# منهجيتُنا العلمية

يمنى طريف الخولي

# منهجيتُنا العلمية

تأليف
يمنى طريف الخولي

هنـــداوي

# منهجيتُنا العلمية

يمنى طريف الخولي

**الناشر مؤسسة هنداوي**
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، ونسدور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
**تليفون:** ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
**البريد الإلكتروني:** hindawi@hindawi.org
**الموقع الإلكتروني:** https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

---

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٢ ٣٥٣٣ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر هذا الكتاب عام ٢٠١٧.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيدة الدكتورة يمنى طريف الخولي.

# المحتويات


| | |
|---|---|
| مقدمة | ٩ |
| توطئة | ١٥ |
| ١- ما قبل المنهج وما حوله: مقدماتٌ راسمة | ١٩ |
| ٢- العلم والمنهج | ٦٧ |
| ٣- التأصيل المنهجي: علم أصول الفقه ... معاصرًا | ١١٧ |
| ٤- النموذج الإرشادي الإسلامي نحو المستقبل | ١٧٣ |
| الخاتمة | ٢٢٣ |
| المراجع | ٢٢٩ |

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾

# مقدمة

# د. حمُّو النقاري

يأتي هذا الكتاب محطةً مستثمرةً لثمراتِ محطَّاتِ مسارٍ فكريٍّ وأكاديميٍّ مديدٍ للأستاذة الدكتورة يُمنى طريف الخولي ابتدأ برسالتَين جامعيَّتَين:

- «فلسفة العلوم عند كارل بوبر: نظرية في تمييز المعرفة العلمية» (١٩٨١م).
- «مبدأ اللاحتمية في العلم المعاصر ومشكلة الحرية» (١٩٨٥م).

واستمر تأليفًا ومراجعاتٍ وترجمةً في مجالات:

**فلسفة العلوم**

- (٢٠٠٠م) فلسفة العلوم في القرن العشرين: الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية.
- (٢٠٠٣م) فلسفة كارل بوبر: منطق العلم ومنهج العلم.
- (٢٠١٠م) محاضرات في منهج العلم.
- (٢٠١٢م) مدخل إلى فلسفة العلوم ومناهج البحث.

**تاريخ العلم**

- (١٩٩٨م) بحوث في تاريخ العلوم عند العرب.

## مناهج العلوم

- (٢٠١٠م) مفهوم المنهج: تحليلات أولية.

## علم الكلام

- (١٩٩٨م) الطبيعيات في علم الكلام.
- (٢٠١٢م) الفلسفة الإسلامية تطورًا لعلم الكلام.

## العلوم الإنسانية فلسفةً ومنهجًا

- (٢٠١٠م) مشكلة العلوم الإنسانية: تقنينها وإمكانية حلِّها.

إن الإطار النظري العام الذي يندرج فيه الاجتهاد الأكاديمي للأستاذة الدكتورة يُمنى الخولي، وهو إطار مباحث فلسفة العلوم وتاريخها ومناهجها من جهة ومباحث نظرية المعرفة والإبستمولوجيا والمنطق من جهة أخرى:

(أ) إطارٌ نظريٌّ عامٌّ **مُنْتَقِدٌ** للنزعتَين الوضعية والوضعية المنطقية اللتَين ثمَّنتا النظر في المعرفة العلمية من داخلها، مقتصرين على تعيين معايير علمية المعرفة في شروطٍ داخلية لهذه المعرفة إنْ من حيث آلياتها المنهجية أو قواعدها المنطقية، صوريةً كانت هذه الآليات والقواعد أم تجريبية؛

(ب) إطارٌ نظريٌّ عامٌّ **مُسْتَثْمِرٌ** لنتائج أبحاث توجهاتٍ في فلسفة العلوم وتاريخها، غربيةٍ، لم تنظُر فقط في المعرفة العلمية من داخلها ولكن نظرت فيها أيضًا من خارجها، معيدةً الاعتبارَ من جهة لتاريخية هذه المعرفة العلمية ومن ثمَّة لتاريخ العلم، ومبرزةً من جهةٍ ثانية أهميةَ الطابعِ الاجتماعي لبناء هذه المعرفة العلمية باعتبارها ظاهرةً إنسانيةً طبيعية؛ ومن ثمَّة تنظُر في العلم من حيث هو نشاطٌ حيٌّ يمارَس فعليًّا في إطارٍ حضاري مخصوص يشمل مؤثِّراتٍ حاسمة؛ ثقافية واعتقادية، سياسية ومؤسساتية، أخلاقية وقيمية؛ إطار حضاري مخصوص يُصطَلح على تسميته، في الكتابة الإبستمولوجية الغربية المتناوِلة لمسألة تطور العلم وتاريخه، بـ Paradigme والذي تؤدِّيه المؤلفة بمصطلحٍ عربيٍّ مركَّب، مصطلح «النموذج الإرشادي».

إن المطلب الأساس لكتاب **نحو منهجيةٍ علمية – توطين العلم في ثقافتنا** المساهمةُ، من داخل الحقل الفلسفي العربي المعاصر ذي التخصص الإبستمولوجي والمنطقي والمُستوعِب للكتابات الغربية المعاصرة في هذا التخصص، المساهمةُ في استنهاض الهمم لدفعها إلى الإيمان بأن «العلم» و«البحث العلمي»، بآلياتها ومناهجها لم يكونا غريبَين عن الحضارة الإسلامية-العربية؛ ومن ثمَّة إلى جعل هذه الهمم تستأنف تثبيتَهما وترسيخَهما في الفكر الإسلامي المعاصر في أفقٍ يستشرف المستقبل، تعيش فيه الأمة الإسلامية العصرَ العلميَّ الإنسانيَّ العام، لكن بوجهٍ لا تنقطع فيه عن تراثها الحضاري.

إن الاتصال بالتراث، الذي تدعو إليه المؤلفة، ينبغي ألا يُتَصَوَّرَ في صورة رجوع مُجْتَرٍّ لهذا التراث؛ إن الرجوع إلى التراث، لكي يكون مفيدًا، لا بد وأن يمُر عَبْر مجهودٍ يُبذل لأجل إعادة بناء هذا التراث وَفْق متطلبات العصر بصفةٍ عامة، ووَفْق الاختيارات الفلسفية الإبستمولوجية والميتيودولوجية والمنطقية «**اللاوضعية**» التي تتبنَّاها المؤلِّفة، خصوصًا مع ثبات بطلان «الزعم بغُربة روح المنهجية العلمية عن تُراثنا وعن ثوابت ثقافتنا».

قد يكون قطب الرحى في كتاب الأستاذة الدكتورة يُمنى الخولي متمثلًا في المجهود الذي بذلَتْه في التنبيه إلى أهمية مفهوم **النموذج الإرشادي** الإجرائية في فلسفة العلوم وتاريخها — فقد تطرَّقَت إلى مكوِّناته وإلى أصحابه في الدرس الإبستمولوجي الغربي المعاصر — وفي الانتهاض إلى محاولة **بناء نموذجٍ إرشاديٍّ إسلاميٍّ** يكون شاهدًا أمثل لـ «**منهجية علمية إسلامية**» تؤطِّر **مناهج البحث** المسلوكة من لدُن الباحثين المسلمين المعاصرين في أي ميدان من ميادين البحث العلمي، وتُرَسِّخُ «**العقلانيةَ العلميةَ**» في الثقافة الإسلامية المعاصرة — ولقد أثبتَت المؤلفة ضرورةَ إنجازِ قراءتَين تدافع بينهما، قراءة الوحي من جهة وقراءة الطبيعة من جهةٍ أخرى — وتمهِّد السبل لـ «**نهضةٍ علميةٍ إسلاميةٍ مستشرفة**» تنتظرها الأمة المسلمة.

في الفِقراتِ التاليةِ يجد القارئُ الكريمُ لمصنَّف الأستاذة الدكتورة يُمنى الخولي القيِّم تقريبًا لبعضٍ من أفكارها التي تُعَدُّ مجَدِّدَةً في مجال **الكتابة الفلسفية الإبستمولوجية والميثودولوجية والمنطقية العربية المعاصرة**، أفكارًا تشهد لإمكان **إنجاز إبستمولوجيا بألوانٍ إسلامية** من خلال الانطلاق من وضع «**باراديم**» مناسب للأمة المسلمة، يُمَكِّنُ إجراؤه وإعماله واستثمارُه من فوائدَ جمَّة.

بفضل النموذج الإرشادي المبني نستطيع إنجاز **استثمار أعمق الآليات المنهجية**؛ والذي يقتضي عمقُ هذا الاستثمار انطواءَ هذا النموذجِ على المشترك الإنساني العام من جهة، وعلى المميِّز الإسلامي الخاص من جهةٍ أخرى:

- المشترك الإنساني العام المتصل بفلسفة العلم ومناهجه وثمراته الحداثية والمعاصرة؛ أي الرصيد العلمي العالمي المتمثِّل في النظريات العلمية المعمول بها في مجالٍ تخصُّصيٍّ معيَّن، فضلًا عن آليات التفكير وإجرائيات منهج البحث التي أتاحت بناء هذه النظريات العلمية.
- المُمَيِّز الإسلامي الخاص الذي يُلَوِّن المشترك الإنساني العام من خلال **تأصيله وترسيمه بمعياريات وقيم ... تجعله نموذجًا علميًّا عاكسًا لثقافتنا ومُلَبِّيًا لاحتياجاتنا الحضارية المعاصرة** من جهة، ومن خلال تأطير المنهجية العلمية **بالإطار العقدي والقيمي والفكري والمنطقي والإجرائي الذي يميِّز الباحثَ المسلمَ وهو يمارس بحثه**، من جهةٍ أخرى.

من مؤطِّرات البحث العلمي الأساسية الأطرُ المعيارية والقيمية من جهة والأطرُ المنطقية والمنهجية من جهةٍ أخرى، وللأمة الإسلامية تميُّزها الخاص في هذَين الإطارَين معًا؛ فلها معاييرُها وقيمُها الخاصة ولها تطبيقاتٌ منطقيةٌ ومنهجيةٌ في علومها الخاصة عامة وفي علمَي الأصول، أصول الفقه وأصول الدين، على وجه الخصوص. من هنا كان تطرُّق المؤلفة للحديث عن إعادة إبراز القيم الإسلامية ذات الصلة بالعلم ومناهجه، وعن علم أصول الفقه وعلم الكلام بالكشف عن روحَيهما المنهجية والمنطقية في أفقِ الاجتهاد لتجديدهما:

لقد تم تناول المعياريات والقيم باعتبارها أحد مكوِّنات النموذج الإرشادي، في الغرب، فيما يُسمَّى باسم «**أخلاقيات العلم**»؛ من هنا تطلَّب بناء نموذجٍ إرشاديٍّ إسلاميٍّ التطرُّقَ إلى **أخلاقيات العلم من منظورٍ إسلامي**، خصوصًا تلك الأخلاقياتِ التي من شأنها أن تكون ضابطةً لمناهج البحث العلمي ومكملة وموجِّهةً للقواعد المرعيَّة فيه، الاستنباطية والاستقرائية، الصورية والتجريبية. ولا بُد لهذه القيم الإسلامية الضابطة للمنهج أن تكون مستمدةً من الوحي القرآني، وإلا لم تكن قيمًا إسلامية.

تميِّز المؤلفة في هذه القيم، ذات الصلة بالعلم ومنهجه، بين مجموعتَين إحداهما أصلية والأخرى فرعية. تتضمَّن المجموعة الأصلية قيمًا ثلاثة؛ قيمة **الاستخلاف**، ومقصدها

**ترسيخُ أمانة التصرُّف**، وقيمة **التزكية**، ومقصدها **تطهيرُ النفس**، وقيمة **العمران**، ومقصدها **صونُ الحياة**. أما المجموعة الفرعية فتتضمَّن مجموعة من القيم، كلها متفرعة عن المجموعة الأصلية، منها **الأمانة وعدم اختلاق المعطيات أو النتائج**، **وجوب كون العلم نافعًا، الحذَر واليقظة، تجنُّب التعصُّب، المسئولية الاجتماعية للعلم والعالم، الانفتاح على الغير** ... إلخ.

بالنموذج الإرشادي المبني يُمكِن تجديدُ علم الكلام، فيُصبح علمُ الكلام الجديد ليس مجرَّد «تفكير فلسفي في القضايا التي أثارها نزولُ الوحي في المجتمع العربي» ولكن «تنضيدًا لعقائد الكتاب المُنَزَّل الدافعة إلى قراءة كتاب الطبيعة وإلى البحث العلمي»؛ أي يصبح «فلسفة للطبيعة» بفعل اتصاله بـ «أنطولوجيا العلم وإبستمولوجيَّته». لقد كانت الطبيعة في علم الكلام القديم مشكلةً أنطولوجية ولا بد أن تتحول إلى مشكلةٍ إبستمولوجية لتغدُوَ مهمة علم الكلام الجديد الانفتاح على كتاب الطبيعة بحثًا ودراسة له، وبذلك يصبح بحثًا نظريًّا ذا «فعاليةٍ وسيرورةٍ متناميتَين باستمرار».

بالنموذج الإرشادي الإسلامي المبني يُمكِن أيضًا تجديدُ علم أصول الفقه ليصبح «أحد أسس النهضة العقلية والحضارية واليقظة الفلسفية في حداثتنا العربية والإسلامية»، وذلك لأنه علمٌ منهجيٌّ بامتياز، «علمٌ إنساني اجتمع فيه دور الوحي ودور العقل»، علمٌ يدرس «منهجية التفكير العلمي الأصيل»، علمٌ يضبط «آليات منهجية عقلية وإنسانية» استنباطية واستقرائية. ويقتضي تجديد علم أصول الفقه الكشف عن روحه المنهجية المقنِّنة للاستنباط وللتجريب وللتفكير النقدي؛ ولن يتم هذا الكشف إلا بالتركيز على استخلاص وإبراز وتقويم الآليات والقواعد والسبل الاستدلالية التي انطوى عليها وأسَّس لها؛ بذلك يصبح علم أصول الفقه الجديد متعديًا من المجال الشرعي إلى تأسيس البحث أيضًا «في كتاب الكون والطبيعة والعالم والإنسان».

بعلمِ كلامٍ جديد وبأصولِ فقهٍ جديد يتمكَّن المفكِّر المسلم المعاصر من إنجاز قراءة الوحي من جهة، وبذلك يكون مشدودًا إلى أصل أصول انتمائه الحضاري، وقراءة الطبيعة من جهةٍ أخرى، وبذلك يكون منفتحًا على «أقوى الفعاليات الإنسانية الإبداعية» المعاصرة وهي «العلم».

إن النموذج الإرشادي الإسلامي، بمعارفه وعقائده، وبرؤيته للعالم ووقائعه وبمنظوره للكون والوجود، وبقيمه وتعاليمه الأخلاقية، وباستمداده من المشترك العلمي الإنساني العام الحديث والمعاصر، يصبح أداةً أو وسيلةً تؤطِّر وتؤسِّس العلم النظري والعلم العملي في

المجتمع الإسلامي المعاصر، وبذلك يكون هذا النموذج الإرشادي الإسلامي نموذجًا خاصًّا لـ «الفكر والبحث العلمي وإعمال العقل»، وبه تكون المنهجية العلمية متوافقة مع المجال التداولي الإسلامي ومنظومته الثقافية والعقدية ومُوَطَّنة فيه من جهة، وبه، من جهةٍ أخرى، ينفتح الباب لمفكِّري الأمة المسلمة المعاصرين للإبداعِ والإضافةِ في العلم والبحث العلمي وإثباتِهم ذاتَهم الحضاريةَ فيهما.

# توطئة

توطين العلم وتَبيِئة البحث العلمي في حضارتنا هدف الأهداف الذي لا يختلف عليه اثنان. لدينا علماءُ مجتهدون ومبدعون، لدينا جامعاتٌ ذات ريادة وعراقة وموقعٌ ما في التصنيفات العالمية، لدينا مؤسَّساتٌ علميةٌ تنجز، لكن الجهود العلمية مشتَّتة. ما زلنا في مرحلة النقل والاستهلاك المُشتَق من الهلاك. لم نحقِّق بعدُ الذاتَ الحضاريةَ في عالم العلم وتطبيقاته التقانية مثلما فعلَت أممٌ أخرى، على رأسها اليابان، ولحقَت بها أو سبقَتها الصين، وانضَم آخرون من ثقافاتٍ لم تساهم مثلنا في الحداثة ولكنها تمكَّنَت من الاستيعاب والإسهام في التقدُّم العلمي المتوالي دومًا. ويغدو المُبتغَى الذي ينبغي أن تتكاتَف من أجله الجهودُ الفلسفية والعقلية والفكرية والعقائدية هو تفعيل عواملَ يمكن أن تؤدي إلى مرحلة الإبداع والإضافة وإثبات الذات الحضارية في أمضى الفعاليات الإنسانية وأعلاها قيمة وقامة؛ العلم والبحث العلمي.

لا سبيلَ إلى هذا المبتغى من دون توطين العلم في حضارتنا، استنطاق عناصر في بيئتنا الثقافية تجعلها قوةً دافعة في هذا الصدد. وسوف نرى تفصيلًا كيف تُعلِّمنا فلسفة العلوم — ويبدأ هذا الكتاب من حيث انتهت تطوراتها الراهنة — أن العلم لا ينفصل عن إطارٍ حضاريٍّ أنجبَه وأطلقَه وفعَّله البحثُ العلميُّ المنتجُ المبدع — ونشدد: المنتج المبدع لا مجرد التلقي والتعلم والمزاولة — ليس مجرد ممارسة المنهج العلمي بإجرائياته التجريبية والعقلية والرياضية، بل لا بُد، قبلًا، من قوةٍ فعَّالةٍ متجذِّرة ومتوطِّنة في بنية الثقافة تنطلق دافعةً وموجِّهة. وراء المنهج ثمَّة منهجيةٌ شاملةٌ لأبعاد العلم كظاهرةٍ حضاريةٍ وفعاليةٍ إنسانيةٍ خلاقة. إن المنهجية إطارٌ أرحبُ شاملٌ للممارسة العلمية، يحمل المشترك الإنساني العام — وهو المنهج وآلياته والإجرائيات البحثية والحصائل المعرفية، بمعية الأصول والتوجُّهات والقيم والأهداف ... التي تحمل بدورها الخصوصيات ومعالم التعدُّد

الثقافي وثراء الواقع الإنساني — يجعلها تتكاتفُ جميعُها لدفع الطاقة التقدُّمية للعلم من زوايا متعدِّدة ومتكاملة.

إن التمييز بين مستويين هما المنهج والمنهجية بمثابة اقتحام ما أسمته منى أبو الفضل: «العقدة المنهجية التي هي الوجهُ الآخرُ للوثبة الحضارية». أبانت د. منى كيف أن العقدةَ المنهجيةَ هي القدرةُ على التمييز بين عمليتَين أو مستويَين في التنظير لبناء أدوات التخصُّص العلمي ومجاله، وهما بناء المفاهيم ثم بناء الإطار المرجعي الذي تنتظم فيه هذه المفاهيم، مؤكدةً أن الاختلاف بينهما «ليس اختلافَ درجة ولكنه اختلافُ نوع».

يرومُ هذا الكتابُ اقتحامَ العقدة المنهجية، بتنضيدِ آلياتِ المنهج العلمي من أجل تفعيلها في إطار ما يُعرف في أدبياتِ فلسفةِ العلومِ بالنموذج القياسي الإرشادي أو البراديم. وهو هنا نموذجٌ إسلامي، ليبدُوَ كفيلًا بتوطينِ الظاهرةِ العلميةِ في بيئتنا ومُلبيًا لاحتياجاتها، عاكسًا لحضارتنا بنموذجها المعرفي ورؤيتها للعالم، بمخزونها العقائدي ونسيجها الشعوري ومنظومتها القيمية ومنظورها الأنطولوجي؛ فيكون تجسيرًا للهوة بين الواقع الراهن والواقع المأمول ... بين الماضي والمستقبل ... بين الأصالة والمعاصرة ... يتدفَّق في ثقافتنا نهرًا صانعًا توطينَ العلم وخصوبتَه ونماءَه، مستغلًّا طاقةَ الأبعادِ العقائديةِ المتولِّدة في النفوس والجيَّاشة في الصدور استغلالًا رشيدًا ... من أجل منحِ النشاطِ العلميِّ والمعرفي في حضارتنا وقودًا يزيده حميةً وحماسًا يدفعانه إلى توهُّج وتألُّق. ننشُد النموذج الإرشادي العلمي الإسلامي نهرًا يتدفَّق في حضارتنا، رافداه هما العلمُ ومنهجُه وحصائلُه الحداثية والمعاصرة من ناحية، ومن الناحية الأخرى عناصر هويتنا الحضارية ومرتكزات خصوصيتنا الثقافية وقيمها ودوافعها المعرفية. وبدلًا من أن تتجه مؤشراتُ العناية بالمنطلقات الإسلامية صوبَ الماضي، إنْ سلبًا بالبحث عن مبرِّراتٍ للتردِّي والتخلُّف في الماضي لتُحمِّله المسئولية، وإن إيجابيًّا بالبحث عن عواملَ مضيئةٍ في الماضي لتعود القَهقَرى لياذًا به، فإن المنهجية الإسلامية كقوةٍ توليديةٍ تتجه مؤشِّراتها صوبَ المستقبل. ولعلها تنطلق مما يُمكِن أن يُسمَّى بفقه الواقع الذي يعمل على استنباط معالمَ فعاليةٍ عقليةٍ مواتيةٍ للمتطلبات الراهنة ومستوعبةٍ للأصول الحضارية من أجل توظيفها لتحقيق تدافُعٍ حضاريٍّ لأمة طال تعثُّرها، مما يفرضُ فحصَ وتقويمَ المفاهيم الراهنة وتخريجَ مفاهيمَ مغيَّبةٍ مجدية، واستنباطَ ما يلزم استنباطُه من مفاهيمَ مستجدَّة، على الإجمال اقتحام العقدة المنهجية.

اقتحام العقدة المنهجية همٌّ ملازمٌ لم يفارقني منذ أكثر من عشرين عامًا، وفي العام ١٩٩٥م صدر كتابي **الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل**. علمُ الكلام هو علمُ أصولِ الدين وعلمُ التوحيد، علمُ العقائد ... علمُ النظر العقلي في الوحي المُنَزل. أوضح هذا الكتابُ أن علمَ الكلام القديم خلق مفهوم «العالَم» العلامةَ على وجود الخالق، وطرح مبحثَ الطبيعيات بثقة، وكيف يمكن أن تغدُوَ مهمة علمِ الكلامِ الجديدِ هي تنضيد عقائدِ الكتابِ المُنزَّل الدافعة إلى قراءةِ كتابِ الطبيعة، إلى البحث العلمي. ثقافتنا تكاملية تقرأ الكتابَين، مقابل الحضارة الغربية التفاضُلية التي تقوم على قراءة كتابٍ واحد. ويُمثِّل «نحو منهجية علمية إسلامية» الانتقال إلى الخطوة التالية الأبعد نحو المنهجية أو كيفية قراءة كتاب الطبيعة في ثقافتنا. إنه مواصلة المسير من علم أصول الدين إلى علم أصول الفقه، ليتكامل الأصولان في توطين الظاهرة العلمية وتَبيئة البحث العلمي المُنطلِق نحو المستقبل، تأصيلًا لنموذجٍ إرشاديٍّ مستقبلي. أصول الدين، باشتباكه مع العقائد والتصوُّرات، يتصل بالطبيعة وتصوُّرات حلَبة عالم العلم، بأنطولوجيا العلم، مقابل اشتباك علم أصول الفقه بالمنهجية ... بميثودولوجيا العلم. بتكامل الأنطولوجيا والميثودولوجيا يستقر وضع الإبستمولوجيا؛ أي نظرية المعرفة العلمية، في النموذج المعرفي الإسلامي.

علمُ أصول الفقه علمٌ منهجيٌّ بامتياز، وعن طريق بذل الجهد اللازم لتصَوْرَنة هذا العلم، وتخليصه من المحتوياتِ العينية والتطبيقياتِ المتغيرة والحواشي والزوائد ... أمكَن استخراجُ جذوعٍ منهجيةٍ متينة تُمثِّل جسرًا لاقتحام العُقدة المنهجية، من حيث إن المنهجية الخلَّاقة لا تكون إلا قوةً متجذرةً في بنية الثقافة ونموذجها المعرفي، كروح للمعرفة وللعصر وللثقافة. وتلك هي المهمة الجليلة التي اضطلع بها فلاسفةُ المنهج في الحضارة الغربية إبَّان القرنِ السابعَ عشر، فكانت بيئةً مواتيةً لانطلاق عملاق العلم الحديث، خصوصًا فرنسيس بيكون الذي اقترن اسمُه بحركة العلم الحديث، وتُعدُّ نظريته المنهجية درسًا لا بد أن يردِّده كلُّ مهتمٍّ بأمر المنهج العلمي، على الرغم من الشقَّة الواسعة بينها وبين نظرية المنهج العلمي التجريبي المعاصرة.

يقوم الأصوليون في ثقافتنا بدورٍ مشابه في التأصيل لمنهجيةِ علمٍ ومنهجيةِ حضارةٍ معًا. إنه تأصيلٌ لا يتأتى أبدًا عن طريق نقل أو ترديد أو استيراد الدرس البيكوني ليظل العلم غربيًّا غريبًا مغتربًا. لا توطين للحركة العلمية ولا تأصيل لها في ثقافتنا إلا إذا كان لدينا أصولٌ للمنهجية العلمية كامنةٌ في خصوصيتنا الثقافية، لنقوم بتطويرها في طريقنا

لاستيعابِ الآلياتِ المنهجية المعاصرة، في إطار نموذجٍ علميٍّ إرشاديٍّ إسلاميٍّ متجهٍ صوبَ المستقبل.

اقتحام العقدة المنهجية، انطلاق روح المنهج العلمي من جذور في علم أصول الفقه، قضاءً على غربة العلم ... تحقيقًا للذات الحضارية في العالم المعرفي ... تأكيدًا للأصالة، بعثًا وشحذًا للخصوصية الثقافية ... ذلكم هو الحُلمُ العظيمُ الذي استبَد بمجامع الشيخ مصطفى عبد الرازق، أول رئيسٍ عربيٍّ لقسم الفلسفة في الجامعة المصرية، جامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة الآن)، وهي الجامعة الأم. افتتح طريقًا ما لتحقيقه، سلكَه نفَر من تلاميذه في مقدِّمتهم علي سامي النشار. ثم انقلبَت القضية إلى نقيضها، وتوارى هذا الحُلمُ في الظلال، حين أقبل عملاقُ الفلسفة العلمية زكي نجيب محمود، بتكرُّسه وتبتُّله من أجل المعاصرة. بصدق السريرة ومضاء العزيمة آمن باحتياجنا — في النصف الأول من القرن العشرين وأواسطه — إلى جُرعاتٍ من الوضعية المنطقية؛ من أجل توجيه أنظارنا إلى الواقع بدقَّةِ وصرامةِ المنهج العلمي، وكبحِ استرسالِنا في الإنشائيات والخطابيات. وبثقل الإنجاز الرصين لزكي نجيب محمود، ثم التنويري لفؤاد زكريا القاطع كالسيف الواضح كالنهار، وجهود آخرين، استقر في رُوعنا أن المنهجية العلمية هي المعاصرة التي نستوردها بقضِّها وقضيضها من الغرب. وتأتي الصفحات المقبِلة، التي تتلاقى فيها خطوطٌ متقاربةٌ ومتقابلةٌ ومتقاطعةٌ ومتوازية، بمثابة المركب الجدلي من القضية ونقيضها، يجمع خيرَ ما فيهما ويتجاوزهما إلى نموذجٍ إرشاديٍّ علميٍّ إسلامي. نسترشد في الطريق الطويل المرهِق المفضي إليه بدروسٍ جدليةٍ من حسن حنفي الفيلسوف الأكبر في تجديد التراث وتأصيل المُعاصرة ... مواصِلين لطريقِ محمد عبده وأمين الخولي ورعيلٍ من الإصلاحيين والتجديديين ... ومستفيدين من جهودٍ شتَّى من قبيل المشروع الدافق للمنهجية الإسلامية الذي أطلقَه المعهدُ العالمي للفكر الإسلامي بفرجينيا منذ العام ١٩٧٧م، والمنجزاتِ الرصينة لـ «مركز الدراسات المعرفية»، المسكونِ بهاجسِ المنهاجِ والمنهجيةِ كرسالة وأمانة ووديعة ومهمة لا بد في إنجازها من الاجتهاد.

إنه التلاقي مع كل مهموم بالمنهجية عمومًا، وبتوطين المنهجية العلمية خصوصًا. وبالله قصد السبيل.

الفصل الأول

# ما قبل المنهج وما حوله: مقدماتٌ راسمة

## أولًا: فلسفةُ العلم ومنهجُه في الإطار الحضاري

بادئ ذي بدء نتفقُ على أن المنهج طريقٌ واضح وطريقةٌ ناجزة. ولئن كان — من زاوية المنهجية العلمية — يَعْنينا كطريقٍ لإعمال العقل وطريقةٍ لإنجاز بحوثٍ مفضيةٍ إلى العلم والمعرفة، فإن عالم البحث والعلم والمعرفة، بما في ذلك أصفى وأنقى ضروبِه؛ أي عالم العلم الرياضياتي والتجريبي ذاتِه، لا يهبط من السماء ولا يسبَح في الفراغ، بل ينشَأ في إطارٍ حضاريٍّ هيأ له السبيل ومهَّد له الطريق، وطرح عليه التساؤلات وصبغَه بالأصول والتوجهات؛ لأن العلم، باختصار، عالَمٌ من عوالم الإنسان، أو ظاهرةٌ من ظواهر الحضارة الإنسانية؛ فيشتبك العلم بعلاقاتٍ مع بقية مكوِّنات الحضارة الإنسانية من قيمٍ ومفاهيم، ومن مؤسَّساتٍ وكياناتٍ ثقافية؛ لهذا ينبغي أن تتأتَّى المنهجية — تحديدًا وتقنينًا وممارسةً — في إطار تصوُّر أو رؤيةٍ أشمل، فيما يُسمَّى في أدبياتِ فلسفةِ العلمِ المحدثة نموذجًا إرشاديًّا أو براديم (Paradigm).

عناصر من هذا التصوُّر أو النموذَج الإرشادي، إنما تمثِّل فروضًا ومسلَّماتٍ تتجاوز المنهج ذاته. إنها ما قبل المنهج، أو الفلسفة الكامنة وراءه. وباستخدام مصطلحاتٍ جاريةٍ في الخطاب الفلسفي الراهن، نقول إنها ما وراء المنهج (Meta-Method). ويظل المنهج العلمي بآلياته وإجرائياته صلبًا جوهريًّا في النموذج الإرشادي العلمي.

وقبل أن نخوضَ في المنهجِ والمنهجية وما حول المنهج وما وراء المنهجية، ينبغي أن نقفَ على ما يتصل بهذه العناصر قبل المنهجية، أو ما قبلها هي الأخرى. والمقصود هو ذلك التطوُّر الحادث إبَّان العقود الأخيرة في المعقل الرسمي لحديث المنهاج والمنهجية العلمية؛ أي في فلسفة العلوم، وما ترتَّب على هذا التطور، أو كان أن ترتب ذلك التطور عليه، في رؤيةٍ عالميةٍ قبل أن تكون خصوصية.

التطور المقصود يتمثل في أن فلسفة العلوم في قلب عالمها الغربي كانت تقتصر على النظرة إلى العلم من الداخل، لتتمثل فقط في آلياتِ منهجه وقواعدِ منطقه، ولا شأن لها بأية مقولةٍ تتجاوز الإطار الإبستمولوجي لنسَق العلم، من قبيل التصوُّر والرؤية والبراديم أو النموذج الإرشادي المعيَّن بما يتضمَّنه من أخلاقياتٍ ومعيارياتٍ وقيمٍ وموجِّهات.

ظلت فلسفة العلم هكذا مقتصرةً على منهجه ومنطقه حتى الثلث أو الربع الأخير من القرن العشرين، حين تدفَّقَت في النهر مياهٌ جديدة، جعلَت فلسفةَ العلم تتحرَّر من مرحلة الافتتان والانبهار بالعلم والدوران في فلكِ سِر نجاحه وتقدُّمه المطَّرد، وأدركَت أن العلم ليس نسقًا واحدًا ووحيدًا، بل هو ظاهرةٌ اجتماعيةٌ متغيرةٌ عَبْر التاريخ الإنساني، وتتدخل في هذا العوامل الخارجية الثقافية والحضارية والاجتماعية والأيديولوجية؛[1] لأن العلمَ التجريبيَّ ذاتَه لا ينفصل عن أيديولوجيا خاصة به نشأ في إطارها، ولا يستغني البتةَ عن منظومةٍ قيمية توجه ممارساته ومساره. وقد باتت أخلاقياتُ العلم والبحث العلمي وقيمُ التطبيقات العلمية في العقود الأخيرة من الأولويات الجديرة بالاهتمام.[2] بعبارةٍ أخرى موجزة، وكما تذهب البنائية الاجتماعية — وسنُفصِّلها في حينها — بات واضحًا أن: «الدليل التجريبي الذي نملكه لنظرياتنا إنما يمثل تحديدًا ناقصًا لها. إننا في حاجة إلى الإتيان بقيمٍ أخرى لتُلقيَ بثقلها في الحكم على نظرياتنا العلمية، قيم من قبيل الاتساق الداخلي والبساطة والتساوق مع معتقداتنا وقيمنا الأخرى.»[3]

---

[1] مصطلح «أيديولوجيا» محاطٌ بالشبهات والالتباسات، والمقصود به هنا فقط: منظومة الأفكار والقيم والمفاهيم والمصالح والتجارب والأهداف ... المشتركة، التي تصنع جمعية الجماعة.

[2] انظر: ديفيد ب. رزنيك، **أخلاقيات العلم: مدخل**، ترجمة عبد النور عبد المنعم، مراجعة وتقديم يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة؛ ٣١٦ (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥م).

[3] آن كَد، التعددية الثقافية كفضيلة معرفية للممارسة العلمية، في: ساندرا هاردنج وأوما ناريان (محرران)، **نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد استعماري ونسوي**، ترجمة يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة؛ ٣٩٦ (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٣م)، الجزء الثاني، ص٢٠٧–٢٣٤. هذا الكتاب من أثرى أدبيات تيار النسوية الأمريكية الذي يحوي العديد من الاتجاهات والمدارس والاهتمامات، تختلف في بعض الأحيان أكثر مما تلتقي، يبدو للوهلة الأولى أن بعض دعاويه تبعد عن أي توجُّهٍ إسلاميٍّ بُعد المشرق عن المغرب، ولكن تبيِّن السطور الواردة عاليه كيف أن نقض المركزية (Decentering) الغربية **مقدمةٌ أوليةٌ فاعلةٌ لتعبيد الطريق وتمهيده أمام طرح المنهجية العلمية الإسلامية**. وكانت آخر عبارة في تقديمي لهذه الترجمة أن توطينَ البحث العلمي

وفي هذا، نجد أن الوضعيةَ الفرنسية والنزعةَ الاستقرائية (Inductivism) الإنكليزية[٤] في القرنِ التاسعَ عشر، وسليلتهما في القرن العشرين؛ أي الوضعية المنطقية (Logical Positivism)، أو التجريبية المنطقية (Logical Empiricism)[٥] كما تُسمَّى أحيانًا، قد وصلَت جميعُها إلى طريق مسدود، وانقشع هيلمانُها على أجواء فلسفة العلم. كانت الوضعية المنطقية ترى أن فلسفة العلم وبالتالي نظرية المنهج العلمي تقتصر على اللغة البعدية المعنية بالتحليل المنطقي لهيكل النظريات العلمية من دون مضمونها، أو على أوسع الفروض وأكثرها تسامحًا تقتصر على النظر إلى العلم والبحث العلمي من الداخل فقط في حدود منطقه ومنهجه، فكادت فلسفة العلم، وقبلًا الميثودولوجيا (= نظرية المنهج العلمي أو منهجيته)، أن تنحصر في تقنيات المنطق الصوري وأساليبه، وقطعَت كل علاقةٍ لها

---

في ثقافتنا على أساسِ منهجيةٍ إسلاميةٍ معاصرة، سيكون هو «الترجمة الحقيقية لنقض مركزية المركز».

[٤] الاستقراء هو الصورة التقليدية لمنهج العلم التجريبي التي تعني أنه عملية البدءِ بملاحظةِ جزئياتٍ تجريبية، ثم تعميمها في قانونٍ كليٍّ عام، كما سنرى تفصيلًا في الفصل القادم. وقد اقترن بالتجريبية الإنكليزية تلك النزعة الاستقرائية التي ترى أن كل محتويات الذهن البشري في جوهرها عملية تعميم لوقائعَ تجريبيةٍ جزئية، قوانين الرياضة هكذا وكل القوانين الأخرى، بل العواطف والمشاعر والاتجاهات النفسية هي الأخرى تعميمات لخبراتٍ جزئيةٍ تجريبية.

[٥] في تحديد ماهية هذا المذهب الشهير انظر: يمنى طريف الخولي، «ما هي الوضعية المنطقية؟»، في الكتاب التذكاري: **الدكتور زكي نجيب محمود فيلسوفًا وأديبًا ومعلمًا** (الكويت، جامعة الكويت، ١٩٨٧م)، ص٧١–٨٩. وكما هو معروفٌ ارتبطَت الوضعية المنطقية بدائرة فيِنَّا، وهي دائرة من الفلاسفة والمناطقة والعلماء ذوي الميول الفلسفية، تحلَّقوا حول العالم/الفيلسوف موريتس شليك (M. Schlick, 1882–1936) فور أن استدعَتْه جامعة فيِنَّا العام ١٩٢٢م من وطنه ألمانيا ليتبوأ كرسي فلسفة العلوم في جامعة فيِنَّا. لا ينفصل مصطلح التجريبية المنطقية عن هانز رايشنباخ (H. Reichenbach, 1891–1953) وهو فيلسوف علم ألماني ليس من دائرة فيِنَّا لكن يتشارك معهم في الميول، وفي أعقاب تعيينه في جامعة برلين العام ١٩٢٦م، تحلَّقَت حوله جماعةُ برلين أو مدرسةُ برلين الموازية للوضعية المنطقية؛ فهي الأخرى جماعة للفلسفة العلمية التجريبية المتطرفة. انظر: حسين علي، **فلسفة العلم عند هانز رايشنباخ** (القاهرة، الدار المصرية السعودية، ٢٠٠٥م). وقارن: هانز رايشنباخ، **نشأة الفلسفة العلمية**، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٨م). وراجع مناقشتنا لمصطلح التجريبية المنطقية ودلالاته الشاملة في الفصل الخامس من كتابنا: **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ... الحصاد ... الآفاق المستقبلية**، عالم المعرفة؛ ٢٦٤ (الكويت: المجلس الوطني للقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠م)، والصادر في طبعةٍ ثانيةٍ في القاهرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨م، الفصل بعنوان «التجريبية أصبحَت منطقية».

بالعلم كنشاطٍ حيٍّ وممارسةٍ فعلية؛ أي العلم في تعيُّنه الواقعي المتدفق النابض بالحياة في مجرى التاريخ وسياق الحضارة الإنسانية. هكذا أمعَنوا في تنزيه العلم من التوجُّهات الاجتماعية وقيمها ومبادئها، وفي إنكار الدور الذي يلعبه تاريخ العلم والواقع الحضاري في فهم ظاهرة العلم فهمًا أعمق، يُسهِم في دفعِها إلى الأمام وتسريعِ معاملاتِ تقدُّمها.

رأى هؤلاء الوضعيون أن التجربة والإمبيريقيات قادرةٌ على تفسير كل شيء ويجب أن يرتد إليها كل شيء، فتكاد ترتفع التجربة إلى مستوى بديهياتِ المنطقِ تُلامِس حدودَ المُطلَق الذي يعلو على الزمان والمكان، ودع عنك القيم والتوجُّهات الحضارية! إن الوضعية المنطقية مغالاةٌ وتشدُّد في المنزع الوضعي الذي صبغ العلم في الحضارة الغربية، مستعينةً بأساليب المنطق الرياضي الدقيق لتأكيد هذا التشدُّد وتقنينه وفرضه، عَبْر ما أسمَوه بالتحقُّقية (Verificationism)؛ أي معيار التحقُّق من أن العبارة الإخبارية مردودةٌ بجملتها إلى الواقع التجريبي، وإلا كانت لغوًا بغير معنًى. وهذا المعيار يُجسِّد مجمل فلسفة الوضعية المنطقية من أن كل ما يُسهِم به العقل في المعرفة ذو طبيعةٍ تحليلية، أما المعرفةُ ذاتُها فلا تُستمَد إلا من الخبرة الحسية والتجربة، وما عدا ذلك لغوٌ بغير معنًى، فكانت صياغةُ هذا المعيارِ مع ألفرد آير كالآتي: «يكونُ للجملة معنًى حرفيٌّ فقط، إذا كانت تُعبِّر عن قضيةٍ تحليلية، أو قضيةٍ ممكنة التحقُّق تجريبيًّا.»[٦] ثمَّة أيضًا معيارٌ آخر وضعوه، وهو **لغة العلم الموحَّد** التي تردُّ العلومَ جميعَها إلى الفيزياء باعتبارها العلمَ الشاملَ لعالمنا التجريبي، وما يخرج عن حدودها يُعدُّ لغوًا.

فكرة العلم الموحَّد ذاتها التي شاعت وذاعت إنما تعود أصولها إلى الموسوعيين الفرنسيين في القرنِ الثامنَ عشر،[٧] وهم كوكبة من أقطاب الفكر الفرنسي التنويريين، أدباء

---

[٦] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Penguin Books, 1973), p. 7. مذهب الوضعية المنطقية شديدُ الاتساق مع التوجه الغالب على الفلسفة الإنكليزية، لكنه ظهَر في النمسا مع رجعٍ لصداه في ألمانيا كما ذكَرنا. ومؤرخ الفلسفة الإنكليزية الشهير جون باسمور يرى أن هذا الفيلسوف الإنكليزي المذكور ألفرد جوليوس آير قد اضطلع بمهمَّة نقل المذهب إلى إنكلترا وتوطينه فيها. انظر:

J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy* (London: Penguin Books, 1975), p. 365 et seq.

[٧] وقارن: O. Neurath & R. Carnap & C. Morris (eds.), *International Encyclopedia of Unified Science,* Vol. I & II (Illinios: University of Chicago Press. 1939).

وفلاسفة وعلماء، التفُّوا حول التنويري الرائد دينس ديدرو (D. Diderot, 1713–1784) من أجل وضع موسوعةٍ عامةٍ للعلوم والفنون والصنائع، تُضاهِي الموسوعة الإنكليزية التي لاقت رواجًا تجاريًّا كبيرًا، وتقفُ على آخرِ تقدُّم للعلوم في العصر. أرادوا أن تحملَ موسوعتُهم مشروعَ علمٍ موحَّد مجالُه الطبيعة، وانهالت مقدِّمتها بنقدٍ ضارٍّ للميتافيزيقا والدين ومحاولة إثبات عُقمِهما، وذلك كتأسيسٍ للواحدية المادية والمشروع الوضعي. على العموم بلغ مشروع العلم الموحَّد أَوْج نضجه في صورته المنطقية المؤمثلة حين طرح الوضعيون المناطقة فكرة **لغة** العلم الموحَّد خصوصًا على يد رودلف كارناب (R. Carnap, 1891–1970) الذي عمل على صياغة البناء المنطقي للغة العلم، على أساس أن العلم يتعامل فقط مع وصف الخصائص البنائية للأشياء في الزمان والمكان والعلاقات التي تربطها ببعضها. ووضع كارناب قواعد هذه اللغة وهي قواعد تشكيل وصياغة الجمل والتعبيرات الفيزيائية ثم قواعد استنباط جملة من أخرى.[٨] تعمل هذه القواعد على أن تكون دقيقة؛ فتستوعب كل التعبيرات الفيزيائية وتستبعد تمامًا ما سواها، وأي فرع آخر من فروع العلم يمكن صياغته في حدود هذه اللغة، وإلا كان علمًا زائفًا.

لقد كانت الوضعية المنطقية فلسفةً متطرفةً متعصبة، مارسَت نوعًا من الإرهاب الفكري في أجواء فلسفة العلم والميثودولوجيا، فمن لا يكتفي بتحليلاتهم المنطقية هو المتخلِّف الغارق في سُدُمِ الأوهام المعيارية، أو السادر في الشطحات الميتافيزيقية. وبدا سدَنة الوضعية المنطقية في عكوفهم على تبرير المعرفة العلمية وطرائقها وكأنهم حُراس الكهنوت العلمي. وتباروا في إقامة السدود المنيعة بين فلسفة العلم وبين تاريخه وقِيَمه وواقعه الاجتماعي والحضاري. ونظرًا لسطوة الوضعية المنطقية وهيلمانها على أجواء فلسفة العلم، ساد هذا الموقف، المُحاط بأسياجٍ مكينةٍ هي المواقف الحدَّية للوضعية المنطقية وتطرُّفها الذي بات مضرب الأمثال للموقف الفكري المستبَد.[٩]

ولم يكن هذا في حد ذاته منفصلًا عن المعياريات والأيديولوجيات؛ لأن العلمَ غيرُ قابلٍ لهذا الانفصال المزعوم؛ فقد كانت الوضعية من الزاوية الإبستمولوجية بلورةً مستصفاة ومكثَّفة لقيم التنوير الحداثي ومثالياته، وأرادتها أن تنفردَ بالميدان باعتبارها التقدُّم الذي

---

[٨] R. Carnap, *The Logical Syntax of Language* (London: Routledge & Kegan (A) Paul, 1951), p. 318.

[٩] ذكرنا هذا قبلًا وناقشناه تفصيلًا في كتابنا: **فلسفة العلم في القرن العشرين**، ص٣٩٧.

يُلغي كل ما سبقه من تخلُّف، وما حوله من آيات الجهل. ومن أجل استبعاد وتهميش كل الأطراف الحضارية الأخرى، «كانت فلسفاتُ التنوير مسكونةً بهاجسٍ مسبَق هو استبعاد المحلية من العمليات العلمية، وبهذا نظفر بدعاوَى معرفيةٍ عابرة للثقافات وذات صحةٍ كونية»،[١٠] تؤكِّد المركزيةَ الأوروبية، ووَفْقًا لها قد تملكُ الثقافات الأخرى أنساقًا معرفية، ولكن العلم الغربي الحديث، العلم الوضعي هو فقط الذي يُنتِج دعاوَى ذات صحةٍ كَونية تلزم العالم أجمع.[١١] وأنكَرَت الوضعيةُ المنطقية أي دورٍ للمراحل الأسبق من تاريخ العلم، وأصرَّت على قطع العلاقة بين فلسفة العلم وتاريخه. وبكل هذا استطاعت الوضعية المنطقية أن تقوِّس وتُؤَمثِل العلمَ الحديث الذي تشكَّل في الغرب وتفرضه بوصفه صُلبَ الروح العلمية. وبقدراتهم المنطقية العالية استطاعوا ردَّ العلم أولًا وأخيرًا إلى الأسس المنطقية والتجريبية، لتتكفَّل هذه الأسس بتبرير المعرفة العلمية وتسويغها ووضع محكَّاتها ومعاييرها، مجرِّدين ظاهرةَ العلم من أية أبعادٍ حضاريةٍ أو ثقافيةٍ أو اجتماعيةٍ أو قيمية؛ فليس يقترب من تفسيره إلا المحكَّات المنطقية والتجريبية. هكذا أصبح العلم الغربي هو العلم الواحد والوحيد، أو مطلَق العقل العلمي الذي يعلو على حدود الزمان والمكان. وبالتالي أصبح العلم هو الحضارة الغربية، والغرب هو الحضارة العلمية، في عصرٍ العلمُ هو فارسُ حلبته المعرفية وأقوى العواملِ الفاعلةِ في الفكر وفي الواقع. وبدت معارضةُ أو مناقشةُ هذا رومانتيكيةً عاجزة أو إظلاميةً وردَّة تقهقرية وتخلفًا ورجعية وخروجًا من عصر العلم الذي هو غربي، فهل ينفصل هذا عن الاستعمارية والمركزية الغربية التي تعني أن الحضارة الأوروبية والثقافة الغربية تتمتع بالسيادة والتفوق، فتُمثِّل معايير الحكم على سائر الحضارات والثقافات الأخرى، ليكون تقدُّمها تبعًا لمدى اقترابها من النموذج الغربي؛ المثل الأعلى المتوَّج بالعلم الحديث الذي هو صنيعة الغرب وحده؟!

---

[١٠] ساندرا هاردنغ، الجنوسة والتنمية وفلسفات العلم بعد-التنويرية، في: **نقض مركزية المركز**، الجزء الثاني، ص١٢٣–١٥٠. وهاردنغ (S. Harding) من أنشط فلاسفة الإبستمولوجيا النسوية، وأعلاهم قامةً وأغزرهم عطاءً (نعم هم وليس هن؛ فثمَّة أيضًا رجالٌ تندرج رؤاهم في سياق المنطلقات النسوية وتفعيل إيجابياتها). وهي أيضًا من أهم فلاسفة العلم المعاصرين وأنبلهم قصدًا، تحرص على تأكيد فلسفةٍ للعلم في إطار التعدُّدية الثقافية بدلًا من الوضعية التي تُفلسِفه على أساس، ومن أجل المركزية الغربيَّة.

[١١] المصدر نفسه، ص١٣٧.

علينا أن نتعلم العلمَ من الغربِ جملةً وتفصيلًا منذ أصوله المنهجية مع بيكون (١٥٦١–١٦٢٦م) وديكارت (١٥٩٦–١٦٥٠م). هذه هي الميثودولوجيا المزيَّفة للوعي التي تشيع في جامعاتنا ومعاهدنا، وربما لا مانع من أن تُرافقَها قيمٌ ووجدانياتٌ من تراثنا مع مثول مسافةٍ فاصلةٍ تفصلها عن محراب العلم المقدَّس الذي هو غربيٌّ خالص ... ذلكم هو ما يترسَّخ أو يُراد له أن يترسَّخ في الوعي الجمعي في مصر وفي العالم العربي والإسلامي، وكل عالمٍ لم يشارك في صنع الحداثة الغربية.

لكنَ العلم مصحِّح لذاته، والغرب بروحه العلمية هكذا وفلسفة العلم من قبلُ ومن بعدُ هكذا؛ لتصحِّح بدورها ذلك الخطأ. وبفعل عواملَ عديدة بعضُها راجع إلى طبيعة المذهب الوضعي المنطقي ذاته، وبعضُها الآخر راجع إلى تطورات العلم الثورية، وعواملَ أخرى راجعةٍ إلى تطوراتٍ معرفية وثقافية وفلسفية بشكلٍ عامٍّ، **وصلَت الوضعية إلى طريقٍ مسدود** وتجاوزَها تطوُّر التفكير العلمي وفلسفة العلم الراهنة. وعلينا الآن تفصيل هذا.

كل فعل له رد فعلٍ مساوٍ؛ لذا أثار استبدادُ الوضعية المنطقية رُوحَ التمرُّد والعصيان والثورة عليها، وتعرَّضَت لموجاتِ نقدٍ كثيرةٍ من داخل فلسفة العلم ومن خارجها، كانت مقدمةً لموجات النقد الذاتي التي توهَّجَت في الفكر الغربي إبَّان العقود الأخيرة من القرن العشرين، لا سيما في إطار فلسفاتِ ما بعدَ الاستعمارية وما بعد الحداثة، وما سُمي في فلسفة العلم بالفلسفات بعد الوضعية (Post-Positivism) وبعد التنويرية (Post-Enlightenment) ... وسواها من مابعدياتٍ تزيدُ من السيولة والغيوم المعرفية، وتُحتِّم الحاجة إلى نماذجَ إرشاديةٍ متعيِّنة ومُعينة ... متلاقحة ومتحاورة.

على رأس الهجمات التي تعرَّضَت لها الوضعيةُ المنطقية ذلك النقد الحاسم من جانب فيلسوف المنهج العلمي الأول كارل بوبر (K. Popper, 1902–1994).[١٢] أكَّد بوبر أن فلسفة العلم ليست محضَ تحليلاتٍ منطقية، بل هي فلسفةُ الفعالية الحية والهَمِّ المعرفي للإنسان، والعلمُ أكثرُ حيويةً من أي منشطٍ آخر، قضاياه قابلةٌ دومًا للتكذيب والتعديل

[١٢] في تفصيل فلسفته للعلم: يمنى طريف الخولي، **فلسفة كارل بوبر**: منطق العلم ... **منهج العلم**، ط٢ (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٣م)، الباب الثاني من هذا الكتاب مكرَّس للمواجهة بين بوبر والوضعية المنطقية ونقده إياها: ص٢٢١–٣٣١. وقارن: **فلسفة العلم في القرن العشرين**، ص٢٦٤ وما بعدها.

والتطوير، يلعب الخيال الخلاق والعبقرية المبدعة دورًا أساسيًّا في رسم قصة العلم المثيرة التي علَّمَت الإنسان المعنى الحقيقي للتقدُّم، فجعل بوبر فلسفة العلم هي فلسفة التقدُّم، وأصَر على أن كل، وأيَّ، تقدُّمٍ علميٍّ هو ثورة.

ثم كانت النقلة المحورية بفعل توماس كون (T. Kuhn, 1922–1996) الذي التقط أيقونة الثورة من كارل بوبر، وأخرج كتابه الشهير **بنية الثورات العلمية** حيث أوضح أن تفهُّم ظاهرة العلم وفلسفته وتقدُّمه المستمر لا يكون إلا من خلال «**البراديم**»؛ أي النموذج القياسي الإرشادي الذي سنُفصِّله في حينه، وهو يضُم سائر ما يصنع تجانُسَ **المجتمع العلمي** — في الحقبة التاريخية المعنيَّة — من النظريات المعمول بها ومناهجها ومشاكلها، والأدوات والتقنيات والتطبيقيات، وأيضا الأبعاد السوسيوسيكولوجية والقيَمية والمعيارية والفرضيات القَبْلية. إنه تمثيلٌ عينيٌّ للمجتمع العلمي في الحقبة المعنيَّة، يرسمُ معالمَ سلوكِ العلماء ويُرشدُهم إلى المشكلات الأجدر بالدراسة، ويُقاس بواسطته الحلولُ المقبولةُ في الحقبة المعيَّنة، ومتى تكون المشكلةُ المطروحة وحلُّها علمًا عاديًّا ومتى يكون هذا علمًا ثوريًّا يُفضي إلى براديم أو نموذجٍ جديد. النموذج قياسيٌّ وإرشاديٌّ معًا، كان بمثابةِ قنبلةٍ انفجرَت في عالم فلسفة العلم؛ فقد أثبت أن تفهُّم ظاهرة العلم لا يكون فقط في الإطار الإبستمولوجي ومطلق العقل المنطقي المسلَّح بالتجريبية كما تزعُم الوضعية، بل في هذه النظرة المجتمعية التي مثَّلَت علامةً فارقةً في مسار فلسفة العلم قسَّمَتها إلى فلسفة العلم قبل الكُونية وبعد الكُونية (Post-Kuhnian Philosophy of Science). لقد حدث أخيرًا تآخي العلم مع الظواهر الحضارية الأخرى؛ لأنه مثلها لا يُفهَم إلا في ضوء تطوُّره عَبْر التاريخ. وتأكَّد الربط بين فلسفة العلم وتاريخه مع إمري لاكاتوش (I. Lakatos, 1922–1974) ومبدئه النافذ: فلسفة العلم من دون تاريخه خَواء، وتاريخ العلم من دون فلسفته عَماء. ويأتي بول فيرابند (P. Feyerabend, 1924–1994) الذي يُمكِن اعتباره رائدًا لما بعد الحداثة في فلسفة العلم ليُبرِز أهميةَ النظريات القابعة في تاريخ العلم وقدرتَها على إخصابِ الواقع العلمي الراهن، ويتكرَّس لتأكيد التعددية المنهجية والنسبوية (relativism)، وأن كل نظرية لها مكانُها ولكل مرحلةٍ دورها في تاريخ العلم، والعلم الحديث ذاته ليس نظامًا مقدسًا يستلزم الكفر بما عداه، بل هو نظامٌ عقلانيٌّ وجب أن ينمُوَ ويزدهرَ وسط الأنظمة المعرفية الأخرى، وهو ليس ذريعةً لفرض النموذج الحضاري الغربي ووَأْد الثقافات الأخرى، فتحرم البشرية من خصوبة وثراء وتعدُّد جوانب، إن نعمتَ بها تنعَم بالعلم أكثر.

هكذا تدفَّقَت مياهٌ جديدةٌ في نهر فلسفة العلم ونظريته المنهجية. لقد بات واضحًا الآن أن **العلم ظاهرةٌ إنسانية** ونشاطٌ إنساني، ينمو ويتطور عَبْر تفاعُله مع البِنيات الحضارية والاجتماعية والثقافية بأبعادها الشتَّى. وهذه بديهيةٌ غابت تمامًا عن العلم النيوتوني الحتمي الميكانيكي، ولم تتبدَّ بشائرها إلا مع ثورة العلم في مطالع القرن العشرين، ثورة النسبية والكوانتم واقتحام عالم الذرَّة وما دون الذرَّة. أعقب هذه الثورةَ تطوراتٌ في التفكير العلمي، سارت قُدُمًا بطيئةً ثم متسارعةً في طريقِ تأكيدِ أن العلم ببساطة، ظاهرةٌ إنسانية وإبداعٌ إنساني، تفهُّمُهما ودفعُهما يتم كلاهما على هذا الأساس الإنساني والحضاري والمجتمعي الذي يستلزم رؤية وتصورًا ومنظورًا مشبعًا بالعناصر القيَمية والحضارية والمجتمعية، أو، بعبارةٍ موجزة، نموذج قياسي إرشادي.

وإذا أخذنا في الاعتبار أن هذه التطوُّرات في فلسفة العلم ونظريته المنهجية إنما هي في جوهرها مراجعةٌ نقديةٌ للرؤية الوضعية، بدا واضحًا كيف تضاعَف شأنُها بفعل ما تزامَن معها من صعودِ تياراتٍ في الحضارة الغربية تحمل لواء النقد الذاتي والمراجعة الذاتية لمسلَّمات الحضارة الغربية بجُملتها ووضعياتِ الثقافةِ الغربية في عمومها، أو في ادعائها العموميةَ الكونية والعالميةَ والمركزية. إنها تياراتُ **ما بعد الحداثة المقترنة بما بعد الاستعمارية**. انطلقَت في النصف الثاني من القرن العشرين، لتُصادِر على أن قيم الحداثة والتنوير من عقلانيةٍ شاملة ووضعيةٍ راسخة وواحديةٍ مادية وحتميةٍ ميكانيكية وعلمانية فجَّة ... ترسم طريق التقدُّم المطَّرد ... وهي تعتبر العلم الحديث أيقونتَها وتاجَها ... قد استنفدَت مقتضياتها، وباتت مستحقةً للنقد تمهيدًا لإغلاق دائرتها، والصعود إلى مرحلةٍ حضاريةٍ أرحبَ وأثرى، تتجاوَز قصوراتِ مرحلةِ الحداثة، فضلًا عن جرائمها المتمثِّلة في استغلال العلم ذاته من أجل تأكيد الاستعمار والسيطرة على الآخرين والمركزية الغربية، وقَهْر ثقافاتِ الشعوبِ الأخرى، وتدمير البيئة واستنفاد مواردها. على هذا النحو حملَت تياراتُ ما بعد الحداثة نزعةً نقديةً عارمة تجاه الحداثة الأوروبية والمركزية الغربية، وشهدَت ما سُمي بالنقد بعد الاستعماري والعنصري للعلم، وكان هذا دفاعًا عن التعدُّد الثقافي وعن النظرة الإنسانية الأرحب والأجدى والأكثر خصوبةً للعلم وللبحث العلمي ذاتِه كما تؤكِّد فلسفاتُ العلم بعد الوضعية وبعد التنويرية.

لقد حطَّمَت فلسفة العلم في العالم الغربي قبل سواه جدرانَ القوقعة الإبستمولوجية، المقتصرة على منهج العلم ومنطقه، أجل ترتكز عليهما دائمًا، لكن أيضًا تستوعبُهما وتتجاوزُهما إلى معالجةٍ حضاريةٍ شاملة للعلم، بوصفه ظاهرةً إنسانيةً لها متطلبات

وشروط واحتياجات الظاهرة الإنسانية وعلى رأسها النسَق القيمي والمنظومة الخُلقية، ولها إشكالياتُها ومنزلقاتُها وحيوداتُها، فتحتاج إلى عناصرَ توجيهيةٍ هادية. ليس العلم — الرياضياتي والفيزيائي والحيوي والاجتماعي والإنساني على السواء، أو بالأحرى بدرجات متفاوتة — كيانًا مفارقًا تتبتَّل إليه الإبستمولوجيا في عليائه، بل هو ظاهرةٌ إنسانيةٌ متدفقة في السياق الحضاري المتعيِّن، كل العلوم نشاطٌ إنسانيٌّ أنجزه الإنسان، «فلا يمكن تعيينُ خصائصها بمعزِل عن ملامح الثقافة الإنسانية والتاريخ الإنساني واللغة الإنسانية، والخبرة الإنسانية والاحتياجات والاهتمامات الإنسانية.»[١٣] وحتى العلوم الفيزيائية ذاتها هي مشاريعُ ومغامراتٌ إنسانية، وإذا كانت تفترض وجودَ عالمٍ فيزيقيٍّ مستقل فإنها أولًا وأخيرًا تقبع داخل تساؤلاتِ باحثينَ من البشر المثقَلين بالأبعاد الثقافية.[١٤] ومهما أحرزَت من نجاحٍ فريدٍ لا عهد للبشرِ بمثله من قبلُ، تظل مستحقةً للمساءلة وحسن التوجيه والتطويع والتشغيل. العلم، ككل فعاليةٍ إنسانية، يُمكِن دائمًا بذل الجهد لجعله أفضل.

والخلاصة، أن فلسفة العلم ونظريته المنهجية الآن لا تنفصل البتة عن تاريخ العلم وتطوُّره عَبْر تفاعُله مع الأنساق الحضارية والقيمية، ولا عن أخلاقيات العلم وأخلاقيات الممارسة العلمية وقيم المجتمع العلمي الكائنة وما ينبغي أن تكون، وعلاقة العلم بالأطُر الأيديولوجية وبالأنظمة السياسية وبالمعتقدات، فترتبط مع علم اجتماع المعرفة واقتصاديات العلم وسوسيولوجيته وسيكولوجيا البحث والإبداع العلمي ... بأواصرِ قربى لم تكن مطروحةً فيما سبق في إطار الطرح الوضعي المنطقي ... فضلًا عن العلاقات الفرعية المستجدَّة من قبيل الدراسةِ المقارنة للمؤسسات العلمية وأسسِ نشأتها وتخطيطها، وتحديد مبادئها وأهدافها والأساليب المثلى لإدارتها، والتوظيف الأمثل لنظم المعلومات وبرامج الحاسوب وشبكة الإنترنت والإعلام العلمي، وسائر أشكال علاقة العلم بالمجتمع.

ويتمخَّض عن هذا أن **نسق العلم ليس واحدًا ووحيدًا** هو العلمُ الغربي أو سواه، بل هو أنساقٌ متتاليةٌ على مدى التاريخ، ثم هي متقابلةٌ في الحقبة الواحدة، تتحاور وتتلاقى جميعُها نشدانًا لإثراء المعارف وحصائل البحث العلمي.

---

[١٣] Joseph Margolis, *Science without Unity: Reconciling the Human and Natural Sciences* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), p. 23.

[١٤] Ibid., p. 17.

واللافت حقًّا أننا يُمكِن أن نصل إلى هذا التطوُّر الحادث في فلسفة العلم والميثودولوجيا من منظورٍ أشمل، ألا وهو مبحث **الإبستمولوجيا**؛ أي نظرية المعرفة بشكلٍ عام التي تتجه نحو المعرفة العلمية التجريبية بشكلٍ خاص بوصفها نموذجًا مثاليًّا للمعرفة الناجحة، حتى إن مصطلح الإبستمولوجيا في الثقافة الفرنسية يُوضَع مرادفًا لنظرية المعرفة العلمية وفلسفة العلوم. والإبستمولوجيا بدورها قد شهدَت الآن ما يُسمَّى بالإبستمولوجيا الاجتماعية للعلم، والأهم أن النزعة الأسُسية في الإبستمولوجيا التي كانت الوضعية بشكلٍ ما درَّتها، قد بدا أنها وصلَت هي الأخرى إلى طريقٍ مسدود.

النزعة الأسسية (Foundationalism) في نظرية المعرفة هي الفكرةُ القائلةُ إن هناك بعضَ المبادئ الأولية يُمكِن تأسيسُها لتكون بمنأًى عن الشك، وتتكفَّل بتبرير كل ما يُمكِن أن نُسمِّيه معرفة. هذه الأسس عقليةٌ خالصة، منطقيةٌ أو تجريبيةٌ أو كلتاهما معًا، يُدرِكها الفيلسوف أو المفكِّر كفردٍ متفرِّد، مما يعني أن المجتمع بقيمه وأعرافه لا يُمكِنُه أن يتدخَّل في أي تبريرٍ للمعرفة، على الرغم من أننا نتعلم أولًا، ثم نكتشِف ما نحن بسبيله من معارفَ فقط في قلب المجتمع. حكَمَت النزعةُ الأسُسية الفلسفةَ الغربية الحديثة عامة، وتحكُم الإبستمولوجيا تحديدًا منذ ديكارت أبي الفلسفة الحديثة. وبدَت الأسسُية تبريرًا للمعارف التي نعتقد فيها وإثباتًا لصدقها، وعلى رأسها المعرفة العلمية. وفي تساوقٍ زمانيٍّ وموضوعيٍّ مع هذا التطوُّر الذي شهدناه في فلسفة العلم، كان ثمَّة تطوُّرٌ موازٍ في الإبستمولوجيا يعني تداعيَ أركانِ النزعةِ الأسُسية وظهور تياراتٍ ترى أن مهمة الإبستمولوجيا ليست فقط في البحث عن الأسس المنطقية لمعارفنا، بل أيضًا في العملياتِ المعرفيةِ التي تجري في أذهاننا، أو في كيفيةِ نقلِ الأشخاصِ للمعارفِ داخلَ الثقافاتِ المختلفة وعَبْرها، أو في تأثير هذه الثقافات في العملية المعرفية.[١٥]

وبهذا نلاحظ، قياسًا على العلاقة الوثيقة بين الإبستمولوجيا وفلسفة العلم، أن المقصود من النزعة الأسُسية وما يُوضَع تحت بندها إنما ينتمي بشكلٍ ما إلى النظرة لطبيعة المعرفة التجريبية والعقلانية العلمية، وهو ما يُعرف في بعض أدبياتِ فلسفةِ العلم بأنه منطقُ المعرفةِ العلمية، حيث البحث في معايير الموضوعية والعقلانية والمنهج

[١٥] لمزيدٍ من التفاصيل أنظر: آن كَد، «التعددية الثقافية كفضيلة معرفية للممارسة العلمية»، في: **نقض مركزية المركز**، ج٢، ص٢٠٨–٢١٦.

الجيد، والمقولات الجوهرية في منطق العلم مثل قيم الصدق والبساطة والمواءمة التجريبية والتساوق. والذي حدث في تطوُّر الإبستمولوجيا أن أتت بعد تقويض أركان الأسُسية، **النظرة البنائية الاجتماعية** (social constructivism) التي تعني إضافةَ القيم الثقافية والاجتماعية لتقنين العملية المعرفية، فتؤكِّد تعدُّدية الأنساق المعرفية، وقيمة التعدُّدية الثقافية (multiculturalism) ودورها في الممارسة العلمية.

وقد كانت الوضعيةُ المنطقية أهم نظريةٍ أسُسية في الإبستمولوجيا وفلسفة العلم إبَّان النصف الأول من القرن العشرين. وكما أشرنا، تمسَّك الوضعيون بأن أساسَ معرفتِنا نجده في الخبرة الحسية التي يُمكِن تحليلُها تحليلًا صارمًا يستبعد أيةَ عناصرَ مشكوكٍ فيها أو منحازة. وقد رأينا فيما سبق معيار التحقُّق وقطب الوضعية المنطقية رودولف كارناب يُحاوِل بناء لغة العلم الموحَّد؛ حيث حمل الهامش (رقم ٩) إشارة إلى كتابه **التركيب المنطقي للغة.** (The Logical Syntax of Language) وكان قد أخرج في العام ١٩٢٨م كتابه **البناء المنطقي للعالم** (The Logical Construction of the World) حيث يقدِّم منهجًا للشَّرعة الوضعية؛ أي لإقامة النظريات العلمية على **أساسٍ منطقي**، هو معطياتُ الإدراكِ الحسيِّ التي ترتد إلى ما أسماه «جمل البروتوكول»، وهي الوحدات الأولية للأسُس التجريبية؛ لأن الحديثَ العلميَّ المشروع يُمكِن ردُّه إلى حديث عن الخبرات الحسية والبناءات المنطقية من هذه الخبرات، كما ينُص مبدأ التحقُّق. ونُلاحِظ أن خصم كارناب الخصيم، كارل بوبر، تحدَّث هو الآخر عن «العبارات الأساسية».[١٦] التي هي المرتكزاتُ النهائية للاختبار التجريبي، أو بمصطلحاته، محاولات تكذيب النظرية العِلْمية.

وتبدو النزعةُ الأسُسية تفسيرًا لعقلانية النظريات العلمية؛ حيث المنهج التجريبي والمنطقي كفيلٌ بتأييدِ أو دحضِ الفروض والنظريات العلمية، وليس للقيم الأخلاقية والاجتماعية أن تلعب أيَّ دَورٍ في هذا.

وفي أواسط القرن العشرين واجهَت نظرياتُ النزعة الأسُسية للعلم والمعرفة التجريبية صعوباتٍ خطيرة، كشفَت عنها بضعةُ إسهاماتٍ في الإبستمولوجيا، أهمها إسهامات كواين

---

[١٦] Karl R. Popper, *Logic of Scientific Discovery*, 8th impression (London: Hutchinson, 1976), p. 42 et seq.

وقارِن الفصل الثاني من الباب الثالث «العبارات الأساسية»، في: **فلسفة كارل بوبر**، مرجع مذكور، ص٣٧٧–٤٠٠.

في مقاله الشهير «عقيدتان جازمتان للتجريبية».[١٧] هاتان العقيدتان هما، أولًا، التمييز القاطع بين العبارات التحليلية والتركيبية؛ الذي يعني وجود نوعَين مختلفَين من الجمل، أحدُهما تحليليٌّ تكون معاني الكلمات فحسب هي التي تجعل الجملة صادقة أو كاذبة، والنوع الآخر من الجمل تركيبيٌّ تعتمد شروطُ صدقِه على الوقائع التجريبية. أما العقيدةُ الجازمةُ الثانية فهي الردِّية (reductionism) ؛ أي الفكرة القائلة إن النظريات العلمية كالفيزياء يمكن ردُّها إلى عبارات الملاحظة والمبادئ التي تربط بين تقارير الملاحظة وبين الكيانات النظرية أو القوانين. وهذا بالضبط هو مشروعُ كارناب في كتابه **البناء المنطقي للعالم** المذكور آنفًا.

معنى هذا أن ثمَّة مُكوِّنًا من اللغة (= الأسس المنطقية) ومُكوِّنًا من الواقع (= الأسس التجريبية) يتكفَّلان بتحديد صِدق الجُمل جميعها، ويكون المكوِّن الواقعي صفريًّا في الجمل التحليلية. وما فعله كواين أنه قد بيَّن عدم وجود طريقةٍ دقيقةٍ لرسم الخط الفاصل بينهما، وبالتالي خلَص إلى أن التمييز بين التحليلي والتركيبي في الجمل مقولةٌ ميتافيزيقيةٌ اعتقادية.

أما عن العقيدة الجازمة الثانية؛ أي الردية، فإن كواين يقدِّم لنقدها أطروحةً يتشارك فيها مع بيير دوهيم (P. M. Duhem, 1861–1916) الذي سبقَه في طرحها، تُعرف باسم أطروحة دوهيم-كواين (Duhem-Quine Thesis)، وتعني نظرةً **كلية** لدلالة الخبرة التجريبية، وخلاصتُها أن أي اختبار أو حكم على قضية لا يخص القضية بمفردها، بل ينطبق على النسَق الذي تنتمي إليه القضية بأَسْره، ولا تُؤخذ دلالة التجربة من الجملة أو القضية أو الحد بل من الخبرة ككل؛ بالتالي لا تنفرد الملاءمة التجريبية بفصل القول في صدق النظرية المطروحة للاختبار. يُوضِّح كواين أن تينك العقيدتَين الجازمَتين مترابطتان ومتطابقتان في جذورهما؛ لأن كلتَيهما تعتمدان على أن صدق العبارة بجملته يقبل التحليل إلى مكوِّنٍ واقعي ومكوِّنٍ لغوي، ولكن في ضوء هذه النظرة الكلية لا تأتينا المعطيات الحسية كمادةٍ خام، بل تأتي محمَّلةً بالنظريات والفرضيات. إن تفسيرَ المعطيات على أنها بيِّنةٌ في صالح أو ضد نظريةٍ معيَّنة تتدخَّل فيه بعضُ الفرضيات الكائنة في خلفيات

[١٧] W. V. O. Quine, Two Dogmas of Empiricism, Two dogmas of empiricism, In: *From a logical point of view* (Cambridge: Harvard University Press, 1980).
صدَر هذا المقالُ الهامُّ أوَّل مرة العام ١٩٥٣م، ثم توالى ظهورُه في طبعاتٍ مختلفة.

الممارسة العلمية. وتفسير الخبرة بشكلٍ عامٍّ يتأتى في ضوء النسَق المعرفي المعمول به ككل. وعلى هذا، لا خبرة منفردة تقدِّم في حد ذاتها تقريرًا ضد نظريةٍ أو في صالحِها من دون كل أنماط الفرضيات في خلفياتنا التي تتضمَّن القيم، بعضُها قيمٌ نظرية مثل البساطة والتساوق يتمسَّك بها العلماءُ عن وعيٍ يزيد أو يقلُّ، وبعضُها قيمٌ تتوارى عن أعيُن العلماء.

هكذا لم تعُد الأسُسية كافيةً للإحاطة بالمعرفة العلمية وكيفية تشكيلها وتبريرها، ولا بد أن تتكاملَ معها مقارباتٌ أخرى، تهتمُّ بها فلسفةُ العلم بعد-الوضعية، تحيط بتلك الخلفيات وما تضُمه من قيم وفرضيات شكَّلَتها الثقافة وتُساعِد العلماء في تحديد طُرق جمعهم وتأويلهم الدليل وتقويم النظريات، فتُساهِم في تحديد النشاط المعرفي. وتحاول الإبستمولوجيا بعد-الأسُسية، ومن أبرز مذاهبها البنائية الاجتماعية، أن تُبرِّر الثقة في ذلك كمصدَر للمعرفة. ترى البنائية الاجتماعية أن المعرفة في جوهرها بناءٌ اجتماعي؛ لأن إنتاج المعرفة محكوم بمحكَّاتٍ اجتماعيةٍ لها ما يبرِّرها داخل المجتمع العلمي أو مجتمع العارفين، وقد لا يُمكِن تبريرها خارجه، وبالتالي المعرفة نسبوية relativism؛ أي بالنسبة إلى المجتمع الذي أُنتجت وأُجيزت فيه. والمعرفة العلمية أيضًا هكذا؛ أي بالنسبة إلى معتقداتِ المجتمعِ العلمي، التي هي بدَورها متأثرةٌ بالمجتمع الأوسع.[١٨] العلم محكوم بمحكَّات المجتمع العلمي أو نموذجه الإرشادي، فلا يكون الحكم على النظرية العلمية إلا بالنسبة إلى إطارها وعصرها ونموذجه. وتلك هي النسبوية التي أكَّدها فيرابند في فلسفته للعلم. لا تتخلى هذه الاتجاهاتُ عن مطلب الموضوعية، على أنَّ الموضوعية الحقيقية تقتضي أن نأخذ بعين الاعتبار العواملَ التاريخيةَ والمجتمعية والحضارية والتعدُّدية الثقافية.

**لقد انتهى العصر الوضعي والنموذج الغربي الأوحد** الذي هو بحذافيره مطلَق العقل العلمي. ومع هذا لا يزال البعضُ منا غارقين فيه حتى الثمالة، لا باعتباره مناهجَ بحثيةً قابلةً للمراجعة والتطوير، بل باعتباره مسلَّماتِ العقل العلمي، افتتانًا بالتجربة الرائعة للحداثة الغربية حتى رأَوها حلًّا جاهزًا غير آبهين بخصوصياتها، ولا بما أسفرَت عنه موجاتُ مُراجعاتِها من زعزعة المادي والعلماني واللاقيمي، والخروج إلى فضاء التعدُّدية الثقافية وتعدُّد المنظورات والتوجُّهات النظرية، فهل تُفيد إشارة حسن حنفي

[١٨] المصدر السابق، ص٢١٧. وانظر: Helen Longino, *Science as Social Knowledge: Values and objectivity in scientific inquiry* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

البارعة إلى أن صاعد الأندلسي في **طبقات الأمم** وأيضًا ابن مسكويه في **تجارب الأمم** حرصًا على التعدُّدية وإعطاء كل شعب حقَّه والاعتراف بدَوره في الحضارة البشرية العامة من دون ما استثناء أو أثَرة،[١٩] أو إعلان منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة في مؤتمرها المنعقد بتاريخ ٤ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٦م، الذي تنص مادَّته الأولى على أن «لكل ثقافة كرامة وقيمة يجب احترامها والمحافظة عليها، ومن حق كل شعبٍ ومن واجبه أن يُنمِّي ثقافته، وأن جميعَ الثقافاتِ بما فيها من تنوُّع وخصب، وبما بينها من تبايُن وتأثيرٍ متبادل، تُشكِّل جزءًا من التراث الذي يشترك في ملكيته البشرُ جميعًا!»

وعلى أية حال، الذي يعنينا الآن أن **أسفرَت العناية الفلسفية بمنطق التقدُّم العلمي** ودفعه وإثرائه عن الترحيب بالتعدُّدية المنهجية والنماذج القياسية الإرشادية المتتابعة والمتقابلة والمتحاورة، فهل نواصل الركون والسكون، والتواني عن الإسهام في هذا المعمعان الظافر؟ أم تتطلَّع أنظارُنا صوبَ إسهامِ ثقافتِنا في فاعليةٍ علميةٍ خلَّاقة ومُنتِجة في إطار نموذجٍ إرشاديٍّ تنبُع أصولُه من واقعنا ... من منهجيةٍ إسلامية؟ وما هي ممكناتُ هذا الطرح؟

## ثانيًا: المنهجية الإسلامية تأطيرًا ومأسسةً وتقويمًا

على ضوء ما سبق، يتبدَّى زيفُ الأغلوطة المقترنة بواحدية العلم الوضعي التي تزعُم أن العلم بمنهجيَّته لا وطن له ولا هُوية، وكأن ممارسي البحث العلمي من العلماء ليسوا بشرًا ينشَئون ويُوجَدون ويعملون ويُبدِعون ويُنجِزون بالضرورة في إطارٍ إنسانيٍّ متعيِّن ... وكأن البحث العلمي يدور في سديمٍ وخلاء، ولا علاقة له بالقيم والمثل والتوجُّهات والغايات وسائر عناصر المنظومات الحضارية والاجتماعية التي تُشكِّل في تنوُّعها وتقابُلها عالَم الإنسان. إنها أغلوطةٌ صريحة تنقض ذاتَها بذاتِها لتُمثِّل مفارقة (paradox)؛ ذلك أن الذين يزعمون أن «العلم لا وطن ولا هُوية له» يقصدون بالضرورة العلم الغربي ذا الهُوية الغربية، وفقًا للوضعية التي كانت! وتعمل هذه الأغلوطة على تكريس الواقع المتخلف؛

[١٩] حسن حنفي، **من النقل إلى الإبداع** (القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م) المجلد الأول، الجزء الأول، ص٢٧.

فيظل العلمُ حيث هو في عالمه المتقدم زاعمًا عموميةً بادت، ولا ينعَم به إلا أهلوه وما يجودون به على الآخرين الذين لا حظَّ لهم من الإسهام في التقدم العلمي.

ولا مندوحةَ عن الاعتراف بأن واقع عالمنا الإسلامي المعاصر، وعالمنا العربي الذي يقبع في سويداء العالم الإسلامي وصُلبه وأرومته، إنما هو في القطاع المتخلِّف علميًّا. لسنا نُنكِر هذا، ويستبد بنا العزم — أو ينبغي أن يستبد — لتجاوز الواقع المأزوم بآفاقِ فكرٍ نهضويٍّ يستدرك ما فاتنا بالتمكين لعوامل التقدُّم العلمي وعلى رأسها **توطين المنهجية العلمية** توطينًا أصيلًا غير مجلوبٍ أو مستورَد، نشدانًا لمجتمعٍ فعَّال من العلماء ذي نموذجٍ قياسيٍّ إرشاديٍّ قادر على الانتقال بمشاركاتنا العلمية من الاقتصار على استهلاكِ العلم ومحاولاتِ نقله إلى إنتاجِ العلم أو الإبداعِ فيه. وليس المقصود من النموذج الإرشادي الإسلامي أن يرتهن الفعل المعرفي بالموقع الإسلامي والعقائد الإسلامية، بل المقصود تفعيلُهما للانطلاق وتحقيق العالمية والإنجاز، وتجسيد قيمةٍ عالمية وخطابٍ موجَّه للآخرين، وكما تُشير منى أبو الفضل، ذلكم هو الذي يجعل الأمة الإسلامية أمة الشهود.

النموذج الإرشادي العلمي لا بد أن تنبُع أصولُه المنهجية من ثقافتنا؛ لأن العلمَ غيرُ قابلٍ للاستيراد، قد نستوردُ بعضَ نواتجه من نظرياتٍ نتعلمها أو تطبيقياتٍ تقانيةٍ نستعملها، وفي هذا لا علم لدينا ولا نصيبَ لثقافتنا من الإسهام فيه. وكما يقول **رشدي راشد**، وهو العَلَم البارز المتمكِّن من تاريخ الرياضيات العربية ومن تاريخ العلم بشكلٍ عام، يقول إن مجموعةً من العلماء مهما كان عددُها ومهما كان عددُ المؤسَّسات التي يُوجَدون فيها لا تُشكِّل بالضرورة مدينةً علميةً ولا حتى مجتمعًا علميًّا، وذلك إذا كنا نبحث عن شيءٍ أكثر من مجرد تجمُّع،[٢٠] وبنص تعبير راشد: «لا يمكن الكلام عن المجتمع العلمي دون الكلام عن البحث العلمي نفسه، والمجتمع العلمي يكون موجودًا عندما تُوجَد **تقاليدُ وطنيةٌ في البحث العلمي** تمهِّد لوجود هذا المجتمع العلمي، وتقدِّم له الخصائص التي تميِّزه، وإذا انعدمَت التقاليدُ الوطنيةُ في البحوث لا يبقى سوى كميةٍ من المعلِّمين وتجمُّعٍ من التقنيين

[٢٠] رشدي راشد، «المجتمع العلمي والتقاليد الوطنية في البحث»، **مجلة التسامح** (وزارة الأوقاف والشئون الدينية، مسقط) العدد ٢٦، ربيع ٢٠٠٩م، ص٢٣٥–٢٥٩. أعيد نشر هذا البحث الجميل في: رشدي راشد، **دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها**، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب؛ ١٢ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١م) ص٤٣٣–٤٥٨.

ذوي تكوينٍ متساوٍ في تنافُره وفي عدم تجانُسه. أما التقاليد العلمية الوطنية — إذا ما وُجدَت — فإنها تظهر في أسماء العلماء وفي عناوين مؤلفاتهم، وفي المواضيع التي طوَّروها، والتجديدات التقنية التي قاموا بها. إن مسألة التطوُّر العلمي تكمُن في القدرة على خلقِ مثل هذه التقاليدِ في البحث، بحيث يكون عاملًا في تكامُل مجموعاتِ العلماء وفي تكوينِ المجتمعِ العلمي.[٢١] وفي أكثرَ من موضعٍ تحدَّث راشد عن سُنة العمل العلمي أو شريعة البحث العلمي، التي تعني عدمَ عزله عن الجماعة التي ينتسب إليها العالِم أو الباحث. ومن ناحيةٍ أخرى، أكَّد إسماعيل راجي الفاروقي (١٩٢١–١٩٨٦م) أن البحث الأصيل المنتج عن المعرفة لا بد أن تكون وراءه روحٌ تدفعُه، وهذه الروح لا يمكن أن تُستعار أو تُستورد، وإنما تتولد عن تصوُّرٍ واضحٍ عن الإنسان والكون والحقيقة، ومن طبيعة هذا التصوُّر أنه لا يُمكِن أن يُستورَد أو يُقلَّد. ولا تُنتِج محاولة الاستيراد إلا صورًا شائهة منه، في حين أن الدين الإسلامي يتميَّز بمعالمَ واضحةٍ لهذا التصوُّر، فضلًا عن أنها معالمُ متوافقةٌ مع متطلبات الدافعية العلمية.[٢٢]

ولا بد أن يصحَّ منا العزمُ لتفعيل هذه الدافعية، من أجلِ تكوينِ المجتمعِ العلمي الوطيد ذي التقاليد الوطنية، ومأسسة الظاهرة العلمية في ثقافتنا؛ أي أن يكون العلم والبحث العلمي **مؤسسة** لها حيثياتُها وأسُسها وأصولها الراسخة ومنطلقاتُها وتوجُّهاتُها المحدَّدة وقيمها المكينة، وليست نشاطًا مبعثرًا في هذا المنحى أو ذاك، على الإجمال، لها نموذجٌ إرشاديٌّ واثقٌ ومقتدر. ولدينا من أجْل هذا ما هو أجَلُّ وأعظم من مجرَّد تقاليد، أجلُّ أثرًا وأعظمُ فاعلية، لدينا القيم والنواميس والشرائع الإسلامية بقدرتها الفريدة — حين نُحسِن استيعابها وتفعيلها — على شحذ النفوس وتوجيه السلوك، إعمالًا للجهود وللعقول، لإنتاج الفكر والعلم والمعرفة.

---

[٢١] المصدر نفسه، ص٢٣٦.

[٢٢] إسماعيل راجي الفاروقي، «أسلمة المعرفة»، **المسلم المعاصر**، ع٣٢، ١٩٨٢م، ص٩–٢٣. وهذا المقال ملخِّص لبحثٍ ألقاه الفاروقي باللغة الإنكليزية في المؤتمر الدولي الأول عن أسلمة المعرفة الذي عُقِد بباكستان في كانون الثاني (يناير) ١٩٨٢م. وعلينا الآن تعليق قضية «أسلمة المعرفة» المثيرة للجدل أو تنحيتها جانبًا. ونحن من جانبنا نُعرِض تمامًا عن الخوض فيها، ونراها تندُّ عن المنطلقات الفلسفية الرصينة. ونهتمُّ الآن بما يبدو خيرًا وأجدَى، وهو توطينُ الدافعية المنهجية في العالم الإسلامي، والمقتبَس أعلاه من الفاروقي قد يفيد في هذا.

من ناحيةٍ تشتبكُ قضيةُ توطينِ المنهجية العلمية بالإسلام من حيث هو واقعٌ أنثروبولوجيٌّ معيش، ودائرةٌ حضاريةٌ لها موقعها الذي يتوسَّط خريطة العالم الثقافية، ومن الناحية الأخرى اختلف الإسلام عن الأديان الأخرى في أن جوهره ليس عقائدَ لاهوتيةً مفارقة، بل هُويةٌ حضارية ومنظومةٌ قيمية فاعلة تميَّزت بتأثيرٍ حاسم في محيطها الحضاري، فلم يكن عقيدةً دينيةً فحسب، بل أيضًا حضارة وثقافة توالت قُدمًا في صيرورة التاريخ نحو الصعود والتألُّق المشهود، ثم الهبوط الذي بدأ بغزو التتار لحاضرة الدولة الإسلامية بغداد، ولم ينقشع حتى غزو الحضارة الغربية والصهيونية لبغداد مجددًا وسواها من عواصمَ إسلامية، بأشكالٍ شتَّى من الغزو، بعد أن بلغ نموذجُها المعرفي والحضاري هرمًا وشيخوخة، وقبَع في أغوار التاريخ منذ القرنِ الثانيَ عشرَ الميلادي.

ويتجلى العزم للعَوْد إلى معارج الإيمان ومدارج الصعود، وفي سياق هذا العزم، ومن أجل تمكينه وتوجيهه وتفعيله، يتقدَّم الوعي المنهجي وحديث **المنهاج والمنهجية من المداخل الإسلامية** ليحمل أساسًا للفلسفة الكامنة وراء الفكر المنتَج والبحوث العلمية، أو ما قبل مناهجها، مثلما يمتلك القيم والعناصر الحادية الهادية الموجِّهة للبحث العلمي في حضارتنا، والمُساهِمة في تحديد غاياته، والتي تُداوِي مظاهرَ خللٍ منهجيٍّ خطيرة نعانيها، وتحول دونَ الانزلاقِ في ضلالاتٍ مدلهمَّة قد تصل إلى حدود العبثية والعدَمية وانتفاء الغاية، وتحول أيضًا دون الممارسات اللاإنسانية، وأحيانًا الإجرامية لنواتج البحوث العلمية. وفي مثل هذا يتمثَّل تمايُز وتميُّز الحضارة الإسلامية تأكيدًا لقيمها ولوجودها، كأمة وسط وأمة مبتعَثة. على أن المنهجية **العلمية** الإسلامية، تقتضي قبلًا **طرح الوعي بالمنهجية الإسلامية في عمومها**، التي هي وسيلةٌ وغاية، تجديدًا لنموذجنا المعرفي الذي ننشُد أن يستقرَّ فيه نموذجٌ إرشاديٌّ علميٌّ إسلامي.

بقاءُ الأمةِ الإسلامية مرهونٌ بحفظها لهويتها، والمطلوب ليس حفظًا في الكتب وحدها وإنما أيضًا حفظًا في تفعيل هذه الهُوية الإسلامية في التطبيق. ويدخُل في هذا التطبيق الدورُ الذي يقوم به الوعي المنهجي ومأسسة الفكر والبحث عن طريق منهجيةٍ إسلاميةٍ معاصرة، هي تطويرٌ للثقافة الإسلامية وتمكينٌ للمعرفة العلمية؛ لأن المنهجية الإسلامية نموذجٌ معرفيٌّ شاملٌ عاكس للإطار الحضاري وحاوٍ للنموذج العلمي الإرشادي.

المبتغى أن تكون «المنهجية العلمية الإسلامية» الإطار العقدي والقيمي والفكري والمنطقي والإجرائي الذي يميِّز الباحث المسلم وهو يمارس بحثه. العلم لا ينفصل عن روح

المجتمع الذي ينشأ فيه. ولا بد من رؤيةٍ متكاملةٍ في إطارٍ يضُم المُكوِّنات المُشترِكة للمنهجية العلمية من طُرقٍ للبحث وموازين وأدواتٍ منطقية وإجرائية وآلياتٍ عقلية وما إليه، لتتلاحم مع المبادئ الأساسية التي تقوم عليها المنهجية الإسلامية عمومًا وخاصة مفاهيم: التوحيد، والتزكية، والاستخلاف، والعمران، وانعكاساتها المعرفية والبحثية، والقيم والأخلاقيات التي تحكُم هذه المنهجية، وكيفية التعامل مع القرآن والسنَّة كمصادر. في مرحلتنا الراهنة «تسيطر عقلية الإدراك المنهجي للأمور، والبحث عن علاقتها الناظمة لها بطرقٍ تحليلية ونقدية توظِّف الأطراف العلمية المختلفة، وتربطها بموضوعاتٍ حضاريةٍ متشعبة وعلاقاتٍ متنوعة؛ فلا بُد من إعادة النظر في علومِ وسائلِ فهمِ القرآن وخدمتِه وقراءته قراءةَ الجمعِ مع الكون والتداخُل المنهجي معه.»[٢٣] إنها **رؤيةٌ كليةٌ إسلاميةٌ للكون والطبيعة والإنسان والمجتمع والمعرفة والعلم**، والتعامل مع التراث الإسلامي ومع التراث الإنساني والرصيد المعرفي بصفةٍ عامة والتعامل مع الواقع بأشيائه وأشخاصه وأفكاره ومؤسساته ومنظَّماته، وبالتالي مع موضوعات البحث ومجال الفكر.[٢٤] وعلى هذا النحوِ تنطلقُ المنهجيةُ الإسلامية في عمومها عن الأبعاد التالية:

- منهجية التعامل مع الأصول، وقد تشتمل على قضيتَين هما: منهجية التعامل مع القرآن الكريم ومنهجية التعامل مع السنة النبوية.
- منهجية التعامل مع التراث: وتشتمل على قضيتَين هما: منهجية التعامل مع التراث الإسلامي، ومنهجية التعامل مع التراث الإنساني العالمي.
- منهجية التعامل مع الواقع: وتشتمل على قضيتَين هما: منهجية التعامل مع الواقع كما هو أو كما تتناوله العلوم والبحوث العلمية، ومنهجية التعامل مع الواقع كما يجب أن يكون، ونعني بذلك الدراسات المستقبلية والاستشرافية.[٢٥] وفي هذه الزاوية تقبَع منهجيةٌ علميةٌ إسلاميةٌ نرنو إليها.

---

[٢٣] طه جابر العلواني، «التوحيد ومبادئ المنهجية»، ص٦٧، في: **المنهجية الإسلامية**، لفيف من المؤلفين (القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، ٢٠١٠م)، الجزء الأول، ص٤٢٦، ٣٤٧–٤٥٩.

[٢٤] قارِن محاولةَ تعريف المنهجية الإسلامية في: عبد الرحمن النقيب، «مقدمة المنهجية الإسلامية»، ص٤، في: **المنهجية الإسلامية**، المصدر نفسه. ص١٩–٢٨.

[٢٥] فتحي ملكاوي، «المنهاج والمنهجية: طبيعة المفهوم وأهميته والمفاهيم والمصطلحات ذات العلاقة»، في: **المنهجية الإسلامية**، المصدر نفسه، الجزء الأول، ص٢٩–١٠٨.

وبهذا تتبدَّى المنهجيةُ الإسلامية العقلية والمعرفية بشكلٍ عام بوصفها طريقًا وطريقةً في التفكير وفي البحثِ للوصول إلى المعرفة واختبارها وتوظيفها، وفي التعامل مع مصادر الإسلام التأسيسية وأصوله، وفي التعامل مع التراث الإسلامي والتراث الإنساني، وفي التفاعل مع واقع الأمة المعاصر وواقع العالَم المعاصر. ولعل المنهجيةَ الإسلامية في هذا السياق تكون قادرةً على طرح إعادةِ قراءةٍ لتراثنا الإسلامي وفهمه فهمًا نقديًّا تحليليًّا يخرج من الدوائر المغلقة للتعامل معه، وهي دائرةُ الرفض المطلَق، ودائرة القبول المطلَق، ودائرة التلفيق والانتقاء العشوائي. هذه الدوائر الثلاث — كما يقول طه جابر العلواني — لا يُمكِن أن تحقِّق التواصُل مع ما يجب التواصُل معه من هذا التراث، كما لا يُمكِن أن تحقِّق القطيعة مع ما يجب إحداثُ قطيعةٍ معه من ذلك التراث. والمنهجية الإسلامية تعني في الآن نفسه منهجيةً متبصرةً في التعامل مع التراث الإنساني العالمي المعاصر، يُخرِج تعامُل العقل المسلم معه من الأساليب المتخلِّفة عن ملاحقة الجديد، التي تنتهي بالرفض المطلَق أو القبول المطلَق والانبهار الأعمى بروحٍ مستسلمةٍ تمامًا أو ميالة إلى الانتقاء العشوائي.

يُناط بالمنهجية الإسلامية في عمومها دورٌ في تجديد الخطاب الديني، وفي رأب الصدع بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والحداثة، بين الماضي والمستقبل، بين الإنساني والطبيعي، بين القيمي والعقلي، بين الدين والعلم. وفي هذا مواجهةٌ لعواملَ تدفع إلى تكريس الواقع المتخلِّف الذي تعيشُه ثقافتُنا منذ قرون، وتعطُّل القدرة على الفكر المثمر وعلى الفعل والإنجاز، وهي عواملُ يضمُّها فتحي ملكاوي تحت اسم «مظاهر الخلل المنهجي في واقع الأمة»، رأيناه يشمَل الخلَل في التعامُل مع تُراثنا وفي التعامُل مع رصيد الحضارة الغربية الصانع لآفاق التقدُّم المعاصر. وهو خلَل يمتَد إلى فهم الواقع والتعامُل معه، الواقع الطبيعي والواقع الإنساني كلَيهما، بإهماله أو الفرار منه، اعتمادًا على التصوُّر الذهني فقط، أو تشبُّثًا بمثالٍ موهوم … صورة آتية من الماضي والعمل على استنساخها في زمانٍ غير زمانها، أو آتية من الغرب والعمل على استنساخها في مكانٍ غير مكانها. إنه خلَلٌ في توظيف مفهوم الواقعية، على الرغم من أن القرآن الكريم يَحفِل بآيات تدعو إلى فهمٍ لواقع الكون وواقع الإنسان. ويتمثل إهمالُ الواقع أحيانًا «في الزهد الديني الذي يُهمِل واقع الحياة ومتطلَّباتِ الاجتماع البشري فيها، أو في الزهد الاجتماعي الذي يُهمِل قطاعاتٍ عريضة من الواقع الاجتماعي بسبب عزلة النخبة المثقَّفة وترفُّعها عن هموم العامة، أو زهد في الواقع نتيجةَ

اليأس من إمكانية إصلاحه بتجنُّب قضاياه أو مواجهة أصحابه بأفكار التكفير وممارسات العنف.»[٢٦] وينتهي الأمر بالعجز عن التعامُل مع الواقع، وذلكم هو التخلُّف بعينه.

الخلَل المنهجي في التعامل مع الواقع يرتبط أيضًا بالخلَل في ربط الأسباب بالنتائج، والوقوع في التفسيرات الخرافية، أو عدم الأخذ بالأسباب بحجة التواكل أو التخفُّف من المسئولية، أو اعتبار الله الفاعلَ الوحيد، وينتُج عن هذا ضعفٌ في الدافعية إلى التحليل والترتيب والتفسير، وهي ضروريةٌ لتوطين الروح العلمية. هذا في حين أن مفهوم السببية في الإسلام يُمكِن أن يُعَد قانونًا طبيعيًّا واجتماعيًّا ونفسيًّا في نطاق التدبير الإلهي للكون وتصريفه لشئونه. ومن الجانب الآخر، يدخُل في إطار هذا الخلَل أيضًا «إهدار البُعد الغَيبي جملة» بزعم أنه معرقلٌ لقانون السببية ولتوطينِ العلمِ في ثقافةٍ إسلامية.

وثمَّة أيضًا خلَلٌ في النظرة الكلية الشمولية، يعني افتقاد القدرة على الرؤية الصحيحة المتكاملة. الخلَل هنا يجعل الرؤية مبتسرةً قاصرةً من هذه الزاوية أو تلك، تؤدي إلى نظرةٍ جزئيةٍ مغفلة لعناصرَ أساسية أو مقتصرة على جانب من دون آخر، أو مغالية في جزئية أو شعيرة أو في مسألةٍ شكلية. هذا في حين أن خاصية الشمول والتكامل — كما قيل بحق — تميِّز المنهجية الإسلامية التي تجمع عالم الشهادة مع عالم الغيب، وجوانب جلب النفع ودفع الضرر وواقع الحال واعتبار المآل، والواقع المحلي وما يحيط به من أبعاد والآثار العاجلة والآجلة.

على الإجمال، يتمثل الخلَل المنهجي في فهم مبادئ الواقعية والسببية والتكامل في واقع المسلمين الفكري والعملي، ويُمثِّل عائقًا مهمًّا في سبيل الإقلاع الحضاري الإسلامي المنشود. إن تحديد معالم المنهجية الإسلامية كإطار ضامٍّ كفيل بتقويم مظاهر الخلَل المنهجي، ويمكن أن يؤدي إلى مأسسة وضع الفكر والبحث والعلوم في الثقافة الإسلامية، وتوظيف الرصيد التراثي والمعارف الإنسانية والاكتشافات والإنجازات المعاصرة في سياق دافع قادر على الإضافة والإبداع والإنجاز. وذلكم بأَسْره يُمكِنه أن يؤدي إلى توطين المنهجية العلمية.

في عالم **البحث العلمي** ونماذجه الإرشادية تكون المنهجية Methodology أو ما هو Methodological تأطيرًا ومأسسةً وتقويمًا؛ لأنها أطروحةٌ أبعد من مجرد سَرد مناهج (Methods) البحث العلمي وموازين الاستدلال العقلي التي تُوصَف بأنها (Methodic)؛

[٢٦] فتحي ملكاوي، المصدر نفسه، ص٥١.

فهي تحتويها وتتجاوزها. منهج، أو مناهج، البحث هي آلياتُ العقل البشري عمومًا في البحث والاستدلال والإنشاء، وبمفهومها المحدَّد هي طرقٌ علميةٌ تُعنى بالوسائل والإجراءات والخطوات التي يتبعُها الباحثُ في انتقاله من المقدِّمات إلى النتائج، وفي وصوله إلى الغاية المنشودة من البحث. أما **المنهجية فهي أوسع وأشمل من مجرد المناهج**، إنها المدى والإطار والهيكل والقيم ... نظرةٌ شموليةٌ أكثر استيعابًا للأصول والجذور، ومستشرفة للآفاق، إنها **التصوُّر العامُّ** لمبادئ وحدود وخصائص ومعالم فاعلية إعمال العقل المُنتِج، في توليد الفكر وإنتاج البحث العلمي، تُمثِّل صُلبَ النموذج الإرشادي الذي يشمل التلاقح بين رؤية العالم وبين المنظومة القيمية ويُثبِت أن العلمَ ذاتَه لا ينفصل عن إطاره الثقافي والحضاري، عن الهُوية وعن الوطن. وكما صدَّرنا في التوطئة، التمييز بين المنهج والمنهجية بمثابة العقدة التي هي الوجه الآخر للوثبة الحضارية.

إن المنهجية بمفهومها الشامل الذي يضُم المناهج ويتجاوزها إلى نموذجٍ إرشاديٍّ شامل، لا نقول إنها لا تنفصل فحسب، بل إنها هي ذاتُها الهُوية الحضارية والتمثيل العَيني للإطار الثقافي المَعْني، تضُم المشترك الإنساني العام من أدواتٍ منطقية وآلياتٍ واستعداداتٍ ووسائلَ ذهنية وإجراءاتٍ عقلية ومهارات التفكير التحليلي الناقد الذي يتصف بالاستقلالية والإبداع، مما يمثِّل علةً ضروريةً فاعلةً في الإنجاز المعرفي، ولكن المنهجية لا تقتصر على هذا، بل تشمل أيضًا العلل الكافية؛ لأن العقول في واقعِها الفِعلي المنتج «ليست «أشياء» يمكن أن تُصَبَّ في قوالبَ محدَّدة، وإنما هي قدراتٌ يجري تفعيلها وإعمالها في اتجاهاتٍ مختلفة، ونريد لها اختيارَ اتجاهاتٍ محدَّدة دون غيرها»،[٢٧] لذا تجسِّد المنهجية أيضًا، وقَبلًا، عناصر الخصوصية الحضارية من قيمٍ وتوجُّهات ومنطلقات حتى يُمكِن اعتبار المنهجية بمفهومها الشامل تمثيلًا لطابع الحضارة المعيَّنة، فنجد المنهجية العلمية الغربية منذ بيكون وديكارت قد نمَت وتطوَّرَت وتألقَت تعبيرًا عن الثقافة المادية والرؤية الوضعية، بل وأكثر من هذا فحين نقول — مثلًا — المنهجية الإنكليزية تقفز إلى الأذهان التجريبية الكلاسيكية، وحين نقول المنهجية الألمانية يتبدَّى طابع الدقة والاستدلال المُحكَم، وحين نقول المنهجية اليابانية يتصدر الحديث رُوحُ الجماعة ونبذ الفردية المطلقة ... إلخ. والسؤال الذي تلحُّ الإجابة عليه: ماذا حين نقول المنهجية الإسلامية؟ كيف يُمكِن أن يستخدم الباحثون المناهج الإجرائية

[٢٧] فتحي ملكاوي، المصدر نفسه، ص٦٧.

والأدوات المنطقية بصورةٍ تنسجم مع المنطلقات والقيم والمعايير والأهداف الإسلامية؟ ماذا عن تدريب العقول والعلماء «على إنتاج العلوم والمعارف ضمن إطارٍ متناغمٍ مع مبادئ الإسلام ومقاصده، سواء في منهج التثبيت والتوثيق والاجتهاد في الإتقان والإحسان، أو في طريقة التعبير عن هذه المعارف وصياغتها باستدخال أبعاد الشهود والغيب — النسبي والمطلق — والكون والوحي، أو في طريقة توظيف هذه المعارف والعلوم لخدمة الناس وتيسير سبل حياتهم؟»[٢٨] هكذا يدخل حديث المنهجية في إطار حاجة الأمة إلى التجديد لتطوير الثقافة الإسلامية المعاصرة.

المنهجية محاولاتٌ إنسانية؛ أي قابلة دومًا للتطوير والتصويب. أجل هي — بشكلٍ عامٍّ ومن المنظور الإسلامي بشكلٍ خاص — تستند إلى أصولٍ وقواعدَ منطقيةٍ جُلِّها يتصف بالاستقرار والثبات، ولكن بعض عناصرها الهامة متغيِّرة تتطوَّر تبعًا لخبرة المفكِّرين والعلماء ومتغيِّرات عصورهم واجتهاداتهم، وتأتي المنهجية في النهاية اجتهادًا بشريًّا محكومًا بظروفه التاريخية وعُرضة للصواب والخطأ، وهي موضع وجهات نظر واختلافات شتَّى تلاقت وافترقَت وتلاقحَت، وتظل دائمًا مجالًا للتصحيح والتطوير والتجديد. وتبقى الحاجة للبحث في المنهجية والتفكير المنهجي قائمةً لتفعيل أوجُه الصواب وتصويب أوجُه الخطأ، وعلى كل جيلٍ أن يجتهد فيبذل جهده ويجدِّد فهمه ورؤيته، ويُبدع في دفع حدود المعرفة إلى آفاقٍ جديدة، ويظل الطريق مفتوحًا لمن يأتي بعده.[٢٩] بعبارةٍ موجزة، إنشاء المنهجية والنموذج الإرشادي مجالٌ مفتوحٌ للاجتهاد. من حق، أو بالأحرى من واجب، الحضارة المعنيَّة أن تجتهدَ لخلق منهجيتها، وأن تقبل وترفُض، وأن تنقِّح وتطوِّر ... لا يتأتَّى نقلُ هذا عن الغرب، ولن يكون معطًى جاهزًا في التراث يُراد فرضُه على الواقع. يمكن أن تكون أصوله مستوحاةً من الوحي ومستلهَمةً من التراث في عمليةٍ اجتهادية، هي ككل اجتهادٍ إنسانيٍّ ليست معصومةً من الخطأ، ومعرض دائمًا للتصويب والتعديل والتطوير. إنه اجتهادٌ يفتح الباب لاجتهادٍ متواصلٍ في تفعيل الفكر وتوطين البحث العلمي.

ولا جدال، طبعًا، في الدور العظيم والإنجاز الضخم والرصيد الهائل الذي قامت به الحضارة الغربية في مجال مأسسةِ الفكرِ والبحثِ العلميِّ بمنهجيةٍ ومناهجَ فعالة، من المفيد ومن الضروري العناية بدَرسها وفَحْصها. لا سيما وأنه لا يمكنُ فصلُ التقدُّم العلمي

[٢٨] المصدر نفسه، ص٦٧–٦٨.

[٢٩] المصدر نفسه، ص٣٢–٣٣.

الذي حدَث في العالم الغربي عن مأسسة العلم، التي كانت بدَورها صلبًا من أصلاب التقدُّم في الفكر الغربي. ولكنَّ هناك فارقًا كبيرًا بين الدرس والاستفادة والتوظيف الراسم للحدود، وبين الترديد الأصَم والتبعية العمياء. وفي رفضِنا الاغترابَ عن واقع المكان يظل من حقنا أن نقبل ونرفُض ونقدِّم بديلًا يحمل خصائصَ حضارتنا نحن، ويحقِّق أهدافنا نحن، ويؤكِّد وجودنا نحن. باختصار، لا بد أن يكون للحضارة الإسلامية رؤيتُها في مأسسة العلم والبحث والإنجاز المعرفي بمنهجيةٍ واضحة المعالم.

ورفضًا، للاغترابِ عن واقعِ الزمان، من الناحية الأخرى، لا بُد أن تكونَ الرؤية المنهجية معاصرة، تستجيب لتحديات العصر وتُجيب عن تساؤلاته الملحَّة؛ فقد كان للمسلمين في عَصرِهم الذهبي هم الآخرون جهودُهم الجبَّارة في المجال المنهجي وعطاؤهم المتميِّز في مأسسة الفكر والبحث بمنهجيةٍ ومناهج. إنه تاريخٌ طويلٌ بدأ منذ لحظةِ بدءِ تدوين العلوم الإسلامية، ثم تنامي وتطوُّر وتواصُل عَبْر مسار الحضارة الإسلامية وتطوُّراتها. وإلى هذا العطاء المنهجي يرتد — إلى حدٍّ كبير — الدورُ المعرفي العظيم الذي قامت به الحضارةُ الإسلامية في عصر تألقها وازدهارها. ولا بُد أن يُوضَع كل هذا موضعَ الاعتبار ونحن بصدد المنهجية الإسلامية، إنها في جانبٍ من جوانبها تجديدٌ لا يمكن أن يكون قطيعةً شاملةً مع التراث، بل محاولة لفهمه وتطوير حصائله في التجربة الاجتهادية على أساس القواعد الأصيلة التي لا يُمكِن تجاوزها والتي أبدع الأقدمون في محاولةِ صياغةِ مضامينِها المنهجية وتطبيقها، ولكن كما قال الشيخ أمين الخولي (١٨٩٥–١٩٦٦م) — شيخ الأصوليين في التجديد وشيخ المجدِّدين في الأصولية – لهم عصرُهم ولنا عصرُنا، نتعلم منهم، ولا نحذو حَذوَهم النعلَ بالنعل.[٣٠]

إنها قضية الأصالة والمعاصرة الشهيرة؛ ففي تأطير ومأسسة العلم بمنهجيةٍ متكاملة، كما هو الوضع في محاورَ حضاريةٍ عديدة، لدينا نموذجان مكتملان، النموذج الإسلامي الموروث، والنموذج الغربي المعاصر، والمطلوب استيعابُ وتجاوزُ هذا وذاك **بمنهجيةٍ إسلاميةٍ معاصرة** تكون مدخلًا لتوطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي، أو في الثقافة الإسلامية.

---

[٣٠] انظر: يمنى طريف الخولي، **أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد** (القاهرة، دار المعارف، ٢٠٠٠م). وقارن: أمين الخولي، **مناهج تحديد: في الأدب والنقد والبلاغة والتفسير**، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥م).

المنهجية الإسلامية رؤيةٌ عامة ينبثق عنها مناهجُ عديدة، وهي بدورها تنبثق عن وعيٍ متَّقد بضرورة المنهج والمنهاج. وكما يقول فتحي ملكاوي: «الوعي بالمنهج ليس شعارًا جديدًا فحسب، يُضاف إلى الكثير مما ينقص الأمة من أجل تحقيق شهودها الحضاري، وإنما هو تحديدٌ فكريٌّ وعملي.»[٣١] وقد اقترح سيف الدين عبد الفتاح أربعةَ عناصرَ ضروريةٍ لبناء الوعي المنهجي، هي: الوعي بمصادر التنظير المنهجي الإسلامي، والوعي بالإمكانات المنهاجية الغربية المتاحة ومراجعتها، والوعي بالتطبيق المنهجي والتعامل مع مصادر التنظير الإسلامية، والوعي بصعوبات التطبيق المنهجي وكيفية تجاوزها؛ فحديث المنهجية ضائعٌ سُدًى ما لم ينتقل إلى ميدان الممارسة العملية للمنهج في مجالات التخصُّص الفكري أو العلمي.[٣٢]

وإذا كانت المنهجية تصبُّ أخيرًا في التطبيق الفعلي في الفكر وفي البحث العلمي، فإنها تنبع أصلًا من أن منهجية التفكير والبحث ومبادئها وقيمها ومفاهيمها هي أدواتٌ لتفعيل الرؤية الكونية الحضارية للأمة، تؤثِّر فيها وتتأثر بها. وكما يقول المفكر الإسلامي المهموم بالمنهجية عبد الحميد أبو سليمان: «لكل منظومةٍ حضارية رؤيةٌ كونية تخدمها وتفعِّلها منهجيةٌ في التفكير، كما أن لكل منهجية مبادئَ تهتدي بها وتحدِّد لها مخرجات هذا الفكر، وكلما كانت هذه المنهجية على شاكلة رؤيتها الحضارية، وكانت واضحةً إيجابيةً كونيةً منفتحة، تعبِّر عن جوهر هذه المنظومة الحضارية ورؤيتها الكونية، كانت منهجيةً فعَّالةً منتِجة؛ ولهذا كان الاهتمام الحضاري والأكاديمي المعاصر بمنهجية التفكير كبيرًا ومركزيًّا؛ لأن منهجية التفكير هي التي تحدِّد من الناحية العملية فعاليةَ كل منظومةٍ حضارية وطبيعةَ آثارها الإيجابية أو السلبية على الأمم والشعوب التي تنضوي تحت مظلة تلك المنظومة الحضارية، بل على إسهاماتها في مسيرة الحضارة الإنسانية بوجهٍ عام.»[٣٣]

---

[٣١] فتحي ملكاوي، **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية** (بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م)، ص٤٩.

[٣٢] المصدر نفسه. ونقلًا عنه، راجع: سيف الدين عبد الفتاح، «حول المنهجية الإسلامية مقدمات وتطبيقات،» ورقة قُدِّمَت في دورة المنهجية الإسلامية الثالثة بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان/الأردن، ١٢–١٧ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٨م، ص٥–٦.

[٣٣] عبد الحميد أبو سليمان، «الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني»، ص١٤. في: **المنهجية الإسلامية**، لفيف من الباحثين، المصدر نفسه، ص١٠٩–٣٤٥.

هكذا نخلُص إلى أن المنهجية بمدلولها الشامل هي السبيل لتوطين الظاهرة العلمية وتأطيرها ومأسستها في الحضارة المعنيَّة، من حيث إنها تستطيع أن تستقطب عناصرَ جوهريةً تداركَتْها فلسفة العلم في تطوُّراتها التي صدَّرنا بها الحديث؛ أي تستقطب عناصرَ ثقافةِ المجتمع وقيمه وسمات رؤيته الحضارية والكونية فتحمل عناصرَ تميُّزه وخصوصيته، ومن قبلُ ومن بعدُ مرتكزه العقائدي ورصيده الإيماني.

## ثالثًا: القراءتان منطلق المنهجية الإسلامية

اتفقنا على أن بحثنا عن مأسسة وتوطين الظاهرة العلمية، يحول دون الاقتصار على استيراد منتوجاتها من مَعقِلها في الحضارة الغربية، ليظل العلم في حضارتنا غربيًّا، غريبًا ومغتربًا. إنه الاغتراب عن المكان ... عن واقعنا، وعدم الإخلاص له والعجز عن الاستجابة المبدعة لحاجاته. وليس من المجدي ولا حتى من الجائز — كما يشير حسن حنفي دائمًا — أن نحذو حذو الحضارة الغربية باعًا بباع وذراعًا بذراع وشبرًا بشبر، حتى إذا دخلوا جُحر ضبٍّ دخلناه وراءهم، وإذا استبعدوا الوحي كمصدر من مصادر المعرفة استبعدناه مثلهم، لنُهدر الرصيدَ الروحيَّ الضخمَ المهيبَ بإمكاناته الجبَّارة في تثبيت القيم وشحذ الهمم.

في عصر العلم الحديث كانت قراءة كتاب الطبيعة في الحضارة الغربية بديلًا عن قراءة الكتاب المقدس، مفاضلةً بين القراءتَين، استبعادًا وتنحيةً لقراءة الوحي السماوي. وفي مقابل هذا كان كتابُنا السماوي دعوةً لاستكشاف الطبيعة متصالحًا معها، ولا تمكين للظاهرة العلمية في الحضارة الإسلامية ولا توطين للمنهجية العلمية فيها إلا على أساس الجمع بين القراءتَين؛ قراءة الوحي المسطور والوحي المنظور؛ أي قراءة القرآن والعالم، كلَيهما. وفي هذا **تكامُلية بدلًا من التفاضُلية** التي تحملها المنهجية العلمية الغربية. إنه التكامُل لا التفاضُل، التضافُر لا التنافُر، الجمع وليس الطرح، التآزر وليس الاستبعاد ... فضلًا عن الجمع بين مصالح الدين والدنيا، الحياة والآخرة، الروح والمادة. وفي النهاية تعكس القراءتان ثقافةَ أمةٍ متمايزة من دون استعلاءٍ على الثقافات الأخرى أو الزعم بالمركزية والحقوق الاستعمارية ومشروعية الإمبريالية.

إن **الجمع بين القراءتَين** هو ألفُ باءِ المنهجية الإسلامية وتوطين المنهجية العلمية فيها، أو هو المنطلَق الذي يحمل خصوصيتها وتميُّزها، لا سيما عن المنهجية المعتمدة الواردة أو المُستورَدة من الحضارة الغربية، والتي تزعم أنها منهجية القراءة الواحدة والوحيدة. فماذا يعني هذا؟

قراءة كتاب الطبيعة باتت الحلبةَ الكبرى لمعركة التفوُّق بين الحضارات، وهي بلا جدالٍ همٌّ مبدئي للمنهجية العلمية وللبحث العلمي والذي درَجنا على التسليم باستيراده من الغرب؛ حيث النجاح الأكبر للمنهج التجريبي في اقتناص الطبيعة بين شِباك النسَق العلمي الذي تزداد ثقوبُه ضيقًا ودقةً يومًا بعد يومٍ وإلى غير نهاية. وحين نَلِج قضية «المنهج التجريبي والحداثة» في الفصل التالي، سنرى كيف أدَّت سيادةُ الكتاب المقدَّس على أجواء أوروبا القروسطية إلى تنحيةِ الطبيعةِ وتنحيةِ البحثِ فيها. ثم كانت الحداثة الأوروبية قطيعةً مع الكتاب المقدَّس وإقصاءه تمامًا عن النضال العقلي والمعرفي فيما سُمي بالعلمانية، واستبدال الطبيعة به كمصدرٍ للمعرفة. ربما كان الكتاب المقدَّس بعقائده اللاهوتية المسيحية المجافية للطبيعة ومتغيرات الواقع، وربما كانت غربةُ الدين عن الغرب أصلًا، حتى رآه البعضُ منهم فكرًا مستوردًا — إن جاز التعبير — فكانت العصور القروسطية الدينية المظلمة فاصلًا غريبًا ومغتربًا في تاريخ الثقافة الغربية. أيًّا كان التفسير، يشهَد تاريخ العقل الغربي على أن بنيتها وطبيعة كتابها المقدَّس جعلاها دائمًا بإزاء خيارٍ استبعادي: إما ... أو، إما قراءة الكتاب المقدَّس وإما قراءة كتاب الطبيعة، الواحدة منهما تستبعد الأخرى، فكان الانتقال من قراءة لكتابٍ واحد هو الكتاب المقدَّس، إلى قراءة لكتابٍ واحد هو الطبيعة. الجمع بين القراءتَين هنالك مستحيلٌ منطقيًّا، أو على الأقل لم يحدُث أبدًا. صراع بين القراءتَين، تفوز واحدةٌ وتُستبعَد الأخرى.

في قصة نجاح العلم الغربي، الذي بدأ في إيطاليا ثم انتقل إلى غرب أوروبا ووسطها، وبلغ درجةً مبهرة من النضج والاكتمال مع نظرية نيوتن وما تلاها، لم يكن العلم الحديث في بداياته الأوروبية يتفتح كالزهر، بل كان ينبجِس كالدم، ومعلومٌ تمامًا تفاصيلُ الصراعِ الدامي بينه وبين السلطة المعرفية. وكانت آنذاك لا تزال في يد رجال الكنيسة بكهنوتهم الثقيل الذي لا تعرفُه الحضارة الإسلامية أبدًا، ولم تشهد أصلًا صراعًا بين رجال العلم وبين السلطة، بل كانت الحركةُ العلميةُ تسير برعاية السلطة وبمباركتها وتمويلها وكرمها الباذخ أحيانًا؛ لأن القرآن لا يُجافي الطبيعة أبدًا، ولا تطرح مفاضلةً بين الطرفَين أو بين الكتابَيْن.

في أوروبا على مشارف العصر الحديث اشتعلَت المواجهاتُ الداميةُ بين رجال العلم ورجال الكنيسة ذوي السلطة المعرفية آنذاك، ولكي يستطيع رجالُ العلم احتلالَ مواقعَ معرفية والاستقلالَ بنشاطهم، أصَر العلماءُ على أنهم هم الآخرون أقدرُ البشر طُرًّا على قراءة كتابٍ آخر لا يقل عن الأناجيل عظمةً ولا دلالةً على قدرةِ الرب وبديعِ صُنعه، إنه

كتابُ الطبيعة المجيد. وأصبَح تعبير (قراءة كتاب الطبيعة المجيد) تعبيرًا شائعًا في تلك المرحلة للدلالة على نشاط العلماء. خصوصًا بعد أن استعمله غاليليو (١٦٤٢–١٥٦٤م) قائلًا إنه مكتوبٌ بلغة الرياضيات، وهذه فكرةٌ فيثاغوريةٌ أفلاطونيةٌ قديمة، لكنها مع غاليليو أصبحَت أساسَ علمٍ طبيعيٍّ ناضج وواعد. استطاع العلماءُ في النهاية الاستقلالَ عن الكنيسة وعن قراءةِ الكتاب المقدَّس، وانتزاعَ السلطة المعرفية تمامًا من يد الكهنوتِ الكنَسي. ووصَل الإقصاءُ للبُعد الديني ولدَورِ الكتاب المقدَّس إلى غايته مع مجيءِ عصرِ التنوير. إنه استبدالُ كتابٍ بكتاب وقراءةٍ بقراءة، اكتفاءً بقراءةٍ واحدةٍ ووحيدة.

وفي مقابل هذه التفاضُلية نجد فاتحةَ المنهجية المعاصرة من المداخل الإسلامية تكاملية؛ فهي الجمع بين القراءتَين، قراءة الكتاب المنزَّل وقراءة كتاب الطبيعة، وفي مرحلتنا الراهنة بشكل عامٍّ؛ حيث أصبحَت آلياتُ القراءة والفهم والتأويل من أعقَد وأخصَب المهام التي يقوم بها العقلُ البشري. وسيطرح الجمعُ بين القراءتَين قواعدَه وإشكاليتَه وآلياتِه، ومن أصوله «أن نقرأ الجزئي ضمن الكلي، أو نحوِّل الكلي إلى إجرائي، أو نُسكن الإجرائي في الكلي»،[٣٤] وسواها من آلياتٍ يُسفِر عنها النظر وتتطوَّر بفعل الممارسة.

في كتابنا المنزَّل ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٥٢]. وكما يقول عبد الحميد أبو سليمان، لم يكُن القرآن الحكيم خطابَ خوارقَ وإعجازاتٍ بقَدْر ما هو خطابُ كتابٍ وقراءة وتفكُّر وتدبُّر، وخطابُ عقلٍ وحُجة وإقناع، وخطابُ هداية وإرشاد. بعبارةٍ أخرى، هو خطابُ رؤيةٍ كونيةٍ وحضاريةٍ مواتية تمامًا لانبثاقِ منهاج ومنهجية، خليقة بتوليد فكرٍ إسلاميٍّ واقعيٍّ علمي وبحثٍ منجز فعَّال في مختلف المجالات. إنه القرآنُ المجيدُ كتوجيهٍ أخلاقي وكمصدرٍ معرفي من حيث هو توجيهٌ منهجي، فهكذا يكون الذكر والفرقان والهدى.

القرآن **بيان وخطاب**. البيان يحمل رسالة، لكنها تأتَّت في سياقٍ خطابي. الخطاب فاعليةٌ مستمرة، تواصُل وديمومة، تستدعي استجابةً من المخاطَب. ومن الضروري استحضارُ حيوية الخطاب القرآني التي تأتَّت بأساليبَ عديدة من قبيل استخدام صيغة المضارع وأساليب النداء. إنه قوةٌ فاعلة في واقع المُدرَكات المعاصرة التي تتفاوتُ في هذا

[٣٤] سيف الدين عبد الفتاح، **المنهجية وأدواتها من منظور إسلامي**، المصدر نفسه، ص٦٤٦.

تفاوتًا كبيرًا من حيث تتفاوتُ القدرة على استيعاب أبعاد النظرة الكلية، وذو أبعادٍ توجيهيةٍ اعتقادية وعملية فيُمكِن لهذا المصدر المُنشئ «أن يكون له دلالاتٌ عملية ونحن نترسم خطى منهجيةٍ بديلة».[٣٥]

إن النموذج الإرشادي يعني احتياجَ فلسفةِ العلم وحديثِ المنهج العلمي إلى التصور والرؤية، لنصل إلى الجمع بين القراءتَين، قراءة الكتاب المنزَّل من ناحية، ومن الناحية الأخرى قراءة كتابِ الطبيعة والحياة والحضارة، أو العلوم الطبيعية والحيوية والاجتماعية والإنسانية. القراءة الأولى المصدر الثرُّ لأسُس تصوُّرٍ عام ورؤيةٍ كونيةٍ شاملةٍ قادرة على تأطير ومأسسة القراءة الثانية في إطار تقاليدَ ونواميسَ وقيمٍ خاصةٍ بحضارتنا وثقافتنا وهويتنا الإسلامية والعربية، كتفعيلٍ للرؤية الكونية والحضارية للأمة. ولا تقوم حضارةٌ أو مدنيةٌ أو حالةٌ عمرانية من دون تصوُّرٍ عام؛ أي من دون أساسٍ تنبني عليه أركانُ وتفاصيلُ الرؤية الكلية للكون والحياة والإنسان. هذه الرؤيةُ الكونية أو التصوُّر العام صُلبُ ما وراء المنهج وما حولَه أيضًا، مما يُمثِّل الفلسفة الكامنة خلف الممارسة المنهجية. وكانت الفلسفة تُعرَف عند أسلافنا باسمها الأصيل؛ أي الحكمة، الذي يُصِر عليه حسن حنفي إصرارًا ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩]؛ فيُمكِن أيضًا القول إن التصوُّر، والرؤية التي تقوم على هذا التصوُّر، يمثِّلان معًا ما كان يُعرَف عند الحكماء الإسلاميين بـ «الحكمة النظرية» «حيث قسَّم أولئك الحكماءُ الحكمةَ إلى: حكمةٍ نظريةٍ تعني فَهْم الكون كما هو كائن، وحكمةٍ عمليةٍ تعني فَهْم السلوكِ الحياتيِّ كما ينبغي أن يكون. وقراءة الكتاب المنزَّل تهدينا إلى عناصر التصوُّر والرؤية التي ينضبط على أساسها قراءةُ كتاب الطبيعة، وتتغيَّا فهمًا يشمل الإدراكَ والوصولَ إلى العلم والمعرفة وتحديد مبادئ الفهم الأساسي للحياة والواقع.»[٣٦] ومثل هذا من المكوِّنات الأساسية للمنهجية الإسلامية كواقعٍ عمليٍّ، حيٍّ مُمارَس ومُعاش.

وإذا كان الرجوع إلى تفعيل الحكمتَين النظرية والعملية معًا عن طريق الجمع بين القراءتَين، هو بشكلٍ ما مواصلة لإيجابية ترَكها لنا السلف، فإن هذا الجمع يمكِّننا

---

[٣٥] منى أبو الفضل وطه جابر العلواني، **نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهجية وتاريخية** (القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٩م)، ص٨٦.

[٣٦] طه جابر العلواني، **التوحيد ومبادئ المنهجية**، المصدر نفسه، ص٣٦٤.

أيضًا من تجاوُز إشكالية شغلَتهم كثيرًا، وهي كيفيةُ التوفيقِ بين الحكمة والشريعة أو العقل والنقل. دفعَت بابن رشد مثلًا إلى كتابة **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ودفعَت بالغزالي لتأليف **تهافُت الفلاسفة**، ورد ابن رشد عليه **في تهافُت التهافُت**، وتحريم ابن الصلاح للمنطق من أجل «درء التناقُض بين النقل والعقل» الذي شغل ابن تيمية كثيرًا ... إلخ. وعن طريق منهجية القراءتَين لا نعود بإزاء طرفَين منفصلَين ننشغل بالوصل المفتَعَل بينهما، بل بإزاء فصل المقال فيما بين الديني والفقهي وبين العلمي والإنساني وبين التراثي والحداثي من اتصال، وهذا تطويرٌ لمنهجيةٍ كليةٍ شاملة: قراءة القرآن في كُليته وقراءة الكون في كُليته.[٣٧]

إن قراءة القرآن في كليته تعاملٌ مختلفٌ مع الخطاب القرآني، يتجاوز التعاملاتِ الجزئيةِ للمفسِّر أو الفقيه أو النَّحْوي، وذلك بالنظر إلى الخطاب القرآني في شموليته وحيويته. ونذكُر في هذا دعوى أمين الخولي للتعامُل مع القرآن الكريم موضوعًا موضوعًا لا آية آية، ومن قبلُ ثمَّة دعاوى ابن هشام وأبي عليٍّ الفارسي والحارث المحاسبي وفريقٍ من الأصوليين لمثل تلك القراءة الكُلانية ... على أن المطلوب هو القراءةُ المنهجية الرامية إلى تأسيس رؤيةٍ نظرية ووحدةٍ أعم وأشمل. إن استنباط الحكم الشرعي والوصول إلى مقاصد الدين في أي مسألةٍ لا يتم على الوجه الأكمل إلا بأخذ القرآن جملةً واحدة وملاحظةِ وحدته البنائية؛ فثمَّة وحدةٌ بنائية على مستوى الآية والسورة ومستوى القرآن كله. إنها منهجيةٌ للتعامل مع القرآن باعتباره وحدةً بنائية وليس مجرد وحدةٍ موضوعية؛ أي باعتباره بنيةً معرفيةً متماسكة، ويُقرأ القرآن كله، وينظر إلى أي آية أو موضوع في ضوء الوحدة البنائية لكامل القرآن، مؤتمِّين بالمقاصد الكلية للدين كما يهدي إليها القرآن الكريم.[٣٨] بقراءة القرآن الكريم في كُليته، وبالتأكيد على الصيرورة والتفاعل والمنطق التاريخي للمتغيِّرات نستطيع أن ندخُل إلى عالم الكتاب الكريم بمنهجيةٍ واضحة، ونخرج منها إلى منهجيةٍ أوضحَ للتعامل مع العالَم الذي نحيا فيه ونريده موضوعًا للبحث والعلم والمعرفة، نشدانًا للتقدُّم والتمكين في الأرض.

---

[٣٧] طه جابر العلواني، **معالم في المنهج القرآني** (القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠١٠م).

[٣٨] فتحي ملكاوي، «في المنهاج والمنهجية»، في: **المنهجية الإسلامية**، الجزء الأول، ص٦٣- ٦٤. وراجع نقلًا عن المصدر المذكور: حسن جابر، «المثقف الإسلامي بين الفقيه وإشكالية المنهج»، **مجلة الوعي المعاصر**، السنة الأولى، العددان ٤ و٥، شتاء ٢٠٠٠م، ص٦–١٨.

والخلاصة أنه في إطار القراءتَين؛ قراءة الوحي وقراءة الكون معًا، يتأتَّى حديثُ المنهاج والمنهجية، من أجل تكامُل مصادر المعرفة، وتحرير عقل الإنسان المسلم وإطلاق طاقاته ... ومن أجل توطين المنهجية العلمية.

## رابعًا: التوحيد مرتكزًا

المعامل الأكبر للرؤية الكونية والحضارية الإسلامية، وبالتالي المنهجية الإسلامية، هو عقيدة التوحيد؛ وحدة الخالق ووحدة الخلق ووحدة المعرفة. إن التوحيد دعامةُ الإسلامِ الكبرى التي يقوم عليها الدين، كأصلٍ وكفروع، ككُلٍّ وكأجزاء. يكمُن التوحيدُ في مقدِّمة المنظومة المقاصدية القرآنية التي استهدفَت تغييرَ معتقداتِ الناسِ ومكنوناتِ صدورهم، من أجل إنشاء حياةٍ أفضل وواقعٍ أطهر. فكان التوحيد معبَّرًا عنه بشهادة لا إلَه إلا الله هو الذي أخرج للناس الأمة الوسط ... الأمة القطب ... الأمة المُبتعَثة ... الأمة الشاهدة.

تتعدَّد وجوه التوحيد وجوانبه، بتعدُّد جوانب الوجود أو جوانب عالَمَي الغيب والشهادة. التوحيد هو الذي يحدِّد معالم عالَم الغيب، ثم يرسمُ الخطوطَ والفواصلَ بين عالم الغيب وعالم الشهادة. والله وحده الموصوف بأنه ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الحشر: ٢٢]. التوحيد ضرورةٌ للإيمان بالغيب، كما أن الإيمان بالغيب ضروريٌّ لتجريد التوحيد؛ فالله غيبٌ مطلق وعنه صدَر الغيب. وفي هذا نجد الإيمانَ بالغيبِ هو الذي يُساعِد الإنسان على فهم حدوده ودوره المرسوم له في هذا الكون، وموقعه في منظومة الخلق.[٣٩]

لقد انطلقَت المنهجية الغربية الوضعية، منهجية القراءة الوحيدة لكتاب الطبيعة فقط، من مبدأ ميتافيزيقي عميق وضروري لكي يكون العلم ممكنًا، مفادُه أن هذا الكون الذي نحيا فيه — عالم الشهادة بالتعبير الإسلامي — ليس كايوس (chaos) بل هو كوزموس (cosmos)؛ أي ليس هاويةً من الفوضى والعَماء، بل هو عالَم مُنتظِم مطَّرِد وبالتالي قابل للفهم العلمي والبحث عن قوانينه. ولو لم يكن الكون كوزموس لما كان قابلًا لممارسة البحث العلمي ومحاولة الوصول إلى نسَق القوانين الحاكمة إياه، بل لما كان قابلًا لممارسة تجربة الحياة أصلًا. تُسلِّم المنهجيةُ الغربيةُ بهذا المبدأ كمبدأ ميتافيزيقي أو أنطولوجي فقط لا

[٣٩] د. طه جابر العلواني، «التوحيد ومبادئ المنهجية،» في: **المنهجية الإسلامية**، المصدر نفسه، ص٣٦٥.

علاقة له بالقيم أو المعايير. وتوطَّن هذا في الغرب بفعل العقيدة المسيحية التي حكمَت إطارَه الثقافي في العصر الوسيط، وهي تقوم على الخوارق ومناقضة القانون الطبيعي، فضلًا عن اعتبار عالَم الطبيعة هو عالَم السقوط والخطيئة. عضَّد هذا من وضع المنظور الديني كمُضادٍّ للمنظور العلمي، واستقراء الطبيعة كطريقٍ مناوئ لطريقِ قراءة الكتاب المقدَّس.

فكان أن قام العلمُ الطبيعيُّ في العالم الغربي على أساسِ تنحيةِ الكتاب المقدَّس جانبًا والاقتصار على قراءة كتاب الطبيعة فقط. والخلاصة أن انطلقَت إمكانية العلم في المنهجية الغربية من مبدأ ميتافيزيقي؛ العالم كوزموس، وهو مبدأ أنطولوجي خالص مجرد من القيم والمعايير، فكان الخلل الذي تُحاوِل فلسفة العلوم الراهنة تجاوزه حين تُعنى بالإطار الثقافي للظاهرة العلمية وبأخلاقيات العلم ومعاييره إلى آخر ما صدَّرنا به الحديث.

التوحيد كمرتكزٍ منهجيٍّ يختصر الطريق، ويأتينا بالحُسنَيَين؛ فهو **مبدأ نظامية الكون، ومبدأ الأخلاقيات معًا**. وليس هذا خلطًا بين اللاهوتي والطبيعي أو الديني والعلمي بقَدْر ما هو ربط صار منشودًا بين القيمي والمعرفي.

يُصادِر التوحيد قبلًا على أن **الكون منظومة** ونسَق ونظام محكومة بسنن أو قوانين. «المادة ليست شرًّا أصليًّا، بل حقيقةٌ تتلازم وتتكامل مع الواقع الروحي ... لأنها صنع الإله الكامل والخالق الأعظم.»[٤٠] الطبيعة في الإسلام ليست مقترنة بالسقوط والخطيئة، بل هي «العالَم» أي العلامة الدالة على وجود الله. كان المتكلمون هم أوَّل من استخدم لفظة «العالَم» من أجل هذا الغرض، ولا غَرْو؛ فعلم الكلام هو علم التوحيد. «إنما سُمي «العَلَم» علَمًا لأنه علامةٌ منصوبة على وجود صاحب العلم. فكذلك «العَالَم» بجواهره وأعراضه، وأجزائه وأبعاضه دلالة دالة على وجود الرب سبحانه وتعالى.»[٤١] كلمة «عالَم» مشتقة أصلًا من العلم والعلامة، وفي أصلها اللغوي البعيد من الحسي؛ العُلام أي الحناء لما يترك من أثر باللون. والعلامة ما تُترك في الشيء مما يعرف به. ومن هذا العَلَم: لما يُعرف به الشيءُ أو الشخص، كعلَم الطريق، وعلَم الجيش (الراية)، وسُمي الجبل علَمًا لذلك. ومنه: علمتُ الشيء أي عرفتُ علامته وما يميِّزه، ونقيضه الجهل. وتكون بعد ذلك المعاني الخاصة والاصطلاحية للعلم. ولم تَرِد لفظة «العالم» في القرآن الكريم أبدًا. وردَت فقط في صيغة

[٤٠] صلاح سالم، **مغزى العقلانية الإسلامية** (القاهرة، المكتبة الأكاديمية، ٢٠١٠م)، ص٤١.

[٤١] أمين الخولي (مُعِدٌّ)، **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، الجزء الرابع، (القاهرة، مجمع اللغة العربية، ١٩٦٨م)، ص٢٤٠–٢٤١.

الجمع: العالَمين — ربما على سبيل التأكيد — ثلاثًا وسبعين مرة. هذا غير (العالِمين — بكسر اللام)، من العلم بالشيء التي وردَت ثلاث مرات.[٤٢] فها هي نفحةٌ كلاميةٌ تكشف عن عبقرية اللغة العربية؛ حيث العلم والعالَم مردودان إلى الأصل اللغوي نفسه، ومن المرتكز التوحيدي يمكن أن تعمل المنهجية الإسلامية على استثمارها لتوطين العلم في عالمنا. علم الكلام هو علم العقائد وعلم التوحيد، دفعَت قراءتُه للكتاب المنزَّل إلى النظر في كتاب الطبيعة ووضْع عنوانٍ لهذا الكتاب هو «العالَم». إنه التأكيد على أن الحضارة الإسلامية هي حضارة القراءتَين؛ القرآن والعالَم الطبيعي، في مقابل الحضارة الغربية حضارة القراءة الواحدة والمفاضلة بين طرفَين يستبعد أحدُهما الآخر.

التوحيد مبدأ يضفي على الكون نظاميته التي تجعل العلم التجريبي ممكنًا، وتجعل إعمال العقل أمرًا واعدًا. يؤدي الإيمان بوحدانية الله واتساق وشمول واستمرار القانون الطبيعي إلى إمكانية العلم، وكما أشار المفكِّر الهندي «همايون كبير» في كتابه **العلم والديمقراطية والإسلام** هناك ثلاثةُ معتقداتٍ أو أفكارٍ أساسية لا بد منها لنمو العلم هي: الاعتقاد بأن الكون متجانس، وبأن قوانين الطبيعة متَّسِقة، والإيمان بقيمة كل وحدة على حدة، لتكون الطبيعة قوةً تقوم بتشكيل الأشياء وتسييرها وَفْق خطةٍ إلهيةٍ من غير هَدْر. ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢].[٤٣] وفي هذا نجد التوحيد يُجسِّد قدرة الإسلام على تلبية حاجة معتنقيه للعلم ولتأسيس منهجيةٍ إسلامية وتوطين المنهجية العلمية. إنه ضمانٌ أكيد للمقدِّمة الأولية بنظامية الكون وإمكانية العلم.

ليس التوحيد مبدأ ميتافيزيقيًّا فحسب يضفي على الكون نظاميته، بل هو أيضًا وقبلًا مبدأٌ قيميٌّ يضفي على البحث العلمي — وعلى سواه — أخلاقيات ومعايير. حين يضفي التوحيد على الكون نظاميته، ويحدِّد للمسلم ماهيته ودوره وقيمه، وشبكة العلاقات مع الكون والحياة والزمان. وفي هذا — كما قيل بحق — يُضفِي التوحيدُ على كل شيء في الحياة معنًى، ويمنحه روحًا، ويضع له هدفًا، ويجعله دائرًا حول مركز. هكذا نجد التوحيد مقصدًا

---

[٤٢] المصدر نفسه، ص٢٤٨ و٢٤٥. ولمعالجةٍ تفصيليةٍ راجع: يمنى طريف الخولي، **الطبيعيات في علم الكلام**، ط٣ (القاهرة، دار رؤية، ٢٠١٠م).

[٤٣] صلاح سالم، **مغزى العقلانية الإسلامية**، ص٤١.

أَعْلَى يتحقق في ضمير الإنسان ووجدانه، وينعكس على الجانب المعرفي وإطاره المنهجي، ليكون تمثيلًا للربط بين القيمي والمعرفي.

وإذ يتبوأ التوحيد موضعه بوصفه مرتكزًا، فإنه يحرِّر الإنسانَ من عبادة الأشياء والأشخاص، ومن عبادة الإنسان للإنسان، ومن عبادة ذاته الفردية ... وسائر العبادات الزائفة وأشباه العبادات التي ظهرَت مع نبذ الدين وأخذ العلمانية والإلحاد كبديلٍ له، وهو طريق المنهجية الغربية الذي قطعَتْه منذ أن كان التمثيل لهذا باعتماد القراءة الواحدة والوحيدة لكتاب الطبيعة المجيد. وما من شيءٍ يبعث في الإنسان الشعورَ بالاستغناء ثم الطغيان كالعلم والمعرفة من غير إيمان ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾ [العلق: ٦/٧]؛ حتى علمتنا الحضارة الغربية أن هذا رديفٌ لعقلية الإدراك المنهجي للأمور والبحث عن علاقاتها الناظمة وكيفية توظيفها وتسخيرها. ولكن ... بين قوم يحتل التوحيد موقعه المناسب في قلوبهم ويجعلونه مرتكزًا منهجيًّا، لا مجال للطغيان والاستعلاء؛ فالتوحيد يجعل العلم وسيلة للتقوى والارتباط بالله ... مصدر كل علم وخير ومعرفة ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨] فلا يستطيع الغرور بالمعرفة والعلم أن يستولي على قلب الموحِّد أو عقله، بل يقول دائمًا: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣٢]، وبذلك يصل التوحيدُ علمَ الإنسان بالإنسانية كلها، في حاضره وما هو متداول فيه، بل يفتح أمامه آفاقًا ممتدةً إلى الماضي والمستقبل، وإلى الحياة الأخرى. وأيضًا لا مجال للعبث والعبثية، ولا سبيل لبروز أفكار العدم والعدمية وانتفاء الغاية. كما أن الموحِّد لن يُسخِّر العلم إلا فيما يُرضي الله وينفع الناس؛ فلا مجال لتسخير العلم لبناء أسلحة الدمار الشامل أو غير الشامل، ولا مجال لتسخير العلم ومنجَزاته لإفساد الحياة، وإعلاء شأن الفساد والإثم فيها، وتدمير البيئة والإنسان والحياة والأحياء، وخيانة واجب الاستخلاف ومهام العمران، العلم والمعرفة عند الموحِّد يقتضيان العمل الصالح، فالموحِّد يستعيذ بالله من علمٍ لا ينفع.[٤٤]

وتنص آيات القرآن الكريم على أن السبيل المؤدي لحقائق التوحيد هو **النظرُ العقليُّ**؛ ولذلك كان «النظرُ العقليُّ» المطلبَ الإلهيَّ الأول من الإنسان، ومن دونه لا يمكن بناءُ أي مطلبٍ آخر، مما يعني أن المعرفةَ المنهجيةَ واجبٌ أوَّليٌّ على المسلم.

---

[٤٤] المصدر نفسه، مواضع متعددة، وص٣٩٩.

لقد كان علم الكلام من أولى دوائر النظر العقلي التي ترسمَت حول القرآن الكريم، وعلم الكلام في جوهره وفي أحد أسمائه هو علم التوحيد، ولكن الأقدمين انشغلوا كثيرًا برد شبهات خصوم الإسلام، وجدل الفرق المتناظرة، ولم يُعْطوا هذا الجانب الجوهري من جوانب التوحيد حقَّه؛ أي جانب النظر العقلي الذي يعني في البيان القرآني «الجانب المعرفي المنهجي للتوحيد». والمهمَّة التي يُوجبُها هذا العصر هي سد الحاجة الملحَّة لتنضيد الجانب المعرفي المنهجي للتوحيد، انطلاقًا من فرض النظَر العقلي المصحوب بالنسَق القيمي.

«النظرُ العقليُّ» على أية حال يقوم على ترتيب مقدِّماتٍ وجودية تُؤخذ أولًا من الكون والوجود، لتُضاف إلى المقدِّمات العقليَّة المُنْتِجة؛ وبذلك تتضافر عناصر الوجود وقوى الوعي الإنسانيِّ لصياغة تلك المقدِّمات ثم الوصول إلى النتائج. ويتحوَّل «النظرُ العقليُّ» إلى حالةٍ عقليَّة ونفسيَّة مصاحبة وملازمة للإيمان، بحيث يعملان معًا في تضافر، لترشيد حركة الإنسان في هذا الكون، بكل الطاقات التي يفجِّرها الإيمان في الإنسان.

لعل التوحيد في جوهره هو الإيمان الخالص، على أن آياتِ القرآن الكريم تربط ربطًا عبقريًّا بين الإيمان والعمل، ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: ٧]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [فصلت: ٨]، ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧] ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [العصر: ١–٣]. إن العمل ثمرة عقيدة التوحيد التي هي واسطة العقد في منظومة «القيم العليا» القرآنيَّة الحاكمة.

وفي هذا الإطار الإسلامي يحقُّ اعتبار مفهوم التوحيد بمثابة النواة التي تنتظم حولها المفاهيم الأخرى في منظومة المفاهيم والقيم الإسلامية المنهجية. تستتبع عقيدة التوحيد الضوابط والموجهات التي يمكن اعتبارها مقاصد المنهجية الإسلامية، وفي مقدمتها الاستخلاف والتزكية والعمران ... تمثيلًا للقيم المميزة للتصور الإسلامي والرؤية الكونية الإسلامية، ولا بد أن تتجسَّد بدورها في المنهجية العلمية المتوطِّنة في العالم الإسلامي.

### خامسًا: قيم إسلامية ضابطة للمنهجية

كما أوضحنا آنفًا، ترى النظرةُ المنهجية المعاصرة في القرن الحادي والعشرين/الخامس عشر هجريًّا ضرورةَ أن يتغلغل في نسيج منهاجية البحث منظومةٌ قيمية حاكمة وضابطة

وهادية، فضلًا عن أنه لا بد وأن يكون ثمَّة اهتمامٌ خاص بهذا البُعد الذي يضُم القيم والمقاصد والغايات في المنهجية العامة التي تجمع بين القراءتَين، قراءة الكتاب المنزَّل وقراءة كتاب الكون، رافضةً القراءة الوحيدة لكتاب الطبيعة، وذلك الانفصام النكِد بين العلم والدين الذي أدخل فلسفة العلم في مرحلتها الوضعية السابقة في مضايقِ النهايات.[٤٥]

وفي المنهجية الإسلامية، المنطلقة من عقيدة **التوحيد**، تتمثل المنظومة القيمية أساسًا في ثلاثية **الاستخلاف والتزكية والعمران**، تقوم بين أطرافها علاقاتٌ تبادلية، وتحمل جميعُها طابعَ الإسلام ذاته من حيث هو دين الفطرة والبداهة. وإذا كان التوحيد في جوهره هو الرؤية الإسلامية للكون، فإن هذه القيم الثلاث إطار الرؤية الإسلامية للإنسان ودوره في هذا الكون؛ فتمثِّل جميعُها إطارًا نسقيًّا لمنظومةٍ من القيم كفيلةٍ بتوجيه الجهد العقلي المسلم وترشيد البحث العلمي من حيث هو فاعليةٌ إنسانية منتجة وأقوى إنجازات السياق الحضاري المؤثِّرة في الفكر وفي الواقع على السواء. إنها «منظومة مقاصدية كاملة يمكن الاستناد إليها لتصحيح مسار العلوم النقلية، إضافةً إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتسديد مسيرة العلوم الطبيعية باتجاه الغائية والقيم والمقاصد، لتحقيق غاية الحق من الخلق، والنَّأي بها عن العدمية والعبثية.»[٤٦]

ذلك أن **الاستخلاف**[٤٧] هو أداء الأمانة المنوطة بالإنسان والقيام بواجب العمران. **والعمران** بدوره لا يعدو أن يكون توظيفَ الطاقات في إعمار الأرض والارتقاء بحياة البشر وإثرائها وإعلاء شأن حضارة الإنسان، باختصار تزكيتها، من حيث إن **التزكية** هي التطهير والترقية والتنمية، للنفس وللواقع وللعلاقات الاجتماعية، وهذا هدفُ العمران ووسيلتُه. ولا يعدو أن يكون تطويرًا للهدف المُجمَع عليه من كل الأطراف، شرقية وغربية،

---

[٤٥] د. منى أبو الفضل ود. طه جابر العلواني، **نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهجية وتاريخية**، المصدر نفسه، ص٢٠ وص٨٤.

[٤٦] المصدر نفسه، ص١٨.

[٤٧] من أجل قيمة الاستخلاف وتفعيلها بأبعادها أنشأت الجامعة الإسلامية بماليزيا معهد أبحاث «خليفة» أو الاستخلاف، من إصداراته هذا الكتاب الصغير المتَّسِم بالبساطة والعمق والعذوبة، وكان في أصله محاضرةً أُلقِيَت على المتدرِّبين:

Muhammad al'Mahdi, *On Being Khalifah of Allah* , Khalifah Serious No. 2, "Toward a Fully and Truly Islamic World," The Khalifa Institute, Kuala Lampur, 2004.

إسلامية وغير إسلامية؛ أي **التنمية**. إن التنمية في هذا المنظور الإسلامي التكاملي تغدو أكثر كثيرًا من مجرد تصاعُد في الأرقام والمعدلات.

الاستخلاف مصداقٌ لقوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وكمبدأ يعني قدرةَ الإنسان على التصرُّف في عالمه للتعبير عن إرادته والحصول على حاجاته، القدرة على التسخير الإنساني للكون الدنيوي المادي، وما يستتبعه هذا من مسئولية حمل أمانة التصرُّف، وهي مسئوليةٌ تقتضي العدل والاعتدال، نقضًا للظلم والجَوْر في جميع وجوه التصرف الإنساني، معنويًّا وماديًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا. وبهذا يتمثَّل الاستخلاف كفطرة للإنسان وما فطره الله عليه من صفاتٍ وقدراتٍ جعلَتْه فردًا ومجتمعًا وجنسًا يتمتع بالروح وبالضمير الإنساني وبالنفس اللوامة وبنزعة طلب العلم وطلب المعرفة. الاستخلاف طبعٌ وإرادةٌ تحمل تكريمًا للإنسان، وهو جوهرُ الحياة الإنسانية وغايتُها في العمل الخيِّر وفي الإبداع وفي الإعمار.[٤٨] إن الاستخلاف هو الحضارة، هو الوعي والحضور الإعماري، مرتكز مسئولية الإنسان ودوره في هذا الوجود، ومنزلة للإنسان تحديدًا لوضعه في المنظومة الكونية الشاملة، تجعله أرقى الكائنات جميعًا لأنه وحده المستخلف، يتميَّز عنها جميعًا بالعقل والعلم والنشاط المعرفي وبناء الحضارة الإنسانية. في الرؤية الإسلامية الكون بأشيائه وظواهره وعلاقاته قد ذُلِّلَت لاستخلاف الإنسان في الأرض. وبهذا يغدو الاستخلاف كعضُدٍ نفسي وكقيمةٍ ميثودولوجية موجِّهة، منطلق لفاعلية العقل المسلم والباحث المسلم.

أما التزكية فهي من المفاهيم المركزية في القرآن، بل ومن مقاصد الوحي العليا ليزكِّي الله من يشاء.[٤٩] وردَت مشتقات مصدرها اللغوي «زكو» في القرآن الكريم تسعًا

---

[٤٨] عبد الحميد أبو سليمان، «الرؤية الحضارية الكونية الإسلامية»، في: **المنهجية الإسلامية**، ج١، المصدر نفسه، ص٢١٢– ٢١٣.

[٤٩] هذا على أساس أن إنزال الوحي القرآني له أربعة مقاصد عليا تحددها الآية: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الجمعة: ٢]، ومنها نفهم أنه سبحانه وتعالى جعل من الأميين رسولًا وأنزل عليه الوحي القرآني من أجل تحقيق أربعة مقاصد هي: أن يتلو عليهم آياته – يعلمهم الكتاب – يعلمهم الحكمة – والهدف الرابع الشامل هو: يزكيهم. انظر في هذه الرؤية المعرفية لمفهوم التزكية على أساس المرجعية القرآنية: فتحي حسن ملكاوي، «التزكية في منظومة القيم الحاكمة»، **مجلة المعرفة** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن): العدد ٥٧، ٢٠٠٩م/ ١٤٣٠هـ، ص٥–١٢. (ص١١).

وخمسين مرة، تتصدرها مقولة «الزكاة» التي وردَت اثنتَين وثلاثين مرة؛[٥٠] فهي ركن من أركان الإسلام الخمسة، سهمٌ معلومٌ في الفائض من مال الفرد يتوجَّه للجماعة، مالٌ مبذولٌ لوجه الله ولاستيفاء الدين، وكما أشار الطاهر محمد بن عاشور لم يرد مصطلح الزكاة بهذا المعنى قبل نزول القرآن أبدًا. الزكاة ركن الدين، ركيزة تُفضي إلى التطهير والنمو؛ لأنها أساسًا «تطهير للنفس من الشح والاستعلاء على فتنة المال والقيام بحق الجماعة».[٥١]

هكذا نخلُص إلى أن موضوع التزكية كقيمةٍ قرآنية، في شتَّى تجلياته، لا يخرج عن هدف إصلاح الواقع الإنساني، الذي يشمل إصلاح الفرد والجماعة والأمة، وإصلاح البدن والروح. وهذا جميعُه عُلوٌّ في مراتب التزكية التي يمكن اعتبارُها لونًا من ألوان الجهاد الأعظم — جهاد النفس. وفي النهاية ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [الشمس: ٩] كجوابٍ لأطول قَسَمٍ في القرآن الكريم.[٥٢]

ولا بد أن نهدف إلى التوظيف المنهاجي لقيمة التزكية، مما يجعلها من الضوابط الموجِّهة لمسالك الباحثين والدارسين، وهذا يحول دون أن يظل أمرُها مسألةَ مشاعرَ إيمانية وخلجاتٍ نفسيه، مقصورة على المستوى الفردي، بل تغدو عنصرًا فعالًا يتدخل في خطة العمل ... في منظومة المنهج، لكي يوظف الباحث «طاقاته العلمية والعملية في إعمار الأرض، وترقية الحياة البشرية عليها، وهو بذلك يحقق مقصد التزكية: تطهيرًا وتنمية»،[٥٣] مما يبدو بمثابة هدفٍ مثالي للبحث العلمي.

على أن تفعيل قيمة التزكية، بما تستتبعه من عناصرَ في منظومة القيم الإسلامية، إنما يتعيَّن ويتجسَّد كواقعٍ ملموس في إطار قيمة **العمران** التي تحدِّد فقه العمل في الحياة الدنيا. يمثِّل العمران قيمة من حيث إنه الرؤية الإسلامية لوظيفة الإنسان في الكون المستخلَف فيه، فهو إذن قيمةٌ معيارية لحصيلة «عُمُر» الإنسان الفرد، أو عُمُر الجماعة أو الأمة، وقيمةٌ معيارية «تُقوَّم بها» جملة الجهود والإنجازات الحضارية «العمرانية» للفرد

---

[٥٠] المصدر نفسه، ص٦.

[٥١] المصدر نفسه، ص٨.

[٥٢] المصدر نفسه، ص٦ ومواضع أخرى.

[٥٣] المصدر نفسه، ص٥.

أو الجماعة أو الأمة.[٥٤] وتتراوح دلالاتُ لفظِ العمران في القرآن الكريم ما بين حالة الحياة والإقامة والسكنى والبناء والاستقرار، ليكون للعمران جانبٌ مادي متمثل في بنية المجتمع من مؤسساتٍ ومبانٍ وطرق وخدمات ووسائل وزراعة وصناعة وتجارة، وجانبٌ معنوي متمثل في العدل والمساواة واستتباب الأمن وممارسة الشورى وطلب العلم وسيادة الفضل والفضيلة. بهذَين الجانبَين المادي والمعنوي يمثِّل العمران «قيمة» تستوعب الفاعليات العينية للبحث العلمي سواء في جوانبه البحتة والنظرية أو في جوانبه التطبيقية والتقانية، فيغدو «تقويمًا» يُضفَى على الفعل والعمل ليُعليَ من قيمة الجهد الذي يؤكِّد النماء والتقدُّم والتطوُّر، أو بالأحرى التزكية، أما التحقير من قيمة الدنيا والإعراض عنها وإهمال شئونها وسائر ما لا يؤكِّد قيمة العمران، فجميعُها مفاهيم لا تداني قيمَ المنهجية العلمية بحال. وما يُقابِل العمران في اللفظ القرآني — كما أوضح فتحي ملكاوي في دراسةٍ له بعنوان «العمران في منظومة القيم الحاكمة» — هو ما يقابل بقاء الحياة واستمرارها على السنن والقوانين الجارية، كالفساد في شتى صوره، والقتل، وسفك الدماء، والهدم والخراب، والتدمير والخواء ... وكلها مضادَّاتٌ للعمران، مثلما هي مضادَّاتٌ للأهداف المشروعة أو المنشودة للبحث العلمي ولفاعليات العقل الإيجابية. وليس جُزافًا أن ابن خلدون الرائد العظيم للعلوم الاجتماعية، أطلَق عليها اسم «علم العمران»، ملتقطًا المصطلح القرآني، ومدركًا من دلالاته ما غاب عن سابقيه.

والخلاصة أن **التوحيد** مُنطلَق قيمٍ ميثودولوجية لتقويم جهود البحث العلمي والعطاء العقلي للأمة الإسلامية، من حيث إن العالِم إمامٌ من أئمة أداء أمانة **الاستخلاف**، والاضطلاع بمهام عمران الأرض وصون قيمة الحياة فيها، أو بالأحرى تزكيتها. وبهذه المنظومة القيَمية تتمايز المنهجية الإسلامية عن سواها من منهجياتٍ علمية وضعية أو بعد وضعية.

## سادسًا: مفهوم النموذج الإرشادي: تحليل وتوظيف

النموذج الإرشادي مفهومٌ جوهري من أجل مَوْضعة وتقنين منهجيةٍ علمية «إسلامية» تحديدًا، أو بعبارةٍ أخرى، من أجل توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي؛ فلا بد من التوقف هنيهةً لتنضيد هذا المفهوم وعرضه. وفي هذا نعود مجددًا إلى أغوار فلسفة العلم

[٥٤] المصدر نفسه، ص٥، و٦.

مثلما بدأنا منها في الجزء الأول (فلسفة العلم ومنهجه في الإطار الحضاري)؛ فقد بات هذا المفهوم العبقري من مقولاتها الأساسية، منذ أن طرحه توماس كون في كتابه الشهير **بنية الثورات العلمية** العام ١٩٦٢م.[٥٥] واضعًا له مصطلحًا هو البراديم (Paradigm) (هذه الكلمة مشتقة من الكلمة اليونانية paradeigma وتعني مثالًا أو نموذجًا يُحتذى، بمعنى يقترب من معنى كلمة pattern). وقد أشرنا إلى التأثير اللافت الذي أحدَثه هذا الكتاب حتى يمكن اعتباره علامةً فارقة في مسار فلسفة العلوم، فباتت تصنف فلسفة العلوم قبل توماس كون وفلسفة العلوم بعده.

مفهوم البراديم يعني نموذجًا قياسيًّا وإرشاديًّا **معًا**. وعلى سبيل الاختصار، قد نحذف أحد هذَين البديلَين، فيُقال «نموذج إرشادي» أو «نموذج قياسي» فقط. ويبدو لنا أن البديل الأول أفضل؛ أي نختار الإبقاء على «الإرشادية»؛ لأنها توحي بآفاقٍ مفتوحةٍ فتعِد بتقدُّم منشود، بينما تُوحي «القياسية» بشيء من المدرسية والتوجيه، على أنها لها أهميتُها في تمثيل ضبطٍ منهجي متعين. وعلى أية حال، لا ضير من تعريب المصطلح فيُقال «البراديم»، نظرًا لانتشاره وكثرة تداوله، فلم يعُد من أشهر مقولات فلسفة العلوم فحسب، بل حلَّ وارتحَل وحقَّق شيوعًا وذيوعًا واستخدامًا وتطبيقًا في شتى المجالات، وبصورةٍ لم تحرزها من قبلُ مقولةٌ فلسفية تخصصية.

---

٥٥ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd enlarged ed. (Illinios, University of Chicago Press, 1970), pp. V: VII.

ولهذا الكتاب ترجمةٌ عربية ضمن سلسلة عالم المعرفة: **بنية الثورات العلمية**، ترجمة شوقي جلال، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢م)، سبقَتها ترجمةٌ أخرى قام بها د. ماهر عبد القادر بعنوان: **تركيب الثورات العلمية** (بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨١م، الطبعة الثانية ١٩٨٩م).

وتوماس كون (١٩٢٢–١٩٩٦م) عالم فيزياء نظرية متخصص. حصل على الدكتوراه فيها العام ١٩٤٩م. ثم حصل على منحة لمدة ثلاث سنوات لدراسة تاريخ العلوم في جامعة هارفارد؛ فأصبح مؤرخ علم مقتدرًا، وقام بتدريس تاريخ العلم في أعرق المعاهد الأمريكية المعنية بهذا المبحث: جامعة هارفارد (١٩٥٢–١٩٥٦م) ثم جامعة باركلي في كاليفورنيا ثم المعهد التكنولوجي في ماساشوتس. وبرصيدٍ تاريخيٍّ وافر أقدم توماس كون على رحاب فلسفة العلم؛ فكان قادرًا على إحداث ذلك التحول في فلسفة العلم، ومن بعد كون لم تعُد تنفصل عن تاريخ العلم والنظر إلى العلم في سياق تطوُّره عَبْر التاريخ وتفاعُله مع البنيات الثقافية والأطر الحضارية.

انظر: يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ... الحصاد ... الآفاق المستقبلية**، المصدر نفسه، ص٤٤٠–٤٥٢.

لا بد من إلقاء مزيد من الضوء على جوهر هذه المقولة كما نشأَت مع رائدها توماس كون بما يفيد في تفهُّمها، وسوف يساهم هذا أيضًا في تفهُّم منهجية تَقدُّم العلم الطبيعي كما يفلسفها توماس كون الذي طرح الفكرة أصلًا في سياق محاولته لتفسير طبيعة التقدُّم العلمي ومراحله الكبرى، مهتديًا بالتقدُّم الجذري في بنية التفكير العلمي الرياضياتي والطبيعي والتقاني الذي حدث بفعل ثورة الفيزياء الكبرى في القرن العشرين؛ أي ثورة النسبية والكوانتم.

وتقوم فلسفة كُون على التمييز في مسار العلم، أو تقدُّمه، بين مراحل العلم العادي أو القياسي normal science، الذي يسير في إطار النموذج الإرشادي أو البراديم المعمول به، وبين المراحل الثورية في هذا التقدُّم التي هي انتقال من نموذجٍ إرشاديٍّ إلى آخر.

النموذج الإرشادي في أول طرحٍ له على يد كون هو النظرية العلمية العامة المعمول بها، كنظرية بطليموس مثلًا أو نظرية كوبرنيقوس أو سواهما من نظرياتٍ علميةٍ عامة يلتزم بها المجتمع العلمي في مرحلةٍ ما. وبلوغ النظرية مرتبةَ النموذجِ الإرشادي يعني أنها أفضلُ من كل منافساتها؛ أي ثبتَت ووجَب التسليمُ بها وبكل مسلَّماتها ومناهجها ومفاهيمها وخلفياتها الميتافيزيقية. فتغدو النظرية بكل هذه الأبعاد بمثابة نموذجٍ قياسيٍّ إرشاديٍّ يحدِّد مدلول الوقائع التجريبية، يطرح معايير الاختبار والتقويم والتنقيح، والتعديل إذا لزم الأمر.

والأكثر فاعليةً أنه يطرح المشاكلَ التي يجب دراستُها وأنماطَ الحلول المطلوبة. المجتمع العلمي الناضج يسهُل نسبيًّا تحديدُ نماذجه القياسية الإرشادية. وغنيٌّ عن الذكر أن الرياضيات كانت أسبقَ العلوم في اصطناع نموذجٍ إرشاديٍّ واضحِ المعالم. ولا بد للنموذج الإرشادي أن يطرح مشكلاتٍ للبحث، وإذا توقَّف عن هذا مع استمرار التسليم به، لا يعود برنامج بحثٍ علمي؛ أي لا يعود إرشاديًّا، بل هو مجرد تقنيةٍ خاصة بمهنةٍ معيَّنة.

مشكلات البحث العلمي مختلفة والنموذج القياسي الإرشادي لا يثير منها إلا الألغاز (puzzles) التي تُفسِح المجال لإثبات قدرةِ الباحث ومهارتِه الخاصة في الوصول إلى حلٍّ لها. التسليم بنموذجٍ قياسيٍّ إرشاديٍّ معيَّن هو الذي يطرح ألغازًا، بمعنى أنه يهيِّئ للباحثين اختيارَ مشكلاتٍ يمكن الوصول إلى حلٍّ لها طالما نسلِّم بهذا النموذج.[٥٦] هكذا نلاحظ أن

[٥٦] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, pp. 37–63.

العلم العادي لا يقوم باختبار النموذج ذاته أو تعديله أو الاعتراض عليه؛ فالعلم ينمو ويتقدَّم في مراحله العادية من خلال حل الألغاز التي يثيرها النموذج الإرشادي المعمول به، والمعرفة هنا تزدادُ دقة واتساعًا وتُوالي إحراز أهدافها ليتمثل نجاح المشروع العلمي بصورة قد تدعو إلى الإعجاب، لكنها تخلو من الابتكاراتِ الجوهرية والإبداعِ العظيم. وعلى هذا النحو تنمو المعرفة العلمية في إطار العلم العادي بصورةٍ مطَّردة — صورةٍ تراكمية.

ويظل الحال على هذا المنوال التراكمي حتى تظهر حالاتٌ شاذة؛ أي ظاهرة لا يتوقَّعها النموذجُ المعمول به، لا يتنبأ بها ولا يهيِّئ الباحثَ للتعامل معها، فيبدأ الخروج عن أطُره ومحاولات تعديله. وهذا عادةً ما يلقى مقاومةً ما في البداية، ولكن لنلاحظ مبدئيًّا كيف أن النموذجَ الإرشاديَّ ذاته هو الذي يفتحُ الطريقَ للخروج منه والبحث عن نموذجٍ جديد. وهذه هي صياغة توماس كون لخاصية التصحيح الذاتي (Self-Correction) التي تُعَدُّ من خواص المعرفة العلمية التجريبية، تكفُل تقدُّمها المستمر إلى غير نهاية.

ظهور الشذوذ تتلوه محاولة لاستكشاف مجاله، والمواءمة بينه وبين النموذج الإرشادي، ومحاولة تعديل أدوات النموذج. ولكن إذا بدا إسرافٌ في هذا التعديل فها هنا أزمة (crisis). الأزمة تعني أنه قد آن الأوانُ للخروج من سياق العلم العادي وتعديل النموذج. المعرفة هنا ليست تراكمية بل ثورية. تمامًا كما تحدُث الثورة السياسية حين يشعر أفراد المجتمع أن المؤسسات القائمة لم تعُد كافيةً لحل المشكلات أو قادرةً على هذا. الثورة العلمية تحدُث نتيجةَ تغيُّرات لاستيعاب ظاهرة من نوعٍ جديدٍ من قبيل الأكسجين أو الأشعة السينية، ظاهرة خلقَت أزمة.[٥٧] عن **الأزمات تنبثق النظرية العلمية الجديدة التي تغيِّر تقاليدَ البحث وأبعادَ الرؤية الميتافيزيقية ومدلولاتِ المفاهيم العلمية والوقائع**

---

[٥٧] فلسفةُ توماس كُون فلسفةٌ للثورة العلمية وبِنيَتها، ومع ملاحظةِ أن مفهومَ الثورةِ في أصلِه مفهومٌ فلكيٌّ رياضيٌّ صاغَه علماءُ الفلك في القرن السابع عشر بعد أن استقام رصدُهم لحركة الكواكب بفضل قوانين كبلر، ليشير إلى اكتمال دورة الجِرم السماوي في مداره وبدء دورةٍ جديدة؛ أي سنةٍ جديدة وعهدٍ جديد. وهذا هو المفهوم الحرفي للفظة ثورة؛ أي إعادة الدورة، ولكن لأنه يشير إلى تغيُّر وبدء عهدٍ جديد، فقد انتقل إلى مجال الأوضاع المدنية ليكتسب معناه الاجتماعي والسياسي المعروف الذي يفيدُ التغيير الجذري الشامل السريع، فهل تحدث ثورة في العلم بهذا المفهوم المستجد والمعمول به حاليًّا؟ انظر:

Paul Thagard, *Conceptual Revolution* (New Jersy: Princeton University Press, 1992), p. 5 et seq.

**التجريبية**، فإن تغلَّبَت النظرية الجديدة على منافساتها وأثبتَت ذاتها يتم التسليمُ بها كنموذجٍ قياسي إرشادي جديد، يطرح ألغازًا تحتاج إلى مهارة الباحثين ... وهكذا دوالَيك.

وما ينتجُ عن الأزمة من انتقالٍ إلى نموذجٍ قياسي إرشادي جديد هو الثورة العلمية، التي تعني تغييرًا في النظرة إلى العالم. والثورات العلمية هي معالمُ التقدُّم الكبرى في مسار العلم أو عَبْر تاريخه. وعلى هذا لا يعود تاريخُ العلم أو مسارُ التقدم العلمي سلسلةً من الإنجازات المتوالية وقصص نجاح الأفراد، بل يتكوَّن من مراحلَ أو وحداتٍ كبرى. لم يُعنَ كُون كثيرًا — كما فعل كارل بوبر مثلًا — بدور العبقرية الفردية في خلق قصة العلم، وانصبَّ اهتمامُه على المجتمع العلمي أو الجماعة العلمية، أو بالأحرى المؤسسة العلمية، التي تعمل في إطار النموذج الإرشادي المطروح، حتى نُعتَت فلسفته للعلم بأنها «عقلانية مؤسساتية» (Institutionalized Rationality).[٥٨]

لا غَرْو، إذن، أن يمثِّل النموذج القياسي الإرشادي أيديولوجيًّا المجتمعَ العلمي أو المؤسسةَ العلمية، التي لا تقتصر على خلقِ نوعٍ من الانسجام بين أفراد المجتمع أو الجماعة كما تفعل أية أيديولوجيا، بل يتَّسِم المجتمع العلمي بدرجةٍ فريدة من التآزُر والتضافُر والتكاتُف.

من هنا يرى توماس كُون أن تفسير التقدُّم العلمي لا بد وأن يرسُو في نهاية المطاف على عواملَ سوسيولوجيةٍ وسيكولوجية وعلى توصيفٍ لنسَق القيم أو الأيديولوجيا، بمعية تحليل وتوصيف المؤسَّسات التي يتقدَّم العلم من خلالها. وإذا عرفنا قيَم العلماء يمكن أن نتفهَّم المشاكل التي يضطلعون بها والحلول التي يرسُون عليها. ويُنكِر كُون إمكانية طرح هذه العوامل السوسيولوجية والسيكولوجية والقيَمية والتنظيمية من أية إجابة عن سؤال التقدُّم العلمي،[٥٩] من حيث إن العلم — ببساطة — ظاهرةٌ في عالم الإنسان، مؤكِّدًا تآخي العلم مع الظواهر الحضارية الأخرى. لا يقنع كُون بأي خلافٍ جوهريٍّ بين التطوُّر في الفنون والآداب والنظم السياسية والإنسانيات والتطوُّر في العلم.

---

٥٨ W. H. Newton Smith, *The Rationality of Science* (London: Routledge & Kegan Paul, 1981) .p. 102

٥٩ T. Kuhn, "Logic of Discovery or Psychology of Research," in: I. Lakatos & Allan Musgrave (eds.), *Criticism and Growth of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979) .pp. 1–23

هكذا بدأَت فكرة النموذج الإرشادي من أجل تفسير توالي تقدُّم النظريات الفيزيائية تحديدًا، ثم اتسعَت وتنامت وتجاوزَت هذا الإطار المتعين، لتُسهِم في تفسير الظواهر المعرفية بشكلٍ عام، مرتكزةً على الثوابت التي بلورَها توماس كون، وأوَّلها أن النموذج الإرشادي يربط الجماعة أو المجتمع المعرفي بآصرةٍ وثيقة؛ فتشارُك أعضاء المجتمع العلمي في هذا النموذج، واتفاقُهم على قبوله والعمل في إطاره هو ما يجعلهم جماعةً مترابطة، ويجعل جهودَهم متكاملةً متوالية الصعود.

يشمل النموذجُ القياسي القيمَ والمعاييرَ والأخلاقياتَ والفروضَ الأوليَّة الميتافيزيقية، مثلما يشمل مجالات البحث والمشاكل الكبرى الخاضعة للدراسة والتمثيلات الرمزية والأدوات المنهاجية والبحثية والأمثلة والشواهد المعمول بها التي قد تكون أمثلةً عينية للحلول المطروحة للمشاكل. وهو قبل كل شيء يعني أن النسَق العلمي والنشاط العلمي، ليس صنمًا جامدًا على الصورة الوضعية بل هو كيانٌ حيٌّ فعال يحمل اختلافًا وتمايزًا من حيث القيم والمبادئ والأولويات التي يعمل بها العلماء في هذه الحقبة أو في تلك البقعة.

إن أي نموذج من حيث هو نموذج يحمل أخصَّ الخصائص، وهو مثالٌ لسائر الأفراد والجزئيات. والنموذج القياسي الإرشادي يضُم في أعطافه، كما لاحظنا، **النموذج التفسيري**، بل إن فيلسوف العلم المعاصر ستيفن تولمن (S. Toulmin, 1922–2009) الذي لا يُرحِّب كثيرًا بتطبيق مفهوم الثورة بمعناه الحرفي في تقدُّم العلم، يذهب إلى أن النموذج القياسي الإرشادي هو النموذج التفسيري (Pattern of Explanation) ذاته.[٦٠]

ويرتبط بالنموذج القياسي أيضًا مفهوم «رؤية العالم» (World View)، وهو من المفاهيم الهامة التي برزَت في الخطاب المعرفي المعاصر. ظهر لأول مرة في الثقافة الألمانية (Weltanschaung)، إبَّان القرنِ الثامنَ عشر، وعُني به نفَر من كبار الفلاسفة الألمان في القرنِ التاسعَ عشر. ونذكُر في هذا الصدد فيلهلم ديلتاي (W. Dilthey, 1838–1911) الذي تحوَّل اهتمامه بمفهوم «رؤية العالم» إلى اهتمام بمفهوم، أو بالأحرى منهجية الهيرومنيوطيقا؛ أي التفسير والتأويل وفقًا للسياق. على أية حال، برَز المفهوم على السطح وكثُر استخدامه في النصف الثاني من القرن العشرين بعد انهيارِ مفاهيم المطلقيَّة وحلول مفاهيم النسبويَّة؛ ذلك أن «رؤية العالم» تعبِّر عن متغيرات الحضارة الإنسانية وتنوُّعها

٦٠ Stephen Toulmin , *The Hidden Agenda of Modernity* (Illinios: University of Chicago .Press, 1990), p. 84

وتعدُّديتها واختلافاتها في الزمان والمكان. المفهوم يدُل على التصوُّر العام للعالم والواقع المُعاش، بمعنى المنظور المطروح في ثقافةٍ معيَّنة أو حقبةٍ حضاريةٍ بعينها، أو مجالٍ معرفي، ويُدرك من خلاله العالم، وبالتالي تتكوَّن على أساسه الرؤى والتصوُّرات العامة، بل وأيضًا القيم والأحكام والمعتقدات. تتأثَّر رؤى العالم أو تتغيَّر في أعقاب التحوُّلات الكبرى في الحضارة، كظهور الأديان أو مراحل التقدم الراديكالي أو الثورات العلمية الكبرى. على أن رؤية العالم بمثابة نموذجٍ معرفيٍّ يختلف عن المذهبية الفكرية وعن الأيديولوجية، من حيث إنه أكثرُ مرونةً وحيويةً ومطابقةً فعليةً للواقع المُعاش في الدائرة المعنيَّة.

وكما اتضح الآن من ثنايا هذا الحديث الميثودولوجي، الأزمة تؤدي إلى ثورة هي تحطيمٌ للنموذج الإرشادي وتشييدُ نموذجٍ جديد. وقد استحكمَت أزمةُ تخلُّفنا الحضاري وركودنا المعرفي، وبات الواجبُ المنوط بعقلانية الأمة يتمثَّل بضرورة إحداثِ ثورةٍ بالمفهوم المطروح؛ أي الخروج من نموذجٍ قياسيٍّ إرشادي للبحث العلمي، مستورَد بقَضه وقضيضه من الحضارة الغربية، حاملًا عقلانياتِهم وتنويريتَهم العلمانية وقيمَهم المادية وشهودَهم الحضاري الاستعماري، وصياغة نموذجٍ إرشادي إسلامي يحمل قيمنا ومبادئنا وأهدافنا وغاياتنا، لتأكيد الشهود الحضاري للأمة الإسلامية كأمةٍ وسط وأمةٍ قطب؛ اقتحامًا لما أسمته منى أبو الفضل العقدة المنهجية.[٦١]

إن النموذج الإرشادي الإسلامي إطارٌ مرجعي وبلورةٌ للوعي المنهاجي الذي ينبغي أن يشيع بين باحثينا ومفكِّرينا، لينشر مُناخًا عامًّا تتنامى فيه فعاليات عقل الأمة ويشكِّل

[٦١] بصدد مثل هذه الجهود الرامية لصياغة منهجية علمية إسلامية ونموذج قياسي إرشادي أو براديم، يؤكد وعي الأمة الإسلامية وهويتها، أو خصوصيتها الثقافية، نذكُر أيضًا تأكيد عبد الوهاب المسيري المُلحَّ على مفهوم «النموذج التفسيري» الوارد عاليه خصوصًا مع ستيفن تولن، على أنه مع المسيري أكثر شمولية وهلامية، فهو بشكل عام المنظور الذي ندرك عن طريقه كل الأشياء، ويختلف بفعل اختلاف الموروثات والمؤثِّرات الحضارية والثقافية، وثمة أيضًا عناية د. نصر عارف بمصطلح «النموذج المعرفي» الذي يضم مصطلحات العلم والنظرية والمنهج والنموذج التفسيري، ويُفضِّل الشيخ علي جمعة مصطلح النموذج المعرفي. وفي النهاية، لا يخرج النموذج التفسيري مع المسيري والنموذج المعرفي مع نصر عارف، كلاهما، عن النموذج الإرشادي الإسلامي الذي نسعى جميعًا إليه. ثمَّة أيضًا «المنظور الحضاري» الذي يتطابق مع النموذج الإرشادي، وقد أفردنا له الجزء الأخير من الفصل الرابع.

جوهر وعيها بالمنهج والشرعة والطريق، وتتضافر فيه الجهود اللازمة لبناء الفاعلية العلمية المرجُوَّة والمشروع الحضاري المنشود.

يصادر النموذج على الجمع بين القراءتَين، قراءة الكتاب المنزَّل وقراءة كتب الطبيعة، ويرى الوحي قوةً هاديةً ودافعةً للنظر العقلي وإعمال الحواس ومجمل قوى الإنسان المعرفية طلبًا للعلم بعالَم الشهادة المقابل لعالم الغيب والدار الآخرة المستور عن الإنسان، العلم بعالَم الحياة الدنيا المسخَّرة لاستخلاف الإنسان فيها؛ فلئن كان ثمَّة عالَمَان؛ عالم الغيب وعالم الشهادة، فإن مناهج العلم الإنساني الكسبي تسعى إلى تفهُّم عالم الشهادة، إنها دنيوية. أما عالم الغيب فلا خبر عنه إلا في علومٍ دينية، حيث «أرسل الله الرسل بالعهد القديم والعهد الجديد، وختمهم برسول الله الذي نزل معه العهد الأخير.»[٦٢] ولعلهما واجبان متضايفان.

بطبيعة الحال يرتبط النموذج القياسي الإسلامي برؤية العالم الإسلامية أو بالأحرى الرؤية الإسلامية الكونية، التي تقوم على التوحيد بما يعنيه من غائيةٍ أخلاقية ونظاميةٍ تكاملية تناسقية. إنها رؤية لُحمَتُها عقيدة التوحيد وتزكية الوجدان والاستخلاف الصانع للعمران، وسَداها إعمالُ العقل والنظر في ملكوت السموات والأرض وعلمية المعرفة الباحثة عن السنن الكونية التي أودَعَها الله مخلوقاته، استخلافًا وتزكيةً وعمرانًا. ولعلها رؤيةٌ علمية أخلاقية إعمارية حضارية تُزوِّد الإنسان بالدافعية والطاقة الوجدانية اللازمة للبحث العلمي والجهد العقلي وبناء الحياة الخيِّرة،[٦٣] أو الحياة الأفضل.

وفي مقابل رؤية العالم الغربية القائمة على المركزية الغربية، فتَعتَبر ذاتها وإنسانَها الأبيضَ معيارًا للمدنية والتقدُّم، وتقوم على استبعاد وإقصاء الآخر حين ترى أي آخرَ موسومًا بالدونية بقَدْر ابتعاده عن المركز الغربي، إلى آخر تلك النزعات العنصرية والاستعلائية والاستعمارية التي تهدفُ إلى الهيمنة والسيطرة والاستغلال ﴿لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف: ٣٢]، والمطامع التي أدت إلى حروبٍ عالمية ... في مقابل هذا نجد رؤية العالم أو الرؤية الكونية التوحيدية تقوم على أنَّ الأنا والآخر «شعوب وقبائل»،

---

[٦٢] علي جمعة، «المصادر الأساسية للمنهجية الإسلامية في الفكر والبحث العلمي»، في: **المنهجية العلمية الإسلامية**، ج١، المصدر نفسه، ص٤٦١–٥٢١.

[٦٣] عبد الحميد أبو سليمان، «الرؤية الكونية الحضارية القرآنية»، في: **المنهجية الإسلامية**، المصدر نفسه، ص١٥٢ وما بعدها.

خلقها الله لتتعارف، يمكن أن تكون رؤية تواصلٍ وإخاءِ وتراحمٍ وتبادلٍ عادل للمنافع، مما يدفع إلى مجتمعٍ إنسانيٍّ متكامل، يعبِّر عن وحدة الأصل وتطلُّعات الفطرة السوية. يصوِّر الإسلام الفطرة الإنسانية على أنها خيِّرة بطبعها، والشر أمرٌ عارض.

النموذج الإرشادي الإسلامي تكمُن أصوله الأولية في وجدان عموم المسلمين وعقائدهم وأحكامهم. وعن طريق إعادة الصياغة نتمكَّن من تفعيله ومن جعلِه أساسًا للفكر والبحث؛ لأن الإسلام عقيدةٌ ينبثق عنها نظام، يحمل أصولَ قيمٍ أخلاقية ودوافع البحث عن المعرفة العلمية، تتكوَّن على أساسها عقليةُ المسلم وشخصيتُه المتميزة، وتنعكس في سلوكياته وأفعاله؛ لأن الإيمان يؤثِّر في سلوك المسلم بالإحجام والإقدام.[٦٤] قام هذا النموذج بتوليد العلوم وتوليد الحضارة في مرحلةٍ زمانيةٍ بلغَت ذروتَها في مناهجه البحثية ليُرشد تنامي العلوم بناءً على مقتضيات العصر.

هكذا يكون النموذج الإرشادي الإسلامي نموذجًا تفسيريًّا عامًّا، يجمع بين القراءتَين، مرتكزه عقيدة التوحيد والرؤية الكونية الإسلامية، كإطارٍ عامٍّ لفاعلية العقل المسلم، ولعمل الباحثين والدارسين في العالم الإسلامي، يشتجر مع منظومتهم القيمية، وتعتمل في أعطافه منهجيات العلم وأصوليات البحث العملي، ويشمل نظامًا قيَميًّا متكاملًا مع الأبنية المعرفية ومحدِّدًا لغاياتها وأهدافها. والخلاصة أن تتكامل العقيدةُ والقيمُ مع المعرفة ووسائلها ومنطلقاتها وتطبيقاتها على السواء.

على أن الوسائل أو المناهج صُلبُ أصلابِ أية منهجية، والدعامة الكبرى التي يشتجر حولها أي نموذجٍ قياسيٍّ إرشادي من حيث هو نموذجٌ للبحث العلمي ولإعمال العقل. ولئن كانت المناهج أداةً موضوعيةً مستقلةً عن الباحث وموضوع بحثه ومكانه وزمانه، فإنها حين تشغيلها في إطار النموذج الإرشادي تغدو أداةً فعالةً لتحقيق الغايات والمقاصد المتعيِّنة ومستجيبةً لمستجدَّات الواقع وتحدياته. على أية حال، الواجب الآن تحديدُ مفهوم المنهج العلمي؛ فلا بد أن يرسُو تصوُّر النموذج الإسلامي على رؤيةٍ واضحةٍ وشاملةٍ لما يعنيه هذا المفهوم المحوري.

ولا بأس؛ فالرؤية التوحيدية، بقبولها للأنا والآخر، قمينةٌ بأن تفتحَ البابَ للوقوف على المشترك الإنساني من آلياتِ العقول، وتمثُّلِها الأعظم في مناهج البحث العلمي.

---

[٦٤] علي جمعة، **المصادر الأساسية للمنهجية العلمية في الفكر والبحث العلمي**، المصدر نفسه، ص٤٨٠.

الفصل الثاني

# العلم والمنهج

## أولًا: ركائزُ أساسيةٌ وعمومية

في ساحة الجهاد العلمي المباركة، بدلًا من الانسحاقِ والتبعيةِ بين مركزٍ سائد وهوامشَ مُغيَّبة تنقل وتردد، يمكن أن يكون ثمَّة التثاقُف والتحاوُر بين أطرافٍ مستطيعة، وإن تفاوتَت استطاعاتها. إنه التشارُك والتلاقُح بين الثقافات، بمنأًى عن الاستعلاءِ وطمسِ الخصوصيات الحضارية، وعن المركزية الغربية التي تسعى إلى إذابة الثقافة التابعة في إطار الثقافة المتبوعة. وفي «الموجِّهات القرآنية والتصوُّرات الفلسفية القائمة على وحدة الإنسانية في المبدأ وفي السيرورة والمصير دعائم لذلك التداخل، بحيث تصبح كل ثقافة رافدًا للإنسانية، يقدِّم أفضل ما لديه، فتجتمع الإنسانية على ثقافة سواء وأصول حضارية مشتركة»،[1] في الفعاليات الإيجابية جميعها، وعلى رأسها العلم والبحث العلمي.

إذن، بدلًا من الإذابة والإلغاء والاحتواء، نبحث عن التثاقُف والتفاعُل والتداخُل في معايشة وصنع ملحمة العلَم المجيدة، فنستطيع الاستفادة من إيجابياتٍ للتجربة الحداثية الغربية في تنضيدها قولًا وفعلًا لمفاهيم العلم والمنهج، ونحن نسعى في الصفحات المقبلة نحو بلورة هذه المفاهيم التي من الضروري أن يحتويَها أي نموذجٍ إرشاديٍّ علمي من حيث هو علمي، تُمثِّل **مشتركًا إنسانيًّا** عامًّا، لنواصل السير بعد ذلك نحو تأصيله وترسيمه بمعياريات وقيم وإجرائيات ... وما إليه من عواملَ تجعلُه نموذجًا إرشاديًّا علميًّا عاكسًا لثقافتنا وملبيًا لاحتياجاتنا الحضارية المعاصرة.

---

[1] منى أبو الفضل وطه جابر العلواني، **نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهجية وتاريخية** (القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٩م)، ص٢٦٤ (من سيرةٍ ذاتيةٍ لمنى أبو الفضل).

من هذه المنطلقات نستهلُّ الطريق بوضع **تعريف للعلم** التجريبي الحديث الذي نروم من أجله نموذجنا الإرشادي بأنه: **منظومةٌ ممنهجةٌ من الأبحاث التي تُنتِج وتُعيد إنتاج** وتطوِّر وتعمِّم وتدقِّق وتنقِّح ... قضايا ذات مضمونٍ معرفي ومحتوًى إخباري، ومقدرةٍ توصيفية، وقوةٍ تفسيرية، وطاقةٍ تنبؤية منصبَّة على ظواهر العالم التجريبي الواحد والوحيد الذي نحيا فيه، المشترك بين الذوات أجمعين، أو بالتعبير الإسلامي النافذ عالم الشهادة، كمتمايزٍ عن عالم الغيب، وأيضًا عن عالَم الفن وعالَم الأيديولوجيا وعالَم التجارب العاطفية والشخصية ... إلخ.[٢]

العلم منظومة؛ أي نسق (system)، كلٌّ متكامل يتميَّز بأن لكل جزء من أجزائه موضعَه المحدَّد وعلاقاتِه المنطقية المحدَّدة التي تربطه بالأجزاء الأخرى. وبهذا نتفهَّم لماذا يمكن أن نستخدم مصطلح العلم كمفردِ علَم ليدُل على مجموعةٍ هائلة من العلوم الرياضية والفيزيائية والكيميائية والحيوية والاجتماعية والإنسانية ... تُعَدُّ فروعها بالآلاف (وكذلك يُقال فلسفة العلم أو فلسفة العلوم). أما أنه منظومة **مُمَنهَجة** أو نسقٌ ممنهَج، فذلك يعني أنه ببساطة في تكوُّنه وتناميه المطَّرد يتبع مناهجَ مترسِّمة لإنتاج معرفة، إنتاج قضايا؛ أي عبارات تعطينا خبرًا عن ظواهر العالم وتوصيفًا لها، ثم تفسيرًا، فتُمكِّننا من التنبؤ بها وبالتالي السيطرة التقانية عليها، أو على الأقل توجيهها وفقًا لما يعظِّم المنافعَ ويقلِّل المضارَّ والخسائر.

---

[٢] يمنى طريف الخولي، **محاضرات في منهج العلم**، ط٥ (القاهرة، دار الثقافة العربية، ٢٠١٠م)، ص٧.

وهذا التعريف يصادر على الدلالة الإخبارية والقيمة الأنطولوجية للنظريات العلمية، وبالتالي لا يساير التيار الأداتي (Instrumentalism) في فلسفة العلوم، بمدارسه المختلفة وأهمها الاصطلاحية (Conventionalism) والإجرائية (Operationalism)، الذي يرى القوانين والنظريات والأنساق العلمية أدواتٍ للربط بين الظواهر الطبيعية والتنبؤ بها والسيطرة عليها، تُوصَف بالصلاحية أو عدم الصلاحية، وليست قضايا إخبارية تُوصَف بالصدق أو الكذب، وتُحاوِل دائمًا الاقتراب من الصدق أكثر وأكثر. فلسفة العلم تنقسم إلى تيارَي الواقعية والأداتية، ونحن نأخذ بالواقعية. جديرٌ بالذكر أنه مع انسياق فيزياء الكوانتم نحو المزيد من الصُّورية والصورَنة، بدا وكأن أسهم التيار الأداتي ترتفع، ولكن بُذلتَ محاولةٌ جادةٌ لإعادة الأمور إلى نصابها وإثبات أن فيزياء الكوانتم يمكن أن تصبَّ بمجامعها في الاتجاه الواقعي. انظر: رولان أومنيس، **فلسفة الكوانتم: فهم العلم المعاصر وتأويله**، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، عالم المعرفة؛ ٣٥٠ (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨م) أستاذ الفيزياء المرموق د. أحمد فؤاد باشا الذي شاركنا ترجمة هذا الكتاب العميق، من الروَّاد الذين بحثوا مبكِّرًا عن «فلسفة العلوم بنظرة إسلامية».

على أن العلم لا يُنتِج معرفة أو قضايا فحسب، بل الأهم أنه دائمًا **يُعيد الإنتاج**. معنى إعادة الإنتاج (prolification) أن كل قضيةٍ علمية أو معرفةٍ علمية مُحرَزة يمكن دائمًا تصويبُها وتعديلُها، ولا إنجازًا أو إنتاجًا معرفيًّا علميًّا يعني أن البحث في موضوعه قد انتهى، ومهما كان الإنجاز رائعًا يظل الباب مفتوحًا دومًا لمواصلة البحث العلمي والوصول إلى ما هو أفضل؛ أي إعادة الإنتاج. بعبارةٍ أخرى، إعادة الإنتاج هي قابلية العلم المستمرة **للتقدم**، لإنتاج معرفةٍ أفضل. إنه التقدُّم المتَّقد الجبَّار الذي لم يعُد ممكنًا تفسيرُه كمحضِ تراكُم ونظريةٍ تلو نظرية وكشفٍ بجوار كشف، بل احتلَّ مفهومُ الثورة الميدانَ وأصبحَت فلسفة العلم تدور حول التقدُّم والثورة منذ كارل بوبر وتوماس كُون وخلفاء لهما.

والمعرفة العلمية في كل هذا تنصبُّ فقط على **العالم التجريبي الواحد** والوحيد الذي نحيا فيه المشترك بين الذوات أجمعين؛ أي العالَم المادي أو الفيزيقي، أو بالتعبير الإسلامي النافذ **عالم الشهادة**، كمتمايز عن عالم الغيب المطلق — لا النسبي — الذي لا شأن للعلم التجريبي به، فلا يثبته أو ينفيه، ويُؤتَى من مصادرَ معرفيةٍ مختلفة عن المنهج العلمي، ولا ضَيْر من تكامل الحصائل في إطار منهجيةٍ إسلاميةٍ شاملة. بعبارةٍ أخرى، عالم الشهادة بظواهره ووقائعه وأحداثه الشتَّى العديدة المتكثرة والمتداخلة سواء فيزيوكيماوية أو حيوية أو إنسانية، التي قد تمثل غيبًا نسبيًّا نرومُ اقتحامه، هو مجال العلم ومنهجه، وهو العالَم الأولي الذي ينبغي فهمُه والسيطرةُ عليه لكي يتيسَّر وجود الإنسان فيستطيع الانطلاق إلى أداء مهامِّ التزكية والعمران والاستخلاف أداءً جديرًا يحقِّق الذات الحضارية، ومن أجله تُبجَّل وتتبارى النماذج الإرشادية.

إن العلم (science) معرفةٌ ونشاطٌ معرفي. ونتوقف أولًا عند الأصول الإتيمولوجية، والإتيمولوجيا (Etymology) هي علم البحث في الأصول اللغوية والاشتقاقية للفظة.[٣] في

---

[٣] ورَد هذا المصطلح وجرى توظيفه وتشغيله في كتاب:

William James Earle, *Introduction to Philosophy* (New York: McGraw-Hill, 1992), p. 1.

حيث يبدأ بتحليل إتيمولوجيا كلمة «فلسفة». وقد راجعنا ترجمةً بالغة الجودة له إلى اللغة العربية؛ حيث فضَّلنا أن نبدأ بـ «أصل الكلمة»، وليس بـ «إتيمولوجيا» الكلمة أو اللفظة؛ لأن الكتاب «مدخل» يبدأ بأخذ يد القارئ أو الدارس، فلم يكن ملائمًا أن نستهل الحديث بمصطلحاتٍ تخصصية غير مألوفة. انظر:

وليم جيمس إيرل، **مدخل إلى الفلسفة**، مزوَّد بمعجم فلسفي معاصر، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة يمنى طريف الخولي (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٥م)، ص١٣.

اللغة العربية رأينا لفظة «علم» — في الجزء الرابع من الفصل الأول — تعود إلى العُلام والعلامة، وهي تفيد ضربًا من المعرفة الوثيقة المثبتة تقوم على الإدراك والتعقُّل وحصول صورة الشيء في الذهن، فنقول «علمتُ الشيء أي عرفتُ علامتَه وما يميِّزه». وفي لغتنا الدارجة نقول «ربنا يعلم» ولا نقول أبدأ «ربنا يعرف»؛ فالله سبحانه وتعالى هو العالم والعليم وليس العارف فحسب. وفي المقابل نقول «عرفتُ الله» ولا نقول علمتُ الله. هذه الحدود بين المعرفة بشكلٍ عام والعلم بشكلٍ خاص أمرٌ له قيمته، لكنه لا يصنع تعريفًا وتحديدًا للعلم الذي نقصده الآن على وجه التعيين.

وفي اللغة الإنكليزية أيضًا كلمة Science تعود إلى الكلمة اللاتينية Scientia، وهي الأخرى تعني «المعرفة» على عمومها. ولكن اللافت حقًّا هو أن مصطلح العالِم (Scientist) قد صيغ فقط في عشرينيات القرنِ التاسعَ عشرَ لتعيين ذلك النشاط المعرفي الاحترافي؛ أي البحث العلمي تحديدًا الذي ترسَّمَت حدوده ومعالمه كنشاطٍ تخصُّصيٍّ مستقل ومتميِّز له آليَّاتٌ متعيِّنة ووسائلُ نافذة تحكُم عملية إنتاجٍ منتظمة وراهنة للمعرفة. بعبارةٍ موجَزة، ترسَّمَت حدود البحث العلمي بوصفه نشاطًا ذا منهج معيَّن. وبات «العلم» مصطلحًا اتفقنا على تعريفه من حيث هو منظومةٌ ممنهَجةٌ من القضايا الإخبارية.

والعلم في هذا له **وظيفة معرفية** محددة هي الوصف والتفسير والتنبؤ والسيطرة؛ فالهدف من أي علمٍ تجريبي الإجابة عن السؤال كيف؟ ولماذا تحدُث الظاهرة موضوعه؟ في المرحلة **الوصفية** يُجيب العلم على السؤال كيف تحدث الظاهرة، كيف تتبدَّى؟ وليس الوصف العلمي أمرًا يسيرًا أو هينًا، إنه بمثابة اكتشافٍ للظاهرة موضع البحث، ومعيار وجود العلم الذي يبحثها. لكنه ليس كل ما في الأمر؛ فإحكام الطريق إلى السيطرة على الظاهرة عن طريق التكنولوجيا يستلزم الانتقال من المرحلة الوصفية، وبناءً عليها، إلى المرحلة التالية، وهي المرحلة **التفسيرية** التي تجيب عن السؤال: لماذا تحدُث الظاهرة؟ وهنا العلوم الأساسية أو البحتة التي تمثِّل محاولة العقل للإحاطة بالظاهرة موضوع الدراسة.

أما التنبُّؤ، فهو محكُّ نجاح الوصف والتفسير، ووظيفةٌ تمثِّل المعلم المميز لقوانين العلوم الطبيعية. التنبؤ هو المواجهة مع الواقع والمحَك الذي تُختبر به نظريات العلم، حدوث ما تتنبأ به النظرية هو البيِّنة التجريبية عليها ومبرِّر قبولها، وعدم حدوثه مبرِّر لرفضها أو تعديلها. وإذا كان ثمَّة وصفٌ وتفسيرٌ يشهد على نجاحهما تنبُّؤ، ترتَّب على

هذا أداءٌ أكملُ للوظيفة الرابعة من وظائف العلم؛ أي **السيطرة أو التقانة** (التكنولوجيا) وهي الغاية المنشودة والمحصِّلة والقوة الملموسة للعلم التي تجسِّدها العلوم التطبيقية.

هكذا تجمع وظائف العلم الأربع بين جانبَين جرى العُرف على التمييز بينهما، وهما «العلم البحت Pure Science» الذي يبحث الإشكالية المعرفية في حد ذاتها، وبغضِّ النظر عما إذا كانت ستُفضي فيما بعدُ إلى تطبيقاتٍ عملية، وبين «العلم التطبيقي Applied Science» الذي يضطلع بالاستخدامات العملية والهندسية والتكنولوجية للمعرفة العلمية. وكثيرًا ما تحقَّقَت إنجازاتٌ علميةٌ عظمى بروح العلم البحت؛ أي لخلق معرفةٍ جديدة، حل مشكلةٍ مطروحة للبحث وإجابة عن سؤالٍ ملحٍّ، فقط من أجل تفهُّم الظاهرة أو طرح تفسيرٍ لها، ثم ظهر لها فيما بعدُ أهميةٌ عمليةٌ أو تطبيقيةٌ كبرى، فينبغي عدمُ التعويل كثيرًا على تفرقةٍ حاسمة بين العلوم البحتة والعلوم التطبيقية؛ لأنهما في واقع الأمر لا يفترقان، والعلوم التطبيقية تستند إلى حصادٍ هائلٍ من العلوم البحتة التي هي الأساس، فتُسمَّى العلوم الأساسية، وطبعًا تُوجَد التطبيقاتُ التكنولوجيةُ بفضلها. وكما قال لويس باستير، ليس هناك عِلْمان تطبيقي وبحت، بل يُوجَد العلمُ وتطبيقُه، مثلما تُوجَد الشجرةُ وثمرتُها.

كل هذا فضلًا عن دخول التكنولوجيا ذاتها، حصاد العلوم التطبيقية، كقوةٍ منتجةٍ للمعرفة العلمية أو كعاملٍ جوهريٍّ حاسم، يتمثَّل في أجهزة البحث العلمي الدقيقة أو العملاقة وتجهيزات المعامل والمختبَرات، وكأننا بإزاء الأَمَة التي تلد ربَّتها.

أثبتَ العلمُ نجاحًا في أداء وظائفه تعاظمَ شأنه، وتصاعَد بشكلٍ غير مسبوق، يَعِدُ دائمًا بالمزيد، بالتقدُّم. كل إجابةٍ تكون مثمرةً بقَدْر ما تطرح أسئلةً أبعد، وكل نظرية تكون ناجحةً بقَدْر ما تفتح الطريق لنظرياتٍ أخرى أكفأ وأقدَر، ولن يتحوَّل العلمُ التجريبيُّ لنشاطٍ ترديديٍّ أبدًا، ولن تدَّعي أيةُ نظريةٍ علميةٍ لنفسها الخلود، أو أنها أمسكَت بالحقيقة وختمَت البحث في ميدانها. كل نظريةٍ علميةٍ خاضعةٌ للتعديل والتنقيح والإبدال، وأن يحلَّ محلَّها الأكفأ والأقدر. هكذا تتطوَّر النظريات العلمية في متواليةٍ متصاعدةٍ دومًا، لا تتوقف أبدًا. قد تحقِّق نظريةٌ ما نجاحًا يطبِّق الخافقَين، ثم تَذْوي وتقبَع في متاحف التاريخ؛ لأن الأفضل أو الأشمل أو الأدق قد حلَّ محلها، والحكم على النظريات العلمية دائمًا نسبي، النظرية ك أفضل من ق، أدق من ن … من هنا لا يكون سر عظمة العلم في هذه النظرية أو تلك، بل **في القوة المثمرةِ الوَلودِ لكل هذا النجاح المتدفق المتتالي؛ أي المنهج العلمي**. إنه كما قال د. زكي نجيب محمود المنجَم الذي نستخرج منه النفائس، فإذا كان العلم

وتطبيقاته التكنولوجية بمثابة فرائد القلائد التي تزيِّن صدر الحضارة المعاصرة، فإن المنهج العلمي هو المنجم الذي نستخرج منه الفريدة تلو الفريدة (الفريدة هي الجوهرة). لكل هذا النجاح الفريد احتل المنهج العلمي موقعه المرموق، كوسيلةٍ وكغاية، كطريقةٍ وكآية. المنهج العلمي هو آية العلم، والعلم آيته.

## ثانيًا: تحليل مفهوم المنهج ومساره

هذا الدَّور الاستراتيجي لمفهوم «**المنهج العلمي**» **خصوصًا**، تكمُن من ورائه أهميةٌ استراتيجيةٌ أكثر شيوعًا لمفهوم «المنهج» عمومًا، وللمنهجية في كل فكر وفي كل فعل نظامان. وبإزاء هذا الرصيد الهائل للمفهوم، لا بد أن نصل إلى «المنهج العلمي» عَبْر درجاتٍ متتالية من تحليلٍ متعدد الأبعاد والزوايا لمفهوم «المنهج» في حد ذاته، حتى نصل إلى المنهج العلمي.

ويجمُل بنا أن نبدأ أولى مراتب التحليل من التحليل الإتيمولوجي للفظة «منهج» ننتقل منها إلى «المنهج» كمصطلح، لنصل فيما يتلو هذا الجزء إلى المنهج العلمي بجلال شأنه وعظيم دوره.

التحليل الإتيمولوجي للفظة «المنهج»، على سبيل استكناه أصول هذا المصطلح وعمق دلالاته، يقودنا توًّا إلى صلب في اللغة العربية. وذلك قبل المراسي الشائعة الذائعة في اللغات الأوروبية، التي درجنا على أن نتعلَّم منها حديث المنهجية في إطارِ هيمنةِ النموذجِ القياسي الإرشادي الغربي السائد أو البائد، ونروم أن يقوم في مقابله، سواء في صورته الوضعية أو بعد الوضعية، نموذجٌ قياسي إرشادي إسلامي منطلق صوب المستقبل.

ولَّما كانت اللغة العربية وعلومها أولى الدوائر المعرفية في بنيتنا العقلية التي حملَها تراثنا، وكان لها ذلك الدور الفخيم، فلا غرو أن تحملَ أصولُ الألفاظ فيها، وفي مقدِّمتها لفظة «المنهج»، الكثيرَ الجمَّ من كنوزنا الحضارية المذخورة التي تنتظر البحث والتنقيب والسبر ... أَوَلَيست اللغة العربية هي البحر في أحشائه الدر كامن؟ ... على أية حال، فإن أصولَ وتطوُّرات لفظة «المنهج» في اللغة العربية وفي اللغات الأوروبية، معًا، تُلقي الضوءَ الكثيفَ على طبيعة المفهوم ودلالاته ودوره، وكيفية الاستفادة منه.

لفظة المنهج والمنهاج ومرادفاتهما معروفةٌ في لغة العرب وفي ألفاظ القرآن الكريم والحديث الشريف، بل إن أولى دعوانا هي أن المنهج لفظٌ قرآني، ومصطلحٌ تراثي بامتياز.

«**المنهج**» في اللغة العربية هو الطريق الواضح المستقيم الذي يُفضي السيرُ فيه إلى غايةٍ مقصودة،[٤] بسهولة ويسر. ومن هذا الأصل جرى استعمال لفظة المنهج لتعني بوجهٍ عام «وسيلة محددة توصل إلى غايةٍ معيَّنة».[٥] نهج نهجًا تعني اتخذ منهاجًا أو طريقًا للوصول إلى غاية.[٦] ومن عبقرية اللغة العربية نجد اللفظة «نَهَجَ» أي تلاحقَت أنفاسه من سرعة الحركة لوضوح الطريق ويسره (ومن هذا الأصل تُستعمَل اللفظة أيضًا على عمومها، فيقال نهج من السمنة، أو من سواها). هكذا تتضمَّن أصول اللفظة الإسراع في السير في الطريق لوضوحه أو في إنجاز العمل لوضوح طريقته. ويأتي أصلُ هذه الألفاظ لغةً من الجذر نَهَجَ وأَنْهَجَ، ونهج الطريقُ نهوجًا بمعنى وضح واستبان وصار نهجًا واضحًا بيِّنًا، ونهجتُه وأنهجتُه أوضحتُه، وأيضًا سلكتُه. الطرق الناهجة هي الطرق الواضحة. النهج والمنهج: الطريق المستقيم، والمنهاج: الطريق المستمر.[٧]

وخيرُ مُفتتَحٍ لورود اللفظة في تراثنا قولُه تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]. الشرعة هي ما يُبتدأ فيه إلى الشيء، ومنه يقال شرع في كذا أي ابتدأ فيه، وكذا الشريعة هي ما يُبتدأ فيه إلى الماء.[٨] فلتكن الشرعة هي المستهل والمبتدأ إلى مناهل المنهاج الذي هو الطريق الواضح السهل. وفي حديث ابن عباس، رضي الله عنه: «لم يمُت رسول الله (ﷺ) حتى تركَكُم على طريقٍ ناهجة.» وقال يزيد بن الخَذَّاق العبدي:

ولقد أضاءَ لك الطريقُ وأَنْهَجَت  سبلُ المكارم والهُدَى تُعْدِي

---

[٤] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي** (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣م)، الجزء الأول، ص٢١. ولمزيد من التفاصيل انظر كتابنا: **محاضرات في منهج العلم**، المصدر نفسه، ص١٨. وما بعدها. وقارن بحثنا: «مفهوم المنهج: تحليلات أولية،» في: أعمال الندوة الدولية: **قضايا المنهج في الدراسات اللغوية والأدبية: النظرية والتطبيق** (الرياض، جامعة الملك سعود، ٢٠١٠م)، ص٢٩–٥٣.

[٥] مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي** (القاهرة، المطابع الأميرية، ١٩٧٩م)، ص١٩٥.

[٦] منى أبو الفضل وطه جابر العلواني، **نحو إعادة بناء علوم الأمة**، المصدر نفسه، ص٦٩.

[٧] فتحي ملكاوي، «المنهاج والمنهجية: طبيعة المفهوم وأهميته والمفاهيم والمصطلحات ذات العلاقة»، في: **المنهجية الإسلامية**، لفيف من المؤلفين (القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، ٢٠١٠م)، الجزء الأول، ص٣٥–٣٦.

[٨] ورد هذا في «تفسير القرآن العظيم» لأبي الفداء إسماعيل بن كثير (القرن الثامن الهجري). ولعل الشرعة بمعنى ابتداء الطريق إلى الماء هو الأصل الإيتمولوجي للفظة «الشارع» التي تعني الطريق في العامية المصرية.

تعدي معناها أن تُعِينَ وتُقَوِّي،[٩] أما «أَنْهَجَت أو أَنْهَجَ» فتعني الاتضاح وشق الطريق الواضح، اتخذَه وسلكَه.

وإذا أخذنا في الاعتبار أن المنهج — كما أوضحنا — هو الطريق والطريقة، لكان بهذا أكثر ظهورًا في القرآن الكريم، إذ ورَد عشراتِ المرات لفظُ الطريق والطريقة وأيضًا السبيل والصراط. «كما ارتبط السياق الذي وردَت فيه هذه الألفاظ بالهدى والضلال، فالله يهدي إلى سواء السبيل؛ أي الطريق المستقيم، والمؤمنون يدعون الله أن يهديَهم الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم عليهم فاهتدَوا إلى الطريق، غير المغضوب عليهم، الذين عرفوا الطريق وتنكَّبوه، ولا الضالين الذين ضلُّوا وتاهُوا فلم يعرفوا الطريق.»[١٠] ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: ٦–٧]، ﴿وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤]، ﴿يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأحقاف: ٣٠]. الضلال يحمل الزلَل المنطقي والزلَل الأخلاقي معًا، المعرفي والقيمي.

و«السُّنة» أيضًا لفظٌ قرآني تبوَّأ موقعًا فريدًا في الدين الإسلامي وفي التراث العربي لارتباطه بالدلالة النبوية أو الطريق النبوي، وهو الآخر يعني في أصله اللغوي الطريق، والسنن هي الطرائق، وبالتالي يقترب في دلالاته من لفظة المنهاج. ومن نعم الله على عباده أن يهديهم السنن، أي الطرق التي سلكَها الناس من قبلُ، إنها طرقٌ واضحةٌ تهدي الناس إلى مقصدهم من حيث إنها مصدَر التجربة والعِبْرة التي يستفيدون منها. والخلاصة أن ثمَّة دلالاتٍ مشتركةً في ألفاظ المنهج والمنهاج والطريق والسبيل والصراط

---

[٩] فتحي ملكاوي، «المنهاج والمنهجية»، المصدر نفسه، ص٣٥. ونقلًا عنه راجع: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، **لسان العرب** (بيروت، دار صادر ودار بيروت، [د. ت.])، مجلد ٢، ص٣٨٣. وانظر أيضًا: ابن دريد، **جمهرة اللغة**، تحقيق رمزي منير بعلبكي (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م)، ص٤٩٨.

وانظر كذلك القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن** (بيروت، مؤسسة مناهل الفرقان، د. ت)، ج٦، ص٢١١، وذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]. ولا نعدم نفرًا ذهب إلى أن الشرعة هي ما ورد في القرآن والمنهاج هو ما ورد في السنة، كنموذجٍ للعقول المصمتة التي تريد الدين ظاهرةً مصمتة مثلها.

[١٠] فتحي ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية** (عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م)، ص٦٩.

والسُّنة.[١١] جميعها تشير إلى طريقٍ مستقيمٍ واضحٍ ميسَّر لسعي الإنسان ليبلغ به غايةً مقصودة، تقع في مستوياتٍ مختلفة تبعًا للمقاصد المختلفة ومساعي الإنسان الشتَّي نحو الغاية النهائية وهي حسن المآل، في الدنيا وفي الآخرة. وتظل «قيمة المنهاج هي اتخاذه طريقًا إلى المقصد، والحركة في اتجاه ذلك المقصد».[١٢]

وفضلًا عن هذا، يَحفِل القرآنُ بألفاظٍ منهجيةٍ في المقام الأول، لا تنفصل عن نمط ومهامَّ وسبل التفكير العلمي المنتج، من قبيل: التعقل – التفكر – التفقه – التبصر – الاعتبار – التدبر – النظر – التذكر ... ولكن مقصدنا الآن لفظة «المنهج» تحديدًا وتعيينًا.

وفي خطابنا العربي المعرفي المعاصر تُوضَع لفظةُ منهجٍ كمقابلٍ سديدٍ للفظة Method في الإنكليزية، وméthode في الفرنسية وdie Methode في الألمانية، وسائر البدائل في اللغات الهندوأوروبية، وهي تعني الطريقة والمنهج. وكلها تعود أصولها في النهاية إلى الكلمة الإغريقية μέθοδος، وهي كلمةٌ يستعملها أفلاطون بمعنى البحث أو النظر، كما نجدُها كذلك عند أرسطو أحيانًا كثيرةً بمعنى بحث، والمعنى الاشتقاقي الأصلي لها يدُل على الطريق أو المنهج المؤدي إلى الغرض المطلوب خلال المصاعب والعقبات.[١٣]

إن المنهج هو الطريق والطريقة ... الأسلوب والوتيرة ... الديدن والسبيل ... المسار والشرعة ... الطبع والناموس ... ويُراد به تجسيد أسلوبٍ للتفكير السديد منظَّم ومثمر، ملتزم بالانتقال من المشكلة إلى حلها ومن مقدمات البحث إلى غايته ... وبات «**منهج البحث**» هو الاستعمال الأكثر للفظة المنهج في سياق اللغة التداولية المعاصرة في خطابها المعرفي، حيث يفيد «عموم الطريقة، وتتولد منه الإجراءات والأدوات، وتتعلق به الغاياتُ أو المقاصدُ والقيمُ الحاكمة».[١٤]

«منهج البحث» أو مناهج البحث — مبتغانا ومقصدنا — منجم أو مناجم نستخرج منها فرائد العلم والمعرفة ... هي استراتيجياتُ العمل العقلي وأركانُه وأداتُه الكبرى،

---

[١١] المصدر نفسه، ص٦٩–٧٠.

[١٢] المصدر نفسه، ص٧١.

[١٣] عبد الرحمن بدوي، **مناهج البحث العلمي**، ط٣ (الكويت، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧م)، ص١.

[١٤] د. علي جمعة، «المصادر الأساسية للمنهجية الإسلامية في الفكر والبحث العلمي» في: **المنهجية الإسلامية**، المصدر نفسه، ص٤٦٥.

القوة الحقيقية والمجد الحقيقي للإنسان الذي جعله قادرًا على أداء أمانة الاستخلاف والعمران والتزكية في أنضَر صورها، وجعله تاج الخليقة وبطل الرواية الكونية، فهل لحكمته سبحانه وتعالى أن ورد الجذر «نهج» في القرآن الكريم مرةً واحدةً وورد الجذر «بحث» أيضًا مرةً واحدة، وكلاهما في سورة واحدة هي سورة المائدة؟! رأينا «المنهج»: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وسبيلنا الآن إلى «البحث».

يقول تعالى ﴿فَبَعَثَ اللهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣١] بمعنى حفرها وطلب شيئًا فيها. وفي **المعجم الوسيط**: «البحث» لغةً هو الحفر والتنقيب، ويأتي بمعنى الاجتهاد وبذل الجهد في موضوعٍ ما وجمع المسائل التي تتصل به. وفي **المعجم الوجيز**: بحث عن الشيء أي طلبَه وفتَّش عنه أو سأل عنه واستقصى، وبحث الأمر وبحث في الأمر: اجتهد فيه ليعرف حقيقتَه، وباحثَه أي بحث معه فيه، وتباحَثا أي تبادَلا البحث. والبحث في اللغة التداولية المعرفية هو بذلُ الجهد في موضوعٍ ما وجمع مادته، وهو ثمرة هذا الجهد ونتيجته، ليشمل الاستعلام والاستقصاء الذي يقوم به الباحث بغرض الوصول إلى نتيجةٍ جديدة، أو تطوير وتصحيح أو تنقيح أو تحقيق نتائجَ كائنةٍ بالفعل. والخلاصة في كتاب **التعريفات** للجرجاني، حيث: «البحث لغةً هو التفحُّص والتفتيش، واصطلاحًا هو إثبات النسبة الإيجابية أو السلبية بين الشيئَين بطريق الاستدلال.»[١٥]

هكذا نجد «منهج البحث» يؤدي بنا إلى مفهوم «المنهج» من حيث هو أكثر من مجرد لفظة ... إنه **مصطلح** بات يتصدَّر المصطلحات في مجالات البحث الشتَّى، وهو المفهوم المحوري والمرتكز الأساسي في الدراسات المعاصرة النازعة إلى الجدوى والجدية والانضباط.

ومن المفيد الآن أن نرتقي في تحليلنا لمفهوم المنهج إلى درجةٍ أعلى، فننتقل من تحليله من حيث هو لفظة **إلى تحليله من حيث هو مصطلح**، ونُلقي نظرةً شاملةً على تطور مصطلح «المنهج» عَبْر التاريخ المعرفي، في تراثنا العربي، وفي التراث الغربي؛ أي لدن الأنا ولدن الآخر.

لئن كان المنهج (Method) كلفظٍ يَعْني «الطريق والطريقة»، فإن المنهج كمصطلحٍ في أشدِّ معانيه عمومية يعني طريقة تحقيق الهدف، والطريق المحدَّد لتنظيم الجهد والنشاط.

---

[١٥] العلامة علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات: معجم فلسفي منطقي صوفي فقهي لغوي نحوي**، تحقيق عبد المنعم الحفني (القاهرة، دار الرشاد، ١٩٩١م)، ص٥٢.

لم يَغِب عن أعلام تراثنا في عصره الذهبي، أن طريق البحث والمعرفة على رأس سائر الطرق طُرًّا، فورَد المنهج كمصطلح يفيد طريق **البحث والنظر والعمل**. ووردَت لفظة «المنهج» في تراثنا بالمعنى الذي يفيد دلالتها كمصطلح، وجاءت في كشَّاف اصطلاحات الفنون للتهانوي لتعني: «ما يكون في حد ذاته آلةً لتحصيل غيره، لا بد أن يكون متعلقًا بكيفية تحصيله، فهو متعلق بكيفية عمل.»[١٦]

وتصدَّر مصطلَح المنهج عناوين مصنفاتٍ رائدة في تراثنا، ونضرب مثالًا بواحد من غلاة العقليين هو ابن رشد وكتابه **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، وواحد من غلاة النقليين هو الإمام ابن تيمية لنجد مثلًا كتابه **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، وسواهما.[١٧] وليس الأمر مجرد ورود لفظة أو مصطلح، فقد شهدَت الحضارة الإسلامية منذ بواكير نهضتها نشأةً واعدةً للمنهجية والفكر المنهجي والمُنهَج.

ولا مبالغة في القول إن أهم إنجازات تراثنا تأتَّت في مجال المنهج والدراسات المنهجية. وبخلاف مناهج الفلسفة الإسلامية ومناهج العلوم الرياضية والتجريبية عند العرب التي كانت المقدمة الشرطية المفضية منطقيًّا وتاريخيًّا وجغرافيًّا إلى مرحلة العلم الحديث في أوروبا، كان علم أصول الفقه بموقعه الفريد في منظومة علومنا النقلية/العقلية هو في جوهره لا يعدو أن يكون علمًا لمناهج البحث، ويعطينا تمثيلًا

---

[١٦] التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق لطفي عبد البديع (القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣م)، ص٦.

[١٧] أورد فتحي ملكاوي في عمله المذكور **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية** قائمة بأهم الكتب العربية التي ورَد في عنوانها مصطلح أو لفظة المنهج، نذكُر منها: **مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدوَّنة وحل مشكلاتها** لابن سعيد الرجراجي المعروف بابن تامسريت في القرن السابع الهجري، **ومعراج المنهاج: شرح منهاج الوصول في علم الأصول للقاضي البيضاوي** في جزأين، **والكوكب الوهاج لتوضيح المنهاج في شرح درة التاج وعجالة المحتاج** في فقه الطريقة التيجانية تصنيف عبد الكريم بنيس، **ودرة التاج في إعراب مشكل المنهاج** للإمام السيوطي المتوفَّى في القرن العاشر الهجري، وفي الفقه الإباضي **التاج المنظوم من دُرر المنهاج المعلوم** لعبد العزيز الثميني، وكتاب الإمام النووي **دقائق المنهاج، والابتهاج في شرح المنهاج** لتقي الدين بن السبكي في القرن الثامن الهجري، **ومنهاج الطالبين وعمدة المتقين** ليحيى بن شرف النووي، **والابتهاج في بيان اصطلاح المنهاج** لأحمد بن أبي بكر ابن سميط العلوي الحضرمي، **والنهج المسلوك في سياسة الملوك** تأليف عبد الرحمن بن نصر الشيرزي، **والنهج الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى** للنجدي، **ومنهاج القاصدين ومفيد الصادقين** لابن الجوزي ...

عينيًّا ساطعًا على مدى ورود «المنهج» كمصطلحٍ ناضج في تراثنا، قولًا وفعلًا. كان موضوعه، كما سنرى تفصيلًا في الفصل القادم، رسم الطريق المؤدي إلى معرفة الأحكام الشرعية من الأدلة التي نصبها الشارع؛ أي منهج استنباط الأحكام الشرعية. وحين استند هذا العلم على علوم أخرى، كانت استفادتُه منها منهجيةً على الأصالة. أولها علم المنطق، علم القياس والاستدلال، بخلاف استفادته من علم الكلام وطبعًا من العلوم اللغوية، فضلًا عن استفادته العظمى من الفقه ذاته وعلوم الكتاب والسنة والمباحث المشتركة بينهما. والأمثلة على هذا من قبيل الكلام على التواتر والأحاد، والقراءة الشاذة وحكمها والأحوال الراجعة إلى متن الحديث أو طريقه والجرح والتعديل والناسخ والمنسوخ، وهي تعطينا تمثيلاتٍ منهجية؛ أي طرقًا استدلاليةً دقيقة سوف نتوقَّف عندها في حينها (الفصل الثالث).

وقد كان المنطق الأرسطي أول ما نقله العرب من علوم اليونان، وظل حاضرًا في الحضارة الإسلامية، في استيعابه وتطويره ونقده. إن المنطق يزدهر في الأوساط المعنية باللغة، وعناية الحضارة الإسلامية باللغة العربية كانت غير مسبوقة، بسبب لغوية الحدث القرآني، الحدث الأكبر في تاريخها. وقديمًا قالوا المنطق هو نحو العقل، والنحو هو منطق اللغة.[١٨] ويظل **المنطق** دائمًا في مراحله وتطوُّراته المختلفة هو **الظهير** المتين وركنٌ ركينٌ لمناهج البحث في تطوُّراتها وتحوُّلاتها، وللمنهجية في شتى صورها. وفي رحاب الحضارة العربية الإسلامية قام المسيحيون السريان في سوريا والعراق، في أواسط القرن التاسع الميلادي/الثالث الهجري بترجمة الكتب الأربعة لأرسطو في المنطق إلى اللغة العربية. راجعَها على الأصل اليوناني ونقَّحها وهذَّبها الجيلُ الثاني من المترجمين، وعلى رأسهم حنين بن إسحاق وولده إسحاق بن حنين، وترجموا أيضًا شروحًا وتعليقات. أصبح المنطق الأرسطي مطروحًا بوضوح في الحضارة الإسلامية، وانفتح المجالُ لتوالي

[١٨] هو قول مشهور لأبي حيان التوحيدي ذكره في كتابه **المقابسات**، نقلًا عن أستاذه أبي سليمان السجستاني.

ومن ناحيةٍ أخرى، يمكن أن نلاحظ في هذا عبقرية اللفظ اليوناني اللوجوس (logos) فهو يعني العقل ويعني الكلمة/صلب اللغة. ولوجوس (logos) هو الأصل اللغوي الذي اشتق منه logic أي علم المنطق في اللغات الأوروبية. وعلى هذا المدار نفسه نجد «المنطق» في اللغة العربية مشتق من «النطق» والنفس الناطقة وتعريف الإنسان بأنه الحيوان «الناطق» بمعنى أنه الحيوان «العاقل».

جهود العرب وإسهاماتهم المنطقية، دشَّنتها دراسات الكندي — أول الفلاسفة العرب — وتوالت إنجازاتُ المناطقة العرب من فرقٍ شتى. ونذكُر في هذا الصدد الجهودَ المتحمِّسة لابن رشد في شرح منطق أرسطو. ومنذ البداية أُرسي هذا العلم في الحضارة العربية تحت اسم «المنطق»، وهو علم الميزان؛ إذ به تُوزَن الحُجج والبراهين. يقول التهانوي: «إنما سُمي بالمنطق لأن النطق يُطلَق على اللفظ وعلى إدراك الكليات وعلى النفس الناطقة، ولما كان هذا الفن يقوى بالأول ويسلك بالثاني مسلك السداد ويحصل بسببه كمالات الثالث اشتُق له اسمٌ منه وهو المنطق. وهو علمٌ بقوانينَ تفيدُ معرفةَ طرقِ الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها بحيث لا يعرض الغلطُ في الفكر.»[١٩]

وهكذا، فإنه في إطار انفتاح الثقافة العربية الإسلامية النادر على منجزات الآخر، على ميراث الحضارات والثقافات الأخرى، جاءت العناية المشهورة لأعلام التراث العربي آنذاك بنقل **المنطق الأرسطي** الذي يمكن اعتباره **أول محاولة متكاملة لمَنْهَجة الاستدلال** والتفكير (بل وانفتح أسلافنا أيضًا على ما طرحه المنهج الأرسطي في أخص خصائص العرب؛ أي فن القول في مجالَي الشعر والخطابة). الخلاصة، ومن المنظور التاريخي الإنساني بشكلٍ عام، أو من حيث المشترك العام، أن مَثَّل المنطقُ العربي مدرسةً كبرى في تاريخ المنطق.[٢٠] وانعكسَت محصلة هذا الوعي المنطقي في مزيد من تقنين المنهجية في رحاب الحضارة العربية الإسلامية، وانتظمَت في تراثنا مفاهيمُ ومصادراتٌ وفروضٌ أولية وقواعدُ بحثية وأصولٌ استدلالية وسواها من عناصرَ منهجية. فاكتملَت لديهم آلياتٌ للبحث وطرائقُ للتفكير؛ وكان التراث الرائع الذي خلَّفوه في شتى مجالات الدرس النظامي.

---

[١٩] الشيخ المولوي محمد علي بن علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون** (بيروت، خياط، ١٩٦٦م)، الجزء الأول (المقدمة)، ص٣٣.

[٢٠] انظر: نقولا ريشر، **تطور المنطق العربي**، ترجمة د. محمد مهران (القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٨٥م).

يقدم هذا العمل عرضًا تفصيليًّا لإسهامات الحضارة الإسلامية في مجال المنطق في فترة علوِّها وازدهارها وعطائها منذ الخلافة العباسية وحتى القرن العاشر الهجري، ولم يعُد ثمَّة بعد نهاياته عطاءٌ للحضارة الإسلامية. على أنه كان عطاءً ساهم فيه مسلمون ومسيحيون ويهود وصابئة، من بلاد العرب والعراق والشام ومصر والمغرب العربي والأندلس ومواطن في أواسط آسيا، تركوا كتاباتٍ بالعربية وبالعبرية وبالفارسية ... فقد كان هذا جميعه يُنجَز في إطار الحضارة العربية الإسلامية ويستظل بظلالها.

وفي الخطاب المعرفي الحديث والمعاصر تبوأ مصطلح المنهج موضع الصدارة، ليفيد طريق البحث والمعرفة والتفكير؛ ويعني طريقًا محددًا منظمًا مدروسًا، وبات «منهج البحث» مقدمةً أولية للجهد المعرفي الرصين الجدير بالاعتبار.

كانت **الفلسفة** قد نشأَت وتطوَّرَت في منطقة حوض البحر المتوسط وأقاليمُ متاخمةٌ على مدى ما يَربُو على خمسةٍ وعشرين قرنًا من الزمان، ومثَّلَت الفلسفةُ الإسلامية حقبةً هامة من حقبها وجانبًا متينًا من جوانبها. إن الفلسفةَ في جُملتها تجريدٌ وتجسيدٌ لمسار الحضارة الإنسانية، وفي مراحلها المتعاقبة هي دائمًا الانعكاسُ المجرد الواعي لمرحلتها الحضارية. وقد **عُنيَت الفلسفةُ أيما عنايةٍ بمصطلَح المنهج** بهذا المعنى المطروح الآن. هذا من حيثُ إن الفلسفة معنيَّة دائمًا بالمعرفة وطرائقها وذلك في واحدٍ من أهم مباحثها وهو مبحث الإبستمولوجيا (= نظرية المعرفة)، وكما هو معروفٌ يمكن اعتبار المباحث الكبرى الثلاثة للفلسفة بجملتها هي نظرية المعرفة ونظرية الوجود ونظرية القيمة (أو الإبستمولوجيا والأنطولوجيا والأكسيولوجيا).

«المنهج» **كمصطلح فلسفي** على وجه الخصوص يعني: وسيلة المعرفة، طريقة الخروج بالنتائج الفعلية من الموضوع المطروح للدراسة، والطريقة المتَّبَعة في دراسة موضوعٍ ما للتوصُّل إلى قانون أو نتائج أو محصلة عامة. والمنهج في الفلسفة هو أيضًا فنُّ ترتيب الأفكار ترتيبًا دقيقًا بحيث تؤدي إلى الكشف عن حقيقةٍ مجهولة أو البرهنة على صحة حقيقةٍ معلومة.[٢١] هكذا نجد التعريف الفلسفي لمصطلح المنهج، لا يخرج عن التعريف المعمول به في شتى العلوم، أَوَليست تُنعَت الفلسفة بأنها أم العلوم.

والذي استجد حقًّا أن جعلَت أم العلوم من «**فلسفة العلوم**» أهمَّ فروعِ الفلسفة المعاصرة، والأكثر تجسيدًا وتجريدًا لروح العصر، الحاملة لأبرز الإشكاليات المعرفية الشاغلة في الحقبة الراهنة. وعلم مناهج البحث؛ أي نظرية المنهج العلمي أو المنهجية العلمية، في صَدْر مباحث فلسفة العلوم، بل عمادها وعمودها الفقري.

ولا غَرْو أن يستقطب سؤال المنهج العلمي الفلسفة، وأن تكون الفلسفة هي الأقدر على طرحه. إن فلسفة العلوم بشكلٍ ما امتدادٌ لسؤال فلسفة المعرفة (الإبستمولوجيا) العريق حول ماذا يمكن أن يعرف الإنسان، ما شروط المعرفة وما طبيعتها ووسائلها؟

---

[٢١] توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، ط٥ (القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٦م)، ص١٤٠.

وما ممكناتها؟ وحين جاء القرنُ التاسعَ عشرَ كان قد استقام نسَقُ العلمِ الحديث عملاقًا يتصدر بامتيازٍ واقتدارٍ مسيرةَ المعرفة الإنسانية، ويمثِّل حالةً فريدة لنجاح المشروع المعرفي للإنسان، فأصبح سؤال الإبستمولوجيا المُتمثِّل في فلسفة العلم هو سؤال حول عوامل هذا النجاح وحيثياته، حول آلية التقدم المتوالي في هذا المشروع المعرفي المطَّرد النجاح؛ أي حول المنهج العلمي. وبدأَت فلسفة العلوم تتشكل وتتحدد معالمها — في إنكلترا وفرنسا خصوصًا مع بضعة إسهاماتٍ لاحقةٍ من ألمانيا — كمبحثٍ تخصُّصيٍّ مستقلٍّ وتوالت أدبياتها، بوصفها نشاطًا يهدفُ إلى تكوين معرفة بالمعرفة العلمية أو نظرية عن النظرية العلمية من حيث آلياتها وطرائقها وأسلوبها ... من حيث منهجيتها. وفي هذا الوقتِ نفسِه تصاعَد التساؤل حول **أسس الرياضيات** وطبيعتها وفروضها القَبْلية وبالتالي منهجيَّتها. وهو السؤال الذي أدى في العام ١٨٤٧م إلى نشأة المنطق الرياضي، أو المنطق الرمزي الحديث على يد جورج بول (G. Boole, 1815–1865) ليُمثِّل قفزةً عقليةً نوعية استوعبَت المنطق الأرسطي التقليدي وتجاوزَتْه إلى منطق العلاقات والترميز الرياضي.

لقد اشتبكَت الفلسفة بالمنهج العلمي، وهي تملك رصيدَها الهائل وميراثَها الضخم في قضية المنهجية، وقضايا الاشتباك بين العقل والوجود وسبل التفكير والاستدلال والانتقال من المعلوم إلى المجهول.

نشأَت فلسفةُ العلم في القرنِ التاسعَ عشرَ معنيَّة بسؤال المنهج، أو تدور حول الميثودولوجيا، وتحديدًا حول قطبَي المنهج التجريبي الفرض والملاحظة والعلاقة بينهما، وأيهما يؤدي إلى الآخر، وعادةً ما يؤرَّخ لهذا بالمناظرات بين وليم ويول (W. Whewell, 1794–1866) الذي انتصر للفرض، وجون ستيوارت مِل الذي انتصَر للملاحظة. وإبَّان النصف الأول من القرن العشرين تنامى سؤال المنهج، وأصبحَت فلسفةُ العلم معالجةً إبستمولوجيةً شاملة لمنهج العلم ومنطقه. أما في النصف الثاني أو الثلث الثالث من القرن العشرين وخواتيمه، فقد حدثَت التحولات الكبرى التي أشرنا إليها في الجزء الأول من الفصل الأول، وباتت فلسفة العلم لا تقتصر على منطقه ومنهجه، ولكن أبدًا لا تستغني عنهما، تستوعب النظرية المنهجية وترتكن عليها، ثم تتجاوزها لتكون أقربَ إلى رؤيةٍ بانوراميةٍ شاملة للعلم في ملحمة الحضارة الإنسانية. وتطوَّر الأمر، كما رأينا في الفلسفات بعد الحداثية وبعد الوضعية، ولكن يظل سؤال المنهج ماثلًا أيضًا في

البحث عن المداخل والنماذج الإرشادية المتقابلة، بل وحتى في مزاعم فييرابند ضد المنهج، وأن العلم لم يكن أبدًا أسيرَ منهجٍ واحدٍ محدد، بل هو مشروعٌ فوضويٌّ لا سلطوي (Anarchic Enterprise)؛ أي لا يعترف بأية سلطة، وكل المناهج يمكن أن تُجدي فيه،[٢٢] تبعًا لشعار فييرابند الشهير: كل شيء مقبول (Anything goes). وكانت أسانيد فييرابند الأساسية في فحص تسلسُل الأحداث الكبرى التي شكَّلَت تاريخ العلم ليُوضِّح أنها لم تأتِ عن طريق منهجٍ واحدٍ محدَّد، بل مناهج عديدة. وانكب فييرابند على تأكيد التعدُّدية المنهجية. كلُّ منهجٍ مقبولٌ على الرحب والسعة طالما يلائم طبيعة المشكلة المطروحة للبحث في إطارها المعني، فيؤدي إلى حلها والإضافة إلى رصيد العلم ... ولكن ألا نحتاج، إذن، إلى تعيينٍ وبحثٍ لمثل هذه المناهج؟

وكما يقول جوزيف مارجوليس، انتهى سؤال المنهج أو سقط من الاعتبار فقط من حيث هو شفرةٌ مدوَّنة تعبيرًا عن الولاء لفئةٍ فرعية من المعتقدات انبثَقت عن العقيدة العلمية المركزية — أي عن التجريبية، معتقدات تشكَّلَت في مرحلةٍ أسبقَ من العلم الحديث سادتها الوضعية، واستنفدَت الآن مبرراتها. إذا صح هذا، ينبغي أن نعمد إلى استغلال مميزات الموجِّه المساعد على الكشف الكامنة في استحضار المناقشات الأسبق، بغير أن نقع في شراكها الاصطلاحية.[٢٣] بعبارةٍ موجزة، يمكن أن نتحرَّر من أغلال الواحدية المادية والوضعية والمركزية الغربية والاستعمارية، ونظل قادرين على الاستفادة من **الإيجابيات المنطقية في تنضيد المنهج العلمي**. وقد كان مبحث المناهج هو كل فلسفة العلوم، ثم أصبح بعضَها، وهو في كل حالٍ من أهم أسئلتها. والمبحث الفلسفي الذي يجيب عن سؤال المنهج العلمي هو الميثودلوجيا.

## ثالثًا: المنهج العلمي ... ميثودولوجيا

علم مناهج البحث أو **الميثودولوجيا** (Methodology) الذي يقبع في سويداء فلسفة العلوم هو علمُ بيانِ طرق البحث العلمي واستقصاء أمرها. يتمركز حول المنهج والمناهج

---

[٢٢] Paul Feyerabend, *Against Method*, revised ed. (London: Verso, 1992), p. 9.

[٢٣] Joseph Margolis, *Science without Unity: Reconciling the Human and Natural Sciences* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), p. xix.

وآلياتها. إنه منطقٌ تطبيقيٌّ فعَّال يحتل الموقع الاستراتيجي في كل نموذجٍ قياسي إرشادي علمي، بما هو علمي. يفيد شتى العلوم المعنيَّة بقراءة الكون المنظور بظواهره الفلكية والفيزيائية والكيمائية والحيوية والاجتماعية والإنسانية، بقَدر ما يفيد البنية الحضارية بشكلٍ عام، من حيث هو بلورةٌ لأساليب التفكير المثمرة السديدة، ولوسيلة فعالة امتلكها الإنسان لمواجهة الواقع والوقائع.

الميثودولوجيا؛ أي مناهج البحث العلمي، تُبلور الخلاصة المستصفاة من الملحمة الباهرة المتصاعدة التي أحرزها العلم التجريبي الحديث، كنجاحٍ متوالٍ وصيرورةٍ دائمة. تعود صياغة مصطلح «الميثودولوجيا» (Methodology) إلى شيخ الفلسفة الحديثة إيمانويل كانط (I. Kant, 1724–1804) وكتابه العمدة **نقد العقل الخالص** (١٧٨١م) حيث ميَّز كانط بين المنطق العام الذي يبحث في المبادئ العامة وشروط المعرفة الصحيحة، وبين المنطق العملي الذي قُصد به علم المناهج «الميثودولوجيا» ... المناهج المُمكِنة التي تنظِّم العلوم العملية والتي يتكون عن طريقها أي علم.[٢٤] من هنا أصبح موضوعُ الميثودولوجيا هو المنهج العلمي ... طريقة اكتساب المعرفة العلمية بالعالم الذي نحيا فيه. وقبل أن ينتصف القرن العشرون أصبح المنهج العلمي هو «المبادئ التي نجردها من الممارسات الفعلية للعلماء في محاولاتهم الناجحة لاكتساب المعرفة العلمية والإضافة إليها. وهذا التجريد ليس مجرَّد توصيفٍ لما يفعله العلماء أو لسلوك العلماء، بل يتضمن تقويمًا للمغزى الذي يدل عليه هذا السلوك»،[٢٥] واستخلاص دلالاته، من دون أن يعني هذا التقويم معيارًا صوريًّا يُفرَض على العلماء فرضًا. بعبارةٍ أخرى، النظرية الفلسفية الميثودولوجية؛ أي نظرية المنهج العلمي لا هي وصفيةٌ خالصة ولا هي معياريةٌ خالصة، بل مركبٌ جدلي من الوصفية والمعيارية، لا تنقل خطوات البحث العلمي أو مراحله بقَدْر ما تنقل روحه ومعالمه وخصائصه وطبائعه ومحكَّاته.

وبهذه النظرة الرحيبة المُستوعِبة تقف الميثودولوجيا على الثابت البنيوي في المنهج العلمي من حيث هو منهجٌ علمي، بغَضِّ النظر عن الاختلافات الإجرائية بين هذا

---

[٢٤] ماهر عبد القادر، **فلسفة العلوم الطبيعية: المنطق الاستقرائي** (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٧٩م)، ص٣–٤.

[٢٥] Peter Caws, "Scientific Method," in: *Encyclopedia for Philosophy*, Paul Edwards (ed. in chief), (New York: Macmillan Publishing Co., 1972), Vol. 7, pp. 339–343.

العلم أو ذاك، وفقًا لطبيعة موضوعه. وتلك هي نظرية المنهج العلمي التي تصوغُها الميثودولوجيا.

ولا تتجاهل الميثودولوجيا الفلسفية الفوارقَ بين العلوم المختلفة أكثر مما ينبغي، إن الميثودولوجيا انعكاسٌ لنسَقية العلم الحديث التي نجد داخلها تقسيماتٍ أساسيةً كبرى تنعكس بدورها في نظرية المنهج. يمكن مبدئيًّا أن نرسم لنسَق العلم الحديث التخطيط[٢٦] المنطقي العام الآتي:

هنالك أولًا **الرياضيات**، إنها كما قال كانط الحظ السعيد أو هدية الله للعقل البشري. وأهم مفاتيح نجاح العلم الحديث هو هذا التآزر بين لغة الرياضيات ووقائع التجريب. وكانت الرياضيات، وتظل دائمًا، تاجَ العلم الحديث وأقنومَه — لغته الدقيقة التي لا تُخِلُّ ولا تحيد أبدًا — ورمزَه المبجَّل، تتبارى العلوم في الاقتراب منها والتسلُّح بلغتها، وتأمل أن تبلغ ما بلغَته الفيزياء في هذا. على أن العلوم الرياضية **علومٌ صورية** (Formal Sciences) تُعنى بصورة الفكر من دون محتواه، قالب يملؤه التطبيق

[٢٦] هذا التخطيط أو الرسم والاثنان القادمان أيضًا وضعناها قبلًا في كتابنا: **مفهوم المنهج العلمي** (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٥م)، ويُمكِن الرجوع إليه لمزيد من التفاصيل.

بالمضمون، إنها ملكة العلوم والمبحث الرفيع المترفِّع عن شهادة الحواس ولجَّة الواقع والوقائع، فلا تغوص فيه وليس مطلوبٌ منها أن تأتي بخبر عنه. **والرياضيات تتلوها العلوم الإخبارية** (Informative Science) وهي العلوم **التجريبية** التي تأتينا بالخبر عن الواقع. وقد انتظمَت في ثلاثِ مجموعاتٍ كبرى هي العلوم الفيزيوكيماوية ثم الحيوية ثم الإنسانية.

وتميل فلسفة العلم الآن — في مرحلة ما بعد الوضعية — نحو اعتبار كل علم وحدةً مستقلة تدخل في علاقاتٍ منطقية وبينية مع العلوم الأخرى، لكنه يصول ويجول في موضوعه بما يلائم طبيعته النوعية بالفروض الجريئة المثمرة. باتت الميثودولوجيا الراهنة تتحدث عن نموذجٍ إرشاديٍّ خاصٍّ بكل علم من العلوم مستقلٍّ إلى حدٍّ ما عن نموذجٍ إرشاديٍّ مشتركٍ تتربع في سويدائه الفيزياء، خصوصًا بعد التطوُّرات المذهلة للبيولوجيا، وبحث العلوم الإنسانية المحموم عن نموذجٍ إرشاديٍّ يلائم طبيعتها النوعية، ويخرج بها من أزمة تخلُّفها النسبي عن علوم المادة.

إننا الآن في عصر التعدُّدية والدعوة إلى علم لا تُكبِّله وحدةٌ وضعيةٌ مزعومة.[٢٧] وهذا الطرح الميثودولوجي إنما هو تبسيطٌ **وتخطيطاتٌ منطقيةٌ مبدئية** تمهِّد السبل للقواعد الإجرائية للبحث العلمي، يمكن أن تتبرأ من الدعاوي الأنطولوجية والأيديولوجية الجائرة، من حيث يمكن تشغيلها في نماذجَ إرشاديةٍ متقابلة.

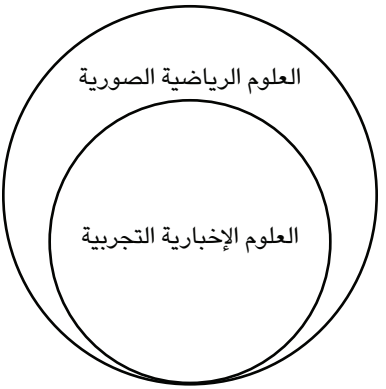
تقف الميثودولوجيا كمبحثٍ فلسفي على المنهج العلمي من حيث هو علمي، لا من حيث هو فيزيائي أو فسيولوجي أو سيكولوجي ... بمعنى أنها تتجاهل فوارق التطبيقات الإجرائية والآليات الإمبيريقية التي تتكيف وفقًا للطبيعة الخاصة لمادة كل علم من العلوم، أو بمعنًى أصح تترك هذه الفوارق النوعية بين التطبيقات الشتى للمنهج العلمي ولصوره العديدة للمتخصصين، كلٌّ يطوِّر المنهج العلمي ويطبِّقه ويطرح صوره وفقًا لطبيعة تخصُّصه، لتقف الميثودولوجيا على الثابت البنيوي الذي يجعل المنهج العلمي منهجًا علميًّا.

---

[٢٧] انظر المرجع المذكور سابقًا:

Joseph Margolis, Science without Unity: *Reconciling the Human and Natural Sciences.*

أما عن الفوارق التي لا تتجاهلها الميثودولوجيا، بل على العكس ترتكز عليها وتنطلق منها، فتتمثل في الفارق بين العلوم الرياضية الصورية والعلوم الإخبارية التجريبية، وقد رأيناه سابقًا في تخطيط نسَق العلم، ويمكن أن نشتقَّه مجددًا على النحو التالي:




إننا إزاء مجموعتَين كبريَين لهما طبيعتان مختلفتان، هما مجموعة العلوم الصورية علوم المنطق والرياضة، ثم مجموعة العلوم الإخبارية التجريبية سواء فيزيوكيميائية أو حيوية أو إنسانية. ويقوم **صُلب الميثودولوجيا** على التقابل والتقاطع والافتراق والالتقاء بين منهجَين هما:

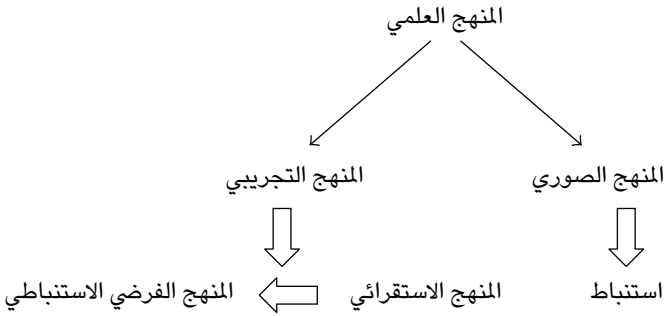
**المنهج الصوري (Formal Method):** هو منهج العلوم الاستدلالية التي تُعنَى فقط بالانتقال من قضايا إلى أخرى، أو من مقدِّماتٍ إلى نتائجَ تلزم عنها، ولا شأن لها بالواقع أو بوقائع التجريب، وهي علوم المنطق والرياضيات، وقد أثبت برتراند رسل برفقة آخرين أنهما امتدادٌ لطريقٍ واحد، أن المنطق في صورته الرمزية المحدَثة هو صبا الرياضيات، والرياضيات رجولة المنطق. ومنهجُهما صوريٌّ يقوم دائمًا وأبدًا على الاستنباط (Deduction). بعبارةٍ أخرى، منهج الرياضيات منهجٌ استنباطي، أو بمزيدٍ من التحديد هو المنهج الأكسيوماتيكي الاستنباطي (أكسيوماتيكي= بديهي) الذي يقوم على افتراضِ بديهياتٍ ومصادراتٍ أولية، ثم استنباط المبرهنات الرياضية منها.

**المنهج التجريبي (Empirical Method):** وهو منهج العلوم الإخبارية، الفيزيوكيميائية والحيوية والإنسانية. ويقوم على أساس التحاور بين العقل والحواس أو بين اليد

والدماغ ... الواقع والفكر، وبالمصطلحات الميثودولوجية لفلسفة العلم نقول: بين التجريب والتنظير، بين الملاحظة والفرض.

مناهج البحث في جذرها العميق لا تخرج عن واحد من هذَين الشكلَين؛ فإما استشهاد الواقع والوقائع، وإما استغلال قوى العقل المنطقية لاستنباط قضيةٍ من أخرى، بل إنهما **الآليتان الأساسيتان** للعقل العلمي توافرهما معًا يعني توافر المنهج العلمي، لا غرو، إذن، أن يكونا الشقَّين الأساسيَّين للميثودولوجيا ومنهج العلم.

هكذا يمكن القول إن علم مناهج البحث أو الميثودولوجيا هو علم التقابل بين المنهجَين الصوري والتجريبي، بحيث يمكن ترسيمُه بالشكل الآتي:




وبحكم الطبيعة المنطقية المُحكَمة للرياضيات نجد أن المنهج الصوري هو دائمًا الاستنباط، ويُمارَس في أنضج صوره منذ القرن الثالث قبل الميلاد حين وضع إقليدس في الإسكندرية كتابه **أصول الهندسة** نسقًا مكتملًا. وذلك من حيث إن الاستنباط في جوهره هو استخراجُ ما يلزَم عن مقدماتٍ تم التسليم بها، وفقًا لقواعد المنطق وآليَّات الاستدلال، ومن دون الحاجة إلى استشهاد الحواس أو اللجوء إلى التجريب. أما المنهجُ التجريبي فإنه يشتبك مع خِضمِّ عالم الواقع والوقائع الشديد الالتباس والغموض والتعقيد؛ لذلك يمثِّل المنهجُ التجريبي المشكلةَ الفلسفية الحقيقية التي استَنفدَت جهودَ رعيلٍ وأجيالٍ من الفلاسفة. ولا غَرو؛ فالمشكلة الفلسفية الكبرى على إطلاقها هي الإنسان في هذا العالم أو مشكلة العقل والواقع. وحين يُقال المنهج العلمي بألف ولام العهد كمفردٍ علَمٍ يكون المفهوم من هذا عادةً هو المنهج التجريبي، وربما يُذكر أنه يتسلَّح بالتكميم ولغة الرياضيات.

وفي نظرية المنهج التجريبي نأخذ في الاعتبار أن العلم الحديث مَرَّ بمرحلتَين جوهريتَين:

- مرحلة العلم الكلاسيكي منذ العام ١٦٠٠م (تقريبًا) حتى العام ١٩٠٠م (تحديدًا) حيث أصبحَت نظريةُ نيوتن بمثاليتها المعرفية والمنهجية هي الإطار السائد. ويواكب هذا نظرةً كلاسيكية للمنهج التجريبي هي **الاستقراء التقليدي الذي يبدأ بالملاحظة** ويصعد منها إلى الفرض. يمكن اعتبار جون ستيوارت مِل (J. S. Mill, 1806–1873) ممثلًا رسميًّا لهذه النظرة، آمن بالاستقراء إيمانًا طاغيًا، رآه الآلية الوحيدة التي امتلكَها العقل البشري، فكان أبرزَ من تفانَوا في صياغة الاستقراء كمنهج، بل وكمذهب. وفي كتابه **نسَق المنطق** وضَع للاستقراء بوصفه منهجَ العلم لوائحَ أو ضروبًا خمسة، وهي منهجُ الاتفاق الذي يرصُد حالاتِ اتفاق العلة مع معلولها، ومنهجُ الاختلاف الذي يرصُد حالاتِ غياب المعلول بغياب العلة، ومنهجُ الجمع بين الاتفاق والاختلاف، ومنهج التغيُّر النسبي، وأخيرًا منهجُ البواقي. إنها طرق استكشافِ العقل للعلاقات العلِّية بواسطة التجريب؛ أي طرق تعميم الملاحظات التجريبية التي يبدأ البحث العلمي برصدها.
- مرحلة العلم منذ العام ١٩٠٠م وما تلاه، منذ أن تفجَّرَت ثورة النسبية والكوانتم التي أحدثَت انقلابًا في مثاليات المعرفة العلمية، ويحق اعتبارُها أعظمَ ثورةٍ عقلية أنجزها الإنسان، وتصاعدَت معها معدلات التقدم العلمي بصورةٍ مبهرةٍ حقًّا. لقد أحدثَت انقلابًا جذريًّا في مثاليات المعرفة العلمية وفي إبستمولوجيا العلم.[٢٨] وبالتالي واكبها انقلابٌ مماثلٌ في نظرية المنهج التجريبي بحيث اتضح أنه **يبدأ من الفرض ويهبط منه إلى الملاحظة** والواقع التجريبي، فيما يُعرف بنظرية المنهج الفرضي الاستنباطي، التي تُمثِّل نضجًا ملحوظًا وتطورًا خصيبًا؛ أي انتقلَت نظرية المنهج التجريبي من الاستقراء إلى المنهج الفرضي الاستنباطي.

[٢٨] انظر في تفاصيل هذه الثورة: يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية**، ط٢ (القاهرة، دار قباء، ٢٠٠٠م)، خصوصًا الفصل السادس: إنها اللاحتمية إبستمولوجيًّا وأنطولوجيًّا، ص٣٨٨–٤٧٢.

في علوم الطبيعة، على وجه الخصوص، نجد الاستدلال الرياضي، وهو عمليةٌ استنباطية، العمود الفقري لهذا المنهج، ولعله أهم من وقائع التجريب ذاتها؛ فلم يعُد التجريب مقابلًا تمامًا للاستنباط أو يستبعده كما كان الحال مع الاستقراء. والفروض العلمية الآن لم تعُد تحكُم وقائع بقَدْر ما تحكُم قوانين وعلاقاتها ببعضها. لم يعُد المنهج التجريبي يعني تهميشَ دورٍ للعقل كما كان الوضع في الاستقراء المقابل تمامًا للاستنباط؛ فقد عاد الاستنباط ليحتل موقعًا محوريًّا، ويظل المنهج تجريبيًّا والعلم تجريبيًّا من حيث إن العالم التجريبي هو المحكُّ النهائي الذي يشهد على النتائج المستنبَطة. إن المنهج التجريبي في صورته المعاصرة هو التآزُر الجميل حقًّا بين إمكانات العقل وقوة التجريب.

يُعدُّ كارل بوبر أهم فلاسفة المنهج العلمي والميثودولوجي الأول في القرن العشرين، وكان من أسبَق وأقدَر الذين تمثَّلوا الأبعاد الإبستمولوجية والميثودولوجية لثورة النسبية والكوانتم حتى قيل عنه إنه المفرَد العلَم الذي يُشار إليه بالبنان حين طرح السؤال عن المنهج العلمي.

وقد حرص كارل بوبر على إثبات أن البدء بالملاحظة لا يفضي إلى شيء، بل هو فكرةٌ مستحيلة أصلًا؛ وبالتالي فإن الاستقراء التقليدي لا يصفُ ما يفعلُه العلماء ولا ما ينبغي أن يفعلوه، ولا حتى ما يمكن أن يفعلوه. وأكد تأكيدًا أن كل، وأي، تعامُلٍ مع العالم التجريبي لا بد وأن ينطلق من فرضٍ أو فكرةٍ أو توقُّع ما، حتى تعامُل الحيوان ذاته. فما بالنا بالعالم؟ إنه لن يمارس التجريب ولن يدخل معمله أصلًا إلَّا على أساسِ فرضيةٍ ترسمُ مسار التجريب وتحدِّده. ويحدِّد بوبر الخاصة المنطقية المميِّزة للنظرية العلمية بأنها **القابلية للاختبار التجريبي والتكذيب**، في تمثيلٍ منطقي للمنهج الفرضي الاستنباطي ولطبيعة التفكير العلمي كقوةٍ دافقةٍ خلَّاقة، فيقول إن المنهج العلمي هو منهج المحاولة والخطأ، منهج اقتراح فروضٍ جريئة وتعريضها لأعنف نقدٍ ممكنٍ كيما نتبيَّن مواضعَ الخطأ فيها.

على هذا النحو نسلم بأن قطبَي المنهج العلمي التجريبي هما الفرض والملاحظة. وقد سادت المرحلةَ الكلاسيكية نظريةُ البدء بالملاحظة التي فرضَتها فيزياء نيوتن، ويُعدُّ جون ستيوارت مِل أبرز فلاسفتها، بينما تسود المرحلةَ الراهنة نظريةُ البدء بالفرض التي يعمل من أجلها فلاسفة المنهج في القرن العشرين، وفي طليعتهم كارل بوبر.

وليس الأمر تلاعبًا بأطراف المنظومة المنهجية، بل هو طرحٌ انقلابي لطبيعة العلم وطبيعة موقع العقل في هذا الكون؛ فلو كانت الملاحظة هي الأسبق، فإن العلم تعميمٌ آليٌّ للوقائع ملغومٌ بمشكلة الاستقراء ودَور العقل الإنساني، تابعٌ للحواس، سلبيٌّ هامشي، فقط يخدم الملاحظة الحسية ليُعمِّمها في صورةِ قوانينَ مُستقرأة من صُلب الواقع التجريبي فتكون يقينيةً ضروريةً حتمية، ويغدو نسَق العلم بناء مشيدًا راسخًا ثابتًا، يعلو، ولكن لا تبديل ولا تعديل، كل تقدُّم تراكمي. أما إذا كان الفرض هو الأسبق، كما تبلَّج في ضوء ثورة الكوانتم والنسبية واقتحام عالم جُسيمات الذرة، فإن العقل الإنساني المبدع للفرض هو الذي يخلقُ ملحمة العلم، **لا يخدم الملاحظة الحسية بل يستخدمها** لتمحيص وتقنين الفروض، لقبولها أو رفضها، وتظل دائمًا إبداعًا إنسانيًّا، وكل شيء في عالم الإنسان متغيِّر ومتطوِّر، فلا يعود نسق العلم بناء مشيَّدًا أو كشفًا عن حقائق مطلقة، بل هو نسَق من فروضٍ ناجحة، كل يوم فروض أنجح من سابقتها، أجدَر وأقدَر على الوصف والتفسير والتنبؤ والسيطرة. كل يومٍ جديد يتلافى أخطاء وقصورات القديم، فيلغيه أو على الأقل يستوعبه ويتجاوزه، ويقطع في طريق التقدم خطوةً أبعدَ منه، في صيرورة — تغير مستمر نحو الأقرب من الصدق، الأفضل والأقدر — وتقدُّم ذي طابعٍ ثوري متَّقد. العلم ممارسةٌ إنسانية وفعاليةٌ حية نامية ومتطورة دائمًا، التقدُّم مفطور في صلبه. لم يعُد العلم هو البحث عن العلة، بل عن التفسير، حساب الاحتمال هو لغتُه الدقيقة، ولا يقين في العلم التجريبي البتة، إنه بحثٌ عن سنن الكون، ولكنه بحثٌ إنساني لا يملك أبدًا حق الزعم بأنه أمسَك بها بجُمْع اليدَين واطَّلَع على سرِّها الدفين، بل فقط يحاول أن يقتربَ من حقيقتها، منتقلًا من محاولة إلى محاولة أنجح ... حتى تقوم الساعة.

وفي كل هذا نخلص من درس الميثودولوجيا إلى أن **جوهر المنهجية العلمية التجريبية**، وأساس الآليات الإجرائية في كل بحثٍ علمي هو التفاعُل بين الفرض والملاحظة، والأسبقية للفرض، إنه تآزُر بين قوى العقل المنطقية والرياضية وبين شهادة الحواس أو استشهاد الواقع والوقائع، وهذه التجريبية آليةُ العقل العلمي من حيث إن العقل ملكٌ للبشر أجمعين، قال عنه ديكارت إنه أعدل الأشياء قسمةً بين الناس. أن تكون الحواس شواهد ومنافذ للمعرفة بالعالم، وأنَّ مَن فقد حسًّا فقد علمًا، مسألة من أوليَّات الموقف الطبيعي للإنسان ولا تنتظر مَن يكتشفها ... **فما خطب اقترانها بالغرب وبالحداثة الغربية؟!**

## رابعًا: المنهج التجريبي والحداثة

ما إن بدأ مشروع العلم الحديث ينمو ويتصاعد منذ القرنِ السادسَ عشر، إلا وقد امتثل نُصبَ الأعين فعاليةُ منهاجه التجريبي، الذي لم يكن شريعةَ العلم وناموسَه فحسب، بل أيضًا تجسيدًا لروح العصر الحديث التي تخلَّقَت في الأراضي الأوروبية، بعد أن امتصَّت الخلاصة من الحضارة الإسلامية الأسبق والمتاخمة لها. لقد كانت الحضارة الأوروبية بيئةً مواتيةً لكل هذا التوقُّد والتفجُّر في نجاح العلم التجريبي. **ولم تكن التجريبية في الحداثة الأوروبية محضَ آليةٍ منهجيةٍ للكسب المعرفي، بل كانت بمثابة أيديولوجيا العصر** الحديث وروحه، حاملة قيمه ومحكَّاته، وأوضح تعبير عن متغيراته وعن آفاقه المستهدفة.

وعلى مسرح الأحداث في الحضارة الأوروبية نعود إلى الوراء؛ لنجد أصولها الإغريقية قد دأبَت على تحقير العمل وتمجيد النظر. وهذا ما جسَّده أرسطو بمنطقه الذي يُعَد القياس ثمَرتَه. القياس الأرسطي منهجُ استنباطِ النتائج الجزئية من المقدمات الكلية المطروحة، اعتمادًا على قوانين العقل والمنطق فقط من دون التجاء للواقع أو التجريب. في العصور الوسطى المدرسية بدا للسلطة الكنسية أن هذا ملائمٌ للتعامل مع الكتب المقدسة؛ فهي زاخرةٌ بحقائقَ مُسلَّم بصحتها، لنتوصَّل إلى النتائج الضرورية لها بواسطة القياس. هكذا أصبح منطقُ أرسطو وقياسُه منهجَ بحثٍ معتمد في العصور الوسطى. وسمى هذا المنطق «الأورجانون Organon» أي الأداة، أداة التفكير وآلة البحث.

وإذا أضفنا إلى هذا دأبَ المسيحية على التحقيرِ من شأن المادة واعتبارِها أصلًا لكل شرٍّ وخطيئة، بل وتأثيمِ الانشغال بها؛ أي تنافُر عقائدها اللاهوتية مع الطبيعة، تبيَّن لنا أن سيادة المنهج الأرسطي قد تأكَّدَت في أوروبا طوال العصور الوسطى بأن السؤال عن **الطبيعة** في حد ذاتها لم يكن ملحًّا ولم يكن ثمَّة دواعٍ قوية للحث على استكشافها. هكذا كانت العصور الوسطى الأوروبية — كما أشرنا آنفًا — هي **عصر القراءة الواحدة للكتاب المقدس** فقط، دونًا عن كتاب الطبيعة.

ثم كانت الكشوف الجغرافية التي أخبرَت إنسانَ عصر النهضة في نهايات القرنِ الخامسَ عشرَ الميلادي أن العالَم الطبيعيَّ أوسعُ كثيرًا مما تصوَّر أرسطو ومن كل ما تضمَّنَته الصحائفُ وكتبُ الأقدمين، فبدت الطبيعة عالمًا مثيرًا يغري بالكشف واقتحام المجهول. ومع نهايات القرنِ السادسَ عشرَ كان السؤال عن الطبيعة قد ارتفع إلى الصدارة، وأوشك أن يكون سؤالَ العصرِ الذي تنشغل به العقول.

طغى الإحساسُ بعُقم وإجداب المنطق الأرسطي وقياساته، وما يتَّسم به القياس من دورانٍ منطقي ومصادرةٍ على المطلوب وتحصيلٍ لحاصل. غير أن ما عابه على الخصوص هو أنه ساهم مع الأناجيل في إقصاء العقول عن التفكير في الطبيعة بسببٍ من مجافاته للواقع؛ إذ لا يتعامل إلا مع قضايا مطروحة في الصحائف والأوراق. وكانت الثورةُ على قياس أرسطو ومنطقه بمثابة الإعلان الصريح عن رفضِ الماضي والرغبةِ في الإقبال بمجامعِ النفس على الآفاق الجديدة للعصر الجديد، واستكشاف **كتاب الطبيعة**، هذا العالَم النابض الذي امتد وترامت آفاقُه أمام إنسانِ العصرِ الحديث.

ومن ثم أصبح همُّ الفلاسفة الأول هو البحث عن منهجٍ جديد يلائم الروح الجديدة ويُلبِّي المتطلبات المستجدَّة للعصر الجديد، فكان القرنُ السابعَ عشرَ في أوروبا هو قرن المناهج. وفي الطليعة جاء ديكارت (١٥٩٦–١٦٥٠م) الرائد ليُمثِّل علامة فارقة بين فلسفة العصور الوسطى وفلسفة العصر الحديث. كان يؤسِّس الفلسفة الحديثة وهو يستلهم وضوحَ الرياضيات ويقينَها في محاولة لتأسيس المبادئ العامة للمعرفة بأَسْرها. وقام بدور في تطوير علم الطبيعة الحديث. وإذا أخذنا في الاعتبار أن قوة منهج العلم في تآزُر التجريب مع الرياضيات، أمكن القول إن ديكارت الذي انطلق من أهمية الرياضيات وخصائص التفكير الرياضي إنما يُشارِك في إرساء الأصول المنهجية للعلم الحديث.

ولا يوازي الفيلسوف الفرنسي ديكارت في الأهمية إلا الفيلسوف الإنكليزي فرنسيس بيكون (F. Bacon, 1561–1626)؛ فقد أصبحَت الطبيعة سؤال العصر، وكان بيكون الأقدَر على تجريد وتجسيد روح عصره باستقطابه لسؤال الطبيعة وتبنِّيه الدعوة لمنهج البحث الملائم لقراءة كتاب الطبيعة؛ المنهج التجريبي شريعة العلم الحديث، مؤكدًا أنه «المنهج القويم الذي يقود البشر من خلالِ أحراشِ التجربةِ إلى سهولٍ تتسع لبداهاتِ المعرفة.»[٢٩]

اقترن اسم بيكون بحركة العلم الحديث وعُدَّ وكأنه أبوه الشرعي الذي صاغ شهادةَ ميلاده الرسمية حين أصدَر كتابه الصغير **الأورغانون الجديد** (Novum Organon)

[٢٩] Francis Bacon, Novum Organon, in: *The Philosophers of Science*, ed. by S. Commins & R. N. Linscott (New York: The Pocket Library, 1954), pp. 73–158.

أو «الأداة الجديدة» العام ١٦٢٠م، في إشارة إلى أن أورغانون أرسطو بات أداةً بالية. وتنقشُ مكتبةُ الكونغرس الأمريكي في واشنطن اسمَ بيكون أعلى إحدى بواباتها المذهَّبة بوصفه واحدًا من الذين قادوا البشرية إلى العصر الحديث وعلمه الحديث. وبات منهجُه درسًا لا بد أن يُردِّده كل مهتم بأمر المنهج العلمي.

أكَّد بيكون أنه لا أمل في التقدُّم إلا بأن ترتد العلوم جميعًا إلى الطبيعة. شارك رجالاتِ عصرِه في الهجوم الضاري على عُقم القياس الأرسطي، وأعلن منهجًا تجريبيًّا هو الضد الصريح له. فكان حاملًا لواءَ الانقلابِ على الماضي و**القطيعةِ** مع العصور الوسطى الدينية، التي كانت فاصلًا غريبًا ومغتربًا في سياق الحضارة الغربية، التي يؤكد حسن حنفي أنها في جوهرها حضارةٌ وثنية، سواء أكان هذا الوثَن هو المادة أو العالم الطبيعي أو رأس المال أو الذات الفردية. لقد أصبح إقصاءُ الكتاب المقدس والقطيعةُ مع الماضي مَعْلَم الحداثة الغربية وشرط إنجازها، وتوصيفًا لتجربة الوعي الأوروبي في صنعها. إنه القطيعة الغربية الحداثية، ولافتة هذه الأيديولوجيا هي الإعلانُ الصريح عن القراءة الواحدة لكتاب الطبيعة فقط. افتُتن بالقطيعة المفتونون بالحضارة الغربية وحداثتها، ولكنها ليس من الضروري — وأحيانًا لا يمكن — أن تكون القطيعة أيديولوجيا حضاراتٍ أخرى غير غربية. لقد صادرنا منذ البداية على التعدُّدية الثقافية وواجب ثقافتنا في الانطلاق من القراءتَين معًا. ولسنا في حاجة إلى قطيعةٍ مع أيهما.

نعود إلى «الأورغانون الجديد»، الجديد الذي تتوالى فقراتُه الحاسمةُ الموجزةُ المكثَّفة لتفصيل منهجٍ تجريبيٍّ جاء مع بيكون على جانبَين أو قسمَين؛ الأول سلبي مختص بالتنويه إلى الأخطاء المتربصة بالعقل البشري كي يتجنَّبها، والثاني إيجابي مختَص بقواعد التجريب. أسمى بيكون تلك الأخطاءَ بالأوهام أو الأوثان التي تصرفُ الذهن عن جادة الصواب. وقسَّمها إلى أربعة أنماط؛ **أوثان القبيلة** أو الجنس البشري بأَسْره، المتربِّصة بالعقل الإنساني عمومًا، مثل سرعة التعميم والتغاضي عن الأمثلة النافية، **وأوثان الكهف** وهي التي تأتي بفعل تأثير البيئة التي نشأ فيها الفرد كأن يتصوَّر المتواضعات الخاصة بها وكأنها حقائقُ مطلقة وقد يقصُر جهودَه المعرفية على إثباتها. أوثان الكهف تجسِّد ما يُسمَّى بالتشوية الأيديولوجي للعلم، وأبلغ مثال لها في الزعم بواحدية العلم الوضعي، واعتبار نموذج العلم الخاص بالكهف الغربي هو النموذج الكوني العالمي الأوحد. أما النوع الثالث من الأوهام، أو الأوثان، فهو **أوثان المسرح**

الناجمة عن الافتتان بمُمثِّلي الفكر القدامى فيعيش معهم المتفرِّج أو الباحث وينعزل عن واقعه، وهذه أوثان تشتَد وطأتها في ثقافتنا نحن، كان بيكون يقصد أرسطو تحديدًا ولكن الممثِّلين البارعين كُثُر. وأخيرًا ثمَّة **أوثان السوق** الناجمة عن الخلط اللغوي وعدم دقة التعبير مثلما يحدث في السوق من ضجيجٍ ومساومة، وإذا أخذنا في الاعتبار أن فلسفاتِ التحليل اللغوي التي تهتم بتدقيق المعنى اللغوي من أهم منجَزات الفلسفة في القرن العشرين، أدركنا مدى ثقوبِ نظرِ بيكون في التنويه لهذه الأخطاء أو الأوثان كي يحذَرها العقل. إنها إضافةٌ ولفتةٌ ثاقبةٌ من بيكون، مثمرةٌ وصالحةٌ لكل العصور، يراها البعض أهم وأبقى من الجانب الإيجابي الذي عرض فيه لمنهجية التجريب، وجعل اسم بيكون يقترن بالعلم الحديث والعصر الحديث.

ينقسم الجانبُ الإيجابيُّ إلى قسمَين أو مرحلتَين. المرحلة الأولى هي إجراء التجارب، حيث تحدَّث بيكون عن أنواع ودرجات التجريب من قبيل تنويع التجربة وتكرارها وإطالة أمدها ونقلها إلى فرعٍ آخر من فروع العلم، وعكسِها أي إجرائها بصورةٍ معكوسة، وإلغائها لدراسة الصورة السلبية لموضوع البحث ... إلخ.

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة تسجيل نتائج التجريب في ثلاثِ قوائمَ تصنيفيةٍ للوقائع التجريبية تنظِّمها تمهيدًا لاستخلاص نتائجها. وهي: قائمة الحضور أو الإثبات حيث يضع الباحث جميع الحالات التي لاحظ عن طريق التجربة أن الظاهرة موضوع الدراسة تتبدَّى فيها، وقائمة الغياب أو النفي حيث يسجِّل الباحث الحالات التي تغيب فيها الظاهرة؛ فمثلًا إذا كان موضوع الدراسة هو أثَر ضوء الشمس على نمو النبات، نُحاوِل أن نعرف ماذا يحدث لهذا النبات إذا غاب عنه ضوء الشمس، وهذه القائمة تجعل استقراءَ بيكون منهجًا علميًّا وليس مجرَّد تعدادٍ ساذج، والنفي أقوى منطقيًّا من الإيجاب. ثم قائمة التفاوت في الدرجة؛ حيث يسجِّل الباحث وقائع حدوث الظاهرة محل الدراسة بدرجاتٍ متفاوتة. وقيل عن هذه القوائم إنها أولُ محاولةٍ منهجيةٍ لتصنيف المعطيات.

على أن التفاوت في الدرجة محض تنويهٍ سطحيٍّ لأهمية التكميم، وبيكون قد تحامل على الرياضيات لأنها استنباطٌ خالص ينأى بالباحث عن الطبيعة والتجريب! وفي تعيين ثغرات بيكون وقصوراته، نجده كان يريد من منهجه أن يُفضيَ به إلى معرفة أو اكتشاف فكرةٍ مبهمةٍ جوفاءَ لا علمية بالمرة أسماها الصور (Forms)؛ أي صور الطبائع البسيطة (Simple Natures) التي ترتد إليها ظواهرُ وموجوداتُ العالم الطبيعي. هذا في حين أنه لم يفطِن لأهمية الفروض، بل حذَّر منها وأسماها استباقَ الطبيعة. وحذَّر

من الانسياق مع الرياضيات لأنها بعدٌ عن التجريب. والأدهى أنه تصوَّر مجموعةً من الأبحاث تُجرى في بضعِ سنواتٍ أو عقودٍ تستقصي صور الطبائع البسيطة، فيكتمل نسَق العلم الطبيعي! هكذا كان تصوُّر بيكون لعالم العلم الطبيعي على قَدْر من السذاجة!

أضِف إلى هذا أن بيكون نفسه، قاضي القضاة وحامل أختام الملكة، لم يكن عالمًا ولا حتى متابعًا جيدًا لتقدُّم العلم والخطوات الشاسعة التي قطعَها في عصره. لم يهتمَّ باكتشافِ طبيبه الخاص وليم هارفي (W. Harvey, 1578–1657). للدورة الدموية، ولا بأبحاث فيساليوس (١٥١٤–١٥٦٤م) الأسبق في مجال التشريح. وحتى نظرية كوبرنيقوس ذاتها عارضَها بيكون!! بوصفها فرضًا أهوج، ما دامت الخبرة الحسية التجريبية تُخبرنا بأن الشمس هي التي تدور في سماء الأرض! ولم يقدرْ نظريات كبلر وجاليليو حقَّ قَدْرها ولم يعترف أصلًا بأبحاث جيلبرت في المغناطيسية.

لم يتتلمذ على يدَي بيكون أو يستفد حقيقةً من كتاباته أيٌّ من العلماء الذين صنعوا حركة العلم الحديث، وترجموا المنهج التجريبي أبلغ ترجمةٍ ممكنة، حتى يرى البعض، خصوصًا من الفرنسيين أمثال ألكسندر كواريه أن اقتران اسم فرنسيس بيكون — الفيلسوف الإنكليزي — بحركة العلم الحديث سخافةٌ لا معنى لها.

ومع كل هذه المآخذ التي تفصل بينه وبين روح العلم، يبقى فضلُه العظيم في تجسيد التجريبية روحًا للعلم وللعصر الأوروبي الحديث، لكنها **تُبرِز البونَ الشاسعَ بين منهجه وبين المنهج الفرضي الاستنباطي** بوصفه التجريب، كما بلورته الميثودولوجيا المعاصرة.

وإذا عبَرنا إلى الجانب الآخر من البحر الفاصل بين إنكلترا وفرنسا، المتصارعتَين آنذاك على سيادة العلم والعالِمين؛ وجدنا ديكارت ببساطة منهجه التحليلي الذي يستلهم روح الرياضيات علامةً فارقةً في تاريخ الفلسفة مؤكدًا أن العبقرية في البساطة. استطاع تأسيس الفلسفة الحديثة وتشييد الهندسة التحليلية، وساهم في تأسيس منهجية العلم الطبيعي ذاته من حيث إن الرياضيات قطبٌ منهجي كما علَّمتنا ميثودولوجيا العلم القائم على التآزر بين لغة الرياضيات ووقائع التجريب. والشقة واسعةٌ أيضًا بين بساطة منهجه وبين المنهج الأكسيوماتيكي الاستنباطي والمناهج التحليلية المصوغة حاليًّا. ليس منهج بيكون هو المنهج العلمي، ولا هو آليات إجرائية ضرورية في كل نموذجٍ إرشادي علمي، فلماذا يتردد اسمه في دروس منهجية العلم؟ ولا بد أن يُثنيَ عليه وعلى ديكارت

كلُّ باحثٍ عن طريق العلم ومنهجه؟ ذلك أنهما قاما **بتأصيل روح المنهجية** في قصة الحداثة الغربية.

نعود من حيث بدأنا. لا يمكن استيراد الدرس البيكوني ليظل العلم غربيًّا ومغتربًا. الأصول لا تنبُع إلا من تربة الوطن وبيئته الثقافية. ولا توطين للحركة العلمية ولا تأسيس لها في ثقافتنا إلا إذا كان لدينا أصولٌ للمنهجية العلمية كامنةٌ لنقوم بتطويرها في طريقنا لاستيعاب آليَّات المنهج في إطار نموذجٍ علميٍّ إرشاديٍّ إسلاميٍّ مُتجهٍ صوبَ المستقبل.

وما دمنا نصادر على أن حاضر العلم لم يعُد يُفهم من دون تاريخه ... من دون ماضيه، وأن هُويَّتنا تأبى الانقطاع عن ماضيها وعن تاريخها ... فإن الجانبَين معًا يحتِّمان إلقاء نظرةٍ سريعةٍ على تطوُّر المنهج العلمي في النماذج الإرشادية العلمية الكبرى عَبْر التاريخ الحضاري للإنسان.

## خامسًا: المنهج العلمي في النماذج الإرشادية قديمًا

ليس العلم صنيعة الشرق أو الغرب. العلم أعظم قدرًا وأجل خطرًا من أن تنفرد بصنعه حضارةٌ معيَّنة، لا الحضارة الغربية بجلال شأنها ولا الحضارة الإسلامية بعزيز قَدْرها. إنه صلبٌ من أصلاب الحضارة الإنسانية بأَسْرها، أبرزُ جوانبها إثباتًا لحضور الإنسان — الموجود العاقل في هذا الكون. بدأَت أصولُه ببداياتِ خلق الإنسان، لينمُو ويتطوَّر عَبْر الحضارات المتعاقبة. كلٌّ ساهمَت بما في استطاعتها، وتفاوتَت في هذا تفاوتًا كبيرًا. وبات سباقُ التفاوُت في عصرنا هذا محمومًا، وقَدْر الظُّفر فيه هو قَدْر الظُّفر من الحياة ... أو الموت.

لقد انتهينا قبلًا من نقض مركزية وهيلمان النموذج الغربي الوضعي بوصفه قصةَ العلم الواحدةَ والوحيدة. واستقرَّ بنا المقامُ في عصر التعدُّدية الثقافية التي تبرأ من عُصاب استبعادِ أيةِ ثقافةٍ أخرى غيرِ غربية من ساحة العلم، فنستطيع أن نظفَر بفهمٍ أكمَل وأشمَل لظاهرة العلم عَبْر القصة المتكاملة للعلم أو لتأريخه.

وفي استقصائنا لأبعاد تاريخ العلم، مسترشدين بمقولة النموذج الإرشادي التي وُضعَت أصلًا لتفسير تاريخ العلم، والتي تنقذه من أن يتقلص إلى محضِ تحليلٍ إبستمولوجي، نبدأ مما قبل التاريخ في العصور البدائية السحيقة، وهي مرحلةُ ما قبل النموذج الإرشادي، يتلوها نموذجُ الحضارات الشرقية القديمة، ثم نموذج الحضارات الإغريقية، وما أعقبها توًّا من نموذجٍ شديد التوهُّج في العصر السكندري، لننتقل إلى

مرحلة العصور الوسطي التي احتل قصبَ السبق فيها نموذجُ الحضارة الإسلامية. كان المقدمة الشرطية المفضية تاريخيًّا وجغرافيًّا ومنطقيًّا إلى نموذجِ العلم الحديث بمرحلتَيه الوضعية ثم ما بعد الوضعية. وبالتالي ننتقل من هذا الفصلِ إلى محاولة البحث عن مرحلةٍ جديدةٍ مستقبلية، عن نموذجٍ إرشاديٍّ إسلاميٍّ منطلق نحو المستقبل.

وفي كل حالٍ يقترنُ العلم — في كل صوره ومراحله ودرجاته — بمنهاجه الذي هو في جوهره التفاعُل بين العقل والحواس.

من هنا يؤكد كثيرٌ من مؤرخي العلم أن العلم أقدمُ عهدًا من التاريخ؛ لأن معطياتِه الأساسية كانت أوَّل ما تأمَّله الإنسان في العصر الحجري، حين استقامت قامتُه وتحرَّرَت يداه منذ حوالي نصف مليون سنة مضت، وراح يتعامل مع البيئة المحيطة به، في الصين وجزيرة جاوة بإندونسيا والعراق ومصر والجزائر، وهدَته فطرتُه العاقلة إلى صنع أدواتٍ من الحجر الصوان تُعينه في خوض ملحمة الوجود، ثم استخدام هذا الحجر في توليد الشرَر وتسخير النيران في التدفئة والإضاءة والطهو. مثل هذه الأنشطة البدائية أو المبدئية تعني، كما يؤكد ج. ج. كراوثر أن الإنسان بدأ يُدرِك ارتباطاتٍ أوليةً بين ظواهر الطبيعة وقوانينَ مبدئيةً تحكُمها، وبدأَت تتحدَّد ملامحُه ككائنٍ عاقل. ويطرح كراوثر بواكير التحاور بين المخ والمعطيات الحسية والخبرات التجريبية، أو بين الدماغ واليد، وتصويبها وتعديلها عَبْر آلية المحاولة والخطأ، وأثَر ذلك على تطور المخ ليبلغ المرحلة الإنسانية؛ لينتهي إلى أن المحاولات البدائية للعلم أقدمُ عهدًا من إنسانية الإنسان بل ومؤدية إليها.[٣٠] وقد أسرف كارل بوبر في تبيان أن التحاور بين الفرض والاختبارات التجريبية أو بين الدماغ واليد عَبْر آلية المحاولة والخطأ جوهر نظرية المنهج العلمي التجريبي.

وإذا غادرنا هذه المرحلة البدائية، مرحلة ما قبل النموذج، ودخلنا في مرحلة التاريخ المكتوب، وجدنا حركية العلم خطًّا موازيًا لحركة الحضارة عَبْر التاريخ. تخلق الأساس

---

[٣٠] ج. ج. كراوثر، **قصة العلم**، ترجمة يمنى طريف الخولي وبدوي عبد الفتاح، ط٢ (القاهرة، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م)، ص١٨–١٩. (في الفصل الأول: كيف انبثق العلم). ولمزيد من تفاصيل مناقشات الأصول الأنثروبولوجية للعلم، أنظر: «متى يبدأ تاريخ العلم» في: يُمنى الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ... الحصاد ... الآفاق المستقبلية**، عالم المعرفة؛ ٢٦٤ (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٣٠–٤٢. والصفحات التالية حتى ص٧٠، وتحمل الصفحات التالية لهذا استعراضًا شبيهًا لمراحل تطور تاريخ العلم.

العريض أو **النموذج الإرشادي الأوَّلي في الحضارات الشرقية القديمة** التي تحمَّلَت صعوبةَ البدايات ووعورةَ شق الطريق. وعلى رأسها أعظم الحضارات طُرًّا وفجرها الناصع؛ أي الحضارة الفرعونية في مصر القديمة. وهي، كما يقول أرنولد توينبي المؤرخ وفيلسوف التاريخ، التي اخترعَت الحضارة والمدينة والمجتمع المنظَّم والدولة. كانت المنشأ الأصيل لمحاورَ شتَّى في العلم، بدءًا من الرياضة والهندسة والفلك، مرورًا بعلوم المعادن والكيمياء، وصولًا إلى الطب والجراحة. وكان جيرانُها الفينيقيون في سواحل الشام على اتصالٍ بها، وتجارًا ذوي براعةٍ وجسارةٍ في ركوب البحار وبعض المعارف المتصلة بهذا، وعلى اتصالٍ مباشرٍ بالبابليين في العراق القديمة.

وتتقدم حضارات بلاد الرافدين، البابلية والأشورية والسومرية والأكادية، خصوصًا الحضارة البابلية التي ابتكرَت نظام الخانات العددية؛ حيث تتغير قيمة العدد وفقًا للخانة التي يوجد بها — خانة الآحاد أم العشرات أم المئات، فضلًا عن إنجازاتهم فيما يُعدُّ بشائر علم الجبر. ويرى بعض مؤرخي العلم أن الإنجاز البابلي في الفلك والتقاويم والحساب متقدمٌ على الإنجاز المصري الذي برع في الهندسة وفي الجراحة. ويدور الجدال حول مَن منهما الذي اخترع الحروف والكتابة أصلًا، وإن كانت الشواهد تميل إلى ترجيح كفة الفراعنة في هذا. وفي المقابل، نجد كفَّة البابليين أرجَح في قضية رموز الأرقام الهندية، التي هي أهم اختراع في تاريخ الرياضيات وربما العقل البشري. «يرى بعض مؤرخي العلم أنهم هم الذين ابتكروا رموز الأرقام، ثم انتقلَت من العراق القديم إلى الهند القديمة.»[٣١] مؤرخون آخرون يرَون العكس؛ أي أن رموز الأرقام اختراعٌ هندي انتقل من الهند إلى العراق القديمة.

وقد كانت الهند وجارتها الصين مهدًا من مهود الحضارة الإنسانية ساهمَت بنصيبها في هذه المرحلة الباكرة والأوليَّة التمهيدية من تاريخ العلم. على أن الصين القديمة تراجعَت فيها الرياضيات والتفكير البرهاني ولم تعرف حتى رموزَ الأرقام الهندية. عرفَت التفكير القانوني وعرفَت التفكير في الطبيعة، لكنها افتقرَت إلى الأساس الاستدلالي. وألقت الصين بثقلها الكبير في التطبيقيات والتقانيات، لتحتل موقعها في تاريخ التكنولوجيا وقدَّمَت فيما بعدُ ابتكاراتٍ عديدة مثل الساعة المائية والبوصلة والبارود

[٣١] L. W. H. Hull, *History and Philosophy of Science* (London: Longman, 1965), p. 7 et seq.

والورق ... وتفرغ جوزيف نيدهام (J. Needham) لأمر العلم في الصين القديمة ليكشف عن كنوزه في موسوعة من سبعة أجزاء.

يبدو النموذج الإرشادي للعلم في الحضارات الشرقية عمومًا، في نشأته ونمُوه استجابةً للحاجات العملية الملحَّة، وفي صياغته ودرسه حكرًا على طبقة الكهنة. ومع هذا لم ينفصل عن النموذجِ المعرفي وإطارِ البنيةِ التصورية؛ لأن العلم أولًا وقبل كل شيء، نشاطٌ معرفي، وهو بنماذجه الإرشادية المتتالية شاهدٌ على حركية العقل البشري عَبْر الحضارات.

ثم كانت نقلة حاسمة في المرحلة الحضارية التالية حيث **النموذج الإرشادي الإغريقي** الأرقى والأقدر. قام بالدور العظيم في تنضيد العقل النظري، ولعل الإغريق قدَّموا أول نموذجٍ إرشاديٍّ متكامل.

والمشكلة أن جهود تثبيت مركزية الحضارة الغربية والعلم الوضعي تمتد إلى الإغريق؛ باعتبارهم أصول الحضارة الغربية. يُسرِفون في تمجيد ما أسموه بالمعجزة الإغريقية بزعم أنها بدأَت من نقطة الصفر المطلق، بإهدارٍ تامٍّ لدور الحضارات الشرقية القديمة الأسبق. وعَبْر فجوة باهتة مظلمة هي العصور الوسطى قام فيها العرب بدور الناقل الذي حَفِظ الأمانة أو أدخَل عليها بعض التجديدات، انتقل العلم من الإغريق إلى أحفادهم وورثتهم الشرعيين في غرب أوروبا. هكذا تبدو قصة العلم من ألفها إلى يائها قصةً غربيةً خالصة.

لقد كان الإغريق أول قوم في أوروبا يخرجون من الوضع القبلي البدائي ويصنعون مدنيةً وثقافةً متنامية، قبل الميلاد بعشرة قرون، إنهم بداية الحضارة الأوروبية فتسهُل المغالطةُ والزعمُ بأنهم نقطة بدء الحضارة الإنسانية بجملتها، وليس الأوروبية فقط. أو ربما على اعتبار أن الحضارة الأوروبية هي الحضارة الوحيدة ... الحضارة المركزية، وما سواها هوامشُ الجهل والتخلُّف. وذلك هو ما تأدَّى سياقه الطبيعي في النهاية إلى واحديةِ النموذجِ الإرشادي الوضعي الغربي.

وأجَّج من هذا، ضعفُ الحصيلة المعرفية عن العلم القديم وما كان شائعًا من خفوت الوعي بأهمية تاريخ العلم. تراجَع هذا في عصر التعدُّدية الثقافية الراهن. بدأ الإدراكُ الواضحُ لدور الحضارات غير الغربية، بفضل جهود مؤرخي العلم النازعين إلى فهم ظاهرة العلم فهمًا حقيقيًّا، أمثال جورج سارتون وجوزيف نيدهام وسواهما. والمحصلة أن تتكامل قصة العلم عَبْر الحضارات.

في المنظور التكاملي يبدو النموذج العلمي الإغريقي مرحلةً تاليةً لمرحلة الحضارات الشرقية القديمة، مستفيدةً منها ومواصلةً لمسارها. بدأَت في أيونيا ببلاد اليونان وليس في أي مكانٍ آخرَ من أوروبا، لقربها وسهولة اتصالها بمواطن الحضارات الشرقية الأسبق منها، مصر وفينيقيا وبابل؛ فكانت تمثلًا واستيعابًا لميراثها، ثم تطويرًا له. أقرَّ عددٌ من العقليات العظمى في حضارة الإغريق أمثال هيرودوت أبو التاريخ وطاليس أول الفلاسفة، والفيلسوف العظيم أفلاطون شيخ المثالية، وهيبوقراط وسواهم، بأنهم زاروا طيبة وبابيلون؛ أي مركزَي الحضارتَين الفرعونية والبابلية، وتعلَّموا منهما. ومثَّلَت مصرُ القديمة بالذات مثلًا أعلى ماثلًا أمام الإغريق.

وكان العِلم الإغريقي هو المقابل الصريح للعِلم الصيني؛ فبينما اهتم هذا الأخير بالجوانب التطبيقية والتقانية وأغفَل الجوانبَ النظرية والاستدلالية، فعل العلمُ الإغريقي العكس تمامًا، اهتم بالنظري والبرهاني دونًا عن التجريبي والتطبيقي. وكان الفضلُ العظيمُ للإغريق في صياغةِ الأصولِ النظرية العقلانية للعلم وهيكلِ التفكير البرهاني الاستدلالي، وتقنينِ مفاهيمَ من قبيل القانون والنظرية والحُجة والبيِّنة، على الإجمال شَق الطريق نحو بلورة مثل البحث العلمي وإرساء أسُسه العقلانية.

ثمة أيضًا فروضٌ خصيبة طرحَها بعضُهم، ومن منظور بحثنا عن أصول المنهجية العلمية والروح العلمية تتبدَّى أهميةٌ خاصة للفلاسفة السابقين على سقراط، الذين بدأَت معهم الفلسفةُ الغربية بدايتها الحاسمة المعتمدة، الذين انصبَّ اهتمامهم على الطبيعة، والبحث عن مبدئها الأوَّلي أو «الأرخي»؛ أي المادة الخام التي صُنعَت منها **الطبيعة**، أو المبدأ المادي الأول الذي يرتدُّ إليه العالمُ المحسوسُ بأَسْره. قال طاليس إن الماء هو أصل الأشياء جميعًا، وتبعه تلميذه أنكسماندر الذي قال إن «الأبيرون» أو عنصرًا هيوليًّا غير محدَّد وغير متعيِّن هو أصل الأشياء، ثم جاء أنكسيمنس ليقول بالهواء. أما فيثاغورث الذي ظهر في القرن السادس ق.م. باذخَ العطاء، ويصغُر طاليس بثلاثين عامًا، فقد قال إن العدد هو أصل الأشياء جميعًا، وقام بدوره المبدئي المبكِّر في ترييض التفكير العلمي. وكان آينشتين في القرن العشرين لا يزال مبهورًا بنظرية فيثاغورث الشهيرة. وتحدَّث أنبادوقليس عن العناصر الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار) التي تتكون الأشياء جميعها عن اتحادها وافتراقها بنسبٍ متفاوتة. على الإجمال راح هؤلاء الفلاسفة الطبائعيون المنشغلون بكتاب الطبيعة يتحاورون ويتناقشون ويقلِّبون قضية المادة الخام للطبيعة حتى جاء ديمقريطس حوالي العام ٤٢٠ ق.م. ليقدِّم فكرة **الذرَّة**

أو الجزء الأصغر الذي لا يتجزأ كمادةٍ خام أو أصل الأشياء جميعًا، وربما استفاد من إشاراتٍ لهذه الفكرة جاءت من الهند القديمة. وكما يقول برتراند رسل: «لم يكن المذهب الذري حصيلة تأمُّلٍ خيالي، بل هو إجابةٌ جادة عن السؤال الذي أثاره الفلاسفة الملطيون، وهي إجابة استغرق إعدادُها مائةً وخمسين عامًا.»[٣٢] وأُعيد إحياءُ فرضِ الذرة في العصر الحديث وتطوَّر، وقام بدوره العظيم في العلم الحديث.

في أعقاب هؤلاء الطبيعيين قبل السقراطيين ظهرَت الحركة السفسطائية، ثم ظهر سقراط الذي أحدث تحوُّلًا جذريًّا في مسار الفلسفة، ليصبح سؤالها المحوري هو الإنسان والخير والفضيلة، وفي العصر الروماني طغى الاهتمام بالقانون، وسارت العصور الوسطى مسيرتَها المعروفة التي أشرنا إليها فيما سبق. وبعدَ هؤلاء قبل السقراطيين لم يبرُز سؤالُ الطبيعة وكتابُ الطبيعة في الحضارة الغربية إلا بعد القطيعة الحداثية.

على أن ثمَّة مرحلةً استثنائيةً فذَّة حقًّا، كان مسرحها ساحل مصر الشمالي، في **العصر السكندري** إبَّان القرون الثلاثة السابقة على ميلاد المسيح؛ حيث صيغ النموذج الإرشادي الصحي الواعد الذي يجمع الجانبَين؛ العلم والتقانة، ودعامتَي المنهج العلمي؛ النظرية والتجربة.

إنها المرحلة الهلينستية، مرحلة تداخُل الحضارة الهلينية؛ أي الإغريقية الخالصة السابقة، مع حضارات الشرق. وذلك حين أسَّس الإسكندرُ الأكبرُ إمبراطوريتَه التي تضُم العالمَ القديمَ بأَسْره تقريبًا، وأنشأ عدة مدنٍ تحمل اسم الإسكندرية على رأسها إسكندرية مصر؛ ففيها انصهرَت العقلانيةُ الإغريقية مع الحكمة والخبرة المصريتَين الخصيبتَين.

ورثَت الإسكندريةُ عرشَ أثينا كمركز للعقل والمعرفة والعلم، وقدَّمَت نموذجًا إرشاديًّا فاق النموذج الهيليني من حيث اكتمال جانبَي العقل والعلم فيه. حتى الرياضيَّات مجد أثينا العظيم قطعَت في الإسكندرية خُطًا تقدُّميةً واسعة، وأحرزَت على يد إقليدس كمالًا لا يزال مثالًا يُحتذَى بوضعه نسَق الهندسة. واستؤنفَت المسيرة بهندسة المجسمات، والقطوع المخروطية مع هيبسكليس وأبلُّونيوس وسواهما. وارتبط بهذا تقدُّم

[٣٢] برتراند رسل، **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة؛ ٦٢ (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣م)، الجزء الأول، ص٨٩.

في الجغرافيا والطب والفيزياء. وفي الفلك قدَّمَت الإسكندرية نظريتَين معالجتَين رياضيًّا، الأولى لأرسطارخوس الساموسي على أساسٍ من مركزية الشمس، والثانية لبطليموس على أساسٍ من مركزية الأرض. ولأسبابٍ كثيرة، قدِّرَت لمركزية الأرض البطلمية السيادةُ طَوالَ العصور الوسطى.

ونالت علومُ الحياة أيضًا حظًّا عظيمًا من العناية في مكتبةِ الإسكندرية ومُتحَفِها، والذي لم يكن مُتحَفًا بالمفهوم الحديث، بل هو بهذا المفهوم أول جامعةٍ في العالم. وجاهر جاليليو — أعظم آباء العلم الحديث — بأن إنجازاته ما كانت لتُتاحَ من دون إنجازاتِ أرشميدس في ذلك العصر الزاخر، فهو الذي علَّمه التآزر الخصيب بين الرياضيات ووقائع التجريب.

على الإجمال، يُعِدُّ مؤرخو العلم المرحلةَ السكندريةَ من أهم مراحل تاريخ العلم القديم، حتى يراها بعضُهم تقف على قدم المساواة مع مرحلة الثورة العلمية الحديثة في القرنِ السادسَ عشَر. وسبيلنا الآن إلى النموذج أو المرحلة المُفضِية لهذه الثورة.

## سادسًا: نموذج العلم العربي مُفضيًا إلى العلم الحديث

لم تبلغ البشرية مرحلةَ العلمِ الحديث إلا عَبْر، وبفضل، أهم مراحل العلم القديم طُرًّا، التي تُعرَف باسم مرحلة تاريخ العلوم عند العرب، مرحلة العلم في رحاب الحضارة الإسلامية التي شاركَت فيها مللٌ وأجناسٌ شتَّى. إنها ذروةُ العلم القديم وتاجُه؛ حيث صياغة المنهج العلمي وآلياته الإجرائية، متميزة وواضحة لأول مرة في التاريخ، كنظريةٍ وكواقعٍ وكممارسة، ناشئة عن النموذج المعرفي الشامل ومتفاعلة مع الإطار الحضاري، وتتميَّز بوضعيةٍ خاصة للقيم وتوليدٍ لإيجابياتٍ قيَمية علمية، بفضل تفعيلٍ حيٍّ للعوامل السوسيولوجية والثقافية؛ فلم يكن الأمر تنضيد الإجرائيات المنهجية فحسب، بل تكامُل النموذج العلمي الإرشادي بمعنى الكلمة. لقد كان **نموذج الحضارة العربية الإسلامية** العلمي «عالميًّا بمنابعه ومصادره، عالميًّا بتطوراته وامتداداته»،[٣٣] امتلك وسائل التأثُّر والتأثير، لغته العربية وحَّدت العلم ولم تعُد لغة شعب أو أمة تضم شعوبًا ولغات، بل

[٣٣] رشدي راشد، **دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها**، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب؛ ١٢ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١م)، ص٣٦.

هي لغة المعارف العقلية، كأول لغةٍ علميةٍ عالمية. إنه يشغل مساحةً تاريخية تمتد من القرنِ الثامنِ الميلادي إلى القرنِ الثانيَ عشرَ أو الثالثَ عشَر، وفي الواقع يملأ الفراغَ الحضاريَّ الممتد منذ انتهاء عصر العلم السكندري في مصر إبَّان القرن الأول الميلادي، حتى بزوغِ الجمهورياتِ الإيطاليةِ في عصر النهضة.

لقد ترامت الإمبراطورية الإسلامية الناهضة التي لعبَت «المدينة» فيها دورًا أكبر، وضمَّت مراكزَ الحضاراتِ الأسبق في مصر والعراق والشام وفارس وجيرانها الآسيويين. وحتى الصين التي لم يفتَحها العرب ولم يطأها جنديٌّ مسلمٌ واحد، تكفَّلَت طرق الحرير والقوافل التجارية بنقل تراثها التقاني الزاخر إلى العرب. وأصبح في متناوَل أيديهم كلُّ التراث العلمي السابق عليهم تقريبًا، في الحضارات الشرقية القديمة والتراث الإغريقي والسكندري صاحب الحجة في البرهان والاستدلال، ليتفاعل مع تفتُّحهم الذهني وتسامحُهم العقلي وعواملَ شتَّى في حضارتهم التي كانت دافقة، وعبقرياتها من ذوي الملَل والأجناس الشتَّى، وإبداعاتهم في فروع العلم الرياضياتي والتجريبي. يقول ج. كراوثر: «كان من الطبيعي بعد أن اطمأنُّوا إلى قوتهم العسكرية ومعتقداتهم الإيمانية أن يتجهوا لتشييد المدن الرائعة ودراسة ثقافة الحضارات التي دانت لهم. وكان العرب المسلمون أمةً جديدةً بلا معرفةٍ أو تراثٍ سابق، فقرءوا التراث الفكري للقدماء بعقولٍ متفتحةٍ بلا خلفياتٍ تعوقهم؛ ولذلك وقفَت الثقافات الإغريقية واللاتينية والهندية والصينية جميعًا بالنسبة لهم على قدَم المساواة. وكان من نتائج هذه العقلية المتعطِّشة للمعرفة عند المسلمين أنهم أصبحوا بالفعل المؤسِّسين الحقيقيين لمفهوم العالمية في المعرفة أو **وحدة المعرفة الإنسانية**. وهي إحدى السمات البالغة الأهمية بالنسبة للعلم للحديث».[٣٤] لقد حمل النموذج الإرشادي الإسلامي للبشرية درسًا ثمينًا في فضائل النزعة الإنسانية والتكامُل والتفتُّح والتسامُح المعرفي، والانفتاح على مصادر المعرفة المتاحة شرقيةً أو غربية. وهذه قيمٌ أساسية للمنهجية العلمية وللتقدُّم العلمي. انفصل نموذجُ العلم الغربي الحديث التالي انفصالًا بائنًا عن القيَم والأخلاق، والوصل بينهما هو مشكلة المرحلة الراهنة كما أوضحنا، بينما يتميَّز النموذج الإسلامي بأنه تأتَّى في إطار توجُّهٍ أخلاقيٍّ مثاليٍّ عامٍّ، لم ينفصل العلمُ عن القيمة أبدًا بفعل انطلاقه عن القراءتَين.

[٣٤] ج. ج. كراوثر، **قصة العلم**، المصدر نفسه، ص٥٧.

لم يكن للعرب قبل الإسلام باعٌ في العلوم الرياضية والتجريبية التي احتواها نموذجهم الإرشادي، إنها ليست كالشعر بل كالفلسفة؛ أي نتيجة لمعلولٍ مستحدث هو الثورة الثقافية العظمى التي أحدثَها الإسلام، ثم تعاظمَت بفعل العوامل السوسيولوجية، فشهدَت العلوم في الحضارة الإسلامية المرحلتَين التاريخيتَين اللتَين مرَّت بهما الإنجازات المستحدثة للعقلانية العربية؛ أي مرحلة الترجمة والنقل ومرحلة الإسهام والإبداع، ولم تكونا مرحلتَين منفصلتَين متعاقبتَين آليًّا، بل بالأحرى قوتَين علميتَين متفاعلتَين، فيما سُمي جدلية البحث والترجمة.

أوضح رشدي راشد كيف أنه في **الترجمة** قد مثَّل النموذج الإسلامي درسًا بليغًا في التفاعل الخلَّاق المبدع حينَ نقْلِ المشترك الإنساني العام، والترحيب بالعلم استحسانًا للحق حيثما كان أو — كما يقول الكندي — «من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية والأمم المباينة»، ولم يبدأ رفض الآخر مثل رفض بعض الأصوليين للمنطق واعتبار العلم دخيلًا إلا في فترات الانهيار تحت وطأة غزو الآخر وسقوط بغداد العام ٦٥٦هـ. وفي طلب الحق دأَب الإسلاميون على ترجمة النص الواحد الهامِّ مرة واثنتَين وثلاثًا تنقيحًا وتجويدًا وتطويرًا لمفردات اللغة العلمية. المترجمون الأوائل هم الذين قاموا ببناء اللغة العلمية العربية. كانت الترجمة إلى العربية تتقصَّى نقلَ أكثرِ الأبحاث تقدُّمًا في ذلك العصر، ولم يكن «نَقْل نسخٍ وتقليدٍ واستيعاب، لكنه كان نَقْل إصلاحٍ وتجديد، أدى إلى خلق فكرٍ علميٍّ وفلسفيٍّ مبتكَر»، كانت أُسُسه العقائدية واللغوية والفقهية والكلامية والفلسفية والتاريخية قد ترسَّخَت. سرعان ما أصبحَت الترجمة مهنةً علميةً ومؤسَّسة. شهدَت المترجم الهاوي والمترجم المحترف والمترجم-العالم، ثم العالم-المترجم. إنها «جدلية البحث والترجمة»، فكان ثمَّة ترجمةٌ مرافقة للبحث وفي عين حقله، والترجمة التي لحقَت بالبحث مع مثول مسافةٍ زمنيةٍ بينهما، وتنتهي إلى دمج النص المترجَم في تقليدٍ مختلفٍ عن مجاله الأساسي، مثل ترجمة «كتاب المسائل لديوفانطس السكندري» بمصطلحات الخوارزمي الجبرية. بدأ التخصُّص وزاد عدد المتخصِّصين، مما أدى إلى تكوين مجتمعٍ من العلماء والمثقَّفين في حاجة إلى معارفَ جديدةٍ في الفلسفة والمنطق والرياضيات والفلك. ترافَق مع هذا توحيدُ وتعريبُ وأسلمةُ الإمبراطورية وأجهزتها الإدارية منذ عصر الخليفة هشام بن عبد الملك الذي قام بتعريب الديوان، وصك العملة العربية بدلًا من اليونانية. وَلَّدَت متطلباتُ إدارة السلطة وظائف الكاتب والمحتسب وغيرهما التي تتطلَّب

ثقافةً عامة. تزايد الطلب على علوم الأوائل، وتزايدَت الحاجة إلى الترجمة.[٣٥] وقد دفع هذا الواقع المؤَّار إلى ترجمة النصوص المعرفية النخبوبة، وأيضًا ترجمة ما يتصل بالجوانب التطبيقية والتقانية أو فروع الهندسة العملية والتقنيات الزراعية، فأينعَت في الحضارة الإسلامية علومٌ تطبيقيةٌ من قبيل علم المساحة وعلم الحيل المتحركة وعلم جرِّ الأثقال وعلم الأوزان والموازين وعلم الآلات الجزئية وعلم المناظر والمرايا وعلم نقل المياه ... وسواها. هذا فضلًا عن الطب والصيدلة والبيطرة، والنباتات أيضًا.

وتظل **الرياضيات** أعلى مدارج العقل العلمي المنهج وأرقى أشكال التفكير المنهجي المُمَنطق والمدخل الحق للطرح المنهجي العلمي. وقد لعبَ العربُ دورًا كبيرًا في تاريخ الرياضيات ومسارات تطورها، وعلى مفترق الطرق بين الحساب والجبر وبين الجبر والهندسة.

لقد اهتموا بالرياضيات أكثر من سواها من مباحث العلوم العقلية، وانشغَلوا بموقعها في النسَق المعرفي. وضعها الكندي (١٨٤–٢٥٠هـ) — أول الفلاسفة الإسلاميين — كمدخل للعلوم، فتسبقها جميعًا، حتى المنطق ذاته يأتي بعد الرياضيات، وجعلها جسرًا للفلسفة، وللكندي رسالة في أنه «لا تُنال الفلسفة إلا بالرياضيات». وله من الكتب والرسائل أحدَ عشرَ في الحساب، وثلاثة وعشرون في الهندسة، فضلًا عن تسعةَ عشرَ في النجوم. وحتى الإمام الغزالي حين صَبَّ جام غضبه على العقلانية وعلوم الأوائل، استثنى الرياضيات وقال إن أعظم جناية على الإسلام الظن بأنه يُنكِر الرياضيات، فظلَّت الرياضيات دائمًا «لا معنى لإنكارها ولا للمخالفة فيها».[٣٦] هكذا سلَّم النموذج الإرشادي الإسلامي بالعلوم الرياضية بوصفها مبرهناتٍ يقينيةً لا بد أن تحتل موقعها.

وقد أخذ العرب بتصنيف الإغريق للمباحث الرياضية، فانقسمَت الرياضيات العربية إلى أربعة علوم أساسية هي الحساب والهندسة والفلك (علم الهيئة) والموسيقى، وتتفرَّع فروعًا عدة، ويُعَد الجبر — إنجاز الرياضيات العربية الأعظم — امتدادًا أو فرعًا للحساب.

---

[٣٥] رشدي راشد، **دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها**، المصدر نفسه، ص٦٨–٧٥، ص٩٨ وما بعدها، ومواضع متفرقة. العباراتُ الواردة بين علامتَي تنصيص، مأخوذةٌ من مواضعَ شتَّى في هذه الصفحات الثمينة.

[٣٦] أبو حامد الغزالي، **معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا، ط٢ (القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٩م)، ص٢١.

وبمزيد من التفصيل صنَّف ابن سينا (٣٧٠–٤٢٨هـ) علومها إلى علوم الرياضة الرئيسة وهي العدد والهندسة والهيئة (الفلك) والموسيقى، ويتشعب عنها علوم الرياضة الفرعية. عن العدد يتفرَّع الجمع والتفريق والحساب الهندي وعلم الجبر والمقابلة، وعن الهندسة تتفرع علوم الهندسة العملية التقانية. أما علم الهيئة فيتفرع عنه علم الأزياج والتقاويم. ومن فروع علم الموسيقى اتخاذ الآلات الغريبة. ونلاحظ في هذا تكامُل العلم النظري والعلم التطبيقي.

على أن الرياضيات تُثبِت التعدُّدية الثقافية التي ازدانت بها مصادر العلم العربي، وكيف جمعَت بين الشرق والغرب، وأنها لم تكن أبدًا مجرد حملٍ لميراث اليونان؛ فقد بدأَت قصة الرياضيات العربية حين أمر الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور بترجمة «السدهانات» أي «مقالة الأفلاك» التي عرفَها العرب باسم **السند هند**، وهي موسوعةٌ هنديةٌ في الحساب والفلك والتنجيم، حملَها العالمُ الهندي كنكة إلى بغداد العام ١٥٣هـ/٧٧٠م. ترجمَها إلى العربية يعقوب ابن طارق (ت ٧٩٦م) وإبراهيم بن حبيب الفزاري المنجم (ت ٧٧٧م). كانت «السدهانات» أو «السندهند» فاتحةَ الاتصالِ بالرياضيات الهندية، التي كانت بدورها العلَّة المباشرة لنشأة الرياضيات العربية. استمَر هذا، وتنامى فيما بعدُ الاتصالُ بالرياضيات في الشرق وفي الحضارة الهندية، خصوصًا على يد اثنَين من أكبر الرياضيين العرب هما الخوارزمي والبيروني. كلاهما أتقن اللغة السنسكريتية وزار الهند. وفي أعقاب ترجمة **السند هند** أمر جعفر البرمكي بترجمة كتاب إقليدس **أصول الهندسة** ليكون أوَّل ما تُرجِم من كتب اليونان، وأيضًا البوابة العظمى التي دخل منها العقلُ العربيُّ الإسلامي إلى عالم الهندسة، وإلى تفكير الحجة البرهاني، وإلى الاستدلال الاستنباطي الرياضياتي، مأثرة الإغريق العظمى. هكذا يتجلَّى الانفتاح الشامل لنموذجهم المعرفي، على الشرق وعلى الغرب اليوناني معًا.

ثم جاء إسهام العرب فصلًا مثيرًا في قصة العلم الرياضي، وأيضًا في فلسفة الرياضيات، كما يوضح مثلًا بحثهم العلاقة بين التصور والبرهنة من خلال مفهوم اللامتناهي في الصِّغَر في إطار هندسة المخروطات.[٣٧]

[٣٧] يُمنى الخولي، **في الرياضيات وفلسفتها عند العرب** (القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٤م). وهذا العمل ترجمةٌ عن الإنكليزية وتقديم ودراسة لنص للدكتور رشدي راشد بعنوان: «القابلية للتصور

وتقوم الجوانب الثقافية والسوسيولوجية في النموذج الإرشادي بدورها في تفسير تنامي وضع الرياضيات في النموذج الإرشادي للحضارة الإسلامية، والدور العظيم الذي لعبَته في تاريخها. إنها جوانبُ من قبيل اهتمام العرب وأسلافهم العتيق بالتجارة وحساب الأنصبة والأرباح في البضائع والبيوع. ثم نظام المواريث الإسلامي المعقد، بعض مؤرخي العلم أمثال جوان فرنيه (Juan Vernet) يرَونَ القرآنَ نقطةَ البدء في الرياضيات العربية بسبب هذا النظام. وثمَّة أيضًا تعاظُم جحافلِ الجيوشِ الجرَّارة وتوزيع رواتبِها وغنائمِها وحساب نفقاتِها. ثم الرخاء الاقتصادي والتراكُم المالي الذي تلا تكوين الإمبراطورية الإسلامية، ومشاكل حساب أنظمة الجزية والخراج والضرائب والزكاة، هذا فضلًا عن مشاكل عمليات المساحة وتقسيم الأراضي وتشييد المدن.

وكان تحديد مواقيت الصلاة والشعائر والأعياد الدينية يدفع الإسلاميين إلى اهتمامٍ مكثَّف بالفلَك (الهيئة). خصوصًا وأن البيئة الصحراوية دفَعَتهم إلى الاعتماد على التقويم القمري بصعوباته في تحديد التواريخ سلفًا، وفي الوقت نفسه اهتمُّوا بالتقويم الشمسي في الأمصار الزراعية التي دانت لهم، من أجل تحديد أوقات جباية الجزية والضرائب والزكاة وفقًا لمواسم الحصاد. والمحصلة أن العرب استطاعوا تطوير علم حساب المثلثات، وتصنيع آلاتٍ فلكيةٍ لتعيين المواقيت والاتجاهات، وكانت من أدوات اكتشاف الأمريكتَين وإثبات كروية الأرض.

وتظل المأثرة الكبرى للرياضيات هي تأسيس علم **الجبر** في **الكتاب المختصر في الجبر والمقابلة** الذي وضعه محمد بن موسى الخوارزمي، فيما بين عامَي ٨١٣ و٨٣٣م؛ أي في عهد الخليفة المأمون، و«لأول مرة في التاريخ صيغت كلمة «جبر»، وظهرت تحت عنوان يُدَلُّ به على علمٍ لم تتأكد استقلاليته بالاسم الذي خُصَّ به فقط، بل ترسخ كذلك مع تصوُّر لمفرداتٍ تقنيةٍ جديدة مُعدَّة للدلالة على الأشياء والعمليات.»[٣٨] ويحتفظ

والقابلية للتخيل والقابلية للإثبات في التفكير البرهاني: السجزي وابن ميمون في القضية ١٤ الكتاب الثاني، من كتاب أبلُّونيوس (**القطوع المخروطية**)». وتنُص هذه القضية على أن الخطوط المقاربة والقطع الزائد يقتربان من بعضهما أبدًا دون أن يلتقيا، مما يعني اقترابًا بمقاديرَ لا متناهية في الصغر. وهذا فيضٌ من غَمر يكشف عنه الجهد الدءوب للعلامة رشدي راشد في تاريخ الرياضيات العربية.

[٣٨] رشدي راشد، **تاريخ الرياضيات العربية: بين الجبر والحساب**، ترجمة حسين زين الدين، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب؛ ١ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩م)، ص٧.

«الجبر» حتى الآن باسمه العربي في اللغات الشتَّى، منذ أن تَرجَم روبرت أوف شستر كتاب الخوارزمي في عام ١٢٤٥م، ناقلًا المصطلح العربي كما هو إلى اللغة الأوروبية؛ لأنه ليس له مقابل عرفوه من قبلُ. بطبيعة الحال، تباشير الجبر كائنةٌ منذ الحضارات البابلية والهندية القديمة وعند الإغريق، جميعها مجرَّد إرهاصات، وأهمها كتاب **المسائل العددية** لديوفانطس السكندري، وهو أول رياضياتي يعترف بالكسور كالأعداد، وأول من تناول المعادلات البسيطة من الدرجة الأولى، ومعادلات الدرجة الثانية، ومعادلات من رتبةٍ أعلى، على أن أسلوبه كان غير فعَّال وطرقه غير دقيقة، فلم يكن إلا مبشرًا.[٣٩] أما «الجبر والمقابلة» فيلقى أسس العلم بصورةٍ ناضجةٍ قابلةٍ للنماء، يعرض المنهج المنظَّم لحل معادلات الدرجة الثانية وسواها. الجبر يتعلق بمعالجة المعادلات بحيث يستبعد منها العدد السالب، بينما تمثل المقابلة طريقةً لتبسيط المعادلات عن طريق جمع أو طرح كمياتٍ متساوية. أطلق الخوارزمي على الكمية المجهولة اسم (الجذر) إشارة إلى جذر النبات الذي عادة ما يكون مختفيًا تحت الأرض، وأطلق على مربَّع الجذر اسم (المال). انطوى جبر الخوارزمي على جِدَّة حقيقية وإبداعٍ أصيل في المنهج لا يتعلق بأي تقليدٍ حسابيٍّ سابقٍ عليه لا شرقي ولا غربي؛ فقطع شوطًا يفصله كثيرًا عن ديوفانطس، ويحق له القول إن كل ما يتعلق بالجبر «لا بد أن يخرجك إلى أحد الأبواب الستة التي وضعتُها في كتابي هذا.»[٤٠]

لم يتوانَ المعاصرون للخوارزمي والتالون له عن شرح وتفسير كتابه، خصوصًا أبو كامل شجاع بن أسلم الذي أضاف فصلًا، وثابت بن قرة ومنصور بن عراق الجيلي وأبو الوفا البوزجاني وسنان بن الفتح الصيداني ... وسواهم. شَهِد الجبر قفزةً تالية مع عمر الخيام الذي وضع قواعد لحل ثلاثِ فئاتٍ من معادلات الدرجة الثالثة وفئةٍ من معادلات الدرجة الرابعة. وتدافعَت أفواجُ الرياضيين العرب منذ القرن التاسع الميلادي/الثالث الهجري. و«راحوا يطبِّقون الجبر على الحساب، والحساب على الجبر، وكلَيهما على حساب المثلثات. وكذلك طبَّقوا الجبر على نظرية الأعداد لإقليدس، وعلى الهندسة، كما طبَّقوا الهندسة على الجبر. وضعَت هذه التطبيقات أسسَ فروعٍ أو على

[٣٩] توبياز دانزج، **العدد لغة العلم**، ترجمة أحمد أبو العباس (القاهرة، مكتبة مصر، د. ت)، ص٨٢.
[٤٠] نقلًا عن: رشدي راشد، **تاريخ الرياضيات العربية**، المصدر نفسه، ص٢٧.

الأقل مباحثَ جديدة»[٤١] لم ترِد من قبلُ للإغريق أو لسواهم، تغيَّرت معها الرياضيات في لغتها وتقنياتها ومعاييرها، واتسع أفقُها.

لم يكن تأسيس علم الجبر مجرد إضافة علم إلى العلوم، بل كان تأسيسًا لنموذجٍ إرشاديٍّ ثوريٍّ بكل معنًى قصده توماس كون. من حيث تكامُل هذا النموذج مع الإطار المعرفي، بيَّن رشدي راشد في تحقيقه لكتاب الخوارزمي ما تدينُ به نشأةُ هذا العلم الجديد إلى علم اللغة وإلى حساب الفرائض في الفقه الحنفي، بخلاف العوامل السوسيولوجية التي أشرنا إليها. ومن حيث تاريخ تطوُّر المنهجية العلمية، حدث ميلاد **عقلانية علمية جديدة جبرية وتجريبية**، لم تنتقل إلى العلم الحديث فحسب بل ميَّزَته تمييزًا، «تأسَّست في الفترة بين القرنِ التاسعِ والقرنِ الثانيَ عشرَ على يد علماءَ عاشوا في بقاعٍ متباعدة، من إسبانيا المسلمة حتى الصين، وكتبوا جميعًا باللغة العربية.»[٤٢] كان الجبر هو النواة العقلية لتلك الحداثة،[٤٣] أتاح نشأةَ استراتيجياتٍ ذهنيةٍ جديدة تأدت للعقلانية الجديدة، التي كانت مقدمةً شرطية لما سمِّي بعقلانية العلم الحديث.

ظهر **كتاب الجبر والمقابلة** في الوقت نفسه لظهور ترجمة كتاب **الأصول لإقليدس** الصرح الأعظم للهندسة. نقلَت أوروبا الأصول على يد إدلارد الباثي الذي تعلم العربية ودرس في قرطبة — مركز العلم العربي في الأندلس — وترجم **أصول إقليدس** حوالي عام ١١٢٠م، من العربية إلى اللاتينية. وظلت هذه الترجمة تُدرَّس في مدارس أوروبا حتى عام ١٥٨٣م، حين تم اكتشاف الأصل اليوناني.[٤٤]

كان الحجاج بن يوسف قد ترجم بعض أجزاء كتاب **الأصول** لإقليدس من اللغة السريانية إلى العربية، وعلى مدار عهدَي هارون الرشيد والمأمون وما تلاهما عمل على ترجمة أجزاء كتاب **الأصول** ومراجعة الترجمات وتنقيحها كوكبةٌ من ألمع المترجمين الرياضيين. وفتح **الأصول** شهية العرب للرياضيات البرهانية، خصوصًا في عصرها

[٤١] رشدي راشد، **دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها**، ص٥٣.

[٤٢] المصدر نفسه، ص٦٤.

[٤٣] المصدر نفسه، ص٦٠.

[٤٤] في تفاصيل هذا انظر: يمنى طريف الخولي، «إدلارد الباثي ومدارس الرياضيات في قرطبة»، **مجلة كلية الآداب**، جامعة القاهرة: العدد ٥٣، آذار (مارس) ١٩٩٢م، ص٢٤٧–٢٦٥.

الذهبي — العصر السكندري — فتوالت دفعةً واحدةً ترجمةُ العديد من أمهات هذا التراث. ولعل أهمَّها كتاب أبلُّونيوس (٢٦٠–١٩٠ ق.م. تقريبًا) **القطوع المخروطية** الذي تُرجم إلى العربية في عصر المأمون تحت اسم **المخروطات**. ولأن أصول إقليدس معنيَّة بهندسة المسطحات، فإن اقتحام عالم المجسمات والقطوع المخروطية كان مرحلةً جديدةً ارتقى إليها العقلُ الهندسيُّ في الحضارة الإسلامية وأسدى إليها وأبدع فيها.

وكشأن **الأصول**، نجد كوكبة من المترجمين الرياضيين في الحضارة الإسلامية ومن أجيالٍ متعاقبة توالت على ترجمة كتاب **المخروطات** لأبلُّونيوس ومراجعة الترجمات وتنقيحها، وأيضًا كشأن **الأصول**، قلَّ أن يمُر رياضياتيٌّ عربي من غير أن يصنِّف رسالة في **المخروطات**. والجدير بالذكر أن هذا الكتاب ضاع أصلُه ولم يبقَ للبشرية وللنهضة الأوروبية الحديثة إلا الترجمة العربية. انتقلَت إلى أوروبا واستفاد منها يوهانس كبلر عام ١٦٠٩م، وطبَّقها في الميكانيكا السماوية التي أحرزَت معه ثورةً تقدمية.

على مفترق الطرق بين الحساب والجبر تقدَّمَت الرياضيات العربية بنشأة علم الجبر وتأسيسه تأسيسًا. وعلى مفترق الطرق بين الجبر والهندسة صانت للبشرية هذا السِّفر الثمين **القطوع المخروطية لأبلُّونيوس** والذي يقف كعاملٍ جوهري لنشأة الهندسة التحليلية في القرن السابعَ عشرَ مع فرما وديكارت. تقدِّم الهندسة التحليلية طرقًا أعمق من طريقة أبلُّونيوس، وتوضِّح وحدة القطوع المخروطية بطريقةٍ أبسط؛ إذ تمثِّلها بمعادلات من الدرجة الثانية بمجهولَين، فلم يَعُد كتاب أبلُّونيوس أو شروحه من لدن نصير الدين الطوسي وإبراهيم بن سنان والحسن بن الهيثم مجديةً في الوقت الحاضر. بيد أن هذا الكتاب يحتفظ بدورٍ خطيرٍ في تاريخ الرياضيات وتطوُّر مساراتها.[٤٥]

إذا كان أخطر أسرار نجاح العلم الحديث التآزر بين لغة الرياضات ووقائع التجريب، فإن أخطر ما في **الرياضيات العربية أنها أبانت عن ضرورة تأسيس علاقاتٍ جديدة بينها وبين الفيزياء**، كمكوِّنٍ منهجي من مكوِّنات البرهان، فيما يشي بتآزر قطبَي المنهج العلمي. وهذا ما أثبتَتْه دراسات لرشدي راشد أهمها **علم المناظر والرياضيات**

[٤٥] انظر مقدمة الترجمة العربية في: يُمنى الخولي، في **الرياضيات وفلسفتها عند العرب**، المصدر نفسه، ص٣١–٦٧.

(١٩٩٢م)؛ **والهندسة وعلم انكسار الضوء في القرن العاشر: ابن سهل، القوهي، ابن الهيثم** (١٩٩٦م)؛ **وبين الرياضيات والمناظر من علم الانكسار إلى الهندسة: ابن سهل، ابن الهيثم، ديكارت** (٢٠١١م). أوضح راشد أن الحسن ابن الهيثم (ت ٤٣٠هـ) أول عالمٍ يرفض اعتبار المفاهيم وحدَها كافيةً لمعرفة الأشياء المادية، ورأى أن إمكانية معرفتها الحقيقية تكمن في رياضياتها، فيتجلى دورُه الخطير في إعلان **الترافق بين الرياضيات والفيزياء**.

كان التجريب لا يزال مفهومًا مبهمًا إلى حدٍّ ما، مثلما كان مع فرنسيس بيكون مثلًا. اتخذ التجريب المسترشد بالرياضيات عند ابن الهيثم فحوى مختلفة تمامًا عن مجرد الرصد أو حتى القياسات الفلكية والتكميميات المعتادة. تعدَّدَت معاني التجريب ووظائفه عنده بقَدْر تعدُّد العلاقات بين الرياضيات والفيزياء. وهو يؤسس لتلك العلاقات بمناهجَ متباينة، لم يعالجها كموضوعٍ قائمٍ بذاته، إلا أنها منبثَّة في أعماله، فاستطاع رشدي راشد تقنينها وتحليلها.

المساهمة الأساسية لابن الهيثم في مجال البصريات هي علم المناظر الهندسي. لقد انشغل بإصلاح علم البصريات ومراجعة مجالاته المختلفة؛ المناظر والظواهر الضوئية وانعكاس الأشعة الضوئية وانكسارها والمرايا المحرقة وعلم البصريات الفيزيائي ثم الجوانب السيكولوجية والفيزيولوجية للبصريات، مستخدمًا الأساليب الهندسية والتجريب في كل المجالات. أنهى التقليد القديم مع إقليدس وبطليموس حيث كانت الرؤية هي إضاءة الشيء المرئي، فلا فرق بين شروط الرؤية وشروط انتشار الضوء. أما ابن الهيثم فقد وضع تمييزًا قاطعًا بين فيزياء الضوء وبين فيزيولوجيا وسيكولوجيا الإبصار، الإبصار يخضع لقوانين الضوء وليس العكس.

يحمل علم الانكسار أو دراسة الأشعة المنكسرة تطبيقًا قويًّا للرياضيات على الفيزياء، الذي اتخذ عند ابن الهيثم «مناحيَ مختلفةً تتفق ونضوجَ المفاهيمِ في كل فرعٍ من فروع العلم التي عالجها في عمله الضخم من جهة، كما يتوقف على إمكانية إخضاع الظاهرة إلى التجربة من جهةٍ أخرى.»[٤٦] من هذه المناحي «ما هو متعلق بتماثُل البنيات، كما هو عليه الأمر في المناظر الهندسية بعد إصلاحها من قِبلِه. وثمَّة منحًى

[٤٦] رشدي راشد، **دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها**، ص٣٠٦.

آخر هو تطبيق الرياضيات بواسطة علمٍ آخر وُضِع على شكلٍ رياضي؛ استخدام ترسيمةٍ ميكانيكيةٍ في دراسة المناظر على سبيل المثال.»[٤٧] في علم البصريات الفيزيائي علاقة مع الرياضيات، عن طريق التماثُل بين الرسومات الهندسية لحركة جسمٍ ثقيل والرسومات الهندسية للانعكاس والانكسار. وتأدت رؤية ابن الهيثم إلى نوعٍ آخر من التجريب المسترشد بالرياضيات مارسَه كمال الدين الفارسي (ت ٧١٠هـ) «حيث تنحو العلاقة بين الرياضيات والفيزياء نحو بناء نموذج، بحيث يُختزل الضوء داخل وسطٍ طبيعي — عن طريق الهندسة — إلى انتشاره داخل أداة مصنوعة؛ مما يعني أننا بصددِ تعريفِ تناظُرٍ رياضي تمثيلي بين الطبيعي والأداة المصنوعة؛ مثال ذلك الكرة المملوءة بالماء لدراسة قوس قُزح. ووظيفة التجريب هنا هي التعبير عن الشروط الفيزيائية لظاهرة ليس لدينا طريقةٌ أخرى لدراستها مباشرة.»[٤٨] تكمُن حداثة مشروع ابن الهيثم في أن هذه الأشكال من التجريب المُتَرِيِّض — إن جاز التعبير — كانت آليات ضبط ومستويات وجود لمفاهيمَ إدراكية. هذا فضلًا عن استهدافه الحصول على نتائجَ كمية، وابتدع من أجل ذلك أجهزةً وتدابيرَ معقَّدة. لقد أرسى ابن الهيثم دعائمَ اعتبارِ التجريب جزءًا لا يتجزأ من البرهان الرياضي في الفيزياء، «والتسلسل الذي يبدأ بابن الهيثم ليصل إلى كبلر وغيره من علماء القرنِ السابعَ عشرَ ثابت؛ لهذا كانت المعرفة بالعلم العربي ضروريةً حتى نتفهَّم الحداثة الكلاسيكية.»[٤٩]

أتى ابن الهيثم في مرحلة كانت الحضارة الإسلامية فيها قد قطعَت شوطًا، فاستقطب نضج المنهج العلمي فيها، وخلاف سر الأسرار أي الترييض، يمكن استخراج جواهرَ منهجيةٍ أخرى من لدنه، على رأسها رفض سلطة الكتابات القديمة، فيقول إن «طالب الحق ليس هو الناظر في كتب الأقدمين، المسترسل مع طبعه بحسن الظن بهم، بل طالب الحق هو المتَّهم لظنه فيهم». ورأيناه يطيح بالرؤية القديمة لإقليدس وبطليموس. وثمة إرساء قواعد الشك المنهجي والنزاهة وقاعدة النقد والتفنيد التي هي جوهر رؤية كارل بوبر. وقد استخرج ماهر عبد القادر من كتابات ابن الهيثم تحذيرًا من أوهامٍ مفضيةٍ

---

[٤٧] المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

[٤٨] المصدر نفسه، ص٦٣.

[٤٩] المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

إلى فساد البحث العلمي — كأوهام بيكون — وهي أوهام الرؤية وأوهام الاعتقاد وأوهام الظن.[٥٠]

تواتر عطاء التجريبيين الذين أطلَق عليهم علماءُ الكلام اسم «الطبائعيين» لأنهم يبحثون في طبائع الطبيعة. ثمَّة أسبقيةٌ زمانية لجابر بن حيان، جاء في القرن الثاني الهجري، ليكون في طليعتهم، إمامًا للكيمياء أو السيمياء القديمة، حتى سُمِّيَت «علم جابر». خرجَت من أعطافه كيمياء العرب وكيمياء العصور الوسطى. وقال برتيلو إن جابر له في الكيمياء ما لأرسطو في المنطق؛ أي إنه أَسَّسَها تأسيسًا، علَّم العلماء العمل الدءوب في قلب المعمل حين البحث في العلم الطبيعي، على أساس أن الدربة؛ أي التجربة هي أم الصنائع، وقالها صراحة: «إياك أن تجرِّب أو تعمل حتى تعلم» – «ثم تقصد لتجرِّب فيكون في التجربة كمال العالم»،[٥١] إنه تكامل التحصيل العلمي والتجريب. وقد بحث أشكال الاستدلال التجريبي؛ المجانسة ومجرى العادة والآثار.[٥٢]

وفي سياق البحوث التجريبية لن ينتهي الحديث بشأن الإنجازات المعروفة للعلم العربي في الطب والجراحة مع أمثال الرازي وابن سينا وابن النفيس وأستاذه مهذب الدين الدحوار ... والصيدلة والنبات ... إلخ. وهل يفوتُنا ذكر البيروني (٣٦٢–٤٤٠هـ) الذي قال عنه إدوارد ساخاو بعد أن حقَّق بعض أعماله إنه أعلم علماء العصور الوسطى طُرًّا، ومن أعظم العقليات التي شهدها التاريخ. إنه رياضياتي، وكان أيضًا مهندسًا وفلكيًّا وعالمًا طبيعيًّا ومنشغلًا بالعلوم الإنسانية وتحديدًا الجغرافيا وعلم الأديان المقارن.[٥٣] وبصدد الإنسانيات والعلوم الاجتماعية يبدو ابن خلدون في غير حاجة للذكر.

---

[٥٠] ماهر عبد القادر محمد علي، **المنهج العلمي عند علماء العرب: محاولة في الفهم** (دبي، ندوة الثقافة والعلوم، ١٩٩٥م)، ص٧٢–٩٠.

[٥١] جابر بن حيان، في: **كتاب التجريد**، تحقيق هوليارد، نقلًا عن: جلال محمد عبد الحميد موسى، **منهج البحث العلمي عند العرب: في مجال العلوم الطبيعية والكونية** (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٢م)، ص١٢٦.

[٥٢] يمنى طريف الخولي، **بحوث في تاريخ العلوم عند العرب** (القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩٨م)، ص٧٣–١٢٧. حيث دراسة للمنهج عند جابر تستند إلى نصوصه التي جمعَها وحقَّقها بول كراوس.

[٥٣] المصدر نفسه، ص١٣١–١٩٩.

لقد تكاملَت موسوعةٌ للعلوم مختلفة تمامًا عن الموسوعة الإغريقية الأسبق، عرَض الفارابي في كتابه الشهير **إحصاء العلوم** لمعالمها، وبذل البعضُ جهودًا لتوضيح أنها كانت تمهيدًا لا غنى عنه لتصنيفات المحدَثين.[٥٤] ومع كل هذا يظل ثمَّة واقعةٌ خطيرة تؤكد بشكلٍ مباشر كيف كان تاريخ العلم عند العرب ونموذجه الإرشادي مقدمةً شرطيةً مفضية منطقيًّا وتاريخيًّا إلى مرحلة العلم الحديث. إنها اللفتة النافذة التي أسرف توبي هف في التعويل عليها وتأكيدها وهو يحاول تفسير بزوغ فجر العلم الحديث، الخاصة بمرصد «مراغة» الواقعة الآن في حدود إيران. استطاع العاملون فيه، خصوصًا إبَّان القرنَين الثالثَ عشرَ والرابعَ عشَر، التوصُّل إلى ابتكار أول نظامٍ فلكيٍّ غيرِ بطلمي، منهم الأزدي (ت ١٢٦١م)، والطوسي (ت ١٢٧٩م) وقطب الدين الشيرازي (ت ١٢٧٩م)، وأهمهم جميعًا ابن الشاطر (ت ١٣٧٥م). ويؤكد توبي هف تأكيدًا مشددًا على أن ابن الشاطر بالذات هو الذي مهَّد لكوبرنيقوس، وعلى تفاصيل التناظُر بين نماذج كوبرنيقوس ونماذج مرصد مراغة؛ بحيث إن السؤال الذي بحثَه نفر من مؤرخي العلم الحديث ليس عمَّا إذا كان، وإنما متى وأين تعلم كوبرنيقوس نظريةَ مراغة؟ وقد كان دبلوماسيًّا كثير التجوال والاطلاع على ما لدى الآخرين. يقول توبي هف:

> وشدَّ ما هو ذو دلالةٌ خطيرة فعلًا، أن العلماء العرب المسلمين هم الذين مهَّدوا الطريق المفضي إلى الثورة العلمية في أوروبا. لقد عمل العرب على تطوير ومناقشة جوانبَ عديدةٍ للمنهج التجريبي، وتخطيط كيفية التسلح بها. ليس هذا فحسب، بل أيضًا طوَّروا الأدوات الضرورية للوصول إلى أرقى مستويات الفلك الرياضي. علاوةً على هذا، فإن العمل الذي اضطلع به مرصد مراغة في القرنَين الثالثَ عشرَ والرابعَ عشر، قد بلغ ذروته في عمل ابن الشاطر، وتمخَّض عن تطوير نماذجَ كوكبيةٍ جديدة للكون، كثيرًا ما تُوصف بأنها باكورة النماذج اللابطلمية على طول الطريق المفضي إلى العلم الحديث. وهي ما اتخذه كوبرنيقوس فيما بعدُ. لم يكن ينقصها العامل الرياضي، أو أية عواملَ علميةٍ أخرى، العامل الوحيد المفتقَد في هذه النماذج هو أن ترسو على

---

[٥٤] جلال محمد موسى، **منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية** (بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٨م)، ص٥٥ وما بعدها.

فرض مركزية الشمس. وكان الفشل في الإقدام على هذه الوثبة الميتافيزيقية من كون مركزه الأرض إلى كون مركزه الشمس هي التي حالت بين العرب وبين إحداث النقلة من العالم المغلَق إلى الكون المفتوح.[٥٥]

وكان كوبرنيقوس هو الذي أقدم على هذه الوثبة، فكانت بداية نسق العلم الحديث ونموذجه بفضلٍ يعود إلى مرصد مراغة، وإلى تاريخ العلوم عند العرب على العموم، والذي تسارعت عمليات نقل أدبياته المترجمة والمؤلفة إلى اللغة اللاتينية منذ القرنِ الثانيَ عشر. وعَبْر الخطوات المتلاحقة والمتوهِّجة التي أحرزها العلمُ الحديثُ تباعًا تشكَّل أخطر نموذجٍ علمي عرفَته البشرية — الخطورة بمعنى الأهمية، والخطورة بمعنى الأثر الحاسم وبمعنى الأثر الوبيل. إنه النموذج الإرشادي العلمي الغربي، وقد بلغ أوْج تألُّقه وجبروته وهيلَمانه في صورة نموذج العلم الوضعي. وتابعنا في الجزء الأول من الفصل الأول معالم تعملقه، ثم بروز نموذج العلم ما بعد الوضعي أو ما بعد التنويري أو بعد الحداثي.

والآن أمامنا معالم الإنجازات الجوهرية للمنهج العلمي في النماذج الإرشادية المتعاقبة. وأتانا من الماضي نموذجنا الإرشادي بإطاره القيمي الإيجابي وبفعالية إجرائياته. وقبلًا عملنا على الاستفادة من الفضل العظيم للميثودولوجيا الغربية المعاصرة في بلورة هذه الإجرائيات. نريد أن نتجاوز مرحلة النقل من هذا ومن ذاك. نريد استيعابًا لهذا الماضي وهذا الحاضر، وتجاوزًا لكليهما، انطلاقًا إلى مستقبلٍ أفضل، وكأننا بإزاء خطَّين يلتقيان في نقطة للانطلاق نحو نموذجٍ إرشاديٍّ إسلاميٍّ مستقبلي، يُمكِن تشبيهها «بما يُسمَّى في علم الملاحة بعملية التثليث (Triangulation)؛ أي تحديد موقع نقطة عن طريق مد خطَّين يمرَّان بنقطتين أخريين»[٥٦] نشدانًا لمستقبلٍ واعدٍ خليقٍ بتوطين الظاهرة العلمية ثقافتنا المعاصرة، لتغدو فعالية خلاقة منتجة ومبدعة، فاعلة في التقدم في العلمي.

---

[٥٥] Toby Huff, *The Rise of Early Modern Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 237.

[٥٦] محمد صفار، «الشرق في قلب الغرب: البديل الثالث»، في: نادية مصطفى (وآخرون)، **التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل** (القاهرة، دار البشير، ٢٠١١م)، ص٣٦١–٣٩٥.

ولن يكون هذا إلا بتأصيل المنهجية العلمية، روح المنهج ذاته وليس محض إجرائياته، جوهر آليتيه الكبريَين الاستنباطية الرياضياتية والتجريبية، هل يمكن استكشافها في أصوليات ثقافتنا؟ هل نبعت من بنيتنا العقلية القائمة على القراءتَين، لنستطيع المجاهرة بأن الظاهرة العلمية يمكن أن تكون غير مستوردة أو مجلوبة من الغرب. رأينا الإجرائيات في الحضارة الغربية مستندةً إلى روحٍ منهجيةٍ متجذرة في بنية الحداثة الغربية ذاتها، وتلك هي المهمة الجليلة التي اضطلع بها ديكارت وبيكون. خصوصًا بيكون الذي اقترن اسمُه بحركة العلم الحديث، على الرغم من القصورات فيما عرضَه من إجرائياتٍ منهجيةٍ رثة مُهلهَلة.

لسنا نبحثُ عن سراب، فهل نتجَت تلك المناهج العلمية بآلياتها الإجرائية واستراتيجياتها العقلية الرياضية والتجريبية وحصائلها المفضِية إلى مرحلةٍ أعلى تلَتها مع العلم الحديث ... من دون تجذُّر للروح المنهجية في بنية الثقافة الإسلامية؟!

لا يكفي أن شهدَت حضارتنا الإسلامية منهجًا بمعنى إجرائياتٍ علميةٍ رفيعةِ المقام في عصرها الذهبي إبَّان العصور الوسطى لنعمل على تطويرها وتفعيلها الآن، بل السؤال الحاسم هو: هل تملك الثقافة الإسلامية أصول الروح المنهجية؟ بعبارةٍ أخرى، هل المنهجية قوةٌ متجذرةٌ في بنية الثقافة الإسلامية القائمة على القراءتَين؟ إن الرد بالإيجاب شرطٌ ضروريٌّ لأية محاولة لتوطين المنهجية العلمية ... لتشييد نموذجٍ إرشاديٍّ علميٍّ إسلاميٍّ مستقبلي. ويبدو لنا **علم أصول الفقه**، من حيث إنه علم المنهجية الأول في ثقافتنا هو الكفيل بالرد.

الفصل الثالث

# التأصيل المنهجي:
# علم أصول الفقه ... معاصرًا

## أولًا: الأصل الأصيل للمنهجية العلمية الإسلامية

رأينا كيف حمل علماء الحضارة العربية الإسلامية لواء البحث العلمي في مرحلة العصور الوسطى التي كانت شمسُها غاربةً عن الغرب ومشرقةً في الشرق. قدَّم الرياضيون والطبائعيون والأطباء معًا نماذجَ ماثلةً وناضجةً للمنهج العلمي وأساليب البحث العلمي الإجرائية. ولم يعُد ثمَّة معنيٌّ بتاريخ العلم وفلسفته، أو بتفُّهم نشأة العلم الحديث، يستطيع أن يتجاهل ما قدَّمَته الحضارة العربية الإسلامية في هذا الصدَد. سلَّمنا بدورهم العظيم في تاريخ العلم ومناهجه، وحرَصْنا على إثبات دورهم في التمهيد للعلم الحديث حتى كان مفضيًا إليه. على أنه لا يكفي عرضٌ وسردٌ للمنهج العلمي وإجراءات البحث العلمي الهادف لتفهُّم هذا العالم الذي نحيا فيه؛ فكما اتفقنا نبحثُ برؤيةٍ أعمقَ عن المنهجية ذاتها، عن أصول المناهج، الآليات التي ينطلق منها البحث العلمي، وركائز التفكير العلمي. وفي هذا نجد علم أصول الفقه لا يُبارى ولا يُمارى، فيحتلُّ موقعًا استراتيجيًّا في مشروع توطين منهجية الروح العلمية، وتأسيس نموذجٍ إرشاديٍّ إسلامي.

علم أصول الفقه أصلٌ مكينٌ لموروثنا الباذخ في مضمار المنهجية، وباستخدام تعبيرٍ يجمع بين منجزات المعاصرة وحصائل الأصالة، بين المشترك الإنساني والخصوصية الحضارية، نقول: إن علم أصول الفقه ميثودولوجيا إسلامية. إنه جهازٌ منهجيٌّ ناضج، موروثٌ من ماضينا، تخلَّق بفعل الوحي المنزَّل ... الكتاب المسطور، من أجل قراءته واستكشاف سُبل تفعيله بالوصول إلى الأحكام الشرعية. وفي بحثنا عن التجديد والتحديث

والانطلاق نحو المستقبل المرتَهَن بالتقدم العلمي، يمكن أن نجد فيه أصولًا أصيلة غير مجلوبة لمنهجية قراءة الكتاب المنظور أيضًا ... كتاب الكون والطبيعة والعالم والإنسان، والوصول إلى قوانين العلوم الطبيعية والإنسانية؛ أي منهجية القراءتَين أو قراءة الكتابَين كلَيهما، لتحمل أصولُ الفقه بثقةٍ واقتدارٍ أصلًا أصيلًا للمنهجية العلمية الإسلامية، القادرة على الاتجاه نحو المستقبل. إن الخير لفي قديمٍ يتجدد، أصالة قادرة على التطوُّر وموروث يستطيع الانطلاقَ مجددًا نحو تلبيةِ حاجاتِ المعاصرة، تحقيقًا للذات الحضارية القومية ونشدانًا لهُوية أمةٍ وسط وأمةٍ قطب تحتل مكانها الملائم تحت الشمس.

بُذلَت محاولاتٌ متناثرةٌ للإشارة إلى أوجه تماثُل وتشابُه أو أسبقية بين قواعد الاستدلال في علم أصول الفقه، وقواعد الاستدلال في المنهج التجريبي المقترن بالعلم الحديث، تنشغل عادةً بالنموذج الكلاسيكي النيوتوني أو الاستقراء التقليدي والمنهجية التجريبية مع بيكون وجون ستيوارت مِل.[1] ومهمتنا الآن تبيان — أولًا — أن آليات البحث في منهجية أصول الفقه أقرب إلى الروح العلمية المعاصرة في تطوُّراتها التي تجلَّت وتبلورَت بعد ثورة النسبية والكوانتم، وثانيًا أن المسألة أصلًا لا تقتصر على قواعد الاستدلال، بل جماع المنهجية العلمية التي هي شاملةٌ للروح العلمية ... أي للأسلوب والوتيرة والطابع والشرعة والطريق والطريقة ... إنما هي مُنبثَّة في أعطاف هذا العلم الأصيل.

علم أصول الفقه في ظاهره **فلسفة للقانون** وتقنين استخلاص أحكام الحقوق والواجبات والحدود والجزاءات والمعاملات من مصدرٍ مسلَّم به ... من الشريعة، لكنه بهذا، وفي جوهره، إنما هو علم لمناهج البحث وأصول الاستدلال واستخلاص تطبيقٍ لقانون أو حكم، على أسس تمثِّل قواعد التفكير المُنتِج السليم؛ أي أسس تتماهى مع

---

[1] الرائد في هذا الدكتور علي سامي النشار، بكتابه **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، كان رسالته للماجستير، نوقشَت في أيار (مايو) ١٩٤٢م، وظهرت في كتاب طبعته الأولى العام ١٩٤٧م. تلتها محاولاتٌ أخرى.

هل يجمل بنا أن نذُكر كتاب محمد باقر الصدر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، ط٤ (بيروت، دار الفكر، ١٩٧٢م)؟ وهو كتاب يقتصر على بحث منطق المنهج العلمي التجريبي المحدث، ويفعل هذا بطريقةٍ تكشف عن القدرة على الفهم وعلى بذل الجهد السابغ في دراسة الميثودولوجيا التجريبية الغربية، ولكن فقط لكي يصل إلى ما أسماه «اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله»! من الواضح أنه طريقٌ مختلف وهدفٌ مغاير؛ لأن حديثنا موجَّه لأمةٍ قطبٍ مؤمنة أصلًا، ولا نذكُر هذا الكتاب في معرض حديثنا إلا لأن مؤلفه شيخٌ أصوليٌّ شيعيٌّ مبرز.

قواعد المنطق. وهل جزافًا أنَّ مصطلح القانون (law) يلعب دورًا محوريًّا في كلا المجالَين؛ التشريعات ومنطق العلم، وأن كليهما محكومٌ بقيمة الحق/الحقيقة/الصدق (truth)، حيث الحق هو الصواب (right). وفي حضارة الإسلام ولغته «الحق» هو النصيبُ المقنَّن والملكيةُ والحصةُ المشروعة، ثم هو قبل هذا وبعده اسمٌ من أسماء الله الحسنى، التي تمثِّل جِماع المثل العليا للإنسان المسلم.

شهد القرن الأول السابق على ميلاد المسيح تجربة شيشرون المتميزة والرائدة في تقنينه لأصول القانون الروماني والتشريعات المأخوذة منه عن طريق توظيفٍ جيدٍ للمنطق اليوناني؛ التعريفات المنطقية وأشكال القياس الأرسطي الحَمْلي البرهاني والقياس الرواقي الشرطي الجدَلي. وقد كان المنطق الرواقي مكملًا للمنطق الأرسطي. استفاد الإسلاميون أيضًا من كلَيهما، ولكن اختلفَت التجربة الإسلامية عن التجربة الرومانية لأنها تتعامل مع مصدرٍ له خطورتُه البالغة كمرتكَز للحضارة الإسلامية بجملتها، هو الكتاب المنزَّل أو الوحي المسطور، فكانت المحصلة الإسلامية بصدَد تقنين أصول التشريع، والتي حملَت اسم علم أصول الفقه، بدورها محوريةً وتمثيلًا عينيًّا لفعاليات العقل المسلم المنطلق بمجامعه، فيما يتشابك مع عقائده وقيَمه وأصوله وإطار معاملاته معًا، وتكشف عن «قدرة العقل الإسلامي على تحويل الدين إلى علم، والوحي إلى منطق، والنص إلى منهج».[٢]

**الأصول** في اللغة هي ما ينبني عليها الشيء، وكمصطلح هي القواعدُ الكلية. الفقه لغةً هو الفهم وإدراك المقاصد، ومصطلحًا هو الأحكامُ الشرعية. أصول الفقه هي قواعد بناء أو توليد الأحكام الشرعية ودلائل هذه الأحكام. هكذا يتحدَّد موضوع «علم أصول الفقه» بأنه الضوابطُ والقواعدُ العامة لاستنباط الأحكام الفقهية من مصادرها. عرَّفه القاضي البيضاوي (ت ٦٨٥هـ) في **منهاج الوصول** والإمام شمس الدين الجزري (ت ٧١١هـ) في **معراج المنهاج** بأنه: «معرفةُ دلائلِ الفقه إجمالًا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد».[٣] وكان فخر الدين الرازي (٥٤٤–٦٠٦هـ) في **كتابه المحصول في علم أصول**

[٢] حسن حنفي، دراسات إسلامية (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨١م)، ص٩٤.

[٣] هذا التعريف وارد في الصفحة الأولى من متن كتاب البيضاوي، **منهاج الوصول**، طبعة المكتبة التجارية، القاهرة، وهو هكذا في متن كتاب شارحه؛ شمس الدين محمد بن يوسف الجزري، **معراج المنهاج: شرح**

**الفقه** — الذي حقَّقه طه جابر العلواني — قد عرَّفه بأنه مجموعُ طُرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل به. إنه، إذن، دراسةُ طريقِ الاستدلال؛ أي دراسة المنهج،[٤] هو رسم الطريق المؤدي إلى معرفة الأحكام الشرعية من الأدلة التي نصبَها الشارع.

لا يقتصر تجذُّر علم أصول الفقه في أعماق الموروث على الوعي النخبوي والتراث المدوَّن، واللاحق من حلقاتٍ معرفية ترسَّمَت حول المركز /الوحي المنزَّل، بل كان نابضًا في الواقع الإسلامي المعيش منذ عهد الرسالة، ثم عطاء الصدِّيق أبي بكر، ومنذ أن كان «عمر بن الخطاب صاحب الجرأة في التشريع طبقًا للعقل وللمصلحة».[٥] هكذا، منذ الفاتحة في عهد الرسالة كان ثمَّة تشريعٌ للنبي من غير وحي، فضلًا عن اجتهاد الصحابة في حضرة الرسول وفي غيبته لاستنباط أحكامٍ واردةٍ ليست بعينها في الكتاب أو في السنة، بل كان منهم من يتبوأ موقع الفتيا صراحةً وبموافقة الرسول، ليستمر هذا في عهد خلفائه الراشدين، ومن هؤلاء المُفتين، بخلاف أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، عبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن مسعود ومعاذ بن جبل وأبو الدرداء وزيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري[٦] ...

ومثلما استقامت اللغة ثم كان تقعيدُ قواعدها، وانتظم الشعرُ ثم كان تنضيد بحوره، تواترَت الجهود التشريعية كاستجابةٍ لحاجةٍ ملحَّة في الواقع الإسلامي، ثم بدأ

---

**كتاب منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**، تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل (القاهرة، مطبعة الحسين الإسلامية، ١٩٩٣م)، ص٣٦–٣٧.

[٤] منى أبو الفضل وطه جابر العلواني، **نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهجية وتاريخية** (القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٩م)، ص١٧٧. وعن طرق الفقه المذكورة عاليه يقول الإمام فخر الدين بن عمر بن الحسين الرازي في الكتاب المذكور **المحصول في علم أصول الفقه** (بيروت، طبعة دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م) الفصل العاشر المعنون باسم «في ضبط أبواب أصول الفقه»، ص٥٤، إن الطرق إما أن تكون عقلية أو سمعية، العقلية تثبت بالشرع، والسمعية تكون منصوصة أو مستنبطة. والدليل المستنبط هو القياس، وسوف نتوقَّف عنده لاحقًا لأنه حجر الزاوية المنهجية.

[٥] د. حسن حنفي، **من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه**، الجزء الأول: بنية النص (بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٤م)، ص١٣٦.

[٦] مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** (الصادر في طبعته الأولى في القاهرة عن لجنة التأليف والنشر عام ١٩٤٤م)، طبعة مكتبة الأسرة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص١٤٥ وما بعدها.

علم أصول الفقه يبرز في شكلِ قواعدَ تضبط عملياتِ إنتاج أحكام الجزئياتِ والفروعِ التي يحتاجها المسلم في حياته العملية، وكان بهذا منطلَق منهج بحث ومعرفة.[٧] ومن زاوية منهج العلم الحديث تحديدًا نجد هذا ساريًا أيضا إلى حدٍّ كبير، من حيث إن المنهج العلمي الذي تصوغُه النظرية الميثودولوجية ليس البتة قواعدَ أولية أو أوامرَ إرشادية تُفرَض على العلماء قبلًا، وإن كان أيضًا ليس مجرد توصيفٍ لما فعله ويفعله العلماء، بل مركَّب جدلي من الوصفية والمعيارية. ترتكز النظرية الميثودولوجية التي تطرحُها فلسفة العلم التجريبي أساسًا على جهودٍ علميةٍ استقامت ونضجَت بحيث أسفرَت عن معالمَ منهجية. وفرنسيس بيكون نفسُه لم يعلن أورجانونه الجديد إلا بعد أن قطعَت منظومة العلم الحديث خطواتٍ واسعة.

وبالعود إلى أصولنا الحضارية، نجد الأصول، أو الأصولَين ... أصول الدين وأصول الفقه — وليست الترجمات الوافدة عن الإغريق — هي منطلق العقل النظري والعقل الفلسفي الإسلامي. الأصولان علمان تولَّدا عن مكنونات الواقع الإسلامي ومتغيراته واحتياجاته؛ حيث **النظر العقلي** هو العقدة المنهجية، مبتدأ انطلَق من موروثنا وخصوصيتنا الحضارية، صنع في الماضي عقلًا تطوَّر حتى خلَّف لنا دعائمَ منهجية أو ميثودولوجيا متكاملة، ونريد الآن تجديدَه لينطلق منه نموذجٌ إرشاديٌّ علمي يشُق أجواز المستقبل.

تكشف آيات القرآن عن أن «**النظر العقلي**» مؤدٍّ لماهية التوحيد، ليكون مطلبًا أوليًّا من الإنسان. وكان الشيخ مصطفى عبد الرازق (ت ١٩٤٧م) — أستاذ الفلسفة الإسلامية بمعنى الكلمة — قد أسرف في إيضاح أن بدايات الفلسفة الإسلامية والعقل الفلسفي الموروث جاءت بفعل «النظر العقلي» والاجتهاد وإعمال **الرأي**[٨] في مسائل وقضايا فرضَها الواقع الإسلامي، قبل التأثُّر بفعل الوافد مع حركة الترجمة وقبل أن تفعل

---

[٧] أبو الفضل والعلواني، **نحو إعادة بناء علوم الأمة**، ص٢٦ و٣٢.

[٨] انظر دراسة تحليلية دقيقة لمفهوم «الرأي» لغويًّا واصطلاحيًّا وظهوره وتطوره ودوره في تأسيس فقه الإسلام وحضارته، في: أمين الخولي، **مالك بن أنس**، في: **سلسلة الأعمال الكاملة لأمين الخولي** (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤م)، ص٣٨٥–٤٠٣. حيث ينتهي إلى أن ظهوره المبكِّر كان أمرًا تقتضيه طبائع الأشياء، وأن الرأي يعني قوة النفاذ والقدرة العقلية على حل المشكلات حلًّا دينيًّا أو غير ديني، وأنه في تلك الحقبة المبكِّرة قد يرادف الرأي الفقه (ص٤٠١).

الفلسفة اليونانية فِعلَها في توجيه العقل الفلسفي العربي. وفي مواجهة مؤرِّخي الفلسفة الغربيين والمستشرقين الذين ينفون عن العرب وعن الحضارة الإسلامية أيةَ قدرةٍ على الإبداع الفلسفي، يؤكِّد مصطفى عبد الرازق إن إبداع المسلمين الفلسفي الأصيل يتجلى في الأصولَين، في العقيدة والشريعة؛ أصول الدين (= علم الكلام) المَعْني بالعقيدة وعلم أصول الفقه المتصل بالشريعة. كلاهما علمٌ نما وترعرع برعاية القرآن، ولسد حاجات الأمة الإسلامية. إن أصول الدين بمعية أصول الفقه تجسيدٌ للعقل النظري والعقلية المنهجية. كلاهما نشأ كإبداعٍ أصيلٍ للحضارة الإسلامية بفعل موجِّهاتها وكاستجابةٍ لظروفها واحتياجاتها.

يختص علم أصول الفقه بالاستدلال من حيث آلياته ونواميسه، ولا شأن له بالعقائد، سواء حُججها أو مضامينها، فذلك هو موضوعُ علم الكلام. ابتعد عن الميتافيزيقا والمطلَقيات وجعل هدفه أحكامًا منصبَّة على أفعال الإنسان في الزمان والمكان. وأيضًا ابتعَد عن السياسة التي كان علمُ الكلام متشربًا بها حتى نشأ نشأةً سياسيةً وظلت السياسة من همومه ومن موجِّهاته. وبالروح التخصُّصية الملازمة للروح العلمية، يُفضِّل علماءُ أصولِ الفقه له تعالى لقَب «الشارع»، نأيًا بعلمهم عن إشكاليات الذاتِ والصفاتِ التي أرهقَت علم الكلام،[٩] وتكرسًا للمنهاج والمنهجية. لا غَرو، إذن، أن نجد عندهم الأُسُس المنهجية لتوطين الظاهرة العلمية والبحث العلمي، تشييدًا لنموذجٍ إرشاديٍّ إسلامي، إذا عقَدنا العزم كما هو ماثل الآن.

لقد اقتضى هذا منا جهدًا جهيدًا في الغربلة والتصفية، من أجل **استخلاص الجواهر المنهجية** من ركامٍ هائلٍ من الجدليات والخلافيات والتفصيليات والتكرار والتطبيقات الجزئية والأمثلة الفرعية والانشغال بقضايا لم تعُد تشغل عصرنا بحال إن لم يَبدُ لنا بعضُها ساذجةً أو بلهاء ... وهو الركام الذي يمثِّل علم أصول الفقه الموروث، بحيث تُحاول السطورُ الآتية أن تكون «المستصفى» و«المنخول» في علم الأصول، مستخدمةً مصافيَ ومناخلَ أضيق ثقوبًا بكثيرٍ جدًّا من تلك التي استخدَمها الإمام الغزالي في مصنَّفَيه في أصول الفقه الحاملَين لهذَين الاسمَين هادفًا لتنقية العلم من إفراط الأصوليين المتكلمين

[٩] وفي المقابل أطلَقوا لقب **المُكلَّف** على كل مسلم، مما يعني تساوي الجميع في واجباتهم، وبالتالي في حقوقهم إزاء الدولة والمجتمع، وأيضًا نأيًا بعلمهم عن إشكاليات الجَبْر والاختيار والفاعل بالذات أو بالواسطة أو بالمناسبة.

في مسائل الكلام، وإفراط الأصوليين اللغويين في مسائل اللغة، وإفراط الأصوليين الفقهاء في تفاصيل الفقه. ونحن نهدف إلى تصفية العلم من مثل هذا، وأيضًا من إفراط الأصوليين أنفسهم في الأصوليات وفي المقدمات والأوليات والفرعيات وفي الأمثلة الجزئية والوقائع الشاهدة أو التطبيقية، ومن الجدليات والخلافات والمناظرات بينهم في الأصول وفي الفروع، **فلا يبقى إلا المنهجيات** بالمفهوم الشامل للمنهاج والمنهجية التي تبدو لنا عند الله وعند الناس خيرًا وأبقى.

وباستخلاص الآليات المنهجية يتخفَّف علمُ أصول الفقه من أثقاله التي تَرين على كاهلِه في الكتب الصفراء، كيما ينطلق رشيقًا أنيقًا نحو المستقبل ... ولكن كيفَ كانت البداياتُ والنَّشأة أصلًا في الماضي البعيد؟

## ثانيًا: نشأة علم أصول الفقه ومنهجية علاقاته

بدأ النظر في أمر التشريع بداية ساذجة — بتعبير مصطفى عبد الرازق — ثم تطوَّر بحُكمِ عواملَ عديدةٍ موروثةٍ ووافدةٍ إلى أن صار نسقًا من أساليب البحث العلمي له أركانه وقواعده، وذلك حين استوى علمًا منهجيًّا راسخًا هو علم أصول الفقه الذي تأسَّس على يد الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ = ٨٢٠م).

ليس فينا من يُنكِر الفضلَ العظيمَ للإمامَين الجليلَين مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ)[١٠] وأبي حنيفة (ت ١٥٠هـ)، لكن جهودهما في الأصول كانت جزئيةً إلى حدٍّ ما وغيرَ مكتملةٍ تمامًا تنظيرًا وتدوينًا. جاء هذا الاكتمال في عملَي الإمام الشافعي «الرسالة» و«الأم»، كخطوةٍ طبيعيةٍ إلى الأمام؛ فما كان الشافعي ليستطيع الصعود بجهود التنظير التشريعي إلى مرحلة العلم المنهجي أو علم المنهجية المؤسس، لولا أنه تعلَّم من مدرسة الرأي في العراق ومن مدرسة الحديث في المدينة كلتَيهما. ارتحل إلى العراق واجتمع بأصحاب أبي حنيفة وجادلهم واختلف معهم في أصول وفي فروع، ثم ارتحل لينتظم في مدرسة

[١٠] انظر الترجمة المحرَّرة الموسَّعة والشاملة التي جاءت في ثلاثة أجزاء لشخصية مالك بن أنس في: أمين الخولي، **مالك بن أنس**، المصدر نفسه. حيث يتحدث المؤلف في الجزء الثالث «مالك العالم» عن مالك المحدِّث ومالك الفقيه ومالك المتكلم، رغم طرحه السؤال: «وصفنا مالكًا هنا بالمتكلم، فهل يسمح التاريخ لنا بهذا الوصف؟ (ص٤٦٧) ولكن الخولي لا يطرح أبدًا «مالك الأصولي»، ويدور الحديث عن فقه مالك وليس عن أصول الفقه عند مالك.

الإمام مالك بالمدينة المنورة، وأجاد استيعابَ الدرسِ المالكي وحَفِظ موطَّأ مالك حفظًا، ليعمل على التطوير والإنضاج، فيُقال عنه؛ أي عن الإمام الشافعي إنه «هو الذي أصَّل الأصول وقعَّد القواعد وأذعَن له المُوافِق والمُخالِف.»[١١] وثمَّة اتفاقٌ على أن الرسالة التي يقع مخطوطُها في ثمانٍ وسبعين ورقة هي أوَّل كتابٍ أُلف في علم أصول الفقه.[١٢] تبعَتْها أعمالٌ أخرى للشافعي أهمها «الأم»، وقال عنها أبو بكر بن دريد صاحب الجمهرة:

مناهجُ فيها للهُدى مُتَصَرَّفُ  مواردُ فيها للرشادِ شرائعُ

الجميل في هذا البيت أن يبدأ بالمناهج، ولعل الأجمل ما قيل في الخطاب المعاصر الذي يستعمل مفرداتنا ويُلبي حاجاتنا من أن إنجاز الشافعي كان: «تجديدًا في منهج التعامل مع الوحي والواقع والعقل البشري، وهي أركانُ النموذج الإرشادي الإسلامي، وإبراز علاقة هذا الثالوث بعضِه ببعض ومرتبة كلٍّ واحدٍ إزاء الآخر، فضلًا عن أنه كان تجديدًا على مستوى الضبط المنهجي لحركة الاجتهاد العقلي في النصوص، ورسم المنهجية المثلى التي ينبغي على الناظرين الصدورُ عنها عند الاجتهاد في نصوص الكتاب والسنة.»[١٣]

ويمكن القول إن علم أصول الفقه وُلِد من التلاقُح بين علم الفقه وعلم الكلام. وظل دائمًا مستفيدًا منهما. استفاد من علم الفقه أدلتَه التفصيلية من الكتاب والسنة، واستفاد من علم الكلام خصوصًا في حدود الشرع وحدود العقل وفي الحسن والقبيح. ظل علماء أصول الفقه بشكلٍ عامٍّ يغلبُ عليهم إما أن يكونوا أصوليين فقهاء معنيِّين أكثر بالأدلة النقلية أو أصوليين متكلمين معنيِّين أكثر بالاستدلال العقلي والبرهنة النظرية. وكان المتكلمون من علماء الأصول هم أصحاب الفضل الأكبر في التطورات المنهجية التي لحقت بالعلم.

---

[١١] **الرسالة للإمام المطَّلبي محمد بن إدريس الشافعي**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر (بيروت، دار الكتب الجامعية، د. ت)، من مقدمة بقلم المحقق ص٧، ٣–٩٢.

[١٢] انظر: المصدر نفسه، ص١٢–١٣.

[١٣] د. قطب سانو، **مرتكزات تجديد الفكر الأصولي**، في: **تفكر**، المجلد (١ / ٢)، العدد (٢ / ١)، جامعة الجزيرة، (السودان)، ٢٠٠٠م، ص٨٨–١١٤.

استفاد علم أصول الفقه أيضًا من العلوم اللغوية وانقسام التعبيرات إلى حقائق ومجازات، والحديث عن الاشتقاق والترادف والتوكيد والاشتراك والتعارض والعموم والخصوص ومعاني الحروف ونحوها. أشار فخر الدين الرازي إلى حروفٍ بعينها تشتد حاجة أصول الفقه لمعرفة معانيها، فمتى تكون الواو للعطف ومتى تكون للترتيب، متى تكون الفاء للتعاقب ومتى تكون للتسبيب ...[١٤] وتوقَّفوا عند الاستدلالاتِ اللفظية؛ أي الأحكام التي تأتي من ظاهر اللغة فحسب.

وها هنا ينبغي الإشارة إلى إنه بخلاف الدور الخطير المتميِّز والمميِّز الذي تلعبه علوم اللغة في بنية الحضارة العربية الإسلامية خصوصًا، بسببٍ من لغوية الكيان المركزي المؤسِّس والمكرم الذي تنتظم حوله البنية المعرفية والواقعية؛ أي الوحي القرآني، فإن استفادةَ علمِ أصول الفقه من العلوم اللغوية واشتراطه إياها، إنما كانت مسألةً حاسمةً تفرضُها الطبائع المنهجية للمباحث المعنية، من حيث إن «ظاهرة التكليف الشرعي ظاهرة إبلاغٍ لغوي في جوهرها».[١٥] إن التكليف فرضُ شريعة أو قانون، هو توجيهُ خطابٍ من طرَف المُشرِّع في اتجاه المتلقِّي، ولا بد أن يفهم المتلقي قصدَ المُشرِّع من خطابه. فهمُ التكليف وتطبيقُه هما إعادةُ إنشاء المتلقي؛ أي الفقيه القانوني أو الشرعي، لخطاب المشرِّع والعمل بمقتضاه، إنها ظاهرةٌ إبلاغيةٌ تواصلية. وفي الشرع الإسلامي المنزَّل تحقق التواصُل الشرعي «بفضل الوحي والسنة اللذَين ينتميان للغة العربية، معجمًا ودلالةً وتركيبًا»؛[١٦] فلا تأصيل لفقه الدين الإسلامي من دون الاستعانة بفقه اللغة العربية.

هكذا كان علم أصول الفقه مستمدًّا من علوم ثلاثة هي الفقه الإسلامي وعلم الكلام واللغة العربية. ويعني ذلك الاستمداد أن الأسئلة الممتدة تئول إلى واحدٍ من هذه الثلاثة عند جريانها، ولكن ماذا عن تأثير المنطق والفلسفة على تخيُّرات الأصولي؟[١٧]

---

[١٤] الرازي، **المحصول**، ج٢، ص١٦٠ وما بعدها.

[١٥] حمو النقاري، **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية** (القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٠م)، ص٣١.

[١٦] المصدر نفسه، ص٣٣.

[١٧] علي جمعة محمد، **علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية** (القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م)، ص١٧.

لن نخوض في مسألةٍ كثر فيها الجدل وهي ما إذا كان الشافعي قد عرف المنطق اليوناني أم لم يعرفه؛ فالأرجح أنه عرفه، ولكن الثابت من رسالته — المحققة تحقيقًا جيدًا — أنها لم تعوِّل على المنطق. وفيما بعد مرحلة التأسيس الشافعية حدثَت الاستفادةُ من هذا العلم العقلي الوافد **علم المنطق**، التي مثَّلت تطورًا جوهريًّا. نضجَت تمامًا في القرن الخامس الهجري، بفعل الأصوليين المتكلمين خصوصًا؛ فهم الذين اشتد تأثُّرهم بالمنطق، دونًا عن الأصوليين الفقهاء؛ حتى جرى اعتبارُ عرض علم أصول الفقه على أساسٍ منطقيٍّ هي طريقة المتكلمين. وكانت الآليات المنهجية التي نبحث عنها أيسر منالًا في أعمال الأصوليين المتكلمين؛ لأنهم المتمنطقون.

وفي المنطق يتبلورُ التقاء الأصولَيْن؛ أصول الدين وأصول الفقه، أساسًا العقل الفلسفي العربي. كانت جهودُ أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (٣٢٨–٤٠٣هـ)، وهو شافعي من شيوخ البصرة الأشاعرة، لضبط علم الأصول عن طريقِ المنطقِ هي التي جعلَت كتابه **التقريب والإرشاد إلى ترتيب طرق الاجتهاد** يحتل مكانةً كبرى؛ حتى إن الإمام الزركشي الذي يتخذ موقفًا مخالفًا أكَّد في **البحر المحيط** أن هذا الكتاب للباقلاني أعظمُ ما صنف في علم الأصول طُرًّا. وعلى الرغم من اختلاف إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني (٤١٩–٤٧٨هـ) عن أرسطو في بعض النقاط إلا أنه بذل محاولةً جيدةً في «البرهان» لصبغ أصول الفقه بصبغةٍ منطقية، نضجَت وبلغَت ذروتها مع الإمام الغزالي (٤٥٠–٥٠٥هـ) في **المستصفى** و**المنخول** هادفًا لتنقية العلم من الإفراط في مسائل الكلام وفي تفريعات اللغة، وفي تفاصيل الفقه، ومع هذا أفرد مقدمةً مطولةً في المنطق الذي بدا له أكثر أهمية. استقام العلم على يد الغزالي دائرًا حول أربعةِ أقطابٍ أو مباحثَ أساسيةٍ هي الحكم والأدلة والاجتهاد وطُرق الاستنباط، وتبدو جميعًا غير مستغنيةٍ عن المنطق. ومن بعد الغزالي الملقَّب بحجة الإسلام، ظل دَور المنطق ماثلًا متطورًا في القرنَين السادس والسابع الهجريَّين. وتبدَّى جليًّا مثلًا في مصنف الرازي (ت ٦٠٦هـ) **المحصول في علم الأصول**، وأيضًا **الإحكام في أصول الأحكام** لسيف الدين علي بن محمد الآمدي (ت ٦٣١هـ). أجل، ابن حزم الأندلسي (٤٦٥هـ) سبقَهما، وكان من أوائل من دعَوا إلى تطبيق المنطق على العلوم الشرعية، وأكَّد ضرورتَه في علم أصول الفقه، كما يبيِّن عمله الذي يحمل العنوان نفسه «**الإحكام في أصول الأحكام**»، ولكن ابن حزم قطع الطريق بيننا وبينه لأنه، كما سنرى لاحقًا، رفَض القياس والاجتهاد أصلًا!!

المهم الآن أن المنطقَ الصوريَّ ساهم في أن يكتمل أصول الفقه كمنظومةٍ ممنهَجةٍ ونسقية، يُعنى بالترتيب والتقديم والتأخير، وتحديد الأصول والفروع، وفي أن **يبدأ بجهازٍ مفاهيمي** يتحدَّد بالتعريفات الدقيقة، اللغوية والمنطقية معًا. وشبيهٌ بهذا ما حدَث في علم الكلام،[١٨] وعلينا أن نُسلِّم دائمًا بأواصر القربى بين العِلمَين أو الأصولَيْن اللذَيْن تشاركا في كثيرٍ من الطرق، ومنهما معًا — وقد التقيا على الطريق المنطقي المفضي إلى الفلسفة — تتجذَّر **آليةٌ منهجيةٌ علميةٌ هامة**، ألا وهي أهمية **تحديد المصطلحات** وضبط البنية المصطلحية قبل الشروع في البحث العلمي. كان مبحث الألفاظ والتعريفات أو المفاهيم هو الذي استفاد فعلًا من المنطق وتأثَّر به، أكثر من مبحث القياس؛ لأن القياس الأصولي يختلف كثيرًا عن القياس المنطقي مهما استفاد منه وسخَّره. وفي النهاية لا شك أن الصورة العامة لعلم أصول الفقه تطوَّرَت كثيرًا بفعل المنطق الصوري.

المنطق هو علم قوانين التفكير. ورُبَّ سائل: أي نوعٍ من التفكير نقصد؟ وبهذا يكون لكل نوعٍ من التفكير منطقه أو قوانينه، فهناك المنطق الاستقرائي والمنطق الديالكتيكي والمنطق الترانسندنتالي ... إلخ، وأمامنا الآن المنطق الأصولي. ولكن المنطق كمفردِ علَم، وكفرعٍ مستقلٍّ من فروع الفلسفة هو **المنطق الصوري** الذي يدرس التفكير الاستدلالي، وأنواع الحُجج وشروط صحتها، وهذا هو المقصود الآن. إنه علمٌ صوري؛ أي يُعنى بصورة الفكر، لا بمضمونه أو مادته. يهتم بصحة الاستدلال وسلامة الانتقال من المقدمات إلى النتائج. أجل، الحدُّ أو تحديدُ المفاهيم شقٌّ أساسي ومهمةٌ كبرى للمنطق، لكن الهدف الذي يتعقَّبه المنطق في النهاية هو البرهان؛ دراسة الاستدلال، أو العلاقة بين قضايا الحُجَّة والعلاقة بين المفاهيم، فيضع قواعدَ إذا تحراها الذهن البشري سوف تعصِمُه من الزلَل ومن الاستنتاجات الخاطئة. رآه ابن سينا أداةً للفكر كآلةٍ عاصمةٍ للذهن من الخطأ، وخادمٍ للعلوم جميعًا، بينما رآه الفارابي رئيسَ العلوم لنفاذ حُكمه فيها. وهو على أية حال ليس علمًا يُوضع بجوار بقية العلوم، بل هو من مستوًى مخالِف

[١٨] انظر مثلًا كتاب: **أصول الدين** لفخر الدين الرازي، الذي اعتمدنا كثيرًا على عمله **المحصول** في أصول الفقه، لتجدَ البابَ الأول منه في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر كي يحمل الأسس المنطقية لعلم الكلام فيبدأ بالتصوُّر والتصديق ثم البديهيات والمقدمات الظنية ... إلخ، قبل أن يدخُل في مسائل علم الكلام من قبيل الذات والصفات والجَبْر والاختيار.

وأسبَق منها جميعًا؛ وبالتالي يصلُح مقدمةً جيدةً للأعمال الكبرى في علم الأصول، أو في الأصولَيْن.

المنطق لا يدرُس قوانينَ الفكرِ الاستدلالي كسديمٍ سابحٍ في الأجواء الميتافيزيقية، أو كما يدرُسها علم النفس مثلًا، بل يدرُسها كما تتمثل في الانتقال من قضايا لغوية إلى أخرى، وهذه حقيقةٌ لم تتبلور تمامًا إلا في القرن العشرين. بسببها كان المنطق يزدهر عادةً في الأجواء التي تشهد ازدهارًا في المباحث اللغوية، كما كان الوضع في كمبردج وأكسفورد في النصف الأول من القرن العشرين، ومن قبلُ في الحضارة العربية الإسلامية في عصرها المتوهِّج الذي شهد نشأة الأصول. أدرك أهلُ العربية مبكرًا الارتباط الوثيق بين المنطق واللغة، وأرسَوها قاعدةً تقول إن المنطق هو نحوُ التفكير، والنحو هو منطقُ اللغة. يُعرِّف التهانوي المنطق بالنطق والنفس الناطقة واللفظ، بحيث ارتبط المنطق اشتقاقًا ومضمونًا، كاسمٍ وكمُسمًّى، بنطق اللغة. يقول التهانوي: «النُّطْق بالضم وسكون الطاء يُطلَق على النطق الخارجي وهو اللفظ، وعلى النطق الداخلي الذي هو إدراك الكليات، وعلى مصدر ذلك الفعل وهو اللسان، وعلى مظهر هذا الانفعال أي الإدراك. المراد بالنطق في قولهم الإنسانُ حيوانٌ ناطق هو القوَّة الموجودة في جَنان الإنسان التي ينتقِش فيها المعاني، ولا خَفاء في أنها لا تُوجَد في الببَّغاء والملائكة والجن لفقد الجَنَان في الجن والملائكة، وفقدِ انتقاشِ المعاني في الببغاء.»[١٩]

ومع مثول أهمية علوم اللغة العربية، تضاعفَت أهمية المنطق في الثقافة العربية الإسلامية. وكان الإسلاميون قد نظروا إليه على أنه نظريةٌ في مدارك العقل يمكن أن تنحصر في الحد والبرهان، وقسَّموه إلى التصوُّر والتصديق. التصوُّر إدراكُ جزئيةٍ أو مفردةٍ ووضعُ حدِّها، إنه بحث يتناول الألفاظ والتعريفات والحدود، والكليات الخمس؛ الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، والتي عن طريقها يتم التعريف المنطقي للحدود. أما التصديقُ فهو إدراكُ العلاقة بين التصوُّرات بحيث يمكن وصفُها بالنفي أو الإثبات، إنه يطابق ما يُسمَّى في المنطق المعاصر الحكم (Judgement). ومبحث التصديق يضم موضوعَين هما القضايا والاستدلال. ميَّز المناطقةُ العربُ بين

[١٩] محمد بن علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق لطفي عبد البديع (القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣م)، الجزء السادس، ص١٣١٨.

ثلاثة سُبل للاستدلال، وهي القياس والاستقراء والتمثيل. القياس انتقالٌ من كلي إلى جزئي، والاستقراء من جزئي إلى كلي، والتمثيل من جزئي إلى جزئي. وكان القياس الأصولي استدلالًا أقرب إلى التمثيل منه إلى القياس المنطقي، ويحمل اختلافَه عنهما واستفادتَه من كلَيهما.

وعلى هذا الأساس أصبح علم أصول الفقه عن طريق المنطق يبدأ — كعلم أصول الدين — من انقسام اللفظ إلى المفهوم والماصدق، وتحديد التصوُّر والتصديق ثم البرهان. وفي اقتران بين الموروث والوافد كان الوصول إلى التصوُّر عن طريق الحد اللغوي بمعية الحد المنطقي الذي نصل إليه عن طريق التعريف بالكليات الخمس المذكورة. وكما أشرنا، التصوُّر إدراكٌ بلا حكم، وإذا اقترن به حكم كان تصديقًا، والتصديقُ إثباتُ أمرٍ إلى أمرٍ نفيًا أو إيجابًا. نتوصَّل إلى التصور عن طريق الحد والتعريف، ونتوصَّل إلى التصديق أو الحُكم عن طريق الاستدلال؛ أي بالحُجَّة وبالبرهان، بأشكاله الثلاثة وهي القياس والتمثيل والاستقراء.

وكشأن المنطق عادة، فإنه حين دخل علمَ أصول الفقه بات مقدمةً لهذا العلم. في كتاب **المستصفى في علم الأصول** الذي تتبلور فيه حصائل هذا الدخول، يطرح الغزالي مقدمةً منطقيةً للكتاب، تشغل الجزء الأول بأَسْره وتقع في أكثر من مائة صفحة. وهي إيجازٌ لما ورَد في كتابَيه المنطقيِّين: **محك النظر ومعيار العلم**. وفي هذا الأخير يؤكِّد الغزالي أن دور المنطق/معيار العلم بالنسبة إلى العلم أو بالنسبة إلى أدلة العقول هو دور العروض بالنسبة إلى الشعر ودور النحو بالنسبة إلى الإعراب، وكما لا يُعرف منزحف الشعر عن موزونه إلا بميزان العَروض، ولا يُميَّز صواب الإعراب عن خطئه إلا بميزان النحو، كذلك لا يُمَيَّز بين فاسد الدليل وقويمه إلا بهذا الكتاب/معيار العلم، وأن كل نظرٍ لا يتزن بهذا المعيار هو فاسدُ العيار غيرُ مأمونِ الغوائل والأغوار.[٢٠] وعلى هذا يؤكد الغزالي على دور المقدمة المنطقية التي وضعَها للمستصفى في علم أصول الفقه، وقال: إن من لا يُحيط بها لا يوثَق بعلمه أصلًا.[٢١] فكأن الغزالي — كما يقول علي سامي النشار وإن تهكُّمًا — قد جعل المنطق شرطًا من شروطِ الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين.

---

[٢٠] الإمام أبو حامد الغزالي، **منطق تهافُت الفلاسفة المسمَّى: معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١م)، ص٥٩–٦٠.

[٢١] الإمام أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول** (القاهرة، المكتبة التجارية، ١٩٣٧م)، ص٦٥. وكان وجهُ تعلُّق علم الأصول بالقواعد المنطقية من محاور المداخل.

**وفي كل هذا لم يتعلم الإسلاميون المنهجية من المنطق الإغريقي، بل إن منهجيَّتهم الخاصة بهم استفادت منه**، ليُلقي الإسلاميون درسًا في كيفية الاستفادة من الوافد وتوظيفه وتشغيله في إطار حضارتهم. لا ضَيْر، إذن، في أن نفعل مثل هذا في نموذجنا الإرشادي المنشود، فينطلق من أصولياتٍ متوطنةٍ في شرائعنا وواقعنا، ليستفيد من آلياتٍ عقليةٍ ومنهجيةٍ تمثل مشتركًا إنسانيًّا، أو تبلورَت في نماذجَ وتجاربَ حضاريةٍ أخرى.

كيف الزعم بأن المنهجية الإسلامية كانت تبعيةً للوافد الإغريقي، وهي التي سمحَت بظهور التيار المناوئ على يد الأصوليين الفقهاء، فظهر ابن تيمية (٦٦١–٧٢٨هـ) لينقُد المنطقَ الأرسطيَّ نقدًا تفصيليًّا شهيرًا، زاعمًا أنه تكلُّف يُفسِد البداهة، الذكيُّ في غنًى عنه والبليدُ لا يستفيد به. وجاء من بعده تلميذُه ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) ثم الصنعاني (ت ٨٤٠هـ) والسيوطي (ت ٩١١هـ) تابعوا ابن تيمية في اتجاهه النقدي من المنطق الأرسطي، وظهر اتجاهٌ لابن الصلاح وعبد الوهاب السبكي (ت ٧٧١هـ) يُحرِّم المنطق تحريمًا قاطعًا.[٢٢] ابن الصلاح صاحب أشهر الأقوال السلبية بين أوساط العامة: «من تمنطَق فقد تزندَق»، ويبدو مفيدًا لنا أن نُورِد ردَّ الطبيب النطاسي الدكتور أبو شادي الروبي (١٩٢٥–١٩٩٧)، المَعْني بمنطق العلم وفلسفته وتاريخ الطب عند العرب، إذ اشتُهر عنه قوله: «بل من تمنطَق فقد تعمَّق ... وتحقَّق ... وتوثَّق ... وتفوَّق». فمثل هذا ما حدث لعلم أصول الفقه حين تمنطَق؛ أي حين تسلَّح بالمنطق الصوري، فأخرج منطقَه الخاص يستوعب منطق اليونان والمنطق الصوري إجمالًا، ويتجاوزه إلى منطق منهجيةٍ حيةٍ فعَّالة هي بلا مراءٍ تجريبيةٌ بشكلٍ ما.

ويظل المنطق الصوري جسرًا متينًا يربط علم أصول الفقه بالتأسيس المنهجي لنموذج إرشادي، من حيث يربط أصول الفقه بالفلسفة. وشبيهٌ بما ذهب إليه الغزالي، ذهب طاش كبري زاده إلى أن فروعَ علم أصول الفقه أربعةُ علوم هي «علم النظر وهو علمُ المنطق الباحث عن أحوال الأدلة السمعية أو حدود الأحكام الشرعية، وعلم

---

[٢٢] راجع: علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسي** (القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٧م)، ص١٧٩ وما بعدها. هذا الكتاب الرائد في بحث المنهجية الإسلامية كان في أصله، كما ذكرنا في هامش ١، رسالة ماجستير تمثِّل استجابة النشَّار المباشرة لدرس أستاذه الأثير مصطفى عبد الرازق.

المناظرة وهو علمٌ باحثٌ عن أحوال المتخاصمين ليكون ترتيبُ البحث بينهما على وجه الصواب حتى يظهر الحق بينهما؛ ثم علم الجدَل وعلم الخلاف.»[٢٣] وكان ابن خلدون قد سبق وأكَّد في مقدِّمته الشهيرة أن الجدل والخلاف مبحثان منطقيان، الجدل يمثل آداب المناظرة بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم أو مادتها، أما علم الخلاف فهو البحث عن صورة كلٍّ من هذه المذاهب المختلفة، فقيل إن الجدل والخلاف هما المادة والصورة،[٢٤] من علم الأصول.

يبدو طريقنا نحو التأسيس المنهجي للنموذج الإرشادي العلمي الإسلامي ممهَّدًا معبَّدًا حين نسير مع الأصوليين المناطقة أو المتمنطقين، وليس جُزافًا أو مصادفةً أن التيار المناوئ للمنطق مع ابن تيمية ومن اتَّبعوه ظهَر بعد هجمة التتار وسقوط بغداد وانهيار مجد الحضارة الإسلامية، وبداية دخولها عصور التراجُع ثم الانحطاط.

لا بد من معارضة جهود بعض المحدَثين المخلصين الذين يتمسَّكون بالطابع التجريبي المرتبط بالواقع في علم أصول الفقه مرحِّبين أيما ترحيب بالتيار الأصولي الرافضِ للمنطق الصوري المهاجِم إياه بضراوة، وعلى الرغم من أنه تيارٌ مقترنٌ بتراجُع الحضارة الإسلامية، فإنهم يُعلون من شأنه وشأن نقده للمنطق، بل ومن أجله يهاجمون التيار الأصولي المنطقي! استنادًا إلى أن المنهج العلمي التجريبي في أوروبا نهَض كاستدلاليةٍ بديلة للقياس الأرسطي مسبوقةٍ بهجوم على هذا الأخير. إلى هذا ذهب علي سامي النشار، فيُشدِّد على أن ابن تيمية حارب المنطقَ ورآه لا يصل إلى شيءٍ واقعي؛ لأنه آمن بالجزئيات وبالتجريب ورأى التجربة وحدها (هكذا ... وليس الوحي المنزل؟!) هي الأقرب إلى الحقيقة، وتجارب الأطباء أسدُّ التجارب، وأن التجريب بشكلٍ عامٍّ كان منهجَ الحضارة الإسلامية المخالفَ لمنطق اليونان.[٢٥] فينتهي النشار — وتبعه كثيرون — إلى أن ابن تيمية التجريبي بهجومه على المنطق إنما سبق جون ستيوارت مل تحديدًا وتعيينًا!

---

[٢٣] طاش كبري زاده، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، ج٢ (حيدر آباد الدكن؛ الهند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٩هـ)، ص٤٢٥–٢٦. نقلًا عن: مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، المصدر نفسه.

[٢٤] المصدر نفسه، ص٨٠–٨١.

[٢٥] علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، المصدر نفسه، ص٢٧٠.

فات هؤلاء أن جون ستيوارت مل بالذات، بخلاف ما سُمي بالنفسانية المنطقية عنده أو اهتمامه بتفسيرٍ تجريبي لمنطق تداعي الأفكار السيكولوجي،[٢٦] قد وضَع معالجتَه للمنهج التجريبي الاستقرائي في كتابٍ أسماه **نسَق المنطق**. التجريبية العلمية في الحضارة الغربية الحديثة، كانت باحثةً عن نظريةٍ أشمل للمعرفة، ومهما احتدَّت نبرةُ هجومها على المنطق، لم تقُم على رفضه أو تجريمه، بل على **عدم كفايته** خصوصًا «بعد أن أهمل شُراحُه المدرسيون الجانبَ الماديَّ الموضوعيَّ فيه وألحُّوا على جانبه الصوري»،[٢٧] مما زاد في ابتعاده عن الطبيعة التي باتت مدار أبحاثهم، فهاجموا القياسَ الأرسطيَّ من حيث كان منهجَ البحث الوحيد المعتمَد للإجابة عن تساؤلات العصر. وجون ستيوارت مل الذي تكثُر الإشارة إليه، ويُعَدُّ الممثل الرسمي للاستقراء الكلاسيكي أو نظرية المنهج التجريبي التقليدية، عمل على «سد الثغرة التي ظهرَت في الخطاب الفلسفي التجريبي، وهي افتقارُ أدبياتِه إلى بحثٍ منطقي معمَّق وشامل»،[٢٨] ولهذا أولى اهتمامه لمسائل المنطق الصوري التقليدية من حدود وقضايا وتعريف وتصنيف وقياس. وكان هذا موضوعَ دراسةٍ جادة للدكتورة إنصاف حمد في جامعة دمشق، عيَّنَت بدقةٍ واستقصاءٍ دورَ المنطق الصوري ووضعَه في المنظور التجريبي، وكيف أن نظرة جون ستيوارت مل لمضمون القضايا استندَت إلى نظريته في الحدود وعلى تصوُّره الخاص لقائمة المقولات، حيث الأسماء أسماءٌ لأشياء هي مشاعرُ أو حالاتُ وعي، لينتقل في النهاية إلى السؤال الحاسم حول الإثبات والنفي أو الصدق والكذب لمضمون القضايا أو التقريرات، بحيث كان الاستدلال (reasoning) عند مل عمليةَ استنتاجٍ تشملُ الاستدلالاتِ القياسيةَ والاستقرائيةَ معًا.[٢٩] والخلاصة أن مل أراد من المنطق أن يكون علم الاستدلال وفنه معًا، يُعنى بمادة الفكر ومضمونه معًا، فيهتَم بالصدق وبالتطابُق مع الواقع، وفي الآن نفسِه بالاتساق الصوري ولزومِ النتيجة عن المقدمات، ليسير الصدقُ التجريبيُّ الواقعيُّ جنبًا

---

[٢٦] انظر: عبد الفتاح الديدي، **النفسانية المنطقية عند جون ستيوارت مل**، ط٢ (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م).

[٢٧] إنصاف حمد، **المنطق الصوري في المنظور التجريبي: جون ستيوارت مل نموذجًا** (دمشق، دار السوسن، ٢٠٠١م)، ص١٤.

[٢٨] المصدر نفسه، ص١٥.

[٢٩] المصدر نفسه، ص٢١٦.

إلى جنب مع الصحة الصورية، ويظل منطقُ الاتساق جانبًا أساسيًّا وهامًّا من المنهج التجريبي، ولكنه بالطبع ليس كله.[٣٠]

الميثودولوجيا العلمية لا بد أن تكون أصولها في الروح المنطقية الصورية لتنمو وتستوعب التجريبية في إطارٍ مقنَّن. وقد كان المنطق اليوناني الأرسطي والرواقي هو المنطق الصوري المطروح في عصر الإسلاميين، ويظل الطابع التجريبي الحي المُعاش في علم أصول الفقه ثابتًا مشتركًا لا خلاف عليه في كلا التيارَين، ولكن مع التيار المنطقي نقترب من روح العلم الحديث التي هي تجريبيةٌ منطقية،[٣١] وليست تجريبيةً محضةً تتراكم فيها الخبرات الحسية كما يحدث مع أي عاملٍ يدوي أو امرأةٍ تقضي وقتًا طويلًا في مطبخها. إن التجريبية من دون صَورَنةٍ ومنطقٍ صوريٍّ ضامن للاتساق لا تصلُح ولا تكفي كأساسٍ منهجي لنموذجٍ إرشادي علمي.

الميثودولوجيا العلمية المحدَثة بدورها تظل وثيقةَ الصلةِ بالمنطق، وقد يعتبرها بعض المناطقة المتطرفين فرعًا من المنطق. على أنها دائمًا أوسع من المنطق الصوري. وفي علم الأصول هو الآخر، كان المنطق الأصولي أوسعَ من المنطقِ الصوري **يستوعبه** ويتجاوزه، بالارتكان إلى مصادره الكبرى.

## ثالثًا: مصادر المنهجية الأصولية

لكل منهجيةٍ مصادرها، والمصادر الكبرى لعلم أصول الفقه — مصادر التشريع أو دلائل الفقه — أربعة:

(١) القرآن.
(٢) السنة النبوية.
(٣) الإجماع.
(٤) الاجتهاد والقياس.

---

[٣٠] المصدر نفسه، ص٢٥٨.

[٣١] أما ما يفضِّله البعض من وضع «التجريبية المنطقية» كاسمٍ آخرَ لمذهب «الوضعية المنطقية» البائد الذي انتهى عهدُه فليس دقيقًا أو حتى صائبًا. وقد أوضحنا بالتفاصيل المسهبة كيف أن فلسفة العلم في القرن العشرين بشكلٍ أو بآخر كانت «تجريبية منطقية». وذلك في الفصل الخامس من كتابنا **فلسفة العلم في القرن العشرين** الذي حمل العنوان «التجريبية أصبحَت منطقية».

وثمَّة ما يمكن أن يُسمَّى بمصادر فرعية للاجتهاد المرسَل (المرسَل هو الذي يفتقر إلى دليلٍ قاطعٍ دامغ) أو الاستدلال الحر إلى حدٍّ ما وفقًا للتفسير المقاصدي للشريعة. وهي مصادرُ تتفرَّع عن مقاصد الشارع ويحدِّدها مقصد أو مصالح المُكَلَّف، مصادر من قبيل الاستحسان والاستصلاح والمصالح المرسَلة وسد الذرائع وتحقيق المقاصد ... فهي الأخرى دلائلُ للفقه تصدُر على أساسها أحكامٌ شرعية. الاستحسان والاستصلاح يعني الأخذ بالأحسن والأصلح لتحقيق المنافع، والمصالح المرسلة هي المصلحة التي لم ينُصَّ عليها كتاب ولا سنة ولا إجماع، ويُضرَب المثل على هذا بالفتوى بضرورة جمع القرآن وتدوينه. أما الذريعة فهي كلُّ ما كان طريقًا أو موصلًا إلى شيء، وسد الذرائع يعني منع وسائل وطرق الفساد. ونحن نرى أن هذه المصادر الفرعية جميعها يمكن أن تدخل تحت بند الاجتهاد الذي يقضي بتكامُل الحجة النقلية والحجة العقلية، ومن ناحية أخرى يمكنها أن تتكامَل مع بعضها ومع المصادر الأربعة الكبرى. وفي الميثودولوجيا المعاصرة تُلِحُّ الآن دعوى ضرورة تكامُل المناهج العلمية.

وتحقيقًا للانضباط المنهجي سوف نتوقف عند المصادر الأربعة الكبرى، مع التأكيد المشدَّد على المصدر الرابع وهو الاجتهاد والقياس.

في هذه المصادر، القرآن أولها فهو المرتكَز والمدار. السنَّة مفسِّرة وشارحة، السنة وليس الحديث الشريف فحسب، الحديث قولٌ فقط أما السنة فهي قولٌ وفعلٌ وإقرار. القرآن والسنة هما الثَّقَلان؛ المصدران الأعظمان لعلم أصول الفقه.

وفي الثَّقَلَين اشتبك الأصوليون مع علوم القرآن والسنة، فكان أن اصطنعوا المناهج النقدية التي تكفُل التحقق من وثوق الاستدلالات من هذَين المصدرَين الأجلَّين. في القرآن عُنوا بأسباب النزول التي تمثِّل بعدًا وضعيًّا واقعيًّا يقارب الروح العلمية، وأيضًا بقضية النسخ وهي رفعُ الحكم بعد ثبوته، وأركانها الأربعة: النسخ والناسخ والمنسوخ والمنسوخ منه، مع الإقرار بأنه لا نسخ بعد انقطاع الوحي، وأن المتواتر لا يُنسخ بالأحاد. بحثوا النسخَ في القرآن بين آياته ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، وأيضًا نسخ السنة بالسنة، ونسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة، وهذا الأخير رفضَه الشافعي، لكن الجويني يقول إنه غيرُ ممتنع،[٣٢] وأيضًا أقره الغزالي

[٣٢] تفاصيل معالجة الجويني لقضية النسخ في المجلد الثاني من كتابه: **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، ط٣ (المنصورة، دار الوفاء، ١٩٩٩م)، ص٨٤٢–٨٥٧. نسخ الإجماع المسألة

وأشار إلى أنه لا يجوز الاستنباط من المنسوخ،[٣٣] الجدير بالذكر أن الإجماع أيضًا يكون منسوخًا وناسخًا،[٣٤] والقياس بدوره هكذا. ألا يوازي هذا قابليةَ القضايا العلمية للنسخ، أو بتعبير كارل بوبر للتكذيب، أو بمقتضى منطق العلم التجريبي للتعديل والتطوير، الذي يجعل التقدُّم العلمي مستمرًّا دائمًا. أقر البيضاوي والجزري وسواهما بأنه يجوز النسخُ بغير بدل أو ببدلٍ أثقل منه، وإذا كان البدلُ الأثقلُ أكثر شيوعًا في منطق العلم التجريبي، فإن الأول — أي النسخ بغير بدل — يحدث أيضًا في العلم؛ فقد تم نسخ فرض الفلوجستون وفرض الأثير مثلًا بغير بدل.

وعرف الأصوليون كيف يستقبلون السنة النبوية استقبالًا علميًّا حين وضعوا لها اسمًا آخر هو الإخبار؛ لأنها كانت تجربةً مرويةً شفاهةً قبل التدوين، فعدُّوها خبرًا محل اختبار الصدق والكذب، كان «الكلام في الإخبار» بتعبير الرازي ميزانًا عسيرًا، والباب الثاني من المجلد الثاني في كتابه **المحصول في علم الأصول** يدور حول «الطرق الدالة على كون الخبر صدقًا»، بخلاف التواتر طبعًا. وبما يُداني عنايةَ المنهجية العلمية المعاصرة بالتفضيلِ بين الفروضِ المتنافسة والتجربةِ الحاسمة، اهتم الأصوليون بسُبل الوصول إلى نتيجةٍ عند تعارض الأدلة، فاصطنَعوا للتحقُّق من صدق الأخبار مناهج لبحث «التعارض والترجيح»، وحدَّدوا سُبل الترجيح الذي يرفعُ التعارضَ والاختلافَ بين المرويات والأحاديث، حصرَها البيضاوي في سبعة سبل؛ فقد يكون الترجيح بحال الراوي، أو بوقت الراوية، أو بكيفيَّتها، أو بوقت ورود الخبر، أو باللفظ، أو بالحكم أو بعمل أكثر السلف.[٣٥] واهتم الأصوليون بشروط المُخبِر وشروط المُخبَر عنه، بالراوي والسند، والقراءة الشاذة وحكمها والأحوال الراجعة إلى متن الحديث. وفرَّقوا بين المتواتر والأحاد، الأول يقيني والثاني قد يكون يقينيًّا في العمل لكنه ظني في النظر. ويشيرُ الرازي إلى

---

الرابعة من مسائل الكلام في الناسخ والمنسوخ، ونسخ القياس المسألة الخامسة. في: **المحصول في علم الأصول** لمحمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي.

[٣٣] أبو حامد الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو، ط٢ (دمشق، دار الفكر، ١٩٨٠م)، ص٣٠٢.

[٣٤] على أن القاضي البيضاوي وشمس الدين الجزري قالا إن الإجماع لا يُنسخ ولا يُنسخ به. (**معراج المنهاج**، المصدر نفسه، مج١، ص٤٤٤).

[٣٥] الجزري، **معراج المنهاج**، المصدر نفسه، مج٢، ص٢٦٣–٢٧٢.

أن الأصوليين يأخذون بحديث الآحاد إذا اشتدَّت الحاجة وتعذَّرَت منهجياتٌ دالةٌ أخرى، بينما لا يأخُذ اللغويون أبدًا بحديث الآحاد مهما كانت الأسباب؛ فاللغة محل اتفاقٍ جمعي، أما الأصول فمحل استدلالٍ منهجي. وزيادةً في ضبطِ روايةِ الحديثِ الشريفِ وضَع الأصوليون «علم الجَرح والتعديل» لتقويم الرواة، الجَرح يعني تقويمًا سلبيًّا للراوي والتعديل يعني تقويمًا إيجابيًّا. على الإجمال تعامَل الأصوليون مع المصدرَين الأعظمَين، القرآن والسنة بجلال قَدْرهما من حيث هما مصدران منهجيان، وبما يُعطينا تمثيلًا عينيًّا للجانب النقدي الضروري في المنهجية العلمية التجريبية. وقدموا — كما أشار حسن حنفي — مناهج للنقد التاريخي لم تتبدَّ للغربيين ولم تعرفها الحضارة الغربية، أو بتعبيراتنا لم تدخل نُموذجَها الإرشاديَّ إلا في القرنِ التاسعَ عشر. ببساطة تعلِّمنا أصولُ الفقه أنه من باب الاعتبارِ الحقيقيِّ للمصادر المقدَّسة علينا تفعيلُ خطوط المنهج العلمي النقدية.

أما المصدر الثالث للمنهجية الأصولية فهو **الإجماع**. الإجماع في اللغة هو العزم والاتفاق، وفي المصطلح هو اتفاقُ علماء العصر على حُكم الحادثة واتفاق المجتهدين. لا يقع الإجماع إلا في مظنونٍ وهو طريقٌ للعبور من الظني إلى القطعي، اليقين لا إجماع فيه بل له أسُسه في النص أو في بداهة العقل وشهادة الواقع. والمنشود إجماع أهل الحل والعقد من الأئمة والوجهاء والعلماء المجتهدين. إجماع الخلفاء الأربعة حُجة، وإجماع الأئمة الأربعة وحدَهم ليس بحُجة. ولا عِبْرة بإجماع الخارجين عن الملة، وأيضًا لا عِبْرة بإجماع المقلِّدين، ولا بإجماع العوامِّ أو السوقة والدهماء، فضلًا عن المجانين والصبية. وإذا كان لا يجوزُ الإجماعُ على الكفر، فإن جاحدَ الحُكْم المجمَع عليه لا يُكفَّر.[٣٦]

حُجية الإجماع كمصدرٍ منهجيٍّ التي يرفعُها علم أصول الفقه، إنما تُلقي بنا في خِضمِّ ميزةٍ إجرائيةٍ يتميَّز بها العلم الرياضياتي التجريبي المعاصر؛ أي نظريات الإجماع والتضافر في الممارسة العلمية. نظريات الإجماع (Theories Consensus) تعني أن الحكم بما يُعَدُّ ذا قيمةٍ علميةٍ لا يعتمد على شيءٍ سوى الموافقة والإجماع، والعلماء فعلًا ينشُدون الإجماع، وأن الإجماع يُعَدُّ خاصةً مميِّزة للمجتمع العلمي من دون سواه من

[٣٦] الرازي، **المحصول في علم الأصول**، المصدر نفسه، مج٢، ص٧٣ وما بعدها.

مجالاتِ الفاعلية الإبداعية. غير أن العلماء يصلون إلى هذا الإجماع بتقديم حججٍ مقنعةٍ عقليًّا لدعم فروضهم. وأيضًا ما كان الأصوليون ليجُمِعوا على شيءٍ من دون حجج، «فلا يجوز حصول الإجماع إلا عن دلالة أو أمارة».[٣٧]

أما إذا قيل إن الإجماع في المجتمع العلمي يشمل كل العلماء والباحثين، بينما إجماع الأصوليين قاصرٌ على أهل الحل والعقد، فإنه بشأن الممارسة العلمية المحدَثة والمعاصرة ثمَّة أيضًا نظريات التضافر (Conspiracy Theory)، التي قد تُعتبَر صيغًا غيرَ ديمقراطيةٍ لنظريات الإجماع، وتذهَب إلى أنه في كل حقلٍ علميٍّ هناك دائمًا قلةٌ من الشخصيات البارزة القوية تقوم بدور حارس البوابة، وتتحكَّم في منافذ الدوريات والوظائف والاعتمادات الخاصة بتمويل البحوث العلمية،[٣٨] وبالتالي تنعكس رؤاها بشدةٍ بشأنِ ما يتم إجماع المجتمع العلمي عليه. وعلى أية حال، فإنه كما يقولُ وليم جيمس إيرل: «حين ننظُر في الطريقة التي تقوم عليها المؤسَّسة العلمية، نُدرِك أنه ما من فردٍ أو جماعةٍ يُمكِنه أو يُمكِنها تعزيزُ أو رعايةُ إنتاجِ علمٍ «رديء» حتى لو شاء هذا الفردُ أو هذه الجماعةُ ذلك.»[٣٩] وفي هذا نتذكَّر الحديثَ الشريفَ والقاعدةَ الفقهيةَ الجميلة: «لا تجتمع أمتي على ضلالة.»

أما المصدر المنهجي الرابع أي **الاجتهاد والقياس فهو صُلبُ ميدانِ الآليات المنهجية المنوط بها الفعالية المستدامة،** في القراءتَين معًا. لا مندوحة عن تفعيله إذا تعذَّر وجودُ نصٍّ وصعُب الاهتداء إلى وجودِ إجماعٍ على حكمٍ في واقعةٍ مماثلةٍ للحادثة المعروضة. يقول إمام الحرمين الجويني: «القياسُ مناطُ الاجتهاد، وأصلُ الرأي، ومنه يتشعَّب الفقه، وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيلِ أحكامِ الوقائع، مع انتفاء الغاية والنهاية؛ فإن نصوصَ الكتاب والسنة محصورة ومواقعَ الإجماع معدودة ... ونحن نعلم قطعًا أن الوقائع التي يُتوقَّع وقوعُها لا نهاية لها.»[٤٠] ومن هنا تتمثَّل فاعلية القياس

---

[٣٧] المصدر نفسه، ص٨١.

[٣٨] وليم جيمس إيرل، **مدخل إلى الفلسفة**: مزوَّد بمعجم فلسفي معاصر، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة يمنى طريف الخولي، ط٢ (القاهرة، دار رؤية، ٢٠١١م)، ص٩٦–٩٧.

[٣٩] المصدر نفسه، ص٩٧.

[٤٠] إمام الحرمين الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص٤٨٥.

المنهجية في أنه المصدر الذي ترجع إليه أحكامُ الوقائعِ من دونِ وصولٍ إلى حد، مما يجعله فاعليةً مستمرةً ونواتجه متتابعة متجددة بدورها بلا نهاية، وتلك شيمةُ المنهجيةِ السديدة، فضلًا عن أن القياسَ يُوافِق البداهة، كشأن الأوليات المنهجية؛ فهو في جوهره لا يعدو أن يكونَ إعطاء المِثل حُكمَ مثيله والشبيهِ حُكمَ شبيهِه.

يقول شمس الدين الجزري: «العمل بالقياس أشقُّ لأنه عملٌ بالاجتهاد، وهو أشقُّ من العمل بالنص، فيكون أكثرَ ثوابًا من العمل بالنص.»[٤١] القياس في حاجة إلى بُعد نظر، وعمقٍ فكري وحساسيةٍ للمعنى، وإدراكٍ للعلل، وحركة بين الأصل والفرع لا تَقْوى عليها العامة؛[٤٢] فهو فعلٌ للعلماء وللمنهجية، فضلًا عن أنه مبتدأ خصائص الروح العلمية. وكان أروع ما في علم أصول الفقه هو خطورة موقع الاجتهاد الذي يفتح الطريق على مصراعَيه أمام توليد الفعاليات المنهجية الأصولية في تأسيسِ النموذجِ الإرشاديِّ العلميِّ بعد أن بات العلمُ أقوى الفعاليات الإنسانية الإبداعية.

ولهذا لا بد أن نتوقف إزاء الاتجاهات التي ترفض حجية الاجتهاد والقياس السنِّية[٤٣] كمصدرٍ منهجيٍّ لأصول الفقه. وهي أولًا الشيعة على عمومهم، إنهم يجعلون سنة الأئمة المعصومين وعترة الرسول وذريته من المصادر الكبرى، وذهبَت الشيعة الزيدية والشيعة الإمامية إلى أن إجماع العترة وحدَهم، وهم علي وفاطمة وابناها، حجة،[٤٤] وفي المقابل يرفضون القياس! وإن رفضَته الشيعة الإمامية بحسم، بينما رفضَته الشيعة الزيدية بتحفُّظ. وثانيًا، فريقٌ من معتزلة بغداد وبعض الخوارج تابعوا الشيخ المعتزلي إبراهيم بن سيار النظام في رفضِه للقياس الأصولي ورفضِ إعمال العقل في مسائل الشرع بالذات؛ فيؤكِّد النظام جهارًا نهارًا أن العقل مُنع منه في شرعنا — وليس مطلقًا —

---

[٤١] الجزري، **معراج المنهاج**، المصدر نفسه، مج٢، ص٢٨٦.

[٤٢] حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن: التراث والعصر والحداثة**، ط٢ (القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨م)، ص٢٦٠.

[٤٣] لأن الشيعة تنكر الاجتهاد والقياس، وجدنا هذا مبررًا لكي نصف حجيتهما بهذا الوصف الجميل: **سنية**، كمجاز وكحقيقة.

[٤٤] الجزري، **معراج المنهاج**، المصدر نفسه، ص٨٣. يستندون في هذا إلى الحديث الشريف: «إني تاركٌ فيكم ما إن تمسَّكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي»، وهي روايةٌ مختلفةٌ عن رواية «كتاب الله وسنتي»، ولكنها مسندةٌ وواردةٌ في صحيح الترمذي.

وأن شرعنا مبنيٌّ على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات، وذلك يمنع من العمل بالقياس في مسائل الشريعة.[٤٥] وثالثًا، أهل الظاهر أو الظاهرية الذين أبطلوا القياسَ والرأيَ والاستحسانَ والتقليدَ أيضًا مؤكِّدين ضرورةَ الاكتفاءِ بظاهر القرآن والسنة الذي يتبدَّى لكل من يتحدث العربية.

فهل يمكن إبطال القياس؟![٤٦] وما الذي يبقى لنا حين ننكر الاجتهاد والرأي؟ إنه ببساطةٍ إنكارٌ لفعلٍ يفرضه الواقع فرضًا لا يبدو ثمَّة محيصٌ عنه، فيقول حسن حنفي: إن الشيعة رفضَت القياس نظريًّا ومارسَته عمليًّا. لافتة رفض القياس هي رفضٌ للعقل، وإنكارٌ لإمكانية قراءة أي كتابٍ سوى الوحي المسطور، إنكارٌ للنظر في الواقع المتدفِّق وقراءة العالم المنظور. وليس هذا هو الأمر الواقع ولا الأمر المنشود. إنكارُ الاجتهاد والقياس يعني إطاحةً بتشغيل الإمكانيات المنهجية المتكاملة والفاعليات الإنسانية الوَلود في علم أصول الفقه التي نراها نابعةً بشكلٍ أساسيٍّ مما ينكرونه من حُجية القياس والاجتهاد، وإطاحة بإمكانياتِ توليدِ نموذجٍ علمي إرشادي معاصر، وإطاحة بمنطلَق القراءتَين أصلًا، اكتفاءً بقراءةٍ واحدةٍ ووحيدة. وفي هذا نموذجٌ للتطرف الذي يُعمي البصر والبصيرة، ويجني على الدين وعلى الدنيا. ونحمد الله أن رفضَ القياسِ في الخطوط الثلاثة المذكورة استثناء في التيار الأصولي.

منذ بداية التأسيس المعتمدة، قال الإمام الشافعي «بالقياس فيما لا كتاب فيه ولا سنة ولا إجماع»،[٤٧] ويُقصد بالقياس الأصولي رد فرع (= واقعة مستجدَّة) إلى أصل (= حكم سابق) لعِلةٍ تجمعهما؛ فهو تقديرٌ للحالة المطروحة (= الفرع) ومناظرتها بحالةٍ مماثلة (= الأصل) لينسحب حُكم الأصل على الفرع بناءً على علةٍ تجمع بينهما،

---

[٤٥] الجزري، **معراج المنهاج**، المصدر نفسه، مج٢، ص١٢٠.

[٤٦] راجع: الاستدلال على حجية القياس مثلًا في: الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، ص٣٢٩ وما بعدها – فخر الدين الرازي، **المحصول في علم الأصول**، وهو يورد بنزاهةٍ واستقصاءٍ حُجج رافضي القياس، ثم يردُّ عليها تفصيلًا مثبِتًا بالأدلة والبراهين العقلية والنقلية شرعيةَ القياس وحُجيتَه وضرورتَه، في المجلد الثاني ص٢١٣–٢٦٨. كثيرون من علماء الأصول فعلوا مثل هذا، ومن الأصوليين المعاصرين، انظر ردًّا بالغ الجودة والحيوية: حسن حنفي، هل يمكن إبطال القياس؟ مناظرة مع الشيخ المفيد، في: **هموم الفكر والوطن: التراث والعصر والحداثة**، المصدر نفسه، ص٢٤٧–٢٦١.

[٤٧] الإمام الشافعي، **الرسالة**، المصدر نفسه، ص٤٦٧، مادة ١٣٢١.

بتعبير أبي الحسين البصري هو تحكيمُ حكم الأصل في الفرع؛ لاشتباههما في عِلة الحكم عند المجتهد.

أما **الاجتهاد** الملازم للقياس فهو الواجهة البرَّاقة لعلم أصول الفقه، والقوة الفعَّالة الدافعة للنظر العقلي والعمل والإنجاز. جعله محمد إقبال «مبدأ الحركة في الإسلام، والذي يُناط به التجديدُ والتغييرُ والتحديثُ والتطورُ وتقدُّمُ المسلمين»،[٤٨] وطويلًا ما كان «المجتهد» صفةً عليا ينالها الإمام، ونرنو إلى أن تنسحبَ في عصرنا هذا إلى العالِم الطبيعي والاجتماعي أيضًا. وفي نموذجنا الإرشادي العلمي يُسهِم الاجتهادُ بشدة في إطلاق فعاليات الجهد والإبداع العلمي.

الجهد هو الطاقة، والاجتهاد لغويًّا هو استفراغُ الوسع بمعنى بذل غاية الجهد (= غاية الطاقة) في تحقيق أمرٍ من الأمور مستلزم للكُلفة والمشقَّة. وهو عند الأصوليين استفراغُ الوسعِ في طلب الظن بشيءٍ من الأحكام الشرعية. ويرى حسن حنفي أن الاجتهاد أوسعُ من القياس، بينما ذهب مصطفى عبد الرازق إلى أن الاجتهاد مرادفٌ للقياس ومرادفٌ للرأي أيضًا؛ لأن «الرأي الذي نتحدث عنه هو الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية، وهو مرادنا بالقياس والاجتهاد»،[٤٩] ويستند في هذا على قول الإمام الشافعي: «فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ قلتُ هما اسمان لمعنًى واحد.»[٥٠] فما لا حكم فيه «علينا طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس».[٥١] لذلك قيل إن كل قائسٍ مجتهد. يتوقَّف الشافعي عند الحديث الشريف: «إذا حكَم الحاكمُ فاجتهَد فأصابَ فله أجران، وإذا حكَم فاجتهَد ثم أخطأ فله أجر.» ويناقِشُ المشكِّكين في إسناداته، ويؤكِّد أنه «ممن يثبِتها»، ويستند الشافعي إلى إثبات هذا الحديث لتجويز الاجتهاد.[٥٢] ولئن كان جوهر المنهج العلمي المحاولة والخطأ وتصويب الخطأ، فها هو ذا علم أصول الفقه يهتم بالاجتهاد؛ أي استفراغ غايةِ الوسعِ حين المحاولة، ولا يخشى أبدًا الوقوع في الخطأ، وشهد فيما بعدُ طائفةَ **المصوِّبة** — وهي بوجهٍ عام من

---

[٤٨] حسن حنفي، **دراسات إسلامية**، المصدر نفسه، ص٧٦.

[٤٩] مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، المصدر نفسه، ص١٤٥.

[٥٠] الشافعي، **الرسالة**، ص٤٧٧، مادة ١٣٢٣-١٣٢٤.

[٥١] المصدر السابق، الصفحة نفسها، مادة ١٣٢٦.

[٥٢] المصدر نفسه، ص٤٩٤–٤٩٥.

الشافعية والمعتزلة دونًا عن الحنفية وعن الأشاعرة — القائلة إن كل قائسٍ مجتهد وكل مجتهدٍ مصيب، من حيث إن فعل الاجتهاد في حد ذاته صواب يؤجَر ويُجازَى،[٥٣] على الرغم من أنه قد يشهد اختلافًا في الرأي. يقول الشافعي: «القياس من وجهَين؛ أحدهما أن كونَ الشيءِ في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه. وأن يكون الشيءُ له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأوْلاها به وأكثرها شبهًا فيه. وقد يختلف القايسون في هذا.»[٥٤] وظهور المصوِّبة مع هذا الاختلاف ووجود الرأي والرأي الآخر يجسِّد دافعيةً منهجيةً حقيقيةً منبثَّة في الأعطاف.

ويحمل القياسُ الصرامةَ المنطقيةَ للقوة المنهجية لعلم أصول الفقه، «لا يقيسُ إلا من جمع الآلة التي له القياسُ بها»،[٥٥] إن لم يكن هو مكمن هذه القوة ذاتها. رأينا الشافعي يقول بأنه هو ذاتُه الاجتهاد، وكذلك يُقِر به أساسًا للاستحسان: «يقول الرجل: استحسَن بغير قياس؟ فقلتُ لا يجوز هذا عندي – والله أعلم – لأحد.»[٥٦]

القياس كمصطلحٍ منهجي يعني بشكلٍ عام وفي كل صُوَره «قولًا يلزم عن أقوال». والقياس في اللغة مصدر يعني تقديرَ شيءٍ على شيءٍ آخر وتسويتَه به، فيعني **التقدير** ويعني **المساواة**، فيُقال قاس المساحة بالمتر؛ أي قدَّرها به، ويُقال أيضًا فلانٌ لا يُقاس بفلان؛ أي لا يساويه. المعنيان — كلاهما — متضمَّنان في القياسِ الأصولي، فهو تقدير للحالة المطروحة (= الفرع) ومناظرتها بحالةٍ مماثلة (= الأصل) لينسحبَ حُكم الأصل على الفرع. وكما أشرنا عَرفَ القياس الأصولي كيف يستفيد من القياس المنطقي ويوظِّفه لتقنين الحكم. والقياس المنطقي ضربٌ من الاستدلال الاستنباطي، عرَّفه أرسطو بأنه قولٌ مؤلَّف من أقوالٍ إذا وضِعَت لزم عنها لذاتها قولٌ آخر. وهو في جوهره لزومُ نتيجةٍ

---

[٥٣] انظر الرؤى المختلفة لطائفة المصوِّبة: إمام الحرمين الجويني، البرهان، ج٢، ص٨٥٩–٨٦٨. وكان هناك بطبيعة الحال طائفة المخطِّئة التي تُواجههم، انظر في أدلة الفريقَين المتناحرَين: أبو حامد الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، المصدر نفسه، ص٤٥٣–٤٥٤. ويذهب الغزالي نفسُه إلى أن «المختار عندنا: أن كل مجتهدٍ مصيبٌ في عمله قطعًا»، ص٤٥٥ وإذا كان ثمَّة فريقٌ من المعتزلة في طائفة المصوِّبة فهم بالتأكيد ليسوا من معتزلة بغداد الذين رفَضوا القياسَ والاجتهادَ أصلًا.

[٥٤] الجويني، **البرهان**، ص٤٨٠، مادة ١٣٣٤.

[٥٥] الشافعي، **الرسالة**، ص٥٠٩.

[٥٦] الشافعي، **الرسالة**، ص٥٠٤. (١٤٥٦–٥٧).

عن مقدمتَين أو عن مقدِّمات.[٥٧] وكان القياسُ هو الثمرة من المنطق الأرسطي، فسهُل أن يستفيدَ منه علمُ أصول الفقه الذي أسَّس شكلًا أوسعَ للقياسِ له اختلافُه عن القياس المنطقي. إن القياسَ الأصوليَّ يحتوي القياسَ المنطقيَّ ويستوعبه ليتجاوزه؛ لأن المنطق الأصولي أوسعُ من المنطقِ الصوريِّ وأقربُ إلى منطق الميثودولوجيا العلمية.

اختلف القياس الأصولي عن القياس الصوري الأرسطي. وإذا كان الأخيرُ تحصيلَ حاصلٍ غير منتجٍ أو عقيمًا لا يأتي بجديد؛ لأنه مجرد إدخالِ خصوصٍ تحت عموم، فإن القياس الأصولي منتجٌ وحكمٌ على واقعةٍ جديدة، فإذا كان كل مُسكِر حرامًا، والنبيذ مُسكِر، عرفتَ أن النبيذَ حرام، وهذا حكمٌ جديدٌ لموجودٍ مستجد. المقدِّمة لم تكن مجرد استقراءٍ مسبَق للجزئيات، بل مقدِّمات شرعية وتجريبية ومثالية تنظيمية، باختصار ربانية وإنسانية تجمع بين الوحي المسطور والوحي المنظور، تجمع بين القراءتَين.

القياسُ المنطقي استنباطٌ صوري؛ أي شكليٌّ خالصٌ مجرد دعوى بلزوم النتيجة عن المقدمات، أما «القياس الأصولي ففيه بيانُ هذه الملازمة»[٥٨] وعرضُ حيثياتها، و«يرتبط فعلُ الاستنباطِ بقيمةِ العملِ وروحِه».[٥٩] عرف الأصوليون الاستحسان، أي ترك قياسٍ والأخذ بآخرَ أقوى منه؛ أي إنه استحسانُ أقوى الدليلَين والعمل به، ومن دروب الاستحسان مراعاةُ الخلاف. وعن طريقِ ما أشرنا إليه من مصادرَ فرعيةٍ والفقه المقاصدي، يرتبط القياسُ الأصولي بالغرض الأساسي بتحقيق المصالح المرسلة. وزادوه بالقواعدِ الفقهية من قبيل: لا ضرر ولا ضرار ... درء المفاسد مقدَّم على جلب المنافع، لا تزرُ وازرةٌ وزر أخرى، ما جعل عليكم في الدين من حرج، إنما الأعمال بالنيات ... وقد اعتبرها الأصوليون من الكليات من حيث إنها منصوصٌ عليها في الكتاب والسنة.[٦٠]

---

[٥٧] مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي** (القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٧٩م)، ص١٤–١٥.

[٥٨] محمد عبد اللطيف جمال الدين، **قياس الأصوليين** (الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٥م)، ص٢٩.

[٥٩] فتحي ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية** (عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م)، ص١٦٠–١٦١.

[٦٠] الإمام أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق وتقديم عبد الله دراز (القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت)، ج١، ص٢٩.

وضعوها كقواعدَ لضبطِ القياسِ والتثبُّت من أنه مطابقٌ لما يقضي العقل بأنه مناسبٌ ومحققٌ لمصلحة المسلمين؛ من ثم، فإن القياس الأصولي محصَّن مما قد يحدُث في القياس الصوري الذي إذا استوفى الشروط قد يكون صحيحًا تمامًا من الناحية المنطقية؛ أي من ناحية الصورة، بينما هو من حيث المضمون والمعنى لغوٌ وهراء، إذا كانت مقدِّماته هكذا. إن القياس الأصولي ليس صوريًّا فقط بل أيضًا تجريبيٌّ يرتبط بالواقع المُعَاش؛ لذا يظل دائمًا، ومهما استوفَى الشروط، ظنيًّا، بينما القياس الصوري قطعيٌّ يقيني. ولنتذكَّر معًا كيف ارتحل اليقين نهائيًّا من عالم العلم التجريبي.

**أركان القياس الأصولي** التي لا بد أن تتوافر فيه أربعة هي: الأصل، والفرع، والعلة، وحكم الأصل. ذهب البعضُ إلى أن حكم الأصل هو حكم الفرع، فهل يُعَد حكم الفرع أيضًا من الأركان؟ إن حكم الفرع هو نتيجةُ القياسِ أو الثمرة،[٦١] وثمرة الشيء أو نتيجته لا تكون ركنًا من أركانه؛ لذلك تقتصر أركان القياس على الأربعة المذكورة، وقد وضع العلماءُ شروطًا لكلٍّ منها، تُعَد في مجموعها شروطًا للقياس.[٦٢]

شروطُ القياس التي يتفاوت مدى استيفائها، وأيضًا التراجيح والاستحسان والاستصحاب؛ أي مصاحبة الدليل لواقعته وما يشبهها ... مثل هذا يعني أن **الأقيسة الأصولية لها أقسامٌ ومراتب**. بعضُ تقسيماتِ الأقيسة تشير إلى أوضاعٍ متكافئة منطقيًّا، وبعضُها الآخر يشيرُ إلى مراتبَ متفاوتة. انقسم القياس الأصولي عند الشافعي إلى قسمَين متكافِئَيْن؛ الأول من الأدنى إلى الأعلى، كأن يكون حكم الأصل تحريم القليل من الشيء فيكون حكم الفرع تحريم الكثير منه، والنوع الثاني هو العكس من هذا؛ أي من الأعلى إلى الأدنى. ثم اتخذ هذا التقسيم شكلًا ثلاثيًّا؛ فقد تكون العلة في الفرع أضعفَ منها في الأصل، أو مساويةً لها أو أقوى منها. ومن هنا ظهَر فيما بعدُ تقسيمُ الأقيسة إلى مراتبَ متفاوتةٍ قوةً وضعفًا في تقسيمٍ ثلاثي إلى: قياس العلة، وقياس الدلالة،

---

[٦١] يسود في مصنَّفات أصول الفقه الكنايةُ عن الحكم الذي يصل إليه الأصولي بعدَ إعمال وسائل الاستدلال بالثمرة، وهو مجازٌ جميلٌ حقًّا يوحي بخصوبة النشاط البحثي ومردوداته. انظر مثلا: **المستصفى من علم الأصول**، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق د. حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، حيث يعنون القطب الأول من أقطاب علم أصول الفقه الأربعة: القطب الأول في الثمرة وهي الحكم.

[٦٢] محمد عبد اللطيف جمال الدين، **قياس الأصوليين**، المصدر نفسه، ص٤٧–٤٨.

وقياس الشبه.[٦٣] أقواها قياس العلة. في قياس الدلالة تختفي العلةُ في أصل القياس ويُستعاض عنها بما يدُل عليها؛ لذلك فهو استدلالٌ يقترب من روح الاستدلال الشائع في العقلية الإسلامية بجملتها؛ أي قياس الغائب على الشاهد. و«الدلالة قياسٌ على المعنى دون العلة المؤثِّرة، وهو أضعفُ من سابقه. وقد يكون المعنى علةً ملائمة أو علةً مناسبة، وكلما ابتعدَت العلة عن الفعل المادي ضعُف القياس وأصبح بالاستصحاب، أما قياس الشَّبه فهو حكمٌ على الفرع بمجرد مشابهة الأصل. والشَّبه أقل من العلة والمعنى معًا، وهو أقربُ إلى الاستحسان والمصالح المرسلة.»[٦٤] العلة في قياس الشَّبه غامضة، تكتنفها أشباهٌ كثيرة ويأخذها القائس بالشبه. وثمَّة تقسيمٌ ثلاثيٌّ ثالثٌ للقياس حسب معناه الذي يكون إما لائحًا؛ أي ظاهرًا، أو غامضًا، أو مشتبهًا. ويأتي القياسُ ذو المعنى اللائح في صورة **قياس العلة** الذي يظل دائمًا هو الأقوى والأمتن والأصل وسواه بدائل، أو «هو على التحقيق بحر الفقه ومجموعه، وفيه تنافس النظَّار»،[٦٥] وهو الذي أدَّى إلى اجتهاد الأصوليين في مباحث العلة التي حملَت أخطرَ إنجازاتهم المنهجية.

## رابعًا: العلَّة والعلِّية ... من الأصولية إلى المنهجية العلمية

إن الذي ينبغي أن يستوقفنا ميثودولوجيًّا لهو كيانٌ منهجيٌّ جليل، طويلًا ما اعتلى عروشَ النماذجِ الإرشاديةِ العلمية، وممالك التفكير العقلاني إجمالًا. وها هو ذا يتجلى الآن بوصفه الركنَ الثالثَ من أركان القياس الأربعة: الأصل، والفرع، والعلة، وحكم الأصل؛ أي **العلة**. إنها الوصف الجامع بين الأصل المقيس عليه والفرع المقيس، وصولًا لحكم الفرع، وفقًا لحكم الأصل، فسُمي هذا الركن الركين العلة الباعثة على التشريع، والمؤثِّر الموجِب له، وعُدَّ أهم أركان القياس «فلا يصحُّ بدونها؛ لأنها الجامعة بين الأصل والفرع»،[٦٦] وما لا يُعقل له علةٌ يمتنع القياس فيه. ويجمُل بنا أن نذكُر أيضًا

---

[٦٣] قارن في مراتب الأقيسة: **البرهان** للجويني، المصدر نفسه، ج٢، ص٥٧٣ وما بعدها.

[٦٤] د. حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ص٢٥٣.

[٦٥] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، المصدر نفسه، ج٢، ص٥١٧.

[٦٦] محمود حامد عثمان، **القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين** (الرياض، دار الزاحم، ٢٠٠٢م)، ص٢١١.

أن الأصوليين، من ناحيةٍ أخرى، سمَّوا الحكمةَ من التشريع المعين: علَّة هذا التشريع، مصدِّقين على أن التعليل دائمًا تعقُّل.

أخذ الأصوليون بالعلة العقلية التي تمثِّل التبرير والتفسير في التفكير العقلاني وتساوت بالعلة النقلية، أو على الأقل تكاملَت معها. ورفضوا العلل الأربع الأرسطية، وهي الصورة والمادة والفاعل والغاية، التي رآها أرسطو قادرة على تفسيرٍ عقلانيٍّ شاملٍ للوجود بأَسْره، رفضوها لأنها عللٌ ميتافيزيقية أو عقائدية وأهل الأصول أصحابُ منطقٍ علميٍّ تجريبي ينأى عن العقائد المجردة، وفي هذا المنطق لعبَت العلِّية دور العماد تمامًا، كما كانت العلية شرطًا ضروريًّا للتفكير العلمي ومَعْلمًا مميَّزًا للاستدلال العقلي إجمالًا.

كان مبدأ العلِّية عنوان الميثودولوجيا العلمية والتفكير العلمي، بل والتفكير العقلاني بجملته. وكان العلم الحديث في مرحلته الكلاسيكية التي انتهت بنهاية القرنِ التاسعَ عشرَ يُسلِّم بأن الاكتشاف العلمي هو اكتشافُ عِلة الظاهرة، وأن نفهَم الظاهرة هو أن نعرف عِلَّتها، والعلم في جملته بحثٌ عن العلية وتقنينٌ للعلاقات العِلِّية. وصل هذا إلى ذروته بميكانيكا نيوتن وجهازها الرياضي الجبار، حيث تتبلور العلة والمعلول في الفعل ورد الفعل، وتجسَّد ميثودولوجيًّا بإعلان جون ستيوارت مل أن مناهج العلم، أو مناهج الاستقراء الخمسة في رؤيته التي تُعَد تمثيلًا لأقوى صور الاستقراء التقليدي، لا تعدو أن تكون مناهجِ اكتشافِ العلل. وبعد الثورة التي أحدثَتها تحليلات ديفيد هيوم (١٧١١–١٧٧٦م) للعِلية وتشكيكه في حُجيتها المنطقية، والأخطر والأكثر حسمًا بعد ثورة الكوانتم والنسبية في القرن العشرين التي انهارت معها الحتميةُ الميكانيكيةُ فنزعَت عن العلية صَرامتَها الأنطولوجية، لحق مبدأَ العِلية كثيرٌ من التغيُّرات وحام حولَه جدلٌ لا ينتهي، ولكنه لم يخرج من عالم العلم والميثودولوجيا العلمية، ربما كان أقصى وأقسى تغيُّر لحق به، أن بات جمهرةُ الميثودولوجيين والعلماء وفلاسفة العلم يفضِّلون استعمالَ مصطلح «التفسير» بديلًا عن مصطلح «العِلية» التي كانت دائمًا تفسيرًا عقلانيًّا صارمًا. وفي هذا نجد الأصوليين وضَعوا أسماءً كثيرةً لمصطلح العِلة؛ فهي «السبب والأمارة والداعي والمستدعي والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضي والموجِب والمؤثِّر»،[٦٧] وقد يكون للواحد من هذه الأسماء وظائفُه وفوارقُه الدقيقة التي لا تُرى بالعَين المجردة،

[٦٧] محمود حامد عثمان، **القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين**، المصدر نفسه، ص٢١٣.

ولم يتوانَ الأصوليون في تعيينها وتحديدها. أما في عالَم الفلسفة فالمصطلحان العمدة والشهيران هما السبب والعِلَّة.

لقد قيل الكثير في تحليل مصطلح العِلِّية والموازنة بينه وبين مصطلح السببية، ويبدو أن «العِلة والعلِّية» أكفأ كمصطلح من السبب والسببية. وعلى الرغم من أن السبب ورد في القرآن الكريم بينما العِلة لم ترِد، إلا أن العِلة كانت بشكلٍ عام المصطلح الذي فضَّله الإسلاميون، الأصوليون والفلاسفة معًا؛ لأن السبب لا يوجِب المسبَّب بالضرورة. السبب أصلًا هو الحَبْل، وهو أيضًا الطريق، وكلاهما يعني ما يُتوصَّل به إلى الشيء، أما العلة كما ورَد في **كشاف اصطلاحات الفنون** للتهانوي فهي «اسمٌ لعارضٍ يتغير به وصفُ المحلول بحلوله وبالضرورة لا عن اختيار. ومنه سُمي المرضُ عِلة لأنه بحلوله يتغيَّر حال الشخص من القوة إلى الضعف. أيضًا كلُّ أمر يصدُر عنه أمرٌ آخر بالاستقلال أو بانضمامِ الأمر إليه، فهو عِلة لذلك الأمر، والأمرُ معلول له. يتعقل كل واحدٍ منهما بالقياس إلى تعقل الآخر».[٦٨] وعلى الرغم من أن الأصوليين وضعوا تعريفاتٍ كثيرةً للعلة، وتكاثَرَت تحليلاتُ فلاسفة العلم للعِلية، إلا أن هذا الذي ذكره التهانوي هو المقصودُ والمطلوبُ عينُه في أصول الفقه وفي أصول الميثودولوجيا العلمية على السواء.

هكذا نجد أن الأصوليين قد عملوا بمفهوم للعِلة ينطبق على المبدأ بشكل عام، أو المبدأ على عمومه، فابن حزم الأندلسي يعرِّف العلة بأنها «اسمٌ لكل صفةٍ تُوجِب أي أمرٍ إيجابًا»، وهي مقارنةٌ للمعلول فلا تفارقه.[٦٩] راموا أن تكون العلة مؤثِّرةً أي فاعلة، وظاهرةً أي محسوسة، ومنضبطةً أي لا اختلاف حولها، وسالمةً أي لا ينقضها نص أو إجماع، فلا يُعارِضها من العِلَل ما هو أقوى منها، وأن تكون مطَّردةً أي متتابعة، كلما وجُدَت وُجِد الحكم، ومُنعكِسة أي بغيابها يغيب الحكم. الطرد مع الانعكاس يجعل العلة جامعةً مانعة، يدورُ معها المعلول وجودًا وعدمًا. هذه بمثابة شروطٍ اشترطوها في العِلة لكي يكونَ الحكم بإلحاق الفرع بالأصل حكمًا صالحًا تمامًا، فهل يستطيع العلماءُ

---

[٦٨] محمد بن علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، المصدر نفسه، ص١٠٣٦–١٠٣٨. وفي تعريف وتحليل مصطلح العلية كمبدأ إبستمولوجي وأنطولوجي في فلسفة العلم انظر كتابنا: **فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية** (القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، ٢٠٠١م)، ص٦١–٧٢.

[٦٩] محمد عبد اللطيف جمال الدين، **قياس الأصوليين**، المصدر نفسه، ص٦٣.

التجريبيون المحدَثون الاستغناءَ عنها، وباستثناء التكميم واللغة الرياضية التي بلغَت أوجًا بحساب التفاضل والتكامل، هل أضافوا شيئًا ذا بال إلى شروط العلة الأصولية؟!

وقد تم رصدُ أكثرَ من عشرة تقسيمات وضعها الأصوليون للعِلة، اختلفَت بين الشافعية والحنفية.[٧٠] لعل أهمها تمييزهم بين العِلة البسيطة والعِلة المركَّبة، وبين العِلة القاصرة والعِلة المتعدية. والعِلة الشرعية قد تكون منصوصةً وقد تكون مستنبَطة، قد تكون نقلية، ولكنها أيضًا قد تكون عقلية كالمناسبة والمصلحة. ولا يفرِّقون كثيرًا بين العلة النقلية والعلة العقلية، اللهم إلا في أن الأولى قَبلية وقد تتعدَّد والثانية بَعْدية وغيرُ جائزٍ فيها التعدد؛ لأنه من الممكِن تعليلُ الحكم بعِلتَين نقليتَين أو أكثر، لكن حكم العقل والمصلحة يكون حاسمًا واضحًا أي واحدًا. وهكذا تبدو العِلة النقلية والعِلة العقلية وجهَين لعملةٍ واحدة.

ثم كانت عنايةُ الأصوليين بالغةً بتحديد مناهج أو طرق الاستدلال على العِلة والوصول إليها، أسمَوها المسالك، ولا بأس؛ فالمنهج في اللغة وفي المصطلح كما ذكرنا هو الطريقة وهو الطريق وهو المسلَك. اختلفوا في عدد المسالك أو الطرق أو المناهج المؤدية للعِلة، رآها البيضاوي تسعةً والآمدي عشرةً والشوكاني أحدَ عشَر. وحدَّدها فخر الدين الرازي بالطرق العَشْر الأساسية: النص، والإيماء، والإجماع، والمناسبة، والتأثير، والشبه، والدوران، والسَّبر والتقسيم، والطرد، وتنقيح المناط ... ولم يُنكِر مسالكَ أخرى اعتبرَها البعض، ولكنه رآها ضعيفة.[٧١]

العِلة هي مناط الحكم. المناط هو التعليق؛ أي إبداء ما نيط به الحكم، ما تعلَّق الحكم عليه. العِلة هي مبرِّر الحكم أو مناطه، وباعتبارها هكذا، يأتي تحديدُها الحاسم بتكامُل ثلاثة طرق أو مناهج أو مسالك، هي التخريج والتحقيق والتنقيح: تخريج المناط بتعيين الأوصاف أو العوامل المؤثِّرة في حكم الأصل بمسالكَ عديدةٍ سوف نتوقف عندها في حينها، وتحقيق المناط بألا يكون فيه خلافٌ ولا ممانعةٌ ولا طعن، أما التنقيح

---

[٧٠] انظر: عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين** (بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٦م).

[٧١] فخر الدين الرازي، **المحصول في علم الأصول**، المصدر نفسه، ج٢، ص٢٧٥. وانظر حصرًا شاملًا لسائر مسالك لعلة على سائر المذاهب في: عبد الحكيم السعدي، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، المصدر نفسه، الباب الثاني، ص٣٣٥–٥٢٤.

فهو في اللغة التشذيب ومنه تنقيحُ جذع الشجرة؛ أي تشذيبه حتى يخلُص من الشوائب والعوالق، وهو التهذيب والتمييز، وكلامٌ منقَّح كلامٌ لا حشو فيه، وتنقيح المناط يكونُ بحذفِ ما يقترنُ به من أوصافٍ لا مدخل لها،[٧٢] أي حذف كل ما يمكن حذفه من أوصاف العِلية وتعيين الباقي الذي لا يمكن حذفُه بوصفه مناطَ الحكم، مما يذكِّرنا بقاعدة نصل أوكام وعناية برتراند رسل بإحيائها وتفعيلها. نصلُ أوكام قاعدةٌ منهجية تعني التقليل قَدْر المستطاع من الفروضِ والكياناتِ التي لا تدعو الحاجة إليها، وحذفها تحقيقًا لمبدأ الاقتصاد في التفكير، فيقضي نصل أوكام بحذف كل كيانٍ أو عنصرٍ يمكن حذفُه دون التأثير على سلامة الحُجة.

ويتبدَّى الاستدلال الأصولي العِلي كفعلٍ منهجيٍّ متكامل في **الطرد والانعكاس مع السبر والتقسيم ثم المناسبة**، وتلك أهم المسالك طُرًّا.

الطرد والانعكاس يعني التلازم المنطقي بين العلة والمعلول سلبًا وإيجابًا. الطردُ هو الجريانُ أو الدوران، فيعني جريانَ الحكم مع العِلة ليتبعَها في كل موضعٍ وجدَت فيه، فتُصبح العِلة مدار الحكم حقًّا ويُصبح الحكم دائرًا دورانًا. أما الانعكاس فهو انتفاء الحكم حين انتفاء العلة؛ لذا أسماه بعضُهم الدورانَ العدمي، لتدورَ العِلة مع معلولها وجودًا وعدمًا. «إذا كان الحكم حاصلًا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع فهذا هو المراد من الاطِّراد والجرَيان. ومنهم من بالَغ فقال: مهما رأينا الحكم حاصلًا مع الوصف في صورةٍ واحدة.»[٧٣] الصورةُ الواحدة مبالغةٌ كما قال الرازي نفسه، لكن الشواهد التجريبية الأولية في أصول الفقه بشكلٍ عامٍّ من نوع الاستقراء الناقص الذي هو أقرب إلى الاستقراء العلمي، حيث يُكتفى برصد عددٍ حالاتٍ دالة، وليس من الضروري ولا من الممكِن رصدُ الحالات جميعها، فضلًا عن أن الاستدلالية في القياس الأصولي هي أساسًا التمثيل بمعنى الانتقال من حالةٍ جزئيةٍ إلى حالةٍ جزئيةٍ أخرى تبدو مماثلةً بفعل

---

[٧٢] تنقيح المناط عند الرازي وشارحه البيضاوي يصل إلى أصفى صورة أو بتعبير الأصوليين صورته القطعية فيما يُسمَّى «**قياس لا فارق**»، فيقول البيضاوي إن التنقيح هو إلغاء الفارق بين الأصل والفرع، بمعنى تنقيح أو حذف كل الفوارق بين الأصل والفرع، فيلزم ثبوت حكم الأول على الثاني، أو يُثبِت القائس أنه لا فارقَ بينهما إلا كذا الذي لا دخل له في الحكم، وبالتالي يسري الحكم قطعيًّا. وبطبيعة حال علم الأصول كان هناك مُعترِضون على هذا ومتحفِّظون، وأيضًا منقِّحون.

[٧٣] فخر الدين الرازي، **المحصول في علم الأصول**، المصدر نفسه، ج٢، ص٣١٢.

العلة. سلَّم الرازي مع البيضاوي وسواهما من كبار الأئمة بأن الطرد حجةٌ صالحةٌ وقاطعةٌ لثبوت الحكم، لكن الطرد ككل المقولات الأصولية تقريبًا، يظل مجالًا لرأيٍ آخر؛ لذا فالطردُ له رافضون أو بالأحرى متحفِّظون. رآه البعض الآخر شرطًا لصحة العِلية وليس دليلًا عليها، واعتَبره الغزالي قائمًا في كل علة. وقد بحثوا أيضًا العلاقة التبادُلية بين العلة ومعلولها، بمعنى أن كليهما دالٌّ على الآخر؛ فهناك قياس العلة وهو استدلالٌ بالعلة على المعلول، وهناك قياس الدلالة — الأضعف — وهو استدلال بالمعلول على العلة.

ومهما يكن الأمر، فإن المُعوَّل الأساسي في العلية هو الطرد؛ أي التلازم ووجود الحكم لوجود العلة دائمًا، كلما تحقَّق وجود العلة تحقَّق وجود الحكم، بمعنًى يماثل التلازم في الثبوت بين العِلة والمعلول الذي جعل مبدأ العِلية في الميثودولوجيا العلمية الحديثة في مرحلتها الكلاسيكية له وجهٌ آخر هو مبدأ الاطِّراد (Uniformity). اطِّراد الطبيعة وسَريانها على وتيرةٍ واحدة؛ فالقانون العلمي يكشف عن عِلية بقَدْر ما يكشف عن اطِّراد؛ فكلما كانت العِلة حدث معلولها، وإذا غابت غاب المعلول، كما يحدُث في الانعكاس الأصولي حين اقترانِ الطرد بالعكس تأكيدًا للدوران، وأنه يترتَّب على انتفاء العِلة دائمًا انتفاء الحكم، أو المعلول. وهذه العناية بغياب العِلة وانتفائها في مسلك الانعكاس الأصولي تستحضر أمامنا الميثودولوجيا العلمية التي لا تكتفي أبدًا بحالات الإثبات وتحقق المعلول بحدوث العلة، بل أيضًا غيابه بغيابها. وفي هذا لم تكن نظريات المنهج العلمي الكلاسيكية حتى نهايات القرنِ التاسعَ عشرَ إلا تأكيدًا لدوران العلة مع المعلول وجودًا وعدمًا، منذ بيكون الذي وضَع قائمةَ الغيابِ بجوار قائمة الحضور وقائمة التفاوت في الدرجة، حتى جون ستيوارت مل الذي وضع منهج الاتفاق؛ أي اتفاق العلة مع معلولها بجوار منهج الاختلاف؛ أي اختلاف وضع العلة أو غيابها بغياب معلولها، فضلًا عن المنهج الثالث من مناهج مِل الخمسة، وهو منهجُ الجمع بين الاتفاق والاختلاف.[٧٤] وتطوَّر الأمر حتى أصبحَت الأمثلةُ النافية أو الشاذة أو المكذِّبة تقوم

[٧٤] المنهجان الرابع والخامس هما منهج التلازم في التغيُّر الذي يكشف عن العلاقة الكمية بين العِلة ومعلولها، ومنهج البواقي الذي هو فرض لتفتيت العِلية، فإذا ثبَت أن بعض عناصرها مسبِّبة لبعض عناصر المعلول، كان ما بقي من عناصرها مسببًا لما بقي من عناصر المعلول. انظر كتابنا **محاضرات**

بالدور الأكبر في الميثودولوجيا العلمية المعاصرة وأصبَح منطقُ التكذيبِ البوبري من أبلغِ تمثيلاتِ منطقِ العلمِ التجريبي بعد ثورة النسبية والكوانتم.

تبقى آية الدقة المنهجية في مسلك «السبر والتقسيم»، المقترن بتنقيح المناط الذي هو في حدِّ ذاته مسلكٌ ذو اعتبار. التقسيم إما أن يكون منحصرًا حاصرًا لكل الأوصافِ وتقسيمها إلى أوصافٍ إيجابية وأخرى سلبية، وإما أن يكون منتشرًا أقلَّ حسمًا. وهو على الإجمال ذكر كل الأوصاف التي يتصف بها الأصل وصفًا وصفًا أو قسمًا قسمًا، كل وصف يمثل قسمًا تتم دراستُه على حدة، فهل كانت قوائمُ فرنسيس بيكون الساذجة التي وضعَها لتسجيل نتائج التجريب هي حقًّا أوَّل محاولةٍ في التاريخ لتصنيفِ معطياتِ البحث كما يُقال في كتب المنهجية الغربية؟!

عن طريق السبر، أي الاختبار وقياس الغَور، يتم استبعادُ الأوصاف أو الأقسام واحدًا تلو الآخر فلا يبقى إلا الوصف الذي هو مناطُ العلة حقًّا. حدَّد الأصوليون طرقَ وأسانيدَ حذفِ الأوصاف المستبعَدة. هنا يلتقي السبر مع تنقيح المناط، فيعتبرهما الرازي شيئًا واحدًا، وبعض الأصوليين يرفضون هذا لأن السبر حذفٌ فقط، أما تنقيحُ المناط فحذفٌ وتعيين أيضًا. المهم الآن أنه من ناحية الإجرائية المنهجية، نلاحظ أن التقسيم يحدُث أولًا يتلوه السبر، ولكن المصطلح «السَّبر والتقسيم» يضع السَّبر قبل التقسيم لأن السبر أهم، فهو الفاعلية المنتِجة. ويا لها من حصافةٍ منهجية **في إعلاء قيمة السَّبر أي الاختبار**. إن التجريبية العلمية في جوهرها هي الاختبارية، هي القابلية للاختبار التجريبي والتكذيب، وروح الاختبارية التجريبية الأصولية تنزع إلى السَّبر، وسوف نرى أنها لا تقتصر عليه. وفوق كل هذا لا تفوتُهم قيَم البحث العلمي وهم أهل الدين، فأكَّدوا ضرورة أن يتحلى الباحث المؤمن أو الفقيه، بالصدق مع النفس ومع الواقع، بالموضوعية في السَّبر والتجرُّد من الهوى كمُبرِّر لاستبعاد قسم أو أحد الأوصاف.

تعلو نبرة الاختبارية وروح العلم التجريبي النقدية مع الأصوليين وهم يبحثون **فساد العِلة**، في الأصل أو في الفرع أو في انتفاء الدليل على صحَّتها؛ فالمسألة ككل

---

**في منهج العلم**، ط٦، (القاهرة، دار الثقافة العربية، ٢٠١٠م)، ولمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى المصدر الأصلي:

J. S. Mill, *System of Logic* (1843), ed. by J. M. Robson, (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), pp. 249–302.

فاعليات الإنسان والعقل البشري، يمكن أن تقع في الخطأ، وباستثناء الأنبياء والصحابة الأولين وأئمة الشيعة الرافضين للقياس أصلًا لا معصومية للبشر في الفقه الأصولي وفي التفكير العلمي وفي كل تفكيرٍ عقلاني مستنير. ومثلما تبحث الميثودولوجيا العلمية المعاصرة فيما يُسمَّى بالأمثلة الشاذة أو مكذِّبات النظرية، عُني الأصوليون عنايةً بالغة بالبحث فيما يُبطِل الحكم العِلي أصلًا فيما أسموه بمبحث **القوادح**؛ أي إبطال العِلل، حيث تتجلى الاختبارية الأصولية في أقوى صورها.

القدح في اللغة هو الطعن في النسب، وفي أصول الفقه هو الطعن في صحة الاستدلال؛ أي الاعتراض عليه، على الدليل الدال على العِلية، وذلك إما بالممانعة وإما بالمعارضة. الممانعة هي عدم قبول الحكم؛ لأنه لا يحمل دليلًا واضحًا على العِلة أو على الحكم ذاته في الأصل أو على نسبته إلى الفرع، والمعارضة هي إبطال العِلة بعِلةٍ أخرى. يحمل مبحثُ القوادحِ منهجيةَ المناظرة بين الرأي والرأي الآخر؛ فهو اعتراضُ معترضٍ على الاستدلال بناءً على حُجة. البعض ذكر ثلاثين نوعًا من الاعتراضات، والبعض قصَرَها على خمسة أنواع فقط. الاعتراضاتُ لها أساليبُ منهجيةٌ مجدية، لعل أبسطها الاستفسار، وهو إن لم يؤدِّ إلى إسقاط الحكم فسوف يؤدي إلى فهمه وتعميقه، ومنها فساد الاعتبار بمعنى إثباتِ أنَّ ما هو مذكورٌ لا يمكن اعتبارُه في بناء الحكم عليه.

القوادحُ منهجيةٌ اختبارية لا تني ولا تكلُّ، فتختبر ذاتها بذاتها، وفي هذا فرَّق الأصوليون بين القوادح الفعَّالة؛ أي الاعتراضات الصحيحة، والقوادح الباطلة؛ أي الاعتراضات الفاسدة التي لا قيمة لها.[٧٥] حدَّدوا مناهجَ للقوادحِ الفعَّالة؛ أي أهم ما يُبطِل الاستدلال العِلي، كالنقض والكسر وعدم التأثير والقلب المبطل.[٧٦] النقض هو ردُّ العلة بناءً على لفظها، والكسر هو ردُّها بناء على معناها؛ لذا فهو أقوى من النقض، أما القلب المبطِل فهو إمكانيةُ الانتهاءِ بالقياس إلى عكس الحكم المطروح، وهو منتهى النقض للعِلية لأنه بيان أن الحكم الذي تعلَّق بها ليس له تعلُّق بها.

وأخيرًا تبقى **المناسبة** كواحدةٍ من أهمِّ مسالكِ العلة. وكما أن القياس الأصولي ليس مجرد قياسٍ صوري، بل أيضًا إنساني حي معاش، فكذلك العِلِّية الأصولية ليست مجرد

---

[٧٥] إمام الحرمين الجويني، **البرهان**، المصدر نفسه، الباب الرابع، ج٢، ص٦٢٧ وما بعدها.

[٧٦] الجزري، **معراج المنهاج**، ج٢، ص١٧٨–١٩٤.

منطق قاعدةٍ منهجيةٍ جامدة، بل أيضًا إنسانية بنوعٍ خاص يتجلى في منطق المناسبة. المناسبة تعني قبولَ العقلِ للعلة لأنها مناسبةٌ لتحقيق الصالح العام ... للمصلحة؛ لذلك كانت الجانب العقلاني الصريح والإنساني معًا في الاستدلال العِلي الأصولي. وقد جعَلوا «المصلحة» تُرادِف «الحكمة» والعِلة من كل تشريع؛ لأنه تعالى **حكيمٌ**، ومن مقتضى حكمته ألا يضع تشريعًا إلا لمصلحة عباده. اشترطوا أن تكون العلة ضابطةً لحكمةٍ مقصودةٍ للشارع لا حكمةٍ مجردة، ولا حكمَ شرعيًّا إلا من أجل «تحقيق مصلحة للعباد من جلب منفعةٍ لهم أو دفع ضررٍ عنهم، عاجلًا كان ذلك أو آجلًا، وتلك هي الحكمة.»[٧٧] والأصل في الإباحة المنافع، وفي التحريم المضار.[٧٨]

تمادَى في هذا نجم الدين **الطوفي** الحنبلي (ت ٧١٦هـ). انكَب على شرح الأحاديث الأربعين النووية؛ أي التي جمعها الإمام النووي، وتوقَّف طويلًا عند الحديث الثاني والثلاثين الذي يحمل واحدةً من القواعد الفقهية الراسخة: «لا ضَرَر ولا ضِرَار»، أطنَب في شرحِه وتبيانِ مقاصدِ الشارع منه والتي تتلخَّص في المصلحة. فقه العبادات حقٌّ للشارع وحده، أما فقه المعاملات فالحقُّ فيه تحقيقُ مصالح العباد. انبثَقت عن شروح الطوفي نظريةٌ عظيمةُ الأهمية غيرُ مسبوقة وهي اعتبارُ المصلحة وتقديمُها على جميع الأدلة، على الإجماع وعلى النص ذاته،[٧٩] فأكَّد أن المصلحة تسبقُ النص إذا تعارضَت معه. وهذه القاعدةُ الفقهيةُ الطوفيةُ الخطيرةُ مذكورةٌ في المصنَّفات الكبرى كمعراج المنهاج للجزري وسواه.

المناسبة هي المسلك العقلي الإنساني الخالص نحو العِلة؛ لأن العقل هو الذي يقبل الملائم والمناسب الذي يجلب المصالح ويدرأ المفاسد ويسد الذرائع، ويعمل على تلبية الضروريات والحاجيات التي اختلفوا في تحديدها. أوقعُ وأشهرُ تحديدٍ في الضرورات الخمس عند القاضي الغرناطي المالكي الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وأكَّد أن الأمة بسائر المِلَل اتفقت على أن الشريعة وُضعَت من

---

[٧٧] عبد الحكيم السعدي، **مباحث العلة في القياس**، المصدر نفسه، ص٢٠١.

[٧٨] الجزري، **معراج المنهاج**، ج٢، ص٢٢١.

[٧٩] علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ط٥ (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م)، ص١٤٧–١٤٨.

أجل المحافظة عليها،[٨٠] على أن الرازي جعل النفسَ أُولى الضرورات؛ لأنه لولاها لما كان ثمَّة دينٌ ولا عرضٌ؛ أي نسل، ولا مال. وفي هذا نزعةٌ إنسانيةٌ إسلامية تحملُها قيمةُ الاستخلاف التي أكَّدنا عليها منذ البداية؛ فالله جعل الإنسان خليفتَه وأكرمَ الموجودات، وبالتالي لم يشرِّع الشرع إلا لمصلحةِ هذا المخلوقِ الذي كرَّمه.

المناسبة والملاءمة مسلكٌ ومنهجٌ وشرطٌ للعِلة، تكامَل مع منطق **القواعد الفقهية**؛ أي القواعد التي وُضعَت لترشيد الاستدلال والاجتهاد المرسَل، لتزيدَ علمَ أصول الفقه أنسنةً وارتباطًا بالواقع. أهم القواعد الفقهية: لا ضَرَر ولا ضِرار، درءُ المفاسدِ مقدَّم على جلب المصالح، عدم جوازِ تكليفِ ما لا يُطاق، الضرورات تبيح المحظورات ... إلخ. وتطوَّر الأمر تطوُّرًا ملحوظًا مع التفسير المقاصدي للشريعة للإمام الشاطبي. قد يُمكِن الاستفادة من هذا في منهجية معالجة الموقف (Situation) في العلوم الإنسانية، والموقف فيها يمكن أن يناظر الأنموذج (Model) في العلوم الطبيعية، أو فيما تحمله القواعد الفقهية من أسسٍ للتخطيط الذي هو منهجيةٌ وآليةٌ كبرى في الإنسانيات. على أنه؛ أي التفسير المقاصدي للشريعة وما ينطوي عليه من أبعادٍ عقلانيةٍ وإنسانية، لا يتصل اتصالًا مباشرًا بما نبحث عنه ها هنا؛ أي الآليات الميثودولوجية التي يُمكِن أن تنبثقَ عنها مناهجُ علمية وإجراءاتُ البحث العلمي، ولكن على هذا الوتر — التفسير المقاصدي للشريعة — تُعزَف جُلُّ جهود الإصلاحيين في الفكر العربي والإسلامي المعاصر المتصلة بعلم أصول الفقه.

وقد كان الهدف من كل هذا الجهاز المنهجي والآليَّات الاستدلالية والجهود المبذولة لخدمة العِلِّية هو الوصول إلى **الأحكام** الشرعية للأفعال الإنسانية، كمناظرة للقوانين التي ينتهي إليها البحث العلمي. الحكم الشرعي هو **الثمرة** من جهود الأصوليين، بتعبيرهم البليغ، والمُجتهِد هو المُستثمِر. وبالروح المنهجية التي تُهيمِن على عالمهم، عُني الأصوليون بتقسيمات الأحكام. وفي هذا لم يكن المنطق الأصولي مقتصرًا على ثنائية القيم، بل كان في جوهره وفي حدود عصره منطقًا متعدِّد القيم.

المنطق الأرسطي التقليدي لا يعرف إلا قيمتَين اثنتَين؛ الصدق والكذب، القضية إما صادقة وإما كاذبة، ويمتنع وجودُ قيمةٍ ثالثة، وفقًا لقانون الوسط المرفوع أو الثالث

[٨٠] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، المصدر نفسه، ص٣٨.

الممتنع في قوانين الفكر الأرسطية. أما المنطق الرياضي الحديث، فهو تحليليٌّ يردُّ القضية إلى مكوِّناتها، كل مكوِّن صادق أو كاذب، أما القضية في حد ذاتها فقد لا يُمكِن الحكم عليها بهذا أو ذاك. إذن، هناك قيمةٌ ثالثة. هكذا ظهر منطقٌ متعدِّد القيم، يعمل بقيمٍ متعدِّدة، ثلاث قيم، وسار قُدمًا حتى وصل إلى منطقٍ لا نهائي القيم.

كان ثمَّة منطقُ الموجِّهات البسيط؛ أي الحكم على القضية من جهة الضرورة أو الإمكان أو الامتناع، وربما يناظره في المنطق الأصولي ما أسماه الشاطبي «حكام العقل الثلاثة؛ الوجوب، والجواز، والاستحالة».[٨١] كان مبحَث الجهة محلَّ عنايةِ أرسطو والمناطقةِ العرب خصوصًا الفارابي وابن رشد، ثم أُهمِل طويلًا ولم يَلتفِت إليه مؤسسو المنطق الرياضي في القرنِ التاسعَ عشَر. وفي ذلك الأوان ظهَر مناطقةٌ روَّادٌ يبحثون مناطق الغموض والمفارقات وعدم التحدُّد ... التي تفرض قيمًا أخرى غيرَ ثنائية الصدق والكذب. وقُطعَت خطوةٌ فعَّالة بفضل المدرسة البولندية التي أسَّسَها في وارسو تفاردوفسكي (K. Twardowiski, 1866–1938) في فترة ما بين الحربَين العالميتَين واستمرَّت حتى نهاية الحرب العالمية الثانية لتتفكَّك بوفاة وهجرة أعضائها، بعد أن أثرَت المنطق الرمزي الحديث بإنجازاتٍ عدة، على رأسها استواءُ معالمِ المنطقِ المتعدِّد القيم (many-valued logic).

تفكَّكَت أوصالُ الحتميةِ العلميةِ الميكانيكية، وفي القرن العشرين ظهرَت اللاحتمية ومبدأ اللاتعيُّن لهيزنبرج، وتجلَّى مفهوم الاحتمال الموضوعي. وبات حسابُ الاحتمالات يقوم بدَورٍ عظيم في العلم، ليعمل العلم المعاصر بدءًا من الفيزياء وصولًا إلى علم النفس بالقيم الكثيرة المتعدِّدة لدرجة الاحتمال. هكذا لم يعُد التفكير العلمي يعمل فقط بقيمتَي الصدق والكذب. وظهرَت في النظريات المنهجية المعاصرة مفاهيمُ من قبيل رُجحان الصدق verisimilitude،[٨٢] ودرجات القابلية للتكذيب أو للتأييد. هذا فضلًا عن ظهور

---

[٨١] أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، المصدر نفسه، ج١، ص٣٤.

[٨٢] رجحانُ الصدق مصطلحٌ صاغه كارل بوبر في إطار معالجته المنهجية لمنطق تشكُّل النظرية العلمية الجديدة، ويعني أن النظرية أصبحَت أكثر مماثلةً للصدق (more truthlikeness) فالنظريات أو الفروض المطروحة لحل المشكلة قيد البحث تتنافَس في الاقتراب من الصدق، ويقع الاختيار على الفرض الأقرب؛ أي الأكثر رجحانًا. كما أن كل إنجازٍ علمي هو توصُّل إلى نظريةٍ جديدة تلافَت مواطنَ كذبٍ في سابقتها، فأصبحَت أكثر منها اقترابًا من الصدق أو أكثر رجحانًا، ولهذا قهرَتها وتغلبَت عليها وأزاحَتها

منطق الشواش (chaos) الذي يعالج التعقيد المتراكم، والمنطق الغائم (fuzzy logic) الذي يُعالِج الغموض والضبابية، وقد ظهر في ستينيات القرن العشرين في كاليفورنيا، على يد العالم المسلم لطفي زاده، ثم تطوَّر وعلا شأنُه في التطبيقات التكنولوجية، وخصوصًا في الصناعات اليابانية. وفي كل حال، لم يعُد بإمكان الميثودولوجيا العلمية المعاصرة أن تكتفي بقيمتَي الصدق والكذب، كما كان الوضع حتى نهايةِ القرنِ التاسعَ عشرَ والعقودِ الأولى من القرن العشرين. وأصبحَت المنهجيةُ المعاصرة تستدعي منطقًا متعدِّد القيم بشكلٍ أو بآخر.

وقبل هذا بقرونٍ عديدة، وبخلاف ما تحدَّث عنه الأصوليون من «تراجيح الأقيسة» حين يكون القياس أكثر أو أقلَّ من سواه رجحانًا، بحسب العِلة أو دليلها أو دليل الحكم أو كيفيَّته أو موافقة الأصول في العِلة،[٨٣] لم يكن تقسيم الأحكام الشرعية عند الأصوليين فقط تقسيمًا ثنائيًّا، أو بالحلال والحرام، أو بالصحة والبطلان، أو بالعزيمة والرخصة، أو بالحسن والقبيح ... فحسب، ثمَّة أيضًا التقسيم الأهم والعمدة والأكثر شيوعًا والذي عُدَّ تحديدُه من الأهداف أو المهام الكبرى للأحكام الشرعية، ذلكم هو التقسيم المتعدِّد القيم، أو بالأدق الخماسي القيم: من الواجب إلى المحظور والمباح والمندوب والمكروه. الواجب ما يُذمُّ تاركه، والمحظور ما يُذم فاعله، والمباح ما لا يتعلق بفعله أو تركه مدحٌ ولا ذم، والمندوب ما يُحمد فاعله ولا يُذم تاركه، والمكروه ما يُمدَح تاركه ولا يُذَمُّ فاعله،[٨٤] وبخلافها جميعًا يتحدث الإمام الشاطبي عن مرتبة العفو التي تُناظر مواطنَ الغموضِ وعدمِ التحدُّد.

---

من نسَق العلم وحلَّت محلها. ومفهوم «رجحان الصدق» نسبي، يتعلق بالمناقشة العلمية المطروحة في الوقت المعيَّن، والمنافسة بين الفروض وبعضها؛ لذلك فهو أساس للحكم بتفوقِ فرضٍ على آخر، أو نظريةٍ على أخرى، حين تتميَّز عليها برجحانِ صدقها. المفهومُ لا يدخُل مباشرةً في المنطق المتعدد القيم ولكنه يُبرِز إلى أي حدٍّ بات منطق العلم المعاصر يحتاج لقيمٍ تتجاوز ثنائية الصدق/الكذب أو الحلال/الحرام، مثلما تبدَّى لعلماء الأصول. انظر في تفصيل هذا المفهوم:

Karl R. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford: Clarendon Press, 1976), pp. 47–49.

وقارن كتابنا: **فلسفة كارل بوبر: منهج العلم ... منطق العلم**، ط٢ (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤م)، ص٣٥٣–٣٥٥.

[٨٣] الإمام شمس الدين الجزري، **معراج المنهاج**، المصدر نفسه، ج٢، ص٢٧٣–٢٨٠.

[٨٤] الغزالي، **المستصفى**، المصدر نفسه، ج١، ص٢١٠ وما بعدها. وثمَّة في تقسيم الحكم في: **معراج المنهاج** للجزري، ص٥١ وما بعدها، وانظر تحليلاتٍ لغويةً مسهبة لهذه الأحكام في: **المحصول**، للرازي،

كم نظلم أنفسنا حين نجد أقربَ تهمةٍ تُوجَّه لأي فكرٍ ديني أو له علاقة بالدين أنه سوف يحصُرنا بين ثنائية الحلال والحرام. ومن قبلُ كان الظلم الأكبر الذي يبدو لي أننا سوف نُدان عليه يوم الدينونة حين تصوَّرنا أن قراءة القرآن لا تفضي إلا إلى مشاعرَ إيمانية وخلجاتٍ تهجُّدية وشيءٍ من الإشباع النفسي والالتزام السلوكي والضبط المجتمعي، أما توطينُ الأصولياتِ المنهجيةِ العلمية فيعني استيرادها بقضِّها وقضيضها من النموذج الغربي، ليظل العلم غربيًّا وغريبًا عن العالم العربي والإسلامي.

## خامسًا: القراءتان ... وهذا التفعيل لعلم أصول الفقه

بدا واضحًا كيف كان علم أصول الفقه قراءةً للوحي المسطور/القرآن الكريم، تهدف إلى فهمٍ سديدٍ له، من أجل تفعيله في الواقع، سدًّا لحاجات الأمة آنذاك، فأسفر الجهد الحادُّ ذو الدوافع المتوهِّجة عن جهازٍ منهجيٍّ مهيبٍ يبدو ناضجًا قابلًا للتطوير ومد النطاق والتنقيح والتزويد، فيُلقي أسسًا منهجيةً علميةً لقراءة الكتاب المنظور/الكون والعالم، أصيلةً غيرَ مجلوبةٍ أو مستوردة. ومثَّلَت العِلِّية في أحد وجوهها ركنًا لقياس الأصوليين، وموضعًا لاهتمامٍ وتقنينٍ شامل، كشف عن آلياتٍ منهجيةٍ عقليةٍ وإنسانية. وكانت عنايتُهم الفائقة بالعِلة واستقصاؤهم جوانبها وتحديد مسالكها من العوامل التي تشي بقوةٍ إلى كفاءة علم أصول الفقه كأساسٍ لتوطين روح الميثودولوجيا العلمية، بحيث كانت بحوث العِلة جسرًا متينًا يُتيح عبورَ علم أصول الفقه من عالم التراث القديم والكتب الصفراء إلى النموذج الإرشادي العلمي في واقعنا المعاصر، من حيث هو مناهجُ للبحث ترسمُ سبلًا مقنَّنة وطريقًا مدروسًا لفاعليات العقل في العمل البحثي المثمر، تأتي من سياق نموذجنا المعرفي الإسلامي.

وعلى أساس هذا، يؤكد الشيخ علي جمعة أن علم أصول الفقه عمليةٌ فكريةٌ منهجية، ويستخلص من تعاريفَ مذكورةٍ لهذا العلم، وهو أنه «معرفة دلائل الفقه إجمالًا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد» أركانًا للمنهج من حيث الحرص على تحديد مصادر

---

ص٢٠١، وما بعدها. وقارن «الأحكام التكليفية» في **الموافقات** للشاطبي، ج١، ص١٠٩ وما بعدها، حيث يُعقِبها الشاطبي بقسمٍ آخر هو الأحكام الوضعية؛ أي النصوص التي تحدِّد وضع الشيء من حيث كونه سببًا أو شرطًا أو مانعًا أو صحيحًا أو مرخصًا. والوضعيات تُجاري العقليات في إفادتها للعلم القطعي.

البحث وطرق البحث وشروط الباحث.[٨٥] ويؤكد جمعة أنه على أساسٍ من قراءة الكتابَين الوحي المسطور والكون المنظور يُمكِن أن نصل إلى علم أصول الفقه الحضاري الذي يضيف إلى أصول الفقه الموروث، الخاص بفهم الوحي المسطور، ما يُمكِن أن يكون أداةً لمدارسة الكون المنظور، يتعلمها المفتي لفهم الواقع، ويمكن توسيعُه ليكون منهجًا للعلوم الاجتماعية،[٨٦] فيدعو جمعة إلى الاستفادة من التأمل في مكوِّنات علم أصول الفقه وآلياته، ليُعطي للباحثين طريقةً ماثلةً لمنهجية التفكير العلمي الأصيل، وذلك على أساسِ أن أيَّ باحثٍ لا بد، إبَّان بحثه، أن يقوم بعدة عملياتٍ أو خطواتٍ ماثلة بشكلٍ أو بآخر في علم أصول الفقه، فالباحث — والحديث ما زال لعلي جمعة — يبدأ بتحديد مصادر البحث وهي في علم أصول الفقه الدلائل الإجمالية للفقه، ثم يحدِّد مقترب البحث أو النظرية التي يتبناها، وأدوات البحث ... أدوات لكل العمليات البحثية: يُحلل، يستنبط، يستدل، يستقرئ ... إلخ، ومثل هذا عبَّر عنه علم الأصول، ثم يحدِّد الشروط اللازمة لإجراء البحث، وهي كما يقول جمعة: «تختلف من علم إلى آخر في جزئياتها وإن اتفقَت في كلياتها. ويمكن النظر إلى تاريخ علم أصول الفقه على أنه عمليةُ بحث طرحَت فيه إشكاليةٌ أولية (تساؤل رئيس)، طرحَت بدورها إشكالياتٍ فرعية كوَّنَت دراسةً علميةً استقرائيةً واستنباطيةً شديدةَ العمق. بدأَت بتساؤل حول قضية الحلال والحرام وتكليفات الشرع: كيف نصل إلى الحكم الشرعي في مسألةٍ ما أو في المسائل عامة؟ كيف نحسم الخلاف بين أهل الفقه في الأحكام الشرعية؟ قالوا بالدليل والبرهان والحجة؛ ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [النمل: ٦٤]، وهذا هو أصل العلم؛ الدليل.»[٨٧]

على أن علم أصول الفقه أكثر من مجرد منهج وعمليةٍ فكريةٍ منهجية، إنه فكر المنهجية ذاته، المخوَّل بتوطينها تمهيدًا لانطلاقها نحو المستقبل، كأساس بنائي للعقلية

---

[٨٥] علي جمعة محمد، **علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية** (القاهرة: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م)، ص٧. وانظر، علي جمعة محمد، **الطريق إلى التراث الإسلامي: مقدمات معرفية ومداخل منهجية**، ط٤ (القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر، ٢٠٠٩م)، ص١٠١–١٨٤.

[٨٦] علي جمعة محمد، **علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية**، ص٢٩.

[٨٧] علي جمعة، «المصادر الأساسية للمنهجية الإسلامية في الفكر والبحث العلمي»، في: **المنهجية الإسلامية**، لفيف من المؤلفين (القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، ٢٠١٠م)، ص٣٤. ويقول الإمام الرازي في كتابه **المحصول**، ص١٨، «أما الدليل فهو الذي يُمكِن أن يُتوصَّل بصحيح النظر فيه إلى العلم.»

الإسلامية العلمية المتوثبة نحو المستقبل، وكأصولٍ ينطلق منها النموذج الإرشادي الإسلامي المنشود توطينًا ومأسسةً وتنضيدًا للظاهرة العلمية في ثقافتنا، في مرحلتنا المعاصرة تحديدًا.

لقد انبثق علم أصول الفقه كعقليةٍ منهجيةٍ استنباطية، لكنه تميَّز أيضًا بشكل من أشكال التعامل الحي مع الواقع، فحمل بذورًا تجريبية تفتَّقَت عن شجيراتٍ ودوحاتٍ منهجيةٍ تلاقى في ظلالها عمادا الميثودولوجيا العلمية؛ الاستنباط والتجريب. استفاد من المنطق والقياس المنطقي، وظل أقرب إلى روح التجريبية العلمية التي تستفيدُ هي الأخرى من المنطق؛ حيث نجد التجريبيةَ العلميةَ كما ذكرنا تجريبيةً منطقية ... تجريبيةً عقلانية. ولم يعُد التجريبُ في المرحلة المعاصرة يستأثر بالمنهج العلمي كما كان في عصر الفيزياء الكلاسيكية ودعوى المنهج الاستقرائي التقليدي، بل أصبح المنهج التجريبي فرضيًّا استنباطيًّا، يتآزر فيه الاستنباطُ والتجريب. وكان هذا هو الوضع في المنطق الأصولي الذي عرف استنباط علة الحكم من الأصل واستقراء عِلة الحكم من الفرع، ليجمع القياس الأصولي خصوصًا في الأعمال الأصولية المسلَّحة بالمنطق بين التجربة والعقل، بين الاستنباط والاستقراء، فحَقَّ القولُ إن الحُجَّة في أصول الفقه أقرب إلى الدليل في الميثودولوجيا التجريبية؛ لأنها لم تكن أبدًا برهانًا صوريًّا يُكتفى فيه باتساق النتائج مع المقدمات، بل تشمل عواملَ أخرى تجعل منطقها أكثر حيويةً وتفاعلًا ... منطقًا تجريبيًّا معاشًا.

ولعل تعامُل علم أصول الفقه مع الواقع والارتباط به يذكِّرنا بارتباط العلم الحديث بالتقانة أو التطبيقات، أصولُ الفقه هو الآخر شديدُ الارتباط بالتطبيق، «كل مسألة لا ينبني عليها عملٌ فالخوض فيها خوضٌ فيما لم يدلَّ على استحسانه» – لأن «ما لا ينبني عليه عملٌ غير مطلوبٍ في الشرع» و«فضل العلم لكونه وسيلةً للعمل».[٨٨] فكان أصول الفقه لا يبحث إلا أحكام الأفعال الإنسانية التي تحدث في الزمان والمكان، وتلك هي الثمرة، وكل ما ليس له ثمرة لا يُعتَدُّ به. وكما ذكرنا يختلف أصول الفقه عن أصول الدين في أنه لا يبحث في العقائد والحقائق المطلَقة، وما لا يتبعه عملٌ يمتنع القياسُ فيه، فلا قياس مثلًا في دخول الرسول مكة حربًا أم سلمًا. أصول الفقه لم يُوضَع أصلًا

[٨٨] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج١، ص٤٦، ٥٦، و٦١.

— بتعبير الشاطبي — إلا لكونه مفيدًا، وهو معنيٌّ بتكليفات وحدود وواجبات وحقوقٍ حيةٍ معيشة في هذا الواقع العياني الذي يقع في حلبة عالَم العلم التجريبي.

وعطفًا على هذا، يحتفظ علم أصول الفقه بمرونته وحيويته وقدرته على التجدد والانطلاق معاصرًا، بفعل هذا الارتباط بالواقع، وبفعل عواملَ أخرى، منها أنه تقريبًا لا تُوجَد قضية لم يختلف فيها الأصوليون لنجد في كل موضع الرأي والرأي الآخر. وكان اختلاف الأئمة رحمةً بالأمة وأيضًا بالمنهجية؛ أتاح لنا التوقُّف عند الآلية المنهجية حيثما تكون مجديةً للعقلية العلمية.

زعم الإمام الغزالي أنه سيأتينا بالمستصفى والمنخول الذي يجرد علم الأصول من الزوائد الكلامية وسواها، ولكن بدا أن الغزالي أراد في الواقع أن يستصفي أصول الفقه من أي أثرٍ اعتزالي، حتى ترك فينا كتاب **المنخول** بالذات انطباعًا بأن الغزالي، وهو يخطُّه، لم يكن يعنيه علم أصول الفقه بقَدْر ما كان يعنيه دحضُ حُجج المعتزلة وسواهم أحيانًا، فكان هذا الكتاب ساحةً من ساحات النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة،[٨٩] الذي علا وطيسه في كثير من صفحات علم أصول الفقه، استئنافًا لمعاركهما الضارية على أرض الوطن في علم أصول الدين، وكانت الغلبة من نصيب الأشاعرة على الساحتَين. وفي الفكر العربي المعاصر نجد جمهرةً من الإصلاحيين يرَون أن غلبة الأشاعرة هي السبب في كل ما نعانيه من تخلُّف واستبداد وانخفاض معدلات التنمية، وشيوع اللاعقلانية وكلالة البحث العلمي، وربما أيضًا ازدحام المرور وانخفاض قيمة العملة والزلازل المتكررة في اليابان.[٩٠]

---

[٨٩] يظهر النزاع الضاري مع المعتزلة منذ الصفحات الأولى في كتاب **المنخول**، الذي يبدأ في ص٥ بمواطن الإجماع والوفاق في الكلام والأصول والفقه، ثم يدخل في باب القول في الأحكام الشرعية وهل هي صفاتٌ ذاتيةٌ للأفعال (ص٧–٣٣) لينتقل توًّا في ص٨ إلى مخالفة المعتزلة والكرامية والروافض في الحَسن والقبيح، وطبيعي أن الغزالي يريد إثبات أن حُسن الأفعال وقُبحها بالشرع وليس بالعقل. وفي كل موضعٍ متاحٍ لا يفوتُه توضيحُ تعريفه أو رأيه مقابل تعريف المعتزلة أو رأيهم! فهل حقًّا استصفى علم أصول من الزوائد الكلامية أم خاض فيها؟!

[٩٠] من أقوى قذائف الفكر العربي المعاصر الموجهة إلى سويداء علم أصول الفقه والأشعرية فيه:
نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعي: وتأسيس الأيديولوجية الوسطية** (القاهرة، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢م).

الوقوف على الآليات المنهجية جعلنا في حِلٍّ من الانغماس في الخلاف بين هذا الأصولي وذاك، ومن قبلُ في حلٍّ من الاشتباك بما يُسمَّى بدراما المعتزلة والأشاعرة في الفكر العربي المعاصر، وهو الموقف الذي أكَّدناه سابقًا في موضعه؛[٩١] لذلك لا يزعجنا كثيرًا أن ساد الأشاعرة في معظم مصنَّفات أصول الفقه كما يقول حسن حنفي، وأن **المعتمد** لأبي الحسين البصري (٤٣٠هـ) هو المؤلَّف الوحيد الذي بقي لنا في علم أصول الفقه الاعتزالي.[٩٢] ليس لأن الأشاعرة على عمومهم أكَّدوا حجية القياس والاجتهاد بينما رفضها فريق معتزلي بقيادة النظام، ولكن لأن الخلاف بين الفرق لا يعنينا أصلًا. وعلى أية حال، ومع شيوع النزاع والجدال واللجاج بين الأشعرية والاعتزال في مصنفات أصول الفقه، فإنهما مذهبان كلاميان، أي في أصول الدين وليس في أصول الفقه، ونحن نعمل على أساس أن لكلٍّ من الأصولَين هُويتَه الخاصة ودورَه المختلف، في الماضي وأيضًا في نموذجنا الإرشادي المنطلق نحو المستقبل. كل الفرق إسلامية، وكل عطاء مقبول ما دام مناسبًا للمنهجية العلمية. وكما رأينا، الأصوليون هم الذين أرسوا المناسبة المعقولة كشرعة منهجية، وهم الذين وضعوا علمًا منطقيًّا للمناظرة بين الخصوم حين الاستدلال، وفيه لا يهتمون ببيان فساد مذهب الخصم، بل تعنيهم الحجة المطروحة، أو بالتعبير الميثودولوجي المعاصر، القضية العلمية.

---

علي مبروك، **ما وراء تأسيس الأصول: نزع أقنعة التقديس** (القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م). يملك مبروك إحاطةً عميقة وحجةً دامغة، لكن يبدو مغاليًا كثيرًا حين يتكاتف مع أبي زيد لإدانة الشافعي بأنه دشَّن التفكير بالنص، وفرضَ الاستدلال بالنص. ولكن ما دامت مهمة الشافعي منذ البداية هي تحديد كيفية الاستنباط من النص، ألا يبدو دوران في إدانته بأنه يكرِّس مرجعية النص؟

[٩١] المقصود كتابنا: **الطبيعيات في علم الكلام**، ص٩٢ وما بعدها. أما تعبير «دراما المعتزلة والأشاعرة» فهو لجورج طرابيشي، في كتابه **المثقفون العرب والتراث: تحليل نفسي لعُصابٍ جماعي** (لندن، رياض الريس للنشر، ١٩٩١م)، ص٢٢٧.

[٩٢] حسن حنفي، **دراسات إسلامية**، المصدر نفسه، ص٦٦. أما كتاب البصري المذكور فقد حقَّقه وقدَّمه وعلَّق عليه أستاذنا (البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله، بتعاون محمد بكر وحسن حنفي، جزءان، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٦٤–١٩٦٥م). وربما كانت هناك أعمالٌ أخرى في الأصول الاعتزالية مثل **المجموع في المحيط بالتكليف** للقاضي عبد الجبار، وهو محقَّق ومنشور.

ومع هذا كان لا بد من أن نُوصِد أبوابنا أمام اتجاهاتٍ بعينها، وهم تحديدًا رافضو القياس ورافضو المنطق. والغريب أنهما ليسا تيَّارَين متطابقَين أو حتى متلاقيَين دائمًا. أشهرُ الرافضين للمنطق ابن تيمية دافع عن القياس، وأكَّد أنه أصلٌ أصيلٌ مارسه الصحابة وأن «من ادَّعى إجماعَهم على ترك العمل بالرأي والقياس مطلقًا فقد غلط».[٩٣] بينما كان ابن حزم الأندلسي (٣٨٤–٤٥٦هـ) أول من دعا إلى تطبيق المنطق على العلوم الشرعية، وأكد ضرورته في علم أصول الفقه، وهو في الآن نفسه على رأسِ رافضي القياسِ ومن أئمة مذهب الظاهرية القائل بضرورة الاكتفاء بظاهر الكتاب والسنة، من دون تأويل أو توليد، أو حتى تقليد، فلا غرو أن نجد من عناوين مصنَّفات ابن حزم: «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه»، وأيضًا «ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل» و«كشف الالتباس ما بين الظاهرية وأصحاب القياس» فهكذا يتمُّ «الإحكام في أصول الأحكام».[٩٤] كان ابن حزم جدليًّا مبرزًا ذاع صيتُه في الرد على الفرق المخالفة والمقارَنة بينها، بذل الجهدَ الجهيدَ لنقل الظاهرية من موطنها في المشرق حيث تأسَّسَت على يد داود بن علي بن خلف البغدادي (٢٠٢–٢٧٠هـ) الذي أنكر القياس جملةً وتفصيلًا وتشدَّد في الأخذ بحرفية النصوص، ومنع التقليد، ورأى أن كل من يفهم اللغة العربية له أن يتكلم في الدين بظاهر الكتاب والسنة. حاول ابن حزم زرع الظاهرية في البيئة الأندلسية التي كانت مناوئةً لها ومناصرةً لمذهب مالك، مما ألَّب عليه الفقهاء والعامة والأمراء، ليقضي حياتَه في عنت ونفي وسجالات ومعارك لا تنتهي. ولكن بعد وفاته بأكثر من مائة عام، في أواخر القرن السادس الهجري قامت دولة الموحِّدين التي فرضَت الظاهرية في الأندلس والمغرب العربي.[٩٥] وظل ابن حزم بطول تراثنا وعرضه أشهر الأسماء المرتبطة بالمذهب الظاهري، وأيضًا بفلسفة العشق والغرام في **طوق الحمامة.**

كان لا بد أن نُوصِد الأبواب أمام الظاهرية ورافضي القياس جميعًا، وبالمثل تمامًا، وربما أكثر، أمام رافضي المنطق ورد ابن تيمية على المنطقيين وسائر تيار الأصوليين

---

[٩٣] نقلًا عن: محمد يوسف موسى، **ابن تيمية** (القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢م)، ص١٧٩.

[٩٤] هي أعمال ابن حزم المتحاورة المتكاملة، فكان من أمضى ما قيل في رفض القياس والاجتهاد: علي بن حزم الأندلسي، **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتعليل**، تحقيق سعيد الأفغاني (دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠م).

[٩٥] زكريا إبراهيم، **ابن حزم الأندلسي** (القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د. ت، ص١٨٠–١٨١.

الفقهاء الذي بلغ حدَّ تكفير وتجريم المنطق. إن المفارقة المزعجة حقًّا فيما تُلحُّ عليه أصواتٌ معاصرة تأتمُّ بعلي سامي النشار فترفع لواء هذا التيار بوصفه سابقًا لفلاسفة المنهج التجريبي في الحداثة الغربية، وعلى رأسهم جون ستيوارت مل، الذين هاجموا القياس الأرسطي، ويجعلون الأصوليين المعادين للمنطق الذين برَزوا مع بدايات تراجع الحضارة الإسلامية هم الأسبق في اكتشاف المنهج العلمي التجريبي. لقد أسهَبنا في الرد عليهم، وأوضحنا الخلَل في حجة علي سامي النشار الذي لم يفطن إلى أن ستيوارت مل وضع معالجة المنهج التجريبي في كتاب أسماه **نسَق المنطق**، وكانت تكفي الإشارة إلى كتاب إنصاف حمد، **المنطق الصوري في المنظور التجريبي: جون ستيوارت مل نموذجًا**، فمجرد العنوان يحمل المقصود، وهو أن النشَّار وأتباعه لم يفطنوا إلى دور المنطق الصوري الذي لا تكتفي الميثودولوجيا التجريبية به طبعًا، ولكنها لن تنقُضه وتُحاربه، فأيُّ تفكيرٍ علمي هذا الذي يمكنه أن يحارب قيمة الاتساق والصحة بالوسائل الصورية المتاحة في العصر المعني؟ وربما كان التمسُّك بنقد هؤلاء للمنطق الصوري لأنه يفتح الباب بالحق أو الباطل إلى تأكيد أسبقية الحضارة العربية الإسلامية على الحضارة الأوروبية. تشغلُنا هذه الأسبقية أحيانًا إلى درجةٍ هيستيرية، فما بالنا حين تكون الأسبقية في الوصول إلى المنهج العلمي التجريبي بجلال شأنه؟ ولكن الصفحات السابقة — والتالية أيضًا — لا تنشغل كثيرًا بمسألة الأسبقية لمن، في المنهج العلمي التجريبي أو في غيره؛ لأن الأسبقية، أيًّا كان الظافر بها، مسألةٌ حدثَت في الماضي، ونحن منشغلون بالتوجه صوبَ المستقبل.

ومع ذلك يمكن أن نتلمَّس عند ابن تيمية وأقرانه موقفًا طبيعيًّا يعني رأيًا آخر وثراءً وتعدُّدًا، فلندَعْ كل الزهور تتفتح، وليكن الواقع حافلًا بأشكالٍ منهجيةٍ مختلفةٍ تزيده ثراءً، فيمكن أن ينطلق التفكير العلمي وتنطلق أيضًا أشكالٌ أخرى من التفكير، فلا تعصُّب للعلم ولا لسواه. وفي محاولة لتدجين كل الأطراف، يمكن القول إن ذلك الاتجاه الأصولي الفقهي الذي يناصب المنطق الصوري عداءً ضاريًا، موقف ابن تيمية وابن الصلاح والسبكي ... ليس يعني أن علم أصول الفقه يسمح بمساحةٍ تنعدم فيها المنهجية أو إمكانية النظر العقلي المقنَّن، بل الأدنى إلى الصواب أنها مساحةٌ تسمح بنوعٍ آخر من التقنين ومن الفاعلية يختلف عن العلم بمفهومه المعاصر، وربما كان نوعًا أكثر إنسانية، لا سيما إذا سلَّمنا بأن المنطق الصوري أصفى أشكال المنطق وأكثرها حسمًا، ولكنه ليس الشكل الفلسفي الوحيد للمنطق، كما ذكَرنا؛ فثمة المنطق الجدلي والمنطق

التجريبي أو المنطق الاستقرائي والمنطق الترانسنتالي ... إلخ. إنها أشكالٌ أخرى لقوانينِ الفكرِ تُحاول أن ترشده، ولكن المنهجية العلمية تحديدًا التي تصلح للإسهام في تشييد نموذجٍ إرشاديٍّ علمي لا بد لها من أسس المنطق الصوري، لا تكتفي به، لكن لا تنقُضه ولا تُناصبه العداء.

ومع مثول أشكال أخرى من التفكير بخلاف التفكير العلمي المستند إلى المنطق الصوري والصورنة، يذهب حمُّو النقاري إلى أن الغزالي يمثِّل الموقف الصوري الذي يبحث عن التقنين الصوري للأحكام الشرعية، بينما يمثل ابن تيمية الموقف الطبيعي الذي يبحث عن تقنينٍ طبيعي؛ لأنه ينظر إلى الخطاب الشرعي كما يتم تداوله طبيعيًّا؛ وبالتالي يُعنى بشروط تحقُّقه طبيعيًّا، من ضرورة وجود المخاطِب والمخاطَب ومعرفة المخاطَب لمقاصد المخاطِب. أول شروط أو دعاوى الموقف الطبيعي لابن تيمية هو القصدية؛ أي فهم الخطاب بتحديد دلالته عن طريق تحديد المقصود منه، الخطاب مفتوح الدلالات؛ فهو مكوَّن من ألفاظ، واللفظ الواحد قد يكون له أكثر من دلالة، وبالقصدية يتم تحديد الدلالة المرادة، فتكون القصديةُ وسيلةً إجرائيةً لغلق الخطاب المفتوح بطبيعته. وهذا يعني مبدأ أولية الكتاب والسنة، المصدر الذي يعلِّمنا الأمر مجملًا والشريعة فقط لتفصِّله وتبيِّنه. ثانية دعاوى الموقف الطبيعي لابن تيمية هي الاستدلالية، بمعنى أن دلالة الخطاب ليست فقط لفظيةً ظنية، بل دلالةٌ عقلية تنبئنا بطبائع للمخاطِب والمخاطَب، وهذا يعني مبدأ ضرورة التمكُّن من فهم الكتاب والسنة والاهتداء بهما، وذلك عن طريق اللغة العربية وعلومها وعلوم القرآن والحديث وأقوال السلف باعتبارهم أخصَّ القوم بمعرفة الرسول. والدعوى الثالثة هي أن التمثيل أساسُ الفهم، وبالتالي التصديقُ أسبقُ من التصور، وهذا يعني مبدأ استحضار مجموع نصوص الكتاب والسنة. على هذا ينتهي النقاري إلى أنه لا يصح مؤاخذةُ نظرية ابن تيمية بأنها سلفيةٌ دينيةٌ محضة؛ لأن الشروط التي نصَّت عليها تبقى صالحة، وربما ملزمة، في كل ميدانٍ يكون العلم فيه مؤسسًا على متنٍ محدَّد مثل الميدان الشرعي والقانوني، من حيث إن أيَّ حكمٍ قانوني، لا بد أن يكون مؤسَّسًا على نصٍّ تشريعي،[٩٦] فضلًا عن انطلاق ابن تيمية أصلًا مما أسماه الموقف الطبيعي اللاصوري.

[٩٦] حمُّو النقاري، **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني**، المصدر نفسه، ص١٣٤-١٤٠.

ومهما قيل عن المنطق الطبيعي ومنطق الحياة، وسواهما من أشكالٍ مختلفةٍ من المنطق، فهذه كلها ومعها موقف ابن تيمية وأشياعه إنما هي إسهامات، قد لا يكون ثمَّة مبرِّر لرفضها؛ لأنه ليس من شيم البحث المنهجي إقصاء كل طرفٍ آخر، ولا بأس من مثولها الذي يُثري الواقع، لكنها **لا تجدي في مضمار المنهجية العلمية**، التي تتوافق دائمًا مع المنطلقات المنطقية. إنها رأيٌ آخر في علم أصول الفقه يختلف عن الرأي الذي يحمل منظورًا ومكنونًا نراه كفيلًا بتأسيس نموذجٍ إرشاديٍّ علميٍّ إسلامي.

إن المنطق الصوري بوابةٌ عظمى لعالم الفلسفة والمدخل الفخيم لمنهجية العقل الفلسفي، وقد صنع أيضًا مدخلًا فخيمًا للأصولَين؛ أصول الدين وأصول الفقه، وبفضل الباقلاني والغزالي وسواهما بات القياس الأصولي يحتوي القياس الأرسطي الحَمْلي والقياس الرواقي الشرطي. وفيما بعدُ نشأَت الميثودولوجيا المحدَثة أو نظرية المنهج العلمي أصلًا كامتدادٍ للمنطق، وعلى الرغم من استقلالها وتنامي وتعملُق فلسفة العلوم بأَسْرها التي تظل الميثودولوجيا عمادها، فقد ظلت وثيقة الصلة بالمنطق. وفي الدرس الأكاديمي ما زلنا نقول «المنطق ومناهج البحث» معًا تقريرًا لارتباطهما المسلَّم به وأيضًا للتوازن بينهما؛ فالمنطق صوري ومناهج البحث تمثِّل جانبًا تطبيقيًّا له، وقيل إنها المنطق المادي، وهذا عينُ ما أوضحَته التحليلات السابقة بشأن علم أصول الفقه، فقد استند إلى المنطق الصوري المتاح في عصره واستفاد منه في منطقٍ أصوليٍّ هو في النهاية منطقٌ واقعيٌّ ماديٌّ تجريبيٌّ مُعاش. وأيضًا توضِّح التحليلات السابقة — من ناحية أخرى — ما يتسم به المنطق الأصولي من ذاتيةٍ تجتمع بموضوعية، وفي التطوُّرات المحدَثة للميثودولوجيا العلمية نجدها أقلعَت تمامًا عن وهم الموضوعية المطلقة، ولا بد من حسبان حسابٍ للذات العارفة وأدواتها للرصد وقدراتها المعرفية، وبديلًا عن الموضوعية المطلقة سادت المقولة المعروفة بالبين-ذاتية (inter-subjectivism)، أو الذاتية المشتركة في ترجمةٍ أخرى أفضل يقترحها حسن حنفي.

لئن كان ديدن نموذجنا الإرشادي العلمي هو الجمع بين القراءتَين، قراءة الوحي المسطور وقراءة الكون المنظور، أو قراءة كتاب الله وكتاب العالَم كلَيهما، فيمكن أن تمثِّل القراءة الأولى للقرآن أساسًا النقل، والقراءة الثانية لكتاب العالم تمثِّل أساسًا العقل، ليظل تجادلهما وتفاعلهما معلمًا مميزًا لحضارتنا، ومنطلقًا لطريقها الذي نرومه واعدًا. يأتي استحقاقُ واتساقُ علم أصول الفقه كمرتكزٍ ميثودولوجي للنموذج الإرشادي الإسلامي

في ترابطه مع النموذج المعرفي الإسلامي الأشمل. إنه علم يحتل موقعه في منظومة علومنا **النقلية/العقلية**؛ فليس أصول الفقه علمًا عقليًّا خالصًا كالحساب والمنطق، ولا هو علمٌ نقلي خالص كعلوم اللغة والقرآن والسيرة،[٩٧] بل هو علمٌ يجمع بين النقل والعقل. وكانت الحجة الأصولية تراكيب من أدلةٍ نقلية وأدلةٍ عقلية، ساوت بين الدليلَين لم تَنحَزْ إلى أيٍّ من الطرفين، «كل أصلٍ شرعي لم يشهد له نصٌّ معيَّن، وكان ملائمًا لتصرفات الشرع ومأخوذًا معناه من أدلته، فهو صحيحٌ يُبنى عليه.»[٩٨] تمثَّل العقل في حُجية الاجتهاد والقياس، ثم في استعمال المنطق الصوري، ليعلِّمنا علمُ أصول الفقه منهجيةً للجمع بين الموروث والوافد، وتشغيل الثاني لخدمة الأول، لخدمة واقعنا وثقافتنا، فلماذا لا يتكرر هذا بشكلٍ جديد، فنجمع على أسسه المنهجية محصلاتِ الإيجابيات الوافدة من التطوُّرات المعاصرة في الميثودولوجيا العلمية، وتشغيلها في إطار نموذجٍ إرشادي إسلامي ينبُع من عالمنا ويمثِّل روح حضارتنا؟

كانت العلوم العقلية/النقلية أربعة هي علم الكلام والفلسفة والتصوف وعلم أصول الفقه، تستند إلى الوحي الإلهي ... الكتاب المسطور، فيما يقوم العقل بدور له؛ أي يجمع بين القراءتَين بشكلٍ ما أو بدرجةٍ ما. اهتم الكلام بموافقة العقل للدين، وعُنيَت الفلسفة بالتوحيد بين العقل والنقل، وعُني أصول الفقه بصياغة المناهج العقلية الاستدلالية، وحتى الفقهاء أنفسهم عُنوا بموافقة صريح المعقول لصحيح المنقول. العقل ماثلٌ دومًا، وفي الحديث القدسي «أول ما خلق الله خلق العقل.» وعلى هذا الأساس أشار حسن حنفي إلى عدة مميزاتٍ يتميز بها علم أصول الفقه، وهي تُبرز ما عملنا على إيضاحه من قدرة هذا العلم تحديدًا على تأصيل منهجيةٍ علمية إسلامية جامعة بين القراءتَين تتحقق فيه معالم الميثودولوجيا العلمية كما عهدناها في الخطاب الفلسفي المعاصر، أول هذه المميزات، عنايةٌ خاصةٌ بالتحليل **العقلي** والقسمة العقلية؛ حيث العقل أحد الضرورات الخمس، ومن مقاصد الشريعة عند الشاطبي. والثانية، **التجربة**، بمعنى المشاهدة والتجريب والتعليل كما هو معروف في المنهج التجريبي، والانتقال من الجزئيات

---

[٩٧] أجل، كانت فيما مضى علومًا نقلية خالصة، ولو يتسع المجال لكنا قد أوضحنا كيف أنه في القرن العشرين تطوَّرت منهجيات الألسنيات والتفسير والتأويل لينفسح المجال الرحيب لفاعليات العقل، إنه أعزُّ خلقه تعالى.

[٩٨] الشاطبي، **الموافقات**، المصدر نفسه، ج١، ص٣٩.

إلى الكلية اكتفاءً بعدة أمثلةٍ على طريقة الاستقراء العلمي التقليدي؛ حيث يستحيل حصر جميع الجزئيات، على أن التجربة في علم أصول الفقه إنسانية وليست طبيعية؛ فهي تجريب الشريعة على الواقع الإنساني حتى تتم صياغتها طبقًا لقدرات البشر وإمكانيات الفعل، وكان **العقل والتجربة** في علم أصول الفقه وجهَين لعملةٍ واحدة،[٩٩] وهما دائمًا عمادا الميثودولوجيا العلمية. والثالثة، **المنهجية** أو روح المنهج بمعنى النظامية والبحث عن نقطةِ بدايةٍ يقينيةٍ تتوالى بعدها الخطوات المرتَّبة، البداية هي الوحي والخطوات في الفهم والاستدلال للوصول إلى الحكم. والرابعة، **المنطقية** بمعنى العقل البديهي، كل سؤالٍ له إجابة، وكل اعتراضٍ له رد، ولا يسمح الفكر الأصولي بما يخرجُ على قواعد المنطق وأصول الفهم السليم. إن منطقَ علمِ أصول الفقه منطقٌ عملي يقوم على الحس المشترك والخبرة المتبادلة وليس فقط منطقًا صوريًّا مجردًا. والخامسة، **الفطرة** وهي الطبيعة البشرية الثابتة المطردة، فيظل علم الأصول ثابتًا وإن تغيَّرت مادته، وهو منطق الوحي بعد أن اكتمل في ختم النبوة. والخاصة السادسة، في رؤية حسن حنفي هي **الذاتية** كأفق التحليل وميدانه، ميدان أصول الفقه هو العالم الإنساني، وهذا العالم بؤرته الذاتية، وعالم الذاتية هنا ليس منغلقًا على الذات بل منفتحٌ على اللغة وعلى الآخرين، ويتحقق في الواقع (الذاتية المشتركة). وسابعًا، **الوضعية** لتعني أن الذاتية ليست خواءً وفراغًا من حيث إنها جوهر الوضعية؛ فالأحكام وضعية كما يقول الشاطبي، موضوعة في الواقع وفي التاريخ والشريعة، وفي توصيفات الشاطبي أيضًا الأحكام وضعية من حيث إنها تتحقَّق في وضعٍ اجتماعي وتاريخي وليست معلقةً في الهواء، فيجمع علم الأصول بين الذاتية والموضوعية في آنٍ واحد، متفاديًا الشبهات والسمعة السيئة والإدانة التي لحقَت بالوضعية في الميثودولوجيا العلمية الغربية الوافدة من حيث ارتباطها بالإلحاد

---

[٩٩] حسن حنفي، **من النص إلى الواقع**، المصدر نفسه، ج٢، ص٢٤–٢٥. وعن سمة الوضعية التي أفاض فيها الشاطبي كثيرًا، نذكر كيف أشار فخر الدين الرازي (٥٤٤–٦٠٦هـ) في كتابه **المحصول في علم الأصول**، في بحث «الأحكام الكلية للغات»، ص٥٥–٥٨، إلى أن دلالة الكلام وضعية؛ لذلك إما أن يقع البحث عن الواضع، أو عن الموضوع أو عن الموضوع له، أو عن الطريق الذي به يُعرف الوضع. والوضع بعضُه من الله وبعضُه من الناس. وكما أسلفنا الأحكام الوضعية هي التي تحدِّد وضع الشيء من حيث كونه سببًا أو شرطًا أو مانعًا أو صحيحًا أو مرخصًا.

ونبذ الميتافيزيقي والديني والمثالي، واعتبارها ضد هذا جميعًا، فأصبح القانون الوضعي ضد القانون الإلهي. ونتوقَّف عند هذه النقطة من تحليلات حنفي لنشير إلى أن مثل هذا سوف يتلاشى تمامًا في النموذج الإرشادي الإسلامي الذي يقوم على الجمع بين القراءتَين. والميزة الثامنة هي **العملية**، فيتسم علم الأصول بأنه ذو نزعةٍ عملية، الوحي فيه نداءٌ للعمل وللإنجاز في واقع الإنسان. وتاسعًا **الإنسانية**، علم الأصول يفهم الوحي كمقصدٍ نحو الإنسان والعالم.[١٠٠]

وبهذه الرؤية عمل حسن حنفي شيخ الفلاسفة الأصوليين/المعاصرين على تجديد وتشغيل علم أصول الفقه في مشروعه الضخم: «التراث والتجديد»، حيث التراث قبل التجديد، مما يذكِّرنا بقاعدة أمين الخولي البحثية: أول التجديد قتل القديم بحثًا وفهمًا ودراسة. مشروع «التراث والتجديد» مع حنفي ذو جبهاتٍ ثلاث؛[١٠١] الجبهة الأولى، هي الموقف من التراث القديم وإعادة بنائه لتلبية حاجات العصر وحاجات الإنسان، والجبهة الثانية، هي الموقف من الغرب بتحويله إلى موضوع للعلم وليس مصدرًا له، بإنشاء علم الاستغراب. أما الجبهة الثالثة، فهي الموقف من الواقع أو نظرية التفسير. وفي إطار الجبهة الأولى، التي تمثل فضاءً فكريًّا تجتمع فيه أبعاد الوعي التاريخي والوعي النظري والوعي العملي، جاءت محاولة حنفي لإعادة بناء علم أصول الفقه، وكانت محاولةً تستند إلى دراسة لأكثر من مائة نصٍّ أصولي، وتمثِّل منهجيتها مستوًى جديدًا للتحليل هو المستوى الشعوري والأسلوب الظاهراتي ومنطق التجديد اللغوي وتغيير المحيط الثقافي للأصولية ليغدو محيطًا معاصرًا ومستجيبًا لتحديات العصر الراهنة. وعن طريق العملِ المنصبِّ على المتغيرات من دون الثوابت تنتهي فلسفة حنفي إلى تجديد المصطلح الأصولي والمادة العلمية والمثال الفقهي، على أساس الانتقال من الواقع إلى النص — وليس من النص إلى الواقع — عملًا في داخل الزمان والمكان، وأيضًا إعلاء قيمة الاستدلال الحر طبقًا للمصلحة ... وفي النهاية يصبح علم أصول الفقه علمًا إنسانيًّا، اجتمع فيه دور

---

[١٠٠] حسن حنفي، **من النص إلى الواقع**، المصدر نفسه، ج١، ص٢٤–٣٠.

[١٠١] تعرَّضتُ لمنهج أمين الخولي في كتابنا **أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد**، ولمنهج حسن حنفي في أكثر من بحثٍ مرجعي. وفي الصفحات السابقة وردَت إشاراتٌ إلى مشروعه «التراث والتجديد»، وسنعود إليه لاحقًا في الفصل القادم من منظورٍ أوسعَ وأشمل.

الوحي ودور العقل، معالم الدين ومعالم الواقع على أساسٍ من ربط مقاصد الشريعة بأهداف الأمة، ويغدو متَّجهًا نحو فعاليات التحديث والتنمية والتقدم.[١٠٢]

لقد تأتَّى شروع حسن حنفي في تجديد علم أصول الفقه في مرحلةٍ باكرة من مراحل تشييد مشروع التراث والتجديد، بل وفي شرخ الشباب. ولئن وضع تفصيلات محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه في عمله «من النص إلى الواقع» بجزأَيه، الذي صدر في منتصف العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، فقد قال عنه إنه إعادةُ كتابة بعد أربعين عامًا لرسالته الرئيسة لدكتوراه الدولة التي كان موضوعها «مناهج التأويل في علم أصول الفقه»، أما الرسالة الفرعية — وفقًا لقواعد جامعة السربون — فقد كان موضوعها تأويل الظاهريات وظاهريات التأويل. في الجزء الأول «تأويل الظاهريات» بحث حنفي الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه على الظاهرة الدينية في الحضارة الأوروبية؛ حيث كان إنكار الدين كأساسٍ أوليٍّ لتحوُّلاته في بدايات العصور الحديثة هو فصل بين ميدانَين، الدين المتراجع من ناحية، والفلسفة والعلم المتقدمَين من ناحيةٍ أخرى. وفيما يتقارب مع التشديد على القراءتَين يؤكِّد حنفي في مواجهة هذا أن فلسفة الحَدْس لا تمنع من فلسفة الإلهام. والمنطق لا يعمي الوجود ويتضمَّنهما الدين معًا.[١٠٣] أما في تراثنا وتجديده فقد هدَف حسن حنفي إلى تحويل علم أصول الفقه إلى علمٍ فلسفيٍّ إنسانيٍّ عام، من خلال إعادة بناء العلم فينومينولوجيًّا؛ أي باعتباره تجربةً حية في الوعي. وذلك في بنيةٍ ثلاثيةٍ تجمع الوعي التاريخي والوعي النظري والوعي العملي، تبدأ بالوعي التاريخي بالمصادر الأربعة لعلم الأصول (القرآن، والسنة، والإجماع، ثم الاجتهاد والقياس) والوعي النظري بمباحث الألفاظ والوعي العملي بالمقاصد والأحكام، جاعلًا القرآن هو التجربة العامة، والحديث الشريف هو التجربة النموذجية، والإجماع هو التجربة المشتركة للجماعة، غير نصية وتأمن الانفراد بالرأي، والاجتهاد هو التجربة الفردية، وطامحًا إلى أن تكون الأولوية في المصادر الفقهية للواقع.

النظرة العامة للخصائص التي تحقَّقَت في علم أصول الفقه كما أوضح تحليل حسن حنفي، ثم لتشغيل هذا العلم في إطار مشروعه للتراث والتجديد، تبين كفاءة أصول

---

[١٠٢] جيلالي بو بكر، **إشكالية تجديد علم أصول الفقه عند حسن حنفي: دراسة تحليلية نقدية** (عمان، الوراق للنشر والتوزيع، ٢٠١٢م)، ص٤٥٥ وما بعدها.

[١٠٣] حسن حنفي، **تأويل الظاهريات** (القاهرة، مكتبة النافذة، ٢٠٠٥م)، الجزء الأول، ص٥، ٣١٤.

الفقه كأساسٍ ميثودولوجي من ناحية، وكفاءته كأساسٍ من أسس الأنسنة والتنهيض والتحديث من ناحيةٍ أخرى، فتتمثَّل حلقة وصل بين المعالجة الميثودولوجية المطروحة في هذه الصفحات وبين معالجات أصول الفقه التي تثبت حضورها وشيوعها في خطاب التجديد والتحديث والإصلاح المعاصر؛ حيث نجد علم أصول الفقه حاضرًا في الوعي ويمثِّل دافعًا للإصلاح والتجديد، ويراه حنفي «قادرًا على أن يكون جسرًا بين التيارَين المتقابلَين في وعي الأمة المعاصر؛ أي التيار المناصر للموروث وللسلف والتيار العلماني المناصر للوافد وللوضعي.»[١٠٤]

تأتي محاولة حسن حنفي في مصفوفة أئمةٍ عظامٍ عملوا على التحديث والتنهيض والتنمية من خلال تجديد علم أصول الفقه، بدءًا من محاولات إحياء نظرية الطوفي وجهود الطاهر بين عاشور وعلال الفاسي ... وربما تمتد القافلة وصولًا إلى أحمد الريسوني الذي اهتم بمنهجية التفكير المقاصدي من أجل التجديد.[١٠٥] غلب على الاتجاهات الإصلاحية المعاصرة الاهتمام بعلم أصول الفقه من حيث هو فلسفة للقانون لا بد من ربطه بالاحتياجات التشريعية المستجدَّة، وتُعوِّل على طرح الشاطبي للتفسير **المقاصدي** للشريعة؛ أي تفسيرها في ضوء مقاصد الشارع ومقاصد المكلف،[١٠٦] وتقسيمه هذه المقاصد إلى ضرورية وحاجية وتحسينية. هكذا علا الاهتمام بالمقاصد حتى ذهب محمد الطاهر بن عاشور (١٨٧٩–١٩٧٢م) في كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية** إلى ضرورة بناء علمٍ للمقاصد مستقلٍّ عن علم أصول الفقه. وفضلًا عن هذا استعانوا بنظرية نجم الدين الطوفي التي تقدِّم المصلحة على النص. وكان أول مَن ألقى الضوءَ عليها الشيخ جمال الدين القاسمي في الشام (١٨٦٦–١٩١٤م)، «فقد قام بطبع ونشر شروح الطوفي للحديث «لا ضَرر ولا ضِرار» والتعليق عليها، ثم نقلَه رشيد رضا في الجزء العاشر من المنار، وتوالَت الدراساتُ التي تُلقي الضوء عليه.»[١٠٧] هكذا ترسَّمَت الطرق

---

[١٠٤] حسن حنفي، من **النص إلى الواقع**، المصدر نفسه، ج٢، ص٥٢١.

[١٠٥] من أعمال الريسوني المتميزة **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، الشورى في معركة البناء**. وقد أصدرت دار الكلمة بالقاهرة مجموعة أعماله الكاملة في أكثر من خمسة عشر جزءًا.

[١٠٦] مقاصد الشارع ومقاصد المكلف هي موضوع الجزء الثاني من كتاب الموافقات.

[١٠٧] علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، المصدر نفسه، ص١٤٨.

للتطور والتجديد في فهم أصول الفقه وأحكام الشريعة والتوفيق بين مقتضياتها وبين حاجات العصر الحاضر، ووصَل الأمر إلى جهودٍ حثيثةٍ وناضجةٍ لجعل أصول الفقه فلسفةً لحقوق الإنسان بمفهومها المعاصر.[١٠٨]

بعد أن كان هذا العلم البديع أمثولة على عقم المباحث التراثية التي تلف وتدور في المتاهات المغلقة من شروح وتلخيصات وهوامش وتعليقات، منبتَّة الصلة بالواقع الحي النابض الذي يصرخ طالبًا التحديث والتنهيض والتنمية، حدثَت انطلاقةٌ محمودة له مع انطلاقة التيار الإصلاحي المحدث، فلم يعُد واحدًا من علوم الدين العقلية/النقلية فحسب، بل أيضًا أحد أسس النهضة العقلية والحضارية، واليقظة الفلسفية في حداثتنا العربية والإسلامية، وفي مرحلةٍ باكرةٍ نسبيًّا.

كان علم أصول الفقه قد استقطب اهتمام الرائدَيْن الإصلاحيَّيْن محمد عبده ورشيد رضا. ولاحت بداياتُ الخطورة الفلسفية مع تلميذ محمد عبده الشيخ مصطفى عبد الرازق، الذي أرسى دعائم الدرس الفلسفي النظامي في الجامعة المصرية، جامعة فؤاد الأول، وهي الجامعة الأم، مؤكِّدًا أن علم أصول الفقه المُسمَّى أيضًا علمَ أصولِ الأحكامِ علمٌ فلسفيٌّ على الأصالة، وأن التوسع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهي إلى ضم هذا العلم إلى شعبها.[١٠٩] مستندًا إلى تحليلات ابن خلدون التي تحدِّد دوائرَ مشتركة بين أصول الفقه والفلسفة تتمثَّل في علم الكلام وعلمَي الجدل والمناظرة المنطقيَّين. وقد رأينا عمق الوشائج الفلسفية لعلم أصول الفقه بفعل ارتباطه بعلم الكلام وبالمنطق كلَيهما، فأكَّد علي جمعة على ضرورة إدراك العلاقة بينه وبين الفلسفة وتشغيلها وتطويرها لـ «صالح المجالين».[١١٠]

---

[١٠٨] في هذا رسالة الماجستير التي أعدها كريم الصياد، «نظرية الحق في علم أصول الفقه»، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠١٢م، تحت إشراف حسن حنفي.

[١٠٩] مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، المصدر نفسه، ص١٢٩ و١٣١. وهذا ما تحقَّق فعلًا في آداب القاهرة بعد بضعة عقود، وأتت في سياقه الرسالة المذكورة في الهامش السابق. فقد أصبح قسم الفلسفة يضم تخصُّص علم أصول الفقه، ويجري تدريسه في إطار مقرَّر دراسي يحمل عنوان «مناهج البحث عند المسلمين».

[١١٠] علي جمعة محمد، **علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية**، المصدر نفسه، ص١٢٩.

وقد حاولنا في الصفحات السابقة تنضيدَ هذه العلاقة ليس فقط لصالح الفلسفة أو لصالح علم الأصول، أو لصالحهما، بل لصالح البنية الحضارية بأَسْرها عن طريق استخلاص وتقطير حصائله المنهجية لتأصيل ميثودولوجيا علمية إسلامية معاصرة، فتكون الخطوة التالية الانطلاق نحو تشييد نموذجٍ علميٍّ إرشادي هو حقًّا إسلاميٌّ ومنطلق صوبَ المستقبل.

الفصل الرابع

# النموذج الإرشادي الإسلامي نحو المستقبل

## أولًا: الأصل في الأصولَين

في بحثنا عن منهجيةٍ علميةٍ إسلامية، يجعلها المرتكز التوحيدي تكامليةً وليست تفاضليةً أو إقصائيةً أو استبعاديةً أو حصريةً أو اختزالية، تتكامل الأبعاد ويتم توظيفها وتفعيلها في إطار نموذجٍ قياسي إرشادي إسلامي يتسع للقيم وموجِّهات السلوك من المنطلَق التوحيدي ... كإطارٍ لعمل العلماء الباحثين والدارسين في الأمة الإسلامية، يشتجر مع منظومتهم الثقافية والعقائدية، ليعتمل في أعطافه المستجد من نظريات العلم وآليات منهج العلم وأصوليات البحث العملي، اعتمالًا متوطنًا غير ذي غربةٍ أو انقطاع. إنه بمثابة التوطين والوقوف على أرضٍ خصيبة، فيشحَذ العزائم ويفجِّر الطاقة البحثية، مما قد يعِد بطفرةٍ نوعيةٍ والقدرة على الإضافة والإسهام في علوم العصر. إن هذا النموذجَ يُمكِن أن يمثِّل قاعدةً معرفيةً منهجيةً صلبة، تُوازي المعمولَ به أو فيه في الثقافات الأخرى، الغربية أو الشرق-آسيوية مثلًا،[1] يشتمل على مفاهيم وفرضيات وعلاقات، لتتواصل عناصر الرؤية الكلية بالأدوات المنهاجية، فتغدو الأبنية النظرية مزودةً بأطرٍ مفاهيمية وأدوات ووسائل تغرسها في التربة الحضارية المعنيَّة، وتجتمع أساليبُ النظر والتناول والتعامل والمعايشة، مما يعِد باستثمارٍ أعمق للآليات المنهجية.

---

[1] انظر موازنة بين تجربتي التحديث اليابانية والعربية في مقاربة فلسفة العلم ونظرية المنهج العلمي:
Yomna T. Elkholy, “The Beginning of the Philosophy of Science in Japan and in the Arab World: A Comparative Approach,” In: International Symposium (2006), ed. by IKEUCHI Satoshi, International Research Center for Japanese Studies, Kyoto, December 2007, pp. 35–58.

لن يكون مثل هذا النموذج متوطنًا، ما لم تنبُع أصوله التاريخية العميقة المنهجية والإبستمولوجية والرؤيوية من ثقافتنا وتراثنا، فماذا عن أصوله؟

لئن كان الأصل في اللغة هو ما ينبني عليه الشيء، فإن الأصل الذي ينبني عليه نموذجٌ قياسي إرشادي علمي إسلامي يضُم أبعاد الظاهرة العلمية وروحها ومعالمها وطبائعها وقيَمها وموجِّهاتها في الحضارة الإسلامية، كظاهرةٍ أصيلة متوطنة غير مجلوبة أو مستوردة ... أصل هذا النموذج كامن في الأصولَين؛ علم أصول الفقه وعلم أصول الدين (= علم الكلام).

وكان الفصل السابق محاولةً لاستكشاف إمكانياتٍ منهجية كبرى طال تجاهلُها، وليس يعني بطبيعة الحال أن علم أصول الفقه في حد ذاته هو نموذجٌ إرشادي يصلُح للعلم وعصر العلم، بل الهدف استغلال المنهجية الماثلة فيه كتأصيل لنموذجٍ إرشادي علمي إسلامي، وتفعيله داخل منطلَقات الروح المنهجية لهذا النموذج. الروح المنهجية الفعَّالة المنتجة لا يمكن استيراد أصولها. وهل تكون الأصول إلا أصيلةً نابتة من التربة؟! قام بتأسيسها وتأصيلها في النموذج الغربي فلاسفة المنهج في القرنِ السابعَ عشر، وعلى رأسهم بيكون وديكارت، وخصوصًا بيكون. وفي النموذج الإسلامي بدا علماءُ أصول الفقه أقدرَ على تأصيل روحٍ منهجية. هكذا انتهَينا إلى أن علم أصول الفقه — هذا العلم الإسلامي الأصيل باذخ الثراء — يحمل أسسًا ميثودولوجية مكينة ليكون مخوَّلًا بتوطينها تمهيدًا لانطلاقها نحو المستقبل، كأصول لنموذجٍ إرشادي إسلامي يحتوي المنهجية العلمية المنشودة، المتوثِّبة نحو المستقبل، توطينًا ومأسسة وتنضيدًا للظاهرة العلمية في ثقافتنا، ولمرحلتنا الحضارية إجمالًا، النازعة إلى التجديد، قياسًا على الدور الأساسي للعلم الحديث من ناحية المشترك الإنساني العام، ثم للقراءتَين معًا من الناحية الأخرى ... ناحية الهُوية الحضارية الإسلامية.

إنها الموازنة بين علم أصول الفقه وبين الميثودولوجيا التي انتظمَت في فلسفة العلوم وفي الفلسفة الغربية إجمالًا، تنظيرًا وتأطيرًا ومأسسةً لمنهجية العلم الحديث، منذ بيكون وديكارت حتى وليم ويول وكلود برنار وجون ستيوارت مل، وصولًا إلى كارل بوبر وخلفائه ... في حضارتنا كان علم الأصول من حيث هو حامل لبدايات النظر العقلي المنهجي إنما هو منطلَق يرتد إليه العقل الفلسفي الإسلامي الذي استفاد فيما بعدُ بمتغيرات وتطورات وترجمات ووافدٍ غزير، مثلما ترتد إلى منهجيات بيكون

وديكارت بداياتُ الفلسفة الغربية في مرحلتها الحديثة بتطوراتها ومتغيراتها اللاحقة، وترتد إليها الحداثة الغربية ذاتها. إنهما؛ أي علم أصول الفقه الموروث والميثودولوجيا العلمية الوافدة، يلتقيان في أن كلَيهما تأسيس لمنهجية علم ولمنهجية حضارة معًا. وكلاهما كان تحليلًا عقليًّا لا يستغني عن التجربة، ويكفل نظامية البحث، محتكمًا إلى المنطق الذي أنيط به دورٌ كبير. إنه على الإجمال التأسيس الميثودولوجي العميق الذي يبدو علم أصول الفقه خليقًا به في العقلية الإسلامية، ليكون الأصول العميقة للمنهجية الجامعة بين القراءتَين، المميزة لحضارة الإسلام.

يعكس هذا طابع الثقافة الإسلامية المتمركزة حول الوحي والنص الديني، خصوصًا في مقابل انطلاق الركائز المنهجية الغربية فقط من العقلانية والتجريبية منذ ديكارت وبيكون، فتعكس بدورها طابع الثقافة الغربية المتمركزة حول الفرد والذات العارفة وقد ألحَّ عليها سؤال الطبيعة وضرورة استكشافها فباتت الكتاب الأوحد. أما مع التسليم بالوحي والنص الديني كثابت في حضارتنا، يأتي النموذج الإرشادي الإسلامي المأمول من أجل تطوير فعاليات تلك الأصول، فيكون قادرًا على استيعاب الوافد والمحدَث والمستقبلي في قلب إطارنا الحضاري والمنظور الذي يمثِّل خصوصيتنا ويدفع عزائمنا.

باقٍ أن يتكاتف علم أصول الفقه مع **علم أصول الدين** (= علم الكلام). كلاهما منوط به توطين الظاهرة العلمية في ثقافتنا المعاصرة، يلتقيان معًا كمبتدأ ومنطلق للعقل العلمي، تشييدًا لنموذجٍ إرشادي مستقبلي إسلامي. أصول الدين باشتباكه مع العقائد والتصوُّرات، يتصل بتصوُّر حدود حلبة عالَم العلم، بأنطولوجيا العلم وإبستمولوجيته، فيشتبك بفلسفة الطبيعة، مقابل اشتباك أصول الفقه بفلسفة المنهج أو الميثودولوجيا.

إن الطبيعة بمفهومها الواسع ... والتي رآها علم الكلام: العالَم العلامة على وجود الخالق ... هي الحلبة الكبرى للعلم. وعلى الرغم من أن الطبيعيات لم تكن من المشكلات الكلامية الأساسية أو من أصول المعتزلة الخمسة، ولا هي من العناوين التقليدية للمصنفات الكلامية، إلا أنها كانت منبثَّة في كل هذا، واحتلَّت موقعًا فسيحًا كواحدٍ من موضوعاتٍ ستة اشتمل عليها علم الكلام القديم، وهي التوحيد والقدَر والإيمان والوعيد والإمامة، ثم اللطائف؛ أي الطبيعيات، وموضوعها الجسم والحركة والزمان والمكان ... أي الكون الفيزيقي، ويُفزَع في مثل هذا إلى العقل. من هنا كانت الطبيعيات بمصطلحاتهم

هي اللطائف أو **دقيق الكلام** المقابل لجليل الكلام، وهو الكلام في العقائد التي يُفزَع فيها إلى كتاب الله.[٢]

في دراسات الظاهرة العلمية على الإجمال تدخُل فلسفة الطبيعة في المقدمات التاريخية المفضية بشكلٍ ما إلى العلم الطبيعي والفيزيائي الحديث؛ لذا فإن تفهُّم أصوله ومساره عَبْر التاريخ يستدعي تفهمًا لأصول وتطوُّرات تصوُّر الطبيعة عَبْر ملحمةٍ الحضارة الإنسانية. أما تفهُّم هذه الأصول عَبْر ملحمة الحضارة الإسلامية تحديدًا، فيُحيلنا إلى علم أصول الدين، وذلك إذ نطرح السؤال: ماذا عن **أصول تصوُّر الطبيعة** وتطوُّره في التراث الإسلامي؟

لقد أتت الأصول جميعها وتراثنا الإسلامي بجملته، ككل وكفروع، نتيجة لمعلول محدَّد هو الثورة الثقافية العظمى التي أحدثَها نزول الوحي في المجتمع البدوي. وكان علم الكلام (= أصول الدين) دائرةً معرفيةً ترسَّمَت حول الوحي المسطور، كنبتةٍ أصيلةٍ نشأَت قبل عصر الترجمة والتأثُّر بالفلسفة اليونانية، كأول محاولةٍ لتفاعُل العقل مع النص الديني/الوحي المسطور لتفهُّمه وإثبات مضامينه، فكان علمُ الكلام بحقٍّ أوسعَ وأهمَّ المجالات لما أسماه محمد عابد الجابري العقلانية الإسلامية، أو كان كما رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق، الفلسفة الإسلامية الشاملة حتى لعلم أصول الفقه بكل تألُّقه المنهجي. وذهب الإمام الغزالي إلى أن علم الكلام هو العلمُ الكليُّ بالنسبة إلى العلوم الدينية

---

[٢] يمنى طريف الخولي، **الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل**، ط٣ (القاهرة، دار رؤية، ٢٠١٠م)، ص٧٥ وما بعدها.

ولئن كان المتكلمون قد أسمَوا الطبيعيات دقيق الكلام، فإنه في المصطلحات المعاصرة: العلوم الطبيعية المسلحة باللغة الرياضية هي العلوم الدقيقة (Exact Sciences). وانظُر في هذا الصدَد محاولةً جديرةً حقًّا بالاعتبار قام بها أستاذ الفيزياء النظرية:

محمد باسل الطائي، **دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة** (إربد، الأردن، عالم الكتب الحديث، ٢٠١٠م). يوضِّح هذا الكتاب الجاد الذي يقع في أكثر من ثلاثمائة صفحة من القطع الكبير كيف أن التصوُّر العام لفلسفة الطبيعة الذي تخلَّق مع المتكلمين، ومثَّل خطوةً جوهريةً في تطوُّر مفهوم الطبيعة وتصوُّره، إنما ينطوي على حصافةٍ ومنهجيةٍ تُداني كثيرًا بينه وبين تصوُّر الطبيعة في فيزياء الكوانتم والنسبية المعاصرة.

عمومًا، وسائر العلوم الدينية الأخرى — وهي الفقه وأصوله والحديث والتفسير — علوم جزئية.[٣]

ومن ثَم، فعلى الرغم من أن منظورَ عصرنا قد يُبدي سلبيات في علم الكلام القديم، تفرضها المهامُّ المنوطة به في إطار الظروف الحضارية والقصورات المعرفية لذلك العصر البعيد، فسوف تبقَى إيجابيةُ علم أصول الدين العظمَى في أنه تشكلٌ للعقل العربي الصميم، وتلمُّسه الخُطى نحو إقامة الحُجة وتكوين النظرية؛ فلم يكن إلا ممارسةً للتفكير الفلسفي في القضايا التي أثارها نزول الوحي في المجتمع العربي، اتخذَت شكل البحث في العقائد؛ لأنه الشكل الأيديولوجي المتفاعل والمثير للقضايا الفكرية. لقد كان علم الكلام أو أصول الدين بمثابة الفلسفة الإسلامية الخاصة التي شقَّت الطريق ومهَّدَته للفلسفة الإسلامية العامة[٤] أو بالتعبيرِ الأثيرِ لحسن حنفي علوم الحكمة. استفاد علم الكلام في مراحله المتأخرة من أتُّون التفلسُف العقلاني؛ أي من المنطق، فكان ينمو ويتطور، ينضج ... ينضج، فنضج حتى احترق كما يقول الأقدمون.[٥] وانبعث من رماده فينيق الفلسفة. وكان للمعتزلة، خصوصًا، دورُهم في توجيه الفكر الكلامي إلى طريقٍ أدَّى إلى الفكر الفلسفي الذي «عاش طور الحضانة تحت جناحهم».[٦] وقد سبق أن أسهَب ابنُ خلدون في إيضاح هذه القضية والمجرى الذي شقَّه المتكلمون بين الكلام والفلسفة التي ظهرَت بعد أن استوفى علم الكلام نضجه، لتُمثِّل دائرة أو مرحلةً فكرية

---

[٣] الإمام أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق حمزة بن زهير حافظ (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، د. ت)، ص١٢ من المتن.

[٤] في تفصيل هذا: يمنى طريف الخولي، «نشأة الفلسفة الإسلامية تطورًا لعلم الكلام: قراءة في الفكر العربي الحديث»، في: رائد جميل عكاشة وآخرون، **الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية** (هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م)، ص١٦٣–١٨٣.

[٥] هذا التشبيه مأخوذٌ من تقسيم الأقدمين علومَهم إلى ثلاثة أقسام؛ علم نضج حتى احترق وهو النحو والأصولان، وعلم نضج وما احترق وهو علم الفقه وعلم الحديث، وعلم ما نضج وما احترق وهو علم البيان والتفسير. انظر: أمين الخولي، **مناهج تجديد**، في سلسلة أعماله الكاملة (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥م)، ج١٠، ص٢٢٩. وراجع الفصلَين الأخيرَين من كتابنا: **أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد** (القاهرة، دار المعارف، ٢٠٠٠م)، حيث سبق أن ذكرنا هذا.

[٦] حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ط٦ (بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٨م)، ج٢، ص٤٩.

أعلى وأنضج، أصبح الفكر والواقع مهيَّأين لها. وكانت الفلسفة الإسلامية أكثر اتصالًا بصيرورة العقل البشري، وفي حلٍّ عن التمثيل الأيديولوجي الصريح — وإن كانت بالطبع لن تتحلَّل من روابطها به، وظل التوفيق بين الحكمة والشريعة من مهامها الكبرى ودوافعها القوية، فتميَّزت الفلسفة عن الكلام — عن أصول الدين — في أنها انطلقَت من المفاهيم والمضمون الفكري لا من القضايا التي يثيرها النص القرآني في العالم الإسلامي بصورةٍ مباشرة، وثانيًا لم تتخذ من عقائد الدين مسلَّمةً أو قاعدةً مباشرة للبحث. وفي كل هذا كانت الطبيعة دائرةً كبرى من دوائر بحوث الفلسفة الإسلامية، التي انقسمَت بصفةٍ أساسيةٍ إلى المنطق والإلهيات والطبيعيات، أو المنطق والميتافيزيقا والفيزيقا.

والخلاصة، أن أصول تصوُّر الطبيعة تُخلق على أيدي المتكلمين/علماء أصول الدين المخوَّلين بالدفاع عن الأمن الفكري في الداخل، ثم واصَل مسيرتَه على أيدي الفلاسفة أو الحكماء المخوَّلين بالدفاع عن الأمن الفكري في الخارج أو على حدود التفاعل مع الثقافات الأخرى. كلا العلمَين، الكلام والحكمة يطرحان نظرياتٍ في مقابل علمَي أصول الفقه والتصوف اللذَين يطرحان مناهجَ وطرقًا. وعلى الرغم من أن العقل والنقل في الكلام، وأيضًا المنطق في الحكمة موضوعان منهجيَّان إلا أن الطابع النظري هو الغالب عليهما.[٧] وأنيط بهما صياغة المفاهيم والتصورات، ويعنينا منها الآن تصوُّر الطبيعة، وقد واصل مسيرَه من الكلام والحكمة ليصل إلى أولئك «الطبائعيين» وهم علماء الطبيعة العرب القدامى حملة لواء المرحلة الوسيطة من تاريخ العلم الرياضي والتجريبي؛ أي من تاريخ قراءة الإنسان للكتاب المنظور.

وتجديدًا لوضع الطبيعيات؛ أي لتصور حدود حلبة عالم العلم من أجل نموذجٍ إرشادي إسلامي أو منظورٍ إسلامي علمي منطلق نحو المستقبل، ينبغي إحداث قطعٍ معرفي مع علم الكلام القديم لتحويل الطبيعيات إلى كتابٍ فعلي؛ أي إلى ميدان للقراءة وموضوع للبحث المعرفي؛ فقد كانت الطبيعة في علم الكلام القديم مشكلةً أنطولوجية،

---

[٧] حسن حنفي، **من النقل إلى الإبداع**، ثلاثة مجلدات (القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م)، المجلد الأول: النقل، الجزء الأول منه: التدوين، ص١٥. والتعبير الجميل المذكور الذي يفضُّ نزاعًا بين جنود الكتيبة ضارًّا بها جميعًا مأخوذٌ من هذا المصدر نفسه الذي جعل المتكلمين وزراء داخلية، والحكماء وزراء خارجية، ص٣٥.

ولا بد أن تتحول إلى مشكلةٍ إبستمولوجية في علم الكلام الجديد لتغدو مهمته هي تنضيد العقائد الدافعة إلى قراءة كتاب الطبيعة. وقد فصَّلتُ الحديث في هذا تفصيلًا في أعمالٍ أخرى لي. وعلينا الآن أن نخطوَ خطوةً أبعد نحو الأصول المنهجية لتلك الإبستمولوجيا؛ أي لقراءة الطبيعيات أو كتاب الطبيعة ... أي للبحث العلمي، وهكذا تبدو ضرورةُ مواصلة المسير من أصول الدين إلى أصول الفقه، ليتكامل الأصولان في توطينِ الظاهرة العلمية وتبيِئة البحث العلمي المنطلق نحو المستقبل.

إن التجديد الفعَّال، الذي يحمل للهُوية الحضارية الإسلامية صيرورتَها ونماءَها، هو في أن تنطلق أصولها من الماضي إلى المستقبل. وأصوليات العقل الإسلامي النظري والفلسفي والمنهجي هي أصول الدين وأصول الفقه، كما سبق أن أشار رائد الفلسفة الإسلامية المعاصرة مصطفى عبد الرازق.

ولكن يقتضي التجديد في أصول الدين/علم الكلام إحداث قطعٍ معرفي، لكي تنتقل الطبيعة/الكتاب المنظور من الأنطولوجيا إلى الإبستمولوجيا؛ لتغدو المهمة المنوطة بالعقل الإسلامي المعاصر هي قراءة كتاب الطبيعة تأكيدًا لوجود الإنسان المسلم. إنه قطعٌ جزئي تجديدي وليس بالطبع انفصالًا بائنًا أو قطيعةً تامة عن تراثنا، على غرار ما تدَّعيه الحضارة الغربية، بل تواصلٌ حقيقيٌّ فعالٌ يقوم على جدلية الاستيعاب والتجاوز وجدلية الانفصال والاتصال.[٨] فلم تكن الطبيعيات في علم الكلام القديم شيئًا إضافيًّا زائدًا أو مجرد ضميمة في اللطائف، بل إن الطبيعيات هي العالَم. وليس بدعًا أن تصبح أكثر محوريةً في علم الكلام الجديد المؤصِّل لنموذجٍ إرشادي علمي مستقبلي من أجل قراءة كتاب الطبيعة. إن البحث المتعمق يبيِّن لنا كيف انصبَّت نظرية الوجود الكلامية على الطبيعة في شكل اهتمام المتكلمين الفائق بالجوهر وأعراضه، وأن علم الكلام القديم لا يبدأ بالذات والصفات، بقَدْر ما يبدأ بنظرية العلم ثم نظرية الوجود.[٩] وهذه العوامل التي يمكن أن تعمل على تأسيس الموقف العلمي لم تكن فقاعاتٍ على السطح، بل هي متجذِّرة في البنية المعرفية، كأن التوحيد افتراضٌ نظري تُفسَّر على أساسه الظواهر الطبيعية، أو رؤيةٌ موجِّهة للذهن نحو الطبيعة، فلا إثبات لله ولا تفكير فيه إلا بعد

[٨] انظر: يُمنى الخولي، **الطبيعيات في علم الكلام**، المصدر نفسه، الفصل الثاني.

[٩] المصدر نفسه، ص١٤٥، وما بعدها.

التفكير في الطبيعة وعالمها. «وكأن الدين لا يتأسَّس إلا في العلم الطبيعي. وفي هذا اتفق الكلام مع الحكمة، وأيضًا مع أصول الفقه والتصوف.»[١٠] وفي النموذج الإرشادي إحياءٌ وتفعيلٌ لتلك العوامل، بأن يتحول البعد الطبيعي الماثل في علم الكلام إلى فعاليةٍ وصيرورةٍ متناميةٍ باستمرار ... إلى نضالٍ معرفي وجهادٍ إبستمولوجي يتفانى فيه أولو العزائم والشكائم حقًّا، العلماء في معاملهم ... في معترك كفاحهم الضاري والنبيل. فهل يمكن أن يُناظِر هذا انتقالًا من عمومية مسئولية الإنسان عن أدوات العلم والمعرفة ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦] إلى مسئولية عن الشكل الجديد لتآزر هذه الأدوات — الحواس والعقل — وتكامُلها في أقوى وأنضج صورة؛ أي المنهج العلمي التجريبي.[١١]

في علم أصول الفقه تبدَّى أمامنا جهازٌ منهجيٌّ مكين، كان من أجل قراءة الوحي المسطور كما ينبغي أن يتمثل في الواقع الحي المعيش، وأتت محاولة لتجديده — في الفصل السابق — بتنضيد هذا الجهاز المنهجي لإبراز كيف يمكن أن تمتدَّ فعالياتُه إلى التأسيس لقراءة الوحي المنظور أيضًا، للبحث في كتاب الكون والطبيعة والعالم والإنسان بما يقتضيه هذا من مناهجَ علميةٍ ووسائلَ بحثيةٍ إجرائية من آلياتٍ وأسسٍ لقراءة كتاب الطبيعة.

لقد نشأ علم الكلام/أصول الدين نشأةً سياسية وظل دائمًا مشتبكًا بالسياسة، أما أصول الفقه فقد احتفظ بمسافةٍ ما بينه وبين المعترك السياسي، بل إن الإمام الشافعي في رسالته التي أسَّسَت هذا العلم عَمِل على «إعادة تأسيسٍ نظري لمفهوم الأمر، والطاعة وحدودها، والإجماع وسلطته، وغيرها من المفاهيم و«الضوابط» الجديدة، التي نستشف منها خوف صاحب «الرسالة» في أصول الفقه، وتحذيره من السقوط فريسةً لمنطق رجل السياسة.»[١٢] وظل علمُ أصول الفقه أقربَ إلى التأصيل العقلي ووضع قواعد الاستدلال لاستنباط الأحكام، معنيًّا بقضايا الأحكام الشرعية وأدلة الحكم والاجتهاد والتعارُض

---

[١٠] حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة** (القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨م)، المجلد الأول: المقدمات النظرية، ص٦٢٧–٦٢٨.

[١١] يُمنى الخولي، **الطبيعيات في علم الكلام**، ص١٥٥ وما بعدها.

[١٢] عبد المجيد الصغير، **المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة الأصول ومقاصد الشريعة**، ط٢ (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١م)، واضح من اختيارنا لهذا الاقتباس

والتراجيح والقوادح ... وسواها من قضايا هي أساسًا منهجية بشكلٍ أو بآخر، فلا غرو أن كثُرَت في أمهات المصنَّفات الأصولية كتبٌ تحمل عناوينُها مصطلح المنهج مثل **معراج المنهاج** للجزري، **وشرح المنهاج** للأصفهاني، **ومنهاج الوصول في علم الأصول** للبيضاوي، **ومنهاج العقول في شرح منهاج الوصول** للبدخشي ... وكما رأينا لم يكن أمر المنهج مجرد لفظةٍ تَرِد في عنوان أو حتى مصطلح، بل شقَّ طريقٍ للعمل البحثي، «المثمر» بتعبيرهم الجميل.

هكذا يتبدَّى لنا أن العقلية المنهجية أو مَنْهجة العقلية من ناحية، والبحث في الطبيعة وموجِّهات الانكباب على قراءة الكتاب المنظور من الناحية الأخرى، وهما شرطٌ أوليٌّ أساسي للبحث العلمي لا يعودان الآن سلعةً مستوردة، ليظل البحث العلمي غربيًّا وغريبًا ومغتربًا عن واقعنا، نستورده مثلما نستورد أجهزةً وسلعًا أخرى جيدة أنتجها الغرب، نحن غير منتجين، بل فقط «مستهلكين» ... هذا اللفظ الذي تربطه أواصرُ القربي اللغوية بلفظة «الهلاك». ويُمكِن أن يعمل الأصولان، أصول الفقه وأصول الدين على نجاة الأمة الإسلامية والعربية من الهلاك الحضاري والثقافي، حين يتشاركان في تأصيل موقفٍ تجديدي يرومُ اللحاقَ بمسيرة التقدم العلمي والإسهامَ فيه، مدركًا أن هذا اللحاق لن يتأتى بطريقة «الحل بالمقلوب» التي تأتي عقب الأسئلة والفوازير في مجلات الأطفال. الحل بالمقلوب هو أن نحذُو حذوَ الحضارة الغربية باعًا بباع وذراعًا بذراع وشبرًا بشبر، حتى إذا دخلوا جحر ضَبٍّ دخلناه وراءهم ... أو ننتظر أن تأتيَنا هي بحلولها الجاهزة (هوم دليفري)، بل هو موقفٌ منطلق من واقع الحضارة الإسلامية، ونقض المركزية الغربية وإدراك عقم التبعية العمياء والترديد الأصمِّ، وتحمُّل مسئولية التعدُّدية الثقافية. إنه تبيئة البحث العلمي والتوطين العميق للظاهرة العلمية، عن طريق تجاوز العقبة والوقوف على أرضيةٍ صُلبةٍ نملكُها وتملكُنا، يتواصل تنميتُها وتحديثُها لاستيعاب مستجدَّات الآليات المنهجية والأساليب الإجرائية والوسائل التخصُّصية وما إليه من مقتضيات البحث العلمي المتجه صوب المستقبل، لتحقيق طفرةٍ نوعيةٍ مأمولة ... ودفع المسيرة التقدُّمية التي طال انتظارها.

---

الذي أتى في سياقٍ مخالف أن المؤلِّف رغم جهده الوافر فشل في إقناعنا بدعواه، وهي أن علمَ أصولِ الفقه نشأ نشأةً سياسية وظل محكومًا بالسياسة.

## ثانيًا: معالم النموذج الإرشادي العلمي الإسلامي

دعائم النموذج الإرشادي الإسلامي العلمي ثلاثة هي: الوحي والعقل والطبيعة. نشدانًا لمنهجيةٍ تنبُع من الوحي القرآني الذي هو مركز حضارتنا، ومن أصولنا الحضارية وتاريخنا، فتتساوق مع واقعنا وتتكافأ مع تطلُّعاتنا المستقبلية. تحتوي تلقِّي علمائنا لنظريات وتطورات العلوم من أجل التفاعل العميق معها الذي يحفِّز إمكانات الإضافة إليها والإسهام المأمول في مسيرة تقدُّمها. ويرسمُ الوحيُ القرآني معالمَ منهجيةً من حيث يحمل قوةً موجِّهة للممارسة العلمية، نجدها في الآيات القرآنية الدافعة إلى النظر العقلي في الكون وفي الحياة وفي الأنفس. إنها ديناميات دافعةٌ محرِّكة للبحث العلمي ثاوية في الآيات البينات، تتجه أو توجِّه مباشرةً صوبَ الطبيعة والعلم الطبيعي.

وعناصر النموذج الإرشادي الفاعلة ثلاثة؛ أولًا، الرصيد العلمي العالمي والنظريات المعمول بها في المجال المَعْني، وثانيًا، التفكير وآلياته وإجراءات البحث وخطواته، وثالثًا، قيم الممارسة العلمية أو السلوك العلمي، فضلًا عن دوافعه وموجهاته. يحمل العنصران الأولان — أي النظريات العلمية وآليات التفكير وإجرائيات منهج البحث — مشتركًا إنسانيًّا عامًّا تعرَّض له الفصل الثاني. أما العنصر الأخير؛ أي قيم الممارسة العلمية، فإنه يجسِّد الخصوصية الحضارية، ولا غرو أن كان أسبقَ من أي حديثٍ عن النموذج الإرشادي ذاته، فوَرَدَ في الفصل الأول تحت عنوان «قيم ضابطة للمنهجية الإسلامية». يُمكِن اعتبارُ أسبقيةِ القيم من معالم النموذج الإرشادي الإسلامي.

ورَد في ذلك الموضع قيمٌ أساسية أو محورية، الاستخلاف والعمران والتزكية. نضيفُ إليها هنا تفعيلَ قيمٍ أخرى عديدة من تُراثنا، قيم فرعية من قبيل قيمة العلم النافع، والعياذ بالله من علمٍ لا ينفع، وقيمة الصلاحية وقيمة الاستقامة وقيمة الجهاد، بمعنى بذل غاية الجهد ... إلخ. ومن المنظومة القيمية الإسلامية يسهل كثيرًا استنباط: معايير السلوك الأخلاقي في البحث العلمي[١٣] من قبيل الأمانة وعدم اختلاق معطيات أو نتائج، وقيمة الحذَر واليقَظة لتجنُّب الأخطاء قَدْر المستطاع وبالمثل تجنُّب خداع

[١٣] عرض هذه المعايير مأخوذ من: ديفيد ب. رزنيك، **أخلاقيات العلم: مدخل**، ترجمة عبد النور عبد المنعم، مراجعة وتقديم يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة؛ ٣١٦ (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥م) ص٨٥–١٠٦.

الذات والتعصُّب وصراع المصالح، وقيمة الانفتاحية كمعيار يوجب تشارك العلماء في النتائج وفي المعطيات والأفكار والتقنيات والأدوات ومراجعة أعمال بعضهم البعض، ويكونوا منفتحين دائمًا للنقد وللأفكار الجديدة، وقيمة الحرص الدائم على التعلم، وعلى التعليم ليتحمل العلماء مسئوليتهم في إعداد الأجيال الجديدة من العلماء في إطار الالتزام بأخلاقياتِ العالِم الناصح والباحث المتلقي النصح، وقيمة الشرعية والمشروعية والقانونية، فيطيعوا القوانين والشرائع الخاصة بمجال بحثهم، وقيمة تحمُّل المسئولية الاجتماعية ليكون العلماء مسئولين عن تحقيق المصلحة والمنافع الاجتماعية، ومسئولين عن عواقب بحوثهم، وعن إبلاغِ العامة بها. بالإضافة إلى معايير أو قيم الاعتراف بفضل صاحب الفضل وبالتقدير لمن يستحقُّه، وإتاحة فرصٍ متكافئة للباحثين، ولا يُهدِرون عن ظلمٍ أيةَ فرصةٍ في استخدام المصادر العلمية أو في التقدُّم في المسار المهني العلمي، وتبرُز هنا قيمة الفعالية بمعنى وجوب استخدام الإمكانيات والأجهزة بفعالية تتجنَّب أي هدر في الموارد، والفعالية تستتبع قيمة المشاركة في الموارد والحفاظ عليها. وثمَّة أيضًا قيمُ الاحترام المتبادل بين العلماء، واحترام الذات الإنسانية، فلا ينتهكون كرامة الإنسان عندما يكون موضوعًا للبحث والتجريب وأيضًا الرفق بالحيوان في هذا الصدد.

هذه القيم أوردَها رزنيك، وهو أستاذٌ فلسفةٍ متخصِّص في قيم وأخلاقيات العلوم الطبية، كمعايير للسلوك الأخلاقي في العلم. حصَرَت الفقرة السابقة ما أورده رزنيك، باستثناء قيمةٍ معياريةٍ واحدة هي «الحرية». وذلك لأن النظرة العجلي والمهاجمة التي نتوقَّعها من كثيرين، قد ترى في قيمة «الحرية»، ما لا يتوافق تمامًا مع المقدِّمة التي وضعناها للفقرة: سهولة الاستنباط من المنظومة القيمية الإسلامية، مما قد يُحيلها إلى مقدمةٍ إنشائيةٍ خطابية وليست شريعةً منهجية. وليس الأمر هكذا، فقد وضع رزنيك لمعيار «الحرية» منطوقًا هو: «ينبغي أن يكون العلماء أحرارًا في أن يقوموا بالبحث في أية مشكلة أو فرض. ينبغي عليهم أن يتتبَّعوا الأفكار الجديدة وينتقدوا الأفكار القديمة.»[١٤] فهل تحرِّم منظومتنا القيمية بحثًا في مجالٍ ما؟ أما عن حث القرآن على نقد الأفكار القديمة و«ما وجدنا عليه آباءنا» فهو مذكور ومتكرِّر، ولعلنا قد مررنا على تطبيقٍ علميٍّ فعلي لهذا مع ابن الهيثم مثلًا وهو يطيح بأسس الإقليدية البطلمية للبصريات. لا شك أن

[١٤] المصدر نفسه، ص٩٤.

أخلاقياتِ البحثِ العلمي الإسلامية في حاجةٍ إلى معالجاتٍ مستفيضة ومتعدِّدة المناحي والزوايا والمداخل. فضلًا عن أن أخلاقيات البحث العلمي أصلًا مفتوحة الآن لبحثٍ موارٍ، تخصص لها مجامع وجمعيات ومؤتمرات ودوريات ... كل الأطراف باتت تنشد «علمًا أكثر أخلاقية».[١٥] على أن هذه الأخلاقياتِ في النموذجِ الإرشاديِّ الإسلاميِّ تنبع بطبيعة الحال من الركيزة الكبرى؛ عقيدة التوحيد.

إن التوحيدَ يعني رؤيةً للحقيقة وللكون، وارتباطًا عضويًّا بين العلم والمعرفة التوحيدية، العلم متكاملٌ معها، الوحي مصدرٌ دافعٌ للمعرفة التوحيدية عن العالم التي تحتاج للأدوات البحثية والمناهج العلمية الإجرائية، و«المسألة تتعلق بتوظيف الأبنية الفكرية العامة التي يقوم عليها التكامل في فهم الظواهر أو القضايا موضوع الدراسة».[١٦] وتتآزر العلوم الطبيعية والإنسانية في تعبيرها عن الاتصال والتداخل والتكامل ضمن الوحدة الكلية للخلق الإلهي، ويتسق العلم مع الروح الإسلامية وهو يسعى إلى تكامل الجزئيات ضمن الكل الواحد. ويبدو التكامل من ضرورات الاستخلاف والتمكين في الكون والعمران البشري.

التوحيد أساس رؤيةٍ تكامليةٍ تستقطب مصادر المعرفة وأبعاد الوجود ليغدُوَ البحث العلمي تجربةً شاملةً ينغمس فيها الباحث بمجامع قدراته وملكاته. ويستطيع الباحث المسلم قراءة الكون الطبيعي والاجتماعي والإنساني بعقله وحواسِّه ونفسه جميعًا، وفي إطار مشروعٍ شامل للإصلاح والتنهيض ركيزتُه توطين العلم، سوف يسهُل توظيف هذه القراءة في بناء أسس حضارةٍ راشدةٍ متميزةٍ عما سبقها ولحقها من حضارات، بهذا التكامل الذي يجمع بين المادة والروح، الدنيا والآخرة، المسئولية والجزاء، الحق والواجب، الأنا والآخر ... فيصنع وسطيةً مميزةً لأمة تحول دون التطرُّف إلى أيٍّ من الجانبَين. التوحيد مضادٌّ للتطرف الحدي، ومضادٌّ للرؤية الواحدية الاستبعادية التي لا ترى الحق إلا في جانبٍ واحد أو في مدرسةٍ بعينها.

على أنها جميعًا تنبعث من أصولٍ منهجيةٍ أعمقَ تمثِّل ما وراء المنهج، تجسِّد منطلق المنهجية الإسلامية المؤهِّلة للقضاء على اغتراب العلم وغربته، فإذا كانت دافعية الممارسة

---

[١٥] المصدر نفسه، ص٢٤٩، وما بعدها.

[١٦] فتحي ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية** (عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م)، ص٢٧–٢٨.

العلمية أصلًا ثاويةً في آيات القرآن، كموجِّهات ودوافع للبحث العلمي نابعة من منظومتنا العقدية، فليس يتناقض معها مثول الغيب كأفقٍ شعوري، وليس من الضروري إقصاؤه تمامًا على طريقة العلم الوضعي. وإذا كان ذلك الأفق هو الغيب الأكبر، فليس يصعُب توليده قيمًا علميةً إيجابية، وكما قيل عن حق، ثمة أيضًا **الغيب النسبي** أو الأصغر الذي يعدُّ من أهم موجِّهات ودافعيات المعرفة والعلم والتحصيل، ومن هنا تأتي الآيات ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤]، ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء ٨٥]، ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٣]، للتعبير عن النسق المفتوح من المعرفة والعلم في إطار إدراك القصور واستمرار التحصيل وضرورات الاجتهاد، وإحداث التراكم، وحدوث الحوادث وتجدُّد الوقائع والأقضية، هذا كله يعني النسق المعرفي المفتوح وعملية إحسان القراءة،[١٧] أو بالأحرى القراءتَين.

وتبقى دائمًا وأبدًا دعوة القرآن إلى إعمال الفكر والبحث في ظواهر الطبيعة أو آيات الكون، والتي لم تَغِب عن الخطاب الفكري الإسلامي الحديث والمعاصر، ومنذ أكثر من مائة عامٍ خلَت عمل محمد إقبال (١٨٧٧–١٩٣٦م) على لفت الأنظار إلى ما أسماه «الاتجاه التجريبي العام في القرآن» الذي كوَّن في أتباعه شعورًا بتقدير الواقع، جعل منهم حملةَ لواءِ المنهج العلمي التجريبي في عصر سؤددهم. في المستوى المباشر للخطاب، احتوى القرآن الكريم على ما يقرب من خمسين آيةً تدعو إلى إعمال العقل، وآيات أخرى تدعو إلى التفكير العميق المتبصر المسئول في الظواهر والموجودات والأشياء، فضلًا عن تأكيده أسلوبَ البرهان والحجة والجدال الحسن للوصول إلى النتيجة الصحيحة استنادًا إلى المعطيات الخارجية المتفق عليها والقدرات العقلية أو المنطقية لأطراف الحوار. لقد وردت مشتقات الجذر «علم» في أكثر من سبعمائة وخمسين آية، ولئن كانت بعض الآيات تُرادِف بينه وبين الدين، أفلا يمكن أن يعني هذا أن العلم مسئوليةٌ ثقيلة منوطة بالإنسان مثل الدين؟! وفي المقابل أعلن القرآن نبذ التقليد ورفضه لمضادات العلم: الهوى والظن والسحر والخرافة. ويغدو المنهج العلمي بناءً على هذا — كما يؤكد عماد الدين خليل — ضرورةً إيمانية ملحَّة تُفضي إلى النشاط المعرفي المنضبط بالرؤية الإيمانية؛

[١٧] سيف الدين عبد الفتاح، «المنهجية وأدواتها من منظور إسلامي» في: **المنهجية الإسلامية**، لفيف من المؤلفين (القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، ٢٠١٠م)، ص٦٣٩–٧٤٧.

كدعوةٍ مؤاتية في إطار دينٍ بدأ كتابه الكريم بكلمة ﴿اقرأ﴾ [العلق: ١]، وهي كلمة تعني الأمر بالانفتاح على النشاط المعرفي على مستوى الكون والعالم والإنسان تعميقًا للوفاق بين الباحث المؤمن وبين العالَم الذي يتحرك فيه، ولإحكام هذه الحركة وتمكينها وتمكين وجود الأمة في العالم. فيمكن القول إن اكتشاف العالَم عملٌ من أعمال التقوى، بل مطلبٌ رئيس من مطالبها. وفي هذا تبادل التأثُّر والتأثير بين العقيدة والمعرفة في المنظور الإسلامي، ويتطلب الأمر تعزيز الرؤية الإسلامية بالمزيد من القيم المعرفية.[١٨] وهذا من مهامِّ النموذج الإرشادي الإسلامي.

إن القرآن يدعو الناس إلى التبصُّر بحقيقة وجودهم وارتباطاتهم الكونية ... وأعطى الحواس مسئوليتها الأساسية عن كل خطوةٍ يخطوها الإنسان المسلم في مجال البحث والنظر والتأمل والمعرفة والتجريب ... وناداه أن يُمعِن النظر فيما حوله: إلى طعامه ... إلى خلقه ... إلى الملكوت ... إلى التاريخ ... إلى خلائق الله ... إلى آياته المنبثَّة في كل مكان ... إلى النواميس الاجتماعية ... إلى الحياة الأولى كيف بدأَت، وكيف نمَت وارتقَت. ثم جعل السمع لكي يعرف ويميِّز فيأخذ ويرفض، وانتقل القرآن خطوةً أخرى ... فسأل الناس أن يحرِّكوا أبصارهم، ثم تتحمل البصيرة مسئولياتها الأساسية في تنسيق هذه المدركات وتمحيصها وموازنتها من أجل الوصول إلى الحق الذي تقوم عليه، وحُجة نواميس الكون والخليقة ...[١٩] وبهذا نجد أن القرآن يجعل عمادَي المنهج العلمي التجريبي العقلَ والحواس، جميعها مسئولة، لا تنفرد إحداها عن الأخريات في تحمُّل تبعة البحث والتمحيص والاختبار ... وتتوالى الآيات التي تؤكِّد أن السمع والبصر والفؤاد هي التي تعطي الحياة الإنسانية قدرتها وتفرُّدها، وأن الإنسان بتفعيلها يتبوأ مركزه كخليفة الله على الأرض، وأنه بتجميده هذه الطاقات قد اختار المنزلة الدنيا. وانطوى الأمر أيضًا على «التفقُّه» الذي هو خطوةٌ عقلية أبعد مدًى من التفكير، فهو حصيلةٌ تتمخَّض عنها عملية التفكير لتجعل الإنسان أكثر وعيًا وأعمق إدراكًا، «كما تجعله منفتح البصيرة دومًا، مستعدًّا للتحاور المسئول إزاء كل ما يعرض عليه من أسئلة وظواهر ومعضلات».[٢٠]

---

[١٨] عماد الدين خليل، **مدخل إلى إسلامية المعرفة** (هيرندن، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨١م)، ص١٨.

[١٩] المصدر نفسه، ص٢٣–٣٣.

[٢٠] المصدر نفسه، ص٣٣.

في مثل هذا، نجد دلائل القرآن الكريم إلى تجذير البعد الطبيعي العلمي وتوجيه العقل المسلم نحو الطبيعة لكي يُثبِتَ دورَه في الكون وتحمُّله مسئولية الاستخلاف. و«بقَدْر ما يتأسَّس هذا، بقَدْر ما تتحقق رسالة الوحي الإسلامي كخاتمة الأديان، من حيث هو وحيٌ طبيعي لا كهنوتي. إنه التوحيد كرؤيةٍ موجهةٍ للذهن نحو الطبيعة»،[٢١] بتعبير حسن حنفي الذي يواصل مسار التوحيد ليلفت الأنظار إلى قيمة التوظيف العلمي لمفهوم التنزيه الذي يمكن أن يصبح أقوى موجِّهات الوحي للعلوم العقلية الخالصة كالرياضيات والطبيعيات، من حيث يجعل الألوهية مبدأً عقليًّا شاملًا؛ لأن التنزيه يعني أن الله ليس موضوعًا للرؤية أو العلم، إنما العلم موضوعُه كلام الله في الكتابين — أي الوحي كقصدٍ نحو العالم وكنظامٍ له.[٢٢] هكذا يصبح التنزيه مثالًا معرفيًّا هو المثل الأعلى كتعالٍ وتجاوزٍ ومفارقة، التنزيه هو التعالي والتقدُّم المستمر ورفض الصيغِ الجاهزة والقطعية والمذهبية، والتوقُّف،[٢٣] إنه بناءٌ شعوري يدفع إلى البحث المستمر عن الحقيقة القصوى وتقدُّم العلم، يُبلوِر مثلًا معرفية ضروريةً للنموذج الإرشادي العلمي.

إذا أخذنا في الاعتبار ما صادرنا عليه في الفصل الأول من أن النظرة الفلسفية للعلم القاصرة على منطقه وآلياته المنهجية لم تعُد تكفي، ولا بد من النظر إلى العلم أيضًا من حيث هو بنيةٌ اجتماعية وحضارية وثقافية، بات واضحًا كيف يُناط بالنموذج العلمي الإرشادي الإسلامي أن يعكس الثقافة الإسلامية بواقعها الإنساني المتعين، كدالٍّ وكمدلول. وبطبيعة حال المفاهيم الفاعلة والفعَّالة يستتبع مفهوم الثقافة بضعةَ مفاهيمَ أخرى، فاعلة وفعَّالة بدورها، من قبيل الهوية الثقافية والتنوع الثقافي والتعدُّدية الثقافية والتثاقف والمثاقفة والهيمنة الثقافية ... وكلها مفاهيم لم تعُد الآن تنفصل تمامًا عن فلسفة العلم كما كان الحال في عصر النظرة الوضعية التي سادت حتى مجيء النصف الثاني من القرن العشرين.

النموذجُ الإرشادي العلمي الإسلامي في جوهره نموذجُ ممارسة أو ممارسةُ نموذج، مفادُه إعادة قراءة لمنطلقاتنا العقدية في ضوء وعي العصر والسقف المعرفي له،

---

[٢١] يمنى الخولي، **الطبيعيات في علم الكلام**، المصدر نفسه، ص١٦٢.

[٢٢] د. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، المصدر نفسه، المجلد الثاني: التوحيد، ص٢٩٧.

[٢٣] المصدر نفسه، ص٢٣٢.

وإعادة صياغة منظومة القيم والمدركات المعاصرة، متجاوزين مواقع الاستهلاك والاجترار والتقليد والتبعية الفكرية.[٢٤] وهو ليس دعوةً للانعزال أو الانغلاق المستحيلَيْن، فضلًا عن أن يكونا مجديَيْن، بل هو دعوةٌ لتوطين العلم وللتمكُّن المنهجي من أجل الرعاية المعمَّقة لفاعليات البحث العلمي ونمائها في أجواءٍ أليفة غير مغتربة، ثم استدامة وتجويد الحصائل المعرفية. إنه مسئوليةٌ عالمية ملقاة على عاتق الباحث العلمي المسلم في الوضع الثقافي الراهن في القرن الحادي والعشرين، لإرساء أسس ممارسةٍ علمية منطلقة من أصوليات ثقافته، وتقديم منظور ونموذجٍ معرفي إرشادي مختلف عن النموذج الغربي الذي طويلًا ما اتَّشح بالأُحادية والعمومية الكونية والمركزية المطلَقة.

ولكننا في هذا القرن الحادي والعشرين بتنا في عصرٍ ينادي بنقض المركزية وبالتعدُّدية، ليكون الواقع الحضاري الخاص والعالم الإنساني المشترك، كلاهما على السواء، أفضلَ وأكثرَ رحابةً وثراء.

رأينا النموذج الإرشادي الغربي القائم على التفاضلية بين الكتابَين وليد تطوراتٍ تاريخية ومعرفية خاصة بالحضارة الأوروبية التي هي في جوهرها — كما يقول حسن حنفي — ثقافةٌ وثنية وتقوم على الصراع، وتحت راية العلم المجيدة شاع تصديرُ هذه الوثنية في سرابيل المادية والوضعية المكرِّسة للتفاضلية والتنازع والصراع. وفي المقابل يقوم النموذج الإرشادي الإسلامي على التكامُل وليس التفاضُل، والتدافُع وليس التنازُع، والتوازُن وليس الصراع. ولعله بمثل هذا مدخل إلى مرحلة تحوُّل، تروم ارتيادَ آفاقِ وثبةٍ حضاريةٍ مرتقبة. وعليه أن يستوفي آليات الموقف المعاصر، والحرص على الخروج من مزالق التعمية والتجريد؛ فمقصد المنهجية الإسلامية ونموذجها الإرشادي «ليس مقصد الفيلسوف الحكيم، إنما هو مقصد المجاهد الرابض على ثغر من ثغور الأمة، بعد أن تضاعفَت تلك الثغور وتحوَّلَت إلى ثغرات في الهيئة والأساس».[٢٥]

لقد أوضح توماس كُوْن كيف ينطوي النموذج الإرشادي على نظريات العلوم البحتة والنظريات التفسيرية المعمول بها والتعريف السائد للمصطلحات وللمفاهيم، وأيضًا على

---

[٢٤] منى أبو الفضل، تقديم طه جابر العلواني، **الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام** (القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥م)، ص٣٣.

[٢٥] منى أبو الفضل وطه جابر العلواني، **نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهجية وتاريخية** (القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٩م)، ص٨٩.

قيم البحث العلمي وموجِّهاته ومقاصده وصولًا إلى ما أسماه كُون أيديولوجيا المجتمع العلمي. وفي سويداء كل هذا تكمن رؤية العالم (worldview) التي قد تتغير من نموذجٍ إرشادي إلى آخر، فضلًا عن أن أصولها الأنطولوجية تتمايز من حضارة لأخرى. وقد كانت أبرز وأعنف تغيُّرات النماذج الإرشادية العلمية هو ما حدَث بفعل ثورة النسبية والكوانتم من انهيارٍ مدوٍّ لرؤية العالم كآلةٍ ميكانيكيةٍ كبرى بما استلزمَته من واحديةٍ مادية وعلمانية فجَّة وسائر مقتضيات النظرة الوضعية التي توالت الدوائر الحلزونية لنواتجها الوبيلة حتى بلغَت الذروة بالمركزية الغربية التي سادت العالمين بفعل المد الاستعماري الناجم أصلًا عن النجاح المتوالي الخفَّاق للنموذج الإرشادي الوضعي، فبدت مسلَّمات نظرة الغرب للعالم؛ أي تلك الرؤية الكونية الواحدية المادية الميكانيكية فرضَ عين على كل، وأيِّ، بحثٍ علمي، إن لم تكن فرضَ عين على كل موقفٍ حداثي. على أية حال، بفعل ثورة النسبية والكوانتم وما تلاها في عصر ما بعد الحداثة انهارت الرؤية الميكانيكية الحتمية. لقد تراجعَت تمامًا، وتحتل النماذج الإرشادية العلمية في عصر الثورة الرقمية والاتصالات والعلوم المعرفية رؤًى للعالم مختلفة تمامًا.

والجدير بالذكر أن مفهوم رؤية العالم مثل مفهوم البراديم أو النموذج الإرشادي ذاته؛ أي اتسع مجاله ومداه ولم يعُد قاصرًا على فلسفة العلم الطبيعي، بل هو شامل لمناحٍ شتى في الحياة، حتى أمكن القول إن «القيم والمفاهيم أدواتُ تفعيل الرؤية الكونية الحضارية لأية أمة».[٢٦]

لم تعُد الرؤية العلمية الآن منقطعة الصلة تمامًا في جذورها عن الرؤية الحضارية. وحين يكون النموذج الإرشادي قرينًا لوثبةٍ حضارية مأمولة تعمل على تأكيد ذاتٍ حضارية، فسوف يعلو دور النظرة للعالم والرؤية الكونية الحضارية. وثمَّة رؤيةٌ كونية عامة هي أهم ما يميِّز حضارة تتسم بأنها إسلامية. وحين يتفاعل في النموذج الإرشادي العناصر الإبستمولوجية من مناهجَ وإجرائياتٍ بحثية مع العناصر الأنطولوجية من رؤيةٍ متميزة للعالم سيكون ذلكم بوابةً رحيبة للتوطين العميق للظاهرة العلمية وتبيئة البحث العلمي في إطارٍ يقوم على التكامل ووحدة المعارف، حاملًا الانسجام والتواؤم

[٢٦] عبد الحميد أبو سليمان، في: **المنهجية الإسلامية**، لفيف من المؤلفين (القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، ٢٠١٠م)، ج١، ص٢٧١.

والاستدامة، متجذرًا في ثقافتنا عقائديًّا وتاريخيًّا. إنه توافُق منطلقات وجذور ومكوِّنات النشاط العلمي مع الإطار المحيط به، الذي ينبعث منه.

بطبيعة الحال، مرتكَز الرؤية الكونية وعمادها التوحيد، الذي هو في الرؤية الإسلامية قيمةٌ مركزية، ومصدرٌ للقيم الأخرى وقاعدةٌ لمضامين هذه القيم في أنظمة الفكر والحياة، محورٌ رأسي ومعيارٌ حاكم يحدِّد المقاصد والغايات. لقد أوضحنا آنفًا كيف أن التوحيد افتراضٌ نظري تفسَّر على أساسه الظواهر الطبيعية، أو رؤيةٌ موجِّهة للذهن نحو الطبيعة. وفي النموذج الإرشادي الإسلامي «يصنع التوحيد تكاملًا في الرؤية وفي الممارسة المنهجية»،[٢٧] يقابل أحاديةَ النموذج الغربي وتفاضليَّته ومبدأه الميتافيزيقي المنبتَّ الصلة بالقيمة، والذي كان يزعم عموميةً كونية مطلقة. إنه التكامل الآتي من التداخُل والتآزُر بين الوحي الإلهي المسطور وبين البحث في الكتاب المنظور، مثلما يتكامل الماضي والمستقبل، فيُصبح النموذجُ القياسي الإرشادي الإسلامي، حين يشهد التفعيل والحياة، تمثيلًا لوحدة المعرفة، تحقيقًا للوجود الحضاري لأمة قطب، طالت غيبتُها عن مسرح الفعاليات الحضارية والإسهام في المسيرة التقدُّمية، وآن للأوبة أن تئون.

## ثالثًا: حوارات وتطبيقات

يقف النموذج الإرشادي الإسلامي على النقطة الحرجة أو الخط الفاصل بين التحديث والتغريب. وهو خط لا يعترف به جمهرةٌ من حاملي لواء التقدم والعصرنة والتنوير والعقلانية والليبرالية والحداثة وما بعدها وما قبلها وما فوقها وما تحتها ... إنهم ليسوا قلة، وقد يُسرِفون في تقديس العلم وتنزيهه عن كل ما هو إنساني، عجزًا عن التخلُّص من إسار المرحلة الوضعية السابقة. نتوقع منهم رفضًا ساحقًا، وربما دهشة واستنكارًا بل تحريمًا وتجريمًا، لطرح نموذجٍ إرشادي علمي إسلامي. ومع ذلك ليس هذا الطرح صرخة في وادٍ، وليس البتة نظرة غير مسبوقة.

هل يمكن أن يكون حديثٌ عن النموذج العلمي الإرشادي إلا انعكاسًا لمهمة عصر ووعي أمة ومطامح جيل. في هذا المجال الفسيح الحي المعيش يمكن أن يمتد الحوار إلى الأطراف المترامية لمقاربات الإشكالية الأم في فكرنا وواقعنا المعاصَرين، إشكالية الأصالة

[٢٧] فتحي ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي**، المصدر نفسه، ص٢٦٤.

والمعاصرة، فيتأتى في سياقٍ أعم وأشمل في الفكر العربي الحديث والفكر الإسلامي المعاصر بما يحفِلان به من محاولاتٍ دءوبة وجادة لتجديد التراث وتأصيل المعاصرة، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، من أستاذ الجيل وأستاذ الروح العلمية زكي نجيب محمود وهو يعلن في ذروة مراحل تطوُّره الفكري أن مهمَّتنا هي البحث عن طريقةٍ تلتحم بها علوم عصرنا ومُثله مع شريعة ديننا وقيمه، إلى بديع الزمان سعيد النورسي (١٨٧٧–١٩٦٠م)[٢٨] القابض على جمر الأصالة في ذروة التحول العلماني الهيستيري في تركيا الأتاتوركية وهو يعلن أن ضياء القلب في العلوم الدينية ونور العقل في العلوم الحديثة وأن بامتزاجهما تتجلى الحقيقة «فتتربى همة الطالب وتعلو بكلا الجناحَين، وبافتراقهما يتولَّد التعصُّب في الأولى والحيل والشبهات في الثانية» ... وصولًا إلى كل محاولة تهدف إلى انبثاقة حاضرٍ واعد عن ماضٍ لا يمكن نفيُه من دون زعزعة الهوية، ومن دون الذوبان في الغير أو العزلة عن عطائنا الحضاري، من حيث إن الثقافة الإسلامية، تحديدًا، تصنع «ارتباطًا مصيريًّا بين التراث وهوية الأمة، ذاكرةً وتمثلًا وتطلعًا، ذاكرة للماضي وتمثلًا للحاضر وتطلعًا للمستقبل».[٢٩]

بعبارةٍ أخرى، النموذج الإرشادي الإسلامي ليس يتحاور ويتواصل مع تراثٍ آتٍ من الماضي ومع ثوابتِ الهُوية فحسب، بل أيضًا، وقَبلًا، مع المحاولات الكثيرة المعاصرة التي تَكسِر دائرة الاجترار السلبي للتراث وتُعطي مداخلَ إيجابية وحصادًا طيبًا يُسهِم في تحديث الأصالة وتأصيل الحداثة. وربما نُلاحِظ انفصالًا بين بعض هذه التصورات الإطارية وبين النشاط المعرفي. وتعمل مقاربتُنا للمنهجية العلمية الإسلامية على الإسهام في رأب مثل هذا الصدع.

ويمكن أن نعود مجدَّدًا إلى واحدٍ من أهم وأبرز المشاريع في فكرنا الحديث، وهو مشروع «**التراث والتجديد**» لحسن حنفي شيخ الفلاسفة الأصوليين/المعاصرين وواحد

---

[٢٨] النورسي من أبرز الشخصيات الحاملة للواء التمسك بأهداب الإسلام في تركيا إبان النصف الأول من القرن العشرين، تُرجمَت مؤلَّفاته المعروفة باسم «رسائل النور» إلى أكثر من ثلاثين لغة، وصدَرَت عنه مئاتُ المؤلَّفات والرسائل. وتكرَّسَت دار سوزلر للنشر لإصدار مؤلفات له وعنه. انظر مثلًا: د. أحمد محمد سالم، **تجديد علم الكلام: قراءة في فكر بديع الزمان سعيد النورسي** (القاهرة، دار سوزلر للنشر، ٢٠١٠م) (سلسلة دراسات في رسائل النور).

[٢٩] العلواني ومنى أبو الفضل، **إعادة بناء علوم الأمة**، المصدر نفسه، ص٥٠.

من مفكرينا القلائل الذين حقَّقوا قَدْرًا من الحضور العالمي. ويتصدَّر مشروعُه المحاولاتِ الكثيرة التي «تهتم بقراءة وتحليل ونقد وتطوير التراث القديم للوصول إلى ثقافةٍ متطورةٍ تنطلق من ماضي الأمة وتُعالِج مشكلاتِها في الحاضر وتهتمَ بمستقبلها»،[٣٠] حيث يُوضَع كل شيء موضع التساؤل، وتظل نقطة البداية هي الوحي المنزل. عَمِل المشروع على اكتشاف كيفية تحوُّل الوحي إلى علوم في تراثنا القديم، ليكون التجديد هو إعادة بناء العلوم في حضارتنا كي يتحول الوحي مجددًا إلى علومٍ محكمةٍ مطابقة لحاجات العصر ولآفاقه المعرفية، ويكون العلم الديني أساسًا شهد امتداداته وانطلاقاته ومتغيِّراته في العلم الطبيعي والإنساني. لقد تكرَّرَت الإحالة إلى حسن حنفي ومشروع «التراث والتجديد» فيما سبق، وكان مقدمةً مفضية توًّا إلى مقاربتي لتجديد علم الكلام/أصول الدين في كتاباتٍ أخرى لي وردَت خلاصتُها فيما سبق، فضلًا عن أنه كان أيضًا من دعائم المقاربة المطروحة في الفصل السابق لأصول الفقه؛ حيث أشرنا إلى الجبهات الثلاث لهذا المشروع.

في الجبهة الأولى يُعاد بناء علوم تراثنا القديم بهدف تحويلها إلى علومٍ إنسانية بدايتُها الوحي وغايتُها الأيديولوجيا. والأيديولوجيا عند حنفي — كما هي في النموذج الإرشادي عند توماس كون — مسألةٌ نظرية وعملية معًا. والوحي علم المبادئ العامة التي يُمكِنها تأسيس العلم ذاته، والتي هي في الوقت نفسه قوانين التاريخ وحركة المجتمعات. الوحي هو منطقُ الوجود المميِّز لحضارتنا ومهمَّتنا تحويله إلى علمٍ شامل/أيديولوجيا شاملة، فيتحول إلى حضارةٍ لها بناؤها الإنساني المطابق لحاجات العصر. أَوَلم يتحوَّل الوحي منذ هبوطه إلى حضارة ارتدَّت إلى علومٍ مثالية، نقلية ونقلية/عقلية وعقلية؟ هكذا يخلُص حنفي إلى أن الحضارة الإسلامية لم تكن إلا محاولةً لمنهجة وعقلنة الوحي، لكن في ظروفٍ تاريخيةٍ مختلفة، علينا إذن منهجته وعقلنته مجددًا؛ أي إعادة بناء تراثنا طبقًا لظروف واقعنا ومتطلباته، وهذا في الجبهة الأولى من المشروع حيث إعادة بناء علوم الأمة عَبْر سبعة خطوط يتم فيها إعادةُ بناء كل علم على النحو التالي:

(١) علم الكلام بالانتقال من العقيدة إلى الثورة، وصياغة لاهوت الثورة.
(٢) الفلسفة أو علوم الحكمة، للانتقال من النقل إلى الإبداع.

---

[٣٠] جيلالي بو بكر، **إشكالية تجديد علم أصول الفقه عند حسن حنفي: دراسة تحليلية نقدية** (عمان، الوراق للنشر والتوزيع، ٢٠١٢م)، ص٤٥٥.

(٣) التصوف للانتقال من الفناء إلى البقاء، أو تحويل قيمه السلبية كالرضا والزهد والصبر والتوكل والقناعة إلى قيمٍ إيجابيةٍ فعَّالة تصل إلى الرفض والثورة والتمرُّد والاعتراض.

(٤) علم أصول الفقه لإعطاء الأولوية للواقع على النص وللمصلحة على الحرف، بالانتقال من النص إلى الواقع.

(٥) العلوم النقلية، وهي القرآن والحديث والتفسير والسيرة، وهي التي تتوغَّل في وجدان الجماهير، وبإعادة بنائها تنتقل من النقل إلى العقل.

(٦) العلوم العقلية؛ أي الرياضية والطبيعية، مطلوب إعادة بنائها لتبيان كيفية خروجها من الوحي، تأكيدًا على وحدة الوحي والعقل والطبيعة.

(٧) العلوم الإنسانية، كالتاريخ والجغرافيا واللغة والأدب، للوقوف على الإنسان والتاريخ.[٣١]

أنجز حسن حنفي الخطوط الخمسة الأولى من هذه الجبهة في مجلداتٍ فخيمة، تُعَد صفحاتها بالآلاف.[٣٢] ولكن من الواضح أن النموذج الإرشادي العلمي يرتبط مباشرةً بالخط السادس تحديدًا. وحتى لحظة كتابة هذه السطور لم يُخرج حنفي بعدُ الخطَّين الأخيرَين أي العلوم العقلية والعلوم الإنسانية اللذين يشتبكان توًّا ومباشرةً بالأصول الفلسفية للنموذج العلمي الإسلامي، يلتقيان معه من حيث إن الخط السادس تحديدًا،

---

[٣١] يمنى طريف الخولي، «المنهج في مشروع «التراث والتجديد»: دراسة نقدية – «من العقيدة إلى الثورة» مثالًا تطبيقيًّا» مجلة **الإنسانيات والعلوم الاجتماعية** (كلية الآداب جامعة القاهرة)، المجلد ٥٦، العدد ٢، نيسان (أبريل) ١٩٩٦م، ص١٠٥–١٦٤. وانظر، حسن حنفي، **التراث والتجديد**، ط٣ (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٧م)، وقارن: حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب** (القاهرة، الدار الفنية، ١٩٩١م). وبطبيعة الحال المصدر الرئيس للتخطيط العام للمشروع هو كتاب حنفي المبكر **التراث والتجديد** – ١٩٨٠م، الذي صدر في عدة طبعات.

[٣٢] صدَرَت هذه المحاولات كالآتي:

(١) **من العقيدة إلى الثورة: محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين**، خمسة مجلدات، ١٩٨٧م.
(٢) **من النقل إلى الإبداع**، تسعة أجزاء، ٢٠٠٠–٢٠٠٢م.
(٣) **من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه**، ٢٠٠٤م.
(٤) **من الفناء إلى البقاء**.
(٥) **من النقل إلى العقل**، خمسة أجزاء، ٢٠١٢م.

وهو إعادة بناء العلوم العقلية الرياضية والطبيعية في حضارتنا، إنما يقوم على تأكيد وحدة الوحي والعقل والطبيعة وذلكم مرتكَز جوهري. العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية في منظور «التراث والتجديد» لم تصدُر عن الوحي طبعًا، لكن لها بواعثها وموجِّهاتها في الوحي، أو كما نقول في النموذج الإرشادي الإسلامي، لها منطلقاتها المنهجية في مرتكزنا الحضاري الروحي القيمي، الذي نريده دافعًا وشاحذًا للسلوك العلمي.

تمثِّل محاولة حسن حنفي عمقًا فلسفيًّا واقتدارًا نظريًّا في معالجة القضية المطروحة. ويُمكِن أن نذكُر في هذا الصدد جهودَ **عبد الوهاب المسيري** الباسلة في تجسيد الأخطاء والخطورات الكامنة في التسليم بالنموذج الغربي الذي لن ينفصل عن المنزع الاستعماري والإمبريالي. وقد توقَّف المسيري عند المرحلة الاستعمارية ولم يتابعها إلى الفكر بعد الاستعماري وبعد الحداثي وما ساد الفكر الغربي في العقود الأخيرة من موجات النقد الذاتي. ولئن كان النموذج الإرشادي يؤطر عالم العلم والبحث العلمي، فإن جهود المسيري انصبَّت على بلورة مفهومٍ مشابه له، لعله أعم كثيرًا منه، يقف وراء مدركات العالِم والمفكِّر والإنسان العادي على السواء، وهو ما أسماه «النموذج التفسيري» الذي يحكُم إدراكات الإنسان وأحكامه. إنه خريطةٌ معرفية تحدِّد مجال النظر، ونُدرِك الواقع على أساسها. وتتواصل مسيرتُه إلى رحاب البحث العلمي خصوصًا في الإنسانيات، كأساس لرؤيةٍ معرفية ودعوة إلى الاجتهاد. كل، وأيُّ، نموذجٍ تفسيري لا بد أن يقوم على «تحيُّز» ما. واهتم المسيري كثيرًا بما يُسمَّى «فقه التحيز»، ولما كانت موضوعية نيوتن المطلَقة والموهومة قد تبخَّرت تمامًا من النماذج الإرشادية العلمية المعاصرة، بدا واضحًا أن عناية المسيري بمقولة التحيُّز لبنةٌ هامة من لبنات النموذج الإرشادي الإسلامي. وفي النهاية أصبح نموذجُه التفسيري بتحيُّزه أساسًا من أسسِ محاولاتٍ تطبيقية هامة سنعرِّج عليها لاحقًا، بعضها اختار عنوانًا له هذا المصطلح: «النموذج التفسيري».

ومن زاويةٍ أخرى، ثمَّة أيضًا محاولات على درجةٍ عالية من الحرفية والمهنية العلمية والتمكُّن من الموضوع ومن المنهج معًا، تبحث معنا عن توطين العلم الحديث والبحث العلمي مستعينةً بالدراسة الرصينة المتعمقة للإنتاج العلمي في التراث الإسلامي والعلم العربي، من قبيل مقاربات العالم المتمكِّن ذي الباع الطويل والخطير في تاريخ الرياضيات العربية الدكتور رشدي راشد. وقد مر علينا جانبٌ من جهوده الثمينة التي أبرزَت دور العلوم العربية الإسلامية في خلقِ عقلانيةِ العلم الحديث ومنهجيَّته بل وترييضه، وكيف تخلَّقَت هذه العلوم أصلًا بفضل التفاعل مع الجوانب الأخرى في النموذج المعرفي

الإسلامي، التاريخية والسياسية والإدارية واللغوية والفقهية والكلامية والفلسفية. وهي جهود لا يستطيعها إلا أمثالُه من أولي العزائم والشكائم في البحث العلمي، وتنتظر جهودًا مماثلة لمواصلة المسير. وطبعًا ثمَّة مقارباتٌ مُدانية مثل مقاربات عبد الحميد صبرة وسواها.

وفي الطرف الآخر المقابل تمامًا، ثمَّة سيلٌ عرمرم من محاولاتٍ شتى، تحمل لافتة أسلمة العلوم الطبيعية ذاتها، تتَّشح غالبًا بنبرةٍ عاطفية تجعلها مهمةً عقيمة إن لم تكن مستحيلة، وإن أسفرَت عن شيء، فلن يكون إلا تحصيل الحاصل، كأن نجلس على أبواب العلماء نلتقط فتات موائدهم لنبحث عن كلمةٍ هنا أو هناك يمكن أن تتشابه مع نصٍّ قرآني، وكأن من المهم أن يصدِّق عليه علماء الغرب بعد ألف وخمسمائة عام، وليس يهم كثيرًا أن نضيف نحن ونكتشف الجديد. قد تتسم مثل هذه المحاولات بصدق التحمُّس للقضية، لكن تأتي المحصلة بدرجاتٍ متفاوتة، تبلغ في بعض الأحيان حدًّا كبيرًا من التهافُت والسطحية وربما اللامعقولية. هذا بعد أن استهلَّها من لُقب بحكيم الإسلام، المفكِّر الإسلامي الموسوعي الشيخ طنطاوي جوهري (١٨٧٠–١٩٤٠م)، أول عربي يرشَّح لجائزة نوبل، ثم اتسع نطاقها وانفتحَت حدودها وتكاثر المنشغلون بها، من محترفين وهواة، ومن أعلامٍ حققوا شهرةً وصيتًا إلى أفراد من جموع المشكِّلين للمجتمع العلمي في البلدان العربية والإسلامية.[٣٣] في مثل هذا الإطار قد يتكرر الحديث كثيرًا، وقد يغلب

[٣٣] الفريق الأول من أمثال الطبيب الفرنسي موريس بوكاي الذي اعتنق الإسلام وكتابه **الإنجيل والقرآن والعلم** والطبيب المصري الذي هجر الطب إلى الأدب والحديث عن الإعجاز العلمي للقرآن مصطفى محمود، وسيد حسين نصر من إيران، وثمَّة ترجمة عربية لكتابه **الفلسفة والأدب والفنون الجميلة من وجهة النظر الإسلامية**، وأيضًا ضياء الدين سردار المعني بالمستقبليات الإسلامية، والجيولوجي زغلول النجار ... إلخ. والفريق الثاني يمكن أن نأخذ مثالًا له الدكتور محمد بن ترسية الذي يعمل بتدريس الهندسة الميكانيكية في الجامعات السعودية، واهتم بالمقابلة في العلوم الطبيعية بين النموذج الغربي والنموذج الإسلامي، ليلفت الأنظار إلى مفاهيم تعمل على تسرُّب قيمٍ غربية مناقضة للقيم الإسلامية إلى نفوس المشتغلين بالعلوم الطبيعية، من قبيل حيادية الإسهام العلمي للغرب، وضرورة التطبيق الحرفي لنموذجه، وأن التقنية تفرض الذوبان في أيديولوجيةٍ غربية وأن الحقائق العلمية تعني إنكار الحقائق الدينية، واستحالة الجمع بين الالتزام الديني والتفوق العلمي. يؤكِّد ترسية أن النموذج الغربي لمنظومة العلوم الطبيعية، على علو شأنه من حيث المحتوى المعرفي، ليس كمالًا مطلقًا، وتسرَّبَت إليه عواملُ ذاتية من

عليه في أفضل الأحوال طابع دَعَوي وَعظي قيمي، وفي أسوَئِها طابعٌ تعصُّبي انفعالي. وقد تتراجع الأصول المنهجية المثمرة حقًّا، وتبلغ أحيانًا حدًّا من التسطيح والانفعالية يثيران الدهشة والأسف. وبشكلٍ عام، يمكن القول إن الانشغال ببيان الإعجاز العلمي للقرآن إنما «يحمل القرآن كفرع على العلم»،[٣٤] في حين أن المطلوب قد يكون العكس تمامًا؛ تحميل العلم على القرآن كأصل.

ومن منطلق التشارك بين التيارات التجديدية المُستنهِضة للأصوليات العقلانية في فكرنا المعاصر، التي تجتمع على استهداف النهوض بالأمة، نجد أواصر القربى وشيجةً بين النموذج الإرشادي العلمي الإسلامي وبين مشروع المنهجية الإسلامية الذي أطلقه المعهد العالمي للفكر الإسلامي منذ العام ١٩٧٧م.

في هذه الساحة نجد حصادًا طيبًا ورصيدًا هائلًا في مضمار المنهجية الإسلامية، بلغ في بعض الأحيان حدَّ الصناعة الثقيلة، وأسفَر عن ترسانةٍ منهجيةٍ مدجَّجة ومنجزاتٍ جديرة بالاعتبار، تمَّت برعاية المعهد العالمي للفكر الإسلامي، في مؤتمراته الدولية ونداوته ودورياته ومطبوعاته الأخرى. استفَدنا منها وورَد بعضُها في هوامش الصفحات السابقة. (وعن مكنونات هذه الهوامش، تجدُر بنا الموازنة بشكلٍ خاص بين محاولة حنفي لإعادة بناء تراثنا القديم، وبين عناية طه العلواني ومنى أبو الفضل — وهما في الجبهة الأمامية من مشروع المنهجية الإسلامية — بإعادة بناء علوم الأمة).

---

منطلقاتٍ فلسفية وعقائدية للعلماء ترابط فيها المادية الإغريقية والوثنية الرومانية وتحريفات العقيدة المسيحية. كما أن غاية العلوم الطبيعية الغربية هي المنفعة والمتعة والتطور وقهر الطبيعة. أما في النموذج الإسلامي فتأتي ممارسة النشاط العلمي في إطار رؤيةٍ شاملة للألوهية والوجود والإنسان والعلم، ويتكامل مع حقائق الوحي وقيمه ويحرص على صبغةٍ إسلامية للصياغات العلمية، ويبتغي وجه الله في غايات العلم وتطبيقاته. وأشار إلى توظيف الترجمة كجهدٍ مؤسساتي، وإيقاف نزيف الكفاءات وهجرتها إلى الغرب، وبناء الكفاءات العلمية الملتزمة بدورها الحضاري الديني عن طريق تنمية مؤهلاتهم في المجالات المعرفية العامة والتخصصية والإيمانية ومجال الوعي الرسالي والأخلاقي، وإعادة الاعتبار للغة العربية، بإعداد مناهج تحسِّس بالتحدي التقني والمسئولية الرسالية. ورأى أن النهوض بالبحث العلمي، له شروطٌ ذاتية مثل التشبع بالحس الرسالي، والثقة بالنفس، واعتبار البحث العلمي تعبُّدًا، وشروطٌ بيئية هي أوضاع المؤسسات وشروطٌ مادية هي توافر السبل المعرفية والمادية والمختبرية والبشرية.

[٣٤] طه جابر العلواني، **معالم في المنهج القرآني** (القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠١٠م)، من مقدمة بقلم وليد منير، ص١٣.

شهدَت ساحة فرع هذا المعهد بالقاهرة بعضًا من أنضر العقول في تخصصاتٍ شتى، واتَّسَم المجاهدون فيها بخلوص النية وصدق العزيمة في الإيمان بقضية المنهجية الإسلامية، وإزاء رصيدها الهائل المُنجَز والماثل يمكن أن ننتقل من مجرد الحوار حول نموذجٍ إرشادي علمي إسلامي إلى مثول **محاولات تطبيقية** عينية له شاخصة ومنتجة. خصوصًا في مضمار العلوم الإنسانية.[٣٥] ولا ضَير، فالإنسانيات هي المجال الذي يُخاطَب ويُبتغى ويُرتجى. منطلقات المنهجية الإسلامية هي المنطلقات التي يشتجر حولها واقعنا الحضاري، لتكونَ بالنسبة إلى العلوم الإنسانية بالذات وسيلةً وغاية، وسبيلًا مفضيًا إلى فهمٍ أكمَل لأبنيتنا السوسيوسيكلوجية، وأقدَر على الإحاطة بواقعنا وعلى التكافؤ مع تطلعاتنا.

إن موضوع العلوم الإنسانية والاجتماعية، يتميز بكثرة المتغيِّرات وتواتُر العوامل الفاعلة وتعدُّد الجوانب. ومن المفيد البحث عن مداخلَ منهجيةٍ أقدَر على التكامل وعلى تتبُّع خصوصيات وعموميات الظاهرة، فتتساءل منى أبو الفضل: «هل نُغفِل قوى وعقائد وتيارات وآليات حراكٍ تاريخي قوي تموج بها منطقتنا، بدعوى تلمُّس الحداثة والامتثال لمقولاتٍ علمية على أساس أن النموذج الإرشادي الغربي لا يحتويها؟ أم الأدنى إلى الصواب أن يتم استيعاب هذه الآليات في إطارٍ أكثر قدرةً ومواءمة للتعامل العلمي مع واقعنا، أقدَر على الوصف والتفسير والتحليل؟ منطلقات المنهجية الإسلامية تقهَر هذا الفصام العقلي بين الأصالة والمعاصَرة، بين العقل والواقع، وتطرح تواصُلًا بين عناصر كيان الأمة التي تعيش اليوم حالةَ فصامٍ لا يدرك أبعاده مثل المتخصِّص في العلوم الاجتماعية والباحث في أنساق القيم والسلوكيات في الأفراد والجماعات.»[٣٦]

فضلًا عن هذا، نجد أن **العلوم الإنسانية** أحوج إلى أن تستنفر الجهد من أجل دفع طاقاتها التقدمية؛ فهي التي تعاني من أزمة التخلف النسبي عن العلوم الطبيعية

---

[٣٥] في هذا: يمنى طريف الخولي، «أصول الميثودولوجيا الإسلامية في العلوم الإنسانية» بحث ألقي في: **المؤتمر الدولي الثالث للرابطة العالمية لعلماء النفس المسلمين**، الجامعة الإسلامية العالمية، كوالا لامبور، ٦–٨ كانون الأول (ديسمبر) ٢٠١١م.

وقارن: أحمد عروة وآخرون، **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية** (القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م). (سلسلة المنهجية الإسلامية).

[٣٦] منى أبو الفضل، **الأمة القطب**، المصدر نفسه، ص٢٠. وبسبب هذا الفصام يشتعل الشارع المصري لحظة كتابة هذه السطور بأشكال من العنف والفوضى والاضطراب والشغب يأسى لها الفؤاد.

وعجزها عن اللحاق بمعدلاتها التقدمية، وإحراز ما أحرزَته العلوم الطبيعية من نجاح في الوصف والتفسير والتنبؤ والسيطرة على ظواهرها. إن العلوم الإنسانية في بحثها للظواهر الاجتماعية قد أحرزَت قدرًا ملموسًا من النجاح في توصيفِ الظواهر، وليس التوصيف العلمي أمرًا يسيرًا أو هينًا بل إنه بمثابة اكتشاف الظاهرة، وهو معلم كينونةِ العلم أو وجوده واحتلاله مكانًا في نسَق العلوم، ولكن الإحاطة العلمية بالظاهرة تقتضي مواصلة المسير من مرحلة الوصف والإجابة عن السؤال: كيف تحدث الظاهرة؟ إلى مرحلة التفسير والإجابة عن السؤال: لماذا تحدث الظاهرة؟ وها هنا يمكن القول إن مشكلة العلوم الإنسانية تتمثَّل في عجزها عن التفسيرات المقتدرة، وهذا العجز في التفسير يجعل مشكلة العلوم الإنسانية والبحث في منطقها ومنهجها مسألةً شديدة الإلحاح، وفرضَ عين على المعنيِّين بالمنهجية العلمية.[٣٧] ومنذ مطالع القرن العشرين جعل إدموند هوسرل من أزمة العلوم الإنسانية أزمة الوعي الأوروبي بجملته، وفي النصف الثاني منه تضاعَف أمرها مع موجات النقد الذاتي في الفكر الغربي وما بعد الحداثة التي أدت إلى سيولةٍ نظرية في مفاهيم منهجية أساسية، أضيفَت إليها سيولةٌ اجتماعية فاضت في العقود الأخيرة من السنين، وتزعزعَت على مستوى الفكر وعلى مستوى الواقع مقولاتٌ كانت قد ارتكزَت عليها العلوم الإنسانية والاجتماعية.

تُعَد أزمة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية من أمهات مشاكل فلسفة العلوم، والوعي بها لا يغيب عن الساحة أبدًا؛ وبالتالي هي أكثر من سواها إلحاحًا على مطلبَ منهاجية تكون أكثر قدرةً على النقد والبناء والاستعادة، فتنتظر من المنهجية الإسلامية أكثر مما تنتظره أية علومٍ أخرى. وكما أشارت منى أبو الفضل، العلوم الإنسانية أكثر

---

[٣٧] انظر في تفصيل هذا: يمنى طريف الخولي، **مشكلة العلوم الإنسانية: تقنينها وإمكانية حلها**، ط٧ (القاهرة، دار رؤية، ٢٠١٠م). في هذا الكتاب كنتُ لا أزال أسيرة النظرة الأسسية التي تقصُر فلسفة العلم على منطقه ومنهجه؛ لذلك أُصِر على فصلٍ حاسم، بين العلم والأيديولوجيا، وهذه مسألةٌ باتت محل نظر الآن. على أية حال يظل لهذا الكتاب دورُه في تنضيد منطق التقدُّم العلمي، وتقنين مشكلة العلوم الإنسانية في ضوئه، والانتهاء إلى أساسياتٍ تجريبية تظل مفيدةً في حدودها. فضلًا عن هذا، أجدني في استباقٍ غير منظور أقيم البراهين المنطقية والحُجَج المسهبة لتقويض مزاعم العلم الواحد الموحَّد الضام للعلوم جميعها، والذي بلغ ذروته بلغة الفيزياء عند رودلف كارناب. إن رفض العلم الموحَّد مقدمةٌ منطقية مشروعة لرفض النموذج الإرشادي الموحَّد، وبالتالي البحث عن نموذج إرشادي إسلامي.

من سواها فيما تحملُه من ثقافة منشئيها وفي تأثيرها في عقلية حامليها وفي العوامل التي تأخذها من الهوية والمرجعية ومنظومة القيم وأنماط السلوك؛ وبالتالي يتكثف احتياجها للنموذج الإرشادي الخاص. والنماذج الإرشادية السائدة الوضعية وما بعد الوضعية، بأصولها الغربية اليونانية والرومانية والقروسطية المسيحية ثم امتداداتها أو انقلاباتها الحداثية، وأخيرًا ما بعد الحداثية، مهما تدَّعِ العمومية والعالمية والكونية لا تستطِع أبدًا أن تلبي الحاجات المعرفية، الوصفية والتفسيرية التي يُنتظر استيفاؤها من التناول العلمي المنهج للظواهر الإنسانية. النظرة العلمية السائدة في إطار تعلُّمِنا من الغرب، وهي المرحلة التي نجد العزم لتخطيها، تفترض وتفرض نموذجًا إرشاديًّا واحدًا يخضع له الإنسان مطلقًا والمجتمعات جميعًا، بصرف النظر عن الفوارق والاختلافات والخصوصيات الحضارية، كحاصل لرؤية الواقع والعالم والتاريخ والتقدم عَبْر أوروبا وفقًا للمركزية الغربية التي سادت بفعل الاستعمار على مستوى الواقع وعلى مستوى المثال، وبصرف النظر عما فيها من قصور فإنها قد لا تطابق واقعَنا نحن الخاص. مما يجعل الحاجة ملحَّةً إلى نموذجٍ إرشادي موائم ومطابق لطبيعة الظاهرة في الحضارة المعنية وحاملٍ لخصوصياتها وما يميزها.

لكل هذا، تكتسب محاولات المنهجية الإسلامية في العلوم الإنسانية أهمية أكثر وخصوصية، محاولين دائمًا البقاء في دائرة المنطلقات الإسلامية للمنهجية العلمية، والبعد عن دعاوى أسلمة العلوم ذاتها. ولأن التاريخ يُعَدُّ أبا العلوم الإنسانية جميعًا، يمكن أن نبدأ بالإشارة إلى محاولات بُذلت لترسيم المنهجية الإسلامية للتاريخ والدراسات التاريخية، خصوصًا التاريخ الإسلامي، من قبيل محاولة المؤرخ العراقي عماد الدين خليل التي تبدأ بتوضيح القصورات التأريخية للحضارة الناجمة عن اتباع النموذج الإرشادي السائد الذي هو غربيٌّ علماني مادي، صادر عن إبيستميةٍ محكومةٍ بالمركزية الغربية تجعلنا نتبع مناهجَ لا تقوم على أساسٍ متوازن ينظر إلى القيم الروحية والمادية كعواملَ فعَّالة مشتركة في صنع التاريخ، بل على العكس يميل إلى تأكيد القيم المادية وإنكار القيم الروحانية تمامًا. ومن جهة أخرى، يقدم تاريخ العالم كله، ومن ضمنه التاريخ الإسلامي من وجهةِ نظرٍ غربية تجعل الحضارة الغربية مركز العالم الذي تدور حوله كل التواريخ الأخرى، منها التاريخ الإسلامي. وهذا يجعل تاريخ العالم تاريخًا موسَّعًا للغرب؛ أي تاريخًا مشوَّهًا غير سليم؛ وبالتالي يجعل كل مفهومٍ ثقافي أو مؤسسةٍ اجتماعية تتعارض مع النموذج الغربي إنما ينتمي حتمًا إلى درجةٍ أدنى وأحط. درسَت

المناهج الغربية تاريخنا وتواريخَ أخرى محكومةً بتعصباتٍ شتى ورواسبَ استعمارية وأطماعٍ اقتصادية وأهدافٍ سياسية وتحزباتٍ دينية ومذهبية وعرقية وأيديولوجية، تعود إلى مذاهب تبلورَت في القرنِ التاسعَ عشرَ الذي كان العصر الذهبي لتطوير المناهج التاريخية وأيضًا للمد الاستعماري؛ لذا أتى تطبيق هذه المناهج في تأليف وتدريس التاريخ الإسلامي في مدارسنا وجامعاتنا — بتعبير خليل — بثماره المُرَّة من مؤرخين ومثقفين منبهرين بالحضارة الغربية باخسين قَدْر حضارتهم الذاتية.

وعن طريق المنهجية الإسلامية التي يقترحها، يمكن التسلح بمنظورٍ نقدي إزاء محاولات التأريخ الماضية وإزاء فلاسفة التاريخ أصحاب الرؤى التاريخية الكلانية، ويمكن إعادةُ عرضِ التاريخ الإسلامي وتحليله وفقَ أدواتٍ وإمكانياتٍ تُساعِد المؤرِّخ على عرضه بقَدْرٍ أكبر من الإحاطة والموضوعية. والموضوعية هنا تذكِّرنا بالموضوعية القوية التي تحدَّثَت عنها ساندرا هاردنج، وهي تؤكِّد أنها تقتضي الإحاطة بخصوصيات الموقف العلمي المعيَّن. وفي هذا يؤكِّد عماد الدين خليل ضرورة الاستفادة من الوسائل والإمبيريقيات التي أتاحتها المرحلة المعاصرة، على ألا يقع المؤرِّخ تحت وطأة الحياة المعاصرة ليحاسب الماضي بمحكَّات الحاضر. وفي هذا الإطار عَمِل خليل على ترسيم هيكلٍ تخطيطي للدراسات التاريخية المنتظَرة أو المبتغاة خصوصًا في التاريخ الإسلامي، لا يبدأ طبعًا من نقطة الصفر، لكن على أساسٍ من مرجعيات المنهجية الإسلامية ومنظورها الحضاري يواصل المسير بتفادي المثالب المذكورة والإحاطة بالعوامل الفاعلة التي جرى إغفالها.[٣٨] ولعل أولى وأبسط فاعليات المنهجية الإسلامية أن يعيد المسلمون كتابة تاريخهم، ليخرج بصورةٍ أوفى وأشمل وأعمق.

ويمتد النموذج الإسلامي ومنظوره الحضاري إلى العلوم الاجتماعية (السوسيولوجية) التي هي بالنسبة إلى العلوم الإنسانية جميعًا بمثابة الفيزياء بالنسبة إلى العلوم الطبيعية جميعًا؛ أي لها موضع الصدارة من حيث عموميتها وشموليتها وأن موضوعها يحيط بمجمل حلبة العلوم الاجتماعية. بُذلَت محاولاتٌ تنطلقُ من أن العلوم السوسيولوجية

---

[٣٨] عماد الدين خليل، **مدخل إلى إسلامية المعرفة**، المصدر نفسه، ص٧٢–٧٤، وما بعدها.

وقارن: د. زكريا سليمان، «نحو منهج للتاريخ في إطار المنهجية الإسلامية»، في: **المنهجية الإسلامية**، المصدر نفسه، ج٢، ص٦١٥–٦٣٢.

حلبةٌ مُثلى للمأمول من فَض النزاع والانفصام بين البحث العلمي المحدَث وبين العلوم الإسلامية. وتوقَّف د. علي ليلة عند اهتمام النظرية الاجتماعية المعاصرة باستكشاف العلاقة بينها وبين الدين، لينتقل إلى الإسلام تحديدًا واحتواء مصادره وتراثه على معالمِ نظريةٍ اجتماعيةٍ تتكامل فيها العقيدة والعمل والفطرة؛ حيث الإيمان قوةٌ دافعة إلى عمرانِ الأرضِ والارتقاء بالمجتمع. على أنه يرى أن غاية ما نصبو إليه ليس نموذجًا إرشاديًّا، بل فقط معالم نظريةٍ اجتماعيةٍ من منظورٍ إسلامي، توجِّه الباحث في أدائه من حيث تسليمها بالوحي والتزامها بالحدود المعرفية الإسلامية في تحديد المفاهيم الاجتماعية.[٣٩]

ويبدو المنظور الإسلامي أكثر اتساقًا ووجوبًا في علومٍ اجتماعيةٍ وإنسانية أخرى من قبيل علوم التربية، فلا تنفصل عن النص الديني على طريقة النموذج الغربي، أو عن القيم الإسلامية.[٤٠] وبالمثل علم الاقتصاد[٤١] حيث نجد النموذج الإسلامي كمبحث وكعلم وكمعياريات قد يتطرق إلى ممارسة مؤسسات، وهو ذو علاقة بالقضية الأم في الواقع الاقتصادي الراهن للدول النامية، وهي قضية التنمية، وكيف تكون المنظومات الإسلامية محفزة وليست البتة عائقًا. إن المداخل والنماذج الإسلامية في ميدان الاقتصاد عالَمٌ تنامَى وعظُم حجمُه، والحديث بما يجب التسليم به وما يستدعي التطوير أو التحجيم أو النقاش أو الرفض قد لا ينتهي. وفي كلِّ حال، نحن معنيُّون ها هنا فقط بمنهجية العلم والبحث العلمي لا سواهما.

---

[٣٩] علي ليلة، «النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي»، في: **المنهجية الإسلامية** المصدر نفسه، ج٢، ص٩١٩–٩٦٨.

[٤٠] عبد الرحمن النقيب، «النموذج التفسيري في التربية»، في: **المنهجية الإسلامية**، المصدر نفسه، ج٢، ص٩٧١–٩٩١. و**المنهجية الإسلامية في البحث التربوي نموذجًا: النظرية والتطبيق** (القاهرة، دار الفكر العربي، ٢٠٠٤م). وقارن: حسان محمد حسان ونادية جمال الدين، **مدارس التربية في الحضارة الإسلامية** (القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٨٤م). وانظر: **أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية التربوية**، ثلاثة أجزاء، ١٩٩٢م. وأعمال مؤتمر: **بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة**، جزءان، عمان، تموز (يوليو) ١٩٩٠م.

[٤١] رفعت العوضي، «النموذج التفسيري الإسلامي في الاقتصاد: رؤية مقارنة»، في: **المنهجية الإسلامية**، ج٢، ص٩٩٥–١٠٤٥. وراجع: محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، ط٢ (بيروت، دار الفكر العربي، ١٩٦٨م). وثمة — على سبيل المثال — أعمال ومنشورات مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر.

## رابعًا: المنظور الحضاري ... نموذجٌ مطروح

قيل إن الاقتصاد علم الثروة في المجتمع، والسياسة علم القوة فيه، ولأن الثروة والقوة وجهان لعملةٍ واحدة، فقد اقترن الاقتصاد والسياسة معًا برباطٍ وشيج. وبالتالي، ينقلنا علم الاقتصاد إلى قرينه، إلى علم **السياسية** حيث نجد مثالًا ماثلًا للنموذج العلمي الإرشادي الإسلامي، في محاولة للبحث عن نسَقٍ بديل ومنهجيةٍ بديلة لتلك الغربية السائدة، تنضاف إلى منهجياتٍ يموج بها عصرٌ بات يعرف معنى وجدوى وقيمة التعدُّدية المنهجية من ناحية، والتعدُّدية الثقافية من الناحية الأخرى.

إنها مدرسةٌ علميةٌ منتجة في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، تؤسِّس علمًا سياسيًّا وفقًا لنموذجٍ إرشاديٍّ إسلامي، لينضم علم السياسة من المنظور الإسلامي إلى جملة منظورات علم السياسة المتفاعلة على ساحته العالمية. يسودها طابع العلم الجمعي التعاوني بين لفيف من الباحثين ومن الأساتذة ومن التلاميذ، فلم تكن كمثل المحاولات السابقة جميعها في جوهرها جهدًا فرديًّا لا يلزم غير صاحبه، بل تُفصِح عن أن الأمر يتطلب «الكثير من الجهود والموارد والتواصل والتشبيك، ليس على صعيد جماعةٍ بحثيةٍ مصرية، لكن امتدادًا إلى دائرةٍ عربية ثم إسلامية ثم عالمية».[٤٢] فضلًا عن التساند فيها بين البحث العلمي والإنتاج النظري والتدريس الفعلي الحي؛ ذلك أن الخبرة التدريسية للنظم السياسية العربية أبانت لهم عجزَ النموذج الغربي عن الإحاطة بواقعنا الاجتماعي والسياسي، وأن الإسهام في العلم السياسي ينتظر معالجةً تُوائِم هذا الواقعَ وتُطابِقه. إنها مدرسةٌ تخلَّقت بداياتها في فترة سيادة وهيمنة المرحلة الوضعية — التي انقضَت — لتنبذها تمامًا، وبدأَت في هذا النبذ قبل أن تعلوَ موجاتُ نقدها ورفضها في الغرب، وفي النهاية تلتقي مع تيار المراجعة الذاتية ونقد المنظورات الغربية التقليدية التي علا شأنها خلال العقدَين السابقَين، بفضل الفلسفات بعد الحداثية بعد الاستعمارية والفلسفات الغربية التي تنطلق من نقض المركزية الغربية.

ترفض مدرسة العلوم السياسية هذه الانحباس في النموذج الإرشادي الغربي الواحدي، وبالقَدْر نفسه تنبذُ التقليد وهي تأخذ في اعتبارها دَور البُعد العقائدي والقيمي

[٤٢] نادية مصطفى، «العلاقات الدولية في الإسلام،» **مجلة المسلم المعاصر**، (عدد خاص عن العلاقات الدولية في الإسلام)، العدد ١٣٤/١٣٣، تموز (يوليو)/كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠٩م، ص٥–٥٦.

والمعنوي في التنظير السياسي. من هنا كان بحثهم عن نموذجٍ إرشادي يحمل منطلقاتٍ منهجيةً إسلامية، وصولًا لعلمٍ سياسيٍّ أشمَل وأكمَل، أقدَر على الإحاطة المعرفية بواقعنا، والتوجيه نحو مستقبلٍ أفضل.

رأَوه علمًا سياسيًّا ممكنًا، يملك إمكانياته في المصادر المُنشِئة؛ الكتاب والسنة، وفي التراث الممتد، وفي الخبرة الواقعية التاريخية والاجتماعية الماثلة، بمعيَّة المناهج المحدَثة، مع التسليم بأن الإمبيريقيات والإحصائيات الكمية لا تكفي للإحاطة بالإنسانيات عمومًا، وبواقع الحضارة الإسلامية خصوصًا. ومن أجل إحداث التكامل المنهجي المنشود اتجهوا إلى تفعيل الشفرات الإسلامية وتوظيفها في تحليل الظاهرة السياسية، وفي واقعنا وحضارتنا وثقافتنا، وفي تكوينها وعلاقاتها أيضًا. تنبثق أصول هذه المدرسة عن عطاء الدكتور حامد ربيع (١٩٢٥–١٩٨٩م)، الذي عمل على تأصيل وتحديث الفكر السياسي الإسلامي، بطرح مداخلَ حضاريةٍ وقيميةٍ لقضايا الأمة الإسلامية. انطلقَت جهوده ابتداءً من الهمِّ القومي العروبي ومناهضة الصهيونية، وفي هذا المدار يدور جُلُّ مؤلفاته. ولا غَرو، فالعالم العربي هو قلب العالم الإسلامي، والعالم الإسلامي امتدادٌ للعالم العربي وآفاقه. تولَّدَت المدرسة حين أقدَم حامد ربيع في مطالع السبعينيات على تدريس مقرَّرات في الفكر السياسي الإسلامي والنظرية السياسية في الإسلام، فضلًا عن فتح جبهة الإشراف على رسائل ماجستير ودكتوراه في موضوعاتٍ سياسية ذات أبعادٍ إسلامية. ثم أتت منى أبو الفضل التي سوف نتوقف عندها لاحقًا لتُلقي الأسس والأعمدة الخرسانية المسلَّحة لهذه المدرسة، ويُنجِز في رحابها فريقٌ من أعلامٍ مقتدرين وباحثين جادِّين، قد تختلف رؤاهم ومشاربهم وتخصُّصاتهم الدقيقة، لكنهم يتفقون في الهدف وفي المنطلقات المنهجية المفضية إليه. توالت رسائلهم الجامعية وأبحاثهم وكتبهم في هذا الاتجاه، ثم تجمَّعَت روافد هذه المدرسة إلى حدٍّ ما في برنامج حوار الحضارات الذي اصطنعَته كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، وتحوَّل فيما بعدُ، في العام ٢٠٠٢م إلى مركز «الدراسات الحضارية وحوار الثقافات»، إثر الضربة التي حدثَت في أمريكا في أيلول(سبتمبر) ٢٠٠١م، والتي كشفَت توجُّهاتٍ تفيد بأن السياسة والعلاقات الدولية لم تعُد محكومة فقط بالمصالح الاقتصادية وتوازنات القوى العسكرية، بل تدخُل الثقافاتُ والأطرُ الحضارية كعاملٍ فاعل.

وبالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي وبرعايته، لا سيما منذ أن تولى رئاسته د. عبد الحميد أبو سليمان في العام ١٩٩٩م بعد أن انتهت فترة عمله في رئاسة الجامعة الإسلامية في ماليزيا، يتنامى عطاء هذه المدرسة، ويحظى بمزيد من التجلي في «مركز

الحضارة للدراسات السياسية»، الذي أنشِئ في العام ١٩٩٧م. وفي النهاية يُمكِن اعتبارُ محصلاتِ ونواتجِ ومردوداتِ هذه المدرسة، بمعيَّة الجهات التي أشرنا إليها، تمثيلًا في ميدان العلوم السياسية لتيار التجديد الإسلامي الجاد، وتنهيض العقلانية في واقعه.

تتبلوَر الأصول المنهجية الإسلامية للعلوم السياسية في مصطلحهم الأثير: **المنظور الحضاري الإسلامي**، حتى يمكن نعتها بأنها «مدرسة المنظور الحضاري الإسلامي» الذي هو بالنسبة إلى النموذج الإرشادي العلمي الإسلامي خصوصٌ لعموم. على أية حال، يتواءم تمامًا معه فيما يخص العلوم السياسية تحديدًا، ويمثل إضافةً ملموسةً لمسيرة العلوم الاجتماعية والإنسانية عمومًا. لا مُشاحَّة في المصطلحات كما يُقال، فهم يُقرُّون بأن «المنظور الحضاري الإسلامي» نموذجٌ إرشادي يُمكِن تفعيله لقراءة الثقافات المختلفة. ووُضِع له مقابلٌ هو Civilizational Paradigm، وجرى تعريفُه بأنه «هيكل الخطاب السائد من حيث النسَق القيمي والإدراكي الذي ينظِّم التفكير في حقلٍ ما، فيضع نطاقَ هذا الحقل وحدودَه، ويحدِّد مفاهيمه ورؤاه العالمية ومعتقداته وقيمه ونظرياته».[٤٣] إن المنظور الحضاري الإسلامي يشمل الأبعادَ العقائدية والعمرانية والمعرفية والبحثية للحياة الاجتماعية والسياسية، ينفتح على التراث وعلى المعاصرة من حيث تأكيده الرابطةَ بين الماضي والحاضر، بين القيم والماديات وبين الوحي والعلم؛ فيتفادى ما درجَت عليه المناهج الوضعية الغربية من تعميماتٍ شديدة تُغفِل أوجه الخصوصيات الحضارية التي تميِّز مجتمعًا من آخر. ومن دون الانقطاع عن التراث العالمي، ومع الاستفادة منه، يُمكِن النظر والبحث من خلال منظورنا نحن الحضاري. أقرُّوا أن الباحث الذي لا يأخذ هذا المنظور في الاعتبار تغدو أبحاثه ترديدًا أعمى للفكر الغربي، من دون إخراج علمٍ سياسي أو اجتماعي حقيقي.

وعلى أساس «المنظور الحضاري الإسلامي» أتت جهودهم مدماكًا متينًا في النموذج الإرشادي العلمي المأمول (المدماك هو الطابق من البناء)، يشمل فرعَي العلوم السياسية، النظرية السياسية والعلاقات الدولية.

---

[٤٣] نادية مصطفى، «المنظور الحضاري والعلوم الاجتماعية والإنسانية»، في: نادية مصطفى وآخرون، التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل (القاهرة، دار البشير، ٢٠١١م)، ص٣١–٨٥، يضُم هذا الكتاب أبحاث ندوةٍ عقدَتها كلية الاقتصاد والعلوم السياسية حول منى أبو الفضل، وهي التي وضعَت هذا التعريف المذكور.

في **علم العلاقات الدولية** تقدم عبد الحميد أبو سليمان بالبشائر المنهجية الأولية.[٤٤] ثم كانت موضوعًا لأول مشروعٍ بحثيٍّ متكامل أنجزَتْه مدرسة المنظور الحضاري، وهو: مشروع **العلاقات الدولية في الإسلام**، استغرق عَشْر سنوات (١٩٨٦–١٩٩٦م) وشارك فيه لفيفٌ من الباحثين، صدَر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي في اثنَي عشر جزءًا العام ١٩٩٦م، بإشراف د. نادية مصطفى. ونتوقف الآن عند إسهامها الذي نجح في تفعيلٍ حيٍّ للنموذج الإرشادي أو المنظور الحضاري الإسلامي.

تحرصُ نادية مصطفى كثيرًا على الجمع بين الخبرة البحثية والخبرة التدريسية، وتشير إلى إحساسِ كثيرٍ من طلبة الدراسات العليا — وليس جميعهم — بشيء من الغربة إزاء طرحِ مداخلَ ومفاهيمَ إسلاميةٍ بعد أن تمرَّسوا على دراسة العلوم السياسية في إطار النموذج الغربي، فضلًا عن تشكُّكِهم في الجدوى.[٤٥] وفي تطويرها لمنظورٍ حضاريٍّ إسلامي في نظرية العلاقات الدولية، تعمل على صياغة نسَق المصطلحات الخاصة به. وتشدِّد على أنه منظورٌ **مقارِن** من أجل تحقيق التفاعل مع غيره، وتحقيق عالمية الإنتاج والإنجاز العلمي، فتتكامل نظرةٌ مختلفة للعالم غير تلك الغربية السائدة، لا تنفصل عن الإنجازات العالمية لهذا العلم، وتُصبِح جزءًا مندمجًا فيه، بعد تخطِّي الفجوة بين منهاجية العلوم الإسلامية ومنهاجية العلوم الحديثة، لتوليد معرفةٍ جديدةٍ وإحداث نقلةٍ نوعية وإضافةٍ معرفية. هكذا يكون المنظور الإسلامي واحدًا من منظورات علم العلاقات الدولية يتواءم مع تطوُّر منظوراته الكبرى على مدى خمسة وسبعين عامًا.

وكما أشار بهجت قرني أستاذ العلاقات الدولية بكندا وآخرون، يستدعي هذا العلم في مرحلته الراهنة منظورًا إسلاميًّا من حيث إنه يشهد تعدُّدًا في المنظورات المتنافسة، وبات يُولِي اعتبارًا للجوانب الثقافية للعلاقات الدولية، وباتت الدراسات الاجتماعية عمومًا تهتم بتفاعلات الظاهرة الدينية وتأثيراتها، بخلاف العوامل المستجدة — بعضها إيجابي وبعضها سلبي — التي تُعلي من أهمية العلاقات بمجموعة الدول الإسلامية التي تُغطِّي

---

[٤٤] عبد الحميد أبو سليمان، **النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية**، نقله إلى العربية مع التعليق والمراجعة ناصر الأحمد المرشد البريك (١٩٧٣م).

[٤٥] انظر: نادية مصطفى، «إشكاليات البحث والتدريس من منظور حضاري مقارن»، في: **المنهجية الإسلامية**، المصدر نفسه، ج٢، ص٨١٩–٩١٦. نادية مصطفى، «العلاقات الدولية في الإسلام: نحو تأصيل من منظور الفقه الحضاري» **مجلة المسلم المعاصر**، المصدر نفسه، ص١٢١–١٨٩.

خُمس سكان العالم، وتضُم بعضًا من أكثر دول العالم ثراءً ومن أكثرها تسارعًا في معدلات التنمية، وأيضًا من أعلاها في معدَّلات الفقر ونسب اللاجئين وأنظمة الحكم الفاسدة والاضطرابات السياسية، بخلاف مثول الخطر الإرهابي الداهم. وأخيرًا يُلاحظ أن الوصول إلى عالمية علم العلاقات الدولية يفترضُ مشاركة منظوراتٍ أخرى غير الغربية فقط،[٤٦] التي باتت تتعرَّض لكثير من النقد والتحجيم الآن في عصر بعد المركزية الغربية وما بعد الاستعمارية. وقد أَسَّسَت جامعة طوكيو في اليابان مثلًا مركزًا لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام وما يُمكِن توظيفُه من التراث الإسلامي في هذا الصدد.

يتأتَّى المنظور الإسلامي للعلاقات الدولية — كما توضِّح نادية مصطفى — من التقاء ثلاثة خطوط أو مسارات هي: أولًا، الأساس الشرعي، وثانيًا، المنظومة القيمية، وثالثًا، الخبرات المنهجية للتعامل مع المصادر المختلفة في العلوم الاجتماعية الحديثة وفي التراث الإسلامي معًا. إنه ذو أساسٍ قيمي ومنطلقاتٍ شرعية، «سواء أحكام قاطعة، أو منظومة القواعد والمبادئ والأسس العامة التي أوردَتها الأصول بشأن العلاقة بين المسلمين وغيرهم وفيما بينهم».[٤٧] العلاقات الدولية واجبٌ شرعي؛ لأن الاتصال بالغير لتبليغ الدعوة هكذا. ومن المبادئ الحاكمة لهذه العلاقات المساواة والعدل والوفاء بالعهود وواجب النصرة وأخيرًا مبدأ الولاء والبراء. إن القيم إطارٌ مرجعيٌّ لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، هي الروح السارية في البنية المعرفية للرؤية الإسلامية؛ ولهذا فهي مفهومٌ حضاري، هي «مدخلٌ منهاجي، هي إطارٌ مرجعي، هي نسَقٌ قياس، هي تأسيس لرؤيةٍ كليةٍ للعالم، هي نموذجٌ إرشادي ومعياري».[٤٨] ليست القيم تجريداتٍ مثالية أو فقط تقريرًا لما ينبغي أو يجب أن يكون، بل هي اشتباكٌ بالواقع وعمليات تأصيل وتحريك وتفعيل وتشغيل. ثمَّة علاقةٌ حميمة بين القيمة والممارسة، بين الفكر والعمل والعلم. وعليه، تقدِّم د. نادية مصطفى منظومةً قيمية من سبع مفردات: العقيدة الرافعة، الشرعة الدافعة، القيم التأسيسية الحاكمة والقيم الوسطية والقيم المولدة، الأمة الجامعة، الحضارة الفاعلة الشاهدة، السنن الشَّرطية، المقاصد الحافظة. وهي تُناظِر ثلاثَ مجموعاتٍ تصنيفية في النظرة المعاصرة للعلاقات الدولية وهي عناصر: رؤية العالم،

[٤٦] نادية مصطفى، «إشكاليات البحث والتدريس من منظور حضاري مقارن»، المصدر نفسه، ص٨٤٩.

[٤٧] المصدر نفسه، ص٨٦٥.

[٤٨] المصدر نفسه، ص٨٦٦.

القوى المحرِّكة ومجالاتها، وحدات الدراسة ومستواها. وكل هذا معًا يطرح المقابلة بين المقاربة التأسيسية التأصيلية التي تجد حُجِّيتها في المصادر الثابتة، وبين المقاربات الاجتهادية التي تجد حُجِّيتها في الواقع والإمكانيات المتغيرة (بعبارةٍ أخرى وبشكلٍ ما، بين الأصالة والمعاصرة). وأخيرًا يبقى التعامل مع المصادر الأصولية والتراثية والاتجاهات الفقهية في العلاقات الدولية وسد الفجوة بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية.[٤٩] على هذا النحو تتأتى معالجات في علم العلاقات الدولية قيمية وواقعية، تأصيلية ومعاصرة، تأسيسية ومنتجة، فيمكنها أن تنتقل من بناء البديل إلى التشغيل والتفعيل.

ويأتي الإنجاز المنهجي الصافي، حيث الهمُّ المعرفي الخالص والإضافة النابضة للعلوم السياسية والاجتماعية عمومًا، مع **د. منى أبو الفضل** (١٩٤٥–٢٠٠٨م)، أم الفضل السابغ على العلم السياسي وعلى المنهجية الإسلامية. كانت عالمةً جليلة، وأيضًا فيلسوفة ميثودولوجية متمكنة. قدَّمَت رؤيةً منهجيةً متميزة بمنطلقاتها الإسلامية تمتد من النظرية السياسية إلى النظم السياسية والعلاقات الدولية وأنظمة الحكم، والتنشئة السياسية والتطور السياسي، ومناهج النقد والتحليل السياسي، والتاريخ السياسي والدبلوماسي ... ويطوِّق مداها المنهجي العلوم الاجتماعية إجمالًا. وبمنتهى الأناقة المعرفية والرشاقة المنطقية تنتقل معالجاتها من منهجية العلوم الاجتماعية عمومًا إلى منهجية العلوم السياسية خصوصًا.

وكشأن نادية مصطفى، كانت منى أبو الفضل أستاذةً في كلية الاقتصاد بجامعة القاهرة تعلَّمَت من حامد ربيع واندرجَت في مدرسة المنظور الحضاري. وفي جامعة الدراسات الاجتماعية والإسلامية في الولايات المتحدة التي أصبحَت فيما بعدُ جامعة قرطبة، عملَت مع إسماعيل راجي الفاروقي الرائد الذي أمعن في إيمانه بقضية المنهجية الإسلامية، وقبلًا أسلمة العلوم الاجتماعية. اقترنَت بالشيخ الأصولي المنهجي طه جابر العلواني الذي رأس جامعة قرطبة،[٥٠] وقد وردَت جوانب من رؤاهما ورؤاها كثيرًا في الصفحات الماضية. لقد قامت بالجهد الأكبر والأثمن في تنضيد المنهجية العلمية الإسلامية

---

[٤٩] المصدر نفسه، ص٨٦٥–٨٦٧.

[٥٠] من الجدير بالذكر أيضًا أن منى أبو الفضل ابنة أستاذ للباثولوجيا الإكلينيكية بالقصر العيني. أما الوالدة فهي العالمة الجليلة الدكتورة زهيرة عابدين أستاذ طب الأطفال ومؤسسة طب المجتمع، والتي

لمدرسة المنظور الحضاري، «فانتقلَت بفورة الجدل حول موضع التراث من خطابات الأصالة والمعاصرة إلى حالةٍ منهجية علمية منظَّمة ذات ارتباطاتٍ مباشرة بواقع الأمة ومستقبلها من ناحية، وبحالة مراجعة العلم من منظوراتٍ حضارية (أو نماذج إرشادية) من ناحيةٍ أخرى.»[٥١] وكان مشروعها بحقٍّ مسيرةً رائدة، نطاق اجتهاد وميدان جهاد ومعالم تجديد.[٥٢] ويحق لنا أن نُنهي الحديث بعرضه ومناقشته، كمسكِ الختام وآيته حين البحث عن المنهجية العلمية الإسلامية والنموذج الإرشادي العلمي الإسلامي. والحق أنه مسكُ الختام كبلورةٍ مستصفاه مما سبق، بقَدْر ما كان من العوامل الشاحذة أصلًا. فما هي معالم هذا المشروع اللافت؟

أعرضَت د. منى عن أسلمة العلم والتفتَت إلى ما هو عند الله وعند الناس خيرٌ وأبقى؛ أي أسلمة المنهجية. وانكبَّت على تطوير «المنظور الحضاري الإسلامي»، تضع النقاط على الحروف باعتماد الرؤية التوحيدية إطارًا تنظيميًّا يجعل التزكية والعمران مقصدًا مولدًا للمُثل العليا، والأخذ بالوحي كمصدرٍ معرفي يتفاعل ويتكامل مع الطبيعة ومع العالم الإنساني، بمعية تراث النبوة الذي كان تأويلًا وتطبيقًا للنص القرآني، والتراث الإسلامي الممتد على طول الحضارة الإسلامية كحصيلة تفاعُل العقل المسلم سلبًا أو إيجابًا مع هذَين المصدرَين. تؤكِّد أن النص القرآني لم يكن تجميعًا لنصوصٍ محفوظة؛ إنما هو جمع آياتٍ التحمَت عَبْر لحظاتٍ متدافعةٍ في مواقعَ متجدِّدة وبأغراضٍ توجيهيةٍ معلومة،

---

تُلقَّب بأم الأطباء، فهي أول مصرية وعربية تحصل على زمالة كلية الأطباء الملكية بلندن، وأول مصرية تعمل في هيئة التدريس بكلية الطب، كانت ابنة لواحد من كبار باشوات مصر، وأسبغَت تبرُّعاتها السخية على كلية الطب وسكن طلابها وعلى مشاريعَ طبية واجتماعية لرعاية الأطفال والفقراء ومرضى روماتيزم القلب واللقطاء والمسنين. وكانت منى كبرى أولادها الأربعة، شقيقة لأستاذتَين في كلية الطب وأستاذ في كلية الهندسة.

[٥١] نادية مصطفى، «المنظور الحضاري والعلوم الاجتماعية والإنسانية» المصدر نفسه، ص٤٤.

[٥٢] مدحت ماهر الليثي، الباحث السياسي في محراب القرآن الكريم شرعة ومنهاجًا، في: **التحول المعرفي والتغيير الحضاري**، المصدر نفسه، ص١٥٤–١٩٦، ص١٦٦. وليس من باب الإنشاء أن يقول هذا الباحث الجاد عن منى أبو الفضل إنها: «باعثة المنظور الحضاري، وكاشفة الغطاء عن الأنساق المعرفية المتقابلة، وداعية المنظور المعرفي التوحيدي، وبانية مفهوم الأمة القطب، ومبتكرة المدخل التنموي التكاملي، ومنبِّهة الوعي المنهاجي، وراسمة معالم الإطار المرجعي للمنهج، ومشيدة المفاهيم لبنات المنهج، ورافعة راية الشهود الحضاري، ومنظرة علوم الأمة والعمران» (ص١٦٧).

سواء كان هذا التوجيه بالإعمال أو بالإبطال. ولا بد من مثول مسافةٍ فاصلة وحاسمة بين القرآن وسائر النصوص التراثية الأخرى، وبين المصادر الأصلية أي القرآن والسنة والمصادر المشتقة وهي التراث الذي تخلَّق عن تفاعُل العقل البشري والواقع الإنساني معهما، فضلًا عن الخبرة التاريخية المتراكمة ومعطيات الواقع الإسلامي الماثلة. وبهذه الخطوط التي تُلخِّص ما أسلفنا تفصيلَه، تؤكِّد د. منى أن المنهجية العلمية الإسلامية المتوائمة مع مصادرنا التراثية خير ضمان لتأمين مسار الخطاب العربي العلمي المعاصر، وأن هذا يعني طرحًا لمنهاجية العلوم الاجتماعية يشمل أسسها وخصائصها ووظائفها الوصفية والتفسيرية، بل وحتى التطبيقية، من حيث يؤكِّد التكامل عبر التفاعل بين محاور ثلاثة: (١) مصادر المعرفة وأنماطها، (٢) إطار النظام الاجتماعي، (٣) العلاقة بين الفكر والممارسة. ويتمثل التفاعل والتكامل في تبادل التأثير والتساند بين ثلاثة خطوط هي: التصالح، وإعادة الاعتبار، وتحقيق التكامل فعليًّا. فثمَّة التصالح بين العقل والوحي، حين يُعاد الاعتبار إليه كمصدرٍ أصيل لتوجيه المعرفة، في هذا يحلُّ التكامل بين الأطراف محل المواجهة بين الثنائيات الاستقطابية التي تُشرذِم البحث الاجتماعي. وأخيرًا، على صعيد محور العلاقة بين الفِكر والممارسة يتم إلقاءُ الضوء على نتائج صياغة النظرية الاجتماعية، بحيث تتكامل الأبعاد المحسوسة وغير الملموسة، النفسية والعقلية، المادية والمعنوية، العاطفية والإدراكية في النظر الاجتماعي العمراني بهدف الوصول إلى نظرية لها صدًى في واقع الحال، وتأتي بمردودها في تقويم الممارسة.[٥٣]

[٥٣] منى أبو الفضل، نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، ترجمة عارف عطاري، في: **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد ٦. تنطلق هذه الدراسة من القضية المتفق عليها وهي رفض النموذج الغربي الوضعي الواحدي الذي يُلحِق العلوم الإنسانية والاجتماعية بمسيرة العلوم الطبيعية الإمبيريقية. ولكن أبو الفضل تطرح السؤال: لماذا سارت العلوم الاجتماعية في هذه المسيرة أصلًا؟ وتقدِّم إجابةً مفصلة، تبدو لنا غير مقبولة. إذ تذهب أبو الفضل إلى أن العلوم الاجتماعية كانت فروعًا من الفلسفة، ومع الحداثة والتنوير **اهترأَت الفلسفة وتداعت وتهاوت وانتهى عصرها، ففقدَت العلوم الإنسانية مأواها واضطُرَّت إلى اللجوء للعلم الطبيعي الإمبيريقي واتباع نموذجه**. هكذا!! في اتباعٍ مباشر لتنميط أوغست كانط لمراحل الفكر البشري وانتقاله من المرحلة الدينية إلى المرحلة الفلسفية إلى المرحلة الوضعية! ولكي تثبت د. منى هذا، تتبعَت نقد الفلسفة التجريبية الإنكليزية الحديثة للميتافيزيقا لتخلُص إلى انتهاء عصرها وعصر الفلسفة جملة وتفصيلًا. وفي هذا نلاحظ أولًا أن العلوم جميعها حتى العلوم الرياضية والفيزيائية، وليس فقط العلوم الإنسانية والاجتماعية، كانت في الأزمنة القديمة فروعًا من الفلسفة، واستقلَّت جميعها واحدًا

وفقًا لهذه المنهجية ينطلق الباحث في العلوم الاجتماعية من مسلَّماتِ حقله التخصصي ومن مسلَّمات حضارته وتراثه معًا. توضِّح د. منى أن الباحث لن يرقى إلى مستوى التنظير الإسلامي إلا إذا توافَر له إلمامٌ بالثقافة الإسلامية ورؤيةٍ إسلاميةٍ سوية تمثِّل قاعدةً معرفية، بالإضافة إلى منطلقات حقله التخصُّصي. بتحقيق هذَين الجانبَين معًا تتكامل الرؤية العلمية وتمثِّل إضافةً حقيقية، فيكون الباحث «مجتهد التخصُّص» حيث البُعد التراثي تحرُّرٌ من سلطان التخصُّص الدقيق الأعمى والمقيد للحركة، ليتوافر قَدْر من المرونة الذهنية والحَراك العقلي، من أجل توسيع رقعة التعقُّل والتدبُّر، ولا يعود التقويم النهائي منوطًا أولًا وأخيرًا بمسلَّماتٍ جاهزةٍ صلبة.

وهذا يعني أن البحث العلمي في الظواهر الإنسانية، خصوصًا، ينبذ الحياد الأعمى والموضوعية الموهومة والتي أثبت تطوُّر الفكر العلمي أنها مستحيلة كما أسلفنا، ويصادر على قَدْر من «التحيز الحضاري» أسهب في معالجته عبد الوهاب المسيري وآخرون. وتؤكِّد منى أبو الفضل أن التحيز الحضاري مناط و«شرط للاستشراف العلمي، وهو الذي يمهِّد لدقة الرصد، ويشحَذ قريحة التفاعل والتتبع في وسط المجهول الذي هو ليس بالغريب، وهو الذي يحفزُ الخيال المبدع الذي يتجاوز التلقِّي إلى سَبر الغَور، والقراءة لما بين السطور ووضع النقاط على الحروف عند تحرير المعاني واستخلاص الدلالات».[٥٤] وعلى هذا النحو يتوفر للباحث المسلم النازع لتفهُّم ووصف وتفسير ظواهر الحضارة

---

بعد الآخر، وما انهارت الفلسفة أو تهاوت أو انتهى عصرها كما زعم إمام الوضعية أوغست كانط، بل تطوَّرَت الفلسفة وتنامت. كانت الفيزياء كما هو معروف أسبقَ العلوم جميعًا في الاستقلال عن الفلسفة ومع هذا حمل كتاب نيوتن العمدة عنوان **المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية.** وثانيًا، والأهم أن الميتافيزيقا ليست كل الفلسفة، بل فقط أحد فروعها الهامة، والتجريبية الإنكليزية ليست كل الفلسفة، بل فقط أحد تياراتها الهامة. إن رفض الميتافيزيقا عنصرٌ موجود دائمًا في الفلسفة الغربية، منذ نقطة بدئها في القرن السادس قبل الميلاد مع طاليس في ملطية على سواحل اليونان. أجل اقترنَت نشأة العلم الحديث التي يمثِّلها فلسفيًّا فرنسيس بيكون بإقصاء الميتافيزيقا من دائرة العلم أو حتى من دائرة الهمِّ المعرفي، ولكن لم يكن يعني هذا انهيار الفلسفة في العصر الحديث، بل كان يعني سطوع نجم الإبستمولوجيا، أو فلسفات المعرفة والعلم والمنهج العلمي الذي أثبت النجاحُ اللافت للعلوم الطبيعية أنه طريقُ الظفَر المبين، فعملَت العلوم الإنسانية بدورها على اتباعه، ولهذا تبنَّت النموذج الوضعي الإمبيريقي، وليس لأن حاضنتها الفلسفة تبخَّرت بقدرة قادر، أو نفقَت كما تنفقُ الدجاجة.

[٥٤] منى أبو الفضل وطه علواني، **إعادة بناء علوم الأمة**، المصدر نفسه، ص٦٤.

الإسلامية مداخلُ للفهم والتحليل والنقد، لا يلتفت إليها باحثٌ لم ينتمِ إلى الأمة ولم يلتزم بقضاياها؛ فلم يلتفِت بالتالي إلى آثار خصائصها الذاتية؛ وعلى رأسها صلةٌ لا تنفصم بالوحي الإلهي. وتؤكد د. منى تأكيدًا أن الباحث الذي يستحضر تلك الخصائص الذاتية للأمة هو الأقدَر على التفسير السليم والأقرب إلى الصواب لتاريخها ولواقعها.

وعلى هذه الأسس تقوم منهاجية البحث في العلوم السياسية ومنظورها الحضاري الإسلامي. تؤكِّد منى أبو الفضل من جانبها أن المقصد المنهجي هو علم السياسة فقط وليس العمل السياسي، وتراه في جوهره علم السلطة، السلطة هي القوة في المجتمع، والمرجع النهائي في أمور الجماعة، فتحتل السياسة موقعًا رئيسًا في العلوم الاجتماعية. وفي تحليلاتٍ مقنعة، لا يشوبها إيجازٌ مُخِلٌّ ولا إسهابٌ مُمِلٌّ، أوضحَت د. منى أن نشأة علوم السياسة الحديثة مع المنعطف الذي شكَّله ميكيافيلِّي في القرنِ السابعَ عشرَ لم يكن محوره الفصل بين السياسة والأخلاق كما هو شائع، بل محوره **التحام مع الواقع** وغلبة المنهج التجريبي الذي أصبَح شعار العصر كما بيَّنَّا في حينه ... هو اختلاف العلاقة بين دائرة الفكر والخطاب السياسي ودائرة الواقع والوقائع والأحداث السياسية. في العصور القديمة والوسيطة حيث سيادة المقاربة الفلسفية التأملية كانت الأولية والأسبقية للدائرة الأولى — دائرة الفكر أو الخطاب — التي تتعامل مع الثانية، وهي دائرة الواقع والوقائع كدائرةٍ كُلانيةٍ مُصمَتة، هي موضوع للمعياريات. مع نشأة الفكر السياسي الحديث في العصور الحديثة تشكَّلَت «معالم منهجية جديدة تتبنى استقراء الواقع، وبقَدْر تفاعُلها معه تأتي النصوص المعالجة بالتشخيص والمراجعة»،[٥٥] وانفتح الباب لمعالجة الظاهرة السياسية من منطلقات المشاهدة والوصف القابل للتفسير والتعليل والتحليل والتفكيك، ثم التشخيص والتقرير. وعلى هذا النحو الذي يجعل التجريبية روح العصر وليس مجرد منهجٍ للعلم تشكَّلَت قيم الحداثة الأوروبية. وكما فصَّلنا في الجزء الموسوم باسم «المنهج التجريبي والحداثة» (في الفصل الثاني)، كانت التجريبية هي روح العصر ومناط أيديولوجيته. وتأتي محورية الثورة الفرنسية، كما تشير د. منى في قراءة قيم الحداثة من حيث إنها مثَّلَت «الالتحام والمجابهة بين الأطراف الاجتماعية المعنية في لحظةِ تحوُّلٍ تاريخية اقترنَت بوعيٍ خطابيٍّ جديد في نسيج التراث الفكري الغربي، وهو

[٥٥] المصدر نفسه، ص٦٢.

الوعي الذي دُشِّن في سجلات أصحابه باسم «الخطاب الأيديولوجي»؛ حيث تداخلَت فيه العلاقة بين عالم الفكر وعالم الحركة، عالم القيَم والمُثل وعالم الواقع والحدث، متخذة شكلًا جديدًا تولَّدَت منه منظومةٌ معيارية للحكم على الأفكار كصناعة ومزاولة، قوامها الجدوى والمنفعة ومحكُّها موقع الفكرة من الحدث والواقع، ومدى ارتباط الفكرة بالموقف والمصلحة. وفي هذا السياق الصاخب — بتعبير د. منى — تولَّدَت علوم الإنسان والاجتماع الحديثة كمحصلة، وكشاهد على المفارقة النوعية بين الخطاب التأملي والخطاب الحركي العلمي الحديث. وهي المفارقة التي تولَّدَت حولها روافدُ خطاب التنوير الأوروبي، حيث اقتصرَت عناصر التقويم على المقاييس الواقعية المادية البحتة، وصار هذا الخطاب يبدو وكأنه خيارٌ عالمي يفرض ذاته على كل راغب في التحديث والتقديم. ويعنينا من أمره الآن أنه هو ذاتُه خطابٌ يشهد على أن نقطة الافتراق الحداثية في الفكر السياسي لا تكمن في الانفصال عن الأخلاق بل في الارتباط بالواقع[٥٦] وعلى هذا الأساس، ينبغي أن يأتي الاستيعاب والتجاوز لتجربة الحداثة التي تخلَّقَت في أوروبا. التجاوز يرتكز أساسًا في متابعة المستجدات العالمية وثوابتنا الحضارية؛ حيث يعني هذا وذاك أن تناول الظواهر الاجتماعية تناولًا علميًّا والنزول إلى واقعها تجريبيًّا فيما يسمى بالواقعية العلمية لا يشترط قبلًا تحييد القيم، بل لا بد من تفعيلها وتوظيفها، كتفعيل وتوظيف مفهوم التحيُّز.

وعلى أساس هذه المقدمات قبل-المنهجية، تترسم معالم المنهجية العلمية الإسلامية متألقة في صياغة منى أبو الفضل لها، مرتكزة إلى أربع ركائز أو محددات، هي في جوهرها تنضيد وتوطيد لمعالم مدرسة المنظور الحضاري أو للنموذج الإرشادي في العلوم السياسية: ثمَّة، أولًا، المنظور الحضاري ذاته، وثانيًا، الإطار المرجعي، وثالثًا، النسق القياسي، ورابعًا، بناء المفاهيم. وفي تساندها وتكاملها ثمَّة عقدةٌ منهجيةٌ ماثلة لا بد من اقتحامها تحقيقًا للوثبة الحضارية. العقدة المنهجية كما ذكرنا في التوطئة، هي القدرة على التمييز بين عمليتَين أو مستويَين في مصادر التنظير لبناء أدوات التخصص ومجاله، وهما بناء المفاهيم، ثم بناء الإطار المرجعي الذي تنتظم فيه هذه المفاهيم، «الاختلاف ليس اختلاف درجة ولكنه اختلاف نوع».[٥٧]

---

[٥٦] المصدر نفسه، ص٥٩ و٦٤.

[٥٧] المصدر نفسه، ص٧٣.

المنظور الحضاري يفرض **إطارًا مرجعيًّا**، مستمَدًا من التصور الإسلامي، كإطار للفعل المعرفي وللفعل الحضاري إجمالًا، «فلكل فعلٍ حضاري منظومةٌ قيمية تشكِّل البواعث والمنطلقات والدوافع والأبعاد المعنوية لهذا الفعل وأهدافه، وهي عادةً ما يُطلَق عليها «الثقافة». كما أن لكل فعلٍ حضاري قاعدتَه البشرية التي تحمل هذه المنظومة القيمية وتتفاعل من خلالها البيئة عبر الزمان والمكان.»[٥٨] يحمل الإطار المرجعي المنظومة القيمية وتفاعلاتها، ويمكن أن يُضاف ركن المقاصد والغايات كدعامةٍ مستقلة في المنظومة النسَقية، وتخصيص ركن الاستخلاف.

ومن الناحية المعرفية ومناهج البحث العلمي في مجال السياسة، فإن الإطار المرجعي يؤسس لإعادة بناء المدركات والمفاهيم والقيم بشكلٍ واعٍ منطقي وممنهج، يردمُ الفجوةَ بين العناصر الإسلامية الكامنة في الوعي وفي اللاوعي، وبين واقع البحث العلمي المعاصر. إن الإطار المرجعي هو وسيطُ التعامل مع مصادر التنظير، وناظم لجملة المفاهيم والقيم الفعَّالة في المجال المنهجي، يعمل على وضع الجزئي في إطار الكلي، فيحفظ وحدة فروع البحث المتخصِّص ويربطها بالرؤية الكلية، إدراكًا لأهمية التجانس والتوافق الداخلي.

وينضبط الفعل البحثي المنهج داخل الإطار المنهجي بفعل المرتكز الثالث وهو «**النسق القياسي**» الذي يبدو ضروريًّا لإحكام منهاجية التحليل السياقي، خصوصًا إذا تذكَّرنا أن النموذج الإرشادي قياسي أيضًا، وربما قبلًا. «النسق القياسي» بدوره يعني عناصرَ جوهرية ومحورية وأساسية لا مندوحة عنها، حتى تمثِّل محكًّا قياسيًّا، يُمكِن عن طريقه أو من خلاله تحديد مدى الاقتراب أو الابتعاد عن المنظور الحضاري الإسلامي. هذا بدلًا من محكَّات من قبيل شرعي أو غير شرعي. منى أبو الفضل ترفض التوظيف الأيديولوجي للدين في مجال البحث العلمي، ولكنها من قبلُ ومن بعدُ ترفض طبعًا إقصاء الحضارة الغربية التام للوحي وللألوهية من المجال المعرفي؛ فهذا في المنظور الحضاري الإسلامي مناقضٌ للواقع وللمثال على السواء. وعلى أساس «النسَق القياسي» تنضم في المنظور الحضاري كل الدراسات المتعلقة بالعالم الإسلامي بما فيها النظم السياسية العربية، لتأتلف معًا. هكذا تُعدُّ الأنساق القياسية «بمثابة خرائطَ أساسيةٍ لا

[٥٨] المصدر نفسه، ص١٠٨.

غنى عنها للإحاطة بالملامح العامة لفضاء التعامُل المعرفي السوي مع التراث الإنساني برافدَيه الإسلامي وغير الإسلامي، بالامتثال لثقافة القرآن.»[٥٩]

ويبقى بناء **المفاهيم** التي تنتظم في الإطار المرجعي، وفقًا للنسق القياسي، تحقيقًا للمنظور الحضاري. إن المفاهيم هي اللبنات التي تؤسس للمنهجية. العمل المنهاجي لا بد أن يقوم على أساس من تأصيل المفاهيم، التي هي أكثر التحامًا بالجزئي والعيني والوقائع الإمبيريقية وواقع الحقل العلمي. ميَّزَت د. منى بين المفاهيم الكلية الإطارية التي تمثل دعائم منهجية، والمفاهيم المحورية التي تمثِّل مجال التخصُّص، والمفاهيم الفرعية التي تمثِّل حقل البحث المعيَّن. المفاهيم الإطارية «كلياتٌ جامعة متراتبة حاوية لجملة من المفاهيم الفرعية، معبِّرة عن المنظومة القيمية الاعتقادية الإسلامية، ذات قابلية لاستيعاب وتوليد مفاهيمَ جديدةٍ مترابطة فيما بينها، ومتشابكة مع المفاهيم الفرعية المتولدة منها».[٦٠] وثمَّة مفاهيمُ كليةٌ معيارية، على رأسها العدالة والجهاد (وهو بذل أقصى الجهد في كل مجال وليس في الحرب فقط) اللذان يجسِّدان الوعي الإسلامي في الواقع، ثم الاستخلاف والأمانة والشرعة والتدافع والتعارف والنصيحة، ومفاهيم كلية مقيدة تمثِّل عموميات التخصُّص مثل الأمر والنهي والطاعة والولاية والقضاء، ثم مفاهيم فرعية لحقلٍ بحثي معيَّن من قبيل الشورى والإصلاح.

وبخلاف الأهمية المنهجية للمفاهيم، تجدر الإشارة إلى بحث لمحمد صُفَّار، تناول المفاهيم في مشروع منى أبو الفضل من زاويةٍ أبعدَ من الطرح المنهاجي للعلوم السياسية، وأشمل من منظور العلوم الاجتماعية إجمالًا، ألا وهو النظر إلى مشروعها من حيث هو منبثقٌ عن رؤية لإشكالية العلاقة بين الشرق والغرب التي هي من أمهات إشكالياتنا الثقافية الحداثية، وردَت معالم هذه الرؤية في عملٍ لمنى أبو الفضل يبحث عن نقاط التقارب بين الشرق والغرب.[٦١] يجعل صُفَّار موقف منى بديلًا ثالثًا لموقفَين يمثِّلهما

---

[٥٩] السيد عمر، «بصائر منهجية في التعامل مع التراث: إطلالة على العطاء المنهجي للعلَّامة منى أبو الفضل»، في: **التحول المعرفي والتغيير الحضاري**، المصدر نفسه، ص٩٧.

[٦٠] المصدر نفسه، ص٩٦–١٥٣.

[٦١] د. محمد صُفَّار، «الشرق في قلب الغرب: البديل الثالث» في: **التحول المعرفي والتغيير الحضاري**، المصدر نفسه، ص٣٦١–٣٩٥. والعمل الذي يقصده لمنى أبو الفضل هو:

طه حسين الذي آمن بأن الشرق والغرب كليهما انبثاقان لعقليةٍ متوسطية واحدة تدين للأصول الإغريقية، وموقف محمد حسين هيكل الذي رأى أن احتكاك الشرق بالغرب سوف يولِّد شرارةً تجعل الشرق يبني حضارةً جديدة. أما موقف منى فهو حدْس اللحظة أو أنطولوجيا الحاضر حيث استلهام احتياجات الحاضر الملحَّة للأبعاد الروحانية. وتشير مقاربة صُفَّار إلى أن منى كتبَت أعمالًا هامة باللغة الإنكليزية، ودخل في تحليلٍ متعدد الطبقات لقدرتها على مواجهة تحدٍّ رئيس وهو استخدام اللغة السائدة من دون الوقوع بأشراك قواعدها التي ترسِّخ هيمنة الغرب. هنا تصبح اللغة أداةً لتحقيق غرضٍ استراتيجي للدعوة الجديدة أو البديل الثالث الذي يمثِّله موقف منى، ألا وهو إحداث تغييراتٍ مؤثِّرة في بنية العلاقة بين الشرق والغرب، بما يحطِّم هيمنة الغرب ويكسر احتكاره عملية التخصيص السلطوي للقيم.[٦٢] ويسهُل تبيان كيف أن نحت وبناء وصياغة **المفاهيم** الموائمة يسهم في تحقيق هذا الهدف الاستراتيجي، مثلما يسهم في تحقيق الأهداف المنهجية.

يصدِّق على هذا، ويؤكِّد قدرة المفاهيم على القيام بالوظيفتَين الثقافية والمنهجية، ذلك المفهوم الرئيس والمحوري الذي أسرفَت منى في خدمته وصياغاته، ألا وهو مفهوم «الأمة».

وإذا كانت المفاهيم هي لبنات المنهجية، فإن مفهوم «**الأمة**» بالذات أكثر من لبنة؛ فهو مدماك، ولعله في الأساس؛ لذا يحمل أكثر من سواه إيجابيات معالجة منى أبو الفضل من حيث النسَقية القياسية، مثلما يحمل سلبياتها التي تجعل من الضروري البحث عن موضع الدولة القومية، التي نراها نحن دائمًا في سويداء القلب من حيث إنها الوطن.

الأمة، كما تقول منى، هي أم الكيانات الجماعية التي عرفَتها هذه المنطقة الحضارية، والأمة قبل الإمام وقبل الإمامة؛ فلو لم تكن الأمة لما وجب مَنْ يؤمها، أو لما بحثوا عن إمام لها. وهي تقدِّم تعريفًا للأمة الإسلامية خصوصًا بأن الرابطة الدينية العقائدية هي الأصل في منشأ ومفهوم الأمة. وكما أشرنا، لعل مدرسة المنظور الحضاري قد لا ترحِّب بالدولة القومية كوحدةٍ أولية، كما هو شائع بين التوجُّه الإسلامي بشكلٍ عام، على الرغم

---

Abul-Fadl Mona, *Where East Meets West: An Agenda of the Islamic Revival* (Virginia: IIIT, 1992).

[٦٢] المصدر نفسه، ص٣٩٤.

من أن حامد ربيع كان قوميًّا عروبيًّا أصيلًا، والأهم، على الرغم مما يمثِّله مفهوم القومية «العربية» بالذات من قوةٍ ضامة ورابطةٍ لمجموعة الدول العربية التي هي أحوجُ ما تكون للترابط والتكامل فتغدو قلبًا وهَّاجًا للأمة الإسلامية التي هي بدورها أفقٌ حضاريٌّ ماثل للقومية العربية. منى أبو الفضل من جانبها تُهاجِم القومية بضراوةٍ متطرفةٍ في بعض الأحيان، وغير مقبولة أبدًا، حتى تزعُم أنها إبادة للتعددية! وأنها في تدريسها لمادة «النظم السياسية العربية» وجدَت «القومية» محاطة بالتباسات واستحالات لا مخرج منها إلا بالتعويل على مفهوم «الأمة الإسلامية» بدلًا من القومية العربية. أليس في هذا إقصاء، بينما نبحث منذ البداية عن تكامل بدلًا من الإقصاء والاستبعاد؟!

على أية حال، فإنه جريًا على التمييز بين العام والخاص أو المشترك والمتفرد، توضِّح أبو الفضل كيف تجمع الأمة الإسلامية بين عناصر تشترك فيها مع غيرها من الأمم والجماعات السياسية، وبين عناصر تميِّزها أو تنفرد بها «بحكم تمايز النشأة أو قاعدة التأسيس والتكوين، أو بحكم ثوابتَ كامنةٍ أو وظيفةٍ حضاريةٍ مستبطنة»؛[٦٣] لتكون دراستها في ضوء النسبي والمطلق، أو الثابت والمتحوِّل. الأمة الإسلامية لا تقوم على عرقية أو إثنية أو إقليميةٍ جغرافية، بل على دعوى ورسالةٍ توحيدية تجمع التعدُّدية وتنفتح على الاختلافات النوعية لتكون غير إقصائية (فلماذا إقصاء القومية العربية؟). وكحقيقةٍ تاريخية أو كواقعٍ تاريخي، وجدَت منى أن الأمة نظامٌ إسلامي اجتماعي وسياسي متكامل تمثَّل في شريعةٍ سماوية طُبقَت على حيز جغرافي ممتد شكَّل دار الإسلام وسكنَتْه شعوبٌ وقبائلُ متباينة الأصول يحوطها سياج العقيدة. تعترف بأن مفهوم الأمة الإسلامية قد تماهى في الواقع السياسي المعاصر وكاد يسقط في الوعي الباطن ويقتصر على وضع رباطٍ عاطفي لا يقدِّم ولا يؤخِّر، لكنها توضِّح أن طرحه وبعثه ليس حنينًا لماضٍ تاريخي، بل هو دعوة إلى الواقعية والالتزام في المنهاجية، من حيث إنه ينطلق من الكيفية التي ينبغي أن نُعالِج بها الموضوعات الإسلامية، وعلم السياسة لا يسعه أن ينعزل عن واقع مجتمعه أو يهرب من تحدياته. وفي المجتمع الإسلامي مفهوم الأمة له أبعادٌ وجودية كيانية تجعل من الضروري أن نُعيد النظر فيه تمحيصًا لحقيقة هويتنا

[٦٣] منى أبو الفضل، **الأمة القطب**، المصدر نفسه، ص٢٣.

كهويةٍ حضارية وثقافية متميِّزة بين الهويات أو الكيانات الأخرى، ذات أبعادٍ حضارية ممتدة تكفل لها المعاصرة الآنية مع الاستمرارية التاريخية.[٦٤]

هكذا يمكن القول إن المنظور الحضاري الإسلامي بات تمثيلًا للأمة الإسلامية. على أن منى أبو الفضل تبحث أمرها أساسًا بوصفها «**الأمة القطب**»، وهذا مصطلحٌ أثير لديها وضعَت له مقابلًا The Charismatic Community[٦٥] ربما كان مصطلح «القطب» الذي تُصرُّ على إضافته مصطلحًا صوفيًّا يعني مركزًا للاستقطاب والتأثير. وهذا معنًى مُستحضَر وماثِل، ولكنه هنا علمي، أمكن تحويله من مفهومٍ عقائدي تراثي إلى مفهومٍ منهجي إجرائي في البحث السياسي، حيث بات يعني أن الأمة الإسلامية، ليست مجرد أمة بين الأمم، بل «أمة قطب» ذات قدرةٍ استقطابية، تؤدي إلى وحدةٍ جدلية من تماسكٍ داخلي ثم انفتاح للغير على المستوى الخارجي. تجمع بين الفاعلية والشرعية، فلا تفقد إحداهما أو كلتَيهما.

الأمة القطب في رؤية منى أبو الفضل، هي الكيان الجماعي المميز الذي أحرزَته العقيدة التوحيدية، هي وعاء الاستخلاف وأداته. قلبُها عقيدة التوحيد وسياجُها شريعةٌ جامعة تقوم على الحق والعدل. وتلتقي عناصر المفهوم حول خصائصَ مشتركة. الصفة أو الخاصة المركزية هي ما أقرَّه القرآن الكريم من أنها «أمة وسط». المجال الإسلامي الممتد من جمهوريات آسيا الوسطى إلى المغرب يمثل جغرافيًّا المنطقة الوسطى في العالم أو هو بتعبير د. منى القارة الوسيطة. على أن الوسطية ليست حيثيةً مكانية، أو وضعًا بين طرفَين كما هي منذ أرسطو، بل هي مشروعٌ حضاري لأمةٍ ذات رسالة. أمة تَعلم وتُعلم أن التعدُّد على أشكاله سنة وآية، وأن العبرةَ في أي نظام هي بانفتاحه على الاختلافات النوعية. فلا تحمل الأمة الإسلامية ... الأمة القطب أي طابعٍ إقصائي،

---

[٦٤] المصدر نفسه، ص٤٧.

[٦٥] هذا الاستعمال لمصطلح Community ذي الأهمية الخاصة في العلوم الاجتماعية يدفع إلى إعادة النظر في الترجمة المعتمدة الشائعة له إلى: «المجتمع المحلي»، ليبدو من الأفضل أن يقابله مثلًا: «المجتمع المتعين». ومع هذا يبدو لي أن مفهوم «الأمة» غير قابل للترجمة أصلًا، هكذا تحكُم أصوله الاشتقاقية المرتبطة بكلمة «الأم» ومعانيه الإشارية والدلالية الخصيبة والمتميزة بكل ما يميز حضارة الإسلام واللغة العربية، كما هو من المذكور أعلاه حيث توظيفاته الترمينولوجية أو المصطلحية الهامة في مدرسة المنظور الحضاري. لكل هذا، يبدو من الأفضل والأسلم أن ينتقل إلى اللغات الأخرى كما هو فنقول Ommah، وإلى هذا يذهب حسن حنفي وثقاتٌ آخرون.

لقد اتسعَت وتتسع للملل والأعراق والأجناس جميعًا، ثم هي مصدر للتوازن والاعتدال بين القيم الفردية والقيم الجماعية. وكانت الأمة القطب في عناصرها وخصائصها — بتعبير د. منى البليغ — ضاربة الجذور باسطة الفروع على مدى الأبعاد الذاتية والموضوعية، المعنوية والمادية، مرتكزة في تماسُكها على عقيدةٍ إيمانية شاملة، مصدرها رباني، ومجالها أوجه الحياة الدنيا كافة، فتصل بين الدنيا والآخرة، وتتمثَّل في وحدة القيم والمشاعر والمدارك والآمال التي تولَّدَت عن العقيدة، وفي خبرة تجد لها ضابطًا في تأطير السلوكيات الناجمة عنها حتى تنتظم العلاقة بين الماديات والمعنويات، والظاهر والباطن، والأفعال والاتجاهات. وتبرز العقائد والعبادات على المحور الرأسي لتصير ركائزَ لعملية الاستقطاب داخل الجماعة، وتُمارِس العقيدة وظيفتها في تنشيط خصائص «الأمة القطب» وكمصدرٍ لتماسُك الكيان الذاتي للفرد، وتحضُّ على التآلف والاعتصام بحبل الله. إنه التوحيد الخليق بأن ينتهي إلى الوحدة.[٦٦]

هكذا تتكامل المعالم المنهجية حتى تكاد تمثِّل خطةً استراتيجية تُرشِد العمل البحثي، فتنتهي أبو الفضل إلى خطواتٍ مقترحةٍ للبحث العلمي، تبدأ بتحديد جملة من مصطلحات التخصُّص، والكشف عن مواضعها في المصدر المنشئ؛ أي القرآن الكريم، ثم عملية فرز وتصنيف لهذه المفردات المفهومية وفقًا لمعايير يمكن استقراؤها من الموضعي ومن واقع الممارسات ذاتها، وليس افتراضها مسبقًا. هدف هذه الخطوة الإقدام على تخريج الأنماط واستنباط النماذج والأنساق التي يمكن أن تتألف لتشكِّل قاعدة الانطلاق في مجال التنظير. وتأتي المرحلة التالية في التعامل مع الفروض المطروحة والمفاهيم والنماذج المقدَّمة ... وهي مرحلة الاختبار ... أو التنزيل على الواقع التاريخي[٦٧] ... للأمة القطب.

«الأمة القطب» مفهوم لا يُوجَد ما يعادله في الغرب، لا في الخبرة التاريخية ولا في العلم السياسي. أما في الحضارة الإسلامية فهو مفهومٌ يجمع بين التجربة والتصوُّر، بين المثالية والواقعية. فيجسِّد حرص منى أبو الفضل على تفعيل فكرة **الأنساق المتقابلة** في علم السياسة، ليكون النسَق المعرفي الإسلامي نسقًا بديلًا، لا هو وضعي أو مادي أو ماركسي أو فينومينولوجي ... بل إسلامي مقابلًا للنسَق المعرفي الغربي.

---

[٦٦] منى أبو الفضل، **الأمة القطب**، المصدر نفسه، ص٢٩، ٤٥، ٥٦، ٦٥، ٦٦.

[٦٧] منى أبو الفضل وطه جابر العلواني، **إعادة بناء علوم الأمة**، المصدر نفسه، ص١٢٢–١٢٣.

يرى البعض أن أبرز إسهامات منى أبو الفضل هي فكرة الأنساق المعرفية المتقابلة، المقترنة بالمنظورات والنماذج الإرشادية المتعدِّدة، والتي تنطلق من إمكانية ودواعي البديل للنموذج الغربي المهيمن. ولكن منذ الجزء الأول في الفصل الأول اتضح أن الأنساق المتقابلة ترفَع لواءها الآن في الفكر الغربي ذاته تعدُّدية منهجيَّة وتعدُّدية ثقافية اقترنَت بنقض مركزية المركز الغربي. وكما أوضحنا، كان هذا نتاجًا للفكر بعد الحداثي بعد الاستعماري، هو تيارٌ نقدي للإمبريالية والمركزية والوضعية.

ربما استبَقت د. منى هذه التيارات القوية الجزلة العطاء، وربما تفاعلَت مع إرهاصاتها وبوادرها، وربما استوعبَت معالمها. قضت منى في أوروبا وأمريكا أكثر مما قضته في مصر، ولم تكن أبدًا من دعاة الانغلاق. بل حملَت لواء **المثاقفة**، وبحثَت في سبل التداخل والتحاور بين الحضارات، بمنأًى عن الاستعلاء وطمس الخصوصيات الحضارية، والمركزية التي تسعى إلى إذابة الثقافة التابعة في إطار الثقافة المتبوعة. بدلًا من الإذابة والإلغاء والاحتواء، ثمَّة التثاقُف والتفاعُل والتداخُل، المعبِّر عن الحوار الخلَّاق بين الحضارات. وعُنيَت د. منى بالتمهيد للتثاقف من خلال تفعيل مداخل التقويم والترشيد. وقدَّمَت نموذجًا حيًّا لهذا في تفاعلها مع النسوية والفكر النسوي.

**النسوية** من أبرز تيارات الفكر بعد الحداثي الناقد وأعلاها صوتًا. وقد طُرحَت فلسفةٌ نسوية ظهرَت منذ سبعينيات القرن العشرين، وأصبحَت من أبرز تيارات الفلسفة في القرن الحادي والعشرين، وكانت فلسفتُها للعلوم والميثودولوجيا العلمية إضافةً متميزةً حقًّا.[٦٨]

---

[٦٨] يمنى طريف الخولي، **النسوية وفلسفة العلم** (القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٤م). وقارن:

ليندا جين شيفرد، **أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية**، ترجمة يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة؛ ٣٠٦ (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤م)، وثمة أيضًا مذكور سابقًا: ساندرا هاردنج وأوما ناريان (محررتان)، **نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم بعد استعماري متعدد الثقافات ونسوي**، ترجمة يمنى طريف الخولي، ضمن سلسلة عالم المعرفة. ونخص بالذكر فصلَين في الجزء الثاني (عدد ٣٩٦ يناير ٢٠١٣م) وهما الفصل الرابع عشر: ساندرا هاردنغ، الجنوسة والتنمية وفلسفات العلم بعد-التنويرية، ص١٥٠. والفصل السابعَ عشر: آن كَد، التعددية الثقافية كفضيلة معرفية للممارسة العلمية، ص٢٩٧–٢٣٤.

قامت الفلسفة النسوية من أجل رفض مطابقة الخبرة الإنسانية بالخبرة الذكورية ورفض اعتبار الرجل الصانع الوحيد للعقل والعلم والفلسفة والتاريخ والحضارة جميعًا، وتجدُّ لإبراز الجانب الآخر للوجود البشري الذي طال قمعُه وكبتُه؛ فتعمل على خلخلة تصنيفات البشر إلى ذكورية وأنثوية بما تنطوي عليه من بنيةٍ تراتبية سادت لتعني الأعلى والأدنى، المركز والأطراف، السيد والخاضع، امتدَّت في الحضارة الغربية من الأسرة إلى الدولة إلى الإنسانية جمعاء، فكانت أعلى صورها في الاستعمارية والإمبريالية. وكما تقول لورين كود الظلم الذي نراه في معالجة أرسطو للنساء والعبيد هو عينُه الظلم في معالجة شعوب العالم النامي، إنه تصنيف البشر والكَيل بمكيالَين.

وكما أوضحتُ في أكثر من بحث وكتاب لي، تعمل الفلسفة النسوية على فضح ومقاومة كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر والقمع، وتفكيك النماذج والممارسات الاستبدادية، وإعادة الاعتبار للآخر المهمَّش والمقهور، والعمل على صياغة الهوية وجوهرية الاختلاف، والبحث عن عملية من التطور والارتقاء المتناغم الذي يقلب ما هو مألوفٌ ويؤدي إلى الأكثر توازنًا وعدلًا. إن الفلسفة النسوية أعمقُ من مجرد المطالبة بالمساواة مع الرجال. فلا بد من إعادة اكتشاف النساء لأنفسهن كنساء، لذاتهِن المقموعة، وإثبات جدوى إظهارها وإيجابياتها وفعالياتها، وصياغة نظرية عن الهوية النسوية.

وقدَّمَت الفلسفة النسوية في هذا ما تفاعلَت معه منى أبو الفضل، وما يتلاقى أصلًا مع المنظور الحضاري (= البراديم الإسلامي) تلاقيًا لا يمكن إغفاله؛ ذلك أن فلسفة العلم النسوية كانت أكثر من سواها استجابةً للثورة التي أحدثَها توماس كُون، وعملَت على تفعيل وتشغيل مقولة البراديم من أجل إبراز الوجود النسَوي والقيم الأنثوية.

لقد انفردَت الذكورية بالميدان. وحمَل هذا الانفراد انحيازًا في الرؤية وسلبياتٍ أبرزها انطلاق العلم الحديث بروح الهيمنة الذكورية والسيطرة على الطبيعة وتسخيرها، مما تمخَّض عن الكارثة البيئية، واستغلال قوى العلم المعرفية والتكنولوجية في قهر الثقافات والشعوب الأخرى ... ترفُض فلسفة العلم النسوية التفسير الذكوري الوحيد المطروح للعلم، وهو أساسًا التفسير الوضعي المادي، وتحاول تقديم ميثودولوجيا نسوية تعمل على إبراز وتفعيل جوانب ومجالات وقيم مختلفة خاصة بالأنثى، كالعاطفة والخيال وعمق الارتباط بالآخر والرعاية الطويلة المدى، كلها جرى تهميشُها وإنكارها والحط من شأنها في عالم العلم، بحكم السيطرة الذكورية، ويجب أن يُفسح لها المجال لإحداث توازنٍ مأمول يجعل العلم أكثر إنسانيةً ومطابقةً للاحتياجات الحضارية الراهنة.

تنزع فلسفة العلم النسوية إلى أن تكون تحريرية، تمُد علاقة بين المعرفة والوجود والقيمة. وارتكزَت على ثلاثِ دعائم هي: المنظور (Perspective)، والموقف الاستشرافي النسوي (Feminist Standpoint)، والتجريبية النسوية (Feminist Empiricism) التي هي تجريبية بعد-كونية تؤكِّد دور الذات ودور المهمَّشين. وعن طريق هذه الأسس الثلاثة يعمل المنظور النسوي على استحضار القيم الأنثوية لإحداث تكاملٍ منشود بين الجانبَين الذكوري والأنثوي، مثلما يعمل «المنظور الحضاري» في مدرسة العلوم السياسية على التكامل بين الثوابت والمتغيِّرات، بين خصائصِ التجربة الحضارية الإسلامية ومنطلقات البحث المنهجي العلمي. وهذه أولًا وقبل كل شيء، قضية منهجٍ علمي وأسلوب للمقاربة، فلا يزعجنا أن النسوية في تمثيلها للفكر الغربي قد تجسِّد أحيانًا، معالمَ غربيةً صارخة في مناقضتها للقيم الإسلامية؛ فالغرب على أية حال هو الآخر الثقافي. والأجدى أن نتوقف عند منزع النسوية النقدي بعد الحداثي وبعد الاستعماري، أو حتى منطلقها الأوَّلي وهو إثباتُ الذات وتأكيدُ النسوية على مستوى الطرح المنهاجي، وما يمكن تقديمه من إضافة في هذا الصدد، الذي استوقف، بلا شك، منى أبو الفضل.

اهتمَّت د. منى كثيرًا بالنسوية، وتحديدًا بدراسات المرأة من المنظور الحضاري الإسلامي، خصوصًا في العقدَين الأخيرَين من حياتها، فكان من أهدافها تشييد نموذجٍ مقابل يمثِّل **نسوية إسلامية** وبحث الجنوسة الإسلامية (الجنوسة أو النوع أو الجندر (gender) هي المقولة الشاملة لمجمل اختلافات الرجل والمرأة وليس فقط الاختلافات البيولوجية أو العضوية). وبخلاف مقارباتٍ في جامعة قرطبة بالولايات المتحدة، أسَّسَت أبو الفضل في آذار (مارس) ١٩٩٦م جمعية «دراسات المرأة والحضارة» بالقاهرة التي تهدف إلى التوعية الفكرية من خلال البحوث والندوات والأنشطة التدريبية، في إطار فلسفةٍ عامة ترتكز على المنظور الحضاري الإسلامي. وقد أصدرَت مجلة **المرأة والحضارة**، تفتتحُها منى بعبارة تقول: «الأم أمة، وما بينهما وثاقٌ يشد الأصل إلى الفرع، على منواله تنسج العِمارة التي هي أساس الحضارة».[٦٩]

[٦٩] قامت منى أبو الفضل بتحرير كتاب **بنت الشاطئ: خطاب المرأة أم خطاب العصر؟ مُدارسة في جينالوجيا النخب الثقافية** (٢٠١٠م) وهو أوراق ندوة عقدتها جمعية «دراسات المرأة والحضارة»، وأيضا أشرفَت على إصدار أعداد المجلة غير الدورية **المرأة والحضارة** التي صدرَت عن هذه الجمعية. كما صدر لها **المرأة العربية والمجتمع في قرن: بيبليوجرافيا المرأة العربية** (دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٢م).

وفي محاولتها لتشييد نسويةٍ إسلامية وفحص الجنوسة من منظوراتها تدفَّقَت أفكارها ورؤاها كما هو معهود منها. وقدَّمَت فكرتَين ثاقبتَين حقًّا، الأولى في توقفها عند تعدُّد مستويات الخطاب القرآني للمرأة: يخاطبها كأنثى ... كفتاة ... كزوجة ... كأم ... كعابدة ... كقانتة ... كمارقة ... إلخ. أما الفكرة الثانية فتعطي مثالًا منهجيًّا لدراسة أوضاع الجنوسة من منطلقات تحفَظ الخصوصية الإسلامية بقيمها وأبعادها وتشابكاتها في المنظومة الاجتماعية؛ فتقدِّم فهمًا أو تفسيرًا أشمل. إنه طرحها لمدخل دراسة أوقاف النساء. وفي هذا نذكُر الأصولي المجدد الطاهر بن عاشور الذي اهتم بدراسة «الوقف وآثاره في الإسلام» ككاشف عن المثال وعن الواقع الإسلاميَّين.

وعن طريق المنهجية المقارنة البينية المنفتحة التي تميَّزَت بها مداخلات منى أبو الفضل، عملت على تحديد الإيجابيات والسلبيات في تيار النسوية الغربية، وأبرزَت نقاط تلاقٍ معه. وبخلاف ما أشرنا إليه من منظورٍ نسوي وموقفٍ استشرافي نسوي نجد الدعامة الثالثة للفلسفة النسوية الغربية التي تقوم عليها إبستمولوجيتها وميثودولوجيتها هي: التجريبية النسوية (Feminist Empiricism) الرافضة للتجريبية الوضعية بنبذها للقيم والأبعاد السيوسيولوجية للأبنية المعرفية. بل تُصِر الفلسفة النسوية للعلم على أنها انطلقَت أصلًا من وصول التجريبية الوضعية والنزعة الأسسية إلى طريقٍ مسدود، أفصح عنه كتاب كواين **عقيدتان جازمتان للتجريبية** وجهود أخرين، كما أوضحنا في الفصل الأول.

تبيِّن تلك المرتكزات الثلاثة لفلسفة العلم النسوية — أي المنظور النسوي والموقف الاستشرافي النسوي والتجريبية النسوية — نقاط التقاءٍ حميم مع المشروع المنهجي لمنى أبو الفضل، ليس فقط في أن كلَيهما استبصاراتٌ ثاقبة متكاملة للمرأة المفكِّرة الفيلسوفة المُنهِجة التي توارت طويلًا في الظلال، في الحضارتَين الغربية والشرقية على السواء، وإنما في أن كلَيهما نابع من نموذجٍ إرشادي أو براديم، ويصُب في رفض المركزية الغربية أو الذكورية، وقهرها للآخر أو تهميشه، دفاعًا عن الخصوصية الحضارية والتعدُّدية الثقافية والرؤى التكاملية الأكثر توازنًا وعدلًا، والأقدَر الأشمَل من الزاوية المنهجية، والتي تجعلنا نظفر بمقارباتٍ علميةٍ أفضل، إذا ما نظرنا إلى العلم وفلسفته ومنهجه من المنظور الحضاري، أو في الإطار الحضاري والثقافي ... وهكذا عدنا إلى حيث بدأنا في الفصل الأول.

وتلك شيمة من شيَم البحث الفلسفي المُمَنهج.

# الخاتمة

العلم فارسُ الحلبة المعرفية، والحضارية إجمالًا، وفلسفة العلم بدورها ذروةُ سنامِ فلسفة العصر. وينبغي ألَّا تتوانى الفلسفة الإسلامية المعاصرة عن الاشتباك بفلسفة العلوم ومناهج البحث العلمي، كفرعٍ عتيدٍ وطيد من فروع الفلسفة الأكاديمية، ولأنها معاصرة، عليها أن تتجاوَزَ العود إلى الماضي، وتعملَ على تفعيل ممكناتٍ أعمقَ وأشملَ تتجه صوبَ المستقبل.

وعلى هذا الدرب كانت المحاولة المطروحة على الحدود المتحاورة بين فلسفةٍ إسلامية معاصرة وبين فلسفة العلوم، من أجل اقتحام العقدة المنهجية ... من أجل استنطاق مكوِّنات الحضارة الإسلامية وثقافتها وتراثها بمعالمِ نموذجٍ قياسي إرشادي إسلامي، ليبدو كفيلًا بتوطين المنهجية العلمية في بيئتنا، مُلبيًا لاحتياجاتها، وعاكسًا لحضارتنا بنموذجها المعرفي ورؤيتها للعالم، بمخزونها العقائدي ونسيجها الشعوري ومنظومتها القيمية ومنظورها الأنطولوجي أو رؤيتها للوجود؛ فيكون تجسيرًا للهوة بين الواقع الراهن والواقع المأمول ... بين منطلقاتنا الراسخة وثورة التقدم العلمي والتقاني الجيَّاشة الموَّارة ... بين الماضي والمستقبل ... بين الأصالة والمعاصرة ... بين الخصوصية والكونية.

إن توطين المنهجية العلمية صلبٌ من أصلاب حل إشكالية الأصالة والمعاصرة، فلا غرو أن يتوازَى الخطان عَبْر الصفحات السابقة، والآن يلتقيان ليتمخَّض تزاوجهما عن خلاصة ما سبق في النتائج الآتية:

(١) تمثل نشدان المعاصَرة في أن نبدأ من حيث انتهت تطوراتٌ راهنة لفلسفة العلوم في معاقلها في الغرب. بيَّنا كيف تجاوزَت الاقتصار على الطرح الوضعي البسيط

المُؤَمثَل الذي يكتفي برد العلم إلى الأسس المنطقية والتجريبية. وبات واضحًا أن الطرح المتكامل للظاهرة العلمية ومنهجيتها يتأتى في إطارٍ حضاري متعيِّن.

ليس العلم قصةً غربية خالصة أو نسقًا واحدًا ووحيدًا، بل هو أنساقٌ متعاقبة ومتجاورة ومتلاحقة **وفعالية مستمرة منطلقة دومًا**. يتزامن هذا مع عصر ما بعد الاستعمار، ونقض المركزية الغربية، والترحيب بالتعدُّدية، لتتحمل كل ثقافة مسئوليتها إزاء توطين العلم. وفي ساحة الجهاد العلمي المباركة، بدلًا من الانسحاق والتبعية بين مركزٍ سائد وهوامشَ مغيَّبة تُنقَل وتُردَّد، ثمَّة التثاقف والتحاور بين أطرافٍ مستطيعة، وإن تفاوتَت استطاعاتها. إنه التشارك والتلاقح من دون طمس الخصوصيات الحضارية. وإذ نسلِّم بأن العلم لا ينطلق بمجامعه إلا في إطارٍ حضاري مواتٍ، لا بد من تحمُّل هذه المسئولية وتوطين المنهجية العلمية في الإطار الحضاري الإسلامي، باعتبار ثوابته أحد المكوِّنات الأساسية لثقافات دائرة من الدوائر الحضارية في العالم، هي دائرتنا، وهي حلبة الفكر العربي المحدَث والفلسفة الإسلامية المعاصرة.

(٢) وباستطلاع آفاقٍ لمبدأ التوحيد كمرتكز، وتعيين الفحوى والدور للإطار الإسلامي ولنموذجٍ إرشاديٍ إسلامي، أوجبَت المهمة المطروحة أن نتجاوز العود إلى الماضي، سواء بتمجيده أو لومه ... بمدحه أو ذمه. وأمكن العمل على استنطاق وتفعيل ممكناتٍ إيجابية في مكوِّنات الخصوصية الحضارية العربية الإسلامية، قادرة على القيام بدور في إطلاق طاقات البحث العلمي.

ولئن حكمَت خصوصية الحضارة الغربية في أوروبا بنبذ كتابها المقدس، من أجل الانتقال إلى قراءة كتاب الطبيعة والاقتصار عليه في مرحلة العلم الحديث التي استوجبَت بداياتها الكلاسيكية واحديةً ماديةً، فإن خصوصية الحضارة الإسلامية تنطلق من قراءة الكتابَين معًا؛ لأن القرآن يحمل **قوة دافعة وقيمًا موجِّهة** للبحث العلمي أو لقراءة كتاب الطبيعة والكون والإنسان. **وتلك هي قيمة الجمع بين القراءتَين وإعمال مبدأ التوحيد**. فضلًا عن أن البحث العلمي لا يعود نشاطًا مجلوبًا أو غريبًا ومغتربًا عن بنية الإنسان المسلم. يزخَر النموذج الإسلامي بقيم وموجِّهات السلوك العلمي من المنطلَق التوحيدي.

(٣) وكما رأينا في المنهجية الغربية ونموذجها الإرشادي أُرسيَت قواعد **المنهج** أولًا، بوصفها متحررةً تمامًا من القيم والأخلاقيات. وكنتيجة لتطوراتٍ معرفية وحضارية عرضنا لأهم ملامحها، استُبينَت مؤخرًا حاجة العلم الملحَّة إلى القيم والأخلاقيات.

وبالخوض في إطارٍ إسلامي، لا غرو أن يحدُث العكس، ويمكن اعتبار أسبقية القيم وأولويتها من معالم النموذج الإرشادي الإسلامي الذي يحمل **ترابطًا متجذرًا بين المعرفي والقيمي.**

(٤) ويظل المنهج آية العلم والعلم آيته، وقبل التماس المنهجية العلمية تحديدًا، وفي عموميتها، طُرح السؤال: هل المنهج ذاته أصلًا سلعةٌ غربية خالصة ولا بديل أمامنا سوى الاستيراد؟ أم أن الأمر يتطلب تطويرًا وتنميةً لمكناتٍ متوطنة، مطروحة وماثلة لتنمو وتسير نحو استيعاب المنجزات الراهنة والرائعة حول المنهج العلمي وآلياته؟ أسفر بحث وضعية المنهج في التراث العربي الإسلامي عن ترجيح البديل الثاني الذي يقوم بدوره في توطين العلم والبحث العلمي. وبدا واضحًا أن إنجازات تراثنا في مرحلته التاريخية قد تأتَّت على أساس العناية بقضية المنهج والمناهج في مجالاتٍ معرفيةٍ شتى، وقد امتلك رصيدًا منهجيًا هائلًا في مسيرته التاريخية.

(٥) ثم كانت مواصلة المسيرة التاريخية للمنهج العلمي وتطوراته الحديثة والمعاصرة، للوقوف على معالم كونيةٍ عمومية، معالم مشتركٍ إنسانيٍّ عام يتمثل في آليات البحث العلمي ووسائله الإجرائية التي لا بد أن يحتويها كلٌّ، وأيُّ، نموذجٍ قياسي إرشادي علمي، فيما يُسمَّى بميثودولوجيا العلم؛ أروع وأجدى تمثيلات المعاصَرة. زدنا الطرح تعميقًا بتتبُّع الأصول التاريخية وتطوُّر المنهج العلمي ونظريته في نماذج العلم الإرشادية المتوالية عَبْر التاريخ.

وفي هذا المسار الذي ينشقُّ داخل مضمار فلسفة العلم وتاريخه بالمفهوم التخصصي الدقيق، يتجلى الدور الذي قامت به الحضارة العربية الإسلامية في العصور الوسطى في حمل لواء المنهج العلمي والاضطلاع بإنجازها المشهود في تقنين مناهج العلم، في الرياضيات وفي ترييض الفيزياء وفي العلوم التجريبية وأيضًا العلوم الإنسانية. وكانت في النهاية مقدمةً شرطيةً مفضية إلى مرحلة العلم الغربي الحديث.

(٦) على أنه من أجل توطين العلم في ثقافتنا، لا يكفي سرد تاريخ مناهج العلم في ماضينا الذي كان، ولا بد من البحث عما هو أعمقُ من سرد ماضي المناهج العلمية وإجرائياتها ... البحث عن **جذر للعقلية المنهجية ذاتها** وأصول روحها المنبعثة في أعطاف حضارةٍ أنتجَت تلك المناهج العلمية وممارساتها. وفي هذا تقدَّم علم أصول الفقه كعلمٍ منهجي بامتياز. وعن طريق صَورَنة هذا العلم وتجريده من الزوائد والمتغيرات واستخلاص الآليات والقواعد والسبل الاستدلالية التي انطوى عليها وأسَّس لها، كشف

عن روحٍ منهجيةٍ مقننة، استنباطية وتجريبية واختبارية نقدية، تشهد بتوطُّن الروح العلمية في ثقافتنا.

ونذكُر في هذا الصدد المهمة الجليلة التي اضطلع بها فلاسفة المنهج في الحضارة الغربية إبَّان القرنِ السابعَ عشر، مسلِّمين بأن الشقة بين أصول الفقه وبين الميثودولوجيا العلمية المعاصرة، لا تقل عن الشقة بينها وبين رؤى فلاسفة المنهج الأوروبيين في القرنِ السابعَ عشر، ومع هذا لا يملك أحدٌ إلا الإقرار بدورهم العظيم في تأصيل روح المنهجيةِ العلمية في قصة الحداثة الغربية، وكان هذا تأصيلًا لمنهجية حضارتهم. ويمكن أن **يقوم الأصوليون في ثقافتنا بدورٍ توطيني مشابه لدور فلاسفة المنهج**؛ أي التأصيل لمنهجية حضارة، وقد أتت مهيَّأةً تمامًا لأن تتطور في اتجاه المنهجية العلمية. ولعل هذه أبرز النتائج.

(٧) لقد تأتت محاولة لصورنة علم أصول الفقه، وتخليصه من المحتويات العينية والأمثلة التي لم تعُد ماثلة والتطبيقيات المتغيرة، ومن الإطناب والإسهاب والحواشي والزوائد، ومن الجوانب غير المجدية في قضايا خلافية كثيرة، فضلًا عن إقصاء الفرق التي كانت خياراتها غير ظافرة من المنظور المنهجي. ومحصلة هذا أن تبدى أمامنا جهازٌ منهجي مهيب، ليقوم علم أصول الفقه بدوره في إثبات أن الروح المنهجية ليست غريبةً عنا، أو منقولةً عن الآخرين. وهذه مقدمةٌ أولية لتوطين المنهجية العلمية. وقد نتج عن البحث فيها حصادٌ منهجي وفير. وكان المنطق الأصولي أوسعَ من المنطق الصوري الوافد وأقربَ إلى منطق الميثودولوجيا العلمية المعاصرة. احتوى القياسُ الأصوليُّ القياسَ المنطقيَّ وتجاوزه. ألقت منهجيتُه درسًا في الاستفادة من الوافد وتوظيفه، ورأينا آلية البدء بجهازٍ مفاهيمي وضبط البنية المصطلحية، وتجلَّي الروح المنهجية في التعامل مع المصادر، وعلى رأسها الثقلان أي القرآن والسنَّة، واصطناع مناهجَ نقدية اختبارية للتحقق من وثوق الاستدلالات، والعناية بقضية النسخ التي تعني التطوير والتعديل، والطرق الدالة على كون الخبر صدقًا أو كذبًا، ومناهج «الجرح والتعديل»، و«التعارض والترجيح»، وسواها من آلياتٍ منهجية لإحكام البحث. وكأنه من باب الاعتبار الحقيقي للمصادر المقدَّسة علينا تفعيل خطوط المنهج العلمي النقدية. ثم كانت حجية الإجماع كمصدرٍ ثالث، تحمل قبسًا من روحٍ مميزة للمجتمع العلمي.

(٨) على أن التعويل الأكبر في التماس جذور المنهجية المنتجة وتوطينها، إنما هو على **الاجتهاد** والقياس. وطويلًا ما كان «المجتهد» صفةً عليا ينالها الإمام، ونرنو إلى أن

تنسحب في عصرنا إلى العالم الطبيعي، والاجتماعي أيضًا. هنا أتت واسطة العقد المنهجي وهي مناهج الاستدلال على العلة، فضلًا عن المنهجية الاختبارية في «السبر والتقسيم» وفي مبحث القوادح، والآلية التقنينية في تقسيمات الأحكام، التي جعلَت المنطق الأصولي في جوهره وفي حدود عصره منطقًا متعدِّد القيم.

(٩) يتكامل الأصولان علم أصول الفقه وعلم أصول الدين (= علم الكلام) في تبيئة الظاهرة العلمية وتوطين المنهجية العلمية، والتأصيل لنموذجٍ إرشادي إسلامي. في علم الكلام القديم احتلَّت الطبيعة موقعًا متميزًا. لكنها كانت مشكلةً أنطولوجية، ولا بد أن تتحول إلى مشكلةٍ إبستمولوجية في علم الكلام الجديد، لتغدو مهمته هي تنضيد العقائد الدافعة إلى قراءة كتاب الطبيعة؛ أي إلى البحث العلمي. أصول الدين باشتباكه مع العقائد والتصورات، يتصل بتصور حدود حلبة عالَم العلم، بأنطولوجيا العلم وإبستمولوجيته، فيشتبك بفلسفة الطبيعة، مقابل اشتباك أصول الفقه بفلسفة المنهج أو الميثودولوجيا.

(١٠) محصلة كل هذا أن خيار الواحدية المادية وقصف الأبعاد الثقافية للعقائديات هو خيار للحضارة الأوروبية، وليس شرطًا مطلقًا للمنهجية العلمية. ومن منطلق القراءتَين يُمكِن تحديد معالم ودعائم نموذجٍ إرشادي، يؤسِّس لعمل العلماء الباحثين والدارسين في العالم الإسلامي، لاستقبال الرصيد العلمي العالمي على أساس رؤيةٍ توحيدية تكاملية تستقطب مصادر المعرفة وأبعاد الوجود، ليغدو البحث العلمي تجربةً شاملة ينغمس فيها الباحث بمجامع قدراته وملكاته، فيكون أقدَر على الإبداع والإضافة المأمولة.

(١١) إنه نموذج يمثِّل استمراريةً وتجديدًا وتطويرًا لتراثنا، يشتجر مع المنظومة الثقافية والعقائدية، ليعتمل في أعطافه **المستجد من نظريات العلم وآليات منهج العلم** وأصوليات البحث العملي، اعتمالًا متوطنًا، يزعم تواصلًا غير ذي غربة. إنه بمثابة الوقوف على أرضٍ نملكها وتملكنا، إن تكاملَت شروطه وعوامله واحتياجاته وآلياته ومؤسساته، قد يشحذ العزائم ويفجِّر الطاقة البحثية.

(١٢) والمنشود أخيرًا، أن تُفضيَ هذه النتائج في مجموعها إلى القضية الأولية والتي هي هدف مرتجًى قبلًا وأصلًا، ألا وهي نقض **وإبطال الزعم بغربة العلم وبغياب روح المنهجية العلمية عن تراثنا** وعن ثوابت ثقافتنا ... عن ممكنات الفلسفة الإسلامية القديمة والمحدَثة ... آملِين أن نفتحَ الباب نحو الجهاد الأكبر وهو التأهُّل بما يلزم من حصائل الحداثة لكي تغدو هذه المنهجية قادرة على التفعيل والإنجاز ... قادرة على الإضافة إلى العلم وإلى عطاء العصر ... منطلقة صوب المستقبل.

# المراجع

## (١) العربية

### كتب


إبراهيم، زكريا، **ابن حزم الأندلسي**، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د. ت.

ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد، **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتعليل**، تحقيق سعيد الأفغاني، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠م.

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، **جمهرة اللغة**، تحقيق رمزي منير بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر ودار بيروت، د. ت.

أبو الفضل، منى، **المرأة العربية والمجتمع في قرن: ببليوجرافيا المرأة العربية**، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٢م.

_____، تقديم طه جابر العلواني، **الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام**، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥م.

_____، وطه جابر العلواني، **نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهجية وتاريخية**، القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٩م.

أبو زيد، نصر حامد، **الإمام الشافعي: وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، القاهرة، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢م.

أبو سليمان، عبد الحميد، **النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية**، نقله إلى العربية مع التعليق والمراجعة ناصر الأحمد المرشد البريك. د. م، د. ن، ١٩٧٣م.

الأزدي، جابر بن حيان بن عبد الله، **كتاب التجريد**، تحقيق هولمايارد، باريس، د. ت، ١٩٢٨م.

أومنيس، رولان، **فلسفة الكوانتم: فهم العلم المعاصر وتأويله**، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨م، (عالم المعرفة؛ ٣٥٠).

إيرل، وليم جيمس، **مدخل إلى الفلسفة: مزوَّد بمعجم فلسفي معاصر**، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة يمنى طريف الخولي، ط٢، القاهرة، دار رؤية، ٢٠١١م.

_____، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٥م.

بدوي، عبد الرحمن، **مناهج البحث العلمي**، ط٣، الكويت، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧م.

البصري، أبو الحسين محمد بن علي الطيب، **المعتمد في أصول الفقه**، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله، بتعاون محمد بكر وحسن حنفي، جزءان، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٦٤–١٩٦٥م.

بو بكر، جيلالي، **إشكالية تجديد علم أصول الفقه عند حسن حنفي: دراسة تحليلية نقدية**، عمان، الوراق للنشر والتوزيع، ٢٠١٢م.

التهانوي، محمد بن علي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق لطفي عبد البديع، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣م.

_____، **كشاف اصطلاحات الفنون**، بيروت، خياط، ١٩٦٦م.

الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، **كتاب التعريفات: معجم فلسفي منطقي صوفي فقهي لغوي نحوي**، تحقيق عبد المنعم الحفني، القاهرة، دار الرشاد، ١٩٩١م.

الجزري، شمس الدين محمد بن يوسف، **معراج المنهاج: شرح كتاب منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، القاهرة، مطبعة الحسين الإسلامية، ١٩٩٣م.

جمال الدين، محمد عبد اللطيف، **قياس الأصوليين**، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٥م.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، ط٣، المنصورة، دار الوفاء، ١٩٩٩م.

حسان، حسان محمد، ونادية جمال الدين، **مدارس التربية في الحضارة الإسلامية**، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٨٤م.

حمد، إنصاف، **المنطق الصوري في المنظور التجريبي**: جون ستيوارت مل **نموذجًا**، دمشق، دار السوسن، ٢٠٠١م.

حنفي، حسن، **التراث والتجديد**، ط٣، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٧م.

_____، **تأويل الظاهريات**. القاهرة: مكتبة النافذة، ٢٠٠٥م، ج١.

_____، **دراسات إسلامية**، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨١م.

_____، **مقدمة في علم الاستغراب**، القاهرة، الدار الفنية، ١٩٩١م.

_____، **من العقيدة إلى الثورة**، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨م.

_____، **من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه**، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٤م.

_____، **من النقل إلى الإبداع**، ثلاثة مجلدات، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م.

_____، **هموم الفكر والوطن: التراث والعصر والحداثة**، ط٢، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨م.

خليل، عماد الدين، **مدخل إلى إسلامية المعرفة**، هيرندن، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨١م.

الخولي، أمين (مُعدٌّ). **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، ج٤، القاهرة، مجمع اللغة العربية، ١٩٦٨م.

_____، **مالك بن أنس**، في: **سلسلة الأعمال الكاملة لأمين الخولي**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤م.

_____، **مناهج تجديد**، في: **سلسلة الأعمال الكاملة لأمين الخولي**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥م.

الخولي، يمنى طريف، **الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل**، ط٣، القاهرة، دار رؤية، ٢٠١٠م.

_____، **النسوية وفلسفة العلم**، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٤م.

_____، **أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد**، القاهرة، دار المعارف، ٢٠٠٠م.

ـــــــ، **بحوث في تاريخ العلوم عند العرب**، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩٨م.
ـــــــ، **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ... الحصاد ... الآفاق المستقبلية**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠م. (عالم المعرفة؛ ٢٦٤) والصادر في طبعة ثانية في القاهرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨م.
ـــــــ، **فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية**، ط٢، القاهرة، دار قباء، ٢٠٠٠م.
ـــــــ، **فلسفة كارل بوبر: منطق العلم ... منهج العلم**، ط٢، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٣م.
ـــــــ، **مفهوم المنهج العلمي**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٥م.
ـــــــ، **محاضرات في منهج العلم**، ط٦، القاهرة، دار الثقافة العربية، ٢٠١٠م.
ـــــــ، **مدخل إلى فلسفة العلوم ومناهج البحث**، القاهرة، مركز التعليم المفتوح، جامعة القاهرة، ٢٠١٢م.
ـــــــ، **مشكلة العلوم الإنسانية: تقنينها وإمكانية حلها**، ط٧، القاهرة، دار رؤية، ٢٠١٠م.
دانزج، توبياز، **العدد لغة العلم**، ترجمة أحمد أبو العباس، القاهرة، مكتبة مصر، د. ت.
**الدكتور زكي نجيب محمود فيلسوفًا وأديبًا ومعلمًا**، الكويت، جامعة الكويت، ١٩٨٧م.
الديدي، عبد الفتاح، **النفسانية المنطقية عند جون ستيوارت مل**، ط٢، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.
الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، **المحصول في علم أصول الفقه**، بيروت، طبعة دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م.
راشد، رشدي، **تاريخ الرياضيات العربية: بين الجبر والحساب**، ترجمة حسين زين الدين، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩م (سلسلة تاريخ العلوم عند العرب؛ ١).
ـــــــ. **دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١م (سلسلة تاريخ العلوم عند العرب؛ ١٢).
رايشنباخ، هانز، **نشأة الفلسفة العلمية**، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٨م.

رزنيك، ديفيد ب، **أخلاقيات العلم: مدخل**، ترجمة عبد النور عبد المنعم، مراجعة وتقديم يمنى طريف الخولي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥م (عالم المعرفة؛ ٣١٦).

**الرسالة للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الكتب الجامعية، د. ت.

رسل، برتراند، **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣م (عالم المعرفة؛ ٦٢).

الريسوني، أحمد وآخرون، **المنهجية الإسلامية**، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، ٢٠١٠م.

زاده، طاش كبري، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، ج٢، حيدر آباد الدكن، الهند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٩هـ.

سالم، أحمد محمد، **تجديد علم الكلام: قراءة في فكر بديع الزمان سعيد النورسي**، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ٢٠١٠م (سلسلة دراسات في رسائل النور).

سالم، صلاح، **مغزى العقلانية الإسلامية**، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، ٢٠١٠م.

السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٦م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق وتقديم عبد الله دراز، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت.

شيفرد، ليندا جين، **أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية**، ترجمة يمنى طريف الخولي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤م (عالم المعرفة؛ ٣٠٦).

الصدر، محمد باقر، **اقتصادنا**، ط٢، بيروت، دار الفكر العربي، ١٩٦٨م.

_____. **الأسس المنطقية للاستقراء**، ط٤، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٢م.

الصغير، عبد المجيد، **المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، ط٢، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١م.

صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣م، ج١. الطائي، محمد باسل، **دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة**، أربد-الأردن، عالم الكتب الحديث، ٢٠١٠م.

طرابيشي، جورج، **المثقفون العرب والتراث: تحليل نفسي لعصاب جماعي**، لندن، رياض الريس للنشر، ١٩٩١م.

الطويل، توفيق، **أسس الفلسفة**، ط٥، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٦م.

عبد الرازق، مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** (الصادر في طبعته الأولى في القاهرة عن لجنة التأليف والنشر عام ١٩٤٤م)، طبعة مكتبة الأسرة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٧م.

عثمان، محمود حامد، **القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين**، الرياض، دار الزاحم، ٢٠٠٢م.

عروة، أحمد وآخرون، **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م (سلسلة المنهجية الإسلامية).

عكاشة، رائد جميل وآخرون محررون، **الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية**، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م.

العلواني، طه جابر، **معالم في المنهج القرآني**، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠١٠م.

علي، حسين، **فلسفة العلم عند هانز رايشنباخ**، القاهرة، الدار المصرية السعودية، ٢٠٠٥م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، د. ت.

_____، القاهرة، المكتبة التجارية، ١٩٣٧م.

_____، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو، ط٢، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٠م.

_____، **معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا، ط٢، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٩م.

_____، **منطق تهافت الفلاسفة المسمى: معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١م.

الفاسي، علال، **مقاصد الشريعة الإسلامية** ومكارمها، ط٥، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م.

القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت، مؤسسة مناهل الفرقان، د. ت.

كراوثر، ج. ج، **قصة العلم**، ترجمة يمنى طريف الخولي وبدوي عبد الفتاح، ط٢، القاهرة، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م.

كُون، توماس، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة شوقي جلال، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢م.

ـــــــ، ترجمة ماهر عبد القادر، **تركيب الثورات العلمية**، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨١م.

مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، القاهرة، المطابع الأميرية، ١٩٧٩م.

مبروك، علي، **ما وراء تأسيس الأصول: نزع أقنعة التقديس**، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م.

محمد علي، ماهر عبد القادر، **المنهج العلمي عند علماء العرب: محاولة في الفهم**، دبي، ندوة الثقافة والعلوم، ١٩٩٥م.

ـــــــ، **فلسفة العلوم الطبيعية: المنطق الاستقرائي**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٧٩م.

محمد، علي جمعة، **علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية**، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.

ـــــــ، **الطريق إلى التراث الإسلامي: مقدمات معرفية ومداخل منهجية**، ط٤، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر، ٢٠٠٩م.

مروة، حسين، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ط٦، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٨م، ج٢.

مصطفى، نادية وآخرون. **التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل**، القاهرة، دار البشير، ٢٠١١م.

ملكاوي، فتحي، **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م.

ـــــــ، **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية**، عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م.

موسى، جلال محمد عبد الحميد، **منهج البحث العلمي عند العرب: في مجال العلوم الطبيعية والكونية**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٢م. وطبعة أخرى؛ بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٨م.

موسى، محمد يوسف، **ابن تيمية**، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢م.

النشار، علي سامي، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسي**، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٧م.

النقاري، حمُّو، **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية**، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٠م.

نقولا ريشر، **تطور المنطق العربي**، ترجمة محمد مهران (القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٨٥م).

النقيب، عبد الرحمن، **المنهجية الإسلامية في البحث التربوي نموذجًا: النظرية والتطبيق**، القاهرة، دار الفكر العربي، ٢٠٠٤م.

هاردنج، ساندرا وأوما ناريان (محررتان)، **نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد استعماري ونسوي**، ترجمة يمنى طريف الخولي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٣م (عالم المعرفة؛ ٣٩٦).

## دوريات

جابر، حسن، «المثقف الإسلامي بين الفقيه وإشكالية المنهج»، **مجلة الوعي المعاصر**، السنة الأولى، العددان ٤ و٥، شتاء ٢٠٠٠م.

راشد، رشدي، «المجتمع العلمي والتقاليد الوطنية في البحث»، **مجلة التسامح** (وزارة الأوقاف والشئون الدينية، مسقط)، العدد ٢٦، ربيع ٢٠٠٩م.

سانو، قطب، «مرتكزات تجديد الفكر الأصولي»، **تفكر** (جامعة الجزيرة، السودان)، المجلد (١/ ٢)، العدد (٢/ ١)، ٢٠٠٠م.

الفاروقي، إسماعيل راجي، «أسلمة المعرفة»، **المسلم المعاصر**، العدد ٣٢، ١٩٨٢م.

فتحي حسن ملكاوي، «التزكية في منظومة القيم الحاكمة»، **مجلة المعرفة** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن)، العدد ٥٧، ٢٠٠٩م/ ١٤٣٠هـ.

مصطفى، نادية، «العلاقات الدولية في الإسلام»، **مجلة المسلم المعاصر**، (عدد خاص عن العلاقات الدولية في الإسلام)، العدد ١٣٣ / ١٣٤، تموز (يوليو)/كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠٩م.

الخولي، يمنى طريف، «إدلارد الباثي ومدارس الرياضيات في قرطبة»، **مجلة كلية الآداب**، جامعة القاهرة، العدد ٥٣، آذار (مارس) ١٩٩٢م.

_____، «المنهج في مشروع «التراث والتجديد»: دراسة نقدية – «من العقيدة إلى الثورة» مثالًا تطبيقيًّا»، **مجلة الإنسانيات والعلوم الاجتماعية** (كلية الآداب جامعة القاهرة)، المجلد ٥٦، العدد ٢، نيسان (أبريل) ١٩٩٦م.

### ندوات، مؤتمرات

دورة المنهجية الإسلامية الثالثة بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان/الأردن، ١٢–١٧ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٨م.

المؤتمر الدولي الثالث للرابطة العالمية لعلماء النفس المسلمين، الجامعة الإسلامية العالمية، كوالا لامبور، ٦–٨ كانون الأول (ديسمبر) ٢٠١١م.

الندوة الدولية **قضايا المنهج في الدراسات اللغوية والأدبية: النظرية والتطبيق**، الرياض، جامعة الملك سعود، ٢٠١٠م.

## (٢) الأجنبية

### Books

Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic,* London: Penguin Books, 1973.

Bacon, Francis, Novum Organon, in: *The Philosophers of Science,* ed. by S. Commins & R. N. Linscott, New York: The Pocket Library, 1954.

Carnap, R., *The Logical Syntax of Language,* London: Routledge & Kegan Paul, 1951.

Caws, Peter, "Scientific Method," in: *Encyclopedia for Philosophy,* Paul Edwards (ed. in chief), New York: Macmillan Publishing Co., 1972. Vol. 7.

Earle, William James, *Introduction to Philosophy*, New York: McGraw-Hill, 1992.

Feyerabend, Paul, *Against Method,* revised ed., London: Verso, 1992.

Huff, Toby, *The Rise of Early Modern Science,* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Hull, L. W. H., *History and Philosophy of Science,* London: Longman, 1965.

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions,* 2nd enlarged ed., Illinios: University of Chicago Press, 1970.

Lakatos, I. & Allan Musgrave (eds.), *Criticism and Growth of Knowledge,* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Longino, Helen, *Science as Social Knowledge: Values and objectivity in scientific inquiry,* Princeton: Princeton University Press, 1990.

Margolis, Joseph, *Science without Unity: Reconciling the Human and Natural Sciences,* Oxford: Basil Blackwell, 1987.

Mill, John Stewart, *System of Logic* (1843), ed. by J. M. Robson, London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

Muhammad al'Mahdi, *On Being Khalifah of Allah,* Khalifah Serious No. 2, "Toward a fully and Truly Islamic World," The Khalifah Institute, Kuala Lampur, 2004.

Neurath, O. & R. Carnap & C. Morris (eds.), *International Encyclopedia of Unified Science,* Vol. I & II. Illinios: University of Chicago Press, 1939.

Newton Smith, William, *The Rationality of Science,* London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

Passmore, J., *A Hundred Years of Philosophy,* London: Penguin Books, 1975.

Popper, Karl R., *Logic of Scientific Discovery,* 8th impression, London: Hutchinson, 1976.

_____, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach, Oxford:* Clarendon Press, 1976.

Quine, W. V. O., *From a logical point of view,* Cambridge: Harvard University Press, 1980.

Thagard, Paul, Conceptual Revolution, New Jersy: Princeton University Press, 1992.

Toulmin, Stephen, *The Hidden Agenda of Modernity,* Illinios: University of Chicago Press, 1990.

**Conferences**

*Elkholy, Yomna T., "The Beginning of the Philosophy of Science in Japan and in the Arab World: A Comparative Approach," In: International Symposium (2006), ed. by IKEUCHI Satoshi, International Research Center for Japanese Studies, Kyoto, December 2007.*

هنـــداوي