ملف العدد

# ابن خلدون وتأسيس الاستدلال في الثقافة الإسلامية

## أو كيف يمكن استعادة ابن خلدون راهنًا؟

د. محمد عبد النور[1]

(١) قسم علم الاجتماع - جامعة غرداية.
إيميل: mohammed.abdennour@yahoo.com

## الملخّص:

عرض هذا المقال لمنهج ابن خلدون من خلال المقدّمة باعتباره نموذجًا للإبداع الفكري والموضوعية العلمية، ومِن ثَمَّ بحث في سبل وكيفية تجديد وتعميم التجربة الخلدونية، وذلك استنادًا إلى أهم ركيزتين منهجتين هما: أ- مفهوم الكلي باعتباره واعتبار طبيعته مفتاحًا لامتلاك القدرة على الإبداع المعرفي، ٢- آليات التحقيق العلمي باعتبارها الأدوات الضرورية التي يؤدي الالتزام بها إلى القدرة على الإبداع العلمي، وقد انتهت الورقة إلى أن التمثل الأمثل للمنهج الخلدوني سيؤدي إلى تقديم الإسهام في إضاءة ما عجزت عن تفكيك ألغازه المعرفة الحديثة، خاصة تلك المتعلقة بالشأنين الإنساني والديني ومكانتهما في الوجود، وذلك استنادًا إلى التصالح الضمني بين المعرفتين العقلية والنقلية عند ابن خلدون، وكذا التمييز بين المقدّس الذي يؤخذ كما جاء لغلبة الظن بصحته، وبين الاجتهادات التاريخية التي لا بد من إخضاعها إلى منهج علم العمران الموضوعي لتفكيكه وإعادة صياغته مجددًا وفقًا لمتطلبات كل عصر.

## Abstract:

This article illustrates the methodology of Ibn-Khaldun, through his Muqaddimah, as a model of scientific objectivity and creative knowledge. We propose ways to reestablish the methodology and to make it available today to young researchers in applying two main characteristics:

1. The concept of holism as a source of creative thought.

2. The application of investigative scientific tools that provide the potential for scientific discovery.

Finally ,we propose that mastery of the Khaldunian Method can lead researchers to resolving some religious and problematic human topics by means of Khaldunian epistemology ,based on coherence between rational facts and religion .This article also distinguishes between the religious holy texts and prophesy ,and its human and historical understanding.

تنطلق هذه الدراسة من فرض أساسي مفاده أن علم العمران كما أسسه ابن خلدون يُعدّ في وجهه المنهجي إضافة نوعية في طريق استكمال بناء العقل الاستدلالي في الإسلام، الأمر الذي يجعل من العلم الذي أحدثه مَعينًا معرفيًّا مهمًا في استخلاص آليات التجديد والإبداع الثقافة الإسلامية راهنًا، وذلك لما استند إليه علم العمران من استحضار ضمني لفكرة الكلي الفلسفي التي أعاد ابن خلدون صياغتها بشكل مُختلف جذريًّا عن نظيرتها اليونانية، إضافة إلى الآليات البحثية التي حددها بوصفها إجراءات ضرورية لتحقيق معرفة موضوعية بالعالم.

إن الميزة الرئيسة للمقدّمة تمثلت في الجمع بين استدخال ضمني أحيانًا وصريح أحيانًا أخرى للثقافة الدينية ذات الأساس الروائي، وبين سعيه لحصر المنهج الروائي في أدنى حدوده الشرعية، فقد كان مشروع ابن خلدون النقدي يصدر عن تكوين شرعي راسخ يتضح جليًّا في بعض تفاصيل المقدّمة، وبعبارة أخرى فإن نزعته الجامحة إلى تأسيس علم نقدي للوقائع لم تقابلها نزعة رفض مطلق للرواية، سواء كانت دينية أم تاريخية بقدر ما عمل على تقنينها ضمن أطرها الدنيا.

إضافةً إلى ذلك، فإن مأتى راهنية ابن خلدون ضمن السياق المعاصر يتمثل في كون المعرفة الحديثة أُسِّسَت على انفصام شبه تام بين المعرفة العقلية الاستدلالية والمعرفة الدينية الروائية، وذلك ما سيجعل من علم العمران مرجعًا من خلال مشاركته الفاعلة في علاج المسائل الإنسانية المعرفية والأخلاقية المستعصية راهنًا، انطلاقًا من قيام علم العمران على الجمع بين المعطيين العقلي والروائي دون تعارض ظاهر أو باطن.

## ١- الرواية بداية والاستدلال غاية:

إن القول بأن منطلق ابن خلدون في تأسيسه علم العمران كان نقد «الثقافة الروائية» السائدة في عصره يشمل معنيين: أ- المدلول المباشر للثقافة الروائية المتعلق بعلم التاريخ القائم على الرواية، ب- المدلول غير المباشر للثقافة الروائية المتعلق

بعلم الدين القائم على الرواية أيضًا[٢]، فهو وإن كان قد استبعد بالحرف إدخال النص الديني الخام في مجال الدراسات العمرانية فإنه اقتصر على النص الأصلي فقط، ولم يستثن الدين كمعطى تاريخي من أن يخضع للدرس العمراني[٣]، وذلك من جانبين هما: أ- كون الثقافة الدينية التي صاغت النظرة الوجودية للإنسان المسلم عامة هي ثقافة روائية وتاريخية أساسًا باعتبارها قائمة على تأويل النص المؤسس لها، ب- أن الثقافة الدينية التي صاغت الواقع الفعلي للإنسان المسلم هي جزء لا يتجزّأ من العمران.

ومعنى ذلك أن ابن خلدون فصل بشكل صريح بين الدين الخام أو المثالي، وأكّد على استثنائه من أن يكون موضوعًا لعلم العمران، وغالبًا لكونه ذا مصدر علوي أولًا، ولئلا يتعرض النص المقدّس لأي تشويهات باعتباره لتاريخي فوق الزمان والمكان، في حين أن العمران الناتج عن الإسقاطات التاريخية لنصوص الوحي فهي بالطبع معرّضة للمساءلة العقلية لحتمية اختلاطها بالواقع الإنساني المحكوم بما لا نهاية له من العوامل والأسباب التي يهمّ استكشافها أولًا ونقدها ثانيًا.

إن ما سينتج عن إقحام الواقع والثقافة الدينيين في مجال دراسة علم العمران هو «انفتاح داخلي» للثقافة الإسلامية على المنطق الاستدلالي بموازاة مع السرد الروائي، وأن هذا الانفتاح سيكون دعامة وسندًا للثقافة الفقهية المرتبطة بالتشريع، ولقد قرّر ابن خلدون أن علم العمران كان يسري بالعَرَض لأهل العلوم في المقاصد والأصول وإثبات النبوة التي احتاجت جمعيها إلى الاستدلال والبرهان[٤]، وهذا يعني أن ابن خلدون جعل ما كان عَرَضيًّا في العلوم جوهرًا مؤسسًا لعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني، ويكون ابن خلدون هنا تحديدًا قد التقط الاستدلال كفعل عقلي محض، وأداة سبق إليها الفلاسفة فاستعارها منهم ليبني بها علمه الذي لم يسبقه إليه أحد من الخليقة، لذلك فقد تصور لاكوست أن الاستدلال الخلدوني ليس فلسفيًّا محضًا لكنه معضود بالتاريخ، وذلك استنادًا إلى كون ابن خلدون مطلعًا حق الاطلاع على آثار كبار فلاسفة عصره[٥]، وميزته أن نصه لا يظهر تلك المقابسة وذلك التركيب، أعني الاقتباس من الفلسفة والتركيب بين الاستدلال والتاريخ الذي أفضى به إلى ابتكار العلم الجديد.

والمقصود بالانفتاح الداخلي للثقافة الإسلامية على الاستدلال هو ما تميز به التأصيل الخلدوني لمفهوم الاستدلال، أعني نظرته النقدية للموروث اليوناني الذي كان الاتصال به شرطًا رئيسًا لبناء العقل الاستدلالي من جهة، بوصفه استمرارًا طبيعيًّا للتقدّم العلمي والمعرفي للبشر، ومن جهة أخرى فإن النظرة النقدية تلك أُسِّسَت على الاحتراز من المفاهيم الكلية الوافدة خاصة المفاهيم

(٢) يقوم المصدران الأساسيان للدين (القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف) على الرواية، ويشتغل علمهما بدراسة الرواية ونقدها وهما: أ- علم القراءات بالنسبة للقرآن، ٢- علم الرجال بالنسبة للحديث.

(٣) من المهم إيضاح أن الأمر متعلّق عند ابن خلدون بالتمييز بين: أ- النص المؤسس بشقيه: القرآن والحديث، وبين ب- الفهوم التاريخية التي أُسقطت على النص المؤسس: العلوم الدينية التي تؤول النص المؤسس نظريًّا، والظروف الاجتماعية والسياسية التي يحصل فيها تأويل الدين عمليًّا.

(٤) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ٢٠٠٤، ص ٤٩.

(٥) صبا البوسطجي، ابن خلدون: مقاربة ابستمولوجية، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة، العدد ٤٦، ديسمبر ٢٠١٦، ص ٢٧٦.

الشاملة الساعية لمطابقة المعرفة بالوجود، وهو الذي جعل من الخلفية العقدية الإسلامية حَكَمًا عليها كما أورد ذلك بوضوح في فصل إبطال الفلسفة[٦].

إن جمع ابن خلدون بين كونه فيلسوفًا للتاريخ وبين رفضه الصريح للفلسفة سيبدو مفارقة عصية على الحل إذا لم نصل إلى سبر أغوار طبيعة الخلفية المعرفية التي يصدر عنها أولًا، واختلاف مرجعيته الاجتهادية التي انطلق منها عن منهج التقليد الذي سار فيه أغلب فلاسفة المسلمين ثانيًا، وذلك ما جعل البوسطجي تتساءل بحيرة عن موقفه السلبي جدًّا من الفلسفة مقابل استعماله للمفاهيم الفلسفية، حيث فسّرت الأمر على أنه خشية وتقية من ابن خلدون نحو عصره الذي حرّمت فيه الفلسفة، ومِن ثَمَّ فإن ابن خلدون لم يكن مقتنعًا بذمه للفلسفة والفلاسفة حسب تصورها[٧]، وهذا مجانب للصواب، ذلك أن المفارقة ما هي بمفارقة أصلًا، وأن تضلّع ابن خلدون في الفلسفة ورفضه لها سيكون متساوقًا جدًّا عندما ندرك أن ابن خلدون لم يرفض الفلسفة بوصفها آلية مستقلة لإعمال العقل وحرية السؤال، بقدر ما رفضها كتقليد جامد لمنهج التفكير كما صاغه فلاسفة اليونان، ذلك أنه رأى أن التفلسف قد اصطبغ بمنهج فلاسفة اليونان في التفكير وخاصة أرسطو، وأن مرجعية منهجهم مفارقة تمامًا لما يجب عليه أن يكون التفكير العقلي عند المسلمين، وذم فيه أتباعه بأنهم حذوا رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل[٨]، وهو موقف تماهى فيه تمامًا مع موقف الغزالي في إنكاره على فلاسفة عصره، فهو لم ينكر عليهم التفكير العقلي وحرية المساءلة، لكنه نعى عليهم تقليدهم وجمودهم.

والمشكلة لم تقتصر فقط على الجمود عند مقلّدة اليونان من فلاسفة المسلمين، فالأمر لن يقتصر على فساد العقل، إنما سيمتد إلى فساد الدين، فقال في بداية فصل إبطال الفلسفة: «هذا الفصل وما بعده مهم، لأن هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير، فوجب أن يُصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها. وذلك أن قومًا من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله، الحسي وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من جهة النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل»[٩]، ويعني بذلك أن فلاسفة اليونان وأتباعهم من الفلاسفة المسلمين جعلوا العقل مرجعًا وحيدًا في بناء العقائد الإيمانية، وهو ما رفضه ابن خلدون موجبًا ضرورة اعتبار الحس والتجربة في بناء العقيدة.

أما صلة علم العمران الخلدوني بالثقافة الدينية فيتجلى واضحًا في كونها منتمية إلى مجال العمران البشري، ومِن ثَمَّ فهي خاضعة لمنهجه، وذلك على الرغم من تحييده المبدئي لإخضاع النص إليه وتقديم الجرح والتعديل عليه إذ يقول: «وإنما كان التعديل

(٦) العنوان الكامل للفصل هو: «فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها» وهو الفصل الحادي والثلاثون من الباب الرابع من المقدمة الصفحة ٥٣٢ من طبعة بيروت ٢٠٠٤.

(٧) صبا البوسطجي، المرجع السابق، ص ٢٧٨.

(٨) عبد الرحمن ابن خلدون، المرجع السابق، ص ٥٣٤.

(٩) المرجع نفسه، ص ٥٣٢.

والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها»[١٠] فالواضح أن النص في أصالته الروائية هو ما استثناه ابن خلدون من علمه فقط دون أن يشمل ذلك الثقافة الدينية المنتمية بمقتضى الحال إلى العمران وعلمه، وربما كانت النتيجة غير المباشرة هي تنقية العلم الديني من كل قول روائي خالٍ من الاستدلال والفقه بأحوال العمران، والمحصّلة هي حصر الرواية في الخبر الشرعي دون غيره، وإخضاع كل ما عداه إلى الاستدلال العقلي.

ويرى الجابري أن ابن خلدون عزل طريقة «الجرح والتعديل» التي عُمِّمَت في إحدى المراحل بسحبها من علم رواية الحديث إلى اعتمادها في الرواية التاريخية بعد أن كانت مقتصرة على الأول، وذلك عندما أكد على اختصاصها بالأخبار الشرعية بوصفها تكاليف إنشائية، حيث يكفي فيها الثقة بالرواة عدالة وضبطًا، في حين أن الطريقة الأصلح في تمحيص الأخبار إنما هي «اعتبار المطابقة»، واعتبار المطابقة يعني توافق مضامين الأخبار مع طبائع العمران[١١].

فإذا لم يكن الخبر ممكنًا من حيث المبدأ، رُفِضَ جملة ومن البداية قبل النظر في الراوي وهويته، عدلًا أم ليس بعدل، بمعنى التأكد أولًا من معقولية مضمون الخبر، ومعقولية الخبر تعني عند ابن خلدون: العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والأماكن والبلدان في الأعراف والأخلاق والتقاليد والتوجهات والمذاهب وسائر الأحوال[١٢].

والخلاصة أن علم العمران انتهى عَرَضيًّا إلى مسألتين الأولى كلية والثانية جزئية، والمشترك بينهما أنهما ذاتا علاقة وطيدة بالدين، فمسألة الكلي[١٣] عُنيت بالمبدأ العقلي الذي ينسحب على جميع العلوم والمعارف وهو الاستدلال كمنهج في ترجيح وتحقيق المسائل الجزئية في كل علم، ذلك أن القول بأن كتاب المقدمة هو كتاب منهج قبل أن يكون تأسيسًا لعلم العمران كما أعلن عنه ابن خلدون يمكن فهمه على النحو التالي: لما كان

(١٠) المرجع نفسه، ص ٤٨.

(١١) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة السادسة ١٩٩٤، ص ٩٩.

(١٢) المرجع نفسه، ص ١٠٠.

(١٣) قدّم أبو يعرب المرزوقي في كتابه: (تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠١)، تعريفًا معمّقًا بموضوع الكلي باعتباره الآلة الممكّنة من الإبداع في كل العلوم، ومعرّفًا بالفارق المعرفي العميق في كلا السُنّتين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة باعتباره فارقًا يقوم على طبيعة منزلة الكلي، وهو فرق بين الشهود عند الثانية والجحود عند الأولى، فالكلي متعلّق أساسًا بطبيعة العلاقة بين الوجود والمعرفة وإدراك الإنسان لها، فهي إما طبيعة جحودية تعتبر إمكان الإحاطة بالوجود وأن المعرفة هي إما معرفة جحودية محايثة للوجود تعتبر القوانين الطبيعية سارية سريان الحتم والضرورة، وإما طبيعة شهودية تدرك الفارق بين المعرفة والوجود، وتعتبر أن الحتميات التي تحكم الوجود تحدث حدوث الإمكان لا حدوث الضرورة، وذلك ما نعني به بالمقاربة الخلدونية لمفهوم الكلي التي هي مقاربة شهودية، وعمومًا فإن للمسألة مستويين هما: أولًا: إدراك الكلي بوصفه مصدر الإبداع مطلقًا وهو كدح عقلي، ثم طبيعة إدراك الكلي هل هو إدراك أناني أم إدراك رسالي وهو كدح عقدي، فالإدراك الأناني يكون فيه صاحبه مدركًا للكلي وآلياته، لكن يسعى لاحتكاره بإضماره عن غيره ليكونوا تبعًا له فكريًّا، وذلك من خلال تقديم معرفة مقيَّدة ومُقيِّدة يكون فيها صاحبها هو المركز، والآخرون مريدين وأتباعًا دائمين، أما الإدراك الرسالي فيسعى صاحبه إلى تقديم معرفة متّحررة مَحرِّرة تسهم في إيضاح سبل الإبداع التي هي حتمًا نابعة من الانفتاح على الكلي، وهذا يعني أن طبيعة الكلي الشهودي تكشف عن نفسها في مدى الرغبة، ليس في الابداع فحسب، إنما في السعي لإقدار الآخرين على الإبداع. والعكس بالعكس في الكلي الجحودي القائم على الإبداع لإلجام الآخرين أو السعي لإلجام الآخرين عن الإبداع بإتباعهم بإبداع آخرين.

الاستدلال منهجًا تقليديًّا متقدمًا حتى على الإسلام لم يكن أمام ابن خلدون إلا الكلام في علم موضوعي يعد تجليًا من تجليات خصوصية تصوره لمفهوم الكلي يتجاوز به الميتافيزيقيات غير الواقعية، لذلك كان ابن خلدون واضحًا في إعلانه تأسيس العلم، في حين لم يناقش موضوع الكلي باعتباره موضوعًا مستقلًّا، بل وظّفه ضمنيًّا بما يمكّننا اليوم من الحكم بأنه كان ميلادًا غير صريح، لكنه تام ومكتمل للعقل الاستدلالي في الإسلام.

وأما المسألة الجزئية التي تحققت عرضًا أيضًا في المقدّمة هي تحريره للنص الروائي بحصر إمكانه في مجال الخبر الشرعي دون غيره، السنّة خاصة بوصفها مصدرًا من مصادر التشريع في الدين، باعتبار القرآن أوثق ثبوتًا ورواية، وما عدا ذلك من مصادر التشريع من القياس والإجماع فهي لن تستثنى من منهج الاستدلال العمراني، خاصة منه القياس بوصفه المصدر الأكثر ارتباطًا بالاجتهاد الخلدوني والإجماع بوصفه حقيقة استقرائية لا دلالة عقلية عليها إلا بكونها من بديهيات العمران، لذلك فليس من فضل القول بأن ابن خلدون أتم تجهيز واستكمال البناء العام للفكر الإسلامي عامة وصيره جاهزًا للتفاعل الإيجابي الأمثل لعالم ما بعد النبوة.

## ٢- علم العمران بوصفه مدخلًا إلى علاج الأزمة الراهنة:

شُرط التقدّم الغربي بالتخلي عن السؤال الديني وتجميده حتى تتاح الفرصة للمنهج الاستقرائي المجدَّد بالسير قدمًا وإلى النهاية بنتائجه الباهرة على المستويين العلمي والتقني، وذلك ما تجلى في جانبين هما: أ- الجانب السياسي: حيث إزاحة الدين وبروز العلمنة كضرورة مؤسسية للسير قدمًا نحو ما كانت المؤسسة الدينية تقيده خوفًا على سلطانها الاجتماعي، ب- الجانب الفلسفي: حيث استعاضت الروحانيات الدينية ببدائل مادية، تمثلت في دعم حرية الأفراد الدينية والدنيوية، وكذا اكتساح تقنيات الاتصال الجماهيري للمشهد الروحي في المجتمع، التي يقف وراءها خبراء يستندون في هندسة وتنفيذ خططهم الهادفة إلى توحيد الوعي الجمعي وتوجيهه، على ما حصله الاستقراء التجريبي خاصة في مجال علم وظائف الأعضاء، وهو ما أنتج في النهاية مجتمعًا جمع بين السياسة العلمانية والخبرة العلمية، بما حقق نموذجًا بديلًا من السياسة الإقطاعية والتشريع الديني في وجهه الكهنوتي التسلطي[١٤].

فما حصل في المجتمع الحديث هو فقدان الدين دوره من عدة جوانب: أ- فقدانه دوره كسلطة اجتماعية، ب- فقدانه أهميته كأسلوب خاص بحياة الأفراد، ج- علمنة الوعي، وبالتالي فقدان الدين أثره الرمزي على الوعي، د- أخيرًا فقدانه دوره كقوة موجهة للحياة الاجتماعية، وهو ما أدى إلى فصل تام بين المعتقدات الدينية والحقوق المدنية، وأصبحت العضوية المدنية مفصولة عن أي التزام تجاه دين أو مذهب بعينه[١٥]. وقد شكل ذلك

(١٤) يمكن الخلوص إلى ذلك من خلال الأدبيات التي تمحورت حول علاقة التاريخين الفكري والاجتماعي بما هي تحليلات زاوجت بين التناولين الفلسفي والسياسي، ولعل أبرزها محاولات الفيلسوف والرياضي الإنكليزي برتراند راسل خاصة في مؤلفاته الثلاث: النظرة العلمية وحكمة الغرب وتاريخ الفلسفة الغربية.

(١٥) جوتفريد كونزلن، مأزق المسيحية والعلمانية في أوروبا، تقديم وتعليق: محمد عمارة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٩، ص ٢٥ ٦.

سيرورة فائقة الظهور جعلت ماكس فيبر يتنبأ بأن المصالح المادية -البديلة عن الحاجات الروحية- ستتزايد إلى درجة تكتسب فيها السيطرة على البشر حتى تصبح واقعًا حتميًّا، وأفرد نيشه تعليقًا ذا دلالة على ذلك، بأن أفراد المستقبل سيعيشون جهلًا تامًّا لكل ما يتجاوز نطاقهم -سواء في الشأن الأخروي الديني أم في الشأن العام السياسي- ويصف ذلك بتعبير شعري: «سيفقدون نجمهم الذي فوقهم»، بما سيجعل الحديث عن النهايات والحقائق الأخروية موضوعات غريبة وغير معقولة لأعداد متزايدة من الناس[١٦].

لكن هنا لا بد من الانتباه إلى مسألة جوهرية، وهي أنه وبالقدر الذي كانت فيه العلمنة ضرورة حتمية وحيوية في مسار المجتمع الغربي الحديث باتجاه التقدّم، بذات القدر الذي كانت فيه العلمنة حاملة لجوهر الدين وجوهر المسيحية، وهو ما سيفهمنا لماذا أمكن ظهور ابن خلدون قبل أوانه في الثقافة الإسلامية، أي في بيئة حضارية آفلة غير ناهضة، حيث كان للعلم العقلي الذي ابتكره أن يناسب مرحلة في المجتمع الإسلامي كتلك التي تفتق فيها العقل التنويري في أوروبا، كما يفهمنا لماذا تعذّر العقل التنويري -من خارج الدين- في أوروبا خلال عصور الظلام، حيث إن تنويرية الأكويني مثلًا ظهرت من داخل الدين وليس من خارجه[١٧]، أو بقول آخر إن طبيعة الدين الإسلامي هي التي سمحت بظهور ابن خلدون وعلمه، وطبيعة المسيحية هي التي جعلت علم الاجتماع مثلًا متعذرًا قبل الثورة التي شكلت مفتتحًا للعلمنة الحتمية في أوروبا باتجاه التقدّم والنهوض. فما أصل العلمنة كفكرة؟

يمكن فهم العلمنة بأنها عملية تحول ما هو في الأصل معتقدات مسيحية إلى مفاهيم دنيوية عن البشر وعن العالم، وحسب فريدريك غوغارتن فإن العلمنة هي نتيجة لتوجهات تشكل العقيدة المسيحية جزءًا جوهريًّا منها، كما يعتبر المذهب البروتستانتي العلمنة على أنها نتيجة مشروعة وضرورية من نتائج العقيدة المسيحية، وأخيرًا وليس آخرًا وصف كارل لويت فلسفة التاريخ الماركسية ذات المنزع الطوباوي بأنها الصيغة المعلمنة للدراسات الأخروية[١٨].

فضلًا عن ذلك فإن الداعي المباشر لعلمنة الحياة كان الانشقاق المذهبي في الدين نفسه، فالحروب والمآسي التي تسبب فيها التعدد المذهبي دفع إلى أن الحل هو في تأسيس نظام سياسي غير مذهبي، ما جعل من تقديم السياسي على الديني الشرط الضروري والوحيد نحو بناء نظام سياسي سلمي، فتحققت المعادلة: دين بلا سياسة

(١٦) المرجع نفسه، ص ٣٢.

(١٧) وقد يعترض معترض بأن كوبيرنيكوس أقدم على ثورته الفلكية قبل الثورة الاجتماعية والسياسية على الدين، وهذا الصحيح، لذلك فإن القصد بخارج الدين هو الأفكار الاجتماعية والسياسية بالتحديد، وليس العلم الطبيعي حتى وإن كان ثوريًّا، تمامًا كطبيعة العلم الخلدوني الذي هو علم اجتماعي سياسي صرف حقق ثورة معرفية دون صدى اجتماعي في حينها نظرًا لطبيعة الوضع الحضاري الآيل إلى الأفول...

(١٨) جوتفرايد كونزلن، المرجع السابق، ص ٢٢ ٢٣.

وسياسة بلا دين، ما دفع هوبز للقول بأن السلطة وليست الحقيقة هي التي تصنع القانون، وبما قلب الوضع إلى أن أصبحت الدولة المدنية هي التي تمنح الحرية الدينية، والحرية الدينية بمعناها الواسع ليست فقط حرية اختيار الدين، لكنها تشكل أيضًا حرية عدم التديّن بإطلاق[١٩].

هكذا، فقد ولّد الانفصال بين الديني والدنيوي مع مرور الزمن شروخًا بنيوية بين الطبيعي الفطري والثقافي المكتسب انتهى إلى أزمة أخلاقية كبرى نعايشها راهنًا بانفصال شبه تام بين المعطى الأخلاقي المبدئي والسلوك العملي النفعي داخل المؤسسات الكبرى دوليًّا ومحليًّا، وأن إصلاح الشرخ البنيوي يعود رأسًا إلى استعادة السؤال الديني بما يمكّن من فتح منافذ أساسية في الانسدادات العقلية والأخلاقية وعلاجها العلاج الشافي، فالاعتراف بالحاجة إلى استعادة السؤال الديني يعتبر أولًا اعترافًا بجوهر الإشكال، ومِن ثَمَّ يكون مدخلًا شكليًّا للحل، فضلًا عن أن المدخل المضموني للحل لا يجب أن يرضى بأقل من نقد المبدأ الفلسفي الأول أو قل المنطلق الكلي، وهو ما يفترض مراجعتين أساسيتين شكلية ومضمونية:

**أولًا**: المراجعة الشكلية: اعتبار القدسية الحقة للمبدأ الديني، وهو ما يتجلى في محفوظيته مصدرًا أولًا للتشريع؛ لأن افتقاد النص الديني لقدسيته، والناتجة أساسًا من التغيير الذي يطاله في شكله اللغوي، هو الذي كرّس لمبدأ التخلي عن السؤال الديني.

(١٩) المرجع نفسه، ص ٢٧ ٢٨.

**ثانيًا**: المراجعة المضمونية: العودة إلى لحظة تمام الاستلهام المضموني للنص الديني، الذي تمثَّل في الصياغة النهائية للعقل الاستدلالي كما نشير إليه في دراستنا هذه عند ابن خلدون، أعني إتمام الصياغة الفلسفية لمصادر التشريع في الإسلام دون الزعم بنهائيتها، ولكنها على الأقل تحرير لها من خطر التحريف الروائي وخطر الجمود الفلسفي الذي يتهددها.

وهذه العودة تعتبر ضرورية جدًّا في سبيل الوعي بالحدود الخلفية للنص الديني: كون الرواية يجب أن تضمن حدودها بضبط الخيال الخلاق وتقنينه في مقاربة وتناول مصادر التشريع واستعاضتها بالاستدلال العقلي، وانتهاء إلى حفظ الحدود الأمامية من خلال ضبط العقل الجامح في حدوده لئلا يتحول إلى أداة قاضية على مصادر التشريع، لذلك كان الوعي بلجم اختراق الحدود الخلفية (الرواية) ضرورة لا بد منها لتحقيق الوعي بلجم اختراق الحدود الأمامية (التأويل)[٢٠] ومحصلة الوعيين هو فقه وإدراك لحدود العقل، روايةً وتأويلاً، كاشتغال تحريري من أوهام إطلاقه.

وذلك كله باعتبار أن الإسلام جاء نفيًا لأوهام العقل المطلق أو دحضًا لـ«المزاعم الميتافيزيقية للمعرفة البشرية»، وأن ظهور القرآن جعل من الفكر الاجتهادي أمرًا ممكن التحقق استنادًا إلى تعذره قبل ذلك، ومِن ثَمَّ فهو يؤسس لتصور جديد

(٢٠) المقصود بسيط هنا، وهو أنه على المشتغل برواية الدين أن يضبط مروياته عقليًّا بقدر مستطاعه، وأن على المشتغل بفهم الدين أن يضبط تأويلاته عقليًّا أيضًا بقدر مستطاعه، حيث الرواية إلى حد خلفي للنص الديني والتأويل حد أمامي للدين.

للسلطتين العلمية والعملية، وتلك هي «الثورة القرآنية» التي استبدلت الوحي المختوم والسلطة الدينية بمؤسستين، يرى أبو يعرب المرزوقي أنهما لم تتحققا لسببين تمثلا في تقليد الموجود والجبن أمام الإبداع المنشود وهما: مؤسسة التواصي بالحق في العلم ومؤسسة التواصي بالصبر في العمل بوصفهما الشرطين المستثنيين من الخسر، وباعتبارهما شرطي الإيمان السوي والعمل الصالح، لذلك فإن فلسفة الفكر الاجتهادي في مجالي العلم والعمل ونتائجه كانت هي ذاتها ما حاول ابن خلدون صوغه في علمه الجديد، وهذا الضمير ونتائجه يعدّان المميز الجوهري لوظائف الفكر الإنساني من منظور فلسفة القرآن في العلم والعمل، كما حاول صياغتها ابن خلدون وانعكاساتها في تنظيم العمران[٢١].

يبقى التوضيح إذن مهمًّا هنا إلى كون الفلسفة الخلدونية من أفضل التعبيرات وأكثرها قربًا من فلسفة القرآن بوصفها مصدرًا للتشريعين النظري والعملي معًا، وأن لحظة الفعل المؤسس في الحضارة الإسلامية بوصفها لحظة نزول الوحي تطلبت بالضرورة لحظة ترجمة عقلية لهذا الفعل المؤسس، استنادًا إلى الضرورة التاريخية التي تكشف عن فوارق كبرى بين لحظة التأسيس النموذجية ولحظة ترجمة ذلك التأسيس عقلانيًّا[٢٢].

بهذا يتبين أن علم العمران حمل في ثناياه «مفهوم الكلي» كآلة مركزية خفية في تحديد الشكل المعرفي للعقل المسلم، وأنها الآلة التي تصوغ مقدمات المراحل التاريخية الكبرى للحضارات التي من خلالها تبسط سلطانها المعرفي على بقية الأمم، وتبيّن أيضًا أن كلي ابن خلدون ارتبط بمصدر الثقافة الإسلامية، أي القرآن، الذي حدد وجهة كُليِّه بما يخول علاج الأزمة المعرفية الكونية الراهنة من خلال استعادة السؤال الديني استعادة تُصلح ما فسد من العلاقة بين المسارين الخُلقي والطبيعي؛ إذ بلغ حدًّا جعل الطبيعي حكمًا على الخُلقي وقاضيًا عليه.

ولما ثبت أن إقصاء السؤال الديني في الغرب كانت استعادته الحل الوحيد لتحقيق التقدم، وكان السؤال الديني في الوقت ذاته مصدر المعضلة الأخلاقية التي باتت تهدد البشرية وجوديًّا، وذلك من خلال انتهائها راهنًا إلى مفاصلة حادة جعلت من المبدأ الطبيعي قاضيًا على المبدأ الخلقي، فصار بيّنًا أن المهمة الراهنة الملقاة على العقل الاجتهادي هي محاولة استدراك الفراغ الخُلُقي الذي خلّفه غياب وتغييب التراث المقدس الذي تبقّى بحوزة البشرية إلى غاية اللحظة الراهنة، من حيث سواد الاتفاق على وحدته النصية[٢٣]، ومِن ثَمَّ التأهل لتفكيك أسرار الشريعة الخاتمة بوصفها لحظة التنوير الدينية المتمّمة للحظة التنوير الدنيوية التي تمت منذ أزيد

(٢١) أبو يعرب المرزوقي، فلسفة التاريخ الخلدونية، الدار المتوسطية للنشر تونس، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ٩٤.

(٢٢) لا تسمح طبيعة المقال بإيراد تفصيل تلك الفوارق لكن يمكن اختصارها بأن اللحظة الأولى لحظة أمية دينية وقائد أوحد هو النبي صلى الله عليه وسلم الجامع للسلطتين الروحية والسياسية، وأما اللحظة الثانية فهي ما نتج من افتراق على المستوى السياسي أولًا، الذي انتهى ليكون اختلافًا فكريًّا مثّل ابن خلدون مركزًا رئيسًا في استيعابه العقلي بشكل شامل.

(٢٣) ذلك ما أثبتناه في مقالنا المنشور على موقع الملتقى الفكري للإبداع بتاريخ ٢٠١٦/٠٨/٠١ وعنوانه: «في مسألة تحول النصوص المقدسة إلى نصوص إنسانية»، أثبتنا فيه حقيقتين: أن النص الإسلامي هو نص محفوظ بإجماع المؤمنين عليه، وأنه النص الأوحد المتصف بالقدسية بين نصوص الأديان الأخرى لتميزه بالمحفوظية التي يجمع عليها المؤمنون إلى اللحظة.

من أربعة قرون في الغرب.

ولتحقيق تلك اللحظة المنتظرة شرطان: أولًا: الوعي التام بما أسسه علم العمران الخلدوني من بناء العقل الاستدلالي في مجال العلوم الدينية في الإسلام، وثانيًا: ترويض العقل على الملكات الضرورية التي حددها علم العمران الخلدوني للبحث عن الحقيقة والسير في تحقيق اليقين العلمي[٢٤]، وإن ما تقدم يحيلنا إلى البحث في كيفيات تفعيل العمران الخلدوني مجددًا، وفتح بعض الفروض الممكنة التي سينفتح عليها العقل الاجتهادي بوصفه عقلًا كونيًّا إسلاميًّا.

## ٣- كيف يمكن استثمار علم عمران ابن خلدون راهنًا؟

لعل الاجتهاد الخلدوني قد انتهى اليوم بين يدي العلوم الاجتماعية الحديثة، وساد تصور يقصره على علم الاجتماع دون غيره وفقًا للفصل الصارم بين التخصصات، كما صار الاجتهاد الخلدوني يُرى على أنه مجانب للمجال الفقهي، ومن ثَمَّ لا تكون به حاجة إليه، وهي تصورات لا تجانب فقط حقيقة السعي الخلدوني، بل تعوق النفاذ إلى أعماق علمه بما يمكننا من استيعاب آليات الاجتهاد التي صاغها، ليس بوصفها خاصة بعلم العمران بل بكونها أدوات عامة لا بد لأي مجتهد أن يتمكن منها[٢٥].

وهنا لا بد من الوقوف والتأكيد على أن الآليات -كما تقدّم تفصيلها في المقال السابق عن ابن خلدون- ليست مجرد تقنيات محددة تحديدًا دقيقًا وصارمًا بقدر ما هي «جملة أخلاقيات» قَبْلية وبَعْدية على أي باحث أن يتحلى بها، لذلك كان من المفيد تقسيم شروط تحقيق الموضوعية المتقدّمة إلى التزامات قبلية، هي: الحياد والشك، والتزامات بعدية هي النقد والاستقراء.

ذلك أن التحلي بالأُولَيَيْن يكون ابتداءً قُبَيْل الدخول في معترك الاشتغال البحثي ليس بوصفها مسلمات، وإنما بوصفها آليات محررة من المسلمات، أعني أنهما تحددان شكل المعرفة وتمنحانها البعد الموضوعي، في حين أن الالتزام بالخُلُقين التاليين يقتضي أن يكون في خِضم العمل البحثي ليس بوصفهما أداتين عاصمتين من الخطأ، بل بوصفهما أداتين تحقيقيتين تكفلان تعمّق الموضوع، وتحددان مضمون المعرفة، وأداتين لبلوغ المرام في تحقيق المقاصد الكبرى في موضوع البحث التي لا تنفك عن -أو هي ليست إلا تجليات فرعية عن- كليات الحقيقة المطلقة الثاوية في دين الفطرة (الإسلام)، والكائن المخلوق على هديها (الإنسان)، باعتبارهما الحقيقتين اللتين تشكلان قطب الرحى الوجودي لكل ممارسة معرفية فيهما يحوم الفكر الإنساني مستخرجًا مكنوناتها في المجالين الفقهي التشريعي والإنساني الحضاري كما يلي:

أولًا: في المجال الفقهي التشريعي: لقد كانت الغاية الممكنة من تقمّص الآليات المعرفية -المستلّة من العمل الخلدوني- داخل المجال الفقهي

(٢٤) ينظر مقالنا: الاجتهاد وأخلاقيات البحث العلمي عند ابن خلدون في ضوء مبادئ المعرفة الحديثة، مجلة العلوم الاجتماعية، المركز العربي الديمقراطي، العدد ٦، أكتوبر ٢٠١٨، ص ١٠٥ ص ١١٥.

(٢٥) تنقسم الآليات إلى قسمين: ١- مفهوم الكلي المتواري تحت ظاهر نص المقدمة، ٢- المقتضيات الأساسية الأربع لتحقيق معرفة موضوعية بالعمران: الحياد والشك والنقد والاستقراء.

تتمثل في التحرر من كل الحوائل العرضية العائقة عن تحقيق المقاصد من جهة، والتسلح بالأدوات التي تكفل النفاذ إلى عمق «الظاهرة الفقهية» التي غايتها استصدار الحُكم الفقهي الأقرب إلى المُراد الإلهي من تنزيل الشرع ذاته، ومِن ثَمَّ التخلص من وهم التحديدات العَرَضية المسبقة في الشريعة وإسنادها إلى ضمير المجتهد الفقيه ذاته في كل مرة يصدِر فيها الحُكم.

هذا ولا تكون الغاية القصوى من الممارسة الفقهية في الإسلام أقل من تحقيق مناطين اثنين: الأول فردي يراد به تزكية الإنسان الفرد لذاته، وذلك من خلال التفقّه الفعلي للوقائع التي تستجد فيها النوازل، وذلك ما تكفله الالتزام بمفهوم الكلي كما تحدد عند ابن خلدون، وكذا الالتزام بالآليات التي حددها في المقدمة بما يضمن الانسجام بين التشريع الديني والنفس البشرية، والثاني جماعي يُقصد به تنزيل قيم الدين على الواقع ليس تنزيل أحكام تطبّق، وإنما تحرّي الأقرب إلى تحقيق الاستخلاف بوصفه الغاية الأسمى من خلق البشر كما هو وارد في التنزيل الحكيم، ولعل جوهر الغاية من الفقه كله يتمحور حول تزكية الفرد روحًا وتثبيت الجماعة فاعليةً في الحياة الدنيا، فلا يجب أن تأتي الأحكام دنوًّا بالفرد أو إخلالًا بفاعلية الأمة.

ثانيًا: في المجال الإنساني الحضاري عامة: ما يمكن أن تحققه المنطلقات الموصوفة في البحث من توحيد على المستوى المنهجي أمر عظيم الغاية وحده، فضلًا عن أن تكون وسيلة لإقامة صرح معرفي تكاملي يضم جميع علوم الروح التأويلية في الشريعة والأدب والاجتماع والنفس والسياسة، سواء أكانت معارف نظرية تتعلق بالنصوص المؤسسة (مثل الوحي والقانون والعرف) أو بالمعارف العملية تعنى بتطبيق تلك النصوص (كيفيات تنزيل النصوص والمعتقدات على الواقع).

ذلك أن الاجتهاد الخلدوني يحيلنا في غاياته إلى وحدة العلمين الشرعي والعمراني تحت مظلة التأويل الاجتهادية ومظلة التفسير الطبيعية الضرورية، والعلمين معًا بوصفهما تنزيلًا للقيم المطلقة للدين بما يشوبها من أعراف التاريخ وقوانين السلطان في كل الأزمان، وليست هي ذاتها القيم النموذجية الواردة في الدين، فإذا كان التشريع تنزيلًا قيميًّا للشرع يصبح بمجرد تحققه في أرض الواقع عمرانًا حتميًّا لا يمكن تجاوزه، فإن العمران بوصفه الحاضن الواقعي للقيم النموذجية يصبح بمجرد احتضانه القيم واجبًا شرعيًّا لا يجوز الخروج عليه، فتؤول العلوم التأويلية كلها إلى ضرب من الاجتهاد المطلق في كيفيات تحقيق القيم ومقاصدها.

## خاتمة:

المحصّلة إذن هي: يستحيل الاجتهاد إلى مفهوم موحد ضمن أفق التأويل باعتباره تراثًا من اجتهادات ظرفية لا يجدي الإبقاء على أعراضها، أعني أنه يتضمن مفهوم الاجتهاد الفقهي ويحيله إلى ضرب من المقاصدية الصرفة التي تراعي التزكية والفاعلية كما تقدّم، اللذين ليسا إلا أهم مقاصد العمران ذاته.

يبقى الجواب على إمكان بناء اجتهاد على كل هذا الصرح المنهجي الذي خلّفه ابن خلدون في هذه اللحظة الراهنة المفارقة كليًّا للحظة ابن خلدون بما احتوته من تراكم عمراني خاصة، إذ يبقى السؤال عن التراكم الفقهي الذي بقي هو هو لم تحصل ضمنه «إضافة منهجية» معتبرة، لكن إذا كانت الإضافة العمرانية قد حصلت في المجال الغربي بما هي تحولات نوعية في الاجتماع البشري، فما كان مصير الاجتهاد الديني عنده؟

إن ما حصل في الغرب في مجال الاجتهاد الديني كان ذا منحيين: منحى القطيعة التي جمدت الدين بشكل شبه نهائي في المعابد أو هي جعلته تحت تصرف العلوم الوضعية لتفكيك ما تبقى من قدسيتها، ومنحى عقلنة الدين والذهاب به إلى أقصى الغاية العقلية الممكنة، وكذا التعامل معه بوصفه واقعًا لا بد من الاعتراف به وبتأثيره الفعلي، ولعل أفضل الأمثلة على ذلك تأكيد ماكس فيبر بتسرب مفهوم العمل (Beruf) من المجال الديني إلى المجال الدنيوي، بما جعل من رجل الدين أقوى المؤثرين في الواقع الرأسمالي المحدث في المجتمع الغربي[٢٦]، فضلًا عن تأسيس علوم الروح (دلثاي) وعلوم الظاهريات (هوسرل)، بما مثل ثورة حقيقية في مجال الدراسات التأويلية[٢٧]

(٢٦) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي بيروت، ص ٥١ ٥٢.

(٢٧) لكونها تضاهي الثورة التي حصلت في مجال العلوم التحليلية كوبيرنيك في الفلك ونيوتن في الفيزياء وما بعدهما، لذلك كان من المهم جدًّا الإشارة إلى الثورة التأويلية بوصفها مقابلًا للثورة العلمية في إطار الدراسات المتعلقة بتاريخ العلم الحديث حتى تؤدي في النهاية إلى نظرة تكاملية تفتح إمكان تجاوز النماذج الحاصلة وإبداع نماذج على غير سابق مثال، مما يؤسس لعلاج الأزمات الأخلاقية والمعرفية الراهنة على المستوى الكوني.

عندما عملت على وصل جوهري بين العالم التاريخي والتجربة المعيشة، وبين علمي الواقعات والماهيات على التوالي، فكما كانت تهدف لإحداث القطيعة مع علوم الطبيعة فإنها أحدثت الوصل مع علوم الشريعة، في منحى معاكس تمامًا لمساعي العلوم الوضعية التي نادت بالقطيعة مع الشريعة والوصل مع علوم الطبيعة.

شُغل دلثاي بإعادة الاعتبار للعلوم الإنسانية انطلاقًا من محاولة ردها إلى أساسها التأويلي، وهو ما جعل التأويل منهجًا لعلوم الإنسان، وذلك محاولة منه لسد الفجوة التي خلفتها فلسفة كانط التي اقتصرت في نظره على تحديد مقتضيات الموضوعية في العلوم الصمّاء، لذلك انتقل دلثاي صوب «العالم التاريخي» باعتباره المجال الأصلي للعلوم الإنسانية، وذلك بتوجيه من السؤال: كيف تكون المعرفة التاريخية ممكنة؟[٢٨]

انصب جهد دلثاي كله في التصدي لإصرار الوضعيين على تطبيق المنهج التجريبي بصرامته على دراسة الإنسان، فانتهى به البحث إلى تأسيس الفهم كمقولة بديلة عن التفسير الخاص بعلوم الطبيعة[٢٩]، فالتركيز على تاريخية الوجود الإنساني يؤكد التمايز الابستمولوجي بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان، فضلًا عن أنها تقحم الذات التي تحيا داخل «تجربة معيشة» في صلب المنهج التأويلي، حيث فهم الإنسان لوجوده يقتضي وعيًا بوجوده الخاص في العالم الاجتماعي التاريخي.

(٢٨) سمير جواق، دلثاي وصياغة التأويلية كأساس منهجي للعلوم الإنسانية، بحث محكّم، قسم العلوم الإنسانية، ٥ جويلية ٢٠١٦، موقع مؤمنون بلا حدود، ص ٥.

(٢٩) المرجع نفسه، ص ٦.

أما عند هوسرل فالعالم هو جملة الموضوعات التي تقبل المعرفة على أساس تجربة الفكر النظري الفعلية، ولئن كانت علوم العالم بمعنييها الضيق والواسع هي ما يسمى بعلوم الطبيعة المادية، فإنها لا تقتصر عليه، ذلك أن علوم الجواهر الحية هي أيضًا من علوم العالم بما لها من طبيعة عضوية نفسية شاملة لعلم وظائف الأعضاء وعلم النفس، فضلًا عن علوم الروح كالتاريخ وعلوم الثقافة وفنون علم الاجتماع التي بفضلها نتمكن من تحصيل علم أولي[٣٠].

يمكن للماهية الخالصة أن تتمثل من خلال الحدس انطلاقًا من معطيات الإدراك الحسي، كما يمكن أن تتمثل معطيات وهمية مجردة، ويتصور هوسرل أنه بالإمكان الإحاطة بالماهيات الخالصة إحاطة أصلية انطلاقًا من حدوس تجريبية مناسبة، كما يتصور أنه يمكننا أن نعيها بحدوس غير تجريبية وغير مدرِكة للوجود، فهو إدراك منطلق من حدوس تخيّلية[٣١]. إن القدر الذي وطّد فيه هوسرل منهجه الظاهراتي ضمن عالم الواقعات والحس هو ذاته القدر الذي وطّن فيه منهجه في الحدوس والماهيات الخالصة المتعالية عن كل تعيين، ذلك الذي ضمن فيه مكانة محورية في نقد العلم المعاصر بوصف الظاهراتية حلًّا لا بد منه للخروج من أزمة الحضارة الغربية.

والواضح أن منهجي دلثاي وهوسرل قد أسسا أرضية صلبة للعلوم الإنسانية من خلالها يمكن تصور للعلوم الاجتماعية، ومِن ثَمَّ تصور متحرر للإنسان من النمط الوضعي والتجريبي الآلي، إلى آفاق تصور يحوز فيه المعنى المتعالي في الإنسان مكانة لائقة تتناسب مع طبائع الأشياء.

أخيرًا لا بد من الإشارة إلى الضرورة السياقية التي بها أشرنا إلى «علوم الشريعة» ضمن سياق غربي، وذلك حتى نربطها مباشرة بالاجتهاد الخلدوني الذي مثل المقدّمة الضرورية لتلك القفزة النوعية التي حصلت في المجال الغربي (الجرماني خاصة)[٣٢]، وبحيث يتعذّر المرور إلى حقبة جديدة في مجال الدراسات الإسلامية راهنًا من دون المرور بتلك اللحظة الغربية الهامة واستيعابها، لذلك فإن التعويل هو على الوعي التام للقارئ لإدراك سياق النص، أعني التأكيد على فرادة النص الديني الإسلامي الذي يبقى التراث المقدّس الوحيد (بالمعنى المتعالي للقدسية) الذي صار بحوزة البشرية، والذي يكفل استئناف الاجتهاد على أسس جديدة نوعيًّا.

(٣٠) إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، جداول للنشر والتوزيع بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١١، ص ٣٠.

(٣١) المرجع نفسه، ص ٣٤.

(٣٢) ليس المقصود هنا أقنمة التراث الفلسفي الألماني بقدر هو إشارة إلى التضايف الموجود بينه وبين الثقافة العربية الإسلامية، خاصة بتأكيدها على البعد المثالي المتعالي، إذًا المعلوم أن لأب المثالية هيغل مثلًا كبير الأثر على كل رواد الفلسفة اللاقارية، فكلهم كان له الحظ من الاقتباس والتتلمذ على يده، لذلك كان من الضروري الإشارة إلى أن تقدّم الفكر الغربي في شقه اللاقاري هو مدين كثيرًا للجرمان، وأن حركة الفكر الراهنة تتضمن في أحشائها بصمة الفكرة المثالية الألمانية، نذكر منها خاصة فلسفة الرمز عند بيرس وما تلاه من الاجتهادات الجارية في مجال الفلسفة الحيوية، خاصة أن المثالية الجرمانية ليست فقط الشق الضروري المكمل في الفلسفة الغربية، إنما هي الشق الذي يكفل حيوية الفكر والإبداع إذا ما تلقيناه بعيون خلدونية مدركة للتمايزات العميقة بين الفلسفة الأفلاطونية التوراتية الجرمانية المحدثة والفلسفة الحنيفية المحدثة المتمايزتين على أساس المطابقة بين المعرفة والوجود إطلاقًا أو تنسيبًا، بناءً على أن التنسيب هو مَعين كل إحياء واستئناف للفكر.