

مقالة بحثية (مترجمة)

التبعية الفكرية: المفكرون العثمانيون المتأخرون بين الفقه وعلم الاجتماع¹

رجب شنتورك²

أستاذ علم الاجتماع والرئيس المؤسس لجامعة ابن خلدون، إسطنبول، تركيا

الرئيس المؤسس لجمعية ابن خلدون الدولية
recep.senturk@ihu.edu.tr

ملخص

أدت الحداثة إلى تبعية العالم الإسلامي فكرياً للغرب في النظريات الاجتماعية. الفعل الإنساني (العمل) هو موضوع البحث في كل من الفقه وعلم الاجتماع الغربي (من بين كل تلك العلوم التي تحاول أن تطبق المناهج التجريبية المستمدة من العلوم الطبيعية على نطاق المجتمع البشري، بما فيها التربية والقانون). وعلى الرغم من اختلافهما من نواح عديدة، فإنهما يمتدان على نطاقات فكرية متداخلة، فقد غزا علم الاجتماع بأشكاله المختلفة المجال الذي يحتله الفقه عادةً، وحلَّ ممثلوه المهنيون، كالأكاديميين والقانونيين والتربويين والكتاب، محل الفقهاء. تتناول هذه المقالة النزاع الجدلي بين الفقه وعلم الاجتماع الغربي الذي شكل تاريخ الفكر الإسلامي منذ القرن التاسع عشر، وتكشف عن النزاع الكامن بضرب أمثلة من المفكرين العثمانيين المتأخرين، أمثال ضياء غوق ألب (Ziya Gökalp)، وسعيد حليم باشا (Said Halim Pasha)، وإسماعيل حقي الإزميري (İzmirli İsmail Hakki). وقد أحدث ذلك النزاع في الحالة العثمانية شقاً جديداً في المجتمع الفكري الإسلامي بين دعاة علم الاجتماع ودعاة الفقه. لكن الكثير من المفكرين، وحتى بعض الفقهاء، حاولوا أن يوجدوا توليفة بين كلا المجالين. وبعد انهيار الإمبراطورية العثمانية تبنت الجمهورية التركية الحديثة سياسة التغريب بالجملة، والتي كان أحد عناصرها تبني علم الاجتماع الغربي ليحل محل الفقه في تفسير عمل الإنسان وأمره به. هذا التدخل في الحياة الفكرية زاد من تبعية المفكرين الأتراك المعاصرين للدولة، وهو وجه آخر من أوجه تبعيتهم التي تفصل فيها هذه المقالة. انتهت المواجهة التي تزايدت بين الحضارتين الإسلامية والغربية خلال القرن التاسع عشر إلى ربط الفقه وعلم الاجتماع الأوروبي لدى المفكرين العثمانيين.

الكلمات المفتاحية: التبعية الفكرية، العثمانيون، تركيا، علم الاجتماع، الفقه، الحداثة، التغريب، الأتراك المعاصرون، ضياء غوق ألب، أحمد جودت باشا

للاقتباس: شنتورك، «التبعية الفكرية: المفكرون العثمانيون المتأخرون بين الفقه وعلم الاجتماع»، مجلة تجسير، المجلد الثاني، العدد 1، 2020

<https://doi.org/10.29117/tis.2020.0027>

© 2020، (1441 هجري) شنتورك، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية وفقاً لشروط Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). تسمح هذه الرخصة بالاستخدام غير التجاري، وينبغي نسبة العمل إلى صاحبه، مع بيان أي تعديلات عليه. كما تتيح حرية نسخ، وتوزيع، ونقل العمل بأي شكل من الأشكال، أو بأية وسيلة، ومزجه وتحويله والبناء عليه، طالما يُنسب العمل الأصلي إلى المؤلف.

1 - نشر هذا المقال بنسخته الإنجليزية في المجلة الدولية لدراسة الإسلام الحديث الصادرة عن دار بريل للنشر، انظر: Recep Şentürk, "Intellectual Dependency: Late Ottoman Intellectuals between Fiqh and Social Science," *Die Welt Des Islams* 47, No. 3 (2007), 283-318.

2 - أود أن أعرب عن عميق امتناني لصديقي وزميلي عبد القادر الطيب؛ لصبوره الطويل وتشجيعه الدائم أثناء مراجعة هذه الورقة، وأشكر كذلك الأساتذة: عبد الله عبد الله، وعبد الرحمن تابلوس، على مساعدتهم في تنسيق هذا البحث وترجمته.

Research article (translated)

Intellectual Dependency: Late Ottoman Intellectuals between Fiqh and Social Science

Recep Şentürk

President and Professor of Sociology, Ibn Khaldun University, Istanbul, Turkey

Founder and President of International Ibn Khaldun Society

recep.senturk@ihu.edu.tr

Abstract

Modernization led to the intellectual dependency of the Muslim world on the West for social theories. Human action (*'amal*) is the subject matter of both Islamic *fiqh* and Western social science (i.e. of all those sciences which attempt to apply empirical methods drawn from the natural sciences to the sphere of human society, including education and law). Though different in many aspects, both have a claim on widely overlapping intellectual territories. Social science in its different forms conquered the space traditionally occupied by *fiqh*, and its professional representatives (such as academicians, jurists, educationists, and writers) replaced the *fuqaha*. This article thus points to a dialectic tension between *fiqh* and Western social science which shaped Muslim intellectual history since the 19th century. This article unearths this latent tension by using the example of late Ottoman intellectuals as Ziya Gökalp, Said Halim Pasha and İzmirli İsmail Hakkı. In the Ottoman case it brought about a new cleavage in the Muslim intellectual community between advocates of social science and advocates of *fiqh*. Yet many intellectuals and even some *fuqaha* attempted a synthesis between both fields. After the collapse of the Ottoman Empire, the modern Turkish Republic adopted the policy of wholesale westernization, an element of which was the adoption of Western social science to replace *fiqh* in explaining and ordering human action. This intervention in the intellectual life increased the dependence of modern Turkish intellectuals on the state; which is another aspect of their intellectual dependency explored in this article.

Keywords: Intellectual dependency; Ottoman; Turkey; Sociology; Fiqh; Modernization; Westernization; Young Turks; Ziya Gökalp; Ahmet Cevdet Pasha

Cite this article as: Şentürk R., "Intellectual Dependency: Late Ottoman Intellectuals between Fiqh and Social Science", *Tajseer*, Volume 2 Issue 1, 2020

<https://doi.org/10.29117/tis.2020.0027>

© 2020 (1441 Hijri) Şentürk, licensee QU Press. This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0), which permits non-commercial use of the material, appropriate credit, and indication if changes in the material were made. You can copy and redistribute the material in any medium or format as well as remix, transform, and build upon the material, provided the original work is properly cited.

مقدمة

مواضيع البحث في الفقه وفي علم الاجتماع متشابهة ومتداخلة بما أنهما يتوليان كلاهما مهمة تحليل عمل الإنسان؛ وبعبارة أدق: يقدم الفقه وعلم الاجتماع إجابات - ولو بطرقهما الخاصة - عن مشكلة تفسير عمل الإنسان، أو فهمه والأمر به. ويفعلان ذلك على المستوى الجزئي (الفرد) وعلى المستوى الكلي (المجموعة). لكن كلاً الترائين ينظران إلى عمل الإنسان من منظور مختلف، ويدرسانه بطرائق مختلفة. عُرْفًا، كان الخطاب الفقهي هو المجال الرئيسي لدى المفكرين المسلمين التقليديين المعروفين عادةً باسم «العلماء»، بينما شكّل خطاب علم الاجتماع جزءاً مهماً من نظرة عموم المفكرين الغربيين التقليديين.

وأفضى تغريب الثقافة الفكرية الإسلامية إلى مواجهة مثيرة للاهتمام بين هذين الخطابين ومجتمعات الخطاب؛ إذ تحدى علم الاجتماع الغربي المجال الذي احتله الفقه تقليدياً، بينما حاول البيروقراطيون والضباط والأطباء والمهندسون والأساتذة أن يحلوا محل الفقهاء باسم العلوم الجديدة. وحاول بعض المفكرين التوليف بين الفقه وعلم الاجتماع الغربي باتخاذهم موقفاً معتدلاً. واستمر ذلك إلى أن حظرت الدولة التركية الحديثة الفقه، وتبنت الخطاب العلمي الغربي مذهباً رسمياً لها ومدارسها وجامعاتها. كانت النتيجة غير المتوقعة هي التبعية الفكرية في المجتمع التركي للفكر والعلوم الاجتماعية الغربية من جهة، وللدولة من جهة أخرى. لكن خطاب الفقه ومجتمع الخطاب الذي مثله صاراً أئینَ مما كان متوقفاً. فبدلاً من الاضمحلال بسهولة أمام الخطاب الاجتماعي الحديث المهيمن وأمام علماء الاجتماع، تمكن الفقه والفقهاء من النجاة من ذلك، والمحافظة على تأثيرهم على المجتمعات المسلمة.

في الوقت الراهن لا علم الاجتماع (أي كل تلك العلوم التي تحاول تطبيق المناهج التجريبية المستمدة من العلوم الطبيعية على نطاق المجتمع البشري، بما فيها: التربية والقانون)، ولا الفقه محتكران للخطاب الأكاديمي والفكري الاجتماعي في العالم الإسلامي. بناءً على ذلك يجد المفكرون المسلمون اليوم أنفسهم بين خطابي الفقه وعلم الاجتماع، ويجب عليهم، من وجهة نظري، أن يتقنوهما كليهما ليتسنى لهم تادية مهامهم الاجتماعية المنوطة بهم. تُظهر أعمال الباحثين الذين يدرسون الفكر العثماني المتأخر جداً عاماً وأضحاً ومتوعاً حول هذه المواجهة المعرفية، ومن بينهم حلمي ضياء أولكن (Hilmi Ziya Ülken)¹، وأحمد حمدي تانينار (Ahmed Hamdi Tanpınar)²، وطارق ظفر طونايا (Tarık Zafer Tunaya)³، وشريف ماردين (Şerif Mardin)⁴، وشكري هاني أوغلو (Şükrü Hanioğlu)⁵، وممتاز أر تركنه (Mümtaz'er Türköne)⁶. يمكن اعتبار أن ذلك الجدل يدور حول ما يتكشف ويتطور باستمرار من نزاعات جدلية لا تنتهي فيما يتعلق بالآليات الاجتماعية الثقافية المتنازع عليها، التي تتعلق بالدراسة الاجتماعية الإسلامية والعلمانية وصناعة المعايير فيها. فقد تنازع الفكر والعلوم الاجتماعية العلمانية الحديثة (وهي الآلية الغربية لصناعة المعايير والتعليقات) مع الآلية الإسلامية التقليدية للدراسة الاجتماعية وصناعة المعايير في أواخر الإمبراطورية العثمانية.

قسّم هذا الخلاف المجتمع الفكري الذي كان متجانساً إلى ثلاثة مجموعات؛ مجموعة الدعاة إلى الفقه، ومجموعة الدعاة إلى علم الاجتماع الغربي، ومجموعة الدعاة إلى التوليف بينهما. وأحدث هذا الانقسام الثلاثي شقاً جديداً في الخطاب الاجتماعي ومجتمعات الخطاب التركية⁷.

1 - Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1979).

2 - Ahmet Hamdi Tanpınar, *Türk Edebiyatı Tarihi: 19. Asır* (İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1956).

3 - Tank Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler* (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1988); *İslamcılık Cereyanı: İkinci Meşrutiyetin Siyasal Hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler* (İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi, 1998).

4 - Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton: Princeton University, 1962); *Jön Türklerin Siyasal Fikirleri: 1895-1908* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1983).

5 - Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981); *The Young Turks in Opposition* (New York: Oxford University Press, 1995); M. Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908* (New York: Oxford University Press, 2001).

6 - Mümtaz'er Türköne, *Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991).

7 - Recep Şentürk "Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını," in *İslam Araştırmaları Dergisi*, (4) (2000), pp. 133-171. Recep Şentürk, "Toward an Open Science and Society: Multiplex Relations in Language, Religion and Society," *İslam Araştırmaları Dergisi*, (6) (2001), pp. 93-129.

تفصّل هذه المقالة في المحاولات الكبرى لتوليف العلوم الاجتماعية مع الفقه. وتهدف هذه الورقة إلى دراسة جهود التوليف بين خطابين، قبل انتصار علم الاجتماع الغربي على المستوى الرسمي، ونجاة خطاب الفقه في المجتمع الأوسع بعد تشوّه سمعته. وتتبع الجدلية في التاريخ الفكري الإسلامي الحديث الذي لم يزل غير واضح جداً بالنسبة لطلاب آخرين للإسلام الحديث. وأطرح هذه الجدلية كوسيلة بديلة في التاريخ الحديث للفكر الإسلامي. وقد تشكّل المقاربة التي أقترحها أيضاً بديلاً عن الآراء السائدة حول تاريخ الفكر الإسلامي خلال القرنين الماضيين كالتطوير، والتقدّم، والحدّات، والتحرير¹.

الفقه محدثاً ومهيئاً للحرب (1839 - 1924)

لم تبدأ كتابات المفكرين الغربيين تظهر في الترجمات العثمانية إلا بعد نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر، وقبله لم يتمكن أحد غير العلماء والبيروقراطيين والسلطين من الوصول إلى الأفكار الاجتماعية الغربية. وتوسعت شبكة المفكرين العثمانيين بسرعة لأول مرة، فضمّت نتائج نظرائهم الغربيين، واعتبروا علم الاجتماع الغربي علم العلماء في أوروبا. لاحقاً وحتى نهاية النصف الثاني من القرن التاسع عشر، برز التنظير الاجتماعي والنظريات الاجتماعية إلى جانب الاجتهاد والحكم والفتوى التقليدية؛ وهي ثلاثة أنماط للاستنتاج في الفقه. بالنسبة لطبقة العلماء التقليديين يمكن تمييز نمطين تقريباً من أنماط المعرفة: العلم (ويشمل التخصصات الدينية، والمنطق، والفلسفة، إضافة إلى تخصصات فقه اللغة، ويضم مفهوم العلم غالباً أيضاً الطب، وعلم الفلك، وعلومًا تقليدية أخرى)، والعرفان، أو المعرفة؛ أي: المعرفة المستمدة من الممارسات الصوفية. فقد كان يُدعى المتخصص في العلم عالماً، بينما كان المتخصص في العرفان صوفيّاً أو عارفاً. وعادةً ما كان الباحثون العثمانيون البارزون (خواص الخواص) يجمعون نمطي المعرفة كما أوردَ طاشكبري زاده (Taşköprüzade) في كتابه المعروف «مفتاح السعادة»². وقد كانت القاعدة المؤسسية للعلم والعلماء هي المدرسة الدينية، بينما كانت التكيّة (أي: نُزل الصوفية) القاعدة المؤسسية للعرفان. وكان العلماء يُجازون بعد حصولهم على تعليم نظامي في المدرسة الدينية على يد معلمهم بشهادة تقليدية تُعرف بـ(الإجازة)، وكانت تؤهلهم للتدريس وتأليف الكتب وإصدار الفتاوى والعمل في مناصب القضاة.

ويمكن أيضاً تقسيم الطبقة الفكرية الحديثة إلى مجموعتين: الأولى طبقة المثقفين الأكاديميين الذين تدرّبوا في كليات حديثة، ومعاهد عليا، ثم في جامعات محلية وخارجية، وهم الذين أصبحوا على اطلاع متزايد على اللغات الأوروبية وتعرضوا للآداب والعلوم الأوروبية. والمجموعة الثانية هم الأشخاص المتورون الذين تربّوا داخل البلد ويُعرفون في التركية العثمانية باسم «münevver»، وفي التركية الحديثة باسم «aydın»؛ وهم الكتاب والصحفيون الذين كانت قاعدتهم المهنية هي قطاع الصحف والمجلات العامّة المتنامية. وكان مقدراً للأكاديميين أن تصبح قاعدتهم المؤسسية الجامعة الحديثة. وأما المفكرون الحديثون فكانوا غالباً يعملون باستقلال بلا شهادات أكاديمية على الإطلاق.

وهكذا يمكن القول: «إن أربعة أنماط للخطاب كانت موجودة جنباً إلى جنب في القرن التاسع عشر بين النخب العثمانية: العلم، والعرفان، والعلم الحديث، والأيديولوجية «المتنوّرة». ومثلت هذه الأنماط أربعة مجموعات من المفكرين؛ وهم: العالم، والعارف، والأكاديمي، والمنور (aydın). شكّل صعود أنماط وأنواع جديدة من المفكرين شقاً ونزاعات جديدة في الخطاب ومجتمعات الخطاب العثمانية، فازداد التوتر بين نمطي المعرفة وأنصارهما. يصف مؤرخ الأدب العثماني المرموق تانبنار المشهد الفكري في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فيقول: «في تلك المرحلة كانت كل النزاعات الفكرية تدور حول الفقه والشريعة الإسلامية»³.

1 - انظر للتوسع:

Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (New York: Routledge, 1998); Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: E. J. Brill, 1981).

2 - طاشكبري زاده وأحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق: كامل بكري وعبد الوهاب عبد النور، ج. 1 (القاهرة: دار الكتب الحديثة، د.ت.)، ص 74.

3 - Ahmet Hamdi Tanpınar, *Türk Edebiyatı Tarihi*, p. 153.

قد يتوقع المرء أن العلماء رفضوا النظريات الغربية صراحةً، وأن نزاعاً فكرياً عاثباً وقع بين المجموعتين. لكن في الواقع كان هنالك علماء كانوا إصلاحيين راديكاليين بدرجة أكبر من بعض المفكرين الجدد. والعكس كان صحيحاً كذلك؛ إذ كان هنالك مفكرون كانوا تقليديين أكثر من بعض العلماء. وكان المفكرون المحافظون يلومون العلماء الإصلاحيين على إخفاقهم في الدفاع عن القيم الإسلامية. أعاقَت تلك التوجهات المتشابهة حدودَ شَرَحِ فاصل بين العلماء ونخبة المفكرين الجدد، إضافة إلى صعود للتبوير العثماني.

قد يُعزى الموقف الترحيبي لدى المفكرين والعلماء المسلمين تجاه النظريات الاجتماعية الجديدة، جزئياً، إلى مفهوم العلم (المعرفة والعلوم) ومكوناته الفلسفية (الحكمة)، بل حتى إلى التراث الإسلامي القديم المروي عن النبي محمد، الذي شجع المسلمين على تقبل المعرفة من غير المسلمين. وقد شاع استخدام هذه الأوامر الدينية لتبرير استيراد العلوم الغربية، بل لقد استخدمها بالفعل من لم يكونوا من المسلمين المحافظين، مثل عبد الله جودت (Abdullah Cevdet)¹، وأحمد رضا (Ahmet Rıza)²، وهما الوُصَّيَّان الرائدان ضمن حركة (تركيا الفتاة). هذا الموقف لدى العلماء والمفكرين المسلمين أعانهم على الترحيب بالنظريات الاجتماعية على الرغم من أن مصدرها غربي، وساعدهم في محاولة تكييفها ضمن عالم حياة الفقه.

يمكننا أيضاً تمييز عامل آخر من عوامل سهولة النفاذ في عالم الفقه عن طريق النظريات السياسية والاجتماعية الغربية في العلاقة التي شاع ربطها بين المعرفة والإنقاذ؛ وهو عامل السعي إلى «إنقاذ الدولة» من خلال الحداثة الوقائية³. إذ كان من الشائع بين جميع الأطياف الفكرية قبول فكرة أن سرَّ انتصار الدول الأوروبية كان يكمن في علومهم، وذلك دون التمييز بين العلوم الطبيعية والاجتماعية، والتكنولوجيا والمؤسسات. انتبه طلاب عملية التحديث العثمانية إلى المحاولات العثمانية لاستيراد التكنولوجيا والعلوم الطبيعية الأوروبية واستخدامها. لكنهم كادوا يتجاهلون تماماً المحاولات المماثلة لتقديم نظريات اجتماعية غربية، وفي وقت لاحق علم الاجتماع الغربي للمجتمع العثماني. ومع ذلك، إحدى الحجج الرئيسية التي كانت تكررهما الحركة العثمانية الفتاة، وتركيا الفتاة باستمرار، كانت أن العلوم الأوروبية والمؤسسات المبنية عليها كانت مصدر القوة الغربية، ويجب أن يتبنّاها المجتمع العثماني من أجل نجاة الدولة.

لكن ما فات هؤلاء المؤرخين هو أن مسعىً فكرياً هائلاً كهذا نحو توليف النظريات الاجتماعية مع النظريات الفقهية كان يلزمه بعض العمل التحضيرى النظري والمنهجي؛ إذ لم تُناقش إمكانية إقامة مشروع مذهل كهذا المشروع وضرورته وشرعيته وتوجيهاته مناقشة عميقة في معظم دراسات الحركة العثمانية الفتاة وحركة تركيا الفتاة. في البداية ينبغي أن يقال إن هذه الأسئلة كانت لا تشغل سوى مساحة ضئيلة في أذهان الإصلاحيين، إلى أن حيرتهم مع قرب انتهاء الحرب العالمية الأولى. عمل المفكرين العثمانيين في جو من «المذهب العقلاني» غير محبب إليهم على الإطلاق، وبحثوا عن أنجع الحلول لإنقاذ الدولة، وذلك هم لم يعرفه معظم نظرائهم الغربيين⁴، فلم يعد بوسعهم تجاهل هذه الأسئلة النظرية والمنهجية الأساسية حول طريقة تفكيرهم.

ظهرت دعوات للاجتهاد الحر (وهو أيضاً اسم مجلة الإصلاحى الراديكالى عبد الله جودت)⁵ لتعزيز التحديث الداخلى للفكر الاجتماعى العثماني. كانت النظريات في هذه المرحلة ما تزال تخضع بمعظمها للغة الفقه وتتبع مبادئ أصول الفقه؛ لكي تنال قبول

1 - Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, pp. 129-132.

2 - Z. Fahri Fındıkoğlu, *Auguste Comte ve Ahmet Rıza* (İstanbul: Türkiye Harsi ve İctimai Araştırmalar Derneği, 1962); Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986).

وانظر كذلك الملاحظة ذاتها عند:

Auguste Comte, *L'Islamisme au point de vue social*, Christian Cherfils, (ed.). (Paris: Albert Messein Éditeur, 1911).

3 - Şerif Mardin, *The Genesis*, p. 404; Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow (eds.), *Political Modernization in Japan and Turkey* (Princeton: Princeton University Press, 1964), p. 8; Mümtaz'er Türköne, *Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu*, pp. 24-32, pp. 271-282.

4 - Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), pp. 7-19.

5 - فيما يتعلق بهذه المجلة انظر:

Nazım H. Polat, "İctihad," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Vol. 21, p. 446ff.

الجماهير على الأقل. لكن النزاعات بين التنظير الفقهي والتنظير الاجتماعي العلمي واضح بدرجات وطرق متنوعة في كتابات العثمانية الفتاة وتركيا الفتاة، الذين أغلق أمامهم باب الاجتهاد، لكن باب التنظير الحر كان مفتوحاً على مصراعَيْه. بقيت مسألة باب الاجتهاد من أكثر القضايا إثارةً للجدل حتى دُمِّرَ بِنِيانِ الفقه من قواعده تدميراً شاملاً. وبنظرة سريعة إلى المطبوعات التي انتشرت في ذلك الوقت، مثل «مجموعة الإسلام» (İslam Mecmuası)، و«الصراف المستقيم» (Sirat-ı Mustakim)، و«سبيل الرشاد» (Sebilü r-reşad) - يتضح كيف قسّم الخلاف حول الاجتهاد المفكرين العثمانيين إلى معسكرين¹.

النزاع الحقيقي كان بين الفقه ومطالب البيروقراطية التي كانت سريعة التحديث؛ إذ تضاربت البيروقراطية المتنامية حجماً وقوة مع المبادئ الفقهية المقيدة وبنية الحياة الفكرية العثمانية:

«في القرن الثامن عشر أصبح من الممارسات المتبعة طلب رأي شيخ الإسلام في كل شأن حكومي ذي بال. فكانت القيود المفروضة بتلك الطريقة على الحكومة من قبل الشريعة والسلطة الدينية في تلك المرحلة من الانحدار تجعل تطبيق الإصلاحات في غاية الصعوبة. وصارت الشريعة معقل الفكر التراثي في الحكومة والمجتمع العثمانيين².

كان استخدام الفقه سهلاً لنزع شرعية جهود الحكومة المركزية والبيروقراطية في الباب العالي للحصول على مزيد من القوة والكفاءة، وهي استراتيجية اتبعتها أيضاً حركات المعارضة في أواخر القرن التاسع عشر بما فيها العثمانية الفتاة وتركيا الفتاة. كان على الحكومة المتوسعة والمركزية أن تتعامل مع عائق الفقه بتجنب حدوث نزاع مفتوح تجنباً حذراً. إذ ادعى مرسوم التنظيمات (Tanzimat Fermanı) مثلاً أن نظام ملّت (Millet) ألغى لإعادة إحياء حكم الشريعة، وأكد للمسلمين أن الإصلاحات ستُنَفَّذَ طبقاً للقواعد الدينية، واضطّر العلماء - لا سيما مكتب شيخ الإسلام - إلى الدفاع عن نزاهة مؤسسة الفتوى. واعتمد الاحتجاج ضد البيروقراطية العثمانية، المستمرة في التمرکز والتوسع، والتي كانت مرتبطة بالباب العالي، اعتماداً كبيراً أيضاً على الفقه من أجل التعبئة الاجتماعية³، فجندت الحركة العثمانية الفتاة وتركيا الفتاة معظم أعضائهما من صفوف العلماء، والأعيان (وهي طبقة أرستقراطية صاعدة شبه إقطاعية منتشرة في أنحاء الولايات)⁴، والبيروقراطيين وضباط الجيش ذوي المكانات الوسطى الذين فقدوا منزلتهم وقوتهم في أثناء عملية التحديث البيروقراطية والسياسية⁵. وهكذا، أصبح الفقه - إلى جانب النظريات الاجتماعية - المصطلح البارز في الخطاب العثماني في أواخر القرن التاسع عشر، وشكّل جزئياً - إن لم يكن كلياً - حجج الأقطاب الفكرية والسياسية المتضادة.

لم يكن المفكرون - الذين سألوا في خطابهم فيما يلي - تقليديين ولا ثوريين راديكاليين، بل كانوا إصلاحيين يشكّلون أدوات في البناء الثقافي للمؤسسات السياسية والاجتماعية الليبرالية بتعبير إسلامي. كانوا مجددّين من حيث إنهم دعوا إلى تبني المؤسسات الليبرالية الجديدة. لكنهم رغم ذلك كانوا محافظين من حيث إنهم استخدموا لغة إسلامية مستمدة في معظمها من الفقه من أجل تحقيق مبادئهم المثلى؛ وذلك لأن الفقه كان أداة فكرية فعالة جداً لتحقيق الأهداف الأيديولوجية في المجتمع العثماني. وكانت المؤسسات والمفاهيم التي أيدها قد نشأت أصلاً في أوروبا، وكوّنتها ودافعت عنها النظريات الاجتماعية التي طرحها المفكرون الأوروبيون الليبراليون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. على الرغم من أن هذه الاستراتيجيات منعتهم من الدعوة إلى أيديولوجية علمانية

1 - انظر ملخصاً عن وجهات النظر في المناقشة حول الاجتهاد من قبل عالم تركي يدافع عن الاجتهاد عند:

Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1975).

وانظر رأياً يعارض الاجتهاد باعتباره وسيلة محتملة لتشويه الدين عند آخر شيخ للإسلام في الدولة العثمانية:

Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddiler* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1969).

2 - Halil İnalçık, "Turkey," in Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, (eds.), *Political Modernization in Japan and Turkey*, p. 44.

3 - Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, p. 141ff.; Şerif Mardin, *The Genesis*, pp. 81-106; Mümtaz'er Türköne, *Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu*, pp. 93-143, İsmail Kara, *İslamcılara Göre Meşrutiyet İdaresi*, unpublished Ph.D. Dissertation (İstanbul Üniversitesi, 1993).

4 - Halil İnalçık, "Turkey", p. 45.

5 - Şerif Mardin, *The Genesis*, p. 78ff., p. 397.

صِرْفَةً إِلَّا أَنَّهَا سَاعَدَتْهُمْ عَلَى كَسْبِ التَّعَاظِفِ الْجَمَاهِيرِيِّ مَعَ الْمَوْسَسَاتِ وَالْمَفَاهِيمِ الْأُورُوبِيَّةِ، وَهُوَ الْأَمْرُ الَّذِي شَكَّلَ إِسْهَامًا مَهْمًا فِي الدَّفْعِ نَحْوِ التَّحْدِيثِ.

من وجهة النظر التحليلية هذه يمكننا أن نفهم لماذا يجد طلاب تاريخ الأفكار العثماني أصول كل من الإسلاميين والحدائين في الحركة العثمانية الفتاة وتركيا الفتاة، ولماذا يَنْسَبُ دعاة الفكر الإسلامي والفكر العلماني المعاصرون في تركيا أنفسهم إليهما. بالنسبة لـ«إنالچق» (İnalçık): الحركة العثمانية الفتاة كانت هي «المهَّد الحقيقي للحركة القومية والديمقراطية في تركيا»¹، وبالنسبة لماردين (Mardin) فهم محافظون²، وبالنسبة لتركته (Türköne) فهم المهَّدون للفكر الإسلامي³. على سبيل المثال: نامق كمال (Namık Kemal) مدَّحَه منظِّرون علمانيون من الجمهورية التركية، فاعتبروه أبا لهم حتى ذكَّرتهم دراسة مبنية على كتابات⁴ كمال نفسه أنه كان مفكرًا إسلاميًا⁵. علي صواي (Ali Suavi) - مثال آخر - هو متعصب بالنسبة لبعض الناس، وهو أول فقيه إسلامي علماني (laïque) بالنسبة للبعض الآخر. وضياء غوق ألب الذي يُلقَّب عادةً بـ«أبي القومية التركية» كان يراه البعض أيضًا إحيائيًا إسلاميًا (مجتهدًا، أو مجددًا). القراءات الجزئية، أو غير المكتملة لأفكارهم، تُضِلُّ الباحثين فتجعلهم ينسبون شخصيات متباينة جدًّا ومتضادة أحيانًا إلى الحركة العثمانية الفتاة وتركيا الفتاة. تشرح وجهة النظر التحليلية هذه أيضًا سبب تعدُّ انطباق التصنيفات التي تطلق على هاتين الحركتين الرئيسيتين في التاريخ التركي والعثماني الحديث انطباقًا تامًّا. ففي ظل غياب تقييم شامل للمصادر الفكرية المتعلقة بأفكارهما، وسبب اجتماع هذه الأفكار معًا؛ لتكوِّن نظامًا توليفيًا، وكيفية اجتماعها هكذا، لا يمكن للمرء أن يعدل بحق هويتهما ودورهما الفكرين⁶.

وللأسباب نفسها لا ينبغي التعامل مع ما واجهته الحركة العثمانية الفتاة وحركة تركيا الفتاة من معارضة من قبل التقليديين والإصلاحيين الراديكاليين على أنها أطراف متضادة، بل يجب تحليلها على أنها ردود فعل لمحاولات التوليف التي كانت سائدة. ولذلك، ينبغي أن يتجنَّب المرء رسم جبهات فكرية واضحة التميز كهذه الجبهات بالاعتماد على ما تصفه المواد المنشورة حاليًا. وبُغْيَةٌ توضيح الأصول الاجتماعية المتباينة للمفكرين الذين دُرِسَتْ أعمالهم؛ هنا اخترت شخصيات مختلفة فيما يلي من خلفيات اجتماعية متنوعة: عالمًا من صفوف العلماء، وبيروقراطيًا من الباب العالي، وأميرًا من السلالة العثمانية، ومفكرين مستقلين عن هذه المجموعات المعروفة. كما سنرى فيما يلي؛ أحمد جودت باشا (Ahmed Cevdet Pasha)، وعلي صواي (Ali Suavi)، وإسماعيل حقي (İsmail Hakki)، وسيد بيك (Seyyid Bey) كانوا تابعين لصفوف العلماء. وكان نامق كمال وضياء باشا (Ziya Pasha) ينتميان إلى فئة البيروقراطيِّ الباب العالي. وكان سعيد حليم (Said Halim) أميرًا مصريًا ذا قرابة تربطه بالسلالة العثمانية، وشغلَّ منصبَ الصدر الأعظم أيضًا. وأما ضياء غوق ألب ذو الأصول الاجتماعية المتواضعة في شرق الأناضول - الذي تلقى تعليمًا إسلاميًا قويًا في شبابه - فَيُعَدُّ عادةً غريبًا عن هذه المجموعات الاجتماعية.

الإصلاحات الأولية وجودت باشا: من الفقه إلى القانون الإسلامي

تراثيًا، لم يكن الفقه - باستثناءات معدودة - قد قَنَّ وَسَّنَ في الدول الإسلامية، أو في الإمبراطورية العثمانية. لكن هذا تغيَّر خلال القرن التاسع عشر إذ بدأ الفقه يُنظَر إليه على أنه «قانون إسلامي» يمكن للدولة أن تقننه وتسنه. فكان هذا يعني زيادة في سيطرة

1 - Halil İnalçık, "Turkey", p. 62.

2 - Şerif Mardin, *The Genesis*, p. 401.

3 - Mümtaz'er Türköne, *Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu*, pp. 77-87.

4 - İhsan Süngü, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar," in *Tanzimat I* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), pp. 777-857.

5 - Şerif Mardin, *The Genesis*, p. 287.

6 - Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1968), p. 226f.; Carter Vaughn Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: the Sublime Porte 1789-1922* (Princeton: Princeton University, 1980); *Ottoman Civil Officialdom: a Social History* (Princeton: Princeton University, 1989), pp. 174-210; Şerif Mardin, *The Genesis*, pp. 120-132, p. 141f.

الدولة في نطاق القانون الذي كان من قبل تحت سيطرة العلماء. يسلم هذا القسم الضوء على العملية التاريخية التي تحول بها الفقه إلى قانون إسلامي تحت التأثير الغربي. تسمية الفقه «قانوناً إسلامياً» - وهو ما نراه أمراً بديهياً اليوم - ظاهرة حديثة تعود أصولها إلى القرن التاسع عشر؛ فمصطلح «القانون الإسلامي» ظهر بدايةً في أوروبا في أعمال المستشرقين، ثم تبني الفقهاء والمفكرون المسلمون استخدامه لاحقاً دون تمحيص كاف. من المتعارف عليه أن المفكرين المسلمين ما يزالون يُساوون الفقه بـ«القانون الإسلامي» على الرغم من أن من الثابت أن الفقه أكبر من قانون إسلامي من حيث المحتوى والمناهج ومجال التطبيق.

كانت استجابة العلماء لبيروقراطيّ التنظيمات المؤيدين للغرب بتقنين الأجزاء المناسبة من الفقه بشكل يشبه قوانين أوروبا الحديثة. فتمّ توليف صيغة غربية بمضمون إسلامي¹. ومع ذلك لم يكن هنالك جدل فكري عام - حسب بحثنا اليوم - عن علة ضرورة إقامة مشروع كهذا المشروع والطرق التي كان سيخيم بها تحديث البلد، إضافة إلى آثاره الاجتماعية قريبة المدى وبعيدة المدى، كما لم تكن هنالك أسئلة منهجية ونظرية تكمن في تغيير كهذا التغيير الجذري والتوليف ليُعبّر عنها حاملو هذا المشروع. قاوم العلماء التقليديون محاولات سابقة لتقنين الفقه بجعله قانوناً وضعياً بناءً على اعتبارات نظرية وعملية متنوعة.

ومع ذلك فطبقاً للبحث التاريخي الذي بين أيدينا اليوم؛ كان الفقهاء ملتزمين في الغالب بالصمت في ذلك الوقت. وهذا ينطبق خصوصاً على أعضاء مجلس الأحكام العدلية - المعروفة باسم لجنة المجلة (Mecelle). رغم أن أحمد جودت باشا مؤلف ذو مؤلفات كثيرة، إلا أنه هو وأعضاء اللجنة الآخرون ذوو الثقافة العالية الذين عبّئهم لم يتركوا خلفهم أية سجلات تتعامل بعمق مع المشكلات النظرية والمنهجية التي واجهتهم والمبادئ التوجيهية التي اتبعوها لحل تلك المشكلات. لكن بمجرد النظر في تاريخ ظهور المجلة يمكننا بالتأكيد القول بأن إنشاء قانون إسلامي حديث بالاعتماد على البنية التقليدية للفقه لم يكن مهمة سهلة. ولا نعرف إلى أي مدى أسهمت المعارضة التقليدية ضد تحول كهذا التحول في قرار عبد الحميد الثاني بإيقاف عمل المجلة. تعامل علي صوايف مع المشكلات المنهجية المتعلقة بتحديث القانون الإسلامي في إحدى المقالات². لكن علينا أن ننتظر ضياء غوق ألب ليحول القضية إلى جدل عام.

يمثل عمل جودت باشا نقطة تحول مهمة توضّح أفضل ما توضّح استجابة الفقه للتنظيمات؛ إذ قننت لجنة المجلة - التي كان يرأسها جودت باشا - أجزاءً معينة من الفقه أذن الخليفة بأن تكون أول مجموعة معيارية لقانون إسلامي يطبق في جميع أنحاء الأراضي العثمانية. لم تتمكن المجلة تماماً من الحد من اختراق القانون الغربي للمجتمع العثماني، إلا أنها كانت حلاً وسطاً لمطالبة فئة البيروقراطيين المتنامية بقانون قياسي وتغيير جذري في بنية النظام التشريعي الإسلامي. كان البيروقراطيون يرون أن بنية الدولة الحديثة كانت تتعارض مع التعددية التشريعية لنظام الملة العثماني؛ فمن وجهة نظرهم كان تقنين القانون الإسلامي وتشريعه أمراً أساسياً لعمل البيروقراطية الحديثة بصورة مناسبة. ويبدو أن العلماء أيضاً اقتنعوا بحججهم. وفي هذه المرحلة لعب أحمد جودت باشا الدور الأهم. قدّمت كتاباته - لا سيما التذاكر³ (Tezakir) - مرجعاً غنياً لطلاب تاريخ الفكر العثماني المتعلق بأواخر القرن التاسع عشر. من بين كل نتاجاته الفكرية تبرز المجلة وثيقة مهمة من الناحية الاجتماعية، نظراً إلى أنها كانت بمنزلة القانون المدني للمجتمع العثماني والدول القومية اللاحقة لوقت طويل. سألحل باختصار المقدمة التمهيدية للمجلة، وهي تتألف من مئة قاعدة فقهية كلية وتُرسى الأساس النظري للقوانين اللاحقة.

يسمي الفقهاء هذه الثوابت القانونية «القواعد الكلية» للفقه، أو كليات الفقه. فضلاً عن ذلك، تتبع أهمية تلك المقدمة لما يعيننا في هذا البحث من أن هذه المبادئ الأساسية تعكس باقتضاب الفهم الرسمي للفقه في أواخر الدولة العثمانية. إذ قنن أحمد جودت باشا مع أعضاء آخرين من لجنة المجلة القواعد العامة الأساسية في الفقه مستفيدين من مؤلفات فقهاء من أمثال ابن نجيم (Ibn

1 - Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, p. 72.

2 - Mümtaz'er Türköne, *Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu*, pp. 283-289; Sami Erdem, "Ali Suavi'nin Usul-i Fıkh'a Dair Bir Risalesi," in *Divan* 2 (1998), pp. 283-296.

(Nujaym) والخادمي (Khadimi)¹. واعتمدت هذه المبادئ رسمياً من قِبَل الدولة من خلال مرسوم إمبراطوري. برز عدد من المؤلفات حول لجنة المجلة بلغات متنوعة منذ ظهورها الأول، أهمها مجموعة مجلدات من التفاسير حلّت جذورها التاريخية في مؤلفات الفقه التقليدي وتطبيقات الزمن الحاضر. تعرّف المادة الأولى موضوع بحثها ومصادرها، كما تلخص مفهوم المجتمع الذي يتأسس عليه الفقه، فتقول أنّ الفقه: علم بالمسائل الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، والمسائل الفقهية إما أن تتعلق بأمر الآخرة وهي العبادات، وإما أن تتعلق بأمر الدنيا، وهي تنقسم إلى: مناكحات، ومعاملات، وعقوبات².

وتلخص الفقرة التالية مفهوم الجنس البشري والمجتمع الذي يقع في قاعدة عملية تقنين الفقه هذه كما يلي:

«إن الباري تعالى أراد بقاء هذا العالم إلى وقت قدره، وهو إنما يكون ببقاء النوع الإنساني، وذلك يتوقف على ازدواج الذكور مع الإناث للتوالد والتناسل. ثم إن بقاء نوع الإنسان إنما يكون بعدم انقطاع الأشخاص، والإنسان بحسب اعتدال مزاجه يحتاج للبقاء في الأمور الصناعية إلى الغذاء واللباس والمسكن، وذلك أيضاً يتوقف على التعاون والتشارك ببسط سباط المدنية، والحال أن كل شخص يطلب ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه، فلاجل بقاء العدل والنظام بينهم محفوظين من الخلل يحتاج إلى قوانين مؤيدة شرعية في أمر الازدواج، وهي قسم المناكحات من علم الفقه. وفيما به التمدن من التعاون والتشارك وهي قسم المعاملات منه، ولاستقرار أمر التمدن على هذا المنوال لزم ترتيب أحكام الجزاء، وهي قسم العقوبات من الفقه»³.

تُقرُّ مقاربة المجلة بأهمية التغيير الاجتماعي وتعكس موقف الفقهاء التقليديين تجاه تغيير كهذا. بالنسبة للعلماء، فالتغيير الاجتماعي مقبول ما لم يتعارض مع الأعراف الإسلامية العامة التي لا تدخل - كما نعرف - في التفاصيل، تاركةً مساحةً للعلماء ليتخذوا قرارات بشأن تغييرات معينة. من وجهة النظر هذه، يكون غياب التغيير مفضلاً، لكن من غير الممكن رفض التغيير، وإذا ظهر - وعندما يظهر - يحدد الفقهاء فيما إذا كان حسناً، أو قبيحاً. إذا تقرر أنه حسن تعدّلت الأعراف والقوانين وفقاً له، وإلا رُفض. هذا الموقف يُعنى بالتحكم باتجاه التغيير بدلاً من بدئه، أو إدامته. أسند العلماء إلى أنفسهم دور الحُكم، لا اللاعب، وهو ما يمكن ملاحظته في مؤسسة الفتوى، التي لا تُصدّر فتاواها إلا عندما تُطلب.

تذكر المجلة بصراحة في مقالات عديدة أن التأثير الحتمي لتغيير العرف على الفقه يقبله الفقهاء ما لم يتعارض مع المبادئ الأساسية للفقه الإسلامي. تقول المادة السادسة والثلاثون: «العادة محكمة، يعني أن العادة عامة كانت، أو خاصة تجعل حكماً لإثبات حكم شرعي». وتقول المادة الثامنة والخمسون: «التصرف على الرغبة منوط بالمصلحة». وتقول المادة الأربعون: «الحقيقة تترك بدلالة العادة». تسلط هذه المقالات الضوء على حالة القانون العرفي (kanun) في الدولة العثمانية⁴، وعلى مكانة العرف - الذي يمكن أن يترجم ترجمة غير دقيقة إلى الإنجليزية بمعنى «الثقافة» - في الفقه كما طبَّقه العثمانيون.

لم يكن إسهام جودت باشا في التحديث الداخلي للعلوم الإنسانية محدوداً بتقنين القانون المدني الإسلامي، بل اشترك أيضاً في إعادة إحياء العلوم الإسلامية من خلال ترجماته وكتبه الأخرى في مواضيع شتى. وشهّر ابن خلدون بعد إنهاء ترجمة مقدمته إلى التركية⁵. الاتجاه إلى ابن خلدون ومحاولة إعادة إحياء تراثه في تلك النقطة من التاريخ التي أخذت خلالها النظريات الاجتماعية الغربية تدخل المشهد الفكري العثماني هو أمر بالغ الأهمية. فضلاً عن عمله الأكبر (التاريخ العثماني) ألف جودت باشا كتباً في المنطق، وآداب النقاش، وقواعد اللغة التركية⁶.

1 - زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري الحنفي ابن نجيم، (ت1563/970)، الأشباه والنظائر، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، (دمشق، دار الفكر، 1983).

2 - مجلة الأحكام العدلية، مادة رقم 1.

3 - المرجع نفسه، والمادة نفسها.

4 - Halil İnalçık, *The Ottoman Empire: Classical Age 1300-1600* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1973), pp. 1-13, pp. 70-76.

5 - بادر بييري زاده إلى ترجمة مقدمة ابن خلدون قبل جودت باشا، انظر:

Pîrî-zâde Mehmed Sahib Efendi, *Mukaddime-i İbn-i Khaldun Tercümesi* (İstanbul: Takvîmkhâne-yi 'Amire, 1275/1858).

6 - Ahmed Cevdet Paşa (1312/1895), *Mi'yâr-ı Sedâd* (İstanbul: Karabet ve Kasbar Matba'ası, 1303); *Adab-ı Sedâd min İlmi'l-Adab* (İstanbul: Matba'a-yi 'Âmire, 1294).

كان جودت باشا تجديدياً انتقائياً. فهو ترأس لجنة المجلة من جهة، ودافع عن تأسيس المحاكم المختصة بالتجارة التي تعمل بقوانين غربية من جهة أخرى، وهو ما يُجَلِّي فكره العملي. كان عليه أن يتعامل، من جهة، مع معارضة دعاة التغريب الكلي المتطرف، مثل مدحت باشا وعلي باشا في المرحلة الأولى، ومن جهة أخرى مع معارضة شيخ الإسلام وغيره من العلماء التقليديين.

كانت محاولات تحويل الفقه إلى قانون حديث إضافة إلى تبني القوانين الغربية بالفعل ذات تبعات في صفوف العلماء، وكان جودت باشا يعمل على كلا الأمرين، وكانت تلك التبعات ملحوظة في التغييرات في النظام التشريعي وفي عملية تعليم فقهاء القانون التي سُحِبَتْ تدريجياً من أيدي العلماء. فكر جودت باشا ودوره السياسي مهمان جداً لأهدافنا هنا؛ لأنه يقف في أصل الشبكة الفكرية والسياسية التي تمتد عبر الأجيال لتبُلِّغ سيد بيك شاملةً نامق كمال وضياء غوق أب. هذا الخط تعكسه تشابهات في مسيراتهم السياسية والفكرية؛ 1- فقد حافظوا على استراتيجية التوليف لحل كل من التوترات السياسية والفكرية التي سببت لها مواجهة الفقه مع العلوم الاجتماعية الحديثة. 2- وكانوا وسيلة في تأسيس المؤسسات الحديثة على أسس مفاهيمية إسلامية. فالتحديث السياسي الذي كانت تنفذه الفئة البيروقراطية المركزية كان يتطلب إصلاحات مؤسسية. والعلماء لم يعارضوا إعادة بناء هذه المؤسسات وتقديم مؤسسات أخرى جديدة على المجتمع العثماني طالما أنها كانت تقوم على أسس إسلامية. كانوا يعارضون العلمنة، ربما لأنهم كانوا يعرفون أن الإطار الثقافي العلماني كان سيؤدي إلى نهاية دورهم الفكري. 3- بقي الفقه وسيلة للمعارضة ضد القوة المتوسعة لبيروقراطية الدولة وإعادة البناء الثقافي بيد هؤلاء المفكرين الإصلاحيين. 4- ومن المفارقات أن تلك التغييرات والمؤسسات نفسها، التي عملوا لها وأسسوها، حُضِرَتْ نهايتهم بتقويض قواعدهم المفاهيمية والمؤسسية. بعد جيل مفكري التنظيمات، استمرت هذه الخصائص المشتركة عبر جيلين لاحقين؛ هما: الحركة العثمانية الفتاة، وتركيا الفتاة اللتان كان معظم أعضائهما أعضاء في جمعية الاتحاد والترقي.

الحركة العثمانية الفتاة وتوليفهم للفقه مع النظريات الاجتماعية الغربية: أداة للمعارضة وإعادة البناء

فيما يتعلق بفكر الحركة العثمانية الفتاة يقول المؤرخ الراحل للأدب التركي تانبنار: «هؤلاء المؤلفون [من العثمانية الفتاة] لم يكتفوا بأنهم بحثوا في القرآن وفي بدايات التاريخ الإسلامي عن جذور للبرلمان - الذي هو غربي المنشأ والتاريخ - وجاؤوا إلى المجتمع العثماني من الغرب، بل أظهروا أيضاً الفقه على أنه مصدر لا ينضب ولا يمكن إهماله للمؤسسات الجديدة¹. والدراسات اللاحقة حول الحركة العثمانية الفتاة - التي بحثت فيما إن كانوا قد ركزوا على الحركة عمومًا، أو على الشخصيات أفراداً - تدعم هذه الملاحظة. سأشير باختصار - بالاستفادة مما كُتِبَ في المقطع التالي - إلى كيفية اعتماد أعضاء الحركة العثمانية الفتاة على الفقه في مسيراتهم الفكرية والسياسية.

كتب تانبنار: «بعد مثال جودت باشا، الذي دافع عن الفقه في عهد التنظيمات ضد من كان يدعو لتبديله بالقوانين المأخوذة من أوروبا، ودافع نامق كمال وعلي صوايف عن الفقه والقانون الإسلامي في مؤسسات الدولة... وقيدوا إلى فكرة الوحدة الإسلامية². تحدثت عن هذا التأكيد دراسات لاحقة حول مؤلفات أعضاء رائدين من العثمانية الفتاة مثل نامق كمال، وضياء باشا، وعلي صوايف بمزيد من التفصيل³. غيرت تلك الاكتشافات صورة الحركة العثمانية الفتاة، ولاحقاً تركيا الفتاة أيضاً في تركيا من كونها الممهدين للعلمانية إلى كونها الممهدين لإعادة الإحياء الإسلامي بوصفه أيديولوجية حديثة.

لَفَتَ فندلي (Findley) وماردين الانتباه إلى ظهور هذه الفئة الجديدة ذات الهوية والدور ووسائل التواصل المختلفة⁴؛ فمفكرو الحركة العثمانية الفتاة قدّموا أدواراً اجتماعية جديدة كالروائي والصحفي، واستخدموا أنماطاً وتقنيات تواصل جديدة كالصحف

1 - Ahmet Hamdi Tanpınar, *Türk Edebiyatı Tarihi*, p. 153.

2 - المرجع نفسه، ص 153.

3 - Şerif Mardin, *The Genesis; Mümtaz'er Türköne, Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu*.

4 - Carter Vaughn Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire; Ottoman Civil Officialdom*; Şerif Mardin, *The Genesis*, p. 124.

والمجلات. وضُمَّت منشوراتهم الصحف والمجلات والمسرحيات، وكلها كانت غريبة عن عالم الفكر العثماني التقليدي. انتقد هؤلاء المفكرون العلماء من جهة؛ بسبب عجزهم وسليبتهم، والبيروقراطيين المؤيدين للغرب من جهة أخرى؛ بسبب فكرهم الحدائي الكلي المتطرف. انتقدت المجموعة الأخيرة كذلك؛ لأنهم لم يقدروا أهمية الرموز الثقافية والخصائص الأخرى التي رأتها العثمانية الفتاة أنها أسهمت إسهاماً عظيماً في نجات الإمبراطورية.

نتيجة لذلك، كانت غاية مشروع العثمانية الفتاة إعادة إحياء الفقه بوصفه أساساً للفكر الاجتماعي والتشريعي والسياسي، لا تبنياً للنظريات الاجتماعية الغربية بقيمتها الظاهرية؛ فعلى سبيل المثال، نامق كمال «الذي كان يرى الأفكار السياسية لدى فقهاء القانون الإسلامي تصلح أساساً لزمانه هو»¹ والذي كان له التأثير الأذوم من بين معاصريه على تطور الفكر التركي اللاحق - كان - طبقاً للأدوات الفكرية التي اختار استخدامها - «محافظة». و«كان معارضاً بشدة لحركة علمنة القانون التي كانت قد بدأت مع عهد التنظيمات»². ودافع عن الفقه، خصوصاً بوصفه قانوناً إسلامياً، واستفاد من مواده بحرية³. وكان لا يؤمن بأن القانون يمكن أن يبنّى على الأخلاق؛ لأنه كان يرى أن «العلم المتعلق بما هو عادل وما هو جائر» ينبني على الدين، وكانت الشريعة هي ما سعى إلى التوفيق بينها وبين مفهوم مونتسكيو (Montesquieu) عن القانون بوصفه «العلاقات النابعة من النظام الطبيعي للأشياء»⁴.

إضافة إلى صلته بالفقهاء والمفكرين المسلمين وسَّع كمال شبكته الفكرية تجاه المفكرين الأوروبيين، وقابل مفاهيمهم بالفاهيم المشتقة من لغة الفقه. ومن بين الأصول الأوروبية لأفكار كمال: أفلاطون (Plato)، وأرسطو (Aristotle)، وديكار (Descartes)، وبيكون (Bacon)، وروسو (Rousseau)، وفولتير (Voltaire)، وكوندورسيه (Condorcet)، وتورغوت (Turgot)، وروبسبير (Robespierre)، ودانتون (Danton)، وغارibaldi (Garibaldi)، وسلفيو بليكو (Silvio Pellico)، ومونتسكيو (Montesquieu)، ولوك (Locke)، وفولني (Volney)، وإميل أكولاس (Emile Acolas) مدرسه الخاص في فرنسا⁵. ساعدت المصطلحات الفقهية كمال في العثور على مقابلات تركية وإسلامية للمفاهيم التي مرَّ عليها في النظريات الاجتماعية للمفكرين الأوروبيين؛ فمثلاً، قابل كمال الحكومة الممثلة بـ«الشورى»، والقانون الطبيعي بـ«الشريعة»، والعقد الاجتماعي بـ«البيعة».

لا يمكن أن تُرى محاولة كمال لمقابلة المفاهيم الاجتماعية الأوروبية بالمفاهيم الفقهية على أنها مسألة ترجمة وحسب، بل هي أيضاً استراتيجية لإعادة بناء ثقافي لهذه المفاهيم والمؤسسات. من المهم جداً ملاحظة أن المصطلحات الفقهية في هذه النقطة - بعد استخدامها كترجمة للنظريات الاجتماعية الأوروبية - فقدت معانيها الأصلية؛ فعلى سبيل المثال، مصطلح مِلَّة (millet) الذي كان في الأصل يعني الدين والمجتمع الديني خضع لتحول معنوي فصار يعني «الأمة». سبب التغيير في محتوى المصطلحات الفقهية وما تلاه من تبعات «التفسير الكبير الذي أدخل كمال نفسه فيه بمحاولته التوفيق بين مونتسكيو والشريعة»⁶.

ومن مفكري العثمانية الفتاة البارزين الآخرين كان علي صوايفي. وكان عالماً ثورياً جمع بين النشاط السياسي والفكري في حياته. واستحضر الفقه - كسائر أعضاء العثمانية الفتاة الآخرين - للدفاع عن الحريات في وجه الدولة المتنامية في زمنه. «الخطوة الوحيدة التي كانت ضرورية - بالنسبة لصوايفي - من أجل مواكبة سير الحياة الاجتماعية والاقتصادية الحديثة كانت تحضير «كتاب متميز في الفقه [القانون الإسلامي] بلغة يفهمها الجميع»⁷. وفي الوقت ذاته، انتقد الممارسات الخاطئة للشريعة والعلماء. يظهر في كتاباته مناصراً للطبقات الدنيا التي كانت - من وجهة نظره - تضطهدها الحكومة باسم الشريعة. «في رسائل أرسلت إلى صحف العاصمة تغاضى عن عمل عبد الحميد، وهاجم مدحت (Midhat)، وعبر مرة أخرى عن رأيه بأن الحرية شيء ينبغي أن يستفيد منه الشعب،

1 - Şerif Mardin, *The Genesis*, p. 405; Türköne, *Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu*, pp. 127-143.

2 - Şerif Mardin, *The Genesis*, p. 315.

3 - Mümtaz'er Türköne, *Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu*, pp. 127-144.

4 - Şerif Mardin, *The Genesis*, p. 314, p. 316, p. 318.

5 - المرجع نفسه، ص 336-332.

6 - المرجع نفسه، ص 319.

7 - المرجع نفسه، ص 370.

وَألا تقتصر على الوزراء مثل مدحت¹. في تصريح يذكر بكناي زياده (Kinalizâde)² قَدَّمَ صورة هَرَمِيَّةً للمجتمع الذي كان يَتَمَرَّكُزُّ على الشريعة: «الأمرء (الحكام) يحكمون الناس، والعلماء يحكمون الأمرء، والشريعة تحكم العلماء»³.

لم يكن صواباً ناقداً للبيروقراطيين وحسب، بل أيضاً للعلماء الذين سماهم «أمواتاً». كان عليه أن يعترف بأنهم فسدوا إلى حد بعيد وأنه لم يكن يستطيع أن يطلب منهم النصيحة. لكنه أكد على أن العلماء قد فسدوا لأن البيروقراطية العثمانية الجديدة قد دفعتهم إلى الخلفية⁴. كان صواباً معجباً بفردريك لوبليه (Frederic Le Play) - أحد المهندسين الاشتراكيين الفرنسيين - بسبب قناعته بأن المشكلات الاجتماعية تظهر عندما يضيع الإيمان الديني⁵. ومن هذا المنطلق كانت قلة الإيمان سبب الانحلال الاجتماعي. عارضت هذه النظرة وجهة النظر الوضعية معارضة تامة: فوجهة النظر الوضعية ترى أن الدين معيق للتقدم وأنه سيختفي بتقدم العلم.

تَبَلَّوْرَت مَثَلُ العثمانية الفتاة مع الثورة الدستورية الأولى في عام 1876؛ إذ استطاع كل من البرلمان والدستور، المنشآن إسلامياً، ومفاهيم ومؤسّسات ليبرالية أخرى أن تحيا في المجتمع العثماني تحت حكم الخليفة السلطان عبد الحميد الثاني الذي سرعان ما بدا جلياً عداؤه للفكر الحدائّي الليبرالي، تَمَّ الاعترافُ بِإِرْتِهَامِ الفكري، ولاحقاً ادعت قطاعات متنوعة من السياسيين والمفكرين الأتراك نسبة ذلك الفكر إلى أنفسهم كلياً، أو جزئياً حتى في الجمهورية التركية العلمانية. لكن لم تتعامل العثمانية الفتاة باستفاضة مع الأسس النظرية والمنهجية لمحاولاتهم الفكرية في التوليف بين الفقه والنظريات الاجتماعية الأوروبية. وكان على حركة تركيا الفتاة التي تلت العثمانية الفتاة أن تفعل ذلك. كانت العثمانية الفتاة قد استخدمت الفقه أكثر ما استخدمته أداة للمعارضة وإعادة البناء الثقافي.

حركة تركيا الفتاة وتوليفهم للفقه مع علم الاجتماع: جدل مشوّه عن النظرية والمنهجية

بقي نامق كمال من دون منافس حتى ظهر ضياء غوق ألب مرشداً ومُنْتَظَرًا رسمياً لتركيا الفتاة، لا سيما للاتحاد والترقي مع «نظام فكري متماسك نوعاً ما»⁶. حافظ أعضاء تركيا الفتاة - كأسلافهم - على إرْتِهَامِ في التوليف، لكن مع ذلك كانت هيبة النظريات الاجتماعية الغربية تنمو على حساب الفقه. «من الخصائص المشتركة لكل هذه المدارس [الفكرية في عهد الاتحاد والترقي] ميلها إلى معاملة علم الاجتماع كنوع من أنواع الفلسفة - حتى الدينية - كمصدرٍ لسلطةٍ ظاهرها سلطةٌ وحي تَهْيِمُنُ على المشكلات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية وحتى الدينية»⁷. يلاحظ لويس (Lewis) أنه «يبدو أن حركة تركيا الفتاة كانت أقل اهتماماً بالنظرية السياسية من أسلافهم من القرن التاسع عشر»⁸. وهذه الملاحظة مهمة لأنها توضح الحالة الاجتماعية المترجعة للطبقة الفكرية عموماً.

تُقدِّم النظريات الأوروبية في أدبيات هذه المرحلة، مرة أخرى، الأسس النظرية للنقد السياسي والاجتماعي. وما يزال المصدر الرئيسي لهذه التأثيرات الفكرية الأجنبية هو فرنسا، لكن لم يكن ما سيطر على الإصلاحيين والثوريين الأتراك هو تنوير القرن الثامن عشر، بل علم اجتماع القرن التاسع عشر. وأول تأثير ظهر كان تأثير أوغست كونت (Auguste Comte) الذي ألهم فكره الاجتماعي الوضعي أحمد رضا في أوائل سُروح الاتحاد والترقي، وأثر تأثيراً بالغاً في التطور اللاحق للراديكالية العلمانية في تركيا. وبينما كان

1 - Şerif Mardin, *The Genesis*, p. 364.

2 - Kinali-zâde 'Ali Efendi (979/1572), *Ahlâk-ı 'Alâ'î* (Bûlâq: Matba'at al-Bûlâq, 1248/1832).

3 - Quoted in Şerif Mardin, *The Genesis*, p. 368.

4 - المرجع نفسه، ص 374.

5 - المرجع نفسه، ص 383.

6 - المرجع نفسه، ص 286. وفيما يتعلق بضياء غوق ألب (ت1924) انظر:

Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: the Life and Teachings of Ziya Gökalp* (London: Luzac 1950); Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, Niyazi Berkes, (trans.) (London: George Allen and Unwin, 1959); Ziya Gökalp, *The Principles of Turkism*, Robert Devereux, (trans.) (Leiden: E. J. Brill, 1968); M. Orhan Okay, Süleyman Hayri Bolay, Suat Anar, "Gökalp, Ziya," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 14, pp. 124-137.

7 - Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, p. 227.

8 - المرجع نفسه، ص 227.

الأمير صباح الدين يبحث عن فلسفة للمدرسة المناهضة له وجدها في تعاليم لوبليه وديمولان (Demolins) اللذين كوّنت أفكارهما أساساً لمعتقداته المتعلقة بالمبادرة الفردية واللامركزية. وأخيراً، كان علم الاجتماع - لا سيما لدى إيميل دوركيم (Emile Durkheim) - هو ما وجد فيه ضياء غوق ألب الإطار المفاهيمي الذي بنى ضمنه أول صياغة نظرية مفصلة عن القومية التركية¹. وتماشياً مع المفكرين الذين سعوا للتوليف من جيل التنظيمات؛ كانت جهود غوق ألب المحاولة الأخيرة لحل التوترات بين التحديث الثقافى والسياسي من جهة والفقهاء من جهة أخرى. لم تُدرَس اهتمامات غوق ألب المتأصلة في نفسه بالفقه ومشروعهُ لدمج الفقه مع علم الاجتماع الحديث بقدر ما دُرِس تأسيسه النظري لفكر الانتماء إلى القومية التركية (Turkism) حتى على التصوف الإسلامي². كان حلُّه للصراع بين الفقه وعلم الاجتماع هو «أصول الفقه المجتمعي».

نظرية غوق ألب مهمة لأنها تبتعد عن عادة الدفاع عن الفقه بوصفه قانوناً إسلامياً فقط، وبسبب إدراكه دور الفقه بمنزلة العلم المجتمعي الإسلامي التقليدي. كان يجب أن يعاد إحياء هذا العلم المجتمعي عبر توليفة مع النظريات الاجتماعية الحديثة (نظريات دوركيمية في معظمها). وكانت توليفة غوق ألب مصممة لاستيعاب الفقه وأصول الفقه مع المطالب الأيديولوجية بإعادة بناء المجتمع العثماني كما تصوّره الاتحاد والترقي. وبما أن غوق ألب كان عضواً في اللجنة المركزية في الاتحاد والترقي رُحِبَ بأفكاره وسُمِحَ له بتعميمها في القسم الأول لعلم الاجتماع في تركيا في جامعة إسطنبول. ومن بين المفكرين الذين دعموا مشروعه كان م. شرف (M. Şeref)، وحليم ثابت (Halim Sabit)، وشرف الدين (Şerefeddin Yaltkaya)، ومنصوري زاده سعيد (Mansurizade Sait). حاول محمد شرف أن يطبق مقاربة التوليف نفسها على علم الكلام (علم التوحيد)، ونادى بإيجاد «علم كلام مجتمعي». لكن ظهر اعتراضان من جهة رُتِبَ حركة تركيا الفتاة ضد «أصول الفقه المجتمعي» التي طرحها غوق ألب. أحدهما قدّمه سعيد حليم باشا، والآخر قدّمه إسماعيل حقي الإزميري، وكلاهما رفض إقحام المذهب الاجتماعي الدوركيمي في الفقه.

ضياء غوق ألب: أصول الفقه المجتمعي

في مُستَهَلِّ مقالته «الفقه وعلم الاجتماع»³ - وهي الأولى في سلسلة من المقالات التي نشرها في (مجموعة الإسلام) حول نظرية توليف الفقه مع علم الاجتماع، ومنهج ذلك، ادعى غوق ألب أن أفعال الإنسان تُدرَس من وجهتي نظر؛ الأولى من وجهة نظر النفع والضرر، والثانية من وجهة نظر الحُسن والقُبْح. فأما وجهة النظر الأولى فاستخدمتها العلوم الإدارية والتنظيمية (علوم التدبير) بما فيها الاقتصاد، والإدارة، والصحة. واتخذت أسماءً مختلفة تبعاً للموضوع الذي يتعلق به النفع والضرر؛ مثل: إدارة الروح والبيت والمدينة والدولة وتنظيمها جميعاً. وأما وجهة النظر الثانية - ألا وهي: دراسة أفعال الإنسان من وجهة نظر الحُسن والقُبْح، فتبناها الفقه الذي ركّز على فئتين: العبادة الدينية، والعلاقات القانونية. تعامل الأدب والأخلاق مع الأبعاد الروحية الداخلية (الوجدانية) لهذه الأفعال، فلم يكن التعامل معها في الفقه كلاً على حدة. لكن، منذ جيل التنظيمات صار الفقه تقريباً مرادفاً لـ«القانون، وعلم القانون الإسلامي»، وبالتالي كان الفقه يُستخدم خصيصاً للفئة الثانية من الأفعال.

ادعى غوق ألب أن العثمانيين طبقوا مقاربتين رئيسيتين لدراسة المجتمع: التدابير (الإدارة والتنظيم)، والفقه. وكلُّ منهما كانت لها فروع وطرق ومبادئ مختلفة، ومتخصصون مختلفون. وبحسب غوق ألب درّست العلوم الإدارية، أو التنظيمية التطور الفردي والتنظيم الاجتماعي (الفرد، والبيت، والمدينة، والدولة) بمنهجية مبنية على التجربة والعقلانية مستمدّة من مبدأ السعي لتحقيق

1 - المرجع السابق، ص 226f.

Ziya Gökalp, *The Principles of Turkism*, pp. 49-56, p. 65, p. 110, p. 115.

2 - Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, pp. 79-85.

3 - Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimâiyât," in *İslâm Mecmûası*, 1332/1914 (2), pp. 40-44.

وانظر:

Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), pp. 284-308.

المنفعة العامة وتجنب الضرر الاجتماعي. ودرسَ الفقه العبادات، والعلاقات الشرعية (المعاملات)، والأخلاق بمنهجية اجتماعية جازمة تقوم على التفريق بين الحُسن والقبح.

كان هدف غوق ألب إرساء قاعدة نظرية ومنهجية لعملية التوليف بين مقاربات علم الاجتماع الحديث والفقه. كانت الحركة العثمانية الفتاة قد وُلِّفَتْ مسبقاً نظريات الفقه مع علوم الاجتماع، أو جمعتُهما معاً بطريقة مذهلة من دون التعامل الجِدِّي مع الأسئلة المنهجية والنظرية المطروحة. فكان مشروع غوق ألب النظري والمنهجي استجابةً لتلك الحاجة. فحاول أن يمهّد الطريق ويضع برنامجاً لمَسْعَاهُ النظري في مقالاته. وزادت الدائرة الفكرية حوله من التفصيل حول مشروعه في (مجموعة الإسلام). وتبنى معاصروه وأسلافه نظريات اجتماعية دون البحث في المنهجيات المتبّعة في وضعها.

ما جعل غوق ألب يَبْرُزُ من بين معاصريه هو محاولته لبدء جدل منهجي عن كيفية توليف علم الاجتماع مع الفقه على المستوى المنهجي. فبعد أن وصفَ غوق ألب خريطة العلوم المجتمعية في زمنه نظر في منهجياتها وجلبَ إلى الصدارة المقاربة الاجتماعية المتبّعة في أصول الفقه. وبالبرهنة على أن أصول الفقه اتبع المقاربة الاجتماعية بصورة موسّعة، كان يهدفُ إلى تمهيد الطريق لإدخال بعض المفاهيم الاجتماعية في هذه المنهجية. كان يقول بأنّ الجدل حول طريقة تمييز الحُسن من القبيح سيكون موضوعاً مفيداً في استكشاف العلاقة بين الفقه والمناهج الاجتماعية. وحسب قول غوق ألب اختلف علماء الفقه في كيفية تمييز الأفعال الحسنة من الأفعال القبيحة. بالنسبة للمعتزلة، أصحاب المذهب العقلاني في العقيدة، الذين كانوا يرون أن العقل وحده يميز صفة الحق من الباطل في الأفعال. رفض غوق ألب وجهة نظر المعتزلة ذوي المذهب العقلاني رفضاً قاطعاً، على أساس أنّ ذوي المذهب العقلاني يحدّدون الصفة الأخلاقية للفعل بناءً على نفعه، أو ضرره. بالنسبة لغوق ألب كانت تتوافق وجهة النظر هذه مع المقاربة الإدارية. وفي المقابل ادعى غوق ألب أنّ العمل يُعدّ حسناً لأن المجتمع هكذا يمتقده. وقد يكون الحُسن نافعاً أيضاً، لكن النفع وحده غير كافٍ ليُجعل العمل حسناً من الناحية الأخلاقية؛ وذلك لأن النفع نسبي (فما هو نافع لفرّد ما قد يكون ضاراً للمجتمع)، وقد لا يفهم العقل، ويُقدّر دائماً الأحكام التي يطلقها الوعي الجماعي (الوجدان الاجتماعي). فكان غوق ألب يقول بأن المنطق لا يفهم ما هو مقدّس (mu'azzeze)؛ وهي كلمة صاغها بنفسه ليقابلها بمفهوم «المقدّس» ولم تكن موجودة في التركية، أو العربية؛ لأنه لولا ذلك لتحوّل الوعي (الوجدان) إلى «عقل إداري» (mudebbire) واستُبدِلَ بالأخلاق علم الاقتصاد وعلم الصحة. رُفِضَتْ تلك المقاربة المنفعية والعقلانية - كما كتب غوق ألب - من قِبَل علم الاجتماع والفلسفة ومن قِبَلهما من قِبَل العلماء السُنّة (أهل السنة). وتابع في كتابته قائلاً: فعلى سبيل المثال، العلم التركي ذو الهلال، وكذلك الطربوش مقدّسان عند الأتراك؛ لا لأنهما نافعان، بل لأنهما يحتلان مكانةً عاليةً في الوعي الجماعي التركي. وصف غوق ألب بنية الفقه لكي يوضح أن وجهة النظر الاجتماعية كانت موجودة مسبقاً في الفقه. الفقه (الشرع) يحدّد الحق أو الشرّ فيما يتعلق بالأفعال، بالاستناد إلى معيارين؛ أولهما: التعاليم (النص)، والثاني: الثقافة (العرف). فأما النص فيتكون من الأدلة الواردة في القرآن والسنة (بالإقتداء بالنبي محمد). وأما العرف (الثقافة) فهو الوعي الجماعي الذي يظهر في حياة المجتمع والممارسات اليومية. والأحكام المنسوبة إلى الأفعال، تبعاً للنص، إمّا إجبارية (واجبة)، أو ممنوعة (حرام)، في حين أن أحكام الثقافة (العرف) هي إما معروفة، أو مُنكَرَة. والمندوب (المستحسن) هو فئة فرعية من فئات الواجب، والمكروه (غير المستحسن) هو فئة فرعية من فئات الحرام (المنوع). وأما المباح (المسموح) فهو خاصية الفعل الذي لا يندرج تحت أي من الفئات المعيارية السابقة¹.

وبوصفه عالم اجتماع، كان غوق ألب مهتماً باستخدام العرف في أصول الفقه، وتحدّثَ بمزيدٍ من التفصيل عن هذه النقطة كما يلي:

... لا يقتصر دور العرف على تمييز المعروف ثم تمييز المنكر... عندما يحتاج الأمر، يحل العرف محلّ النصّ أيضاً؛ وذلك مصرّحاً به بوضوح في السُنّة النبويّة: «ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن»، وفي أحد المبادئ الفقهية: التعيين بالعرف كالتعيين بالنص، ومن مسؤوليات المسلمين اتباع القوانين غير المصرّحة بوضوح في النص (نص القرآن، أو السنة)، إضافة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والمعروف والمنكر يتكوّنان مما يستحسنه الوعي الجماعي، أو يستقبّله. وبالتالي فالفقه يعتمد على كل من الوحي و«علم

1 - Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimâ'iyât," *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, p. 42; Recep Şentürk, p. 286.

الاجتماع.. بعبارة أخرى: الشريعة الإسلامية شريعة إلهية واجتماعية في آن معاً¹. وهكذا بفتحه مساحة مفاهيمية لعلم الاجتماع في أصول الفقه فصلَ غوق ألب في العلاقة بين الجانب الإلهي والجانب الاجتماعي للشريعة؛ فالأول في نظره ثابت، بينما الثاني يتغير تبعاً لـالنمط الاجتماعي» (النموذج) الذي ينتمي إليه المجتمع؛ فما يعتبره نمطاً اجتماعياً ما جيداً قد يُعتبر سيئاً في نمط اجتماعي آخر. وبالتالي فقوانين الشريعة المُستقاة منهما تتغير مع الزمن. رأى غوق ألب، بعكس رأي أتباع المذهب العقلاني من الفقهاء وعلماء الاجتماع، أن مسألة الحَسَن والقبيح ليست مسألة عقلانية ولا فَرَدَانِيَّة. وبعد المثاليين الطائفيين رأى بأن المجتمع يقرر ما هو حسن وما هو قبيح، وأن الحسن والقبيح هما تجسيدٌ للوعي الجماعي؛ لذلك فهما يتحدَّدان اجتماعياً، لا عقلياً. وضرب أمثلة ليوضِّح كيف أن مفهومي الحسن والقبيح يتغيران فيما يتعلق بأنماط المجتمعات المختلفة، وهو تصنيف أخذه من علم الاجتماع. وتعود أصول مقاربتة المعارضة للمذهبيين الفرديين والعقلانيين إلى مذهبه الاجتماعي الذي يمكن أن يُنسب إلى دوركيم.

في خاتمة مقالته الأولى من السلسلة في (مجموعة الإسلام) لخصَّ غوق ألب وجهة نظره عن الأسس النظرية والمنهجية لبرنامج التوليف بين الفقه وعلم الاجتماع كما يلي:

هناك إعلان للفقه؛ القانون التقليدي (الشريعة التقليدية)، والقانون الاجتماعي (الشريعة الاجتماعية). فأما الشريعة التقليدية فهي أبعد من أن تتطور، وأما الشريعة الاجتماعية فهي تماماً كالحياة الاجتماعية نفسها في تغيُّر مستمرٍّ (devenir). وهكذا فليس هذا البعد الفقهي قادراً على التطور تبعاً لتطور المجتمع الإسلامي (الأمة) وحسب، بل لا بدَّ له من ذلك التطور. والبعد الفقهي المشتق من النص (نص القرآن والسنة) ثابت لا يتغيَّر حتى نهاية العالم، لكن يجب أن يتكيَّف تطبيق الفقه للمبادئ المشتقة من ثقافة البشر (العرف) وإجماع الفقهاء مع متطلبات الحياة الاجتماعية في عصره².

عارض غوق ألب مجموعتان فكريتان؛ أولاهما: العلماء التقليديون الذين إما رفضوا أي نوع من أنواع التغيير، أو اختلفت أفكارهم في كيفية التغيير وما ينبغي تغييره، وثانيهما: مدارس علم الاجتماع المناقصة، ولا سيما مدرسة الأمير صباح الدين الذي هو عالم اجتماع بارز منذ ذلك الوقت. نادى الثانية بعلم اجتماعي فرديني وعقلاني استمدَّ من لوبليه وديمولان، وحثَّ العثمانيين على اتباع النموذج الأنجلو ساكسوني من أجل إنقاذ الإمبراطورية الممزقة بدلاً من النموذج الفرنسي، أو الألماني.

لا يمكن فهم برنامج غوق ألب الفكري دون الرجوع إلى الانشقاق الذي قسَّم المشهد السياسي العثماني إبان الحرب العالمية الأولى وقبلها؛ إذ كانت الدولة تواجه تحديات دولية، والحكومة تواجه تحديات داخلية. كانت الإمبراطورية محاصرة من جهات عديدة، فكانت مسألة النجاة أكثر إلحاحاً من ذي قبل. وبوصفه المنظر الرسمي لحزب الاتحاد والترقي، وجد غوق ألب نفسه في نقطة تحول؛ إذ كان يواجه تحديات من مشكلات داخلية وخارجية اجتماعية وسياسية وثقافية حاول أن يحلها بحشد الأدوات المفاهيمية لتكون تحت تصرفه. من جهة كان يريد أن ينال دعم العلماء المعتدلين للاتحاد والترقي، ومن جهة أخرى كان يريد أن يشوِّه سمعة خصوم حزبه المؤالين للأنجلو ساكسونية. وهنا يكمن مصدر تحليله النقدي للفرديانية والعقلانية.

حاول غوق ألب أن يشكِّل ضدَّ هاتين المجموعتين مجموعةً جديدةً حول الصحيفة التي أنشأها (مجموعة الإسلام). وقدم برنامجاً بمقالاته الكثيرة في هذه الصحيفة بمزيد من التفصيل³، وحاول أن يعرض كيف كان سيطبقه بالتعاون مع الفقهاء وعلماء الاجتماع:

تدرس أصول الفقه المجتمعي الأصول الاجتماعية للفقه، لكنها لا تدعي أنها تحلَّ محلَّ الفقه. وهذا يشبه النص؛ فلا يمكن عقد ادعاء كهذا للنص في أصول الفقه. وتُسند أدوار الإفتاء والقضاء إلى الفقهاء الذين يتعاملون مع فروع الفقه، لا إلى المتخصصين في أصول الفقه. وأما المتخصصون في أصول الفقه فقسَّم منهم مسؤول عن إرشاد الفقهاء في عالم النص، والقسم الآخر في العالم

1 - Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimâ'iyât", p. 42.

2 - المرجع نفسه، ص 44.

3 - See Ziya Gökalp, İslâm Mecmû'ası, 1332/1914 (1), 14-17; 1332/1914 (2), 40-44; 1332/1914 (3), 84-87; 1332/1914 (8), 228-230; 1332/1914 (10), 290-295; 1333/1914 (17), 469-471; 1333/1915 (20), 517-524 & 528-529; 1333/1915 (21), 544; 1333/1915 (22), 552; 1333/1915 (26), 621; 1333/1915 (30), 679-680; 1333/1915 (34), 740-743; 1333/1915 (35), 756-760; 1333/1915 (36), 772-777; 1333/1915 (37), 791-796.

الاجتماعي. ولا يمكن أن يُعدَّ الفقهاء أنفسهم مستقلين عن أي من هاتين المجموعتين¹.

وكما نلاحظ في الإصدارات اللاحقة لـ (مجموعة الإسلام) نجح بهذا التقسيم الفكري الجديد للعمل في الحصول على دعم بعض علماء الاجتماع والعلماء الذين أسهموا في المشروع بكتاباتهم. وكان منهم شخصيات رائدة مثل: رضاء الدين فخر الدين (Rizaeddin Fahreddin)، وحليم ثابت، ومنصور زاده سعيد، ومصطفى شرف، وسيد بيك، وم. شرف الدين. ويجب أن ننتبه خصوصاً إلى الأخير؛ لأنه بدأ برنامجاً نظرياً هدفه إنشاء «علم كلام اجتماعي» وحسب، بل لأنه كان سيصبح قريباً إلى أتاتورك في الجمهورية التركية يقدم له المشورة في القضايا الدينية.

ما يزال بأسرنا السؤال عن أيِّ فقه وأية علوم اجتماعية جذبت اهتمام المفكرين العثمانيين، ولماذا؟ قد يلقي الضوء على هذا السؤال تحليلٌ لتريكية فريق غوق ألب وأفكارهم. اكتسب فقه ابن تيمية المتزمت - الذي يعارض التقليد الأعمى للفقهاء السابقين - الصدارة في (مجموعة الإسلام) من خلال كتابات رضاء الدين ب. فخر الدين². وبحث أصحاب المقاربة الإصلاحية تجاه الفقه عن شخصيات تاريخية أخرى لدعم أفكارهم بحيث يؤسسون لأنفسهم تأسيساً تراثياً. وحاولت (مجموعة الإسلام) الإقناع بفقهه وظيفي بفتح باب الاجتهاد ونَبذَ التعصُّب المذهبي. وأما عن علم الاجتماع فالنظريات التي شملها في مسعاه الفكري كانت معظمها فرنسية، ولا سيما الدوركيمة منها.

معارضة توليفة الفقه مع علم الاجتماع

يمكننا الآن إلقاء نظرة على المعارضة ضد أصول الفقه المجتمعي لدى غوق ألب ضمن الدوائر الفكرية العثمانية. بما أن غوق ألب وضع يده على مسألة قد طال تجاهلها، ألا وهي: المشكلات المنهجية والنظرية التي تكمن في توليف الفقه مع علم الاجتماع، وقد أثارت أفكاره جدلاً فكرياً جذاباً ضمَّ أطرافاً فكرية عثمانية مختلفة.

من بين التحليلات التي نقدت أفكار غوق ألب عن الفقه وعلوم الاجتماع كانت تحليلات زملائه في تركيا الفتاة الذين كانوا أيضاً حدائثين. ولا يمكن أن يُعدَّ هؤلاء النقاد محافظين رَجَعِيَّين. وسأشير هنا إلى عمل مفكرين اثنين؛ إسماعيل حقي الأزميري، وسعيد حليم باشا، اللذين عارضوا غوق ألب في هذه القضية بالضبط، مع أنهم جميعاً كانوا قد شغلوا مناصب مهمة في الحزب نفسه - حزب الاتحاد والترقي - أثناء معارضته لعبد الحميد الثاني قبل ثورة عام 1908، وخلال وجوده في السلطة حتى انهيار الإمبراطورية العثمانية.

توجَّه هذان الناقدان إلى جوانب مختلفة من برنامج غوق ألب؛ فالإزميري اعترض على فهم غوق ألب لعلم الفقه، وحاول أن يظهر أن تصريحات غوق ألب حول الفقه لا يمكن أن تصحَّ. ونقدَّ شيخ الإسلام مصطفى صبري - وهو شخصية محافظة - في كتابه (المجددون الدينيون) غوق ألب³ وأصدقاءه الإصلاحيين. ومن جهة أخرى انتقد سعيد حليم المفكرين العثمانيين في زمانه فيما يتعلق بمسألة الحداثة، دون أن يذكر اسم غوق ألب. وبعكس مصطفى صبري وإسماعيل حقي اللذان استمداً تحليلهما النقدي من الفقه التقليدي؛ أتبع سعيد حليم نظرة ثقافيةً وبنويّة اجتماعية ليوضِّح أن توليف الفقه مع العلوم الاجتماعية لم يكن له داع، بل وفي الحقيقة كان محكوماً عليه بالفشل.

1 - Ziya Gökalp, "İctimâ-i Usûl-i Fıkıh," in *İslam Mecmû'ası*, 1332/1914 (3), p. 87.

2 - مقالات جادة انظر:

Rizâ'eddin b. Fakhreddîn, "İmam İbn Teymiyye," in *İslam Mecmû'ası*, 1332/1914 (6), 166-169; 1332/1914 (8), 230-233; 1333/1915 (19), 507-511; 1333/1915 (22), 557-559; 1333/1915 (24), 590-591; 1333/1915 (26), 620; 1333/1915 (28), 654-655; 1333/1915 (29), 668-670; 1333/1915 (30), 683-687; 1333/1915 (31), 699-702; 1333/1915 (32), 717-719; 1333/1915 (33), 736-738; 1333/1915 (35), 767-770; 1333/1915 (38), 813-816; 1334/1915 (40), 845-847; 1334/1916 (43), 893-896.

3 - Mustafa Sabri, *Dîni Müceddidler* (İstanbul: Sebil Yayınları, 1977), p. 18ff.

إسماعيل حقي الإزميري: تحليل نقدي من باحث حدashi

إسماعيل حقي الإزميري (1868-1946) عالم من تركيا الفتاة¹، انتقد أصول الفقه المجتمعي، في سلسلة من المقالات في (سبيل الرشاد). وهكذا انخرط الإزميري في جدل عام مع مؤلفي (مجموعة الإسلام) حول مفهوم الفقه² عندهم. وبأسلوب تقليدي نموذجي كانت انتقاداته استجابةً لأحد القراء، وهو طالب في علوم الدين اسمه ع. ق. العراقي، الذي سأله اثني عشر سؤالاً³. استقرت هذه الأسئلة جوانب الافتراضات والحجج الأساسية عند غوق ألب وأصدقائه وطلبت مزيداً من التفصيل.

(1) «لا يتعامل علم الفقه مع الأعمال من ناحية النفع والضرر، بل يتعامل معها من ناحية الحُسن والقُبْح». ما رأي (سبيل الرشاد) في هذه المسألة؟

(2) هل من الملائم تقسيم الفقه الإسلامي إلى قسمين منفصلين هكذا: «العبادة الإسلامية» و«القانون الإسلامي»؟

(3) ما هي عقيدة المدرسة السنية (مذهب أهل السنة) فيما يتعلق بالحسن والقبح؟

(4) ما هي عقيدة أبي يوسف فيما يتعلق بالعرف؟

(5) ما معنى المبادئ الفقهية التالية؟ أولاً: «لا اجتهاد مع وجود النص»، ثانياً: «الالتزام بالعرف هو تماماً كالتزام بالنص».

(6) يُقال: «إذا اشتقَّ النَّصُّ من العرف فالاجتهاد مقبول مع وجود النَّصِّ». ما معنى ذلك؟

(7) ما هي مكانة العرف في الإسلام؟

(8) ما هو عمل أهل المدينة؟

(9) ما هي مبادئ الإجماع والقياس؟ وهل القياس هو تخفيض الحكم إلى النص؟

(10) هل تعارضت عقيدة داوود الظاهري مع الحياة الاجتماعية؟

(11) هل الاجتهاد الفقهي هو نتيجة الحاجة إلى إجراء تعديل للعرف؟

(12) هل هناك حاجة لأصول الفقه المجتمعي؟ فإن افترضنا أن تلك الحاجة موجودة؛ فما هي المبادئ الحاكمة في هذه القضية؟⁴

تشير الأسئلة التي طرحها هذا الطالب إلى نظرة بعض العلماء إلى مشروع غوق ألب حينئذ. ويبدو أن التفسير الجديد للفقه الذي قدّمه غوق ألب ومجموعته في (مجموعة الإسلام) قد قوّضَ الفهم السائد لأصول الفقه. ختم الإزميري سلسلة مقالاته عن أصول الفقه المجتمعي بحكم سلبني:

لا يقتضي أيُّ من أسباب الحاجة إلى أصول الفقه المجتمعي منطقياً الوصولَ إلى هذه النتيجة؛ فكل تلك الأسباب دُحِضت بالفقه وأصول الفقه. ومبادئ أصول الفقه وقواعد الفقه كافية للمشكلات الاجتماعية الحالية والمشكلات المحتمَلِ ظهورها في المستقبل. وبالنسبة للظروف التي تطرأ سيكفي تطبيق علم الفقه الإسلامي للحصول على النتائج المرجوة ولحماية النظام الشرعي (الشرعية)⁵. ومع ذلك وافق الإزميري على ركود حال الفقه وطرح طرق بديلة لإحيائه: «لكن، لا ينبغي نسيان أن حاجتنا إلى علم أصول فقه

1 - İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1988), pp. 89-136; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1966), pp. 275-278.

2 - انظر:

Sebilü'r-reşâd Mecmûası, Vol. 12 (1330/1914), No. 288, 22-24, No. 303, 296-301, No. 304, 315-319, No. 305, 326-329, No. 306, 345-351 and Vol. 13 (1330/1914), No. 329, 128-129, No. 330, 135-137.

3 - *Sebilü'r-reşâd*, Vol. 12 (1330/1914), No. 292, 94-97, No. 293, 128-132, No. 294, 134-138, No. 295, 150-154, No. 296, 170-175, No. 297, 190-195, No. 298, 211-216.

4 - İzmirlî İsmail Hakkı, "Fıkıh ve Fetâvâ," in *Sebilü'r-reşâd Mecmûası*, No. 292, p. 94.

5 - İzmirlî İsmail Hakkı, "İctimâ'î Usûl-i Fıkıha İhtiyaç Var mı?," in *Sebilü'r-reşâd*, No. 298, p. 215.

جديد أمرٌ واضح¹. وشرح باختصار كيفية تنفيذ هذا المشروع. وأشار إلى أن علم أصول الفقه الجديد هذا ينبغي أن يركّز على العلاقات الاجتماعية، ويستخدم أمثلة حية مستمدة من الواقع الاجتماعي الحالي. وينبغي أن تفسّر القوانين باستخدام أصول الفقه الذي ينبغي أن يكون اعتماداً - مثل المجلة (Mecelle) - إجبارياً على المحاكم.

وبالنسبة لقضية التسمية، لا يعترض الإزميري على تسمية الفقه الذي ستعاد كتابته هكذا باسم «أصول الفقه المجتمعي». فإن كان لا بد من إعادة كتابة تسمية «أصول الفقه المجتمعي» فيجب أن تكتب كما وصفها هو. وليست «أصول الفقه المجتمعي» - التي تختلف تماماً عن أصول الفقه ولا تتصلان بأية صلة أساسية - إلا «رأياً شخصياً، وتناقضاً مع مقاصد الشريعة. ولن تكون مثمرة، أو محبة، أو حيّة، بل على النقيض من ذلك؛ ستكون عقيمة ومكروهة وبلا روح².

حاول الإزميري أن يبلور أفكاره حول علم أصول الفقه الجديد في أعماله البحثية التي كان لها أثر بالغ على المفكرين الأتراك. واستمر تأثيره أطول مما استمر علم أصول الفقه المجتمعي³ الذي طرحه غوق ألب.

اتفق الإزميري مع غوق ألب وأصدقائه على التشخيص؛ ألا وهو أن علم الفقه كان يحتاج إلى تجديد، لكنهم اختلفوا حولاً مختلفة.

سعيد حليم باشا: تحليل نقدي من رجل دولة من تركيا الفتاة

لم يناقش غوق ألب سبب حاجة العثمانيين إلى العلوم الاجتماعية نقاشاً صريحاً على الإطلاق. إذ كان اهتمامه ينصب على كيفية دمجها في المشهد الفكري العثماني. وللإجابة عن السؤال؛ عن هل كانت هناك حاجة لتوليفة كهذه؟ كان لا بد من انتظار شخص آخر من تركيا الفتاة؛ ألا وهو سعيد حليم باشا الذي طرح سؤاله وأجاب عنه إجابة سلبية. الأمير سعيد حليم باشا (القاهرة 1863 - روما 1921) هو رجل دولة ومفكر، وشغل منصب الصدر الأعظم في الدولة العثمانية في بداية الحرب العالمية الأولى (1913-1917)، وهو رجل آخر من العثمانية الفتاة تعاملت تعاملاً جاداً مع العلاقة بين الفقه والعلوم الاجتماعية، إضافة إلى وظائفها الفكرية في الدولة العثمانية. شملت مسيرته الفكرية درجة في علم السياسة من سويسرا⁴، وشملت مسيرته السياسية أدواراً أساسية في المعارضة ضد عبد الحميد الثاني في صفوف تركيا الفتاة، ولاحقاً في حكومات الاتحاد والترقي، وكان يكتب بالفرنسية. ومن المفارقات الكبيرة أنه على الرغم من حصوله على التعليم في العلوم الاجتماعية الحديثة؛ كان أحد المدافعين البارزين عن الفقه بوصفه العلم المجتمعي في الإسلام. كان يعبر عن أفكاره الأساسية في كتابه القصور *Les Institutions Politiques dans la Société Musulmane* (المؤسسات السياسية في المجتمع المسلم) (1921). يقول الكتاب بأن المفكرين المسلمين الذين افترضوا أن الثقافتين الأوروبية والإسلامية متوافقتان مخطئون؛ لأن المفاهيم الأوروبية والإسلامية حول المؤسسات والحياة الاجتماعية مختلفة تماماً الاختلاف. بالنسبة لسعيد حليم هذان العالمان مختلفان جوهرياً، لدرجة أنه لا يمكن لأيّ جهد للإصلاح أن يحوّل ذلك، أو يغيّره تغييراً كبيراً. لكن هذا لم يكن يعني رفض الحداثة رفضاً كاملاً؛ إذ ميّز سعيد حليم بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقافية وأدعى أن تغيير الثانية أصعب.

شكّلت آراء سعيد حليم باشا حول توليف الفقه مع علم الاجتماع تحليلاً نقدياً وحجة مضادة للرأي السائد بين مفكري زمانه.

1 - İzmirlî İsmail Hakkı, "İctimâ'î Usûl-i Fıkıha İhtiyaç Var mı?," p. 215.

2 - المرجع نفسه، ص 216.

3 - Şerafeddin [Yalpkaya], "İctimâ'î İlm-i Kelâm," in *İslam Mecmû'ası*, 1333/1914 (15), pp. 434-436.

وانظر:

İslam Mecmû'ası, (12), 357-361; (14), 425-429; (18), 490-492; (19), 506-508; (25), 604-606; (27), 650-654; (56), 1108-1112 & 1116-1120; (60), 1153-1154; (61), 1161-1162; (62), 1168-1169; (63), 1179-1181 (all published 1332-1334/1913-1916).

4 - قد يكون سعيد حليم باشا أول عالم تركي في علم الاجتماع يحصل على دراسة رسمية في الجامعات الغربية، مقارنةً بخصمه غوق ألب الذي لم يتخرج من جامعة غربية. انظر:

Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, pp. 411-448.

وبخلاف النقد التحليلي الذي قام به العلماء التقليديون لفكرة التوليف، الذي كان يعتمد على حجج تراثية لدحض مشروع كهذا؛ استخدم سعيد حليم حجج علم الاجتماع ولفته الحديثة، وهو ما كان يدين به للتعليم الغربي الحديث في علم السياسة.

كان سعيد حليم يقول بأن البشر يتبعون قوانين فيزيائية في الطبيعة. وفي الحياة الاجتماعية تستجيب الشريعة إلى هذه القوانين الطبيعية وتهيمن كل الهيمنة على الحياة الاجتماعية في المجتمع الإسلامي. وتأتي هذه القوانين طبيعياً بالعبادة الإلهية، ولا تُكتسب من خلال الصراع السياسي لجماعات السلطة. ولا يقدر العقل البشري بهذه السهولة على اكتشاف القوانين التي تحكم المجتمع، وحتى وإن عرفت تلك القوانين في النهاية؛ فقد يستغرق وعد العلوم الاجتماعية زمناً طويلاً حتى يتحقق، وفي تلك الأثناء لا يسعنا الانتظار كل تلك المدة حتى نخبرنا علماء الاجتماع عن هذه القوانين. ميّز سعيد حليم للمرة الأولى بين العلوم الثقافية والعلوم الطبيعية، وميَّز أيضاً بين العلوم الغربية والعلوم الإسلامية. وقبله كانت ثقافة المذهب النسبي هذه غير موجودة بين المفكرين العثمانيين، إذ كانوا جميعاً يشتركون في المفهوم نفسه عن المعرفة الاجتماعية التي تعكس المفاهيم التراثية للعلم. وكانت النظرة الشائعة لعلم الاجتماع الغربي هي أنه لا يبدو كونه نمطاً آخر من أنماط العلم، وأن المسلمين كانوا ملزمين بتبنيّه؛ أتباعاً للأوامر النبوية بطلب العلم بغض النظر عن نمطه ومصدره.

وبالتالي لم يكن السؤال لدى تركيا الفتاة عمّا إذا كان ينبغي تبني العلوم الاجتماعية الغربية، بل كيف يمكن دمجها في المشهد الفكري العثماني. ولم يكن مفكرو العثمانيين الفتاة قد طرحوا هذا السؤال من قبل؛ لذلك ربما كان من المهم جداً لمفكري تركيا الفتاة أن يعترضوا على الأسس المنهجية والنظرية للتوليف الذي ورثوه من مفكري العثمانيين الفتاة. ويبدو أن المفكرين العثمانيين منذ ذلك الوقت بدؤوا يُعَوِّن صعوبات التوليف بين الفقه والعلوم الاجتماعية. في هذه المرحلة الجديدة يشكّل سعيد حليم، بعد غوق ألب، نقطة تحوّل مهمة أخرى. ففي حين أن كثيراً من القادة والمفكرين من تركيا الفتاة اختاروا الالتزام النظري والعملية بالعلم الغربي كان سعيد حليم باشا يقول بأن العثمانيين لا يحتاجون إلى تبني وجهة النظر العلمية الاجتماعية الأوروبية؛ لأن مشكلة الدولة العثمانية كانت مشكلة اقتصادية يمكن أن يحلها التطور الاقتصادي والتكنولوجي، لا التطور الثقافي. وقال بأنه لذلك يمكن حصر نوع المعرفة التي يحتاج العثمانيون أن يأخذوها من أوروبا بالعلوم الطبيعية، من دون القيم والنظريات الثقافية والأخلاقية.

العلماء: تقبُّل علم الاجتماع دون تمحيص

ينبغي ألا تجعلنا هذه التحليلات النقدية الموجهة ضد غوق ألب نظن أن النظريات الاجتماعية الأوروبية لم تتغلغل في عقول المفكرين الدينيين والعلماء. فهم اعتمدوا بالإجماع تقريباً المقاربة الاجتماعية - وبتعبير أدق الدوركيميّة - تجاه الدين بوصفه مؤسسة اجتماعية ذات وظائف يتطلبها المجتمع. ونالت المقاربة الوظيفية الاجتماعية تجاه الدين الصدارة حتى بين العلماء المحافظين الذين دافعوا عن الإسلام ضد الهجمات؛ بحجة أن الدين ضروري للتكافل الاجتماعي ولنجاة الدولة والأمة، وهي حجة استخدمها أنصارهم من مفكري تركيا الفتاة الذين كانوا أكثر ميلاً إلى العلمانية.

وكعلماء الاجتماع الذين حاولوا أن يستخدموا الفقه لأغراضهم الفكرية والسياسية، من أمثال غوق ألب، تبني العلماء أيضاً نوعاً معيناً من المقاربة الاجتماعية والوظيفية والتكافلية والمحافظية؛ خدمة لأغراضهم. وتقدّم وجهة النظر التي تتبناها أكاديمية الفكر الإسلامي (دار الحكمة الإسلامية) مثلاً على مقاربة العلماء الانتقائيين، أو المؤيدين للتوليف. وكانت منظمة حكومية تضم نخبة الباحثين في الفقه والكلام والأخلاق، بمن فيهم إسماعيل حقي، وأحمد جودت، وأحمد راسم عوني (Ahmet Rasim Avni)، وعلي رضا، وأحمد سيراني (Ahmet Sirani)، وفريد بيك (Ferit Bey)، وحسين عوني (Hüseyin Avni)، وحسين كامل (Hüseyin Kamil)، وحيدري زاده إبراهيم أفندي (Haydarizdade İbrahim Efendi)، وإسماعيل أفندي (İsmail Efendi)، ومحمد عاكف [أرصوي] (Mehmet Akif [Ersoy])، ومحمد نجيب (Mehmet Necip)، ومحمد شوكتي (Mehmet Şevketi)، ومحمد حمدي أمثالى (Muhammed Hamdi Elmalılı)، ومصطفى عاصم (Mustafa Âsım)، ومصطفى صبري، ومصطفى صفوت (Mustafa Safvet)، ومصطفى توفيق (Mustafa Tefvik)، ورجب حلمي (Recep Hilmi)، وصدر الدين أفندي (Sadreddin Efendi).

1 - Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, p. 139ff.; Şerif Mardin, *The Genesis*, p. 10f., pp. 16-21.

وسعيد أفندي [بديع الزمان] [Said Efendi [Bediuzzaman]]، وسيد نسيب (Seyit Nesip)، وشريف سعد الدين باشا (Şerif) ¹ (Saadeddin Pasha) وقد تأسست هذه الأكاديمية إبّان حكم محمد رشاد الخامس (Mehmet Reşat V) وشيخ الإسلام موسى كاظم (Musa Kazım) عام 1918، وبقيت موجودة حتى عام 1922. ونشرت أكاديمية الفكر الإسلامي هذه الجريدة العلمية (Ceride-i 'İlmiyye)؛ جريدة العلوم الإسلامية. وكان المقصود بـ«العلم» في هذا السياق التخصصات الدينية الإسلامية.

ورغم الهوية الإسلامية المعلنة للأكاديمية؛ فإنها كانت تعمل من منطلق فرضيات اجتماعية، دون أن تجد أي تناقض بينها وبين الإسلام. إذ بدأت العبارة الافتتاحية للأكاديمية كما يلي: «الوعي الجماعي هو أحد الأسئلة التي يُفصّل فيها علم الاجتماع في عصرنا. والظروف الاجتماعية للوعي الجماعي بدأت تُراقب اليوم، وكانت قد دُرست حتى وقت متأخر من النواحي الفردية فقط. ومن المعلوم أيضاً أن نجاة الأمم تعتمد على الوعي الجماعي... لذلك، لا يمكننا تخيل أمة بلا دين» ². كان أحد أدوار الأكاديمية نشر «كتب عن أصول القوانين الدينية الإسلامية وفروعها، وعن الاشتقاق والقياس عند مدارس فقهية متنوعة، وعن علاقاتها مع العلوم القانونية والفلسفات الاجتماعية، ومقارنتها بها، وعن التفصيل القانوني، والكرامة الحضارية للحياة الاجتماعية الإسلامية والاجتماعيات، وعن التاريخ وأسباب التطور والاضمحلال» ³. وكانت هذه الأكاديمية التي تستجيب بنشاط إلى التحليلات النقدية للفقهاء ⁴، آخر جهد عثماني رئيسي؛ لإعادة إحياء الفقه، ولإظهار ملاءمته للعموم.

خاتمة: الفقه علماً محظوراً في المجتمع

انتهت مرحلة المفكرين الانتقائيين والتوليفيين رسمياً عندما تبنت الجمهورية التركية التي تأسست حديثاً علم الاجتماع الدوركيمي، وحظرت تعليم الفقه في المدارس قريبا من نهاية عشرينيات القرن العشرين. رأت الدولة الجديدة هذه النقلة النوعية الراديكالية تحوُّلاً حتمياً لنجاح عملية التغريب والتحديث والعلمنة، وأنهت هذه السياسة الحالة الثنائية، أو الجدلية بين السياسات الفكرية والثقافية والحضارية. كانت السياسة الجديدة تشير إلى الغرب فقط، ولم تعد الازدواجية المتعلقة بسياسة التغريب بالجملة منذ عهد إصلاحات التنظيمات موجودة في حركة الإصلاح الكمالية. لكن لولا ميراث المفكرين الانتقائيين والتوليفيين منذ عهد التنظيمات؛ لكانت الإصلاحات الكمالية مستحيلة ⁵.

وبالتالي نال علماء الاجتماع الصدارة وأصبحوا موجّهين في المسيرة باتجاه ضوء الحضارة والعلم الحديثين، مع أن الحكومة لم تكن دائماً تحترم آراءهم. يصف نوراي ميرت (Nuray Mert) كيف استخدم علم الاجتماع كأداة فكرية لخدمة هذا الغرض ⁶؛ إذ كان دورهم يكمن في تقديم علم الاجتماع الغربي، ولو أنه لم يكن بكامل تنوعه، بل اقتصر على المدرسة الفرنسية الوضعية التي كانت تلبّي مصالح النخبة الجديدة وتتوافق مع سياساتها. كانت هناك حاجة إلى علماء اجتماع ملء الفراغ الفكري الذي سلّمه الفقه والعلماء. كانت مهمتهم سهلة هذه المرة؛ لأنهم كانوا بلا خصوم بعد أن حُظرت فئة العلماء والفقه رسمياً. ولم يعد الحكم «باسم الله» بل - وكما نصّ الدستور الجديد - «باسم الأمة» ⁷. ولم تعد النظرية عائقاً في عقول الإصلاحيين، بل كانت هي اتباع العمل على أي حال، وكان مبدؤهم: «العقيدة تتبع العمل» ⁸.

1 - Sadık Albayrak, *Son Devrin İslam Akademisi* (İstanbul: Şamil Yayınları, 1972), pp. 164-205.

2 - المرجع نفسه، ص 81.

3 - المرجع نفسه، ص 95.

4 - المرجع نفسه، ص 126.

5 - Richard D. Robinson, *The First Turkish Republic: A Case Study in National Development* (Cambridge: Harvard University Press, 1965), p. 3.

6 - Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994).

7 - Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, p. 260.

8 - Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, p. 209.

المراجع

- ابن نجيم، زين الدين. *الأشباه والنظائر*. دمشق: دار الفكر، 1983.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري الحنفي، (ت 1563/970). *الأشباه والنظائر*، تحقيق: محمد مطيع الحافظ. دمشق: دار الفكر، 1983.
- زادة، طاشكبري وبن مصطفى، أحمد. *مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم*. القاهرة: دار الكتب الحديثة.
- 'Abdü's-Settâr. *Mecelle Şerhi Teşrih*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1879.
- Albayrak, Sadık. *Son Devrin İslam Akademisi*. İstanbul: Şamil Yayınları, 1972.
- Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. New York: Routledge, 1998.
- Büyükcoşkun, Kudret (ed.). *Mantık Metinleri*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- Çelik, Hüseyin. *Ali Suavî ve Dönemi*. İstanbul: İletişim Yayınevi, 1994.
- Ceyhan, Abdullah. *Sırât-i Müstakîm ve Sebîlü'r-reşâd Mecmûaları Fihristi*. Ankara: 1991.
- Comte, Auguste. *L'İslamisme au point de vue social*, (ed.), Christian Cherfils. Paris: Albert Messein Éditeur, 1911.
- Efendi, Ali Haydar and Küçük, Emîn Efendi-zâde. *Dürerü'l-Hükkâm Şerh-u Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1912.
- Erdem, Sami. "Ali Suavi'nin Usul-i Fıkh'a Dair Bir Risalesi." In *Divan 2* (1998).
- Findley, Carter Vaughn. *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: the Sublime Porte 1789-1922*. Princeton: Princeton University, 1980.
- Fındıkoğlu, Z. Fahri. *Auguste Comte ve Ahmet Rıza*. İstanbul: Türkiye Harsi ve İctimai Araştırmalar Derneği, 1962.
- Gökalp, Ziya. "İctimâ-i Usûl-i Fıkh." In *İslam Mecmû'ası*, (3), (1332/1914).
- _____. *The Principles of Turkism*, Robert Devereux, (trans.). Leiden: E. J. Brill, 1968.
- _____. *Turkish Nationalism and Western Civilization*, Niyazi Berkes, (trans.). London: George Allen and Unwin, 1959.
- _____. "Fıkh ve İctimâiyyât." In *İslâm Mecmû'ası*, (2), (1332/1914).
- Hanioğlu, Şükrü. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.
- Heyd, Uriel Heyd. *Foundations of Turkish Nationalism: the Life and Teachings of Ziya Gökalp*. London: Luzac, 1950.
- Hourani, A. Khoury P. S. and M. C. Wilson (eds.). *The Modern Middle East: A Reader*. London, New York: Tauris Publishers, 1993.

İnalçık, Halil. "Turkey." In Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, (eds.), *Political Modernization in Japan and Turkey*. New Jersey: Princeton University Press, 1964.

_____. *The Ottoman Empire: Classical Age 1300-1600*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1973.

İzmirli, İsmail Hakkı. "İctimâ'î Usûl-i Fıkıha İhtiyaç Var mı?." In *Sebîlü'r-reşâd*, No. 298.

_____. "Fıkıh ve Fetâvâ." In *Sebîlü'r-reşâd Mecmûası*, No. 292.

Kara, İsmail. *İslamcılara Göre Meşrutiyet İdaresi*, (unpublished Ph.D. Dissertation), İstanbul Üniversitesi, 1993.

_____. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*. İstanbul: Risale Yayınları, 1988.

Karaman, Hayrettin. *İslam Hukukunda İctihad*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1975.

Kınalızâde, 'Ali Efendi (979/1572). *Ahlâk-ı 'Alâ'î*. Bûlâq: Matba'ah al-Bûlâq, 1248/1832.

Korlaelçi, Murtaza. *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press, 1968.

Mardin, Şerif. *Religion, Society and Modernity in Turkey*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2006.

_____. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.

_____. *The Genesis of Young Ottoman Thought*. Princeton: Princeton University, 1962.

Mert, Nuray. *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994.

Neumann, Christoph. *Das indirekte Argument. Ein Plädoyer für die Tanzimât. Die geschichtliche Bedeutung von Ahmed Cevdet Paşas Târîh*. LIT-Verlag: Münster, 1994.

Okay, M. Orhan, Süleyman Hayri Bolay, and Suat Anar. "Gökâlp, Ziya," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 14, 124-137.

Okay, Orhan. "Batılılaşma Devri Fikir Hayatı Üzerine Bir Deneme." In Ekmeleddin İhsanoğlu, (ed.), *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: İrcica, 1998.

_____. "İktisatta Millî Düşünceye Doğru." In *Türk Kültürü* 18, No. 207-208 (Ocak-Şubat, 1980).

Pacha, Said Halim Pacha (Ancien Grand Vizier). *Les Institutions Politiques dans la Société Musulmane*. Rome: n. p., 1921.

Parla, Taha. *Ziya Gökâlp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Paşa, Ahmed Cevdet (d. 1312/1895). *Mi'yâr-ı Sedâd*. İstanbul: Karabet ve Kasbar Matba'ası, 1303.

_____. *Adab-ı Sedâd min İlmi'l-Adab*. İstanbul: Matba'a-yi 'Âmire, 1294.

Pîrî-zâde, Mehmed Sahib Efendi. *Mukaddime-i İbn-i Khaldun Tercümesi*. İstanbul: Takvîmkhâne-yi 'Âmire, 1275/1858.

Polat, Nazım H. "İctihad," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Vol. 21.

Robinson, Richard D. Robinson. *The First Turkish Republic: A Case Study in National Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

Sabri Efendi, Mustafa. *Dini Müceddidler*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1969.

Seligman, Edwin R. A. Seligman. "What are the Social Sciences?." In Edwin R. A. Seligman, (ed.), *Encyclopedia of Social Sciences*, Vol. 1 (New York: The Macmillan Company, 1937).

Şentürk, Recep. "Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını." In *İslam Araştırmaları Dergisi*, No. 4 (2000).

_____. "İctimâiyât Mecmûası." In *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Vol. 21 (2000).

_____. *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Şerafeddin [Yaltkaya]. "İctimâ'î İlm-i Kelâm." In *İslam Mecmû'ası*, (15), (1333/1914).

Süngü, İhsan. "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar." In *Tanzimat I*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Türk Edebiyatı Tarihi: 19. Asır*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1956.

Toprak, Binnaz. *Toprak, İslam and Political Development in Turkey*. Leiden: E. J. Brill, 1981.

_____. *İslam and Political Development in Turkey*. Leiden: E. J. Brill, 1981.

Tunaya, Tarık Zafer. *İslamcılık Cereyanı: İkinci Meşrutiyetin Siyasi Hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler*. İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi, 1998.

_____. *Türkiye'de Siyasal Partiler*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1988.

Türküne, Mümtaz'er. *Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1979.

Ziyâüddîn, Mehmed. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi*. İstanbul: Kasbar Matba'ası, 1894.