إشكالية الخصوصية المعرفية للتراث السياسي الإسلامي : مابين حق الإختلاف و واقع الكونية .

الأستاذ: بلعيفة أمين

أستاذ مساعد بكلية الحقوق و العلوم السياسية

جامعة جيجل

مقدمة:

حينما يدرك الإنسان فإنه لا يدرك الأشياء كرد فعل للواقع المادي بشكله المباشر ، وإنما يدركه كرد فعل للواقع بكل تركيبته من خلال عقله المبدع الذي يتفاعل معه ويقيمه ، ومن خلال ما يسقطه على الواقع من أفراح وأقراح وأشواق ومعان أو رموز وذكريات ، ومن خلال أيضا المنظومة الأخلاقية والرمزية التي تحدد مجال الرؤية والإدراك للأشياء ،كل هذه العمليات المركبة هي التي تتيح للإنسان ذاتيته وخصوصيته الإدراكية.[1] ومن هنا حق لنا أن نتساءل عن إشكالية الخصوصية الفكرية واختلاف الإدراك بين الأمم والشعوب ، فهل يحق لنا الحديث عن الخصوصية الفكرية لمجتمع من المجتمعات أو أمة من الأمم ،أم أن الفكر الإنساني هو فكر كوني عالمي يشمل معيار الصحة فيه كل أنماط التفكير البشري ولا فرق فيه بين جنس من أجناس البشر أو أمة من أمم لأن مصدره واحد هو العقل البشري ؟

لقد أثارت هذه الإشكالية الكثير من الجدل و إختلفت الآراء حولها قديما وحديثا ،خاصة بين فلاسفة المعرفة أو علماء الإبستمولوجيا _كما أصبحوا يعرفون حديثا _ فذهبت طائفة منهم إلى أن المعرفة ليست ثابتة مطلقة فهي تختلف باختلاف الزمان والمكان ، فكل فكرة أو مفهوم ينزغ من بيئة ما ، وهو من إلهام لحظة تاريخية لفرد أو لجماعة تواجه مجموعة معينة من المشكلات . بينما ذهبت طائفة أخرى إلى القول أن المعرفة الإنسانية هي معرفة واحدة ثابتة لا يمكن لها أن تتغير ،فهي حقائق ،وحقيقة لا يمكن أن تحتمل أكثر من نتيجة واحدة ،وهذا القانون هو قانون عام يشمل مختلف المعارف سواء أكانت طبيعية أو إنسانية. و للخروج من كل هذا الجدل الغير منتهي حول هذه الإشكالية قام البعض بمحاولة الفصل في الإجابة عن هذه الإشكالية مابين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. حيث نجد مثلا أن " **فلهايم دلتاي**" نادى بضرورة خصوصية العلوم والمعارف الإجتماعية لأنها لا تخضع لقانون الحتمية مثل العلوم الطبيعية بل يغلب عليها الطابع الإجتماعي ومعالجتها بمنهاج الوضعية تجريبية المطبقة في العلوم الطبيعية وإخضاعها لقانون السببية والحتمية المطلقة يؤدي جمود البحوث في العلوم الإنسانية .

---

[1] - عبد الحميد أبو سليمان ، **المنهجية الإسلامية** ، ج2، القاهرة :المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 2010 ، ص 795.

ولعل هذه النتيجة المتوصل إليها _ من قبل علماء الإبستيمولوجيا _ وإن أجابت عن إشكالية المطلق والنسبي في المعرفة عامة، وهذا من خلال التفرقة بين انواع المعرفة المختلفة (الطبيعية و الاجتماعية)، إلا أنها لم تحل المشكلة الرئيسية التي انطلقنا منها ، بل تحيلنا إلى إشكالية جديدة هي إشكالية الكونية والخصوصية داخل الحقل المعرفي الإجتماعي _المحتوى للمعرفة السياسية التى هي موضوع دراستنا _ خاصة مع تغول وتسيد المعرفة الغربية وإقصائها و إنكارها لكل ما خالفها من معارف الشعوب و الحضارات الاخرى في هذا المجال ، بإسم " وحدة التاريخ الإنساني" أو "عالمية الحضارة " وأخيرا باسم "العولمة" .

إن المتأمل في مفهوم الكونية المعرفية في مجال العلوم الإجتماعية يجد أن هذا المفهوم يحتمل أساسا مدلولين مختلفين : المدلول الاول هو" الكلية" . و المراد بالكلية هنا هو ما يصدق على جميع أفراد الإنسان من حيث هي كائنات عاقلة ، وضده الجزئي ، فإذا قيل المعرفة الكونية فالمقصود هنا هو ان قضاياها و مسالكها معاً تعم أفراد البشر جميعا بحيث تكون هذه الكونية ذات صبغة أنطولوجية كيانية . أما المدلول الثاني فهو " العالمية " . و المراد بالعالمية هنا هو ما يصدق على جميع أقطار الأرض من حيث هي دول قائمة ، وضده المحلي ، فإذا قيل المعرفة الكونية فالمقصود هنا أن قضاياها و مسالكها معا تعم اقطار الارض جميعا بحيث تكون هذه الكونية ذات صبغة جغرافية سياسية .[1]

ونحن هنا في إنتقادنا هذا للكونية المعرفية لا ندعوا للجزئية أو القومية الفكرية ، وإنما نقول بالخصوصية الفكرية و المعرفية للأمم والشعوب بمختلف تركيباتها و تنوعها الحضاري ،وبشكل اوضح إننا ندعوا إلى الحق في الإختلاف الفكري و المعرفي لدى مختلف الشعوب والأمم ، ولا فرق هنا بين شعوب متقدمة وشعوب متخلفة. ويخطئ هنا من يعتقد أن الحديث عن الخصوصية هو حديث خاص بالمغلوب كرد فعل على عدم قدرته على الإرتقاء بخصوصيته إلى مستوى العالمية ، وذلك أن المتفوق أيضا له حديث عن الخصوصية في النسق الحضاري العام الذي يعيشه ، ولهذا فأننا نجد أن هناك حضوراً قويا لهذا المفهوم حتى في النسق الحضاري الغربي المتفوق اليوم .[2]

ومن الجدير بالذكر هنا أن العلاقة بين الخصوصية و الكونية ليست بالضرورة علاقة تضاد أو تباين ، بل قد تكون علاقة تداخل أو تكامل . فالواقع أن كثيرا مما يوصف بالكونية هو في حقيقة أمره عبارة عن خصوصية أمة من الأمم عممت على الأمم الأخرى طوعا أو كرها . فالخصوصية هنا هي جسد الكونية ، فلا وجود لكونية مجردة من كل لباس خصوصي حتى ولو كانت كونية القوانين العلمية ، وحسبك شاهدا على ذلك الاختلافات التي تحصل بين الامم في أشكال تطبيق هذه القوانين و أساليب إستثمارها ،

---

[1] - طه عبد الرحمان ، **الحق العربي في الإختلاف الفلسفي** .ط 2 ، دار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، 2006، ص: 51_ 52.

[2] - مثال ذلك دعوة فرنسا و مناداتها الدائمة بضرورة إحترام خصوصياتها الثقافية و اللغوية و عاداتها في مقابل الهيمنة الثقافية الأمريكية ، وهو ما لخصه دعوتها إلى إستثناء المجال الثقافي من الإتفاقيات المتعلقة بحرية التجارة العالمية عقب إتفاقية الغات خوفا من الهيمنة الثقافية الأمريكية .

وحتى قبل خروجها إلى عالم التطبيق، فإن كيفيات إكتشافها وصياغتها و إختبارها كلها لا تنفك عن أسباب و ظروف خاصة ، وما يعتقده بعضهم _وهم كثيرون _ من كون الامور الكونية تتجاوز كل خصوصية ، والسر فيه هو أنهم ينظرون إلى هذه الأمور وهي لا تزال قائمة في أذهانهم ولم تتحقق بعد في الخارج فيخيل إليهم أنها واحدة عند الناس كافة ، و ليس الأمر في حقيقته كذلك ، فما يوجد في الأذهان من معان مجردة ليس أقل خصوصية مما يوجد في الاعيان من الافراد المحققة ولو لم تكن خصوصية هذا من جنس خصوصية ذاك ، فالمعنى المجرد يحتاج هو الاخر أن يلبس لباس الذهن الذي يحتويه ، وهو لباس تنعكس فيه خصوصية الذات الحاملة لهذا الذهن ، وبدون هذا اللباس لا يمكن إدراكه . وعلى هذا فالكوني كائنا ما كان عينيا أو ذهنيا لا ينفك عن الخصوصي .[1]

ولو أردنا البحث عن تبرير أو تعليل لهذه الخصوصية الفكرية للأمم و الشعوب ــ إن صح التعبير، فإننا سنجد تبريرها و تعليلها في إطار ما بات يعرف في مناهج تقويم و دراسة التراث ب المجال التداولي .فلكل أمة مجالها التداولي الخاص بها المعبر عن مقوماتها وخصوصياتها ، ولكل تراث ــ فكري كان أو فعلاــ مجاله التداولي الخاص به ، و التداول في ما يخص الممارسة التراثية هو وصف لكل ما كان مظهراً من مظاهر التواصل و التفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس و خاصتهم ، كما أن المجال في سياق هذه الممارسة هو وصف لكل ما كان نطاقاً مكانياً و زمنياً لحصول التواصل و التفاعل . فالمقصود بالمجال التداولي في التجربة التراثية إذاً هو محل التواصل و التفاعل بين صانعي التراث ،[2] ومنه فإن أي تغير أو تحول لأسباب و أساليب التواصل و التفاهم في المجال التداولي فإنه يخرجنا من مجال تداولي إلى مجال أخر . و إذا كان من المعلوم بالضرورة أن أساليب و أسباب التواصل والتفاعل _كاللغة و العقيدة و الأساليب المعرفية _ هي من الأمور الخاصة التي يشيع فيها التباين والاختلاف بين الأمم ، فكان لزاما بذلك اختلاف و تباين مجال التداول بينها و بتالي اختلاف و تباين التراث المعرفي و الفكري لها .و إذا ما عدنا إلى مجال دراستنا المرتبط بالتراث السياسي الإسلامي فإن هذه الأساليب والأسباب هي من يجعلنا ندرك مدى خصوصية هذا التراث ، كما جعلتنا ندرك أكثر معنى الحق في الاختلاف الفكري و مدى تأثير هذا في التعامل مع التراث السياسي العربي الإسلامي ، ولعل هذا ما سيتضح أكثر عند تطرقنا إلى خصوصية مختلف أقسام المجال التداولي العربي الإسلامي _القسم اللغوي و القسم العقدي والقسم المعرفي_ وتأثير ذلك على الفكر السياسي في التراث الإسلامي .

1. الخصوصية اللغوية للمصطلح السياسي في المجال الإسلامي : تحتل اللغة والمفاهيم أهمية بالغة في المجال السياسي فكرا وفلسفة وممارسة وعلاقات . فالسياسة توصف على أنها :نشاط ينبني ابتداءا على

[1] - طه عبد الرحمان ، **الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري** . ط 2 ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، 2009، ص 28.

[2] - طه عبد الرحمان ، **تجديد المنهج في تقويم التراث** . ط 3 ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، 2007، ص 224.

اللغة[1]. يقول "**تيرينس بول**" في هذا :"إنه حينما تسكت اللغة يكون البديل لها هو تفكك الجماعة السياسية، وتوقف التفاعل بين عالم الأفكار وعالم المحيط المادي ،ويكون المآل هو إندلاع العنف ،فالمفاهيم رموز في المجال العام تختزل الرؤى وتدل على التصورات وتعبر عن الوقائع والعلاقات والأحداث "[2] .فاللغة والمفاهيم إذا ضرورية في الوعي السياسي وإدراك الذات والهوية الفردية والجماعية وفي إدارة السياسة بمستوياتها المختلفة.

والمصطلح السياسي مثله مثل المصطلح اللغوي عموما يمتاز بخصوصية المجال التداولي الذي نشأ فيه ، وإن التميز اللغوي في بناء المفاهيم الإنسانية عامة والسياسية خاصة يكاد يكون واجبا نظرا لطبيعة هذه العلوم ولاختلاف الأطر المرجعية وتوجهات الباحثين فيها . فالمفاهيم سواء أكانت كلية أو جزئية فهي تعبر عن الواقع الذي يعيشه الباحث ويتفاعل معه ، بحيث يصبح كل مفهوم عبارة عن معلومة في حد ذاتها لها أهميتها وموقعها في البنية المعرفية التي تقوم عليها الجماعة السياسية وتشكل منها المجال العام ،وسيكون لها أثر في الحياة اليومية إذا وضعت موضع التطبيق ولو بشكل جزئي[3] ،ولعل هذا الأمر هو الذي أكد عليه "**هابر ماس** " حينما تحدث عن "المجال العام اللفظي" ودوره في تقويم الممارسات السياسية ،فهو يرى أن تطور الإجتماع السياسي لا يمكن أن يفهم إلا من خلال تتبع اللغة التي توصفه وتعبر عنه[4].

وبالعودة إلى المجال التداولي الإسلامي –الذي هو موضوع دراستنا- فإننا نجد أن للمصطلح السياسي فيه من خصوصية لغوية ما يميزه عن باقي المصطلحات السياسية في لغات العالم الأخرى .وهذا راجع بالأساس إلى خصوصية اللغة العربية أولا ،وخصوصية النموذج المعرفي الإسلامي –الصانع لهذه المصطلحات- ثانيا ،وأهم من هذا وذاك خصوصية المجال التداولي الإسلامي . فالمفاهيم الإسلامية عموما والسياسية منها خصوصا تتميز بنوع من الشمول والإرتباط بجميع مناحي الحياة ،ونجد أن أغلبها ينطلق من قاعدة عقدية يحتكم إليها إبتداءا وإنتهاءا ، فكرا ونظما وحركة . كما أننا نجدها محكومة بقواعد لغوية خاصة تفرضها اللغة العربية ،لغة التراث السياسي الإسلامي.[5]

ويرى الدكتور سيف الدين عبد الفتاح أن تميز المصطلح السياسي العربي الإسلامي مرتبط أساسا بالعقيدة الإسلامية ،والتي تعد عقيدة شاملة لمختلف جوانب الحياة سواء كانت دينية أو اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، ويتضح ارتباط المصطلح السياسي العربي الإسلامي بهذه العقيدة من خلال ثلاثة وصلات منهجية متمثلة في :

---

[1] - هبة رؤوف عزت ،" المواطنة دراسة لتطور المفهوم في الفكر اللبرالي". أطروحة دكتوراه ، جامعة القاهرة، كلية الإقتصاد و العلوم السياسية 2007 ، ص 34.

[2] - نفس المرجع ،ص 35.

[3] - سيف الدين عبد الفتاح ،"التجديد السياسي و الواقع العربي المعاصر". أطروحة دكتوراه ،كلية الإقتصاد و العلوم السياسية ، جامعة القاهرة ،1987 ،ص 74.

[4] - هبة رؤوف عزت ،مرجع سابق ،ص 116.

[5] - سيف الدين عبد الفتاح ،مرجع سابق ، ص 76.

1. أن "الكلمة" عموما –وفي الإسلام خصوصا- هي جوهر الإعتقاد والمسؤولية ،وهذا ما يفرض الإهتمام بها تحديدا وبيانا .
2. أن تحديدها –أي الكلمة أو المصطلح- هو مقدمة لتحديد المفهوم وبيانه ،حيث يسهم ذلك في بناء المعايير الحاكمة والأنساق القياسية في إطار الفهم الإسلامي الصحيح.
3. إن بيان المفهوم وتحديد الكلمة والتأكيد على الجوانب الحركية للمفهوم يشكل مضمونا ومحتوى لمفهوم "العمل الصالح" والمرتبط "بالكلمة الطيبة"[1] .

ولعل هذا الرابط الواضح الذي أشار إليه الدكتور سيف الدين عبد الفتاح بين المصطلح السياسي العربي الإسلامي والعقيدة الإسلامية هو ما يفسر ليس فقط الخصوصية اللغوية للمصطلح السياسي الإسلامي بل حتى تفرد المجال السياسي الإسلامي بمجموعة من المصطلحات السياسية التي لا نجد لها نظيرا أو مثيلا في المصطلحات السياسية للغات الأخرى ، ويمكننا أن نشير هنا على سبيل المثال لا الحصر إلى مجموعة من هذه المصطلحات مثل :الإمامة ،الخلافة ،الحاكمية ،الإستخلاف ،الحسبة ،البيعة،أولى الآمر ... وغيرها من المصطلحات السياسية المشتقة والمتفرعة من أصول عقدية إسلامية[2] .

وحتى إذا تركنا هذه المصطلحات السياسية ذات الخليفة العقدية على جنب ،وأخذنا من المصطلحات السياسية الإسلامية مالها نظائر في اللغات الأخرى ،لوجدنا أن هناك خصوصية معرفية لهذه المصطلحات الإسلامية ،وهذا راجع إلى أن المصطلح _ في أي مجال _كما يقول الدكتور "عبد الوهاب المسري " مرتبط بالقاعدة الثلاثية :الدال والمدلول والتصور :" فالدال هو الكلمة المعبرة والمدلول هو الشيء ذاته ، وأما التصور فهو تلك الصورة الذهنية للمدلول والتي تأتي في الذهن لحظة التلفظ بالدال. ومحاولة الربط بين الدال والمدلول ليست عملية سهلة أو آلية ولا حتمية بل هي تمر عبر الزمان والمكان الإنسانيين ... فثمة مسافة طويلة من الأحلام والأوهام والرغبات والأهواء والأفكار والمصالح تفصل بين الدال والمدلول"[3] .

2. الخصوصية العقدية وظاهرة التعبد السياسي في المجال الإسلامي : لم تكن الخصوصية اللغوية هي الخاصة الوحيدة التي تميز التراث السياسي الإسلامي عن باقي أنواع التراث السياسي ، بل إن له جانب آخر من الخصوصية هو الجانب العقدي والذي نقصد به الخلفية العقدية الدينية في الفكر السياسي الإسلامي. بالطبع نحن هنا لن نتحدث عن العلاقة ما بين الدين والسياسة ومدى تأثير الدين في السياسة حتى في الدول التي تدعي العلمانية ،ولكننا نتحدث عن طبيعة العلاقة التي تجمع بين العقيدة الإسلامية كعقيدة دينية وجدت من أجل إقامة علاقة تعبدية بين العبد وربه مصداقا لقوله تعالى "وما خلق الإنس والجن إلا ليعبدون"، والفكر السياسي في التراث الإسلامي الذي وجد من أجل تسيير أمور الدولة وإصلاح أمور الناس والحفاظ على أمنهم وضبط إجتماعهم.

---

[1] - نفس المرجع ،ص 158.

[2] - نفس المرجع ،ص76.

[3] - سعيد عبد القادر عبيكشي ، "اشكالية التحيز في المصطلح السياسي" ، رسالة ماجستير ، جامعة الجزائر ، كلية العلوم السياسية والإعلام ، 2008، ص 36.

في البداية نود التأكيد على أمر مهم بالنسبة لنا نحن كمسلمين وهو إيماننا أن العقيدة الإسلامية ليست مجرد معرفة نظرية عادية بل هي معرفة يقينية تطبيقية تحكم سلوك المؤمنين و توجههم ، فالإيمان وفق العقيدة الإسلامية ليس مجرد شعور نفسي يحس به المؤمن أو مجرد أقوال يتلفظ بها ،بل هو عبارة عن تحكيم وتصديق لما جاء به هذا الإيمان كما أنه تسليم وانقياد وعمل بمقتضى هذا التصديق .ومن هنا يظهر لنا جليا أهمية العقيدة الإسلامية ودورها في البناء السياسي.

وفي حقيقة الامر لم تكن العلاقة الوحيدة التي تربط العقيدة بالسياسة في الإسلام هو تكوين الكيان السياسي الإسلامي فقط ،بل لقد كان للرؤية الكونية والكلية التي جاءت بها العقيدة الإسلامية الأثر الكبير في تكوين وتوجيه الفكر والفعل السياسي الإسلامي ،إذ تمكنت هذه الرؤية من تحويل العملية السياسية –فكرا وفعلا- داخل المجال الإسلامي من عملية تدبيرية متعلقة بتسيير شؤون الدولة والمجتمع إلى عملية تعبدية يرجى من خلالها مرضاة الله ونيل عفوه ورضاه في الدنيا والنجاة من سخطه وعذابه في الآخرة.

هذه الرؤية في حقيقة أمرها لم تكن سوى مجموعة من الإجابات التي وفرتها العقيدة الإسلامية للمسلم حول مفهوم الكون والوجود الإنساني فيه وحقيقة هذا الوجود والهدف منه ، فلقد ساهمت هذه الإجابات في تشكيل وإيجاد أبعاد جديدة للفعل الإنساني سواء أكان إقتصادي أو إجتماعي أو سياسي .هذه الابعاد هي أبعاد غيبية غير دنيوية ساهمت في إعادة تقييم أفعال الأفراد ونتائجها في ضوء هذه رؤية كونية كلية شاملة لكل مناحي الحياة الإنسانية.

وهذا الأمر في حقيقته ليس خاصا بالمجال العربي الإسلامي فقط ، بل إن لكل منظومة حضارية رؤيتها كونية التي تخدمها وتفعلها كمنهجية للتفكير[1]، إذ ترتبط الرؤية الكونية أو رؤية العالم بالرغبة العميقة وبالحاجة الأصيلة من فطرة الإنسان في البحث عن إجابات للأسئلة الكلية والغائية التي يطرحها وجود الإنسان وحياته وعلاقاته بالكون الذي يعيش فيه من أين جاء وإلى أين المصير ،لكن أمر هذه الأسئلة لا يبقى مجرد إحساس فطري بل سرعان ما يتحول إلى جهود عقلية منظمة تنبني عليها مفاهيم ونظريات

[1]- وهذا ما أكده تومان كون في نظريته حول الأنساق والنماذج المعرفية ،فهو يرى أن طبيعة العقل العلمي تمارس البحث دائما ضمن حدود نموذج القياس يمثل رؤية للعالم تتصف بالشمول والعلمية والمنهجية والميتافيزيقية ،فرؤية العالم في نظر "كون" هي جوهر النشاط العلمي ،فهذه الرؤية تؤدي دورا حاسما في ممارسة العلمية ،فهي تحدد صلة البيانات ومحتوى المشاهدات وأهمية المشكلات وقبول الحلول ،بل وأكثر من ذلك فإن رؤية العالم تزودنا بالقيم والمعايير ومناهج البحث. وهذا ما يؤكده أيضا "نوجل" « DAVID NAGLE » في دعوته لضرورة الإعتراف بدور النموذج المعرفي ورؤية العالم التي يحملها المفكر في تشكيل الوعي الإنساني وأثره على نشاطه الفكري والنظريات التي يصوغها بما في ذلك العلوم الطبيعية ،ومن ثم فإننا نجد العالم المؤمن يجعل من الرؤية التي يقدمها له إيمانه الديني حول العالم ،فرضيات أساسية،ويعطي لها دورا مهما في جميع صور التفكير النظري لديه . إرجع إلى : فتحي حسن ملكاوي ،رؤية العالم والعلوم الإجتماعية ،مجلة إسلامية المعرفة" ، السنة11، عدد52- 53، خريف 2005،شتاء 2006، ص ص 63- 72.

وتنشأ نتيجة لها علوم ومعارف[1] . ولكل فرد من بني البشر رؤيته للعالم ،سواء أدرك ذلك أم لم يدرك ،فكل فرد له إفتراضات وصور وتحيزات تؤثر على الطريقة التي يرى فيها الوجود والحياة ،وتتصف هذه الإفتراضات بقدر من الثبات والتماسك ،وليس بالضرورة أن تكون صحيحة ، فالمهم هو أن توفر للفرد رؤية يفهم بها العالم ويفسر أحداثه وظواهره[2].

والمتمعن في القرآن الكريم – المصدر الأول للعقل المسلم –يجد بأنه أجاب على كل الأسئلة الكونية والوجودية المتعلقة بوجود الإنسان في هذا الكون . فقد جاء القرآن الكريم برؤية شاملة للوجود الإنساني مبنية على أساس تحديد العلاقة بينه وبين الله ، هذه العلاقة التي تدور كلها حول منطق واحد هو منطق التوحيد[3] .هذا المنطق الذي أصبح المقصد الأعلى لليقين عند المسلمين ، والمهيمن على كل جانب من جوانب التصور والفكر والحركة و ينعكس على كل جزئية من جزئيات المعرفة لديه[4] .فهو لم يجب على أسئلة الغيب لدى المسلم فقط (من أين جاء ؟ وإلى أين يذهب،ما الجنة والنار ،وما الملائكة والروح والشيطان والجن.....) بل لقد خط له أيضا منهاجا شاملا لفهم عالم الشهادة –أي حياة الدنيا- في إطار هذه الرؤية الكلية الكونية التوحيد التي تحدد العلاقة بين: الله والإنسان والكون ،والتي تتحدد بدورها عن طريق ثلاثة أفعال هي :الخلق (خاص بالله) ،الإستخلاف(خاص بالإنسان) والتسخير (خاص بالكون) ،قال تعالى "أعبدوا الله مالكم من إله غيره هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها "(هود/61) .

وإذا ما عدنا إلى ميدان التراث السياسي الإسلامي الذي هو جزء من العلوم الإجتماعية والإنسانية ، فإننا سوف نجد تأثيرا واضحا الرؤية الإسلامية للكون على العقل السياسي المسلم. فنجد أن مبدأ تفرد الله بالخلق والتسخير الكوني والعمران الأرضي كلها مفاهيم كانت حاضرة في التراث السياسي الإسلامي وقد كان حضورها واضحا في الفكر و الممارسة. فنجد مثلا أن مفهوم الحاكمية قد أسست على أساسه نظريات

---

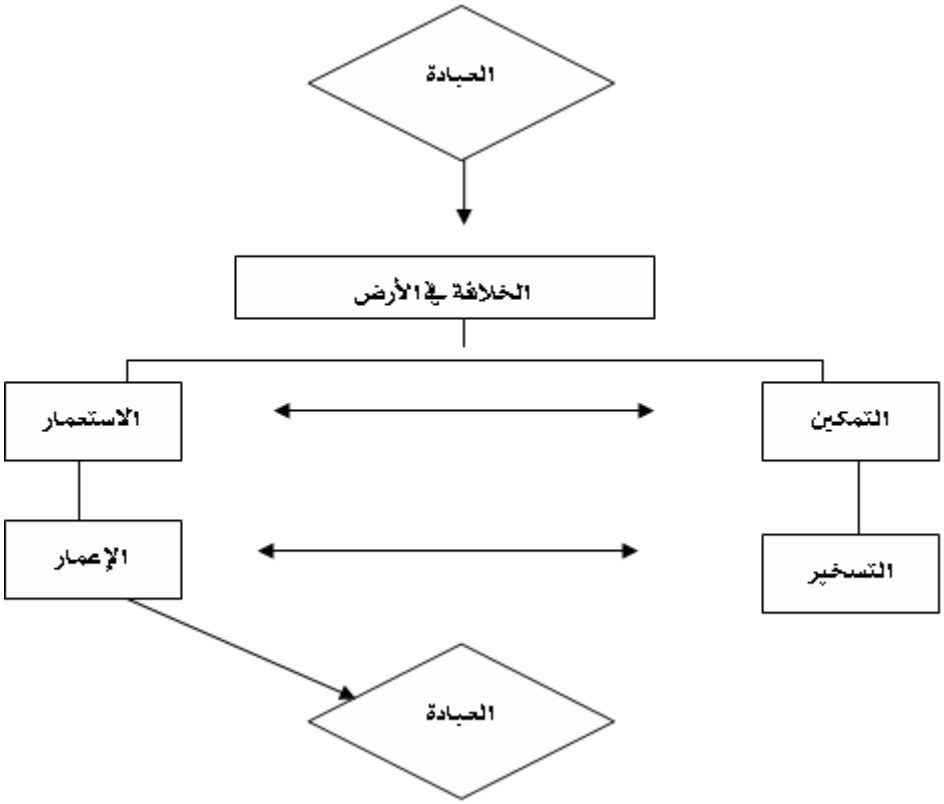
[1]- فتحي حسن ملكاوي ،"رؤية العالم والعلوم الإجتماعية "،**مجلة إسلامية المعرفة** ،السنة11،عدد42- 43 ،شتاء 2006،ص 53.

[2]- فتحي حسن ملكاوي ،"رؤية العالم عند الإسلاميين"،**مجلة إسلامية المعرفة** ،السنة11،عدد ،45 صيف 2006،ص 08.

[3]- والتوحيد هو إذن إفراد الوجود المطلق لله تعالى ،والوجود المطلق بتعبير أبي حامد الغزالي هو القيومية "فهو القيوم لأن قوامه بذاته وقوام كل شيء به وليس إلا لله تعالى". وينقسم التوحيد إلى ثلاثة أقسام هي :1/ **توحيد الألوهية** :أي حصر كل ما يشتمل عليه مفهوم العبادة من ضروب التوجه والتوصل والتعبد والإستعانة والدعاء لله سبحانه فلا يستحقها أحد سواه، ويطلق على هذا النوع أيضا إسم "توحيد العبادة" يقول تعالى "وتعني ربك ألا تعبدوا إلا إياه " (الإسراء/23). 2/ **توحيد الربوبية** :وهو الإقرار الشامل بوحدانية الله تعالى في الخلق والملك والتدبير" فهو سبحانه متفرد بالخلق "ألا له الخلق والأمر " (الأعراف /54) متفرد بالملك " ولله ملك السموات والأرض"(أل عمران/189) متفرد بالتدبير "يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه" (يونس /3) 3/ **توحيد الأسماء والصفات** : ويشتمل على الإقرار بتفرده جل وعلاني سائر أسمائه وصفاته ،وإثبات كل ما أثبته سبحانه أحد له في شيء من ذلك كله أو مشاركته فيه :"ليس كمثله شيء وهو السميع البصير".

[4]- طه جابر العلواني ، **التوحيد و التزكية و العمران** . بيروت : دار الهادي ، 2013، ص 18.

خاصة في الفكر السياسي الإسلامي بدأ بنظرية الخوارج وانتهاء إلى نظرية السيد قطب وأبو يعلى المودودي[1]، كما أنه استخدم كمعيار لقياس شرعية الحاكم والسلطة السياسية في الدولة الإسلامية وهذا في إطار اعتباره غاية الإسلام العليا وأصل الوجود الإنساني في هذه الأرض[2]، أما مفهوم الاستخلاف فقد قامت على أساسه نظريات ومبادئ حاكمة في الفكر السياسي الإسلامي ، بل إن النظرية السياسية لدى المسلمين عرفت على أنها نظرية الخلافة.[3]



هذا وقد مثلت العقيدة الإسلامية المرجع الأساسي والأول لمجمل الأفكار والمبادئ السياسية لدى المسلمين ،كما وفرت الشريعة الإسلامية بأحكامها وتعاليمها الدستور الذي وضع ضوابط العمل والفعل السياسي و رسم حدود السلطة وعلاقة الراعي بالرعية[4].

كما وأنه غالبا ما نجد في كتبهم السياسية حديثا عن السنن الكونية وفق الرؤية الإسلامية في التمكين والإظهار و الإعمار والشهود ، وهذا من أجل حث السياسة على التقيد بها واتخاذها بمثابة أسباب للظهور والتمكين في الأرض. فالسياسة في المجال الإسلامي مثلها مثل باقي الأعمال الإنسانية يجب أن

---

[1] - هاشم أحمد جعفر ،**الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية**. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ،1995،ص 51.

[2] - نفس المرجع ،ص 52.

[3] - المرجع "فتحي ملكاوي" العمران في منظومة القيم الحاكمة" ،**مجلة إسلامية المعرفة**،سنة 15،العدد 59،شتاء 2010،ص 18.

[4] - حسن الترابي ،الإيمان و أثره في حياة الإنسان . ط2، الكويت : دار القلم ، 1979، ص 219.

تتوافق والغاية الكبرى والنهائية التي خلق من أجلها الإنسان وستخلف في الأرض ، ونحن هنا لا نقصد تحويل النظام السياسي الإسلامي إلى نظام ثيوقراطي[1]، بل نريد بذلك فقط التأكيد على إلتزام الأمة حاكما ومحكومين بالقيم والمقاصد الإسلامية العليا الحاكمة وسائر القيم الأخرى المرتبطة بها كالعدل والشورى والوفاء بالعهد الإلهي والقيام بمهام العبادة والاستخلاف[2].

3. الخصوصية المعرفية وأساليب المعرفة في المجال السياسي الإسلامي: إننا في حقيقة الأمر لما أثبتنا الخصوصية اللغوية و الخصوصية العقدية للتراث السياسي الإسلامي ، فإننا نكون قد أثبتنا في الوقت نفسه الخصوصية المعرفية لهذا التراث فالنظام المعرفي متعلق وجوبا باللغة كأداة معرفية تواصلية و العقيدة كرؤية معرفية كونية ، وخصوصية الأداة و الرؤية المعرفية يؤدي بالضرورة إلى خصوصية المنتج المعرفي . فاللغة ليست أداة للتواصل الاجتماعي بين الأفراد فقط، بل هي تمثل أيضا منظومة معرفية شاملة للاستدلال و الحجاج[3] كما أن العقيدة ليست مجرد طقوس تعبدية تربط الإنسان بالغيب ، وإنما تمثل أيضا رؤية كونية معرفية شاملة تساعد الفرد على معرفة كل ما هو حوله في هذا الكون ، كما تساعده على التعرف على حقيقة المعرفة في حد ذاتها و الغاية منها و الطرق إلى الشرعية في اكتسابها[4]، ولعل هذا ما أكده الدكتور طه عبد الرحمان في إطار بحثه في الأساليب المعرفية للتواصل في المجال التداولي إذ يقول : " لا يخفى كذلك أنا ما يتناقله المتخاطبون بواسطة لغتهم وما يتعاملون به بموجب عقيدتهم هو

---

[1]- النظام الثيوقراطي Théoucraty :هي نظرية تقوم على تعليل نشأة الدولة وبناء السلطة السياسية فيها على أساس الإعتقاد الديني ،هي ترجع أصل الدولة على الآمر الإلهي فقد مج بين الدولة والأشخاص الذين يحكمونها من جهة والله من جهة أخرى وهو ما يمنح الحاكم وسلط طابع القداسة ،فتكون بذلك إرادة الحاكم من إرادة الله،وتنقسم هذه النظرية إلى عدة أشكال:

أ- الحق الإلهي :وترى أن الحاكم من طبيعة إلهية غير بشرية ،فهو الإله ذاته

ب- الحق الإلهي : وترى أن الحاكم هو من طبيعة بشرية ولكن الله اصطفاه وفوضه ليحكم باسمه

ت- الحق الإلهي غير مباشر :وهنا الله لا يختار الحاكم مباشرة ولكن يلهم أناس مثل الكهنة والرهبان لإختيار الحاكم الذي ارتضاه لهم وكذا تحديد سلالته.

ارجع إلى اشوكت اشتي ، **السياسة تطور المعني وتنوع المقاربات** .بيروت: دار الأبعاد ،2007، ص ص 164- 167.

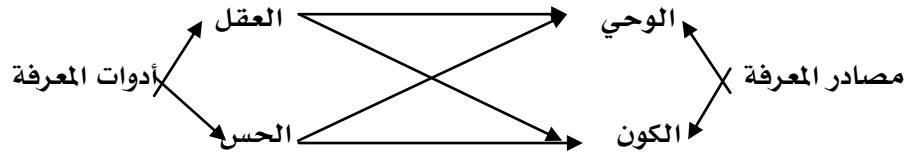
[2]- طه جابر العلواني ، مرجع سابق ،ص 75.

[3]- الحجاج : هو جملة من الحجج التي تأتي بها للبرهان على رأي أو إبطاله ، أو هو الطريقة التي تقدم بها الحجج للاستفادة منها ، ويصيب الحجاج في الخطاب السياسي الكثير من المستويات اللغوية (كالمعجم و التراكيب) ذلك لأنه يصطنع الحج البلاغية و الجدلية حتى يستهدف الإقناع و الاستقطاب و التأثير و استفزاز الخيال .

ارجع إلى : ابتسام بن خراف ، " خطاب الحجاجي السياسي : كتاب الامامة و السياسة لابن قتيبة ". أطروحة دكتوراه في علوم اللغة كلية الآداب و العلوم الإنسانية ، جامعة باتنة ، 2010 .

[4]- فكثير من المعارف مازالت اليوم غير معترف بها لأن طريقة الوصول إليها غير شرعية بمنطق العقيدة الدينية للمجتماعات الانسانية ، كالسحر مثلا.

جملة مضامين دلالية وطرق استدلالية تتوسع بها المدارك العقلية في أنفسهم كما تنفتح بها آفاق العالم من حولهم ، فلا تواصل ولا تفاعل في التراث إلا بالمعرفة المتوسلة باللغة و المبنية على العقيدة"[1]



فالخصوصية المعرفية لتراث السياسي الإسلامي تكون بهذا قد تحددت سلفا مع تحديد الخصوصية اللغوية و العقدية لهذا التراث . ولكن لا بأس أن نسعى لتأكيد هذا الأمر أكثر عن طريق تتبع النظام المعرفي لهذا التراث وطرق التفكير ومنهجية الاستدلال فيه ، لنقف في النهاية عند تميزه و اختلافه عن النماذج المعرفية الغربية .

لقد عرف التراث الإسلامي عدة المدارس منهجية مختلفة خلال مسيرته التاريخية، الا انها تعتمد كلها على نفس المنطلقات و الغايات ، بدأ من منهجية التلقي التي اعتمدها الصحابة في تلقي العلم و المعرفة من الرسول صلى الله عليه وسلم . ثم منهجية النقد والتوثيق و التي ظهرت مع بداية تدوين الحديث النبوي الشريف ، لنصل بعدها لمنهجية الاستباط و التي وجدت من اجل تسهيل الوصول الى حكم الشرعي عن طريق مجموعة من الادوات المنهجية السائدة في ذلك كقياس والاستصحاب و الاستحسان و غيرها من الادوات المعرفية الفقهية الأخرى.[2]

ولعلنا لو حاولنا ان نجمع هذه المناهج و الاساليب المعرفية في مجال التداول الاسلامي لوجدنا ثلاثة نظم معرفية منهجية كبرى جامعة للأساليب المعرفية الاسلامية ، وهي :[3]

أ. الاساليب المنهجية البيانية : إن البيان كمصطلح منهجي يشمل كافة الاساليب و الوسائل في تبليغ المتكلم مراده الى السامع ، وهو حسب رواد الدراسات البيانية اسم جامع لكل ما تتم به عملية الفهم و "

---

[1] - طه عبد الرحمان ، **تجديد المنهج في تقويم التراث** ، مرجع سابق ، ص 246 .

[2] - فتحى حسن ملكاوي ، **منهجية التكامل المعرفي** .فرجينيا : المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، 2011، ص 177 .

[3] - هذا التقسيم الذي جئنا به هو تقسيم الدكتور عابد الجابري للنظم المعرفية العربية ، وهذا التقسيم تؤكده الكثير من الشواهد التاريخية في تاريخ المعرفة الاسلامية في ولعلنا نجد منها تقسيم الإمام ابي حامد الغزالي والذي يقول في تقسيم المعرفة الإسلامية : " و لقد انحصرت اصناف الطالبين للحق عندي في اربعة فرق :

أ- المتكلمون : " وهم يدعون انهم اهل الراي و النظر .

ب- الباطنية : وهم يزعمون انهم أصحاب التعليم المخص.....بالاقتباس من الامام المعموم

ت- الفلاسفة : وهم يزعمون انهم اهل المنطق و البرهان

الصوفية : وهم يدعون انهم خواص الحضرة و اهل الشاهدة و المكاشفة قفلت في نفسي ، الحق لا يعدوا هذه الاصناف الاربعة فهؤلاء هم السالكون بل طلب الحق . فان شذا الحق عنهم فلا يبقى في درك الحق مطمع " ارجع الى فتحي محمد الزغبي " منهج الغزالي في البحث عن الحقيقة و الوصول الى اليقين " بحث مقدم في ملتقى مناهج العلوم وفلسفتهم من المنظور الاسلامي ، جامعة القاهرة من 26/24 افريل 2007 .

التلقي " و " التلقي " و " التبين "[1] وهو بهذا لا يشمل كما يظن البعض على مجموع الاساليب و الاليات المنهجية التي تستخدم في "علم البلاغة اللغوية " فقط بل هو يشمل على جميع الاساليب و آليات التفكير التي تعتمد على الاستدلال و الافصاح اللغوي . ولقد بدأ – أول مابدأ – استخدام هذه المنهجية كأسلوب علمي لدراسة النص الديني المتمثل في " القران الكريم" ، وبطبيعة الحال تطور استخدام هذا الاسلوب في الابحاث العلمية التي انطلقت مع عصر التدوين ، واتسع استخدامه ليشمل فيما بعد الخطاب العربي ككل. فنتقل بذلك البيان من أسلوب معرفي لا واعي في حالة العفوية اللغوية حينما كان الصحابة يفسرون بعض معاني الكلمات و العبارات الواردة في القران والتى استشكلت على الناس ،إلى حالة الوعي وحالة التفكير المنهجي والمنظم الخاضع لضوابط و قوانين و القائم على اساليب معرفية منهجية علمية[2].

وتشترك جميع الأساليب البيانية في مجموعة من الخصائص الرئيسية جعلت منها و حدة منهجية فريدة وموحدة ، و هي :

1. إن الحقل المعرفي البياني يبدأ التفكير دوما انطلاقا من النص ، وهذا ما جعل السلطة المرجعية والأساسية التي تحكم الأساليب المنهجية المستخدمة فيه هي سلطة اللغة[3].
2. إن السلطة المعرفية اللغوية جعلت معيار الحقيقة في هذا الحقل المعرفي هو صحة الخبر و صدقه ، و لذلك فقد أسست مناهج ووضعت أساليب عديدة لتأكد من صحة الخبر و صدق الراوي ، فوضع الخبر محل التأكد لنقد داخلي وآخر خارجي .كما وضعت لراوي مجموعة من الشروط الأخلاقية و السلوكية و العقلية الواجب توفيرها فيه ، بل لقد أسس علم كاملا يهتم بهذا هو علم الجرح و التعديل و على أساس سلامة هذه الشروط و قوة صحتها تم تصنيف الأخبار إلى صحيح و حسن و ضعيف و غير ها من التصنيفات الأخرى[4].
3. يتميز الحقل المعرفي البياني بالوحدة المعرفية ، بحيث أننا نجد و حدة الإشكالية على صعيد الموضوع (إشكالية اللفظ و المعنى) ووحدة الإشكالية أيضا على صعيد المنهجي (إشكالية التعليل) بالإضافة إلى وحدة السلطة المرجعية على صعيد تأسيس الأصول وتأصيلها (سلطة السلف)[5]

---

[1] - البيان لغة : هو الظهور و الوضوح ، يقال استبيان الشيء أي ظهر واستبينته انا أي عرفت ، أما اصطلاحا ، فهو الفحاصة و القدرة على التبليغ و الاقناع عن طريق الكلام و الحوار . قال رسول الله صلى الله عليه و سلم " ان من البيان لسحرا " قال شارحوا الحديث ، البيان هذا هو اظهار المقصود بابلغ لفظ ارجع الى : ابن المنظور . لسان العرب . (مادة : ب ي ن)

[2] - نفس المرجع ،ص 20 .

[3] - نفس المرجع .ص 241

[4] - محمد السيد الجليند ، " العقل و قضايا الغيب من المنهج الفلسفي و المنهج القرآني " . بحث مقدم في ملتقى : مناهج العلوم وفلسفتها من منظور إسلامي . كلية العلوم ، جامعة القاهرة ، من 24 إلى 26 افريل 2007.

[5] - محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مرجع سابق ، ص 170

4. يقوم الاستدلال البياني على فكرة المقايسة و المقاربة بين سواء بين الأصل و الفرع أو بين الشاهد والغائب ، و يتألف هذا الاستدلال في بنيته العامة من أربعة عناصر هي : الأصل و الفرع و العلة والحكم . تربط بينهم رابطة منطقية معينة.[1]
5. لقد احتل القياس موقعا مركزيا في التفكير البياني ، بل أن المعارف البيانية الاستدلالية من : نحو وفقه وكلام وبلاغة ، إنما كانت استدلالية لاعتمادها على القياس منهجا[2].
6. تقوم الاستدلال القياسي البياني على معادلة مكونة من ثلاثة بني رئيسية هي عبارة عن طرفين وواسطة سواء كانت المعادلة لغوية نحو (لفظ ومعنى و قرينة) أو كانت الفقهية كلامية (الأصل والفرع والعلة) يربط بينهم نوع من أنواع المقايسة (قياس المعنى ، قياس العلة ، قياس الشبه ، قياس الطرد)[3]

ب. الأساليب المنهجية العرفانية : يعرف العرفان على أنه علم الإلهام والمكاشفات ،يقول الإمام أبو حامد الغزالي : " أما العلوم الإلهامية فيقول عنها أهل التصوف :هي الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة و قطع العلائق كلها و الإقبال بكنه الهمة على الله تعالى . وما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب العبد المتكفل له بتنويره بأنوار العلم ، واذا تولى الله أمر القلب خاضت عليه الرحمة و أشرق الزور في القلب و انشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت وانقشع عن وجه القلب حجاب العزة بلطف الرحمة وتلألأت فيه حقائق الامور الإلهية "[4] فالمعرفة العرفانية إذن لا تنشأ من حس أو تجربة ولا من العقل و أقيسته المنطقية ولا من الوحي والأحاديث النبوية ولا من أستاذ ولا من شيء سوى ، الهام القلب وحدسه وإشراقه وتنبئه الصادق[5]. ولعل أول ما قامت عليه الأساليب المعرفية العرفانية هو أن أوجدت نفسها مجموعة من المصطلحات جعلت منها مصادر وأدوات للمعرفة تساهم في إيجاد و تكوين الإلهام العرفاني . و لعل أهم هذه المفاهيم نجد :

1/ الإلهام : وهو النقد في الروع و الإيقاع في القلب من العلم غير القائم على الاستدلال و النظر.[6]

2/ الإشراف : وهو ظهور الأنوار العقلية و لمعانها و فيضانها على النفس عند تجريدها من المواد الجسمية .

3/ الكشف : وهو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغ و الأمور الحقيقة و جودا أو شهودا

---

[1] - نفس المرجع ، ص 140

[2] - نفس المرجع ، ص 137

[3] - نفس المرجع ، ص 151- 171 .

[4] - عبد الحميد أبو سليمان وآخرون ، **المنهجية الإسلامية** . ج1 ،مرجع سابق ، ص 563 .

[5] - نفس المرجع ، ص 564

[6] - عبد الرحمان بن زيد الزبيدي ، **مصادر المعرفة في الفكر الديني و الفلسفي** . فرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1992 ص 229 .

4/ الذوق : وهو نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه يفرقون به بين الحق و الباطل ، من نيران ينقلوا ذلك من كتبهم .

5/ البصيرة : وهي الملكة التي ترى حقائق الأشياء وبواطنها، كما يرى البعد ظواهر الأشياء وهي مورد الإلهام وموطن الإشراق و مصدر الكشف و الذوق[1].

6/ الشطح : وهو دعوى فيض وجداني يفصح عنها المتصوف بعبارة مستغربة مضطربة في الغالب ، والدعوى المقصودة بها هنا هو نوع من الاتحاد مع الله وتارة حلولا وتارة فناء وتارة شهودا .[2]

وأما أدلتهم على صحة منهجهم المعرفي فهو اعتبارهم أن الإلهام هو حسن من الحواس ،وكما أن السمع لا يبصر والبصر لا يسمع والأنف لا يتكلم واللسان لا يشم ولكل آداة مهمة خاصة ،فكذلك العقل فهو لا يستطيع أن يفهم ما جاء به الإلهام ، لأنه لا يمكنه أن يتعدى مجاله المعرفي ويتخطاه .فالمعرفة ليست مقتصرة فقط على ما يتعلق بالمعرفة الحسية أو العقلية ، بل هي تمتد إلى نطاق التجارب الذوقية الوجدانية التي لا تخلوا من الجانب الذاتي كملكة الشعر والحكمة وغيرها[3]. و أم أهم خصائص آليات المعرفة العرفانية فهي :

1. إن الحقيقة عند أهل العرفان سواء أكانت على مستوى التأويل أو على مستوى الشطح ليست حقيقة عامة كلية بل هي حقيقة ذاتية ظرفية تخص الشخص الواحد ،تستمد كل صدقها من قراره واختياره.
2. ما دامت الحقيقة العرفاني عبارة عن خاطر يخطر على النفس بمناسبة ما فإن العلاقة بينها وبين المناسبة التي تثيرها ليست علاقة ضرورية ولا حتى منتظمة بأي نوع من الإنتظام .
3. إن الإعتماد على الحقيقة الباطنة عند العرفانيين من خلال استنباط الباطن من المعاني من ظاهر اللفظ والعبارة، أدى بهم إلى استخدامهم ألفاظ وعبارات خاصة بهم اصطلحوا عليها وأصبحت بمثابة لغة خاصة بهم لا يفهمها إلا أهل الطريقة[4].
4. لقد نظر المنهج العرفاني إلى الحواس والعقل والقياس والنقد والتحليل وجميع الأدوات المعرفية الأخرى ،مع الإعتراف بإيصالها إلى معرفة محدودة على أنها تقف حاجزا منيعا وحجابا يحول بين الإنسان ومعرفة الحقيقة معرفة يقينية ،لأن تلك المصادر والطرق تربط الإنسان بالمادة خلافا للمعرفة الكشفية التي تسمو به إلى الروحانيات.
5. إن البحيرة العرفانية لا يمكنها أن تعمل عملها في تحصيل الحقائق إلا إذا قضي على المادية وأميتت الحواس وأوقف العقل ومناهجه الإستدلالية.

---

[1] - نفس المرجع ، ص 234/233 .

[2] - محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 288 .

[3] - عبد الحميد أبو سليمان ،المنهجية الإسلامية ،مرجع سابق ،ص ص 576- 577

[4] - محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 295.

6. يرى أهل العرفان أن المعرفة عن طريق البرهان هي أضعف من المعرفة عن طريق البيان ، وأن المعرفة عن طريق البيان هي اضعف من المعرفة عن طريق العرفان التي تسمو على جميع المعارف بمصدرها الإلهي العالم الأكبر والأشمل في هذا الكون[1].

ج. الأساليب المنهجية البرهانية : البرهان في اللغة هو الحجة الفاصلة البينة ،أما في الإصطلاح المنطقي فهو "مجموعة العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الإستنتاج أي بربطها ربطا ضروريا بقضايا أخرى بديهية ،أو سبقت البرهنة على صحتها[2].

لم تختلف جميع الطوائف والفرق الإسلامية حول مصدرية البرهان وأدواته في المعرفة ،وإن اختلفوا في مسألة يقينية هذه المعرفة وتفاضلها مع أنواع المعارف الأخرى في الأحكام الشرعية وأيهم تابع للآخر[3] .كما أنه لم يظل هذا المنهج نظريا بل تحول إلى منهج تطبيقي تجلت تمثيلاته في كافة أنواع المعارف و العلوم الإسلامية العقلية و النقلية والتجريبية منها ، و المتتبع لمنهج العلماء والفقهاء المسلمين في استنباط الأحكام والقواعد الفقهية يجد هذا جليا فيها ، فنجد مثلا أن شيخ الإسلام ابن تيمية قد استخدم كلا من الإستدلال باللزوم[4]، والإستدلال القياسي كأدوات في استنباط واستقراء القواعد الفقهية[5]، كما أن القياس الأصولي عامة _ في حقيقة الأمر _ يرجع إلى نوع من أنواع الإستقراء العلمي الدقيق الذي يقوم على قانوني :العلية والإطراد في وقوع الحوادث[6]. كما يبدوا واضحا أيضا استخدام هذا المنهج ضمن المبدأ المعرفي الإسلامي "إن كانت ناقلا فالصحة وإن كنت مدعيا فالدليل"[7]. فقد شمل هذا المبدأ الإستدلال البرهاني بنوعيه الإستدلال الإستنباطي _وهو المتعلق بالفعل الذهني نستخلص بواسطته من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنه[8] _. والإستدلال الإستقرائي _ وهو المتعلق بدراسة الجزئيات من أجل الوصول إلى قوانين تحكم الكليات عن طريق إصدار التعميمات[9] _.

وعلى رغم من التنوع والتعدد آليات وأساليب المعرفة البرهانية في النموذج المعرفي الإسلامي إلا أنها تشترك في بعض الخصائص ، ولعل أهمها :

1. ينطلق النظام المعرفي البرهاني من الواقع لا من النصوص في سياق بحث عن الحقيقة.

---

[1] - نفس المرجع ، ص 285.

[2] - نفس المرجع ، ص 383.

[3] - عبد الحميد أبو سليمان وآخرون ،**المنهجية الإسلامية** .ج 1، مرجع سابق ،ص 528.

[4] - دلالة اللزوم هي إحدى أقسام الدلالة فاللفظ إما أن يدل على معناه بالمطابقة كدلالة البيت على الحيطان والسقف والأرض جميعا ،وإما أن يدل على معناه بالتضمن كدلالة البيت على بعض أجزائه كالحيطان مثلا ،وإما أن يدل على ما يلزم معناه من اللوازم كاستلزام الأساس للحيطان .

[5] - ابراهيم عقيلي ، **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمة** . فرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1994، ص 336.

[6] - عبد الرحمان بن زيد الزبيدي ، مرجع سابق ، ص 512.

[7] - فتحي حسن ملكاوي ، **منهجية التكامل المعرفي** . مرجع سابق ، ص 195.

[8] - عبد الرحمان بن زيد الزبيدي ، مرجع سابق ، ص 359.

[9] - نفس المرجع ،ص 474.

2. يستخدم البرهان آليات وأدوات خاصة تتماشى وتعامله وتفاعله مع الواقع ،وتتمثل هذه الأدوات في العقل والحواس .
3. يستخدم البرهان مناهج خاصة به لتحويل المعطيات الأولية القادمة عن طريق العقل والحواس إلى نتائج وقوانين وهنا تم الإعتماد على الإستنباط والإستقراء كمنهجين للمعرفة البرهانية .
4. إن النظام المعرفي البرهاني في الإسلام لم يلغي معرفة الوحي بل جاء ليدعمها ويؤكد أحكامها وليس ليكذبها أو تناقضها أو ليدخل في صراع معها مثلما حدث في الغرب.
5. لم يكن النظام المعرفي البرهاني في الإسلام مستقلا تمام الإستقلال عن باقي الأنظمة المعرفية بل كان هناك تكامل معرفي بين مختلف الأدوات و الأنظمة المعرفية وبخاصة النظام المعرفي البرهاني والبياني، إذا كانا يتشاركان الكثير من الإشكاليات كإشكالية اللفظ والمعني وإشكالية التعليل مثلا ،كما كانا يتشاركان العديد من أدوات والأساليب المعرفية كقياس البياني وقياس الشاهد بالغائب والقياس الجامع[1].

في الأخير يمكننا القول أن المعرفة الإنسانية ليست مطلقة ، إنما هي مرتبطة بالنموذج المعرفي الذي نشأت فيه ، فمعيار صحة أو خطأ فيها ليس متعلق بالمعرفة في حد ذاتها كشيء مجرد ، وإنما هو متعلق بعلاقة المعرفة بالنموذج المعرفي المستخدم لإنتاجها[2]. وبالطبع لم يكن المعرفة الإسلامية بمنىء عن هذا . فلقد أسس المسلمون نموذجهم المعرفي الخاص بهم ، كما أسهموا في إثراء وتنوع الحقل المعرفي الإنساني من خلال اعتمادهم على مصادرهم وأدواتهم ومناهجهم المعرفية الخاصة بهم ومتميزة عن غيرهم ، فصار اختلاف المعارف الإسلامية عن غيرها من المعارف وخصوصيتها أمراً متأصلا ، وهذا الأمر ليس نابعاً من باب الذاتية وانعدام الحيدة العلمية وإنما هو واقع من باب اختلاف النماذج المعرفية المستخدمة في إثرها، فخصوصية النموذج المعرفي الإسلامي و اختلافه عن غيره هو من أوجد هذه الخصوصية المعرفية الإسلامية، وأما خصوصية النموذج المعرفي الإسلامي فهي ترجع إلى خصوصية العناصر المكونة لهذا النموذج واختلافها عن مثيلاتها في النماذج المعرفية الأخرى .فقد أقدم المسلمون في وقت مبكر من تاريخ الإسلام على وضع منهجية خاصة بهم للحصول على المعرفة ،منهجية تختص بعملية التفكير الإسلامي وأساليبه وترتبط بغاياته ومقاصده ،فهي لم تنفصل عن واقع وحياة المسلمين التي أرادوا بناءها ، وإنما جاءت بما يخدم

---

[1] - محمد عابد الجابري ، **بنية العقل العربي** . مرجع سابق ، ص 443.

[2] - تعرف توماس كون النموذج المعرفي " على أنه مجموعة متآلفة منسجمة من المعتقدات و القيم و النظريات و القوانين و الأدوات و التكتيكات و التطبيق يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين ، وتمثل تقليدا بحثيا كبيرا ، أو طريقة في التفكير و الممارسة ، ومرشدا ودليلا يقود الباحثين في عقل معرفي ما .

أنظر :

Thomos Kuhn. The structre of scientifir revoution chigago enlarged 1970 P 174_210

غاياتهم ونظرتهم لهذه الحياة[1] .كل هذه الحقائق والأمور جعلت من النظام المعرفي في الإسلام نظام معرفي خاص مختلف عن باقي الأنظمة المعرفية الأخرى. وهذا ما نعكس على انتاجه المعرفي الذي جاء مخالفا لما عهدته الأمم والشعوب من قبلهم ومن بعدهم ،بما في ذلك انتاجهم المعرفي السياسي ، وهذا ما يدفعنا في الأخير إلى السعي في إعادة البحث من جديد عن فكر سياسي إسلامي بعيداً عن النظريات و المعارف السياسية الغربية المنكرة لكل من خالفها من معارف الشعوب و الحضارات الأخرى بإسم وحدة التاريخ الإنساني و عالمية الحضارة و كونية المعرفة.

[1] - طه جابر العلواني وآخرون ، **المنهجية الإسلامية في العلوم السلوكية والتربوية** .ج1،فرجينيا :المعهد العالمي للفكر الإسلامي ،1990،ص 117،118.

قائمة المراجع :

الكتب:

1. اشوكت اشتي ، **السياسة تطور المعني وتنوع المقاربات** .بيروت: دار الأبعاد ،2007.
2. فتحى حسن ملكاوي ، **منهجية التكامل المعرفي** .فرجينيا : المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، .2011
3. محمد عابد الجابري ، **بنية العقل العربي** ، ط 9 ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 2009.
4. هاشم أحمد جعفر ، **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية**. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1995.
5. حسن الترابي ، **الإيمان و أثره في حياة الإنسان** . ط2، الكويت : دار القلم ، 1979.
6. عبد الرحمان بن زيد الزبيدي ، **مصادر المعرفة في الفكر الديني و الفلسفي** . فرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1992.
7. ابراهيم عقيلي ،**تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمة** .فرجينيا :المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1994.
8. عبد الحميد أبو سليمان ، **المنهجية الإسلامية** ، ج2، القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، . 2010
9. طه جابر العلواني وآخرون ، **المنهجية الإسلامية في العلوم السلوكية والتربوية** . ج1، فرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1990
10. طه جابر العلواني ، **التوحيد و التزكية و العمران** . بيروت : دار الهادي ، 2013.
11. طه عبد الرحمان ، **الحق العربي في الإختلاف الفلسفي** . ط 2 ، دار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، .2006
12. طه عبد الرحمان ، **الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري** .ط 2 ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، .2009
13. طه عبد الرحمان ، **تجديد المنهج في تقويم التراث** . ط 3 ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 2007.

المقالات :

1. فتحي حسن ملكاوي ، "رؤية العالم والعلوم الإجتماعية "، **مجلة إسلامية المعرفة** ، السنة11، عدد 42- 43 ، شتاء 2006.
2. فتحي حسن ملكاوي ،"رؤية العالم عند الإسلاميين"،**مجلة إسلامية المعرفة** ،السنة11،عدد ،45 صيف 2006.
3. فتحي ملكاوي" العمران في منظومة القيم الحاكمة" ، **مجلة إسلامية المعرفة**، سنة 15، العدد 59، شتاء 2010.

4. محمد السيد الجليند ، " العقل و قضايا الغيب من المنهج الفلسفي و المنهج القرآني " . بحث مقدم في ملتقى : مناهج العلوم وفلسفتها من منظور إسلامي . كلية العلوم ، جامعة القاهرة ، من 24 إلى 26 افريل 2007.

5. فتحي محمد الزغبي " منهج الغزالي في البحث عن الحقيقة و الوصول الى اليقين " بحث مقدم في ملتقى مناهج العلوم وفلسفتهم من المنظور الاسلامي ، جامعة القاهرة من 26/24 افريل 2007

الأطروحات :

1. هبة رؤوف عزت ،" المواطنة دراسة لتطور المفهوم في الفكر اللبرالي". أطروحة دكتوراه ، جامعة القاهرة، كلية الإقتصاد و العلوم السياسية 2007 .

2. سيف الدين عبد الفتاح ،"التجديد السياسي و الواقع العربي المعاصر". أطروحة دكتوراه ،كلية الإقتصاد و العلوم السياسية ، جامعة القاهرة ،1987 .

3. سعيد عبد القادر عبيكشي ،"اشكالية التحيز في المصطلح السياسي" ، رسالة ماجستير ، جامعة الجزائر ، كلية العلوم السياسية والإعلام ، 2008.

4. ابتسام بن خراف ، " خطاب الحجاجي السياسي : كتاب الامامة و السياسة لابن قتيبة ". أطروحة دكتوراه في علوم اللغة كلية الآداب و العلوم الإنسانية ، جامعة باتنة ، 2010 .

مراجع أجنبية :

Thomas Kuhn, **The structure of scientific revolution.** enlarged: chicago, 1970.