التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية *

عبد الحفيظ عبدلّي**

المقدمة

تمّر ساحات العمل الفكري، مثلها مثل بقية ساحات الفعل الإنساني، بحالات من التدافع والصدام. ولقد ابتليت الأمّة الإسلامية كبقية الأمم المستضعفة بغزو فكري واستعمار سياسيّ عمّرا زمنا طويلاً. إلى أن قامت الثورات الوطنية وخرج المستعمر. غير أن العقل المسلم ظلّ أسير الرؤية المنهجية الغربيّة، ممّا جعله متردّداً بين منهج غربيّ لا يقدّم إلاّ في مظاهره وقشوره، ومنهج إسلاميّ يطبعه في الغالب التردّد بين التقليد والاتباع، أوالشرود والابتعاد عن الواقع.

ونتيجة للمأزق الذي انتهت إليه مشاريع النهوض الوطني تحوّلت أنظار فئات واسعة من النخبة إلى التأكيد أن طبيعة أزمة الأمّة في جوهرها إنما هي أزمة فكريّة، وأنّ الحلّ هو في تأكيد الخصوصّية الثقافية والحضاريّة للأمّة.

لقد كان الوعي مبكّراً لمخاطر الانسياق إلى رؤية شوفينية، تفهم الخصوصية انغلاقا، وتجعل من الذاتية إنكفاءً وانسحابا إلى الداخل، ولكن مع ذلك تعدّدت منابر هذا التيار المنافح عن الهويّة الحضارية للأمّة، وكان أبرز تيارات هذا التوجّه الحضاري

---

* الدكتور ابراهيم عبد الرحمن رجب، **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية** (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦).

** طالب ماجستير، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

تيار الأسلمة والتأصيل في مجال المعارف والعلوم، واتجه رواده إلى إعادة النظر في المسلمات الوجودية والمعرفية للمنهج العلمي المعاصر عبر "ممارسة النشاط العلمي كشفا وتجميعا ونقدا وتحليلا من زاوية التصوّر الإسلامي للكون والحياة والإنسان"[١]

وساعد على ظهور هذه الفعالية المعرفية التحوّلات التي طرأت على بنية العلم الحديث خاصّة بعد ثورة الفيزياء الكمية (الكوانطيّة) مع كلّ من أينشتاين وهايزنبرغ.

وكان من نتائج تلك الثورة العلميّة "احتمال النسبية، وإقحام الاحتمالية في التصوّر البنائي للمعرفة، وزعزعة كلّ المفاهيم الكلاسيكية التي قامت عليها العلوم الحديثة، وتمّ استبدال ترسانة مفهومية جديدة بها تتأسس على ثابت معرفي، يرى أن الحقيقة العلمية صفة مضفاة، وليست قيمة جوهرية معطاة، وأن الواقع مفهوم كوني (كوسمولوجي) رياضي وليس موضوعا إمبريقيا"[٢] وهو ما أدى إلى جعل المطلق المعرفي نسبيا، وجعل الفصل بين الذات والموضوع مطلبا مستحيلا، وانتهى إلى إرباك الأنساق الوضعية التي ظلّت تبسط فلسفتها الماديّة التي ترى في الوجود جوهرا ماديّا ثابتا. كل ذلك أعطى مبرّرات كافية للحديث عن مناهج علميّة بدل منهج واحد.

ولما كان من الصعب الحديث عن مُختلف حقيقي لمناهج البحث في الرؤية الغربية الوضعية من خارج الرؤية المنهجية الإسلامية كان من الضروري أن يتجه جهد التأصيل الإسلامي إلىنقد تلك المناهج وكشف الاختلال في فلسفاتها وآلياتها، وهذا ما يمثل جوهر الإشكالية التي يعالجها الدكتور إبراهيم رجب في كتابه القيّم: "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية" الذي نشر في أوّل طبعة له سنة ١٩٩٦ عن دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع بالرياض. وللمؤلف العديد من الإسهامات والأبحاث العلمية الهامّة، نشرت في مجلاّت ودوريات مختصة، ومن أهم تلك الدراسات "مقالات

---

[١] الدكتور عماد الدين خليل، **مدخل إلى إسلامية المعرفة** (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١، ط٢)، ص١٥.

[٢] سالم يافوت، **فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٦، ط١)، ص٣٧.

حول التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية" و"مدخل التأصيل للعلوم الاجتماعية" و"الإسلام والتنمية" و"التوجيه الديني في مجال رعاية الشباب"...

الإشكالية العامّة للكتاب

يطمح المؤلف في كتابه **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية** إلى تقديم رؤية تأصيلية في مجال مناهج العلوم الاجتماعية وأن يعطي للتأصيل معنى محدّدا فيقول: "هو تصحيح مسار العلوم الاجتماعية القائمة أكثر من أن يكون إنشاء فروع جديدة من العلوم الشرعية التقليدية" (ص٣٧)، ويكون ذلك "بإضافة الوحي بوصفه مصدراً للمعرفة بما يستكمل ويتوّج عمل الحواس في مجال الدّراسة الاجتماعية" (ص٤١) ويعتبر هذا العمل "مشروعا محدّد المعالم لإصلاح تلك العلوم" (ص٤١)، لكن ذلك يستوجب أولاً البرهنة على أن تلك العلوم تعيش أزمة منهجيّة ليس بالإمكان الخروج منها دون الاستنجاد بالهدي الرّباني المتضمّن في كتاب الله، وهو ما يفترض إعادة القراءة لتاريخ العلم الحديث في ضوء مشكلاته الأخلاقية وتوجّهاته الاجتماعية وعدم كفايته التفسيرية.

ينطلق المؤلّف في أطروحته هذه من رؤية ترى في المنهج العلمي المعاصر إسهاما بشريّا بما فيه من عظمة وضعف، الأمر الذي يجعله موضوعا للنّقد والتعديل والاستيعاب والاكتساب.

ولهذه الدراسة غاية نفسية، وهي السعي لاختراق هالة القدسية التي أسبغت على العلوم الحديثة ومناهجها، وذلك بتأكيد "تاريخيتها" (على حد عبارة عبد الله العروي) وقابليتها للنّقض والمراجعة. ولكن لإنجاز هذه العملية المنهجية الإصلاحية علينا أن نتساءل عن المفاهيم الرئيسية المؤطّرة لهذا العمل التنظيري؟ ثم ما مراحله؟ وما مدى قابلية هذه الحلول والإصلاحات المقترحة للاستثمار في تفسير المشكلات الواقعية الطارئة على حالات الأفراد والجماعات ومعالجتها؟ بمعنى آخر ما مدى فعاليتها الإنتاجية في المجال النظري؟ وما مدى صلاحيتها في المجال العملي؟

أقسام الدراسة:

انطلاقا من العنوان الفرعي للكتاب يمكن تقسيم هذه الدراسة إلى أربعة محاور كبرى تشمل ستة أبواب وأحد عشر فصلاً، ويختص الباب الأول منها بإعطاء لمحة تاريخية حول مجهودات التأصيل الإسلامي التي يرجعها المؤلف إلى ما يزيد على خمس عشرة سنة، ويورد فيه الدلالات المختلفة لهذا المفهوم، لينتهي في الآخر إلى تقرير تعريف محدّد سيلتزمه في خطة وضعه لهذا الكتاب.

وأمّا في الأبواب الثلاثة التي تليه فيتناول الإشكالية الرئيسية للأطروحة، المتعلقة بالمنهج الحديث في العلوم الاجتماعية نقدا، وتأسيساً: نقداً للمناهج الوضعية، وتحليلاً لظروف نشأتها وللأسس التي قامت عليها، ورصدا لأزمتها والأفق المسدود الذي وصلت إليه، ثمّ على أنقاض ذلك يحاول تأسيس رؤية منهجية بديلة يسميها "ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية"، ويوجزها في مهمّتين رئيسيتين" إعادة صياغة افتراضات البحث العلمي، وبناء نظرياته ضمن الإطار المعرفي والعقائدي الإسلامي"(ص٤١). لكن قيمة هذا العمل النّقدي وهذا الجهد التأسيسي تبقى معلّقة بالإجراءات المنهجية وبإدراك المداخل السليمة لعملية التأصيل، وهو ما يفرد له المؤلف جلّ الباب الخامس من هذا الكتاب، أمّا الباب السادس الأخير فيخصصّه لتقديم محاولة تطبيقية في مجال العلوم الاجتماعية حول موضوع "المشكلات الفردية والجماعية"، ويحاول دراستها وتفسير أسبابها وفق محدّدات المنهجية المقترحة في الأبواب السبعة، فكيف سيعالج المؤلف بالتفصيل هذه المحاور الأربعة؟

١ـ مفهوم التأصيل:

من المنطقي جدّاً أن يحدّد الكاتب أدواته المفهومية التي ترسم الإطار المعرفي لهذا الجهد التنظيري، وأبرز هذه المفاهيم وأهمّها "مفهوم التأصيل" الذي يعرّفه بأنه "عملية إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، وذلك باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المشاهد بوصفهما مصادر للمعرفة، وبحيث يستخدم ذلك التصور إطاراً نظرياً لتفسير المشاهدات الجزئية

المحقّقة والتعميمات التجريبية (الإمبريقية) وفي بناء نظريات تلك العلوم بصفة عامّة"[٣]. وهذا التعريف يزاوج بين حدّي الغايات والوسائل، وهو حاصل حوار منهجي دام مدة غير قصيرة بين مقاربتين مختلفتين لهذا المفهوم ذاته، فالمقاربة الأولى تعطي لمفهوم التأصيل معنى الأسلمة التي تعني "وضع صياغة إسلامية للعلوم الاجتماعية بعد نقدها نقدا صارما واستبدال ما يصح بها في ضوء الكتاب والسنة، مع استثمار ما ثبتت صحته منها".[٤] وأمّا المقاربة الثانية التي أطلق عليها "تيار التأصيل" فتنظر إلى الأسلمة على أنها "عملية إبراز الأسس الإسلامية التي تقوم عليها تلك العلوم من خلال استنباطها من مصادر الشريعة وقواعدها الكليّة مع الاستفادة مما توصل إليه سلفنا من العلماء".[٥] يبدو من التعريف السابق أن الكاتب يرجح مفهوم الأسلمة على مفهوم التأصيل إيمانا منه بأن في العلوم الاجتماعية الحديثة أشياء كثيرة يمكن الاستفادة منها على الرغم من وجوه القصور التي تنتابها في بعض وجوهها، وهذه الرؤية المنهجية تتوافق إلى حدّ كبير مع الرؤية التي تتبناها بعض المؤسسات العلميّة، والمؤلف في هذا المستوى لا يبدع منهجية جديدة، بل إنّه يتبنى رؤية موجودة من قبل، ممّا يجعل جهده العلمي مجرد تأريخ لوجوه دلالات هذا المفهوم.

وانطلاقًا ممّا انتهى إليه المؤلف هنا تصبح لأيّة عملية تأصيل في أي مجال من مجالاتها وجها نقديا يهدف إلى تصحيح مسار العلوم السائدة، ووجهاً إيجابياً تأسيسياً يضع رؤية بديلة. فما الخطوات والمراحل التي سيقطعها المؤلّف في عملية تقويم المناهج السائدة في مجال العلوم الاجتماعية؟

٢ـ الأصول التاريخية والأسس المعرفية للمنهج العلمي الحديث: منظور نقدي:

يعالج المؤلف هذا المبحث في الباب الثاني من الكتاب، ويفتتحه بتقرير حقيقة ستمثل الفرضية الرئيسية لهذا الباب فيقول: "لقد ظهر قصور المنهج العلمي عن

---

[٣] ابراهيم رجب، **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية** (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦)، ص٤١.

[٤] المصدر نفسه، ص٣٥.

[٥] المصدر نفسه، ص٣٥.

التوصّل إلى فهم حقيقي للإنسان، كما ظهر عجز وتضارب النّظريات المستمدّة منه" (ص٥٠). أمّا إلى أي شيء يرجع هذا القصور فهذا مالا يمكن فهمه دون التوقف بعمق عند الأصول التاريخية ومراحل التطوّر لهذا المنهج، ويستعين المؤلّف بالمنهج التحليلي التاريخي، وبرؤية بنيوية تحاول فهم الظاهرة ضمن محدّدات المجال الثقافي في علاقته بالإشكالية التاريخية المؤطرة لها. فما المراحل التي مرّ بها تطوّر هذا المنهج حسب رأي المؤلف؟

أ ـ ظروف النشأة: تبدأ هذه المرحلة من تاريخ الفكر العلمي بأواخر العصور الوسطى وبدايات عصر النهضة، وتحديداً بعد نهاية الحروب الصليبية، وبعد نشاط حركة الترجمة للتراث الإسلامي، وبخاصة فلسفة ابن سينا ـ كما يذكر المؤلف ـ وكتابات ابن رشد المتعلّقة أساسا بدرء التعارض بين النقل والعقل، والمنادية بالفصل بين الحكمة والشريعة، وفضلا عن ذلك توفّق مفكرو عصر النهضة في أوربا إلى اكتشاف مفهوم "الطبيعة" وهو مفهوم مركزي في التراث الإسلامي، وهذا ما أدى إلى الثورة على المنطق الصوري الأرسطي، وتأسيس منهج تجريبي واقعي، يتناقض جوهريا مع مناهج التأويل والتفسير التي كان يأخذ بها التفكير الكنسي المسيطر آنذاك. لكن هذه الولادة كانت عسيرة فقد أدّت إلى نشوب صراع دموي بين المؤسسة العلمية الناشئة ومؤسسة الكنيسة السائدة، وهو ما أكسب هذا العلم الناشئ "رغبة جامحة في الخلاص بكل طريقة ممكنة من الخضوع للقيادة الفكرية والعلمية لتلك السلطة الدينية" (ص٦٤). إذن فأبرز ما ميّز هذه اللحظة الحاسمة ـ ما دامت كل ظاهرة محكومة ببداياتها ـ هو ترافقها مع ظاهرة الصراع وتحكم العداوة في رسم العلاقة بين الدّين والعلم.

ب ـ لحظة التأسيس: ويقصد بها المؤلف لحظة التأسيس العلمي مع فرنسيس بيكون، والتأسيس الفلسفي مع رينيه ديكارت في العصر الحديث، فالأول أراد أن ينظّر للجوانب الإجرائية في المنهج العلمي، والثاني قام بوضع الأسس العقلية لهذا المنهج، وكل من فرنسيس بيكون وديكارت كانا يحاولان أن ينتقلا بهذا المنهج من لحظة العفوية إلى لحظة التنظير المعرفي، لكن المؤلف يقدّم هاتين المحاولتين على أنهما

ممثلتان لتيارين متناقضين سادا تاريخ الفكر الأوربي. فالعملان المذكوران سابقا، هدفا إلى ملء الفراغ العقدي الذي تركه رفض الإطار الديني للمعرفة العلمية الحديثة، مما جعل ديكارت يختار بديل الخبرة العقلية، ويختار فرنسيس بيكون استخدام الحواس، وهو ماجعل العلم في التاريخ الأوربي الحديث كالطائر، جناحاه العقل المجرد، والحس المباشر.

وإجمالاً تعتبر هذه اللحظة لحظة التأسيس الحقيقي للمنهج العلمي الحديث في مستوييه الإجرائي والفلسفي، وأبرز ما ميز هذه اللحظة هو تحوّل ردّ الفعل المضاد لمؤسسة الكنيسة إلى موقف مبرر ومؤسس لإقصاء النص الدّيني من مراجع المعرفة العلمية و مصادرها، واستعيض عنه بالتجربة والعقل.

جـ ـ المرحلة المعاصرة: ونعني بها لحظة الانتشار والتوسّع في توظيف هذا المنهج، أي لحظة الخروج به من مجال الظواهر الطبيعية إلى الظواهر الاجتماعية والإنسانية عموما، وقد تمّ ذلك تحت تأثير الانبهار بالنجاحات الهامّة التي حققها هذا المنهج في المجال الطبيعي، وكان دعاة هذه الفكرة من روّاد المدرسة الوضعية[٦] من أمثال أوغست كونت ودوركايم والمدرسة السلوكية ممثلة في واطسن خاصة.

لقد دعا هذا التيار إلى معالجة الظاهرة الإنسانية بالأدوات نفسها التي عولجت بها الظّاهرة الطبيعية الجامدة، وأدت هذه الرؤية إلى:

ـ ضرورة الاكتفاء بمعطيات الخبرة والمحسوس.

ـ اعتبار الحقيقة العلمية مجرّد تصوير للعلاقات الرياضية بين الظواهر المشاهدة.

ـ نفي صفة الحقيقة عن كلّ ما هو غير قابل للإدراك الحسّي.(ص٩٦).

وهذه القواعد الثلاث تضع المعرفة العلميّة في إطار علماني متطرّف ضدّ كلّ ماله علاقة بالأبعاد الروحية، التي اعتبرت مجرّد عصاب نفسي وشكل من أشكال الحالات المرضية التي تستدعي العلاج في المصحات النفسية. وإذا وضع هذا الموقف في سياقه

---

[٦] الوضعية: تطلق على العلم الذي يبحث في الواقع المشاهد المحسوس، في مقابل العلم المعياري الذي يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع، والوضعي هو الحسّي أو التجريبي في مقابل التأملي أو الخيالي أو الوهمي.

التاريخي والثقافي عامة، وفي إطار الذاكرة المثخنة بويلات الصراع الدّامي في عصر النّهضة، يصبح هذا الأمر على الأقل مفهوما وقابلا للتفسير.

فإذا أردنا أن نكتشف منطق تطوّر هذه المحطات المتعاقبة نجدها تتميّز، عبر تواتر مراحلها، بتزايد درجات الإقصاء للمعارف والعلوم غير الوضعية، وهو ما أدّى في النهاية إلى "استبعاد الوحي مصدراً للحقيقة استبعادا كلياً، واكتفوا بالرجوع إلى الواقع المحسوس مصدراً وحيداً للمعرفة العلميّة" (ص٧٥-٧٦) وبالتالي بات من السهل على المؤلف أن يقرّر حقيقة أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها، وهي "أن العلم الحديث جزء لا يتجزأ من تاريخ الحضارة الغربية التي هي جزء لا يتجزأ من تاريخ أوربا الحديثة" (ص٧٨). هل معنى هذا أن يكون لكلّ أمّة علمها الخاص؟ وكذلك لا يشغل الكاتب نفسه بطرح سؤال آخر أعتقد بأنّه هام في هذا المستوى وهو: هل كان موقف الكنيسة من العلم تعبيرا أصيلا عن حقيقة موقف الدين المسيحي، أم كان صادرا عن تأويل ايديولوجي للدّين؟

إن هذا الجهد الذي زاوج فيه المؤلف بين العرض والنّقد كان في الحقيقة يهدف إلى كشف مظاهر القصور في المنهج الوضعي السائد في الدراسات الاجتماعية، وبقيَ سؤال واحد في هذا المحور الأوّل علينا أن نطرحه: ما مظاهر القصور في هذا المنهج؟ وما أسبابه؟

٣- مظاهر الأزمة في المنهج العلمي الحديث وأسبابها:

يرى المؤلف أنه من المكابرة إنكار المأزق الذي تتخبط فيه هذه العلوم المتمثل أساسا في القصور الكلّي عن فهم الظاهرة الإنسانية على المستوى الفردي، وعلى المستوى الجماعي. ومن مظاهر تلك الأزمة غياب الإطار النظري الموحّد والمحدّد لهذه النظريات، وهو ما ظهر من تضارب نتائج أبحاثها وتكذيب بعضها البعض الآخر فضلاً عن فقدانها الفاعلية في دفع الواقع نحو الأحسن.

أما سبب هذا القصور فيعود بالأساس إلى "المنطلقات المعادية للوحي ولكلّ ما يتصل بالله وباليوم الآخر وملائكته ورسله...." (ص٩٠)، وبناء على ذلك تهمل أحد

المصادر الأساسية التي يمكن أن توجهنا إلى متغيّرات هامّـة، يـؤدي أخذهـا في الاعتبـار إلى زيادة قدرتنا على فهم الظواهر الاجتماعية والتنبـؤ بهـا، والتحكـم فيهـا وتغييرهـا. فالسبب الأوّل إذن هو استبعاد هذه العلوم للعوامل الروحيّة. والثـاني هـو تجرّدهـا مـن المعيارية وادعاؤها الحياد، فكيف الخروج من هذه الأزمة؟

إسلامية المعرفة: رؤية منهجية بديلة:

الإجابة عن السؤال السابق هي في تحقيق التكـامل بـين مصـدري المعرفـة والهدايـة: الكون والوحي، وهو ما يسميه المؤلف "الثورة التنظيرية"، وهو التكامل الذي سـيؤدي إلى استئناف التنظير الاجتمـاعي مـن منطلـق المنهجيـة الإسـلامية، لكـن هـذه العمليـة تواجهها معضلة كبرى تتمثل في الهوّة الشاسعة بين الخطاب الإسلامي الذي كان ـ نتيجة لعوامل تاريخية ـ قد فرض عليه شكل مـن أشـكال الانعـزال عـن همـوم المجتمـع وقضاياه، ودخل في مرحلة غيبوبة وتوالد ذاتي جعلته عاجزا عن مسايرة حركية الحيـاة الاجتماعية فضلا عن حلّ مشكلاتها، هذا من جهة، ومن جهـة أخـرى فـإن الخطـاب العلمي الحديث ولعله لملابسات تاريخية سبق تحليلها، تشكلت أسسه النظرية وتوجهاته الأيديولوجية في تضاد وتناقض مع التصـوّرات الدينيـة. هـذه الهـوّة الفاصلـة بـين بنيـة الخطابين وطرق توليد المعارف فيهما تجعل مـن الصعـب التـأليف بينهمـا إذا لم يخضعـا لعملية نقد مزدوجة الأوجه، تـؤدي مـن جهـة إلى عـزل المنهـج العلمـي الحديـث عـن توجهاته الوضعية المادية، بكشف المغالطات والإكراهات المسلطة على البحث العلمي، من خلال جملـة المقـولات والتقـاليد المتبعـة في إطـار المجتمـع العلمـي، كمـا تـؤدي إلى الارتقاء بالخطاب الإسلامي من خطـاب وعظـي تجزيئـي إلى خطـاب تكـاملي مفتـوح على حركتي العقل والواقع، وهذا العمل النقدي الأول يسميه المؤلف بمداخل التأصيل، غير أنّنا وللمصداقية العلمية نجد أن ما يعرضه المؤلف تحت هذا الفصل لا علاقة له مـن قريب أو بعيد بهذا العمل النقدي الذي افترضنـا ضرورتـه للعمليـة التأصيليـة، إذ نجـده يعرض فيه أصناف المحاولات التي تمت في السابق في إطار مجهودات التأصيل، ويضيفهـا

إلى مداخل التأصيل المتكامل ومداخل التأصيل غير المتكامل، ولكنها ليست كلها تستند إلى رؤية منهجية متكاملة وشاملة.

ونصل في عرضنا لأفكار المؤلف إلى العنصر الأخير وهو التساؤل حول المحدّدات الكبرى لهذه الرؤية المنهجية البديلة؟

محدّدات الرؤية المنهجية الإسلامية:

من حيث الإطار المرجعي لهذه الرؤية يختار المؤلف المرجعية الإسلامية لأنها هي الوحيدة القادرة على تخليص العلوم الحديثة من النزعةالمادية الوضعية، وكذلك لأنها متحررة من إكراهات التجربة التاريخية الغربية المتلبسة بخلفيات الصراع بين "الديني" و"العلمي"، فضلا عن امتلاكها لعقيدة واضحة جلية، تتأسس على إيمان جازم بوجود إله خالق ذي قوّة وفعاليّة وضامن للحقيقة وليس مجرد افتراض عقلي.

أما الاعتراضات التي تقوم عليها هذه الرؤية فهي أساسا: افتراض التكامل بين النقل والعقل، والوحي والمدرك الحسي، وكذلك عدم الفصل بين الخُلُقي والمعرفي، وهو ما يضفي على العلوم في المجال المعرفي الاسلامي وظيفة معيارية تكسبه فعالية في تفسير الواقع ودفعه من الصلاح إلى الأصلح. لكن لا يمكن إعمال هذا المنهج والاستفادة منه في بناء معرفة علمية قادرة على فهم الظواهر الاجتماعية المعاصرة إلاّ بعد تمثّل الشروط التالية:

ـ الإحاطة بثوابت التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود استخلاصا من الأصول الإسلامية.

ـ حصر نتائج البحوث العلمية المتحققة في نطاق العلوم الاجتماعية في آخر إنتاجاتها.

ـ بناء نسق علمي متكامل يحتفظ بما صح من نتائج العلوم الحديثة إضافة إلى ما وصل إليه العقل الإسلامي.

ـ استنباط فروض مستمدّة من هذا النسق المتكامل وإخضاعها للاختبار لمعرفة حدود صدقها.

وإذا ما اتبعت هذه الشروط والخطوات السابقة فإنه من الممكن أن تؤدي إلى:

ـ ابتكار مناهج اختبارية جديدة تقتصر على الاختبار الحسّي فقط.

ـ توسيع دائرة المتغيرات في دراسة الظواهر الاجتماعية، وإقحام عناصر جديدة ذات فعالية تفسيرية وعالمية هامة جدا مثل العوامل الروحية والمتغيرات العقدية الإيمانية.

ـ تحرير الأطر التفسيرية في العلوم الاجتماعية من سجن النمط العلمي التقليدي ونقله إلى نطاق أشمل.

وإذا تمّ تمثل هذه المحددات العامة يمكن آنذاك أن نتحدّث عن "عالم اجتماع إسلامي" يتكامل فيه المنهج العلمي مع المنهج الأصولي ولا يبقى بعد ذلك إلا اختبار الفعالية التنظيرية والقدرة التفسيرية لهذه الرؤية المنهجية، وهو ما سيقوم به المؤلف في الفصل الحادي عشر في موضوع زعم أنه ميدان تطبيقي وهو "المشكلات الفردية والاجتماعية"، ويعني بها الانحراف السلوكي في مستوى الأفراد، والتفكك الاجتماعي في مستوى المجتمعات. ولكن دون تخصيص دائرة اجتماعية بعينها، أو زمان بعينه، وكأن الدراسة الاجتماعية لا علاقة لها بهذه المحدّدات الزمانية والمكانية.

ويفتتح هذا الفصل بالتأكيد أن "هذه مجرد محاولة أولية للتطبيق، وأنها جهد فردي محدود بالوقت وبالظرف" (ص٢٧٩)، في محاولة تبريرية لاستباق النقاشات التي ستثار حول ضعف هذه المحاولة.

ولمعالجة هذا الموضوع الذي اختاره ـ بوصفه مجالا تطبيقياً ـ للرؤية المنهجية البديلة يعتمد الخطوات التالية: يقوم في البداية بالمقارنة بين الافتراضات والمسلمات التي يجب أن ينطلق منها العالم المسلم فيما يتعلق بالطبيعة الإنسانية ــ والتي يجملها في ثماني محدّدات نظرية يمكن الرجوع إليها (ص٢٨٩ـ٢٩٠) ــ وبين الافتراضات والمسلمات التي ينطلق منها عالم الاجتماع الغربي، وينتهي من خلال تلك المقارنة إلى أن الفكر الغربي يركز فقط على الحاجيات المادية للفرد في تفسيره لظاهرة الانحراف السلوكي، وعلى الآليات الاجتماعية في تفسيره لظاهرة التفكك الاجتماعي، في حين يعتقد

المؤلف ـ ومن منطلق الرؤية المنهجية البديلة ـ أن ضعف الجانب الإيماني الذي يعود إلى ضعف صلة الإنسان بربّه (ص٣٠١) هو المتغير الأساسي فيما يتعلّق بمشكلات الأفراد والمجتمعات، ويورد لتأكيد ذلك الكثير من الآيات والأحاديث التي تؤكد أن ضعف الإيمان يؤدي إلى تقوية سلطان الشيطان على النفس البشرية، وعلى العكس من ذلك فإن تقوية الجانب الروحي تؤدي إلى تقوية سلطان الملائكة (ص٣٠٦) كذلك يؤكد الوظيفة الأساسية التي تقوم بها منظومة القيم الإيمانية في تقوية دوافع المقاومة وإثبات المقدرة في معالجة تلك المشكلات، فضلا عما توفره وحدة القاعدة الاعتقادية المستندة إلى مبدأ التوحيد في المجتمع الإسلامي من توحيد الجهود الموجهة لحل تلك المشكلات.

إذن ينتهي البحث في طبيعة هذه المشكلات الفردية والاجتماعية إلى أن سببها هو: "ضعف الإيمان" وبديهة فالحل هو: "تقوية الجانب الروحي في الذات الفردية، وإشاعة روح التديّن في المجتمع"، لأن ذلك سيؤدي إلى التقليل من المعاصي بإضعاف سلطان الشيطان.

أما على المستوى المعرفي فيصر من خلال هذا الجهد التطبيقي على عدم إغفال الجوانب الروحية بوصفها متغيراً أساسياً في معالجة الظواهر الاجتماعية، بل وتعتبر المرتكز الأساسي في التفسير والفهم. وفي الأخير يؤكد الفائدة النظرية الكبرى التي تحصل باعتماد النص القرآني والحديث النبوي مصدراً أساسياً من مصادر المعرفة العلمية.

أما الأسئلة التي تثيرها هذه المحاولة التطبيقية فهي كثيرة، ولعل من أبرزها:

أولا: إلى أي حد انضبط المؤلف أثناء عملية التطبيق لهذه الشروط المنهجية التي وضعها أثناء عملية البناء المنهجي التي قام بها في الفصول السابقة؟

ثانيا: إلى أي حد نجح المؤلّف في تقديم تفسيرات علمية مقنعة لهذه المشكلات التي عالجها؟ وإلى أي حد يمكن أن نتخذ منها نموذجا تطبيقيا للتعميم على ميادين أخرى؟

وقبل الإجابة عن الأسئلة السابقة، وقبل الدخول في أي تقويم يجب التنويه بتكامل أبواب هذه الدراسة، وتدرجها المنطقي في تنظيم الأبواب والفصول، وكذلك في

وضعها خاتمة لكل باب بمفرده، ومن صفتها التكاملية جمعها بين النقد العلمي والتأسيس المنهجي، وكذلك الجهد التنظيري ومحاولة التطبيق.

ولقد حاول المؤلّف في هذه الدراسة الهامة أن يستجيب لكل متطلبات الرؤية المنهجية الإسلامية كما يطرحها دعاة "إسلامية المعرفة"، وكما يقدمها الشهيد إسماعيل الفاروقي أحد الرواد الأوائل لهذا التيار عندما يقول: "يجب أن يتم تحليل نقدي من وجهة نظر الإسلام لواقع الفرع الدراسي في أرقى حالات تطوره... كما يجب التعرف على الحالات التفصيلية التي أدت بهذا الفرع في تطوره التاريخي إلى ما هو عليه..." (ص١٢٤). ويبدو التزام المؤلف هذه الرؤية انطلاقا من الباب الأول من الكتاب الذي يتبنى فيه دون نقاش أو اعتراض المفهوم السابق للتأصيل، ثم قبل أن يقوم بطرح رؤيته المنهجية المقترحة أفرد الباب الثالث لنقد المنهج الوضعي الحديث، ثم حاول أن يجمع في رؤيته المنهجية البديلة بين مصدري المعرفة الكونية والنقلية، لينتهي في الأخير إلى ما سماه بالمحاولة التطبيقية، وفيها سعى إلى الدفع بمشروع إسلامية المعرفة خطوة إلى الأمام، وهذا التمشّي العام يشكل في حد ذاته ما يمكن أن نسميه بالمنطق الداخلي للدراسة. غير أنني بوصفي قارئاً اكتفيت بتتبع الدروب الملتوية لهذا العمل النظري الهام الذي لا ينقصه الصدق انطلاقا من الكثير من العبارات التي نجدها في النص ذاته، ولكن تنقصه القدرة في كثير من جوانب الموضوعات المطروحة. سأحاول في نقاط موجزة الإشارة إلى بعض القصور سواء فيما يتعلق بالمحتوى المضموني المعرفي، أو بالبناء المنهجي والتصورات المتعلقة به.

١ـ على المستوى المضموني: وسأثير في هذا المستوى بعض القضايا المعرفية التي أثارها المؤلف، لكن يبدو لي أنها لم تعالج معالجة وافية، ومن ذلك التعارض بين تياري الفكر الغربي الحديث: التيار التجريبي، والتيار العقلاني، وربما يكون لهذا التركيز معنى لو كان الباحث عالما غربيا أو دارساً منشغلاً بتصنيف مدارس الفكر الغربي، أما في السياق الذي يكتب فيه المؤلف فقد كان من الأولى أن يركز على نقاط الالتقاء الجوهرية بين هذين التيارين، وهي كثيرة، من أبرزها الطبيعة المادية الوضعية لهاتين

الرؤيتين اللتين تستبعدان المعطى الغيبي وتقصيان النص الديني من مصادر معرفتهما وتسعيان إلى التحرر من كل التزام أخلاقي ديني.

كذلك وفي الإطار نفسه تغفل الدراسة الإشارة إلى أن النشأة الأولى للفكر العلمي الحديث كانت نشأة دينية، أوعلى يد رجال دين مسيحيين، وكان على رأسهم فيلسوف النهضة "أريبوجينا" صاحب كتاب "الأفلاطونيون المسيحيون الجدد"، ومما ورد عنه قوله: "إن من واجبنا أن نصغي إلى صوت العقل، وأن نتقصى أثر الحقيقة، دون أن يشعر أحدنا بالتضاؤل أمام أي سلطة،[٧] ولقد أردت بلفت النظر إلى هذه النقطة الإشارة إلى أن الصراع الذي حصل بين العلم والكنيسة لم يكن يعبّرُ عن صراع بين المعرفة العلمية والموقف الأصيل للدين المسيحي، بل بين الرؤية العلمية وأحد الصياغات التاريخية للدين، و لم تكن الحركة العلمية في مرحلة نشأتها الأولى تهدف إلى رفض الأفكار الدّينية، بل تسعى إلى إصلاحها وإلى تقويض أسس التفكير الكنسي المتمثل في الفلسفة الأرسطية في صياغتها اللاهوتية، ومن ذلك أيضا أن التيار العلمي في البداية قد تبنى كثيرا من المفاهيم الدينية مثل نظرية الخلق والتدبير الإلهيين، ومفهوم النظام الكوني، لكن العنف الذي سلّط على رواد النهضة العلمية هو الذي ولّد لدى العلماء ومن بعدهم هذه النزعة العلمانية المتطرفة.

أما النقطة الثانية التي أريد أن أثيرها أيضا فهي استعارة الكاتب لمصطلح "الثورة العلمية" من T. Kuhn، من خلال ذلك يطمح المؤلف أن تكون مساهمته في مستوى كتابات مفكري الغرب المنشغلين بالأبحاث المعرفية النقدية من أمثال: بشلار وبوبر وتوماس كوهن نفسه، وهو نفسه يرى أن ما قدمه هو خطاب معرفي (إبستمولوجي) نقدي، لكنه في الحقيقة ينسى أن محاولته بقيت مشدودة إلى الوراء باستمرار، سواء على المستوى المنهجي حيث إنه يكتفي بتبني منهج جاهز ولا يدخل في أي حوار أو

---

[٧] زغريد هونكة، **العقيدة والمعرفة**، ترجمة عمر لطفي العالم (بيروت: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٧، ط١)، ص٥٢.

نقاش مع واضعي تلك الرؤية المنهجية، أو على المستوى المضموني، إذ لم يتمكن المؤلف من مراجعة أسس التفكير السائدة، وخاصة في مجال التفكير الإسلامي، فعن أي "ثورة تنظيرية" يتحدث المؤلف؟! إن تلك الثورة كان يمكن أن تحدث حقا لو قام المؤلف بمناقشة القيم المعرفية السائدة والمعتمدة في ضبط الممارسة العلمية، ونقصد بذلك المفاهيم الكبرى المؤطرة للبحث العلمي والمحدّدة لموضوعاته وآلياته.

ومن شأن عملية التأصيل عندئذ أن تتحول في أحد وجوهها إلى جهد يحاول استرداد الجوانب الروحية والأخلاقية العملية إلى مجال الدراسات العلمية بعد إصلاح نظريات البحث العلمي وآلياته، وتغيير نمط المجتمع العلمي وقيمه.

ويمكن أن نصنّف ذلك الجهد عندئذ ضمن باب "مداخل التأصيل"، وهو ما تناوله المؤلف في الباب الخامس، ولكن بعد أن أفرغه من مضمونه الحقيقي عند ما جعل منه مجرد عمل تصنيفي للمحاولات التي تمت في مجال التأصيل، في حين كان من الأجدى ـ في تقديرنا ـ لو انصب الجهد في ذلك المحور على نقد المناهج المركزية الموظّفة في مجال البحث العلمي، وسأختار هنا بعضاً منها دون غيرها نظراً لسلطتها المعيارية وللإجماع الذي تلقاه في أوساط المجتمع العلمي، ونذكر منها هذه الأزواج المفهومية التالية:

١ ـ منهج أو مناهج:

إذا كان من المتفق عليه أن المنهج طريقة في البحث تهدف إلى الوصول إلى القواعد المقررة لأحكام العلوم، وهو يختص الآن بفرع مستقل من فروع البحث العلمي Methodology، لكن يظل تصنيف المناهج من القضايا الخلافية: هل هناك منهج علمي واحد أم مناهج علمية متعددة؟ وما مصادر اختلافها وتعددها؟ وإذا كانت الدراسات المعرفية (الإبستمولوجية) التقليدية قد أكدت واحدية المنهج، فإن الدراسات النقدية المعاصرة ترى أن الرؤية العلمية تتعدد صياغاتها وتتباين طرقها بفعل طبيعة التشكل الذي تأخذه طبيعة العلاقة بين الله والإنسان والوجود، وأثرها في صنع التاريخ

والحضارة. ولقد بينا سابقاً كيف ارتبط نشوء المنهج العلمي الوضعي الحديث بأجواء الصراع الاجتماعي في المجتمع الأوربي الوسيط، وكيف ظهر ذلك في بنية المنهجية الغربية نفسها أسسا وتوجها.

إن هذا الفهم العقلاني التطبيقي لطبيعة المنهج يقودنا إلى الحديث عن مناهج بدلاً من منهج موحد، لأنه يكفي أن نعرف أن الممارسة المعرفية في المجال العربي الإسلامي قد سارت في دروب مختلفة تماما عن نظيرتها الغربية، وصاغت أطرها في ضوء النموذج الإسلامي الذي يجعل من الإنسان خليفة للّه، ومن المعرفة طريقا لتحقيق مصالح العباد في نطاق حاكمية الله. ويساعد على تسامي النفس البشرية حتى تكون أنفع ما تكون لذاتها وللجماعة التي تنتمي إليها.

وفضلا عن ذلك فإن رؤية معرفية ترى أن الحس والعقل وحدهما مصدر الحقيقة وترى ما دونهما أوكاراً للخداع ومصائد للخطأ، لا بد أن تختلف جوهريا عن الرؤية الإسلامية التي لا تفصل العقل عن النقل، بل قد لا تقر هذه الثنائية نفسها ولا تفصل الوجود عن تدبير خالقه.

لهذه الاعتبارات مجتمعة لا بد لدعاة التأصيل من أن يعملوا أولا على تحرير المعرفة الإنسانية من أحادية الرؤية الغربية الإقصائية بالتركيز على مشروعية تعدد الرؤى المعرفية إلى جانب الرؤية المعرفية الغربية.

٢ ـ الحقيقة والنص:

من المغالطات التي يمارسها الفكر الغربي تقديمه لأطروحاته على أنها رؤى علمية لا تنضبط إلا بحكم المشاهدة والملاحظة، ومن هنا فهي يقينية مطلقة، ويدعون بأن العقل العلمي الحديث قد تأسس عل القطيعة المطلقة مع التصورات السائدة في مرحلة ما قبل العلمية، ويتهمون الفكر الديني بأنه فكر نصي يستند إلى نصوص ثابتة تغتال العقل وتجمد الأفكار، ومثل هذه الأحكام المعيارية كثيرا ما أرهبت أنصار الفكر الديني وجعلتهم يستبطنون الأطروحات الوضعية مما أربك تصوراتهم، وكان الأولى بهم ـ

وهم يؤسسون للتأصيل المعرفي ـ أن يعيدوا طرح السؤال حول مفهوم الحقيقة نفسه؟ وهل هذه الحقيقة تفترض القطيعة مع النص؟ بل هل حقا أن الفكر الغربي الحديث الذي وضع أسس الممارسة العلمية لا يستند إلى نص؟ أسئلة نترك الإجابة عنها لأن الذي يهمنا هنا هو فقط الكشف عن أوهام هذا العقل العلمي التي اتضحت أكثر مع فكر ما بعد الحداثة.

إن النظرية العلمية لا تستقيم دون مقدمات ومسلمات وفرضيات، وهي حقائق تفتقر إلى البرهان، وتلك كلها شروط أولية لا بد أن يتسلح بها كل عالم، فمن أين جاءت تلك النماذج، ومن حدّد تلك المسلمات؟ ثم كيف تحددت غايات الفعل العلمي ومقاصده؟ وهل حقا ما يدعيه الغرب بأن حركة فكره مجرد ترحال دائب بحثا عن الحقيقة، دون خلفيات عقدية توجهه أو نصوص مرجعية يصدر عنها؟

وإذا كان الأمر كذلك فماذا تمثل "رياضية" غاليلي و"عقلانية" ديكارت و"ميكانيكية" نيوتن و"عدمية" نيتشه؟ أليست هذه مرجعيات الفكر الغربي الحديث والمعاصر؟

نعم قد لا يكون لبعض تيارات الفكر الغربي الحديث مرجعية نصية مكتوبة أو نص ديني منزل، ولكن غياب ذلك لا يعني أن الأحداث الجزئية اليومية والاختيارات تتنزل من فراغ وفي حيز غير مشروط بتوجهات عقدية وخلفيات تاريخية.

٣ـ اللغة والرمز:

هذا أيضا مدخل آخر من مداخل التأصيل، ومن خلاله يتم الكشف عن نسبية المفاهيم والمصطلحات العلمية، التي يدعي أنصار الفكر الغربي أنها مفاهيم إنسانية عامة، وأنها إحدى مستلزمات الكسب المعرفي الإنساني، وإحدى ثوابته، مما يجعل أي رفض لها أو تغيير في صياغاتها خروجا عن دائرة العلمية والموضوعية، وما كان هذا ليكون ممكنا لو لم يتم اختزال كيان اللغة إلى مجرد مفهوم للعلاقة، ووظائفها إلى مجرّد التواصل، مما حوّلها إلى مجرد نسق رمزي اصطناعي خاضع لنظام عرفي محض، وهو ما يؤدي إلى الفصل بين نسق الخطاب العلمي ورموزه من جهة، ونظام دلالات اللغة الطبيعية من جهة أخرى.

وعندما تتحول اللغة إلى مجرد علامة فإن دلالتها تصبح مشروطة ومنحصرة في العلامة التي دلت عليها، وباعتبار أن المعرفة العلمية الغربية لا تعترف إلا بما هو محسوس، إذن بات من الواضح أن اللغة الاصطلاحية الموظفة في صياغة المعرفة العلمية الحديثة قد تشكلت في مجال معرفي يختلف عن طبيعة الخطاب الذي صيغت به الحقيقة القرآنية.

إنه يمكن إدراك خطورة هذه المسألة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أيضا قوة الرابطة بين اللغة والتفكير، وإذا نظرنا إلى اللغة على أنها ليست مجرد أداة محايدة بل هي تعبير عن رؤية فكرية وعن اختيار منهجي، يصبح الأمر أكثر أهمية لنا نحن المسلمين اعتباراً لطبيعة بنية الخطاب القرآني نفسه الذي وظف كل أساليب التعبير اللغوي و لم يختصر وظيفة اللغة في وظيفة واحدة.

إذن لا بد من التقديم لعملية التأصيل بنقد جذري للخطاب العلمي وأدواته الاصطلاحية خاصة في مجال العلوم الاجتماعية، ومن هناك محاولة العودة إلى المصطلح القرآني، لأن هجرانه لم يكن مجرد إغفال لمفردات لغوية بل كان هجرانا لفكر ولرؤية منهجية، وهو ما أدى في النهاية إلى استلاب معرفي واغتراب فكري.

إن المصطلح ليس مجرد رمز رياضي بل هو مفردة لغوية حمالة لرؤية، ودالّة على منهج.

٤ ـ الموضوعية والمعياريّة:

ينصب اهتمامنا في هذه النقطة حول طبيعة العلاقة بين المعرفة والقيم: أهي علاقة انفصال وقطيعة أم علاقة تواصل واتصال؟ تلك هي إشكالية الموضوعية.

مفهوم الموضوعية من المفاهيم المركزية التي تبناها المجتمع العلمي، والتي تعني ضرورة الحد من تدخل الذات في موضوع دراستها، والاكتفاء بتصوير الوقائع العلمية مثلما هي حاصلة دون توجيه أو تأويل، ورأوا أن الاعتقادات المسبقة والقيم الثابتة التي يصدر عنها الباحث تشكل أكبر عائق أمام إدراك الحقيقة.

فرضت هذه الرؤية المنهجية نفسها على المجتمع العلمي ووجدت سندها الأيديولوجي في فئات اجتماعية صاعدة في زمن تشكل المنظور العلمي التقليدي،

ولكن نتيجة للتطورات العلمية التي حصلت مع بداية هذا القرن، والتي أدت إلى تأكيد الصفة الاحتمالية للنتائج العلمية، وإقرارها بسذاجة الفصل بين الذات والموضوع، ودخول الآلة واسطة بينهما، وتغيير مفهوم الواقع من مفهوم وضعي إلى مفهوم رياضي، وتحوّل موضوع الحقيقة من مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، إلى تشكل ما في الأعيان وفق ما في الأذهان. كل ذلك أدى إلى إعادة النظر في المفهوم التقليدي للموضوعية العلمية، وتؤكد هذه الرؤية النقدية أن تفكيك آلية بناء النظرية العلمية يكشف عن مساحات الظل أو الفراغ فيها، وهو مجال تملأه الذات بواسطة التأويل والتفسير بدل الوصف والتقرير، وبديهي أنه لا تأويل أو تفسير إلا من خلال تموضع اجتماعي والتزام عقدي حتى وإن حصل بعد ذلك الالتجاء إلى التجربة والاختبار.

وهذا ما يجعل منذ البداية نتائج تلك البحوث مرتهنة بطبيعة النموذج Paradigm الذي يختاره الباحث معيارا للقياس. ونظرة بسيطة إلى الدراسات الأنثروبولوجية الغربية تكشف عن مدى اتخاذ النموذج الحضاري الغربي مثالاً تقاس عليه كل التجارب الإنسانية، ومن هناك كانت ترسانة الأحكام القيمية كالتقدم والتفوق أو البداوة والتوحش. كما لا يخفى أثر تلك الدراسات في البحث عن مسوّغات للحركة الاستعمارية وما صاحبها من تطهير عرقي وتدمير للحضارات الأخرى.

كل ذلك يؤكد أن الوظيفة المعيارية هي إحدى الأبعاد الجوهرية في عمليات البحث العلمي الاجتماعي، ولا يمنع من ذلك ادّعاء الموضوعية والعلمية.

قد يرى بعض أنصاف المثقفين من المسلمين في هذا التوجه المعرفي (الإبستمولوجي) انتصارا، وهذا وهم لأن هذه المعيارية لا تعني بأي حال مصادمة الموضوعية العلمية الحقيقية، أو مخالفة تقنيات البحث العلمي الدقيق، التي كثيراً ما تغيب عن الخطاب الإسلامي المعاصر منهجيا وإجرائيا.

إن الرؤية الإسلامية ـ كما أراها ـ يجب أن تلتزم شروط الموضوعية العلمية الحقة إلى جانب الوظيفة المعيارية، وتؤسس رؤية تقوم على التكامل بين هاتين الخاصيتين،

لأن موقف التعارض لا يعبّر عن موقف علمي أصيل، فضلا عن أنه وليد ظروف تاريخية لتجربة ثقافية خاصة، أعتقد أن تأصيل هذا الموقف يتفق تماما مع مضمون الوحي ومنطوق الكتاب والسنة.

إن من شأن هذه العملية النقدية التي تعتبر مدخلا رئيسيا لعملية التأصيل أن تؤدي إلى تحريرالبحث العلمي منهجا ومضمونا من تعسف الرؤية الغربية، وهو تعسف يمارس من خلال شبكة المفاهيم المعيارية السابقة، التي تتصف كما أشرنا بقوة تحكمية خاصة لكثافة دلالاتها الفلسفية، والتي لا يمكن للعقل الإسلامي أن يتجاهلها إطلاقاً ويلتزم بها دون نقد. ونعتقد بأن هذه العملية النقدية يمكنها أن تختزل نصف المسافة الفاصلة بين قارتي الخطاب الشرعي والخطاب العلمي، وهو الوجه الأول مما يفترض أن يسمى حقيقة لا مجازا "بالثورة العلمية"، كما يفعل مؤلف هذا الكتاب.

وأما اختزال النصف الثاني من المسافة فيتمثل في ضرورة توجيه النقد هذه المرة إلى أدبياتنا الإسلامية وعلينا مراجعة الكثير من المفاهيم السائدة، إذ يجب علينا قبل مباشرة التأصيل نفسه إعادة اكتشاف المفهوم الأصيل للتدين، ولما نسميه بالأبعاد الروحية للذات البشرية. هذا النقد الذي يعول عليه بأن يؤدي إلى وضع تحديدات وصياغات محكمة وعلمية متطورة لمفاهيمنا الدينية، فيؤدي إلى إعادة النظر في بعض جوانب تراثنا الفكري، وإلى تحرير وعينا الإسلامي من نموذج تحكمه صورة المجتمع البسيط إلىنموذج قادر على التعامل مع معطيات المجتمع المعاصر المعقد. ويجب أن ينظر إلى الأبعاد الروحية لا على أنها مجرد خيالات وطلاسم سحرية أو مجرد مسلمات عقدية بل يجب النظر إليها فضلا عن مسلّماتها الغيبية بوصفها متغيرات ذات وجود وفعالية حقيقية.

إذن فليس النمط العلمي التقليدي وحده هو موضوع النقد والمراجعة بوصفه مطلباً من مطالب خطاب التأصيل الإسلامي، بل فهمنا وصيغ تعاملنا مع الوحي ومع عناصر التدين.

إني أتساءل عن السبب في أن يخصص المؤلف الجزء الكبير من الدراسة لنقد المنهج العلمي الغربي، ولكنه يشير إشارات خفيفة عابرة إلى الدراسات التي دعت إلى إعادة

النظر في المنهجية الأصولية، وربما أجد تفسير ذلك في بعض الإكراهات التي كان يشعر المؤلف بأنها تحد من حرية تفكيره، ولكن لحكمة ما فضل عدم مصادمتها. وحتى ما أشار إليه في هذا المجال من الدراسات السابقة وقع إسناده مباشرة إلى القائلين به. ربما لو حمل هذين الوجهين من النقد الشامل لصح وصف هذا العمل بـ"الثورة التنظيرية" كما يريد المؤلف أن يصفها، لأنها ستؤدي حقيقة إلى اكتشاف صيغة منهجية ملائمة يمكن بها الجمع بين معطيات الحس والعقل وتوجيهات الوحي وهدايته، وهذا هو التكامل المنشود.

أما الملاحظة الأخيرة في هذا المستوى، فهي الأحكام القطعية العامة التي تفتقد إلى التبرير والحجج، ومن ذلك ما يقوله المؤلف في (ص٢٠٦): "إن الحضارة المعاصرة ليست حضارة العلم، ولكنها حضارة هدم ودمار أضاعت المعيار فضاعت الإنسانية من ورائها"، ومثل هذه العبارة ونظيراتها كثيرة في النص، تثير العديد من الأسئلة:

١ـ هذه التقريرات الحاسمة هل هي صادرة عن عقل نصي أو فكر يتأمل واقعاً. تذكرني هذه النصوص بكتابات كثير من الإسلاميين مثل المرحوم نجيب الكيلاني والأستاذ محمد قطب.. وهي عبارات وضعت أساسا لتعبئة الشارع الإسلامي لتسهيل تداول مفردات الثقافة الإسلامية، و لم تدّع أنها تقدم معرفة علمية، أو "ثورة تنظيرية". إنها كتابات تهدف إلى توجيه العاطفة الإسلامية، وتميل إلى تقرير الأحكام بدل التحليل العلمي الدقيق، فأعتقد أن المؤلف لو نظر خارج الغلاف الأيديولوجي لوجد أن مكتسبات هذه الحضارة على الأقل ليست بالسوداوية التي ينظر من خلالها، فإن المتأمل في الواقع يجد أن الشعوب التي حافظت على بعض من تراثها الثقافي تعيش التدمير الذاتي نتيجة لغياب الحضارة لا بسبب الحضارة، ولغياب التمدن لا بسبب نموذج التمدن.

٢ـ إذا كان الوحي قادرا على أن يسد فراغ المنظومة العلمية المعاصرة ـ وهذا ما لا يشك فيه أحد ـ وخاصة في مستوى الهداية والإرشاد والتوجيه، فإن السؤال المعرفي لا يجد موضوعه في ذلك المستوى، بل هل العلماء المسلمون قادرون حقا على تقديم

رؤية منهجية وأطر نظرية تمكننا من تفكيك الظواهرثم تركيبها وبعد ذلك استخلاص نتائجها وصياغة قوانينها؟ هل نملك نحن المسلمين من البنيات التحتية خاصة الأجهزة التقنية والحرية الفكرية ما يمكننا من ارتياد مجال البحث العلمي وتحقيق الريادة الإنسانية فيه؟ لعل من يدرك الإجابة العميقة عن هذه الأسئلة هم من حاولوا حقا المبادرة في هذا المجال، ومنهم مؤلف هذا الكتاب. وإلا لما أكد مرارا في مقدمة الباب السادس من الكتاب أن ما يقوم به هو مجرد محاولة أولية محدودة بالزمان وبالظرف.

إن مشكلة التأصيل ليست إشكالية منهجية معزولة، بل دعنا نفترض بأنه لا يمكن أن تتحقق على صعيد هذه الإشكالية خطوات متقدمة، إلا في إطار نهوض حضاري شامل. فلا تقدم علمي أو معرفي في بيئة حضارية متخلفة، ولا أصالة شاملة للعمل والنظر في ظل تجربة واقعية غير مؤصّلة.

٥ ـ ملاحظات منهجية:

إن المتتبع لأبواب الدراسة يلاحظ تداخل الأبواب وتكرارها، فمثلا كان من الممكن عدم إيراد الفصل السابع الذي هو "الحوار حول منهج التأصيل"، وكان يمكن أن يكتفي المؤلف بما ورد في فصول أخرى متعلقة بالفكرة نفسها، كذلك يلاحظ القارئ تداخلاً بين عرض "المنهج العلمي الحديث" ونقده في الوقت نفسه، وكان يمكن الفصل بينهما، فمثلا:

١ـ يعرض الإطار التاريخي.

٢ـ الأسس المنهجية والنظرية.

٣ـ النقد الداخلي.

٤ـ النقد الفلسفي الشامل.

ونلاحظ أن العنصر الرابع حاضر جزئياً، في حين كان الأولى أن يستقل بباب كامل، لأنه جوهر النقد وجوهر التأصيل، وأعتقد بأن المجال الحقيقي الذي يجب أن ينصب عليه جهد التأصيل ليس العلم الحديث في حد ذاته بل فلسفة العلم أي الإطار النظري الذي يؤسس الخطاب العلمي.

٢ـ عدم استيفاء الجهد الذي قام به المؤلف للمنظور التأصيلي الذي يتبناه، ولو أخذنا معياراً لتحديد ذلك المنظور (الرؤية) الذي يحدده الفاروقي في النص الذي أورده المؤلف في (ص١٢٤) لتبين لنا أن ما قام به المؤلف مثلا في الباب الثاني ليس نقد المنهج العلمي من منظور إسلامي كما يدعو إليه الفاروقي، بل اكتفى بإبراز النقد الغربي للمنهج الغربي، و لم يضف إليه أي جديد.

كذلك بعد التأمل الدقيق لمفاصل الدراسة يصل القارئ إلى أن جوهر الإضافة الذي كان من الممكن أن تقدمه هو الجمع بين المعرفة الواردة عن طريق النص والمعرفة الواردة عن طريق العقل والحس، ولكن القارئ يفاجأ في الصفحة (١٢٦) باعتراف المؤلف نفسه بأن "على علماء المسلمين أن يسعو إلى التوصل إلى صيغة منهجية ملائمة يمكن بها الجمع بين معطيات الوحي من جهة ومعطيات الحس والعقل من جهة أخرى" وهذا معناه ضمنا أن المهمة موكولة لغيره، وأنه اعتراف منه بأنه لم يقم بذلك. فأي إضافة ستكون لهذه المحاولة بعد ذلك؟ وهل يمكن أن تقوم تلك الرؤية المنهجية البديلة دون حلّ هذه الإشكالية المنهجية.

لقد تبين لي أن المؤلف كثيرا ما حاول تجاوز هذه الإشكالية، ولكن يبدو أنّه لم يصل فيها إلى رؤية واضحة. تبين ذلك عندما تحدث عن وظيفة العقل، وقال: بأنّه قوة إدراك الأسباب وعلة تنظيم المعطيات التجريبية (ص١٦٠-١٦١)، في حين أنه أحجم عن تحديد وظيفة الوحي، وكان يمكن أن يبين أن وظيفة النص هي توفير الإطار الفلسفي الشامل الذي يزود العقل بفرضياته ويصبغ مقدماته النظرية، فيمثل النص بذلك الهادي والموجه العقائدي لتصوراتنا العلمية.

وتبقى الميزة الكبرى لهذه الدراسة هو طرحها لأسئلة عميقة ومركزية ولتقديمها إجابات بسيطة يمكن أن نجدها في أدبياتنا الإسلامية العامة، وأبرز مثال عليها تلك المحاولة التطبيقية الأخيرة.

الخاتمة

لقد حاولت في هذه المراجعة أن ألتزم الضوابط المنهجية والمصداقية العلمية في عرض أفكار الكاتب، ثم حاولت استنطاق النصوص وسد الثغرات التي بدت لي خلال بعض فصول الدراسة، ووقفت في كثير من الحالات على افتقاد هذا النص إلى الإحكام في بنائه المنهجي وفي مادته العلمية، وهو ما لا يمكن القارئ من استيفاء الإجابة عن الأسئلة التي طرحها المؤلف نفسه، ثم لاحظت أن هناك عدم توازن بين فصول الكتاب، فرغم النجاح النسبي للفصول الأولى من الكتاب المتعلقة بعرض أطروحات المنهج العلمي ونقدها، فإننا لا نجده يوازيها في إحكام الخطاب وبرهانيته عندما ينتقل إلى تقديم الرؤية المنهجية البديلة، إذ يرتد الخطاب إلى صياغات وعظية توجيهية عقدية تظل أبعد ما تكون عن تقديم رؤية معرفية.

أما النقطة الأبرز والأهم التي يصل إليها القارئ فهي أن هذه الدراسة لم تفلح في تقديم تصور منهجي واضح في الجمع بين مصدري المعرفة، الوحي والعقل، أو الحس، وهو ما كان يمكن أن يشكل الإضافة الرئيسية لهذا الكتاب، وربما يعود ذلك إلى خطأ في تحديد مفهوم التأصيل نفسه، إذ إن التأصيل ليس كما يعتقد المؤلف "إضافة النص إلى المعرفة العلمية المستندة إلى الحس والعقل"، بل أرى أن الأسلمة هي إعادة توجيه وتشكيل منهجيين لمجالات البحث العلمي وفق مجموعة من المعايير والضوابط المستمدة من الرؤية الإسلامية الأصيلة. ومع ذلك تبقى لهذه الدراسة أهميتها الخاصة، إذ تمثل جهدا صادقا على طريق تأصيل الرؤية المعرفية، وستمثل بلا شك أحد المراجع الرئيسية التي يرجع إليها كل من يحاول أن يبحث في مجال التأصيل المعرفي، وهذا ما يتفق فيه المؤلف مع من يقول من أنه لا بد من حصول تراكم معرفي وإسهامات نظرية جادة قبل تقديم صياغة صريحة لمنهجية "إسلامية المعرفة"، فهل معنى هذا أن المصاعب التي اعترضت الباحث هي مظهر من مظاهر إشكالات أعمق تواجه تيار "إسلامية المعرفة" بصفة عامة؟