

تأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية

أما آن لهذه الازدواجية أن تنتهي؟

د. محمد بن نصر*

مقدمة

إن تشتت العقل الإسلامي بين مرجعيات متعددة من المسائل التي أرقت الكثير من المفكرين المسلمين. وبالرغم من تعدد الأطروحات سواء من حيث تشخيص المسألة أم من حيث الحلول المقترحة، فإن هناك قناعة مشتركة حول ضرورة إصلاح المناهج التربوية والتعليمية. كان ذلك قبل أن يصبح مطلب إصلاح التعليم مطلباً سياسياً يتجاوز القضايا التربوية، بل ليس بالضرورة أن تكون هذه القضايا محور اهتمامه. ولا شك في أن ذلك يعود إلى أهمية التربية والتعليم في تكوين عقل المسلم وشخصيته، ولكن ليس هناك اتفاق حول طرق الإصلاح، فضلاً عن الاختلاف حول المنطلقات الأساسية؛ فنجد من ينطلق من التفريق بين علوم الدنيا وعلوم الدين، وتشترك في ذلك العلمانية المتدنية التي تمثلها المؤسسات الدينية التقليدية، والعلمانية المنحرفة أو الجزئية - كما يروق للمسيحي أن يصفها- التي تسمح بتدريس بعض المواد الدينية.

وهناك من ينطلق من ضرورة الجمع بين العلوم، بحيث يمكن الطالب من التحصيل العلمي المزدوج؛ يجمع بين تكوين في العلوم الشرعية، وتكوين في العلوم الإنسانية. ولعل الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا تعتبر التجربة الأبرز في هذا المجال، بالرغم من أن فلسفة التكامل بين العلوم التي تنتهجها هذه الجامعة تتجه عملياً نحو نوع من التعايش بين تخصصات شرعية وإنسانية، يربط بينها خيط رفيع يتمثل في التخصصات

* أستاذ بالمعهد الفرنسي للدراسات والعلوم الإسلامية/ باريس، bilari@hotmail.com.

الفرعية المكملّة للتخصصات الأساسية، مع محافظة كل فرع من هذه الفروع المعرفية على مقدماته الأصلية التي قام عليها حين نشأته في الإطار الوضعي. ومن المؤكد أن التكوين العلمي المزدوج خطوة متقدمة في سبيل ترسيخ المنطلقات التوحيدية للعلم، ولكن ذلك يظل محدود الفاعلية. وليس معنى ذلك نفي أهمية التخصصات الدقيقة، ولكن الهدف من ذلك أن تكون هذه التخصصات مشتركة في المبادئ المؤسسة لها، وفي الغايات والقيم الأخلاقية التي في ضوئها يتم توظيف نتائج العلم، وأن تكون مستقلة في موضوعاتها وفي أدواتها المنهجية.

ويمكن القول بأن الفكرة الأبرز التي سخر لها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن جهوده هي أن تكون فكرة التوحيد المحور الذي تنطلق منه وتعود إليه مختلف المعارف العلمية؛ سواء تعلقت بعالم الشهادة أم بعالم الغيب. وهذه الفكرة في حد ذاتها فكرة محورية يجب - في تقديرنا - أن تكون منطلقاً لكل تفكير جدي يهدف إلى إصلاح التفكير، وبالتالي إنتاج معرفة توحيدية. وبناء عليه فإن هذه الورقة لا تهتم بالبحث في مشروعيتها ومصادقيتها النظرية، ولكنها ستتوقف عند آلية أو آليات تطبيقها، فهناك العديد من البحوث التي أسست لهذه الفكرة وقدمت مبرراتها العلمية.

والسؤال حول الآلية أو السياسة التعليمية التي تتأسس على فكرة التوحيد مردّه التساؤل عن مدى نجاعة الطرق المتبعة لتطبيقها. ولقد كنت دائم التساؤل حول غياب مقررات خاصة بالوضعية في الجامعات الغربية، في حين نجد الفلسفة الوضعية من حيث هي قاعدة للتفكير، حاضرة في كل مقرر؛ فبالرغم من اختلاف المقاربات وزوايا النظر فإن الإطار العام للتفكير إطار واحد، فلا خلاف في التصورات العامة حول الوجود والكون والإنسان في كل التخصصات العلمية، حتى حركة النقد التي عرفت تحت اسم ما بعد الحداثة لم تخرج عن الإطار العام للفلسفة الوضعية، في حين أن مناهج التعليم في العالم الإسلامي - بكل أنواعها - تفتقد إلى هذا الإطار الفلسفي الموحد. ومن أجل الإسهام في تعميق الحوار حول هذه المسألة، تأتي هذه الورقة لتعيد النظر في قضية تأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية. وسنحاول أولاً أن نتوقف عند جذور انفصالها،

أو بالأحرى عند جذور غربتها، التي تعمقت تدريجياً عبر التاريخ الإسلامي، وكيف تم إقصاؤها عن مؤسساتنا العلمية. فما السبل لتعود فتحمل موقعها الطبيعي؟

سنطلق من الفرضية التي تقول بأن كل العلوم إذا كان منطلقها التوحيد وغايتها عبادة الله فهي بالضرورة علوم شريفة، فالعلم سواء أكان موضوعه كتاب الله أم الطبيعة أم الإنسان علم شريف تشد إليه الرحال، ولذلك عندما قال النبي ﷺ: "اطلبوا العلم ولو في الصين" -وما أظن أن العلم المطلوب هو علم يتعلق بالكتاب والسنة، وإن كان ذلك ليس محالاً من الناحية النظرية- كان يتحدث عن العلم في معناه الشامل، بل إني أظن -وليس كل الظن إثم- أن العلم الذي يجب أن تشد إليه الرحال هو العلم المتعلق بالطبيعة وبالإنسان، أما العلم بالأحكام فقد فصل فيه الكتاب والسنة من أجل أن يتربى عليه الإنسان، ولا من أجل صرف العمر في تحصيل الحاصل واستفراغ الجهد في الخلافات الفرعية. وما نشهده من تكاثر لطلبة العلم المنتسبين لما يطلق عليه عادة العلوم الشرعية، وكذلك ترك الكثير من أصحاب الاختصاصات الأخرى مجالات تخصصهم، لينخرطوا في المعركة الوهمية المتعلقة بإعادة قراءة النص الديني -وهو حق أريد به باطل- حيث توهمت النخبة أن هضمة الأمة أصبحت رهينة تجاوز هذه المسألة، بدل أن يبدع كل في مجاله في ظل الهدى القرآني، هذا التكاثر دليل على الأولويات المقلوبة التي هدرت الطاقات الذهنية والإمكانات البشرية في غير مجاها، متى كان الإسلام عقبة أمام التقدم العمراني حتى يستوجب ذلك عقد سلسلة لا نهاية لها من المؤتمرات حول الإسلام والتنمية؟ ومتى كان الإسلام عقبة أمام الديمقراطية الحقيقية حتى يصبح الإسلام والديمقراطية إشكالا تبارى الأقلام في إيجاد حل له؟ وغرق المفكرون المسلمون في مستنقع الجدل النظري المتسم بتقليد الموروث، وتقليد الوافد في الأسئلة المثارة والأجوبة المقترحة، فأحبط بذلك العمل وصار الفعل انفعالا والنظر جدلاً بلا ضفاف. ولن يصبح العقل الإسلامي مبدعاً إذا ظل يبحث في أسئلة الآخرين ويتعقب أجوبتهم. وبنظرة سريعة في الإشكاليات التي نخوض فيها في عالمنا الإسلامي نجد أنها في معظمها صدى لحاجات الآخرين؛ إما حاجات من سبقنا من الأجيال في زمن قوتنا، أو حاجات أقوام معاصرين لنا يسعون إلى المحافظة على وضعنا الذي هو

من بين أسباب قوتهم، فنتائج التقليد واحدة، سواء أكان تقليداً للماضي أم تقليداً للحاضر للغالب.

والحديث في مسألة تأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية في ضوء المبادئ الإسلامية، يحتاج أولاً إلى إعادة النظر في موقع العلوم الإنسانية في خريطة معارفنا المعاصرة، وذلك في ضوء تراثنا العلمي وأدياننا في تصنيف العلوم، حتى نفهم لماذا لم تجد علوم الإنسان والمجتمع موقعها الطبيعي في تراثنا، بالرغم من أنها لم تتلوث بعد بلوثة الوضعية، ويحتاج ثانياً إلى إيجاد فلسفة وغاية موحدة لكل العلوم، ووحدة في المنطلقات، وأيضاً وحدة في الغايات.

أولاً: المسلمون ومسألة تصنيف العلوم

التصنيف ليس مجرد عملية ترتيب عشوائية، وإنما يعكس معايير كل أمة في النظر إلى أهمية كل علم من العلوم، وبالتالي يعكس فلسفتها التربوية. وليس معنى ذلك أن كل ما عرفته أمة من الأمم، أو تعرفه من تصورات لتصنيف العلوم، تصورات أصيلة؛ فكثيراً ما تكون هناك مؤثرات معرفية خارجية، وليس بالضرورة أن يعكس تصنيف معين واقع العلوم كما هو معاش في مرحلة من المراحل التاريخية.

وقد مر تصنيف العلوم عند المسلمين بثلاث مراحل أساسية لم يكن منطلقها جميعاً التصورات العقدية لهذه الأمة. وبين المرحلة الأولى في التصنيف التي اعتمد فيها -في الأغلب الأعم- على مقاييس إغريقية، والمرحلة الثالثة التي أصبح التصنيف فيها قائماً على أسس وضعية، كانت هناك المرحلة التي يمكن أن نعتبرها أصيلة وإن كان أثرها في إنتاج العلوم أقل بكثير من المرحلة الأولى. وقد يعود ذلك إلى أنها جاءت متأخرة نسبياً، وفي فترة تاريخية بدأت تشهد فيها الحركة العلمية شيئاً من الركود، أو لأنها أولت تأويلات خاطئة فأدت إلى نتائج معاكسة لأهدافها؛ ومع ذلك تركت لنا محاولات نوعية من التفكير الإسلامي التي جاءت في مرحلة لم يكن فيها النمط العام للتفكير قادراً على فهم غاياتها وأهدافها الاستمولوجية، ونعني بذلك محاولة ابن

خلدون في العمران والتاريخ، ومحاولة الإمام الشاطبي في أصول الفقه، ومحاولة الشيخ ابن تيمية في الأصول والعقائد.

1. النموذج الإغريقي

يمكن اعتبار كل من: الفارابي، وابن سينا، وإخوان الصفاء، وخلان الوفاء، ممثلين لهذه المرحلة. ومن الطبيعي أن يكون النموذج الإغريقي هو النموذج المعتمد؛ حيث قسم أرسطو العلوم إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول: علم نظري يتكون من الميتافيزيقا أو العلم الإلهي والرياضيات والفيزياء أو الوجود الحسي؛ والهدف من هذا النوع من العلوم هو المعرفة في ذاتها. أما القسم الثاني فهو علم عملي يضم طائفة من العلوم منها: علم الأخلاق، وعلم السياسة، وعلم الفن والشعر؛ والغاية من هذه العلوم هي تنظيم الوجود الإنساني من حيث هو سلوك وممارسات. أما المنطق، فقد جعله آلة لكل العلوم. وهذا التصنيف مطابق لتصور الوجود عند أرسطو، ومطابق كذلك لواقع العلوم حينئذ؛ فبقدر ما تكون العلوم مجردة بقدر ما يكون شرفها أكبر وتكون مكانتها أعلى. فهل يستقيم هذا المعيار مع العلوم الإسلامية من حيث التصور ومن حيث الواقع الذي كانت عليه في زمن الفارابي وابن سينا وإخوان الصفاء؟ لتأمل فيما كتبه هؤلاء الرواد في تصنيف العلوم في المجال الإسلامي.

يقول الفارابي (339هـ) في كتابه إحصاء العلوم: "قصدنا في هذا الكتاب أن نخصي العلوم المشهورة، علماً علماً، ونعرف جملة ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ما له منها أجزاء، وحمل ما في كل واحد من أجزائه، ونجعله في خمسة فصول: الأول في علم اللسان وأجزائه. والثاني في علم المنطق. والثالث في علوم التعاليم: وهي العدد، والهندسة، وعلم المناظر، وعلم الموسيقى، وعلم الأثقال، وعلم الحيل. والرابع في العلم الطبيعي وأجزائه، وفي علم الفقه، وعلم الكلام".¹ وبالرغم من التعديلات الطفيفة التي أدخلها الفارابي من حيث إدراجه لعلم اللسان بوصفه علم آلة مثله مثل

¹ الفارابي، أبو نصر. إحصاء العلوم، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968، ص 53.

المنطق عند أرسطو، وإضافته لعلمي الفقه والكلام حيث عرف الفقه بأنه "الصناعة التي بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديدته عن الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرى تصحيح ذلك على غرض واضع الشريعة بالملة التي شرعها في الأمة التي لها شرع"؛ وعرف علم الكلام بأنه: "صناعة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقوال²؛ وبالرغم من ذلك فإن الفارابي قد حافظ جوهرها على التفريق بين العلم النظري والعلم العملي، فضلاً عن أن هذا التصنيف جعل هذه العلوم فاقدة لفلسفة توحد مساراتها المختلفة، فبدت وكأنها متحاذية لا رابط بينها بالرغم من أن الفارابي قد جمع عملياً بين الفلسفة والقضاء.

أما إخوان الصفاء الذين استلهموا معيار تصنيفهم من الأفلاطونية فقد قسموا العلوم إلى ثلاثة أقسام رئيسة: القسم الأول: منها علوم الآداب التي تشتمل على: علم القراءة والكتابة، وعلم النحو واللغة، وعلم الشعر والعروض، وعلم الحساب والمعاملات، وعلم العزائم والكيمياء والحيل، وعلم الحرف والصنائع، وعلم الحرف والنسل، وعلم السير والأخبار. وكل هذه العلوم وضعت لطلب المعاش؛ فهي بالأساس علوم مدنية. والثاني: هو العلوم الشرعية الوضعية وتشتمل على: علم التنزيل، وعلم التأويل، وعلم الروايات والأخبار، وعلم الفقه والسنن والأحكام، وعلم المواعظ، وعلم تأويل المنامات. ووضعت هذه العلوم لطلب النفوس وإعدادها للآخرة. فلماذا لا تكون هذه العلوم لإعداد النفس للعالم والآخرة معاً؟ والثالث: هو العلوم الفلسفية الحقيقية وتشتمل على أربعة أنواع: الرياضيات ومنها العدد، والهندسة، والنجوم، والموسيقى. والمنطقيات ومنها: صناعة الشعر، والخطب، والجدل، والبرهان، والمغالطة. والطبيعات ومنها: علوم المبادئ الجسمانية، والسماء والعالم والكون والفساد، وحوادث الجو، والمعادن، والنبات، والطب، والبيطرة. والإلهيات وهي خمسة أنواع: معرفة الباري، وعلم الروحانيات، وعلم السياسة النبوية، والسياسة المكية، والسياسة

² المصدر السابق، ص 131.

العامة، والسياسة الخاصة، والسياسة الذاتية. وهكذا حافظ إخوان الصفا بدورهم على الهيكلية العامة للإطار التصنيفي الإغريقي.

ومن ناحيته كتب ابن سينا (370 هـ) رسالة بعنوان "رسالة في أقسام العلوم العقلية" وقسم فيها العلوم إلى قسمين: الأول: قسم العلوم النظرية؛ وغايتها حصول اليقين بالموجودات المستقلة في وجودها عن الإنسان، وقسم العلوم العملية وغايتها تنظيم الفعل الإنساني، فالأولى علوم النظر والثانية علوم العمل. وتنقسم العلوم النظرية إلى العلم الإلهي وهو أعلاها، والعلم الرياضي وهو أوسطها، والعلم الطبيعي وهو أسفلها. والثاني: قسم العلوم العملية وتنقسم إلى: علم الأخلاق، وعلم تدبير المنزل، وعلم السياسة المدنية. وألحق بها ما يتعلق بالنبوة والشريعة كالبحث في حقيقة النبوة وحاجة الإنسان إليها، والبحث في الفرق بين النبوة الصادقة التي مصدرها الله والدعوى الباطلة. ويبدو أن ابن سينا كان مضطراً للسكوت عن العلوم الشرعية بالرغم من علمه بوجودها في الواقع، وذلك لأنه كان محكوماً تماماً بالهيكلية الأرسطية، ولأنه صنف هذه الرسالة في العلوم العقلية فقط.

هذا التجاهل المقصود، أو الاضطراري، والإلحاق الإقحامي لعلوم الشريعة الناتج عن هذا التصنيف، كان يدور حول أجناس العلوم بوصفها اهتماماً إنسانياً عاماً. وقد نجد بعض الأعداء لأرسطو، لأنه كان يتصور أن اليونان هم وحدهم أهل العلم والمعرفة، فهم روح الإنسانية وعقلها. ولكن من الصعب أن نفهم كيف أن مفكرين ينتمون إلى الأمة الإسلامية لا يرون في علومها أهمية تستحق الذكر. ولكن الخريطة العلمية ستكون جد مختلفة مع نوع آخر من المفكرين المسلمين الذين طوروا معايير مختلفة في تصنيف العلوم؛ سواء من حيث الأسس التي قامت عليها أو من حيث الأهداف التي تسعى إليها.

2. أنموذج إسلامي

سنأخذ على سبيل المثال ثلاثة من المفكرين المسلمين الذين اهتموا بتصنيف العلوم على أسس إسلامية مستمدة من القرآن والسنة، وسنرى أيضاً كيف أن هذا التصنيف

الأصيل قد تم اختزاله في أشكال من المعرفة انحرفت به عن مجالاته الواسعة، ليتحول إلى مجرد اهتمام محدود شمل ما يطلق عليه العلوم الشرعية في مفهومها الضيق. وسنأخذ المصنفات التي وضعها كل من ابن النديم وابن حزم وابن خلدون.

في كتابه الموسوم بالفهرست رتب ابن النديم (438 هـ) العلوم المعروفة في عصره على أسس جديدة، وجعلها في عشر مقالات جاءت على الشكل الآتي: الأول العلوم المتعلقة باللغات وكتب الشرائع والقرآن الكريم وعلومه. والثاني النحو والنحويين. والثالث الأخبار والآداب والسير والأنساب. والرابع الشعر والشعراء. والخامس الكلام والمتكلمين. والسادس الفقه والفقهاء والحديث والمحدثين. والسابع الفلسفة والعلوم القديمة. والثامن الأسماء والخرافات والعزائم. والتاسع مقالات الفرق. والعاشر أخبار الكيميائيين. وبهذا الترتيب كان ابن النديم أقرب إلى التصور الإسلامي وأكثر إلماما بالعلوم التي كانت سائدة في عصره بالرغم من أنه تغافل عن ذكر العلوم السياسية والعلوم الطبية؛ على سبيل المثال لا الحصر. ولكن ما يجب التنويه به أن العلوم أصبحت وحدة متكاملة يفتح بعضها على بعض.

أما ابن حزم (456 هـ) فقد اعتمد في "رسالة مراتب العلوم" على معيار المحمود والمذموم من العلم؛ فقسم الصنف المحمود إلى قسمين: قسم وضع فيه ما أسماه بالعلوم الشرعية والتي ستتحوّل في زمن أفول الحضارة الإسلامية إلى العلوم المخترعة للمشروعية، وجعلها في ستة علوم هي: علم القرآن، وعلم الحديث، وعلم الفقه، وعلم النحو، وعلم اللغة، وعلم الأخبار. أما القسم الثاني، وهو كما يقول ابن حزم قسم مشترك بين سائر الأمم، وضع فيه: علم الهيئة، وعلم اللغة، والفلسفة، والطب، والشعر والخطابة، وعلم العبارة. ولكن هذا التقسيم يبقى تقسيماً تقنياً وليس تقسيماً تفضلياً، بدليل التداخل والاندماج بين كل هذه العلوم مجتمعة. وفي الصنف المذموم وضع ابن حزم السحر، والطلسمات، والكيمياء، والكواكب، والفضاء والنجوم. وإذا كان السحر والطلسمات مذمومين لذواتهما، فإن الكيمياء والكواكب والفضاء والنجوم فلسوء استخدامها في عصره. وبهذه التسوية في الفضل أصبحت الفروع العلمية متداخلة في موضوعاتها ومستقلة في مناهجها.

وفي مقدمته المشهورة عقد ابن خلدون (808 هـ) فصلاً حول "أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد"، وقسم فيه العلوم إلى صنفين: صنف تستوي فيه سائر الأمم، ويشتمل على أربعة علوم أساسية: علم المنطق، والعلم الطبيعي ومنه علم الطب والفلاحة والسحر والطلسمات والكيمياء، والعلم الإلهي، وعلم التعاليم ومنه: علم العدد وعلم الهندسة وعلم الهيئة وعلم الموسيقى.

وأما الصنف الثاني فهو صنف نقلي وضعي وأساسه القرآن والسنة، ولا مجال فيه لاستعمال العقل إلا ما يحتاج منه إلى إلحاق الفروع بالأصول، ومن فروعه: علم التفسير، وعلم القراءات، وعلوم الحديث، وعلم أصول الفقه، وعلم الخلافات، وعلم الجدل، وعلم الفقه، وعلم الكلام، وعلم التصوف، وعلم تفسير الرؤيا. ويلحق بهذه العلوم علوم اللسان العربي كالنحو، واللغة، والبيان، والأدب. ويوصفها علوم الآلة الضرورية لهذا الصنف من العلوم، يقول ابن خلدون: اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عن وضعه. والأول هي العلوم الحكيمة الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يفقه نظره ويحتمه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر. والثاني هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول.³

ويؤخذ على هذا التصنيف الخلدوني ثنائية العقل والنقل؛ وهي من المتقابلات التي ترسخت شيئاً فشيئاً في الوعي الإسلامي، وأصبحت من الأشياء التي ترددها على ألسنة مسلمة لا تقبل النقاش والمراجعة. وكأن المعقول خال من اللامعقول بالرغم من أنه قائم على مجموعة من المسلمات التي تفتقد إلى الدليل العقلي. وكأن علوم الشرع وما لحق بها من علوم نقلية لا حظ للعقل فيها بالرغم من أن ما يبدو منها غير معقول،

³ ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. المقدمة، ط11، بيروت: دار الفلم، 1996، ص435.

يصبح معقولا حين نكتشف الأسس العقلية التي يقوم عليها، أو حين يكشف الله عن معقوليتها. وقد يفهم من ذلك أن ابن خلدون أراد أن يحرر العقل الإسلامي من التيه الذي أصابه، وهو يحاول أن يخضع عالم الغيب إلى معايير العقل؛ ولكن علوم الشريعة ليست كلها متعلقة بعالم الغيب المستغلقة على العقل.

وقد تميزت هذه التصانيف بتجاوزها للتقابل بين العلوم النظرية والعلوم العملية، وأيضا لمعيار التجريد؛ بوصفه أساساً للتفاضل بين العلوم، وذلك هو النقد الذي أنجزته الرؤية الإسلامية على مستوى السلب. ولكن الأهم من ذلك. الجانب الإيجابي من هذا النقد؛ حيث أصبح القرآن والسنة إطاراً كلياً للمعرفة، وهو الأمر الذي جعل إمكان تألفها ممكناً. ولكن المشكلة أن التفريق الحزمي بين المحمود والمذموم الذي كان الهدف منه التحذير من علوم؛ إما فاسدة لذاتها، أو أصابها الفساد نظراً للنتائج التي ترتبت على الانشغال بها، واتسعت دائرته لتشمل كل العلوم الطبيعية بمفهومها القديم، فnalها الذم، وأصبحت العلوم الشرعية هي الوحيدة المشروعة واختصت بصفة المحمودية، وأصبح التفريق الخلدوني بين النقلي والعقلي -الذي كان الهدف منه إبعاد العقل الإسلامي عن الجدل في قضايا عالم الغيب ومنها الاشتغال بالفلسفة- تفريقاً تفاضلياً أعطى الأولوية للتسليم عن التساؤل. وأصبحت العلوم النقلية -التي أصبحت نقلية بالفعل- أفضل من العلوم الأخرى، فتحول القرآن والسنة من إطار عام للمعرفة إلى المعرفة نفسها؛ بمعنى اختزال المعرفة في العلوم ذات العلاقة المباشرة بالقرآن والسنة والفقه والعقائد. ولكن هذه العلوم الشرعية التي لها مكانة الشرف الأولى قد بلغت سدرة المنتهى كما يقول ابن خلدون "...إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا شيء فوقها، وهذبت الاصطلاحات ورتبت الفنون، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق..."⁴

ولعل ابن خلدون أراد -من وراء ذلك- أن يفتح المجال للاهتمام بعلوم العمران التي هي أساس العلوم الإنسانية، ولكن لأنه أكد أهميتها ولم يؤكد مشروعيتها؛ بمعنى

⁴ ابن خلدون. المقدمة، مصدر سابق، ص436.

أن الاهتمام بها لم يرق إلى درجة العلم الذي يبتغى به التعبد، في حين أن الله سبحانه وتعالى أمر المؤمن بفهم الكتاب كما أمره بفهم الطبيعة والمجتمع. فإذا كانت العلوم الشرعية ضرورية لفهم النص واستنباط الأحكام، ففهم الإنسان في علاقته بنفسه وفي علاقته بغيره من الأفراد أو المجموعات ضروري لتثريل الأحكام الشرعية في الواقع. ومع ذلك، لم يجد الحافظ بن حجر العسقلاني -على سبيل المثال- ما يثير فضوله في المقدمة، فهي: "لا تمتاز بغير البلاغة والتلاعب بالكلام على الطريقة الجاحظية، وأن محاسنها قليلة، غير أن البلاغة تزين بزخرفها حتى يرى حسناً ما ليس بحسن".⁵ وحاول بعضهم أن يعتذر للذين أعرضوا عن مقدمة ابن خلدون بطغيان "الترعة العقلانية المتطرفة"؛ فهي: "تكاد تخلو من التعابير والمصطلحات العربية الإسلامية، ولا تضع العلم في الإطار القرآني المعروف في ذلك العصر".⁶ ولذلك فإن أول خطوة لتأصيل العلوم الإنسانية هي الاعتراف بأهميتها في خدمة الرسالة الإسلامية، وهذا ما سنعود إليه لاحقاً.

3. النموذج الوضعي المعاصر

وهكذا استقر في الأذهان تدريجياً أن العلوم التي تستحق أن يشد إليها الرحال هي العلوم الشرعية، وزهد الناس في العلوم الأخرى، بالرغم من أن الله أمرنا بالنظر في الكتاب مثلما أمرنا بالنظر في الكون؛ بل إن النظر في الكتاب ليس له معنى إلا إذا كان أساس النظر في الإنسان فرداً وجماعة والنظر في الكون والطبيعة. وظل الأمر على هذه الحالة زمناً طويلاً حتى استيقظ الوعي الإسلامي على انفجار معرفي طال كل مجالات المعرفة الإنسانية. ولم تفلح محاولات إدماج العلوم الحديثة وبالتحديد العلوم الإنسانية في المؤسسات التعليمية التقليدية، وانشطر التعليم إلى نصفين: تعليم شرعي، وتعليم وضعي. وتدرجياً هيمنت الرؤية الوضعية على النظام التعليمي، وأصبح التكوين العلمي عبارة عن ركाम من المعلومات لا رابط بينها، يتعلم الطالب في الوقت نفسه الدارونية

⁵ ابن خلدون، عبدالرحمن. المقدمة، تحقيق علي عبدالواحد وافي، القاهرة: دار فضاء مصر، 1379هـ، ص364-365.

⁶ إمام، زكريا بشير. جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون، الخرطوم: الدار التونسية للكتب، 1985.

والأحكام الشرعية وتاريخية الدين، وخليطاً من المعاني المتنافرة التي تفضي في النهاية إلى تشويش في النظر وفوضى في العمل. كيف يمكننا تعليم الطالب أن مصادر المعرفة في الإسلام هي القرآن والسنة والإجماع والقياس، وفي الوقت نفسه نعلمه أن العلم يقتضي القطعية مع التصورات الدينية؟ لقد نتج ذلك عن تصور ساذج للعلمانية التي رأى فيها بعضهم مجرد فصل تقني بين الدين والدولة، ورأى فيها آخرون مجرد مجموعة أفكار وممارسات محايدة لا شأن لها بمسألة الدين، في حين أها رؤية شاملة للوجود والكون والإنسان، تهدف إلى إعادة صياغة الحياة في كل مناحيها. من هنا تأتي أهمية تأصيل العلوم الإنسانية، فإذا اتفقنا على أن شرط تأصيلها هو الاعتقاد في أهميتها لفهم المجتمع من أجل تزييل صحيح للأحكام؛ فدعنا نبين كيف يمكن أن ننتج معرفة إنسانية أصيلة.

ثانياً: أسس العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة⁷

لنعد مرة أخرى إلى تعريف العلوم الإنسانية التي عادة ما تعرف بأنها: "مجموعة الدراسات التي تستخدم المنهج العلمي في دراسة مظاهر النشاط المختلفة التي تصدر عن الإنسان، فرداً أو جماعة أو مجتمعاً. وهي تضم مجموعة فروع علم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وفروع علم النفس، والاقتصاد، وبعض فروع دراسة اللغة والتاريخ المقارن".⁸ وانطلاقاً من هذا التعريف نستطيع أن نقول: إن الإنسان في كل مظاهر تشكله هو موضوع هذه العلوم، وهذا لا يثير إشكالاً البتة؛ فالنظر في أحوال الإنسان عامة، العمودية منها والأفقية (علاقته بالله، وعلاقته بنفسه، وعلاقته بالآخرين) هو جوهر الرسالة الإسلامية. ولكن العلوم الإنسانية في مفهومها الوضعي تعني أيضاً أن الإنسان هو مصدر المعرفة بالإنسان، فلا دخل "للوحي" في ذلك بوصفه هو أيضاً

⁷ لاشك أن الفرق بين العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية ليس جوهرياً باعتبار أن الأولى تغطي دراسة الإنسان في كل مظهراته الفردية والجماعية والنفسية والمادية، في حين تركز الثانية على نشاطه وعلاقاته الاجتماعية. وفي البحث نتناول الأسس النظرية التي تقوم عليها فنستخدمها بوصفها العلوم التي تجعل من الإنسان مصدراً وموضوعاً للمعرفة.

⁸ بدوي، أحمد زكي. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت: مكتب لبنان، 1982، ص3.

ظاهرة اجتماعية، فليس هناك مصدر علوي للمعرفة. وبالرغم من اعتراف المفكرين الوضعيين أنفسهم بفشل الإنسان في معرفة ذاته نظراً لتغييب الأبعاد الروحية فيه، فإنهم لا يريدون أن يبحثوا في احتمال أن يكون الدين مصدراً من المصادر المساعدة على معرفة النفس الإنسانية. وفي كل الدراسات التي يتم إعدادها حول المشكلات الاجتماعية المتفاقمة في مجتمعات الوفرة وفي مجتمعات الحاجة، يتم استبعاد كل الحلول التي من الممكن أن تحيل إلى الدين بشكل أو بآخر. وقد يكون هذا الأمر مفهوماً في زمن التغول العقلي واعتداد الإنسان بنفسه إلى درجة جنون العظمة. أما الآن وقد انحنى العقل كلية أمام طغيان الغريزة البهيمية، فإنه من الغرور القتال أن تظل هذه العلوم رهينة التصور الوضعي، الذي تحول في بعض تظاهراته إلى شكل من التعصب الديني في أبغض أشكاله. وكما تقول منى أبو الفضل: "لا يمكن للنظرية الاجتماعية أن تستعيد عافيتها من باطنها وهي قابعة في عقر دارها، أي من داخل التيارات السائدة في البحث العلمي وهي رهينة المنظومة المعرفية الوضعية، بل إن الأمر يتطلب إعادة بناء جذرية يجب البحث عن عناصرها في "الخارج"، في جوف متجاوز لقلاع مرفوعة وحواجز منصوبة، مهما اقتضى أمر إعادة البناء هذه من معاودة النظر في مقولات استقلالية حقل واستيفاء واستكفاء التقاليد العلمية وعصمة حدودها."⁹

في الحقيقة ليس المطلوب استعادة العافية، لأن ذلك يعني أن هذه العلوم الوضعية قد كانت في أصلها معافاة، ثم أصابها الوهن، وإنما إعادة البناء هو السبيل الوحيد لاستعادة عافيتها، فالخطأ كان ولا يزال هيكلياً، صاحبها في نشأتها وتطورها، وتمثل الخطأ في إقصائها للدين، وسلوك ما كان يعتبر زمن انطلاقها "الطريق الملكي"؛ طريق العلم الذي اتخذته هذه العلوم ملجأ بعد أن تهاوى الطريق الفلسفي القائم على التأمل والتجريد. وبالتالي لا يمكن تأصيل هذه العلوم دون نقد جذري لمنطلقاتها الفلسفية، أو بالأحرى دون إنتاج معرفة إنسانية تقوم على أسس مغايرة.

⁹ أبو الفضل، منى. "النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح جديد"، إسلامية المعرفة، س2، ع6 (ربيع الآخر 1417هـ / سبتمبر 1996م)، ص81.

وليبيان أسس العلوم الاجتماعية والإنسانية الوضعية يمكن التوقف عند أربعة مبادئ أساسية تعتبر قوام هذه العلوم، نلاحظ أثرها في كل المراحل العلمية: وهي نفي الأساس العلوي للمعرفة، ومركزية الإنسان الوجودية، والبقاء للأقوى، ولا شيء ثابت والتغير هو القانون الوحيد الثابت.

1. نفي الأساس العلوي للمعرفة

يرى مؤرخو الفكر الوضعي أن الإنسانية عرفت ثلاثة أنظمة معرفية؛ شكلت الأسطورة والسحر مصدرين أساسيين للمعرفة في النظام الأول؛ وكان الدين عماد المعرفة في النظام الثاني؛ وحل العلم محل الدين في النظام الثالث. وهذا يعني الاستبعاد الكلي للوحي، وجعل المرجعية العلمية مرجعية وضعية؛ فلا تسليم لغير سلطان العقل في مجال النظر والعمل، حيث اعتبر التسليم لغيره تحديداً لحرية الإنسان وفعاليته. وكان هذا التحقيب الفكري ترجمة لمبدأ التطور البيولوجي على المستوى الفكري. ولم يسلم من هذا التصور التطوري حتى المفكرون الموحدون؛ حيث شاع بينهم تعليل كون الرسالة الإسلامية خاتمة الرسالات كلها بقولهم: إن العقل الإنساني قد بلغ مرحلة النضج والكمال. ونسوا أن الله سبحانه قد تعهد بحفظ الدين، فجعله ممتعاً عن التحريف؛ فلا فرق في الإسلام بين الدين وتاريخه؛ لأن كل محاولات التحريف لهذا الدين قد باءت بالفشل؛ ولهذا كان دين الإسلام دين البشرية جمعاء؛ لذلك كان النبي ﷺ خاتم الأنبياء والرسل؛ وكانت الرسالة الإسلامية خاتمة الرسالات.

ولكن اعتبار العقل المنفك بديلاً عن الدين المصدر الوحيد للمعرفة يجب ألا يكون حجاباً عن المأل الذي آل إليه؛ حيث أصبح عقلاً أدواتاً محكوماً بالمادة والغريزة، يوشك أن يجعل البهيمية شريعة إنسانية تدعي التحكم في كل شيء، في الإنسان والطبيعة والوجود. ولقد بينت فلسفة ما بعد الحداثة حدود هذا العقل وغروره، وكشفت عن عبوديته المنقعة للمادة. ولكن بالرغم من هذا النقد والكشف والاعتراف بهذه الحالة التي أصبح عليها العقل، لم تستطع فلسفة ما بعد الحداثة أن تتحرر من

المقولات التي أطرت التفكير الوضعي. ومن هنا تكون الخطوة الأولى في تأصيل هذه العلوم تحرير منهجية النظر فيها من هذا التمرد الواعي على الوحي، وتأطير فعل العقل-الذي هو أساس التكليف في الشريعة- بمبادئ الوحي، فلسفة وغاية.

لاشك في أن العقل الذي ينظر في المشكلات الاجتماعية في إطار الدين وتوجيهه سيغير فرضياته لفهم هذه المشكلات وطرق علاجه لها، ولا ضير بعد ذلك في أن يستعمل ما يراه مناسباً من الأدوات المستحدثة المستخدمة في كل حقل من حقول المعرفة في مجالات العلوم الإنسانية، وكما يقول المرحوم الفاروقي: "يجب إظهار علاقة الحقيقة موضع الدراسة مع ذلك الوجه أو تلك الناحية من النمط الإلهي المتصلة بها، ونظراً لأن النمط الإلهي يعد المعيار الذي يجب أن تعمل الحقيقة على إحلاله، فإن تحليل الواقع لا يجوز أبداً أن يغفل ما يجب أن تكون عليه الأشياء."¹⁰

2. مركزية الإنسان الوجودية

أدت القطيعة مع الدين إلى تأليه الإنسان، فسعى متجبراً للسيطرة على الطبيعة، وانتقل من موقع الإنسان الخليفة إلى موقع الإنسان السيد الذي جعل من نفسه مركز الكون، ونسي أنه لا يكون سيداً حقيقة إلا إذا رضي بأن يكون عبداً لله؛ وهكذا تتحقق حرية الإنسان في إطار عبوديته لله، وبمعكس ذلك تكون حرته المطلقة سبباً في استعباده من طرف غريزته. والأمر يتأسس على قاعدة منطقية مفادها: إذا كان الإنسان محدود العلم فمن الطبيعي أن يكون محدود الحرية، ولكن في حرته المحدودة قمة تحقق ذاته وبناء شخصيته في إطار من المسؤولية وأمانة الاستخلاف.

من هنا تبدو الأهمية البالغة لنقد تلك المقولة الديكارتية التي عبر عنها في العديد من كتاباته، وخاصة في كتاب التأملات: "أريد أن أجعل الإنسان سيداً للطبيعة ومالكاً لها". وتجد هذه المقولة جذورها في الثقافة الإغريقية، تجسدت خاصة في أسطورة

¹⁰ الفاروقي، إسماعيل. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، الرياض: الدار العالمية للكتاب، 1995،

سيزيف الذي أصر على معاندة الطبيعة في حركة مليئة بالتحدي والعبث. ولا شك في أن الفرق شاسع بين معرفة القوانين الطبيعية والتكيف معها وفق قانونها الداخلي، وبين السعي إلى تغييرها وفق نموذج إنساني يريد أن يغير كل شيء، حتى يتحكم فيه وفقاً لإملاءات الغريزة. فكانت النتيجة أن دمر الإنسان نفسه ودمر كل شيء من حوله. ولكن الأغرب من ذلك أن الإنسان كلما ازداد وعياً بحجم الكارثة ازداد إصراراً على المضي قدماً في غيه، وأخذته العزة بالإثم، وسمى ذلك تقدماً وحضارة. وليس معنى ذلك أننا ننسف بحجة قلم ما حققته الإنسانية من إنجازات ضخمة ترجمت معرفتها العميقة بقوانين الطبيعة، ولكن إذا كانت المنطلقات فاسدة والغايات منحرفة فكل الأشياء الجميلة تؤدي إلى الانقلاب على ذاتها، فضلاً عن ضرورة الانتباه إلى أن الصورة التي نحملها عن الحضارة المعاصرة صورة مخادعة لأنها لا تعكس الواقع في كل جوانبه، فكل مظاهر العظمة يقابلها من الجانب الآخر حجم مائل من الانحطاط الذي تحول فيه الإنسان إلى مجرد وقود لمظاهر العظمة الماثلة أمام عين المشاهد، وذلك ما كان يجب أن تكشف عنه العلوم الإنسانية لو كانت رسالتها الكشف عن الحقيقة وليس تمكين الأقوياء من إحكام قبضتهم على الضعفاء بدعوى أن ذلك ليس انعكاساً لقانون الصراع الذي لا يرحم.

3. الصراع والبقاء للأقوى

من المنطلقات المدمرة التي قامت على أساسها العلوم الإنسانية مقولة الصراع التي حكمت علاقات الإنسان العمودية والأفقية، صراع مع الآلهة، مع الطبيعة، مع الآخر، ومع كل شيء في الوجود. فالصراع لا يؤدي إلا إلى التصادم الدائم من أجل الإخضاع والهيمنة والسيطرة. وقد يتبادر إلى الذهن أن معنى الصراع يتضمنه مفهوم التدافع القرآني الذي ورد في سورتي البقرة والحج، قال تعالى: ﴿فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: 251)،

وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتْ صُلُوحُكُمْ وَيَبِغَ وَصَلَاتُكُمْ وَمَسَاجِدُكُمْ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: 40). ومعنى الدفع في القرآن لا يمكن أن يفسر بأي حال من الأحوال بمعنى الصراع وكما تقول منى أبو الفضل: "لنأخذ لفظة "دفع" واستعمالاتها القرآنية. فمن الناحية اللغوية، تحتل هذه اللفظة معان عدة مثل: أخذ المبادرة، تسديد الدين، التحريك للأمام، رد الأذى، تجنب أمر ما، رد الهجوم، الدفاع، درء الخطر، التقدم، الوفاء بالدين. فهذه اللفظة تمثل في الحقيقة مفهوماً كلياً يشتمل على طائفة كبيرة من المعاني التي لا يمكن أن يترجم أيّ منها ترجمة تجعله مطابقاً مع معنى الصراع والتراع في النمط الثقافي الغربي".¹¹

إن المفهوم الذي يجب أن يكون موجهها ودليلاً للباحث المسلم في مقابل مفهوم الصراع هو مفهوم التسخير الإلهي، سواء على مستوى الطبيعة أو المجتمع. فقد وردت كلمة التسخير في القرآن الكريم بمعنى التكامل: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُلْحِيًّا وَرَحِمْتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (الزخرف: 32) وجاءت بمعنى أن الله خلق الطبيعة لتكون الإطار الحيوي لمهمة الإنسان الاستخلافية، فتكون له عوناً على أداء رسالته في الدنيا، يقول تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّثِيرٍ﴾ (لقمان: 20) قال ابن عاشور في التحرير والتنوير بعد أن استعرض مذاهب المفسرين في معنى السخرة من الناحية الاجتماعية "أثار لفظ "سحرياً" في الآية دون غيره، لتحمله للمعنيين؛ وهو اختيار من وجوه الإعجاز، فيحوز أن يكون المعنى ليستعمل بعضهم لبعض في شؤون حياتهم، فإن الإنسان مدني بطبعه، أي محتاج إلى إعانة بعضه بعضاً، وعليه فسر الزمخشري وابن عطية وقاله السدي وقتاده والضحاك وابن زيد، فلام "ليتخذ" لام التعليل تعليلاً لفعل

¹¹ أبو الفضل، منى، النظرية الاجتماعية المعاصرة، مصدر سابق، ص 92.

"قسمنا" أي قسمنا بينهم معيشتهم، أي أسباب معيشتهم ليستعين بعضهم ببعض فيتعارفوا ويتجمعوا لأجل حاجة بعضهم لبعض، فتتكون من ذلك القبائل والأمم،¹² وذلك هو المعنى العميق للتعارف. ويقتضي التعارف الاعتراف بالآخر والعيش معه على أساس مبدأ التعايش السلمي، الذي من المفروض أن يضمن حقوق الجميع، وليس مبدأ الصراع الذي يجعل السيطرة على الآخر شرط بقاءه. وكثيراً ما يختزل الصراع في الجانب العسكري، ولعل ذلك يعود إلى المعايينة المباشرة وغير المباشرة لضحايا هذا النوع من الصراع، ولكن مبدأ الصراع يتحكم في كل المجالات بل إن عدد ضحايا الصراع على المستوى الاقتصادي مثلاً يفوق بكثير عدد ضحايا الصراع على المستوى العسكري، لأنهم يموتون ببطء ولا يشدون الأنظار إليهم، بل يعتقد بعضهم أن ذلك قدرهم وليس من الممكن أن يعيش البشر كلهم في سعادة دنيوية، فإن ذلك أمر مستحيل لا طائل من وراء البحث عن تحقيقه في الواقع. ولا بد إذاً على الباحثين المسلمين في الإنسانيات أن يبينوا أن العيش في عالم يتوافر فيه الحد الأدنى من ضرورات الحياة أمر ممكن، ولا بد أن يكشفوا هذا الوجه البشع للحضارة المعاصرة الذي طمسته أيديولوجية العولمة بوسائلها الإعلامية المتفوقة.

4. قانون التغير الدائم

فالقول بأن كل مجتمع له أخلاقه وأعرافه الخاصة قد يبدو في ظاهره على قدر من الواجهة -باعتبار أن الثابت هو ما كان جليلاً في النفس أو كان مم هو قائم بذاتها- ولكن أن تتحول النسبية إلى قانون يسري على الفعل الإنساني في كل أبعاده، دون قانون النسبية نفسها، فإن هذا يؤدي إلى حالة من السيولة التي تسحب وراءها كل القيم، بدعوى أن كل شيء في تغير مستمر وفي تحول من حالة إلى أخرى، حيث بدأ المجتمع الإنساني في تصور علماء الأنثروبولوجيا بدائياً، ثم أصبح رعويًا، ثم زراعياً، ثم تجارياً، ثم صناعياً، ثم ما بعد الصناعي، ولا ندري على أية هيئة سيكون بعدها. ويبدو

¹² ابن عاشور، محمد الطاهر. تفسير التحرير والتأويل، تونس: دار سحنون، مج12، 1972، ص201-202.

هنا الخلط واضحاً بين الوسائل المادية وكل ما ييسر من سبل المعاش حيث الحرية الإنسانية فيه متراكمة ويحكمها نظام مطرد التقدم، وبين قيم أخلاقية ستظل ثابتة ثبوت الجوهر الإنساني، ولكن المهم بالنسبة لهؤلاء التأكيد على أن كل حقبة لها غمطها الثقافي المتميز، فليس هناك قيم ومعايير أخلاقية ثابتة، وكل الأنظمة الأخلاقية أنظمة تاريخية تحمل بصمات المجتمع الذي نشأت فيه، ويمكن استبدالها كلما تبين أنها لم تعد قادرة على الاستجابة لتحديات الواقع.

فعلى سبيل المثال، ظلت البشرية تعتقد أن مؤسسة الزواج مؤسسة قائمة على أسس ثابتة، ثم تبين لها أن هذه المؤسسة الاجتماعية لم تعد متوافقة مع الأعراف الاجتماعية المتجددة، فلم لا تتحول هذه العلاقة التقليدية بين الرجل والمرأة إلى علاقة حرة؟ ثم تبين بعد ذلك أن هذه العلاقة الحرة بين الرجل والمرأة هي بدورها نتاج تاريخي لمرحلة معينة، فلم لا تصبح علاقة مثلية؟ وسيأتي من يقول إن نظام المحارم أيضاً نظام تقليدي فلم لا نتخلص منه؟ وهكذا تنهوى ركائز المجتمع، الواحدة تلو الأخرى، ويتحول المجتمع إلى كتلة ملساء متدرجة لا قرار لها، ويتساوى فيها كل شيء! إنها بحق المتتالية التي تحدث عنها عبد الوهاب المسيري حيث يقول: "وإذا كان المشروع التحديثي قد خرج من تحت عباءة "إسبينوزا"، فقد خرجت ما بعد الحداثة بوجهها القبيح من تحت عباءة نيتشة. ثم جاء دريدا الذي وصل بالسيولة إلى منتهاها، وأعلن أن العالم لا مركز له ولا معنى، وأنه سيولة لا يمكن لأحد أن يصوغها أو يفرض عليها أي شكل، وإننا حينما ننظر لا نرى قانون الطبيعة الهندسي (على طريقة إسبينوزا) ولا الغاية التي تحكمها إرادة البطل (على طريقة نيتشة) وإنما نرى الهوة (أبوريا) وهذا هو عالم "مادونا" و"مايكل جاكسون" (عالم تتساوى فيه مادونا ومايكل جاكسون ووليام شكسبير)، عالم عبارة عن موجات متتالية بلا معنى، عالم علماني صلب تماماً".¹³

مقولة التغير من المقولات المؤسسة للعلوم الإنسانية المعاصرة الموجهة لها، ويجب أن يخضعها الباحثون المسلمون لمعايير قاعدة التطور والثبات الإسلامية. ولا يمكن الحديث

¹³ المسيري، عبد الوهاب. "الحلولية والنوحيد والعلمنة الشاملة"، مجلة التجديد، ع2 (بويله 1997م/ربيع الأول 1418هـ).

عن معرفة مؤصلة إذا لم تراجع هذه المقولات المؤسسة لعلوم الإنسان المعاصرة، فإذا نجحنا في تغيير الأسس التي يقوم عليها التفكير فإن نوعاً جديداً من التفكير سيظهر بطبعه، ولا حاجة لنا في إهدار جهودنا في عملية أسلمة علوم قامت على أسس لم تراعى إلا الجانب المادي. وطبعاً، هذا لا يعني عدم الاهتمام بها، بل من الضروري الرد عليها، ولكن هذه المرة يجب أن يكون الرد بمقارنتها بدراسات اجتماعية مختلفة المنطلقات.

ثالثاً: أسلمة العلوم الاجتماعية أم إنتاجها؟

الدعوة إلى تأصيل المعرفة، أو أسلمتها، ليست جديدة؛ فقد أُلّف عدد من الكتب والدراسات، ونُظِم عدد من الملتقيات العلمية حول أهميتها. ولكن بالرغم من أن عدداً من المفكرين، وفي مجالات عدة، يشتركون في القناعة بها، إلا أن الإنتاج المعرفي في ضوء هذا التصور لا يكاد يذكر، وأعتقد أن الأمر لا يعود إلى الفكرة في حد ذاتها، ولكن يعود إلى المنهجية المتبعة في ذلك، فالمطلوب ليس أسلمة المعارف الإنسانية الموجودة، من خلال نقدها في ضوء التصورات الإسلامية، فهذا لا يتجاوز الجانب السليبي، وذلك بإظهار عيوبها ونواقصها، وهذا ما يتم أيضاً وبشكل أكثر عمقاً في إطار الوضعية نفسها، ولكن المطلوب هو إنجاز دراسات في المجال الإنساني تكون مختلفة في منطلقاتها وفي صياغاتها العلمية وفي غاياتها. فما السبيل إلى ذلك؟ سيقول القارئ عدنا مرة أخرى إلى الحديث عن المطلوب، وما يجب أن يكون، وما شابه ذلك من الأحاديث المكررة، ألم نشبع كلاماً عن ضرورة الإصلاح الذي لم نتفق على ترتيب أولياته؛ فمرة نقدم السياسي عن الاقتصادي، ومرة نقول إن أساس الإصلاح هو الاقتصاد، ومرة نقول لا يمكن إصلاح أمر من أمور المسلمين ما لم يتم إصلاح الفكر والثقافة؛ وهكذا أقوال لم تصدقها الأعمال. ونحن نتفهم حرص القارئ ولطفه إلى رؤية نتائج ملموسة تشهد عن تغير فعلي في واقع المسلمين.

وبغض النظر عن الاختلاف في الإجابة عن السؤال من أين نبدأ؛ وإن كنت أعتقد أن عملية الإصلاح لا تقبل التجزؤ لأنها بطبيعتها عملية شمولية متداخلة الأبعاد، إلا أن

هناك شروطاً موضوعية إذا لم تتوافر في وقتها الضروري فإن أي نوع من الإصلاح سيؤدي إلى نتائج معكوسة، فلو أمعنا النظر مثلاً في مسألة الإصلاح الفكري؛ وبالتحديد مسألة إنتاج معرفة إنسانية تقوم على أساس التوحيد، لتبين لنا أن هناك على الأقل ثلاثة شروط إذا لم تتوافر مجتمعة يتعذر إحراز تقدم في هذا المجال، وتمثل هذه الشروط في القضية، والمنهج، والمفكر. وليس هناك اختلاف على أهمية التفكير في إيجاد إطار أو نسق مختلف للمعرفة؛ فالقضية، بغض النظر عن العنوان الذي تحمله، أسلمة أم تأصيل، أم إنتاج، قضية لها مبرراتها الذاتية والموضوعية، فلا إشكال إذا في هذا الشرط على الأقل في الجماعة العلمية المهمة بهذا المشروع. أما المنهج، فإنه مازال يعاني من تجاذبات متناقضة الاتجاه، وإن كانت ترمي إلى الغاية نفسها، فهناك من يرى ضرورة الانطلاق من نقد الفكر الغربي المعاصر، باعتبار أن ذلك سيضعنا مباشرة في قلب إشكاليات الفكر الإنساني المعاصر، ولكن هناك اعتراض وجيه يتمثل في القول بأن الدخول في معركة فكرية دون امتلاك المعايير الفلسفية الإسلامية للنظر والتفكير، سيجعلنا مجرد نقلة لنتائج عملية النقد التي تتم في الإطار الوضعي دون توقف؛ بل يخشى بعضهم أن تتحول الأسلمة إلى مجرد إضفاء شيء من الشرعية على المقولات الغربية، ولذلك يفضلون الحديث عن التأصيل من خلال إعادة قراءة للتراث الإسلامي، وتكوين جهاز مفاهيمي إسلامي يكون منطلقاً لنقد جذري للفكر الغربي؛ ولكن التراث كم من المعارف التي يصعب الكشف عن إطارها الناظم. ويمكن لكل زاعم أن يجد سنداً لما يدعيه صواباً، وبذلك يتحول التراث مرجعاً لتيارات متناقضة. وبدل أن نفهم التراث من أجل تكوين نموذج معرفي، نجد أنفسنا أمام أشكال عدة من توظيف التراث؛ توظيفاً أيديولوجياً صارخاً. وستبقى مشكلة المنهج محل نظر وتناظر قد يفضيها إلى تجاوزها، ولكن الاختلاف في هذه المسألة من شأنه أن يشتت جهود المشتغلين في هذا المجال، وقد يؤدي إلى تعطيلها إذا استمر بعضهم في ادعاء الوصاية على التراث. وفي تقديرنا لا سبيل إلى تجاوزها إلا بالعودة إلى النص القرآني واستكشاف معانيه بشكل مباشر، فيتحول التراث إلى وسيلة مساعدة وليس مفتاحاً للفهم، وأما عقل جعل من قراءة ما للنص بديلاً عن النص الأصلي فقد حكم على نفسه بالعطالة

الذهنية. والشرط الثالث هو المفكر نفسه، وتعتبر حالته الراهنة العائق الأكبر والأكثر تعقيداً في تطوير الواقع الإسلامي نظراً وعملاً. لقد توارى خلف الوظيفة أو خلف المؤسسة التي ينتمي إليها، وفقد بذلك استقلاله الفكري وفعاليته الاجتماعية وحسه النقدي، واستهلكت طاقته الذهنية في حماية ذاته والتحوط لمتقلبات الزمان. ويصعب على هذا النوع من المثقفين ابتكار نماذج تفسيرية وامتحان قدرتها التفسيرية في فهم الواقع الذي يعيش فيه.

وإذا أضفنا إلى انعدام توافر هذه الشروط مجتمعة غياب الشروط الموضوعية التي تساعد على تنمية التفكير؛ حيث إن الفكر لا يتطور إلا في إطار مشروع سياسي طموح ولا يتناقض ذلك مع استقلالية المفكر الذهنية؛ ولكن ذلك من الشروط الموضوعية المساعدة التي يجب توافرها، ويكفي أن ننظر في تاريخ الأفكار لنذكر أن مدارس علم الاجتماع -على سبيل المثال- استطاعت أن تفرض نفسها فترة من الزمن، وقد تمكنت من ذلك لأنها نشأت وتطورت في ظل المشاريع السياسية الكبرى. وعندما تكتمل الفكرة وتنضج تصبح ملكاً للجميع، ويقدمها أصحابها وكأنها إبداع فكري محض. أردنا من خلال ذلك القول إن وضوح مشروع ما لا يكفي لإنجازه؛ فليس لأن مشروع أسلمة المعرفة -بالرغم من تحفظنا على هذه التسمية- يملك كل مبرراته المشروعة؛ فمعنى ذلك أنه أصبح قابلاً للإنجاز، وذلك لأن الوضوح النظري، أعني توافر الضرورة العلمية، لا يكفي إذا لم تتوافر أسباب التعيين. ومن هنا، فإنه من الضروري إعادة النظر والتفكير مجدداً في العوائق، وكيف يمكن إزالتها، وفي أسباب البلوغ بالمشروع إلى غايته، وكيف يمكن تطويرها؟ وأيضاً دعوة المتسرعين أن يترثوا، فالإنتاج الفكري عملية معقدة، وفضاؤها الحيوي المشروع التنموي الشامل، والمشروع التنموي الشامل يحتاج إلى إرادة سياسية حرة ذات أفق استراتيجي، وهذا ما لا يُسمح به لأن الذين يحتكرون المعرفة ويحتكرون المال، يعملون بكل تفان ليظل العالم على حاله منقسماً إلى قسمين؛ قسم ينتج وقسم يستهلك، ولذلك يجب ألا نخل من التفكير في أسباب هضمتنا التي تأخرت كثيراً، ونتخلص من وهم النظر وزخرف القول، ومن وهم ما نحسبه فعلاً وهو لم يتعد مستوى ردة الفعل لأنه لم يبن على النظر.

وفي هذا الإطار تأتي هذه المحاولة لتبين أن هناك جهداً نظرياً يجب أن يبذل من أجل تحرير العلوم الإنسانية من مقدماتها الفلسفية الوضعية، وهناك أيضاً جهداً يجب أن يبذل من أجل تحرير ما أطلق عليه العلوم الشرعية من تصورات تقليدية تأسست على متقابلات لم نجد لها سنداً شرعياً، مثل التفريق بين المعاملات والعبادات، وبين العلوم المدنية والعلوم الدينية؛ لنصل إلى مضمون جديد للعلوم الإسلامية يتوحد فيه البعد الشهودي والبعد الغيبي، وذلك هو السبيل الوحيد لفهم الإنسان في أبعاده المختلفة. ويكفي أن نتأمل في الخطاب القرآني لنلاحظ هذا التناغم المستمر بين العمراني والروحي وبين النفسي والاجتماعي في الآية الواحدة، وقد أصبح الآن من المألوف أن نسمع من يشخص أزمة العلوم الإنسانية المعاصرة في تناولها المتشيع للإنسان، ومن هنا تأتي ضرورة التفكير في تصنيف جديد للعلوم الإسلامية يكون محوره فكرة التوحيد.

أشرنا إلى الأسس النظرية التي يجب أن تقوم عليها العلوم الإنسانية في التصور الإسلامي، وهو ما يشكل في تصورنا الأرضية الإستمولوجية التي يصعب دوها أن نتج علوماً إنسانية، فالإجابة عن سؤال: كيف نتج علوماً إنسانية إسلامية؟ يبدأ بإنجاز هذا العمل الفلسفي¹⁴ الذي تأخر ظهوره. ويجب التذكير فقط أن العلوم الإنسانية الوضعية لم تظهر في شكل تخصصات دقيقة إلا بعد ما انتهى الفلاسفة من تأسيس الفضاء النظري الذي ستتحرّك فيه، ولأن هذا الفضاء النظري مازال يمثل الإطار الجامع لكل المعارف الوضعية لم تظهر الحاجة لفلسفة جديدة. وهذه الأرضية الفلسفية الجامعة هي الخطوة الأولى التي يجب أن تشغل المهتمين بأسلمة المعرفة. وقد انتهينا إلى هذه القناعة بعد معايشة تجربة فريدة من نوعها وثقيلة النتائج في آن. فقد شاءت الأقدار أن أشارك في حلقة علمية جمعت بين أساتذة جامعيين من مختلف التخصصات؛ الإنسانية بأنواعها، والشرعية بأنواعها، وكنا نأمل أن ينتج عن هذا الحوار العلمي الذي استمر قرابة السنة ما يساعد على توضيح معالم فلسفة الدمج المعرفي Integration of knowledge. ولكن الحوار كان يصل في كل مرة إلى طريق مسدود لأن المنطلقات

¹⁴ أطلقت عليه الدكتورة منى أبو الفضل "النموذج المعرفي التوحيدي" وأطلق عليه المفكر السوداني أبو القاسم الحاج حمد رحمه الله "الضابط المعرفي أو المبادئ الفلسفية".

كانت مختلفة، وكل من الفريقين يسعى إلى كسب الشرعية على حساب الآخر، فكانت النتيجة توقف الحوار في انتظار أن يحقق كل فريق التأصيل المطلوب في مجاله، ولا شك في أن مثل هذا الحل يعكس حالة من الانقسام المعرفي نتجت عن تصور معين لترتيب العلوم، لأن هذا من شأنه أن يؤسس لما سماه بعضهم التأصيل الذاتي لكل فرع من فروع المعرفة، ولن يؤدي هذا في تقديرنا إلا إلى نوع من الفتور العلمي. ولا ننسى أننا بصدد الحديث عن جماعة علمية مقتنعة بضرورة التأصيل، فما سيكون عليه الأمر لو تم توسيع الدائرة لتشمل غير المقتنعين بالفكرة. كيف يمكن إذا تجاوز هذه الازدواجية من الناحية العملية؟ وبلغة أخرى؛ كيف يمكن إيجاد المفكر المتشبع بهذه المبادئ الإسلامية، المبدع في مجاله الإنساني أو الطبيعي، وهو مطمئن كل الاطمئنان أن علمه في مجاله عبادة وأنه لا يقل شرفاً عن أي علم آخر من علوم النص الشرعي؟

ومن حيث الشكل، فإن المطلوب هو أن يصبح ما يطلق عليه اليوم العلوم الدينية معرفة أساسية لكل طلاب العلم في كل فروعه، وذلك بعد أن تبسط وتختزل في معانيها الأساسية، بحيث يتلقى كل طالب علم في المستوى الجامعي الزاد الضروري من العلوم الشرعية، ونكتفي بعدد محدود من الطلبة الراغبين في الاختصاص في فقه الدين، ولا أقول في فقه الدين؛ فالعلوم كلها تهدف إلى التفقه في الدين، كل في حدود مجاله. ولسنا في حاجة إلى هذه الأفواج من الطلبة المختصين فيما هو معلوم من الدين بالضرورة، فأبناء المسلمين الذين تلقوا تعليمهم الابتدائي والثانوي سوف لن يكتشفوا الحلال والحرام في الجامعة. لقد كنت دائم التساؤل عن الحكمة من أن الله سبحانه وتعالى فصل لنا في الأحكام الدينية واكتفى بتوجيهات عامة في أحكام الطبيعة، وأمرنا بالسير في الأرض والنظر في آيات الكون؟ أليس معنى ذلك أن نتلقى أحكامه المفصلة بالقبول والتطبيق قدر الإمكان، ونتدبر في نوااميس الطبيعة وقوانين المجتمع ونعمل فيهما العقل اكتشافاً وتأملاً، ولا نهدر جهدنا في تحصيل ما هو بين ومفصل؟ ألا يكون من بين أسباب استقالة العقل الإسلامي وعطالة الأمة الحضارية، التعلق بالبحث في أمور كفانا الله جهد البحث فيها، والعزوف عن فك ما استغلق من أسرار الطبيعة وأسرار الإنسان والمجتمع، حتى أصبحنا في ذلك عالة على الآخرين؟ فالمبادئ الإسلامية لا توتي

ثمارها وأكلها إلا إذا كانت قواعد يتأسس عليها كل فرع من فروع العلم والمعرفة، وتحدد غاياته القصوى. وستظل هذه العلوم بعيدة عن التأثير في حقول المعرفة إذا استمرنا في اعتبارها علوماً قائمة بذاتها، وتستمد مشروعيتها من نفسها، إنها علوم ضرورية لكل علم ولكنها ليست ضرورية لذاها. وسنعطي مثلاً قد يستفز بعض المشاعر، ولكن أردنا منه فقط أن نقرب به المعنى. فنحن لا نقدر أهمية الملح إلا عندما يذوب في الطعام فيعطيه نكهة خاصة، لأننا نعلم أن أهميته وحده محدودة، وكذلك العلوم الشرعية، ما فائدتها إذا كانت مغيبة قصداً أو غفلة عن مجالات الحياة الحيوية؟ ما نريد تأكيده في هذا المجال هو إلقاء هذا الانفصام في شخصية الباحث المسلم الذي ينظر إلى القضايا انطلاقاً من مرجعيات متنافرة، وفي أغلب الأحيان يعيش علمانية غير واعية. فالعلمانية يمكن أن تسير في سهمين منفرجين؛ في اتجاه اليمين أو في اتجاه اليسار. فليس هناك خلاف جوهري بين الذي يصر على نفي أن يكون الوحي مصدراً للمعرفة، والذي يعتقد أن المعرفة تستمد حصراً من الوحي. وحتى الموقف الذي يقول إن سلطة الوحي تنتهي عند حدود عالم الغيب، وسلطة العقل تبدأ حيث يبدأ عالم الشهادة، يعبر عن وجه آخر من وجوه العلمانية. صحيح أن هناك قضايا لا نستطيع معرفتها إلا عن طريق الوحي الإلهي، ولكن ليس معنى ذلك أن مرجعية الوحي تنحصر في هذا المجال، بل إن الوحي يجب أن يكون ضابطاً لفعل التعقل، مفصلاً أحياناً كما هو الحال في الأحكام وموجهاً أحياناً أخرى؛ أو على الأقل كما يجب أن يكون في المسائل الأخرى، فهو الذي يحدد الإطار العام للمعرفة، فلسفة وغاية. وليس معنى ذلك أننا ندعو إلى عدم الاختصاص فيما اعتدنا على تسميته بالعلوم الشرعية؛ وإن كنا نميل إلى تسميتها بعلوم التشريع، ولكن ليكن اختصاصاً مثل الاختصاصات الأخرى. وإن ما نراه اليوم من تكاثر للمعاهد والكليات الدينية يثير الاستغراب والدهشة، لأنه يتحرك ضمن استراتيجيتين متناقضتي الهدف والغاية؛ إحداهما تسعى إلى نشر الوعي الديني، والأخرى تريد أن تعود به إلى مواقفه التقليدية، فلا يضير العلمانية تكوين أفواج من المتدينين الذين يفتقدون شروط التبصر وأسباب الفعل، فيتم توظيفهم في مشاريع تهدف أساساً إلى إقصاء الدين عن توجيه الفعل الإنساني، والعمل على استحضارهم لإضفاء مشروعية ما على ما لا يتفق مع مقاصده وأهدافه.

ونحن نقدر أن هذا التصور يمكننا من إنتاج معرفة إسلامية تنتفي فيها حالة التنافي أو التعايش بين ما اصطلح عليه بالعلوم الشرعية والعلوم الإنسانية؛ حيث يصبح الإطار العام للتفكير، وتصبح المعارف جميعها ممتلكة المشروعية نفسها ولها المتزلة نفسها، فيحقق بها المؤمن رسالته الاستخلافية في كل مناحي الحياة.

الخاتمة

من دواعي هذا البحث أمران؛ مفارقة وملاحظة. أما المفارقة فإنها تتمثل في كوننا - والحديث هنا عن المسلمين- قد بدأنا دعوتنا إلى الإصلاح على المستوى العلمي والفكري، بمطالبة المؤسسات العلمية التقليدية بإدخال ما أطلقنا عليه حينئذ العلوم العصرية. وعارض هذه الدعوة المشايخ، وأقطاب العلمانية المتدنية غير الواعية. وانتهى القرن العشرون ونحن نطالب الجامعات والمؤسسات العلمية بإدخال بعض المقررات الدينية في برامجها التي غلب عليها الطابع الوضعي. ورفض هذه الدعوة أقطاب العلمانية المتحررة المزيفة، ونقول المزيفة لأنهم ينطلقون في تعاملهم مع المسألة الدينية من منطلقات لا دينية، لا يصرحون بها خوفاً وطمعاً، وفي أغلب الأحيان يقدمونها على أساس أنها تأويل من تأويلات النص الديني الممكنة. ولكن يجب الاعتراف بأن المجتمع الذي لا يسمح لغير المؤمن بالتعبير عن رأيه وبالتمتع بحق إبليس في حرية التعبير، مجتمع تنفّس فيه ثقافة النفاق الفكري والسلوكي. والوجه الأغرب في هذه المفارقة أن النسبة الأكبر من أقطاب العلمانية المتحررة هم من أبناء المشايخ والبيوتات العلمية الكبيرة، وأن العدد الأكبر من زعامات التيار الإسلامي هم من خريجي المدرسة الوضعية، فهل يحق لنا بعد ذلك -وفي ظل هذه الفوضى المرجعية- أن نستغرب من مراوحة الفكر الإسلامي لمكانه حيث لازال المفكرون المسلمون يخوضون في الأسئلة التي أثّرت منذ قرنين من الزمن.

أما الملاحظة، فإن منشأها المعاشة اليومية لكل من طلبة وأساتذة الأقسام الشرعية والإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا؛ حيث يفتخر هؤلاء بانتسابهم للعلوم الشرعية، ويفتخر أولئك بانتسابهم لعلوم الإنسان، ويدعي هؤلاء فهم النص، ويدعي أولئك فهم الواقع. والحقيقة أن القضايا التي يخوض فيها هؤلاء قضايا تاريخية مستأنفة،

والقضايا التي يخوض فيها أولئك قضايا نظرية معلقة، ولا علاقة لهؤلاء ولا لأولئك بالواقع الذي يفرض نفسه على الجميع؛ لأن فهم الواقع يفترض حرية المفكر في اختبار فرضياته وإجراء الدراسات الميدانية الضرورية. وبما أن دراسة الواقع؛ إما متعذرة، أو مكلفة جداً ومالاً، فقد تحول الجميع إلى دراسة ما هو مدروس من النصوص؛ الأصيل منها، والوافد. وهذا الانشطار في النخبة المثقفة الذي عانينا منه في إطار الجامعات ذات الطابع العلماني، يعود ليظهر من جديد في شكل ثنائية المفكر الإسلامي الفاقد للفاعلية، والمفكر الإسلامي الفاقد للشرعية، وهي ثنائية من شأنها أن تعيق المفكر عن الفعل النقدي والذي دونه تنتفي عنه صفة المفكر؛ لأن الفكر لا يمكن أن ينمو في إطار ثقافة التمترس. ومن هنا انطلق التفكير في هذه المسألة والبحث عن السبيل لانتهاه من هذه الازدواجية. فهناك اغتراب مزدوج للعلوم الإنسانية في ثقافتنا المعاصرة، اغتراب تاريخي نتج عن تفريق لم يتأسس على أصل، بين العلوم الشريفة والعلوم غير الشريفة، أو على الأقل العلوم التي لم تنل حظاً من الشرف، بوصفها علوماً للدنيا، ونعتقد أن الأمر يحتاج إلى تصحيح جذري على قاعدة أن كل علم إذا تأسس على التوحيد وابتغى عبادة الله هو بالضرورة علم شريف. وأينما تولي وجهك في العالم الإسلامي تجد أثراً للكتب المسماة بالكتب الدينية، في حين يندر أن تجد من يعرف - نحن هنا نتحدث عن النخبة المثقفة - ما كتب المؤرخون والجغرافيون المسلمون القدامى، أو ما احتوته كتب الرحلات التي تعد من المحاولات الأولى التي اهتمت بالمسائل الأنثروبولوجية، وإن لم تحمل هذه الصفة. وغني عن القول أن مثل هذه المسائل يحتاج حلها إلى ترسيخ قيم علمية جديدة، وذلك بتضافر جهود كل الأطراف المعنية بمسائل التربية والتعليم. إنه اغتراب معاصر نتج عن المقدمات الوضعية للعلوم الإنسانية وارتباطها باللا دينية، وهو الأمر الذي جعلها محل ريبة وشك. ونقدر أن تحرير هذه العلوم من المبادئ الفلسفية النازمة لها أمر في غاية الأهمية، ولن يكون ذلك ممكناً إلا بتأمل عميق في القرآن الكريم. وبناء هذا الإطار المعرفي الناظم للفكر. وما نلاحظه اليوم من جهود من أجل تأصيل كل فرع من فروع المعرفة منفرداً، أمر محمود في ذاته ولكنه إذا ظل في إطار الاختصاص الدقيق يصعب أن يؤدي إلى بناء الإطار الفلسفي الجامع. وهذا عمل يجب

أن يُنجز، ولكن - كما سبق أن ذكرنا - فإن الإنتاج الفكري لا يتم على الوجه الأكمل ولا يكون ذا فاعلية إلا إذا توافرت شروطه التي أشرنا إليها مجتمعة؛ الذاتية، والموضوعية. وليس معنى ذلك التوقف عن التفكير في هذه المسائل في حالة عدم توافر هذه الشروط، ولكن لنكن على وعي بمحدودية ما نقوم به. ومعنى ذلك أن العمل من أجل توفير هذه الشروط لا يتناقض مع المشروع الفكري، بل هو الفضاء الحي الذي يتحرك فيه الفكر. ولقد أمضينا وقتاً طويلاً في تعرف النظريات الفكرية دون البحث في شروط إنتاجها. والأمر المهم بالنسبة إلينا، كيف تصبح نظرية ما موجهة للفكر والمعرفة في كل المجالات، ومن أين تستمد قوتها؟ وهل تكمن قوتها في علميتها، أم في استجابتها للحاجة السياسية والاقتصادية؟ ولعل الكشف عن شروط إنتاج المعرفة يجعل طموحاتنا الفكرية أكثر واقعية.