المنهج القرآني والعلم المستقبلي

أ. سرحان بن خميس
أستاذ/علوم القرآن كلية الآداب و العلوم الإنسانية

يحاول هذا البحث عرض عدة إشكاليات أهمها:

إن تكريس البعد المنهجي في التفكير جعل العالم كله يدخل في مأزق فكري وحضاري بما في ذلك الحضارة الغربية نفسها، والتي واجهت قبل غيرها مشكلة تحديد الصياغة المنهجية لحضارتها وعلومها، فهي متوقفة وبقلق شديد أمام نهايات فلسفة العلوم الطبيعية والتي لا تؤدي إلا إلى نهايات مادية، وليس لدى الحضارة الغربية ما تضبط به هذه النهايات، فمن يستطيع ضبط هذه النهايات؟ ومن يملك ذلك التصور المنهجي البديل؟

إن الحضارة العالمية العلمية الراهنة فرضت منطقها وعلومها وأول ما استهدفت الدين الإسلامي والقرآن الكريم، فكيف سيدافع المسلمون عن دينهم وكتابهم؛ فهل ببرهانية أو ببيانية العقل الفطري أم باسترجاع حجج المتكلمين والمعتزلة؟

كيف سيتعامل المسلمون مع الإنتاج المعرفي الإنساني هل بالعودة أو الرجوع إلى الإسلام، أو البدء من جديد وإلغاء كل معرفة غربية؟

هذا ما يحاول البحث تحليله وبالقدر الذي تسمح به المساحة المتاحة من خلال ثلاثة عناصر متكاملة.

أولا التطور العلمي المستقبلي:

لقد صنع إنسان هذا العصر عالما يغص بالاحتمالات والتوقعات واللايقين، إلى درجة أصبح معها يخشى النجاح قدر ما يخشى الفشل، إنه عصر حثيث الخطى فما إن يظهر مذهب فكري أو نظام اجتماعي سرعان ما يلحق به ما ينقضه أو ينفيه[1]، وهكذا هو إنسان هذا العصر فبمجرد أن يجد نظرية علمية يهرع لبناء نظام فلسفي كوني على أساسها، وحين يعثر على نظرية أخرى مخالفة و أكثر تطورا فإنه سرعان ما ينقض الأولى[2].

والمهم في هذا التطور العلمي هو مستقبله من ناحية المنهج، حيث إن إطار هذا المنهج: هو دخول العقل الإنساني طورا جديدا من التفكير، حيث سيبدأ بالبحث لا في وحدة الظاهرات الطبيعية ووحدة المادة والطاقة واستخلاص القوانين العلمية، بل سيمضي لأبعد من هذا، ويمكن أن نقول بواسطة الاستشفاف الاحتمالي[3] أنّ العقل الإنساني سيخرج من الحالة الوصفية للقوانين، إلى تفسيرها كونيا باتجاه التنظير، أو استخلاص النظريات التي تشكل في النهاية منهجا موجها لمختلف الأفكار و الإبداعات في مختلف الحقول.

أما مضمون هذا المنهج: فهو التعامل الحركي مع النظريات العلمية أي البحث في: كيفية تقدمها وعوامل هذا التقدم، ودرجته، تكريسا لمنطق التقدم، إذ سيأخذ النشاط الذهني بُعدا صارما ويستوجب عليه –أي النشاط الذهني– أمام كل قضية أن يعالجها معالجة نقدية وتحليلية وتركيبية، وستبرز أنماط في النقد والتحليل وإعادة التركيب وفي شتى الحقول العلمية[4]، ولربما سيتعامل هذا المنهج مع الزمن بصورة مرنة، إذ يرى التاريخ من منظور الحاضر ويحاصر المستقبل بنماذجه وبدائل احتمالاته وهذا ما سيؤدي إلى إعادة تشكيل المفاهيم وإعادة صياغة العلاقات وبناء النظم، ومن هذه البدائل:

– نهاية المدرس: ويقصد بها أن التوسع في استخدام تكنولوجيا التعليم من برامج تعليمية ونظم آلية لتأليف المناهج وتقييم أداء الطلبة، وانتشار مواقع التعلُّم الذاتي عبر الانترنيت، سيؤديان في نهاية الأمر إلى الاستغناء عن المدرس.

– نهاية الذاكرة ويقصد بها أن الإنسان سيستغني عن ذاكرته الطبيعية مستبدلا بها وسائل تخزين البيانات الإلكترونية –القرص المرن، و القرص المضغوط–، وستتيح تكنولوجيا المعلومات وسائل عديدة لتنمية قدرات هذه الذاكرة، ولربما يصل طموح علماء تكنولوجيا المخ إلى البحث في إمكان تعزيزها بذاكرة اصطناعية[5].

هذا جزء مما ستفرضه الحضارة العالمية الراهنة على العالم، وهو منهجها أو وعيها العلمي الجديد للوجود وللحركة الكونية، وهو وعي مفارق لوعي المسلمين في واقعهم الإسلامي بالذات، ليس على صعيد المعلومات العلمية ولكن بدرجة أولى على صعيد التصور والمنهج.

وإذا ألقينا نظرة إلى واقعنا الإسلامي في تمثّله لنظام العلم أدركنا أن العلم في العقلية الإسلامية المعاصرة هو مجرد مادة إخبارية أو معلوماتية قائمة بذاتها بلا زمان و لا مكان، وبلا

خلفية اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، سواء كان ذلك في العلوم الإنسانية أو في العلوم الطبيعية، لذلك كانت السمة الغالبة على مثقفينا المعاصرين، أنهم يحملون علوم القرن الواحد و العشرين للميلاد بمنطق القرن الثامن للميلاد، صحيح أن أدوات العلم المعاصر ومنجزاته التكنولوجية تُستخدم الآن وتُستخدم مستقبلا على نطاق أوسع، لكنها تُستخدم لغاية عصْرنة الماضي، فما نتناوله اليوم ولربما غدا من الشأن العلمي، لا يخرج عن دائرة ما يفرضه علينا وعلى العالم كله نموذج التطور العلمي الغربي[6].

إن تقنين الفقه و تحديد النسل وعقود التأمين والمعاملات المصرفية وبنوك الادخار وطفل الأنبوب والاستنساخ...الخ، كلها قضايا تتطلب اجتهادًا وإجابات إسلامية واضحة، ولكنها كلها تدفع إلى مسار لا يَدَ لنا فيه ولا في تطوره، لذلك ستصبح معرفتنا بهذه المسائل وغيرها تبريرية وتعليلية، وليست نقدية وتحليلية، ويتحول العلم المعاصر من صانع للمستقبل إلى مرمم للماضي ومزخرف له.

إن رؤيتنا اليوم تتبنى المنهج الدفاعي، وذلك حين تحاول من جهة احتواء النماذج المعرفية العالمية وذلك بنمذجة المحاكاة[7]، ومن جهة أخرى حين تتجاهل أن جوهر النظام المعرفي الإسلامي المعاصر ليس تقنيات قضائية تحاصر الإنسان بين حدي الحلال والحرام، وتطبيق العقوبات الشرعية وعدم تطبيقها، بقدر ما هو محاولة اكتشاف البديل المنهجي؛ ذلك أننا إذا تأملنا سير المعركة التاريخية ضد العقل الطبيعي وصولا إلى سيادة المنهج العلمي الراهن فسنكتشف أن العقل من حيث هو جملة واعية لم يكن هو المستهدف في الأساس بقدر ما كان المنهج الذي يتلبس به العقل في كل مرحلة من مراحل تطوره.

وإذا كان الإسلام قد قذف بنفسه في عمق الأزمة العالمية الراهنة فلا لينصرف فقط إلى الحديث عن ماديتها وإباحيتها وتحللها ولعنها ولكن ليطرح بديله المنهجي العالمي في مقابل المنهج الذي تستمد منه الحضارة الغربية المعاصرة تركيبتها الفكرية والاقتصادية والاجتماعية وهذا ما يدعو إلى ضرورة بديل منهجي إسلامي يتولد من داخلنا، ونتفاعل به فكريا واجتماعيا وسياسيا واقتصاديا.

ثانيا ضرورة البديل المنهجي الإسلامي:

قبل التطرق لبيان ضرورة هذا البديل المنهجي يجدر بنا بيان حد هذه الضرورة واصطلاحا لمعرفة المسار الذي نسلكه عند إضافتها للبديل المنهجي.

• الضرورة لغة:

جاء في لسان العرب أن: الاضطرار الاحتياج إلى الشيء، و قد اضْطَرَّهُ إليه أمر أحوجه و ألجأه، و الضرورة الحاجة و تجمع على الضرورات و الضرورة اسم لمصدر الاضطرار تقول حملتني الضرورة على كذا[8].

الضرورة اصطلاحا:

للضرورة تعاريف متقاربة المعنى عند أسلافنا الفقهاء، منها ما ذكره الجصَّاص عند الكلام عن المخمصة فقال:« الضرورة هي خوف الضرر أو الهلاك على النفس أو بعض الأعضاء بترك الأكل»9 وعرَّفها أبو زهرة فقال:« الضرورة هي الخشية على الحياة إن لم يتناول المحظور أو يخشى ضياع ماله كله، أو أن يكون الشخص في حال تُهدد مصلحته الضرورية، و لا تُدفع إلا بتناول محظور لا يمس حق غيره»[10].

و لكن الذي يبدو من هذه التعاريف كلها أنها متجهة فقط نحو بيان ضرورة الغذاء، أما ما نقصده من ضرورة البديل المنهجي فهو حاجة الأمة له، أي أن المعنى المقصود هو المعنى اللغوي.

وقبل التحدث عن ضرورة البديل المنهجي يجدر بنا التنبيه إلى أن البديل مستويات متعددة فمنها البديل الوجودي، ومنها البديل الفلسفي، ومنها البديل المعرفي ومنها مستويات أخرى، أما اقتصارنا على البديل المنهجي فتقيدا بمضمون الدراسة وعنوانها المتعلق بالمنهج من جهة أولى، ومن جهة ثانية فإن البديل المنهجي الإسلامي يعكس شخصية المسلم وتطلعاته المنبثقة من عقيدته وتصوراته لتحديد الآفاق المستقبلية للعلوم، ومن جهة ثالثة فلأن القضية المنهجية هي إحدى قضايا فلسفة العلوم في التصنيفات المعاصرة لمجالات المعرفة العلمية وتخصصاتها، غير أن أية محاولة لرصد الكتابات المعاصرة التي تهتم بالرؤية الإسلامية لمجالات فلسفة العلوم تكشف الغياب الكبير للمنهجية، أما باقي موضوعات فلسفة العلوم فيمكن القول إنها ما زالت بكرًا في المنظور الإسلامي[11].

ثمة وجوه عديدة تؤكد الحاجة إلى بديل منهجي إسلامي، فالغزو الثقافي الغربي الحديث يؤسس رؤيته على منهجية خاصة تستدعي منا بيان أسسها النظرية ومقولاتها، ولكن قبل بيان هذه الضرورة يجدر بنا بيان حد المنهج و المنهجية.

المنهج و المنهجية المفهوم والمصطلح:

بالعودة إلى قواميس اللغة نجد أن النَّهج و المنهج و المنهاج في اللغة بمعنى واحد وكلها تشترك في إشارتها إلى الطريق المستقيم الواضح الذي يوصل إلى الغاية بسهولة ويسر، كما تتضمن معنى الإسراع في السير في الطريق لوضوحها، أو في إنجاز العمل لوضوح طريقته، ويأتي أصل هذه الألفاظ لغة من الجذر نَهَجَ و أَنْهَجَ بمعنى وضَحَ و استبان و صار نهجا واضحا بَيِّنا12. وجاء في التنزيل الحكيم قوله تعالى:

﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ « المائدة، آية 48»، «أي طريقا واسعا واضحا في الدين»[13]، والسنة و السبيل التي تُسَهِّل على الإنسان السير نحو غايته دون زيغ أو انحراف[14].

و على هذا الأساس يلاحظ أن المنهج يدور حول معنى أساسي هو الطريق أو السبيل أو الخطة المحددة للوصول إلى غاية معينة[15].

أما مصطلح المنهجية فهو مصدر صناعي للمنهج ويختلف في معناه عن الاسم المنسوب الناتج عن إضافة ياء النسبة وتاء التأنيث في أن المراد أمر آخر غير الوصف حيث يقيد المصدر الصناعي مجموعة الصفات الخاصة باللفظ.

ويقابل لفظ المنهجية لفظ Methodology في اللغة الإنجليزية وتعني" العلم الذي يدرس الطرق" أو " ذلك الفرع من المنطق الذي يحلل المبادئ و الإجراءات التي تحكم البحث والاستقصاء في مجال معرفي معين" أو " تلك الأسس النظرية لمذهب فلسفي معين"[16] ، وهكذا يظهر أن المنهجية في اللغة الإنجليزية هي مصطلح على"علم" من العلوم المحدثة وهذا العلم هو علم الطرق أو علم المناهج ويتعلق بجميع العلوم، وبهذه الدلالة يتحدد معنى منهج Method بطرق البحث و إجراءاته في مجال معرفي، بينما يتحدد معنى منهجية Methodology بالعلم الذي يدرس هذه الطرق والإجراءات، ويتولى تحديد الصفات والخصائص التي تتميز بها طرق البحث كالقصد والوضوح والاستقامة17.

ومما سبق فالمنهج هو القانون الفلسفي أو المبادئ الفلسفية الناظمة بـ
للأفكار[18]، فالمنهج تقنين للفكر ومن دون هذا التقنين يتحول الفكر إلى تأملات و
انتقائية قد تكون مجدية في بعض الأحيان ولكن ليس دائما وإذا لم يستند البديل الإسلامي إلى منهج تحول فعلا إلى خطرات تأملية تصلح للمواعظ الحسنة فقط[19].

ولكل فكر في حاضرنا العالمي المعاصر منهجه الضابط المنظم فإما كان هذا المنهج ماديا فينتج أفكارا لا تكون إلا مادية، وإما كان هذا المنهج عقلانيا أو تجريبيا فإنه يقصي الدين بوصفه مصدرا للمعرفة[20].

وكل هذه المناهج لم يشأ الركون إلى النهايات التي توصل إليها فدخل في أزمة منهجية حقيقية.

الأزمة العالمية وإشكالية المنهج:

لم يكن العلم الحديث مجرد تغير أو تطور في آليات الكسب المعرفي بقدر ما كان نقلة حضارية شاملة وما إن بدأ مشروعه ينمو ويتصاعد حتى امتثل نصب الأعين عملاق واضح ألا وهو المنهج، وقد بات معتمدا بوصفه شريعة العلم الحديث وسر عظمته، ولا غرو في أن يحتل المنهج مثل هذا الموقع في منظومة العصر الحديث الذي دخلت فيه الحضارة الغربية في مأزق فكري وحضاري بسبب مناهجها (الجدلي، التجريبي، التحليلي، الوضعي المنطقي، التأسيسي... الخ)[21]، التي لم تؤد ضمن مسافات الفكر الغربي إلا إلى نهايات مادية نسفت منظومة القيم والأخلاق رغم محاولات بعضهم التفلت من هذه النهايات، ولنا أن نسأل من يملك التصور المنهجي البديل؟

القرآن الكريم وحده يملك التصور المنهجي البديل وعلى مستوى كوني، غير أن حملة القرآن لم يعانوا بعد هذا المأزق المنهجي، فواقعهم الفكري أو مجمل واقعهم الحضاري لا ينتابه قلق نفسي أو فكري ناتج عن الافتقار للمنهجية[22]، لذلك فالأزمة العالمية تمس المسلمين وغيرهم، فإذا كان الآخر يلتمس البديل المنهجي عبر مناحي فلسفية شتى، فالأمر بالنسبة للمسلمين سيقتصر على البحث عن هذا البديل المنهجي في القرآن.

ولقد أعد الله القرآن ليواجه هذه الأزمة، ودفاعنا عن الإسلام وعن القرآن لم يعد مجديا ببرهانية أو بيانية أو عرفانية العقل الفطري، حيث كان جهد العقائد الإيمانية متجها نحو حالة

الشرك، أما الآن فالوضع يختلف تماما وقد تضخم شعور الإنسان بحريته الذاتية وقواه وأصبح يبحث عن أسرار الطاقة أكثر مما يبحث في العسل الذي يخرج من بطون النحل أو الثمرات الجاهزة.

لذلك سيكون بديلنا المنهجي الإسلامي مرتكزا على تفهم البعد الغيبي تفهما منهجيا في إطار المنهج القرآني ذو الدلالات العميقة في فهم التكوين والحركة والعلوم في علاقتها بالله تعالى، هذا المنهج الذي يسمو في نقده وتحليله لموضوعات الحياة الكونية على كل نظرة بشرية مهما بلغت، فهو منهج الحكمة الدقيقة ومنهج التمحيص الإلهي للأمور بما يتجاوز إمكانيات الوعي البشري.

والارتباط بالمنهج القرآني يعطي تبعا لذلك قدرة على استلهام المعاني الدقيقة في تكوين الأشياء وتقديرها واتجاهها واكتشاف مناهج العلوم وفلسفتها ونظرياتها[23].

لذلك فإن البديل المنهجي الإسلامي المبني على المنهج القرآني ضرورة لابد من تظافر الجهود لبنائه وبلورته، وفي هذا يرى عبد الحميد أبو سليمان أن البديل المنهجي الإسلامي موجود ومتميز عن منهجيات الأمم الأخرى، لكنه يرى أن هذا البديل المنهجي ليس نصا مترلا، وإنما هو جهد إنساني لفهم التفاعل المطلوب بين الوحي وقضايا الواقع بهدف تحقيق غايات الدين[24].

وقد خصص لؤي صافي كتابا قيما لبيان ضرورة البديل المنهجي الإسلامي حيث بين وجه الحاجة إلى هذا البديل مقترحا بديلا منهجيا توحيديا يعتمد على التكامل بين اعتبار الوحي مصدرا أساسيا للمعرفة والطموح إلى تطوير أدوات لتحليل النصوص والأحداث والظواهر[25].

وقد تسلل كثير من الحداثيين المعاصرين من ثغرة المنهجية ليشوهوا التراث الإسلامي وذلك حين استعار هؤلاء مناهج اكتشفت في سياق التطور الفكري للغرب ليفككوا أوصال التراث بواسطتها وفي هذا المجال نرى طه عبد الرحمن ينتقد هؤلاء معتبرا أنهم استعملوا مناهج مستهلكة لتقويم التراث[26].

أما الريسوني فيعتبر أن التفكير المقاصدي هو تفكير منهجي في الأساس لأن المقاصد تقوم على الاستقراء والتركيب، والاستقراء هو أرقى المناهج[27].

وفي هذا السياق تأتي ملاحظة حسن جابر حول الحاجة إلى التأسيس المنهجي لكيفية الاستفادة من القرآن في تكوين رؤية منهجية حيث يشير الباحث إلى أن الرؤية المنهجية لكيفية قراءة القرآن أسير منهجين: الأول التفسير الدلالي لألفاظ الدلالات، والثاني التفسير الموضوعي الذي يأخذ بعين الاعتبار مجموع الآيات ذات العلاقة بموضوع واحد ويخلص إلى أن كلاهما منهج تجزيئي ويقترح بديلا ثالثا عن هذين المنهجين ينظر إلى القرآن باعتباره بنية معرفية متماسكة، ويقرأ القرآن كله، وينظر إلى أية آية أو موضوع في ضوء الوحدة البنائية لكامل القرآن[28].

هذا النوع من التأسيس المنهجي سبق أن أكد عليه حاج حمد وتابعه فيه العلواني وآخرون في دعوتهم إلى تطوير منهجية للتعامل مع القرآن الكريم، حيث لا يمكن البحث في أية قضية خارج المنهج القرآني، فالتشريعات كما يرى حاج حمد تفاصيل مشدودة إلى كلية المنهج[29]، الذي نتجاوز به تجربة الحضارة الغربية ضمن بدائلها الرأسمالية والاشتراكية بالتحليل والنقد[30].

ومما سبق يبدو أن ثمة اتفاقا على أن قضية البديل المنهجي الإسلامي قضية على غاية من الأهمية سواء كان بديلا منهجيا في التفكير، أو في البحث للوصول إلى المعرفة وتوظيفها، أو في التعامل مع مصادر الدين التأسيسية أو في التعامل مع التراث الإسلامي والتراث الإنساني، وستتضح ضرورة البديل المنهجي الإسلامي أكثر في العنصر الثالث من هذا البحث.

ثالثا الضوابط المنهجية للربط بين الوحي والإنتاج المعرفي الإنساني:

إن ضرورة تعامل وتفاعل البديل المنهجي الإسلامي مع الإنتاج المعرفي الإنساني، ليس الغرض منه تجديد الدين الإسلامي في إطار مشكلات العصرنة، وإنما هي ضرورة لطرح ما يمكن أن يقدمه هذا البديل للإنسان المعاصر وللحضارة العالمية الراهنة.

فإذا كان من خصائص هذه الحضارة العالمية الراهنة أنها قد ولدّت إنسانا تتقوّم ملكاته العقلية على النقد و التحليل و محاولة النّفاذ إلى المنهجية الكاملة الأبعاد[31]، فإن من أبرز خصائص هذه الحضارة العالمية أنها حضارة الاتحاد بالطبيعة، إذ تحوّل الإنسان ضمن فلسفتها

إلى كائن طبيعي، و تحول الكون من معناه الإنساني إلى معنىً مادي مجرد تنعدم فيه كل قيم التسخير و مقابلاتها الأخلاقية، و حلّ بديلا عن هذا قيم الصراع والقوة وحب السيطرة.

إن العالم كله يعيش أزمة حضارية يحاول الخروج منها، فالأزمة ليست أزمة أوربية أو أمريكية أو... بقدر ما هي أزمة عالمية، وحين يحاول البديل المنهجي الإسلامي إيجاد الحلول لهذه الأزمة، فإنه لا يطرح المسألة من حيث هي خاصية تخصنا نحن المسلمين فقط، وإنما من حيث هي مسألة تخص العالم أجمع الذي لابد له من بديل يكون عالمي الإطار والمحتوى في الوقت نفسه؛ وما من بديل يستطيع إخراج الإنسانية من مأزقها الحضاري إلا البديل المنهجي الإسلامي ومرجعيته المعصومة – الكتاب والسنة –.

غير أنه حين يعمد البديل المنهجي الإسلامي إلى طرح نفسه (ووحيه) بديلا حضاريا على مستوى العالم فلابد أن تثور مشكلات فكرية في غاية التعقيد حول مصير الإنتاج المعرفي الإنساني وضوابط التعامل المنهجي معه، وهنا لابد من إعطاء معالم هذه الضوابط ضمن منهج غير نهائي ولا مغلق.

الضابط الأول: ضابط الاستيعاب ثم التجاوز:

إن البديل المنهجي الإسلامي ينطلق من العلاقة التفاعلية بين نصوص الوحي والواقع البشري وباتجاه غايات الحق، ولكن دون أن يلغي الإنتاج المعرفي الإنساني (الغربي وغيره) وإنما يستوعبه ثم يتجاوزه، وذلك من خلال التحليل الذي يتجه إلى أسس هذا الإنتاج المعرفي ومناهجه لفحصها، والكشف عن ثوابتها، ثم تعرية الإشكاليات التي يطـرحها وفتح الطريق أمام تجاوزه إلى نظام معرفي إسلامي يتلاءم مع مقومات الأمة وتشريعاتها الإسلامية[32]، فكل ما هو دون البديل المنهجي الإسلامي لا يعتبر منفيا ولكن يعتبر جزئيا، لأنه جرد منطلقاته من أي تدخل للوحي –الكتاب و السنة–، غير أنه يُؤخذ به ويُضبط في إطار البديل المنهجي الإسلامي باعتباره جهدا بشريا يُؤخذ منه و يرَّد ولكن باستيعابه أولا ثم تجاوزه.

إن هذه الحضارة العالمية العلمية الراهنة جرَّدت منطلقاتها وغاياتها وبالتالي نتائجها ونظرياتها من أي تدخل للوحي في حركة الواقع، فجاءت نظرياتها جزئية لا تستقيم معها الحقائق في كليتها، ناهيك عن بعض المؤسسات –كمنظمة الأمم المتحدة أو حلف الأطلسي أو

المواثيق الدولية كميثاق حقوق الإنسان- التي أُنشأت لتكريس الهيمنة الغربية ومنطق القوة[33] في إطار حمايتها خوفا من الغير.

إضافة إلى هذا فإن ارتداد العقل المعاصر و تقيّده بما تعطيه المعلومة العلمية قيَّد من فعاليّته وطمس الأبعاد الكونية في التجربة الإنسانية، إذ أصبح الإنسان غير قادر على الرؤية الشاملة وقد أسر نفسه بما تعطيه المعلومة العلمية الموضعية[34].

غير أن البديل المنهجي الإسلامي وإن كان يختلف مع المدارس الوضعية في المنطلقات والغايات، إلا أنه لا يرفض التعامل مع بعض إنتاجها المعرفي، بل يستوعبه ثم يتجاوزه.

وبهذا الضابط المنهجي نتناول العلوم المعاصرة -كعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الاقتصاد...الخ- كشرط معاصر من الشروط التي يجب أن يستوعبها البديل المنهجي الإسلامي لضبط علومه.

الضابط الثاني: التركيب من بعد التفكيك

لقد ولدَّت الحضارة العالمية العلمية الراهنة -كما قيل سابقا- إنسانا تتقوَّم ملكاته على التحليل والنقد، وبالتالي تفكيك ما كان مسلما به من قبل، كرؤى معينة للعالم وللظواهر، هذا التفكيك يأتي من بعد كل اكتشاف علمي جديد في مجال العلوم الطبيعية والاجتماعية، فمنذ بداية الثورة العلمية في القرن السادس عشر و إلى اليوم فككت الحضارة الغربية الكثير من المسلمات التي انبنى عليها تصور الإنسان القديم للعالم[35]، فحين يأتي نيكولاس كوبرنيكوس[36] و يطرح نظريته حول ثبات الأجرام السماوية الكبيرة و دوران الصغيرة من حولها، فإن تلك التصورات القديمة عن الكون التي تفترض نفوسا حية للكواكب سرعان ما تسقط37، أو ما طرحته نظرية النسبية لإنشتاين[38] وبالتالي سقوط نظرية نيوتن[39] حول ثبات الكون.

حتى أن الإنسان نفسه خضع للتفكيك بصورة كبيرة سواء على المستوى البيولوجي أو السلوكي أو الأخلاقي؛ وإذا كان من شيء يهمنا على مستوى تفكيك الإنسان هنا فهو التفكيك الأخلاقي الذي قامت به الحضارة الغربية من أجل طرح أخلاق بديلة وبالتالي اعتقاد بديل؛ فالمسألة الأخلاقية تشكل في النهاية مفترق طرق بين التفكير الوضعي الذي فكَّك واختصر الإنسان ضمن محدودية الموت والميلاد والغرائز أو الشروط الاجتماعية[40]،

و بين البديل المنهجي الإسلامي الذي لا يختصر الإنسان ما بين حدي الميلاد والموت، ولا يختصر الظواهر الطبيعية ما بين الظهور و الفناء.

إذن فالتفكيك بداية، أما التركيب فغاية، يؤطره الحق في مقابل الخلق، حيث قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ، مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ «الدخان، آية 38-39».

قال سيد قطب في تفسير هذه الآية «والواقع أن تدبر ما في خلق السماوات و الأرض من دقة وحكمة.. يوقع في النفس أن لهذا الخلق غاية فلا عبث فيه و أنه قائم على الحق فلا باطل فيه »[41] ويضيف إلى ذلك حاج حمد دقّة، حيث وضّح أن الحق هو فلسفة الوجود التركيبية و غايته، وهو شعار الإنسان و هدفه، حيث لا يقبل الحق بمفاهيم المنفعة، و سيطرة الدوافع الغريزية، و اتخاذ أي نوع من الوسائل لبلوغ الغايات[42].

إن الحضارة الغربية ركّبت و لكنها لم تصل إلى الحق، بل وصلت إلى حقائق مشوهة عن الإنسان والوجود، و انتهت إلى اختصار الإنسان إلى حدوده الطبيعية الدنيا، كما اختصرت وجوده إلى حدود الحركة و شروطها المادّية الضيقة ، فانعكس هذا على كيفية البناء الحضاري الغربي الذي نعيشه و نشاهده في هذا العصر، وهكذا تجيء نتائج أعمال الإنسان جزئية وقاصرة إن لم تكن مشدودة إلى غاية التركيب الأولى وهي الحق.

لذلك فالبديل المنهجي الإسلامي يستوعب الإنتاج المعرفي الإنساني، ثم يتجاوزه ليصل به إلى قيم التركيب ضمن إطار الحق، وذلك بعرض ما توصل إليه على القرآن والسنة، لا ليبحث عن التوافق أو التعارض، ولكن ليبحث عن الفهم الكوني في مركبات هذا الإنتاج المعرفي، وهذا هو التركيب الحق.

الضابط الثالث: إعطاء المجال لنمو العقل

إذا كان التركيب ضرورة لضبط البديل المنهجي الإسلامي في تعامله مع الإنتاج المعرفي الإنساني، وهذا من أجل النظر المنهجي في مكونات هذا الإنتاج من جهة، ومعرفة الواقع والإمكانات والتحديات من جهة أخرى، فإنه لابد من ضابط آخر يضبط البديل المنهجي الإسلامي و يمضي به خطوة أخرى في تعامله المنهجي مع هذا الإنتاج المعرفي الإنساني، وهو مدى إعطاء هذا الإنتاج المعرفي مجالا لنمو العقل المستجيب للقوانين الكونية وليس الموضعية التي

حصرت الإنسان ما بين حدي الميلاد والموت!، فإذا كان العقل هو مناط التكليف[43] – حسب قول الأصوليين – فإن منهجية المثقف تتأثر بعقليَّته كما تتأثر بسائر المؤثرات النفسية والاعتقادية التي تشترك في صياغة الوعي العام للمجتمع، وبالتالي تشترك في صياغة قضايا البحث العلمي و غاياته و مداخله.

واعتقادات المثقف هي ثمرة إدراكه الحاصل من تفكيره وعقليَّته[44]، حيث إن هذه الاعتقادات النابعة من كتابه تعالى و سنة نبيه تنص على إعطاء العقل كامل طاقته في اكتشاف آفاق الكون الفسيح، فالقرآن يجذب عقليَّتنا من كل جانب؛ فتارة يمتد بنا تاريخيا إلى آدم ومضارب أقوام عديدة –قوم لوط، شعيب، عاد،...– ويملأ إحساسنا بأمم وعوالم في هذا الكون الفسيح من طير و حوت...الخ، و تارة أخرى يمتد بنا إلى ما وراء حُجب الزمان و المكان؛ ما قبل الدنيا و ما بعدها، و ما بين السماوات والأرض وما فيهن؛ أليست هذه دعوة للعقل من أجل استجابته للقوانين الكونية وليس الموضعية التي تختزله إلى ما تعطيه المعلومة العلمية الجزئية و القاصرة.

هنا تبرز قيمة نظريات علمية تصب في هذا المصب كمثل نظرية النسبية لإنشتاين، التي أضافت البعد الكوني للقوانين الطبيعية في الأرض، حين أظهرت فوارق القياس لسرعة الضوء حيث تختلف معايير القياس باختلاف الأمكنة الكونية التي ترصدها منها[45]، مما يُسهم في معرفتنا عبر قوانين تبادل التأثير بين حقول طبيعية و كونية مختلفة عن كيفية خلق الإنسان من طين، قال تعالى ﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِنْ طِينٍ ﴾ « الإسراء ، آية 17» وكيفية ميلاد النفس البشرية قال تعالى:﴿ وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ « الشمس، آية 1-8» والطبيعة المتكلمة و المدركة للإنسان،قال تعالى: ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ ﴾ « الذاريات، آية 23» وكذا الطبيعة المتكلمة للحيوان في مثل تكليم النملة والهدهد لسليمان –عليه السلام–، فبالعلم نفهم القرآن وبالقرآن نفهم كيف نتعلم و ماذا نتعلم، فأمام البديل المنهجي الإسلامي آفاق واسعة للإدلاء بدلوه وفي شتى العلوم.

وهكذا وفق هذه الضوابط، يربط البديل المنهجي الإسلامي وحيه المعصوم بالإنتاج المعرفي الإنساني ويتجه لدراسة نظرياته، وفهمها من زاوية توافقها مع المنهجية الكونية للوجود، ليستطيع بذلك استيعابه ثم تجاوزه ثم إعادة التركيب وفق الإطار الكلي لتفاعل الوحي و العقل والواقع.

وفي الأخير يأمل البحث أن تتوجه جهود العلماء والباحثين في الانتقال إلى مرحلة الممارسة المنهجية، واكتشاف المنهج القرآني وبديله المنهجي، وهذه من غير شك مسؤولية كبيرة لكن ذلك لا يرفع على آحاد الناس مسؤوليتهم في تتبع مسالك الفهم وسبل النظر ومناهج الفكر، وذلك من أجل التبصر في أمورهم والاستبراء لدينهم في دنياهم وأخراهم، والعلم كسب ولكل كسبه منه وسعيه فيه.

الهوامش :

[1]- ينظر: توفلر القين: صدمة المستقبل، ترجمة عبد اللطيف الخياط، دار الفكر، دمشق، ط1، 1974م، ص 42.

[2]- ينظر: تيزيني طيب: الإسلام و العصر، تحديات و آفاق، دار الفكر، دمشق، ط2، 1420هـ-1999م، ص 105.

[3]- الاستشفاف Prédiction هو القدرة على التوكيد على أن واقعة أو ظاهرة ما توجد أو وجدت أو ستوجد في وقت لم تكن ملاحظة ذلك الحدث قد أعطيت لنا، أما الاستشفاف الاحتمالي فمعادلته هي كالآتي: إذا حدث أ فإن ب قد يحدث أو ج أو ...الخ، ينظر: عبد الحي وليد: الدراسات المستقبلية في العلاقات الدولية، شركة الشهاب، باتنة، الجزائر، ط1، 1991م، ص32. و استعمالنا هذا النوع من الاستشفاف لكي نجمع الكثير من المعلومات و الاحتمالات و ذلك من أجل توفير شروطهما لا القعود و الكسل وحصر الرؤية باحتمال واحد يمكن أن يحدث أو لا.

[4]- ينظر: حاج حمد أبو القاسم: المنهجية المعرفية في القرآن العظيم، مخطوط خاص، ص 21.

[5]- علي نبيل: الثقافة العربية و عصر المعلومات، مطابع الوطن، الكويت، عدد265، 2001، ص13.

[6]- ينظر: النيفر احميدة: إشكالية الاجتهاد المعاصر، مجلة منبر الحوار، إصدار دار الكوثر، بيروت، 1991م، العددان 21 و 22، ص 67.

[7]- المحاكاة« Simulation و تعني افتعال واقع ما يفترض تشابه معطياته مع معطيات واقع فعلي بأكبر قدر ممكن» و ينظر: عناية الله سهيل: استشراف مستقبل الأمة، مراجعة لنماذج المحاكاة و مداخل دراسة المستقبلات البديلة، مجلة إسلامية المعرفة، مؤسسة أنترناشيونال جرافيكس، الولايات المتحدة الأمريكية، 1420هـ-1999م، ص 44.

[8]- ابن منظور: لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، (د.ت.ط) 4/483-484، مادة ضرر. بتصرف.

[9]- الجصاص أبو بكر: أحكام القرآن، ت/ محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1412هـ-1992م، 1/156 و ما بعدها.

[10]- أبو زهرة محمد: أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت.ط)، ص 46-47.

[11]- باشا أحمد فؤاد، دراسات إسلامية في الفكر العلمي، دار الهداية، القاهرة، 1997، ص 12.

[12]- ينظر: ابن منظور: لسان العرب، 2/383، مادة نهج

[13]- الآلوسي شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت.ط)، 153/6، ابن عاشور محمد الطاهر: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر،ط1984م، 223/6.

[14]- رضا محمد رشيد: تفسير المنار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ-1999م، 343/6، بتصرف.

[15]- ينظر: صليبا جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1982، 435/2.

[16]- Abate, Frank (Ed) DK Illustrated Oxford, Dictionary, New York Oxford University Press. 1998, p 515

[17]- شتى فارس: مدخل إلى المنهجية في العلوم الاجتماعية، مجلة العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، ع1، 1991، ص 33-47.

[18]- حاج حمد أبو القاسم: المنهجية المعرفية في القرآن العظيم، ص 12.

[19]- العلواني طه جابر: إصلاح الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة، ط 2، 1416 هـ-1995م، ع 10، ص 104-105.

[20]- عبد الله حسن زروق: مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي، إسلامية المعرفة، 1419هـ-1998م، ع 14، ص 60.

[21]- نفسه، ص 43-69.

[22]- حاج حمد: المنهجية المعرفية، ص 22.

[23]- حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت، ط 2، 1416هـ- 1996م، 459/2.

[24]- عبد الحميد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، الولايات المتحدة، ط 1، 1412هـ-1991م، ص 122.

[25]- SAFI LOUAY. The foundation of Knowledge, Malaysia intenational institute of islamic thought, 1996 P 5.

[26]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1994، ص 19-20.

[27]- الريسوني أحمد: الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، الدار البيضاء، 1999، ص 99.

[28]- جابر حسن: المثقف الإسلامي بين الفقيه وإشكالية المنهج، مجلة الوعي المعاصر، العددان 4-5، 2000، ص 6-18.

[29]- حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، 466/2.

[30]- نفسه، 482/2.

[31]- نفسه، 367/1.

[32]- ينظر: الجابري: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996م، ص514.

[33]- ينظر: الدريني: دراسات و بحوث في الفكر الإسلامي، دار قتيبة للطباعة، بيروت، ط1، 1408هـ-1988م 140/1.

[34]- ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 491/1.

[35]- نفسه، 205/1.

[36]- كوبرنيكوس نيكولاس: عالم فلك بولندي ولد في توروني في بولندا، درس القانون و الطب، (1473 م/ 1543م)، من مؤلفاته: دوران الأجرام السماوية، ينظر ترجمته في: الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر و التوزيع، الرياض، ط2، 173/20-174.

[37]- ينظر: الموسوعة العربية العالمية ، 173/20-174.

[38] – إنشتاين ألبرت ابن هيرمان، ولد في ألم في فارتمبرغ بألمانيا، (1879م/ 1955م)، ذاع صيته بسبب نظريته التي تسمى النسبية و التي أتت بمفاهيم جديدة عن الزمن و الفضاء و الكتلة و الحركة و الجاذبية و قد تناول فيها المادة و الطاقة على أنهما متماثلين و ليس منفصلين تماما و قاد مفهومه إلى فكرة انطلاق الطاقة من الذرة، ينظر ترجمته في: الموسوعة العربية العالمية ، 3/561-562-563.

[39] – نيوتن اسحاق، عالم رياضيات و فلكي إنجليزي ولد في وولز ثورب في لنكولنشاير في إنكلترا (1642م/ 1727م)، من مؤلفاته: المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية، و من نظرياته: نظريتا الحركة و الجاذبية، ينظر ترجمته في: الموسوعة العربية العالمية، 25/655-656-657.

[40] – ينظر: حاج حمد: العالمية، 1/310.

[41] – قطب سيد: في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط 16، 1410هـ – 990م، 5/3216.

[42] – ينظر: حاج حمد: العالمية، 1/312.

[43] – ينظر: الغزالي: المستصفى في علم الأصول، تح محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1417هـ،- 1997م، 1/158.

[44] – ينظر: ابن باديس: تفسير باديس، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، ط1991 ،ص 133.

[45] – ينظر: مرحبا محمد: اينشتين، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1983م، ص 99-100-101.