علم العمران الخلدوني كبردايم ثوري مشكاة لعلم الاجتماع العربي والإسلامي

محمود الذوادي*

الملخص

تتبنى هذه المقالة رؤية غير تقليدية في تحليل الموقع الريادي لابن خلدون في إنشاء علم العمران البشري؛ إذ طالما نُظر إلى أن علم العمران البشري حصادٌ لاحتكاك صاحب المقدمة مع البدو والحضر في المجتمعات المغاربية خاصة. لقد نقد ابن خلدون المؤرخين العرب والمسلمين بسبب الخلل في منهجيتهم وتحليلهم للأحداث التاريخية؛ إذ إن مؤلفات هؤلاء كانت ضعيفة المصداقية؛ فعلم التاريخ العربي الإسلامي كان في أزمة حسب رؤية فيلسوف العلوم توماس كون. ومن ثمَّ، فعلم العمران البشري هو عبارة عن بردايم جديد لحل تلك الأزمة؛ وذلك بتغيير علم التاريخ من علمٍ عاديٍّ إلى علم ثوري –حسب منظور كون– يمثل مشكاة لعلم الاجتماع العربي الإسلامي المعاصر. ففكر المقدمة أحدث ثورة في العلاقة بين علميْ التاريخ والاجتماع؛ إذ صفوة علماء التاريخ يجب أن يكونوا أولاً علماء اجتماع جيدين، حتى يتمكنوا من أن يكونوا مؤرخين صادقين.

الكلمات المفتاحية: ابن خلدون، أزمة علم التاريخ، فكر ثوري، توماس كون، بردايم، نموذج معرفي، علم الاجتماع العربي الإسلامي.

* أستاذ علم الاجتماع في جامعة تونس. البريد الإلكتروني: m.thawad43@gmail.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 16/ 6/ 2021م، وقُبِل للنشر بتاريخ 17/ 1/ 2022م.

الذوادي، محمود (2024). **علم العمران الخلدوني كبردايم ثوري مشكاة لعلم الاجتماع العربي والإسلامي**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 30، العدد 107، 161–203. DOI: 10.35632/citj.v30i107.5625

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2024

مقدمة

مثَّل ميلاد علم العمران البشري الخلدوني **علماً ثورياً** بالمعنى الذي قصده توماس كون في أثناء حديثه عن ظاهرة العلوم وطبيعة مسيرتها استناداً إلى منظور فلسفة العلوم الحديثة (كون، 1992). ولاستكشاف آفاق هذه المقولة، فإنَّه يَلزم توافر نوع من **أبجدية منهجية** تبدأ بتعريف بعض الأركان الأساسية في صُلْب هذا البحث، مثل: مفهوم "البرادايم" (الإطار الفكري)، ومفهوم "العلم" كما تُحدِّده أدبيات فلسفة العلوم المعاصرة. وكذلك يَلزم البحث في إمكانية أنْ يكون فكر صاحب "الـمُقدِّمة" خريطة طريق لعلماء الاجتماع العرب والمسلمين، يهتدون بها **لتأصيل علمهم** على أُسس متينة، تجعل فهم الظواهر الاجتماعية وتفسيرها في مجتمعاتهم أكثر مصداقية، مقارنةً بكثير من مفاهيم علم الاجتماع الغربي المستورد ونظرياته الـمُتعدِّدة. ومن ثَمَّ، فقد طرح هذا البحث موضوعات وقضايا كثيرة للنقاش والتحليل؛ بُغْيَةَ تقييم الفكر الخلدوني، وبيان درجة النظر إلى علم العمران البشري بوصفه إطاراً فكرياً (برادايم) جديداً وثورياً بحسب رؤية فيلسوف العلوم الحديثة توماس كون.

وتأسيساً على ذلك، يجب التركيز -مثلاً- على حيثيات العلم والبرادايم نفسها، وبحث مسألة عدم وجود شواطئ (أو حدود) للعلم، ومسألة اقتصار نقد العلم في الغرب (صاحب الهيمنة في حقول العلوم المختلفة، بما في ذلك العلوم الاجتماعية) على عديد من فلاسفة العلوم الغربيين المشهورين في العصر الحديث. ولهذا اهتمَّ الباحث كثيراً بمسيرة الفكر الخلدوني، وحيثيات اكتشافه وإنشائه علماً جديداً في العلوم الاجتماعية، مُمثَّلاً في علم العمران البشري الذي جاء مُحقِّقاً لمواصفات البرادايم الجديد من منظور توماس كون.

غير أنَّ الدارسين المحدثين للتراث الفكري الخلدوني لم يتطرَّقوا إلى مفهوم "البرادايم" في مُؤلَّفاتهم التي تناولت صاحب "الـمُقدِّمة". ومن ثَمَّ، يُمكِن القول بأنَّ هذا البحث قد يكون الأوَّل

الذي يُستعمَل فيه مصطلح "البرديم" لتحليل ميلاد علم العمران البشري الخلدوني ومسيرة نضجه في القرن الرابع والقرن الخامس عشر للميلاد.

وفي معرض الحديث عن عوامل الابتكار التي قادت ابن خلدون إلى كسب رهان الريادة والإبداع في الفكر الجديد الذي تحتضنه "الـمُقدِّمة"، أكَّد البحث ضرورة حضور عاملين رئيسين، هما: السمات الذاتية في شخصية الـمُبدِع، وجوانب البيئة التي يتفاعل معها الـمُبدِع؛ إذ تشير أدبيات الابتكار والإبداع إلى أنَّ السمات الذاتية هي العامل الحاسم في تفتُّق معالم الابتكار والعبقرية لدى زمرة من الناس؛ ما يعني أنَّ نجاح ابن خلدون في اكتشاف علم جديد إنَّما هو حصيلة **لزواج مُوفَّق** بين السمات الذاتية لشخصيته ومحيطه الحَضَري والبَدَوي في المغرب والمشرق العربيين.

ثمَّ ختم البحث مقولته الرئيسة بإبراز حيثيات تأصيل علم الاجتماع العربي الإسلامي اعتماداً على **رؤية العقل والنقل** التي تبنّاها صاحبُ "الـمُقدِّمة" في أبوابها الستة التي تُفصِّل فصولُها القولَ في شؤون المجتمعات العربية الإسلامية وحركتها المستمرة بين قوى الـمَدِّ والجَزْر.

أوَّلاً: الإطار الفكري المرجع (البرديم)

يُقصَد بكلمة "برديم" في اللغة الإنجليزية المتداولة المثالُ النمطُ، أو النموذجُ الذي يجب تكراره أو متابعته. ونحن نقترح استخدام مصطلح "الإطار الفكري" المرجع في اللغة العربية بوصفه مُرادِفاً لمصطلح "برديم". ومن الـمُلاحَظ أنَّ معنى هذا الأخير قد تحوَّل ليصبح له استعمال خاص لدى الفيلسوف ومُؤرِّخ العلوم توماس كون، ومنه إلى مجال واسع في سياقات ومسارات مُتعدِّدة في علم الاجتماع وغيره من العلوم.

يؤدّي هذا المصطلح (البرديم، أو الإطار الفكري المرجع) دوراً رئيساً في تفسير كون لممارسة ما سمّاه **العلم العادي**؛ ففي الأوقات العادية التي يكون فيها العمل على أساس النمط السائد في مسيرة العلم، نلحظ وجود **إجماع** من المجموعة العلمية الـمُحدَّدة على القواعد النظرية والمنهجية التي يتعيَّن

تبنّيها، والأدوات التي يجب استعمالها، والمشكلات التي ينبغي بحثها، والمعايير التي يُقيَّم البحث بوساطتها. ويأتي هذا الإجماع من تبنّي تلك المجموعة العلمية بعض الإنجازات العلمية الماضية التي تمَّت وَفقاً لإطار فكري، أو برديم موثوق به في كسبها. ومن ثَمَّ، فقد أحدث مفهوم "البرديم" ثورة في التفكير الذي يختصُّ بفلسفة العلم، وظهر ذلك جَلِيّاً في كتاب كون "بنيات الثورات العلمية" الذي يُعَدُّ أوَّل محاولة ناجحة تمكَّنت من طرح أسئلة فلسفية عن طبيعة المعرفة العلمية اعتماداً على الطرح المفاهيمي الجادِّ لتاريخ العلوم (Kuhn, 2012).

تحدّى فكرُ كون بقوَّة الافتراضات السائدة التي ترى في التقدُّم العلمي نتيجةً **للتراكم التدريجي** للمعارف العلمية، وتَعُدُّ العقلانية العلمية عملية رسمية للمواءمة بين النظرية والدليل الواقعي. فرؤية كون البديلة تُؤكِّد أنَّ مسيرة **تقدُّم العلم** ليس مردُّها دائماً -بحسب المعطيات التاريخية- إلى حصيلة التراكم العلمي التدريجي، وإنَّما قد تكون نتيجةً لوجود **أزمات وثورات فكرية** تسود ميدان العلوم في أوقات مُعيَّنة.

لقد قصد كون بكلمة "ثورية" أنَّ تقدُّم العلم يُمكِن أنْ يكون حصيلة لغياب التراكم العلمي في ميدان ما، وهو ما طرح تساؤلات عديدة عن أكثر الافتراضات المعرفية (الإبستمولوجية) الرئيسة للعلم نفسه. فبعيداً عن تقدُّم العلم بصورة تدريجية تراكمية، رأى كون أنَّ التغيُّرات الثورية في العلوم تَحْدث حين يقع التخلّي عن كثير من المعرفة العلمية المقبولة سابقاً؛ أيْ إنَّ طبيعة تقدُّم العلوم يُمكِن أنْ ترى نور القمر وضوء الشمس، وتتجسَّد في الواقع الملموس بصورة مفاجئة لا تراكمية.

والحقيقة أنَّ فكر كون أسهم -في علم الاجتماع- إسهاماً فاعلاً في تمكين علم اجتماع المعرفة، وتوسيع مجاله ليشمل العلوم الطبيعية، فضلاً عن إسهامه الكبير في المناقشات التي تناولت تاريخ العلم وطبيعته، لا سيَّما في ظلِّ الفقدان المستمر لوجود إجماع على برديم واحد في علم الاجتماع، وفي العلوم الاجتماعية الأُخرى. ولكنْ، هل كان استمرار التنافس بين المنظورات البديلة دليلاً على أنَّ علم الاجتماع لا يزال في **مرحلة ما قبل البرديم** (أيْ قبل المرحلة العلمية)؟ أو: هل يشير وضعه هذا

-بالأحرى- إلى عدم وجود إطار فكري (برديم علمي) متين الآن وغير مناسب بالضرورة لعلم الاجتماع؟

صحيحٌ أنَّ كون أظهر كثيراً من الحَزْم حيال النسبية، غير أنَّ عديداً من حُجَجه أوحت **بميله إلى النسبية**، وأنَّ فكره استُعمِل بكثرة مِنْ طرف مَنْ جعلوا هدفهم فضح زيف رؤية العلم بوصفها -على وجه الخصوص- شكلاً موثوقاً به في المعرفة. ومن ثَمَّ، فإنَّ النظر إلى علم الاجتماع بوصفه علماً له أكثر من برديم.

1. مفهوم "العلم" وأصوله

بعد هذا الطرح لفكرة البرديم، سننظر في تعريف العلم؛ إذ يُعرَّف العلم بأنَّه منهج لكسب معرفة صحيحة وموثوق بها حول العالَـم، استناداً إلى اختبار نظريات، على ضوء الأدلة التي وقع جمعها (جدنـز وصاتن، 2018). فقد بدأ استخدام مفهوم "العلم" على أساس أنَّه وصف للمعرفة في حَدِّ ذاتها. ولكنْ، مع حلول القرن الرابع عشر للميلاد في أوروبا، أُخذ **العلم** (أو **الفلسفة الطبيعية**) يُستخدَم بصورة محدودة أكثر لوصف المعرفة التي وقع تدوينها وتسجيلها. وفي نهاية القرن الثامن عشر للميلاد، تركَّز الجدل في فلسفة العلم على تحديد أنواع المناهج التي كانت تُعَدُّ علمية، وكيف يُمكِن التثبُّت من صحة المعرفة العلمية. وفي نهاية المطاف، أصبح التساؤل يدور حول الموضوعات الاجتماعية الصاعدة، ومدى اعتبارها ندّاً في أدلتها لأنواع الأدلة الحاصلة في العلوم الطبيعية. وما إنْ جاء القرن العشرين للميلاد حتّى أخذت **المدرسة الوضعية** -إلى جانب مدارس أُخرى عِدَّة- تُجادِل في المزايا النسبية لمنهجية الاستنتاج، أو الاستقراء والإثبات، أو الدحض، بوصفها مبادئ يتعيَّن على كل العلوم الالتزام بها، لا بوصفها تخصُّصات للعلوم الطبيعية فقط.

يوجد **اتفاق** شائع حول ماهية العلم، يتمثَّل في النظر إلى ما تفعله العلوم الطبيعية، ولكنَّ ذلك لم يستمرَّ طويلاً؛ إذ انتهى عدد من الدراسات الـمُهِمَّة لمُؤرِّخي العلوم إلى **تقويض اليقين** الذي كان موجوداً في ما يخصُّ العلاقة بالعلم. فقد درس توماس كون (1970) الاكتشافات العلمية الجديدة

المفاجئة (الثورات العلمية) التي كنّا ننتظر حدوثها نتيجةً لتراكم المعرفة على مَرِّ سنين طويلة، ووجد أنَّ مسيرة العلوم الطبيعية لا تتمُّ وتكتمل إلّا عن طريق توالي "البرديمات"، وهي تُمثِّل طرائق لإنشاء العلم باستخدام نظريات خاصَّة. وكما ذكرنا آنفاً، فإنَّ ما سمّاه كون العلم العادي إنَّما هو علم يتبنّى نوعاً من البرديم، بوصفه أساساً مستمراً لا يكاد يؤدّي إلى تقدُّم كبير في مسيرة العلم. غير أنَّ كون رأى -من ناحية أُخرى- أنَّ لحظات الاكتشافات العلمية المفاجئة تحدث وتصبح واقعاً ملموساً حين يتجاوز شخص ما البرديم السائد ومعالمه؛ لحلِّ إشكالات البحث الـمُتعلِّقة بموضوع ما كما سيَرِدُ لاحقاً في ما يختصُّ باكتشاف ابن خلدون لعلم العمران البشري الذي يُمكِن عَدُّه إطاراً فكرياً (برديم) جديداً **مفاجئاً** أو **ثورياً**.

2. حيثيات العلم والبرديم في الميزان

واجه مفهوم "البرديم" للعلم نقداً لاذعاً من الدراسات التاريخية للمناهج العلمية التي اشتغل بها فيلسوف العلوم بول فيرابند Paul Feyerabend (1975)؛ إذ رأى فيرابند أنَّ كثيراً من الاكتشافات الثورية في العلم لا تربطها صلةٌ تُذكَر بالمنهج العلمي، وأنَّ تلك الاكتشافات إنَّما جاءت عن طريق منهج الصواب والخطأ، أو **حتّى عن طريق الأخطاء** وأحداث البحث التي لا يُمكِن تعلُّمها بسهولة. وقد انتهى فيرابند في دراساته إلى وجود مبدأ واحد مُهِمٍّ فقط للمنهج العلمي، هو: "**كل شيء جائز**"؛ فتشجيع الانحراف فقط عن النموذج العلمي يُمكِن المحافظة على الابتكار. ومن ثَمَّ، فإنَّ البقاء على منهج واحد بثبات من دون مرونة لا يعدو مُجَرَّد وصفة للركود وفقدان التقدُّم.

شهدت عقود عديدة محاولات كثيرة لتعرُّف الكيفية التي يستطيع بها علم الاجتماع تقليد مناهج العلوم الطبيعية، ولكنَّ ذلك لم يعد مُجدِياً في عقد الثمانينات من القرن الماضي؛ إذ أثبتت الدراسات الـمُتعلِّقة بهذا الموضوع عدم نجاعة تلك المحاولات. وبالرغم من ذلك، فإنَّه لا يزال يُنظَر إلى العلم من طرف كثيرين بوصفه أسمى شكل للمعرفة، مقارنةً بالمعرفة اللاهوتية، أو الأفكار التي تَرِدُ إلى أذهان عامَّة الناس.

ولعلَّ هذا التفوُّق يعتمد على الوعي بنجاحات العلم التطبيقية أكثر من اعتماده على الفهم الواسع للمنهج العلمي؛ حتّى إنَّ علماء الاجتماع الذين لا ينظرون إلى تخصُّصهم بوصفه علماً يرون دراستهم المنتظمة والصارمة منهجياً أفضل طريقة لإنتاج معرفة متطابقة مع الواقع بوجه عام. فمثلاً، يوجد -منذ زمن تأسيس بعض الأنظمة التي تُعْنى بالخدمة الاجتماعية لمصلحة الناس والصحة والحكومة- توجُّه كبير إلى سَنِّ السياسات على أُسس أثبتت صحتها الأدلةُ؛ ما يشير إلى استمرار بعض مبادئ العمل العلمي في توجيه السياسات العامَّة.

وكذلك يتعيَّن على علماء الاجتماع تركيز الاهتمام على ما هو أكثر واقعية، مثل طلبات الوكالات الـمُموَّلة التي تُطالِب بتوفير دليل واضح على الصرامة العلمية والابتكار قبل تمويل دراسات البحوث. أضف إلى ذلك أنَّ إنشاء **الواقعية النقدية**، وتبنّيها في عديد من دراسات البحوث الأخيرة، يُؤكِّد رغبة علماء الاجتماع في المحافظة على معالم مصداقيتهم العلمية في عصر "ما بعد المدرسة الوضعية".

بعد إبراز تلك الحيثيات الـمُتعلِّقة بطبيعة حركة ظاهرة العلم ووجهات نظر فلاسفة العلوم حيالها، يجب ختم الموضوع بملاحظات لها تعلُّق بإمكانية نشأة العلم من دون حضور برديام له؛ ذلك أنَّ الإنسان كائن يبحث عن الحقيقة على مَرِّ العصور، وفي كل الحضارات. وهذا البحث قد يقود إلى اكتشاف معطيات علمية ذات مصداقية من دون الاستناد إلى قواعد ومعايير مُحدَّدة لبرديام مُعيَّن.

إذن، ففكرة البرديام (الإطار الجماعي للنشاط العلمي) حديثة المنشأ أصلاً، وقد ساعد على ظهورها كثيراً سهولةُ التواصل بين علماء الجامعات ومراكز البحوث في العصر الحديث، لا سيَّما في القرن العشرين للميلاد. وبالرغم من ذلك، فإنَّ البرديام -بوصفه إطاراً جماعياً للعلم- لا يضمن مصداقيته الـمُطلَقة والدائمة. وهذا ما أشارت إليه فلسفة العلوم نفسها لدى كون؛ فحديثه عن تعرُّض البرديامات إلى أزمات وتحوُّلات paradigm shifts إنَّما هو دليل واضح على ذلك؛ ما يعني

أنَّ ظاهرة العلم -بوصفه إنتاجاً فردياً أو جماعياً- مُرشَّحة دائماً للقصور، ثمَّ الخطأ. وقد أكَّد القرآن الكريم محدودية المعرفة العلمية وقصورها لدى الإنسان. قال تعالى: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾ [الإسراء: 85].

3. التفسير العقلي لظاهرة العلم بلا حدود

يُرجِع التحليل العقلي ظاهرة لا محدودية رحاب العلم إلى العدد اللانهائي من ظواهر هذا العالَـم الواسع والكون المترامي الأطراف؛ ما يجعل تعرُّفها جميعاً، واكتشاف مختلف أسبابها ومُسبِّباتها، والقوانين والقواعد التي تتحكَّم فيها **محاولة مستحيلة**، يعجز بنو البشر عن تحقيقها كاملة؛ نظراً إلى محدودية مقدرتهم على الإلمام بكل شيء يرتبط بالسُّنن المحيطة والـمُؤثِّرة في طبيعة تلك الظواهر، ومسيرة كلٍّ منها. فهذه الرؤية المعرفية (الإبستمولوجية) لمدى **قصور العلم البشري** عن الإلمام الوافي والكامل بظواهر العالَـم والكون وألغازهما إنَّما تُؤكِّد مسألة لا محدودية مجالات مسيرة الإنسان على دروب العلم، و"لا نهايتها". ولكنْ في المقابل، فإنَّ الإنسان يحيط بكل ما يتصل بالأشياء التي يصنعها كما شهد على ذلك العصرُ الحديث منذ الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر للميلاد؛ نظراً إلى معرفة الإنسان الكاملة بالعناصر الـمُستعمَلة في الأشياء المصنوعة، والقوانين التي تتحكَّم فيها، لا سيَّما في ظلِّ الطبيعة والمحدودية لكلٍّ من عناصر المصنوعات، والرصيد العلمي الذي يُوفِّر للإنسان عناصر النجاح اللازمة في مختلف أنواع الصناعات والابتكارات الـمُرتبِطة بها. ومن هذه المقارنة تأتي مشروعية التساؤل الآتي: لماذا تظل مغامرة البحث العلمي لدى الإنسان في الأرض والسماء **مغامرة دائمة ومستمرة بلا حدود** زمنية من ناحية، وبلا حدود بالنسبة إلى الرصيد العلمي الذي تُفلِح مُؤقَّتاً في تجميعه من ناحية أُخرى؟

4. أهمية العلم في القرآن الكريم لمشروعية خلافة الإنسان

بعد أنِ انتهينا من استعمال التحليل العقلي للعلوم الاجتماعية في تحديد معالم ظاهرة العلم الخاصَّة بالجنس البشري وآفاقها غير المحدودة، سنبحث الآن في رؤية **القرآن الكريم (النقل)** لمسألة

العلم من منظور القرآن الكريم نفسه، والبشر، والملائكة. وقد ورد تلخيص لتلك المسألة في أربع آيات من سورة البقرة، مثَّلت منظور كلٍّ من هذه الأطراف المذكورة آنفاً. قال تعالىٰ: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ [البقرة: 30–33].

ومن الـمُلاحَظ أنَّ الآيات الكريمة السابقة خصَّت **آدم الإنسان** بثلاث مزايا، هي:

- الإنسان وحده هو خليفة الله في الأرض؛ إذ لا يُشارِكه أحد في هذه الخلافة، حتّىٰ الملائكة.
- الله تعالىٰ علَّم آدم فقط الأسماء كلها، ولم يجعل ذلك للملائكة.
- آدم هو الوحيد بعد الله تعالىٰ الذي له العلم بتلك الأسماء.

يتبيَّن ممّا سبق أنَّ **فضيلة العلم** هي التي جعلت آدم الإنسان –من دون الملائكة– أهلاً لتبوُّؤ منصب الخلافة علىٰ الأرض، وأنَّ المشروع الإلهي الـمُتمثِّل في منح آدم وحده الخلافة، وحرمان الملائكة من تعلُّم الأسماء كلها، إنَّما هو مشروع إرادة إلهية **مبني علىٰ العلم الإلهي الكامل** بكل شيء في السماوات والأرض. قال تعالىٰ: ﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ [البقرة: 33]. وبعبارة أُخرىٰ، فإنَّ كسب رهان العلم المحدود لدىٰ الإنسان هو الأساس لمشروعية تنصيب آدم خليفة في الأرض، وإنَّ رحاب العلم الإلهية غير المحدودة جعلت الحكمة الإلهية تُبصِر ما غفل عنه الملائكة في ما يختصُّ بخَلْق آدم، وتشريفه بالعلم المحدود، ثمَّ بالخلافة. فبعد استعراضنا دور مركزية مُؤهِّلات العلم (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) في الرؤية القرآنية لمشروعية تكليف آدم الإنسان **وحده** بخلافة الله علىٰ الأرض، سنطرح الآن حيثيات مسألة لا محدودية رحاب العلم لدىٰ بني البشر في التراث النقلي للفكر الإسلامي.

5. العلم بلا حدود من منظور العقل المسلم

أكَّد الخطاب القرآني أهمية **المنظومة الثقافية** لدى الجنس البشري. وتتمثَّل هذه المنظومة في العناصر الآتية الـمُميِّزة للإنسان: اللغة، الفكر، الدين، العلم (المعرفة)، الأساطير، القِيَم، الأعراف الثقافية. والحقيقة أنَّ المنظومة الثقافية هذه منحت الوحي القرآني مشروعيةً وزخماً كبيرين للبدء بفعل "اقرأْ" بدلاً من الأفعال الأُخرى المناسبة أيضاً لبدء الوحي بها؛ إذ كان من الـمُمكِن والـمُلائِم – مثلا– أنْ يُخاطَب الرسول ﷺ في أوَّل لقاء مع الوحي (جبريل) بأحد الفعلين في العبارتين الآتيتين: "تاجِرْ باسم ربك"، و"فلِّحْ باسم ربك". وهذه المسألة لا يثيرها الـمُفسِّرون في تحليلاتهم **لمغزى** افتتاح أوَّل سورة قرآنية (سورة العلق) نـزلت على النبي ﷺ بفعل "اقرأْ"؛ إذ أحجم كلٌّ من سيد قطب ومحمد عابد الجابري –مثلاً– عن طرح هذا الموضوع في مجلَّداتهما الخاصَّة بتفسير القرآن الكريم.

وفي رأينا، فإنَّ الفعل "اقرأْ" يحمل في طيّاته شحنة التأهُّل لبناء الحضارات الإنسانية بأشكالها المختلفة على مَرِّ العصور منذ الزمن السحيق؛ ذلك أنَّه يُمثِّل **الرمز العملاق** لميلاد منظومة الرموز الثقافية في صميم الكائن البشري؛ أيْ إنَّ الرموز الثقافية هي **بيت القصيد** في كينونة الإنسان؛ إذ بها فقط جاءت مشروعية سيادة الإنسان وخلافته في هذا الكون.

إنَّ هذه المنظومة هي الأساس لتجسيم ما سمّاه ابن خلدون ظاهرة العمران البشري. وبعبارة أُخرى، فلا وجود لمعالم العمران الإنساني على الأرض والفضاء من دون امتلاك الجنس البشري ناصية منظومة الرموز الثقافية، وفي طليعتها مهارة القراءة والكتابة واكتساب العلم التي يمتاز بها الإنسان الـمُتفرِّد بالمنظومة الثقافية عن بقيَّة المخلوقات.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ افتتاح نـزول الوحي على النبي محمد ﷺ بفعل "اقرأْ" يشير بوضوح إلى أنَّ الإنسان كائن ثقافي في المقام الأوَّل. ومن ثَمَّ، فإنَّ الفهم والتفسير لسلوكات الناس وحركية العمران البشري يتطلَّبان توافر **علم اجتماع ثقافي** بحسب التعبير السوسيولوجي الحديث.

ثمَّ جاءت آية كريمة أُخرىٰ لتُعزِّز مركزية منظومة الرموز الثقافية ودورها في تمييز الجنس البشري عن غيره من الكائنات الحيَّة والجامدة. قال تعالىٰ: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾ [الأحزاب: 72].

6. دور العلوم الاجتماعية والإنسانية في فهم النقل

أشرنا آنفاً إلىٰ أنَّ تحليلنا العقلي انتهىٰ إلىٰ نتيجة مفادها أنَّ الرموز الثقافية مركزية في هوية الإنسان، وأنَّها **مُميِّزة** له من بقيَّة الكائنات؛ فمنظومة الرموز الثقافية هي **أكبر ميزة** ينفرد بها الجنس البشري. ومن ثَمَّ، تسمح قواعد التفكير الاستقرائي بالقول إنَّ كلمة "روحي" (الميزة الخاصَّة بالإنسان) الواردة في قوله تعالىٰ: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾ ﴾ [ص: 72] تساوي الميزة الأُخرىٰ الخاصَّة بالإنسان، وهي منظومة الرموز الثقافية. وبعبارة أُخرىٰ، فإنَّ الرموز الثقافية تُمثِّل جوهر النفخة الروحية الإلهية في آدم؛ أيْ إنَّ مفردة "روحي" في الآية الكريمة **تساوي منظومة الرموز الثقافية** التي انتهىٰ إليها تحليلنا الـمُتعلِّق بالتأويل الفكري لكلمة "روحي".

وهنا يأتي دور العلوم الاجتماعية في مساعدة مُفسّري القرآن الكريم، وهديهم إلىٰ المعنىٰ المناسب الذي يتعيَّن وَسْمُ كلمة "روحي" به في تلك الآية الكريمة؛ فكثير من الـمُفسِّرين المحدثين يُوظِّفون اكتشافات العلوم الحديثة في تفسير الآيات القرآنية ذات الصلة بخَلْق الإنسان، وفهم آليَّة عمل جميع أجهزة جسم الإنسان، أو تفسير الآيات القرآنية التي لها علاقة بالظواهر الطبيعية في الكون، مثل: الشمس، والقمر، والنجوم، والجبال، والبحار، والبراكين، والزلازل؛ ما عزَّز حقيقة إعجاز القرآن الكريم، وزاد من أعداد الـمُؤلَّفات، وضاعف عدد الندوات والمؤتمرات في هذا الميدان بالعالَـم الإسلامي الحديث.

وفي هذا الصدد، فإنَّنا نتفق مع الـمُفكِّر الإسلامي وعالِـم الجيولوجيا الكبير الدكتور زغلول النجّار، الذي يُصِرُّ علىٰ أنَّ الفهم الصحيح لكثير من الآيات القرآنية يتطلَّب الاعتماد علىٰ

الاكتشافات العلمية ذات المصداقية العلمية الكبيرة عن الإنسان والظواهر الطبيعية في الكون (النجّار، 2002). إذن، فمُفسِّرو عصرنا مطالبون أيضاً -بالدرجة نفسها- بالإفادة من الرصيد المعرفي العلمي الصحيح للعلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، في ما له علاقة بفهم سلوكات الأفراد والجماعات، وحركية المجتمعات والحضارات البشرية؛ ذلك أنَّ هذه العلوم تساعد حتماً على التوصُّل إلى معنى كلمة "روحي" في الآية الكريمة المذكورة آنفاً. فعلوم الأنثروبولوجيا والاجتماع والنفس تُجمِع اليوم على أنَّ الإنسان يمتاز عن غيره من الكائنات الأُخرى، ويتفوَّق عليها بما سمَّته تلك العلوم **الثقافة Culture**، أو ما أطلقنا عليه في هذا البحث اسم **الرموز الثقافية**، وهي: اللغة، والفكر، والمعرفة (العلم)، والدين، والقِيَم، والأعراف الثقافية؛ أيْ إنَّ الجنس البشري ينفرد بتلك المنظومة من الرموز الثقافية التي جعلته -وما تزال- وحده أهلاً لأداء **دور السيادة والخلافة في الأرض**.

وبعبارة أُخرى، فإنَّ معنى قوله تعالى: ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴾ [ص: 72] أصبح يدل على أنَّ النفخة الإلهية في آدم هي -في المقام الأوَّل- **نفخة ثقافية** بالمعنى المعاصر الذي أطلقته العلومُ الاجتماعية والإنسانية على مفردة "الثقافة"؛ إذ بهذه الأخيرة فسَّر علماء تلك العلوم أسباب سيادة الإنسان وخلافته في الأرض، وتميُّزه عن بقيَّة الكائنات الأُخرى.

7. تفسير النقل لظاهرة المعرفة والعلم بلا حدود

سنطرح في ما يأتي **رؤية عقلية نقلية** تُفسِّر سبب عدم وجود حدود للعلم بوصفه جزءاً من منظومة الرموز الثقافية. وكنّا قد أكَّدنا سابقاً أنَّ النقل والعقل يتفقان على مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان، بحيث أصبحت كلمة "روحي" في الآية القرآنية الكريمة (أو النقل) مرادفة لمفهوم "الرموز الثقافية" الذي تمَّ التوصُّل إليه عن طريق العقل. ومن ثَمَّ، فكيف يساعد اتفاق العقل والنقل على مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان -كما بيَّنّا- على إثبات أنَّ رحاب **العلم البشري هي ظاهرة لا حدود لها؟**

سنكتفي بذكر سببين يُمثِّلان إجابة عن هذا السؤال:

أ. تقول الرؤية النقلية إنَّ أصول المعرفة العلمية البشرية في الرؤية القرآنية هي ذات **أصول ميتافيزيقية أو إلهية**. ومن ثَمَّ، فهي تُمثِّل جزءاً ضئيلاً ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾ [الإسراء: 85] من **المعرفة الإلهية الكاملة، وغير المحدودة**، والشاملة لكل شيء. قال تعالىٰ: ﴿ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴾ [النور: 35]، وقال ﷻ: ﴿ قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوۡ جِئۡنَا بِمِثۡلِهِۦ مَدَدٗا ١٠٩ ﴾ [الكهف: 109].

ب. محدودية قدرة الإنسان علىٰ كسب رهان منظومة العلم كما أشار إلىٰ ذلك القرآن الكريم في الآية المذكورة آنفاً. قال تعالىٰ: ﴿ ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾ [الإسراء: 85]. وقد أوضحنا ذلك في تحليلنا العقلي السابق عن **حتمية** اتصاف علم الإنسان بالمحدودية والقصور.

إنَّ هذا الطرح لنسبية (محدودية) العلم لدىٰ الجنس البشري يُضْفي مشروعية علىٰ ذكرها في سياق مناقشة طبيعة العلم وحركته؛ فقصور طبيعة آفاق علم الإنسان -كما يُؤكِّد ذلك التحليل العقلي السابق- يُحتِّم عليه ألّا يعرف بحثه العلمي حدوداً ونهايةً؛ ذلك أنَّ أحداث مغامرته العلمية النسبية (المحدودة) تسير في عالَـم الأرض، وفي كون السماوات والأرض اللتيْنِ يتصف مخزون العلم حولهما بغير المحدودية واللانهاية، واللتين هما مُلْك فقط لخالقهما كما أفصحت عن ذلك آيات القرآن الكريم.

وبعبارة أُخرىٰ، فإنَّ الإنسان صاحب **العلم النسبي** كُتِب عليه أنْ يظل مشواره العلمي مستمراً أبد الدهر، بحيث لا يعرف نهايةً لِـما يختصُّ باكتشاف طبيعة الأسباب الـمُتعلِّقة بالظواهر غير المحدودة لمخلوقات الأرض والسماوات، وقوانينها وألغازها، التي يُلِمُّ بها جميعاً اللهُ تعالىٰ فقط صاحب **العلم الـمُطلَق غير المتناهي** بمخلوقاته في الأرض والسماوات، وبأسرارها. قال تعالىٰ: ﴿وَفَوۡقَ كُلِّ ذِي عِلۡمٍ عَلِيمٞ ﴾ [يوسف: 76].

إنَّ هذا التفسير لمحدودية آفاق الرصيد العلمي لدىٰ بني البشر يُشبِه تفسير ظاهرة خلود الفكر البشري (الذوادي، 2012: 135-148). وقد أرجعَتنا إمكانيةُ ترشُّح الفكر الإنساني للخلود إلىٰ

حقيقة أنَّ الفكر البشري إنَّما هو مَعْلم من منظومة الرموز الثقافية، أو النفخة الثقافية الإلهية. قال تعالىٰ: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾ ﴾ [الحجر: 29]؛ ما يُمهِّد الطريق أمام الفكر البشري للتأهُّل الكبير للبقاء الطويل حتّىٰ الخلود عبر الزمان، بوصفه جزءاً من النفخة الثقافية الإلهية ذات الصفات الخالدة. ومن ثَمَّ، يُمكِن القول بأنَّ ظاهرة لا محدودية كسب رحاب العلم لدىٰ البشر تُعْزىٰ هي الأُخرىٰ إلىٰ آفاق علم الإنسان التي تُعَدُّ جزءاً ضئيلاً ومحدوداً جدّاً من النفخة الثقافية الإلهية صاحبة العلم الذي ليس له حدود.

إنَّ معالم رؤيتنا المذكورة آنفاً تُعزِّز بقوَّة مشروعية المقولة الآتية: "**ليس لبحث العلم البشري حدود ونهاية**". وبناءً علىٰ هذه الرؤية، تتجلّىٰ نسبية العلم الإنساني ومحدوديته كما بيَّن ذلك التحليل العقلي. وفي المقابل، يُؤكِّد النقل أنَّ رحاب العلم لا تعرف الحدود عند الله تعالىٰ المحيط بكل شيء؛ ما يُضْفي مشروعية كبرىٰ وحتمية عظمىٰ علىٰ الظاهرة الـمُتمثِّلة في وجوب سعي الإنسان دائماً إلىٰ الاستمرار في مغامراته العلمية الدائبة علىٰ مَرِّ العصور؛ بُغْيَةَ نيل قليل من سعة العلم الإلهي الذي لا يعرف حدوداً. قال تعالىٰ: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ [يوسف: 76]، وقال ﷻ: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: 255]، وقال سبحانه: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾ ﴾ [لقمان: 27].

وهكذا، تتضح مساهمة مفهومنا للرموز الثقافية في إلقاء الضوء -بطرح جديد ويسير- علىٰ محور هذا الجزء من البحث: **العلم ظاهرة بشرية بلا حدود**. وهو -في نهاية المطاف- محور يُخاطِب اليوم الإنسان عامَّة، والإنسان العربي بوجه خاص، ويلح عليهما أنْ يتبنَّيا أخلاقيات ضرورة السعي الدائم وغير المحدود في البحث العلمي؛ قصْد الفهم والتفسير لكل ما علىٰ الأرض المترامية الأطراف، وما تحويه آفاق السماوات. إذن، فالبحث العلمي المستمر هو مربط الفرس بالنسبة إلىٰ مهمة الإنسان الخاصَّة الـمُتمثِّلة في التسخير الحكيم لِـما في هذه الأرض وما فوقها.

ولكنْ، توجد اليوم معالم عديدة تدعو إلى الفزع والخوف من الآثار السلبية لاستعمال العلم، ويأتي في طليعتها الإضرار بالبيئة الطبيعية، وارتفاع درجات الحرارة عالمياً. وهو وضع يُحتِّم الالتزام بأخلاقيات علمية، تمنح الجنس البشري، وبقيَّة الأجناس، والمعالم الطبيعية على الأرض وفي السماء مناعة وحماية من الأضرار الكبيرة والصغيرة الـمُحدِقة بكوكب الأرض ومَنْ عليه مِنْ مخلوقات وكائنات.

ولا شكَّ في أنَّ الدعوات العالمية التي تُخاطِب العقل، وتدعوه إلى العمل بما يخدم مسيرة العلم الإنساني الحديث، وتحثُّه على تبنّي منظومة أخلاق نبيلة؛ تجد صدىً واسعاً ومؤازرةً كبيرةً من أخلاقيات النقل في الحضارة العربية الإسلامية. فالقرآن الكريم يُشدِّد على مسألة تسخير كل ما في الأرض والسماوات للإنسان. قال تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ١٣ ﴾ [الجاثية: 13].

إنَّ نبرة التسخير في هذه الآية الكريمة توحي بمطالبة بني البشر أنْ يلتزموا بسلوك أخلاقي نبيل يحفظ سلامة الكون كله لقاء ذلك التسخير المجّاني للإنسان الخليفة في الأرض. وهكذا، فإنَّ مشوار تقدُّم العلم بلا حدود، في كنف أخلاقيات العلم النبيلة، يُعزِّزه كثيراً **التناسق الـمُتماسِك بين العقل والنقل** في صُلْب الثقافة العربية الإسلامية.

ثانياً: العلم بحور من دون شواطئ

يُمكِن تشبيه النشاط العلمي بالبحر الممتد الذي لا نهاية له، ولا شاطئ. وهذا يتفق مع ما يُردِّده خاصَّةُ الناس وعامَّتهم من أنَّ ميدان آفاق العلم البشري لا يعرف الحدود؛ أيْ إنَّه نشاط إنساني ممتد إلى ما لا نهاية. ولا شكَّ في أنَّ أهل الذكر في رحاب العلم هم أكثر إدراكاً لمعنى هذا القول؛ إذ نجدهم يُقِرّون بذلك نتيجةً لتجاربهم الخاصَّة المباشرة، وتجارب الآخرين في بحوثهم العلمية.

وبالرغم من الإقرار العام بصحة هذا القول ومصداقيته في مختلف الأرجاء، فإنَّنا لا نكاد نجد مَنْ يطرح السؤال الآتي: **لماذا لا توجد حدود للعلوم البشرية؟** وبعبارة أُخرى، فإنَّ جميع الناس يَقبلون فحوى

هذا القول، بوصفه مُسلَّمة من الـمُسلَّمات التي لا ينبغي إثارة أيَّة تساؤلات وشكوك حيال صحتها. ومن ثَمَّ، فقد جاء التقاعس عن محاولة فهم هذه الظاهرة وتفسيرها من طرف الأغلبية الساحقة من العلماء والـمُثقَّفين والـمُتعلِّمين، فضلاً عن عامَّة الناس. وهذا ما أشارت إليه قائمة ما يُسمّى **الأسئلة الصعبة** التي يطرحها العلماء، وتتمثَّل في (25) سؤالاً، نشرتها "المجلَّة العربية" في كُتيِّب ضمن عددها (427) لشهر تمّوز (يوليو) عام 2012م؛ فلا أحد من هؤلاء العلماء طرح سؤالنا: لماذا لا توجد حدود للعلوم البشرية؟ بوصفه واحداً من الأسئلة الصعبة التي يتعيَّن على العلماء والباحثين والـمُفكِّرين طرحها في مختلف المجتمعات والحضارات البشرية قديماً وحديثاً، علماً بأنَّ ما ورد في الفقرات السابقة من هذا البحث قد تناول بالتفصيل أسباب ظاهرة لا محدودية العلم برؤيتي العقل والنقل.

1. تجاهل العلم والدين للسؤال المطروح آنفاً

أغفلت كثير من الكتب طرح السؤال السابق، لا سيَّما الكتاب المرجع الحديث الذي صدر باللغة الإنجليزية، وتجاوز عدد صفحات فصوله وأبوابه (1000) صفحة، تمحورت كلها حول **الدين والعلم** (Clayton, Simpson, 2009)؛ فجميع المشاركين في كتابة فصوله لم يطرحوا **السؤال المعرفي** المركزي الذي يثيره السؤال الآتي: لماذا يُشبِه العلم بحراً لا شاطئ له؟ بالرغم من تركيزهم على الأديان وعلاقاتها بالعلوم. وهو ميدان مناسب جدّاً لكي يثير هؤلاء المشاركون في التأليف الموضوع الـمُتعلِّق بأسباب ظاهرة **لا محدودية العلم** في الرؤية الدينية على الأقل. ولكنْ، لا أحد منهم تطرَّق إلى السؤال المركزي والمحوري الذي يتعيَّن الإبحار فيه وسبْر غوره. فمثلاً، تحدَّث أحد الـمُؤلِّفين عن التطوُّر والدين والعلم، وركَّز مُؤلِّف ثانٍ على علم الاجتماع والدين، وتطرَّق سيد حسين نصر إلى موضوع العلم في الإسلام، في حين درس مُؤلِّف رابع موضوع الإلحاد والعلم.

غير أنَّ الجميع غضّوا الطرف عن إثارة السؤال الغائب: لماذا يُشبِه العلم بحراً لا شاطئ له؟ علماً بأنَّ محاولة الإجابة المستفيضة عن هذا السؤال تساعد على فهم شبكة حيثيات ظاهرة العلم كما طرحها

كون وغيره من فلاسفة العلوم المذكورين آنفاً. ومن ثَمَّ، فإنَّ الانكباب على هذا الموضوع للفهم والتعمُّق أمر مشروع ومُلِحٌّ جدّاً، وهو يحتاج -على الأقل- إلى مقالة خاصَّة به، ومُتماسِكة حوله.

2. العلوم الاجتماعية في قبضة الشكِّ

يقودنا نقاش حيثيات ظاهرة العلم وإشكالية لا محدوديتها إلى إثارة الشكِّ في البُعْد العلمي للعلوم الاجتماعية نفسها؛ إذ لا تقتصر النظرة السلبية لمصداقية علمية علم الاجتماع -مثلاً- على بعض علماء الاجتماع أنفسهم فحسب، بل إنَّ لعلماء ما يُسمّى العلوم الصحيحة رؤية أكثر سلبية في ما يختصُّ بإمكانية تحقيق علمية العلوم الاجتماعية بوجه عام.

في عام 2000م، تحدَّثت المجلَّة البريطانية The New Scientist في افتتاحيتها عن ظاهرة التطوُّر Evolution وظاهرة الخَلْق Creationism، وقد **أنكر** فيها كاتبُ الافتتاحية قدرةَ العلوم الاجتماعية على إنشاء رصيد معرفي علمي حقيقي عن الظواهر المدروسة، طارحاً السؤال الآتي: هل يستطيع العلم إخبارنا كيف نتصرَّف إزاء رفاقنا أو أندادنا من البشر؟ والحقيقة أنَّ إجابة كاتب الافتتاحية عن هذا السؤال كانت سلبية جدّاً؛ إذ عَدَّ العلوم الاجتماعية أداة غير صالحة للإجابة عن هذا السؤال وما شابهه. وهذا يُمثِّل -في رأينا- **إقصاءً واضحاً** للبُعْد العلمي للعلوم التي تَدْرس شؤون الإنسان والمجتمع.

ومن ثَمَّ، فإنَّ السؤال الـمُهِمَّ الذي يُطرَح في زمن العولمة، وأزمات الهويات الثقافية، وجائحة كورونا، والإعصار الـمُدمِّر الذي اجتاح بعض الولايات الأمريكية خريف عام 2021م، والفيضانات القاتلة في أوروبا في العام نفسه التي قد تكون مُرتبِطة بمشكلات البيئة والصناعات الخطيرة على المحيط والمناخ والمجتمعات والأفراد؛ هو: هل يجوز احترام علم لا يُؤمِن، استناداً إلى رؤى غير صحيحة، بأنَّ الـمُتخصِّصين في العلوم الاجتماعية عاجزون عن إيجاد علوم ذات مصداقية في فهمها وتفسيرها للظواهر الـمُرتبِطة بشؤون الناس ومجتمعاتهم وحضاراتهم؟

إنَّ هذه النظرة من طرف الـمُتخصِّصين في العلوم الصحيحة والعلوم الاجتماعية تُمثِّل موقفاً ذا رؤية ضيِّقة جدّاً بالنسبة إلىٰ طبيعة العلم؛ إنَّه موقف غير مقبول البتة في زمن يشهد إقبالاً متزايداً من العلماء والباحثين علىٰ التعاون في مختلف التخصُّصات المعرفية؛ قصد دراسة الظواهر بوصفها أشياء مُعقَّدة، اعتماداً علىٰ رؤية جديدة للعلم، تدعو الباحثين والعلماء لكي يكونوا أصحاب عقول نَيِّرة تُرحِّب بالرؤىٰ والأفكار التي تساعد علىٰ إنشاء معرفة علمية رحبة، ومُتماسِكة، وذات مصداقية كبيرة.

3. العلم في رؤىٰ فلاسفة العلوم

حَرِيٌّ بنا تعرُّف وجهات نظر أبرز مَنْ شَخَّص معايير المصداقية العلمية قبل الحديث عن إمكانية ترشُّح العلوم الاجتماعية العربية، وفي طليعتها فكر ابن خلدون، لكسب رهان الروح العلمية في الدراسات التي تعكف عليها. ولعلَّ كارل بوبر هو أشهر فلاسفة العلوم المعاصرين الذين تحدَّثوا عن **الشروط** الواجب توافرها في المنهجية أو النظرية بحيث يُمكِن وصفها بالعلمية؛ إذ أكَّد بوبر أنَّ كل حقيقة علمية هي خطأ، وأنَّه يُمكِن تأجيل التثبُّت من صحتها. فالنظرية العلمية تظل مُرشَّحة للصدق حتّىٰ يقعَ اختبارُها، وبيان أنَّها غير مقبولة. وبعبارة أُخرىٰ، فإنَّ الإثبات ليس هو ما يُحدِّد **علمية الفكرة أو النظرية** المطروحة، وإنَّما قدرتها علىٰ مجابهة الاختبارات التي قد تنفيها، وتجعلها باطلة أو قابلة للبطلان. فمثلاً، النظرية القائلة بأنَّ كُلّاً من أفراد ما يُسمّىٰ الإوز العراقي هو أبيض اللون ما هي إلّا نظرية لم يتمَّ إثباتها قطُّ. وبالرغم من ذلك، فإنَّها تظل مقبولة طالما انتفىٰ وجود مثال مُعاكِس يعارضها. وقد خلُص بوبر إلىٰ التصريح بضرورة تبنّي موقف علمي **ناقد** دائماً في مجالات البحث العلمي السليم، وهو موقف لا يبحث عن أدلة الإثباتات، وإنَّما يبحث عن تجارب حاسمة يُمكِنها نفي النظرية الخاضعة للاختبار من دون إمكانية إثباتها البتة، في ما يُعرَف **بمبدأ الإبطال أو الدحض** falsification/ falsifiability في ميادين البحوث العلمية بحسب رأي بوبر؛ إذ يرىٰ أنَّه من المستحيل إثبات الحقيقة الـمُطلَقة لنظرية ما، وأنَّه يُمكِن -في الوقت نفسه- الحكم علىٰ

مصداقيتها الكبيرة أو الصغيرة وَفقاً للاختبارات النقدية لها. فالنظرية الجيدة، مثل نظرية النسبية لأينشتاين، ليست سوىٰ فرضية أو "مصادفة"، أثبتت أنَّها قادرة علىٰ مقاومة الاختبارات النقدية لها. وهكذا، يُمكِن القول بأنَّه لا توجد فروق بين الفرضيات والنظريات؛ **فالعلم يتقدَّم** عبر سلسلة المحاولات والأخطاء، والانتقادات المتوالية للنظريات السابقة، وعمليات الدحض المستمرة التي يقوم بها العلماءُ (Sciences Humaines, 2014, no 34).

4. هبوب رياح النقد علىٰ العلم

ما إنْ شهدت أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية ميلاد ما يُسمّىٰ فلسفة العلوم في القرن العشرين للميلاد، حتّىٰ ازدادت رياح النقد للعلوم، وبلغت أوجها مطلع عام 1970م. ويُعَدُّ ويلارد كواين Willard Quine، و غاستون باشلار Gaston Bachelard، و رودولف كارناب Rudolf Carnap، و كورت غودل Kurt Gôdel أبرز فلاسفة العلوم.

وكنّا قد أشرنا سابقاً إلىٰ النقد الذي أبداه الفيلسوف بول فيرابند؛ إذ شَنَّ في كتابه "المنهج" هجوماً علىٰ العلم، مُبيِّناً أنَّ النظريات العلمية ينقصها كثير من الصرامة خلافاً لِما تدَّعي، كما هو حال نظريات جليلي ونيوتن وأينشتاين التي تفتقد إلىٰ التماسك الداخلي والتطابق النظري مع حقائق الأشياء، وكما عبَّر عن ذلك ابن خلدون في قانون المطابقة في القرن الرابع عشر للميلاد. ثمَّ دخل هذا السجال عالِمان من علماء الاجتماع، هما: ديفيد بلورDavid Bloor ، و هاري كولينز Harry Collins، وقد درس الأوَّل الظروف المؤسساتية والثقافية والاجتماعية لصناعة العلوم.

أمّا الفيلسوف الفرنسي باشلار فقد وُصِف بأنَّه مُفكِّر يلتقي عنده **العلم بالشعر**؛ فهو يرىٰ أنَّ الروح العلمية يجب أنْ تتحرَّر من الصور والمعطيات المادية للأشياء التي تُمثِّل صُلْب اهتمام الفكر العادي لبني البشر، بل يجب علىٰ هذه الروح أنْ **تتجاوز ذلك إلىٰ الفكر الـمُجرَّد**؛ أيْ إلىٰ عالَـم المفاهيم الصرفة.

ومسيرة الفكر العلمي نحو التجريد يُؤكِّدها تاريخ العلوم؛ فقد مَرَّت هذه الأخيرة بمرحلة ما قبل العلمية التي امتدت من الماضي السحيق إلى القرن السابع عشر للميلاد، ثمَّ إلى العصر العلمي، وصولاً إلى مطلع القرن العشرين للميلاد. تلا ذلك عصر جديد للعلم بدأ عام 1905م بنظرية النسبية لأينشتاين.

ومسيرة العلم المجتمعية هي أيضاً مسيرة العلم لدى الفرد الذي يبدأ مشوار تفكيره العلمي بالأمور المحسوسة الغارقة في صور خيالية، ثمَّ يُكلَّل **بميلاد فكر مُجرَّد محض** لدى الروح العلمية العقلية، علماً بأنَّ تلك الصور تأتي من القطب الآخر للتفكير البشري، وهو الـمُخيِّلة. ومن ثَمَّ، فإنَّ لتفكير الإنسان مصدرين، هما: **العقل**، و**الـمُخيِّلة**. وقد خلُص باشلار -بعد هذه الملاحظات- إلى القول بأنَّ العلم لا يتقدَّم من دون إزالة بعض العراقيل الإبستمولوجية التي تعترض مسيرته أحياناً؛ ما يعني أنَّ العلم -في نظره- نضال مستمر ضد الخطأ والخيال الضالِّ.

أ. المفهوم الخلدوني للمطابقة وعلم التاريخ

يُمكِن تشبيه قانون المطابقة الذي وضعه صاحب "الـمُقدِّمة" بفكرة الدحض لدى بوبر؛ إذ حلَّل ابن خلدون في مُقدِّمته الشهيرة أحداث التاريخ، وحركة المجتمعات العربية الإسلامية على وجه الخصوص. وفي محاولة منه لتعرُّف صدق وقوع تلك الأحداث من كذبها، فقد توصَّل إلى ابتكار معيار يقيس به ذلك، سمّاه **قانون المطابقة** الذي مثَّل أهم قانون يُميِّز بين القول العلمي والقول غير العلمي في أثناء نقل الـمُؤرِّخين لأحداث التاريخ في المجتمعات البشرية. وقد تحدَّث ابن خلدون عن هذا القانون، قائلاً: "وأمّا الأخبار عن الواقعات فلا بُدَّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أنْ يُنظَر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل، ومُقدَّماً عليه؛ إذ فائدة الإنشاء مُقتبَسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة. وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أنْ ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونُميِّز ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يُعتَدُّ به، وما لا يُمكِن أنْ يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من

الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشكِّ فيه. وحينئذٍ، فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله ممّا نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرّىٰ به الـمُؤرِّخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه، وهذا هو غرض هذا الكتاب الأوَّل من تأليفنا" (ابن خلدون، 1993، 29).

والـمُلاحَظ أنَّ صاحب "الـمُقدِّمة" كان دقيقاً جدّاً في قوله من أنَّ هذا القانون يصلح فقط للتحقُّق من صحة الأخبار التاريخية التي ينقلها الـمُؤرِّخون علىٰ مَرِّ العصور عن أماكن مختلفة للعمران البشري في هذا العالَـم.

ب. غياب استعمال مفهوم "البردايم" في الدراسات الخلدونية

لم يستعمل الباحثون -بحسب علمنا- في التراث الخلدوني مفهوم "البردايم" في تحليلاتهم ومناقشاتهم للفكر الخلدوني. فمن العالَـم العربي، لم يستعمل الجابري والشكعة هذا المفهوم في دراستيهما لـ"مُقدِّمة ابن خلدون" (الشكعة 1992، الجابري 1988). ومن خارج الوطن العربي، لم يستعن سيِّد فريد العطّاس وسِنْهَا بمفهوم "البردايم" في مُؤلَّفاتهما الكثيرة الأخيرة عن صاحب "الـمُقدِّمة" (Alatas 2014, Alatas & Sinha 2017).

ثالثاً: فكر ابن خلدون في محراب علم الابتكار

بعد إبراز طبيعة العلم ومعالم النقاش لدىٰ فلاسفة العلوم بوجه خاص، سنعرض لظاهرة الابتكار في العلوم، مُركِّزين فيها علىٰ إنشاء ابن خلدون إطار (بردايم) علم جديد، هو علم العمران البشري.

إنَّ الدراسات التي حاولت تسليط الضوء علىٰ جذور **الظاهرة الخلدونية** بوصفها ظاهرة فكرية حمّالة لكثير من الابتكار هي دراسات غلب عليها **التحيُّز** إلىٰ جانب الـمُؤثِّرات الاجتماعية التي نُظِر -ويُنظَر- إليها بوصفها عوامل حاسمة في إطلاق الابتكار الفكري عند ابن خلدون، وبخاصَّة في

"الـمُقدِّمة". ولا شكَّ في أنَّ هذا التحيُّز –مهما كان حجمه ضئيلاً– لا يُفْضي إلى تحقيق صفو فهم أكثر نضجاً لظاهرة الابتكار التي هي أسمى تاج يمتاز به القِلَّة القليلة من بني البشر.

من الـمُسلَّمات التي يجب أنْ يتبنّاها أيُّ باحث يروم بحقٍّ الكشفَ عن حقيقة الابتكار، أنْ يكون اعتقاده راسخاً بأنَّ الابتكار الفكري، أو الابتكار العلمي، أو الابتكار الفني إنَّما هو **حصيلة تفاعل محتوم** بين الجانب الشخصي أو الجانب الذاتي للمُبتكِر من ناحية، ومحيطه الاجتماعي (المحلي، والقريب، والعالمي) من ناحية أُخرى. فمن دون حضور هذين العاملين وتفاعلهما، تغيب ظاهرة الابتكار عموماً عن آفاق الحياة الإنسانية؛ **أيْ** إنَّ تبلور معالم الابتكار إمّا أنْ يكون نتيجةً لتفاعل هذين العنصرين، وإمّا ألّا يكون كذلك. وتنطبق هذه المقولة على الابتكار في الفكر الاجتماعي بوجه خاص، ولكنَّ قبول هذين العاملين الـمُحدِّدين للابتكار الفكري (العامل الشخصي، والعامل الاجتماعي) وتزكيتهما لا يحسم كل شيء يتعلَّق بهذه الظاهرة؛ إذ توجد أمور تظل مطروحة من دون إجابة شافية ونهائية، ولعلَّ أبرزها مسألة التعرُّف الدقيق لدرجة إسهام كلٍّ من الجانب الذاتي للفرد والجانب الاجتماعي في تكليل عمل الفرد بالابتكار، فضلاً عن تاج العبقرية.

إنَّ الاعتماد على هذين العاملين الـمُحدِّدين للابتكار الفكري **يُنظِّم بيت منهجية البحث**؛ نظراً إلى القرب من الفهم ذي المصداقية الكبيرة لظاهرة الابتكار الفكري. ومن ثَمَّ، فإنَّ وجود بعض السمات –على الأقل– ممّا يُسمّى الجانب الذاتي للفرد أمر ضروري لميلاد ظاهرة الابتكار ونضجها لديه. فمثلاً، وجود مستوى من الذكاء يفوق مُتوسِّط ذكاء عامَّة الناس هو أمر مطلوب، ولا يُمكِن أنْ يستغني عنه أيُّ شخص قد يُكتَب له الابتكار. ومن ثَمَّ، فإنَّ التمتُّع بشيء من الذكاء يفوق الحَدَّ الـمُتوسِّط يصبح شرطاً ضرورياً وحاسماً في الطريق إلى الابتكار. وقد أكَّدت بحوث علم النفس أهمية عامل الذكاء في ترشيح أيِّ شخص لأداء عمل ابتكاري. وبالمثل، فإنَّ عامل السِّنِّ في عملية الابتكار يُعَدُّ مُهِمّاً جدّاً، ويكاد يكون محسوماً؛ ذلك أنَّ بحوث علم النفس انتهت إلى أنَّ العمل الـمُبتكَر العالي المستوى يقترن عادةً بما يُسمّى **السنوات الوسطى** من عمر الإنسان؛ أيْ سِنَّ الأربعين، وما دونها، أو بعدها بقليل (Levinson, 1978). وبذلك يصبح الإبداع ظاهرة نادرة قبل

تلك السِّنِّ، وبعدها بكثير. والخلاصة أنَّ عناصر الجانب الذاتي للمُبتكِر تُمثِّل **ركائز أساسية لا غنىً** عنها للشخص الذي قد يكسب رهان الابتكار.

1. الابتكار في حِضْن العوامل الشخصية والاجتماعية

إنَّ البحوث الخاصَّة بالجانب الاجتماعي الموضوعي للمُبتكِر ينقصها كثير من الدقَّة في تحديد ملامح هذا الجانب أو ذاك، وأثره في ابتكار الـمُبتكِرين؛ فقد يُعْزىٰ ابتكار شخص ما إلىٰ ظروف اجتماعية مُعيَّنة عايشتها وتفاعلت معها شخصية الـمُفكِّر، أو العالِـم، أو الفنّان الـمُبتكِر. ومن ثَمَّ، فإنَّ ثقل الجانب الاجتماعي وارد ولازم حضوره في ولادة أيِّ إنتاج مُبتكَر للإنسان، ولكنَّ **الكيفية** التي تُؤثِّر بها الظروف الاجتماعية في تفتيق براعم ظاهرة الابتكار لدىٰ الـمُفكِّر، أو العالِـم، أو الفنّان الـمُبتكِر تظل **أكثر غموضاً** وأقل شفافية من عامل الذكاء مثلاً.

إنَّ الكيفية التي تُؤثِّر بها الظروف الاجتماعية في عملية الابتكار لدىٰ الـمُبتكِر تتصف بالغموض؛ ذلك أنَّ الظروف نفسها لا تُؤثِّر بالقدْر نفسه الـمُفْضي إلىٰ الابتكار لدىٰ الأغلبية الساحقة من أفراد المجتمع. وبلغة العلوم الاجتماعية الحديثة، فإنَّ ظاهرة الابتكار ليست مُجرَّد مُتغيِّر variable تابع للظروف الاجتماعية، وإنَّما هي مُتغيِّر ناجم عن **لقاء مُوفَّق** بين الظروف الاجتماعية والسمات الذاتية الـمُكوِّنة لشخصية الـمُبتكِر.

وقد يتوارد إلىٰ الذهن السؤال الآتي: هل يُسهِم الجانب الذاتي والجانب الاجتماعي إسهاماً متساوياً في تبلور ظاهرة الابتكار؟ فتكون إجابته الفاصلة بأنَّ **المعرفة القاطعة لا تبدو أمراً سهلاً** هنا؛ نظراً إلىٰ قِلَّة المعلومات العلمية الدقيقة الخاصَّة بكل العوامل التي تُسهِم في صناعة الحدث الـمُبتكَر. وبالرغم من ذلك، فإنَّ ما جمعه علم النفس الحديث عن ظاهرة الابتكار يشير -بكثير من الشفافية- إلىٰ أنَّ الجانب الذاتي للشخص الـمُبتكِر هو **الأكثر حسماً** في تحديد تجسُّد العمل الـمُبتكَر وتكييفه؛ إذ أكَّدت البحوث والدراسات اقتران ظاهرة الابتكار بنمط مُعيَّن من الصفات النفسية والشخصية للفرد الـمُبتكِر.

والثابت أنَّه يجب أوَّلاً توافر بعض الصفات الذاتية أو كلها في الشخص قبل الحديث الجادِّ عن ترشيحه لكسب رهان الابتكار في مجال من المجالات (Sternberg, 1999)، وهي صفات ضرورية تكفل الترشُّح لدخول عالَـم الابتكار من بابه العريض؛ لأنَّها تُمثِّل أُولىٰ الأولويات لجعل شخص ما أهلاً للالتحاق بموكب الـمُبتكِرين. وإذا كان الطموح والارتقاء إلىٰ أُفق الابتكار -بحسب رؤية علم النفس- يبدأ بسمات بِنْية الشخصية، فإنَّ دور الـمُؤثِّرات الاجتماعية في تفتيق براعم الابتكار ونقلها إلىٰ حيِّز الوجود والواقع يصبح **أمراً ثانوياً**؛ أيْ إنَّه لا يعدو أثر العامل الـمُساعِد والـمُنشِّط لطاقات الابتكار الكامنة في طيّات شخصية الفرد الـمُرشَّح أصلاً للابتكار والتجديد بسبب السمات الذاتية في صُلْب تركيبة الشخصية البشرية. ولا شكَّ في أنَّ رؤية علم النفس التطوُّري تساعد علىٰ فهم مصداقية دور العوامل الشخصية الفطرية لدىٰ الأفراد في ظهور معالم الابتكار عند الناس (Badcock, 1999).

2. فكر ابن خلدون علىٰ محَكِّ علم الابتكار الحديث

في محاولتنا تعرُّف السمات الذاتية والشخصية التي أسهمت في تبلور ابتكار إطار (برديم) الفكر العمراني الخلدوني، سنعتمد أساساً علىٰ ما أكَّده علم النفس الحديث حتّىٰ الآن بخصوص السمات الذاتية والشخصية التي ثبت ارتباطها الوثيق بظاهرة الابتكار. وكنّا قد أشرنا إلىٰ بعض تلك السمات في الصفحات السابقة من هذا البحث.

صحيحٌ أنَّ السمات الذاتية والشخصية تتصف بالمحدودية النسبية، غير أنَّنا نستخدمها هنا لتعرُّف مدىٰ إسهام بعض السمات الذاتية والشخصية لابن خلدون في إكسابه رهان الابتكار الـمُتمثِّل في علمه الجديد (علم العمران البشري) الذي يُمثِّل **إطاراً فكرياً** (برديم Paradigm) جديداً بحسب تعبير فيلسوف العلوم توماس كون. وكما ذكرنا سابقاً، فإنَّ اكتشاف هذا العلم الخلدوني يندرج ضمن ما سمّاه كون الثورات العلمية التي تحدث -في نظره- عند مرور الإطار الفكري لعلم ما بأزمة تتطلَّب اكتشاف برديم جديد يضع حَدّاً لها؛ فقد وصف ابن خلدون في

الصفحات الأولى من "الـمُقدِّمة" **أزمة علم التاريخ العربي الإسلامي**، وطرح علم العمران البشري بوصفه إطاراً (برديم) فكرياً مُنقِذاً لعلم التاريخ العربي الإسلامي من أزمته. وهو **علم ثوري** في تصوُّر كون؛ لأنَّه في قطيعة معرفية (إبستمولوجية) وفكرية مع الفكر والرصيد المعرفيين للمُؤرِّخين العرب والمسلمين.

3. أزمة علم التاريخ عند ابن خلدون

أشرنا سابقاً إلى رأي كون الـمُتعلِّق بعوامل "الأزمة" الـمُؤدِّية إلى ظهور إطار (برديم) فكري جديد. والشيء نفسه ينطبق على مسيرة ابن خلدون الفكرية؛ إذ إنَّها مَرَّت بهذا السبيل في أثناء اكتشافها علم العمران البشري؛ أيْ إنَّ صاحب "الـمُقدِّمة" كان شاهد عيان على أزمة التأليف في علم التاريخ العربي الإسلامي. لقد وصف ابن خلدون في "الـمُقدِّمة" -بإطناب- معالم تلك الأزمة لدى الـمُؤرِّخين والـمُفسِّرين السابقين، قائلاً:

أ. "وكثيراً ما وقع للمُؤرِّخين والـمُفسِّرين وأئمة النقل **المغالط في الحكايات والوقائع**؛ لاعتمادهم فيها على مُجَرَّد النقل غَثّاً أو سميناً. لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار. **فضَلّوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط**."

ب. "وأنَّ فحول الـمُؤرِّخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، **وخلطها الـمُتطفِّلون** بدسائس من الباطل، وهمّوا فيها أو ابتدعوها، وزخارف من الروايات الـمُضعَّفة لفَّقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار الكثيرُ مِمَّن بعدهم واتَّبعوها. وأدّوها إلينا كما سمعوها، و**لم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها**، ولا رفضوا تُرَّهات الأحاديث ولا دفعوها. فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل. والتقليد عريق في الآدميين وسليل، والتطفُّل على الفنون عريض وطويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل. والحق لا يُقاوَم سلطانه، والباطل يُقذَف بشهاب النظر

شيطانُه، والناقل إنَّما هو يُمْلي وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تَمَثُّل، والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل."

ت. "فإذن يحتاج صاحب هذا الفن (التاريخ) إلى العلم بقواعد السياسية وطبائع الموجودات واختلاف الأُمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومُماثَلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتّى يكون مُستوعِباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر. وحينئذٍ يعرض خبرَ المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإنْ وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلّا زيَّفه واستغنى عنه. وما استكبر القدماء علمَ التاريخ إلّا لذلك، **حتّى انتحله الطبري والبخاري وابن إسحق من قبلهما، وأمثالهم من علماء الأُمَّة**. وقد ذهل الكثير عن هذا السِّرِّ فيه حتّى صار انتحاله مجهلة، واستخفَّ العوامُّ ومَنْ لا رسوخ له في المعارف مطالعته وحمله والخوض فيه والتطفُّل عليه، فاختلط المرعي بالهَمَل، واللباب بالقشر، والصادق بالكاذب."

ث. "ومن **الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدُّل الأحوال في الأُمم والأجيال** بتبدُّل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء؛ إذ لا يقع إلّا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطَّن له إلّا الآحاد من أهل الخليقة. وذلك أنَّ أحوال العالَـم والأُمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنَّما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، كما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول. ﴿ سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ فِي عِبَادِهِۦ﴾ [غافر: 85]."

فواضحٌ من نَصِّ المقتطفات الأربعة السابقة لصاحب "الـمُقدِّمة" أنَّ التأليف في علم التاريخ يشكو من **فقدان المصداقية** الناتجة من ضعف (أو غياب) الأُسس العلمية لفن علم

التاريخ. ويُعْزىٰ ذلك -في نظر ابن خلدون- إلىٰ عوامل عديدة لخَّصتها تلك المقتطفات الخلدونية في ما يأتي:

- ذهول الـمُؤرِّخين عن عامل تبدُّل الأحوال في الأُمم والأجيال، بوصفه عنصراً رئيساً يجب علىٰ الـمُؤرِّخين أخذه بالاعتبار في أثناء تحليلهم الأحداث التاريخية.

- عدم معرفة الـمُؤرِّخين (أو عدم إلمامهم) بعلم قواعد السياسة، وطبائع المخلوقات، واختلاف المجتمعات والعصور في السلوكات والأعراف والتقاليد.

- تطفُّل بعض الـمُؤرِّخين علىٰ فن التاريخ؛ ما جعلهم يخلطون الباطل بالحق عند كتابة أحداث التاريخ.

- ارتكاب كثير من علماء التاريخ المغالط في رواية الحكايات ووقائع الأحداث التاريخية؛ ما جعلهم يتيهون كثيراً في بيداء الوهم والغلط.

يتبيَّن من تلك الأطروحات الخلدونية أنَّ ملف التأليف في التاريخ العربي الإسلامي كان يعاني **أزمة حادَّة** تحتاج إلىٰ إصلاح فكري ثوري يتقاطع مع فكر الرصيد التراكمي الذي تجمَّع لدىٰ الـمُؤرِّخين السابقين ليُؤسِّس علماً جديداً سمّاه ابن خلدون علم العمران البشري، ويُمكِن القول بأنَّه يُمثِّل **إطاراً (برديام) جديداً** بحسب تعبير توماس كون.

رابعاً: علم العمران البشري بوصفه فكراً ثورياً

وصف ابن خلدون معالم علمه الجديد (أو العلم الثوري بحسب تعبير كون) بكثير من التفاصيل، وهذه أبرزها:

أ. "وكأنَّ هذا **علم مستقلٌّ بنفسه**. فإنَّه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أُخرىٰ. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً."

ب. "واعلم أنَّ الكلام في هذا الغرض **مُستحدَث الصنعة، غريب النـزعة**، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدّىٰ إليه الغوص. وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإنَّ موضوع الخطابة إنَّما هو الأقوال الـمُقنِعة النافعة في استمالة الجمهور إلىٰ رأي أو صدِّهم عنه. ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية؛ إذ السياسة المدنية هي تدبير المنـزل أو المدينة بما يجب بمقتضىٰ الأخلاق والحكمة، ليحمل الجمهور علىٰ منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه. فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذيْنِ رُبَّما يشبهانه."

ت. "وكأنَّه **علم مُستنبَط النشأة**. ولعمري لم أقف علىٰ الكلام في منحاه لأحد من الخليقة. ما أدري، ألغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم، أو لعلَّهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه، ولم يصل إلينا؛ فالعلوم كثيرة، والحكماء في أُمم النوع الإنساني مُتعدِّدون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر ممّا وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر ﷺ بمحوها عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل، وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها؟ وأين علوم القبط ومَنْ قبلهم؟ وإنَّما وصل إلينا علوم أُمَّة واحدة، وهم يونان خاصة، لكلَّف المأمون بإخراجها من لغتهم، واقتداره علىٰ ذلك بكثرة الـمُترجِمين، وبذل الأموال فيها. ولم نقف علىٰ شيء من علوم غيرهم."

ث. "وهذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم، وهي من جنس مسائله بالموضوع والطلب، مثل ما يذكره الحكماء والعلماء في إثبات النُّبوَّة من أنَّ البشر متعاونون في وجودهم، فيحتاجون فيه إلىٰ الحاكم والوازع، ومثل ما يُذكَر في أصول الفقه، في باب إثبات اللغات، أنَّ الناس محتاجون إلىٰ العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع، وتبيان العبارات أخف، ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد في أنَّ الزنا مُخلِط للأنساب، مُفسِد للنوع، وأنَّ القتل أيضاً مُفسِد للنوع، وأنَّ الظلم مُؤذِن بخراب العمران الـمُفْضي لفساد النوع، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام، فإنَّها كلها مبنية علىٰ **المحافظة علىٰ العمران**، فكان لها النظر فيما يعرض له، وهو ظاهر من كلامنا هذا في هذه المسائل الـمُمثَّلة."

ج. "وكذلك أيضاً يقع إلينا القليل من مسائله في كلمات مُتفرِّقة لحكماء الخليقة، لكنَّهم لم يستوفوه. فمن كلام الموبذان بهرام بن بهرام في حكاية البوم التي نقلها المسعودي: "أيُّها الملك، إنَّ الملك لا يتمُّ عزُّه إلّا بالشريعة، والقيام للهَّ بطاعته، والتصرُّف تحت أمره ونهيه. ولا قوام للشريعة إلّا بالملك، ولا عزَّ للملك إلّا بالرجال، ولا قوام للرجال إلّا بالمال، ولا سبيل للمال إلّا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلّا بالعدل. والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة نصبه الربُّ، وجعل له قَيِّماً، وهو الملك." ومن كلام أنوشروان في هذا المعنى بعينه: "الملك بالجند، والجند بالمال، والمال بالخراج، والخراج بالعمارة، والعمارة بالعدل، والعدل بإصلاح العمّال، وإصلاح العمّال باستقامة الوزراء، ورأس الكل بافتقاد الملك حال رعيته بنفسه، واقتداره على تأديبها حتّى يملكها ولا تملك."

أكَّد ابن خلدون في هذه المقتطفات أنَّ علم العمران البشري هو علم جديد (مُستحدَث الصنعة، غريب النـزعة)؛ أيْ إنَّه ليس نتيجةً لتراكمات علمية سابقة في علم التاريخ. وبعبارة توماس كون: "ليس العلم الخلدوني الجديد ضرباً من العلم العادي، وإنَّما هو **علم ثوري**. ومن ثَمَّ، فهو علم مستقلٌّ بنفسه عن العلوم الأُخرى، مُمثَّلاً في موضوع برديام علم العمران البشري."

وقد ركَّز صاحب "الـمُقدِّمة" على إبراز قوَّة اعتقاده في جِدة علم العمران البشري، فأعلن بكل شفافية: "وكأنَّه علم مُستنبَط النشأة ... **لعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة.**" ومن ثَمَّ، يجوز القول وَفقاً لمعايير كون، ورؤية ابن خلدون: إنَّ علم العمران البشري إنَّما هو علم ثوري، وعلم جديد على التوالي؛ فقد رأينا في النصوص الخلدونية، التي عُرِضت فيها مُؤلَّفات الـمُفكِّرين في العصور المختلفة والعديد من الحضارات، أنَّ هؤلاء جميعاً **لم يُؤلِّفوا** كتباً تناولت موضوعاً مثل موضوع "مُقدِّمة ابن خلدون"؛ أيْ علم العمران البشري. وهكذا، لم يكتفِ ابن خلدون بوصف المعالم والمواصفات الخاصَّة بعلمه الجديد لتأكيد جِدة ذلك العلم، وإنَّما ذكر مُؤلَّفات كثير من الفلاسفة، والـمُفكِّرين، والـمُؤرِّخين؛ من: اليونان، والهند، والعالَـم العربي الإسلامي، وعمل على تحليلها؛ لكي يخلص إلى **التعبير -بيقين كبير-** أنَّ علمه الجديد لم يسبقه إليه أحد: "ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة."

طبيعة برديم علم العمران البشري

وصف ابن خلدون الأُسس والمعالم الرئيسة الإبستمولوجية وغيرها، مِمَّن قادته إلى تأسيس علمه الجديد، ويُمكِن إجمال ذلك في ما يأتي:

أ. "الاجتماع الإنساني ضروري. ويُعبِّر الحكماء عن هذا بقولهم: "**الإنسان مدني بالطبع**"؛ **أيْ لا بُدَّ له من الاجتماع** الذي هو المدنية في اصطلاحهم، وهو معنى العمران. وبيانه أنَّ الله سبحانه خلق الإنسان، وركَّبه على صورة لا يصحُّ حياتها وبقاؤها إلّا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركَّب فيه من القدرة على تحصيله. إلّا أنَّ قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، وغير موفية له بمادَّة حياته منه ... **فلا بُدَّ في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه**. وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ... ثمَّ إنَّ هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قرَّرناه، وتمَّ عمران العالَـم بهم، **فلا بُدَّ من وازع** يدفع بعضهم عن بعض؛ لِـما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم."

ب. سبق صاحبُ "الـمُقدِّمة" علماءَ الاجتماع المعاصرين في **التصنيف الثنائي القطب للمجتمعات**. فظاهرة العمران البشري في المجتمعات العربية الإسلامية تعرف نوعين من العمران، وصفهما ابن خلدون بما يأتي:

"ومن هذا العمران ما يكون **بدوياً**، وهو الذي يكون في الضواحي، وفي الجبال، وفي الحلل المنتجعة في القفار وأطراف الرمال. ومنه ما يكون **حضرياً**، وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمدر؛ للاعتصام بها، والتحصُّن بجدرانها. وله في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً له، فلا جرم أنِ انحصر الكلام في هذا الكتاب في **ستة فصول**:

- الأوَّل: في العمران البشري على الجملة، وأصنافه، وقسطه من الأرض.
- والثاني: في العمران البدوي، وذكر القبائل والأُمم الوحشية.
- والثالث: في الدول، والخلافة، والملك، وذكر المراتب السلطانية.

- والرابع: في العمران الحضري، والبلدان، والأمصار.
- والخامس: في الصنائع، والمعاش، والكسب، ووجوهه.
- والسادس: في العلوم، واكتسابها، وتعلُّمها.

ت. "وقد قدَّمْتُ العمران البدوي لأنَّه سابق على جميعها كما نُبيِّن لك بعدُ، وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأمّا تقديم المعاش فلأنَّ المعاش ضروري طبيعي، وتعلُّم العلم كمالي أو حاجي، والطبيعي أقدم من الكمالي. وجعلت الصنائع مع الكسب لأنَّها منه ببعض الوجوه، ومن حيث العمران كما نُبيِّن لك بعدُ. والله الـمُوفِّق للصواب، والـمُعين عليه." (ابن خلدون، 1993: 3، 3–4، 21–22، 29، 30–31، 31–32).

خامساً: الهدي الإلهي إلى العلم الجديد ومعالمه

يختلف المنظور الخلدوني الذي قاد ابن خلدون إلى ابتكار علمه الجديد عن منظور الوضعية التي تبنّاها أوغست كونت وغيره من العاملين في مجالات العلوم الاجتماعية المختلفة المعاصرة؛ فابن خلدون –مثله مثل علماء المسلمين قبله، وفي عصره– استعمل بقوَّة **منظور العقل والنقل** الذي يعتمد الملاحظة والتفكير والتحليلين العقليين للظواهر والأحداث من ناحية، ويستند إلى المعرفة المستقاة من القرآن الكريم والحديث الشريف (النقل) من ناحية أُخرى.

وقد تحدَّث ابن خلدون عن تدخُّل العامل الميتافيزيقي في اكتشافه العلمي لبرديم علم العمران البشري، قائلاً:

"**ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً**، وأعثرنا على علم جعلنا بين نكرة وجهينة خبره. فإنْ كنْتُ قد استوفيْتُ مسائله، وميَّزْتُ عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية. وإنْ فاتني شيء في إحصائه، واشتبهْتُ بغيره مسائله، فللناظر الـمُحقِّق إصلاحه، ولي الفضل لأنّي نهجْتُ له السبيل، وأوضحْتُ له الطريق. والله يهدي بنوره مَنْ يشاء."

1. العقل المسلم الجامع بين العقل والنقل

يتضح من معالم السيرة الذاتية لابن خلدون، ومن الـمُؤلَّفات التي كُتِبت عنه، ومن مواصفات العقل المسلم أنَّ تعليم ابن خلدون، وخلفيته المعرفية التي درس بها المجتمعات العربية الإسلامية كانت كلها **إسلامية الطبيعة** كما أكَّد ذلك الأستاذ مصطفىٰ الشكعة في كتابه " **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**". فمن جهة، كان لابن خلدون مستوىٰ عالٍ وواسع من فروع المعرفة للعلوم الإسلامية والتخصُّصات الـمُتنوِّعة التي تشمل الثقافتين The Two Cultures السائدتين في عصره كما يُبيِّن ذلك الفصل السادس من "الـمُقدِّمة". ومن جهة أُخرىٰ، كان لصاحب "الـمُقدِّمة" تجربة ومعرفة مباشرتان حيال عديد من المجتمعات العربية الإسلامية والقبائل والعشائر التي درسها، وكتب عنها بعقله، انطلاقاً من **منظوره الـمُبتكَر** لعلم العمران البشري. وبعبارة أُخرىٰ، إنَّ معرفة ابن خلدون النظرية والميدانية كانت مُتأثِّرة جدّاً بالثقافة العربية الإسلامية. ومن ثَمَّ، فإنَّ العقل الـمُفكِّر لصاحب "الـمُقدِّمة" هو -بالضرورة- عقل مسلم؛ نتيجةً لكلٍّ من الثقافة الإسلامية العالمة، وثقافة الواقع الاجتماعي للمجتمعات العربية الإسلامية.

وفي سياق متصل، فإنَّ وصف العالِـم جيب Gibb لابن خلدون لا يترك مجالاً للشكِّ في ما يختصُّ بالهوية المسلمة لصاحب "الـمُقدِّمة" بوصفه مُفكِّراً عظيماً؛ إذ قال: "لم يكن ابن خلدون مسلما فقط، ولكنْ كما يتجلّىٰ ذلك في كل صفحة تقريباً من "الـمُقدِّمة"، وهو قاضٍ مسلم ومُفكِّر ينتسب إلىٰ المذهب المالكي المحافظ. فبالنسبة له، لقد **مثَّل الدين أهم شيء في الحياة**. إنَّ الشريعة هي الطريقة الحقيقية الهادية إلىٰ سواء السبيل" (Shaw & Polk, 1962). أمّا الـمُؤلِّف مصطفىٰ الشكعة فأكَّد في كتابه أنَّ برادايم علم العمران الخلدوني هو **إسلامي الطبيعة من البداية إلىٰ النهاية**. وقد أشار ابن خلدون نفسه إلىٰ أصالة فكره الإسلامي والشخصي حين نفىٰ التأثير الأعجمي في صياغته لعلمه الجديد؛ علم العمران البشري. وكنّا قد ذكرنا سابقاً ما يُؤكِّد ذلك عند الحديث عن مصدر اكتشافه لعلمه الجديد؛ إذ قال: "... **أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو، ولا إفادة موبدان.**"

أبرز ابن خلدون بشفافية طبيعة العقل المسلم العالِـم الذي لا يستند فقط إلى العقل والنقل في إرساء أُسس المعرفة، وإنَّما يُؤمِن أيضاً بالتدخُّل الإلهي، مُمثَّلاً في الهدي إلى اكتشاف علمه الجديد؛ إذ قال: "**ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً**، وأعثرنا على علم جعلنا بين نكرة وجهينة خبره. فإنْ كنْتُ قد استوفيْتُ مسائله، وميَّزْتُ عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية. وإنْ فاتني شيء في إحصائه، واشتبهْتُ بغيره مسائله، فللناظر الـمُحقِّق إصلاحه، ولي الفضل لأنّي نهجْتُ له السبيل، وأوضحْتُ له الطريق. والله يهدي بنوره مَنْ يشاء."

إنَّ تجلّي المعالم الإسلامية في تفكير ابن خلدون، من حيث منظور الجمع بين النقل والعقل، إنَّما هو مُجرَّد مثال على النسق الفكري الذي تبنّاه العلماء والـمُفكِّرون والفقهاء المسلمون قبل صاحب "الـمُقدِّمة" وبعده، حتّى مجيء الهيمنة الاستعمارية الغربية المعاصرة إلى العالَـمين العربي والإسلامي، وتأثيرها بعد ذلك في النُّخَب والـمُتعلِّمين في المدارس والجامعات الغربية، أو تلك الـمُتأثِّرة بروح التعليم الغربي ومنهجيته في بلدانهم؛ ما أدّى إلى **تكدُّر صفو العلاقة** بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية عند هؤلاء.

والحقيقة أنَّ ملف الـمُفكِّرين والعلماء الأوائل من مختلف التخصُّصات المعرفية في الحضارة العربية الإسلامية يشهد بأنَّ هؤلاء قد خَطّوا أعمالهم الفكرية والعلمية على أساس الجمع والتعاون بين المعرفة الآتية من القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية، والمعرفة البشرية الـمُكتسَبة بالعقل البشري. ومن ثَمَّ، فإنَّ المحتوى الفكري للعلوم الإنسانية والاجتماعية في "الـمُقدِّمة" ليس استثناءً لتوجُّه العقل المسلم نحو الجمع بين العقل والنقل (Robert, 1999). وهذا يعني أنَّ ابن خلدون قد تبنّى بقوَّة منظور العقل والنقل في تأليفه كتاب "العبر"، بما في ذلك "الـمُقدِّمة" الشاهدة على **ميلاد برديم علمه الجديد**.

فالعقل المسلم الشديد النـزعة إلى حُبِّ الاطِّلاع، والقوي الدوافع للتعلُّم من عالَـمي العقل والنقل طالما كان حمّالاً أيضاً **للروح العلمية النقدية** كما لاحظنا ذلك في موقف ابن خلدون من

الـمُؤرِّخين. والحقيقة أنَّه توجد مشروعية للقول بأنَّ هذا العقل يساعد على تفسير الإنجازات العظيمة في عديد من ميادين المعرفة التي خاضت غمارها الحضارةُ العربية الإسلامية قبل الغرب في القرون الوسطى، وأنَّ العقل الخلدوني الـمُبتكِر لفكر جديد احتضنته فصول "الـمُقدِّمة" هو مثال مُقنِع على مدى القدرة الفكرية الهائلة التي يتمتَّع بها العقل المسلم الجامع بين معرفتي النقل والعقل. وهذا ما جعل مَنْ يَعُدّون هذا النوع من العقل **الخط الفاصل** بين ما يُسمّى علم الاجتماع الخلدوني الشرقي وعلم الاجتماع الغربي المعاصر (Dhaouadi, 1990). فمن جهة، ينتظر العقل الخلدوني العقلي النقلي أنْ يلقى ترحيباً -مثلاً- من طرف عالِـم الاجتماع الشهير إيمانويل والرستين Immanual Wallerstein؛ نظراً إلى مناداة الفكر الخلدوني **بالوحدة المعرفية (الإبستمولوجية) للثقافتين** The Two Cultures في فصول مُقدِّمته (الذوادي، 2005). وهي مناداة لمصلحة الروح العلمية في بناء فكر العلوم الاجتماعية. ومن جهة أُخرى، فإنَّ التكوين التعليمي والفكري الحديث لوالرستين جعله لا يقبل بسهولة مصداقية رصيد معرفة الوحي الذي تبنّاه ابن خلدون بوصفه جزءاً من معرفة العقل المسلم الذي يجمع بين النقل والعقل. ومن ثَمَّ، فقبول والرستين ذلك يتناقض مع عُرْف أخلاقيات ethics العلم الحديث الذي يلتزم به العقل الغربي المعاصر في اكتساب المعرفة وإنتاجها. أمّا من وجهة النظر المعرفية الإسلامية، فلا يوجد مجال للتوتُّر والصراع بين قطبي النقل والعقل في التفكير الإسلامي. واعتماداً على هذه الرؤية، يُمكِن عَدُّ **العقل المسلم** -بكل مشروعية- المكان الذي تلتقي فيه معرفة الوحي (النقل) مع نظيرتها العقلية للتكامل والتلاقح الموسعيْنِ لآفاق العلم والمعرفة لدى العلماء والباحثين. وقد كان الفقيه والعالِـم الشهير أحمد ابن تيمية (1263-1328م) من أكثر العلماء المسلمين دفاعاً عن مشروعية الجمع بين العقل والنقل بوصفهما مرجعيْنِ رئيسيْنِ في الثقافة الإسلامية لتأسيس صرح العلم والمعرفة المتماسكيْنِ، ولعلَّ كتابه "درء تعارض العقل والنقل" (عقيلي، 1994) خير مثال على ذلك.

2. ثقافة العقل المسلم وثقافة العقل الغربي

يساعد المنظور السوسيولوجي على فهم الفروق بين العقل المسلم والعقل الغربي في ما يختصُّ باكتساب المعرفة وإنشائها. فمن جهة، يُعَدُّ العقل المسلم العالِـم الجامع بين النقل والعقل ثمرةً ونتيجةً للثقافة الإسلامية التي لا تجد تناقضاً بين المعرفة العقلية والمعرفة النقلية، بل إنَّها ثقافة تُؤكِّد **التناسق والتكامل بين هاتين المعرفتين**. ومن جهة أُخرى، عرف العقل الغربي العالِـم تحرُّراً كاسحاً من تأثير الفكر اللاهوتي المسيحي منذ عصر النهضة. فالتفكير العقلاني، والقيام بالتجارب الميدانية، وجمع البيانات الموضوعية؛ كل ذلك أصبح يُشكِّل الأرضية الرئيسة أو الوحيدة لتأسيس المعرفة الغربية المعاصرة في ثقافة العلوم الإنسانية والاجتماعية وثقافة العلوم الصحيحة. ويرى الأستاذ محمد عابد الجابري أنَّ الفرق بين هذين العقلين يرتبط **بنوعية الأولوية** التي يعطيها كلٌّ منهما إلى الله، **والإنسان**، **والطبيعة**. فبينما منح العقلُ الإغريقيُّ الأوروبيُّ الغربيُّ الإنسانَ والطبيعةَ أهمية كبرى، خصَّ العقلُ المسلمُ اللهَ والإنسانَ بالأولوية.

إنَّ رؤية "الإنسان والطبيعة" تساعد على تفسير عدم استعداد العقل الإغريقي الأوروبي الغربي لتبنّي منظور الجمع بين المعرفة العقلية والمعرفة الدينية من جهة، وإنَّ رؤية "الله والإنسان" تُعِين على استعداد العقل المسلم -في المقابل- لتبنّي منظور الجمع بين معرفتي النقل والعقل من جهة أُخرى (الجابري، 1988).

لقد لخَّص الجابري طبيعة تعامل هاتين الثقافتين مع العقل بالقول: "هنا في الثقافة العربية الإسلامية يُطلَب من العقل أنْ يتأمَّل الطبيعة ليتوصَّل إلى خالقها: الله. وهناك في الثقافة اليونانية-الأوروبية الغربية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة، أو على الأقل ضامناً لصحة فهمه لها. هذا إنْ لم يستغنِ عنه بالـمَرَّة، أو لم يُوحِّد بينهما."

وفي ضوء معرفة تلك الفروق الثقافية والمعرفية (الإبستمولوجية) بين العقل المسلم والعقل الغربي إزاء كسب المعرفة وإنشائها، فإنَّه يصبح -مثلاً- من السهل فهم مدى إعجاب الغربيين

بالجانب العقلاني في تفكير ابن خلدون من ناحية، وانتقادهم إيّاه من ناحية أُخرىٰ بسبب استعماله وإشارته إلىٰ أهمية الجانب النقلي في المعرفة البشرية (Lacoste, 1998).

إنَّ وجود هذين العقلين في عالَـمي كسب المعرفة والعلم وإنشائهما يُولِّد **إشكالاً** لا ينبغي إهمال تأمُّله والتوقُّف عنده. فعلىٰ مستوىٰ أوَّل، ينظر العقل الغربي الحديث إلىٰ المعرفة الـمُتأثِّرة بالتصوُّرات والرؤىٰ الدينية بكثير من الريب والنكران، وحتّىٰ العداء. وعلىٰ مستوىٰ ثانٍ، يجد العقل المسلم سنداً كبيراً للمعرفة الـمُكتسَبة عن طريق العقل في نصوص النقل الـمُقدَّسة: القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية. ولا شكَّ في أنَّ الأمر يصبح أكثر إشكالية حين نجد أنَّ كلا العقلين قد أسهم في تقدُّم المعرفة والعلم في عديد من المجالات والتخصُّصات المعرفية والعلمية. وممّا يُؤكِّد هذا الواقع في مسيرة دنيا العلوم والمعارف **وجود أكثر من سبيل لتأسيس العلم والمعرفة** المتصفيْنِ بالمصداقية كما هو حال فيلسوف العلوم فيرابند. ومن ثَمَّ، فإنَّ الموضوعية تدعو إلىٰ القول بأنَّ طريق العقل الغربي الحديث هو أحد السُّبُل، وليس السبيل الوحيد، لكسب رهان المعرفة والعلم، لا سيَّما في الجوانب المادية لظواهر العالَـم. وبذلك، يُفسَح المجال للترحيب بمشروعية مكانة العقل المسلم الجامع بين العقل والنقل، والمهتم بالجانب المادي والجانب غير المادي للظواهر؛ **لكي يعتدَّ بنفسه**، أو حتّىٰ رُبَّما ينافس العقل الغربي في ميدان كسب رهان آفاق المعرفة والعلم في تجلِّياتها المادية وغير المادية التي ليس لها حدود.

3. تلازم الروح العلمية والتأصيل في علم الاجتماع العربي

يتبيَّن من المسيرة الفكرية لابن خلدون أنَّ الـمُربَّع الأوَّل لإنشاء برديم الفكر العمراني الخلدوني الجديد يتمثَّل في **الاعتماد علىٰ الذات**؛ أيْ علىٰ معطيات المجتمعات العربية من ناحية، وعلىٰ المفاهيم والنظريات الخلدونية الوليدة من تفاعل منظومة الثقافة العربية الإسلامية مع معطيات تلك المجتمعات من ناحية أُخرىٰ. وهكذا، فإنَّ طرح فكرة تأصيل الأُسس المعرفية للفكر السوسيولوجي العربي المعاصر هو أمر مشروع ومُلِحٌّ. ونحن نرىٰ أنَّ للفكر السوسيولوجي العربي الحق في إرساء نفسه علىٰ رؤية معرفية مستقاة من الثقافة الرئيسة لمجتمعات الوطن العربي، وهي الثقافة العربية

الإسلامية. ومن ثَمَّ، فإنَّ توطين أُسس علم اجتماع عربي معرفياً اليوم يعني **غرس جذوره** في تربة الرؤية المعرفية للثقافة العربية الإسلامية بالنسبة إلى الظواهر التي يهتمُّ بدراستها في المجتمعات العربية. وممّا لا ريب فيه أنَّ في ذلك **تأصيلاً مُهِمّاً** للمعرفة السوسيولوجية في الوطن العربي، لا يقلُّ أهمية عن العروبة وإسلامية القضايا والظواهر التي يتعيَّن إيلاؤها الأولوية في دراسات علماء الاجتماع العرب.

ولا شكَّ في أنَّ الجمع بين الرؤية المعرفية العربية الإسلامية والموضوعات المدروسة في تربة المجتمعات العربية الإسلامية يُحسِّن كثيراً من **استقلالية علم الاجتماع العربي** على المستوى الفكري. وممّا يُرسِّخ مشروعية مناداتنا بتوطين علم الاجتماع العربي في صُلْب الرؤية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية أنَّ علم الاجتماع الغربي –الـمُهيمِن برؤيته المعرفية ومفاهيمه ونظرياته ومناهجه على بقيَّة أنواع علم الاجتماع في القارات الخمس، بما في ذلك علم الاجتماع العربي– يطرح قضية إبستمولوجيا الفكر السوسيولوجي الغربي، بوصف ذلك أحد العوامل الرئيسة الـمُتسبِّبة في **الأزمة المستمرة** التي يعيشها علم الاجتماع الغربي، كما أشار إلى ذلك عالِـم الاجتماع الأمريكي Gouldner في السبعينيات من القرن الماضي (Gouldner, 1970).

وتُمثِّل قضية الإبستمولوجيا عاملاً رئيساً مُخِلّاً بكسب رهان الروح العلمية في علم الاجتماع الغربي على اختلاف مدارسه. ولهذا، فإنَّ إصلاح أمر هذه القضية هو الطريق لخروج علم الاجتماع الغربي من مأزق الأزمة التي وصفها جولدنر في كتاباته منذ أكثر من خمسة عقود، وها هو اليوم ينادي بصوت عالٍ، مُطالِباً بالتحرُّر من هيمنة كثير من حيثيات فكر علم الاجتماع الغربي (Meghji, 2021).

خاتمة

صداقة برديم الإسلام لعلم الاجتماع في الميزان

بالتوازي مع الهيمنة الغربية منذ عصر النهضة على المستوى السياسي والاقتصادي والعلمي والثقافي، فقد سادت **عولمة المنظور الغربي للعلم والمعرفة** في أغلب مجتمعات العالَـم، بما في ذلك المجتمعات العربية والإسلامية. فمعظم علماء الاجتماع العرب -مثلاً- يتبنَّون اليوم المنظور الغربي الذي يفصل بحزم بين المعرفة العقلية والمعرفة النقلية (الـمُنبثِقة من القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية). ومن ثَمَّ، فهم لا يُرحِّبون بفكرة تبنّي الرؤية المعرفية الإسلامية لتأسيس علم الاجتماع العربي (خضر، 1993).

ويُمكِن للمرء أنْ يُحاجِج -بإطناب- علماء الاجتماع العرب في هذا الأمر؛ لكي يُفنِّد أُسس نكرانهم لمشروعية قبول وجود العلم الاجتماعي العربي بوصفه فرعاً معرفياً ذا مصداقية في فهم شؤون الأفراد والمجتمعات البشرية وتفسيرها؛ أيْ بوصفه معرفة بشرية ذات روح علمية مُتماسِكة. وسنكتفي هنا بالتحليل والمناقشة لثلاثة معالم ذات علاقة بمدى مشروعية إنشاء علم الاجتماع العربي، الذي يجمع -في الوقت نفسه- بين الرؤية الثقافية العربية الإسلامية والتأهُّل لكسب رهان الأُسس العلمية في التنظير والمنهجية:

أوَّلاً: لا يجوز على **المستوى النظري** إقصاء الرؤية الإسلامية من إمكانية إنشاء علم اجتماع يحوي مفاهيم ومقولات ونظريات مُرتبِطة بتلك الرؤية، ومُلتزِمة بأخلاقيات الروح العلمية؛ إذ إنَّ للعقيدة الإسلامية رؤية شاملة وتفصيلية حيال الإنسان وسلوكاته من ناحية، وحيال المجتمع بوصفه نسقاً اجتماعياً مُتكامِلاً من ناحية أُخرى. ومن ثَمَّ، فالإسلام مُؤهَّل -مثله مثل الرأسمالية والاشتراكية- لتأسيس علوم اجتماعية ذات مصداقية فكرية، تتناغم مع رؤيته للفرد والمجتمع اللذيْنِ يُعَدّان الركيزتين الرئيستين لنشأة برديم علم العمران البشري الخلدوني، أو علم الاجتماع المعاصر. وتتمثَّل

المصداقية الفكرية لرصيد الفكر السوسيولوجي في عجز الباحثين والعلماء على نفيه أو دحضه في المسائل والظواهر التي يدرسها كما لاحظنا سابقاً في تأكيد ذلك من فيلسوف العلوم كارل بوبر.

ثانياً: تأكيد دارسي الفكر الخلدوني في الشرق والغرب نجاحَ ابن خلدون في اكتشاف برديم علمه الجديد (علم العمران البشري)، وإرساء أُسسه عن طريق الملاحظات الميدانية والمفاهيم والنظريات الجديدة التي توصَّل إليها من دراسته لمُكوِّنات المجتمعات العربية الإسلامية في المغرب العربي على وجه الخصوص؛ فقد أنجز ابن خلدون ذلك التفكير الاجتماعي الرائد **من دون أنْ يفصل** بين معرفته العقلية ومعرفته النقلية في تحليله وفهمه وتفسيره لشؤون الأفراد والمجتمعات في بوتقة الحضارة العربية الإسلامية. ومن ثَمَّ، يصدق القول بأنَّ **النشأة الأولى لعلم الاجتماع** – بوصفه فرعاً أو تخصُّصاً علمياً مستقلاً، وذا مستوى فكري عمراني مُتقدِّم– كانت **نشأة عربية إسلامية الطبيعة**؛ إذ يوجد إجماع كبير في الشرق والغرب على أنَّ العلّامة العربي المسلم ابن خلدون هو الـمُؤسِّس الأوَّل في تاريخ البشرية جمعاء لبرديم فكر اجتماعي (علم العمران البشري) عملاق قبل قرون من ميلاد أوغست كونت August Comte في فرنسا. وقد تحدَّث ابن خلدون نفسه عن الجذور الإسلامية لعلمه الجديد، قائلاً: "وأنتَ إذا تأمَّلْتَ كلامنا في فصل الدول والملك، وأعطيته حقه من التصفُّح والتفهُّم، عثرْتَ في أثنائه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوفى بيّنا بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، **أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو، ولا إفادة موبدان**."

وإنَّها لمفارقة تدعو إلى كثير من التعجُّب والدهشة أنْ يُنكِر كثير من علماء الاجتماع العرب وغيرهم في الشرق والغرب قدرة الفكر الإسلامي على إنشاء علم الاجتماع الذي يتصف بالروح العلمية، بالرغم من ميلاد علم العمران البشري على أرض وثقافة إسلامية عربية من طرف ابن خلدون الذي اعتمد تفكيره العمراني الجديد على نور العقل وهداية النقل.

ثالثاً: إنَّ النجاح الباهر الذي حقَّقه العقل الخلدوني –الجامع بين العقل والنقل– في وضع الحجر الأساس لبرديم علم العمران البشري الجديد يطرح أسئلة فيها كثير من **التحدّي** لمُسلَّمات

العقل العلمي الغربي الحديث وقناعاته. فهذا الأخير يدَّعي أنَّه من الـمُتعذَّر كسب رهان العلم الحقيقي والمعرفة الأصيلة والصحيحة ما لم يقع الفصل الكامل بين الدين والعلم. غير أنَّ الشهرة العالمية لفكر ابن خلدون العمراني ذي الأرضية الإسلامية دحضت ذلك كله، لا سيَّما بعد أنْ **فنَّد** في مُقدِّمته مُسلَّمات العقل الغربي الحديث واعتقاداته في ما يختصُّ بالعلاقة بين الدين والعلم؛ فهما ليسا بالضرورة دائماً في حالة تناقض وعداء كما هو حال الثقافة الغربية المعاصرة؛ إذ قد ينعمان بالتعاون والانسجام كما في الثقافة العربية والإسلامية التي شهدت ذلك على أيدي أبرز علمائها ومُفكِّريها، وفي طليعتهم ابن خلدون.

وتأسيساً على ذلك، يجب فهم ادِّعاءات العقل الغربي المعاصر انطلاقاً من التجربة الغربية الـمُتمثِّلة في الصراع الخاص بين الكنيسة من ناحية، والعلماء والـمُثقَّفين من ناحية أُخرى. إذن، **فليس من الموضوعية** تعميم **هذه التجربة الغربية** على تجارب الديانات والثقافات الأُخرى مع علمائها ومُثقَّفيها؛ فالعقل المسلم لصاحب "الـمُقدِّمة" طرح تحدِّياً جوهرياً على ادِّعاءات العقل الغربي المعاصر، ثمَّ فتح الباب على مصراعيه أمام العلماء والـمُفكِّرين من مختلف الثقافات **للبحث عن أكثر من طريق** ودرب؛ لإنشاء علوم ومعارف صُلْبة العود والمصداقية، في ما سمّاه العالِـم البريطاني سنو C.P.Snow الثقافتين The Two Cultures.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ **الغرب اليوم** أخذ يسلك نهجاً جديداً يسعى إلى **إرساء أُلفة وتعاون جديدين بين العلم والدين**، وممّا يُؤكِّد ذلك الكتاب الذي ألَّفه Clayton وSimpson عن هذا الموضوع وهو بعنوان *The Oxford Handbook of Religion and Science* ، وجاء في (1023) صفحة. ولكنْ، تظل أطروحة كارل بوبر عن الروح العلمية في المعرفة البشرية هي **المقياس المتزن** الذي يُقيَّم به مدى القوَّة أو الضعف للطرح العلمي في التخصُّصات المختلفة في دنيا العلوم.

المراجع

الجابري، محمد عابد (1988). **تكوين العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

جدنـز، أنتوني، وصاتن، فيليب (2018). **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع**، ترجمة: محمود الذوادي، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

خضر، أحمد إبرهيم (1993). **علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام**، لندن: المنتدى الإسلامي.

ابن خلدون، عبد الرحمن (1993). مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار الكتب العلمية.

الذوادي، محمود (2012). "لماذا يرحل الكبار ولا يرحلون؟"، **مجلة المستقبل العربي**، بيروت.

الذوادي، محمود (2005). "نداء حول ضرورة تأصيل علم الاجتماع العربي في صلب فكر مرجعيته الثقافية"، **عالم الفكر**، مجلد 34، عدد1، يوليو–سبتمبر.

الشكعة، مصطفى (1992). **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، بيروت: الدار المصرية اللبنانية.

شميت، نثنيال (1999). **ابن خلدون مؤرخ وعالم الاجتماع وفيلسوف**، بغداد: دار المأمون.

عقيلي، إبراهيم (1994). **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

كون، توماس (1992). **بنية الثورات العلمية**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

النجار، زغلول (2002). **الإعجاز العلمي في القرآن (الجزء الأوَّل)**، القاهرة: مكتبة نور.

References

Alatas, S.F. & Sinha, V. (2017). *Sociological Theory Beyond the Canon.* London: Palgrave Macmillan.

Alatas, S.F. (2014). *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of Lost Tradition in Sociology*. London: Routledge.

Al-Dhawādī, M. (2005). Nidā' Ḥawl Ḍarūrat Ta'ṣīl ʿIlm al-Ijtimāʿ al-ʿArabī fī Ṣulb Marjiʿiyyatih al-Thaqāfiyyah. *ʿĀlam al-Fikr*, 34(1).

Al-Dhawādī, M. (2012). Limādhā Yarḥal al-Kibār wa lā Yarḥalūn? *Majallat al-Mustaqbal al-ʿArabī*. Beirut.

Al-Jābirī, M. (1988). *Takwīn al-ʿAql al-ʿArabī*. Beirut: Markiz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah.

Al-Shakʿah, M. (1992). *Al-Usus al-Islāmiyyah fī Fikr Ibn Khaldūn wa Naẓariyyātuh*. Beirut: Al-Dār al-Maṣriyyah wa al-Libnāniyyah.

ʿAqīlī, I. (1994). *Takāmul al-Manhaj al-Maʿrifī ʿind Ibn Taymiyyah*. Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Badcock, Ch. (2000). *Evolutionary Psychology: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.

Clayton, Ph., & Simpson, Z. (2009). *The Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford: Oxford University Press.

Dhaouadi, M. (1990). Ibn Khaldun: The Founding Father of Eastern Sociology. *International Sociology,* Vol.5, no.3*,* 319-35.

Dortier, J.F. (2004). *Le Dictionnaire des Sciences Humaines*. Auxerre: Editions Sciences Humaines.

Gouldner, A. (1970). *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Books.

Ibn Khaldūn, ʿA. (1993). *Muqadimat Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Jidniz, A. & Ṣātin, Ph. (2018). *Mafāhīm Asāsiyyah fī ʿIlm al-Ijtimāʿ* (M. Al-Dhawādī, Translator). Doha: Al-Markiz al-ʿArabī li al-Abḥāth wa Dirāsat al-Siyāsāt.

Khaḍir, A. (1993). *ʿUlamā' al-Ijtimāʿ wa Mawqifuhum min al-Islām*. London: Al-Muntadá al-Islāmī.

Kuhn, Th. (2012). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago Press.

Kūn, T. (1992). *Bunyat al-Thawrāt al-ʿIlmiyyah*. Kuwait: Al-Majlis al-Waṭanī li al-Thaqāfah wa al-Funūn wa al-Ādāb.

Lacoste, Y. (1998). *Ibn Khaldun: Naissance de l'histoire, passé du tiers monde*. Paris: La Découverte/Poche, 41-57.

Levinson, D.J. *The Seasons of a Man's Life*. New York: Ballantine Books, 1978.

Meghji, A. (2021*). Decolonizing Sociology: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.

Robert, S. (1999). *Ibn Khaldun* (K. Pogatsa, Translator). Budapest: Akadémia Kiado'.

Shaw, S. & Polk, W. (Eds.). (1962). *Gibb H.A.R., Studies on the Civilization of Islam*. London: Routledge and Kegan Paul.

Shimīt, N. (1999). *Ibn Khaldūn Mu'arikh wa ʿĀlim al-Ijtimāʿ wa Faylasūf*. Baghdad: Dār al-Ma'mūn.

Sternberg, R. *Handbook of Creativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Khaldunian Civilization Studies: A Revolutionary Paradigm for Arab-Islamic Sociology

Mahmoud Dhaouadi*

Abstract

This study adopts an unconventional perspective of Ibn Khaldun's pioneering role in establishing the study of civilizational development (*ʿumrān*). The study of civilization has always been regarded as the fruit of Ibn Khaldun's experience among the Bedouin and urban communities in North African societies in particular. Ibn Khaldun criticized Arab and Muslim historians for their erratic methodology and analysis of historical events, holding their works to lack credibility. According to Thomas Quinn, philosopher of science, Arab-Muslim historiography was in a crisis during Ibn Khaldun's time; hence, civilization studies arose as a new paradigm to address this crisis, reorienting historiography from an ordinary discipline to a revolutionary one and inevitably becoming a beacon for modern Arab-Islamic sociology. This study holds that Ibn Khaldun's thought, namely through the *Muqaddimah*, revolutionized the relationship between history and sociology, wherein reliable historiography was deemed to necessitate a solid grounding in sociology.

Keywords: Ibn Khaldun, crisis in historiography, revolutionary thought, Thomas Quinn, paradigm, cognitive model, Arab-Islamic sociology.

* Mahmoud al-Thawadi is a Professor of Sociology at Tunis University. Email: m.thawad43@gmail.com