# الفصل الثالث

# تاريخ فلسفة العلم من منظور إسلامي بوصفه أساسا لتحقيق التكامل المعرفي

سمير أبو زيد[1]

## مقدمة

سؤال المعرفة هو أحد الأسئلة الأساسية بالنسبة إلى الوجود الإنساني، فالمعرفة ليست مهمة فقط بالنسبة إلى الإنسان في العصر الحديث؛ عصر الثورة العلمية والابتكارات التكنولوجية شديدة التطور والتعقيد، وإنما هي مهمة لكل إنسان في كل عصر. فالإنسان في العصور القديمة لم يكن يمكنه أن يزرع دون معرفة طبيعة النباتات وكيفية زراعتها، ولم يكن يمكنه أن يربي الحيوانات المختلفة دون معرفة طبيعتها وكيفية تربيتها والاستفادة منها، ولم يكن يمكنه معرفة الاتجاهات والتواريخ دون الإحاطة بطبيعة الأفلاك، إلخ.

ومع تطور الفكر البشري تمكن الإنسان من وضع نوع من التنظير لهذه المعرفة، فظهر ما يعرف بنظرية المعرفة. وأصبحت هناك مبادئ معينة تحكم عملية المعرفة، وخطوات معينة يمكن اتباعها لاكتساب المعرفة، وأساليب معينة لتقويم المعرفة والاستفادة منها. كما ظهرت التساؤلات الفلسفية عن إمكان

(1) ماجستير في الهندسة المدنية، مؤسس ومدير موقع فلاسفة العرب. البريد الإلكتروني:samir_abuzaid_h@hotmail.com



obeikandi.com

المعرفة، مثل: هل يمكن الوصول إلى المعرفة اليقينية أم أن المعرفة هي دائماً غير يقينية؟ وكذلك البحث في الأدوات الإدراكية التي يمتلكها الإنسان من حيث إمكاناتها وحدودها، التي تمكنه من اكتساب المعرفة، والبحث في طبيعة المعرفة ذاتها من حيث إنها كمية رياضية أو كيفية تقديرية، إلخ.

وحقق الإنسان تقدماً في التنظير لفلسفة المعرفة من خلال تطور الحضارات الإنسانية المتتالية، فأحد العناصر الأساسية لظهور الحضارات، هو قدرتها على اكتساب المعرفة وتوظيفها في النهضة الحضارية: الزراعية والصناعية والعمرانية. ولأن الحضارات الإنسانية الكبرى في التاريخ معدودة، يمكن القول إنّ تطور قدرة الإنسان على المعرفة والتنظير لها وتطبيقها في الواقع ارتبط بهذه الحضارات الكبرى. ولذلك نجد أن المعرفة الإنسانية قد تطورت بدءاً من التاريخ القديم مروراً بالحضارة اليونانية، ثم الحضارتين الهندية والصينية، ثم الحضارة الإسلامية القديمة، ثم الحضارة الغربية الحديثة حتى عصرنا الحالي.

ولم تكن نظرة كل من تلك الحضارات إلى المعرفة وطبيعتها النظرية ووظيفتها العملية متماثلة، فالعلم اليوناني تميز بالناحية الصورية، وتميز العلم الصيني بالناحية التطبيقية أو التكنولوجية، أمّا العلم الإسلامي فقد تميز بالتجريبية، في حين تميز العلم الغربي الحديث بالحتمية الميكانيكية؛ لأن نظرة كل حضارة إلى عملية المعرفة هي جزء من نظرتها إلى العالم؛ فاختلاف نظرة كل حضارة إلى العالم أدى إلى اختلاف نظرتها إلى كل من: العلم والمعرفة العلمية.

وفي عصرنا الحالي تسيطر نظرة العلم الحديث، التي أنتجتها الحداثة الغربية، على مفهومنا، وطبيعة إنتاجنا للمعرفة والتكنولوجيا. فقد أنتج العلم الحديث ثورة علمية كبرى بدءاً من القرن السابع عشر الميلادي في ميادين العلوم كلّها، سواء العلوم الطبيعية مثل الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، أو العلوم الإنسانية مثل علم النفس والتاريخ واللغة والاجتماع. وأنتجت هذه الثورة العلمية تطورات تكنولوجية متلاحقة، بدءاً من ابتكار محركات الاحتراق الخارجي

في القطارات والبواخر، والاحتراق الداخلي في السيارات والمعدات، مروراً بالأجهزة الإلكترونية المختلفة، حتى وصلنا إلى عصر المعلوماتية، والحاسب الآلي، واستخدامات الليزر، واستكشاف الفضاء، إلخ.

ونتيجة لهذا النجاح غير المسبوق، طرح فكر الحداثة "العلم الحديث" بوصفه الصورة التي اكتملت بها التصورات الإنسانية لعملية المعرفة وطبيعتها؛ إذ عدّ فكرُ الحداثة المعرفةَ العلمية معرفة موضوعية ومحايدة بشكل مطلق لا تختلف من إنسان إلى إنسان، أو من مجتمع إلى آخر. فالعلم الحديث، طبقاً لفكر الحداثة، ليس مرتبطاً ولا معبّراً عن حضارة معينة هي الحضارة الغربية، وإنما هو علم يعبّر عن الإنسان بما هو إنسان.

لقد سيطر هذا التصور على الفكر الإنساني حتى الثلث الثاني من القرن العشرين الميلادي، عندما ظهرت تصورات جديدة، كشفت عن الارتباط بين الخلفيات الثقافية والحضارية والمجتمعية والمعرفة العلمية. فأصبح ممكناً وضع الظروف المجتمعية وأثرها في عملية المعرفة بالحسبان، كما أصبحت الخلفيات الثقافية للعالِم القائم بالبحث العلمي مؤثرة في إدراكه الخطوات المختلفة للمعرفة، لذلك ظهرت علوم جديدة تربط بين العناصر الموضوعية لعملية المعرفة، والعناصر الذاتية، فظهر علم اجتماع المعرفة، ثم علم اجتماع العلم، ثم علم اجتماع المعرفة العلمية، ثم الدراسات الثقافية المتعلقة بالمعرفة العلمية.

وعلى الرغم من تلك التطورات، فما يزال العلم الغربي الحديث -الذي ينطلق من نظرة فكر الحداثة- مسيطراً على الفكر العلمي الإنساني المعاصر، فالجامعات والمعاهد الكبرى كلّها التي تقود العلم هي جامعات، إمّا غربية، وإمّا قائمة على النظام العلمي الغربي الحديث، والمنجزات العلمية المعاصرة جميعها هي منجزات غربية، أو قائمة على النظام العلمي الغربي الحديث، وقد شملت تلك السيطرة المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة بوصفها جزءاً من المجتمعات الإنسانية المعاصرة.

وقد نتج عن هذه السيطرة وجود ازدواجية في الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، ما بين النظرة الغربية الحديثة والنظرة العربية الإسلامية إلى العالم. وقد أدت هذه الازدواجية إلى الفشل المعرفي على مستويات علمية متعددة، لذلك أصبح من الضروري أن يعمل الفكر العربي والإسلامي المعاصر على تجاوز هذه الازدواجية، وأن يعمل على تحقيق التكامل المعرفي في هذا الفكر.

الفكرة المركزية في هذا البحث هي اقتراح تصورات نظرية "فلسفية" من شأنها -إذا ثبتت- أن تقدم حلاً لإشكالية الانفصال المعرفي بين الفكر العربي/ الإسلامي المعاصر، والفكر العلمي الإنساني المعاصر، فالانفصال عن الفكر العلمي المعاصر يكرس الازدواجية في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة. أمّا التماهي معه فيكرس انفصال الفكر العربي/ الإسلامي المعاصر عن نظرته إلى العالم التي طرحها الدين الإسلامي.

ووفقاً لهذا الاقتراح، فإن الاتجاه الصحيح لحل هذه الإشكالية هو العمل على تحقيق الاتساق بين النظرة العربية/الإسلامية إلى العالم، والنظرة العلمية المعاصرة؛ ذلك أن الاتساق يضمن عدم التناقض، ولكنه لا يتطلب التماهي بين التصورين النظريين المتسقين مع بعضهما بعضاً. ويمكن تحقيق ذلك من خلال تقديم تصورات نظرية تنتمي إلى مجال فلسفة العلم، من شأنها تحقيق الاتساق بين النظرتين، فيتحقق عدم الانفصال بينهما، وفي الوقت نفسه عدم التماهي بينهما، فإذا تحقق ذلك كان تحقيق الاتساق بين كلتا النظرتين بمثابة الأساس النظري لتحقيق التكامل المعرفي على مستوى الواقع.

ويتطلب تحقيق هذا الهدف: إثبات أن هناك تمييزاً أساسياً بين مفهومي "العلم الحديث" و"العلم المعاصر". وإثبات أن النظرة الإسلامية لا تتعارض مع "العلم الحديث"، وإنما تقبل الاتساق مع "العلم المعاصر". وبيان كيف يمكن أن يؤدي تحقيق الاتساق بين الجانبين إلى التأسيس للتكامل المعرفي في المجتمعات العربية والإسلامية.

نعتمد في تحقيق القضية الجوهرية في هذا البحث، وهي المفهوم التاريخي التطوري للعلم، على المنهج التاريخي المقارن، إضافة إلى ذلك اعتمدنا المنهج التحليلي من أجل تحليل العناصر الأساسية في النظرة العلمية لكل من: الفكر العربي/ الإسلامي القديم والفكر الغربي الحديث، والفكر العلمي الإنساني المعاصر، ثم اعتمدنا أيضاً على المنهج ذاته في إثبات الاتساق بين النظرة العربية/ الإسلامية إلى العالم والفكر العلمي المعاصر، ثم بيان كيف يؤدي إثبات ذلك إلى التأسيس للتكامل المعرفي على المستوى النظري.

## أولاً: إشكالية التكامل المعرفي

قد يفسَّر التكامل المعرفي بأكثر من معنى، ويحمل على أكثر من مستوى؛ فعلى المستوى الإجرائي يمكن أن يحمل على معنى التكامل في المناهج التعليمية بين العلوم الطبيعية والإنسانية "الحديثة"، والعلوم الشرعية والفقهية "الإسلامية". كما يمكن أن يحمل على المستوى التطبيقي؛ بمعنى أن يتم تدريس العلوم الطبيعية والإنسانية "الحديثة" انطلاقاً من النظرة الإسلامية إلى العالم، وهنا يحمل مفهوم التكامل المعرفي درجة أكثر عمقاً. ويمكن أن يحمل هذا المفهوم أيضاً على المستوى النظري؛ بمعنى التكامل بين نظرتنا إلى العالم والعلم. والتكامل هنا يتطلب تحقيق "الاتساق" بين النظرة العربية/ الإسلامية إلى العالم والنظرة العلمية المعاصرة إلى العالم. وفي هذه الحالة تكون عملية التكامل المعرفي نظرية فلسفية أكثر منها إجرائية تعليمية، وهي بذلك تمثل أعلى درجات العمق في التكامل المعرفي، وتجعل تحقيق التكامل يحدث تلقائياً على المستوى الإجرائي؛ أي مستوى تكامل المناهج، أو على المستوى التطبيقي؛ أي مستوى أسلوب التدريس.

### 1 – مفهوم التكامل المعرفي في النظرة إلى العالم

لكل مجتمع أو حضارة نظرة إلى العالم، تتكون من مجموعة عناصر أساسية، منها ما يتعلق بالاعتقادات الأساسية عن الكون والحياة، ومنها ما يتعلق بطبيعة

الإنسان ووظيفته في الكون، ومنها ما يتعلق بالمعرفة التي يكتسبها الإنسان. وتتميز أية نظرة إلى العالم بسمة أساسية؛ هي الاتساق، وإذا افتقدت هذه النظرة عنصر الاتساق فقدت قيمتها بالنسبة إلى المجتمع، وسقطت من تلقاء نفسها. ولأن مفهوم المعرفة وعمليتها جزء أساسي من النظرة إلى العالم؛ فإن اتساق هذا المفهوم مع باقي عناصر النظرة شرط أساسي لبقائها متسقة مع ذاتها، ومن ثمّ استمراريتها. وتنعكس نظرة الإنسان إلى العالم، التي يكتسبها من حضارته، على تعامله فكرياً مع الكون. ولأن هذه النظرة تتكون من عناصر اعتقادية تمثّل الفكر الديني، وعناصر عقلية تمثّل الفكر العقلي الفلسفي، وعناصر مادية تمثّل الفكر العلمي التجريبي. فقد نتجت ثلاثة مجالات أساسية للفكر الإنساني هي: الفكر الاعتقادي الديني، والفكر العقلي الفلسفي، والفكر العلمي التجريبي. ويتحقق التكامل المعرفي في حالة تحقق الاتساق بين هذه المجالات الثلاثة المتصلة بالفكر الإنساني. لذا، إذا أردنا أن نحقق التكامل المعرفي في ثقافة ما، فيجب أن نحقق التكامل أو الاتساق بين نظرة هذه الثقافة إلى العالم والعلم التجريبي.

**2 – الازدواجية المعرفية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة**

في ظل هذا التصور العام للعلاقة بين النظرة إلى العالم وعملية المعرفة، يمكن ملاحظة العلاقة بين الحضارة العربية/ الإسلامية والعلم. فالحضارة العربية الإسلامية نشأت انطلاقاً من النظرة الإسلامية إلى العالم، وهي نظرة تضمنتها نصوص القرآن الكريم وفصّلتها السنة النبوية الشريفة. وكأي حضارة كبرى مماثلة، فقد حققت الحضارة العربية/ الإسلامية القديمة تطوراً كبيراً في طبيعة المعرفة العلمية، فأنتجت العلم العربي الإسلامي. ومع دخول أوروبا عصر الحداثة وتهديدها البلاد الإسلامية أواخر القرن السابع عشر، بدأ العالم الإسلامي يدرك قيمة العلم الأوروبي الحديث، وأثره في تفوقها على البلاد الإسلامية، فبدأت الأصوات تدعو إلى استيراد "العلم الحديث" للحاق بالحضارة الغربية.

ونظراً إلى أن العلم الغربي الحديث يقوم في نظرته إلى العالم، على نظرة مادية في جوهرها، تتناقض مع النظرة الإسلامية إلى العالم؛ فقد أدّى استيراد هذا

العلم إلى ازدواجية النظام المعرفي الإسلامي. ويوضح هذا الموقف المستشار طارق البشري بقوله: "إن من أخطر الانقسامات التي تبدت في أوجها على مدى القرن العشرين، هو هذا الانقسام الذي ولّده الصراع الثقافي بين التيار الإسلامي والتيار العلماني... ومع احتكاك الغرب بنا بالدرجات المختلفة لهذا الاحتكاك من الاقتحام، حتى الاستمالة والإقناع وحتى التربية والتعليم، وفي المجالات المختلفة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، في القرنين التاسع عشر والعشرين، قامت لدينا مشكلة حادة تتعلق بـ"الازدواج" في كل من مجالات الحياة الاجتماعية، ولم يقتصر الازدواج بين الموروث والوافد على العنصر الثقافي الإدراكي أو التصوري، ولكنه ظهر ظهوراً واضحاً في أرض الواقع، سواء من حيث ماديات الحياة وأدواتها، أو من حيث نظمها وعلاقاتها."[2]

وإذا كانت الازدواجية قد طالت كل أوجه الحياة في المجتمعات العربية والإسلامية، فإن أقصى درجات هذه الازدواجية، وأكثرها تأثيراً كان في مجال العلم والمؤسسات التعليمية. فقد أدت إلى قيام نظام تعليمي على النمط الغربي، يوازيه نظم تعليمية إسلامية تقليدية، فهناك المدارس القائمة على النظام الغربي، والمدارس الأزهرية والإسلامية، وهناك الجامعات القائمة على النظام الغربي والجامعات الأزهرية والإسلامية. إضافة إلى ذلك نشأت الازدواجية على مستوى أكثر عمقاً، فهناك مجالات معرفية متعددة تميزت بأنها "علمية-دينية" مشتركة؛ فالقضايا الطبية المرتبطة بتحديد بداية الحياة ولحظة الموت في الإنسان، وتلك الخاصة بنقل الأعضاء ومعالجة الجينات الإنسانية والاستنساخ إلخ، كلّها قضايا علمية ودينية في الوقت نفسه. وكذلك الحال بالنسبة إلى القضايا المرتبطة بالهندسة الجينية للأغذية، وحدود التجارب العلمية المؤثرة سلباً في البيئة، والأبحاث المرتبطة بنشأة الكون ونشأة الإنسان، لذلك نشأت ازدواجية أخرى على مستوى الموقف من القضايا العلمية-الدينية المشتركة.

---

(2) نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001م، ص852.

وفي ظل وجود هذه الازدواجية في نظام المعرفة في المجتمعات الإسلامية، نشأ نوع من الانقسام المؤدي إلى الفشل المعرفي على مستويات عدة. فالتعليم طبقاً لنظم المعرفة الغربية، سواء في العلوم الطبيعية أو الإنسانية، يؤدي إلى تشتت وعي النخبة المتعلمة، بين الدفاع عن النمط الغربي، والنمط الإسلامي في الحياة. وهذا يؤدي إلى نوع من السلبية تجاه الجانبين، فتصبح هذه النخبة سلبية عند تطبيق المعرفة العلمية في الحياة الواقعية، كما تصبح سلبية تجاه القضايا الجوهرية الخاصة بنظام الحياة الإسلامي.

وأدّت هذه الازدواجية إلى الفشل في معالجة القضايا العلمية–الدينية المشتركة؛ إذ نجد أن النخب الإسلامية غير قادرة على حسم قضايا، مثل نقل الأعضاء، وبدايات الشهور العربية ونهاياتها، والموقف من النظرية الداروينية في التطور، ونشأة الإنسان، إلخ؛ بمعنى آخر فإن الازدواجية المعرفية في التعليم الجامعي بالبلدان العربية والإسلامية،لم تكن ناتجة عن تطبيق سياسات تعليمية أسَّسها الاحتلال الأجنبي، أو تأثر بالتفكير العلماني فقط؛ أي لم تكن ناتجة عن المستوى الإجرائي أو التطبيقي فحسب، بل نتجت أيضاً عن إشكالية أكثر عمقاً، تتمثل في عدم الاتساق بين النظرة العربية/ الإسلامية إلى العالم والعلم الميكانيكي الحديث، الذي كان مسيطراً حتى الثلث الأول من القرن العشرين الميلادي. وبما أن العلم المعاصر قد تجاوز "النظرة الميكانيكية الحديثة"، فإن الاتجاه الصحيح من أجل تجاوز هذا الازدواج المعرفي هو العمل على تحقيق الاتساق بين النظرة الإسلامية إلى العالم والعلم المعاصر. وإذا تحقق ذلك الاتساق أمكن حسم القضايا العلمية الدينية المشتركة، وتجاوز مشكلة السلبية التي تعانيها النخبة المتعلمة، وأمكن بذلك تحقيق التكامل بين العلوم الطبيعية والإنسانية التي يعالجها العلم المعاصر، والعلوم الدينية والفقهية والشرعية الإسلامية.

## ثانياً: الأساس الفلسفي للتكامل المعرفي

التكامل مفهوم إجرائي يعبّر عن الجمع أو التوفيق بين مجالين يتمّم كل منهما الآخر. فعلى المستوى السياسي يمكن للدول العربية أن "تتكامل" مع بعضها بعضاً؛ إذ تضم الثروة الطبيعية والأراضي الزراعية والخبرة التقنية والأيدي العاملة. وعلى مستوى التخطيط للبنية التحتية للدولة يمكن التخطيط لمشاريع "تتكامل" مع بعضها بعضاً. ويستخدم المفهوم نفسه في التعليم، عندما تطبَّق الخطط التعليمية التي تضمن "تكامل" المعرفة التي يتحصل عليها الطالب.

ولكن بالنسبة إلى قضيتنا محل البحث، وهي مشكلة الازدواجية في النظام المعرفي في المجتمعات الإسلامية، فإنّ تحقيق التكامل المعرفي وضمان نجاحه واستمراريته، يحتاج إلى الارتكاز على مفهوم أكثر عمقاً من المستوى الإجرائي؛ إذ لا بدّ من أن ترتكز على مفهوم أعمق هو مفهوم "الاتساق"، وهو مفهوم منطقي في الأساس، فالمفاهيم إذا لم تكن متناقضة، تكون متسقة مع بعضها بعضاً. أمّا تحقيق التكامل بين الجانب المعرفي المرتبط بالعلوم الشرعية والفقهية الإسلامية، والجانب المعرفي المرتبط بالعلوم الحديثة، فإنه يستلزم تحقيق الاتساق بين النظرة الإسلامية والنظرة العلمية إلى العالم؛ ذلك أنه إذا تناقضت عناصر النظرة الإسلامية مع عناصر النظرة العلمية إلى العالم، فلن يكون تحقيق التكامل المعرفي ممكناً.

### 1 - الازدواجية المعرفية والعلم الحديث

نشأت الازدواجية المعرفية في المجتمعات العربية والإسلامية الحديثة بوصفها نتيجة مباشرة للتناقض بين النظرة المعرفية العربية/ الإسلامية إلى العالم ونظرة العلم الحديث؛ فالنظرة المعرفية العربية/ الإسلامية هي نظرة غير حتمية (احتمالية)، نابعة من الإقرار بوجود حدود للمعرفة الإنسانية، وأن العلم المطلق هو لله جلّ وعلا، في حين أن النظرة العلمية الحديثة هي نظرة مادية حتمية تعلي

من قدرة الإنسان على المعرفة، وترى أن بمقدوره –من حيث المبدأ– معرفة كل شيء في الكون. ومن جانب آخر، فإن النظرة المعرفية العربية/الإسلامية ترى أن وظيفة العلم هي أخلاقية في المقام الأول؛ فمهمة الإنسان على الأرض هي إقامة المجتمعات المنضبطة أخلاقياً، وعدم الجور على الطبيعة. وأمّا وظيفة العلم في النظرة العلمية الحديثة فهي استغلال الطبيعة لمصلحة الإنسان دون النظر إلى ما يترتب على ذلك من أضرار محتملة.

وتنتج عن النظرة العلمية الميكانيكية الحديثة إلى العالم نتائج مهمة تتناقض مباشرة مع النظرة العربية/ الإسلامية إلى العالم. ويمكن إجمال هذه النتائج في ثلاثة مفاهيم ترفضها النظرة العربية/ الإسلامية رفضاً كاملاً، وهي:

أ – "الردّية": فالكون في النظرة الميكانيكية الحديثة يتكون في النهاية من ذرات تتحرك بشكل دائم، وتتصادم مع بعضها بعضاً مكونة كل ما يوجد في الكون. ويترتب على مبدأ "الردّية" أن العقل الإنساني يمكن ردّه إلى خلاياه المكونة له، ومن ثمّ إنكار وجود النفس وخلودها بعد الممات.

ب – "الحتمية": طبقاً للنظرة الميكانيكية الحديثة، فإن الكون تسوده الحتمية بشكل تام؛ إذ يمكن التنبؤ بالأحداث المستقبلية إذا عرفنا موقع جزيئات الكون الحالي وكميتها وحركتها، وهذا يؤدي مباشرة إلى إلغاء حرية الإنسان، وإلى أن ما نشعر به من حرية ليس سوى وَهْم. وإلغاء حرية الإنسان يتناقض مباشرة مع النظرة العربية/الإسلامية، ويؤدي إلى إلغاء الإيمان بالثواب والعقاب.

ت – "المادية": فالنظرة الميكانيكية الحديثة نظرة مادية بشكل كامل، ومن ثمّ فليس هناك أي شيء وراء المادة التي ندركها بحواسنا. وإنكار ما وراء المادة معناه إنكار وجود الإله، وإنكار العالم الآخر، وإنكار قدرة الله في الكون، وإنكار الرسالات السماوية؛ فإنكار الوجود وراء المادي يتعارض بشكل مباشر مع النظرة العربية/ الإسلامية.

وقد ترتب على هذا التعارض المباشر بين نظرة العلم الحديث والنظرة العربية/ الإسلامية أن ظل العلم الحديث مفهوماً خارجياً بالنسبة إلى الفرد المسلم، فالشعور غير الواعي للفرد بما يترتب على نظرة العلم الحديث من اعتقادات، أدى إلى وجود عائق سيكولوجي على مستوى اللاوعي بينه وبين العلم الحديث، لذلك ظهرت الازدواجية في العلم والتردد بين مقتضيات النظرة الإسلامية في عموم الحياة، ومقتضيات النظرة العلمية الحديثة في مؤسسات التعليم والبحث العلمي.

**2 – ظهور التصورات العلمية الجديدة**

يتفق المتخصصون على أن هناك عملية تحول حقيقية في الفكر العلمي، بدأت منذ الثلث الأول من القرن العشرين، والسِّمة الجوهرية لهذه العملية هي التحول من الحتمية إلى اللاحتمية. والموقف الحالي في ضوء تطورات فلسفة العلم هو في حالة انقسام بين فريقين؛ فريق ما يزال يدافع عن النظرة الميكانيكية، على افتراض أن المستقبل سوف يحمل في طياته حلولاً لمشكلاتها المعاصرة، وفريق يرى أن ظهور ميكانيكا الكوانتم والتطورات المعاصرة في كل فروع العلم يفرض الاستغناء تماماً عن النظرة الميكانيكية، والأخذ بنظرة جديدة لا حتمية نابعة من التصورات الجديدة التي طرحتها فلسفة العلم المعاصرة.[3]

وتتمثّل العناصر الأساسية لهذه لتصورات العلمية الجديدة في ثلاثة مبادئ عامة، هي:

---

(3) عملية رصد التحولات المعاصرة في الفكر العلمي هي عملية ليست بسيطة، نظراً لكونها مطروحة في الفكر الغربي المعاصر بشكل غير مباشر من خلال عدد كبير جداً من الأعمال البحثية الحديثة، وعدد من المؤلفات الأساسية. وقد قمنا بعملية الرصد هذه بشكل تفصيلي في "العلم وشروط النهضة"، الباب الأول، ص39–131. ونحن نوجز هنا عملية التحول في ثلاثة مبادئ أساسية، ولا يمكن في هذا الحيز المحدود تقديم إيضاح أكثر دقة لهذه المبادئ، والقارئ المهتم يمكنه مراجعة ذلك في:
- أبو زيد، سمير، **العلم وشروط النهضة: التصورات العلمية الجديدة والتأسيس العلمي للنهضة**، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2008م.

أ – اللاحتمية والحرية: فمفهوم اللاحتمية مفهوم سلبي، يستبعد الحتمية، ولكنه لا يضيف أي معنى جديد. وهذا المفهوم تقرير لحقيقة واقعة أنتجها العلم المعاصر، تتمثّل في أن الوجود لا يتصرف بشكل حتمي. ولكن، إذا أردنا أن يكون لمفهوم اللاحتمية معنى إيجابي، فسوف يلزم أن يتحدد معناه بالمفهوم النقيض للحتمية، وهو الحرية.

ب – حدود العقل: تتفق كل اتجاهات الفكر العلمي المعاصر على أن العالم أكثر تعقيداً من أن يدركه العقل، سواء بالمعنى النظري أو بالمعنى العملي التطبيقي. وقد ظهر ذلك واضحاً نتيجة للتقدم العلمي الكبير الذي حققته الإنسانية في القرن الماضي.

ت – النظرة الكلية: النظرة الكلية هي النظرة الردّية، فالردّية ترد الموجود إلى مكوناته الجزئية، فالعقل مثلاً ليس أكثر من مجموعة من الخلايا مرتبة بشكل معين. وعلى العكس من ذلك، فإن النظرة الكلية ترى أنه من غير الممكن ردّ الكل إلى مكوناته، فالكل يحتوي على شيء أكثر من مكوناته. فالعقل هو (كل) ولا يمكن ردّه إلى الجزيئات المكونة له دون وجود باقٍ.

يظهر من التحليل السابق أنه على النقيض من "العلم الحديث"، تتسم التصورات العلمية الجديدة بعناصر يظهر أنها تقبل الاتساق مع النظرة العربية/ الإسلامية إلى العالم، ولكن ذلك يستلزم إثبات وجود تفرقة أساسية بين مفهوم العلم الحديث ومفهوم العلم المعاصر.

وتأسيس مثل هذه التفرقة يؤدّي إلى نتيجة جديدة، قوامها النظر إلى العلم ليس بوصفه مفهوماً واحداً ثابتاً، وإنما بوصفه مفهوماً تطورياً تاريخياً. فبدلاً من أن يكون العلم مفهوماً مطلقاً لكل إنسان بما هو إنسان، وأن يكون علم الحداثة هو الدرجة النهائية والمكتملة للعلم، كما يذهب فكر الحداثة، يصبح "العلم الحديث" حلقة من حلقات تطور المفهوم الإنساني للمعرفة العلمية فحسب، وتصبح الحلقة الجديدة في هذه الصورة التطورية للعلم هي العلم المعاصر، الذي تظهر إرهاصاته الآن واضحة في التصورات العلمية الجديدة.

## ثالثاً: الصورة التطورية التاريخية لفلسفة العلم

يرتكز تصورنا بشكل أساس على استقرار مفهوم "أن العلم هو جزء من نظرتنا إلى العالم". وبناء على هذا التصور يمكن طرح تصور لتطور العلم بوصفه جزءاً من التطور الحضاري، أو تطور النظرة الحضارية للبشرية. ولأن الحضارات المؤثرة في تاريخ البشرية هي الحضارات الكبرى؛ فسيكون تطور العلم متطابقاً مع تطور النظرة العلمية في الحضارات الكبرى. وإذا كان تطور العلم متطابقاً مع تطور النظرة العلمية في الحضارات الإنسانية الكبرى عبر التاريخ، فهذا يستتبع نتيجتين أساسيتين، الأولى: أن التطورات المعاصرة في فلسفة العلم، وهي ما أسميناها التصورات العلمية الجديدة، تعبّر عن نظرة جديدة إلى العالم تختلف عن نظرة الحداثة الغربية، التي سادت في ظلها النظرة العلمية الميكانيكية. والثانية: أن المجتمعات العربية المعاصرة في إمكانها -انطلاقاً من نظرتها إلى العالم الموروثة من الحضارة العربية الإسلامية، ودون الحاجة إلى التخلي عنها أو التناقض معها- أن تقوم بإعادة صياغة نظرتها إلى العالم بما يتسق مع التصورات العلمية الجديدة. لذلك إذا تبلورت النظرة العلمية الجديدة إلى العالم، التي نشهد إرهاصاتها حالياً، فسوف يكون لزاماً على كل من الفكر الغربي المعاصر والفكر العربي المعاصر، في إطار الفكر الإنساني المعاصر كله، العمل على إعادة صياغة نظرتهما الحضارية، حتى يحققا الاتساق مع التصورات العلمية الجديدة.

يحتاج هذا المنطق إلى دليل من تاريخ الفكر الإنساني، عامة، والفكر العلمي الإنساني خاصة. ولأن العلم، بوصفه مفهوماً تطورياً، هو مفهوم واسع؛ فإننا سوف نقتصر في تقديم الدليل التاريخي على صحة هذه الفرضية على تحليل أحد المفاهيم المركزية -إن لم يكن المفهوم المركزي للعلم عبر تاريخه- وهو مفهوم الاستقراء. على أساس أنه إذا صدق تصورنا هذا على مفهوم الاستقراء، بوصفه مفهوماً مركزياً، فسيصدق على العلم كله بوصفه مفهوماً عاماً. وبذلك سوف ينسحب على المفاهيم المركزية الأخرى، وهي: التجريبية، والسببية، وشمولية القوانين العلمية، تماماً مثل ما ينطبق على مفهوم الاستقراء نفسه.

وبالنظر إلى توفر المادة العلمية، وإلى سيادة تصور أن الفكر الغربي الحديث يمثل استئنافاً للفكر اليوناني القديم، فسوف نعالج مفهوم الاستقراء وعلاقته بالنظرة إلى العالم في ثلاث نظرات حضارية تاريخية، هي: اليونانية، والإسلامية القديمة، والغربية الحديثة.

**1 – المعاني المتعددة لمفهوم الاستقراء**

الاستقراء مفهوم مركزي في العلم؛ سواء بمعناه القديم، أو الحديث، أو المعاصر. وعلى الرغم من ذلك، يعاني الاستقراء مشكلتين أساسيتين؛ أولاهما: أنه ليس هناك –حتى الآن– اتفاق على معناه بوصفه مفهوماً يقوم بدور مركزي في المعرفة العلمية؛ وثانيتهما: عدم وجود تفسير "فلسفي" لنجاحه في أداء دوره في تقدم المعرفة العلمية؛ أي إن الاستقراء –على الأقل بالنسبة إلى الفكر الغربي الحديث والمعاصر– مفهوم ملتبس وغير واضح.

ويلخص جون نورتون المشكلات المرتبطة بهذا المفهوم على النحو الآتي:

"هناك مشكلة مستمرة منذ زمن طويل، وغير محلولة، مرتبطة بالاستدلال الاستقرائي كما يتم تطبيقه في العلم. بعد ألفي عام من الجهد، لسنا قادرين على الاتفاق على التطبيق الإجرائي للاستقراء. ففي نهايات القرن التاسع عشر، كان التطبيق الإجرائي الذي ساد هو المنهج الذي وضعه بيكون، وهرشيل، وبشكل خاص ميل. وعدم الاستقرار هذا يقف في تضاد قوي مع المنطق الاستنباطي. وازدادت المشكلة عمقاً مع النجاح غير العادي للعلم في معرفة العالم من خلال التساؤل الاستقرائي: كيف يمكن التوفيق بين هذا النجاح وفشلنا المتواصل للاتفاق على خطوات إجرائية للاستدلال الاستقرائي؟"[4]

في هذا الإطار، من عدم وضوح المفهوم، يصف روبرت أودي مفهوم الاستقراء بأنه مفهوم ضيق وآخر واسع. فالاستقراء، بالمعنى الضيق، هو الاستدلال على

(4) Norton, John D. "A Material Theory of Induction." *Philosophy of Science*, (70), 2003, p. 647 – 648.

القواعد العامة من وقائعها الجزئية؛ وفي هذا المعنى الضيق تكون الوقائع الجزئية محدودة. والاستقراء بالمعنى الواسع، يسمى الاستدلال التكبيري (ampliative inference)؛ إذ تذهب الدعوى الخاصة بالنتيجة أبعد من الدعوى التي تصنعها المقدمات المنطقية.[5]

أمّا جون نورتون، الذي خصص بحثاً خاصاً للتعريف بمفهوم الاستقراء بعنوان "مسح بسيط للاستقراء"، فيقسم المفاهيم المتعددة المطروحة عن الاستقراء إلى ثلاث عائلات، كل عائلة يحكمها مبدأ يقوم عليه كل تصور في كل عائلة، وهي: "التعميم الاستقرائي" ويمثله "الاستقراء التعدادي"، و"الاستقراء الفرضي" ويمثله "حفظ الظاهرة في علم الفلك"، و"الاستقراء الاحتمالي" ويمثله "التحليل الاحتمالي للصدفة في نظرية الألعاب."[6]

وبرأينا أن السبب الأساسي في ظهور مشكلة تعريف الاستقراء، هو محاولة الفكر الغربي الحديث توحيد معناه عبر التاريخ دون أخذ المفهوم التطوري التاريخي لفلسفة العلم بالحسبان. فعبر التطبيق التاريخي لعملية الاستقراء في الحضارات المختلفة، هناك أربعة مفاهيم أساسية. وهذه المفاهيم، المطروحة تاريخياً، لها ما يقابلها في الأدبيات الغربية في فلسفة العلم. ولسوف يظهر ذلك بشكل واضح في تحليلاتنا التالية التي تربط النظرة إلى العالم، والجانب العلمي فيها، في كل حضارة، بمفهومها للاستقراء.

### 2. الاستقراء والنظرة اليونانية إلى العالم

يمتد الفكر اليوناني القديم طوال مدّة تقارب سبعمائة عام، تبدأ من القرن الخامس قبل الميلاد تقريباً حتى نهاياته الهليستينية في القرنين: الثاني والثالث

(5) Audi, Robert ed. *The Cambridge Dictionary of Philosophy* . 2nd ed., Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999, p. 425.

(6) Norton, John, "A little Survey of Induction." in *Scientific Evidence, Philosophical Theories and Applications*, edited by Peter Achinstein, Baltimore, USA: Johns Hopkins University Press, 2005, p. 11.

الميلاديين. وثمة تنوع كبير في هذا الفكر بين التصورات المختلفة الخاصة بطبيعة الكون، والتصورات المثالية والواقعية والأخلاقية والشكية والمنطقية، إلخ. وبالرغم من هذا الاتساع الزمني والتنوع الموضوعي، فإن اليونانيين يمتلكون نظرة مشتركة إلى العالم، وقد اتفق على تسمية هذه النظرة بالفلسفة اليونانية.

**أ - النظرة اليونانية إلى العالم**

يصعب في ظل هذا التنوع الكبير استخلاص العناصر الأساسية للنظرة إلى العالم التي ميّزت هذا الفكر. غير أنه يمكن -على العموم- طرح المبدأ الأساس الجوهري في الفكر اليوناني، الذي يميزه عن النظرات الحضارية الأخرى، بما فيها الحضارة الإسلامية القديمة والحضارة الغربية الحديثة. وهو في الوقت نفسه المبدأ الذي سوف يميز نظرة هذا الفكر لقضية استقراء الطبيعة عن هاتين النظرتين الأخريين. فالسمة الجوهرية التي تميز الفكر اليوناني القديم، الذي نطلق عليه اسم "الفلسفة اليونانية"، هو ما يمكن أن نسميه النظرة الصورية، أو النظرة المعتمدة على التناسق الذاتي من الناحية الصورية. فالمبدأ العام هو أنه توجد صورة ذهنية معينة عن العالَم يصنعها المفكر أو الفيلسوف بوساطة خبرته الذاتية حتى تصل إلى مرحلة الكمال، فتتحول إلى "فلسفة". وهذه الصورة هي صورة ثابتة مسبقاً، وتكون مهمة التعامل مع الواقع ليس محاولة إثبات هذه الصورة أو فشلها أو تعديلها، وإنما استخدام هذه الصورة وتطبيقها في الواقع؛ فالقضية الجوهرية في هذا الفكر ليست في التطابق بين الفكر والواقع، وإنما في التطابق أو الاتساق الذاتي؛ أن يكون التصور مكوناً من علاقات صحيحة منطقياً ومتسقاً مع ذاته.

**ب. النظرة العلمية اليونانية**

ولأن هذا الفكر تحكمه فكرة "الصورة" المسبقة المتسقة مع ذاتها، لم يعد ممكناً في أن تكون نقطة البدء هي ملاحظة الواقع، ثم محاولة استنباط الصورة.

ولذلك كان العلم الذي نشأ في ظل هذا الفكر هو علم "صوري" يعتمد على المنطق بصورة مطلقة، كما في حالة الطب عند جالينوس، أو فلك بطليموس، أو رياضيات إقليدس، أو حتى علم الحيوان الأرسطي، أو المنطق الأرسطي نفسه. وعلى هذا الأساس يمكن وضع العناصر الأساسية للنظرة العلمية اليونانية على النحو الآتي:

– الصورية: التصورات العقلية المسبقة هي مصدر العلم، والبحث العلمي لا يقدم سوى تفصيلات هذه النظرة، ولذلك لم يكن من المصادفة أن يكون اليونانيون هم الذين ابتكروا "المنطق الصوري"، الذي ما يزال قائماً منذ أكثر من ألفي عام، وتطور في عصرنا الحالي إلى "المنطق الرمزي".

– العلّية/ الغائية: لأن التصورات العقلية تسبق البحث العلمي، يجب أن تكون الطبيعة هادفة لتحقيق هذه التصورات، وفي الوقت نفسه فإن الأحداث الطبيعية لا تقوم إلا وفقاً لقواعد عامة، وقوانين تحددها هذه التصورات المسبقة، فالطبيعة هي في جوهرها علّية/ غائية.

– وظيفة العلم: العلم له صورتان؛ صورة عقلية هي عمل الفلاسفة، وتتمثل في تكوين التصورات العلمية العقلية المسبقة دون الاعتماد على الملاحظة، وإن كانت في واقع الأمر تستفيد من الخبرة الطبيعية الإنسانية التي تكونت لدى الإنسان بمرور الزمن. وصورة تجريبية محدودة، تتمثل في العمل على تحقيق التصورات العقلية المسبقة، واكتشاف تفصيلاتها في الطبيعة، إضافة إلى استخدامها فيما يحتاج إليه الإنسان.

ويصف برتراند راسل في "تاريخ الفلسفة الغربية" هذه السمة الصورية للنظرة العلمية اليونانية بأنها أحادية الجانب، وبأن هذه السمة أضلت العالم القديم والحديث. وقد أضاف الإغريق، شيئاً آخر، ثبت أنه له قيمة دائمة للفكر المجرد، فقد اكتشفوا الرياضيات، وفن الاستنباط العقلي، والهندسة على وجه الخصوص، وهي اختراع إغريقي، ومن غيرها كان العلم الحديث مستحيلاً. ولكن

بالاشتراك مع الرياضيات تظهر أحادية الجانب للعبقرية الإغريقية؛ إذ فكروا بشكل استنباطي انطلاقاً مما يظهر أنه واضح بذاته، وليس استقرائياً مما تمت ملاحظته مسبقاً. والنجاح المذهل في تطبيق هذا المنهج [المنهج الاستنباطي] أضل، ليس فقط، العالم القديم، ولكن الجزء الأكبر من العالم الحديث أيضاً. وبشكل بطيء جداً، بدأ المنهج العلمي، الذي يهدف إلى بلوغ القواعد العامة استقرائياً من ملاحظة الوقائع الجزئية، في أن يحل محل الاعتقاد الهلينستي في الاستنباط من المبادئ الأولية الواضحة المستنتجة في عقل الفيلسوف، ولهذا السبب -بغض النظر عن الأسباب الأخرى- من الخطأ أن نعامل الإغريق باحترام بشكل فوق عقلي. فالمنهج العلمي- على الرغم من أن قليلين منهم كانوا ضمن أوائل من ألمحوا إليه- هو في نهاية الأمر غريب بالنسبة لطبيعتهم العقلية.[7] ولأن المحدد الأساس لماهية العلم هم الفلاسفة، كانت مهمة التعامل التجريبي مع الواقع أقل في القيمة والأهمية؛ أي إن وظيفة العلم "التجريبي" محدودة ومقيدة بحدود التصورات النظرية المسبقة، ولذلك لا يمكن ممارسة العلم بهدف اكتشاف أشياء جديدة بشكل مستمر، واستخدامها لمصلحة الإنسان كما هو الحال بالنسبة إلى الفكر الغربي الحديث، وإنما استخدام العلم لمصلحة الإنسان مقيد بحدود التصورات العقلية المسبقة.

**ت - الاستقراء عند اليونان**

لا وجود للاستقراء عند اليونان بالمعنى العلمي الذي نعرفه اليوم؛ بمعنى التوصل من الجزئيات الملاحظة في الطبيعة إلى قانون كلي عام. ويُرْجَعُ -عادة- في فهم الاستقراء اليوناني إلى أرسطو؛ فعند أرسطو هناك صورتان للاستقراء، تمثل الأولى استقراءً لجزئيات محدودة العدد، والتوصل منها إلى القانون العام، وهذا ينتج نتائج يقينية؛ لأنه يستقرئ جزئيات محدودة العدد، وهو نوع من

(7) Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, New York: Simon and Schuster, 1945, p. 39.

الاستنباط، ويسمى الاستقراء التام. أمّا النوع الثاني فلا يخص ملاحظة الطبيعة، وإنما يخص ملاحظة المبادئ الأولية التي تبنى عليها تصوراتنا الطبيعية، ويسمى الاستقراء الحدسي، وهذا أيضاً ليس استقراءً بالمعنى الذي نعرفه اليوم. أمّا الاستقراء بالمعنى الذي نقصده اليوم؛ أي الاستقراء العلمي، فقد استبعده أرسطو من دائرة الاهتمام بوصفه مؤدياً إلى نتائج غير يقينية، ومن ثمّ غير علمية.

ويستعرض ماهر عبد القادر محمد موقف أرسطو بقوله: "إن ما نريد تأكيده هنا أن أرسطو وجّه اهتمامه الأساسي لبيان صورة التفكير الاستنباطي في المنطق الصوري، الذي يبرهن على يقينية النتيجة من مقدمات موضوعه، على حين أنه لم يناقش الاستقراء، أو المنطق المادي، الذي يهتم بأمور واقع الخبرة، بالدرجة نفسها التي نجدها في نظرية القياس، ويرجع هذا الأمر بصفة أساسية إلى نظرته المنطقية للكلي بوصفه أسمى وأشرف من الجزئي، مما جعله لا يهتم بمناقشة أساس الاستقراء والمشكلات المتعلقة به... وهذا ما يفسر لنا قول أرسطو في الطوبيقا: "وينبغي عليك أن تمارس الاستدلال الاستقرائي مع الصغار، أما الاستدلال الاستنباطي فيمارس مع المتخصصين"...إن هذه المقابلة بين الاستقراء والقياس تشير بوضوح إلى موقف أرسطو العقلاني، وانتمائه فكرياً إلى تفضيل القياس على الاستقراء، والوثوق في قوة العقل الاستنباطي الذي يؤسس يقينية القياس مقابل الاستقراء الذي لا يمكن الثقة في نتيجته، ولكنه يتأسس على الجزئي المشاهد، وما يسمح به هذا الجزئي من إمكانية العثور على حالات سالبة في المستقبل، تؤدي إلى تكذيب النتيجة الاستقرائية."[8]

وإذا حاولنا صياغة المفهوم اليوناني القديم للاستقراء المؤدي إلى المعرفة في صورة منطقية مجردة، سوف نجد أنه يتكون من استدلالين؛ الأول: عام ومضمر بشكل ثابت، ومفاده خضوع أي ظاهرة لمبادئ أولية واضحة بذاتها. ومثال ذلك أن ظاهرة حركة الكواكب تخضع لمبدأ أولي، هو الحركة الدائرية،

(8) محمد، ماهر عبد القادر. **الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية: دراسة إبيستيمولوجية منهجية التصورات والمفاهيم**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1998م، ص33.

وهو مبدأ واضح بذاته؛ لأن الدائرة أكمل الأشكال الهندسية. والثاني: يفيد الكيفية التي يمكن بها "استنباط" الوقائع الخاصة بهذه الظاهرة التي تخضع لهذه المبادئ العامة، ومثال ذلك استنباط حركة الكواكب في السماء ومواقعها في الأوقات المختلفة، تأسيساً على خضوعها للحركة الدائرية بوصفها مبدأ أولياً.

### 3 – الاستقراء والنظرة الإسلامية القديمة إلى العالم

سبق لنا، في عمل آخر[9]، استعراض النظرة الإسلامية القديمة إلى العالم، وكذلك نظرتها العلمية المعرفية. وينتهي تحليلنا للنظرة المعرفية العربية/ الإسلامية إلى أن هذا الفكر يعتمد على مبدأ جوهري، هو أن معارفنا، لا تعتمد على تصورات كلية مسبقة، كما هو الحال في الفكر اليوناني، وإنما تعتمد على الملاحظة المباشرة للواقع، ولذلك كان هذا الفكر هو المؤسس الحقيقي للاستقراء بمعناه الحديث الذي يبدأ من ملاحظة الواقع، وينتهي باستقراء قوانين الطبيعة؛ أي الذي ينتقل من الجزئي إلى الكلي وليس العكس. والعلم العربي/ الإسلامي بهذه الصورة يمثل بالنسبة إلى العلم اليوناني صورة جديدة متطورة للعلم. فقد تميز المفهوم العربي/ الإسلامي القديم للاستقراء، بأنه مفهوم لا يعبّر عن الحتمية في الطبيعة، وإنما عن الظن (أو الاحتمالية)، على النقيض من مفهوم الاستقراء في الفكر اليوناني الذي يعتمد على الحتمية المنطقية الصورية. وسوف نتبين ذلك من استعراضنا لبعض النصوص المتاحة في الأدبيات. ولبيان ذلك سنعتمد على استعراض الجوانب المنهجية في أعمال الفلاسفة والعلماء العرب والمسلمين القدماء، بهدف استخلاص مفهومهم للاستقراء، كما عبّرت عنه أعمالهم.

#### أ – الاختلاف بين النظرة اليونانية والنظرة العربية/ الإسلامية

الاختلاف بين المفهوم العربي/ الإسلامي والمفهوم اليوناني للاستقراء ليس اختلافاً في أسلوب إجراء عملية الاستقراء فحسب، وإنما هو اختلاف في النظر

(9) أبو زيد، سمير. **العلم والنظرة العربية إلى العالم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م، الفصل الثاني، ص112–124.

إلى القضايا المنطقية ككل، وذلك بدءاً من مفهوم الهوية، مروراً بمفهوم القياس المنطقي، وانتهاءً بمفهوم الاستقراء.

ويستعرض علي سامي النشار الفرق المنهجي الأساسي بين النظرتين، ويجمله في عدة مبادئ أساسية. فعلى مستوى عناصر المنطق، يرى النشار أن المسلمين ينهجون في الحد والتعريف نهجاً يخالف تمام المخالفة الحد أو التعريف الأرسطاطاليسي. فالحد عند علماء المسلمين ليس هو المعرِّف للماهية أو للذات؛ أي التعريف الأرسطي، إنما هو "القول المفسِّر لاسم الحد وصفته عند مستعمله"، أو أنه "يحصل بالخواص اللازمة التي لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره.[10] أمّا على مستوى القضية المنطقية، فيقرر بأن المسلمين ينكرون "القضية الكلية" إنكاراً باتاً. والقضية الكلية هي مادة البرهان عند أرسطو، وبأنه ليست لهذه القضية عند المسلمين أية فائدة. ويرى أن القضية الوحيدة التي يعترف بها مفكرو الإسلام هي "القضية الجزئية"، وهي القضية التي لا يتحقق فيها سوى رابطة بين محسوس ومحسوس، بين أفراد. وليس بين الأفراد أو المشخِّصات تلك العلاقة الضرورية العامة المطلقة.[11]

وعلى مستوى أسلوب الاستدلال، يقرر النشار بأن المسلمين قد توصلوا إلى منهج استدلالي يتفق مع نظرتهم التجريبية. فإذا انتقلنا إلى مبحث الاستدلال عند المسلمين، فإننا نجدهم قد توصلوا إلى مبحث استقرائي متفق تمام الاتفاق مع جوهر المذهب، مع أنهم استخدموا كلمة "القياس"، وهي الكلمة التي استخدمها أرسطو أيضاً، إلا أن قياس المسلمين يختلف عن قياس أرسطو كلياً، فالقياس الأرسطاطاليسي هو حركة فكرية ينتقل فيها العقل من حكم كلي إلى أحكام جزئية، أو من حكم عام إلى حكم خاص بوساطة الحد الثالث. أما عند المسلمين فينتقل القياس من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى -لوجود جامع

(10) النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مصر: دار المعارف، 1995م، ج1، ص39.

(11) المرجع السابق، ص40.

بينهما- بوساطة تحقيق علمي دقيق.[12]. وهذا التحليل المهم للمنهج العربي/ الإسلامي يبين الفروق المنهجية بين المنهج الحتمي الصوري للفكر اليوناني، والمنهج التجريبي الاحتمالي في الفكر العربي/ الإسلامي، مما ترتب عليه اختلاف جوهري في مفهومه للاستقراء.

**ب - الاستقراء عند الفلاسفة المسلمين**

- الاستقراء عند الفارابي:

يلخص ماهر عبد القادر موقف الفارابي في تعليقه على النصوص الواردة في كتاب "منطق الفارابي" في ما يأتي:

"إن المفتاح الحقيقي لفهم موقف الفارابي من الاستقراء يكمن إبستيمولوجياً في عبارته "ما لم يحصل عنه اليقين الضروري". وهذا المعنى يبين إلى أي حد فهم الفارابي طبيعة الاستقراء العلمي، الذي ينشأ عن تصفح الجزئيات؛ أي ذلك الاستقراء الناشئ عن الخبرة. إنّ هذا النوع من الاستقراء يبدأ من الجزئيات. ومن الواضح أن الجزئي لا يفضي إلى يقين مطلق، ومن ثم فإن إشارة الفارابي هنا تفيد أن الاستقراء الذي يبدأ من الجزئي ينتهي إلى نتيجة احتمالية...وهذا المعنى لا ينطوي معرفياً على ما لم يقع تحت المشاهدة الحسية أو الخبرة من حالات، إن في الحاضر أو في المستقبل الذي لم نشاهده بعد، ولذا تأتي النتيجة بمثابة "ترجيح"، وهذا الترجيح "يجوز معه اللاوقوع". إن ما يشير إليه هذا المعنى من الناحية العقلية أن الترجيح يقترب من اليقين، لكنه ليس بيقين مطلق."[13]

- موقف ابن سينا من مفهوم الاستقراء:

يلخص ماهر عبد القادر كذلك موقف ابن سينا في كتاب "القياس" كما يلي:

---

(12) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(13) محمد، ماهر عبد القادر. **الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية: دراسة إبيستمولوجية منهجية التصورات والمفاهيم**، مرجع سابق، ص40-41.

"إن ابن سينا يميز بين نوعي الاستقراء الرئيسين، وهما: الاستقراء التام والاستقراء الناقص. أما النوع الأول، فهو الذي أطلق عليه هنا مصطلح الاستقراء البرهاني؛ لأنه إذا استقرأ الجميع فقد أتى باستقراء برهاني... ويبين كيف أن الاستقراء العلمي يتميز عن الاستقراء التام أو الكامل؛ إذ الاستقراء العلمي لا يلزم فيه أن يعد الجميع، وفي هذا النوع من الاستقراء قد تحدث ولو حالة واحدة مخالفة لطبيعة الحالات التي تم استقراؤها. وهذه الحالة تمثل شيئاً شاذاً، وهي علامة الاستقراء العلمي الحقيقي... ويخصه بخصائص مهمة... ويترتب على الخاصية السابقة أن النتيجة الاحتمالية -في رأي ابن سينا- تتمتع بدرجة عالية من الصدق، إلا أنها لا تقدم لنا صدقاً مطلقاً."[14]

فالاستقراء عند كل من الفارابي وابن سينا -وكلاهما من الفلاسفة الذين مارسوا العلم اعتماداً على الملاحظة والتجربة- لا يفيد سوى الظن أو الاحتمال ولا يفيد اليقين.

**ت - الاستقراء عند العلماء المسلمين**

يرى زكي نجيب محمود، أن "خطوات جابر بن حيان في طريق البحث العلمي هي خطوات تطابق ما يتفق عليه معظم المشتغلين بالمنهج العلمي اليوم". وهذه الخطوات تتلخص -حسب زكي نجيب- في ثلاث نقاط رئيسة: وضع الفروض، ثم استخراج النتائج، ثم اختبارها في الواقع. ويوضح بأنه قد اصطلح رجال المنطق على أن يطلقوا كلمة "الاستقراء" على مرحلتي المشاهدة الأولى والتطبيق الأخير، لأن في كليهما لمساً للوقائع العينية واستقراء لها؛ كما اصطلحوا على أن يطلقوا على مرحلة استنباط النتائج التي يمكن توليدها من الفروض، اسم "الاستنباط"، وهو عملية تتم في الذهن.[15]

---

(14) المرجع السابق، ص32-45.

(15) محمود، زكي نجيب. **جابر بن حيان**، مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، 1961م، ص58.

والنتيجة نفسها يصل إليها ماهر عبد القادر بعد تحليل طويل للنصوص التي تركها ابن الهيثم عالم البصريات المعروف؛ إذ يقول: "والموقف الثاني يعبر عنه الحسن بن الهيثم، ويعدّ موقفا متقدماً، لأنه يجمع بين الاستقراء والاستنباط معاً في منظومة واحدة تتأسس بنيتها المنهجية من خلال النقد، والتخصيم، ومراجعة النتائج بصورة مستمرة، على الخبرة والعقل معاً. والأساس في هذا المنهج أنه يقدم الفرض العلمي على الملاحظات والتجارب."[16]

وموقف العلماء العرب، ويمثّلهم هنا جابر بن حيان وابن الهيثم، هو موقف "معاصر" استقرائي استنباطي، أو فرضي استقرائي. وهو منهج يعتمد على ثلاث خطوات؛ ملاحظة الطبيعة، واستنتاج الفرض العلمي، وإجراء التجارب، بهدف تأكيد الفرض العلمي أو رفضه، وهذا الموقف يعتمد بشكل أساسي على أن الاستقراء الجزئي، الذي ننطلق فيه من الجزئيات إلى الكليات، لا يقدم لنا معرفة يقينية، ولذلك نحتاج إلى الاعتماد على القدرة الإنسانية في الكشف عن العلاقات الكامنة خلف الملاحظات، ثم تأييدها من خلال الملاحظة مرة ثانية. وفي نهاية الأمر لا يعطينا الاستقراء الجزئي سوى معرفة ظنية، احتمالية، غير يقينية.

**ث – الاستقراء عند علماء أصول الفقه**

علم أصول الفقه هو علم يختص بتعيين المبادئ (الأصول) التي تقوم عليها عملية تنزيل الأحكام الشرعية الثابتة، الواردة في النص القرآني والسنة النبوية على الواقع الحياتي المتغير للمجتمع الإسلامي، ولذلك هو علم يتعامل مع مجالات "علمية" مختلفة، وهو بألفاظنا اليوم علم بيني "Interdisciplinary". فهو يتعامل مع النصوص، ومن ثمّ يتطلب معرفة بعلوم القرآن والحديث واللغة، ويتعامل مع الإنسان، ومن ثمّ يتطلب معرفة بالطبيعة الإنسانية النفسية والاجتماعية، ويتعامل

(16) محمد، **الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية**، مرجع سابق، ص65.

مع الواقع الطبيعي والإنساني، ومن ثمّ يتطلب قدرة على المعرفة العلمية بالواقع، إضافة إلى ذلك تتطلب عملية تنزيل الأحكام على الواقع القيام بعملية "القياس"، وهي عملية منطقية.

ويهمنا في هذا المقام العلاقة بين علم أصول الفقه، ومفهوم الاستقراء الجزئي "العلمي". فتعيين الأحكام الفقهية في الواقع قياساً على النصوص، يتطلب معرفة شروط حدوث الظواهر المرتبطة بموضوع الحكم. فالأحكام الشرعية، مثلاً، تتغير بحسب ظروف المرض، والمشقة، وإمكان تنفيذها، إلخ؛ أي الظروف الواقعية المرتبطة بموضوع الحكم، وهذه تحتاج إلى استخدام الاستقراء لتعيينها. فأي مؤلف حديث أو قديم يتعلق بعلم أصول الفقه لا بدّ أن يتضمن قسماً عن مفهوم الاستقراء الجزئي كأحد (الأصول) اللازمة للفقه. ولذلك يقرر ماهر عبد القادر بأن "الاستقراء مثل حلقة الوصل بين الفكر العلمي، والفكر المنطقي، والفكر الفقهي أو الأصولي في العالم الإسلامي إبان ازدهار العلم العربي."[17]

وعلى سبيل المثال يذكر الشيخ محمد أسعد العبجي، في مؤلف حديث، أن "الاستقراء هو تصفح جزئيات، ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات، فهو استدلال بثبوت الحكم للجزئيات على ثبوته للكلي، عكس القياس المنطقي. والحاصل أنه يستدل بإثبات الحكم للجزئيات بالاستقراء على ثبوت الحكم لكل تلك الجزئيات، وبوساطة ثبوته للكلي يثبت للصورة المتنازع فيها. ثم الاستقراء ينقسم إلى قسمين: تام: وهو ما كان الاستقراء فيه لكل الجزئيات إلا صورة للنزاع، ومثاله: تتبع جميع أفراد الحيوان، فوجدناه يحرك فكه الأسفل عند الأكل إلا التمساح؛ وهو دليل قطعي لإثبات الحكم في الصورة المتنازع فيها.

وناقص: وهو ما كان الاستقراء فيه لبعض الجزئيات، بحيث يحصل معه ظن عموم الحكم، كاستقراء الشافعي لبعض نساء زمانه في أحكام الحيض والحمل.

---

(17) المرجع السابق، ص8.

ولا يشترط أن يكون بأكثر الجزئيات؛ وهو: دليل ظني لإثبات الحكم في صورة النزاع، ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات، فكلما كان الاستقراء فيها أكثر كان أقوى ظناً."[18]

فالاستقراء في علم أصول الفقه هو دليل ظني، وكلما كانت الوقائع التي تم استقراؤها أكثر كان الاستقراء أقوى ظناً.

**4 – الاستقراء والنظرة الحداثية إلى العالم**

سبق أن بيّنا أن الفكر الغربي الحديث يطرح نظرة حتمية ميكانيكية للعالم، ويذكر المؤرخون الغربيون دائماً أن الفكر الغربي الحديث يمثل امتداداً للتراث الفلسفي اليوناني القديم. وهذا تصور صحيح ولكنه ناقص، فالفكر الغربي الحديث استلهم الفكر الصوري اليوناني في إنتاج الفلسفة الغربية الحديثة. ونعلم أن الفلسفات الغربية الحديثة المختلفة ليست سوى تصورات كلية، أو بناءات نظرية حتمية مستقلة عن الواقع، ويطلق عليها أصحاب ما بعد الحداثة المصطلح المشهور "السرديات الضمنية الكبرى" (Grand Meta-Narratives)، وهذه السمة الجوهرية ناتجة بشكل أساس عن وراثة السمة الصورية للفكر اليوناني.

ولكن هذا التصور هو تصور ناقص؛ لأن الفكر الغربي الحديث، بالرغم من صوريته الموروثة عن اليونان، لم يكن منقطعاً عن الواقع الموضوعي، وإنما تصوراته النظرية طرحت بوصفها جزءاً من الواقع وناتجة منه، وهذا يمثل تطوراً جوهرياً مقارنة بالفكر اليوناني، وقد جاء هذا التطور نتيجة لتفاعل الفكر الغربي الوسيط مع الفكر العربي/الإسلامي القديم، فبدلاً من أن تطرح تصورات منطقية مسبقة، كما هو الحال في الفكر اليوناني، أصبحت "المنطقية" سمة خاصة بالطبيعة ذاتها كامنة فيها، ويمكن اكتشافها بملاحظة الواقع، فالسمة الصورية انتقلت من الذهن إلى الطبيعة، وهذا ما سنوضحه.

(18) العبجي، محمد أسعد. **سلم الوصول إلى علم الأصول**، 1405هـ/1984م، ص137-138.

**أ – النظرة العلمية الحداثية إلى العالم**

عرضنا في عمل سابق تصوراً موجزاً عن نظرة الحداثة الغربية، وبيّنا اعتقاداتها النهائية، المتمثلة في قدرة العقل، والحياد بالنسبة للاعتقاد الديني، ومبدأ الحرية المطلقة، ووجود قوانين حتمية شاملة للكون، ومهمة الإنسان في استخدام الطبيعة لمصلحة الإنسان.[19] والشكل الموجز للعناصر العلمية للنظرة الحداثية إلى العالم يتمثّل في ما يأتي:

– قوانين الكون: يخضع الكون بشكل كامل إلى قوانين كلية حتمية شاملة. وهذه القوانين ليست معروفة بشكل مسبق أو واضحة بذاتها، كما هو الحال في الفكر اليوناني، ولكنها مع ذلك قابلة للمعرفة بشكل كامل، من خلال ملاحظة الطبيعة (الاستقراء). وهذه القوانين الكلية الشاملة ناتجة عن مبدأ الردّية "Reduction".

– مبدأ الكمية: العالم مُكوَّن في النهاية من ذرات مصمتة لا تتجزأ إلى أجزاء أصغر، وتتحرك بشكل دائم، وينتج عن حركتها كل الظواهر الطبيعية التي نراها. ولأنّ هناك أجزاء نهائية للطبيعة؛ فإن المعرفة الحقيقية للطبيعة يجب أن تكون معرفة "بعدد" الأجزاء و"حركتها"؛ أي معرفة كمية رياضية.

– وظيفة الإنسان: لأن المسؤولية واقعة بشكل كامل على الإنسان نفسه، لغياب مفهوم الإله، ولأن القدرة على تحقيق هذه المسؤولية مرتبطة بمعرفة القوانين التي تحكم الطبيعة؛ تصبح وظيفة الإنسان الأساسية هي معرفة قوانين الطبيعة واستغلالها لمصلحته.

– مبدأ التقدم: ولأن تحقيق وظيفة الإنسان مرتبطة بمعرفة الطبيعة؛ فإن مقياس التقدم الإنساني يتمثل في ازدياد قدرته على المعرفة، وازدياد قدرته على السيطرة على الطبيعة لمصلحته.

(19) أبو زيد، العلم والنظرة العربية إلى العالم، مرجع سابق، ص98–102.

**ب – المفهوم الغربي الحديث للاستقراء**

في إطار هذه العناصر العلمية للنظرة الغربية الحداثية، يمكننا إيضاح المفهوم الغربي الحديث للاستقراء وتمييزه عن المفهومين السابقين. فهذا المفهوم هو مفهوم حتمي، وليس احتمالياً، فالاستقراء كما ظهر على يد فرانسيس بيكون، ثم جون مل وآخرين، اعتمد على أن ملاحظة الطبيعة تمكننا من التوصل إلى القوانين الكلية الحتمية لها، فالمعرفة الاستقرائية ليست احتمالية وإنما هي يقينية. ووفقاً لهذه النظرة، فإن العالم يسير وفق قوانين عامة ثابتة. ومفهوم القوانين الكلية العامة مفهوم جوهري في التصور العلمي الغربي الحديث، ويمثل الإضافة الأساسية التي أضافها إلى العلم العربي/الإسلامي الذي انتقل إليه. ومفهوم القانون الحتمي الكلي الشامل، يؤدي منطقياً وتلقائياً إلى ظهور المفهوم الحتمي للاستقراء؛ لأن الظاهرة إذا كانت خاضعة لقانون حتمي ثابت، فيكفي أن نعرف بعض حالاتها لنتوصل إلى هذا القانون الكلي الشامل. فعلى سبيل المثال، إذا كان المعدن يتمدد بمعدل ثابت، فيكفي قياس طوله في حالتين أو ثلاث فقط لمعرفة قانون التمدد.

وإذا عبّرنا عن هذا التصور بالأسلوب المنطقي، فإننا سنقول إن الاستقراء المادي في الفكر الغربي، هو قضية منطقية تسبقها مقدمة عامة ثابتة، هي القضية القائلة: "لكل ظاهرة قانون كلي شامل تخضع له بشكل حتمي"، ويكون الفرض العلمي الناتج عن الرصد التجريبي للظاهرة بمثابة الحد الأوسط. وصيغته المنطقية هي أن "العدد المحدود الذي تم رصده لهذه الظاهرة يتبع قاعدة معينة (هي الفرض العلمي الذي تم تحقيقه)"، ويكون الحد الثالث هو أن "هذه القاعدة تمثل القانون الكلي لهذه الظاهرة".

وفي ظل قبول فرضية القانون الكلي الحتمي القابل للمعرفة، تصبح عملية الاستقراء الحتمي، التي طرحت في الحداثة الغربية على يد بيكون ثم جون مل ثم آخرين، عمليةً مبررةً منطقياً، وهو تصور يطرح فكرة الحتمية في الطبيعة،

ويرفض فكرة الاحتمال. فلم يكن منطقياً، وفقاً لتصور الحتمية، افتراض إمكانية أن تظهر الطبيعة في بعض الحالات خاضعة للقانون، وفي حالات أخرى غير خاضعة له، كما في حالة التصور الاحتمالي للاستقراء.

وقد ثارت بعد ذلك مناقشات كثيرة بخصوص منهج الاستقراء العلمي خلال القرن العشرين الميلادي، وتركزت حول عدة مشكلات، منها: مشروعية اعتبار أن الاستقراء يفيدنا بنتائج حتمية عن قوانين الطبيعة، وكذلك أهمية الاعتماد على الفرض العلمي بوصفه نقطة للبدء، يضاف إليها: مشروعية الحياد المطلق للعالم (القائم بالتجربة) وعدم تأثره بالعوامل الذاتية. وفي نهاية الأمر دخل منهج الاستقراء بالمعنى العام مرحلة تطورية جديدة رابعة يمكننا أن نسميها المرحلة اللاحتمية أو الاحتمالية، ولم تتحدد بشكل كامل بعد.

**ت - العلم بوصفه مفهومًا تطورياً**

الاستقراء -إذن- ليس مفهوماً منطقياً ثابتاً له معنى واحد، وإنما هو مفهوم تطوري له على الأقل أربعة مستويات من التطور، هي: المفهوم اليوناني، والمفهوم الإسلامي، والمفهوم الغربي الحديث، والمفهوم المعاصر. وكل هذه المفاهيم المختلفة جزئياً يجمعها معنى عام واحد، هو ملاحظة الطبيعة وفهم القواعد التي تحكم حركتها وتغيرها.

إنّ مفهوم الاستقراء هو المفهوم المركزي في العلم؛ لأنه يتضمن ملاحظة الطبيعة، وهي صورة من صور التجريب، ويتضمن أيضاً مفهوم السببية؛ لأنه يبحث عن العلاقات بين الظواهر، كما يتضمن أيضاً مفهوم القوانين الطبيعية؛ لأنها تمثل الهدف الأساس من الاستقراء. لذلك افترضنا أنه إذا ثبت أن مفهوم الاستقراء هو مفهوم تطوري يرتبط بتطور النظرات الحضارية المختلفة إلى العالم، فإنه يثبت أيضاً أن مفهوم العلم هو مفهوم تطوري يرتبط بتطور النظرات الحضارية المختلفة إلى العالم.

وكما يوجد استقراء يوناني، وإسلامي، وغربي حديث، ومعاصر، هناك أيضاً علم يوناني، وعلم عربي إسلامي، وعلم غربي حديث، وعلم معاصر (هو في طور التشكل الآن). والعلاقة بين هذه المفاهيم "العلمية" ليست علاقة خطأ وصواب، وإنما هي علاقة تطور؛ فالعلم العربي/ الإسلامي هو أكثر تطوراً من العلم اليوناني، والعلم الغربي الحديث هو درجة أكثر تطوراً من العلم العربي/ الإسلامي القديم، و"العلم المعاصر" هو درجة أكثر تطوراً من العلم الغربي الحديث.

ولكي تتضح الصورة أكثر نقول إنّ تطور الفكر العلمي قد جرى حسب التسلسل الآتي: حتمية صورية يونانية (حتمية عِلّية وحتمية غائية في الوقت نفسه)، ثم ظنية (احتمالية) واقعية إسلامية (احتمالية سببية واحتمالية غائية)، ثم حتمية تجريبية غربية حديثة خالية من الغائية، ثم لاحتمية طبيعية (عِلّية/ غائية في الوقت نفسه).[20]

وفي هذا التوصيف نجد أن كلاً من الحتمية واللاحتمية، اليونانية والإسلامية على التوالي، هي فكرة أولية مسبقة عن الطبيعة، في حين أن كلاً من الحتمية واللاحتمية، الحديثة والمعاصرة على التوالي، هي فكرة مستنتجة تجريبياً من الطبيعة. كما أن الحتمية اليونانية هي حتمية صورية منطقية تقابلها الحتمية الحديثة التي هي حتمية واقعية طبيعية. في حين أن اللاحتمية الإسلامية هي حتمية ظنية (سيكولوجية) تقابلها اللاحتمية المعاصرة التي هي لاحتمية واقعية طبيعية.

في الحالة الأولى (اليونانية) المعرفة العقلية معرفة مطلقة؛ لأنها معرفة منطقية كاملة. وفي الحالة الثانية (الإسلامية) المعرفة العقلية محدودة وغير مطلقة؛ لأنها

(20) هذا هو تصورنا للمرحلة العلمية المعاصرة التي أسميناها "التصورات العلمية الجديدة". ومفهوم اللاحتمية ليس مفهوماً إيجابياً، ولذلك لم يتضح بشكل كامل بعد، ولكننا نرى أن التفسير الذي سوف ينتهي إليه، وفقاً لأعمال كثيرة جداً في الفكر الغربي المعاصر نفسه، هو أن اللاحتمية تعبّر عن درجات من حرية الاختيار في إطار مفهوم "الطبيعية" (naturalism). وهذا التصور يحتاج إلى تفصيل ليس محله هنا، وقد سبق لنا طرحه في أعمالنا المشار إليها.

معرفة ظنية. وفي الحالة الثالثة (الغربية الحديثة) المعرفة العقلية غير محدودة؛ لأن الواقع ذاته منطقي ويمكن معرفته بوساطة العقل. أما في الحالة الأخيرة (المعاصرة) فتكون المعرفة العقلية محدودة؛ لأن الواقع غير منطقي في تكوينه، ولأنه أكثر تعقيداً من قدرة الإنسان على معرفته.

ويهمنا هنا أن نوضح الفرق بين التصور اليوناني والتصور الغربي. ففي أدبيات تاريخ العلم -التي يغلب عليها التصور الحداثي- يطرح العلم الغربي بوصفه امتداداً للعلم اليوناني. وتبدأ عادة هذه الأدبيات بالتصورات العلمية اليونانية القديمة عند الفلاسفة اليونانيون الأول، ثم تقفز بعد ذلك، لتطرح إرهاصات العلم الغربي الحداثي، بوصفه امتداداً لهذه التصورات العلمية الأولية اليونانية. ونجد ندرة في الكتابات الغربية التي تنقد الفكر اليوناني، وتظهر اختلافه عن الفكر الغربي الحديث. وعلى الرغم من ذلك يبين بشكل مباشر المقتطف التالي من مؤلف رولان أومنيس المعنون "فلسفة الكوانتم"، الذي يعالج تاريخ العلم، ويبدأ تقليدياً أيضاً انطلاقاً من المعجزة الإغريقية، هذا الفرق الذي أبرزناه. ففي سياق استعراضه للمنهج الذي استخدمه "كبلر" للتوصل إلى القوانين التي تحكم حركة الكواكب، يعلق على هذا المنهج مقارناً بالمنهج اليوناني القديم فيقول: "وحينئذ سوف تشرع فكرة مستجدة تماماً في الاختمار على مهل، أليس من الممكن أن الطبيعة الجامدة ينبغي عليها أن تخضع لنظام تفرضه الرياضيات؟ والواقع أن هذه الفكرة تعود إلى فيثاغورس، بيد أن صورتها الحالية نوع من الارتداد. فهي لم تعد سؤالاً عن البداية، بمعية أفكار متصورة قبلاً عن الاكتمال، مصوغة في حدود رياضية، ثم تفرض نفسها على الوقائع. العكس تماماً هو الصحيح، البداية الآن من الوقائع الغشوم، ثم نحاول أن نرى ما إذا كانت قد انبنت وفقاً لقواعد ما رياضية. إن مثل هذه القواعد هي قواعد تجريبية بمعنى ما، لأننا نقبلها من دون أن يكون ضرورياً أن نفهم مغزاها العميق. على أن اكتشاف هذه القواعد كثيراً ما يتطلب خيالاً خصباً وجهداً سابغاً، كما

تبين حالة "كبلر" ذاته، إن قوانينه الثلاثة نموذج قياسي لفكرة القاعدة التجريبية، جرى الاستشهاد به."[21]

وفقاً لذلك، هناك تقابل معكوس (ارتدادي) بين المنهج العلمي اليوناني الصوري الحتمي، والمنهج العلمي الحديث الصوري الحتمي أيضاً؛ وبالصورة نفسها يمكننا أيضاً أن نثبت تقابلاً معكوساً (ارتدادياً) آخر بين المنهج العلمي الإسلامي القديم؛ الاحتمالي الظني، والمنهج العلمي؛ المعاصر الاحتمالي الطبيعي. فالظن في المنهج الإسلامي مفهوم نفسي أو سيكولوجي قابع في الذهن، أمّا الاحتمال بمعناه المعاصر فهو مفهوم طبيعي قابع في المادة. وبهذا تكون النتيجة هي مقابلة أخرى معكوسة ارتدادية بين العلم الإسلامي والعلم المعاصر، فكلاهما علم احتمالي، ولكن الأول نابع من الذهن والاعتقاد، أمّا الثاني فينبع من الواقع الطبيعي، والأول يحدد قدرة العقل مسبقاً بناء على الاعتقاد الإيماني، أمّا الثاني فيحدد قدرة العقل بوصفه نتيجة للتعامل مع الواقع المعقد.

## رابعاً: الاتساق بين النظرة العلمية الإسلامية والنظرة العلمية المعاصرة

بيّنا سابقاً أن التكامل المعرفي المطلوب هو تحقيق الاتساق بين النظرة العربية الإسلامية إلى العالم، والعلم المعاصر. وبيّنا كذلك أن تحقيق الاتساق بينهما مشروط بتأسيس مفهوم تاريخي تطوري للعلم. وهنا سنقدّم تحليلاً موجزاً يبين بشكل أكبر قابلية الاتساق بين الجانبين.

### 1 - الاتساق في مفهوم اللاحتمية

اللاحتمية، مفهوم يعبّر عن نقض الحتمية الصارمة في جميع صورها، ولكنه مع ذلك ليس مفهوماً واضحاً ولا محدداً في الفكر العلمي الإنساني حتى الآن، فالمعنى المنطقي المباشر لنقيض الحتمية هو الحرية، ولكن هذا المعنى ليس

(21) أومنيس، رولان. **فلسفة الكوانتم**، ترجمة: أحمد فؤاد باشا، ويمنى الخولي، سلسلة عالم المعرفة، ع350، 2002م، ص59.

إلا واحداً من معان عدة تنسب حالياً إلى هذا المفهوم. ولن يكون ممكناً تحديد المعنى الصحيح للاحتمية في الفكر العلمي الإنساني المعاصر، إلا بعد وصول النموذج العلمي الجديد، الذي هو بمثابة مشروع مستقبلي الآن.

فاللاحتمية يفهمها أنصار تجديد النموذج الميكانيكي وتصحيحه، على أنها تعبير عن الحتمية الإحصائية فحسب، ويفهمها مَن يرفضون النموذج الميكانيكي ويدعون إلى الأخذ بنموذج علمي بديل بمعانٍ عدة، أغلبها معانٍ فلسفية تعبّر عن أن العالم لا يخضع، من حيث المبدأ، للعلاقة الحتمية السببية المباشرة.

في "فلسفة العلم من الألف إلى الياء"، وهو مؤلف حديث (عام 2007م) يطرح ستاتيس بسيلوس تعريف الحتمية (ومن ثم اللاحتمية) على النحو الآتي: "الحتمية بدهياً، هي القول بأن الماضي، بشكل فريد، يحدد المستقبل... الحتمية تعدّ فرضية بخصوص السببية الكونية: كل حدث له شروط كافية بشكل تام (أي شروط كافية تتفق مع قوانين الكون)،... ورفض الحتمية (أي اللاحتمية) لا يتضمن بواقع الحال رفض العلاقات السببية بين الأحداث؛ إذ يمكن أن توجد سببية احتمالية (أو إحصائية)، ومن المفترض أن الحتمية غير سارية في الفيزياء غير الكلاسيكية، ولكنها تواجه مشكلات في الفيزيائية الكلاسيكية أيضاً؛ إذ التصور اللابلاسي لا يقبل التطبيق سوى على الأنظمة المغلقة فقط."[22]

يظهر بوضوح أن هذا التعريف لا يقدِّم تعريفاً إيجابياً للاحتمية، وإنما يكتفي بتأكيد وجود علاقات سببية بين الأحداث. أما كيف تكون هذه العلاقات، فهي "يمكن" أن تكون احتمالية إحصائية. والحتمية، وفقاً لهذا التعريف، غير سارية في الفيزياء غير الكلاسيكية (أي الكوانتية)، ولا في الأنظمة غير المغلقة (أي الأنظمة الكاوسية أو المعقدة). فالحتمية غير موجودة في المستوى دون الذري (الكوانتي)، ولا في المستويات الكيميائية والعضوية والحيوية والعقلية؛ لأنها أنظمة غير مغلقة،

(22) Stathis, Psillos. *Philosophy of Science A–Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, p. 67.

كما أنها غير موجودة في الأنظمة الفيزيائية الكاوسية نفسها. أمّا البديل للحتمية في كل هذه الأنظمة؛ أي اللاحتمية، فهو غير محدد.

وعدم التحديد الخاص بنقض الحتمية معناه أن الفكر العلمي الإنساني الحالي منفتح أمام تصورات متعددة بوصفه بديلاً عن الحتمية. والشرط العلمي اللازم لقبول أي من هذه التصورات هو شرط الطبيعية، أن يكون المفهوم البديل قادراً على تفسير الطبيعة، ضمن قوانينها الذاتية دون إدخال أي عنصر غير (أو فوق) طبيعي. والبديل العلمي للحتمية هو "الاحتمالية"، ولكن من الناحية الوجودية فإن مفهوم "الاحتمالية" يحتاج إلى تفسير. وتفسير الاحتمالية يقبل الاختلاف حسب النظرة إلى العالم، في إطار مفهوم الطبيعية المشار إليه أعلاه.

هذه الصورة التي تقبل التعدد في وجهات النظر لمفهوم "اللاحتمية"، في حدود مفهوم الطبيعية، تؤدي تلقائياً إلى إمكانية المشاركة في صياغة هذا المفهوم وتفسيره من خلال نظرات مختلفة إلى العالم، وقد تم تفسير اللاحتمية فعلاً في إطار نظرات مختلفة إلى العالم، منها: النظرة المادية، والنظرة المثالية، والنظرة الدينية. ولذلك فإن هذا المفهوم يؤدي بشكل مباشر إلى إمكانية تحقيق الاتساق بين العلم في تصوراته المعاصرة، ونظرات متعددة إلى العالم. ومن ضمن هذه النظرات المتعددة إلى العالم، التي يمكن أن يكون تفسير اللاحتمية معبّراً عن الاتساق بينها وبين العلم، النظرةُ العربية/ الإسلامية المعاصرة. فالعلم العربي/ الإسلامي هو علم ظني احتمالي، والاحتمالية هنا؛ أي في العلم الإسلامي، هي احتمالية سيكولوجية وليست احتمالية موضوعية أو إحصائية، وهذا ناتج بطبيعة الحال عن النظرة العربية/ الإسلامية إلى العالم، التي تضع حدوداً لقدرة الإنسان على المعرفة من حيث المبدأ، وتترك مساحة من عدم التأكد بالنسبة إلى المستقبل. فمفهوم الاحتمالية هنا ناتج عن تصور مسبق عن العالم، وعن نظرة محددة إلى العالم، وذلك مقابل مفهوم الاحتمالية في الفكر العلمي المعاصر، الذي هو ناتج عن الكشف العلمي عن الطبيعة ذاتها، وليس عن موقف عقلي أو سيكولوجي

مسبق بخصوصها، وعلى الرغم من هذا الفرق الأساس، إلّا أنه من الواضح أن النظرة الاحتمالية في الجانبين تمثل عنصراً مشتركاً يسمح بتحقيق الاتساق بينهما.

والاتساق بين مفهوم اللاحتمية في الفكر العلمي المعاصر والمفهوم في النظرة العربية/ الإسلامية نفسها المعاصرة ليس تلقائياً ولا مجانياً. فحتى يتحقق هذا الاتساق يجب أن يقوم المتخصصون من العرب والمسلمين بالمشاركة في الفكر العلمي المعاصر، وإنتاج أبحاث في فلسفة العلم تطرح وتصوغ تصورات للاحتمية تحقق الاتساق المطلوب. وهذا الأمر –من الناحية العلمية– ليس يسيراً، ولكنه في الوقت ذاته ليس مستحيلاً. فالتصورات المبدئية التي يمكن أن تحقق مثل هذا الاتساق موجودة فعلاً في الفكر العلمي المعاصر؛ أي إن مفهوم اللاحتمية الذي يمثل إحدى السمات الأساسية للتصورات العلمية الجديدة المعاصرة هو مفهوم يقبل –من حيث المبدأ– الاتساق مع النظرة العربية/ الإسلامية المعاصرة، ولكن هذا الاتساق لن يتحقق في أرض الواقع إلا من خلال المشاركة العلمية الإيجابية الفاعلة في الفكر العلمي الإنساني المعاصر، وفي صياغة النموذج العلمي الجديد البديل للنموذج الميكانيكي، الذي يمرّ بمرحلة الأفول النهائي.

**2 – الاتساق في مفهوم حدود العقل**

نجد في التصورات الكلاسيكية، وفقاً للنموذج الميكانيكي، أن العالم هو عالم خطي (Linear) ومن ثم يقبل التنبؤ بالمستقبل بشكل كامل، وبمعنى من المعاني يعدّ المستقبل حاضراً بالنسبة إلى الإنسانية؛ ذلك أنه إذا كانت القوانين الميكانيكية تحكم كل شيء في الكون، فسوف يكون ممكناً معرفة كل شيء في المستقبل بوساطة استخدام هذه القوانين.

ولكن، مع ظهور النظريات العلمية الجديدة في القرن العشرين بدءاً بالنظرية النسبية، مروراً بميكانيكا الكوانتم، وانتهاء بنظريات التعقد، ظهر جلياً أن ظواهر الطبيعة في غالبيتها العظمى ليست خطية وإنما معقدة، ومن ثم أصبح مفهوم قدرة العقل على معرفة المستقبل –ولو من حيث المبدأ– مفهوماً غير واقعي، وأصبح من المُسلّم به أن العالم أكثر تعقيداً من قدرة العقل الإنساني على إدراكه.

في المقابل، تطرح النظرة المعرفية العربية/ الإسلامية تصوراً مختلفاً للقضية نفسها، وهي محدودية قدرة الإنسان على إدراك العالم بشكل كامل؛ ففي هذه النظرة تنبع هذه المحدودية من مصدر آخر؛ هو الاعتقاد بوجود خالق للكون له قدرة غير نهائية على المعرفة، وأن هذه القدرة اللانهائية مقصورة على الخالق وحده. ومن ثم فإن العقل الإنساني -من حيث المبدأ- قاصر عن معرفة الكون بشكل كامل؛ أي كما أن المفهوم اللاحتمي الاحتمالي للطبيعة في الفكر الإسلامي ليس نابعاً من الطبيعة ذاتها، وإنما من تصور عقلي مسبق ناتج من نظرته إلى العالم، فإن مفهوم حدود العقل ينبع من تصور مسبق، وليس من البحث في الطبيعة ذاتها. ومثلما كان المفهوم اللاحتمي المشترك، بالرغم من اختلاف مصدره، مؤدياً إلى إمكانية تحقيق الاتساق بين النظرتين، كذلك يكون المفهوم المشترك لحدود قدرة العقل الإنساني -بالرغم من اختلاف المصدر- مؤدياً إلى إمكانية تحقيق الاتساق بين النظرتين.

**3 - الاتساق في النظرة الكلية للعالم**

النظرة الكلية هي النقيض للنظرة الردّية. فإذا كانت النظرة الردّية التي تَرُدّ كل الوجود إلى الذرات المادية المصمتة، تمثل أحد أركان النظرة الميكانيكية، فإن النظرة الكلية التي تعترف بالاستقلالية لكل مستوى من مستويات الوجود، تمثل أحد العناصر الأساسية في التصورات العلمية الجديدة. ويلخّص جون دوبريه مشكلات الردّية والتحول الحالي إلى النظرة الكلية لمستويات الوجود في المقتطف التالي؛ إذ يقول: "في فلسفة العلم الحديثة، تستخدم "الردّية" بشكل أكثر تحديداً لتشير إلى فرضية أن كل الحقائق العلمية يجب أن يتم تفسيرها في النهاية -من حيث المبدأ على الأقل- بوساطة الرجوع إلى القوانين الأساسية التي تحكم سلوك الجسيمات الميكروفيزيائية (دون الذرية)... وهناك دافعان رئيسان يمكن وصفهما لمثل هذا التصور الردّي؛ الأول: هو القول بأن تاريخ العلم في الواقع يعطينا أمثلة عن حالات من الردّية ضمن الإنجازات العلمية الكبرى،

والثاني: هو الالتزام بأن الردّية ترتكز على حجة فلسفية سابقة على التجربة...

الأرضية الأولى أصبحت أكثر إشكالية مع ظهور أعمال كثيرة حديثة في تاريخ العلم وفلسفته. حتى الحالات النموذجية للردية، مثل الديناميكا الحرارية والميكانيكا الإحصائية، أصبحت أكثر تعقيداً بكثير مما كنا نظن سابقاً، فأعمال كثيرة عن العلاقة بين الوراثة المندِلية، ودراسة انتقال السمات من الكائنات العضوية إلى سلالاتها، إلى الجينات الجزيئية، قادت غالبية فلاسفة علم البيولوجيا إلى استنتاج أن هذه الحالات الواعدة للردّية، لا يمكن أن تفترض أي شيء مثل نموذج أوبنهايم-بتنام... وهناك إمكانية لطرح حجج فلسفية أكثر جذرية لرفض الردّية، على وجه الخصوص، فيمكن التشكيك في الفرضية القائلة بأن سلوك الجسيمات الميكروفيزيائية يمكن وصفه بشكل تام بوساطة القوانين الميكروفيزيائية. والأدلة على القوانين الميكروفيزيائية مشتقة من تجهيزات معملية تخصصية وغير معتادة بشكل كبير، وامتداد نتائج هذه التجهيزات إلى الجسيمات الكامنة في بنيات معقدة يتطلب قفزة استقرائية محل جدال، وفي غياب هذه الفرضية، يمكن أن نرى العلم على أنه مكون من تعميمات متساوية في الاستقلالية، ولكنها غير كاملة، لمستويات متعددة للوجود."[23]

هذا التصور الأخير لعالم مكون من مستويات مستقلة للوجود، ينتج أنه لا يمكن رد العقل إلى مكوناته الجزئية من خلايا حية. وأنه لا يمكن رد الخلايا الحية إلى مكوناتها من المواد العضوية، كما لا يمكن رد الجزيئات والذرات إلى مكوناتها الميكروفيزيائية. إضافة إلى ذلك طرح أيضاً أن العقل الإنساني يتحكم في مكوناته، وأن الخلية تتحكم في مكوناتها، وأن الذرة تتحكم في مكوناتها الميكروفيزيائية، لذلك ظهرت السببية النازلة بدلاً من السببية الصاعدة التي تميز النموذج الميكانيكي.

(23) Dupre, John. "Reductionism." In *A Companion to the Philosophy of Science (Blackwell Companions to Philosophy)*, edited by w. H. Newton-Smith, Oxford: Blackwell Publishers Ltd. 2001, p. 402-403.

وهذا التصور الكلي للوجود، يقابله ويتسق معه التصور الكلي أيضاً للوجود في النظرة العربية/ الإسلامية. فإحدى المشكلات الأساسية التي أدت إلى عدم اتساق هذه النظرة مع العلم الحديث، هي مبدأ الردّية، فالنظرة العربية/ الإسلامية تقر بوجود شيء آخر إضافي خلاف المادة الصرف في العقل الإنساني، وفي الكيان الإنساني كاملاً. هذا الشيء الإضافي هو النفس أو العقل أو الروح. ويمكن أن يقرر الأمر نفسه فيما يخص الوجود الحيوي؛ إذ هناك شيء إضافي خلاف الذرات المادية المكونة للأجسام الحية، وهذا الشيء الإضافي هو الحياة.

ووفقاً لمبدأ الطبيعية، لا يمكن علمياً افتراض وجود كيانات خارج الطبيعة، مثل النفس أو العقل أو الحياة، وإذا كانت النظرة العلمية ترى إمكانية وجود مثل هذه الكيانات، فيجب أن تكون جزءاً من الطبيعة ذاتها، فبإضافة مبدأ الطبيعية إلى مبدأ الكلية تنشأ تصورات جديدة تسمح بإضافة النفس أو العقل أو الحياة إلى الطبيعة ذاتها، في حدود الشروط المنهجية العلمية. مثل هذا التصور لا يتفق بطبيعة الحال بشكل تام مع النظرة العربية/ الإسلامية، ولكنه في الوقت نفسه يقبل الاتساق معها على أرضية مفهوم الطبيعية المنهجية، فليس ضرورياً في النظرة المعرفية العربية/ الإسلامية افتراض الوجود المستقل للنفس أو الروح ووجود الآخرة، فهذه الكيانات تمثّل فرضيات واعتقادات دينية وليست علمية، وإنما المهم هو أن لا تكون النظرة العلمية متناقضة مع هذه التصورات.

والنظرة العلمية المعاصرة صامتة بالنسبة إلى مثل هذه التصورات، فليست قضية العلم الآن هي الحكم على الطبيعة النهائية للوجود، وإنما قضيته منهجية في المقام الأول، والمهم هو أن تكون القضايا والنظريات والكيانات العلمية جميعها قابلة للتعامل معها بوساطة المنهج العلمي الصحيح. بهذا المعنى لا يتناقض مفهوما الكلية والطبيعية في العلم المعاصر مع النظرة المعرفية العربية/ الإسلامية؛ لأنهما لا يتطلبان إنكار النفس والحياة، ولكن يتخذان موقفاً محايداً منهما، فالمهم هو ألا تتناقض هذه النظرة مع المتطلبات المنهجية العلمية. لذلك مثلما كان مفهوما

اللاحتمية وحدود العقل مؤديين إلى الاتساق بين العلم المعاصر والنظرة العربية/ الإسلامية المعاصرة بصور مختلفة، كذلك يؤدي وجود مفهوم الكلية -وإن كان بصور مختلفة في كل منهما- إلى إمكانية تحقيق الاتساق بينهما.

وبإثبات الاتساق بين النظرة العربية/ الإسلامية والتصورات العلمية المعاصرة، يصبح تحقيق التكامل المعرفي في المجتمعات العربية والإسلامية ممكناً، وإن لم يكن تلقائياً أو مجانياً؛ فعلى الرغم من ثبوت الاتساق بين الجانبين، إلّا أن ذلك لا يمثّل سوى "أساس" نظري يمكّننا من تحقيق التكامل المعرفي. أمّا التحقيق الفعلي لذلك، فيستلزم بذل الجهد الفكري، ارتكازاً على هذا الأساس النظري. ويمكن تقسيم المجالات التي يجب أن نقوم فيها ببذل هذا الجهد الفكري إلى أقسام ثلاثة: التكامل في العلوم الطبيعية، والتكامل في العلوم الإنسانية، والتكامل بين العلوم الشرعية والعلم المعاصر.

## خامساً: تحقيق التكامل المعرفي

ليست مهمتنا هنا تقديم تصوّر لتحقيق التكامل المعرفي على المستوى الإجرائي والتطبيقي، وإنما تقتصر مهمتنا على تقديم الأساس الفلسفي. إن المبدأ الأساس الذي يجب أن نرتكز عليه لتحقيق التكامل المعرفي -وفقاً لما طرحناه من منظور فلسفي للعلم ولتاريخ فلسفة العلم- هو مبدأ الفصل والوصل بين الذات والموضوع في الوقت نفسه. وهذا المبدأ يلخص التفرقة الأساسية بين العلم الحديث القائم على إمكان تحقيق الموضوعية الكاملة، بانفصال تام عن الذاتية (مبدأ الفصل بين الذاتي والموضوعي)، والعلم المعاصر الذي يقول بوجود درجات مختلفة من الذاتية لا يمكن تجاوزها في العلم (عدم إمكانية الفصل التام بين الذاتي والموضوعي).[24] ووفقاً لهذا المبدأ، فإن للعلم جانباً موضوعياً

(24) منهج الفصل والوصل هو المنهج الذي استخلصنا صورته النظرية من أعمال الشيخ عبد القاهر الجرجاني التي عالج فيها قضية الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، وقد عرضنا تحليلاتنا التفصيلية لأعمال الشيخ في أعمال متعددة. انظر:
- أبو زيد، **العلم والنظرة العربية إلى العالم**، مرجع سابق، ص217-250.

تشترك فيه الإنسانية جميعها، وله جانب ذاتي يرتبط بالخلفيات الحضارية والثقافية والاجتماعية والظروف المصاحبة للذات، القائمة بالبحث العلمي. فالحفاظ على الموضوعية هو أمر ضروري للممارسة العلمية الصحيحة، ولكن في الوقت ذاته لا يمكن إغفال العوامل الذاتية التي تؤثر بشكل جوهري في ممارسة العلم.

وهذا المبدأ يزيد -إذا تم تطبيقه بشكل صحيح؛ أي من خلال أسلوب منهجي له خطوات محددة- أي تناقض بين الجوانب الموضوعية العلمية المعاصرة، والجوانب الذاتية المعبرة عن النظرة العربية/الإسلامية، وهذا يحقق ما نأمل فيه من تكامل معرفي في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة.

**1 - منهج الفصل والوصل**

يهدف منهج الفصل والوصل بشكل أساس إلى ضمان موضوعية العلم، وفي الوقت نفسه الحفاظ على نظرة الذات إلى العالم، فلا تطغى الجوانب الاعتقادية والدينية على العلم، ولا يتجاوز العلم حدوده المعرفية على حساب الجوانب الدينية. فإذا تمكنّا من ضمان موضوعية العلم، والحفاظ في الوقت نفسه على نظرة الذات إلى العالم، أصبح تكامل الجانبين أمراً طبيعياً. ويمكن تحديد خطوات هذا المنهج فيما يأتي:

أ - "الفصل - الوصل" يكون على مستوى الموضوع العلمي المحدد، وليس على مستوى قضايا العلم ككل، أو على مستوى مجالات علمية كاملة.

ب - يتم تحديد الموضوع العلمي محل البحث بشكل دقيق، وتحديد إذا كان يمثّل قضية علمية بحتة، أو قضية علمية دينية مشتركة. فإذا كان الموضوع يمثّل قضية علمية بحتة، فيتم التعامل معه حسب المناهج العلمية الخاصة بمجاله العلمي. وإذا كان يمثّل قضية علمية - دينية مشتركة، يتم تحديد الموضوع بشكل دقيق وتمييزه عن الموضوعات العلمية المماثلة له.

ت - يتم تحليل الموضوع "العلمي-الديني" المشترك إلى موضوعين مستقلين؛ أحدهما موضوع علمي، والآخر موضوع ديني.

ث – يتم إنشاء العلاقة التي تربط بين شقي الموضوع.

ج – تتم معالجة الموضوع ضمن مجاله العلمي، مع الاحتفاظ بصحة العلاقة التي تم إنشاؤها سابقاً بينه وبين الشق الديني للموضوع.[25]

ويتمثل التطبيق المثالي لهذا المنهج في معالجة الشيخ عبد القاهر الجرجاني لقضية "الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم"؛ إذ تمكن من إنشاء نظرية النظم بوصفها نظرية علمية بشكل تام، وفي الوقت نفسه الحفاظ على النظرة الإسلامية التي تؤمن بأن القرآن معجز في نظمه. وبلغتنا الحالية يمكن القول إنّ الشيخ عبد القاهر تمكن من تحقيق "التكامل" بين علم اللغة بوصفه علماً من العلوم الإنسانية، من جانب، والعلوم الشرعية عموماً، وعلم الكلام خصوصاً، الذي مثلت قضية الإعجاز إحدى قضاياه الأساسية في ذلك الوقت. فإذا استخدمنا المنهج الذي استخدمه الشيخ عبد القاهر، فلن تكون النتيجة فقط تحقيق التكامل بين العلم المعاصر والعلوم الشرعية الإسلامية، وإنما أيضاً الإسهام في العلم المعاصر، انطلاقاً من النظرة العربية/ الإسلامية، تماماً مثلما فعل الشيخ عبد القاهر سابقاً.

**2 – التكامل المعرفي في العلوم الطبيعية**

يتحقق التكامل المعرفي في العلوم الطبيعية حينما ينتفي التناقض في اللاوعي الفردي والجمعي في المجتمعات العربية والإسلامية، بين العلوم الطبيعية في صورتها المعاصرة والنظرة العربية/ الإسلامية إلى العالم. ولتحقيق ذلك نحتاج إلى تقسيم محتوى العلوم الطبيعية إلى مجالين أساسيين؛ الأول: مجال القضايا الثابتة علمياً وموضوعياً. والثاني: مجال القضايا والموضوعات غير الواضحة علمياً.

أمّا ما يخص القضايا الثابتة علمياً، مثل كروية الأرض، أو أن الإنسان يتنفس عنصر الأكسجين، أو أن الماء يتكون من الأكسجين والهيدروجين، أو أن جسم

(25) المرجع السابق، ص343–345.

الإنسان يتكون من خلايا حية تتنوع في وظائفها، إلخ، فإنّ الاعتماد -بشكل كامل- على المنهج العلمي، وكل ما نحتاج إليه هو أن نعتمد على المنهج العلمي اللاحتمي المعاصر الذي يتوافق مع النظرة العربية/ الإسلامية. أمّا القضايا غير الثابتة علمياً، فسوف نحتاج إلى أن نشارك في هذا النوع من القضايا اعتماداً على منهج الفصل والوصل، ومن أمثلة هذه القضايا؛ نشأة الكون، ونشأة الإنسان، والتطور، وطبيعة الوعي الإنساني، وتطور الكائنات، وقوانين الطبيعة، إلخ، وكلها قضايا علمية طبيعية، ولكنها تتسم بالغموض. فإذا استخدمنا منهج الفصل والوصل في هذه القضايا بشكل صحيح، فسوف يمكننا تحقيق (الموضوعية) في التعامل مع هذه القضايا، وفي الوقت نفسه الالتزام بنظرتنا العربية/ الإسلامية إلى العالم. والشرط اللازم في الحالين لتحقيق التكامل المعرفي في العلوم الطبيعية، هو المشاركة الفاعلة في البحث العلمي المعاصر، انطلاقاً من النظرة العربية/ الإسلامية، والعمل على صياغة النموذج العلمي الجديد الذي هو قيد التشكل الآن، فإذا نجحنا في تحقيق وجود فاعل في المجتمع العلمي الإنساني المعاصر، فسوف يمثل ذلك -بشكل تلقائي- تكاملاً بين العلوم الطبيعية والنظرة العربية/ الإسلامية إلى العالم.

**3 - التكامل المعرفي في العلوم الإنسانية**

تتميز العلوم الإنسانية بأنها مجال علمي ينتمي إلى الفئة الثانية من التصنيف الذي طرحناه؛ أي مجال الموضوعات العلمية غير الواضحة أو الغامضة، ويثبت ذلك ظهور إشكالية العلوم الإنسانية في التراث العلمي الحديث والمعاصر التي لم تحلّ حتى الآن، لذلك فالمنهج الملائم للتعامل مع العلوم الإنسانية كلّها، مثل علوم التاريخ واللغة والاجتماع وعلم النفس، إلخ، هو منهج الفصل والوصل.

واستخدام منهج الفصل والوصل في التعامل مع العلوم الإنسانية، يؤدي إلى نتيجة مهمة، هي "وحدة المنهج مع تعدد منطلقات البحث العلمي"، فمنهج الفصل والوصل يؤدي إلى استخدام المنهج العلمي في المجال المعين محل البحث بشكل صحيح، ولكنه يؤدي في الوقت نفسه إلى الاعتماد على منطلقات

فكرية ترتكز على النظرة إلى العالم، فتكون النتيجة نوعاً من التعددية الثقافية في قضايا البحث العلمي في العلوم الإنسانية.

وإذا ارتكزت معالجتنا في العلوم الإنسانية على منطلقات فكرية قائمة على نظرتنا إلى العالم، مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بالمنهجية العلمية، أمكن تحقيق الشرط اللازم، وهو المشاركة في البحث العلمي المعاصر. وفي هذه الحالة نضمن عدم تناقض هذه المعالجة مع النظرة العربية/ الإسلامية، ومن ثمّ تحقيق التكامل بينها وبين هذه العلوم. وفي هذه الحالة سوف يتحقق التكامل فقط مع التطبيقات التي تتوافق مع النظرة العربية/ الإسلامية.

وبمعنى آخر، فإنه بقدر نجاحنا في المشاركة، وليس الانفصال، في البحث العلمي الإنساني في العلوم الإنسانية (طبقاً للمنهجية العلمية الصحيحة، وباستخدام منهج الفصل والوصل بشكل صحيح) تصبح العلوم الإنسانية متوافقة مع النظرة العربية/ الإسلامية. ومن ثمّ يتحقق التكامل المعرفي في المجتمعات العربية مع العلوم الإنسانية. أما في حالة الانعزال عن المجتمع العلمي الإنساني المعاصر بهدف تحقيق "علوم إنسانية إسلامية"؛ أي علوم إنسانية نابعة من الدين الإسلامي، ومن ثمّ متوافقة مع النظرة العربية/ الإسلامية، فإن النتيجة هي تكريس عدم التكامل مع ذات العلوم الإنسانية، والسبب في ذلك هو أن العلم بطبيعته نشاط إنساني تشترك فيه الإنسانية جمعاء عبر تاريخها، فإذا حاولنا عزل العلوم الإنسانية في المجتمعات العربية والإسلامية عن محيطها الإنساني، فالخاسر الأول هو هذه العلوم بالذات في المجتمعات الإسلامية، لأنها سوف تفتقد الجانب الموضوعي المشترك بين البشرية، وتفتقد وجود المجتمع العلمي الذي هو شرط لازم لتقدم العلم.

**4 – التكامل المعرفي بين العلوم الشرعية والعلم المعاصر**

وفي حالة النجاح في تحقيق التكامل في كل من العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية؛ إذ تصبح تطبيقاتها متوافقة ومتسقة مع النظرة العربية/الإسلامية إلى

العالم، سيتحقق بشكل تلقائي التكامل بينها وبين العلوم الشرعية والفقهية الإسلامية؛ إذ من شأن هذا النجاح أن ينتج تصورات علمية غير متناقضة مع العناصر الاعتقادية والدينية للنظرة العربية/ الإسلامية، وهذا هو ما يسمح بالتكامل بينها وبين العلوم الشرعية.

وبهذا سوف يصبح ممكناً مثلاً أن يتم تدريس المناهج الدينية الشرعية جنباً إلى جنب مع المناهج العلمية المعاصرة؛ إذ يتكامل الجانبان في لاوعي الدارسين والطلبة. ففي مثل هذه الحالة لن يكون موقفنا العلمي من قضية "الوعي" (Consciousness)، مثلاً، في علوم المخ والأعصاب، متناقضاً مع قضية "الحرية" في العلوم السياسية، مثلاً، أو مع قضية "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" في أصول الفقه، وإنما سوف يتحقق نوع من التكامل بين المجالات العلمية الثلاثة؛ لأن الشرط اللازم، هو ألا يتناقض أي منها مع النظرة العربية/ الإسلامية إلى العالم.

## خاتمة

طرحنا في هذا البحث قضية التكامل المعرفي للمجتمعات العربية والإسلامية على المستوى الفلسفي النظري، بوصفه تأسيساً لتحقيق هذا التكامل على المستويين: التطبيقي والإجرائي. وبيّنا أن الشرط اللازم لتحقيق التكامل المعرفي، على المستوى النظري، هو تحقيق الاتساق بين النظرة العربية/الإسلامية إلى العالم والعلم المعاصر. وقد تطلب إثبات هذا الاتساق تأسيس التفرقة بين مفهومي العلم الحديث، بوصفه علماً مادياً حتمياً ميكانيكياً، والعلم المعاصر غير الحتمي وغير الميكانيكي، الذي يحتمل تفسيرات متعددة. لذلك قمنا ببيان الاختلافات الأساسية بين المفهومين على ثلاثة مستويات أساسية هي: الحتمية مقابل اللاحتمية، والقدرة المطلقة للعقل في مقابل حدود العقل، ثم الردّية مقابل الكلية.

كما تطلب ذلك إثبات أن مفهوم العلم ليس مفهوماً مطلقاً اكتمل مع ظهور العلم الحديث، وإنما هو مفهوم تاريخي تطوري يتطور مع تقدّم الحضارة/ الثقافة الإنسانية، وقد قمنا بذلك من خلال التركيز على مفهوم الاستقراء بوصفه المفهوم المركزي في العلم، وقد أثبتنا هذا المفهوم التاريخي التطوري للفكر العلمي الإنساني ببيان أن هناك أربعة مفاهيم أساسية للاستقراء، هي: الاستقراء اليوناني، والاستقراء العربي/ الإسلامي، والاستقراء الغربي/الحديث، والاستقراء المعاصر. وبيّنا أن هناك تقابلاً وارتداداً معكوساً بين العلم اليوناني، والعلم الغربي الحديث، وكلاهما حتمي صوري، ولكن الأول منطقي والثاني تجريبي، وأن هناك تقابلاً ارتدادياً معكوساً آخر بين العلم العربي/الإسلامي والعلم المعاصر، وكلاهما لاحتمي واقعي، ولكن الأول ظني نابع من الاعتقاد، والثاني تجريبي نابع من الطبيعة.

وكان من نتيجة ذلك أن ظهر أن العلم العربي الإسلامي يقبل الاتساق مع العلم المعاصر، على أساس أن كليهما علم لاحتمي، وقمنا بتحليل العناصر الأساسية لكليهما، التي تسمح بهذا الاتساق، وهي اللاحتمية وحدود العقل والكلية. وقد بيّنا بعد ذلك كيف يكون تحقيق الاتساق مرهوناً بالتطبيق الصحيح للمنهج العلمي في العلوم الطبيعية والإنسانية، واعتماد منهج الفصل والوصل. ثم ارتكازاً على ذلك بيّنا، في نهاية البحث، كيف يمكن أن يكون التكامل المعرفي على المستويين؛ التطبيقي والإجرائي، في العلوم الطبيعية والإنسانية والشرعية، مرتكزاً على المستوى النظري، ومتمثّلاً في مفهوم الاتساق بين النظرة العربية/ الإسلامية والفكر العلمي المعاصر.