

الإبستيمولوجيا
وإسلامية المعرفة





دراسات فكرية (١٧)

الإبستمولوجيا وإسلامية المعرفة

مقاربات في المنهج

أعمال المنتدى الفكري الثامن

دورة إسماعيل راجي الفاروقي

جامعة ابن طفيل كلية الآداب والعلوم الإنسانية

يومي ٢٠-٢١ فبراير ٢٠١٥م

تقديم د. الحاج أوحمنة دواق - الجزائر

تحرير وتنسيق

د/ الحسن حما، د/ عمر مزواضي



نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies

الفهرسة أثناء النشر، إعداد نماء
للبحوث والدراسات
حما/ الحسن، مزواضي/ عمر (محرر)

الإبستمولوجيا وإسلامية المعرفة

«الدكتور الحسن حما
والأستاذ عمر مزواضي» (محرر)
288ص، (دراسات فكرية)
17×24 سم

رقم الإيداع: 4169/2021
ISBN: 978-614-431-652-8

«الآراء التي يتضمّن هذا الكتاب لا
تعبر
بالضرورة عن وجهة نظر نماء»

حقوق الطبع والنشر محفوظة
لنماء
© الطبعة الثانية، القاهرة / لبنان،
2021م



نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies

نماء للبحوث والدراسات
بيروت - لبنان
info@nama-center.com

الرباط - المغرب
هاتف - فاكس: 00212808564831
موبايل: 00212688953384

القاهرة - مصر (نماء للبحوث والدراسات)
هاتف - واتس: 00201115533255

لطلبات الشراء البريدية: متجر نماء
www.nama-store.com

nama-store@nama-center.com

هاتف: 00201101509898
واتس: 00201098489815



المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	١١
تقديم	١٧
الفصل الأول: إسماعيل راجي الفاروقي .. التكامل المعرفي	٢٣
مركزية المنظور التوحيدي في: منظومة الفاروقي المعرفية	٢٥
تمهيد	٢٥
الدكتور إسماعيل الفاروقي: السيرة العلمية والسياق التاريخي	٢٦
معالم التجديد في فكر الدكتور إسماعيل	٢٨
المنظور التوحيدي والتأسيس للتكامل المعرفي	٣١
خاتمة	٤٣
الفكر السنني عند الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي	٤٥
مقدمة	٤٦
المبحث الأول: حياة الفاروقي ومفهوم السنن وأهمية المنظور السنني عند الفاروقي	٤٦
١- حياة إسماعيل راجي الفاروقي	٤٦
٢- عرض موجز لمؤلفات الفاروقي	٤٧
٣- الفاروقي والعمل المؤسساتي	٤٨
٤- مفهوم السنن	٤٨
٥- أهمية المنظور السنني عند الفاروقي	٤٩
٦- الانطلاق بالفكر الإسلامي في المسار الذي يقوده إلى تحقيق سنن الله ﷻ على أرضه	٥١

المبحث الثاني: المقولات المنهجية المؤطرة لاعتماد المنظور السنني في المشروع الإصلاحي لدى الفاروقي	٥٢
المبحث الثالث: منظومات فقه السنن وتفعيلها عند الفاروقي	٥٥
١- منظومة فقه سنن التوحيد	٥٥
٢- منظومة فقه سنن الاستخلاف	٦٢
٤- منظومة فقه سنن العمران	٦٤
الخاتمة	٦٧
فلسفة التكامل المعرفي: بحث في الأسس والنماذج	٦٩
تقديم	٦٩
أولاً: في التحديد الدلالي لمفهوم التكامل المعرفي	٧٠
أ- تعريف التَّكامل	٧٠
ب- تعريف المعرفة	٧٠
ج- مفهوم التَّكامل المعرفي	٧١
ثانياً: الطبيعة الإشكالية لمفهوم التكامل	٧٢
ثالثاً: في الحاجة إلى التكامل المعرفي: الضرورة الإستمولوجية والمدخل المنهجي	٧٤
رابعاً: في أن التكامل مستوى متقدم من مستويات العلاقة بين العلوم والمعارف	٧٧
خامساً: الكلي أساس للتكامل المعرفي	٧٨
سادساً: الأساس الإستمولوجي للتكامل المعرفي	٨٢
سابعاً: نموذج المقاربة التكاملية المعرفية في المعرفة الإسلامية بين العلم الشرعي والعلم الاجتماعي	٨٥
ثامناً: مشروع التكامل المعرفي في السوسيولوجيا المعاصرة	٩٠
تاسعاً: البعد المنهجي والأخلاقي للتكاملية المعرفية في فكر طه عبد الرحمن: إشكالية الكونية أنموذجاً	٩٢
خاتمة	٩٥
نحو بناء نموذج معرفي بديل .. وسؤال الخصوصية والعالمية	٩٧
الخصوصية وبناء النموذج الذاتي	٩٩
الخصوصية بين العالمية والعولمة	١٠٦
النموذج البنائي: هل هو حكم بفشل النماذج السابقة؟	١١٢

١٢١	الفصل الثاني: إسلامية العلوم مقاربات في المنهج
١٢٣	إسلامية المعرفة: إشكالية المفهوم
١٢٣	مقدمة
١٢٣	مفهوم إسلامية المعرفة
١٢٥	وهناك مرحلتان في المشروع
١- مرحلة البحوث والممارسة المنضبطة لاختبار الإطار التصوري المتكامل	
١٢٥	وتطويره
١٢٥	٢- مرحلة البحوث الميدانية
١٢٨	أولاً: الوحي مصدرًا للمعرفة العلمية
١٣٣	ثانيًا: علاقة الأسلمة بالتحيز في المعرفة
١٣٥	ثالثًا: حول موضوعية العلوم الاجتماعية
١٣٦	رابعًا: تصنيف العلوم على أساس ديني
١٣٩	خامسًا: منهج الجمع بين القراءتين
١٤٣	الخلاصة
١٤٥	من أسلمة فلسفة العلوم إلى أنسنتها
١٤٥	مقدمة
١٤٧	١- مفهوم فلسفة العلوم ومفهوم الإستيمولوجيا
١٥٤	٢- الوضعية وفلسفة العلوم
١٥٤	١-١- الوضعية
١٥٥	٢-١- البنيوية
١٥٩	٣- من الأسلمة إلى الأنسنة
١٦٣	فلسفة العلوم الإسلامية: قراءة في الوصل والفصل
١٦٣	مقدمة
١٦٤	أولاً: في تاريخ العلوم ونشأتها
١٦٥	ثانيًا: العلوم الإسلامية الأصلية والتبعية
١٦٦	ثالثًا: العلوم الإسلامية .. بداية تشكلها ومقاصدها الوجودية
١٦٦	١- الوحي وتفتح العلوم الإسلامية
١٦٧	الوحي- وظهور علم التفسير
١٦٨	الوحي- السنة وعلم الحديث
١٦٨	الوحي- والغاية من خلق الإنسان

الوحي - ضرورة التشريع	١٦٩
الوحي - القرآن وآلية تفسيره والبيان	١٦٩
٢- تصنيف العلوم ومراتب الوظيفة	١٧١
٣- تشكل العلوم . . في القيم المقصدية	١٧٣
التعبد الإلهي	١٧٣
الاستخلاف الأرضي	١٧٤
الشهود الإنساني	١٧٤
رابعاً: تطور العلوم . . من الواقعية إلى التأصيل	١٧٥
١- من فقه الحياة إلى فقه الأصول	١٧٥
٢- من تفسير النص إلى أصول التفسير	١٧٦
٣- من اعتقاد الأصول إلى أصول الاعتقاد	١٧٧
٤- من ورود الحديث إلى علم أصول الحديث	١٧٨
٥- من استثمار اللغة إلى ضبط اللغة	١٧٨
خامساً: مقارنة بين العلوم الأصلية والعلوم التبعية	١٧٩
١- في العملية والنظرية	١٧٩
٢- في القصدية والآلية	١٨٠
٣- في القراءة والتصحيح	١٨٠
خاتمة	١٨١
الفصل الثالث: العلوم الإنسانية وأسئلة الإبيستيمولوجيا	١٨٣
لماذا تخاصم العلوم الإسلامية الإبيستيمولوجيا؟	١٨٥
فصول في أصول المعرفة وشيء من سيرتها ببلاد الأندلس	١٩١
مقدمة	١٩١
١- الكشف عن مناهج المعرفة وأصولها	١٩١
٢- التأريخ لسيرة العلم في مصنفات المتقدمين	١٩٣
٣- الموازنة بين المدرسة المغربية والمشرقية في الانفتاح على العلوم التجريبية	١٩٤
- الأول: المزج بين الطب والفلسفة	١٩٤
- الثاني: الاستبطان لمذاهب متصوفة الشرق	١٩٥
- الثالث: التصريح بمقولات مناقضة للشرعية وهدامة لأصولها	١٩٥
العلوم الإنسانية وإشكالات العلمية والموضوعية	١٩٧
مقدمة في موضوع العلوم الإنسانية	١٩٧

١- العلوم الإنسانية وإشكال المنهج	١٩٧
المنهج وسؤال العمل؟	٢٠٠
٣- الموضوعية بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية	٢٠١
القرآن الكريم والتأسيس للإبستمولوجيا البديلة: الشروط والإمكانات	٢٠٧
٢- ١- ثغرات العقل الوضعي: من الاستيعاب إلى التجاوز	٢١٠
٢- ٢- تجاوز منطق الذهنية التقابلية في الفكر الإسلامي	٢١٤
الجرأة والاقتحام في «البحث العلمي»: الضمانات القيمة والإبستمولوجية	٢١٩
١) مصطلح «البحث العلمي»	٢٢٠
٢) مصطلح «الجرأة والاقتحامية»	٢٢١
أ- حالة القطيعة الفصامية التامة بين الإنتاج الجامعي وبين قاطرة التنمية	٢٢٢
ب- حالة التيه في الإجابة عن سؤال العلاقة بين «البحث العلمي» وعائده الإنتاجي على الفرد والنسق	٢٢٢
ج- حالة التخبط في الاختيار الجزئي لعناوين البحوث في جامعاتنا	٢٢٣
٣) الضمانات القيمة للإبداع في البحث العلمي	٢٢٤
أ- الضمانات	٢٢٥
ب- القيمة	٢٢٥
ج- «فلسفة الاجتهاد في الإسلام»: أسس الضمانات القيمة لنتائج الجرأة والاقتحامية في البحث العلمي	٢٢٧
٤) الضمانات الإبستمولوجية للإبداع في البحث العلمي	٢٢٩
أ- الضرورات الإبستمولوجية	٢٢٩
ب- أسس الضمانات الإبستمولوجية، ووجه ضمانتها لنتائج الجرأة والاقتحامية، والإبداع في البحث العلمي؟	٢٣٠
ب ١- التأكيد على أن الموضوعية مسألة نسبية	٢٣١
ب ٢- النص على أن العلم لا ينشأ إلا في أحضان الخطأ	٢٣٣
٥) العوائق أمام الجرأة والاقتحامية	٢٣٥
أ- عوائق الإبداع: التجلي والأسباب	٢٣٥
ب- الجرأة والاقتحامية ترياق حالة مرضية	٢٣٧
أهمية تجديد النظر حول الفكر الخلدوني: في الفكر الإسلامي الحديث	٢٤١
مقدمة	٢٤١
I- أهمية جهود ابن خلدون في كشف سنن العمران	٢٤٥

II- معالم المنهج الخلدوني في كشف سنن العمران ورسم قواعده	٢٥١
المنحى الأول: المنحى النقدي	٢٥١
المنحى الثاني: كشفه لأهم الأسباب التي تؤدي بالمؤرخين إلى الوقوع في الخطأ	٢٥٣
المنحى الثالث: التناول الشمولي لظواهر العمران البشري	٢٥٦
المنحى الرابع: التعليل وأهمية اعتماده لكشف سنن العمران	٢٥٧
III- تفرد «علم العمران» وتميزه عن فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع	٢٦٠
IV- ابن خلدون وأثره في المفكرين المحدثين	٢٧٠
لائحة بأهم المصادر والمراجع المعتمدة	٢٧٩
المراجع الأجنبية	٢٨٧

مُقَدِّمَةٌ

حقق «المنتدى الفكري»، الذي دأبت «منظمة التجديد الطلابي» على تنظيمه منذ سنوات، حقق تراكمًا معتبرًا في مدارس المشاريع الفكرية المؤسسة في الحقل المعرفي الإسلامي، والمشكلة للعقل الجمعي للأمة وبناء الشخصية الإسلامية في أبعادها المعرفية والفلسفية؛ حيث وضعت عدد من الدورات السابقة مشاريع فكرية عديدة تحت منظار البحث والتمحيص والتحليل والمقاربة العلمية: (مالك بن نبي، عبد الوهاب المسيري، ابن خلدون، علال الفاسي، طه عبد الرحمن ...). وقد أهّل كل ذلك المنتدى الفكري أن يكون فضاءً لطرح الإشكالات الفكرية الملحة للأمة ومقاربتها، واستشراف الأجوبة المستقبلية والممكنة لها، وكذا للإسهام في حركية العمل الفكري والإنتاج العلمي لعملنا الطلابي؛ ليشكل بذلك فضاءً من خلاله تنفتح منظمة التجديد الطلابي على المؤسسات والنخبة العلمية، وتساهم في استئناف البحث عن «الجواب الإسلامي» لمجموعة من القضايا والإشكاليات التي تؤرق العقل الإسلامي المعاصر.

كما فتح المنتدى، انطلاقًا من دورته الثامنة بجامعة عبد المالك السعدي بمدينة تطوان (دورة الدين والدولة)، فتح ورش الاشتغال على أسئلة نقدية للأنساق الفكرية والمعرفية والسياسية للحركة الإسلامية، عبر مساءلة مقولاتها الفكرية وأسسها النظرية، أو من خلال تناول الإشكالات المعاصرة للحركة الإسلامية. وهو ما يعني أن المنتدى يسعى ليكون آلية علمية ونقدية تمكن أعضاء المنظمة من اكتساب ملكات فهم ونقد النموذج المعرفي الحركي، ووسيلة لتطوير مقولاته النظرية والنقدية، وهذا

الأمر يستدعي الانفتاح على المجهود العلمي والفكري الذي يسعى للتأسيس لمقولات فكرية جديدة في الفكر الإسلامي المعاصر، القادرة على تجاوز الأنساق الفلسفية المتقادمة، والتي تتسم أيضًا بالتركيب والبناء المنهجي الرصين للمعرفة العلمية. ومن هنا جاءت الحاجة إلى استحضار شخصية هذه الدورة؛ المفكر إسماعيل راجي الفاروقي رحمته الله منسجمة مع تحديات المرحلة والآفاق المعرفية التي يسعى المتدنى الفكري لفتحها.

لقد أثر التخلف الفكري الإسلامي في النموذج الحضاري البديل الذي سعت الحضارة الإسلامية إلى تشكيله من منطلق قوله ﷺ ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، الأمر الذي حفز عددًا غير قليل من العلماء والمفكرين إلى التّعجيل ببلورة مجهود فكري يستجيب لتحديات الواقع، ويواكب تطور العلوم الإنسانية والاجتماعية والثورة العلمية والمنهجية التي بشر بها القرن التاسع عشر، وما رافقها فيما بعد من مجهود علمي منهجي وإبستمولوجي في مختلف الحقول المعرفية.

إن الواقع المعاصر بإشكالاته المعرفية والحضارية يجعل البحث عن مقاربات فكرية جديدة لها القدرة من جهة على الأخذ من ثمرات تطور العلوم المعاصرة، وفي الوقت نفسه تنهل من المرجعية الإسلامية، إن ذلكم الواقع، يجعل سؤال البحث عن نماذج فكرية موصلة غير مفصولة -بتعبير طه عبد الرحمن- أكثر إلحاحًا. فلا أحد يشك اليوم في أن العلوم بلغت شأواً عظيماً، في المدنية المعاصرة بفضل ما توافر لإنسان هذه المدنية من إمكانيات هائلة، وقد أبدع عقل هذا الإنسان وأسس لمرحلة في التاريخ الإنساني على قدر كبير من الأهمية، أسهمت بلا شك في حل عدد من إشكالات الإنسان المتصلة بـ «الرخاء المادي»، وفي المقابل عبرت في كثير من المحطات الكبرى عن عجزها في تحقيق كل طموحاته، وكذا من الاستمرار في بلوغ الأفق الأعلى لهذا الإنسان -«السعادة النفسية وربطه بالمقصد الأسمى في هذه الحياة»- المتمثل في عبادة الله تعالى؛ إنه سياق دفع بكثير من الفلاسفة إلى اتهام العلماء بأنهم قتلة مهرة؛ حيث تفننوا في أساليب اغتيال الإنسان، وجردوه من أخص خصائصه التكوينية الفطرية، بل دَفَعُوا في اتجاه التسوية بينه وبين المادة؛ يجري عليه

ما يجري عليها، فسقط النموذج المعرفي الغربي في أزمة القصد والصدق والمعيارية، المرتبطة بالقيم الفطرية للإنسان، نموذج نشأ منذ البداية -كما يرى طه عبد الرحمن- على أصلين يقضيان بقطع الصلة بصنفين من الاعتبارات التي تأخذ بها الممارسة الإسلامية: الأصل الأول «لا أخلاق في العلم»، والأصل الثاني «لا غيب في العقل». فكان هذا الانفصال لحظة تخلف هذه العلوم وتوقفها عند لحظة صياغة القانون العام، دون أن تمتلك القدرة على تخطي هذه المرحلة إلى ما بعدها.

وفي سياق التدافع الحضاري بين المدرسة الغربية والمدرسة الإسلامية المعاصرة، بعد سنوات من التقليد المتعب والممل، في هذا السياق يبرز سؤال الخصوصية والكونية في فلسفة العلوم التي تأسست القواعد المنهجية لبعضها في الغرب، كما الأمر بالنسبة إلى كل إنتاجاته وإبداعاته، ومفاهيمه التي لم تعد مقنعة للغرب نفسه، وكذا في سياق الاستقلال المسؤول للمدرسة الإسلامية المعاصرة، التي بدأت تدرك تحيزات فلسفة العلوم الغربية، فشرعت اجتهادات العقل المسلم المعاصر تعيد النظر في تلكم الفلسفة ومحاورها الأساسية المرتبطة بالبعد الوجودي والقيمي للإنسان.

ويعد إسماعيل راجي الفاروقي من أبرز شخصيات الإصلاح الفكري الإسلامي، ورواد جهود النهوض الحضاري للأمة، من خلال اجتهاده في التأسيس لمشروع «إسلامية المعرفة»، والتأصيل لمقاربة جديدة في تناول إبستمولوجية العلوم الإنسانية والاجتماعية، وإيجاد أسس التداخل بينها وبين العلوم الشرعية، حتى غدا إنتاجه الفكري، وتنظيراته في مجال تأصيل العلوم، وتأسيساته المعرفية مرجعاً مهماً في أدبيات الأديان المقارنة والتأصيل الإسلامي للمعرفة العلمية، والتكامل المعرفي بين التخصصات العلمية، ومنهجية التعامل مع التراث الإسلامي والفكر الغربي بمختلف تجلياته. كل ذلك مكن الفاروقي من النجاح في تأسيس برامج تدريس الإسلام في عدد من الجامعات الأمريكية، وبرامج البحث في العلوم الإسلامية في الجمعيات المهنية المتخصصة في علم الأديان.

فكان لجهود الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي دوراً اعتباري وريادي في انبعاث دورة جديدة في مسار صياغة مفاهيم هذه الفلسفة، بدأها في أطروحته للدكتوراه من

خلال دراسته لمفهوم الخير، وكذلك من خلال الدراسات المنهجية التي بدأ يستنطق فيها مفاهيم الوحي «التوحيد» وعلاقتها بالممارسة الفكرية والعلمية للأمة. انطلاقاً من التأصيل المنهجي الذي سعت إليه جهود الفاروقي رحمته الله.

ويأتي في هذا السياق إصدار الكتاب الثالث ضمن أعمال المنتدى الفكري، الذي نظم بتنسيق مع «المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة»، تحت شعار: «إبداع علمي أصيل لحضارة إنسانية راشدة»، في موضوع: «فلسفة العلوم بين الخصوصية والكونية» برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة ابن طفيل - بمدينة القنيطرة المغربية، يومي ٢٠-٢١ فبراير ٢٠١٥م؛ ليقدّم للقارئ جهود الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي في تحقيق التكامل المعرفي بين العلوم الاجتماعية والشرعية، مع الانفتاح على أسئلة قراءة الموروث بالأدوات المنهجية والمفاهيم، التي أنتجت في المجال التداولي الغربي. وقد جمعنا أعمال هذا المنتدى تحت عنوان: «الإبستمولوجيا وإسلامية المعرفة: مقاربات في المنهج»، ويحتوي الكتاب على مجموعة من الدراسات والأبحاث العلمية الرصينة منهجياً ومعرفياً لباحثين وأساتذة شُهد لهم بالأصالة وحياسة العدة المنهجية والتكوين الأكاديمي. وقد افتتح الكتاب بفصل خاص عن إسماعيل راجي الفاروقي رحمته الله وتقديم جهوده في تحقيق التكامل المعرفي، من خلال أربع دراسات؛ تستحضر مركزية التوحيد في النظام المعرفي للفاروقي، الذي يسعى من خلاله للتأسيس لنموذج معرفي بديل. وجاء الفصل الثاني موسوماً بـ «إسلامية العلوم: مقاربات في المنهج»، ويحتوي على ثلاث دراسات نوعية؛ تسائل المفهوم، وإشكالياته، والنظر في فلسفة العلوم الإسلامية وأبعادها المنهجية. أما الفصل الثالث فقد عنون بـ «العلوم الإنسانية وأسئلة الإبستمولوجيا»، وتندرج ضمنه خمس دراسات، وإن اختلفت زواياها في النظر إلى الإبستمولوجيا معرفياً ومنهجياً؛ إلا أنها تجتمع في أهمية النقد والتهيئة لها، بما ينسجم مع الحقول المعرفية التي توظفها.

ولا يسعني أخيراً إلا تجديد الشكر لكل من الدكتور الحاج أوحمة دواق على تقديمه لهذا الكتاب، وإلى جميع الأساتذة والباحثين الذين ساهموا بأوراقهم العلمية

احتفاء بأحد رموز الفكر والتجديد المنهجي والمعرفي لإشكالات العقل الإسلامي
الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، كما أخص بالشكر مركز نماء للبحوث والدراسات
الساهر على إخراج هذا العمل إلى القراء.

د. الحسن حما

مسؤول منتدى الباحثين الشباب

تقديم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الغر المحجلين، أما بعد:

أبان الفكر الإسلامي في الآونة الأخيرة عن تقدّم هائل في طبيعة المقاربات المعرفية التي تتناول بها الأطروحات المختلفة ولا يزال، سواء فيما يتصل بالموضوع أو ما يتعدى إلى المنهج، أو تطبيقاتهما. وتكرّس الحضور العميق في طبيعة التناول للقضايا المختلفة، يدل على قفزة ثقافية ومفهومية نوعية، تنمّ في الأساس على أنه تجاوز مراحل ردّات الفعل، والاضطراب بسبب الخلو من الجواب، أو عدم امتلاك النظريات والرؤى، إلى التأسيس والبناء. مستصحبًا في ذلك كله مُمّات المعرفة التي تشكّلت لديه، جراء حوار مع الفكر الغربي ونقده إياه، وربما حتى الاستفادة منه بطريقة ما، وأيضًا بداعي تثويره للعدّة النظرية والمسلكية في التراث الإسلامي؛ ما سمح له في النهاية من أن يؤسس لمنهجية فهم للمرجعية العليا المؤسسة، وأعني بها القرآن الكريم، وكذا السنة النبوية، حيث انتقلت به إلى مرحلة التنصّب إطارًا معرفيًا، وأصلًا تصوريًا مولدًا للمعنى ومنتجًا له، وكذا منوالًا وناظرًا لكل فلسفة الحياة، وما ينبثق عنها من ترتيبات تختص بالمعنى الوجودي كله، وأشكال التدبير المتنوعة، بعد أن كان مجرد ديباجات تشريعية ذات طبيعة قانونية، تؤدي في الحياة دور المورد الفقهي الذي يحل مشكلات الناس الآنية، ويساير أحوالهم وشؤونهم كلما دعت الحاجة لذلك، أي بمنطق الاستجابة الآلية للتحديات الفورية.

ومن المظاهر الدالة على الوضع المعرفي السالف، كون الكتاب المنتمين إلى هذا اللون من الفكر طفقوا يؤسسون لمشاريع فكرية كاملة، قصدت إلى مراجعة الأزمة

الحضارية الكلية، وانتقلت إلى طرح الحلول لها، خاصة بعد أن تأكد لديها أن جذر الانحباس التاريخي مرده إلى العمق المعرفي، وبالذات طبيعة الفكر ومؤسّساته الرؤيوية، وحدوده وإمكانياته، وبناء وأطره، ومسلكياته، وكل ما يتصل بمضمون الفهم للعالم ككل، أي ما يتصل بشروط المعرفة وخصائصها، والهياكل المنهجية الحاملة لها، وحتى المولدة لها، من غير الذهول عن تفاصيل الممارسات الكثيرة بل والمتناقضة.

ما يدل على الشعور المتزايد لدى هذه الفئة من الكتّاب بضرورة الانخراط في عمل نوعي ومستقل من حيث الاهتمام، لا يدخل في سياق المباشر ودواعي الحاجة الدارجة لجدوى أن يقول الإسلام موقفه الجزئي والنسبي حيال كل ما يحدث، بل أن تعتمد إلى خلق أنماط من الفهم تستغور الكنه المعرفي الكلي والنهائي، لا من باب المنزع الشمولي الانغلاقية المنكفي، بل الساعي إلى تشكيل نظريات عامة تعيد قراءة تاريخ الفكر ونظم المعرفة وتطورات الحقيقة وارتقاءاتها في التاريخ، وكذا تشكيل فلسفات تميل إلى صياغة الجواب الإسلامي عن أسئلة الزمان وتحديات الواقع، بعيداً عن تمجيدات السابقين وتهويلات اللاحقين، الذين لا يتعاطون مع العلم بتأنٍ وتواضع، بل يعتقدون في امتلاك ناصية كل شيء.

وهناك مدارس فكرية عديدة، تمكنت على الأقل من طرق باب ذلك، وفتحت مجال الدخول لمعترك التأسيس للنوعي الإسلامي الجديد، المنفتح على الحقيقة في تركيبها وتنوعها واختلافها، والانقذاف في قلب الأزمة الحضارية والمعرفية العالمية، منها مدرسة إسلامية المعرفة، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكذا مدرسة العالمية الإسلامية الثانية، وجدلية الغيب والإنسان والطبيعة، والإبستمولوجيا الكونية الإنسانية، والمدرسة الحضارية والسننية التكاملية، والتعددية الدينية والصراعات المستقيمة، والعقلانية والمعنوية . . . وما إليها من مساقات وتنظيمات وهيئات منحت في النهاية للفكر الإسلامي المقدرة على تخطي الاستجابة العاطفية السابقة، إلى التنظير العميق للمعرفة ومضماراتها المفتوحة؛ فأضحى الفكر الإسلامي ليس منحسراً في سياق الممارسات السياسية العجلى الرافعة للصوص وغير الممثلة للمشروع، بل يعطي تحليلاته المختلفة في إشكاليات التجربة الوجودية الإنسانية، وينتقد

الأطروحات الفلسفية المختلفة، ويعمد إلى الجمع المعرفي المركب بين الرؤية التوحيدية القرآنية، وبين أدوات الاستدلال المنهجي المختلفة؛ فانتهى إلى رصد من النظريات، يمكنها بصورة من الصور أن تنعت بالفلسفة الإسلامية المعاصرة.

فلسفة إسلامية تحوز جواب أسئلة زمانها، ويمكنها التوضع ضمن المحاولات الإنسانية لمبارحة الانحباسات التاريخية المختلفة، وأيضاً أعادت للقيمة الدينية مُكنتها على خلق أنماط من المعرفة القيمة، ذات الجذر الوجودي المطلق، متخطية النسبويات والعدميات الكثيرة، بعيداً عن الشوفينيات التي ابتليت بها بعض التيارات التدينية، وكذا المتعلمنة، حيث تصر هذه وتلك على الإبقاء على التنازع الأبدي بين أنماط المعرفة، المتوارث من نزاع التنوير والكنيسة، ما جعل الأخيرة تزوي، وتلك تنغول؛ فتاه الفكر الإنساني بين مطلب الإيمان وأساس العقل، أيهما يختص به وجوديًا؟

بالطبع، إن الإجابات التي شكلتها الحداثة وما بعدها في الغالب تنتهي إلى دعم المفاصلة والدفع به إلى نهاياته، وكذا اللاهوتيات التي دعمت التوجه السالف عكسياً، فقامت ضميمة منهجية صارمة بينهما، إما أن تتجه إلى المعمل والمخبر أو أن تولي بوجهك تلقاء دور العبادة، وبينهما إنسان بضميرين؛ أحدهما في نطاق العالم الباطني الداخلي في سويداء الأغوار الذاتية، والآخر في ساحة الحياة الفسيحة الواسعة يدبر شؤونه كيفما انتهى إليه اجتهاده ومقدرته التشريعية والتنظيرية. وبينهما جاء الفكر التوحيدي الرؤيوي بمنهجياته التوليفية ليخلق الإنسان المركب، والوعي المجتمع، والأخلاق الواحدة؛ فلا توجد تدابرات في المعرفة، ولا تنازعات في الفكر، ولا تناقضات في المنهج، بمقدار ما هنالك ترابيات وانتظامات بحسب الموضوع والمادة، والثامات تبعاً لطبيعة المسلكية المتبناة والممارسة. فنتج تراث بزخم خاص، لم يتسن له بعد أن يكتسب شكلاً من الرواج والقبول داخل الجماعات العلمية المختلفة، ليتحول إلى برامج تدبير، ومضامين تعليم، ومحتويات درس. لكن يكفيه أنه اجتهد وبذل، وشرع فعلاً وقدمًا لطرح البدائل والتأسيس لها، بعيداً عن مزاجي التعالي والضعة.

والكتاب الذي بين أيدينا، لباحثين مغاربة مجتهدين ضمن ميادين متنوعة، وينتمون لتخصصات متقاطعة، أرادوا تحقيق شكل من ورش التفكير الجماعي المثمر، وتداول الحقيقة من زوايا مختلفة، هذا الكتاب يقع ضمن التوصيف السالف، باعتبار كتابه من الأجيال الجديدة التي انخرطت منذ أمد في العمل الفكري التوحيدي المنفتح، الذين تقع اهتماماتهم ضمن هم معرفي متقارب، ما دفعهم إلى التفكير ضمن فلسفة العلوم، كواحدة من المجالات التي خيض فيها إسلاميًا منذ أمد يرجع حتى إلى محمد إقبال، وصولاً إلى طه عبد الرحمن والطيب برغوث، مروراً بفلاسفة ومفكرين كثر، وقد حضر بعضهم في أثناء هذا العمل الذي أنجزه الباحثون المبرزون: الصديق والأخ العزيز الدكتور محمد همام، والصديق الدكتور عبد العزيز البطوي، والأخ الفاضل الدكتور سعد الدين العثماني. كتاب أراد منجزوه أن يعيدوا طرح سؤال التأسيس والصلة والعلاقة، بين المعارف الناشئة على ضفاف الوحي، وبين متاحات الفكر الحديث والمعاصر، وكيفية الاستفادة والتغذية الرجعية بينها جميعاً، مستحدثين بذلك لوناً من الفضاء المشترك الذي تولد فيه الحقيقة بمعنى من سنخية متوائمة، ومن روح تواصلية تداخلية، نعتها بعضهم فيما أنجز بالتكامل المعرفي، وهو البديل/المكمل الرؤيوي والمنهجي لأسلمة المعرفة، أو إسلاميتها، متخطين العقبة الوجدانية إزاء المطروح من بعض السياقات الأكاديمية التي تتحفظ على التسمية، وقد مثلوا لذلك بواحد من الآباء المؤسسين لهذا البراديغم التكاملي، وأعني به المفكر الفلسطيني الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي رحمه الله، حيث تم فيه السبر عن العمق الأساسي لقيام المعرفة الإنسانية وهو القاعدة العقائدية، بانعكاساتها كافة على حمولات الفكر ومقولاته، أين يقف التوحيد عنصراً قاراً، ببنية بلورية من وجوه عدة، يصوغ بعضها الرؤية، والآخر المنطق والمسلك، والآخر المعنى والحقيقة، فالجمال والأخلاق، ومن الفردية الملتزمة إلى العالمية الكونية الإنسانية، مستصحبين للأساس الفلسفي للتكامل بين روافده التصورية ونماذجه التمثيلية والتطبيقية، ومنه إلى الإقرار بوجود نموذج معرفي بديل حقاً، يفسر الوجود، ويولد المعرفة، ويقوم على أرضية قيمية، بعضها أولي، وبعضها الآخر تالي، تبعاً لمنظورية المحللين واستخداماتهم.

وكذا قسمه الثاني، الذي عمد إلى إقامة منظورية تفسيرية، تستدعي المفهومية الخاصة لإسلامية المعرفة، بما هي الوجه الآخر للتكامل المعرفي والبال عليه،

ويطرح نعتًا جديدًا مكملًا لها وهو أنسنة المعرفة، أي جعلها معبرة عن الهوية الإنسانية في تدرجها وتراوحها، بين الأساس الكوني الأول للوجود كله، مرورًا بالإنسان ورجوعًا إليه، من غير استعلاء ولا طغيان، بين مصادر الحقيقة ومواردها، فالكل يتضمن لتحقيق بغية انبثاق الوعي المتواضع الذي يسعى سعيًا شتى في إطار تنافسية محكومة بمنطق عقدي عميق، يرجع مفاده إلى أن الإنسان خليفة الله سبحانه والمؤدي عنه، وهذه بالذات روح فلسفة العلوم الإسلامية في أفق الوصل والفصل، وصل يستدمج مراتب الوجود اللامتناهية، وفي الآن عينه يفصل لحظة الوصول ليموضعها في خانة أن هذه مرحلة في مسير مطلق طويل، فتظهر الحقيقة، ويتوارى الطغيان.

ومنه إلى القسم الثالث، حيث طُرح سؤال عميق حقًا، حول استشكالات الإستمولوجيا للعلوم الإنسانية، ومسيرتها التاريخية، في بعض المحاولات المترامية هنا أو هناك، وبالذات في التجربة الأندلسية، قاصدًا بذلك وضع اليد التحليلية على مزاعم الكونية لهذه العلوم، والعمل على ردها إلى نطاقها المنتمي والمتلبس بخصائص المجالات التداولية المختلفة، المدينة بطريقة ما لرؤية المجتمعات الكونية، وكذا لمعتقداتها ومعارفها، ومنها إلى لغتها وأسلوبها في نظم الحقيقة والتعبير عنها، ليدلي في الشكل الفضايف مخرجًا لثنائية الذاتية والموضوعية الحديديتين، منتهيًا إلى الإقرار بأن القرآن كمدونة معرفية لها طرازها الخاص في سوق الحقيقة كتجليات للحقانية، ولها نمطها المتميز في بناء سردية الوجود وانبثاقات المعنى فيه، متركزًا على النواظم القيمية التي تمثل ميزان العدل الكوني فيه، ما يعني أن القرآن يتضمن موازين وشروطًا تعطي مقدرة هائلة على استنبات إمكانيات إستمولوجيا بديلة، تقوم على روح الجرأة والافتحام، بعيدًا عن مزاج الخنوع والقعود، بداعي أننا لا نستطيع، ذاهلين عن: ﴿يَتَمَشَّرُ الْجِنُّ وَالْإِنْسُ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا﴾ ...

والحمد لله كيفما قام به الوجود أو تقوم

الدكتور الحاج أوحمة دواقي

قسم الفلسفة، جامعة باتنة، الجزائر

الفصل الأول: إسماعيل راجي الفاروقي

التكامل المعرفي

مركزية المنظور التوحيدي في منظومة الفاروقي المعرفية

د. محمد علا^(١)

تمهيد:

إن البناء المنهجي للفكر أمر في غاية الأهمية، ونقصد به الانطلاق من محددات ناظمة وقائدة، تردّ إليها كل الجزئيات والتفاصيل. ولعل مجموعة من المفردات المحورية في الثقافة الإسلامية من مثل: التوحيد، والإيمان، والغيب، وإعمال العقل . . . لم تمتد معرفيًا كما ينبغي، وعرفت انحسارًا ومصادرة حدّت من القدرات الهائلة لهذه المفردات في الانفتاح واقتحام مجالات معرفية مختلفة وفق رؤى وتصورات توحيدية ترد الخلق إلى أصله وتحقق الاستخلاف والتكريم وإعمار الأرض وفق الإرادة الإلهية الشاملة.

وإذا نظرنا إلى مفهوم التوحيد نجده من المفاهيم التي تم اختزالها وحصر معانيها في جوانب محدودة، إذ ظلت كتب العقيدة، في عمومها، غارقة في تكرار شروحات وتفسيرات السابقين بالأبواب والمحاور نفسها التي تمت معالجتها في مباحث: الألوهية والربوبية والأسماء والصفات . . . وبمنهج لم يسلم من التعقيد والغموض، رغم ارتباطه بالعقيدة التي هي العنصر الأساسي لبناء التصور السليم والتكليف القويم، والأصل فيها أن تكون واضحة ميسرة ليئة مقنعة علمية دافعة للتغيير والبناء. ولعل

(١) أستاذ باحث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال-

نظرات الفاروقي إلى التوحيد قد مكنت من الانفتاح على زوايا نظر أخرى أخرجت مفهوم التوحيد من المقاربة الجزئية إلى المقاربة الكلية.

الدكتور إسماعيل الفاروقي: السيرة العلمية والسياق التاريخي:

تعطي سياقات السير العلمية للأعلام والمفكرين إضاءات موازية لمجموع الظروف المشكّلة لاختياراتهم ونزواتهم المعرفية، كما تعطي مصداقية أكبر لإنتاجهم العلمي ونضالهم الفكري الذي يُعدّ إجابة عن التحديات والمتغيرات المرّكبة التي عرفها عصرهم، هذه السياقات تختلف من مفكر لآخر، ومن زمن لآخر، ولكن حين تتداخل في سياق تاريخي معين: العلاقة بين الشرق والغرب، والقضية الفلسطينية، وتاريخ الأديان، والتعليم الجامعي الأكاديمي، وإسلامية المعرفة... والمؤامرة والاعتقال؛ فلا شك أننا أمام سياق خاص يستحق صاحبه العناية والاهتمام للوقوف على مضامين مشروعه العلمي والفكري الذي يشكل خلاصة مسيرته ونضاله. ومن هذه القلة النادرة التي ناضلت من خلال واجهات متعددة نجد الدكتور الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي.

ولد الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي عام ١٣٣٩هـ/ ١٩٢١م^(١)، وكانت حياته ترحالاً مستمراً، من يافا إلى بيروت إلى القاهرة إلى مونتريال إلى كراتشي إلى شيكاغو إلى سيراكيوز إلى فيلادلفيا (التي دفن بها). وقد تنقل كثيراً بين القارات الأربع: آسيا وأوروبا وأمريكا وأفريقيا؛ فخير الشعوب والحضارات المختلفة بنفسه.

وقد كان لتأهيله اللغوي أثر بارز في تكوينه؛ حيث أتقن العربية لغته الأم في المسجد، ودرس الفرنسية في مدارس القساوسة الفرنسيين فبرع فيها، ثم تبحر في الإنجليزية ابتداءً من الجامعة الأمريكية ببيروت ثم في كندا وأمريكا حتى وفاته. وقد أصبح أديباً في اللغات الثلاث لدرجة أنه كان يفكر ويخطب ويكتب بالعربية والفرنسية والإنجليزية على أعلى المستويات.

(١) للتوسع أكثر في سيرة الدكتور الشهيد إسماعيل الفاروقي يُنظر: مقدمة «أطلس الحضارة الإسلامية» لإسماعيل الفاروقي، ولمياء لويس الفاروقي، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، مكتبة العبيكان، الرياض، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤١٨هـ؛ ومقدمة كتيب «صياغة العلوم الإسلامية صياغة إسلامية» لإسماعيل الفاروقي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

وأما تأهيله العلمي فقد دفعه شغفه للتعلم والتعليم إلى الدراسة والتدريس في جامعات كثيرة أهمها: الجامعة الأمريكية ببيروت، ثم جامعة إنديانا (التي حصل منها على درجة الدكتوراه عام ١٩٥٢م عن رسالته المعنونة بـ «نظرية الخير: الجوانب الميتافيزيقية والإبستمولوجية للقيم»)، ثم جامعة هارفارد، ثم جامعة القاهرة، ثم الأزهر الشريف (حين قرر الإقبال على الدراسات الإسلامية لاستكمال تكوينه العلمي، فأمضى بها نحو الأربعة أعوام لدراسة العلوم الشرعية من مصادرها الأصلية)، ثم جامعة ماكجيل بكندا، ثم المعهد المركزي للبحوث الإسلامية بكراتشي، ثم جامعة شيكاغو، فجامعة سيراكيوز، وأخيرًا جامعة تمبل بفيلا دلفيا حتى وفاته ﷺ عندما كان يرأس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن. أما الإسهامات الفكرية^(١) التي تركها الفاروقي فهي تنم عن امتلاك الرجل لأدوات معرفية وجهاز مفاهيمي خاص أوصله إلى إنتاج آراء تميزت بالدقة والعمق.

من خلال السيرة العلمية السابقة، نجد أن الدكتور إسماعيل الفاروقي قد امتلك أدوات معرفية ولغوية وثقافية وحضارية ودينية أهلته لاستيعاب النماذج الحضارية السائدة بخصائصها وامتداداتها، ولا شك أن التكوين الفلسفي للفاروقي مكّنه من امتلاك أدوات عقلية وعلمية ومنهجية عديدة، ومن الانفتاح على مجالات معرفية متعددة؛ فقد استوعب الثقافة الغربية والمعارف الحديثة السائدة في عصره، وأحس بقصورها وضرورة تجاوزها، خاصة حين وقف على الإمكانيات الهائلة للرؤية التوحيدية الإسلامية في إبداع نموذج حضاري فريد يلم شتات الصراع الفكري والإيديولوجي المقيت.

لقد درس الفاروقي الفلسفة الغربية بكل تياراتها ومذاهبها، ووقف على تشكلاتها وإفرازاتها، من مثل: العقلانية والمادية والماركسية والشكّية واللاأدرية،

(١) ترك الفاروقي حوالي ٢٥ كتابًا وأكثر من ١٠٠ مقال، أغلبها باللغة الإنجليزية، ومن كتبه: «أطلس الحضارة الإسلامية» الذي ألفه بالاشتراك مع زوجته لويس لمياء الفاروقي، وقد تُرجم هذا الكتاب إلى ست لغات؛ و«التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة»؛ و«الملل المعاصرة في الدين اليهودي»؛ و«أصول الصهيونية في الدين اليهودي». انظر قائمة لمؤلفات الفاروقي ومقالاته ضمن: مجلة إسلامية المعرفة عدد ٧٤، خريف ١٤٣٤ هـ/ ٢٠١٣ م، ص: ٢٣٩-٢٥٤.

والعلمانية . . . وهي التيارات التي جاوزت الرقعة الجغرافية الغربية وامتدت خيوطها وفيروساتها إلى داخل الكيان الإسلامي، وبيّنت، في فترات معينة، أن «ثمة هزيمة داخلية في الفكر العربي تجعل من الغرب المرجعية الوحيدة ومصدر المعرفة الأوحد»^(١)، رغم أن النموذج المعرفي الغربي يعيش أزمة فكرية لم تعهدها الإنسانية من قبل جراء انتكاسه ونكوصه من «مرحلة بناء الأنساق الفكرية والفلسفية إلى مرحلة تقويض هذه الأنساق وهدمها»^(٢)، وقد رأى الفاروقي، منذ الثمانينيات، مدى قصور التيارات السابقة وانسداد أفقها وعجزها عن إدراك الكليات الإلهية التي يقوم عليها الكون والوجود، وكان منصفًا حين بيّن بعض ما حقّقه بعض منها من مكاسب وخبرات بشرية في مواردها الخاصة، ولكنه رأى أن كل هذه التشكلات قاصرة عن الوصول لاكتشاف الحقائق الكلية للوجود بكل أبعادها وتفصيلها، وأن الرؤية التوحيدية الإسلامية هي وحدها القادرة على ذلك؛ لأنها تجعل من الوحي أحد أهم مصادر المعرفة الذي يغطي نقص المعرفة الإنسانية.

معالم التجديد في فكر الدكتور إسماعيل:

لقد أسهب كثير من العلماء والباحثين في الحديث عن التجديد تعريفًا ومجالات ووظائف وزمانًا، ومن يقوم به؛ فردًا أو جماعة، ولا شك أن تجديد الدين أوسع من تجديد مذهب معين أو فقه داخل هذا المذهب، وإنما هو تجدد وتجديد بالمعنى الشمولي، تلمس آثاره في واقع الأمة ويحدث فيها تغييرًا حقيقيًا. مع ضرورة التأكيد أن التجديد بالشروط الراهنة يصعب أن يقوم به فرد واحد مهما علا شأنه، «بل إن الخروج من حالة التخلف والانحطاط قدرها التكامل بين عمل النخبة وشعوبها، بين عمل القيادة والقاعدة . . . إن أية حادثة أو نهضة يريد العرب أو المسلمون تحقيقها لا بد لها أن تتخلى عن عقلية الشخصية التي تهمل دور الناس. وأن تنطلق هذه المرة من رؤية جديدة تنظر إلى المسائل بما هي تكامل في الأدوار بين الناس وعلمائهم

(١) المسيري، عبد الوهاب، «رحلتي الفكرية في البذور والجلود والثمر، سيرة غير ذاتية غير موضوعية»، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦م، ص: ٥٧٩.

(٢) صديقي، علي، «الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي قرآني بديل»، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة عشرة، العدد ٥٩، شتاء ١٤٣١ هـ / ٢٠١٠م، ص: ٢٦.

ومفكرهم على أساس قيم الإسلام التي تبقى الوقود الضروري لأية حركة تحديث^(١).

هذا الاختزال الذي ظهر قديمًا، يقابله افتراء وادعاء ظهر حديثًا، حينما يدّعي التجديد من ليس أهله، ولم تتوفر له شروطه؛ فيلجؤون إلى التأويلات الفاسدة والتلاعب بالنصوص و«لّي أعناقها».

لذلك لا بد بداية من التمييز بين نوعين من الفكر التجديدي:

- فكر يصدر عن عقلية علمانية وله مقاصد وغايات تخريبية^(٢).

- وفكر ينتمي في أصوله ومناهجه وأهدافه إلى المرجعية الثقافية الإسلامية، فيه تجديد وإبداع ونقد للواقع ومحاولات تغييره نحو الأحسن وفق رؤية إسلامية واضحة، وبانفتاح على المكتسبات الإنسانية والحضارية.

ولكلا النوعين درجات ومستويات مختلفة.

هذا التمييز مهم جدًا؛ حتى «لا يتساوى رد الفعل ويضيع الفكر البناء في زحمة الفكر الهدام، ويدفع الفكر الإسلامي بنعوت وتهم لمجرد سوء الفهم، أو لصعوبة هضمه من قبل العقلية التقليدية»^(٣)، فالتسوية بين كل أنواع الفكر التجديدي أمر مُجانب للصواب ولا يعطي قدرة تفسيرية أكبر لهذا المجال الذي كثر عليه الزحام خاصة في القرن الأخير بعد هيمنة التصور الغربي على مستوى الفكر والثقافة والعلوم. لذلك فكل «تجديد» مفارق للمرجعية الإسلامية ويُقصد من قدرتها التغييرية، وبعيد عن منهجيته المعرفية لا يعيننا في حديثنا عن التجديد في هذا المقام، بل حتى بعض

(١) قاسم، شعيب، «تحرير العقل الإسلامي»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠١٣، ص: ٧٠-٧١.

(٢) توظيف هذا الفكر لمفردة «التجديد» هو توظيف سلبي هدمي بسبب ما يدعو إليه من نظم وأفكار وقيم وأخلاق ومناهج مخالفة لنظيرتها الإسلامية منها: فصل الدين عن الدولة، إباحة سفور النساء، الإقرار بالربا في معاملات المصارف، تسويغ موالاة الكفار، التنازل عن سيادة الأمة على أرضها أو بعض أراضيها عموماً؛ هو فكر يسوغ الاستسلام الحضاري للغرب بفتاوى إسلامية تطلق تحت شعار التجديد. انظر: منير شفيق، «أولويات أمام الاجتهاد والتجديد»، ضمن: (في الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر)، ص: ٥٨.

(٣) العبادي، إبراهيم، «جداليات الفكر الإسلامي المعاصر»، دار الهادي، بيروت، ط١، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠١ م، ص: ١٩٩.

المحاولات التي تنطلق في محاولاتها «التجديدية» من نصوص المرجعية ولكن بمناهج غربية تأويلية، قد تدّعي لنفسها «التجديد» ولكن سرعان ما يظهر تهافتها وقصورها وشدوذ نتائجها، في مقارنة نصوص الوحي وتشخيص الأزمة التي تعيشها الأمة بله اقتراح حلول لتجاوزها^(١).

الهدف من المقدمة السابقة هو إبراز النموذج التجديدي الذي ينتمي إليه الفاروقي، وهو نموذج منطلق من الأصول الإسلامية ومنفتح على المكتسبات الإنسانية، نموذج متفرد بميزات خاصة لم تحض بها غيرها من النماذج منها: الجمع بين ثقافتى الشرق والغرب، والبحث بعصامية وتدقيق في الظواهر والنماذج والفلسفات الغربية، ومحاولة تأسيسية لبناء منهج علمي متكامل الأبعاد يرفض النمطية والتقليد ويحرك العقل ويبث روح الإبداع والفاعلية... وكلها إجابات نابعة من التحديات التي واجهت الفكر الإسلامي المعاصر في مختلف المجالات، والتي عايشها عن قرب وتتبع خيوط نشأتها ومسارات تطورها ومكان قصورها وضعفها.

ويحكم كتب الفاروقي ومجهوداته ناظم منهجي واحد منذ أطروحته للدكتوراه من جامعة إنديانا سنة ١٩٥٢م بعنوان: «نظرية الخير: الجوانب الميتافيزيقية والإبستمولوجية للقيم»، وكتاب: «الأخلاق المسيحية: تحليل تاريخي ومنهجي لأفكارها المهيمنة». هذا الناظم المنهجي هو التأسيس للمداخل المعرفية والمنهجية لإسلامية المعرفة وتطوير العقلية الإسلامية وتنشيط عمليات التفكير الإسلامي وملء الوجود بالقيمة. كما أن أبحاث الفاروقي تتجلى فيها شخصيته العلمية الموسوعية،

(١) نذكر هنا بعض المشاريع الفكرية التي حاولت دراسة نصوص الوحي بمناهج غربية، ومن هؤلاء محمد أركون «الذي حاول إرساء ما سماه بـ «الإسلاميات التطبيقية» في مقابل «الإسلاميات الكلاسيكية»، من خلال إخضاع كل التراث العربي الإسلامي لهذه المناهج النقدية، بحيث يتم تطبيق المنهج التفكيكي والأركيولوجي والبنوي أو غيرها من المناهج على أي نص ديني أو تراثي، سواء تعلق الأمر بالنصوص الإسلامية الأولى في القرآن والسنة أو بالنصوص الثانية المنطلقة منها». شبيب قاسم، «تحرير العقل الإسلامي»، ص: ٣٢. فضلاً عن مفكرين آخرين طرحوا مشاريعهم الفكرية في الساحة الإسلامية كنصر حامد أبو زيد وحسن حنفي وغالباً ما يتكئون على نموذج أو نماذج معرفية يبنون عليها مختلف آرائهم وتحليلاتهم (كالانكفاء على المجاز، أو التأويل، أو التحيز للمناهج التحليلية الغربية الحديثة، وغيرها من المسبقات العقائدية والإيديولوجية...).

وتضلعه في الأديان والفلسفة وتاريخ الأفكار والحضارات، وامتلاكه المدهش لخاصية ثلاث لغات عالمية: العربية والفرنسية والإنجليزية^(١).

المنظور التوحيدي والتأسيس للتكامل المعرفي:

يشكل «التوحيد» مفهومًا مركزيًا في منظومة الثقافة الإسلامية، فهو جوهر العقيدة، والقاسم المشترك الذي يجمع المختلفين في العقيدة والفكر والنظر. بل هو محور الرؤية الكلية القرآنية، به تحرر الإنسان من قيود الخرافات والأوهام، وسبح في المعاني العظيمة من وراء الخلق والأنام، «والتوحيد» مدخل تفسيري ذو قابليات هائلة وقدرات متنوعة لتفسير آلاف الظواهر النفسية والسلوكية والنظمية والمعرفية في مختلف المستويات، والتفسير الذي يقدمه القرآن المجيد يؤدي إلى الفهم العميق لتلك الظواهر، ويمكن من صياغة الأسئلة المعرفية، وتعليم الإنسان طرق الإجابة عنها...»^(٢). «فالتوحيد يمثل حجر الزاوية في تكوين وبناء الرؤية الكلية عن الكون والحياة والإنسان، والتوحيد يوضح حدود وأبعاد الدور الإنساني في الكون والحياة. وفي الوقت نفسه يحقق قدرة كبيرة على صياغة المفاهيم الضرورية لبناء فاعلية الإنسان، وتشكيل دافعية العمران والتسامي فيه، وإيجاد المنطلقات المعرفية والثقافية السليمة لدى الإنسان»^(٣).

لذلك حاول العديد من المفكرين تجاوز النظرة التبسيطية الاختزالية لمفهوم التوحيد إلى إبراز التجليات السننية والاجتماعية والحضارية لهذا المفهوم بأبعاده المختلفة. «فالتوحيد ليس تسليمًا عقديًا وحسب، وإنما هو امتداد معرفي يتحدث عن المعرفة في حدود إمكانياتها ودرجة تصويرها للوجود، وعن الآليات التي تتم بها، وعن دور الغيب في ذلك، من زاوية الوحي وما يقدمه من قيم هادية وموجهة، ثم معيار الصدق

(١) همام، محمد، «تداخل العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، مقارنة معرفية نقدية مقارنة في مشروع إسلامية المعرفة: جدل إسماعيل الفاروقي ومحمد أبي القاسم حاج حمد»، (بحث منشور بموقع مؤمنون بلا حدود).
(٢) العلواني، طه جابر، «معالم في المنهج القرآني»، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط ١، ١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م، ص: ٨٣.

(٣) العلواني، طه جابر، «التوحيد والتزكية والعمران: محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة»، دار الهادي، بيروت، ط ١، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م، ص: ٦٥.

والصحة بشرط أداء المعرفة لدورها إنسانياً، وتحقيق التوافق والتناغم الوجودي الشامل، بهدف المحافظة على الوجود من حيث ما هو مسخر قصداً للإنسان، وليس من ناحية التمكن الإمبريالي منه، بهدر إمكاناته واستغلالها بلا توازن، فينعكس ذلك على تصورنا لتطور الحياة، وارتقاءات التاريخ في صورة منطق النهاية، التي يهيمن عليها العقل العلماني الليبرالي المادي الإمبريالي»^(١).

ولقد كان الفاروقي سباقاً في اكتشاف هذا النموذج المعرفي بأبعاده المختلفة، حيث رأى في التوحيد أنه «النواة الوحيدة الصالحة لأن تكون ناظماً لخلافة الإنسان ولحملة الأمانة في الأرض. ويبرهن على أن تلك النواة هي: جوهر الخبرة الدينية، وهي لباب الإسلام، وهي مبدأ كل من: الحضارة، والتاريخ، والمعرفة، والغيب، والأخلاق، والنظام الاجتماعي، والأمة، والأسرة، والنظام السياسي، والنظام الاقتصادي، والنظام العالمي، والنظام الجمالي»^(٢). إن التوحيد عند الفاروقي له خيوط ممتدة امتداد أشعة الشمس في الفضاء، يرتبط بكل مجالات الفكر والنشاط الإنسانيين في عملية الإصلاح المنشودة، «فالتوحيد هو جوهر الإسلام ونواته. ولا نجاح يرتجى لأي حركة إصلاحية لا تنطلق منه»^(٣).

وإن ما أحرزته المناهج الغربية الوضعية المادية من كشوفات لقوانين الطبيعة الصماء بمعادلات رياضية ثابتة، ما هي إلا سنن بثها الله في الوجود وجعلها في متناول الإنسان كإنسان ليسخرها في البناء العمراني والتقدم البشري، ولكن حين بدأت هذه المناهج تمتد إلى الدراسات الإنسانية والاجتماعية والثقافية في محاولة لتعميم المبادئ العلمية الجامدة على جميع مكونات النظام الكوني بما فيها الإنسان، حصل اختلال في المعادلات الرياضية، وأصبحت تتفلسف من القبضة العلمية بشروطها

(١) دواق، الحاج، «المنهج المعرفي التوحيدي في فكر عبد الوهاب المسيري: مدخل إلى الإبيستيمولوجيا التوحيدية»، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، عدد ٢٠، ٢٠٠٩م، ص: ٢١٧.

(٢) عمر، السيد، النواة التوحيدية للنظام المعرفي الإسلامي عند إسماعيل الفاروقي: قراءة تحليلية في كتابه «التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة»، مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة عشرة، العدد ٧٤، خريف ١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣م، ص: ١٥٢.

(٣) الفاروقي، إسماعيل، «التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة»، ترجمة السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، ط ١، ربيع الأول ١٤٣٥ هـ / يناير ٢٠١٤م، ص: ٣٧.

المادية الوضعية، ورغم ذلك تم تأويل هذا التفكك بمسميات مادية؛ فبدأوا «يتحدثون عن «المادة رفيعة التنظيم»، و«ذاتية التنظيم»، و«الخلق الذاتي»، وكأن المادة المتحركة المتغيرة الصماء قد ولدت من داخلها وعيًا وتنظيمًا ذاتيًا، وشكلًا ومعقولة ومعيارية... فأصبحوا ينسبون إلى المادة مقدرات غير مادية وخرجوا عن مقاصد الفلسفة المادية، خصوصًا أن فرضياتهم لا تخرج عن كونها تكهنات عنيدة طفولية، تضمن لهم الاستمرار في ماديتهم، وتحميمهم من المسؤولية الأخلاقية»^(١).

لذلك كان من صميم الرؤية التوحيدية التي بناها الفاروقي العمل على توضيح الفارق الجوهرى بين الإنسان والطبيعة لتجاوز النظرة الأحادية المادية الغربية، والتأسيس لمنهج أكثر تركيبية يستحضر ويراعي كل الأبعاد «العلمية الواقعية» التي تفرق بين الإنسان والطبيعة، وهي الأبعاد التي تم تهميشها قصدًا في سيورة تطور العلم في الغرب، يقول الفاروقي: «الظاهرة الإنسانية لا تتكون من عناصر «طبيعية» على وجه القصد، بل يتدخل فيها عناصر أخرى تنتمي إلى نظام مختلف، أي النظام الأخلاقي الروحي، وتقررهما إلى درجة فائقة؛ وتلك العناصر لا تعد بالضرورة بمثابة نتائج لازمة لعناصر الطبيعة أو قابلة للاستنساخ من تلك العناصر، وهي لا تتسم بالتماثل العالمى في الجماعة الإنسانية، بل إنها تعتمد على التقاليد والثقافة، والدين، والأولويات الشخصية والجماعية التي ليس من الممكن أبدًا وضع تعريف شامل لها، وبمقتضى كونها روحية، فإن تلك العناصر ليس من الممكن عزلها أو فصلها عن أصولها الطبيعية، وليس من الممكن أبدًا إخضاعها للأسلوب القياسي الوحيد الذي يعرفه العلم، وهو الأسلوب الكمي، ولقد نظر إليها العلم باعتبارها أشياء غير موجودة»^(٢).

ولعل هذا التهميش المقصود من الدراسات الغربية لهذه المسميات: الروح والأخلاق والميولات والإيمان والعقيدة والخير...؛ نابع من كون هذه الأخيرة

(١) حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، «العلمانية والحداثة والعولمة»، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٣٠ هـ/٢٠٠٩ م، ص: ٢٧.

(٢) الفاروقي، إسماعيل، «صياغة العلوم الإسلامية صياغة إسلامية»، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط١، ١٤٠٩ هـ/١٩٨٩ م، ص: ١٤-١٥.

تنتمي إلى مجال الدراسات اللاهوتية الدينية (الكنسية) التي كان لها صراعات دامية مع العلم والعلماء. والاستعانة بمفردات هذا الحقل الدلالي، من وجهة نظر التجريبية والوضعية المادية، رجوع إلى الوراء وتمرد على العقلانية والعلمية؛ لأنها «تحمل في طياتها مضمونات اللاحقيقة والاحتمالية والشك والاشتباه»^(١)، ونتاجها غير ذات مصداقية. والحقيقة أن النتيجة كانت عكس ذلك، فلم نرَ إلا «نظريات غير متقنة وتفسيرات مشوهة»^(٢). فالحاجز النفسي الذي تكوّن لدى علماء الغرب في سيرورته التاريخية وعلاقتهم بالكنيسة جعل من المستحيل الاستعانة بالمسميات الدينية رغم إمكانياتها الهائلة لإعطاء تفسيرات وأجوبة أكثر مصداقية وعلمية في مقاربة الظواهر الإنسانية والاجتماعية، باعتبارها واقعا مؤثرا وموجّها لصيقا بالإنسان مهما تمرد وتنكر لذلك. ولعل هذا ما يفسح المجال واسعا لإمكانيات النظام المعرفي الإسلامي، القادر على تقبل النقد والاحتكام إلى المعقولة والعلمية، وإمداد الخبرة البشرية بمعطيات غيبية يقينية.

ويمثل الفاروقي لذلك بمقارنته بين الإيمان المسيحي والإيمان الإسلامي، حيث إن هذا الأخير هو «حقيقة يصل العقل إلى اليقين بها، وليس تسليما بلا تمحيص يعتمد على سداجة وقابلية لسرعة التصديق. فحقائق الإيمان وأخباره في الإسلام ليست أسراراً ولا ألغازاً غير منطقية، ولا سبيل إلى معرفتها. بل هي حقائق أو أخبار عقلية ونقدية، جرى إخضاعها للشك، وخرج المؤمن بها من اختبارها وتمحيصها باليقين في صحتها. ولم تعد بحاجة إلى مزيد من الأدلة على صحتها. فكل من يسلم بصحتها عاقل. وكل من يواصل جحدها أو التشكيك فيها غير عاقل. ولا يمكن سحب ذلك التصور على الإيمان المسيحي بحكم تعريفه»^(٣).

(١) الفاروقي، إسماعيل، «التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة»، ترجمة السيد عمر، ص: ٩٦.

(٢) نفسه، ص: ١٥.

(٣) الفاروقي، إسماعيل، «التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة»، ترجمة السيد عمر، ص: ٩٧. ويوضح الفاروقي ذلك أكثر فيقول: «وتتمثل عقلانية الإسلام في احتكامه إلى غاية ما لدى العقل الإنساني من قدرة نقدية. ولا يخشى الإسلام من الدليل المضاد، ولا يقبل التأسيس على أسرار، ولا يقيم دعواه على مشاعر باطنية، أو على شكوك أو لا يقين جواني ما، أو على أمني أو رغبة في أن تكون الحقائق على غير ما هي عليه في الواقع. فدعوة الإسلام عامة وعلنية، تخاطب العقل وتسعى إلى إقناعه بالحقيقة، وليس إلى قهره بما هو فوق قدرته على الفهم». نفسه، ص: ٩٨.

وبالمنهجية العلمية نفسها يقارب الفاروقي ثنائية العقل والنقل، حيث يرى أن الوحي لا يتعارض إطلاقاً مع العقل، وهي الثنائية التي حظيت باهتمام بالغ لدى علماء الأمة ومفكريها قديماً وحديثاً، وانقسامهم إلى فرق واتجاهات؛ غير أن هذه الروح العلمية المتجردة في مقاربتها غابت في كثير من المحطات داخل الفكر الإسلامي والعربي المعاصر، والذي كان من إفرازاته بروز تيارين مختلفين: تيار ينتقص من قيمة النص ويعلي من قيمة العقل، وتيار يعلي من قيمة النص حتى لا يُبقي للعقل أي تفاعل مع النص. وقد كان انتقاص التيار الأول من قيمة النص مبنياً إما على جهل به، أو حقد عليه، أو استعاضته بآليات وأدوات تحليل غريبة، وكان انتقاص التيار الأول من قيمة العقل إما رد فعل على التيار الأول، أي مواجهة التطرف بتطرف آخر، وإما تقديساً لعقول السابقين وأفهامهم مرددين عبارة «ليس بالإمكان أبدع مما كان»^(١)، و«لم يترك السابق لللاحق شيئاً».

وإن «إشكالية التعارض في جوهرها ليست تعارضاً بين أحكام، لامتناع قيام أي تعارض بين الأحكام المستمدة من الوحي المقطوع في ثبوته وتلك المستخرجة من النظر في آيات الآفاق والأنفس. بل التعارض في حقيقته تعارض بين منهجيات في البحث والنظر ومنظومات الأحكام المضمونية الناجمة عنها»^(٢). ولكن النظر في آيات الأنفس والآفاق -حسب الفاروقي- لا يمنع، افتراضياً، من حدوث تعارض الوحي مع العقل، «أي مع نتائج التمهيص العقلي والإدراك المعرفي. وفي مثل هذه الحالة يعلن الإسلام أن التعارض ليس نهائياً، ويوجه الفاحص إلى واحد من ثلاثة خيارات: مراجعة فهمه للوحي، أو مراجعة النتائج العقلية التي توصل إليها، أو القيام بهاتين العمليتين معاً. فالتوحيد بوصفه مبدأ لوحدة الحق ينفي اعتبار التعارض نهائياً،

(١) تنسب هذه العبارة للإمام أبي حامد الغزالي، أوردها في «إحياء علوم الدين» في قسم «بيان حقيقة التوحيد الذي هو أصل التوكل»، ونص ما قاله: «ليس في الإمكان أصلاً أحسن منه ولا أتم ولا أكمل...» في معرض ذكره لمعجائب خلق الله وحكمته في ذلك. وقد اعترض بعض العلماء على الإمام الغزالي على قوله هذا. ورد الإمام جلال الدين السيوطي عليهم في رسالة سماها: «تشديد الأركان في ليس في الإمكان أبداً مما كان» دار الكتاب الإسلامي، ط١، محرم ١٤١٩ هـ/مارس ١٩٩٨ م.

(٢) صافي، لؤي، «إعمال العقل: من النظرة التجزئية إلى الرؤية التكاملية»، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤١٩ هـ/١٩٩٨ م، ص: ٢٠٥.

ويطالبنا بالتفكير مرة أخرى في المقولات التي تبدو متعارضة، منطلقًا من التسليم بحتمية وجود بُعد لم يضعه الفاحص في اعتباره، وإذا وضعه في اعتباره سيزول التعارض المتصور^(١). فإعادة قراءة الوحي تجديد للإدراك، وسبيل لتحقيق انسجام الفهم الشري للوحي الرباني، أما «التسليم بأن التعارض أو التناقض الظاهري نهائي، [فهذا] أمر لا يستسيغه إلا ضعاف العقول. وعلامة عقلانية المسلم أنه يصبر على وحدة مصدر الحقيقة: الوحي والعقل»^(٢).

فلا شك أن هوية النظام المعرفي التوحيدي الإسلامي مخالفة تمامًا لهوية النظام الغربي بكل تشكيلاته وتوليّناته؛ المسيحية والمادية والوضعية، فهو نظام إلهي حافظ على نقائه وصفائه، ومن أهم المبادئ التي يركز عليها: مبدأ وحدة الحقيقة؛ ويقرر ذلك المبدأ أن الحقيقة تعد شكلاً من أشكال الله وليس من الممكن فصلها عنه، وأن الحقيقة واحدة مثلما أن الله واحد فالحقيقة لا تشتق وجودها من الله الذي هو خالقها وسببها النهائي فحسب. بل إنها تشتق معناها وقيمتها من إرادته التي تعد غايتها وغرضها النهائي، وتقاس فاعلية تلك الحقيقة بمقتضى تحقيقها أو عدم تحقيقها للقيمة. وفي الواقع، فإن الحقيقة أصبحت بالفعالية حتى غدا الممكن وصفها بأنها صياغة للإرادة الإلهية؛ ولذلك يجب دراستها في إطار تحقيق القيم أو انتهاكها. وبمثل ذلك الأسلوب، فإن الحقيقة خارج هذا الإطار لا تعني شيئاً على الإطلاق. ومن ثمّ، فمما لا أساس له من الصحة أن نحاول إقامة معرفة الحقيقة الإنسانية بطريقة منفصلة عما يجب أن تكون عليه تلك الحقيقة؛ ولذلك فإن أي بحث يتعلق بالإنسان، يجب أن يتضمن موقف ذلك البحث إزاء الغايات^(٣).

ولعل ما سبق ذكره يبرز المسوغات الموضوعية التي دفعت الفاروقي إلى اعتبار كل النتائج الصادرة عن الدراسات الغربية في العلوم الاجتماعية تكتسي الصفة الغربية، وتصطبغ بخصائصه الثقافية المحلية، أي الغرب وحده ولا تعنينا في شيء منها، يقول الفاروقي: «الدراسات الإنسانية الخاصة بالرجل الغربي والتحليلات الاجتماعية

(١) الفاروقي، إسماعيل، «التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة»، مرجع سابق، ص: ١٠١.

(٢) المرجع نفسه، ص: ١٠٢.

(٣) الفاروقي، إسماعيل، «صياغة العلوم الإسلامية صياغة إسلامية»، م س، ص: ٢٠.

للمجتمع الغربي التي يقوم بها العلماء الغربيون تتسم بالضرورة بالصفة «الغريبة»، وليس من الممكن أن تكون نماذج تحتذى لتطبيق دراسات على المسلمين أو مجتمعاتهم^(١). والمنهج الأسلم يبقى دائماً الانطلاق من الذات؛ لأننا لو «حاورنا الواقع والظواهر من أرضيتنا، فنصل إلى إجابات قد تكون في غالب الأمر مختلفة اختلافاً جوهرياً عن رؤيته (الغرب) وعن الحلول التي يطرحها، ولكنها نابعة من واقعنا، ومن ثمَّ يصبح بوسعنا أن نتعامل مع هذا الواقع ونغيّره وننهض به»^(٢). لذلك «لا بد من تبني رؤية منهجية نابعة من إدراكنا لهويتنا وللأبعاد المعرفية والوجودية في تجربتنا. ومن لم يهتم بتجربته الحياتية والتاريخية ويكتفي باقتباس ما يقوله الآخرون ويطبقه على نفسه لا يمكنه أن يصنع حضارة أو يواكب العصر أو يستوعب إنجازاته الفكرية والتقنية ويسقط في التبعية الإدراكية أو ما أسماه أحد العلماء الأمريكيين «إمبريالية المقاولات»، أي أن يستخدم الباحث المقولات التحليلية للآخر دون وعي ودون إدراك لتضميناتها»^(٣).

إن الفاروقي تخلص من الخلفيات المادية والقفص الحديدي الذي تخندقت فيه المناهج الوضعية، فحاول الجمع بين المكتسبات الإنسانية العلمية وتنزيلها وفق شروط مغايرة تعتمد محددات الرؤية التوحيدية الإسلامية التي تستمد قوتها وفعاليتها من خالق الوجود، ببيان فاعلية الأسباب والسنن الماثورة في الكون مقرونة بكونها منظومة في نهاية المطاف بالمشيئة الإلهية المطلقة، ومن أهم المبادئ التي تعكس الرؤية التوحيدية حسب الفاروقي:

- الثنائية duality: إذ يؤكد هذا المبدأ تمايز حقيقة الخالق والمخلوق، فالله ﷻ هو الخالق، أما عالم الخلق فهو الزمان والمكان بكل ما فيهما من موجودات وحوادث. فلا يمكن للخالق أن يتحد أو يتصل وجودياً أو يحل أو يتجسد في المخلوق، ولا المخلوق أن يتحد أو يتصل وجودياً بالخالق.

- الإدراكية Ideationality: يبين هذا المبدأ أن العلاقة بين عالمي الخالق

(١) المسيري، عبد الوهاب، «الثقافة والمنهج»، ص: ١٧.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٢٢٥.

(٣) المرجع نفسه، ص: ٢٢٥-٢٢٦.

والمخلوق، أي عالمي الحقيقة، علاقة إدراكية في طبيعتها فلا صلة بين الخالق والإنسان المخلوق إلا بقوة العقل.

- الغائية Teleology: أي إن العالم خلق له لغاية من وجوده، وهي تحقيق إرادة الخالق، فالله ﷻ لم يخلق الكون عبثاً ولا باطلاً، بل أحسن خلق شيء وقدره تقديراً.

- القدرة الإنسانية Capacity Of Man: ويترتب عن المبدأ السابق القائل أن الخلق كله خلق لغاية، أي إن الإنسان لديه القدرة على تحقيق تلك الغاية، ففي الإنسان قوة على تغيير نفسه وتغيير مجتمعه وتغيير الطبيعة المحيطة به، وفي نفس الإنسان ومجتمعه ومحيطه الطبيعي قوة على تقبل فعل الإنسان.

- المسؤولية والجزاء Responsibility And Judgements: لأنه إذا كان الإنسان مكلفاً بتحقيق أوامر الخالق وقادراً على القيام بذلك التكليف، فإنه يصبح مسؤولاً؛ إذ من دون المسؤولية والحساب تسقط جدية التكليف^(١).

وكلها مبادئ من صميم الرؤية الكلية للوحي، التي «تفترض أن مبدأ التوحيد بالنسبة إلى المسلم ضابط منهجي له قيمته في ضمان التحرر من تلك النزعات، وأنه يخرج العلم من دائرة العقل التي سجن فيها باسم الحياد الأخلاقي، والتي أفقدته دلالاته ووظيفته»^(٢).

ومن التقارير الحتمية التي خلص إليها الفاروقي أنه «لازم وحتمي لجميع الدراسات، سواء كانت تتصل بالفرد أو الجماعة، بالإنسان أو الطبيعة، بالدين أو العلم، أن تعيد تنظيم نفسها تحت لواء مبدأ التوحيد، أي إن الله ﷻ موجود وهو واحد، وهو الخالق، الملك، الرزاق، وهو مسبب الإظهار وهدف وغاية كل شيء في الوجود، وأن جميع المعرفة الموضوعية عن العالم تعد بمثابة معرفة لإرادته، وتدبيره، وحكمته، وأن جميع نوايا البشر ونضالهم تتقرر بإذنه وأمره. ويجب أن توجه جميعها

(١) انظر: أبو بكر، محمد أحمد محمد إبراهيم، «التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط ١، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٧٤.

للاللتزام بأمره، أي الللتزام بالنمط الإلهي الذي أوحى به، حتى تجلب السعادة والهناء للبشر»^(١).

فالخط الأول في نسيج التوحيد كما غزله منوال الفاروقي هو تلخيص الخبرة الدينية الإسلامية في وضع البشرية في حالة استحضار دائمة للـ «المعية الإلهية»، مع المفارقة المطلقة بين الخالق ﷻ والمخلوق، في مقابل افتتان الأنساق المعرفية المغايرة للنسق الإسلامي من قبل ومن بعد بالإنسان أو بالطبيعة. ومبدأ السببية محكوم في ظل هذه المعية الجامعة بين نظامي المخلوق والخالق المفارقين بالمطلق، بالإرادة الإلهية المطلقة، وهو دائماً متكيف بها ومعها. وكل شيء في الوجود هو مجرد وسيلة لغاية أسمى منه. ومنتهى كل الوسائل والغايات هو طاعة الإرادة الإلهية التكليفية، التي شاء سبحانه أن يبينها على الاختيار الإنساني الحر المسؤول^(٢).

لذلك نجد أن مختلف المشاريع الفكرية التي طرحها الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي والتي من أبرزها مشروع إسلامية المعرفة، لم تكن مجرد توليفات وتركيبات هجينة بين منجزات الحضارة الغربية بعلومها الطبيعية والإنسانية والاجتماعية وما يوافقها من نصوص دينية، وإنما هي عملية بنائية تركييبية تتجاوز النقل التبسيطي وتسعى لبناء نموذج معرفي جديد يستمد أصوله من المحددات الكبرى للتصور الإسلامي، وأهمها «التوحيد»، وتنزيلها وفق الشروط والظروف الموضوعية للواقع وما وصل إليه من كسب بشري سعيًا نحو المستوى الإنساني والحضاري المنشود. فقدرات التوحيد على استيعاب كل المكونات الحضارية هائلة، يطبعها بطابعه الخاص، «ثم يعيد تكوينها بشكل يتناسق مع العناصر الأخرى ويدعمها. ولا يقوم الجوهر ضرورة بتغيير طبيعة تلك العناصر، بل يحولها ليصنع منها حضارة ويعطيها صفاتها الجديدة التي تكون تلك الحضارة. ويختلف مدى التحول بين ضئيل وجذري، اعتمادًا على مدى علاقة الجوهر بالعناصر المختلفة ووظائفها»^(٣). ويمثل لذلك الفاروقي بالتناقض

(١) الفاروقي، إسماعيل، «صياغة العلوم الإسلامية صياغة إسلامية»، ص: ٢٥

(٢) الفاروقي، إسماعيل، «التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة»، من مقدمة المترجم (السيد عمر)، ص: ١٥.

(٣) الفاروقي، إسماعيل راجي، والفاروقي، لويس لمياء، «أطلس الحضارة الإسلامية»، ترجمة: عبد الواحد

لولوة، الرياض، مكتبة العبيكان، ط١، ١٤١٩ هـ/١٩٩٨ م، ص: ١٣١.

الذي يعيشه المسلمون حديثاً، حين «أخذوا عن غيرهم: علومًا وفنونًا، وقاموا بإدخال عناصر غريبة على حياتهم: مثل الزبي وأشكال تصميم المباني، وأساليب العيش والترفيه، دون أن يصهروها ويخرجوها التخريج الذي يجعلها نسقًا متحدًا. وهو ما يناقض مبادئ التوحيد»^(١)، هذا المنهج الاستيعابي البنائي للتوحيد يجعل من المبادئ الإسلامية هي الحكم على المبادئ الوافدة، فيعطيها المكان اللائق بها؛ دمجًا أو تعديلًا أو لفظًا.

وإذا كان النموذج المعرفي الغربي قد حصر مصادر معرفته في العقل وما يدركه الحس من الماديات، فإن النموذج المعرفي الإسلامي جعل الوحي الإلهي أهم مصادر المعرفة، باعتبار أن باقي مصادر المعرفة متضمنة في المصدر الأول الذي دعا إلى استخدام هذه الأدوات (العقل والقلب والحواس)، التي هي نِعَم جليلة «وهبها الله للإنسان ليتعرف بها على نفسه، وعلى آفاق الكون من حوله، ويطل بواسطتها على ما فيه من سنن وأسرار تعدّ من أعظم الشواهد، وأدل الآيات على الرب الأعلى، الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى»^(٢). فالوحي يبني المعرفة ويقويها، ويكشف النقائص المحدقة بها ويصححها ويقومها. والمنهج البنائي لا يقوم على الرجوع إلى الوحي عند الحاجة فقط، وإنما يجعل منطلقه من الوحي ومنهجه مسدد بالوحي، ونهايته مقومة بالوحي.

هذه المرتكزات المنهجية القرآنية التي استند إليها الفاروقي في بناء أطروحاته (التوحيد، الاستخلاف...) تؤكد قاعدة مفادها أنه لا يمكن الحديث عن بناء فكر إسلامي بمعزل عن الوحي الرباني، «فالقرآن الكريم والسنة النبوية هما الأصول التأسيسية للفكر الإسلامي والمنزلة بالوحي، وهي التي تحدد طبيعة ومستويات الصحة والخطأ في هذا الفكر»^(٣)، وإننا اليوم قد وصلنا إلى مرحلة ينبغي أن ننقل فيها من منهج التبرير المستند إلى الوحي، إلى منهج البناء المرتكز على الوحي، لقد مرّ زمن

(١) الفاروقي، إسماعيل، «جوهر الحضارة الإسلامية»، مجلة المسلم المعاصر، مج ٧، ع ٢٧، ١٩٨١، ص: ١٧.

(٢) القرضاوي، يوسف، «السنة مصلدًا للمعرفة والحضارة»، مرجع سابق، ص: ٨٤.

(٣) عبد الفتاح، سيف الدين، «الفكر الإسلامي المعاصر: مفاهيماته ومجالاته التداولية»، ندوة في مكة المكرمة، ليلة ١٢/١٢/١٤٢٢هـ، في مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، العدد ٢٦، ص: ١٢٥.

طويل ونحن نبحث عن شواهد تفنّد ما يُرشق به الفكر الإسلامي من هجمات من مختلف التيارات، فكان ردّنا دائماً هو النفي والتبرير من نصوص الوحي، وأحياناً نستشهد به لتعزيز ما وصل إليه الآخر من مكاسب إنسانية وأن ثمراتها لا تعارض توجيهات ديننا، وتركنا أهم عمل ينبغي القيام به؛ وهو التواصل المستمر مع هذا الكتاب المكنون، واستخراج لآلئه وكنوزه، وجعله أساس البناء والتغيير، واتخاذ وسيلة الهجوم بدل الدفاع، ليرى الآخر نمط حضارتنا ومنهجها في الاستخلاف والتعمير، وإن الاستمرار في منهج الدفاع وردود الأفعال والغرق في رد الشبهات هدر للطاقة وتحقيق لرغبة الآخر الذي يتخذ من هذا المنهج إحدى الوسائل لفرض نموذجه والعمل على استمراره.

وقد دفع تراكم العديد من التحديات بالفكر الإسلامي، في فترات متلاحقة، إلى تطوير مناهجه وطرائقه في النظر والاستدلال، ومن أهم هذه التحديات: الاستشراق، وحركات التنصير، والغزو الثقافي والفكري، والعولمة، والعلمانية، وحركات التغريب... فضلاً عن العامل الذاتي الذي تجلّى في «نمطية المنهجية الإسلامية التقليدية وقصورها عن تقديم البديل المعرفي الإسلامي في المجالات الاجتماعية»^(١)، والغريب في الأمر أن الآمال التي كانت معلقة على إمكانيات النموذج الغربي في التقدم لإخراج الإنسانية من مأزقها ومهالكها تبخرت وتبدّدت، والباب مفتوح الآن للنموذج الإسلامي لإبراز جدارته واستحقاقه لهذه المهمة الإنسانية، فالقناعة اليوم راسخة بأن «النهضة الحضارية للأمة لا يمكن أن تتم انطلاقاً من الواقع الغربي الحداثي أو اعتماداً على عقل هلامي، بل تتطلب تطوير نموذج حضاري بديل، انطلاقاً من الذاتية التاريخية للأمة التي لا تستمد قوامها وهويتها من تجاربها التاريخية وحسب، بل تستمدّها كذلك من الوحي الذي منحها الرؤية وأمدّها بالقيم وزوّدها بالتوجه الذي أدى إلى ظهورها وإقامتها حضارة متميزة رائدة»^(٢).

إن التوحيد جوهر ناظم قادر على جمع كل الظواهر الاجتماعية والإنسانية ولم

(١) أحمد، محمد إبراهيم، «مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة»، ضمن: مجلة «إسلامية المعرفة»، السنة الحادية عشرة، العدد ٤٢-٤٣، خريف ٢٠٠٥م، شتاء ٢٠٠٦م، ص: ١٦.

(٢) صافي، لؤي، «إعمال العقل: من النظرة التجزئية إلى الرؤية التكاملية»، مرجع سابق، ص: ٧٥.

شتاتها في إطار نموذج معرفي يدمج بين عالمي الغيب والشهادة، والوحي والوجود، وقادر على تجديد الصلة بجميع أنواع العلوم العقلية والشرعية والاقتصادية والاجتماعية، وخلق جسور التواصل بين مختلف العلوم من خلال نظمها في إطار كلي شامل يضمن التواصل المستمر بين هذه العلوم بدل القطيعة التي دامت قرون.

خاتمة

لقد كان الفاروقي على وعي تام بأن شروط بناء نظام معرفي متكامل منطلق من الوحي متوفرة، وأن العناصر المنهجية المؤطرة له قوية ومتماسكة، فهو يتأسس على رؤية كلية ونهائية لقضايا الإنسان والكون والله والحياة، وإخراج هذا النظام إلى الوجود ضرورة علمية وإنسانية وعالمية؛ حتى يتكامل الغيب مع الشهادة، والعقل مع النقل، والدين مع الدنيا، ويتصل المخلوق بالخالق، والسماء مع الأرض، وتحتل منظومة القيم موقعًا محوريًا في تصحيح مسار العلم والتقدم والنهوض... ولعل هذه العناصر هي التي بلورها الفاروقي في نظريته الشاملة لمفهوم التوحيد.

وإن اتخاذ التوحيد ناظمًا منهجيًا للرؤية الحضارية الإسلامية لا يعني بالضرورة التأسيس لخصوصية إسلامية في المجال، فإذا كان التوحيد ناظمًا كونيًا للوجود، فإنه بذلك يحمل حلولًا كونية لأزمة الوجود؛ فهو متضمن للفطرة والكينونة الإنسانية، ومرتبطة بالخلق، ومتعلق بخالق الوجود. فهو نظرية متكاملة وتفسير يجمع بين المثالية والواقعية، قادر على استيعاب إيجابيات كل النماذج الحضارية النافعة والرقى بها لما هو أرقى وأسمى، فهو محدد ديني وكوني وأخلاقي وحضاري وإنساني وعلمي وواقعي، تجلت من خلاله سمفونية ومهرجان التسبيح الكبير الذي انخرط فيه الوجود قهراً، وهو الآلية التي تمكن الإنسان من الانخراط في هذا المهرجان اختياريًا. والله أعلم.

الفكر السنني عند الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي

د. عبد العزيز الإدريسي^(١)

مقدمة :

منذ ما يزيد على قرنين والمسافة تتسع بين المسلمين وبين أدوارهم الحضارية، المتمثلة في الريادة والشهادة والاستخلاف وإلحاق الرحمة بالناس^(٢)، وذلك راجع لأسباب كثيرة^(٣)، مما أشاع شعورًا سلبيًا عند المسلمين بالهوان والضعف والقابلية للاستعمار، فانبهرى لمعالجة هذا الواقع الكثير من المصلحين -أفرادًا ومؤسسات- للإجابة على أسئلته والبحث في مشكلاته وحل معضلاته. ومن بين أهم هؤلاء المؤثرين في حركة الإصلاح المعاصرة، نجد الدكتور الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي، رائد المدرسة الفكرية «إسلامية المعرفة» و«أسلمة النموذج المعرفي» أو «ضرورة التأصيل والتكامل المعرفي»؛ لأن معضلة المسلمين في نظره معضلة فكرية لها تجليات على كل مناشط الحياة ومجالاتها.

وقد تنوعت الدراسات والبحوث في فكر الفاروقي في الجامعات والمراكز والمعاهد، ولكن لم أجد باحثًا اشتغل على المنظور السنني عند الفاروقي أو حاول نفخ الغبار عن هذا الجانب المهم والمحوري في المشروع الإصلاحي عند الفاروقي.

(١) باحث في قضايا التربية والتكوين elidrissihiba@gmail.com

(٢) أبو الحسن الندوي، «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟».

(٣) شكيب أرسلان، «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟».

المبحث الأول

حياة الفاروقي ومفهوم السنن

وأهمية المنظور السنني عند الفاروقي

١ - حياة إسماعيل راجي الفاروقي^(١):

ولد راجي الفاروقي في مدينة يافا في فلسطين المحتلة عام ١٩٢١م، وبدأ دراسته الأولى بالمسجد والبيت، على يد والده الذي كان قاضيًا شرعيًا. وتابع دراسته الابتدائية والثانوية في مدارس الدومينيكان الفرنسية، ثم حصل على الدرجة الجامعية الأولى في الفلسفة من الجامعة الأمريكية في بيروت، وبعد ذلك هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث حصل على شهادتي الماجستير في فلسفة الأديان؛ الأولى من جامعة إنديانا عام ١٩٤٩م، والثانية من جامعة هارفارد عام ١٩٥١م. وفي عام ١٩٥٢م حصل على الدكتوراه من جامعة إنديانا. وفي ليلة ١٨ رمضان ١٤٠٦هـ، ٢٧ مايو ١٩٨٦م استشهد إسماعيل الفاروقي وزوجه الدكتورة لمياء الفاروقي؛ بسبب مواقفه الصلبة في الدفاع عن قضيته الأولى فلسطين، وتعريضه للصهيونية وجذورها العنصرية، وبسبب عمله الدعوي في نشر الإسلام وثقافته، وتصحيح صورة الإسلام في المجتمع الأمريكي. غير أن فكر الفاروقي لم يمت، بل شكل فكره زادًا للباحثين في شتى المراحل، وكانت وفاته في ظروف شديدة الغموض، حيث ثبت أن الاغتيال لم يكن أبدًا بدافع السرقة.

(١) كثيرة هي المجلات والدراسات والمواقع -بلغات مختلفة- التي تعرضت لحياة الفاروقي من قبيل:

www.veecos.net بالإضافة إلى مجلة إسلامية المعرفة التي خصصت عددها ٧٤ سنة ٢٠١٣ عن الفاروقي.

٢- عرض موجز لمؤلفات الفاروقي :

لا يختلف اثنان على أن الفاروقي كان عالمًا موسوعيًا فذاً، غزير الكتابة، فقد آل على نفسه ألا ينام إلا إذا حرر عشر صفحات على الأقل^(١). يتقن العربية، والفرنسية، والإنجليزية، يكتب باللغات الثلاث ويتحدث بها، فأبدع في الحضارة الإسلامية كتابًا ضخمًا قيمًا شاركته فيه زوجته، هو «أطلس الحضارة الإسلامية»^(٢)؛ الكتاب الذي «ولد يتيمًا لأبوين»^(٣) على حد تعبير مقدم الكتاب الدكتور هشام الطالب؛ لأن الدكتور إسماعيل وزوجه استشهدا والكتاب لا يزال في مطبعة ماكميلان في الولايات المتحدة الأمريكية.

وفي دراسة مقارنة للأديان ألف الفاروقي «الأطلس التاريخي لأديان العالم»، كما ألف كتاب «الأخلاق المسيحية»، الذي نقض - وليس نقد - فيه الأساس النظري والتاريخي لهذه الديانة من خلال مصادرها الأولى، وقد حاول عدد من القساوسة في جامعة ماكجيل، التي كتب الفاروقي الكتاب في رحابها أن يمنعوا نشره، قائلين إنه يزلزل الإيمان المسيحي في قلوب قرائه^(٤). وفي التعريف بالظاهرة الصهيونية، كتب الفاروقي ثلاثة كتب هي: «الإسلام ومشكلة إسرائيل»، و«أصول الصهيونية في الدين اليهودي»، و«الملل المعاصرة في الدين اليهودي». أما في مجال أسلمة المعرفة فالفاروقي رائدها ومبدع أسسها ومقولاتها، من أجل صياغة العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة صياغة إسلامية، وقد شخص الفاروقي بدقة ومنهجية مشكلة المسلمين، والمرتبطة أساسًا بنظامهم الفكري ونموذجهم المعرفي؛ فاضطلع إلى مقترحات للتجاوز ورؤى للإصلاح، فكتب: «التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة»، الذي اعتبره مترجمه إلى اللغة العربية الدكتور السيد عمر «نسيجًا وحده»^(٥)، بالإضافة إلى كتاب: «تبرير الخير: الجوانب الميتافيزيقية والإبستمولوجية

(١) إسلامية المعرفة، العدد ٧٤، ص ٧. وتجدر الإشارة إلى أن أغلب تأليفه باللغة الإنجليزية.

(٢) صدر هذا الكتاب بست لغات قبل أن يصدر باللغة العربية سنة ١٩٩٨ م.

(٣) إسماعيل الفاروقي، ولمياء الفاروقي، «أطلس الحضارة الإسلامية»، ص ١٤.

(٤) عماد الشريفين، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، المجلد الحادي والعشرون، العدد الأول،

ص ٤٤٥-٤٨٤.

(٥) إسماعيل الفاروقي، «التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة»، ترجمه السيد عمر، ص ٤.

للقيم^(١)، وكتاب «الإسلام والفن»، وله العديد من المقالات والبحوث والترجمات^(٢). وتجدر الإشارة إلى أن أغلب تأليفه باللغة الإنجليزية لم تترجم بعد إلى اللغة العربية.

٣- الفاروقي والعمل المؤسساتي:

لقد آمن الفاروقي منذ الوهلة الأولى بأن خدمة المعرفة والإبداع الأكاديمي فيها وضمنان استمرارية المشاريع الإصلاحية، لا يتأتى إلا من خلال العمل المؤسساتي؛ لذلك عمل على تأسيس مشاريعه المعرفية، وكان رائدًا بحق في هذا المجال، حيث ناضل سنوات طويلة في سبيل أن يكون للإسلام موقع في الأكاديمية الأمريكية للأديان AAR ونجح في ذلك، وعمل رئيسًا لقسم الإسلام في الأكاديمية، وأسهم في إنشاء جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا AMSS، وكان أول رئيس لها، وساهم في إنشاء مؤسسة الوقف الإسلامي في أمريكا الشمالية NAIT، وعمل مديرًا لها، وكذلك في إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي IIIT، وعمل مديرًا ورئيسًا له، وكل هذه المؤسسات استمرت ولا تزال في عملها^(٣).

٤- مفهوم السنن:

السنن جمع سنة والسنة لغة: مأخوذة من «سن» ولها أصل واحد مطرد، وهو جريان الشيء واطراده في سهولة ويسر، «والأصل فيه الطريقة والسير»^(٤)، وجاء في التعريفات أن السنة في اللغة هي: «الطريقة، مرضية كانت أو غير مرضية»^(٥). وقال الإمام المناوي: «السنة بالضم طريقة المصطفى التي كان يتحراها، وسنة الله طريقة حكمته وطريقة طاعته»^(٦). والسنة هي: «الطريقة المستقيمة والمثال المتبع»^(٧).

(١) وهو عبارة عن أطروحة نال بها شهادة الدكتوراه من جامعة إنديانا، سنة ١٩٥٢م.

(٢) أغلب مقالاته نشرتها مجلة المسلم والمعاصر، وقد ترجم الفاروقي كتاب «حياة محمد عليه الصلاة والسلام» إلى الإنجليزية، لمؤلفه محمد حسين هيكل.

(٣) مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٧٤، ص ٨.

(٤) ابن منظور، «لسان العرب»، ج ١٣، ص ٢٢٠.

(٥) الجرجاني، «التعريفات»، ص ٤٠.

(٦) المناوي، «التوقيف على مهمات التعاريف»، ج ١، ص ٤١٥.

(٧) الرازي، «مفاتيح الغيب»، ج ٤، ص ٣٩٢.

أما السنن اصطلاحاً، فلها علاقة واضحة بالمعنى اللغوي، والمراد بها اصطلاحاً هنا: «ما سنّه الله في الأمم من وقائعه، وأصل السنن جمع سنة: وهي الطريقة المستقيمة»^(١).

والسنن، بحسب سيد قطب رحمه الله، هي «النواميس التي تحكم حياة البشر وفق مشيئة الله الطليقة، وأن ما وقع منها في الماضي يقع في الحاضر إذا أصبحت حال الحاضرين مثل حال السابقين»^(٢).

وعلى هذا الأساس، فإن السنن تعني: «الأنظمة والنواميس والقوانين الثابتة، التي أودعها الله تعالى في كل مفردة كونية لكي تؤدي وظيفتها الذاتية والكونية بانتظام»^(٣).

٥- أهمية المنظور السنني عند الفاروقي:

يقول الشهيد سيد قطب في تفسيره وتدبره لقوله تعالى ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾: «والقرآن الكريم يرد المسلمين هنا إلى سنن الله في الأرض، يردهم إلى الأصول التي تجري وفقها الأمور. فهم ليسوا بدعاً في الحياة؛ فالنواميس التي تحكم الحياة جارية لا تتخلف والأمور لا تمضي جزأفاً، إنما هي تتبع هذه النواميس، فإذا هم درسوها، وأدركوا مغازيها، تكشف لهم الحكمة من وراء الأحداث، وتبين لهم الأهداف من وراء الوقائع، واطمأنوا إلى ثبات النظام الذي تتبعه الأحداث، وإلى وجود الحكمة الكامنة وراء هذا النظام، واستشرفوا خط السير على ضوء ما كان في ماضي الطريق، ولم يعتمدوا على مجرد كونهم مسلمين، لينالوا النصر والتمكين، من دون الأخذ بأسباب النصر، وفي أولها طاعة الله وطاعة الرسول»^(٤).

ويقول عمر عبيد حسنة: «وإن محاولة التعرف على السنن وحسن التعامل معها هو الكفيل بالعودة إلى الموقع المفقود واسترداد الشهادة والقيادة التي نيطت بالامة المسلمة»^(٥).

(١) الشوكاني، «فتح القدير»، ج ٢، ص ٢٨.

(٢) سيد قطب، «في ظلال القرآن»، ج ١، ص ٤٨٠.

(٣) الطيب برغوث، «مقدمة في المنظور السنني لدراسة السيرة النبوية»، ص ٨٥٧.

(٤) سيد قطب، «في ظلال القرآن»، ج ١، ص ٤٥٠.

(٥) عمر عبيد حسنة، «حتى يتحقق الشهود الحضاري»، ص ٧٦.

أما الشهيد إسماعيل الفاروقي، فإنه يعتبر المنظور السنني منظورًا مرجعيًا ومحوريًا ووظيفيًا في النهضة والإصلاح والانبعث من جديد؛ لأنه يضبط الصيرورة الحضارية لحركة الاستخلاف البشري من منطلق استيعاب الجزئيات في إطار منظومات كلية، يقول: «إن وحدة الحقيقة، أو طبيعة قوانين المخلوقات والسنن الإلهية، تفرض أن باب البحث في طبيعة الخلق أو في أي جزئية منه لا يمكن أن يغلق؛ وذلك لأن سنن الله في خلقه غير محدودة. فمهما عرفنا منها، ومهما تعمقنا في هذه المعرفة، فلا يزال هناك دائمًا المزيد منها ليكتشف. ومن هنا، فإن الاستعداد لقبول الجديد من البراهين، والإصرار على متابعة البحث هي خصائص لازمة للعقل المسلم الذي قبل مبدأ وحدة الحقيقة، فالموقف الناقد لكل الدعاوى الإنسانية، والبحث الدائب وراء قوانين الطبيعة التي لا تكون نهائية أبدًا، هما في الوقت ذاته شرطان لازمان للمنهج الإسلامي وللعلم الأصيل. ومن هذا المنطلق، فإن أقوى حكم يبقى دائمًا مؤقتًا، ويظل صالحًا حتى تظهر أدلة جديدة تشكك فيه أو تفنده أو تؤكد صحته. إذن، فإن أعلى حكمة، وأوثق قرار يجب أن يعقبه هذا التأكيد، والله أعلم»^(١).

وفي السياق ذاته، وبعد أن أورد جملة من الآيات القرآنية، قسم هذه السنن إلى نوعين: «والإسلام يؤكد كل التأكيد أن لوجود الإنسان سببًا، وأن هذا السبب هو عبادة الله تعالى». إن الإرادة الإلهية على ضربين:

أ- ضرب متحقق حتمًا يتمثل في السنن الإلهية التي يجري الكون على أساسها، وهي قوانين الطبيعة. وهذه السنن ثابتة ومتحققة على مستوى الكون كله. ومن الممكن أن تفهم عن طريق الوحي أو عن طريق العقل، وقد أوجب الله على الإنسان أن يبحث عنها وأن يفهمها ويقننها من أجل المعرفة ثم يستخدمها لصالحه.

ب- أما الضرب الثاني من القوانين الإلهية، فيتحقق فقط عن طريق الحرية والاختيار، أي عندما تتحقق في وضع يكون فيه تحقيقها أو عدم تحقيقها إمكانيتين متميزتين، وتلك هي القوانين الخلقية. إنها تتعايش مع قوانين الطبيعة، بمعنى أنها تتحقق دائمًا في سياق من الأشياء والأشخاص والعلاقات في العالم الواقعي، لكنها تنتمي إلى ضرب مختلف عن الواقع المحتوم. إنها عملية أولويات. فأن تصبح جزءًا

(١) إسماعيل الفاروقي، «أسلمة المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل»، م س، ص ٥٤.

من الموقف الواقعي وأن تتحقق من خلاله أولاً، أمر يعتمد على تحقق ذلك الموقف، أو على المتطلبات الخاصة بهذه القوانين الخلقية. إنها تتطلب ممارسة الشخص لإرادته ممارسة حرة^(١). بل وهو يحدد أهداف خطة العمل لأسلمة المعرفة يجعل من المقصد السنتي هدفاً مركزياً -والمتمثلة في-:

١- إتقان العلوم الحديثة.

٢- التمكن من التراث الإسلامي.

٣- إقامة العلاقة المناسبة بين التصور الإسلامي وبين كل مجال من مجالات المعرفة الحديثة.

٤- الربط الخلاق بين التراث الإسلامي والمعرفة الحديثة.

٦- الانطلاق بالفكر الإسلامي في المسار الذي يقوده إلى تحقيق سنن الله ﷺ على أرضه^(٢):

وينص الفاروقي على خصائص السنن^(٣)، بقوله: «فسنن الله تعالى التي فطر الخليفة عليها، التي لا تبدل ولا تتغير، تجعلها تسير على النهج الذي تسير عليه. ولا تستطيع الطبيعة أن تنتهك القانون الطبيعي، ولا أن تفعل غير الوفاء الكامل بمتطلباته. أما الإنسان الذي تحلى بالشجاعة وقبل حمل الأمانة، فهو قادر على طاعة الأمر الإلهي التكليفي، وعلى عصيانه، بدليل قول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَكَيْتْ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهِمَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ [الزمر: ٤١].

(١) نفسه، ص ٥٥-٥٦.

(٢) نفسه، ص ٧٠.

(٣) إسماعيل الفاروقي، «التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة»، م س، ص ٤٣.

المبحث الثاني

المقولات المنهجية المؤطرة لاعتماد المنظور السنني في المشروع الإصلاحى لدى الفاروقى

فى الخطوة الخامسة من الخطوات الضرورية لأسلمة المعرفة^(١)، يطرح الفاروقى ثلاثة أسئلة رئيسة يجب أن تطرح وأن نجد لها جوابًا على حد تعبيره:

الأول: ما هى مساهمة الإسلام ابتداء من القرآن الكريم وانتهاء بالتراث الذى توصل إليه المجددون المحدثون فى جملة القضايا التى يثيرها هذا العلم؟

والثانى: كيف تتطابق أو تتعارض مساهمات التراث الإسلامى مع ما أنجزه هذا العلم؟ وأين وصل التراث فى مستوى رؤية هذا العلم وآفاقه وأين قصر عنها أو تخطاها؟

والثالث: بعد معرفة المجالات والقضايا التى كانت مساهمة التراث الإسلامى فيها قليلة أو معدومة، ففى أى اتجاه يحسن أن تبذل جهود المسلمين مستقبلاً لكى تسد هذا النقص وتعيد صياغة المشكلة وتوسع مدى الرؤية^(٢)؟

إن هذه الأسئلة تشكل بمجموعها رؤية معرفية ومنظورًا سننيًا للفكر بحاجة إلى أن نكتشفه، ونفهمه، ونؤسس عليه كآلية للتأصيل والتفعيل، هذا الفكر السننى يُمكن الجزم بأن نشأته تزامنت مع ظهور الإسلام كرسالة إلهية خاتمة للرسالات السماوية،

(١) إسماعيل الفاروقى، «التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة»، م س، ص ٧١.

(٢) نفسه، ص ٧٥.

غير أنه ظل ضامراً في الفكر الإسلامي، وهذا المنظور السنني مؤطر من خلال ثلاث مقولات منهجية:

١- المقولة الأولى: مقولة قرآنية: من الخطاب القرآني وهي قوله تعالى ﴿أَفَرَأَى بِأَسِيرِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۖ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۚ أَمْ أَرَأَى الْأَكْرَمَ ۖ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۚ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١-٥].

٢- المقولة الثانية: مقولة نبوية: من الخطاب النبوي وهي مقولة (التميم) التي وردت في الحديث النبوي المعروف: «إنما بُعثت لأتّم حسن الأخلاق»^(١).

٣- المقولة الثالثة: مقولة اجتماعية: من الخطاب الاجتماعي وهي مقولة (الجاهلية).

انطلاقاً من هذه المقولات المنهجية التي تحددت في ثلاثة مفاهيم أساسية في بناء المنظومة السننية عند الفاروقي المؤسسة على مبدأ التوحيد والمنبثقة منه، فالتوحيد يعني عنده: الغائية التي ترفض فكرة عبثية الكون أو صدفيته أو لهو الخلق، فالفاروقي رحمته الله يؤكد على أن مفهوم الرب هو نواة الخبرة الدينية^(٢)، كما يؤكد على مركزية المسلم في فهم مراد الله وبناء تصوره المعرفي والعقدي، هذه المفاهيم هي:

١- القطيعة. ٢- التواصل. ٣- التجديد. بدأت تنازلياً وانتهت تصاعدياً.

فمقولة (الجاهلية) جاءت لكي تعبّر عن القطيعة المعرفية والتاريخية والقيمية لمرحلة زمنية ينبغي الانقطاع عنها، والانعطاف عليها، وعدم الانطلاق منها. ولهذا أُطلق عليها وصف الجاهلية، وهو من أشد الأوصاف العدمية التي تسلب خاصية التمدن والأدمية.

أما مقولة (التميم) فهي تُعطي معنى التواصل والاتصالية في نطاق مكارم الأخلاق، وهي الفضائل والآداب والنظم والأعراف وكل النماذج الحميدة والنافعة للإنسان والجماعة والأمة، التي تبقى خالدة مع الإنسان في كل مراحل وأطواره وأزمته. وإذا كانت الشريعة الإسلامية -كما تقرر في أصول الدين- هي ناسخة للشرائع التي قبلها بمعنى عدم جواز التعبد بها، إلا أن هذا النسخ -حسب هذه

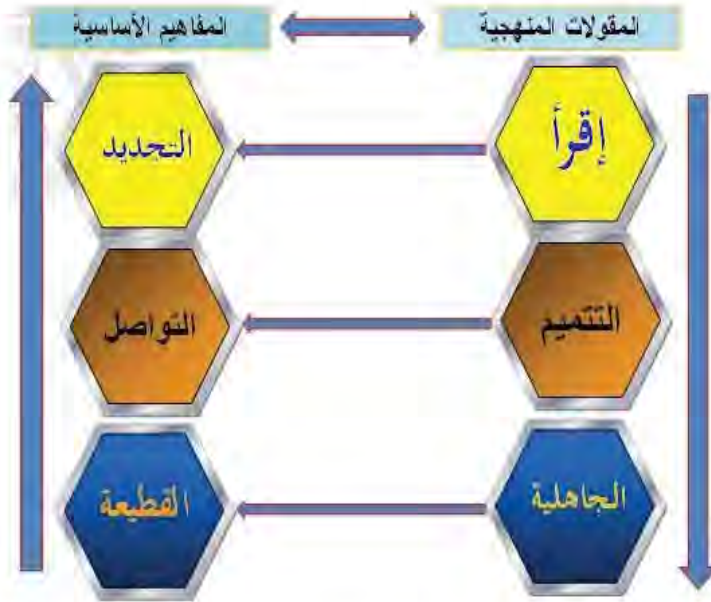
(١) موطأ الإمام مالك بن أنس، رقم الحديث: ١٦٠٩.

(٢) إسماعيل الفاروقي، «التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة»، م س، ص ٥٥.

المقولة- لا يشمل مكارم الأخلاق^(١). كما أن هذه المكارم لا تنحصر بالشرائع والرسالات السماوية، وإنما لها خاصية التعميم بما يشمل جميع المكارم الحميدة في المجتمعات الإنسانية كافة.

ومقولة (اقرأ) هي دعوة إلى العلم، وأن الدين دعا إلى العلم قبل دعوته لأي شيء آخر؛ لأن كل شيء في الإسلام يبدأ من العلم ويتأسس عليه. وكل دعوة إلى العلم هي دعوة للابتكار والتجديد والتطوير، كما أن (اقرأ) هي إقرار بنفي الجهل بصورة وأشكاله كافة.

هذه المقولات الثلاث في ترابطها وتكاملها^(٢)، هي أشبه ما تكون بقوانين المنهجية، فالقطيعة قاعدة نسبية مع وجود قاعدة التواصل، والتواصل قاعدة نسبية مع وجود قاعدة القطيعة، ولا تكفي القطيعة والتواصل بل هناك حاجة إلى قاعدة التجديد^(٣). ويمكن ترجمتها إلى الخطاطة التالية:



(١) زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد (الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد)، ص ٢٤٢.

(٢) زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد (الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد)، ص ٢٤١-٢٤٤ بتصرف.

(٣) نفسه، ص ٢٤٤.

المبحث الثالث

منظومات فقه السنن وتفعيلها عند الفاروقي

إذا كانت أزمة الأمة اليوم أزمة حضارية تتمظهر في كل مناسط الحياة ومجالاتها، فإن المنظورات الجزئية التي تقارب الأزمة لا تسعف في فهمها وتجاوزها؛ لذلك كانت كتابات الفاروقي أكثر شمولية واستيعابًا لاعتمادها المنظور السنني وفق منظومات سننية ثلاث، وبالتالي فهو يرجع كل تمظهرات الأزمة التعليمية والفكرية والسياسية والأخلاقية والعقدية والاقتصادية، يرجعها إلى إطار واحد يجمعها، هو مشكلة أو أزمة الحضارة، التي هي في حقيقتها مجموع كل هذه الأزمات، ومحكومة بقانون واحد هو مشكلة الحضارة وما تخضع له من سنن. وإن العجز عن التعبير عن حقائق الإسلام ومقاصده الكبرى^(١)، وتكريس الحرفية التجزيئية والتنافرية السلوكية^(٢)، وحرمان حركة الوعي من النزعة الاجتهادية التجديدية، وحرمان حركة النهضة الإسلامية المعاصرة من الشروط المتكاملة للتأصيل؛ لدليل على غياب هذه السننية في مشاريع الإصلاح المعاصرة.

١ - منظومة فقه سنن التوحيد:

يعتبر الفاروقي التوحيد جوهر الخبرة الدينية^(٢) ولباب الإسلام^(٣)، ويؤكد بأن الإسلام هو جوهر الحضارة الإسلامية، ومن الثابت أيضًا أن جوهر الإسلام هو:

(١) الطيب برغوث، «الفعالية الحضارية والثقافة السننية»، م س، ص ١٤.

(٢) نفسه، ص ٣٧.

(٣) نفسه، ص ٥٩.

التوحيد، أي الشهادة بأن الله تعالى هو الواحد الأحد، المطلق الخالق المتعالي رب كل ما في الوجود ومالكة^(١)، في السياق ذاته يبين الفاروقي: «فالحضارة الإسلامية تستمد هويتها من التوحيد. فهو الوشيجة التي تربط بين مختلف مكوناتها، على نحو يشكل منها جسداً عضوياً متكاملًا، نسميه الحضارة. ويربط التوحيد بين العناصر المتباينة، ويصبغها بصبغته، ويعيد صياغتها على نحو تتناغم فيه مع بعضها البعض، ويشد بعضها أزر بعض. ويحول ذلك الجوهر تلك العناصر، دون أن يغير طبيعتها بالضرورة، ويمنحها شخصيتها الجديدة كمقومات له. وقد تختلف درجة التحول الذي يحدثها هذا الجوهر في العناصر على متصل يمتد بين السيرة والجزرية. والمراد بالتحويل اليسير هو التأثير في شكل العنصر. أما التحويل الجذري فهو المتعلق بالتأثير في وظيفته؛ لأن وظيفة العنصر هي التي تشكل العلاقة بينه وبين ذلك الجوهر. وهذا هو السبب في إنشاء المسلمين علم التوحيد، واعتبار علوم المنطق وعلم المعرفة وعلوم ما وراء الطبيعة والأخلاق فروعاً له»^(٢). وعموماً، فإن منظومة فقه سنن التوحيد تشمل المبادئ الأساسية التالية:



(١) نفسه، ص ٦٣.

(٢) نفسه، ص ٦٣.

١- في مبدأ التاريخ: يلزم التوحيد الإنسان بأخلاقية للعمل، التي تعتبر شرط الاستحقاق والمتمثل في المعادلة الآتية:

النية + القدرة + العمل = تغيير مسار الزمان والمكان، أي صناعة التاريخ^(١).
ومبدأ المعرفة عند الفاروقي يفيد أن التوحيد في الإسلام يعني اليقين، واليقين هو بلوغ الحقيقة وهو عكس ما يفهم من «الإيمان» في المشهد الفكري الغربي الذي يعني الشك والتشكيك، فعلى العكس من الإيمان المسيحي نجد الإيمان الإسلامي هو حقيقة يصل العقل إليها عن طريق اليقين، فالإيمان مقولة معرفية في الإسلام^(٢)؛ لأنه يرتبط بالمعرفة وبصحة الأخبار التي يتأسس عليها، لاسيما مع مصاحبة القيمة الإيمانية: للعقل والتعقل والعقلانية، التي هي أدوات المعرفة، وهي في الوقت نفسه صادرة عن الاعتقاد والوحي.

٢- مبدأ الغيب:

يؤكد الفاروقي على أن البحث في سنن الله تعالى في النفس وفي المجتمع، يستدعي إعادة تأسيس العلوم الإنسانية والاجتماعية والانبعث الحضاري، وإذا كان الوجود كله هو في حقيقة أمره تجلياً للسنن التي هي من أمر الله تعالى والممثلة لإرادته التي فطر الموجودات الطبيعية عليها، فإن الكون يعتبر في نظر المسلم مسرحاً حياً، كل حركة فيه وعليه إنما هي من صنع الله وإرادته. والمسرح نفسه وما عليه قابل للتفسير بتلك السنن، ومن منطلقها^(٣).

ذلك أن ما فطر الله عليه الطبيعة ليس إلا السنن التي لا تتبدل ولا تتغير، وهي التي أنعم الله بها عليها. يقول ﷺ: ﴿سُنَّةٌ مِّن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾. ويقول: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾، ويقول: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَكِنْ تَجِدُ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾، ويقول: ﴿فَلَمْ يَكْ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَاسًا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي

(١) نفسه، ص ٨٧ و ٩٠.

(٢) نفسه، ص ٩٨.

(٣) نفسه، ص ١١٢.

عِبَادَهُ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ»، ويقول: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بَدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾، ويقول: ﴿أَسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرُ السَّيِّئِ لَا يَمِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^(١).

ومن جهة أخرى، فإن البحث في سنن الله تعالى في النفس وفي المجتمع، يستدعي إعادة تأسيس العلوم الإنسانية والاجتماعية^(٢). وإذا كان الوجود كله هو في حقيقة أمره تجلياً للسنن التي هي من أمر الله تعالى والممثلة لإرادته التي فطر الموجودات الطبيعية عليها، فإن الكون يعتبر في نظر المسلم مسرحاً حياً، كل حركة فيه وعليه إنما هي من صنع الله وإيرادته. والمسرح نفسه وما عليه قابل للتفسير بتلك السنن، ومن منطلقها.

٣- مبدأ الأخلاق^(٣): يبدع الفاروقي في هذا المبحث من حيث تفعيل منظومة سنن التوحيد في واقع الناس من خلال ثمانية مبادئ من مقترب أخلاقي حضاري، وهي:

الأول: إنسانية الإسلام.

الثاني: الغاية من خلق الإنسان.

الثالث: براءة الإنسان من الخطيئة المسيحية.

الرابع: الخلق على صورة الله.

الخامس: التفعيل، ربط الإيمان بالعمل الصالح.

السادس: الأمية، التعاون الإنساني.

السابع: العالمية، الله رب العالمين جميعاً.

الثامن: إيجابية الحياة الدنيا، ضد الرهينة والانعزال والمبالغة والغلو.

(١) انظر هذه الشواهد القرآنية على التوالي: سورة الإسراء: ٧٧، سورة الأحزاب: ٣٨، ٦٢، سورة غافر: ٨٥، سورة الروم: ٣٠، سورة فاطر ٤٣.

(٢) انظر في تفصيل ذلك الفصل الأول من:

Ismael. R, Al farouqi, and A.O. Naseef, Social and Natural Sciences, Sevenoaks, UK: Holder and Stoughton, and Jeddah: King Abdulaziz University.

(٣) - ينظر بتفصيل من ص ١٢٥ إلى ١٥٤.

٤- مبدأ النظام الأسري:

تعاني مؤسسة الأسرة معاناة كثيرة، مما أدى إلى أفول نجمها في واقع الإنسانية المعاصر، وعدم القدرة على القيام بأدوارها الحضارية؛ وذلك لثلاثة أسباب رئيسة:

- ١- التزيف الشيوعي لمفهوم المساواة.
- ٢- تآكل الرابطة الأسرية في العالم الغربي.
- ٣- دور علماء ما يسمى بعلم أصل الإنسان في إسقاط معطيات دراساتهم على عالم الحيوان على عالم الإنسان^(١).

في السياق ذاته، يطرح الفاروقي جملة من المشكلات المعاصرة المعوقة لدور الأسرة في الإصلاح بمنهج سنني قرآني، ليؤكد في خاتمة هذا المبحث على أن من واجب كل إنسان رجلاً كان أو امرأة، على قدم المساواة، النهوض بفريضة عبادة الله تعالى، وتحقيق النفع للأمة بأقصى قدر تسمح به مواهبه وقابلياته. والقيام بهذه المهمة الآن ضرورة تفوق أي وقت مضى بالنظر إلى ما تعاني منه الأمة من وهن، ومن سبات. فالأمة لا تستغني عن جهد أحد من أبنائها. وتستدعي ظروفنا الحاضرة أن تكون كل امرأة صاحبة مهنة، في جزء من حياتها على الأقل. ومن الممكن أن تكون تلك الفترة في أثناء دراستها، أو في أثناء قيامها بدور الأمومة، فيما لو كانت تعيش ضمن أسرة كبيرة ممتدة، أو بعد مرحلة الإنجاب وتربية النشء^(٢).

ونلاحظ أن الفاروقي يؤكد على محورية دور المرأة، ويوجهها إلى أن تقوم بدورها كاملاً غير منقوص: «ومن هنا، فإن المهمة الأولى التي ينبغي على المرأة المسلمة أن تركز عليها، هي التدريب لتغدو مسلمة عاملة؛ من أجل إيقاظ عقلها، وتغذيته بالحكمة الإسلامية، وإكسابها انضباطاً ومرآناً ذاتيين في العمل الإسلامي، وتحقيق تأهلها النفسي، لما قد تسنده إليها الحركة الإسلامية من عمل إسلامي. والمرأة مطالبة في هذا الصدد بتحصيل مهارات بث الهممة في غيرها من المسلمين، وتعليمهم، وتعبئتهم لخدمة دين الله تعالى. وعليها أن تسعى لتنمية المهارات المطلوبة للعمل الاجتماعي على مستوى القرية والمدينة، لتغدو قادرة عبر عملها الاجتماعي على

(١) التوحيد، ص ٢١٥-٢١٦.

(٢) نفسه، ص ٢٢٨.

إرشاد غيرها من البشر إلى واجبه الإسلامي، ومساعدتهم بالتعليم وبالأسوة الحسنة، وأداء ما عليها من واجبات بصفقتها مسلمة، لله تعالى وللأمة. والواقع أن كل مجالات النشاط الإنساني مفتوحة أمام المرأة المسلمة، وبحاجة إليها. بل إن ثمة مهناً يمكن أن تكون حكراً على المرأة بكاملها. والمجتمع الإسلامي في أمس الحاجة إلى المرأة الإسلامية العاملة، وبدرجة تفوق كل ما يتصوره أي جهد تعبوي معاصر^(١).

٥- مبدأ النظام العالمي:

يبين الفاروقي أن من فقه سنن التوحيد استيعاب مبدأ النظام العالمي بناء على ثلاثة أبعاد:

أ- الأخوة العالمية: كما تجسدت في عهد المدينة المنورة؛ لأن الدين ليس منظوراً انكفائياً، ولا هو بالرابطة الإنسانية المبنية على مبدأ حصري آسن ومغرض^(٢)؛ بل هو الرابطة المفتوحة للإنسانية جمعاء، فالله تعالى جعل البشر قبائل وأممًا وشعوبًا من أجل أن يتعارفوا ويتعاونوا فيما بينهم. يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]، فالسيادة في الدولة الإسلامية للشريعة. والدولة، بكل مؤسساتها مجرد منفذ للقوانين المستقاة من الشريعة. والدولة مكلفة بموجب تلك الشريعة الربانية بمهمة السعي إلى تحويل العالم بما فيه الجنس البشري ذاته، إلى وضعية تحاكي النموذج، أو الأوامر التكليفية التي أوحى الله بها في القرآن الكريم.

ومعنى ذلك أن الدولة الإسلامية ليست مكلفة بأن تضم طوائف مسيحية ويهودية، وطوائف أخرى كوحدات تأسيسية في بنيتها فحسب، بل بأن تضم الجنس البشري كله. ومن هنا كان من الضروري أن تتسع بنيتها لطريقة للعيش المشترك، تحيا في ظلها كل الجماعات في سلام، وتتسابق في الصلاح والخيرات، وتتفاعل فيما بينها على أساس من الاحترام المتبادل. وتوفرت كل تلك المقومات بدستور الدولة الإسلامية^(٣).

(١) نفسه، ص ٢٢٨.

(٢) التوحيد، ص ٢٨٩.

(٣) التوحيد، ص ٢٩١.

ب- نظام السلام الإسلامي الجامع: النظام العالمي الجديد الذي يدعو الإسلام إلى قيامه، نظام سلام، شعاره هو وجوب: إزالة الحرب والعداوة من الأرض إلى الأبد، بسلام عام ومفتوح للجنس البشري كله بأفراده وجماعاته^(١). قاله تعالى يأمر المسلمين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلَاحِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [البقرة: ٢٠٨]. ويأمرهم بدعوة البشرية كلها إلى السلام، والاستجابة للدعوة إليه، يقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَبِهْهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [البقرة: ٢٠٨]. وإن يُريدوا أن يَدْعَوْكَ فَإِنَّكَ حَسْبُكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي يُدْعَىٰ بِذَلِكَ يَنْصَرِفُ وَيَأْمُرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦١].

ج- قانون الأمم الإسلامي: يؤكد الفاروقي في هذا البعد الفكري السنني على الطابع التمييزي لصالح غير المسلمين في ظل السلام الإسلامي، بمضامينه المعرفية فيما يتعلق بصيانة حرية العقيدة عن أي شبهة إكراه في الدين، فيقول: «من المحرم شرعاً السعي إلى إدخال أحد في الإسلام بالإكراه أو بالغش أو الإغراء أو الرشوة. ويؤكد التحريم القرآني القاطع لأي إكراه في الدين^(٢)، أن لعنة الله تعالى على من يكره غيره أو يرشوهم ليعتبقوا الإسلام. يقول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمَرْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. بل تصل الشريعة الإسلامية إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث تهدر إسلام من يتحول إليه بمثل تلك السبل المحرمة، ولا ترتب عليه أية آثار على الإطلاق. وفي حالة نشوب نزاع ضمن مجريات المعاملات اليومية بين مواطن جديد في الدولة الإسلامية، ومواطن من أهالي البلاد الأصليين، فإن كلاً من المدعي والمدعى عليه يتمتع بحق الاحتكام إلى شرعة أمته، وتلتزم المحكمة التي تفصل في المنازعة باحترام هذا المبدأ والحكم استناداً إليه. وإذا تعذر التوصل إلى تسوية الخصومة بهذه الطريقة، فإن المحكمة نفسها أو محكمة أخرى تقوم بمسعى آخر للفصل فيه على أساس رعاية مصلحة الطرفين المتخاصمين، والإنصاف لأمة كل

(١) نفسه، ص ٢٩١.

(٢) التوحيد، ص ٢٩٣.

منهما»^(١). وهذا ما سيؤكد سمو النظام القانوني الدولي الإسلامي في السلم والحرب على حد سواء.

٢- منظومة فقه سنن الاستخلاف:

الإنسان خليفة عن الله تعالى لتنفيذ مراده في الأرض وإجراء أحكامه فيها. هياؤه الله تعالى لدوره الاستخلافي، وأوكل إليه أمانة تعمير الأرض بالعبادة وعمارتها بالخير، حتى يبلغ درجة الكمال الإنساني بالعمل الدائب والكدح المستديم استعداداً للقاء ربه. قال تعالى: ﴿ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ [الحديد: ٧]. ولا يتأتى فهم سنن الاستخلاف ولا تفعيل الديناميات من خلال ما سماه الفاروقي بـ «مأسسة الاجتماع الأممي»، أو تفعيل الديناميات الداخلية للأمة^(٢).

وقد وضع لذلك الفاروقي خطة منهجية تحتاج إلى عدة بيداغوجية لتحقيق مقاصدها، وستنقلها مختصرة على الشكل الآتي^(٣):

أ- لا إسلام دون الأمة: يقول الله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. وتبين هذه الآية الكريمة أن المسلمين مأمورون بأن يشكلوا من أنفسهم أمة، أي بنية اجتماعية منظمة على نحو خاص. وتضمن هذا النص القرآني علة الأمر بتشكيل تلك الأمة، وهي: الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. بيد أن هذه العلة هي السبب أو الهدف النهائي المفترض أن تفي الأمة به. وثمة سبب وسائلي، غير نهائي بالتالي لوجود الأمة، وهو حقيقة أن وجودها هو الذي يجعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمراً ممكناً. فالأمة هي مصدر حقوق المسلم وواجباته، وهي البنية التي يمكن في سياقها ممارسة تلك الحقوق والواجبات.

وتأسيساً على ذلك، قضى النبي ﷺ بأنه «لا يحل لثلاثة مسلمين في فلاة، إلا أمروا عليهم أحدهم». ذلك أنه ما دام هدفهم هو إقامة شعائر الدين وتطبيق الأوامر الإلهية

(١) التوحيد، ص ٢٩٣.

(٢) التوحيد، ص ١٩١.

(٣) انظر للتفصيل: كتب التوحيد وأسلمة المعرفة وأطلس الحضارة.

التكليفية، وتحقيق العدالة، وإقامة الحدود، وتحصيل السعادة والفلاح في الدنيا والآخرة؛ فإنه لا مناص من انتظامهم في أمة.

ب- أمة واحدة لا تتعدد: يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢] ، ويقول ﷺ: ﴿وَلَنْ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَالْقُونِ﴾ [المومنون: ٥٢]. ومعنى هذا الأمر الإلهي أن على المؤمنين أن يجعلوا لأنفسهم نقطة ارتكاز وحيدة يلتفون حولها، على هدف واحد يعلو على ما عداه، وقيمة مفتاحية تأسيسية تجمع كل أنشطتهم تحت معنى واحد شامل لها جميعاً هي: عبادة الله تعالى. فالأمة واحدة في كينونتها، ويتعين أن تظل واحدة على الدوام؛ لأن الله واحد، وعبادته واحدة، وإرادته المتعلقة بالجنس البشري كله وبكل مكان وزمان، والميمنة في القرآن الكريم والسنة النبوية، والمتبلورة في الشريعة، واحدة. والبشر جميعاً سواسية أمامه، وإرادته بالنسبة إليهم أفراداً وشعوباً واحدة بشكل مطلق. فهو سبحانه لا يكلف أي شعب أو عرق أكثر أو أقل مما يكلف به كل شعب أو جنس آخر.

ج- طبيعة وحدة الأمة:

(١) وحدة الأمة شاملة.

(٢) أمة ذات مضمون ملموس.

(٣) أمة دينامية.

(٤) أمة عضوية.

د- إمكانية إقامة الأمة: إيجاد أمة على الشاكلة التي سبق بيانها ليس أمراً ممكناً وحسب، بل هو الشرط الوحيد للنجاح، بل لصناعة التاريخ. فلم يحدث على مدى التاريخ أن أقيم مجتمع أو دين أو قبيلة أو دولة أو إمبراطورية، أو صنع تاريخ، أو تم إحراز نجاحات، إلا في ظل تحقق روح الأمة بدرجة ما. وكلما تعاظمت درجة الإحساس بها، كلما تعاظم الإنجاز وكان أكثر دواماً. وكلما تدنت درجتها كلما كان النجاح عابراً أو الفشل أعظم.

فالإنسان يتحرك في الحياة من خلال أفكاره، وحركة الأفكار هي التي تمثل حركة الحياة؛ لأن حركة الحياة هي صورة ما نفكر به. لذلك كله فإن التغيير الذاتي على مستوى الطبائع والأفكار والقناعات، هو قاعدة التغيير الاجتماعي والسياسي. فقضايا

الاجتماع الإنساني لا تتغير وتتحول إلا بشرط التحول الداخلي الذاتي-النفسي^(١).
فالتعاليم القرآنية واضحة في أن لهذا الكون وحياة الإنسان سنناً وقوانين، هي التي
تتحكم في مسيرة الكون، كما أنها هي القوانين المسيرة لحياة الإنسان، الفرد
والجماعة.

فالإنسان في المنظور القرآني، هو نفحة ربانية استحققت التكريم الذي بوأها أعلى
مرتبة في الوجود. أعني الاستخلاف في الأرض بصريح الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ قَالَ
رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ
وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]. ومن أجل ذلك،
استحق الإنسان التكريم بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَنَاءِ وَالْبَحْرِ
وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]. وحتى
يحقق الإنسان وظيفته على أحسن وجه كان كل ما في الوجود مسخراً لفائدته، وكان
العالم مسرحاً لكل فعالياته بصريح آيات قرآنية عديدة منها قول الباري ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ
اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلَّكَ يَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا
بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [الحج: ٦٥].

٤- منظومة فقه سنن العمران:

يشير الدكتور رضوان السيد في مقالة له بجريدة الشرق الأوسط^(٢) إلى أن فقه
العمران، يقوم على الأسس التالية:

أولاً: المعرفة الواعية والعلمية بالعلوم الإنسانية وعلوم المجتمع: وهي لدى غير
المتخصصين معارف عامة ونسبية، كما هو الشأن في علوم الإنسان والمجتمع
والتاريخ. ونحن مأمورون بذلك في القرآن الكريم، لجهة السير في الأرض، والنظر
في السموات والأرض، والنظر في النفس والآفاق. وهي معرفة هادفة بالأمر الإلهي
من أجل «الاعتبار»، ومن أجل «الفقه». والاعتبار يتضمن عمليتين: كشف السنن

(١) محمد محفوظ، أوليات في فقه السنن في القرآن الكريم، مجلة البصائر، العدد (٣٠)، السنة ١٤، ١٤٢٤ هـ/
٢٠٠٤ م.

(٢) رضوان السيد، مقالة تحت عنوان: فقه الحضارة والعمران: الوظائف والغايات، الثلاثاء ٢٨ ربيع الثاني
١٤٣١ هـ ١٣ أبريل ٢٠١٠، العدد ١١٤٥٩.

والقوانين والعادات والأعراف، والاعتبار هو القياس والاتعاظ وتصحيح الفكرة والمسلك. أما معنى الفقه في الأصل فهو الفهم. والفهم هو الشرط الأول لتكوين الأفكار أو الفرضيات والنظريات. وتتناول المعرفة الواعية والعلمية التي تحدثت عنها أمرين اثنين بالتحديد ضمن المواصفات السالفة الذكر:

- **الأمر الأول:** معرفة الديانات والحضارات والمنظومات الثقافية والسياسية الكبرى. وهي معرفة عامة في الأزمنة الماضية، ومعرفة دقيقة بقدر الإمكان في الأزمنة الحاضرة.

- **والأمر الثاني في الموضوع، وليس في الترتيب:** الاطلاع الدقيق على التجربة الدينية والحضارية والثقافية لأمتنا في التاريخ كما في الحاضر.

وإذا كانت العملية المعرفية الأولى يغلب عليها جانب الاعتبار؛ فإن العملية المعرفية الثانية، أي معرفة التجربة التاريخية لأمتنا، يغلب عليها جانب الفقه أو الفهم. بيد أن المعرفة هذه بجانبها تبقى الأساس الذي لا بديل عنه لفقه الحضارة وال عمران.

ثانيًا: القول بالاستخلاف والتكليف: فبحسب المقولة القرآنية؛ فإن البشر جميعًا أو الإنسان، مستخلفون من الله الخالق لإعمار العالم. ويعتقد المسلم بمقتضى قوله تعالى: ﴿أَنْتَ الْأَرْضُ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥]، أنه مكلف بإعمار العالم في ظل الله وهدايته. وهي فلسفة حسية للفكر والعمل، تهب المسلم الدافع والإرادة، ليس بمعنى الاحتكار أو السيطرة، بل بمقتضى الأمر الإلهي: ﴿فَأَسْبِغُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨]. فمضمون التكليف هو صنع الخير العام، والاندفاع فيه، بالمعنيين: معنى الدعوة ومعنى العمل في شتى المجالات؛ كل بحسب المجال الذي أهل نفسه له.

ثالثًا: القول بالدعوة، والقول بالتحاور أو تبادل التجارب: فالدعوة لفقه الحضارة وال عمران في الداخل الإسلامي. والعمل على التعارف للوصول إلى قواسم مشتركة قيمة وعملية في المجال العالمي. فعندما يدعو فقيه العمران المسلمين الآخرين لاجتراح عملية حضارية متجددة؛ إنما ينطلق في ذلك من أمرين: إحساسه بالأزمة، وانصرافه للعمل على تجاوزها. وهو عندما يفتح على العالم بالتحاور والتعلم وتبادل

التجارب تحقيقًا لعملية التعارف؛ فإنما يعطي ويأخذ ما يفيد ويفيد الآخرين، ويسعى لشراكة قيمة وعملية.

ويؤسس الفاروقي لمجموعة من السنن العمرانية والمتمثلة في^(١):

أ - إن مقتضى الإقرار بأنه لا إله إلا الله، هو الإيمان به ﷺ خالقًا ومالكًا وحكمًا للوجود كله بلا شريك. ويترتب على هذه الشهادة الإقرار بأن الإنسان خلق لغاية، بما أن خلق الله تعالى منزّه عن العبث، وأن تلك الغاية هي تحقيق الإرادة الإلهية المتعلقة بهذا العالم الذي تتخذ منه الحياة البشرية مسرحًا لفعلها الحر المسؤول.

ب - ويقتضي ذلك من المسلم النظر إلى الحياة بزمانها ومكانها بعين الجد، لارتباط فلاحه أو خسارانه بتمثله للسنن الإلهية المتصلة بالزمان والمكان الذي يحيا فيه. وأمره الله تعالى أن يقوم بتلك المهمة بالتعاون مع إخوانه من البشر تحت رقابة توجيهية مستمرة في ظل التوحيد.

ج - أساس الأمة، ليس مسألة مولد وجغرافيا ولغة. فهذه العوامل خارج إرادة الفرد، وفي حكم الضرورية. أما الأمة بوصفها أخوة دينية أخلاقية، فهي رابطة حرة بين أفراد بهدف تجسيد عالم القيم، وبالمفهوم الإسلامي التقليدي «تحصيل السعادة في الدارين، الدنيا والآخرة»، لأنفسهم وللإنسانية جمعاء. والإنسان لا يولد في تلك الأمة بالصدفة العمياء دون اختيار منه، بل بصفة كونه إنسانًا راشدًا يختار ويقرر الانضمام إليها. وهي بالتالي ليست جماعة طبيعة، بل هي مجتمع ناشئ عن قرار حر.

د - الفن كما حللناه وعرفناه حتى الآن، هو بالضرورة حدس في الطبيعة بحثًا عن ما هو ليس منها، أي عن المتعالي. ولا أحد يشارك الله تعالى في تلك الصفة. وفضلاً عن ذلك، فإنه لما كان الجوهر الأول الذي هو موضوع الحس الجمالي، معيارياً وجمالياً؛ فإن عواطف الإنسان تتأثر به على نحو غير عادي. وهذا هو السبب في أن البشر يحبون الجمال، ويعايرون به. فهم حين يرون الجميل في الطبيعة البشرية، يتمثلون الجوهر الأصلي الماورائي المفارق، بأنسة أضفيت عليها المثالية بدرجة متعالية.

(١) حسان عبد الله، مع الفاروقي.. في ظلال التوحيد، مقال منشور على موقع مركز الدراسات المعرفية، بتاريخ

الأربعاء ٢٧ أبريل ٢٠١١م.

الخاتمة

تعد هذه الورقة محاولة متواضعة لاستجلاء الفكر السنني في النموذج المعرفي عند الفاروقي، الذي يحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة، ونختم هذا البحث بالتوصيات التالية:

أولاً: إجراء المزيد من الدراسات المتعلقة بالفكر السنني عند إسماعيل الفاروقي خصوصاً، وفكر الإصلاح بشكل عام.

ثانياً: تكوين مجموعات بحثية للقيام بمشروعات بحوث تسهم في تفعيل المنظور السنني في مشاريع الإصلاح المعاصرة.

ثالثاً: تدريس كتابي «أطلس الحضارة الإسلامية» و«التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة» في المرحلة الجامعية لجميع التخصصات والمستويات بمنهجية التكامل المعرفي.

والحمد لله رب العالمين

فلسفة التكامل المعرفي بحث في الأسس والنماذج

د. عزيز البطويي^(١)

تقديم:

إن الحديث عن فلسفة التكامل المعرفي وإعادة تنظيم المعارف والعلوم ضمن نواظم منهجية ونماذج إرشادية تهدف إلى رؤية المعرفة باعتبارها بنية كلية ودينامية معقدة تتداخل فيها العلوم والمعارف، هو حديث ينتمي إلى مجال الإستمولوجيا ولا يندرج ضمن مباحث العلم ذاته. ويندرج مشروع التكامل المعرفي في صميم ما اصطلح عليه إدوارد ويلسون بـ«وحدة المعرفة وتناسقها» فالتناسق مدخل لتحقيق وحدة المعرفة، ووحدة المعرفة رؤية ومنهج لفهم حركة العلم ومشكلات المعرفة والحياة الإنسانية.

إن تمزق التخصصات المعرفية وانغلاقها وإعجابها بذاتها والاعترار بنتائجها وتحقير ما سواها، أنشأ التباسات جديدة بين ما هو عقلاني وما هو لاعقلاني. فقد صار التخصص العلمي صنمًا، وعبادة الأصنام تصنع أوهامًا جديدة سرعان ما تتحول إلى حقائق بحكم النسيان اللا شعوري، ويصير ما هو محل العقلاني لاعقلانيًا. لذلك كان مشروع التكامل المعرفي محاولة لترشيد حقل المعرفة البشرية بكل أجزائها وما تحمله من اختلافات على مستوى مصادرها ومنهجها وسياقاتها، وإسهامًا في تعميق

(١) أستاذ التعليم العالي بجامعة ابن زهر -أكادير- المغرب.

الوعي المنهجي والتاريخي بإشكالية التكامل المعرفي وكفاءته الإجرائية في تجاوز أزمات المعرفة المعاصرة.

ويمكن القول إن فلسفة هذا المشروع هي في حقيقة الأمر نظر في الأساس الفلسفي والاعتقادي الموجه للعلم، ومحاولة لإيجاد حل لأزمة المعرفة البشرية المعاصرة، وهو ما يستدعي البحث في الطبيعة الإشكالية لمفهوم التكامل المعرفي، وفحص مدى أصالته وفعاليته في تجاوز معضلة التشظي والانقسام التي أفرزتها عملية الفصل بين العلوم والمعارف، والكشف عن الأسس الإبستمولوجية والخلفية الفلسفية والأبعاد الحضارية لمطلب التكامل المعرفي.

أولاً: في التحديد الدلالي لمفهوم التكامل المعرفي:

أ- تعريف التَّكامل:

التَّكامل في اللُّغة: من كمل، حيث يقال: كمل إذا تَمَّتْ أجزاؤه، وكملت محاسنه، وكمل الشهر: أي كمل دوره^(١)، والكمال: التمام^(٢)، وتكامل الشيء وأكملته: أجملته وأتممته^(٣)، وقد يطلق التَّكامل على الإكمال المتدرج، حيث يقال: تكامل الشيء أي كمل شيئاً فشيئاً^(٤).

ب- تعريف المعرفة:

تشير معاجم اللغة إلى أن «المعرفة» ومشتقاتها ترتبط بالعلم، فمعرفة الشيء تدل على: العلم به وإدراكه بحاسة من الحواس أو العقل، والعرفان يعني العلم^(٥). فهما معاً يعنيان إدراك الشيء على ما هو عليه. لكن القرآن لم يستعمل لفظ «المعرفة» في الدلالة على العلم، وإنما استعمل الأفعال المشتقة مثل: «عرف» و«يعرف»، وأطلقها على الخبرة المباشرة بالأشياء، كما في قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾^(٦).

(١) المصباح المنير، ٥٤١/٢.

(٢) مختار الصحاح، ٢٤١/١.

(٣) انظر: لسان العرب، ٥٩٨/١١.

(٤) انظر: المعجم الوسيط، ٧٩٨/٢.

(٥) لسان العرب، ابن منظور، ١١٠-١١١. والقاموس المحيط، الفيروز آبادي، ص ٧٧١.

(٦) سورة النمل، الآية (٩٣). وانظر أيضاً: سورة محمد، الآية (٣٠)، وسورة النحل، الآية (٨٣).

ولذلك فرّق علماء المسلمين بين العلم والمعرفة، من حيث إن المعرفة مسبقة بجهل، أو إدراك مسبق بجهل. وليس العلم كذلك؛ ولذلك يقال للحق ﷻ: «عالم»، ولا يقال له: «عارف».

إن المعرفة هي: إدراك الجزئي، والعلم هو: إدراك الكلي، وإن المعرفة تستعمل في الدلالة على التصورات، بينما العلم يستعمل في التصديقات؛ ولذلك نقول مثلاً: عرف الله، ولا نقول: علم الله، ونقول أيضاً: العارفون بالله، ولا يقال: العالمون بالله. فالعلم يقتضي الإحاطة بالمعلوم وإدراكه على ما هو عليه، والمعرفة تقتضي الخبرة بالشيء في ظاهره أو في أثر من آثاره أو في جزئية من جزئياته؛ ولذلك وصف الله ذاته بالعلم، ولم يصفها بالمعرفة^(١).

ج- مفهوم التكامل المعرفي:

تعددت زوايا النظر إلى مفهوم التكامل المعرفي وتحديد مجاله الدلالي بالنظر إلى جدة المفهوم، وبحسب اختلاف المرجعيات المعتمدة والخطابات المعرفية المؤطرة مما أفضى إلى عدم وضوحه وصعوبة حصول اتفاق حول حده وتعريفه. وبعيداً عن الكتابات الغربية التي أطرت المفهوم فلسفياً وإستيمولوجياً، وبغض النظر عن الحقول العلمية التي أبرزت فكرة التكامل المعرفي ضمن الحداثة الغربية، ونقصد بالضبط ميدان الفيزياء التي شعر فيها العلماء أمام تعقيدات المادة أن لا مستقبل للفيزياء إلا من خلال مدخل وحدة المعرفة؛ فإننا سنتجه صوب بعض الكتابات في الحقل العربي والإسلامي لتبين حقيقة التكامل المعرفي ضمن سياق تداولي خاص. فالتكامل المعرفي في نظر أبي بكر محمد إبراهيم عبارة عن «مشروع فكري يسعى لتطوير منظور توحيدي تصدر عنه كل العلوم والمعارف»^(٢). فالمنظور التوحيدي ذو المرجعية الدينية الإسلامية هو منطلق تحقيق التكامل بين دائرتي العلم والإيمان، وهو ما أفرزته مدرسة إسلامية المعرفة لتجاوز التناقض الصارخ بين النظام التعليمي التقليدي والحديث.

(١) كتاب التعريفات، للجرجاني، ص ٢٣٨.

(٢) التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية، أبو بكر محمد إبراهيم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ٣٣.

ورغم ما يكتنف هذا التحديد من اعتراضات وإشكالات ترجع في جزء منها إلى المنطلقات والأسس التي يصدر عنها مشروع إسلامية المعرفة، فإن هذا الأخير يبقى محاولة أصيلة لتخطي أزمة المعرفة كما تبنت عبر عصور انحطاط الأمة. وقد كان من المنتظر تطوير هذا المنظور في اتجاه تجاوز الاعتراضات التي وجهت إليه خصوصاً من داخل المنظور التوحيدي نفسه، لكن الدراسات والمقالات التي جاءت بعد ذلك كانت تفتقر إلى وضوح الرؤية وقوة المنهج؛ فوقعت في تلفيقية غريبة ظنت من خلالها أنها هي المقصودة بمشروع التكامل المعرفي. تجدر الإشارة هنا إلى كل من عشوي وقطب سانو، على سبيل المثال لا الحصر. فقد رأى عشوي^(١) أن التكامل هو عملية ردم للهوة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، أما قطب سانو^(٢) فينظر إلى التكامل المعرفي على أنه «ذلك الجهد العلمي المنهجي المنظم الذي يهدف إلى تطعيم المعارف الشرعية بإيجابيات وحسنات المعارف الإنسانية والاجتماعية من جهة، وتطعيم المعارف الإنسانية والاجتماعية بإيجابيات وحسنات المعارف الشرعية من جهة أخرى». لقد صار التكامل المعرفي بما يحمله من أبعاد ودلالات إستيمولوجية وفلسفية وقيمية مختزلاً في مجرد إزاحة تلك المسافة بين العلم الاجتماعي والعلم الشرعي، بغض النظر عن خلفياتهما ومنطلقاتهما والمنظومة التي يصدران عنها، خصوصاً حينما نعمل فقط على تطعيم كل واحد منهما بحسنات الآخر. إن التكامل المعرفي ليس مجرد تطعيم أو ردم للهوة بين علم وآخر، أو سعيًا نحو المجانسة والمماثلة؛ إنه المدخل نحو إعادة بناء المنظومة المعرفية للعلوم بما يتوافق مع بنيتها وطبيعتها وخصائصها.

ثانيًا: الطبيعة الإشكالية لمفهوم التكامل:

يرى د. محمد بلقفيه في معرض حديثه عن أزمة العلوم الاجتماعية ومدى فعالية

(١) نحو تكامل العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، عشوي مصطفى، مجلة التجديد، كوالالمبور ١٩٩٧، ص ١، ع ٢٥، ص ٨١.

(٢) التكامل بين الفكر المقاصدي ومناهج البحث في العلوم الإنسانية المعاصرة، قطب سانو، مجلة تفكير، ٢٠٠١، مجلد ٣، ع ١، ص ٨.

عملية التكامل بين هذه العلوم في تجاوز هذه الأزمة، أن دعوى التكامل يكتنفها نوع من الإبهام والالتباس^(١)، خصوصاً على مستوى تحديد المقصود بالتكامل، وفي سياق حديثه يبدو أن بلفقيه ينفي الدلالة التي يمكن أن يأخذها مفهوم التكامل باعتبارها مجرد توسل «بوسائل ملتوية مثل التكاثر النظري أو استعارة طرق البحث أو استخدام التقنيات، التي أثبتت التجربة محدوديتها، وفي بعض الأحيان خطورتها»^(٢). ولعل التباس مفهوم التكامل هو ما يدفع إلى القول بطبيعته الإشكالية وامتداداتها المعرفية والمنهجية والتطبيقية: فهل التكامل المعرفي يحمل معنى توحيد الأنساق المعرفية في منظومة واحدة واختزالها؟ أم استحضار كل علم في دراسة ظواهر وأبعاد أخرى صارت موضوعاً لعلوم مختلفة من أجل تقديم رؤية كلية موضوعية ومتوازنة عن الظاهرة المدروسة؟

وحتى لا تتحول الجهود المبذولة في بناء إبستمولوجيا التكامل المعرفي إلى خرافة ثم ما تفتأ تصوير بدعة علمية جديدة، كان من اللازم الانطلاق من حذر إبستمولوجي مؤسس لإشكالية معرفية فلسفية تتعلق بحدود هذا التكامل وطبيعته، والمتاهات التي من المحتمل أن ينزلق إليها. فهل التكامل هو مجرد تضاييف وتجاور بين علوم ومعارف رغم ما يفيد هذا التضاييف من تجاهل خصوصية كل معرفة؟ أم هو رؤية إسقاطية اختزالية لمنهج أو نموذج علمي على معرفة بعينها؟ وعلى أي مستوى يمكن الحديث عن التكامل المعرفي: هل على مستوى الأنساق والأبنية الإدراكية والنماذج التفسيرية؟ أم على مستوى المفاهيم النظرية والإجرائية؟ أم على مستوى المعطيات والمنطلقات الفكرية؟ أم على مستوى الغايات والأهداف النهائية؟ وأية مقارنة لتكاملية المعرفة؟ وكيف نشيد مقارنة لا تتكرر لتراكمات العلم وإنجازاته التاريخية؟ وهل يمكن وضع معايير لقياس مدى صدق إبستمولوجيا التكامل المعرفي وصلاحيتها؟ وما المرجعية المحددة والموجهة لهذه المعايير؟

(١) العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم: تأصيل الصلة، محمد بلفقيه، منشورات المعارف، الطبعة الأولى،

٢٠٠٧، ص ٤٢١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٢١.

ثالثًا: في الحاجة إلى التكامل المعرفي: الضرورة الإستيمولوجية والمدخل المنهجي:

في البدء كانت الأسماء، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، ثم حصل العرض الإلهي على جموع الملائكة فتعذر عليهم الإنباء، ومن الأسماء تشكلت العلوم والمعارف والمناهج عبر صيرورات تاريخية فيها من التراكمات والقطائع ما جعل لكل علم اسمًا، ولكل معرفة رسمًا، ولكل منهج حظًا وقسمًا. لكن كيف تاهت المعارف والعلوم عن بنية الأسماء الأولى؟ وكيف نسيت الأسماء وحصل الجهل بها ولم تعد حاكمة لمنظومة المعرفة؟ ذلك أن الواحد هو الأصل ثم حصل التعدد، والتعدد تحكمه وحدة الأصل وإلا صار عبثًا، ومنه جدلية الوحدة والتعدد في العلم والمعرفة. وتقتضي الرؤية الكلية والمقاصدية للمعرفي نبذ النظر التجزيئي الذي يقف عند حرفية التخصص ويلغي الأبعاد المتداخلة بين العلوم والمعارف، كما تقتضي هذه الرؤية إعادة بنية المعارف وفق طبيعتها المنظومية النسقية، وليس من خلال قدرتها على تقديم إجابات ظرفية لقضايا جزئية. وإذا كان من طبيعة المعرفة التركيب والتعقيد^(١)، والتداخل والتضايغ، من خلال سفر المفاهيم واقتراض المصطلحات واقتباس المناهج، صار التكامل يمثل ليس ضرورة معرفية ومنهجية فحسب، بل صار التكامل هو ذاته رؤية معرفية تستجيب لطبيعة المعرفة وتؤثت مجمل التحولات الحاصلة في العلم المعاصر. وقد عبّر القس الأول لمدينة سانت إتيان الفرنسية، وأستاذ الفيزياء بمدرسة المناجم بها، ومدير مخبر بحث في فيزياء المواد بدائرة بحث تابعة للمركز الوطني للبحوث الفرنسية، تيري مانيان، عبر بقوله: «إن شيئًا ما يظل عصيًا، هذه هي اللازمة الكبرى للإستيمولوجيا الحديثة، محللة نقصان كل علم. ويمثل مبدأ التكامل تعبير مهم عن ذلك»^(٢).

إن حركية المعرفة وتشظيها اليوم، وما ينتجه هذا التشظي من أزمة في المنهج والنظر والفعل يدعو كل مشتغل بمجال الإستيمولوجيا وتاريخ العلوم إلى الانخراط

(١) ناقش إدغار موران في كتابه «العلم والوعي» (١٩٨٢م) فكرة التعقيد والتركيب وعلاقتها بالتكامل المعرفي.

(٢) فلسفة الأخلاق: إطار الحوار بين العلم واللاهوت، تيري مانيان، ص ١٧. (مأخوذ من الإنترنت بصيغة

في عملية إنقاذ المعرفة، إنقاذ المعنى ومن ثم إنقاذ الإنسان. وإذا كان ماركيز قد حذر من إنتاج الحضارة المعاصرة لإنسان ذي بعد واحد، فإن الأمر لا يعدو أن يتحول اليوم إلى معرفة ذات بعد واحد ومنظور واحد، فتغدو عاجزة عن تقديم أجوبة موضوعية وواقعية وأكثر تكاملاً وتناسقاً لأسئلة العلم والحياة. وقد كانت روما القديمة قد بنت «بانتيون» وجعلته مكاناً جامعاً للآلهة في عام ٢ ق.م، يمنح الشرعية للديني وينظم حقل التعبد والارتباط بالإنساني وكل ما يتجاوز المادة، وقد جمعت الآلهة هناك حيث تعبر كلها حسب روما عن الديني وتؤطره. فالانخراط في ممارسة دينية لا يتم إلا من خلال اعتراف البانتيون وإقراره. لكن البانتيون هو في حد ذاته جمع لشتات الآلهة، ورغبة جامحة لدى إنسان روما القديمة في توحيد الوجهة الاعتقادية والتعبدية إلى مكان يضم داخله تعدداً غريباً وأشكالاً عجائبية من تمثيلات روما للديني والمقدس أو المصدر الديني للمعرفة. وبغض النظر عن نجاحات روما أو إخفاقاتها في تحقيق هذا التوحيد داخل التعدد، فإننا اليوم بحاجة إلى «بانتيون» معرفي ليس بالمعنى الديني أو المادي المتعلق بحيز جغرافي وسياسي، وإنما بالمعنى التنظيمي والرمزي.

إن غياب التكامل المعرفي يشعرونا بالنقص وعدم الاكتمال، والعلم الحديث كما يقول تيري مانان «يدعونا إلى إدراك إيجابية هذا الشعور بالنقص الذي أصبح يمثل أحد شروط المعرفة نفسها. ويمثل ذلك مدخلاً محموداً للتساؤل حول المعنى ولمكانة الذات في استكشاف العالم الذي تنتمي إليه»^(١).

إن الحديث عن التكامل المعرفي ليس ترفاً فكرياً أو مجرد رياضة للذهن نختبر فيها قدرتنا على إنتاج أفكار وتصورات، بل هو حديث يستمد راهبته من ضرورات فلسفية وإبستمولوجية وتاريخية وقيمية وأكاديمية، فالحدود بين العلوم هي حدود إجرائية تحولت بفعل إكراهات سياسية معينة وشروط معرفية وقيمية إلى أسوار وجدر بأسها بينها شديد، تحسبها بنية جامعة وكلية ناظمة، لكن إنتاجاتها وصراعاتها شتى. والحق أنه لا وجود لحدود فاصلة بين علم وعلم، ففي كل علم جوانب عقلانية وأخرى لاعقلانية، وحينما نكون أمام علوم فنحن أمام عقلانيات متعددة لا تنفك تتلبس بها

(١) المرجع نفسه، ص ١٧.

أوجه لاعقلانية وهو ما يضيف طابع الاحتمال واللايقين على المعرفة العلمية، خصوصًا مع تطور مفهوم الواقع في العلم المعاصر وتغير مفهوم الموضوعية العلمية وسقوط كثير من نظريات العلم لإغراقها في التجزيء وانصرافها عن النظرة الكلية، وهذا ما يظهر في مراجعات العديد من الإبيستيمولوجيين المعاصرين أمثال جورج كونغليم وغاستون باشلار وتوماس كون وكارل بوبر . . .

إن مشروع التكامل المعرفي يمتلك اليوم راهنية أكثر وواقعية أكبر، خصوصًا عندما يتعلق الأمر بالحاجة الأكاديمية وتطوير الدرس الجامعي. فلعمود مضت أسهم التعليم الجامعي في ترسيخ خرافة الفصل اللامنهجي بين العلوم والمعارف، مما عرقل مسيرة تنمية الجامعة وأدائها لدورها الريادي في تحقيق نهضة علمية حضارية شاملة. وحول أزمة الانقسام بين ميادين المعرفة في فصول الدراسة وما يستشعره المتعلم من هوة بين التخصصات، أشار آرنو بلاك إلى المشروعات التي ترنو حل هذه الأزمة وذلك في بداية السبعينيات بقوله: «يركز الانتباه في هذه المشروعات على أنظمة فردية، بينما يعطى قليل من العناية للعلاقات بين موضوعات المعرفة الفردية أو بين برامج لدراسة الموقع الذي تحتاج أن تتخذه. فاللجان الوطنية العاملة في ميادين الكيمياء والفيزياء والأحياء تعمل مستقلة عن بعضها البعض، كما أن مشروعات الاقتصاد والجغرافيا وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) لا علاقة لبعضها ببعض أو بالعلوم الاجتماعية، ولا يوجد رابط إلا في ميدان الرياضيات، ولكنه ترابط يقتصر على ميدان الرياضيات في داخله . . . وأنا أشدد على ضرورة الانتباه إلى هذه المشكلة التي لا تقف حدودها عند زرع التناقض بين الأفكار وإنما تتعداه إلى بث الاضطراب والتناقض في شخصية المتعلم»^(١). فليس هناك مؤسسة يمكنها أن تقود الثورة المعرفية في إعادة بناء المعرفة وفق نموذج تكامل وتجاوز الشرخ الحاصل بين التخصصات والمعارف غير الجامعة، مما يفرض تأهيلها للقيام بهذا الدور أو الشبيه بالانقلاب الكوبرنيكي في تاريخ العلم.

(١) من كتابه: بنية المعرفة وبنية المنهاج، الصادر سنة ١٩٧٥م، نقلًا عن: مناهج التربية الإسلامية، ماجد عرسان الكيلاني، ص ٥٥-٥٦.

رابعًا: في أن التكامل مستوى متقدم من مستويات العلاقة بين العلوم والمعارف:

لا شك أن العلاقة بين مختلف المعارف ذات أوجه ومستويات متعددة بحسب التراكمات التي أنجزها كل علم، وكذا خلفيته النظرية وطبيعة الحقل الذي يتحرك داخله. فالمرحلة التي يعيشها علم ما والتحويلات التي يشهدها هي التي تفرض مستوى علاقته مع علوم أخرى وتدعوه إلى التوسل بمفاهيم ومناهج تجاوزًا لما يمكن أن يعرفه ذلك العلم من مآزق إبستمولوجي وأزمة منهجية. وتبدي علاقة العلوم فيما بينها من خلال:

التوالد: ترتبط نشأة كثير من العلوم بكون إرهاباتها الأولية قد تشكلت داخل علم آخر، فمن طبيعة العلوم أنها تتعقد قضاياها وتتفرع مسائلها بحسب ما تحققه من تراكمات علمية، فننشأ من جراء ذلك إشكالات جديدة تحفز على إفرادها بعلم خاص يكون أقدر على مواجهتها.

الاستعارة والنقل: تحضر هذه العلاقة بأشكال متفاوتة بين علوم ذات قدرة على الإبداع المفاهيمي والمنهجي مثل الفلسفة والأدب...، فيعمل علم ما على استعارة عناصر من جهازها المفاهيمي، أو ناظم منهجي من نواظمها المنهجية، أو معلومات وقضايا يستثمرها خدمة لطبيعة موضوعه.

المصاهرة والاجتماع: حيث توحد الرؤية المعرفية مجموعة من العلوم فيما بينها، إذ ترتبط العلوم الحقبة بموجهات معرفية ومنهجية مشتركة رغم ما تعرفه من تنوع على مستوى النظريات العلمية، لكن بروز نظرية جديدة في الرياضيات يكون له أثره الكبير في الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا لعلاقة المصاهرة التي تجمع بينه وبينها. كما تتشاكل العلوم الإنسانية والاجتماعية فيما بينها من حيث موضوعها وملابسات نشأتها ومناهجها، فما بين علم الاجتماع والتاريخ مثلاً علاقة نسب وقربى تتجلى على الأقل في ظهور تخصصات مثل علم الاجتماع التاريخي، وتاريخ النظريات الاجتماعية، وتاريخ المؤسسات الاجتماعية. والأمر نفسه حاصل مع العلوم الشرعية مثل الفقه وأصوله، والسيرة والحديث...

التوطئة والتمهيد: تشكل بعض العلوم مقدمات أساسية لعلوم أخرى تساعد على

تفهم قضاياها وتحقيق غاياتها في فهم الإشكالات التي تعترضها، كالمنطق بالنسبة إلى الفلسفة، وتاريخ العلم بالنسبة إلى الإبيستيمولوجيا، واللغة بالنسبة إلى أصول الفقه ...

التكامل: وهو أرقى مستوى من مستويات العلاقة التفاعلية بين العلوم والمعارف سعيًا نحو بلوغ الوحدة الكلية التي تنتظم داخلها كل العلوم. ولا تقف علاقة التكامل عند بعدها المعرفي فحسب، بل تتعداه إلى البعد القيمي الذي يضمن للبعد المعرفي أصالته وامتداده الحضاري وقدرته على التفاعل مع الخصوصي والكوني، محتكمًا إلى رؤية مقاصدية تستجيب لضرورات حفظ المعنى والهوية والوجود.

ففي سنة ١٩٨٠م نظمت ندوة تربوية بأمريكا حول: «المعرفة والتربية والقيم الإنسانية: نحو استعادة التكامل الكلي»، حضرها علماء من مختلف التخصصات العلمية والمعرفية وتم التركيز على قضيتين أساسيتين:

«القضية الأولى: قضية العلاقة بين التربية بمعناها الواسع وبين أبعاد الخبرة التي تعطي الحياة الإنسانية قيمتها ومعناها وغاياتها ... ومحاولات الجمع بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية في المناهج بغية مواجهة مشكلات الحياة الحديثة ... والقضية الثانية: هي مناقشة مفاهيم المعرفة وطرقها من أجل إعادة النظر في هذه المفاهيم وإعادة المكانة المناسبة للقيم الإنسانية في عملية التربية ...»^(١).

خامسًا: الكلي أساس للتكامل المعرفي:

الكليات في اللغة جمع الكلية، نسبة إلى «كل» وهو اسم موضوع للإحاطة^(٢)، وهو من ألفاظ العموم الدالة على الاستغراق واستيعاب جزئيات ما دخلت عليه. واصطلاحًا: ما دل على المجموع وتركب من أجزاء^(٣). والكلي: وصف منسوب إلى «كل»، وهو «القدر المشترك بين جميع الأفراد»^(٤)، وعند المنطقة هو «المفهوم

(١) مناهج التربية الإسلامية، ماجد عروسان الكيلاني، ص ١٢٩.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٨م، ج ٢، ص ٤١٦.

(٣) معجم مصطلحات أصول الفقه، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٣م، ص ٨٦-٨٧.

(٤) الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، علي بن عبد الكافي، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨١م، ج ٢، ص ٨١.

الذي لا يمنع تصويره من أن يشترك فيه كثيرون، فإن منع من ذلك شيء فهو غير نفس مفهومه^(١). والكلية: «لغة: وصف منسوب إلى «الكل». واصطلاحًا: اللفظ المقتضي للحكم على كل فرد من الأفراد المدرجة تحت معناه وحقيقته»^(٢). ولا شك أن مصطلح الكلّي قد اكتسب خصوصيته المعرفية داخل مجال علم المنطق ثم انتقل إلى مجالات معرفية أخرى أكسبته أبعادًا منهجية وإجرائية جديدة.

ونشير بداية إلى أننا نطلق من مفهوم الكلّي للتأكيد على الوحدة الكلية المعرفية بين العلوم. وتتخذ الوحدة الكلية هنا معنى الانتظام في إطار واحد تكون العلاقات داخله خاضعة لمنطق ورؤية توجهها المفاهيم الآتية^(٣):

السببية: النظر في شروط تكون المعارف وأطوارها ومراحلها وفحص الأطر الثقافية والاجتماعية التي أسهمت في تشكيلها. ويساعدنا هذا المفهوم على إدراك العوامل الخفية والشروط التاريخية التي كانت وراء توالد العلوم وتناسلها من بعضها البعض ومدى وجاهة هذا التوالد وضرورته وحدود فعاليته وقيمه العلمية اليوم.

التناظر: القول بأن المعارف والعلوم هي بناء مرتبط بسياقات معينة تكشف عن وجود تماثلات فيما بينها، مما يؤكد بنائية فلسفة التكامل المعرفي التي تنطلق من كون المعرفة فعالية ونشاطًا وإبداعًا أكثر منها مضمونًا، وهو ما يمنح وجاهة كافية لقدرة الرؤية التفاعلية والمقاربة النسقية التركيبية على التعبير عن هذه الفلسفة.

الحيادية: ممارسة علمية لا تتنكر لمبادئ كل علم ولا تنتصر لعلم على حساب علم آخر بدعوى التكامل، وإنما تتخذ مسافة معقولة من كل علم تسمح بتحقيق مقصد التكامل دون الإجهاز على المكتسبات التاريخية لكل علم. ويساعدنا هذا المفهوم على تحقيق قدر مهم من الحذر الإستمولوجي في معالجة الحدود بين العلوم والمعارف.

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م، ج ٢، ص ٢٣٨.

(٢) معجم مصطلحات أصول الفقه، ص ٨٧.

(٣) لا ندعي لأنفسنا اقتراح هذه المفاهيم، وإنما هي من المبادئ الأربعة التي قدمها دويوا في إطار البرنامج القوي لعلم اجتماع المعرفة العلمية، انظر: ميشال دويوا، مدخل إلى علم اجتماع العلوم، ترجمة سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٨م، ص ٧٩ و ٣٧٨، لكننا أعطينا لهذه المفاهيم دلالات خاصة تنسجم مع أطروحتنا حول التكامل المعرفي.

الانعكاسية: قدرة هذه الوحدة الكلية وفعاليتها في تجاوز النقص الحاصل نتيجة انفصال العلوم وارتباطها بهرمية تفاضلية تكاد تلغي انعكاسات نظريات كل علم ونتائجه على علوم أخرى. ويساعدنا هذا المفهوم من خلال الكشف عن الانعكاسات التي يمارسها كل علم على علم آخر، على إعطائنا مبررًا إضافيًا على صيغة فلسفة التكامل المعرفي.

إن البحث في إبستمولوجيا التكامل المعرفي هو بحث في الكلي من حيث هو تجاوز لمستوى مجرد تجميع لسمات وخصائص ومعطيات مشتركة بين عوالم مختلفة، كما أن الكل ليس هو «العام» أو «الشامل» الذي يقضي «الجزئي» ويلغي «الخصوصي»، فثمة مفاهيم تجعل من «الكلي» ملتبسًا وغامضًا، مثل: «العالمي» و«الشمولي» و«العام» و«الكوني». لا يدل الكلي في حقيقته على أي واحد منها وإلا انحرفنا عن مقصودنا من تحقيق التكامل المعرفي وخرجنا به إلى خلافه، وهو تأخير المعرفة وعولمتها ونفي الخصوصيات وخبرات الثقافات الفرعية عبر التاريخ. من هنا يمكن القول إن البحث في قضية التكامل المعرفي ليس مجرد بحث في قضية إبستمولوجية فحسب، وإنما هو أيضًا بحث في قضية أنتروبولوجية لما يحمله معنى التكامل من دلالات اجتماعية تجد نفسها في عمق إشكالية التواصل والقيم بما هي إشكالية ذات أبعاد سوسيو-أنتروبولوجية. فالتكامل في حقيقته تواصل للمعاني والأفكار والرموز داخل منظومات قيمة تؤثت فضاء العلوم والمعارف.

وإذا كانت حقيقة الإدراك أو العلم لا تتم إلا عبر الكلي وبالكلي فقط، فإن البحث عن الكلي هو من «الأمر المعقدة والمستعصية؛ لأنه يوجد وراء الظواهر المرئية وخلف الأشياء الجزئية، وهو مطلب ليس في متناول عامة الناس بل من اختصاص أهل الفطر الفائقة، وفي هذا السياق ذكر أرسطو أن: الحكيم ذلك الذي يملك المعرفة بكليتها... ثم يعد التوصل إلى هذه المعارف الأكثر كلية صعبًا جدًّا؛ لأنها الأكثر بعدًا عن الإدراكات الحسية... الكلي هو ما ينطبق على كل الحالات ويستحيل إدراكه؛ لأنه ليس شيئًا محددًا ولا لحظة محددة وإلا ما كان له أن يكون كليًا...»^(١).

(١) معان فلسفية، زهير الخويلدي، دار الفرق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، ص ١٠-١١.

إن دلالة الكلّي هنا تعني وحدة المعرفة، ووحدة الجنس البشري، كما تدل على إعادة بناء الصروح العلمية على نسق كلي مشترك تلتقي فيه المعارف وتتجاوز داخل تكاملية مقصدية ترنو إلى إعمال تطور الإبداع المعرفي الإنساني لخدمة العلوم وتثويرها. فمن البين «أن قدر الفلسفة ارتبط بالبحث عن الكلّي باعتباره المطلب الأرفع والمعلوم الأسمى، ولكن التحدي الذي ظهر على صعيد الفكر هو حالة التشظي والانحياز الكامل للأنساق والمنظومات وبروز نزعات ريبية ومسلكتيات تفكير وتخصص في مجال المعرفة وانفصال العلوم عن الفلسفة، فهل هذا يعني أن الفكر الفلسفي لم يعد يهتم بالكلّي بل انحصر بحثه في الجهوي والقطاعي والجزئي؟ ألا يمكن أن نستأنف الحديث عن الكوني على الرغم من تكاثر التطرق إلى الجزئي والخصوصي؟ أليس من الأجدر أن ننظر إلى الإنسان على أنه كلي هذا الزمان بعدما كان الإله هو المعلوم الأسمى لعدة قرون؟ ما المقصود بالكلّي الإنساني؟ ألا يجوز لنا أن نتطرق إلى الكلّي العلمي على الرغم من تزايد المناهج والنماذج الإرشادية؟ كيف أدى انتصار العلم والتقنية إلى الاعتداء على القيم؟ وهل من المشروع أن نتحدث عن قيم مطلقة في ظل تصاعد أسهم العدمية واللاأدرية في بورصات عالم الحياة»^(١).

إن مفهوم الكلّي باعتباره مدخلاً للتكامل المعرفي يدعم مقولة تجاوز الحقل المعرفية وتراكمها بهدف تقديم فهم أعمق للطبيعة والإنسان والميتافيزيقا (الغيب). إن تطور كل علم وكل معرفة هو حركة باتجاه امتلاك الكلّي والإمساك بأبعاده ومقتضياته، وهكذا تشكلت نظريات وتبلورت اختيارات عرفت بمفاهيم كلية تنظم داخلها معطيات وجزئيات نظرية وتجريبية كان آخرها مفهوم النموذج الإرشادي أو البراديغم كما بلوره توماس كون في كتابه: «بنية الثورات العلمية».

إن معانقة الكلّي تجلت عبر معاناة التعالي على التشظي والتجزيء الذي يصل إلى حد الابتذال وتسطيح المعرفة وإنتاج الوعي الشقي والمزيف. ولكن هذا التعالي

(١) معان فلسفية، زهير الخويلدي، دار الفرق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، ص ١٣. لا نوافق الخويلدي في كل ما ذهب إليه من نصرة مذهب أرسطو في تحديد معنى الكلّي؛ ذلك أن العقل اليوناني عقل تجريدي صوري استبعد كل معطيات الحس والتجربة وأنقص من قيمتها، فلم يعد للجزئي دور في تشكيل المعرفة بالكلّي. ولعل هذا كان بعض مآخذ ابن تيمية على المنطق اليوناني الأرسطي؛ لأن القضية الكلية تبنى على قضايا جزئية؛ ولذلك لا يستغنى عن هذه الأخيرة في معرفة الكليات وبلوغ الحقيقة العلمية.

والتجاوز لا يعني أبدًا إزاحة الجزئي رغم نسبيته وتغيره، فالكلي في حد ذاته يتسم بالإطلاق والثبات واليقين، والمعرفة البشرية ذات طبيعة نسبية متغيرة نظرًا لتجزئها الحاصل اليوم. لكن مقارنة الكلي تظل على الدوام مقارنة ظنية احتمالية تتقدم نحو المطلق عبر تراكمات متوالية، فالنسبي لا يتعلق بالكلي أبدًا ولا يتلبسه، وإنما يتعلق بمستوى إدراكنا للكلي.

إن إبستمولوجيا التكامل المعرفي تنطلق من الكلي وتنتهي إليه في وحدة ناظمة لأبعاد الطبيعة الإنسانية والكون المادي وميتافيزيقا العالم. إنها جدلية الإنسان والغيب والطبيعة وتفاعل الأبعاد المادية وغير المادية للمعرفة الإنسانية، من هنا يأخذ التحديد الدلالي لمفهوم التكامل مساره الطبيعي وتجاوره مع مفاهيم الترابط والوحدة والتناسق والتداخل والتجاوز.

إن مشروع التكامل المعرفي مشروع إبستمولوجي يسعى لتطوير براديغم أو نموذج إرشادي تصدر عنه كل العلوم والمعارف وتنظم داخله بصورة تبدو معها المعرفة نسقًا بنائيًا لا يلغي شرعية الاختلاف والتعدد، وإنما يؤسس لرؤية أكثر ضبطًا وتوجيهًا للمعرفة في زمن صارت فيه لذة الاختلاف والرغبة في إنتاج التناقض تكاد تحطم صرح المعرفة وتلغي المعنى لصالح اللامعنى وعشية الفكر.

سادسًا: الأساس الإبستمولوجي للتكامل المعرفي:

تظل العلاقة بين الإبستمولوجيا وتاريخ العلم علاقة جدلية، وهو ما أثبتته الإبستمولوجيا المعاصرة في شخص الإبستمولوجي جورج كانغلهم حينما قال: «بدون الإحالة على الإبستمولوجيا، فإن نظرية في المعرفة ستظل لا محالة تأملًا في فراغ، وأنه بدون علاقة بتاريخ العلوم فلن تكون الإبستمولوجيا غير زوج تافه للعلم الذي تزعم التحدث عنه وباسمه»^(١).

أصالة مفهوم التكامل المعرفي: يتميز مفهوم التكامل بأصالته التاريخية وعمقه الحضاري. فدعوى التكامل ليست دعوى مرتبطة بفلسفة الحداثة وتحولات العلم المعاصر، بل تجد أصولها في تراث العلم وتاريخه؛ إذ التكامل هو الموقف الطبيعي

(١) في مفهوم تاريخ اختلافي للتفكير البيولوجي عند جورج كانغلهم، هشام محمد، إفريقيا الشرق،

والأصلي والأصيل من المعرفة وهو ما يكسب هذا المفهوم معقولة تاريخية يستمدّها من تلك الصور ومظاهر التأسيس الأولي لمفهوم التكامل في التراث وامتداداته وتعبيراته عند كثير من أعلام العلم في الثقافة العربية والإسلامية، مثل ابن حزم والغزالي وابن خلدون رحمهم الله. وليس من أغراضنا في هذا البحث استقصاء المشاريع التكاملية في التراث الإسلامي، ولكن يكفي الإشارة إلى قول ابن حزم رحمته في رسالة العلوم: «العلوم كلها متعلق بعضها ببعض... محتاج بعضها إلى بعض، ولا غرض لها إلا معرفة ما أدى إلى الفوز في الآخرة»^(١).

فعالية مفهوم التكامل المعرفي: يتمتع مفهوم التكامل من حيث طبيعته وبنيته وامتداداته بصلاحية إبستمولوجية، وتمنح هذه الصلاحية إنجازية وأدائية للفعل التكاملي المعرفي. ولعل تفجر المعرفة قد أسهم في تعميق الأزمة والهوة بين العلماء الطبيعيين وعلماء الإنسانيات، وتوزع المعرفة إلى وحدات وفروع معرفية مستقلة ومنفصلة عن بعضها البعض لا يكاد يوحد بينها أي رابط، مما أفقر هذه العلوم ودفع بها إلى أزمات إبستمولوجية عولجت للأسف بمزيد من التشطي والتفزع المعرفي خلال القرن التاسع عشر الميلادي وبداية القرن العشرين، لكن صيحات تعالت هنا وهناك منذرة بما آلت إليه حقول المعرفة العلمية. وقد أشار ألكسندر كويري إلى أن بير دوهم قد بيّن في كتابه الضخم «نظام العالم» أن جذور العلم الحديث توجد في إلهيات القرون الوسطى، وبيّن جون شارون أن الفيزياء والميتافيزيقا نظامان متكاملان وهو ما دفع بعض جامعات الغرب إلى إحداث شعبة الفيزياء اللاهوتية. إن العقل الذي أنتج هذه العلوم ولجأ إلى فرض خيار التخصص والتشطي، ينبغي عليه أن يتخلّى عن دوغمائيته، فالأمر يتعلق كما يقول الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو «في العمق بفحص عقل حملت استقلالية بنيته في ذاتها تاريخ الوثوقيات والاستبدادات، وبالتالي عقل لا سبيل له للانعقاد إلا بشرط أن يتمكن هو نفسه من التحرر من ذاته»^(٢).

وقد نتج عن معضلة وأزمة نشأة العلوم الإنسانية والاجتماعية بالغرب، وسياقات

(١) رسالة العلوم، ابن حزم، ص ٩٠، في: رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، مطبعة الخانجي، القاهرة، د.ت.

(٢) محمد هشام، مرجع سابق، ص ١٢٠.

ورودها داخل المجتمعات الإسلامية، واستنباتها دون الوعي بأصولها المعرفية وخلفياتها الفلسفية ورؤيتها للإنسان والكون والحياة وذلك من لدن أناس لا صلة لهم بالرؤية المعرفية والمنهجية للعلوم الشرعية - نتج عن كل هذا - «انفصال العلوم الوافدة عن العلوم الموروثة بمناهجها وموضوعاتها وقضاياها التي تهتم بها، والنتائج التي تتوصل إليها. وأضحت لدينا علوم اجتماعية حديثة ولكنها غير وظيفية، كما أضحت لدينا علوم شرعية أصيلة ولكنها غير فاعلة في التطور الاجتماعي. وإضافة إلى ذلك، كانت مدرسة العلوم الاجتماعية الحديثة أكثر قدرة [من] مدرسة العلوم الشرعية على ملء الفراغ الذي أوجده جمود العلوم الشرعية وعجز القائمين عليها عن استيعاب القضايا المستحدثة وإخضاعها للمنهجيات الشرعية، ووجدت مدرسة العلوم الاجتماعية داعماً قوياً لها في الدولة الحديثة من جهة، والدوائر الأكاديمية الغربية من جهة أخرى. وبعد مرور ما يقرب من قرن على نشأة العلوم الاجتماعية الحديثة - المنقولة، ثبت أنها لم تسهم في تقدم أو نهضة المجتمعات العربية والإسلامية، وأن حصيلة ما أنتجه أساتذة العلوم الاجتماعية - بمختلف فروعها - لم يعد كونه مجرد نظريات واهية الصلة بمشكلات المجتمع الذي ينتمون إليه، واتضح أنهم كانوا في أغلبهم وسطاء مترجمين، ولم يكونوا علماء حقيقيين، ولم يظهر لواحد منهم نظرية اجتماعية أو نفسية أو سياسية أو اقتصادية تنسب إليه هو وإلى اجتهاده الذاتي»^(١).

وإذا ما تحولنا إلى الحديث عن التكامل المعرفي بين العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الشرعية، على ما في هذا التصنيف من نظر، فإنه لا بد من القول إنه من الضروري إعادة بنية العلاقة المعرفية بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، وتجاوز الفصل بينهما الناتج عن ظروف انحطاط الأمة وتخلفها. والأصل أن علوم الشرع كانت اجتماعية، وأن ما هو اجتماعي كان موجهاً بعلوم الشرع، فطبيعة هذه الأخيرة اجتماعية، كما أن العلوم الاجتماعية ينبغي أن تكون شرعية ويجب أن تكون المنهجية الشرعية الإنسانية هي الحاكمة، وهو ما يقتضي منا اليوم وضع قواعد ضرورة استثمار المنهجيات الشرعية الأصولية في تطوير مناهج العلوم الاجتماعية برؤية مقاصدية.

(١) المجتمع المدني في ضوء المقاصد العامة للشرعة، إبراهيم البيومي غانم، ص ١٢١. ضمن كتاب: مقاصد

الشرعة وقضايا العصر: مجموعة بحوث.

ذلك أن الخطاب الشرعي من خلال ما يسنه ويضعه من تكاليف شرعية، يعمل على بناء نظام جديد ويسهم في تشكيل شبكة من العلاقات والقيم والتصورات داخل المجتمع، ولا يمكن للعلوم الاجتماعية أن تفهم قضايا هذا النظام الاجتماعي الذي يحدثه فعل الخطاب الشرعي إلا إذا كانت تنطلق من المنهجية الأصولية نفسها. ولو «التزم المسلمون الرؤية القرآنية الكونية في إدراك الفطرة الروحية الإنسانية السوية (النفس اللوامة) بمنظار الوحي؛ لالتزموا دائماً المنهج العلمي السنني الموضوعي الشمولي، ولانفتحت الرؤية الإسلامية على عوالم الفطرة السوية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ولعلمناها وانتفعنا بها قبل سوانا، ولأغينا هذه المجالات بالغايات والمقاصد الروحية السوية الخيرة الحقيقية للفطرة السوية الإنسانية والسنن الكونية، ولما تراجع وانكفأ النظر المسلم في رعاية شؤون الأمة ومتغيرات الحياة»^(١).

إن العلم الشرعي الحي الذي يوجه حركة الحياة ويصنعها في اتجاه إقامة قيم الإنسانية والاستخلاف والخيرية، هو الذي يتفاعل مع العلوم والمعارف ولا ينفصل عن واقعه، وينطلق من رؤية تكاملية قاعدتها الوحي وأداتها النظر العقلي والتجريبي في الأنفس والآفاق مع التخلص من تلك التقابلات الثنائية المزعومة بين العقل والنقل، والرأي والأثر... وتصنيف العلوم إلى دينية شريفة وعلوم دنيوية وضيعة. ولا يستقيم الحديث عن فلسفة التكامل المعرفي إلا من خلال تقديم نماذج تبني المقاربة التكاملية المعرفية، إما من جهة التنظير والتأصيل أو من جهة التطبيق والممارسة.

سابعاً: نموذج المقاربة التكاملية المعرفية في المعرفة الإسلامية بين العلم الشرعي والعلم الاجتماعي:

ننطلق في هذا النموذج من تنبيه العلامة الطاهر بن عاشور إلى النسق المقاصدي العمراني حينما ميز بين المقاصد المتعلقة بحفظ الفرد والمقاصد المتعلقة بحفظ الأمة، مولياً اهتماماً خاصاً بالمقاصد الاجتماعية العامة، وفي نصوص ابن تيمية وابن القيم وابن خلدون والشاطبي شواهد عديدة لذلك الحوار بين أحوال الاجتماع

(١) الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، أبو سليمان، ص ٩٩ - ١٠٠.

وطبائعه وأسرار الشريعة والفقه المتجدد، مما يدل على أن الأصوليين يقررون فقه السنن إذ هو فقه قائم على حفظ المصالح والمقاصد، ومراعٍ للحكمة والتعليل، وناظر في العواقب والمآلات وارتباط الأسباب بالمسببات . . . وهو ما يقوي ضرورة إعمال المنهجية الأصولية لصياغة فقه سنني قادر على فهم الظاهرة العمرانية، وهو ما سينهض به مشروع ابن خلدون (٨٠٨هـ) في المقدمة.

ويتعلق اختيارنا لابن خلدون بـ:

- سياقات التفاعل التاريخي الحضاري للأمة الإسلامية في القرن الثامن الهجري .
- المذهبية الفقهية المالكية وما يفيد ذلك من الأبعاد العملية والواقعية والاجتماعية التي امتازت بها أصول الإمام مالك بن أنس، ومن بينها: اعتبار عمل أهل المدينة، وأصل اعتبار المآل، وسد الذريعة ودوران كثير من اختيارات الإمام حولها وبناء العديد من قواعد الفهم والاستنباط في المذهب عليها، وهذا ما مكن ابن خلدون من امتلاك عقلية مقاصدية سننية تفقه النص والواقع والموقع معاً .
- ارتباط مشروعه العلمي بإصلاح مناهج البحث في العلوم الشرعية والاجتماعية والتاريخية .

- تقديم مقارنة تجديدية لعلم التاريخ والعمران البشري والاجتماع الإنساني مع ابن خلدون من خلال تقييم وتقويم الجهود العلمية السابقة .
- في التعامل مع المنظومة المقاصدية والمنظومة السننية تعاملًا تناسبيًا تفاعليًا، فإذا كان الشاطبي من وجهة نظرنا قد انطلق من الكشف عن مقاصد الشريعة وحفظها للضروريات في انسجام مع سنن الله تعالى، وأثث بناءه المعرفي في ضبط عناصر الفعل العمراني وفق عناصر النموذج المقاصدي؛ فإن ابن خلدون سيفتح مشروعه المعرفي بالمدخل السنني التاريخي، مبيّنًا سنن العمران والاجتماع البشري الذي لا تقوم له قائمة إلا بحفظ المصالح واعتبار المقاصد. ولذلك وظف الشاطبي المقاصد لفهم سنن الله تعالى، في حين وظف ابن خلدون السنن وأجرى عليها تطبيقًا مقاصديًا أفضى به إلى القول إن عين وظيفة السنن هي رؤية مقاصد الشرع وعدم مخالفتها .

ولكن يمكن القول إن «الذي يميز ابن خلدون عن الشاطبي في حديثه عن المقاصد، أو في الاستناد إليها والتعويل عليها، أن ابن خلدون وضع هذه المقاصد في السياق التاريخي، أي: الاجتماعي من حيث الظهور، كما أنه نقل بعض المحرمات في الشريعة من الحكم الديني إلى الإطار الاقتصادي والاجتماعي، أو التمس لهذا التحريم علة اجتماعية تتصل بال عمران البشري»^(١). وكلام ابن خلدون في المقدمة يشهد بهذا، ومنه قوله: «واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مُؤدِّن بانقطاع النوع البشري»^(٢). كما يمكن القول إن الذي يميز الشاطبي هو انطلاقه من النص إلى المقاصد إلى السنن، أما ابن خلدون فقد انطلق من الواقع إلى السنن إلى المقاصد مع استثماره للنص الشرعي؛ لذلك أشار سيف الدين عبد الفتاح إلى الربط الذي أقامه ابن خلدون وهو يقدم رؤيته الإسلامية حول العمران بين المقاصد والسنن^(٣).

وقد وظف ابن خلدون بوعي المقاربة المقاصدية في الدفع بالعقل المسلم نحو اكتشاف سنن الله تعالى في الاجتماع والعمران البشري، وذلك بإعمال رؤية القرآن الكريم في فهم حركة التاريخ، وتبني منهج تاريخي نقدي يقوم على الملاحظة والاستقراء والتشخيص المادي والتعليل المنطقي مع السبر والتقسيم لاستخلاص العبر، وإعادة تشكيل عقل المسلم على وعي سنني تاريخي، وتمكينه من قراءة أو مقارنة أو نموذج إرشادي تحليلي تفسيري يكون بمثابة الدليل لفهم مجريات الواقع وتبصر احتمالات المستقبل وإمكاناته. وقد أخضع ابن خلدون نظريته في العمران والاجتماع البشري لعملية تقصيدية وظف فيها مصطلح المصالح الشرعية ومدى اعتبارها في إقامة العمران وحفظ أحواله ومجالاته. «فقد حرص على إعمال المقاصد في سياقات مختلفة في مقدمته تدل على إدراكه العميق لأهمية المقاصد الشرعية في توسيع العمل الاجتهادي المتعلق بالبحث التاريخي وصناعات العمران البشري، ذلك الإدراك المستمد في بعض جوانبه من فقهه المالكي الذي يعتبر المقاصد الشرعية

(١) ابن خلدون وفقه السنن، عدنان زرزور، مجلة إسلامية المعرفة، ع ٥٠، السنة ١٣، خريف ١٤٢٨ هـ/ ٢٠٠٧ م.

(٢) المقدمة، ابن خلدون، ٦٩٩/٢.

(٣) نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، سيف الدين عبد الفتاح، ص ١٩٠.

أصلاً من أصوله العقلية التي بني عليها الاجتهاد الفقهي؛ ولذا عمل على توظيفها في منهجه لدراسة الاجتماع الإنساني^(١). ولعل قراءة ابن خلدون لأحوال العمران وطبائع العادة قراءة مقاصدية مصلحة تحليلية، هي التي أثمرت لديه ذلك الفهم الاجتماعي للسنن المتحركة في حركة العمران، فهو فهم تحكمه مرجعية الوحي ومصدريته المطلقة ويتجلى ذلك في استدلالات ابن خلدون التي يرجع فيها إلى القرآن والسنة، كما تحكمه الخبرة التاريخية والنظر العقلي. فمن ذلك قوله: «فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران»، ففي شرحه لهذه العبارة نرى كيف أن مقاصد الشريعة تصبح لدى ابن خلدون سنناً حاكمة بحكم آثارها الاجتماعية وفاعليتها التاريخية، يقول ابن خلدون: «الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فلما كان الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى من تخريب العمران، كانت حكمة الحظر فيه موجودة فكان تحريمه مهماً، وأدلته من القرآن والسنة كثيرة، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر^(٢). وواضح في هذا النص توظيف ابن خلدون لمفاهيم ومصطلحات النظر الأصولي المقاصدي: الحكمة - المقاصد الضرورية. إن النزعة المقاصدية العملية لدى ابن خلدون مكنته من إعمال المقاصد في الكشف عن سنن العمران، ومن تطبيق المنهجية الأصولية على ظواهر الاجتماع البشري التي أفضت به إلى الوعي بالتلازم بين السنن والمقاصد؛ فعدم اعتبار مقاصد الشرع هو مخالفة لسنن الله تعالى في الاجتماع والعمران، وموافقة السنن لا تتم إلا من خلال مراعاة المقاصد الشرعية والمصالح المعتمدة في حفظ العمران. وكما أن المقاصد مراتب، فكذلك السنن تخضع في حركتها لعملية ترتيب تناسبي وتلازمي بين ما هو ضروري وما هو حاجي وما هو تحسيني، فمن ذلك قول الأصوليين: إن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي. وتفعيلاً لقول

(١) التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدوني، عبد الرحمن العضراوي، مجلة إسلامية المعرفة، ع ٥٠، السنة

١٣، خريف ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م، ص ١٨٨.

(٢) المقدمة، ابن خلدون، ٦٩٩/٢ - ٧٠٠.

الأصوليين وتوظيفًا للبنية المفاهيمية لعلم الأصول في المقاربة السننية المقاصدية الخلدونية، فإننا نلفاه يقول: «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلته من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي»^(١).

إن منهجية ابن خلدون المقاصدية في تبصر سنن الله الاجتماعية والتاريخية واستثماره لمفاهيم ومصطلحات النظر الأصولي المصلحي المقاصدي المرتبطة بالحكمة والمصلحة الشرعية والتعليل والسبر والتقسيم والكيلات الأساسية والضروريات الخمس والحاجيات والتحسينيات، «وهي قواعد منهجية ترسم وعيًا تاريخيًا يلج بقوة علمية وعمق معرفي عالم الماضي المدون المتعلق بال عمران البشري، لفحصه وقراءة مقاصده والنظر في مرجعياته واكتشاف القوانين المستمرة والمتنتهية في بلورته»^(٢)، إن هذه المنهجية قد دشنت مرحلة جديدة في تاريخ العلوم الإسلامية - وإن لم تستمر بالفاعلية نفسها والأداء نفسه - تمثلت في ذلك التكامل المعرفي والمنهجي بين مناهج ومقاربات علمية في مجالات مختلفة شكلت فيها المنهجية الأصولية المقاصدية نقطة ارتكاز كبرى لفهم الواقع الاجتماعي وإخراج الأمة من قيود التخلف والهزيمة الحضارية، ولاستشراف المستقبل بفقہ مقاصدي سنني يمكن الأمة من استعادة شهادتها على الناس.

وما يثير الانتباه هو أن ابن خلدون لم ينشغل بالتأصيل للسنن، ولم يفتح «المقدمة» بمقدمات نظرية في علاقة المقاصد بالسنن؛ فالمشروع العلمي الإصلاحية الجديد - المبني على تكاملية المناهج العلمية وتفاعليتها في الكشف عن حقيقة الظاهرة العمرانية - كان واضحًا بتفاصيله وجزئياته في ذهن ابن خلدون، فلم يحتاج معه إلى تنظير مجرد يحزر فيه القواعد والمبادئ، فكانت وجهة ابن خلدون وجهة ميدانية عملية اختار فيها أن يقدم نموذجًا تحليليًا تفسيريًا في فهم ظواهر الاجتماع والعمران، يعتمد التوظيف والاستثمار التطبيقي التعليلي التركيبي لمقاصد الشريعة في ميدان السنن الاجتماعية. وقد خلاص بعض الباحثين إلى أنه «لم يكن عمل ابن خلدون في تطبيقه

(١) المصدر نفسه، ٤٦٧/٢.

(٢) التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدوني، عبد الرحمن العضراوي، ص ١٩٨.

للمنهج المقاصدي في نظريته العمرانية إلا اجتهدًا تأويليًا تحليليًا جزئيًا أمام الدفعة الحضارية القرآنية للعقل المسلم، كي يتدبر ويتبصر ويتفكر وينظر في السنن الكونية التي جعلها الله تعالى عللاً تنشأ عنها الظواهر ... وأن أساس البحث في هذه العلية هو الاستقراء الكلي أو الأغليبي أو الجزئي ... بمقصد إرادة البناء الحضاري الاستخلافي، هذه الدفعة، المستمرة استمرار حفظ الوحي الإلهي، تقتضي يقظة اجتهادية تجديدية متطورة للعقل المسلم مسايرة لما يختزنه الوحي من عطاءات معرفية لا تنقضي لرفع الإنسان إلى أحسن تقويم في فعله الحضاري. إن النقلة المنهجية التي فتقها ابن خلدون تنتظر من المسلمين رعاية علمية تستلهم الأسئلة المعرفية التي أثارها ابن خلدون وتؤسس لمعاصرة فاعلة للعقل المسلم تحرره من أسر الظاهر وطغيان الباطن، ليصوغ آلية علمية وسطية قادرة على الحفر والغوص في فقه النص وفقه الواقع وجدليتهما، والغوص في استكشاف عوالم الشهادة بما يقتضيه منطق الشرع ومصالحه^(١).

ثامناً: مشروع التكامل المعرفي في السوسيولوجيا المعاصرة:

إذا كان السوسيولوجي الفرنسي المعاصر ريمون بودون قد أكد على أن مشروعية العلوم الاجتماعية، كمشروعية العلوم العلمية الأخرى، تملك إضافة معرفية وحل للغاز وأسرار تتعلق بظواهرها دون أن تتوهم لنفسها إيجاد معايير جديدة في الفهم والتفسير، بل ثمة معايير مشتركة لكل فروع المعارف العلمية^(٢)؛ فإن أشهر علماء الاجتماع المعاصرين الأمريكي إيمانويل والريستين صاحب كتاب «ضرورة صياغة جديدة للعلوم الاجتماعية» قد انتقد إفراط علم الاجتماع في تناسل تخصصاته واعتبر أن «التخصص المتطرف الذي يعاني منه علم الاجتماع، وكل العلوم الاجتماعية الأخرى في الواقع، كان ولا يزال أمرًا لا مفر منه، ومدمرًا للذات في الوقت نفسه. ومع ذلك، فيجب أن نستمر في محاربته»^(٣). ولذلك عبّر والريستين بقوة عن توقعه

(١) التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدوني، عبد الرحمن العضراوي، ص ٢١١-٢١٢.

(٢) المطول في علم الاجتماع، إشراف ريمون بودون، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠٠٧م، ص ٢٤-٢٥.

(٣) علم الاجتماع الغربي: مساءلة ومحاكمة، إيمانويل والريستين، ترجمة محمد الذواذي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فريجينا، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ/ ٢٠١١م، ص ٦٤.

العلمي بخصوص إعادة توحيد إبستمولوجي بين العلوم والإنسانيات، مبرزًا أنه لا معنى اليوم لنماذجنا المعرفية والتحليلية التي تتبنى تقسيم العلوم الاجتماعية إلى تنظيمات وأجزاء منفصلة للمعرفة^(١).

إن مقارنة هذا الإشكال لا تتم من وجهة نظر بودون إلا من الإقرار بضرورة تكامل العلوم والمعارف، خصوصًا في العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ للوقوف على فهم عميق للأعمال والسلوك والاتجاهات والمعتقدات، وإذا كان الأمر كذلك فلا ينبغي الاستسلام لوهم وحدة النموذج الإرشادي، لكن في مقابل ذلك يرى بودون أنه «إذا كان من الواجب علينا أن نعترف بتنوع النماذج الإرشادية المستخدمة في علم الاجتماع، أن نتجنب أيضًا المغالاة المقابلة: شعار التعددية بأي ثمن شعار سهل وسطحي بمقدار ما هو عقيم. إنه يقود سريعًا إلى أن كل شيء جيد، أعني في نهاية المطاف أنه يقودنا إلى الريبة»^(٢). وإذا كان بودون يتبنى النموذج الإرشادي للنظرية العامة في العقلانية المنفلتة من مكر الأدوات والقادر على تحليل الغايات والقيم، فإنه يذكر ثلاثة نماذج إرشادية بإمكانها أن تسهم في تفسير الظواهر الاجتماعية وهي: السوسيولوجيا، والعلوم العصبية من ناحية علوم الحياة، ونظرية الاختيار العقلاني من ناحية العلوم الإنسانية^(٣).

إن بودون ينفي نفيًا قاطعًا وجود انقطاع بين معرفة الطبيعة ومعرفة الإنسان^(٤). وإن كان يرى العلاقة بين العلوم الاجتماعية والعلوم العصبية علاقة ملتبسة. إن هذا الوعي الإبستمولوجي هو الذي حدا بـ«بودون» أن يدافع عن تشخيصه للعلوم الاجتماعية وتهاوي أطرها المعرفية والنظرية وتشظي مكوناتها وأبعادها.

ويقدم والريستين بديلًا عن أشكال العقلانية باعتبارها أطرًا لعلم الاجتماع، وهو ما يسميه بالعقلانية الجوهرية التي تأخذ في حسابها معارف الآخرين في حقول معرفية أخرى وتؤمن بوضع الأجزاء بعضها بعضًا مرة أخرى دون رفض العلل النهائية أو على

(١) المرجع نفسه، ص ٧١.

(٢) المطول في علم الاجتماع، بودون، ٢٣.

(٣) أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: العمل الاجتماعي والحس المشترك، ريمون بودون، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، ص ٤١.

(٤) أبحاث في النظرية العامة، بودون، ص ٦٢.

الأقل العلل الفعالة^(١)، مؤكّداً على وعد العلوم الاجتماعية عبر ثلاثة توقعات: توقع إعادة توحيد إستيمولوجي لما يدعى بالثقافتين؛ أي توحيد إستيمولوجيا العلوم والإنسانيات. وتوقع إعادة توحيد تنظيمي وإعادة تقسيم للعلوم الاجتماعية، وتوقع أن يكون للعلوم الاجتماعية دور مركزي في عالم المعرفة^(٢).

ولا سبيل إلى إعادة المراجعة حسب والرسالتين إلا إذا تخلينا عن تكبرنا في قدرتنا على الوصول إلى الحقيقة الأبدية وفرضنا لتصوراتنا وجعلها يقينية، ذلك أن عدم اليقين هو الذي يجعل الإبداع ممكناً.

تاسعاً: البعد المنهجي والأخلاقي للتكاملية المعرفية في فكر طه عبد الرحمن: إشكالية الكونية أنموذجاً:

ترد النظرة التكاملية في كتابات عبد الرحمن في مقابل النظرة التفاضلية؛ الأولى محمودة والثانية منقودة^(٣)، فلا تفاضل بين النظر والعمل، وبين الإيمان والأخلاق، وإنما ثمة تكاملية بينهما قائمة على تكاملية النظر الملكوتي المؤسس للنظر الملكي، وتكاملية العمل التعارفي المؤسس للعمل التعاوني. وتبرز هذه التكاملية بين الطرفين على مستوى علاقة التسديد والتكميل. فالنظر الملكي من حيث هو موصل إلى العلم في حاجة إلى النظر الملكوتي من حيث هو موصل إلى الإيمان، حيث يسدّد الثاني الأول نحو أغراض نافعة ويذكره بحدوده التي لا تتجاوز عالم الأشياء والظواهر، ويكتمل الأول بالثاني بسدّ النقص الحاصل فيه من جهة المعايير المأخوذة من القيم الروحية التي اختص بها النظر الملكوتي التي يحصلها من تدبر مختلف الآيات الهادية إلى الإيمان، والتي تعمل على توجيه وضبط تطبيقات قوانين عالم الظواهر التي يكتشفها النظر الملكي. والفصل بينهما دون اعتبار لتكاملهما أفضى إلى إنتاج علم مادي وضعي محدود بحدود الظواهر التي انكب عليها. كما أن العمل التعاوني في حاجة إلى العمل التعارفي، حيث يسدّد الثاني الأول فيمكن الإنسان من الارتفاع بسلوكه وتحصيل الضوابط التي تفصل بين المعروف والمنكر، ويكتمل الأول بالثاني

(١) علم الاجتماع الغربي: مساءلة ومحاكمة، إيمانويل والرسالتين، ص ٧٤-٧٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٤.

(٣) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص ١٢.

الذي يزوده بالمعايير العليا التي تضبط عملية الوفاء بحاجات ورغبات الفرد والمجتمع، فلا تخرجها عن القيم الخلقية الهادية إلى التخلق التعارفي، التي اختص العمل التعارفي دون غيره بالإيصال إليها. والفصل بينهما دون اعتبار لتكاملهما أفضى إلى مطلق التعاون القائم على مجرد تحصيل خدمات. وهكذا تتكامل الظواهر والآيات من حيث هي موضوع النظر، ويتكامل العلم والإيمان من حيث هما ثمرة النظر، وتتكامل الأسباب والقيم من حيث هي وجهة النظر، وتتكامل الملاحظة والتأمل من حيث هما آيات النظر، داخل مبدأ تقوم عليه الخصائص الاختلافية الإسلامية هو مبدأ اختلاف الآيات المتمثل في اختلاف الآيات الكونية.

التكاملية الحاصلة بين موضوع النظر وطرائقه ووجهته وثمرته ليست تكاملية تفاضلية وإن كانت تكاملية تباينية، فموضوع النظر الملكي متباين عن موضوع النظر الملكوتي والأمر نفسه يقال عن ثمرته وطرائقه ووجهته، لكنه تباين مفضٍ إلى تكاملية طرفاها التسديد والتكميل وليس إلى تكاملية تفاضل ينفي الواحد منها الآخر وإلا لما دعيت بالتكاملية؛ لأن النفي متعارض مع الاختلاف، والاختلاف مؤسس للتكاملية، ولا تكاملية مع النفي.

ثم ثمة تكامل ثانٍ هو تكامل حقيقة الإيمان المتوصل إليه بالنظر في مختلف الآيات، أي بالنظر الملكوتي المؤسس للنظر الملكي، وحقيقة التخلق المتوصل إليه بالتعامل مع مختلف الأشخاص والأمم، أي بالعمل التعارفي بوصفه مؤسسًا للعمل التعاوني في تحديد روح الجواب الإسلامي وخصوصيته.

نصل إلى أن تكاملية طه تكاملية نقدية تركيبيّة إبداعية؛ فتكاملية النظرين: الملكوتي والملكي، والعملين: التعارفي والتعاوني، أفضت إلى تكاملية ثمرتهما: الإيمان والتخلق، ونتج عن هذه التكاملية تكاملية ثالثة هي تكاملية الاختلافية الإيمانية والأخلاقية، وهي التكاملية المؤسسة لتكاملية النقد الإيماني والأخلاقي المسدد بالنظر الملكوتي المورث لرسوخ الإيمان، والعمل التعارفي المورث لدوام التخلق. ولم تكن التكاملية النقدية عند طه سوى تركيب مبدع بديل عن التفكيك الذي يذهب متفلسفة العرب فيه إلى تقليد غيرهم دون التحقق بما يقوم عليه التفكيك من أطر فلسفية وآليات منهجية واختيارات مذهبية.

خاتمة

إن التكامل ضرورة منهجية ومعرفية وواقعية، إنه تحرر من الضرورة التي يفرضها التخصص، والقول بالتكامل هو تجاوز لانغلاقية العقل ووثوقيته المضللة، من مثل وثوقية العلوم الإنسانية التي انقسمت على نفسها وعمقت أزمة هويتها مع كبير ادعائها أنها تهتم بالإنسان في حين أنها شوهت صورته وسجلته داخل رؤية مادية ضيقة وفلسفة وضعية جامدة، مما استدعى ظهور مدارس وأصوات نقدية داخل هذه العلوم لإنقاذ الإنسان، وإنقاذ المعرفة التي تصاغ حول الظاهرة الإنسانية.

وفي الأخير، نجد القول براهنية التكاملية المنهجية والمعرفية وبجهود المسلمين في ذلك وبضرورة استئناف هذا الجهد التكاملي المعرفي الذي أبدع فيه أعلام الثقافة والعلم الإسلاميين، واستثمار جهود المعاصرين وإعادة بناء العلوم وفق منظور تكاملي توحيدي يحقق غاية الوجود الإنساني ويربطه بخالقه، ويعينه على القيام بمقتضيات العمران البشري والاستخلاف الإنساني.

نحو بناء نموذج معرفي بديل.. وسؤال الخصوصية والعالمية

د. محمد ليتي^(١)

من طبيعة المعرفة الإنسانية أنها عكس لخصائص الإنسان باعتباره كائنًا عارفًا، فهي تعكس بالتالي المشترك الآدمي في مخرجاتها، بل وفي سيرورات بنائها؛ لأن العقل المكون تقتسم الإنسانية بنيته، لكن الخصوصية تنبع من سيرورة العقل المكون الخاصة في بناء التصورات الذهنية حول الذات والوجود والخالق مع تنوع مدخلاته من ثقافة إلى أخرى. وهذا الاختلاف، كما يعكس تفرد الأفراد، يعكس أيضًا خصوصية الأنساق المعرفية التي تبنى عبر سيرورات مختلفة، تجعل الانتماء العرقي والجغرافي والبيئي والاجتماعي وغيره من المحددات أساسية في تمييز نسق ما وما يجعله مخالفًا لنسق آخر وما يبينه من تصورات.

إن الافتتان الكارتيصي بالعقل، وما أفرزته العقلانية الغربية عمومًا من تأليه للعقل، ما زال يفرز عقلانية مترفة لا تؤمن إلا بما تقبله الأسس التي بناها العقل نفسه، لكن النظرية النسبية ونظرية الكوانتا جعلتا الإنسان يعيد النظر في المقولات التي حاولت الحداثة الغربية أن تجعل منها مقولات ثابتة؛ وبالتالي، فإن الاعتراف بقصور الإنسان عن شمول الإحاطة بالظواهر والعلائق أفرز الحاجة إلى إعادة النظر في المسلمات التي ألغت الروح لصالح المادة، وألغت الدين لصالح اللذة، والتي بنت ثنائيات ضدية حادة، كان من بينها التناقض المفتعل بين ما هو خصوصي وما هو عالمي.

(١) أستاذ باحث في الفكر الإسلامي، جامعة السلطان مولاي سليمان- بني ملال.

إن الأزمات الفكرية، بل أزمات الكينونة الإنسانية التي أفرزتها الحضارة الغربية في نسقها الحدائي، وضياح الإنسان الذي نودي بمركزيته، أولاً، ليتحول في التحليل الأخير إلى أداة في ماكينة المادية الشاملة، أفرز مقولات ما بعد الحداثة، بما فيها تيارات نقد الحداثة، وانتشر الجنوح نحو روحانية وبحث عن الذات. لكن السؤال الذي يطرح بحدة اليوم: هل دور الفكر الإسلامي أن يظل راصداً للتحويلات الغربية؟ هل قدرنا أن نثمن إذا ثمنوا ونرفض إذا رفضوا؟

يعرف طه عبد الرحمن النموذج بـ «المثال» بمعنى «الطراز»، ومقابلته الإنجليزي هو Model أو Patern^(١)، وهو يميز المفهوم عن «النموذج» الذي يرى أنه «منهجية متبعة ورؤية مجددة للعالم»^(٢)، والخصوصية في طرح النموذج لا تنفك عن منهجية خاصة، وفق نظرة خاصة للذات والعالم.

لقد عاش المسلمون فترات طويلة بين الرفض التام لإفرازات الحضارة الغربية مع التقوقع والاغتراب في ماضي الذات؛ مع ما يعنيه ذلك من سجن الذات في مقولات وتجارب من الماضي، ربما تكون قوية وفعالة، ولكن في زمانها وسياقها الذي ظهرت فيه، مع ما يعني ذلك من إغلاق كل باب للاستفادة من الصالح من منتجات الحضارة الغربية؛ وبين القبول التام والتبني لهذه الحضارة لكونها حضارة الغالب التي أثبتت نجاعتها خصوصاً في جوانبها المادية، مع ما يعني ذلك من اغتراب وتخلي عن مقومات الذات، وتكريس للمركزية الغربية وتثبيت لتوجهات العولمة الإقصائية؛ وبين تيار ثالث حاول التوفيق بين ما لدى الذات وأنفع ما لدى الآخر، مع محاولة الشرعة أو الأسلمة للمنتوج المعرفي الغربي، فسقط في التلقيق حيث حاول الجمع، أحياناً، بين ما لا يقبل الجمع بتناسي اختلاف الأنساق المعرفية التي تكون فيها كل منتوج معرفي على حدة.

إن الأسلمة، أو الجمع بين القراءتين أو بين القراءات، تجارب حاولت أن تقدم النموذج المعرفي البديل، لكن النموذج البنائي يسعى إلى بناء نظرية معرفية شاملة لا تجيب عن أسئلة ظرفية أو جزئية، بل تسعى إلى إعادة قراءة أسس بناء الفكر

(١) عبد الرحمن، طه، بؤس الدهرانية، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ص ٣٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٠.

الإسلامي على أسس جديدة تجعل النصوص المؤسسة هي المنطلق الأساسي، لكن مع تجديد أدوات النظر والقراءة، بحيث تعيد تأسيس المعرفة الإسلامية على أسس وأدوات النسق المعرفي الإسلامي نفسه.

إن خصوصية المنتج المعرفي الذي ينتج عن هذا النموذج البنائي لن يزيل الثنائيات المفتعلة من قبل الحضارة الغربية ليخلق ثنائيات جديدة، ولن يستعيض عن المركزية الغربية بتقديم بديل من خلال اقتراح مركزية إسلامية؛ لكنه نموذج بديل يتوجه إلى الإنسان باعتباره إنساناً من أجل إعادة رسم غاياته من الوجود، وإعادة بناء العلاقات الإنسانية في كل دوائر تفاعلها.

إن هذه الرؤية ستعيد رسم العلاقة بين الخصوصي والعالمي على نحو جديد، في إطار علاقات تكاملية تعارفية تألفية، تقوي دائرة الذات، وتفتح دوائر المشترك الإنساني على أسس جديدة

الخصوصية وبناء النموذج الذاتي :

قد يُعتقد أن الحديث عن الخصوصية يندرج في إطار العقلية التفوقية، أو الحمائية الفكرية والاجتماعية التي يلجأ إليها المجتمع الذي يحس بالنقص من أجل حماية ثقافته الخاصة، سواء أكان هذا اللجوء ذاتياً، كما درجت على فعله الجماعات اليهودية عبر تاريخها الطويل، أو اضطرارياً، كما لجأت إلى ذلك قبائل الهنود الحمر التي فرضت عليها وضعية الكيتو أو اختارتها بفعل التقتيل الذي تعرضت له؛ لكن الخصوصية التي نتحدث عنها هي التي تعنى باكتشاف فواعل القوة في الذات من أجل إخراجها من حالة الكمون أو حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل؛ وبالتالي، فإن الخصوصية ليست ادعاء يبتغى من ورائه تبرير الواقع المخالف للإسلام المعياري، أو لحالة السواء الحضاري التي يريد المصلحون إيصال المجتمعات إليها، بل تصبح الخصوصية هي أداة الإصلاح الأساسية وغايته النهائية.

ودراسة مفهوم الخصوصية يسعفنا بالذي ذهبنا إليه، حيث إن دراسة المفهوم لغة يبرز أن المقصود بخصوصية ما هو وجه التفرد في الموضوع المضافة إليه، فالخصوصية تعني التمايز عن الآخر والاتصاف بملامح ذاتية تختلف عنه. وهي بذلك تختلف عن معنى الخصائص التي قد تتوفر في ذات، وفي الوقت نفسه قد تكون مميزة

لذات أخرى'. وبهذا، فالمعجم اللغوي لا يتعدى المعنى اللغوي إلى إعطاء المفهوم بل يكفي بمدنا بما يمكننا استثماره من بناء المفهوم.

وفي المعجم الفلسفي الغربي، تعني كلمة (خاصة): «ما ينتمي إلى نوع واحد، وإليه وحده في زمان معين»^(١). وهذا التأكيد على التحديد الزمني يفيد أن ما هو خاص ليس صفة دائمة للذات، بل طارئة تكونت بفعل الزمن وقد تختلف وتتغير سماتها بصيورتها في الزمن أيضًا. على عكس الخاصية، فهي: «صفة لا تنفك عن الشيء وتميزه من غيره، ومن مجموع الخواص يتكون كيف *Qualité*»^(٢). وكان لالاند أكثر تدقيقًا في تحديده للنوع الخاص *Spécifique* بكونه متأنيًا من «عملية التحديد الدقيق لفكرة أو لواقعة، وتمييزها بميزة واضحة، من تصورات أو أغراض قريبة يمكن خلطها معًا»^(٣)، ليصل إلى تمييز دقيق بين الاختلاف النوعي داخل منظومة أو «ما يميز النوع وما يجعله متميزًا من الأجناس الأخرى من النوع ذاته»^(٤)، وبين الاختلاف خارج المنظومة أي «ما يشكل جنسًا نوعيًا ما لا يرجع إلى صنف آخر معروف من الكائنات، من الظواهر إلى طاقة خاصة»^(٥).

فإذا كانت الخصوصية لا يتبدى معناها إلا بالمقارنة بآخر يكون عنه التفرد والتميز في صفات معينة فإنها، عادة، لا تطلق إلا مختصة بمجال معين وقد يكون هو سببها، فنقول الخصوصية الجغرافية أو الطبيعية أو البيئية أو الاقتصادية أو الحضارية أو الدينية أو الثقافية، وتبقى الأخيرة أكثر الإطلاقات ذبوعًا وانتشارًا. وبالتالي، فتوضيح المفهوم يستدعي، بالضرورة توضيح شقه الثاني.

إن المقصود بخصوصية ما هو وجه التفرد في الموضوع المضافة إليه، فالخصوصية تعني التمايز عن الآخر والاتصاف بملامح ذاتية تختلف عنه لها صفة الاستقرار الذي

(١) المعجم الفلسفي، جمهورية مصر العربية، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، ص ٧٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٩.

(٣) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثانية (٢٠٠١ م)، ص ١٣٢٥.

(٤) أندريه لالاند، المرجع نفسه، ص ١٣٢٥.

(٥) نفسه، ص ١٣٢٥.

يطرأ عليه التغير بشكل بطيء جدًا. وهي بذلك تختلف عن معنى الخصائص التي قد تتوفر في ذات، وفي الوقت نفسه قد تكون مميزة لذات أخرى، لكنها لا تتميز بالثبات النسبي؛ فالخصوصية هي ما يشكل لازماً من لوازم الذات، وما سوى ذلك فعوارض تلحق الخصوصية لكنها سرعان ما تزول بسبب تغير الزمان أو المكان أو أحد العوارض الأخرى^(١). وبتتبع تاريخ استعمال المصطلح، نجد أن الذي درج عليه الأغلب الأعم هو التعريف المستقلى من المعنى اللغوي، وهو التميز واقتصار صفات معينة على ذات معينة دون سواها^(٢).

وما دامت الخصوصية لا يتبدى معناها إلا بالمقارنة بآخر يكون عنه التفرد والتميز في صفات معينة فإنها، عادة، لا تطلق إلا مختصة بمجال معين وقد يكون هو سببها، فنقول الخصوصية الجغرافية أو الطبيعية أو البيئية أو الاقتصادية أو الدينية أو الثقافية أو الحضارية، ويبقى المجالان الأخيران أكثر الإطلاقات ذيوغاً وانتشاراً.

إن «الثقافة ترتبط بالهوية والخصوصية»^(٣)، وهذا ما عناه الجابري بقوله: «الثقافة هي المعبر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم، عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده، وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يعمل»^(٤). أي إنها هي ذلك «المركب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات والتطلعات التي تحتفظ لجماعة بشرية تشكل أمة أو ما في معناها، بهويتها الحضارية، في إطار ما تعرفه من تطورات بفعل ديناميتها الداخلية وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء»^(٥).

(١) يراجع: شرح المقاصد في علم الكلام، ج ١، ص ٢٥٢ و ٣١٣ و ٣١٧ و ٣٢٧ و ٣٢٠ و ج ٢، ص ٧٥ و ١٧٥.
(٢) استعمال الحجوي الثعالبي المصطلح في ثمانية مواضع قاصداً المعنى القديم نفسه. محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م، ج ١/ ١٣٤-١٩٨-٢٦٨-٣٠٨.

(٣) محمد بن صالح، النموذج الحضاري الغربي: قراءة نقدية تحليلية للتيار التقريظي-نموذجي فوكوياما وهشتغتون، بحث لنيل شهادة الدراسات العليا المعمقة، جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-بني ملال، السنة الجامعية ٢٠٠٥/٢٠٠٦ م، ص ١٠.

(٤) محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات، في: العولمة وأزمة الليبرالية الحديثة، الكتاب الثاني، ص ٢٨.

(٥) الجابري، المرجع نفسه، ص ٢٨.

إن التركيز على الثقافة يفسر خصائص البنية المعرفية والعلائقية لا خصوصيتها، وقد وعى ذلك مالك بن نبي حين أخرج مفهوم الثقافة من التحيزات الضيقة، حين أكد أن «الثقافة لا تضم في مفهومها الأفكار فحسب، وإنما تضم أشياء أعم من ذلك كثيرًا تخص أسلوب الحياة في مجتمع معين من ناحية، كما تخص السلوك الاجتماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلك المجتمع من ناحية، كما تخص السلوك الاجتماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلك المجتمع من ناحية أخرى»^(١). ذلك أن تنظيم أي مجتمع وحياته «وحركته، بل فوضاه وخموده وركوده، كل هذه الأمور ذات علاقة وظيفية بنظام الأفكار المنتشرة في ذلك المجتمع؛ فإذا تغير هذا النظام بطريقة أو بأخرى، فإن جميع الخصائص الاجتماعية الأخرى تتعدل في الاتجاه نفسه»^(٢).

ويختلف معنى الخصوصية حين إضافته إلى الحضارة، فالحضارة في اللغة هي الإقامة في الحضر، بخلاف البداوة، وأول من أطلق اللفظ على المعنى المتداول اليوم هو ابن خلدون حين اعتبر البداوة أصل الحضارة والحضارة غاية البداوة. ويمكن التمييز في المعنى الحديث بين معنيين للحضارة، معنى ذاتي وآخر موضوعي. أما الحضارة بالمعنى الموضوعي المشخص، فهي «جملة من مظاهر التقدم الأدبي، والفني، والعلمي، والتقني التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع واحد أو عدة مجتمعات متشابهة. نقول الحضارة الصينية، والحضارة العربية، والحضارة الأوروبية»^(٣). وأما الحضارة بالمعنى الذاتي المجرد، «فتطلق على مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني المقابلة لمرحلة الهمجية والتوحش»^(٤).

الثقافة والحضارة مفهومان دائما الاتصال بالخصوصية، ونحتاج إلى اختيار أحدهما لتمييز الخصوصية، فما هو المفهوم الأنسب منهما، والأكثر تعبيرًا عن الخصوصية؟ الحضارة، هي بمعنى ما مرادفة للثقافة، لكن المجال الاستعمالي يتبين منه اختلاف بينهما، فالثقافة تطلق، أحيانًا، على المظاهر المادية، والحضارة على

(١) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤م، ص ١٣.

(٢) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، م س، ص ١٣.

(٣) جميل صليبا، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٧٦.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٧٧.

المظاهر العقلية والأدبية وتطلق أحياناً أخرى، على العكس تماماً. فالأنثروبولوجيون يطلقون لفظ الثقافة على مظاهر الحياة في كل مجتمع، في حين يدل لفظ الحضارة على مظاهر الحياة في المجتمعات المتقدمة خاصة.

المستشف من التحديدات السابقة أن الحضارة أكثر شمولية، فهي كونية وعالمية ساهم في خلقها وتطورها الجميع، فمن المفروض، نظرياً على الأقل، أن تكون ملكاً للجميع. يوضح ذلك التعريف الشهير لإدوارد تايلور Edward Taylor للحضارة، إذ يعرفها بأنها «تلك الكلية المعقدة الشاملة للمعارف والمعتقدات والفنون والقوانين والأخلاق والعادات، وكل قدرة أخرى أو عادة اكتسبها الإنسان بصفته عضواً في المجتمع»^(١). فتكون بالتالي الخصوصية الحضارية أشمل من الخصوصية الثقافية، وكذلك الخصوصية الدينية التي لا تمثل إلا أحد روافدها.

هذا التعريف متأثر بتصور المعرف للدين باعتباره أحد مكونات الحضارة لا الباني للحضارة، على عكس المنظومة الإسلامية التي تجعل الدين هو أصل الحضارة، وبالتالي أهم من كل مكوناتها الأخرى.

ونخلص إذن إلى أن حضارة أمة ما، هي سمات فكرها ونتاج تفاعل هذا الفكر مع حركية الواقع المحيط الجغرافي والتاريخي والبشري في جميع مجالات الحركة الإنسانية، مؤطراً بقيم عليا توجهه وترسم له مجال الحركة والفعل.

ولذلك نميل إلى الحديث عن الخصوصية الحضارية؛ لأنها جامعة للقيم المشتركة مع القضايا والاهتمامات المشتركة مع استبطانها للدوافع الدينية البانية للحضارة، وهي بطبيعتها ذات معنى خاص، ولا يتنافى ذلك مع معنى الحضارة ذاتها؛ إذ إن الحضارة بمعناها الموضوعي الذي بسطنا القول فيه آنفاً «متفاوتة فيما بينها، ولكل حضارة نطاقها (Aire)، وطبقاتها (Couches)، ولغاتها (Langue). فنطاقها هو حدودها الجغرافية، وطبقاتها هي آثارها المتراكمة بعضها فوق بعض في مجتمع واحد، أو في عدة مجتمعات»^(٢). ولأن الخصوصية منظومة متكاملة ومتساوقة من

(١) إدوارد تايلور، الثقافة البدائية. نقلاً عن: جون بير فاريني، عولمة الثقافة وأسئلة الديمقراطية، ترجمة عبد الجليل الأزدي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٣م، ص٧.

(٢) جميل صليبا، مرجع سابق، ج٢، ص ٤٧٦.

الخصائص مثل الحضارة. وهي مكتسبة مرتبطة بشروط التنشئة والتعليم والتفاعل وليست جينات موروثية طبيعيًا، كما ادعى بعضهم حين ميز بين أفراد الجنس البشري وفق معطيات عنصرية مسبقة. هذه السمات اجتازت الكثير من الاختبارات واستطاعت الاستمرار وفرضت نفسها على المجتمع الذي ظهرت فيه، فاستطاعت الصمود وضمان قدر من الثبات النسبي والبقاء المستمر، ولا يمكن بحال أن تكون استجابة لقرار خارج الذات بل هي نتاج حركية اجتماعية متجذرة في التاريخ. وهي لا توجد في فراغ، بل هي بنت البيئة التي أنتجتها بما فيها المناخ والموقع الجغرافي والمكونات البشرية وعلاقاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المؤطرة بالقيم التي تحملها، والتي تكونت بفعل التفاعل مع المعطيات السابقة.

وقد تم تقسيم الخصوصية إلى أنواع متعددة، وكل تقسيم يجد مبرره في الخلفية الفكرية التي تحركه، والإشكالات التي يسعى صاحبها إلى مناقشتها، وقد قسمها الجابري، حسب الذات المقصودة بها، إلى مستويات ثلاثة:

- خصوصية الفرد داخل الجماعة الواحدة: فهو عبارة عن هوية متميزة ومستقلة، عبارة عن «أنا» لها «آخر» داخل الجماعة نفسها، «أنا» تضع نفسها في مركز الدائرة عندما تكون في مواجهة هذا النوع من «الآخر».

- خصوصية الجماعات داخل الأمة: كالأفراد داخل الجماعة.

- خصوصية الأمة الواحدة إزاء الأمم الأخرى ولكن بشكل أكثر تجريداً، وأوسع نطاقاً، وأكثر قابلية للتعدد والتنوع والاختلاف^(١).

و النوع الثالث هو ما يقصده أرنولد سيميل عندما «يركز على الجانب المعياري للخصوصية أكثر من الجانب الوصفي، إذ يقول: إن الخصوصية مفهوم يتعلق بالعلة والاستقلال الذاتي، ولكنها ليست مرادفة لهذه المصطلحات، ففوق الجوانب الوصفية البحتة... تنطوي الخصوصية على عنصر معياري هو: الحق في التحكم

(١) الجابري، العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات، في: العولمة وأمة الليبرالية الحديثة الكتاب الثاني،

ص ٢٩. (بتصرف: ووجه التصرف أن الباحث يتحدث هنا عن مستويات الهوية، وبما أنه كان يقصد

الخصوصية كمراذف جعلت التصنيف للخصوصية وليس للهوية).

المطلق في الوصول إلى العلوم الخاصة^(١). وهنا نؤكد على المفهوم الإجرائي للخصوصية ذي العلاقة المباشرة بالأمة في مقابل خصوصيات أكثر تحديدًا ذات علاقة بالأفراد والأسر والمجتمعات، وخصوصية الأمة هي المرادة هنا بالبحث.

وقسمها آخرون إلى خصوصية منفتحة وأخرى منغلقة أو إلى خصوصية دافعة وأخرى حاصرة. وقد استصحب هذه التقسيمات المواقف المتباينة التي يثيرها مصطلح الخصوصية، بين رافض مهاجم لها بإطلاق، وقابل مدافع عنها بتعصب.

إن من خصوصيات أفكار الإسلام وقيمه وتصوره للكون والحياة أنها تخترق جدار الزمان والمكان؛ إذ لا تحتويها قوالب جاهزة، ولا تعالج تفاصيل دقيقة، وإنما هي مبادئ عامة تترك للإنسان ولكل الخصوصيات الحرية في الاختيار والتأويل وفق ظروفها، فتتطور الفكرة الواحدة في أنساق مختلفة في مظهرها، متحدة في جوهرها؛ فقيمة الحرية مثلاً والعدل والإخاء والسماحة والكرم والشهامة والعمل والحب والوسطية والتوازن والاعتدال والرحمة تلاقي وقعًا حسنًا في قلب كل إنسان ووجدانه؛ لأنها في عمقها تراعي الفطرة الإنسانية وتخطب القلب والعقل الإنساني وتراعي السنن الاجتماعية، ولكن الإسلام يترك الباب مفتوحًا لتمثل تلك القيم وتحويلها من عالم المثل المعيارية إلى سلوكيات تراعي النسق الاجتماعي والنفسي الذي يعيش فيه كل إنسان، دون أن يؤدي ذلك إلى إهدار الأسس التي تنبني عليها تلك القيم، مثل الشمولية والتوازن والربانية والعالمية. إنها الكلمة السواء أو المشترك الإنساني.

لا تكتمل الخصوصية إلا بالانتماء للعالمية، وبامتلاك القدرة على الأخذ والعطاء. فالهوية الثقافية «لا تكتمل، ولا تبرز خصوصيتها الحضارية، ولا تغدو هوية ممثلة قادرة على نشدان العالمية، إلا بالقدرة على الأخذ والعطاء، وإلا إذا تجسدت مرجعيتها في كيان مشخص تتطابق فيه ثلاثة عناصر: الوطن والأمة والدولة»^(٢).

إذن، فالخصوصية تتأتى من تفاعل كل تلك المكونات أي بين البشر وشروط البيئة وبين مقتضيات الوحي وسنن التاريخ لتصير، وترتبط هذه المكونات في علاقة جدلية

(١) - سيميل آرولد، الخصوصية، الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية، المجلد الثامن.

(٢) الجابري، العولمة وأزمة الليبرالية الحديثة ٢، ص ٢٩.

تفاعلية دائرية متشابكة، فلا تكون الخصوصية مجرد تجميع حسابي لهذه العناصر أو استجابة انعكاسية آلية لها، وإذا رمنا تحديدًا ينقلنا إلى الشق الثاني من الثنائية، إن سلمنا بأن ثمة ثنائية، فإننا نقول بأن الخصوصية تعني التميز عن الآخر والاتصاف بملامح ذاتية عنه، وعلى المستوى القيمي، تعني الوعي بالذات وحقيقتها الوجودية وإدراك تميزها وحدودها الزمنية والمكانية ورسالتها الأخلاقية وما يرتبط بها من دلالات سياسية واقتصادية واجتماعية، وفي البعد المعرفي، الاستناد إلى الأنموذج المعرفي المستند إلى النصوص المؤسسة والتصورات الإسلامية العامة النازمة للحياة والفكر، وتزويد العلوم بالرؤية والفلسفة والتصور الإسلامي في منطلقاتها وغاياتها وليس في آليات اشتغالها على اعتبار أنها تدخل في المشترك الإنساني. إن هذه العناصر تنمو وتتطور وفق قوانينها وقواعدها الخاصة ويمكن تشبيهها بالجنين في نموها الطبيعي داخل محيطها الطبيعي، وإن الجرعات الثقافية التي تأخذها من الثقافات الأخرى تؤقلمها مع خصوصيتها فتصبح عاملاً مساعداً على نموها وتطورها لا عاملاً معيقاً لحركتها. وكلما اكتشفت الذات خصوصيتها وتشبثت بها ونمتها كانت أكثر قدرة على إحداث عالميتها الخاصة، ليس بنفي الخصوصيات الأخرى ولكن بالتكامل معها بتوسيع دائرة المشترك الإنساني.

الخصوصية بين العالمية والعولمة:

إن رسالة الإسلام عالمية، فكيف يستقيم الحديث عن الخصوصية مع القول بعالمية الإسلام؟

إن الجواب يكمن في مكونات هذه الخصوصية، فالوعي الحقيقي بها هو ما يضمن عالمية الخطاب والطرح؛ وقدرة المصلح، باعتباره فرداً أو جماعة أو تياراً عاماً يسري في الأمة، على اكتشاف مقومات الخصوصية تلك، هو ما يمكن من بناء الذات الفردية والجماعية والانفتاح على العالم، أي بناء الحضارة؛ ولناخذ لذلك نموذج المحتفى بفكره اليوم: إسماعيل راجي الفاروقي.

إن النموذج الإسلامي المتسم بالخصوصية لا يسعى إلى تعويض المركزية الغربية بمركزية إسلامية، فإذا كان الغرب يحاول عولمة قيمه، التي من حقه أن يعتقد بصوابها

وأحقيتها في الريادة، فإن الخصوصية الإسلامية منفتحة تسعى إلى العالمية، والفرق بين العولمة والعالمية كبير جدًا.

إن غياب التحديد الدقيق للمفهومين كثيرًا ما جعل من الخصوصية والعالمية ثنائية ضدية لا يمكن أن تثبت الواحدة منهما وجودها إلا بإلغاء الأخرى.

سنركز في دراسة مفهوم العولمة على ما يخدم موضوعنا، وهو رصد علاقتها بالخصوصية عمومًا وبالخصوصية الإسلامية بوجه خاص. فتحديد مفهوم العولمة يغني عن اتخاذ الموقف بناء على رد الفعل والانطباع الأولي.

يميز بعض الباحثين بين مدلول الكونية، العلمنة، والشوملة، معتبرًا «العولمة Mondialisation هي الواقع السائد الحالي اقتصاديًا وماليًا وسياسيًا وتكنولوجيًا ومؤسسيًا، أما الكوكبية أو الشوملة Globalisations فهي مآل هذه الظاهرة ونطاقها المستقبلي، بمعنى أن العولمة خطوة في اتجاه الشوملة»^(١). في حين يرى آخرون أن «القرية الصغيرة أو العالم الواحد، أو الإنسية، أو عالمية المواطن (الكسموبوليتية) أو النظام العالمي الجديد، أو الكونية، أو الكوكبية، كلها تعبيرات مختلفة لمؤدى واحد هو باختصار شديد الهيمنة في أحد مفهومات العولمة التي يراها كثيرون على أنها ثوب جديد للاحتلال»^(٢)، فهي تشكل «نهاية اليوتوبيا»^(٣)؛ إذ تلغي كل الثقافات عدا ثقافة السوق المعولم، والديمقراطية السياسية، والمجتمع الاستهلاكي الكوكبي. إنها نظام يسعى «إلى إفراغ الهوية الجماعية من كل محتوى ويدفع للتفتيت والتشتيت، ليربط الناس بعالم اللاوطن واللامة واللدولة»^(٤). إنها تسعى أن تكون إيديولوجيا بديلة «في زمن انهيار الإيديولوجيات ونهاية التاريخ والجغرافيا والإفلاس العام لكل الأنشطة التاريخية وتجارب الذاكرة الوطنية والتاريخ والوعي»^(٥).

(١) يحيى الجياوي، العولمة الموعودة: قضايا إشكالية في العولمة والسوق والتكنولوجيا، منشورات عكاظ، الرباط ١٩٩٤م، ص ٩٦.

(٢) إبراهيم النملة، إشكالية المصطلح في الفكر العربي الحديث، ص ١٠٦.

(٣) راسل جاكوبي، نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ترجمة فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١م، ص ٢٦٥.

(٤) محمد عابد الجابري، العولمة وأزمة الليبرالية الحديثة ٢، مرجع سابق، ص ٣٥.

(٥) أحمد هوزلي، تحديات العولمة للدول النامية والمغرب، مراكش، دار ويلي للكتابة والنشر، ٢٠٠٠م، ص ٦٣.

ومدلولها اللغوي يؤكد ذلك، فمن حيث اللغة: العولمة صيغتها الصرفية فوعلة، تفيد جعل الشيء في هيئة معينة: عولمة الشيء يعني جعله عالميًا، وكلمة Globalisations تفيد في معناها اللغوي التعميم وجعل الشيء شاملاً، أي تعميم نمط من الحياة على الكرة الأرضية كلها وهو نفسه معنى Planitarisation يترجمه بعضهم بالكوكبية، ويعتبر أن التعبير بالكوكبية ألصق بالمقابل الأجنبي من العولمة، إلا أن مصطلح العولمة قد طغى استخدامه على نطاق واسع وأقره مجمع اللغة العربية بالقاهرة فلا مجال للتصل منه^(١). والمقصود جعل كوكب الأرض كله مسرحاً لنمط معين من التعامل المالي والتجاري وبالتالي الحضاري، ويمكن أن نقول الأمريكي عوض الغربي بالنظر إلى حجم الرفض الغربي لهذه الهيمنة الأمريكية والرغبة في تعميم النمط الحضاري على العالم كله. ولعل مطالبة فرنسا بالاستثناء الثقافي خير مثال على ذلك.

عرف المصطلح تطوراً وخلق صراعاً فكرياً في الفكر الغربي نفسه، يؤكد ذلك ظروف ظهور المصطلح وتطوره في النسق الفكري الغربي. فهناك من يؤكد أن «مفهوم» الكوكبية نفسه «منحدر في نهاية القرن العشرين مباشرة من عالم الاقتصاد والمال»^(٢)، وقد طغى على مصلح الكسموبوليتية الديمقراطية التي أنشأها فلورا تريسيان نحو عام ١٨٥٠م، وعلى اصطلاح «الدولي» الذي ابتكره الفيلسوف جيرمي بنتام عشية الثورة الفرنسية، ومفهوم «الأممية» و«الدولية» التي نادى بها الشبكات الاجتماعية، وكذا مصطلح «التدويل» الذي ظهر عشية الحرب العالمية الأولى^(٣).

لقد أصبح للمفهوم مضمون «يشير إلى تلك الشبكة المتطورة بسرعة والمتزايدة الكثافة دوماً من الترابطات Interconnections والعلاقات المتبادلة Interdépendances التي تميز الحياة الاجتماعية الحديثة»^(٤). إنها تتصرف بزمناها الخاص بها، الزمن

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٦.

(٢) أرمان ماتلار، التنوع الثقافي والعولمة، دار الفارابي، ط ١، ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٩ م، ص ٣٦.

(٣) أرمان ماتلار، التنوع الثقافي والعولمة، ص ٣٥-٣٦.

(٤) جون توملينسون، العولمة والثقافة: تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان، ترجمة إيهاب عبد الرحيم

محمود، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ص ٢.

العالمي الذي حل محل العصر الحديث، ولن نناقش هل ظهرت بسبب الحداثة وكنتيجة لها، أم أنها سرعت بإيجاد الحداثة، أم أنها هي الحداثة نفسها؛ فمحمد أركون، مثلاً، لم يجد غير حدثين «الحداثة الزراعية التي ظهرت في اليونان، والحداثة الصناعية التي ظهرت في أوروبا؛ لأنه يعتبر العالمية هي الحداثة»^(١). ولكننا سنناقش آثارها وفعلها في الخصوصيات والهويات فقط لنعرف الفرق بينها وبين العالمية من هذا المنطلق.

إن العولمة الأمريكية أعطت الإنسان اليوم هوية جديدة سماها الجابري «الموانيت»، فإذا كانت الهوية تتحدد تقليدياً بالتاريخ والجغرافيا، وإذا كانت العولمة سعت إلى فرض هوية واحدة في مجالي الهوية، وكذلك في عالمي الغيب والشهادة؛ فإن وسائل الاتصال الحديثة خلقت عالماً جديداً بعلاقات جديدة مع العالمين السابقين، يخلق ويريد أن يخلق للمتعاملين معه هوية جديدة؛ «فالقاسم المشترك بين كل التعريفات هو تأكيدها فكرة دمج العالم في نسق واحد يشمل كل المجالات»^(٢). وهناك من لا يعير اهتماماً لمسألة الهوية والخصوصية ويرى بالتالي في العولمة «قفزة حضارية تتمثل في تعميم التبادلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على نحو يجعل العالم واحداً أكثر من أي وقت مضى، من حيث كونه سوقاً للتبادل أو مجالاً للتداول أو أفقاً للتواصل»^(٣). لكن كلمة قفزة تحيلنا إلى السؤال التالي: قفزة عن ماذا؟ ألا تعكس التفسير النشوئي الذي يختصر تاريخ الثقافات بتعاقب أطوار ينبغي عبورها؟ أليس هو الإيمان بالنظريات الانتشارية التي ترى أن التيار يمر من ثقافة إلى أخرى بلا عكس، من الثقافة الأكثر نمواً إلى الثقافة الأكثر بدائية في إسهام أحادي الجانب، يؤسس عقيدة العجز الإبداعي للمجتمع المصنف في أسفل سلم المسار الحضاري تماماً كما فسر الأنثروبولوجيون مقولة النشوء والارتقاء، وبالمثل نفسه الذي حرك الاكتشافات الكبرى التي تخلق المتوحش الطيب الذي وضع سياسة

(١) حنا عبود، الحداثة عبر التاريخ: مدخل إلى نظرية، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ١٩٨٩م، ص ٥٧.

(٢) حسن مسكين، الثقافة في زمن العولمة، في: العولمة وأزمة الليبرالية الحديثة ٢، ص ٨٤.

(٣) علي حرب، حليث النهايات: فتوحات العولمة ومازق الهوية، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي

العربي، ٢٠٠٠م، ص ١٨.

الأعراق في العصر الفيكتوري؟^(١). إنها بالتالي، إقرار بوهم البدايات وأقول قداسة الأصول التي يحتذى بها، وانتهاء المشاريع التي يمثل لصيغتها وتنظيراتها، وتنافر الهويات التي يحافظ عليها في صروح منيعة. وهروبًا من هذه الأسئلة اختار دعاة العولمة تعريفًا مخففًا غايته محاولة تيسير التعامل مع الظاهرة وتبسيطها، فاعتبروها نوعًا من أنواع انتخاب وانتقاء المثل الإنسانية العليا في كل الخبرات الحضارية، وترقيتها لتصبح نموذجًا عالميًا يتم التعامل معه كنموذج مثالي تستهدفه المجتمعات العالمية. «إن الصعوبات التي تجدها العولمة في الحد من حركة الأفراد والهجرة، إضافة إلى عامل الدين تجعل من الصعب استيعاب اعتبار العولمة نظام قيم عالميًا، [ف]بدلاً من الترجمة التحليلية والمتعمقة للآخر يتم التركيز على الصورة الظاهرية لتسييد تصور نمطي موحد لا غرض منه سوى ترتيب عملية الإقصاء الحضاري»^(٢).

بل إن عابد الجابري في مشروعه العلمي الكبير الذي ناقش من خلاله العولمة والعالمية والهوية والخصوصية وخصوصًا في مقالاته الغزيرة في مجلة «فكر ونقد»، جعل الأصالة هوية والمعاصرة عولمة، حين تساءل: «أليست إشكالية العولمة ومسألة الهوية سوى مظهر (الأصالة والمعاصرة) الجديد الذي فرضه التطور علينا؟»^(٣).

إن للعالمية الإسلامية مفهومًا متميزًا ما دام مرتبطًا بالإسلام دينًا سماويًا، يعكس رغبة الخالق التي من أجلها أنزل الدين. فكما أوضحنا أن العالم غير مرتبط بزمان ولا مكان محدد ولا مخاطب مخصوص، فإن الدعوة الإسلامية كانت في دعوتها عالمية ممتدة تتعدى حدود الزمان والمكان، فقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]؛ يبين أن الإسلام ليس دعوة خاصة بعرق دون عرق أو مكان دون مكان، أو زمان دون زمان، بل إن شموليته وعالميته مستمدة من طبيعته كدعوة دينية، ولا حياة أو مستقبل للإسلام إلا بأن يكون عالميًا. وهذا ما عبّر عنه رباعي بن

(١) أومان ماتلار، التنوع الثقافي والعولمة، دار الفارابي، ١٤٢٩ هـ/ ٢٠٠٩ م، ص ١٨-٢١.

(٢) محمد المذكوري المعطاوي، الليبرالية الجديدة والعولمة الثقافية: تحليل الخطاب التاريخي للأنا والآخر، في: العولمة وأزمة الليبرالية الحديثة ج ٢، ص ١٩٣.

(٣) محمد عابد الجابري، العولمة ومسألة الهوية بين البحث العلمي والخطاب الإيديولوجي، في: العولمة وأزمة الليبرالية الحديثة ٢، ص ٤٨.

عامر عليه السلام، في إيوان كسرى، حيث قال: «الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام»^(١). إنه توجه منذ بداية الدعوة لعالمية قيم العدل والحرية والوحدة التي تنشدها الإنسانية جميعها. ولكن العبودية أصناف شتى، «فعالمية الإسلام تتفق مع الرغبة في تحرير الإنسان من العبودية الجديدة للمادة والاستهلاك، كما أسهم في تحريره من العبودية القديمة؛ لقد قيل في بدايات الحداثة «إن الحاجة أم الاختراع»، أما اليوم فإن الاختراع بات يخلق الحاجة، وهي حاجات لا تنتهي إلى منتجات الحضارة المادية؛ لأن الإنسان تحول من استعباده للطبيعة وقتله للإله إلى عبد للمادة وقيمها الصناعية الجديدة؛ لذلك تلتقي الدعوة إلى عالمية إسلامية مع حنين الإنسان الغربي، نفسه، إلى القيم السامية، عبر عنه رش بقوله: «من دون الدين لا يمكن أن تكون هناك فضيلة، ومن دون الفضيلة لا يمكن أن تكون هناك حرية، والحرية هي هدف كل الجمهوريات وحياتها»^(٢).

من هنا «يبرز المصطلح (العولمة) على أنه مصطلح مخادع، لا صلة له بالعالمية (Universalisation) والفرق بينهما كبير جدًا؛ لأن العالمية هي الارتقاء بالخصوصية نحو مصاف التعميم العالمي بطريقة العرض لا الفرض، أما العولمة، كما يتضح من سياستها، فهي كبت للخصوصيات الأخرى ومنع لانطلاقها ووأد وإقصاء لكل هوية تريد إظهار نفسها، يترافق ذلك مع تعميم النمط الاستهلاكي الأمريكي»^(٣).

إن الإسلام، بهذا، يهدم الاعتقاد السائد بأن «للحضارة أطوارًا ومراحل وأن لكل طور ومرحلة شعبًا يحمل مشعل الحضارة»^(٤). بل يؤمن أن الخصوصيات تتقدم وتتطور في تفاعلها البيئي، وأن الحضارات لا تشتط الهدم التام للحضارة السابقة من أجل البناء عليها، كما هو الحال في بعض الخصوصيات الأخرى. فكل حضارة

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧/ص ٣٩.

(٢) غيرتود هيملفارب، الطرق إلى الحداثة: التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي، ترجمة محمود سيد أحمد، سلسلة عالم المعرفة، ع ٣٦٧، سبتمبر، الكويت، ٢٠٠٩م، ص ٢١٣.

(٣) أحمد الرمح، تهافت العولمة: رؤية إسلامية. دير الزور، مكتبة الإيمان، ٢٠٠٤م، ص ١٨.

(٤) عبد الكريم ناصيف، الترجمة: أهميتها ودورها في تطوير الأجناس الأدبية، مجلة الوحدة، السنة ٦، العددان ٦١ و٦٢، ١٩٨٩م، ص ٥٧.

تشكل خصوصية في حد ذاتها، تنفتح على الحضارات الأخرى، بخصوصياتها، سواء أكانت معاصرة لها أم سابقة لها، من أجل بناء حضارة أشمل هي الحضارة الإنسانية أو لنقل العالمية.

والأمة الإسلامية التي تحمل رسالة عالمية، والتي حققت عالميتها الإسلامية الأولى ومثلت فيها ثقافة وحضارة وعلوم عصرها على مستوى عالمي، مرشحة أكثر من غيرها للقيام بهذا الدور. ولا يمكن، في نظرنا، أن يقف أمام العولمة الغربية بخلفياتها الاستبدادية والمركزية، إلا العالمية الإسلامية بخلفياتها الدعوية الانفتاحية. ولقد قام الإسلام، وما يزال في كثير من الأحيان، بدور الفلسفة الشمولية القادرة على حماية الوجود الوطني للمجتمعات المنضوية تحته ولكيان الأمة ككل أمام شموليات استعمارية واستبدادية قديمة وحديثة.

النموذج البنائي: هل هو حكم بفشل النماذج السابقة؟

إن كل عمل إصلاحي ناجح هو بمثابة إزالة للفساد الذي طال جزئياً أو كلياً مجالاً من مجالات الفكر أو الفعل الإنساني على المستوى الفردي أو الجماعي، والفساد داء من أدواء الذات، ينبغي أن يكون هم كل مصلح إزالته، والعودة بالمجتمع إلى حالة السواء الحضاري، ولا يمكن أن يتم اقتراح العلاج المناسب إلا من خلال التشخيص الدقيق، والوعي بأن الظاهرة الإنسانية معقدة، يدفع حتماً إلى البحث ليس في خصائص الذات المدروسة بل في خصوصياتها من أجل الخلوص إلى تشخيص دقيق وشامل. ومن هنا لزم الوعي بأن البحث في الخصوصية حاجة ملحة للإصلاح وليست ترفاً فكرياً أو نزوعاً تقوقعياً.

إن من أكبر الأخطاء التي وقع فيها الكثير من الذين راموا الإصلاح من المسلمين، قديماً وحديثاً، هو اعتماد المعادلة الصفرية، أي ادعاء الانطلاق في العملية الإصلاحية من لا شيء؛ فيسعى كل كاتب، أو تيار إلى اقتراح نموذج جديد، مع الذهول عن دور التراكم والنقد البنائي في صياغة نماذج تتجاوز الأخطاء السابقة وتبني على ذلك، وتستلهم إيجابيات التجارب السابقة ثم تتجاوزها؛ فمنطق الاستيعاب والتجاوز هذا منهج قرآني، هو نفسه منهج الهيمنة والتصديق، ولغة الإنتماء التي اعتمدها الرسول ﷺ، أي استصحاب ما أثبت جدواه العملية، سواء لاتسامه بخاصية

الثبات أو لقدرته على التفاعل الإيجابي مع تغيرات الزمان والمكان والإنسان. إن النموذج البنائي يستحضر الآخر في عملية الإصلاح، وهذا الآخر قد يكون جزءاً من أجزاء الذات سبق في الزمن، فمن المفروض أن لا يتم الاغتراب زمانياً في تجربته، أو قد يكون الآخر من خارج الذات فلا ينبغي الاغتراب مكانياً في تجربته. ولا ينبغي أن يكون النموذج البنائي تنكراً تاماً للثرات وتخلياً عنه ليكون البديل النهل من تراث الآخر الغربي، وإنما الوعي بأن كل التراث تجارب إنسانية بنيت حول النصوص المؤسسة، وبالتالي ففوة النموذج ينبغي أن تبنى من خلال استلهاهم فواعل القوة وسنن الإصلاح في النصوص المؤسسة، لتنزيلها على خصوصية الذات في زمنها وراهنها دون إهمال تفاعلاتها وإكراهاتها التي تشكل جزءاً لا يتجزأ من خصوصيتها. أما تجارب التداول التاريخي، فهي تعكس تفاعل خصوصيات أخرى مع النصوص نفسها.

إن الوعي بأهمية الخصوصية في تشخيص الأدواء واقتراح برامج الإصلاح يقدم لنا نموذجاً جديداً للحكم على التجارب الإصلاحية السابقة، وطريقة غير مجربة بعد للحكم على مدى تمثيلها لمصادرها ودور الوعي بالخصوصية في صياغة أدوات الإصلاح وآلياته، وبالتالي الحكم على مآلات كل تجربة وامتداداتها، ودور الخصوصية في فشلها أو نجاحها.

إن الحديث عن خصوصية الإصلاح يقتضي إعادة دراسة كل المفاهيم القرينية بمنهج القرآن نفسه، فهو منهج خاص؛ فالقرآن يحمل منهجه فيه، ومنه يتم الحسم، من خلال الدلالات الشرعية في كل التجارب الإنسانية، من داخل النسق أو من خارجه، بقياس كل المفاهيم أو دلالات التداول التاريخي إلى الإسلام المعياري، ليس بحثاً عن حكم تبجيلي، ولكن لتفعيل مقومات الإصلاح الذاتية لتحويلها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

إن الكثير من الباحثين يعتقدون أن العودة إلى النصوص المؤسسة منهج سلفي، وبالتالي تتم مصادرة هذا الفعل من قبل فئة لتبرر فهومها أو لتعطيلها القوة والإطلاقية؛ وهي عقلية احتكار صفة الفرقة الناجية، هي الوثوقية التي تلغي الذوات الأخرى، وهي في الوقت نفسه أداة لوسم هذا التوجه بالماضوية والنكوصية والذهول عن

الواقعية والعقلانية والاغتراب في الزمن بإهمال التفاعلات العالمية، وهو من وجه آخر نفسه داعي رفض الخصوصية باسم العولمة أو العالمية، على اعتبار أن الإصلاحات السلفية لم تستطع أن تسعف المسلمين بنماذج قادرة على المنافسة في عالم مضطرد التقدم، وأنها لم تستطع أن تدفع بعجلة العالم الإسلامي إلى الأمام إلا لما تحولت إلى سلفيات جديدة تفتتح على الغرب ومقومات تقدمه المادي والعلمي، مع القبول بالفلسفات التي أفرزت هذا التقدم، وهو نفسه التيار الذي ينفي عن المسلمين كل إمكانية للإصلاح الذاتي، وأن الصفعة الحضارية التي تلقوها بعد سقوط الأندلس وغزوة نابليون وهزيمة ليبانتي وإسلي وتطوان هي ما نبههم إلى أن الإصلاح ليس عودة بالضرورة إلى الإسلام المعياري لمطابقته مع الواقع. وهذا الرأي يؤمى إلى أنه لا هوية في إطار العولمة، ولا خصوصية لمن يسعى إلى العالمية.

إن النموذج البنائي ينبغي أن يعيد بناء المصطلحات والمفاهيم على نحو خصوصي أيضًا، فتصور الثقافة والحضارة في النسق الغربي ينطلق من مركزية التصور ذاته.

يعتبر راجي الفاروقي من المصلحين الذين نقدوا الأسس التي تأسست عليها المعرفة الغربية ومحاولة بلورة أسس نظرية للمعرفة الإسلامية، وهي ما باتت تعرف باسم «إسلامية المعرفة» من خلال صياغة الأسس النظرية ثم القيام بتحويلها إجرائيًا إلى عدد من التطبيقات، ارتكازًا على ما يلي^(١):

- ١- التمكن من العلوم الحديثة وإتقانها.
 - ٢- التمكن من التراث الإسلامي وإتقان علومه.
 - ٣- إثبات الصلة الوثيقة بين الإسلام ومختلف فروع المعرفة الحديثة.
 - ٤- البحث عن وسائل تمكنا من التأليف المبدع بين التراث والمعرفة المعاصرة.
 - ٥- وضع الفكر الإسلامي في المسار الذي يتيح له إنجاز النموذج الإلهي.
- إن المرتكز الأخير هو الذي يعنينا لإبراز حضور الخصوصية، ليس في منهج الفاروقي وحسب، ولكن في منهج إسلامية المعرفة ككل، وقد تم إبراز هذه

(١) عبد العزيز بو الشعير، النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، منتدى المعارف، ط١، بيروت،

الخصوصية من خلال تمييز النظام المعرفي الإسلامي عن النظام المعرفي الغربي؛ لأن تقسيم الغرب للعلوم يركز، حسب الفاروقي، «على تصور خاطئ لعلم المعرفة... كما أنه نتيجة للصراع بين رجال العلم والكنيسة، ومن ثمّ فليس فيه شيء للمسلمين ليحذوا حذوه»^(١).

إن الوعي بالانفصام الذي حدث بين القراءتين في النظام المعرفي الغربي، كان محفزًا لاكتشاف الذات الحضارية الإسلامية التي تجاوزت هذا الانفصام منذ النموذج التأسيسي الأول في تأسيس النظام المعرفي الإسلامي، ونعتقد أن التمسك بهذه الخصوصية كان عاملاً مؤسساً للحضارة الإسلامية باعتدالها وتوازنها وشمولها وإنسانيتها وانفتاحها وعالميتها، أي اتسامها بخيرية القيام بأمانة الاستخلاف، ووسطية الشهادة على الناس، وقيامها بأمانة الاستخلاف؛ كما أن النكوص عن تلك الخصوصية كان عامل انحدار في سلم الحضارة الإنسانية، لكن هذه الأخيرة، ولغياب مركزية التوحيد فيها، كان رقيها عنصرياً مغلباً لجانب حضاري على آخر، حضارة مفرطة في مركزيتها وعنصريتها وماديتها.

إن تأكيد راجي الفاروقي على مركزية التوحيد في الحضارة الإسلامية، في منطلقها وبنائها، وفي مركزيته ورجوع كل المكونات الأخرى إليه يشكل خصوصية لهذه الحضارة، بل ونموذجاً تفسيرياً يشكل الإطار المنهجي الذي ينتظم كل فواعل الفكر والحركة في هذا النموذج، والمنطق الموجه نفسه هو الذي جعله يجمع بين القراءتين ويقترح نظرة جديدة إلى العقل والتجديد والمادة القيم، أي محاولة «التوصل إلى إستيمولوجيا إسلامية معاصرة تنبني على الرؤية التوحيدية الكلية والشمولية»^(٢).

ولنلاحظ أن الفاروقي حاول التخلص من أثر عولمة الأفكار هذه حين عرف الحضارة الإسلامية من خلال التداخل الحاصل مع مفهوم التوحيد، المفهوم المركزي في منظومة الفاروقي المعرفية، وهو يرد المفاهيم الإسلامية كافة إليه حتى إنها لتبدو تجلياً وانعكاساً لهذا المفهوم الأم، ومن خلال هذه الخصوصية يمكن فهم تعريف

(١) إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة، ص ٤٩.

(٢) عبد العزيز أبو الشعير، النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، م س، ص ٧٣.

الفاروقي للحضارة بكونها «العلاقة بين جوهر الإسلام وبين الظواهر التي رسخت وجوده في التاريخ»^(١).

إن الخصوصية تنطلق من خصوصية جوهر الإسلام والنقطة المركزية الجامعة التي تمثل مركز التفكير والفعل، وهي التوحيد، ثم تظهر خصوصية تفاعل التاريخ مع الفكرة التوحيدية المؤسسة عبر التاريخ، ويكون المنتج هو الحضارة الإسلامية التي لا يمكن بالتالي إلا أن تكون خصوصية، ومع ذلك «لا يمكن لإنسان كائنًا ما كان أن يساوي بين التوحيد - وما يرمي إليه من الدين - كمطلق غيبي وبين المنتج الحضاري التاريخي الموسوم بالنسبية وإمكانات القصور»^(٢)؛ فالحضارة هي الكسب الإنساني الناتج عن هذا التفاعل والسعي إلى تمثل الفكرة المؤسسة في الإسلام المعياري، وتختلف الحضارة صعودًا وهبوطًا بمدى تمثلها لخصوصية التفاعل مع هذه الفكرة. وليس التوحيد مجرد مفهوم عقدي يعكس تجربة إيمانية، بل هو مفهوم له خواص تفسيرية عالية؛ فبمقدوره أن يفسر العالم والحقيقة وأن يجيب على الأسئلة الأنطولوجية الكبرى التي تواجه الإنسان، أي هو رؤية متكاملة للعالم "world view"^(٣).

إن العناصر المركبة لمفهوم التوحيد تشكل الباني الحقيقي للحضارة، كمفاهيم^(٤) الثنائية بين عالمي الخالق والمخلوق، وبناء العلاقة بينهما على الإدراكية بالنظر في الوحي المنظور والوحي المسطور، مع التركيز على الغائية باكتشاف القوانين والسنن الكونية، التي يبقى اكتشافها وتطبيقها دليلًا على القدرة الإنسانية على تمثل مبدأ التسخير، الذي يتأطر بمبدأ المسؤولية والحساب، الشرط اللازم للمعيارية الأخلاقية التي ينبغي أن توظف أفعال الإنسان.

إن اكتشاف هذه المبادئ أو الخصائص البنيوية، والوعي بكونها تشكل روافد

(١) إسماعيل راجي الفاروقي ولويس الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ص ٢٦.

(٢) أطلس الحضارة الإسلامية، ص ٢٧.

(٣) أبو بكر محمد أحمد إبراهيم، مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بإسلامية المعرفة، (هيرندن: إسلامية المعرفة، ع ٤٢-٤٣، شتاء ٢٠٠٦م)، ص ٢٨.

(٤) انظر: إسماعيل راجي الفاروقي ولويس الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ص ١٣١-١٣٣.

خصوصية التصور المعرفي الإسلامي، هو ما يجعل هذه الخصوصية محفزة للفعل الحضاري المتميز عن غيره من الحضارات.

إن النموذج البنائي بهذا المعنى، ينفي الصدفة والعبثية عن العالم كما يرفع من شأن العقل ليكون أساس تأسيس العلوم الإنسانية والاجتماعية، دون عقلانية متطرفة مؤلّهة، بل هي عقلانية تستمد نسيبتها من اكتشافها لكمال الذات الإلهية من خلال إعمال النظر في الظواهر الكونية واستنباط قوانينها العامل الحاسم في اتجاه تطوير العلوم الطبيعية.

إن هذا الوعي يقطع مع عقلية النهايات التي تسعى الثقافة الغربية إلى إشاعتها، وهي ضرب من ترديد مقولة عقلية الجمود في التاريخ الإسلامي: «ليس بالإمكان أبدع مما كان»، فالكون مفتوح للنظر أمام الجميع «في طبيعة الخلق أو في أي جزئية منه... ولا يمكن أن يخلق؛ وذلك لأن سنن الله في خلقه غير محدودة فمهما عرفنا منها ومهما تعمقنا في هذه المعرفة فلا يزال هناك المزيد منها ليكتشف ويسخر»^(١).

إن الإنسان كائن غائي، ولا وجود للعبث في خلقه، رسالته تتعدى الدنيا إلى الآخرة، ونتائج كسبه ليست محصورة في زمان محدد، بل إن نتائجها تخترق سبغ الغيب لتتصل بالعالم اللامتناهي، فمركزية التوحيد وخصوصية النظر هذه، تجعل المسلم يعيش لمهمة الاستخلاف، بعقلية الإسهام البنّي، أي التراكمي للحضارة، فالنتيجة التي يرجوها هي كسبه ذاته، الذي ينتج عنه عمارة الأرض بقدر إسهام كل أبناء الحضارة الإنسانية، ومن هنا خصوصية نظرة الإنسان إلى الإنسان نفسه، منطلق كل إصلاح ومنتهاه، في علاقته بربه وبذاته وبالإنسان الآخر وبل بكل مكونات وجوده، نظرة متوازنة، نظرة توازن الإسلام واعتداله، فلا هو الإنسان الإله، ولا هو جزء من الطبيعة، ولا هو سيدها، ولا هو الكائن المادي الذي تطحنه ماكينة الإنتاج. بل هو الإنسان الذي سخر له الكون، وزود بالإدراك، وكرم بالغاية وبحرية الاختيار. إن النموذج البنائي المطلوب اليوم، هو الذي يحول المرتكزات الخاصة للتصور المعرفي الإسلامي إلى برامج عملية وواقعية، وقد كانت كل مدارس الإصلاح،

(١) إسماعيل راجي الفاروقي، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات، (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٦م)، سلسلة إسلامية المعرفة، رقم ١، ص ٩٢-٩٣.

وستبقى، محاولات لجعل الواقع منضبطًا بتعاليم الإسلام، ونخرج من تلك المحاولات الإصلاحية التي تعالت على الواقع وأرادت أن تفرض عليه مثالية طوباوية تقيس مفردات الحاضر، إلى حاضر آخر لا يمكن أن يتحقق إلا على مستوى التصور، على اعتبار أن كل التجارب، عدا النموذج النبوي، تبقى تجارب تستلهم منها سنن الإصلاح ومقوماته العامة، وليس آلياته العملية التي ترتبط بواقعها وظروف إنتاجها التي ليس لها الثبات الذي للفكرة المؤسسة. ونخرج كذلك التجارب التي تخلت عن مقومات النموذج الإسلامي وخصوصيته، وانسلت في سياق ثقافي آخر، ليس لأنها لن تنتج تطورًا أو تقدمًا أو نهضة؛ ولكن لأنها ستنتج منتجًا شائها لا يتناسب مع خصوصية الذات، ولا يستطيع إلا أن ينتج نسخة مشوهة عن النسق الثقافي الذي اقترض منه المبادئ التي أسس عليها محاولته الإصلاحية، ونخرج النماذج التي سعت إلى التوفيق فسقطت في التلفيق، ليس لأن التوفيق مرفوض، فإنه ليس هناك حضارة استطاعت أن تحتفظ بنقاها الداخلي تمامًا فجميع الحضارات تقتبس من غيرها، وهذا ليس مما يعيب أي حضارة؛ «ولكن مما يشين أي حضارة أن تكون قد جمعت عناصر أجنبية وحسب أو أن تكون فعلت ذلك بشكل متنافر من دون إعادة تشكيل واستيعاب وتمثل . . . ولكن إذا نجحت الحضارة في تحويل تلك العناصر وتمثلها في نظامها، فإن عملية التمثل هذه تغدو دليلًا على حيويتها وحركيتها وإبداعها؛ لكن قد يحدث التلفيق حين لا يعي الناقل ظروف تشكل التصور والمفهوم الذي ينقله ونمط اشتغاله، وحين لا يتم عرض المنقول على جمركة حضارية، تمرره من غربال الخصوصية، فكل تصور يعبر عن خصوصية الحضارة التي أنتجته ولا يشتغل بفعالية إلا في إطار بنيتها، وإدخاله إلى بنية جديدة قد يؤدي إلى تدمير هذه البنية، وكأنه فيروس قاتل، يحاول الجسم أن يلفظه، فإن لم يستطع فإنه يتعرض للتدمير، ومن هنا كانت التبيئة كما تحدث عنها الجابري. وهذا الحذر المنهجي يدعونا إلى التعامل بحذر مع جعل راجي الفاروقي مبدأ التوحيد معيار القبول والرفض، أي إن «ما يتفق مع هذا المبدأ يتم قبوله وتمثله وما لا يتفق يتم رفضه وإدانته»^(١).

(١) إسماعيل راجي الفاروقي ولؤي الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ص ١٣٥.

ذلك أن النموذج البنائي ينبني ابتداءً على مبدأ الاستيعاب، لكنه لا يغفل أبدًا عن ضرورة التجاوز؛ فالثقة بقدرة الذات على بناء تصورها المعرفي المتكامل تجعل خصوصية التصور الإسلامي مشكلاً لبنية متماسكة عصبية على الاختراق، لكنها منفحة أيضًا؛ لكنه الانفتاح الواعي الانتقائي على ما يساهم في بناء تلك الخصوصية وليس تخريبها، انفتاح وفق مبدأ التعارف وليس التسامح أو التعايش، وذلك بتوسيع مفهوم الأمة، وفق التصور الإسلامي، باعتبارها الدائرة الإنسانية الواسعة التي تتسع لتشمل شركاء الإنسانية جميعًا، مع رفض التشكيلات التي تستند إلى العرق أو الطائفة أو الإقليم فهذه لا يعترف بها الإسلام^(١)؛ وهو ما يفرغ الحديث عن أرض الإسلام وأرض الكفر، وكذلك العلم الكافر والعلم المسلم، اليوم، من كل محتوى.

إن النموذج البنائي المنطلق من الخصوصية الحضارية يستبطن الوعي بالانتماء إلى نموذج معرفي له خصائصه المميزة وقد تجسد عبر الحضارة الإسلامية، وهو نموذج ينبغي أن يمتلك رؤية مغايرة حول الكون والمعرفة، يتمثل الدلالة الشرعية للإصلاح التي تمكنه من التقويم السليم لكل النماذج المعرفية الأخرى، واكتشاف فواعل القوة الذاتية، وبالتالي تفسير الواقع على ضوءها لتقديم نموذج معرفي بديل، يقدم مضامين جديدة لقيم الخير والحرية والتعارف والعدل، تستجيب لتطلعات الإنسان باعتباره إنسانًا مكرمًا بالإنسانية أصالة، وصدق راجي الفاروقي حين أكد أنه «لا يمكن أن يكون الفرد قادرًا على إدراك ذاته دون أن يعرف أسلافه ودون أن يدرك موقعه وموقفه من الحضارات الأخرى»^(٢). فالعالمية تنطلق أساسًا من الوعي بالخصوصية والتمسك بها، خصوصًا وقد رأينا أن هذه الخصوصية تعبر عن الإرادة الإلهية.

(١) يراجع: إسماعيل راجي الفاروقي، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، ص ١٠٥-١١١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٧.

الفصل الثاني: إسلامية العلوم مقاربات في المنهج

إسلامية المعرفة: إشكالية المفهوم

د. سعد الدين العثماني

مقدمة:

الاهتمام بفلسفة العلوم أمر مهم جدًا، فالعلوم من دون فلسفة يتعذر معها الفهم والتصور والاستفادة والاستيعاب وتحويل الإنتاج إلى منجز معرفي ومنجز حضاري. ولا بد من الإشارة أولاً إلى أن المعرفة قلق، ومن ليس لديه قلق معرفي فلا حظ له في العلم. فلا بد لكل باحث من أسئلة وإشكالات تؤرقه ليبحث لها عن أجوبة. وللتمثيل على ذلك نقول بأن الذين يصطادون بجوار الشاطئ قد يصطادون شيئاً قليلاً من السمك، بينما الذين يصطادون في أعالي البحار ويغوصون في الأعماق فسيُخرجون اللؤلؤ وأشياء كثيرة ثمينة.

مفهوم إسلامية المعرفة:

الحديث عن مفهوم إسلامية المعرفة بدأ منذ الخمسينيات، وأول واحد حسب علمنا كتب عنه هو الدكتور محمد عثمان نجاتي، عندما تكلم عن «علم النفس الإسلامي» عند ابن سينا وذلك في كتابه «الإدراك الحسي عند ابن سينا: بحث في علم النفس عند العرب»^(١)، حيث كانت الطبعة الأولى سنة ١٩٤٨م، وتجدر الإشارة إلى أنه عندما ألف كتابه «علم النفس الإسلامي» سنة ١٩٥٧م، لم يكن الحديث عن إسلامية المعرفة كمفهوم شامل للعلوم الاجتماعية منتشرًا بعد في الأوساط الأكاديمية.

(١) الإدراك الحسي عند ابن سينا، بحث في علم النفس عند العرب، ط ٣، ١٩٨٠م، ص ١٩. وانظر مقدمة كتابه

«مدخل إلى علم النفس الإسلامي»، ط ١، ٢٠٠١م، ص ٥.

ثم تنوعت الأسماء وكثرت التسميات، من أسلمة المعرفة، إلى إسلامية المعرفة، وأسلمة العلوم الاجتماعية، وصياغة المعرفة من وجهة نظر إسلامية، والتوجيه الإسلامي للمعرفة، والتفسير الإسلامي للمعرفة، والتأصيل الإسلامي للمعرفة... إلخ. لكن الذي راج أكثر، بعد ذلك، هو إما إسلامية المعرفة أو التأصيل الإسلامي للمعرفة.

ويعرف الأستاذ إسماعيل راجي الفاروقي «أسلمة المعرفة»، في عمله التأسيسي سنة ١٩٨٦م، بكونها «إعادة صياغة المعرفة على أساس علاقة الإسلام بها»، «أي: إعادة تعريف المعلومات وتنسيقها وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصلة منها، وأن يقوم من جديد ما انتهى إليه من استنتاجات وأن يعاد تحديد الأهداف... على أن يتم كل ذلك بحيث يجعل تلك العلوم تثري التصور الإسلامي وتخدم قضية الإسلام». وهذا التصور يضم «وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة ووحدة الإنسانية ووحدة الحياة والطبيعة الغائية للخلق وتسخير الكون للإنسان، وعبودية الإنسان منه»، وهي التي من المطلوب أن تحل «محل التصورات الغربية وأن يتحدد على أساسها إدراك الحقيقة وتنظيمها». كذلك «لا بد للقيم الإسلامية - وأعني بها أثر المعرفة في تحقيق السعادة للإنسان وتفتح ملكاته وإعادة النظر في المخلوقات بحيث تجسد السنن الإلهية وبناء الثقافة والحضارة، وإقامة معالم إنسانية بارزة في المعرفة والحكمة والبطولة والفضيلة والتقوى والورع - لا بد لهذه القيم من أن تحل محل القيم الغربية وأن توجه نشاط التعليم في كل المجالات»^(١).

ويذهب أصحاب مشروع إسلامية المعرفة - وفي مقدمهم الفاروقي - إلى أنه يعتبر الحل للأزميتين الفكرية والقيمية في عالمنا الإسلامي بل في العالم أجمع. ويلخص الدكتور إبراهيم عبد الرحمن رجب جوهر أسلمة المعرفة كما تبلورت لدى الفاروقي، في ثلاث نقاط أساسية هي^(٢):

(١) أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، دار البحوث العلمية بالكويت، ص ٣٢-٣٣.

(٢) انظر: «التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية»، الدكتور إبراهيم عبد الرحمن رجب، ص ٢٧-٢٨. وكذلك مقالة له بعنوان: «المسلم المعاصر وقضية أسلمة المعرفة»، مجلة المسلم المعاصر، السنة الرابعة والعشرون،

العدد ٩٤/٩٣، ١٤٢٢ هـ/ ١٩٩٩م، القاهرة، ص ٧٠.

١- فهم واستيعاب العلوم الحديثة في أرقى حالات تطورها، والتمكن منها^(١)، وتحليل واقعها بطريقة نقدية لتقدير جوانب القوة والضعف فيها من وجهة نظر الإسلام.

٢- فهم واستيعاب إسهامات التراث، وتقييمه في ضوء ما كشفت عنها المعارف الحديثة.

٣- القيام بالقفزة الابتكارية اللازمة لإيجاد «تركية» تجمع بين معطيات التراث الإسلامي وبين نتائج العلوم العصرية بما يساعد في تحقيق غايات الإسلام العليا. وهناك مرحلتان في المشروع^(٢):

١- مرحلة البحوث والممارسة المنضبطة لاختبار الإطار التصوري المتكامل وتطويره:

أ- حصر إسهامات العلوم الاجتماعية المتصلة بالموضوع.
ب- حصر البصائر التي تتضمنها معارف الوحي والتراث الإسلامي ذات الصلة بالموضوع.

ج- بلورة الإطار التصوري الجامع بين بصائر الوحي وما صح من ثمار الخبرة الإنسانية: إعادة ترتيب المشاهدات المحققة التي توصل إليها المشتغلون بالعلوم الاجتماعية من خلال البحوث العلمية المنضبطة، وإعادة تفسيرها في ضوء الأطر النظرية المستمدة من معارف الوحي من جهة، وباستثمار الأطر النظرية المستقاة من تراث العلوم الاجتماعية بعد ثبوت اتساقها مع التصور الإسلامي، من جهة أخرى.

٢- مرحلة البحوث الميدانية:

مرحلة البحث النظري ثم مرحلة تطبيق نتائج هذه البحوث.
وفي صدد التأسيس لصيرورة الأسلمة ومشروعها تساق عدد من المبررات والمسوغات ويمكن إجمالاً تلخيصها في:

(١) من ليس مبدعاً في علم النفس الحديث أو علم الاجتماع الحديث لا يمكنه أن يتحدث عن أسلمتهما، وأغلب من يتحدثون اليوم أناس ليسوا من المتخصصين في أحد تلك العلوم، وغير مواكبين لتطوراتها.

(٢) مقال «تشخيص المشكلات النفسية/ الاجتماعية وعلاجها»، للدكتور إبراهيم عبد الرحمن رجب.

- التناقض الجوهرى بين الأسس والنظريات التي قامت عليها دعائم العلوم الاجتماعية الحديثة وبين الأسس والمسلمات التي يقوم عليها التصور الإسلامى للإنسان والمجتمع^(١)، وعادة ما تساق مثلاً نظرية الاقتصاد الماركسي أو التفسير المادى للاقتصاد وتفاعلاته فى المجتمع، ونظرية داروين، ونظرية فرويد.
- مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة والنظريات الأساسية التى تقوم عليها تتضمن كثيراً مما يتعارض مع التصور الإسلامى.
- ما يترتب على هذا القصور والاختلال المعرفى من عجز تلك العلوم -أو على الأقل قصورها- عن التوصل إلى تفسيرات مرضية للسلوك الفردى أو للظواهر الاجتماعية فى المجتمعات الإسلامية وفى غيرها من المجتمعات.
- الحاجة الماسة إلى إعادة النظر فى تلك المناهج والنظريات بطريقة جذرية فى ضوء التصور الإسلامى.

وهناك نقاشات كثيرة فى هذا الموضوع، من بينها:

هل تؤسس لفرع جديد من العلوم؟ فهناك من الكتاب الذين قالوا: سنؤسس لعلم اجتماع إسلامى وهو فرع من فروع علم الاجتماع العام الموجود، كما هو مدرسة التحليل النفسى فى علم النفس، المدرسة السلوكية فى علم النفس السلوكى والمدرسة الإسلامية فى علم النفس... وهناك كتاب آخرون قالوا بأن هذا علم جديد بديل عن العلم الموجود... وغيرها من الاختيارات، ومنها لجنة جامعة الإمام محمد بن سعود، فقد قالوا ليس هذا علماً اجتماعياً جديداً ندخله فى العلوم الشرعية وإنما هو علم الاجتماع الموجود ونريد أن نهذب ونطوره ونتخلى عن بعض الأمور التى فيه مما يتعارض مع الشريعة.

إذ تعرف اللجنة الدائمة للتأصيل الإسلامى^(٢) بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية^(٣):

(١) التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية، د. إبراهيم عبد الرحمن رجب، ص ١٨.

(٢) تعتبر اللجنة أن تعبير «أسلمة المعرفة» غير دقيق ويستبدلون به تعبير «التأصيل الإسلامى».

(٣) ندوة التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية انعقدت فى عام ١٩٨٧م فى مدينة الرياض بالمملكة العربية السعودية.

«تأسيس تلك العلوم على ما يلائمها في الشريعة الإسلامية من أدلة نصية أو قواعد كلية أو اجتهادات مبنية عليها، وبذلك تستمد العلوم الاجتماعية أسسها ومنطلقاتها من الشريعة ولا تتعارض في تحليلاتها ونتائجها وتطبيقاتها مع الأحكام الشرعية، ولا يعني ذلك بطبيعة الحال أن تدخل العلوم الاجتماعية في إطار العلوم الشرعية، وإنما المهم ألا تتعارض معها...»^(١).

والملاحظ هنا التطور نحو الاكتفاء فقط بعدم معارضة نتائج تلك العلوم للأحكام الشرعية، وهذا يختلف كثيرًا عن المنطلق الذي يقضي بأسلمتها.
ولتحقيق هذه الغاية تقترح اللجنة الدائمة خطوات من قبيل^(٢):

١- وضع تصور إسلامي متكامل عن الإنسان والمجتمع والثقافة، بحيث يمثل الإطار الفكري العام لدراسة القضايا والموضوعات المطروحة في مجال العلوم الاجتماعية.

٢- وضع منهج إسلامي متميز لتلك العلوم يطلق عليه المنهج الإسلامي، متميز لتلك العلوم الاجتماعية يبنى عليه قيام مدرسة متميزة في العلوم الاجتماعية تسمى المدرسة الإسلامية في العلوم الاجتماعية.

٣- العودة إلى الأصول الإسلامية، والتراث الإسلامي القويم عند دراسة القضايا التربوية والاجتماعية والنفسية للاستفادة من هذا التراث.

٤- إبراز المبادئ والمسلمات والمفاهيم والمنطلقات التي تعبر عن التصور الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وتصحيح النظريات والمفاهيم الاجتماعية على ضوء ذلك.

٥- عرض نتائج البحوث الاجتماعية على القواعد الإسلامية والتصورات الصحيحة فما انسجم معها قبل، وما تعارض معها رُفض، وما كان جديدًا لا يناقض الحقائق والمسلمات الإسلامية قبل باعتباره إضافة سليمة إلى المعرفة.

(١) التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، د. إبراهيم عبد الرحمن رجب، ص ٢٨-٢٩. وانظر أيضًا: «مدخل إلى

علم النفس الإسلامي» لمحمد عثمان نجاتي، ص ٣١.

(٢) التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، د. إبراهيم عبد الرحمن رجب، ص ٢٩. وانظر أيضًا: «مدخل إلى

علم النفس الإسلامي» لمحمد عثمان نجاتي، ص ٣١.

ولكن وبالرغم من كل هذه التأسيسات فلا يزال مشروع أسلمة المعرفة يواجه عدة أسئلة منهجية مثل:

- هل من مهمة الوحي في الأصل إعطاء إجابات في قضايا علمية؟
- وهل في الوحي فعلاً إجابات معينة لقضايا هي من اختصاص العلم؟
- وهل هذه الإجابات، إن وجدت، من قبيل القطعي الدلالة، أم أنه من النصوص التي يُستنبط منها بالتأويل؟
- وهل علم الاجتماع الإسلامي - مثلاً - فرع من علم الاجتماع العام أو هو علم اجتماع جديد يستغنى به عن القائم اليوم؟
- وهل للتحيز في المعرفة علاقة بالأسلمة، أي بالدين، أم له فقط علاقة بالتوجهات الفكرية والثقافات الاجتماعية السائدة؟
- وهل يمكن، موضوعياً وبتجرد، تصنيف العلوم على أساس ديني؟
- وما هو مستوى الموضوعية في المعرفة العلمية (الدينية)؟

أولاً: الوحي مصدرًا للمعرفة العلمية:

- لا بد في البداية قبل الخوض في الموضوع التأكيد على أن المقصود بالمعرفة العلمية هنا أمر غير المعرفة الشرعية الدينية؛ لأن الدين جاء ليبيّن أمرين:
- ١- بيان حقيقة الغيب (الله، الملائكة، الآخرة، الجنة، النار...).
 - ٢- بيان حقيقة العبادة، أي كيف نعبد الله لنيل الثواب في الآخرة، فهذا هو عمق المعرفة الدينية وهذا ما جاء به الوحي ليبيّنه.
- وبالتالي، فالمقصود بالمعرفة العلمية هنا هو المعرفة العلمية الدنيوية.

١-١ على مستوى السنة النبوية:

أوضح العديد من العلماء المعبرين عبر التاريخ أن التصرفات النبوية متنوعة من حيث مصدرها ومن حيث دلالتها الدينية والتشريعية، كما بيّنوا أن الرسول ﷺ عندما يتصرف في أمور الدنيا فهو يتصرف كبشر، قد يخطئ وقد يصيب. فكيف يمكن للسنة أن تصبح مصدرًا للمعرفة في العلوم الدنيوية والرسول ﷺ نفسه يقول أنا لست مرجعًا فيها.

فهذا حديث تأبير النخل المشهور، كما رواه الإمام مسلم في صحيحه، يقول فيه الرسول ﷺ: «إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر»^(١)، وفي حديث للإمام أحمد في سياق آخر ضمن قصة فوات صلاة الصبح أنه ﷺ قال: «إن كان أمر دنياكم فشانكم، وإن كان أمر دينكم فإلي»^(٢). وقد بوب النووي لحديث تأبير النخل المذكور بقوله: «باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا على سبيل الرأي»^(٣).

وقال أبو محمد ابن حزم: «فهذا بيان جلّي - مع صحة سنده [أي حديث تأبير النخل] - في الفرق بين الرأي في أمر الدنيا والدين، وأنه ﷺ لا يقول في الدين إلا من عند الله تعالى، وأن سائر ما يقول فيه برأيه ممكن فيه أن يشار عليه بغيره فيأخذ ﷺ به؛ لأن كل ذلك مباح مطلق له، وإننا أبصر منه [أي الرسول ﷺ] بأمور الدنيا التي لا خير معها إلا في الأقل وهو أعلم منا بأمر الله تعالى، وبأمر الدين المؤدي إلى الخير الحقيقي»^(٤).

وقال القاضي عياض: «قد يعتقد [الرسول ﷺ] في أمور الدنيا الشيء على وجه يظهر خلافه، أو يكون منه على شك أو ظن، بخلاف أمور الشرع»^(٥)، إلى أن قال: «فمثل هذا وأشباهه من أمور الدنيا التي لا مدخل فيها لعلم ديانة ولا اعتقادها ولا تعليمها يجوز عليه ﷺ فيها ما ذكرناه [أي الخطأ]، إذ ليس في هذا كله نقیصة ولا محطّة، وإنما هي أمور اعتيادية يعرفها من جربها وشغل نفسه بها، والنبي ﷺ مشحون القلب بمعرفة الربوبية، ملآن الجوانح بعلوم الشريعة، مقيد البال بمصالح الأمة الدينية والدنيوية...»^(٦).

(١) أخرجه مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معاش الدنيا على سبيل الرأي.

(٢) مستند أحمد، حديث أبي قتادة الأنصاري، الحديث ٢٢٥٤٦، قال شعيب الأرنؤوط محقق الكتاب: «إسناده صحيح على شرط مسلم»، وصححه أيضاً الألباني، انظر: «سلسلة الأحاديث الصحيحة»، ٢٦٥/٥.

(٣) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج المشهور بـ «شرح النووي على مسلم»، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره من معاش الدنيا على سبيل الرأي، ١١٦/١٥.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، ١٣٨/٥-١٣٩.

(٥) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ١١٤/٢.

(٦) نفسه، ١١٥/٢.

٢-١ على مستوى القرآن الكريم:

لا شك أن ما جاء به القرآن الكريم حقٌ وذلك هو أصل الإيمان، إلا أن هناك أسئلة تحتاج إلى تمعن وأجوبة، ومنها:

- هل ما يرتبط بالمعرفة العلمية في القرآن واضح الدلالة، قطعي المعنى؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل أنهى العلماء والمفسرون وعلماء الكيمياء والدراسات النفسية والدراسات الاجتماعية في التاريخ الإسلامي، العلوم المستمدة منه، أو على الأقل أنهم أَرْضِية العلوم؟

- ما هو دور الاجتهاد البشري في تأويل الآيات القرآنية في هذا المجال؟
- كم عدد المعطيات الواردة في القرآن في هذا المجال: منهجيًا ومعرفيًا ومن حيث التوجهات العامة؟

كنت شاركت في ندوة حول الأخلاق الإسلامية وعلم النفس من تنظيم مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، وكان من الحضور بعض المختصين في علم النفس والطب النفسي. وكان منهم الدكتور مالك بدري، عالم نفس ومن تلاميذ محمد عثمان نجاتي، ومن المدافعين الشرسين عن «أسلمة علم النفس». ومما قلته أن الدكتور نجاتي ألف كتابه حول «علم النفس الإسلامي» منذ أكثر من نصف قرن، ولا يبدو لي إلى اليوم أن هناك حقيقة علمية صيغت انطلاقًا من القرآن الكريم، فأضيفت إلى المعرفة النفسية المعاصرة؟ ليس هناك أي شيء ملموس. فهل سنتنظر نصف قرن آخر لتتوصل إلى بدايات تطبيقات هذا التأصيل؟ وهذا يؤكد أن هناك إشكالًا في المفهوم نفسه، وفي تصور علاقة المعرفة العلمية بالمصادر الدينية. ونحن نعرف أن المبادئ والعقائد التي يهدف القرآن إلى إيصالها إلى الناس مثل وحدانية الله ونبوة الرسول ﷺ، فقد أوصلها بنصوص قطعية وطرق متضافرة، لا تترك مجالًا للشك والغش، وهي الأمور التي هي من صميم وظيفة القرآن. فهو بالتالي لا يتركها للظن أو للاجتهاد البشري، بل أكملها وأتمها وأظهرها، ﴿لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]؛ ولذلك قال المفسر ابن كثير في تفسير هذه الآية: «أي إنه تعالى أنزل كتبه وأرسل رسله بالبشارة والندارة، وبين ما يحبه ويرضاه مما يكرهه ويأباه، لئلا يبقى لمعتذر عذر، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن

قِيلَ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى ﴿١﴾. وهذا ينطبق عليه قول الإمام مالك بن أنس: «ما لم يكن يومئذ دينًا لا يكون اليوم دينًا»^(١)، فالدين كامل لا يزداد فيه ويُنقص. وهكذا، فإن جعل كتاب الله مرجعًا لأمر علمية من العلوم البشرية الدنيوية مما لم يفهمه منه أحد من أجيال المسلمين عبر القرون لا يستقيم، ولا حجة فيه.

أما الإشارات القرآنية في مجال العلوم «الدنيوية»، سواء كانت علومًا حقة تجريبية أو علومًا إنسانية، فهي ظنية في دلالتها، اختلف المفسرون والمتخصصون في دلالاتها قديمًا وحديثًا. وما سنقوم به عندما نتخلى عن معارف أو نظريات من تلك العلوم، ونستبدل بها معاني مستمدة من القرآن الكريم، أننا استبدلنا ظنيًا بظني، ونظرية بنظرية.

هذا من جهة الدين والنصوص الدينية، أما من جهة العلم فلا يتصور أن يوجد علم كافر وآخر مسلم، وإنما توجد معرفة صائبة وأخرى خاطئة. والبشرية في تاريخها الطويل أبدعت مناهج ووسائل للوصول إلى معرفة موضوعية تعكس أعلى درجة ممكنة من الحقيقة.

يضاف إلى هذا الملحظ الأول أن العلماء الذين كتبوا في علم النفس أو علم الاجتماع أو العلوم الإنسانية الأخرى في الحضارة الإسلامية تبنا إرث الحضارات السابقة في أغلب ذلك وطوروه على حسب إمكانياتهم. فنظرية الأخلاط الأربعة التي كتب فيها أبقرات منذ القرن الرابع (ق.م) تبناها وبنوا عليها. بل بقيت أساس تفسير الأمراض إلى حدود القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين. والعلماء المسلمون كلهم، ومنهم ابن قيم الجوزية في الطب النبوي، فسروا بهذه النظرية معارفهم الطبية، على الرغم من عدم وجود أي أساس قرآني لها، ولم تكن لعلماء المسلمين عقدة معها، ولم يحاولوا الرجوع إلى القرآن لتقييمها. وهذا ما وقع في مختلف المعارف البشرية الأخرى. فهذا ابن خلدون الذي كتب في علم الاجتماع وأبدع أيما إبداع، عنون مؤلفه بـ «علم العمران» دون أي إضافة أو تمييز، ودون حاجة إلى وصفه بالإسلامي.

(١) «الاعتصام» للشاطبي، ٤٩/١. وانظر أيضًا: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم الأندلسي، ٥٨/٦.

وبعض من كتب في هذا الموضوع يقولون بأن الوحي مصدر للمعرفة، فالله يقول ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾، والصحيح أن التعليم هنا كوني وليس شرعياً. التعليم كوني؛ لأن الله قال: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨] أي لم تكونوا تعلمون شيئاً، وهذه هي وسائل العلم التي يمكن أن تسلكوها للوصول إلى النتائج العلمية . . . وذلك يعني أن القرآن الكريم يعتبر المعرفة اكتسابية.

يقول شيخ المفسرين أبو جعفر الطبري: «والله تعالى أعلمكم ما لم تكونوا تعلمون من بعد ما أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعقلون شيئاً ولا تعلمون، فرزقكم عقولاً تفقهون بها، وتميزون بها الخير من الشر وبصركم بها ما لم تكونوا تبصرون، وجعل لكم السمع الذي تسمعون به الأصوات، فيفقه بعضكم عن بعض ما تتحاورون به بينكم والأبصار التي تبصرون بها الأشخاص فتعارفون بها وتميزون بها بعضاً من بعض. (والأفئدة) يقول: والقلوب التي تعرفون بها الأشياء فتحفظونها وتفكرون فتفقهون بها».

والحقيقتان المرتبطتان بالموضوع في رأينا في القرآن الكريم اثنتان؛ الأولى: أن الوحي هو مصدر معرفة الغيب، وإلا سادت الخرافة وانحرفت العقيدة. الثانية: هي أنه بالمقابل يدعو إلى تحرير العقل الإنساني من أغلال التقليد والتبعية، ويحث الإنسان على التأمل والتفكير، ويوجه نظره إلى الكون، وإلى النفس، ويمدح المتفكرين والمتذكرين وأولى الأبواب، وبالتالي يحث على طلب المعرفة حول الأنفس والكون بالوسائل المتاحة والممكنة.

وهكذا، فلا بد في هذا الصدد من التمييز بين مستويي: الغيب والشهادة، فالوحي هو المصدر الوحيد في جانب الغيب، أما جانب الشهادة فمصدره العقل البشري والتجربة البشرية. وهناك نصوص لبعض العلماء في هذا المجال. فهذا العز بن عبد السلام يقول في كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» تحت عنوان: «فيما تعرف به مصالح الدارين ومفاسدهما»: «أما مصالح الآخرة وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعبر والاستدلال الصحيح. وأما مصالح الدنيا وأسبابها

ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته».

ولهذا، فإن الاتجاه العام في رأيي لعلماء الإسلام أن الوحي ليس مصدرًا للمعرفة الدنيوية، لكنهم يشيرون إلى استحالة أن يكون هناك تعارض للقطعي من هذه المعرفة مع القطعي من المعرفة المستمدة من الوحي. ولذلك ألف تقي الدين ابن تيمية كتابه «درأ تعارض العقل والنقل»، وفيه يقول مثلاً: «كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي، ومثل هذا الغلط يقع فيه كثير من الناس»^(١). ونشير إلى أن ابن تيمية عندما ألف كتابه فهو كان يناقش المتكلمين والفلاسفة، ونقاط الخلاف معهم كانت مرتبطة بالإلهيات وغيرها من أمور العقيدة، ولم يكن يناقشهم في أمور الدنيا وإن كانت علومًا إنسانية.

وبسبب هذه الاعتبارات المنهجية لم يحتج علماء الإسلام في الحضارة الإسلامية إلى الحديث عن أسلمة العلوم «الدنيوية»، ولم يجدوا غضاضة في البناء على عطاءات الحضارات السابقة. وهذا لا ينفي حاجة المسلم إلى استحضار مبادئ التوحيد والاستخلاف والتوازن بين المادة والروح والتسخير في عمله الدنيوي، وفي جهده العلمي على وجه الخصوص. لكنها ليست موجّهات في إنتاج العلم ذاته، وإنما هي موجّهات في سلوك الإنسان في أثناء البحث العلمي وفي أثناء تسخير معطيات العلم.

ثانيًا: علاقة الأسلمة بالتحيز في المعرفة:

ينطلق بعض الكتاب في الدفاع عن ضرورة «أسلمة المعرفة» من أن العلوم «الغربية» عمومًا، والإنسانية والاجتماعية منها على وجه الخصوص، علومٌ متحيزة، اضطبغت بلون المحيط الذي نشأت وتطورت فيه، وما يحفل به من ملاسبات وقيم ثقافية، ومعايير منهجية. ولذلك فإن إسماعيل راجي الفاروقي عندما دعا إلى صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، فإنه سرد من مبررات ذلك أن تلك العلوم لا تتسم بالموضوعية بل هي متحيزة ومتأثرة بالمنظور الفلسفي الغربي، يقول: «لقد كان العلماء الاجتماعيون الغربيون من الجرأة بحيث أعلنوا أن أبحاثهم تتسم بالموضوعية، ولكننا نعلم جيدًا أنهم يدينون بالتحيز وأنها غير مكتملة، ولكن علم الاجتماع الخاص

(١) درء التعارض والنقل، ابن تيمية ٨٠/١.

بالمعرفة (الديلثي) Wilhelm Dilthey لم يكن قد ظهر بعد حتى يعلم أن موضوعيتهم المفترضة لم تكن بأكثر من حلم»^(١).

لكن التمعن في هذه الحجة يبين عدم دقتها. فإن كان التحيز في المعرفة حقيقة واقعة، فإنه لا علاقة له بأسلمة المعرفة كما يعرفها رواده، بل لها علاقة بالتأثر بالخصوصيات الثقافية والدينية والاجتماعية الغربية. فهو يهم ليس فقط المثقف المسلم، ولكن المثقف من مختلف البيئات الأخرى في أمريكا اللاتينية وآسيا وإفريقيا. كما أنه لا يهم الجوانب الدينية فقط، ولكن أيضًا يهم الجوانب الثقافية والاجتماعية الأخرى المرتبطة بالبيئات المختلفة.

وممن أشار إلى هذا المعطى المهم الدكتور عبد الوهاب المسيري^(٢)، إذ يقول: «قضية التحيز في المنهج والمصطلح هي إشكالية تواجه أي دارس في الشرق وفي الغرب والشمال والجنوب، ولكنها تواجه المثقف في العالم الثالث، فهو ينشأ في بيئة حضارية وثقافية لها نماذجها الحضارية والمعرفية، لكنه مع هذا يجد نماذج أخرى تفرض نفسها على مجتمعه... إن اصطلاح التحيز يعني وجود مجموعة من القيم التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث وتقرر سلفًا كثيرًا من النتائج...»^(٣).

فهذا إذن تحيز يشكو منه الإفريقي والبوذي وغيره من أصحاب الأديان أو الثقافات الأخرى، وليس خاصًا بالمسلمين. وأيضًا هو ذو طابع ثقافي - حضاري وليس مشكلاً ذا طابع ديني، وليس مرتبطًا بالوحي. وبالتالي، فنقد العلوم الاجتماعية يجب أن يكون من منطلقات علمية متينة لا من منطلقات عقيدة دينية. إن علم النفس الحديث لما انفصل عن الفلسفة بدأ يتخلص من الإيديولوجية تدريجيًا. ولم يتم هذا التخلص من التوجهات النظرية الكبرى إلا في أواخر القرن العشرين. ففي السبعينيات والثمانينيات بدأ انقلاب جذري في علم النفس والدراسات النفسية في اتجاه التخلص بنسبة كبيرة جدًا من المسبقات الفكرية التي هي الأطر النظرية التي كانت مستقاة من توجهات فلسفية أو إيديولوجية سابقة. والمعطى النظري والمعرفي الذي أردنا به تأطير

(١) صياغة العلوم صياغة إسلامية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٩م، ص ١٤.

(٢) عبد الوهاب محمد المسيري (١٩٣٨-٢٠٠٨)، مفكر وعالم اجتماع مصري إسلامي.

(٣) جزء من مقال بعنوان: «التحيز والنماذج المعرفية»، نشر في موقع onislam.net، بتاريخ ٤ نوفمبر ٢٠٠٠م.

العلم أو توجيه المعرفة في إطار الأسلمة ما هو إلا تأويل للدين وفهم لمعاني نصوصه، وليس في الحقيقة من الدين؛ لأن النصوص القرآنية في المواضيع المعنية ليست صريحة وإنما نفهم منها ونستنبط ونؤول، فهو إذن فهم بشري اجتهدى.

ثالثاً: حول موضوعية العلوم الاجتماعية:

من المبررات المطروحة كذلك للدفاع عن ضرورة إسلامية العلوم الاجتماعية، هو أن هذه الأخيرة ليست موضوعية، يقول الفاروقي: «يدعي الغرب أن علومه الاجتماعية تتسم بالصفة العلمية؛ لأنها محايدة، وتعتمد تفادي الأحكام والتفصيلات الإنسانية وتعامل الحقائق باعتبارها حقائق وتتركها تتحدث عن نفسها، ولكن ذلك كما رأينا يعد ادعاء غير ذي جدوى؛ فإنه ليس ثمة إدراك نظري لأية حقيقة بدون إدراك طبيعتها وعلاقاتها القيمية»^(١).

والصحيح أن نشأة مناهج العلوم وتطورها كله جهد مستمر، نشأ جينياً وينمو باستمرار نحو أعلى درجة موضوعية ممكنة. وليس هذا من وظائف الدين، وإلا لكان «المنهج العلمي» قد كمل في الحضارة الإسلامية، وهو ما لم يقع. ونحن نعلم أن بذوره التي صاغها العلماء فيها تفاعلت مع إرث الحضارات السابقة، فأخذت منها وردت وطورت، لكن أحداً منهم لم يذهب إلى بناء المنهج على أسس دينية، فيما لا يتعلق بعلوم الدين. فالعلم على مستوى إنتاج المعرفة يمثل إفراز تجربة إنسانية تتطور باستمرار، وتشهد تراكمات تسهم فيها مختلف الشعوب والثقافات.

كما أن من خاصيات المعرفة العلمية القدرة على النقد الذاتي وعلى التجدد. وهو ما نشاهده في جميع الحضارات الكبرى عبر التاريخ. وهو المشاهد في تطور «العلم الغربي». فنقد الحداثة ونقد المدارس الغربية نشأ أكثر في العلم الغربي نفسه وفي مدارسها المختلفة. فأقصى نقد لمدرسة التحليل النفسي قامت به اتجاهات نشأت في رحم المدرسة ذاتها، أو مدارس نفسية أخرى.

ولأن التوجهات التي نظرت لإسلامية المعرفة نشأت في وقت لا تزال فيه الفلسفة مؤثرة تأثيراً كبيراً في العلوم الإنسانية، فقد بنت أغلب نقدها على معطيات تلك الفترة، ولم تأخذ بعين الاعتبار الثورة المعرفية التي حدثت في العقود الأخيرة. إن

(١) الفاروقي: صياغة العلوم صياغة إسلامية، ص ٢٢.

العلم ومناهجه في نقد ذاتي مستمر، ويمكن للمسلمين الإسهام فيه بفعالية. وقد يستفيدون في ذلك مما لديهم من توجهات الوحي وتوجيهاته، لكن بأدوات علمية، وبوسائل إقناع موضوعية. وهذا هو الذي يمكن أن يؤدي إلى هدف يرومه دعاة أسلمة المعرفة، وهو «فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة»^(١). فالتوجه العام في العلوم الإنسانية ذاتها يسير في هذا الاتجاه. قد ينجح حينًا ويفشل حينًا آخر، لكن ذلك هو جوهر العلم والمعرفة.

كما أن العلوم بالمنطق الإسلامي إنما هي اكتشاف لسنن الله في الكون وفي الأنفس. فهي «مسلمة» «كونيًا» بطبيعتها، مادامت تصوغ معرفة موضوعية، ولا تحتاج إلى أسلمة. فالحديث عن «علم النفس الإسلامي» يمكن أن يعتبر تعسفًا في التعبير؛ لأن علم النفس، إذا كان علمًا فهو «مسلم» بالمفهوم الكوني: (ولله أسلم من في السماوات والأرض طوعا أو كرها).

رابعًا: تصنيف العلوم على أساس ديني:

إن جوهر فكرة أسلمة المعرفة هو إنشاء فروع علمية يصدق عليها وصف «الإسلامي». ولذلك برزت الكتابات في مواضيع «الاقتصاد الإسلامي»، و«علم النفس الإسلامي»، و«علم الاجتماع الإسلامي»، و«الطب الإسلامي». فهو تصنيف يأخذ بعين الاعتبار البعد الديني، وأحيانًا يصبح تصنيفًا ذا أساس ديني.

وإذا رجعنا إلى الحضارة الإسلامية نجد أنه لم يسبق للمسلمين أن قاموا بتصنيف العلوم على أساس ديني، وإنما تفاعلوا مع العلوم الموروثة عن الحضارات والأمم السابقة، وأضافوا إليها وعدلوا وحاكموا مخرجاتها. وكانوا في عمومهم يقسمون العلوم إلى علوم الدين وعلوم الدنيا، أو علوم النقل وعلوم العقل.

فهذا حافظ الأندلس ابن عبد البر النمري (ت ٤٦٣هـ) يقسم العلوم -كما هو «عند جميع أهل الديانات»- إلى ثلاثة: «علم أعلى، وعلم أسفل، وعلم أوسط». فالعلم الأعلى: «علم الدين الذي لا يجوز لأحد الكلام فيه بغير ما أوله الله في كتبه وعلى ألسنة أنبيائه صلوات الله عليهم نصًا ومعنى»، والعلم الأوسط هو: «معرفة علوم الدنيا

(١) أبو القاسم حاج حمد.

التي يكون معرفة الشيء منها بمعرفة نظيره ويستدل عليه بجنسه ونوعه كعلم الطب والهندسة»، والعلم الأسفل هو: «أحكام الصناعات وضروب الأعمال مثل السباحة والفروسة والزي والخط وما أشبه ذلك من الأعمال التي هي أكثر من أن يجمعها كتاب أو يأتي عليها وصف». ثم يؤكد ابن عبد البر على أن هذا التقسيم في العلوم هو نفسه التقسيم الموجود «عند أهل الفلسفة»، إلا أن العلم الأعلى عند الفلاسفة هو: «علم القياس في العلوم العلوية التي ترتفع عن الطبيعة والفلك، مثل الكلام في حدوث العالم وزمانه والتشبيه ونفيه وأمور لا يدرك شيء منها بالمشاهدة ولا بالحواس قد أغنت عن الكلام فيها كتب الله الناطقة بالحق المنزلة بالصدق وما صح عن الأنبياء صلوات الله عليهم^(١)». فهذه أمور الغيب من الإلهيات والنبوات وغيرها التي كان الفلاسفة يتكلمون فيها، هي من اختصاص الرحي عند المسلمين، وأغنى ما ورد فيها عما ورد في كتب الأقدمين وغيرهم.

أما ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) فيقسم العلوم في رسالته «مراتب العلوم» إلى علوم تتميز بها الأمم وعلوم «تتفق فيها الأمم». فالأولى علم الشريعة (أي علم الدين)، وعلم الأخبار، وعلم اللغة. والثانية التي «تتفق فيها الأمم كلها» أربعة: علم النجوم وعلم العدد وعلم الطب وعلم الفلسفة. ويقسم علم الشريعة إلى أربعة أقسام هي: علم القرآن، وعلم الحديث، وعلم الفقه، وعلم الكلام^(٢).

كما خصص ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) فصلاً من مقدمته لتصنيف العلوم سماه: «فصل في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد»^(٣). وقسم فيه العلوم إلى صنفين اثنين: «صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه».

النوع الأول: «هي العلوم الحكيمة الفلسفية وهي التي يُمكن أن يقف عليها الإنسان

(١) جامع بيان العلم وفضله، دار ابن الجوزي للطباعة والنشر، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٤١ هـ / ١٩٩٤ م، ص ٧٨٨-٧٨٩.

(٢) رسائل ابن حزم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣ م، ٤ / ٧٨.

(٣) مقدمة ابن خلدون، تحقيق محمد عبد الله الدرويش، دار يعرب، دمشق، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م، ٢ / ١٧١ وما بعدها.

بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يقفه نظره ويحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر». والنوع الثاني: «هي العلوم العقلية الوضعية وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل، إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول». إن هذا التمييز بين نوعي المعرفة: إلى طبيعية يهتدي إليها الإنسان بفكره ووسائل البحث الموضوعية، وإلى عقلية شرعية تستند إلى الوحي، يعكس وضوحاً منهجياً لدى ابن خلدون، واتفاقاً في المبدأ العام مع التقسيم الذي رأيناه لدى علماء الإسلام الآخرين.

وعند التفصيل يكرر ابن خلدون أن «أصل هذه العلوم العقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله». وكلها «مختصة بالملة الإسلامية وأهلها، وإن كانت كل ملة على الجملة لا بد فيها من مثل ذلك»، أي كما أن لنا ديناً فللأمة الأخرى أديانها الخاصة بها. والمسلم ليس له مرجع في دينه إلا الكتاب والسنة، فليس له أن يرجع إلى كتب الآخرين في ذلك.

أما العلوم العقلية فهي «طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر، فهي غير مختصة بملة. بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها. وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليفة. وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة»^(١).

وهي عنده أربعة: علم المنطق، والعلم الطبيعي من طب وفلاحة وسحر وطلسمات وكيمياء، وعلم إلهي، وعلم التعاليم وفروعه علم العدد والهندسة والهيئة والموسيقى. هذا التصنيف الخلدوني يعتبر فعلاً إبداعاً في بابه، وفي إطار مستوى المعارف في عصره، بنى فيه على تصنيف العلوم لدى من سبقوه. وهو وإن أكد في مواطن عدة على ضرورة الرجوع إلى الكتاب والسنة في الأمور «الشرعية الدينية»، فقد أكد أيضاً على ضرورة الرجوع إلى الفكر الإنساني والمدارك البشرية في الأمور «الطبيعية». ومن تطبيقات ذلك أنه تحدث عن علم الطب بوصفه من العلوم الطبيعية. ثم أكد على أن الطب المنقول في الأحاديث النبوية إنما هو من قبيل العادات المروية بين العرب،

(١) نفسه، ٢/ ٢٤٨ وما بعدها.

«وليس من الوحي في شيء»، «فإنه ﷺ إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات، وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع فقال: (أنتم أعلم بأمور دنياكم)»^(١).

فهؤلاء علماء الإسلام لم ينازعوا علماء الأمم التي سبقتهم في تقسيم العلوم من حيث الإجمال، ولا نازعوا العلماء المتخصصين في «علوم الدنيا» ولا في «الصناعات» من أي ملة كانوا، وإنما أكدوا على اختصاص الوحي - قرآنًا وسنة - بعلوم الدين لدى المسلمين. وتصنيفاتهم وتعليقاتهم عليها تسير عكس المفاهيم المؤسسة لأسلمة العلوم أو التأصيل الإسلامي للعلوم.

خامسًا: منهج الجمع بين القراءتين:

يرتكز كثيرون على منهج الجمع بين القراءتين - قراءة الوحي وقراءة الكون - في التنظير لأسلمة المعرفة. ومن أبرز من كتب من هذه الزاوية الدكتور طه جابر العلواني. فإسلامية المعرفة عنده «بناء لنظرية المعرفة التوحيدية التي تؤمن بأن للكون خالقًا واحدًا أحدًا... استخلف الإنسان وعلمه ما لم يكن يعلم، وجعل الوحي مصدرًا إنشائيًا أساسيًا لمعرفته والوجود مصدرًا موازيًا، بقراءتهما في إطار التوحيد الخالص تتكون المعرفة السليمة الرشيدة الهادفة، معرفة التوحيد والاستخلاف والأمانة والعمران والشهود الحضاري». وما لم يتبين من تحقيقات الدكتور العلواني بدقة، هو إلى أي حد يمكن أن يكون الوحي مصدرًا للمعرفة الدنيوية؟ وهل من مقاصده أصلًا أن يكون كذلك؟ فهنا عمق القضية. أما معرفة الله تعالى ومعرفة دينه، فلا شك أن الوحي مصدرها الوحيد. وأما استعمالات المعرفة في الواقع البشري فلا شك أن الوحي سطر مبادئ وموجهات ومقاصد وأحكامًا. لكن المعرفة العلمية ذاتها كيف يمكن إنتاجها من قراءة الوحي؟ وهل سينجح ذلك دون سلوك طرق البحث الموضوعي؟ هذا هو الملحظ الأول.

والملاحظ الثاني: هو أن قراءة الوحي فيما سوى الثوابت العقدية والتشريعية الدينية، ظنية، تنتج احتمالات لا معارف ثابتة. بينما قراءة الكون تنتج باستمرار المزيد من المعارف الثابتة بجوار المزيد من المعارف الظنية التي تنتظر مع تقدم العلم

(١) نفسه، ٢ / ٢٦٩.

أن تصبح نهائية. لذلك، فإن الذي يفيد أكثر من الجمع بين القراءتين هو قراءة المسلمين للوحي وليس العكس. إنه تجديد في فهم الدين أكثر منه في تجديد العلوم الاجتماعية؛ لأن المعرفة البشرية في تحول مستمر، فنحتاج إلى مراجعة فهمنا للنصوص الشرعية باستمرار على قدر تطور المعارف المعاصرة. إن العشرات من آراء العلماء المسلمين في آيات قرآنية قد تجاوزها الإنسان بفعل تطور المعرفة البشرية، وبفعل إنتاج العلوم بما فيها العلوم الإنسانية. وبطبيعة الحال، فإننا هنا لا نجدد النصوص الدينية بل نجدد فهمنا لها. وعلى الرغم من المحاولات الدؤوبة ليس في علمنا أن هناك لحد الساعة إنتاجًا معرفيًا في العلوم الاجتماعية يجدد فيها بناء على قراءة الوحي. ونعني بالإنتاج فيها توليد معرفة موضوعية مفيدة للإنسان في مجالها. ومن القواعد التي غفل عنها كثيرًا في أثناء مقارنة الجمع بين القراءتين، هو أن المعنى هنا القراءة التي تتعرف إلى القوانين الموضوعية في الكون والنفس، لا القوانين والشرائع الدينية. فهذه إسلاميًا مسلم بها للوحي. وفي كثير من الأحيان يقع الخلط بين المستويين؛ إما لعدم تدقيق مقاصد وأهداف كل مستوى على حدة، أو لتشابه الأسماء، أو لغيرها من الأسباب. فإذا أخذنا مثال علم النفس الذي يعرف بأنه «علم الوظائف والعمليات والتصرفات والأفكار والأحاسيس ذات العلاقة بالنفس الإنسانية، يسعى لفهم تطورها وتنظيمها وشروط تكيفها الجسدي والاجتماعي والثقافي مع المحيط الذي يعيش فيه»، فكثيرًا ما يقع الخلط بينه وبين النفس المذكورة في القرآن الكريم وعلاقتها بربها وصلاحها وفسادها ووسائل تركيتها.

ولفهم ذلك نميز مثلاً بين المرض النفسي الذي يعالج عادة في الطب ومن قبل المتخصصين، و«مرض النفس» (أو ما يسميه بعض علماء الإسلام بمرض القلب) الذي يعني انحراف إرادة الإنسان عن الحق أو عن توجيهات الوحي.

فالمرض النفسي الذي يدخل في اختصاص الأطباء، مرض له قوانين خارجة عن إرادة الإنسان، يصيب -مثل المرض العضوي- المؤمن والكافر، المطيع والفاجر، مادامت أسبابه موجودة.

أما «مرض النفس» بالمعنى الديني، فهو مرض إرادة وشهوة، مثل الأنانية والكبر وإرادة الشر بالغير...، ويقضي اختياريًا من الشخص لسلوك هذا النوع. وعلاجه

يعود إلى المريين بكل أنواعهم. وممن فطن إلى هذه التفرقة الدقيقة من علمائنا الأقدمين ابن قيم الجوزية، فهو يقول: «مرض القلب نوعان:

نوع لا يتألم صاحبه به في الحال ... كمرض الجهل، ومرض الشبهات والشكوك، ومرض الشهوات ... وعلاجه إلى الرسل وأتباعهم، فهم أطباء هذا المرض.

والنوع الثاني: مرض مؤلم له في الحال، كالهم والغم والحزن والغيط، وهذا المرض قد يزول بأدوية طبيعية كإزالة أسبابه، أو بالمداواة بما يضاد تلك الأسباب، وما يدفع موجبها مع قيامها ...»^(١).

فابن القيم كان يميز بين المستويين في وقت لم يستقل فيه بعد علم النفس عن الدراسات الفلسفية والدراسات الدينية. أما اليوم فقد أصبح علمًا مستقلًا بموضوعه الواضح وبمناهجه وقواعده، فهو أحرى أن يميز عن المباحث المعنية بالنفس في المفهوم الإسلامي.

وهكذا، فإننا عندما نتحدث الدراسات النفسية الحديثة عن السواء والصحة والمرض والوسوسة وغيرها من المفاهيم، فإنها لا تحمل المعاني نفسها الواردة في الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية. فمثلاً لا علاقة للوسوسة التي يتكلم عنها الأخصائي النفسي ويعالجها بالوسوسة الواردة في النصوص الإسلامية. والتشابه في اللفظ لا يعني أن المعنى واحد.

(١) ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصاديد الشيطان، ١٨/١.

الخلاصة

إن المحاولات التي تمت لحد الساعة لم تفلح في الإقناع بإمكانية نسج علوم مستقلة أو فروع مستقلة فيما يصطلح عليه: أسلمة العلوم أو التأصيل الإسلامي للعلوم. كما لم تستطع الأبحاث المتتالية الإجابة عن سؤال: ما هي التوجهات أو التصورات الضروري مراعاتها -نظرًا وعملاً- في مسيرة العلوم الاجتماعية من قبل الباحثين المسلمين؟ فهل فكرة «الأسلمة» أو «التأصيل الإسلامي» ليست من أساسها صائبة ولا دقيقة؟ أم أن المنهجية المتبعة والأدوات والوسائل المستعملة غير سليمة؟ الراجح في رأينا أن العلوم الاجتماعية هي علوم تصاغ بأدواتها المنهجية وأطرها المعرفية، والباحثون المسلمون مدعوون إلى استعمال تلك الأدوات المنهجية أو تطويرها، والإسهام مباشرة في تطوير المعرفة في المجالات المعنية، لا صياغة علوم أخرى أو فروع مستقلة لها.

ويستدعي الموضوع ملاحظتين ختاميتين؛ الملاحظة الأولى: هي أن موضوع أسلمة المعرفة إن كان يعكس قلقًا حضاريًا لدى الباحثين المسلمين بسبب حالة التخلف التي يعاني منها هؤلاء، فإنه يعكس أيضًا هم أولئك الباحثين - المرموقين في غالبيتهم - بقضية القيم وعلاقتها بالعلم. إن أغلب استدراقات مدرسة الأسلمة مرتبطة بضرورة استحضر القيم في استخدام العلم ليكون في مصلحة الإنسانية ككل، وفي مصلحة المجتمعات، وليس فقط في مصلحة أفراد أو جماعات ضغط أو قوى مسيطرة. وبالتالي، فهي قليلة الارتباط بماهية العلم والمعرفة المعاصرين.

الملاحظة الثانية: تتعلق بحالة التخلف العلمي والمعرفي الذي يعيشه العالم الإسلامي. فهو يستدعي تضافر الجهود لتحقيق نهضة علمية بأدواتها المنهجية والمعرفية، وليس بوضع عوائق أمام العقل المسلم تجعله يستحلي حالة التخلف ويعيد إنتاجها.

من أسلمة فلسفة العلوم إلى أنسنتها

د. عبد الرحمن يعقوبي^(١)

مقدمة:

العلم هو إنتاج معرفي إنساني، والفلسفة هي كذلك. هنا يجب أن نتحدث عن تكامل في مجالات المعرفة الإنسانية من خلال مستويين اثنين؛ الأول: كل أصناف المعرفة الإنسانية تمثل جهدًا إنسانيًا متواصلًا لفك أسرار الطبيعة وفهم الإنسان. هذه الأسرار لا تنحصر فيما هو مادي وواقعي، بل تتعداه إلى ما هو نظري وفني/جمالي. قد يحقق لنا الفن من المعرفة بالأشياء والإنسان مثلما يفعل العلم ذلك، وقد تنبهنا الفلسفة إلى قضايا قد لا يكون العالم المشتغل في مختبره قادرًا على معرفتها ورصدها. وهنا اللقاء بين الفلسفة والعلم، وهنا نستطيع الحديث عن فلسفة العلم التي تجمع بين مجالين حاولت النزعة الوضعية الفصل بينهما. العلاقة بين الفلسفة والعلم علاقة ترابط تاريخي وذات بعد إنساني، وهذا هو معنى العبارة المدرسية: «الفلسفة أم العلوم». الفصل بين أصناف المعرفة الإنسانية هو إذن فصل منهجي وليس فصلًا تراتبيًا.

والثاني: دأب كثير من المفكرين في العصر الحديث على اتخاذ العلم نموذجًا مطلقًا ومعيارًا أوحده في الوصول إلى الحقيقة، الحجة في هذا هو التطابق بين ما يصل إليه العلم من حقائق وبين الواقع. ولأن الواقع هو نموذج الوضوح والتميز سواء بالنسبة إلى المعرفة العادية أو المعرفة العلمية، سرى في الفكر العامي والعلمي على

(١) أستاذ الفلسفة وباحث في الفكر الإسلامي.

السواء أن العلم هو المرجع الأوحد للحقيقة، والطريق الأفضل للمعرفة الدقيقة التي لا تحتمل الشك والريب. هنا يمكن أن تتدخل الفلسفة فتتخذ من العلم مادة للتأمل من أجل أن نكتشف أن حقائق العلم وتطور المعرفة العلمية يطرح بدوره قضايا تضع مفهوم الحقيقة على المحك.

إن تكامل المعرفة الإنسانية وتطورها على المستوى التاريخي هو جهد إنساني عام شاركت فيه كل الشعوب بمختلف ثقافاتهما، فتطور الفكر الإنساني لا يدين إلى ثقافة أو عرق أو دين، بل إنه استمرار وتطور وتفاعل. ما أنجزه الفكر الغربي الحديث هو أنه استطاع أن يبدع أدوات فكرية وفلسفية وعلمية سرعت من هذا التطور ومنحته زخمًا أكبر لم تعرف له البشرية مثيلًا من قبل. إلا أن هذا الإنجاز المعرفي في شقه العلمي نشأ في بيئة ثقافية يطبعها الصراع بين الدين والعلم، بسبب معاداة الكنيسة لكل ما هو جديد للحفاظ على مصالحها وليس للدفاع عن الدين في ذاته. أدى هذا النشوء غير الطبيعي إلى ظهور عداء كبير في الفكر الغربي الحديث لكل ما هو ديني من جهة، وإلى إعلاء كل ما هو مادي/علمي؛ فظهر توجه يرى أن العلم وحده هو نموذج المعرفة الحقة، وأن المادية هي الفكرة التي يفيدنا بها العلم. انتهى الأمر بالفكر الغربي إلى تغييب البعد الإنساني في العلم نفسه، بل ومحاولة تشييء الإنسان نفسه. إن التصور المادي للعلم ليس تصورًا علميًا بقدر ما هو تصور فلسفي للعلم. فالعلم هو محاولة لفهم الواقع وتفسير العلاقات بين ظواهر الطبيعة واكتشاف القوانين التي تحكم الوجود، أما طريقة فهمنا لأبعاد ذاك فهي عبارة عن طريقة لتنظيم المعرفة التي تحتاج إلى جهد نظري فلسفي انتهى في بيئة ثقافية، مثل البيئة الثقافية الغربية إلى المادية. فالتأمل في الأبعاد الفكرية للعلم يدخل في مجال الفلسفة وليس في العلم والتصور المادي، هو تصور فلسفي وليس فكرة علمية.

أخطأ كثير من مفكرينا عندما قابلوا بين التصور المادي للعلم وبين الدين، فكرسوا بذلك نظرة تشكك في العلم لصالح النظرة الدينية، التي استمدت أحكامها في كثير من الأحيان من أسس ثقافية متخلفة، فأصبح الدين من هذا المنطلق معاديًا للعلم.

العلم في بعده العام وفي حقيقته هو إنساني؛ ولهذا يجب أن نؤكد على هذه الفكرة وندافع عنها. ومن هذا المنطلق لا يمكن أن يكون العلم لا إنسانيًا وأنه يجب أن

نبحث عن أسلمته ليصبح صالحًا للإنسان. هنالك فلسفة للعلم غير إنسانية، فيجب أن نبحث عن فلسفة إنسانية للعلم، أي عن نظرة لا تشيء الإنسان، وتجعل العلم في خدمة ما هو إنساني. هذه في جوهرها نظرة إنسانية، وهنا نلتقي مع التصور الإسلامي للإنسان: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ ... ، ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَخْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ ، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ . ولهذا فستكون أطروحتنا في الدعوة إلى أنسنة العلوم أكثر شمولاً من الدعوة إلى أسلمة العلوم والمعرفة عموماً؛ ليصبح الخطاب قابلاً للفهم والتفهم أكثر، ولنساهم في خدمة الإنسان، التي هي في الأخير تصب في خدمة الدين. بعد الأنسنة يحمل معاني أخلاقية عمدت كثير من الاتجاهات الفكرية الحديثة والمعاصرة إلى محاولة إبعادها واجتثاثها من جذورها، وذلك بالقول إنه لا أخلاق في العلم. الإسلام إنساني باعتبار تقديمه لتصور محدد للوجود والإنسان، ولوضعه لأسس أخلاقية إنسانية دائمة.

تشكل هذه الأفكار جزءاً من المبادئ التي تحدث عنها واضعو مشروع أسلمة العلوم والمعرفة، والإضافة هنا بالنسبة إلينا هي المدى الفكري والفلسفي والحضاري الذي يجب أن نذهب إليه من خلال هذه المبادئ. لذا نرى أنه عوض الحديث عن أسلمة للعلوم والمعرفة، فإنه من الواجب أن نغير الوجهة فتحدث عن أنسنة المعرفة وفلسفة العلوم، أي إنه من الواجب بناء نموذج جديد يكون إنسانياً من منطلق إنسانية الدين، نصلح به فلسفة العلم الغربية المعاصرة.

سنعود بعد هذا لإبراز الملامح والأسس التي يجب أن يقوم عليها مشروع بناء فلسفة إنسانية للعلوم والمعرفة، وذلك بعد عرض لبعض الاتجاهات الفلسفية التي نرى أن تصورها أضر بالإنسان وألغى النظرة الأخلاقية التي يجب أن تحدد معنى هذا الإنسان وقيمه.

١- مفهوم فلسفة العلوم ومفهوم الإبتيمولوجيا:

نجد أنفسنا هنا أمام تحدي إيجاد العلاقة بين ثلاثة ميادين معرفية، هي في الوقت نفسه متميزة من حيث وظيفتها المعرفية ومجال تخصصها، ولكنها تلتقي في موضوعها: العلم، والإبتيمولوجيا، وفلسفة العلوم.

ما يميز الفلسفة عن العلم هو أن الفلسفة مجال معرفي تأملي نظري يطرح أسئلة عامة حول المعنى والمصير والقيمة والأبعاد التي نجد أنفسنا أمامها ونحن نواجه قضايا معرفية مختلفة؛ ولهذا درجنا على القول بأن الفلسفة ليست ميداناً يمكن تعريفه، وأن تعريف الفلسفة هو جزء من فلسفة الفيلسوف. يعتبر هذا طرحاً تعليمياً أولياً يجب أن يتعلمه كل مبتدئ في الفلسفة، ويبدو لنا صوابه لأن الفلسفة تؤسس لخطاب حر وغير مضبوط في حدوده الفكرية، بشرط التزامه بالبناء الواضح والمنطقي للطروحات التي يقدمها. وهنا، فإننا نعارض كل المحاولات الوضعية التي حاولت أن تجعل من الفلسفة علماً. عندما تصبح الفلسفة علماً فإنها ستخرج من ميدان الفلسفة إلى ميدان العلم.

والعلم بالنسبة إلينا هو البحث المنهجي في الظواهر الطبيعية والإنسانية والواقع الموضوعي بغية الوصول إلى نتائج دقيقة مبرهن عليها تجريبياً وواقعياً، سواء كانت انطلاقتنا انطلاقة نظرية أو تجريبية. لا علم من دون دقة في النتائج وتطابق بين أحكامنا العلمية وبين معطيات الواقع. لهذا السبب يختلف الفلاسفة ويتفق العلماء. أما الإبستمولوجيا فهي مصطلح جديد أخذ زخمه المعرفي والدلالي على الخصوص من الخصومة التي وقعت بين باشلار وبين النزعة الاستمرارية في العلم، حيث اعتبر كثير من المفكرين الفرنسيين وعلى رأسهم باشلار أن الإبستمولوجيا هي علم؛ لأن موضوعها هو العلم، وأن نتائجها وخلاصاتها تحمل الدقة العلمية، وواجه بهذا كل من يريد الربط بين الإبستمولوجيا وبين فلسفة العلوم التي يعتبرها استغلالاً فلسفياً للعلم. سادت هذه النظرة المناخ الجامعي المغربي إبان السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، وهي نظرة تنطلق من نموذج خاص للفلسفة والعلم يبدو لنا محدوداً في دلالاته العلمية والفلسفية.

هذا التحديد المبسط لطبيعة هذه المجالات يمنحنا فرصة للغوص أكثر في فهم «فلسفة العلوم»، وتجعلنا قادرين على البحث عن سبل أنسنتها، أي جعلها قادرة على المساهمة في حل المعضلات الحضارية للإنسان في توازٍ مع تقدم العلم والمعرفة الإنسانية. إن فلسفة العلم ليست هي العلم، كما أن المعرفة العلمية لا يمكن أن تتخلص بشكل دقيق من الأحكام الفكرية المستخلصة من العلم، التي تخدم أغراضاً

ثقافية. إذا كان الأمر كذلك، فإن ما يجب أن نؤنسناه هو بناء هذه الأحكام وتوجيهها لخدمة ما هو إنساني. يبدو المشروع معقدًا، ولكنه مع ذلك غير مستحيل. ويمكن فهمه بطريقة أعمق عندما نطلع على مشروع أسلمة العلوم، التي تعني في الأخير أسلمة فلسفة العلم وليس العلم في حد ذاته.

لنبدأ هذه المقاربة لدلالة هذه المفاهيم بمصطلح إبستيمولوجيا، ونقدم في هذا المجال تعريفين مهمين يمثلان الرؤية العلمية الفرنسية لهذا المصطلح. يقدم لالاند تعريفه لمصطلح إبستيمولوجيا كما يلي: «هذا المصطلح يشير إلى فلسفة العلوم ولكن بمعنى جد محدد، إنه ليس متوقعًا على دراسة مناهج العلم والذي هو موضوع الميتودولوجيا، ويعتبر فرعًا من المنطق. وهو أيضًا ليس تركيبيًا ولا استنباطيًا تخمينيًا لقوانين العلم (مثلما هو رأي الوضعية والتطورية). إنه أساسًا دراسة نقدية لمبادئ وفرضيات ونتائج مختلف العلوم بهدف تحديد أصلها المنطقي (وليس السيكلوجي) وقيمتها وأبعادها الموضوعية»⁽¹⁾. ويحمل هذا التعريف فائدتين اثنتين: فالإبستيمولوجيا هي نوع من فلسفة للعلوم، إلا أنها مع ذلك دراسة نقدية للعلوم من داخل هذه العلوم. وهذا ما أعطى أهمية وامتدادًا لتعريف لالاند وخصوصًا في التقليد الجامعي المغربي. أما روبر بلانشي فهو يعرف لنا هذا المصطلح مبينًا أنه من الناحية اللغوية يشير إلى معنى «نظرية العلم» وأن ظهوره هو ظهور جديد، وأن موضوعه أيضًا هو موضوع جديد. ويبرز التطورات التي عرفها هذا المصطلح والشروط المعرفية/ العلمية التي نشأ فيها في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، عندما أصبحت المشكلات التي تعترض العالم والفكر العلمي موضوعًا للتفكير والتأمل، وخصوصًا مع ظهور تيار «نقد العلم» الذي وقف ضد التيارات العلمية التي بدأت تنتشر آنذاك⁽²⁾. يبين بلانشي ويشير إلى الصعوبة التي تعترضنا عندما نحاول أن نحدد مجال الإبستيمولوجيا بدقة؛ ولذا فإنه يلجأ إيجابيًا إلى البحث في علاقة الإبستيمولوجيا بميادين معرفية قريبة، مثل نظرية المعرفة وفلسفة العلوم

(1) ANDRE LALANDE: Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris; PUF; Bayrou; delta; edition 8; 1996

(2) ROBERT BLANCHE , L EPISTEMOLOGIE Presses universitaires de France, 1977

والميتودولوجيا والعلوم الإنسانية. ونلاحظ هنا أن محاولة التمييز هذه أفضت على العموم إلى إبراز التداخل الذي يميز العلاقة بين هذه المجالات المعرفية. بالنسبة إلى علاقة الإبيستيمولوجيا بفلسفة العلوم يصل بلانشي بعد تحليله العميق لهذه العلاقة إلى النتيجة التالية: «إذا أردنا أن نميز بين الإبيستيمولوجيا وفلسفة العلوم، فيمكن القول إن هذا التمييز يقوم من خلال الفرق في الامتداد. فكون الإبيستيمولوجيا فرعاً من فلسفة العلوم، فهي الأقرب إلى العلم في الوقت الحاضر سواء في روحها أو في مناهجها، أو أنها تمتد في حيز بيني بين الفلسفة والعلم يمس كلاً من الفلسفة والعلم»^(١). ويعرض بلانشي لعلاقة الإبيستيمولوجيا بالعلوم الإنسانية، موضحاً أن الإبيستيمولوجيا ليست علمًا من العلوم الإنسانية بالنظر إلى موضوعها ومنهجها.

وعلى العموم، فإن الإبيستيمولوجيا كما يرى د. السيد شعبان حسن هي «كل تلك الأبحاث المعرفية: فلسفة العلوم، نظرية المعرفة، مناهج العلوم، منظورها إليها من زاوية علمية معاصرة أي من خلال المرحلة الراهنة لتطور الفكر العلمي والفلسفي، كما أنها علم المعرفة التي تختص ببحث العلاقة بين الذات والموضوع»^(٢). مثل هذا التعريف يضعنا أمام الاختلاف بين الفرنسيين والأنجلو-ساكسونيين في النظر إلى الإبيستيمولوجيا، «ففي إنجلترا: فإن موضوع الإبيستيمولوجيا هو نظرية المعرفة عموماً. وفي فرنسا: هي دراسة العلم بمعناه المعاصر... فالإبيستيمولوجيا هي إذن فلسفة للعلوم، وتتميز بصعوبة عن تاريخ العلوم؛ وذلك لأن البحث في الحالتين يتعلق بأصل العلوم ومبادئها»^(٣).

موضوع الإبيستيمولوجيا إذن هو العلوم ذاتها، في حركتها الداخلية الخاصة ومن خلال المشكلات كافة التي يطرحها تطور هذه العلوم ومبادئها ومنهجها. ولهذا تحاول الإبيستيمولوجيا بمعناها الجديد التخلص ما أمكن من أي هم فلسفي أو الرجوع إلى أية منطلقات فلسفية. بل إن همّ باشلار باعتباره أشهر الإبيستيمولوجيين الفرنسيين

(1) Ibidem, p: 20

(٢) السيد شعبان حسن: برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم: دراسة نقدية مقارنة، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٩٣م، ط١، ص: ١٢٤.

(3) Abdelkader BACHTA l'epistemologie scientifique des lumieres Paris l'Harmattan 2001

المعاصرين هو تخليص الإبيستيمولوجيا من الفلسفة عمومًا ومن فلسفة العلم خصوصًا. ويتجلى هذا التميز في طبيعة الأسئلة المطروحة والأغراض المتوخاة من الأجوبة المقدمة. وهذا ما يجعل الإبيستيمولوجيا علمًا من العلوم وليس مجرد تأمل فلسفي في العلم. المثال على ذلك هو الفرق بين السؤال الإبيستيمولوجي والسؤال العلمي. فسؤال العالم هو: ما هي الشروط التي تجعل من المعرفة التي أنتجت معرفة علمية؟ وهو سؤال لا يمكن أن يجد جوابه الدقيق والكامل إلا داخل العمل العلمي الفعلي. أما الفلسفة فتطرح سؤالًا آخر لا جواب علمي عليه وهو: ما هي الأسس التي تقوم عليها المعرفة العلمية؟ وواضح أن الأمر في هذين السؤالين يختلف اختلافًا كبيرًا^(١).

هل يمكن تخليص الإبيستيمولوجيا من كل فلسفة، والقول بأن الإبيستيمولوجيا هي علم من العلوم؟ بينا من قبل أن بلانشي يشكك في هذا الأمر، ولعل هذا أيضًا ما يسير فيه دومينيك لوكور الذي يبين أن المناخ الفكري الذي بدأ باشلار يكتب داخله كان يتميز بالهيمنة المطلقة للفلسفة الروحية، وهي أحد اتجاهات التنوع في المثالية السائدة آنئذ، يقول: «لقد اختصت هذه الفلسفة بتمجيد القيم الأخلاقية والحرية الإنسانية، وخصوصًا حرية الفكر الإنساني: موضوعها المفضل؛ لأنه كان يجمع بين كل الموضوعات الأخرى في النسيج نفسه للإبداع الروحي، سواء كان هذا الإبداع علميًا أو جماليًا فنيًا أو كان أخلاقيًا أو دينيًا، تستدعي إلى المشاركة الوجدانية فيه كل المذاهب الفلسفية الكبرى للماضي، بعدما كانت قد أقامت تصالحًا فيما بينها، من أفلاطون إلى ديكارت وكانط»^(٢).

الذي يهمنا من هذه الإشارات إلى معنى الإبيستيمولوجيا، هو أن كل تأمل نظري في العلم لا بد وأن يستبطن بطريقة مباشرة أو غير مباشرة فلسفة من الفلسفات، وهنا

(١) مأخوذ من: محمد هشام، تكوين مفهوم الممارسة الإبيستيمولوجية عند باشلار، الدار البيضاء، دار أفريقيا الشرق، ٢٠٠٦م، ص: ٢١.

(٢) مقتبس من: محمد هشام، مرجع سابق، ص: ٢٥-٢٦. من دومينيك لوكور، ص: ١٧-١٩.

Dominique Lecourt l'epistemologie de Bachelard Vrin 1949 reproduit in l'engagement rationaliste PUF PARIS 1972

سيكون من الصعب علينا أن نأخذ بالفكرة القائلة بإمكانية استقلال فلسفة العلم عن الفلسفة. فموضوع الإبيستيمولوجيا وموضوع فلسفة العلم سيكون هو العلم، أي القضايا التي يطرحها العلم في تطوره، غير أن تطور العلم تكون له آثار لا تخفى على تطور الفكر والمجتمع والأخلاق، وكل معالجة تأملية للعلم ستستحضر صفة شعورية أو غير شعورية مرجعية فلسفية ما. سنجد أن فلاسفة مشهورين انطلقوا من نتائج العلم لبناء طروحات فلسفية مؤثرة (برغسون، لينين . . .)^(١). قد يقال بأن هذا هو استغلال للعلم من طرف الفلاسفة، إلا أننا نرى أن الحدود بين ما هو علمي في النظر الفلسفي للعلم والنظر العلمي الإبيستيمولوجي هي حدود غير واضحة بدقة تامة.

هذا الطرح يسلمنا مباشرة إلى عرض بعض التعاريف لفلسفة العلم، وسيكون هذا لغرض التأكيد على الفكرة التي قدمنا.

«إن طبيعة العلم وما يثيره من مشكلات فلسفية تشكل موضوع فلسفة العلم، وهكذا تصبح الأفكار الداخلة في إطار فلسفة العلم فارغة من المعنى إن لم يتم ربطها بالخبرة العلمية»^(٢). يتناول جيليز في كتابه هذا مجموعة من القضايا التي يرى أنها تدخل في مجال فلسفة العلم، منها على الخصوص: النزعة الاستقرائية ونقادها، نقد بوبر للنزعة الاستقرائية، النزعة الاصطلاحية وأطروحة دوهيم- كواين، نزعة بوانكاريه الاصطلاحية، طبيعة الملاحظة، ترسيم الحدود بين العلم والميتافيزيقا، علاقة الميتافيزيقا بالعلم . . .

هذه أمثلة عن بعض القضايا التي نجد أن المؤلفات المتعلقة بفلسفة العلم تتناولها، والتي تخص أساسًا بعض الإشكاليات النظرية التي يطرحها تطور العلوم وأيضًا الاتجاهات المختلفة في النظر إلى علاقة هذا التطور بالمعرفة والفكر الإنساني. فلسفة العلم بالنسبة إلينا جزء من فلسفة كل فيلسوف، حتى ولو كان موضوعها هو العلم. فالعلم كما أوضحنا هو مجال للاتفاق، وحتى اختلاف العلماء في بعض

(١) الرجوع مثلاً إلى: برغسون: (المعطيات المباشرة للوعي)، لينين: (المادية والمذهب النقدي التجريبي)، ميرلوبونتي: (بنية السلوك).

(٢) حسن علي: ترجمة ودراسة ل: دونالد جيليز، فلسفة العلم في القرن العشرين، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير، ٢٠٠٩م، ط ١، ص ٢٠.

الأحيان، يكون ذا طابع واقعي وليس تأملياً. ولهذا تعددت التعاريف التي قدمت لفلسفة العلوم. «وقد حصرتها ماري بروديك في ثلاثة، هي التعريف المعبر عن الرؤية الضيقة لمجال فلسفة العلم. وهذا هو التعريف الذي تتبناه التجريبية المنطقية. ثم التعريف من خلال الرؤية الواسعة جداً لفلسفة العلم. هذا التعريف يجعلها قابلة لمناقشة كل القضايا المتعلقة بالعلم، سيان من الناحية الميتافيزيقية أو الأخلاقية أو الجمالية، أو حتى من الناحية السيكلوجية. أي عندما يتعلق الأمر بمناقشة سيكلوجية الإبداع العلمي أو دلالة العبقرية. وقد أخذ بهذا التعريف عدد من الفلاسفة، وكذلك بعض العلماء المعاصرين، ممن امتزجت لديهم الرؤية الفلسفية بالبحث العلمي، أمثال آرثر إدينجتون وجيمس جينز وإنشتاين وماكس بلانك وفيرنز هيزنبرج وغيرهم. وبين هذين التعريفين برز تعريف ثالث يأخذ موقفاً معتدلاً أو اتجاهًا وسطاً. فهو يستقي من التجريبية المنطقية الوظيفة النقدية المنطقية للفلسفة، ويكتفي من الرؤية الواسعة جداً لفلسفة العلم بمجالين اثنين فقط، هما المجال المعرفي (الإبستمولوجي) والمجال الوجودي بالنسبة إلى مفاهيم العلم ونظرياته، بمعنى كيف يتوصل العلماء للمفاهيم شديدة التجريد التي تبنى بها النظريات العلمية الجديدة، سيان في علم الفيزياء أو علم الحياة كالذرة والإلكترون والطاقة والمتصل المكان - الزمان رباعي الأبعاد والجينات وغيرها... هل يتم ذلك عن طريق الحواس، أي بملاحظة الآثار الناتجة عنها وما يستدل منها من صفات، أم هي استبصارات عبقرية لا يلتقطها إلا نوابغ العلماء، أم هي مزيج من الخيال العلمي والاستدلالات العقلية... وعلى رأس هذا التعريف الثالث تقف ماري بروديك وكذلك فيلسوف العلم الأمريكي برودي»^(١). لكل هذا يرى جيليز «أن فلسفة العلم ليست كما يبدو للوهلة الأولى مبحثاً ضئيل الشأن ولا صاحبها باحثاً معزولاً في برج عاجي، بل إن قضايا العلم كثيراً ما تمس مجالات السياسة والدين مساً مباشراً، وبالتالي فهي تبعث الروح وتجدد الحيوية لهذه المجالات»^(٢). خصوصاً إذا تعلق الأمر بميدان العلوم

(١) بدوي عبدالفتاح محمد: فلسفة العلوم - العلم ومستقبل الإنسان إلى أين؟ القاهرة، دار قباء الحديثة للطباعة

والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م، ص: ١٢٧-١٢٨.

(٢) دونالد جيليز: مرجع سابق، ص: ٢٠.

الإنسانية الذي يطرح من المشكلات الفلسفية أكثر مما تطرحه العلوم الأخرى. ولهذا، فإن ما نعينه بأنسنة العلوم الإنسانية يمس العلوم الإنسانية بشكل خاص؛ لأن قضايا هذه العلوم تكون أكثر ارتباطًا بحياة الإنسان وسلوكه وميوله الاجتماعية والأخلاقية.

ما نود التأكيد عليه هنا إضافة إلى الإشارات السابقة عن علاقة الفلسفة بالعلم، هو أن محاولة تخليص فلسفة العلم من الأبعاد الأخلاقية والعلمية ترتبط على الخصوص بمشكل النموذج المعرفي الذي بناه الغرب وأصبح من الثوابت الفكرية التي يصعب القفز عليها، وهي استقلال البحث العلمي وقدرته على المعرفة وتشبيء الإنسان. لقد طغت النظرة التي يسميها الباحثون بالنظرة المادية، وهنا أصبحت الأخلاق والأفكار وكل سلوك نوعًا من العلاقات المادية. ففلسفة العلم هنا يجب أن تكون علمية مثل الموضوع الذي تتناوله وهو العلم. قضية النموذج المنهجي والفكري الغربي يجب أن تستحضر عند كل قراءة للفكر الغربي، وهو يعالج قضايا الأخلاق والإنسان عمومًا. وعندما نتحدث عن أنسنة فلسفة العلم فنحن نعني خصوصًا إعادة الاعتبار لوحدة المعرفة الإنسانية ولخصوصية استحضار الإنسان باعتباره كائنًا متميزًا ومكرمًا وضرورة جعل العلم والمعرفة في خدمة قضاياها في أبعادها الأخلاقية والإنسانية عمومًا. وهنا يلتقي مشروع الأسلمة مع فكرة الأنسنة لكن بنظرة جديدة.

التأكيد على البعد الإنساني الذي غيب في كثير من التوجهات العلمية الغربية وعلى الخصوص في مجال علوم الإنسان، يدفعنا هنا إلى القيام بنقد مختصر لتيارين فكريين تأسسا على أساس محاولة تغييب البعد الذاتي الإنساني فيما طبقاه من مناهج، ومما انطلقا منه من نموذج فكري وهما: التيار الوضعي، والتيار البنيوي.

اختيارنا هذا ينبع من أن كلا التيارين قد ظهرا ونميا في مجال العلوم الإنسانية، خصوصًا وأنهما معا يقدمان نظرة خاصة للإنسان في علاقته بالنموذج والمنهج.

٢- الوضعية وفلسفة العلوم:

١-١- الوضعية:

يصعب في هذا الموضع القيام بعرض مفصل وشامل للتيار الوضعي؛ ذلك أن هذا التيار قد أفرز عدة اتجاهات فكرية ومنهجية يمكن تصنيفها ضمن هذا التيار. وما نعينه

هنا إجرائيًا بالوضعية، هو ذلك التيار الذي يرى أن الإنسان هو ظاهرة مثل كل الظواهر ويمكن أن ندرسه من خلال منهج موضوعي يلغي كل بعد شعوري غير قابل للملاحظة والتكميم، كما أن الفلسفة يجب أن تقف عند حد دراسة الموضوع اللغوي في دلالاته العلمية. وتشتهر هنا الوضعية الكلاسيكية والوضعية المنطقية، ويمكن أن نضيف إليها أيضًا التيار السلوكي في السيكلوجيا بكل فروعها.

يرجع الدكتور بدوي عبد الفتاح محمد سبب ضيق هذه النظرة إلى فلسفة العلم إلى أمرين اثنين: الأمر الأول هو عدااء هؤلاء للميتافيزيقا، والعلم والميتافيزيقا هما نقيضان لا يلتقيان. أما الأمر الثاني فهو ما يمكن تسميته بسحر العلم وبريقه الذي لا يقاوم^(١). ففلسفة العلم بحسبه هي إنتاج حضاري وإنساني عام مرتبط بحيوية الفكر الإنساني، ويقدم لنا بعض الأمثلة عن مفكرين كانوا متحمسين لهذا الاتجاه ثم هجره فيما بعد.

الذي يهمنا خصوصًا من هذا هو أن فلسفة العلم الوضعية قد مثلت نموذجًا لمسار تطور الفكر الغربي في نظرته إلى الإنسان ونظرته إلى الأبعاد الإنسانية التي لا تقبل الحساب والتكميم. وقد حاول بعض المفكرين الغربيين تنفيذ هذا التصور، إلا أن نقدهم يبقى محدودًا لأنه محاصر بالنموذج الفكري الغربي الحديث، والمثال على ذلك برغسون وميلوبونتي والمنهج الفينمنولوجي عمومًا.

١-٢- البنيوية:

تقدم البنيوية نفسها باعتبارها مجرد منهج للبحث والدراسة في ميدان العلوم الإنسانية بكل فروعها (اللغة، الأنثروبولوجيا، السيكلوجيا، الإثنولوجيا...). يؤكد البنيويون عمومًا على أن الظاهرة الإنسانية هي بنية من العلاقات لها قانونها وخصائصها. وكما يرى فرانسوا فال، فإنه من الصعب الحديث عن بنية بالمفرد؛ وذلك لتعدد مجالات الاشتغال وتعدد الفهم للبنيوية بين البنيويين أنفسهم^(٢)، وإن كان جون بياجي في كتابه «البنيوية» قد حاول تقديم خصائص محددة لمفهوم البنية^(٣).

(١) بدوي عبد الفتاح محمد: مرجع سابق، ص: ١٣١ - ١٣٢.

(2) Francois wal: qu'est ce que le structuralisme ?5 Philosophie ; Paris ; édition du seuil ;1973

(3) Piaget , j: le structuralisme

والذي يهمنا نحن من كل هذا، هو نظرة البنيويين لموقع الذات الإنسانية داخل العلاقات بين عناصر البنية. وهنا نلاحظ من جديد التأثير الوضعي في النظرة البنيوية التي تذهب بعيداً في التأكيد على أن للبنية قانونها الخاص، الذي يمكن معرفته بطريقة موضوعية وفي تغيب لكل ما هو ذاتي. ومثل هذا الطرح هو ما أكد عليه ميشيل فوكو في كتابه: «الكلمات والأشياء».

البنيوية على هذا المستوى، إذن، ليست مجرد منهج، إنها فلسفة خاصة لها نظرتها الفكرية للعلم والإنسان والمنهج. ولهذا تساءل فرانسوا فال عن معنى البنيوية وحاول الإجابة من خلال مفهوم الفلسفة.

إن هذين النموذجين الفكريين والمنهجيين المستمدين من الفكر الغربي يبينان النموذج الذي طغا ولا يزال على النظرة الغربية لفلسفة العلم وللإنسان وللعلوم الإنسانية. وإن أنسنة فلسفة العلم يجب أن تحاول رد الاعتبار للإنسان من خلال نقد هذا الفكر. لهذا نتساءل: لماذا أنسنة فلسفة العلم وليس أسلمتها؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال لا بد وأن نعود إلى مشروع الأسلمة في خطوته العريضة على الأقل:

نشر الأستاذ إسماعيل راجي الفاروقي مشروعاً أسماه: «أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل»، وذلك سنة ١٩٨٣م بأمريكا، حيث كان مدرساً بجامعة تمبل، بنسلفانيا، في إطار «المعهد العالمي للفكر الإسلامي»^(١).

أسلمة المعرفة تعني عموماً إصلاح التعليم في العالم الإسلامي وصبغه بالصبغة الإسلامية، وهذا رداً على كل عمليات التحديث التي قام بها بعض الزعماء في العالم الإسلامي عندما ادعوا أنهم سيجعلون التعليم حديثاً، فتشظى التعليم في العالم الإسلامي إلى تعليم تقليدي وتعليم حديث، وعوض أن نحدث التعليم نقلنا مناهج التعليم الغربي وأصبحنا عالة على الغرب وثم على أنفسنا. المشكلة هنا هي مشكلة التعليم الذي يجب إعادة بنائه على التصور الإسلامي للتخلص من النظرة الغربية التي بقيت جاثمة على بلداننا بعد الاستعمار. لقد أخذ المجددون بالمناهج الغربية لتجديد

(١) إسماعيل راجي الفاروقي: أسلمة المعرفة، المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة عبد الوارث سعيد،

الكويت، دار البحوث العلمية، ١٩٨٣م.

الفكر الإسلامي وتطويره دون أن يعلموا أن المناهج الغربية ترتبط بمنظومة القيم الغربية. هذا أدى إلى عكس ما كان هؤلاء يدعونه، فتبعنا الغرب ولم ننتج معرفة إسلامية حديثة. كل هذا يجعل عملية تغيير مناهج التعليم ومضامينه في العالم الإسلامي مهمة ضرورية. وأهم أبعاد هذا التجديد هي:

أولاً: إضفاء صفة الوحدة على المعرفة لتجاوز فكرة تقسيم هذه المعرفة إلى عقلية ونقلية، مما يحمل هذا من دلالات.

ثانياً: وحدة الحياة بحيث يجب اعتبار كل العلوم هادفة إلى خدمة الحياة، فلا نصبح أمام علوم عظيمة القيمة وأخرى أقل قيمة أو أنها محايدة.

ثالثاً: وحدة التاريخ، إذ إن كل العلوم لها دور في خدمة الأمة في التاريخ، فليست هناك علوم فردية وأخرى جماعية.

يقر الأستاذ الفاروقي بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، ويعرض لمعنى الحياة الإسلامية التي فقدت في بداية القرن الخامس عشر الهجري. ولهذا وجب أن نعيد للمدرسة الإسلامية وهجها بإعادة بنائها على أسس جديدة تتطابق مع مبادئ الإسلام، وتبرز الدور الذي قامت به المعرفة الإسلامية في تطور المعرفة الإنسانية.

أما عن مظاهر التخلف التي يسميها الأستاذ الفاروقي بمظاهر الاعتلال، فإنها تتجلى على المستويات كافة في الحياة الإسلامية (سياسية، اقتصادية، فكرية...)، أما عن مكن الداء فهو يتجلى في أمرين رئيسين وهما: الضعف الكبير في نظام التعليم في العالم الإسلامي الذي بني على أطر مكونة في الغرب لا تعلم عن الإسلام شيئاً ولا ترى للدين أي دور في المعرفة، وهذا على الرغم من المبالغ التي تصرف على التعليم؛ أما المكن الثاني للداء فهو انعدام الرؤية الذي يتجلى فيما يحمله الأساتذة وخصوصاً أساتذة الجامعات من معرفة تفتقد للرؤية الواضحة لعلاقة الدين بالمعرفة ولما يجب العمل به من أجل إنجاز إصلاح حقيقي للتعليم والحياة. إنهم ينقلون المعرفة الغربية والرؤية المنهجية الغربية دون القدرة على المساهمة في تطوير هذه المعرفة حسب الرؤية المعرفية الإسلامية الغائبة داخل جامعاتنا.

أما بخصوص ما يجب عمله، فهو يتركز أساساً على ضرورة إصلاح التعليم وتجاوز العلمانية التي تطبع تعليمنا والتي تقسمه قسمين: تعليم عصري لا علاقة له

بالدين، وتعليم إسلامي لا علاقة له بالحياة. ويجب أن نقوم بعملية الإصلاح من خلال توحيد نظامي التعليم وغرس الرؤية الإسلامية عن طريق فرض تدريس الحضارة الإسلامية وأسلمة المعارف الحديثة التي تعني أسلمة العلوم، وبمعنى أوضح إنتاج كتب جامعية إسلامية في نحو عشرين علمًا طبقًا للتصور الإسلامي. «كل ما فكر فيه مصلحونا السابقون هو العمل على اكتساب معرفة الغرب وقوته، بل إنهم لم يكونوا مدرسين لما بين معارف الغرب والرؤية الإسلامية من تناقض. إن جيلنا الحاضر هو فقط الذي أدرك هذا التناقض، إذ عاشه في حياته الفكرية»^(١). نحن في حاجة إلى جامعات ومعاهد تتم فيها أسلمة العلوم. فإذا أردنا أن نصنع التاريخ، فعلينا أن ننجز هذه المهمة التي هي من أكبر المهمات في العصر الحالي. «إنها إعادة صياغة المعرفة على أساس علاقة الإسلام بها بمعنى أسلمتها، أي إعادة تعريف المعلومات وتنسيقها وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصلة منها وأن تقوم من جديد ما انتهى إليه من نتائج وأن يعاد تحديد الأهداف ... على أن يتم كل ذلك بحيث يجعل تلك العلوم تثري التصور الإسلامي وتخدم قضية الإسلام - وأعني وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة ووحدة الإنسانية ووحدة الحياة والطبيعة الغائية للخلق وتسخير الكون للإنسان، وعبودية الإنسان منه- أن تحل هذه التصورات محل التصورات الغربية وأن يتحدد على أساسها تحديد الحقيقة وإدراكها»^(٢).

وفيما يخص مبادئ هذه الأسلمة، فإنها تتجلى في المبادئ التالية: إعادة بناء التصور المنهجي وتتجلى ذلك في إبراز قصور المنهجية الإسلامية القديمة في جوانب عديدة، وبناء جديد للمنهجية الإسلامية القائمة على التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان.

وعن خطة العمل، فإنها تتأسس على ما يلي:

إتقان العلوم الحديثة، والتمكن من التراث الإسلامي، وإقامة العلاقة المناسبة بين التصور الإسلامي وبين كل مجالات المعرفة الحديثة، والانطلاق بالفكر الإسلامي في المسار الذي يقوده إلى تحقيق سنن الله ﷺ على الأرض.

(١) المرجع السابق ص: ٣١.

(٢) المرجع السابق، ص: ٣٣.

حاول بعض المفكرين من داخل المعهد العالمي للفكر الإسلامي أن يقوموا بتطبيق لهذه الخطة. ومن بين هؤلاء نجد د. أكبر. س. أحمد في كتابه: «نحو علم الإنسان الإسلامي: تعريف ونظريات واتجاهات»، الذي ترجمه عن الإنجليزية عبد الغني خلف الله. وهو محاولة لدراسة نقدية للأنثروبولوجيا الغربية المعاصرة مع تقديم مقترحات من منطلق إسلامية.

٣- من الأسلمة إلى الأنسنة:

نعني بالأنسنة البحث عن القيم الإنسانية ومحاولة إشاعتها في مضامين العلوم والمعارف والبحث عن المناهج التي تخدم قضايا الإنسان في بعدها الأخلاقي خصوصاً، وتجاوز النظرة التشيئية للإنسان وجعل المعرفة في خدمة الإنسان وليس مجرد وسيلة للإنتاج الاقتصادي والبراغماتية السياسية بعيداً عن أية قيم.

ينطلق هذا من ضرورة القيام بنقد عميق للنموذج الغربي، الذي تأسس وساد وتكرس في الفكر الغربي منذ بدايات العصر الحديث. لقد نشأ الفكر الغربي الحديث وولد بطريقة غير طبيعية في علاقته بالإنسان في بعده الإنساني الأخلاقي نتيجة الصراع الذي عرفه هذا الفكر مع الكنيسة، ونؤكد هنا أن الصراع كان مع دين متخلف مثله الكنيسة عانى منه الفكر الغربي في شقه الفلسفي والعلمي، وأدى إلى تعميق الكراهية ضد كل ما هو ديني. فأصبحت القيم، التي هي من الدين وفي الوقت نفسه من قيم الإنسانية، قيماً مرفوضة. تصور الفكر الغربي، وهو معجب بنفسه من خلال التقدم العلمي ولإنتاج الإنساني، تصور أنه قادر على الاستقلال بنفسه وعلى أن كل شيء يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة العلمية الموضوعية. وليست الفلسفة الوضعية والفلسفة الماركسية وغيرهما إلا دليلاً على ذلك. لقد طغت النظرة العلمية المادية ووجهت القيم التي كانت في يوم من الأيام جزءاً من الدين، ووجهت باعتبارها غير علمية وأصبحت الحقيقة الإنسانية غير ذات قيمة. نجد هذا عند مفكر مثل نيتشه الذي أعلن موت مفهوم الحقيقة بصيغتها القديمة وضرورة التعامل مع الحقيقة تعاملًا نسبيًا، بل أبعدت الذات الإنسانية عن مسرح الأبعاد التي يجب أن تخدمها المعرفة. ولم يعد أي شيء يفهم إلا بالمنظور المادي الوضعي.

يبدو لنا أن هذا النموذج هو نموذج قاصر، غير أن مواجهته يجب أن تقوم على الدفاع عن القيم الإنسانية.

هنا تلتقي الأسلمة مع الأنسنة ولكن بلغة جديدة وبأغراض مختلفة. إن الأسلمة تهم المسلمين، أما الأنسنة فإنها تهم كل الناس. وكما أوضحنا من قبل، فإن جوهر الإسلام هو أنه دين إنساني؛ ولهذا السبب قبل من طرف كل الأقوام.

قد نتفق مع مشروع الأسلمة في التشخيص، إلا أننا نرى أن هذا التشخيص يجب أن يمتد إلى كل شعوب الأرض؛ لأن كثيراً منها يعاني معاناتنا نفسها. بهذا سنساهم في وضع أسس جديدة للبناء الحضاري الإنساني. وهنا ستساهم مبادئ الإسلام التي عرضها الأستاذ الفاروقي في هذا البناء.

هنالك حجة أخرى وأخيرة يمكن أن تساعدنا على فهم هذا المشروع، وهي أنه ما دام يهم كل الناس بما فيهم غير المسلمين فإنه من الواجب تقديمه في صورته الإنسانية، وسيكون أكثر استيعاباً.

ومن حيث المبادئ التي يجب الارتكاز عليها، فهي تستقي من التحليل الذي سبق عرضه للمعرفة وفلسفة العلم والفلسفات الوضعية.

القيم الإنسانية تحمل في طياتها ما هو كوني وما هو نسبي، والدلالة الإنسانية للكوني الإنساني هي أعمق وأبقى وأكثر تأثيراً، ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾، وإذا كان الدين هنا يعمل بعد التوحيد وعدم الشرك بالله تعالى، فإن بعده الآخر المهم هو بعد القيم، «الدين المعاملة...»، ولهذا ترك الإسلام الناس على ثقافتهم وقيمهم وعاداتهم، بل إنه شجع في هذه الثقافات ما هو إنساني ثم زرع فيهم قيم الإسلام العليا، فلم يروا هنالك تناقضاً بين ما كانوا عليه من خير وما جاء به الإسلام من قيم سامية أغنت ما هو حسن في ثقافتهم، فأينعت حضارة إسلامية متعددة الصور والأنماط لكنها تصب كلها في بحر واحد هو القيم الإنسانية التي كانت تحارب من طرف كل من لا تخدم هذه القيم مصالحهم. ويتجلى هذا في تكرار القيم التي حاولت مثل هذه الأنظمة الفاسدة نشرها مثلما هو واضح في الظاهرة الفرعونية التي تكررت كثيراً في القرآن الكريم.

إن هذه القيم هي قيم خالدة لا تطالها خاصية النسبية والتغير، وهنا تلتقي فكرة الأسلمة مع فكرة الأنسنة، أي إننا لا نأتي بمعنى جديد عندما ندعو إلى تغيير المصطلح وإعادة بناء الفكرة بطريقة أوضح.

نخلص إلى القول إنه من الواجب تقديم أبحاث علمية تخص فلسفة العلوم، أي البحث في العلم عما هو إنساني والدفاع عنه، ومن جهة أخرى الكشف عن كل الاستعمالات السيئة للعلم التي تقدم دلالات غير إنسانية للعلم. ومثل هذا الاستعمال السيئ للعلم يظهر في كل حين في مجال الأخلاق والسياسة والدعوات العرقية والصراعات الحضارية والضغط الممارسة من طرف الأطراف القوية على الحضارات الأضعف. كل هذا يقدم في لبوس علمي وفلسفة علمية تدعي لنفسها العلمية وكأنها جزء من العلم.

فلسفة العلوم الإسلامية: قراءة في الوصل والفصل

د. الحسان شهيد^(١)

مقدمة:

إن القراءة الإبيستيمولوجية لظهور العلوم في المجال الإسلامي تكشف عن قاعدة سننية في التاريخ العلمي مفادها استحالة إنشاء علم من العلوم وتأسيسه عبثاً من دون قصد، بل إن وجودها مقدر على سبيل الاحتياج وأصل الاستناد.

وقد يسعف النظر في الأسس التاريخية والجذور المعرفية لنشوء العلوم الإنسانية في فقه الإشكالات المرتبطة بأبعادها الغائية والمقصدية، وذلك من حيث مظاهر تفعيلها وشروط إعمالها وتمثلاتها الوجودية في الواقع البشري، كما يعين على التماس أجوبة عن باقي السؤالات المصاحبة لمحددات العقل الباحث عن إشارات الاستهداف وجهات التقصيد التي رسمها الفكر الإنساني لتلك العلوم.

تتناول هذه الورقة رصد هذا الاقتفاء التاريخي، وتتبع آثاره المعرفية؛ علّها تظفر بفهم أعمق لأحد أهم الإشكالات العلمية المتعلقة بوجود العلوم في الفكر الإسلامي، وفلسفة تأسيسها، إسهاماً منها في البحث عن أوجه البيان «الإبيستيمولوجي» لتلك القضايا.

وعلى هذا التأسيس النظري، تظهر إشكالات لها ارتباط بنشأة العلوم من أهمها خطورة مدى إنشاء علوم جديدة، وبيان مدى صحة ذلك في النظر العلمي وثباته في الواقع الوجودي بين العلوم من حيث الضرورات والمسوغات.

(١) باحث في الفكر الإسلامي - الحسيمة.

فكيف تم إنشاء العلوم في الفكر الإسلامي؟
وما هي الأسس العلمية والمنهجية التي قامت عليها؟
وما هي القيم المقصدية من وجود تلك العلوم؟
تلك الأسئلة وغيرها هي محور الصفحات المقبلة من هذه الدراسة.

أولاً: في تاريخ العلوم ونشأتها:

تنزع الأصول المعرفية لنشأة العلوم إلى حقيقة الوعي الكلي بحقيقة الوجود، فهماً وفقهاً وتفسيراً. بما يكشف ذلك من ارتباط مادي وفلسفي في الحياة، أما فهم الذات عموماً فتؤسس للنظر الإنساني ومنطلقاته، الذي يستكشف به الإنسان مكوناته الأصيلة سواء ما نزع إلى الجوانب الروحية أو ما ارتبط بالهوامش المادية فيه، وفقه الكون يقصد المعارف الوجودية والإلهية القائمة على توجيه الأنظار في العلاقة الوثيقة بين التمثل الثقافي للإنسان والمعرفة الاعتقادية في الوجود، في حين يشير تفسير ذلك الإدراك إلى إنتاج معارف علمية تخضع للتفسير الفلسفي لمحيط الإنسان، وبيان أوجه حقائق الاجتماع البشري. فكانت كل العلوم الناشئة والمتفرعة عنها تنتهي أبعادها المعرفية في استيعاب الحقائق الإنسانية، وخدمة وجودها بالفعل وامتداد حضورها بالقوة.

ولا تشذ علوم الزمن الإسلامي عن السياق التاريخي لعلوم باقي الأزمان من حيث أصولها في النشأة والتأسيس، وإن عرفت اتجاهات معرفية ومسارات إدراكية مغايرة، في جانب المقاصد الإنسانية والغايات الوجودية؛ فالمنهج القرآني يشكل طفرة جديدة لعلوم سابقة العهد والنشوء والتطور والإنتاج، ويؤسس لانطلاقة مغايرة في مسار علوم حديثة التاريخ بالتكوين والإعمال ستعرف تأثيراً وتأثراً معها، إما من حيث التكامل المعرفي أو من حيث الاستعارة المنهجية أو التقصيد الكوني.

ولا شك أن مهمة الاستئناف الثقافي والحضاري، التي شغلت العقل الإسلامي بآلياته العلمية والمعرفية، هي التي رسمت خارطة سبل إنشاء العلوم الإسلامية بخصائص مميزة وأدوات مستقلة تستجيب للضرورات الداعية لفهم الذات الإنسانية، وفقه الحياة الكونية، وتفسير القضايا الكلية للعلاقة بين الإنسان والنص والوجود.

ولعل من الميزات اللافتة في ظهور العلوم الإسلامية أن أغلبها إن لم تكن كلها تم

إنشاؤها على محامل الضرورات الشديدة في طلب غايات الإنسان الوجودية وخدمة قضاياها الحياتية، أي إن لها تمثلات يعيشها الاجتماع البشري، كما أنها تكونت عبر تاريخها المعرفي وهي تحمل في داخلها عوامل استمرارها وقوة بقائها، ويبدو ذلك في تفتح علوم أخرى خادمة لبقائها واستمرارها، وتلك مسألة لها أهميتها الخاصة في التكامل العلمي و«الإبستمولوجي» للعلوم الإسلامية.

ثانياً: العلوم الإسلامية الأصلية والتبعية:

إن الدارس لتاريخ العلوم الإسلامية منذ نشأتها ومسالك تطورها، تستوقفه ثلاث ملاحظات أساسية:

الأولى: أن أغلب هذه العلوم تفتقت بدايتها في نسق عملي وظيفي في مواقع الوجود بعيداً عن التجريد والنظر، كعلوم الفقه واللغة والعقيدة والتفسير والحديث، أي إنها علوم استصحبت بنيتها مع تفاعلات الإنسان والكون.

الثانية: أن أغلب هذه العلوم ما إن تطور بها الزمن واشتدت بها أحوال الإنسان حتى أنجبت من رحمها علوماً تبعية لها وملزمة لصيرورتها التاريخية؛ كأصول الفقه بالنسبة إلى الفقه، وأصول اللغة بالنسبة إلى اللغة، وأصول الحديث إزاء الحديث، وهكذا...؛ لأجل تصويب أخطائها وتسوية مسارها.

الثالثة: أن هذه العلوم عرفت تراجعاً بين الفينة والأخرى، وأبعدتها العوامل الناشئة عن غلبة الزمن وقهر التطور عن هذه المقاصد والغايات التي لأجلها أنشأت وحدثها وقامت بنية عمرانها. وبناء على هذه الملاحظة تثير فضولنا أسئلة عديدة، منها سؤال الدواعي الحقيقة لولادة تلك العلوم الجديدة، والعلل المؤثرة في ذلك، ومنتهاى بعدها الإشكالي من حيث التأسيس والتقصيد. ثم هل لعلل حضورها تفسيرات تنسجم مع حقائقها الأولى ومبادئها الإنشائية؟

تفصح القاعدة السننية في التاريخ البشري عن استحالة إنشاء علم من العلوم وتأسيسه عبثاً من دون قصد، بل قدر وجودها على سبيل احتياج أصل الإبداع، ولا بد له من دوافع كيفما كانت خصائصها معرفية أو علمية^(١)، أو من أبعاد من إيجاده وابتكاره.

(١) لمزيد من التفصيل يمكن النظر في: نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية، لعبد الكريم عكيوي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٢٩ هـ/٢٠٠٩ م.

لذلك، من غير الأجدى فصل النش التاريخي لبعض العلوم الأصولية عن العلوم المنتجة، بالنظر إلى الترابط التاريخي الوثيق، بل الموضوعي الحاكم في هذا التعلق؛ فلا يمكن مثلاً الحديث عن الشروط التاريخية لنشوء علم أصول الفقه، دون إرجاع النظر في ذلك إلى بدايات التشكل الموضوعي لعلم الفقه، وهكذا مع علم اللغة وأصول اللغة وعلم الحديث وأصول الحديث.

إن الظهور المتأخر للعلوم «الأصولية» أو التبعية الضابطة لمجالاتها الأصلية لعملية، يؤكد أن هذه العلوم الأولية عرفت قصوراً موضوعياً وصرفاً واضحاً عن الأبعاد العلمية المرسومة سلفاً لها، وإلا ما الغاية من وجودها في صورة قواعد وشكل مبادئ تظهر في غالبيتها إما وضعاً لحكم أو تقريراً لمسألة أو تصحيحاً لقضية. «وبين أنه كلما كانت العلوم أكثر تشعباً، والناظرون فيها مضطرون في الوقوف عليها إلى أمور لم يضطر إليها من تقدمهم؛ كانت الحاجة فيها إلى قوانين تحوط أذهانهم عند النظر فيها أكثر»^(١).

ومثال ذلك علم أصول الفقه الذي أنشئ على صيغ دالة على هذا القانون، حيث ظهر في تشكيلات قواعده المؤكدة وعباراته الجازمة في البيان والتقرير.

ثالثاً: العلوم الإسلامية .. بداية تشكلها ومقاصدها الوجودية:

١- الوحي وتفتق العلوم الإسلامية:

تزعم هذه الورقة أن بدايات تشكل العلوم في الفكر الإسلامي تعود إلى علوم خمسة، كان مبدأ تفتقها مرتبطاً بمعين الوحي، أي النص القرآني والنص الحديثي، وتعتبر هذه العلوم أساس كل العلوم الأخرى المتناسلة عنها عبر السياق التاريخي، وهي المطلوبة بالاعتبار الأول والقصد الأصلي، كما سيتضح فيما بعد، وما سواها مطلوب لغيره ومقصود على سبيل الوساطة والاستخدام.

وتتنظم هذه العلوم ضمن خصوصيات النسق الوجودي والتفصيلي لحياة الإنسان المسلم، والتي يجمعها ناظم إنساني متكامل في علاقته مع الكون والوجود، تنتهي

(١) ابن رشد، محمد أبو الوليد، الضروري في أصول الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي،

أبعادها القصدية عند كلية العبادة الاستثناء الفعلي والقوي المتفرد من الخلق الإلهي ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. وقد نبّه أبو حامد الغزالي إلى ما يشير إلى ذلك بقوله: «فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث، والتفسير، علوم جزئية؛ لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة، والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء، وهو الموجود»^(١).

فما هي المواقع المعرفية والحضارية لهذه العلوم الأساسية الاعتبار، ضمن أطراف القراءة الإنسانية للوحي والوجود؟

الوحي - وظهور علم التفسير:

تسرح القراءة الإنسانية في مجال النص القرآني بقدر ما تتيحه الخبرة والقدرة على استكناه المعاني المطلقة التي أودعت في النصوص، وذلك ما خلص إليه العقل التفسيري، الذي لم يعط مفاتيحه إلا لمن أوتي تشريعاً لا ينبغي لكثير من الناس. فكانت بذلك البداية الحقيقية لعلم التفسير. الذي إليه ترد المعارف الأخرى كافة استعانة وتبييناً، «إذ كتاب الله تعالى لا يفسر إلا بتصريف جميع العلوم فيه»^(٢).

كما أنه على امتداد التلاوة الكلية للنص القرآني، كان لزماً استحضر أسس الفهم الإنساني للخطاب الإلهي، من حيث تفسير معانيه الكبرى وتأويلها وفق القضايا التاريخية المتعينة؛ فاستحضر علم التفسير باعتباره مطلوباً تستدعيه الضرورة العلمية لتحقيق قيم التعبد والاستخلاف والشهود في الكون، بل إن علم التفسير أصبحت له من القداسة ما تجعله صعب الإدراك لا ينال إلا لذوي خصوصية وتشريف، كالدعاء الذي خص به النبي ﷺ ابن عباس رضي الله عنه، حيث قال: «اللهم فقهه في الدين وعلمه

(١) الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م، ٣٦-٣٧.

(٢) ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م، ص ٣٥.

التأويل^(١). كما أنه علم لا يستقيم للعالم في واحد من العلوم النظر فيه كما قال الزمخشري: «إن أملاً العلوم بما يغمر القرائح وأنهضها بما يبهز الأبواب القوارح من غرائب نكت يلفظ مسلكها، ومستودعات أسرار يدق مسلكها، علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم...»^(٢). حتى تكتمل لديه خصوصيات القراءة في الكتاب الموجبة لفقه الحياة والكون.

الوحي - السنة وعلم الحديث:

على الرغم من الامتداد الشرعي للنص القرآني ضمن مكون الوحي ﴿وَمَا يَطِّقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]، إلا أن المثال النبوي الحديثي من جوانب القول والفعل والتقرير أسس للتجربة المثالية التي ينبغي استثمارها في السياق البشري، لاعتبارات تأكيدية وتقريرية لا تخرج عن ذلك النسق، وهو الأمر الذي عجل بظهور علم الحديث وفقهه وتمثله.

لكن وإن تأخرت العناية بالحديث الشريف كتابة وحفظاً وتدويناً، إلا أن استحضاره في صيرورة التعبد والفهم السليم للنص القرآني، بدا جلياً في مصاحبة الجيل الفريد للنبي ﷺ واستهدائهم بهديه والاحتكام إليه في حالة الشجار والتسليم بقضائه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦]. واستمر ذلك التناسق في وحدة تلقائية بحسب الوفاء للنص الحديثي وفاءً ضمناً للنص القرآني.

الوحي - والغاية من خلق الإنسان:

ترسو مطالب القراءة المعرفية للنص القرآني بناء على علم التفسير عند المعاني المقصودة بالقصد الأصلي من خلق الإنسان ابتداءً، وتستعين في فقه القضايا العقدية والإيمانية للإنسان التي تيسر سبل العبادة والتدين؛ فكان لزاماً من تأسيس العلم المخصوص بذلك وهو علم العقيدة. يقول أبو إسحاق الشاطبي في هذا السياق: «وأما الإيمان فإنه عمل من أعمال القلوب وهو التصديق وهو ناشئ عن العلم،

(١) رواه أحمد والطبراني.

(٢) الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن محمد، الكشف عن حقائق التنزيل وبيان الأقاويل في وجوه التأويل، الدار العلمية للطباعة والنشر، ص ١٥.

والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى بعض، وإن صح أن تكون مقصودة في أنفسها، أما العلم فإنه وسيلة، وأعلى ذلك العلم بالله، ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدق بمقتضاه، وهو الإيمان بالله^(١). وقد عبر عنه أبو حامد الغزالي في النص السابق بالعلم الكلي من العلوم الدينية.

ولا تنفك الاستعانة بعلم العقيدة عن الشروط الموضوعية لنشوء علمي الفقه والتفسير باعتباره يملأ فقرة مهمة في الحضور الإنساني المتكامل للاستخلاف، ويتمثل ذلك في جانب التوحيد والعبودية للخالق الواحد، وهي المهمة التي أسندت لهذا العلم منذ بداياته الأولى؛ وعليه فإن قضايا الإيمان والتوحيد والربوبية وبيان العقيدة الجديدة اعتبرت جوهرية في ترسيخ مبدأ التعبد الإنساني.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن علم العقيدة المقصود هنا ليس هو علم الكلام أو علم التوحيد بما هو «علم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، ويسمى أصحابه بالمتكلمين أو متكلمي الإسلام^(٢)»؛ لأن ذلك يمثل مرحلة علمية أخرى لم يستقل فيها علم العقيدة عن مجاله بعد.

الوحي - وضرورة التشريع:

تفتقر القراءة الكلية والجزئية للنص القرآني إلى الآلية المثلى الكفيلة بتفسيره وبيانه، وذلك ما مكن للوجود اللغوي موقعه ضمن أطراف عملية القراءة الكونية للوحي، بل إن السر الإعجازي المرتبط بالجانب اللغوي أي اللسان العربي ضاعف من تلك الحاجة الملحة والأهمية الاعتبارية، فمنح علم اللغة أحقته في مشروع البداية مع تلك العلوم القارئة.

ولا يمكن التشكيك في التمكين اللغوي على اللسان العربي في مرحلة ما قبل الوحي، إلا أن ثباته الوجودي من جانب الفعل والقوة لن يستقيم إلا مع الفرض القرآني المتمثل في نصوص الوحي؛ لأن هناك قيمة مضافة لهذا اللسان انسجمت مع مكونات الحفظ والسلامة للذكر المرتبط به، فاللغة باعتبارها لسانًا تداوليًا متشعبًا

(١) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤ م، ص ٤٤-٤٥.

(٢) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط ٩، ١٩٩٥ م، ٤٨/١.

بالشروط والضوابط السليقية أكدت استقرارها وحضورها الدائم منذ بداية الوحي؛ «لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عليه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها»^(١)، إلا أن اعتباراتها القاعدية والأصولية لم تسجل حضورها إلا في مراحل متأخرة ولأسباب سنذكرها فيما بعد، وذلك ما يفسر الاحتفاء الوجودي والضروري بالمنطق اللغوي في مرحلة ما بعد النص.

فكان لهذا التناسق والتكامل في الحضور بين اللسان التداولي والنزول القرآني الأثر الكبير في ثباتية التنزيل، والتأكيد الضروري والقاطع في ضمان استمرارية حفظ الذكر.

الوحي - القرآن وآلية تفسير والبيان:

يتمثل القصد الوسيط أو المطلوب من فعل القراءة الإنسانية للنص القرآني في تحقيق التمثل العملي للأحكام الشرعية ذات الصبغة الاكتسابية وفق الأدلة التفصيلية الراجعة إلى النصوص الكلية للقرآن الكريم، وينحصر ذلك في فقه الخطاب الشرعي الذي يضمن الولوج المناسب والصحيح للمقصود القرآني والنهائي الذي هو فقه العقيدة؛ لذلك لم يتخلف علم الفقه عن الحضور منذ البدايات الأولى لحضور النص الشرعي.

وقد نشأت المعرفة الفقهية في البدء على ضرورة فقه الخطاب الشرعي العام، الذي يحمل جماع الكليات الفقهية حتى يتحقق في السعي الإنساني؛ فكانت الأحكام الفقهية في تمثالاتها تنصرف على العهد النبوي مشخصة وماثلة مع الصحابة رضوان الله عليهم، ولم تكن حركة علمية منتظمة، في الاعتبار العلمية والخصائص المنهجية إلا مع ظهور بواورها وبداياتها، خاصة مع التوجيهات النبوية، حيث عرف حينها تفتت مواهب بعض الصحابة حسب كل علم.

فالفقه في هذه المرحلة أفصح عن تجلياته المقصدية، من حيث هو تصريف عملي

(١) الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الفكر، ١٣٠٩هـ، ص ٥٠.

للأحكام الشرعية في الواقع الإنساني، يطلب به المسلم مقصد العبادة والتسبيح بحمد الرب الخالق.

٢- تصنيف العلوم ومراتب الوظيفة:

سبقت الإشارة إلى أن كل العلوم المرتبطة بالمجال التداولي الإسلامي تعود في مصدرها إلى النص القرآني، باعتباره المعين الأول الذي وجه الأنظار إلى ابتكار المعارف، واستنباط الأصول الخادمة على القصد الأول من النزول والتزليل، الذي هو سلامة التعبد والتدين، كما أن هذا المعين لا ينضب في التماس الآليات والوسائل العلمية في تمكين الأنظار المعرفية، ووصلها بالثابت الإنساني مع الكون، فظهر علم الفقه ونشأ علم الحديث وابتكر علم العقيدة وعلم اللغة وعلم التفسير.

إن التشابك التاريخي بين العلوم والتداخل المعرفي بينها منذ نشأتها يحاصرنا في تحديد العلم المقصود بالقصد الأصلي أو الأول من العلم المطلوب بالقصد التبجي أو الثاني، من جهة، كما يمنعنا من رسم الخط التاريخي لعلم من العلوم في صورته المتعينة والجلية، الشيء الذي يدفعنا إلى تقديرات تحققها قرائن موضوعية وعلمية نرجحها على الظن الغالب، وبناء عليه يمكن تصنيف هذه العلوم إلى صنفين:

علوم أصلية: وهي العلوم التي أنشأت في بدايتها على أساس الاستيعاب والتحقق منها في مواقع الوجود الإنساني، أي إنها مقصودة بالتنزيل والتطبيق والعمل الإفرادي. ويدخل في ذلك علم التفسير وعلم الفقه وعلم العقيدة وعلم اللغة وغير ذلك من العلوم التي لها اعتبارات خادمة لتلك القصود والأهداف، فهي علوم لها ارتباطات مباشرة وأبعاد منهجية مع المنهل القرآني من حيث الأصل، ومع الإنسان المتلقي من حيث العمل والإعمال.

علوم تبعية: وهذه العلوم يطلق عليها اسم علم على سبيل الجواز؛ لأنها استحدثت من أجل خدمة المقتضيات العلمية للعلوم الموضوعية، فهي وسائل وآليات خاصة لاستكمال مهمة العلوم الأولى، والبحث في شروطها وتحقيق النظر في مسائلها ضرب من التجريد والنظر البعيد عن الأصول العلمية؛ لأنها قامت على أساس مشكلات علمية حاصلة في المصادر، لا في تطبيقات وتنزيلات تلك الأصول، فأصول الفقه مثلاً تم تأسيسه بعدما حل الضعف في الإمكانيات العملية للفقه، وقصوره

عن استكمال مهمته، وإلا لم تدع الضرورة إلى تعجيله حين تكون للفقهاء قيامة وحضور، ثم لأن هذه العلوم كان لها ورود مضمراً في العلوم الأصلية وإن لم يتم الاستدلال على إحيائها بصورة واضحة ومتعينة، فهي جزء لا يتجزأ منها، وتجريدها عن جذورها نظر في الغالب بجانب سلامة النظر وصحة العلم.

كما أن مقتضيات الشروط الواقعية والضرورة الشرعية التي أملت العناية اللازمة بالعلوم الأصلية، واشترطت أيضاً حضورها في السياق التاريخي للأمة منذ بداية الرسالة؛ جعلت من تلك العلوم رهينة بالتطوير والتقصيد العملي على مستوى التمثيل والعمل، وهذه المقتضيات نفسها استصحبَت في تسويق الاعتبار العلمي للعلوم المنظمة الرديفة التي أنشئت إنقاذاً وتصحيحاً للعلوم الأصلية، فكان ذلك الاستصحاب مبنياً على قاعدة إتمام الواجب. وذلك ما ألمح إليه السبكي بخصوص الحاجة إلى أصول الفقه كما أصول اللغة؛ لأنه لما «فسدت الألسن وتغيرت الفهوم فيحتاج إليه كما يحتاج إلى النحو»^(١).

فإذا شكلت العلوم الأولية، أي أمهات العلوم الواجب حفظها والعناية بها دراسة وفقها وتمثلاً في الحياة الإنسانية باعتبارها مداخل أساسية في العبادة الكونية والاستخلاف الحضاري، فإن ما يقوي من قيامها وإصلاح شأنها حتى تستكمل غايتها ليعتبر من أساسها أيضاً، ويستعير الحكم الأصلي المندرج في خاصية الوجوب بناء على القاعدة المشهورة «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، وقد أشار إلى ذلك الشاطبي في قاعدة احترازية من دخول ما لا ينبغي عليه عمل قائلاً: «كل مسألة لا ينبغي عليها عمل فالحوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً»^(٢).

لذلك، فإن تمامية الواجب المتعين في قيامة تلك العلوم وازدهارها وفق المتطلبات الأساسية في الكون والوجود تطول العلوم الضابطة المركبة إضافياً مع الأصول؛ كعلم

(١) السبكي، تاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م، ص ٧/١.

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤ م، ص ٣١.

أصول الفقه وأصول الحديث وأصول اللغة وأصول التفسير وأصول العقيدة، التي ينبغي أن تستصحب معها شرط تلازمة العمل في مسائلها، وقد ذكر ابن تيمية كلاماً في هذا السياق يقضي فيه بوجوبية الأعمال الفهمي للغة في فقه الخطاب الشرعي، وذلك على سبيل إتمام وجوبه فقال: «فإن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب؛ فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»^(١)، وهو الأمر الذي استوجب الحضور التاريخي لهذه العلوم وإنشائها على سبيل التقصيد العلمي، بحفظ وتفعيل المعارف العلمية المشخصة في الفقه والتفسير والحديث واللغة والعقيدة.

٣- تشكل العلوم.. في القيم المقصدية:

لعلوم الزمن الإسلامي خصوصية متفردة عن غيرها تتمثل في معادها الأول إلى معين الوحي ونصوصه الملازمة له؛ لأن وجودها الفعلي ارتبط ببداية الرسالة القرآنية، وتكونت في رحم التاريخ النبوي المصاحب لها، الأمر الذي يجعل النظر في تاريخ العلوم يربط استحداثها من حيث المقاصد العلمية مع القيم الكبرى الخاصة بتلك الرسالة.

يتحقق السياق الوجودي للعلوم الإسلامية الكبرى الحاكمة، وهي علم الفقه وعلم التفسير وعلم العقيدة وعلم الحديث وعلم اللغة، في تناغمها مع كليات مقصدية، وهي التعبد الإلهي والاستخلاف الأرضي والشهود الإنساني.

التعبد الإلهي:

ويتصور ذلك في معنى الآية الكريمة ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ومن الآيات الدالة على هذا المعنى أيضاً قوله تعالى: ﴿الرَّ كُنْتُ أَهْدِيكُمْ ثُمَّ فُضِّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ ۝ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ﴾ [هود: ١-٢]، وقوله سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٥]. قال الشاطبي: «بل أدلة التوحيد هكذا جرى مساق القرآن فيها، إلا تذكرة، إلا كذا، وهو واضح في أن التعبد لله هو المقصود من العلم،

(١) ابن تيمية، أحمد، اقتضاء الصراط المستقيم، مخالفة أصحاب الجحيم، دار الفكر، دون رقم طبعة.

والآيات في هذا المعنى لا تحصى^(١). لذلك، فإن الغاية من البحث في العلوم الإسلامية لا تخرج عن خدمة العقيدة^(٢)، «وما تم ذلك إلا بتكون الذهنية الإسلامية على مبدأ التوحيد المعرفي المتأني من التوحيد الإيماني، الذي سلك قدرات الإنسان المعرفية في خط واحد، وهو ما جعلها تتجه إلى الله الواحد في كل ما تروم من الحقيقة»^(٣).

الاستخلاف الأرضي:

إن الاستخلاف الإنساني في الأرض وعد إلهي في السنن الحضارية، تحقيقه الوفاء كلما تمثل الإنسان الشروط الإيمانية، وما يستتبعها من لواحق العمل ذي القيم الصالحة في الأرض وبين الناس، وهو المقصد الأسمى من تفعيل القيم العلمية للإنسان في الوجود ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا أَنْتَخَلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [سورة النور: ٥٤].

الشهود الإنساني:

يبقى الشهود الثقافي نهاية التكليف الإلهي للإنسان وغاية استحقاقات الوفاء بالأمانة المعروضة عليه، ثم إن الأمة بما هي مستأمنة في الوجود والكون بحكم مقتضيات الوسطية ومستلزمات الخيرية لقوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا ءَاتَيْنَاكُمْ مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ ءِصْرِي قَالُوا وَقَرَّرْنَا قَالَ فَأَشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٨٠]، فهي أيضًا مستأمنة على البلاغ والبيان للأمم الأخرى عملاً بالميثاق الإلهي المأخوذ ومقتضيات الشهادة الإنسانية المتعينة. سيرًا على الهدى القرآني

(١) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٤ هـ/١٩٩٤ م، ص ٤٢. وقال في موضع آخر: «كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى»، ص ٤١.

(٢) الدسوقي، محمد، منهج البحث في العوم الإسلامية، دار الأوزاعي، ط ١، ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م، ص ١٤٨.

(٣) النجار، عبد المجيد عمر، الإيمان والعمران، مجلة إسلامية المعرفة، تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع ٨٤، ص ٢، ذوالحجة ١٤١٧ هـ/أبريل ١٩٩٧ م، ص ٦٥.

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾
[البقرة: ١٤٢].

إن التقصيد الإنساني التكليفي الدائر حول هذه الغايات الكبرى من الوجود البشري لا يمر إلا عبر تمثلات واقعية، وتشخيصية للقيم الإنسانية المطلوب العناية بها، والاهتمام بقدرها علمًا وعملاً.

رابعًا: تطور العلوم .. من الواقعية إلى التأصيل:

كانت العلوم الستة السالفة الذكر والبيان تمثل أمهات العلوم في تاريخ الفكر الإسلامي التي عنونت جماعه وكلياته الكبرى، والتي تفرعت عنها باقي العلوم والمعارف المتوالية عبر التاريخ والثقافة.

فكيف تخلقت العلوم الأخرى الضابطة وما موقعها من السياق الوجودي والشرط التاريخي لنشوء العلوم الموضوعية؟

١- من فقه الحياة إلى فقه الأصول:

لا يستقيم الجدل في مسألة تخلق أصول الفقه في رحم الاجتهادات الفقهية الأولى^(١) على زمن الفقه النبوي^(٢)، غير أن تعميره علمًا مشدّد العود قائم الأركان لم يكتب له إلا في أزمنة متأخرة عن ذلك، الأمر الذي يدعو ضرورة إلى الاستفهام حول دواعي البحث في هذا العلم، ومسوغاتها وإمكانات استمرارها عبر تاريخ العلمين. إن أهم داعٍ ضروري لنشوء علم أصول الفقه هو ضبط النظر الفقهي وفق البوصلة العلمية الموكولة له ابتداءً، إما ضبطًا في الاتجاه الموضوعي المتعلق بالتمثل العلمي السليم لنصوص الوحي تعبدًا واستخلافاً، أو ضبطًا في الاتجاه المسلكي المرسوم سليقة وتمثلاً في الاجتهاد والنظر، فتم البحث في التأسيس لقواعد علمية وضوابط أصولية يتوسل بها في إصلاح الاجتهاد الفقهي وضبطه، حتى يعود إلى قوته وهو ما

(١) لمزيد من التفصيل يمكن مراجعة مثلاً: الدسوقي، محمد، نحو منهج جليل للدراسة علم أصول الفقه، مجلة إسلامية المعرفة، يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع ٣، ص ١، رمضان ١٤١٦ هـ/يناير ١٩٩٦ م، ص ١١٣.

(٢) انظر كلام الزركشي في هذا الشأن: الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمد محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١ هـ/٢٠٠٠ م، ص ٣.

بدأ ظهوره مع علم أصول الفقه على اجتهاد الشافعي، وفي هذا السياق يقول ابن خلدون: «واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية . . . فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة . . . احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فنًا قائمًا برأسه سموه أصول الفقه»^(١)، وبذلك يمكن القول: إن ظهور علم أصول الفقه كان ظهورًا استثنائيًا وظرفيًا عكس أصله الفقه الذي بدأ وجوده ضروريًا سياقيًا. وذلك ما أشار إليه الشاطبي لما تنبه إلى بداية خروج علم أصول الفقه عن مهمته بقوله: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عونًا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدًا له، ومحققًا للاجتهاد فيه فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له»^(٢).

٢- من تفسير النص إلى أصول التفسير:

مع توالي الأزمان وتباعد المسافات الوقتية عن مرحلة النبوة، التي نشأ فيها علم التفسير محتضنًا بقواعده المنصهرة في الأفهام والمدارك لدى الصحابة ومرشدهم الأول، حيث لم يحن بعد زمن سؤال البحث في قواعد التفسير ونظامه؛ لأنه استرشد دومًا بالتوجهات النبوية، أضحت تفسير النصوص وفهمها يشكو من ضعف استمرار الوضع السليم المرتبط بالتعب من فتور في تطور علم التفسير ورقي مناهجه، مع إغفال القضايا الكبرى لعلم التفسير كالناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والمحكم والمتشابه وغيرها، وكان ذلك سببًا من دواعي ظهور مدونات تنحو منحى منهجيًا في ترشيد النظر الباني والتفسيري كتدوين ابن تيمية لمقدمة «تضمن قواعد كلية تعين على فهم القرآن ومعرفة تفسيره ومعانيه، والتمييز في منقول ذلك ومعقوله بين الحق وأنواع الأباطيل والتنبيه على الدليل الفاصل بين الأقاويل. فإن الكتب المصنفة في التفسير مشحونة

(١) المقدمة، مصدر سابق، ص ٥٠٣-٥٠٤.

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دار الكتب العلمية،

١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، ص ٢٩.

بالغث والسمين والباطل الواضح والحق المبين»^(١)، وقد أشار ابن خلدون في مقدمته إلى هذا الأمر بقوله: «واعلم أن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه... ولم يزل متناقلًا بين الصدر الأول والسلف، حتى صارت المعارف علومًا ودونت الكتب فكتب الكثير من ذلك ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة»^(٢)، الأمر الذي سيدعو حتمًا إلى ضرورة إنقاذ الوضع العلمي للتفسير، فاتجهت الأنظار إلى إحداث علم أصول التفسير حتى يستعيد تفسير الخطاب الشرعي هيئته وتصوب الأفهام وتجنبها الزلل.

٣- من اعتقاد الأصول إلى أصول الاعتقاد:

قضية العقيدة كما القضايا الفقهية العملية استصحبها الإنسان المسلم في تاريخ حياته تمثلاً واعتقاداً، انطلاقاً من الفهم القرآني والتوجيه النبوي فاتخذ العلم بها مسلكاً في التلقين والبيان والشرح، إلا أن مع تقادم الثبات على قيم الإيمان الملقنة سلفاً تخلفت القلوب عن الوفاء بحاجاتها العقيدية، إثر قصور النظر في البيان العقدي وورود أخطاء في ذلك، واحتدام الخلاف والجدل في المسائل الكلامية، وذلك ما نبّه إليه الأشعري عازماً على التأليف في قواعد علم العقيدة فقال: «فإنه لا بد لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات، ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنفون في النحل والديانات من بين مقصر فيما يحكيه وغالط فيما يذكره من قول مخالفه، ومن بين معتمد للكذب الحكاية إرادة التشنيع على من يخالف...»^(٣)، فتطلب ذلك كله من العقل الإسلامي التفكير في إرساء قواعد علمية، وأصول نظرية تضبط الشأن الإيماني، وتجنبه الزلل عن حقيقة صلب العقيدة الصحيحة؛ فظهر علم أصول العقيدة ممثلاً في علم أصول الدين أو علم الكلام كما يسميه البعض؛ لأن «أمهات العقائد الإيمانية معللة بأدلتها العقلية وأدلتها من الكتاب والسنة كثير، وعن تلك الأدلة أخذها السلف وأرشد إليها العلماء وحققها

(١) ابن تيمية، أحمد، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق محمود محمود نصار، مكتبة التراث الإسلامي، ص ٤٣.

(٢) المقدمة، مصدر سابق، ص ٤٨٦.

(٣) الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة،

١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩ م، ص ٨.

الأئمة إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل وزيادة إلى النقل، فحدث بذلك علم الكلام^(١)، فاعتبر بذلك وجهة ضرورية في الإصلاح والتمكن من ناصية السبيل السوي والقوى في تصحيح الاعتقاد.

٤- من ورود الحديث إلى علم أصول الحديث:

لقد أسهم الإشراف النبوي المباشر على فقه الحديث وتفسير النص القرآني في فهمها الفهم السليم، الذي يخدم مقاصد التعبد والاستخلاف والشهود الإنساني، كما كان لذلك الإشراف الكلمة الفصل في التحكيم النبوي لقضايا المسائل الطارئة عهد الرعيل الأول؛ فاتخذ العلم بالحديث النبوي حفظاً وفهماً منهجاً تلقائياً يضمراً أصولاً وقواعد لا تحتاج إلى إثباتها بالنظر وبيانها بالتدليل، بل إن التحكيم النبوي أرجأ كل ذلك إلى أجل غير مسمى ستم تسميته حين اختلف الصحابة فيما بعد، وافتقر إلى الأسانيد الصحيحة التي تضمن صحة الحديث وسلامة فهمه.

فلما كثر الوضع وشكك في أقوال منسوبة إلى المحكم الأول، اتجه العقل المسلم إلى بناء تلك القواعد وإحداث الأصول الجديدة التي تنخل الحديث النبوي بتميز الصحيح من الضعيف والسليم من الموضوع وتصنيف الرواة، وهو العلم الذي اصطلاح عليه بعلم أصول الحديث.

٥- من استثمار اللغة إلى ضبط اللغة:

ما حدث لباقي العلوم حدث لعلم اللسان العربي وتمثلاته الفعلية في فقه الخطاب الشرعي، من حيث ذلك التبادل العلمي في الحفظ والرعاية، غير أن التغيرات التاريخية التي حصلت لمجتمع ما بعد العهد النبوي على الخصوص، من توافد ألسنة جديدة على المجال اللغوي، وتوارد ثقافات متنوعة على الحقل الثقافي الإسلامي، عجل بخدش سلامة اللسان العربي، كما لحقها ما يعرف باللحن والفساد المؤثرين في ذلك الحفظ المتبادل، يقول ابن خلدون في بيان السياق التاريخي لنشأة علم أصول اللغة: «ثم صارت علوم اللسان صناعية من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام

(١) المقدمة، ص ٥١٣.

الإعراب والبلاغة في التراكيب، فوضعت الدواوين في ذلك بعد أن كانت ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل، ولا كتاب، فتنوسي ذلك وصارت تتلقى من كتب أهل اللسان، فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن؛ لأنه بلسان العرب وعلى منهاج لغتهم^(١)، فكان ذلك كافيًا في استحداث علم منهجي ضابط ينهض بمهمة الحفظ هذه للسان العربي، فتشكل بذلك علم أصول اللغة، استكمالًا للوظيفة المتعينة للغة في ابتدائها من خلال حفظ لسانها الموكل له الوظيفة ذاتها، ويقول الجرجاني في رفعة قدره: «وهو باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت على فوائد جلييلة ومعانٍ شريفة، ورأيت له أثرًا في الدين عظيمًا وفائدة جسيمة، ووجدته سببًا إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل وإصلاح أنواع الخلل فيما يتعلق بالتأويل...»^(٢). إلى آخر القول في أهمية العلم بالقواعد اللغوية ومبادئها القيمة على سلامة اللسان العربي.

خامسًا: مقارنة بين العلوم الأصلية والعلوم التبعية:

١- في العملية والنظرية:

تفتقت أمهات العلوم الكبرى - كما سبق الذكر - تأسيسًا على النظر في تحقيق مقاصد وهي التعبد الإلهي والاستخلاف الأرضي والشهود الإنساني، باعتبارها مقاصد نهائية ووجودية في علاقة الإنسان بالوحي، فترتب عن ذلك حضور هذه العلوم؛ كعلم الفقه والتفسير واللغة والحديث والعقيدة، حضورًا عمليًا وتمثليًا في مواقع الوجود الإنساني، أما العلوم التبعية التي نشأت بعدها فإنما تكونت على أسس نظرية تجريدية، تبحث في تحقيق غايات وجودية لتلك العلوم وخدمتها ليتم التمكن فيها، فغلب عليها طابع التجريد والنظر؛ كعلم أصول الفقه وأصول الدين وعلم أصول اللغة وغيرها. فهذه العلوم لها بعد نظري من جانب الاستثمار التبعية، وإن كان لها بعد عملي من جانب القصد الأصلي، وفي السياق نفسه يعتبر ابن خلدون أن مسائل علم الكلام كلام صرف وليست براجعة إلى عمل^(٣).

(١) المقدمة، مصدر سابق، ص ٤٨٦-٤٨٧.

(٢) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق عبد الحميد هندائي، دار الكتب العلمية، ص ٣٨.

(٣) انظر: المقدمة، مصدر سابق، ص ٥١٥.

٢- في القصيدة والآلية:

المراد بخاصيتي القصيدة والآلية هو: أن هناك علومًا ارتبط النظر فيها بالقصد الأول بضرورتها القصوى والمباشرة مع القيم العليا للكيان الإنساني، وهي قيم التبعيد والاستخلاف والشهود؛ وعلومًا أخرى إنما استعين بها لأجل تحقيق الشروط الأساسية لاعتبار القصد الأول، فهي علوم آلية إنما استفرغ الوسع في درسها بالقصد التبعي لا الأصلي، وذلك ما أشار إليه ابن خلدون بقوله: «وهذا كما فعل المتأخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق وأصول الفقه؛ لأنهم أوسعوا دائرة الكلام فيها وأكثروا من التفاريع والاستدلالات بما أخرجها عن كونها آلة، وصيرها من المقاصد، وربما يقع فيها أنظار لا حاجة بها في العلوم المقصودة»^(١).

٣- في القراءة والتصحيح:

توجه العقل المسلم إلى النظر في كتاب الوحي بقصد قراءته قراءة تستجيب لمتطلباته الإنسانية والوجودية، وبيان مقتضياتها المعرفية في التمثل، فتمخض عبر تلك القراءة انبثاق تلك العلوم الأولى الأمهات، التي اعتبرت بمثابة القراءة المثالية والضرورية، غير أن دواعي الزمن بكل تداعياتها الاجتماعية والمعرفية وغيرها، انحرفت بتلك القراءة عن مسارها المستقيم ومقاصدها المرسومة، بما تطلب الأمر النظر في تصحيح تلك العلوم القارئة وإنقاذها من الزيغ، فتكفلت العلوم المنهجية الآلية بأداء تلك المهام المنوطة بها.

فعلم أصول الفقه وأصول الحديث وأصول العقيدة وأصول اللغة، ظهرت استجابة لتطوير النظر العلمي والفهم العقلي، ولعل كلمة أصول تشير إلى معنى التقعيد والتأسيس لمبادئ النظر والبحث، بقصد الإسهام، وفقها في بلوغ استنتاجات صائبة واجتهادات صحيحة

أمام هذا المشهد التاريخي للعلوم، هل هناك إمكانية استحداث علوم أخرى جديدة؟ وما موقع دعوات النظر في تأسيس علوم جديدة كعلم المقاصد مثلاً؟

(١) المقدمة، مصدر سابق، ص ٥٩٣.

خاتمة

لقد أنتج الزمن الإسلامي علومًا كبرى مقصودة لذاتها بالنظر المبني على العمل والتحقق في الوجود الإنساني في علاقته بالكون، ومنها تفتت علوم أخرى رديفة استدعت حضورها الضرورة العلمية لغايات تصحيحية، تروم بها إنقاذ العلوم الأولية وضبطها من باب وجوب إتمام الواجب. كما أن تلك العلوم والمعارف المنتجة في المجال التداولي الإسلامي تنتهي أبعادها العلمية والعملية عند خدمة كليات كبرى، ومقاصد عظمى من الوجود الإنساني من القراءة السليمة لعالم الوحي والكون، وتلك المقاصد هي التبعّد الإلهي والاستخلاف الأرضي والشهود الإنساني.

حسب هذه الدراسة أنها أسهمت في إيراد إشكال نشأة العلوم وتطورها وفهم الأسس التي انبنى عليها عمران تلك العلوم، كما أنها تركت وسع النظر في عدد من الإشكالات المتناسلة لمن سنحت له الفرصة وجدت له المناسبة من الدارسين والباحثين، وأقترح البحث في الإشكالات الآتية:

مسألة تأسيس العلوم: دراسة علمية في نشوء العلوم الإسلامية وتطورها دراسة مستفيضة تكشف عن الأسس العلمية والمنهجية المعتمد عليها في نشأة العلوم.

العلوم الإسلامية والقيم المقصديّة في مواقع الوجود: بحث في المقاصد الكلية الكبرى من إنتاج العلوم واستثمارها في مجالات التمثيل الإنساني ومواقع وجوده.

استقلال علم المقاصد بين السياق المنهجي والضرورة العلمية: دراسة علمية تاريخية في دعاوى استقلال علم المقاصد ومدى صحتها وقوتها في الاستمرار والنجاح، وآليات الاشتغال على المنهج المقاصدي على سبيل الاستقلال.

الفصل الثالث: العلوم الإنسانية وأسئلة الإستيمولوجيا

لماذا تخاصم العلوم الإسلامية الإبتيمولوجيا؟

د. محمد همام^(١)

تأتي أهمية هذه المقاربة لحاجة العلوم الإسلامية، والفكر الإسلامي بعامه، إلى إدماج مجالات معرفية نقدية وتحليلية ضمن نسقه؛ وخاصة الإبتيمولوجيا. وليس هذا العمل فعلاً موضوعياً، بقدر ما هو تعرف إلى معطيات معرفية قائمة قبله؛ لأن الفعل النقدي للإبتيمولوجي، يقتضي بدءاً إنتاج المعرفة العلمية Production scientifique الشيء الذي لا تتوفر عليه الآن في قطاعات علمية ومعرفية كثيرة.

وقد تجاذب الإبتيمولوجيا، من حيث التعريف والاشتغال، توجهان علميان اثنان: واحد فرنكفوني يجعلها فلسفة للعلم، والعلم بمعنى science، وآخر أنجلوساكسوني يعتبرها (نظرية المعرفة)، والمعرفة بمعنى knowledge. ويبقى التعريف العام للإبتيمولوجيا هو أنها: الدراسة النقدية والتحليلية للعلم وللمعرفة.

وتميز الفكر المغربي، ضمن الفكر العربي والإسلامي، في تقريب مفاهيم الإبتيمولوجيا، رغم أنه لم يكن إنتاجاً لمعرفة جديدة، بل مجرد مداخل لمعرفة قائمة أنتجت خارج أفقنا الفكري والعلمي. وحاولت تلك الكتابات التمهيدية للإبتيمولوجيا في الفكر العربي الإسلامي تقريبها بكيفيات مختلفة؛ إما عبر تعريف الإبتيمولوجيا من خلال مقارنتها بميادين معرفية أخرى، مما يجاورها أو يتداخل معها، من حيث الموضوع أو من حيث المنهج؛ مثل فلسفة العلوم، وفلسفة المعرفة، والمنطق، والفلسفة، وعلم اجتماع المعرفة، وعلم نفس المعرفة،

(١) أستاذ بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بأكادير، المغرب.

وهذا ما أنجزه الأستاذ محمد عابد الجابري، رحمه الله، في كتابه «مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي»، والأستاذ محمد وقيدى في كتابه «ما هي الإستمولوجيا؟»، والأستاذ عبد السلام بن عبد العالي، وسالم يفوت، رحمهم الله، في كتابهما «درس الإستمولوجيا». أو من خلال حلقات علمية متخصصة شهدتها جامعة محمد الخامس، خصوصاً كلية الآداب والعلوم الإنسانية، من تنظيم مجموعة من هياكل البحث في الكلية، حول: «التحقيب: التقليد، القطيعة، السيرورة، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، ١٩٩٤م»، و«التفسير والتأويل في العلم، تنسيق سالم يفوت، ١٩٩٦م»، و«انتقال النظريات والمفاهيم، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، ١٩٩٦م»، و«المفاهيم: تكونها وسيورتها، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، ١٩٩٨م»، و«المفاهيم وأشكال التواصل، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، ١٩٩٨م»، و«العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط، تنسيق بناصر الباعزاتي، مراكش، ٢٠٠٠م»، و«العلم: المحلية والكونية، تنسيق بناصر الباعزاتي، ٢٠٠١م»، و«كيف يؤرخ للعلم، تنسيق سالم يفوت، مراكش، ١٩٩٤م».

فقد عرضت هذه المؤلفات والموائد العلمية المستديرة التعريفية/التأسيسية الاتجاهات الإستمولوجية لتقريبها، كميدان معرفي جديد، إلى المعرفة العربية والإسلامية. وكان تركيز المؤلفات المذكورة على الوضعية عند أوغست كونت، والوضعية الجديدة، والعقلانية، والإستمولوجية التكوينية، والنزعات التطورية. وقد مس هذا العرض المهم اختلال في التوازن بين الاتجاهات البحثية والتعريفية؛ ربما لأنها، المؤلفات وليس الموائد، كانت مجهودات فردية، ولم تقم بها مجموعة علمية بذاتها، فسادت الاتجاهات الوضعية، واتجاهات العقلانية التكوينية، تحكمت في أغلبها الالتزامات البحثية الإشهادية؛ أي أبحاث الحصول على شهادة دبلوم الدراسات العليا أو أبحاث الدكتوراه، بل ظهر اتجاه بعينه داخل هذه الاتجاهات الغالبة وهو: عقلانية غاستون باشلار؛ إذ حظيت باهتمام كبير، بل كان لها تأثير أكبر في تصور المهتمين بالإستمولوجيا لمهامها ووظائفها وجذورها، كما نجد عند الأستاذ الجابري، رحمه الله. بل يذهب الأستاذ وقيدى إلى أن العقلانية الباشلارية كان لها الأثر في نظرة هؤلاء المهتمين إلى الاتجاهات الإستمولوجية الأخرى؛ حتى

أصبحت صفة الإبيستيمولوجيا متماهية مع العقلانية الباشلارية، أو هي التي تحدد مهامها من داخل البناء الإبيستيمولوجي لباشلار، أو في الوقوف على مسافة قريبة جدًا من إبيستيمولوجيا باشلار. جعل كل هذا، المجهود المغربي في الإبيستيمولوجيا، تعريفًا وتأسيسًا، يدور في فلك مفكر واحد، هو غاستون باشلار، مرتكزًا إليه في النظر إلى الاتجاهات الأخرى، سواء كانت تمتاح من فلسفة العلم أو من نظرية المعرفة، مع قلة المتابعة لما يدور في الفضاء الأنجلوساكسوني بخصوص البحث الإبيستيمولوجي؛ مما شكل إحدى الثغرات في هذا الفكر المنهجي المغربي، ومما حدّ من فاعليته وتنوعه، بل رسم له أوهامًا ومضايق ما زال يعاني من آثارها إلى اليوم في مختلف الحقول المعرفية. فقد تحول الفكر الإبيستيمولوجي لباشلار ذاته إلى عائق إبيستيمولوجي داخل المعرفة العربية والإسلامية؛ حجب عنها الكثير من الممكنات الإبيستيمولوجية والمنهجية، وحدّ من الإمكانيات النقدية والتحليلية لهذا الفكر في دراسة النصوص المرتبطة بالمجال التداولي (بتعريف طه عبد الرحمن) لهذه المعرفة، يضاف إلى ذلك أن هذا الفكر الإبيستيمولوجي، المرتهن لنسق إيديولوجيا باشلار الإبيستيمولوجي، بقي مجرد مداخل إلى العلم لا تأليفًا فيه ولا مساهمة في تطويره، بل انكفاء على نسق مغلق وأحادي تغلب فيه الاتجاهات الفرنسية، والأغلب فيها الاتجاه العقلاني الباشلاري واتجاهاته. وخلق هذا الانغلاق حواجز مع الإبيستيمولوجيا، كاختيار نقدي وتحليلي، أمام تطرف إيديولوجيا باشلار الإبيستيمولوجية، في النظر إلى الكثير من قضايا العلم والمعرفة والدين والأخلاق وعموم الظواهر الاجتماعية، بحكم تأسيسها النموذجي (paradigme)، على نمط العلوم الطبيعية. وزاد من عزلة الإبيستيمولوجيا، كاختيار نقدي تحليلي، تصنيفها، في إطار التقسيم الإداري للمعارف في الجامعات، باعتبارها مجرد فرع علمي ملحق بالدراسات الفلسفية، مما يعني أنها ليست إلا مهمة/تخصصًا لا علاقة له بالمجالات العلمية الأخرى، أمام تحول التخصصات داخل الجامعات، إلى عقائد دوغمائية، وإلى مجالات حيوية للربيع والاستغلال والترقي وإخفاء العجز، تحتاج إلى التحصين بأسوار مقدسة، خصوصًا في مجال البحوث الاجتماعية والإنسانية؛ فالمس بالتخصص مس بمصلحة ما.

وعليه، أصبحت الإبيستيمولوجيا اهتمامًا فلسفيًا بالعلوم، داخل غيتو إداري هو شعبة/قسم الفلسفة، أو قل مهمة فلسفية موضوعها العلم. ويصبح النقد/أو التحليل،

كوظيفة إبستمولوجية في الأساس، ذا مضمون فلسفي؛ لذلك شكلت الفلسفة بذاتها عائقًا إبستمولوجيًا آخر، أمام الممارسة الإبستمولوجية في العلوم الأخرى، ومن بينها العلوم الإسلامية؛ فأصبح البحث الإبستمولوجي في أحد معانيه، علاقة الفلسفة بذاتها، أو علاقة فرع بأصل. جعل مجمل هذا (الاحتواء) الفلسفي، بمفهوم التخصص/الشعبة/القسم للإبستمولوجيا، الباحثين في العلوم الأخرى لا يلقون بالآ للسؤال الإبستمولوجي، أو درس الإبستمولوجيا، بتعبير بن عبد العالي ويفوت.

ولما ورثت المعرفة الإسلامية خصومة تاريخية مع الفلسفة، منذ سيادة مدرسة الأثر وهيمتها على مداخل التفكير في العلوم الإسلامية، وحملة أهل الحديث المغرضة على علم الكلام وعلى العلوم التأويلية، وتحريم المحدث المحافظ جدًا ابن الصلاح للمنطق، واشتباك الغزالي مع الفلاسفة، في «مقاصد الفلاسفة» و«تهافت الفلاسفة»، وغيرها من حالات العداء والتوجس من كل فكر فلسفي، ما زالت مستمرة إلى اليوم؛ لعل ما يمثلها بشكل صارخ وساذج في الجامعة المغربية، العداء بين شعبي الفلسفة والدراسات الإسلامية، بناء على ولاءات تخصصية مغرقة في الإيديولوجيا والأهواء الشخصية، يضاف إلى أسباب هذا التوجس عند عموم المهتمين بالمعرفة الإسلامية من الفلسفة بروز نماذج نقدية وتحليلية تنتحل صفة الإبستمولوجيا (الوضوح المنهجي) والخلفية النقدية في قراءة النص التراثي والمعرفة الإسلامية، وهي مغرقة في الإسقاط المخل للمفاهيم، ومغرقة في الإيديولوجيا والتضليل المنهجي؛ مثل ما نجد عند طيب تيزيني في «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، وعند حسين مروة في «النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية»؛ إذ اعتمدا (المادية التاريخية)، باعتبارها دليلًا منهجيًا عامًا في البحث التراثي، وباعتبارها مقدمات، لكنها لم توضع بعد الانتهاء من البحث، كعرف علمي وإبستمولوجي؛ ذلك أن هذه المقدمات، بحسب كمال عبد اللطيف، (في بحثه: صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم)، لم تستثمر مجهود عمليات البحث، ولا تحيل إلى صعوباته، بقدر ما تقر مجموعة من المقدمات والمسلمات، وبصورة قطعية وجازمة، من هنا فقرها الإبستمولوجي، وبعدها عن (الوضوح المنهجي)، و(التأصيل المنهجي)، و(التفكير المنهجي). فهذه الأبحاث لم يكن التفكير الإبستمولوجي أولويًا فيها، ولكن غرضها

هو تأويل الحضور الفلسفي في الإسلام من منطلق مادي تاريخي، وهو حق فكري مشروع، لكنه ليس مقارنة إبستمولوجية أبدًا.

كل هذا، ومثله، خلق إحساسًا في وسط المهتمين بالعلوم الإسلامية، بأن الإبستمولوجيا، مدخولة بالتأويل الفلسفي، ليست إلا تجليًا من تجليات الأنساق الفكرية الغربية العلمانية/المعادية للدين، ولأصول المعرفة الإسلامية، وخلفياتها المرجعية التي يشكل الدين الإسلامي إحدى ركائزها الأساسية، ثم هي أداة إيديولوجية في الصراع الفكري الذي تعرفه كثير من البلاد العربية والإسلامية بين الإسلاميين والعلمانيين.

والحقيقة أن الأفكار الفلسفية التي تم نقلها إلى المجال التداولي العربي الإسلامي، كانت تبني رؤى متحيزة كهذه ضد الدين، أي دين، وبشكل عام، كما أن الإبستمولوجيا التي تم نقلها، خصوصًا في صيغتها الباشلارية، كانت تستلهم أطروحتها النظرية والنقدية من منهج العلوم الطبيعية؛ إذ لم يخف باشلار عداؤه للفلسفات الميتافيزيقية، وهو ما يقربه من الأنساق الوضعية، ويرسخ اعتقاده بلا محدودية المعرفة العقلية، (ينظر بتفصيل حول باشلار: كتاب الأستاذ محمد وقيدى: «فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار»؛ ذلك أن المعرفة العلمية من منظور العلوم الطبيعية، في طبيعتها الفرنسية، نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، هي ما صدقته التجربة وحسب، والمعرفة الدينية ليست، على هذا الأساس، معرفة علمية.

وعليه برزت، في هذا السياق، المملوء بكثير من التحيز والإيديولوجيا عند نقل منجزات العلم الغربي، والمملوء بقليل من المعرفة الموضوعية منهجيًا ونقديًا، برزت كتابات جديدة في الحقل الإسلامي، حاولت تجاوز خصومة الأنساق المعرفية الإسلامية المحافظة، مما يسمى بـ «الفكر الإسلامي المعاصر»، مع الفكر الإبستمولوجي النقدي والتحليلي، وتجاوز محدوديتها الفكرية والنقدية، ثم تجاوز الانتحال الإيديولوجي للمفاهيم الإبستمولوجية كما برزت وتبرز في كثير من الدراسات والأبحاث والمشاريع الفكرية، التي لم تتخلص بعد من العداء الغريزي

للدين، مع الاستنبات الاصطناعي للمفاهيم والمناهج والأطر النظرية، خارج أي منطق علمي؛ سواء كان تعريفاً بتعبير العروي، أو تكييفاً بتعبير الجابري، أو تقريباً بتعبير طه عبد الرحمن.

وفي هذا الإطار يمكن إدراج مجهودات عالم الاجتماع الفلسطيني الشهيد إسماعيل راجي الفاروق، والمنجز النظري للمفكر السوداني أبي القاسم حاج حمد في كتبه: «إبستمولوجيا المعرفة الكونية»، و«المنهجية المعرفية للقرآن الكريم»، والمشروع العلمي للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، ومجهودات الدكتور عبد الوهاب المسيري، مما يحتاج إلى دراسة تفصيلية.

فصول في أصول المعرفة وشيء من سيرتها ببلاد الأندلس

عبد الله التُّورَاتِي^(١)

مقدمة :

من أكثر الموضوعات إغفالاً في عصرنا الحديث البحث في سيرة العلم وأصوله، وميز طرائق النظر، والغوص على دقائقه وحقائقه، وتجليه مواضع النبوغ، ومواقع الرسوخ، والجمع بين العلوم المختلفة في نظير واحد وفكر متوحد، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى ندرة من صنّف فيه من المتقدمين؛ إذ كانوا لا يكشفون عن مناهج علمهم، بل يثّون في مصنفاتهم وأوضاعهم ما ينبه القارئ الفطن الذكي لمرادهم، فلما استحال الذي كان من سيرة العلم وارتفاعه، إلى سيرة الجهل واتضاعه، أضاع الناس مفاتيح العلوم، وطواها - كما طوى رياتنا - مثل الأمم الباغية علينا، فانشغلنا بما أبعدنا عن نفّس من تقدّم، وبأن لنا ما انتقص من علومنا وتهدّم.

وقد جعلت ورقتي هذه في محاور ثلاثة، وهي :

- ١- الكشف عن مناهج المعرفة وأصولها.
- ٢- التأريخ لسيرة العلم في مصنفات المتقدمين.
- ٣- الموازنة بين المدرسة المغربية والمشرقية في الانفتاح على العلوم التجريبية.

١- الكشف عن مناهج المعرفة وأصولها:

إن من مصائب عصرنا ذهول جماعة أهل العلم والفقه فيه عن النظر في أصول المعرفة الإسلامية، وإن الغفلة عن التأريخ لمسائل العلوم، ودقائق الفهوم، جعل

(١) دكتوراه في الفكر الإسلامي، وباحث مهتم بالفكر المغاربي.

الكثيرين من المُرتَسِمِينَ بالعلم وقوانينه يستلذون تكرار مسائل العلم وحفظها دون مَيزِها ونَقْلِها، وكان من آثار ذلك ضُمور ملكة الاجتهاد، وانطفاء حاسَّة النقد، وتعطل آلة النظر، فغالب دراساتنا إنما هي فضول من الكلام، وغالب أبحاثنا بَعَثَ لجثث الأموات بعد تحليلها وذهاب أثرها، ثم هو بعث مشوَّه لعدم إحكام الطالب لمعاهد العلم الذي يخوض فيه، ثم لغلبة التسرع على بحوثنا أثرها في ظهور الأفهام الغريبة، والآراء المضحكة، ولكثرتها تداولها الناس على أنها مسلّمات وحقائق لا يجوز العدول عنها.

وكان من أسباب ذهول الدارسين عن تفحص أصول العلوم ومناهجها أمران اثنان:

- الأول: ضياع كثير من أصول معرفتنا بالإحراق والإغراق والإهمال.

- الثاني: قلة المتصدرين للتأريخ للعلوم الإسلامية، فلم تُعَبَّد طريقه واستوعر الناس سلوكه لما يخشونه عادةً.

وأمر آخر أذكره وهو قريب من الأول، حيث حُجب كثير من تراثنا عن الدارسين والباحثين من قبل طائفتين اثنتين:

- إحداهما: المستشرقون: فعندهم كثير من أصولنا ومصنفاتنا مما لا يوجد إلا عندهم.

- والأخرى: المستغربون: الحاقدون على الإسلام وتراثه، فمنعوا تداوله، وحجبوه عن أهله والعارفين به.

وفي سبيل الإبانة عن طرائق العلماء في الكشف عن أصول علمهم ومعارفهم يقول الدكتور أبو موسى: «إن علماءنا الذين شاركوا في تأسيس العلوم كانوا يهتمون اهتمامًا واضحًا ببيان الخطوات التي سلكوها في استنباط حقائق العلوم، وكانوا يزاوجون في إعداد الجيل الذي يخلفهم بين أمرين:

- الأول: تعليم أصول العلم.

- والثاني: بيان كيف استخرجت هذه الأصول والخطوات التي سلكوها»^(١).
وهم بهذا يحفظون العلم، ويحفظون مفاتيحه التي في صدورهم، فلمَّا صار الناس

(١) مناهج علمائنا في بناء المعرفة لمحمد أبو موسى: (ص ١٨٦).

إنما يأخذون العلم من الصُّحُفِ والكتبِ اعتاص على الطالب للعلم الوقوف على أسرار العلوم ودقائقها، واكتفى بما يظهر له من جليّ المسائل، ولم يكن له مطلب وراءه.

وكان الأساتيد يُعلِّمون طلبتهم العلم، وعِلْمَ صناعة العلم، فلهذا أثروا المسيرة الإنسانية بجليل الأفكار ونفيس الأنظار.

«إن معرفة حركة العقل في علاج المعرفة أعزُّ وأندر من المعرفة نفسها، فإذا فاتك العلم عند عالم أدركته عند غيره، وإذا فاتك طريق العقل الفدّ فقد فاتك ما لا يدرك»^(١).

٢- التاريخ لسيرة العلم في مصنفات المتقدمين:

وقد ذكرنا أن هذا أمرٌ لم يعتنِ به المتقدمون كثيرًا، وشُهر من المتأخرين ممّن حاولوا تجديد النظر في العلوم المؤرخ الفقيه عبد الرحمن بن خلدون، فهو الذي اعتنى المستشرقون بأفكاره، وأشاعوها وأذاعوها، ثم كثرت الدراسات عن نظراته ونقداًته، حتى صار اسمه على كلِّ لسان ورسمه في كل ديوان.

وهذا من الحيفِ البين؛ أن يُظنَّ أن الرجل قد انفرد بهذه الأمور، وإن كان مسبقاً من كثيرين، غير أن بعضهم لم تصل إلينا مصنفاتهم، وفيها نظراتهم وجيادُ قرائحهم، ومنهم الإمام النظار أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي (ت ٤٦٢هـ)، فقد ذكر كثيراً من أصول المعارف ومناهجها في كتابه الطبقات، وفيها آراء كثيرة لمُتَفَلِّسِفَةِ اليونان، ومقالات عديدة لحكماء الشرق؛ من الهند والصين، بل فيها مسائل لا تعرف في ديوان آخر غير الطبقات، قيدها أبو القاسم ونسبها إلى أهلها، فحفظها لنا وللإنسانية جمعاء.

ومن أوائل من تنبّه لنفاستها من عصرِنا المستشرقون، فنشروها وطبعوها طبعات كثيرة، واعتنى بها أفاضلهم، غير أن عنايتهم لم تكن بالمَحَلِّ الأرقى، لغلبة العُجْمَةِ عليهم، ولا استغلاق أسلوب أبي القاسم على أساتيدهم لتقصيرهم في البيان وشروطه.

(١) مناهج علمائنا في بناء المعرفة لمحمد أبو موسى: (ص ١٨٨).

ومن المصنفات التي اعتنت بالتأريخ للعلوم وأصولها كتب التواريخ والطبقات والتراجم والسِّيَر، وكتب الأدب والمحاضرات والمسامرات، ففيها كثير من أصول العلم، وتنبيه على معاهد الفهم، غير أنه يختفي وراء اللمحة الحَيَّة والإيماءة الخاطفة، فلا يظهر إلَّا ليختفي، فيحتاج فيه إلى طول نظرٍ، وإدانة الفكرِ.

ومن الكتب التي نُبِّهت إلى بعض ذلك كتاب الفهرست لابن النَّدِيم، فقد بسط كثيرًا من مصنفات العلماء والفقهاء والنُّحاة والفلاسفة والمتكلمين والشعراء، ونَقَدَ ما نَقَدَ منها، ونَقَدَ في بعضها إلى أغراضها ومعاهدها، وإن كان مذهبه الذي اختاره حَجَبَ عنه القول بعدل والنطق بحق في كثير من أبواب كتابه.

٣- الموازنة بين المدرسة المغربية والمشرقية في الانفتاح على العلوم التجريبية:

ويهمني في كلمتي هذه أن أوازن بين مُتَطَبِّبَةِ المشرق ومُتَطَبِّبَةِ المغرب؛ في نظرهم إلى هذا العلم، وفيما يُمَيِّزُ شريقيهم عن غربيَّهم، وقد ظهر لي أن التمايز يقع في أمور ثلاثة، وهي:

- الأول: المزج بين الطب والفلسفة:

قد علم عن المشاركة مزجهم في مصنفاتهم الطبية بين الفلسفة وبين الطب، من المقالات المقدمة، والمسائل المعروفة، والتي لا يكون الطبيب طبيبًا إلَّا بها في نظرهم، كابن سينا والكِنْدِي وغيرهما، إلَّا أن متطبة الأندلس كان لهم نظرٌ خاص خالفوا به متطبة المشرق، فاعتنوا في مصنفاتهم بما تقع به الفائدة، ويسهل تداوله وانتفاع الناس به، فلم تكن كتبهم مستغلة كما هو الحال مع كتب المشاركة.

ثم كان لنفور أهل الأندلس من العلوم القديمة كالفلسفة وغيرها أثرٌ في اتجاه طلبة العلم بها إلى عدم خلط الطب بشيء من هذه العلوم، «إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم، مذمومة باللسنة رؤسائهم، وكل من قرأها متهمًا عندهم بالخروج من الملة، ومظنون به الإلحاد في الشريعة»^(١).

وفي كتاب المدخل لصناعة المنطق لابن طُمْلُوس بعض تفسير لمزاجية أهل الأندلس ولعوائدهم مع العلوم المستغربة، والفلسفة منها.

(١) طبقات الأمم لصاعد الأندلسي: (ص ٦٦).

والذين نهوا عن الاشتغال بالفلسفة لم ينهوا عنها خوفًا منها، وإنما خوفًا على الخائض فيها أن تستزله مقالات فرقههم فينحو منحاهم ويستبطن مذهبهم، ثم يكون أحد الطعّانين في علوم الشريعة ومعارفها، وهو بعد طَرِيُّ العود، مُتَزَوٍّ في رقود. قال أبو القاسم: «وأمّا صناعة الطب فلم يكن بالأندلس من استوعبها ولا لحق بأحد [من] المتقدمين فيها، وإنما كان غرضهم من علم الطب قراءة الكنانيش المؤلفة في فروعه فقط، دون الكتب المصنفة في أصوله، وليستعجلوا بذلك ثمرة الصناعة ويستفيدوا به خدمة الملوك في أقرب مدة»^(١).

وهذا الذي ذكره أبو القاسم من الاعتلال لمذهب أطباء الأندلس ممّا لا نوافقه عليه، وكيف نوافقه وقد عُرِفَ عن أطباء الأندلس الجِدْقُ والإتقان؟ كالزهراوي وابن زُهَيْرٍ وابن بَاجَةَ وغيرهم، مما طار ذكرهم وترجمت مصنفاتهم، فقول أبي القاسم هنا نعه من مستغرباته التي لا يتابع عليها، والله أعلم.

- الثاني: الاستبطن لمذاهب متصوفة الشرق:

وقد عَلِمَ عن ابن سينا ومن نهج نهجه لَهْجُهُ بمقولات متصوفة الشرق من متعبدى أهل الصين والهند، فأثّرت فيهم وجعلت علماء الإسلام ينسبونهم إلى ما لا يحمد من العقائد والمقالات، وكان الأندلسيون بخلاف هذا؛ إذ لم تعرف بلادهم بكثرة الفرق المائجة، ولا الطوائف الهائجة، فسَلِمَتْ طويّتهم، وحُمِدَتْ عاقبتهم.

- الثالث: التصريح بمقولات مناقضة للشريعة وهادمة لأصولها:

وهذا أكثر ما أنكر على ابن سينا ومن تشرّب طريقته؛ إذ كانت كتبه التي ألفها في الطب وغيره متضمنة لمقالات مخالفة لأصول الإسلام وفصوله، ناهجةً نهجًا مغايرًا، أبان عن بعضها أبو حامد الغزالي وأبو بكر بن العربي وابن تيمية في كتبهم ورسائلهم. فهذا ما لاح لي من الفرق بين المدرستين، وللموضوع ذيول أخرى لعل الله ييسر لنا الإبانة عنها ببسطها وذكر تفاصيلها، والله أعلم، والحمد لله رب العالمين.

(١) طبقات الأمم لصاعد الأندلسي: (ص ٧٨).

العلوم الإنسانية وإشكالات العلمية والموضوعية

د. أحمد الفراك^(١)

مقدمة في موضوع العلوم الإنسانية:

تتخذ العلوم الإنسانية من الظواهر البشرية موضوعًا لها، وإن اختلفت مناهجها وتعددت مدارسها وتنوعت نتائجها، في محاولة لفهمها وتفسيرها وتحليل الأنشطة المتصلة بها بحثًا عن حقيقة الإنسان، وقد عُرفت تعريفات كثيرة نذكر منها كونها «مجموع الدراسات التي تستخدم المنهج العلمي في دراسة مظاهر النشاط المختلفة التي تصدر عن الإنسان، فردًا أو جماعة أو مجتمعًا، وهي تضم مجموعة فروع علم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وفروع علم النفس، والاقتصاد، وبعض فروع دراسة اللغة والتاريخ المقارن»^(٢)، وقد كانت قديمًا مقترنة بالفلسفة -أم العلوم- إلا أنها انفصلت عنها خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مع ظهور الفلسفة الوضعية التي ترمي إلى التخلص من كل أشكال الخطاب التأملي الميتافيزيقي حول الإنسان، لصالح الدراسة «العلمية» و«الموضوعية» للظواهر الإنسانية المختلفة، وذلك اقتداء بما حققته العلوم الطبيعية من تقدم ونجاح، وما راكمته من معارف ومناهج، وما وفرت من إنتاج ورخاء.

١- العلوم الإنسانية وإشكالات المنهج:

من بين الإشكالات الأساسية التي طُرحت بسبب الخوض في موضوع

(١) أستاذ الفلسفة، باحث في الفكر الإسلامي.

(٢) بدوي، أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت: مكتب لبنان، ١٩٨٢م.

العلوم الإنسانية نذكر الإشكال التالي :

هل تيسر مشروع الدراسة العلمية للظاهرة الإنسانية على غرار الدراسة العلمية للظاهرة الطبيعية؟ وهل طريق بلوغ العلمية في العلوم الاجتماعية هو فقط تقليد ونسخ لنموذج العلوم التجريبية؟ أبالإمكان إخضاع الظاهرة الإنسانية للدراسة نفسها التي تخضع لها الظاهرة الطبيعية فيكون الإنسان ظاهرة كباقي الظواهر المشتركة؟

حاولت الفلسفة الوضعية أن تقلد العلوم الطبيعية في دراستها للظاهرة الإنسانية، مدعية أنه بالإمكان التوصل إلى حقائق وقوانين موضوعية كما هو الحال في حقائق العلوم الطبيعية وقوانينها، وذلك عن طريق تطبيق المنهج التجريبي، إلا أنها اصطدمت بكون «علوم الإنسان» تنفرد بجملة من الخصائص أهمها الوعي والإرادة والتعقيد والحرية، خاصة وأن الإنسان يتحول فيها من مجرد ذات عارفة إلى ذات وموضوع للمعرفة في الوقت نفسه. في حين تتصف الظاهرة الطبيعية بالعطالة والاطراد والوضوح والحتمية. بمعنى أن الأفعال الإنسانية أفعال واعية تصدر عن إرادة خفية يستحيل قياسها بدقة، وترمي إلى مقاصد قد لا تكون واضحة ولا تخضع بالضرورة للاطراد، وهي قابلة للتغير والتجاوز باستمرار وبشكل غير قابل للقياس والضبط.

من هنا ينبع الإشكال الآتي: ما العمل قصد تحقيق شرط العلمية في العلوم الإنسانية؟ أبالاقتداء بالعلوم الطبيعية أم بالاستقلال عنها؟ إن كان بالاقتداء فكيف نتجاوز معضلة الفارق بين الموضوعين؟ وإن كان بالاستقلال فأين نموذج ناجح تقدمه العلوم الإنسانية دليلاً على علميتها المستقلة؟

لن نجد غير إمكانين اثنين هما :

١- إمكانية استيراد المنهج: وتعني نسخ المناهج من العلوم الطبيعية وتطبيقها في العلوم الإنسانية، أو بعبارة أخرى: نقل واستعارة «المناهج التي كشفت عن حقيقتها في ميدان علوم الطبيعة»^(١) وتطبيقها في ميدان الظواهر الاجتماعية، مع العلم بأن الأمر يتطلب «وضع الفاعلين بين قوسين، وذلك من خلال العمل على إبراز الأنساق التي يمكن دراستها عن طريق اعتماد المناهج التي برهنت عن جدارتها في دراسة

(1) Jean Ladrière , La dynamique de la recherche en sciences sociales , PUF, 1994, p: 5

الأنساق المادية»^(١)، ولعل أشهر المدافعين عن هذا الاتجاه أوغست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧) إذ يقول: «إننا ما دمنا نفكر بشكل وضعي في مادة علم الفلك أو الفيزياء، لم يعد بإمكاننا أن نفكر بطريقة مغايرة في مادة السياسة أو الدين، فالمنهج الوضعي الذي نجح في علوم الطبيعة غير العضوية يجب أن يمتد إلى كل أبعاد التفكير»^(٢). ويعني الاشتراك في المنهج رغم اختلاف الموضوعات في الطبيعة.

٢- إمكانية استقلال المنهج: وذلك بالتخلي عن استيراد نماذج العلوم الطبيعية -مع الوعي بالفارق النوعي بين الظاهرتين- وإنشاء نموذج أصيل يوافق طبيعة الموضوع المدروس؛ الظاهرة الإنسانية، ويحقق صفة العلمية بطريقة مغايرة لعلمية الظواهر الفيزيائية.

الإمكانية الأولى من خلالها يمكن تناول الوقائع الاجتماعية كما تتناول الأشياء المادية أو كما يؤكد إيميل دوركهايم (١٨٥٨-١٩١٧) بقوله: «إن الظواهر الاجتماعية تشكل أشياء، ويجب أن تُدرس كأشياء... لأن كل ما يعطى لنا أو يفرض نفسه على الملاحظة يعتبر في عداد الأشياء... وإذن يجب أن ندرس الظواهر الاجتماعية في ذاتها، في انفصال تام عن الأفراد الواعين الذين يتمثلونها فكرياً، ينبغي أن ندرسها من الخارج كأشياء منفصلة عنّا... إن هذه القاعدة تنطبق على الواقع الاجتماعي برمته وبدون استثناء»^(٣).

لكن هذا التصور الوضعي الذي يُشيء الظاهرة البشرية ويُسوِّبها بالظاهرة الطبيعية يطرح صعوبات منهجية كبيرة تتمثل -بالإضافة إلى غُلُو النزعة الوضعية في التكرار للأديان- في عدم قدرة الدراسات الإنسانية على فهم موضوعها بشكل دقيق وشمولي يحاكي الدراسات الفيزيائية مثلاً، فهي عاجزة عن الإحاطة بـ «كل ما يتصل بنظام الدلالات ونسق المقاصد والغايات والقيم»^(٤)، مادام المنهج الوضعي لا يؤمن إلا بالحقائق الحسية؛ لذلك فهو «يختزل الكلية الإنسانية ومجموع العناصر المتفاعلة

(1) Ibid., p.6

(2) voir: R. Aron, Les étapes de la pensée sociologique; pp: 87-86; éd. Gallimard ; 1981

(3) Durkheim, Les règles de la méthode sociologique, éd. Flammarion, 1988; pp: 104-103

(4) - Jean Ladrière, La dynamique de la recherche en sciences sociales, p: 9

والفعالة في الحياة الإنسانية في عناصرها الحسية الملموسة^(١). وهذا يعني أن الإمكانية الأولى التي انبنى عليها المذهب الوضعي مع أوغست كونت الذي يعتبر أن «الاستكشاف العلمي في السوسيولوجيا شأنها شأن البيولوجيا يستخدم ثلاثة أنماط أساسية هي: الملاحظة الخالصة، والتجريب الدقيق، وأخيراً المنهج المقارن»^(٢)، قد فشلت فشلاً كبيراً أمام «ظاهرة متعددة الأبعاد ومركبة غاية التركيب»^(٣).

أما الإمكانية الثانية التي بموجبها تحاول علوم الإنسان أن تبذل أدواتها الخاصة ما دامت «الظاهرة الإنسانية لا تتكون من عناصر «طبيعية» على وجه القصد، بل تتدخل فيها عناصر أخرى تنتمي إلى نظام مختلف، أي النظام الأخلاقي الروحي، وتقررهما إلى درجة فائقة، وتلك العناصر لا تعد بالضرورة بمثابة نتائج لازمة لعناصر الطبيعة أو قابلة للاستنتاج من تلك العناصر، وهي لا تتسم بالتماثل العالمي في الجماعات الإنسانية، بل إنها تعتمد على التقاليد والثقافة والدين والأولويات الشخصية والجماعية... وليس من الممكن إخضاعها للأسلوب القياسي الوحيد الذي يعرفه العلم وهو الأسلوب الكمي»^(٤)، فلا تحمي نفسها من السقوط في شباك «الذاتية»، حيث الإنسان هو الذات الدارسة المشبعة بالذاتية، وهو في الوقت نفسه موضوع الدراسة، وهذا يعني فشل الإمكانية الثانية في الاستقلال عن العلوم الطبيعية.

المنهج وسؤال العمل؟

يرى كثير من الباحثين، ومنهم الفيلسوف «جان لادريار»^(٥)، أن مجال العلوم

(١) أمزيان، محمد، العلوم الإنسانية في المنظومة الغربية: دراسة نقدية في الأسس المنهجية، مجلة المنعطف، عدد ٩٥، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م، ص ٨٦.

(2) Auguste. Comte, Philosophie positive, T. IV, Leçon, 48, A. Colin

(٣) المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ٢، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م، ص ١٣.

(٤) الفاروقي، إسماعيل، إسلامية المعرفة: صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، ضمن كتاب الصحوة الإسلامية المعاصرة والعلوم الإنسانية، جمع وتقديم علي سيف النصر، تونس: المطبعة العربية، ط ١، ١٩٩٠م، ص ١٢.

(٥) فيلسوف ورياضي بلجيكي (٢٠٠٧-١٩٢١)، درس فلسفة العلوم والفلسفة الاجتماعية بالجامعة الكاثوليكية بلوفان، عرف كمتخصص عالمي في المجال الإيتيقي للعلوم التقنية. اهتم بقيمة العلم الحديث وبأهمية =

الاجتماعية والإنسانية بإمكانه أن ينفرد بصورته الخاصة للعلمية مغايرة لما هو عليه الأمر في مجال الظواهر الفيزيائية، لكن المغايرة لا تفيد الاستقلال التام عن الشكل المميز للعلوم الطبيعية. وبحثاً في إمكان تحقق الإمكانية الثانية يميز إدغار موران^(١) EdgarMorin بين نوعين من السوسيولوجيا^(٢):

- «السوسيولوجيا الإنشائية»: ويقصد بها تلك الإنتاجات السوسيولوجية التي لم تتخلص بعد من قيود التأمل الفلسفي وتقليد المقال الأدبي وأدبيات الفكر الأخلاقي، دون أن يفيد ذلك عدم علميتها، ولا يلزم إبعاد الذات عن الموضوع بقدر ما ينبغي أن تحضر هذه الذات حضوراً بيولوجياً يجعل الإنسان في قلب عالمه، يحيل على ذاته كما يحيل إلى ما يقع خارجها حيث يمتلك قدرة خلاقة في فهم الظاهرة الإنسانية وتفسيرها.

- «السوسيولوجيا العلمية»: وهي سوسيولوجيا تستعير منهجها من الفيزياء وتتناول موضوعها بالطريقة نفسها التي تتناول بها العلوم الطبيعية موضوعاتها، وذلك بعزل الموضوع المدروس وتخليصه من الذاتية وتأثير مختلف القوى المحيطة به. غير أن النتائج المتوصل إليها بهذا الصدد لا تتجاوز «نظريات غير متقنة وتفسيرات مشوهة»^(٣)، وافتراضات مفترقة للإلتقان والعلمية، وشبيهة بالحلم والأمنية، مما أسقط الأبحاث في العلوم الاجتماعية في موقع سهام النقد من طرف النزعات الشككية والنسبية والذاتية.

٣- الموضوعية بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية:

طرح إشكالية الموضوعية في العلوم الإنسانية مع إيمانويل كانط، وعالجتها

= الكشوفات والتطبيقات الرياضية في الفكر المعاصر. ومن أهم كتاباته: «رهانات العقلانية: تحدي العلم والتكنولوجيا بالنسبة إلى الثقافات» في سنة ١٩٧٧م، و«العقيدة المسيحية ومصير العقل» سنة ٢٠٠٤م.

(١) إدغار موران، فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي من مواليد ١٩٢١م، من مؤلفاته المهمة كتابه الموسوعي «المنهج» في ستة أجزاء، جمع فيه خبرته في علوم كثيرة مثل البيولوجيا والفيزياء والفلسفة وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم اللغة والتواصل.

(2) Edgar. Morin, Sociologie, Fayard, 1984, pp: 11-18

(٣) الفاروقي، إسماعيل، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص ١٣.

فلسفة فريدريك هيغل، وتوغلت فيها فلسفة فلهلم دلتاي^(١)، مع حفظ الاختلاف بين هذه الفلسفات. والموضوعية هي «وصف لما هو موضوعي، وهي بوجه خاص مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، فلا يشوهها بنظرة ضيقة، أو بتحيز خاص»^(٢)، ويقصد بمبدأ «الموضوعية» خلو المعرفة من الوقوع في آفة الذاتية، أي عدم إخضاع المعرفة العلمية للاعتبارات الذاتية والخصوصية للفرد أو للجماعة العلمية كانت أو عرقية أو دينية أو سياسية أو إيديولوجية...، والتعامل معها بشكل مستقل محايد يجعل العلم علمًا خالصًا، ومتخلصًا من كل تحيز أو توجيه. «وتفترض الموضوعية أن هناك واقعًا معينًا موجودًا في الخارج، وأن البشر يستطيعون إدراك هذا الواقع كما هو، ونقل صورته إلى الذهن كما هي، ثم التعبير عنه كما هو كذلك، وأن البشر يستطيعون أن يقدموا تلك الحقائق الواقعية العلمية كما هي دون التأثير بأهوائهم وميولهم ومصالحهم فلا يصيبها شيء يمكن أن يؤدي إلى مغايرة الواقع العلمي نتيجة نظرة ضيقة أو تحيز إيديولوجي أو غيره. وتفترض الموضوعية كذلك أن منهجًا علميًا واحدًا يمكن أن يوصل إلى الحقائق الموضوعية»^(٣).

لقد قطعت العلوم الطبيعية أشواطًا في محاولات تحقيق شرط الموضوعية الذي به يحتمل أن تكون المعرفة علمية وكونية في الوقت نفسه، حتى قيل إنها تحققت مما يسمى بـ «علمية العلم»، حيث وقع الربط بشكل آلي بين صفتي «العلمية» و«الموضوعية»، فلا تكون معرفة ما علمية إلا إذا ثبتت موضوعيتها وحيادها^(٤). لكن الإشكال المطروح علميًا هو:

إذا كانت الموضوعية كما يعرفها عبد الوهاب المسيري «العلم الخالي من القيمة

(١) عالم اجتماع ألماني (١٨٣٣-١٩١١م)، يتفقد التصور الوضعي ويفرض قياس الظاهرة الإنسانية على الظاهرة الطبيعية؛ لأننا لا نعرف العقل كما نعرف الأشياء.

(٢) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٧١م، ص٤٥.

(٣) العلواني، طه جابر، نحو منهجية معرفية قرائية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢١٢.

(٤) ينظر: التريكي، فتحي، والتريكي، رشيدة، فلسفة الحداث، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢م، ص٦٩ وما بعدها.

والأحكام الأخلاقية»^(١)، فهل يمكن تحقيق الموضوعية الخالصة في العلوم الطبيعية؟ وهل نستطيع نقل تلك الصفة إلى خارج العلوم الطبيعية أم أنها مقتصرة عليها فقط؟ استطاع الإنسان أن يحقق إنجازات ملموسة وأن يصل إلى نتائج متقدمة في العلوم الطبيعية التجريبية، لكن مع ظهور الدراسات الإنسانية كاهتمامات تسعى إلى التشبه بالعلوم التي تدرس المادة ونجحت في انفصالها عن الفلسفة وفي تحقيق رفاهية الإنسان المادية، توجه البحث إلى العلوم الإنسانية قصد التحقق من توفير شرط العلمية في البحث بصدها. غير أن العائق الأكبر يكمن في الفارق النوعي بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية؛ فهذه الأخيرة تتخذ من المادة موضوعها، والمادة محكومة بمبدأ «العطالة»، بينما تنصرف الأخرى إلى موضوع الإنسان ذاته، والإنسان كائن مُبدع «صاحب إرادة حرة على الرغم من الحدود الطبيعية والتاريخية التي تحده... وهو كائن قادر على تطوير منظومات أخلاقية غير نابعة من البرنامج الطبيعي المادي الذي يحكم جسده واحتياجاته المادية وغرائزه... والنوع الوحيد الذي يتميز كل فرد فيه بخصوصيات لا يمكن محوها أو تجاهلها، فالأفراد ليسوا نسخًا متطابقة يمكن صبها في قوالب جاهزة وإخضاعها جميعًا للقوالب التفسيرية نفسها»^(٢).

من هنا ينبع الإشكال الآتي:

إذا تخلصت العلوم الطبيعية إلى حدٍّ ما من النزعة الذاتية، ذاتية الشخص الباحث، فهل يمكن تحقيق مبدأ الموضوعية داخل حقل العلوم الإنسانية؟ وإذا احتل الإنسان موقع موضوع المعرفة في العلوم الإنسانية وموقع الدارس لها في الوقت نفسه، فهل يمكن أن يتناول موضوعه بموضوعية؟ أو بعبارة أخرى: هل يمكن أن ينظر إلى موضوعه كشيء مستقل عن ذاته التي لا تفارقها الانفعالات والانطباعات والميولات؟ لا شك أن هناك فروقًا نوعية بين البحث في العلوم الطبيعية والبحث في العلوم الإنسانية؛ ففي الأولى تحتفظ الظاهرة قيد الدراسة بوحدها وثباتها وانسجامها،

(١) المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، ج٢، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م، ص٤١٦.

(٢) المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط٢، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، ص١٣-١٢.

ولا تصطدم بمصالح وقيم الناس، لكن الثانية تعاني من تعطيل مبدأ الموضوعية وصعوبة تحقيقه؛ حيث تعترض عمل الباحث والعالم مجموعة من العوائق الصلبة، منها ما هو شخصي ومنها ما هو فكري ومنها ما هو نفسي ومنها ما يتعلق بجوانب اعتقادية وإيديولوجية، فضلاً عن معوقات معتادة من قبيل غياب روح النسقية، والانحراف عن الرؤية الدقيقة، وغرور الباحث وتأثير المزاج الانفعالي في عمله، وغياب النزاهة الفكرية... مما يدفعنا إلى الاتفاق مع القول بأن «العلوم النظرية المطبقة في مجال الإنسانيات يشوبها الكثير من التحيز والتجني، وفقدان الموضوعية والدقة والحياد، بسبب تداخل العوامل الإنسانية في التجربة»^(١)، حيث يستعصي على الباحث - مهما بلغ من وعي وبقظة - التخلص من المواقف والآراء والقناعات اللاشعورية التي لا تفارق تفكيره. وإن زعمت «الممارسة العقلانية العلمية تطهير وسائلها من كل أثر للمعاني والقيم الذاتية بحجة التزام طريق الموضوعية»^(٢).

لهذا يرى بعض الباحثين في الموضوع، مثل «لوسيان غولدمان»^(٣)، أنه لا يمكن لتطبيق المنهج الديكارتي أن يحقق الفهم الموضوعي للظاهرة الإنسانية المختلفة عن دراسة غيرها من الظواهر؛ وذلك «لأن الباحث يتصدى في الغالب للوقائع مزوداً بمفاهيم قبلية ومقولات مضمرة ولا وعية تسد عليه طريق الفهم الموضوعي بشكل قبلي»^(٤)؛ وبالتالي فإن العلوم الاجتماعية مهما بلغت من دقة وادعاء للحياد فإنها «تحتوي تحيزات أصحابها الفلسفية»^(٥)، على خلاف الظاهرة الطبيعية المجردة من الوعي والتحيز الذاتي والانفعال النفسي والعاطفي والثقافي.

(١) العدوي، مصطفى محمد، العلم بين التاريخ والفلسفة والدين، مجلة الكلمة، عدد ٣٠، (٢٠٠١م)، ص ١٠٧.

(٢) عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٦٧.

(٣) مفكر وناقد فرنسي من أصل روماني (١٩١٣-١٩٧٠م)، من أشهر كتبه: «العلوم الإنسانية والفلسفية» (١٩٥٢م)، و«البنات الذهنية والإبداع الثقافي» (١٩٦٧م).

(٤) Lucien Goldmann, Sciences humaines et philosophie, éd: Genthier, méditations, 1966, pp: 23-24

(٥) المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص ٤٨.

نستنتج إذن أن الباحث في العلوم الإنسانية لا يستطيع أن يتخلص من إملاءات اللاشعور الثاوية في عمق بنيته النفسية والفكرية، ومن تمثالاته وانفعالاته وعواطفه رغم ما يدعيه كانط من قدرة على التعالي الترنسندنتالي الذي يفصل بين الذات والموضوع، أي بين الذات العارفة والذات التي نريد معرفتها. ذلك أن الذات -كما يؤكد دلتاي Diltthey Wilhelm- متغيرة باستمرار، كما الموضوع أيضًا متغير. و«ليس ثمة إدراك نظري لأية حقيقة بدون إدراك طبيعتها وعلاقاتها القيمة»^(١)، وبناء عليه؛ لا يمكن تحقيق التصور الوضعي في النظر إلى الظاهرة الإنسانية كشيء مثل باقي الأشياء المبتوثة في الكون الفاقدة للإرادة. ولعل هذا ما يؤكد «فلهم دلتاي» و«ماكس شيلر»^(٢)، حيث يميزان بين العلوم التي تدرس «المادة» أو «العلوم المادية»، وبين العلوم التي تدرس «الروح» أو «العلوم الروحية»؛ ففي الأولى يمكن تطبيق المنهج التجريبي القائم على الملاحظة والتجريب، كما يمكن الوصول إلى قوانين علمية دقيقة؛ وذلك لأن المادة تخضع لحتمية طبيعية. بينما في الثانية يعجز المنهج التجريبي عن أداء مهمته، ويترك مكانه للفهم والتفسير في عالم موسوم بالحرية والغموض. ولعل هذا ما استنتجه طه عبد الرحمن بقوله: «والصواب أن تحصيل تمام الموضوعية غير ممكن»^(٣).

تأكيدًا للموقف نفسه، يرى محمد عابد الجابري أنه من غير الممكن التحرر من الإيديولوجيات في الدراسات الإنسانية^(٤)، وهو التصور الذي أثبتته العديد من الدراسات النفسية والاجتماعية حيث أكدت إخفاق الفلسفة الوضعية في زعمها إمكان تحقيق شرط الموضوعية في العلوم الإنسانية، معتبرة أن الفكر العلمي قد حقق آخر الفتوحات العلمية لما تخلّص من الميتافيزيقا والفلسفة المجردة بصفة نهائية، وطردها

(١) الفاروقي، إسماعيل، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، ضمن كتاب الصحة الإسلامية المعاصرة والعلوم الإنسانية، جمع وتقديم علي سيف النصر، تونس: المطبعة العربية، ط ١، ١٩٩٠م، ص ٢٢٠.

(٢) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني (١٨٧٤-١٩٢٨م)، وهو من أبرز مؤسسي الأنثروبولوجيا الفلسفية المعاصرة، أغلب كتاباته وأفكاره تأثرت بالأزمة الكبيرة للرأسمالية التي تبلورت بعد هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى.

(٣) عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، مرجع سابق، ص ٦٧.

(٤) الجابري، محمد عابد، التراث والحدثة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٨٩م، ص ٢٣.

من آخر حصونها الإنسان، وكأن تاريخ الفلسفة هو تاريخ تراجعاتها كما يقول «أوغست كونت»، فرأت الوضعية أنه بإمكان تحقيق الدراسة العلمية الموضوعية الدقيقة للإنسان كواقع اجتماعي ملموس بعيداً عن السقوط في الذاتية، وذلك بتجنب إقحام «الفرضيات غير المحققة والتعميمات الاعتبارية» في المعرفة. لكن السؤال الإشكالي الذي يطرح على الفلسفة الوضعية هو: هل تستطيع العلوم الإنسانية أن تحقق الاستقلالية والموضوعية كما الشأن في العلوم الطبيعية؟ أم أنها تحتفظ بموضوعية خاصة وناقصة ومزعومة؟

تجيب «رينيه بوفريس»^(١) بأن المعرفة المتعلقة بموضوع الإنسان تظل مشبعة بالذاتية ولا تملك أن تكون محايدة أو موضوعية، بل تظل غارقة في الإيديولوجيا، حيث تؤكد أنه من المستحيل مبدئياً أن تتمكن العلوم الإنسانية من بلوغ موضوعية مطلقة أو على الأقل التخلي عن جزء من أهدافها والاكتفاء بدراسة المظاهر الأولية من الحقيقة أو الواقعة الإنسانية. ولعل ذلك ما حدا بدلتاي إلى التمييز بين العلم التفسيري الخاص بدراسة الظواهر الفيزيائية، والعلم الوصفي الذي يدرس إلى جانب الظاهرة الحياة العقلية التي تنتج المعرفة، أو ما يسميه بـ «النسق البنائي للعقل».

مع تطور الفكر العلمي المعاصر، حوصرت الدعوات التي تدعي تحقيق الموضوعية العلمية في الدراسات الطبيعية والاجتماعية، وهي تخفي وراءها زعم التفوق والعالمية والكونية. ذلك أن «صفة العلمية وصفة الموضوعية، صفتان وُصف بهما العلم الغربي المعاصر ليبرر عالميته وتفوقه سواء في العلوم الطبيعية أو الاجتماعية أو الإنسانية»^(٢).

(١) بوفريس، رينه، علوم الإنسان والفلسفة، ترجمة محمد علي مقلد، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد ٦، (١٩٨٩م)، ص ٣٦-٤٦.

(٢) العلواني، طه جابر، نحو منهجية معرفية قرآنية، مرجع سابق، ص ٢١٢-٢١٣.

القرآن الكريم والتأسيس للإبستمولوجيا البديلة: الشروط والإمكانات

د. عبد الله أخواض^(١)

إن الأفق الذي نسعى إليه من خلال التأكيد على الوحي (القرآن) في المرجعية المعرفية الإسلامية المعاصرة، هو التأسيس لحركية إبستمولوجية بديلة للإبستمولوجية المعاصرة الوضعية. حركية تنطلق من إعادة قراءة القرآن الكريم وفق شروط هذا البديل، لا وفق شروط مملاة؛ لأن إبراز المنهج القرآني هو مقدمة حقيقية للعبور للعالمية الثانية -بتعبير الحاج حمد- التي يتخطى فيها العقل المسلم المعاصر كل المعاني السلبية التي ورثها من التاريخين، تاريخ الفلسفة الوضعية وتاريخ التفسير الجزئي للقرآن. فمدخل التأسيس هو هذا الكتاب العالمي «القرآن» بمنهجيته المعرفية الكونية في مجالات متخصصة، سواء تعلق الأمر بالعلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية، في أفق تجاوز الإحالات الفلسفية الكامنة فيها التي لم تستطع أن تصل إلى أبعد من وضع القوانين، فتكون مهمة الإبستمولوجيا البديلة هي فك الارتباط بين الإنجاز العلمي البشري والإحالات الفلسفية الوضعية وإعادةوظيفها ضمن ناظم منهجي معرفي يستمد أصوله من نص مطلق «الوحي» له خصوصيات الشمولية، المعيارية، الواقعية والقصدية والأخلاقية، نموذج تركيبي للقوانين الطبيعية وقوانين الوجود

(١) أستاذ باحث بمركز الدكتوراه تكوين الحوار الديني والثقافي في الحضارة الإسلامية كلية الآداب والعلوم الإنسانية -بني ملال.

الكوني على أساس القيم الدينية، وإعادة صياغتها ضمن بعدها الكوني الذي يتضمن الغائية الإلهية في الوجود والحركة.

إن الإستمولوجيا البديلة هي «مواجهة جذرية تنقل الفكر الإسلامي [المعاصر] إلى عمق المأزق الحضاري العالمي؛ لأنها تعني طرح الوجه الفلسفي المقابل (للناظم المعرفي المنهجي) الذي تستمد منه الحضارة العالمية المعاصرة تركيبتها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية»^(١)، المنهج الذي «يرتقي إليه الإنسان الكوني، ومتجاوزًا الوضعية التي اختصرته، وتحولت بطاقاته اللامتناهية باتجاه (السلب واللائتماء)»^(٢). ف «وظيفة القرآن - بالنسبة إلى الإستمولوجيا المعاصرة - أنه يسد النقص في المعرفة الكونية بمنطق (الاستيعاب) و(التجاوز) معًا. رجوعًا إلى تركيبة القرآن نفسه بوصفه معادلًا معرفيًا مطلقًا في حد ذاته لمطلق الإنسان ومطلق الوجود الكوني. فهو كتاب (متعالٍ) بمعنى مطلق، تعطي نصوصه أو آياته الكونية ... متاح وعي لا متناه في كون متناه، فالخلق في القرآن يتجاوز خصائص المادة وتفاعلاتها المنضبطة إلى تفعيلها عبر كونية لا متناهية»^(٣). إلى تركيبها على القصدي والغائية، ف«أهم ما في لحظة الفصل والوصل المطلق والإستمولوجيا العلمية تجاوز القرآن لاحتماليتها ونسبيتها المفتوحة باتجاه غائية الخلق، غائية الخلق والتكوني ... في حين الإستمولوجيا العلمية تستهدف التفكيك والتحليل وما زالت بعد عاجزة عن التركيب»^(٤). نسمات هذا البديل نابعة من هذه المرجعية المطلقة (القرآن والسنة)، «لذا يحويان القيم الإسلامية المطلقة، والإجابة الإسلامية على الأسئلة النهائية»^(٥)، لكن لا ليكرّر الأنموذج المرفوض، أنموذج الموضوعية المتلقية، والوصول إلى قوانين صارمة نهائية وصيغ جبرية تفسر كل شيء، وتستبعد الذات الإنسانية، ف«الأنموذج الإسلامي المقترح لن يسقط في الموضوعية المتلقية، والتي

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية [م. س] ص ٣٣.

(٢) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار الساقى، ط ٣، ٢٠١٢م، ص ٢٣٥.

(٣) محمد أبو القاسم حاج حمد: إستمولوجية المعرفة: إسلامية المعرفة والمنهج، ص ٢٠٥.

(٤) محمد أبو القاسم حاج حمد: إستمولوجية المعرفة: إسلامية المعرفة والمنهج، م. س، ص ٢٠٤.

(٥) عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيز، المقدمة، م. س، ص ١٠٦.

تفترض عقلاً قادراً على الإحاطة بكل شيء، وواقع بسيط يمكن الإحاطة به، كما أنه لن يسقط في الذاتية التي تعني ذاتاً متمحورة حول نفسها، لا تكثرت بتركيبة الواقع، وتحاول أن تملي رؤيتنا وإرادتنا عليه^(١)، بل إن مفهوم الاجتهاد الذي يرتبط بهذا النموذج البديل - كما يؤكد المسيري - سيحول دون السقوط في هذا المنحى الذي حاربه في النموذج المتلقي؛ لأن المنطلقات المرجعية مختلفة، فالنموذج الاجتهادي التفسيري تتسم فيه بالتوليدية والانفتاح والتركيب، عكس النموذج المتلقي الذي تتسم فيه بالتراكم والانغلاق والاختزال، وأن محاولة «المعرفة الكاملة والتحكم الكامل محاولة شيطانية مستحيلة؛ لأن الواقع الإنساني مركّب ثري، ولا نهاية لهذا التركيب وهذا الثراء»^(٢)، وأهم منطلقات هذا النموذج المعرفي هو إدراك أن «ثمة حيزاً إنسانياً يترك فيه الإنسان ويمارس إنسانيته، ومن ثمّ يصبح مختلفاً عن الكائنات الطبيعية، فهو كائن مركّب، وعنصر حرّ مسؤول لا يتجاوز حتميات النظام الطبيعي المادي، ولا يمكن أن يرد في كليته إليه، ولا يمكن أن يمزج بالظواهر الطبيعية ويدوب فيها . . . ، وهذا يعني أن ثمة ثنائية أساسية تترجم نفسها إلى انفصال بين الإنسان المركب والواقع الطبيعي المادي»^(٣). ويبلغ هذا البديل الإبتيمي مداه عند الفاروقي حين نقل مفهوم التوحيد من مفهوم إيماني بسيط إلى مفهوم معرفي مركب، تتأسس حوله جميع قضايا الكون، فهو عنده «نظرة عامة إلى الواقع والحقيقة والزمان والمكان والتاريخ البشري»^(٤). بما فيه تاريخ المعرفة، فيتحوّل إلى قاعدة معرفية منهجية بديلة للأنساق المعرفية الوضعية، «في منظور هذا الوعي بوحدانية الله تعالى، يرى الإنسان أن كل شيء مخلوق لغاية، ومحل رعاية دائمة في كل زمان ومكان ممن خلقه لتلك الغاية. والكون لا يعمل بقانون آلي، ولا بحتمية نابعة من مصير مجهول، ولا هو يعمل على شاكلة الساعة بعد الفراغ من صنعها. بل كَوْنٌ يعمل برعاية وتدير من الله تعالى المنعم، الذي شاءت إرادته أن يمد الإنسان بالمجال الكوني والزمني، وبالمادة التي يكون فعله فيها وبها فعالاً من المنظور الوجودي.

(١) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، م. س، ص ٢٩٩-٣٠٠.

(٢) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج م. س، ص ٣٠٠.

(٣) عبد الوهاب المسيري: نحو نموذج تفسيري اجتهادي، مجلة إسلامية المعرفة م. س، ص ١٠٧.

(٤) إسماعيل راجي الفاروقي: أطلس الحضارة، م. س، ص ١٣١.

وفي ضوء ذلك، فإن أبواب العلوم الطبيعية والإنسانية والتكنولوجيا مفتوحة على مصراعها، إلى أقصى حدود التجريب التي هي في مقدور الإنسان، دون الوقوع في أدنى قدر من الاغتراب أو من الانفصال عن عالم القيمة الأخلاقية والجمالية^(١). هكذا يدفع الفاروقي بالعلوم إلى مستوى من التآلف بين الحقيقة العلمية والقيم الواصلة، في اتجاه تصاعدي نحو الحقيقة الكلية التي يمثلها الله تعالى، فاتحًا لأفق جديد في المعرفة المعاصرة، أفق الإمكانيات التفسيرية والتأويلية الواسعة. بديل معرفي ومنهجي يتوقف عليه مصير الأمة، بوصفه «من أمهات القضايا التي علينا أن نواجهها...»، ونحن على مفترق قرنين: قرن يوحى لنا بالسبق، ويبحث فينا عزيمة الصحو والنهوض بعد استعادة الوعي بالذات؛ وقرن يعيد علينا مرارة واقع اللحاق، وضريبة قعودنا في مقاعد الخوالب بعد ما فرطنا من أصول. فإن اجتيازنا لهذه الهوة التي تفصل ما بين قرن الريادة [أو قرن الصحو] وقرن اللحاق إنما تتوقف على مدى نجاحنا إزاء هذه العقدة المنهجية، التي هي الوجه الآخر للوثبة الحضارية^(٢). ودونها خسارة فادحة في عالم المناهج والاستقلال الحضاري.

وتأسيس هذه الإبستمولوجيا البديلة يرتبط بضرورة استيعاب وتجاوز مرحلتين اثنتين:

٢-١- ثغرات العقل الوضعي: من الاستيعاب إلى التجاوز:

إن التأسيس للإبستمولوجية البديلة يرتبط في جزء منه باستيعاب ثغرات العقل الوضعي الذي أنتجته الحضارة الغربية وتأثيراته المتعددة في مجالات المعرفة والمنهج؛ لأن هذا الاستيعاب من شأنه أن يمنح للبديل المعرفي والمنهجي فرصة الامتداد والتوسع - بالمعنى المعرفي لا السياسي - في دوائر ظلت تعاني القصور في بنية الوعي الإنساني، فالحضارة العالمية (= الغربية) في رأي الحاج حمد «قد بدأت تعاني منذ منتصف القرن التاسع عشر من «أزمة فراغ روحي» تمثلت في تعليق مسألة الوعي الديني في تجربة الإنسانية، استنادًا إلى فلسفة العلوم الطبيعية وحرية العقل الليبرالي، فتراجعت مقولات الوحي والدين لتحل حيزًا تراثيًا غير فاعل في توجيه

(١) إسماعيل راجي الفاروقي: التوحيد م. س، ص ١٣١.

(٢) منى عبد المنعم أبو الفضل: نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، م. س، ص ١١.

حياة الإنسان المعاصر»^(١). فهذا الوعي النقدي المنهجي المبكر الذي تبلور عند جزء من عقل الفكر الإسلامي المعاصر، هو الذي دفعه إلى المرافعة المعرفية ضد غلو العقل الوضعي في هذه الحضارة، وبيان نقائصه المنهجية؛ لأن استعارة هذه المنهجية في فهم وتفسير قضايا المجتمع العربي الإسلامي انتهاكاً لصفات الميتودولوجية الإسلامية والأكثر وضوحاً، وهي مبدأ الحقيقة^(٢) التي يستمدّها عقل الأمة الجماعي من الله، فالتصور الذي بناه الفكر الغربي «عن الله ودوره في تحريك عالم الخلقة، أحد أبرز مواطن الخلل والنقص في المنظومة الفلسفية، الكلامية الغربية، ولعب دوراً كبيراً أكيداً في نزوع المفكرين إلى المادية والعلمانية»^(٣). في مقابل سلبية العقل المعارض لمقولاته الوضعية والمدافعة التراثية ضده^(٤) الذي لم ينتج غير الطرح المتخلف لمقولات الوحي، وبما هو دون مستوى مناهج المعرفة العلمية النقدية التحليلية. بهذا الوعي النقدي تُفتح أمام العقل المسلم المعاصر متاحات في إطار قانون المراجعات لمرتكزات التفكير المنهجي الوضعي التي استهوتته، واستئناف جهده التركيبي التوحيدي (= في إطار المشترك الإنساني). فالحضارة الغربية ضمن العقل الوضعي تعيش قمة مأزقها، إذ ليس لديها التصور المنهجي والمعرفي البديل للكون، فقد انتهت إلى نهايات مادية عجزت معها في تحديد صياغتها المنهجية والمعرفية^(٥). لهذا، فإن نوع المهمة التي ينادي بها تيار المراجعة النقدية في الفكر

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد: إستيمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، م. س، ص ٣٠.

(٢) انظر إسماعيل الفاروقي: صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، رسائل إسلامية المعرفة (٥)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٨ م، ص ٢٠.

(٣) أحد قراملكي (مفكر إيراني): موقع نظرية فرويد في الكلام الجديد، م. س، ص ٢٥٠.

(٤) رُغم بعض الإيجابيات التي أفرزها هذا النوع من المعارضة؛ لأن السقف المعرفي لكل جيل يقتضي تحديد منهج المواجهة، فرغم الانتقادات التي وجهها له أبو القاسم وغيره ممن كتب في الموضوع، فقد حافظ هذا المنهج على جزء مهم من طراوة العقل العربي الإسلامي اتجاه التدفق المعرفي الغربي، لكنه غير مقبول اليوم بكل صيغه ونماذجه؛ لأن سقفنا المعرفي يتجاوز ذلك الأسلوب، كما ليس في ذلك أي تحقير لكسب الأمة في الماضي، إنما العيب في استمرار منهج استوفى على الأقل أهم شروط تشغيله، تغير وتحول في أدوات المعركة، وفي زمانها الحضاري، وحتى بمنهج الوحي ذاته ﴿وَلَا تَسْتَوُونَ عَنَّا كَأَنَّا كَاثِرُونَ بِمَا كَسَبَتْ وَلَا تَكُونُ لَكُمْ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُنتَظَرُونَ بِهِ﴾.

(٥) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، م. س، ص ٣٨.

العربي المعاصر ويدعو إلى تأسيس بداياتها الإبيستيمولوجية البديلة يفترض من العقل المسلم أن يتجه باتجاهين متداخلين^(١):

أولاً: أن يستوعب هذا العقل شروط وخلفيات تكوين الحضارة المعاصرة بوصفها مركزية فرضت نفسها على مختلف التوجهات العالمية وتفاعلت بها -سلباً وإيجاباً- الأنساق الحضارية كافة.

ثانياً: على أن ينتهي هذا الاستيعاب المنشود إلى اكتشاف جذور الأزمة، وأن يستوعب العقل المسلم المعاصر مرجعيته القرآنية استيعاباً معرفياً ومنهجياً يتسامى إلى مطلقة هذا الكتاب، لا على الكتب السماوية السابقة له فقط، ولكن على كل مناهج المعرفة البشرية السابقة والمعاصرة واللاحقة. ف«كافة هذه المناهج (تفكيكية وتحليلية) غير قادرة على (التركيب)؛ لأنها لم تنطلق أساساً من (الغاية التكوينية للخلق الكوني)، فاختصرته في حدود ملاحظاتها التجريبية المباشرة في عالم «المشيئة» و«التشيؤ الطبيعي»، إنساناً كان أو طبيعة. وليس هدف هذه المساقات المنهجية إبطال المعرفة العلمية المعاصرة بجدليتها وصيرورتها ونسبيتها واحتماليتها، ولكن (إعادة توظيف) هذه المعرفة العلمية في إطارها الكوني المرتبط بالغاية الإلهية... في الخلق والتكوين، بما يجعل المعرفة الدينية (الوحي) أساساً منهجياً في فهم الإنسان لنفسه وعالمه ومصيره، وصولاً إلى المفهوم التوحيدي»^(٢) للمنهجية المعرفية البديلة، دون أن يعني ذلك إلغاء الإبيستيمولوجيا المعاصرة ومناهجها^(٣) وما تقدمه «من «محددات نظرية» كالصيرورة والجدلية والمتغيرات النوعية وتاريخانية الأفكار... ليس فيما تقدمه لنا من نسق حضاري أو نهايات فلسفية وضعية»^(٤). بل يفتح معها آفاقاً للحوار، طارحاً أمامها مفاهيم المنهجية المعرفية القرآنية ومحدداتها، متجاوزاً بذلك المواقف

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد: إبيستيمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، م. س، ص ٣٢.

(٢) محمد أبو القاسم حاج حمد: إبيستيمولوجية المعرفة، م. س، ص ٣٢-٣٣.

(٣) مع صعوبة الفصل في كثير من الأحيان بين المناهج والنماذج الإدراكية التي أسست لها هذه الإبيستيمولوجيا الغربية ونهاياتها الفلسفية، إلا إذا كان الجهد جهدين، جهد الاستيعاب لفلسفتها، وجهد إعادة قراءتها بمضامين فلسفتنا التوحيدية المتجاوزة والمهيمنة، وهو الجهد الذي ينبغي أن يستغرق تفكير الباحث المسلم المعاصر وفق شروط المرجعية التوحيدية.

(٤) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، م. س، ١/ ١١٧.

المتشعبة التي ألفناها في تاريخ الفكر العربي الإسلامي التي دخلت في منطقتين: منطق القبول ومنطق الرفض المطلقين الزائفين لمناهج الغرب، ويؤكد على الموقف السليم من هذا الكسب الإنساني، وهو مد جسور التعاون والتقارب، لكن بمنهجية معيارية مهيمنة هي منهجية الوحي وفلسفتها التوحيدية الكونية، وهو الطريق الثالث الذي ينتظر من الباحث المسلم المعاصر أن يؤسس لمقدماته المعرفية، ولأفق في الحوار مع التيارات النقدية في الفكر الغربي المعاصر التي ما تزال تمتلك القدرة على التجديد والنقد الجذري لتيارات الفوضى والتفكيك، وتحافظ على قدر كبير من حيويتها في الامتداد والتأسيس لمنطقة حوارية جامعة بينها وبين التيارات الفكرية الأخرى، ويبدو هذا النفس الحوارية حاضراً في جل الكتابات المعاصرة، يستمد منطق من منطق القرآن نفسه باعتبار عالميته، وشهادته على الناس، الأمر الذي يحقق للعقل الإنساني حالة السواء التي تخرجه من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم، إلى اكتشاف النسق المرجعي الذي يحاكم هذه المفاهيم^(١) ونواتجها المعرفية والمنهجية، ومساراتها الحضارية. إنه ذلك الجهد المضني الذي يسعى إلى إعادة تركيب وصياغة الأنظمة المعرفية والأفكار والمفاهيم ضمن إطار مرجعي ثابت ومتجاوز، وإعطائها بعدها الإنساني الذي يعيد للقيم الدينية والإسلامية وظيفتها في توليد وإنتاج المعرفة، والحفاظ على مقاصدها في الوجود الإنساني والكوني. فالاستفراد بالقرارات الفلسفية والمعرفية والاقتصادية، أدخل الحضارة العالمية في مرحلة شديدة التعقيد مع «ما يفرضه ذلك من منطق منهجي ومعرفي، كما أن العالم في مرحلة تداخله العضوي الحضاري سيظل يعيش الأزمات التي تتطلب المنهجية المعرفية البديلة، وليس غيرها في القرآن»^(٢). بما يمتلكه من إمكانات وضمائن أخلاقية تراحمية قادرة على نسف كل أشكال الظلم المعرفي التي ارتكبت باسم الحضارة والتمدن، ضمانات تفتح آفاقاً واسعة للإنسانية الرحبة وتعيد تركيبها وفق نسقية معرفية قوامها الوسطية والعدالة الاجتماعية، والكونية الرحيمة. وبهذا يكون لزماً أن تعود الأمة إلى «التعامل مع مطلقة الكتاب والتفاعل مع عالمية خطابه، كمقدمة لتجاوز أزمتها الفكرية من جهة،

(١) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، م. س، ص ٣٥.

(٢) محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، م. س، ص ٤٥.

وتناقضاتها الطائفية من جهة أخرى، وكمدخل تأسيسي للمشروع الحضاري البديل^(١). قراءة قائمة على المنهجية التوحيدية^(٢) بذل الواحدة. وفي الاتجاه ذاته يسير المسيري الذي يؤمن إيماناً عميقاً بأن امتلاك رؤية معرفية منهجية بديلة مستقلة عن الأنموذج المعرفي الغربي، إنما تبدأ من تأسيس ما سماه بـ «المحور النقدي للمشروع الحضاري الإسلامي»^(٣)، الذي تبدأ أولى خطواته بنقد المشروع الغربي المهيمن وكل نماذجه، وتفكيك منظومته المعرفية. وحدّد المسيري موقفه القوي والصريح من هذه الحضارة وآلياتها، ودعا إلى إجراء نقد صارم وحاد، يقول: «إن ما أدعو له من نقد كلي وشامل للأنموذج الحضاري الغربي الحديث واكتشاف تحيزاته لا تعني أن نقوم بتهنئة أنفسنا، فليس الهدف هو تمجيد التراث أو إسباغ الشرعية على الوضع القائم في بلادنا ... وإنما تأكيد فكرة أن استيراد هذا الأنموذج لن يفيدنا كثيراً في محاولتنا الإصلاح والتغيير»^(٤)؛ لأنها نماذج متحيزة لمرجعياتها الحضارية.

٢-٢- تجاوز منطق الذهنية التقابلية في الفكر الإسلامي:

وهو المنطق الذي ظل هذا الفكر يشغل عليه، من موقع تجاوز الإحساس بالفارق، وردم الهوة بين الأمة والحضارة الغربية أو توسيعها، وإعفاء الذات من قدرتها على البحث المستمر واستئناف الجهد في أصولها المرجعية والمنهجية، واعتماد المنهج التلفيقي بين مفاهيم الوحي والفلسفات الغربية، أو المماثلة بينها،

(١) محمد أبو القاسم الحاج حمد: إبستمولوجية المعرفة الكونية، م. س، ص ٣٤.

(٢) المنهجية التوحيدية منهجية بديلة للأنساق المنهجية التي ألفناها في ساحة الفكر العربي المعاصر، منهجية ترتكز على البعد التكاملي في أدواتها ورؤاها ومفاهيمها، تؤخذ رؤية الإنسان في تفكيره وبحته وسلوكه، لحقول المعرفة وتخصصاتها (الإبستمولوجيا العامة)، وتقر بالتنوع والاختلاف (الإبستمولوجيا الخاصة). في حين أن المنهجية الواحدة تعتمد الرؤية التي تقول إن منهج التفكير والبحث في قضايا الطبيعة والإنسان منهج واحد في التحليل. انظر: كتاب منهجية التكامل المعرفي، م. س، ص ١٧٨-١٨٣. كما تعني أن البشر يسمون بشكل من أشكال التماثل والتشابه، وتسوية البشر الواحد بالآخر على مستوى توحيد مناهج النظر إلى الظاهرة الإنسانية، وبالمعايير نفسها مما يلغي الخصوصيات والاختلافات. انظر: المسيري في «العلمانية والحداثة والعولمة»، ص ١٧.

(٣) انظر: عبد الوهاب المسيري: الفكر الغربي - مشروع رؤية نقدية -، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية،

٥٤، ص ١٢٥.

(٤) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، م. س، ص ٢٩٧.

المنهج الذي ورث الكسل للعقل المسلم المعاصر، وأقعه عن التخطيط للمستقبل، لتأكيد نوع من السبق التاريخي في الأفكار والنظريات من خلال ما سمي بالإعجاز العلمي، مع ما حمله هذان المنطقتان من نتائج سلبية للعقل المسلم، رغم بعض الإيجابيات التي يمكن الاعتراف بها لهذا المنهج؛ حيث جسد لحظة القوة في التفاعل ما بين المنظومة الحضارية الأوروبية الغربية، ومناهجها، وبين موروثة الحضاري، لكن هذا العهد المنهجي قد ولى، ولم يعد قادرًا على الفعل الحضاري الإيجابي؛ لأن أشكال الوعي بالقرآن هي متغيرات ولازمة لسلوك الإنسان ومشكلاته، فأشكال الوعي السابقة رهينة السقف المعرفي والشروط التاريخية التي أنتجت، والأفق الذي حركها، فالنص واحد لم يتغير، لكن الذي تغير هو الفهم والوسائط والحاجات؛ لهذا نحتاج إلى بناء فهم جديد نستمد به وعيًا جديدًا لحقائق الوحي، وبهذا المعنى يقول الحاج حمد: «لسنا ضد فهم السلف للقرآن بموجب التركيبة التي تناولوه من خلالها، تكشف القرآن عن تركيبة أخرى يجعلنا في مواجهة عطاء جديد ظل مكنونًا لمرحلة تاريخية خطيرة... مرحلة يهيمن بها القرآن على كل مناهج الفكر العالمي الوضعي، ويتجاوز بها كل معطيات الوضعية السلفية التقليدية الدينية»^(١). وهي المبررات والقناعات التي حركت عقل الأمة في اتجاه الاستنطاق والتشوير الجديد لمعطيات الوحي، التي يفسرها الزمان ودرجة الوعي المرحلي ومقدار الكسب الإنساني؛ إذ لكل أمة كسبها من هذا القرآن حسب ما ذكرنا، واستئناف التأمل في وحدته البنائية، كشكل من أشكال الوعي الذي أفرزته مشكلات البشرية المعاصرة المعقدة؛ نتيجة الإدمان على منطق الاختزال والتشوي والتفكيك الذي مارسه الإستيمولوجية الوضعية لبنية الوعي المعرفي والمنهجي عند الإنسان حين حرّمته من الاستناد إلى المطلق الكوني في إنتاج المعرفة «الوحي»، وبناء وعي مستأنف للحركة المعرفية المعاصرة وفق شكل هندسي يعيد له توازنه وسلامته من الانشطارية الوظيفية والتصورية.

إن أقوى اللحظات في النقد المعرفي، هي لحظة الوعي المنهجي، بما يحمله هذا الوعي من أدوات الحفر في أسباب التعثر وعوامل التأسيس والبناء، بل هو درجة أرقى في التحديد الموضوعي والموضعي للإشكالات، كما يعكس من جانب آخر قدرة

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، م. س، ٢ / ٧١٠.

العقل العربي الإسلامي في وعي ذاته ومكونات الأمة، تاريخها وحاضرها ومستقبلها، من داخل هذه المكونات لا من خارجها. وإيقاف «مسار الرؤية الغربية للعلم والحياة، لا يتأتى إلا من خلال التحرر من عقدة النقص التي تشبه حال ضفدع يحدق في عيني أفعى، وإنما عبر رؤية الإسلام الكونية المستقلة التي تكمن جذورها في الوحي الإلهي»^(١).

إن التأسيس الفعلي والواقعي لحدائث إسلامية مبدعة، إنما منطلقه قراءة جديدة مستوعبة لمصادر الإسلام وعناصر الإبداع فيها، من خلال الدعوة إلى إعادة قراءة الوحي، قراءة تعيد للأمة اكتشاف عوامل ارتقائها الحضاري والبحث عن أسئلتها المصيرية وجوابها المستقل عن أطروحات المرجعيات المغايرة، حيث نعتقد اعتقادًا جازمًا «أنه لا دخول للمسلمين إلى الحدائث إلا بحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم؛ ذلك أن القرآن كما هو معلوم، هو سر وجود الأمة المسلمة وسرُّ صنْعها للتاريخ... فإذا كان هذا الوجود والتاريخ ابتدأ مع «البيان النبوي»... فإن استئناف هذا الوجود لعطائه ومواصلة هذا التاريخ لمساره، وبالتالي تدشين الفعل الحدائثي الإسلامي الثاني، كل هذا لا يتحقق إلا بإحداث قراءة أخرى تجدد الصلة بهذه القراءة النبوية، ومعيار حصول هذا التجديد هو أن تكون هذه القراءة الثانية قادرة على توريث الطاقة الإبداعية في هذا العصر كما أورثتها القراءة المحمدية في عصرها»^(٢). عكس ما كان يروج له من أن الشرط الضروري للإبداع هو التخلص من هذه المرجعية، وينتقد طه عبد الرحمن هذه الدعوات، ومجددًا لشروط القراءة المبدعة لمرجعية الوحي من خلال استيفاء شرطين اثنين^(٣): أحدهما: «رعاية قوة التفاعل الديني مع النص القرآني» أو ما أسماه بـ «ترشيد التفاعل الديني»، والآخر: «إعادة إبداع الفعل الحدائثي المنقول وتجديده». من خلال خطط ذات الإبداع الموصول^(٤) «خطة التأسيس المبدعة، خطة التعقيل المبدعة، وخطة التاريخ المبدعة» المزوجة بين شرطي التفاعل

(١) أحد قراملكي: موقع نظرية فرويد في الكلام الجديد، م. س، ص ١٩٧.

(٢) طه عبد الرحمن: روح الحدائث: المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية، م. س، ص ١٩٣.

(٣) طه عبد الرحمن: روح الحدائث: المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية، م. س، ص ١٩٤.

(٤) انظر تفاصيل ومنهجية هذه الخطط وتفسيراتها في: كتاب «روح الحدائث» من ص ١٩٦ إلى ٢٠٦.

الديني الراشد والفعل الإبداعي الجديد. محاولات تؤشر على وعي منهجي وتنبؤ معرفي معاصر يحمل سمات عقل أمة سوية استشعر هويته المعرفية والمنهجية في التدافع الحضاري بدل الارتهان إلى العقول المستعارة والأفكار المعلبة، والاختيارات الموجهة، ودعوة إلى التحرر من الأسطورات المتغلبة على فكرنا المعاصر ليعيد للوحي وظيفته البنائية التسديدية والترشيدية في توجيه مفاصل الحياة المعرفية والفكرية والإنسانية والسياسية والحقوقية، وما حدث فيها من انقلاب في منظومة القيم بفعل فاعل الحداثة وما بعدها، فتكون مسؤولية الأمة في هذا الزمن الحداثي، أعظم من أي وقت مضى لما تملكه من أسباب التعقيل الموسع للتصدي لانحرافات الحداثة وأخلاقيها^(١). ساعتها سنكتشف أن الوحي (القرآن والسنة) يمتلك ضوابط منهجية ومعرفية هي الأكثر استجابة للتحليل الإبيستمولوجي المعاصر^(٢)، متجاوزاً كل الإبيستمولوجيات الأخرى المفصولة عن المعنى والأفق الإنساني الحر. إن الرجوع إلى الوحي واعتباره مصدراً للمنهجية المعرفية الإسلامية المعاصرة، هو حق من الحقوق الوجودية للأمة، لا ينبغي وجودها إلا من خلال هذا الوحي؛ لأنه الهوية الناطقة بحالها، وبحال الإنسانية جمعاء، الهوية التي انطلقت من قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝﴾ [العلق: ١-٤] أولاً، وفي استكمال شروط هذه الهوية الممتدة في عمق التاريخ، إلى آدم عليه السلام ثانياً، والقدرة على توريث مفاهيم وقيم هذه الهوية الثابتة لأجيال الأمة، وعلى توسيع دائرتها الكونية ثالثاً، انسجاماً مع خطاب هذه الهوية ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسَ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

(١) انظر: طه عبد الرحمن: روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، م. س، ص ٩٨.

(٢) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد: إبستمولوجية المعرفة الكونية، م. س، ص ٢٦١.

الجرأة والاقتحام في «البحث العلمي»: الضمانات القيمية والإبستمولوجية

د. حسن تلموث^(١)

إن أي بحث يتوخى الدقة، ودرجة تتيسر له من الموضوعية ملزمٌ -من الناحية المنهجية- البدء بالتحديد والتجريد المفاهيمي/الاصطلاحي للمادة المدروسة. إذ إن تفكيك البنية المفاهيمية لهذه المادة، هو المدخل الوحيد الكفيل بتوفير الأدوات المنهجية المخولة للاشتغال البعدي، ومن دون هذه العدة المفاهيمية يضرب الباحث في المساحة الواسعة لموضوع مترام الأطراف دون أن يخلص إلى نتيجة مرجوة، ونحن في بداية هذا البحث سنستهدف بيان دلالات مكوناته الاصطلاحية بياناً إجرائياً، ونقصد بالدلالة الإجرائية وجه توظيفنا لهذه الاصطلاحات في بحثنا هذا؛ لاعتبارات من أهمها أن البيان للدلالات الإجرائية للمصطلحات يعتبر مركباً ملائماً لـ«التعبير بوضوح عن ظاهرة أو إجراء، يمكن التحقق من صحته. ويتم استخدام هذه التعاريف الإجرائية في البحوث الاجتماعية؛ نظراً لصعوبة الاتفاق على مفاهيم أو تعاريف موحدة في العلوم الاجتماعية»^(٢).

وسنبتدئ بالاصطلاح الجوهرية فيه وهو «البحث العلمي»، ثم نتبعه باصطلاح «الجرأة والاقتحامية»، ثم «الضمانات الإبستمولوجية».

(١) باحث في الفكر الإسلامي جامعة السلطان مولاي سليمان - كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

(٢) البحث الاجتماعي قضايا، منهجه، إجراءاته، إبراهيم أبراش، ص ١٧٦.

(١) مصطلح «البحث العلمي»:

إن العالم سديم متداخلة عناصره، حيث يبقى دور العلم عمومًا هو خلق الحدود الرمزية الفاصلة بين جوانب هذا السديم، إتاحة لفرص الفهم أكثر للظواهر ثم إعادة وضع تلك الأفهام في سياقاتها، فتتداخل ويكمل بعضها بعضًا سعيًا لفهم أوسع وأعمق لهذا العالم، وصولًا إلى تسخيرها في خدمة الإنسان والإنسانية. ويتفعل دور العلم هذا عبر جهد يصطلح عليه بـ «البحث العلمي».

و«البحث العلمي» جهد يتبدى بـ «التجريد المفاهيمي» للظواهر المبحوثة «مادية كانت أو رمزية»، في محاولة لعزل المفهوم في صورة نظرية تتيح قياسه وتجريده عن الصور المفهومية الأخرى حتى ولو كانت مشابهة أو متداخلة معه في الحيز السياقي، ومن ثمَّ إلباسه لبوسًا اصطلاحيًا/لفظيًا خاصًا، يمنع من التداخل مع باقي الألفاظ والاصطلاحات والصور المفهومية^(١) التي يتوهم المرء لأول وهلة أنها قريبته من حيث الدلالة والدور المنهجي. خصوصًا في مجال «العلوم الاجتماعية»، ذلك أنه إذا كانت الرموز والمصطلحات في مجال العلوم الطبيعية لم تحسم في غالب الأحيان دلالاتها الدقيقة، مع أن المفروض فيها أن تتمتع بقدر كبير من الثبات والحصر والوضوح، فإن الأمر في العلوم الاجتماعية أبلغ وأعقد.

وبعد التجريد المفهومي والاصطلاحية للظواهر الحياتية، تتوالى عناصر الفرز العلمي الأخرى عبر آليات من قبيل «الملاحظة، والتفكيك، وإعادة التركيب... والمختبر...»، حسب ما يقتضيه مقام كل مجال من مجالات الاشتغال في البحث العلمي.

ومن ثمَّ، فإن جنس ما ينتج عن «البحث العلمي» هو ما اتفق على أن يصطلح عليه بـ «العلم»، وهو ما يلزم أن تُطرح الأسئلة الإشكالية على ماهية هذا «العلم» البنيوية

(١) للظاهرة المراد دراستها علميًا تجليات ثلاثة؛ أولها: وجودها في ترابط مع عناصر أخرى مكمل على المستوى الخارجي. وثانيها: فرز الظاهرة وتجريدها من ترابطها الوجودي الخارجي، وتحويلها إلى معطى ذهني متطابق مع تجليها البنيوي الحيزي في الواقع، وهو ما يسمى بالصياغة المفهومية. وثالثها: هو تحويلها إلى «اصطلاح»، وهو اللفظ الذي اكتسب قوة الدلالة على وصف أو تعريف ظاهرة ما، أي نقل الظاهرة إلى عالم وبيئة حياتية رمزية تتيح سهولة توظيفها توظيفًا إنتاجيًا.

بالاعتبار السالف ذكره من كونه النتيجة المتوافق عليها لأي جهد بحثي، وجوهر هذه الأسئلة:

- هل «العلم» هو ذلك الوصف البريء الناقل للعالم الخارجي؟
- هل العلم فكرة تؤطر واقعًا خارج ذاتها وتدفعه للتطور؟
- لعل ما نطرحه كترجيح - ينسجم مع طبيعة التناولات الفلسفية التي تتحاشى تقديم أجوبة نهائية وثوقية - هو أن تطور أي «علم» بحمولته المفهومية «أي مضامينه التفصيلية»، وتعبيراته الاصطلاحية، يمر بمرحلتين مركزيتين متجددتين:
- **المرحلة الأولى:** حيث إنه «لم يكن اختراعًا ولا إضافة، بل كان نسيجًا من الأوصاف التي تسعى كلها إلى أن تكون نسجًا وفيه كأشد ما يكون الوفاء لما يوجد في الطبيعة. ومن الطبيعي أن لا تكون للمفاهيم العلمية سلطة في هذه الحالة ما دامت لا تتحكم في مواضيعها ولا تقرر مصيرها»^(١).

- ثم تأتي **المرحلة الثانية** التي تصير «الفكرة هي التي تقود العلوم وتنظم المعرفة، وأن العلم لا ينشأ إلا على أساس تلك الفكرة الحرة الجريئة الخلاقة»^(٢).

والنتيجة التي تتحصل من المرحلتين هي «تغير في وضع المعرفة العلمية، يتمثل في أنه لم يعد ينظر للأحداث على أنها أهم ما تتأسس عليه الحقيقة العلمية، بل أصبح ينظر إلى هذه الأحداث على أنها تابعة للنظرية منطبعة بطابعها محكومة بأحكامها»^(٣).

٢) مصطلح «الجرأة والاقترامية»:

- «الجرأة والاقترامية» تعني بالتحديد - حسب تقديري - ما أسميته في متداكم هذا بـ «الإبداع العلمي» وهو الاقتحام في الاستنتاج، والمقاربة التجديدية في الاختيار للأنساق العلمية التي سيُستغل عليها في «الإنتاج البحثي» للأمة - على المستوى الرمزي العام وعلى المستوى التوجيهي -، وكذا في الاختيار الاشتغالي الخاص لكل باحث على حدة.

(١) المفهوم في موضعه. أو في العلاقة بين الفلسفة والعلوم، عمر الشارفي، ص: ٠٨.

(٢) المفهوم في موضعه. أو في العلاقة بين الفلسفة والعلوم، ص: ٠٩.

(٣) المفهوم في موضعه. أو في العلاقة بين الفلسفة والعلوم، ص: ٠٨.

الفرار من هذا المنحى الفهمي لـ «البحث العلمي» هو الذي أنتج من الاختلالات المركبة في بنية اشتغالاتنا البحثية الشيء الكثير، تلك الاختلالات التي منها:

أ- حالة القطيعة الفصامية التامة بين الإنتاج الجامعي وبين قلطرة التنمية: إذ تتوسل الدول والمجتمعات الإسلامية إلى تحقيق التنمية بكل الوسائل إلا البحث العلمي، وعوض أن يتحول البحث العلمي إلى قاطرة تجر التنمية، يتحول دعمه إلى عبء على هذه الدول والمجتمعات، تقاربه عبر مداخل مثل أثره في «استنزاف الميزانيات، وإنهاك الجهود المعنوية للدولة، تلك الجهود التي يُتصور أنها لو صرفت إلى جوانب أخرى لأفادت أكثر»!

ب- حالة التيه في الإجابة عن سؤال العلاقة بين «البحث العلمي» وعائده الإنتاجي على الفرد والنسق:

إذ لا يُرى لهذا «البحث العلمي» من عائد سوى التوسل به إلى وظيفة واستقرار شخصي، فتغيب أبعاده الاجتماعية والحضارية.

والغريب أن هذا الجواب السطحي على هذا السؤال الإشكالي العميق والمهم، يرتقي إلى مستوى أن تسطر به استراتيجيات الدول العربية والإسلامية في مقارباتها لقضايا البحث العلمي، فتجد جهودها منصبة فقط في اتجاه دعم المشاريع البحثية التي لها عائد ملموس في «تأهيل الشباب لولوج سوق الشغل»!، بل الأكثر غرابة هو أن تصير معايير قبول أو رفض أو تجديد الاعتماد من عدمه لمشاريع الوحدات البحثية في أسلاك الدراسات العليا في الجامعات، أن تصير مرتكزة على نسبة الخريجين من هذه الوحدات الذين تم احتواؤهم كأيد عاملة من قبل المقاولات الخاصة والعمومية! والأكثر غرابة على الإطلاق، أن تصير الدول مكثرة من العويل والصراخ حين ترصد مؤشرات أن الشعب «العلمية والتقنية» سجلت نسبة انخفاض في مقابل الشعب «الأدبية والعلوم الإنسانية» من حيث عدد التلاميذ المنتسبين... في إضمار لثقافة بثيسة ترى الشعب التقنية أرقى من شعب العلوم الإنسانية؛ لأن الأولى تنتج الإنسان الآلة الذي يوضع في موضعه من «مكيئة» الإنتاج المادي الاستهلاكي، أما الآخر الذي يهتم بالمعارف الإنسانية فليس له من قيمة، وكأن دراسة الظواهر ذات الأبعاد الإنسانية التي تشغل موضوع الحياة في غالبيتها ليس أمراً ذا بال!

ج- حالة التخبط في الاختيار الجزئي لعناوين البحوث في جامعاتنا:

فتجد الجامعة لا تؤسس لخياراتها البحثية تأسيسًا استراتيجيًا يحدد الهدف الكلي لنسق البحوث، أو يبرمج مشاريع فكرية وظيفية عضوية، ويسعى لحشد جهود الطلبة كفرق اشتغال لتنميتها وبناء مسالك استثمار عائداتها الاستنتاجية.

د- استقالة الأطر الجامعية والأساتذة الباحثين من وظيفة التوجيه لتقلبات الطلبة المزاجية التي يتحكم فيه النزق وعدم النضج، وهذا الأمر ينعكس في نهاية المطاف على البحث والباحث على حد سواء. فتجد الطالب لا يدري أين يولي وجهه، فيختار في الأخير المثال السائد من المواضيع! أو يصير وجود المراجع من عدم ذلك هو المحدد الأخير في الحسم! وليس جدوى البحث ودرجة مساهمته في الإجابة على أسئلة الكينونة المطروحة! أو أن تكون سهولة الموضوع من عدمه هي المرجح لاختيار مواضيع البحث! ومن ذلك مثلاً جنوح كثير من البحوث -في الدراسات الاجتماعية والشرعية- إلى الاشتغال على بحوث التحقيق وإعادة الإنتاج!

وهذه الاختلالات التي رصدنا بعض تجلياتها، من العموم بحيث إنها لا تنحصر في جامعة من جامعات بلاد العرب والمسلمين دون غيرها، بل إن خاصية عبورها للقرارات تعد من خصائصها البنيوية، وقد تحدث الدكتور عبد الوهاب المسيري عن كثير من تفاصيلها في سيرته «غير الذاتية غير الموضوعية»، ومن بين المواطن التي لخص فيها بعض إعاقات البحث العلمي في بلاد المسلمين قوله: «وحتى أعطي القارئ فكرة عن جو الجمود الفكري الذي كنا نعيش فيه: سألت مرة إحدى طالبات الدراسات العليا عن الموضوع الذي ستختاره لتكتب رسالتها للماجستير عنه فقالت: «الدفاع عن الشعر» لشيلى، فسألتها: «لم؟» فأجابت: «لأنني أحفظها عن ظهر قلب»... يتم اختيار موضوعات الرسائل بطريقة تعسفية للغاية لا علاقة لها بميول الطالبة أو توجهاتها أو الإشكاليات الفكرية التي تواجهها؛ إذ إن الغالبية الساحقة للطالبات -والحق يقال- في أغلب الأحيان كن بلا ميول، ولا يواجهن -والحمد لله- أي إشكاليات... وعادة ما تذهب الطالبة البريئة من القلق الفكري وتطلب من الأستاذة تحديد موضوع لرسالتها، ولا تحدد أي إطار سوى أنها تحب الشعر أو المسرحية مثلاً. فتختار لها الأستاذة المشرفة أي أديب لتكتب عنه رسالتها، ثم

تدخل الطالبة ورسالتها معمل التراكم وحشد المعلومات والمراجع^(١).

من هنا كان دور مداخلتي هذه هو محاولة التأكيد على عنصر الإبداع في البحث العلمي كخيار منهجي للباحث ينعكس عائدته على المستويات الثلاثة للأثر البحثي، ونقصد بها:

- مستوى جودة البحث كبنية مستقلة تقرأ وفق سياقاتها الإنتاجية الجوانية.
- مستوى أثر الإبداع في مران الباحث، واشتداد عوده، وتسامي منحى رشدته البحثي.

- مستوى عائد البحث على واقعه الرمزي والمادي، إغناء للإنتاج العلمي إن على المستوى التراكمي الكمي للإنتاج أو على المستوى النسقي الكيفي، على مستوى الدراسات.

٣ الضمانات القيمة للإبداع في البحث العلمي:

والذي يدعم عنصر الإبداع في البحث العلمي -بكل تأكيد- هو مجموعة من الضمانات الإبتيمولوجية التي تقدمها «فلسفة العلوم» باعتبارها حقوقاً للباحث، والتي يلزمه أن لا يتنازل عن العمل في ظلها، لا طوعاً ولا كرهاً. تلك الضمانات التي استوعبها العقل البشري ومارس البحث في ظلها، بل حولها إلى قوانين بحثية - ضُمّت في أثناء التجربة الإنسانية البحثية - واجتهدت فلسفة العلوم في تتبع تاريخ العلم عبر مسارات تصحيح أخطائه لاستخلاصها وإضفاء صفة «الضمانات القيمة» عليها.

فما الضمانات القيمة؟ ومن ثم ما هي الضمانات الإبتيمولوجية التي تحولت إلى ضمانات قيمة وفق دلالة معينة -سنجتهد في ما يأتي لبيانها-؟ وما وجه تحقيق تلك الضمانات الإبتيمولوجية القيمة لفاعلية الدفع بالاجتهاد في البحث العلمي، وحماية حقوق الإبداع اللامتناهي فيه؟

(١) - رحلتي الفكرية في البذور والجلود والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية، عبد الوهاب المسيري،

أ- الضمانات:

«والكفالة تسمى ضماناً...»^(١)، «ضمن الشيء ضماناً: كفل به»^(٢)، «مفردها: ضمانة، والضمين: الكفيل... في الحديث: «من مات في سبيل الله فهو ضامن على الله أن يدخله الجنة»، أي: ذو ضمان على الله... (أي) فهو علي ضامن أن أدخله الجنة...»^(٣).

من هذه الجولة السريعة في المعاجم يتبين أن دلالة اصطلاح الضمانات تتجه في سياق الكفالة التي يتحمل فيها الكفيل/الضامن كل النتائج المترتبة على الفعل الذي ضمنه، والحديث الذي استشهد به «ابن منظور» يسند هذا المعنى، فالله -جل وعلا- تكفل للغازي في سبيله بنتائج فعله؛ إذ «تضمن الله لمن خرج في سبيله، لا يخرجه إلا جهاداً في سبيلي وإيماناً بي وتصديقاً برسلي، فهو علي ضامن أن أدخله الجنة أو أرجعه إلى مسكنه الذي خرج منه نائلاً ما نال من أجر أو غنيمة»^(٤).

وأنت تلاحظ أن ما ذكر «ابن منظور» أن «الله» -تعالى- ضمنه وكفله للمجاهد في سبيله، هو كل ما يمكن أن يترتب من نتائج عن اختياره الجهاد في سبيله، فهو في ربح وسلامة لا محالة؛ إذ إنه إلى ربح الجنة أو إلى ربح العودة بالسلامة والمغنم.

بهذا يتجلى أن دلالة «الضمانات» هي كون العمل تحتها في كل المجالات -والبحث العلمي منها- يكفل للمضمون أن لا يخسر في المضمون فيه، وهذا مما يشحذ الهمم للمبادرة والجرأة والافتحام.

ب- القيمة:

«القيم» كما يحيلنا الفيلسوف طه عبد الرحمن عليها هي ما يدل عليه: «هذا المصطلح (من) معانٍ تختلف بحسب المجالات التي يرد فيها، ففي المجال الفلسفي تفيد «القيمة» المعنى الخلقي الذي يستحق أن يتطلع إليه المرء بكلية ويجتهد في الإتيان بأفعاله على مقتضاه، أي إنه المعنى الذي يجمع بين استحقاقين اثنين:

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ص ٥١٧.

(٢) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، ص ٢٠٣.

(٣) لسان العرب، ابن منظور، ج ٨، ص ٨٣.

(٤) لسان العرب، ابن منظور، ج ٨، ص ٨٣.

استحقاق التوجه إليه، واستحقاق التطبيق له . . . ويجوز أن نستعمل لفظين آخرين يسدان مسد مصطلح القيم:

- أحدهما اختص به الفلاسفة وهو لفظ «المثال» أو قل «المثال الأعلى»، ونذكر من المثل التي اشتغل بها هؤلاء قديمًا مثال «الخير» و«الحق» و«الجمال»، ومن تلك التي يشتغلون بها حديثًا، مثال «الحرية» و«المساواة» و«العدل».

- أما اللفظ الثاني، فقد اختص به علماء الأصول، وهو لفظ «المصلحة» ونذكر من المصالح التي أجمعوا على دلالة النصوص الشرعية عليها الخمسة الآتية وهي: «الدين» و«العقل» و«النفس» (المراد بالنفس هنا الحياة) و«المال» و«العرض»^(١).

التعريف الفلسفي السالف يحيلنا مباشرة على دلالة التبرير للسلوكات الإنسانية، تلك التبريرات التي تعني مدى اتجاه تلك السلوكات نحو المثال الأعلى، ومدى تطبيقه في الواقع، وهذا ما ورد في دلالة المصطلح في «المعجم الأدبي» لجبور عبد النور:

«القيمة هي محاولة لتبرير عمل ما تبريرًا مطابقًا لمُثل معينة، وقد يرتبها بعض الفلاسفة ترتيبًا متدرجًا تبعًا لاقتراب هذا العمل من النموذج المثالي للخير (تراتب القيم). وعلى العموم، فمفهوم القيمة مختلف بتنوع الأشخاص والمواقف، ومتعلق بتحقيق الحاجات أو إرضائها، والحكم على القيمة يقاس بحسب مؤثرات البيئة، أو الحالة النفسية المسيطرة، أو يصدر تبعًا لمدرسة معينة أو مذهب معين»^(٢).

إن المثال الأعلى، وتعدد حقول دراسة القيم، وصدور القيم في صورها التفصيلية عن مدرسة أو مذهب معين . . . كل ذلك يجعلنا وبأريحية ندرس قيمنا من خلال حقل واضح المعالم، ونبحث عن مثلنا العليا من داخل مذهبنا العقدي والديني، لاعتبارات متعددة ليس أقلها أن الانتماء العقدي، والمذهب الديني ينفرد بصياغة مساحة لا يستهان بها من الوعي والعقل الجمعي للأمة، لا ينكر ذلك إلا مكابر، أو جاحد.

(١) تعددية القيم: ما مداها؟ وما حدودها؟ طه عبد الرحمن، ص: ١١-١٢.

(٢) انظر في هذا التعريف: المعجم الأدبي، جبور عبد النور، ص ٢١٧.

ج- «فلسفة الاجتهاد في الإسلام»: أسس الضمانات القيمة لنتائج الجراءة والافتحامية في البحث العلمي:

ومن هنا، فإننا نبين أن الضمانات القيمة للبحث العلمي تأسست على مرجعية «نصوص الوحي» (كتاباً وسنة).

تلك النصوص التي جعلت أسس «الضمانات القيمة» للبحث العلمي هو تكفل الله ﷻ ببراءة نتائج الجراءة والافتحامية والإبداع فيه من إمكان الإثم، وقد جمعت نصوص الوحي هذه الخصائص الثلاث «جرأة واقتحاماً وإبداعاً» في اصطلاح واحد دلالاته المباشرة هي معانيها مجتمعة، ذلك الاصطلاح هو «الاجتهاد»، الذي يعني أن كل النتائج المترتبة عنه مضمون أنها ستكون فريدة في بابها، وقد زادت نصوص الشرع على دلالة مصطلح «الاجتهاد» المباشرة على ما ذكرنا من فريدة نتائجه، بأن فصلت في وجه كون «الاجتهاد» في البحث العلمي محمياً بضمانات شرعية في حديث عمرو بن العاص، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»^(١). حيث ألغى حديث رسول الله ﷺ إمكان أن تكون نتيجته صفراً، وفي ذلك بيان تكفل من الله -تعالى- بكل النتائج المترتبة عنه بغض النظر عن طبيعتها وتجليها الخارجي.

إن التشجيع على الإبداع في البحث العلمي، والتحفيز على الجراءة والافتحام، مكفول بضمانات قيمة تعصمها من الوقوع في الإثم إطلاقاً، أي ترفعها من مستوى إمكان السلامة -وهو مستوى مرجو لمن يخوض غماراً لا يرى خاتمته- إلى مستوى استحقاق الأجر على أية حال إذا أمنت مجموعة محاذير نبينها في موقعها من هذا البحث -بحول الله-.

وإذا بان أن اقتصارنا على الحديث عن ما أسميناه «أسس» الضمانات القيمة إنما مبعثه السعي إلى الاختصار في موضوع يكفي فيه التحفيز والاستثارة للهمم، فإننا نؤكد كثرة الضمانات القيمة المفروضة أن تنتج منسوباً كبيراً من الجراءة والافتحام والإبداع

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو

أخطأ، حديث رقم: ٧٣٥٢.

في البحث العلمي، هذه الكثرة البالغة حد الغزارة الصعب الإحاطة بتفاصيلها، والتي منها على سبيل المثال لا الحصر:

- «بشرية» محمد ﷺ: فما فتى القرآن الكريم يذكر بأن محمدًا البشر هو ذاته محمد الرسول، ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَحْدَهُ﴾ [الكهف: ١١٠]، والتنصيب في هذه الآية وغيرها من النصوص الشرعية على البشرية في تكوين الرسول ﷺ إشارة إلى أنه يجري على اجتهاداته إمكان الخطأ - في غير القضايا المرتبطة بمهمة التبليغ المباشر -، كما أن التنصيب على ملازمة عنصر الوحي لبشريته ﷺ فيه إشارة إلى أن تميزه إنما يتم بتقويم اجتهاداته الخاطئة، أو تزكيته حال صوابها، تنمية لفاعلية الاقتداء به إجمالاً وتفصيلاً، فأما الإجمال في الاقتداء فهو في الوعي أن البشرية مبرر لفاعلية الخطأ في دفع الاجتهادات ومن ثم تطوير العلم، وأما التفصيل فهو النظر إلى تفاصيل الحياة النبوية نظرة نسبية تمكن من تنزيلها على الحياة الخاصة مع مراعاة مناسبات التنزيل.

- فاعلية عنصر «الخطأ» في تطوير البحث العلمي، ومن ثم إكساب المسلم عناصر الجرأة والاقتحام والإبداع، فمن ذلك اعترافه ﷺ بالخطأ في مناسبات متعددة -دون مركب نقص-، من هذه المناسبات ما ورد من اعتذاره على اقتراحه تأييد النخل، وكذا حين كشف بطنه لمن يريد أن يقتص منه لإيلامه إياه حين كان يرص الصفوف في غزوة بدر، واعترافه بخطأ اختياره للموقع الاستراتيجي لمواجهة العدو في غزوة بدر أيضاً، وآخرًا وليس أخيرًا ما تنزل القرآن الكريم به من تأييد اجتهاد عمر رضي الله عنه في نازلة فداء الأسرى... وغير ذلك كثير.

- فاعلية عنصر «الاختلاف» في تطوير «البحث العلمي»، وذلك من خلال صمت النبي ﷺ عن تصويب اجتهاد معين من اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم على حساب اجتهاد غيره في كثير من النوازل، ذلك أن هذا الصمت عن التصويب يشير بصراحة ووضوح إلى مشروعية الجرأة والاقتحام مهما بلغ مدى هذه الجرأة والاقتحام، ما خلصت النيات وانضبط البحث العلمي لخيار منهجي منسجم مع السياقات الجوانية والبرانية للمجال العلمي المشتغل فيه - على ما سنحاول بيانه لاحقًا في هذا البحث بحول الله -.

تلك صور من ضمانات منصوح عليها بوضوح في المرجعية القيمة للأمة تدعم بقوة عناصر الجرأة والاقتحام في الممارسة البحثية، فما وجه الضمانات الأخرى التي تتقاطع معها لدعم وتثبيت هذه العناصر أيضًا؟

٤) الضمانات الإستمولوجية للإبداع في البحث العلمي:

نبين -بحول الله- في ما يأتي من هذا البحث أن «العلم» الذي هو نتاج «البحث العلمي»، ليس حالة نهائية بل هو مسار يتحرك بالكية إستمولوجية هي تصحيح أخطائه، والذي يدولي أنه لا يتحكم في تحديد مسارات البحوث معرفة إمكاناتها، وحدودها العلمية، وأدواتها المنهجية فقط، وإنما يحتاج الأمر إلى معرفة ضرورتها «الإستمولوجية» أيضًا، بما أن «الإستمولوجيا» علم يتتبع الإشكالات التي يطرحها تأسيس العلوم، كما يواجه تلك العلوم وأجهزتها الاصطلاحية باستراتيجية نقدية تروم تنقيتها، بحيث إنه يدفع العلوم إلى إعداد الأجوبة الناجعة للأسئلة النقدية الإستمولوجية، في الوقت الذي يتجاوب مع السليم من نتائجها في مسار متطور لا ينتهي بنتائج وبُنى تلك العلوم إلى حالة علمية نهائية، ولكنه يدفعها إلى التجدد وتجاوز الذات، من هنا تأتي مشروعية الأسئلة الدينامية/المنهجية:

- ما الضرورات الإستمولوجية؟

- وما الضمانات الإستمولوجية، ووجه ضمانتها لنتائج الجرأة والاقتحامية،

والإبداع في البحث العلمي؟

أ- الضرورات الإستمولوجية:

إن «البحث في الإستمولوجيا ميدان خاص من ميادين المعرفة، معناه البحث عن جذور تكون المعارف والمفاهيم في هذا الميدان، ومعناه أيضًا الانطلاق من تلك الجذور للبحث في مكانزمات الانتقال من معرفة أدنى إلى أخرى أكثر تطورًا منها»^(١).

هذا تحديدًا ما نقصده بـ «الضرورات الإستمولوجية»؛ إذ إن نتائج الخوض في العلوم المختلفة -في نظرنا- لا تعبر عن حالات مفردة متناهية، معزولة عن سياقاتها، بحيث إن الذهن ينصرف عند الحديث في مجال علمي معين إلى صورة نمطية تشكلت

(١) الإستمولوجيا التكوينية للعلوم، محمد وقيدى، ص: ٥٨.

حدودها العلمية واستقرت، وإنما غاية الأمر التعبير عن ظاهرة علمية كلية لها جذور تضرب في التاريخ، كما لها صيرورة غير متناهية عبر مراحل تاريخية، هذه الصيرورة تتحرك وفق مكنزمات تنتقل بها من معرفة أدنى إلى معرفة أكثر تطوراً وعمقاً.

إن المتفرغين للبحث العلمي ملزمون - إبستيمولوجياً - أن يأخذوا بعين الاعتبار الإشكالات الضرورية التي تطرحها «الإبستيمولوجيا» إذا كان هدفهم تجاوز ما رصده جون بياجى، حين رأى أن «الخطأ الجسيم الذي ارتكبه الفلاسفة قد كمن في نظرهم إلى المعرفة كواقعة نهائية وليس كسيرورة»^(١).

إنها السيرورة التي يعد الجزء المتحرك فيها هو ما أسماه غاستون باشلار بـ «القطيعة الإبستيمولوجية»، «عندما اعتبر أن العلم هو تاريخ تصحيح أخطاء العلم، أي إن جميع القضايا العلمية قابلة للمراجعة والتصحيح»^(٢).

لذلك ستدفعنا الإبستيمولوجيا إلى الاستعانة بمجموعة أدوات إشكالية مركزية لمحاولة الوصول بالمشاريع البحثية إلى أرقى صورة محصورة في الزمان والمكان، قابلة للتجاوز والتطور بشكل دائم ومسترس.

فمثلاً، إن مجرد صياغة اصطلاحات لمفاهيم مشغل عليها - كحد أدنى للبحوث العلمية - يحتاج إلى تلك «الفكرة الحرة الجريئة الخلاقة» التي تدفع في نهاية المطاف إلى تكريس محورية هذا الاصطلاح في دراسة مفاهيمه المتطورة والتي هي مظاهره الخارجية الحديثة دون إغفال تظاهراته التاريخية، أي مصطلحات مواكبة لمفاهيم متجددة يمكن من أن تقرأ الأحداث - وفقها - تابعة لنظرية محكومة بأحكامها.

ب- أسس الضمانات الإبستيمولوجية، ووجه ضمانتها لفتائج الجراءة والاقتحامية، والإبداع في البحث العلمي؟

من أسرار اعتبار مباحث الإبستيمولوجيا من «ضروريات» البحث العلمي، ما تنص عليه من لزوم الجراءة والإقدام للإبداع في أي بحث علمي، مع ما توفره «الإبستيمولوجيا» لهذه الجراءة من «حصانات إبستيمولوجية» تتكفل للباحث بضمان أن كل ما سيتج عنها من نتاج «علمي» سيصنف لا محالة ضمن خانة الإبداع العلمي،

(١) الإبستيمولوجيا وبعض مسائلها، دكتور عمار فوزي شعبي، ص: ١٤.

(٢) الإبستيمولوجيا وبعض مسائلها، دكتور عمار فوزي شعبي، ص: ١٤.

باعتبار هذا الإبداع لبنة في مسار «تصحيح العلم لأخطائه»، حتى لو جُزم قطعاً في سياق زمني لاحق بأن النتائج المترتبة عن تلك الجرأة كانت ضرباً من الخطأ؛ ذلك أن تكفل «الإبستمولوجيا» بتحسين تلك الاجتهادات ونتائجها مبني على أصول عديدة، لعل أسي هذه الأصول:

ب ١- التأكيد على أن الموضوعية مسألة نسبية:

وأن أي مجهود علمي إنما يعني أقصى ما يستطيع الباحث من جهد لبيان وجهة نظره وليست حالة مطلقة، ومعنى هذا أن الباحث وهو يشتغل في أي مجال من مجالات المعرفة وخصوصاً المتعلقة بالعلوم الإنسانية لا يستطيع أن يدرك منها حقائقها في ذاتها، ولكنه يستفرغ الوسع ليلفح مبلغاً منسجماً مع مقدماته النظرية ومستشرقاً مقصده الذي استهدفه منذ انطلاقة اشتغاله. ولأن «الدراسات الإبستمولوجية تتناول من جملة ما تتناول بالتحليل والنقد نتائج العلوم الطبيعية منها والإنسانية، وهي من هذه الناحية نوع من «فلسفة العلوم». ولذلك فإنه من المنتظر -بل إن هذا هو الواقع- أن تصطبغ التأويلات الفلسفية للكشوف العلمية التي تتم في هذا الميدان أو ذاك بالصبغة الإيديولوجية، الشيء الذي يجعل من الصعب جداً تحديد إطار هذا «العلم» وبيان غاياته وحدود آفاقه، بكيفية موضوعية دقيقة»^(١)، في هذا الصدد يرى الدكتور محمد عابد الجابري أن العلوم -سواء قصدنا بها التغيرات الواقعية المراد دراستها أو الفكرة التي تدير هذه التغيرات- لا بد حين يتناول الإنسان تفاصيلها في عملية تأويل وفهم أن تبرز ذاته هناك، بحيث لا يستطيع أن يميز بين كل تفاصيل ذاته وكل عناصر الموضوع الذي يشتغل عليه^(٢).

لأن هذه مسلمة إبستمولوجية حسب الجابري، فلا عجب إذن أن نراه يتحدث عن ذاته بمثل هذا الخطاب، «إن المؤلف (الجابري) سيكون متتكرراً لحقيقة يؤمن بها إذا ما ادعى أنه عرض مسائل هذا الكتاب عرضاً بريئاً محايداً، علماً منه بأن أي كتابة مهما كانت لا بد أن تكون منحازة بوعي من صاحبها أو بغير وعي منه. هناك إذن رؤية

(١) مدخل إلى فلسفة العلوم، دكتور محمد عابد الجابري، ص: ٢٠.

(٢) مدخل إلى فلسفة العلوم، دكتور محمد عابد الجابري، ص: ٢٠.

(٣) مدخل إلى فلسفة العلوم، دكتور محمد عابد الجابري، ص: ١٣.

موجهة، سواء في العرض أو التحليل أو النقد أو إبداء الرأي^(١). ونحن نسوق هنا استدلالاً تطبيقياً من تجربة فيلسوف متمرس هو الدكتور طه عبد الرحمن، يقول فيه: «والحق أن كل ما ارتبط بالإنسان، قل أم كثر، لا بد أن يحمل من آثار تقويمه، رغبة فيه أو رغبة عنه. ولكم أعجب من أولئك الذين يدعون القدرة على الوفاء بتمام الحيات في بحثهم لقضايا الإنسان، متوهمين أنهم متى أرادوا التجرد بالكلية حتى من خفي أذواقهم ومخبوء أحكامهم، بلغوا مرادهم كما لو أن الأذواق قشور على القلوب والأحكام قشور على العقول؛ لذلك ترانا في الكتاب الذي بين يديك، لا نزعم ولا نفتعل الانسلاخ من معتقداتنا ولا مختاراتنا...؛ لأن هذا الانسلاخ - كما تبين - متعذر على الناسي والذاكر كليهما^(٢)».

إذا كان الجابري رحمته الله وطه عبد الرحمن يعتبران تداخل الذات والموضوع في البحث العلمي قدرًا لا مفر منه، فإن الدكتور عبد الوهاب المسيري رحمته الله يجنح إلى بيان ذلك تطبيقياً، وبطريقة أكثر وضوحًا.

يشير الدكتور عبد الوهاب المسيري رحمته الله إلى أن الذات في لحظة تفاعلها مع الموضوع تنسج علاقة ارتباط معه عن طريق قراءته بواسطة «النموذج المعرفي» الذي يعني في مدرسة المسيري «الإبستمولوجية»، بنية تصوّرية يجردها عقل الإنسان من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع^(٣)، فهو يستبعد بعضها باعتبارها غير دالة (من وجهة نظره) ويستبقي البعض الآخر، ثم يربط بينها وينسقها تنسيقاً خاصاً بحيث تصبح (حسب تصوّره) مُماثلة في تناسقها وترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع. كل هذا يعني أن عقل الإنسان ليس خاملاً يتلقّى الواقع بشكل سلبي ويسجله بشكل مباشر، وإنما هو مبدع وخلاق يعيد صياغة الواقع من خلال النماذج المعرفية والإدراكية في أثناء أبسط عمليات الإدراك، أي إن استخدام النماذج مسألة حتمية تدخل في صميم عملية الإدراك، ومن ثمّ فعملية الإدراك هي ذاتها عملية تفسير. ورغم أن النموذج بنية تصوّرية، فإن من الممكن اختباره لاكتشاف مقدرته التفسيرية والتصنيفية. ويعتبر الدكتور المسيري أن استعمال مصطلح «الموضوعية»، مع الاتفاق

(١) روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الاتمّانية، طه عبد الرحمن، ص: ١٦.

(٢) رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص: ٣٦٦.

على الاعتبار المفهومية السالفة، أمر غير مقبول. ولتلافي التناقض المنهجي الذي يمكن أن يقع فيه القارئ، يؤسس لمفهوم آخر يحل محله فيقول: «إذا تَمَكَّن النموذج من تفسير عدد من جوانب الواقع يفوق عدد ما تفسره النماذج الأخرى، فهو «أكثر تفسيرية» منها وهي من ثمَّ «أقل تفسيرية» منه. ونحن نُفَضِّل استخدام هاتين العبارتين بدلاً من عبارتي «موضوعي» و«ذاتي»؛ لأنهما تؤكدان دور العقل الإنساني وتستعيدان البُعد الاجتهادي غير النهائي في عملية رصد الواقع، على عكس «موضوعي» و«ذاتي» اللتين تدوران في إطار الموضوعية السلبية المتلقية. ويمكن القول بأن هذين المصطلحين أكثر عملية ودقة؛ لأن العالم صاحب الأطروحة لن يقول: «هذه هي الرؤية الموضوعية»، ومن ثمَّ يضيف عليها قدرًا كبيرًا من النهائية، بل سيقول بكل تواضع: «هذا هو اجتهادي وأعتقد أنه أكثر تفسيرية، وأرجو أن تقوموا باختبار ما توصلت إليه»^(١).

حين تسعفنا الإستمولوجيا بهذا القدر من إمكان العذر، باعتبار «الموضوعية» مسألة نسبية، أو باعتبار «النموذج التفسيري» هو نتاج علاقة شخصية تفاعلية مع الموضوع تخضع لوجهات نظر ولا يملك أحد مصادرتها؛ فإنها تمد الباحث مهما كانت خبرته في الممارسة البحثية بمبررات للجرأة والاقتحام، مما يمكنه من رسم مسار بحثي إنتاجي إبداعي، عوض الاستكانة التي تجعل الفعل البحثي فعلاً خاملاً يروم إعادة الإنتاج المشوه؛ إذ إن إعادة الإنتاج يستحيل أن تكون مخرجاته في نفس مستوى الإنتاج الأصلي، ويزداد إمكان العذر بيانًا حين يتأكد لنا أن إستمولوجيا البحث العلمي لا يمكن أن يُشتغل فيها إلا بفلسفة الخطأ الذي هو «الحصانة الإستمولوجية الثانية» للجرأة والاقتحام والإبداع.

ب ٢- النص على أن العلم لا ينشأ إلا في أحضان الخطأ:

تشبث «الإستمولوجيا» بكون تاريخ العلم ما هو في حقيقته إلا «تصحيح لتاريخ العلم»، كما أن الفصل في الوعي «الإستمولوجي» بين مرحلة الوصف للواقع ومرحلة التأطير العلمي له يُلزم الباحث العلمي بإدراك «وجود قطيعة وتنافر بين الفكر

(١) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، عبد الوهاب المسيري، الجزء الثامن،

والواقع، تدحض دحضاً مبدئياً كل ادعاءات المثالية بوجود تطابق بينهما، وتؤكد معظم فلسفات العلوم اليوم أن العلم يقع على أساس الخطأ وفي كنفه، وأن الخطأ يطوق الحقيقة ويتحداها، فكل حقيقة إنما تظل حقيقة ما لم يتبين خطأها، وهذا المفهوم للحقيقة على أنها نجاح نسبي ومؤقت، وعلى أنها استثناء وشذوذ عن القاعدة هو الذي يبرز وجود تاريخ العلوم وذاته، فإن يكن للعلم تاريخ فإنما يدل على أن مفاهيم ظهرت وسادت ثم هوت واضمحلت لتحتل أخرى مكانها بعد أن تكون قد أزاحتها من الوجود»^(١).

إن فهم فلسفة البحث العلمي على أساس الخطأ وتجاوز الخطأ -باعتباره مساراً إستمولوجياً مجمعاً عليه بين العقلاء- يصعب أن تحتكره أي مدرسة سواء كان مفهوماً أو بنية اصطلاحية، ففي الوقت الذي ترى فيه المدرسة المادية مثلاً أن «الواقع أسبق من الفكر» فتؤسس بذلك لرؤية مفادها أن العقل لا يملك أكثر من نسخ هذا الواقع بما يعني أن الواقع «صورة تنطبع في الخيال الحسي بتعبير العصر»^(٢)، ترى المدرسة المثالية أن «الفكر أسبق من الواقع» بما يعنيه ذلك من أن ماهية الواقع تشكل في صور تنطبع في الفكر بحسب ما يستطيع الفكر استيعابه منها، أي إن «معرفتنا بالصورة معرفة بالماهية في آن واحد»^(٣)، ومعنى ذلك أن الكشف عن حقائق الواقع وتحويلها إلى اصطلاحات، وقوانين نظرية، والسعي إلى فهم العلاقات النازمة بين تفاصيلها، والسعي بتفعيل تلك القوانين إلى فهم أكبر للإنسان والكون والحياة -سواء عند المثاليين أو الماديين- من ثم محاولة تطويع أو تسخير أو غلبة الطبيعة وتفصيلها... لا بد في كل هذا من مسار الخطأ! لأن الاختلاف بين المدرستين إنما كان حول «المعرفة ما إذا كانت موجودة بالفطرة أو هي نتيجة التجربة الحسية، ثم حول المعرفة ما إذا كانت شيئاً ينطبع في الخيال الحسي، أم هي منطبعة بالفطرة في الذهن وحده»^(٤)، وأياً كان الأمر في هذه الجزئية فالنتيجة لا تتغير، حيث لا المثاليين يتصورون أن المعرفة تنطبع في الذهن بالفطرة مرة واحدة وكلية وإلا ناقضوا بديهية من

(١) المفهوم في موضعه. أو في العلاقة بين الفلسفة والعلوم، عمر الشارفي، ص: ١٦.

(٢) المفهوم في موضعه. أو في العلاقة بين الفلسفة والعلوم، عمر الشارفي، ص: ٢٨.

(٣) المفهوم في موضعه. أو في العلاقة بين الفلسفة والعلوم، عمر الشارفي، ص: ٢٨.

(٤) المفهوم في موضعه. أو في العلاقة بين الفلسفة والعلوم، عمر الشارفي، ص: ٢٨.

بديهيات التأمل الفلسفي، كما التجريبيون/الماديون لا يتصورون التجربة حالة واحدة نهائية. بل الجميع يرى أن مسار تطور المعرفة استنادًا إلى الفطرة أو التجربة مسار تتجاذبه التراكمية والنسقية ويحركه الخطأ كمحفز للتجاوز ودافع لتاريخ العلوم، وتولده الجرأة والمغامرة البحثية التي تنتهي به إلى أعلى مستوياته في الزمان والمكان.

٥) العوائق أمام الجرأة والاقتحامية:

أ- عوائق الإبداع: التجلي والأسباب:

تتعدد العوائق التي تمنع الجرأة والاقتحام ومن ثم الإبداع في البحث العلمي، وتحول بينه وبين ممارسة مهمته في الفرز والتعامل السليم مع السديم الكوني الذي ذكرناه سالفًا، وكذا بينه وبين مراحل الإنتاج عبر أدوات التفكير والتركيب والاستخلاص، الأمر الذي ينعكس تمامًا على مسار «تصحيح أخطاء العلم» والتقدم في مسار تشكيل صورة لـ «العلم» أرقى من سالفاتها، مما يجعل «البحث العلمي» ونتاجه، وهو «العلم»، يدور في حلقة مفرغة يمر فيها من النقطة ذاتها وبالمنهج ذاته المرة تلو المرة إلى ما لا نهاية، الأمر الذي يفرغ فعل «البحث العلمي» من محتواه المركزي، ويعوق أدائه للدور المنوط به وهو قيادة التنمية في الحياة.

والذي يعيننا هنا رصده من هذه العوائق بشكل جلي، هو ما يمكن أن نسميه بالعوائق الذاتية لدى الباحث، من مثل: الإحجام عن الاستنتاج مثلاً، أو احتقار الذات والضن بجهودها عن اقتحام المعضلات العلمية، أو عدم الجرأة في طرح الأسئلة النقدية على الوضعيات المشككة ...

نحن وإن نسبنا هذه العوائق إلى الذات، فإننا لا ننفي أنها تتغذى أكثر ما تتغذى على مجموعة من الظواهر المرضية التي واكبت الاشتغال العلمي في بلادنا، من هذه الظواهر:

- ما كان مرتبطًا بمنظومة القيم المشوهة الموروثة من عصور الانحطاط الفكري، والمؤطرة بمجموعة مقولات خللية من قبيل: «ليس بالإمكان أبدع مما كان»، أو «لم يترك السابقون للاحقين مجال اشتغال»، أو المحصنة بتصنيفات تمنع الإبداع منعًا، من قبيل: «هذا الرأي هو السنة، وخلافه البدعة» أو «هذا الرأي عليه إجماع العلماء، لم يخالف في ذلك مذهب معتمد» أو «هذا رأي الجمهور»، وهي كما يتبين مقولات -

لعلها - أنتجت في أزمانها كاصطلاحات تعبر تعبيرًا صادقًا عن وضعية معينة، لكننا ورثناها مقولات نهائية محنطة، ثم ترسخت في أذهاننا فصارت كوابح لجماح أي باحث يريد أن يقلب رأيًا فقهيًا أو فلسفيًا، أو يسهم برؤية في حل مشكلة اجتماعية سياسية أو تقنية.

- ما خالط حالة الإنسان عندنا حدّ التماهي، من إعاقات فكرية تتعدد مظهراتها الخارجية، من مثل: تضخم مساحة «المقدس» في وعي الأمة عمومًا، وتحول هذه المساحة إلى مجال مكهرب منهي عن اقتحامه، أمام انكماش مساحة النسبي الممكن اقتحامه بالجرأة العلمية، ومثال ذلك: انطلاق حملات التشنيع على فعاليات إعادة طرح أسئلة التأسيس لأصول تاريخية «للفقه، أو الكلام، أو الحديث...» - مع أنها كانت مجالات حيوية للاشتغال في أزمنة ازدهار البحث العلمي للأمة -، ومع العلم أيضًا أن تلك الأصول تبقى نسبية محكومة بالسياق البراني لإنتاجها كالسياق التاريخي، أو سياق مستوى الاكتشافات العلمية الإنسانية والبعثة... ومع العلم أن النهي عن اقتحام البحث في تلك الأصول التاريخية يرفعها إلى سياقات متداخلة مع أصولها النصية التي هي أحق بالتقديس في حدود أصولها الوحيية.

- ما تلبس به الأفراد المنوط بهم تأطير البحوث العلمية، من حالات غرور وتضخم في الذوات العلمية.

حالات التضخم هذه تجعلهم ينظرون إلى الطالب الباحث من علي، يستكثرون عليه إمكان أن يجزم في نازلة برأي، أو أن يرجح قولًا في متراجحة علمية، أو أن ينحاز إلى مدرسة فلسفية في قضية من القضايا السجالية.

حالات التضخم تلك تنتج بالمقابل رد فعل مساوٍ في القوة مخالف في الاتجاه، تظهره الجلي هو حالات الإحباط والاستكانة، الأمر الذي ينعكس سلبًا على توثبات الباحثين واستعدادهم لتجاوز ذواتهم، ناهيك عن أن يفكروا في تجاوز أقرانهم من الباحثين، أما أن يفكروا في الإبداع والإنتاج والطرح ثم اختبار الفرضيات الخاصة... فيصير دون ذلك خطر القتاد.

وأمام هذه العوائق التي لا تغفلها عين حصيف متابع لمسارات البحث العلمي في بلاد المسلمين، وأمام أسبابها تلك صار احتياج الباحثين أكثر إلحاحًا لترياق يمنعهم آثار وانعكاسات هذا الواقع البحثي المزري.

ب- الجرأة والاقتحامية ترياق حالة مرضية:

ونحن نرى من موقع الممارس والمكتوي بنيران العوائق السالفة الذكر، أن الترياق لآثار وانعكاسات هذا الواقع البحثي المزري هو الاستفادة مما توفره «القيم الشرعية» من ضمانات تجعل الاجتهاد مضمون الأجر مهما كانت نتائجه، وكذا مما توفره «الإبستمولوجيا» أيضًا من ضمانات تمنع إمكان احتكار أحد للحقيقة المطلقة، وتعتبر «الخطأ» وتضعه في المقام اللائق به باعتباره دافعًا لمسار تشكل العلم، هذه الضمانات التي ينبغي أن تدفع في اتجاه مزيد من «الجرأة والاقتحام».

ومبتدأ فعالية هذا «الترياق» في إنتاج ظاهرة التعافي، هو التمرد على الصورة الذهنية المشوهة التي ترفع من قدر الرجال على حساب الحق.

ذلك أن مسار «البحث العلمي» إذا استطاع أن يفرض على السياق العام -بكل المتدخلين فيه- أن يولي الاستنتاج البحثي واستدلالاته، ومدى احترامه للأدوات والخطط المنهجية الاهتمام اللازم على حساب الوعي الأخرق المعكوس الذي يسأل عن القائل قبل أن يسمع القول؛ فإنه سينجح في وضع نفسه على مسار الإنتاج السليم، والمردودية العالية.

ولن يتأتى هذا في تقديرنا إلا بأمرين:

أولهما: تمرد الباحث على العوائق الذاتية وتحدي أسبابها، تحديدًا يجعل مساحات الانصياع لتحكمات الواقع البحثي المرير، أو لسلطوية الأفراد المشرفين على البحوث العلمية، مساحة ضيقة ما أمكن، ضيقًا مسيجًا بحدود الإمكان، فالباحث الذي يفرض عليه الواقع البحثي أن لا ينخرط إلا في القضايا التقنية التي تؤهله لولوج «سوق الشغل» مثلاً ينبغي أن لا يمنعه ذلك كلية من مزج مسارات انخراطه هذا بمساحة من المشاغبة العلمية النقدية على هذا الواقع البحثي كبنية كلية، وذلك بالاستمرار في طرح أسئلة النقد عليه، كما ينبغي أن لا يمنعه أيضًا من تطوير ما يمكن تطويره من تفاصيل ما يشتغل عليه من قضايا جزئية. وكذلك الباحث الذي لا يرى فيه المشرفون على طرحه البحثي سوى مشروع لإعادة إنتاج ذواتهم بتناقضاتها، ومجموع إعاقاتها... عليه أن لا يقبل هذا الدور كلية، بل ينبغي أن يتسم بقدر معقول من «التمرد» على التمييط، وذلك بمناقشة اقتراحات المشرفين على الطرح البحثي مناقشة تجعل المقبول

من التوجيهات مقبولا باقتناع ووعي، كما تجعل المردود -في حدود الإمكان- مردودا بإقناع في حدود اللباقة والأدب.

ثانيهما: خوض غمار «الجرأة والافتحامية والإبداع» في البحث العلمي عن بيئة، بعد تأسيس القول العلمي في أي علم من العلوم على مستوى مقبول^(١) من الاستيعاب لأصوله، والفهم لفروعه وقضاياها. ذلك أن ساحة البحث العلمي كما ابتليت بالعوائق السالفة وأسبابها، ابتليت أيضًا بباحثين تتورم عندهم ذواتهم إلى الحد الذي تتجاوز هذه الذوات مرحلة اختلاط الذات بالموضوع! إلى مرحلة أن تغطي الذات المتورمة نفسها الموضوع المركزي للبحث، فلا يستطيع هؤلاء أن يروا أبعد من هذه الذوات، حتى يظنوا أن العلوم انتهت إليهم فلا حاجة إلى الجلوس لتعلم أصولها أو فروعها، ولو في حدود المساحة المراد الاشتغال عليها، ولربما أعجز هؤلاء المجهود المطلوب لتعلم أصول المعارف والعلوم فتجدهم يجزمون بالجملة بفساد تلك الأصول وعدم قابليتها للاستمرار.

ومن أمثلة ذلك ما شاع عند بعض من هذه حالتهم من القول بلزوم تجاوز أصول «علوم الحديث» مثلاً؛ لأنها أصول مدارها على «أقوال الرجال في الرجال»! وهو ما ينعكس بالتبع على مستوى الثقة بصحة السنة النبوية واعتبارها أصلاً من أصول الوحي.

وإنما شاع مثل هذا القول بين من عجز فهمه عن إدراك أن «العلوم تجربة أو إخبار»، وأن الإخبار موارده «الرجال» تواتراً أو آحاداً. وأن العلوم التي مدارها على الإخبار لم يحدث في زمن من الأزمنة أن أنتج ما يوازي منهج «أصول علم الحديث» في مستوى التدقيق في صلاحية مواردها. أو لعل هؤلاء فهموا هذا على الإجمال ولم يفهموه على التفصيل لاستعصائه عليهم، فقاموا يدعون إمكان هدم تلك الأصول من دون سند وعلى غير أساس، اللهم إلا أساس الإيديولوجيا!

(١) نبأ هنا من الشروط التعجيزية التي وضعها بعض الباحثين المسلمين في الأزمنة الغابرة للمؤهلين لخوض الاجتهاد في المسالك العلمية؛ لأنها شروط أقرب إلى استحالة التوفر في زمننا -على الأقل- مع عدم انشغالنا أصلاً بالبحث عن إمكان توفرها في زمنهم من عدمه انطلاقاً من المبدأ الذي تحيل عليه الآية الكريمة ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: ١١٤]، ونحن نشغل بما كسبنا.

إنما كان يلزم المتوازن ممن اشتغل على «أصول علم الحديث» أن يتمرد على التقليد ويتجهز بالحد الكافي من أصول هذه المعرفة، وأن يتحلّى بالجرأة والافتحام والإبداع، ويخوض في التفاصيل كما خاض من قبله ممن أسسوا أصول هذا العلم، ومن جاء بعدهم تبعاً ممن طرحوا عليه أسئلة النقد فساهموا في تطويره وخروجه من مأزق اكتشفوها بفعل فاعلية إبستمولوجية، ودعموا حلها وتجاوزها دفعاً لسيرورة تشكله المفتوحة على كل أفق، ولم يحضروا على غيرهم النقد بل والنقض «المؤسس» للمناهج القديمة مساهمة في اقتراح المناهج الملائمة لزماننا في دراسة هذا العلم وما شابهه . . . وبذلك يكون للمجهود البحثي لهؤلاء دورٌ تطويري مساهم في الدفع بمسار تشكل هذا العلم وغيره من العلوم.

ولعل للباحث المراقب أن يميز هؤلاء الذين تتضخم عندهم ذواتهم إلى الحد المرضي، بكونهم يجنحون إلى ملء كلامهم في الغالب بالمقولات الفضفاضة، أو الاستنتاجات المتسريعة، أو التعميمات المردودة . . . لكن أظهر ما يتميز به هؤلاء هو الإفراط في إصدار أحكام القيمة التي تحط من قدر المخالف، واختياراته الأصلية والفرعية، في الوقت الذي تمجد فيه الذات وتحيزاتها، بل إن الحط من اختيارات المخالف تبلغ مدى لا يسعفهم فيه إلا الإفراط في الاستهزاء بكل خصم في تجاوز للنقاش العلمي، إلى الاستهانة بالاعتقادات، والمظاهر والأشكال . . . وهذا ليس بالأمر الجديد، بل إنه من الأمراض البحثية التي كانت ومازالت ملازمة للباحث المجتهد الجريء إذا لم يستطع الوعي بحدود الشعرة الفاصلة بين «الجرأة والافتحام» وبين الغرور وتضخم الذات المرضي، الذي إذا لم يتبّه إليه الباحث يوشك أن تترى به وتورده الموارد، وقد أشار الإمام أبو حامد الغزالي إلى شيء من هذا في تمهيده لكتابه «تهافت الفلاسفة» حيث قال: «فإني رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظر بمزيد الفطنة والذكاء قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات والتوقي عن المحظورات، واستهانوا بتعبات الشرع وحدوده . . . وخلعوا بالكلية ربة الدين بفنون من الظنون يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويغونها عوجاً . . . وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسامي هائلة كسقراط وبقرات وأفلاطون وأرسططاليس وأمثالهم . . . تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم وانخراطاً في سلوكهم، وترفعاً عن مساعدة الجماهير والدعماء،

واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء، ظنّاً بأن إظهار التكايس في النزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جمال، وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخبال، فأى رتبة في عالم الله أحسن من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدياً، بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً، دون أن يقبله خبراً وتحقيقاً، والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة، فليس في سجيّتهم حب التكايس بالتشبه بذوي الضلالات، فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء، والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولاء»^(١).

(١) تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد الغزالي، قدم له وضبط نصه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية،

الطبعة الثانية، ١٤٢٤ هـ/٢٠٠٣ م، ص: ٤١-٤٢.

أهمية تجديد النظر حول الفكر الخلدوني في الفكر الإسلامي الحديث

الدكتور إبراهيم رضا^(١)

مقدمة:

على الرغم من مرور أكثر من ستة قرون على وفاة العلامة عبد الرحمن بن خلدون^(٢)، إلا أن تعدد المصادر التي نهل منها هذا المفكر المبدع، والعالم المجتهد لبناء منظومته المنهجية والمعرفية، وتأسيس موسوعته حول «العمران البشري»، وفراة وعمق اجتهاداته، وتراثه المتعدد الأوجه، كل هذا بقي يثير تساؤلات معرفية ومنهجية عدة شغلت ولا تزال اهتمامات كثير من الباحثين والعلماء المعاصرين^(٣).

في سنة ٢٠٠٦م احتفلت أبرز الجامعات ومراكز البحوث في مختلف أصقاع العالم بذكرى المئوية السادسة لوفاته، وبهذه المناسبة نوقشت في عدد كثير من المؤتمرات الدولية نظرياته في العلوم الاجتماعية والإنسانية^(٤).

وقد أكدت جل تلك المؤتمرات والبحوث التي أنجزت حول هذا المفكر أن

(١) أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة القاضي عياض - مراكش.

(٢) ولد عبد الرحمن بن خلدون في تونس سنة ٧٣٢هـ (١٣٣٢م)، وأقام في المغرب حتى عام ٧٨٤هـ، حيث انتقل إلى مصر، ومكث بها ما يناهز ربع قرن (٧٨٤ - ٨٠٨هـ)، حيث توفي ودفن في مقابرها سنة ١٤٠٦م.

(٣) خلف العلامة ابن خلدون تراثاً مهماً هو حصيلة وثمرة جهاده طيلة حياته المليئة بجلائل الأعمال، والتي عاش خلالها عمراً ناهز ٧٨ سنة إلى أن وافاه الأجل المحتوم سنة (٨٠٨ - ١٤٠٦م).

(٤) انظر أهم تلك المؤتمرات الدولية التي انعقدت بمناسبة مرور ستة قرون على وفاة العلامة ابن خلدون: مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٥٠، خريف ٢٠٠٧م، ص: ٢٢٧-٢٣٠.

الإمام بدراسة جانب محدد من جوانب حياة هذا المفكر الفيلسوف الزاخرة بالإبداع الفكري والعطاء الثقافي مسألة تقتضي البحث المسهب في ذلك التراث الأصيل الذي تركه للأجيال هدية رائعة لا تقدر بثمن؛ حيث تعددت الدراسات في هذا المجال، وكشفت عن كثير من نواحي المنظومة الفكرية لهذا المفكر المبدع والموسوعي المشارك، ولكن بالرغم من كل هذا فإن بعض هذه الدراسات - في نظري - لم تستوعب وحدة النسق، وتكامل الرؤية التي تحدد وتحكم معالم المنظومة الخلدونية: معرفيًا ومنهجيًا. وقد أدى عدم إدراك حقيقة هذه المنظومة ببعض الدارسين إلى التجني على تراث الرجل، وعدم التمكن من تقديم أجوبة واضحة عن كثير من التساؤلات التي طرحها في مختلف إسهاماته المعرفية والمنهجية.

وهكذا حكم بعض دارسي جوانب من تراثه على منظومته في العمران البشري بأحكام غير دقيقة، وصنفوا عطاءه المتعدد وإبداعاته المختلفة وفق معايير التخصصات والحقول العلمية التي ينتسبون إليها؛ فعده بعضهم مؤسسًا لفلسفة التاريخ، وعده آخرون من مؤسسي فلسفة علم الاجتماع الثقافي أو السياسي، وضمه البعض الآخر إلى علم الاقتصاد أو فلسفة التربية، أو غيرها من العلوم.

وغير خافٍ على كل متتبع لهذا السيل من البحوث والدراسات حول فكر ابن خلدون، أن يدرك أن من بين أسباب هذا التضارب في النظر والاختلاف في التناول لتراثه هو التحيز إلى إيديولوجيات غريبة عن منطلق ابن خلدون وسياقاته، وانطلقت في كثير من الأحيان من مواقف وخلفيات إيديولوجية ومذهبية فكرية مسبقة تسعى لتأكيد ما، ولم تلتزم بالضوابط التي يقوم عليها المنهج العلمي الرصين؛ لهذا فإن بعض تلك الدراسات - في نظري - وبالرغم من اهتمامها، لم تصل إلى كشف كل ما قدمه هذا المفكر المبدع ولم تستطع في أحيان كثيرة أن تدرك جوهر اهتمامه وإبداعه، فضلًا عن أن تؤسس على فكره ما به تتحقق مصالح الناس ومسااعي التجديد والإصلاح والنهوض الحضاري المنشود.

وجاء بعد هؤلاء المستشرقين طائفة من المفكرين العرب الذين سار بعضهم على نهج وروح من سبقهم من المستشرقين، وحاول بعضهم قراءة فكر ابن خلدون و«مقدمته» على وجه الخصوص «قراءة» تستجيب لمنطلقات مذهبية لم تخطر ببال ابن خلدون ولا تتناسب مع سياقات فكره وزمانه.

والبس فكر ابن خلدون في نظر هؤلاء لبوس الماركسية حيناً، والناطق باسم الواقعية المادية أحياناً أخرى، والمبشر بالفكر الليبرالي الحر عند آخرين! وبديهي بعد هذا أن يربطوا بين فكر هذا العالم الفذ بمصادر خارج المصادر الإسلامية الأصيلة، حتى يبدو فكره وكأنه حالة فريدة بل شاذة في التاريخ العربي والإسلامي يصح النظر إليه من خارج تاريخ الإسلام لا من داخله، وهنا تظهر لنا نزعة التحيز الأوروبي لمركزيته، حيث ربطوا اجتهادات ابن خلدون بمصادرهم المرجعية، فضخموا مثلاً أثر المصادر اليونانية التي اطلع عليها ابن خلدون: الأرسطية والمشائية والأفلاطونية، ليصلوا في الأخير إلى القول بأن فكر ابن خلدون ومنهجه فكر غير نابع، بل ومتناقض - كما أرادوا له ذلك قسراً - مع أصوله الإسلامية وسياقه الثقافي والحضاري الذي يتنسب إليه.

وانسجاماً مع هذا النهج، حاولوا مثلاً ربط معظم تلك السنن التي استقاها من القرآن الكريم أو من السنة النبوية أو من مشاهداته لأحوال الأمة الإسلامية إلى حدود عصره، بآراء ومقولات يونانية، وهذه الدعوى تكررت لدى معظم الدارسين لفكر ابن خلدون، حيث نجد مثلاً: أن دي بوير T.J. de Boer الهولندي يحاول إثبات هذه الدعوى الخاطئة، فيقول: إن الدين لم يؤثر في آراء ابن خلدون العلمية بقدر ما أثرت فيها الأرسطوطاليسية الأفلاطونية^(١).

ويشير باحث آخر، هو ناتانيل شميت N.Schmidt الأستاذ في جامعة كورنل بأمريكا، إلى أن ابن خلدون إذا كان يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن، فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن^(٢).

وثمة مستشرق ألماني آخر، هو فون فيسندنك Von Wesendonk، يقول عن ابن خلدون إنه تحرر من أصفاد التقاليد الإسلامية في درس شؤون الدولة والإدارة

(١) محمد عبد الله عنان: ابن خلدون، حياته، وتراثه الفكري، ط٣، ص: ١٧٧-١٧٨ عن كتاب:

Geschichte der philosophie, im Islam PP, 177-184

(٢) محمد عبد الله عنان: ابن خلدون، ص: ١٩٠، نقلاً عن:

Ibn Kaldoun: Historian, Sociologist and Philosopher. N. Schmit.

وغيرهما، وأنه حرر ذهنه -كذلك- من القيود الفكرية التي ارتبطت في عصره بالعقائد العربية الصحيحة^(١).

وصار على نهج هؤلاء المستشرقين بعض الدارسين العرب، فحاولوا بدورهم إخراج هذا المفكر من كل انتماء لبيئته الإسلامية وسعوا إلى الربط بين فكره والفكر المادي الماركسي بشكل خاص، وادعوا بأن قراءته لأحوال عصره، ولسنن التاريخ والاجتماع ما هي إلا قراءة واقعية ومادية، وكأن هذا المفكر -في نظرهم- مجرد شاهد على ما قال به ماركس أو غيره من أقطاب المدرسة المادية، فيعمدون إلى تحليل أقواله ونظرياته على ضوء مقولات المادية التاريخية أو الجدلية ووفق مسلماتها، بل إننا كما يؤكد الدكتور عماد الدين خليل لو توغلنا في قراءة الكثير من تلك الأبحاث لرأيناها، بسبب من تشنجها المنهجي أو المذهبي، وجزئية رؤيتها ونسبيتها، تسعى لإخراج ابن خلدون من الدائرة الطبيعية التي عاش فيها، وتحرك خلالها وتلقى علمه من مواردها، وبنى قدراته ونزعاته في بيئتها، وتقذف به بعيداً إلى أجواء غريبة ما كان يعرف عنها شيئاً وما خطرت له على بال... وإن بعضاً من هذه الأبحاث، في أقصى حدتها، جعلته مفسراً مادياً للتاريخ لا يحسب للمؤثرات اللامادية: غيبية وروحية، أيما حساب، بينما صورته أبحاث أخرى كما لو كان مفكراً علمانياً *Sécularism* على الطريقة الغربية: يؤمن بالدين نعم، ولكنه لا يقحمه في نظريته عن مجرى التاريخ البشري إلا لماماً^(٢).

إنه انفصام غريب بين الرجل وبيئته، ذلك الذي سعت بعض تلك الأبحاث إلى تأكيدها بالأدلة الناقصة، المبتسرة حيناً، وبالقسر المتشنج حيناً آخر^(٣).

وفي مقابل تلك الدراسات المجحفة لفكر ابن خلدون ونظرياته، ظهرت دراسات أخرى حاولت تصحيح كثير من الأخطاء التي وقعت فيها الدراسات الاستشرافية

(١) محمد عبد الله عنان: ابن خلدون، ص: ٢٨١، عن:

Ibn Khaldoun: Einarabischer Kulturhistoriker des 14 Jahrhunderts.

(٢) عماد الدين خليل، ابن خلدون إسلامياً، ص: ٧.

(٣) عماد الدين خليل: ابن خلدون إسلامياً، ص: ٧-٨.

والدراسات التابعة لها والمقلدة لمناهجها؛ وأذكر هنا -على سبيل المثال لا الحصر- كتاب الدكتور مصطفى الشكعة الذي أصدره بعنوان: «الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته»، وكذلك كتاب الدكتور عماد الدين خليل الذي يسير في هذا المنحى نفسه والذي سماه: «ابن خلدون إسلاميًا».

وانطلاقًا من كل هذا، وجب تجديد النظر حول فكر هذا المفكر الفذ، خاصة وأنه يعتبر المصدر الأكثر حضورًا في دراسات المفكرين المسلمين المحدثين في بحثهم لسنن الله التي تحكم قيام الأمم ونهوضها، أو انحدارها وانهارها. وحضوره في هذه الكتابات حضور متميز إلى درجة يصعب معها أن نجد ولو مفكرًا واحدًا من هؤلاء لم يستلهم من ابن خلدون جملة من آرائه ونظرياته حول جانب من جوانب العمران البشري.

I- أهمية جهود ابن خلدون في كشف سنن العمران:

يعتبر ما جاء به ابن خلدون في مجال دراسة العمران البشري وبيان أحوال الأمم والدول وكيفية تبدلها فتحًا جديدًا، وابتكارًا فريدًا لم يسبق إليه من قبل؛ ذلك لأنه استطاع أن يبني منهجًا جديدًا لدراسة التاريخ والمجتمع واستنباط العلل والأسباب التي تحكم حركتهما، وبهذا المنهج الفريد استطاع أن يقدم أصول منهج متميز لتفسير حركة التاريخ انتقل به من مرحلة الاكتفاء بالسرد والعرض والتجميع، إلى محاولة استخلاص العبر، واستكشاف السنن والقوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية والحضارية، والواقع أن ابن خلدون قد وضع القرآن الكريم مصدرًا أساسيًا يقتبس منه ما يعينه على فهم الظواهر الاجتماعية وصياغة نظرياته وإقامة أدلته ودعم حججه، وقد استعمل تعبير سنن الله في الكون والمجتمع بصفة مستمرة، فقد ظهرت في سبعة عشر موضعًا بارزًا في المقدمة، وكان في كل موضع يستشهد بها فيما يبرهن عليه من القضايا الاجتماعية والتاريخية التي يدرسها، والتي أجهد نفسه لتحليلها وتفسيرها من خلال منهجه الاجتماعي الإسلامي، وكان ابن خلدون يدرك أن علم الاجتماع الإنساني أو العمران البشري، إنما هو في التحليل الأخير علم الكشف عن سنن الله

الاجتماعية، أي قوانين الله ﷻ في تعامل الناس بعضهم مع بعض في صور التجمع البشري كافة^(١).

وبذلك كان لابن خلدون «فضل السبق والإبداع في مجال اكتشاف سنن التاريخ وفلسفة قضايا الحضرة والعمران، ولقد فات بعض الدارسين لابن خلدون والمعجبين بفكره في دراسته لقصص الأمم الزاهية، وتاريخ الأنبياء والرسول ﷺ، التي أثبت من خلالها وجود سنن ونواميس تخضع لها حركة التاريخ وسير الحضارات وتطورها بالانتقال من مرحلة إلى أخرى»^(٢).

وليس خافيًا أن التأليف في مجال التاريخ قبل «مقدمة ابن خلدون» كان لدى البعض مجرد لون من ألوان الأدب، أو نوع من المسامرة وسرد الحوادث يتوخى إمتاع النفوس ومؤانستها، وإثارة كوامنها بذكر التهويلات والأعاجيب والأوهام، ولقد كان الأقدمون ينظرون إلى التاريخ نظرتهم إلى ديوان أخبار، وجعبة حوادث، ولم يعدوه علمًا من العلوم له أصوله وأسس ومناهجه. ولا ينكر أحد أن التاريخ أضحي على يد ابن خلدون علمًا متكاملًا بأسسه ومناهجه، فقد كتبه على أسس علمية منهجية تعتمد على الشرح والتحليل؛ فدرس أحداثه وظواهره، واستخرج منها قوانين عامة ونواميس مطردة... وهكذا يمكن القول بأنه صاحب نظرية في التاريخ لا مثيل لها^(٣). ولم يكن قد خطر -إلا قليلًا وبطرق عفوية عابرة- لدى طبقات المؤرخين، على اختلاف مستوياتهم أن «الكل الاجتماعي، بأجزائه وشرائحه الاجتماعية المختلفة يخضع لقوانين ثابتة، ثبات القوانين التي يخضع لها «الكل الطبيعي -الفيزيقي» بأجزائه المختلفة، أو «الكل الفلكي» بكواكبه ومجراته المختلفة، وكان بديهياً أن يكون التناول مجرد إشارات، ومضات، لموضوع لم يخطر على البال أنه أهل للدراسة

(١) د. نبيل محمد توفيق السمالوطي: المنهج الإسلامي في دراسة المجتمع: دراسة في علم الاجتماع الإسلامي، ص: ٨٤.

(٢) د. عماد الدين خليل: مؤشرات حول الحضارة الإسلامية، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، دون تاريخ، ص: ١٤.

(٣) د. عبد العليم عبد الرحمن خضر: المسلمون وكتابة التاريخ، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، سنة ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م، ص: ١٤٥.

الموضوعية المتكاملة، تحليلًا وتركيبًا، أجزاءً وكلاً^(١). ولكن ابن خلدون قد هدته مشاهداته وتأملاته العميقة لشؤون الاجتماع الإنساني إلى أن الظواهر الاجتماعية لا تشذ عن بقية ظواهر الكون، وأنها محكومة في مختلف مناحيها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها من ظواهر الكون. وقد أكد على هذه الحقيقة في كتابه «المقدمة» بأكثر من أسلوب وتعبير، بل واعتبر هذا الأمر من أهم المميزات التي انفرد بها كتابه؛ حيث يقول:

«فأنشأت في التاريخ كتابًا سلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكًا غريبًا، واخترته من بين المناحي مذهبًا عجيبًا، وطريقة مبتدعة وأسلوبًا. وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية (أي القوانين التي يخضع لها الاجتماع الإنساني) ما يمتعك بعلم الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال من قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك»^(٢).

إن ابن خلدون كان يلح على أن ينتقل علما التاريخ والاجتماع من مرحلة الوصف إلى مرحلة التحليل، ومن الاكتفاء بالنظر إلى الظاهر إلى الغوص في الباطن؛ من أجل اكتشاف سنن الله الاجتماعية، التي تتحرك بها الوقائع، في بنائها الكلي، وإطارها الحضاري، وصولًا إلى التفاعل الإيجابي والشرعي، مع هذه السنن، ليس لأن ذلك عبادة شرعية، وتنفيذًا لأوامر إلهية، جاءت في القرآن فحسب؛ بل لأن ابن خلدون وغيره من العلماء والمفكرين المسلمين لا يرون في معرفة قوانين الحركة الداخلية لأي كائن ما يراه التفسير غير الإسلامي لأية أحداث، وما يراه الماديون والطبيعيون من استقلالية وإرادة ووعي. بل يرون فيها أسلوب النظام الإلهي في الإبداع، وهم مؤمنون بأن هذه الأساليب والأسباب لا تستطيع أن تكون المسبب، ولا أن هذه القوانين تغني عن المقنن، بل يرون في دقتها وإبداعها أقوى الأدلة على عظمة الخالق المبدع، الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى^(٣).

(١) د. عبد الحليم عويس: التأسيس الإسلامي لنظريات ابن خلدون، ص: ٥٩.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون: «المقدمة»، دار القلم، بيروت، ط٤، ١٩٨١م، ص: ٦.

(٣) عبد الحليم عويس: «التأسيس الإسلامي لنظريات ابن خلدون»، العدد ٥٠، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، الطبعة الأولى، ذو القعدة ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦م، ص: ٩١.

وبهذا يتحول هذا «الفن» الجديد عند ابن خلدون إلى علم «مستقل بذاته» يتسع موضوعه ليشمل كل ما يحيط بطبائع العمران، وسنن الاجتماع البشري، وهذا العلم الجديد له مسائله المستقلة التي لا تشبه مسائل كل العلوم السابقة وإن ظهر بعض الشبه بينها وبين مسائل بعض العلوم القريبة منها.

يقول: «واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة، الذي هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه، ولا هو أيضًا من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق أو الحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه»^(١).

فهذا العلم علم مستقل بذاته كما يؤكد ابن خلدون، ولا يجب مماثلته بعلم آخر على الرغم مما قد يبدو من أوجه الشبه بينه وبين بعض العلوم التي قد يكون منهجها أو غايتها قريبة منه، مثل علم «الخطابة» أو «علم السياسة»، وهذا ما نبه إليه بنفسه بقوله: «فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه، ولكنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة، ما أدري لغفلتهم عن ذلك وليس الظن بهم، أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة، والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل»^(٢)، وإن كان يبدي دهشته من عدم انتباه العلماء الذين سبقوه لهذا العلم الجديد لاحتمال غفلتهم عنه، إلا أنه لا ينفي تواضعًا منه أن يكونوا قد أشاروا إليه أو كتبوا حوله: «فلعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا؛ لأن ما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل»^(٣).

والمأمل في هذا العلم كما حدد موضوعه ومنهجه ابن خلدون يرى بأن ما جاء به هذا المفكر الفذ لا يخالف ما كان معهودًا في العلمين السابقين، علم الخطابة أو علم

(١) المقدمة، ص: ٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص: ٣٨.

(٣) المصدر نفسه، ص: ٣٨.

السياسة فحسب، بل ويخالف أيضًا ما كان معهودًا في البحوث التاريخية والمؤلفات التي ألّفت في هذا المجال من قبل المؤرخين السابقين عن ابن خلدون؛ لأن اهتمام ابن خلدون لم يكن يقتصر - كما فعل سابقوه من المؤرخين - على مجرد تتبع روايات أحداث التاريخ ورصها حسب «الرواة» أو حسب «زمن الأحداث» وتسلسلها، ولكنه سعى بذلك كله إلى الكشف عن تلك السنن الثابتة، التي تكمن خلف هذه الأحداث، والتي تنتظم وقائع العمران البشري وفق حركتها ونظامها الدقيق. يقول: «أما بعد: فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال وتسمو إلى معرفته السوق والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقوال، وتتساوى في فهمه العلماء والجهال. إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرق بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي لنا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمرها الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال. وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل الكائنات ومبادئها دقيقة، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق؛ فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق»^(١).

فمن خلال هذا التعريف يظهر لنا كيف أن ابن خلدون يميز في نظره إلى التاريخ بين أمرين مختلفين: الأول منهما متعلق بالظاهر الذي لا يزيد على عرض الأخبار والروايات وتجميع الوقائع. والثاني يتعلق «بالباطن» الذي يتطلب النظر والتحقيق، والتعليل، والعلم بكيفيات الوقائع وما إلى ذلك، وأن ما يهيمه هو النظر في بواطن التاريخ، وليس في ظاهره.

فقد كانت الطرق المتبعة في دراسة التاريخ والعمران البشري بشكل عام تتجه قبل ابن خلدون إلى الاهتمام بما سماه بالجانب «الظاهر منه» المتعلق بتتبع الأخبار والاقتصار على جمع الروايات. وكان ذلك كما يقول د. عبد الحليم عويس: «نتيجة لحصر هؤلاء لحركة التاريخ في شريحة واحدة، هي شريحة الساسة والعسكريين، الذين يمثلون مساحة ضئيلة بالنسبة إلى ساحة الأمة. وكان أقطاب هذه الطريقة

(١) المصدر نفسه، ص: ٣-٤.

التاريخية الغالبة، يحصرون عمليتهم في حشد الروايات، وتوثيق السند، دون القيام بنقد الأخبار على أساس طبائع العمران، ومنطق العقول، فهم قد حصروا التاريخ «كمًا» في الشريحة السياسية، وحصروه «كيفًا» في الاكتفاء بتوثيق السند»^(١).

ويستدل الدكتور عبد الحليم عويس على رأيه هذا بما أورده الإمام الطبري في مقدمة كتابه «تاريخ الأمم والملوك» مما يؤكد منهجه التاريخي: «فما يكن في كتابي هذا -يعني تاريخ الأمم والملوك- من خبر ذكرناه عن بعض الماضين، مما يستنكره قارئه، أو يستشعنه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجهًا في الصحة، ولا معنى له في الحقيقة؛ فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقله إلينا، وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدي إلينا»^(٢).

وتجمع هذه الدراسات الإسلامية التي تناولت فكر ابن خلدون على أن الرجل كان مدرّكًا لثلاث قواعد إسلامية في تفسير التاريخ عجز كثير من مفسري التاريخ المعاصرين عن إدراكها^(٣):

أولاهـا: أن التاريخ علم، لا يقل عن بقية العلوم الكونية، وحتى وإن عجزنا عن اكتشاف كثير من مفاتيح القوانين التاريخية؛ نظرًا لأن الظواهر الاجتماعية أعقد من الظواهر الطبيعية.

وثانيتهـا: أن هذه القوانين، التي يمكن أن تخضع للسببية بطريقة حاسمة، لا تتناقض مع فعل الله وإرادته، وقدرته في التاريخ؛ إذ إن هذه الأسباب المادية هي وسائل الله، وهي جنوده، وتعليماته الصارمة، بل هي الجبل التي فطر الله الأشياء عليها، وهداها لتحقيق مشيئته - التي هي وظيفتها - من خلالها ... وتأتي المعجزات لتكشف بين الحين والحين عن يد الله الخفية القادرة، التي تبطل الوسائل وتغير التعليمات، في حالات استثنائية وظروف طارئة.

بل إن إرادة الله تعطي الوسائل والأسباب عنصر الفاعلية والإيجابية والبقاء، وتزودها بإمكانيات رصد المستقبل -في حدود- واكتشاف بعض الآفاق الضرورية

(١) عبد الحليم عويس: «التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون»، ص: ٦٠.

(٢) نفسه، ص: ٦٠-٦١.

(٣) المرجع نفسه.

لنمو الحياة ورقبها، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ فِي أَلْفَاقٍ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَقٌّ يَبَيِّنُ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]، واكتشاف الأسباب وتسخيرها.

ثالثها: أن ما يشاع عن وجود فوارق كثيرة بين مستوى الثبات والاضطراب في العلوم الطبيعية، وبين قوانين الحركة التاريخية، هو نوع من المبالغة، فالحق أن الفوارق بينهما هي في النسبة لا في النوع... فهذه العلوم «العلمية» ذات القوانين العلمية الثابتة تتعرض كذلك لتحولات نسبية وتغيرات، بل وتناقضات لا تقل عن النسبية والتحول في العلوم الإنسانية^(١).

II- معالم المنهج الخلدوني في كشف سنن العمران ورسم قواعده:

اعتمد ابن خلدون منهجاً دقيقاً لتحقيق تلك القواعد العمرانية الثلاث، وارتكز هذا المنهج على منحيين بارزين؛ المنحى النقدي: سعى فيه إلى نقد الدراسات التاريخية السابقة. والمنحى الإنشائي والسياسي: سعى فيه إلى إبداع منهاج وإنشاء طريقة جديدة للتعامل مع التاريخ يقوم على الرؤية المتكاملة والشاملة وعلى فكرة التعليل.

المنحى الأول: المنحى النقدي:

حتى يتحقق الوضوح الفكري المنشود لبناء أي منظومة فكرية متماسكة لا بد أن تتأسس على قدر مهم من الفحص والتمحيص النقدي الدقيق للأفكار والآراء السابقة، وتقييم ما بذلته الجهود السابقة وعرضته من أفكار واجتهادات في ذلك المجال المراد تحرير القول فيه.

ومن مميزات الكتابة التاريخية عند ابن خلدون أنه لا يسلم بكل الأخبار والوقائع التي تناقلها المؤرخون قبله، حيث نجده يلجأ إلى النقد والتشكيك كلما كانت الأخبار في نظره غير متماسكة ولا متناسبة مع طبائع العمران.

ومن الانتقادات المهمة التي وجهها ابن خلدون للمؤرخين قبله: الإفراط في الثقة بالرواة والأخبار، وعدم تمحيص الروايات، مما جعلهم يخطئون في تقدير بعض الأمور، ولا سيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر. لهذا نجده يحتاط كثيراً في إيراد الأخبار دون تمحيصها، ويرد كثيراً من الروايات التي لم تمحص من قبل

(١) د. عبد الحليم عويس: «التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون»، ص: ١١٣-١١٤. بتصرف.

المؤرخين السابقين، وصارت تروى على الألسنة وتتناقلها الأفواه دون الانتباه إلى ما فيها من المغالط والأوهام. يقول: «وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمصادر الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط ولا سيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر»^(١).

ولعل هذه الروح النقدية التي انطوت عليها شخصية ابن خلدون هي التي قادته إلى اكتشاف جوانب مؤثرة في العمران البشري لم يدركها سابقوه. ولقد ظهرت سمات النقد بارزة في مباحث المقدمة أكثر من ظهورها في كتاب «العبر»، وهذا أمر طبيعي؛ لأن مهمة المقدمة الأساسية النقد والتصحيح فضلاً على أن مباحثها غزيرة ومتشابهة تتعلق بجميع الظواهر التي تطرأ على المجتمعات الإنسانية قديماً وحديثاً^(٢).

ويلخص ابن خلدون رؤيته لأعمال من سبقه من المؤرخين بقوله: «فقد دون الناس في الأخبار وأكثروا، وجمعوا تواريخ الأمم والدول في العالم وسطروا، والذين ذهبوا بفضل الشهرة والإمامة المعتبرة، واستفرغوا دواوين من قبلهم في صنفهم المتأخرة، هم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل، ولا حركات العوامل، مثل ابن اسحاق والطبري وابن الكلبي ومحمد بن عمر الواقدي وسيف بن عمر الأسدي وغيرهم من المشاهير المتميزين عن الجماهير. ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلد، بليد الطبع والعقل أو متبلد، ينسج على ذلك المنوال، ويحتذي منه بالمثال، ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال، فيجلبون الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأول»^(٣).

وينتقد ابن خلدون على هذه الطبقة «المقلدة» عدم إحاطتهم بكل الظروف المحيطة بالوقائع، وكذا عدم استيعابهم لعللها وأسبابها العميقة. لهذا، فإن أقوالهم وأخبارهم في هذا المجال لا تزيد عن كونها «صوراً قد تجردت عن موادها، وصفاحاً انتضيت

(١) المقدمة، ص: ٩-١٠.

(٢) ينظر: رايح المغراوي: خصائص منهجية التأريخ عند ابن خلدون، مجلة المنعطف، عدد ٤، سنة ١٩٩٢م.

(٣) المقدمة، ص: ٥.

من أغمادها، ومعارف تستنكر للجهل بطارفها وتلاذدها، إنما هي حوادث لم تعلم أصولها، وأنواع لم تعتبر أجناسها ولا تحققت فصولها»^(١). ويذكر أن بعد هذه الطبقة ظهرت طبقة أخرى أضرت بالمنهج التاريخي كثيرًا وأبعدت التاريخ عن كل فائدة: «ثم جاء آخرون بإفراط الاختصار، وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاختصار، مقطوعة عن الأنساب والأخبار، موضوعة عليها أعداد أيامهم بحروف الغبار، كما فعله ابن رشيقي في ميزان العمل، ومن اقتفى هذا الأثر من العمل، وليس يعتبر لهؤلاء مقال ولا يعد لهم ثبوت ولا انتقال، لما أذهبوا من الفوائد، وأخلوا بالمذاهب المعروفة للمؤرخين والعوائد»^(٢).

المنحى الثاني: كشفه لأهم الأسباب التي تؤدي بالمؤرخين إلى الوقوع في الخطأ^(٣):
تتبع ابن خلدون مجمل الأخطاء التي وقع فيها المؤرخون قبله، تتبع الدارس المستقصي، ليخلص منها إلى تحديد أهم المزالق التي تؤدي بالمؤرخ إلى مجانبة الصواب فيما ينقل أو يستنتج من حقائق التاريخ. وحصر أهم تلك المزالق فيما يلي:
أ- التشيع للآراء والمذاهب: ويعبر ابن خلدون عنها بقوله: «ولما كان الكذب متطرقًا للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه، فمنها التشيعات للآراء والمذاهب؛ فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمهيص والنظر، حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله»^(٤).

ب- الثقة بالناقلين وتمحيص ما يتسرب من هذا الجانب من أخطاء يكون بأعمال قواعد التعديل والجريح وعدم الثقة بالرواية التاريخية إلا إذا كان سندها وممتنها صحيحين.

ج- الذهول عن المقاصد: «فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع

(١) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٢) المقدمة، ص: ٥.

(٣) ينظر: مقدمة ابن خلدون، ص: ٣٥-٣٦.

(٤) المقدمة، ص: ٣٥.

وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب. أي إن السامع ينقل ما سمعه كما أدركه هو لا كما هو أصلاً، فيكون ما أدركه خاطئاً وهو يظن أنه صحيح»^(١).

د- توهم الصدق: ويرى ابن خلدون أن هذا السبب كثير عند المؤرخين السابقين، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين، وبهذا يشير ابن خلدون إلى ضرورة العناية بالسند ونقد رجاله وعدم الثقة بهم إلا إذا كانوا أهلاً لذلك؛ لأن المؤرخ إذا اعتمد على مجرد النقل دون النظر والاحتكام إلى طبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني فربما أوقعه ذلك في الخطأ ولم يؤمن من العثر ومزلة القدم والحيد عن جادة الصواب.

هـ- الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التليس والتصنع: فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه. أي إن المؤرخ إذا لم يتنبه إلى مطابقة الأخبار المنقولة إليه مع الأحوال والوقائع يمكن أن ينخدع بها فينقل الكذب وهو غير متنبه لذلك، أما إذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، فإن ذلك يعينه على تمحيص الخبر وعلى تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض لهذا على المؤرخ الفذ أن يفحص الوقائع ليكشف ما قد يتأبها من التليس والتصنع في الأخبار.

و- التقرب لأصحاب النفوذ والمراتب: ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فيستفيض في الإخبار بها على غير حقيقة؛ فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها.

وبعد عرض كل هذه الأسباب يؤكد على أن أهم الأسباب إنما يرجع إلى الجهل بالسنة والقوانين التي تحكم أحوال العمران، وهذه السنة هي التي يطلق عليها مصطلح «طبائع العمران»^(٢). ويرى ابن خلدون أن من أهم الأسباب التي أدت

(١) نفسه، ص: ٣٥.

(٢) ويقدم ابن خلدون جملة من الوقائع والأحداث التي أوردها المؤرخون السابقون والتي يتجلى فيها بوضوح عدم احترازهم وعدم أخلاهم الحيطة والحذر في أثناء نقلهم لكثير من الأخبار والروايات التي تتنافى مع =

بالمؤرخين قبله إلى عدم التمييز بين الأخبار الصحيحة والكاذبة عدم تحكيمهم لهذه «السنن»؛ نظرا لجهلهم «بطبائع الأحوال» في العمران؛ لأن المؤرخ إذا كان عالماً بهذا الأمر ومقتضياته أعانه ذلك في تمييز الأخبار الصادقة من الكاذبة، وهذا ما عبر عنه بقوله: «ومن الأسباب المقتضية له أيضًا (أي المقتضية لرواية الأخبار الكاذبة وابتعاد المؤرخ عن الحقيقة) وهي سابقة على جميع ما تقدم: الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث ذاتًا كان أو فعلًا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمييز الخبر على تمييز الصدق من الكذب. وهذا أبلغ في التمييز من كل وجه يعرض، وكثيرًا ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم»^(١).

وهذا النص يؤكد أن ابن خلدون يرى أن أحوال العمران البشري والاجتماع الإنساني تخضع لطبائع تخصها وسنن تحكمها، كما للظواهر الطبيعية الأخرى سنن وقوانين تحكم في حركتها وسكونها، وفيما يعرض لها من جميع الأحوال، ولا بد للمؤرخ أن ينتبه إلى هذه السنن وأن يكون عالماً بها حتى لا يقبل الأخبار المستحيلة الوقوع، أو يروي الروايات التي تفندها هذه القوانين. فهو يرفض أن يكون التاريخ قائمًا على صحة الرواية وتواتر الأخبار وحدهما مهما كانت قيمة الخبر والرواية، ويريد أن يكون التاريخ قائمًا على أصول العادة وطبيعة الأشياء؛ لذلك فإن العمران له في نظر ابن خلدون من «القواعد الثابتة» و«القوانين المطردة» ما يجعل حوادث الحياة ووقائع التاريخ متشابهة ومتماثلة، رغم اختلاف العصور والملابسات. فسنن العمران أو طبيعة الحياة الاجتماعية - في رأيه - تقضي دائمًا بأنه كلما تشابهت الأسباب والمؤثرات اقتضى ذلك تشابه المسببات والآثار. «ويعني صاحب المقدمة بهذا أن المؤرخ ينبغي أن يستمد المعرفة التاريخية من قياس الغائب على الشاهد، ومن

= سنن الله في الحياة، وتتعارض مع طبائع العمران، ولأهمية هذه المسألة عند ابن خلدون فقد أوردها في الكتاب الأول من مقدمته الذي عنوانه بما يلي: «في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب».

- راجع: المقدمة، ص: ٣٥-٣٧.

(١) المقدمة، ص: ٣٥-٣٦.

ملاحظة ما بين حاضر الحياة الاجتماعية وبين ماضيها من وجوه الشبه والتماثل، وبخاصة حين تتشابه الأحداث والوقائع؛ لأن تشابه العلل يؤدي إلى تشابه النتائج في مجرى الحياة البشرية والعمران»^(١).

المنحى الثالث: التناول الشمولي لظواهر العمران البشري:

ليست أفكار ابن خلدون أفكارًا منعزلة بعضها عن بعض، أو آراء تهتم بجانب واحد من الجوانب المتحركة في وقائع التاريخ ومسيرة الأمم، وإنما تمتاز بطبيعتها التركيبية؛ لهذا لا يقدر أحد على تبين دور «العصبية» مثلاً في بناء الدول عند ابن خلدون دون تبين دور الدين، وبالعكس؛ لأن العوامل التي تحرك ظواهر العمران البشري في رأيه عوامل عديدة مركبة ومتداخلة فيما بينها.

فالرجل كما يقول الدكتور عماد الدين خليل يرفض التفسير «الواحدى» للتاريخ، التفسير الذي يتشجع على عامل واحد فحسب، ويسعى من خلاله لاحتواء الوقائع التاريخية كلها، ويطرد من «الحضرة» سائر العوامل الأخرى، كما فعلت وتفعل اليوم الكثير من المذاهب الوضعية في تفسير التاريخ. إن ابن خلدون يختار الطريق الآخر: الرؤية الشمولية للتاريخ، وتلك - بحق - ميزة من أهم مميزات مقدمته، إنه يسلط الأضواء على الأسباب والدوافع كافة، تلك التي تلعب دورها، بشكل أو آخر، في بنية الواقعة التاريخية وصيرورتها... إنه يقلب هذه الواقعة ليشاهدها عن كثب من مختلف الزوايا؛ ولهذا نجده يعالج الموضوع الواحد - أحياناً - أكثر من مرة، ويعود إليه في أكثر من فصل أو باب، وهذا أمر طبيعي يتساق مع ضرورات منهجه الشمولي المركب الذي يرفض الرؤية الواحدية والتسطيح^(٢). ومن أجل هذا درس ابن خلدون علاقة البيئة بالحياة الاجتماعية، كما درس الظواهر الاقتصادية، وحاول تفسير القوانين التي تتحكم فيها. فالمجتمعات الإنسانية عنده جماعات سياسية يرتبط فيها التنظيم السياسي بالخصائص الجغرافية والاقتصادية.

وهذه الشمولية التي تطبع رؤية ابن خلدون لطبائع العمران البشري، «ترد في المقدمة وفق منهجية تمزج بين جوانب المعرفة الإنسانية مزجاً كاملاً، وتنظر للإنسان

(١) أحمد إبراهيم الشريف: «دراسات في الحضارة الإسلامية»، ص: ٣٨.

(٢) عماد الدين خليل: ابن خلدون إسلامياً، ص: ١١.

نظرة عضوية مترابطة، ثم تنطلق من ذلك إلى النظر للمجتمعات دون تحقيق، ثم ترى في الحضارة كائنًا حيًا يشبه الكائنات الحية العضوية، أو يكاد، يخضع للشروط نفسها، وللتكاملية بين العوامل الفاعلة فيه، على النحو الذي تخضع له المجتمعات والإنسان الفرد.

ويوشك ابن خلدون أن يضع أيدينا على أعمار الدول، أو الدورات التاريخية المتعاقبة، وكأننا نشاهد طفلًا ينشأ ثم ينمو ثم تدب في محياه مخايل الشباب، ثم ينحدر بطيئًا إلى الشيخوخة^(١). فهو يرى أن الظواهر الاجتماعية ظواهر ناتجة عن أسباب تاريخية وتحكمها سنن البيئة التي تجري عليها، وقوانين المرحلة التاريخية التي توجد عليها من عمر الدولة.

وهكذا تتربط الظواهر الاجتماعية وفق التحليل الخلدوني ارتباطًا متينًا بظواهر أخرى بيئية واقتصادية وسياسية وفكرية؛ لأن المجتمع في نظره وحدة متكاملة تؤثر ظواهره المختلفة بعضها ببعض؛ لذا وجب تحليل الأحداث الاجتماعية تحليلًا شاملاً بالرجوع إلى كل المؤثرات التي أثرت فيها.

المنحى الرابع: التعليل وأهمية اعتماده لكشف سنن العمران:

لا يمكن تفسير أحداث التاريخ ووقائع العمران البشري من دون تعليل، كما لا يمكن استخلاص العبر، وفهم السنن الربانية التي تحكم الوجود وتخضع لسريانها كل الموجودات، من دون تعليل «كما أن التعليل لا بد أن يكون قابلاً للتكرار في أطر حضارية أخرى، ولا بد أن يكون عامًا شأن سائر القوانين، هذا بالإضافة إلى أن التعليل التاريخي الذي يعتمد مفسر التاريخ هو تعليل باطني مستقلى من الرؤية الشاملة الفلسفية لما يقع خلف الوقائع الظاهرة. لهذا يحاول المفسر لأحداث التاريخ أن يجد للوقائع والأحداث أسبابًا وعللاً محددة يفسر على ضوءها حركة الأمم وتاريخها»^(٢). لهذا، فإن مسألة العلية ركن أساسي في فلسفة التاريخ، بل هي مسلمة تقرر أن مسيرة الحياة (والبشرية جزء منها) تخضع لنظام شامل يربط بين الأجزاء ويقود النوع الإنساني (كما يقود غيره)، وأن بإمكان العقل البشري أن يصيب بعض التوفيق في

(١) عبد الحليم عويس: «القاصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون»، ص: ٧٢.

(٢) ينظر: رأفت غنيمي الشيخ: «فلسفة التاريخ» (مبحث مقولة العلة)، من ص: ١٦ إلى ص ٢٣.

محاولة الكشف عن علل الحوادث وترباطها. وعلى هذا، يمكن القول إذا كانت عملية التأريخ مرتبطة بخطين من الأعمال: كيف حدث؟ (أي الوصف)، ولماذا حدث؟ (التعليل) فقد يكون الجواب على «كيف» أسهل بكثير من الجواب على «لماذا» التعليلية؛ لأن «لماذا» ترتبط بعملية غوص بعيدة الأغوار عن العوامل السيكولوجية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية التي أثرت في تكوينه وإخراجه على الشكل الذي خرج فيه^(١). وبما أن السمات البارزة في فكر ابن خلدون هي التعليل والتفسير، فقد عُذَّ بفضل ذلك من رواد فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، فهو لا تمر عليه قضية من القضايا تحتاج إلى تعليل معقول إلا وتصدى لها لإبداء العلة الكامنة من ورائها، ولا يلحظ ظاهرة من الظواهر سواء في التاريخ أو الاجتماع ويجد فيها مسوغًا من مسوغات التفسير إلا ويتصدى لتفسيرها. وليس معنى هذا أن تعليل ابن خلدون وتفسيره للقضايا والظواهر لا يقوم على أي أساس، بل على العكس من ذلك تجد البرهان قائمًا والحجة واضحة^(٢).

ويصرح ابن خلدون بنزوعه نحو التعليل في بداية مقدمته، حيث يقول: «وشرحت فيه -أي في المقدمة- من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتنع بعلى الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها حتى تنزع من التقليد يدك وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك»^(٣).

وظاهرة التعليل والتفسير التي برزت في كتابات ابن خلدون لم تأت عفوية وإنما جاءت مقصودة، وعلى وعي منه بغية استكناه الظواهر والوصول إلى الحقائق؛ ولذلك لم يفت ابن خلدون أن يصرح بذلك بقوله في معرض وصف خصائص مؤلفه: «ولم أترك شيئًا من أولية الأجيال والدول وتعاصر الأمم الأول، وأسباب التصرف والتحول في القرون الخالية والملل، وما يعرض في العمران من دولة وملة، ومدينة وحلة، وعزة وذلة، وكثرة وقلة، وعلم وصناعة، وكسب وإضاعة، وأحوال متقلبة مشاعة،

(١) شاكر مصطفى: مقال التاريخ هل هو علم؟ مجلة عالم الفكر، العدد الأول من المجلد الخامس، أبريل-

يونيو ١٩٧٤م، ص: ٢٠١.

(٢) عبد الحليم عويس: «تفسير التاريخ علم إسلامي»، ص: ١٤٥.

(٣) مقدمة ابن خلدون، ص: ٦.

وبدو وحضر، وواقع ومنتظر؛ إلا واستوعبت جملة، وأوضحت براهينه وعلمه»^(١). ونقرأ في مقدمة ابن خلدون كذلك عبارات كثيرة تبين مدى ولعه باستقصاء الأسباب واستنباط العلل التي تحكم ظواهر العمران، وكثيراً ما توحى العبارات التي يختارها لعناوين المقدمة بهذا الأمر إما بشكل صريح ومباشر أو بشكل ضمني وغير مباشر.

- ما هي طبيعة العلم الذي أسسه ابن خلدون: هل هو علم اجتماع، أم علم فلسفة التاريخ أم علم آخر فريد ومتميز؟

يلاحظ الدارس لما ألف حول ابن خلدون تسرع كثير من الدارسين لمقدمته في ربط العلم الذي كتب حوله ابن خلدون بحقول علمية عديدة ومستحدثة، حيث عدّه البعض مؤسساً لفلسفة التاريخ، وقال آخرون بأنه مؤسس لعلم الاجتماع أو علم الاقتصاد أو علم الاجتماع السياسي أو علم التربية، وغيرها من العلوم. فهل كان ابن خلدون حقاً يقصد هذه العلوم بمؤلفه أم كانت له مقاصد أخرى؟ بداية، لا بد من التساؤل حول طبيعة وحقيقة هذا العلم الفريد الذي استحدثه وابتكره ابن خلدون، وما هو موضوعه بالتحديد؟ الذي يخالف مضامين كل العلوم السابقة وإن اقترب من بعضها، كما صرح نفسه بذلك؛ حيث يمكن أن نفهم الجواب عن هذا السؤال من خلال الكتاب الأول من المقدمة الذي خصص جانباً منه للجواب عن هذه المسألة؛ إذ بدأ في هذا الكتاب بتحديد وبيان ملامح هذا العلم الذي يسعى إلى وضع مقدماته الأولى، والذي تتداخل فيه جملة من العلوم، ويأتي علم التاريخ في مقدمته. غير أن التاريخ الذي يقصده ابن خلدون غير ذلك التاريخ الذي ألفه الناس من قبل واعتادوا على تداول رواياته ونقل أخباره.

ذلك لأن حقيقة هذا التاريخ تتمثل عنده في أنه «خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل: التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما يتتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم

(١) راجع المغراوي: خصائص منهجية التأريخ عند ابن خلدون، مجلة المنعطف، ع ٤/٣، ١٩٩٢م،

والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»^(١).

وهذا يبين أن ابن خلدون لم يكن يسعى فقط لتوظيف «علم التاريخ» مجردًا أو مستقلًا عن أحوال الاجتماع الإنساني وطبيعة العمران البشري، وإنما هدفه هو النفاذ إلى حقيقة التاريخ كما تبرز في الظواهر الاجتماعية الكبرى ليعينه ذلك على فهم طبائع العمران والكشف عن سنن الله التي تحكم الاجتماع البشري. وبهذا التناول الخلدوني يتحقق التكامل في العلم الذي أحدثه ابن خلدون بين معطيات علم التاريخ وبين مراعاة التحولات الاجتماعية التي تلحق الاجتماع الإنساني مثل التوحش والتأنس والعصبيات والبداءة والحضارة والترف وغير ذلك، ثم بعد ذلك البحث عن طبيعة السنن والقوانين التي تحكم كل هذه التحولات والتغيرات العمرانية، وهذا يؤكد تفرد طبيعة هذا العلم الذي ابتكره ابن خلدون ويبين أنه علم جديد حقًا، يحكمه منهج فريد ومتميز، يدرس الظاهرة العمرانية في ضوء ترابط مجموعة من العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتفاعلها، مما يعطي تميزًا لفهم ابن خلدون لظاهرة العمران الحضاري ومتطلبات تحليلها وتفسيرها ومناهج دراستها.

III- تفرد «علم العمران» وتميزه عن فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع:

(١) علم العمران علم متفرد:

وهذا التفرد والتميز الذي أنشأ به ابن خلدون هذا العلم، هو الذي جعل كثيرًا من الدارسين يختلفون فيما بعد عند محاولاتهم تحديد موضوع هذا العلم، حيث اعتقد البعض منهم أن ما أنشأه ابن خلدون وتحدث عنه في «المقدمة» هو نفسه ما جاء به الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت (١٧٩٨-١٨٥٨م) وأطلق عليه اسم «علم الاجتماع»، وبهذا الاعتبار يكون ابن خلدون حسب هذا الرأي أول واضع لهذا العلم والمؤسس الأول الذي يجب الاعتراف له بالريادة والابتكار في وضع هذا العلم، قبل أربعة قرون ونصف.

وانطلاقًا من هذا، وضع عنه علماء الاجتماع المحدثون دراسات مستفيضة، وجعلوه رائدًا لعلم الاجتماع وقرروا ما جاء في مقدمته وهو على قدر عظيم من الأهمية للبحوث والدراسات في حقل علم الاجتماع، وخصوصًا في موضوعات

(١) المقدمة، ص: ٣٥.

ال عمران البشري وتفسير الظواهر الاجتماعية المتجانسة في طبيعتها لاحتوائه على بحوث تتصل بدراسة البيئة والجنس والظواهر الجغرافية، ويبيّن ذلك بنفسه فيقول: «ونحن الآن نبيّن في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة»^(١). كما احتوى هذا الكتاب على بحوث في أصول المدن القديمة، وبحوث في السكان ومسائل الهجرة وما تتطلبه من تخطيط المدن وقيام الأمصار، إلى جانب الدراسات في النظم العمرانية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفلسفية والظواهر التربوية والأخلاقية والجمالية واللغوية والدينية وشؤون المعرفة والعلوم وأصنافها والتعليم وطرقه^(٢).

وإلى هذا الرأي ذهب علي عبد الواحد وافي بقوله: «فمن بحوث ابن خلدون في المقدمة يتألف علم جديد لم يعرض له أحد من قبل، وقد سماه ابن خلدون «علم العمران البشري»، أو «الاجتماع الإنساني» وهو العلم الذي نسميه الآن «السوسيولوجيا» La sociologie أو علم الاجتماع؛ لأن قوام هذا العلم هو دراسة الظواهر الاجتماعية للكشف عن القوانين التي تخضع لها»^(٣). كما ذهب إلى هذا الرأي كذلك ساطع الحصري^(٤) وغيره من الدارسين لأفكار ابن خلدون.

ويرى الدكتور عمر فروخ أن ابن خلدون سبق علماء الاجتماع الغربيين المحدثين والمعاصرين في وضع بعض النظريات الاجتماعية وعدد من قوانين العمران التي استخرجها في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، ويخلص إلى القول إنه لما أطل القرن التاسع عشر الميلادي واستبحر علم الاجتماع في أوروبا وأمريكا، أدرك علماء العصر الحديث قيمة الآراء الصائبة وطرافة القوانين الشاملة وبعد النظر الثاقب فيما بسطه ابن خلدون في مقدمته. هذا، في حين ذهب آخرون إلى أن بحوث المقدمة أشبه بعلم «فلسفة التاريخ» واعتبروا ابن خلدون أول واضع لهذا العلم، وقد

(١) المقدمة، ص: ٢٧٠.

(٢) مصطفى الخشاب: «المدخل إلى علم الاجتماع»، القاهرة، ١٩٦٥م، ج ٢، ص: ٣٠-٣١.

(٣) علي عبد الواحد وافي: «مقدمة ابن خلدون» م ١، ص: ١٩٢.

(٤) ساطع الحصري: «دراسات عن مقدمة ابن خلدون»، ص: ٢٣٥.

ورد هذا عند كثير من الباحثين الغربيين والعرب، أذكر منهم أرنولد توينبي المؤرخ الإنجليزي المشهور الذي قال: وهو -أي ابن خلدون- في الميدان الذي اختاره لنشاطه العقلي يبدو أنه لم يستوح أحدًا من أسلافه، ولم يجد أقرانًا بين معاصريه، كما أنه لم يشعل شرارة إلهام مجاوبة في أحد من خلفائه، ومع ذلك فإنه في المقدمة التي وضعها لكتابه في التاريخ قد ألهم وصاغ فلسفة للتاريخ، هي بلا ريب أعظم عمل من نوعه ابتكره أي عقل في أي عصر أو في أي بلد^(١).

وتحدث أرنولد توينبي عن ابن خلدون في مواضع كثيرة من كتابه «دراسة للتاريخ»، ويفرد له في المجلد الثالث سبع صفحات (٣٢١-٣٢٧)، وفي المجلد العاشر أربع صفحات (٨٤-٨٧).

والمؤرخ العالمي روبرت فلنت أيضًا يقول عن ابن خلدون في كتابه الضخم «تاريخ فلسفة التاريخ»: «إنه لا العالم الكلاسيكي ولا المسيحي الوسيط قد أنجب مثيلاً له في فلسفة التاريخ، هناك من يتفوقون عليه كمؤرخ، حتى بين المؤلفين العرب، أما كباحث نظري في التاريخ فليس له مثل في أي عصر أو قُطر حتى ظهر فيكون بعده بأكثر من ثلاثة قرون، لم يكن أفلاطون أو أرسطو أو سان أوغسطين أندادًا له، ولا يستحق غيرهم أن يذكر إلى جانبه . . . إنه يثير الإعجاب بأصالته وفطنته بعمقه وشموله، لقد كان فريدًا ووحيدًا بين معاصريه في فلسفة التاريخ، كما كان أنثى في الشعر، وروجر سيكون في العلم، لقد جمع مؤرخو العرب المادة التاريخية، ولكنه وحده الذي استخدمها»^(٢).

وقد تبنى كثير من الدارسين العرب هذا الاعتقاد وذكره في مؤلفاتهم، دون أن يبينوا اعتقادهم هذا بما يؤكد من كلام ابن خلدون نفسه، وحتى مع تأكدهم بأن كلام ابن خلدون لا يثبت هذا على الرغم من كل هذا فإنهم يعتقدون بأن ابن خلدون مؤسس فلسفة التاريخ فعلاً وإن لم يشر إلى ذلك صراحة، فقد اتسمت كتابات

(1) a study of history. Vol.III. The growth of civilizations, p:321-328, oxford Univ. Press 1956.

محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ط٣، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الإسكندرية، دون تاريخ.

(٢) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص: ١٣٤-١٣٥.

ابن خلدون بالواقعية والاستقرائية وهي سمات التاريخ، كما أنه ابتعد عن الفلسفة بمفهومها التقليدي القائم على الجدل، ولم تخضع آراؤه لمذهب فلسفي معين، ورغم ذلك لا تخلو آراء ابن خلدون من الفكر الفلسفي، إذا أخذنا في الاعتبار أن نظريات فلسفة التاريخ التي تقترب من التاريخ كثيرًا ما تكون الآراء الفلسفية بعديّة وليست مسبقة وفقًا للمنهج الاستقرائي^(١).

فقد كانت جهود من سبقه من المؤرخين تنزع نحو التفسير البطولي للتاريخ الذي يقوم على تتبع جهود بعض الملوك أو الحكام أو الأفراد، وجعل التاريخ كله بأحداثه ووقائعه المختلفة ترتبط بأولئك الأفراد «الأبطال»، في حين أن ابن خلدون حاول أن يستقصي أكبر عدد من المؤثرات الاجتماعية والسياسية والعمرانية التي تؤثر في وقائع التاريخ وتوجهها.

ولا شك أن موازنة ما جاء به ابن خلدون بما جاء به غيره من المفكرين الغربيين واعتبار علم العمران مماثلًا لعلم الاجتماع أو لغيره من العلوم، مثل فلسفة التاريخ، دون مراعاة اختلاف البيئة والحضارة التي أبدع بوحى منها كل مفكر آراءه ونظرياته، ودون الانتباه للفروق المميزة لكل بيئة وحضارة وكذا الخصوصيات بين ثقافة وأخرى، كل هذا يطرح تساؤلات عديدة، يصعب معها التسليم المطلق بأن العلم الذي ابتكره ابن خلدون ورسم حدوده في ذلك العصر، هو العلم نفسه الذي جاء به أوجست كونت أو غيره من المفكرين بعد ذلك بقرون.

لهذا فقد كان مزج ابن خلدون بين منهجي علمي الاجتماع والتاريخ، صورة من صور هذه الشمولية الحضارية، ويخطئ هؤلاء الذين يحاولون أن يوجهوا فكر ابن خلدون توجيهًا أحادي النظر، ماديًا كان أو اجتماعيًا؛ فمقدمة ابن خلدون مزيج متناغم من فلسفة التاريخ، ومنهجه، وعلم الاجتماع والسياسة، وإذا كان لا بد من إدراجها تحت علم واحد، فهو «علم العمران البشري» بالمعنى الواسع الذي أراده ابن خلدون، لهذه التسمية.

وهذا المعنى الواسع مستقى من النظرة القرآنية للاجتماع والحضارة، تلك التي لا تؤمن بالتمزيق، ولا بالتشقيق، وترى المجتمع سفينة واحدة، وجسدًا واحدًا،

(١) المرجع نفسه، ص: ١٣٦.

وعناصر مادية ومعنوية متكافلة، وثنائيات متعاونة، لا متضادة^(١).

وأعتقد أن هذا الرأي هو الرأي السليم؛ لأن ما قدمه ابن خلدون لا ينبغي وزنه وقياسه بأقيسة وموازن علوم معينة مثل علم الاجتماع أو الاقتصاد أو غيرها من العلوم التي ظهرت فيما بعد، وفي فترات تاريخية معينة للاستجابة لمشكلات حضارية عايشها الغرب.

أما عند ابن خلدون فعلم التاريخ وعلم العمران علمان متصلان يكشف أحدهما عن الآخر؛ لأن التاريخ كما يراه ابن خلدون، خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وهذا الخبر هو خبر عما جرى وانقضى، وبذلك فإن التاريخ علم بما مضى، أما علم العمران البشري فهو علم بما يجري من الأحداث والوقائع الحاضرة. ولكنها تدخل في حوزة الماضي ويلفها التاريخ بمجرد انقضائها، فعلمنا التاريخ والعمران ينصب كلاهما على «الاجتماع البشري» في حيزين زمنيين مختلفين، ولكنهما متصلان اتصال الماضي بالحاضر وكل منهما يستدعي الآخر في لحظة ما.

فلا ينبغي في نظر ابن خلدون الاكتفاء بالنظر إلى الجوانب المحسوسة من حياة الأمم للحكم على أحوال العمران بها، بل لا بد من الغوص في أعماقها بقصد الوصول إلى العوامل الخفية والمؤثرات المختلفة التي تحدد وجهة الدول وترسم مسار الأمم؛ لذا فإنه حينما يتحدث عن عوامل بناء الأمم وقيامها، أو أفول الدول وانقراضها لا يحصر ذلك في عامل واحد محدد على الرغم من اعتماده على عامل العصبية بشكل بارز، بل يرجع ذلك إلى تفاعل عدة عوامل بيئية ودينية وجغرافية وسياسية واقتصادية، ثم يبين أثر مختلف هذه العوامل في نظام القيم والأخلاق التي يتجلى بها الناس، بدوًا كانوا أم من أهل الحضرة، ثم بعد ذلك يصل إلى بيان «السنة» أو «القانون» الذي يفسر الظاهرة المدروسة ويحكمها.

وإجمالاً، فإن العلم الذي استحدثه ابن خلدون في نظري علم فريد حقاً ومستحدث وجديد في موضوعه لا يمكن تصنيفه ضمن العلوم السابقة، كما لا يمكن حصره بقوانين وضوابط العلوم المحدثه بعده، مثل علم الاجتماع أو فلسفة التاريخ، وإن ظهر بعض التشابه بينهما وبين «علم العمران». لذا وجب إعادة قراءة أفكار هذا

(١) عبد الحليم عريس: «التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون»، ص: ٩٤.

المفكر وإعادة النظر في هذا العلم الذي استحدثه وتقييم ما جاء به في ضوء ما ورد في الوحي الرباني، وما أنتجه العلماء والمفكرون قبله من خلال الكتابات اللاحقة؛ لأن هذا هو الذي يمكن أن يبين حقيقة هذا العلم الجديد الذي استحدثه وأن يكمل ما بدأه. فما أشار إليه ابن خلدون علم جديد حقًا يؤصل للظاهرة العمرانية في ضوء ترابط مجموعة من العلوم الإنسانية والاجتماعية وتفاعلها، مما يعطي تميزًا لفهم ظاهرة العمران الحضاري ومتطلبات تحليلها وتفسيرها ومناهج دراستها، وهذا العلم الجديد هو علم العمران كما أراد مبدعه أن يسمى^(١).

(٢) استخلاص العوارض الذاتية (السنن) لحركة العمران البشري هو الهدف الأساسي لعمل ابن خلدون:

بالإضافة إلى الفائدة التي يحققها العلم الذي أنشأه ابن خلدون، والتي يأتي في مقدمتها عصمة المؤرخين من الوقوع في الأخطاء، ومن قبول الأخبار التي تحكم طبيعة العمران باستحالة حدوثها، فهي فائدة غير مباشرة وغير ذاتية، وإن كانت على رأس الأسباب التي دعت ابن خلدون إلى إنشاء هذا العلم. أما فائدته المباشرة، أي غرضه الذاتي، فتتمثل في الوقوف على طبيعة الظواهر الاجتماعية وما يحكمها من قوانين، وكذلك شأن جميع العلوم: فالغرض الذاتي والمباشر لكل علم هو مجرد الوقوف على طبيعة طائفة من الظواهر والإلمام بقوانينها، وبجانب هذا الغرض المباشر يحقق كل علم أغراضًا أخرى كثيرة غير مباشرة^(٢). وإلى هذا المعنى يشير ابن خلدون بقوله: «وإن كانت كل حقيقة متعلقة بطبيعة يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها (أي أن يبحث عن قوانينها وستنها) وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه... وهذا (أي علم العمران) إنما ثمرته (غير

(١) قد انتبه إلى حقيقة تفرد هذا العلم الذي وضع ابن خلدون أسسه، وضرورة بيان مختلف جوانبه المعرفية والعلمية جماعة من الباحثين الذين نظموا مؤخرًا حلقة دراسية بعنوان: «عبد الرحمن ابن خلدون: قراءة معرفية ومنهجية»، بجامعة عين شمس في القاهرة بتاريخ ٥-٦-٢٠٠٠م تحت إشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية في القاهرة. ومن البحوث المقدمة في هذه الحلقة والتي تتناسب مع هذا الرأي الذي أثبتته في البحث، بحث تحت عنوان «تنظير السنن: قراءة في نماذج سننية لدى ابن خلدون» للدكتور سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، ينظر: تقرير الندوة في مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة، العدد ٢٢، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠م ص: ١٩٥-١٩٨.

(٢) علي عبد الواحد وافي: مقدمة ابن خلدون، ص: ١٩٩-٢٠٠. بتصرف.

المباشرة) في الأخبار فقط (أي في تصحيح الأخبار والعصمة عن قبول الزائف منها وما لا يمكن حدوثه بحسب طبائع الأشياء) ... وإن كانت مسأله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة (أي وإن كان غرضها الذاتي، وهو الوقوف على طبيعة الظواهر الاجتماعية وما تخضع له من قوانين) غرضًا شريفًا^(١). وقد استمد ابن خلدون أفكاره ورؤيته لقوانين العمران وسنن حركة الأمم بالإضافة إلى ما قرأه في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وكذلك لبعض المؤلفات والإشارات التي سبقته، من «ملاحظاته لظواهر الاجتماع في الأمم التي شاهدها أو عرف تاريخها معتمدًا على تجربته الخاصة في الدولة الإسلامية، ولم يقتصر في دراسته للظواهر على ناحية الوظيفة وما هو كائن، ولكنه كان يدرس مراحل تطورها، ويظهر ذلك في تأكيده على: أن أحوال الأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر وإنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال»^(٢).

وذلك من دون أن يستوحي مبدأ فلسفيًا أو يتأثر برأي مبيت من قبل كما فعل غيره من الباحثين؛ لذا كانت قوانينه أقوى أساسًا وأقرب إلى طبائع الأمور وإلى الواقع من القوانين الخيالية التي انتهت إليها غيره من المفكرين الاجتماعيين كأوغست كونت مثلًا^(٣). فقد كانت لديه حصيلة واسعة من المعلومات عن تاريخ العرب في المشرق والمغرب وعن الإمبراطوريات القديمة، وإن كانت الأمثلة التي يذكرها ابن خلدون في الغالب مستقاة من تاريخ شعوب المغرب والأندلس. وعلى أية حال، فإن العبرة بالكلية بالنتائج التي توصل إليها ابن خلدون، ومدى انطباق قضاياه الكلية التي استخلصها على غير ما درسه من مجتمعات، بل مدى انطباق نظريته العامة في التعاقب الدوري (بداوة - تحضر - تدهور) على سائر الحضارات^(٤). فقد كان لابن خلدون فضل سبق في توضيحه أن هناك قوانينًا وعللاً تحكم الظواهر والوقائع الاجتماعية، ولم يقتصر فهمه على الظواهر التي وصفها للباحثين في التاريخ، وإنما هناك موقفه

(١) علي عبد الواحد وافي: مقدمة ابن خلدون، ص: ١٩٩-٢٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ص: ٢٠٠.

(٣) مها المقدم: ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، مجلة الباحث، السنة العاشرة، العدد ٥٢، سنة ١٩٨٨م، ص: ٥٦.

(٤) د. عبد الحليم عويس: التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، ص: ١٣٨، وما بعدها.

الذي ارتضاه في دراسة العمران الاجتماعي ليصل من خلاله إلى القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية، ومن ثمَّ يكون لديه المحك الذي يميز على أساسه الخبر الصادق من الكاذب، وهذا الموقف يتمثل في اهتمامه الواضح وتركيزه على الملاحظة الحسية والخبرة والواقعية المدعومة بالأدلة العقلية^(١).

وكثيراً ما يستخدم ابن خلدون للتعبير عن هذه القوانين مصطلح «العوارض الذاتية»، أو «ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته»، أو ما يلحق الاجتماع البشري لذاته و«بمقتضى طبعه». وهي مصطلحات يستعملها ابن خلدون في أماكن عديدة بمعنى السنن «والقوانين»، ويتضح قصده هذا بما في الفصل الخاص بعلم الهندسة من الباب السادس من مقدمته حيث يعبر عن القوانين التي تحكم الهندسة بمصطلح «العوارض الذاتية» حيث يقول: «هذا العلم هو النظر في المقادير، إما المتصلة كالخطوط والسطح والجسم، وإما المنفصلة كالأعداد، وفيما يعرض لها من «العوارض الذاتية»، مثل أن كل مثلث فزاياه مثل قائمتين، ومثل أن كل خطين متوازيين لا يلتقيان في وجه ولو خرجا إلى غير نهاية، ومثل أن كل خطين متقاطعين فالزاويتان المتقابلتان منهما متساويتان»^(٢).

ولما كان ابن خلدون حريصاً على النظر إلى العمران البشري والاجتماع الإنساني نظرة علمية ويسعى إلى تخلص البحوث المتعلقة بهذا المجال من كل أنواع الخطأ والكذب، فقد أكد على ضرورة استخلاص السنن والقوانين التي تحكم ظواهر العمران وأحوال الاجتماع البشري، وعلى اعتبارها في هذه السنن قانوناً في تمييز الحق من الباطل في أثناء نقل الأخبار. حيث يقول: «... فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ينظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب، بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحيثنذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم

(١) د. زينب رضوان: ابن خلدون، القاهرة، د.ن، ١٩٨٢م، ص: ٣٣١.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص: ٤٨٥.

بتزييفه، وكان ذلك لنا معيارًا صحيحًا يتحرى به المؤرخون طريق الصواب فيما ينقلونه»^(١).

وليس صحيحًا ما ذهب إليه أحد دارسي ابن خلدون المحدثين حين زعم أن «ابن خلدون لا يهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية بغية التعرف على القوانين التي تتحكم فيها» بحجة أن ما يهدف إليه هو «بيان ما يحدث في العمران بمقتضى طبعه». ولأن «فكرة القانون باعتبارها علاقة ضرورية بين حادثين أو مجموعة من الحوادث لم تكن قد تبلورت بعد ولم تكن العلاقات بين الأشياء تستأثر باهتمام العلماء، وإنما كانت أنظارهم منصرفة إلى دراسة خصائص الأشياء، الخصائص الثابتة الملازمة لها دومًا والتي تشكل طبيعتها».

ولأن ابن خلدون قد بقي عند هذا التصور، لم يتحرر نهائيًا من أطر التفكير القديمة و«بنى ملاحظاته في ميدان السياسة والاجتماع والحكم طبقًا لقوالب الفكر السائدة آنئذ، وهي قوالب المنطق الأرسطي»^(٢). وهذه الدعوى - كما يقول الدكتور فهمي جدعان - لا تستحق منا أن نقف عندها طويلًا؛ ذلك أن الجدل الطويل الذي دار بين مفكري الإسلام حول مسألة الاقتران الضروري أو غير الضروري بين ما يسمى في العادة «سببًا» وما يسمى «مسيبًا»، أي بين الحوادث، هو أمر لا يكاد يجهله أحد، كما أن النزعة الواقعية الصريحة لتفكير ابن خلدون وموقفه من المنطق والإلهيات الأرسطيين هما مما لم يعد في حاجة إلى أي دليل^(٣). إن ابن خلدون يقف طويلًا عند ظاهرة الصيرورة التاريخية ومظاهرها (كما قال الجابري) لكنه في الحقيقة لا يكتفي بذلك، بل يتخطاه إلى الكشف عن القوانين التي تتحكم في الصيرورة، أي في التاريخ، فالتغير في حد ذاته قانون، لكنه خاضع لحركة معينة، لوجهة معينة، لنهاية ثابتة وبكلمة لقوانين^(٤).

(١) المقدمة، ص: ٤.

(٢) ذهب إلى هذا محمد عابد الجابري: المصيبة والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، الدار البيضاء ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م، ص: ١٥٨-١٥٩.

(٣) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص: ٧٩.

(٤) المرجع نفسه.

ويمكن القول بأن تميز الآراء والنظريات التي جاء بها ابن خلدون، ودعوته إلى بناء هذا العلم (علم العمران) واستخراج السنن التي تحكم حركة الأمم وتقام بها الدول وتتحضر أو كيف يلحقها الهرم وينالها الانهيار، كل هذه الآراء وغيرها كان لها وما يزال الأثر الكبير في أغلب المفكرين والعلماء، لدى المفكرين المسلمين المحدثين وغيرهم.

وقد تجدد الاهتمام بفكر هذا الرجل وبمقدمته على وجه الخصوص خلال القرون الثلاثة الماضية، وحظيت نظرياته باهتمام كبير من لدن رجال الإصلاح وأقطاب الفكر على امتداد البلاد الإسلامية تقريباً. حيث أحس المفكرون والعلماء بالتقارب الشديد بين ما كان يؤرق فكر ابن خلدون في عصره من الخوف والانزعاج من أوضاع الأمة آنذاك، وقصور الهمم عن مواجهة التحديات السياسية والحضارية التي كادت أن تخنق الأمة. ووجد المفكرون المحدثون أن تلك التحديات ما زالت تحيط بالأمة خلال هذه القرون الثلاثة، وأنها وإن اختلفت في شكلها وقوتها عن تلك التي عاشها وعاصرها ابن خلدون، إلا أنها تتشابه في عللها وأسبابها البعيدة. وبهذا تم الإقبال على قراءة المقدمة والدعوة إلى اعتمادها في بعض البرامج التربوية ابتداءً من القرن الثامن عشر تقريباً، خاصة وأن إشكالية ابن خلدون الحضارية، وهي الإشكالية نفسها التي تدور على قيام الدول وأفولها، قد مثلت الهاجس الرئيس عند المفكرين العرب المحدثين، منذ أن اتصل الإسلام بالغرب، فباتت القضية الجوهرية هي القضية التي تدور حولها المقدمة: قيام الحضارات وانهيارها، صورة الأمة أو الدولة المثلى التي يمكن لقيامها تجنب استمرار التقهقر، والخروج من حالة الانحطاط، والتقدم نحو المستقبل بأكثر فعالية.

ولا شك أن الأثر الذي خلفه ابن خلدون -في هذا المجال- في كثير من المفكرين المحدثين أثر واضح وجلي، وكما يقول أحد الباحثين: «فإن الأمر يثير العجب والإعجاب في آن واحد أن نلاحظ اليوم أمراً لم يكد ينتبه إليه أحد من باحثينا المعاصرين، وهو أن الأثر الذي خلفه ابن خلدون على الصعيد النظري الخالص في العصور الحديثة العربية، لا يكاد يعدله أثر أي مفكر آخر، فمنذ القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) حتى القرن الرابع عشر (العشرين) ومنذ أبي عبد الله

الأصباحي المعروف بابن الأزرق (٨٩٢-٨٩٦هـ) صاحب «بدائع السلك في طبائع الملك» حتى عبد القادر المغربي ومالك بن نبي وعلال الفاسي من معاصرنا، ظلت (المقدمة) تقوم بدور فكري موجه ورائد من الطراز الأول، كما ظلت قضاياها الدائرة على الانحطاط وعلله وأعراضه تحتل مكانة رئيسية في التفسير والفهم^(١).

IV- ابن خلدون وأثره في المفكرين المحدثين:

تعتبر آراء ابن خلدون والجهود التي بذلها لكشف سنن العمران البشري وبيان كيف تقوم الدول وتبنى الأمم أو كيف تنهار وتتقهقر، تعتبر من المصادر المهمة التي اعتمدها المفكرون المسلمون المحدثون في سعيهم للجواب عن هذا السؤال نفسه تقريباً، الذي أرق الجواب عنه ابن خلدون نفسه من قبل، وأرق المفكرين المحدثين بعده. ولقد أصبح لهذا العالم مدرسة فكرية راسخة (الخلدونية) في تخصصات متشعبة اشتغل بإشكالاتها المتعددة علماء ومفكرون إلى اليوم.

واعتبار آراء ابن خلدون ونظرياته مصدراً مهماً من المصادر التي اعتمدها الفكر الإسلامي الحديث لاستخلاص السنن الحضارية، التي تحكم مسيرة الأمم في تألقها الحضاري أو في أفولها وانهارها، يرجع إلى كون هذا العالم الفذ ابن خلدون استطاع أكثر من غيره من العلماء والمؤرخين الذين سبقوه، بل وكثير من الذين جاؤوا بعده، أن يتناول قضايا العمران البشري بطريقة متميزة وبمنهج مبتكر. فكشف بذلك سنناً كثيرة تحكم مسيرة الأمم منذ نشأتها الأولى إلى مرحلة أفولها وانهارها؛ ولهذا شكلت آرائه ونظرياته باستمرار مرجعاً لكل المفكرين العرب والمسلمين المحدثين الذين اهتموا بقضايا الحضارة والاجتماع والتاريخ والفلسفة وغيرها^(٢).

كما أن كثيراً من المفكرين الغربيين قد أعجبوا بدورهم بآرائه واندeshوا لتحليلاته المتميزة ونظرياته التي لم يسبق إليها، بل واقتبسوا كثيراً من آرائه وانتحلوا نظرياته ووظفوها في بناء نظرياتهم، دون الإشارة في كثير من الأحيان إلى مصدرها. وهذا

(١) فهمي جدعان: «أسس التقدم عند مفكري الإسلام»، ص: ٩٢-٩٣.

(٢) ينظر إلى الأثر الكبير الذي كان للمقدمة في المفكرين في الغرب وفي العالم الإسلامي من خلال ما كتبه د. علي عبد الواحد وافي في مباحث: دراسة المقدمة وترجمتها والتعليق عليها في الغرب وفي تركيا وفي العالم العربي من صفحة ٢٥٦ إلى صفحة ٢٧٥، مقدمة ابن خلدون.

عكس ما يدعيه بعض الدارسين لآراء صاحب المقدمة حين ادعوا بأن تأثيره في المفكرين الذين جاؤوا بعده، وفي الفكر الإسلامي عامة طيلة القرون التي تلت، لم يكن أثرًا بارزًا، بل إن منهم من صرح بأن آراءه كانت منسية، وأن الذين جدد الاهتمام بها وأحيوها من جديد هم الأوربيون الذين اكتشفوا قبل غيرهم قيمة هذه الآراء وأهميتها خاصة في القرن التاسع عشر وما بعده. وقد رد الفقيه محمد المنوني رحمته الله على هذه الدعوى حين قدم جملة من المؤلفين الذين اطلعوا على المقدمة قبل هذا التاريخ المشار إليه، وجميعهم عرفوا المقدمة بل وتأثروا بطائفة من أفكارها، ومنهم من ناقش بعض مسائلها، كما تشهد بذلك مؤلفاتهم. ويظهر من كثرة الأمثلة التي قدمها المحقق المنوني رحمته الله أن أثر ابن خلدون ظل ساريًا في مؤلفات كثير من المؤلفين الذين جاؤوا بعده^(١).

يضاف لهؤلاء واقع توالي انتساخ المقدمة بالشرق والمغرب، انطلاقًا من عصر المؤلف فما بعده، ومن الواضح أن كثرة المنتسخات تعبر عن وفرة القراء. كما أن ظاهرة محافظة زمرة من أعلام العرب على سند رواية العبر، وضمنه المقدمة، شيخًا عن شيخ حتى تلميذ المؤلف، حتى ابن خلدون نفسه، كل هذا يدل على اهتمام عربي بالمقدمة ويبطل دعوى من يرى غير هذا، وقد اعتمد المنوني رحمته الله لتأكيد استمرار الاهتمام بالمقدمة وبابن خلدون عامة طيلة القرون التي تلت وفاته رحمته الله على ما يلي:

أولاً: إيراد أسماء كثير من المؤلفين العرب الذين تأثروا بالمقدمة.

ثانيًا: بيان وفرة مخطوطات المقدمة المكتوبة عبر العصور.

ثالثًا: استمرار الحفاظ على سند روايتها إلى مؤلفها^(٢).

وفي بداية العصر الحديث رجع كثير من المفكرين والعلماء إلى أفكار ابن خلدون، وإلى مقدمته على وجه الخصوص لا بقصد التأليف على منوالها، أو لمجرد استظهار نصوصها؛ ولكن لأجل فهم وتفسير ما حل بديار المسلمين من التخلف والجهل،

(١) لمزيد من التفصيل ينظر إلى العرض القيم الذي قدمه الفقيه المنوني رحمه الله بعنوان: نماذج من اهتمامات المؤلفين العرب بالمقدمة الخلدونية، المنشور ضمن أعمال ندوة ابن خلدون سنة ١٩٧٩م، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ص: ٤٠١-٤٢٠.

(٢) المرجع نفسه.

والتمزق الذي حدث لدولتهم وذهاب عصبيتهم وذهاب عزتهم وقوتهم، وهكذا رجع المفكرون المحدثون كثيرًا إلى ابن خلدون رجوعًا له مغزى كما يقول جلُّ الباحثين: «فقد وجدوه سندهم فيما دافعوا عنه من قضايا. وأخذوا عنه مثلاً مفهوم «العمران»، ولكن ليعنى عندهم هذا «التمدن» الذي منح القوة والرفاه والأمن للأمم الغرب والذي على دول الإسلام أن تأخذ به، بالمقدار الذي لا يبعدها عن دينها، وحملوا على الاستبداد الذي أرجعوا إليه كل تأخر الشرق فوجدوا مصداقًا لذلك ما قاله ابن خلدون من أن «الظلم مؤذن بخراب العمران»^(١).

لعل هذا المنحى الخلدوني في الفكر الحضاري، يتجلى في أعمال جميع المفكرين البارزين في العصر الحديث، من رفاة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م) إلى مالك بن نبي ومدرسته الفكرية. فقد نصح رفاة الطهطاوي مثلاً بطبع المقدمة بمطبعة بولاق حين أنشئت، ودرس محمد عبده -تطبيقاً لإصلاحه التعليم بالأزهر- مقدمة ابن خلدون، وسمت حركة إصلاحية بتونس في أواخر القرن الماضي نفسها باسم «الجمعية الخلدونية»، وراجت مصطلحات ابن خلدون في كتابات خير الدين وابن أبي الضياف ومحمد بيرم وغيرهم من رواد حركة الإصلاح التونسية، وشرع علال الفاسي وعبد العزيز بن إدريس في نشر كتاب «العبر»، واستمر المفكرون العرب المحدثون كل يبحث عن ضالته في ابن خلدون.

ولم يقتصر تأثير هؤلاء المفكرين بأفكار ابن خلدون فحسب، وإنما نشهد لديهم أيضًا نقدًا صريحًا لها، أو انحرافًا بيّنًا عنها، أو استقلالاً فريدًا بإزائها، وربما كان رفاة الطهطاوي أول مفكري عصر النهضة الذين اكتشفوا ابن خلدون، وتابعوه في إشكاليته، وهو حين نقل إلى اللغة العربية كتاب مونتسكيو «تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم» وشجع في الوقت نفسه، أي عند منتصف القرن التاسع عشر، مطبعة الحكومة في بولاق، على نشر «مقدمة» ابن خلدون، لم يكن في واقع الأمر ينبغي إلا أمرًا واحدًا هو التصدي لمشكلة القوة والضعف، والعظمة والانحطاط، وقيام الدولة وانحطاطها^(٢).

(١) مقدمة «أعمال ندوة ابن خلدون»، مرجع سابق.

(٢) ينظر: رفاة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، القاهرة، ١٩٧٣م.

أما خير الدين التونسي (١٨١٠-١٨٩٠)^(١)، فقد هاله تدفق سيل التمدن الأوروبي في الأرض، بحيث لا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فلا يكون للأمم الأخرى المجاورة لأوروبا نجاة منه إلا بالحدو حذوه والجري مجراه في التنظيمات الدنيوية، وهو حين يقيم رؤيته حول التمدن على قاعدتين هما: الأمن والعدل، فإنه يستلهم مباشرة القاعدة الخلدونية، والسنة الحضارية الثابتة «إن الظلم مؤذن بخراب العمران»:

وعندما يتأمل صاحب «أقوم المسالك» في أحول المجتمعات وأسباب نهوضها وسقوطها أو صعودها وهبوطها، فإنه يجد نهوض المجتمعات يقترن دائماً بالعدل والمساواة والأمن والحرية، في حين أن سقوط المجتمعات وتدهورها يقترن أبداً بالظلم والاستبداد، ويرى خير الدين أن ما يؤكد هذا ما نجده من عمران وازدهار في المجتمعات الأوروبية وما نجده من تدهور في المجتمعات الإسلامية؛ لأن الأولى تخلت عن الظلم وأخذت بناصية العدل والأمن والحرية، والثانية تخلت عن العدل وأخذت بناصية الاستبداد، ويستشهد خير الدين على هذا بأثلة من التواريخ الإسلامية والإفرنجية ويدعم أقواله بالمصادر والمراجع، غير أن تأثير مقدمة ابن خلدون يظل بارزاً في كثير من أجزاء كتاب أقوم المسالك. ويصرح بهذا الرجوع إلى مقدمة ابن خلدون في أماكن كثيرة من كتابه مثل قوله: «ومن تصفح الفصل الثالث من الكتاب الأول من مقدمة ابن خلدون، رأى أدلة ناهضة على أن الظلم مؤذن بخراب العمران كيفما كان وبما جبلت عليه النفوس البشرية، كان إطلاق أيدي الملوك مجلبة للظلم على اختلاف أنواعه كما هو واقع اليوم في بعض ممالك الإسلام، ووقع بممالك أوروبا في تلك القرون عند استبداد ملوكها بالتصرف المطلق في عبيد الله من غير تقيد بقانون عقلي ولا شرعي، وما أشرف بعض ممالكهم على الاضمحلال

(١) ينظر: خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق ودراسة د. معن زيادة، ط ٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

كان خير الدين مملوكاً شركسياً وأحد أفراد الطبقة الحاكمة العثمانية في تونس، وقد استطاع أن يصبح رئيساً لوزراء تونس في الفترة الممتدة من سنة ١٨٧٣م حتى سنة ١٨٧٧م، ثم أصبح بعد ذلك صدراً أعظم في الدولة العثمانية. المصدر السابق، ص: ١٠.

وسلب الاستقلال إلا بسوء تصرفهم الناشئ عن إطلاق أيديهم^(١).

وقد أشار كثير من الدارسين لهذا التشابه بين مقدمة ابن خلدون وبين كتاب «أقوم المسالك» لخير الدين التونسي، وهذا مما يدل على التأثير الكبير من قبل هذا الأخير بابن خلدون ومنهجه.

حيث يقول دكتور معن زيادة مثلاً: «أراد خير الدين لنفسه أن يكون مثل ابن خلدون، وأراد لكتابه أن يكون كمقدمة العبر يعالج أسباب الانحطاط والتخلف، ويحتوي على فذلكة للتاريخ، إلا أن المقارنة بين خير الدين وابن خلدون لا تقف عند حدود التشابه الشكلية»^(٢).

ويقول أحمد أمين في كتابه «زعماء الإصلاح في العصر الحديث»: «عكف خير الدين أثناء اعتزاله الوزارة على وضع كتاب سماه «أقوم المسالك»، وكان في ذهنه عند تأليفه أن يحدو حذو تاريخ ابن خلدون، يؤلفه بروح العصر، ومطالب العصر، فاشتمل أيضاً على مقدمة وتاريخ، فأما المقدمة فقد أراد منها البحث في حالة البلاد الإسلامية وأسباب انحطاطها بعد ازدهارها وكيفية إصلاحها، وأما التاريخ فقد عرض فيه حال الممالك الأوروبية»^(٣). كما نجد خير الدين التونسي يستعير كثيراً من مصطلحات كتابه هذا «أقوم المسالك» من ابن خلدون وفي مقدمتها مصطلح «العمران» الذي يستعيره خير الدين ليعي به الحضارة والمدنية والعمران من الجذر «عمر» وهو يفيد معنى البناء ومعنى تعاقب السنين، كما يفيد الازدهار والاستقرار؛ لأن البناء مرتبط بالازدهار والرفاهية، في حين أن الاستقرار مرتبط بالتعمير ومرور السنين.

وقد كانت أوروبا كما يرى خير الدين تعيش بعيداً عن العمران والتقدم والازدهار بسبب استبداد ملوكها مع حسن سيرة مجاورهم إذ ذاك من الأمة الإسلامية الناتج عن تقيد ولائهم بقوانين الشريعة المتعلقة بالأمور الدينية والدنيوية، التي من أصولها المحفوظة: إخراج العبد من داعية هواه، وحماية حقوق العباد، سواء كانوا من أهل

(١) المرجع نفسه، ص: ١٥٦-١٥٧.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) أحمد أمين: «زعماء الإصلاح في العصر الحديث»، دار الكتاب العربي، بيروت، ص: ١٥٨.

الإسلام أو غيرهم، واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال، وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح، وارتكاب أخف الضررين اللازم أحدهما إلى غير ذلك^(١). فعندما كان الولاة يعملون وفق القوانين ويأخذون أنفسهم وعمالهم بالاحتساب، وعندما كان للمشورة كلمة فاعلة، كانت أوروبا تعاني من التخلف الكثير بسبب جور الحكام وإطلاق الحرية لشهواتهم، أما اليوم فبسبب التخلي عما من شأنه ضمان هذا العمران نجد العالم الإسلامي يعاني ما يعانيه من الخلل في العمران وفي السياسة. وتفضيل خير الدين لمصطلح العمران لا يعني جهله بالمصطلحات الأخرى الدالة على المفهوم نفسه تقريباً، كالمدينة والحضارة، فهو يذكر هذين المصطلحين ولا سيما مصطلح المدينة والتمدن، ويبدو أن كلمة «تمدن» آخذة في الشيوع أيام خير الدين أكثر من كلمة «العمران» التي يستخدمها متبعاً طريق ابن خلدون^(٢).

أما عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٥-١٩٠٢م)^(٣)، فإن الظاهرة التي يتصدى لها والتي هي الظاهرة نفسها التي وقف عندها معاصروه من المفكرين المسلمين، ظاهرة الخلل والضعف أو «الفتور العام» الذي يعم المسلمين في جميع ديارهم، وهذه تقريباً هي الظاهرة نفسها التي عاشها ابن خلدون من قبل مع فارق الزمن واختلاف في نوع المشاكل التي أصبح العرب والمسلمون يتخبطون فيها في عصر الكواكبي. يقول أحمد أمين: «وأنصح صفحة في تاريخ حياته (الكواكبي) قوة شعوره بفساد حال المسلمين، وتخصيص جزء كبير من حياته في تعرف أحوالهم في جميع أقطار الأرض، وتشخيص أمراضهم وتلمس العلاج لهم، فعكف على مطالعة تاريخهم في ماضيهم وحاضرهم وما كتبه الكتاب المحدثون... لقد كان الحديث في مثل هذه الموضوعات التي مسها الكواكبي في «طبائع الاستبداد» و«أم القرى» من الموضوعات المحرمة؛ لأنها تمس نظام الحكم من قريب وتفهم الشعوب حقوقهم وواجباتهم، وتقفهم على مناحي الظلم والعدل، وتهيئهم للمطالبة بالحقوق إذا سلبت، والقيام بالواجبات إذا أهملت، وهذا أبغض شيء لدى الحاكم المستبد؛ لذلك رأينا الشرق

(١) المرجع نفسه، ص: ١٥٧.

(٢) معن زيادة: مقدمة كتاب أقوم المسالك، ص: ١١٦.

(٣) ينظر: عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، الأعمال الكاملة، تحقيق د. محمد عمارة، القاهرة، ١٩٧٠م.

من بعد ابن خلدون أغلق هذا الباب، ولم يفتحه أي باحث بعده»^(١).

أما الشيخ علي يوسف (١٨٦٣-١٩١٣م) صاحب «المؤيد»^(٢)، فقد نشر عام ١٨٨٨م في «الرياض المصرية» مقالة لها دلالتها الصارخة: «التمدن دهري»، وقد ساهمت هذه المجلة في بعث آراء ابن خلدون والدعوة إليها والترويج لها، بالمقالات الكثيرة المستلهمة من المقدمة. بالإضافة إلى هؤلاء المفكرين نذكر كذلك رفيق العظم (١٨٦٥-١٩٢٥م)^(٣) الذي أولى قضية المدنية والحضارة اهتمامًا خاصًا، وكان ولعه بالتحليلات العمرانية التي ورثها عن ابن خلدون نفسه بارزًا، وقد تجلت هذه التحليلات بصورة خاصة في رسالتيه «البيان في التمدن وأسباب العمران» و«السوانح الفكرية في المباحث العلمية». وحظيت أفكار ابن خلدون بكثير من الاهتمام والتقدير من قبل كل المفكرين والمصلحين في العالم الإسلامي الحديث تقريبًا.

وفي أواخر القرن التاسع عشر الميلادي كانت المقدمة قد طبعت في مصر وفي بيروت وعمَّ انتشارها وكثر تداولها بين الناس، وصاحب ذلك في مصر بدء نهضة علمية حمل لواءها تلاميذ جمال الدين الأفغاني وعلى رأسهم الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، وذلك سببها ما أتيح لمصر حيثئذ من وسائل الاتصال بالعالم الغربي والاحتكاك بثقافته. فكان من نتائج هذا كله أن برزت مقدمة ابن خلدون إلى الصفوف الأولى من مقومات الثقافة ومراجع البحث، واستأثرت بقسط كبير من نشاط النابهين من العلماء في هذا العصر. «غير أن أكبر قسط من العناية في تدريس المقدمة في المعاهد العلمية كان يتجه حيثئذ إلى نواحيها اللغوية والأدبية والإفادة من أسلوبها؛ ولذلك كانت تدرس في دار العلوم في دروس المطالعة العربية»^(٤).

وأما مالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٣م)، فيكاد يعد أبرز مفكر عربي في العصر الحديث عني بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون، ومع أنه قد تمثل فلسفات الحضارة الحديثة تمثلاً عميقاً، واستلهم في أحاديث كثيرة أعمال بعض الفلاسفة الغربيين؛ إلا

(١) أحمد أمين، مرجع سابق، ص: ٢٥٢.

(٢) علي يوسف، التمدن دهري، مجلة الرياض المصرية، نوفمبر ١٨٨٨م.

(٣) رفيق العظم، «البيان في التمدن وأسباب العمران»، القاهرة ١٨٧٧.

(٤) علي عبد الواحد وافي: مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص: ٢٦٧.

أن ابن خلدون بالذات يظل أستاذه الأول وملهمه الكبير^(١). وقد صرح ابن نبي في مذكراته «شاهد قرن» كيف اكتشف وهو بين الخامسة عشرة والعشرين من العمر، أمجاد الحضارة الإسلامية في ترجمة دوسلان لمقدمة ابن خلدون. ويعتبر هذا الكتاب الذي ترجمه إلى اللغة الفرنسية المستشرق الفرنسي وليام دي سلان (١٨٠١-١٨٧٩م) من أهم الكتب التي وجهت فكر بن نبي نحو الاهتمام بالقضايا الاجتماعية والإنسانية والبحث في مشكلات الحضارة فيما بعد. كما قرأ «المقدمة» فيما بعد بالعربية في الطبعة التي أشرف عليها صديقه الدكتور علي عبد الواحد وافي، أستاذ علم الاجتماع بجامعة القاهرة، الذي أعاد لنا من تراثنا هذه الدرة الثمينة... بلونها وجوهرها كما ختمها صاحبها عندما فارق هذا العالم. ويصف «المقدمة» في موضع آخر بـ «الخالدة». ويمثل ابن خلدون في نظره أحد أكبر رموز التيار العقلاني في الحضارة الإسلامية، بينما يمثل أبو حامد الغزالي التيار الروحاني في الحضارة نفسها.

ولعل هذا الثراء المعرفي، والضبط المنهجي، والنفس الإبداعي في تناول مختلف القضايا والموضوعات الحضارية الإنسانية عامة هو الذي جعل لمقدمة ابن خلدون تلك الشهرة التي حظيت بها لدى المفكرين والمجددين، ليس على امتداد العالم العربي والإسلامي فحسب، بل لدى أبرز مفكري العالم وفلاسفته. أما عند المسلمين، فإن أغلب الذين اهتموا بالفكر الحضاري والاجتماعي -على الرغم من اختلاف مدارسهم وتعدد توجهاتهم- منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى اليوم، قد نهلوا من معين ابن خلدون، ومع أنهم قد تمثلوا في أحيان كثيرة فلسفات ومناهج ومعارف الحضارة الحديثة، وانفتح أغلبهم على نظريات ومناهج وتوجهات بعض المفكرين والمدارس الغربية، إلا أن كتابات ابن خلدون ونظرياته بالذات ظلت حاضرة وبقوة، وإن كانت كامنة أحياناً في جل الإبداعات الفكرية التي قدمها الفكر الإسلامي الحديث، وفي مقدمة هذه الإبداعات تندرج مدرسة مالك بن نبي ومدرسة إسماعيل راجي فاروقي «إسلامية المعرفة» وغيرها من المدارس التي يلاحظ كل من يقرأ أدبياتها وينظر في مصادرها مدى حضور إشعاع الفكر الخلدوني فيها؛ فقد وجدوا في هذا

(١) ينظر: د. فهمي جدعان، «نظرية التراث»، عمان، دار الشروق، ط١، ١٩٨٥م، ص: ١٣٢. ود. سليمان

الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣م.

الفكر معالم معرفية، وأسسًا منهجية لنظريات عديدة وعميقة في: السياسية والاجتماع والاقتصاد، فاقبسوا منه قبسات ومعالم هادية أرشدتهم للمناهج والطرق، استثمروها في الفهم النظري والسلوك العملي الواقعي لتحقيق ما كانوا يتوقون إليه ويعملون من أجله من إصلاح سياسي أو اقتصادي واجتماعي، وكل ما كانوا ينشدونه من نهوض واستقلال معرفي وحضاري.

وفي الختام: أقول كما قال كل من درس فكر ابن خلدون أو فكر غيره من المبدعين، إن جلائل الأعمال، وروائع المعارف والأفكار المنهجية الراسخة أعمق من أن تُحشر في حديث أو مقال قصير كهذا. وعذري الحكمة المشهورة التي مفادها أن «ما لا يدرك كله لا يترك جله».

لائحة بأهم المصادر والمراجع المعتمدة^(١)

- القرآن الكريم.
- التريكي، فتحي. والتريكي، رشيدة. فلسفة الحداثة، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢م.
- الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٩.
- الفاروقي، إسماعيل. إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات، بيروت: دار الهادي، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
- الفاروقي، إسماعيل. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، ضمن كتاب: الصحو الإسلامية المعاصرة والعلوم الإنسانية، جمع وتقديم علي سيف النصر، تونس: المطبعة العربية، ط١، ١٩٩٠م.
- أمزيان، محمد. العلوم الإنسانية في المنظومة الغربية: دراسة نقدية في الأسس المنهجية، مجلة المنعطف، عدد ٩، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
- بدوي، أحمد زكي. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت: مكتب لبنان، ١٩٨٢م.
- بوفريس، رينيه. علوم الإنسان والفلسفة، ترجمة محمد علي مقلد، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد ٦، (١٩٨٩).
- صليبا، جميل. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٧١م.

(١) أدرجنا أهم المصادر والمراجع التي ذكرت في الأوراق البحثية، وهي تشمل جميع البحوث التي يحتويها الكتاب.

- عبد الرحمن، طه. سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠١٢م.
- فارب، بيتر. بنو الإنسان، ترجمة زهير الكرمي، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد: ٦٧، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣م.
- قطب، محمد. حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ١٩٩٨م.
- قنبي، حامد صادق. الكون والإنسان في التصور الإسلامي، الكويت: مكتبة الفلاح، ط ١، ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠م.
- كوديرك، بول. النسبية، ترجمة مصطفى الرقي، باريس: منشورات عويدات، ط ٢، ١٩٨٠م.
- ماركوز، هيربرت. الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرايشي، بيروت: دار الآداب، ط ٣، ١٩٨٨م.
- ماهر، عبد القادر محمد. مناهج ومشكلات العلوم: الاستقراء والعلوم الطبيعية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط ٢، ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢م.
- عبد النور، جبور. المعجم الأدبي، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثانية.
- الفاروقي، إسماعيل. صياغة العلوم الإسلامية صياغة إسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٠٩ هـ/ ١٩٨٩م.
- بودون، ريمون. أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: العمل الاجتماعي والحس المشترك، ترجمة جورج سليمان، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- وقيدي، محمد. الإبيستمولوجيا التكوينية للعلوم، المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٠م.
- شعبي، عمار فوزي. الإبيستمولوجيا وبعض مسائلها، جامعة دمشق: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٤٣٠/ ١٤٣١ هـ/ ٢٠٠٩/ ٢٠١٠م.
- ابن تيمية، أحمد. اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، دمشق: دار الفكر، دون رقم طبعة.
- ابن تيمية، أحمد. مقدمة في أصول التفسير، تحقيق محمود محمود نصار، مكتبة التراث الإسلامي.
- ابن رشد، محمد أبو الوليد. الضروري في أصول الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٤م.

- ابن عطية، عبد الحق بن غالب. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م/١٤٢٨هـ.
- ابن نبي، مالك. مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٩٨٤م.
- السبكي، علي بن عبد الكافي. الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨١م.
- إبراهيم، أبو بكر محمد أحمد محمد. مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بإسلامية المعرفة، هيرندن: إسلامية المعرفة، ع ٤٢-٤٣، شتاء ٢٠٠٦م.
- إبراهيم، أبو بكر محمد أحمد محمد. التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٢٨ هـ/٢٠٠٧م.
- إبراهيم، أبو بكر محمد أحمد محمد. مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة، ضمن مجلة «إسلامية المعرفة»، السنة الحادية عشرة، ع ٤٢-٤٣، خريف ٢٠٠٥م، شتاء ٢٠٠٦م.
- ماتلار، أرمان. التنوع الثقافي والعولمة، دار الفارابي، الطبعة الأولى ١٤٢٩ هـ/٢٠٠٩م.
- الفاروقي، إسماعيل راجي. أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٣م.
- الأشعري، أبو الحسن. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق أحمد جاد، القاهرة: دار الحديث، ١٤٣٠ هـ/٢٠٠٩م.
- أمزيان، محمد. العلوم الإنسانية في المنظومة الغريبة: دراسة نقدية في الأسس المنهجية، مجلة المنعطف، ع ٩، ١٤١٥/١٩٩٤م.
- لالاند، أندريه. موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت - باريس: منشورات عويدات، الطبعة الثانية ٢٠٠١م.
- محفوظ، محمد. أوليات في فقه السنن في القرآن الكريم، مجلة البصائر، العدد (٣٠)، السنة ١٤، ١٤٢٤ هـ/٢٠٠٤م.
- أبراش، إبراهيم. البحث الاجتماعي: قضاياها، مناهجها، إجراءاتها، مراكش: منشورات كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، سلسلة الكتب، العدد ١٠، ١٩٩٤م.

- الشارفي، عمر. المفهوم في موضعه. أو في العلاقة بين الفلسفة والعلوم، تونس: دار الجنوب للنشر، فبراير ١٩٩٢م.
- محمد، بدوي عبد الفتاح. فلسفة العلوم- العلم ومستقبل الإنسان إلى أين؟ القاهرة: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م.
- بدوي، أحمد زكي. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت: مكتب لبنان، ١٩٨٢م.
- بنصالح، محمد. النموذج الحضاري الغربي: قراءة نقدية تحليلية للتيار التقريظي- نموذجي فوكوياما وهنتنغتون، بحث لنيل شهادة الدراسات العليا المعمقة، جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-بني ملال، السنة الجامعية ٢٠٠٥ - ٢٠٠٦م.
- بو الشعير، عبد العزيز. النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، بيروت: منتدى المعارف، ط١، ٢٠١٤م.
- إدوارد، تايلور. الثقافة البدائية. نقلًا عن: فاريني، جون بيير. عولمة الثقافة وأسئلة الديمقراطية، ترجمة عبد الجليل الأزدي، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ٢٠٠٣م.
- عبد الرحمن، طه. تعددية القيم: ما مداها؟ وما حدودها؟ مراكش: جامعة القاضي عياض كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- قطب، سانو. التكامل بين الفكر المقاصدي ومناهج البحث في العلوم الإنسانية المعاصرة، مجلة تفكر، مجلد ٣، ع ١٤، ٢٠٠١م.
- بلقيع، محمد. العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم: تأصيل الصلة، بيروت: منشورات المعارف، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- الغزالي، أبو حامد محمد. تهافت الفلاسفة، قدم له وضبط نصه أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣ هـ/ ١٤٢٤م.
- جاكوبي، راسل. نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ترجمة فاروق عبد القادر، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١م.
- الجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق عبد الحميد هنداي، بيروت: دار الكتب العلمية.
- حاج حمد، محمد أبو القاسم. منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، بيروت: دار الهادي، ط١، ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٣م.

- حرب، علي. حديث النهايات: فتوحات العولمة ومازق الهوية، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م.
- علي، حسن. ترجمة ودراسة لـ دونالد جيليز: فلسفة العلم في القرن العشرين، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: دار التنوير، ط١، ٢٠٠٩م.
- المسيري، عبد الوهاب. حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحدثة والعولمة، تحرير سوزان حرفي، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٣٠ هـ/ ٢٠٠٩م.
- الدسوقي، محمد. منهج البحث في العلوم الإسلامية، دار الأوزاعي، ط١، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤م.
- دواق، الحاج. المنهج المعرفي التوحيدي في فكر عبد الوهاب المسيري: مدخل إلى الإبيستمولوجيا التوحيدية، القاهرة: مجلة أوراق فلسفية، عدد ٢٠، ٢٠٠٩م.
- المسيري، عبد الوهاب. رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثالثة، يناير ٢٠٠٨م.
- عبد الرحمن، طه. روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الاتممانية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ٢٠١٢م.
- الزركشي، بدر الدين. البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠م.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن محمد. الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الدار العلمية للطباعة والنشر.
- السبكي، تاج الدين. الإبهاج في شرح المنهاج، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤م.
- عبد الفتاح، سيف الدين. الفكر الإسلامي المعاصر: مفهوماته ومجالاته التداولية، ندوة في منى بمكة المكرمة، ليلة ١٢/١٢/١٤٢٢ هـ، في مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، العدد ٢٦.
- الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤م.
- الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دمشق: دار الفكر، ١٣٩٠ هـ.
- قاسم، شعيب. تحرير العقل الإسلامي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠١٣م.

- صافي، لؤي. إعمال العقل: من النظرة التجزئية إلى الرؤية التكاملية، دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٤١٩ هـ/١٩٩٨ م.
- عبد الرحمن، طه. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغريبة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- العبادي، إبراهيم. جداليات الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: دار الهادي، ط ١، ١٤٢١ هـ/٢٠٠١ م.
- النجار، عبد المجيد عمر. الإيمان والعمران، مجلة إسلامية المعرفة، تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع ٨، س ٢، ذو الحجة ١٤١٧ هـ/أبريل ١٩٩٧ م.
- العدوي، مصطفى محمد. العلم بين التاريخ والفلسفة والدين، مجلة الكلمة، عدد ٣٠، (٢٠٠١ م).
- والريستان، إمانويل. علم الاجتماع الغربي: مساءلة ومحاكمة، ترجمة محمد الذوايدي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ/٢٠١١ م.
- العلواني، طه جابر. معالم في المنهج القرآني، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط ١، ١٤٣١ هـ/٢٠١٠ م.
- العلواني، طه جابر. التوحيد والتزكية والعمران: محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، بيروت: دار الهادي، ط ١، ١٤٢٤ هـ/٢٠٠٣ م.
- العلواني، طه جابر. نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٤ م.
- علي، صديقي. الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي قرآني بديل، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة عشرة، العدد ٥٩، شتاء ١٤٣١ هـ/٢٠١٠ م.
- الغزالي، أبو حامد. المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٧/١٩٩٧.
- الفاروقي، إسماعيل. التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة السيد عمر، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ط ١، ربيع الأول ١٤٣٥ هـ/يناير ٢٠١٤ م.
- الفاروقي، إسماعيل. صياغة العلوم الإسلامية صياغة إسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٠٩ هـ/١٩٨٩ م.
- الفاروقي، إسماعيل راجي، والفاروقي، لويس لمياء. أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العيكان، ط ١، ١٤١٩ هـ/١٩٩٨ م.

■ الفاروقي، إسماعيل. جوهر الحضارة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، مج ٧، ع ٢٧، ١٩٨١م.

■ العسقلاني، ابن حجر. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ضبط وتحقيق وترقيم عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥م.

■ الشوكاني، محمد بن علي. فتح القدير.

■ قطب، سيد. في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق.

■ ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، ضبط وتعليق الدكتور خالد رشيد القاضي، بيروت - الدار البيضاء: دار الصلح/ إيديسوفت، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ/ ٢٠٠٦م.

■ الشرفين، عماد. مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، المجلد الحادي والعشرون، العدد الأول، ص ٤٤٥ - ص ٤٨٤.

■ الدسوقي، محمد. نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه، مجلة إسلامية المعرفة، يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع ٣، س ١، رمضان ١٤١٦ هـ/ يناير ١٩٩٦م.

■ الثعالبي، محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٥م.

■ الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. مختار الصحاح، ضبط وتصحيح أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٤م.

■ الجابري، محمد عابد. مدخل إلى فلسفة العلوم، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤م.

■ المسيري، عبد الوهاب. إشكالية التحيز، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٥م.

■ المسيري، عبد الوهاب. إشكالية التحيز، ج ٢، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٥م.

■ المسيري، عبد الوهاب. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ٢، ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٣م.

■ المسيري، عبد الوهاب. دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ٢٠٠٣م.

- المعجم الفلسفي، جمهورية مصر العربية، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م.
- معجم مصطلحات أصول الفقه، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٤٢٤ هـ/٢٠٠٣ م.
- ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة، مراجعة وتعليق أنس محمد الشامي، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٩ هـ/٢٠٠٨ م.
- ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة، تحقيق إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٨ م.
- الرازي، محمد. مفاتيح الغيب، ج ٤.
- الشارفي، عمر. المفهوم في موضعه. أو في العلاقة بين الفلسفة والعلوم، تونس: دار الجنوب للنشر، فبراير ١٩٩٢ م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون، تحقيق محمد عبد الله الدرويش، دمشق: دار يعرب، ١٤٢٥ هـ/٢٠٠٤ م.
- شفيق، منير. أولويات أمام الاجتهاد والتجديد، ضمن (في الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر).
- المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية نموذج تفسيري جديد، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م.
- دويوا، ميشال. مدخل إلى علم اجتماع العلوم، ترجمة سعود المولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨ م.
- عبد الفتاح، سيف. نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي.
- النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط ٩.
- هوزلي، أحمد. تحديات العولمة للدول النامية والمغرب، مراكش: دار ويلي للكتابة والنشر، ٢٠٠٠ م.
- اليحياوي، يحيى. العولمة الموعودة: قضايا إشكالية في العولمة والسوق والتكنولوجيا، الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٩٤ م.

المراجع الأجنبية :

- Auguste. Comte, A Discourse on the Positive, Tr. S. Beasley. Revers. London: 1903
- Auguste. Comte, Philosophie positive, T. IV, Leçon, 48, A. Colin
- Auguste. Comte, Philosophie positive, T. IV, Leçon, 48, A. Colin
- Durkheim, Les règles de la méthode sociologique, éd. Flammarion, 1988;
- Edgar. Morin, Sociologie, Fayard, 1984.
- Gaston, Bachelard. La formation de l'esprit scientifique, Edition: Vrin, Paris: 1971
- Jean Ladrière , La dynamique de la recherche en sciences sociales , PUF, 1994, p: 5
- Jean Ladrière, La dynamique de la recherche en sciences sociales, p: 9
- Lucien Goldmann, Siences humaines et philosophie, éd: Genthier, méditations, 1966.
- R. Aron, Les étapes de la pensée sociologique; éd. Gallimard ; 1981.
- voir: R. Aron, Les étapes de la pensée sociologique; pp: 86- 87; éd. Gallimard ; 1981
- Abdelkader BACHTA l'epistemologie scientifique des lumieres Paris l'Harmattan 2001 pp 13/14
- ANDRE LALANDE: Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris ; PUF ; Bayrou ; delta ; edition 8;1996
- Dominique Lecourt l' epistemologie de Bachelard Vrin 1949 reproduit in l'engagement rationaliste PUF PARIS 1972
- Durkheim, Les règles de la méthode sociologique, éd. Flammarion, 1988.
- Francois wal: qu'est ce que le structuralisme ?5 Philosophie ; Paris ; edition du seuil ;1973
- Jean Ladrière , La dynamique de la recherche en sciences sociales, PUF, 1994.

- Lucien Goldmann, Sciences humaines et philosophie, éd: Genthier, méditations, 1966,
- Piaget, J.: le structuralisme
- Presses universitaires de France, 1977