التكامل وسؤال المعرفة: مراجعة نقديّة للنـزعة التخصّصيّة في ضوء ممكنات الوعي التكامليّ

محمّد الطويل*

الـمُلخَّص

تسلّط هذه الدراسة الضوء على بعض الإضافات النوعيّة التي يمكن أن يُضفيها التكامل المعرفيّ على النظام العلميّ؛ بما يُسهم في معالجة بعض مآزقه المعرفيّة وأزماته المنهجيّة، التي كان من بين أسبابها تغوّل النـزعة التخصصيّة المتحيّزة للنموذج الإرشاديّ الوضعيّ المؤسّس على الرؤية العلمانيّة للحياة؛ وهي الرؤية التي تنظر:

أ) للكون بما هو وجود طبيعيّ ممتدّ، مكتف بذاته، ومتضمّن لما يكفي من القوانين المفسّرة لحركته.

ب) وللإنسان بوصفه مقولة مادّيّة وكائناً طبيعيّاً فحسب؛ شأنه شأن باقي الكائنات الحيوانيّة الأخرى، التي يفوقها في الدرجة لا في النوع. وبإخضاع التخصصية للنقد، يتضح أنها لم تكن مجرّد استجابة إجرائيّة لمجاراة تطوّر العلم، بل شكّلت ترجمة عمليّة لمبدأي: "التشييء"، و"التجزيء"، كما تشكّلا في سياق العقلانيّة المجرّدة للحداثة.

في المقابل، تتقصّى الدراسة إمكانيّات انعطافة التكامل المعرفيّ بالنظام العلميّ، نحو إرساء نموذج إرشادي أكثر تفسيريّة وتركيباً، بما يتجاوز قيود الالتزام التقديسي للتخصّصيّة، وينفتح على ممارسة علمية تتلمّس الإبداع على مشارف تداخل المعارف وتعالقها؛ ممّا يشكّل خطوة مُقدّرة نحو "أنسنة المعرفة"، وتأهيلها لمعالجة ألغاز واستفهامات غير مألوفة، أحجم النموذج الإرشاديّ الوضعيّ عن الاشتغال عليها.

الكلمات المفتاحيّة: التخصّصيّة، النموذج الإرشاديّ، الوضعيّة، التجزيء، التكامل المعرفيّ، التركيب.

"إنّه من خلال التكامل يصبح البحث جديراً بالثقة."

(إرنست بوير) (BOYER, 1990, p 19)

---

* دكتوراة في العلوم السياسية، جامعة محمد الخامس/ المملكة المغربية، البريد الإلكتروني: medtaouil@gmail.com، https://orcid.org/0009-0005-7876-7003

تم تسلُّم البحث بتاريخ 23/ 3/ 2024م، وقُبِل للنشر بتاريخ 8/ 7/ 2025م.

للاقتباس: الطويل، محمّد (2025). "التكامل وسؤال المعرفة: مراجعة نقديّة للنـزعة التخصّصيّة في ضوء ممكنات الوعي التكامليّ"، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)**، مجلد 31، العدد 110، 153–186. DOI: 10.35632/citj.v31i110.9297

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2025

مقدّمة

أبدىٰ عدد كبير من المفكّرين والباحثين اهتماماً متزايداً بمبدأ التكامل المعرفيّ، مبشّرين بقيمته المعرفيّة وعوائده العلميّة، وبقدرته علىٰ أن يُقدّم مداخل نظريّة ومنهجيّة مؤهّلة لإغناء صرح المعرفة العلميّة، وتطوير أطرها التحليليّة وأجهزتها المفاهيميّة، وتوسيع مدركاتها ومساحات اشتغالها، وتنويع لغاتها ومقترباتها ومراكز تنبّهها. وبقدر ما يميط الإقبال علىٰ هذا المبدأ الحُجب عن حجم التحوّل المعرفيّ المهمّ في تاريخ العلوم -بفضل الانفتاح علىٰ رؤىٰ بديلة عن الرؤية العالمانيّة للوجود- كذلك، فإنّه يشير إلىٰ تزايد الوعي النّقدي بمحدوديّة النّظام المعرفيّ الوضعي، وقصور مسلكيّته التخصّصيّة عن تقديم إجابات أكثر تركيباً وتعقيداً (مهورباشة، 2022، ص48-75)؛ ذلك أنّ التخصّصية -وفقاً لـ"أوتكي" (UTKE) وإن جعلت معرفة الإنسان بالأشياء معرفة دقيقة وتفصيليّة- قد أضاعت عليه فرصة بناء معرفة شاملة وكلّيّة الوعي بمحدوديّة التخصّص في تفسير الظواهر المعقّدة المستويات والبنىٰ والأبعاد؛ ممّا دفع بالعديدين للدعوة إلىٰ تشبيك العلوم في أفق إنشاء معرفة بينيّة، تُؤَمِّن تواصلاً أكبر بين التخصّصات والمعارف (Benson, Glasberg, & Griffith, 1998, p. 4). وقد استجاب الكثير من الباحثين لهذا النداء، منكبّين علىٰ دراسة أمثل السبل والصيغ لتداخل العلوم؛ فتنوّعت تصوّراتهم بين قول؛ بأنّ العلاقة بين العلوم لا يجب أن تتجاوز حدود التجاور والتحاور، وقول يفيد بأنّ العلاقة بينها قد ترقىٰ من مجرّد علاقة تفاعل إلىٰ حالة من التواشج والتعالق، وقول ثالث يرىٰ بأنّه لا مستقبل لتشبيك هذه العلاقات والتداخلات إن لم تتأسّس علىٰ منظور إبستمولوجيّ تكامليّ فعلاً. ويبدو أنّه الاختلاف الذي يفسّر تعدّد العناوين الفكريّة وتنوّع الصياغات التنفيذيّة وتعدّد البناءات المؤسّسيّة التي تؤطّر الطموح إلىٰ تكامل العلوم، والتي من بين أشهرها صيغ "الما-بين-تخصّصيّة" أو "الما-عبر-تخصّصيّة" أو "المتعدّدة التخصّصات"، وهكذا (دريدي وآخرون، 2022، ص302-314).

غير أنّ تعدّد المضامين والأشكال لا يمنع من تأكيد أنّها كلّها تشترك بالفكرة نفسها المؤكّدة أهمّيّةَ التخلّي عن ممارسة العلم؛ بالتركيز على استقلال التخصّصات وتفرّد كلّ واحد منها بنموذج إرشاديّ وأطر منهجيّة وجهاز مفاهيميّ خاصّ، والانتقال إلى بناء نظام معرفيّ نسقي متحرّر من أغلال التخصّصيّة الضيّقة والمنغلقة، والداعي إلى التفاعل الخلّاق والحوار المبدع بين العلوم.

والواقع، أنّه ما تيسّر القول بتكامل المعارف إلا بعد معاناة كبيرة عانى خلالها الداعون لتظافرها وتداخلها صنوفاً من التهميش والتضييق والاستبعاد؛ إمّا بسبب تجذّر نـزعة تقديس التخصّصية، أو بسبب طبيعة الهندسة الجامعية المصمّمة على أساس تقسيم الدرس الجامعيّ إلى جملة تخصّصات، تتولّد عنها تخصّصات معمّقة وأخرى دقيقة... وهكذا (البقالي، 2020، ص15). وهذا ما جعل كلّ محاولة لتكامل العلوم -حينها- دعوة شاذّة وأطروحة شاردة، لا تفضي -بحسب منتقديها- إلا إلى إنتاج معرفة عامّة ورخوة، وغير محترمة لجغرافيّات المعارف وحدود التخصّصات؛ ممّا يفقدها الصلابة النظريّة والصرامة التحليليّة والدقة العلميّة.

تحاول هذه الدراسة تقييم تجربة العمل بسياسة التخصّص؛ من خلال التساؤل عن مفهوم التخصّص والبواعث عليه والخلفيّات النظريّة والتحيّزات الفلسفيّة التي يحيل عليها، وتقييم تداعياته على القدرات التفسيريّة للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة؛ ممّا يُمهّد الطريق للكشف عن الإمكانات النظريّة والمنهجيّة والتحليليّة التي يتيحها التكامل المعرفيّ، مع العمل على تتبّع أهمّ معالم ومسارات إعمال التكامليّة في الممارستين: الغربيّة، والعربيّة/ الإسلاميّة.

ولمعالجة هذه الإشكاليّات، تفترض هذه الدراسة أنّ المبالغة في تقديس التخصّص قد انتهت إلى إنتاج معرفة متشظّية قاصرة عن الإحاطة بموضوعاتها، وعاجزة عن توليد معرفة مواكبة لتعقيدات الحياة الاجتماعيّة والإنسانيّة؛ ممّا انعكس بالسّلب على قدرتها في استئناف مسار التطوير النوعيّ للعلوم، تطويراً يستوعب تقدّمها التقنيّ ونموّها الكمّيّ، ويتجاوزهما.

ومع رسوخ القناعة بمحدوديّة التخصصيّة -بنـزعتيها: الأحاديّة، والتجزيئيّة- شرع الباحثون والعلماء في تأكيد أنّ فهم الأنظمة والظواهر المعقّدة مشروط بدراستها دراسة تكامليّة؛ قوامها بينيّة العلوم وتداخليّتها (نويل، 2024، ص185)؛ وذلك في إطار سياق علميّ عام يدّعي أنّ مبدأ التخصّص، شأنه شأن مبادئ الموضوعيّة والحياد والتجريب وغيرها؛ وقد شكّل أحد أوجه التمثّل المعرفيّ والمنهجي لمعايير النموذج الإرشاديّ الوضعيّ؛ وهو ما تدرّج بالتخصّصيّة إلى أن أضحت واحدة من بين أبرز معالم الممارسة العلميّة المؤهّلة لتحصيل فهم أضبط للظواهر، وتفسير أسلم لحركتها وتحوّلاتها؛ بما يتيح إمكانيّة التنبّؤ بتطوّراتها والتحكّم فيها.

أوّلاً: النـزعة التخصّصيّة: تجزيء للعلم وإنتاج لمعرفة واحديّة

1. منطق التخصّص والبواعث عليه

يقتضي الحديث عن التكامل المعرفيّ -من بين ما يقتضيه- تقييمَ تجربة المعرفة التخصّصيّة؛ بما هي معرفة تُعبّر عن خبرة محدّدة المجال، مستندة إلى مقولات وفرضيّات وإشكالات ومفهومات وموضوعات ومنهجيات ومهارات وأهداف محصورة، ثمّ بما هي خبرة يبنيها خبيرون متخصّصون تخصّصاً يمكّنهم من إعادة تعريف ذواتهم؛ معرفيّاً ومهنيّاً، من خلال الانتساب إليها بصفتها نوعاً خاصّاً من المعرفة.

إنّ التخصّصية -وإن كانت ممارسة علميّة معهودة ومقبولة لا تثير إشكالاً فلسفيّاً أو تحفّظاً منهجياً- قد أخذت -في ظلّ النظام المعرفيّ الوضعيّ- أبعاداً ودلالات معرفيّة تجاوزت الرغبة في مجاراة تضخّم المعارف وتعاظم حقولها (Dogan & Phare, 1991, p. 76) وقد بدت التخصّصيّة -مع مستهل التجربة العلميّة الحديثة- صيغة من صيغ التقسيم العقلانيّ للعلم؛ بالنظر لما يشهده من تطوّر كمّيّ هائل، بات معه من الصعب استيعاب حجم التراكم المتزايد في عدد المعلومات

والنظريّات والنتائج التي يكتشفها أو ينتجها؛ ممّا اضطرّ المجتمع العلمي إلى إعادة تقسيم العلوم إلى تخصّصات تجارية حركيّة الإنتاج العلميّ (إبراهيم، 2005/ 2006، ص26).

وقد أفضى هذا المعطى إلى رسوخ القناعة لدى قطاع واسع من العلماء والباحثين بأنّ التخصّص أصل، وبأنّ المعرفة العلميّة ستبقى على تطوّرها المستمر، عبر متتالية من الانقسامات اللامتناهية. وقد عبّر الدكتور فتحي ملكاوي عن هذا التوجّه بالقول: إنّه "قد نتج عن النموّ الأُسّي للمعلومات والبيانات كتلة ضخمة من المعرفة، كان لا بدّ من تقسيمها إلى حقول وتخصّصات؛ من أجل التعامل معها؛ وكلّما زادت ضخامة هذه الكتلة، لزم الاستمرار في التجزئة والتقسيم" (ملكاوي،2011، ص29).

بيد أنّه –بإنعام شيء من النظر النّقديّ– يتّضح أنّه ما كان للغرب أن ينفتح على التخصّصيّة، بمعانيه المخصوصة ودلالاته المحصورة، لولا عقلانيّته الحداثيّة القائمة على منطق التجزيء والتقسيم، ولا سيّما مع سيادة التوجّهات الوضعيّة الداعية إلى فصل العلم عن المعارف الدينيّة والفلسفيّة والفنون (Resweber, 1981, p 31).

وقد تسارعت وتيرة التجزيء والفصل مع الموجة الثانية للوضعيّة (حلقة فيينا) التي جنحت إلى الاعتقاد القاطع واليقين الجازم بأنّ العلم هو النشاط العقليّ الوحيد، بعيداً عن مطلقيّات الميتافيزيقا وأخلاقيّات اليوتوبيا وجماليّات الإستيطيقا.

وبتتبّع مسار تشكّل التخصّصية، يتّضح أنّ الالتزام بها لم تفرضه ترتيبات العمل العلميّ الصرفة فقط، بل حفّزت عليه جملة أسباب خارجة عن نطاق العلم نفسه، من قبيل:

– **أسباب إيديولوجيّة**، كالتحفّظ الذي قد يبديه البعض على معارف معيّنة بمسوّغات دينيّة أو ثقافيّة أو فلسفيّة أو حتّى علميّة؛ ممّا يدفعهم في اتّجاه تفتيت المعارف إلى تخصّصات جزئيّة؛ سعياً منهم إلى إفقادها قوّة الكشف والتأثير.

– **أسباب سياسيّة**، كموقف السلطة من تخصّص بعينه؛ بسبب نوع المعرفة التي ينتجها، أو بسبب الآثار التي يخلّفها. ومن أمثلة ذلك قرار وزير التربية الوطنيّة الفرنسي الذي ينصّ على تقسيم

علم الاجتماع وتوزيع أساتذته، بعد ما شهدته فرنسا من أحداث في 1968؛ سعيا منه للحدّ من النفس التحريضيّ الذي بثّه هذا التخصّص في وسط الشباب الجامعيّ والرأي العام.

- **أسباب اقتصاديّة**، كالعمل على إحداث تخصّصات جديدة؛ استجابة لحاجيات الاقتصاد أو متطلّبات السوق أو للتعاطي مع ضرورات التنمية وإنتاج الثروة.

- **أسباب أكاديميّة**، كطبيعة الهندسة الجامعيّة المعتمدة؛ سواء من حيث رؤيتها لطبيعة كلّ تخصّص أو من حيث تصنيفه وترتيبه وعلاقته بباقي المعارف؛ فعلى سبيل المثال، نجد عدداً من تخصّصات العلوم السياسيّة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، تُصنّف في أوروبا، في إطار علم الاجتماع، أو باعتبارها فرعاً من فروع القانون العام.

- **أسباب شخصيّة**، كاستثمار البعض في التخصّص؛ رغبة في تحصيل مزيد من الوظائف والترقيات والامتيازات؛ ممّا يدفع بمدبّري الشأن الجامعيّ إلى الإبقاء على التخصّصات؛ تحصيناً لمكتسباتهم ولمواقعهم ضمن بنية القرار الجامعيّ.

ولكنّ النتيجة الأساسيّة التي انتهى إليها هذا المبدأ -بغضّ النظر عن كثرة الأسباب التي أدّت إلى اعتماد مبدأ التخصّص- هي أنّه كان سبباً في اختزال الوعي العلميّ وتفتيت المعرفة إلى قطع متنافرة وجزر متنافسة، وكأنّنا بها معرفة مجهريّة وراهنة ومباشرة وبسيطة، مع تفكيك الجماعة العلميّة وتحويلها إلى طوائف علميّة؛ ولعلّ السبب في ذلك -وفقاً لـ"ويليام نويل" (NEWEL)- تركيز كلّ تخصّص على المتغيّرات التي يطيق رصدها، وإغفاله للمتغيّرات التي لا يستطيع ملاحظتها؛ بسبب افتقاره للأطر والأدوات الكافية والكفيلة بذلك (نويل، 2024، ص185).

2. مآزم النـزعة التخصّصيّة ومآزق المعرفة الواحديّة

يُتيح لنا الحفر في جينالوجيا مفهوم التخصّص إدراك حقيقة أنّ هذا المفهوم لم يكن محصّلة تلقائيّة للتطوّر الداخليّ للعلم، وإنّما تشكّل استجابة لتوجّهات النظام المعرفيّ الوضعيّ؛ وهي التوجّهات التي تجد مرتكزها في تجريديّة العقل الحداثيّ الميّال إلى الأخذ بـ:

- مبدأ "التشييء"، بما هو تجميد للعقل والإنسان وتعامل معهما بإسقاط صفات الشيء عليهما (عبد الرحمن، 1997، ص17 وما بعدها).

- مبدأ "التفصيل"، بما هو "نقل الشيء من صفة التجانس إلى صفة التغاير؛ حيث تتحوّل عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة؛ وذلك من أجل ضبط آليّات كلّ عنصر منها؛ حيث تتميّز الحداثة بهذا التفصيل/ التفريق في مختلف المؤسّسات وأشكال الحياة الجماعيّة والفرديّة، كالتفصيل في ميدان المعرفة بين دوائر العلم والقانون والأخلاق والفنون..."، إلى أن ينتهي هذا التفصيل، فصلاً لمستويات الوجود الإنسانيّ بعضها عن بعض، وقطعاً لكلّ بُعد عن أبعاده الأخرى (عبد الرحمن، 2006، ص27).

وقد ساهم إرساء هذين المبدأين في الدفع بعلماء كلّ تخصّص إلى الاستفراد بمفهومات عن الإنسان، وفقاً لما يراه جوهريّاً فيه (المسيري، 2010، ص11 وما بعدها)؛ فصار لكلّ تخصّص مفهوم متميّز وضيّق عن الإنسان، يكاد يكون متناقضاً مع مفهومات التخصّصات الأخرى، فمثلاً:

- يتحدّث علماء البيولوجيا عن الإنسان الصانع(Homo faber)، بما هو كائن يصنع نفسه وأشياءه، مقابل مفهوم الإنسان العاقل (Homo sapiens) (بدوي، 1982، ص198).

- ويتحدّث علماء الاقتصاد عن الإنسان الاقتصاديّ (Homo economicus)، بما هو كائن يركّز على مصلحته الاقتصاديّة (صليبا، 1982، ص157).

- ويتحدّث علماء السياسة عن الإنسان السياسيّ (Homo politicus) بما هو كائن محبّ للتسيّد والتسلّط والتأمّر (أرسطوطاليس، 2009، ص105–106).

- ويتحدّث علماء الأنثروبولوجيا عن الإنسان المتكلّم (Homo loquax)، بما هو كائن يفكّر من خلال نظام كلامه (لالاند، 2001، ص563). وهكذا.

ويبدو أنّه لم يكن في مُكنة كلّ تخصّص أن يُنشئ مفهومه عن الإنسان بهذا المنطق المتشظّي، لولا تبنّي الجماعة العلميّة للنموذج الإرشاديّ الوضعي المخترَق بنـزعات التشييء والتفصيل والتفريق، ثمّ لتركيزه على مفهوم مُشيِّئ للإنسان، يركّز على أبعاده المادّيّة والخارجيّة.

واستدراكاً لتداعيات الإفراط في التخصّصيّة، دعت بعض المجموعات العلميّة الوضعيّة إلى توحيد العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة والإنسانيّة، معتبرة أنّ حيازة العلوم لشرط المسمّى علماً مرتبط بمدى دقّة تنبّؤاتها وثبات نتائجها؛ وهو أمر لا يتمّ إلا بتبنّيها للأسس المعرفيّة والمنهجيّة التي انبنت عليها العلوم الطبيعيّة والفيزيائيّة؛ غير أنّ هذه الدعوة لم تكن في حقيقتها دعوة لتوحيد العلوم، بقدر ما كانت دعوة لاستلحاق العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بالعلوم المادّيّة والطبيعيّة (المسيري، 2010، ص64 وما بعدها).

إنّ القول: إنّ دقّة العلوم الطبيعيّة وثبات نتائجها يعود إلى دقّة منهجها وتحليلاتها، قول يستدعي تدقيق نظر؛ ولا سيّما عند الاحتجاج به استصغاراً للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة؛ ذلك أنّ ثبات نتائج العلوم الطبيعيّة لا يعود إلى صلابة أطرها المنهجية والتحليليّة أساساً، بل يرجع ابتداء إلى ثبات موضوعاتها المادّيّة، التي هي موضوعات مفتقرة إلى عناصر الوعي والإرادة والقدرة، بما يجعل التنبّؤ بتغيّراتها والتحكّم بتحوّلاتها أمراً ممكناً، بخلاف موضوعات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة التي تشتغل على الإنسان، بما هو كائن حرّ ومتفلّت يصعب التنبّؤ بسلوكه أو التحكّم فيه. وينضاف إلى ذلك أنّ سرعة تغيّر المادّيّات تبقى – في مجملها– سرعة بطيئة جدّاً تستغرق فترات زمنيّة تمتدّ لعقود، إن لم تكن قروناً من الزمن؛ ممّا يُصبح معه تحوّلها أمراً مهملاً، من وجهة نظر العلم، بخلاف موضوعات العلوم الاجتماعيّة والإنسانية التي تطرأ عليها جملة من التحوّلات السريعة والتغيّرات غير المتوقّعة.

والواقع، أنّ الدعوة إلى توحيد العلوم –مادّيّة/ طبيعيّة وإنسانيّة/ اجتماعيّة– هي دعوة تنطلق من الرؤية المادّيّة والوضعيّة للعالم، التي تنظر إلى:

أ. الوجود الكونيّ، بوصفه وجوداً طبيعيّاً مادّيّاً ممتدّاً بلا أوّل ولا آخر، ومكاناً منبسطاً بلا حدود أو قيود، وزماناً سرمديّاً بلا ثغرات أو انقطاعات أو فراغات، ووجوداً مكتفياً بذاته، يتضمّن داخله ما يكفي لتفسير حركته من الماضي إلى المستقبل، ولا حاجة له بأيّ عالم آخر يعلوه أو يتجاوزه (البوطي، 1985، ص116).

ب. الإنسان، بصفته جزءاً لا يتجزّأ من هذا الوجود الطبيعيّ المادّيّ؛ يسري عليه ما يسري على باقي الكائنات من قوانين طبيعيّة وحتميّات مادّيّة؛ وهو -وفقاً لهذه الرؤية- لا يعدو أن يكون مجرّد حيوان؛ صحيح أنّه حيوان عاقل أو ناطق أو سياسيّ أو اقتصاديّ، ورامز أو لاعب؛ إلّا أنّه يبقى في مبتدئه حيواناً؛ شأنه شأن باقي الحيوانات التي لا يتميّز عنها في النوع، وإنّما يعلوها في الدرجة فقط (بيغوفتش، 1994، ص48).

وعلى أساس هذه الافتراضات، سعى البعض نحو صياغة فيزياء اجتماعيّة مشابهة للفيزياء الطبيعيّة، أو عمد آخرون إلى العمل بمبدأ "تشييء الظواهر الاجتماعيّة" قياساً على شيئيّة الظواهر المادّيّة (دوركايم، 1988، ص65) أو من خلال تبنّي مبدأ "الموضوعيّة"؛ لا باعتبار معناه السلبي الذي يفيد استبعاد ذاتيّة الباحث ووضع المسافة الفاصلة بينه وبين موضوعاته، ولكن بمعناه الإيجابي الذي يفيد أن الحقائق كامنة في الموضوعات (الطويل، 2021، ص90-113).

وقد تأثّرت العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة بهذه التوجّهات؛ حتّى شاع بين متخصّصيها التسليم بعدد من المبادئ الوضعيّة؛ من قبيل:

1. تأكيد وحدة الطبيعة.
2. الزعم بواقعيّة الظواهر الاجتماعيّة والإنسانيّة، بما هي جزء من العالم الموضوعيّ.
3. الإيمان بخضوع كلّ ما هو إنسانيّ أو اجتماعيّ لقوانين ومبادئ طبيعيّة (الغامدي، 2008، ص89). وكلّها مبادئ تدفع في اتّجاه دراسة الإنسان بوصفه شيئاً من أشياء الوجود، وجزءاً لا يتجزّأ من الطبيعة، ومحصّلة تلقائيّة لظروفه: الطبيعيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة.

وعلى هذا المنوال، وُظِّف كثير من مقولات العلوم الطبيعيّة في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة؛ شأننا هنا شأن تبنّي بعض مقولات النظريّة الداروينيّة، كمفاهيم: "الصراع" و"الانتخاب الطبيعيّ" و"النشوء والترقيّ" كما هو الأمر في علم الاجتماع الماركسيّ، أو استعارة بعض المفاهيم التحليليّة المستوحاة من علوم البيولوجيا والفيزياء والميكانيكا والسيبرنطيقا؛ من

قبيل مفاهيم: "الاتّزان" و"القوة" و"الانتظام والتولّد الذاتيّين" و"الاستجابة الشرطيّة" "والتغذية الاسترجاعيّة"، كما هو شأن التوجّهات العلميّة المتأثرّة بالإيديولوجيّة الليبراليّة. ولعلّ الباعث على إجراء مثل هذه المقايسات والتشبيهات بين العلوم والنظريّات الطبيعية والعلوم والنظريّات الاجتماعيّة، يعود إلى الاعتقاد بمماثلة ما هو إنسانيّ واجتماعيّ لما هو فيزيائيّ وبيولوجيّ وطبيعيّ (البدوي، 1986، ص334).

وهكذا، أدّى العمل بالتخصّص إلى إنتاج معرفة واحديّة، تركّز على الأبعاد الخارجيّة والبرّانيّة والملموسة والمشاهدة من الظواهر؛ بحكم أنّها أبعاد قابلة للتشييء والتجزيء والملاحظة والإحصاء والتكميم والتجريب، مُهملة باقي الأبعاد الأخرى التي تحيل على كلّ ما هو داخليّ وجوّانيّ وكامن ومعياريّ؛ باعتبارها أبعاداً لا علميّة وغير قابلة للاختبار التجريبيّ؛ وينتهي هذا المسار إلى تعاطي تخصّصات العلوم الاجتماعيّة مع الإنسان من خلال تعظيم بعد واحد فيه.

وللإشارة، فإنّ هذه الدراسة لا توظّف مفهوم "الإنسان ذي البعد الواحد" بنفس دلالات "ماركوز" (H. Marcuse)، في كتابه الذائع الصيت "الإنسان ذو البعد الواحد"، عند نقده للطبيعة السيطريّة للمجتمع الرأسماليّ ولا عقلانيّته (ماركوز، 1988، ص5–24)، وإنّما توظفه بالمعانى التي تحدّث بها عبد الوهاب المسيري عن "الإنسان الطبيعيّ (الإنسان الاقتصاديّ والجسمانيّ)، [بما هو] إنسان بسيط يعيش داخل نطاق الطبيعة لا يملك عنها تجاوزاً، يسري عليه ما يسري من قوانين؛ إنسان فَقَدَ تماماً العقل النقديّ المتجاوز؛ وهو أيضاً إنسان وظيفيّ يُعرّف في ضوء الوظيفة الموكولة إليه؛ إنسان تمّ ترشيده وتدجينه في إطار العقلانيّة المادّيّة التكنولوجيّة" (المسيري، 2002، ص146).

إنّ إهمال مبدأ تكامل العلوم –رفضاً لما قد يحمله من دلالات أو يحيل إليه من توجّهات– قد ترك المجال مفتوحاً أمام التخصّصيّة، التي لم تنتج –بسبب نـزعتها الأحاديّة– سوى معرفة مطبوعة بالجزئيّة والمحدوديّة والتبسيط والاختزال. وبدلاً من إنتاجها لمعرفة نوعيّة تدرس الإنسان في كلّيّته

وتركيبيّته وتعقيده وتعدّد أبعاده، تدنّت التخصّصيّة بالإنسان إلى ما دونه، مرتدّة به إلى أجزائه وأشيائه وبعضيّاته، دارسة إيّاه كما تدرس خلاياه (عارف، 2002، ص37)، وناظرة إلى سلوكه المركّب وكأنّه مجرّد انفعال بشريّ بميكانيزم طبيعيّ، وبأنّ أحواله الذهنيّة ليست سوى حالات فيزيقيّة لانفعالات جهاز عصبيّ مركزيّ بتفاعلاته الفيزيائيّة والكيميائيّة والبيولوجيّة (بلفقيه، 2007، ص288).

وعلى هذا النحو، أدّى العمل بالتخصّص -رغم بعض إيجابيّاته- إلى حالة من التعصّب والانغلاق، التي كانت سبباً في تشظية المعرفة العلميّة؛ وهو الوضع الذي انقلب إشكالاً مزمناً، خاصّة بعدما اختصّ كلّ علم بمدركات ومفاهيم معيّنة، بمعزل عن مدركات ومفاهيم باقي العلوم (همّام، 2017، ص52). وهو ما كان سبباً لإذكاء التنافس بين المتخصّصين؛ بدعوى الالتزام المهنيّ بمجال التخصّص؛ وهي كلّها تداعيات زجّت بالباحثين في تخصّصات ضيّقة، منعت عنهم فضيلة الاستفادة ممّا يحوم حولهم من معارف وعلوم وأفكار؛ كما دفعت بالعلم إلى التفريط في قدرته الحيويّة على اقتحام مزيد من الألغاز والإشكالات، وإبداع مزيد من النظريّات والمفاهيم والمقولات والحلول (علي، 2001، ص44).

ثانياً: "التكامليّة" في سياقين معرفيّين: خطوات في اتّجاه التجسير

1. التكامليّة مدخلاً لبناء معرفة تركيبيّة في التجربة الغربيّة

على مدى عقود من الزمن، تسارعت إيقاعات نقد الممارسة العلميّة، طبقاً لاستقرارها في التجربة الغربيّة، وقد ساهم في إطلاق هذه الدينامية روّاد كبار من أعلام الفلسفة والفكر الغربيّين أنفسهم، أمثال: (فير آبند) (P. Feyerabend) و(بوبر) (K. Popper) و(كون) (T. Kuhn) و(ليوتار) (J-F. Lyotard) وغيرهم. ولعلّ واحداً من الموضوعات التي تناولتها هذا المحاولات بالتقييم والنقد البراديغم [النموذج الإرشادي] التخصّصي وما تمخّض عنه من أعطاب؛ أملاً في

اجتراح أفق جديد يلتمس تجديد العلم وتطوير الممارسة البحثيّة من خلال اعتماد مبدأ التكامل المعرفيّ (همّام، 2017، ص84). بل هناك من دعا إلى القطع النهائيّ مع التخصّصيّة، والشروع في تأسيس منطق جديد قائم على التركيب، بعيداً عن شوائب الانغلاق والانعزال؛ بداعي التخصّص والدقّة (والرستاين، 2011، ص11).

وممّا زاد من وتيرة السعي لتجاوز النـزعة التخصّصيّة والانفتاح على ممارسات تكامليّة، تنامي الحاجة الملحّة لاستيعاب عالم اليوم الذي يبدو أنّه عالَم متداخلة مستوياته، ومترابطة أطرافه، ومتواشجة نواحيه بشكل غير مسبوق؛ فعالَم اليوم عالَم عصيّ على التفتيت والتجزيء؛ سواء على صعيد مستوياته السياسيّة والاقتصاديّة والاستراتيجيّة والثقافيّة والحضاريّة، أم على صعيد دراسته وبحث القضايا والإشكالات التي تثيرها تحوّلاته وتطوّراته؛ وهو ما يضطرّ الباحثين إلى الانفتاح على حقول معرفيّة متنوّعة، تتيح لهم الإحاطة بالموضوعات من جوانب مختلفة (شكربة، 2020، ص9).

أ. الإرهاصات الأولى للتكامل المعرفيّ في السياق الغربيّ

استعادت الدعوة لمبدأ تداخل العلوم وهجها مع ثلّة من الفلاسفة والعلماء الأوروبيّين، أمثال الفيلسوف وعالم الرياضيّات التطبيقيّة الإنجليزيّ (ويليام كينغدون كليفورد) (W. K. Clifford) (ألفا، 1992، ص269) الذي سارع إلى التحذير مبكّراً، من إشكاليّة الاقتصار على تدريس العلوم الطبيعيّة باعتبارها الثقافة الشاملة، داعياً إلى "أنسنة العلوم" وردم الهوّة الفاصلة بين العلوم الطبيعيّة والماديّة والدراسات الإنسانيّة والفنّيّة والأدبيّة (الخولي، 2008، ص17).

وتبنّى هذه الدعوة –من بعده– المفكّر "سنو" (C.P Snow) ولا سيّما عند توقّفه على وضع التقاطب الحاصل بين علماء الطبيعيّات وزملائهم علماء الإنسانيّات والاجتماعيّات؛ وهو التقاطب الذي اتّخذ صورة ثقافيّة، تفرّد فيها كلّ علم بثقافة متميّزة ومتقابلة مع نوع الثقافة التي تنتجها العلوم الأخرى؛ ممّا خلّف حالة من النفور والتعصّب بين المشتغلين بالبحث العلميّ (بيروتز، 1999،

ص10). وقد دوّن "سنو" بعض أهمّ أفكاره في مؤلّفه المشهور "الثقافتان" (The Two Cultures and a Second Look)، دعا فيه إلى معالجة هذا الاختلال؛ بربط جسور التواصل وأواصر التكامل بين ثقافة العلوم الطبيعية وثقافة العلوم الاجتماعية، مقترِحا -كخطوة عمليّة أولى- تدريس طلبة العلوم موادّ في العلوم الإنسانية والفلسفية، بالموازاة مع تدريس طلبة الإنسانيات موادّ علمية وتطبيقية (سنو، 2010، ص85).

ب. (جيروم كيغان) ومطلب ترميم الفجوة بين العلوم

بخلاف (سنو) الذي توقّف عند حالة التقاطب الثنائيّ بين ثقافة العلوم التطبيقيّة والطبيعيّة وثقافة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، أوضح (جيروم كيغان) (J. Kegan) أنّ العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة والإنسانيّة أفرزت ثلاث ثقافات منفصلة ومتقابلة. وقد انتهى (كيغان) إلى هذه الخلاصة في دراسته لأعطاب الحياة الجامعيّة الأمريكيّة، والتي كثّفها في:

- عطب الاستغراق الشديد في التخصّص الدقيق؛ ممّا سرّع وعمّق من حجم التباعد الآخذ في الاتّساع بين العلوم الطبيعيّة والعلوم الإنسانيّة والعلوم الاجتماعية بثقافاتها الثلاث:
- عطب تآكل روح الانتماء إلى المؤسّسة الجامعية.
- عطب السعي المحموم نحو الشهرة (كيغان، 2014، ص305).

ويؤكّد (كيغان) أنّه بقدر ما سيحقّق التكامل بين ثقافات العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية فوائد نظريّة مرتبطة بالنسق الداخليّ للعلم وتاريخه، فإنّه ستكون له عوائد عمليّة تتجاوز العلم وديناميته الذاتيّة؛ فكل نسق ثقافي لكلّ علم من العلوم الثلاثة يمكن أن يمارس رقابة ونقداً على ثقافتي العلمين الآخرين؛ وكأننا بالعلاقات بينها كما العلاقة بين السلطات الثلاث في النظم السياسيّة الحديثة؛ ففي اللحظة التي تضيف فيها العلوم الطبيعيّة إلى الحياة الإنسانيّة وسائل الرفاهية الماديّة والتكنولوجيّة وقدرة أكبر على اكتشاف الكون، تركّز العلوم الإنسانيّة على الثغرات التي تلحق بالوجدان والوعي الإنسانييّن؛ جرّاء التحوّلات العميقة التي تحدثها العلوم الطبيعيّة؛

في حين تلعب العلوم الاجتماعيّة دور الحكم بين دعاوى كلا العلمين؛ لتنسج بين أنماط التفكير العلميّة الثلاثة -في ظل التكامل المعرفي- علاقات؛ قوامها المراقبة والترشيد والعقلنة المتبادلة. ولعلّ في هذا الأمر ما يقرب ما وقع في الثورة العلميّة الأولى، حين واجه علماء الطبيعيات الأوائل لاهوتية الكلام المسيحيّ التي سلبت -باسم الإله- الإنسانَ حرّيته والطبيعةَ حتميّتها، ثمّ -بعد انقضاء قرون ثلاثة- حين ناهض الفلاسفة تضخّم وهيمنة السلطة العلمانيّة للعلوم الطبيعية بحتمياتها المادية المباشرة، متجاهلة تأثير الثقافة والمعايير والقيم والمعاني التي تنبض بها حياة الإنسان (كيغان، 2014، ص330-331).

وتبدو الحاجة اليوم ماسّة إلى السير قُدما في هذا الاتّجاه؛ لبناء تفاهم أكبر بين الثقافات العلمية الثلاث؛ بما يمكّنها من تشييد قنوات تعاون وتواصل داخل الجامعات والمختبرات ومراكز البحوث؛ لإنجاز مشاريع بحثية مشتركة تسهم في تطوير العلوم نظرياً وتقنياً. وتكفي الإشارة إلى أنّ اختراع "الكمبيوتر" ما كان ليتحقّق لولا تكامل علوم الرياضيّات والفيزياء والهندسة الإلكترونية؛ وهو الاختراع الذي أحدث -بدوره- ثورة تكنولوجيا المعلومات؛ بفضل تمازجه مع علوم البرمجيّات وشبكات الاتّصالات (علي، 2001، ص68).

ت. (إدغار موران) والحاجة إلى معرفة مركّبة

انخرط الفيلسوف الفرنسي (إدغار موران) (E. Morin) في هذا السجال الإبستمولوجي، مُوجّها نقده للتخصّصيّة بصفتها ممارسة تبسيطيّة تقوم على الفصل والاختزال والتجريد. ومع إقراره بمساهمة التخصّصيّة في تقدّم العلم، إلا أنه لا يُخفي تحفّظه إزاء واقع الفصل الذي تنتهي إليه، والذي لن يؤدّي إلا إلى اختزال المركّب فيما هو بسيط، وتقطيع الكل إلى مجرّد أجزاء، وتفتيت الواقع إلى مجموعة وقائع (موران، 2004، ص15).

وإذا كان التجزيء والتقطيع والعزل قد مكّن مجموعات المتخصصين والخبيرين من تقديم إنجاز علميّ جيد، في حقول المعرفة غير المركّبة والمهن التقنية في حقول المعرفة المركّبة، فقد أوقعهم

ذلك في خطأ إسقاط مفهومات غير إنسانيّة على المجتمع وعلاقاته الإنسانية، غير مدركين أنها مفهومات صادرة عن رؤية كمية وآلية وشكلانية، لا تعير الاهتمام لما هو ذاتي وحرّ وخلّاق (موران، 2012، ص53-54).

ويعتقد (موران) أنّه ما من فرصة لصياغة معرفة أكثر تركيباً، ما دام النظام العلميّ متشبّثاً بنهج التبسيط والأحاديّة المؤسّسين على معايير الفصل والتجزيء والاختزال والتفكيك؛ ولأنّه كذلك، يُقدّر (موران) أنّ التخصّصيّة ستبقي العلم أسير قصوره عن فهم الواقع المتداخلة أبعاده، والمتشابكة مستوياته، ولن يكون بإمكان العالِـم تحصيل معرفة أكثر تفسيريّة، دون خوض تجربة جديدة لصياغة نسق معرفيّ يستوعب التعقيد والتركيب؛ فالنظام العلميّ السائد -بحسبه- لا يُدرك الواقع إلّا عن طريق التخصّصات التي لا رابط ثقافيّاً و منهجيّاً بينها؛ ممّا يؤدّي إلى إفراز وعي مشوّه؛ ذلك أنّ منطق التخصّص يدفع البعض إلى اختزال إنسانيّة الإنسان وروحانيّاته في أبعاد بيولوجيّة تركّز على دراسة الخلايا والأعصاب ومماثلة الإنسان بالكائنات الحيوانيّة الأخرى، في مقابل اختزال البعض الآخر له في كلّ ما هو ثقافيّ أو روحيّ، مستبعداً أبعاده المادّيّة والبيولوجيّة. والحقيقة، أنّ العلم -بمنطقه التخصّصي- ما زال عاجزا عن التفكير في الإنسان من حيث هو كائن مزدوج (موران، 2015، ص55 و60 و62).

فبحكم أنّ التخصّص مُصمّم للتركيز على زاوية نظر بعينها باسم الدّقة، فإنّ ذلك يجعل العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة علوماً تساعد على إدراك موضوعاتها في أبعادها الواحديّة والجزئيّة والمفصولة، لا في أبعادها الكلّيّة والمتنوّعة والموصولة. وقد تعمل بعض الاجتهادات من داخل التخصّص إلى الجمع بين المعارف، إلا أن تلك الاجتهادات -في ظلّ غياب أيّة مراجعة نقديّة للنـزعة التخصّصيّة- تبقى محاولات متعسّفة؛ لرصّ العناصر المتنوّعة، جنباً إلى جنب، دون القدرة على تصوّر الوحدة القائمة بينها.

وعلى العموم، فإنّ التخصّصية في تصوّر (موران) تفضي إلى إنتاج معرفة عاجزة عن تمثّل الروابط بين الملاحظ وملحوظاته؛ ممّا يؤدّي بها إلى تدمير المجموع وعزله عن بيئته؛ وهو ما يأسف

عليه (موران)؛ لأنّه يؤدّي إلى مآسي لا نهائيّة؛ بسبب العجز المزمن عن فهم الواقع الاجتماعيّ في بعده الفرديّ/ المصغّر/ الجزئيّ/ الخاصّ، كما في بُعده الجماعيّ/ المكبّر/ الكلّيّ/ العامّ (موران، 2004، ص16–17).

هكذا –وبناء على حالة الترابط بين الكلّ وأجزائه– يدعونا (موران) إلى نهج التكامل، وفق رؤية واعية بتعقيد ظواهر وحركيّات الواقع. خاصّة أنّ التعقيد –كما هو في اللاتينيّة (Complexus)– يشير إلى كلّ ما هو منسوج بعضه ببعض؛ فكلّ "الأمور مسبَّبَة ومُسبِّبة، معانة ومعينة، مباشرة وغير مباشرة، وتتماسك برابط طبيعيّ وجامد يصل بين الأكثر بعداً والأكثر تنوّعاً منها؛ ولأنّها كذلك، فإنّ من المستحيل معرفة الأجزاء من دون معرفة الكلّ، ولا معرفة الكلّ من دون معرفة الأجزاء" (موران، 2015، ص52).

ولأنّ الوجود كلّيّ ومركّب، ماديّ وحيويّ، طبيعيّ وما فوق طبيعيّ، يشكّك (موران) في أيّة إمكانيّة لتحصيل معرفة مستوفية بالوجودين الإنسانيّ والاجتماعيّ، في ظلّ معارف تخصّصيّة منفصلة. لقد ربط ما هو مفكّك ومقسّم، ومراعاة التنوّع في إطار الوحدة، ونسج فكراً متعدّد الأبعاد، متّسماً بالانتظام والاتّساق، ومؤهّلاً لرصد العلاقة بين الكلّ والأجزاء؛ وكلّها شروط ضروريّة لبناء معرفة مركّبة وشاملة (موران، 2012، ص58–60).

ومن خلال الفكر المركّب، يدعو (موران) إلى تحطيم مظاهر الفكر البسيط المتمثّلة في مبدأ الفصل بين العلوم، والانتقال إلى معرفة متعدّدة الأبعاد؛ لأنّ انفصال هذه الأخيرة وانعزالها عن بعضها بعضاً يُنشئ فراغات هائلة فيما بينها؛ ممّا يحجب الوعي الإنسانيّ عن إدراك عدد من الوقائع والمشاكل الأساسيّة والحيويّة؛ وهو إن أدركها فإنّما يدركها مفتّتة ومتشظّية. في المقابل، فإن تكامل التخصصات واستثمار التقاطعات بينها، يكسب الباحث "وعياً مركّباً" يبدّد عتمات الفكر البسيط، ويرمّم انفصالاته، وينأى به عن انعزالاته (Morin, 1999, 471).

ث. (ماثيي دوغان) و(روبر فار): الإبداع عند التقاطع

رَافَع كلّ من (ماثيي دوغان) (M. Dogan) و(روبر فار) (R. Phare) عن التكامل المعرفيّ في كتابهما "التجديد في العلوم الاجتماعيّة: الهامشيّة المبدعة" «L'Innovation dans les sciences sociales: La Marginalité créatrice». وهو الكتاب الذي تضمّن تناولاً متقدّماً في ضرورة إعادة هندسة العلاقة بين العلوم؛ إذْ لا يوجد تخصّص يستفرد بالحقيقة العلميّة، وإنّما تتموقع الحقيقة العلميّة عند تخوم المعارف وعلى ضفاف تقاطعاتها.

وينطلق الكاتبان في دعوتهما لتلاقح العلوم من واقع أنّه ما كان بالإمكان تحصّل الابتكارات العلمية الكبرى لولا جهود باحثين تجرّؤوا على الاشتغال خارج تخصّصاتهم، على حين، ظلّ التقدّم الكمّي بالعلوم مرتبطاً بالعمل العادي لمن هم ملتزمون بجغرافيات تخصّصاتهم؛ وهو ما سبق أن أشار إليه (كارل بوبر) (K. POPPER) حين قال: "بأنّه يجب علينا أن نقرّ بأنّ النقاش بين شخصين ذوي معرفة مختلفة ليس بالأمر السهل. ومع ذلك فليس هناك من شيء أكثر إثراء من مثل تلك المجابهة الفكرية؛ إذ التصادم بين ثقافتين مختلفتين هو الذي أدّى إلى بعض الثورات الفكرية الكبيرة" (Dogan & Phare, 1991, pp. 202–206)

ويخلص (دوغان) و(فار) إلى هذا الاستنتاج بعد معاينتهما إصرار المجموعات العلمية على مبدأ التخصّص ورفضها لأيّ مسار آخر؛ لدرجة باتت معه كل محاولة للجمع بين التخصّصات في نسق فكري محاولة محكوماً عليها بالفشل؛ حتّى في ظلّ تنامي الوعي بأنّ التخصّص مكّن العلم من إنجاز تقدّم كمّي وتطوّر تقنيّ فقط، دونما القدرة على إحداث تطوّر نوعي يسهم في إبداع معاني وإنتاج أفكار وحلّ ألغاز وإضاءة عتمات. وتؤكّد أطروحتهما أنّ أيّ تجديد نظري أو ابتكار مفهومي في العلوم الاجتماعية أو الإنسانية مرهون بتجاوز حالة العُزلة التي يفرضها العمل بالتخصّصات؛ لأنّ الإبداع ينشط أكثر على هامش التخصّصات بمحاذاة تخصّصات أخرى (Dogan & Phare, 1991, pp. 11, 51)

ولبسط الطريق أمام التكامل، يقترحان التعاطي مع التخصّص بصفته مجرّد تقسيم إجرائي وتمييز وظيفي للعمل العلمي ليس إلا، عوض التعامل معه كأنّه موقف مبدئي وعزل دائم وقطع عرضي لجسور التواصل والتعاضد بين العلوم (بورديو، 1993، ص19). وهي الجسور التي يمكن أن توفّر قناة لـ:

- تبادل المفاهيم والتشبيهات؛ إغناء للغة، كلّ حقل من خلال توظيف لغات حقول معرفية أخرى.
- تبادل المناهج والمقتربات؛ إغناء للنسق التحليلي للتخصّصات المختلفة.

تبادل الأفكار والنظريات؛ تطويراً لمستويات التأثير المتبادل بين التخصّصات، وتطعيمها بمزيد من الأطر الفكرية؛ من: مسلّمات، وافتراضات، ومناهج، وتساؤلات، ومستنتجات فكرية، وخلاصات (Dogan & Phare, 1991, pp. 200–202)

وبلا شكّ، أنّه -بفضل مثل هذه الاجتهادات- يغدو الفضاء الجامعي والحياة الفكرية بالغرب حافلين بالعديد من المحاولات المعرفية والمنهجية التي يمكن أن تلج بها مرحلة جديدة عنوانها الكبير هو "ما بعد التخصّصية" كحلّ للتداعيات السلبية للمعرفة الواحديّة؛ أملاً في ملامسة آفاق معرفية أكثر رحابة وإبداعية (Resweber, 2000) .

2. التكامليّة في "المعرفة الإسلامية": إرهاصات انبثاق براديغم أكثر تفسيريّة

يقودنا الوعي بمحدودية التخصّص إلى اجتراح ملامح الأزمة البنيوية التي تخترق النظام المعرفي الوضعي، فاتحاً الباب أمام الطموح في البحث عن نموذج إرشادي جديد يستطيع توظيف الإمكانات الذهنية للإنسان؛ فهما لدواخله وتفسيراً لواقعه، عبر استيعاب العلاقة الجدلية، التقابلية والتفاعلية، بين مختلف مستويات الوجود: الغيبية، والإنسانية، والطبيعية (حاج حمد، 2004، ص173 وما بعدها). بحكم أنّ الارتكاز على مستوى واحد واستبعاد أو استلاب المستويين الآخرين، لن يؤدّي في نهاية المطاف إلا إلى إرباك وتشويه النظام المعرفي (صافي، 1998، ص302).

لذلك لا تتجلّى أهميّة نقد النـزعة التخصّصية في تخليص الباحث من تمركزه وانغلاقه التخصّصي، بل يستمدّ ضرورته من قيمة التكامل المعرفي؛ باعتباره مدخلاً لتفكيك النموذج الإرشادي السائد وإعادة تركيبه على منظورات معرفية جديدة (شكربّة، 2020، ص15–17). فتاريخ العلم حافل بالعديد من الشواهد التي تؤكّد أنّ الثورات العلمية –بما هي تحرّر من العلم العادي– لا تنفجر إلا مع بروز ممارسات تكاملية، بعيداً عن صرامة التوجّهات والبنيات التخصّصية؛ إذ إنّ أغلب منظّري ونخب وقادة التحوّلات العلمية لم يكونوا من المتخصّصين في حقل بعينه، وإنّما كانوا ممّن انشغلوا بفروع معرفية وتخصّصات علمية متنوّعة. (بوليتي، 2023، ص169).

ولعلّه الأمر الذي شجّع "أوتكي" على القول: إنّ تجاوز النموذج الإرشادي الوضعي –بمنطقه التخصّصي وفهمه الموضوعي– سيساهم في تبلور مفهوم جديد للعلوم؛ يُقرّ بأنّ المعرفة النهائية والفهم الكلّي والحقيقة اليقينية، أمور لن تتحقّق أبداً. ويؤسّس "أوتكي" قوله هذا على تصوّر يرى أنّ الكون ليس حالة بسيطة وساكنة ومجزّأة، ولا وجوداً مفتقراً للمعنى كما الآلة الصمّاء، وأنّ الإنسان لم يظهر في هذا الكون عن طريق الصدفة، بل يبدو الكون متّصلاً بعضه ببعض، وينمو بطريقة واعية، وأنّ الإنسان وسيلة لتحقيق الغرض من خلق الكون، وأنّ العقل الإنساني أكثر الأشياء تعقيداً في الكون (Benson, Glasberg, & Griffith, 1998, p. 20). وإلى جانب هذه المحاولات الغربية، برز في السياق العربي/ الإسلامي حديث واسع ومهمّ لدى قطاعات واسعة من الباحثين والعلماء العرب والمسلمين؛ من أجل إرساء نظام معرفي مهيّأ للمزج بين ما توهمّت الوضعية تناقضه، كالمزج بين المادي والمعنوي، والبرّاني والجوّاني، والكمّي والنوعي، والمثالي والواقعي، والديني والدنيوي؛ الشيء الذي يمنح النظام المعرفي العربي/ الإسلامي إمكانية استيعاب تركيبيّة الإنسان والوعي بطبيعته المفارقة للوجود الطبيعي، ويمكّنه من القدرة على إدراك تعقيد الواقع وتشابك مستوياته، بعيداً عن أي تجزيئيّة أو اختزالية أو تقويضية (صافي، 1998، ص301).

وما يمدّ الأطروحة المعرفية الإسلامية بمداها التكاملي، تشكّلها ضمن رؤية للعالم تتميّز بـ:

- النظر للوجود، بما هو أفق مادي ومعنوي متفاعل مع عوالم أخرى تتجاوزه وتمدّه بالروح والمعنى والدلالة (المسيري، 1998، ص16).

- تصوّر للإنسان، باعتباره كائناً عمودياً لا أفقياً -بلغة طه عبد الرحمن- أو كائناً رساليّاً تجاوزيّاً، لا مجرّد مقولة مادية -بلغة المسيري- فالإنسان كائن مركّب ووجود معقّد، يملك القدرة على تجاوز إكراهات ظروفه ومعطيات محيطه وحتميّات واقعه (عبد الرحمن، 2012، ص30؛ المسيري، 2010، ص28).

- تشكيل المعرفة، وفق نظام مستوعب للتداخل والتعاضد، كما التقابل والتفاعل؛ فهو نظام يذهب إلى:

أ. أنّ الأصل في المعرفة هو الوحدة؛ فهي لا ترد إلا متكاملة (قاسمي، 2018، ص156).

ب. ألا تفاضل بين المعارف، مهما كان موضوعها أو طبيعتها أو المتخصّصون فيها؛ وهو ما تنبّه له ابن حزم في رسائله عن مراتب العلوم؛ حين عاب على بعض أصحاب التخصّصات تحمّسهم لتخصّصاتهم، وتحيّزهم لعلومهم، وانتقاصهم للأخرى، وازدراءهم بها، فقال قولته الشهيرة: بأنّ "قوما قوي جهلهم، وضعفت عقولهم، وفسدت طبائعهم، يظنّون أنّهم من أهل العلم وليسوا من أهله (...)؛ لأنهّم تناولوا طرفاً من بعض العلوم يسيراً، وكان الذي فاتهم من ذلك أكثر ممّا أدركوا منه، ولم يكن طلبهم لما طلبوا من العلم لله تعالى، ولا ليخرجوا من ظلمة الجهل، لكن ليزدروا بالناس زهواً وعجباً، ... ولم يكن وكدهم أيضاً -مع الازدراء بغيرهم- إلا الازدراء بسائر العلوم وتنقيصها؛ لظنّهم الفاسد أن لا علم إلا الذي طلبوا فقط؛ فمن ذلك أنّنا وجدنا بعضهم ممّن طلب علوم الديانة يزدرون بسائر العلوم. وهذا نقص عظيم لا ينتفع به صاحبه. ووجدنا بعضهم قد طلب علوم الأوائل أو علماً منها واتّخذوا سائر العلوم سخريّاً". (ابن حزم، 1983، ج 4، ص86-87).

وتتمتّع الرؤية المعرفية الإسلامية -بفضل مقوّماتها الإدراكية- بطابع تكاملي، يسمح لها بإمكان إنشاء علوم أكثر تركيبيّة واستيعاباً للظواهر الإنسانية والاجتماعية (إبراهيم، 2005/ 2006، ص37).

وهو ما سبق أن ترجمته تقاليد الممارسة العلمية في علوم الطبيعة، كعلوم الشريعة؛ وهي التقاليد التي انبنت على عدد من المبادئ التي حفّزت على التكامل، ووفّرت الحساسيات والقابليات الكافية لإعماله. ويمكن الإشارة إلى بعض مبادئ التكامل التي جرى به العمل العلمي في التجربة العربية الإسلامية، من قبيل القول بـــ:

- مبدأ تكامل الغيب بالشهادة، والدنيا بالآخرة، والروح بالمادة (أبو سليمان، 1996، ص109-115).
- مبدأ تكامل العقل بالنقل والكتاب المسطور بالكتاب المنظور (العلواني، 2006، ص32).
- مبدأ تكامل المثال بالواقع والمصلحة بالصلاح (أبو سليمان، 2009، ص187).
- مبدأ تكامل الفرد بالجماعة، والكلّ بالجزء، والعام بالخاص (أبو سليمان، 1996، ص179).

وبالرغم من اختلاف التأسيسيات والصيغ التي اعتمدها المفكّرون العرب والمسلمون عند توظيفهم لهذا المبدأ، إلا أنّ الأهم هو أنّ مساهمتهم في تاريخ العلوم قد سجّلت تلقّيهم إيّاها بالقبول. وها هي الدعوة نفسها -في اللحظة الراهنة- تشهد إقبالاً من لدن شرائح واسعة من العلماء والباحثين في الوطن العربي والعالم الإسلامي. وما كان لهذه الدعوة أن تحظى بهذا الدعم والالتفاف لولا أنّها تعبّر عن مقدار الطموح الكبير الذي يحدو العقل المسلم المعاصر؛ من أجل إحياء هذا التقليد العلمي الأصيل (البقالي، 2020، ص36).

وتكمن أصالة هذا التقليد في أنّ ممارسات العلماء المسلمين ظلّت متمسّكة بهذا المبدأ وإعماله بصيغ شتّى؛ فتكامل العلم بالعمل عند الخطيب البغدادي في الفقه (البغدادي، 1984)، وتكاملت الحكمة بالشريعة عند ابن رشد في الفلسفة (ابن رشد، د.ت، ص33)،[1] وتكامل صريح المعقول

[1] يقول ابن رشد في هذا الباب: "يجب علينا إن ألفينا لمن تقدّمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات، واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم؛ فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم؛ فقد تبيّن من هذا أنّ النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، وإذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثّنا الشرع عليه".

بصحيح المنقول عند ابن تيميّة في المنطق (ابن تيميّة، 1979، ص147)،[2] وتكاملت الطريقة بالحقيقة عند القشيري في التصوّف (ملكاوي، 2011، ص26). كما أنّه النهج نفسه الذي استعرض عبره ابن خلدون تاريخ العلم؛ إذ لم يفصل العلم عن بيئته الاجتماعية ونمطه الحضاري، وكأنّنا به قد سبق إلى بناء مبحث علمي يندرج ضمن مباحث علم اجتماع المعرفة، الذي نشأ بدوره من خلال تقاطع علم الاجتماع بعلم المعرفة (باشا، 1996، ص28). وهو النهج الذي دفع بالكندي إلى اعتبار الرياضيات مدخلاً لغيرها من العلوم، حتّى شاع عنه القول بأنّ "الفلسفة لا تُنال إلا بالرياضيّات" (الخولي، 2008، ص43).

والتاريخ الإسلامي حافل بمثل هذه النماذج والشواهد؛ حتّى إنّنا لا نكاد نجد علماً من أعلام علوم الشرع لم يحز حظّاً من علوم الطب أو الرياضيات أو الهندسة أو النبات. في المقابل، لا نكاد نعثر -في تراجم علماء الطبيعة والطب والحساب- على من ليس له نصيب من علم القرآن أو السنّة أو الفقه. وما كان لعلماء الإسلام أن يتشبّعوا بروح التكامل المعرفي ويلتزموا بنهجه، لولا إنعامهم النظر في كتاب الله المسطور وكتاب الله المنظور؛ عبر الجمع بين القراءتين وتدبّر آيات الله في الآفاق والأنفس؛ كلّ ذلك في إطار رؤية للعالم تستوعب تفاعل عوالم الغيب والإنسان والطبيعة (عكيوي، 2010، ص101، وص130).

واليوم -كما الأمس- يشهد العالم العربي والإسلامي، منذ أواخر القرن الماضي، محاولات حثيثة لاستعادة هذه الروح وإحياء هذا النهج؛ من خلال إعادة تسكين مبدأ التكامل المعرفي في صلب الممارسة العلمية، وإعادة صياغته صياغة معرفية ومنهجية معاصرة، تسهم في إرسائه تقليداً من تقاليد البحث العلمي (إبراهيم، 2007، ص100).

بيد أنّ هذا المشروع الواعد، ما زال يحتاج إلى مزيد عمل وجهد؛ من أجل حسن تنـزيله على أرض الواقع؛ من خلال تصميم هندسات جامعية وتشييد بنيات مؤسّساتية تكفل تكاملاً سلساً

[2] يقول ابن تيمية في هذا الصدد: "وقد تأمّلت ذلك في عامّة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات يُعلم بالعقل بطلانها، بل يُعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع."

ومنتجاً بين التخصّصات والمعارف، وفق مفهومات نظريّة مؤصّلة، وقواعد منهجية منضبطة، ومعايير أخلاقية مقعّدة (شكربة، 2020، ص11–12) ومن ذلك، التعامل مع مبدأ التكامل المعرفي بصفته مقدّمة قبلية وشرطاً مسبقاً لبناء معرفة أكثر تفسيرية، بخلاف الاجتهادات التي ترىٰ أنّ الحاجة إليه ليست حاجة قبلية، بل تنشأ بشكل بعدي؛ بحسب طبيعة البحث ونطاقه وأبعاده (بشارة، 2019، ص13)، أو بحسب تفضيلات الباحث وزاوية نظرته للموضوع والبواعث التي دفعته لدراسته (نويل، 2024، ص185 و 187) أو لأنّ الإجابة عمّا يطرحه الموضوع من أسئلة تقتضي تظافر التخصّصات، مع إمكانية احتفاظ كلّ تخصّص بهويّته وخصوصياته (Klein & Newell, 1997, pp. 393–415)

ولعلّ الإشكال في مثل هذه التقديرات التي يرىٰ أصحابها تأجيل العمل بالتكامل إلىٰ حين الحاجة إليه، هو أنّها تجعل الحديث عن التكامل المعرفي وكأنّه حديث عن مجرّد علاقات بين التخصّصات، لا تتجاوز حدود التنسيق والتحاور (Stember, 1991, p. 4)

لذلك من المفيد تأكيد أنّه ليس من الضروري أن يُفضي كلّ تفاعل بينيّ أو تداخل علائقي بين تخصّصين أو أكثر إلىٰ إنشاء تكامل منتج وفاعل (بوليتي، 2023، ص167)، مالم ينبنِ هذا التفاعل علىٰ رؤية معرفيّة تتأسّس علىٰ التكامل من الأصل، لا أن تجعله ملاذاً عند الضرورة.

خاتمة

خطوة خطوة، شرعت المجموعات البحثية والعلمية في الانفتاح علىٰ مبدأ تكامل العلوم والمعارف؛ رغبة منها في استثمار مخرجاتها وإعادة تركيبها التركيب التكاملي الأمثل؛ بما يسمح بتطعيم المعارف وتقوية بنائها النظري وتصليب قواعدها المنهجية؛ تخصيباً لأطروحاتها الفكرية وتعميقاً لأجوبتها العلمية.

وساهمت حركيّة تجسير الهوّة بين العلوم في تلاقح الكثير من المعارف، بما شرع الأبواب أمام محاولات مراجعة مسار تطوّر العلوم عبر التخصّص والتخصّص من داخل التخصّص، والانتقال إلىٰ مسار مواز جديد يراهن علىٰ تنمية العلوم؛ من خلال التقائيّتها وبينيّتها؛ بوصفه المسار الكفيل

بإقامة نظام معرفي أقدر على فكّ ألغاز تعقيد الكثير من الظواهر وتشابكها؛ وهو ما شجّع الكثيرين على الحديث عن التكامل، بغضّ النظر عن تعدّد صوره وصيغه؛ بصفته مدخلاً للتأثير في "الهيراريكية" الشاملة للعلم، أكثر منه حديثاً عن تحوّل من داخل التخصّصات نفسها (بوليتي، 2023، ص175).

ويمكننا القول -بالاطمئنان اللازم-: إنّ وجهة العلوم هي السير قُدماً نحو أفق تكاملي أرحب وأوطد؛ أملاً في إعادة إنشاء العلاقات فيما بين المعارف؛ على أساس من التعاضد والاتّصال، لا على أساس التجزيء والانفصال؛ ممّا سيوفر فرصة أكبر للتواصل فيما بينها، وينتشلها من وحل الانعزال وضنك الانغلاق.

وها هو الفضاء الجامعي -بالبلدان الغربية كما العربية والإسلامية- شاهد على ميلاد جملة من التخصّصات الناتجة عن رسوخ الوعي بتقارب العلوم؛ فلم يعد مستساغاً -نظريّاً ومنهجيّاً- الاقتصار على تفسير الاجتماعي بالاجتماعي والاقتصادي بالاقتصادي والسياسي بالسياسي، بل بات ملحّاً اللجوء إلى تخصّصات ومنطلقات أخرى تسند عمليات الفهم والتفسير في كلّ تخصّص بعينه؛ فعبر بوابة التكامل، تستثمر تخصّصات العلوم الإنسانية الكثير من خلاصات العلوم "الحقّة"، من قبيل تظافر تخصّصات اللسانيات مع البيولوجيا بمناسبة بحث المكوّنات الصوتية للغة في ظلّ دراسة الإكراهات البيولوجية للعقل؛ كما أنّ تقارب الفلسفة مع علوم الرياضيات والفيزياء والكيمياء ظلّ دائماً مثاراً للعديد من التساؤلات، ومساحة لإنتاج الأفكار والتحليلات والنظريات.

وتبدو الحاجة، اليوم، أكيدة لتثمين وتحصين هذا المسار ببناء مشروع علمي واضح لتكامل العلوم والمعارف، ما يستلزم استفراغ مزيد من الجهد؛ من أجل رسم المعالم الممكنة لتنـزيله على أرض الواقع؛ سواء في صورة هندسات جامعية، أو في تقرير حقول معرفية جديدة، أو في صياغة مشاريع بحثية مشتركة؛ وهو ما سيشجّع ويؤمّن عمليات الانتقال السلس والمؤسّساتي بين الحقول والتخصّصات، ويكفل نسج علاقات معرفية مثمرة علميّاً وعمليّاً.

المراجع

إبراهيم، أبو بكر محمّد أحمد إبراهيم (2007). **التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

إبراهيم، أبو بكر محمّد أحمد إبراهيم (خريف 2005/ شتاء 2006). "مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلاميّة المعرفة"، **مجلّة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)**، السنة 11، عدد مزدوج 42-43.

أرسطوطاليس (2009). **السياسة: مع مقدّمة في علم السياسة منذ الثورة الفرنسية حتّى العصر الحاضر للبروفسور بارتلمي سانتهيلير**، ترجمة: أحمد لطفي السيد، بيروت: منشورات الجمل.

ألفا، روني إيلي (1992). **موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج2.

بشارة، عزمي (2019). "في أولويّة الفهم على المنهج"، **مجلّة تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية**، مجلّد 8، عدد 30.

البقالي، عادل، والعادل، مصطفى (2020). "التكامل المعرفي في التراث العربي: النحو والبلاغة أنموذجاً"، **مجلّة نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية**، عدد 11.

بوليتي، فينسينـزو (يونيو 2023). ثورة البينيّة"، ترجمة: سفيان وعكي، **مجلّة تجسير لدراسة العلوم الإنسانية والاجتماعية البينيّة**، مجلّد 5، عدد 1.

بدوي، أحمد زكي (1982). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، ط2، بيروت: مكتبة لبنان.

البدوي، محمّد طه (1986). **النظرية السياسية: النظرية العامّة للمعرفة السياسية**، القاهرة: المكتب المصري الحديث.

البغدادي، الخطيب أحمد بن علي بن ثابت (1984). **اقتضاء العلم العمل**، تحقيق: محمّد ناصر الألباني، ط5، دمشق: المكتب الإسلامي.

بلفقيه، محمّد (2007). **العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم: تأصيل الصلة**، الرباط: دار نشر المعرفة.

بورديو، بيير وآخرون (1993). **حرفة عالم الاجتماع**، ترجمة: نظير جاهل، بيروت: دار الحقيقة.

البوطي، سعيد رمضان (1985). **نقض أوهام المادية الجدلية**، ط3، دمشق: دار الفكر.

بيروتز، ماكس (1999). **ضرورة العلم: دراسات في العلم والعلماء**، ترجمة: وائل أتاس وبسّام معصراني، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 245.

بيغوفتش، علي عزّت (1994). **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمّد يوسف عدس، بيروت: مؤسسة العلم الحديث.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (1979). **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمّد رشاد سالم، الرياض: جامعة الملك محمّد بن سعود، ج1.

حاج حمد، محمّد أبو القاسم (2003). **منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.

حاج حمد، محمّد أبو القاسم (2004). **جدلية الغيب والإنسان والطبيعة: العالمية الإسلامية الثانية**، بيروت: دار الهادي للطباعة النشر والتوزيع.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد (1983). **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، ج4.

الخولي، يمنى طريف (2008). **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول– الحصاد – الآفاق المستقبلية**، ط2، القاهرة: مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة.

دريدي، منير وآخرون (2022). **القضايا المعاصرة في العلوم العابرة للتخصّصات**، برلين: المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية.

دوركايم، إيميل (1988). **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، ترجمة: محمود قاسم والسيد محمّد بدوي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

ابن رشد، محمّد بن أحمد (د.ت). **كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال**، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، ط2، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية).

أبو سليمان، عبد الحميد (1996). **أزمة العقل المسلم**، ط2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2009). **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني**، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.

سنو، سي بي (2010). **الثقافتان**، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

شكربّة، عبد الله وآخرون (2020). **التكامل المعرفي: أسسه وامتداداته في العلوم**، المغرب: مركز ابن النفيس للدراسات والأبحاث.

صافي، لؤي (1998). **إعمال العقل: من النظرة التجزيئيّة إلى الرؤية التكامليّة**، دمشق: دار الفكر.

صليبا، جميل (1982). **المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية**، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

الطويل، محمّد (2021). "الموضوعية باعتبارها علمنة: دراسة في الخلفيّات الفلسفية والمآلات الإيديولوجية للموضوعية الحديثة"، **مجلّة تجسير لدراسة العلوم الإنسانية والاجتماعية البينيّة**، مجلّد3، عدد 1.

عارف، نصر محمّد وآخرون (1996). **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

عارف، نصر محمّد (2002). **إبستمولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المعرفي، النظرية، المنهج**، بيروت: المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

عبد الرحمن، طه (1997). **العمل الديني وتجديد العقل**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (2006). **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (2012). **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عكيوي، عبد الكريم وآخرون (2010). **التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية: الأسس النظرية والشروط التطبيقية**، الرباط: دار الحديث الحسنية.

علي، نبيل (يناير 2001). **الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 265.

العلواني، طه جابر (2006). **الجمع بين القراءتين: قراءة في الوحي وقراءة في الكون**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الغامدي، عبد الله بن جمعان (2008). "التحوّلات المعاصرة في فلسفة العلم وانعكاساتها على علم السياسة"، **مجلّة شؤون اجتماعية**، سنة 25، عدد 97.

قاسمي، عمّار (2018). "التكامل المعرفي-مقاربة مفاهيمية"، **مجلّة آفاق علمية**، مجلّد 10، عدد1.

كيغان، جيروم (2014). **الثقافات الثلاث: العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانيّات في القرن الحادي والعشرين**، ترجمة: صديق محمّد جوهر، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 408.

لالاند، أندريه (2001). **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط2، مجلّد1، بيروت-باريس: منشورات عويدات.

ماركوز، هربارت (1988). **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة: جورج طرابيشي، ط3، بيروت: منشورات دار الآداب.

المسيري، عبد الوهّاب (1998). **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**، مصر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

المسيري، عبد الوهّاب (2002). **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ط7، مجلّد1: النظرية، مصر: دار الشروق.

المسيري، عبد الوهّاب (2010). **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، ط4، دمشق-بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر.

ملكاوي، فتحي حسن (2011). **منهجية التكامل المعرفي: مقدّمات في المنهجية الإسلامية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

مهورباشة، عبد الحليم (2022). "سؤال المنهج في المعرفة السوسيولوجية: من البراديغم الوضعي إلى البراديغم التأويلي"، **مجلّة نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية**، عدد 16.

موران، إدغار (2004). **الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركّب**، ترجمة: أحمد القصوار ومنير الحجوجي، ط 1، المغرب: دار توبقال.

موران، إدغار (2012). **هل نسير إلى الهاوية؟**، ترجمة: عبد الرحيم حزل، المغرب: أفريقيا الشرق.

موران، إدغار (2015). "أزمة المعرفة: عندما يفتقر الغرب إلى فن العيش"، تعريب: ماجد مقدسي، **مجلّة الاستغراب**، سنة 1، عدد 1.

نويل، ويليام (2024). "نظريّة الدراسات البينيّة"، ترجمة: خالد حامد تسكام، **مجلّة تجسير لدراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية البينيّة**، مجلّد 6، عدد1.

همّام، محمّد (2017). **تداخل المعارف ونهاية التخصّص في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة في العلاقات بين العلوم**، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.

والرستاين، إيمانويل (2011). **علم الاجتماع الغربي: مساءلة ومحاكمة (كبير علماء الاجتماع يراجع فكر الروّاد)**، ترجمة: محمود الذوادي، الولايات المتّحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

References

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭāhā. (1997). Al-ʿAmal al-Dīnī wa-Tajdīd al-ʿAql (2nd ed.). Al-Dār al-Bayḍāʾ: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭāhā. (2006). Rūḥ al-Ḥadāthah: al-Madkhal Ilá Taʾsīs al-Ḥadāthah al-Islāmiyyah (1st ed.). Al-Dār al-Bayḍāʾ: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭāhā. (2012). *Rūḥ al-Dīn: Min Ḍayyiq al-ʿAlmānīyah ilá Saʿat al-I'timāniyyah* (2nd ed.). Al-Dār al-Bayḍāʾ: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (1996). *Azmat al-ʿAql al-Muslim* (2nd ed.). Firjīniyā: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2009). *al-Ru'yah al-Kawniyyah al-Ḥaḍāriyyah al-Qur'āniyyah: Al-Munṭalaq al-Asās lil-Iṣlāḥ al-Insānī* (1st ed.). Al-Qāhirah: Dār al-Salām lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ wa-al-Tarjamah.

ʿAkiwī, ʿAbd al-Karīm, et al. (n.d.). *Al-Takāmul al-Maʿrifī bayna al-ʿUlūm al-Islāmiyyah: Al-Usus al-Naẓarīyah wa-al-Shurūṭ al-Taṭbīqiyyah*. Al-Rabāṭ: Dār al-Ḥadīth al-Ḥasaniyyah.

Al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir. (2006). *Al-Jamʿ bayna al-Qirā'atayn: Qirā'ah fī al-waḥy wa-Qirā'ah fī al-Kawn* (1st ed.). Al-Qāhirah: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Al-Badawī, Muḥammad Ṭāhā. (1986). *Al-Naẓariyyah al-Siyāsiyyah: Al-Naẓariyyah al-ʿĀmmah lil-Maʿrifah al-Siyāsiyyah*. Al-Qāhirah: Al-Maktab al-Miṣrī al-Ḥadīth.

Al-Baghdādī, Al-Khaṭīb Aḥmad ibn ʿAlī ibn Thābit. (1984). *Iqtiḍā' al-ʿIlm al-ʿAmal*. (M. N. al-Albānī, Ed.; 5th ed.). Dimashq: Al-Maktab al-Islāmī.

Al-Baqqālī, ʿĀdil, & al-ʿĀdil, Muṣṭafá. (2020). Al-Takāmul al-Maʿrifī fī al-Turāth al-ʿArabī: Al-Naḥw wa-al-Balāghah Unmūdhajan. *Mujallat Namā' li-ʿUlūm al-Waḥy wa-al-Dirāsāt al-Insānīyah*, (11).

Al-Būṭī, Saʿīd Ramaḍān. (1985). *Naqḍ awhām al-Māddiyyah al-Jadaliyyah* (3rd ed.). Dimashq: Dār al-Fikr.

Alfā, Rūnī Īlī. (1992). *Mawsūʿat Aʿlām al-Falsafah al-ʿArab wa-al-Ajānib* (Vol. 2). Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Ghāmidī, ʿAbd Allāh ibn Jamʿān. (2008). Al-Taḥawwulāt al-Muʿāṣirah fī Falsafat al-ʿIlm wa-Inʿikāsātuhā ʿalá ʿIlm al-Siyāsah. *Mujallat Shu'ūn Ijtimāʿiyyah*, *25*(97).

ʿAlī, Nabīl. (Yanāyir 2001). *Al-Thaqāfah al-ʿArabīyah wa-ʿAṣr al-Maʿlūmāt: Ru'yah li-Mustaqbal al-Khiṭāb al-Thaqāfī al-ʿArabī*. (Silsilat ʿĀlam al-Maʿrifah, No. 265). Al-Kuwayt: Al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb.

Al-Khūlī, Yumná Ṭarīf. (2008). *Falsafat al-ʿIlm fī al-Qarn al-ʿIshrīn: Al-Uṣūl – al-Ḥaṣād – al-Āfāq al-Mustaqbaliyyah* (2nd ed.). Al-Qāhirah: Mu'assasat Hindāwī lil-Taʿlīm wa-al-Thaqāfah.

Al-Misīrī, ʿAbd al-Wahhāb. (1998). *Fikr Ḥarakat al-Istinārah wa-Tanāquḍātih*. (1st ed.). Miṣr: Dār Nahḍat Miṣr lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

Al-Misīrī, ʿAbd al-Wahhāb. (2002). *Al-ʿAlmāniyyah al-Juz'iyyah wa-al-ʿAlmāniyyah al-Shāmilah* (7th ed., Vol. 1). Miṣr: Dār al-Shurūq.

Al-Misīrī, ʿAbd al-Wahhāb. (2010). *Al-Falsafah al-Māddiyyah wa-Tafkīk al-Insān* (4th ed.). Dimashq: Dār al-Fikr; Bayrūt: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir.

Al-Ṭawīl, Muḥammad. (2021). Al-Mawḍūʿiyyah bi-Iʿtibārihā ʿAlmanat: Dirāsah fī al-Khulfiyyāt al-Falsafiyyah wa-al-Maʾālāt al-Aydiyūlūjiyyah lil-Mawḍūʿiyyah al-Ḥadīthah. *Mujallat Tajsīr li-Dirāsat al-ʿUlūm al-Insāniyyah wa-al-Ijtimāʿiyyah al-Biniyyah*, *3*(1).

ʿĀrif, Naṣr Muḥammad, & al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir, et al. (1996). *Qaḍāyā al-Manhajīyah fī al-ʿUlūm al-Islāmiyyah wa-al-Ijtimāʿiyyah*. Al-Qāhirah: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

ʿĀrif, Naṣr Muḥammad. (2002). *Ibistimūlūjiyā al-Siyāsah al-Muqāranah: Al-Namūdhaj al-Maʿrifī, al-Naẓariyyah, al-Manhaj*. Bayrūt: Al-Mu'assasah al-Jāmiʿiyyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

Aristotle. (2009). *Al-Siyāsah: Maʿa Muqaddamah fī ʿIlm al-Siyāsah mundhu al-Thawrah al-Faransīyah ḥattá al-ʿAṣr al-Ḥāḍir lil-Brūfisūr Bārtilmī Sānthylyr*. (A. L. al-Sayyid, Translator; 1st ed.). Bayrūt: Manshūrāt al-Jamal.

Badawī, Aḥmad Zakī. (1982). *Muʿjam Muṣṭalaḥāt al-ʿUlūm al-Ijtimāʿiyyah* (2nd ed.). Bayrūt: Maktabat Lubnān.

Barowitz, Max. (May 1999). *Ḍarūrat al-ʿIlm: Dirāsāt fī al-ʿIlm wa-al-ʿUlamāʾ*. (W. Atās & B. Muʿṣarānī, Translators). (Silsilat ʿĀlam al-Maʿrifah, No. 245). Al-Kuwayt: Manshūrāt al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb.

Bawliti, Finsinzu. (Yūniyū 2023). Thawrat al-Biniyyah. (S. Waʿkī, Translator). *Mujallat Tajsīr li-Dirāsat al-ʿUlūm al-Insāniyyah wa-al-Ijtimāʿiyyah al-Biniyyah*, *5*(1).

Benson, G., Glasberg, R., & Griffith, B. (1998). *Perspectives on the unity and integration of knowledge*. Peter Lang Publishing.

Bighufītish, ʿAlī ʿIzzat. (1994). *Al-Islām bayna al-Sharq wa-al-Gharb*. (M. Y. ʿAdas, Translator; 1st ed.). Bayrūt: Muʾassasat al-ʿIlm al-Ḥadīth.

Bilfaqīh, Muḥammad. (2007). *Al-ʿUlūm al-Ijtimāʿiyyah wa-Mushkilat al-Qayyim: Taʾṣīl al-ṣilah*. Al-Rabāṭ: Dār Nashr al-Maʿrifah.

Bishārah, ʿAzmī. (Khurayyif 2019). Fī Awlawīyat al-Fahm ʿalá al-Manhaj. *Mujallat Tubayyunu lil-Dirāsāt al-Falsafiyyah wa-al-Naẓariyyāt al-Naqdiyyah*, *8*(30).

Bourdieu, Pierre, et al. (1993). *Ḥirfah ʿĀlam al-Ijtimāʿ*. (N. Jāhil, Translator). Bayrūt: Dār al-Ḥaqīqah.

Boyer, E. (1990). *Scholarship reconsidered: Priorities of the professoriate*. Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching.

Dawrkaym, Emele. (1988). *Qawāʿid al-Manhaj fī ʿIlm al-Ijtimāʿ*. (M. Qāsim & A. M. Badawī, Translator). Al-Iskandariyyah: Dār al-Maʿrifah al-Jāmiʿiyyah.

Dogan, M., & Phare, R. (1991). *L'innovation dans les sciences sociales* (1ère éd.). PUF.

Duraydī, Munīr, et al. (2022). *Al-Qaḍāyā al-Muʿāṣirah fī al-ʿUlūm al-ʿĀbirah lil-Takhaṣṣuṣāt* (1st ed.). Birlīn: Al-Markaz al-Dīmuqrāṭī al-ʿArabī lil-Dirāsāt al-Istirātījiyyah wa-al-Siyāsiyyah wa-al-Iqtiṣādiyyah.

Ḥājj Ḥamad, Muḥammad Abū al-Qāsim. (2003). *Manhajiyyat al-Qurʾān al-Maʿrifiyyah: Aslamat Falsafat al-ʿUlūm al-Ṭabīʿiyyah wa-al-Insāniyyah* (1st ed.). Bayrūt: Dār al-Hādī lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

Ḥājj Ḥamad, Muḥammad Abū al-Qāsim. (2004). *Jadaliyyat al-Ghayb wa-al-Insān wa-al-Ṭabīʿah: Al-ʿĀlamiyyah al-Islāmiyyah al-Thāniyah*. Bayrūt: Dār al-Hādī lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

Hummam, Muhammad. (2017). *Tadākhul al-Maʿārif wa-Nihāyat al-Takhaṣṣuṣ fī al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir: Dirāsah fī al-ʿAlāqāt bayna al-ʿUlūm* (1st ed.). Bayrūt: Markaz Namāʾ lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt.

Ibn Ḥazm, ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd. (1983). *Rasāʾil Ibn Ḥazm al-Andalusī* (Vol. 4). (I. ʿAbbās, Ed.). Bayrūt: Al-Muʾassasah al-ʿArabiyyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr.

Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad. (n.d.). *Kitāb Faṣl al-Maqāl wa-Taqrīr mā bayna al-Sharīʿah wa-al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl* (2nd ed.). (A. N. Nādir, Comment.). Bayrūt: Dār al-Mashriq (Al-Maṭbaʿah al-Kāthūlīkiyyah).

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm. (1979). *Dar' Taʿāruḍ al-ʿAql wa-al-Naql* (Vol. 1). (M. R. Sālim, Ed.). Al-Riyāḍ: Jāmiʿat al-Malik Muḥammad ibn Saʿūd.

Ibrāhīm, Abū Bakr Muḥammad Aḥmad Ibrāhī. (2007). *Al-Takāmul al-Maʿrifī wa-Taṭbīqātuhu fī al-Manāhij al-Jāmiʿiyyah*. Firjīniyā: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Ibrāhīm, Abū Bakr Muḥammad Aḥmad Ibrāhīm. (2005/2006). Mafhūm al-Takāmul al-Maʿrifī wa-ʿAlāqatuhu bi-Ḥarakat Islamiyyat al-Maʿrifah. *Mujallat Islāmiyyat al-Maʿrifah (al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir Lāḥqan)*, *11*(42–43).

Klein, J. T., & Newell, H. W. (1997). Advancing Interdisciplinary Studies. In J. Gaff & J. Ratcliff (Eds.), *Handbook of the Undergraduate Curriculum: Comprehensive Guide to Purposes, Structures, Practices, and Changes*. Jossey-Bass Publishers.

Kyghān, Jīrūm. (2014, Yanāyir). *Al-Thaqāfāt al-Thalāth: Al-ʿUlūm al-Ṭabīʿiyyah wa-al-Ijtimāʿiyyah wa-al-Insāniyyāt fī al-Qarn al-Ḥādī wa-al-ʿIshrīn*. (Ṣ. M. Jawhar, Translator). (Silsilat ʿĀlam al-Maʿrifah, No. 408). Al-Kuwayt: Al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb.

Lalande, André. (2001). *Mawsūʿat Lalande al-Falsafiyyah* (K. A. Khalīl, Translation; 2nd ed., Vol. 1). Bayrūt-Bārīs: Manshūrāt ʿUwaydāt.

Mahurbashah, ʿAbd al-Ḥalīm. (Shitā' 2022). Su'āl al-Manhaj fī al-Maʿrifah al-Sūsiyūlūjiyyah: Min al-Barādīghm al-Waḍʿī ilá al-Barādīghm al-Ta'wīlī. *Mujallat Namā' li-ʿUlūm al-Waḥy wa-al-Dirāsāt al-Insāniyyah*, (16).

Malkāwī, Fatḥī Ḥasan. (2011). *Manhajiyyat al-Takāmul al-Maʿrifī: Muqaddimāt fī al-Manhajiyyah al-Islāmiyyah*. Firjīniyā: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Markowitz, Herbert. (1988). *Al-Insān Dhū al-Buʿd al-Wāḥid*. (J. Ṭarābīshī, Translator; 3rd ed.). Bayrūt: Manshūrāt Dār al-Ādāb.

Morin, E. (1999). *Relier les connaissances: Le défi du XXIème siècle*. Seuil.

Mūrān, Idghār. (2004). *Al-Fikr wa-al-Mustaqbal: Madkhal ilá al-Fikr al-Murakkab*. (A. al-Qaṣwār & M. al-Ḥajjūjī, Translators). Al-Maghrib: Dār Tūbqāl.

Mūrān, Idghār. (2012). *Hal Nasīr ilá al-Hāwiyah?*. (ʿA. al-Raḥīm Ḥuzal, Translator). Al-Maghrib: Afrīqiyā al-Sharq.

Mūrān, Idghār. (Khurayyif 2015). Azmat al-Maʿrifah: ʿIndamā Yaftaqir al-Gharb ilá Fann al-ʿAysh. (M. Maqdisī, Translator). *Mujallat al-Istighrāb*, *1*(1).

Noel, William. (Yūniyū 2024). Naẓarīyat al-Dirāsāt al-biniyyah. (Kh. Ḥāmid tskām, Trans.). *Mujallat Tajsīr li-Dirāsāt al-'Ulūm al-Insānīyah wa-al-Ijtimāʿīyah al-Biniyyah*, *6*(1).

Qāsimī, ʿAmmār. (2018). Al-Takāmul al-Maʿrifī—Muqārabah Mafhūmīyah. *Mujallat Āfāq 'Ilmīyah*, *10*(1).

Resweber, J.-P. (1981). *La méthode interdisciplinaire* (1ère éd.). PUF.

Resweber, J.-P. (2000). *Le pari de la transdisciplinarité: Vers l'intégration des savoirs*. Le Harmattan.

Ṣāfī, Luʾayy. (1998). *Iʿmāl al-ʿAql: Min al-Naẓrah al-Tajziʾiyyah ilá al-Ruʾyah al-Takāmuliyyah*. Dimashq: Dār al-Fikr.

Ṣalībā, Jamīl. (1982). *Al-Muʿjam al-Falsafī: Bi-al-Alfāẓ al-ʿArabiyyah wa-al-Faransiyyah wa-al-Injlīziyyah wa-al-Lātīniyyah*. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Lubnānī.

Shukarabbah, ʿAbd Allāh, et al. (2020). *Al-Takāmul al-Maʿrifī: Uṣūsuhu wa-Imtidādātuhu fī al-ʿUlūm*. Al-Maghrib: Markaz Ibn al-Nafīs lil-Dirāsāt wa-al-Abḥāth.

Sinnū, Sī Bī. (2010). *Al-Thaqāfatān*. (M. I. Fahmī, Translator). Al-Qāhirah: Al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah.

Stember, M. (1991). Advancing the Social Sciences through the Interdisciplinary Enterprise. *The Social Science Journal*, *28*(1), 1–14.

Wallerstein, Immanuel. (2011). *ʿIlm al-Ijtimāʿ al-Gharbī: Musāʾalat wa-Muḥākamat (Kabīr ʿUlamāʾ al-Ijtimāʿ Yurājiʿ Fikr al-Ruwwād)*. (M. al-Dhawwādī, Translator; 1st ed.). Al-Wilāyāt al-Muttaḥidah al-Amrīkiyyah: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Knowledge Integration and the Question of Epistemology: A Critical Review of Specialization in Light of the Possibilities of Integrative Consciousness

Muhammad al-Tawil*

Abstract

This study highlights the qualitative contributions that epistemological integration can offer to the scientific enterprise, particularly in addressing some of its epistemological impasses and methodological crises. These challenges are partly rooted in the dominance of a hyper-specialized orientation aligned with a positivist paradigm, itself grounded in a secular worldview. This worldview conceives: a) the universe as a self-sufficient, extended natural existence governed by internally consistent explanatory laws; and b) the human being as a purely material category and natural entity, differing from other animals in degree rather than kind. Through a critical engagement with specialization, the study reveals that specialization is not merely a procedural adaptation to scientific advancement but a practical embodiment of the principles of *objectification* and *fragmentation*, as shaped by the abstract rationality of modernity.

In contrast, the study explores the potential for epistemological integration to reorient the scientific system toward a more explanatory and synthetic paradigm—one that transcends the rigid constraints of disciplinary orthodoxy. It advocates for a scientific practice attuned to creativity at the intersections and interrelations of knowledge domains. Such a shift would represent a significant move toward the *humanization of knowledge*, equipping it to engage with unfamiliar puzzles and profound questions that the positivist paradigm has traditionally neglected.

Keywords: specialization, paradigm, positivism, fragmentation, epistemological integration, synthesis.

* Dr. Muhammad al-Tawil earned a PhD in Political Science from Mohammed V University in Morocco. E-mail: medtaouil@gmail.com, https://orcid.org/0009-0005-7876-7003

Received: March 23, 2024. **Accepted for publication:** July 8, 2025.

To cite this article: Al-Tawil, M. (2025). Knowledge Integration and the Question of Epistemology: A Critical Review of Specialization in Light of the Possibilities of Integrative Consciousness. *Contemporary Islamic Thought Journal* (formerly *Islamiyyat al-Maʿrifah*), 31(110), 153–186. https://doi.org/10.35632/citj.v31i110.9297

© 2025 International Institute of Islamic Thought. All rights reserved.