أسلمة وتأصيل العلوم الاجتماعية

ـ دراسة في بعض الإشكاليات ـ

ساري حنفي

دائرة العلوم الاجتماعية والدراسات الإعلامية

في الجامعة الأميركية في بيروت

الملخص:

منذ عدة عقود كثر الحديث عن علم اجتماع إسلامي يهدف الى توطين علم الاجتماع الذي وصف من قبل بعض الباحثين أنه غربي الهوى. وازدهرت الكثير من الأدبيات (التي أخذت شكل كتب ومقالات وأطروحات الدكتوراه) منذ بداية التسعينيات. تنطلق هذه الورقة من تحليل مضمون الكثير من هذه الأدبيات ومقابلات مع بعض المنادين ليظهر أن هذه الأدبيات تطرح إشكاليات حقيقية. سنجد أن اهتمام علم الاجتماع الإسلامي يقتصر بالبحث بالفلسفة الاجتماعية الإسلامية بينما أهمل عناصر أخرى (مفاهيم انطولوجية؛ أدوات منهجيه؛ معلومات بنيويه؛ معلومات ادراكية وانطباعية للفرد والجماعة؛ وأخيرا، تقديم حلول وتدخل اجتماعي). وغالبا ما تأسس وكأنه نسقاً مغلقاً في مواجهة علم اجتماع "غربي".

Since long some voices called for Islamic sociology that aims to indigenize the Western leaning Sociology. There have been relentless literature (books, articles, doctoral dissertations) since the beginning of the nineties. This paper is based on the content analysis of this literature and on interviews with some of its advocates. We will demonstrate that there are many problems raised from such literature. Islamic Sociology is limited to an islamization of social philosophy while it neglects other elements (ontological concepts; methodological tools; structural analysis; perception analysis; and finally, social intervention). In confronting the "Western" sociology, Islamic Sociology becomes a close discipline.

منذ عدة عقود كثر الحديث عن علم اجتماع إسلامي يهدف الى توطين علم الاجتماع الذي وصف من قبل بعض الباحثين أنه غربي الهوى. وقد أخذ ذلك شكل الكتب والمقالات وأطروحات الدكتوراه بدأت تزدهر منذ بداية التسعينيات. وكانت هناك ردود أفعال جد سلبية 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، وأن يستوحي بعض مفاهيمه من التراث وأن تطبع وتلون نظرياته من وحي واقع المجتمعات. ولكن، لقد تبين لي من خلال تحليل مضمون الكثير من هذه الأدبيات (التي أخذت شكل كتب ومقالات وأطروحات الدكتوراه) ومقابلات مع بعض المنادين بها أن إضافة توصيف جغرافي أو ديني لعلم الاجتماع يطرح إشكاليات حقيقية.

تقترح هذه الورقة على توصيف هذه الأدبيات وتحليل بعض هذه الإشكاليات والتي أهمها الاختزالية الشديدة لفهم ما هو علم اجتماع أو علوم اجتماعية. فهذا العلم يشمل على خمسة عناصر وهم: فلسفة اجتماعية ومفاهيم انطولوجية؛ أدوات منهجيه؛ معلومات بنيويه (حول بنى اجتماعية موضوعية)؛ معلومات ادراكية وانطباعية للفرد والجماعة (perception)؛ وأخيرا، تقديم حلول وتدخل اجتماعي ونفسي. حيث سنجد أن اهتمام علم الاجتماع الإسلامي يقتصر بالبحث بالفلسفة

الاجتماعية الإسلامية بينما أهمل العناصر الأخرى. وغالبا ما تأسس وكأنه نسقاً مغلقاً في مواجهة علم اجتماع "غربي".

أولا. ماهية العلوم الاجتماعية

العلوم الاجتماعية هي عملية تتألف من العناصر التالية:

- فلسفة اجتماعية ومفاهيم انطولوجية
- أدوات منهجيه
- معلومات بنيويه (حول بنى اجتماعية موضوعية)
- معلومات ادراكية وانطباعية للفرد والجماعة (perception)
- تقديم حلول وتدخل اجتماعي ونفسي الذين يأخذون بعين الاعتبار الإمكانات المادية والمصلحة التي تغلب فئة اجتماعية ما على فئات اخرى، والوعي الفردي والجمعي، والمفارقات ومعضلات المرتبطة بقياس النافع والمضار والحكم بين ما يشكل أخف الضررين. اذا انها حلول لا تعتمد على الخير والشر المطلقين أو الحلال والحرام المطلقين، وانما على معادلات معقدة، بقدر تعقد وتغيير الظاهرة الاجتماعية.

عندما يتم التحدث عن علم اجتماع غالبا ما يفكر بالعنصر الأول والعنصر الأخير وهما العنصران الأكثر معياريان مقارنة مع العناصر الأخرى (الأكثر وضعية).

لايوجد معنى للتحدث حول علم اجتماع غربي. فما بين المدرسة الماركسية ذات الاهتمام بأهمية الطبقات الاجتماعية كمحرك لديناميات المجتمع والمدرسة الوظيفية التي تعتمد على أنساق مجتمعية مختلفة ولكن متوائمة، هوة لايمكن اختزالها بالقول ان هاتين المدرستين ينتميان الى الغرب. ونفس الشيء لايمكن القول أن هناك علم اجتماع إسلامي الا بالمعنى الضيق للكلمة. فربما هناك فلسفة

اجتماعية إسلامية التي تتناول العنصر الأول ولكن ليس لها معنى بالنسبة للعناصر الأخرى. اذا، لايمكن تناول العلوم الاجتماعية على أنها تمثل نسقاً مغلقاً.

ثانيا. 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 عربا. أذكر على سبيل المثال، الباكستاني أكبر أحمد (Ahmed 1986)، الإيرانيين علي شريعتي (Shariati 1979) والشيخ مرتضى لمطهري (1979)، والبريطانية الولش ميريل وأين ديفيس (Davies 1988). كلهم نشؤا فكريا (ما عدا مطهري) في الغرب وطوروا الأفكار في هذا السياق. فمثلا نادى أكبر أحمد بالأنثروبولوجيا الإسلامية باعتبارها تخصص يعنى ب: "دراسة الجماعات الإسلامية من قبل باحثين ملتزمين بمبادئ عالمية للإسلام (الإنسانية والمعرفة والتسامح) رابطة دراسات القبائل والقرى الصغيرة على وجه الخصوص إلى الأطر الكبيرة التاريخية والأيديولوجية للإسلام. ومفهوم الإسلام هنا ليس كلاهوت ولكن كعلم الاجتماع. فتعريف بالتالي لا يمنع تضمين غير المسلمين." (Ahmed 1986: 56) ومن ثم كانت هناك محاولات عربية وربما أهمها جاءت من الشيخ محمد باقر الصدر وخاصة من خلال كتابه التفسير الموضوعي للقرآن (الصدر 1989).

يمكن اعتبار تأسيس جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين من قبل اتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة وكندا في عام 1972، كحدث هام للتفكير في ربط العلوم الاجتماعية بالقيم الإسلامية. وقد بادرت هذه الجمعية بعقد مؤتمرات وملتقيات انتهت بإنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي (International Institute of Islamic Thought) في واشنطن في عام 1981 والذي أخذ على عاتقة مشروع أسلمة المعرفة وقد قاد هذا المشروع إسماعيل الفاروقي الذي عرف العملية على أنها : "

إعادة صياغة المعرفة على أساس من علاقة الإسلام بها، أي إعادة تحديد وترتيب المعلومات، وإعادة النظر في استنتاجات هذه المعلومات وترابطها، وإعادة تقويم النتائج، وإعادة تصور الأهداف، وأن يتم ذلك بطريقة تمكن من إغناء وخدمة قضية الإسلام" (الفاروقي 1983). وقد وضع أهداف خطة العمل التي تتمثل فيما يلي:

1- إتقان العلوم الحديثة.

2- التمكن من التراث الإسلامي.

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

4- الربط الخلاق بين التراث الإسلامي والمعرفة الحديثة.

5- الانطلاق بالفكر الإسلامي في المسار الذي يقوده إلى تحقيق سنن الله سبحانه وتعالي على أرضه.

ومن هذه الانطلاقة، تبنى مجموعة من المفكرين الإسلاميين المعاصرين، أغلبهم أساتذة جامعة يدرسون العلوم الإنسانية والاجتماعية، أفكار من وحي هذا المشروع. وينتمي هؤلاء المفكرين الى أربعة مجموعات: المجموعة الأولى دارت حول المعهد العالمي للفكر الإسلامي (عماد الدين خليل، جابر العلواني، حاج حمد أبو القاسم) والمجموعة الثانية المرتبطة بالجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا (سيد محمد نقيب العطاس) أو المجموعة المرتبطة بالجامعات السعودية وخاصة جامعة محمد ابن سعود، وأخيرا المجموعة المصرية (محمد عمارة، عبد الوهاب المسيري) ومن ثم انتشر المحاولات الفكرية (والتي اخذت في غالب شكل الدراسات غير البحثية) الى كافة أنحاء الدول العربية (عند محمود الذوادي في تونس، بلقاسم الغالي وعليان بوزيان في الجزائر، الخ).

وقد تطورت الأدبيات الناتجة عن 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.

المؤتمر /الحدث	المنظم	سنة الأنعقاد
تأسيس جمعية *العلماء الاجتماعيين المسلمين*	اتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة وكندا	1972
مؤتمر عالمي للاقتصاد الإسلامي	جامعة الملك عبد العزيز	1974
ندوة علم النفس والإسلام	كلية التربية بجامعة الملك سعود في مدينة الرياض	1978
لمؤتمر العالمي الأول للتربية الإسلامية	في مكة المكرمة (بدعوة من جامعة الملك عبد العزيز بجدة	1977
الندوة العالمية الأولى للفكر الإسلامي[1]	لوجانو بسويسرا	1977
إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي	في الولايات المتحدة الأمريكية	1981
ندوة إسلامية المعرفة	في إسلام آباد (باكستان	1982
إنشاء الجمعية الإسلامية العالمية للصحة النفسية	لاهور بباكستان	1983
ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية	مركز البحوث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (الرياض)	1987
ملتقى الفكر الإسلامي حول	سطيف– الجزائر	

[1] حيث انتهت إلى الدعوة إلى إنشاء "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" لقيادة جهود "إسلامية المعرفة"

الإسلام والعلوم الاجتماعية		
التوجيه الإسلامي للعلوم	جامعة الأزهر بمصر مع رابطة الجامعات الإسلامية	1993
علم الاجتماع من منظور إسلامي	مركز الدراسات المعرفية، القاهرة	2007
منهجية تكامل المعرفة	المعهد العالمي للفكر الإسلامي وكلية الشريعة في الجامعة الأردنية	2012
الأزمة الاقتصادية العالمية من منظور إسلامي	المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة العلوم الإسلامية العالمية – عمان	2010

هذا وقد تفرعت الادبيات الناتجة عن المشروع لتأخذ مناحي عدة وردود فعل إيجابية وسلبية. قام البعض برفض العلوم الاجتماعية قاطبة على أنها مؤسسه على نظريات غير صالحة للتطبيق على أية دراسة أو مشكلة تجري في مجتمع إسلامي. ويتزعم هذا الاتجاه أحمد إبراهيم خضر حيث تبين الأدبيات التي ينتجها عداءه لمشروع أسلمة المعرفة من خلال عناوين براقة مثل "هل تحتاج بلادنا إلى علماء اجتماع؟" (خضر 2012) أو "اعترافات علماء الاجتماع :عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع" (خضر 2010) أو أن "القرآن قد قدم حلول لكل المشاكل البشرية".[1] وهذا الاتجاه السلفي قد ردده بعض أئمة المساجد في لبنان (Hanafi, El-Tannir, and Itani Forthcoming).

[1] يدعي هذا الاتجاه أن الإسلام جاء بتصور شامل عن حقيقة الخالق وأعطى تصورا شاملا عن الكون والحياة والإنسان، وقدم تشريعات ونظم تصلح للحياة البشرية وكل ما عداها من التشريعات قاصرة عن إدراك الحاضر فضلا عن المستقبل مستندين الى الآية الكريمة "ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون" سورة الأنعام – 38. وكان النص لايحتاج الى تفسير.

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 (عبد الحليم 2014). وقد تم صوغ مصطلح التأصيل في عدة جامعات، وخصوصا في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالسعودية– والتي شارك في وضع خطة كلياتها للعلوم الاجتماعية ممثلون لكل من جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بطلب من الجامعة. نجد اقتراحات معينة للتأصيل. فمثلا يقترح بلقاسم الغالي (1999) خطوات التالية للتأصيل: وضع القضية الاجتماعية في الإطار الإسلامي؛ استجلاء الموقف من خلال كتب التراث؛ مؤلفات إسلامية ذات طابع اجتماعي؛ الاستقاء من ابن خلدون ؛ التقاء أو تكامل بين علم الأصول وعلم الاجتماع. لقد ذهب أخرون مثل فواد أبو حطب الى مصطلح التوجيه الإسلامي للمعرفة ومفهوم الوجهة عنده مرادف للمصطلح الإنجليزي (Paradigm) أو التفسير الإسلامي للمعرفة. (العاتري 2013). والبعض الآخر يهتم ببساطة بالمنظورات الإسلامية لعلم ما.

وتأتي هذه المشاريع بسياق أوسع من تأثير المعهد الإسلامي فهناك إعمال عدة هدفت الى الربط بين العلم والخصوصية الثقافية للعرب أو المسلمين، والتي يغلب عليها التوفيقية، كما نجده عند محمود امين العالم ومحمد جابر الأنصاري ومحمود الزوادي الذين دعوا الى إقامة جسر بين ثنائيات الحداثة الأوربية والهوية العربية الإسلامية، أو التراث والحداثة، أو الأصالة والمعاصرة، أو النقل والعقل، أو الروح الرموزية والجسد. وقد انتقد سمير أبوزيد 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 هذه النظرة الى العالم من جانب آخر. والكلمة المفتاحية الذي يستخدم أبو زيد هو 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. (أبو زيد 2013)

في هذه المقالة سأكتفي بتقديم محاولات أسلمة المعرفة وتأصيلها وهي كثيرة فهي في تأصيل علم النفس تصل الى 170 بحثا وكتابا حسب قاعدة البيانات دار المنظومة. سأتناول ثلاثة أشكال من هذه المحاولات.

ثالثا. محاولات أسلمة المعرفة وتأصيلها

الفلسفة الاجتماعية

هناك كثير من التنظير بالحاجة الى وجود علم اجتماع إسلامي، أو علم نفس الإسلامي، أو علم سياسة الإسلامي. وبالتمحص في كثير من هذه المجالات وجدنا أننا لا تتجاوز أنها فلسفة اجتماعية أو نفسية أو سياسية إسلامي. فهناك الحديث عن أهمية الجماعة مقابل الفرد وضرورة استبدال "العقلانية الأداتية أو الوسائلية؟ بترشيد معياري يأخذ بعين الاعتبار الأخلاق. وهناك مفاهيم انبعثت من مفكرين مسلمين لابد من إعادة الاعتبار لهم كمفهوم العصبية عند ابن خلدون أو مفاهيم الاستلاب والقابلية للاستعمار عند مالك بن نبي. وبشكل عام أكد كثير من الباحثين على ضرورة الاستفادة من أدبيات إسلامية ومفكرين إسلاميين في الماضي للعلوم الاجتماعية (Haque 2004 ; Alatas 2013).

كما تم التأكيد على ضرورة إصلاح المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية بإضافة الوحي مصدرا للمعرفة، بما يستكمل ويتوج عمل الحواس والعقل التي أسرفت النظرات الوضعية والإمبيريقية المتطرفة وغالت في الاعتماد عليها وحده (رجب 1996).

رغم أهمية الفلسفة الاجتماعية الإسلامية، الا أنها اهملت الأطياف المختلفة لفهم الشريعة من قبل جغرافيا ومجتمعات إسلامية مختلفة واختبأت وراء مثاليات مستوحاة من مفاهيم قرآنية فهمت في العصور القديمة. فمثلا هل مفاهيم العصبية أو التسامح أو الإنسانية هم نفسهم في المجتمع القبلي والمجتمعات الحديثة التي بنتها التمدن والدولة الوطنية؟

محاولات جديه لتوطين المعرفة

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

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

- كون أن العلوم الاجتماعية مطبعة بثقافة محلية، بما فيها الثقافة الإسلامية، فلا بد من الأخذ بعين الاعتبار بدور هذه الثقافة في فهم الفاعلين الاجتماعيين لأي ظاهرة اجتماعية وهذا ما علمتنا إياه مدرسة البنائية الاجتماعية ل "بيتر بيرغر" و"توماس لوكمان" (Berger and Luckmann 1967)، أي أن انظمة المعرفة ليست إلا تركيبات ذهنية حيث تساهم فيها مؤثرات وقيود كثيرة تفرضها القيم الدينية والأيديولوجيات السائدة في المجتمع وسياسة الحكم والخلقية التي يحملها أفراد

يصنعون المعارف. فلا يكفي التوصيف الكيميائي للقات لاعتباره أحد أنواع المخدرات ولكن كيف يفهم اليمنيون القات باعتباره جزءاً من الطقوس الاجتماعية الضرورية للُحْمة الاجتماعية في اليمن.لا تكتمل الدورة الكاملة للمعرفة (على الأقل تلك التي تهم 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 يقتبس الباحثون بزملائهم في نفس الحقل الثقافي أو المنطقة الجغرافية، حيث ستشكل جدلاً في المجال العام الذي هو جزء لا يتجزأ من عملية البحث الاجتماعي. ولعلي أرى في -ينبغي على العلم الاجتماعي (أو جزء منه) التواصل 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. وقد بدأ البحث بالتركيز على الجوانب المعيارية كالتنظير للوفاء بالاحتياجات من أجل الوصول الى الرفاهية (Wellbeing) بدلا تلبية الرغبات الغريزية، واستبدال الربا بالمرابحة، والتأكيد على التوازن بدل التحسين الأقصى (optimizing) الخ. ومن ثم قدمت دراسات وضعية على تحليل السلوك الاقتصادي، وإن قلّت مقارنة بالكم الغزير للدراسات المعيارية.

المثال الثاني، العمل الرائد الذي قامت به هدى محمد حسن هلال، والتي نشرت كتابا بعنوان **نظرية الأهلية: دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس** (2011). هلال هي خريجة الجامعة الإسلامية العالمية في كولا لامبور في الفقه وعلم أصول الفقه ويبدو أن لها دراية علمية ثاقبة في علم النفس. وأهمية هذا

الكتاب تنبع في 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 غيرت الإشكالية من التمييز الفج والقاطع بين الرجل والمرأة الى تمييزيات مربوطة بموضوعة الرشد، بحيث يمكن للرجل كما للمرأة أن يتمتع بالأهلية أو يفقدها. وتدحض ما ذهب به البعض الى ان انتقاص أهلية المرأة لها علاقة بحيضها ونفاسها والتغيرات البيولوجية الأخرى. وتخلص الباحثة بأن هناك حاجة إلى نظرية معاصرة للأهلية واضحة المعالم تجمع بين الفقه وعلم النفس والعلوم المعاصرة، لإيجاد حلول للإشكاليات والخلافات القديمة والحديثة، والتي 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 سابقا.

المحاولات الترقيعية

إذا كانت المحاولات الجدية قليلة، فالمحاولات التنظيرية الترقيعية هي مع كل أسف كثيرة. فهي غالبا مبنية على الخواطر بدون إعمال الأدوات المنهجية للحصول على الجانب الوضعي (معلومات بنيويه أو ادراكية وانطباعية للفرد والجماعة) القادرة على فهم الواقع. والبعض يلبس العلوم الاجتماعية ثوب ديني بتزيين النصوص بالآيات والأحاديث. وآخرين يضفون الصفة الإسلامية على أخلاقيات أشبه أن تكون كونية أو دينية مسيحية أو يهودية... ونجد ذلك في بعض الأدبيات المتعلقة بموضوع البيئة.

فأنا أفهم أن يستوحي المفكرين من الثقافة الإسلامية السائدة أو المرجى لها لحث المسلمين على احترام البيئة، ولكن هناك كلام عن خصوصيات ليست فعلا

خاصة. فمثلا عندما يذكرنا عودة (الحيوسي 2013) أن مبادئ الفكر الإسلامي يتمثل في العدل والإحسان وصلة الرحم والحد من الفساد وهذه المبادئ مناقضه للمبادئ الغربية. تصبح المقارنة إشكالية. فهذه مبادئ عامة يرتجي تمثلها كل الشعوب. وكونه يتابع للقول أن هناك آثار سلبية لنمط غربي يسعى "نحو السعادة من خلال الاستهلاك المفرط وتحويل الكماليات" الى ضرورات ماهي إلا نمط رأسمالي نجده في الغرب والشرق وخاصة في دول الخليج العربي. كثير من الادبيات حول البيئة والإسلام (انظر مثلا الخشن 2011) ماهي الا ادبيات أخلاقية تفتقر الى الحد الأدنى من البحث العلمي لتحديد مواطن المشكلة وتقديم حلول تتجاوز التفكير التمنياتي (wishful thinking). ورغم أهمية التأصيل الشرعي لحفظ التوازن البيئي (انظر على سبيل المثال سعيدي 2013) فإن هناك الاكتفاء بهذا التوجه.

مثلا آخر يمكن أن استحضره على محاولات غير مكتملة يمكن تناول دراسة جاسر عودة (2012) بعنوان " توظيف مقاصد الشريعة في ترشيد سياسات الاقتصاد المعرفي". تبدأ هذه الدراسة بتقديم عرض بديع حول مفهوم اقتصاد المعرفة الذي روج له البنك الدولي، وتقدم بعد ذلك نقد للمؤشرات التي تدل عليها. أرى أن هذا النقد محدود للغاية ويقتصر على الجانب الأخلاقي، رغم أهميتها. فنقاش براءات الاختراع مثلا كمؤشر لايمكن أن يكون بدون دراسة تبعات ذلك على قطاعات معينة علمية واقتصادية. ومشكلة بعض المؤشرات كنسبة استخدام التلفونات والمبايلات ليس فقط هل هناك اسراف أم لا ولكن إذا كان فعلا هذا مؤشر لاقتصاديات صناعية وزراعية عربية اتسمت بكونها تحتاج لنمط من المعرفة لاتعكسه مثل هذا المؤشر. كما يذكرنا أندريه تريمبلي (Tremblay 2011)، أنه نادرا ما طورت الصناعة في الدول العربية صناعات اقتصادات المعرفة الكلاسكية، مثل إنتاج أو تجميع المكونات الإلكترونية، والتكنولوجيا الحيوية أو صناعة الأدوية. يذهب الاقتصادي علي

القادري الى أبعد من ذلك واصفا السياسيات الاقتصادية العربية بأنها اقتصاديات اللا–صناعة والتجارة التي تذهب بها المعرفة سدى. (Kadri 2014) إذاً لا تتناسب المؤشرات المستخدمة في مجتمع ما بعد الصناعي مع واقع العديد من البلدان العربية.[1] (Bayat 2010) كل ذلك النقاش كان غائبا من نقاشات جاسر عودة. وهذا يحيلنا الى أهمية ان يتم مناقشة مثل هذه المواضيع في مجامع يكون فيها الفقيه والباحث جنبا الى جنب.

وأفضل تحليل لأزمة أدبيات المنظورات الإسلامية هي دراسة قدمها أحمد بلوافي وعبد الرزاق بلعباس (2010) مبينة على تحليل مضمون 33 بحث منشور نشرت حول الأزمة المالية والاقتصادية العالمية من منظور اقتصادي إسلامي

[1] يتمثل الجزء الأكبر من صناعات بلدان مثل تونس ومصر والمغرب بتخصصها في التعاقد بالباطن، والتي 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 تقدما إيجابيا في العقد الأول من القرن الحادي عشر في وقت مبكر. من خلال ذلك الوقت، استولى الرئيس المخلوع زين الدين بن على الإنترنت بعد أن كان مسؤولا 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 أنها تميل لصالح 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 الى مرتبة أفضل من مرتبة لبنان أو الأردن. هذا الادعاء غير صحيح (انظر الى حنفي وأرفانيتيس 2015 وأيضا Kumar and Welsum 2013)، أن هذه المسوحات تأفهم أساسا مفهوم التنمية بطريقة تستدل عليه من خلال مؤشرات بالاعتماد على آراء في المؤسسات الاقتصادية المعنية أكثر للوصول إلى الأسواق العالمية في تنمية اقتصاداتهم المحلية.

ليخرجوا بنتائج خطيرة حول مضمون أغلب هذه البحوث، التي وصفها الباحثان انهما يغلب عليهما كونهم تسجيل خواطر وابداء ملاحظات وترقيع وتجميل للرأسمالية وغياب البعد الاستراتيجي والتخطيط المنهجي، ليخلصوا الى مقولة عدم جاهزية الاقتصاد الإسلامي لتقديم بدائل.

رابعا. الإشكاليات

قامت الباحثة السوسيولوجية المصرية منى أباظة في كتابها الهام "مناظرات عن الإسلام والمعرفة في ماليزيا ومصر: عوالم متحولة" (Abaza 2002) بدراسة عميقة لمشاريع أسلمة المعرفة وقد ركزت على السياق السياسي لها (صراعات نفوذ فكري واقتصادي بين ماليزيا والسعودية) أو سياق السياسات مابعد الكولونيالية والخطاب الأفرو–أمريكي الذي تأثر به إسماعيل الفاروقي. ومهما كانت أهمية هذه التأثيرات فالباحثة قد أهملت دراسة تحليل لمضمون الأدبيات الناتجة عن هذه المشاريع. سأركز هنا على بعض الإشكاليات الناتجة ليس فقط على بعض المفاهيم السائدة في هذه المشاريع ولكن غياب التطبيق الجيد لهم، ولكن أنا لاأنكر أن هناك أبعاد سياسية لإسلمة المعرفة. فقد اهتمت السلطات الإيرانية بذلك بعد أن أعتبر بعض المحافظين أن الانتفاضة الخضراء جاءت نتيجة "المفهوم الخاطئ لمفهوم الحرية" الناتجة عن العلم الاجتماعي "الغربي"، حيث نادى بعض المتطرفين بإغلاق كليات العلوم الاجتماعية، فرد عليهم الإمام السيد علي خامنئي "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. إذا حصل هذا الأمر، سيتمكّن 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 كون مبنىً قرآنيًا". وأن قصد الإمام خامنئي بالعلوم الإنسانية العلوم الاجتماعية أيضا، الا أن هناك فرق بين الأثنين حيث أبقى في حوزات مدينة قم الفلسفة بينما حذف علوم الاجتماع والنفس والسياسة من مناهج الحوزة حتى عام 2013 عندما فتح فرع جديد سمي علم الاجتماع الإسلامي.[1] وقد رأت السلطات المصرية في عام 2014 بدرس وحوار الثلاثاء لاستاذة علم السياسة في جامعة القاهرة هبة رءوف 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.[2] فغزت 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 ستة إشكاليات بعضها مربوطة بتحليل مضمون الخطاب وبعض بشروط إنتاجه الاجتماعية– الاقتصادية.

الاختزالية

يناضل بعض أصحاب مشاريع أسلمة المعرفة ضد المركزية الأوروبية بمركزية–إسلامية (Alatas 1987)، ليصبح العلم الإسلامي لتفسير الظواهر في المجتمعات الإسلامية والعلم الغربي للغرب. هناك اختزال للغرب على منظومته

[1] مقابلة مع سارة شريعتي، طهران كانون الثاني 2013.

[2] لقد استمر الدرس والحوار طيلة ٧ أشهر تخلله حلقات مصغرة تدارس ومناقشة الكتاب وموضوعات العمران المختلفة كما تناولها ابن خلدون، وعبر الفيسبوك حيث يتابع صفحتها 40.800 شخص حيث يواصلون قراءة كتاب الجمهورية لأفلاطون.

القيمية المستوحاة من الثقافة المسيحية– اليهودية. وغالبا ما يستخدم هذا الاختزال لتبرير ضرورة وجود علم اجتماعي إسلامي. وهكذا تصبح الأزمة المالية الغربية في عام 2007 بحاجة الى بديل يقدمه الاقتصاد الإسلامي. ويخفي هذا الاختزال الديني– الثقافوي الطبيعة الرأسمالية والنيو–ليبرالية للغرب المسؤولتين أساسا عن الأزمة المالية. وغالبا ما يكون هذا الاختزال باتجاه واحد. أي أننا لا نقول أن مشاكلنا في العالم الإسلامي هي ثقافة دينية، وكأن سبب تخلفنا هو التراث الاستعماري والنيو– كولونيالي والمؤامرة الامبريالية. ويشترك في هذا الخطاب كثير من الإسلاميين ولكن أيضا اليسار العربي اللاديمقراطي.

تأخذ الاختزالية أشكال مختلفة أخرى منها الاختزالية المقاراناتية (Comparative reductionism)، بحسب تعبير كبرائيل مارانوشي (Marranci 2010)، أي اننا نعتبر أن الفكر الإسلامي هو نتيجة القرآن ولا تأثير للجغرافيا والتاريخ والمجتمع. ولذا فيؤمن البعض بوحدانية الحقيقة، وبالطبع هم الوحدين الذين يملكونها.

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 تكون مثلا الأسرة المسلمة والشاب المسلم بدون أن يعملوا الجانب الوضعي وهو البحوث الميدانية القادرة على تقديم فهم ما مثلا لطبيعة الأسرة في القرن الواحد والعشرين في بلد ما. كما ان الدراسات الوضعية هي التي تبين كيف تؤثر التقاليد الروحية والدينية على تصرفات الأفراد والجماعات في المجتمع والأسرة والسوق.

والمعياري ليس له معنى لوحده بدون عناء البحث الوضعي. إذا كان ابن رشد، قد وعد بان الفلسفة والعلوم الشرعية سوف يلتقي في النهاية، فانا أوكد لكم أنه سيكون هناك توتر وقلق ومعضلات ومفارقات بين ما سوف يعتبره البعض أنه ثابت

في الشرع والعلوم الاجتماعية. فمثلا يمكن أن يظهر بحث اجتماعي أن تعدد الزوجات أو الطلاق لهما تبعات غير حميدة على الأطفال. كيف يمكن أن يترجم ذلك الى أحكام معيارية وسياسات وحملات توعية؟ ومن يقوم في ذلك السلطات الزمنية أم المجتهدون والفقهاء؟

الثابت والمتحول

هناك رؤية أننا أمام فكر وفقه إسلامي ثابت بمعياريتهما وقيمها الأخلاقية ويجب تطويع العلوم "الوضعية" لهما. إذا آمنا بمنهج مقاصد الشريعة فمعنى ذلك أن الاحكام الظاهرية (ما عدا الكليات والأصول) قد تتغير بتغير الواقع. إذا ليست فقط المعرفة العلمية التي تتغير بتغير الواقع. وقد ركز أجري وكزلكايا (Eğri and Kizilkaya 2015) على انه تم إهمال المعاني الدينية الإكليروسية (ecclesiastical) والعرفية (customary) وتم الاكتفاء بالمعاني المعجمية (lexical) المعاصرة وهذا إهمال لمقاصد الشريعة.

بشكل عام، هناك ادعاء أن فقه الواقع وفقه التوقع وتحديث وتحيين الاحكام القديمة يستخدموا العلوم الاجتماعية ولكن ما لاحظناه هو غياب الأدوات المنهجية والمعلومات البنيوية، والمعلومات الادراكية والانطباعية القادرة على فهم الواقع من أجل تقديم حلول قائمة على فهم الكتاب والسنه والشريعة. فلإدراك الواقع على الفقيه ان يستحضر الأسئلة المفاتيح: ماذا ولماذا وأين ومتى وكيف؟ (بن بية :2014 : 36) والواقع لايعني فقط الحاضر ولكن الماضي. وما أن الواقع معولم ويتجاوز الجماعة المحلية (ان كانت مؤلفة من أسرة أو قبيلة أو حي) فهل المطلوب تغيير الواقع قبل تأصيل فقه الواقع؟ وبهذه الحاله من يغيره؟ الحاكم، الفرد، داعش؟ (انظر الى مناقشات مؤتمر الكويت) (بن بية :2014 : 37)

هذه المواضيع كانت في صلب الفقه المقاصدي الذي تم اهماله من قبل الاتجاه السائد الفقهي. يدعو عليان (بوزيان 2014) الباحثين المقاصديين "إلى الانتقال بالبحوث المقارنة بين الشريعة والقانون من مجرد المقارنة بقصد المقابلة، لإظهار التميز والتأكيد على سمو الشريعة ومقاصدها في تحصيل المصالح الإنسانية، إلى مرحلة المقارنة بقصد المقاربة المقاصدية المثمرة، التي تتماشى مع رسالة إسلامية المعرفة في فهم الإسلام، التي من خلالها يتم تجاوز أزمة الفكر ... فأسلمة المعرفة القانونية تمثل نقطة الانعطاف في إعادة بعث الجانب التشريعي من الشريعة، عن طريق تفعيل أدوات الفكر المقاصدي، واستثمارها في تحديد فلسفة التشريع الوضعي من خلال بحوث رصينة تنطلق من الدور الجوهري للمقاصد في فهم النصوص ومراعاة سياقها ومآلاتها عند التنزيل، لا سيما أثناء التقعيد القانوني لأحكام التشريعات في ظل الهاجس الإصلاحي والهم النهضوي الذي يمر به الفقه الإسلامي المعاصر، وبعد التقنين الوحيد لتطبيق الفقه الإسلامي، وإخراجه من حيز النظريات والتجريدات إلى حيز العمليات والتطبيقات." (ص 76)

فقه الشريعة مقابل فقه تطبيق الشريعة

يقدم الشيخ السعودي عبد الله المالكي فتحا معرفيا هاما 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 والذي يحمل في طياته الكثير من الثوابت وبين إمكانية التطبيق وتدرجه: " الشريعة: عبارة عن معطى إلهي منزل مستمد من الوحي، ومتمثل في المحكمات والقطعيات والكليات الشرعية، وأما (التطبيق) فهو فعل بشري اجتهادي تاريخي لذلك المعطى الإلهي. فالتطبيق ليس دينا بالضرورة بل قد يكون مخالفا للدين، وقد يكون مفسدا لغايات التشريع ومناقضا لمقاصده." (المالكي 2011) 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 مطلقًا، لكنه في كثير من الموارد لا يستطيع الإجابة على هذه المسائل» (بوعود 2006)

بالنسبة للمالكي هناك ضرورة أن يكون هناك سيادة للأمه عن طريق اعتراف شعبي بها أي قبول ديمقراطي بالحاكم، والتي ستقوم بنقل مبدأ إلزامية الشريعة من المستوى الفردي للمستوى الجماعي عن طريق سن القوانين والدساتير، قبل تطبيق الشريعة. ويرد المالكي بشكل بارع على من يقول السيادة في الإسلام للشريعة فقط، وليس للفرد ولا للشعب: "أن 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 فعلا يشعرك بأن الشريعة هكذا في تصوّره، ولهذا فهو دائما 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 هم مقدمات لتطبيق الشريعة. ويصبح التمكن من هذه العلوم شرط للدعاة المهتمين بنشر الشريعة. ولعل احرى بالحركات الإسلامية من رفع شعار (سيادة الأمة هي الحل) بدلا من (الإسلام هو الحل) (المالكي 2011)

الترقيعية:

أن المحاولات الترقيعية هي غالبا ما تكون نتاج ضعف التكوين العلمي لدى الباحثين العرب. نرى أن ضعف العلوم الاجتماعية (التي تدعي انها إسلامية أم لا)

هو ناتج عن الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والبيئات المؤسسية التي تواجه الباحثين في دول الجنوب، أكثر منه إشكال إبستمولوجية ناتج عن تدويل العلوم الاجتماعية (أي عدم توافق للمفاهيم الغربية التي ولدت في حضن سياقات محددة للدول القومية الأوروبية). فمثلا لقد ابتليت المجتمعات العربية بدكتاتوريات شرسة قد حدت من إمكانيات الفكر النقدي.

يحلو للكثير من الكتاب 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 جلها معرفية، مقترحين التأصيل الإسلامي كمخرج. (انظر على سبيل المثال، عبد الحليم 2014)

ينتقد أبو زيد الفكر التوفيقي الذي دعى الى إقامة جسر بين ثنائيات الحداثة الأوربية والهوية العربية الإسلامية الذي اتسم في بعض الأحيان بالترقيعية، وتبنى التأسيس للمعرفة معتمداً على نموذج من التراث، وهو نموذج اللغوي الفارسي الشيخ عبد القاهر الجرجاني القائم على ثلاث خطوات أساسية، انشاء القضية الدينية والقضية العلمية، كل في مجالها، بشكل كامل، ومن ثم الفصل بين القضيتين، كل في مجالها، واخيراً إنشاء علاقة رابط بين القضيتين، وهي علاقة التدرج في القدرة اللغوية، بلا حدود. لقد تمكن عبد القاهر باستخدام هذا المنهج ان يعالج قضية دينية عقلية مشتركة هي قضية الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، وفي نفس الوقت انتاج نظرية في اللغة هي نظرية التنظيم التي تمتلك كان المقومات الخاصة بأي نظرية في العلوم الإنسانية بالمعنى المعاصر. هذا المنهج قادر على انتاج نظرية علمية تلتزم بشروطها العلمية والعلاقات السببية شبه الحتمية في اتساق كامل مع الفكر الديني الاسلامي. وبذلك لا يشكل هذا المنهج، حسب أبو زيد، نموذجاُ لتحقيق الاتساق بين النظرة العربية الاسلامية والعلم المعاصر. اذا يخلص أبو زيد إلى ان المنهج

الذي يستوحيه من الجرجاني يشكل محاولة جديدة بعد فشل المحاولات الحديثة الكثيرة في التأسيس العلمي، وخاصة فشل دعاة العلم الإسلامي في تحقيق الاتساق بين العلم "الاسلامي" والعلم الإنساني "المعاصر". وبالتالي عدم الاتساق بين هذا الفكر والواقع. (أبو زيد 2013)

وقد تبنى بعض الباحثين هذا النهج. ففي كتابها **أيديولوجيا وعلم الاجتماع : جدلية الاتصال والانفصال** تتبنى الباحثة الجزائرية وسيلة خزار ان الأصل هو الفصل إذ أن الأصل في "النظرية العلمية، وبالتالي السوسيولوجية، هو أن تنطلق من الواقع المحسوس والمشاهد، ومن خلال الدراسة الأمبريقية، يحاول علم الاجتماع صياغة المفاهيم، وربطها في شكل قضايا، ثم اختبار صحة هذه القضايا لتتخذ شكل قوانين ونظريات. البداية، إذاً، 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 أساسا لاختبار صدقية النظرية، ومدى صلاحيتها للاسترشاد بها في تفسير الظواهر الاجتماعية. إذاً، عندما يذهب الاتجاه الإسلامي إلى أن الاتجاهين الماركسي والبنائي الوظيفي يتضمنان مقدمات إيديولوجية تعبر عن اجتهادات بشرية قاصرة، ويقترح في مقابل ذلك مقدمات إيديولوجية مختلفة تنطلق أساسا من الدين الإسلامي، فإن هذا الطرح بالنسبة إلينا يتنافى مع أسس العلم والموضوعية، لأن الانطلاقة أساسا في بناء النظرية السوسيولوجية لابد أن تكون من الواقع، وليس من أية مقدمات إيديولوجية مهما كانت طبيعة هذه المقدمات فلسفية أو دينية، عقلية أو نقلية." (خزار 2013, 269) فمثلا يؤكد جمال عطية أن علم أصول الفقه قد وضع أصلا لضبط التكاليف واستنباط الأحكام وليس لتفسير الظواهر الاجتماعية والعلاقات السببية بها، وهذا موضوع العلوم الاجتماعية. (البستاني 2000)

تدويل العلم

هناك افتراض حتى الان ان هناك علوم اجتماعية إسلامية للمسلمين، وعلوم اجتماعية بوذية للبوذيين، وعلوم اجتماعية يهودية لليهود. هذا الافتراض يتنافى مع مفهوم عالمية الإسلام وان فيه خير لكل الناس. وهنا لابد من التأكيد أن كل العلوم فيها ماهو شمولي وعالمي (universalist) وفيها ما هو مرتبط بثقافة واحتياجات مجموعة سكانية ما. المطلوب صيغة "الحوار الجدلي" بين الثقافات والمجتمعات الذي يستفيد من التجارب المختلفة وتراكم المعرفة.

هناك قضايا كتغير المناخ، والكائنات المعدلة وراثيا [GMOs]، وحقوق الملكية الدولية، والمفاوضات على المخدرات، والتنوع البيولوجي، وما شابه ذلك قد أصبحت مسائل علمية عالمية. أصبح العلماء، من الاختصاصات الطبيعية والاجتماعية، معتادون على التفكير في هذه القضايا على المستوى العالمي. في المقارنة بين الاختصاصات، يمكن القول أن هذه الظاهرة ربما تحدث أكثر في الاختصاصات العلمية الطبيعية. وهكذا فالموضوعات والفرق المتخصصة أصبحوا عالميين، وكذلك تدريب المتخصصين لتصبح وسيلة لتغذية التوزيع الدولي للكفاءات، مما يجعل كل طالب دكتوراه جديد مشروع مهاجر في المستقبل. لقد دافعت كارولين فاغنر (Wagner 2008)، من بين العديد من الكتاب الآخرين، ببراعة عن فكرة أن الشبكات العلمية الدولية المؤلفة أساسا من الأفراد الذين يسعون إلى التعاون مع نظرائهم ذوي المصالح المتبادلة ومهارات 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. (Leydesdorff and Wagner 2008)

في عصر العولمة هذا، وفقا لوجهة النظر هذه، يصبح الباحث بطل التعاون الدولي، من خلال اتخاذ القرارات حيث المصالح الفردية (بما فيها حسهم الثقافي) ستكون المحرك الرئيسي. ويستند تفسير ذلك على فكرة أن الفرد يتعرف على 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 (انظر مثلا الى Gaillard and Arvanitis 2013: 2) ، ونحن نعتقد أن الرأي بأن هناك نوع من الشبكة العالمية العملاقة من العلماء حيث الكفاءات والموارد تدور بسهولة لا يتطابق مع الواقع. يحتاج فرادى العلماء، حتى خيرتهم، إلى أن يكونوا قادرين على "اختيار" موضوعياً تعاونهم، وهو الحكم الذي يتعلق بانخراطهم في بيئتهم المحلية، مؤسسيا وسياسيا واقتصاديا. يلعبان وجود الجماعة العلمية المحلية وكذلك إضفاء الطابع المؤسسي على النشاط العلمي دوران هامان جدا هنا. ومن خلال المشاركة في التدريب المحلي والفرق العلمية المحلية يمكن للشاب الباحث الفردي أن ينخرط بصورة متزايدة في التعاون الدولي، وبالتالي، المشاركة في المشهد العالمي للبحث. القرارات الشخصية مهمة، ولكن ما تؤثر على الخيارات أيضا عوامل أخرى التي تتجاوز عادة الاستعداد على 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.

خامسا. استنتاجات

بعيدا عن تحنّط القراءتين السوسيولوجية والدينية، أردت في هذا المقال أن أكد أن تحقيق التكامل بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، وغيرها من العلوم، وردم الهوة ومد الجسور بين هذه العلوم هو موضوع هام للغاية ان كنا معنيين لإعادة

الشرعية للعلوم الاجتماعية لتلعب 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 بآن واحد والغربلة لتشكيل إطار نظري يصلح لدراسة موضوع ما تحت البحث. فمثلا 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 بسلعنة المعرفة ودور الخصخصة في هذه الاستقلالية. واذا كنا نريد دراسة الفقر في بلادنا فإن دور الخصخصة هو العامل الحاسم مقابل إشكالية التماسك الاجتماعي في الغرب. إذا لاتعني عملية التكامل وتوطين المعرفة موقفا مبدئيا معاديا من الأطر النظرية الغربية التي سنوسمها بالمادية، بالتجريبية البحتة، أو بالفردانية، الخ. ولاتعني الأطر الإسلامية أنها تلك التي تجسد المثالية والروحانيات والجماعة. واذا كانت الجماعة هي فوق الفرد فأي طبقة أو فئة اجتماعية نتحدث عنها أو نريد الانتصار لها.

لقد وضع منظر أسلمة المعرفة إسماعيل الفاروقي في عام 1981 خطة العمل لمشروعه داعيا الجميع بالتمثل بأهدافه وها نحن بعد أي قبل ثلث قرن لم يسفر هذا المشروع عن نتائج ذات قيمة معرفية إلّا القليل. ولعله انتج علمنة (من العلم) الثقافة الإسلامية أكثر منه أسلمة العلم. ولكن هذا لا يعني أنه لن تكون هناك قيمة في المستقبل. وما حاولت اظهاره ان هناك مشاكل معرفية نشأت عن بعض مفاهيم أسلمة المعرفة. هناك بذرات طيبة ولكن في أرض مازالت مقفرة وهذه البذرات بحاجة الى رعاية وتشذيب وتهذيب قبل أن تأتي أكلها.

نحن نقيم العلم الاجتماعي الجيد أنه العلم ذات كمونية تغيرية (حتى تدميرية subversive) والذي يطرح أسئلة محرجة حول المصالح السياسية والاقتصادية والأبعاد الذاتية للإيديولوجيات القوية على كل مستويات المجتمع. أنه العلم الذي يبين كيف تم بناء الإيديولوجيات وكيف تم التلاعب بالنظم الرمزية وأولها اللغة. (Tapper 1995) فهل ترقى الأطياف المختلفة لأسلمة المعرفة لتوصيفها بالعلم الجيد؟

لعلي أرى اختزالية مفرطة في كثير من هذه المشاريع المُؤَسِّسَة للاتساق أو التوافق أو الأسلمة التي تنزع لأن تكون مناهج معرفية بحته. إن هناك مبالغة في أهمية القيم على حساب المصالح والغرائز. يبدو في القرن الواحد والعشرين أن القيم الكونية قد تبددت تماماً على مذبح السياسة، وأن ما صدرته البيانات جميعاً في مقدماتها تبخر مع نهاياتها عندما تغوص في وحول السياسة ورمالها المتحركة. ينتقد خالد الحروب (2008) 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-الأوربية للعلوم الاجتماعية، ولكن يجب أن لانتخبأ وراء اصبعنا. الأزمة الأساسية هي في انكفاء الكثير من الباحثين على نفسهم داخل منهجيات اقتباسيه واجترايريه وفقر نظري. بكلام آخر يجب أن لا نقع في أسطورة فرادة الوطن العربي أو ثقافته العربيّة –الإسلامية.

من هنا، أنا أُفضل المناهج الاجتماعية – المعرفية لفهم أزمة العلوم الاجتماعية، كمنهج رشدي (راشد 2008) الذي استخدم مفهوم "توطين العلم" باعتباره طريقة للتأسيس العلمي في المجتمعات العربية المعاصرة. وحسب راشد فإن توطين العلم يرتكز على عنصرين أساسين، 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.

المـــراجع

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

Ahmed, Akbar. 1986. *Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Directions.* Ann Arbor MI: New Era.

Alatas, Syed Farid. 1987. "Reflections on the Idea of Islamic Social Science." *Comparative Civilisations Review*, no. 17.

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

Berger, Peter, and Thomas Luckmann. 1967. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor.

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

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

Gaillard, Jacques, and Rigas Arvanitis, eds. 2013. *Research Collaborations between Europe and Latin America. Mapping and Understanding Partnership*. Paris: Editions des Archives Contemporaines.

Hanafi, Sari, Noor El-Tannir, and Mariam Itani. Forthcoming. "'We Speak the Truth!': Knowledge (and) Politics in Friday's Sermons in Lebanon." *Unpublished Paper*

Haque, Amber. 2004. "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists." *Journal of Religion and Health* 43 (4): 357–77.

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

Kumar, Krishna, and Desiree van Welsum. 2013. "Knowledge-Based Economies and Basing Economies on Knowledge Skills a Missing Link in GCC Countries." Rand. http://www.rand.org/pubs/research_reports/RR188.html.

Leydesdorff, Loet, and Caroline Wagner. 2008. "International Collaboration in Science and the Formation of a Core Group." *Journal of Informetrics* 2 (4): 317–25.

Marranci, Gabriele. 2010. "Sociology and Anthropology of Islam: A Critical Debate." In *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, edited by Bryan S. Turner. London: Blackwell Publishing Ltd.

Shariati, Ali. 1979. *On the Sociology of Islam*. Berkeley CA: Mizan Press.

Tapper, Richard. 1995. "'Islamic Anthropology' and the 'Anthropology of Islam.'" *Anthropological Quarterly* 3 (68): 185–93.

Tremblay, André. 2011. "Les Classements Internationaux Sont-Ils La Clef D'accès à L'économie de La Connaissance? Analyse Des Universités Du Liban et Dubaï." In . Université Saint-Joseph de Beyrouth, Liban.

Wagner, Caroline. 2008. *The New Invisible College: Science for Development*. Washington D.C.: Brookings Institute Press..

أبو زيد, سمير. 2013. *العلم والنظرة العربية الى العالم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

البستاني, محمود. 2000. *الإسلام وعلم النفس*.

الحروب, خالد. 2008. ''من الخصوصية إلى الإعاقة التاريخية؟ *Qantara.de* ''.*موقع قنطرة للحوار مع العالم الإسلامي*. https://ar.qantara.de/content/llm-lrby-lwlm-wjdl-lhwy-mn-lkhswsy-l-lq-ltrykhy.

الحيوسي, عودة. 2013. ''البيئه والتحول نحو الاستدامة: نظرة إسلامية.'' *إسلامية المعرفة*, no. 72: 43–80.

الخشن, حسين. 2011. *الإسلام والبيئة... خطوات نحو فقه بيئي*. بيروت: دار الملاك.

الصدر, محمد باقر. 1989. *التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية*. الدار العالمية للطباعة. http://www.neelwafurat.com/itempage.aspx?id=lbb18700-17565&search=books.

العاتري, علي سلطاني. 2013. ''نظرات في الأسلمة والتأصيل.'' *مجلة المسلم المعاصر*, no. 149: 65–93.

الغالي, بلقاسم. 1999. ''محاولات في تأصيل علم الاجتماع.'' *مجلة شؤون اجتماعية*, no. 63: 9–41.

الفاروقي, إسماعيل راجي. 1983. *أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل*. الكويت: دار البحوث العلمية بالكويت.

المالكي, عبدالله. 2011. ''سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة.'' *المقال*. http://www.almqaal.com/?p=922.

المطهري, مرتضى. 1979. *المجتمع والتاريخ*. طهران: وزارة الارشاد الإسلامية.

بلوافي, أحمد and ,عبد الرزاق بلعباس. 2010. ''معالجات الباحثين في الاقتصاد الإسلامي للأزمة المالية العالمية: دراسة تحليلية . In ''.عمان.

بن بية, عبد الله. 2014. *تنبيه المراجع الى تأصيل فقه الواقع*. الرياض: دار التجديد للنشر والتوزيع – مركز نماء.

بوزيان, عليان. 2014. ''توظيف مقاصد الشريعة في أسلمة المعرفة القانونية.'' *مجلة إسلامية المعرفة*.76–40 :78 .no ,

بوعود, أحمد. 2006. *فقه الواقع : أصول وضوابط*. دار السلام للطباعة والنشر.

حنفي, ساري and ,ريغاس أرفانيتيس. 2015. *البحث العربي ومجتمع المعرفي: نظرة نقدية جديدة*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

خضر, أحمد إبراهيم. 2010. *اعترافات علماء الاجتماع (عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع)*. لندن: المنتدى الإسلامي./44114/0/http://www.alukah.net/culture .

——– .2012 .هل تحتاج بلادنا إلى علماء اجتماع؟ .*Www.alukah.net* ." http://www.alukah.net/culture/0/44114/.

راشد, رشدي. 2008. ''الوطن العربي وتوطين العلم.'' *المستقبل العربي*.354 .no ,

رجب, إبراهيم عبد الرحمن. 1996. ''التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: معالم على الطريق.'' *مجلة إسلامية المعرفة*.3 .no ,

سعيدي, يحيى. 2013. ''التأصيل الشرعي لحفظ التوازن البيئي.'' *دراسات إسلامية* .no , 16.

عبد الحليم, مهورباشة. 2014. ''التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، مقاربة في إسلامية المعرفة.'' سطيف: جامعة سطيف 2.

عودة, جاسر. 2012. ''توظيف مقاصد الشريعة في ترشيد سياسات الاقتصاد المعرفي.'' *مجلة إسلامية المعرفة*.66–43 :70 .no ,

هلال, هدى محمد حسن. 2011. *نظرية الأهلية: دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس*. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.