

المنهج والمنهجية: طبيعة المفهوم وأهمية البحث فيه

أهداف الفصل

1. توضيح دلالات المفهوم القرآني للمنهاج وعلاقته بالمفاهيم القرآنية الأخرى ذات العلاقة: الصراط، السبيل، الهدى، النور...
2. التمييز بين المنهج بوصفه طريقة الوصول، والمنهجية بوصفها علم الطريقة.
3. بيان أوجه الحاجة إلى البحث في المنهج والمنهجية.
4. توضيح نماذج من وعي الفكر الإسلامي المعاصر على قضية المنهج والمنهجية.
5. توضيح دلالات مفاهيم: رؤية العالم، والنظام المعرفي، والنموذج الإرشادي، والنموذج التفسيري، وموقع المنهجية فيها.

obeikan.com

مقدمة

يبدو أن ثمة اتفاقاً على أن قضية المنهجية في الفكر الإسلامي قضية على غاية من الأهمية، سواءً كانت منهجية في التفكير، أو في البحث للوصول إلى المعرفة واختبارها وتوظيفها، أو في التعامل مع مصادر الإسلام وأصوله التأسيسية، وفي التعامل مع التراث الإسلامي والتراث الإنساني، أو في التفاعل مع واقع الأمة المعاصر أو واقع العالم المعاصر.

ومع أن كثيراً من المفكرين والباحثين المسلمين قد كتبوا - قديماً وحديثاً - عن المنهجية وأهميتها وضرورة التفكير المنهجي وتمثلات الخلل في فعاليات العقل المسلم، فإن مظاهر التخلف المتعددة في الواقع المعاصر للأمة المسلمة يشهد على كثير من الخلل المنهجي في التفكير، وفي البحث، وفي التعامل مع الأمور؛ الأمر الذي يستدعي استمرار التنبيه على أهمية الموضوع، وتعميق الوعي به، ودعوة فئات الأمة بعامّة والقيادات الفكرية الواعدة فيها على وجه الخصوص، إلى التمكن من متطلبات التفكير المنهجي ولوازم العمل المنهجي، في ميادينه ومستوياته المختلفة.

ولا شك في أن المنهجية في المنظور الإسلامي - مثلها في ذلك مثل سائر المنهجيات الأخرى - تستند إلى أصول وقواعد تتصف بالاستقرار والثبات، وبعض عناصرها متغيرة تتطور تبعاً لخبرة العلماء واجتهاداتهم، وبما يستقر من أعراف لدى جماعة العلماء في مجال من المجالات المعرفية أو في جيل من الأجيال. وتتشكل بعض هذه العناصر بتأثير طبيعة القضايا والمشكلات التي هي موضوع البحث، أو بالأعراف السائدة بين جماعات العلماء والباحثين في كل جيل، أو بما يفتح الله به على آحاد العلماء من اجتهادات في التجديد والإبداع، أو بتأثير الطريقة التي يتفاعل فيها المجتمع مع النوازل والمستجدات من المسائل والأحداث.

ومع ذلك فإن ما يكتب عن هذه القواعد والضوابط المنهجية يبقى اجتهاداً بشرياً، يلحقه الصواب والخطأ؛ وليس أحكاماً شرعية ناجزة، ومحسومة. ومن

ثمَّ فإنَّ الحاجة للبحث في المنهجية والتفكير المنهجي تبقى قائمة، لتفعيل أوجه الصواب، وتصويب أوجه الخطأ، وعلى كل جيل أن يجتهد فيبذل جهده، ويجدّد فهمه ورؤيته، ويبدع في دفع حدود المعرفة إلى آفاق جديدة، يستلهم فيها مقاصد الحق من الخلق، ويظلّ الطريق مفتوحاً لمن يأتي بعده. وربما كان مصطلح الاجتهاد في التراث الإسلامي، تعبيراً عما يسمى الآن بالبحث العلمي، وكما أنّ للبحث العلمي الآن مناهج تنمو وتتطور، فكذلك كان الأمر للاجتهاد في التراث الإسلامي قديماً، وفي الفكر الإسلامي في سائر العصور.

لماذا يلزم أن يبقى البحث في المنهجية مستمراً؟

لكن هذا الاجتهاد ما يزال يعدّ مغامرة أو مخاطرة، بسبب ما يسود أجواء الأمة من الغوغائية التي لا ترغب في خروج الناس عما وجدوا عليه آباءهم، أو تسرف في إعطاء ألقاب العلم لغير أهله. لذلك لا يلج ميدان الاجتهاد إلاّ أولوا العزم من أهل العلم، وبقدر من التهيّب والحياء، وهو أمر يدعو إلى القلق، لكن القلق الأشد هو الناتج عن ممارسات كثير ممن فُتِنُوا بالمنهج وفتنوا به بعض الخلق، ونهجوا لهم - في غمرة الاضطراب والفوضى المنهجية - مناهج رَوَّجوا فيها لشعارات قد لا تكون مأمونة العواقب مع أنها في أصلها قد تكون كلمات حق!

وإذا كان ميدان البحث في المنهجية قد شهد ألواناً من البيان الخطابي والتوصيف النظري، فإننا نأمل أن تتوجه جهود العلماء والباحثين، للانتقال إلى مرحلة البيان المنهجي والممارسة المنهجية، وهذه من غير شك مسؤولية كبيرة وخطيرة، لكن ذلك لا يرفع عن

من البيان الخطابي إلى الممارسة المنهجية

أحاد الناس مسؤوليتهم في تتبع مسالك الفهم، وسبل النظر، ومناهج الفكر، من أجل التبصر في أمورهم الخاصة والعامة والاستبراء لدينهم في دنياهم وأخراهم، والذين يعلمون هم درجاتٌ كُلُّها فوق الذين لا يعلمون، والعلمُ كسبٌ، ولكلِّ

كسبته منه، وسعّيه فيه، وإذا لزمَت إِدانة الغوغائية في المنهج حيث يسود الجهل والهوى، فبمثلها تدان الصفوية والفئوية التي تعزل أهل العلم والمنهج، وتجعل فهمهم منزلة يتجاوز الوصول إليها حدَّ الإمكان!

أولاً: المنهاج والمنهاجية: المفهوم والمصطلح

1. دلالات اللفظة القرآنية

كثر استعمال ألفاظ النهج والمنهج والمنهاج، أو (المنهجية والمنهاجية) في الأدبيات المعاصرة، وبخاصة في الدراسات النقدية والفلسفية والتاريخية. والنهج والمنهج والمنهاج في اللغة بمعنى واحد، وكلها تشترك في إشارتها إلى الطريق، المستقيم، الواضح، الذي يوصل إلى الغاية بسهولة ويسر، كما تتضمن معنى الإسراع في السير في الطريق لوضوحها أو في إنجاز العمل لوضوح طريقته.⁽¹⁾

ويأتي أصل هذه الألفاظ لغة من الجذر نَهَجَ وَنَهَجَ بِمعنى وضح واستبان وصار نهجاً واضحاً بيناً. جاء في التنزيل الحكيم قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ [المائدة: 48]. والنهج: الطريق المستقيم، والمنهاج: الطريق المستمر، وطريق ناهجة أي واضحة، وفي حديث ابن عباس، رضي الله عنه: "لم يمت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ترككم على طريق ناهجه". وَنَهَجَ نَهَجاً وَأَنْهَجَ إِذَا انْبَهَرَ؛ أي تواتر نَفْسُهُ من شدة الحركة، وفي حديث عائشة: فقادني وَإِنِّي لَأَنْهَجُ، وفي الحديث: أَنَّهُ رَأَى رَجُلًا يَنْهَجُ أَي يَرِبُو مِنَ السَّمَنِ وَيَلْهَثُ.⁽²⁾ "والمنهاج الطريق المستمر، وهو النَّهَجُ وَالْمَنْهَجُ، أَي الْبَيِّنُ؛ قال الراجز:

(1) حاول المؤلف البحث في مدى اتساق العلماء في التراث الإسلامي في استعمالهم ألفاظ "المنهاج والمنهج والنهج" في عناوين كتبهم. وفي هذه الأثناء لفت نظره استعمال الألفاظ الثلاثة في كتاب واحد مع تغير الزمن، والكتاب هو "منهاج الطالبين وعمدة المفتين" للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (توفي 676هـ) وبعد حوالي ثلاثة قرون أعيد نسخ الكتاب وبهامشه كتاب "منهج الطلاب" لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري (توفي 936هـ)، وبعد حوالي ثلاثة قرون أخرى اختصر المنهج في كتاب "نهج الطالب إلى أشرف المطالب" لأحمد ابن محمد الجوهرى المتوفى سنة 1215هـ. لاحظ التحول في العنوان من المنهاج إلى المنهج ثم إلى النهج.

(2) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. لسان العرب، بيروت: دار صادر ودار بيروت، (د.ت.)، مج2، ص383.

من يكُ ذا شكٍّ فهذا فُلجٌ ماءٌ رَوَاءُ وطريقٌ نَهْجٌ. " (3)

ورد لفظ "منهاج" في القرآن الكريم مرة واحدة، في قوله سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن يُبَلِّغُكُمْ فِي مَآءِ اتِّكُمُ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ [المائدة: 48]. وقد أورد المفسرون أقوالاً متعددة في معنى الشريعة والمنهاج، منها أن الشريعة هي ما ورد في القرآن، والمنهاج هو ما ورد في السنة؛ و"الشريعة هي الشريعة أيضاً، وهي ما يتبدأ فيه إلى الشيء، ومنه يقال شرع في كذا؛ أي ابتداء فيه، وكذا الشريعة وهي ما يشرع فيها إلى الماء. أما المنهاج فهو الطريق الواضح السهل، والسنن الطرائق. " (4) وهي الأحكام العملية التي شرعها الله لكل أمة، مع أن الدين عند الله واحد، باختلاف الشرائع هو اختلاف في الأحكام، باختلاف أحوال الأمم وطبائعها وما توفر لهذه الأمم من إمكانيات وخبرات. وظهر هذا الاختلاف بما أنزل الله على رسول كل أمة من الأحكام التي كانت تنسخ ما سبقها من الأحكام التي أنزلت على الأنبياء السابقين، أو تنسخ بعضها. "فقد يكون الشيء في هذه الشريعة حراماً، ثم يحل في الشريعة الأخرى، وبالعكس، وخفيفاً فيزداد في الشدة في هذه دون هذه، وذلك لما له تعالى في ذلك من الحكمة البالغة، والحجة الدامغة. " (5)

وكما أن لكل أمة شريعة، فإن لكل أمة منهاجاً تسلكه في احتكامها إلى تلك الشريعة، وتزكية النفوس على هديها. "فإن الشريعة وهي الشريعة أيضاً هي ما يتبدأ فيه إلى الشيء، ومنه يقال: شرع في كذا، أي ابتداء فيه، كذا الشريعة وهي ما يشرع فيها إلى الماء. أما المنهاج فهو الطريق الواضح السهل، والسنن الطرائق. " (6) وإذا صح قول: "الشريعة الإسلامية"، صح أيضاً قول: "المنهجية الإسلامية".

(3) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن، بيروت: مؤسسة مناهل

الفرقان، (د.ت.)، ج6، ص211. وذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾.

(4) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. تفسير القرآن العظيم، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، (د.ت.)، ج2، ص66.

(5) المرجع السابق، ص66.

(6) المرجع السابق، ص66.

2. ألفاظ قرآنية ذات علاقة بالمنهاج

ومع ذلك فإن المعنى العام للمنهج؛ أي الطريقة، قد ورد في القرآن الكريم عشرات المرات بلفظ السبيل والصراط والطريق والطريقة. وارتبط السياق الذي وردت فيه هذه الألفاظ بالهدى والضلال، فالله سبحانه يهدي إلى سواء السبيل؛ أي الطريق المستقيم، والمؤمنون

مفاهيم قرآنية مرتبطة بالمنهاج: الصراط، والسبيل، والطريقة، والسنة، والهدى، والنور، والاستقامة.

يَدْعُونَ اللَّهَ أَنْ يَهْدِيَهُمُ الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صراط الذين أنعم الله عليهم فاهتدوا إلى الطريق، غير المغضوب عليهم، الذين عرفوا الطريق وتكبوه، ولا الضالين الذين ضلوا وتاهوا فلم يعرفوا الطريق. ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ١﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿[الفاتحة: 6-7]. والله سبحانه يقول الحق وهو يهدي السبيل: ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: 4] وكتاب الله سبحانه يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم: ﴿قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ ٣٠﴾ [الأحقاف: 30] ويقرر الله سبحانه أن الاستقامة على الطريقة سبب في الغيث وإغداق الخير على الناس: ﴿وَأَلِّوْا أَسْتَمُوا عَلَى الطَّرِيقِ لَأَسْفِينَهُمْ مَاءً عَذْقًا﴾ [الجن: 16]. و"السنة" لفظ قرآني يقترب في دلالاته من المنهاج أيضاً، ولذلك فمن نعمة الله على المؤمنين أن يهديهم السنن؛ أي الطرق التي سلكها الناس من قبل، فهي طرق واضحة تبين للناس وتهداهم إلى ما يوصلهم إلى مقاصدهم، فهذه السنن مصدر العبرة والتجربة التي يفيد منها الناس. ﴿رُبُّدُ اللَّهِ يُبَيِّنُ لَكُمْ وَيَهْدِيكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبُ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ٣١﴾ [النساء: 26]

يتضح من ذلك أن ثمة دلالات مشتركة في ألفاظ: المنهاج، والطريق، والصراط، والسنة، والهداية، والنور، فجميعها تختص بسعي الإنسان لسلوك الطريق المستقيم، الواضح، المستمر، الميسر، الموصل إلى الغاية المقصودة والهدف المراد. وإذا كانت غاية الإنسان في الدنيا هي عبادة الله سبحانه، بمعناها العام، وتحقيق الاستخلاف في الأرض، وإقامة العمران البشري، فإن المنهاج،

وهو طريق الوصول إلى الغاية، سوف يقع في مستويات مختلفة، تبعاً لسعي الإنسان نحو الغاية النهائية وهي المصير، أو الغايات المرحلية. فقد تكون الغاية هي الانتقال المادي من مكان إلى آخر، عبر طريق في اتجاه محدد؛ أو الانتقال من حالة معرفية إلى أخرى، عبر طرق البحث والتعلم، واكتساب المعرفة، وزيادة العلم؛ أو الانتقال من الحياة الدنيا، وهي دار الابتلاء، إلى الحياة الآخرة، وهي دار الجزاء، عبر صراط الله المستقيم، وسبيلة القويم.

وإذا كان الاهتداء إلى سبيل الله يقابل الضلال عنه، فإنَّ الله سبحانه هو أعلم بمن يهتدي إلى ذلك السبيل أو يضلُّ عنه: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ [النحل: 125]. وكما ترتبط الطريق بالهداية إليه ترتبط هذه الهداية بالنور الهادي، ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكُتُبُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [الشورى: 52] ووحى الله سبحانه يتضمن الكتاب، والإيمان هو هذا النور الضروري للمشي في الطريق والتحقق من أنه طريق الوصول إلى المقصد والمبتغى، ثم إلى الله المرجع والمعاد والمستقر والمصير: ﴿ صِرَاطَ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْأَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ ﴾ [الشورى: 53]: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [الحديد: 28]

والله سبحانه قد جعل عليه حقاً قصد السبيل، فبين بذلك الطريق القاصد المستقيم، وهو سبحانه ينه ويحذر أن من السبيل ما هو مائل عن الحق منحرف عنه: ﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [النحل: 9]. والمنهج والسبيل والصراط يعني الطريق الموصل لتحقيق هدف محدد من أهداف السعي للحصول على معرفة أو منفعة، أو الوصول إلى هدف، ولكن المعنى يتسع ليكون طريق السير في الحياة للوصول إلى الآخرة؛ أي منهج حياة كاملة، وأكثر ما ورد في القرآن هو من هذا الباب.

3. استخدام لفظ المنهج بدلالات مختلفة

وبين المنهاج والمقصد علاقة وثيقة، يقول السبكي في شرحه لمنهاج البيضاوي: "المنهاج: الطريق جعل علماً على هذا الكتاب. والوصول إلى الشيء إنما يكون عند انتهاء طريقه، فقوله (أي البيضاوي) منهاج الوصول معناه الطريق الذي يتوصل فيها إلى الوصول إلى علم الأصول، كما تقول: طريق مكة، أي المتوصل فيها إلى مكة، فليس الوصول فيه ولكنه غايته." (7) وقيمة المنهاج هو اتخاذه طريقاً إلى المقصد، والحركة في اتجاه ذلك المقصد، ومن طبيعة الحركة أن تكون متجهة، وبهذه الحركة التي يبدأ فيها الناس مسيرتهم في طريق مستقيم نحو الهدف يكون لهم تاريخ يكتبونه بحركتهم وسعيهم القاصد، ولا معنى للحركة في غير طريق، له بداية وله اتجاه وله غاية.

وترد هذه الألفاظ في كثير من الأحيان بصورة مترادفة، فيستعمل أحدها في موقع الآخر دون تغيير في الدلالة. وتستعمل بدلالات متعددة؛ فيقال المنهج الإسلامي أو المنهج الماركسي للإشارة إلى النظام المعرفي أو رؤية العالم، أو الفكرة الكلية، عن الكون والحياة والإنسان، أو الفلسفة. ويقال: المنهج التربوي في الإسلام ويقصد به علم متخصص من العلوم. ويقال: منهج الشافعي في الأصول أو منهج المعتزلة في الكلام، ويقصد به المذهب أو المدرسة الفكرية الخاصة بباحث أو مفكر أو عالم، أو بفتة من المفكرين أو العلماء. ويقال: كان المنهج المستخدم في الدراسة هو المنهج التاريخي أو المنهج التجريبي، ويقصد به نوع البحث الذي يتضمن طرقاً وإجراءات محددة.

أعط أمثلة من عناوين كتب تراثية تتضمن مصطلح: المنهج أو المنهاج أو النهج بدلالات متعددة

(7) السبكي، علي بن عبد الكافي. الإبهاج في شرح المنهاج: شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للفاضل البيضاوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م، ج 1، ص 3.

4. المنهجية والمنهاج

والمنهج والمنهاج الدراسي هو خطة الدراسة؛ أي مجموعة المواد والخبرات التعليمية الموضوعية لتحقيق أهداف التربية. والمنهج العلمي هو الطريقة العلمية في البحث التي تقوم على الملاحظة ووضع الفرضيات واختبارها والتوصل إلى النتائج وتعميمها. والمنهجية Methodism هي فلسفة الإحياء الديني في القرن الثامن عشر في أوروبا، وبدأت في جامعة أكسفورد حيث تكون دراسة الدين والدعوة إليه على أسس منهجية. ولا يزال أتباعها يحملون اسم Methodists أي المنهجيين.⁽⁸⁾

والمنهجية مصدر صناعي للمنهج. ويختلف في معناه عن الاسم المنسوب الناتج عن إضافة ياء النسبة وتاء التأنيث في أن المراد أمر آخر غير الوصف، حين نقول: يقوم الباحث بعمله بطريقة منهجية؛ أي منظمة غير عشوائية، بل يفيد المصدر الصناعي مجموعة الصفات الخاصة باللفظ، ويكون المستفاد به كالمستفاد بالمصدر في دلالاته المعنوية، حين نقول يتميز الباحث بمنهجية التفكير كما نقول يتميز بسلامة التفكير أو صحته، وتكون بمعنى؛ يتميز الباحث بكون تفكيره منهجياً. وقد يشبه المنسوب بالمصدر الصناعي في مثل: يفكر بمنهجية؛ إذ يستقيم لنا تقدير لفظ محذوف، يفكر بطريقة منهجية، كما في عَرَض الدنيا؛ أي عَرَض الحياة الدنيا، كما يستقيم لنا لفظ تأويل المصدر: يفكر بوضوح،... وهكذا.

ويشبه المصدر الصناعي أن يكون صيغة حادثة، دعت إليها دواعي التوسع في مواجهة حاجات التعبير وقد أكثر منه المولدون عند استخدام المصطلحات وبخاصة في أثناء ترجمة العلوم وغيرها إلى العربية، وأصبح متعارفاً على نطاق واسع - أن يستفاد بالمصدر الصناعي في مثل: منهجية التفكير: كون التفكير منهجياً. وهو فرق لطيف يلحظ بين المراد بالمشتق (والمنسوب) والمصدر، وقد نجم عن هذا الفرق فرق آخر في سلوك الصيغتين نحوياً؛ إذ يتمايز اللفظان بوقوع

(8) الحفني، عبد المنعم. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط3، 2000م، ص849.

المنسوب وصفاً في الغالب: طريقة منهجية، ووقوع المصدر الصناعي مضافاً في الغالب: منهجية التفكير.

ويقابل لفظ المنهجية لفظ Methodology في اللغة الإنجليزية، وتعني "العلم الذي يدرس الطرق"، أو "ذلك الفرع من المنطق الذي يحلل المبادئ والإجراءات التي تحكم البحث والاستقصاء في مجال معرفي معين"، أو "تلك الأسس النظرية لمذهب فلسفي معين؛ أي الافتراضات والمعطيات والمفاهيم الأساسية لذلك المذهب الفلسفي".⁽⁹⁾

المنهج: طرق البحث وإجراءاته
المنهجية: العلم الذي يدرس
هذه الطرق والإجراءات

وهكذا يظهر أن المنهجية في اللغة الإنجليزية هي مصطلح على "علم" من العلوم المحدثة، وهذا العلم هو علم الطرق، أو علم المناهج، ويتعلق بجميع العلوم، لكنه أشد ارتباطاً بتاريخ العلوم، وفلسفة العلوم، ونظرية المعرفة على وجه الخصوص، وقد يكون المصطلح جزءاً من كل علم، أو فرعاً من أي مجال معرفي (الفيزياء، التاريخ، ...) يدرس منطق ذلك المجال المعرفي، وبنيته، وأساليب تحصيل المعرفة والبحث فيه؛ فيقال مثلاً منهجية علم التاريخ...

وبهذه الدلالة يتحدد معنى المنهج Method بطرق البحث وإجراءاته في مجال معرفي، بينما يتحدد معنى المنهجية Methodology بالعلم الذي يدرس هذه الطرق والإجراءات. ويتولى تحديد الصفات والخصائص التي تتميز بها طرق البحث كالقصد والوضوح والاستقامة.⁽¹⁰⁾

(9) Agnos, Michael. (Ed) Webster's New World College Dictionary. 4th. Ed. Foster City, CA. Webster's New World, 2001, p. 906.

ويمكن ملاحظة نفس المعنى تقريباً في:

DK Publishing, Oxford Illustrated American Dictionary. New York: Oxford University Press. 1998, p. 515.

(10) اشتى، فارس. "مدخل إلى المنهجية في العلوم الاجتماعية"، مجلة العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، 1991م، ع1، ص33-47.

وتعطي المعاجم العربية الحديثة لفظ المنهجية دلالات مختلفة، تتراوح بين الدلالات التي يعطيها معجم "وبستر" العالمي المشار إليه أعلاه لهذه اللفظة، والدلالات التي يعطيها للفظ المنهج. وأكثر هذه المعاجم تعيد المعنى الذي يختاره صاحب المعجم إلى واحد أو أكثر من المعاجم الأجنبية التي يترجم عنها. فالمعجم الفلسفي الذي أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة يحدد معنى مناهج البحث بأنها: فرع من فروع المنطق يدرس المنهج بوجه عام ويدرس المناهج الخاصة للعلوم المختلفة،⁽¹¹⁾ والموسوعة الفلسفية لعبد الرحمن بدوي توحد بين علم المناهج وعلم المنطق؛ أي قواعد التفكير في العلوم الجزئية.⁽¹²⁾ وقد استعمل المؤلفون هذه الألفاظ الثلاثة باصطلاحات مختلفة لا تختلف عن ذلك، ولكنها قد تضيف دلالة محددة على جانب مخصوص أو إطار فكري عام. وقد لا يكون ثمة فائدة في تتبع هذه الاستعمالات والموازنة بينها. وأكثر من استعملها من المؤلفين العرب حاول أن يجمع في استعماله دلالة اللفظ في التراث العربي الإسلامي وترجمات استعمالاتها في اللغتين الإنجليزية أو الفرنسية، وبخاصة في المعاجم المتخصصة في هاتين اللغتين. وبالإضافة إلى الدلالات المتعددة التي لا تزال تعطى للفظ المنهج والمنهاج ما بين المعنى المحدود المخصوص والإطار الفكري العام وما بينهما، فإنَّ هذا المصطلح قد استعمل للدلالة على جانب من فلسفة العلم الذي يتعلق بطرق التفكير والقواعد العامة التي يستعملها الإنسان في البحث عن الحقيقة في العلوم، وتهيمن على سير العقل وتحديد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة⁽¹³⁾. وما أصبح يطلق عليه علم المنهاج (Methodology) يوازي إلى حد كبير ما عرف في تاريخ العلم والفلسفة، سواءً في الحضارة اليونانية القديمة أو في الحضارة العربية الإسلامية، بـ "علم المنطق" أو ما يوازيه من مصطلحات إسلامية مثل أصول الفقه عند

(11) مجمع اللغة العربية. المعجم الفلسفي، القاهرة، 1979م، ص 196.

(12) بدوي، عبد الرحمن. الموسوعة الفلسفية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984م، ص 475.

(13) بدوي، عبد الرحمن: مناهج البحث العلمي، القاهرة: دار النهضة العربية، 1963م، ص 5.

الشافعي أو معيار العلم أو معيار النظر عند الغزالي. "قولهم إن المنطقيات لا بد من إحكامها هو صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم وإنما هو الأصل الذي نسميه في فنّ الكلام "كتاب النظر"، فغيروا عباراته إلى المنطق تهويلاً. وقد نسميه "كتاب الجدل"، وقد نسميه "مدارك العقول".⁽¹⁴⁾ ويوازي أيضاً ما أسماه التهانوي "كيفية العمل" في قوله: "إنّ ما يكون في حدّ ذاته آلةً لتحصيل غيره، لا بدّ أن يكون متعلقاً بكيفية تحصيله، فهو متعلق بكيفية عمل".⁽¹⁵⁾

يتضح من ذلك أنّ مصطلحات: المنهجية والمنهج أو المنهاج، تتداخل مع طرق التفكير الإنساني، ومع المنطق بوصفه موضوعاً فلسفياً. وتتداخل مع نظرية المعرفة والإبستمولوجيا بوصفها فرعاً من فروع الفلسفة وعِلماً من علومها. وتتداخل مع أساليب البحث عن المعرفة في حقل من الحقول. لكن هذه المصطلحات جميعها تستخدم في حقل المعرفة، والمعرفة تشمل الوجود غيباً وشهوداً، وتشمل الناس أفراداً وجماعات، لكنها في النهاية معرفة إنسانية محدودة بحدود الإنسان في قدراته على الفهم والإدراك.

ولما كانت المعرفة في ميادينها المتعددة هي مجال عمل المنهجية، فإننا نتوقع أن تضع المنهجية مجموعة من الافتراضات تختص بالمعرفة. ونتوقع أن تشمل هذه الافتراضات على ثلاثة مجالات⁽¹⁶⁾: افتراضات تتعلق بالإنسان العارف أو الباحث: الإيجابية والانفتاحية والأمانة

- افتراضات المنهجية المختصة بالمعرفة:
- افتراضات تتعلق بالإنسان العارف أو الباحث،
 - وافتراضات تتعلق بموضوع المعرفة البحثية،
 - وافتراضات تتعلق بأدوات المعرفة.

والشمول في النظر، إلخ؛ وافتراضات تتعلق بموضوع المعرفة البحثية، مثل:

(14) الغزالي، أبو حامد. تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، (د.ت.)، ص5.

(15) التهانوي، محمد علي الفاروقي. كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: لطفي عبد البديع، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1972م، ج1، ص5-6.

(16) اشتى، فارس، مدخل إلى المنهجية في العلوم الاجتماعية، مرجع سابق، ص46-47.

قابلية الموضوع للمعرفة، وقابليته لتكرار معرفته من الآخرين وقابلية الموضوع للاختبار، وغير ذلك؛ وافتراضات تتعلق بأدوات المعرفة، مثل: الاعتماد على البيّنة، والاعتماد على قواعد العقل في التعامل مع البيّنة، ومحاكمة البيّنات، وأسلوب التعاطي معها وتقويمها في ضوء صلاحيتها الواقعية، وغيرها.

يتضح من ذلك كذلك أن مجال عمل المنهجية يشمل حقول المعرفة في تصنيفاتها المختلفة: النقلية والعقلية، أو الشرعية والطبيعية والاجتماعية، أو أية تصنيفات أخرى، سواءً ما يتعلق بمجالات التفكير في موضوعات هذه الحقول، أو في مجالات البحث فيها لاكتساب المعرفة واختبارها وتوظيفها، أو في مجالات السلوك الحياتي والممارسة العلمية على ما تهدي إليه هذه المعرفة. لكن مصطلحات: المنهج والمنهاج والنهج والمنهجية، ارتبطت بقضايا البحث العلمي وإجراءاته وأنواعه، أكثر من ارتباطها بقضايا التفكير وقضايا السلوك والممارسة. وارتبطت الدلالات والمعاني الخاصة بهذه المصطلحات بعناوين البحوث وأنواعها، والفئات التي يمكن أن تصنّف فيها البحوث، حسب معايير التصنيف المختلفة.⁽¹⁷⁾ ومن أجل ذلك فإن أكثر المعاني المتداولة في المنهجية هي القضايا المتعلقة بالحركة داخل حدود العمل البحثي من الأدوات والطرق التي تستخدم في جمع بيانات البحوث من الاختبارات والاستبانات والأساليب المسحية والمقابلات وغيرها. ونحن في هذا الفصل لسنا بصدد التفصيل في هذه المجالات، ولكننا بصدد تأكيد أهمية التفكير والبحث والتعامل بطريقة منظمة، تقود إلى تحقيق الأهداف التي نسعى إليها، بصورة واضحة ومباشرة ومضمونة. وهي قضايا أقرب إلى ما يسمى فلسفة البحث أو فلسفة العلم بعامة، أو فلسفة المنهج؛ أي إنّ هذه القضايا ترتبط بالحديث عن المنهج أكثر مما هي حديث فيه. تاركين الحديث في المنهج وممارسته إلى فصول قادمة من هذا الكتاب؛ فمادة هذا الفصل إذن هي التفكير في موضوع المنهج، والتأمل في قضايا ما قبل المنهج وما وراء المنهج.⁽¹⁸⁾

(17) ملكاوي، فتحي، وعودة، أحمد. أساسيات البحث العلمي في العلوم الإنسانية والتربوية، إربد: دار الكندي، ط2، 1993م، (الفصل الرابع بعنوان: تصنيف البحوث التربوية).

(18) عثمان، سيد أحمد. الذاتية الناضجة: مقالات في ما وراء المنهج، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2000م، ص15.

وإذا كانت المنهجية هي العلم الذي يتعلق بمنهج التفكير في موضوع معين والبحث فيه، والتعامل معه، فإنها تتضمن بالضرورة التصور والتخطيط المسبق والرؤية الكلية لعناصر ذلك الموضوع، وينبثق عنها مناهج تفصيلية (جمع مناهج)، تحدد طريقة الوصول إلى أهداف محددة خاصة بهذا الموضوع، عن طريق إجراءات عملية وأساليب تنفيذية. ولا نتصور عملاً وتنفيذاً لأمر من الأمور لا يسبقه تصوّر وتفكير مسبق.

ثانياً: أهمية البحث في المنهجية الإسلامية والتفكير المنهجي

1. الحاجة إلى البحث في المنهجية الإسلامية

تختص المنهجية بعملية التفكير الإسلامي، وطبيعة الفكر الذي ينتج عنها. وترتبط بغايات الإسلام ومقاصده العامة. ولذلك فإن قضية المنهجية في بعدها الفكري لا تنفصل عن الواقع والحياة التي يحاول الإسلام بناءها في المجتمع المسلم. فغاية الفكر الإسلامي إقامة الحياة الإسلامية في الدنيا لتكون الممر إلى الدار الآخرة. وإذا غير الفكر الإسلامي الحياة الإسلامية أو انعزل عنها فإنه يفقد فاعليته وتتجاوزته الحياة. وكذلك الحياة الإسلامية إذا غيرت الفكر الإسلامي ضلّت الطريقَ إلى إسلاميتها، وسقطت في مآهات القيم والتصورات الأخرى. لكن انتفاء المغايرة لا ينفى التميّز والاختصاص. فالمنهجية الإسلامية العامة تنبثق عنها مناهج متعددة متخصصة متميزة بتمايز العلوم والمجالات المعرفية.

وقضية المنهجية هي إحدى قضايا فلسفة العلوم في التصنيفات المعاصرة لمجالات المعرفة العلمية وتخصصاتها. وتكشف أية محاولة لرصد واستعراض الأدبيات المعاصرة التي تهتم بالرؤية الإسلامية لمجالات فلسفة العلوم عن غياب كبير، فيما عدا جهود فردية متناثرة تتعلق بتاريخ التراث العلمي للمسلمين. "أما باقي موضوعات فلسفة العلوم التي تعالج وتحلل لغة العلم، وتاريخه، ومنهجه، ونظريته، وكل ما يتعلق بمسيرته، فيمكن القول إنها ما زالت بكرةً في انتظار من يتناولها بالدراسة الأكاديمية المتأنية من منظور إسلامي." (19)

ثمة وجوهٌ متعددةٌ للحاجة إلى دراسة المنهجية الإسلامية، فالممارسات المعرفية والعملية السائدة في عالم اليوم، ولا سيما لدى المجتمعات ذات القوة والنفوذ، لا تتم بصورة عشوائية أو ردود فعل طارئة، إنما تقوم على أسس منهجية لها مبادئها وقيمها ومقولاتها. وحتى نفهم الكيفية التي تمارس فيها هذه المجتمعات مناهج عملها وتأثيرها في بلادنا، وحتى نتبين طرق مواجهة هذه القوى والتعامل معها، فإنه يلزم معرفة هذه المناهج وطريق عملها، وأوجه تأثيرها، ولتخذ لأنفسنا منهجية مناسبة في ضوء رؤيتنا الإسلامية للعالم، وأية مناقشة أو مقارنة لهاتين المنهجيتين لا بد من أن تكون مناقشة للمبادئ والأسس النظرية لكل منهما.⁽²⁰⁾

وحين ينظر "مشروع إسلامية المعرفة" إلى قضية "المنهجية الإسلامية" بوصفها محورا أساسياً في "الأزمة الفكرية" التي تعاني الأمة منها، وحين يؤكد المشروع ضرورة تضافر الجهود اللازمة لبنائها وبلورتها، بوصفها قاعدة أساسية في المشروع الحضاري الإسلامي، الذي تحاول الأمة بناءه، حين يتم ذلك ينصرف الذهن إلى أدبيات المنهجية، وبحوثها، وإلى المظان التي يتوقع أن يجد فيها هذه الأدبيات. وعند التحقيق نجد ضعفاً كبيراً في التأليف والكتابة في مجال المنهج بوصفه حقلاً معرفياً، ونجد أن ميادين التأسيس المنهجي والرؤية النظرية في المنهج غير مطروقة في الدائرة الإسلامية بصورة كافية، وأن القليل المتوفر من الأدبيات في هذا الموضوع محدود في التنبيه على إشكالية المنهج، وأهمية أعمال النظرة المنهجية والرؤية المنهجية والقراءة المنهجية... إلخ. وقلما نجد ممارسة منهجية في المجالات المعرفية المختلفة يقوم بها أهل الاختصاص في هذه المجالات.

وفي الفقرات الآتية استعراض سريع لآراء عدد من المفكرين والعلماء المسلمين المعاصرين بخصوص أهمية البحث في المنهجية الإسلامية. ومن السهل نقد اختيارنا للعلماء الذين سنكتب عنهم، واختيارنا لبعض كتاباتهم دون

(20) مقدادي، فؤاد كاظم. "مقولات في فهم الخطاب الثقافي التغريبي"، رسالة الثقلين، س11، ع41، 2002، ص4-14.

غيرها؛ إذ من المتعذر - في فصل من كتاب - الحديث عن عدد كبير من العلماء، ورصد كلامهم عن المنهجية أو تحليل كتاباتهم للكشف عن طريق ممارستهم لها. وحسبنا في هذا الفصل أن نعزز هدف الكتاب بتأكيد نوع من الوعي المنهجي الذي يروم التأسيس لحركة الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر.

ومن الواجب أيضاً أن نؤكد أن هذا الاختيار لا يعني التقليل من أهمية ما

أنتجه كثير من المفكرين المسلمين المعاصرين، في دعم التوجهات الإصلاحية المنهجية في الفكر الإسلامي المعاصر، وفي الوقت نفسه لا يعنى ذلك التقليل من خطورة التوجهات المنهجية الهدامة التي حاولت إرساء قطيعة مع أصول الدين، وتراث الأمة، التي مارسها العديد من المفكرين المعاصرين،

قضايا للبحث:

- ابحث في الشبكة العالمية للمعلومات عن (خمسة) دراسات (أكاديمية أو مهنية) استهدفت بناء المنهجية الإسلامية المنشودة، أو رصدت الجهود المنهجية لبعض الكتاب والعلماء المسلمين.
- ابحث في الشبكة العالمية للمعلومات عن (خمسة) دراسات (أكاديمية أو مهنية) استهدفت التحليل النقدي للتوجهات المنهجية الهدامة.

تحت عناوين مختلفة مثل: التفكيك، والتأويل، والعلمانية، والحدائث، وما بعد الحدائث.⁽²¹⁾

(21) تؤكد ملاحظات المؤلف في هذا المقام أهمية إجراء دراسات علمية متخصصة في الممارسات المنهجية التي تُعد نماذج للتوجهات المنهجية المنشودة عند بعض المفكرين المسلمين، ودراسات أخرى متخصصة في الممارسات المنهجية الوضعية التي تستهدف تفكيك البنية الدينية الإسلامية، وإجراء إصلاح ديني في الإسلام، على نمط ما تم للمسيحية في أوروبا. انظر مثلاً من النوع الأول: أبو حليوه، إبراهيم سليم. طه جابر العلواني: تجليات التجديد في مشروع الفكر، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2011م. وانظر مثلاً على النوع الثاني: عبد القادر محمد مرزاق. مشروع أدونيس الفكري والإبداعي: رؤية معرفية، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008م.

2. نماذج من وعي الفكر الإسلامي المعاصر على قضية المنهجية

أ. إسماعيل الفاروقي

قضية المنهجية عند إسماعيل الفاروقي قضية مركزية في مشروع إسلامية المعرفة. وينطلق إسماعيل الفاروقي⁽²²⁾ في توضيحه لمسألة المنهجية من تحديد طبيعة الجهد اللازم لإعادة بناء الأمة المسلمة ولتمكينها من أداء الأمانة، على اعتبار أنّ الأمة تعاني من انحراف خطير يتهدها، ويلزم تطوير علاج لأزمته، ولتمكينها من ثمّ من تحمل مسؤولية قيادة العالم. ولا يرى الفاروقي أدنى شك في أن منبع داء الأمة ومحوره هو النظام التعليمي السائد الذي حرص الاستعمار والحكومات الوطنية بعد الاستقلال على تكريسه. هذا النظام يقوم على ازدواجية بين تعليم عام علماني يعدّ نسخة مشوهة عما عند الغربيين، يفتقد فيه المتعلمون منهج التفكير الإسلامي، وتغيب الرؤية الإسلامية عن محتوياته، وهو النظام المسؤول عن تخريج قيادات المجتمع؛ وتعليم إسلامي تقليدي يفتقد الاحتكاك بالواقع، ودور خريجه دور محدود لا يمكن أن ينافس دور خريجي النظام العام العلماني.⁽²³⁾

إنّ علاج أزمة الأمة في نظر الفاروقي يبدأ من ضرورة توحيد نظامي التعليم في نظام واحد، يغرّس الرؤية الإسلامية، ويكشف عن طبيعة الحضارة الإسلامية وخصائصها، ويعيد صياغة كل المعارف الحديثة في مناهج التدريس من منظور إسلامي، ويمكن الأمة من بناء معرفة إسلامية معاصرة، تجمع الوحي والعقل،

(22) نالت هذه القضية موقعاً محورياً في الورقة التي قدمها المرحوم الفاروقي للمؤتمر العالمي الثاني للإسلامية المعرفة في باكستان عام 1982م. مع العلم بأن هذه الورقة كانت عملاً مشتركاً بين المرحوم الفاروقي وعبد الحميد أبو سليمان. وهي الورقة التي أصبحت فيما بعد أساساً للوثيقة الرئيسة لعمل المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ونشرت تحت عنوان: "إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل".

(23) Al-Faruqi, Ismail. Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospectives. In: *Islam: Source and Purpose of Knowledge*. (Proceedings of Selected Papers of the Second Conference on Islamization of Knowledge, Pakistan, 1982.) Herndon, VA: IIIT, 1988, pp. 15-63.

قضية للنقاش:

الكلام عن ضرورة توحيد نظامي التعليم الإسلامي التقليدي والعلماني المعاصر كلام كثير، ومتكرر، والسؤال الأهم هو: كيف يمكن أن يتم ذلك!؟

وتوحد الفكر والفعل، وتقود إلى عمران الدنيا ونعيم الآخرة. فهو نظام تعليمي توحيدي بكل ما في الكلمة من معنى.

ومن هنا فإن المنهجية المطلوبة لهذا الغرض لا يمكن أن تُستمد من المنهجية الغربية السائدة، وكذلك فإن المنهجية الإسلامية التقليدية الموروثة عاجزة عن تحقيق ذلك. ويتوسع الفاروقي في بيان عجز المنهجية الإسلامية الموروثة،

فيلاحظ أنّ الأمة الإسلامية افتقدت منهجيتها التوحيدية التي بنت المجتمع المسلم والحضارة الإسلامية على أساسها. وقد افتقدت الأمة هذه المنهجية بعد أن أصابها ما أصابها من الكوارث والتدمير، إلى الحد الذي فقدت فيه القيادات العلمية ثقتها بقدرتها على صيانة الشخصية الإسلامية، واكتفت بالتمسك بظاهر نصوص الشريعة دون فهم المقاصد، وإغلاق باب الاجتهاد، واعتبار كل تجديد في تراث السلف بدعة مذمومة.

تم ذلك في الوقت الذي كان فيه الغرب في مرحلة الصعود في مجالات القوة والتصنيع والاكتشاف والتوسع الاستعماري، فسيطر على معظم العالم الإسلامي، حتى واجه دولة الخلافة وقضى عليها، وقسم ما بقي من بلدان المسلمين. وتحت تأثير الجهل والتخلف والضغط الاستعماري حاول زعماء المواقع الكبرى في العالم الإسلامي يومذاك في تركيا ومصر والهند إقامة نهضة على أسس غربية، أملاً في أن تدبّ في الأمة روح الحياة، فلم ينجح التغريب إلا في سلخ طوائف من الأمة عن إسلامها في بعض البلدان، وتمزق بلدان أخرى بين النظام الغربي العلماني والنظام الإسلامي التقليدي.⁽²⁴⁾

وهكذا تجد الأمة نفسها اليوم في نظر الفاروقي بين منهجيتين: منهجية غربية علمانية غير قادرة على إحياء الأمة وإصلاحها، ومنهجية إسلامية تقليدية لا تقل

عجزاً هي الأخرى عن إصلاح واقع الأمة. وقد لخص الفاروقي أسباب عجز المنهجية التقليدية في وجهين:

الأول، أنها تحصر مفهوم الاجتهاد في مجال الفقه، وتحصر معنى الفقه في الأحكام والتشريعات القانونية التي عرفتها المذاهب الإسلامية، وقد تم تجاوز المعنى القرآني الواسع لمصطلح الفقه الذي فهمه فقهاء الإسلام العظام، ذلك الفهم الذي يشمل الإدراك والوصول إلى العلم والمعرفة، وتحديد المبادئ الأساسية للفهم الأساسي للحياة والواقع، وبذلك انحصر فقهاء اليوم في الإفتاء بالحل والحرمة إلى الحد الذي أصبحوا عاجزين فيه عن الاضطلاع بالمسؤوليات التي نهض بها العلماء الأولون.

أما الوجه الثاني لعجز المنهجية التقليدية، فهو حب الاغتراب في الدنيا وإهمال شأنها وتركها للطغاة والمستبدين والفاستدين والتحليق في المثاليات الصوفية. صحيح أن التصوف بقي المصدر الوحيد المفتوح في فترة الجمود على التراث، وأسهم بما يوفره من تزكية نفسية وروحية في حماية الهوية والإشباع الروحي، والتأثير بالقدوة الحسنة لجذب الكثير من الشعوب إلى الإسلام، فضلاً عن أثره في بعض الفترات في إثارة حوافز الجهاد ومواجهة الأعداء، لكن هذا المصدر تجمد أيضاً، وأصبح يدعو إلى منهجية انعزالية تقوم على أساس حدسي خالص، وتجربة ذاتية كرسست الغربية بين العقل والوحي.

ويتهي الأمر بالفاروقي بالدعوة إلى منهجية جديدة لا قدرة للفقهاء التقليديين حتى على تصورهما؛ منهجية يتم استمدادها من فهم جديد لطبيعة الأصول في الإسلام، ليس بوصفها أصولاً تقليدية للفقه بمعناه التقليدي، وإنما بوصفها مصادر المعرفة الإسلامية.⁽²⁵⁾

من هنا كانت دعوة الفاروقي إلى أسلمة المعرفة بوصفها أساساً ضرورياً لإزالة الثنائية في النظام التعليمي، وإزالة الثنائية في حياة الأمة، وتجاوز أسباب العجز في المنهجية التقليدية. وقد حدد الفاروقي ملامح متعددة لهذه المنهجية،

(25) Ibid., p. 35.

ولكنها تدور في مجملها على مبادئ التوحيد في التصور الإسلامي، فهي منهجية توحيدية تقوم على أساس وحدة الخالق، ووحدة الخلق، ووحدة المعرفة، ووحدة الحياة، ووحدة الإنسانية.⁽²⁶⁾

ب. عبد الحميد أبو سليمان

أبو سليمان واحد من القلائل الذين كان لهم إسهام كبير في لفت الانتباه إلى القضية المنهجية في الفكر الإسلامي المعاصر وأهمية التفكير المنهجي، وذلك عن طريق المؤسسات التي أسهم في إنشائها وإدارة نشاطاتها وبرامجها لخدمة قضية المنهجية، وعن طريق ما كتب ونشر عنها، حتى إن المتابع لما يكتبه أبو سليمان أو يتحدث به ليجد لفظ المنهج والمنهجية يكاد يتكرر في كل فقرة من حديثه.⁽²⁷⁾

وفي مواجهة الذين يقولون إنَّ لفظ الإسلاميه لا يلحق بالمنهجية، باعتبار أن المنهجية أداة موضوعية مستقلة عن ثقافة الباحث وموضوعات بحثه، يعتقد عبد الحميد أبو سليمان بوجود منهجية إسلامية متميزة عن منهجيات الأمم والحضارات الأخرى. ولكنّه يرى أنّ هذه المنهجية ليست نصّاً منزلاً يقف الإنسان فيه موقف المتلقي، وإنّما هو جهد إنساني لفهم التفاعل المطلوب بين توجيهات النص وقضايا الواقع، بهدف تحقيق غايات الدين ومقاصده. وأنّ هذه المنهجية في حالة نموّ وتطور لتستجيب باستمرار لمستجدات الواقع وتحدياته.

فمفهوم المنهج، ومسارات تطوره، ونجاحاته الأولى، وإخفاقاته التالية، أمور تحتاج إلى دراسة ونظر. وسيجد أبو سليمان مثلاً أنّ المنهج الإسلامي الذي تم تطويره وتطبيقه في المراحل المبكرة من حياة الأمة المسلمة، وتمثل في تكامل مصادر المعرفة: الوحي والكون، وتحرير العقل الإنساني وإطلاق طاقاته، كان

(26) Ibid., p.38-52.

(27) لا تتعد رؤية أبو سليمان عن رؤية الفاروقي كثيراً لمسألة المنهجية في الفكر الإسلامي، فالرجلان ترافقا في إنشاء جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1972م، وفي إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 1981م، وتبادلا موقع الرئيس والمدير في هذا المعهد.

أساساً كافياً لبناء دعائم الحضارة الإسلامية، وأعطى أمم العالم دفعة حضارية في جميع المجالات. إلا أن ذلك المنهج التقليدي وقف قاصراً عن حلّ عدد من الإشكالات المتعلقة بفهم النص، كما هو الحال في مسألة النسخ في القرآن، أو المتعلقة ببعض المعاملات المالية والاقتصادية كمسألة الربا. والسبب في توقف فاعلية ذلك المنهج في رأي "أبو سليمان" هو المشكلات المبكرة التي طرأت على واقع الحياة السياسية والاجتماعية في المجتمع الإسلامي؛ إذ استبد السلطان بالإدارة العامة والسياسة، وتراجع العلماء أو أجبروا على التراجع عن المواقف والقضايا العامة للأمم، ليشتغلوا بالفقه وقضايا الفكر المعزول عن الفعل في الواقع؛ فكانت نتيجة ذلك الاقتصار على المتابعة والتقليد وتوقف إبداع العقل.

وربما اكتفى أبو سليمان بالقليل من الكتابات عن المنهجية الإسلامية بوصفها موضوعاً للبحث، لكنه يؤكد في كل ما يكتبه، ويتحدث فيه، ضرورة تطوير المنهجية العلمية الإسلامية، وتفعيلها في استعادة الرؤية الحضارية الإيمارية القرآنية. ويؤكد كذلك أن إصلاح الفكر الإسلامي الذي يدعو إليه، هو في الأساس قضية منهجية، حتى لا تأتي الجهود الفكرية الإسلامية بصورة عشوائية، على غير منهج علمي منضبط. وكثيراً ما يستدرك أبو سليمان -كما يفعل الفاروقي- على ما يسميانه "المنهجية التقليدية" التي طورها الفقهاء والمتكلمون في وقت مبكر، ثم لم يتم تطويرها فيما بعد؛ فكان هذا سبباً في تخلف المجتمع والأمة.

وللمنهجية الإسلامية عند أبي سليمان أركان أساسية أهمها: فهم النصوص على أساس مقاصد الدين، والجمع بين جميع النصوص التي تختص بموضوع البحث، وفهمها في الإطار الزمني والمكاني لها، لاستلهاً حكمة تنزيلها على الواقع المعاصر. وهو يمارس هذه المنهجية التي يدعو إليها، لا سيما في تعامله مع النصوص سواءً في مجالات الفكر الاقتصادي أو العلاقات الدولية، أو العلوم النفسية والتربوية، ويؤكد أن هذه الممارسة كانت تقوده في كثير من الأحيان إلى نتائج لم يكن يتوقعها.

ج. طه جابر العلواني

يظهر الموقع المركزي لـ "قضية المنهج والمنهجية" في كتابات العلواني

بصورة واضحة، والمقام لا
تحتل تتبع ذلك والتدليل
عليه. وتكفي في هذا المقام
الإشارة إلى فكرة المحاور
الأربعة لمشروع إصلاح
الفكري الإسلامي التي
ضمّنها ورقة العمل التي
قدّمها عام 1989م للندوة
الأولى لمستشاري المعهد
العالمي للفكر الإسلامي.

قضايا للنقاش:

- كيف تمثلت فكرة التكامل بين مصدري المعرفة (الوحي والكون) في المراحل المبكرة في تاريخ الإسلام؟
- وكيف أسهم هذا التكامل في بناء منهجية إسلامية قادرة على حل مستجدات القضايا في ذلك العهد؟

وقد جعل المحور الأول من هذه المحاور هو المنهج أما المحاور الثلاثة الأخرى فهي: الفكر، والتربية والثقافة، وأخيراً المدنية وال عمران.⁽²⁸⁾ ثم طور فكرته عن المحاور فيما بعد لتصبح ستة محاور أولها بناء الرؤية الكونية الإسلامية، والمحور الثاني بناء المنهجية الإسلامية، وجعلَ المحاورَ الأربعة الباقية هي ميدان عمل هذه المنهجية المنشودة: القرآن الكريم، والسنة النبوية، والتراث الإسلامي، والتراث الإنساني المعاصر.⁽²⁹⁾

(28) العلواني: طه جابر. إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والإمكان، ورقة عمل، ط2، 1994م، ص59.

(29) تردد ذكر هذه المحاور الستة في محاضرات العلواني وكتاباته، ولعني سمعتها منه مفصلة أول مرة عند قيامي بالإشراف على طباعة المرجع السابق عام 1994م، عندما اقترحت عليه التوسع في بيان ذلك، لكن تناول التفصيلي للمحاور الستة ووضعها موضع التدريب كان في الدورة التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في جامعة الجزيرة بالسودان في ديسمبر 1995م. انظر:
- العلواني، طه جابر. الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، القاهرة: دار الشروق الدولية، 2006م، ص59-66. حيث يقول: "إن هذه المهمة (مهمة الجمع بين القراءتين) لا يستطيع النهوض بها إلا من أوتي القرآن وحظاً من العلوم والمعارف كافياً لاكتشاف ذلك التداخل المنهجي بين القرآن والكون والإنسان. ولذلك أرسيت قواعد المنهج القرآني على الدعائم التالية... ثم يبدأ بشرح الدعائم أو المحاور الستة المشار إليها.

ثم أخذ العلواني يؤكد في الكتابات اللاحقة ضرورة التأسيس المنهجي انطلاقاً من القرآن الكريم لبناء ما يسميه "المنهجية الكونية القرآنية"، فهو يرى أن: "مفهوم المنهاج القرآني أهم المفاهيم القرآنية بعد التوحيد. ولذلك لا ينبغي أن تكون آية سورة المائدة هي المنبع الوحيد لصياغة المفهوم قرآنيًا، بل ينبغي قراءة جميع الآيات التي أوردت شبكة من المفاهيم الفرعية والمصطلحات القرآنية التي أحاطت بمفهوم المنهاج... ومنها... الصراط المستقيم والسبيل... والهدى والنور والاتباع والافتداء والشفاء والأسوة الحسنة والطريق..."⁽³⁰⁾ وبمثل هذا الجمع بين اللفظ القرآني: "المنهاج" والألفاظ المرتبطة به المشار إليها، يكون معنى المنهاج: الطريق البين المستقيم بارز المعالم، واضح البداية والنهاية، و"أنَّ سالك هذا الطريق أو ناهجه يستطيع الاطمئنان إلى أنه بالغ الغاية وواصل إلى المراد، ومدرك للبعية، ولذلك قرن الله سبحانه وتعالى المنهاج بالشرعة، فهناك شرعة يريدونها الناس ويحتاجون إليها، بحثاً عن الاستقامة في تنظيم حياة الخلق، تحقيقاً لمهام الاستخلاف، وفقاً لشرعة الحق، وتحقيق العدل فيهم، وذلك ما لا يتحقق إلا بمنهاج واضح بين... كما يستلزم أن يكون "المنهاج" ضابطاً صارماً للفهم والوعي، وإدراك المقاصد والغايات، وضبط السلوك والاتباع وسلوك سبيل الهداية..."⁽³¹⁾

ويرى العلواني أن "المنهجية العلمية المعاصرة، و"العقل العلمي" المعاصر هما "مرحلة متقدمة باتجاه المنهجية الكونية، وتلك المنهجية الكونية لا مصدر لها إلا القرآن وحده؛ لأنه -وحده- الكتاب الكوني الذي يستطيع أن يستوعب المنهجية العلمية، ويقوم بتنقيتها وترقيتها، ووضعها باتجاه المنهجية الكونية. وهو -وحده- الذي يستوعب "المنهج العلمي" ويستطيع أن يقوم بتنقيته وترقيته وإخراجه من أزمته وإطلاقه، ويحميه من تهديدات ومخاطر النسبية والاحتمالية والنهايات..."⁽³²⁾

(30) العلواني، طه جابر. معالم في المنهج القرآني، القاهرة: دار السلام، 2010م، ص 68.

(31) المرجع السابق، ص 69.

(32) المرجع السابق، ص 77.

ولذلك يؤكد العلواني ضرورة الكشف عن "منطق القرآن الكريم" و"المنهجية الكونية القرآنية"، وهي منهجية متميزة بمجموعة من المحددات يسميها "المحددات المنهجية القرآنية"، ويفصل القول في ثلاثة منها هي: التوحيد بوصفه محور الرؤية الكلية القرآنية، والجمع بين القراءتين، والوحدة البنائية للقرآن الكريم والاستيعاب الكوني. ثم نجد العلواني يربط بين هذه المحددات المنهجية القرآنية الثلاثة بما يمكن أن نعدّه تأسيساً لمنهجية التكامل المعرفي التي ندعو إليها حين يوضح: "أن القرآن المجيد كتاب واحد في بنائه و"وحدته العضوية"، وكل مفردة من مفرداته محفوظة بهذه "الوحدة البنائية"، وأن "الجمع بين القراءتين" أهم خطوة منهجية، وأبرز محدد منهجاني يساعد على كشف وتحديد بقية المحددات المنهجية القرآنية.⁽³³⁾

ويؤكد العلواني أن تدبره الذي لم ينقطع عن آية الشريعة والمنهاج ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48] قد جعله يطور فهمه للدلالة القرآنية للمنهاج، فقد كان يتبنّى ما ذهب إليه ابن عباس، ثم الشافعي، وغيره من المفسرين، من أن المنهاج هو السنة النبوية التي بينت للناس كيفية تطبيق القرآن، ثم مال إلى أن المراد بالمنهاج جملة "علم أصول الفقه". لكنه يرى الآن: (1431هـ-2010م) "أن القرآن المجيد كما اشتمل على الشريعة بتفاصيلها، فقد اشتمل على المنهج بمحدداته -كلّها- وأنّ الله -تبارك وتعالى- كما أكمل لنا الدين، وأتمّ علينا النعمة، وفصل لنا الشريعة، فقد أودع كتابه "المنهاج" القادر على التصديق على سائر ما وصلت إليه البشرية من مناهج والهيمنة عليها... و... الفهم البشري يحتاج ليرتقي إلى آفاق القرآن، ويعرج إليها... إلى مقدمة تنبثق من السقف المعرفي الذي يعيش الباحث فيه، ومن مستوى تطور مناهج الفكر الإنساني والمستوى العقلي البشري، والمرحلة العقلية التي تعيشها البشرية؛ لأن سؤال الأزمنة، وتكييف الإشكالية يتوقف على ذلك، أما الجواب فيقدمه القرآن الكريم بذات المستوى، ويتكشّف مكنونه عنه وفقاً للسقف المعرفي القائم."

"وإنّ الأمل كبير -بعد أن ينتشر الوعي بالمنهج وعليه- أن يتمكن المتعاملون مع العلوم والمعارف العقلية خاصة من عمليات المراجعة لها، وممارسة النقد في

قضاياها التي تفتقر إلى ذلك، وذلك في هدى ونور المحددات المنهجية القرآنية. ونحن على ثقة بأن ذلك الاتجاه المنهجي هو الذي سيعيد إلى هذه العلوم والمعارف حيويتها، وفعاليتها، ويجعلها قابلة لتصديق القرآن عليها، وهيمته، وتحقيق ما كان هدفاً لكثير من الأئمة المتقدمين والعلماء الربانيين من (إحياء علوم الدين).

ومع ذلك فإنَّ العلواني لا ينسى أن يذكر في النهاية "أن المنهج لا تستقر قضاياها ولا تكتمل أدواته ووسائله إلا بعد أن يجري تداوله، وتنضج حوارات العلماء ومداولاتهم، ويجرب فيما وضع له..." ويدعو العلماء المتخصصين في فروع العلم المختلفة "إلى الكشف عن "منهجية القرآن المعرفية" حتى تنعم الأمة ببلورة قواعد هذا المنهج ومعالجة مشكلات "الأسرة الإنسانية" به، فالقرآن كريم لا يتوقف عطاؤه، ولا تنقضي عجائبه." (34)

د. طه عبد الرحمن

أشار طه عبد الرحمن منذ وقت مبكر في ممارسته العلمية إلى أن الأمة تعاني من "نقص منهجي خطير"؛ إذ لا يتوفر لكثير ممن يتصدى لتجديد النظر في مناهج الإسلام من القدرات القدر الذي كان يتحلّى به المتكلمون في التاريخ الإسلامي من ضبط المناهج العقلية والأخذ بالقيوم من الأدلة المنطقية. وهو يرى أنه لا مجال لإنكار فضل المتكلمين في مواجهة التيارات الاعتقادية غير الإسلامية والاتجاهات الفلسفية القائمة على العقلانية والدهرية، من حيث إنّ علم الكلام قد جمع إلى موضوعه الذي هو أصول العقائد الإسلامية مناهج نظرية وتناظرية. ولهذا فإنه يدعو إلى استعادة الأمة لطاقتها الإبداعية في الإنتاج الفكري الكلامي لمواجهة النزعات المادية والتاريخية التي تطفئ على العالم المعاصر. ومن ثمّ لا بد من استكمال العدة المنهجية اللازمة. (35)

(34) المرجع السابق، ص 148-150.

(35) عبد الرحمن، طه. "في تقويم المنهجية المنطقية لعلم الكلام من خلال مسألة المماثلة في الخطاب الكلامي" في: المنهجية الإسلامية والعلوم النفسية والتربوية، تحرير: الطيب زين العابدين: هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط 1، 1992م، مج 2، ص 203-243.

يأخذ طه عبد الرحمن على كثير من الباحثين اشتغالهم بالتراث الإسلامي؛ دراسة وتقويماً، مستخدمين منهجية منقولة من سياق ثقافي آخر. ويرى أنّ الأولى بهم أن يقتبسوا المنهجية التي أنتجتها الممارسة الثقافية نفسها، التي يمكن استعادتها نتيجة اتباع مجموعة من المبادئ النظرية والعملية، من أهمّها تحصيل معرفة شاملة بمنهج المتقدمين من علماء الإسلام ومفكريهم في مختلف العلوم، مع تحصيل معرفة كافية بالمنهج الحديثة التي تمكن الباحث من تجاوز طور التقليد واقتباس النظريات إلى طور الاجتهاد في اصطناع المنهج ووضع النظريات.⁽³⁶⁾

وهو يصف منهجيته في الحوار مع هؤلاء الباحثين ومناظرتهم بأنها: "منهجية تحتية، وهي منهجية المناظرة باعتبارها الممارسة الحوارية التي اختص به المسلمون، والتي جعلنا منها موضعنا المتميز الذي ننظر فيه ونحلله ونقومه؛ ثم "منهجية فوقية"، وهي المنهجية التي توصلنا بها في تحقيق هذا النظر والتحليل والتقويم،"⁽³⁷⁾ وأنه يستمد وسائله المنهجية ومفاهيمه النظرية من علمين دقيقين عرفا منذ زمن يسير "انقلاباً" في أدواتهما ومبادئهما ومضمونهما: وهما اللسانيات، والمنطق، مع تأكيد أهمية مناهج المتكلمين المسلمين والنظر "فيما أصابوا فيه، حتى يتسنى لنا الاستفادة منه في تقدير "الطاقة الإبداعية" في إنتاجهم."⁽³⁸⁾ ويمارس منهجيته في المناظرة الكلامية هذه، للقيام بتحليل نقدي رصين، لفكرة "نقد العقل العربي" الذي يتصف بالبيان عند محمد عابد الجابري، لفكرة "نقد العقل الإسلامي" الذي يتصف بالشرعانية عند محمد أركون.⁽³⁹⁾

لقد انشغل الدكتور طه عبد الرحمن في كثير مما كتب في مناقشة محمد عابد الجابري في منهجيته في تقويم التراث الإسلامي، وميّز بين "تقويم تفاضلي" يمارسه الجابري، عمَلَ طه عبد الرحمن على إبطاله، و"تقويم تكاملي" تبناه، لكنه

(36) عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994م، ص 19-20.

(37) عبد الرحمن، طه. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2000م، ص 4.

(38) المرجع السابق، ص 71.

(39) المرجع السابق، ص 145-158.

أراد من القارئ أن يقف على المنهجية المتبعة في تحصيل الممارسة التراثية، وحدد عدداً من وجوه الممارسة الحية للمنهج التراثي، منها: وضع المفاهيم، وإنشاء التعاريف، وصوغ الدعاوى، وتقرير القواعد، وتحرير الأدلة، أو إيراداً لاعتراضات، ومن ثم لم يكن عمله "مجرد خطاب نظري في المنهج التراثي"،⁽⁴⁰⁾ وإنما سلك "في تقويم التراث منهجية تستمد أوصافها الجوهرية من المبادئ التي قامت عليها الممارسة التراثية الإسلامية العربية، فكانت في مقصدها منهجية آلية لا مضمونية... ومنهجية عملية لا مجردة... وأخيراً منهجية اعتراضية لا عرضية... وأثمرت هذه المنهجية الآلية في مقصدها، والعملية في منطلقها والاعراضية في مسلكها عشر نتائج مدلّله، نهض بعضها بالمعارضة، وقام بعضها الآخر بواجب التأسيس. أما النتائج المعارضة فقد اختصت بالكشف عن آفات النظرة التجريئية إلى التراث... أما النتائج المؤسسية فقد اختصت بالكشف عن فوائد النظرة التكاملية إلى التراث، وانقسمت إلى قسمين: أحدهما النتائج المتعلقة بالتكامل التداخلي، والثاني النتائج المتعلقة بالتكامل التقريبي."⁽⁴¹⁾

وطه عبد الرحمن فيلسوف معاصر، وجد معظم من ينتسبون إلى الفلسفة من الباحثين العرب، تلاميذ مقلدين لفلاسفة الغرب بحجة الانخراط في الحداثة العالمية "انظر إلى المتفلسفة العرب المعاصرين "يؤولون" إذا أول غيرهم، و"يحفرون" إذا حفر، و"يفككون" إذا فكك..."، ونظر فيما "آلت إليه هذه الأمة من سوء التفلسف" فدفعه ذلك إلى "الوقوف على أسرار القول الفلسفي عند أهله المجتهدين" وذلك بطريق العلم، فنظر "في الفلسفة كما ينظر العالم في الظاهرة رصداً ووصفاً وشرحاً" سالكاً في ذلك "طريقاً" على خلاف المشهور من أن الفلسفة قول فحسب، "بل هو قول مزدوج بالفعل، وخطاب مزدوج بالسلوك"، وسمّى هذا الطريق باسم "فقه الفلسفة" وأخرج حتى الآن أول جزأين من فقه الفلسفة، وهو يسعى إلى استكمال هذا المشروع، في أجزاء أخرى. وهو يرى يستهدف في مشروعه هذا تحقيق "التحرير للقول الفلسفي"، "هو أن تستبدل

(40) عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994م، ص13.

(41) المرجع السابق، ص421.

مكان قيد هو عبارة عن تسجيل لمنقول فلسفي لا يورثك إلا التبعية لغيرك، قيداً هو عبارة عن تسجيل لمأصول فلسفي يورثك الاستقلال برأيك؛ أي أن تخرج من تقليد هو اتباع وتقليد إلى تقييد هو اجتهاد وتجديد. " ذلك أن الفيلسوف لا يكون إلا حراً طليقاً ولو وضعوا في عنقه الأغلال وعلى فهمه الأقفال." (42)

وقد تميز منهج طه عبد الرحمن في تحرير القول الفلسفي، وممارسة فقه الفلسفة بإعادة الاعتبار للألفاظ القرآنية - التي هجرها المقلدون من مدعي الفلسفة - وبنى على دلالاتها مفاهيم ومصطلحات، شكلت في مجموعها ما سماه أدوات في "المصنع المفهومي" الذي يمتلك أركانه وآلياته ونماذجه الخاصة به. ولكنه بسط ذلك بصورة من الشرح والتفصيل ليطلع القارئ "على العمليات التقنية التي يقوم بها (الفيلسوف) في تصنيع وتشغيل مصطلحاته ومفاهيمه، منتجاً خطاباً فكرياً متميزاً ومستقلاً، فيه من تشويق الأقوال بقدر ما فيه من توليد الآراء." ثم خلص إلى دعوة القارئ إلى أن ينزع عن نفسه إसार التقليد ويخوض في بحر التجديد، ولا ينشغل بما يقوله المقلد من الشكوى والتحسر "من تعذر الإبداع في إنتاجنا الفلسفي، عائداً بالسخط على أوضاعنا واللوم على أفهامنا، من دون أن يدلنا، لا من قريب ولا من بعيد، على كيفية العملية للبلوغ إليه... فلما اهتدينا... إلى ما نظن أنه أقرب إلى هذه كيفية العملية... وتكلمنا نحن، على قدر طاقتنا من الدقة، في سبيل الإبداع الفلسفي الممكنة، صار هذا المقلد يدعونا إلى التخلي عن السعي إلى هذا الإبداع وإلى الاكتفاء بالتحصيل من فلاسفة الغرب، وتلقين أقوالهم وأفكارهم إلى النشء منا، خارجاً من حالة التباكي على فقد الإبداع إلى حال محاربة طلب الإبداع." (43)

لا يكتفي طه عبد الرحمن بالحديث عن أهمية المنهجية، ولكنه يمارسها، ثم يفصل القول في منطلقاتها الفكرية وخطواتها وإجراءاتها العملية، ويدعو القارئ إلى أن ينهج سبيلها.

(42) عبد الرحمن، طه. القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأويل (فقه الفلسفة 2)، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999م، ص 12-17.

(43) المرجع السابق، ص 429-433.

هـ. أحمد الريسوني

عُرفت مكانة الريسوني في أكثر من مجال، وعرف بالتفكير المنهجي في هذه المجالات جميعها. وهو في المجال العلمي عالم من علماء أصول الفقه، مهتم بموضوع التجديد في علم الأصول، وفي مقاصد الشريعة على وجه الخصوص. وهو يرى أن الفكر المنهجي الإسلامي قد ارتبط بعلم الكلام ارتباطاً وثيقاً، ولم يكن ذلك خيراً كله؛ فإنَّ إحدى المشكلات التي وقع فيها الفكر الإسلامي القديم هو هذا الارتباط، وما تولّد عنه من تشعبات وتأثيرات، وغَفَلَ في المقابل عن المقاصد مضموناً ومنهجاً، ولا بد للفكر الإسلامي الحديث حالاً واستقبالاً من أن يستفيد من المقاصد والمنهج المقاصدي.⁽⁴⁴⁾

ويذكر الريسوني جملة من مسوغات الاهتمام بالمقاصد، منها أن التفكير المقاصدي هو تفكير منهجي في الأساس: "فالمقاصد بأسسها ومراميها، وبكلياتها مع جزئياتها، وبأقسامها ومراتبها، وبمسالكها ووسائلها، تشكل منهجاً متميزاً للفكر والنظر، والتحليل والتقويم، والاستنتاج والتركيب."⁽⁴⁵⁾ وإذا استقامت مناهج التفكير على أساس المقاصد فإن الفكر سيكون فكراً قاصداً يحدّد مقصوده، ومن ثمّ تتحدّد أولويته ومشروعيته، وبالتالي جدوى المضي في أمره. وتتعزز ضرورة الاهتمام بهذه المناهج من ملاحظتنا أن كثيراً من المفكرين والمنظرين يفتقدون العقلية الترتيبية التي توضّح أولوية المصالح والمفاسد في الشؤون كافة، كما يفتقدون العقلية التركيبية التي تستقري الجزئيات وتربط بينها لتصل إلى القضايا الكلية. والمنهج المقاصدي يوفر العقلية الترتيبية والعقلية التركيبية معاً؛ فالمقاصد تقوم على الاستقراء والتركيب مثلما تقوم على المفاضلة والترتيب، "والاستقراء هو أرقى المناهج، والمعارف الاستقرائية الكلية هي أرقى المعارف وأقواها."⁽⁴⁶⁾

(44) الريسوني، أحمد. الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، الدار البيضاء: سبريس، 1999م. (سلسلة

كتاب الجيب رقم 9 التي تصدر عن جريدة الزمن بالمغرب)

(45) المرجع السابق، ص 99.

(46) المرجع السابق، ص 103

ومن الطبيعي أن الاجتهاد الأصولي والمقاصدي يحتاج إلى قدر من التمكن العلمي، لكن هذا التمكن العلمي لا يُعدّ -عند الريسوني- كافياً لأن يجتهد في أي موضوع من الموضوعات، بل لا بد من أن يتوفر إضافة إليه "التزام منهجي". وعندما يكون الأمر أمر محاكمة علمية للأفكار والآراء، فلا بد من توفر "قواعد منهجية" متعارف عليها ومسلم بها في الجملة.⁽⁴⁷⁾ وعندما تشعب الآراء والاجتهادات وتتخذ تصنيفات متفاوتة: مذهبية، أو جغرافية، أو فردية، أو كلامية، أو سياسية... وتتطور إلى نوع من الفوضى والتسيب، لا بد من أن يكون الحل "أكثر اتزاناً وعلمية: ذلك المنحى التقعيدي الأصولي المنهجي، وهو المنحى الذي أنضجه وتوجّه الإمام محمد بن إدريس الشافعي".⁽⁴⁸⁾ لكن هذا التقعيد الأصولي المنهجي في مجال الاجتهاد والاستدلال الفقهي كان يمثل تشدداً وضبطاً لمعالجة الفوضى والتسيب، و"كان من المفترض ومن المفيد -فيما يبدو اليوم- أن يتوقف أو يعتدل تيار الكبح والضبط الذي أسسه الشافعي، بعد أن أفضى على الاجتهاد والنظر قدراً ملائماً من التوازن والاتزان، غير أن هذا التيار استمر في منحاه وفي توجّهه نحو مزيد من الضبط والصرامة، حتى بدأ ينتقل من التقعيد إلى التعقيد، ثم وصل إلى وضع ما يشبه الآصار والأغلال على حركة الاجتهاد والنظر". لكن المدرسة الأصولية الشافعية، وإن تصدرت الفكر الأصولي، فإن المدارس الأصولية الأخرى: الحنفية، والمالكية، والظاهرية، كان لها إسهاماتها المعتبرة في محاورة علماء الشافعية، فضلاً عن أننا نجد عدداً من الأصوليين والفقهاء عرفوا بتحررهم وتميز منهجهم وأسلوبهم في التأليف الأصولي أو في التطبيق الفقهي.⁽⁴⁹⁾

وقد مارس الريسوني الالتزام المنهجي الذي يدعو إليه، وطبق القواعد المنهجية في مناقشته لعدد من القضايا الخاصة بالعلاقة بين النص والمصلحة، وضرب أمثلة على ذلك من مسائل الصيام في رمضان، وحجاب المرأة، وقطع

(47) الريسوني، أحمد، وباروت محمد جمال. الاجتهاد: النص الواقع المصلحة، سلسلة حوارات القرن، دمشق: دار الفكر، ط1، 2000م، ص20-25.

(48) المرجع السابق، ص154.

(49) المرجع السابق، ص147-150.

يد السارق. ومارس هذا الالتزام المنهجي في بحثه الفريد عن "نظرية التقريب والتغليب" التي كشف معالمها وأبرز أهميتها، وبيّن أنها إحدى النظريات الكبرى التي تشكل منها المنظومة المنهجية الأصولية في الإسلام. وهي نظرية ينضوي تحتها وينبع منها عدد كبير من المبادئ والقواعد التي وجهت التفكير الإسلامي. وهي "آلة منهجية مكتملة وجاهزة للاستعمال في أمان واطمئنان." ومن أجل أن "يبرهن على فعالية هذه النظرية وعلى قيمتها الأصولية المنهجية، وعلى أنها أصل من أصول التشريع الإسلامي، والتفكير الإسلامي والتقويم الإسلامي، فقد عالج عدداً من القضايا والمباحث المستجدة في الفقه والأصول والتفسير والحديث، من خلال هذه النظرية." (50)

ويُعدُّ كتاب "الكليات الإسلامية للشريعة الإسلامية" للريسوني نموذجاً لمنهجية التفكير الشمولي التي يمارسها في بيان كمال الشريعة، وفي تحديد الأولويات الفكرية والدعوية، وفي تقوية الأسس التوحيدية الجامعة للأمة الإسلامية ومذاهبها وتياراتها المختلفة. فهو يقرر أن هذه الكليات بفئاتها الأربع: العقديّة والمقاصدية والخُلقيّة والتشريعية، ترسم للعلماء، وترسم للأمة قواعد منهجية ترشدها إلى نقاط البدء واستقامة الطريق إلى الغاية. ومصدر هذه الكليات هو القرآن الكريم، فهو البداية، بل هو "بداية البداية، وآياته المحكمات الأمهات هي مصدر تلك الكليات، فعلياً أن نركّز أنظارتنا: أبصارنا وبصائرنا على هذه المحكمات الأمهات، فنستحضرها، ونستبصر فيها، ونتشبّع بها، ثم من خلالها نتعامل مع سائر آي القرآن الكريم، ومن خلالها ومن خلال القرآن الكريم نتعامل مع السنة النبوية والسيرّة النبوية، ومن خلال ذلك كله - حسب ترتيبه - نتعامل مع فقه الصحابة (ولا أعني قول الصحابي بمعناه الأصولي)، ثم فقه الأئمة وفقه الفقهاء، وعامة تراثنا العلمي. وإذا كثرت علينا الأمور وتشعبت، أو اختلطت علينا واضطربت فلنرجع ولنحتكم إلى البداية وبداية البداية، نفيء إليها آمنين مطمئنين." (51)

(50) الريسوني، أحمد. نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، مكناس، المغرب: مطبعة مصعب، 1997م، ص 514-515.

(51) الريسوني، أحمد. الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية. الرباط: حركة التوحيد والإصلاح، 2007م، ص 127.

والقارئ لكتب الريسوني يجدهُ صاحبَ منهجٍ في التأليف يختلف عن غيره من العلماء، فباستثناء أطروحتي الماجستير والدكتوراه، كانت كتبه صغيرة الحجم، محددة الموضوع، محكمة التنظيم في الأفكار، وتوجه إلى البناء والإصلاح في الواقع العملي، خالية من الاستطراد والحشو والتكرار، ويستطيع القارئ أن يلخص أفكار الكتاب كلها في كلمات قليلة، ومع ذلك فلكل جملة أو فقرة في الكتاب مكانها.

خذ مثلاً "كتاب الشورى في معركة البناء"، تجده قد استوعب عشرات القضايا الكلية والمسائل الجزئية ذات الصلة المباشرة بالواقع المعاصر، واستنتق آيات القرآن الكريم، والسنة والسيرة النبوية، وفقه الصحابة، وفقه الفقهاء، مع الاعتماد المكثف للمنهج الأصولي والقواعد الأصولية والتشريعة. كل ذلك في حوالي مائة وثمانين صفحة. وقد سلك في التأليف منهجاً متميزاً اتصف بالأصالة والتأصيل، وحرص فيه على تحاشي ما قيل في الموضوع، وعلى تحريّ الجديد المفيد، واقتصر فيه على تناول قضايا جديدة، أو زوايا جديدة، أو خبايا جديدة.⁽⁵²⁾

وقد توصل الباحث إلى أنّ الشورى ليست موضوعاً من موضوعات العلم السياسي وحسب، وليست آليات لاتخاذ قرارات في المواقف العامة وحسب، وإنما هي منهاج حياة للفرد المسلم، والمجتمع المسلم، والدولة المسلمة، في جميع القضايا الخاصة والعامة. وأثبت البحث أيضاً أنّ الشورى منهج في التفكير والبحث للاهتداء إلى الحق في العلم، والصواب في السلوك، وأنها كذلك منهج في بناء العلاقات وتنظيم المعاملات في داخل المجتمع والدولة، وفي مجال العلاقات الدولية.

ومع كل ذلك فقد بينّ البحث أنّ الإعلان عن أن الشورى هي مبدأ لتنظيم الحياة الخاصة والعامة، والقول بأنّ الالتزام بهذا المبدأ يمكن أن يقود إلى الإصلاح المنشود، لا يكفي لتحقيق هذه الوعود دون تشريع الآليات التفصيلية،

(52) الريسوني، أحمد. الشورى في معركة البناء، عمان، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الرازي، 2007م، ص5.

والإجراءات العملية التي يتواضع عليها أبناء المجتمع، في سعيهم المخلص لتحقيق مقاصد الحرية والعدالة.

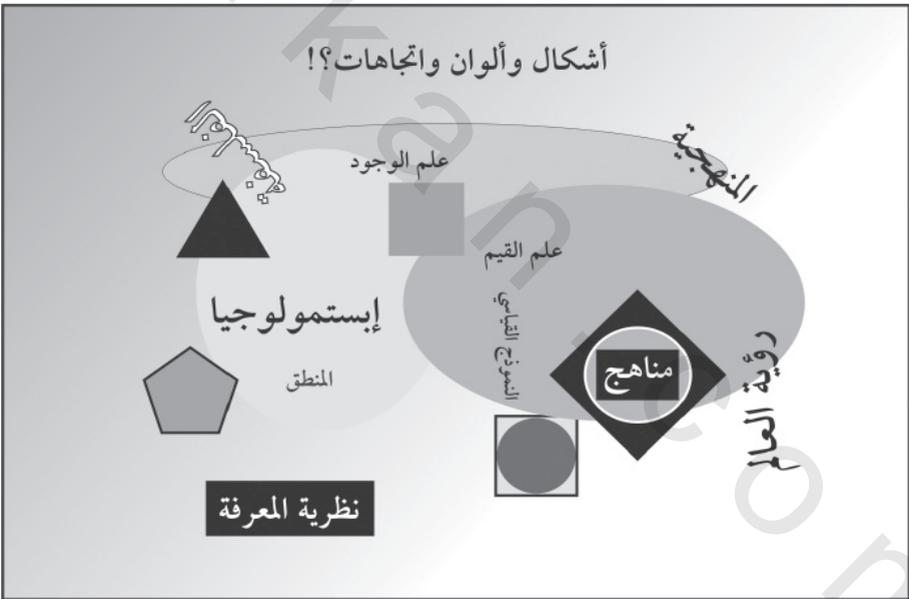
ثالثاً: مفاهيم أساسية ذات علاقة بالمنهجية

يستخدم العلماء والمفكرون مصطلحات ومفردات لغوية محددة للتعبير عن مفاهيمهم ومعتقداتهم وطرق تفكيرهم، وهذه المصطلحات هي بمنزلة الأدوات المنهجية التي تفيد في فهم العوامل التي تحدد الكثير من الظواهر الثقافية والاجتماعية. وقد حفلت الأدبيات المعاصرة بـ"ترسانة" من المصطلحات التي تدل على مفاهيم متقاربة ومتداخلة إلى حد كبير. وثمة توجّهات ومدارس مختلفة في مدى تقبل استخدام بعض هذه المصطلحات. كما أن بعض هذه المصطلحات تستخدم بدلالة معينة يعطيها مصطلح آخر، أو يعطي معظمها. وبعض الباحثين لا يجدون حرجاً في استخدام عدد من المصطلحات بصورة مترادفة، لا لأنهم لا يميزون بينها، بل لأنهم يرونها فئة واحدة من فئات الفكر، ويكون الباحث في أثناء عرضه مهتماً ببيان الفكرة، وليس المصطلح، فإذا اتضحت الفكرة، فليُعطها القارئ أو السامع المصطلح الذي يريد!

وعلى سبيل المثال سنجد في هذا العرض أنّ بعض الباحثين الذين سوف نشير إليهم ليسوا معنيين كثيراً بالتمييز بين العلم والمعرفة، وبين الدين والفلسفة، وبين رؤية العالم والنموذج المعرفي، أو بين رؤية العالم والمذهبية الفكرية-الإيديولوجيا، أو بين النظام المعرفي والنموذج المعرفي، أو بين فلسفة العلوم ونظرية المعرفة-الإبستمولوجيا، أو بين النظرية والنموذج القياسي "البراديم"، أو بين المناهج والمنهجية، أو بين موضوع العلم ومنهج العلم، ... إلخ. ونجد أن المنشغل في هذه القضايا ربما يجد نفسه في غابة من الأشجار الكثيفة المختلفة في أحجامها وأشكالها وألوانها، ومع ذلك فإنّ كلاً منها ربما يتغير -في أثناء النظر إليه- في حجمه أو شكله أو لونه!

ولا شك في أنّ من المفيد والمهمّ كذلك معرفة جذور المصطلحات وتطورها الدلالي، وعلاقة ذلك بالوضوح الفكري (أو الفوضى الفكرية)، وبخاصة في

فترات التفاعل الثقافي بين الأمم والشعوب، مثلما يحصل في عصرنا هذا من عولمة للأفكار والممارسات، واقتراض متبادل للمفاهيم والمصطلحات. وهي فترات تخشى فيها الأمم الضعيفة من المصير الذي يتهدد هويتها: تاريخاً ولغة وثقافة. ومن المتوقع أن الكاتب إذا أراد أن يتجنب استخدام مصطلح معين، خشية من ارتباط دلالاته بخلفيات معينة، فإن اختياره لمصطلح آخر بديل لن ينقذ المصطلح الجديد من الخلفيات الثقافية الخاصة للكاتب نفسه. وعلى أية حال فإن الثقافات البشرية عرفت هجرة المصطلحات من ثقافة إلى أخرى، ومن ميدان معرفي إلى آخر. وحين يهاجر المصطلح فإن جهوداً تبذل في توطين المصطلح لكي يحمل في موطنه الجديد دلالات محددة لا تتقيد بالضرورة بجذوره الأولى.



1. رؤية العالم

مفهوم رؤية العالم worldview مفهوم مهاجر انتقل من موطنه الأصلي في الفلسفة وتوطن في عدد واسع من المجالات المعرفية وبخاصة في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، ولن نبالغ في تقدير أهمية مفهوم "رؤية العالم" إذا أدركنا درجة تأثير الطرق الأساسية التي ندرك فيها العالم الذي نعيش فيه، وموقعنا فيه، في فهمنا للعلوم الطبيعية والاجتماعية.

وبالرجوع إلى الموضوعات التي تبحث تحت عنوان هذا المصطلح سنجد أنها في مجملها مما يدخل تحت عنوان أركان الإيمان الستة المعروفة في الإسلام، أو أبواب العقيدة المعروفة لدى علماء الكلام في الفرق والمذاهب الإسلامية؛ أو الأصول الخمسة في الصياغة المعتزلية التي تميزت بإضافة أصل العدل؛ أو أصول الاعتقاد عند الشيعة الإثني عشرية التي تميزت بإضافة أصل الإمامة.

ويتداخل مفهوم رؤية العالم في مختلف حقول المعرفة: في الدين، والفلسفة، والعلوم الاجتماعية والطبيعية، والفنون، والعلوم التطبيقية مثل الطب والهندسة... الخ. فالمصطلحات الدينية مثل الإيمان والعقيدة والتصور الكلي تعبر عن مجموعة الأفكار والمفاهيم والمعتقدات التي تجيب عن الأسئلة الوجودية الكبرى التي يحاول مصطلح "رؤية العالم" التعرض لها. وهي نفسها الأسئلة التي انشغلت بها الفلسفة منذ بداية عهد الإنسان بميادينها. وهي المحتوى الأساسي لفلسفة أي علم من العلوم الحديثة الذي يؤثر في تشكيل نظريات هذه العلوم ومناهج البحث فيها. وجميع الأفلام السينمائية، من أكثرها إثارة للضحك (كوميديا) إلى أكثرها إثارة للحزن (تراجيدية)، ومع أنها تأخذ بخيال المشاهد، إلا أنها تقدم قيماً ورؤى محددة للعالم؛ إذ لا يوجد فيلم واحد يعرض قصة محايدة، لا تكون مطبوعة بالمعتقدات والقيم الثقافية للمؤلف والممثل والمخرج.⁽⁵³⁾

(53) Godawa, Brian. *Hollywood Worldviews: Watching Films With Wisdom and Discernment*, Downers, Ill: InterVarsity Press, 2002, p.16.

ومع رواج المقولة المعروفة في استخدام المصطلحات: "لا مُشاحة في الاصطلاح"، فإن بعض الناس لا يفضلون استخدام مصطلح لم يرد في نصوص القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف. ومع أن تطور العلوم قد أضاف إلى مفردات اللغة كثيراً من المصطلحات التي استقرت لدى أهل العلم، في الدلالة على فئات العلوم؛ فإنه ثمة من يتحفظ على استخدام مصطلحات جديدة، بحجة أن بعضها ربما يحمل جذوراً وملايسات تشوّش دلالة المصطلح، وتبعدها عن المفهوم الذي يريده الكاتب. فالمرحوم سيد قطب كان مشغولاً منذ مطلع الخمسينيات بالربط بين الفهم الذي تتطلبه عقيدة الإسلام وما يبنى عليها من سلوك، والفكرة الكلية عن الكون والحياة والإنسان، وكان يعدُّ بإفراد هذا الموضوع ببحث متخصص، إلى أن أخرج كتاب "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته." وقد ناقش أهمية استخدام مصطلح محدد لهذا الغرض، يعبر عن "الفكرة الكلية عن الكون والحياة والإنسان." ولم يكتف باستخدام مصطلح العقيدة أو الفكرة الكلية، ولم يقبل بمصطلح الفلسفة الإسلامية الذي نوقشت عناصر الموضوع تحته، ومع ذلك كان لا بد من اختيار مصطلح محدد، فاختار مصطلح: "التصور." فرؤية العالم في إطارها الإسلامي عند سيد قطب هي تعبير عن التصور الاعتقادي الكلي الذي تقدمه العقيدة الإسلامية، ويتضمن هذا التصور تفسيراً شاملاً للوجود وقضاياها وحقائقه، وينبثق عن هذا التصور منهج الحياة الواقعي للإنسان ودستور نشاطه في ضوء فهم الإنسان لمركزه في الكون وغاية وجوده الإنساني في هذا الكون.⁽⁵⁴⁾

نلاحظ أنّ الرؤية الكلية هي المدخل الأساسي للعمل المعرفي في سائر محاور المشروع وقضاياها، وأن التناول المنهجي يتداخل في غايات المشروع وفي وسائله على حد سواء. ويبدو أن كل صور السلوك الإنساني يمكن في النهاية إرجاعها إلى رؤية العالم. وهي نتيجة كافية بحد ذاتها للكشف عن أهمية رؤية العالم في الحياة الفردية والاجتماعية والنشاط العلمي، وحسب هذه النتيجة

(54) قطب، سيد. خصائص التصور الإسلامي ومقوماته: القسم الأول، الكويت: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية (إفسو)، ط3، 1983، ص7.

تستطيع أن تؤكد الدور المركزي لرؤية العالم في أعمالنا، دون أن نقلل من أهمية العوامل الأخرى، مثل نفسية الفرد والمحيط المادي والاجتماعي. ولكن رؤية العالم - من الناحية المعرفية على الأقل - أكثر أهمية بكثير من أي عناصر أخرى ذات علاقة بالسلوك الإنساني، لأنها الإطار الوحيد الذي يمارس العقل الإنساني في عمله لاكتساب المعرفة. ولذلك فإن رؤية العالم هي الأساس لأي نظرية معرفة.

إن الصورة الكلية التي يكونها الإنسان لنفسه، عن نفسه، وعن العالم من حوله، في حدود الموقع الذي يحاول منه

تمرين:

كيف يمكن توظيف رؤية العالم كي تكون الأساس لأي نظرية معرفة؟
أعط أمثلة على ذلك.

الرؤية، وزاوية النظر التي يتخذها، والبيئة الطبيعية والنفسية والاجتماعية، والنظام الفكري بمكوناته اللغوية وأطره المرجعية... هذه الصورة الكلية هي التي تعرّف الإنسان، عندما تنظر إليه من الخارج، وتعرّفه برؤيته هو لنفسه وللأشياء من حوله، وهي ما يعرف بالرؤية الكلية، أو الرؤية الكونية، أو الفكرة الكلية، أو

التصور الكلي، أو الفلسفة العامة، أو التفسير الشامل، أو النموذج التفسيري أو الإيديولوجيا... أو ما أصبح يعرف على نطاق واسع: رؤية العالم.

رؤية العالم أو الرؤية الكونية، في التفكير الإسلامي، ليست قضية نظرية محضة، ترتبط بعلم الكلام "التيولوجيا"، وإنما تُعبّر عن ثلاثة مستويات مترابطة ومتكاملة. رؤية العالم أولاً، تصورٌ ذهني للعوامل الطبيعية والاجتماعية والنفسية، فكأنها مجموعة من الصور الثابتة والمتحركة، يراها الإنسان، فتلفت انتباهه وتدعوه إلى التفكير والتأمل، بقصد الفهم والإدراك. ورؤية العالم ثانياً، موقف من العالم أو حالة نفسية عند الإنسان تستدعي إقامة علاقة بهذه العوامل، علاقة تمكين وتسخير، وسلام وانسجام، وإجلال وتهيب، ورغبة ورهبة. ورؤية العالم ثالثاً، خطة لتغيير العالم؛ أي مجموعة من الأهداف التي يسعى الإنسان بتحقيقها إلى جعل العالم أكثر انسجاماً وتوازناً، وليصبح الإنسان أكثر تمكناً من توظيف

أشياء العالم وأحداثه وعلاقاته وتسخيرها لبناء حياة أفضل للإنسان في هذا العالم، بوصف هذه الحياة مزرعةً لدنياه وأخره.

وإذا كان من الخطأ أن ننكر الطبيعة السياسية والاقتصادية في أزمة الأمة، وأن ننكر فساد أنظمتنا وعدوانية أعدائنا، فإن الخطأ الأكبر هو أن نجعل أو نتجاهل البعد الفكري والثقافي في أزمته؛ ذلك البعد الذي يتمثل في رؤيتنا لأنفسنا ورؤيتنا للعالم من حولنا.

وتتعلق دلالة رؤية العالم بقضايا التصور الكلي للخالق والكون والحياة والإنسان، وبإجابات الأسئلة

الرؤية الكونية في التفكير الإسلامي:

- تصور ذهني للعوالم الطبيعية والاجتماعية والنفسية،
- وموقف من العالم يستدعي إقامة علاقة بهذه العوالم.
- وخطة لتغيير العالم.

النهائية (أو الأولية) عن حياة الإنسان في هذا الكون؛ متى ولماذا وإلى أين؟ وما ينبثق عن ذلك أو يرتبط به من مدركات ذهنية وممارسات عملية... إلخ. ومن بين الدلالات المهمة لمفهوم رؤية العالم تلك الدلالة التي تتعلق برؤية الإنسان الفرد لنفسه وللناس

من حوله، ورؤية الجماعة أو الأمة لنفسها وموقعها بين الجماعات والأمم.

ومن المعروف أن رؤية العالم في هذا السياق كانت جزءاً من الفقه الجغرافي للعالم عند المسلمين؛ أي الأحكام الفقهية المتعلقة بالأرض والدار، والأحكام الشرعية الخاصة بالإقامة فيها أو الهجرة إليها أو منها. ونحن نشير هنا إلى الفقه والرؤية الفقهية بمعناها الاصطلاحي القارّ، وليس إلى مطلق الفهم بدلالته العامة؛ أي فهم النص في مقاصده وهديه العام، وفهم الواقع الذي يُستدعى إليه النص، وفهم الصورة التي يمكن فيها تنزيل ذلك النص على الواقع لتحقيق مقاصد الهدى الإلهي في حياة الناس.

فالرؤية الفقهية كانت جزءاً من الفقه السياسي الذي يحكم علاقات المسلمين
 بغيرهم في داخل "دار الإسلام" وفي خارجها. وهو الفقه الذي تشير كثير من
 الدراسات إلى أنه لم ينم ولم يتطور
 بالمستوى الذي تطور فيه فقه العبادات

تمرين:

كيف يمكن لرؤية الإنسان الفرد لنفسه
 أن تكون جزءاً من رؤيته للعالم؟

والشعائر الفردية. وما تطور من تقسيم
 للناس من حيث موقعهم من رسالة
 الإسلام، إلى "أمة استجابة" تحمل
 الرسالة، و"أمة دعوة" لا تزال الرسالة

تتوجه إليها، لم يحل مشكلة أزمة الفقه السياسي والرؤية الانقسامية للعالم.
 لذلك فإن ثمة تساؤلات متعددة تستدعي دراسات منهجية عميقة، تبحث في
 العوامل التي شكلت عناصر هذه الرؤية الفقهية في العقل المسلم المعاصر،
 وموقع المرجعية القرآنية في تحديد هذه العناصر، وموقع السيرة النبوية والسنة
 النبوية فيها، ودور الواقع التاريخي وتبدلات الوزن السياسي للخلافة الإسلامية
 في العصور المتعاقبة، وأثر ذلك كله في تحديد الصورة التي ظهرت عليها
 إسهامات العلماء في التراث الإسلامي، وأثر هذا التراث في فهم الواقع السياسي
 والاجتماعي الذي عاشه رجال الفكر والدعوة والإصلاح في القرن العشرين،
 وكيف انتهى الأمر إلى ما نشهده اليوم من استمرار الرؤية الفقهية الانقسامية التي
 تنتمي إلى التراث، وإلى ظهور صور من فهم العلاقات بين المسلمين وغيرهم
 في داخل بلاد المسلمين التاريخية وفي خارجها، كما كانت هذه العلاقات في
 التاريخ، وكما يجب أن تكون في الحاضر والمستقبل.⁽⁵⁵⁾

(55) يلزم في هذا لمقام التنويه بالجهود الكبيرة التي بذلها المشاركون في "مشروع العلاقات الدولية"،
 الذي تبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بإشراف الأستاذة الدكتورة نادية مصطفى، وبمشاركة عدد
 من أساتذة العلاقات الدولية والعلوم السياسية في جامعة القاهرة. وقد أصدر المعهد من مخرجات
 هذا المشروع اثني عشر مجلداً، ونشر الباحثون أنفسهم كتباً وبحوثاً متعددة أخرى، وأسهم هذا
 التراكم في إحداث نقلة مقدرة في الفقه السياسي الإسلامي المعاصر، كما أسهم في تطوير منهجية
 إسلامية في التعامل مع قضايا الفكر السياسي والعلاقات الدولية، بوجه خاص، والعلوم الاجتماعية
 بوجه عام. وقد نظمت دورات تدريبية حول تأصيل هذه المنهجية وممارستها. انظر مثلاً:

- مصطفى، نادية محمود، وعبد الفتاح، سيف الدين. دورة المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية:
 حقل العلوم السياسية نموذجاً، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومركز الحضارة للعلوم
 السياسية، 2002م.

ولو تحددت رؤية العالم عند الفرد المسلم المعاصر بموقعه هو في هذا العالم فإنه لن يجد نفسه بعيداً في التاريخ والجغرافيا، ولن يكون الناس الآخرون في العالم خلقاً آخر لا معرفة له به أو علاقة له معه. وإنما سيجد أنه جزء من هذا العالم، يتحدث عن الأجزاء الأخرى وتحدث الأجزاء الأخرى عنه، يراها وتراه، وينفعل بما يحدث في أي جزء من العالم. وقد أصبحت رؤية العالم نموذجاً تفسيرياً لفهم طبيعة المشكلات بين فئات الناس، كما أصبح توضيح المُؤْتَلَفِ والمُخْتَلَفِ في رؤى العالم بين الناس سبيلاً للتعامل مع هذه المشكلات ومحاولات تدليلها.

ومن المفيد أن يستخدم الإسلاميون رؤية العالم بوصفها وحدة تحليل للأفكار والمواقف والأشخاص والمؤسسات،

ليتمكنوا من فهم رؤى العالم عند الآخرين. وقد يكون أكثر فائدة أيضاً أن يوضحوا للآخرين رؤيتهم للعالم بصورة تتجاوز ما يُتَهَمُونَ به من العمل في المساحات الرمادية!

ورؤية العالم عند الإنسان هي أساساً رؤيته لنفسه، وعلى أساس هذه الرؤية تتحدد رؤيته

لغيره. وهذه الرؤية تتخلل رؤيته للفرد الآخر سواءً ذلك الذي يشترك معه في كثير من جوانب الالتزام الفكري والعملي، أو الذي يختلف معه في كثير من هذه الجوانب. وتتخلل هذه الرؤية رؤيته لأهل الأديان والمذاهب الفقهية، والمدارس الفكرية، والتنظيمات الحزبية، والمؤسسات الاجتماعية، فكل منها شيء آخر يراه مختلفاً عنه.

وتتداخل دلالات رؤية العالم عند الفرد مع عناصر العقيدة الدينية وما تزوده به من فهم للكون والحياة والإنسان، وما يكتسبه الفرد من المعرفة البشرية في العلوم الطبيعية والاجتماعية والسلوكية؛ فمفاهيم كروية الأرض وحركتها، وغزو الفضاء، وقضايا الفقه الجغرافي والفلكي، ومعها سائر قضايا التفاعل البشري

قضية للنقاش:

كيف يمكن للإسلاميين أن يوظفوا رؤيتهم للعالم في صياغة منهجية الخطاب الإسلامي المعاصر؟

مع أشياء الطبيعة وظواهرها، ومفاهيم النفس وأشكال سلوكها، وموضوعات الشخصية الإنسانية وأنماطها، وتعدد المجتمعات البشرية واختلاف قيمها وأعرافها... جميع ذلك يدخل في دائرة اهتمام رؤية العالم.

رؤية العالم إذن لا يقوم الفرد بالضرورة ببنائها وإنما تنشأ في عقل الفرد بالضرورة، بصورة عملية طبيعية. وهي بهذه الصورة جزء من مكونات النسق الفطري في المخلوق الإنساني، من حيث استعداد الفرد للتأثر بالبيئة الفكرية السائدة، والتطبع على العادات والأعراف الاجتماعية، والتنشئة الأسرية في المراحل العمرية المبكرة، وغير ذلك من المؤثرات. ولكن ذلك لا يعني عجز النظام التعليمي والإعلامي عن التأثير في صياغة رؤية العالم عند الفرد، أو التعديل فيها، عن طريق تصميم البرامج القادرة على إحداث تغييرات منشودة.

ويرى أبو سليمان أن تشوهات ملموسة طرأت على فكر الأمة الإسلامية وثقافتها، مما أعاقها عن الوصول بمشروعها الحضاري إلى كامل أهدافه وغاياته و"أول هذه التشوهات وأخطرها كان تشوّه الرؤية الكونية الإسلامية التي تشكل إطار فكر الأمة وثقافتها؛ بحيث لم تعد رؤية كونية توحيدية شمولية إيجابية قادرة على أن تقدم الدليل والهداية الكلية لفكر المسلم وضميره وعلاقاته ونظمه." (56)

ويجعل أبو سليمان هذا التشوه سبباً من الأسباب التي أعاق نمو العلوم الاجتماعية في العالم الإسلامي في وقت مبكر. (57) فتشوّه الرؤية الكونية أورت تشوّهاً منهجياً، نتج عنه نظرة أحادية غير متوازنة إلى العلوم والمعارف، حين قسمها إلى علوم دينية مهمة، وعلوم دنيوية هامشية، فضمّر الفكر وغابت النظرة السنّية "مما حرم الأمة من نمو العلوم الاجتماعية التي تتكامل مع كليات الوحي وهداياته في ترشيد الحياة الاجتماعية الإسلامية، وتجديدها وتطوير مفاهيمها ومؤسساتها وطاقتها وإمكاناتها مع تطور المعرفة والإمكانات والتحديات." (58)

(56) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، دمشق: دار الفكر، 2005م، ص54.

(57) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991م، ص82.

(58) المرجع السابق، ص59-60.

2. النموذج الإرشادي (البراديم)

ينسب مفهوم النموذج الإرشادي أو القياسي paradigm إلى الباحث الأمريكي توماس كون (1922 - 1996)، الذي بدأ حياته المهنية باحثاً في الفيزياء النظرية، عندما أخذ يتأمل في الأحداث التاريخية التي مثلت محطات مهمة في نمو المعرفة العلمية وتقدمها، فانصرف اهتمامه إلى تاريخ العلوم ثم إلى فلسفة العلوم. وقد تأثر "كون" بأعمال جيمس كونانت في تاريخ العلوم وفلسفة العلوم،⁽⁵⁹⁾ لكن "كون" يعترف بأن أعمال "بولاني" في المعرفة الشخصية والمعرفة الضمنية قادته إلى النتائج "الغريبة" التي توصل إليها.⁽⁶⁰⁾

وبنيت أفكار "كون" على مفهوم النموذج القياسي paradigm والثورات العلمية. فهو يرى أن طبيعة العقل العلمي تمارس البحث العلمي دائماً ضمن حدود نموذج قياسي، يمثل رؤية للعالم تتصف بالشمول والعلمية والمنهجية والميتافيزيقية. فرؤية العالم في نظر "كون" هي جوهر النشاط العلمي، فهذه الرؤية تؤدي دوراً حاسماً في الممارسة العلمية، فهي تحدد صلة البيانات ومحتوى المشاهدات وأهمية المشكلات وقبول الحلول. وما هو أكثر من ذلك أن رؤية العالم تزودنا بالقيم والمعايير ومناهج البحث، وباختصار فكل نموذج يحدد الطريقة التي يسير فيها العلم، إنها رؤية شاملة للعالم.

وتحدث الثورات العلمية من ممارسة العلم العادي وفق النموذج القياسي السائد، لأن الممارسة العادية يرافقها عادة حالات شاذة تكوّن فيما بعد نقاط انطلاق للتغيير والثورة، فهذه الحالات الشاذة تقود إلى اكتشاف ظواهر جديدة غير متوقعة أو أشياء لم تكن معروفة؛ الأمر الذي قد يقود في النهاية ليس إلى تطوير النظريات التفسيرية بل إلى لفظها ووضع نظريات جديدة بدلاً عنها؛ أي أنه في بعض الأحيان عندما لا تعود النماذج القياسية قادرة على الفعل فإنها تصبح مبشرات بالتحويلات القادمة، فيحدث الانقلاب في النماذج أو الثورات

(59) Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolution*. 2nd Enlarged Edition, Chicago: University of Chicago Press, 1970, p. xi

(60) Ibid., p. 4

العلمية، وقد ارتبطت الثورات العلمية في الغرب بأسماء منها: كوبرنيكس، نيوتن، لافواريه، داروين، دبور، وانشتاين.

إن التقدم في العلم وفق "كون" ليس نتيجة لإنجاز التراكم الخطي، وإنما نتيجة التغيرات الجذرية التي تستبدل فيها نظريات جديدة بنظريات سابقة فقدت قدرتها على التفسير. "ففي كل ثورة علمية يرفض المجتمع العلمي نظرية علمية كانت موضع الاعتبار، لصالح جديدة مختلفة عن الأولى، وكل ثورة تنتج تحولاً تالياً في المشكلات التي تطرح للبحث العلمي، وبالطريقة التي تحدد الجماعة العلمية، أن مشكلة تبرر البحث عن حل لها، وكل ثورة تبدل الخيال العلمي بطرق نحتاجها لتوضيح التحول في رؤيتنا للعالم الذي جرى فيه هذا العمل العلمي، وهذه التحولات وما يرافقها من جدل هي الخصائص المميزة للثورات العلمية.⁽⁶¹⁾

وقد جاء كتاب توماس كون "بنية الثورات العلمية" مثل وقع القنبلة في حقول العلم وفلسفة العلم، ولا يزال صدئ ظهور هذا الكتاب يتفاعل إلى اليوم، سواءً في مجال الكسب الإيجابي الذي حققه أو في مجال الضرر الذي أحدثه.

لقد بنيت فكرة النموذج القياسي "براداييم" على الصلة الوثيقة القائمة بين التاريخ وفلسفة العلوم، وقد أقيمت هذه الصلة بطريقة أطلق عليها "إدوين هانج"⁽⁶²⁾ ثورة في رؤية العالم، ورؤية الحياة. إنَّ البحث العلمي وطبيعة العقل العلمي قد خضع بالفعل إلى ثورة بعد أن أدركنا أن هذا البحث يتم دائماً ضمن حدود رؤية محددة للعالم؛ إذ إنَّ قبول نموذج قياسي يتطلب قبول رؤية للعالم تتصف بالشمول والعلمية والمنهجية والميتافيزيقية. إنَّ رؤية العالم في نظر "كون" هي جوهر النشاط العلمي، فهذه الرؤية تؤدي دوراً حاسماً في الممارسة العلمية، فهي تحدد صلة البيانات ومحتوى المشاهدات وأهمية المشكلات وقبول الحلول، بل وأكثر من ذلك فإنَّ رؤية العالم تزودنا بالقيم والمعايير

(61) Ibid., p.111-135.

(62) Hung, Edwin. *Nature of Science: problems and perceptions*. Belmont, CA.: Wadsworth Publishing, 1996.

ومناهج البحث، وباختصار فكل نموذج يحدد الطريقة التي يسير فيها العلم، إنها رؤية شاملة للعالم.

في الأساس أخذ "كون" مفهوم "البراداييم" ليعني إنجازات علمية تم اعتمادها عالمياً، لأنها كانت تزود مجتمع

الباحثين بالمشكلات والحلول، وكان يعني به أمرين؛ الأول:

المحتوى العلمي المتمثل بالقوانين والطرق والتفسيرات

الميثاقية النظرية، وهي

تمثل رؤية كونية عامة جداً، والثاني: بدلالة وطبيعة الإنجازات العلمية لمجتمع العلماء المتمثل بالقواعد والتعليمات التي يجمع الباحثون على استعمالها في الممارسات العادية للعلم.

يؤكد "كون" أن التحول في النموذج القياسي وحصول الثورة العلمية ينتج عنه تبدل في رؤية العالم؛ إذ يجب على العلماء عندئذ أن يتعاملوا مع عالم جديد، فمثلاً بعد الثورة الكوبرنيكية أصبح علماء الفلك يعيشون في عالم مختلف. وبعد أن اكتشف لافوازيه الأكسجين وجد نفسه يعمل في عالم مختلف عما كان عليه، العالم بطبيعة الحال لم يتغير لكن العلماء يبدو عليهم أنهم يعملون في عالم مختلف، فالعالم الحقيقي كما هو في واقع الحال لم يتغير، أما العالم كما يبدو للمشاهد فهو نتيجة مجالات من الإحساس وصور من الفهم؛ إنه العالم الذي بينه العقل الإنساني، فالتغيير في الفاعل لا في المفعول به.

3. النموذج التفسيري

ويتداخل مفهوم الرؤية الكلية مع بعض الأدوات المنهجية المعرفية التي يستخدمها المفكر في تحليل الظواهر والوقائع والأفكار، بهدف تمكينه من رؤية كلية للموضوعات المتفرقة، فتربط الكلي والجزئي، والعام والخاص، حتى تتحقق الإحاطة بالظاهرة موضوع الدراسة، والإدراك الشمولي لها. ومن هذه

الأدوات المنهجية ما يسميه عبد الوهاب المسيري "النموذج التفسيري" الذي يتحدد في "مجموعة من الصفات التي تحولت إلى صورة متماسكة، ترسخت في أذهاننا ووعينا بحيث لا نرى الواقع إلا من خلالها، فهي رؤية متكاملة للواقع."

هذا النموذج التفسيري هو خريطة معرفية يَبْنِيها العقل الإنساني، ويتوصل إليها عن طريق تجريد كمّ هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق والربط بينها لبناء نمط عام يأخذ شكل خريطة إدراكية كلية. هذا "النموذج الإدراكي" هو أداة الإنسان في إدراك الواقع، ولكنه يتم "في أغلب الأحيان بصورة غير واعية يستنبطها المرء تدريجياً وتصبح جزءاً من وجدانه وسليقته وإدراكه المباشر، عن طريق ثقافته وتفاصيل حياته، وما يتشكل منه عالمه من أشياء ورموز وعلامات وصور وأحلام ومنتجات حضارية متعددة."

وتتزوج مع النماذج الإدراكية "نماذج تحليلية" إبداعية واعية يصوغها الباحث من خلال قراءته للنصوص المختلفة، وملاحظته للظواهر، ثم يقوم بتفكيك الواقع وإعادة تركيبه من خلالها، بحيث يصبح الواقع أو النص مفهوماً ومستوعباً بشكل أعمق. وتعمل "النماذج التحليلية" على توسيع نطاق "النموذج التفسيري" من خلال الظواهر والمعطيات التي يحاول النموذج أن يفسرها. فهذه المعطيات تتحدى النموذج وتكشف قصوره، وربما يلزم تعديل النموذج حتى تزداد قدرته التفسيرية، وهكذا فإن العلاقة بين النموذج التفسيري والواقع علاقة حلزونية معقدة.⁽⁶³⁾

ومع أنّ القارئ للمسيري يمكنه أن يطابق بين النموذج التفسيري عنده، والنموذج الإرشادي عند توماس كون، بسبب التقارب بين المصطلحين في استعمال المسيري، إلا أن المسيري يستخدم المصطلح بطريقة مختلفة من وجوه أخرى، فكثيراً ما يقترب استخدامه له من مفهوم الرؤية الكلية أو رؤية العالم. ويلزم الحذر في قراءة أعمال المسيري واستخدامه لهذا المصطلح على وجه التحديد. ذلك أن لغة المسيري، كما يبدو، تستعصي على المفردات المعجمية

(63) المسيري، عبد الوهاب. رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية وغير موضوعية، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2000م، ص 274-279.

التقليدية، مثلما تستعصي على المصطلحات التي يستخدمها الباحثون بدلالات متقاربة أو متطابقة؛ فالمسيري، يستخدم مفرداته في صورة مصطلحات خاصة به، يحرص على أن يتميَّز بها، ويواظب على الانسجام في استعمال المصطلح بالدلالة نفسها في سائر كتاباته، لذلك فإنَّه ربما يصعب أن تُفهم دلالة المصطلح من القراءة العابرة لعمل واحد من أعماله. ولا بد من قدر من الإلمام بأعمال المسيري المختلفة حتى يستوعب القارئ دلالة المصطلحات عنده. وربما يلزم تتبع سيرة هذه المصطلحات من عمل إلى آخر. وأحد أسباب ذلك أن المسيري يستخدم مصطلحاته في حقول معرفية مختلفة: تاريخ العلم، والأدب، والفلسفة، والسياسة... إلخ. فمصطلح "المعرفي" عنده ليس تلك الدلالة التي تقدمها الإبستمولوجيا، سواءً فيما عرف بنظرية المعرفة في القواميس الإنجليزية، أو بفلسفة العلوم في القواميس الفرنسية، وعند المسيري تتحدد صفة "المعرفي" بالكلي والنهائي، فالنموذج التفسيري ليس مطابقاً للنموذج الإرشادي أو paradigm عند توماس كون، وإن كان قريباً منه، وإنما هو أقرب عند المسيري إلى معنى الرؤية الكونية الشاملة.

وقد استخدم نصر عارف مصطلح النموذج المعرفي بصورة تقابل مصطلح paradigm عند "كون".⁽⁶⁴⁾ لكنه حاول مع ذلك أن يضع دلالات المصطلحات ذات العلاقة مثل: العلم، والنموذج المعرفي، والنظرية، والمنهج، والنموذج التفسيري... بعد أن أعاد كل واحد من هذه المصطلحات إلى اللفظ اللاتيني الدال عليه، وتتبع التطور الدلالي للمفهوم الذي يتضمنه ذلك المصطلح في سياقاته الأوروبية من أيام الإغريق واليونان حتى مستجدات ما بعد الحداثة. لذلك كانت مرجعيته في هذا التحليل مرجعية غربية أوروبية. وربما كان ذلك انسياقاً مع متطلبات أطروحة الدكتوراه في العلوم السياسية في جامعة القاهرة التي ورد فيها التحليل المشار إليه. لكن نصر عارف أنتج فيما بعد أعمالاً علمية رائدة، مارس فيها منهجاً مخالفاً، عندما تناول قضايا تتعلق بالتراث العربي الإسلامي في العلوم السياسية.

(64) عارف، نصر. نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية: مقارنة إبستمولوجية، ليزبرغ، فرجينيا: جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، 1998م، ص 45.

4. النظام المعرفي

يطلق على العناصر التي تتضمنها "نظرية المعرفة epistemology" أحياناً "النظام المعرفي"، وسبق أن أشرنا إلى أن المحور الأول من محاور مشروع إسلامية المعرفة هو بناء الرؤية الكونية أو رؤية العالم، وأن القضيتين الأساسيتين في هذا المحور هما النظام المعرفي والمنهجية. ويعنى النظام المعرفي بالمسائل المتعلقة بتاريخ المعرفة البشرية وتطورها، ومصادر هذه المعرفة وأدواتها وطرق تصنيفها وبيان وظائفها.

وإذا كانت مصادر المعرفة أقرب إلى رؤية العالم، فإن أدوات المعرفة أقرب إلى المنهجية. وهكذا تظهر العلاقة بين المفاهيم الثلاثة: رؤية العالم، والنظام المعرفي، والمنهجية، في صورة علاقة العام بالخاص، وتصف هذه العلاقة مستوى معالجتنا أو تعاملنا مع موضوع البحث. فالوحي والكون مصدران يتكاملان معاً في تحديد مصادر المعرفة في رؤية العالم الإسلامية، والعقل والحس أداتان تتكاملان معاً في منهجية التعامل مع كل من الوحي والكون، من أجل اكتساب المعرفة وفهمها وتفسيرها وتوظيفها. فرؤية العالم (دائرة النظر الكبرى) هي

مصادر المعرفة وأدواتها
بين رؤية العالم والمنهجية

تحدد بالضرورة مصادر المعرفة وأدواتها، والطبيعة الخاصة لمصادر المعرفة وأدواتها (النظام المعرفي) (وهي حلقة في داخل رؤية العالم) هي التي تحدد مناهج التعامل معها. وبذلك تكون (المنهجية) حلقة في داخل النظام المعرفي أو نظرية المعرفة.

وبسبب من هذا التداخل والعلاقة الاعتمادية، وجدنا كثيراً من المفكرين والكتاب يستخدمون هذه المفاهيم الثلاثة: "رؤية العالم، والنظام المعرفي، والمنهجية) بصورة متبادلة.⁽⁶⁵⁾

(65) ملكاوي، فتحي (محرر). نحو بناء نظام معرفي إسلامي، عمان، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000م. انظر على وجه التحديد مقالة المرحوم عبد الوهاب المسيري، بعنوان: في الدرس المعرفي، ص 41-60.

5. نموذج مقترح للعلاقة بين رؤية العالم والنظام المعرفي والمنهجية

ينطلق هذا النموذج التوضيحي المقترح من العقيدة الدينية التي يقدمها الإسلام، والتي يمكن أن تمثل ما يمكن تسميته بالنظام العقدي أو "نظام الاعتقاد"، ويتعلق هذه النظام بالقضايا الوجودية الكبرى والأسئلة النهائية المتعلقة بالخالق والكون والإنسان والحياة. وهذا النظام هو أقرب إلى ما نسميه: "الرؤية الكونية" أو "رؤية العالم". والحقيقة الأساسية في هذا النظام هي وجود الله الخالق. والإنسان يدرك هذه الحقيقة لأنه خلق مزوداً - بأمر الله - بالقدرة على هذا الإدراك، فالله سبحانه خلق عقل الإنسان مزوداً بالقدرة على فهم العالم، وخلق العالم بصورة تجعله قابلاً للفهم، وهذه معرفة كلية طبيعية موجودة في العقل الإنساني عند جميع البشر، وتمثل ما يمكن أن نسميه "أبنية الحياة الطبيعية". وهذا العنصر مشترك مع جميع رؤى العالم.

لكنّ العقل المسلم يُكوّن أبنيةً عقليةً عن العالم تتعلق بالإله، والخالق، والنبوة، والمعاد، إلخ. وكل واحدة من هذه الأبنية تحتوي على مفاهيم تفصيلية ومصطلحات متعددة. وبعض هذه الأبنية هي أبنية معرفية يحصلها الفرد بالعلم والتعليم، وتشكل في مجملها ما نسميه "النظام المعرفي". ويتضمن هذا النظام المعرفي بياناً لمصادر المعرفة وأدواتها، وما يتعلق بذلك من قضايا إدراك المعرفة واكتسابها وتوظيفها.

وتتضمن الأبنية العقلية كذلك مفاهيم كبيرة تصل النظام المعرفي بالنظام الاعتقادي، وتختصّ هذه المفاهيم بموقع الإنسان في الكون، وموقع الأمة الإسلامية بين الأمم، ولذلك فإن مفاهيم مثل: الأمة، والخلافة، والتمكين والتسخير، هي جزء من النظام المعرفي، وفي الوقت نفسه جزء من نظام الاعتقاد.

ومع مركزية نظام الاعتقاد الإسلامي، وما يكونه في العقل المسلم من أبنية معرفية، فثمة إطار قيمي أخلاقي سوف يتشكل نتيجة لمجمل الفهم والسلوك الديني الإسلامي، هذا الإطار القيمي هو ما نسميه "نظام القيم" الذي يتكامل مع النظام المعرفي بطريقة تصعب ملاحظة الحدود بينها، ويشتمل النظام القيمي

على بيان لقضايا الحق، والعدل، والخير، والمعروف.

نظام الإسلام = نظام العقيدة + نظام المعرفة + نظام القيم.⁽⁶⁶⁾

ومن الجدير بالذكر أن هذه الأنظمة الثلاثة متداخلة، وتنعكس آثار فهم الإنسان لعناصر أي نظام على فهمه وتعامله مع النظامين الآخرين. وهكذا فإن العناصر المكونة للنظام المعرفي سوف تتحدد بالضرورة في ضوء قواعد العقائد الخاصة بالغيب والشهود وطبيعة الكون والغاية منه وطبيعة الإنسان ومركزه فيه، وطبيعة الحياة بدءاً ومصيراً... إلخ، وكذلك تتحدد صورُ السلوك الذي يقوم به الإنسان في الحياة، ويتحدد التزامه بقيم الحق والعدل والخير، بفهمه ومعرفته لنتائج هذا السلوك، التي يستقيها من مصادر اعتقاده وإيمانه.

موقف تدريبي:

ارسم مخططاً يبين موقع الأنظمة الثلاثة المشار إليها من نظام الإسلام الكلي، وفكر في أنظمة أخرى غير هذه الأنظمة يمكن أن تكون جزءاً من نظام الإسلام الكلي.

وتتطلب رؤية العالم الإسلامية ملاحظة خاصية التكامل المعرفي التي مكنت العقل المسلم من تطوير رؤية متميزة عن غيرها. ذلك أن هذه الرؤية تأخذ بعين الاعتبار جميع الأجزاء والعناصر والمكونات والنظم بعين الاعتبار، فهي رؤية لحقائق الأشياء في إطارها الأشمل، وهي قواعد وأطر مرجعية للفكر والسلوك ضمن نظام القيم العام للمجتمع، وهي الصورة التي يدرك فيها العقل الإنساني

(66) تمثل هذه المعادلة اجتهاداً في تحديد مجمل العناصر الأساسية في نظام الإسلام، من منطلق نظري "فلسفي". لكن عدداً ممن عرضت عليهم فصول هذا الكتاب في دورات تدريبية في موضوع "منهجية التكامل المعرفي"، اقترحوا إمكانية تمييز نظم أخرى في الرؤية الكلية لنظام الإسلام، مثل نظام العبادات، ونظام المعاملات، إلخ. وهم في ذلك يحاولون التأكيد من منطلق "عملي" على أهمية نظام العبادات مثلاً، ومن ثم يقترحون أن تكون المعادلة: [نظام الإسلام = نظام الاعتقاد + نظام المعرفة + نظام القيم + نظام العبادات + إلخ]. لكننا نرى أن معيار التصنيف هو الذي يحدد طبيعة العناصر المكونة للمجموع واستقلاليتها وتكاملها. إذ يمكن أن نتصور المعادلة بصيغ مختلفة، مثل: الإسلام = الشرعة + المنهاج؛ أو الإسلام = العقيدة + الشريعة + الأخلاق؛ أو الإسلام = الشريعة + الحقيقة؛ أو الإسلام = العبادات + المعاملات + الأخلاق. وهكذا.

حقائق الكون والحياة والإنسان، وإجابات الأسئلة الوجودية والمعرفية والقيمية بخصوص هذه الحقائق والعلاقات بينها.

والعقل الإنساني بطبيعته يميز الأشياء المتعددة والمنفصلة بخصائصها المميزة لكل منها، ولكنه يدركها كذلك على أنها تنتمي إلى فئة أو مجموعة من الأشياء التي تمثل وحدة أكبر، وتوجد في إحداثيات محددة للزمان والمكان، وبينها علاقات معيّنة. مثل هذه الخصائص يدركها العقل الإنساني فيما يتعلق بأشكال السلوك الإنساني وقضايا المجتمع البشري وقيم الدين وغيرها.

فأي سلوك أو نشاط بشري يقوم به الفرد أو يسود الجماعة في مجتمع ما يتم فهمه في ضوء رؤية كونية كلية تحكمه وتشكله؛ "أي أن الصورة المنعكسة في أذهاننا عن الوجود لها تأثير مباشر في عملنا وسلوكنا الاجتماعي وحياتنا الفردية والاجتماعية؛ أي أن كل شخص يعيش وفق رؤيته للكون."⁽⁶⁷⁾

الخاتمة

تضمن هذا الفصل تحديداً للدلالات الخاصة بالمنهج في المرجعية القرآنية، والتمييز بين المنهج والمنهجية في الاصطلاحات المعاصرة، وبيان مدى الحاجة إلى البحث والكتابة في قضايا المنهج والمنهجية وإشاعة الثقافة المنهجية بين مثقفي الأمة وعامتهم. وتضمن نماذج مختارة من صور الوعي على المنهج، وطرق فهمه، عند عدد من العلماء والمفكرين المعاصرين. وتطرق الفصل كذلك إلى الحديث عن عدد من المفاهيم المفتاحية ذات العلاقة المباشرة بالمنهج والمنهجية، وعلى وجه الخصوص: رؤية العالم والنظام المعرفي والنموذج الإرشادي والنموذج التفسيري. وقد أجلنا الحديث عن تمثيلات المنهج لدى العلماء في التراث الإسلامي إلى الفصل القادم. وقد لاحظنا كيف أن هؤلاء العلماء المعاصرين يعبرون بطرق مختلفة عن أهمية المنهج والمنهجية، ومدى الحاجة إليه في الإصلاح الإسلامي المعاصر؛ فهو منهج في إصلاح الفكر الإسلامي، أو إسلامية المعرفة الإنسانية والعلوم المعاصرة، أو إسلامية العلماء

(67) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، ترجمة: عباس الترجمان، بيروت: دار الروضة، 1992م، ص 29.

والباحثين. ولاحظنا أن هؤلاء العلماء يعبرون عن تمثيلات المنهج في علوم إسلامية محددة مثل علم أصول الفقه أو علم الكلام، أو المنطق، في حين يرى آخرون أن المنهج هو ضوابط عامة في التفكير والبحث في سائر العلوم، أو ضوابط خاصة بكل علم من العلوم، فثمة مناهج للمحدثين، ومناهج للمفسرين، ومناهج للفقهاء، ومناهج للفلاسفة، ومناهج للعلماء الطبيعيين، إلخ.

وقد وجدنا من علماء المسلمين المعاصرين من يكتفي من المنهج بممارسته وتطبيقه في ما يقول ويكتب، ومنهم من يزيد على ذلك فيتحدث عن منهجه في الوصول إلى ما يصل إليه. ووجدنا من توقف فهمه للمنهج على صورة معينة لا يتجاوزها، وغيره تطور فهمه للمنهج ودلالاته في السياق الإسلامي وربما لا يزال ينمو ويتطور.

والذي نتبناه في هذا الكتاب أن نعتمد المرجعية القرآنية في دلالة المفاهيم، فمفهوم المنهج/ المنهاج -في هذه المرجعية- مفهوم قرآني يتصف بالعموم والشمول، مثله في ذلك مثل المفاهيم القرآنية الأخرى. وأي دلالة نسقها على المفهوم ستكون دلالة خاصة محدودة في إطار الزمان والمكان والحالة والخبرة، وليس ثمة مسوغ لإنكارها. فمنهج الصحابة رضوان الله عنهم، هو منهج التلقي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. والمنهاج هو "السنة" كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما، لأنَّ السنة منهج لبيان القرآن الكريم، وهي منهج للاقتداء والتأسي بالنبي صلى الله عليه وسلم. والمنهاج قواعد لضبط عملية استنباط الأحكام الشرعية العلمية من مصادرها الأصلية، وعلم أصول الفقه على هذا الأساس هو علم منهجي بامتياز. وعلوم الحديث علوم منهجية توظف جملة من عمليات الضبط والتدقيق والتوثيق والنقد في سند الرواية وفي متنها؛ وهذه كلها عمليات منهجية، ومع ذلك فلكل عالم من علماء الحديث منهجه الذي يميّزه عن مناهج علماء الحديث الآخرين. وهكذا في سائر العلوم العقلية والعقلية.

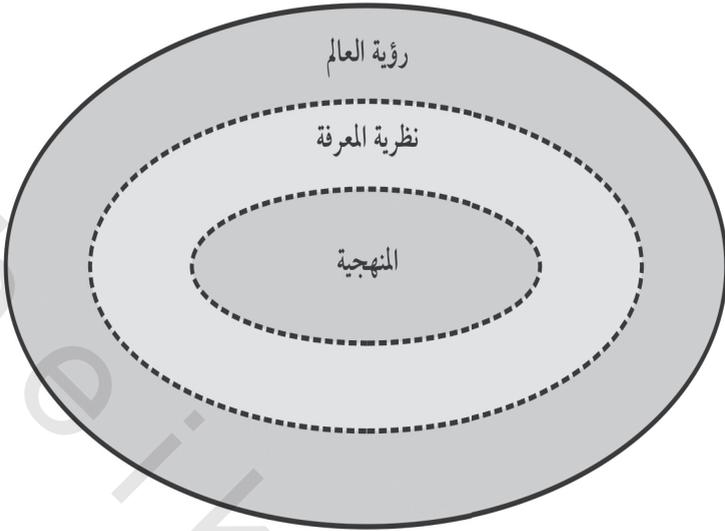
وللمنهج قواعد عامة تضبط الفكر الإنساني في تعامله مع قضايا المعرفة وموضوعاتها، وله قواعد خاصة بكل علم من العلوم. وبعض القواعد تتأسس

على رؤية العالم التي يتبناها العلماء والباحثون، فيتصف المنهج -بالضرورة- بصفة هذه الرؤية، فثمة منهج وضعي يتبنى مقولات الحداثة، ومنهج وضعي آخر، لكنه يتبنى مقولات ما بعد الحداثة، وثمة منهج ديني مسيحي، ومنهج ديني إسلامي... وهكذا.

ومع أن النماذج التي تم اختيارها في هذا الفصل، ربما تعطي انطباعاً بوجود درجة عالية من الوعي على قضية المنهج وتأكيد أهميته، فإن أدبيات المنهج خارج الدائرة الإسلامية لهذه الأدبيات ربما لا تقل في وفرتها وعمقها عما عرضناه، بل إنها ربما تكون أكثر وعياً على الأزمة المنهجية التي تمر بها بعض العلوم ولا سيما العلوم الاجتماعية والإنسانية.

وثمة أمور تجدر الإشارة إليها، منها:

- أن أكثر البحوث والدراسات في الممارسة السائدة تتبع أعرافاً وتقاليد وإجراءات لم يحاول الباحثون تأصيلها والبحث عن مرجعياتها، مكتفين بأنّها مناهج مطروقة وأساليب مسلوكة، أو أنّها لا تنهج نهجاً محدداً يمكن وصفه وتحديدّه.
- أنّ البحوث والدراسات التي يمكن أن نعدّها تطبيقات مباشرة على المنهجية الإسلامية نادرة جداً، ونعني بها البحوث والدراسات التي تنهج بصورة واعية وتلتزم بصورة واضحة مبادئ المنهجية الإسلامية.
- أنّ الحديث عن المنهج والمنهجية يقتصر في الغالب على البحوث والدراسات الأكاديمية والمهنية، ولا يتسع الحديث ليشمل تطبيقات المنهجية الإسلامية في التفكير، والبحث، والسلوك.
- أنّ ثمة قدراً من الوعي على ضرورة تطوير "منهجية إسلامية" لكنّ الوعي على المبادئ والخصائص المميّزة لهذه المنهجية لا يزال ضعيفاً، والأضعف منه الوعي على ما نسميه "منهجية التكامل المعرفي" التي نسعى في هذا الكتاب أن نبشر بها وندعو إلى تطويرها.



دوائر الانتماء: رؤية العالم، والنظام المعرفي، والمنهجية