

أسلمة وتأصيل العلوم الاجتماعية: دراسة في بعض الإشكاليات

ساري حنفي (*)

أستاذ علم الاجتماع ورئيس دائرة العلوم الاجتماعية
والدراسات الإعلامية في الجامعة الأميركية في بيروت.

منذ عدة عقود كثر الحديث عن علوم اجتماع إسلامية بهدف توطين هذه العلوم التي وصفها بعض الباحثين أنها غريبة الهوى. وقد أخذ ذلك شكل الكتب والمقالات وأطروحات الدكتوراه التي بدأت تزدهر منذ بداية التسعينيات. وقد اختلفت ردود الأفعال بين التفاعل إيجابياً من قلة أو سلباً من الكثير من الباحثين من الجماعة العلمية السوسيولوجية.

كباحث في علم الاجتماع ليس لدي حساسية من استخدام تعبير علم اجتماع إسلامي أو عربي أو لبناني أو جزائري، ومن أن يستوحي هذا العلم بعض مفاهيمه من التراث وأن تُطبع وتلَوَّن نظرياته من وحي واقع المجتمعات. ولكن، تبين لي من خلال تحليل مضمون أكثر من ٥٢ مقالة^(١) و١٧ كتاباً وثلاث أطروحات تتبنى هذا الاتجاه ومقابلات مع بعض المنادين باتجاه الأسلمة أو التأصيل الإسلامي للمعرفة أن إضافة توصيف جغرافي أو ديني لعلم الاجتماع يطرح إشكاليات حقيقية.

تقترح هذه الورقة توصيف هذه الأدبيات^(٢) وتحليل بعض هذه الإشكاليات التي أهمها الاختزالية الشديدة لفهم ما هو علم اجتماع أو علوم اجتماعية. فهذا العلم الذي يشتمل على عدة عناصر وأبعاد، نجده في علم الاجتماع الإسلامي يقتصر على البحث بالفلسفة الاجتماعية الإسلامية

sh41@aub.edu.lb.

(*) البريد الإلكتروني:

(١) تم الاعتماد على بعض المجلات المتخصصة وأهمها أسلمة المعرفة التي يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي وكذلك معتمدين على جرد قواعد بيانات ترصد المجلات الإنكليزية والعربية (Jstor) وقاعدة البيانات العربية الرقمية والمنهل).

(٢) سوف امتنع عن الإشارة بالتدليل على كاتب ما أو مقالة ما إلى تناقضات هذه الأدبيات، حيث إن بحثي ما زال قيد الدراسة والتمحيص. إذاً المقالة هي ذات طابع توليفي (Synthesis).

بينما يهمل العناصر والأبعاد الأخرى. وغالباً ما تأسس وكأنه نسق مغلق في مواجهة علم اجتماع «غربي».

أولاً: ماهية العلوم الاجتماعية

العلوم الاجتماعية هي نتاج خمسة عناصر: أولاً، فلسفة اجتماعية ومفاهيم أنطولوجية؛ ثانياً، أدوات منهجية؛ ثالثاً، معلومات بنيوية (حول بني اجتماعية موضوعية)؛ رابعاً، معلومات إدراكية وانطباعية للفرد والجماعة (Perception)؛ وأخيراً، تقديم حلول وتدخل اجتماعي ونفسي، بشكل يأخذ بعين الاعتبار الإمكانات المادية والمصلحة التي تغلب فئة اجتماعية ما على فئات أخرى، والوعي الفردي والجمعي، والمفارقات والمعضلات المرتبطة بقياس المنافع والمضار والحكم بين ما يشكل أخف الضررين. إذ أنها حلول لا تعتمد على الخير والشر المطلقين أو الحلال والحرام المطلقين، وإنما على معادلات معقدة، بقدر تعقّد الظاهرة الاجتماعية وتغيّرها.

عندما يتم التحدث عن علم اجتماع غالباً ما يفكر بالعنصر الأول والعنصر الأخير وهما العنصران الأكثر معيارية مقارنة بالعناصر الأخرى (الأكثر وضعية).

لا يوجد معنى للتحدث عن علم اجتماع غربي؛ فما بين المدرسة الماركسية ذات الاهتمام بالطبقات الاجتماعية كمحرك لديناميات المجتمع وبين المدرسة الوظيفية التي تعتمد على أنساق مجتمعية مختلفة ولكن متوائمة، هوة لا يمكن اختزالها بالقول إن هاتين المدرستين تنتميان إلى الغرب. وفي الوقت نفسه لا يمكن القول إن هناك علم اجتماع إسلامياً إلا بالمعنى الضيق للكلمة. ربما هناك فلسفة اجتماعية إسلامية تتناول العنصر الأول، ولكن غير ذات معنى بالنسبة إلى العناصر الأخرى. إذاً، لا يمكن تناول العلوم الاجتماعية على أنها تمثل نسقاً مغلقاً.

ثانياً: تطور مشاريع الربط بين الإسلام والمعرفة

بدأ التفكير في البحث عن وجهة نظر إسلامية حول العلوم الاجتماعية من قبل مفكرين أتوا من العلوم الاجتماعية وأغلبهم ليسوا عرباً. أذكر على سبيل المثال، الباكستاني أكبر أحمد^(٣)، والإيرانيين علي شريعتي^(٤) والشيخ مرتضى مطهري^(٥)، والبريطانية الولشميريل واين دايفيس^(٦). كلهم نشأوا فكرياً (ما عدا مطهري) في الغرب وطوروا الأفكار في هذا السياق. فمثلاً نادى أكبر أحمد بالأنثروبولوجيا الإسلامية باعتبارها تخصصاً يُعنى بدراسة «الجماعات الإسلامية من قبل باحثين

(٣) Akbar S. Ahmed, *Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Directions* (Ann Arbor MI: New Era Publication, 1986).

(٤) Ali Shariati, *On the Sociology of Islam*, translated by Hamid Algar (Berkeley CA: Mizan Press, 1979).

(٥) مرتضى المطهري، *المجتمع والتاريخ* (طهران: وزارة الارشاد الإسلامية، ١٩٧٩).

(٦) Merryl Wyn Davies, *Knowing One Another: Shaping Islamic Anthropology* (London: Mansell, 1988).

ملتزمين بمبادئ عالمية للإسلام (الإنسانية والمعرفة والتسامح)، بحيث يتم ربط دراسات القبائل والقرى الصغيرة على وجه الخصوص بالأطر الكبيرة التاريخية والأيدولوجية للإسلام. ومفهوم الإسلام هنا ليس كلاهوت ولكن كعلم اجتماع. فالتعريف بالتالي لا يمنع تضمين غير المسلمين»^(٧). ومن ثم كانت هناك محاولات عربية وربما أهمها جاءت من الشيخ محمد باقر الصدر وبخاصة من خلال كتابه التفسير الموضوعي للقرآن^(٨).

لا يمكن القول إن هناك علم اجتماع إسلامياً إلا بالمعنى الضيق للكلمة. ربما هناك فلسفة اجتماعية إسلامية.

يمكن اعتبار تأسيس جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين من قبل اتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة وكندا في عام ١٩٧٢، كحدث هام للتفكير في ربط العلوم الاجتماعية بالقيم الإسلامية. وقد بادرت هذه الجمعية إلى عقد مؤتمرات وملتقيات انتهت بإنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي (International Institute of Islamic Thought) في واشنطن في عام ١٩٨١ الذي أخذ على عاتقه مشروع أسلمة المعرفة، وقد قاد هذا المشروع إسماعيل الفاروقي الذي عرّف العملية على أنها «إعادة صياغة المعرفة على أساس من علاقة الإسلام بها، أي إعادة تحديد وترتيب المعلومات، وإعادة النظر في استنتاجات هذه المعلومات وترباطها، وإعادة تقويم النتائج، وإعادة تصور الأهداف، وأن يتم ذلك بطريقة تمكن من إغناء وخدمة قضية الإسلام»^(٩). وقد وضع أهداف خطة العمل التي تتمثل بما يلي: أولاً، إتقان العلوم الحديثة؛ ثانياً، التمكن من التراث الإسلامي؛ ثالثاً، إقامة العلاقة المناسبة بين التصور الإسلامي وبين كل مجال من مجالات المعرفة الحديثة؛ رابعاً، الربط الخلاق بين التراث الإسلامي والمعرفة الحديثة؛ وأخيراً، الانطلاق بالفكر الإسلامي في المسار الذي يقوده إلى تحقيق سنن الله على أرضه.

من هذه الانطلاقة، تبنى مجموعة من المفكرين الإسلاميين المعاصرين، أغلبهم أساتذة جامعيون يدرسون العلوم الإنسانية والاجتماعية، أفكاراً من وحي هذا المشروع. وينتمي هؤلاء المفكرون إلى أربع مجموعات: المجموعة الأولى دارت حول المعهد العالمي للفكر الإسلامي (عماد الدين خليل، جابر العلواني، الحاج حمد أبو القاسم... إلخ) والمجموعة الثانية المرتبطة بالجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا (سيد محمد نقيب العطاس) (التي نادى بأسلمة المعرفة الإنسانية وليس كل المعرفة) أو المجموعة المرتبطة بالجامعات السعودية وبخاصة جامعة محمد ابن سعود، وأخيراً المجموعة المصرية (محمد عمارة، وعبد الوهاب المسيري) ومن ثم انتشرت المحاولات الفكرية (التي أخذت في الغالب شكل الدراسات غير البحثية) إلى كل أنحاء البلدان العربية (عند محمود الزواوي في تونس، بلقاسم الغالي وعليان بوزيان في الجزائر... إلخ).

Ahmed, *Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Directions*, p. 56.

(٧)

(٨) محمد باقر الصدر، التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية، ترجمة وتحقيق جلال الدين علي الصغير (بيروت: دار العالمية للطباعة، ١٩٨٩)، <<http://www.neelwafurat.com/itempage.aspx?id=lbb1870>>، 0-17565&search=books>.

(٩) إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل (الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٣).

وقد تطورت الأدبيات الناتجة من مشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفضل اللقاءات الأكاديمية التي تم عقدها لمناقشة موضوع الأسلمة بشكل عام أو موضوعات مرتبطة بها ولكن متخصصة لاختصاص علمي محدد (انظر الجدول الرقم (١)).

الجدول الرقم (١) المؤتمرات والأحداث المتعلقة بموضوعه أسلمة المعرفة

سنة الانعقاد	المنظم	المؤتمر/الحدث
١٩٧٢	اتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة وكندا	تأسيس جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين
١٩٧٤	جامعة الملك عبد العزيز	المؤتمر العالمي للاقتصاد الإسلامي
١٩٧٨	كلية التربية بجامعة الملك سعود في مدينة الرياض	ندوة علم النفس والإسلام
١٩٧٧	في مكة المكرمة (بدعوة من جامعة الملك عبد العزيز بجدة)	المؤتمر العالمي الأول للتربية الإسلامية
١٩٧٧	لوغانو، سويسرا	الندوة العالمية الأولى للفكر الإسلامي(*)
١٩٨١	في الولايات المتحدة الأمريكية	إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي
١٩٨٢	في إسلام آباد (باكستان)	ندوة إسلامية المعرفة
١٩٨٣	لاهور في باكستان	إنشاء الجمعية الإسلامية العالمية للصحة النفسية
١٩٨٧	مركز البحوث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (الرياض)	ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية
	سطيف - الجزائر	ملتقى الفكر الإسلامي حول الإسلام والعلوم الاجتماعية
١٩٩٣	جامعة الأزهر بمصر مع رابطة الجامعات الإسلامية	التوجيه الإسلامي للعلوم
٢٠٠٧	مركز الدراسات المعرفية، القاهرة	علم الاجتماع من منظور إسلامي
٢٠١٢	المعهد العالمي للفكر الإسلامي وكلية الشريعة في الجامعة الأردنية	منهجية تكامل المعرفة
٢٠١٠	المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة العلوم الإسلامية العالمية - عمان	الأزمة الاقتصادية العالمية من منظور إسلامي

(*) حيث انتهت إلى الدعوة إلى إنشاء «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» لقيادة جهود «إسلامية المعرفة».

هذا وقد تفرعت الأدبيات الناتجة من المشروع لتأخذ عدة مناحي وردود فعل إيجابية وسلبية. قام البعض برفض العلوم الاجتماعية قاطبة على أنها مؤسسة على نظريات غير صالحة للتطبيق على أي دراسة أو مشكلة تحصل في مجتمع إسلامي. ويتزعم هذا الاتجاه أحمد إبراهيم خضر حيث تبين الأدبيات التي ينتجها عداؤه لمشروع أسلمة المعرفة من خلال عناوين بَرَاقَة مثل «هل تحتاج بلادنا إلى علماء اجتماع؟»^(١٠)؛ أو «اعترافات علماء الاجتماع: عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع»^(١١)؛ أو أن «القرآن قد قدم حلولاً لكل المشاكل البشرية»^(١٢). وهذا الاتجاه السلفي قد رده بعض أئمة المساجد في لبنان^(١٣).

أما الاتجاه الآخر فهو يريد الاكتفاء بالتأصيل الإسلامي بدل أسلمة المعرفة وذلك لأن هذه الأخيرة تحمل دلالات دينية أكثر منها معرفية مما يوقع اللبس في تناولها^(١٤). وقد تم صوغ مصطلح التأصيل في عدة جامعات، وخصوصاً في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالسعودية - التي شارك في وضع خطة كليتها للعلوم الاجتماعية ممثلون لكل من جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بطلب من الجامعة. نجد اقتراحات معينة للتأصيل. فمثلاً يقترح بلقاسم الغالي الخطوات التالية للتأصيل^(١٥): وضع القضية الاجتماعية في الإطار الإسلامي؛ استجلاء الموقف من خلال كتب التراث؛ مؤلفات إسلامية ذات طابع اجتماعي؛ الاستقاء من ابن خلدون^(١٦)؛ التقاء أو تكامل بين علم الأصول وعلم الاجتماع. وقد ذهب آخرون مثل فواد أبو حطب إلى مصطلح التوجيه الإسلامي للمعرفة ومفهوم الوجهة عنده مرادف للمصطلح

(١٠) أحمد إبراهيم خضر، «هل تحتاج بلادنا إلى علماء اجتماع؟»، موقع الدكتور أحمد إبراهيم خضر، ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠١٢، <<http://www.alukah.net/culture/0/44114>>.

(١١) أحمد إبراهيم خضر، اعترافات علماء الاجتماع (عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع) (لندن: المنتدى الإسلامي، ٢٠١٠)، <<http://www.alukah.net/culture/0/44114>>.

(١٢) يدعي هذا الاتجاه أن الإسلام جاء بتصوير شامل عن حقيقة الخالق وأعطى تصوراً شاملاً عن الكون والحياة والإنسان، وقدم تشريعات ونظماً تصلح للحياة البشرية وكل ما عداها من التشريعات قاصرة عن إدراك الحاضر فضلاً عن المستقبل مستندين إلى الآلية الكريمة «ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون» [القرآن الكريم، «سورة الأنعام»، الآية ٣٨]. وكان النص لا يحتاج إلى تفسير.

(١٣) Sari Hanafi, ««We Speak the Truth!»: Knowledge (and) Politics in Friday's Sermons in Lebanon», Unpublished Paper (Forthcoming).

(١٤) عبد الحليم مهورباشة، التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع: مقاربة في إسلامية المعرفة (سطيف: جامعة سطيف، ٢٠١٤).

(١٥) بلقاسم الغالي، «محاولات في تأصيل علم الاجتماع»، مجلة شؤون اجتماعية (جمعية الاجتماعيين، الإمارات)، العدد ٦٣ (١٩٩٩)، ص ٩ - ٤٦.

(١٦) كرئيس تحرير لمجلة إضافات، ألاحظ استخداماً مبالغاً فيه لدى بعض الباحثين لابن خلدون بطريقة تلوي عنقه في بعض الأحيان، وكأن كل فكره هو سوسيولوجيا صالحة لكل زمان ومكان. فمفهوم العصبية يستخدم في كل المجتمعات العربية حتى لو أثبتت الدراسات الاجتماعية أن القبيلة قد ضعفت في بلد مثل الجزائر تحت تأثير الجهود الاستعمارية الفرنسية وسلطات الدولة الوطنية التي تبنت نفس النهج لتفكيك القبيلة وإحلال ولاءات جديدة. ويستمر إطرأ ابن خلدون باعتباره مؤسساً للمنهج التاريخي في كتابه العبر حتى لو أنه لا يستفيد هو منه كثيراً عندما كتب كتابه الشهير تاريخ العرب والبربر.

الإنكليزي (Paradigm) أو التفسير الإسلامي للمعرفة^(١٧). والبعض الآخر يهتم ببساطة بالمنظورات الإسلامية لعلم ما.

تأتي هذه المشاريع في سياق أوسع من تأثير المعهد الإسلامي، فهناك عدة أعمال هدفت إلى الربط بين العلم والخصوصية الثقافية للعرب أو المسلمين، وهي يغلب عليها التوفيقية، كما نرى عند محمود أمين العالم ومحمد جابر الأنصاري ومحمود الذواودي الذين دعوا إلى إقامة جسر بين ثنائيات الحداثة الأوروبية والهوية العربية الإسلامية، أو التراث والحداثة، أو الأصالة والمعاصرة، أو النقل والعقل، أو الروح الرمزية والجسد. وقد انتقد سمير أبو زيد هذه التوفيقية ليقترح معالجة شقي القضية عن طريق صياغة ماهية العلم الذي يأمل في تأسيسه في المجتمع من جانب، وصياغة ماهية النظرة إلى العالم التي يمتلكها المجتمع وإنشاء علاقة بين هاتين الصياغتين من جانب آخر. والكلمة المفتاحية التي يستخدمها أبو زيد هي مفهوم «الاتساق» (Consistency) باعتباره المفهوم الجوهري في «النظرة إلى العالم». فإذا كان لكل إنسان نظرة إلى العالم، فإن السمة الأساسية التي تميز هذه النظرة هي أن تكون متسقة مع ذاتها ومع العالم الواقعي، وهذا بنظره سر نجاح الحضارة العربية الإسلامية القديمة^(١٨).

في هذه المقالة سأكتفي بتقديم محاولات أسلمة المعرفة وتأصيلها، وهي كثيرة، فهي في تأصيل علم النفس تصل إلى ١٧٠ بحثاً وكتاباً حسب قاعدة بيانات دار المنظومة. سأتناول ثلاثة أنماط من هذه المحاولات.

ثالثاً: محاولات أسلمة المعرفة وتأصيلها

١ - الفلسفة الاجتماعية

هناك كثير من التنظير حول الحاجة إلى وجود علم اجتماع إسلامي، أو علم نفس إسلامي، أو علم سياسة إسلامي. وبالتدقيق في كثير من هذه المجالات وجدنا أننا لا تتجاوز كونها فلسفة اجتماعية أو نفسية أو سياسية إسلامية. فهناك الحديث عن أهمية الجماعة مقابل الفرد وضرورة استبدال «العقلانية الأداتية أو الواسطية؟ بترشيد معياري يأخذ بعين الاعتبار الأخلاق. وهناك مفاهيم انبعتت من مفكرين مسلمين لا بد من إعادة الاعتبار لهم كمفهوم العصبيّة عند ابن خلدون أو مفاهيم الاستلاب والقابلية للاستعمار عند مالك بن نبي. وبشكل عام شدد كثير من هؤلاء الباحثين على ضرورة الاستفادة من أدبيات إسلامية ومفكرين إسلاميين في الماضي للعلوم الاجتماعية^(١٩).

(١٧) علي سلطاني العاتري، «نظرات في الأسلمة والتأصيل»، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٤٩ (٢٠١٣)، ص ٦٥ - ٩٣.

(١٨) سمير أبو زيد، العلم والنظرة العربية إلى العالم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩).

(١٩) Amber Haque, «Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists.» *Journal of Religion and Health*, vol. 43, no. 4

كما تم التشديد على ضرورة إصلاح المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية بإضافة الوحي مصدراً للمعرفة، بما يستكمل ويتوّج عمل الحواس والعقل التي أسرفت النظرات الوضعية والإمبريقية المتطرفة وغالت في الاعتماد عليها وحدها^(٢٠).

كثير من الأدبيات حول البيئة والإسلام ما هي إلا أدبيات أخلاقية تفتقر إلى الحد الأدنى من البحث العلمي لتحديد مواطن المشكلة وتقديم حلول تتجاوز التفكير التمنيّاتي.

رغم أهمية الفلسفة الاجتماعية الإسلامية، إلا أنها أهملت الأطياف المختلفة لفهم الشريعة من قبل جغرافيا ومجتمعات إسلامية مختلفة واختبأت وراء مثاليات مستوحاة من مفاهيم قرآنية اعتبر فهمها وتطبيقها ثابتاً عبر العصور. فمثلاً هل مفاهيم العصبية أو التسامح أو الإنسانية هي نفسها في المجتمع القبلي والمجتمعات الحديثة التي بناها التمدن والدولة الوطنية؟

٢ - محاولات جدية لتوطين المعرفة

هناك محاولات جديدة ولكنها نادرة لدراسة كل عناصر العلم الاجتماعي وتوطينه أو تبيئته محلياً. وأنا أفضل استخدام مفهومَي التوطين والتبيئة كونهما يشيران إلى منظومة قيمية أو ثقافية إسلامية ولكن أيضاً إلى عوامل حاسمة أخرى كالثقافة الوطنية والمحلية وطبيعة العمران في إدخال تلوينات على العلوم الاجتماعية، وهذا أقرب إلى تخصصات يمكن تسميتها علم اجتماع في بلد عربي أو إسلامي منه أن يكون علم اجتماع إسلامياً. وأعتبر عملية التوطين جدية في حال توافرت العناصر الأربعة التالية:

- الاعتراف أن جزءاً كبيراً من العلم الاجتماعي (وبخاصة جانبه الوضعي) يتطور بفضل التراكم المعرفي العالمي. وبالتالي لا بد من الاستفادة من الأدبيات التي ينتجها البحث في العالم إن كان في الغرب أو في مكان آخر.

- كون العلوم الاجتماعية مطبّعة بثقافة محلية، بما فيها الثقافة الإسلامية، فلا بد من الأخذ بعين الاعتبار في دور هذه الثقافة في فهم الفاعلين الاجتماعيين لأي ظاهرة اجتماعية وهذا ما علمتنا إياه مدرسة البنائية الاجتماعية لـ «بيتر بيرغر» و«توماس لوكمان»^(٢١)، أي أن أنظمة المعرفة ليست إلا تركيبات ذهنية تسهم فيها مؤثرات وقيود كثيرة تفرضها القيم الدينية والأيدولوجيات السائدة في المجتمع وسياسة الحكم والخلقية التي يحملها أفراد يصنعون المعارف. فلا يكفي

= (Winter 2004), pp. 357–377, and Syed Farid Alatas, «Reflections on the Idea of Islamic Social Science,» *Comparative Civilizations Review*, no. 17 (1987).

(٢٠) إبراهيم عبد الرحمن رجب، «التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: معالم على الطريق»، *مجلة إسلامية المعرفة*، العدد ٣ (١٩٩٦).

(٢١) Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (London: Anchor Books, 1967).

التوصيف الكيميائي للقات لا يعتبره أحد أنواع المخدرات ولكن كيف يفهم اليمنيون القات بوصفه جزءاً من الطقوس الاجتماعية الضرورية للحمة الاجتماعية في اليمن.

- لا تكتمل الدورة الكاملة للمعرفة (على الأقل تلك التي تهتم المجتمع المحلي) إلا باحتكاكها بالجمهور المعني بها والجدل المجتمعي الناتج من استقبالها من الجمهور وبتحولها (أو تحول جزء منها) إلى سياسات لصانعي القرارات لتختبر في تطبيقها على الواقع. من هنا أهمية أن يقتدي الباحثون بزملائهم في نفس الحقل الثقافي أو المنطقة الجغرافية، حيث ستشكل جدلاً في المجال العام الذي هو جزء لا يتجزأ من عملية البحث الاجتماعي.

- ينبغي التواصل بين العلم الاجتماعي (أو جزء منه) مع العلوم الدينية (أصول الدين والفقه) من أجل إيجاد «فقه الواقع» أو فقه المقاصد وهما منهجان مفتاحيان لكل المدارس التجديدية الإسلامية في واقعنا المعاصر.

سأتناول هنا مثالين لهذه المحاولات الجادة:

المثال الأول، في مجال الاقتصاد الإسلامي، هناك الكثير من البحث العلمي حول هذا المجال، حسب ما يظهر من البحث البيبليومتري. وقد بدأ البحث بالتركيز على الجوانب المعيارية كالتنظير للوفاء بالاحتياجات من أجل الوصول إلى الرفاهية (Wellbeing) بدلاً من تلبية الرغبات الغريزية، واستبدال الربا بالمرباحة، والتشديد على التوازن بدل التحسين الأقصى (Optimizing) إلخ. ومن ثم قدمت دراسات وضعية على تحليل السلوك الاقتصادي، وإن قلّت مقارنة بالكم الغزير للدراسات المعيارية. التقييم الذي أقوم به هنا هو بحجم الإنتاج المعرفي وليس في ما إذا استطاع فعلاً عمل خرق معرفي. فهذه الأدبيات عادة ما تتبنى البراديغم النيو - ليبرالي متأثراً بالوضع في الخليج العربي ولم يهتم كثيراً بالعدالة الاجتماعية والتوزيع المنصف للثروة.

المثال الثاني، العمل الرائد الذي قامت به هدى محمد حسن هلال، التي نشرت كتاباً بعنوان **نظرية الأهلية: دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس**^(٢٢). هلال هي خريجة الجامعة الإسلامية العالمية في كوالا لامبور في الفقه وعلم أصول الفقه ويبدو أن لها دراية علمية ثاقبة في علم النفس. وتنبع أهمية هذا الكتاب من طرح الكثير من القضايا الشائكة المطروحة للبحث والنقاش، مثل أهلية المرأة للقضاء والحكم والشهادة في بعض القضايا، والتمييز بين البلوغ الفسيولوجي والرشد العقلي، وموضوع الاضطرابات النفسية والعقلية التي قد تسقط الأهلية بصفة دائمة أو مؤقتة. وقد غيّرت الإشكالية من التمييز الفج والقاطع بين الرجل والمرأة إلى تمييزيات مربوطة بموضوعة الرشد، بحيث يمكن للرجل كما للمرأة أن يتمتع بالأهلية أو يفقدها. وتدحض ما ذهب به البعض إلى أن انتقاص أهلية المرأة له علاقة بحيضها ونفاسها والتغيرات البيولوجية الأخرى. وتخلص الباحثة إلى أن هناك حاجة إلى نظرية معاصرة للأهلية واضحة المعالم تجمع بين الفقه وعلم النفس والعلوم المعاصرة، لإيجاد حلول للإشكاليات والخلافات القديمة والحديثة، التي

(٢٢) هدى محمد حسن هلال، **نظرية الأهلية: دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس** (واشنطن:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١).

من أهمها: وجوب تفعيل مقاصد الشريعة في حقوق الجنين من خلال علم الأجنة وعلم النفس، من أجل تقرير حقوق إضافية للجنين على الحقوق المنصوص عليها سابقاً.

٣ - المحاولات الترقيعية

هناك فصل تعسفي بين المعيارى والوضعي بحيث يستسهل كثير من المنادين بأسلمة المعرفة أو التأصيل الإسلامى لها بالاكْتفاء بتقديم وصفات أخلاقية [...] من دون أن يعملوا الجانب الوضعي.

إذا كانت المحاولات الجديدة قليلة، فالمحاولات النظرية الترقيعية هي مع كل أسف كثيرة. فهي غالباً مبنية على الخواطر من دون إعمال الأدوات المنهجية للحصول على الجانب الوضعي (معلومات بنيوية أو إدراكية وانطباعية للفرد والجماعة) القدرة على فهم الواقع. والبعض يلبس العلوم الاجتماعية ثوباً دينياً بتزيين النصوص بالآيات والأحاديث. وآخرين يصفون الصفة الإسلامية على أخلاقيات أشبه ما تكون بكونية أو دينية مسيحية أو يهودية... ونجد ذلك في بعض الأدبيات المتعلقة بموضوع البيئة.

فأنا أفهم أن يستوحي المفكرون من الثقافة الإسلامية السائدة أو المرجى لها لحن المسلمين على احترام البيئة، ولكن هناك كلام عن خصوصيات ليست فعلاً خاصة. فمثلاً عندما يذكرنا عودة^(٢٣) أن مبادئ الفكر الإسلامى تتمثل بالعدل والإحسان وصلة الرحم والحد من الفساد وهذه المبادئ مناقضة للمبادئ الغربية؛ تصبح المقارنة إشكالية. فهذه مبادئ عامة يرتجى تمثيلها كل الشعوب. وكونه يتابع القول بأن هناك آثاراً سلبية لنمط غربى يسعى «نحو السعادة من خلال الاستهلاك المفرط وتحويل الكماليات» إلى ضرورات ما هي إلا نمط رأسمالى نجده فى الغرب والشرق وبخاصة فى دول الخليج العربى. كثير من الأدبيات حول البيئة والإسلام^(٢٤) ما هي إلا أدبيات أخلاقية تفتقر إلى الحد الأدنى من البحث العلمى لتحديد مواطن المشكلة وتقديم حلول تتجاوز التفكير التمنيّاتى (Wishful Thinking). ورغم أهمية التأصيل الشرعى لحفظ التوازن البيئى^(٢٥) إلا أن اختزال موضوع البيئة على ذلك غير كافٍ.

يمكن أن استحضر مثلاً آخر على محاولات غير مكتملة؛ يمكن تناول دراسة جاسر بعنوان «توظيف مقاصد الشريعة فى ترشيد سياسات الاقتصاد المعرفى»^(٢٦). تبدأ هذه الدراسة بتقديم عرض بديع حول مفهوم اقتصاد المعرفة الذى روجه البنك الدولى، وتقدم بعد ذلك نقداً للمؤشرات

(٢٣) عودة الجبوسى، «البيئة والتحول نحو الاستدامة: نظرة إسلامية»، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٧٢ (٢٠١٣)، ص ٤٣ - ٨٠.

(٢٤) انظر مثلاً: حسين الخشن، الإسلام والبيئة... خطوات نحو فقه بيئى (بيروت: دار الملاك، ٢٠١١).

(٢٥) انظر مثلاً: يحيى سعيدي، «التأصيل الشرعى لحفظ التوازن البيئى»، دراسات إسلامية، العدد ١٦ (٢٠١٣).

(٢٦) جاسر عودة، «توظيف مقاصد الشريعة فى ترشيد سياسات الاقتصاد المعرفى»، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٧٠ (٢٠١٢)، ص ٤٣ - ٦٦.

التي تدل عليها. أرى أن هذا النقد محدود جداً ويقتصر على الجانب الأخلاقي، رغم أهميته. فنقاش براءات الاختراع مثلاً كمؤشر لا يمكن أن يكون من دون دراسة تبعات ذلك على قطاعات معينة علمية واقتصادية. ومشكلة بعض المؤشرات كنسبة استخدام التلغونات والموبايلات ليس فقط هل هناك إسراف أم لا ولكن إذا كان هذا فعلاً مؤشراً لاقتصادات صناعية وزراعية عربية اتسمت بكونها تحتاج إلى نمط من المعرفة لا يعكسه مثل هذا المؤشر. كما يذكرنا أندريه تريمبلي^(٢٧)، أنه نادراً ما طورت الصناعة في البلدان العربية صناعات اقتصادات المعرفة الكلاسيكية، مثل إنتاج أو تجميع المكونات الإلكترونية، والتكنولوجيا الحيوية أو صناعة الأدوية. يذهب الاقتصادي علي القادري إلى أبعد من ذلك واصفاً السياسات الاقتصادية العربية بأنها اقتصادات اللامعانة والتجارة التي تذهب بها المعرفة سدى^(٢٨).

إذاً، لا تتناسب المؤشرات المستخدمة في مجتمع ما بعد الصناعي مع واقع العديد من البلدان العربية^(٢٩). كل ذلك كان غائباً في نقاشات جاسر عودة. وهذا يحيلنا إلى أهمية أن تتم مناقشة مثل هذه المواضيع في مجامع متعددة التخصص بما في ذلك وجود الفقيه والباحث جنباً إلى جنب.

André Tremblay, «Les Classements Internationaux Sont-Ils la clef d'accès à l'économie de La Connaissance?: Analyse Des Universités Du Liban et Dubaï» (Université Saint-Joseph de Beyrouth, Liban, 2011).

Ali Kadri, *Arab Development Denied: Dynamics of Accumulation by Wars of Encroachment* (٢٨) (London; New York: Anthem Press, 2014).

Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Stanford, CA: ٢٩) Stanford University Press, 2010).

يتمثل الجزء الأكبر من صناعات بلدان مثل تونس ومصر والمغرب بتخصصها في التعاقد بالباطن، التي تتطلب عمليات تحديثية (Up-grading process)، وهذا يختلف عن «الوصفة السحرية» لاقتصاد المعرفة. هناك مثالان يظهران مشاكل منهجية و/أو في جمع البيانات. لقد أظهرت مؤشرات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات لتونس تقدماً إيجابياً في العقد الأول من القرن الحادي عشر في وقت مبكر. من خلال ذلك الوقت، استولى الرئيس المخلوع زين العابدين بن علي الإنترنت بعد أن كان مسؤولاً عنه المعهد الإقليمي لعلوم الحاسوب والاتصالات (IRSIT) وهو مركز أبحاث مرموق. أظهرت ترتيب تكنولوجيا المعلومات والاتصالات (ICTs Ranking) أنها ليست حساسة لحالة القمع والمراقبة والفلترة. حتى إنها تميل لمصلحة الدول التي تطبق هذه التقنيات القمعية (لذا كان ترتيب تونس عالياً). يرتبط المثال الثاني بمسوحات الابتكار باستطلاع آراء القادة الاقتصاديين أو بمسوحات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، تظهر هذه المسوحات نهوض العديد من دول الخليج إلى مرتبة أفضل من مرتبة لبنان أو الأردن. هذا الادعاء غير صحيح. انظر: ساري حنفي وريغاس أرفانيتس، *البحث العربي ومجتمع المعرفة: رؤية نقدية جديدة* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٥). انظر أيضاً: Krishna

Kumar and Desiree van Welsum, «Knowledge-Based Economies and Basing Economies on Knowledge Skills a Missing Link in GCC Countries», Rand Corporation (2013), <http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/research_reports/RR100/RR188/RAND_RR188.pdf>.

إن هذه المسوحات تفهم أساساً مفهوم التنمية بطريقة تستدل عليه من خلال مؤشرات بالاعتماد على آراء في المؤسسات الاقتصادية المعنية أكثر للوصول إلى الأسواق العالمية في تنمية اقتصاداتهم المحلية.

وأفضل تحليل لأزمة أدبيات المنظورات الإسلامية هو دراسة قدمها أحمد بلوافي وعبد الرزاق بلعباس^(٣٠) مبنية على تحليل مضمون ٣٣ بحثاً نشرت حول الأزمة المالية والاقتصادية العالمية من منظور اقتصادي إسلامي ليخرجوا بنتائج خطيرة حول مضمون أغلب هذه البحوث، التي وصفها الباحثان بأنها يغلب عليها كونها تسجيل خواطر وإبداء ملاحظات وترقيع وتجميل للرأسمالية وغياب البعد الاستراتيجي والتخطيط المنهجي، ليخلصا إلى مقولة عدم جاهزية الاقتصاد الإسلامي لتقديم بدائل.

رابعاً: الإشكاليات

أجرت الباحثة السوسيولوجية المصرية منى أباطة في كتابها الهام مناظرات عن الإسلام والمعرفة في ماليزيا ومصر: عوالم متحولة^(٣١)، دراسة لمشاريع أسلمة المعرفة وقد ركزت على السياق السياسي لها (صراعات نفوذ فكري واقتصادي بين ماليزيا والسعودية) أو سياق السياسات ما بعد الكولونيالية والخطاب الأثرو - أمريكي الذي تأثر به إسماعيل الفاروقي. ومهما كانت أهمية هذه التأثيرات، فالباحثة قد أهملت دراسة تحليل مضمون الأدبيات الناتجة من هذه المشاريع. سأركز هنا على بعض الإشكاليات الناتجة ليس فقط من بعض المفاهيم السائدة في هذه المشاريع ولكن الناتجة من غياب التطبيق الجيد لها. ومع ذلك فأنا لا أنكر أن هناك أبعاد سياسية لأسلمة المعرفة. فقد اهتمت السلطات الإيرانية بذلك بعد أن اعتبر بعض المحافظين أن الانتفاضة الخضراء جاءت نتيجة «المفهوم الخاطئ لمفهوم الحرية» الناتجة من العلم الاجتماعي «الغربي»، حيث نادى بعض المتطرفين بإغلاق كليات العلوم الاجتماعية، فرد عليهم الإمام السيد علي خامنئي بتوجه يمثله هذا الاستشهاد منه:

«يجب العثور على أصل وركيزة وأساس العلوم الإنسانية في القرآن الكريم. هذا أحد الأقسام المهمة من البحوث القرآنية. يجب أن يعتنى بالنكات والدقائق القرآنية في مختلف المجالات، ويجب التفتيش عن مباني العلوم الإنسانية في القرآن الكريم والعثور عليها. هذا عمل أساسي ومهم جداً.

(٣٠) أحمد بلوافي وعبد الرزاق بلعباس، «معالجات الباحثين في الاقتصاد الإسلامي للأزمة المالية العالمية: دراسة تحليلية»، ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي الذي نظّمته الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالأردن - عمان، ١ - ٢ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠.

(٣١) Mona Abaza, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds* (London: Routledge Curzon Press, 2002).

إذا حصل هذا الأمر، سيتمكن المفكرون والباحثون وأصحاب الرأي في العلوم الإنسانية المختلفة، من تشييد الأبنية الرفيعة على هذا الأساس (القرآن) وهذه الركيزة. طبعاً في تلك الحالة يمكنهم أن يستفيدوا من إنجازات الآخرين من الغربيين وأصحاب السبق في العلوم الإنسانية، ولكن المبنى يجب أن يكون مبنى قرآنياً».

لقد قصد الإمام خامنئي بالعلوم الإنسانية العلوم الاجتماعية أيضاً، إلا أن هناك فرقاً بين الاثنين. تبين سارة شريعتي أن حوزات مدينة قم قد أبقت على الفلسفة بينما حذفت علوم الاجتماع والنفس والسياسة من مناهجها حتى عام ٢٠١٣ عندما فتح فرع جديد سمي علم الاجتماع الإسلامي^(٣٢). وقد رأت السلطات المصرية في عام ٢٠١٤ بدرس وحوار الثلاثاء لأستاذة علم السياسة في جامعة القاهرة هبة رؤوف عزت في مسجد ومدرسة السلطان حسن بتدارس كتاب مقدمة ابن خلدون أنه خطر على هذه السلطة، مع أنني اعتبر أن نشر المعرفة الاجتماعية في الجامع لهو أهم طريقة لتوطين المعرفة الاجتماعية^(٣٣). فهبة عزت هي باحثة في المعهد العالمي للفكر الإسلامي - فرع القاهرة وقد فهمت رسالته كذلك. إذا هناك رهانات تتجاوز المعرفي تطرحها مشاريع الأسلمة والتأصيل.

سنركز هنا على ست إشكاليات بعضها مربوط بتحليل مضمون الخطاب وبعضها بشروط إنتاجه الاجتماعية - الاقتصادية.

١ - الاختزالية

يرد بعض أصحاب مشاريع أسلمة المعرفة ضد المركزية الأوروبية باستخدام مركزية - إسلامية^(٣٤)، ليصبح العلم الإسلامي لتفسير الظواهر في المجتمعات الإسلامية والعلم الغربي للغرب. هناك اختزال للغرب على منظومته القيمية المستوحاة من الثقافة المسيحية - اليهودية. وغالباً ما يستخدم هذا الاختزال لتبرير ضرورة وجود علم اجتماعي إسلامي. وهكذا تصبح الأزمة المالية الغربية في عام ٢٠٠٧ بحاجة إلى بديل يقدمه الاقتصاد الإسلامي. ويخفي هذا الاختزال الديني - الثقافي الطبيعة الرأسمالية والنيو - ليبرالية للغرب المسؤولتين أساساً عن الأزمة المالية. وغالباً ما يكون هذا الاختزال باتجاه واحد. أي أننا لا نقول إن مشاكلنا في العالم الإسلامي هي وجود ثقافة دينية، وكأن سبب تخلفنا هو التراث الاستعماري والنيو - كولونيالي والمؤامرة الإمبريالية. ويشترك في هذا الخطاب كثير من الإسلاميين ولكن أيضاً جزء من اليسار العربي ذات التوجه اللاديمقراطي.

(٣٢) مقابلة معها، كانون الثاني/يناير ٢٠١٣.

(٣٣) لقد استمر الدرس والحوار طيلة ٧ أشهر تخلله حلقات مصغرة تدارس ومناقشة الكتاب وموضوعات العمران المختلفة كما تناولها ابن خلدون، وعبر الفايبوك حيث يتابع صفحاتها ٤٠,٨٠٠ شخص يواصلون قراءة كتاب الجمهورية لأفلاطون.

Alatas, «Reflections on the Idea of Islamic Social Science».

(٣٤)

تأخذ الاختزالية أشكالاً مختلفة أخرى منها الاختزالية المقارنة (Comparative Reductionism)، بحسب تعبير غبريال مارانوشي^(٣٥)، أي أننا نعتبر أن الفكر الإسلامي هو نتيجة القرآن ولا تأثير للجغرافيا والتاريخ والمجتمع. ولذا يؤمن البعض بوحداية الحقيقة، وبالطبع هم الوحيدون الذين يملكونها.

٢ - فصل تعسفي بين المعياري والوضعي

هناك فصل تعسفي بين المعياري والوضعي بحيث يستسهل كثير من المنادين بأسلمة المعرفة أو التأصيل الإسلامي لها بالاكتفاء بتقديم وصفات أخلاقية، كيف ينبغي أن تكون مثلاً الأسرة المسلمة والشاب المسلم، من دون أن يعملوا الجانب الوضعي وهو البحوث الميدانية القادرة على تقديم فهم ما لطبيعة الأسرة في القرن الحادي والعشرين في بلد ما. كما أن الدراسات الوضعية هي التي تبين كيف تؤثر التقاليد الروحية والدينية في تصرفات الأفراد والجماعات في المجتمع والأسرة والسوق.

والمعياري ليس له معنى لوحده من دون عناء البحث الوضعي. إذا كان ابن رشد، قد وعد بأن الفلسفة والعلوم الشرعية سوف يلتقيان في النهاية، فأنا أؤكد لكم أنه سيكون هناك توتر وقلق ومعضلات ومفارقات بين ما سوف يعتبره البعض أنه ثابت في الشرع وبين نتائج العلوم الاجتماعية. فمثلاً يمكن أن يظهر بحث اجتماعي أن تعدد الزوجات أو الطلاق لهما تبعات غير حميدة على الأطفال. وهنا ينشأ التوتر في كيف يمكن أن يترجم ذلك إلى أحكام معيارية وسياسات وحملات توعية؟ ومن يقوم في ذلك السلطات الزمنية أم المجتهدون والفقهاء؟ أم كلاهما؟

٣ - الثابت والمتحول

هناك رؤية أننا أمام فكر وفقه إسلاميين ثابتين بمعياريتهما وقيمهما الأخلاقية ويجب تطويع العلوم «الوضعية» لهما. إذاً أمناً بمنهج مقاصد الشريعة فمعنى ذلك أن الأحكام الظاهرية (ما عدا الكليات والأصول) قد تتغير بتغير الواقع. إذاً ليست المعرفة العلمية فقط هي التي تتغير بتغير الواقع. وقد ركز أجري وكزلكايا^(٣٦) على أنه تم إهمال المعاني الدينية الإكليروسية (Ecclesiastical) والعرفية (Customary) وتم الاكتفاء بالمعاني المعجمية (Lexical) المعاصرة وهذا إهمال لمقاصد الشريعة.

بوجه عام، هناك ادعاء أن فقه الواقع وفقه التوقع وتحديث وتحيين الأحكام القديمة تستخدم العلوم الاجتماعية. ولكن ما لاحظناه هو غياب الأدوات المنهجية والمعلومات البنيوية، والمعلومات الإدراكية والانطباعية القادرة على فهم الواقع من أجل تقديم حلول قائمة على فهم الكتاب والسنة

Gabriele Marranci, «Sociology and Anthropology of Islam: A Critical Debate», in: Bryan S. (٣٥) Turner, ed., *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion* (London: Blackwell Publishing Ltd., 2010).

Taha Eğri and Necmettin Kizilkaya, *Islamic Economics: Basic Concepts, New Thinking and Future Directions* (London: Cambridge Scholars Publishing, 2015). (٣٦)

والشريعة. فلإدراك الواقع على الفقيه أن يستحضر الأسئلة المفتاحية: ماذا ولماذا وأين ومتى وكيف^(٣٧)؟ والواقع لا يعني فقط الحاضر ولكن الماضي. ومع أن الواقع معوم ويتجاوز الجماعة المحلية (إن كانت مؤلفة من أسرة أو قبيلة أو حي) فهل المطلوب تغيير الواقع قبل تأصيل فقه الواقع؟ وبهذه الحالة من يغيره؟ الحاكم؟ الفرد؟ داعش؟ (انظر إلى مناقشات مؤتمر الكويت)^(٣٨).

هذه المواضيع كانت في صلب الفقه المقاصدي الذي تم إهماله من قبل الاتجاه الفقهي السائد. يدعو عليان بوزيان^(٣٩) الباحثين المقاصديين «إلى الانتقال بالبحوث المقارنة بين الشريعة والقانون من مجرد المقارنة بقصد المقابلة، لإظهار التميز والتشديد على سمو الشريعة ومقاصدها في تحصيل المصالح الإنسانية، إلى مرحلة المقارنة بقصد المقاربة المقاصدية المثمرة... التي من خلالها يتم تجاوز أزمة الفكر؛ فأسلمة المعرفة القانونية تمثل نقطة الانعطاف في إعادة بعث الجانب التشريعي من الشريعة، من طريق تفعيل أدوات الفكر المقاصدي، واستثمارها في تحديد فلسفة التشريع

هناك افتراض حتى الآن أن هناك علوماً اجتماعية إسلامية للمسلمين، وعلوماً اجتماعية بوذية للبوذيين، وعلوماً اجتماعية يهودية لليهود. إن هذا الافتراض يتنافى مع مفهوم عالمية الإسلام وأن فيه خيراً لكل الناس.

الوضعي من خلال بحوث رصينة تنطلق من الدور الجوهرى للمقاصد في فهم النصوص ومراعاة سياقها ومآلاتها عند التنزيل، ولا سيما أثناء التقعيد القانوني لأحكام التشريعات في ظل الهاجس الإصلاحى والهم النهضوى الذى يمر به الفقه الإسلامى المعاصر، وبعد التقنين الوحيد لتطبيق الفقه الإسلامى، وإخراجه من حيز النظريات والتجريدات إلى حيز العمليات والتطبيقات»^(٤٠).

٤ - فقه الشريعة مقابل فقه تطبيق الشريعة

يقدم الشيخ السعودى عبد الله المالكي فتحاً معرفياً هاماً، في كتابه الهام سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، على أهمية التفريق بين فقه الشريعة وفقه تطبيق الشريعة. فهو يتجاوز فلسفة فقه الواقع ليفرق بين فقه الشريعة الذى يحمل في طياته الكثير من الثوابت وبين إمكانية التطبيق وتدرجه: «الشريعة: عبارة عن معطى إلهي منزل مستمد من الوحي، ومتمثل في المحكمات والقطعيات والكلييات الشرعية، وأما (التطبيق) فهو فعل بشري اجتهادي تاريخي لذلك المعطى الإلهي. فالتطبيق ليس ديناً بالضرورة بل قد يكون مخالفاً للدين، وقد يكون مفسداً لغايات التشريع

(٣٧) عبد الله بن بيه، تنبيه المراجع إلى تأصيل فقه الواقع (الرياض: دار التجديد للنشر والتوزيع؛ مركز نماء، ٢٠١٤)، ص ٣٦.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٣٩) عليان بوزيان، «توظيف مقاصد الشريعة في أسلمة المعرفة القانونية»، مجلة إسلامية المعرفة، العدد

٧٨ (٢٠١٤)، ص ٤٠ - ٧٦.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٦.

ومناقضاً لمقاصده»^(٤١). وقد صرح كمال الحيدري (أستاذ الفلسفة الإسلامية في الحوزة العلمية بقم) عن تعقيدات تجربة التغيير في إيران، فقال: «عندما جئنا إلى الحكم الإسلامي وواجهنا مشاكل يجب أن نجيب عليها، وجدنا ذلك الفقه الموجود بين أيدينا، لا أقول لا يستطيع مطلقاً، لكنه في كثير من الموارد لا يستطيع الإجابة على هذه المسائل»^(٤٢).

بالنسبة إلى المالكي هناك ضرورة إلى أن يكون هناك سيادة للأمة من طريق اعتراف شعبي بها أي قبول ديمقراطي بالحاكم، والتي ستقوم بنقل مبدأ إلزامية الشريعة من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي من طريق سن القوانين والدساتير، قبل تطبيق الشريعة. ويرد المالكي بشكل بارع على من يقول السيادة في الإسلام للشريعة فقط، وليس للفرد ولا للشعب:

«إن هذا القائل لديه إشكالية في فهم طبيعة الشريعة، فهو لا ينظر إلى الشريعة على أنها عبارة عن منظومة من القيم والمبادئ والأحكام، وإنما ينظر إليها كأنها أشبه بالكائن الحي الذي يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ويجلس على أريكته ويفرض قيمه وإراداته على الناس. هكذا يتصور البعض! ولا أقول هذا مجرد تصوير (كاريكاتوري)! بل البعض فعلاً يشعر بأن الشريعة هكذا في تصوّره، ولهذا فهو دائماً يقابل بين سيادة الأمة وسيادة الشريعة، فيقدّم سيادة الشريعة على سيادة الأمة، وكأن قيم الشريعة كائنات حية تملك الإرادة والقدرة».

من هنا تصبح أهمية العلوم السياسية والاجتماعية في دراسة هذه السيادة والسلطة والديمقراطية التي هي مقدمات لتطبيق الشريعة. ويصبح التمكن من هذه العلوم شرطاً للدعاة المهتمين بنشر الشريعة. ولعل أخرى بالحركات الإسلامية رفع شعار «سيادة الأمة هي الحل» بدلاً من «الإسلام هو الحل»^(٤٣).

٥ - الترقية

إن المحاولات الترقية هي غالباً ما تكون نتاج ضعف التكوين العلمي لدى الباحثين العرب. نرى أن ضعف العلوم الاجتماعية (التي تدعي أنها إسلامية أو لا) ناتج من الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والبيئات المؤسسية التي تواجه الباحثين في دول الجنوب، أكثر منه إشكالاً إبيستمولوجياً ناتجاً من تدويل العلوم الاجتماعية (أي عدم توافق للمفاهيم الغربية التي ولدت في حوض سياقات محددة للدول القومية الأوروبية). فمثلاً لقد ابتليت المجتمعات العربية بدكتاتوريات شرسة قد حدت من إمكانيات الفكر النقدي^(٤٤).

(٤١) عبد الله المالكي، «سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة»، موقع المقال، ١١ تشرين الثاني/نوفمبر

<<http://www.almqaal.com/?p=922>>.

٢٠١١،

(٤٢) أحمد بوعود، فقه الواقع: أصول وضوابط (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٦).

(٤٣) المالكي، المصدر نفسه.

(٤٤) في ليبيا تسمى بعض الأقسام قسم الاجتماع والتفسير. لقد رفض القذافي الفلسفة واستبدلها بكلمة

التفسير. وناقشت الباحثة علا الزيات زملاءها هناك كثيراً في تغيير الاسم إلى (الفلسفة والاجتماع) وبخاصة أن =

لقد أدت بعض النظرات الإيبستمولوجية إلى الترقيع، حيث يحلو للكثير من الكتّاب في أسلمة المعرفة والتأصيل الإسلامي للعلوم أن يبدأ كلامهم بأزمة علم ما من العلوم الاجتماعية في الغرب ومن ثم عند العرب وينتهي بتقديم حلول في جملها معرفية، مقترحين التأصيل الإسلامي كمخرج^(٤٥).

ينتقد سمير أبو زيد الفكر التوفيقي الذي يدعو إلى إقامة جسر بين ثنائيات الحداثة الأوروبية والهوية العربية الإسلامية الذي اتسم في بعض الأحيان بالترقيعية، ويتبنى التأسيس للمعرفة معتمداً على نموذج من التراث، وهو نموذج اللغوي الفارسي الشيخ عبد القاهر الجرجاني القائم على ثلاث خطوات أساسية: إنشاء القضية الدينية والقضية العلمية، كل في مجالها، بشكل كامل، ومن ثم الفصل بين القضيتين، كل في مجالها، وأخيراً إنشاء علاقة رابط بين القضيتين، وهي علاقة التدرج في القدرة اللغوية، بلا حدود. لقد تمكن عبد القاهر باستخدام هذا المنهج من أن يعالج قضية دينية عقلية مشتركة هي قضية الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، وفي نفس الوقت إنتاج نظرية في اللغة هي نظرية التنظيم التي تمتلك كل المقومات الخاصة بأي نظرية في العلوم الإنسانية بالمعنى المعاصر. هذا المنهج قادر على إنتاج نظرية علمية تلتزم بشروطها العلمية والعلاقات السببية شبه الحتمية في اتساق كامل مع الفكر الديني الإسلامي. وبذلك لا يشكل الفكر التوفيقي، حسب أبو زيد، نموذجاً لتحقيق الاتساق بين النظرة العربية الإسلامية والعلم المعاصر. ويخلص أبو زيد إلى أن المنهج الذي يستوحيه من الجرجاني يشكل محاولة جديدة بعد فشل المحاولات الحديثة الكثيرة في التأسيس العلمي، وبخاصة فشل دعاة العلم الإسلامي في تحقيق الاتساق بين العلم «الإسلامي» والعلم الإنساني «المعاصر». وبالتالي عدم الاتساق بين هذا الفكر والواقع^(٤٦).

وقد تبني بعض الباحثين هذا النهج. ففي كتاب الأيديولوجيا وعلم الاجتماع: جدلية الاتصال والانفصال تتبنى مؤلفته الباحثة الجزائرية وسيلة خزار أن الأصل هو الفصل، إذ إن الأصل في «النظرية العلمية، وبالتالي السوسيولوجية، هو أن تنطلق من الواقع المحسوس والمشاهد، ومن خلال الدراسة الإمبريقية، حيث يحاول علم الاجتماع صياغة المفاهيم، وربطها في شكل قضايا، ثم اختبار صحة هذه القضايا لتتخذ شكل قوانين ونظريات. البداية، إذ، ينبغي أن تكون من الواقع في اتجاه بناء النظرية وليس العكس، ثم بعد ذلك يكون الاعتماد على النظرية في دراسة أجزاء أخرى من الواقع، مثل هذه الدراسة التي تعد أساساً لاختبار صدقية النظرية، ومدى صلاحيتها للاسترشاد بها في تفسير الظواهر الاجتماعية. إذ، عندما يذهب الاتجاه الإسلامي إلى أن الاتجاهين الماركسي والبنائي الوظيفي يتضمنان مقدمات أيديولوجية تعبر عن اتجاهات بشرية قاصرة، ويقترح في مقابل ذلك مقدمات أيديولوجية مختلفة تنطلق أساساً من الدين الإسلامي، فإن هذا الطرح بالنسبة إلينا يتنافى مع أسس العلم والموضوعية، لأن الانطلاقة أساساً في بناء النظرية السوسيولوجية لا بد أن تكون من الواقع، وليس من أية مقدمات أيديولوجية مهما كانت طبيعة هذه المقدمات فلسفية أو

= التفسير له دلالة دينية بعيدة كل البعد من تدريس الفلسفة، وعلى الرغم من هذا ما زال القسم يحمل نفس العنوان حتى يومنا هذا.

(٤٥) انظر على سبيل المثال: مهورباشة، التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع: مقارنة في إسلامية المعرفة.

(٤٦) أبو زيد، العلم والنظرة العربية إلى العالم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة.

دينية، عقلية أو عقلية»^(٤٧). وعلى هذا المنوال، يؤكد جمال عطية أن علم أصول الفقه قد وُضع أصلاً لضبط التكاليف واستنباط الأحكام وليس لتفسير الظواهر الاجتماعية والعلاقات السببية بها، وهذا موضوع العلوم الاجتماعية^(٤٨).

٦ - تدويل العلم

إن عملية التكامل وتوطين المعرفة لا تعني تبني سياق نظري محلي كلي مقابل نظريات «مادية غربية»، بل تعني الاستفادة من التراث العالمي والمحلي بأن واحد والغلبة لتشكيل إطار نظري يصلح لدراسة موضوع ما تحت البحث.

هناك افتراض حتى الآن أن هناك علوماً اجتماعية إسلامية للمسلمين، وعلوماً اجتماعية بوزية للبوذيين، وعلوماً اجتماعية يهودية لليهود. إن هذا الافتراض يتنافى مع مفهوم عالمية الإسلام وأن فيه خيراً لكل الناس. وهنا لا بد من التأكيد أن كل العلوم فيها ما هو شمولي وعالمي (Universalist) وفيها ما هو مرتبط بثقافة وحاجات مجموعة سكانية ما. المطلوب صيغة «الحوار الجدلي» بين الثقافات والمجتمعات الذي يستفيد من التجارب المختلفة وتراكم المعرفة.

هناك قضايا كتغير المناخ، والكائنات المعدلة وراثياً [GMOs]، وحقوق الملكية الدولية، والمفاوضات على العقاقير الطبية، والتنوع البيولوجي، وما شابه ذلك قد أصبحت مسائل علمية عالمية. أصبح العلماء، من الاختصاصات الطبيعية والاجتماعية، معتادين التفكير في هذه القضايا على المستوى العالمي. في المقارنة بين الاختصاصات، يمكن القول إن هذه الظاهرة ربما تحدث أكثر في الاختصاصات العلمية الطبيعية. وهكذا فالموضوعات والفرق المتخصصة أصبحت عالمية، وكذلك تدريب المتخصصين، لتصبح وسيلة لتغذية التوزيع الدولي للكفاءات، وهو ما يجعل كل طالب دكتوراه جديد مشروع مهاجر في المستقبل. لقد دافعت كارولين فاغنر^(٤٩)، من بين العديد من الكتاب الآخرين، ببراعة عن فكرة الشبكات العلمية الدولية المؤلفة أساساً من الأفراد الذين يسعون إلى التعاون مع نظرائهم ذوي المصالح المتبادلة والمهارات المتكاملة في جميع أنحاء العالم. في هذا العالم المعولم، يعمل التعاون الدولي وكأنه نظام ذاتي للتنظيم العالمي من خلال الفعل الجماعي على مستوى الباحثين أنفسهم^(٥٠).

(٤٧) وسيلة خزار، الأيديولوجيا وعلم الاجتماع: جدلية الاتصال والانفصال (بيروت: منتدى المعارف،

٢٠١٦)، ص ٢٦٩.

(٤٨) محمود البستاني، الإسلام وعلم النفس (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ٢٠٠٠).

(٤٩) Caroline Wagner, *The New Invisible College: Science for Development* (Washington DC: Brookings Institute Press, 2008).

(٥٠) Loet Leydesdorff and Caroline Wagner, «International Collaboration in Science and the Formation of a Core Group.» *Journal of Informetrics*, vol. 2, no. 4 (October 2008), pp. 317–32.

في عصر العولمة هذا، وفقاً لوجهة النظر هذه، يصبح الباحث بطل التعاون الدولي، من خلال اتخاذ القرارات حيث مصالح الأفراد (بما فيها حسم الثقافي) ستكون المحرك الرئيسي. ويستند تفسير ذلك إلى فكرة أن الفرد يتعرف إلى المتعاونين ذوي الاهتمامات المشتركة وأنه قادر على تقييم واستغلال النتائج المتوقعة من التعاون المخطط لها. لن ندخل الآن في مجال نقد الكثير من العيوب في هذا المنطق^(٥١). ونحن نعتقد أن الرأي بأن هناك نوعاً من الشبكة العالمية العملاقة من العلماء حيث الكفاءات والموارد تدور بسهولة لا يتطابق مع الواقع. يحتاج فرادى العلماء، حتى خيرتهم، إلى أن يكونوا قادرين موضوعياً على «اختيار» تعاونهم، وهو الحكم الذي يتعلق بانخراطهم في بيئتهم المحلية، مؤسسياً وسياسياً واقتصادياً. إن وجود الجماعة العلمية المحلية وكذلك إضفاء الطابع المؤسسي على النشاط العلمي، يؤديان دورين هامين جداً هنا. ومن خلال المشاركة في التدريب المحلي والفرق العلمية المحلية يمكن للشباب الباحث الفردي أن ينخرط بصورة متزايدة في التعاون الدولي، وبالتالي، المشاركة في المشهد العالمي للبحث. القرارات الشخصية مهمة، ولكن قد تؤثر في الخيارات أيضاً عوامل أخرى تتجاوز عادة الاستعداد إلى القبول بالتعاون عند افتراض أن البحوث (والتعاون العلمي الدولي) مفيدة. سنصر على هذا الجانب، لأن التعاون الدولي هو أهم محركات البحث العلمي الضروري حتى لفهم الواقع المحلي وتوطين المعرفة.

استنتاجات

بعيداً من تحنّط الكثير من نماذج القراءتين السوسولوجية والدينية، أردت من هذا المقال أن أؤكد أن تحقيق التكامل بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، وغيرها من العلوم، وردم الهوة ومد الجسور بين هذه العلوم هو موضوع هام للغاية إن كنا معنيين بإعادة الشرعية للعلوم الاجتماعية لكي تؤدي دورها الرائد في حل المشاكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية العويصة، وخلق تصورات ورؤى جديدة تفتح آفاقاً لاجتهادات كثيرة وعميقة، تثري الدين والعلم في مختلف المجالات. إن عملية التكامل وتوطين المعرفة لا تعني تبني سياق نظري محلي كلي مقابل نظريات «مادية غربية»، بل تعني الاستفادة من التراث العالمي والمحلي بأن واحد والغلبة لتشكيل إطار نظري يصلح لدراسة موضوع ما تحت البحث. فمثلاً، إذا كنا ندرس استقلالية التعليم العالي والجامعات في بلادنا العربية فالإشكالية مرتبطة بهيمنة الدولة الدكتاتورية العربية على الجامعة، بينما تكون الإشكالية في الغرب وفي جنوب شرق آسيا مرتبطة بسلطنة المعرفة ودور الخصخصة في هذه الاستقلالية. وإذا كنا نريد دراسة الفقر في بلادنا فإن دور الخصخصة هو العامل الحاسم مقابل إشكالية التماسك الاجتماعي في بعض دول الغرب. إذاً لا تعني عملية التكامل وتوطين المعرفة موقفاً مبدئياً معادياً من الأطر النظرية الغربية التي سنوسمها بالمادية، بالتجريبية البحتة، أو بالفردانية... إلخ. ولا تعني الأطر الإسلامية أنها تلك التي تجسد المثالية والروحانيات والجماعة. وإذا كانت الجماعة هي فوق الفرد فأى طبقة أو فئة اجتماعية نتحدث عنها أو نريد الانتصار لها.

(٥١) انظر مثلاً إلى: Jacques Gaillard and Rigas Arvanitis, eds., *Research Collaborations between Europe and Latin America. Mapping and Understanding Partnership* (Paris: Editions des Archives Contemporaines, 2013), p. 2.

بكلام آخر، إنه من السهل التفكير بتحديد سلبي لما هي معرفة مؤصلة إسلامياً (مثلاً الاقتصاد الإسلامي هو ليس نيوليبرالياً) ولكن من الصعب أن تكون محدّاتها إيجابية (مثلاً ما هو الشيء الخاص بإندونيسيا الذي لا ينطبق على ماليزيا؟).

لقد وضع منظر أسلمة المعرفة إسماعيل الفاروقي في عام ١٩٨١ خطة العمل لمشروعه داعياً الجميع إلى التمثل بأهدافه، وما نحن بعد ثلث قرن نجد أن هذا المشروع لم يسفر عن نتائج ذات قيمة معرفية إلا القليل. ولعله أنتج علمنة (من العلم) الثقافة الإسلامية أكثر منه أسلمة العلم. ولكن هذا لا يعني أنه لن تكون هناك قيمة في المستقبل. وما حاولت إظهاره أن هناك مشاكل معرفية نشأت عن بعض مفاهيم أسلمة المعرفة. هناك بذرات طيبة ولكن في أرض ما زالت مقفرة وهي بحاجة إلى رعاية وتشذيب وتهذيب قبل أن تأتي أكلها.

نحن نقيّم العلم الاجتماعي الجيد أنه علم ذات كمونية تغييرية (حتى تدميرية subversive) والذي يطرح أسئلة محرّجة حول المصالح السياسية والاقتصادية والأبعاد الذاتية للأيديولوجيات القوية على كل مستويات المجتمع. إنه العلم الذي يبين كيف تم بناء الأيديولوجيات وكيف تم التلاعب بالنظم الرمزية وأولها اللغة^(٥٢). فهل ترقى الأطياف المختلفة لأسلمة المعرفة إلى توصيفها بالعلم الجيد؟

لعلّي أرى اختزالية مفرطة في كثير من هذه المشاريع المؤسّسة للتاساق أو التوافق أو الأسلمة التي تنزع لأن تكون مناهج معرفية بحثية. إن هناك مبالغة في أهمية القيم على حساب المصالح والغرائز. يبدو في القرن الحادي والعشرين أن القيم الكونية قد تبددت تماماً على مذبح السياسة، وأن ما صدّرت البينات جميعاً في مقدماتها تبخّر مع نهاياتها عندما تغوص في وحول السياسة ورمالها المتحركة. ينتقد خالد الحروب^(٥٣) تشدد الخطاب العربي والإسلامي الراهن في مسألة الخصوصية الثقافية يبتعد عن واقع مجتمعاته وعن التجربة التاريخية. كما يرى أن هذه الهواجس الوهمية تحول الخصوصية الثقافية إلى صيغة تبرير لإخفاقات المجتمعات العربية وتضر بفرص تطورها ولحاقها بركب الدول العلمية. من الضروري نقد المركزية - الأوروبية للعلوم الاجتماعية، ولكن يجب أن لا نتخبأ وراء إصبعنا. الأزمة الأساسية هي في انكفاء الكثير من الباحثين على أنفسهم داخل منهجيات اقتباسية واجترارية وفقر نظري. بكلام آخر يجب أن لا نقع في أسطورة فردا الوطن العربي أو ثقافته العربية - الإسلامية.

من هنا، أنا أفضل المناهج الاجتماعية - المعرفية لفهم أزمة العلوم الاجتماعية، كمنهج رشدي راشد الذي استخدم مفهوم «توطين العلم»^(٥٤) باعتباره طريقة للتأسيس العلمي في المجتمعات

Richard Tapper, ««Islamic Anthropology» and the «Anthropology of Islam»,» *Anthropological Quarterly*, vol. 3, no. 68 (1995), pp. 185-193.

(٥٣) خالد الحروب، «من الخصوصية إلى الإعاقة التاريخية؟» موقع قطرة للحوار مع العالم الإسلامي، <<https://ar.qantara.de/content/llm-lrby-lwlm-wjdl-lhwy-mn-lkhsy-l-lq-ltrykhy>>.

(٥٤) رشدي راشد، «الوطن العربي وتوطين العلم»، المستقبل العربي، السنة ٣١، العدد ٣٥٤ (آب/أغسطس

العربية المعاصرة. وحسب راشد فإن توطين العلم يرتكز على عنصرين أساسيين، الأول هو ضرورة أن يرتكز على معرفة صحيحة للعلاقة بين العلم العربي - الإسلامي القديم والعلم الحديث، وضرورة اعاده الاعتبار لدوره الرائد في صيرورة هذا الأخير. والثاني على ضرورة اشتراك كل من السلطتين السياسية والاقتصادية من عملية التوفيق، وذلك لتحقيق البنية التحتية اللازمة لإنتاج العلم. وربما كان كتابي الأخير البحث العربي ومجتمع المعرفة: نظرة نقدية جديدة (مع ريغاس أرفانيتس) دعوة صريحة لأهمية العلم والبحث الوطني والظروف الاجتماعية والاقتصادية الضرورية لتحقيقه^(٥٥) □

(٥٥) حنفي وأرفانيتس، البحث العربي ومجتمع المعرفة: رؤية نقدية جديدة.