

ماهية المنهج في المجال التداولي الإسلامي

محمد زاهد جول *

يتمتع مفهوم المنهج بحضورٍ كثيفٍ في مجال الدِّراسات العلميَّة المعاصرة، ولا ينفك كل من تعاطي البحث والدرس على التشديد على أهمية المنهج للوصول إلى الحقيقة، باعتباره تتبعاً لخطوات مضبوطة في البحث، فما يميز المعرفة العلمية عن المعارف العامة هو الالتزام الفعلي بالمنهج الذي يتمثل في جملة من المبادئ النظرية، والخطوات الإجرائية الدقيقة، ويستخدم مفهوم المنهج بدلالات متعددة، حيث يترادف أحياناً مع مفهوم النظرية والنموذج المعرفي، ويتحدد أحياناً بجملة الأدوات والتقنيات البحثية، ويختلط كثيراً بمفهوم العلم الذي يدرس تكوينه وبناءه المنطقي والمعرفي الذي يعرف بالمنهجية(1).

ماهية المنهج

يشير مفهوم المنهج (Method) في لغة الإغريق إلى (Following after) أي الاتباع أو المتابعة أو السير وراء شيء آخر، وقد تطورت دلالات المفهوم تاريخياً؛ فقد استُخدم بمعناه العلمي الاصطلاحي خلال القرن السادس عشر مع بداية الثورة العلمية التي طرأت على العلوم الطبيعية، أو من خلال استخدامها للتجريب والتحويل الكمي كمنهجية للتفسير والتنبؤ، ومن ثم فقد تم ربط مفهوم المنهج بمفهوم العلم، ثم استخدمت بعد ذلك صيغة (المنهج العلمي) تمييزاً لطبيعة هذا المنهج، وانطلاقاً من رؤية تعمل على الدمج بين المفهومين؛ إذ ترى أن العلم يتميز بمنهجه، وأن أهم ما يميزه عن باقي حقول المعرفة الأخرى هو المنهج وليس المحتوى، ومن ثم يكون الاهتمام بوسائل تحليل المعرفة

والقواعد التي تضبط ذلك، وحيث إن هناك ما يشبه الإجماع على أن العلم عبارة عن بناء الافتراضات والمفاهيم والمناهج والنظريات والقوانين المنظمة حول موضوع معين، أو عبارة عن فعل معرفي معين مستقل، ومحدد المعالم والحدود مع الحقول الأخرى، فالمنهج هو أحد مكونات العلم وليس مرادفًا له، فهو عبارة عن إجراءات تهدف للوصول إلى المعرفة، التي تتضمن قواعد وخطوات الإجابة على أسئلة البحث واختبار فرضياته.

ويمثل المنهج بحسب المنظور المعاصر السمة الأساسية للعلم، أما المعارف العامة والمعتقدات المختلفة، فإنها تستند في المقابل إلى أسلوب الرواية والتداعي والإدراك الحسي العادي، وبهذا فإننا نتوافر على تصوراتٍ للمنهج العلمي، وهي:

الأول: ينعته بالمنهج الفرضي الاستنباطي، **والثاني:** ينعته بالمنهج التجريبي الاستقرائي.

فالأول يغلب عليه الطابع الاستنباطي، وربما ترك للاستقراء وظيفة ثانوية مساعدة من أجل توطيد العلاقة بالمجال الوقائي، والثاني يغلب عليه الطابع الاستقرائي؛ لكنه يعدّ الاستنباط عملية مهمة في تنظيم القوانين العلمية بعد صياغتها، وقد تطوّر توجّهان بشكل متوازٍ؛ إذ ساد الطرح الأول لدى معظم العقلانيين، وساد الطرح الثاني لدى معظم التجريبيين، وقد جعل البعض من نمطي الاستدلال -وهما: (الاستنباط) و(الاستقراء)- مرحلتين متكاملتين في المنهج(2).

ومن هنا فإن البحث العلمي ينبني على منهجين في العرف العلمي المعاصر:

الأول: تكويني، يدرس نشأة النظم الفكرية (المذاهب، المدارس، الاتجاهات، التيارات... إلخ)، ويعتمد أساسًا على المادة المخزونة في كُتُب الطبقات.

والثاني: تفكيكي ينطلق من النّظيمة المكوّنة والمنسقة ليكسرها إلى أجزاء، ويرد كل جزءٍ إلى أصله، ولكلِّ من المنهجين مصاعب ومزالق، والمسلك الأول رديف لتاريخ الأفكار، وقواعده معروفةٌ منذ زمان، ولا يتميز اليوم إلا بالزيادة في الضبط والتدقيق.

أما الثاني فإنه يشترك في غالب أسسه المعرفية مع علمي اللسانيات والمنطق، وكل دراسةٍ لا تزواج بين هذين المنهجين لا تحظى عادة برضى الأخصائيين، والمطلوب اليوم من كلِّ بحثٍ يطمح إلى أن يتحول إلى مرجع هو أن يكون تكوينيًّا ونسقيًّا؛ فالخطاب الذي يتسم بالتكامل والشمول يتضمن حتمًا خطابين؛ أحدهما تاريخي والثاني منطقي، بالتّاريخ يتكون المعقول، وبالمعقول ينتظم الواقع (3).

معالم المنهج الإسلامي، ع26/ص262

إن المنهج الإسلامي في تناول الظواهر المختلفة ليس مجرد نقلٍ مقلدٍ من الحضارات الأخرى، مع التسليم بتداخل الحضارات وتأثيرها عبر التاريخ، فالحضارات المتعددة أسهمت في بناء المعرفة العلمية عبر عمليات تلاقح ثقافي، بحيث أضحت مفهوم العلم عمليةً أسهمت بها شتى الثقافات والحضارات، ولم تعد أسطورة المعرفة الغربية ذات الأصول الإغريقية سوى وهمٍ أيديولوجي يهدف إلى الهيمنة والسيطرة والاحتكار من خلال مفهوم (إمبريالية العلم) (4)، إلا أن المنهج العلمي يناقض جملة الأطروحات العنصرية، ويعمل من خلال البحث عن الحقيقة على ترسيخ المعرفة العلمية، ومع ذلك فلا يمكن القول بكونية العلم ونفي خصوصيته، فقد أنتجت هذه الدّعوى -تحت شعار التّحديث- استعمارًا مدمّرًا وتغريبًا شاملاً (5)، عمل على طمس الهويات الوطنية وتخريبها وتغريبها.

ولعل السبب في حصول الاضطراب والبلبلة حول كونية المنهج وعالمية العلم هو الغفلة عن الإطار المؤسّس للمنهج؛ فالمنهاج هو الطريق الموصل إلى المقصد، وبقدر اكتمال المقصد وبيانه يكون

المنهاج المؤدي إليه كذلك، والمنهج ودراسته لا يمكن أن يكتملا إلا بالفطنة لما يمكن تسميته بما قبل المنهج، أي الأساس الذي لا يقوم المنهج إلا عليه، فالمنهج ينقسم إلى شطرين: شطرٍ في تناول المادة، وشرطٍ في معالجة التطبيق(6).

والمنهاجية تعتبر علم بيان الطريق، والوقوف على الخطوات أو الوسائط التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية والمقصد، على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول والأحوال(7)، ولذلك فقد اجتهد عددٌ من الباحثين والمفكرين في العالم الإسلامي والعربي في محاولة تبين أصول وقواعد المنهج الإسلامي، وخصائص وسماته بحثًا عن تأسيس نظرية منهجية للعلم تتسم بالشمول والتكامل والاستقلالية المبدعة، وتوصل معظم الباحثين والمفكرين إلى أن التجديد المنهجي المنشود لا بد أن يتحقق بشروطٍ نظرية وعملية مميزة، تقوم على جملةٍ من المبادئ التأسيسية:

أولها: ذو طابعٍ نظري يستند إلى مسلمة إقامة النظر على العمل.

وثانيها: أن الأخلاق في الإسلام هي الأصل في كل عمل؛ وذلك أن الأخلاق هي أخصُّ أوصاف الإنسان، ومحاسنها هي النبع في كل نفع، وتعدُّ الأفعال الإنسانية الأخرى فرعًا لها، فالفكر فرعٌ للأخلاق والحراك الاجتماعي فرعٌ لها، ولا بُدَّ للسياسة أن تكون فرعًا إذا أرادت تحقيق المنافع ودفع المضار، فلا تجديد منهجي ديني منتظر بغير تجديد الأخلاق، إلا أنه من الملاحظ أن الصحة الإسلامية المعاصرة لم تُعزَّ حتى الآن أهميةً كبيرةً لهذا الجانب الروحي من الممارسة الإسلامية، وصرفت جهودها للعناية بالجانب السياسي والاقتصادي، ولعل السبب في هذا الانقلاب المفهومي المنهجي راجعٌ إلى أمرين هما: الاستعجال في تدارك التقدم الحضاري، والوقوع في محاكاة وتقليد الحداثة الغربية(8).

إن مفهوم العقلانيّة في المنهجية الإسلامية يستند إلى مسلمة بناء العمل على النظر، فقد كثر الحديث في موضوع العقلانيّة بحيث أضحت ملتبسةً ومبهمّةً، وكل من تناول النّظر في وسائل النّهوض بواقع العالم الإسلامي والعربي، جعل من العقلانية أساس الوسائل المنهاجية، وقد تساوى في ذلك من تلبس بالإسلام أو غيره من العقائد الوضعية.

وقد طبع سلوك دعاة العقلانيّة غفلة شديدة عن تمحيص المفهوم المنقول لشدة رسوخه، والإيمان بكمال مبادئه وتجانس مناهجه؛ حيث تعلقوا بعقلانيّة مجردة لا تستوفي المعايير والضوابط المؤسّسة على التّسديد والتّأييد الإلهي، وتنحصر هذه المعايير في الممارسة الإسلاميّة بالفاعليّة، فالإنسان يحقق ذاته من خلال أفعاله، وهذه الأفعال تستند إلى قيم معيّنة توجه السلوك، وتكمّل هذه الأفعال بعضها بعضاً، فالعقل ليس جوهرًا منفصلاً وهو من باب الأفعال؛ فالعقلانية المجردة تقوم من خلال الفعل الإنساني بالسعي إلى تحقيق مقاصد مشكوك في نفعها عن طريق وسائل لا يقين في نجوعها، ومن هنا فقد وقعت في آفات النّسبية والفوضى، كما أخلّت بشرط نجاح الوسائل لاستبعادها للمعاني الروحية، والوقوف عند حدود الظواهر الخارجيّة.

أما العقلانية الإسلامية البديلة فهي مرتبةٌ تتعالى على التّجريد فهي مسدّدة و مؤيّدة، وذلك بسبب تحقيقها للمقاصد النافعة بجملةٍ من الوسائل الناجعة، تجمع بين النظر والعمل وتصل بين الغيب والشهادة(9).

بناء النظر على العمل، ع26/ص264

إن الإنتاجيّة التّجديديّة المنهجية لا بد أن تقوم على أساس الدخول بالعمل الشرعي من أجل تحصيل التّوفيق الإلهي، ولذلك فإن المنهج الإسلامي يشدّد على ألا يكون العلم علمًا معتبرًا شرعًا إلا إذا اتصلت الحقائق المنظورة بالحقائق الشرّعية، ولذلك فإن العلوم على اختلاف أنواعها ما تعلق منها بالطبيعة أو بالإنسان يجب أن تخدم الحقيقة الشرعية الإسلاميّة دفعًا للانحرافات التي تطرأ على مسار البحث

العلمي والتطبيق التّقني، وقد ذُهل الإنسان المعاصر عن الضرر الذي سببته جملة التّطورات العلمية والتقنية الضارة من غير منفعة، ولا يخفى أن الوصل بين العُلَمين: النّقلي والعقلي لا غنى عنه من أجل تحقيق العلم الإسلامي.

وينبغي التّوسل في تشييد الأبنية النظرية بمقولات وبنى متولّدة من التّحقق بالعمل، ومستمدّة من الاشتغال الشرعي، ولا عبرة في المنهج الإسلامي بعلمٍ مجرّد عن قُيُود العمل وحُدُود الشرع، ولو جاء في لباس الموضوعيّة والعلمية.

والمطلوب التّجديدي المنهجي الإسلامي يعمل على تحقيق العلم بطرق مغايرة للمنقول الغربي، وتتمثل في تحصيل القدرة على تفكيك مفاصل البناء النظري المنقول وإعادة تركيبها بفضل عمليات تحويلية متعدّدة تدخل على المفاهيم والأحكام.

وينبثق بناء العمل على النظر في الممارسة الإسلامية من النّظرة الشاملة للعالم والإنسان، والتي ترتكز على أساسٍ عقدي وتشريعي محكم، يؤسس لحق الاختلاف الفكري بين الأمم؛ فالرّؤية المنهجية الإيمانية في الإسلام تقوم على مبدأ اختلاف الآيات الكونية والإنسانية والأممية، فالمسلم يمارس النّظرين إلى الأشياء: نظرًا يتدبر به الأشياء المحصّلة للإيمان، ونظرًا يدبر به الأشياء الموصلة إلى العلم. ومن هنا فإن التّواصل يؤسس على التحصيل من أجل جلب الصّلاح في العاجل، ورجاء الفلاح في الآجل، ولا نزاع في أن أسمى المعاني والقيم التي يمكن أن تدل عليها الآيات هي (الألوهية)، وهي القيمة التي تنهض بحاجة الإنسان إلى تعليل وجود الأشياء بدءًا من وجود ذاته، ولا شك بأن اختلاف الآيات وتنوعها تجعل المسلم يعتقد -على وجه اليقين- أن لهذه الآيات إلهاً أوجدها ودبّرّها.

وإذا كان النّظر في الكونيات يؤسس للإيمان، فإن النظر في الإنسانيات يؤسس لكمال الأخلاق، فاختلف الناس أمرٌ مقرر، ولا يخفى بأن هناك

فرقا بين المجتمع والأمة، فالمجتمع مجموعة من الأفراد يسلكون سبل الاشتراك في سد الحاجات وأداء الخدمات، وقد أطلق القرآن الكريم على الانتظام في أعمالٍ جماعيةٍ - خيراً كانت أو شراً - اسم التعاون.

أما الأمة فهي المجتمع منظوراً إليه من جهة القيم التي تدعو إليها، والتي تؤهله لأن يبلغها إلى الأمم الأخرى سعياً وراء ارتقاء الإنسان، ولما كان القرآن يطلق على العمل بقيم الخير اسم الإتيان بالمعروف، فقد جاز أن نسمي التعامل بين الأشخاص المختلفين وبين الأمم المختلفة على مقتضى الخير اسم العمل التعارفي؛ كما جاء في القرآن الكريم، وحقيقة التعارف هو التعاون على المعروف وترك التعاون على المنكر، والمسلم إنما هو الإنسان الذي لا ينفك يتغلغل في العمل التّعارفي؛ لأنه يمدّه بالأخلاق التي تجعله قادراً على التّعامل مع مختلف الأمم التي يتكون منها العالم، وهذا الاختلاف يحمل المسلم على تهذيب أخلاقه؛ فالقوة الإيمانية للدين الإسلامي ومنهجه أوسع مدى من القوة الإيمانية لغيره من الأديان، والقوة الأخلاقية أعلى رتبة، وإذا ترسّخت جملة المعاني المنهجية السابقة فإنه ينكشف أنه لا إشكال في الجمع بين الخصوصية الإسلامية ومبدأ الكونية باسم وحدة التاريخ الإنساني، أو عالمية الحضارة، وأخيراً حُلُول العولمة(10).

إن حركة التّجديد المنهجي الإسلامي يجب أن تستبين طريقها عن طريق الوعي بالذّات والآخر ولا يتم ذلك إلا بمعرفة أطوار الحداثة المتغلّبة، ومعرفة عناصر الوصل والفصل بين الحضارتين والمنهجين؛ فقد قامت الحداثة الأوروبية على أساس الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالله، واعتمدت التّوسل بالعقل وترك التّوسل بالوحي، وقصدت مبدأ اعتبار الدنيا وترك الاعتبار بالآخرة، ومن المعلوم أن القيم الإيمانية العظمى في الإسلام تستند إلى الله سبحانه وتعالى والوحي والآخرة، وهي مصادر أخلاق الأدميين؛ ذلك أنه لا أخلاق بغير قيم روحية تسمو بهمة الإنسان، ولما انتفت هذه القيم من الواقع العالمي

-التي تمكّن البشر من الارتقاء إلى مقام الكمال- أنتج هذا الواقع إنساناً مادياً، تدهورت معه الأخلاق بما لا يليق بمقام التّمدن الذي يدعيه(11).

الحوار والاختلاف، ع26/ص266

إن من أهم المبادئ المؤسسة للمنهجية الإسلامية الحوار، وهو الأصل الكبير الذي يعد من أهم مميزات الحضارة الإسلامية، فالممارسة الحوارية صفة ملازمة للذّات الإسلامية ازدهرت واشتهرت باسم (المناظرة)، والأصل فيها ما جاء في القرآن الكريم من أساليب ونماذج في المحاورّة متعدّدة ومتنوعة، وعلم المناظرة الإسلامية -على الرّغم من استفادته من بعض مقررات الجدل اليوناني- اعتمد في الأصل على الجدل والحجاج القرآني وتأسس عليه(12).

ويقوم الحوار على حقيقتين: الأولى: أن الأصل في الكلام الإنساني هو الحوار، والثانية: أن الأصل في الحوار هو الاختلاف؛ فلا يكون الكلام إلا بوجود طرفين، ولا يكون الكلام إلا بين اثنين متواجدين أحدهما المتكلم، والآخر المتكلم معه، وهو ما يطلق عليه في اللسان العربي (الخطاب) لما يحمله المفهوم من معنى الازدواج، فلا خطاب من غير مخاطب.

ولذلك فإن الأصل في الحوار هو الاختلاف، فلا يمكن الدخول في حوارٍ إلا في حالة الاختلاف والتضاد، بحيث يقوم أحد الأطراف بدور المدعي معتقداً صحّة دعواه، ويقوم الآخر بدور المعارض منتقداً دعوى الاعتقاد، كما هو مقررٌ في علم المناظرة الإسلامية(13).

علم المناظرة والفلسفة التّداوليّة، ع26/ص267

لقد تبّنه لأهمية منهج المناظرة في البحث والاستدلال أساطين الفلسفة التّداولية المعاصرة؛ حيث قرروا أن الحجاج الفلسفي التّداولي هو فعالية استدلالية خطابية مبناها على عرض رأي أو الاعتراض عليه، ومرامها إقناع الغير بصواب الرأي المعروف، أو ببطلان الرأي المعارض

عليه، استناداً إلى مواضع البحث عن الحقيقة الفلسفية، مما يجعل الحجاج الفلسفي التداولي بناءً مثنوياً تقابلياً يتواجه فيه عارضٌ ومعارضٌ، ويتوجّه فيه كل منهما بآليات إقناعية خاصة وحقوق وواجبات محدّدة، هذه المقابلة المثنوية من شأنها أن تغير تصديقاتٍ أو اعتقادات المتقابلين، علماً بأن تغير شيءٍ بهدفٍ مقصودٍ هو ما يصطلح عليه باسم (الفعل)، وما دام التّغيير التّصديقي أو الاعتقادي متبادلاً بين المتقابلين في الحجاج الفلسفي، فإن هذا الحجاج يتحدّد بوصفه عملية (مفاعلة)، وكلُّ خطابٍ استدلالي يقوم على (المقابلة) و(المفاعلة) الموجّهة يسمى مناظرة (14).

يمكن القول: إن منهج الفلسفة التداولية المعاصرة ما هو إلا علم المناظرة الإسلامي، وهي من أكثر الفلسفات تمسكاً بمقتضيات المنهجية العقلانية الصحيحة لما تحقّقه من شروطٍ وضوابطٍ ومعايير لاعتمادها على آليات معلولة للمجال التداولي، وخاضعة لمحك النظر الاجتماعي؛ فالمناظرة الحوارية تساعد على فهم وتصوّر الواقع الاجتماعي الذي يقرُّ بالمبادرة الفردية وبالنزعة الجماعية ويطالب بإشراك جميع أفراد المجتمع في البحث عن حُلُول للمشاكل والأوضاع المختلفة، وتقبل وتشجّع التّنقيح والتّغيير الذي يحرّر الإنسان من آفات الانغلاق والجُمود والعنف.

وتنفرد الحضارة الإسلامية وتتميز عن غيرها بخاصية الحوار والاختلاف، ومن اللافت للنظر أن يكون هذا الحوار الاختلافي قد بلغ ذروته في أطوار القوة والانتشار، بينما شهد تراجعاً نسبياً في أطوار الضّعف والانكماش، وهو الأمر الذي يبعث على التدبر والتأمّل في أطوار الحضارة الإسلامية من أجل إعادة بناء المنهجية الإسلامية ونهوض الأمة، وقد شهد التاريخ الإسلامي نوعين من الاختلاف والحوار:

أحدهما: ثقافي كان يدور داخل الحضارة الإسلامية بين أصحاب العقائد المشتركة، وكان يتمحور حول مفهوم (التأويل) الذي نشأ نتيجة لتعدد المعاني وسعتها في القرآن الكريم، مع الإقرار بالاتفاق والإجماع على وجوب الإيمان بالمرجعية القرآنية، إن هذا الاختلاف داخل المعتقد الإسلامي الواحد هو الأساس الذي قامت عليه المذاهب الفقهية والكلامية والفلسفية داخل الكيان الإسلامي، فمن المعلوم أن نشأة المذاهب الفقهية والكلامية كانت نتيجة الاختلاف الذي بدأ مع نشوء الاجتهاد بسبب احتمالية النصوص الشرعية -من كتاب وسنة- لأكثر من معنى واحد، بحسب طبيعة اللسان العربي كالاختلاف حول المعنى.

وتظهر لنا كتب (الخلافيات) التي ازدهرت في الحضارة الإسلامية عن غنى منقطع النظير في مسألة المنهج، كما يمتاز الإنتاج الفكري الإسلامي بالاعتماد على المنهجية الحوارية، فقد أقيمت مجالس للمحاورة، عُرفت في التراث الإسلامي باسم (المناظرات)، وحيثما وجدت مدارس ومذاهب واتجاهات في مجال من مجالات المعرفة الإسلامية كانت المناظرة طريقة التعامل بينها، وهذا شأن الفقه في (باب الخلاف)، والنحو في (باب القياس، أو الأدب في النقائض).

ولعل أكثر العلوم الإسلامية التصاقاً بالمنهج الحوارية (علم الكلام)؛ فقد انبرى المتكلمون لمواجهة التيارات العقديّة غير الإسلامية، والاتجاهات الفكرية المزدهرة في حظيرة الإسلام، ويعود ذلك إلى استيعاب المتكلمين منهجياً لأسباب العلم والتقدم في عصرهم عن طريق الأخذ بطرق استدلالية امتازت بالدقة والتجريد والطرافة والعمق.

إن الموقف الإسلامي المعاصر المتعنت من هذا العلم الأصيل ما هو إلا انعكاسٌ لسياسة الجمود والانغلاق في ثقافتنا الإسلامية المعاصرة الفقيرة التي يطالب قسمٌ كبير فيها بترك الاشتغال بعلم الكلام بسبب إمكان تسخيرها للمفسدة بدل المنفعة، وهو الأمر الذي ينطبق على سائر العلوم، فماذا لا يتم المطالبة بقيمه الصحيحة والنّافعة، وقد تنبه لهذا

قديمًا الفقيه الحنبلي الكبير ابن تيمية الذي طالب بفض الاشتباك بين الخصوم من خلال التوفيق بين الآراء المستحسنة والمستشعنة (15).

إن الإنتاج العلمي الكلامي الكبير في التاريخ الإسلامي الذي تضمّن منهاجًا دقيقًا في البحث والاستدلال، شمل تياراتٍ مختلفة ومتنوعة داخل الحضارة الإسلامية سواء من أهل القبلة -كالخوارج والشيعية والمعتزلة والأشاعرة وغيرها من الفرق- أو من أهل الملة، كأهل الكتاب من اليهود والنصارى والمجوس وغيرها من الملل.

وقد ضعف الاهتمام بهذا العلم الإسلامي الأصيل في العصور المتأخرة، وهو ما تنبّه إليه ابن خلدون؛ حيث أشار إلى هجران المسلمين لمبحث المناظرة إلى عصره (16)، أما في عصرنا فإن حال علم الكلام ومنهجه الأصيل في المناظرة يكاد يكون معدومًا (17).

إعادة اكتشاف المنهج في عصر النهضة، ع26/ص269

إن الإسهام العربي الإسلامي الحديث في اكتشاف منطق البحث العلمي جاء كردّة فعل على سؤال النهضة الكبير الذي شغل مفكري عصر النهضة، والذي يتمحور حول إشكاليّة التّقدم والتّخلف، في محاولةٍ لصدّ الهجمة الاستعماريّة الغربيّة العنيفة التي اجتاحت العالم الإسلامي ليس بجيوشها فحسب، وإنما عن طريق فيالق من الباحثين والدارسين والخبراء، وفي طليعتهم المستشرقون الذين كانوا عبارةً عن كاسحةٍ تهيّئ المناخ الملائم لاجتياح العقول والقلوب، ولعل الأطروحة المركزية في الخطاب الاستشراقي تتمركز حول استدخال العناصر الإيجابية في المنهج الإسلامي، والادعاء بخلو الإسلام من المنهج العلمي، واقتصار فعاليته الفكرية على النقل والترجمة عن الإغريق (18)، والتي لم تكن تتمتع بالأصالة والطرافة، وقد اجتهد مفكرو عصر النهضة في الرد على المستشرقين ومحاولة إثبات تهافت خطابهم، حيث نجد الأفغاني يخصص رسالةً في الرد على المستشرق الفرنسي رينان، ولعل محاولة الشيخ محمد عبده في رسالة (التوحيد)

تعدّ الأولى في محاولة البحث عن أصالة المنهج الإسلامي من خلال علم الكلام، إلا أن محاولته جاءت ضعيفة وعمدت إلى النقل دون الكشف عن أصالة المنهج، ولعلّ أوّل دراسةٍ منهجيةٍ منظمّةٍ للفلسفة الإسلامية جاءت عن طريق المفكر الهندي الكبير محمد إقبال، ثم على يد العالم المصري الشيخ مصطفى عبد الرزاق ومجموعةٍ من الأساتذة الذين التفوا حوله كالأستاذ إبراهيم مدكور، وأبي العلا عفيفي، وعلي سامي النشار، ومحمد أبو ريان، وأحمد أمين، وأحمد فؤاد الأهواني، وعبد الهادي أبو ريّدة، ومحمود قاسم، و عبد الحليم محمود، ومحمد مصطفى حلمي، ومحمد عبد الله دراز، وعبد الرحمن بدوي، وغيرهم(19).

وإذا كان كلٌّ من هؤلاء الأساتذة قد برع في أحد مجالات الفلسفة؛ فإن مسألة المنهج أسهم في بلورتها الشيخ مصطفى عبد الرزاق وتلميذه علي سامي النشار والمفكر محمد إقبال، فقد عمل عبد الرزاق على الكشف عن المنهج العقلي في الإسلام الذي يستند إلى القرآن الكريم بعيداً عن الفلسفة الإغريقية، وقد سلك منهجاً تاريخياً، كشف فيه عن أصالة علمي الأصول والكلام، وذلك بالاعتماد على مبدأ الاجتهاد العقلي كركنٍ ثابت في الممارسة الإسلامية، واعتبر أن محاولة طمس الإسهام الإسلامي في المنهج العلمي ينمُّ عن نوعٍ من الاتهامات العنصريّة التي لا يسندها علمٌ ولا حقٌّ(20).

لعلّ المحاولة الأكثر أصالة في الكشف عن المنهج العلمي لدى المسلمين جاءت عن طريق المفكر الهندي محمد إقبال، الذي سلك مسلكاً أصيلاً من خلال ربط العمل بالنظر في الإسلام ناقضاً دعوى الاستشراق باعتبار الفكر الإسلامي مجرد صدّي للفلسفة الإغريقية دون أن يهوّن من شأنهم أو يهوّل من إنجازهم، فهو يقول: (إن الفلسفة اليونانية على ما نعرف جميعاً كانت قوةً ثقافيّةً عظيمةً في تاريخ الإسلام، ولكن التّدقيق في درس القرآن الكريم، وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمةً بالفكر اليوناني

يكشفان عن حقيقة بارزة هي أن الفلسفة اليونانية -مع أنها وسّعت آفات النّظر العقلي عند مفكري الإسلام- غشت على أبصارهم في فهم القرآن(21).

إن محاولة إقبال فريدة من نوعها فهو -على خلاف عبد الرازق ومدرسته- لا يشعر بالحاجة إلى التأكيد على ضعف أثر الفلسفة الإغريقيّة، وإنما يؤسس لمعرفة تستند إلى التّأثر والتّأثير الحضاري، ويرى أن الغرب استفاد بشكل كبير من خلال الفكر الإسلامي، ولا غضاضة إذا أخذنا من الغرب مرة أخرى؛ فالحضارات هجينة، ودعوى النّقاء والإبداع ما هي إلا عنصرية واستكبار، ولذلك يخلص إلى القول: (إنني أحاول بناء الفلسفة الدّينية الإسلامية بناءً جديدًا، أخذًا بعين الاعتبار المآثور من فلسفة الإسلام إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانيّة من تطوّر في نواحيها المختلفة، واللّحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا)(22).

وقد توصل إقبال إلى أن المنهج التجريبي وغيره من المناهج التي تستند إلى الاستنباط والاستقراء -وهي جوهر أيّ منهج علمي- ثاوية في المنهج الإسلامي عبر ممارساته التاريخية.

إن الأصالة في المنهج الإسلامي -الذي يستند إلى مسلّمات النظر والعمل، والعقل والوحي، والدين والأخلاق- لم تفارق التفكير الإسلامي، رغم الضعف الذي أصابه على مدى قرون، كما بيّن محمد إقبال، ولعل النّاطر إلى محاولة الأستاذ على سامي النشار -في كتابه (مناهج البحث عند مفكري الإسلام)- تلقي ضوءًا ساطعًا على أصالة المنهج الأصولي الكلامي، ودقته وشموله، وإضافته إلى المنطق الأرسطي والتراث اليوناني، ونقده نقدًا بنائيًا مع عددٍ من النقاد والأصوليين والمتكلمين، وآخرهم ابن تيمية الحراني الذي جاءت محاولته جذريّة وتجديديّة. وقد كشف النّشار عن أصالة المنهج الإسلامي من خلال تناول مباحث المنطق في مجال التّصورات

-كمبحث الألفاظ والمعاني والمقولات- أو مبحث التصديقات التي تشتمل على مبحث القضايا والاستدلال كالقياس والاستقراء والتمثيل من خلال مباحث العلة والاستقلال في البحث(23).

الخاتمة:

لا جدال بأن مفهوم المنهج يتمتع بتقدير كبير في السلوك العلمي المعاصر، بالنظر إلى أنه الطريق الموصل إلى الحقيقة باختلاف صورها وأشكالها، وعلى الرغم من محاولة طمس الإسهام الإسلامي من قبل الغرب من خلال مفهوم (إمبريالية العلم) الذي يركز إلى مفهوم المركزية الغربية، والذي يستند إلى نرجسية غربية تحتكر العلم والمنهج بالاستناد إلى رؤية للعالم تقوم على الهيمنة والسيطرة وتتأسس على الكراهية والعنصرية.

ولا يخفى على أحد اليوم عظم المشاركة الإسلامية في وضع الأسس الراسخة لمفهوم المنهج العلمي، فقد بات راسخاً أن الممارسة الإسلامية جاءت بمناهج علمية دقيقة في شتى العلوم والفنون، وفق رؤية تكاملية شمولية، تجمع بين النظر والعمل والعقل والوحي والدنيا والآخرة، وهي المبادئ التي قامت عليها الحضارة الإسلامية انطلاقاً من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والتي جاءت بمناهج حوارية جدلية أصيلة تقوم على مبدأ الاختلاف على المستوى الكوني والإنساني، ومبدأ الحوار بين الأنا والآخر.

إن العالم الإسلامي المعاصر اليوم يعاني من آفات التقليد والنقل والاستعارة نتيجةً للتخلف الحضاري الذي جاء عقب سقوطه تحت الاستعمار العسكري المباشر، والاستعمار الثقافي غير المباشر، وقد تم ذلك في ظل غياب المنهج الإسلامي، والشك في قدرته على التجدد والانطلاق، إلا أن ذلك لم يمنع من ظهور جملة من المفكرين أعادوا الاعتبار لمفهوم المنهج، وأهميته في الرؤية التجديدية، من خلال الكشف عن أصالة المنهج الإسلامي، الذي يقطع مع تصورات المنهج

المادي الغربي من خلال إرساء منظومة من القيم المعرفية، تقوم على الجمع بين الاشتغال بالإنسان والإله، وتصل بين العقل والوحي، والغيب والشهادة، وتعمر الدنيا والآخرة معاً.

الحواشي

(* باحث وكاتب من تركيا.

1- نصر محمد عارف، (نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية: مقارنة ابستمولوجية) جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، ليزيرج/فرجينيا، الطبعة الأولى، 1998م، ص 73-74.

2- بنّاصر البعزاني، (الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العملية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1999م، ص 57.

3- عبد الله العروي، (مفهوم العقل) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م، ص 10.

4- حول علاقة الثقافات والحضارات المختلفة في تأسيس المنهج العلمي والمعرفة، انظر: إدوارد سعيد، (الثقافة والامبريالية) ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1998م.

5- بذريعة شمولية المنهج العلمي، شاع فكر القطيعة مع التراث عند معظم المتعاطين مع فكرة النهضة، بحيث أصبح شعار القطيعة أساساً لجلّ المفكرين العرب، فقد انتهى هؤلاء إلى القول بوجود متابعة نسق المنهجية والتجديد الغربي باعتباره ظاهرةً كونيةً، تستند إلى علمية المنهج وتحقيق التّقدم والنّهضة للخروج من حالة التّخلف والتّأخر، ومن أبرز ممثلي هذا التيار عبد الله العروي، وبدرجة أقل محمد عابد

الجابري الذي يطالب بالقضية مع العرفان والبيان والالتحاق بالبرهان، وهو في نهاية المطاف لا يختلف عن العروي، وكذلك محمد أركون.

6- محمود شاكر، (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا)، دار الهلال، القاهرة، أكتوبر، 1987م، ص34.

7- منى أبو الفضل، (نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات)، ضمن مؤتمر: قضايا المنهجية والعلوم السلوكية، مؤتمر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الخرطوم، 14-22 يناير، 1987م، ص12.

8- انظر: طه جابر العلواني، (إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم خطاب الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، هيرون، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية، 1995م، ص11. وطه عبد الرحمن، (سؤال الأخلاق)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2000م، ص187.

9- انظر: طه عبد الرحمن، (العمل الديني وتجديد العقل)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1997م.

10- انظر: طه عبد الرحمن، (الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2005م، ص19-44.

11- تشدد معظم الأطروحات الإسلامية المعاصرة على ضرورة الاعتبار بتكامل الأولوية والوحي والآخرة، إلا أنها توجه جهودها في إطار إسلامية المعرفة وتكامل المعرفة الدينية، وتحمل المسألة الأخلاقية موقعًا متدنيًا نسبيًا.

انظر على سبيل المثال: عبد الحميد أبو سليمان، (أزمة العقل المسلم)، المعهد العالي للفكر الإسلامي، هيردن، فرجينيا، الولايات المتحدة،

الطبعة الثالثة، 1994م.

طه جابر العلواني، (إصلاح الفكر الإسلامي) المعهد العالي للفكر الإسلامي، هيردن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثالثة، 1995م.

12- لمزيد من التفصيل حول مفهوم الحوار في القرآن الكريم انظر:

السيد محمد حسين فضل الله، (الحوار في القرآن) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1985م.

أمين حلمي أمين، (الحوار الفكري في القرآن الكريم)، دار النهضة الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998م.

13- طه عبد الرحمن، (الحق العربي في الاختلاف الفلسفي)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002م، ص28.

14- طه عبد الرحمن، (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2002م، ص66.

15- انظر: ابن تيمية، (الفرقان بين الحق والباطل)، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الأولى 1983م، ص171.

16- ابن خلدون، (المقدمة)، القاهرة، باب الجدل، ص457-458.

17- لم يكن علم الكلام ومنهجه في المناظرة جزءاً أساسياً من انشغالات الفكر الإسلامي المعاصر، فقد اتسمت الكتابات في هذا العلم بالطابع المدرسي، ولعل المحاولة الفريدة جاءت من طرف محمد إقبال في كتابة: (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، وهو عبارة عن مجموعة من المحاضرات التي ألقاها في مناسبات متعددة، وأماكن مختلفة. وهناك عدة محاولات لم ترتق إلى المستوى المطلوب قام بها كلٌّ من جمال

الدين الأفغاني في رسالته (الرد على الدهريين)، والإمام محمد عبده في: رسالة (التوحيد) وشبلي النعماني في كتابه (علم الكلام الجديد)، وقد جاءت جميعاً مع بداية القرن المنصرم، وتعتبر محاولة طه عبد الرحمن رائدةً وفريدةً وتجديديةً في هذا المجال من خلال كتابه (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام).

18- على الرغم من صدور كتاباتٍ عديدةٍ تناولت الاستشراق ومقاصده وأهدافه على مدى أكثر من قرن، فإن النّقد الجذري الجوهري جاء عام 1978م، على يد البروفسور إدوارد سعيد، الذي عمل على تفكيك الخطاب الاستشراقي، وكشف آلياته ومقاصده التي تسعى إلى الهيمنة والسيطرة والإخضاع.

انظر: إدوارد سعيد، (الاستشراق: المعرفة، الإنشاء، السلطة)، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1984م.

19- حامد طاهر، (منهج البحث: بين التنظير والتطبيق)، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007م، ص 113.

20- مصطفى عبد الرازق، (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1944م.

21- محمد إقبال، (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، ترجمة عباس محمود، الطبعة الثانية، القاهرة 1968م، ص 9.

22- المرجع السابق، ص 2.

23- انظر: علي سامي النشار، (مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي)، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1978م.