صافي، د. لؤي. (١٩٩٥). نحو منهجية أصولية للدراسات الإنسانية. في: «بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات» تحرير د. فتحي ملكاوي ود. محمد أبوسل. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص (٣٢٥- ٣٦١)

نحو منهجية أصولية للدراسات الإنسانية

د. لؤي صافي

الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا

﴿أفَمَن كان على بيِّنَةٍ من ربه كمن زُيِّن له سُوء عَمَلِه واتَّبَعُوا أهواءَهُم﴾(محمد:١٤)

تتمثل الصعوبة الأساسية التي تواجه الباحث المتطلع إلى تطوير منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية في الاستبعاد الكامل للوحي الإلهي، من مصادر المعرفة المعتمدة في العلوم الاجتماعية المعاصرة[1]. وتعود عملية الاستبعاد هذه إلى ظروف تاريخية خاصة بحركة التطورالفكري للمجتمع الغربي، المتمثلة في الصراع الداخلي بين الفكرين؛ الديني والعلمي الغربيين، وهو صراع ليس له مثيل في تاريخ الفكر الإسلامي. وعلى الرغم من عدم قيام تناقض بين العلم والدين في تاريخ الوعي الإسلامي، فإن عالم الاجتماعيات المسلم لا يملك تجاهل الواقع الراهن لمناهج البحث الاجتماعي، التي تحول بين الباحث واعتماد الوحي مصدراً معرفياً، عند دراسة الظواهر الاجتماعية. لذلك فإن مهمتنا الأولى في سياق تحديد

---

(١) نقصد بالعلوم الاجتماعية، المجالات العلمية والبحثية المهتمة بدراسة محددات الفعل البشري وتجلياته، على المستويين؛ الفردي والجماعي، وتشمل هذه العلوم الدراسات النفسية والمجتمعية والاقتصادية والسياسية.

معالم منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية تتحدد في سير طبيعة التطورات، التي أدت إلى نزع صفة المرجعية عن الوحي الإلهي، واختبار إمكان إعادة اعتباره مصدراً أساسياً للمعرفة العلمية، لننتقل بعد ذلك إلى إبراز الخصائص الأساسية لطرق الاستدلال العلمي، انطلاقاً من نصوص الوحي ومعطيات الخبرة التاريخية.

يستطيع الدارس لتطور الفكر الغربي تمييز مرحلتين رئيسيتين في عملية استبعاد المعرفة التنزيلية. فقد اعتبر الفكر الغربي بادىء ذي بدء، أن معارف الوحي ذات طبيعة غيبية ماورائية، لا يمكن ضبط حقيقتها بالرجوع إلى العقل والخبرة البشريتين[٢]. ثم أتى كانط بعد ذلك ليؤكد على ضرورة حصر الجهود العلمية في إطار دراسة الواقع الحسي، انطلاقاً من دعوى عدم إمكان إخضاع الواقع العلوي[٣] لأدوات البحث المعرفي. سنحاول في سياق بحثنا الحالي التدليل على أن الجهود العلمية، ترتكز ضرورة على قاعدة من المعرفة الغيبية الماورائية، وأن هذه الجهود لا تستقيم دون اعتماد مقدمات علوية. وسنحاول كذلك إظهار ارتباط الخطاب التنزيلي بالخبرة الحسية، والتدليل على أن الأدلة المؤدية للحقائق المنزلة، لا تقل تماسكاً عن تلك المستخدمة لتأييد الحقائق المستندة إلى الخبرة الحسية.

---

(٢) انظر على سبيل المثال جون لوك، رسالة في الفهم البشري:
John Locke, An Essay Concerning Human Understanding. In Edwin A. Burtt, The English Philosophers from Bacon to Mill. (N.Y. : Random House, 1939), pp. 5-392.

(٣) نستخدم صفة "علوي" أو "علوية" للإشارة إلى امتناع الموصوف على أدوات المعرفة الحسية المباشرة. فالواقع العلوي غير مدرك بالحواس لأنه متعال عنها. والمقدمات العلوية تتضمن معرفة لا يمكن التدليل على صدقها بالرجوع إلى الخبرة الحسية.

المقدمات العلوية للمعرفة الحسية:

إن الجهود الرامية إلى فصل الحقيقة الدينية (الغيبية) عن الحقيقة العلمية ذات طبيعة إشكالية، نظراً إلى العلاقة التضايفية القائمة بين المعرفتين الغيبية والشهودية. ويظهر الترابط الوثيق بين المعرفتين عند ملاحظة أن العلوم الوظيفية[٤] والمعارف الناجمة عنها، تنبثق من تصور خاص للوجود يربط الأنشطة العلمية بمحيطها الاجتماعي والطبيعي، ويؤسس البواعث النفسية إلى ممارستها. وبعبارة أخرى، ينطلق النشاط العلمي من عدد من القناعات القبلية[٥] عن طبيعة الوجود، التي يجب اعتمادها قبل الشروع بدراسة المعارف الخاصة بعالم الشهود. وفي طليعة هذه القناعات يمكننا تمييز المقدمات التالية:

١) العلم الطبيعي محكوم بقوانين تضفي على سلوك الأشياء نظاماً واطراداً.

٢) القوانين التي تحكم العالم الطبيعي عقلانية، وبالتالي يمكن اكتشافها باستخدام العقل البشري.

٣) المعرفة قيمة عليا تحتل موقعاً سامياً على سلم القيم الإنسانية.

إن الطبيعة العلوية للمبادىء الثلاثة السابقة، تجعل من العسير سبر حقيقتها وإثبات صدقها باستخدام مناهج البحث التجريبي، المعتمدة في الدوائر العلمية الغربية. وعلى الرغم من ذلك فإن المبادىء المذكورة أساسية لبدء أي جهد علمي ؛

---

(٤) آثرنا استخدام مصطلح العلوم الوظيفية للإشارة إلى العلوم المتخصصة بدراسة جانب محدد من المحيط الاجتماعي والطبيعي، والاستفادة من المعارف المتحصلة من هذه الدراسات في أعمال التنظيم والإنتاج. ومصطلح العلم الوظيفي يقابل مصطلح (Science) في اللغات الأوروبية.

(٥) القناعات القبلية قناعات تشكلت قبل الشروع في عملية البحث العلمي، واعتمدت مقدمة للعلوم.

بمعنى أن العلوم الوظيفية، باعتبارها صناعة تستقطب اهتمام شريحة اجتماعية مهمة، وباعتبارها مهمة تخصصية تستدعي تفريغ أفراد متميزين للقيام بها، تدين بوجودها إلى مثل هذه المبادىء العلوية[٦].

تحفل كتابات العلماء الغربيين المعاصرين، الذين يتنكرون للدور المهم الذي تؤديه المعرفة الغيبية في توجيه الدراسات المتعلقة بعالم الشهود، بأمثلة كثيرة تظهر التناقض بين ادعاءاتهم وممارساتهم العملية، وتؤكد أساسية الموقع الذي تحتله المعرفة الماورائية. فنرى، مثلاً، أحد العلماء الغربيين البارزين في الدراسات الدولية، جيمس روزيناو، يعزو الانطباع الأولي -الذي يعود به المراقب للعلاقات السياسية على المستوى الدولي، الذي يعكس حالة فوضى واضطراب كاملين- إلى قصور أدوات البحث المعرفي المتوفرة لدينا حالياً، وعجزها عن اكتشاف القواعد التي تضبط التطورات التاريخية على ساحة العلاقات الدولية. وبالتالي يرى هذا المفكر أن حالة الفوضى الظاهرية، تخفي وراءها نظاماً متسقاً وقوانين مضطردة تحكم الفعل السياسي الدولي. ويؤكد روزيناو مصداقية دعواه في انتظام الفوضى العالمية بقوله: "تبدو عملية البحث عن نظام وراء مظاهر الفوضى السياسية والتي تطبع الشؤون الدولية عبثية للوهلة الأولى، لكن التناقض هذا يزول عند ملاحظة أن هناك مفهومين مختلفين للنظام؛ إذ يدل لفظ نظام من جهة على

---

(٦) الأمثلة على كتابات غربية تقر بأساسية هذه المبادىء ونظائرها كثيرة، نذكر منها:
Chava and David Nachmias. Research Methods in the Social Sciences (London : Edward Arnold,1990), pp.9-7.
وأيضاً:
E.A. Burrt. Metaphysical Foundation of Modern Science. (Atlantic Highlands, N.S. : Humanities Press,1980).

افتراض علاقة عليّة (بين الأشياء)، وهي الفكرة التي تقول بأن لكل معلول علّة، وأن الأشياء لا تحدث اعتباطاً. (نعم) قد لا تكون العلل معروفة في الوقت الراهن، لعدم توفر التقنية أو الموارد أو الزمن اللازم لاكتشافها. لكن دعوى وجود نظام أساسي لا تنبثق من احتمالات حسية تجريبية، بل من احتمالات نظرية. أي أننا عندما نفترض أن العوامل الفاعلة (في الأحداث) ليست عشوائية، بل لها طبيعة علية، تصبح الأمور قابلة للاستيعاب النظري. وبهذا المعنى نستطيع التأكيد، انطلاقاً من فرضية مبدئية لا يمكن البرهان عليها (كما لا يمكن تنفيذها)، أن الوجود ذو طبيعة مضطردة، وإن بدا (للوهلة الأولى) غامضاً ومحيراً، نظراً لقصور أدوات الرصد عن القيام بمهمة التعليل[٧].

لقد حاول روزيناو في النص السابق رد فرضية اضطراد حركة الأشياء إلى مبدأ العلية. بيد أن الإيمان بوجود نظام محكم وراء الفوضى الدولية المترائية، لا يمكن أن يقوم على أساس مبدأ العلية المذكور، لأن العلية تشير فقط إلى ضرورية العلاقة القائمة بين العلة والمعلول. إن التبرير الوحيد للدعوة إلى البحث عن نظام مضطرد خلف مظاهر الاضطراب في العلاقات الدولية هو أن هذه الدعوة ترتكز أساساً على إيمان مكبوت في وجود نظام علوي راشد، وفي عقلانية الوجود برمته.

يشكل الإيمان بنظام علوي راشد -إضافة إلى كونه أساساً لمقدمات العلم الماورائية- القاعدة التي تحفز الأفراد للانكباب على الدراسة والبحث. قد يبدو للوهلة الأولى أن الممارسات المعرفية يمكن أن تحفز من خلال اعتبارات نفعية.

---

(٧) جيمس روزيناو، اضطرابات في السياسة العالمية:
James Rosenau. Turbulance in World Politics (Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1990), pp. 5-392.

لكن اضطراب هذا التصور يتضح عند ملاحظة أن حسابات الربح المادي لا تكفي لبدء حركة البحث العلمي. إذ يظهر عند دراسة تطور الحركة العلمية في الغرب، مثلاً، غياب المحفزات المادية للانكباب على البحث المعرفي، واشتداد المثبطات والعقبات التي رفعت في وجه الحركة العلمية الغربية من قبل الكنسية[٨]. بل يمكننا القول إن المحفزات الأساسية في تلك المرحلة، نجمت إما عن التزام ديني أو عن بواعث نفسية؛ إذ كان على الحركة العلمية مقاومة ضغوط رجال الكنيسة، التي وصلت -في بعض الأحيان- إلى درجة الاضطهاد بل والتنكيل.

عقلانية التنزيل:

رأينا فيما تقدم أن استبعاد الوحي[٩] من دائرة المصادر المعرفية قد تم نتيجة تطوير تصور خاص، يرى تناقض المعرفتين؛ العلمية والتنزيلية. ويعود بروز التعارض بين العلم والوحي في التجربة الغربية إلى ربط الثاني باليقين الوجداني، وتأسيس الأول على مبادىء العقل. لذا لم تلبث المعرفة التنزيلية أن أخرجت من حدود الخطاب العقلاني، وألحقت بدائرة الخطاب الأسطوري. السؤال الذي يعترضنا في هذا المقام يمكن طرحه على النحو التالي: هل من الممكن فصل العقل عن الوحي ؟ للإجابة عن هذا السؤال يتعين علينا أولاً سبر البنية الداخلية للعقل الإنسي من جهة، والتنزيل الإلهي من جهة أخرى.

يستخدم لفظ "الوحي" عادة للإشارة إلى مجموعة نصوص، تشكل بمجملها خطاباً يحدد التصور العام لمنشأ الحياة وطبيعتها وغايتها، ويضع القواعد السلوكية

---

[٨] عمدت الكنيسة المسيحية في القرون الوسطى إلى اضطهاد رواد العلوم وترويعهم تحت قناع محاربة الزندقة.

[٩] نستخدم هنا لفظي "وحي" و "تنزيل" للإشارة إلى الخطاب الإلهي دون أي تمييز في دلالاتها.

للفرد والجماعة. أما لفظ "العقل" فيدل على معنيين متميزين ومترابطين. فقد تستخدم كلمة "عقل" في بعض الأحيان للدلالة على المبادىء الذهنية، التي تحكم عملية تفكير الأشخاص الراشدين، بغض النظر عن خلفيتهم الثقافية أو مستواهم التعليمي. ولعل من أهم مبادىء العقل المعتمدة، مبدأ عدم التناقض، الذي يفيد استحالة اجتماع النقيضين، من صدق وكذب أو وجود وعدم، في آن. ويبدو العقل، وفق هذا التصور، أداة معرفية تستخدم لاختبار مصداقية الأحكام والقضايا المطروحة. ويمكن بناء على اختبارنا هذا تقرير صدق القضايا المختبرة، وبالتالي موافقتها لمبادىء العقل، أو كذبها، وبالتالي مخالفتها لها. واعتماداً على الفهم السالف لطبيعة العقل، لا يصح وصف الوحي باللاعقلانية إلا حال قيام تناقض داخلي بين نصوصه.

بيد أن لفظ "العقل" كثيراً ما يستخدم للإشارة إلى قدرة الذهن البشري على إثبات صدق بعض الأحكام، وإنكار مصداقية أحكام أخرى. لذا يبدو العقل للوهلة الأولى، وفق هذا التصور، وكأنه جهاز معرفي قادر على تمييز الحقائق من الأباطيل. لكن الدراسة المتأنية تظهر لنا أن ما نسميه عقلاً وفق الاستخدام الأخير للكلمة، ليس إلا تراكماً لمعارف مكتسبة، تم اختبارها بواسطة القواعد المنطقية، واعتبرت صادقة لعدم إخلالها بمتطلبات مبادىء العقل الأساسية.

وهكذا يظهر تحليلنا للتصور الأخير للعقل، أي العقل بوصفه تراكماً معرفياً، أن ما يسمى عقلاً ومعقولاً يتكون من:

(١) أحكام ذات دلالات علوية تنطوي على قناعات راسخة، تتعالى حقائقها على مناهج البحث التجريبي.

(٢) أحكام ذات دلالات حسية تخضع حقائقها لوسائل المعاينة والاختبار المباشر.

ومن هنا يظهر لنا أن العقل في التصور الأخير يمتلك بنية هيكلية، تماثل تلك التي يمتلكها الوحي. وبالتالي فإن قيام تعارض بين أحكام الوحي والعقل، يمكن أن يتحصل فقط عند استخدام لفظ العقل وفق التصور الأخير، أي باعتباره تراكماً معرفياً.

تؤدي المناقشة السابقة لمفهوم الوحي والعقل إلى نتائج مهمة ثلاث:

أولاً: سواء أتم اعتباره أداة معرفية أم تراكماً معرفياً، فإن العقل يتجلى عملياً من خلال مجموعة من المبادىء الكلية، (كمبدأ الهوية والعلية والوسط المرفوع وعدم التناقض)، وكذلك من خلال عدد من الإجراءات الذهنية (كالتجريد والقياس والتحليل والتركيب)، التي تستخدم لسبر حقيقة التأكيدات المختلفة المتعلقة بماهية الوجود وطبيعة الأشياء. ومن هنا تبرز النتيجة المهمة التالية؛ وهي أن الارتباط الوثيق بين مفهوم العقل وطرق المعرفة العلمية، يجعل مهمة العقل منحصرة في تطوير منهجية البحث المعرفي وآلياته، ويمنع استخدام العقل كمصدر معرفي.

ثانياً: لا يمكن إرجاع عملية إنكار القيمة العلمية للوحي إلى طبيعة التأكيدات التنزيلية ذاتها، أو إلى بنية التنزيل نفسه. إذ يتألف كل من الوحي والعقل من تأكيدات علوية وأخرى تجريبية. وبالتالي يمكننا القول إن الاستبعاد الكلي للوحي من دائرة المعرفة العلمية لا يرجع إلى وجود تناقض حقيقي بين عناصر العقل والوحي الكلية. لذلك يلزم إعادة الاستبعاد هذا جزئياً إلى التناقض الداخلي بين العقل والفكر الديني الغربي، وجزئياً إلى الصراع المحتدم بين الحركة العلمية الغربية والكنيسة النصرانية.

ثالثاً: على الرغم من تأكيد الحركة العلمية الغربية، ذات الصبغة العلمانية على عدم مناسبة الوحي للأنشطة العلمية، فإنها تستند في كثير من مقولاتها إلى مبادىء مستعارة من الفكر الديني العلوي، دون الإشارة -بطبيعة الحال- إلى مصدر هذه المقولات.

التحاكي المنهجي بين المعرفتين العلوية والحسية:

يمكننا تعريف العلم بأنه مجموع الأنشطة المعرفية الهادفة إلى سبر حقيقة الأحكام الرامية إلى تحديد طبيعة الوجود وقوانين حركته. ويتضح من هذا التعريف أن محاولة الفكر العلماني الغربي استبعاد التنزيل الإلهي من إطار العلم، لا يستند إلى إنكار احتواء الوحي على أحكام ترمي إلى تحديد طبيعة الوجود، بل إلى ادعاء انحصار قدرة العلم على إثبات الحقائق في دائرة حقائق الوجود الحسي. ويصر الفكر العلماني لذلك على إخراج المعرفة التنزيلية من إطار البحث العلمي، لعدم إمكان إثبات الوجود فوق الحسي من خلال التجربة.

إن النظرة المتفحصة للمحاكمة السابقة، تظهر سطحيتها وتخبطها، لتجاهلها طبيعة الدليلين؛ التنزيلي والتجريبي، وتغافلها عن العلاقة بينهما. فالمحاكمة السابقة لا تأخذ بعين الاعتبار حقيقتين أساسيتين.

أولاً: إن معرفة الواقع التجريبي لا تتأتى من خلال المعرفة المتحصلة مباشرة من الانطباع الحسي، بل من خلال النظريات التي تصف البنية الجوهرية للواقع. ومن الجلي أن إدراك البنية الداخلية (الجوهرية) للواقع، لا يتم من خلال المواجهة المباشرة مع معطياته، بل يتولد عبر آليات الاستنباط والاستدلال التي تمكننا من تكوين تصور محدد للمحيط الطبيعي والاجتماعي، من خلال توظيف مفاهيم مجردة عن الواقع المحسوس

ومتعالية عليه، وتوسيط تصورات ذات طبيعة ذهنية محضة. فإدراكنا طبيعة العلاقة بين الأرض وشمسها مثلاً لا يعتمد على الانطباع المباشر الذي تولده المشاهدة، بل على نظريات عقلية تخالف في دلالاتها المعاينة الحسية.

ثانياً: تغفل المحاكمة السابقة سعي التنزيل، في الخطاب القرآني -على أقل تقدير- إلى إثبات مصداقيته بالتحاكم إلى الواقع المحسوس والمشاهد. إذ يعتبر التنزيل أن عالم الشهود هو تجل للعالم المغيب عن الإدراك الحسي، وبالتالي فإن أية محاولة لإدراك المعاني الثاوية في عالم الشهود، تتوقف على إمكان ربط هذا العالم بمصدره العلوي. ومن هنا نجد أن القرآن الكريم حافل بالآيات، التي تؤكد على أن الوجود المحسوس يبدو عبثياً، عند فصله عن الوجود الكلي ذي الطبيعة العلوية، كما يشهد العالم الوظيفي اليوم بذلك[١٠].

وهكذا تتأكد أهمية التعامل مع التنزيل، لا على أنه مجموعة من الأحكام الجاهزة، بل باعتباره "ظاهرة" تتألف من آيات، يتطلب فهمها تفسيراً وتنسيقاً متكررين. لذلك يؤكد القران الكريم بوضوح، أنه يتألف من آيات يتوقف إدراك دلالاتها ومراميها على عمليات التفكير والتأمل والتعقل:

﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (الرعد:٤).

﴿إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ (الرعد:٣).

﴿قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون﴾ (الأنعام:٩٧).

---

[١٠] انظر مثلاً الآيات (آل عمران ١٩٠)(يونس ٥)(فصلت ١٤٣)(الجاثية ٣)(الذاريات ٢٠).

تظهر الملاحظة المتقدمة الحقيقة التي نحاول التدليل عليها هنا، وهي أن إدراك مضامين التنزيل يتطلب من الدارس، التعامل معه بطريقة مشابهة لتلك التي يتطلبها التعامل مع ظواهر الوجود. ذلك أن إدراك الحقيقة الثاوية في هذه الظواهر، يتوقف على قدرة الفكر على تطوير مفاهيم وتصورات، انطلاقاً من المعطيات المتولدة عنها، لتؤدي هذه التصورات إلى إعطاء تفسيرات مقنعة لفحوى الواقع المعيش وطبيعته.

يمكن تبرير اعتبار الوحي ظاهرة من ظواهر الوجود، وبالتالي مصدراً معرفياً بالنظر إلى سبب آخر، هو أن نوعية الأدلة المستخدمة لإثبات كنه الواقع المدرك تجريبياً، أي إظهار حقيقته الموضوعية، لا تفوق في تماسكها تلك الموظفة لإثبات حقيقة نصوص الوحي. ذلك أن الحقيقة المكتسبة في الحالين، تستمد مصداقيتها من خلال تولدها المتساوق في وعي كثير من الأفراد الذين أتيح لهم اختبار عناصرها الأساسية مباشرة. فكما يتحصل ثبوت الظاهرة الاجتماعية والطبيعية في وعي الأفراد، الذين خبروها أو عاينوا مختلف العناصر المكونة لها، كذلك يتم ثبوت الحقائق المنزلة في وعي الأفراد، الذين تفاعلوا مع آيات الكتاب. أي أن ثبوت الحقائق في كلا الحالين يتأتي نتيجة لاتحاد عناصرها في وعي الأفراد المعاينين لها، اتحاداً يؤدي إلى قيام اليقين بتماثل بنية الواقع الموضوعي، وانطباعاته في الذات الواعية بوجوده. ويبقى الاختلاف الوحيد بين ثبوت الحقائق التنزيلية والحقائق التجريبية، أن تمثيل الأولى يتم عبر عملية حدس تجريدي بينما تجري معاينة الأخيرة من خلال عملية حدس تجريبي.

إن عملية استبعاد الوحي من دائرة البحث العلمي في الغرب ترجع إلى اختزال المفكرين الغربيين، بدءاً باختزال كانط، لعملية الحدس - أي اتحاد عناصر

الظاهرة المرصودة في الوعي الإنسي- إلى حدس تجريبي، وإنكارهم إمكان قيام علم بالعناصر ذات الصبغة العلوية. بيد أن قدرة كانط على اختزال الحدس بالصورة المذكورة آنفاً يعود أساساً إلى تخليط في تحديد معالم عملية الحدس التجريدي. فعلى الرغم من صحة تعريف كانط للحدس التجريدي بأنه "توحد الانطباعات الممثلة (للموجودات في كل) يتلاشى منه جميع العناصر الحسية... ويستنبط خلاله كل ضروب العلاقات المدركة"[١١]، فقد أصر مع ذلك على حصر استخدام الحدس التجريدي في دراسة الواقع المحسوس.

بيد أن إنكار كانط قدرة الحدس التجريدي على إدراك الواقع المتعالي إنكار اعتباطي ومزاجي. لأن النظرة المتفحصة تظهر لنا أن الحدس في حقيقته، لا يمثل نقطة "التماس" بين الوعي الإنسي والواقع المادي فحسب، بل يمثل أيضاً نقطة الاتصال بين الوعي والواقع النهائي. بمعنى أن الحدس ينقسم إلى شطرين: حدس تجريبي يمكننا من إدراك المادي، وحدس تجريدي يصلنا بالمطلق. لذلك فإن الفارق الأساسي بين الاثنين؛ أن الأول يشكل الحلقة الأولى في سلسلة العمليات الفكرية، بينما يشكل الآخر الحلقة الأخيرة فيها. إذ يتم عبر الحدس التجريبي استيعاب التمظهرات الحسية للوجود الخارجي؛ ويعتبر لذلك العقبة التي تنطلق منها عملية التفكير، في سلسلة من التجريدات المتعاقبة، التي يتم خلالها تصنيف المعطيات الحسية وفق التصورات والمفاهيم الذهنية. في حين يمثل الحدس التجريدي نهاية سلسلة التجريدات المتعاقبة للتمظهرات الحسية المستحصلة عبر الحدس

---

(١١) انظر عمونئيل كانط، نقد العقل الصرف:
Immanuel Kant. Critique of Pure Reason, trans. Kemp Smith. (New York : Martin's Press, 1965), p. 258.

التجريبي؛ إذ تتحد جميع التصورات في تمظهر أحادي، ذي صبغة كلية متجردة من كل المظاهر الحسية. وبين هذين الضربين من الحدس تتموضع العمليات الذهنية التي نسميها تفكيراً، أي الحركة المستمرة بين الجزئي والكلي عبر التصورات والمفاهيم

الوحي والعلوم الاجتماعية:

رأينا في المبحث السابق خطل استبعاد الوحي من دائرة البحث المعرفي، لكونه مصدراً معرفياً مهماً، لا يستقيم الفكر والفعل الإنسيين دونه. ونحاول في هذا المبحث تأكيد الأهمية الخاصة لمصدرية الوحي في إطار الأبحاث المتعلقة - بمسائل ما اصطلح على تسميته اليوم- بالعلوم الاجتماعية أو الإنسانية؛ إذ يبدو جلياً أن تأثير المبادىء العلوية المستمدة من معين الوحي، لا تقتصر هنا على تزويد الباحث بمقدمات ماورائية وحوافز بحثية، بل يشمل أيضاً توفير عناصر تنظيرية أساسية لهذا النوع من العلوم. ولعل من أقرب الأمثلة التي توضح أهمية معطيات الوحي، في تطوير الفكر الاجتماعي، مبدأ المساواة الذي يشكل الأساس، الذي يقف عليه التنظير السياسي المعاصر؛ إذ يتضح للدارس لتاريخ الفكر السياسي أن مبدأ المساواة ذو طبيعة علوية، تعود أصوله إلى الوحي الإلهي. لذا نرى أن الفكر الإغريقي الذي وصلنا لا يعتبر الناس سواسية في الكرامة أو القابليات النفسية والأخلاقية، بل يقسمهم إلى صنفين متميزين: أبناء الآلهة الذين ينتمون إلى أصول إغريقية من جهة، والبرابرة الذين ينتمون إلى الشعوب والقوميات الأخرى من جهة ثانية. ولا يختلف موقف القبائل العربية في العصر الجاهلي كثيراً عن الموقف الاغريقي، إذ أصر عرب الجاهلية على تفوقهم العنصري على غيرهم من الأمم التي

وصفوها بالعجمة. وهكذا لم يبرز مبدأ المساواة الإنسانية بصورة واضحة إلا في التراث الإسلامي الذي اصطبغ بصبغة التنزيل الحكيم[١٢].

وتتأكد الطبيعة العلوية لمبدأ المساواة بالنظر إلى استحالة إثبات مصداقيته، باعتماد أساليب البحث التجريبي. إذ تظهر المعطيات التاريخية للاجتماع البشري التباين الواضح بين الأفراد والجماعات البشرية، وغياب مبدأ المساواة عن العلاقات السياسية والاجتماعية خلال الجزء الأكبر من تاريخ البشرية. ويبدو جلياً للمتأمل في الحركة العلمانية الغربية، أنها لم تكن ترمي بدءاً إلى رفض الأفكار والقيم الدينية رفضاً مطلقاً، بل إلى تقويض أسس مرجعية الكنيسة المسيحية. ذلك أن الحركة العلمانية هذه عمدت إلى احتضان كثير من المفاهيم والتصورات، التي تعود في جذورها إلى التنزيل الرباني، مثل مفهومي الحرية والمساواة، ومفهوم عقلانية النظام الكوني.

وبينما تنامت العلوم الغربية الحديثة من خلال تفنيد التراث النصراني، وتقويض مرجعية الكنيسة المسيحية، يجد الدارس لتاريخ الفكر الإسلامي أن القيم والمعتقدات التنزيلية، قد ساهمت في تحفيز الحركة العلمية ودفعها إلى الأمام. فالقرآن الكريم حافل بالآيات التي تؤكد على أهمية البحث العلمي، والجهد المعرفي في التصور الإسلامي:

---

(١٢) يعود الاضطراب في التطبيق النصراني لفكرة المساواة، إلى معتقد "أبناء الله" الناجم عن الخلط بين تعاليم النصرانية والتراث الإغريقي، وهو المعتقد الكامن وراء اضطهاد النصارى التاريخي لأبناء الديانات الأخرى، وبالتخصيص المسلمين واليهود. أما الموقف اليهودي من الآخر، فأكثر تطرفاً لانطلاقه من معتقد "شعب الله المختار"، الذي يدفع اليهودي إلى التكبر والتعالي على الآخرين.

- ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾[١٣].
- ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾[١٤].
- ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾[١٥].
- ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[١٦].
- ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾[١٧].

ومن هنا يتضح لنا لماذا لم تعان حركة البحث العلمي في التاريخ الإسلامي أزمة مشابهة، لتلك التي ظهرت في تاريخ الفكر الغربي. فلم يشهد الفكر الإسلامي صراعاً بين اتجاه علمي وآخر ديني كما حدث في أوروبا، وبقيت مهمة تطوير علوم الشريعة وعلوم الطبيعة، والمعارف الاجتماعية مرهونة بفئة واحدة من العلماء. والتاريخ الإسلامي حافل بأمثلة لأطباء ورياضيين وفلكيين متفقهين، وفقهاء ذوي باع طويل في العلوم الطبيعية. ومن هنا يتبين أيضاً أن الصراع بين العلم والوحي ليس صراعاً حتمياً، يلزم قيامه في كل الثقافات البشرية، بل هو صراع خاص يتعلق بالخبرة التاريخية الغربية. لذلك فإن المحاولات التي ترمي إلى إعادة توليد الصراع في الثقافة الإسلامية محاولات مفتعلة، نابعة من رغبة عمياء في السير في خطى ثقافة مغايرة.

---

(١٣) الإسراء ٣٦.

(١٤) آل عمران ١٣٧.

(١٥) العنكبوت ٢٠.

(١٦) الزمر ٩.

(١٧) المجادلة ١١.

مصادر المعرفة:

على الرغم من اعتبار علماء المسلمين الوحي مصدراً معرفياً، فإنهم لم يروا أنه المصدر الأوحد للمعرفة. فقد أدرك علماؤنا الأولون الطبيعة الشمولية والدلالات الكلية لرسالة السماء، وأدركوا بالتالي الحاجة إلى تحصيل معلومات تفصيلية عن بنية الواقع ولغة التنزيل. ومن هنا برز مصطلحا القرينة اللفظية والقرينة الحالية، اللذان استخدما تكراراً في معرض توظيف المعارف اللغوية والاجتماعية لتفسير نصوص الوحي.

بيد أن جهود علماء المسلمين الأوائل، اقتصرت على تطوير أدوات معرفية ومناهج بحثية لدراسة النصوص، فلم يهتموا كثيراً بتطوير منهجية راقية لدراسة الظواهر الاجتماعية والتاريخية. لذلك افتقدت معارفهم الاجتماعية والتاريخية إلى الدقة العلمية والتماسك المنهجي. ولم تبرز محاولات جادة لتطوير نظريات لتفسير العلاقات الاجتماعية، من خلال تعرف أنساق التطور التاريخي، إلا في كتابات ابن خلدون الذي ظهر في مرحلة متقدمة من تاريخ الفكر الإسلامي. وعلى الرغم من تطوير ابن خلدون لنظريات نضيجة في التاريخ والمجتمع، إلا أنه لم يهتم بتوضيح المنهجية التي اعتمدها في تنظيره. كذلك لم يعمد أي من العلماء الذين اهتموا بدراسة المجتمع والتاريخ، ببسط طرائق البحث المناسبة لهذا الغرض.

لقد أدى تطوير المنهجية النصية على حساب المنهجية التاريخية إلى خلل نظري وتصوري بيّن، خاصة في مجالات البحث، التي تتطلب معرفة دقيقة ببنية المجتمع والتنظيم الاجتماعي والسياسي. ويبدو الخلل أوضح ما يكون، في الدراسات التي حاولت التنظير لبنية النظام السياسي الإسلامي. فقد أصر علي بن محمد الماوردي، مثلاً، على اعتبار العهد إجراءاً شرعياً لانتقال السلطة من الإمام

السابق إلى الإمام اللاحق، معمولاً على السابقة التي أسسها الخليفة الأول أبو بكر الصديق عندما عهد بالخلافة من بعده إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، مدعياً استناد العهد إلى إجماع الصحابة. يقول الماوردي: "والإمامة تنعقد من وجهين: أحدها باختيار أهل العقد والحل، والثاني بعهد الإمام من قبل. فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد، فقد اختلف العلماء في صدد من تنعقد الإمامة منهم على مذاهب شتى، فقالت طائفة لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد، ليكون الرضاء به عاماً والتسليم لإمامته إجماعاً. وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر رضي الله عنه على الخلافة، باختيار من حضرها ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها"[١٨].

يظهر من المثال السابق أن الماوردي يرد قول العلماء الداعين إلى اشتراك جمهور أهل الحل والعقد في اختيار الإمام، بدعوى مخالفة هذا القول للطريقة التي اتبعت عند اختيار الخليفة الأول أبي بكر الصديق. ويلاحظ أن الماوردي اعتمد عمل الصحابة دون النظر إلى محدداته المبدئية، ودون اعتبار أو تحديد القاعدة العامة، التي وجهت هذا السلوك، ومقارنتها بالمبدأ القرآني أو المقصد الشرعي. كما لم يحاول الماوردي تفهم الحيثيات الاجتماعية أو الظروف السياسية وربطهما بطريقة اختيار الخلفاء الراشدين. وبالتالي فإن سلوك الصحابة العملي اكتسب قيمة معيارية وتشريعية، بغض النظر عن مدى مطابقته أو معارضته لمبادىء الوحي ومقاصده.

لا ريب في أن تجربة الرعيل الأول تجربة بالغة الأهمية. لا يمكن لأي عمل تنظيري جاد تجاهلها. إلا أن أهمية هذه التجربة لا تعود إلى أشخاص الصحابة، بل

---

[١٨] علي بن حسين الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة، دار الفكر ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣ م، ص٦.

إلى مساهمتهم في تحويل الفكرة والمثال، إلى واقع معيش وأفعال منجزة من جهة، وإلى قرب عهدهم بالرسالة السماوية وحاملها عليه الصلاة والسلام من جهة أخرى. لذلك فإن نموذجية تجربتهم يجب أن تنبني على فهم صحيح وواضح للمبادىء التي وجهتهم، وللقواعد السلوكية التي ضبطت تفاعلهم وتعاملهم. أما تقليدهم تقليداً أعمى قبل تعيين محددات فعلهم، واتخاذ البنى السياسية والمؤسسات السلطوية التي طوروها واعتمدوها نموذجاً عاماً يحتذى في كل مكان وزمان، فذاك عمل غير علمي، يتعارض مع مبادىء التفكير السليم التي حددها القرآن الكريم، وفي مقدمتها مبدأ السلوك المنضبط عملياً، المتمثل بقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾[١٩].

فإذا سلمنا بأن نموذجية التجربة الراشدية تتعلق بالقواعد الكلية، التي وجهت أفعال الصحابة -لا بذواتهم وأشخاصهم- وجب بدءاً تحديد هذه القواعد، باستقرائها من أقوال الرعيل الأول وأفعالهم. وعندما تصبح القواعد الموجهة لسلوك الصحابة السياسي واضحة بينة، يمكن من ثم، مقارنتها بمبادىء الوحي وتوجيهاته الكلية، لتعيين أوجه التوافق والتعارض بين مبادىء التنزيل الإلهي وقواعد السلوك. فإذا تم إنجاز هاتين الخطوتين أمكن الانتقال إلى الخطوة الأخيرة، المتمثلة بتحليل البنية السياسية المتولدة عن القاعدة العامة، لتحديد الخاص والعام في تلك البنية. فالبنية السياسية المتولدة عن مبدأ عام تفقد من عمومها تبعاً لمقدار الخصوص في البنية الاجتماعية للجماعة السياسية. وبالتالي فإن تنزيل المبدأ العام على وسط اجتماعي مغاير، لا يمكن أن يتم من خلال استعارة البنية السياسية الأولى، وتشغيلها في الوسط الجديد، بل لا بد من إعادة ترتيب البنية السياسية، لإعمال المبدأ العام في سياق البنية الاجتماعية المهيمنة.

---

[١٩] الإسراء ٣٦.

لكن الماوردي لم يحاول، كما لم يحاول أي من الفقهاء الذين تابعوه، القيام بدراسة منهجية وتحليل عميق لأفعال الصحابة، بغية تمييز القواعد السلوكية التي وجهتهم، أو التحقق من انسجامها مع المبادىء السياسية الشرعية. ونتيجة لغياب منهجية راقية لتسهيل التحليل العميق لمقاصد أفعال الصحابة وقواعدها، أو للبنى الاجتماعية والسياسية التي توجه تفاعلهم، فقد أضفى فقهاء السياسة صفة الكلية والإطلاق على أفعال الرعيل الأول من الصحابة، وذلك باعتبار ممارساتهم ذات طبيعة تأسيسية للأجيال المقبلة من المسلمين.

وعلى الرغم من اعتبار علماء المسلمين المتقدمين معطيات التاريخ مصدراً معرفياً إلى جانب الوحي من خلال إدخالهم عمل الصحابة، والإجماع، والعرف في مصادر التشريع، فإنهم لم يتمكنوا من الاستفادة من هذا المصدر المهم لسببين:

أولاً : انحصر اهتمام العلماء الأوائل، باستثناء ابن خلدون ومن سار على نهجه، في تعيين نماذج اجتماعية وسياسية مثالية، وتحديد مسالك بشرية قياسية، بغية إعادة تأسيسها في واقع الحياة. لذلك لم يحرصوا على العمل لاكتشاف الأنساق العامة للفعل السياسي، أو تمييز الاتجاهات الرئيسية للتنظيم الجماعي، واستخدامها في تفسير التفاعلات السياسية والعلاقات الجماعية.

ثانياً : لم يهتم العلماء المسلمون -للسبب الذي أوضحناه آنفاً- بتطوير منهجية علمية لتحليل الظاهرة الاجتماعية. ولقد أدى بروز النهج الخلدوني في مرحلة متأخرة من تطور التراث العلمي الإسلامي -عندما بدأ الحماس للدراسات العلمية والاهتمام بالاجتهاد الأصيل بالذبول- إلى الحد من تأثيره ضمن الدوائر العلمية الإسلامية. وعلى الرغم من النضج الباهر للنظريات الاجتماعية التي تقدم بها ابن خلدون، فإننا لا نجد لها أي متابعات في

التراث العلمي الإسلامي، بل نجد أن تأثيرها في الأعمال اللاحقة يكاد ينحصر في المساهمات التي تقدم بها العلماء الغربيون، الذين تبنوا الخط الخلدوني، وقاموا بتطويره إلى علوم الاجتماعيات المعروفة اليوم. لكن الخلل المنهجي ما لبث أن أصاب الدوائر العلمية الغربية، متخذاً هنالك منحى معاكساً تماماً للمنحى الذي اتخذه التراث الإسلامي. إذ تركزت الجهود العلمية في الغرب في إطار الأبحاث الاجتماعية والتاريخية، ليتم تغييب دور الوحي تدريجياً.

بناءاً على ما تقدم، يمكننا القول إن تطوير منهجية متوازنة يجب أن يرمي إلى تحقيق غايتين؛ **الأولى**: تضمين المنهجية المنشودة طرائق إجرائية، تمكننا من استنباط قواعد عامة وقوانين كلية، انطلاقاً من الوحي والتاريخ على السواء. **الثانية**: تأمين تكامل بين القواعد والقوانين المستنبطة من المصدر التنزيلي، وتلك المستقرأة من المصدر التاريخي. لذلك فإننا سنعمد فيما تبقى من هذه الدراسة إلى توضيح الإطار العام الذي يسمح بقيام منهجية متكاملة للتحليل النصي والفعلي.

المصدر التنزيلي وقواعد الاستدلال النصي:

يتمثل المصدر التنزيلي في الخطاب القرآني في المقام الأول، وفي السنة النبوية الموضحة لأحكامه، والمفصلة لمجمله، التي حفظت لنا في صيغة أحاديث مرفوعة إلى رسول الله في المقام الثاني. ويتألف القرآن الكريم من آيات نزلت منجمة على رسول الله ﷺ، في فترة تمتد ثلاثاً وعشرين سنة تقريباً. ولقد ساهمت آيات الكتاب في تزويد الرعيل الأول بتصور كلي للوجود، كما وجهت أفعالهم خلال جهادهم لإنشاء المجتمع الإسلامي، المتمثل بالأمة الملتزمة بمبادىء الإسلام ومقاصده.

إن المتأمل في الخطاب القرآني لا يملك إلا ملاحظة أسلوبه المتميز ومنهجه الفريد. ذلك أن آيات الكتاب لا تنتظم مبحثياً، بحيث يتم عرض مسألة أو حادثة بتمامها قبل الانتقال إلى مسألة أو حادثة أخرى. بل يجد القارىء لكتاب الله تعالى أن التنزيل الإلهي يتعرض إلى مسألة أو حادثة معينة في سور وآيات مختلفة. وبالتالي فإن قدرة القارىء على فهم نظرة القرآن إلى حادثة معينة، أو موقفه من مشكلة محددة تتوقف على استطاعته ربط الآيات ببعضها بعضاً، والتعامل مع الخطاب القرآني على أنه كل متكامل. لذلك فإن أي محاولة لتحديد الموقف القرآني تجاه فعل إنساني محدد، من خلال التأمل في معاني نص قرآني منفرد، غالباً ما تؤدي إلى سوء فهم للمقاصد التنزيلية، أو إلى تناقض في الفهم والحكم، أو ربما إلى تصور مختل مضلل. خذ مثلاً الآية التالية من سورة النساء: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون﴾[٢٠].

يتمثل الحكم القرآني من المسكرات، بناء على الآية المذكورة، في تحريم شربها قبيل الشروع في الصلاة، دون غيرها من الأوقات. بيد أن الحكم المستنبط من هذه الآية صحيح جزئياً فقط، إذ إن الحكم القرآني العام في المسكرات، يظهر في آية أخرى من سورة المائدة، التي تمثل مرحلة متقدمة في تصعيد الحرب ضد المسكرات: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنّما الخَمْرُ والمَيْسِرُ والأنصابُ والأزلامُ رِجْسٌ من عمل الشيّطان فاجتنبُوه لعلّكم تُفلِحون﴾[٢١].

---

[٢٠] النساء ١٨.

[٢١] المائدة ٩٠.

يتضح من المثال السابق أن استنباط أحكام وتصورات من التنزيل، يتطلب توظيف منهجية قادرة على استخراج هذه الأحكام والتصورات من مصدرها، وترتيبها بصورة منتظمة. وتتألف المنهجية المقترحة هنا من خطوات إجرائية أربع:

أولاً : تهدف الخطوة الأولى إلى تعرف النصوص التنزيلية كافة، المتعلقة بالمسألة المعتبرة. فعلى سبيل المثال، لا بد لتحديد الموقف التنزيلي من العلاقة بين الحاكم والمحكوم من استحضار جميع الآيات القرآنية المتعلقة بألفاظ: إمام، وولي الأمر، وطاعة، ونصر. فإذا عمدنا إلى استقراء آيات الكتاب وجدنا أن الألفاظ المذكورة أعلاه، تتكرر بمعان مناسبة لموضوع البحث في المواضيع التالية.

١) إمام : (الحجر ٧٩)، (يس ١٢)، (البقرة ١٢٤)، (هود ١٧)، (الفرقان ٧٤)، (الأحقاف ١٢)، (الإسراء ٧١)، (التوبة ١٢)، (الأنبياء ٧٣)، (القصص ٥)، (القصص ٤١)، (السجدة ٢٤).

٢) ولي الأمر : (النساء ٥٩)، (النساء ٨٣).

٣) طاعة : (الزخرف ٥٤)، (النور ٥١)، (الأحزاب ٦٧)، (الفرقان ٥٢).

٤) نصر : (التوبة ٤)، (الأعراف ١٥٧).

ويجدر بنا التنويه هنا على أن عملية تعرف الآيات المناسبة ليست إجراء آلياً، بل تتضمن قدراً كبيراً من التحليل، ومعرفة بالدلالات اللغوية والحالية للآيات، وتأمل في الاستخدامات المعجمية للألفاظ.

ثانياً : تشتمل الخطوة الثانية على الجهود الرامية إلى فهم دلالات نصوص الوحي، منفردة ومضافة إلى بعضها بعضاً. ويتطلب تفسير النصوص المنزلة، أولاً، اعتماد قواعد النحو والبيان العربيين. ذلك أن الإخلال بهذه

القواعد يؤدي إلى انحرافات خطيرة في فهم النصوص. إذ غالباً ما ينجم الخطأ والانحراف في فهم نصوص الكتاب الكريم، نتيجة الإغراق في التأويل دون اعتبار قواعده وأصوله. ولعل أكثر من تورط في هذا الباب علماء الشيعة والصوفية، الذين أوّلوا آيات الكتاب بمعان لا يمكن للنص احتمالها بأي حال من الأحوال. فنجد، مثلاً، أن المحدث والفقيه الشيعي علي بن الحسن بن بويه القمي، ينقل في كتابه الإمامة والتبصرة عن أبي جعفر الصادق أنه أوّلَ قول الله تعالى: ﴿قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غوراً فمن يأتيكم بماء معين﴾[٢٢].

فقال: "هذه آية نزلت في القائم، يقول: إن أصبح إمامكم غائباً عنكم لا تدرون أين هو، فمن يأتيكم بإمام ظاهر، يأتيكم بأخبار السماء وحلال الله جل وعز وحرامه"[٢٣].

يبدو جلياً أن تفسير القمي للآية السابقة يخل بالقاعدة الأولى من قواعد التأويل، التي لا تجيز إخراج النص من الحقيقة إلى المجاز إلا عند استحالة حمل المعنى على الحقيقة. لكن المعنى المتبادر من حمل ألفاظ النص على حقيقتها بيّن جليّ، بعيد كل البعد عن الخلل والاضطراب. إذ تذكّر الآية الكفار الجاحدين بالله عز وجل بنعم الخالق عليهم، في توفير الماء العذب الذي لا تقوم الحياة حال افتقاده، وتحذرهم من العواقب الوخيمة لاستمرارهم في غيهم، وإمكان حرمانهم من أسباب بقائهم بقطع موارد الماء عنهم.

---

[٢٢] الملك ٣٠.

[٢٣] علي بن الحسين بن بابويه القمي، الإمامة والتبصرة، بيروت، دار المرتضى، ١٩٨٥، ص١١٥-١١٦.

بيد أن فهم نصوص الكتاب واستيعاب معانيها، لا يتأتّى فقط من خلال تحليل المعاني المعجمية لمفردات القرآن الكريم، بل لا بد من تحديد معاني الألفاظ التنزيلية من خلال ربطها بسياقات ثلاثة: أ) السياق النصي، و ب) السياق الخطابي، و ج) السياق الحالي. فالسياق النصي يمكننا من ربط النص المدروس بالنصوص السابقة واللاحقة. في حين يمكننا السياق الخطابي من فهم المفردات، التي هي موضوع البحث من خلال مقارنتها بمثيلاتها في الخطاب القرآني والنبوي، كما يمكننا من ربط الأحكام المتولدة عن النص، بالأحكام المتفرقة في هذا الخطاب. أما السياق الحالي فإنه يسمح بفهم الدلالات الاجتماعية والسياسية للنص على الواقع المشهود. وهذا يعني أن آيات الكتاب يجب أن تفهم أولاً في سياق سورها، ثم في سياق الخطاب القرآني مجملاً، وأخيراً في السياق الاجتماعي التاريخي للأحداث المواكبة للتنزيل.

إن السياق الأخير: السياق الحالي، هو المعني بمصطلح "أسباب النزول"، المتعمد في تحديد دلالات آيات الكتاب عند المفسرين، وهو سياق مهم يلزم اعتباره لفهم معاني النصوص فهماً دقيقاً. وتظهر أهمية فهم ألفاظ النصوص باعتبار سياقها الحالي عند النظر في دلالة كلمة "فاسق" في الآية التالية:

﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾[٢٤].

إذ يستخدم القرآن عادة لفظ "فاسق" إشارة إلى الفرد الذي يستسلم لرغباته وشهواته، على الرغم من وعيه بتناقضها مع مبادىء الحق والعدل الإلهيين.

---

[٢٤] الحجرات ٦.

وبالتالي فإن تفسير الآية السابقة بالرجوع إلى المعنى المعجمي للفظ، يفيد ضرورة التأكد من صحة الخبر حال ظهور فسق ناقله. لكن التحليل الدقيق للأحداث المصاحبة للتنزيل يبرز صورة مغايرة. فقد روى ابن كثير في تفسيره عن مجاهد وقتادة، أن رسول الله أرسل "الوليد بن عقبة إلى بني المصطلق ليصدقهم (أي يأخذ منهم الصدقات)، فتلقوه بالصدقة (أي خرجوا إلى مشارف حيهم للقائه وتسليمه أموال الصدقة)، فرجع فقال: إن بني المصطلق قد جمعت لك لتقاتلك (لاعتقاده أن خروج بني المصطلق للقائه كان بقصد الاعتداء عليه) -زاد قتادة وأنهم ارتدوا عن الإسلام. فبعث رسول الله ﷺ خالد بن الوليد رضي الله عنه إليهم، وأمره أن يتثبت ولا يعجل، فانطلق حتى أتاهم ليلاً، فبعث عيونه، فلما جاؤوا أخبروا خالداً رضي الله عنه أنهم متمسكون بالإسلام، وسمعوا أذانهم وصلاتهم، فلما أصبحوا أتاهم خالد رضي الله عنه فرأى الذي يعجبه؛ فرجع إلى رسول الله ﷺ فأخبره الخبر، فأنزل الله تعالى الآية"[٢٥].

إن معنى كلمة "فاسق" المستفادة من سياق الرواية السابقة، يختلف اختلافاً واضحاً عن المعنى المتبادر من دلالاتها المعجمية. إذ يظهر من السياق الحالي للآية أن التأكد من صحة الخبر مطلوب ليس فقط عند ظهور فسق حامله، بل حتى عندما تختفي دواعي الفسق، ويغلب حسن السيرة على حامل الخبر. فنحن لا نشك بأن الوليد بن عقبة كان موثوقاً عند رسول الله، عندما كلفه بمهمة جمع الزكاة. ولو ظهر فسقه قبل تعاقب الأحداث التي أدت إلى نزول الآية، لما ائتمنه رسول الله على أموال المسلمين. ومن هنا يظهر لنا أن مهمة جمع الزكاة كانت تجربة مزلزلة للوليد، ومحنة كشفت نقاط ضعف كامنة في نفسه، تجلى خلالها هلعة وفقدانه

---

[٢٥] إسماعيل بن كثير، مختصر تفسير ابن كثير، اختصره عبد الرحمن الصابوني، بيروت، دار القرآن الكريم، ١٣٩٩ هـ، ج٣، ص٣٦٠.

القدرة على الثبات في وجه مخاوف موهومة، كما تجلى عبرها استعداده إلى التهويل واختلاق الأعذار لحفظ ماء وجهه، وإخفاء فشله في مهمته.

ثالثاً : تتمثل الخطوة الثالثة في تعليل النصوص، أي تحديد العلة التي استدعت قيام الحكم الشاوي فيها. وبعبارة أخرى نقول، إن الغاية من هذه الخطوة هو معرفة السمة أو الخاصية المشتركة بين الأشياء، التي تبرر تنزيل حكم واحد فيها، أو استخدام تصور واحد للإشارة إليها. ذلك أن تعيين علة حكم ما هو الخطوة الأولى في الجهد الرامي إلى اكتشاف المبادىء الكلية. التي تحكم توجيهات الشريعة المختلفة وتنظيمها. فنجد مثلاً أن الفقهاء قد تأملوا في علة الحكمين الشرعيين التاليين:

١) تحريم بيع الجزاف بالمكيل.

٢) تحريم بيع الغائب.

وتوصلوا إلى أن علة التحريم في كلا الحكمين حماية المشتري من الغرر[٢٦]. فمن خلال فهم المبدأ العام الشاوي في الحكمين السابقين، نستطيع توسيع دائرة تطبيقهما لتشمل معاملات لم يتعرض لها التنزيل مباشرة، بل نستطيع أيضاً إباحة بيع الجزاف بالمكيل أو بيع الغائب إذا أمكن حماية المشتري من الغرر. فإذا أمكن، مثلاً، ضمان جودة المنتجات، أو سمح عقد البيع للمشتري بالتحلل من التزاماته، إذا لم تحقق البضاعة الأوصاف والجودة المتفق عليهما قبل الشراء، جاز عندئذ بيع الغائب. ومن هذا المنطلق أجاز الفقهاء عقد الاستصناع، وهو بيع الغائب.

---

[٢٦] محمد بن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت، دار المعرفة ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦م)، ج٢، ص١٤٦-١٥٩.

إن عملية التعليل أكثر أهمية لفهم النصوص المتعلقة بالفعل الاجتماعي والسياسي، لأنها تساعدنا على التحرر من الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية. ولعل آيات القتال في القرآن الكريم، تزودنا بأمثلة مهمة للترابط بين النصوص التنزيلية والظروف الاجتماعية. إذ يجد القارىء لكتاب الله توجيهات تحض المسلمين على المبادرة إلى قتال أعدائهم، بينما تأمرهم آيات أخرى باختيار السلام إذا جنح إليه الأعداء. لذلك فإن تطوير فهم واضح لغايات القتال، وشروط السلام يتطلب عملية تعليل مسهبة لآيات القتال.

رابعاً: تهدف الخطوة الرابعة إلى ربط الأحكام والتصورات التنزيلية ببعضها بعضاً ليتحقق انسجامها وتناغمها. وهذا يتطلب بناء منظومة شاملة من الأحكام المتوافقة داخلياً. ويمكننا تحقيق ذلك باعتماد نهج التجريد المتتالي، بالبحث عن المبادىء الكلية الثاوية في مجموعة الأحكام المستنبطة من مصادرها الشرعية. ويتطلب هذا النهج الاستمرار في عملية التجريد هذه، إلى أن يتم الوصول إلى مجموعة من القواعد الكلية التي لا يمكن اختزالها. ونستطيع في هذه المرحلة -بعد اختزال مجموعة الأحكام الشرعية السياسية مثلاً إلى عدد محدود من القواعد الكلية- ترتيب هذه القواعد وفهم طبيعة الرابطة التي تجمع بينها. لأن فهم العلاقات بين مختلف الأحكام والتصورات الشرعية، يصبح متيسراً على هذا المستوى العالي من التجريد، لاختزال التصورات إلى عدد محدود يمكن للمجتهد التعامل معها، والتأكد من قيام ترابط وانسجام داخلي فيما بينها، وهو عمل يكاد يكون مستحيلاً على مستوى الكم الهائل من الأحكام والتصورات المستنبطة مباشرة من نصوصها. لذلك فإن من المعتذر عملياً إدراك طبيعة البنية العامة للأحكام الشرعية، واستيعاب مقاصدها وغاياتها، دون اللجوء إلى عملية التجريد والاختزال المتعاقب للأحكام.

وتتأكد أهمية هذه الخطوة، عند ملاحظة أن التعارض الظاهر بين الأحكام المستخرجة في الخطوة السابقة، لا يمكن إزالته بصورة منهجية إلا من خلال استنباط قواعد عامة، ومقاصد كلية للفعل الاجتماعي. وهذا يحتاج إلى تصنيف الأحكام المستخرجة في الخطوة الثالثة، ضمن مجموعات تنظيم تحت مبادىء عامة. فيمكن، على سبيل المثال، -من خلال مراجعة مجموعة الأحكام التي تحظر الغرر في البيع، أو إتلاف مال الغير، أو سرقة أملاك الآخرين واختلاسها- استنتاج قاعدة احترام الملكية الخاصة، ووجوب صيانة الجماعة السياسية لممتلكات أفرادها، ضمن القيود العامة التي تحددها القواعد التشريعية. فالانتقال من الخاص إلى العام عبر عملية تجريد متتال، بحثاً عن القواعد العامة والمقاصد الكلية، هو شرط رئيسي لتطوير منظومة مطردة ومتسقة من الأحكام الشرعية. إذ يهدف التجريد المتتالي إلى إزالة التناقضات الداخلية الظاهرة، وبالتالي إيجاد منظومة مضطردة من التصورات والأحكام. وبذلك يمكن -من خلال عملية التجريد هذه -الوصول إلى أحكام يقينية قطعية. لأن الأحكام المستخرجة من آحاد النصوص لا يمكن- كما لاحظ الشاطبي قديماً- أن ترقى إلى مرتبة القطع، بل تبقى عرضة للظن والشك. يقول الشاطبي: "كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاًمعناه من أدلته، فهو صحيح ينبني عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموعة أدلته مقطوعاً به. لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها، دون انضمام غيرها إليها كما تقدم"[٢٧].

---

(٢٧) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت، دار المعرفة، دون تاريخ، ج١، ص٣٩.

تتلو عملية التجريد المتعاقب، والتي تمثل أيضاً عملية استقراء متتال يختزل عبرها الخاص ضمن العام، عملية استنباط متعاقب، حيث يتم التحقق من توافق الأحكام الجزئية والكلية، واستبعاد الأحكام الجزئية التي تتناقض مع المبادىء الكلية. يلاحظ أن المنهج المقترح أعلاه، يتشابه مع منهج القواعد الشرعية الذي طوره العز بن عبد السلام، الذي أخذ شكل منهجية متكاملة في نظرية مقاصد الشريعة، التي تقدم بها إبراهيم بن إسحاق الشاطبي في كتابه: الموافقات في أصول الشريعة[٢٨].

المصدر التاريخي وقواعد الاستدلال الفعلي:

إن منظومة الأحكام والتصورات المستنبطة من مصدر الوحي المعرفي، غير كافية لتأسيس الفعل، وذلك لسببين. **الأول**، أن المنظومة المذكورة تتألف من قواعد عامة وكلية، وبالتالي فإن تنزيلها على حالات جزئية خاصة، يتطلب مزيداً من النظر والتحديد. وهذا يتطلب بدوره مزيداً من البحث والدراسة، لفهم طبيعة الفعل الفردي والتفاعل الجماعي وآلياته. **الثاني**، أن تطبيق القواعد الكلية يتطلب إدراك الحيثيات القائمة والظروف العملية. فلكي نقرر، مثلاً، وجوب الزكاة على زيد من الناس، يلزمنا معرفة الشروط النظرية للوجوب، مثل الإسلام وامتلاك النصاب. ويلزمنا كذلك معرفة الخصوصيات المتعلقة بوجوب أداء زيد للزكاة، مثل إسلامه وامتلاكه النصاب. فإذا تطابقت شروط إخراج الزكاة النظرية مع ظروف زيد العملية، أي تحققت الشروط النظرية عملياً، أمكن تقرير وجوب الزكاة على زيد. وبالمثل، لتقرير طريقة تعامل الدولة الإسلامية مع الدول غير الإسلامية، لا يكفي

---

[٢٨] انظر المصدر السابق، ج٢.

تبني موقف الدولة الإسلامية الأولى من الدول غير الإسلامية التي عاصرتها، بل لا بد من دراسة الحيثيات الخاصة بكل منهما، ومن ثم عرضها على مقاصد التشريع وغاياته. وبالتالي فإن تنزيل الأحكام على الواقع الاجتماعي والسياسي للأمة، يتطلب دراسة هذا الواقع دراسة علمية منهجية.

يمكننا الخلوص إلى ضرورة دراسة الفعل الاجتماعي دراسة تفصيلية ومتأنية، قبل تنزيل الأحكام الشرعية عليه، وبالتالي إلى تطوير منهجية مناسبة لدراسة هذا الفعل. فالمنهجيات المتولدة في الدوائر العلمية الغربية غير مناسبة لهذا الغرض للسببن: **الأول**، أن المقدمات الغيبية للمنهجيات الغربية -وهي مقدمات تفترضها المعارف الغربية على الرغم من عدم اعترافها بها- لا تتفق مع التصور الإسلامي للوجود الغيبي: **الثاني**، أن المنهجيات الغربية تنزع إلى الاستقراء من الواقع الاجتماعي المعيش، وهو واقع تم تشكيله أصلاً في رحم المجتمع الغربي، وبناء على الخبرة التاريخية الغربية. وبعبارة أخرى نقول إنه في حين أن النماذج والمنظومات الاجتماعية المعتمدة في المنهجية الغربية اليوم، تم بناؤها عبر استقراء الخبرة التاريخية الغربية، فإن المنهجية المعتمدة، تفترض أن النتائج المتحصلة من دراسة خبرة الإنسان الغربي، صالحة للتعامل مع المجتمعات الإنسانية على عمومها. فإذا اعتبرنا الفروقات التصورية والقيمية بين التراث الفكري الإسلامي والغربي، تبين لنا أن الحاجة إلى تطوير نماذج ومنظومات مناسبة للخبرة التاريخية للمجتمعات المسلمة حاجة ملحة.

للوصول إلى تصورات ومفاهيم اجتماعية مناسبة للخبرة التاريخية للمجتمعات المسلمة، نحتاج بدءاً إلى رفض دعوى تماثل المقاصد والدوافع والغايات البشرية، والإصرار على تفسير الظواهر الاجتماعية من خلال تحليل مركباتها الأساسية،

وبالتحديد الأفعال الإنسية. وبعبارة أدق نقول إن عملية تمييز القوانين التي تحكم البنية الأساسية للظواهر الاجتماعية، يتطلب بدءاً تحليل الفعل البشري الذي يشكل العنصر الأساسي، الذي تتركب منه الظاهرة الاجتماعية. ويمكننا تحليل الأفعال الاجتماعية عبر الخطوات الأربع التالية:

أولاً : تهدف الخطوة الأولى إلى تحليل أفعال الأفراد المشتركين في الظاهرة الاجتماعية المعتبرة. ونقصد بتحليل الأفعال الكشف عن محدداتها الثلاثة: المقصد، والباعث، والقاعدة. فمقصد الفعل يتمثل بالغاية الكلية التي يسعى الفاعل إلى تحقيقها. أما الباعث على الفعل، فيتحدد في الدافع النفسي الذي يحرك الفاعل للقيام بالفعل. وينبثق الدافع للفعل عادة إما من الالتزامات القيمية والاعتقادية للفاعل، أو من مصلحته الفردية. وأخيراً فإن قاعدة الفعل تتعين في الإجراء العملي الواجب اتباعه لتحقيق مقصد الفعل.

لتوضيح كيفية تحليل الفعل، لا بأس بضرب المثل التوضيحي التالي. لنفترض أننا نريد تحليل العملية الانتخابية، نجد حال بدء تحليلنا أن المرشح الانتخابي هو أحد الفاعلين الأساسيين في هذه العملية. لتحليل فعل المرشح الانتخابي نعمد إلى تمييز عناصره الأساسية الثلاثة، فنلاحظ في مثالنا هذا، أن مقصد الفعل الذي تتجه نحوه جهود المرشح هو الفوز في العملية الانتخابية. أما الباعث على الفعل فقد يكون التزام المرشح القيمي، الذي قد يأخذ شكل خطة سياسية يسعى المرشح إلى تحقيقها، أو قد تتمثل في منفعة مادية أو نفسية، يسعى المرشح وناخبوه إلى تحصيلها، أو قد يكون الباعث مزيجاً من الاثنين. وأخيراً، تتمثل قاعدة الفعل في مثالنا هذا بالوسائل العلمية والمهارات الفنية المتوفرة لدى المرشح التي يمكن توظيفها في جهوده الهادفة للفوز بالانتخابات.

وبذلك تؤدي الرغبة في الفوز بالانتخابات إلى اتحاد المرشح وناخبيه ضمن جماعة مقصدية واحدة. ويلاحظ أن الوحدة المقصدية بين أفراد الجماعة تتحصل إما من تماثل التزاماتهم القيمية، أو من تطابق مصالحهم العملية. وبعبارة أخرى يمكن القول أن الدعم الذي يتلقاه المرشح من ناخبيه ناجم إما من إفصاحه عن نيته في تحقيق الالتزامات القيمية المشتركة، من خلال ترجمتها إلى خطة سياسية، أو من تصريحه برغبته في إجراء بعض التعديلات على الخطة السياسية القائمة، بما يخدم مصالح الناخبين، كالعمل مثلاً على تخفيض معدل ضريبة الدخل السنوية.

ثانياً : الخطوة الثانية تتعلق بتصنيف أنماط الفعل المختلفة على أساس اتفاق عناصرها أو اختلافها. فالأفعال ذات المقاصد المتفقة تشكل مجموعة متجانسة، بينما تنقسم الأفعال مختلفة المقاصد إلى مجموعات متباينة. وتنقسم كل من المجموعات المقصدية الرئيسية بدورها إلى مجموعات وظيفية فرعية. ويجدر بنا التأكيد هنا على أن هذه الخطوة ليست منفصلة عن سابقتها انفصالاً كاملاً. فقد يعمد الباحث أحياناً إلى تقسيم الكل إلى مجموعات رئيسية وفرعية، قبل الشروع بتحليل الفعل الفردي تحليلاً مسهباً. فكثيراً ما يضطر الباحث -لاستحالة تحليل أفعال جميع الأفراد المعنيين- إلى اختيار أفراد نموذجيين يمكن اعتبارهم ممثلين لباقي أفراد مجموعتهم. ولاعتماد الباحث عادة على حدسه عند تقسيم الأفراد إلى مجموعات، قبيل الشروع في تحليل أفعالهم، فيجب لذلك اعتبار هذا التقسيم تقسيماً أولياً. ويلزم بالتالي تعديله وتحسينه بناءً على تحليل أفعال أفراد نموذجيين يمثلون مختلف المجموعات المحددة.

ثالثاً: تشتمل الخطوة الثالثة على الجهود الرامية إلى تحديد القوانين، التي تحكم العلاقة بين مختلف الجماعات المتعينة في الخطوة الثانية. ولتحديد

القواعد الكلية، أو القوانين، الموجه للتفاعلات الاجتماعية، يلزم تعرف أنساق التعاون والتصادم، والهيمنة والخضوع، والازدهار والانحطاط، وغيره من الانساق المنظمة للعلاقة بين الجماعات البشرية، والمقارنة بينها عبر الأزمنة المختلفة، والمجتمعات الثقافية المتعددة. إن تمييز القواعد والقوانين التي تحكم حركة الجماعات البشرية وتنظيم علاقاتها، هو هدف رئيسي لأي جهد علمي وبحثي. إذ لا يمكن تفسير الظاهرة الاجتماعية إلا من خلال معرفة القوانين العليا، التي تحكم حركة المجتمع الإنسي عبر الزمان والمكان. ومن نافل القول التأكيد على أن عزل القوانين التاريخية ذات الطبيعة الكلية عملية بالغة، تحتاج إلى جهود حثيثة ومتضافرة، وتعديل وتنقيح متواصلين.

رابعاً : الخطوة الرابعة والأخيرة في المنهجية المقترحة لدراسة التفاعلات الاجتماعية، تتمثل في تنسيق مختلف الأحكام الكلية المستخرجة في الخطوات الثلاث السابقة، ليشكل مجموعها منظومة متكاملة ومنسجمة، على نحو شبيه بالخطوة الرابعة من منهجية الاستدلال النصي.

إن الخطوات الأربع السابقة، التي يشكل مجموعها قواعد الاستدلال الفعلي، خطوات متضايفة ومتكاملة، يأخذ بعضها برقاب بعض. ففي الخطوة الأولى يتم تحديد مقاصد الفعل الاجتماعي وقواعده، بينما تتعين في الخطوة الثانية البنية الاجتماعية والوظائف المنوطة بها، لمختلف الجماعات السكانية. في حين تربط الخطوة الثالثة شتى الجماعات السكانية، وتحدد طبيعة علاقاتها والقوانين التي تحكم تفاعلها. إن مثل هذا التحليل المتشابك يتطلب دراسة الثقافة السائدة في كل جماعة على حدة، وتحديد خصائصها المعرفية والنفسية؛ كما يتطلب دراسة مقارنة عبر الثقافات والأجيال. فالبنى والوظائف تتبدل مع تبدل مقاصد الفعل وقواعده

(التغير الثقافي)، ولا يمكن رصد هذا التبدل إلا بدراسة يتم من خلالها رصد عناصر التغير والثبات.

التطابق المنهجي بين الاستدلالين النصي والتاريخي :

تظهر النظرة المتأنية لقواعد الاستدلال النصي والتاريخي وجود نسق عام، للاستدلال المشترك بين الدراسات النصية والتاريخية. ويمكن تلخيص النسق العام للاستدلال في الإجراءات الأربعة التالية:

١- تجميع العبارات/ الأفعال المتماثلة ضمن أصناف/ مجموعات متجانسة داخلياً ومتباينة خارجاً. ويقابل هذا الإجراء تعرف النصوص المناسبة في الاستدلال النصي، وتصنيف الأفعال إلى مجموعات في الاستدلال الفعلي. وعلى الرغم من أننا اعتبرنا عملية تصنيف الأفعال خطوة ثانية عند دراستنا لنسق الاستدلال الفعلي، فإننا أشرنا حينذاك إلى أن الباحث كثيراً ما يضطر إلى الابتداء بهذه العملية، قبل الشروع بتحليل مركبات الأفعال.

٢- تحليل النص/ الظاهرة إلى مركباتهما الرئيسية، أي إلى العبارات/ الأفعال التي يؤدي اتحادها إلى تكوين النص/ الظاهرة، بغية تعيين دلالاتها. ويقابل هذا الإجراء تفسير النصوص في الاستدلال النصي، وتحليل الأفعال إلى مركباتها في الاستدلال الفعلي.

٣- تحديد أسباب (علل) التماثل والاختلاف بين الأصناف / المجموعات المتباينة. ويقابل هذا الإجراء عملية تعليل النصوص في الاستدلال النصي، وعملية تحديد قواعد الفعل العامة، ومقاصده الكلية بغية تمييز القوانين التي تحكم اتحاد الجماعات المقصدية وتعاونها، أو اختلافها وتعارضها.

٤- تطوير منظومة مضطردة من الأحكام النصية/ الفعلية. وينجم انتظام الأحكام واضطرادها نتيجة لتصنيفها وفق منظومة هرمية، بحيث يتم ربط الأحكام

الجزئية بقوانين كلية ومقاصد عامة، على النحو المبين في الاستدلالين النصي والفعلي.

وعلى الرغم من التطابق المنهجي في الاستدلالين النصي والتاريخي، فإن مجموعة الأحكام المتحصلة منهما لا تتصف ضرورة بالانسجام والاضطراد. لذا تبرز الحاجة لإضافة إجراء خامس إلى الإجراءات السابقة، للتأكد من الانسجام الداخلي لمجموعة الأحكام التنزيلية والفعلية، يمكن صياغته على النحو التالي:

٥- تنسيق مجموعة الأحكام المتحصلة عبر تطبيق الإجراءات الأربعة السابقة، بإزالة التناقضات الداخلية بين الأحكام الشرعية والتاريخية، حال وجودها .

لا تنحصر عملية توحيد أنساق الاستدلال النصي والفعلي (التاريخي) في تشابه الإجراءات المقترحة لتحليل النصوص والظواهر التاريخية، بل تشمل أيضاً تشابه بنية الفعل والخطاب. ذلك أن تحليل الفعل الجماعي والخطاب النصي يظهر أن كلاهما يتألف من عدد من المقاصد، والقواعد التي تضفي عليهما نوعاً من الوحدة والانسجام، كما تسمح بمقايستهما والمقارنة بينهما. وبمقارنة قواعد ومقاصد المنظومة الفعلية (الظاهرة الاجتماعية)، والمنظومة النصية (الخطاب التنزيلي)، يمكن تحديد مدى تطابق الأولى والأخيرة. وتتجلى أهمية هذه المقارنة في النقطتين التاليتين:

١) يمكن استخدام المنظومة النصية كإطار تقويمي للمنظومة الفعلية، دون التخليط بين المنظومتين.

٢) تساعدنا المنهجية المقترحة، عند مفارقة القواعد والمقاصد المعتمدة في الخطاب الاجتماعي للممارسات العملية، على مقايسة الواقع على المثال، وإعادة تشكيل القواعد والمقاصد العلمية لتتوافق مع القواعد والمقاصد النصية.

خاتمة:

حاولنا في السطور السابقة تحديد معالم منهجية علمية، تنظر إلى الوحي على أنه أصل معرفي رئيسي، وتطمح إلى توظيف إجراءات الاستدلال النصي والفعلي (التاريخي) كأداة في التنظير الاجتماعي. لكننا لم نتطرق إلى دراسة طرائق التحليل النصي والفعلي وآلياته دراسة تفصيلية، لانحصار اهتمامنا في هذه الدراسة في تحديد الملامح العامة لمنهجية أصولية للدراسات الاجتماعية. لذلك فإننا نود أن نشدد على الطبيعة الأولية للمنهجية المقترحة، التي أردناها أن تكون مقاربة تمهيدية، نحو تطوير منهج علمي بديل أكثر انسجاماً وتعاطفاً مع قيم الإسلام وتطلعاته. لذلك فالمنهجية بحاجة إلى مزيد إسهاب وتنقيح وتحسين، ليتم توضيح العلاقة بين القواعد المستنبطة من الوحي، وتلك المستقرأة من الخبرة الإنسية. بيد أننا نقترح أن يجري هذا التوضيح أولاً، ضمن كل اختصاص من اختصاصات العلوم الاجتماعية المختلفة، قبل الشروع بتحديد تصور عام يشمل الجميع.

بالإضافة إلى اعتمادها الوحي -كمصدر معرفي رئيسي- في الأبحاث والدراسات الاجتماعية، تمتاز المنهجية المقترحة على المنهجيات المعتمدة في علوم الاجتماعيات الغربية بعدد من الإيجابيات، من أهمها:

أولاً : تسمح المنهجية المقترحة بتعميم الخصائص المتحددة من تحليل أفراد نموذجيين من جماعة ما على باقي أفراد الجماعة، في الوقت الذي تمكننا فيه من تطوير مفاهيمنا عن سلوك الجماعة، أو تعديلها بالنظر في أفعال أفراد لم يخضعوا إلى المعاينة من قبل. ولأن إجراءات منهجيتنا الجديدة هذه تسمح بتقسيم الأفراد إلى جماعات، بناءً على تشابه مركبات الفعل

واختلافها، فإنها تمنع من قيام افتراضات بتماثل السلوك عبر الجماعات الثقافية المختلفة.

ثانياً : تسمح المنهجية المقترحة بدراسة السلوك البشري، انطلاقاً من تحليل الأفعال الفردية والمنظومات الفعلية على السواء. وبالتالي فإنها تمكننا من دراسة التفاعلات الجماعية على أنها منظومة متكاملة من الأفعال، في الوقت الذي تعتبر فيه أن منظومات الفعل ذات طبيعة انتقالية، قابلة للارتقاء والتغير. وبذلك يمكن تفادي مزالق الرؤية الجامدة للمجتمع، الغافلة عن الطبيعة الحيوية والتحريكية للمجتمعات الإنسية.

ثالثاً : تمتلك المنهجية المذكورة القدرة على استيعاب التغيرات الاجتماعية، وتجنبنا في الوقت نفسه، مغبة الوقوع في حبائل الرؤية النسبية السائدة اليوم في منهجيات البحث الغربية، بسبب فقدان المطلق. بل يمكننا القول إن هذه المنهجية تتفادى مزالق التطرف النسبي والإطلاقي معاً. فهي تتفادى التطرف الإطلاقي نظراً إلى اعتبارها الطبيعة المرحلية للبنية الاجتماعية، التي تشكل الإطار العملي المتغير للأحكام. وهي تتجنب الرؤية النسبية، نظراً إلى إدراكها أن المتغيرات الاجتماعية محدودة بإطار معياري ثابت متمثل بالتنزيل الإلهي.

رابعاً : وأخيراً فإن المنهجية المقترحة، على الرغم من التزاماتها القيمية والتصورية الواضحة، تحول دون بروز رؤية مركزية على غرار المركزية الأوروبية. ذلك أن المركزية الأوروبية هي نتيجة مباشرة لإضفاء صفة العموم والإطلاق على النموذج الغربي، على الرغم من انبناء هذا النموذج على قيم وتصورات خاصة بالتجربة التاريخية الغربية.