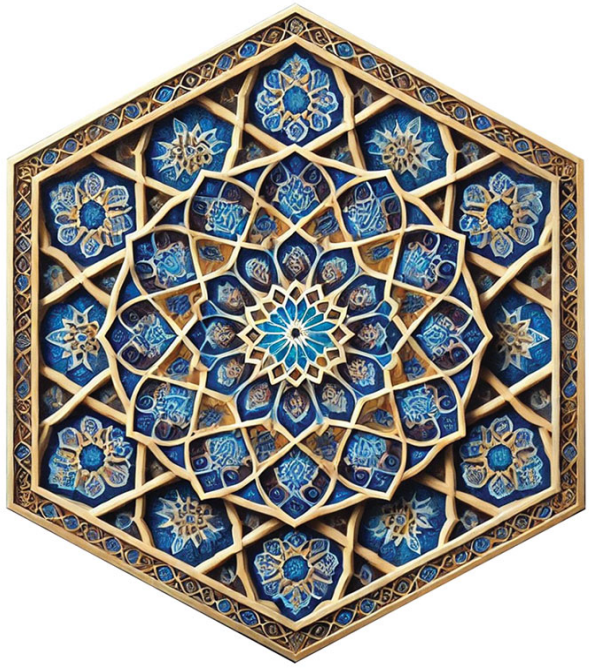
العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية



# مبادئ
# العلوم الإنسانيّة الإسلامية



د. أحمد حسين شريفي

تعريب
د.علي الحاج حسن

# مبادئ العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة

بسم الله الرحمن الرحيم

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

دراسات في المنهج

# مبادئ العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة

تأليف

د. أحمد حسين شريفي

ترجمة

د. علي الحاج حسن

شريفي، احمد حسين، مؤلف.
مبادئ العلوم الانسانية الاسلامية / تأليف د. احمد حسين شريفي ؛ ترجمة د. علي الحاج حسن.-الطبعة الاولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2025.
287 صفحة ؛ 24 سم.
دراسات في المنهج
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة 271-287.
النص باللغة العربية مترجم من اللغة الفارسية.
ISBN : 9789922680637
1. الاسلام والعلوم. 2. العلوم الانسانية. أ. الحاج حسن، علي، مترجم. ب. العنوان.

**LCC: BP190.5.S3 S53 2025**
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
**الفهرسة أثناء النشر**

**رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٠١٧) لسنة ٢٠٢٥م**

**مبادئ العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة ( دراسات في المنهج)**

**تأليف**: د. أحمد حسين شريفي

**تعريب**: د. علي الحاج حسن

**الناشر**: العتبة العبّاسيّة المقدّسة / المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

**الطبعة**: الأولىٰ / ٢٠٢٥ م

قد سبق إصدار هذا الكتاب بعنوان «مباني علوم انساني اسلامي» عن «مركز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا»، «انتشارات آفتاب توسعه» باللغة الفارسية في طهران، وفي سنة ١٤٤٥هـ.

www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com

# المحتويات


كلمة المركز ..... ١١

المقدّمة ..... ١٧
المسألة الأساس ..... ١٨
هيكل الكتاب العام ..... ١٨
ميزات هذا الكتاب ..... ٢٠
كلمة شكر ..... ٢٢

**الفصل الأوّل: المباحث العامة والتمهيديّة ..... ٢٣**
تاريخ البحث ..... ٢٣
تاريخ العلوم الإنسانيّة ..... ٢٤
تاريخ عرض العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة ..... ٢٦
السيد محمّد باقر الصدر ..... ٣٢
الشهيد مرتضى مطهري ..... ٣٥
العلّامة محمّد تقي جعفري ..... ٣٧
آية الله مصباح اليزدي ..... ٤٠
أهميّة إنتاج العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة وضرورته ..... ٤٢
أهميّة العلوم الإنسانيّة ومكانتها ..... ٤٢
الأوّل: ضعف الأعمال في العلوم الإنسانيّة ..... ٤٢
الثاني: ضرورات التقدم المادي ..... ٤٤
الثالث: العلوم الإنسانيّة هي روح كافة العلوم ..... ٤٤
ضرورة أسلمة العلوم الإنسانيّة ..... ٤٥
الأوّل: عيوب العلوم الإنسانيّة الغربية ..... ٤٥
الثاني: استنتاجات غريبة من العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة ..... ٤٩
الثالث: الشرط اللازم لأسلمة الجامعات ..... ٥٤
الرابع: العلاقة بين العلوم الإنسانيّة والمسائل الدينية ..... ٥٦
الأسئلة ..... ٥٨

**الفصل الثاني: ماهية العلوم الإنسانيّة ..... ٥٩**
عدم الاجماع على تعريف العلوم الإنسانيّة ..... ٥٩
الالتفات إلى الأبعاد الوصفية والمعياريّة في العلوم الإنسانيّة ..... ٦٣
تعريف العلوم الإنسانيّة ..... ٦٦
التعريف بـ«المصداق» ..... ٦٧
التعريف بـ«المنهج» ..... ٦٩
التعريف «الوظيفي» ..... ٧٢
خصائص موضوع العلوم الإنسانيّة ..... ٧٤
الأوّل: جزءٌ من النشاطات الإنسانيّة ..... ٧٤
الثاني: تعقيد الموضوع ..... ٧٥
الثالث: هدفيّة الأفعال الإنسانيّة ..... ٧٨
الرابع: اعتباريّة الموضوع ..... ٧٩
الخامس: الارتباط بالوعي والإرادة والاختيار ..... ٨١
السادس: الارتباط بالاحتياجات ..... ٨٣
السابع: الارتباط بالموقع الزماني والمكاني ..... ٨٤
الثامن: التأثّر بالنتائج ..... ٨٦
الدلالات المنهجيّة لخصائص موضوع العلوم الإنسانيّة ..... ٨٧
الدلالات الغائية لخصائص موضوع العلوم الإنسانيّة ..... ٨٩
الأسئلة ..... ٩٢
موضوعات للبحث ..... ٩٣

**الفصل الثالث: ماهية العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة ..... ٩٥**
المقصود من العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة ..... ١٠٠
الأول: العلم الذي أكّد عليه الإسلام ..... ١٠١
الثاني: العلوم الشارحة للكتاب والسنّة ..... ١٠٤
الثالث: العلوم النافعة للمجتمع الإسلامي ..... ١٠٦
الرابع: علوم علماء المسلمين ..... ١١٠
الخامس: العلوم الناظرة إلى الموضوعات والمسائل الإسلاميّة ..... ١١٢
السادس: العلوم التي تستند إلى النصوص الإسلاميّة ..... ١١٣
السابع: العلوم ذات العلاقة بتفسير الإرادة الإلهيّة ..... ١١٨
الثامن: العلوم المستندة إلى المبادئ الإسلاميّة ..... ١٢١
التاسع: العلوم التي تتناسب مع المبادئ والمقاصد والمصادر الإسلاميّة ..... ١٢٧
العاشر: الرأي المختار: الانتساب التشكيكي ..... ١٢٩
الأسئلة ..... ١٣٢

**الفصل الرابع: المبادئ الفلسفية للعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة..... ١٣٥**
المقدّمة..... ١٣٥
المبادئ المعرفية..... ١٣٧
الأوّل: إمكان المعرفة اليقينية وتحققها..... ١٣٨
الثاني: إمكان المعرفة المطلقة وتحققها..... ١٣٩
الثالث: إمكان معرفة الأمور غير التجريبية..... ١٤١
الرابع: تقدم المعرفة اليقينية على المعارضة لها..... ١٤٢
الخامس: تنوّع طرق اكتشاف الواقع وأدواته..... ١٤٣
المبادئ الوجودية..... ١٤٨
الأوّل: أصل العلية..... ١٤٨
الثاني: الضرورة - العلّية - المعلولية..... ١٥٠
الثالث: السنخية العلّية - المعلولية..... ١٥١
الرابع: مراتب الموجودات..... ١٥٢
الخامس: سعة الوجود: من المادة إلى ما فوق المادة..... ١٥٣
السادس: تدريجية عالم المادة والماديات..... ١٥٤
المبادئ الدينية..... ١٥٤
الأوّل: الاعتقاد بالله باعتباره الكامل المطلق..... ١٥٥
الثاني: الإنسان الكامل بمثابة الهدف الأساس للخلق..... ١٥٩
الثالث: الاعتقاد بهداية الله التشريعية للإنسان..... ١٥٩
الرابع: الاعتقاد بجامعيّة الإسلام وعالميّته..... ١٦١
الخامس: الاعتقاد بعصمة النبيّ الأكرم والأئمّة الأطهار..... ١٦٢
المبادئ الإنسانيّة..... ١٦٣
الأوّل: الإنسان مركّب من روح وبدن..... ١٦٥
الثاني: الطبيعة الإنسانيّة المشتركة..... ١٦٨
الثالث: الأفعال الإنسانيّة آلية بأجمعها..... ١٦٩
الرابع: الإنسان وطلب الكمال..... ١٧٠
المبادئ القيميّة..... ١٧٢
الأوّل: الالتفات إلى الاختلاف بين القيم الذاتية والغيرية..... ١٧٢
الثاني: الالتفات للاختلاف بين القيم الأداتية والغائية..... ١٧٤
الثالث: القيم واقعية ونفس الأمرية..... ١٧٦
الرابع: دور مصادر المعرفة في الكشف عن القيم..... ١٧٧
الخامس: إطلاق القيم وثباتها..... ١٧٩
السادس: منشأ الاختلافات الأخلاقية..... ١٨٠
الأسئلة..... ١٨١
موضوعات للبحث..... ١٨٢

**الفصل الخامس: منهجيّة البحث في العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة ..... ١٨٣**
مقدّمة ..... ١٨٣
منهجيّة البحث وتمايز العلوم ..... ١٨٥
الأوّل: التمايز الهدفي [الغائي] ..... ١٨٥
الثاني: التمايز المنهجي ..... ١٨٧
الثالث: التمايز الموضوعي ..... ١٨٩
الرابع: التمايز في المسألة ..... ١٩٠
الخامس: التمايز التركيبي ..... ١٩١
العلاقة بين المنهج وعلم المعرفة ..... ١٩٣
منهجيّة البحث في العلوم الإنسانيّة: الوحدة أو الكثرة؟ ..... ١٩٥
نظريّة «وحدة المنهج العلمي» ..... ١٩٨
دراسة أدلّة القائلين بـ«وحدة المنهج العلمي» ..... ٢٠٤
الدليل الأوّل: الاعتماد على معيار المعنائيّة الوضعيّة ..... ٢٠٤
الدليل الثاني: عدم إمكان معرفة جميع أبعاد الإنسان الوجوديّة ..... ٢٠٦
الدليل الثالث: التلازم بين العلم والتجربة ..... ٢٠٧
الدليل الرابع: عموم المنهج التجريبي ..... ٢٠٨
نظريّة «التمايز المنهجي في العلوم الإنسانيّة» ..... ٢١٠
المدرسة التفهّميّة ومنهج العلوم الإنسانيّة ..... ٢١٢
نظريّة «الكثرة المنهجيّة في العلوم الإنسانيّة» ..... ٢١٦
تنوّع المناهج المتناسب مع اختلاف المسائل ..... ٢١٧
الأسئلة ..... ٢٢٢
موضوعات للبحث ..... ٢٢٣

**الفصل السادس: دور الأخلاق في إنتاج العلم ..... ٢٢٥**
توضيح محلّ البحث ..... ٢٢٥
أنواع الرؤى ..... ٢٢٦
الرؤية العينيّة في العلم ..... ٢٢٧
القيمة في النظريّات العلميّة ..... ٢٢٩
إثبات الدور الخلّاق في العلوم الإنسانيّة ..... ٢٣٠
أ. الأدلّة القرآنيّة ..... ٢٣١
ب. الأدلّة الروائيّة ..... ٢٣٢
ج. التحليل العقلي ..... ٢٣٣
إجابات على مجموعة من الأسئلة ..... ٢٤٤
أ. التناسب بين الكشف عن الواقع وعدم الأخلاق والكفر ..... ٢٤٤
ب. دور الأخلاق في التنظير ونسبيّة المعرفة ..... ٢٤٥
النتيجة ..... ٢٤٧
الأسئلة ..... ٢٤٨
موضوعات البحث ..... ٢٤٩

**الفصل السابع: العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة بين الواقعيّة وحريّة الفكر ..... ٢٥١**
الفضائل الأخلاقية والواقعيّة العلميّة ..... ٢٥٣
الأوّل: الدافع والنيّة الإلهيّة ..... ٢٥٣
الثاني: طلب الحقيقة ..... ٢٥٥
الثالث: الجامعيّة ..... ٢٥٦
الرابع: المجاهدة في التحقيق ..... ٢٥٩
الخامس: التواضع في البحث ..... ٢٥٩
السادس: المعرفة بآراء الآخرين ..... ٢٦٠
السابع: البحث الجمعي ..... ٢٦٠
الثامن: الكثرة المنهجيّة ..... ٢٦١
الفضائل الأخلاقية وحريّة الفكر العلمي ..... ٢٦١
الأوّل: الابتعاد عن التعصّب الأعمى ..... ٢٦٢
الثاني: الامتناع عن طلب الشهرة ..... ٢٦٣
الثالث: ترك هوى النفس ..... ٢٦٥
الرابع: الالتفات إلى ضعف الذات المعرفي ..... ٢٦٧
الأسئلة ..... ٢٦٨
موضوعات للبحث ..... ٢٦٩

**المصادر ..... ٢٧١**

# كلمة المركز

فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ
أُولَئِكَ الَّـذِينَ هَدَاهُمُ الله وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ

(الزمر: ١٧-١٨)

لطالما أكّد الإسـلام على أهمية العلم والمعرفة، وجعلها أحد الأركان الأساسية لهداية الإنسان وسعادته. إنّ القرآن الكريم والسنة النبوية مليئة بالآيات والروايات التـي تُبرز مكانة العلم والمعرفة، وتدعو المسـلمين إلى البحث والتفكير والتدبر في الطبيعة والظواهر الاجتماعية. من هذا المنطلق، ومع ظهور العلوم الحديثة ولا سيما العلوم الإنسـانيّة في الغرب، ظهرت تساؤلات وتحديات جديدة حول العلاقة بين هذه العلوم والدين، وخصوصاً الإسـلام. من أهم القضايا الفكرية التي برزت في العصر الحديث قضية «أسـلمة المعرفة» و«أسـلمة العلوم الإنسانيّة»، وهي محاولة لتكييف العلوم الإنسـانيّة الحديثة مع القيم والمبادئ الإسـلاميّة، وتوظيفها في بناء المجتمعات الإسـلاميّة وتأسـيس الحضارة. هذا الكتاب الذي بـين أيدينا بعنوان «مباني العلوم الإنسـانيّة الإسـلاميّة» يتناول هذا الموضوع بعمق وشمولية، حيث يستعرض الأسس النظرية والفلسفية لهذه القضية ويحللها.

لقد حظيت العلوم الإنسـانيّة بمكانةٍ بـارزةٍ في تطوير المجتمعات، كونها تدرس الجوانـب المختلفـة للحياة الإنسـانيّة بما في ذلـك الثقافة، والمجتمـع، والأخلاق، والسلوكيات الفردية والاجتماعية. وتبرز أهمية هذه العلوم ليس فقط في فهم وتحليل

السلوكيات والظواهر الاجتماعية، بل تلعب دوراً أساسياً في تشكيل الفكر والمعتقدات والقيم في أي مجتمع. ومع ذلك، في العقود الأخيرة، ظهرت العديد من الانتقادات حول عدم كفاءة العلوم الإنسانيّة السائدة، خصوصاً في المجتمعات الإسلاميّة، وذلك بسبب عدم توافق هذه العلوم مع القيم الدينية والثقافية لهذه المجتمعات.

العلوم الإنسانيّة الغربية التي تأسست على أسس فلسفية ومعرفية خاصة بها، تستند بشكل كبير إلى مبادئ التجريبية والنظرة العلمانية إلى الحياة البشرية. وغالباً ما يؤدي هذا التوجه إلى تبني رؤى اختزالية ومادية في تحليل الإنسان والمجتمع، وهو ما يتعارض مع الأسس المعرفية والعقائدية للإسلام. من هذا المنطلق، يرى العلماء المسلمون أن هذه العلوم ليست فقط عاجزة عن تفسير وفهم القضايا الحيوية للمجتمعات بشكل صحيح، بل قد تكون في بعض الأحيان مصدراً لانحرافات فكرية وثقافية تتسبب في أضرار عقائدية وأخلاقية لهذه المجتمعات.

نظراً لهذه التحديات، أصبحت الحاجة إلى مراجعة ونقد العلوم الإنسانيّة السائدة وإنتاج علوم إنسانية إسلامية أمراً ملحاً في العالم الإسلامي. فإنتاج علوم إنسانية إسلامية يمكن أن يلعب دوراً محورياً في بناء الأفراد وتشكيل المجتمعات وإعادة إحياء الحضارة الإسلاميّة على أسس تقوم على القيم والمبادئ الإسلاميّة. ورغم أن العلماء المسلمين في التاريخ ساهموا إسهاماتٍ بارزةٍ في تطور العلوم البشرية ولا يمكن لأحد أن ينكر دورهم، إلا أن العالم الإسلامي تراجع في القرون الأخيرة، خاصة في مجال العلوم الإنسانيّة، مما يتطلب جهوداً كبيرة لتعويض هذا التراجع.

في هذا السياق، أصبح موضوع إنتاج العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة وتوضيح أسسها ومبادئها من المسائل المركزية التي يهتم بها العديد من المفكرين المسلمين. هؤلاء المفكرون يؤكدون أن استمرار الحياة الحضارية للمجتمعات الإسلاميّة، وكذلك إنقاذ العلم من النظرة المادية الجامدة التي تتبناها العلوم الغربية، يتطلبان

تطوير علوم إنسانية ذات رؤية إسلامية وواقعية. كما يجب أن تعتمد هذه العلوم على أسس معرفية ووجودية وإنسانية وقيمية تتناسب مع القيم الإسلاميّة، وفي الوقت نفسه تحافظ على مبادئ العلم كالحيادية والموضوعية والحرية الفكرية.

في صفوف المفكرين الشيعة، كان موضوع أسلمة العلوم الإنسانيّة يُتابَع بدقة وجدية. العلامة المجاهد الشهيد السيّد محمد باقر الصدر رضوان الله تعالى عليه كان من الرواد في هذا المجال ومن أبرز المفكرين الذين تناولوا هذا الموضوع، حيث حاول بناء أنظمة اقتصادية وفلسفية جديدة على أساس المبادئ الإسلاميّة وفي مؤلفاته مثل «فلسفتنا» و«اقتصادنا»، انتقد الأسس الفلسفية والاقتصادية للغرب وطرح أطرًا نظرية إسلامية بديلة. كان الصدر يرى أنّ الأسس المعرفية والإنسانيّة للعلوم الإنسانيّة الغربية تتعارض مع المبادئ الإسلاميّة، ومن أجل تلبية احتياجات المجتمعات الإسلاميّة، ينبغي بناء علوم إنسانية جديدة تعتمد على التعاليم الإسلاميّة.

استمر النقاش حول أسلمة العلوم الإنسانيّة مع مفكرين آخرين الذين تعمّقوا في تحليل الأسس الفلسفية والمعرفية للعلوم الإنسانيّة. كما قدّم الشهيد مرتضى مطهري رحمه الله تعالى، أسسًا نظرية مهمة في مجال أسلمة العلوم الإنسانيّة وحاول في مؤلفاته بنقد العلوم الإنسانيّة الغربية، وسعى إلى تقديم مفاهيم اجتماعية وإنسانية تتماشى مع القيم والأسس الإسلاميّة وفي العقود الأخيرة، قدّم آية الله مصباح اليزدي قدس سرّه الشريف، بوصفه أحد أبرز المفكرين في هذا المجال، تحليلات نقدية للأسس الغربية واقترح حلولًا لإعادة صياغة العلوم الإنسانيّة على أساس الوحي والتعليمات الإسلاميّة.

على الرغم من هذه الجهود، نواجه تحديات متعددة في مسار أسلمة العلوم الإنسانيّة. أولاً، هناك ضعف في تقديم نماذج فعّالة وقابلة للتنفيذ لإعادة بناء العلوم الإنسانيّة

من منظور إسـلامي. العديد من الأعمال المكتوبة تناولت المبادئ النظرية، ولكن قلّما اهتمت بوضع برامج عمليـة وتفاصيل تطبيقية. التحدي الثاني هو عدم وجود إجماع واتفاق بين الخبراء في هذا المجال. بعض المفكرين يرون أن العلوم الإنسانيّة الغربية غير مناسبة تمامًا للمجتمعات الإسلاميّة ويجب بناء بديل جديد تمامًا لها، بينما يؤكد آخرون على التوطين والإصلاح الجزئي للعلوم الإنسـانيّة الحالية. المشـكلة الثالثة هي نقص الموارد البشرية المتخصصة التي تجمع بين المعرفة بالعلوم الإنسـانيّة الحديثة والمعارف الإسلاميّة وهذا أيضًا كان عائقًا أمام التقدم الجاد في هذا المجال.

لحل هذه التحديات، يمكن اقتراح عدة استراتيجيات رئيسية:

١. تطويـر نظريـات محلية: بدلاً من الاعتـماد فقط على نقد العلوم الإنسـانيّة الغربية، يجب على المفكرين الإسـلاميين العمل على إنتاج نظريات محلية تستند إلى الأسس الإسلاميّة، وتقدم حلولًا واضحة للقضايا الإنسانيّة والاجتماعية.

٢. تعزيز المؤسسات العلمية والبحثية: ينبغي دعم الجامعات والمعاهد التي تهتم بتطوير العلوم الإنسـانيّة الإسلاميّة. إنشـاء مؤسسات علمية مستقلة تُعنى بتقديم حلول بحثية ودراسية لهذه القضايا يمكن أن يسهم بشكل كبير في حل المشكلات.

٣. تشجيع البحوث البينية: من أهم الوسائل لتطوير العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة هو تعزيز البحوث التي تربط بين العلوم الدينية والعلوم الإنسـانيّة، بما يساعد على خلق مناهج جديدة للتعامل مع القضايا الاجتماعية والثقافية.

مـن أجل تعزيز هـذا المشروع، هناك بعض الأولويـات البحثية التي يمكن أن تساهم في تطويره:

- البحث في الأسس المعرفية للعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة: مثل هذه البحوث يمكن أن تساعد في وضع إطار معرفي شامل وواضح لهذه العلوم.
- تحليل نقدي للنظريات الإنسانيّة الغربية من منظور إسلامي: هذه الدراسات يمكن

أن تكشف عن نقاط الضعف في النظريات الغربية وتقديم حلول بديلة إسلامية.

- تطوير نماذج محلية للعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة: البحوث في هذا المجال، والتي تهتم بإنتاج نماذج محلية في مجالات مختلفة مثل علم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد، لها أهمية كبرى.

وأما هذا الكتاب، هو محاولة للإجابة عن أسئلة محورية تتعلق بطبيعة العلوم الإنسانيّة، وفروقها عن غيرها من العلوم، وبمعنى العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة. ومن بين الأسئلة التي يطرحها الكتاب: ما هي العلوم الإنسانيّة؟ وما الفرق بينها وبين العلوم الأخرى؟ وما هي العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة؟ وهل يمكن حصر منهجيات البحث في العلوم الإنسانيّة على المناهج التجريبية فقط؟ وما دور القيم والأخلاق في تكوين العلوم الإنسانيّة؟ وكيف يمكن الحديث عن العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة مع الحفاظ على مبادئ الحيادية والموضوعية؟

لتقديم إجابات واضحة ومنهجية لهذه الأسئلة، قُسم الكتاب إلى سبعة فصول. تناول الفصل الأول الموضوعات العامة والمقدمة، حيث تم عرض تاريخٍ موجزٍ للعلوم الإنسانيّة وفكرة العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة، إلى جانب التطرق إلى أهمية وضرورة الاهتمام بهذا الموضوع. أما الفصل الثاني فقد خُصص لمناقشة ماهية العلوم الإنسانيّة، حيث تم تقديم تعريفٍ شاملٍ لها مع الإشارة إلى خصائصها الأساسية. أما في الفصل الثالث، فقد تم التطرق إلى دراسة المصطلحات المتعلقة بالعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة وتوضيح الفروق بينها وبين مفاهيم مثل «تحول العلوم الإنسانيّة»، و«توطين العلوم الإنسانيّة»، و«أسلمة العلوم الإنسانيّة». أما الفصل الرابع فقد ركز على الأسس الفلسفية للعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة، متناولاً الأسس الوجودية، المعرفية، الدينية، والإنسانيّة التي تشكل القاعدة الرئيسية لهذه العلوم.

وفي الفصل الخامس، تم مناقشة قضية المنهجية في العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة،

حيث تم استعراض الآراء المختلفة حول وحدة وتعدد المناهج العلمية في هذه العلوم. أما الفصل السادس فقد تناول دور القيم والأخلاق في العلوم الإنسانيّة، موضحاً كيف تؤثر هذه القيم في مراحل إنتاج العلم المختلفة. وأخيراً، تناول الفصل السابع العلاقة بين العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة وبين مفاهيم كالحيادية والموضوعية والواقعية، موضحاً أن الالتزام بالقيم الإسلاميّة لا يتعارض مع هذه المبادئ العلمية.

يتميز هذا الكتاب بتقديمه رؤية شاملة ومعالجة للمسائل المطروحة بشكل منهجي، ويعد مرجعاً هاماً للطلاب والباحثين في هذا المجال، حيث يقدم في نهاية كل فصل ملخصاً للمحتويات وأسئلة للنقاش وأفكاراً للبحث العلمي.

وفي الختام، نود أن نتوجه بخالص الشكر والتقدير للأستاذ المؤلف الكريم على جهوده الكبيرة في تأليف هذا الكتاب، كما نشكر المترجم القدير الأستاذ الدكتور علي الحاج حسن على دوره الفعّال في الترجمة وإتمام النص. كما نعرب عن امتنانا لزملائنا في المركز، خاصة حجة الإسلام والمسلمين الدكتور السيد هاشم الميلاني، رئيس المركز، والأستاذ السيّد محمد رضا الطباطبائي، مدير قسم النشر، على دعمهم وتفانيهم. نأمل أن يسهم هذا الكتاب في تعزيز الفكر التوحيدي ورفع الوعي المعرفي والروحي في مجتمعنا المعاصر، بفضل الله وكرمه إنه قريب مجيب.

السيّد محسن الموسوي

المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية – فرع قم

# المقدّمة

تبرز أهميّة العلوم الإنسانيّة في حياة الأفراد الماديّة والمعنويّة وتتبيّن ضرورة أن يعمد المفكّرون المسلمون إلى نقد العلوم الإنسانيّة الرائجة والمبادرة إلى إنتاج العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة؛ وذلك لاعتبارات من أبرزها ضعف النتاج الذي قدّمه العلماء المسلمون في مجالات العلوم الإنسانيّة والحكمة العمليّة، بالإضافة إلى عدم تناسب العلوم الإنسانيّة الغربية مع المعتقدات والقيم الإسلاميّة، وعدم جدوائيّة العلوم الإنسانيّة الموجودة على مستوى تقديم تحليل لحياة الإنسان المسلم، بالإضافة إلى ما تفرضه من إشكاليّات عقائديّة وأخلاقيّة وثقافيّة في المجتمعات الإسلاميّة والدور، الآلي والبرمجي للعلوم الإنسانيّة في صناعة الفرد والمجتمع والحضارة.

صحيح أنّ مفكّري العالم الإسلامي خطوا خطوات عظيمة في التاريخ على مستوى إنتاج العلم ومرافقة قافلة العلم، فليس من منصف ينكر دورهم في إنتاج العلم البشري، إلّا أنّ العقود الأخيرة تشهد تراجعًا علميًّا وتخلّفًا عن قافلة العلوم بالأخصّ العلوم الإنسانيّة وذلك لأسباب عديدة ليس الآن محلّ البحث حولها. والتغلّب على ذاك النقص يتطلّب جهودًا علميّة كبيرة في مختلف المجالات طبعًا.

نعتقد أنّ على العلماء في العالم الإسلامي أن يفكّروا مرة أخرى في ما يتطلّبه استمرار الحضارة الإسلاميّة والعمل على نجاة العلم وخاصّة العلوم الإنسانيّة من الرؤى الغربيّة الضيّقة والجامدة والتي لا روح فيها، وأن يعمدوا إلى إنتاج العلم وتقديمه للبشرية انطلاقًا من الرؤية الإسلاميّة الواقعية.

ولا شكّ في أنّ أيّ جهد في هذا الاتجاه بحاجة إلى فهم واضح للعلوم الإنسانيّة من جهة، وللعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة من جهة أخرى. ومن هذا المنطلق حاولنا في هذا الكتاب تقديم تعريف للعلوم الإنسانيّة وتوضيح خصائصها والمقصود من العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة، ومن ثمّ توضيح المبادئ والأصول الوجوديّة والمعرفيّة والإنسانيّة والقيميّة والمنهجيّة لمسألة «العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة».

## المسألة الأساس

يحاول الكتاب البحث عن إجابات لمجموعة من الأسئلة من جملتها: العلوم الإنسانيّة أي نوع من العلوم هي؟ ما هي الاختلافات والافتراقات بينها وبين العلوم غير الإنسانيّة؟ ما هو هدف أو أهداف العلوم الإنسانيّة؟ ما المقصود من العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة؟ هل يعتبر قيد «الإسلاميّة» في هذا المركّب، احترازيًا أم توضيحيًا؟ هل من الصحيح حصر المنهج في العلوم الإنسانيّة بالتجريبي؟ هل صحيح أنّ الرجوع إلى النصوص الدينية في تحليل الأفعال الإنسانيّة، يجعل من علمنا أمرًا خاصًّا وداخليًّا؟ كيف يمكن توضيح صحّة نظريّتنا لمن لا يتّبع معتقداتنا؟ ما هو دور القيم في العلوم الإنسانيّة؟ هل قبول تأثير القيم في العلم يستلزم فقدان العينيّة والحياد العلمي؟ كيف يمكن الحديث عن العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة مع الحفاظ على خصائص العينيّة، الحياد، حرية الفكر، والواقعيّة العلميّة؟

## هيكل الكتاب العام

جرى تقسيم مضمون الكتاب الذي بين أيدينا إلى سبعة فصول، وذلك بهدف تقديم إجابات واضحة ومنطقيّة عن الأسئلة المتقدّمة:

خُصّص الفصل الأوّل من الكتاب، كما في كل كتاب بحثي هادف، لتوضيح الأبحاث العامّة والمقدّمات، وجرى في هذا الفصل الإشارة إلى تاريخ العلوم

الإنسانيّة بشكل مختصر ومسألة العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة، وذكرنا مسائل مفصلة إلى حدٍّ ما حول أهميّة التعرّض لهذا البحث وضرورته. وحاولنا بشكل غير مباشر نقد آراء معارضي هذه القضية الذين يدّعون عدم ضرورة التطرّق لهذه المسألة.

أمّا الفصل الثاني، فخُصّص للبحث عن ماهية العلوم الإنسانيّة. والحقيقة أنّه على الرغم من سعة انتشار العلوم الإنسانيّة على مستوى العالم، إلا أنّ العديد من الطلاب والخرّيجين في مختلف اختصاصات العلوم الإنسانيّة، لا يمتلكون تعريفًا واضحًا لها. إنّ أي جهد في سبيل إيجاد تحوّل على مستوى العلوم الإنسانيّة يتوقّف على امتلاك فهم واضح لأركان ومؤلّفات العلوم الإنسانيّة. من هذا المنطلق أشرنا إلى الاختلافات في تعريف العلوم الإنسانيّة وأولينا أهميّة لشرح الأبعاد الوصفيّة والمعياريّة لهذه المجموعة من العلوم، وذكرنا خصائص الموضوع المبحوث عنه لنتمكّن من تقديم تعريف شفاف وعملي لها.

تعرّضنا في الفصل الثالث للحديث عن معنائيّة «العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة». وقدّمنا ف بداية الفصل شرحًا للاختلافات بين المصطلحات الأربع: «تحول العلوم الإنسانيّة»، «توطين العلوم الإنسانيّة»، «أسلمة العلوم الإنسانيّة» و«العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة»، ثمّ قدّمنا تقريرًا مجملًا عن مختلف التفاسير المقدّمة لمسألة العلم الديني والعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة، وفي النهاية عرضنا المعنى الذي أراده المؤلّف.

تمحور الفصل الرابع حول المبادئ الفلسفيّة للعلوم الإنسانيّة، وأشرنا في ذيل كل واحد من المبادئ الخمسة المعرفيّة، الوجوديّة، الدينيّة، الإنسانيّة والقيميّة إلى مجموعة من الأمور التي تترك تأثيرًا مباشرًا على نوع فهمنا للعلوم الإنسانيّة والتي تشكّل أساس العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة وبنيانها. وقد حاولنا في هذا الفصل قدر المستطاع تجاوز فكرة توضيح المبادئ وتحليلها وتعليلها، وأرشدنا القارئ إلى المصادر التفصيليّة حول كل واحد منها طبعًا.

يتحدّث الفصل الخامس حول واحد من أهم الأبحاث وأكثرها ضرورة في مجال العلوم الإنسانيّة، أي مسألة «المنهج». وأوضحنا في بداية الفصل أهمية مسألة المنهج في تمايـز العلوم والتأثير الذي تتركه الرؤى المعرفية للباحثين على منهج البحث، ثم عرضنا نظريّة «وحدة المنهج العلمي» بحثًا ونقدًا، ودرسنا أدلة القائلين بها، ومن ثم عرضنا لنظريتي «الاختلاف المنهجي للعلوم الإنسانيّة» و«الكثرة المنهجية في العلوم الإنسانيّة» ورأي الإسلام في الموضوع.

يتمحور الفصل السـادس حول تحليل دور الأخـلاق والنظام القيمي المقبول عند المحقّقين على مسـتوى العلوم الإنسـانيّة، وحاولنا نقد النظريات التي تدعي عدم تأثير القيم والأخلاقيّات في العلوم الإنسـانيّة، لنوضح بالتفصيل فرضيّة تأثّر العلوم الإنسـانيّة بالنظـام القيمي للباحثين. من هذا المنطلق درسـنا تأثير القيم في مختلف مراحل إنتاج العلم: في مرحلة اختيار الموضوع ومشكلة البحث، في مرحلة اختيار الهدف والغاية من البحث، في مجريات عمليّة البحث والوصول إلى النتائج.

وانتهينا إلى الفصل السابع الذي يحمل عنوان: «العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة بين الواقعيّة وحرية الفكر»، لنبيّن من خلاله أنّ العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة لا تتعارض مع الواقعيّة وحرية الفكر، بل لا يمكن من دونها الحديث عن الحياد العلمي والحقيقة البحثيّة وحرية الفكر.

حاولنا في هذا الفصل، ومن خـلال تحليل بعض الفضائل والرذائل الأخلاقيّة في مجال البحث، الإشـارة إلى أنّ الواقعيّة العلميّـة وحرية الفكر تتحقق عن طريق الالتزام بالأخلاق والقيم الإسلاميّة والإلهيّة.

### ميزات هذا الكتاب

أوّلًا: صدرت العديد من الكتابات حتى الآن التي دوّنها مفكّرو العالم الإسلامي

حول العلم الديني وأسلمة العلوم الإنسانيّة. والحقيقة أنّ جهودهم كانت متّجهة نحو شرح الرؤى والأفكار، وعملت أحيانًا على نقدها ودراستها. وأما ما يميّز الكتاب الحاضر -عدا عن اهتمامه بذكر الرؤى والنظريات الموجودة- الحديث عن مختلف أبعاد العلوم الإنسانيّة واستخداماتها، ومن ثم شرح وتحليل إسلامية العلوم الإنسانيّة في كل واحد منها. من هذا المنطلق كان البحث عن موضوع، منهج، هدف، مبادئ، استخدامات وخصائص العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة عند مقارنتها بالعلوم الإنسانيّة غير الإسلاميّة.

ثانيًا: تمحورت أغلب الكتابات الموجودة عن العلم الديني حول أسلمة العلوم الطبيعية، وأشارت بشكل سطحي إلى العلوم الإنسانيّة. أما الكتاب الحالي، فخُصّص للبحث حول أسلمة العلوم الإنسانيّة، وحاولنا تركيز كافة الأبحاث حول الموضوع، وامتنعنا عن التعرض للعلوم الطبيعية الإسلاميّة نفيًا أو إثباتًا.

ثالثًا: دوّن هذا الكتاب بهدف إيجاد كتاب تدريس حول فلسفة العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة؛ لذلك حاولنا فيه رعاية ميزات الكتاب التدريسي من حيث الشكل. وذكرنا في نهاية كل فصل على سبيل المثال خلاصة الفصل والأسئلة التي تتمحور حوله كما أشرنا إلى مجموعة من العناوين البحثيّة التي تتطلّب المزيد من العمل التحقيقي.

رابعًا: جعلنا محور المباحث على شكل مسألة وتتبّعنا المسائل برؤية جامعة بعيدًا عن الكتابات التي جعلت النظريّات أو المدارس هي المحور. الواضح أن الأبحاث التي تجعل من المسائل محورًا لها أكثر تعقيدًا وتتطلّب مقتضيات تجعل من العمل غير ذي فائدة عند عدم الالتفات إليها. وفي هذا النوع من الدراسات يتم استحضار كافة المصادر والآراء على اختلافها ثمّ اخترنا الإجابات والأبحاث ذات العلاقة بمحورية المسألة المطلوبة.

خامسًـا: حاولنا الابتعاد في الكتاب عن تشتّت الكلام والإطناب فيه، وشرحنا الأفكار بشكل مختصر وبليغ بما يقتضيه حال المخاطبين، كما امتنعنا عن التفصيل في شرح الآراء والنظريات المطروحة.

**كلمة شكر**

أشكر الله تعالى الذي منَّ عليّ بتوفيق خاص منه لأتمكّن مع ما أملك من بضاعة قليلة من تدوين كتاب «مبادئ العلوم الإنسـانيّة الإسـلاميّة». أرجو الله أن يكون هذا العمل محل قبوله وأن يشـملنا بعنايته ولطفه ليكون أثر خير وبركة. أجد لزامًا عليَّ أن أتوجّه بالشكر لكل من ساعد في إنجاز هذا العمل. كما أتوجه بالشكر لكافة الطلاب والأساتذة الذين كانوا من مخاطبي هذه الأبحاث خلال السنوات الماضية، والذين ناقشـت معهم تفاصيله في مناسـبات متعدّدة، حيث أغنوا البحث بآرائهم ونقدهـم وتبيين نقاط الضعف والإبهام فيه. أدعو الله للجميع بالتوفيق، وأرجو أن يكون لنا نصيب من آرائهم وأفكارهم بعد إصدار الكتاب.

أتوجّه بالشكر إلى رئيس مركز دراسات العلوم الإنسانيّة صدرا المحترم، جناب حجّة الإسـلام والمسـلمين الدكتور رضا غلامي؛ حيـث كان لاقتراحاته ودعمه ومساندته أثر في جمع الأفكار المتفرقة وإخراجها على شكل منظم. كما أشكر جناب الدكتور عطاء الله آتاني الذي أغنى البحث بآرائه العلميّة. كما أتوجّه بالشكر للدكتور فرزاد جهانبين وجميع الأعزاء الذين كان لهم نصيب وافر من تقديم العون وإيصال البحث إلى نهايته.

# الفصل الأوّل: المباحث العامة والتمهيديّة

يتوقّع من القارئ بعد مطالعة هذا الفصل:

- الاطّلاع على تاريخ الحديث عن مسألة العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة والتعرّف على أبرز النظريّات في هذا الشأن.
- الاطّلاع على أهمية وضرورة التعرض لمسألة العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة.
- اكتساب مهارة نقد نظريّات من لا يعتقد بضرورة الحديث عن العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة.
- تبيين مكانة بحث العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة ودورها في صناعة الفرد والمجتمع وإيجاد الحضارة الإسلاميّة.
- امتلاك الدافع للبحث والتحقيق في العلوم الإنسانيّة من وجهة نظر إسلاميّة.

## تاريخ البحث

إنّ مسألة العلم الديني أو أسلمة المعرفة ليست حديثة الظهور. وقد تعرّض لها المفكّرون المسلمون منذ زمن طويل. وبما أنّ تاريخ المسألة قد جرى تبيينه بالتفصيل في أغلب الكتب التي تمحورت حول العلم الديني؛ لذلك سنتعرّض لها باختصار بما يتناسب مع الحركة المنطقيّة لطرح قضيّة العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة، كما سنشير في الأثناء لتاريخ مسألة أسلمة العلوم الإنسانيّة.

## تاريخ العلوم الإنسانيّة

يمكن القول إنّ بذور العلوم الإنسانيّة التي نشاهدها اليوم قد زُرعت في زمان كان الغالب على أذهان المفكرين أجواء الاهتمام بالعلوم الطبيعيّة التجريبيّة. وقد ساهم التطوّر الهائل لهذه العلوم في شخوص الأبصار نحوها، كما أنّ المنهج التجريبي قد أظهر نجاحه وعملانيّته بما لا يمكن إنكاره. ولا يوجد من يمتلك أدنى شك وترديد في قيمة هذا المنهج وأهميّته. وفي المقابل تراجعت المناهج النقليّة والعقلية أمام هذا المنافس الوحيد، فلم تجرؤ على عرض أنفسها ونتاجاتها؛ وبالتالي خرج الاتّجاه الحسّي والتجريبي منتصران لا منافس لهما. كما عُرض المنهج الاستقرائي عند فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦)، وكذلك الاتجاه التجريبي عند بعض المفكّرين من أمثال جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٦)، جورج باركلي (١٦٨٥-٠٧٥٣)، وديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) بشكل جذّاب وقوي؛ مما يدفع إلى القول بأنّه سحر القلوب. وقد أيّد التطوّر العلمي والتكنولوجي صحة هذا المنهج. في هذه الأجواء لم تتمكّن المحاولات العقلانيّة عند بعض الفلاسفة من قبيل رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠)، باروخ اسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) وغوتفريد ويلهم لايبنيز (١٦٤٦-١٧١٦) من مواجهة مَدّ المنهج التجريبي. تطور الفكر المادي والتجريبي وأرخى بظلاله على الجميع، فأضحى عامًا، وأصبح الدفاع عنه يدل على التطوّر والفكر المنفتح والعلمي، بينما معارضته تدل على التخلّف والتأخّر والتحجّر ومحاربة العلم. وعلى أثر ذلك أصبحت كلمة «العلم» تدلّ بالتدريج على العلوم التجريبيّة فقط: «science». كما أصبح كل فكر غير تجريبي، فكرًا خياليًّا تملؤه الأوهام. كان غاليله (١٥٦٤-١٦٤٢) يعتبر أن التجربة والعلوم التجريبيّة تطابق الحقيقة، وكان يقول: «من المحال أن تخالف التجربة المحسوسة الحقيقة»[١]. كما أن الرسام المبدع ليوناردو

١. رندال، سير تكامل عقل نوين، ١: ٢٤٥.

دافينشي (١٤٥٢-١٥١٩)، المتقدّم على فرانسيس بيكون والتجربيين الآخرين، كان يعتبر التجربة سبب كل يقين والعلوم غير التجريبيّة سببَ كل جهل، يقول في هذا الخصوص: «من وجهة نظري فالعلوم التي لا تتأتّى من التجربة هي سبب كل اليقين والعلوم التي لا ترتبط بالمشاهدة؛ أي جميع العلوم التي لا ترتبط بأحد الحواس الخمسة من ناحية المصدر أو المنهج أو النتيجة، كلّها باطلة مليئة بالأخطاء»[١].

أصبحت هذه الحركة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر شاملة وتسيطر على كافة الأبعاد العلميّة والمعرفيّة من خلال شخصيّات من قبيل سان سيمون (١٧٦٠-١٨٢٥)، وأوغست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧). ومن هنا بدأ التأسيس لحركة الفلسفة الوضعية. وأما مع وصول النصف الأوّل من القرن العشرين، فقد بدأ ممثلو هذا الاتجاه بتقديم المنهج التجريبي بشكل عارٍ من دون أن يقترن بشيء آخر، وجعلوه المعيار العلمي الوحيد لكل فكر، بل المعيار الوحيد لمعنائيّة أيّ كلام وقضيّة معرفيّة! والمقصود من ذلك أنّ كل كلام غير تجريبي، ليس له معنى من الأساس، وبالتالي لم تبقَ أيّ حاجة للحديث عن صدق وكذب أو صحة وخطأ الكلام.

عاشت العلوم الإنسانيّة في ظل أجواء كهذه؛ لذلك وقعت تحت تأثير هذه الرؤية وهذا النوع من الرؤية الكونيّة والمعرفيّة والأنثربولوجيّة. كان أوغست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧)، مؤسّس علم الاجتماع الحديث، يتحدّث عن ضرورة الإبداع العلمي الذي يحمل عنوان «الفيزياء الاجتماعيّة»، وهكذا كانت سيرة أغلب علماء الاجتماع والمحقّقين من بعده. وقد اقتفى أثره في ذلك عديدون من أمثال جيرمي بنتام (١٧٤٨-١٨٣٢)، كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣)، وهربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣). ومن هذا المنطلق عمد هؤلاء إلى تبنّي هذه الرؤية في

١. دامپيير، تاريخ علم، ١٣٠.

دراساتهم الاجتماعية والإنسانيّة.

منذ بداية القرن العشرين، بدأ بعض الباحثين في العلوم الإنسانيّة يلتفتون بالتدريج إلى وجود نواقص كثيرة في العلوم الإنسانيّة الرائجة، فعملوا على تخليص العلوم الإنسانيّة من عبودية العلوم الطبيعية. وقد برزت جهود عدد من المفكّرين في هذا المجال من أبرزهم ماكس ويبر (١٨٦٤-١٩٢٠) وبتير وينش (١٩٢٦-١٩٩٧) من أصحاب مدرسة الفهم، ماكس هوركهايمر (١٨٩٥-١٩٧٩) وهربرت ماركوزه (١٨٩٨-١٩٧٩) وهما من مؤسّسي مدرسة فرانكفورت الفكرية، ويورغن هابرماس (١٩٢٩-) الذي هو من ورثة هذا الاتجاه. بذل هؤلاء جهودهم في سبيل توسيع المنهج التجريبي لإخراج العلوم الإنسانيّة من تحت سيطرة المناهج الرائجة في العلوم الطبيعيّة، وبالتالي تقديم علمٍ منهجي جديد خاصّ بها. وقد تحوّل هذا الاتجاه في العقود الأخيرة ليشكّل الاتجاه الغالب الذي يضمّ في جنباته أكثر باحثي العلوم الإنسانيّة في الغرب.

## تاريخ عرض العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة

سيطرت فكرة التعارض بين العلوم الغربيّة واللغة وبالأخصّ العلوم الإنسانيّة والثقافة الإسلاميّة على المفكّرين المسلمين منذ بداية اطّلاعهم على الغرب. يمكن تصنيف رؤى المفكّرين المسلمين في خصوص العلوم الإنسانيّة إلى ثلاثة:

الأوّل: الإنكار والمعارضة: ادّعى بعض السلفيين والتقليديين أن وجود النصوص الدينيّة يجعلنا في غنى عن تلك العلوم؛ ويجب الحصول على العلم من خلال القرآن والحديث فقط. وما ليس موجودًا في القرآن والحديث فهو ليس بعلم، وما يحتاجه البشر في حياتهم الفرديّة والاجتماعيّة، فهو موجود في القرآن والحديث بلا شك؛ ولا يجيز بعضهم الاجتهاد في النصوص الدينيّة ولم يسمحوا بذلك. عُرّف

هؤلاء بأصحاب النصّ والظاهر، وبدل أن يعملوا على أن تكون النصوص الدينيّة صالحة للبشر في العصور الحديثة، حاولوا إرجاع الإنسان إلى مرحلة نزول القرآن وصدور الآيات.

الثاني: الاتجاه التقليدي: الاتجاه الثاني هو طيف واسع من المثقفين والنخب الجامعيّة الإسلاميّة والمنتسبين للمراكز العلميّة الجديدة، وقد كانوا تابعين بشكل كامل لتلك العلوم، وكانوا يعتقدون أن «العلم علمٌ»، بغضّ النظر عن كونه إيرانيًّا أو غير إيراني وإسلاميًّا أو غير إسلامي. وعندما ينكر داروين الخلق ويطرح نظريّة التطور، فهو قدم نظريّة علمية، وكذلك عندما يقدم دوركيم نظريّة الجبر الاجتماعي، فهو قدم نظريّة علميّة بالكامل، وهكذا عندما يعرض فرويد نظريّة عقدة أوديب، فهو قدم نظريّة علميّة اعتمد من خلالها التحليل في إيجاد حلول للمسائل البيئيّة والاجتماعيّة والنفسيّة!

الثالث: الاتّحاد التحوّلي: حاول المتنوّرون في العالم الإسلامي ومنذ بداية التعرّف على العلوم الإنسانيّة الغربيّة اتّخاذ موقف رفضوا فيه فكرة إنكار العلوم الغربيّة، كما رفضوا التقليد الأعمى، بل حاولوا أن تكون قراءتهم للعلوم الغربيّة قراءة فعّالة، وقد شكّل أصحاب هذا الاتجاه طيفًا واسعًا من الباحثين المسلمين، حيث يمكن الحديث عنهم طبق ثلاثة اتجاهات أساسيّة:

ألف- الاتجاه النقدي: حاول العديد من الباحثين في العالم الإسلامي، كما هو الحال عند بعض المفكرين الغربيّين، النظر إلى العلوم الإنسانيّة الغربيّة نظرة نقدية، وكانوا يعتقدون أنه لا يمكن التسليم بالنظريات الموجودة والإشكالات القائمة في العلوم الإنسانيّة الغربيّة من دون نقد مبادئها وتعاليمها.

ب- اتجاه التوطين: التفت بعض الأشخاص ممّن يمتلك معرفة أعمق بالعلوم الإنسانيّة ومتطلّبات التنظير في العلوم الإنسانيّة إلى وجود اختلافات أساسية بين

العلوم الإنسـانيّة والعلوم الطبيعيّة. يمكن الحديث في العلوم الطبيعيّة بسهولة عن القانون العام والقواعد الكلية والشـاملة الصالحة لكل زمـان، والأمر أصعب ممّا يتصوّره بعضٌ في العلوم الإنسانيّة. ترتبط العلوم الإنسانيّة، وكذلك العلوم المرتبطة بها، بأمور أخرى من قبيل الثقافة والاحتياجات الفرديّة والاجتماعيّة. وبالإضافة إلى الاحتياجات المشتركة بين البشر هناك احتياجات خاصّة وذات علاقة بالمنطقة، وهي احتياجـات تتفاوت باختلاف الظروف المحيطة والتاريخيّة والثقافيّة للمجتمعات. وهذا يعني أنّ طرق العلاج تختلف بين مكان وآخر؛ لذلك اتخذ هؤلاء رؤية توطين العلوم الإنسـانيّة. ولا شكّ في أننا لن نشهد في هذا الاتجاه وجود تغييرات أساسيّة وجوهريّـة في العلوم الإنسـانيّة، وإذا ما كان العمل البحثي عميقًا، فسـيؤدي إلى وجود تحوّل واسع وعملي فيها.

ج- الاتجـاه الإنتاجي: حـاول بعض الباحثـين التعمق في العلوم الإنسـانيّة، واعترفوا بارتباط العلوم الإنسـانيّة بالثقافة والاحتياجـات الفردية والاجتماعية، وأضافـوا إليها أبعادًا أخرى من الارتباط، وهو ارتباط يعود إلى المبادئ الوجوديّة، المعرفيّـة، الاجتماعيّة والقيميّـة. يعتقد هؤلاء أن كافة أركان العلوم الإنسـانيّة أي الموضوع والمسـائل والمقاصد والمناهج، وكذلك أغلب وظائف العلوم الإنسانيّة، أي التعريف والوصف والتفسير والتبيين والتوقّع والتقويم والرقابة، كل ذلك يقع تحت تأثير الرؤية الكونيّـة والمعرفيّة والاجتماعيّة والقيميّـة للمحقّقين والمنظّرين، وبما أنّ الـرؤى الكونيّة والاجتماعيّة والقيميّة مختلفة، بـل يقع التعارض فيما بينها؛ لذلك يمكن الحديث عن علوم إنسانيّة مختلفة ومتعارضة. وانطلاقًا من أنّ للإسلام رؤية كونيّة واجتماعيّة وقيميّة خاصّة، لذلك يمكن الحديث عن «العلوم الإنسـانيّة الإسلاميّة».

أمّا وجه الاشـتراك بين الاتجاهات الثلاثة المنطوية تحت الاتجاه التحوّلي، فهو ما

يطلق عليه (معرفة العلم)؛ فقد اتّفق هؤلاء على رغم الاختلافات العقائديّة والدينيّة فيما بينهم وعلى رغم اختلاف نوع المواجهة للعلوم الإنسانيّة الغربيّة فيما بينهم، على أن العلوم الإنسانيّة الحديثة هي علوم ناقصة لا تقدم المطلوب منها، لا بل هي علوم مخرِّبة. أمّا نقاط نقدهم لتلك العلوم، فيمكن تلخيصها في ثلاثة وهي عبارة عن:

١. ابتناؤها على رؤية كونيّة ماديّة وإنسانيّة.

٢. ابتناؤها على الرؤية الداروينيّة للإنسان وعلى وضعيّة أوغست كونت.

٣. ابتناؤها على القيم الليبراليّة (بالأخصّ اللذة والمنفعة).

المدافعون الأوائل

يعود استخدام مصطلح «أسلمة المعرفة» أو «الاتجاه الإسلامي في العلم» في أدبيّات المسلمين إلى أقل من أربعة عقود. يبدو أنّ هذا المصطلح الذي يُطلق عليه في الإنجليزيّة: (Islamization of knowledge)، وفي العربيّة: «أسلمة العلوم»، «أسلمة المعرفة» و«التوجيه الإسلامي للعلوم»، قد استخدم للمرة الأولى عام ١٩٧٨م في كتاب للمفكّر الماليزي محمد نقيب العطاس (١٩٣١-)[1]. كما يجب أن لا نغفل عن الدور الذي لعبه المفكر الفلسطيني الأصل إسماعيل الفاروقي (١٩٢١-١٩٨٦م) في الترويج للمصطلح. وقد دَوّن مجموعة من الكتب في هذا الشأن[2]. أمّا فكرة العلم الإسلامي، فكانت، وبغضّ النظر عن رؤية المدعين، أكثر

١. عمد السيد محمد نقيب العطاس في العام ١٩٩١ إلى تأسيس مركز حمل عنوان «المؤسسة الدولية للفكر والحضارة الإسلاميّة» بهدف ترويج هذه الفكرة وتعميقها.

٢. تجدر الاشارة إلى وجود نقاشات وجدالات بين المفكرين المسلمين حول مبدع هذه الفكرة. ادعى اسماعيل الفاروقي انه أول من استخدم مصطلح «أسلمة المعرفة»، بينما يؤكد محمد نقيب العطاس أنه هو أول من استخدمه، وأن الآخرين قد اقتبسوا عنه، تحدث العطاس عام ١٩٩٢م في الجامعة الدولية الإسلاميّة في كوالالامبور في ماليزيا بعد دعوة وجهت إليه من رئيسها الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، فاعتبر أنه أول من استخدم مصطلح «أسلمة المعرفة»، وإن كل من استخدمه بعده قد سرقه منه، وإن ما قاموا به هو خيانة وتزوير (راجع: العطاس، اسلام و دنيوي گري، ٢٦) وفي هذا اللقاء تحدث الدكتور أبو سليمان بكلام حكيم دعا فيه إلى عدم

حضورًا بين المفكّرين المسلمين. وقد تحدّث حول الموضوع ونظّر له مجموعة من المسلمين، من أبرزهم السيد جمال الدين الأسد آبادي (١٢٥٥-١٣١٤ق)، السيد أحمد خان الهندي (١٨١٧-١٨٨٩م)، محمد إقبال اللاهوري (١٨٧٩-١٩٣٨م). وأنشد إقبال اللاهوري أبياتًا من الشعر في هذا الخصوص، يقول: (انتشر العرب في أوروبا، فرفعوا للعلم والحكمة بناء آخر، زرع ساكنو الصحراء تلك البذور التي حصد نتاجها الغربيون، ما وجد هناك هو من أسلافنا وهو من نتاجنا، لكن ما بقي كان بعيدًا عن التهذيب اللاديني؛ لأن من حصل عليه كان يعادي أهل الحق، أوجد أهل الفتن هذه الفتنة وأعادوا إحضار لات والعزى إلى الحرف، ما يؤسف له أن هذه الفتنه قد سلبت بصيرة القلب وأماتت الروح)[1]. كتب المفكّر الهندي أبو العلاء المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩) في ثلاثينات القرن الماضي منتقدًا المنهج التدريسي ذا الظاهر الإسلامي في جامعة عليكره، والتي أسّسها السيد أحمد خان الهندي عام ١٨٧٥ في الهند، قال: «يعتقد التجدديون أن إضافة المعارف الإسلاميّة إلى فهرس الدروس كافٍ لتلبية مقتضيات الإسلام في البرامج التعليميّة. هؤلاء يخدعون أنفسهم باعتقادهم إيجاد الوجهة الإسلاميّة عند الأجيال الشابة عن طريق النظام التعليمي الغربي، بالإضافة إلى أنهم يعملون على إضلال المسلمين. إن هذه التبعية العمياء والأسلمة الخادعة لا يمكن أن تستمر[2]...؛ لذلك حان الوقت

---

إهدار الوقت في النزاع حول مبدِع المصطلح وبذل الجهد حول جعل الفكرة عملية (جمعي از نويسندگان، اسلامي‌سازي معرفت، ١٢).

١. إقبال اللاهوري، كليات اشعار فارسي: «إذا ما العمل أيها الشرقيون»، ٢٣٠.

٢. هذا هو العمل بعينه الذي حصل في إيران من خلال بعض التجدديين من قبيل الدكتور عبد الكريم سروش فيما له علاقة بالثورة الثقافية وأسلمة الجامعات في إيران بعد انتصار الثورة. وكان من نتائج هذا العمل إضافة بعض المقررات الدراسية التي تحمل عنوان «معارف الإسلام» إلى البرنامج التدريسي في مرحلة الإجازة والإبقاء على البرنامج التدريسي الآخر كما هو.

ليتحرّر المسلمون من النظام التعليمي القديم والبالي ومن النظام الجديد ذي الوجه العلماني، وأن يبـادروا إلى بناء نظام تعليمي خاص بهم يكون حتى الإمكان جديدًا في كافة أصوله، وأن يستفيدوا الفائدة الأفضل من الفنون والعلوم الجديدة، بشرط أن لا يكون حضور الإسلام فيها شكليًّا. أما القادرون على تنفيذ هذا البرنامج فهم العارفون بالإسلام المسلحون بالإيمان والاعتقاد الراسخ[1].

عُرضت في العقود الأخيرة العديد من النظريات والأفكار ذات العلاقة بالعلم الإسلامي أو أسلمة العلم. المسألة الجديرة بالاهتمام في هذا الخصوص أن المسألة قد طرحت من قبل مفكّرين وعلماء هم أوّلًا: أصحاب رؤية جامعة ودقيقة في المعارف الإسلاميّة، أي أنهم ليسوا متخصصين ذوو اتجاه واحد في العلوم الإسلاميّة. وثانيًا: هم من أصحاب المعرفـة العلميّة والعينيّة المقبولة بالأوضـاع العالميّة واحتياجات الإنسان المعاصر؛ وثالثًا: هم من المطّلعين على العلوم الحديثة بشكل كافٍ وبعضهم قد تخصص في بعض فروعه.

صحيح أننا لا نرغب في هذا الكتاب بتقديم دراسة دقيقة وشاملة لتاريخ المسألة في العالم الإسـلامي؛ لأن هذا العمل قد أنجزه مؤلّفون آخرون وجاء الحديث عنه في عمـوم الكتب التـي تناولت العلم الديني؛ ومع ذلك سـنحاول في هذا البحث الإشارة إلى أهم المدافعين المعاصرين عن هذه الفكرة.

---

١. راجع: گلشـني، از علم سـكولار تا علم ديني، ١٤٥-١٤٦. يشار إلى أن الشهيد مطهري كان يعتبر منهج السيد أحمد خان الهندي التقاطيًّا وخطيرًا على مستوى الفكر الإسلامي. وأكّد الشهيد مطهري أن أحمد خان الهندي يسـعى لتقديم تفسير للمعارف والقيم الإسـلاميّة بما لا يجعلها متعارضة مع الفكر الغربي الجديد. والحقيقة أنهم اعتبروا أن أصول الفكر الغربي هي أمور مسلمة ثم حاولوا تفسير وتأويل النصوص الدينيّة. والحقيقة أنهم أرادوا إيجاد لون الإسلام في الفكر الغربي. ويضيف الشهيد مطهري حول حقيقة هذه الحركة فاعتبرها أنها محاولة لإدخال أمور على الإسـلام ليسـت منه، وبالتالي إفراغها من ما هو في الإسـلام لتتخذ شـكل المعاصرة. (مطهري، نهضت‌هاي اسلامي در صد ساله أخير، ٢٤: ٨٨؛ وكذلك راجع: م. ن، ٣٤، ٤٢، ١٥١، ٢٤٣، ٢٤٨).

عمل بعض العلماء في العالم الشيعي كالعلّامة السيد محمد حسين الطباطبائي (١٢٨١-١٣٦٠هـ.ش)، الشهيد مرتضى مطهري (٢٩٨-١٣٥٨هـ.ش)، الشهيد السيد محمد باقر الصدر (١٣١٣-١٣٥٨هـ.ش)، العلامة محمد تقي جعفري (١٣٠٢-١٣٧٧هـ.ش) وآية الله مصباح اليزدي (١٣١٣-١٣٩٩هـ.ش) على إنتاج العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة، عدا عن أنّ فكرة أسلمة العلوم الإسلاميّة كانت تخالج أذهانهم. وفي العقدين الأخيرين قدّم بعض الفلاسفة والمفكّرين المعاصرين في الحوزة والجامعة أعمالًا جديرة بالاهتمام في هذا الشأن، سواء أكان من ناحية التنظير أم من الناحية العمليّة. وقد برزت بين المتأخّرين أعمال ونشاطات آية الله الجوادي الآملي (١٣١٢-)، وهو من كبار فلاسفة إيران المعاصرين، وكذلك الدكتور مهدي گلشني (١٣١٧-) أستاذ الفيزياء في جامعة شريف الصناعية.

### السيد محمّد باقر الصدر

يمكن القول إنّ الشهيد السيد محمد باقر الصدر واحد من جملة الفلاسفة والمفكّرين الذين اهتموا بقضيّة أسلمة العلوم الإنسانيّة، لا بل كان من الذين بذلوا جهودًا في سبيل أسلمة الحياة والمجتمع البشري. كان الشهيد الصدر يعتقد أنّ الإسلام أكثر معقوليّة ومنطقًا وانفتاحًا على مستوى قضايا الحياة البشريّة من المدارس المنافسة كالشيوعيّة والليبراليّة. عرض الشهيد الصدر للمبادئ والمقدمات الفلسفيّة والنظريّة لهذه المسألة، وبذل جهودًا لتقديم نموذج عن العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة في مجال الاقتصاد. قدم الشهيد الصدر في كتاب «اقتصادنا»[1] النموذج الإسلامي المطلوب حول الاقتصاد في مقابل النموذج الماركسي والليبرالي، وحول

١. الصدر، محمدباقر، اقتصادنا، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨ق؛ وترجمته الفارسية بعنوان اقتصاد ما، ترجمه عبدالعلي اسپهبدي و محمدكاظم موسوي بجنوردي، طهران، موسسه انتشارات اسلامي، ١٣٥٠.

مسألة علم الاجتماع الإسلامي دوّن الشهيد الصدر كتابي «لمدرسة القرآنية»[١]، و«السنن التاريخية في القرآن»[٢]. وحول السياسة الإسلاميّة كتب الشهيد الصدر «الإسلام يقود الحياة»، «المدرسة الإسلاميّة»، «رسالتنا»[٣]، و«بحث حول الولاية»[٤].

يعتقد الشهيد الصدر بضرورة معرفة احتياجات وواقع الحياة البشريّة بشكل صحيح وبدقة قبل أيّ شيء آخر. الإنسان الغربي المعاصر هو إنسان مسلوب الاختيار ومحكوم بالحركة في اتجاه خاص[٥]. يضاف إلى ذلك أن الإنسان المعاصر قد ظهرت لديه احتياجات جديدة في ظلّ التطوّر المادّي والتكنولوجي، وهو يعمل على تقديم حلول لتلك الاحتياجات المصيريّة. يعتقد الشهيد الصدر أن الإسلام هو الدين الوحيد القادر على تأمين احتياجات الإنسان الواقعيّة بشكل صحيح، يقول في هذا الخصوص: «لا يوجد دين سوى دين الإسلام العالمي الذي يشكّل التسليم المطلق أمام الله تعالى والقوانين الإلهية أساسه، هو دين يجعل من الإنسان قوّة خلّاقة، وعنصرًا لا ينهزم، وموجودًا فاعلًا صاحب حكمة يستخدم اللذة في سبيل الوصول إلى الحياة المترافقة مع السعادة والتي ينتقل منها إلى مستقبل أفضل»[٦].

إنّ الإسلام وبما يمتلك من جامعيّة، وخلود وبما تتضمّنه شريعته من أحكام وتعاليم تتطابق مع الفطرة الإلهية، قادر على تقديم حلول لكافة الاحتياجات

---

١. الصدر، محمدباقر، المدرسة القرآنية، قم، مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٣٧٩.

٢. الصدر، محمدباقر، السنن التاريخية في القرآن، في المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمدباقر الصدر، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٣٦٩.

٣. الصدر، محمدباقر، الاسلام يقود الحياة، المدرسة الاسلامية: رسالتنا، قم، مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٣٧٩.

٤. الصدر، محمدباقر، بحث حول الولاية، في المجموعة الكاملة لمؤلفات السيدمحمد باقر الصدر، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٣٦٩.

٥. الصدر، رسالت ما، ٧٨.

٦. م. ن، ١١٢.

الفرديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والعسكريّة للبشر في كل عصر ومصر. وكما نعلم، فإن ظواهر الحياة البشريّة متجدّدة ومتغيّرة على الدوام طبعًا، إلّا أنّ التجدّد والتحوّل الظاهري والفيزيائي للحياة لا يعني انتهاء عصر الدين على الإطلاق؛ لأن رسالة الدين لم تكن وليست عبارة عن اكتشاف الظواهر الخارجيّة الخاضعة للتحوّل والتغيّر المستمرَّين؛ بل وظيفة الدين تبيين القيم الحاكمة على الحياة وتحديدها. بعبارة أخرى يجب النظر إلى الدين على أنه «مدرسة» وليس «علمًا». والمدرسة قطب تؤدي دور فتح الآفاق، وتحدد نوع الرؤية التي يمتلكها الفرد والمجتمع في خصوص العالم والإنسان، وتوجه رؤية الأفراد في قضايا الفكر، وهي معيار عام لتنظيم الحياة[1]. أما «العلم»، فهو عاجز عن أن يكون قائدًا هاديًا؟ هو تابع لنوع قراءتنا للإنسان والعالم، كما أنه لا يمكن أن يكون معيارًا لتنظيم العلاقات والأمور الحياتيّة، بناءً على ما تقدم، يعتقد الشهيد الصدر أنّه لا يمكن الحديث بأحد المعاني عن «علم الاقتصاد الإسلامي» و«علم الاجتماع الإسلامي» و«علم النفس الإسلامي»، وأمثالها؛ لأن رسالة العلم اكتشاف الوقائع والحقائق الخارجيّة وتقديم تفسير غير منحاز لها؛ لذلك لا يمكن الحديث عن كونها إسلاميّة وغير إسلامية، أمّا الذي يمكن أن يكون إسلاميًّا وغير إسلامي والذي يشكّل أساس العلم والقطب الذي يدور العلم حوله هو «المدرسة». هنا يمكننا الحديث عن «مدرسة الاقتصاد الإسلامي»، و«مدرسة علم الاجتماع الإسلامي»، و«مدرسة علم النفس الإسلامي»، و«مدرسة علم السياسة الإسلاميّة»، و«مدرسة علم الإدارة الإسلامي»، وأمثال ذلك. وكما أشرنا، فالمدرسة مقدمة على العلم والعلم تابع لها ومتولد منها طبعًا؛ وبهذا المعنى يصلح الحديث عن علم الاقتصاد الإسلامي وعلم الاجتماع الإسلامي وأمثالها.

---

١. م. ن، ١٧-٣٥.

يؤكّد الشهيد الصدر على المنهج الاجتهادي في استخراج وكشف الحقائق الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والعسكريّة والإدارية وغيرها من النصوص الدينيّة. ويضيف أنه لا يمكن تبيين الأنظمة الاقتصادية والإدارية والاجتماعية والسياسية والحقوقيّة من خلال التعاليم الدينيّة العامّة والتي لم يجرِ تفسيرها. يضاف إلى ذلك المعرفة باحتياجات الإنسان الجديدة وضرورة توسيع المنهج الاجتهادي في جميع مجالات الدراسات الدينيّة لاستخراج المدارس والأنظمة الإسلاميّة في مختلف المجالات[١].

### الشهيد مرتضى مطهري

قدّم الشهيد مطهري نماذج من النظريات الإسلاميّة في مسائل العلوم الإسلاميّة المبتنية على الفكر الإسلامي في قضايا من أبرزها حقوق المرأة، علم الاجتماع والتعليم والتربية. وتتّضح المسألة عند الرجوع إلى بعض كتبه من قبيل: نظام حقوق المرأة في الإسلام، فلسفة الحجاب، الأخلاق الجنسيّة في الغرب، المجتمع والتاريخ، فلسفة التاريخ، التعليم والتربية في الإسلام وأمثالها. ويعتبر الشهيد مطهري أنّ الإشكال الأساسي في العالم الإسلامي، وخاصّة عند المفكّرين المسلمين، هو عدم الثقة بالذات، وعدم معرفة الإسلام باعتباره دينًا جامعًا؛ لذلك فهو يؤكّد على إحياء الثقة بالنفس وتنمية الشخصيّة واعتماد المسلمين على أنفسهم وعلمائهم[٢]. كما يؤكّد على مسألة

---

١. لمزيد من المطالعة حول المنهج الاجتهادي الذي أراده الشهيد الصدر يمكن الرجوع إلى: الصدر، اقتصاد ما، ٢: ٣٠-٥٧؛ الصدر، «روند آيندهٔ اجتهاد».

٢. يقول الشهيد مطهري في هذا الخصوص: «إذا كانت الأمّة منهزمة وإذا كانت روح الأمة ونفسها منهزمة أمام الأمم الأخرى؛ أي إذا أصبح الاستعمار روحًا وفكرًا وثقافة، عند ذلك تتجه إليه وتقبل الاستعمار السياسي والاقتصادي بكل فخر! وهذا يعني أن تقدم الأمة رأسمالها للاستعمار، ثم تعتبر ذلك من دواعي الفخر، عند ذلك تفتخر بعمالتها للمستعمر، لماذا؟ لأن الاستعمار أصبح فكرًا وثقافة. (مطهري، ريشه‌هاي انقلاب اسلامي، ٢٤: ٢١٦).

«المعرفة الصحيحة بالإسلام باعتباره فلسفة اجتماعيّة وإيديولوجيّة إلهيّة وجهازًا فكريًّا وعقائديًّا بنّاءً يساهم في إيجاد السعادة»[١]. ويقول في هذا الخصوص: «منذ سنوات أصبحت تعاليم الإسلام عبارة عن أمور لا قيمة لها بالتدريج وخرجت عن مدار حياتنا الاجتماعيّة واستبدلناها بتعاليم وضعها الآخرون وجعلوها، وذلك على أثر تخلّفنا وعدم لياقتنا وعدم معرفتنا بالإسلام وفلسفته الاجتماعيّة والإنسانيّة. هل هناك دراسات أنجزت في هذا الشأن؟ هل واقعًا جلسنا ودرسنا ثمّ اتّضح لنا أنّ تعاليم الإسلام القضائيّة، والعائليّة والجزائيّة غير قادرة على تنظيم مجتمعنا وعائلتنا؟ لو حصل الأمر بعد دراسات فلا ضير في ذلك. لكن، مع الأسف! نحن لم ندرس ولم نطالع»[٢]. يعتبر الشهيد مطهري أنّ الإسلام دين كامل وجامع ويمتلك صفات تميّزه عن الأديان الأخرى ويقول: «من جملة خصائص دين الله الكامل والجامع، أنّه يشتمل على كافة أبعاد الصور الابتدائيّة. إنّ مصادر الإسلام الأربعة كافية ليتمكّن علماء الأمّة من اكتشاف رأي الإسلام في كل موضوع. لم يقبل علماء الإسلام أيّ موضوع على أنه مهمل لا رأي فيه»[٣]. هذا الكلام لا يعني طبعًا أنّ كافة مسائل علم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد والتاريخ والفقة والفلسفة والأخلاق وأمثالها قد ذكرها الإسلام باللغة الفنّية نفسها الرائجة في هذه العلوم. بل المقصود أن الكثير من مسائل هذه العلوم تقبل الاستنباط والاستخراج من النصوص الدينيّة[٤]. وهنا تجب الاستعانة بالمنهج الاجتهادي. يقول الشهيد مطهري: «حن سعداء، ونشكر الله تعالى أنّنا أغنياء من حيث المواد الثقافيّة الخام. ومن هذه الجهة نحن في غنى عن المصادر الأخرى. العمل الوحيد الذي يجب أن نبادر إليه هو استخراج وتصفية

١. مطهري، اسلام و مقتضيات زمان، ٢١: ٢١.
٢. مطهري، «رشد اسلامي»، ١٤٢-١٤٣.
٣. مطهري، مقدمه‌اي بر جهان‌بيني اسلامي (وحي و نبوت)، ٢: ٢٤١.
٤. مطهري، مقدمه‌اي بر جهان‌بيني اسلامي (جامعه و تاريخ)، ٣٢٧.

وتحويل هذه المواد الخام إلى مواد قابلة للاستخدام، وهذا يستلزم وعيًا قلبيًّا وعملًا دؤوبًا[١].

خلاصة القول، يعتقد الشهيد مطهري أنه وبالالتفات إلى نوع رؤية الإسلام للإنسان حيث يسعى لإضفاء وجهة إلهيّة وتوحيديّة عليه[٢]، وانطلاقًا من رؤية الإسلام الواقعيّة للإنسان والالتفات إلى جميع أبعاده الماديّة والمعنويّة والجسديّة والروحيّة، وبناءً على التعدّدية المنهجيّة الإسلاميّة في معرفة الحقيقة والواقع[٣]، فإنّه يمكن القول إن العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة تتضمّن اختلافات جوهريّة مع العلوم الإنسانيّة غير الإسلاميّة.

### العلّامة محمّد تقي جعفري

يُعَدّ العلّامة محمد تقي جعفري (١٣٠٢-١٣٧٧) واحدًا من المفكّرين والفلاسفة المسلمين والإيرانيّين المعاصرين الذين بذلوا جهودًا في إعادة إحياء الفكر الإسلامي انطلاقًا من متطلبات البشر. من جملة المسائل التي كانت تشغل حيّزًا كبيرًا من تفكيره قضيتا «الإنسان» و«الحياة الإنسانيّة». كما ترك العديد من المؤلّفات حول العلم،

---

١. مطهري، نهضت‌هاي اسلامي در صد ساله اخير، ٢٤: ٩٢.

٢. يقول الشهيد مطهري: «إن الإنسان الذي يريده الإسلام يختلف من الأرض إلى السماء عن الإنسان الذي تريده المدارس الفلسفيّة البشريّة. هناك الكثير من الأمور التي يتحدّث بها الإسلام هي بعينها تلك التي يتحدث بها الآخرون، إلا أنّ الاختلاف بينهما في الوجهة والرؤية. الإسلام ينظر إلى الأمور من وجهة نظر توحيدية دائمًا» (مطهري، تكامل اجتماعي انسان، ٨٣).

٣. يقول الشهيد مطهري: «يحاول بعض المفكّرين الجدد رفض كل منهج وأسلوب غير تجريبي؛ لذلك أسقطوا العلوم الخارجة عن دائرة التجربة من الاعتبار، ولكن البديهي أنّ الاقتناع بما أنتجته العلوم الطبيعيّة يجعل الكثير من أسئلة البشر الفكرية من دون جواب» (طباطبايي، أصول فلسفة وروش رئاليسم، هامش مطهري، ٥: ٤٧٨) هذا انطلاقًا من رؤية الإسلام في المنهج أي التعددية المنهجية، حيث يعتبر الإسلام أن المناهج التجريبيّة والعقليّة والشهوديّة صحيحة ومعتبرة (مطهري، مقدمه‌اي بر جهان‌بيني اسلامي (وحي و نبوت)، ٢: ٢٢٩؛ مطهري، مسألة شناخت، ١٣: ٣٥٦-٣٨٦).

العلوم الإنسانيّة وفلسفة العلم والفكر. وتشكّل قضيّة «الحياة العقليّة»، مركز الثقل في فكـر العلامة جعفري[١]. أمّا ما هو مقصوده من الحياة العقليّة التي تقع في مقابل الحيـاة الطبيعيّة، فيقول في بيان مراده منهـا: «إنّ الحياة العقليّة هي التي تضفي على القوى والنشاطات الجبريّة والقهريّة للحياة الطبيعيّة النمو والتطوّر والحركة، وتنظم الحركة في مسـير الأهداف التكامليّة النسبيّة، وتصنع شـخصيّة الإنسان بالتدريج في هذا المسـير، وتوردها إلى هدف الإعلاء من شـأن الحياة. وهـذا الهدف المتعالي الوجودي مرتبط بالكمال الأعلى»[٢].

إن الحياة العقليّة هي حياة هادفة، واعية، مقبولة عند الآخرين، ذات اتجاه كمالي، تحقق السـعادة، منطقيّة وتطابق الفطرة. وفي الحياة العقليّة يتحرك الإنسان من الأنا الطبيعية نحـو الأنا الحقيقية؛ ويطّلع على قيم حياته. والحياة العقليّة هي الحياة التي تبنـى فيها الحياة الفرديّة والاجتماعيّة والسياسـيّة والاقتصاديّة والتربويّة والإدارية والحقوقيّـة والأخلاقيّة جميعها على أسـاس العقـل والفطرة، في سـبيل الوصول للسعادة الحقيقيّة.

من هذا المنطلق يعتقد العلّامـة جعفري أنّ وظيفة العلم الأعم من الطبيعي أو الإنساني ليس مجرّد الكشف عن الواقع، بل يعتقد أن «للعلم في الإسلام وجهة أخرى يتّخذ معها شـكل الوسيلة. وأما الهدف النهائي والأصيل لهذه الوجهة، فعبارة عن «الحياة العقليّة» التي تتحرّك نحوها عقائد الإسلام وأحكامه وتكاليفه...»[٣]. ويعتبر العلّامة جعفري أنّ قضيّة التعـارض بين العلم والدين تعود إلى عدم الالتفات إلى الحياة العقليّة. مع التأكيد على أنّ العلم والدين كلاهما وجهان لعملة الحياة العقليّة

١. لمزيد من الاطّلاع ومزيد من الدقة والتعمّق في هذا المفهوم، وخاصّة لجهة دراسـة أبعاده، وأركانه وميزاته، راجع: جعفري، ترجمة وتفسير نهج البلاغة، ١٤٩-٢٧٦.

٢. م. ن، ٨: ١٨٨.

٣. م. ن، علم و دين در حيات معقول، ٦١.

الواحدة. ويضيف العلامة جعفري «إذا فرضنا وجود بعدين أو وجهين للحياة العقليّة، فإن «الدين» من دون شك سيكون أحدهما والآخر هو العلم والمعرفة»[١].

يعتقد العلّامة جعفري أن للعلوم الإنسانيّة دورًا مهمًّا في الحياة العقليّة. ليست وظيفة العلوم الإنسانيّة مجرد معرفة الظواهر والأفعال البشرية؛ بل هي تسعى لتحسين أخلاقهم وأرواحهم[٢]. من هذا المنطلق فإن الإشكال الأساس في العلوم الإنسانيّة الغربية من وجهة نظر العلّامة جعفري، الغفلة عن «الأنا الإنسانيّة»؛ يقول في هذا الخصوص: «منذ اليوم الذي ابتعد فيه المنظّرون والمفكّرون في العلوم الإنسانيّة عن الأهمية المحورية لـ«الأنا الإنسانيّة»، فقدوا الموضوع الأساس لهذه العلوم، وأصبحت محاولاتهم تدور حول خصائصه والمعلومات الأخرى التي تدور حوله. كما أنّ الغفلة عن محور العلوم الإنسانيّة الأساسي قد حمل معه نتائج خاطئة ممّا جعل هذه العلوم تتّجه إلى دراسة الظواهر وليس الحقائق، ولدراسة المعلومات وليس العلل، ولدراسة الأمور الهامشيّة وليس المركزيّة؛ كما اهتمّوا بالاحصاءات عوضًا عن الاهتمام بالأسباب والشروط الأصلية. ساهم هذا الاتجاه وبالتدريج في إلغاء هذه الظواهر والمعلومات أيضًا ليحلّ مكانها علم السلوك[٣]، يمكن القول إنّ من جملة أسباب انحطاط العلوم الإنسانيّة الغربية أيضًا انبهار الإنسان الغربي بالتكنولوجيا. يعتقد العلّامة جعفري أن «التطوّر التكنولوجي أدّى، في حدود معيّنة، إلى أن تفقد العلوم الإنسانيّة مكانتها الحقيقيّة»[٤].

---

١. م. ن، ٣٩.

٢. م. ن، ٦٦.

٣. جعفرى، پيام خرد، ٢١٣.

٤. م. ن، ٢٢٨.

### آية الله مصباح اليزدي

بدأ آية الله مصباح اليزدي (١٣١٣-١٣٩٩هـ.ش) نشاطه في مسائل العلاقة بين الدين والعلوم الإنسانيّة على المستويين النظري والعملي في الخمسينات (حسب التقويم الإيراني). تولّى في النصف الثاني من الخمسينات مسؤولية القسم التعليمي في مؤسسة «در راه حق»، فبدأ نشاطه الأوّل طبق برنامج تعليمي بتعريف الطلاب الشباب على العلوم الإنسانيّة والعلوم الرائجة في الجامعات. ثمّ أسّس في العقد السادس (عام ١٣٦٦هـ.ش) مركزًا متخصّصًا حمل اسم «مؤسّسة باقر العلوم الثقافيّة» وزّع فيها خريجي دورات مؤسّسة في طريق الحق على مجموعات أكثر تخصّصًا من قبيل: علم النفس، علم الاجتماع، الاقتصاد، العلوم السياسيّة، العلوم التربويّة، التاريخ، الكلام، الدين. وفي العام ١٣٧٤هـ.ش قام بعملية دمج بين المؤسستين، فكانت النتيجة واحدة من أكبر المراكز البحثية والتعليمية في حوزة قم العلمية والتي حملت اسم مؤسسة الإمام الخميني التعليميّة والبحثيّة والتي ما زالت تمارس نشاطها حتى اليوم في مستويات ثلاثة: الإجازة، الماجستير والدكتوراه، وقد تمكّنت حتى الآن من تخريج آلاف الطلاب في مختلف فروع العلوم الإنسانيّة.

أصبح لموضوع أسلمة العلوم الإنسانيّة أهمية مضاعفة في إيران، وبتبع ذلك في العديد من الدول الإسلاميّة بعد انتصار الثورة الإسلاميّة وارتقاء الإسلام وتعاليمه إلى مستويات متعالية. كما أنّ قادة الثورة ومنذ الأيام الأولى لانتصارها كانوا يعتبرون المسألة من الأمور الضرورية المتوقّعة من النخب العلميّة. ومن هذا المنطلق جرى في البداية تأسيس ما عُرف بمركز الثورة الثقافية والذي أطلق عليه لاحقًا اسم المجلس الأعلى للثورة الثقافية، وتمّ في الوقت عينه إنشاء مكتب لتنسيق التعاون بين الحوزة والجامعة كانت مسؤوليّته على عاتق آية الله مصباح اليزدي. الهدف من إيجاد مركز الثورة الثقافيّة رسم السياسات الاستراتيجيّة والتخطيط العام، أمّا مكتب التنسيق

بين الحوزة والجامعة، فكان يهدف إلى إنجاز الدراسات والأبحاث في مجالات العلوم الإنسانيّة من منطلق إسلامي.

تجدر الإشارة إلى أنه وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة وتأسيس مركز الثورة الثقافية، وبهدف التعاون والتنسيق بين حوزة قم العلمية والمركز، عينت جامعة المدرسين في قم آية الله مصباح اليزدي ممثلًا عنها في المركز، وهو الذي قدم اقتراح تأسيس مكتب التنسيق بين الحوزة والجامعة. الخطوة الأولى للمركز جرت بحضور مئة شخص من أساتذة الجامعة ومجموعة من علماء الحوزة، حيث جرى البحث لمدة سنة ونصف في موضوعات الاقتصاد، علم الاجتماع، علم النفس، العلوم السياسيّة والحقوق، وقد دار نقاش علمي جرى خلاله تبيين الآراء الغربيّة في هذه التخصصات ونقدها انطلاقًا من رؤية الإسلام ممّا شكّل الأرضيّة المناسبة لبداية انطلاق الجامعات[1]. في مرحلة لاحقة تابع المكتب نشاطه باعتباره مركزًا بحثيًّا مستقلًا، وهو يُعرف اليوم باسم «مركز دراسات الحوزة والجامعة»، وهو يُعنى بالدراسات والأبحاث في مختلف مجالات العلوم الإنسانيّة وتمكّن من تقديم آثار ذات قيمة عالية. جرى لاحقًا تأسيس مراكز أخرى للغاية نفسها من جملتها جامعة الإمام الصادق عليه السلام والتي كان لها نصيب وافر من النجاح. واليوم توجد الكثير من الأفكار ذات العلاقة بالعلم الديني والعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة والتي تقدّم بها المفكّرون والمراكز العلمية في البلد. وهناك العديد من الشخصيات العلمية المرموقة الفاعلة في هذا الاتجاه، ومنها آية الله الجوادي الآملي، والدكتور مهدي كلشني وتلامذتهما. يضاف إلى ذلك وجود بعض المراكز التي تبذل جهودًا عمليّة في سبيل تقديم نموذج للعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة.

---

١. لمزيد من المعلومات حول تأسيس مكتب التنسيق بين الحوزة والجامعة ودور آية الله مصباح فيه، راجع: إسلامي، زندگي‌نامه حضرت آيت‌الله محمدتقي مصباح يزدي، ٢٥٠-٢٥٤.

## أهميّة إنتاج العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة وضرورته

إنّ أسلمة العلوم الإنسانيّة أو بعبارة أخرى التناسق بين العلوم الإنسانيّة والثقافة الإسلاميّة الأصيلة هو عمل معقد وصعب وقديم؛ لذلك ينبغي على علماء العالم الإسلامي وأصحاب الهمم أن يشمروا عن سواعدهم في سبيل استمرار حياتهم الحضارية وإبعاد العلوم الإنسانيّة عن الأحاديّة المنهجيّة والتصلّب والتحجّر وفقدان الروح، كما هو الحال في الغرب، وأن يبدأوا عملية قراءة العلوم الإنسانيّة برؤية إسلاميّة واقعية.

سنحاول فيما يأتي الإشارة إلى البراهين على ضرورة العمل الجهادي في ساحة العلوم الإنسانيّة، ثم نبيّن الأدلة على ضرورة أسلمة العلوم الإنسانيّة.

## أهميّة العلوم الإنسانيّة ومكانتها

### الأوّل: ضعف الأعمال في العلوم الإنسانيّة

تشير المعطيات والإحصاءات انّنا ما زلنا متأخّرين عن ما وصلت إليه أوضاع العلوم الإنسانيّة في العالم. إنّ نظرة سريعة على مختلف الكتب التي دُوِّنت في مختلف مجالات العلوم الإنسانيّة، تظهر حقيقة مؤلمة، وهي أننا لم نتمكّن حتى من توطين الأمثلة والنماذج ذات العلاقة بالتحديات الاجتماعيّة أو الدراسات النفسيّة والإنسانيّة. فتضمنت الكتب الأمثلة المتداولة في الكتابات الغربيّة. وهذا بحد ذاته يشير إلى أزمة وفاجعة كبيرة في دراسات العلوم الإنسانيّة.

على كل حال، فإن ضعفنا وتأخّرنا في دراسات العلوم الإنسانيّة ليس أمرًا خافيًا، وهذا يؤكّد عليه ويؤيده العديد من الباحثين والعلماء. مع العلم أنّ العلوم الإنسانيّة ذات أهميّة أكبر من العلوم الطبيعيّة. والسبب في ذلك أنّ العلوم الطبيعيّة لا تتعلّق باعتقادات الأفراد بشكل مباشر، بل هي علوم تغلب عليها الجوانب الماديّة

والدنيويّــة من حياة البشر. كــما أن بعض العلوم من قبيل الكيميــاء والفيزياء وعلم النبات والميكروبات كلّها علوم تقع في مصلحة البشر المادية والجســمانية؛ أمّا العلوم الإنســانيّة، فهي علوم ترتبط بالمعتقد والقيم والســلوكيات بشــكل مباشر. حتى أن هذه العلوم في الكثير من الأحيان تنتج الأحكام والقضايا القيمية. ســنحاول في هذا الكتاب الإشــارة إلى أن وظيفة العلوم الإنسانيّة ليس مجرد عرض صورة عن الوضع المطلوب، بل سنعمل على تقديم الاقتراحات والتوصيات والقواعد والعلاجات التي يمكن بواســطتها الانتقال من الوضع الموجود إلى المطلوب. ومن هذه الناحية تلتقي هذه العلوم مــع الدين في قضايا من قبيل الموضوع والمســائل والأهداف والمقاصد. كــما أن هذه العلوم تترك تأثيرًا كبيرًا على الحياة الحقيقية والمعنوية للبشر. فإذا ابتعدت الحياة ولو بمقدار ضئيل عن حقيقتها أدى الأمر إلى انحرافات كبيرة في حياة الإنسان.

لعلّ من أهمّ أســباب ضعف العمل في مجال العلوم الإنسانيّة عدم إدراك مدراء التعليم في البلد لأهميّتها. العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة تقدّم نتائج ملموسة ومشاهدة وتقبل الإدراك عند الجميع. أمّا العلوم الإنســانيّة فتركت تأثيرًا في المضمون، وهو تأثير مخفي وغير مرئي؛ لذلك فإن إدراك النتائج التي تترتب عليها بحاجة إلى بصيرة وليس إلى بصر.

من جملة أسباب ضعف العمل في العلوم الإنسانيّة يمكن الإشارة إلى أن العلوم الطبيعيّــة تعتمد عــلى منهج محدّد هو التجريبــي. بينما العلوم الإنســانيّة والظواهر لا يمكن اعتماد الأحاديــة المنهجيّة فيها، وأما الاكتفــاء بالمنهج التجريبي في تحليل الأفعال الإنســانيّة فهو غير صحيح. مع العلم أن الباحثين فى العلوم الإنســانيّة في بلدنــا اعترفوا بــذاك المنهج في التحليل تبعًا للغربيّين، وبــما أنّ هذا المنهج لا يمكن أن يؤدي في العلوم الإنســانيّة إلى تحليل الحقائق والظواهر والأفعال، لذلك نشاهد النخب والمسؤولين السياسيين لا يثقون بنتائج العلوم الإنسانيّة.

**الثاني: ضرورات التقدم المادي**

إن التطوّر العلمي والتنظير المتناسب مع الثقافة والجغرافيا شرط للتقدم المادي والاستقلال الفكري والثقافي في مسائل العلوم الإنسانيّة، وخاصة في بعض العلوم من قبيل علم الاجتماع، علم النفس، الاقتصاد، الإدارة، العلوم السياسية وغيرها. كما أن كافة الحركات السياسية والإدارية والاقتصادية والاجتماعية، وغيرها محكومة بالتنظير الذي يقدمه مفكّروا العلوم الإنسانيّة. إن معايير التقدم الاجتماعي والسياسي والفكري يتم وضعها في العلوم الإنسانيّة، ومن خلال معطيات العلوم الإنسانيّة يتم رسم أهداف ونماذج التقدم في أيّ مجتمع. لأن التقدّم إمّا أن يحصل في المجال الاقتصادي، وهو يتوقف على النظريات الاقتصادية، وإما أن يحصل في المجال العلمي والثقافي والذي يكون الكلام الفاصل فيه لبعض العلوم من قبيل الإدارة وعلم الإناسة والاجتماع وغيرها، وإمّا أن يحصل في المجال السياسي الذي تلعب فيه العلوم السياسية والنظريات ذات الصلة الدور المحوري.

بناءً على ما تقدم، يجب الاهتمام بالعلوم الإنسانيّة بشكل خاص حتى فيما له علاقة بالتقدم المادي.

**الثالث: العلوم الإنسانيّة هي روح كافة العلوم**

من جملة الأمور التي تبين أهمية وضرورة الاهتمام بالعلوم الإنسانيّة، أن النسبة بين العلوم الإنسانيّة من جهة والعلوم الطبيعية والعلوم الأساسية من جهة أخرى كالنسبة بين الروح والجسم. تشخص العلوم الإنسانيّة وتحدد اتجاهات كافة العلوم. وترسم خريطة الطريق في كافة التخصصات العلميّة. إن معرفة أهداف التطور الفيزيائي، العسكري، الفضائي، الكيميائي وغير ذلك، كله مرتبط بالعلوم الإنسانيّة، العلوم الإنسانيّة العلمانية ترسم أهداف العلمانية ومقاصدها، وكذلك

العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة تساهم في تحقق الأهداف والمقاصد الإسلاميّة.

يضاف إلى ذلك أن العلوم الإنسانيّة تأخذ على عاتقها تبيين ومراقبة وتوجيه كافة الأفعال البشرية الأعم من الأفعال العلمية أو العملية. وكل انحراف يحصل في العلوم يؤدي إلى انحراف مماثل في كافة الاتجاهات. إن عدم اهتمام باحثي العلوم الإنسانيّة بمبادئ الإسلام وأصوله وتعاليمه يؤدي إلى عدم الالتفات إلى أهميّة الإسلام في كافة مجالات الحياة الفرديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والعلميّة.

## ضرورة أسلمة العلوم الإنسانيّة

### الأوّل: عيوب العلوم الإنسانيّة الغربية

تتضمّن العلوم الإنسانيّة الغربية مجموعة من النواقص والعيوب ممّا يوجب البحث في ضرورة إيجاد تحّول فيها ومن ثم إنتاج علوم إنسانية إسلامية، أما أبرز العيوب:

ألف. ابتناؤها على رؤية كونيّة ماديّة وليبراليّة: تحضر جميع مبادئ الليبراليّة أي الإلحاد العملي، الأنسنة[1]، التعدديّة، العلمانيّة، اللذة والمنفعة، في هذه العلوم من منطلق كونها أصولًا موضوعة مسلّمَة. الواضح أنه لا يمكن التغاضي عن هذا النوع من العيوب كما لا سبيل للخروج منها سوى الحركة نحو الفكر الإسلامي. من هذا المنطلق نعتقد في جواب من يدعي[2] أن إيجاد العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة يصبح ضروريًّا فيما لو كانت العلوم الإنسانيّة الموجودة تحيط بها العيوب والنقائص؛ وهنا يجب أوّلًا أن نطمئن إلى أنّ هذه العيوب لن تكون موجودة في العلوم الإنسانيّة

1. Humanism

٢. ملكيان، راهي به رهايي، ٧٠- ٦٨.

الإســلاميّة. وثانيًا أن رفع هذه العيوب يقع على عهدة العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة فقط، وليس العلوم الإنسانيّة المسيحيّة والبوذيّة وغيرهما؛ وعقيدتنا أن الأمر كذلك، أي أنّ العيوب المذكورة غير موجودة في العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة على الإطلاق، كما أنّ إيجاد حلول لها يقع على عاتــق الرؤية الكونيّة الصحيحة والمعقولة والإلهية، وليس على عاتق الرؤى الكونية غير المعقولة وغير الصحيحة.

ب. الاعتــماد على المناهج التجريبية الأعم من الكمية والكيفية: إن هذه العلوم إما أنها لا تعير اهتمامًا للمناهج الفلسفيّة والعقليّة أو أنها ترضخ في نهاية المطاف لنوع من العقلانيّة التي تنتهي إلى التجربة. يضاف إلى ذلك أنها تهمل الوحي والشــهود. يبيّن رينيه غنون (١٨٨٦-١٩٥١)[١]، المفكّر الفرنسي الذي أعلن إسلامه، في كتابه ســيطرة الكم، والذي دوّنه أثناء سيطرة الوضعية على جوانب فكر الإنسان الغربي وثقافته، كيف خضع العلم الجديد لســيطرة الفلســفة الجديــدة، وكيف خضعت الفلسفة الجديدة لسيطرة الكم. انطلاقًا من هذا الفكرة، لا يمكن معرفة ما لا يظهر في قالب الكميات. يقول في كتابه: «إن وجه امتياز (العلم الجديد) ادّعاء تأويل كل شيء في الوهلــة الأولى إلى الكميات، وتناسي أو الغفلة عن كل شيء يقاوم التحوّل إلى الكــم، ووصل الأمر إلى مكان أصبحوا يعتقــدون ويتحدّثون عن أن كل شيء لا يظهــر «عــلى صورة رقــم» (أي إن لم يصبح كمًّا صرفًا... فهو عــارٍ من كل قيمة علميّــة؛... ولأن العلــم الجديد يريد لــكل شيء أن يكون كميًــا؛ لذلك امتنع عن الاهتمام بالاختلافــات الموجودة في الأحداث الجزئيّــة والخاصة حتى في الحالات التي تكون الاختلافات فيها واضحــة بالكامل والتي تتفوق فيها العناصر الكيفيّة على الكميّة. قد يمكن القول إن هذا الأمر هو الذي جعل أبرز أجزاء الحقيقة غائبًا

١. يعتبر رينيه غنون من مفكري العالم الغربي وعرفائه في القرن العشرين. أعلن إسلامه بعد سنوات من الدراسة والبحث والتحقيق ثم انتقل إلى مصر حيث توفي فيها عام ١٩٥١.

عن عين العلم الجديد.... ويكون هذا الموضوع شديد الوضوح عند مطالعة العلوم الإنسانيّة، لأن هذه العلوم من هذه الناحية تقع في أعلى المراتب نسبة إلى الأمور الأخرى التي أدخلها العلم الجديد في دائرة اهتمامه. ومع ذلك يسعى هذا العلم لدراسة العلوم الإنسانيّة كما يدرس الأمور الأخرى... السبب في ذلك أن العلم المذكور يعتمد منهجًا واحدًا في دراساته ويجري المنهج هذا بشكل مساوٍ في كافة الموارد التي فيها اختلاف، فهو عاجز عن ملاحظة أصول وأسباب الاختلافات الذاتية القائمة بين هذه الأشياء. لذلك تظهر خديعة «الإحصاءات التي يعترف التجدديون بأهميتها على وجه أوضح في العلوم الإنسانيّة والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس»[1].

ج. مطالعة أفعال الإنسان المشوهة: الأفعال المشوهة من الناحية الطولية والعرضية والمنقطعة عن باقي الأمور. وتوضيح ذلك الغفلة من الناحية الطولية عن الارتباط بين مستويات الإنسان الباطنية، أي الاعتقادات والقيم وانفصالها عن الأفعال الظاهرية والتي يُعبّر عنها في العرفان الإسلامي الارتباط بين قلب ونفس الإنسان وأعمال جوارحه، وعندما يبحثون عن علل وأسباب الأفعال الإنسانيّة، فهم يبحثون عن العلل والأسباب التجريبيّة والملموسة والمحسوسة. وهكذا الأمر من الناحية العرضية، فالذي يدرس في علم النفس على سبيل المثال لا يحتاج إلى مطالعة السلوكيات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والأخلاقيّة والدينيّة لدى الافراد. ما يجب على الشخص فعله هو أن يضع على عينيه نظارة علم النفس فقط، وبالتالي الغفلة عن كافة أبعاد الإنسان الوجودية الأخرى. والغفلة عن كافة الأبعاد لا تعني عدم تأثيرها في أفعال الإنسان وحالاته النفسية طبعًا، بل الباحث في علم النفس بذاته هو الذي يقرّر وضع حجاب الجهل عامدًا أمام عينيه، ممّا لا شك فيه أن نتائج هذه العلوم لا يمكن الوثوق بها. وهذا يعني احتمال عدم وصولها للواقع.

١. گنون، سيطره كميت و علائم آخرالزمان، ٨٠-٨٥.

إن الاهتمام المعاصر بالعلوم المتعدّدة التخصّصات، وكذلك الدراسات التي تشير إلى تأثير العوامل المعنوية والماورائية على أفعال الإنسان وعلاقاته، كل ذلك يشير إلى فشل وعدم جدوائيّة الرؤى المشوّهة والجزئية في العلوم الإنسانيّة التجريبيّة. حاول بعض ناقدي العلوم الإنسانيّة المشوّهة إيجاد علوم متقاطعة في اختصاصاتها (هي علوم من قبيل علم النفس الاجتماعي، علم اجتماع المعرفة، الاقتصاد السياسي وغير ذلك)، وذلك بهدف التغلّب على هذه المشكلة. صحيح أن هذه الجهود مفيدة في حدّ ذاتها إلا أنها عاجزة عن حلّ مشكلة التقاطع العرضي، كما أنها عاجزة عن رفع أزمة الابتعاد عن المعنويات والمبدأ والمعاد. في الحقيقة عند عدم الاهتمام بمصادر الوحي والإسلام وعدم الاهتمام بالأبعاد الروحيّة والماورائية عند الإنسان وكذلك عدم الاهتمام بالمبدأ والمعاد والقيم الالهيّة والإنسانيّة لا يمكن توقّع الوصول إلى نتيجة عملية ومفيدة من العلوم الإنسانيّة.

د- عدم تناسب العلوم الإنسانيّة الموجودة مع الثقافة الإسلاميّة: لا يشك أيّ شخص في أن العلوم الإنسانيّة الموجودة قد وُجدت لتتناسب مع فكر الإنسان الغربي العلماني وثقافته. وهي علوم وجدت لتؤمّن احتياجات الإنسان الغربي. تعتبر هذه العلوم أن الإنسان منقطع البداية والنهاية. حتى وإن كان الباحثون فيها موحّدون، إلا أن نسبة هذه العلوم إلى المبدأ والمعاد ليست «لا بشرط»، بل هي «بشرط لا»؛ لذلك فهي علوم لا تتناسب مع الرؤية الكونية التوحيدية والنظام القيمي الإسلامي، بل تتعارض، وتتناقض مع الإسلام في الكثير من القواعد والضوابط والوصايا.

**الثاني: استنتاجات غريبة من العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة**

سيتبيّن خلال البحث أن فكرة العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة، فكرة عميقة ودقيقة؛ لذلك فإن قبولها أو رفضها يجب أن يترافق مع دراسات عميقة ودقيقة أيضًا. لكن ما يؤسف له أن بعض الباحثين تعامل معها بشكل سطحي وعجول. حاول بعض المعارضين الاعتماد على أقوال سخيفة بهدف الاستهزاء بهذه الفكرة وتضعيفها. ويتحدّث السيد عبد الكريم سروش، وهو في طليعة معارضي هذه الفكرة، معتمدًا على كتاب «الإسلام والعلم»، وهو لأحد معارضي أسلمة العلم الباكستاني برويز هود بوي، معتبرًا أن فكرة العلم الديني وأسلمة العلوم ستؤدي إلى أن يفكّر بعضٌ بقياس حرارة جهنم، أو الوصول إلى فهم التركيب الكيميائي للجنّ وماهية هيكلهم الوجودي والفيزيائي، أو أنّ بعض الفيزيائيين سيدّعي أن الفيزياء الإسلاميّة هي الحلّ الإسلامي الأمثل لتعويض النقص الموجود في الطاقة، فقد يستخرج الطاقة من الجن. وذلك باعتبار أن الجن من النار والنار طاقة. وإذا ما تمكّن من استخراج الطاقة هذه، فسيتمكن من تعويض النقص الحاصل من الطاقة في بعض المناطق[1].

نقول في الجواب إن المفكّر ذا النظرة الواقعية وصاحب الحق يجب أن لا يسمح لنفسه التعامل باستهزاء مع فكرة عميقة ودقيقة كهذه من خلال هذه العبارات السخيفة والسطحية، فيخدع نفسه والآخرين ويُحْرم من فهم قضية العلم الديني والعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة. يقتضي الإنصاف العلمي أن نفهم الكلام بداية، وعند معارضته ينبغي تبيين أقوى وأدق تقاريره التي قدّمها أشهر المدافعين عنه، ثم بعد ذلك نعمد إلى نقده ومعارضته. وليس صحيحًا أن نذكر عبارات سخيفة من غير المعلوم من هم أصحابها وما هو موقعهم في الفكر العالمي، ثم نتصوّر أن أسلوب

١. سروش، «اسلام و علوم اجتماعي؛ نقدي بر ديني كردن علم»، ٣٥٣- ٣٥٤. كما ان الدكتور علي پايا من معارضي العلم الديني أيضًا وقد نقل القصة عينها بتبع الدكتور سروش.

الاستهزاء يخرج الفكرة عن سياقها وواقعها. أشارت الكتب المنطقيّة إلى هذا النوع من الكلام فاعتبرته من نوع المغالطات وأدرجته ضمن مغالطة «الرجوع إلى مصدر كاذب»[1] أو مغالطة «بطل القش»[2]. وفي كل مسألة يجب اقتفاء أثر آراء الخبراء والمتخصصين البارزين. ومن غير الصحيح الرجوع إلى كلام غير المتخصصين والأشخاص المجهولين والذين لا يُعلم اتجاههم[3]! إنّ هذه الادّعاءات التي تفوّه بها بعض الباحثين من «أن بعض المدافعين عن العلم الديني يحاولون الحصول على الطاقة من الجن لتعويض النقص الموجود»، أو قول «عض الفيزيائين ممن يدعى أن الفيزياء الإسلاميّة محاولة لقياس حرارة جهنم»، هي ادّعاءات قد تكون مفيدة للتسلية ورفع التعب وجذب البسطاء والجهلة؛ إلّا أنها ليست سوى مغالطات وأشياء ضعيفة من الناحية العلميّة والمنطقيّة.

يضاف إلى ذلك أنّنا لو فرضنا أنّ شخصًا جاهلًا ادّعى هذه الأمور، فهذا لا يعني أن يكون هدفًا لاستهزاء الدكتور سروش والدكتور پايا، والسبب في ذلك أن هذين العلَمين يعتقدان، تبعًا لكارل بوبر، أن العلم يبدأ من الحدسيات والفرضيات وأما مصدر الحدس والفرض فليس أمرًا مهمًا في علميته. في المبدأ ينبغي على هذين السيدين ذكر الشواهد التي تبطل هذه المدّعيات بدلًا من الاستهزاء بها!

يعتبر بعض الباحثين أن نظريّة العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة واحدة من أسباب إضعاف الإسلام والمعارف الإسلاميّة؛ لذلك عارضوا الفكرة خوفًا على الإسلام. يعتقد أحد معارضي العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة إنّ طرح فكرة أسلمة العلوم هي بعينها فكرة أدلجة العلوم التي كان الماركسيون يعملون على إيجادها. أما السبب في

1. Appeal to Authority Fallacy

٢. لمزيد من المعلومات حول هذا النوع من المغالطات راجع: خندان، منطق كاربردي، ٢٠٩-٢١٠.

٣. يعتبر الدكتور هودبوى مؤلف كتاب الإسلام والعلم من أبرز معارضي فكرة العلوم الطبيعية الإسلاميّة، وكان يعيش في ظروف ضاغطة من قبل الحكومة الباكستانية آنذاك لأسباب خاصة.

ذلك فهو أن الإسلام تحوّل إلى سلطة كبيرة، وطبيعة السلطة تقتضي عدم القناعة بحدود خاصة، بل تدفع للتدخل في كافة المجالات. يقول أحدهم: «أنا قلق من أن يتحوّل الإسلام إلى سلطة، وهدف السلطة النفوذ إلى كافة المجالات ومن جملتها العلوم الإنسانيّة، وهي مسألة خطيرة للغاية قد عبَّر عنها غنون بالمواجهة بين الماديّة والسنّة التاريخيّة»[١].

في الحقيقة يفتقد هذا الكلام للبنية العلميّة، والسبب في ذلك؛ أوّلًا: أنّا قد ذكرنا مرارًا أن مسألة أسلمة العلوم الإنسانيّة ليست من إنتاج العصر الحاضر أو الثورة الإسلاميّة، بل هي مسألة جرى الحديث عنها قبل مئة سنة من انتصار الثورة الإسلاميّة تقريبًا، أي أن المسألة بدأت بالظهور منذ أن بدأ المسلمون التعرف على الغرب.

ثانيًا: لماذا لا يعمّم هذا المتكلّم العزيز كلامه على العلوم الإنسانيّة الغربية؟ وإذا كانت طبيعة السلطة تقتضي التدخّل في كل المجالات، فلما لا تكون العلوم الإنسانيّة الموجودة نتيجة للسلطة في الغرب؟ ولماذا يُسمح للطلبة والباحثين في العالم الإسلامي بدراسة نتاج السلطة الغربية ومتابعة الدراسة في فروع ظهرت نتيجة سلطة الغرب؟ ولماذا ينوب بعض الدارسين عن الغربيين في معارضة ظهور سلطة أخرى؟ ولماذا يتذكّرون هذه القضية عند الحديث عن أسلمة العلوم فقط، وبالتالي هم يحاولون بذل الجهود لنجاة العلم من قبضة السلطة الإسلاميّة وتقديمها للسلطة في الغرب؟!

يعتقد بعض معارضي هذه المسألة أنها معلولة قصر النظر الحاكم على المسلمين[٢].

---

١. دانشگاه اديان و مذاهب، «مناظره اسلامي سازي علوم انساني برگزار شد».

٢. پايا، «ملاحظاتي نقادانه دربارهٔ دو مفهوم علم ديني و علم بومي»، ٣٩-٧٧؛ پايا، «علم ديني؛ آري يا نه؟ مناظره مكتوب پايا و سوزنچي»، ٣٦٣-٤١٦.

ويضيف أن المسلمين يريدون من طرح قضية «العلم الديني» تهيئة الظروف لاستعادة أمجادهم وعظمتهم التي فقدت في العالم الإسلامي، وذلك بعد أن أدركوا عظمة وأهمية «العلم» في العالم الجديد ولدوره البارز في إيجاد مختلف التحوّلات على مستوى حياة الأفراد والمجتمعات. ويتابع صاحب الفكرة في ذكر سبب آخر لاهتمام المسلمين حاليًا بها، وهو ما يشعر به المسلمون من ضعف أمام أمواج الحداثة وعجزهم عن المواءمة بين عقلانيتهم وما تتطلّبه الحداثة.

ولا شكّ في أنّ هذا التحليل لأسباب طرح فكرة «العلم الديني» والعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة» غير صحيح أيضًا،وهو نوع من قراءة النوايا من دون أدلّة، فإنّ الحديث عن العلم الديني لم يكن بسبب الشعور بالضعف أمام الحداثة، ولم يكن بسبب الإحساس بالضعف والنقص على الإطلاق. وهذا الكلام لم يتفوّه به أيّ شخص من المدافعين عن الفكرة. نعم، جذور المسألة تعود لقضية معرفة الإسلام ومعرفة العلم وروحية طلب الحق والبحث عن الحقيقة. القضية الأساسية هنا أن بعض المفكرين المسلمين يعتقدون أن العلوم الغربية وخاصة العلوم الإنسانيّة وبما تقتضيه ماهيتها الخاصة هي:

أوّلًا: عاجزة عن اكتشاف الحقيقة ذات العلاقة بأفعال الإنسان. والتمسّك الأعمى بها يؤدي إلى السقوط في المتاهات التي سقط بها الإنسان الغربي. العلوم الإنسانيّة الغربية تعتبر الإنسان مقطوع المبدأ والمعاد، وهذا يعارض ويخالف حقيقة الوجود الإنساني وواقع ويبتعد عنه مقدار ابتعاد الحق عن الباطل. وعليه فالحديث عن العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة هدفه خدمة العلم.

ثانيًا: إن العلوم الإنسانيّة الغربية، حتى وإن كانت مفيدة وقادرة على تقديم تحليل وتوقّع ومراقبة أفعال الإنسان الغربي، فهي عاجزة عن تحليل ومراقبة ورسم مستقبل أفعال الإنسان المسلم؛ لأنها واقعة تحت تأثير المعتقدات والقيم الليبراليّة؛

لذلك فهي غير مفيدة في إدارة ومراقبة أفعال المسلمين.

إن النقــل التفصيلي لهذا النوع من التحليــل والفهم هدفه التأكيد على أن الكثير من هؤلاء المعارضين وللأســف! لا يمتلكون فهمًا صحيحًا للموضوع، حتى وإن كانوا يمتلكون معرفة ما بالإسلام ومعارفه. من جملة بديهيات الفكر الإسلامي أنه لا ينظر إلى العلم والمعرفة من منطلق المنطقة والقومية والأمة. الإسلام يعتبر العلم ضالّــة المؤمنين، وأنهــم يصبحون الأفضل به؛ لذلك لا يوجد مســلم يعتبر المعرفة متعلّقة بالمنطقة الجغرافية، ولا يوجد مسلم يدعو إلى حرمان المجتمعات الإسلاميّة منها. الإسلام لا يدّعي ولا يعتبر أن العلوم التي تنتج في الغرب أو الشرق أو أفريقيا أو أوروبا غير إســلامية لأنها ظهرت في تلك المناطق الجغرافية. والإسلام لا يدعي أن العلم الإســلامي هو الذي يتم إنتاجه في مكة أو المدينة أو النجف أو كربلاء أو قم ومشهد وأمثالها.

يضاف إلى ذلك أن منشأ فكرة العلم الديني تعود إلى قضية طلب الحق والحقيقة والتي بواسطتها يمكن جبران الضعف والنقص في العلوم الجديدة. إن قضية طلب الحقيقة وكذلك مسؤوليتنا الدينية تقتضي أن نبذل جهودًا واقعية في سبيل الكشف عن الحقائق ذات العلاقة بالظواهر والأفعال الإنسانيّة، وأن نكون من طلّاب الحق. وليس من الصحيح أن نقلّد الأجواء والأفكار الطبيعية والوضعية وما بعد الحداثوية تقليدًا أعمى ونتّبعها اتباعًا متحجّرًا.

يقول آية الله مصباح اليزدي في توضيح أســباب هذه الحركة: «نعتقد أن المنهج الغالب على الأجواء العلمية في الغرب اليوم، وقد انتقلت إلى بعض الدول الأخرى، أنــه وعلى الرغم من اشــتماله على عناصر صحيحة، ولكنه يعــدّ في المجموع منهجًا ناقصًا وغير صحيح... وخاصّة في العلوم الإنســانيّة والتي هي بأحد المعاني بمثابة الجزء البرمجي للإدارة في البلد واتخاذ القرارات الاســتراتيجية في مختلف المجالات

الاجتماعيــة. في المقابل، فإنّ المنهج الذي نقترحه والقــادر على مواجهة التحديات والإشكاليات والخالي من النقص... هو المنهج المستخلص من صفة «الإسلامي»[١].

ســنخصّص في هذا الكتاب فصلًا خاصًا لذكر الأفــكار والرؤى التي تناولت العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة وسنشرح المعاني والاستنتاجات الخاطئة التي استخرجها بعــض الباحثين منها، ثم ســنوضح المعنى الــذي نريد. ولكن وبغــض النظر عن الاستنتاجات التي وصل إليها بعضهم في مسألة أسلمة العلوم الإنسانيّة، الواضح أن أكثر هــذه المحاولات تبيّن أن الكثير من الأشــخاص لا زالوا لا يمتلكون فهمًا صحيحًا للمســألة. لذلك فهم عاجزون عن فهــم ضرورتها وأهميّتها. وهذه قضيّة تقــع على عاتق المدافعــين عنها؛ إذ عليهــم شرح مقاصدها وتبيــين أبعادها لكافة المستويات العلمية في البلد.

**الثالث: الشرط اللازم لأسلمة الجامعات**

إن مــن أبرز الاهتمامــات التعليميّة والتربويّة في المجتمع الإســلامي أن يتربى ويتطور أفراد المجتمع، وخاصّة الطلبة ومدراء المستقبل في البلد، على أساس التربية الإســلاميّة؛ لذلك كان من أهم أولويات قادة الثورة الإســلاميّة، مســألتا الثورة الثقافية وأســلمة الجامعات. وتجب الإشــارة طبعًا إلى أن أســلمة الجامعة لا تعني تضمين الجامعات أو الكتب الجامعية الرســوم والشكليات الإسلاميّة فقط؛ حيث إنّ جامعتنا تصبح إسلامية عندما تصبح علومنا إسلامية، ويصبح بامكاننا الحديث عن أســلمة الثقافة الجامعية عندما تصبح علومنا الجامعية إسلامية. إن المخرجات والمنتجات العلمية لجامعتنا وبالإضافة إلى قدرتها على كشــف أسرار الحقائق الخفية في الكون والإنســان، إنّما تأسســت لخدمة تنمية المعنويات والإســلام والأخلاق

١. مصباح يزدي، رابطه علم و دين، ٣٣؛ م. ن، ٢٠٣-٢٠٤.

والإنسـانيّة. كما أن الطالب الذي يتعرّف على الفكر الليبرالي والذي يقع تحت تأثير الفكر والثقافة غير الإسلاميتين لن يكون إسلاميًّا حتى لو أقيمت أكبر صلاة جمعة في العالم الإسلامي في الجامعة التي يدرس فيها. إن من الشروط الضروريّة والمهمّة لأسلمة الجامعة، أسلمة المعرفة.

يقـول آية الله الجـوادي الآملي في هذا الخصوص: «إن إحيـاء هذا الميت وإزالة نواقص هذه المعرفـة المليئة بالعيوب، حيث يُعبر عن هذا الإحياء بأسـلمة العلوم والجامعـات...، يخضع لإيجاد تحول أسـاسي في الرؤية للعلـم والطبيعة، وتدوين نصوص دراسـية متقنـة، والنظر إلى المجالات المعرفيّة على أنها متناسـقة، وإرجاع الطبيعيـات إلى الإلهيات. إذا لم تتمكّن العلوم والجامعات من الابتعاد عن سـيرها المحدود والأفقي، ولم تتحرّك في الاتجاه الصعودي، فإن كل عمل وحركة سـتكون شكلية وظاهرية ولن تؤدي إلى إيجاد تغيير ماهوي في هيكل العلوم المليء بالعيوب»[1].

إن العلوم الغربية، سـواء العلوم التجريبية أو الإنسانيّة، تبتني على مجموعة من الأصول والمباديء الميتافيزيقية والإنسـانيّة، وهي تعارض المبادئ الدينية، عدا عن النتائج المدمّرة التي حملتها للبشرية.

مثـال ذلـك، أن من أحد أهـم الأصول الحاكمة عـن الرؤية المعرفيـة للعلوم التجريبيـة الموجودة أصل «إمـكان الصدفة في العالم». كما هـو الحال في الكثير من النظريات والفرضيات والأحكام والاتجاهات المتعلّقة بالعلوم التجريبية هذه تعتمد على هكذا أصل خاطئ. وإذا اسـتعنّا بأبحاث الفلسفة الإسلاميّة سيتضح أن هذا الأصـل باطل، وأن الصدفة والاتفاق لا يمكن أن تقعـا في العالم، وأن نظام العلّية هو الحاكم على كافة تفاصيل الكون، كما سـيتضح انطلاقًا من الفلسـفة الإسلاميّة مقدار التحوّل الكبير الذي سيطرأ على هيكل العلوم التجريبية ونظرياتها وفرضياتها

١. الجوادي الآملي، منزلت عقل در هندسهٔ معرفت ديني، ١٣٦.

واتجاهاتها. ولا شكّ في أنّه يمكن الحديث عن هذه القضية في العلوم الإنسانيّة والاجتماعية أيضًا، فإن الكثير من نظريات ورؤى العلوم الإنسانيّة الموجودة تقع تحت تأثير المبادئ والأصول المادية والليبرالية، فإذا اتضح بطلان هذه الأصول في الفلسفة وعلم المعرفة الإسلاميين، سيؤدي ذلك إلى إيجاد تحوّل كبير في نظريات العلوم الإنسانيّة واتجاهاتها.

**الرابع: العلاقة بين العلوم الإنسانيّة والمسائل الدينية**

تربط العلوم الإنسانيّة، خلافًا للعلوم الطبيعية، الكثير من الحدود المشتركة بالمعارف الدينيّة. كما إنّ أغلب المسائل التي تطرح في العلوم الإنسانيّة هي من جملة القضايا المهمّة في الدين. فقد قدّم الإسلام رؤية خاصة في العديد من مسائل العلوم الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والحقوقية والسياسية والإدارية وأمثالها. كما أنّ التلاقي الواضح بين موضوعات دراسات العلوم الإنسانيّة وموضوعات التعاليم والمعارف الإسلاميّة واحد من الأسباب التي تدفع للاعتقاد بضرورة أسلمة العلوم الإنسانيّة. وسنوضح في الفصول اللاحقة أنّ موضوع العلوم الإنسانيّة يمكن اختصاره في عنوان كلّي، وهو «الأفعال والظواهر الإنسانيّة». كما يمكن الحديث عن أنّ موضوع الدين والإسلام هو «الإنسان» و«الأفعال والظواهر الإنسانيّة». يقول السيد الخميني حول موضوع العلم الديني: «كل الأنبياء موضوع بحثهم، وموضوع تربيتهم، وموضوع علمهم هو الإنسان. جاءوا ليربّوا الإنسان، أتوا لإيصال هذا الموجود الطبيعي إلى المرتبة العليا ونقله من مرتبة الطبيعة، إلى مرتبة ما فوق الطبيعة، وما فوق الجبروت. كل بحث الأنبياء هو في الإنسان. ومنذ البداية كان كل مبعوث من الأنبياء مبعوثًا للإنسان ولأجل تربية الإنسان»[١].

١. خميني، صحيفة الامام، ٨: ٣٢٨ (كلامه في جمع من طلبة العلوم والمبلغين، ٧ تير ١٣٥٨).

«لقد بُعث الأنبياء لأجل يقظتنا، ولتربيتنا، جاءوا لأجل الإنسان وصناعة الإنسان. وكتب الأنبياء هي كتب صناعة الإنسان، والقرآن الكريم هو كتاب الإنسان، وموضوع علم الأنبياء هو الإنسان، وكل ما فيه هو كلام مع الإنسان. والإنسان منشأ جميع الخيرات، وإذا لم يصبح إنسانًا كان منشأً كافة الظلمات. فهذا الموجود يقف على مفترق طريقين: الأوّل طريق الإنسان والآخر الطريق المنحرف عن الإنسانيّة»[١].

«الإسلام... جامع لكافة الجهات المادية والمعنوية والغيبية والظاهرية، وذلك لأن الإنسان يجمع كافة المراتب. والقرآن هو كتاب صناعة الإنسان؛ ولأن الإنسان يجمع كافة المراتب بالقوة، جاء كتاب الله ليصنع من الإنسان إنسانًا، وكما يتمكّن من إصلاح مجتمعه، فهو قادر على جعل نفسه كاملة لتصل إلى أعلى المراتب»[٢].

١. م. ن، ٣٢٥.

٢. م. ن، ٣: ٣٣٠ (من كلام له في جمع من العلماء وطلبة النجف الأشرف، ٦ مهر ١٣٥٦).

**الأسئلة**

١. تحدّث حول الأرضيّة التي نشأت فيها العلوم الإنسانيّة الغربية وما هي أبعاد العلوم الإنسانيّة التي تأثّرت بها؟
٢. في أي زمان ولأي هدف عرضت مسألة أسلمة العلم؟ ومن هي الشخصيات التي أيّدتها ودافعت عنها؟
٣. وضح مبادئ العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة من وجهة نظر الشهيد الصدر واذكر الزاوية التي كان ينظر منها للعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة؟
٤. في أي المجالات ومع أي أصول ومناهج عمد الشهيد مطهري لإنتاج العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة؟
٥. وضّح رؤية العلّامة جعفري حول «الحياة العقليّة» واذكر دور هذه الفكرة في مختلف مجالات العلوم الإنسانيّة.
٦. ما هو الدور الذي لعبه آية الله مصباح اليزدي في إنتاج العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة؟
٧. اذكر أهم أدلّة ضرورة إنتاج العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة.
٨. ما هو الأثر الذي تتركه العلوم الإنسانيّة في العلوم الأخرى؟
٩. ما هي أبرز نواحي الضعف والنقص في العلوم الإنسانيّة التي تم إنتاجها في الغرب؟
١٠. ما هو الدليل الذي يثبت أن أسلمة الجامعات متوقف على أسلمة المعرفة؟

# الفصل الثاني: ماهية العلوم الإنسانيّة

يُتوقّع من القارئ بعد مطالعة هذا الفصل:

- امتلاك تحليل عقلي لماهية اختلاف المفكّرين في تعريف العلوم الإنسانيّة.
- امتلاك المعرفة بخصائص التعريف الواقعي، الفاعل، والدقيق للعلوم الإنسانيّة.
- التعرّف على مختلف التعريفات المقدمة للعلوم الإنسانيّة، وأسباب اختيار التعريف العملي للعلوم الإنسانيّة.
- التعرف على الخصائص المميّزة لموضوع العلوم الإنسانيّة عن موضوع العلوم الطبيعيّة.
- اكتساب القدرة على تحليل دلالات المنهج المعرفي والمنهج الغائي لموضوع العلوم الإنسانيّة.

**عدم الاجماع على تعريف العلوم الإنسانيّة**

إنّ الخطوة الأولى والضرورية لاتخاذ موقف حول معنى، امكان وكيفيه «العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة»، تقديم تعريف واضح ودقيق للعلوم الإنسانيّة. وعلى الرغم من كثرة استخدام هذا المصطلح ودوره في تصنيف العلوم الجديدة، وكذلك موقعه في الأنظمة التعليميّة الحديثة في أغلب دول العالم، يجب الإذعان بأن قلّة من الأشخاص ممن تمكّن من تقديم فهم دقيق وعلمي لهذا المصطلح. حتى أن الأشخاص الذين قدموا تعريفات، كانت تعريفاتهم مختلفة، بل ومتعارضة؛ لذلك ليس كل من استفاد

من هــذا المصطلح، وبعضهم متخصص في فروعه، تمكّن من تقديم فهم واضح له ولاستخداماته واختلافه عن العلوم الطبيعية، والعلوم الأساسية والعلوم الفلسفية وأمثالها، وليس كل من قــدّم تعريفًا تمكّن من الاتفاق على تعريف خاص. نعم، لا شــكّ في أنّ انتظار الإجماع على تعريف محدد هو انتظار بعيد عن التوقع. والســبب في ذلك:

أوّلًا: كثرة التعاريــف وتنوّعها واختلافها لمصطلح «العلم» الذي هو المقســم للعلوم الإنسانيّة وغير الإنسانيّة[1].

١. إن للعلــم والمعرفة معانيَ مختلفة ومتنوعة ســواء من الناحية اللغويــة أو الاصطلاحية، بحيث إن الوصول إلى وجه مشترك للمعاني المختلفة أمر غير ممكن. الوجه المشترك الوحيد بينها أنها تتضمن مفهوم «الوعي». ســنورد في ما يلي أبرز المعاني الاصطلاحية للعلم (لمزيد مــن المطالعة التفصيلية حول معاني العلم المختلفة، راجع: فياضي، درآمدي بر معرفت‌شناسي، ٥١-٧٢؛ مصباح يزدي، رابطهٔ علم و دين، ٤٣-٨٠).
مطلق الكشف والوعي (المعنى اللغوي للعلم).
مطلق الوعي الحصولي (عند المناطقة).
مطلق التصوّر (الأعم من الجزئي والكلي).
مطلق الإدراك الكلي (الأعم من الإدراك التصوري والتصديقي).
إدراك الماهيــات عــن طريق الحدود (يصبح العلم بناءً على هذا المصطلح مشــتملًا عــلى بعض التصورات الكلية).
مطلق التصديق (الأعم من التصديق الظني واليقيني).
مطلق العلم التصديقي اليقيني (الأعم من اليقين التقليدي، الجهل المركب، واليقين بالمعنى الأخص: اليقين النفسي).
التصديق الجازم المطابق للواقع (الأعم من الثابت وغير الثابت المشتمل على التقليد أيضًا).
اليقين بالمعنى الأخص: التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت (لا يشتمل على التقليد).
مطلــق المعرفة المطابقــة للواقع الأعم من التي تحصل بالمنهج التجريبي أو العقلي أو النقلي أو الشــهودي أو الوحياني.
المعرفة الحصولية المطابقة للواقع، أو القضية المطابقة للواقع، عن أيّ طريق حصلت.
المعــارف الحصولية الكلية المطابقة للواقع، تخرج القضايا الجزئية والشــخصية مــن دائرة العلم. وعلى هذا الأساس يخرج من العلم بعض العلوم من قبيل التاريخ، الجغرافيا، وكافة العلوم ذات الموضوعات الجزئية.

هذه المسألة بعينها هي التي جعلت من تقديم تعريف مشترك للمصطلح في غاية الصعوبة. يضاف إلى ذلك وجود اتجاهات متنوّعة في تعريف العلم باعتباره «فرعًا علميًّا»، حيث يختلف تعريف العلوم الإنسانيّة باختلاف تلك الاتجاهات. أمّا أبرز وأهم الاتجاهات الموجودة في تعريف العلم الذي هو «مجموعة المسائل التي تدور حول محور واحد» عبارة عن: اتجاه محورية الموضوع، محورية المسألة، محورية الغاية

---

المعرفة الحصولية الكلية والتعاليم المبتنية عليها؛ وعلى هذا الأساس تصبح العلوم العملية علمًا أيضًا؛ أي تلك العلوم ذات العلاقة بالوصايا وتوضيح القيم والقواعد. وبعبارة أدق تصبح أبعاد الوصايا في العلوم جزءًا من العلم وليست خارجة عنه. الطب ليس مجرد معرفة ووصف للميكروبات والباكتيريا والفيروسات، بل فيه وصايا برعاية الأمور الصحية أيضًا. وعلم النفس ليس مجرد تحليل للظواهر النفسية وتبيين اسباب تحققها ومعرفة علل وعوامل إيجاد التغيير في الظواهر النفسية؛ بل يشتمل على التوصيات التي يقدمها الطبيب النفسي لمرضاه.

المعرفة الحصولية الكلية الحقيقية: بناءً على ما تقدم، أوّلًا: تخرج العلوم الحضورية من دائرة العلم، وثانيًا: لا تكون كافة العلوم الحصولية الكلية علمًا، بل العلم هو العلوم الحصولية الكلية الحقيقية. وبالتالي تخرج بعض القضايا عن دائرة العلم من قبيل الأدب، علم اللغويات، والقضايا الحقوقية، لأنها تشتمل على قضايا اعتبارية.

يصبح المنهج جزءًا من المعرفة الحصولية الكلية التجريبية في هذا التعريف، وبالتالي كل معرفة حصولية تحصل عن طريق غير تجريبي ليست علمًا. طبعًا هذا المصطلح هو الأكثر انتشارًا ورواجًا في الفترة الأخيرة، حيث سيطر التفكير الوضعي على الفكر الغربي. ويبنى هذا التعريف على رؤية معرفية وتفترض أنّ القضايا التي تحصل عن طريق التجربة الحسية فقط تمتلك قيمة معرفية.

معرفة الظواهر المادية بأيّ منهج كان: التجريبي، العقلي، النقلي أو الشهودي.

مجموعة المسائل التي تدور حول محور واحد (الأعم من الجزئي والكلي والاعتباري والحقيقي). قد يكون هذا المحور الواحد موضوعًا أو هدفًا أو أمرًا آخر، فهو كخيط السبحة يجمع القضايا المتفرقة في نسق واحد ويربطها ببعضها.

مجموعة المسائل المؤلفة من موضوع ومحمول تندرج موضوعاتها تحت عنوان أو موضوع واحد، والتي تتطلب جوابًا في النفي والإثبات. وكل عمل أو جهد من هذا القبيل هو من سنخ العلم، ولا دور للمنهج في العلم على الإطلاق، بل يشتمل على الفقاهة (في الفقه)، التفلسف (في الفلسفة) والبحث التجريبي (في العلوم).

ومحوريــة المنهج. من الواضح أنّ اعتماد أيّ اتجاه أو الدمج بينها سـيترك تأثيره على تعريف العلم وبالتالي تعريف العلوم الإنسانيّة.

ثانيًا: إن تعريف العلم بشـكل عام والعلوم الإنسـانيّة بشـكل خاص هو أمر اعتباري ووضعي تابع لرؤية المعرّف، وبالتالي يمكن أن يختلف من شخص لآخر. مثال ذلك، إذا اعتبرنا المنهج جزءًا من التعريف سـيختلف تعريفنا فيما إذا لم نعتبره كذلك؛ حتى أن الذين اعتبروا المنهج جزءًا من التعريف لم يتّفقوا على تعريف واحد. فقد يعتبر بعضهم المنهج التجريبي المخبري جزءًا من تعريف العلوم الإنسانيّة، وقد يعتبر آخرون أنّ المنهج التجريبي التفهيمي جزء منه، وقد يعتبر ثالث مناهج أخرى، يضاف إلى ذلك أنّه قد يعتبر شخص المنهج جزءًا من تعريف العلم في مقام الجمع، ويعتـبره آخر جزءًا منـه في مقام الحكم والتصديق. وهكـذا يطرح هذا الخلاف في مسـألة الغاية والهدف. فإذا اعتبرنا الغاية جزءًا من التعريف سيكون تعريف العلم مختلفًا فيما لو لم نعتبرها. كما أنّ الذين اتّفقوا على أنّ الغاية ركن في العلم، قد يختلفون؛ لأنّ الغايات تتحدّد على أساس الرؤى الكونيّة، والرؤى الكونيّة مختلفة ومتعدّدة.

ثالثًا: إنّ تعريف العلم تابع للرؤية المعرفيّة عند المعرّف، فإذا كان الشـخص من أتباع الفلسـفة الوضعيّة الذيـن يعتقدون في علم المعرفة أنّ القيمـة الحقيقيّة تتعلّق بالمعـارف الحسّـيّة والتجريبيّة، عند ذلك يصبـح العلم منحصرًا بالعلوم الحسـيّة والتجريبيّـة وكلّ علم لا يحصل عن طريق الحسّ والتجربة ليس علمًا، وأمّا إذا كان الشـخص يعتقد بأنّ القيمة الواقعيّة غير منحصرة بالمعرفة الحسّـيّة والتجريبيّة، بل يعتبر المعارف العقليّة والنقليّة والشهوديّة تفيد الواقع، سيقدم تعريفًا مختلفًا للعلم.

الأمر المهمّ هنا:

أوّلًا: إنّ أيًّا من التعاريف التي قدّمت للعلوم الإنسانيّة أو التي ستقدّم لا يعتمد على برهان عقلي أو دليل وحياني. وبالتالي فإن معارضة التعاريف الموجودة أو بذل

الجهـود لتقديم تعريف أكثر دقّة وأكثر واقعيّة لا يعـارض العقل والوحي، بل هو جهد مطلوب وذو قيمة.

ثانيًا: إنّ وظيفتنا العلميّة تقتضي أن يكون التعريف الذي نقدّمه للعلوم الإنسانيّة أو الذي نتّفق عليه، تعريفًا واقعيًّا عمليًّا جامعًا دقيقًا يحلّ المشكلات قدر الإمكان.

بناءً على ما تقدّم، فإذا أخذنا بعين الاعتبار الحقائق والوقائع المعترف بها والمقبولة في العلم التي تحمل عنوان العلوم الإنسانيّة، فالتعريف الذي نقدّمه يجب أن يتضمّن الأبعاد الوصفية لهذه العلوم، وبالتالي يتمّ إخراج الأبعاد المعياريّة عنه، فيدخل البعد التكنولوجي على سـبيل المثال[1]، أو يخرج عن إطار الدراسـات العلميّة[2]. إنّ هذه المسألة تنقلنا إلى حقيقة أخرى في تعريف العلوم الإنسانيّة نوضحها في البحث الآتي.

## الالتفات إلى الأبعاد الوصفية والمعياريّة في العلوم الإنسانيّة

خلافًا لما يظنّه بعض الأشـخاص[3]، فإنّ العلوم الإنسـانيّة ليسـت مجرّد علوم وصفيّـة أو تقريريّـة، بل تمتلك بعـدًا معياريًّا أيضًا. فعلم النفس على سـبيل المثال لا يكتفي بوصف الظواهر النفسـيّة وتحليلها والكشـف عن العلاقة بين السـلوك وحالات الشـخص النفسـيّة وتوضيح علل وأسـباب حصولها أو تغيير السلوك

١. وذلك كما يدّعي بعض الباحثين. راجع: پايا، «ملاحظاتي نقادانه دربارهٔ دو مفهوم علم ديني و علم بومي»، ٣٩-٧٧؛ پايا، «علم ديني؛ آري يا نه؟ مناظرة مكتوب پايا و سوزنچي»، ٣٦٣-٤١٦.

٢. كما يدعي بعض الباحثين الآخرين في العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة من أمثال السيد عبد الكريم سروش.

٣. يعتقد بعض الأشـخاص (سروش، تفرج صنع، ١٧٦-١٧٧) أنّ العلوم الإنسانيّة هي مجرّد علوم وصفية بالكامـل، وعلى الرغم من أنّ العلوم الإنسـانيّة تدرس القيم والحقـوق والأخلاقيات والمذاهب والآداب والعـادات إلّا أنّ العلـوم الإنسـانيّة لا توضح القيمة، الحـق، الأخلاق أو الأدب عـلى الإطلاق. العلوم الإنسـانيّة وظيفتها أن توضح أنّ «في المجتمع الفلاني يجب فعل كذا وعدم فعل كذا» أو «في المجتمع الفلاني ذاك العمل حسـن والآخر قبيح». إلّا أنّها عاجزة عن ادّعاء «ما هو الحسـن وما هو القبيح» أو «ماذا يجب القيام به وما لا يجب». العلوم الإنسانيّة تصف الأوامر والنواهي الموجودة في حياة الأفراد والمجتمع. لذلك فإن دراسة القيم في العلوم الإنسانيّة هي دراسة الحقائق الموجودة في المجتمعات.

أو الظاهــرة. بل من جملة وظائفها أيضًا، تقديم توصية أو معيار لتغيير الســلوك أو تحسّن الوضع النفسي. وهذا البعد هو جزء من علم النفس ووظيفة عالم النفس. فلا يمكن للمعالج النفسي أن يكتفي بوصف الظاهرة النفســيّة وتقرير الوضع النفسي للأشخاص وأن يمتنع عن تقديم طريق حلّ لتحسّن السلوك فيعتبر ذلك أمرًا غير علمي. الصورة الغالبة على تقارير المعالجين النفسانيّين، هي صورة معياريّة. القسم الأعظــم من أبحاث الميول من قبيل علم نفس الإعلان، علم النفس البالیني، علم نفس الأطفال، علم نفس العائلة وغيرها، هي أبحاث معياريّة. كما أنّ عالم الاقتصاد لا يكتفــي بوصف العلاقات بين الظواهر الاقتصاديّة مــن قبيل الإنتاج، التوزيع، المصرف، ولا يكتفي بتحليل علل وأســباب الازدهــار أو الركود الاقتصادي. إنّ عملــه لا يقتصر على وصف العلاقات المنطقيّة بين هذه الظواهر، بل عالم الاقتصاد يصبح عالم اقتصاد عندمــا يقدم الطريق لحلّ المشــكلات والمعضلات الاقتصاديّة ويبحث عن ســبيل الخروج مــن الأزمات الاقتصاديّة، وهو أمــر معياري. وذلك يكون بالاســتناد إلى طرق الحلول والتوصيات التي يقدّمهــا يمكنه تحويل الركود إلى ازدهــار. إنّ معرفة العلاقات الحاكمة على الظواهر الاقتصاديّة بأحد المعاني هو مقدمة للعلاج وتحسّــن الوضــع الاقتصادي. إنّ الهدف الأســاس لعلم الاقتصاد توســعة وزيادة الرفاه والمنفعة، وهــذا عمل يتطلّب توصيــات وأوامر. وإذا أردنا تعريــف علم الاقتصــاد بالمصداق، فهل يمكن إخراج التوصيــات منه؟ ألّا تكون الفعاليّة الأساسيّة لبعض الاتّجاهات كما في اقتصاد العائلة، اقتصاد السوق، اقتصاد الزراعة، الاقتصاد الســياسي، اقتصــاد الرفاه، اقتصاد الطاقــة وغيرها، عبارة عن توصيات وتعليمات[1].

عــلى كلّ الأحــوال لا يمكن إســقاط العلوم الإنســانيّة من قبيــل علم النفس

١. مصباح يزدي، رابطهٔ بين العلم والدين، ٥٣-٥٨.

والاقتصاد وسواها عن الفاعليّة المطلوبة من خلال الاعتقاد بأنّ العلم يجب أن يكون له «عينيّة» ويمنع عنه الحكم والتصديق. لا يمكن أن يكون لدينا نوعان من علم الاقتصاد أو علم الاجتماع أو السياسة وغيرها: أحدها وصفي[1] والآخر معياري[2]. بل الوصف والمعياريّة كلاهما جزء من حقيقة هذه العلوم. إنّ الفهم والوصف، والكشف والتبيين جميعها مقدمة لإصدار التعليمات والتوصيات. حتّى إنّ علم الأخلاق، فعلى الرغم من استخدامه الأدبيّات المعياريّة، إلّا أنّه ليس مجرّد علم معياري، بل هو وصف للعلاقة بين الفعل والهدف ثمّ يقدم التوصيات والتعليمات. وبالتالي ليس صحيحًا القول إنّ الأخلاق مجرّد علم معياري فقط.

يجب أن لا يؤدّي الاختلاف في صور ونسخ علم النفس والاجتماع والاقتصاد وسواها إلى الاعتقاد وبأنّها ليست علومًا. فإذا كان الأمر كذلك كان الأوّلى عدم اعتبار علم الطب وكلّ متفرّعاته علومًا أيضًا، فإنّ الاختلاف في طريقة التطبيب والعلاج لا يعني أنّ الطب علم مزاجي وأيديولوجي.

إنّ الغفلة عن البعد المعياري في العلوم الإنسانيّة معلول للاشتباه في طبيعة العلاقة بين المعرفة والقيمة. يظنّ هؤلاء أنّ علميّة العلم مجرّد وصفه العلاقات بين الظواهر، وأمّا التقويم والتصديق والحكم، فجميعها ترتبط بالأنظمة القيميّة التي قبلها الأفراد، وهي أنظمة ترتبط بالسلائق والميول الفرديّة أو الجمعيّة. مع العلم أنّ هذا الظنّ خطأ من الأساس. الحقيقة أنّ الافتراق الكبير بين المعرفة والقيمة تعود جذوره إلى الأفكار الوضعيّة التي سقطت منذ أمد بعيد عن الاعتبار. سيتبيّن خلال البحث طبعًا أنّ القيم تعود جذورها إلى الواقع والحقائق، وهي التي توضح العلاقة الواقعيّة بين الفعل والهدف المطلوب.

---

1. Descriptive
2. Normative

## تعريف العلوم الإنسانيّة

ما هي مجموعة العلوم التي يطلق عليها مصطلح العلوم الإنسانيّة؟ وهل يمكن اعتبار الفلسفة والكلام من جملة العلوم الإنسانيّة؟ ما هي حدودها وثغورها؟ ما هي الاختلافات بين العلوم الإنسانيّة والعلوم الأخرى؟ الحقيقة أنّ البحث يدور باستمرار حول الماهية، المكانة، المنهج، الموضوع وحتّى الغاية في العلوم الإنسانيّة وقد أشرنا إلى عدم حصول اجتماع من المفكّرين حول هذه الأمور. سنحاول انطلاقًا ممّا تقدّم ذكر مجموعة من التعريفات التي قُدّمت للعلوم الإنسانيّة، ثمّ سنشرح بالتفصيل تعريفنا المختار.

إنّ العلوم الإنسانيّة، وكما يبدو من الاسم، يجب أن تكون تلك العلوم التي تدور حول أحوال وشؤون وسلوكيّات «الإنسان» طبعًا؛ والأحوال والشؤون الإنسانيّة تارة تكون فيزيولوجيّة وطبيعيّة كما في خفقان القلب وكيفيّته، أو حركة الدم داخل العروق وغير ذلك، وتارة أخرى تكون من نوع الأحوال والشؤون المنسوبة للإنسان. والنوع الثاني هو الذي تدرسه العلوم الإنسانيّة، أي الأحوال والشؤون الإنسانيّة للإنسان[1]. من أبرز وأهمّ خصائص هذه الأفعال والأحوال؛ أولًا: أنّها اختياريّة، ثانيًا: ذات معنى؛ ثالثًا: غائية؛ رابعًا: تختلط بالقيم؛ خامسًا: أصالة وقدم القانون الحاكم عليها؛ وسادسًا: من الصعب توقّع أوضاعها المستقبليّة، وهي تخالف العلوم الطبيعيّة التي تكون: أوّلًا: غير اختياريّة؛ ثانيًا: ليس لها معنى؛ ثالثًا: ليس لها غاية؛ رابعًا: طبيعيّة وتفتقد القيمة؛ خامسًا: اكتشاف القانون الحاكم عليها ليس بصعوبة العلوم الإنسانيّة؛ وسادسًا: يمكن التنبّؤ بأوضاعها المستقبليّة بعد معرفة القانون الحاكم عليها. إنّ هذا التعقيد والصعوبة في موضوع العلوم الإنسانيّة ينطبق على تعريفها ويؤدّي إلى اختلاف الباحثين والمحقّقين في تقديم تعريف دقيق وشامل لها.

---

١. فنائي، دانش اسلامي و دانشگاه اسلامي، ٣٠-٣٢.

وبما أنّ الهدف الأساس للعلوم الإنسانيّة «الفهم» و«الكشف عن المعنى» في الظواهر والأفعال الإنسانيّة؛ لذلك يُطلَق عليها «العلوم الفهميّة». كما يطلق عليها عنوان «العلوم المعياريّة» باعتبار أنّ من وظائفها الأساسيّة إصدار الأحكام المعياريّة والقيميّة على الظواهر والأفعال الإنسانيّة. على كلّ الأحوال، فإن إصلاح أو تغيير أو تنمية الظواهر والأفعال يستلزم إصدار أحكام قيميّة حولها، فإذا اعتبرنا أنّ فعلًا ما حسنًا، بذلنا جهدنا في تقويته وتنميته، وإذا اعتبرناه قبيحًا، حاولنا تغييره، وإذا اعتبرناه ضعيفًا أو ناقصًا، عملنا على إكماله وإصلاحه. يمكن إدراك الحاجة إلى إصلاح أو تغيير أو تقوية الفعل عندما نقارن بينه وبين الأهداف والطموحات المطلوبة. فإذا كان الفعل يخدم الهدف المطلوب كان مقبولًا وإلّا فهو مرفوض، بل ونعمل على إصلاحه أو تغييره أو تقويته، أي نحاول فهم الطرق الصحيحة للوصول إلى الهدف. ويطلق على العلوم الإنسانيّة عنوان «العلوم النقديّة» أيضًا؛ لأنّها تبيّن نقاط الضعف في الأفعال القبيحة وغير المقبولة وتنظر إلى أفعال الأفراد والظواهر الاجتماعيّة نظرة نقديّة.

بعبارة أخرى، إذا جرى التركيز على المعنى اللغوي، فالعلوم الإنسانيّة تشتمل على كافّة العلوم الجامعيّة المعروفة، حتّى أنّ علوم الرياضيّات والفيزياء والكيمياء والنجوم والنبات جميعها علوم إنسانيّة. وفي أقلّ الاعتبارات الإنسان هو الذي يفهمها ويعرفها. نعم، العلوم الإنسانيّة بالمعنى المصطلح أكثر محدوديّة وضيقًا من المعنى اللغوي العامّ.

### التعريف بـ«المصداق»

يعتقد بعض المؤلّفين أنّ «التعريف بالمصداق» يبيّن الحدود الفاصلة بين العلوم الإنسانيّة وغير الإنسانيّة. ووضّحوا أنّ المقصود من العلوم الإنسانيّة تلك العلوم

التي يطلق عليها العرف الأكاديمي الجامعي «العلوم الإنسانيّة»[١]، وهي علوم تقع في عرض العلـوم الطبيعيّة والرياضيّات واللغات الأجنبيّة والفنّ، كما هو الحال في كتـاب الامتحان العمومي للجامعات وتشـتمل على فـروع عديدة. يقول جولين فروند، وهو من الباحثين في هذا المجال: «نقصد من العلوم الإنسـانيّة مجموعة من المعارف [الاختصاصات] من قبيل: علم الاقتصاد، علم الاجتماع، علم الإنسـان، الجغرافيـا، علم الأعراق، علـم اللغة، التاريخ (التاريخ السـياسي، تاريخ العلوم، تاريخ الفلسـفة، تاريخ الفنّ وأمثال ذلك)، علم التعليم والتربية، علم السياسـة، علـم الآثار، فقه اللغـة، معرفة الفنون، علم الحرب، علم الأسـطورة وغيرها من العلوم التـي تندرج ضمن هذه المجموعات والتي تتفـرّع إلى اختصاصات جزئيّة لا يمكن إعداد فهرس وافٍ لها. نعم، يمكن إضافة تعريف وصفي لهذا الإحصاء، إلّا أنّ هذا التعريف فاقد للاعتبار من الناحية الفلسفيّة أو المعرفيّة. وفي هذا الحال، يمكن تعريف العلوم الإنسانيّة أنّها عبارة عن العلوم التي يكون موضوعها مختلف النشـاطات البشريّة، وهي نشـاطات تتضمّن علاقات البشر فيما بينهم وعلاقاتهم بالأشياء، وكذلك الآثار والمؤسّسات والمناسبات التي تتوقف على تلك العلاقات...

إنّ مصطلح العلوم الإنسانيّة كمصطلح العلوم الطبيعيّة فيه الكثير من الغموض والبحث. يرجّح العديد من المؤلّفين أنّ هذه العلوم هي علوم أخلاقيّة (بمعنى العلم بالخلقيّات)، علـوم تتعلّق بالثقافة، تتعلّق بالروح (النفـس الناطقة)، علوم تتعلّق بالإنسان، علوم معياريّة.

---

١. سروش، تفرج صنع، ١٧-١٩؛ كذلك مؤلفي البارادايم الاجتهادي للعلوم الدينيّة، جاء في كتاب «باد» في تعريف العلوم الإنسانيّة: «المقصود من العلوم الإنسانيّة... تلك العلوم التي تطلق عليها الجامعات والمراكز العلميّة اليوم العلوم الإنسانيّة وكذلك العلوم الإلهيّة؛ من قبيل علم النفس، علم الاجتماع، العلوم التربويّة و...، الكلام، الفلسفة، الأخلاق، الفقه، الحقوق، و... (حسني و مهدي علي پور، پارادايم اجتهادي دانش ديني «پاد»، ٥٥.

وسنطالع في هذا الكتاب تسميات أخرى من قبيل العلوم الروحيّة، علوم وصف الأفكار وأمثالها. وسنعتبر أنّ كل هذه التسميات تعادل بعضها[١].

مصاديق العلوم الإنسانيّة لا تكون جميعها في مستوى واحد طبعًا، فبعض عناوين العلوم الإنسانيّة هي بمثابة علوم مولِّدة وأمّ للعلوم الأخرى. من قبيل علم النفس، علم الاجتماع، الاقتصاد وغير ذلك وبعضها الآخر مستهلك للنظريّات كالعمليّات المصرفيّة، الإدارة، علم التربية وغيرها. بعض الاختصاصات التي تندرج ضمن العلوم الإنسانيّة خارجة في الحقيقة عن العلوم الإنسانيّة من قبيل الفلسفة (بمعنى معرفة الوجود) والإلهيّات (بمعنى معرفة الله). والسبب في ذلك أنّ الفلسفة تدرس الوجود بما هو وجود، ولا تدرس معرفة الأفعال والظواهر الإنسانيّة؛ والإلهيّات تدرس معرفة الله والأفعال الإلهيّة، ولا تدرس معرفة الإنسان والأفعال الإنسانيّة.

الإشكال الأساس في التعاريف المصداقيّة أنّها لا تضع بين أيدينا أيّ معيار أو ضابطة معقولة ومعتبرة لمعرفة المعرَّف. التعريف بالمصداق مؤخَّر عن المعرَّف وتابع له؛ لذلك لا يمكن أن تقدّم ضابطة معقولة لمعرفة المعرَّف.

### التعريف بـ«المنهج»

اعتبر بعض المؤلّفين، تبعًا للأجواء التجريبيّة التي سادت القرن العشرين أنّ الركن الركين للعلوم الإنسانيّة هو المنهج التجريبي، وعرّفوا العلوم الإنسانيّة على أنّها المعرفة التجريبيّة للإنسان؛ وهي رؤية تقع في مقابل معرفة الإنسان الدينيّة والعرفانيّة والفلسفيّة وغيرها. بناءً على ذلك، تخرج الحقوق والأخلاق من دائرة العلوم الإنسانيّة باعتبار أنّها علوم اعتباريّة وغير تجريبيّة! ويخرج العرفان من دائرة العلوم الإنسانيّة أيضًا؛ لأنّه لا يضع بين أيدينا توقّعات تجريبيّة حول الأفعال

١. فروند، نظريه‌هاي مربوط به علوم انساني، ٣-٤.

الإنسـانيّة[١]. يؤكّد أصحاب هذه الرؤية على مسـألة المنهج في التعريف والتمايز بين العلوم الإنسـانيّة، ثمّ وضحوا أنّ العلوم الإنسـانيّة جزء من العلوم التجريبيّة من دون أن يقدّمـوا دليلًا على ذلـك. وإن كل رؤية واتّجاه غـير تجريبي في قضايا علم النفس، علم الاجتماع، الاقتصاد، العلوم السياسيّة وسواها يخرجها من دائرة العلوم الإنسانيّة. وأخيرًا يؤكّد أصحاب هذه الرؤية أنّ المعيار الواضح والمشخّص للعلوم الإنسانيّة أنّها معرفة تجريبيّة بالإنسـان، وليست معرفة به بمعناها الأعم. ويصدق الأمر عينه على العلوم الطبيعيّة أيضًا، فالعلوم الطبيعيّة هي معرفة بالطبيعة، إلا أنّها ليست معرفة فلسفيّة ولا عرفانيّة بها، بل هي معرفة تجريبيّة[٢].

عندمـا يحاول هذا المؤلّف المحترم تقديم وصف لأوضاع العصور الأخيرة للعلوم الإنسانيّة الغربيّة، فإنّه سيقدّم وصفًا صحيحًا، إلّا أنّه سيكون مخطئًا وغير منصف علميًّا فيما لو اعتبر أنّ العلوم الإنسانيّة لا تكون علومًا إنسانيّة إلّا إذا اعتمدت المنهج التجريبي فقط لا غير. سـنفرد بحثًا مفصّلًا فيما سـيأتي طبعًا للحديث حول المنهج التجريبي في العلوم الإنسانيّة. وهنا سنوجّه مجموعة أسئلة نقديّة لأصحاب هذا الاتّجاه:

١. ما هو الدليل على أنّ معيار علميّة العلوم الإنسانيّة هو تجريبيّةُ منهجها؟
٢. متى وكيف طُرح هذا المعيار وعلى أيّ أسس؟
٣. هل كان هذا المعيار معتبرًا قبل التجريبيّة الحديثة؟
٤. إذا اعتبر شـخص أنّ أسـس التجريبيّة الحديثة خاطئة وعمد إلى نقدها، فهل يمكن إقناعه أيضًا بأنّ المنهج التجريبي هو معيار علميّة العلوم الإنسانيّة؟
٥. أليس المنهج تابعًا للمسـألة وهو ليس أمرًا وضعيًّا متّفقًا عليه؟ فلماذا الغفلة عن المقتضيات المنهجيّة للعلوم الإنسانيّة، ولماذا تقدّمون جوابًا إلزاميًّا ووضعيًّا وتقليديًّا بأن الجواب غير التجريبي في العلوم الإنسانيّة يجعلها غير إنسانيّة؟!

١. سروش، تفرج صنع، ٢٥.
٢. م. ن، ١٨.

### التعريف بـ«الموضوع»

حاول بعض المفكّرين التأكيد على موضوع العلوم الإنسانيّة في تقديم تعريف لها، وفي امتيازها عن العلوم الأخرى. يعتقد آية الله مصباح اليزدي أنّنا إذا استثنينا الرياضيّات، فيمكننا تصنيف العلوم البشريّة إلى ثلاثة مجموعات: علوم الفيزياء، البيئة، والعلوم الإنسانيّة. فبعض العلوم البشريّة ترتبط بالمادّة التي لا روح فيها، كالفيزياء، الكيمياء، الجيولوجيا، علم النجوم والتي يُطلق عليها «علوم الفيزياء». وبعض العلوم البشريّة الأخرى ترتبط بالمادّة ذات الروح كعلم البيئة، الفيزيولوجيا، علم النبات وعلم الحيوان والتي يُطلق عليها «العلوم البيئيّة». أمّا المجموعة الثالثة من العلوم البشريّة فترتبط بالإنسان، من قبيل التاريخ، الاقتصاد، علم النفس والحقوق والتي حملت أسماء عديدة من قبيل «العلوم الإنسانيّة»، «العلوم الاجتماعيّة»، «العلوم التاريخيّة»، «العلوم الأخلاقية»، «العلوم الثقافيّة»، «العلوم الروحيّة» و«علوم الأفكار»[١]. واعتبر في مكان آخر أنّ العلوم الإنسانيّة هي علوم ذات ارتباط بـ«فكر الإنسان، أي أنّ متعلّق هذه العلوم على ارتباط بفكر الإنسان»[٢].

إنّ التعريف بالموضوع حسب اعتقادنا يبيّن حدود وثغور العلوم الإنسانيّة واختلافها عن العلوم الطبيعيّة؛ إلّا أنّه مع ذلك لم يتمكّن من تقديم تصوّر وتفسير جامع ودقيق وعملي للعلوم الإنسانيّة، وعلى الرغم من أنّ الموضوع يشكّل الركن الوثيق للعلوم؛ إلّا أنّه يشكّل واحدًا من أركان العلوم الإنسانيّة. أمّا امتلاك تصوّر جامع للعلوم الإنسانيّة فيقتضي وجود الأركان الثلاثة الأخرى، أي المسائل، الغاية، والمنهج أيضًا.

---

١. مصباح يزدي، جامعه و تاريخ از ديدگاه قرآن، ١٦-١٧.

٢. مجموعة مؤلفين، جستارهايي در فلسفة علوم انساني از ديدگاه آيت الله مصباح، ٢٠-٢١.

**التعريف «الوظيفي»**

إنّ التعاريـف الاصطلاحيّة هي أمور اعتباريّة، ولا يمكن الحديث عن صحّتها أو عـدم صحّتها مـن منطلق منطقي وعقلي، فقد جاء عن القدماء: «لا مشـاحّة في الاصطـلاح». بناءً على ذلـك، لا يمكن الادّعاء بـأنّ كل التعاريف المتقدّمة الذكر صحيحة؛ إلّا أنّ التعريف كلّما كان أكثر واقعيّة وأكثر دقّة وأكثر فائدة على المستوى العمـليّ، كلّما كان علميًّا أكثـر من غيره. عند تعريف العلـم، يجب ذكر خصائصه التـي تميّزه عن العلوم الأخرى؛ لذلك نعتقد أنّ بإمكاننا تعريف العلوم الإنسـانيّة على النحو الآتي: «العلوم التي تدرس الأفعال والظواهر الإنسانيّة لدى الإنسان». وبعبارة تفصيليّة فإن العلوم الإنسانيّة تُطلق على العلوم التي تقوم بمهمّة «تعريف»، «وصف»، «تفسـير»، «تبيين»، «توقع»، «تقويم» و«مراقبة» (دعم، إكمال أو تغيير) الظواهر و«الأفعال الإنسانيّة».

المقصود من التعريف[1]، توضيح معاني المصطلحات المستخدمة في العلم؛ ففي علم الاجتماع على سـبيل المثال تكون الوظيفة تعريف مفاهيم المجتمع، الاجتماع، الفعل، المؤسسة، المنظّمة، الأزمة، الثورة، الإصلاح، الهيكل وغيرها.

المقصود من الوصف[2]، كما يبدو من التسـمية، تقديم تقرير وخبر عن الحادثة؛ من دون أيّ تحليل أو تعليل، فعندما نقول على سـبيل المثال «شارك في الانتخابات ٨٠٪ من واجدي الأهليّة» فإنّنا نقوم بعمليّة وصف فقط.

المقصود من التفسير الكشف عن المعنى أو[3] المعاني الخفيّة في الأفعال الإنسانيّة. وعند التفسـير ينبغي دراسـة الأبعـاد الثقافيّـة والاجتماعيّة والحـالات الروحيّة

1. Definition
2. Description
3. Interpretation

للمبحوث عنه بهدف فهم حقيقة الفعل الصادر عنه.

وفي التبيين[1] نحاول فهم واكتشاف أسباب وجود الفعل أو الظاهرة. وكأنّ شخصًا يسألنا على سبيل المثال «لماذا شارك في الانتخابات ٨٠٪ من واجدي الأهليّة؟». وفي الجواب يجب أن نبيّن علل وأسباب ذلك. فقد يقول بعضٌ في الجواب إن ذلك «بسبب المنافسة القويّة في الانتخابات، وتأكيد القادة السياسيّين والدينيّين على ذلك، وبسبب الأوضاع السياسيّة الخاصّة في المنطقة والعالم و...».

في مقام التقويم[2] نسعى لاكتشاف وفهم الظاهرة أو الفعل من ناحية كونه حسنًا أو قبيحًا، فضيلة أو رذيلة، صحيحًا أو غير صحيح.

أمّا المقصود من التوقّع[3]، فهو مجرّد وصف الأوضاع غير المشاهدة المستقبليّة. ويمكن القول إنّ التوقّع ناتج عن التبيين. كلّما كان التبيين دقيقًا، واقعيًّا وشاملًا، كان التوقّع أكثر دقّة، صحيحًا ومحتمل الوقوع.

وفي مقام الرقابة[4] نسعى لتدعيم وتقوية الفعل والظاهرة الحسنة، وإكمال الناقص منها وإضعاف أو تغيير غير الصحيح. المقصود من «الفعل» هنا الأعم من المصطلح الرائج. الفعل في المصطلح الرائج يراد به أوّلًا أفعال الإنسان الخارجيّة والظاهريّة والمحسوسة وليس أفعاله الباطنيّة أو حالاته الداخليّة، وثانيًا، يقع في مقابل «ردّة الفعل». أمّا «الفعل» في المصطلح الذي نقصده هنا فهو الذي يشتمل على الحالات الداخليّة والجوانح وردات الفعل. كما أنّ موضوع العلوم الإنسانيّة، وانطلاقًا من التعريف المختار، يشتمل على علاقات الإنسان وتعامله مع البيئة المحيطة به أيضًا. وهذا النوع من الأفعال هو من الأفعال الإنسانيّة القابلة للبحث في العلوم

1. Explanation
2. Valuation
3. Prediction
4. Control

الإنسـانيّة. والمقصود من «الظواهر الإنسانيّة» في التعريف، المؤسّسات الاجتماعيّة الأساسيّة والفرعيّة وهياكل المنظمات الاجتماعيّة وكل المنجزات البشريّة بشكل عامّ.

ومع ذلك، فالتعريف لم يشر للموضوع بشـكل شفّاف، ولم يبيّن الغاية والهدف من هذه العلوم، ولم يذكر المنهـج المعتمد فيها، ولا الفوائد التي تترتّب على العلوم الإنسـانيّة. سنحاول في باقي تفاصيل البحث الوصول إلى تعريف أكثر دقّة للعلوم الإنسانيّة، حيث تتّضح هذه الأبعاد.

## خصائص موضوع العلوم الإنسانيّة

أشرنا إلى أنّ موضوع العلوم الإنسانيّة عبارة عن «الأفعال والظواهر الإنسانيّة»؛ الأعم من الأفعال «لظاهريّة أو الباطنيّة»، «الجوارحيّة أو الجوانحيّة» و«الفرديّة أو الجماعيّة». لهذا الموضوع خصائص تميّز العلوم الإنسانيّة عن غيرها من العلوم طبعًا. وإذا كانت بنية كل علم ترتبط بشكل كبير بموضوعه، وإذا كان حَلّ المسائل واختيار المنهج أو مناهج التحليل في العلم يرتبط بخصائص الموضوع، لذلك سنركّز البحث هنا على ذكر أبرز خصائص العلوم الإنسانيّة[1]:

### الأوّل: جزءٌ من النشاطات الإنسانيّة

المقصود من «أفعال الإنسان» أفعال الإنسان الإنسانيّة وليس كلّ الأفعال التي تصدر عنه، فالجهاز الهضمي على سبيل المثال أو جهاز التغذية أو الدفع أو التنفس، تؤدي أفعالًا، إلّا أنّ جميع هذه الأفعال التي تصدر عن الإنسـان ليست إنسانيّة؛ بل هي أفعال حياتيّة فيزيولوجيّة، وهي أفعال ليست خاصّة بالإنسان بما هو إنسان، بل هي أفعال تصدر عن الإنسان باعتبار أنّه حيوان أو موجود حَيّ. إنّ كلّ الموضوعات

١. لمزيد من المطالعة حول الموضوع، راجع: بليكي، پارادايم‌هاي تحقيق در علوم انسـاني، ٧٨-٨٤؛ پارسانيا، جهان‌هاي اجتماعي، ٢٤-٢٨.

التي تكون نشـاطاتها خارجة عن دائرة إرادتنا واختيارنا، خارجة عن دائرة العلوم الإنسانيّة؛ لذلك فالعلوم الطبيعيّة خارجة عن دائرة العلوم الإنسانيّة؛ لأن وجودها وتحقّقها لا يرتبط بإرادتنا واختيارنا. ما نسـتفيده منها وما نقوم به من تصرف فيها جزء من الأفعال الإنسانيّة طبعًا؛ لذلك كانت محكومة بأحكام العلوم الإنسانيّة.

بنـاءً على ما تقدّم وبالنظر إلى موضوع العلوم الإنسـانيّة، فإن بعض العلوم من قبيل الفلسـفة والإلهيّات وخلافًـا للتصوّر العام الرائج، ليسـت جزءًا من العلوم الإنسـانيّة؛ لأن موضوعهـما ليس جزءًا من الأفعال الإنسـانيّة. الفلسـفة بمعناها المتعارف عليه (علم الوجود) تبحث في أحكام الوجود العامّة، كما تدرس القوانين والقواعـد العامّـة الحاكمة عـلى كلّ الوجود. بينـما العلوم الإنسـانيّة تبحث عن الوجودات الخاصّة، تبحث عن وجودات يرتبط تحققها بإرادة الإنسـان واختياره. موضوع العلوم الإنسـانيّة كما سائر الموجودات الأخرى محكوم للقوانين والقواعد الفلسـفيّة طبعًا، إلّا أنّ تلك الموضوعات خارجة عن الأبحاث الفلسـفيّة بشـكل مباشر[1]، كما أنّ بعض الأبحاث من قبيل معرفة الله، ومعرفة الوحي، ومعرفة المعاد خارجة عن دائرة العلوم الإنسـانيّة؛ مع أنّها من جملة العوامل والأسباب المؤثّرة في الأفعال الإنسانيّة، وهي ممّا يجري الاهتمام به في العلوم الإنسانيّة.

**الثاني: تعقيد الموضوع**

يمتـاز موضـوع العلوم الإنسـانيّة بأنّه موضـوع معقّد في مقارنتـه مع العلوم الطبيعيّة. إنّ الأفعال والظواهر الإنسـانيّة ترتبط بموجود معقّد ومجهول وذكي هو الإنسان، والإنسان موجود صاحب أوجه، وهو مجهول للغاية.

يضاف إلى ذلـك أنّ هذه الأفعال ترتبط بحالاته الروحيّة والنفسـيّة كما ترتبط

١. پارسانيا، جهان‌هاى اجتماعى، ٢٩-٣٢.

بأمر شـديد التعقيد باسـم الدافع والنية. وتؤثّر فيها بحور من الأفكار والمعتقدات والقيم والقواعد[١].

لا يمكن عزل الأفعال الإنسـانيّة عـن حالاته الروحيّة والنفسـيّة وعن نواياه ودوافعه بشكل شكلي وتصنّعي، وبالتالي إخضاعه للتجربة. فالسكوت على سبيل المثال هو فعل له عشرات الأنواع، وجميعها ذات ظاهر واحد، إلّا أنّ باطنها شـديد الاختلاف: أين هو الصمت عن علم وأين هو الصمت عن جهل؟ أين هو الصمت عـن رضـا وأين هو الصمت عن غضـب؟ أين هو الصمت عـن اختيار وأين هو الصمت عن خوف وإكراه؟ و ...

حاول بعض المؤلّفين[٢] أن يقدّم موضوع العلوم الإنسانيّة على أنّه موضوع بسيط وسـطحي، وأنّنا في العلوم الإنسانيّة نريد الإنسـان العادي البسيط وليس الإنسان الفلسـفي أو العرفاني أو الديني، حيث أراد بذلك إخراج أبعاد الإنسـان الفلسفيّة والدينيّة والعرفانيّة عن دائرة دراسات العلوم الإنسانيّة. هذا الفهم لموضوع العلوم الإنسانيّة مسبوق بفرضيّة خاطئة طبعًا، وهي أنّ المنهج التجريبي هو المنهج الوحيد المقبول لدراسـة الفعل الإنسـاني، وأنّ كل منهج آخر لدراسة الفعل الإنساني غير التجريبي فهو غير علمي. ولكن كيـف يمكن قبول أنّ الاعتقاد بالروح أو النفس المجرّدة أو عدم الاعتقاد بها، كلّ ذلك يؤدّي دورًا في دراسـة السـلوك الإنساني؟! صحيح أنّ معرفة الإنسان في العلوم الإنسانيّة الرائجة، ليست معرفة كاملة بالإنسان ولا تتضمّن جميع شـؤون الإنسان الوجوديّة؛ كما أنّ كلّ معرفة أخرى بالإنسان قد تكـون على هذا النحـو؛ ولكن هل يعتبر هذا الأمر مبرّرًا لجعل معرفة الإنسـان في العلوم الإنسانيّة مقتصرة على معرفته بالمنهج التجريبي؟ وهل الانحصاريّة المنهجيّة

1. See: Berger & Luckmann, The Social Construction of Reality.

٢. سروش، تفرج صنع، ٧-١٢.

في العلوم الإنسانيّة تبرّر اختصار المعرفة بالإنسان بالمستويات السطحيّة منه؟ الحقيقة أنّ هكذا اتّجاه لن يؤدّي سوى إلى الحرمان من فهم الواقع.

الحقيقة أنّ الأفعال الإنسانيّة التي تدرس في العلوم الإنسانيّة هي أفعال ذات معنى. هذه الأفعال ذات قشر ولب، لها جسم وروح، لها ظاهر وباطن. لا يمكن معرفة هذه الأفعال إذا التفتنا إلى القشور والظاهر، بل يجب الالتفات إلى الباطن واللب. تصدر الأفعال الإنسانيّة بهدف تحقّق ذاك المعنى وتلك الروح والباطن، فالشخص الذي يضع ورقة الاقتراع داخل صندوق -على سبيل المثال- الظاهر من هذا السلوك أنّه وضع ورقة خاصّة في صندوق، وباطنها أنّه قام بعمليّة اقتراع وانتخاب وحدّد مصيره. وعندما يصطدم شخص بآخر، يبادر إلى وضع يده على صدره، فالظاهر عبارة عن حركة بدنيّة خاصّة والباطن شيء آخر يطلق عليه احترام الشخص المقابل، حيث يصبح لهذا العمل معنى خاص. والعلّة الغائية لذاك الفعل هو هذا المعنى. لا يمكن تبيين وتوضيح هذه الأعمال من دون فهم معانيها.

الموضوع الذي يدرس في العلوم الطبيعيّة يفتقد هكذا خاصيّة. إنّ حركة النجوم ودوران الأرض حول الشمس أو أفعال الإنسان الطبيعيّة كالجذب والدفع، هي أمور «ذات معنى»، ولكنه ليس المقصود هنا، فظاهر هذه الأعمال وباطنها واحد[1]، أما الكناية والرموز والاستعارات فلا معنى لها في الأفعال الطبيعيّة؛ لذلك يكون الوصف (description) في العلوم الطبيعيّة واضحًا وشفّافًا. أمّا في العلوم الإنسانيّة فليس من السهل تقديم وصف دقيق للموضوع. لا يمكن وصف الفعل الإنساني

١. هذه الأفعال الطبيعيّة تتضمّن علامات وإشارات معنويّة إلهيّة طبعًا. وجميعها آيات إلهيّة، والتأمّل في كل واحدة منها يرشدنا إلى حقيقة الوجود. وإذا تأمّلنا في عالم الطبيعة ونظرنا إليه نظرة عرفانيّة وتوحيديّة وإسلاميّة، لوجدنا أنّ كافّة أجزائه تحكي عن شعور ووعي. وقد وضّح القرآن الكريم هذه الحقيقة بشكل جميل جدًّا، فقال: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ۚ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (الإسراء: ٤٤).

وصفًا صحيحًا بواسطة أدوات التجربة والإحساس. طبعًا هذه الحقيقة تحكي عن أنّ استخدام مناهج العلوم الطبيعيّة في تحليل موضوعات العلوم الإنسانيّة يجب أن يرافقه احتياط كبير.

**الثالث: هدفيّة الأفعال الإنسانيّة**

الإنسان موجود صاحب هدف، وأمّا أفعاله الاختياريّة فهي من منطلق الوصول إلى الهدف، حتّى أنّ السلوكيّات التي تبدو من ظاهرها عبثيّة لا هدف فيها، فإن لها هدفًا في الباطن تسعى للوصول إليه.

«إنّ القيام بعمل ما يتوقّف على الشوق الذي يتعلّق أصالة بنتيجة العمل ويتعلّق بنا بالتبع، وحصول الشوق مشروط بتصوّر الفعل ونتيجته والتصديق بمطلوبيّة النتيجة، وبما أنّ نتيجة الفعل مطلوبة بالأصالة (في مقابل العمل عينه المطلوب بالتبع)، لذلك أطلقوا عليه «الغاية» وأطلقوا على العلم به ومحبته «العلّة الغائية»؛ لذلك فإن للإتيان بالفعل الاختياري، علّة أخرى هي «العلة الغائية»[1].

بناءً على ما تقدّم، فإنّ الأفعال التي تبدو واحدة ومتساوية في الظاهر تحصل لأهداف مختلفة؛ فالاقتراع على سبيل المثال فعل اجتماعي قد يحصل بهدف زيادة وتدعيم القوّة الوطنيّة، وقد يكون لأجل اختيار الشخص الأنسب، وقد يكون لأجل انتصار الحزب الذي ينتمي إليه الشخص، وقد يكون بهدف العمل بالواجب الديني والشرعي، كما أنّ زيارة مدينة مشهد المقدّسة قد يكون لأجل شراء ما يحتاجه الشخص من أسواقها؛ وقد يكون بهدف تعميق المعرفة بجغرافيا إيران، كما قد يكون بهدف الترفيه في مراكز المدينة السياحيّة، وقد يكون لأجل زيارة الإمام الثامن عليه السلام والاستفادة من معين مرقده المعنوي؛ لذلك وكما أسلفنا، قد يكون الفعل واحدًا في

١. مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ٢: ١٣٢-١٣٣.

الظاهر، إلا أنّ الاختلاف هو في باطنه وحقيقته. وهذا يضاعف صعوبة الموضوع والدراسات في العلوم الإنسانيّة. ويتبيّن ممّا تقدّم عدم جدوائية استخدام المنهج المعتمد في دراسات الظواهر الطبيعيّة في دراسات العلوم الإنسانيّة.

**الرابع: اعتباريّة الموضوع**

من جملة خصائص موضوع العلوم الإنسانيّة أنّه من سنخ الأفعال والظواهر الاعتباريّة والانتزاعيّة، وبعبارة أخرى هو من سنخ الحقائق الفلسفيّة. كما أنّ الحياة البشريّة، مليئة بالاعتباريّات، ويقول العلامة الطباطبائي في هذا الخصوص: «إنّ المفاهيم الاعتباريّة التي أخرجها الإنسان الاجتماعي المعاصر من ذهنه كثيرة إلى درجة أنّ تصنيفها وتعدادها والتمييز بينها أعلى من القدرات الفكريّة عند الإنسان مع أنّها جميعها من صنع الذهن»[١].

إنّ مسائل اللغة، الزواج، الملكيّة، المعاملات الشؤون الاجتماعيّة، الرئاسة والمرؤوسيّة، العلاقات السياسيّة والاقتصاديّة وغيرها هي من سنخ الاعتباريّات. في الأساس لا يمكن فهم العقل الإنساني والاجتماعي من دون فهم الاعتباريّات الإنسانيّة. يقول بيتر وينش (١٩٢٦-١٩٩٧)، وهو من مؤسّسي المدرسة التفهيميّة والتفسيريّة:

«إنّ الرابط بين المفاهيم والنسيج [الاجتماعي] هو رابط داخلي. ويحصل المفهوم من خلال معناه الذي يؤدّيه في النظام الفكري... عندما نبحث عن «الأشياء» فقط، فهي جسمانيّة، والمعايير التي نعتمدها هي من دون شك معايير المشاهد؛ ويختلف الوضع عندما نقرن «الأشياء» بالفكر (أو «الأشياء» الاجتماعيّة)؛ لأن كون تلك الأشياء فكريّة أو اجتماعيّة -في مقابل الجسمانيّة- فذلك يتعلّق بصورتها الخاصّة،

١. الطباطبائي، أصول فلسفة وروش رئاليسم، مقال الإدراكات الاعتباريّة، هامش مطهري (مطهري، مجموعة الآثار، ٦: ٤٤٤).

يتعلّق بنظام فكري أو نمط حياة. وتتحقّق الحوادث الفكريّة أو الاجتماعيّة عند الإشارة إلى المعايير الحاكمة على النظام الفكري أو نمط الحياة. والنتيجة أنّ الباحث الاجتماعي عندما يريد التعامل معها على أنّها حوادث اجتماعيّة، فيجب عليه أن يدرس المعايير التي تميّز أنواع الأفعال «المختلفة» وأنواع الأعمال «المتساوية» داخل نمط الحياة. وأمّا إذا عمد إلى ذلك، فالحوادث التي يدرسها تفقد خصوصيّتها التي أصبحت بواسطتها أحداثًا اجتماعيّة»[١].

يظنّ بعض الباحثين أنّ الاعتباريّات الاجتماعيّة هي أمور لا مبادئ ولا جذور لها، وفي الخلاصة هي أمور مزاجيّة ونسبيّة ووضعيّة بالكامل. لذلك اعتبر أنّ العلوم الإنسانيّة تفتقد قيمة العلوم الطبيعيّة. واعتبر أنّ العلوم الطبيعيّة تدرس الواقع وتكشف عن العلاقات العليّة؛ وأمّا العلوم الإنسانيّة فتدرس الاعتباريّات والجمليّات وتكشف عن الوضعيّات. الحقيقة أنّ هذه النظرة للاعتباريّات الاجتماعيّة سطحيّة وخاطئة، صحيح أنّ الاعتباريّات الاجتماعيّة والإنسانيّة تابعة للاحتياجات الحياتيّة والظروف المحيطة وأنّها قابلة للتغيير، إلّا أنّ جذورها تعود إلى الواقع. إنّ فهم واكتشاف حقيقة هذه الاعتباريّات، مهمّة يجب أن يقوم بها مفكّر صاحب أصالة[٢].

وتجب الإشارة إلى أنّ دراسة هذا النوع من الموضوعات أصعب بمرّات عديدة من العلوم الطبيعيّة طبعًا. وإنّ هذه الأمور أكثر عراقة قدمًا من مسائل العلوم الطبيعيّة وتتطلّب جهودًا مضاعفة.

---

١. وينچ، ايدهٔ علم اجتماعي و پيوند آن با فلسفه، ١٠١-١٠٣.

٢. راجع: شريفي، خوب چيست؟ بد كدام است؟، ٤٧-١٧٦.

**الخامس: الارتباط بالوعي والإرادة والاختيار**

يتّضح دور الوعي والمعرفة في تحقّق موضوع العلوم الإنسانيّة بناءً على التعريف الذي قدّمناه لها. إنّ الأفعال والظواهر الإنسانيّة التي تُدرس في العلوم الاجتماعيّة هي الأفعال والظواهر الواعية؛ وتوضيح ذلك أنّ بعض الأمور من قبيل دوران الأرض حول الشمس، تشكُّل الريح، خفقان القلب، وسرعة الدم في العروق، لا ترتبط بوعينا وإرادتنا واختيارنا؛ لذلك لا تتمّ دراسة هذه الأمور في العلوم الإنسانيّة؛ أمّا بعض الأمور الأخرى من قبيل الإنتاج، التوزيع، المصرف، العلاقة مع الآخرين المشاركة في المسائل الاجتماعيّة، التحدّث، الكتابة، القراءة، التدريس وغيرها من الأفعال فهي إنسانيّة. من أهمّ خصائص هذا النوع من الأفعال أنّها ترتبط بوعينا وإرادتنا واختيارنا، وهذا يعني أنّنا كلّما فقدنا معرفتنا بها، لا يصدر الفعل منّا. إنّ صدور هكذا أفعال يرتبط ارتباطًا تامًا بإرادة واختيار الإنسان.

قد يتعرّض الباحث استطرادًا لدراسة أفعال الإنسان غير الواعية وغير الإراديّة؛ أمّا محلّ دراسته المباشرة والأصيلة فهي الأفعال الواعية والإراديّة، ومن هذا القبيل دراسات علم النفس التي تتناول مستوى الذكاء، الغرائز، العواطف الإنسانيّة، الحافظة والذهن، فالمقصود من هذا النوع من الدراسات تحليل علل وأسباب تشكّل أفعال الإنسان الداخليّة والخارجيّة أو الأفعال الفرديّة والجمعيّة؛ وإلّا فهي ليست موردًا للدراسة المباشرة في العلوم الإنسانيّة.

يستنتج من هذه الخاصية نقطة مهمّة، وهي أنّ عمليّة فهم تشكّل الإرادة عند الإنسان صعب ومعقّد، بسبب وجود أركان معرفيّة سابقة على الإرادة (كتصوّر الفعل، التصديق بالفائدة والشوق)؛ لذلك كان توضيح الأفعال الإنسانيّة أكثر صعوبة وتعقيدًا من توضيح المسائل الطبيعيّة[1].

١. سوزنجي، معنا، امكان و راهكارهاي تحقق علم ديني، ١١٧.

تجدر الإشـارة إلى أنّ ارتباط الفعل الإنساني بوعيه وإرادته واختياره لا يستلزم عدم القدرة على اسـتخراج واستنباط أيّ نوع قانوني للسلوكيّات الإنسانيّة أو عدم إيجاد حكم عامّ موثوق حول سـلوكيّات البشر الفرديّـة والجمعيّة. إنّ ما يبيّنه هذا الارتبـاط هو أنّ موضوع الدراسـات في العلوم الإنسـانيّة ليس موضوعًا سـهلًا وبسـيطًا، ولا ينبغـي التعامل مع السـلوكيّات البشريّة من منطلـق آلي وربوتي، لا يمكن اسـتنتاج قوانين وأنظمة عامّة للفعل الإنساني عن طريق المعطيات الظاهريّة والقواعد التجريبيّة الصرفة. إنّ اسـتخراج واكتشـاف قوانين من الظواهر الفاقدة للحياة والإرادة والاختيار أسـهل وأبسـط من اسـتخراجها مـن الأفعال الواعية والإراديّة والاختياريّة. لا يمكن اكتشاف قاعدة للسلوك الإنساني بمجرّد مشاهدة أوجه التشـابه في السـلوكيّات الإنسـانيّة الخاصّة. إنّ عناصر الاختيـار والإرادة وارتباط الفعل الإنسـاني بالثقافة والبيئة المحيطة تفرض على الباحث عدم الإذعان لأوجه الشـبه الظاهريّة بين الأفعال الإنسانيّة. فقد تحمل هذه التشابهات الظاهريّة اختلافات عميقة ومعنائيّة. إنّ صدور وتحقّق أفعال الإنسـان الاختياريّة يرتبط بما يملـك من معرفة وميول وقـدرات. يتحقّق فعل الاقتراع على سـبيل المثال عندما ندرك مقدمـات تحقّق هذا الفعل، وعندما نأخذ بعين الاعتبـار المنافع التي تترتّب عـلى القيام به وعلى القدرة على الإتيان به، وعندمـا يترجّح الإتيان بهذا الفعل على الأفعال الأخرى المعارضة والمنافسة؛ لذلك فإن مقدار الميل للقيام بهذا العمل يرتبط بمقدار الوعي بالمنافع والمصالح المترتّبة. كلّما كانت المعرفة بمنافع وفوائد المشاركة السياسيّة أكثر، كان الميل للإتيان به أكبر وكان ترجيحه على المنافس أوضح. من هنا، عند تحليل الأفعال الإنسـانيّة ومراقبتها وتوقّعها لا ينبغي الاكتفاء بالبعد الخارجي لها. يجب الالتفات إلى العلاقات فيما بين الأفعال وتأثيرها على الميول والانتظارات. وعند محاولة إيجاد تغيير في الأفعال الإنسانيّة لا بدّ من الالتفات إلى العوامل المؤثّرة في تشكّلها أي الميول والتوقّعات.

**السادس: الارتباط بالاحتياجات**

إنّ من أشهر نماذج «التبيين» في العلوم الطبيعيّة التي يعتقد بعض المفكّرين الغربيّين بضرورة الاستفادة منها في العلوم الإنسانيّة نموذج «القانون الشامل». يعتقد بعض فلاسفة العلم من أمثال جون استورات ميل (١٨٠٦-١٨٧٣)، بول أوبنهايم (١٨٥٥-١٩٧٧)، كارل همبل (١٩٠٥-١٩٩٧) وآخرون، أنّ نموذج التبيين في كافّة العلوم الأعم من الطبيعة أو الإنسانيّة هو نموذج القانون الشامل فقط. المقصود من هذا القانون أنّه «كلّما تمكّنا من إدراج حادثة تحت شمول قانون طبيعي، وبعبارة أخرى كلّما تمكّنا من توضيح أنّ حادثة ما توافق النظم الطبيعي والعام، عند ذلك نعمد إلى تبيينها»[1]. وأيّد بعض الباحثين في الداخل هذه النظريّة وأكّدوا أنّ القانون الشامل هو نموذج التبيين الوحيد[2].

إنّ الالتفات إلى خاصيّة العلوم الإنسانيّة المهمّة والتي تخالف العلوم الطبيعيّة، أي ارتباطها بالاحتياجات والمقتضيات الاجتماعيّة والفرديّة، يبيّن ضرورة التمهّل وإعادة النظر في استخدام هذا النموذج في المجال العلمي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار تنوّع احتياجات الأفراد والمجتمعات والاختلافات الموجودة في هذا الإطار، فمن غير المعلوم أن تكون العلوم الإنسانيّة التي أنتجها المفكّرون في المجتمع قادرة على وصف وتبيين ومعالجة مشكلات وأمراض المجتمع. إنّ العلوم الإنسانيّة التي أنتجها الغربيّون تقوم على أساس احتياجات الإنسان الغربي وليس كل البشر، وتلبّي احتياجات الإنسان والمجتمع العلماني وليس الإنسان والمجتمع المتديّن؛ لذلك فإنّ القوانين والمعايير التي تتضمّنها العلوم الإنسانيّة الغربيّة لا تساعد على حَلّ أيّ من مشاكلنا، بل تضيف أمراضًا ومشكلات أخرى إلينا. من هنا، لا يمكن

١. كيم، «التبيين العلمي»، في معرفة العلم الفلسفيّة، ٥٧.

٢. بستان و آخرون، گامي به سوي علم ديني(١): ساختار علم تجربي و امكان علم ديني، ٧٢-٧٣.

ومن خلال التمسّك بالقانون الشامل، الادّعاء أنّ كلّ قانون حول فعل من الأفعال الإنسـانيّة، هو قانون عامّ وشامل ويصلح لكلّ مكان. وإذا ما اكْتُشف قانون يلبّي كافّة الاحتياجات والمقتضيات الزمانيّة والمكانيّة والثقافيّة، يصبح عامًا مع احتفاظه بالشروط والمقتضيات.

**السابع: الارتباط بالموقع الزماني والمكاني**

من الممكن أن تتغيّر الأفعال الإنسانيّة بما يتناسب مع الظروف الزمانيّة والمكانيّة المختلفة. وذلك لأنّ الأفعال الواعية والإراديّة تحصل بهدف تحقيق أهداف خاصّة. فسلوك الشخص عندما يدرك وجود من يسيء الاستفادة منه يختلف عنه في الظروف العادية. وعندما نعلم وجود شخص أو أشخاص يراقبون أعمالنا، تصدر عنّا أفعال مختلفـة فيما لو كنّا في ظروف طبيعيّة، وهذا يخالف الموضوعات الطبيعيّة التي تظهر أمام الباحثين على شـكل وحالة واحدة باستمرار. إنّ كون الباحث مؤمنًا أو كافرًا لا يغيّر شـيئًا في الأحجار أو السـماء والأرض. كما أنّ أوضاع هذه الأمور لا تتغيّر فيما لو كان الشـخص بريطانيًّا أو إيرانيًّا، ظالمًا أو عادلًا، مستعمرًا أو صاحب خير. أمّا الأفعال الإنسانيّة فتتأثّر بهذه الأمور.

السلوكيّات الإنسانيّة لا تكون على وتيرة واحدة في جميع الأمكنة والأزمنة ومع كل الأشـخاص، بل تتغيّر بما يتناسب مع ظروف الزمان والمكان. في المحصلة، فإن القوانـين المتعلّقة بالطبيعة تبدو في الظاهر أنّها فوق الزمان والمكان والبيئة المحيطة؛ لذلك فهي تقبل التعميم؛ ومن هذا المنطلق يمكن القول وبوضوح «تتحقّق الأمور المتشابهة عند التشـابه في الظروف والأوضاع والأحوال». وعلى العكس من ذلك القوانين المستخرجة من الأفعال الإنسانيّة المرتبطة بالزمان والمكان والبيئة المحيطة، وهـي لا تقبـل التعميم كما في القوانـين الطبيعيّة؛ بل تعميمها يحتـاج إلى ذكر قيود وشروط عديدة، وكأنّها شبيهة بالنوع المنحصر في فرده، وبالتالي لا يتوقّع منها العمل

المنتظر. يقول كارل بوبر (١٩٠٢-١٩٩٤): «هناك اختلاف فاحش بين السلوكيّات الطبيعيّة والاجتماعيّة التي تكون على السوية. السلوكيّات الاجتماعيّة والإنسانيّة تتغيّر بين فترة زمانيّة وأخرى على أثر النشاطات الإنسانيّة، وهي من صنيعة الإنسان وليس الطبيعة، وهي متغيّرة لارتباطها بالطبيعة الإنسانيّة؛ فالطبيعة البشريّة قادرة على التغيير وحتى على الإشراف عليها»[١].

من هنا، يجب القول إنّ من البساطة الاعتقاد بأنّ الدراسات الإنسانيّة تكون على وتيرة واحدة مع الدراسات الطبيعيّة. هذا الكلام لا يعني نسبيّة المعرفة في العلوم الإنسانيّة طبعًا؛ النسبيّة المرفوضة هي المزاجيّة أو الاعتباريّة الوضعيّة بشكل تامّ. وهي غير صحيحة وغير معقولة؛ أمّا النسبيّة التي ترتبط بظروف الزمان والمكان ومقتضياتهما، فهي لا تتنافى مع الواقع على الإطلاق[٢].

---

1. Popper, the Poverty of Historicism, 7-8.

٢. للنسبيّة معنيان في الحد الأدنى: ألف- النسبيّة الناظرة إلى الظروف الواقعيّة؛ هنا يكون المقصود من نسبيّة الحكم أنّ النسبة بين الحكم والظروف والقيود الواقعيّة لموضوعها، مختلفة ومتغيّرة؛ فنقول مثلًا إنّ غليان الماء على ١٠٠ درجة مئويّة نسبي، أي نسبة إلى أنّ الماء صاف أم لا، أن يكون ضغط الهواء اتمسفير واحد أو أكثر أو أقلّ، حيث تختلف درجة غليان الماء باختلاف هذه الأمور. وهذا يعني أنّ الحكم المذكور ليس ثابتًا بل حكم يتغيّر بما يتناسب مع الشروط والقيود الخاصّة والواقعيّة. نعم، يبقى الحكم ثابتًا لا يقبل التغيير فيما لو كان الماء صافيًا باستمرار وضغط الهواء اتمسفير واحد دائمًا. فيكون الغليان على ١٠٠ درجة مئويّة باستمرار. ومع وجود تلك الشروط والقيود الواقعيّة لا يكون الحكم مطلقًا غير قابل للتغيير. وهكذا يكون حال الأحكام المتعلّقة بالحقائق والوقائع حيث تكون ثابتة ومطلقة لا تقبل التغيير في جميع أو بعض الشروط الواقعيّة، وأمّا القوانين الطبيعيّة والرياضيّة والفلسفيّة، فتوضح تلك الشروط الواقعيّة للحكم.

ب- النسبيّة الناظرة إلى السلائق الشخصيّة والجمعيّة: المقصود من نسبية الحكم هنا أنّه لا يرتبط بأيّ من الواقعيّات. بل يرتبط بسلائق وأمزجة الأفراد والوضعيّات؛ لذلك فهو يقبل التغيير مع كل قيد وشرط. إنّ ما هو مذموم وخاطئ وغير مقبول انطلاقًا من مبادئنا المعرفيّة، هو النسبيّة بالمعنى الثاني؛ أمّا النسبيّة بالمعنى الأوّل فلا يمكن إنكارها ولا تتعارض مع الواقعيّة والإطلاق. راجع: شريفي، «نسبيت و اطلاق در اخلاق»، ٩٠-٩٢.

والحقيقة أنّه لا ينبغي دراسة الحقائق والوقائع الناظرة إلى أفعال الإنسان كما الحقائق والوقائع الناظرة إلى الأفعال الطبيعيّة.

**الثامن: التأثّر بالنتائج**

إنّ من أهمّ مراحل المعرفة العلميّة التي تظهر بوضوح في الموضوعات الطبيعيّة، مسألة «التوقّع»[1]. أمّا في العلوم الإنسانيّة فإن هذه المرحلة من المعرفة العلميّة تواجه مشكلات حقيقيّة بسبب خصائص الموضوع الخاصّة. لا يمكن توقّع عواقب ونتائج بعض الأفعال الإنسانيّة، فالأفعال الإنسانيّة تتأثّر بنتائجها الاحتماليّة؛ وذلك لكونها واعية واختياريّة. أي أنّ اختيار بعض الأفعال هو بسبب ما تحمله من نتائج مقبولة ومرضيّة يتوقّع الشخص حصولها، كما أنّ اجتناب بعض الأفعال الأخرى معلول الخوف من حدوث نتائج غير مطلوبة يخاف الشخص من حصولها، حتّى لو كان هذا التوقّع أو الخوف وهميًا وغير واقعي. لعلّ هذا السبب هو الذي دفع بعض الباحثين إلى اعتبار «التوقّع» أمرًا غير ممكن في العلوم الإنسانيّة، وأوضحوا أنّ التوقّع ممكن في العلوم الإنسانيّة عن طريق «التنبّؤ» فقط[2].

من هذا المنطلق، عندما يعلن الباحث في العلوم الإنسانيّة النتائج المحتملة للفعل الإنساني أو الاجتماعي، فمن المحتمل أن يترك ذلك تأثيره على فعل الأفراد أو أن يسرع من إقبالهم على الفعل أو اجتنابهم له[3].

وعندما يعلن خبراء الاقتصاد عن وجود حالة ركود اقتصادي، فإن ذلك سيترك تأثيره على الأفراد والمؤسّسات الاقتصاديّة، وقد يكون هذا الإعلان والتوقّع بنفسه سبب الركود الحقيقي وليس الأسباب الواقعيّة، بل قد يكون هذا التوقّع سبب

1. Prediction
2. Merton, Social Theory and Social Structure.
3. Popper, The Poverty of Historicism, 13-14.

الإفـلاس السريع؛ لأن رأس المال موجود شـديد الخـوف، وأصحاب رأس المال يسرعون في إخراج أموالهم من البنوك. وكذلك عندما يتوقّع علماء الاجتماع حصول ثروة أو عصيان اجتماعي، يتّخذ السياسـيّون عادة إجراءات أمنيّة شـديدة ويسعى الحكّام العقلاء لإزالة أسباب وعلل العصيان أو الثورة، وقد يكون هذا التوقّع بحدّ ذاته عاملًا مساعدًا للاستقرار الاجتماعي.

تشـير هذه المسـائل إلى ما يكتنف دراسـات العلوم الإنسـانيّة من صعوبات. والواضـح أنّه لا ينبغي التعامل مع موضوعات العلوم الإنسـانيّة كما هو الحال مع موضوعات العلوم الطبيعيّة. إنّ الكثير من الأسباب والعلل الظاهرة والخفيّة تلعب دورًا مؤثّرًا في إيجاد الفعل الإنساني، وهذا ما يجعل من فهم الفعل الإنساني والحكم عليـه في غاية الصعوبة والتعقيد. أمّا الاسـتفادة من منهج جـاف لا روح فيه، أي المنهـج التجريبي للحكم على الأفعال الإنسـانيّة وفهم عللها وأسـبابها ونتائجها، يبعدنا عن فهم حقيقة هذا الفعل.

### الدلالات المنهجيّة لخصائص موضوع العلوم الإنسانيّة

سنفرد بحثًا مستقلًّا ومفصّلًا حول مسألة المنهج ومناهج العلوم الإنسانيّة. وهنا سنشير إلى المنهج المطلوب في دراسات العلوم الإنسانيّة بما يتناسب مع المطالب التي ذكرت، وهو من نتاج الدقّة في خصائص العلوم الإنسانيّة.

يُصرّ بعض المؤلّفين بسبب وقوعهم تحت تأثير أجواء المدرسة الوضعيّة الفكريّة، وميلهم الشديد نحو المنهج التجريبي، أو لانبهارهم بأجواء العلوم الإنسانيّة الغربيّة عـلى إضافة قيد «المنهج التجريبي» على تعريف العلوم الإنسـانيّة. واعتبروا أنّ كل دراسـة للفعل والظواهر الإنسـانيّة تخرج عن دائرة العلوم الإنسانيّة إذا لم تأتِ عن طريق التجربة. وبعبارة أخرى يظنّ هؤلاء أنّ العلوم الإنسانيّة تعادل «علم السلوك

التجريبي» وهو علم يقابل «علم السلوك الفلسفي»، و«علم السلوك الديني» و«علم السلوك العرفاني». وعندما حاولوا تعريف العلوم الإنسانيّة عن طريق الغاية، اتّجهوا لذكر الغايات التجريبيّة القابلة للمشاهدة. وعليه يكون الهدف من العلوم الإنسانيّة تقديم توقّعات تقبل التجريب في خصوص السلوكيّات الإنسانيّة[١].

ولا شك في أن من المهم أن يكون لدينا إلى جانب علم السلوك الفلسفي والديني والعرفاني نوع آخر من علم السلوك أي التجريبي، فهذا أمر مفيد ولا يؤدّي إلى إيجاد أيّ إشكال. أمّا إخضاع العلوم الإنسانيّة والدراسات الإنسانيّة لمنهج واحد هو التجريبي، فهذا لا دليل عليه سوى القبول بالمنهجيّة الوضعيّة والاعتقاد بأيديولوجيا علم الإناسة والعلمانيّة.

على كل الأحوال، فإن الخصائص التي ذكرت لموضوع دراسات العلوم الإنسانيّة، أي الأفعال والظواهر الإنسانيّة، تشير إلى عدم إمكانيّة دراستها عن طريق منهج العلوم الطبيعيّة بمفرده. إنّ التعقيد الموجود في الفعل الإنساني والعلل والأسباب المؤثرة في وجوده، وكذلك ارتباطه الشديد بالرؤية الكونيّة والأيديولوجيا والشروط الزمانيّة والمكانيّة، كلّ ذلك يقتضي وجود اهتمام خاصّ بالمنهج في هذه العلوم.

نحن ملتفتون طبعًا إلى أنّ مجرّد اختلاف موضوعين لا يستلزم من الناحية المنطقيّة الحاجة إلى أسلوبين مختلفين في الدراسة، فالاختلاف بين الحجر والماء أو الأرض وكافّة النجوم والسيارات لا يستلزم أن يكون المنهج العلمي في كلّ منها مختلفًا عن الآخر، فعلم الأرض لا يختلف بالكامل عن علم النجوم، بل ثمّة تشابه شديد بينهما على مستوى الهيكل والمنهج. وخلافًا لبعض المؤلّفين[٢] أيضًا، لا يمكن أن يكون التعقيد الموجود في موضوع دراسات العلوم الإنسانيّة سببًا لإثبات «عدم

١. سروش، تفرج صنع، ٢٤-٢٥.
٢. م. ن، ١٠٥-١٠٦.

تقنين السلوك الإنساني». لكن الاختلاف قد يصل تارة إلى مستوى لا يمكن من خلاله الاكتفاء بمنهج واحد في دراستها، عندها الأفضل استخدام مناهج دقيقة متعدّدة الأوجه عند دراسة موضوعات معقّدة ومتعدّدة الأوجه أيضًا، وإلّا قد يستلزم الأمر الابتعاد عن الحقيقة.

### الدلالات الغائية لخصائص موضوع العلوم الإنسانيّة

أشرنا إلى أنّ العلوم الإنسانيّة تدرس الأفعال والظواهر الإنسانيّة، وهي أفعال تتبع أهدافًا طولية متعدّدة باعتبار ما تمتاز به من وعي وإرادة. والفعل الواعي والإرادي هو الذي يرتبط بطلب الباحث وإرادته ووعيه، فإذا وجدت كافّة العلل والأسباب الخارجيّة لوجود الفعل ولم تتعلّق به إرادة الشخص، فلا يتحقّق. كما أنّ تعلّق إرادة الشخص وطلبه بالفعل هو معلول لمطلوبيّة أمر آخر، وهو الذي يطلق عليه الغاية أو الهدف. «الهدف» هو الشيء الذي يدفع الشخص للقيام بفعل ما عن إرادة واختيار لأجل تحقّقه والوصول إليه. والهدف قد يكون بحدّ ذاته معلول هدف أو أهداف أخرى طبعًا، ومع ذلك فإن سلسلة الأهداف لا يمكن أن تستمر إلى اللانهاية، حيث لا يمكن عند ذلك أن يصدر فعل عن الإنسان. من خلال التحليلات الفلسفيّة والنفسيّة نصل إلى نتيجة مفادها أنّ الهدف الغائي لكافّة الأفعال الإنسانيّة هو «حب الذات»، وحب الذات يؤدّي إلى أن تصدر الأفعال الإنسانيّة لسببين ودافعين، «الإشارة إلى آثار وقدرات الذات» و«رفع النقص والاستكمال»[1].

إنّ الدافع العامّ للإقبال نحو تحصيل العلم، الأعم من العلوم الطبيعيّة أو الإنسانيّة، الدينيّة أو غير الدينيّة اكتساب وتنمية المعرفة لدى الإنسان، إلّا أنّ هذا الدافع مسبوق بدوافع وأهداف أخرى هي التي يعمل الإنسان على الوصول إليها

١. لمزيد من المعلومات راجع: مصباح ومحيطي اردكان، بنيادي‌ترين انديشه‌ها، ١٠٠-١٠٢.

في النهاية. يقول بعض المفكّرين أنّ «هدف العلوم الإنسانيّة إدراك سلوك الإنسان بصورة منطقيّة»[١]، الواضح أنّ إدراك الأنظمة العامّة والقوانين الحاكمة على السلوك الإنساني لا يمكن أن يكون الهدف الغائي والغاية الأساسيّة للعلوم الإنسانيّة. لأنّنا لو سألنا هذا الباحث بعينه: لماذا نريد امتلاك إدراك منطقي للسلوك الإنساني، فقد يقدّم جوابًا كأن يقول إنّ إدراكنا للقوانين الحاكمة على السلوك الإنساني يجعلنا أكثر قدرة على الاستفادة من هذه السلوكيّات في سبيل الحصول على السلطة والمنفعة والرفاه وأمثال ذلك. وعلى هذا النحو يصبح الدافع النهائي للعلوم الإنسانيّة عبارة عن الوصول للسلطة واللذة والمنفعة والرفاه وخدمة الخلق ورضى الله تعالى وغير ذلك.

يعتبر أصحاب المدرسة التفهيميّة أو التفسيريّة أنّ هدف العلوم الإنسانيّة ليس اكتشاف القواعد الحاكمة على السلوك الإنساني، بل إدراك وفهم الاعتبارات والمعاني والدوافع الخفية في مختلف الأفعال الإنسانيّة. يعتقد هؤلاء أنّ هدف العلوم الإنسانيّة هو أن يعمد الباحث إلى اكتشاف المعاني الخفية في الأفعال الإنسانيّة ووصفها. الواضح أنّ فهم المعاني الخفية في الأفعال الإنسانيّة ليس هدفًا نهائيًّا؛ لذلك إذا وجّهنا السؤال لأصحاب هذه الرؤية: لماذا تريدون فهم المعاني الخفيّة في الأفعال الإنسانيّة، فسيذكرون في الجواب هدفًا آخر. قد يقولون إنّ فهم هذه المعاني يساعد في توقع السلوكيّات التي تصدر عن الإنسان، وبالتالي التحكّم بها وتوجيهها. وإذا سألناهم مرة أخرى: لماذا تريدون إدارة ومراقبة الأفعال الإنسانيّة سيذكرون أهدافًا أخرى من قبيل الوصول إلى السلطة، الثروة، اللذة، المنفعة والكمال.

يتحدّث السيد الخميني حول الهدف من جميع العلوم الأعم من العلوم الطبيعيّة أو الإنسانيّة، يقول:

---

١. دلاور، مباني نظري و عملي پژوهش در علوم انساني و اجتماعي، ١٩.

«وذاك المعنى الذي يريده الإسلام سواء أكان من العلوم الطبيعيّة وغير الطبيعيّة هو أن تكون مقيّدة بالعلوم الإلهيّة وعائدة إلى التوحيد، فلكلّ علم بُعْدٌ إلهي، أي أنّ الإنسان حين يرى الطبيعة يرى الله فيها، وحين يرى المادّة يرى الله فيها، وحين يرى كلّ الموجودات يرى الله فيها. وذاك الذي جاء الإسلام من أجله هو إعادة جميع الموجودات الطبيعيّة إلى الألوهيّة وجميع العلوم الطبيعيّة إلى العلوم الإلهية. وهذا هو المعنى المطلوب من الجامعات، لا الطبّ نفسُه، مع أنّ الطب لا بدّ منه، والعلوم الطبيعيّة لا بدّ منها، والعلاج البدني لا بدّ منه، لكنّ المهم هو مركز الثقل، ألا وهو التوحيد»[1].

١. خميني، صحيفة الإمام، من كلامه في جمع من أساتذة جامعة طهران ١٣ تير ١٣٥٨، ٨: ٤٣٥.

**الأسئلة**

١. لماذا لم يُقـدَّم تعريفٌ دقيق وجامع للعلوم الإنسـانيّة؟ كيف يمكن حَلّ هذا الإشكال من وجهة نظرك؟
٢. ما المقصود من الأبعاد الوصفيّة والمعياريّة للعلوم الإنسانيّة؟ وما هي أسباب عدم الالتفات لأبعادها المعياريّة؟ وما هي النتائج التي تترتّب على ذلك؟
٣. ما هـي الاختلافات بين الموضوع الذي يُدرس في العلوم الإنسـانيّة والذي يُدرس في العلوم الطبيعيّة؟
٤. لماذا يطلق على العلوم الإنسانيّة أنّها «علوم تفهيميّة»، و«علوم عرفيّة» و«علوم نقديّة»؟
٥. لماذا تكون التعاريف المصداقيّة والحقيقيّة في علوم الإنسان غير عمليّة؟
٦. قُدِّم للعلوم الإنسـانيّة تعريف عملي، فقالوا: هي علم «تعريف»، «وصف»، «تفسـير»، «تبيين»، «توقع»، «تقويـم» و«مراقبة» الأفعال الإنسـانيّة. وضّح أركان التعريف السبعة بدقّة؟
٧. اذكر أهم خصائص موضوع العلوم الإنسانيّة؟
٨. مـا هو التأثير الذي يتركه ارتباط الموضوع الذي يُدرس في العلوم الإنسـانيّة بالوعي والاختيار على ماهية هذه العلوم؟
٩. ما هو الدور الذي تلعبه خصائص موضوع العلوم الإنسانيّة في تحديد منهج البحث في هذه العلوم.
١٠. ما هو الهدف النهائي للعلوم الإنسـانيّة الإسلاميّة إذا أخذنا بعين الاعتبار خصائص موضوع العلوم الإنسانيّة؟

**موضوعات للبحث**

بناء على ما تقدّم من مسائل في هذا الفصل دقّق في النظريّة الآتية واكتب رأيك في قالب نظريّة علميّة:

«يدعي بعض المؤلّفين أن التمايزات التي أوجدها أصحاب الرؤية الهرمنيوطيقيّة بدءًا من هوسرل ودلتاي وفرويد وفيبر وأصحاب مدرسة فرانكفورت وكالينفود وبرلين واشميت ووينش وغادامر والعديد الآخر من المفكّرين بين العلوم الإنسانيّة والعلوم الطبيعيّة، جميعها ليست صحيحة وليست واقعيّة[1]. وتوضيح ذلك أنّهم يقولون إن الهدف في العلوم الفيزيائيّة توضيح الظواهر الطبيعيّة والبيئيّة بينما في العلوم الإنسانيّة الهدف هو فهم وإدراك الظواهر الإنسانيّة. إنّ الأحداث في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة وخلافًا للعلوم الطبيعيّة فريدة ولا نظير لها؛ لذلك لا يمكن تقديم قوانين عامّة وكليّة وشاملة حولها. إنّ فهم الأفراد لتلك الأحداث هو الذي يمهّد الطريق لدراستها وليس القوالب العامّة. الأنظمة الطبيعيّة تتكرّر لذلك يمكن دراستها من خلال التجربة، بينما الأفعال الإنسانيّة منحصرة بفردها فلا يمكن أن تقع في مصيدة التجربة. الظواهر الطبيعيّة يمكن تجزئتها إلى أجزاء بسيطة، أمّا فهم الأمور الإنسانيّة والاجتماعيّة فيستلزم الاستعانة بنوع من الهرمنيوتيك والرؤية الكونيّة العامّة الكليّة.

بناء على ما تقدّم تجب دراسة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة معرفيًّا ومنهجيًّا بنحو يختلف بالكامل عن العلوم الطبيعيّة والبيئيّة». في المقابل يعتقد أصحاب النزعة المثالية النقديّة أنّ العلم، سواء أكان طبيعيًّا أو بيئيًّا أو إنسانيًّا أو اجتماعيًّا

١. پايا، «ملاحظاتي نقادانه دربارهٔ دو مفهوم علم ديني و علم بومي»، ٣٩-٧٧؛ پايا، «علم ديني؛ آري يا نه؟ مناظرهٔ مكتوب پايا و سوزنچي» ، ٣٦٣.

ليس سوى مجموعة من الحدسيّات والفرضيّات التي تفيد فهم الوقائع والحقائق التي يزعم الباحثون أنّها تندرج ضمن نسق وتتمايز عن بعضها في الأبعاد الطبيعيّة والحياتيّة والإنسانيّة والاجتماعيّة. وقع أتباع هذه المدرسة الوطنيّون تحت تأثير بوبر، واستندوا إلى كتاباته ليدعوا أنّ المثاليّة النقديّة والعقليّة وأنّ الاختلافات التي ساقها التفكيكيون لفصل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة عن العلوم الطبيعيّة والبيئيّة لا تفي بالمقصود. وتصدق جميع الموارد في العلوم الطبيعيّة والبيئيّة وذلك لسوء فهمهم لماهية العلم والفهم والمعرفة.

أوّلًا: لأنّ الأحداث الطبيعيّة فريدة ومنحصرة بفردها. فإن أيًّا من هذه الأحداث لا يتكرّر ثانية حتّى لو حفظ هويّته.

ثانيًا: لأن هدف المثاليّة النقديّة والعقليّة الوصول إلى معرفة عينيّة للوقائع. تبدأ هذه المعرفة من الفهم وتنتهي بالتبيين، ويشكّل الفهم والتبيين رأسي سلسلة متّصلة، وكلاهما من سنخ الحدسيّات والفرضيّات التي تبيّن وجهًا من الواقع، واختلافها هو من حيث الضيق والسعة والارتباط أو عدم الارتباط بالكل الأكبر من القضايا. إنّ استرجاع ذهنيّة الباحث التي تؤكّد على الفهم هو نوع من التمنّيات المستحيلة. أمّا التفكيك بين هاتين الجنبتين العلميّتين فهو بسبب عدم إمكان إجراء اختبارات منظمة في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، وهذا غير صحيح أيضًا؛ حيث لا اختلاف بين العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة من هذه الجهة. أمّا في العلوم الطبيعيّة كعلم النجوم أو علم الطيور، فإن المشاهدة غير الفعّالة تلعب دورًا حقيقيًّا، كما أنّ تدخّل الباحث في العلوم الطبيعيّة والحياتيّة قد يغيّر المسار البحثي بأكمله، وبالتالي يغيّر النتائج.

# الفصل الثالث: ماهية العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة

يتوقع من القارئ بعد مطالعة هذا الفصل:

- التعرف على مختلف التعريفات المقدمة للعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة.
- القدرة على نقد التعريفات غير الصحيحة أو غير العملية.
- التعرُّف على خصائص التعريف الصحيح للعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة.
- أن يمتلك الدافع لفهم دقيق لفكرة العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة.

تحدّثنا في الفصل الأول حول كيفية التعامل مع العلوم الإنسانيّة في العالم الإسلامي، وخاصّة في إيران، حيث سيطرت رؤيتان:

يعتقد مجموعة من الباحثين أن العلوم الإنسانيّة في العالم الإسلامي وإيران يجب أن تتخذ الشكل عينه الذي ظهرت فيه في بلد المنشأ، فالعلم علم، ليس فيه إسلامي وغير إسلامي، ولا إيراني وغير إيراني ولا شرقي وغربي. وتعتقد مجموعة أخرى أن ترويج وتعليم العلوم الإنسانيّة الغربية على شاكلتها التي ولدت عليها في الغرب، لا يحل أيّ مشكلة من مشكلات المسلمين والعالم الإسلامي، بل إنها ستضاعف المشكلات الموجودة؛ لذلك يعتقد هؤلاء بضرورة إيجاد تغيير وتحول في العلوم الإنسانيّة. وأما ما هو المقصود من التحوّل وما هي التغييرات التي يجب أن تحصل في العلوم الإنسانيّة الغربية، فهنا اختلفت الآراء والاتجاهات. في هذا الإطار ثمّة من يؤكّد على مفهوم ومصطلح «التحوُّل في العلوم الإنسانيّة». والحقيقة أن مفهوم «التحوّل في العلوم الإنسانيّة» هو مفهوم عام ومبهم، ويمكن لكل شخص أن

يفسِّره كما يهوى. ومع ذلك فإن الفرض القبلي الذي تعتمد عليه مسألة «تحول العلوم الإنسانيّة» قبول نوع من الادِّعاء بعدم فاعلية العلوم الإنسانيّة الرائجة وتخلّفها وعدم جدوائيتها. إنّ أقل المعاني التي يحملها عنوان «تحوّل العلوم الإنسانيّة» هو تحديث المعارف والمعلومات في مختلف مجالات العلوم الإنسانيّة. وأن لا نغفل عن الأفكار الموجودة والمعاصرة في مختلف مجالات العلوم الإنسانيّة، فإذا لم نفكر بتجاوز خطوط العلوم الإنسانيّة وحدودها، فيجب أن نتحرّك ضمن حدودها على الأقل. يجدر بنا أن لا نمضي سنوات بعيدين فيها عن العلم وحدوده ونشتغل بنظريات ورؤى فاسدة وتاريخ ماضٍ. تجدر الإشارة إلى أن مصطلح «تحول العلوم الإنسانيّة» يمكن أن يحمل معاني «التوطين» و«الفاعلية» للعلوم الإنسانيّة طبعًا، وقد تشتمل على مسألة «أسلمة» العلوم الإنسانيّة. في المقابل يؤكد بعض الباحثين على مفهوم ومسألة «توطين» العلوم الإنسانيّة والاجتماعية. إن فكرة التوطين تبتني على مبدأ قبول هذه الحقيقة، وهي أن العلوم الإنسانيّة، خلافًا للعلوم الطبيعية، تخضع للتحول والتغيير بما يتناسب مع الثقافات والظروف الاجتماعية والإقليمية. إن العلوم الإنسانيّة التي أُنتجِت في الدول الغربية لا تؤمن احتياجات شعبنا ومجتمعنا بالضرورة؛ والسبب في ذلك أن هذه العلوم وإن كانت على ارتباط بأفعال البشر الفردية والاجتماعية، إلّا أن أفعالهم هذه تقع تحت تأثير الثقافة والظروف البيئية والتربوية والقيمية وغيرها. في النتيجة لا يمكن من خلال آليات تحليل أفعال الإنسان أو المجتمع العلماني، تحليل أفعال إنسان أو مجتمع متديّن. كما لا يمكن ومن خلال الآليات التي أنتجت لمجتمع حديث كالولايات المتحدة الأميركية، تفسير أفعال مجتمع صاحب جذور تاريخية وثقافية كالمجتمع الإيراني. إن الهوية الدينية والوطنية من جملة الأركان المهمة في تحليل أفعال الإيرانيين الاجتماعية، أما الشعب الأميركي فلا يحمل هموم الهوية الوطنية والمواطنية وأمثالها. الولايات

المتحدة مجتمع لا جذور له، وهو حديث متعدد القوميات والثقافات[١].

لا يمكن تحليل الأفعال في هذين المجتمعين من خلال آلية واحدة. نحن بحاجة إلى علوم إنسانية وطنية؛ علوم يتم إنتاجها بناءً على الاحتياجات والمقتضيات الوطنية والقومية عندنا.

الفرضية القبلية لـ«توطين العلوم الإنسانيّة» أن مفاهيم العلوم الإنسانيّة لا يُراد بها على وجه اللزوم والتمام المفاهيم الكونية الناظرة إلى الإنسان بما هو إنسان؛ بل الجزء الأكبر منها في الحد الأدنى وطني. القضية الأخرى التي تجب الإشارة إليها في هذا المصطلح، أن العلوم الإنسانيّة الموجودة وإن كانت ناقصة وغير عملية بالنسبة لمجتمعنا، إلا أنها قد تكون مفيدة وعملية في بلد المنشأ. بعبارة أخرى، إن توطين العلوم الإنسانيّة بهذا الفهم لا يحمل نقدًا للعلوم الإنسانيّة الرائجة، والاعتراض بأنكم لماذا تروّجون بيننا أمورًا لا تتعلّق بنا. لماذا تدفعوننا لندفع مبالغ ضخمة من جيوبنا لنتعلم علومًا لا تشكل علاجًا لأمراضنا، لا بل تضيف إليها أمراضًا أخرى!

من جملة أبعاد قضية توطين العلوم الأخرى أن يعمد الباحثون والمحققون في هذا الإطار إلى اختيار موضوعاتهم ومسائلهم من بين المسائل والموضوعات التي ابتُلي بها المجتمع، وأن يبادروا إلى معالجة الأمراض الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والثقافية لمجتمعاتهم. أن يتجنَّبوا التقليد في اختيار المسألة والموضوع، وأن يقدّموا علاجات تتناسب مع ظروفهم البيئية والثقافية والإقليمية. هذا الأمر هو حق طبيعي للمجتمع على عاتق المحققين والباحثين، أي أن يلتفتوا ويهتمّوا بمسائلهم. هل يعقل أن يعيش الباحث في مجتمع ويتنعم بإمكانياته وقدراته ثم لا يكون مباليًا فيما يتعلّق باحتياجاته العلمية والعملية؟ إنّ تنظيم الأولويات هي وظيفة أخلاقية

١. لمزيد من المطالعة حول هذه المسألة وقضية أزمة الهوية في أميركا يمكن الرجوع إلى كتاب: هانتينگتون، چالش‌هاي هويت در آمريكا.

في مجال البحث، وأيّ أولوية أكبر من المسائل والموضوعات الوطنية والاحتياجات المحلية والوطنية والقومية؟!

المفهوم الثالث الذي يطالعنا عند الحديث عن العلوم الإنسانيّة الموجودة، والذي استخدمه الباحثون في مجالات عديدة، بل يمكن القول إنه جزء من أوائل المصطلحات التي استخدمها المسلمون في مواجهة العلوم الجديدة، هو «أسلمة العلوم الإنسانيّة». يحمل هذا المصطلح معنيان في الحد الأدنى؛ يساوي توطين العلوم الإنسانيّة بأحد معانيه، والمقصود أن العلوم الإنسانيّة الموجودة تحتوي على مجموعتين من المسائل والموضوعات:

ألف: المسائل التي تتجاوز الزمان والمكان.

ب: المسائل الزمانية والمكانية.

المقصود من أسلمة العلوم الإنسانيّة أن نأخذ تلك المجموعة من مسائل العلوم الإنسانيّة التي تتجاوز الزمان والمكان الخاصين ثم تغيّر الزمان والمكان فيها ليتناسب مع مجتمعنا، أي المجتمع الإسلامي. وبما أن مجتمعنا إسلامي وشعبنا مسلم؛ لذلك فإن توطين هذه العلوم في بلدنا يعادل أسلمتها. بعبارة أخرى، الفرض القبلي لمصطلح «أسلمة العلوم الإنسانيّة» في هذا الاستخدام أن العلوم الإنسانيّة ضرورية لكل مجتمع، أما العلوم الإنسانيّة الموجودة، وعلى الرغم من فائدتها وخدماتها، فهي غير مفيدة وغير عملية في المجتمعات الإسلاميّة. وسبب عدم فائدتها للمجتمعات هو عدم اهتمامها بالدين والقيم الدينية. ولا شكّ في أنّه مع أسلمة هذه العلوم يمكن جبران النواقص وزيادة قوة ما هو مفيد.

بالإضافة إلى ما تقدم فإن هذا المصطلح يحمل معنى آخر، وهو أننا إذا أخذنا بعين الاعتبار تأثُّرَ العلوم الإنسانيّة القوي بالمعتقدات والقيم سواء في مقام الجمع أو التصديق أو في مقام التنظير والإنتاج، فإن وظيفتنا توجيهها نحو المعتقدات والقيم

الأصلية والحقيقية والمعقولة والصحيحة، أي المعتقدات والقيم الإسلاميّة، وهذا يعني أن نبادر إلى إنتاج العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة وتقديمها للمجتمع. إن مصطلح «أسلمة العلوم الإنسانيّة» بهذا المعنى يساوي مصطلح «العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة». كما يستخدم في اللغة العربية مصطلحات للدلالة على هذه الحقيقة، الأول هو عبارة «أسلمة العلوم» أو أسلمة المعرفة، والثاني هو «التوجيه الإسلامي للعلوم».

أما المفهوم والمصطلح الأكثر ترجيحًا في هذا البحث والذي سنوضحه فيما يأتي هو «العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة»، ونقصد من «العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة»تقديم نموذج معرفي في إنتاج العلوم الإنسانيّة. والعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة تشير إلى نظرية معينة في إنتاج العلوم الإنسانيّة، وهي نظرية أكثر واقعية وعلمية وأكثر دقة وفاعلية حسب ما ندعي.

يمكن القول بشكل عام إنّ من بين المصطلحات الأربعة هذه، فإن مصطلح «تحول العلوم الإنسانيّة» هو مصطلح عام وشامل لا جهة له، أي هو مصطلح محايد، بل يمكن من خلال هذا المصطلح الدفاع عن قضية زيادة الترويج للنظريات الغربية، وبالتالي اعتبار أن مشكلة العلوم الإنسانيّة الأساسية في البلد عدم المعرفة بالنظريات والمنظّرين الغربيين، أو أن المعرفة بالعلوم الإنسانيّة الغربية سطحية! بناءً على هذا المصطلح يمكن لكل شخص أن يدّعي بأن مشكلة العلوم الإنسانيّة في بلدنا أن هناك مجموعة تُسخِّر أوقاتها وقدراتها لمجرَّد نقد الفكر الغربي! وفي المقابل، إنّ التحوّل الذي ينشده هؤلاء عبارة عن قبول جميع العلوم الإنسانيّة الغربية! صحيح أن عقيدة المتصدِّين لأمر التحوُّل ليس على هذا النحو؛ إلّا أن هذا المصطلح هو مصطلح محايد لا جهة ولا حقيقة له.

قد يشير مصطلح توطين العلوم الإنسانيّة إلى قضية أخرى، وهي أن العلوم الإنسانيّة نسبية بالكامل ولا تحكي عن واقع آخر وراء الاحتياجات الزمانية والمكانية.

إن عقيـدة توطين العلوم تحمل في طياتها قضية أخـرى، وهي أن على كل مجتمع أن ينتـج علومه الإنسـانيّة الخاصة به، وأن كل ما يُنتـج في كل مجتمع صحيح ومقبول عنده فقط! العلوم الإنسانيّة العلمانية صحيحة وصادقة للإنسان والمجتمع العلماني، والعلوم الإنسـانيّة الهندية للإنسـان والمجتمع الهنديين، والعلوم الإنسانيّة المسيحية للمجتمع المسيحي، والعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة للمجتمع الإسلامي، فلا يحق لأي منهم نقد ودراسة الآخر، وكل ما هو موجود في أحدهم فهو غير مفيد للآخر، وهذا لا يعني سوى قبول النسبية العلمية طبعًا. والحقيقة أن هذه الفكرة خاطئة، فإذا أدعى العلم أنه يكشف عن الحقيقة، فلا يمكنه أن يكون نسبيًا إلى هذا المستوى.

الحقيقـة ليس فيها إيـراني وأوروبي وصيني وهندي، فالحقيقـة تتجاوز الزمان والمكان. إنّ فكرة توطين العلوم لا تتناسب مع حقيقة العلم البحثية، طبعًا خاصية العلم هذه تبيِّن أنه لا يمكن التغافل بشكل كامل عن ظروف الزمان والمكان والبيئة عند التحليل وفتح الآفاق، ولكن أين هذا من توطين أصل العلم؟

من هـذا المنطلق، نحن نرجّح مصطلح «العلوم الإنسـانيّة الإسـلاميّة»، وهو مصطلـح يحمل العديد من المعـاني المتنوّعة والمختلفة، وقـد قُدّمت آراء عديدة في شرحه وتفسيره سنتحدث عنها في البحث التالي.

### المقصود من العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة

قُدّمـت حتى الآن تفسـيرات وتوضيحات متعددة ومختلفـة لمصطلح «العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة»[1]. وسـنعمل على تقديم تقرير عن أهم التعريفات والتفاسير لهذا المصطلح، ثم نوضح الرأي المختار:

١. تجدر الإشارة إلى أن جميع الأفراد والمؤلفين لم يقدموا كلامهم إلزامًا تحت عنوان «العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة»، بل استخدموا عنوانًا عامًا هو «العلم الديني». سنحاول التطرق إلى الأبحاث ذات الصلة بالعلوم الإنسانيّة وسنتجنب قدر الإمكان تقديم الأفكار والطروحات التي يُراد بها العلوم الطبيعية الصرفة.

**الأول: العلم الذي أكّد عليه الإسلام**

استند المفكّرون المسلمون إلى كلام للرسول الأكرم ﷺ يقول فيه: «العلم علمان: علم الأديان وعلم الأبدان»[١]، فقسّموا العلوم إلى مجموعتين: العلوم الدينية وغير الدينية، أوالشرعية وغير الشرعية، أو الدينية والدنيوية. صحيح أن ثمّة اختلافًا في أصل إسناد هذا الحديث للرسول الأكرم ﷺ، حتى أن بعض العلماء يعتبره من الأحاديث المجعولة والموضوعة[٢]، إلّا أنّ المسلمين أصرّوا على هذا التقسيم مستندين إلى أحاديث أخرى، ثم عملوا على رسم حدود العلوم الشرعية وغير الشرعية.

بذل أبو حامد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥ق) جهودًا كبيرة في كتاب إحياء علوم الدين[٣] للتفكيك بين العلوم الشرعية وغير الشرعية، وبما أن أبحاث الغزالي تحكي عن الأجواء التي سادت قبل عشرة قرون حول العلوم الإسلاميّة، وبما أن أفكاره ما زالت تلقى صدى واسعًا عند أتباعه حتى الآن، لذلك سنفصل الحديث فيها . يقول الغزالي في هذا الخصوص: قال رسول الله ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»[٤]، واختلف الناس في العلم الذي هو فرض على كل مسلم، فتفرَّقوا فيه أكثر من عشرين فرقة، ولا نطيل بنقل التفصيل، ولكن حاصله أن كل فريق حمل الوجوب على العلم الذي هو بصدده، فقال المتكلمون: هو علم الكلام؛ إذ به يُدرك التوحيد ويُعلم به ذات الله سبحانه وصفاته. وقال الفقهاء: هو علم الفقه؛ إذ

---

١. راجع: الكراجكي، كنز الفوائد، ٢: ١٠٧؛ الكراجكى، معدن الجواهر، ٢٥.

٢. اعتبر بعض باحثي وعلماء أهل السنّة كالصفاني أن هذا الحديث مجعول. (راجع: الفتني، تذكرة الموضوعات، ١٨)، بينما اعتبره آخرون من جملة عبارات محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠- ٢٠٤ ق) (راجع: الصفدي، الوافي بالوفيات، ٢: ١٢٢).

٣. الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ١: ٢٥-٢٩.

٤. الكليني، الكافي، ج: ١، ب: فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه، ح: ١، ص: ٣٠.

بــه تُعرف العبادات والحلال والحرام وما يحرَّم من المعاملات وما يحلّ، وعنوا به ما يحتاج إليه الآحاد دون الوقائع النادرة. وقال المفسرِّون والمحدثون: هو علم الكتاب والســنّة؛ إذ بهما يتوصّل إلى العلوم كلها، وقال المتصوّفة: المراد به هذا العلم. ثم إنّ الغزالي جعل العلم الديني مقابلًا وقسيمًا للعلوم العقليّة والتجريبية. ثم يتابع الغزالي ويقول: وأعني بالشرعية ما اســتُفيد من الأنبياء صلوات الله عليهم وســلامه ولا يرشد العقل إليه مثل الحساب، ولا التجربة مثل الطلب، ولا السماع مثل اللغة[١].

وبعد أن يقســم العلوم إلى شرعية وغير شرعية، يقســم غــير الشرعية إلى ثلاثة أقسام: فالعلوم التي ليست بشرعية تنقسم إلى ما هو محمود وإلى ما هو مذموم وإلى مــا هو مباح؛ فالمحمود ما ترتبط به مصالح أمور الدنيا كالطب والحســاب، وذلك ينقســم إلى ما هو فرض كفاية وإلى ما هو فضيلة وليس بفريضة، أما فرض الكفاية، فهو كل علم لا يُســتَغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب والحساب...، وإذا قام بها واحد كفى وسقط الفرض عن الآخرين، فلا يتعجّب من قولنا إنّ الطب والحساب من فروض الكفايات، فإن أصول الصناعات من فروض الكفايات... وأما ما يعد فضيلة لا فريضة، فالتعمّق في دقائق الحساب وحقائق الطب وغير ذلك مما يُستغنى عنــه، ولكن يفيد زيادة قوة في القــدر المحتاج إليه، وأما المذموم منه فعلم الســحر والطلسمات وعلم الشعوذة والتلبيســات، وأما المباح منه فالعلم بالأشعار التي لا سخف فيها[٢].

أمــا العلوم الدينية [الشرعيــة] فهي ممدوحة بأجمعهــا وتَعَلّمها واجب كفائي.

---

١. الغزالي، إحياء علوم الدين، ١: ٢٧.

٢. تجدر الإشــارة إلى أن العلم بما هو علم أمر وجودي لا مذمة فيه في نفســه، بل المذمة لأمر خارج عنه. يعتبر الغزالي أن مذمَّة العلم إما بسبب آثاره الفردية والاجتماعية غير المقبولة، كمذمة السحر والشعوذة، وإما أنه لا تحصل الفائدة المرجوّة من تعلمه كالذي يسعى لتعلم دقائق العلم من دون دراسة مقدماته (الغزالي، إحياء علوم الدين، ٤١-٤٢).

يقسم الغزالي العلوم الشرعية، أي التي مصدرها الوحي إلى أربعة أقسام:

١. **الأصول**: وهي أربعة: الكتاب، سنّة النبي، الإجماع وآثار صحابة الرسول.

٢. **الفروع**: أي المسائل التي نحصل عليها من خلال الرجوع إلى الأصول الأربعة. والفروع نوعان: المسائل ذات العلاقة بالمصالح الدنيوية، كالمسائل الفقهية التي يعمل الفقهاء على توضيحها[1]؛ والمسائل ذات العلاقة بالآخرة كعلم الأخلاق الذي يدرس أحوال القلب وما يتعلّق بالفضائل والرذائل التي يتحلّى بها.

٣. **المقدمات**: هي العلوم التي تشكّل مقدمات وأدوات فهم الأصول، كالأدب العربي الذي هو لغة القرآن. صحيح أن هذا العلم لا يُعَدّ بنفسه علمًا دينيًا، إلّا أن تحصيله مقدمة لتعّلم المعارف الدينية.

٤. **المتممات**: كتعلّم مختلف قراءات القرآن، أو تعلّم مخارج الحروف وأمثالها.

كانت هذه رؤية أبي حامد الغزالي حول العلم الديني. يبدو أن تقسيم الدين من هذه الجهة، أي من حيث كونه فريضة إلى ديني وغير ديني غير صحيح. وللأسف! فإن بعض المعاصرين عاد ليكرر تقسيم الغزالي هذا، واعتبروا أن العلم الديني هو الذي أكّد عليه الدين، وهو الذي يكون تعلّمه واجبًا كفائيًا. الحقيقة أن جميع المعارف والعلوم التي تخدم الإسلام والمسلمين والتي تساهم في تطور المجتمع الإسلامي وتقدُّمه في المجالات العلمية والدينية قد أكد عليها الاسلام وأوصى بتعلّمها. وأما من ناحية الممدوحية الشرعية، فحتى السحر والشعوذة ممدوحة في ظروف خاصة، بل تكون واجبة أحيانًا. يقول الشهيد مطهري حول هذا الفهم للعلم الديني:

«في الأساس، فإن هذا التقسيم غير صحيح، ليس صحيحًا أن نقسم العلوم إلى

---

١. يتحدث الغزالي بعبارات هنا يفهم منها تعريضه بعلم الفقه؛ إذ يعتبره علمًا دنيويًا، وعلماء الفقه هم علماء علوم الدنيا، وفي المقابل يعتبر علم الأخلاق هو علم الآخرة. والحقيقة أن الفقه لو كان علمًا دنيويًا فمن باب الأولى أن يكون الأخلاق دنيويًا أيضًا. فالكثير من الأحكام الأخلاقية هي من أجل إصلاح أمور الدنيا، لذلك فإن المجتمعات التي لا تعتقد بالآخرة، تعترف بأهمية الأخلاق وتسعى للترويج لها.

قسمين: العلوم الدينية والعلوم غير الدينية حتى لا يظهر توهّم أن العلوم المصطلح عليها بأنها غير دينية غريبة عن الإسلام. إن جامعية وخاتمية الإسلام تقتضي أن نعتبر كل علم مفيد ونافع وضروري للمجتمع الإسلامي هو علم ديني[١].

من هذا المنطلق فكل علم يخدم الإسلام والمجتمع الإسلامي هو علم ديني، وإذا أقبل الطلاب والمفكرون والباحثون على تعلّمه وتعليمه بهذا الدافع كانوا محترمين وموقّرين بالمقدار الذي يتمتع به الفقهاء والمتكلمون والعرفاء وعلماء الأخلاق من احترام. المهم هنا، إخلاص النية وإلهية الدافع إلى الدراسة[٢]. ولا شكّ في أنّ النيَّة والدافع مهمّان إلى درجة أن الشخص إذا أقبل على دراسة التوحيد أو الأخلاق والفقه والعرفان بدافع غير إلهي، فهو لا ينال الاحترام والإكرام عن من تعلّمها بدافع إلهي، لا بل وكما تشير الروايات يلحق به عذاب أكبر من الآخرين[٣].

**الثاني: العلوم الشارحة للكتاب والسنّة**

من جملة التوضيحات التي قُدّمت للعلم الإسلامي أنه عبارة عن ذاك العلم الذي يعمل على شرح وتوضيح التعاليم الموجودة في الكتاب والسنّة. وقد استخدم إخوان الصفا عبارة العلوم الشرعية بهذا المعنى، وذكروا لها ستة أقسام: علم التنزيل، علم التأويل، علم الروايات والأخبار، علم الفقه، علم التذكار والموعظة والتصوّف وعلم تفسير الأحلام[٤]. وعَرّف بعض المؤلّفين المعاصرين العلوم الإسلاميّة على هذا النحو: «العلوم الإسلاميّة هي العلوم التي شأنها فهم وتوضيح الكتاب والسنّة

١. مطهري، ده گفتار، «فريضه علم»، ١٧١-١٧٣.

٢. م. ن، ١٧٢-١٧٣.

٣. جاء في رواية عن الإمام الباقر عليه السلام: من طلب العلم ليباهي به العلماء أو يماري به السفهاء أو يصرف به وجوه الناس إليه، فليتبوأ مقعده من النار، إنّ الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها.(الكليني، الكافي، ج: ١، ب: المستأكل بعلمه والمباهي به، ح: ٦، ص: ٤٧).

٤. إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفا، الرسالة الجامعة،٥: ٥٩.

والدفاع عنهما، أو التي يُتَمسّك بها لإثبات ونفي ورد وقبول ونقض وإبرام رأي في الكتاب والسنّة. وعلى هذا الأساس، فإن تفسير القرآن، شرح الحديث، سيرة الرسول ﷺ، الكلام الإسلامي، الأخلاق الإسلاميّة، الفقه وجزء من علم أصول الفقه، جميعها من جملة العلوم الإسلاميّة. والعلوم التي لا تتضمن أيًّا من الوصفين المتقدِّمَين فليست إسلامية. وعلى هذا الأساس، فإن بعض العلوم من قبيل المنطق، الرياضيات، العلم التجريبي الطبيعي (الفيزياء، الكيمياء وعلم البيئة)، العلم التجريبي الإنساني (علم النفس، علم الاجتماع، الاقتصاد)، العلوم التاريخية (التاريخ، اللغات) جميعها علوم غير إسلامية[١].

بناءً على ما تقدم فإن بعض العلوم من أمثال الفلسفة، الطب، الرياضيات، الكيمياء، الفيزياء، علم النفس، علم الاجتماع، الإدارة وغيره ليست علومًا دينية. قد يكون هذا الفهم للعلوم الإسلاميّة صحيحًا في حد نفسه؛ لذلك يمكن القول إن العلم الإسلامي يُطلق على العلوم التي تشرح وتفسّر الكتاب والسنّة فقط، أو التي تعتمد على آية أو رواية؟ ولكن ثمّة جملة من الملاحظات، ومنها:

أوّلًا: إن حصر العلوم الإسلاميّة بما تقدم من فهم، غير صحيح؛ فمن الممكن أن تكون العلوم الإنسانيّة «إسلامية» سواء اعتمدت على مبادئ إسلامية أو اعتمدت على مصادر إسلامية غير نصية؛ وقد تكون إسلامية لأنها تندرج في إطار الغايات والمقاصد والأهداف الإسلاميّة، وقد تكون بعض العلوم إسلامية لمجرَّد اعتمادها مناهج مقبولة في الإسلام؛ مع أنها لا تقدم أيّ شرح للآيات والروايات.

ثانيًا: حتى لو اعتبرنا أن العلم الإسلامي هو الشارح للكتاب والسنّة، فلما لا نعتبر علم النفس، وعلم الاجتماع، والاقتصاد وغيرها جزءًا من العلوم الإسلاميّة؟ أليست هناك العديد من الآيات والروايات الناظرة إلى المسائل والموضوعات النفسية والاجتماعية والاقتصادية؟

---

١. ملكيان، راهي به رهايي، ٥٨.

**الثالث: العلوم النافعة للمجتمع الإسلامي**

بنـاءً على فهم آخر، فالعلم المفيد للمجتمع الإسـلامي والـذي يؤمن مصالح المجتمع الإسـلامي واحتياجاته هو علم ديني، وبعبارة أخرى العلم الإسلامي هو العلم الذي يعالج المسائل التي يحتاجها المجتمع الإسلامي والذي يرفع حاجة من احتياجات المسـلمين والمجتمعات الإسـلاميّة أو التي تؤمّن مصالحهم. وعلى هذا النحو، يصبح علم الاقتصاد إسـلاميًا عندما تندرج نظرياتـه في الإنتاج والتوزيع والمصرف في إطار مصالح المجتمع الإسلامي والقادر على حَلّ المشكلات الاقتصادية في المجتمع الإسلامي. يتحدث الشـهيد مطهري في بعض كتاباته حول هذا الفهم للعلم الديني ويقول: «كل علم مفيد لأحوال المسلمين والقادر على حَلّ عقدة ما من أعمال المسـلمين، هو فريضة وعلم ديني. لماذا نعتبر النحو والصرف واللغة العربية علومًـا دينية؟ أليس لأنها تحمـل نفعًا وفائدة يتوافق مع ما يريده الإسـلام؟... إن جامعية وخاتمية الإسلام تقتضي أن يكون كل علم مفيد ونافع وضروري للمجتمع الإسلامي، هو علم ديني»[١].

١. مطهري، ده گفتار، ١٤٦-١٤٧. وتحدث الشـهيد مطهري في مكان آخر عن العلوم الإسلاميّة وقدم أربعة آراء: «١-العلوم التي تدور موضوعاتها أو مسائلها حول أصول الإسلام وفروعه، أو التي يمكن من خلالها إثبات أصول الإسلام وفروعه وهي القرآن والسنّة، من قبيل: علم القراءة، علم النفس، علم الحديث، علم الـكلام النقلي، علم الفقه، علم الأخلاق النقلي؛ ٢- العلوم المذكورة آنفًا، بالإضافة إلى العلوم الممهدة لها، والعلـوم الممهدة من قبيـل: الأدب العربي، والصرف والنحو واللغة والمعـاني والبيان والبديع وغيرها من قبيـل: الكلام العقلي، والأخلاق العقليّـة، والحكمة الإلهية، والمنطق، وأصول الفقـه، والرجال والدراية. ٣- العلوم التي تعد- بنحو من الأنحاء- جزءًا من الواجبات الإسـلاميّة، وهي التي يجب على المسـلمين تحصيلها ولو على نحو الواجب الكفائي... وعليه سـوف تشمل العلوم الإسلاميّة - بحسب هذا التعريف الثالث - الكثير من العلوم الطبيعية والرياضية التي يحتاج إليها المجتمع الإسلامي. ٤- العلوم التي تكاملت في الحواضر العلمية الإسـلاميّة، أعم من التي تعد في نظر الإسلام واجبة وضرورية، وأعم من التي تعد في نظره محظورة من قبيل علم التنجيم الأحكامي (لا علم التنجيم الرياضي)... وأن المراد من العلوم الإسلاميّة

يوضح بعض المؤلفين أن هذه القراءة للعلوم الإسلاميّة هي الأكثر مقبولية وهي التصوير الأسهل لها. العلم الإسلامي هو العلم الذي يخدم الأهداف والطموحات الإسلاميّة؛ لذلك يوصون عند محاولة أسلمة علم الاجتماع: «لنستخدم علم الاجتماع باعتباره أداة مفيدة وفاعلة، ولنتواضع في قبول وجود نواقص قد تكون موجودة في هذا المجال ولنختار المسائل على أساس الاهتمام والحاجة والعلائق الدينية والإسلاميّة، ولنحقق ونبحث عنها بكامل القدرات المنهجية والاجتماعية، ولنستفيد من علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الموجودة لخدمة احتياجاتنا وأهدافنا الوطنية والإسلاميّة»[١].

على كل الأحوال، وانطلاقًا من هذه الرؤية، فالعلم الديني لا يختلف في ماهيته عن العلم غير الديني؛ والاختلاف الوحيد بينهما هو في نوع الاستخدام والفاعلية. إذا تحركت العلوم الإنسانيّة الموجودة لما فيه خدمة الغايات والأهداف الدينية، ستكون علمًا دينيًا، وإذا كانت في خدمة الأهداف والمقاصد غير الدينية، ستكون غير دينية. يقول حسين العطاس في هذا الشأن: «إن العلوم الاجتماعية هي مجرَّد وسيلة ومجموعة من العلوم؛ هي الرؤى التي قد يستعين بها بعض الأشخاص ضد أهداف الإسلام [ويمكن الاستعانة بها لما يخدم أهداف الإسلام]، فالبحث عن أسلمة العلوم الاجتماعية نوع من إشاعة الضلال»[٢].

---

التي نريد أن نتحدث عنها بشكل كلي هو ما ذكرناه في التعريف الثالث، أي العلوم التي يعدها الإسلام – بنحو من الأنحاء– فريضة ذات تاريخ عريق في الثقافة والحضارة الإسلاميّة، والتي تحظى باحترام المسلمين وتقديرهم بوصفها أداة لرفع حاجة أو وسيلة إلى إنجاز فريضة من الفرائض.(م. ن، آشنايى با علوم اسلامي (منطق و فلسفه)، ١٠-١٣).

١. راجع: گلچين، «مفهوم جامعه‌شناسي اسلامي: امكان وعدم امكان و دلالت‌هاي آن» ،٢٧.

٢. العطاس، «دربارهٔ اسلام و علوم اجتماعي»، ٣. طبعًا نحن نعتقد أن هذه الرؤية للعلوم الإنسانيّة بحد ذاتها هي نشر للضلال. العلوم الإنسانيّة ليست علومًا مخنثة، بل هي علوم تابعة. تتبع نوع نظرة المحقق للعالم والإنسان. كيف يمكن للعلم الذي ينظر للعالم نظرة مادية وللإنسان نظرة أناسوية أن يكون في خدمة

إن الذين رجّحوا كفّة «الغاية» في تعريف العلم، يعتقدون أن العلم الإسلامي يطلق على العلم الذي يخدم الغايات والأهداف الإسلاميّة[1]، فالعلم الذي نحصل عليه عن طريق المناهج التجريبية أو العقلية أو الشهودية، وحتى النقلية، ولا يخدم الأهداف والغايات الإسلاميّة لن يكون علمًا إسلاميًا. هذا هو المعنى الذي يريده الإسلام عندما يتحدث عن العلوم التي لا فائدة منها أو العلوم المضرّة، فقد يكون الشيء علمًا، أي من الناحية المنهجية، ولكنه لا يكون إسلاميًا من ناحية الضوابط إذا كان من دون فائدة، أو إذا كان مضرًّا بالأهداف والغايات الإسلاميّة.

تستعيذ بعض الروايات بالله تعالى من العلم الذي لا فائدة منه. وتشير بعض الآيات الشريفة والروايات إلى مصاديق العلوم غير المفيدة، ومنها علم السحر وعلم الأنساب. ويتحدث القرآن الكريم عن الذين تعلموا السحر من هاروت وماروت، يقول الله تعالى: ﴿**فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة: ١٠٢).

صحيح أن القرآن الكريم يؤكد على مسألتي التعلّم والتعليم، إلّا أنه يذكر بأن بعض المعارف ليس فيها نفع للإنسان، بل قد تبعث على الحزن والغم: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ**﴾ (المائدة: ١٠١).

بشكل عام، كل علم لا يخدم الغايات الإسلاميّة والأهداف الدينية، فإن تعلمه إما مذموم أو أن هناك عدم تشجيع على تعلّمه. تشير إلى هذه الحقيقة الطريقة التي تعاطى بها رسول الله ﷺ مع شخص كان يتقن أنساب العرب: «عن أبي الحسن

---

أهداف الإسلام؟!

١. سوزنجي، « در گفتگو با پژوهش‌هاي فرهنگي و اجتماعي» ١: ٩٤-١٠٥.

موسى عليه السلام قال: «دخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المسجد، فإذا جماعة قد أطافوا برجل فقال: من هذا؟ فقيل: علاَّمة فقال: وما العلاَّمة؟ فقالوا له: أعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها، وأيام الجاهلية والأشعار العربية، قال: فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ذاك علم لا يضر من جهله، ولا ينفع من علمه».[1] ثم قدم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قاعدة عامة تبين الحدود بين العلم وغيره فقال: «إنما العلم ثلاثة؛ آية محكمة، أو فريضة عادلة، أو سنّة قائمة، وما خلاهنّ فضل»[2].

إن هذه القراءة للعلوم الإسلاميّة يراد بها النتائج واستخدامات العلوم ولا يراد منها ماهية العلوم وحقيقتها. ولا شكّ في أنّ كل من يمتلك أدنى معرفة بمعارف وتعاليم الإسلام حول العلم والتعلم يدرك مقدار تأكيد الإسلام وأولياء الدين على تحصيل العلوم النافعة والابتعاد عن العلوم غير المفيدة. إنّ من مظاهر الخسارة الكبيرة وعلى الرغم من ما يحتاجه الإنسان والمجتمعات في البعدين المادي والمعنوي أن نصرف أوقاتنا في تحصيل العلوم التي تزيد من معلوماتنا فقط من دون أن تترك أيّ تأثير على الفرد والمجتمع بما يضمن سعادته الدنيوية والأخروية. يقول الإمام علي عليه السلام: «العِلمُ أكثَرُ مِن أن يُحصى، فَخُذْ مِن كُلِّ شَيءٍ أحسَنَهُ»[3].

ويشير إلى هذه الحقيقة في عبارة أخرى يبين من خلالها عدم إمكان تعلم كافة العلوم الضرورية إذا ما أخذنا بعين الاعتبار عمر الإنسان القصير؛ لذلك يجب ترتيب

---

١. الكليني، الكافي، كتاب فضل العلم، ج: ١، ب: ٢، ح: ١.

٢. م. ن، ج: ١، ب: صفة العلم وفضله وفضل العلماء، ح: ١، ص: ٣٢، طبعًا اختلف المفسّرون في ما أراده الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بشكل دقيق. وإذا كان التفسير الدقيق للحديث ليس ضروريًا فيما نحن فيه هنا، لذلك من أراد المزيد يمكن الرجوع إلى: خميني، شرح چهل حديث، ٣٨٥-٣٩٧. وقد فسَّر الإمام في كتابه هذا الآية المحكمة بالعلوم العقلية والاعتقادية والمعارف الحقة، أما الفريضة العادلة فهي علم الأخلاق والسنّة القائمة بالأداب الشرعية والعلوم التعبدية.

٣. إبن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٢: ٢٦٢.

الأولويات وإتقان المسائل الضرورية واللّازمة: «العمر أقصر من أن تعلم كلّ ما يحسن بك علمه فتعلّم الأهمّ فالأهمّ»[١].

**الرابع: علوم علماء المسلمين**

العلم الديني في قراءة أخرى هو العلم الذي ينتجه العلماء المسلمون؛ لذلك يُطلق على العلوم الإنسانيّة أنها إسلامية إذا صدرت عن علماء معتقدين بتعاليم الإسلامي وعاملين بها؛ حتى لو لم تساهم هذه العلوم في حَلّ أيّ معضلة من معضلات المجتمع الإسلامي، وكانت لمصلحة الآخرين غير المسلمين. ومن هنا لا يمكن الحديث عن اختلافات بين علم النفس الإسلامي أو علم الاجتماع الإسلامي أو الاقتصاد الإسلامي وغير الإسلامي؛ المهم أن تكون روح هذه العلوم إسلامية النشأة، وقد خرجت من ذهن إنسان مؤمن. يعتبر الدكتور سروش من المدافعين عن هذه النظرية، فيقول:

«الفن الإسلامي يعني الفن عند شخص مسلم ملتزم عارف بالقيم الدينية وملتزم بالمعارف الدينية فقط. وكل ما يصدر عن هذا الفنان هو فن إسلامي وليس شيئًا آخر... العلوم الإسلاميّة هي العلوم التي ترعرعت في أحضان المسلمين المطّلعين على المعارف الإسلاميّة والملتزمين بقيم الإسلام فقط لا غير. وإذا تغاضينا عن الفقه والتفسير والأخلاق (المقتبسة من نص الوحي والمعارف الدينية)، فلا وجود لعلم آخر يكون إسلاميًا (أي مقتبس من الوحي). أما أسلمة بعض العلوم كالهندسة والفيزياء...، فهو أن تكون قد نشأت وترعرعت في أحضان المسلمين. والفلسفة الإسلاميّة أيضًا... هي فلسفة الفلاسفة المسلمين، والعلوم الإنسانيّة عند المسلمين، هي علوم إنسانية إسلامية؛ والسبب في ذلك أن ما يمتلك هذا الشخص

١. الكليني، الكافي، كتاب فضل العلم، ج: ١، ب: ٢، ح: ١.

من ميل ورغبة غير موجود عند غير المسلمين. والمعضلات التي يرغب المسلمون بإيجاد حلول لها، تختلف عنها عند غير المسلمين. وتختلف المسائل والأهداف بينهم، مع العلم أن المنهج عندهم واحد ولا يمكن أن يكون أكثر من واحد؛ لأن المنهج العلمي هو عمود خيمة العلم... اقتراحنا أن تُعلّموا المسلمين المطلعين على العلوم الإنسانيّة معارف الإسلام ليتمازج الاثنان عندهم. وكل ما ينتجه هؤلاء المسلمون سيكون علومًا إنسانية ذات ميول ورغبات إسلامية... هكذا علوم لا يمكن أن تخلو من الأخطاء طبعًا، وهل هناك علم خالٍ من الخطأ؟ تلك الأخطاء هي أيضًا عين العلم الإسلامي»[١].

من الواضح أن هذا المعنى غير منحصر في العلوم الإنسانيّة، بل يشتمل على العلوم الطبيعية والعلوم الأساسية والهندسية أيضًا. مع العلم أن هذا المعنى لا يحمل معه أيّ قيمة خاصة ولا يؤدي أيّ دور في اكتشاف الحقيقة. بل يجعل الميول مختلفة ويبيِّن الاتجاهات. حتى أنه لا يدل على أيّ تقدم لميل على آخر. كما أن إسلامية العلوم الإنسانيّة لا يختلف من هذه الجهة عن كونها مسيحية أو يهودية أو علمانية ومادية. أن يشتغل المسلمون أو غير المسلمين بهذه العلوم لا يترك أيّ تأثير في ذات هذا العلم. المسألة الأخرى الجديرة بالذكر في هذه القراءة أنها تؤكد على المنهج التجريبي، حتى أنها تعتبره عمود خيمة العلم. وقد أشرنا مرارًا إلى أن هذه المسألة من ترسّبات الفكر الوضعي والتجريبي. ذكرنا مرارًا ولن نكُّل من التذكير أن المنهج يتولد عن المسائل وليس أمرًا إسقاطيًا ووضعيًا أو مفروضًا.

يضاف إلى ذلك أننا حتى لو اعتبرنا المنهج التجريبي عمود خيمة العلم، مع ذلك يمكننا الحديث عن «علوم إنسانية إسلامية» وليس عن مجرَّد «علوم العلماء المسلمين»؛ لأن هذه العلوم الإنسانيّة التجريبية عينها إذا كانت مبنية على أساس

١. سروش، أوصاف پارسايان، ٧٧-٧٩.

الفكر الإسلامي وتحقق الأهداف الإسلاميّة تختلف عن العلوم الإنسانيّة المبنية على أساس الفكر الأناسوي والتي تحقّق الأهداف الليبرالية.

**الخامس: العلوم الناظرة إلى الموضوعات والمسائل الإسلاميّة**

تُبـيِّن إحدى القراءات أن العلم يكون إسـلاميًّا إذا كان موضوع بحثه من جملة الموضوعات والمسـائل المطروحة في النصوص الإسلاميّة أو الموضوعات والمسائل التي يحتاجها المجتمع الإسـلامي. فالاقتصاد مثلًا يكون اقتصادًا إسلاميًّا إذا درس بعض المسائل الاقتصادية التي يحتاجها المجتمع الإسلامي كالزكاة والخُمس، وذلك من خلال المنهج العلمي الرائج في علم الاقتصاد؛ وعلم النفس يكون علمًا إسلاميًّا إذا درس وحلَّل مسائل كالأهواء النفسية، الإخلاص، التقوى، العفَّة والشجاعة على سبيل المثال. يقول أحد المدافعين عن هذه الرؤية في معرض حديثه عن علم الاجتماع الإسلامي: «إن علم الاجتماع الإسلامي يجب أن يكشف النقاب عن الجهود المهمة في تاريخ المجتمع الإسلامي، وأن يعمد إلى التحليل العلمي للأحداث المطروحة في المجتمع الإسلامي. وعلى هذا الأساس، فإن هذا التخصص العلمي يجب أن يعمد إلى دراسة المؤسسات الاجتماعية والظواهر المرتبطة بها ويبيِّن الدور العلمي المتقدم لبعض قادة الأديان الذين اهتموا بالفكر الاجتماعي الإسلامي[١].

إن الاختلاف الوحيد بين العلوم الإنسـانيّة الإسـلاميّة والعلوم الإنسانيّة غير الإسـلاميّة بناءً على هذه القراءة هو في بعض المسائل والموضوعات المطروحة؛ ولا يوجد أيّ اختلاف بينها على مسـتوى المباني، المقاصد والمناهج. وبعبارة أخرى قد تختلف معطيات العلم الإسلامي عن غير الإسلامي في مقام الجمع، إلا أنه لا يوجد أيّ اختلاف بينها في مقام التصديق والمباني والفرضيات القبلية والمقاصد والمناهج!

١. راجع: أمزيان، روش تحقيق علوم اجتماعي از اثبات گرايي تا هنجارگرايي، ٢٢٠، نقلًا عن: الخشاب، علم الاجتماع الإسلامي، ١٤ و٦٥.

من الواضح أن هذه القراءة للعلم الإنساني الإسلامي قراءة ناقصة؛ لأن التمايز في الموضوعات والمسائل هو واحد من الاختلافات فقط، مع العلم أن التمايز في المباني والمصادر والمقاصد وحتى في المناهج هو نوع آخر من الاختلافات التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار.

**السادس: العلوم التي تستند إلى النصوص الإسلاميّة**

يطلق مصطلح العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة في قراءة أخرى على العلوم التي تستند وتبنى على النصوص الدينية. فلو لم تكن النصوص الدينية لما وجدت هذه العلوم. من الواضح أن الجهاز المحرّك لهذه العلوم هم أنبياء الله، والوحي والنصوص الدينية، وهذا يعني أن الدين هو الذي يوضح الأصول والقواعد العامة الحاكمة عليها. طبعًا هذا المعنى غير مختص بالعلوم الإنسانيّة فقط، بل يشتمل على العلوم الطبيعية والأساسية أيضًا؛ لذلك يدَّعي بعض مؤيدي هذه القراءة أن بعض العلوم من قبيل الطب والنجوم هي علوم دينية[1]؟ وهذا يعني أن مصدرها الأساس هو وصايا الأنبياء وتعاليمهم والقضايا الموجودة في النصوص الدينية[2].

يؤكّد بعض المفكّرين المعاصرين من أمثال آية الله الجوادي الآملي على أن النصوص الدينية هي المنبع العلمي للبشر الذي لا ينضب، وهي ذخيرة احتياجاتهم، ويمكن استخراج مختلف التخصصات العلمية الآن وإلى الأبد من خلال التأمل والدقة فيها. إن النصوص الدينية تضع بين أيدي أتباعها المواد الخام لجميع العلوم التي يحتاجها البشر إلى الأبد. المهم هو امتلاك همة وعزيمة استخراجها واستنباطها. ألم يستخرج بعض علماء الأصول أبحاث «الاستصحاب» من رواية «لا تنقض اليقين

١. إخوان الصفا ورأيهم في علم النجوم. راجع: إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ١: ١٥٦ و٢٢٥.
٢. راجع: مولوي، مثنوي معنوي، الدفتر الرابع، الأبيات ١٢٩٤- ١٣٠٠.

بالشـك»[١]. كذلك ألم تكن كافة الأبحاث الفقهيـة ذات العلاقة بالبيع والخيارات مسـتندة إلى عدة آيات وروايـات. هل الآيات والروايات التـي تتحدث عن علم الاجتماع وعلم النفس والإدارة والتعليم والتربية وغيرها أقل من الأبحاث المتعلقة بالاستصحاب والخيارات؟ يقول آية الله الجوادي الآملي في هذا الخصوص: «الدين لا يتـولّى مهمة الترغيب بتعلم العلوم فقط... بل قـدّم الخطوط العامة للعديد من العلـوم وعَلّم المبادئ الجامعة للكثير من العلوم التجريبية والصناعية والعسـكرية وأمثالهـا... إن ما ورد عـن المعصومين في قولهـم «علينا إلقاء الأصـول وعليكم التفريع»[٢]. يراد به الاجتهاد في كافة فروع العلوم الإسلاميّة، وليس في الفقه فقط... [طبعًا] يجب أن لا نتوقّع من معنى إسلامية العلوم، كعلم الطب مثلًا، أن يأتي الدين على ذكر كافة القواعد الجزئية والكلية كالصلاة والصوم؛ مع العلم أن المقصود من إسلامية علم أصول الفقه لم يكن هذا المعنى»[٣].

تجب الإشارة إلى أن أيًّا من المدافعين عن هذه القراءة للعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة لم يـدّع أن كافة موضوعات ومسـائل مختلف فروع العلوم الإنسـانيّة قد ذكرت في النصوص الدينية مع كافة ما يتعلق بها، بل يدّعي أن الدين عرض أصولها العامة أو قواعدها الكلية. ومن هذا القبيل علم أصول الفقه، وحتى بعض المسـائل المرتبطة بالمعاملات في الفقه. مع العلم أن كافة المسـائل والفروع التي تُسـتخرج الأصول والقواعد العامة منها هي جزء من العلوم الدينية. يقول آية الله الجوادي الآملي:

«عندما تُطرح أبحاث عميقة وما يتبعها من مصطلحات كثيرة لحلّ بعض مسائل أصول الفقـه أو بحث المعاملات الفقهي، فإننا لن نلاحـظ وجودًا لهذه الأبحاث

١. الكليني، الكافي، ج: ٣، ب: السهو في الثلاث والأربع، ح: ٣، ص: ٣٢٥.
٢. إبن إدريس، السرائر، ٣: ٥٧٥.
٣. الجوادي الآملي، شريعت در آينهٔ معرفت، ٧٩-٨٢.

العميقــة في النصوص الدينية، كما لا وجود لهذه المصطلحات التخصصية من قبيل أبحاث الاشــتراط والإطلاق، التعليق والتنجيز، الصحيــح والأعم، سراية تعدد العنــوان إلى المعنون أو تعدي وحدة المعنــون إلى العنوان عند اجتماع الأمر والنهي، الحكومــة والــورود، التخصيــص والتخصص، التقييــد والتقيد، الأقــل والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين، الفرق بين الشرط والسبب، والمقتضي والمانع، الشرط المتأخر والمتقدم والمقارن، وسائر المصطلحات الأخرى من هذا القبيل، فهي عصارة اســتنباط الأصوليين والفقهــاء البارعين، وكل واحد منهــا هو بحث عميق جرى استظهاره من خلال أصل جامع، ثم ذكروا مقدمة لاستنباطه وأردفوها بخاتمة تبيّن استنتاجاتهم»[١].

استكمالًا لهذه القراءة وفي سبيل إكمالها وإصلاحها عرض بعض الباحثين نظرية «معضلة الاجتهاد في العلوم الدينية». وتوضيح ذلك أن العلم الديني في هذه القراءة منحصر بالعلم المســتخرج مــن النصوص الدينية، أي الكتاب والســنّة، مع العلم أن علماء المســلمين قاطبة اعتبروا العقل والإجماع وبنــاء العقلاء جزءًا من المصادر الدينيــة، وأطلقوا عنوان العلم الديني على العلوم المســتخرجة من هذه المســائل. وبنــاءً على نظرية معضلة الاجتهاد في العلوم الدينية، فالعلم الديني هو العلم الذي يُستنبط ويُستخرج من النصوص والمصادر الدينية طبق المنهج الاجتهادي. والعلوم الإنسانيّة تكون إسلامية إذا جرت معالجة مسائلها بالاعتماد على المعارف والتعاليم الإســلاميّة مع اتباع المنهج الاجتهادي: «العلم الإنساني الإسلامي هو العلم الذي يســتخرج من المصادر والنصــوص الدينية طبق منهج خاص يطلــق عليه «المنهج الاجتهادي»[٢].

---

١. م. ن، ٧٩.

٢. حسني و مهدي علي پور، پارادايم اجتهادي دانش ديني، ٥٥.

المقصود من الاجتهاد الديني «الجهد العلمي انطلاقًا من المصادر المعتبرة بواسطة الأدوات والعناصر الضرورية لفهم واكتشاف واستخراج مطلق تعاليم الدين، بحيث يتمتع بالاعتبار والحجية أو مجرّد المنجزية والمعذرية»[١]. ولا شكّ في أنّ الاجتهاد الديني يحتاج إلى:

ألف. المعرفة بالعلوم ذات العلاقة بالأدب العربي بدءًا من فقه اللغة، وصولًا إلى الصرف والنحو والمعاني والبيان وأمثالها، بحيث يمكن فهم القرآن وروايات المعصومين عليهم السلام.

ب. المعرفة بعلم المنطق وأنواع التعريف والحجّة ومقدار حجية كل منها.

ج. المعرفة بعلم أصول الاستنباط.

د. المعرفة بعلم الرجال.

هـ. المعرفة بالقرآن والسنّة، أي أقوال المعصومين عليهم السلام وأفعالهم وتقريراتهم[٢].

يضاف إلى المعارف المذكورة، استخدام المنهج الاجتهادي لاستخراج التعاليم الإسلاميّة في كل حقل أو مسألة منوط بمعرفة الموضوع والمسألة. يمكن استخراج رأي الإسلام في أيّ مسألة، خاصة إذا كنّا نمتلك إحاطة كافية بتلك المسألة فقط؛ لذلك يمكن تبيين الرأي الإسلامي حول العلوم الإنسانيّة إذا عرفنا المسائل التي تدرس في العلوم الإنسانيّة. فمن لا يمتلك أيّ معرفة بعلم الاجتماع ومسائله على سبيل المثال، أو من لا يمتلك أيّ معرفة حول المسائل والتعقيدات الاقتصادية، لن يتمكّن من استنباط علم الاجتماع الإسلامي أو علم الاقتصاد الإسلامي من النصوص الدينية على الاطلاق.

حاول بعض الباحثين تقديم تقرير آخر لهذه القراءة وهذه الرؤية بهدف رفع

---

١. م. ن، ٦٠.

٢. م. ن، ٦٢-٦٤.

بعض إشكالاتها؛ لأن نقطة الثقل في القراءات المتقدمة، وخاصّة قراءة آية الله الجوادي الآملي، هي «النصوص الدينية»، مع العلم أن مصادر الدين ليست «المصادر الدينية» فقط، بل وكما يعتقد أغلب علماء الدين الشيعة على الأقل، فإن للدين مصادر غير نصيّة أيضًا من قبيل «العقل»؛ لذلك قالوا في توضيح العلم الديني: كل علم يعتمد على مصادر المعرفة المقبولة في الإسلام (أيّ الكتاب والسنّة والعقل) هو علم إسلامي[1]. وتوضيح ذلك أن العقل جزء من المصادر الإسلاميّة إلى جانب الكتاب والسنّة، والعقل يؤدي دورًا على مستوى إدراك مضمون الكتاب والسنّة وفهمها واكتشاف مضامينها، ويطلق عليه «العقل الأداتي»، كما أنه بالاضافة إلى ذلك يقع في عرض الكتاب والسنّة، فهو مصدر للمعرفة الدينية، حيث يطلق عليه «العقل المصدري»؛ لذلك عندما يقال العلم الإسلامي هو العلم الذي يستند إلى المصادر الإسلاميّة، فهو يشتمل على كافة العلوم العقليّة أيضًا.

قد يقال إن جميع العلوم البشرية تصبح إسلامية على أساس هذه القراءة؛ فالعلم هو خلاصة العقل البشري والعقل واحد من المصادر الإسلاميّة؛ فالعلم بشكل عام إسلامي. ومن هذا المنطلق يصبح الحديث عن علم ديني وآخر غير ديني من دون معنى، وبالتالي يكون المورد من قبيل القضية السالبة بانتقاء الموضوع. وقد أجاب المدافعون عن هذه القراءة بالتالي:

أوّلًا: إن الكثير من العلوم الحدثية وإن كانت خلاصة العقل والفكري البشري، إلّا أنها في الحقيقة تحصل نتيجة الأوهام والأهواء، أما جعل هذه العلوم دينية فهو من خلال إزاحة غبار الأوهام والأهواء عنها وإرجاعها إلى العقل.

ثانيًا: إن العلوم الموجودة التي هي خلاصة عمل العقل هي في الواقع نتيجة

---

١. سوزنجي، معنا، امكان و راهكارهاي تحقق علم ديني، ١٤٢-١٤٧؛ رفيعي آتاني، «در گفتگو با پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی»، ١: ٩٣-٨٢.

جهد العقل الظني وليس القطعي؛ لذلك فإن إرجاعها وإسنادها إلى الدين مقبول في هذه الحدود. فالمسألة القطعية يمكن إسنادها إلى الدين بشكل قطعي والمسألة الظنية تُسند إلى الدين بشكل ظني فقط.

ثالثًا: لا يمكن اعتبار كل أمر يصدر عن العقل دينيًا من دون الأخذ بعين الاعتبار كافة القضايا الدينية. ويمكن إطلاق الدينية على منتجات العقل البشري إذا كانت تتلاءم وتتناسق مع كل الفكر الديني فقط[١].

على كل الأحوال، إن هذه القراءة للعلم الديني، ليست جامعة ولا كاملة. لأنها تحصر العلوم الدينية بالعلوم المبنية على النصوص والمصادر الإسلاميّة فقط. مع العلم أن العلم المبني على أساس المبادئ الإسلاميّة هو علم إسلامي. كما أن العلوم التي تتبع تحقيق المقاصد والأهداف الإسلاميّة والتي تخدم التطلّعات الإسلاميّة في الحياة الفردية والاجتماعية هي علوم إسلامية أيضًا.

**السابع: العلوم ذات العلاقة بتفسير الإرادة الإلهيّة**

تطلق العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة طبق قراءة أخرى قدّمها للمرة الأولى آية الله الجوادي الآملي على العلوم التي يُراد منها تفسير «الإرادة الإلهية». وتوضيح ذلك، أنّ العلم إذا كان علمًا وليس خيالًا ولا وهمًا هو العلم الذي يحصل أولًا بشكل منهجي وصحيح؛ وهو الذي يوضح الواقع ونفس الأمر ثانيًا، وبالتالي يكون دينيًّا لا محالة. والسبب في ذلك أن كافة حقائق العالم إما أن تكون من قبيل «الأقوال الإلهيّة» التي ذُكرت في «كتاب التشريع»، وإما أن تكون من سنخ «أفعاله» الموجودة في «كتاب التكوين» ونظام الخلق. إن كل مطالعة ودراسة حول هذه الأمور ستكون دينية. وعليه، فالعلم ديني في الأساس وأما صفة «الدينيّة» في قولنا «العلم الديني»

١. رفيعى آتانى، «در گفتگو با پژوهش‌هاى فرهنگى و اجتماعى»، ١: ٩٣-٨٢.

فهي عبارة عن وصف «توضيحي»، كما لو قلنا «الإنسان صاحب قدمين»، أو «الله قادر»، وليس وصفًا احترازيًّا كما لو قلنا «الإنسان المسلم». يقول آية الله الجوادي الآملي في الدفاع عن هذه القراءة:

«إذا كان تفسير قول الله يقدّم علمًا إسلاميًا، فإن تفسير فعل الله علم إسلامي أيضًا... إذا كان العلم علمًا وليس وهمًا وخيالًا ولا مجرّد فرضية، فلن يكون غير إسلامي على الإطلاق. إن العلم الذي يتصفّح أوراق كتاب التكوين الإلهي والذي يزيح الستار عن أسراره ورموزه، لا بدّ وأن يكون إسلاميًا ودينيًا؛ ولا معنى لنقسمه إلى ديني وغير ديني وإسلامي وغير إسلامي. وعلى هذا الأساس، فعلم الفيزياء يكون علمًا إسلاميًّا على وجه اليقين إذا كان يفيد اليقين أو الطمأنينة العقلانية، ولا يكون في حدود الفرضية والوهم والظن، حتى لو كان الشخص الفيزيائي ملحدًا أو شكّاكًا. أن يعمد هذا الفيزيائي إلى قطع الارتباط بين عالم الطبيعة والله، وأن لا يعتقد بالخلقة بسبب إعوجاجه وإلحاده لا يوجب أن يكون فهمه للطبيعة فاقدًا للحجية والاعتبار الشرعي، وأن لا يظهر من توضيحاته فعل الله. وكذلك... إذا كان تفسير قول الله سبحانه ليس وهمًا ولا حدسًا، بل كان فهمًا صحيحًا، فهو لا يقسم إلى إسلامي وغير إسلامي، حتى لو كان الشخص يصنّف مع المسلمين أو مع غيرهم. من هذا المنطلق، لا نعتبر الفيزياء والكيمياء علومًا غير إسلامية، إذا كان العلم علمًا، لا يمكن أن يكون غير إسلامي؟ لأن العلم الصائب هو تفسير للخلق وللعقل الإلهيين، وتوضيح فعل الله إسلامي من دون شك؛ حتى لو لم يتمكّن صاحب الفهم من إدراك ذلك وظنَّ أن الطبيعة هي الخالقة... ما هو من العلم صحيح ومثمر فهو قطعًا إسلامي وهو حجّة شرعية، وأما تلك المجموعة من مضامين العلوم التي يصدق عليها أنها وهم وخيال هي في الحقيقة جهل مركب وليست علمًا، وبالتالي لا يصحّ الحديث عن أنها إسلامية أو غير إسلامية[1].

١. الجوادي الآملي، منزلت عقل در هندسهٔ معرفت ديني، ١٤٠-١٤٤.

تحـوم حول هذه القـراءة للعلم الدينـي مجموعة من الإبهامـات يظهر بعضها من خلال التأمـل في عبارات آية الله الجوادي الآمـلي. وكمثال على ذلك، نلاحظ وجود عبارات تتحدث عن «الحجّيّة الشرعية» للعلوم الطبيعية ونظريات الملحدين والشكّاكين الصائبة، مع العلم أن البحث عن الحجية الشرعية والمنجزية والمعذرية، كلهـا أمور تتعلق بـ«العمل»؟ ومع أن البحـث عن العلم الديني وغير الديني يراد به «هويـة العلم»، أو قد نلاحظ وجود عبارات تتحدث عن المفيد و«المثمر» حيث يقول «ما هو من العلم صحيح ومثمر، فهو إسلامي قطعًا وهو حجّة شرعية»، مع العلم أن البحث عن العلم المثمر والنافع يختلف عن بحث العلم الديني الذي يراد منه تفسير الإرادة الإلهية.

على كل الأحوال، وبغض النظر عـن هذه الإبهامات، فإن هذه القراءة والفهم للعلـم الديني مبنية على فرضيات قبلية، فلا يمكـن قبولها من دون إثبات أو قبول تلـك الفرضيات القبلية، من جملـة أهم الفرضيات القبليـة أن «العلم» يطلق على العلوم اليقينية الصحيحة والمطابقة للواقع، وهذا يعني أن كافة العلوم التي لا تصل إلى حدود اليقين، أو التي لا تطابق الواقع في عالم الثبوت، خارجة عن دائرة العلم؛ ولذلك فإن جميع أو أغلب النظريات الموجودة حول الظواهر الطبيعية أو الإنسانيّة خارجـة عن دائرة العلـم، حيث لا يمكن الحديث عـن مطابقتها للواقع على نحو صحيح وقاطع.

من جملة الفرضيات القبلية الأخرى التي تعتمد عليها هذه القراءة، أنها وسّعت دائـرة «الدين» ليشـمل عالم التكوين والخلـق؟ وبعبارة أخرى «الدين» يشـتمل، بالإضافة إلى الأحكام التشريعية، عـلى كافة مخلوقات العالم، وهذا مصطلح جديد لم يسـتنتجه أيّ من مؤيدي أو معارضي الديـن. صحيح أن كروية الأرض، وتوالي الليل والنهار، وإشعاع الشمس، والكثير الكثير من الظواهر التكوينية واقعة جميعها

تحت الإرادة التكوينية الإلهية، إلّا أن السؤال: هل يمكن إدخالها ضمن إطار الدين؟ صحيح أن التعريف أمر وصفي، ولكن هل هذا الوضع واقعي، وهل يفتح باب حَلّ المشكلات ويفيد في علاجها؟ هذه مجموعة من الاستفسارات التي تحتاج إلى إجابات من أصحاب النظرية.

**الثامن: العلوم المستندة إلى المبادئ الإسلاميّة**

يعتقد بعض الباحثين الآخرين أن العلم الديني هو العلم الذي يستند على المبادئ الإسلاميّة. وعلى هذا الأساس، فكل واحد من العلوم الإنسانيّة يكون إسلاميًّا إذا استند وبُني على أساس المبادئ الوجودية والمعرفية والدينية والإنسانيّة والقيمية الإسلاميّة، سواء أستخرجت مسائلها الجزئية من النصوص الدينية أم لا، وسواء أصدرت هذه العلوم عن علماء مسلمين أو غير مسلمين؛ وسواء أكانت موضوعاتها ومسائلها تدور حول النصوص الدينيّة أم لا. المهم أن يكون الإطار النظري للعلم إسلاميًا. إن علم النفس الإسلامي هو نوع من علم النفس الذي تُبنى فيه التحليلات والدراسات والرؤى والأحكام على أساس المبادئ المعرفية والوجودية والإلهية والإنسانيّة والقيمية الإسلاميّة. وعلم الاجتماع الإسلامي هو العلم الذي يُبنى على أساس هذه المبادئ الإسلاميّة الخمسة، وهكذا يكون الحال في كافة العلوم الإنسانيّة[١].

١. يشار إلى أن بعض مؤيدي العلم الديني قد أجرى هذه القراءة في العلوم الطبيعية وقَسّم بعض العلوم من قبيل الفيزياء والكيمياء إلى دينية وغير دينية. والسبب في ذلك أنهم يعتقدون أن العلوم الطبيعية والفيزياء مبنية أيضًا على مبادئ معرفية ووجودية وإلهية خاصة. يمكن القول إن الدكتور مهدي كلشني من أبرز المدافعين عن العلم الديني، وقد تحدث عن ذلك في كتابه «من العلم العلماني إلى العلم الديني»، فقدم أمثلة متعددة لمدى تأثر النظريات الفيزيائية والعلمية بالمبادئ الوجودية والإلهية. (راجع: گلشني، از علم سكولار تا علم ديني، ١٥٨-١٧٣) أشار على سبيل المثال إلى أصل الأنتروبيك (الذي يدعي بأن الثوابت الفيزيائية في بدايات تكوين العالم قد جرى تنظيمها بشكل ظريف ودقيق، فلو اختلف مقدارها ولو بشكل

يتحدث آية الله مصباح اليزدي حول دور المبادئ الفلسفية في العلوم الإنسانيّة، يقول: «يترك الدين تأثيره على نظريات العلوم من خلال تقديمه المبادئ التصديقية والأصول الموضوعة[1] الخاصة والتي تتناسب مع الرؤية الكونية الإلهية: فالمفكّر الذي يعتقد بالله تعالى وتدبيره الحكيم والذي يؤمن بعالم الغيب وما وراء الطبيعة والروح المجردة والحياة الأبدية واختيار الإنسان، لا يقبل النظريات المادية والجبرية في علم النفس وعلم الاجتماع وفي كافة العلوم الإنسانيّة، ويختار بدلًا عنها النظريات

---

ضئيل، لما تحققت الحياة التي تقوم على أساس الكاربون ولما تحققت الموجودات ذات الشعور). ويشير إلى أن هناك توضيحين لهذا الأصل: الأول أن يكون هناك عوالم كثيرة. ومنها عالم واحد يمتلك الشروط الضرورية للحياة؛ والثاني أن يكون هناك علم واحد فقد وهو العالم الذي أوجده الخالق. أيدّ بعض الفيزيائيين من أمثال بيتر اتكينز، أستاذ الكيمياء والفيزياء في جامعة أكسفورد الخيار الأول بسبب رؤيته الإلحادية، واعتبر أن بالإمكان وجود مجموعة كاملة تضم بلايين بلايين العوالم، ويكون من بينها عالم واحد فقط ذو تركيب خاص من الثوابت الأساسية يسمح بظهور الحياة. في المقابل أيّد فيزيائيون متدينون آخرون من أمثال روجر تريك الخيار الثاني. يقول: «اعتقد أن أصل الأنتروبيك يحكي عن شيء من نوع برهان النظم، هو أسلوب جديد من برهان النظم يدل على وجود الله... أعتقد أن من السهولة الإيمان بإله أوجد هذا العالم أكثر من فرضية تعدد العوالم». أو رئيس مرصد ومؤسسة مونت ويلسون في أميركا الذي يقول إن أصل الأنتروبيك أكثر الأصول دلالة على وجود الله عند مقارنته بالعلم الخارجي. ينقل الدكتور مهدي كلشني هذه العبارات وهو عالم فيزياء إيراني معاصر ليقول في النهاية: «حتى لو ثبت وجود عوالم متعددة... مع ذلك فإن المعتقد بالله يمكنه أن يردد دائمًا أن الله هو الذي خلقها» (م. ن، ١٦٠-١٦٢).

١. إن مبادئ العلم عبارة عن المقدمات التي هي أولًا، خارجة عن العلم؛ وثانيًا هي التي يجب تعلّمها قبل العلم. والمبادئ في كل علم على صنفين مبادئ تصورية ومبادئ تصديقية. المبادئ التصورية هي المفاهيم التي يكون فهمها مقدمة لفهم العلم. ففي علم الأخلاق على سبيل المثال فإن فهم بعض المفاهيم من قبيل «الأخلاق»، «الصفات الاكتسابية» و«الأفعال الاختيارية» هي مبادئ تصورية له. وأما المبادئ التصديقية فهي القضايا التي تكون المعرفة بمسائل العلم مشروطة بالمعرفة بها. وبعبارة أخرى، إن صحة البراهين في العلم مبنية على قبولها. قد تكون هذه التصديقات من الأمور البديهية كقبول أصل استحالة التناقض، حيث يطلق على هذا النوع من المبادئ التصديقية «الأصول المتعارفة». وقد تكون هذه التصديقات غير بديهية، ويطلق عليها عنوان «الأصول الموضوعة». لمزيد من الاطلاع راجع: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ١: ٢٩٩-٣٠١؛ المظفر، المنطق، ٣٠٣.

التي تتوافق مع الرؤية الكونية الإلهية ومعرفة الإنسان الدينية. من جهة أخرى فإن هذه العلوم التي تستقي أصولها الموضوعة من الفلسفة، تضع بين أيدي العلوم العملية والمعيارية مجموعة من الأصول والقواعد؛ كما هو الحال في قواعد علم النفس وعلم الاجتماع التي يُستفاد منها في علوم التربية والإدارة»[١].

الواضح أن طبيعة رؤيتنا للمبادئ الخمسة تترك آثارًا جدية وكثيرة في نظريات ومسائل العلوم الإنسانيّة. إن قبول الواقعية أو آثارها، الإيمان بالتوحيد أو الإلحاد، اعتبار الروح الإنسانيّة إلهية أو الاعتقاد بمادية الوجود الإنساني، قبول الحياة الخالدة أو إنكار خلود الروح وأمثالها، تترك تأثيرات قطعية على دراسة وتحليل الأفعال الإنسانيّة. وتؤدي المبادئ الإلهية والقيمية دورًا مؤثرًا في تحديد الموضوعات والمسائل العلمية وفي اختيار الاختبارات، وحتى في سير البحث العلمي[٢]. من هذا المنطلق يمكن القول إن الخسارة الأولى عند قبول المبادئ الدينية غير الصحيحة أو بعبارة أخرى الخسارة الأولى للأديان المجعولة والمنحرفة أو لرواج الاستنتاجات الدينية غير الصحيحة، عرض موضوعات فكرية منحرفة: إن بعض القضايا من قبيل التثليث المسيحي، قدم القرآن أو حدوثه، الأبحاث الرائجة على ألسنة الوهّابية حول الله وصفاته وباقي المعارف الدينية، تحكي بأجمعها عن الدور المخرّب للأديان المنحرفة أو الاستنتاجات الخاطئة من النصوص الدينية. إن الرؤية الكونية الإلهية لا تجيز للباحث عرض أيّ موضوع كيفما كان.

بناءً على هذه القراءة، فإن العلم الديني لا يعني استبعاد دراسات علم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد بشكل كامل، ولا يقصد منه تتبّعها بأسلوب جديد أو استخراج مسائلها وطرق الحلول فيها من النصوص الدينية بشكل مباشر؛ بل

١. مصباح يزدي، «تبيين مفهوم مديريت اسلامي»، ١٤.

٢. سنتحدث في الفصول القادمة بالتفصيل حول هذا الموضوع.

المقصود إضفاء صبغة دينية على كامل البحث العلمي من خلال الاهتمام بالميتافيزياء الإسلاميّة أو الرؤية الكونية والإيديولوجيا الإسلاميّة وبعبارة أخرى الاهتمام بالمبادئ الإسلاميّة، فتكون النتيجة علومًا إنسانية إسلامية يقبلها الإسلام وتندرج في إطار خدمة الأهداف والغايات الإسلاميّة ومبتنية على أساس المبادئ الدينية.

يمكن إدراج رؤية الدكتور مهدي كلشني المدافع عن العلم الديني في إطار هذه القراءة طبعًا. وقد وضّح مراده من العلم الديني فقال: «نحن نعتقد إمكانية النجاح في العمل العلمي سواء أكنا نمتلك رؤية علمانية أو إلهية، ويظهر الاختلاف بين هذين النوعين من العلم في موردين: ألف- عند بناء نظريات عالمية (بالاستفادة من مختلف الفرضيات الميتافيزيقية)؛ ب- في الاتجاهات العلمية العملية (إن الإيديولوجيات والرؤى الفلسفية على اختلافها كما يمكنها إيجاد محدوديات للإستفادة من العلم يمكنها توجيهه نحو جهة معينة أيضًا). بناء على ما تقدم، نعتقد أن العلم الديني أغنى من العلمانية من حيث المعنى ومن حيث النتائج والثمار المترتبة؛ فهو يؤمّن احتياجات الإنسان المادية، ويضفي على العالم معنى عند الإنسان. طبعًا نؤكد هنا أن مقصودنا من العلم الديني وبشكل خاص العلم الإسلامي، ليس تتبّع النشاطات العلمية بأسلوب جديد أو الرجوع إلى القرآن والحديث عند إنجاز أبحاث في الفيزياء والكيمياء والبيئة...، بل المقصود حاكمية الرؤية الإلهية على العالم للحؤول دون وجود الآفات التي تصيب العلم ولجعله مصدر غنى؟ هذه الرؤية الإلهية التي تصرح بأن الله تعالى خالق الكون وحافظه ولا تحصر عالم الوجود بالمادي فقط، والتي تعترف بهدفية للعالم والتي تعتقد بوجود نظام أخلاقي»[١].

يعتقد بعض اتباع هذه القراءة أن أسلمة العلوم الإنسانيّة تتطلب أن تستند هذه العلوم على أساس المبادئ الإسلاميّة النظرية بالاضافة إلى اختبار هذه النظريات

١. گلشني، از علم سكولار تا علم ديني، ٢-٣.

عمليًـا! وهذا يعني أنهم جعلـوا التجريب جزءًا من التعريف. بنـاءً على ما تقدم، فالعلم الذي يعتمد المبادئ الإسـلاميّة إلا أنه لم يجـرِ وضعه على محك التجربة، لن يكون علمًا إنسـانيًا إسـلاميًا! يقول الدكتور خسرو باقري في هذا الخصوص: «إن إمكان الحديث عن العلوم الإنسـانيّة الإسـلاميّة يخضع للقـدرة على جعل بعض أجزاء الفكر الإسـلامي بمثابة خلفية ميتافيزيقية للبحث في العلوم الإنسانيّة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار النفوذ العميق للخلفيات الميتافيزيقية في مختلف مراحل بسـط وشرح النظريات العلمية، يمكن نسـبة النظرية العلمية للخلفية الميتافيزيقية. وإذا تمكّن الفكر الإسـلامي من حيازة هكذا نفوذ عميق في عملية تكوين فروع العلوم الإنسـانيّة، يمكن أن تنسـب إليها صفة الإسلاميّة بسـبب هذا النفوذ المضموني، وبالتالي يصحّ الحديث عن علوم إنسانية إسلامية. وسيكون للعلم الديني بهذا المعنى وجود واحد وعلى السواء. وتتحقق هذه الوحدة وهذا الاندماج إذا أخذنا القضايا الدينيـة على أنها فرضيات قبلية ثم صنعنـا بالاعتماد عليها فرضيات تتمحور حول المسائل النفسية أو الاجتماعية بحيث يكون ثمّة تناسب وتلاؤم بين هذه الفرضيات والقضايا الدينية».[١]

وضَّح بعض الباحثـين الآخرين المقصود من «العلم الديني» الأعم من العلوم الطبيعية أو الإنسانيّة بقوله أن العلم الديني عبارة عن العلوم التي تعالج موضوعات العلوم التجريبية بحيث تستفيد من الدين أثناء الدراسة[٢].

بناءً على ما تقدم، تطلق العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة في هذا التعريف على العلوم التي هي تجريبية أولًا، التي تسـتفيد من الدين ثانيًا. وهذه الاسـتفادة إما أن تكون في الموضوعات والمسائل، أو في الأهداف والمقاصد، أو في الأصول والمبادئ، أو في

١. باقري، هويت علم ديني، ٢٥٠.

٢. بستان و آخرون، گامي به سوي علم ديني(١): ساختار علم تجربي و امكان علم ديني، ٧ و٣٤.

الأساليب وطرق الحلول. يعتقد هؤلاء[١] أن العلم يتصف بـ«الإسلاميّة» سواء أكان من العلوم الإنسانيّة أم الطبيعية إذا استند إلى المبادئ الدينية الميتافيزيقية، بالإضافة إلى اعتماده على المنهج التجريبي في التصديق. كما يعتقدون بإمكان تعريف العلم الديني بما هو أشمل من المستوى التجريبي أو ما فوق التجريبي. فيقال في التعريف إن العلم الديني عبارة عن منظومة معرفية حول العالم المادي الواقعي، ويستند إلى الأساليب الوحيانية والتجريبيــة والعقليّة المعتبرة. يقول صاحب هذا الرأي في تعريف العلم الديني: «منظومة معرفية حول العالم المادي الواقعي يســتند إلى التديّن في المســتوى التجريبي عند بناء الفرضيات والنظريات، ويتّبع المنهج التجريبي في مقام التصديق، كما يستند في مستويات ما فوق التجربة إلى المناهج الوحيانية والعقليّة المعتبرة»[٢].

من جملة النقاط الإيجابية في هذه القراءة الاهتمام بمبادئ العلم الميتافيزيقية، مع العلم أننا إذا أخذنا قيد «التجريبية» واعتبرناه جزءًا من تعريف العلم بشكل عام أو العلوم الإنسانيّة بشكل خاص، في هذه الحالة، فإن العلم الديني أو العلوم الإنسانيّة الدينية يمكن تعريفها بهذا النحو الذي قدّمه هؤلاء الباحثون، إلّا أنه لن يكون ثمّة أيّ دور أو تأثــير للدين في مقام التصديق! والســؤال الذي يُطرح: هل أن للالتزام بهــذا الأمر مُبَرِّرٌ؟ هل أن حصر مقام التصديــق في العلم الديني بالمنهج التجريبي، يمتلك دليلًا آخر سوى مجاراة المنافس؟ يضاف إلى ذلك أننا إذا حصرنا دور المبادئ الدينية في البعد العملي، فما هو التفســير الذي يمكــن تقديمه لمبادئ الدين المعرفية والمنهجية، وهل سنكون مضطرين للحديث عن هوية العلم الديني ومعيار الصدق في العلوم الإنسانيّة انطلاقًا من التجربة؟ لماذا جعلنا المنهج هو الحاكم على المسألة؟ كيف يمكن إيجاد التلاؤم بين انحصارية المنهج المعرفي في كافة العلوم الإنسانيّة وبين المبادئ الإنسانيّة والمنهجية والمعرفية الإسلاميّة؟

---

١. م. ن، ١٤٣-١٤٤.

٢. بستان، گامي به سوي علم ديني (٢): روش بهره‌گيري از متون ديني در علوم اجتماعي، ٤٨.

**التاسع: العلوم التي تتناسب مع المبادئ والمقاصد والمصادر الإسلاميّة**

يعتقد آية الله مصباح اليـزدي، وهو من أبرز المنظّرين للعلم الديني، أنّ العلوم الإنسـانيّة الإسلاميّة عبارة عن العلوم التي تتناسب مع المبادئ والمقاصد والمصادر الإسلاميّة.

وتوضيـح ذلك أن صاحب هذه القراءة عمـد، قبل الحديث عن ما يقصده من «العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة»، إلى توضيح كل واحدٍ من مصطلحات هذا التركيب. يقول حول تعريف «العلم»: إن لمصطلح «العلم» استخدامات متعددة، ولكن المعنى الـذي نريده في بحث إنتاج العلوم الإنسـانيّة، هو العلم بالمعنـى الرائج والمتداول والـذي يُطلق على فروع مـن المعرفة من قبيل الفيزياء، الكيميـاء، علم البيئة، علم النفس، علم الاجتماع، الاقتصاد، تفسير القرآن، الفقه، التاريخ، الأخلاق، الفلسفة وعلـم المعرفـة. والوجه الجامع لهـذا المصطلح أنه يُطلق على مجموعة من المسـائل [بغض النظر عن الإجابات المختلفة التي تُقدم لها والمنهج المستخدم فيها للإثبات أو الحل وبغض النظر أيضًا عن مختلف المبادئ والأهداف] صاحبة «موضوع واحد». قـد يُعتمد منهج خاص في تعريف بعض العلوم طبعًا، كما في معرفة الله الفلسـفية، ومعرفة الله العرفانية وعلم النفس التجريبي والفلسـفي، وقد يُقَيَّد العلم بأهداف أو مبادئ خاصة، كما في الفلسـفة الإلحادية، والفلسفة الإلهية، والاقتصاد الماركسي والاقتصاد الإسـلامي، إلّا أن تخصيص إطلاق العلم بحيـث يكون مقيدًا بالمنهج التجريبي ومستندًا إلى بعض المبادئ المهنية أمر فيه نقاش.

وكان لمصطلح «الإسلام» معانٍ متعددة من أبرزها المصطلحات الثلاثة المشهورة أيّ: «الديـن الحـق»، «الدين الخاتـم» و«المعارف التي تحصل عـن طريق الكتاب والسـنّة». وأما المقصود من الإسـلام هنا فهو «مجموعة التعاليم النظرية والعملية التي تتحقق بها سـعادة الإنسـان الحقيقية والأبدية والتي تحصل عن طريق الأدلة

العقليّة المعتبرة وعن طريق القرآن وسنّة المعصومين عليهم السلام». التصديق بجميع ما جاء في القرآن وسنّة المعصومين عليهم السلام المعتبرة، هو من باب أن تصديق الله ورسوله يترك تأثيره في سعادة الإنسان الحقيقية طبعًا؛ لذلك كان جزءًا من الإسلام.

بعد توضيح المقصود من مصطلحي «العلم» و«الإسلام»، نصل إلى توضيح المراد من «العلم الإسلامي». إنّ أدنى مناسبة ستكون كافية لاتّصاف العلم بالإسلاميّة. قد تكون هذه المناسبة عبارة عن وجود مقاصد أو مبادئ أو مصادر مشتركة، وبالتالي سيكون للعلم الإسلامي مصطلحات متعددة. أما ما نقصده من العلم الإسلامي فهو «العلم الذي يمتلك مسائل مشتركة بينه وبين الإسلام والذي تتوافق مبادئه، أهدافه، ومصادره مع الإسلام»، وأما العلم الذي لا يتوافق مع الإسلام في واحدة من هذه الأمور الثلاثة، فلن يكون إسلاميًا، وقد يكون جزء من العلم إسلاميًا وجزء آخر غير إسلامي. والعلم الذي لا تجمعه مع الإسلامي مسألة مشتركة هو خارج عن مقسم الإسلاميّة وغير الإسلاميّة، فالرياضيات على سبيل المثال لا يمكن الحديث فيها عن الرياضيات الإسلاميّة وغير الإسلاميّة، إلا إذا وجد من يعتبر استخدامات العلم ذات أهمية في معيار اتصاف العلم بالإسلاميّة.

المقصود من «العلوم الإنسانيّة» طبق هذه القراءة أنها عبارة عن «مجموعة من العلوم التي تهتم بمعرفة الإنسان ووصف وتبيين وتفسير الظواهر الفردية والاجتماعية (من حيث كونها ظواهر إنسانية وليس من جهة كونها طبيعية أو بيئيّة) وتوجيه أفعال الإنسان وانفعالاته».

بناءً على ما تقدم يمكن الحديث بشكل مختصر حول مقصودنا من «العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة»، وبالتالي نقول: «العلوم الإنسانيّة إذا كانت تتوافق مع مبادئ وأهداف ومصادر الإسلام، فهي علوم إنسانية إسلامية». وأما إنتاج العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة فهي عبارة عن العملية التي يمكن من خلالها تقديم إجابات على الأسئلة

المطروحة في العلوم الإنسـانيّة انطلاقًا من مبادئ وأهداف ومصادر الإسلام، وأما المقصود من «أسلمة العلوم الإنسـانيّة»، فهو إعادة بناء العلوم الإنسانيّة الموجودة بحيث تتناسب وتتناسق مع المبادئ والأهداف والمصادر الإسلاميّة.

**العاشر: الرأي المختار: الانتساب التشكيكي**

أشرنـا إلى أن التعريف أمر وصفـي، وكما يقول المناطقة إن «الحد لا يكتسـب بالبرهـان» أو «أن الحـد لا يقتنص بالبرهان». وعليه، فلكل شـخص الحرية في أن يقدم التعريف الذي يريد لمصطلح «العلوم الإنسـانيّة الإسلاميّة» ثم ينظم دراساته اللاحقة على أساسـه. إلا أنه يجب الالتفات إلى أن التعريف يجب أن يكون عمليًّا، واقعيًّا، يعالج العقد والمسـائل الأساسية؛ لذلك يمكن القول إن بعض التعريفات التي قُدمت للعلوم الإنسـانيّة الإسلاميّة خارجة عن محل البحث. هذه التعريفات لا اختلاف فيها، كما أن قبولها أو عدم قبولها لا يعالج أيّ مشكلة. وهذا هو الحال في بعض التعريفات التي أشرنا إليها من قبيل تعريفها بأنها «العلوم التي يؤكد الإسلام عليها»، أو «علوم العلماء المسـلمين»، أو «العلوم المفيدة للمجتمع الإسلامي». مع العلم أن العديد من التعريفات المقدمة تشـتمل على نصيب من الحقيقة، وقد أشرنا أثناء البحث إلى ما تتضمّنه من نقاط قوة وضعف.

المسـألة المهمة التي يجب أن تؤخـذ بعين الاعتبار في تعريف العلوم الإنسـانيّة الإسلاميّة أن العلم الإسلامي الذي يهتمّ باكتشاف الحقيقة، يجب أن يكون حارسًا للحقيقة وليس أيّ شيء آخر. العلم الإسلامي ليس فيه تعصّب ولا تصلّب سوى عند الحقيقة؛ لذلك فإن شروط نسبة العلوم الإنسانيّة إلى الإسلام كالآتي:

أوّلًا: أن تستند وتُبنى على «مبادئ» الفكر الإسلامي الذي ثبت في مكانه صدقه وصحته بالدليل والبرهان.

ثانيًا: أن يستفيد من جميع «المصادر» المعتبرة التي تساهم في الكشف عن الحقيقة،

فليس من الصحيح الجمود عند مصدر واحد، وإذا كانت القناعة مقبولة في كل شيء، فهي غير حسنة في الفهم والكشف عن الحقيقة.

ثالثًا: أن لا نحصر أنفسنا في منهج وأسلوب واحد، أي أن لا نكون أسرى لمنهج واحد؛ لأن المنهج تابع للمسألة ونوعها، فالمسألة هي التي تحدّد نوع المنهج الذي تجب الاستعانة به، والعكس غير صحيح.

رابعًا: أن تكون في خدمة «المقاصد» والأهداف الإسلاميّة والإلهية؛ من هذا المنطلق، وبهدف إيجاد فهم دقيق «للعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة» لا بد من تقديم شرح لبعدي العلوم الإنسانيّة الأساسيين، أي «البعد الوصفي» و«البعد المعياري». وتوضيح ذلك أننا تحدثنا في الفصل السابق عن العلوم الإنسانيّة وعرفناها بأنها: «العلم الذي يهتم بـ «تعريف»، «وصف»، «تفسير»، «تبيين»، «توقّع»، «تقويم» و«مراقبة» الأفعال والظواهر الإنسانيّة»؛ أما البعد الوصفي في العلوم الإنسانيّة فهو الذي أشار إليه التعريف بقيود، منها: «تعريف» ، «وصف»، «تفسير»، «تبيين»، «توقّع» الأفعال الإنسانيّة؟ وأما البعد المعياري، فهو تلك الأبحاث التي يراد منها «تقويم» و«مراقبة» الأفعال الإنسانيّة.

إن إسلامية البعد الوصفي في العلوم الإنسانيّة هو أمر تشكيكي، وتوضيح ذلك أن كل واحد من «الوصف»، «التفسير»، «التبيين» وحتى «التوقّع» يقع تحت تأثير مبادئ ومقاصد ومصادر العلماء والباحثين. فمن يلجأ إلى وصف الأفعال الإنسانيّة انطلاقًا من الرؤية المادية على سبيل المثال، فلا يمكنه ملاحظة الأبعاد الإلهية والماورائية فيها على الإطلاق، والذي ينطلق لدراسة الإنسان من خلفية توحيدية وإلهية، سيلاحظ هذا الفعل بشكل آخر. وعلى هذا النحو، يفترق هذان الشخصان في التفسير والتبيين والتوقع أيضًا؛ لذلك يمكن وصف العلوم الإنسانيّة بـ«الإسلاميّة». عندما تصبح مبادئها ومقاصدها ومصادرها إسلامية. والحقيقة

أن هذا الانتساب والاتصاف أمر تشكيكي أيضًا. كلما كانت العلوم الإنسانيّة أو النظريات الموجودة فيها تشترك مع الإسلام في المبادئ، المصادر، المقاصد والمسائل على نحو أكبر، كلّما كانت أكثر إسلامية، وهذا يعني المزيد من الاطمئنان إلى انتسابها للإسلام؛ فإذا كان العلم يتلاءم مع الإسلام في مبادئه كان قريبًا من الإسلام من هذه الناحية فقط، وإذا اشترك العلم مع الإسلام في المبادئ والمقاصد، كان أكثر قربًا من الإسلام عند مقارنته بالسابق، وكذلك إذا اشترك العلم مع الإسلام في المبادئ والمقاصد والمصادر، كان أكثر قربًا من الإسلام من السابقين.

إن تأثير البعد المعياري للعلوم الإنسانيّة أو أجزاء العلوم الإنسانيّة التي يُراد منها التقويم والمراقبة من الإسلام والقيم الإسلاميّة أو غير الإسلاميّة، فهو واضح إلى حدود بعيدة، حتى أن بعض الباحثين يعتقد بصحّة نسبة هذا البعد إلى الإسلام فقط. والسبب في ذلك أن هذا البعد تابع بشكل كامل للنظام القيمي الذي أراده الباحثون والمفكّرون. إن الذي يتحرك في إطار القيم الإسلاميّة، لا يمكن أن تستولي عليه القواعد والمعايير غير الإسلاميّة، ومن هذا المنطلق، تصبح العلوم الإنسانيّة إسلامية في البعد المعياري عندما تصبح كافة القيم المعايير والقواعد في خدمة الأهداف الإسلاميّة وتساهم في توسيع قضية القرب والعبودية الإنسانيّة.

**الأسئلة**

١. عَرِّف المصطلحات الأربعة الآتية: «التحوّل في العلوم الإنسانيّة»، «توطين العلوم الإنسانيّة»، «أسلمة العلوم الإنسانيّة» و«العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة»، ووضّح أوّلًا العلاقة فيما بينها، وثانيًا الوجه في ترجيح مصطلح «العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة".

٢. وضِّح رأي الغزالي حول العلم الديني وغير الديني، وهل يمكن من وجهة نظر الإسلام تقسيم العلوم من الناحية القيمية إلى علم ديني وغير ديني؟

٣. هل يمكن اعتبار «العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة" علومًا شارحة للكتاب الإلهي وسنّة الرسول ﷺ وأولياء الدين؟ ولماذا؟

٤. ما هي نقاط القوة والضعف في تعريف العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة بأنها «العلوم المفيدة للمجتمع الإسلامي»؟

٥. هل يمكن أن نطلق عنوان الإسلاميّة على العلوم التي ينتجها العلماء المسلمون؟ لماذا؟

٦. هل ستختلف العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة وغير الإسلاميّة في المنهج والغاية عند من يعتبر أن المراد من العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة تلك العلوم التي تدرس الموضوعات والمسائل الإسلاميّة؟

٧. ما هو الدليل الذي اعتمد عليه من يدعي إمكانية استخراج جميع العلوم الإنسانيّة من النصوص الدينية؟ ما هو مقدار إتقانها وثباتها من وجهة نظرك؟

٨. ما هي نقاط الاختلاف بين من يعتبر أن المراد من العلم الديني "العلوم المستندة إلى النصوس الدينية»، وبين من يعتبر أن المراد منه «العلوم المستندة إلى المصادر الدينية؟ أي رؤية صحيحة من وجهة نظرك؟

٩. مـا هـي الفرضيات القبلية التـي يجب القبول بهـا فيما إذا اعتبرنـا أن العلم الديني هو الذي يراد منه «العلوم التي تفسر الإرادة الإلهية»؟

١٠. وضِّح الرؤية التي تبيِّن أن المراد من العلوم الإنسـانيّة الإسـلاميّة «العلوم المستندة إلى المبادئ الإسلاميّة"، ووضِّح مختلف التقارير في هذا الخصوص.

١١. ما هي العلوم والأدوات التي يتوقف عليها استخراج العلوم الإنسانيّة من مصادر النصوص الدينية طبق المنهج الاجتهادي؟

١٢. وضِّح المراد من إسلامية العلوم الإنسانيّة في بعديها الوصفي والمعياري؟

# الفصل الرابع: المبادئ الفلسفية للعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة

يُتوقّع من القارئ بعد مطالعة هذا الفصل:

- أن يدرك بشكل عميق دور المبادئ الفلسفية في إيجاد العلوم الإنسانيّة.
- أن يتعلّم مكانة المبادئ المعرفية في العلوم الإنسانيّة.
- أن يدرك تأثير المبادئ الوجودية على نوع رؤية الباحث للظواهر الإنسانيّة.
- أن يبيِّن دور المبادئ الدينية في توجيه العلوم الإنسانيّة.
- أن يتعلَّم أهمية المبادئ الإنسانيّة في تنظيم العلوم الإنسانيّة.
- أن يشرح تأثير المبادئ القيمية في التمييز بين العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة وغير الإسلاميّة.

**المقدّمة**

يمكن القول ومن منطلق تشبيه المعقول بالمحسوس أن بناء العلوم الإنسانيّة يعتمد على أسس وقواعد ومبادئ إنسانية؛ لأننا قد أشرنا مرارًا إلى أن الموضوع العام لجميع العلوم الإنسانيّة عبارة عن الأفعال والظواهر الإنسانيّة. من هنا، فإن معرفة الإنسان وموقعه في نظام الوجود، وكذلك قدراته الوجودية والمعرفية، أبعاده الجسمانية والروحانية ومجالاته الفردية والاجتماعية جميعها من الشروط الضرورية، بل من الأسس الفكرية لدراسة العلوم الإنسانيّة، كما أن فهم رؤية الإسلام حول هذه المسائل من جملة الشروط الضرورية لإنتاج العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة. لا شك

في أن كيفية توضيح وتوقّع وإصلاح الأفعال الإنسـانيّة جميعها مرتبط برؤيتنا لهذه المقولات، مثال ذلك، الشخص الذي يعتبر الإنسان موجودًا ماديًا ينتمي لهذا العالم، لا يمكنه عند دراسته الأفعال الإنسانيّة أن يجد علاقة بينها وبين المبدأ والمعاد، أو أن يأخذ لهذه الأفعال أهدافًا أعلى من المسائل المادية والدنيوية.

لا شـك في أن الأسـس والقواعد تقام على أرض معينـة، وترتبط خصائصها بخصائص الأرض، حيث يترك الأمر تأثيره على المبنى المشيَّد. والأسس التي يشيَّد عليها بناء العلوم الإنسانيّة عبارة عن المعرفة والوجود والقيم.

يختلف نوع الرؤية عند من يعتبر أن وصول الإنسان إلى المعرفة الحقيقية والواقعية أمـرًا غير ممكن عن الـذي يعتقد بأنها ممكنة، وذلك فيما يتعلق بالإنسـان والأفعال الإنسانيّة وتحليلها. إنّ فهمنا للمبادئ المعرفية هو الذي يهيئ لإمكان وكيفية القرار الـذي نتخذه عند تعـارض مختلف المعطيات التي تأتي عبر مصـادر متعددة. هناك اختلاف كبير بين مـن يعتبر أن أداتي الحسّ والعقل كافيتان لتأمين كافة احتياجات الإنسان وينكر المعرفة الوحياتية ذات العلاقة بالمسائل الإنسانيّة، وبين الذي يعتقد أن أدوات الإنسان الإدراكية محدودة ولا بد للإنسان من الهداية السماوية، إنّ الذي يؤمـن بمصدرية المعرفة الوحياتية لا يمكـن أن لا يكون مباليًا في تحليلاته للأفعال والظواهر الإنسانيّة اتجاه المعطيات الوحيانية.

إن نـوع رؤيتنا للنظام العلّي والمعلولي، والسـنخية العلّيـة والمعلولية، وكذلك مراتب الوجود وسـعة الوجود والعلاقة التي تربـط الخالق بالمخلوق، تلعب دورًا أساسيًا في هدفية العلوم الإنسانيّة وفي تحليل وتبيين العديد من الأفعال البشرية.

إن الاعتقاد بالمعاد أو انكاره يترك تأثيره على كل واحدة من تحليلاتنا ذات العلاقة بالإنسان، ولا يمكن أن يتساوى من يؤمن بربوبية الله التشريعية ومن ينكرها في تقويم ومراقبة وإدارة الأفعال الإنسانيّة. كما أن من يعتقد بخاتمية وجامعية الإسلام سيقدم

تحليلًا مختلفًا حول أفعال الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والحقوقية والتربوية عن الذي لا يعتقد بذلك.

يضاف إلى ذلك أن طبيعة رؤيتنا للقيم ومنشأ التقويم ومعاييره تترك تأثيرًا حقيقيًا في تقويم الأفعال والظواهر الإنسانيّة، كما تترك تأثيرًا في الأهداف والرقابة والإدارة.

سنحاول في هذا الفصل تقديم توضيح مختصر لأهم المبادئ الفلسفية والقيمية للعلوم الإنسانيّة[١]. لن نقدم أبحاثًا إثباتية أو تفصيلية حول هذه المبادئ طبعًا.

## المبادئ المعرفية

إن علم المعرفة[٢] أو نظرية المعرفة[٣] علم هدفه الأساس دراسة «قيمة المعرفة». وأما أهم مسائل علم المعرفة، فهي عبارة عن دراسة: معارف الإنسان، أنواعها، مصادر الحصول عليها، معيار صدق المعرفة، ومعيار تبريرها واعتبارها. المقصود من مبادئ العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة المعرفية، مجموعة القضايا المعرفية في الإسلام التي تؤدي دورًا عند قبولها والرجوع إليها في جميع أو بعض استخدامات العلوم الإنسانيّة السبعة. سنتطرق هنا لتلك المجموعة من المبادئ المعرفية الإسلاميّة التي تترك تأثيرًا مباشرًا على مستوى دراسات العلوم الإنسانيّة.

---

١. استفدنا في هذا الجزء من البحث من كتاب فلسفة التعليم والتربية في الإسلام (مجموعة من المؤلفين، فلسفة تعليم و تربيت اسلامي)، جرى تدوين الكتاب بواسطة مجموعة من الباحثين في مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية وتحت إشراف آية الله مصباح اليزدي. وقد تم تدوين الجزء المتعلق بمبادئ التعليم والتربية في الإسلام، مع أخذ أمرين بعين الاعتبار؛ أولًا: هي أمور اتفق عليها جميع أو أغلب علماء المسلمين أصحاب الإصالة، وثانيًا: تم جمع كافة المبادئ ذات العلاقة بالتعليم والتربية في الإسلام سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. حاولنا تقديم تقرير يتناسب مع أجواء كتابنا عن هذه المبادئ، وذكرنا مجموعة المبادئ التي نعتقد أنها تترك تأثيرًا مباشرًا في العلوم الإنسانيّة).

2. Epistemology

3. Theory of Knowledge

**الأوّل: إمكان المعرفة اليقينية وتحققها**

صحيح أننا نفقد المعرفة اليقينية في العديد من المسائل، ولكن ليس هناك شك في أصل «إمـكان» وحتى «حصول المعرفة اليقينية» التي تعني المعرفة المطابقة للواقع، وكما يقول الشهيد مطهري إن هذه المسألة «في غاية الوضوح ولا تحتاج إلى دليل، لا بل الدليل عليها محال»[١]. حتى أن كل من يدّعي «عدم إمكان المعرفة اليقينية»، فإن كلامه هـذا متناقض؛ لأن عبارته هذه تحمل أكثر من معرفـة يقينية: معرفة المدعي نفسه، معرفة أصل الادعاء، معرفة الإنكار المطلق، معرفة المخاطب (أيّ الذي يلقى إليه الكلام)، معرفة منهج البحث ومعرفة أن الاسـتدلال منتج[٢]. أما دعوة القرآن الكريـم مرارًا إلى تحصيل اليقين[٣]، فهي تحكي عن أن تحصيل اليقين أمر ممكن أولًا؛ وأنّ الكثير من معارفنا ليسـت يقينية ثانيًـا؛ وأنّه يجب أن نبذل جهودًا للوصول بها إلى اليقين ثالثًا، فإن تحصيل اليقين ضروري في بعض الأمور.

بعبـارة أخرى، إن كافة العلوم، ومن جملتها العلوم الإنسـانيّة، تعمل على فهم واكتشـاف الواقع وامتلاك المعرفة الصادقة. والمعرفة الصادقة هي المطابقة للواقع. ومن المؤكّد أنّ واقع كل قضية بحسـبها، فإن واقع القضايا الحسـيَّة والتجريبية هو عالم المحسوسـات والماديات؛ لذلك تكون صادقة إذا طابقت الواقع المادي المرتبط بها، أما واقع القضايا الذهنية كالمعادلات الرياضية والنسب الهندسية الذي هو مرتبة

١. الطباطبائي، أصول فلسفة وروش رئاليسم، هامش مطهري (مطهري، مجموعة الآثار، ٦: ١٦٠).

٢. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ١: ٩٠؛ مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ١: ١٦٢-١٦٣؛ مطهري، مسئلة شناخت، ٢٣.

٣. راجع: البقرة: ٤ و١٨؛ المائدة: ٥٠؛ الأنعام: ٧٥؛ الرعد: ٢؛ الشـعراء: ٢٤؛ النمل: ٣ و٨٢؛ الروم: ٦٠؛ لقـمان: ٤؛ السـجدة: ٢٤؛ الدخان: ٧؛ الجاثيـة: ٤، ٢٠ و٣٢؛ الذاريات: ٢٠؛ الطـور: ٣٦؛ المدثر: ٣١؛ التكاثر: ٥.

من مراتب الذهن والقضايا الفلسفية، فإن واقعها انتزاعي[١]. إن أيّ تعريف آخر للصدق كتعريفه بـ«الانسجام» أو «الفائدة العملية»، كل ذلك بمثابة تغييب لصورة المسألة. المهم هنا قدرتنا على تبيين أن المعرفة هي معرفة واقعية؛ أي أنها تحكي عن حقائق العالم وليس مجرد كونها معرفة صادقة أو منسجمة مع المعارف الأخرى.

على كل الأحوال، إن من يرفض هذا المبنى المهم لعلم المعرفة أو من شكك فيه، لن يكون قادرًا على امتلاك فهم صحيح في أيٍّ من المجالات العلمية، ومن جملتها العلوم الإنسانيّة، عدا عن الإشكالات المعرفية التي ستترتّب على رفضه، وبالتالي سيكون عاجزًا عن معالجة أيّ بحث؛ لأن البحث فرع قبول بعض المبادئ اليقينية[٢].

**الثاني: إمكان المعرفة المطلقة وتحققها**

لا شك في أن الكثير من معارفنا نسبية، والمقصود من نسبية المعرفة هنا تبعيّتها للأمزجة والميول والرغبات الفردية أو الجمعية أو تبعيّتها للتوافق الجمعي أو الاجتماعي، أو ارتباطها بزمان ومكان خاصيّن. مثال ذلك أننا نمتلك إدراكات حول الأطعمة والأشربة لجهة كونها ذات مذاق حلو أو مُرّ، وجميعها مرتبط بمزاجنا. والقوانين الموضوعة من قبيل قوانين السير جميعها مرتبط بالتوافق الجمعي والعقود الاجتماعية. والمعارف النسبية ليست معتبرة عند الجميع أو في كافة الظروف.

كما أننا لا نشك في أن الكثير من معارفنا ثابتة، مطلقة، لا تقبل التغيير، تصلح لكل مكان وزمان وهي للجميع[٣]، وهذا يعني أنها معتبرة من دون استثناء. ونطلق

---

١. لمزيد من المطالعة راجع: شريفي، معيار ثبوتي صدق قضايا، ٢٢٠-٢٦٠.

٢. مجموعة من المؤلفين، فلسفه تعليم و تربيت اسلامي، ٩٠.

٣. لمزيد من المطالعة حول الموضوع راجع: الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، (مطهري، مجموعة الآثار، ٦: مقدمة الشهيد مطهري على المقال الرابع)؛ الجوادي الآملي، شريعت در آينه معرفت، ٢٧٠-٣٣٤.

على هكذا معرفة، المعرفة المطلقة.

إن إنكار هذه المعرفة يستلزم قبولها. فالذي يدعي أن «أيًّا من معارفنا ليس مطلقًا» أو الذي يقول «معارفنا متغيرة؛ لأن كل شيء في عالم الوجود متغير»، فإن كلامه هذا مطلق بحدّ ذاته! من الواضح أن القوانين الرياضية والمنطقية لا ترتبط بالزمان والمكان والأمزجة والرغبات الفردية أو الجمعية يتضح من خلال قبول هذا الأصل:

أوّلًا: إن الكثرة المعرفية مسألة غير صحيحة، بمعنى أنه لا يمكن أن تكون المعارف المتعارضة أو المتناقضة التي تدور حول حقيقة واحدة على السواء؛ لأن هذا الادّعاء يعني عدم وجود أيّ معيار ثابت ومشترك لفهم الحقيقة. وبالتالي يصبح الادّعاء بأن أفعال الإنسان الاختيارية تتساوى مع أفعاله الجبرية، وهي على مستوى واحد من الاعتبار! ويؤدي هذا النوع من الكثرة إلى النسبة والتوحّد الذهني الكامل.

للكثرة المعرفية معانٍ أخرى مقبولة طبعًا. مثال ذلك، أنّ الكثرة التي تعني قبول مختلف الرؤى (كالرؤية الفلسفية، والنقلية، والعرفانية، والتاريخية) عند تحليل أوجه الظاهرة المختلفة، فهذا أمر معقول، كما أن الكثرة التي تعني قبول وجود مستويات متعددة ومتنوعة للمعرفة المتعلقة بظاهرة ما مقبولة أيضًا. يمتلك بعض الأفراد القدرة على فهم المستوى الظاهري فقط، بينما يمتلك آخرون القدرة والأساليب والأدوات والمناهج لفهم المستويات العميقة والباطنية، وكل واحد من هذين المستويين صحيح في مكانه واختلافهما بالشدة والضعف أو الظاهر والباطن[1].

ثانيًا: إن العملية الهرمنيوطيقية في فهم الأفعال الإنسانيّة ناقصة وغير صحيحة؛ لأن عملية الفهم طبق الهرمنيوطيقا الفلسفية ترتبط بالخلفيات القبلية والأحكام المسبقة عند الباحث. الفهم أمر تاريخي؛ لذلك فهو بشكل عام أمر ذهني ونسبي.

١. راجع: محمد رضائي، «نگاهی به پلورالیسم معرفتی».

إن أقل ما يرد على هذه المسألة من إشكالات أنها تحمل تناقضها في داخلها؛ لأنها تدعي الإطلاق وما وراء التاريخ والمكان حول أمور واقعية وتاريخية في الفهم.[١]

ثالثًا: مع قبول هذا المبدأ، يمكن الوصول إلى فهم مطلق وكلي وغير قابل للتغيير حول الأفعال الإنسانيّة، وبالتالي يمكن إخراج العلوم الإنسانيّة من حالة التذبذب وعدم الاستقرار. قبول هذا المبدأ لا يعني عدم وجدود أيّ معرفة نسبية بالمعنى المتقدم في العلوم الإنسانيّة طبعًا. إن العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة لا تدعي الغفلة عن وجود أفعال إنسانية مرتبطة بالزمان والمكان والوضع.

**الثالث: إمكان معرفة الأمور غير التجريبية**

من جملة مبادئ العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة المعرفية والمهمة قدرة الإنسان على معرفة الأمور غير التجريبية. إن الذي يدّعي أن الإنسان غير قادر على معرفة الأمور غير المحسوسة وغير التجريبية إنّما أنزل العلوم الإنسانيّة إلى مستوى علم النبات وعلم الحيوان. هذا الشخص لا يمكنه الحديث عن روح الإنسان وكماله النهائي وسعادته الأبدية، ويكون علم النفس وعلم الاجتماع والاقتصاد لديه في مستوى الأمور المادية والتجريبية والمحسوسة. يضاف إلى ذلك أن هكذا علوم إنسانية تكون منقطعة البداية والنهاية؛ لأن الحس والتجربة عاجزان عن إثبات ارتباط الإنسان بالمبدأ، كما لا يمكنهما الحديث عن حياته الأبدية.

إن أصحاب الاتجاه الحسي[٢] والتجريبي[٣] الذين يعتبرون أن الطريق الوحيد والمعتبر للكشف عن الحقيقة هو الحس والتجربة، ينكرون كافة التعاليم الفلسفية والدينية وما وراء الطبيعة، ويشكّون في اعتبارها، مع العلم أنّ أيّ دليل يذكرونه

١. راجع: واعظي، درآمدي بر هرمنوتيک، ٣١٢-٣١٤ و٣١٧-٣٢٢.

2. Empiricists

3. Experimentalists

لإثبات مدعاهم هو من دون شك غير حسيٍّ وغير تجريبي، وهذا يعني وجود تناقض في مدّعاهم. يضاف إلى ذلك أن المنهج التجريبي تابع للعقل من الأساس؛[١] فنحن بحاجة للعقل والاستدلالات العقليّة للتصديق بوجود المحسوسات[٢]. إن الذي ينكر أو يغفل عن اعتبار العقل لا يمكنه اعتبار التعاليم التجريبية أو المحسوسة، والذي يعتقد، كما هو حال الوضعيين، أن القيمة الواقعية ترتبط بالمعرفة الحسية والتجريبية فقط، سيجعل العلم منحصرًا في العلوم التجريبية والحسية، وسيُخرج من دائرة العلم كلَّ ما يأتي عن طريق آخر غير تجريبي.

**الرابع: تقدم المعرفة اليقينية على المعارضة لها**

قد تتعارض المعارف البشرية المختلفة مع بعضها، ويمكن تصوير مختلف صور التعارض على النحو الآتي:

١. التعارض بين معرفتين يقينيّتين.

٢. التعارض بين معرفة يقينيّة وأخرى غير يقينيّة.

٣. التعارض بين معرفتين غير يقينيّتين.

أمّا تحقق الحالة الأولى، أي التعارض بين معرفتين يقينيّتين فهو أمر محال. إنّ المعرفة اليقينيّة، أي المعرفة المطابقة للواقع، لا يمكن أن يكون فيها قضيّتان غير متناسبتين، كما في قولنا «الإنسان صاحب حياة خالدة» و«الإنسان ليس صاحب حياة خالدة، أو قولنا «الإنسان موجود مادي صرف» و«الإنسان موجود غير مادي صرف»، فلا يمكن أن تكون القضيتان مطابقتين للواقع.

أما الحكم في الحالة الثانية من المعرفة، أي التعارض بين معرفة يقينية وأخرى

---

١. راجع: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ١: ٢١٦-٢١٧؛ بهمنيار، التحصيل، ٩٦؛ مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ١: ١١٠-١١١، ١٢٠-١٢١ و٢٣٩- ٢٤٠.

٢. راجع: ابن سينا، التعليقات، ٦٨، ٨٨ و١٤٨؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ٣: ٤٩٨؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة ١١، الفصل ٣.

غير يقينية، هو تقدم المعرفة اليقينية على غير اليقينية.

من هنا، عند تعارض معرفة تجريبية مع معرفة عقليّة قطعية، يجب إهمال التجريبية وتقديم العقليّة القطعية، وعند تعارض دليل عقلي قطعي مع دليل نقلي حتى لو كان متواتر النقل، يجب تقديم العقلي. أما الروايات المعارضة للدليل العقلي القطعي، والتي هي صحيحة السنّد، يجب إعادة النظر في دلالاتها، وإذا تعذّر ذلك يجب إهمال تلك الروايات، فالمعصوم عليه السلام لا يتحدث بكلام مخالف للواقع، وبالتالي يجب تقديم الدليل العقلي القطعي. وأما عند وجود تعارض بين معرفتين غير يقينيّتين، فمثلًا ماذا يجب أن نفعل عند التعارض بين معرفة تجريبية ودليل شرعي ظني؟

في هذه الحال لا يمكن القطع بصحة أحدهما وعدم صحة الآخر، ولكن انطلاقًا من وجود أدلة عقليّة مقبولة حول لزوم اتّباع المعارف الدينية الظنية، من قبيل أدلة حجيّة خبر الواحد، فالاحتياط يقتضي تقديم الدليل الشرعي غير القطعي على الدليل غير الشرعي وغير القطعي.

**الخامس: تنوّع طرق اكتشاف الواقع وأدواته**

انطلاقًا من وجود أنواع مختلفة من الواقع، فقد جُهز الإنسان بأدوات إدراكية متعددة لاكتشافها، وكل واحد معتبر في مكانه وحدوده. أما الأدوات العامة والأساسية لاكتشاف الواقع، فعبارة عن: الحسّ، الخيال والعقل[1]. ومع ذلك هناك أدوات أخرى لاكتشاف الواقع هي في الحقيقة تركيب من هذه الأدوات أو أنواع جزئية منها. من قبيل التجربة، المصادر، التواتر وأمثالها.

أما التصورات الحسية المقدمة على كافة المعارف، فإنها تحصل عن طريق القوى

١. لمزيد من المطالعة راجع: إبن سينا، الحسين عبد الله، الشفاء: الطبيعيات، الفصل الثالث من المقالة الرابعة من الفن السادس؛ م. ن، الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص٣٤١؛ بهمنيار، التحصيل، ص٧٨٦؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ٣: ٣٦١-٣٦٢ و٥١٧ و ٨: ٢١٥-٢٢١.

الحسية الخمسة، والقوة «الخيالية» تصنع ما يشبه هذه التصورات في الذهن بعد قطع العلاقة بين الأدوات الحسية والمحسوسات الخارجية. والقوة الخيالية قادرة على إيجاد تركيب بين مختلف التصورات الحسية، وبالتالي إيجاد تصورات جديدة بديعة. مثال ذلك، زرع قرون ظبي كبيرة وأجنحة عقاب كبيرة على رأس وجسد حصان، فيحصل تصور آخر أي «حصان بقرون وأجنحة».

«العقل» أحد أدوات المعرفة التي يمكن بواسطتها انتزاع المفاهيم الكلية كما يمكن تجزئتها وتركيبها وتحليلها، فينتج عن ذلك تهيئة الأرضية لوجود مفاهيم جديدة، كذلك يمكن اكتشاف قضية جديدة من خلال إيجاد تركيب بين القضايا، أما أنواع الاستدلالات العقليّة فعبارة عن: القياس الاستقراء والتمثيل، ولكل واحد منها دور في الكشف عن الواقع الذي يتناسب معه[١]. ويُقْسم القياس بدوره إلى أنواع من قبيل البرهان، الجدل، الخطابة، الشعر والمغالطة، حيث إن بعضها عاجز عن اكتشاف الواقع، بينما بعضها الآخر كالبرهان يمكنه الكشف عن أنواع من الواقع، وذلك باعتبار المقدمات المأخوذة فيه. وتطلق المشاهدات أو المحسوسات على القياس التي تشكل المحسوسات مقدماته؛ لذلك فهي وإن كانت قادرة على اكتشاف الواقع، إلا أن دائرة اكتشافها تقتصر على الواقع المحسوس أو المشاهد.

و«التجربة» واحدة من أنواع القياس بأحد معانيها، فمع تكرار أمر محسوس، يتمكّن العقل من إصدار قانون كلّي حوله[٢]. وبعبارة أخرى، يمكن من خلال إيجاد تركيب بين الحسّ والعقل الحصول على أداة إدراكية أخرى هي التجربة القادرة على اكتشاف مستويات من الواقع أمامنا في العديد من الحالات، والعلوم التجريبية هي خلاصة هكذا أداة في المعرفة. ولا تخفى أهمية هذه السلسلة من العلوم وتأثيرها

١. لمزيد من المطالعة راجع: المظفر، المنطق، ٢٠١-٢٧٠.
٢. م. ن، ٢٨٤ - ٢٨٦.

على حياة البشر المادية طبعًا. أما حصر طرق كشف الواقع بالحسّ والتجربة وعدم الاعتناء أو عدم اعتبار كل معرفة لا يمكن إثباتها عن طريق التجربة، فهو في الحقيقة تغافل عن أبعاد الإنسان الوجودية الأخرى الذي لن يكون له فائدة سوى الحرمان من فهم مستويات أخرى من الواقع.

من جملة أدوات اكتشاف الواقع، «المصدر»[1]، والمقصود قبول رأي وعقيدة شخص في أمر ما عندما يكون صاحب اختصاص وصلاحية في إبداء الرأي حوله من دون أن نستفيد بشكل مباشر من أداة فهمه، مثال ذلك أننا نثق بكلام الشخص الميكانيكي عندما نريد إصلاح الدراجة، ونجعل رأي الطبيب المتخصص معيار عملنا عند المرض، كما أننا نستند إلى رأي مدوّني التاريخ عندما نريد فهم حادث تاريخي؛ وكذلك الأمر، فإنّنا نعتمد على كلام المعصومين وأولياء الله عندما نرغب في الكشف عن واقع الأحكام الإلهية. إن اعتبار كافة أنواع المعرفة هذه هو من سنخ اعتبار المصدر الذي يعتمد بدوره على نوع من الاستدلال العقلي. مثال ذلك، أن كلام المعصومين عليهم السلام يتمتّع باعتبار كامل لامتلاكهم العصمة. والروايات المنقولة عن المعصومين عليهم السلام، معتبرة وصحيحة إذا جاءت عن طرق موثوقة كالتواتر مثلًا، أو لوجود قرائن أخرى تثبت اعتبارها. الواضح أن فهم معارف الدين النقلية متوقّف على القدرة على تشخيص الروايات الصحيحة من السقيمة، وكذلك فهم مضمون الروايات، وهذا يتوقّف بدوره على الأشخاص العارفين بمنهج الفقاهة أو منهج فهم المعارف الدينية القادرين على استنباط الأحكام الدينية. يضاف إلى ذلك أن فهم هؤلاء الأشخاص معتبر عند الآخرين؛ لأنهم يشكلون المصدر، كما أن فهم الطبيب المتخصص حجّة للآخرين، أما بذل الجهد لمعرفة المتخصصين جامعي الشرائط، فهو للوصول إلى أعلى مستويات الاطمئنان الممكن في فهم الأحكام الإلهية وجعلها

1. authority

مبدأً للعمل.

من جملة طرق اكتساب المعرفة «الشهود». يمتلك الإنسان بالإضافة إلى حواسه الظاهرية الخمس، حواسًـا باطنية أيضًا يمكنه بواسطتها الاتصال بشكل مباشر مع بعض حقائق العالم. وكما يعبِّر المولوي: «هناك خمسة حواس غير هذه الخمس، تلك الذهب الأحمر وهذه كالفضة». يطلق على المعرفة الحاصلة عن طريق الشهود العلم الحضوري أو العلم الشـهودي، وعندما يتمظهر هذا العلم على شكل قضية يمكن نقلها للآخرين، تصبح علمًا قويمًا وغنيًا يطلق عليه «العرفان».

ومن جملة طرق وأدوات الكشـف عن الواقع أيضًا، طريق «الوحي» الذي هو طريق خاص ليس في متناول الجميع. وأنبياء الله تعالى هم الأشـخاص الوحيدون القادرون على تلقي المعارف من الله تعالى مباشرة.

الوحي في اللغة هو الإلهام السريع المخفي، وهو على سبيل الرمز[١]، وفي مصطلح المتكلمين عبارة عن «تفهيم خاص للمطالب والمعارف من الله للعبد المختار لهداية النـاس»[٢]. أما كيف يكون هذا السـبيل والطريق، وما هـي الأفعال والانفعالات التـي يُحدِثها في روح النبـي ليتلقّى هذه المعارف، فهي أمـور يخرج إدراك حقيقتها عن قدراتنا. الأمر الوحيد الذي ندركه والذي يمكّننا من الحديث عن هذا الطريق واكتساب المعرفة فيه:

أوّلًا: أنّ تلقّي الوحي في بعض المراتب وعلى الأقل في بداية الرسالة، يحصل على نحو العلم الحضوري؛ أي أنّه من سنخ تلقّي المعلوم عينه وليس صورته الذهنية[٣]. وقد أجاب الإمام الصادق عليه السلام على سـؤال حـول كيفية إطلّاع الأنبياء على نبوّتهم،

١. راجع: ابن منظور، لسان العرب؛ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن.
٢. مصباح يزدي، ، راهنماشناسى، ١١.
٣. يصرح العلامة الطباطبائي في الميزان أن الوحي الأول الذي نزل على الأنبياء كان من سنخ العلم الحضوري. راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٤: ١٣٨-١٣٩، ١٨: ٧٣-٧٤ و ٣: ١٨٢.

قال: «كُشِفَ عنهم الغطاء»[١].

ثانيًا، يحصل التلقي فيه بشكل معصوم ولا خطأ فيه، وكذلك يكون التبليغ من منطلق العصمة. وإلا كانت فلسفة البعثة من دون معنى.[٢] بناءً على الأدلة العقليّة في إثبات النبوة، فإن رسالة الهداية الإلهية يجب أن تُعرَض للبشر من منطلق العصمة، وأن تكون محفوظة ومصونة في كافة مراحلها، أي من بداية نزول الوحي إلى إبلاغه، من أيّ شكل من أشكال الاستنباط الشخصي، والخطأ، والتغيير، والتحريف. طبعًا هناك العديد من الأدلة العقليّة المحكمة لإثبات عصمة الوحي من أيّ شكل من أشكال الخطأ والتغيير في كافة مراحل تلقيه حتى مرحلة إبلاغه الناس، وهذا بحث مفصل له مكانه الخاص. في الأساس، فإن هدف بعث الأنبياء إرشاد الناس إلى طريق السعادة وإبعادهم عن الشقاء؛ ولا يتحقق هذا الهدف عند وجود أيّ احتمال للخطأ في تلقي الوحي.

يتّضح من خلال هذا الأصل أن انحصارية منهجية فهم الأفعال الإنسانيّة بالمنهج التجريبي غير صحيح. نعم، إذا أردنا فهم ظواهر الأفعال الإنسانيّة المحسوسة والقابلة للمشاهدة فقط، عند ذلك تصبح أداة المعرفة منحصرة في التجربة، ولكن هل تختصر الأفعال الإنسانيّة بهذه الظواهر الخارجية؟ وكيف يمكن اكتشاف العلاقة التي تربط ظواهر سلوكيات الإنسان وحالاته الباطنية؟ هل يمكن فهمها بالاعتماد على المشاهدات والمحسوسات؟ وهل يمكن الكشف عن تأثر أفعال الإنسان بما يحمل من معتقدات وقيم عن طريق الحسّ والتجربة؟

---

١. البرقي، المحاسن، ٢: ٣٢٨.

٢. راجع: يوسفيان و احمدحسين شريفي، پژوهشی در عصمت معصومان، ١٠١-١٠٨؛ يوسفيان و احمدحسين شريفي، عقل و وحي، ٢٦-٢٧.

## المبادئ الوجودية

سنحاول في هذا الجزء من البحث، كما في الجزء السابق، ذكر مجموعة المبادئ والأصول الوجودية الإسلاميّة ذات التأثير المباشر على رؤيتنا للأفعال والظواهر الإنسانيّة، وبالتالي سنمتنع عن ذكر المبادئ والأصول التي لا تترك تأثيرًا مباشرًا، ومن يرغب بالمطالعة التفصيلية يمكنه مراجعة الكتب الخاصة بهذه الأبحاث.

### الأوّل: أصل العلية

إن من أهم المبادئ الوجودية للعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة، قضية العلِّية وقبول مسألة العلاقة العلِّية والمعلولية بين الموجودات. صحيح أن قضية العلِّية بديهية أو قريبة منها، إلا أن تقديم قراءة صحيحة لهذه الحقيقة الفلسفية كان الشغل الشاغل للفلاسفة المسلمين.

إن موجودات عالم الوجود ليست منفصلة، وليست مستقلة عن بعضها، بل تترك تأثيرًا وتأثّرًا حقيقيًا فيما بينها. العلِّية بمعناها العام عبارة عن كل نوع من أنواع ارتباط الموجود بموجود آخر، أعم من كون هذا الارتباط من أنواع الارتباط الوجودي كما في العلِّية الحقيقية، أو الارتباط غير الوجودي كما في العلِّية الإعدادية. العلِّية في هذا النوع هي مجرّد مهيئ لأرضية وجود المعلول وليست معطية الوجود؛ كما في علّية المزارع للمحصول الزراعي أو الأب والأم بالنسبة لوجود الأبناء.

يقابل هذه القراءة آراء أخرى من أهمها رؤية ديفيد هيوم الذي وضَّح العلِّية على أساس أنها نوع من التوالي والتعاقب بين ظاهرتين. وتنشأ نتيجة عادة الذهن عن طريق مشاهدة التوالي والتعاقب بين ظاهرتين بشكل مكرّر[1]. تعود جذور هذه القراءة إلى مبدئية الحسّ والتجربة وأنهما الطريق الوحيد لاكتساب المعرفة. من

1. See: Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 85-87.

الواضح أن من يعتقد بهذا المبدأ لا يمكن أن يقدّم قراءة أفضل من التوالي والتعاقب للعلِّيــة. والحقيقة ان هذا المبدأ لا أســاس لــه. أوّلًا، إذا كان العقل غير معتبر، فلن يكــون هناك أيّ اعتبار لأيّ قضية تحصل عن طريق الحسّ والتجربة؛ ثانيًا، صحيح ان إثبات بعض مصاديق العلِّية في عالمي المحسوســات وغير المحسوسات بحاجة إلى دليل، إلا أننا نصل إلى بعض مصاديق العلِّية حضورًا. مثال ذلك، تأثير أنفســنا في إيجــاد الإرادة، ثالثًا، العلَّة والمعلول «معًا» في العلِّية الحقيقية وليســا متواليان أو متعاقبــان؛ رابعًــا، هناك حالات نشــاهدها من التوالي والتعاقــب إلا أنه لا يمكن الحديث عنها على أنها علِّية كما في تعاقب الليل والنهار[1]. خامسًا، التوالي والتعاقب مــن جملة المفاهيــم الإنتزاعية وليس الحسّــية أو التجريبية! أشرنا مــرارًا إلى أن من أهم وظائف العلوم الإنســانيّة «تبيين» الأفعال والظواهر الإنسانيّة. والواضح أن المقصود من التبيين «البحث عن العلَّة» واكتشــاف وفهم علَّة أو عِلل وجود وبقاء واســتمرار الأفعال والظواهر؛ لذلك فإنّ كل من يشتغل في العلوم الإنسانيّة باحثًا ومحقِّقًــا، لا بدّ أن يقبل أصل العلِّية، ســواء أكان مدركًا لــه أو غير مدرك. الاهتمام بهذا الأصل في العلوم الإنســانيّة يترك آثارًا حقيقية في مختلف أشكالها كعلم النفس وعلم الاجتماع والتعليم والتربية والاقتصــاد طبعًا. إن معرفة العلل الحقيقية يقدم مســاهمة كبيرة في تحليل ومراقبة أو تقوية وإضعاف مختلف الظواهر. كلّما تمكّنا من معرفة العلل الواقعية للأفعال الإنســانيّة، كلما كنّا أكثر نجاحًا في تحليلها ودراستها وتوجيهها نحو الأهداف المطلوبة، أمّا عدم معرفة العلل الواقعية للأفعال، فسيؤدي إلى نوع من إضاعة الوقت وهدر للجهود.

١. راجع، الصدر، فلسفتنا، ٨٠-٨٢؛ مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ٢: ٢٧-٢٨.

**الثاني: الضرورة - العلّية - المعلولية**

بناءً على هذا المبدأ، فإن تحقق العلَّة التامّة لشيء ما، يؤدي حتمًا إلى تحقق معلوله، أي كلما تحققت كافة الشروط الدخيلة في وجود شيء أعم من الشروط الإيجابية أو السلبية، فإنّ ذلك الشيء يتحقق. إن فهم علل تحقق شيء وأسبابه يساعدنا في «توقّع» حصوله. ومن أهم علل التحقق في المعاليل الاختيارية، اختيار الفاعل وإرادته، فإذا تحقّقت كافة شروط تحقّق الفعل الاختياري، ولم تتعلّق إرادة الفاعل به، لن يتحقق ذاك الفعل. إذًا الضرورة العلّية والمعلولية لا تستلزم جبرية المعلول، بل المقصود أنه كلّما تحقّقت العلَّة التامة سيتحقّق المعلول حتمًا. وإذا كان المعلول من جملة الأفعال الاختيارية، كان اختيار الفاعل جزء العلَّة التامّة.

انطلاقًا من هذا المبدأ، يجب أن نعلم أن موضوع الدراسة في العلوم الإنسانيّة (الأفعال والظواهر الإنسانيّة) يختلف عن موضوع الدراسة في العلوم الطبيعية (الموجودات والظواهر الطبيعية).

الاختيار في الأفعال الطبيعية ليست جزء العلَّة التامة لتحققها؛ لأن فاعلها ليس موجودًا مختارًا، ولكن الأفعال الإنسانيّة مرتبطة بإرادة الإنسان واختياره؛ لذلك فمع فرض وجود كافة العلل والأسباب الأخرى قد لا يتحقق الفعل؛ لأن اختيار الإنسان لم يتعلق به. ومن هنا، لا يمكن أن تتحقق الأهداف المتوقّعة من الأفعال الإنسانيّة بالضرورة، وهذه من جملة أسباب التعقيد في الدراسات الإنسانيّة. ومن هذا المنطلق نقول إن فهم الأفعال الإنسانيّة وتحليلها بحاجة إلى ذكاء وفطنة أكثر من العلوم الفيزيائية والطبيعية، كذلك لا يمكن أن يكون تحليل الأفعال الإنسانيّة في نفس مستوى تحليل أو تركيب الأسباب الطبيعية الفاقدة للروح. الأسباب والعلل التي لا روح فيها خاضعة بالكامل لمراقبة الباحث واختياره! والعكس صحيح في الأسباب الاختيارية. وفي كل لحظة قد يتّخذ الباحث قرارًا جديدًا ينسف ما سبق من دراسات.

**الثالث: السنخية العلّية - المعلولية**

أشرنا إلى أن موجودات العالم ليست مستقلة أو منفصلة عن بعضها، وأنها تترك تأثيرًا وتأثّـرًا على بعضها الآخر. إلا أن هذا الـكلام لا يعني أن أيّ موجود يرتبط علّيًا ومعلوليًا بأيّ موجود آخر. تقع العلاقة العلّية بين الموجودات التي بينها سنخية وتناسـب. في بحث السـنخية بين العلَّة والمعلول يجـب الالتفات إلى عدم ضرورة وجود سنخية بين العلَّة ومعلول واحد فقط، بل قد تكون السنخية بين العلَّة وأكثر من معلـول، كما أن المعلول الواحد قد تربطه سـنخية مع أكثر مـن علَّة؛ لذلك لا يجب البحث عـن العلَّة الخاصة لتحقق هدفٍ ما أو عـن معلول خاص لكل علَّة، بل قد تكون العلَّة الواحدة منشأ أمور متعددة، وقد يكون المعلول الواحد قد صدر عن علل كثيرة. هذا الـكلام لا يعني مخالفة قاعدة الواحد طبعًا.[1] إذا كان الموجود الواحـد صاحب أبعاد وجهات أو حيثيات متعددة، فقد يصدر منه معلول من كل حيثية أو جهة، والسبب في ذلك:

**أولًا**: أن القاعدة يراد بها العلل الحقيقية وليس الإعدادية.

**ثانيًـا**: إن هـذه القاعدة يراد بهـا العلل البسـيطة وليس العلـل ذات الجهات والحيثيات المتعددة.

بناءً على ما تقدم قد تكون العلل والأسـباب واحـدة والأفعال مختلفة متعددة. فليس صحيحًا أن غلاء البضاعة يؤدي إلى عدم الرغبة في الشراء عند كل الأشخاص وفي جميع الأزمنة، فقد يكون الوضع عكس ذلك عند أشخاص آخرين أو مجتمعات أخرى، وقد يؤدي فقدان الأمن الاقتصادي وعدم الثقة بمديري الاقتصاد إلى توجّه الناس نحو شراء السلعة الغالية الثمن حتى لو كانت الحاجة إليها غير عاجلة.

١. بناء على هذه القاعدة فالواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

**الرابع: مراتب الموجودات**

من جملة مبادئ العلوم الإنسـانيّة الإسلاميّة الوجودية التشكيك في الوجود أو وجود مراتب عديدة للموجودات، ولا شـك في أصـل اختلاف الموجودات على مسـتوى الاسـتعدادات والقدرات والإمكانيات الوجودية. فالجمادات والنباتات والحيوانـات والبـشر والملائكة وجميـع الموجودات مـا فوق المـادة ذات كمالات وجودية مختلفة. الجمادات لا تمتلك اسـتعداد النمو وتوليد المثل؛ والعكس صحيح في النباتات، والنباتات لا تمتلك إحساسًا وإرادة على عكس الحيوانات، والحيوانات ليسـت صاحبة عقل وشـعور، بينما الإنسـان صاحب عقل وفكر وشعور وذكاء، والبشر محدودون في الزمان والمكان، بينما الموجودات غير المادية غير محدودة.

هذه الإختلافات لا تعني عدم وجود نوع وحدة بين هذه المراتب طبعًا. انطلاقًا من مبادئ الفلسـفة الإسـلاميّة فإن لعالم الوجود حقيقة واحدة، إلا أن لها مراتب كمالية مختلفة، وكما أن اختلاف النور شدة وضعفًا هو بالنور وليس بإضافة أو عدم إضافة شيء آخر، كذلك فإن الموجودات شـدة وضعفًا تقع في نصيب كل منها من الوجـود وليس بشيء خارج عن الوجود. يضـاف إلى ذلك أن الدور الخلّاق لكل واحد من الموجودات يرتبط بمرتبته الوجودية. وكلما كانت السـعة الوجودية أكبر كان دورها الوجودي أشد.

بناءً على هـذا المبدأ، لا يمكـن أن تكون أفعال الموجود ذي الشـعور صاحب الإرادة والاختيار مسـاوية للأفعـال التي تصدر عن الموجود غـير الواعي الفاقد للإرادة والاختيار؛ لذلك تختلف طرق معرفتها وأدواتها وأساليبها.

**الخامس: سعة الوجود: من المادة إلى ما فوق المادة**

من جملة المبادئ الوجودية التي تحتاج إليها العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة، قبول وجود الموجودات ما فوق المادة ودورها وتأثيرها في الموجودات المادية والطبيعية، وهو مبدأ بديهي عند المسلمين والفلاسفة والمفكّرين المسلمين.

إن عالم المادة في الرؤية الإسلاميّة ليس محدودًا في عالم «المادة» أو ما يعبِّر عنه القرآن الكريم عالم «الشهادة». والحقيقة أن موجودات ما فوق المادة، أو التي يعبِّر عنها القرآن الكريم بعالم الغيب، الذي لا يمكن إدراكه بالحواس الظاهرة، يشكل جزءًا واسعًا وكبيرًا وغير متناه من عالم الوجود[1]. موجودات فوق المادة لا يمكن إدراكها بالحسّ، وهي تفتقد الامتداد الزماني والمكاني؛ لذلك فهي لا تقبل الرؤية أو الإشارة الحسيَّة.

إن عدم قبول هذا المبدأ يستلزم عدم الاعتقاد بوجود الله والملائكة والروح الإنسانيّة والكمالات الروحية والسعادة الأبدية الخالدة؛ لأن الله تعالى هو في رأس سلسلة الموجودات فوق المادة، كما أن روح الإنسان التي تشكل هويته الحقيقية وحالاته الروحية، كالفرح والغمّ واللَّذة والأمل، هي من جملة الموجودات فوق المادة التي لا تقبل الرؤية والقياس.

---

١. راجع: البقرة: ٣؛ الحشر: ٢٢، الأنعام: ٧٣؛ التوبة: ٩٤ و١٠٥؛ الرعد: ٩؛ المؤمنون: ٩٢؛ السجدة: ٦؛ الزمر: ٤٦؛ الجمعة: ٨؛ التغابن: ١٨. الغيب والشهادة نسبيان طبعًا، فقد يكون شيء غيبًا بالنسبة لموجود وشهادة بالنسبة لآخر، والغيب المطلق هو ذات الله تعالى التي لا يمكن لأحد إدراكها. (راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١١: ٣٣٧، ذيل الآية ٩ من سورة الرعد.

**السادس: تدريجية عالم المادة والماديات**

انطلاقًا من خصائص عالم المادة والماديات، يتّضح أن الموجودات المادية والجسمانية وبشكل عام الموجودات التي تحتاج إلى المادة في أفعالها هي وجودات تدريجية زمانية. والمقصود من زمانية الموجودات المادية أن وجودها تدريجي. تصبح موجودة بشكل تدريجي وتزول بشكل تدريجي أيضًا.

صحيح أن روح الإنسان موجود فوق المادة، إلا أن وجودها تدريجي، والسبب في ذلك أنّها تحتاج إلى المادة في فعلها وتؤدي وظائفها بواسطة الأدوات المادية؛ لذلك كان وجودها تدريجيًا بتبع الأدوات. تحصل معارف الروح بشكل تدريجي وتظهر قدرات النفس بشكل تدريجي. وتصل استعدادات الإنسان الروحية وكمالاته المعنوية إلى أوج إثمارها بالتدريج؛ وقد بيّن صدر المتألهين المسألة بشكل جميل في نظرية «الحركة الجوهرية». والوجودات المادية بناءً على هذه النظرية، حقيقة سيالة متجددة، وهكذا هو حال الموجودات المتعلقة بالمادة.

إن الالتفات إلى هذا الأصل يترك آثارًا مهمة وخلاّقة على مستوى دراسة مختلف الأبعاد الإنسانيّة. إن صفات الإنسان وقراراته واختياراته تتخذ بالتدريج جهة خاصة، ويكون تحوّلها وتغييرها تدريجيًا. وبشكل عام، فإن كل عملية تعليم وتربية هي عملية تدريجية.

**المبادئ الدينية**

المبادئ الإلهية من جملة المبادئ الفكرية التي تؤدي دورًا جديًا في نوع رؤيتنا للعلوم الإنسانيّة وتحديد توقّعنا منها، وقد تعتمد هذه المبادئ على براهين فلسفية وعقليّة محضة أو على أدلّة نقلية.

**الأوّل: الاعتقاد بالله باعتباره الكامل المطلق**

إن من أهم المبادئ الإلهية للعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة الاعتقاد بوجود الله تعالى. أي الاعتقاد بموجود صاحب كمال مطلق لامتناه نطلق عليه «الله». الله تعالى يمتلك جميع صفات الجمال والجلال. ويمتلك كافة الكمالات في أعلى مستوياتها؛ لذلك فالبشر عاجزون عن إدراك ذاته بأفكارهم، أما صفاته فهي قابلة للإدراك والفهم عندهم. والله تعالى واحد في جميع صفاته الكمالية[١]. والله تعالى ذاته واحدة وبسيطة[٢]. لا وجود لموجود في مرتبته وشأنه: «ليس كمثله شيء» (الشورى، ١١) وهو الغني عن أي شيء، فهو الغني المطلق «إن الله لهو الغني الحميد» (الحج، ٦٤). ولذلك فهو ليس جسمًا ولا جسمانيًا؛ ولا وجود لأي نوع من أنواع التركيب فيه، وهو البسيط المحض. وصفاته عين بعضها وعين ذاته، حيث يعبِّرون عن هذه الحقيقة بـ «التوحيد الصفاتي». والخلاصة أن الله تعالى ليس فيه تعدّد خارجي ولا تركيبٌ داخلي.

الله تعالى خالق الوجود، وهو مبدأ العالم ومفيض الوجود على كافة الموجودات: «التوحيد في الخالقية».[٣] والموجودات بأجمعها تحتاج إليه في الوجود والبقاء، وخالقيته دائمة، أي أن الوجود معلّق بظلّ وجود الحق تعالى، وليس صحيحًا أن الخلق مستقل ومنفصل عنه، وهو غني عن الآخرين في بقائه. والإنسان كما سائر المخلوقات محتاج في جميع شؤونه إلى الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ**

١. عدّد المفكرون المسلمون أنواعًا مختلفة من توحيد الحق تعالى: «التوحيد في الذات»، «التوحيد في الخالقية»، «التوحيد في الربوبية التكوينية»، «التوحيد في الربوبية التشريعية»، «التوحيد في الهداية»، «التوحيد في المالكية»، «التوحيد في الألوهية» وغيرها. للمزيد من البحث حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى الكتب العقائدية.

٢. عَبَر المفكرون المسلمون عن هذه الحقيقة بـ«التوحيد الذاتي» أو «التوحيد في وجوب الوجود».

٣. راجع: الزمر: ٦٢؛ الأنعام: ١٠٢؛ الرعد: ١٦؛ غافر: ٦٢.

﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥)، ووجود المخلوقات كما يعبّر صدر المتألهين هو وجود فقري وربطي ومرتبط بالله تعالى.

الله تعالى هو الخالق ومعطي الوجود لكافة الموجودات، وهو المالك الحقيقي لها أيضًا، بل هو المالك الحقيقي لكافة أنحاء الوجود: «التوحيد في المالكية»، والموجودات خاضعة له تكوينًا، وهو مالك كل شيء: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ (طه: ٦)، ومن هذا المنطلق، لا يحق لأي موجود التصرف في سائر الموجودات إلا بإذنه.

من جملة أوصاف الحق الكمالية، صفة الربوبية، فهو رب العالمين، وهو مدبّر عالم الوجود، والكون خاضع لتدبيره، ومن جملة مصاديق ربوبيته أنه حافظ الموجودات ورازقها ومعطيها الكمال والهداية، وإذا كان من دور لبعض الموجودات في تدبير العالم كالملائكة[1]، فذلك شأن من شؤون التدبير الإلهي، وهو واحد في تدبيره ولا شريك له: «التوحيد في الربوبية».

إن النتيجة التي نخلص إليها من خلال سرد صفات الله تعالى أن ربوبيته للموجودات المختارة هي ربوبية تشريعية: «التوحيد في الربوبية التشريعية»، وإذا كان الله تعالى مدبّرًا لكافة الوجود، فهو مدبّر للموجودات المختارة كالإنسان أيضًا، وهذا يعني أنه صاحب الصلاحية الوحيد في توضيح طريق الهداية للإنسان وكافة الموجودات المختارة. لا يحق لأي شخص أن يرسم طريق الحياة للموجودات المختارة بشكل مستقل عن الله تعالى، ولا يحق له أن يرسم لهم طريق استخدام إرادتهم واختيارهم. وبعبارة أخرى، فالتشريع هو حق انحصاري لله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾ (يوسف: ٤٠).

انطلاقًا من أن الباحثين في مختلف مجالات العلوم الإنسانيّة، وبعد الانتهاء من

١. النازعات: ٥: «فالمدبرات أمرًا».

أبحاثهم، يقدّمون قواعد ومعايير للسلوك البشري، ويصدرون أحكامًا وقوانين للسلوكيات، ويطلبون من الناس العمل بها، فإن هذه القواعد والوصايا والمعايير صحيحة وجائزة ومشروعة إذا كانت تندرج في إطار رضى الله تعالى بناءً على توحيده في الربوبية التشريعية.

من جملة صفات الله الكمالية أيضًا، أن كل عمل يحصل في الكون، سواء أكان على أيدي الموجودات المختارة أم غير المختارة، فهي تحصل في النهاية برضاه: «التوحيد الأفعالي». وكل شيء مرتبط بإرادته، ولا وجود لفعل في الكون خارج إرادته. كما أن العمل الذي يأتي به الموجود المختار باختياره وإرادته فهو في الحقيقة بإرادة الله تعالى، بمعنى انه أراد تحقق الفعل باختيار الموجودات: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠). إن إرادة واختيار الموجودات المختارة، جميعها في طول الإرادة الإلهية. فهو خالق كل شيء: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ٦٢)، وهو خالق أفعال البشر: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦). هذا الكلام لا يعني القول بالجبر طبعًا، بل بمعنى أن إرادة الإنسان في طول إرادة الله، والفاعلية الإنسانيّة بالمصطلح الفلسفي هي من نوع «الفاعلية بالتسخير».

إن هذه العقيدة في الدراسات الإنسانيّة تجنّبنا الوقوع في الجبر الاجتماعي الدوركهايمي والجبر النفسي الواتسوني، وتبعدنا عن عقيدة القائلين بالإله صانع الساعات الذي خلق الإنسان وتركه لشأنه. إن الاعتقاد بهذه الأمور يوجب تقوية الهدف الأساس من علم الاجتماع وعلم النفس وكافة العلوم الإنسانيّة وترشد الإنسان إلى جهة مسيره الحقيقي.

«بناءً على هذه المسألة، يجب القول إن من أهداف التعليم والتربية في الإسلام، تقوية الاعتقاد بالتوحيد الأفعالي وتدعيمه؛ بمعنى أن يدرك المخاطَبون أن وراء التأثير الذي تتركه الأسباب المباشرة والقريبة يوجد تأثير لله تعالى الذي هو المؤثر

النهائي. من هنا يقع على عاتق التعليم والتربية في الإسلام تربية المخاطبين، بحيث يكون خوفهم ورجاؤهم من الله فقط. وبالتالي تنمو روحية الذكر والدعاء والتوسل لديهم، وتربّي فيهم محبة الله، وتمنعهم من التعلُّق بكل ما يبعد عنه تعالى. ومن جملة أهداف التعليم والتربية في الإسلام، إيجاد روحية التواضع والابتعاد عن التكبر والغرور، وزرع روحية مناهضة الاستكبار، وكل ذلك انطلاقًا من التوحيد الأفعالي، وإن العلم والقدرة وكافة الكمالات الأخرى للموجودات هي في الحقيقة من الله تعالى. من هذا المنطلق، يجب تنظيم أصول وأساليب وبرامج التعليم والتربية بما يؤدي إلى تقوية هذا الاعتقاد وبما يدعم دوافعهم وسلوكياتهم»[١].

يقول السيد الخميني ﷺ حول الرؤية التوحيدية الإسلاميّة للعلم الأعم من العلوم الطبيعية والإنسانيّة: «ليس للإسلام رؤية مستقلّة للعلوم الطبيعية. كل العلوم الطبيعية في كل مراتبها ليست هي ما يريده الإسلام الذي يسخّر العلوم الطبيعية من أجل الواقع، ويقود الكل صوب الوحدة والتوحيد. كل العلوم التي تذكرونها، وتثنون عليها وهي جديرة بالثناء حقًا هي ورقة من هذا العالم، وهي ورقة في مراتبها الدنيا من الأوراق. العالم من مبدأ الخير المطلق حتى منتهاه موجود حظه الطبيعي ضئيل جدًّا، وجميع العلوم الطبيعية إزاء العلوم الإلهية ضئيلة جدًّا مثلما أن جميع الموجودات ضئيلة جدًّا إزاء الموجودات الإلهية. الفرق بين المدرسة التوحيدية وغيرها من المدارس، وأعظمها الإسلام، هو أن الإسلام يسعى لإيجاد معنى آخر في هذه الطبيعة نفسها، وفي هذا الطب، وفي هذه الهندسة، وفي هذا الفلك. الإسلام يريد أن يمنح كل هذه العلوم معنًى آخر... الإسلام يردّ كل المحسوسات والعالم إلى منزلة التوحيد، وتعليماته ليست طبيعيّة، ولا رياضيّة، ففيه كل شيء، وتعليماته ليست طبيّة، كل هذه فيه لكنّها قيّدت بالتوحيد. رجوع كل الطبيعة وكل الظلال الظلمانية لذاك المقام النوراني الذي هو آخر مقامات الألوهيّة»[٢].

١. مجموعة من المؤلفين، فلسفه تعليم و تربيت اسلامي، ١٤٤.

٢. خميني، صحيفة الإمام، ٨: ٤٣٣-٤٣٤. من كلامه في جمع أساتذة جامعة طهران، ١٣ تير ١٣٥٨هـ. ش.

**الثاني: الإنسان الكامل بمثابة الهدف الأساس للخلق**

انطلاقًا من صفات الحق الكمالية، وخاصّة حكمته، فإن خلق الكون هو خلق حكيم هادف يتناسب مع كمالات الحق اللامتناهية. ومع ذلك يمكن السؤال: أيّ منها هو المقصود الأساس لخلق المخلوقات؟ ولا شك في أن الإنسان موجود يمتلك القدرة على الوصول إلى أعلى درجات الكمال الممكنة بناءً على ما اختصّ به من صفات؛ لذلك يمكن القول إن الإنسان هو المطلوب والمقصود الأساس من الخلق. قد يصحّ القول إنّ خلق كافة الموجودات الطبيعية، وفي أقل التقادير خلق كافة الموجودات الأرضية من وجهة نظر القرآن الكريم من الممهدات لظهور استعدادات الإنسان الذاتية وتفتّحها. ذُكرت هذه الحقيقة في آيات متعددة من القرآن الكريم. تشير الآيات الشريفة إلى أن الله تعالى خلق ما على الأرض لتكون في خدمة الإنسان، يقول تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا**﴾ (البقرة: ٢٩). والإنسان هو الوحيد من بين كافة الموجودات في العالم الذي يمتلك استعداد وقابلية الوصول إلى الكمال اللّامتناهي . هذا لا يعني طبعًا أن هذا الاستعداد وهذه القابليّة موجودتان بالفعل عند كل الأشخاص. أما أنبياء الله والأئمة المعصومون فهم أشخاص تمكّنوا من تحويل هذا الاستعداد إلى فعل.

إنّ الاهتمام بهذا المبدأ الفكري والاعتقادي يفرض علينا أن نلتفت إلى هذا الهدف في دراسة مختلف الأفعال الإنسانيّة واستخدام الطرق والقواعد التي تساهم في توجيه الأفعال الإنسانيّة وهدايتها في هذا المسير.

**الثالث: الاعتقاد بهداية الله التشريعية للإنسان**

من جملة المعتقدات الإسلاميّة أن لله تعالى هداية تكوينيّة ذات علاقة بالإنسان وبكافة الموجودات الأخرى، يضاف إلى ذلك أن لله تعالى هداية تشريعية باعتباره موجودًا مختارًا. وتتجلى هذه الهداية التشريعية عن طريق القوى والاستعدادات

الداخلية التي أعطاها الله تعالى للإنسان، كالعقل وكافة أدواته المعرفيّة، وكذلك عن طريق القوى الخارجية، كإرسال الأنبياء وإنزال الكتب السماوية ووضع القوانين لإدارة حياة البشر الفردية والاجتماعية. ووضح الله تعالى بهذه الوسائل والأدوات، مسير السعادة أمام الإنسان بشكل شفّاف، فلم يبقَ أمامه أيّ عذر ومبرّر لعدم معرفة طريق الهداية وتمييزه عن طريق الضلال. ولا شك في أن أيّ شخص سيكون عاجزًا عن رسم طريق الهداية والسعادة الحقيقيّة أمام الإنسان سوى الله تعالى خالق الوجود والإنسان. أما الطرق والسُبل الأخرى، فتكون مقبولة ما دامت تندرج في هذا الإطار، وما دامت مستخرجة من الهداية الإلهيّة.

إذا كان هناك طريق للوصول إلى السعادة النهائية أفضل وأبسط وأكثر سرعة في الوصول من الشريعة لبيّنه الله تعالى حتمًا، فهو العالم المطلق؛ لذلك فهو أفضل من يقدِّم طرق الشفاء؟ وهو القادر المطلق؛ لذلك يمكنه توضيح طريق النجاة وتمييزه عن بئر السقوط؟ وهو الخير المحض والحكيم الذي لا يريد للبشر الانحراف على الاطلاق؛ وفي النتيجة هو الوحيد القادر على هداية الإنسان نحو الكمال الحقيقي والوحيد الذي يضع سبيل الوصول إليه بأيدي البشر. وفي الأساس يجب أن يُعْلَم أن الوصول إلى الكمال والسعادة الحقيقيين يكون عند العمل بالشريعة والرسالة الإلهيّة فقط. وهذه القضية هي حقيقة قرآنية أشارت إليها العديد من الآيات الشريفة: ﴿**قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ (آل عمران: ٣١). ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاء الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ* إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ* هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾ (الجاثية: ١٨-٢٠). ﴿**وَأَطِيعُواْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ**﴾ (الأنفال: ١). ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾ (الحشر: ٧). ﴿**مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا**﴾ (النساء: ٨٠).

**الرابع: الاعتقاد بجامعيّة الإسلام وعالميّته**

من جملة المبادئ الإلهيّة والدينيّة التي تترك تأثيرًا حقيقيًا في العلوم الإنسانيّة، الاعتقاد بجامعية الإسلام والتعاليم الإسلاميّة وعالميتها. كما أن هذه المعتقدات هي من ضرورات دين الإسلام. وقد صرّحت العديد من الآيات القرآنيّة الشريفة في الدلالة على هذه الحقيقة، وكذلك العديد من الروايات الموجودة في المجاميع الروائية الإسلاميّة، بالإضافة إلى إجماع كافة علماء العالم الإسلامي طوال التاريخ عليها. صحيح أن هناك بعض الاختلافات بين العلماء المسلمين في تفسير بعض جوانب المسألتين، وخاصة جامعية الإسلام، إلا أن القدر المشترك بينهم اتفاقهم على جامعية تعاليم الإسلام من حيث تبيين طريق الهداية والسعادة.

على كل الأحوال، وانطلاقًا من هذا المعتقد، فإن دين الإسلام الذي أرسله الله تعالى للبشرية بواسطة النبي الأعظم محمد المصطفى ﷺ هو آخر رسائل الهداية الإلهية وأكثرها جامعية وقدرة على تقديم إجابات لاحتياجات الإنسان الأساسية، والتي تساهم في الوصول إلى السعادة، وهو دين عالمي غير مختص بقوم أو قبيلة أو زمان ومكان خاصّين. تتحدث الآيات القرآنية الشريفة وبشكل صريح عن أن نبي الإسلام ﷺ هو خاتم الأنبياء.

﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (الأحزاب: ٤٠). كما صرحت العديد من الروايات بخاتمية النبي الأكرم[1] ﷺ؛ لذلك فإنّه بعد رسول الإسلام، لن يبعث أيّ رسول آخر لهداية البشر، ولن ينزل أيّ كتاب آخر. وإن الدين الذي أرسله الله تعالى بواسطة النبي الأكرم ﷺ لهداية البشر، جامع

١. جمع آية الله جعفر السبحاني في كتاب مفاهيم القرآن، مئة وخمسة وثلاثين حديثًا حول الموضوع. (سبحانى، مفاهيم القرآن، ٣: ١٤٨-١٧٩). لمزيد من المطالعة حول الخاتمية وفلسفتها ومعناها، راجع: شريفي، خاتميت، امامت، مهدويت.

لكافة احتياجاتها الأساسية، ويتضمن قانون الهداية والسعادة الأساس إلى الأبد. وقد أشرنا إلى أن دين الإسلام دين عالمي: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: ٢٨)[١].

من هنا ورد صريحًا في القرآن الكريم ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإسلام﴾ (آل عمران: ١٩)، ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإسلام دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥).

يتّضح من خلال هذا المبدأ الاعتقادي الأمور التالية:

**أوّلًا**: إن العلوم الإنسانيّة تندرج في إطار خدمة سعادة الإنسان الحقيقية إذا كانت تتناسب وتتلاءم مع معتقدات الإسلام وقيمه ومعاييره.

**ثانيًا**: إن بعض قواعد العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة تتخطى حدود القومية والمكان والزمان.

**ثالثًا**: تستفيد العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة من المنهج التجريبي بالإضافة إلى المناهج الأخرى بما يتناسب مع الموضوعات والمسائل كالمنهج النقلي والوحياني والشهودي.

### الخامس: الاعتقاد بعصمة النبيّ الأكرم والأئمّة الأطهار

من جملة المبادئ الإلهية والدينية أيضًا الاعتقاد بعصمة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة الأطهار عليهم السلام. والرسول صلى الله عليه وآله وسلم معصوم في تلقّي الوحي وإبلاغه وتبيينه، كما أنه معصوم في تفاصيل حياته اليومية من أيّ معصية وخطأ ونسيان؛ لذلك

---

١. كذلك الآيات الشريفة: البقرة: ١٨٥، ٢١ و١٨٧؛ النساء: ١ و٧٩؛ الأنعام: ١٩ و٩٠؛ فاطر: ١٥؛ الأعراف: ٢٦، ٣٥، ٣١، ٢٧؛ يس: ٦٠؛ آل عمران: ١٣٨؛ إبراهيم: ١ و٥٢؛ الجاثية: ٢٠؛ الزمر: ٤١؛ النحل: ٤٤؛ الكهف: ٥٤؛ الحشر: ٢١؛ يوسف: ١٠٤؛ ص: ٨٧؛ التكوير: ٢٧؛ القلم: ٥٢؛ الحج: ٤٩؛ الأنبياء: ١٠٧؛ الفرقان: ١.

كانت حركاته وسكناته وكلامه وسكوته حجّة دينية. يمكن إثبات هذه الحقيقة عن طريق الأدلة العقليّة، وتؤيدها العديد من الآيات القرآنية. جعل الله تعالى طاعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلى جانب طاعته وأمر المؤمنين بإطاعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ﴿أَطِيعُواْ اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ (آل عمران: ٣٢)[1]. وجعله الله أسوة للمؤمنين ولمن طلب السعادة والهداية: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢١). والأئمة الأطهار عليهم السلام معصومون في تبليغ الدين وتبيينه باعتبارهم خلفاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، كما أنهم معصومون من أيّ ذنب ومعصية[2]؛ لذلك كانوا كما رسول الله قدوة للبشرية في جميع أبعاد حياتهم.

يتّضح انطلاقًا من هذا المبدأ أن كلامهم كاشف عن الواقع والحقيقة، وأنّهم الطريق الأكثر ثقة واطمئنانًا في فهم الحقيقة، لذلك كانت حياتهم وسيرتهم مصدرًا مهمًّا في معرفة الأفعال الإنسانيّة وتحليلها.

### المبادئ الإنسانيّة

إن من أهمّ الأمور في معرفة الأفعال الإنسانيّة وأكثرها جدية، معرفة الإنسان نفسه بالإضافة إلى خصائصه، وكلما كانت معرفتنا بالإنسان أعمق وأدق، كانت معرفتنا بأفعاله أكثر عمقًا ودقة أيضًا. وفي هذه القضية بالضبط، أي في نوع رؤيتنا للإنسان، تكمن الاختلافات الأساسية والجوهرية بين العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة وغير الإسلاميّة. كما أن طبيعة المعرفة بالإنسان عند الباحثين في العلوم الإنسانيّة، تلعب دورًا محوريًا في اختيار المنهج المطلوب في العلوم الإنسانيّة. إن الذي يعتقد

---

١. كذلك: آل عمران، ١٣٢؛ النساء، ١٣، ١٤، ٥٩، ٦٩ و٨٠؛ المائدة، ٩٢؛ الأنفال، ١، ٢٠ و ٤٦؛ التوبة، ٧١؛ النور، ٥١، ٥٢، ٥٤ و ٥٦؛ الأحزاب، ٦٦ و ٧١؛ الحجرات، ١٤؛ الفتح، ١٧؛ محمد، ٣٣؛ المجادلة، ١٣؛ الممتحنة، ١٢؛ التغابن، ١٢؛ الجن، ٢٣.

٢. لمزيد من المطالعة، راجع: يوسفيان و احمدحسين شريفي، پژوهشي در عصمت معصومان، ٢٧٣-٢٣١.

أن الإنسان هو هذا الظاهر المادي، ويجعله رديفًا للظواهر الطبيعية والآلية، سيختار المنهج المتداول في العلوم الطبيعية، أي المنهج التجريبي في دراسة الأفعال الإنسانيّة، عدا عن أنه سيعتبره أفضل المناهج. مثال ذلك، أنّ أصحاب النزعة السلوكية يعتبرون الأفعال الإنسانيّة أمورًا تفتقد المعنى، ويفهمونها على أنها شبيهة بقطعة من الأحجار التي لا روح ولا باطن فيها؛ لذلك فإن منهج دراستهم للأفعال الإنسانيّة لا يختلف عنه عند دراسة سقوط حجر من الأعلى إلى الأرض. ولكن إذا اعتبرنا أن الإنسان لا يُختصر في بعده الجسماني، وأنه يمتلك روحًا إلهيّة وبعدًا فوق المادة، واعتبرنا أن أفعاله تقع تحت تأثير معرفته واختياره، عند ذلك لا يمكننا الاكتفاء بالمنهج التجريبي في الكشف عن حقيقة سلوكياته أو تحليلها. حاول بعض الأشخاص من قبيل بيروينش أن يختاروا منهجًا مختلفًا عن مناهج العلوم الطبيعية عند دراسة الأفعال الإنسانيّة، والسبب في ذلك طبيعة فهمهم للإنسان. يعتقد وينش أن الإنسان موجود معتبر، وهو موجود قادر على خلق المفاهيم الاعتبارية والوضعية وأنه غير قادر على إدارة حياته الاجتماعية من دون إيجاد هذه المفاهيم. أما ريتشارد بوزنر، وهو من المدافعين عن نظرية التحليل الاقتصادي للحقوق، وبما أنه يفهم الإنسان من ناحية المنفعة والأنانية، فهو يدّعي أن «عقلانية» الإنسان لا تختلف عن عقلانية طائر الحمام أو فئران الصحراء»[١]. فالجميع يُجهِد نفسه في البحث عن مصلحته. أين يمكن البحث عن نقاط التقاء بين من يعتبر الإنسان موجودًا مجبورًا شبيهًا بالحيوان تسيطر عليه الحيرة، وهو لا بداية له ولا نهاية، يجهد في تحصيل المنافع الفانية، كما هو الحال عند فرويد واسكنير؛ وبين من يعتبره إنسانًا حرًا وخليفة الله يجهد في طلب الكمال الخالد، كما هو الحال في الإسلام؟ هل هذه الرؤى في فهم الإنسان تنتج نموذجًا واحدًا من العلوم الإنسانيّة؟ وهل هذه الرؤى المختلفة تنتج نموذجًا واحدًا من علم النفس

١. أنصاري، تحليل اقتصادى حقوق قراردادها، ٧٧.

وعلم الاجتماع؟ وهل تقدم نموذجًا واحدًا من المعطيات سواء في مجال التصور أو التصديق؟

هل الباحث في علم النفس أو البحث النفسي الذي يدرس ظاهرة نفسية ما من منطلق أن «الأمور غير المادية والظواهر الماورائية تترك تأثيرها المباشر على الظواهر المادية» سيصل إلى النتيجة نفسها في اكتشاف أسباب الاضطرابات والقلق والفرح والحزن بنفس النسبة التي يعمل بها الباحث الذي ينطلق من حقيقة أن «الحوادث المشاهدة لا بد أن يكون لها علل مشاهدة أيضًا»؟ وهل النتيجة التي يصل إليها من ينطلق من خلفية قبول اختيار الإنسان ونفي الجبر عنه هي عينها التي سيصل إليها من لا يملك هذه الخلفية؟ على كل الأحوال، وبعد هذا التوضيح التمهيدي، سنعمد كما في الأقسام السابقة من البحث إلى ذكر أهم المبادئ الإنسانيّة الإسلاميّة[1]. وسنذكر في هذا الجزء من البحث المبادئ التي تترك تأثيرًا مباشرًا ومهمًا على الدراسات الإنسانيّة، وتحليل الأفعال الإنسانيّة؛ والمسائل التي يؤدي قبولها أو رفضها إلى تغيير صورة العلوم الإنسانيّة.

**الأوّل: الإنسان مركّب من روح وبدن**

خلافًا للمدارس الفلسفية المعاصرة يعتبر الإسلام أن الإنسان موجود غير محصور ببعد وساحة واحدة، بل هو موجود مركّب من روح وبدن. وذكر المفكّرون المسلمون أدلة عقليّة وتجريبية وشهودية ونقلية عديدة لإثبات وجود الروح يمكن الرجوع إليها في الكتب المخصصة لها[2]. والروح من وجهة نظر الإسلام تشكّل الجزء الأساس من الوجود الإنساني. أما البدن فهو مجرّد آلة لنشاطات الروح، وتتحقق إنسانية الإنسان في ظل الروح وليس البدن. ومن هذا المنطلق يصبح

١. سنتحدث في كتاب مستقل وبشكل مفصل حول العلاقة بين معرفة الإنسان والعلوم الإنسانيّة إن شاء الله.
٢. لمزيد من المعلومات حول أدلّة إثبات الروح راجع: فياضي، علم النفس الفلسفي.

الإنسان موجودًا تسجد له الملائكة عندما تنفخ فيه الروح الإلهية، جاء في القرآن الكريم حول أهمية البعد الروحي في الإنسان: ﴿**فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ**﴾ (الحجر: ٢٩).

ومن هنا يؤكّد القرآن الكريم أن كامل حقيقة الإنسان تنتقل عند الموت إلى عالم آخر مع العلم أن البدن لا ينتقل: ﴿**حَتَّىَ إِذا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا**﴾ (الأنعام، ٦١).

هذان البعدان في الوجود الإنساني ليسا منفصلين عن بعضهما بالكامل طبعًا؛ بل يتأثّران ببعضهما. الأمراض الجسدية تترك تأثيرها على الروح؛ كما أن الأمراض الروحية تؤثر على البدن؛ لذلك ينبغي عدم الغفلة عن هذه العلاقة أثناء دراسة الأفعال الإنسانيّة.

إن روح الإنسان ليست مادية خلافًا لجسده؛ بل الروح موجود مجرد وفوق المادة؛ لذلك فهي خالدة ولا تقبل الزوال[١]. وقد ذكر الفلاسفة المسلمون أدلة كثيرة في إثبات إن الروح ليست مادية[٢]. كما أن هناك العديد من الشواهد القرآنية التي تدل على ذلك، من جملتها الآية الشريفة: ﴿**ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا**﴾ (المؤمنون: ١٤)، وتكمل الآية وبعبارات أخرى لتوضح مراحل الخلق: ﴿**ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ**﴾. يعتبر العلامة الطباطبائي أن هذا الاختلاف في التعبير شاهد على تجرّد الروح[٣].

من جملة خصائص الروح الإنسانيّة المهمّة الأخرى التي تترك تأثيرها على مسار الدراسات الإنسانيّة أن الروح الإنسانيّة، وعلى الرغم من ما تمتاز به من وحدة، هي

---

١. راجع: الجوادي الآملي، ده مقاله پيرامون مبدأ و معاد، ٣٠٦.

٢. عدد البعض هذه الأدلة فوصلت إلى سبعين دليلًا. راجع: حسن‌زاده، معرفة نفس، الدفتر الثالث، ٤٣٨.

٣. راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٥: ٢٠-٢١.

ذات مراتب طولية مختلفة. وقد عدّد الفلاسفة المسلمون ثلاث مراتب للنفس عبارة عن: النفس النباتية، النفس الحيوانية والنفس الإنسانيّة، وتحدّثت بعض الروايات عن مرتبة رابعة هي النفس الإلهية[١].

يقول آية الله الجوادي الآملي في هذا الخصوص: «الله تعالى لم يخلق أكثر من روح واحدة في الإنسان، ليلزم من ذلك تركّب روحه من أرواح عديدة؛ والنفس الإنسانيّة ليست مركبة من روح نباتية وروح حيوانية، وروح إنسانية وغيرها؛ بل للإنسان روح واحدة فقط، وما هو موجود فيه بمنزلة القوى والدرجات المتعددة لحقيقة واحدة. قد تكون نفس الإنسان في درجة خفيفة فلا تفكر سوى بتنمية البدن، ولا يكون همّها سوى الأكل والنوم؛ فيكون ظهورها في حدود النفس النباتية. إن هكذا إنسان هو إنسان نام بالفعل حيوان بالقوة...، وقد تتخطّى النفس هذه المرحلة، فلا ينحصر تفكيرها بمجرد التغذية والتنمية والتزيين، بل تحصل فيها المسائل العاطفية وبعض الأمور الاجتماعية كخدمة الآخرين، وفي هذا الحال تكون حيوانًا بالفعل وإنسانًا بالقوة، حتى لو وجدت فيها بعض آثار الحياة الإنسانيّة الضعيفة. ثم تتخطّى هذه المرحلة فتتعرف على المسائل العقليّة والمعارف الإلهية والعدل والإحسان والوحي والرسالات والعصمة والولاية والإمامة والخلافة فتثبّت قدمها في منطقة الإنسانيّة، عند ذلك تتجاوز كل الحدود، لأنّ الحدّ الفاصل بين الإنسان ولقاء الله غير محدود... وقد أطلقت الروايات على هذه الدرجات عبارة الأرواح الخمسة وآخرها روح القدس»[٢].

إن الاهتمام بخاصّية النفس هذه واختلاف مراتب النفوس الطولية الإنسانيّة، يساهم في الابتعاد عن دراسة الأفعال الإنسانيّة وتحليل عللها وأسبابها بشكل خام

١. راجع: المجلسي، بحار الأنوار، ٥٨: ٨٤-٨٥.

٢. الجوادي الآملي، تسنيم تفسير القرآن الكريم، ٥: ٤٧٥-٤٧٧.

وساذج، فلا نفرق في مشكلة الرؤية الشكلية والظاهرية. من هذا المنطلق، فإن كل قراءة وتحليل للأفعال الإنسانيّة يجب أن يلحظ البعد الروحي فيه، فلا يجري اختصاره في الأبعاد المشاهدة. يقول آية الله مصباح اليزدي حول أهمية هذه المسألة:

«إن موضوع العلوم الإنسانيّة هو «الإنسان» والعلوم الإنسانيّة المعيارية كالأخلاق والسياسة والإقتصاد العملي و ... تكون غالباً ما ذات قيمة والحكم القطعي حول هذه الأحكام القيمية يجب أن يُبنى على أساس معرفة الإنسان بكامل أبعاده الوجودية. مع العلم أن العلوم التجريبية قادرة على دراسة البعد المادي للإنسان فقط... إذا كانت حقيقة الإنسان عبارة عن هذا الجسم المادي ذي العمر المحدود، فستتحدّد قيمه الأخلاقية والحقوقية في حدود حياته الدنيوية فقط، وبالتالي لا يمكن إثبات قيمٍ أخلاقية عامة ومطلقة له. ولكن إذا ثبت أن للإنسان عنصرًا شريفًا آخر غير البدن، أي الروح، عند ذلك تكون له أحكام خاصة، كالحياة الخالدة، وأنها على صلة بالبدن، فتترك تأثيرها فيه، وأن البدن يترك تأثيره على الروح أيضًا، عند ذلك تختلف النتيجة بالكامل»[١].

### الثاني: الطبيعة الإنسانيّة المشتركة

على الرغم من أن كافة أفراد البشر وانطلاقًا من الرؤية الإسلاميّة يختلفون من الناحية الجسمانية واللغوية والثقافية، إلا أنهم يمتلكون طبيعة واحدة. يمتلك الجميع فطرة إلهيّة. ومن جملة ما يشير إلى وجود هذه الطبيعة اتفاق آرائهم حول بعض الأحكام العقليّة من قبيل «استحالة اجتماع النقيضين» والقيم الأخلاقية من قبيل «حسن العدالة» و«قبح الظلم»، وكذلك اتفاق آرائهم حول الميول المتعالية من قبيل «طلب الحقيقة»، و«طلب الفضيلة» و«طلب الكمال»[٢].

١. مصباح يزدي، رابطهٔ علم و دين، ٣٨.

٢. راجع: رجبي، انسان‌شناسي، ١٢٤- ١٢٦.

تحدث القرآن الكريم بصراحة عن التوجه إلى الله والتوحيد باعتبارهما من جملة الخصائص الإنسانيّة، يقول الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠).

انطلاقًا من هذه المشتركات بين الناس يمكن الحديث عن أبعاد فوق المكان والزمان والمنطقة والقوم في الدراسات الإنسانيّة. ومن هنا يمكن الحديث أيضًا عن علم نفس وعلم اقتصاد وعلوم تربويّة وسياسيّة دوليّة. وامتلاك أفراد البشر طبيعة وفطرة مشتركة لا يعني وحدة الاستعدادات والقدرات والقابليات طبعًا، بل البشر يختلفون فيما بينهم جوهريًا في هذه الجهات. من هنا ينبغي على الباحث في العلوم الإنسانيّة الاطلاع على الطبيعة المشتركة بين البشر وعلى أسباب الاختلافات أيضًا، من قبيل العوامل البيئية والوراثية والجنسية، بالإضافة إلى عوامل التغذية والتربية وأمثالها.

**الثالث: الأفعال الإنسانيّة آلية بأجمعها**

إن أهمية الأفعال الإنسانيّة وقيمتها من وجهة نظر إسلامية، هي أهمية آلية أداتية، أي أن الأفعال الإنسانيّة، تلعب دور الأداة للوصول إلى الكمال النهائي أو الابتعاد عنه. وقد أشرنا إلى أن الأفعال الإنسانيّة تترك تأثيرها على مستوى كمال أو نقص روح الإنسان. وفي الأساس فإن كمال أو نقص الروح الإنسانيّة يتحقق في ظل الأفعال. كما أن كيفية الحياة الأبدية للإنسان تتشكّل في ظل الأفعال في هذا العالم[1]. والأفعال الإنسانيّة في هذا العالم هي التي تحدد الصورة الحقيقيّة والباطنيّة يوم القيامة. جاء في القرآن الكريم: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا

١. راجع: مطهري، المعاد، ٤: ٦٢٤-٦٢٨.

﴿عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ (آل عمران: ٣٠). ومن يمتلك رؤية داخلية باطنية يشاهد روح الأفعال الإنسانيّة في هذه الدنيا. جاء في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا، إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا، وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (النساء: ١٠). ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ﴾ (البقرة: ١٧٤).

**الرابع: الإنسان وطلب الكمال**

بما أن الإنسان يمتلك خاصية حبّ الذات فهو موجود يطلب الكمال. وهذا يعني أنه دائم السعي للوصول إلى كماله في جميع أفعاله الاختيارية. وفي هذا الإطار فهو لا يقنع بأيّ حدٍّ من حدود الكمال. ولا يرضى بأيّ حدّ من القدرة والعلم واللذة والجمال والثروة. وهو يطلب الأعلى من الوضع الموجود[١].

ومن هذا المنطلق فهو يختار من بين الخيارات المتعددة ما يوصله إلى كماله. كتب السيد الخميني في رسالته لرئيس الإتحاد السوفياتي ميخائيل غورباتشوف (١٩٣١-٢٠٢٢) قائلًا:

«إن الإنسان في فطرته ينشد الكمال بنحو مطلق، وكما تعلمون أن الإنسان يتطلع لأن يكون القوة المطلقة في العالم، ولن يعبأ بقوة ناقصة. ولو أنه امتلك العالم وقيل له ثمة عالم آخر، لرغب فطريًا في ضم ذلك العالم لسلطته أيضًا. ومهما بلغ الإنسان من العلم وقيل له إن هناك علومًا أخرى، فإنه يرغب فطريًا في تعلّم العلوم أيضًا»[٢].

من هذا المنطلق يقال في الرؤية الإسلاميّة إن كمال الإنسان النهائي عبارة عن القرب الإلهي أو أن يصير الإنسان إلهيًا، لأن الله تعالى هو المصدر اللّامتناهي لجميع

١. راجع: شاه آبادي، رشحات البحار، الإنسان والفطرة، ٣٥-٣٧ و ٤٨-٥٥.
٢. خميني، صحيفة الإمام، ٢١: ٢٢٣.

الكمالات. وهذا ما كان يطلبه الإمام علي عليه السلام من الله تعالى في دعاء كميل، يقول عليه السلام: «وَاجْعَلْني مِنْ أَحْسَنِ عَبيدِكَ نَصيبًا عِنْدَكَ، وَأَقْرَبِهِمْ مَنْزِلَةً مِنْكَ، وَأَخَصِّهِمْ زُلْفَةً لَدَيْكَ».[١]

وتوجه إلى الله تعالى في المناجاة الشعبانية طالبًا الاتصال بالله تعالى: «إِلهي هَبْ لي كَمالَ الانْقِطاعِ إِلَيْكَ، وَأَنِرْ أَبْصار قُلُوبِنا بِضِياءِ نَظَرِها إِلَيْك، حَتّى تَخْرِقَ أَبْصار الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إلى مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ، وَتَصيرَ أَرْواحُنا معلّقة بِعِزِّ قُدْسِكَ... إلهي وَأَلْحِقْني بِنُورِ عِزِّكَ،لأَبْهَجِ فَأَكُونَ لَكَ عارِفًا وَعَنْ سِواكَ مُنْحَرِفًا»[٢].

إنّ الوسائل الإدراكيّة لدى الإنسان غير كافية في معرفة مصداق الكمال الحقيقي ومعرفة كيفية الوصول إليه؛ لذلك فهو بحاجة إلى هداية الوحي والسماء. الإنسان بمفرده عاجز عن معرفة العلاقة التي تربط كل واحد من أفعاله مع سعادته الأبدية من دون هداية الوحي؛ لذلك جاء في القرآن الكريم أن أنبياء الله لو لم يكونوا لما اكتملت الحجّة الإلهية على الناس: ﴿**رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا**﴾ (النساء: ١٦٥).

يقول الإمام الرضا عليه السلام في هذا الخصوص:

«لما لم يكن في خلقهم وقواهم ما يكملوا [يكملون] لمصالحهم وكان الصانع متعاليًا عن أن يُرى... لم يكن بدّ من رسول بينه وبينهم معصوم يؤدي إليهم أمره ونهيه»[٣].

من هذا المنطلق فإن تحليل أفعال الإنسان الفردية أو الاجتماعية طبق الرؤية

---

١. القمي، كليات مفاتيح الجنان، دعاء كميل.

٢. م. ن، المناجاة الشعبانية.

٣. المجلسي، بحار الأنوار،١١: ٤٠.

الإســلاميّة ودراســة العلاقة التي تربطها بالهدف المطلوب والكمال النهائي يقتضي الرجــوع إلى مصدر الوحي والنصوص الدينية. إن البشر عاجزون من دون الهداية الإلهية عن تحليل حسن أفعالهم وقبحها أو صحتها وعدم صحتها، كما أنهم عاجزون عن تشخيص الأفعال المضرّة والنافعة.

### المبادئ القيميّة

أشرنا مرارًا إلى أن للعلوم الإنسانيّة بعدين وساحتين، فهي تقوم بوصف وتبيين الظواهر الإنسانيّة وتقدم التوصيات والتقويمات. وبعد التدقيق نجد أنّ هذه العلوم تتأثر في كلا البعدين بتقويم الباحثين. هذا الدور واضح وجليٌّ في البعد الثاني طبعًا، أي التقويم والتوصيات؛ لأن الحكم والتوصية الأخلاقيتين مسبوقتان بموقف الفرد فيــما له علاقة بما وراء الأخلاق والأخلاق المعيارية، وبعبارة أخرى مرتبطة بالرؤية الناظــرة إلى مبادئــه ومعاييره القيميــة. أما في البعــد الأول، أي في وصف الأفعال الإنســانيّة، فإن الإيديولوجيا والنظام القيمي تترك تأثيرًا مباشرًا في تحليل الظواهر الإنسانيّة، وهذا ما سنفصّل الحديث فيه في فصل مستقل.

ســنحاول في هذا الجزء من البحث الإشــارة باختصار إلى أهم المبادئ القيمية التي تترك تأثيرًا مباشرًا في العلوم الإنســانيّة والتي تساهم في تمايز العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة عن العلوم الإنسانيّة غير الإسلاميّة.

#### الأوّل: الالتفات إلى الاختلاف بين القيم الذاتية والغيرية

تُستخدم كلمة «القيمة» في مختلف فروع العلوم الإنسانيّة كعلم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد والسياســة والحقوق والأخلاق. أما المفهوم المشترك بين مختلف استخدامات القيمة فهي عبارة عن «المطلوبية»، كما إن الأمور التي تتصف بـ«القيمة» أو «القيّمة» فهي الأمور المطلوبة لدى الفرد أو المجتمع. إن قيمة السلعة في الاقتصاد

عبارة عن مطلوبيّتها؛ والنشاطات التي تؤدي إلى زيادة الثروة ورأس المال مطلوبة؛ لذلك فهي «قيّمة». وفي علم الحقوق تتحدد قيمة الأعمال الاجتماعية انطلاقًا من التأثير الذي تتركه على مستوى تأمين المنافع والمصالح الاجتماعية؛ وعلى هذا النحو، فإن القيمة الأخلاقية للأفعال الاختيارية والخصائص الاكتسابيّة للإنسان في علم الأخلاق يتحدد على أساس مقدار التأثير في الوصول إلى هدف الأخلاق النهائي[١]. وقد جرى تصنيف القيمة بهذا المعنى إلى أنواع متعددة يؤدي عدم الالتفات إلى تنوّعها وخصائص كل منها إلى الوقوع في الخطأ.

يمكن تصنيف القيم في أحد تقسيماتها إلى قيم ذاتية وغيرية. القيمة الذاتية[٢] أي القيم التي هي من مقتضيات ذات الفعل (الأعم من الجوارحي أو الجوانحي)؛ فالعدالة على سبيل المثال، تقتضي بذاتها قيمة إيجابية والظلم يقتضي بذاته قيمة سلبية؛ فكل عاقل يتصوّر العدالة والظلم بمعناهما الحقيقي، حتى لو لم يكن ثمّة ثواب وعقاب، يحكم بحسن العدالة وقبح الظلم[٣]. وفي المقابل، فإن قيمة بعض الأمور

---

١. لمزيد من المطالعة راجع: شريفي، «ارزش‌شناسي»، ٢١-٣٩.

2. Intrinsic value

٣. إن الحديث عن حسن العدالة وقبح الظلم وهل أن ذلك بديهي أو نظري فيه اختلاف بين المفكرين المسلمين. ادعى بعض منهم (السيوري الحلي، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ١: ٢٥٤) أن ادعاء العدلية الأعم من كونهم معتزلة وإمامية، أن حسن بعض الأفعال كالصدق النافع والإنصاف وشكر المنعم بديهي وضروري. وعلى هذا النحو يمكن الحكم بقبح بعض الأفعال كالظلم والفساد والتكليف بما لا يطاق؛ ولا شك في أن بعض علماء الشيعة أيدوا هذه العقيدة صراحة ومن جملة الشخصيات البارزة ممن أيّد هذه الرؤية المرحوم ابن ميثم البحراني(٦٣٦-٦٩٩ ق)، (البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ١٠٤-١٠٥)، العلاّمة الحلِّي (٦٤٨-٧٢٦ق)، (العلاّمة الحلِّي، نهج المسترشدين في أصول الدين، ٥٠-٥١، الفاضل المقداد (٧٤٦-٨٢٦ق)، (السيوري الحلي ، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ١: ٢٥٤-٢٥٥)، المحقق اللاهيجي (المتوفي عام ١٠٥١ أو ١٠٧٢ق)، الحاج الملا هادي السبزواري (١٢١-١٢٨٩ق)، قطب الدين السبزواري (سبزواري، الخلاصة في علم الكلام، ٣٥٤)، الدكتور مهدي حائري (١٣٠٢-١٣٧٨ق)، (حائري‌يزدي، كاوش‌هاي عقل عملي، ١٠٧-١٠٩) وآية الله الجوادي الآملي (الجوادي الآملي، فلسفة حقوق بشر، ٥٦-٥٧).

الأخـرى، عرضية وتبعية وغيريـة. وانطلاقًا من أن القيم الذاتيـة من لوازم ذات الأمـور، وهي موجودة في أصل الأفعال أو الصفات، فهي غير تابعة لآراء الأفراد والمجتمعات وأفكارهم؛ أي لا يمكن تغييرها بواسـطة الأوامر والنواهي الفردية أو الشرعيـة أو الأمزجة وما يرغب به الأفراد؛ أما أحـكام القيم الغيرية[1]، فيمكن تغييرها بواسـطة تغيير اعتبارها وحيثيّاتها؛ لذلك فإن «الكلام الصادق» على سبيل المثال قيمة إيجابية، ولكن إذا لزم منه مقتل شـخص بريء، يصبح قيمة سـلبية، كما أن «الخوف» قيمة سـلبية ومذمومة، ولكن إذا كان الخوف من المعصية وعدم طاعة الأوامر الإلهية، يصبح قيمة إيجابية محمودة.

يعتـبر بعض الباحثين أن القيـم الذاتية والغائية، مصطلحـات لحقيقة واحدة، والحقيقة غير ذلك، فالقيمة الغائية هي التي يراد بها الهدف النهائي» للفعل والصفة المكتسـبة، والقيمة الذاتيـة يراد بها الفعـل أو الصفة الاكتسـابية؛ الأول ناظر للـ «هدف» والثاني للـ«فعل» و«الصفة».

**الثاني: الالتفات للاختلاف بين القيم الأداتية والغائية**

تصنف القيم في تقسـيم آخر إلى مجموعتين: القيم الأداتية والغائية. تتعلق القيم الأداتية[2] بالأعمال والأفعال ذات القيمة بسبب اعتبارها أداة ووسيلة للوصول إلى قيم أخرى، وفي المقابل، يُراد من القيم الغائية[3] أو النهائية الأمور التي هي ذات قيمة بذاتها باعتبارها هدفًا وليس مجرد كونها وسيلة وأداة للوصول إلى الهدف.

إن قيمة الأفعال الإنسـانيّة بأكملها هي من سـنخ القيم الأداتية، والقيم الغائية والنهائية ليسـت من جنس الأفعال الإنسـانيّة. وبعبارة أخرى، فإن القيم الأداتية

1. Extrinsic value
2. Instrumental value
3. Final Value

(الأعــم من الذاتية والغيرية) هي وصف للأعــمال الاختيارية والإرادية؛ أما القيم الغائية فليســت من جنس الفعل الاختياري أو الصفة الاكتســابية، بل هي حقيقة وجودية، وهي نتيجة وغاية الفعل، هي الشيء الذي يصل إليه الشخص من خلال إتيانه بأفعاله الاختيارية والإرادية. بناءً على ما تقدم، فإن كافة القيم الأخلاقية، بدءًا من الصدق إلى العفة والشــجاعة والعدالة، من جملة القيم الأداتية. صحيح أن هذا النوع من الأفعال صاحب قيمة ذاتية، إلا أنه لا يمكن اعتباره طبق الرؤية الإسلاميّة قيمة غائية. وتوضيح ذلك، إذا فرضنا أن شخصًا أو مجموعة يتصرف بشكل عادل في كافة شؤون حياته، وهو عمل حسن بذاته، إلّا أنّه لا يمكن اعتبار هكذا شخص أو مجتمع، فردًا أو مجتمعًا إسلاميًا نموذجيًا. إن العدالة ورواج السلوكيات العادلة، ليســت هدفًا نهائيًا في صناعة الفرد والمجتمع الإسلامي والإلهي. إنّ تحقّق العدالة الفرديــة والاجتماعية مجرَّد مقدّمــة وأداة لتحقق الهدف النهائــي للنظام القيمي في الإســلام، أي القرب الإلهي والعبودية لله تعالى. وبعبــارة أخرى، إن تحقق العدالة شرط لازم لتحقق هدف النظام القيمي الإسلامي النهائي، إلا أنه ليس شرطًا كافيًا.

يتحــدّد الهدف النهائي في النظريات القيمية انطلاقًــا من الرؤى الكونية في كل مدرسة. وتعيين الهدف الغائي مرتبط بنوع رؤيتنا للعالم والإنسان، هو يرتبط برؤيتنا الكونية؛ لذلك فالبحث عنه ليس بحثًا أخلاقيًا، بل بحث وجودي وإنساني.

من جملة النقاط المهمة التي تُستنتج من هذا المبدأ أن القيم الأداتية ذات مراتب، فقد أشرنا إلى أن القيم الأداتية، هي قيم تابعة، ومقدار قيمتها مرتبط بمقدار دورها في الوصول إلى القيم الغائية. من الواضح أن جميع الأفعال الإنسانيّة ليست متساوية في هذه الجهة، بعضها يلعب دورًا مباشرًا من دون واســطة في وصول الإنســان إلى القيم النهائية، وبعضها الآخر يلعب دورًا مع الواسطة.

**الثالث: القيم واقعية ونفس الأمرية**

هل تتصف أعمال الإنسان بالحسن والقبح بغض النظر عن حكم العقل وقدرته أو عدم قدرته على تشخيص حسن وقبح الأعمال في مقام الثبوت وعالم الواقع أم أنها لا تتصف؟ انطلاقًا من نظرية القيمة الذاتية أو الحسن والقبح الذاتيين، فإن الحسن والقبح هما من ذاتيات الأعمال؛ لذلك فإن جميع أعمال الإنسان إما أنها حسنة أو قبيحة في عالم الواقع، بغض النظر عن تعلق الأمر والنهي الإلهيين بها. في المقابل، رفضت بعض المجموعات الإسلاميّة ذاتية القيم، واثبتوا إلهيتها، أي أن حسن وقبح الأعمال والصفات الإنسانيّة مرتبط بالأمر والنهي الإلهيين.

عند نفي ذاتية القيم لا يمكن استنتاج إلهيتها طبعًا، فقد تكون أمورًا مزاجية وترتبط بالمشاعر كما يعتقد بعض الوضعيين من أمثال آلفرد جوليس آير (١٩١٠-١٩٨٩) وتشارلز لسلي استيونس (١٩٠٨-١٩٧٩)، أو قد تكون مرتبطة برؤية المجتمع وارادته كما هي عقيدة إميل دوركهايم (١٨٥٨-١٩١٧)، أو قد تكون أمورًا وضعية واعتبارية كما يعتقد توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩)، أو جون راولز (١٩٢١-٢٠٠٢)[١].

صحيح أن بعض القيم تُستخدم في بيان المطلوبية الأمرية أوالسلائقية أو الوصفية، ولكن عندما يكون متعلَّقها أفعال الإنسان الاختيارية أو صفاته الاكتسابية، فهي في الحقيقة توضح علاقة واقعية بين أفعال الإنسان الاختيارية أو صفاته الاكتسابية والهدف النهائي أو كمال الإنسان الأساسي؛ لذلك فهي تحكي عن حقيقة واقعية ونفس أمرية، وليست سلائقية أو وضعية. إن مطلوبية بعض الأهداف كالقرب الإلهي أو السعادة الأبدية، وكذلك مطلوبية الأفعال التي توصلنا إلى هكذا هدف، لا يمكن أن تكون وضعية أو سلائقية. إن قيمة القرب الإلهي ليس أمرًا اعتباريًا، أو ليس تابعًا لميولنا ورغباتنا. في العلوم الإنسانيّة هناك أهداف واقعية باستمرار، ويحاول المفكّرون من خلال تبيين النظريات والقواعد أن يضعوا بين أيدي الأفراد والمجتمعات طرقًا

١. مصباح يزدي، نقد و بررسي مكاتب اخلاقي.

وأساليبَ للوصول إلى تلك الأهداف. إن الهدف في علم الحقوق على سبيل المثال هو تأمين وإيجاد المصالح الاجتماعية، لذلك يجهد علماء هذا العلم في تبيين الطرق الواقعية لتحقق هذا الهدف؛ ويذكرون الأدوات الضرورية والمناسبة للوصول إليه، ويرفعون الموانع التي تحول دون تحققه. إنّ الكلام الذي يردّده بعض الوصفيين من أن العلم منفصل عن القيم، وأنّ بينهما هوّة شاسعة لا يمكن الوصل بينهما ناشئ من جهلهم بحقيقة القضايا القيمية.

نعم، إذا اعتبرنا أن وجود القيم هو لمجرد توضيح السلائق والميول الفردية أو الاجتماعية، عند ذلك لن يكون بينها وبين العلم الذي يوضح ما يكون وما لا يكون أيّ تناسب؛ والحقيقة أن القيم الناظرة للأفعال الإنسانيّة بأجمعها تحكي عن واقعية نفس أمرية. إذا تمكّنا من تحليل بعض المفاهيم من قبيل الحسن والقبح وما يجب وما لا يجب، والتي هي في الاصطلاح مفاهيم قيمية بشكل صحيح، يتّضح عند ذلك أنّها تفصح عن نوعٍ من الوجود أو العدم، فتكون محدّدة لنوع العلاقة الواقعية بينهما[١]. في الأساس فإن جذور الإيديولوجيا تعود إلى الرؤية الكونية[٢]. وإذا رفضنا هذا المبدأ فنسكون قد غرقنا في نوع من النسبية في الأبعاد المعيارية للعلوم الإنسانيّة طبعًا، وهذا يعني عدم إمكان إجراء أيّ حوار علمي بين علماء مختلف العلوم الإنسانيّة. وعند قبول هذا المبدأ الناظر لمقام الثبوت، يجب توضيح طرق تشخيص القيم وطرق الكشف عن أنواع العلاقات بين الأفعال والأهداف النهائية، وهذا ما سنعالجه فيما يأتي.

**الرابع: دور مصادر المعرفة في الكشف عن القيم**

بعد أن أيّدنا فكرة أن قيمة الأعمال ذاتية لها، يُطرح السؤال الآتي: ما هو السبيل للكشف عنها؟ هل يمكن اكتشاف القيمة الذاتية للأفعال عن طريق العقل؟ أم أن الطريق الوحيد

١. راجع: مصباح يزدي، فلسفة أخلاق، ٥٣-١٠٤.

٢. لمزيد من المطالعة حول هذا الموضوع راجع: مطهري، مقالات فلسفي، ٣: ١٠٨-١٠٩؛ مطهري، نقدى بر ماركسيسم، ٥١-٥٢؛ مصباح يزدي، فلسفة أخلاق، ٩٩-١٠٢.

لاكتشافها وفهمها هو الأمر والنهي الإلهيان والشرعيان؟ هل العقل مجرَّد أداة لإدراك القيمة الإلهية والشرعية؟ أم أن العقل هو مصدر من مصادر القيم؟ وإلى أيّ حدود يتمكّن العقل من اكتشاف الأحكام القيمية؟ وهل العقل قادر على اكتشاف الأصول القيمية فقط؟ أم أنه بالإضافة إلى ذلك قادر على اكتشاف جزئيات الأحكام القيمية؟

يدعي الأشاعرة أن العقل بمفرده عاجز عن إدراك قيمة أيّ عمل من الأعمال الاختيارية؛ لأن الحسن والقبح تابعان للأوامر والنواهي الإلهية، ولا وجود لأيّ حسن وقبح وراء الأمر والنهي الإلهيين، فلا يمكن للعقل أن يؤدي أيّ دور في هذا الإطار. في المقابل تعتقد العدلية أن أعمال الإنسان الاختيارية وصفاته الاكتسابية على أنواع ثلاثة: بعض هذه الأعمال يتمكّن العقل من إدراك حسنها وقبحها بذاته فهي من البديهيات؟ مثال ذلك حسن العدل وقبح الظلم، وبعضها الآخر يمكن إدراك قيمته بعد عملية تأمّل عقلي، وذلك عن طريق الإرجاع إلى البديهيات مثال ذلك، حسن الحياء والعفة أو قبح الخيانة وعدم الوفاء بالعهد؛ والنوع الثالث هي الأعمال التي لا يمكن اكتشاف حسنها أو قبحها إلا بمعونة تعاليم الوحي وهدايته، مثال ذلك حسن صيام شهر رمضان وقبح صيام اليوم الأول من شهر شوال(عيد الفطر) وغير ذلك[١].

ومن هنا، فالنسبة بين القيم الذاتية والعقلية هي «العموم والخصوص المطلق»، فكل قيمة عقليّة هي قيمة ذاتية؛ إلا أن بعض القيم الذاتية ليست عقليّة. وتوضيح ذلك أن العقل قادر على اكتشاف قيمة الأفعال الاختيارية أو الصفات الاكتسابية، إذا كانت القيمة هي كذلك في نفس الأمر وعالم الثبوت، إلا أن مجرد تحقق القيم في عالم الثبوت لا يسمح بالقول إنّ العقل قادر على إدراكها وفهمها أيضًا. نحن ندّعي أن عقل الإنسان قادر على اكتشاف أصول الأحكام الأخلاقية؛ إلا أنه عاجز عن إدراك العديد من جزئيات الأحكام الأخلاقية. في بعض الأحيان يمكن فهم تأثير أفعال الإنسان في الكمال النهائي عن طريق التجربة العملية؛ مثال ذلك، يمكن من خلال التجربة إدراك

١. السيوري الحلي، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ١: ٢٥٤-٢٥٥.

تأثير سلوك أو فعل معين في الحصول على الهدوء والتركيز الروحي كمقدمة للوصول إلى الكمال النهائي، وبالتالي يتم اكتشاف مطلوبية غيرية.

**الخامس: إطلاق القيم وثباتها**

توجد رؤيتان على الأقل في خصوص إطلاق القيم: الرؤية الكانطية، أو الاطلاق في الحد الأكثري، والرؤية الإسلاميّة، أو الإطلاق في الحد الأقلي[1]. يدعي كانط أن كافة القيم الأخلاقية هي أمور ثابتة دائمة وشاملة ولا تقبل الاستثناء تحت أي ظرف كان. نحن نعتقد أن هذا المعنى للإطلاق غير صحيح، بل نعتقد أن قيمة الهدف النهائي وبعض عناوين الأفعال الإنسانيّة العامة فقط مطلقة. أما اتّصاف الكثير من مصاديق الأفعال الإنسانيّة بأنها قيمة، مشروط بوجود قيود وشروط. نحن ندعي أن أصول الأحكام القيمية مطلقة من كل جهة، أي أنها ذات إطلاق زماني، وإطلاق إفرادي، وإطلاق مكاني. مثال ذلك، أنّ حسن العدل وقبح الظلم من جملة القيم التي تعمّ الزمان والمكان والأفراد، وهذه الأحكام ذات معايير واقعية وعينية، ولا تتبع أذواق الأفراد وسلائقهم أو العقود الاجتماعية وغيرها. إن المرفوض هو ربط قيمة الأفعال الإنسانيّة بالأذواق الشخصية والجمعية. بعبارة أخرى، إن النسبية التي تعني تبعية القيم للأذواق والرغبات الفردية والجمعية أمر مرفوض وغير صحيح.

إن قيمة كل عمل مرتبطة بالتأثير الذي يتركه على مستوى الوصول إلى الهدف الأساس، وقيمته لا تكون سلائقية أو وضعية. وتكون أفعال الإنسان وتوصياته وأوامره التي تهدف إلى مراقبة الأفعال الإنسانيّة وتوجيهها ذات قيمة عندما تترك تأثيرًا إيجابيًا في الوصول إلى القرب الإلهي أوالهدف النهائي. وقد أشرنا سابقًا إلى أن فهم تأثير كل واحد من الأفعال الاختيارية على الهدف النهائي خارج عن قدرة الإنسان؛ لذلك فهو بحاجة لهداية الوحي.

---

١. لمزيد من المطالعة راجع: شريفي، «نسبيت و اطلاق در اخلاق»، ٨٧-١٠٤.

**السادس: منشأ الاختلافات الأخلاقية**

قد يقال إنّه إذا كانت جذور الأحكام القيمية تعود إلى الواقع، فلما الاختلاف فيها؟ ولماذا تكون الاختلافات في الجزء المعياري من العلوم الإنسانيّة أشد منها في الجزء التوصيفي؟ يمكن القول في مقام الجواب إن وقوع الاختلافات القيمية لا يلزم منه أن تكون القيم نسبية، أما منشأ الاختلافات فيعود في الحقيقة إلى مسائل علمية وعملية.

وتوضيح ذلك أنّه يمكن تقسيم أسباب الاختلاف في التقسيم إلى مجموعتين كلّيّتين: الأسباب العملية والأسباب العلمية، من جملة الأسباب العلمية للاختلاف في القيم عدم المعرفة الصحيحة بالكمال المطلوب و«النقص في الرؤية الكونية»، أو عدم الإدراك الصحيح للعلاقة بين أفعال الإنسان الاختيارية وكماله المطلوب و«الجهل بطرق الوصول إلى الكمال المطلوب»، هذا النوع من الاختلاف لا يمكن أن يدلّ على نسبية القيم وأنّها تابعة للأذواق والرغبات. أمّا أهمّ الأسباب العملية للاختلاف في القيم الأخلاقية، فيمكن الإشارة إلى الإباحية والخوف من نتائجها. يعتبر القرآن الكريم أن إنكار بعض الناس للمعاد يعود إلى شبهات عملية وليس علمية. يقول الله تعالى: ﴿بَلْ يُرِيدُ الإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ*يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ﴾ (القيامة: ٥-٦).

من هذا المنطلق، إذا أردنا رسم صورة عن الاختلافات القيمية في المجتمعات الإنسانيّة من الناحية العلمية وأن يمتلك الأفراد والمجتمعات فهمًا مشتركًا لقيمة الأعمال، فإنّه يجب تصحيح إدراك البشر للكمال المطلوب، عدا عن ضرورة اللجوء للشرع والرسالة الإلهية. صحيح أن عقل الإنسان قادر بمفرده، وفي العديد من المسائل، على اكتشاف العلاقة بين الأفعال الاختيارية ونتائجها؛ إلا أن العقل عاجز عن ذلك في الكثير من الحالات الأخرى، وبالتالي فإنّنا بحاجة إلى إرشاد الوحي وتعاليمه. عندما يعمل الشرع المقدس على تبيين العلاقة بين هذه الأعمال والكمال المطلوب، يكون قد أخذ بيد العقل وشكّل سندًا له في اكتشاف العلاقات الخفية.

**الأسئلة**

١. ما هي الآثار والنتائج التي تترتب على قبول إمكان حصول المعرفة المطلقة في العلوم الإنسانيّة؟

٢. ما هو التأثير الذي تتركه المعرفة الحسية والتجريبية في العلوم الإنسانيّة الغربية؟

٣. ما هي معلولات الرؤية المعرفية التي تختصر منهج العلوم الإنسانيّة في التجريبي؟ ما هو الإشكال في ذلك؟

٤. ما هو التأثير الذي يتركه قبول أو رفض قاعدتي «الضرورة العلمية-المعلولية» و«السنخية العلية-المعلولية» على العلوم الإنسانيّة؟

٥. ما هو التأثير الذي يتركه القول بتدريجية معرفة عالم المادة والماديات على تحليل الأفعال الإنسانيّة؟

٦. ما هو التأثير المباشر أو غير المباشر على العلوم الإنسانيّة الذي يتركه الاعتقاد بالربوبية التشريعية أو عدمه؟

٧. وضح الأثر الذي يتركه الاعتقاد بالتوحيد الأفعالي في العلوم الإنسانيّة؟

٨. ما هوالتأثير الذي يتركه الاعتقاد بعصمة الرسول الأكرم والأئمة الأطهار في العلوم الإنسانيّة؟

٩. وضح التأثير الذي يتركه الاعتقاد بأن لجميع البشر طبيعة مشتركة وأن جميع البشر يسعون نحو الكمال في العلوم الإنسانيّة.

١٠. اذكر النتائج الواقعية أو غير الواقعية التي تترتب على معرفة القيم في العلوم الإنسانيّة.

**موضوعات للبحث**

يعتبر العلّامة السيد محمد حسين الطباطبائي (١٢٨١-١٣٦٠) من كبار علماء العالم الإسلامي في الفترة الأخيرة. ويمكن اعتبار دراساته وأبحاثه مرتكزًا للعديد من النظريات الإسلاميّة المعاصرة. وقد فصل الحديث في العديد من كتبه حول المبادئ المعرفية والوجودية والدينية والإنسانيّة والقيمية للعلوم الإنسانيّة، يضاف إلى ذلك أنه واحد من منتجي المعرفة في العديد من مجالات العلوم الإنسانيّة والاجتماعية:

أ. استخرج المبادئ المعرفيّة للعلوم الإنسانيّة بالرجوع إلى كتب العلامة الطباطبائي الفلسفيّة من قبيل نهاية الحكمة، وأصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ودوّن ذلك على شكل مقال.

ب. استخرج المبادئ القيميّة المؤثّرة في العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة بالرجوع إلى كتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي وقدّم ذلك على شكل مقال.

ج. استخرج المبادئ الإنسانيّة المؤثرة في العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة من كتاب الميزان الشريف، وقدم ذلك على شكل مقال.

د. وضح كيف تأثرت رؤية العلامة الطباطبائي حول حقوق المرأة في الإسلام من رؤاه الإنسانيّة والقيمية والدينية، وقدّم ذلك على شكل مقال علمي.

ه. ادرس دور الاعتقاد بالله والتوحيد في إيجاد العلاقات الاجتماعية والإنسانيّة من وجهة نظر العلامة الطباطبائي وقدّم ذلك على شكل مقال علمي.

و. قدّم تقريرًا عن الدراسات التي بحثت العلاقة بين نظرية الاعتبارات عند العلامة وبين العلوم الإنسانيّة.

ز. ما هو التأثير الذي تتركه نظرية العلامة الطباطبائي الخاصة حول علّة كون الإنسان اجتماعيًّا، أي نظرية «المستخدم بالطبع» على أفعال الإنسان؟

# الفصل الخامس: منهجيّة البحث في العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة

يُتوقّع من القارئ بعد مطالعة هذا الفصل

- اكتساب القدرة على نقد الرؤى المقدّمة حول أسباب التمايز بين العلوم.
- أن يعرف العلاقة بين منهجيّة البحث والرؤى المعرفيّة للباحث.
- أن يتعرّف على نظريّة وحدة المنهج العلمي ويمتلك القدرة على نقدها.
- أن يمتلك المعرفة بنظريّة تمايز المنهج العلمي والقدرة على تحليلها ونقدها.
- أن يكتسب القدرة على تبيين نظريّة الكثرة المنهجيّة في العلوم الإنسانيّة وكذلك الدافع والقدرة على الدفاع عنها.

**مقدّمة**

المقصود من «منهجيّة البحث» هو التقنيّات والأساليب التي يجب استخدامها لجمع المطالب ودراستها وتحليلها. دوّنت العديد من الكتب حول منهجيّة البحث في مختلف الاختصاصات، وخاصّة في العلوم الإنسانيّة، وعُرضت فيها العديد من التقنيّات والطرق[1]. من جملة أساليب البحث الأكثر شيوعًا في العلوم الإنسانيّة: «المقابلة»، «استمارة الأسئلة»، «مشاهدة السلوك»، «دراسة الوثائق» وغيرها. وتختلف منهجيّات جمع المعطيات في كل مسألة أو علم بما يتناسب مع الموضوع والمحتوى.

١. لمزيد من المطالعة راجع: محمد پور، روش تحقيق كيفي ضد روش، ١: ١٢٧-٢٠٧.

كما تختلف مناهج تحليل ودراسة المعطيات بما يتناسب مع المسائل والموضوعات المختلفة. مثال ذلك أنّ التحليل الإحصائي للمعطيات في الدراسات الفلسفيّة لا يمكن أن يوصل إلى أيّ نتيجة. كما أنّ الاستعانة بالاستبيانات أو اللقاءات لإثبات وجود الله تعالى ليس له أيّ قيمة معرفيّة.

والمقصود من «معرفة المنهج البحثي» هو تجزئة وتحليل كيفيّة القيام بكافّة العمليّات البحثيّة، معرفة منطق واستراتيجيّة البحث، فهم كيفيّة عرض المسائل، تقديم النظريّات وكيفيّة اختبارها، فهم واكتشاف النموذج الحاكم على ذهن الباحث وسلوكه.

على كلّ الأحوال، لا نقصد في هذا الفصل من منهج البحث في العلوم الإنسانيّة، تقنيّات جمع المعلومات، بل نقصد منهج التصديق بالرؤى والأفكار المطروحة ومنهج فهم وكشف الحقائق الإنسانيّة والاجتماعيّة. المسألة الأساسيّة في هذا الفصل: كيف يمكن معرفة الأفعال الإنسانيّة والخصائص الخاصّة بالموضوع محلّ الدراسة في العلوم الإنسانيّة؟ ما هو الطريق والمنهج للوصول إلى المعرفة الصائبة؟ وقد أشرنا إلى أنّ الهدف الأساس للعلوم الإنسانيّة «تعريف»، «وصف»، «تفسير»، «تبيين»، «تقويم»، «توقّع» و«مراقبة» الأفعال الإنسانيّة التي تندرج في مسير سعادته؟ والسؤال الذي يُطرح هنا ما هو المنهج الذي يوصل إلى هكذا هدف؟ هل يمكن الوصول إلى هذا الهدف عن طريق الاكتفاء بالمنهج التجريبي؟ هل يمكن تقديم وصف وتبيين واقعي للأفعال والظواهر الإنسانيّة من دون المنهج العقلي والنقلي؟ هل يمكن توجيه الأفعال الإنسانيّة نحو السعادة الحقيقيّة من خلال المنهج التجريبي، وبالتالي عدم الاهتمام بالعقل والشهود أو الرجوع إلى الوحي الإلهي؟ هل تؤدّي الانحصاريّة المنهجيّة في الدراسات الإنسانيّة إلى الوصول للواقعيّة العلميّة والحقيقة المعرفيّة؟ أم أنّه لا بدّ في الوصول لهكذا هدف من الاستفادة من تعاليم الوحي والتعاليم العقليّة والوحيانيّة إلى جانب المنهج التجريبي؟

## منهجيّة البحث وتمايز العلوم

من جملة الأسـئلة المهمّة التي تُطـرح في معرفة العلم منذ القديم والتي ما زالت محلّ بحث، ما هو «معيار تمايز العلوم»؟ قُدّمت إجابات عديدة على هذا السؤال[١]، من جملتها أن الموضوع، المسـألة، الغاية والمنهج أربعة معايير مشهورة لتمايز العلوم وتصنيفها. ويمكن تصنيف مختلف الفروع العلميّة على أسـاس كلّ واحد من هذه المعايير الأربعة. سـنقدّم توضيحًا مختصرًا حول هذه المعايير ونحدّد الرؤية المقبولة لدينا:

### الأوّل: التمايز الهدفي [الغائي]

يعتقـد بعـض الباحثـين أنّ التصنيـف الأوّل في تاريـخ العلم هـو التصنيف الأرسـطي، وهو نوع من التصنيف على أسـاس الغاية والهـدف[٢]. وتوضيح ذلك أنّ أرسطو صنّف العلوم إلى مجموعتين عامّتين النظريّة والعمليّة. واعتبر أنّ العلوم النظريّة تشتمل على الإلهيّات، الرياضيّات والطبيعيّات، بينما تشتمل العلوم العمليّة على الأخلاق، تدبير المنزل وسياسـة المـدن. ويعتقدون أنّ رؤية أرسـطو نوع من التصنيف على أساس الغاية والهدف، فالهدف من العلوم النظريّة، اكتشاف الحقائق والهدف مـن العلوم العمليّة، العمل والتدخّل والتصرّف في العالم. تسـعى العلوم النظريّة إلى اكتشاف حقائق العالم وتفسيرها والعلوم العمليّة لتقديم توصيات تحدّد عمل وسـلوكيّات الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة. كما يمكن فهم هذا التصنيف على أسـاس الموضوع أيضًا، فالعلوم النظريّة هي العلوم التي تتحقّق موضوعاتها بعيدًا عن إرادة البـشر وطلبهم، أمّا العلوم العمليّة، فهي التـي يرتبط تحقّق موضوعاتها بإرادتهم وطلبهم.

---

١. لمزيد من المطالعة راجع: اللنكراني، أصول فقه شيعه، ١: ٩١-١٣٤.

٢. سوزنجي، معنا، امكان و راهكارهاي تحقق علم ديني، ٣٢.

يمكــن القول إنّ الآخوند الخراســاني (المتــوفى عام ١٣٢٩ق) هــو واحد من المفكّرين المســلمين الذين دافعوا بشــكل علمي عن هذا المعيــار، حيث قدّم رؤيته في كتابــه الدقيق كفاية الأصول، وهو يعتقد أنّ تمايز العلوم هو بتمايز غاياتها وليس موضوعاتها أو محمولاتها.

كتب الآخوند الخراســاني في هذا الخصوص: «إنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات»[١]، أمّا الدليل الذي ذكره في عباراته على التمايز الهدفي للعلوم، فهو من سنخ الأدلّة السلبيّة، والمقصود أنّه حاول إبطال رؤية من يعتقد بأنّ المعيار في تمايز العلوم هو الموضوع أو المحمول من خلال إشــكال كثرة العلوم من دون وجه[٢]؛ لذلك فهو يعتقد أنّ نظريّته هي الأكثر ترجيحًا. والحقيقة أنّ هذا النوع من الاســتدلالات يكون مفيدًا إذا اعتمد فيه على الحــصر العقلي، أي أن يدور الأمر بين النفي والإثبــات ولا يمكن تصوّر أيّ خيار ثالــث، مع العلم أنّه توجد خيارات أخرى أيضًــا من قبيل التمايز المنهجي أو أنواع التمايز التركيبي كالتمايز الموضوعي-المنهجي القابل للتصوّر أيضًا.

على كل الأحوال، وانطلاقًا من تعريف الآخوند الخراســاني لـ«العلم»، يمكن القول إنّ أهم الأدلّة التي دفعتــه لاختيار هذا التعريف لتمايز العلوم، هو التعريف الــذي ارتضاه للعلم. يقول: «والمســائل عبــارة عن جملة من قضايا مشــتّتة جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض الذي لأجله دُوّن هذا العلم»[٣]. من الطبيعي أن من يقدّم تعريفًا للعلم كهذا، لا بدّ وأن يجعل تمايز العلوم في تعريفه أيضًا.

من جملة الإشــكالات الجديّة على هــذه النظريّة، أنّ الأغراض والأهداف ذات

١. الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ٨.

٢. يرد إشــكال الآخوند الخراســاني إذا كان مراد القائلين بالتمايز الموضوعي هو «موضوعات المسائل، وليس موضوعات العلوم» طبعًا. راجع: اللنكراني، أصول فقه شيعه، ١: ٩٦.

٣. الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ٨.

مراتــب طوليّة عديدة ومتنوّعة من حيث الكليّة والعموم، ومن غير المعلوم في هذه النظريّة أيّ مراتبها هو معيار تمايز وتصنيف العلوم. «مثال ذلك أنّ هذا السؤال يبقى عــلى حاله، وهو لماذا الهدف في علم النحو معرفة أحــوال أواخر الكلمة من حيث الإعراب والبناء»، فيعد غرضًا للعلم، بينما لم يدوّن علم مستقلّ ومتمايز لهدف معرفة حــالات الكلمة الرفعيّة؟ فلو اعتبر شــخص أنّ معيار تمايــز العلوم، هو «غرضها النهائي»، فلن يبقى امتياز بين العلوم بأحد معانيها. «لأن جميع الأغراض من وجهة نظر عامّة متوسطة، ويمكن في كل غرض تصوّر غرض أعلى، إلّا أن يكون الغرض النهائي عامًّا وكلّيًّا، وهذا لا يمكن أن يكون معيارًا للتمايز»[١].

**الثاني: التمايز المنهجي**

يعتــبر بعض الباحثين تبعًــا للأفكار الوضعيّة، إنّ تمايز العلــوم هو بـ«المنهج»، حيث رفضــوا أيّ معيار آخر[٢]، وادّعوا أنّ «التمسّــك بالعلــوم التجريبيّة، ملازم للتمسّــك بمنهجها، وتخريب هذه الركيزة بمثابة سقوط السقف»[٣]؛ لذلك اعتبروا أنّ قوام العلوم بـ«المنهج»، والمقصود «منهج التصديق» وليس «منهج الجمع».

يمكن للعلوم أن تستفيد من مناهج عديدة في مقام الجمع، كما أنّ أساليب الجمع متنوّعة وكثيرة؛ ولا تحمل أهميّة كبيرة على مستوى العلوم. ليس المهمّ من أين وبأيّ منهــج جاءت النظريّــة العلميّة. قد تأتي عــن طريق الإلهام المعنــوي أو من أقوال

---

١. حسني ومهدي علي پور، پارادايم اجتهادي دانش ديني «پاد»، ١٥٩.

٢. أقــرّ الدكتور سروش بهــذه التبعيّة والتأثير وقد صرّح أنّ «التأكيد على انفصال فروع من العلوم عن الفروع الأخــرى يمكن أن يتحقّق بمســاعدة المنهج، وهي رؤيــة جديدة ومبتكرة، بل يمكن القــول إنها تعود إلى كانط؛ ثمّ تابعها مؤيّدوه من الفلاسفة الوضعيّين وجعلوها مبدأً في فلسفتهم. وتُعَدّ هذه المسألة من المحاور والأركان الأساســيّة للفكر الوضعي حيث يمكن التمييز بين معرفتنا وعلومنا من خلال المنهج وليس عن طريق الموضوع». سروش، تفرج صنع، ٢٥.

٣. م. ن، ١٤٤.

الآخرين، عن طريق الجهد العقلي أو الحدس والمنام والخيال، أو عن طريق الاختبار والمشاهدة العينيّة. المهمّ أنّ الذي يميّز العلم عن غير العلم هو منهج التصديق؛ «إذًا الموضوعات ليست مهمّة، بل المهمّ هو منهج التصديق الذي نستفيد منه»[١].

يقول الدكتور سروش: «إنّ العلم والفلسفة وكلّ فرع من المعرفة هو قائم بمنهجه، وعندما يُقال علم الطبيعة ومعرفة الطبيعة العلميّة، فالمقصود نوع من معرفة الطبيعة التي تحصل الأحكام فيها عن طريق المنهج العلمي، أي التجريبي... إنّ منهج معرفة الطبيعة الفلسفي يختلف عن منهج معرفة الطبيعة العلمي... منهجها ليس تجريبيًّا، ولا تتضمّن نظريّة علميّة، بل تقدّم أحكامًا لا تقبل التجربة عن العالم الخارجي»[٢]. إنّ هذه المسألة ليست بحاجة إلى تأكيد وتوضيح طبعًا، فإذا اعتبرنا المنهج قيدًا للعلم، عند ذلك تكون معرفة الطبيعة التجريبيّة مختلفة عن معرفة الطبيعة الفلسفيّة أو الدينيّة.

ومع ذلك عارض بعض المؤلّفين المعاصرين هذا المعيار بشدّة واعتبروا أنّ كل تمايز منهجي بين العلوم غير صحيح، وأقاموا أدلّة في نقد هذا المعيار لا ضرورة لذكرها هنا[٣].

نكتفي بهذا المقدار في نقد هذا المعيار، فالمنهج ليس معيارًا مستقلًّا لتمايز العلوم؛ لأنّ المنهج تابع للمسألة ومتولّد عن الموضوع. فقد يكون حلّ مسألة ما متوقّفًا على استخدام مناهج متعدّدة كالعقليّة والتجريبيّة والنقليّة والشهوديّة. طبعًا بعض المسائل لا يمكن معالجتها إلّا من خلال منهج واحد، ففي قضيّة معرفة مقدار رطوبة الهواء، لن ينفع سوى المنهج التجريبي. وفي المقابل فإن بعض المسائل الأخرى

١. سروش، درس‌هايي در فلسفهٔ علم الاجتماع، ١٥٦-١٥٨.
٢. م. ن، ١٤٧-١٤٩.
٣. راجع: سوزنجي، معنا، امكان و راهكارهاي تحقق علم ديني، ٥٠-٦٤ و ٩٨-١٠٦.

كقضيّة أسباب تأخّر المجتمعات الإنسانيّة، فهي تقبل المعالجة بواسطة مناهج عقليّة ونقليّة وتجريبيّة متعدّدة؛ لذلك فإنّ المنهج ليس له أصالة بحدّ ذاته. بل هو أمر تبعي وجبري، والجبر يكون من جهة المسألة والموضوع.

يُضاف إلى ذلك، أنّنا إذا اعتبرنا تجريبيّة المنهج معيارًا لتمايز العلوم الإنسانيّة عن سائر العلوم، عند ذلك يمكن أن يطرح سؤال مفاده ما هو معيار التمايز بين العلوم التجريبيّة عن بعضها؟ فما هو معيار التمايز بين علم الاجتماع وعلم النفس؟

**الثالث: التمايز الموضوعي**

يعتبر بعض المفكّرين أنّ أفضل معيار لتمايز العلوم والمعارف هو «التمايز الموضوعي»، المقصود من موضوع العلم أي الشيء الذي يُعَدّ في العلم من عوارضه ومحمولاته الذاتيّة[١]. لعلّ هذه النظريّة هي الأشهر بين علماء المسلمين[٢]. ومن هذا المنطلق، فالادّعاء هو أن مسائل كل علم على ارتباط واقعي بموضوعها وأمّا نظمها فهو على أساس معيار واقعي ونفس أمري؟ وليس صحيحًا أنّ الرغبات هي التي تجمع أمورًا حول موضوع واحد ليطلق عليه عنوان علم خاصّ[٣]. يقول الشهيد مطهري في هذا الخصوص: «إنّ مسائل كلّ علم هي في النهاية تبحث في أطراف حقيقة معيّنة. فالسبب في تقارب مسائل الحساب أنها تبحث جميعها حول العدد وخواصه وآثاره. فالشيء الذي يقوم بوصل مسائل العلوم بعضها ببعض هو نفس الشيء الذي تبحث مسائل العلم في أطرافه، أي موضوع ذاك العلم، وأمّا إذا لم تحصل هذه القرابة وهذا الاتّصال بين مسائل العلوم، فإن العلاقة التي ستربط مسألة من الحساب مع مسألة أخرى هي التي ستربط مسألة من علم الطبّ مع

١. الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ٧.

٢. خوئي، محاضرات في أصول الفقه، ١: ٢٥.

٣. حسني ومهدي علي پور، پارادايم اجتهادي دانش ديني «پاد»، ١٥٧.

أخـرى من علم الفيزياء؛ لذلك فكلّ علم بحاجـة إلى موضوع وامتياز العلوم عن بعضها ناشئ من امتياز موضوعاتها»[١].

يؤكّد بعض الباحثين المعاصرين[٢] أنّ أيّ معيار آخر غير «الموضوع» يجب أن لا يُعَدّ، بل لا يمكن أن يُعَدّ، معيارًا لتمايز العلوم عن بعضها. حاول بعض الباحثين ذكر أدلّة على المدّعى ووضع النقص في باقي المعايير الأخرى. واعتبروا أن التمايز المنهجي للعلوم غير معقول وغير مبرّر وغير صحيح، وأوضحوا أنّ المنهج لا يمتلك القدرة على التمييز بين قضيّتين معرفيّتين، ولا القدرة على التمايز بين علمين؛ وأمّا الموضوع فهو صاحب القدرة على ذلك وليس المنهج. طبعًا يمكن تجزئة ادّعائهم إلى جزءين؛ أوّلًا إثبـات عدم صحّة التمايز المنهجي، وثانيًا إثبـات صحّة المعيار الموضوعي، ما يؤسـف له أنّ جهودهم انصبّت على إثبات الجـزء الأوّل. لعلّهم كانوا يتصوّرون أنّ إبطال التمايز المنهجي يؤدّي تلقائيًّا إلى إثبات التمايز الموضوعي والحقيقة ليسـت كذلك؛ لأنّ الأمر في هذه الحال لا يدور بين النفي والإثبات، فقد يرفض الشخص التمايز الموضوعي-المنهجي وغير ذلك.

**الرابع: التمايز في المسألة**

يعتقـد بعض المفكّريـن أنّ تمايز العلـوم «بنفس مسـائلها». وقد قدّم السـيد الخميني رحمه الله هكذا نظريّة في باب تمايز العلوم عن بعضها، وهو يعتقد أنّ منشأ وحدة العلوم «السـنخيّةُ بـين قضايا ذاك العلم»، كذلك الأمـر في خصوص التمايز الذي يعود إلى مسـائل العلوم وسنخ قضاياها، وليس إلى الأهداف والأغراض والفوائد المترتّبـة عليها. وذلك لأنّ الأهداف والفوائد المترتّبـة على العلوم متأخّرة رتبة عن سـنخ المسائل وذات القضايا. هذا الكلام لا يعني أن العلوم لا تتداخل مع بعضها

١. مطهري، مرتضى، آشنايى با علوم اسلامي، ١: ٢٠.

٢. سوزنجي، معنا، امكان و راهكارهاي تحقق علم ديني، ٥٢-٦٤ و ٩٥-١٠٦.

من ناحية المسائل طبعًا، فهناك بعض المسائل التي تبحث في مختلف العلوم؛ مثال ذلك أنّ قضيّة «الألف واللام» في اللغة العربيّة تُستخدم للاستغراق، أو أن «ما و«إلا» تفيد الحصر، فهي أمور يبحث عنها في علم النحو وعلم الأصول. أمّا الهدف النحوي فهو في النهاية الأمور الأدبيّة، وهدف الأصولي فهم كلام الشارع لأجل تحديد وظائف وتكاليف العباد. مع ذلك هذه القضيّة لا تعني قبول التمايز الهدفي، لأنّ وحدة العلوم اعتباريّة؛ لذلك لا يؤدّي الاشتراك الجزئي مع العلوم الأخرى إلى إشكال[١].

**الخامس: التمايز التركيبي**

قبل أن نوضح المعيار الذي اخترناه لتمايز العلوم، ينبغي أن نذكّر بمجموعة من النقاط في هذا الشأن:

الأولى إنّ البحث عن تمايز العلوم وتصنيفها هو بحث «بعدي» وليس «قبليًا»، وهو تابع للأمور الواقعة، وليس حكمًا عليها، فهو بحث «توصيفي» وليس «معياريًا». هنا يجب أن نقرأ شكل ما يحصل في العمل.

الثانية إنّ أهمّ معيار للتمايز من الناحية التاريخيّة هو التمايز الموضوعي؛ إلّا أنّ مرحلة عصر النهضة وما تلاها واتّساع الحركة التجريبيّة، أدّى إلى الاهتمام بالمنهج التجريبي في الدراسات العلميّة وخفوت المناهج الفلسفيّة والعقليّة. وساهم تطوّر العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة في أن يتّجه بعض الفلاسفة من أمثال أغوست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧) إلى تطبيق هذا المنهج في العلوم الإنسانيّة، ويمكن القول إنّ أغوست كونت هو أب تحول العلوم الإنسانيّة في الغرب الحديث.

يعتبر كونت مؤسّس النزعة الإنسانيّة[٢] والمخطّط للفكر الوضعي وأب علم

١. خميني، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ١: ٤٣-٤٤.

2. Humanisme

الاجتماع، ويعتقد بضرورة حاكميّة المنهج التجريبي الحاكم على العلوم الطبيعيّة وعلى دراسات العلوم الإنسانيّة لإيجاد تحوّل فيها.

ويعتبر أنّ مرحلة الأفكار الإلهيّة والفلسفيّة قد انقضت، حيث نعيش عصر الوضعيّة أو الإثباتيّة وعصر المرحلة العلميّة والتجريبيّة، وقد استمرّت هذه الحركة حتّى انتهت إلى شكلها الكامل في المدرسة الوضعيّة المنطقيّة في القرن العشرين. ووصل الأمر بالوضعيّين إلى أنّهم كانوا يرفضون كل ما هو غير تجريبي من الأساس. وبالتالي أخرجوا بعض العلوم كالأخلاق والإلهيّات والفلسفة والدين من دائرة العلم بالكامل، واكتفوا باعتبار هذه العلوم أمورًا تشبه القضايا.

الثالثة أنّه يجب الالتفات إلى أنّ مسألة تصنيف العلوم هو أمر اعتباري واتّفاقي[١]، أي أنّه تابع لاعتبارنا؛ وعلى هذا الأساس، فكلّ المعايير التي ذكرت صحيحة في مكانها. إنّ تصنيف العلوم على أساس المنهج ليس أمرًا باطلًا أو غير صحيح أو خطير؛ وهكذا هو الحال في تصنيفها على أساس الغاية والموضوع. وكل شخص بإمكانه تقديم تصنيف للعلوم من خلال أيّ معيار عملي من وجهة نظره. الأمر المهمّ هنا أن تتم مراعاة الأمور الآتية:

أوّلًا: أن يكون هذا الاعتبار واقعيًا، ثانيًا: أن لا يؤدّي إلى إيجاد الإشكالات، ثالثًا: أن يساهم في حلّ المشكلات وأن يحمل فائدة، رابعًا: أن يكون مبرّرًا ومعقولًا، وخامسًا: أن يكون جامعًا مانعًا.

بناءً على ما تقدّم فإن وجود معيار تركيبي يمكنه أن يتضمّن تلك الخصائص، أمّا عدم الواقعيّة فهي التعصّب لمعيار خاصّ، فإذا كان تمايز العلوم بالمنهج، فما هو المعيار لتمايز العلوم التجريبيّة عن بعضها؟ وهل يمكن أن يكون امتيازها بالمنهج؟ وكذلك الأمر إذا اعتبرنا أنّ تمايز العلوم الطبيعيّة التجريبيّة عن العلوم الإنسانيّة التجريبيّة

١. سليماني أميري، عسكري، منطق و شناخت‌شناسي از نظر آيت‌الله مصباح يزدي، ٣٧٩-٣٨٥.

بالمنهــج أيضًا، كما يعتقد بعــض الباحثين[١]، فما هو المعيار في تمايــز العلوم الطبيعيّة التجريبيّة كالكيمياء والفيزياء؟ وهل يكون تمايزها بالمنهج أيضًا أو بالموضوع؟ من جهــة أخرى، إذا اعتبرنا أنّ التمايز بين كافّــة العلوم بالموضوعات، عند ذلك ما هو المعيار لتمايز الكلام العقلي عن الكلام النقلي؟ وكيف يمكننا أن نوضح ونفسّر تمايز الأخلاق النقليّة والأخلاق الفلســفيّة والأخلاق الشهوديّة؟ يبدو أنّ الرؤية الأكثر واقعيّة هي اختيار معيار تركيبي وتلفيقي لتمايز العلوم.

والأفضل أن لا نقيّد أيدينا من هذه الجهة، فالأخلاق العمليّة على ســبيل المثال هي التي تتولّى تقويم سلوكيّات الإنسان الاختياريّة وصفاته الاكتسابيّة. ويمتاز هذا العلم عن العلوم الأخرى من قبيل الفلســفة وعلم البيئة والفيزياء وعلم الاجتماع وعلم النفس بالموضوع، ومع ذلك ففي علم الأخلاق يمكن الحديث عن تفريعات علميّة متعدّدة داخل هذا العلم يكون تصنيفها أو تقســيمها على أســاس الهدف أو المنهج: الأخلاق العقليّة، الأخلاق النقليّة، الأخلاق الشهوديّة وغيرها من تفريعات علم الأخلاق على أســاس منهج البحث. يضاف إلى ذلك تفريعات علم الأخلاق التي تقوم على أســاس معياريّة الهدف والغاية مــن قبيل الأخلاق الكماليّة، أخلاق الســلطة، أخلاق اللذة، أخلاق المنفعة وغيرها؛ لذلك لا يمكن القول إنّ المنهج أو الغاية ليس لهما أيّ دور في تصنيف العلوم أو يجب أن لا يكون لهما أي دور كذلك.

### العلاقة بين المنهج وعلم المعرفة

إنّ من جملة الأســباب المؤثّرة والمحوريّة في اعتماد منهج للبحث المبادئ المعرفيّة للباحــث، فإذا حكم ذهــن الباحث الاتّجاه الحسّي أو التجريبي، فســيحكم أبحاثه العلميّة المنهــج التجريبي. وتكون مصادر المعرفة الأخــرى إمّا فاقدة للاعتبار من

١. سروش، تفرج صنع، ٢٦.

وجهــة نظره وإما أنّها مصادر أيديولوجيّة وغير علميّة. كتب آلن تشــالرز في كتابة ماهية العلم:

«في ستينات القرن العشرين كُتب على واجهة مبنى دراسات العلوم الاجتماعيّة في جامعة شــيكاغو: «إذا كنتم عاجزين عن معرفة القيــاس والمقدار. فعلمكم لن يكون كافيًا ولا مرضيًا». ممّا لا شــكّ فيه أنّ الكثير من القاطنين المســجونين داخل مختبرات تلك الجامعة الحديثــة، كانوا ينظرون إلى العالم من نافذة تلك القضبان إلى الأعداد الحديديّة، ولم يدركوا أنّ المنهج الذي يعتمدونه عقيم بالضرورة ولا يؤدّي إلى نتائج مرضيَة، لا بل ليس هو المنهج الذي تنجح به الفيزياء»[١].

تدنّت قيمة المناهج الوضعيّة إلى حدود بعيدة بعد ظهور اتّجاهات هرمنيوطيقيّة في العقود الأخيرة، حيث أعطيت المرجعيّة للعقل العرفي فيما يتعلّق بمختلف المجالات المعرفيّة. وعلى هذا النحو إذا ســيطرت مصــادر معرفة أخرى وحَلّت مكان العقل التجريبي والعقل النقدي، فسيترك ذلك أثرًا واضحًا على مناهج البحث.

وانطلاقًا من مبادئ العلوم الإنســانيّة الإســلاميّة المعرفيّة، فإذا اعترفنا بالعقل الميتافيزيقي والعقل النظري والعقل القدسي والعقل الفعّال والعقل المستفاد، وإذا أضفنا إليها الوحــي الإلهي كمصدر من مصادر المعرفة، عند ذلك ســيتغيّر المنهج البحثــي بالكامل، إنّ انحصاريّــة المنهج المعرفي لن تــؤدّي إلى ابتعادنا عن الحقائق الإنسانيّة. بل نحن قادرون على التحقيق والتبيين والتحليل إذا كنّا مجهّزين بمجموعة جامعــة وكاملة من مناهج البحث التي تقتضيها المســألة من دون خوف من كونها «غير علميّة».

١. چالمز، آلن، چيستى علم، ٧.

## منهجيّة البحث في العلوم الإنسانيّة: الوحدة أو الكثرة؟

إنّ الدراسات ذات العلاقة بمنهجيّة البحث كانت ومنذ عشرات السنوات الشغل الشاغل والجدّي لمفكّري العلوم الإنسانيّة. لعلّ من أوائل الأسئلة المهمّة والجديّة التي كان العلماء يوجّهونها لأنفسهم هي: هل يمكن استخدام مناهج العلوم الطبيعيّة بعينها في العلوم الإنسانيّة؟ وإذا كان ذلك غير ممكن، فما هو منهج البحث في العلوم الإنسانيّة؟ تشير الإجابات إلى وجود اختلافات حقيقيّة في الجواب على هذه الأسئلة طبعًا. وهناك الكثير من الإجابات التي قدّمت للسؤال الأوّل. بعض الإجابات كانت موافقة إلى أبعد الحدود، وفي المقابل توجد إجابات رافضة إلى النهاية أيضًا. توضح هذه القضيّة مقدار أهميّة هذين السؤالين ومحوريّتهما. إنّ أيّ جواب تعتمده سيغيّر مجرى البحث بالكامل.

ويمكن معرفة أهميّة هذه الأسئلة من خلال مقارنتها بالسؤال الآتي:

ما هو منهج البحث في العلوم الطبيعيّة؟ إذا ادّعى شخص أنّ منهج البحث العقلي والفلسفي قد قطع مسيرًا طويلًا امتدّ لمئات السنوات من عمر البشر ولم يحمل معه سوى الجمود وعدم التطوّر المادّي، وإذا اعتبر أنّ منهج البحث في هذا المجال هو التجريبي، فسيتحرّك ضمن مسار اختبرته البشريّة منذ عصر النهضة.

كما أشرنا فإن أهمّ سؤال شغل أذهان الباحثين في العلوم الإنسانيّة هو: «هل يمكن الاستفادة من مناهج العلوم الطبيعيّة في العلوم الإنسانيّة»؟. إنّ هذا الأمر لا يعني أنّ مناهج العلوم الطبيعيّة واضحة ومحدّدة ومجمع عليها! الأمر ليس كذلك بالتأكيد. كما أنّ هذا السؤال لا يعني أنّ أصل الحاجة إلى «المنهج» في المعرفة العلميّة، محلّ قبول جميع المفكّرين والمنظّرين! ترك فايرابند (١٩٢٤-١٩٩٤)، وهو من الفلاسفة المعاصرين، كتابًا يحمل عنوان «ضدّ المنهج»[1]، حيث أنكر فيه المنهج في

1. Against Method

العــالم بالكامل[١]. إذًا ثمّة اختلاف في أصل حاجة العلم إلى منهج أعمّ من أن يكون العلم طبيعيًّا أو إنسانيًّا، كما ظهرت اختلافات واسعة في ماهية منهج العلوم الطبيعيّة ومنهج العلوم الإنسانيّة.

امتدّ البحث والنقاش بين الفلاســفة لعشرات السنوات في الإجابة على سؤال: ما هي مناهج البحث في العلوم الطبيعيّة؟ وما زال هذا البحث والنقاش مستمرّين. كــما أنّ البحث والنقاش ما زال مســتمرًّا حتّى الآن حول ماهية المشــاهدة، الزمن الصحيح لاستخدام المشاهدة في عمليّة إنتاج العلم، دور النظريّات في عمليّة إنتاج العلم وتطويره، دور القيم والمعتقدات في تحديد موضوعات مسائل البحث وحتّى دور القيم في الاســتنتاجات العلميّة وغيرها. مــع العلم أنّنا نعتبر الجواب على هذا الســؤال مفروغًا عنــه في هذا البحث، وأنّنــا نؤيّد الفهم العــرفي والعمومي لمنهج العلــوم الطبيعيّة والذي يُقدّم تحت عنــوان كلّي ومبهم، أي «المنهج التجريبي»، من هنا، فسنركز البحث على العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة.

ذكرت آراء متعدّدة في الجواب على هذا الســؤال. وقد عمد بعض الباحثين إلى تصنيــف هذه الآراء ضمــن قوالب مختلفة. صنّف نورمــن بليكي -وهو من علماء الاجتــماع الغربيّين المعاصرين- أصول الإجابات المقدمة على هذا الســؤال ضمن أحد عشر طبقة وذكرها في كتاب حمل عنوان نماذج البحث في العلوم الإنســانيّة[٢].

---

١. نظّر بعض المؤلّفين في داخل البلد لهذه النظريّة أيضًا وأكّدوا على عدم ضرورة وجود منهج في العلم واعتبروا أنّ السؤال عن المنهج هو من ترسبات الأفكار الإثباتيّة. (زيبا كلام، «تعلقات و تقويم ديني علوم»، ١٢٦؛ وأيضًــا لمزيد من المطالعــة حول الموضوع راجع كتــاب: The Golem: what everyone should know about science حَوّل السيد سعيد زيبا كلام هذا الكتاب إلى مقال حمل عنوان: زيبا كلام، «از چيستي علم به سوي چگونگي علم»، ١٧١-١٩٨.

٢. بليكي، پارادايم‌هاي تحقيق در علوم انساني، وسنتطرق في طيّات هذا الفصل لكتابه مرارًا. وهو كتاب بحثي وعلمي نوصي الباحثين بمطالعته.

أمّا الطبقات الإحدى عشر التي درسها والتي تشكّل الاتّجاهات المعاصرة التي راجت في النصف الثاني من القرن العشرين فهي عبارة عن: «الإثباتيّة»، «السلبيّة»، «التاريخيّة»، «العقليّة»، «العقليّة النقديّة»، والهرمنيوطيقية الكلاسيكيّة، وهي عبارة عن الاتّجاهات التي قدّمها فردريك شلاير ماخر (١٧٦٨-١٨٣٢)، ديلتاي (١٨٣٣-١٩١١)، أدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨) ومارتن هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦)، بالإضافة إلى «التفسيريّة» والتي ظهرت بصورتها النهائيّة في العقد الخامس من القرن العشرين والتي قدّمت إجابات كلاسيكيّة للسؤال المتقدّم، و«النظريّة النقديّة»، «الواقعيّة»، «الهرمنيوطيقية المعاصرة» التي قدّمها هانس جورج غادامر وبول ريكور، «البنائيّة» و«الفمنيسم»[١].

إنّ الذي يتناسب مع هذا الكتاب وهذا الفصل، والذي يشكّل جوابًا عامًا على سؤال «هل يمكن الاستفادة من مناهج العلوم الطبيعيّة في العلوم الإنسانيّة؟» هو أنّ هناك جوابين مختلفين: يعتقد بعض الباحثين أنّ نموذج ومنطق البحث واحد في كافّة العلوم وهو النموذج التجريبي. والعلم إذا كان علمًا حقيقيًّا يجب عليه الاستعانة بالنموذج التجريبي. أمّا الاستفادة من المناهج الأخرى أو أيّ منهج آخر، فهو بمثابة الخروج من دائرة العلم، في المقابل يعتقد آخرون، وهم كثر، أنّه لا يمكن الاستفادة من نموذج واحد في البحث انطلاقًا من الاختلافات الجوهريّة بين العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة. وقد أيّدوا فكرة التفكيك المنهجي بين هذين الاتّجاهين في العلم[٢]. سنعمل فيما يأتي على دراسة وتبيين نظريّتي وحدة المنهج العلمي وتمايزه

١. جمعت كافة هذه النماذج في كتاب ضخم لمؤلّفه السيد أحمد محمد پور، حيث استعان بمصادر عديدة وحمل المشخصات الآتية: محمد پور، روش در روش؛ دربارهٔ ساخت معرفت در علوم انساني. كما درس هذه النماذج في كتاب آخر: فروند، نظريههاي مربوط به علوم انساني.

٢. لمزيد من الاطّلاع حول هاتين الرؤيتين وعلى أدلّة كل طرف منهما يمكن الرجوع إلى: لتيل، تبيين در علوم اجتماعي: درآمدي به فلسفة علم الاجتماع، ٣٧٣-٣٩٧.

بالإضافــة إلى توضيح نظريّتنا المختــارة، أي الدفاع عن نظريّــة الكثرة المنهجيّة في دراسات العلوم الإنسانيّة.

**نظريّة «وحدة المنهج العلمي»**

أدّى التطــوّر الكبير والفجائي في العلوم الطبيعيّة وفعاليّتها غير القابلة للإنكار في حلّ مشــاكل البشر الحياتيّة وجمود وتوقّف العلوم الفلســفيّة والإنســانيّة إلى أن يندفع بعــض الباحثين إلى البحث عن أسرار نجاح تلــك العلوم. يعتقد هؤلاء أنّ سرّ النجاح لم يكن سوى الاســتفادة من المنهج التجريبي والابتعاد عن الطبيعيّات الفلســفيّة والدراسات النظريّة والعقليّة حول الطبيعة، وقد ساهمت هذه المسألة في توجّه بعضهم نحو تطبيق هذا النموذج في الدراســات الفلســفيّة والإنسانيّة. وقد زعموا أنّ هذا الاتّجاه هو الكفيل بإخراج العلوم الإنسانيّة من حالة الجمود والركود، وبالتالي إضفاء روح جديدة عليها. كما أنّ على العلوم الإنسانيّة أن تثبت قدرتها على حَلّ مشــاكل البشر العينيّة؛ لذلك ليس أمامها ســوى الاستعانة بالمنهج التجريبي. بدأت هذه الرؤية بالرواج منذ القرن الثامن عشر الميلادي، حيث أصبحت فيما بعد رؤية شاملة. حاول العديد من المفكّرين تحليل الأفعال الإنسانيّة انطلاقًا من مناهج العلوم الطبيعيّة وحتّى العلوم الحرفيّة والميكانيكيّة.

واعتبروا أنّ الطبيعة والآلة بمثابة نموذج لتحليل سلوك الإنسان. في هذه المرحلة شهدنا ظهور كتب واختصاصات علميّة تحمل عناوين من قبيل «الدين الطبيعي»، «الأخلاق الطبيعيّة»، «الحقوق الطبيعيّة»، «السياسة الطبيعيّة»، «التاريخ الطبيعي» وغير ذلك. تخلّت الدراسات الميتافيزيقيّة عن مكانتها ليحلّ مكانها نوع من الفلسفة الماديّة والطبيعيّة المبنيّة على أساس أصالة المادّة وأصالة الحسّ والحركة[1]، ثمّ ظهرت

١. فروند، نظريه‌هاي مربوط به علوم انساني، ٧-٩.

مدارس واتّجاهات فكريّة متعدّدة في الدفاع عن وحدة المنهج العلمي.

تعدّ المدرسة الوضعيّة من جملة المجموعات التي دافعت بشكل قاطع وصريح وشفاف عن وحدة المنهج العلمي، يعتقد أتباع هذه المدرسة أنّ مناهج العلوم الطبيعيّة ليست هي المناهج الوحيدة في العلوم الإنسانيّة فقط، بل لا طريق آخر سواها؛ وإذا أريد للعلوم الإنسانيّة أن تصل إلى مرحلة القيمة العلميّة، فيجب أن تستخدم عين هذه المناهج الحاكمة على العلوم الطبيعيّة. ليس من الضروري أن ينتمي كافّة مؤيّدي هذه النظريّة إلى المدرسة الوضعيّة طبعًا؛ ولكن بما أنّ الوضعيّين كانوا أكثر المؤيّدين من ناحية الجديّة والصراحة، لذلك اشتهرت نسبة النظريّة إليهم. دافع جون ستيوارت ميل (١٨٠٦-١٨٧٣)، وهو فيلسوف بريطاني، عن هذه النظريّة، وادّعى أن استخدم منهج العلوم الطبيعيّة في الدراسات الاجتماعيّة والإنسانيّة يمكنه أن ينجي العلوم الإنسانيّة أو ما يعبّر عنه هو بـ«العلوم الأخلاقية» من أوضاعها المترديّة التي لا فائدة منها[1].

وقد دافع كاربر بوبر (١٩٠٢-١٩٩٤) بشكل صريح عن النظريّة، ويقول: «لا أريد أن أدّعي عدم وجود أيّ اختلاف بين مناهج العلوم الناظرة إلى الطبيعة [العلوم الطبيعيّة] أو المجتمع [العلوم الاجتماعيّة]؛ فمن الواضح أنّ هذه الاختلافات موجودة، حتّى أنّ هذه الاختلافات موجودة بين مختلف فروع العلوم الطبيعيّة، كما أنّها موجودة بين مختلف فروع العلوم الاجتماعيّة... إلّا أنّني أعتقد كما يعتقد أغوست كونت وجون ستيوارت ميل والعديد من الأشخاص الآخرين من قبيل كارل منفر، أنّ المنهج في كلا العلمين واحد في الأساس. المناهج هي باستمرار تعليليّة وقياسيّة وتوقعيّة واختباريّة»[2].

1. Mill, A System of Logic, 579-580.

2. Popper, The Poverty of Historicism,130-131.

تدّعـي هذه المجموعة إمكان دراسـة الأفعال الإنسـانيّة بالاعتـماد على المنهج التجريبـي، كما هو الحال في الموجودات الطبيعيّة. واعتبروا أنّ المنطق العلمي الذي يحكم موضوعات العلوم الإنسانيّة هو بعينه المنطق الحاكم على العلوم الطبيعيّة، وأنّ التجربة الحسّـيّة هي المبدأ والمصدر الوحيد الموثوق في كل نوع من المعرفة العلميّة. إنّ كل معرفة تكون مسـبوقة بالمشـاهدة المباشرة والمحسوسة فهي متعلّقة بالمعرفة. إنّ الحـواس الظاهريّـة هي الطريق الوحيـد للمعرفة المبـاشرة والصحيحة بالعالم الخارجي[1].

مـن هذا المنطلق فكلّ مفهوم أو ادّعاء لا يشَـاهَد بالحواس الظاهرة ولا يمكن إثباته من خلال التجربة، فهو ليس علميًّا، عدا عن أنّه فاقد للمعنى! لذلك اعتبروا المفاهيم الميتافيزيقيّة، والفلسفيّة، والأخلاقية والدينيّة وأمثالها فاقدة للمعنى. ومن هـذا المنطلق أيضًا، فـإن العديد من الأصول والمبادئ صاحبة الدور الأسـاس في وجود الفعل الإنسـاني، كالأخلاق والرؤية الكونيّة هي أمور لا معنى لها وليسـت علميّة. وهذا يعني أنّ مفهوم «الله» على سـبيل المثال مفهـوم لا معنى له طبق هذه الرؤية؛ لأن مشـاهدة الله غير ممكنة بالتجربة. وعليه فبعض العبارات التي يردّدها المعتقـدون بالله كقولهـم «الله موجود» أو التي يردّدها الملحـدون كقولهم «الله غير موجود» هي عبارات غير علميّة وفاقدة للمعنى، وهذا يعني أنّه ليس من الضروري دراسة صدقها أو كذبها، لأنّ الصدق والكذب فرع لمعناها.

يُعَدّ آلفرد جوليس آير[2] (١٩١٠-١٩٨٩) واحدًا من أتباع المدرسـة الوضعيّة، ويعتبر كتابه: اللغة، الحقيقة والمنطق عنوانًا بارزًا لهذه المدرسة؛ لما يتمتّع به من أدب بسـيط وصريح ولإيفائه دورًا جديًّا في الترويج لهـذه النظريّة. وقد صرّح في كتابه

1. Hollis, Models of Man: Philosophical Thoughts On Social Action, 43-44.

2. Alfred Jules Ayer.

هذا بأن العبارات الأخلاقية والدينيّــة والإلهيّة هي عبارات فاقدة للمعنى، فقضيّة «الصدق حســن»، بما أنّها قضيّة غير تجريبيّة شــبيهة بقضيّة «الصدق قبيح»، وهذا يعني أنّ صفة «الحسن» لا معنى لها؛ لأنّه لا يمكن إثباتها. نعم، الدور الوحيد الذي تلعبه هذه الصفات في الجملة أنّها تدلّ على التصويب الأخلاقي[١].

عمل بعض الوضعيّين على إصلاح هذه النظريّة نتيجة الإشكالات التي أحاطت بها، ومن جملة الإصلاحات الحقيقيّــة التي حصلت ما قام به كارل بوبر (١٩٠٢-١٩٩٤). إصلاحات بوبر لم تكن بنيويّة طبعًا، بل بدّل عبارة «قبول التحقّق» بعبارة «قبول النقــض»، وجعلها معيارًا علميًّا. أطلق بوبر عــلى نظريّته عنوان «العقلانيّة النقديّة» أو «العقلانيّة النقّادة»، وأطلق على نظريّته عناوين وأســماء أخرى من قبيل «منهج الاستنتاج عن طريق أفضل تبيين» و«المنهج القياسي-الفرضي». صحيح أنّ البنى الأولى لهذه النظريّة تعود إلى النصف الأوّل من القرن التاســع عشر على أيدي عالم الرياضيّات والإلهيّات البريطاني ويليــام هيوول[٢] (١٧٩٤-١٨٦٦)[٣]، إلّا أنّ التوضيــح الأفضل لها كان على يد كارل بوبر. عــرض بوبر هذه الرؤية في أكثر من كتاب ووضّح أبعادها، وقد عرضها للمرة الأولى في كتاب «منطق الكشف العلمي» في العام ١٩٣٤ باللغة الألمانيّة. ثمّ كرّرها في كتبه اللاحقة من قبيل الفقر التاريخي، الحدس والنقض، منطق العلوم الاجتماعيّة والمعرفة العينيّة والتي نشرت في الأعوام (١٩٦١، ١٩٧٢، ١٩٧٦، ١٩٧٩). يعتقــد بوبر كما أصحابه الوضعيّين أن المعرفة التجريبيّة هــي المعرفة الأكثر ثقة وقطعيّة، وهي معرفة يمتلكها الإنســان. وكانت آراؤه تختلــف في بعض الأمور عن أعضاء حلقة فيينا طبعًا، فكان يؤيّد، خلافًا لهم،

١. آير، زبان حقيقت و منطق، ١٤٦-١٤٧.

2. William Whewell.

٣. بليكي، پارادايم‌هاي تحقيق در علوم انساني، ٨٨-٨٩.

دور أفكار مابعد الطبيعة في وجود النظريّات العلميّة، ورفض خلافًا لهم أيضًا إمكان الشروع بتحقيق علمي بصرف المشاهدة ومن دون وجود أيّ نظريّة. يبدأ التحقيق العلمي من وجهة نظره عند وجود نظريّة حول الأمر الواقع. يؤكّد بوبر على خاصيّة «اختياريّة» المشاهدات، وكان يعتبر المشاهدات سبيلًا لنقض وإعلان عدم صحّة النظريّات[1]. أمّا أسلوب الاختبار والخطأ أو الحس والنقض عند بوبر، فهو على شاكلة أن يقترح الباحث نظريّة حول الأمر الواقع، في المرحلة اللاحقة يجري اختبار النظريّة المقترحة من خلال رؤية نقديّة؛ فإذا لم تحتمل اختبارات النقض، تترك جانبًا وتحلّ مكانها نظريّة أخرى، وتستمرّ العمليّة على هذا المنوال إلى أن نصل إلى نظريّة قادرة على المقاومة أمام النقض. وتكون هذه النظريّة مقبولة حتّى اطّلاع ثانوي، حيث تخضع باستمرار للنقض والنقد والدراسة، وهذا يعني أنّ سهام النقد والنقض لن تتركها في أمان. يتحدّث بوبر في كتابه الحدس والنقض حول الفرق بين منهجه النقدي والمنهج الإثباتيّ، يقول:

«ممّا لا شك فيه أنّ الرؤية الجزميّة مرتبطة بقضيّة أنّه يجب علينا إثبات القوانين والخطط عن طريق البحث في مدى فعاليّتها، ويستمر الأمر حتّى مرحلة الغفلة عن نقضها، مع أنّ الرؤية النقديّة هي اتّجاه على استعداد دائم للتغيير والاختبار والرفض، وهذا يشير إلى ضرورة اعتبار الرؤية النقديّة والرؤية العلميّة واحدة، وأنّ الرؤية الجزميّة هي بعينها التي نطلق عليها شبه العلميّة»[2].

المسألة المهمّة في نظريّة العقلانيّة النقديّة أنّه بناءً عليها لا يمكن لأيّ باحث ادّعاء الوصول إلى الحقائق والوقائع النفس أمرية. الأمر الوحيد الذي يمكن للباحث ادّعاؤه أن يشير إلى النظريّات الخاطئة وغير الصحيحة فيتركها جانبًا، وبهذا النحو

1. Popper, Conjectures and Refutations, 46-51.

2. Ibid, 50.

يقترب قدر الإمكان من الحقيقة: نظريّة «القرب من الصدق» وليس «الوصول إلى الصدق».

لا يمكــن لأيّ شــخص أن يعلم الزمان الــذي ينتج فيه نظريّــة صادقة، الأمر الوحيــد الذي يمتلكه والذي يمكنه ادّعاؤه أنّنا نمتلك نظريّة تمكّنت حتّى الآن من المقاومة أمام الاختبارات النقديّة والنقضيّة.

لخّــص كارل بوبر (١٩٠٢-١٩٩٤) نظريّته في العقلانيّــة النقّادة حول العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة في مقال حمل عنوان «منطق العلوم الاجتماعيّة»، يقول:

أ. إنّ «منهــج العلوم الاجتماعيّة»، كمنهج العلــوم الطبيعيّة، حيث يحدّد اختبار طرقنا المؤقتة للمسائل؛ المســائل التي تبدأ دراساتنا منها، والمسائل التي تظهر خلال البحث.

ب. يتــمّ اقتراح طرق الحل ونقدهــا، وإذا كان طريق الحل المقترح لا يقبل النقد المناســب، في هذه الحال، فهو طريق حــلّ غير علمي ولا يُقبل وإن كان طريق حلّ محتمل.

ج. وأمّا إذا قبل طريق الحل المقترح النقد، فنحاول نقضه؛ لأن كافّة أشكال النقد تشتمل على جهود الإبطال.

د. إذا نقض طريق الحل المقترح بواسطة النقد، نقدّم طرقَ حلول أخرى.

ه. إذا قاوم طريق الحل المقترح النقد، نقبله بشــكل مؤقت، والأهم من ذلك أنّنا نتّخذه موضوعًا قابلًا للمزيد من النقد والبحث.

و. بنــاءً على ما تقدّم، منهج العلم عبارة عن الجهود المؤقّتة لحلّ مســائلنا والذي يراقب عن طريق الحدس بواســطة النقد الجدّي. هذا المنهج عبارة عن التنمية النقديّة الواعية بطريقة «الاختبار والخطأ».

ز. إنّ ما يطلق عليه في العلم العينيّة مرتبط بالعينيّة في المنهج النقدي؛ وهذا يعني

أنّ أيّ نظريّة ليست فوق النقد، يضاف إلى ذلك أنّ العينيّة هي الأداة الأساسيّة للنقد المنطقي أي التناقض المنطقي»[1].

الخلاصة: إنّ كل نظريّة من وجهة نظر بوبر وأتباع الفكر العقلي النقدي، لا تقبل الإبطال من خلال المشاهدات والتجريبات لا تكون «علميّة»؛ وعليه فكلّ نظريّة تستند إلى براهين عقليّة محضة أو إلى الوحي الإلهي أو الكشف والشهود العرفاني وأمثال ذلك، خارجة عن دائرة العلم، وهذا يعني أنّ نظريّة بوبر لم تتمكّن من الخروج من الجزميّة الوضعيّة. وأمّا عقلانيّته النقديّة فهي أسيرة الواقعيّة التجريبيّة.

## دراسة أدلّة القائلين بـ«وحدة المنهج العلمي»

عرض القائلون بنظريّة وحدة المنهج العلمي مجموعة من الأدلّة لإثبات ادّعائهم كالآتي:

### الدليل الأوّل: الاعتماد على معيار المعنائيّة الوضعيّة

إنّ من أهم المبادئ والفرضيّات القبليّة المحوريّة للدفاع عن نظريّة «وحدة المنهج العلمي»، المعيار الذي قدّمه الوضعيّون لمعنائيّة القضايا: «التحقّق أو الإثبات التجريبي». وبناءً على هذا المعيار هناك مجموعتان من العبارات التي يكون لها معنى معرفي: الأولى الأحكام والقضايا التجريبيّة، أي القضايا التي يمكن إثبات صدقها أو عدم صدقها عن طريق الاختبار الحسّي. هذا النوع من الأحكام في الواقع ليس سوى فرضيّة طبعًا؛ لأن صدقها احتمالي، والصدق القطعي لا يتأتّى عن طريق التجربة، والثانية المحمولات التي يندرج محمولها في موضوعها بنحو من الأنحاء، أي الأحكام التحليليّة. الأحكام والعبارات التحليليّة صادقة بالضرورة، مع أنّها ليست مرتبطة بالواقع التجريبي، وهذا يعني أنّ العبارات غير التحليليّة والتي لا تقبل التحقّق فاقدة للمعنى.

1. Popper, “The Logic of Social Sciences”, 89-90.

وتنـدرج القضايا الرياضيّة والمنطقيّة في ذيل الأحـكام التحليليّة، وأمّا القضايا العلميّة اليوميّة فهي من جملة القضايا الواقعيّة ما دامت تبيّن الواقع.

على كل الأحوال تحمل فكرة التحقّق مجموعة من الإشـكالات نشير إلى بعضٍ منها[١]:

أوّلًا: انطلاقًـا من هذا المعيار تفتقد أهم أسـس المعرفـة، أي المعرفة الحضوريّة والبديهيّـات العقليّـة؛ لأن كلاهما فاقد لهذا المعيار. وعنـد فقدها، لا يمكن تقديم توضيح معقول لصدق المعرفة ومطابقتها للواقع.

ثانيًـا: جعل الوضعيّون الإدراك الحسّي أهـم مرتكزاتهم. والحقيقة أنّ الإدراك الحسّي أكثر أنواع المعرفة تعرّضًا للخطأ.

ثالثًا: إنّ ادّعاء كون المفاهيم والقضايا غير التجريبيّة وغير التحليليّة، كالمفاهيم والقضايـا الأخلاقية والميتافيزيقيّة، عبثيّة وفاقـدة للمضمون هو ادّعاء باطل؛ لأن الألفـاظ التي تدلّ على هذه المفاهيم، تكون فاقـدة للمعنى، وبالتالي لا تختلف عن الألفـاظ المهملة ويكون نفيها وإثباتها على السـواء. مع العلـم أنّ اعتبار النار علّة للإحراق، أو العدالة حسنة على سبيل المثال ليست على السواء مع عكسها، حتّى أنّ الأشخاص الذين ينكرون أصل العلّيّة أو الذين لا يعتبرون العدالة حسنة، ينكرون أشياء يدركون مفهومها ومعناها في الحقيقة.

رابعًا: بناءً على هذا المبدأ لا يبقى أيّ مكان لأيّ قانون علمي باعتباره قضيّة عامّة وقطعيّـة وضروريّة؛ لأن هذه الخاصيّة لا يمكـن إثباتها عن طريق الحسّ والتجربة بأيّ نحو من الأنحاء، وما يمكن ادّعاؤه هنا، قبول المورد الخاصّ الذي يمكن إجراء تجربة حسـيّة عليه فقط، وأمّا في الحالات التي لا يمكن إجراء تجربة حسّـيّة عليها، فيجب السكوت والامتناع مطلقًا عن نفيها وإثباتها.

---

١. لمزيد من الاطّلاع راجع: مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ١: ٢١٣-٢١٥.

خامسًا: إنّ هذه الرؤية معلولة علم الوجود والمعرفة التجريبيّة والطبيعيّة غير الصحيحة. يظنّ أصحاب النظريّة، أنّ الوجود منحصر في الوجودات الحسّيّة القابلة للمشاهدة والتي تقبل التجربة؛ وأنّ الواقع يساوي الأمور المادّيّة المشاهدة، كما يظنّون أيضًا أنّ كل معرفة غير تجريبيّة فاقدة للمعنى ولا تقبل البحث.

من الواضح أنّ هذا الفهم للوجود والمعرفة لن ينتج سوى الاعتراف بمصدريّة الاختبار والمشاهدة التجريبيّة للمعرفة اليقينيّة. وتكون العلوم الإنسانيّة علميّة ومعرفيّة عندما تكون تجريبيّة. والحقيقة أنّ الإشكال هو في قبول هكذا مبادئ غير صحيحة. وعندما تنهار هذه المبادئ، ينهار البناء الذي قام عليها.

**الدليل الثاني: عدم إمكان معرفة جميع أبعاد الإنسان الوجوديّة**

إنّ العلم البشري سواء أكان في المجالات الطبيعيّة أو الإنسانيّة، ضعيف إلى مستوى أنّه عاجز عن معرفة الأبعاد الوجوديّة لورقة الشجرة، فكيف يكون قادرًا على معرفة جميع الأبعاد الوجوديّة للإنسان وتمام هويّته؛ لذلك يجب قلع ضرس الطمع، وجعل توقّعاتنا واقعيّة، ومن ثمّ اختيار بعدٍ من أبعاد الإنسان الوجوديّة لدراستها، وهذا ما يمكن أن يتّضح من خلال التجربة.

«نحن لا نسعى ولا نفكر في معرفة الإنسان العلميّة أن نتعرّف على هويّته الكاملة أو أن نعرّفها للآخرين، فهذا أمر غير ميسّر في العلوم الإنسانيّة، وهكذا هو الحال في العلوم الطبيعيّة أيضًا، فمن الذي بإمكانه أن يدعي معرفة كامل هويّة حجر بواسطة مئات المشاهدات والتجريبات؟... العلم التجريبي انتخابي، فينتخب أبعادًا وأوجهًا وشؤونًا خاصّة من الظاهرة ويدرسها ويجربها ولا يمكن الادّعاء بأنّ هناك شيئًا في العالم يمكن معرفة كلّ شيء حوله وأنّه ليس فيه جهة مجهولة... لا ينبغي في العالم أن نبحث عن التعميم على الإطلاق»[1].

١. سروش، تفرج صنع، ٥٩-٦٠.

إنّ هـذا الكلام يحمـل في طيّاته مغالطـة، فلو دققنا مرة أخرى في رسـالة هذه العبارات: بما أنّه لا يمكن فهم كامل أبعاد الشيء أو الفعل الإنسـاني وإدراك كامل هويّته، عند ذلك يجب الاكتفاء بالمشاهدة والتجربة.

لم يدعِ أيّ شخص رغبته في معرفة كامل أبعاد الإنسان الوجوديّة أو كامل الهويّة والفعل الإنسـاني؛ ولكن لماذا يجب أن لا نسـعى بمقدار سـعة إمكانيّاتنا وقدراتنا الإدراكيّة نحو فهم الفعل الإنسـاني؟ لماذا يجب الاكتفاء بالمنهج التجريبي؟ لماذا لا يمكن ولا يجب الاسـتفادة من المناهج التركيبيّـة؟ وإذا كان لا يمكن معرفة كامل الحقيقة، فهل يجب الاكتفاء بالمسـتويات السطحيّة؟ عندما نتمكّن في أيّ مكان من إضاءة الزوايا المظلمة لموضوع أو مسـألة بعدد مـن المصابيح، فلماذا يجب الاكتفاء بشـمعة واحـدة؟ عندما نتمكّن من الإطلالة على مسـتويات الموضوع أو المسـألة المتنوّعة بواسـطة نور العقل ونور الشرع وبالاسـتفادة من نـور التجربة، فهل من العقلانيّة أن نكتفي بأحدها؟ القناعة حسنة في كل شيء إلّا أنّها ليست حسنة في فهم الحقيقة. إنّ هكذا قناعة لن يكون لها أيّ معنى سـوى الضعف والتعب عن كشف الحقيقة، وبالتالي الحرمان من الواقع.

### الدليل الثالث: التلازم بين العلم والتجربة

حـاول بعض الباحثين إثبات ضرورة وحـدة المنهج العلمي عن طريق التلازم بين العلم والتجربة[1]، وتوضيح ذلك أنّ العلوم الإنسـانيّة تتّصف بصفة «العلميّة» عندما تتعامل من ظواهر متشابهة تقبل التكرار؛ وإلّا فلن يكون بمقدورها التقنيّين وكشف القوانين وتصنيفها. ولكي تتمكّن من التعامل مع الظواهر القابلة للتكرار، يجب عليها دراسة وتحليل الإنسـان المتعارف عليه، بعبارة أخرى، يجب أن تتعامل

١. م. ن، ١٠-١٢.

مع مختلف الشرائح البشريّة؛ أي الأشخاص أصحاب الأحاسيس والعواطف المتشابهة، أصحاب الإدراكات المتشابهة، وأصحاب الانتظارات المتشابهة من الحياة تقريبًا؛ لذلك لا مكان في العلوم الإنسانيّة الموجودة لأيّ بحث حول قوّة تلقّي الوحي أو الأبحاث المعنويّة والعرفانيّة.

هذا الاستدلال خاطئ طبعًا، وذلك من جهات عديدة:

أوّلًا: إذا كان الشخص يعتبر «العلم» مساويًا لقبول «التجربة»، عند ذلك تخرج العلوم غير التجريبيّة من دائرة العلم. إلّا أنّ الكلام هو في معقوليّة هكذا تعريف. هل سيكون هذا الادّعاء علميًّا بحدّ ذاته؟ ما هو المنهج التجريبي الذي يمكن بواسطة إثبات أو إبطال هذا الادّعاء، أي قولهم «القضيّة العلميّة هي التي تتعامل مع ظواهر تجريبيّة قابلة للتكرار»؟.

ثانيًا: إنّ الذين يتحدّثون عن علوم إنسانيّة إسلاميّة أو علوم إنسانيّة فلسفيّة لا يقصدون أنّ هكذا علوم كفيلة بتحليل ودراسة الظواهر النادرة المنحصرة بأفرادها كالنبوّة والوحي وأمثال ذلك، بحيث يرد إشكال أنّها غير علميّة لأنّها لا تقبل التكرار، بل يدّعون أنّ انحصاريّة منهج فهم حقيقة الفعل الإنساني بالمنهج التجريبي غير صحيح. نحن نمتلك مناهج معرفيّة أخرى من قبيل العقل والوحي يمكن بواسطتها وإلى جانب المنهج التجريبي إضافة شعاع نور على صورة الحقيقة.

**الدليل الرابع: عموم المنهج التجريبي**

إنّ من أهمّ الأدلّة التي تمسّك بها القائلون بوحدة المنهج العلمي، عموم المنهج التجريبي، وتوضيح ذلك:

يمكن اكتساب العلم في مقام الجمع عن أيّ طريق وأيّ مصدر، ولكن في مقام التصديق يجب الاستفادة من المنهج المقبول عند الجميع، وهو ليس سوى المنهج التجريبي. لا إشكال في أن تحصّل على معلوماتك عن طريق السحر والشعوذة

والخرافات، ولكــن تصبح هذه المعلومــات علميّة عندما نضعها أمــام منهج عامّ مقبول عند الجميع، وهو ليس شيئًا آخر سوى المنهج التجريبي. إذا حاولت إثبات مدّعاك بالاســتناد إلى الخرافات، فلن يقبل الآخرون منك ذلك. ويمكن أن تحصل عــلى معلوماتك في مقام الجمع مــن خلال النصوص الدينيّــة، ولكنّك لن تتمكّن من إثبات مدعاك مــن خلال المنهج النقلي؛ لأنّ الآخرين يرفضون هذا الحكم. أمّا التجربة فهي حكم عام وشــامل. ويدعي هؤلاء أنّ من يلجأ إلى البرهان الفلسفي لنقد قضيّة من علم الاجتماع، يكون قد مارس عملًا غير علمي؛ لأنّ الفلسفة فلسفة وعلم الاجتماع علم اجتماع، الفلسفة علم عقلي وعلم الاجتماع علم تجريبي[١].

نقــول في الجواب: مــا هو هدف المفكّر مــن «الحكم»؟ ولمــاذا يجب أن نحصر أنفســنا بمنهج واحد خاصّ في مقام الحكم والتصديق؟ لماذا لا يجب أن نبحث عن الحكم الأكمل؟ ولماذا يجب أن نحرم أنفســنا في مقام الحكم على المدّعيات المتعدّدة الأبعــاد من بركات المناهج الأخرى؟ ما هــو الدليل الذي يدفعنا لنأمر العقل عدم التدخــل في هذا الحكم؟ هل يفتقــد العقل الإمكانيّة والقــدرة على هكذا حكم في الحقيقة والواقع؟ إذا كان المدّعى أنّ العلوم الإنســانيّة تسعى لكشف واقع الأفعال الإنســانيّة، وأنّ الفلسفة من تلك الجهة تدعي امتلاكها منهج كشف الواقع بشكل مطلق أيضًا، فلماذا لا يجب الحكم على موضوعات ومسائل العلوم من خلال المنهج الفلسفي؟ ألا يدعي كلا المنهجين أنّهما يسيران في سبيل الكشف عن الواقع؟! فإذا تمكّنا بواســطة منهج معيّن من إثبات عدم وصول مدعى خــاصّ إلى الواقع، فهل يكون معنى ذلك أننا قمنا بعمل غير علمي؟

---

١. بعض مدعي هذه الرؤية يوجّهون نقدهم للشــهيد مطهري باســتمرار لاســتخدامه المنهج العقلي في رفض مدعيــات علم الاجتماع! وقد كرّر سروش هذا النقد مرارًا ووجّهه للشــهيد مطهري في كتابه فلســفة علم الاجتماع.

يضاف إلى ذلك أنّه لماذا يجب أن لا نستعين بالمنهج النقلي في الحكم؟ نعم، لا يمكن اللجوء لهذا المنهج في حالة واحدة، وهي إذا كان الدين وضعيًّا واعتباريًّا وسلائقيًّا لا علاقة تربطه بالواقع، ولكن إذا كانت مدّعياته واقعيّة وقضاياه تحكي عن الواقع، فلما لا ينبغي الاستعانة بها للكشف عن الواقع الناظر للفعل الإنساني؟ هل عندما تتعارض قضيّة ما من علم الاجتماع أو علم النفس أو السياسة مع قضيّة دينيّة، يمكن أن يطمئن الباحث إلى التفكيك بينهما وضرورة عدم تدخّل أحدهما في الآخر لاعتقاده بأنّ الدين والعلوم الإنسانيّة منفصلان عن بعضهما من الناحية المنهجيّة؟

في النتيجة يجب القول إنّ أي منهج مفيد في فهم واقع الفعل الإنساني يمكن بل يجب الاستفادة منه في الدراسات العلميّة. أمّا حصر الدراسات بالمنهج التجريبي، فهو ليس عملًا عقلانيًّا. يجب أن يكون هدف الباحث كشف واقع وحقيقة الموضوع المبحوث عنه، وليس أن يحبس نفسه داخل منهج خاص! إنّ النتائج التي تترتّب على الجزميّة المنهجيّة في الموضوعات التي تقبل الاستفادة فيها من مناهج مختلفة، لن تكون سوى أن نحرم أنفسنا والآخرين من إدراك الواقع بشكل صحيح. والقناعة في كلّ شيء حسنة، إلّا أنّها قبيحة في فهم الحقيقة.

### نظريّة «التمايز المنهجي في العلوم الإنسانيّة»

وصل العديد من علماء العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة في العقود الأخيرة إلى نتيجة مفادها أنّ العلوم الإنسانيّة متمايزة عن العلوم الطبيعيّة، سواء أكان في حصولها أم في الأحكام التي تطلق فيها؛ لذلك لا يمكن دراسة الظواهر الإنسانيّة بواسطة منهج العلوم الطبيعيّة. يشكّل مدعي التفكيك المنهجي بين العلوم الإنسانيّة والعلوم الطبيعيّة طيفًا واسعًا من الأفراد والحركات الفكريّة والمدارس المنهجيّة، من جملتهم

«السلبيون»، وأتباع المدرسة «التاريخيّة»[١]، «التأويليّة» أو أتباع مدرسة التفهميّة[٢]، المدافعون عن «النظريّة النقديّة»[٣] وأتباع «نظريّة الهيكلة»[٤]. لا يمكن توضيح ودراسة كلّ واحدة من هذه الاتّجاهات في هذا البحث طبعًا، وذلك لمحدوديّة البحث هنا؛

١. إنّ المنهج التاريخاني هو المقبول في الغالب عند الماركسيّين. رفض هؤلاء المنهج الوضعي في العلوم الإنسانيّة. يدعي أصحاب هذا الاتّجاه أنّ التعميم في المنهج التجريبي غير قابل للاستخدام في العلوم الإنسانيّة بسبب ماهية المسائل الاجتماعيّة والتاريخيّة والثقافيّة النسبيّة. واعتبروا أنّ هناك بعض العناصر المشتركة بين مناهج العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة من قبيل التجربة وإمكان التوقّع. نشر كارل بوبر كتابًا يحمل عنوان «الفقر التاريخي» في نقد هذا الاتّجاه، حيث سنتحدث بالتفصيل حول هذا الموضوع.

٢. تحدّث بعض الفلاسفة عن المنهج التأويلي تحت عناوين عديدة من قبيل ضدّ الطبيعة، ضدّ الإثباتيّة ومابعد الإثباتيّة. عُرض هذا المنهج للمرة الأولى من قبل بعض المفكّرين من أمثال ماكس ويبر (١٨٦٤-١٩٢٠)، شوتز (١٨٩٩-١٩٥٩) وبيتر وينش (١٩٢٦-١٩٩٧). قدّم هؤلاء قراءات مختلفة لهذا الاتجاه، وأكّدوا على أنّ موضوعات العلوم الطبيعيّة تختلف وتتباين من الأساس مع موضوعات العلوم الإنسانيّة؛ لذلك فإن منهج فهمها وتبيينها مختلف أيضًا.

٣. تأسّست المدرسة النقديّة أو المنهج النقدي في ثلاثينيّات القرن العشرين على أيدي بعض المفكّرين الألمان الذين انتموا إلى مدرسة فرانكفورت. من أبرز مؤسّسي هذا الاتّجاه ماكس هوركهايمر (١٨٩٥-١٩٧٩) وهربرت ماركوزة (١٨٩٨-١٩٧٩)، ومن أبرز وارثي هذا الاتجاه والمدافعين الحقيقيّين عنه يورغن هابرماس (١٩٢٩-). أيّد هؤلاء مسألة التفكيك المنهجي بين العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة. وادّعوا أنّ الباحث في العلوم الإنسانيّة لا يمكنه الاستفادة من منهج العلوم الطبيعيّة في تحليل موضوعاته بسبب الرابطة الخاصّة بين الباحث في العلوم الإنسانيّة وموضوعه.

٤. يطلق على نظريّة الهيكلة (Structuration theory) نظريّة ازدواجيّة الهيكلة أيضًا (duality of structure)، وهي نظريّة تعود للفيلسوف الاجتماعي المعاصر آنتوني كيدنز الذي دافع عن مسألة التفكيك المنهجي بين العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة. صرّح كيدنز أوّلًا، أنّه وخلافًا لتوقّع وتصوّر الإثباتيّين، يجب اعتبار الشكل المنطقي لقوانين العلوم الطبيعيّة مختلفة جوهريًّا مع العلوم الإنسانيّة. إنّ قوانين العلوم الطبيعيّة في العادة هي قوانين لا تقبل التغيير، وهي عامّة، وأمّا قوانين العلوم الاجتماعيّة، وإن كانت تقبل التعميم، إلّا أنّ تعميمها محدود بالزمان والمكان. وقوانين العلوم الاجتماعيّة مرتبطة بمستوى ومقدار معرفة الباحثين بأبحاثهم. ثانيًا، وخلافًا لرأي الإثباتيّين، فإن المفاهيم المستخدمة في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة تابعة للمفاهيم العرفيّة؛ لذلك فمن جملة المسائل الأساسيّة المطروحة في العلوم الإنسانيّة كيفيّة الربط بين اللغة العرفيّة واللغة العلميّة. مع العلم أنّ اللغة العرفيّة من وجهة نظر الإثباتيّين لا مكان لها في دراسات العلوم الإنسانيّة.

ولأنّ هذا العمل قد جرى على أيدي باحثين آخرين، فلا ضرورة لتكرار ما ذكروه؛ لذلك سنكتفي بدراسة الاتّجاه التفهّمي أو النظريّة التأويليّة حول ضرورة التفكيك المنهجي بين العلوم الإنسانيّة والعلوم الطبيعيّة، ثمّ نتعرّض لشرح وتوضيح رؤيتنا المختارة حول ضرورة الكثرة المنهجيّة في العلوم الإنسانيّة.

## المدرسة التفهّميّة ومنهج العلوم الإنسانيّة

يعتبر أصحاب المدرسة التفهميّة أنّ منهج العلوم الإنسانيّة هو منهج الفهم والتعاطف[1]، والباحث في العلوم الإنسانيّة لا يمكن أن يتّخذ موقف المتفرّج كما هو حال الباحث في العلوم الطبيعيّة؛ فهو يلعب دور اللاعب المرافق والزميل والمتعاطف. كما أنّ دراسة الأفعال الإنسانيّة ليست كدراسة الأحجار والنجوم والثقوب السوداء الفضائيّة. إنّ العالم الجيولوجي لا يمكن أن يشعر بالتعاطف مع الأرض والمواد الموجودة فيها، كما لا يمكنه أن يضع نفسه مكانها ثمّ يبدأ مطالعاته ودراساته حولها. في المقابل فإن الباحث في المسائل الإنسانيّة لا يمكن أن يُبعد نفسه عن موضوع دراسته؛ ولا يمكنه أن يتجاهل عواطفه نحوه؛ كما لا يمكنه إخماد شعلة أحاسيسه اتّجاهه. فإذا تمكّن من ذلك كانت دراسته غير واقعيّة، وما دام لا يشعر بتعاطف مع موضوع دراسته، وما لم يتمكّن من وضع نفسه مكانه، فلن يتمكّن من حالاته وأفعاله؛ لذلك حتّى وإن كان منهج العلوم الإنسانيّة تجريبيًّا، فالتجربة فيه مختلفة عن التجربة في العلوم الطبيعيّة، وهما يشتركان في الاسم فقط. فيجب علينا أن نؤدّي دوراً هنا حيث من الواجب أن نكون ناظراً متفرّجاً هناك. يجب علينا هنا أو نكون متعاطفاً مع موضوع الدراسة، حيث هناك، لامعنى لذلك.

من جملة المسائل الأخرى التي يشير إليها أتباع المدرسة التفهميّة التأويليّة، أنّ

١. لمزيد من المطالعة راجع: بنتون ويان كرايب، فلسفة علوم اجتماعى: بنياد فلسفي تفكر اجتماعي، ١٤٧-٢٠٢.

الموضوع الذي يشكّل محور الدراسات الإنسانيّة قائم على أساس اعتبار المعتبر. فلا يمكن فهم كنه السلوكيّات الإنسانيّة إلّا عن طريق إدراك الاعتبارات والعقود الاجتماعيّة والإنسانيّة. كان بيتر وينش يقول إنّ المؤسّسات الاجتماعيّة ليست سوى اعتبارات اجتماعيّة. وأساس المنظومة الاقتصاديّة اعتباري أيضًا. إنّ الذي يعطي قيمة للورقة ويجعل منها نقودًا ليس شيئًا سوى الاعتبار، ووضع ورقة في صندوق لا يعبّر عن مجرّد حركة يقوم بها شخص، إنّها تعني التصويت، وهذا لا قيمة له من دون الاعتبارات الاجتماعيّة. هذه المعاني لا تدرك بالحسّ والمشاهدة والتجربة الحسّيّة. لا يمكن أن تكون هناك علوم إنسانيّة إلّا من خلال الدخول إلى عالم الاعتبارات والعقود اللغويّة والاجتماعيّة بين الناس. وبعبارة أخرى، يبدع الباحث في دراسة الأمور الطبيعيّة من خلال وضع المفاهيم والنظريّات بهدف وصفها وتبيينها، أمّا موضوعات الدراسة في العلوم الإنسانيّة، فهي أمور «اعتباريّة» و«جعليّة» ينتجها الإنسان.

يمكن القول إنّ أهم دليل تمسّكت به هذه المجموعة بهدف التفكيك المنهجي بين العلوم الإنسانيّة والعلوم الطبيعيّة هو السمات والميزات الخاصّة بموضوعات العلمين، والأفعال الإنسانيّة التي هي موضوع العلوم الإنسانيّة، هي أفعال ذات معنى، أمّا الأمور الطبيعيّة فهي فاقدة لهذه الخاصيّة، وكما يقول بيتر وينش أنّهما متباينان ويتعلّقان بنوعين مختلفين من الأمور[1]. العلوم الطبيعيّة تدرس أمورًا فاقدة للمعنى بالذات؛ «بمعنى أنّ النظم المشهود فيها هو نظم عليّ فقط لا غير، وإذا

١. أشار وينش في كتاب فكرة العلم الاجتماعي إلى رؤية جون ستيوارت ميل التي تنصّ على وحدة موضوعات العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة، إلّا أنّ الأفعال الإنسانيّة أكثر تعقيدًا من الطبيعة، وكان يقول: «صحيح أنّ الأفعال الإنسانيّة أكثر تعقيدًا من أفعال الموجودات الأخرى، إلّا أنّها ليست معقّدة فقط؛ لأن ما نشير إليه على أنّه معقّد من وجهة نظر ما، هو مختلف بالنوع من وجهة نظر أخرى. والمفاهيم التي نستخدمها حول السلوكيّات المعقّدة تختلف اختلافًا منطقيًّا عن تلك التي نستخدمها حول الأمور الأقل تعقيدًا... (وينچ، ايد، علم اجتماعي و پيوند آن با فلسفه، ٧٠).

كان لها من معنى ودلالة، فهي مدينة بذلك للنظريّات التي صنعناها. لو كان لهذه الظواهر الطبيعيّة معنًى كما هو الحال عند البشر، فلما لا تضفي هذه الظواهر معانيَ على أنفسها»[١].

إنّ من أهم أركان المنهج التفسيري، التفريق بين «التبيين» و«التفهّم»، أو «التبيين» و«التفسير». التبيين عبارة عن فهم العمليّات العلّية للظاهرة؛ أمّا التفهّم فهو عبارة عن فهم معنى الظاهرة الإنسانيّة. إنّ هدف العلوم الطبيعيّة هو «التبيين»، أمّا هدف العلوم الإنسانيّة فهو «التفهّم» و«التفسير» و«المعنائيّة»[٢]؛ لذلك إذا كان الهدف الأساس للعلوم الإنسانيّة التنقيب في الاعتبارات الإنسانيّة والانتقال إلى عالم المعاني ومقصود الفاعلين، فهل يمكن الوصول إلى هكذا هدف عن طريق المناهج التجريبيّة الرائجة في العلوم الاجتماعيّة. وإذا كانت الأفعال الإنسانيّة صورة عن الرؤية الكونيّة ونظام القيم المقبول عند الفاعلين، فهل يمكن فهم معانيها والكشف عنها بواسطة المناهج التجريبيّة الرائجة؟ يدعي أصحاب هذه المدرسة أنّه يمكن إدراك معاني الأفعال الإنسانيّة من خلال المنهج التفهمي والتعاطفي. يجب أن يتمكّن الباحث من الدخول إلى العالم الكامن في الفاعل. ويجب أن يبتعد عن النظارة والرقابة ويؤدّي دور اللاعب العملي في تحقّق ذاك الفعل الفردي أو الاجتماعي. في هكذا حال يمكن الوصول إلى عمق ماهية تحقّق الفعل الإنساني.

يمكن الإشارة إلى مجموعة من النقاط والملاحظات ذات العلاقة بالمنهج التفهمي من جملتها[٣]:

---

١. راين، فلسفة علوم اجتماعي، ١٩.

٢. لمزيد من المعلومات حول التفسير والتفهّم والفرق بينهما راجع: ليتل، تبيين در علوم اجتماعي: درآمدي به فلسفة علم الاجتماع، ١١٣-١٤٨.

٣. للتعرف على بعض جوانب النقد الموجّهة لهذا المنهج، راجع: باربور، علم و دين، ٢٢٥-٢٢٦؛ بليكي، پارادايم‌هاي تحقيق در علوم انساني، ٢١٦-٢١٩. يُشار إلى أنّ أتباع المدرسة التفهميّة قدّموا إجابات على أغلب الإشكالات الموجّهة إليهم.

أوّلًا: أشرنا في بحث ماهية العلوم الإنسانيّة إلى أنّها ذات بعدين وصفي ومعياري. لذلك، فكلّ تحليل يدور حول منهجيّة هذه العلوم يجب أن يهيّئ مقتضيات البعدين؛ أمّا المنهج التفهمي فيُراد به توصيف العلوم الإنسانيّة وليس أبعادها المعياريّة، وتؤكّد المدرسة التفهميّة على أنّ امتلاك وصف دقيق وواقعي للأفعال الإنسانيّة يجب أن يدفعنا إلى التعاطف مع الموضوع الذي ندرسه. وإذا أردنا إدراك عمق الأفعال الإنسانيّة فيجب أن نضع أنفسنا في موضع اللاعب وليس المتفرّج. في المقابل لم يقدّم أي آليّة للجزء المعياري من هذه العلوم؛ لذلك لم تتّضح الجهة والاتّجاه الذي سيوجّه الباحث من خلاله العلوم الإنسانيّة.

ثانيًا: ما أشار إليه بعض فلاسفة العلم في الغرب[1]، لم تتمكّن هذه المدرسة من الخروج عن المنهج التجريبي. ومنتهى ما وصلوا إليه اعترافهم أنّ المنهج التجريبي في العلوم الإنسانيّة مختلف عنه في العلوم الطبيعيّة.

يحتاج الباحث في العلوم الإنسانيّة وفي سبيل فهمه التجريبي والعيني لموضوعه إلى أن يتعاطف ويترافق معه. أمّا الفهم التجريبي للموضوع المبحوث عنه في العلوم الطبيعيّة فلا يقتضي ذلك. يقول آلن راين في هذا الخصوص: «إنّ التمايز الصريح والقاطع بين الظواهر الطبيعيّة وأنسنة السلوك الإنساني، يجعل العلوم الاجتماعيّة كالعلوم التجريبيّة ناظرة للأمور العينيّة، وللوصول إلى هذا المعنى الذي يمتلكه الفاعل عن وصفه عند ذاته، ليس من الضروري التوسّل إلى القوى الرمزيّة التي لا تقبل التجربة من قبيل «الشهود القلبي»[2]. إنّ المعنى الذي يمتلكه الفاعل عن وضعه وحالته يمكن الاطّلاع على صحّته وسقمه من خلال التجربة، مثال ذلك،

١. يعتبر أ. چ، آلبرت، من أوائل الذين وجهوا هذا النقد. راجع: بليكي، پارادايمهاي تحقيق در علوم انساني، ٢١٦.

2. Intuition

إنّ كتابة اسـمنا على قطعة من الورق يكون له معانٍ متعدّدة، فقد يكون توقيعًا على حوالة مصرفيّة، أو توقيعًا على شهادة وفاة شخص، أو تعليم الكتابة للطفل أو...؛ مع العلم أنّ واحدة من هذه التوصيفات صادقة فقط.

وهنا، كما في سـائر الموارد، تسـاعدنا الشـواهد والقرائن الموجـودة للوصول إلى الوصـف الصحيـح؛ أمّا البعـد الاجتماعي في هـذه الأمور، فهـو أنّ القواعد والاعتبارات الموجودة في المجتمع والتي تأسّـس عليها تحـدّد معانٍ وحدودٍ لنوايا الفاعل... من هذا المنطلق، سـيتمحور هدف الدراسـات التجريبيّة حول البحث عـن القواعد الاعتباريّة والمعنائيّة التي تجعل من الشـخص عضوًّا في مجتمع خاصّ أو مؤسّسة خاصّة، بدل الكشف عن النظم المشهودة[1].

## نظريّة «الكثرة المنهجيّة في العلوم الإنسانيّة»

إنّ اختيـار منهج البحث بهدف تحليل ودراسـة مسـألة ما، يرتبـط أوّلًا بنوع الموضوع والمسألة، وهذا ما سنتحدّث عنه بالتفصيل لاحقًا؛ ويرتبط ثانيًا بمنهجيّة الباحث، أي يرتبط باستراتيجيّات البحث العامّة، ومتأثّر بالمنطق الدراسي للباحث، ويرتبط بالنماذج ثالثًا[2] أو بالرؤية الفكريّة أو بالرؤية الكونيّة للمحقّق.

---

١. راين، فلسفة علوم اجتماعي، ٢٠-٢١.

٢. النـماذج (باراديم، مصطلح دخل أدبيات فلسـفة العلم بعد أن أصدر توماس كوهـن كتابه: بنية الثورات العلميّـة عام ١٩٦٢م. هناك اختلاف في المقصـود من الباراديم فقدّموا لهذا المصطلح تفسـيرات متنوّعة: حتّى أنّ مارغريت مسـتر من أحد معاصري كوهن، كتب مقالًا في العام ١٩٧٠ أي بعد ثماني سـنوات من انتشـار كتاب كوهن تحت عنوان «ماهية الباراديم»، أشـار فيه إلى أن كوهن قد استخدم المصطلح في كتابه بواحد وعشرين معنًى. (لمزيد من الاطّلاع، راجع: حسني ومهدي علي پور، پارادايم اجتهادي دانش ديني «پاد»، ١٤-١٧). يمكن القول بشكل عام إنّ المقصود من الباراديم عبارة عن الرؤية الكونيّة التي تتضمّن معتقدات الباحث وقيمه وأسـاليبه. الباراديم بهذا المعنى عبارة عن رؤية شاملة للكون. تتضمّن معتقدات الباحث الوجوديّة، المعرفيّة، الإنسانيّة، الدينيّة والقيميّة. (راجع: محمد پور، روش در روش: دربارهٔ ساخت معرفـت در علوم انسـاني، ٣٢). يضاف إلى ذلك أنّ الباراديم يشـتمل على رؤى الباحـث المنهجيّة أيضًا.

وتوضيح ذلك أنّ اختيار المنهج مرتبط بعلم المناهج، واختيار علم المناهج مرتبط بالنموذج والرؤية الكونيّة للفرد. مثال ذلك أنّ الشخص الذي يفكّر انطلاقًا من النموذج الوصفي، فإن نموذج بحثه ومنطقه واستراتيجيّته سيحكمها جميعًا الاتّجاه الطبيعي الإثباتي، وهذا يعني أنّ المنهج الذي سيعتمده هو «التجريبي»، ولن يستعين في تحليل المعطيات بالمنهج الفلسفي أو النقلي على الإطلاق. في المقابل، فالشخص الذي يشكّل النموذج التفسيري أو التفهّمي منطلقه الفكري لن يعير اهتمامًا للمناهج الكميّة في جمع المعطيات وتحليلها؛ بل سيكون أكثر ميلًا إلى المناهج الكيفيّة، وسيستعين بالنموذج الهرمنيوطيقي، سيجهد في البحث عن المناهج الظاهراتيّة وتحليل المحتوى الكيفي. وعلى هذا النحو، إنّ من يختار النموذج النقدي أو التاريخي أو البنائي أو الأنثوي أو البراغماتي وغيرها، سيختار من دون شك مناهج البحث المناسبة لذلك[1].

### تنوّع المناهج المتناسب مع اختلاف المسائل

يتولّد «المنهج» عن «الموضوع» و«المسألة». ويخرج المنهج من قلب المسألة؛ لذا فإن اختيار المنهج ليس أمرًا مزاجيًّا أو وضعيًّا؛ لأنّ نوع المنهج هو نتيجة نوع المسألة وطبيعتها، فإذا كانت المسألة المبحوث عنها من الأمور الطبيعيّة، فسيكون

---

والباراديم من وجهة نظر بعض الباحثين المعاصرين عبارة عن الرؤية التي تحصل من خلال مجموعة من الأصول والقواعد الوجوديّة والمنهجيّة والمعرفيّة والإنسانيّة المبرهن عليها والعامّة البديهيّة، وكذلك المبادئ النظريّة والأصول الموضوعة والعناصر العامّة التي توجّه نشاط الباحثين العلمي بواسطة أساليب محدّدة في الحقول العلميّة (والمعرفيّة)؛ هو إطار من المبادئ النظريّة والعناصر العامّة التي تستخدم في تحليل، قياس، كشف، إصلاح النظريّات العلميّة. (حسني ومهدي علي پور، پارادايم اجتهادي دانش ديني، ٢٥).

١. لمزيد من الاطّلاع حول هذه النماذج وتأثيرها على اختيار منهج البحث، راجع: محمد پور، روش در روش: دربارهٔ ساخت معرفت در علوم انساني، وهناك دراسات مفصلة حول الموضوع في كتب كل من: فروند، نظريه‌هاي مربوط به علوم انساني، وكتاب بليكي، پارادايم‌هاي تحقيق در علوم انساني.

منهج تحليلها تجريبيًّا. وعندما يتكوّن موضوع المسائل الطبيعيّة ومحمولها من الأمور الحسيّة والتجريبيّة، فسيكون منهج تحليلها تجريبيًّا. لو اجتمع فلاسفة العالم وجلسوا لساعات وأيام وسنوات للتفكير حول عدد سكان إيران دون العشرين عامًا، فلن يصلوا إلى أيّ نتيجة من خلال التحليلات العقليّة والفلسفيّة. نعم، جواب المسألة هنا، منحصر بالمنهج التجريبي والكمّي فقط.

وأمّا إذا كانت المسألة المبحوث عنها من المسائل الانتزاعيّة والاعتباريّة، فالمنهج الذي يجب اتباعه هو العقلي والفلسفي. لا يمكن من خلال التجربة والاختبار إثبات أو إبطال «التشكيك في الوجود». في الواقع، فإن الموضوعات والمحمولات التي هي من سنخ المعقولات الثانية الفلسفيّة لا يمكن اصطيادها بالحسّ والتجربة.

وعلى هذا النحو، إذا كانت المسألة المبحوث عنها تاريخيّة، فسيكون منهج تحليلها نقليًا وتاريخيًا. لا يمكن دراسة الموضوعات التاريخيّة بواسطة المشاهدة المباشرة والتكرار، فالأحداث التاريخيّة من الأساس لا تقبل التكرار؛ هل يمكن اختبار قصّة هبوط آدم عليه السلام مرة أخرى في المختبر؟ هل يمكن مشاهدة قصّة كربلاء مرة أخرى؟ هل يمكن تحليل الظاهرة التاريخيّة عن طريق المنهج الفلسفي أو الشهودي؟ هل يمكن أن نبيّن عن طريق التحليلات والاستنتاجات الذهنيّة والفلسفيّة السنَةَ التي هجم فيها نادرشاه على الهند؟ أو معرفة السنةِ التي وقّع فيها معاهدته مع التركمان؟ إنّ هذه الموضوعات والمسائل تحتاج إلى المنهج الخاص بها. يجب دراسة هذا النوع من الأمور انطلاقًا من دراسة الوثائق التاريخيّة وتقويمها.

يقول الشهيد مطهري في هذا الشأن:

«نعتقد أنّ اختصاص كلّ علم ببعض الأصول واتّباعه منهجًا خاصًّا ينشأ وينبع من موضوع ذلك العلم؛ لأنّ الأصول المتعارفة والموضوعة لكلّ علم عبارة عن مجموعة أحكام قطعيّة أو وضعيّة يتوفر عليها العقل في موضوع ذلك العلم، وهذا

الأمر واضح في ضوء تحليل كلّ واحد من الأصول المتعارفة. أمّا الأسلوب والمنهج في كلّ علم، فهو عبارة عن لون من الارتباط الفكري الخاصّ الذي ينبغي أن يتمّ بين الإنسان وموضوع ذلك العلم. وبديهي أنّ لون الارتباط الفكري بين الإنسان وأيّ شيء من الأشياء يرتهن بطراز وجود وواقعيّة ذلك الشيء؛ فإذا كان الشيء جسميًّا يتحتّم أن يكون الارتباط بين الإنسان وذلك الشيء جسميًّا وماديًّا، والإحساس والاختبار ارتباط مادّي يتوفر عليه الجهاز الفكري مع الأشياء وإذا كان الشيء نفسيًّا يلزم العكوف على المشاهدة الحضوريّة النفسيّة، التي هي الوسيلة الوحيدة لارتباط الذهن مع ذلك الشيء. وإذا كان الشيء عقليًّا، أي حقيقة يحصل عليها العقل بقوّة الانتزاع يلزم تحليلها بأسلوب القياس العقلي... إذن، فموضوع كلّ علم وفن هو العامل الحاسم في استقلال ذلك العلم، والمحدّد لمنهجه وأسلوب بحثه، ومنشأ اختصاص الأصول المتعارفة والمبادئ الأوّليّة لذلك العلم به»[1].

ولكن، ماذا يجب العمل إذا كان الموضوع أو المسألة المبحوث عنها ذات أبعاد عديدة؟ ما هو المنهج الذي يجب استخدامه إذا كان الموضوع ذو أبعاد ظاهريّة ومحسوسة ومشاهدة وفي الوقت عينه له جذور وأبعاد غير مرئيّة وغير محسوسة وغير مشاهدة؟ هل يمكننا القول إنّنا سنكتفي بدراسة ظواهر الأمور وما يشاهد منها فقط، وأنّه لا علاقة لنا بالأبعاد الباطنيّة والمعنويّة والميتافيزيقيّة؟ من الواضح أنّ المنهج في هذا الحال يخرج عن هويّته ورسالته. فبدل أن يكون متولّدًا عن الموضوع سيكون واجدًا له، وبدل أن يتحدّد انطلاقًا من الموضوع سيحدّده! مع العلم أنّ المنهج منفعل أمام الموضوع. المنهج لا يحدّد الموضوع، بل الموضوع هو الذي يعينه. عندما يكون الموضوع مع كامل العوامل والأسباب الظاهرة والباطنة، الروحيّة والجسميّة، الخفيّة والخارجيّة يترك تأثيرًا في إيجاده، فهل يمكن الاكتفاء بالمنهج

١. الطباطبائي، أصول فلسفة وروش رئاليسم، هامش مطهري (مطهري، مجموعة الآثار، ٦: ٤٧٨-٤٧٩).

التجريبي، وبالتالي الحرمان من سائر المناهج الأخرى؟

أشرنا في الفصل الثاني إلى أنّ موضوع العلوم الإنسانيّة، أي الأفعال الإنسانيّة، ذات خصائص ظاهريّة وخصال باطنيّة وغير محسوسة، وهذا يتطلّب منهجًا خاصًا لفهمها. وفهمها يتطلّب الاستفادة من المناهج التجريبيّة إلى جانب المناهج غير التجريبيّة. أمّا دور المناهج العقليّة في تحليل الأفعال الإنسانيّة، فهو أكبر بكثير من دور المناهج التجريبيّة؛ لأن الأبعاد الظاهريّة والمحسوسة في الأفعال الإنسانيّة هي مجرّد علامات على معانيها الباطنيّة، وأمّا كشف تلك المعاني الباطنيّة والدوافع وفهم النوايا الكامنة وراء تلك الأفعال، فغير ممكن عن طريق أدوات الحسّ والتجربة.

إذا دققنا مرة ثانية في خصائص موضوع العلوم الإنسانيّة والتي تحدثنا عنها بالتفصيل في بحث ماهية العلوم الإنسانيّة، فسيتّضح أنّه لا يمكن من خلال المنهج التجريبي تبيينها، كما لا يمكن مراقبتها، أو أن نتوقّع من خلالها، أو حتّى تقديم وصف دقيق وشامل لها. إنّ العديد من الظواهر الإنسانيّة لا تقبل التعميم؛ لذلك لا يمكن فهم الأفعال الإنسانيّة انطلاقًا من التجربة.

يضاف إلى ذلك، أنّه إذا كان هدف كلّ علم، ومن جملة ذلك العلوم الإنسانيّة، الكشف عن الحقيقة، فلماذا في جواب أيّ مسألة يجب أن نحصر أنفسنا في المنهج التجريبي؟ عندما ندرك أنّه لا يمكن الكشف عن الحقيقة بالاعتماد على هذا المنهج، وأنّنا قادرون بواسطته على معرفة جزء سطحي من الحقيقة فقط، فلما يجب أن نشترط في علميّة العلوم الإنسانيّة اعتماد العلل والأسباب الماديّة والتجريبيّة لدراسة الأفعال الإنسانيّة؟ وهل يمكن تفكيك الأبعاد الظاهريّة عن الباطنيّة في غير الذهن. أليس الظاهر عنوانًا للباطن، والباطن هو الظاهر الرقيق[1]. ومن هنا، ما المانع من اقتفاء أثر المناهج المفيدة في كشف حقيقة الأفعال البشريّة. هذا الكلام لا يعني معارضة

١. لمزيد من المطالعة حول العلاقة بين الظاهر والباطن، راجع: شريفي، سبک زندگي اسلامي ايراني، ٦٣-٨٩.

المنهج التجريبي طبعًا، فالمنهج التجريبي يتمتّع بقيمة ودقة عاليتين، ونحن نشاهد ثماره العينيّة والعمليّة في العلوم الطبيعيّة، ولكن هل إذا كان للمنهج التجريبي قيمة في مسائل خاصّة، يجب أن يكون ذلك دليلًا ومبررًا لاستخدامه في كافة المسائل، وبالتالي الغفلة عن مناهج كشف الحقيقة الأخرى؟

**الأسئلة**

١. ما هي الرؤى المطروحة حول معيار تمايز العلوم؟ أي منها الصحيح؟ ولماذا؟
٢. ما هو الأثر الذي تتركه المبادئ المعرفيّة للباحث في منهجه على مستوى الجمع والتصديق؟
٣. انقد أدلّة الوضعيّين حول نظريّة «وحدة المنهج العلمي».
٤. وضّح نظريّة العقلانيّة النقديّة حول المنهج العلمي وانقدها؟
٥. هل عدم القدرة على معرفة كافّة أبعاد الإنسان الوجوديّة دليل على حصر منهج العلوم الإنسانيّة في المنهج التجريبي؟
٦. من جملة الأدلّة التي قدّمها أصحاب نظريّة وحدة المنهج العلمي، شموليّة المنهج التجريبي، وضّح هذا الدليل وانقده؟
٧. وضّح رؤية أتباع المدرسة التفهميّة حول منهج العلوم الإنسانيّة وحدّد نقاط قوّتها وضعفها؟
٨. هناك علاقة بين منهج البحث والرؤية الكونيّة عند الباحث؟
٩. ما هو موقع المنهج التجريبي والمنهج العقلي في العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة؟
١٠. وضّح نوع العلاقة بين منهج البحث ونوع المسألة.

**موضوعات للبحث**

١. إنّ كتاب «منهج البحث في العلوم الاجتماعيّة من الإثباتيّة إلى المعياريّة، تأليف: محمد محمد امزيان وترجمة السيد عبد القادر سواري، هو عمل مشترك بين مركز دراسات الحوزة والجامعة والمعهد العالمي للفكر الإسلامي[١].

٢. يدّعي الكتاب تقديم نموذج واقعي ومعتدل في العلاقة بين المعارف البشريّة والوحيانيّة. طالع الكتاب بدقّة وحاول استخراج المدعى من كل قسم من أقسامه ووضّح أدلّة المؤلّف وانقدها.

٣. من جملة نماذج البحث في العلوم الإنسانيّة، النموذج الواقعي. ادرس هذا النموذج وبيّن إمكانيّة استخدام نماذج البحث في العلوم الطبيعيّة في العلوم الإنسانيّة من وجهة نظر المدافعين عنه. وما هو الدليل على ذلك؟ واشرح رؤيتك النقديّة لهذا النموذج والمنهج المعرفي.

٤. تعرّضت نظريّة العقلانيّة النقديّة لكارل بوبر للنقد بواسطة بعض فلاسفة العلم المعاصرين من أمثال كوهن في كتابه المشهور «بنية الثورات العلميّة» ولاكاتوش في كتابه «النقد والتقدّم العلمي».

٥. وضّح بعد الرجوع إلى المصادر ذات الصلة وكتب فلسفة العلم وفلسفة العلوم الاجتماعيّة النقد الذي قدّمه هذان الكاتبان للعقلانيّة النقديّة وابدِ رأيك. وضّح مقدار صحّة النقد الذي ذكره كل من كوهن ولاكاتوش على نظريّة بوبر.

٦. تضمّنت العديد من كتب أصول الفقه وخاصّة تلك التي دُوّنت في العقدين

١. امزيان، روش تحقيق علوم اجتماعي از اثبات‌گرايي تا هنجارگرايي.

الأخيرين أبحاثًا مفصّلة ودقيقة حـول تمايز العلوم. راجع هذه الكتب وفكّر في أهميّة المسـألة وبيّن: أوّلًا: الدور الذي تلعبه هذه المسألة على مستوى معرفة العلـم. ثانيًـا: ما هو الدور الذي تؤدّيه على مسـتوى إنتـاج العلم والتجديد والتنظير؟ وثالثًا: ما هو موقعها في إنتاج العلم الديني؟

٧. يدعـي بعض الأشـخاص والمدارس الفكريّـة من قبيل يورغـن هابرماس وأتباع مدرسـة فرانكفورت أنّ منهج البحث تابـع لتعلّقات الباحث؛ وليس للموضوع أو المسـألة. اشرح هذه الرؤية بدقّة وبـيّن رأيك فيها. وهل يمكن تحديد منهج البحث بالاكتفاء بتعلّقات ورغبات الباحث بعيدًا عن الموضوع؟ وهل يمكن أن يؤدّي تعلّق مزاج الشـخص الباحث إلى إنتاج منهج قادر على البحث في مبدأ الوجود أو منتهاه؟

٨. وضّـح اعتبار المنهـج التجريبي والعقـلي والنقلي والشـهودي بالرجوع إلى آيات القرآن الكريم.

# الفصل السادس: دور الأخلاق في إنتاج العلم

يتوقّع من القارئ بعد مطالعة هذا الفصل

- التعرّف على أنواع الرؤى حول العلاقة بين القيمة والعلوم الإنسانيّة.
- تحليل تأثير القيم والأخلاقيات على اختيار الموضوع والمسألة المبحوث عنهما، مع ذكر أمثلة لذلك.
- الاطّلاع على الدور الخلّاق للقيم في اختيار هدف النشاطات العلميّة.
- القدرة على تبيين العلاقة بين التقوى والبحث أثناء عمليّة التحقيق.
- توضيح الأثر الذي يتركه النظام القيمي في الاستنتاج من البحث.
- اكتساب الدافع لتنمية وتصحيح النظام القيمي الخاصّ بعد الأخذ بعين الاعتبار دور القيم في الدراسات العلميّة.

**توضيح محلّ البحث**

هل تلعب وضعيّة الباحث الأخلاقية دورًا في الوصول للحقيقة، أم أنّها تبعده عنها؟ هل يؤدّي التخلّق بالأخلاق الفاضلة أو غير الفاضلة دورًا في الدراسات العلميّة للباحث أم الأمر على العكس؟ هل تلعب الخصائص الأخلاقية للباحثين والمنظّرين دورًا خلّاقًا في نظريّاتهم العلميّة؟ ظهرت في السنوات غير البعيدة أفكار هي في الواقع من جملة التأثيرات التي تركتها المدرسة الوضعيّة والتي أكّدت ضرورة إبعاد أخلاقيّات الباحثين عن ساحة الدراسات العلميّة ودعت إلى إهمالها بالكامل؛

إلّا أنّ العديد من فلاسفة العلم بل أغلبهم في العقود الأخيرة أيّدوا فكرة اشتمال النظريّات العلميّة على القيم، وخاصّة في العلوم الإنسانيّة.

إذا وافقنا على أصل تأثير أخلاقيّات الباحث في الدراسات العلميّة، تطرح عند ذلك أسئلة أخرى. من جملة هذه الأسئلة: ما هو شكل هذا التأثير؟ في أيّ مرحلة من مراحل إنتاج العلم يظهر التأثير؟ هل يظهر هذا التأثير في مرحلة تحديد المسائل أم لا؟ وهل هناك تأثير في عمليّة كشف الحقائق العلميّة وفهمها أم على العكس؟ وإذا كان الجواب إيجابيًّا، عند ذلك يجب أن نطرح أسئلة أخرى، فهل قبول هذا المدعى هو رضوخ للنسبيّة في العلم والمعرفة؟ وهل الأشخاص الفاقدون للأخلاق أو أصحاب الرذائل محرومون من إدراك الحقائق؟

## أنواع الرؤى

هناك نظريّتان أساسيّتان حول دور النظام القيمي في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة. يعتقد بعض الباحثين أنّ المنظومة القيميّة للباحث ليس لها أيّ موقع أو أيّ دور في الحالة المثاليّة على مستوى إنتاج العلم والنظريّات العلميّة. ويعتقد آخرون أنّه لا يمكن إنكار الدور الخلّاق للأوامر الأخلاقية في مختلف مراحل العلم، فهذا الدور موجود ويجب أن يكون كذلك، حيث لا وجود لباحث قادر على التخلّي عن نظامه المعنائي والقيمي، وليس من الصحيح التفكير بأنّ الباحثين يحبسون قيمهم جانبًا ويتنحّون في غرفة مستقلّة للبحث العلمي بعيدين عن أيّ قيمة. طبعًا هذه الفكرة هي قيمة بحدّ ذاتها[1].

١. لمزيد من المطالعة في هذا الخصوص والاطّلاع على مختلف الرؤى ومن جملتها رؤى الباحثين المسلمين، راجع: بستان و آخرون، گامي به سوي علم ديني(١): ساختار علم تجربي و امكان علم ديني، ٧٩-٨٣؛ بستان، گامي به سوي علم ديني (٢): روش بهره‌گيري از متون ديني در علوم اجتماعي، ٥٦-٥٩؛ سوزنجي، معنا، امكان و راهكارهاي تحقق علم ديني، ٨٧-٩٤.

## الرؤية العينيّة في العلم

يمكن القول إنّ الرؤية الإثباتيّة أو الوضعيّة أحد أشهر الرؤى التي تؤكّد على أنّ العلم، ومن جملة ذلك العلوم الإنسانيّة، يجب أن يكون خاليًا من القيم، فكانت ترفض أيّ تدخّل للقيم في عمليّة البحث العلمي. دخلت هذه الرؤية أبحاث العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة على أيدي أغوست كونت وإميل دوركايم في أواسط القرن العشرين، ثمّ سيطرت على جميع مجالات العلوم الإنسانيّة بعد الحرب العالميّة الثانية، وما زلنا نشاهد آثارها حتّى اليوم في مختلف فروع العلوم الإنسانيّة[١].

يعتقد أصحاب هذه الرؤية أنّ العلم يكون علمًا عندما يكون قابلًا للإثبات، ولا فرق بين العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة في هذا الأمر؛ أمّا «قبول الإثبات» فهو مسبوق بـ«المعنائيّة» التي تعني «قبول التجربة»؛ لذلك فإنّ كلّ ما لا يمكن مشاهدته تحت مبضع الجراحة أو الميكروسكوب والتيلسكوب وأمثالها، فهو فاقد للمعنى المعرفي. يعتقد الإثباتيّون إمكان دراسة الأفعال الإنسانيّة والعلاقات الاجتماعيّة بواسطة «منهج العلوم الاجتماعيّة»، وقد دافع هؤلاء عن قضيّة «وحدة المنهج العلمي»، كان جون ستيوارت ميل يعتقد أنّ هذا المنهج بإمكانه إنقاذ العلوم الاجتماعيّة أو ما كان يعبّر عنه هو بـ العلوم الأخلاقية من الحالات غير المقبولة التي ابتليت بها. وكان يعتقد أنّ العلم إذا كان علمًا يجب أن يتضمّن بنية منطقيّة واحدة، وأنه ليس هناك أيّ اختلاف بين مختلف العلوم. أيّد كارل بوبر نظريّة «وحدة المنهج العلمي» على الرغم من اعترافه بوجود اختلاف بين فروع العلوم.

يعتقد الإثباتيّون أنّ المبدأ الوحيد والمصدر الموثوق للحصول على المعرفة العلميّة عبارة عن «التجربة»، وأنّ الإدراك التجريبي هو المصدر الوحيد للحصول على المعرفة التي يجب أن تحصل من دون تدخّل من فاعل المعرفة، ومن أيّ شكل

١. بليكي، پارادايم‌هاي تحقيق در علوم انساني، ٧٨.

من أشـكال المعارف القبليّة[1]. يضـاف إلى ذلك، أنّهم يعتقدون أيضًـا أنّ المفاهيم المسـتخدمة في التبيين العلمي يجب الحصول عليها من التجربة، كما يجب أن تكون خاليـة من أيّ بُعْد قيمي أو عاطفي ومشـاعري؛ لذلك رفضـوا أن تكون المفاهيم الأخلاقية والدينيّة والكلّية وبشـكل عام المفاهيم الميتافيزيقيّـة مفاهيمَ علميّة؛ بل هي في الأساس ليست «مفاهيم»، أي أنّها ليست مصطلحات «ذات معنى»، وكانوا يقولون إنّها مجرّد علامات وأسماء وكلمات تطلق على الأمور غير المعرفيّة.

من هذا المنطلـق يرفض الوضعيّون أيّ دور للقيم في البنيـة المعرفيّة العلميّة[2]، ويميّزون بين «الواقع» و«القيمة»، ويدّعون أنّه لا يمكن إدراك القيم؛ لأنّها ليسـت تجريبيّة ولا يمكن مشـاهدتها بواسـطة الحواس، فهي أمـور لا معنى لها. ويضيف الوضعيّون هذا المعنى للعينيّة، أي أنّ عدم الانحياز القيمي لازم للعلم.

يمكن القول إنّ أشـهر المدافعين عن هذه الرؤية عـالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، يقول: «إنّ البرنامج الذي نأمل الوفاء به بقاطعيّة عبارة عن القدرة على التمييز بين المعرفة التجريبيّة والأحكام القيميّة؛ إنّ الالتزام بالمسؤوليّة العلميّة هو مشاهدة الحقيقة الواقعيّة والالتزام بمسؤوليّة الدفاع عنها... وإذا أردنا للاستدلال العلمي -الصدق المنظم- الوصـول إلى هدفه في العلوم الاجتماعيّة، يجب أن يكون مقبولًا عند كافّة الأفراد حتّى الصيني على أنّه اسـتدلال صحيح... مع العلم أنّ الشخص قـد لا «يدرك» أحكامنا الأخلاقية ثمّ يرفض أحكامنا وآمالنا القيميّة الناشـئة منه، وهكذا سيكون حتمًا؛ إلّا أنّ هذا الأمر لا يقلّل شيئًا من قيمة التحليلات العلميّة»[3].

1. Kolakowski, Positivist Philosophy, 11.

2. Ibid, 17.

٣. وبر، روش‌شناسي علوم اجتماعي، ٩٧-٩٨.

## القيمة في النظريّات العلميّة

النظريّة الثانية في هذا الشأن هي التي تؤكّد على تأثّر العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بالنظام القيمي والمعنائي للباحثين والمحقّقين. لاقت النظريّة رواجًا وأصبح لها مؤيّدون حقيقيّون عديدون في الغرب في العقود الأخيرة. يوضح هؤلاء في الهرمنيوطيقا الفلسفيّة أنّ الفرضيّات القبليّة، الأحكام المسبقة، البنى الذهنيّة القبليّة وحتّى المخزون المعرفي عند المحقّق، يترك تأثيرًا جديًّا وحقيقيًّا في دراساتهم. فمهما حاول الباحث أن يبذل جهودًا لن يكون بمقدوره التخلّص من تأثير رؤاه الكونيّة وأيديولوجيّاته ومعتقداته[1].

أيّد أتباع مدرسة فرانكفورت هذه الفكرة وادّعوا أنّه لا يمكن رسم حدود واضحة وقاطعة بين العلم والقيمة، بمعنى أنّ الباحث لن يتمكّن في دراساته العلميّة من التخلّص من تأثير القيم الحاكمة عليه. فكلّ العلوم البشريّة تحمل قيمًا. وقد أوضح يورغن هابرماس في كتابه المعرفة والتعلّقات البشريّة تأثير تعلّقات الباحثين في علومهم.

وحاول كوهن في كتاب بنية الثورات العلميّة الإشارة إلى حقيقة أنّ كل نوع من أنواع النشاطات العلميّة تقع تحت تأثير النماذج، وقد قدّم تعريفات متعدّدة لمفهوم النماذج، إلّا أنّ الوجه المشترك بينها أنّه عبارة عن: الأطر الذهنيّة القبليّة للباحثين، كالآداب والعادات الذهنيّة والمعتقدات والرؤى الكونيّة، بالإضافة إلى ما يحملونه من قيم وأنظمة أيديولوجيّة. فالظاهرة الخاصّة تشاهد على صورة ما في الرؤية الكونيّة الإلهيّة وعلى صورة أخرى في الرؤية الكونيّة الإلحاديّة، والفعل الإنساني يُشاهد بشكل معيّن إذا كان مسبوقًا بفرضيّة الجبر، كما يُشاهد بشكل آخر عندما يكون مسبوقًا بفرضيّة الاختيار.

---

١. اشتراوس، فلسفهٔ سياسى چيست؟، ١٨-٢٢.

ليس صحيحًا أنّ إدراكات الإنسان بشكل عامّ منفصلة ومستقلّة عن ميوله ورؤاه. وأمّا ما تؤكّد عليه النصوص المقدّسة وعلماء الأخلاق والفلاسفة الإلهيّون من وجود تأثير متقابل بين الأفعال والميول والرؤى، فهو يشير إلى حقيقة أن إدراكات الإنسان ليست منقطعة عن قيمه، وقيمه ليست منقطعة عن إدراكاته؛ لذلك فالتوصية بإبعاد القيم عن ساحة الدراسات العلميّة غير ممكنة. قد يكون لهذه التوصية معنًى صحيحًا طبعًا، وهذا ما سنشير إليه في الفصل اللاحق، ولكن إذا كان المراد أنّ القيم عند الفرد، سواء القيم الإلهيّة أو الإنسانيّة أو القيم الإلحاديّة والحيوانيّة، لا تترك أيّ تأثير في معرفته، أو يجب أن لا تترك مثل هذا التأثير، فهو كلام غير صحيح، وهي توصية تُعَدّ من المحالات.

## إثبات الدور الخلّاق في العلوم الإنسانيّة

بعد التعرّف الإجمالي على الرؤى في هذا الموضوع، ننتقل لتقديم إجابات مفصّلة على الأسئلة التي بدأنا بها الفصل. يعتقد الباحث أنّ النظام القيمي عند المحقّق أو ما يصطلح عليه بـ أيديولوجيّته، يلعب دورًا خلّاقًا على مستوى تنظيراته العلميّة. كما تؤدّي خُلقيّاته وخصائصه الأخلاقية دورًا محوريًّا ومصيريًّا في مختلف مراحل إنتاج العلم والتنظير (من قبيل التعرّف على المسائل. معرفة الغايات، تحديد مقاصد إنتاج العلم وأهدافه، وكذلك اكتشاف الواقع وفهمه).

أمّا الباحث الذي يعيش تحت سلطة الشهوة والغضب، فستغيب الوقائع والحقائق عنه، وأمّا الذي يتمكّن من إخضاع شهوته وغضبه لسلطة عقله، فسيتمكّن من إدراك الوقائع والحقائق على نحو أدقّ وأفضل.

يمكن إثبات هذا الادّعاء عبر طرق وأساليب متنوّعة، فيتمكّن على سبيل المثال من إثبات التأثير والتأثّر هذا عن طريق دراسة خُلقيات طيف من المنظّرين في مختلف

العلوم الإنسـانيّة. وقد سبق أن اختار دوان شولتز هذا الأسلوب لإثبات مدّعاه في كتابه نظريّات الشخصيّة. أثبت وجود ارتباط وثيق بين شخصيّة الأفراد ونظريّاتهم من خلال دراسـة حياة وشـخصيّة ونوع التربية عند ثمانية عشر شخصًا من علماء النفس والمنظّرين الكبار[١].

سـنحاول في هـذا الفصل إثبات الـدور الخلّاق لأخلاقيّـات المنظّرين في نوع النظريّـات التي قدّموها بالاسـتناد إلى النصـوص والمصادر الدينيّة وبالاسـتعانة بالتحليلات الفلسفيّة والعقليّة. بداية سنتطرق لذكر مجموعة من الآيات والروايات التي تعرّضت للموضوع، ثمّ سـنعمل على تحليلها انطلاقًا من المراحل الأساسـيّة للتنظير.

### أ. الأدلّة القرآنيّة

أكّدت العديد من الآيات القرآنيّة الشريفة على وجود علاقة وثيقة بين «التقوى» و«التعقّل». تعتبر التقوى والورع وطهارة الباطن من وجهة نظر القرآن الكريم عللًا وأسـبابًا ممهّدة للتعقّل الصحيح، الفاعل والعلم المفيد. جاء في القرآن الكريم على سبيل المثال:

﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ (الطلاق: ٢).

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٨٢).

﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ﴾ (غافر: ١٣).

من جهة أخرى أشارت بعض الآيات الشريفة إلى أنّ عدم التقوى أو سوء الخلق يهيّئ الأرضيّة لسـوء الفهم وسوء التفكير. تشير إحدى الآيات الشريفة على سبيل المثال إلى أنّ التكبّر رذيلة أخلاقيّة تؤدّي إلى الضلال والغفلة عن آيات الحق:

---

١. شولتز، نظريه‌هاي شخصيت.

﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٤٦).

كما أنّ الغفلة وعدم الالتفات إلى مصادر المعرفة وعدم الاستفادة المناسبة منها، يؤدّي إلى انحراف الفكر وسوء الفهم. جاء في القرآن الكريم:

﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ إِذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٩).

يتّضح من خلال مدلول الآيات الشريفة وجود علاقة وثيقة من وجهة نظر القرآن بين التقوى/ عدم التقوى، والأخلاق/ عدم الأخلاق من جهة، وبين الإدراك والمعرفة من جهة ثانية. يترك كل من البعد الأخلاقي والبعد المعرفي عند الإنسان تأثيرًا على بعضهما. الأخلاقيات بمنزلة الزرع، والإدراك والفهم والمعرفة بمنزلة جني المحصول، والإنسان يجني ما زرع.

### ب. الأدلّة الروائيّة

أكّدت الروايات على مسألة تأثير الأخلاق في الفكر والتنظير. وقد جاء في حديث مشهور نقلته المجاميع الروائيّة الشيعيّة بتعابير متعدّدة نقلًا عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال:

«من أخلص لله أربعين يومًا فَجّر الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[١].

---

١. ابن فهد الحلي، عدة الداعي ونجاح الساعي، ٢٣٢، قد يعتقد بعض الباحثين أنّ المراد من الحديث الحكمة العمليّة انطلاقًا من التقسيم الاعتباري القديم للعلوم. وبذلك فهو لا مكان له في الحكمة النظريّة، باعتبار أنّ الحكمة العمليّة ترتبط بما يجب وما لا يجب أمّا الحكمة النظريّة، فتدور مدار الوجود والعدم وإنّ هذه الأحاديث ترتبط بـ ما يجب وما لا يجب. والجواب؛ أوّلًا: ليس هناك من مبرّر أو وجه صحيح لحصر

من جهة أخرى أشارت الروايات إلى أنّ الرذائل الأخلاقية هي عوامل تطرد المعرفة، وهي موانع أمام اكتساب المعرفة الصحيحة. جاء في رواية عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال:

«إذا أذنب العبد كان نقطة سوداء على قلبه، فإن هو تاب وأقلع واستغفر صفا قلبه منها، وإن هو لم يتب ولم يستغفر كان الذنب على الذنب والسواد على السواد حتّى يغمر القلب فيموت بكثرة غطاء الذنوب عليه»[1].

«الذنب على الذنب يميت القلب»[2].

### ج. التحليل العقلي

عند الحديث عن توضيح كيفيّة تأثير الأخلاق في إنتاج العلم، ينبغي شرح دور الأخلاق في المراحل الأساسيّة لإنتاج العلم:

#### الأوّل: تأثير الأخلاق في معرفة المسألة

توجد الكثير من المسائل العلمية والبحثية، إلّا أنّها لا تُختار جميعها للبحث، فكلّ باحث يختار مسائل خاصّة لبحثه، وإذا كان من الصعب إيجاد ضابطة لاختيار المسألة، إلّا أنّ السؤال الذي يُطرح لماذا يختار الباحث مسألة أو مجموعة من المسائل للدراسة من بين العدد اللامتناهي منها ولماذا يرفض الباحث مجموعة أخرى من المسائل، سواء كان رفضه عن وعي ودراية أو غير ذلك؟

يمكن القول بشكل عامّ إنّ السبب والعامل الأساس لاختيار المسألة هو

---

«الحكمة» في الروايات بالحكمة العمليّة دون النظريّة. ثانيًا، الباحث لا يعتقد بالتمايز بينهما لمجرّد أنّ أحدهما يدور مدار ما يجب وما لا يجب والآخر مدار الوجود والعدم. باعتبار إنّ ما يجب وما لا يجب اللذين هما محور الحكمة العمليّة هما من سنخ الوجود والعدم ويحكيان عن حقائق العالم.

١. الديلمي، إرشاد القلوب إلى الصواب، ١: ٤٦.

٢. ورام، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، ٢: ١١٨.

«الحاجة». إلّا أنّ الحاجة مفهـوم مرتبط ومتعلّق، بأمر آخر، فالاحتياجات معلولة ونتيجة لعوامل من قبيـل الظروف الإقليميّة والاجتماعيّـة والثقافيّة والاقتصاديّة والنفسيّة والدينيّة والقيميّة، وهذا يعني أنّ النظام القيمي يترك تأثيرًا كبيرًا في طرح المسـألة. إنّ الرؤية الكونيّة والإلهيّة والواقعيّة لا تسـمح للباحـث المتأّله طرح أيّ مسـألة كيفما كانت، فقد تكون دراسة بعض العلاقات والأفعال الإنسانيّة أمرًا غير صحيح وغير أخلاقي في بعض الأنظمة القيميّة، وقد يُعَدّ البحث في بعض المسائل الإنسـانيّة أمرًا معيبًا، يستبطن تفتيش العقائد وكشف الأسرار أو إشاعة الفاحشة، فلا يجوز للباحث في العلوم الإنسانيّة أن يوجّه سؤالًا لأفراد المجتمع حول الذنوب والمعاصي الجنسيّة، وذلك إذا كان ينتمي للنظام القيمي الإسلامي طبعًا، وإن سأل، فلا يجوز للمخاطبين تقديم الإجابات، والسـبب في ذلك كما يعبّر العلّامة المجلسي أنّ «إظهار الفاحشـة فاحشـة أخرى»[1]، وهكذا الحال في العلوم الطبيعيّة. فقضيّة «حمـل الرجال» على سـبيل المثال لم تطرح عند أيّ من الباحثـين المعتقدين بالمبادئ الدينيّـة والقيميّة، كما أنّ الطبيب المعتقد بالمبادئ القيميّـة الدينيّة لن يفكّر في طرق جديدة لما يُعرف بـ«القتل الرحيم».

في المقابل، فإن شـخصًا من أمثال فرويد ممن يعتقد بأنّ منشـأ الدين هو «عجز الإنسان أمام القوى الطبيعيّة الخارجة عنه والقوى الغريزيّة الكامنة في داخله»، فهو وبشـكل طبيعي لن يمتلك أيّ حظّ من الحقائق الدينيّة، وهذا الشخص لن يتمكّن من استخراج واسـتنباط الأنظمة الاقتصاديّة والسياسيّة أو الاجتماعيّة من الدين، فالديـن من وجهة نظره يتعلّق بالعصر والزمان الذي كان الإنسـان فيه عاجزًا عن تفعيل قواه الإدراكيّة والعقليّة. وعندما أصبح بإمكان الإنسان الاستفادة من عقله، لم يبقَ أيّ مكان للدين[2].

١. المجلسي، بحار الأنوار، ٦٩: ٢٥٤.

٢. فروم، روانكاوي و دين، ٢١-٢٤.

يضاف إلى ذلك أنّ الفرضيّات القيميّة القبليّة تترك تأثيرها في اختيار الاختبارات التجريبيّة والطبية التي يمكن من خلالها تأييد النظريّات العلميّة. فالنظام القيمي الإسلامي على سبيل المثال لا يسمح للطبيب والصيدلاني اختبار دواء جديد على إنسان لا ذنب له ومن دون علمه.

هذا النوع من التأثير لا يوجب تعدّد العلوم الإنسانيّة طبعًا، بل يدفع الباحثين والمحقّقين في العلوم الإنسانيّة إلى اتّخاذ قرار البحث في بعض الموضوعات والمسائل أو عدم البحث. بعبارة أخرى، إنّ دور النظام القيمي في هذا المورد، تحديد الخطوط الحمراء أو منطقة الفراغ في الدراسات العلميّة.

**الثاني: تأثير الأخلاق في معرفة الغاية واختيار هدف العلم**

أشرنا إلى أنّ أيًّا من النشاطات الاختياريّة لا يمكن أن تتحقّق من دون أن يكون لها هدف، و«الهدف» هو الشيء الذي يهيّئ لإمكان صدور الأفعال الاختياريّة. وصدور الأفعال الاختياريّة ليس متوقّفًا على «الالتفات الواعي» للغاية طبعًا؛ إلّا أنّ الفعل لا يتحقّق من دون الغاية، والعلوم الإنسانيّة كأفعال الإنسان الاختياريّة لا بُدّ لها من غاية؛ لأنّ العلوم الإنسانيّة إمّا أن تكون من قبيل علم الأخلاق التي لا يمكن الشكّ في تأثّر أحكامها بالغاية والهدف، وإمّا من قبيل بعض العلوم الأخرى كعلم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد والإدارة والتعليم والتربية والعلوم السياسيّة التي تدور كلّ واحدة منها حول مجال من مجالات أفعالنا الاختياريّة؛ لذلك فالذي يوجّهها إلى جهة محدّدة ويشخّص وجهتها هو الهدف الغائي للباحث.

إنّ الهدف الغائي يوجّه كافة سلوكيّات الإنسان، عندما يحاول المعتقد بمذهب اللذّة إنتاج علوم إنسانيّة لن يكون له هدف سوى زيادة اللذّة أو تقليل الألم، فإذا بذل جهودًا لتحصيل العلم، وإذا أمضى ليالي وأيّامًا في المختبرات ومراكز الدراسات، فإن المحرك الأساس له هو مجرّد تأمين أو زيادة اللذة أو تقليل الألم.

فالذي ينشط في فضاء الأخلاق النفعيّة قد يعتقد أنّ الهدف الغائي لعلم الاقتصاد عبارة عن زيادة الثروة والنفع الاجتماعـي. والذي يتحرّك في فضاء الأخلاق التي تقبـل الآخر قد يعتبر أنّ الهدف من علـم الاقتصاد تأمين الرفاه للآخرين أو خدمة الخلق. والذي ينطلق في فكره من أجواء الأخلاق الإسـلاميّة والإلهيّة، سيعتبر أنّ زيادة المنفعة وتأمين الرفاه وخدمة الخلق جزء من أهداف علم الاقتصاد الوسطيّة، بينما يعتبر الهدف النهائي لهذا العلم كما سـائر العلوم تهيئة الأرضيّة للعبادة والقرب من الله تعالى.

ومن هذا المنطلق، تجب الإشـارة إلى أنّ الأهداف المتوسّـطة والقريبة في العلوم الإنسانيّة تتحدّد في ظلّ الهدف الغائي، فإذا كان الهدف النهائي لعلم الاقتصاد على سبيل المثال زيادة الثروة، فالأهداف المطلوبة من جميع النشاطات الاقتصاديّة الأعمّ من العلميّة والعمليّة سـتكون على هذا النحو أيضًا، والذي يمارس نشاطًا اقتصاديًّا ويتركّز هدفه حول زيادة الثروة، هو اقتصادي يبحث عن جواب لمسـألة اقتصاديّة أو ميزان لزيادة الثروة. لا مكان في هذا النظام القيمي للحديث عن رضى الله تعالى أو عـدم رضاه، الأمر المهمّ هنا هو هل أنّ تلك التوصية الاقتصاديّة تؤدّي إلى زيادة الثـروة أو لا تؤدّي إلى ذلك. ويكون العمـل ذا قيمة إذا أدّى إلى زيادة الثروة، وإلّا فليس فيه قيمة. ومن هذا المنطلق فإن بعض الأمور من الحسن والقبح والربا والغش والرشـوة في المعاملات وأمثالها، مرتبطة بالقدرة على زيادة الثروة أم لا، فإذا كانت قادرة كانت ذات قيمة، وإن لم تقدر فليسـت كذلك، فلا أهميّة في هذه الموضوعات لرضى الله تعالى أو عدم رضاه.

وأمّـا إذا اعتبرنا أنّ الغاية والهدف النهائي لعلم الاقتصاد تهيئة الأرضيّة للقرب الإلهي، فسـتتحرّك جميـع الأهداف والنشـاطات العلميّة والعمليّـة للاقتصاديّين والناشطين الاقتصاديّين في هذا الاتّجاه. وفي هذا النظام القيمي يكون الرضى الإلهي

هو الأصل الحاكم على جميع النشاطات الاقتصاديّة العلميّة والعمليّة، وهذا يعني أنّ التوصيات الاقتصاديّة تكون مبرّرة ومقبولة إذا كانت تندرج في إطار تحقيق هذا الهدف.

إنّ تأثّر أهداف العلوم الإنسانيّة بالأهداف والآمال الأخلاقية لا يُقصد منها النسبيّة المذمومة، بل إنّ الاهتمام بعمليّة التأثير هذه يجب أن تدفعنا نحو المزيد من الدقّة في اختيار نظامنا القيمي. ويجب أن ندرك أنّ أيّ انحراف وسوء فهم في ذاك المجال سيؤدّي إلى انحراف في جميع نشاطاتنا العلميّة والعمليّة الأخرى. وإذا كان نظامنا القيمي نظامًا مباشرًا، منطقيًا، مقبولًا، واقعيًا واستدلاليًّا، عند ذلك لن تتعرّض علومنا الإنسانيّة للمخاطر والتحدّيات من هذه الجهة، وستكون في خدمة تنمية الأهداف الإنسانيّة الواقعيّة والحقيقيّة والصحيحة؛ وأمّا إذا كان نظامنا القيمي نظامَ تبرير الأهواء والميول والشهوات والغضب واللذائذ الحيوانيّة والمنحطّة، عند ذلك ستتحرّك علومنا الإنسانيّة في إطار هذه الأهداف والدوافع[1].

**الثالث: تأثير الأخلاق في فهم وكشف الواقع**

يمكن أن تترك أخلاقيّات الباحث أثرًا في عمليّة فهم الواقع وكشفه. إنّ الذي ينفر من مسألة أو يتعلّق بأخرى لأيّ سبب كان، لا يمكن أن يبعد فهمه عن آثار ونتائج تلك النفرة والتعلّق. إذا كان ذاك الميل أو الاستياء على أساس الحقّ والواقع، فإن ذلك يساعد في فهم المسألة بنحو أفضل، وأمّا إذا كان الميل أو الاستياء على أساس الخيال والمعصية، فإن ذلك يعني المساهمة في فهم الظاهرة على نحو غير صحيح وانحرافي.

كما أنّ أخلاقيّات الباحث تترك تأثيرها في مستوى مقاومته أمام الشواهد

١. لمزيد من المطالعة حول الموضوع راجع: مصباح، «تأثير ارزش‌ها بر علوم انساني»، ٢: ٧٠-٩٣.

والوثائق المؤيّدة أو المحبطة للنظريّة. إنّ قبول أو عدم قبول نظريّة ما يتأثّر بمجموعة من العوامل النفسيّة، وأخلاقيّات الفرد واحدة من أهمّ العوامل الموجّهة لرغباته وميوله.

وقد ذكرنا في بداية هذا الفصل أنّنا يجب أن نتمكّن من توضيح كيفيّة تأثير الأخلاق أو التقوى على عمليّة إنتاج العلم والتنظير وتشخيص الحقّ من الباطل؛ لذلك فالسؤال الذي يُطرح هو: كيف تتمكّن الأخلاق من تهيئة الأرضيّة لإنتاج العلم أو التنظير؟ يمكن تقديم أنواع ثلاثة من التحليل في الجواب على السؤال:

التحليل الأوّل: يمتلك الإنسان ثلاثة قوى أساسيّة انطلاقًا من الرؤية الأرسطيّ،ة وهي عبارة عن: الشهوة، الغضب والعقل، ولكلّ واحدة منها مقتضيات خاصّة. والشخص الأخلاقي في هذا النظام هو الذي يجعل قوّتيه الشهوانيّة والغضبيّة تحت مراقبة عقله. وقد أيّد العديد من علماء الأخلاق المسلمين هذا النظام؛ على الرغم من أنّ بعضهم من أمثال الملّا صدرا[١]، محمد النراقي[٢]، والملا أحمد النراقي[٣] قد أضافوا قوّة أخرى إلى الثلاثة، واعتبروا أنّ للإنسان أربع قوى أساسيّة هي الشهوة والغضب والوهم والعقل.

على كلّ الأحوال، فالإنسان الأخلاقي في هذا النظام هو الذي يكون عقله حاكمًا على سائر قواه. بعبارة أخرى، التقوى تعني حاكميّة العقل على الشهوة والغضب (والوهم)، ونحن نعلم أنّ العلم والمعرفة من ثمار القوّة العقليّة. والإنسان يحاول فهم الأمور والكشف عنها بواسطة العقل؛ وليس بالشهوة أو الغضب أو الوهم. والعقل المحرّر من قيود الشهوة والغضب والوهم قادر على الفهم بنحو أفضل

١. الشيرازي، مجموعة أشعار، ٦٦.
٢. نراقي، جامع السعادات، ١: ٨٤ و١٠٣ و٣: ١٣٣.
٣. نراقي، معراج السعادة، ٣٩.

وأكثر صحّة. وعليه فإن دور التقوى أن تفتح أيدي عقل الإنسان وفهمه على فهم أفضل وأدقّ. يقول الإمام علي عليه السلام في هذا الشأن:

«إنّ الله ركّب في الملائكة عقلًا بلا شهوة، وركّب في البهائم شهوة بلا عقل، وركّب في بني آدم كلّيتهما، فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة، ومن غلب شهوته عقله فهو شرّ من البهائم»[١].

التقوى تعيد الفطرة الإنسانيّة إلى طهارتها وصفائها الأوّل لتقبل الحقائق وتصل إلى العلوم النافعة والفكر الصحيح بالاستفادة من البصيرة ومن دون تدخّل للأهواء النفسانيّة[٢].

التحليل الثاني: التحليل الثاني شبيه بالأوّل إلى حدود معيّنة، فيثبت المدعى عن طريق دور الأخلاق في إيجاد العدالة، فالأخلاق والتقوى تؤديان إلى الاعتدال والعدالة الداخليّة عند الفرد، والعدالة الداخليّة من شروط تحقّق العدالة الخارجيّة، والعدالة الخارجيّة تعني في العلم إدراك وقائع العالم وحقائقه.

وتوضيح ذلك أنّ في داخل الإنسان مجموعة من القوى المتضادّة والمتزاحمة وكل قوة تعمل على إرضاء ذاتها من دون الالتفات إلى القوى الأخرى، فإذا أظهر الإنسان ميلًا أكبر نحو إحداها، وعمل على إرضائها دون القوى الأخرى، فلم يحفظ العدالة الداخليّة؛ لأنّ العدالة عبارة عن «إعطاء كل ذي حقّ حقّه» أو «وضع الشيء موضعه»؛ وهذا الشخص لم يعط كلّ واحدة من القوى حقّها، ولم يضع كلّ واحدة منها في موقعها الحقيقي؛ عند ذلك يغرق في وحول عصيان تلك القوة وقمع القوى الأخرى، فتتحطّم إنسانيّته انطلاقًا من مجموعة هذه القوى وعملها الصحيح

١. الحر العاملي، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ج: ١٥، باب: وجوب غلبة العقل على الشهوة وتحريم العكس، ح: ٢، ص: ٢٠٩-٢١٠.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٥: ٦٧-٢٦٨.

والعادل، إذًا ليس هناك سبيل سوى إرضاء كافّة القوى النفسانيّة بشكل عادل.

من هذا المنطلق، فالذي يكون سلوكه الداخلي على أساس العدالة والذي يعطي كافة قواه ورغباته حقّها على أســاس العدالة، يكون سلوكه الخارجي عادلًا أيضًا. والعدالة سواء أريد منها «إعطاء كل ذي حقّ حقّه» أو «وضع الشيء موضعه» عندما تطبق في ســاحة العلم وفهم حقائق العالم، فهي تعني أداء حقّ الأمور وتشــخيص موقعها ومكانتها، وهذا يعني الفهم الحقيقي والصحيح والمطابق للواقع.

وعلى هذا الأســاس، إذا اعتبرنا العدالة محور كافّة الفضائل الأخلاقية، فالذي يمتلــك ملكة التقوى، يحقّق ويوجــد العدالة بداية في داخله وعلى مســتوى ميوله ورغباته الداخليّة ونتيجتها العدالة الخارجيّة. ولأنّ العدالة الخارجيّة تتضمّن كافّة مجالات حياة الفرد الاختياريّة، فعندما يتمّ تطبيقها في ساحة العلم والمعرفة والفهم، تعني فهم الحق والواقع وعدم التصرّف بالحقيقة والواقع.

إنّ مــن جملة التحليلات الصحيحة لتوضيــح كيفيّة عصمة المعصومين عليهم السلام أنّهم تمكّنوا من اكتساب الحدّ الأعلى من التقوى والعدالة الداخليّة، وأدّوا حقّ جميع قواهم النفسيّة؛ لذلك نقول في توضيح العصمة أنّها العمل على تعديل القوى وليس قمعها[1].

التحليــل الثالث: إنّ حقيقة التقوى ونقطة الأوج فيها ليســت ســوى اقتراب الشــخص من عالم الملكوت وتقرّبه إلى الحقّ الجامع لجميع صفات الجلال والجمال والعالِم على الإطلاق. ومن يقترب من هذا المقام، يصبح قادرًا على فهم حقائق العالم على نحو أدقّ وأفضل بمقدار درجة قربه.

لعلّ هذا التحليل قادر على تقديم تفسير معقول لحديث الأربعين.

جاء في الحديث الذي روته العديد من المصادر الروائيّة الشــيعيّة والســنيّة عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم:

١. راجع: يوسفيان وأحمد حسين شريفي، پژوهشى در عصمت معصومان، ٣٧.

«من أخلص لله أربعين يومًا فجّر الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[١].

يمكن تقديم تحليل لقضيّة الإخلاص وجريان ينابيع الحكمة من القلب إلى اللسان، بأنّ الثمرة الحقيقيّة للإخلاص، صيرورة الإنسان إلهيًّا، ومن أصبح إلهيًّا يصبح محيطًا بالأشياء وحقائق العالم إحاطة علميّة بمقدار إلهيّته. جاء في الحديث: «وما تقرّب إليّ عبد بشيء أحبّ إليّ ممّا افترضت عليه، وإنّه ليتقرّب إليّ بالنافلة حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها»[٢].

أمّا أوضح معاني هذا البحث فهو أنّ نتيجة «قرب النوافل» إلهيّة فكر الإنسان ورغباته وأفعاله، بحيث يصل الإنسان إلى مقام يتمكّن معه من إدراك حقائق العالم، وذلك في ظلّ العمل بالأوامر الإلهيّة، وتكون سلوكيّاته مطابقة للواقع والحقيقة. ويصلح هذا التحليل لتوضيح كيفيّة استفادة الأنبياء والأئمّة من علم الغيب؛ لأنّهم تمكّنوا من إيجاد اتّصال بين أرواحهم وبين الله الذي ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الشورى: ١٢).

استند العلّامة الطباطبائي إلى مجموعة من الآيات القرآنيّة الشريفة ليبيّن أنّ الدخول في الولاية الإلهيّة والتقرّب إلى ساحة القدس الإلهي المتعالي «يفتح له [للإنسان] بابًا إلى ملكوت السموات والأرض يشاهد منه ما خفي على غيره من آيات الله الكبرى، وأنوار جبروته التي لا تطفأ»[٣].

عن الرسول الأكرم ﷺ أنّه قال: «لولا أنّ الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماوات»[٤].

---

١. ابن فهد الحلي، عدة الداعي ونجاح الساعي، ٢٣٢.

٢. الكليني، الكافي، كتاب الإيمان والكفر، ج: ٢، ب: «من آذى المسلمين واحتقرهم»، ح: ٧، ص: ٣٥٢.

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٥: ٢٧٠.

٤. المجلسي، بحار الأنوار، ٥٦: ١٦٣.

«لولا تزييد في حديثكم وتمزيج في قلوبكم لرأيتم ما أرى ولسمعتم ما أسمع»[١].

كما استند آية الله الجوادي الآملي إلى آيات القرآن الكريم للحديث عن تأثير الأخلاق في الكشف عن الواقع، يقول: «بما أنّ لفهم المطلب مراتب ودرجات يمكن القول إنّ مراتبَ من الفهم والعلم بالكتاب والسنّة تحصل للملحد وغير المؤمن أيضًا؛ إلّا أنّ مراتب الفهم الأعلى والوصول إلى المعارف الدينيّة المتعالية، فيحصل في ظلّ التقوى. ﴿**إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانًا**﴾، وإذا كان القدماء من الفلاسفة والحكماء يقولون إنّ «من فقد حسًّا فقد فقدَ علمًا»، فإن الحكماء والمتألّهين أتباع الدين الإسلامي قد أوردوا مطلبًا جديدًا، وهو أنّ من فقد التقوى فاته مراتب من العلوم. ومن هذا المنطلق لا يقسمون الفقه والتفسير إلى إسلامي وغير إسلامي، بل إسلامي فقط؛ والمفسّر المعتقد صاحب التقوى يدرك المطلب ويفهمه أفضل من الآخرين: «**اتّقوا الله ويعلمكم الله**»[٢].

### الرابع: تأثير النظام القيمي على الاستنتاج العلمي

تترك معتقدات الباحث الدينيّة ونظامه القيمي وغاياته وأهدافه ومصالحه، تأثيرًا على استنتاجاته العلميّة. من الممكن أن يصل باحثان يدرسان ظاهرة أو موضوعًا واحدًا في العلوم الإنسانيّة إلى نتائج مختلفة[٣]، فعالم الاجتماع المسلم لن يصل إلى

---

١. الشيرازي، شرح أصول الكافي، ١: ٣٣١.

٢. الجوادي الآملي، منزلت عقل در هندسهٔ معرفت ديني، ١٤٧.

٣. يقول عالم الاجتماع الأمريكي مرتن آن اثنين من علماء الاقتصاد اللذين كانا يدرسان أجور العمال في المعامل الأمريكيّة قد وصلا إلى نتيجتين مختلفتين، كان أحدهما المكلّف دراسة المسألة من قبل الاتحاد العمالي يعتقد ضرورة زيادة الأجور، بينما كان الآخر المكلّف دراسة الموضوع من قبل أرباب العمل يعتقد أنّ الأجور مناسبة ولا تجب زيادتها. هاتان النتيجتان المختلفتان -وكما يقول مرتن- لا تعنيان عدم وجود دقّة ومعيار في العلوم الاجتماعيّة والدراسات الإنسانيّة طبعًا، بل السبب في ذلك يعود إلى تأثّر هذه الدراسات بمصالح الأفراد؛ وهنا فمن مصلحة العمّال زيادة الأجور بينما مصلحة أرباب العمل عدم زيادتها. راجع: نراقي، علوم اجتماعي و سير تكويني آن، ٣٦٥-٣٦٦.

النتائج التي وصل إليها دوركايم في دراسة الإنسانيّة على الإطلاق؛ لذلك لن يعتقد بالجبر الاجتماعي وأنّ الإنسان كالريشة التي تتقاذفها الرياح على حساب الروح الجمعيّة، من دون أن يكون له أيّ اختيار؛ والسبب في ذلك أنّه في هذه الحال يجب أن لا يعتقد بالإسلام والنبوّة والأخلاق. والذي يعتقد أنّ الإنسان مجبور ولا يعترف بأيّ اختيار له، فلن يمتلك دليلًا عقليًّا على ضرورة البعثة والنبوّة. وستفقد التعاليم الدينيّة والأخلاق والتوصيات الأخلاقية معناها.

كما أنّ عالم النفس المسلم لن يكون كأمثال واتسون عالم النفس السلوكي، ولن يصل إلى الجبر النفسي المعرفي، ولن يتمكّن من الادّعاء «أعطوني مجموعة من الأطفال السالمين المعافين لأربّيهم في عالمي الخاص، لأنتج منهم وبشكل تصادفي وطبق التعاليم التي أقدمها، أولئك الأشخاص المتخصّصين الذين نرغب بهم؛ فيكونوا أطباء ومحامين وفنانين ومدراء اقتصاديّين وحتّى أفرادًا – متسوّلين وسارقين، بعيدًا عن الاستعدادات والميول والرغبات والقدرات والعلائق والأصول التي تربطهم بأجدادهم»[1]. طبعًا قد يوافق على قضيّة دور التربية المهمّة في سلوك الإنسان واختياره نمط حياته، لكنّه لن يتمكّن من الغفلة عن اختيار الإنسان وإراداته فيجعله كعجيبنة بين أيدي المربّين. كما أنّ الباحث المسلم لن يكون في العلوم الوراثيّة كالحقوقي الأمريكي المشهور كلارنس دار، الذي دافع عن الجبر الجيني. دافع كلارنس دارو عن شابّين ارتكبا جريمة قتل مستندًا إلى الدراسات الوراثيّة، وأثبت أنّ الشابين غير مقصّرين! في الأصل لا يمكن أن لا يرتكبا الجريمة! فهما فاقدان للحرية والاختيار؛ فكل سلوكياتهما قد تشكّلت على أساس العلل والأسباب القبليّة؛ ولم يكن لهما أيّ دور في اختيار والدهما ووالدتهما، ولم يختارا أخاهما وأختهما ولا عمهما وخالهما؛ كلّ ذلك حصل من دون اختيارهم. يُضاف إلى ذلك أنّه لم يكن لهما أيّ دور في اختيار

١. مصباح يزدي، فلسفة أخلاق، ١٣٨.

التعليـــم الأوّل وأســـاليب الوالد والوالدة في التربية؛ لذلـــك إذا أردتم البحث عن المجرمـــين الحقيقيّين يجب الذهاب نحو الأب والأم والأجداد. «وإذا كان هناك من مســـؤوليّة فهي متعلّقة بما قبل؛ في مكان بين الأجداد أو في البيئة التي يعيشـــان فيها أو كلاهما».

عالم الوراثة المسلم لا يمكن أن يعتقد بهذه الأفكار طبعًا؛ لأن قبول الجبر الوراثي يعني إنكار كافة المبادئ الدينيّة والأخلاقية. وإذا كانت هذه القضيّة واقعيّة، يصبح الحديث عن الأخلاق دون معنى؛ لأن مـــن جملة الأصول الموضوعة في الأخلاق، قبول الاختيار عند الإنســـان. وإذا اعتبرنا الإنســـان مجبرًا من كافـــة النواحي، عند ذلك لا يمكن الحديث عن الأحكام الأخلاقية؛ لذلك نقول إنّ النظام القيمي عند الباحث يترك تأثيره على نتائجه العلميّة.

## إجابات على مجموعة من الأسئلة

### أ. التناسب بين الكشف عن الواقع وعدم الأخلاق والكفر

ليس المقصود من تأثير الأخلاق في التنظير أنّ الأشخاص عديمي الأخلاق أو المبتلين بالرذائل الأخلاقية لا يمكنهم فهم الحقائق والكشف عنها، بل نحن نعتقد أنّ فهم الحقائق يتناسب ويتوافق مع عدم الأخلاق وسوء الأخلاق، لا بل مع الكفر والإلحاد. ومع ذلك فالرذائل الأخلاقية قد تدفع الإنسان إلى عدم تنظيم حياته على أساســـها، وكما يعبّر العلّامـــة الطباطبائي عدم الإيمان بعلمه. أشـــار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة في مواضع عديـــدة. فتحدّثت الآية الشريفة في تعليل نوع المواجهة بين فرعون وقومه من جهة وبين النبي موســـى من جهة أخرى، وعدم إيمانهم رغم مشـــاهدتهم الآيات الإلهيّة والمعجزات التي جاء بها النبي موسى، وعلى الرغم من حقانيّته، جاء في الآية الشريفة:

﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل: ١٤).

لم يؤمنوا بموسى ولم يقبلوه على الرغم من العلم واليقين بحقانيّته، والسبب في ذلك الفساد والعلو.

وتشير آية قرآنيّة أخرى إلى أنّ «هوى النفس» واحد من أسباب عدم فاعليّة العلم، فالبعض اختار طريق الضلال مع علمه بالحقيقة؛ وذلك بسبب اتّباعه الأهواء النفسيّة:

﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً﴾ (الجاثية: ٢٣).

استند العلّامة الطباطبائي إلى هذه المجموعة من الآيات الشريفة ليقول: إنّ هذا النوع من العلم قد يجتمع مع الضلال والمعصية، وهو ظاهر[1].

بناءً على ما تقدّم لا نقصد من تأثير الأخلاق في إنتاج العلم، أنّ التخلّق بالأخلاقيات عبارة عن سبيل مستقلّ في عرض التفكّر والتعقّل أثناء الكشف عن الحقائق والوقائع الإنسانيّة والطبيعيّة، بل نحاول التأكيد على الدور الموجِّه والمسهّل للأخلاق عند التنظير وإنتاج العلم.

### ب. دور الأخلاق في التنظير ونسبيّة المعرفة

قد يظنّ بعض الباحثين أنّ قبول الادّعاء والأدلّة التي ذكرت في هذا الفصل تستلزم قبول النسبيّة في العلم والفهم. فيقول إلوين غولدنر على سبيل المثال: «بما أنّ النظريّات الاجتماعيّة تقع تحت تأثير الفرضيّات المتخصّصة، يمكن الاستنتاج أنّها على علاقة وثيقة بالميول والرغبات الاجتماعيّة، وردّة الفعل على النظريّات

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١١: ١٢٩.

الاجتماعيّة عبارة عن ردّة فعل على الميول والرغبات الفرديّة التي دوّنتها أو طالعتها. عندما تُقْبَل النظريّة أو ترفَض أو يجري تغييرها أو تُقبل كما هي، فلن نكون أمام قرار عقلائي، بل يكون القرار مشروطًا بالرضى أو عدمه، وذلك نتيجة الأحاسيس والميول الموجودة»[١].

تجب الإشارة إلى أنّنا إذا كنّا نقصد من النسبيّة في العلم والفهم «النسبيّة الوضعيّة»، فهو كلام صحيح لا يمكن إنكاره؛ فالجميع يعترف بوجود نظريّات وأفهام متعدّدة ومختلفة، بل ومتضادّة ومتعارضة تدور جميعها حول حقيقة واحدة، وخاصّة فيما له علاقة بالعلوم الإنسانيّة. وإذا كنّا نقصد «النسبيّة المعياريّة» أو «ما وراء المعياريّة» في مجال العلم والفهم، فهو كلام غير صحيح ولا يمكن قبوله، وهو ليس من لوازم الادّعاء والأدلّة المذكورة.

وتوضيح ذلك، أنّ المقصود من النسبيّة المعياريّة في العلم والتنظير هو أن تكون نظريّة ما صحيحة عند فرد أو مجتمع معيّن، إلّا أنّها غير صحيحة عند فرد ومجتمع آخر، بعبارة أخرى إنّ هذا النوع من النسبيّة هو بيان حكمي حول العلم والتنظير. إنّ النسبية المعيارية توصي العلماء والمفكرين بقبول صحّة نظرية كلّ شخص، عنده وعند أتباعه، فلم يكن لديهم دافع إلى نقدها وإثبات عدم صحّة نظريات الآخرين. تعتمد هذه النسبيّة على فرض قبلي وهو أنّ العلم لا يحكي من الأساس عن الواقع ويفتقد البناء للكشف عنه، أمّا المقصود من النسبيّة ماوراء المعياريّة أنّنا «في الواقع» لا نمتلك ولن نتمكّن من امتلاك نظريّة صحيحة ومعتبرة. حتّى أنّ النظريّتين المتعارضتين حول مسألة واحدة قد تكونان صحيحتين، ليس صحيحًا أنّ نظريّة واحدة أو فهمًا واحدًا صحيح أو قد يكون صحيحًا.

يتّضح بعد توضيح هذين النوعين من النسبيّة أنّ قبول تأثير الأخلاق في عمليّة

١. گولدنر، بحران جامعه‌شناسي غرب، ٥٨.

إنتاج العلم والتنظير لا يراد منه النسبيّة المعياريّة أو ماوراء المعياريّة في المعرفة، بل هو مجرّد تأكيد على أحد الأسباب المسهِّلة لإنتاج العلم والتنظير.

## النتيجة

اتّضح انطلاقًا من التحليل الذي تقدّم أنّ أخلاقيّات الباحثين تؤدّي دورًا جديًّا على مستوى تنظيرهم، واتّضح أيضًا أنّ دور الأخلاقيات في عملية الكشف عن الواقع هو دور أساسي وقطعي؛ لذلك يمكن الاستفادة من هذا العامل لفهم الواقع والوصول إلى الحقيقة انطلاقًا من إصلاح الأخلاق وتهذيب النفس؛ لذلك نعتقد أنّ المنظر في العلوم الإنسانيّة يجب أن يجمع الشروط العلميّة الضروريّة للتنظير، كما ينبغي عليه أيضًا طرد الأخلاقيات المذمومة عنه والتخلّق بالأخلاق الحسنة ليقتفي أثر الواقع باطمئنان. إنّ الهدف من البحث العلمي على كلّ الأحوال عبارة عن اكتشاف الحقيقة. وتسطع الفكرة بنور الحقيقة عندما يُزال عنها غبار الميول والرغبات الحيوانيّة والنفسانيّة وعندما تتخلّص من إسارة الوهم والخيال والعبوديّة.

**الأسئلة**

١. وضّح نظريّة تخلية العلم والنظريّات العلميّة من القيم وحدّد نقاط قوّتها وضعفها.

٢. وضّح مدّعيات مدرسة فرانكفورت حول العلاقة بين العلم والقيم، وادرس مقدار إتقان أدلّتهم في مسألة تأثير القيم في العلم.

٣. هل تؤثّر أخلاقيّات الباحث في اختيار موضوع البحث ومسألته. لماذا وكيف؟ وضّح من خلال مثال.

٤. ما هي الصورة التي تؤثّر فيها القيم المقبولة عند الباحث في مسألة اختيار هدف البحث؟ وضّح من خلال مثال.

٥. كيف يمكن للأخلاق أن تلعب دورًا خلّاقًا في عملية البحث؟

٦. هل يؤثّر النظام القيمي الذي يتبنّاه الباحث في استنتاجه من العلم؟

٧. هل يُعَدّ هذا التأثير نوعًا من قبول النسبيّة في العلم؟

## موضوعات البحث

١. يدّعي بعض الباحثين أنّ الهدف النهائي للعلوم الإنسانيّة «تبيين» الأفعال الإنسانيّة وليس تغييرها أو إصلاحها أو تنميتها. ابحث حول الهدف النهائي للعلوم الإنسانيّة وأجب على سؤال كيفيّة تأثير القيم في الدراسات العلميّة انطلاقًا من هذه الفرضيّة؟ وما هو الدور الذي تلعبه القيم المقبولة عند الباحث على مستوى عمليّة البحث لديه في حال قبول هذه الفرضيّة؟

٢. ترك السيد حسين بستان آثارًا علميّة ومفيدة في مجال العلم الديني. حاول في المجلّد الثاني من كتابه «خطوة نحو العلم الديني»[1] توضيح الحدود الفاصلة بين مستويين في العلوم الإنسانيّة، أي المستوى التجريبي وماوراء التجريبي، ووصل إلى اقتراح جامع بين النظريّتين العينيّة والعلميّة من جهة وتأثير القيم في العلم من جهة ثانية. وادّعى أنّه يجب الحؤول دون تدخّل القيم في وصف وتوضيح الوقائع العينيّة، هذا على المستوى التجريبي؛ لأن وظيفة العلوم الإنسانيّة في هذا المستوى الكشف عن الحقائق؛ وبالتالي فأيّ محاولة لإدخال القيم سيكون على حساب فقدان الواقع، إلّا أنّه لا مانع من الاستعانة بالقيم الدينيّة في مستوى ما وراء التجربة والذي يراد منه نقد الواقع الموجود للوصول إلى المطلوب، كما أنّه لا يمكن الوصول إلى هكذا هدف من دون الاستعانة بالمبادئ والمعايير القيميّة.

ادرس هذه الرؤية، وأبدِ رأيك في مقدار قوّتها بعد مطالعة المطالب التي ذُكرت في هذا الكتاب.

---

١. بستان، گامي به سوي علم ديني (٢): روش بهره‌گيري از متون ديني در علوم اجتماعي.

# الفصل السابع: العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة بين الواقعيّة وحريّة الفكر

يتوقّع من القارئ بعد مطالعة هذا الفصل:
- أن يشرح العلاقة التي تربط الفضائل الأخلاقية والواقعيّة العلميّة.
- أن يطّلع على الدور الخلّاق للفضائل الأخلاقية في حريّة التفكير العلمي.
- أن يجهد في التحلّي بالفضائل الأخلاقية ذات العلاقة بالتعليم والتربية.
- أن يعمل على رفع الحب والبغض القومي والمهني، وكذلك الأهواء النفسانيّة، من روحه وقلبه؛ ليتمكّن من اكتساب الواقع وإيجاد حريّة التفكير العلميّة.

الباحث المنصف هو الذي يراعي أصلي «الواقعيّة» و«الحياد» في بحثه، والمحقّق الصادق هو الذي يعتبر نفسه تابعًا لما نتج عن البحث، لا أن تكون نتائجه تابعة لشخصيّته، وهذا يعني ضرورة عدم إسقاط الرؤى، الميول والأغراض الشخصيّة والمهنيّة على موضوع البحث. ومن هنا نشأت فكرة النهي عن «التفسير بالرأي» في المعارف الدينيّة[1]. إنّ الشخص الذي يبحث في القرآن الكريم انطلاقًا من المعتقدات والفرضيّات القبليّة المعدّة مسبقًا، هو في الواقع لا يرغب في الوصول إلى مراد الله

١. ذكرت الكثير من الروايات في النهي عن التفسير بالرأي. راجع: المجلسي، بحار الأنوار، ج: ٨٩، ب: ١٠، ص: ١٠٧-١١٢. وقد نُقل عشرين رواية في هذا الصدد. حول مختلف أبعاد هذا الموضوع راجع: الجوادي الآملي، تسنيم تفسير قرآن كريم، ١: ١٧٥-٢٣٢.

تعالى في القرآن، بل يريد أن يكون القرآن في خدمة أهدافه وآرائه، كذلك الأمر عند من يعمل على دراسة الفعل الإنساني والاجتماعي أو أيّ شيء آخر كالظاهرة والنصّ انطلاقًا من معتقداته وفرضيّاته القبليّة الموجودة مسبقًا، أو التي ظهرت على أساس شهواته ورغباته، فهو في الواقع يريد للفعل الإنساني أو الظاهرة أو النصّ أن يكون في خدمة ميوله ورغباته وفرضيّاته القبليّة، لا أن ينظّم ويوجّه شهواته ورغباته على أساس الحقائق المكتشفة.

من هذا المنطلق، فإن أهم الموضوعات التي تؤرق الباحثين، وخاصّة المشتغلين في العلوم الإنسانيّة، الإجابة على الأسئلة التالية: ماذا يجب أن نفعل ليكون بحثنا عينيًّا، معتبرًا، واقعيًّا ومحايدًا؟ وماذا يجب أن نفعل للتخلّص من قيود الميول والأغراض الشخصيّة والمهنيّة وأمثالها؟ شغلت هذه الأسئلة الكثير من المفكّرين الغربيّين منذ عشرات السنين. حاول بعض الباحثين حسم الموضع من البداية، فادّعى أنّ الوصول إلى الواقعيّة والعينيّة والحياد وحريّة الفكر غير ممكن في دراسات العلوم الإنسانيّة. يعتقد بعض أتباع هذه الرؤية من أمثال كارل بوبر أنّ نهاية ما يمكننا القيام به «التقرّب إلى الحقيقة» وليس الوصول إليها؛ وحتّى إن وصلنا إليها سنكون عاجزين عن فهم متى وأين وصلنا! أنكر آخرون وجود الواقع والحقيقة من الأساس، واعتبر هؤلاء أنّ القوانين والقواعد المكتشفة هي مجرّد قواعد نسبيّة ظهر عدم صدقها على امتداد الزمان؛ بينما ذهب بعض آخر أبعد من ذلك، وادّعى أنّ الشيء الوحيد الموجود هو التجارب الذهنيّة ومرويات الباحثين حول العالم. كما أنّ هذه التجارب الذهنيّة وروايات الباحثين لا تقبل التكرار؛ لذلك اعتبروا أنّ بعض المفاهيم من قبيل «الواقعيّة»، «العينيّة»، «الحياد» و«الاعتبار» كلّها أفكار باطلة.

قدّمت الرؤية الإسلاميّة لمناهج العلوم الإنسانيّة أساليب مختلفة للوصول إلى الواقعيّة والحياد. أكّدت من جهة على خلوص «النية» ورفع كل دافع ونية أخرى

تتعارض مع النية المتعالية، وشجّعت على اكتساب الفضائل كطلب الحقيقة، الجهد البحثـي الجمعي، المثابـرة والتواضع في عمليّة البحث، ثمّ أشـارت من جهة ثانية إلى الاسـتعانة بمختلف المناهج العقليّة والنقليّة والشهوديّة والتجريبيّة في الحالات الممكنة، وبذلك يمكن إيجاد الواقعيّة والحياد العلمي قدر الإمكان.

سنوضح فيما يلي وباختصار دور بعض هذه الفضائل في إيجاد الواقعيّة والحياد العلمي.

## الفضائل الأخلاقية والواقعيّة العلميّة

### الأوّل: الدافع والنيّة الإلهيّة

إنّ من أهمّ الخصائص البارزة للنظام القيمي الإسلامي والتي تميّزه عن الأنظمة القيميّـة الأخرى، الاهتمام الخـاصّ بـ«النيّة» و«الدافع» لـدى الأفراد. وكل عمل يصبح ذا قيمة أخلاقيّة في النظام القيمي الإسـلامي ويقودنا إلى السـعادة، إذا كان يتمتّع بـ«الحسن الفاعلي» إلى جانب «الحسن الفعلي»؛ وهذا يعني أنّ القيمة الفعليّة غير كافية في القيمة الأخلاقية.

إنّ مجرّد الإتيان بالعمل الحسـن لا يمكن أن يوصلنا إلى السعادة! كما أنّ القيمة الفاعليّة أي الدافع والنيّة الحسنة لا تكفي بمفردها أيضًا. يجب أن تترافق النيّة الحسنة مع الفعل الحسن. وتكون النيّة الحسنة ذات أثر وقيمة إذا تعلّقت بـ«العمل الحسن».

فلا يمكن على سبيل المثال ممارسة السرقة والخيانة مع وجود الدافع الإلهي، كما لا يمكن من خلال الدافع عينه ممارسة الظلم، وكذلك «العمل الحسن» يحتاج إلى «النيّة الحسـنة» ليكون أخلاقيًّا. فما لم يُنجز العمل الحسـن بدافع حسن، لا يكون ذا قيمة أخلاقيّـة؛ ولذلك كان التعليم وخدمة الخلـق وأمثال ذلك فاقدًا للقيمة الأخلاقية من وجهة نظر الإسلام إذا كان الدافع الشهرة والسلطة.

إنّ الباحث الذي ينطلق في بحثه من النيّة الإلهيّة بعيدًا عن المصالح الشـخصيّة

والجمعيّة والمهنيّة التي تشكّل حائلًا أمام الواقعيّة بالأخصّ في العلوم الإنسانيّة، لا يمكن أن يحصل خلل لديه في مسيرة أهدافه العلميّة، فهو يتوجّه نحو البحث بدافع نيل الرضى الإلهي، وهدفه خدمة خلق الله ودين الله، أي تقديم خدمة للسعادة البشريّة الحقيقيّة. بعبارة أخرى، إنّ نيّة طلب الحقيقة تؤدّي إلى الوصول إليها، وفي المقابل النيّة الخاطئة وغير الإلهيّة والتي تهدف لتحقيق اللذائذ والمصالح يستتبعها دراسات مخربة ومضرة بالسعادة. إنّ الذي يسعى نحو الدراسات العلميّة انطلاقًا من محرك الشهوة أو الغضب أو الهوى النفسي، لن تكون نتائجه سوى خيانة الإنسانيّة والابتعاد عن الحقيقة. إنّ الكثير من الدراسات المعاصرة هي نتيجة الشهوة والغضب وإرضاءً لهما؛ لذلك لا يمكن اعتبارها حياديّة، حيث تظهر الاتّجاهات النفسانيّة والحيوانيّة في مختلف مراحل هذه الدراسات.

خاطب الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم ابن مسعود قائلًا: «من تعلّم العلم يريد به الدنيا وآثر عليه حبّ الدنيا وزينتها استوجب سخط الله عليه وكان في الدرك الأسفل من النار مع اليهود والنصارى»[1].

إذًا، إنّ لطلب العلم في الإسلام قيمة ذاتية. والاشتغال بالعلم والبحث، كما كلّ فعل اختيار آخر هو ذو قيمة، ويمكن أن يكون لأجل ارتقاء الإنسانيّة بهدف نيل رضى الله وفي مسير تحقيق ما يريده تعالى. ويكون تعليم وتعلّم القرآن ذا قيمة من وجهة نظر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم إذا كان بنيّة القرب من الله، وإلّا إذا كان الدافع أمرًا آخر، فإنّه يفقد قيمته ولا يؤدّي إلى النجاة. يقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم: «من تعلّم القرآن للدنيا وزينتها حرّم الله عليه الجنّة»[2].

يشار إلى أنّنا عندما نقول إن العمل الفلاني يجب أن يحصل بدافع إلهيّ ونيّة

١. الطبرسي، مكارم الأخلاق، ٢: ٣٤٨.
٢. م. ن.

«القـرب من الله»؛ فذلـك لأنّ معيار قيمـة كلّ فعل بهدفه الغائي. قـد تكون ثمّة أهداف متوسّـطة، إلّا أنّها تضفي القيمة على الفعل إذا كانت أداة ووسيلة للوصول إلى الأهداف النهائيّة وممهدة لها. قد تكون بعض العناوين أهدافًا للباحث من قبيل تحصيل الثروة، استلام السـلطة، إيجاد الرفاه والمنفعة بحدّهما الأعلى، خدمة الخلق وغـير ذلك، إلّا أنّه يجب الالتفات إلى أنّها أهداف متوسّـطة وقيم أداتيّة، وليسـت أهدافًا نهائيّة وقيمًا غائيّة.

**الثاني: طلب الحقيقة**

إنّ «طلب الحقيقـة» واحدة من الفضائل الأخلاقية التـي تمهد للحياد العلمي والبحثـي. البحـث عبارة عن الجهد المبذول في سـبيل كشـف الحقيقة والوصول إليها[1]، من هنا ينبغي على الباحث تنمية روحيّة طلب الحقيقة في نفسـه، وأن يعتقد أنّه لا مصلحة تعلو فوق الحقيقة. وبعض المسـائل مـن قبيل احترام آراء المتقدّمين ومراعاة مقاصد أصحاب البحث، يجب أن لا تمنع من بيان الحقائق المكتشفة وتغيير نتائج الدراسة. إنّ أكبر احترام للقدماء عرض نظريّاتهم حتّى لو كانت نتيجةُ بحثنا مخالفة لهم. وعندما اعترض بعض على أرسـطو بسـبب عدم رعاية حرمة أستاذه، حيـث نقد أفكاره وأبطلها، أجاب بكلام غايـة في القيمة والمتانة: «أحب أفلاطون إلّا أنني أميل إلى الحقيقة أكثر منه»[2].

عـلى كلّ الأحوال فالمسـؤوليّة الأخلاقية للباحث، أن يطلب الحقيقة ويسـعى نحوها في البحث. ينبغي على الباحث أن يبذل همّة في سـبيل الكشـف عن الحقيقة وأن لا يخاف من المشكلات التي قد يسبّبها الآخرون.

---

١. يجـب الالتفات هنا إلى أنّ الحقيقة غـير الواقع. ليس ضروريًّا أن يكون الواقع حقيقـة. إنّ وظيفة الباحث العلميّة الالتزام بالحقيقة.

٢. فروغي، سير حكمت در اروپا، ٣١.

كان الإمام الصادق عليه السلام ينهى الناس عن قبول المسائل غير اليقينيّة، يقول: «إيّاك وخصلتين ففيهما هلك من هلك إيّاك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم»[١].

المسألة الأخرى التي يجب أن يلتفت إليها الباحث طالب الحقّ: أوّلًا: أن يعمل انطلاقًا من المبادئ الصحيحة والضوابط والمعايير العقليّة للبحث؛ ثانيًا: أن لا يخشى عرض النتائج العلميّة التي توصّل إليها حتّى لو كانت مرفوضة عند بعض الأشخاص، وثالثًا: أن يدافع عن نظريّته بشهامة وشجاعة، وأن لا يرضخ للتهديد والترغيب. فللأسف! شهد التاريخ على امتداده نماذج لأشخاص كانوا يخافون إظهار نتائج دراساتهم، وكانوا لأسباب متعدّدة يمتنعون عن التصريح بالحقيقة، أو أنّهم كانوا يرضخون للتهديد والترغيب فيتخلّون عن نظريّاتهم.

**الثالث: الجامعيّة**

إنّ من جملة الأمور التي تجعل البحث العلمي غير منصف وغير حيادي، والذي لا يسمح للباحث بإدراك الحقيقة، رؤية موضوع البحث ومسألته من بعد واحد، فالذي يكتفي في دراسة الأفعال الإنسانيّة بالظواهر والقشور الخارجيّة ويركز اهتمامه على الأبعاد الخارجيّة للسلوك الإنساني، سيكون عاجزًا عن إدراك حقيقة سلوك الإنسان. وسيكون هدفه العلمي والبحثي ماديًّا ومحدّدًا. يقول السيد الخميني: ظنّ نفسه أنّه عبارة عن هذا الجلد وهذه العظام والبدن الملكي والإدراكات الحسّيّة والخياليّة، وغفل عن حقيقته وجوهره، فكانت جهوده لأجل مقاصد وتدبيرات البطن والفرج، ولأنّه محجوب وغافل عن نفسه، لا يدرك مقاصده الإنسانيّة ولا يسعى إليها. نعم، الذي لم يرَ في نفسه سوى الحياة الحيوانيّة لن يهتمّ بشيء سوى المقاصد الحيوانيّة»[٢].

---

١. الكليني، الكافي، ج: ١، ب: النهي عن القول بغير العلم، ح: ٢، ص: ٤٢. وفي ذيل هذا الباب ذكرت تسع روايات حول الموضوع.

٢. خميني، شرح حديث جنود العقل والجهل، ٢٦١.

صحيح أنّ للفروع التخصّصيّة بركات كثيرة إلّا أنّها تحمل معها العديد من الآفات التي يجب التقليل منها قدر الإمكان، من أبرز آفاتها نظرتها الآحاديّة للمسائل، مع العلم أنّ الظواهر الطبيعيّة والإنسانيّة والاجتماعيّة مرتبطة ببعضها في أغلب الأحيان، فالكثير من مشكلات الفرد الجسديّة مرتبطة بحالاته الروحيّة، والحال أنّ علم الطب المعاصر هو علم تجزيئي يدرس الأعضاء والجوارح وأقسام البدن الأخرى بشكل مجزّء ومستقلّ عن بعضه، فالطبيب المتخصّص بالعيون يدرس المسائل المتعلّقة بها فقط، وهكذا طبيب الأسنان، ولكن هل هناك علاقة بين أمراض العين والأسنان وسائر أجزاء البدن الأخرى أم ليس هناك علاقة؟ وهل ترتبط هذه الأمراض البدنيّة والمسائل الروحيّة والنفسيّة عند الأفراد أم لا؟ من الواضح أنّ الجواب على هكذا مسائل خارج دائرة تخصّصهم.

عندما يريدون إبداء رأي في هذه الأمور وفي أحسن الأحوال يشكّلون فريقًا طبيًّا ينتمي أفراده إلى مختلف التخصّصات الطبيّة، وممّا لا يشكّ به إنسان أنّ وجود طبيب ينظر للقضيّة نظرة كليّة وعامّة وجامعة ومنضبطة لجميع أقسام جسد الإنسان وكذلك للعلاقة بين الجسد والروح، سيكون أكثر دقّة وواقعيّة في علاجه. يتحدّث أفلاطون في رسالة خارميدس على لسان سقراط:

«كما ينبغي على الطبيب أن لا يعالج العين قبل الرأس، وأن يعالج الرأس قبل معالجة البدن؛ لا ينبغي عليه أن يبدأ بمعالجة البدن قبل الروح؛ لأن عجز الكثير من أطباء اليونان في معالجة العديد من الأمراض، أنّهم غفلوا عن الكلّ ولم يلتفتوا إلى أنّ الكلّ إذا كان مريضًا، فلن ينعم أيّ جزء بالصحّة»[1].

قد تحصل هذه الآفات في الدراسات والأبحاث الدينيّة أيضًا. إذا قبلنا أنّ الإسلام دين جامع وأنّ مسائله ومعارفه مرتبطة ببعضها، يتّضح عند ذلك أنّ

١. أفلاطون، دورة آثار أفلاطون (رسالة خارميدس)، ١: ٢٠٥.

الشخص المتخصّص في أحكام الإسلام الفقهيّة على سبيل المثال، والذي لا يمتلك اطّلاعًا عميقًا على الاعتقاديّات والأخلاقيات أو عن مصادر الدين الأساسيّة كالقرآن الكريم، ستكون نظرته للدين ذات بعد واحد وجزئيّة. كما أنّ المتخصّص في معارف الدين العقائديّة والكلاميّة، والذي لا يملك اطّلاعًا على معارف الدين الأخرى، لا يمكن أن ينظر لمعارف الإسلام نظرة عامّة وشاملة. على كلّ الأحوال، فالباحث في القضايا المرتبطة بالإنسان والأخلاق ينبغي قدر الإمكان أن يكون جامعيًّا في نظرته للأمور. وأن يدرس كافّة أبعاد الموضوع الذي يتناوله.

يقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، كما جاء في بعض المصادر التاريخيّة السنيّة: «لا يقوم بدين الله إلّا من حاطَهُ من جميع جوانبه»[١].

ونُقل المضمون عينه على لسان أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّما المستحفظون لدين الله هم الذين أقاموا الدين ونصروه وحاطوه من جميع جوانبه وحفظوه على عباد الله ورعوه»[٢].

من هنا، فالذي يقيم دين الله هو الذي يحيط به من كافّة جوانبه، والذي تكون معرفته بالإسلام معرفة جامعة، أمّا النظرة الآحاديّة للدين فتؤدّي إلى الغفلة عن كافّة الأبعاد والجوانب الأخرى، ممّا سيؤدّي إلى التعصّب غير المبرّر وغير المنطقي. لعلّ هذه المسألة والنظرة الآحاديّة للدين والمعارف الدينيّة هي التي دفعت بعض الفقهاء إلى معارضة العرفان والفلسفة أو معارضة بعض العرفاء للفقه والفلسفة.

من هذا المنطلق، يُطرح السؤال الآتي: لماذا لا نرى أيّ تهافت أو تعارض بين المفكّرين الجامعين لجميع هذه العلوم؟ ولماذا لا يشاهد أي تهافت أو تعارض عند

---

١. ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ٣: ١٤٤.

٢. الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ١٨٠؛ راجع أيضًا: التميمي الآمدي، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، ٨٥، العدد ١٣٩٩.

بعض الشخصيّات من أمثال الإمام الخميني، العلّامة الطباطبائي، الشهيد مطهري، آية الله مصباح اليزدي، آية الله الجوادي الآملي، وآية الله حسن زاده الآملي؟ أمّا بعض الأشـخاص الذين اكتفوا بالتخصّص في واحد من المعـارف الدينيّة، فقد أصدروا أحكامًا مستعجلة ضدّ المعارف الأخرى واعتبروا هذه العلوم كفرًا، وأنّ المنشغلين بها كافرون ونجسـون! يمكن القول إنّ هذه الرؤية غير الواقعيّة في بعض الحالات سببها الرؤية الآحاديّة والجزئيّة للدين والمعارف الدينيّة.

**الرابع: المجاهدة في التحقيق**

يجب على الباحث أن يبذل قصارى جهده في إنجاز التحقيق والبحث وأن يكون من أصحاب المجاهدة في التحقيق بكلّ ما للكلمة من معنى. عند ذلك، يكشف الله تعالى الحقائق أمام عينيه: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: ٦٩). هـذه الهداية هي هداية إيصاليّة طبعًا، يقول الإمام علي عليه السلام في هذا الخصوص: «من أكثر الفكر فيما تَعَلّم [يَعْلَم] أتقن علمه وفهم ما لم يكن يفهم»[١].

**الخامس: التواضع في البحث**

الصبر والتواضع من جملة لوازم البحث، والبحث الأصيل العلمي قد يستغرق عشرات السنوات، وقد لا يتمكّن الباحث من مشاهدة نتائجه أيام حياته، بل تبقى النتائج إلى الأجيال اللاحقة التي تتابع ما بدأه. أمّا التسرّع فيحمل معه آفات لعلّ من أبرزها عدم إدراك الموضوع بشكل صحيح، والشخص المتسرّع سيكون عاجزًا عن التفكير في مختلف جوانب الموضوع. يجب أن لا نتوقّع باستمرار أنّ البحث يجب أن ينتهـي كيفما كان في الوقت المحدّد. أمّا الباحث الصبور والمتواضع فهو الذي يقدّم خدمات علميّة جليلة للمجتمع ليس على مسـتوى تقديم أبحاث أصيلة فقط، بل على مستوى توضيح الطرق غير الصحيحة.

١. التميمي الآمدي، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، ٥٧، العدد ٥٣٧.

لعلّ من أبرز النماذج على التواضع والصبر في البحث، ما شهدته عمليّة الكشف عن رموز وأسرار الخطّ المسماري. بدأت الجهود لتفكيك هذه الرموز في بدايات القرن الثامن عشر، ولم تقدّم حينها أيّ نتائج ملموسة، ثمّ أثمرت هذه الجهود ببركة ما تمتّع به الباحثون من تواضع وعمل متواصل في أواخر القرن التاسع عشر، حيث تمّ اكتشاف رموز هذا الخطّ وأسراره.

**السادس: المعرفة بآراء الآخرين**

إنّ من جملة الفضائل التي تقدّم خدمة للواقعيّة العلميّة، المعرفة بآراء الآخرين، وتوضيح ذلك أنّ المسألة التي نبحث عنها قد تكون قضيّة بحثيّة عند الآخرين أيضًا، ولعلّ الآخرين قد فكّروا فيها وقدموا حلولًا لها؛ لذلك ينبغي علينا الاطّلاع على آرائهم، وأن نسعى لمعرفتها بشكل دقيق، فنحوْل دون تكرار الجهود، ونقف على أهميّة جهود الآخرين ونتجنّب أخطاءهم. إنّ الدقّة في أفكار الأشخاص الذين ينظرون إلى المسائل من زوايا مختلفة عنّا، يجنّبنا إسقاط معتقداتنا وقيمنا وأمزجتنا عليها. يوضح الإمام علي عليه السلام فائدة التعرّف على آراء الآخرين:

«من استقبل وجوه الآراء عَرَف مواقع الخطأ»[1].

«اضمم آراء الرجال بعضها إلى بعض ثمّ اختر أقربها من الصواب وأبعدها من الارتياب»[2].

**السابع: البحث الجمعي**

لعلّ من جملة بركات الأبحاث الجمعيّة أنّها تطرد الرياء وطلب الشهرة عن الأشخاص أصحاب الاستعدادات الفكرية المهمّة، وهي من جملة الآفات الأخلاقية

١. نهج البلاغة، ح: ١٧٣، ص: ٣٩٢.

٢. الحر العاملي، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ١٢: ٤٦.

للتقـدّم والرقي العلمي. والبحث الجمعي في الدراسـات الدينيّة أكثر تناسـبًا مع الاحتيـاط الديني، كما أنّ الأبحاث الجمعيّة أرقى وأرفع من الفرديّة على مسـتوى الإتقان والإحكام.

إنّ التعاون بين عدد من الباحثين النشـطين المتديّنين يفتح آفاقًا واسعة ويضفي المزيد من النورانيّة. يقول الإمام علي عليه السلام في هذا الخصوص: «أفضل الناس رأيًا من لم يستغن عن مشير»[1].

والأخطاء المحتملة في البحث الجمعي أقل بكثير من الفردي.

**الثامن: الكثرة المنهجيّة**

قدّم الإسـلام مجموعة مـن التوصيات الأخلاقية والأمـور المعنويّة التي أشرنا إلى بعضهـا وذلك بهدف تحقّق الوقائع العلميّة، كما اقترح طرق منهجيّة تسـاعد في البحث عن الحقيقة في كلّ مجال، من جملة ذلك التأكيد على الكثرة المنهجيّة في المسائل المتعدّدة الأوجه.

إنّ من جملة الأسباب التي تجعل نشاطاتنا العلميّة غير واقعيّة حصر طريقة دراسة الأفعال الإنسانيّة بالمنهج التجريبي، وقد فصّلنا الحديث في هذا الموضوع ووضّحنا رأي الإسلام، ولا حاجة إلى تكرار الموضوع هنا.

## الفضائل الأخلاقية وحريّة الفكر العلمي

أشرنا فيما تقدّم إلى أنّ من جملة خدمات وبركات التخلّق بالحسن «حرية الفكر»، وعندما يلتزم الباحث أن يكون سلوكه وحديثه وميوله وأفكاره ضمن إطار القواعد والضوابط الأخلاقية، يكون قد هيّأ الأرضيّة المناسبة الداخليّة لحرية الفكر.

---

١. التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ج: ١، الفصل السابع، ح: ٣٣٠، ص: ١٩٦.

**الأوّل: الابتعاد عن التعصّب الأعمى**

ذكر الإسلام أتباعه بحقيقة أنّ العلم ليس مقولة قوميّة وطائفيّة وعرقيّة، بل هو مقولة بشريّة وعالميّة يتعلّق بجميع أفراد البشر، ولا ينبغي للمؤمنين أن يحرموا أنفسهم من أيّ علم؛ لمجرّد أنّ مصدر إنتاجه هم الملحدون أو المشركون والمنافقون، فلا مكانة في الإسلام للتعصّب القومي والطائفي والديني والمذهبي في العلم، الإسلام دعا أتباعه بشكل مطلق للتعلّم والبحث عن العلم والمعرفة، ولم يعترف لذلك بأيّ حدود وقيود. يقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم في حديث مشهور: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»[١].

واعتبر الإسلام أنّ طلب العلم من جملة واجبات المسلمين العامّة، ولم يقيّدها باختصاص أو بصنف وجنس وطائفة. يقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم في موضع آخر: «اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد»[٢]، ومن هذا المنطلق رفض الإسلام الحدود الزمانيّة للتعلّم: «اطلبوا العلم ولو بالصين»[٣].

ورفع الإسلام القيد المكاني في طلب العلم، ودعا أتباعه إلى تحطيم الحدود الجغرافيّة عند تحصيل العلم وزيادة العلوم، وأن يتحمّلوا المشقّات في سبيل ذلك.

ثمّة أحاديث عديدة رفعت القلق من ناحية الأساتذة والعلماء، ورفضت المحدوديّات على مستوى المعلم. يقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم في هذا الخصوص: «كلمة الحكمة ضالّة المؤمن، فحيث وجدها فهو أحقّ بها»[٤].

ويقول الإمام علي عليه السلام: «الحكمة ضالّة المؤمن، فليطلبها ولو في أيدي أهل الشرّ»[٥].

---

١. الكليني، الكافي، كتاب فضل العلم، ج: ١، ب: ١، ح: ١، ص: ٣٠.
٢. پاينده، نهج الفصاحة، العدد ٣٢٧، ص٢١٨.
٣. المجلسي، بحار الأنوار، ج: ١، ب: ١، ح: ٦٥، ص: ١٨٠. كلمة «الصين» هنا ليس لها أيّ خصوصيّة طبعًا، فالمقصود أنّ الفاصلة المكانيّة والبعد المكاني يجب أن لا يمنع من تحصيل العلم.
٤. المجلسي، بحار الأنوار، ج: ٢، ب: ١٤، ح: ٥٨، ص: ٩٩.
٥. ابن شعبة الحراني، تحف العقول عن آل الرسول، ٢٠١.

«الحكمة ضالّة المؤمن، فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق»[١].

«الحكمة ضالّة المؤمن فالتقفها ولو من أفواه المشركين»[٢].

يقول الإمام الصادق عليه السلام في هذا الخصوص: «الحكمة ضالّة المؤمن فحيثما وجد أحدكم ضالّته فليأخذها»[٣].

**الثاني: الامتناع عن طلب الشهرة**

من جملة الآفات الكبرى التي تستهدف الأبحاث والدراسات العلميّة، طلب الشهرة. بعض الأفراد يقبلون المعتقد أو الفرضيّة أو القضيّة لأنّها مشهورة فقط، ثمّ يجعلونها في الكثير من الأحيان أساس دراساتهم وأبحاثهم، مثال ذلك عندما عرض تشارلز روبرت داروين (١٨٠٩-١٨٨٢) نظريّته في تكامل الأنواع، بدأ العديد من الباحثين العمل وجعلوها أساس دراساتهم في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، مع العلم أنّ نظريّته مجرّد فرضيّة لم تثبت على الرغم من شهرتها، لا بل العديد من الشواهد تؤكّد بطلانها.

إنّ مشهوريّة أيّ رأي أو عقيدة لا يعني صحّتهما، والأكثريّة لا تعادل الحقّانيّة، ولن تكون كذلك. إنّ النهي الوارد عن الحديث بما لا نعلم دليل واضح على الابتعاد عن طلب الشهرة. يقول الإمام علي عليه السلام: «لا تخبر بما لم تحط به علمًا»[٤] وفي حديث آخر عنه أيضًا: «اعقلوا الخبر إذا سمعتموه عقل رعاية لا عقل رواية؛ فإن رواة العلم كثير ورعاته قليل»[٥].

من المناسب هنا الإشارة بشيء من الاختصار إلى مقدار اعتبار الشهرة في

---

١. نهج البلاغة، ح: ٨٠، ص: ٣٧٣.

٢. ورام، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (مجموعة ورام)، ١: ٨١.

٣. الكليني، الكافي، ٨: ١٦٧.

٤. الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ٥٢٠، الرقم ٩٤٥٥.

٥. نهج البلاغة، الحكمة ٩٨، ص٣٧٦.

أبحاث علم الأصول واستنباط الأحكام الدينيّة. استخدم مصطلح «الشهرة» في علم الأصول بمعانٍ عديدة: الشهرة الروائيّة، الشهرة العمليّة والشهرة الفتوائيّة، الشهرة الروائيّة عبارة عن نقل عدد كبير من الرواة لحديث ما، سواء أكانت الرواية محل استناد الفقهاء أم لم تكن. و«الحديث المشهور» هو الحديث الذي نقله عدد كبير من الرواة، صحيح أنّ هذا الحديث أدنى من الحديث المتواتر من حيث القيمة والاعتبار؛ إلا أنّه محل اعتماد وثقة الباحثين. وإذا كان هذا الحديث ضعيفًا من ناحية السند، فإن شهرة نقله تعوّض ضعف سنده، والشهرة الروائيّة تلعب دور المرجّح في مقام تعارض الأدلّة.

الشهرة العمليّة عبارة عن شهرة العمل بمضمون الرواية بين العلماء، حتّى لو لم يُنقل الحديث أكثر من مرة واحدة، وكذلك حتّى لو كان سنده غير صحيح. المعيار في الشهرة العمليّة، العمل المشهور بين فقهاء وعلماء الدين على أساس الرواية. أمّا المقصود من الشهرة الفتوائيّة، فهو عبارة عن مشهوريّة نظريّة ما بين الأصوليّين وعلماء الدين (حتّى لو لم تصل إلى حدّ الاجماع) من دون أن تتّضح مصادرها ووثائقها. والسؤال الذي يُطرح هل يمكن لهذا النوع من الشهرة أن يكون سببًا لتقديم فتوى دينيّة أو لا يمكن، وقد اختلف علماء الشيعة في ذلك، والمشهور بين فقهاء الشيعة أنّ هكذا شهرة لا حجيّة لها، مع أنّ قلة منهم كالشهيد الأوّل[1] يعتقد بحجيتها. قدّم القائلون بحجيتها أدلّة كانت محل نقد العلماء الذي بذلوا جهودًا في سبيل إبطالها[2].

يبدو أنّه لا يمكن التمسّك بالشهرة الفتوائيّة لتقديم حكم فقهي وديني، كما لا

١. العاملي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ١: ٥٢.

٢. راجع: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، تحقيق: علي زارعي، ٢: ٣٠٨-٣٠٩؛ العراقي، نهاية الأفكار، ٣: ٩٩-١٠٠؛ المظفر، أصول الفقه، ٢: ١٦٣-١٦٩؛ خميني، تهذيب الأصول، ٢: ١٦٩-١٧٢؛ البجنوردي، منتهى الأصول، ٢: ٩١-٩٣.

يمكن اعتبار الشهرة الفتوائيّة مستندًا علميًّا وبحثيًّا، مع العلم أنّ شهرة الفتوى تدفع الفقيه والمحقّق إلى المزيد من الاحتياط والمطالعة أثناء تقديم الحكم؛ لذلك لا يمكن التغاضي عن الشهرة كليًّا.

**الثالث: ترك هوى النفس**

كلّما كان الشخص منزّهًا، طاهرًا، لطيفًا ومهذّبًا، كان أكثر استعدادًا لإدراك الحقائق. والوجودات المحضة تدرك حقائق العالم بشكل معصوم[1]. إنّ المعتقدات الصحيحة والقلوب الطاهرة من وجهة نظر القرآن من جملة الشروط الضروريّة للاتّصال بالقوى الإلهيّة والخير. والملائكة الإلهيّة تنزل على هكذا شخص وتبشّره: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ (فصلت: ٣٠).

في المقابل كلّما كانت نفس الإنسان ملوّثة بالشهوات والأهواء النفسانيّة، كانت بعيدة عن إدراك الحقائق الإلهيّة، وهيّأت الأرضيّة لدخول الشياطين ساحةَ أرواح البشر وأفكارهم.

صوّر القرآن الكريم هذه الحقيقة بشكل جميل:

﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ﴾ (الشعراء: ٢٢١-٢٢٣).

إنّ غرق الإنسان في الشهوات النفسيّة وابتعاده عن القيم الإلهيّة تدفعه إلى إنكار ورفض كل كلام حقّ، وبالتالي تسلب الهداية منه. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة: ٦-٧).

---

١. هذا أحد أدلّة العصمة. راجع: يوسفيان و احمدحسين شريفي، پژوهشى در عصمت معصومان، ١٩٢-١٩٦.

﴿وَيْلٌ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا ۖ فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ وَإِذَا عَلِمَ مِنْ آيَاتِنَا شَيْئًا اتَّخَذَهَا هُزُوًا ۚ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (الجاثية: ٧-٩).

على كلّ الأحوال، إنّ من جملة الحقائق المعرفيّة والإنسانيّة، أنّ سيطرة الرغبات الشخصيّة والغرائز الشهوانيّة أو الغضبيّة على ذهن الباحث من أهمّ موانع الفهم الصحيح، حيث تؤدّي هذه الأمور إلى عمى العقل. وتزرع حجابًا كبيرًا أمام قوى الإدراك والفهم، إنّ الغرائز الشهوانيّة والقوى الغضبيّة من جملة جنود الجهل ومن أعداء العقل. والميول الحيوانيّة والوضعيّة تمنع الفهم الصحيح. ترك الإمام علي عليه السلام العديد من العبارات في هذا الإطار، فأشار إلى مختلف أبعاد المسألة. يقول عليه السلام:

«كم من عقل أسير تحت هوى أمير»[١].

«الهوى شريك العمى»[٢].

«عين المحب عمياء عن عيب المحبوب وأذنه صماء عن قبح مساويه»[٣].

«من عشق شيئًا أغشى بصره وأمرض قلبه»[٤].

«أكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع»[٥].

«حرام على كلّ عقل مغلول بالشهوة أن ينتفع بالحكمة»[٦].

---

١. نهج البلاغة، ح: ٢١١، ص: ٣٩٧.

٢. ابن شعبة الحراني، تحف العقول عن آل الرسول، ٨٣.

٣. الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ٣٤٠، الرقم ٥٨٠٧.

٤. نهج البلاغة، ح: ١٠٩، ص: ١٠٤.

٥. م. ن، ح: ٢٠٩.

٦. الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ٢٣٣، الرقم ٤٤٧٠.

**الرابع: الالتفات إلى ضعف الذات المعرفي**

إنّ الإعجاب بالذات والفكر أحد أخطر الآفات الأخلاقية في مجال العلم. وتحرم هذه الرذيلة الباحث من الاستفادة من نقد الناقدين المتعاطفين؛ لذلك يجب أن نعلم أنّنا أصحاب قدرات علميّة محدودة؛ كما أنّنا لسنا معصومين، وقد نخطئ في أفكارنا. أمّا المعجب بذاته وأفكاره، فهو غافل عمليًّا عن هذين الأصلين، فيظنّ أنّه يمتلك عقل الكلّ، وأنّ الخطأ لا سبيل له إليه، ولا شك في أنّ المتضرّر الأوّل من هذه الرذيلة هو الشخص نفسه، والخطأ الكبير الذي يرتكبه أنّه يظن عدم وقوعه في الخطأ.

أشار الإمام علي عليه السلام إلى هذه المسألة بأسلوب جميل، يقول: «من أعجب برأيه ضلّ، ومن استغنى بعقله ذلّ، ومن تكبّر على الناس ذلّ»[١].

إنّ صاحب هذه الرؤية يحرم نفسه من نقد الناقدين ومن الاستفادة من آرائهم، وبالتالي فهو يساهم في تراجعه العلمي. من هذا المنطلق تحدّثت الروايات عن الإعجاب بالنفس والآراء والأفكار على أنّها من المهلكات. يقول الإمام علي عليه السلام:

«إعجاب المرء بنفسه دليل ضعف عقله»[٢].

«من استبدّ برأيه هلك ومن شاور الرجال شاركهم في عقولهم»[٣].

كما تحدّثت الروايات عن أنّ الإعجاب العلمي دليل الجهل.

يقول الإمام علي عليه السلام في هذا الشأن:

«حسبك من الجهل أن تعجب بعلمك»[٤].

«كفى بالمرء جهلًا أن يرضى عن نفسه»[٥].

---

١. الكليني، الكافي، ٨: ١٩.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج: ١، ح: ٥١، ص: ١٦١.

٣. نهج البلاغة، ح: ١٦١، ص: ٣٩١.

٤. الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ١: ٧٩.

٥. الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ٣٨٥، الرقم: ٦٥١٨.

**الأسئلة**

١. اذكر أنواع الرؤى حول إمكان تحقق الحياد في الدراسات العلميّة.
٢. ما هو دور الفضائل الأخلاقية بشكل عامّ في الواقعيّة العلميّة؟
٣. اذكر أهم الفضائل التي تلعب دورًا في وجود الواقعيّة العلميّة.
٤. ما هو دور النيّة الإلهيّة في وجود الواقعيّة في الدراسات العلميّة؟
٥. ما المقصود من الجامعيّة؟ وما دورها في الواقعيّة؟
٦. ما هي الفضائل التي يجب تنميتها في النفس لإيجاد الحريّة الفكريّة العلميّة؟
٧. ما المقصود من طلب الشهرة التي هي رذيلة أخلاقيّة؟ وكيف تمنع التفكير العلمي الحر؟
٨. كيف يشكّل هوى النفس مانعًا أمام الفهم الصحيح؟ وماذا يجب العمل للتخلّص منه؟

**موضوعات للبحث**

١. إنّ التفسير بالرأي واحد من أهمّ آفات الدراسات الدينيّة، وقد نهت الروايات عنه بشدّة. ادرس الروايات التي تناولت الموضوع، ووضّح المقصود من التفسير بالرأي بشكل دقيق، وحدّد الآفات التي يسبّبها على مستوى الواقعيّة العلميّة وطلب الحقيقة.

٢. ما هو المقصود من التجديد الفكري الديني؟ ادرس التجديد الفكري الديني من ناحية الاحتياجات القبليّة، الفرضيّات القبليّة ومناهج التجديد الفكري الديني وحدّد الحالة التي يكون فيها التجديد إيجابيًّا (أي ما هي الحالة التي يكون فيها فضيلة أخلاقيّة في البحث العلمي)، وفي أيّ حالة يكون سلبيًّا (أي الحالة التي يكون فيها رذيلة أخلاقيّة).

٣. يعتبر المرحوم الوحيد البهبهائي واحدًا من كبار الفقهاء والأصوليّين الشيعة، وكان يعتبر أنّ امتلاك «القوّة القدسيّة» من أهمّ شروط الاجتهاد والتنظير الديني. ابحث في مؤلّفاته وبيّن مراده من القوّة القدسيّة بدقّة ووضّح دورها في التنظير وإنتاج العلم.

# المصادر


١. قرآن كريم

٢. نهج البلاغة، ترجمة: سيدجعفر شهيدي، طهران، انتشارات علمي وفرهنگي، ط: ١٤، ١٣٧٨.

٣. الآخوند الخراساني، محمدكاظم، كفاية الاصول، قم، المحقق: الشيخ عبّاس علي الزارعي السبزواري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، المطبعة: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة: ٦.

٤. ـــــــــــــــ، كفاية الاصول، قم، مؤسسة آل‌البيت عليهم‌السلام، دون تاريخ.

٥. آشبي، «اصل تحقيق‌پذيري»، في: علم شناسي فلسفي: گفتارهايي در فلسفهٔ علوم تجربي، ترجمة عبدالكريم سروش، طهران، صراط، ١٣٨٨. ابن ابي‌الحديد، عبدالحميد، شرح نهج البلاغة، تصحيح محمد ابوالفضل ابراهيم، قم، مكتبة آيت‌الله مرعشي نجفي، ١٤٠٤ق.

٦. ابن ادريس، محمدبن احمد، السرائر، تصحيح حسن بن احمد الموسوي و ابوالحسن ابن‌مسيح، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٠ق.

٧. ابن شعبة الحراني، حسن بن علي، تحف العقول عن آل الرسول، تصحيح علي‌اكبر غفاري، قم، جامعه مدرسين، ١٣٦٣.

٨. ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤١٦ق.

٩. ابن‌سينا، حسين‌بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، مع الشرح الطوسي و الرازي، قم، نشر البلاغة، ١٣٧٥.

١٠. ـــــــــــــــ، التعليقات، تحقيق عبدالرحمن بدوى، بيروت، مكتبة الاعلام الاسلامى، ١٤٠٤ق.

١١. ـــــــــــــــ، الشفاء، تحقيق ابراهيم مدكور و ابوالعلاء العفيفي، قاهرة، الأميرية، ١٣٧٥ق.

١٢. ابن‌فهد الحلي، أحمد بن محمد، عدة الداعي و نجاح الساعي، تصحيح احمد موحدي‌قمي، دار الكتب الاسلامي، ١٤٠٧.
١٣. ابن‌كثير الدمشقي، اسماعيل‌بن‌عمر، البداية و النهاية، دار الفكر، ١٤٠٧ق.
١٤. اخوان الصفا، رسائل اخوان‌الصفا، تحقيق عارف تامر، بيروت و پاريس، منشورات عويدات، ١٤١٥ق.
١٥. اسلامي، محمدتقي، زندگي‌نامهٔ حضرت آيت‌الله محمدتقي مصباح يزدي، قم، پرتو ولايت، ١٣٨٢.
١٦. اشتراوس، لئو، فلسفه سياسي چيست؟، ترجمة فرهنگ رجائی، طهران، علمی وفرهنگی، ١٣٧٣.
١٧. افلاطون، دوره آثار افلاطون، (رساله خارميدس)، ترجمة محمدحسن لطفي ورضا كاوياني، طهران، خوارزمي، الثالثة، ١٣٨٠.
١٨. اقبال‌لاهوري، محمد، كليات اشعار فارسي، تصحيح احمد سروش، طهران، كتابخانه سنائي، الخامسة، ١٣٧٠.
١٩. السيوري الحلي، جمال‌الدين مقداد ابن عبدالله، ارشاد الطالبين الي نهج المسترشدين، ج١، تحقيق مهدي رجائي، قم: مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٥.
٢٠. امزيان، محمد محمد، روش تحقيق علوم اجتماعي از اثبات‌گرايي تا هنجارگرايي، ترجمة: عبدالقادر سواري، قم، پژوهشكده حوزه و دانشگاه، ١٣٨٠.
٢١. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، زندگی‌نامهٔ علمی و فرهنگی پروفسور محمد نقيب العطاس، طهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ١٣٨٦.
٢٢. انصاری، مهدی، تحليل اقتصادی حقوق قراردادها، طهران، جاودانه، الثانية، ١٣٩٠.
٢٣. آير، آ. ج.، زبان حقيقت و منطق، ترجمة منوچهر بزرگمهر، طهران، دانشگاه صنعتي شريف، دون تاريخ.
٢٤. باربور، ايان، علم و دين، ترجمة بهاءالدين خرمشاهي، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٧٤.

٢٥. باقري، خسرو، علم تجربي ديني: نگاهي معرفت‌شـناختي به رابطه دين با علوم انساني، طهران، هيأت حمايت از كرسي‌هاي نظريه‌پردازي، نقد و مناظره، ١٣٩١.
٢٦. ـــــــــــــــ، هويت علم ديني: نگاهي معرفت‌شـناختي به نسـبت دين با علوم انساني، طهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ١٣٨٢.
٢٧. البجنوردي، حسن، منتهي الاصول، قم، بصيرتي، دون تاريخ.
٢٨. البحراني، ميثم‌بن‌علي، قواعد المرام في علم الكلام، قم، مهر، ١٣٩٨ق.
٢٩. بستان، حسين و آخرون، گامي به سوي علم ديني(١): ساختار علم تجربي و امكان علم ديني، الناظر: محمود رجبي، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٨٤.
٣٠. ـــــــــــــــ، گامي به سوي علم ديني (٢): روش بهره‌گيري از متون ديني در علوم اجتماعي، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٩٠.
٣١. بليكـي، نورمـن، پارادايم‌هاي تحقيق در علوم انسـاني، ترجمة سـيدحميدرضا حسـني، محمدتقي ايمان و سيدمسعود ماجدي، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٩١.
٣٢. بنتون، تد و يان كرايب، فلسفهٔ علوم اجتماعی: بنياد فلسفي تفكر اجتماعي، ترجمه: شهناز مسمي‌پرست و محمود متحد، طهران، نشر آگه، ١٣٨٤.
٣٣. بهمنيار، التحصيل، تصحيح و تعليق مرتضى مطهرى، طهران، دانشگاه طهران، الثانية، ١٣٧٥.
٣٤. پارسانيا، حميد، جهان‌هاي اجتماعي، قم، كتاب فردا، ١٣٩١.
٣٥. پايا، علي، «پوپر در ايران»، هفته‌نامه پنجره، السنة الرابعة، العدد ١٥١، ١٣٩١.
٣٦. ـــــــــــــــ، «تكنولوژي ديني: چيستي و امكان تحقق»، فصلنامه روش‌شناسي علوم انساني، السنة ١٨، العدد ٧٣، شتاء ١٣٩١.
٣٧. ـــــــــــــــ، «دربارهٔ عقلانيت نقاد»، ماهنامه سوره انديشه، آذر و دي ١٣٩٠، العدد ٥٤ و ٥٥.
٣٨. ـــــــــــــــ، «علـم ديني؛ آري يا نـه؟ مناظرة مكتوب پايا و سـوزنچي»، فصلنامه علوم انساني اسلامي صدرا، شماره ٩، بهار ١٣٩٣، ص٣٦٣-٤١٦.

٣٩. ـــــــــــــــــ، «ملاحظـاتي نقادانه دربارهٔ دو مفهوم علم ديني و علم بومي»، فصلنامهٔ حكمت و فلسفه، العام الثالث، العدد ٢ و ٣، صيف وخريف ١٣٨٦.
٤٠. پاينده، ابوالقاسـم، نهج الفصاحة (مجموعهٔ كلمات قصار حضرت رسولﷺ)، طهران، دنياي دانش، دون تاريخ.
٤١. التميمـي الآمـدي، عبدالواحد، غرر الحكـم ودرر الكلم، بيروت، مؤسسـة الاعلمي للمطبوعات، ١٤٠٧.
٤٢. ـــــــــــــــــ، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلـم، تحقيق مصطفي درايتي، قم، دفتر تبليغات، ١٣٦٦.
٤٣. جعفري، محمدتقي، پيام خرد، طهران، مؤسسة نشر كرامت، ١٣٧٧.
٤٤. ـــــــــــــــــ، ترجمـة و تفسـير نهج‌البلاغـه، طهران، دفـتر نشر فرهنگ اسلامي، ١٣٧٤.
٤٥. ـــــــــــــــــ، علم و دين در حيات معقول، طهران، مؤسسة تدوين و نشر آثار علامه جعفري، الخامسة، ١٣٨٨.
٤٦. الجوادي الآملي، عبدالله، تسنيم تفسير قرآن كريم، قم: اسراء، ١٣٧٨.
٤٧. ـــــــــــــــــ، ده مقاله پيرامون مبدأ و معاد، طهران، الزهراء، ١٣٦٦.
٤٨. ـــــــــــــــــ، شريعت در آينه معرفت، قم، رجاء، ١٣٧٢.
٤٩. ـــــــــــــــــ، فلسفه حقوق بشر، قم، اسراء، ١٣٧٥.
٥٠. ـــــــــــــــــ، منزلت عقل در هندسـهٔ معرفت ديني، تحقيق احمد واعظي، قم، اسراء، ١٣٨٦.
٥١. چالمرز، آلن، چيستي علم، ترجمة سعيد زيباكلام، طهران، سمت، ١٣٧٨.
٥٢. حائري، سـيدكاظم، «اقتصاد اسـلامي و روش كشـف آن از ديدگاه شهيد صدر»، ترجمة احمدعلي يوسفي، في: اقتصاد اسلامي، السنة الأولى، العدد ١، ربيع ١٣٨٠، ص٢٢-٤٢.
٥٣. حائري‌يزدي، مهـدي، كاوش‌هاي عقل عملي، طهران، مؤسسـة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٦١.

٥٤. الحر العاملي، محمدبن حسن، وسائل الشيعة الي تحصيل مسائل الشريعة، بيروت، مؤسسة آل‌البيت لاحياء التراث، ١٤١٢.
٥٥. حسن‌زاده، حسن، معرفت نفس، طهران، مركز انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٦٢.
٥٦. حسني، حميدرضا و ديگران، علم ديني؛ ديدگاه‌ها و ملاحظات، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٨٥.
٥٧. حسني، حميدرضا و مهدی علي‌پور، پارادايم اجتهادي دانش ديني «پاد»، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٨٩.
٥٨. حسين‌زاده، محمد، معرفت بشري؛ زيرساخت‌ها، قم، مؤسسه امام خميني، ١٣٨٨.
٥٩. الخشاب، سامية مصطفى، علم الاجتماع الاسلامي، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، ١٩٨٥، الرابط:
books.google.co.uk /books?id=٦Gr٢zAEACAAJ
٦٠. خميني، روح‌الله، تهذيب الاصول، تقرير جعفر سبحاني، قم، دار الفكر، دون تاريخ.
٦١. ــــــــــــــ، شرح چهل حديث، طهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، چهارم، ١٣٨٨.
٦٢. ــــــــــــــ، شرح حديث جنود عقل و جهل، طهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ١٣٧٧.
٦٣. ــــــــــــــ، صحيفة الامام، قم، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، دون تاريخ.
٦٤. ــــــــــــــ، مناهج الوصول الي علم الاصول، قم، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ١٤١٥ق.
٦٥. خندان، علي‌اصغر، منطق كاربردي، طهران، سمت، ١٣٧٩.
٦٦. خوئي، ابوالقاسم، محاضرات في أصول الفقه، تقرير محمد اسحاق فياض، قم، دار الهادی، ط٤، دون تاريخ.

٦٧. دامپي‌ير، ويليام، تاريخ علم، ترجمة عبدالحسين آذرنگ، طهران، سمت، ١٣٧١.
٦٨. دانشگاه اديان و مذاهب، «مناظره اسلامي سازي علوم انساني برگزار شد»، تاريخ انتشار: ١٣٩٠/ ٠٩/ ٠٦، تاريخ مشاهده: ١٤٠٣ / ٠٦/ ٠٨، الرابط: / old.urd.ac.ir/cont /fa/ ٢٣١٧/ مناظره-اسلامي-سازي-علوم-انساني-برگزار-شد
٦٩. دلاور، علي، مباني نظري و عملي پژوهش در علوم انساني و اجتماعي، طهران، رشد، ١٣٧٤.
٧٠. دوگوبينو، كنت، سه سال در ايران، ترجمة ذبيح‌الله منصوري، طهران، فرخي، دون تاريخ.
٧١. الديلمي، حسن بن محمد، إرشاد القلوب إلى الصواب، قم، الشريف الرضي، ١٤١٢
٧٢. راغب اصفهاني، حسين، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم، ١٤١٦.
٧٣. راين، آلن، فلسفة علوم اجتماعي، ترجمة عبدالكريم سروش، طهران، صراط، ١٣٧٢.
٧٤. رجبي، محمود، انسان‌شناسي(مجموعه كتاب‌هاى آموزش از راه دور)، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، ١٣٨٠.
٧٥. رفيعي آتاني، عطاالله، مصاحبه، پژوهش‌هاي فرهنگي و اجتماعي، العدد ١، ج١، ربيع ١٣٩١، ويژه‌نامة نخستين كنگرة بين المللي علوم انساني اسلامي، ٨٢-٩٣.
٧٦. رقي، احمدبن محمد، المحاسن، تصحيح جلال‌الدين محدث، قم، دارالكتب الاسلامية، ١٣٧١ق.
٧٧. رندال، هرمن، سير تكامل عقل نوين، ترجمة ابوالقاسم پاينده، طهران، علمي و فرهنگي، ١٣٧٦.
٧٨. روزنامه كيهان، متن كامل اعترافات سعيد حجاريان در دادگاه، چهارشنبه، ٤ شهريور، ١٣٨٨، العدد ١٩٤٤٦، ص٣.
٧٩. زيباكلام، سعيد، «از چيستي علم به سوي چگونگي علم»، في: فصلنامه حوزه و دانشگاه، العدد ٣٤، (ربيع ١٣٨٢)، صص١٧١-١٩٨.

٨٠. ـــــــــــــــــــ، «تعلقـات و تقويم دينـي علوم»، في: علم دينـي؛ ديدگاه‌ها و ملاحظات، تدوين: سيدحميدرضا حسـني، مهدي علي‌پور و سيدمحمدتقي موحدابطحي، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، التحرير الثاني، ١٣٩٠.
٨١. ـــــــــــــــــــ، معرفت‌شـناسي اجتماعي طرح و نقد مكتـب ادينبورا، طهران، سمت، ١٣٨٤.
٨٢. ژيلسـون، اتين، عقل و وحي در قرون وسطي، ترجمة شهرام پازوكي، طهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١١٣٧١.
٨٣. سبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، بيروت: دار الاضواء، الثانية، دون تاريخ.
٨٤. سـبزواري، قطب‌الديـن، الخلاصة في علم الـكلام، تحقيق رضا مختـاري و يعقوب‌علي برجي، في: ميراث اسـلامي، دفتر اول، به كوشـش رسـول جعفريان، قم: كتابخانة آيةالله مرعشي نجفي، ١٣٧٣.
٨٥. سـبزواري، ملاهادي، شرح المنظومة، تصحيح و تعليق حسن حسن‌زاده آملي، طهران، نشر ناب، ١٣٦٩.
٨٦. سروش، عبدالكريـم، «اسـلام و علوم اجتماعي؛ نقدي بر دينـي كـردن علم»، في: علم ديني؛ ديدگاه‌ها و ملاحظات، تدوين سيدحميدرضا حسني، مهدي علي‌پور و سيدمحمدتقي موحد ابطحي، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، التحرير الثاني، ١٣٩٠.
٨٧. ـــــــــــــــــــ، اوصاف پارسايان، طهران، صراط، ١٣٧١.
٨٨. ـــــــــــــــــــ، تفرج صنع، طهران، سروش، الثانية، ١٣٧٠.
٨٩. ـــــــــــــــــــ، درس‌هايي در فلسفة علم الاجتماع، طهران، نشر ني، ١٣٧٤.
٩٠. ـــــــــــــــــــ، علم و فلسفه، طهران، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، ١٣٨٣.
٩١. سعدي‌شيرازي، مصلح‌بن عبدالله، كليات سعدي، تصحيح محمدعلي فروغي، طهران: نشر طلوع، السابعة، ١٣٧١.
٩٢. سليماني‌اميري، عسكري، منطق و شناخت‌شناسي از نظر آيت‌الله مصباح يزدي، قم، مؤسسه امام خميني، ١٣٨٨.

٩٣. سوزنچي، حسين، «مصاحبه»، گفتگو با پژوهش‌هاي فرهنگي و اجتماعي»، العدد ١، ج١، ربيع ١٣٩١، ويژه‌نامه نخستين كنگرة بين المللي علوم انساني اسلامي، ص٩٤-١٠٥.
٩٤. ـــــــــــــــ، ، معنا، امكان و راهكارهاي تحقق علم ديني، طهران، پژوهشكده مطالعات فرهنگي و اجتماعي، ١٣٨٩.
٩٥. شاه‌آبادي، محمدعلي، رشحات البحار، الانسان و الفطرة، ترجمة و شرح محمد شاه‌آبادي، طهران، نهضت زنان مسلمان، ١٣٦٠.
٩٦. شريفي، احمدحسين، «ارزش‌شناسي»، في: درآمدي بر نظام ارزشي و سياسي اسلام، زير نظر محمود فتحعلي، قم، مؤسسه امام خميني، ١٣٨٣، ص٢١-٣٩.
٩٧. ـــــــــــــــ، «نسبيت و اطلاق در اخلاق»، في: فلسفه اخلاق با تكيه بر مباحث تربيتي، قم، معارف، ١٣٨٥.
٩٨. ـــــــــــــــ، خاتميت، امامت، مهدويت، قم، صهباي يقين، ١٣٨٤.
٩٩. ـــــــــــــــ، خوب چيست؟ بد كدام است؟، قم، مؤسسهٔ امام خميني، ١٣٨٩.
١٠٠. ـــــــــــــــ، سبک زندگي اسلامي ايراني، طهران، مركز پژوهش‌هاي علوم انساني اسلامي صدرا، ١٣٩٢.
١٠١. ـــــــــــــــ، معيار ثبوتي صدق قضايا، قم، مؤسسه امام خميني، ١٣٨٦.
١٠٢. شولتز، دوان، نظريه‌هاي شخصيت، ترجمة: گروه مترجمان، طهران، ارسباران، ط٧، ١٣٨٧
١٠٣. الشيرازي، صدرالدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة، قم، مكتبة المصطفوي، دون تاريخ.
١٠٤. ـــــــــــــــ، شرح اصول كافى، مترجم: محمد خواجوى، ناشر: پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، ٢ ج.
١٠٥. ـــــــــــــــ، مجموعه اشعار، تصحيح محمد خواجوي، طهران، مولي، ١٣٨٢.
١٠٦. الصدر، محمدباقر، اقتصاد ما، ترجمة عبدالعلي اسپهبدي و محمدكاظم موسوي بجنوردي، طهران، موسسه انتشارات اسلامي، ١٣٥٠.

١٠٧. ـــــــــــــــــ، اقتصادنا، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨ق.
١٠٨. ـــــــــــــــــ، الإسلام يقود الحياة المدرسة الإسلاميّة: رسالتنا، قم، مركز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٣٧٩.
١٠٩. ـــــــــــــــــ، السنن التاريخية في القرآن، في المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٣٦٩.
١١٠. ـــــــــــــــــ، المدرسة القرآنية، قم، مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٣٧٩.
١١١. ـــــــــــــــــ، بحث حول الولاية،في المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٣٦٩.
١١٢. ـــــــــــــــــ، رسالت ما، ترجمة محمدتقي رهبر، طهران، روزبه، دون تاريخ.
١١٣. ـــــــــــــــــ، فلسفتنا، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، الثانية عشر، ١٩٨٢.
١١٤. الصفدي، صلاح‌الدين، الوافي بالوفيات، بلامكان، دار النشر، الثانية، ١٣٩٤ق.
١١٥. الطباطبائي، محمدحسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ٥ ج، صدرا، طهران، في: مجموعة آثار للشهيد مطهري، ج٦، طهران، صدرا، ١٣٨٠ ش.
١١٦. ـــــــــــــــــ، الميزان فى تفسير القرآن، قم، موسسة النشر الاسلامي، الخامسة، ١٤١٧ق.
١١٧. ـــــــــــــــــ، نهاية الحكمة، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤٢٢ق.
١١٨. الطبرسي، ابي‌نصر حسن‌بن فضل، مكارم الاخلاق، تحقيق علاء آل‌جعفر، قم، النشر الاسلامي، الرابعة، ١٤٢٥ق.
١١٩. طوسي، خواجه نصيرالدين، أساس الاقتباس، تصحيح مدرس رضوى، طهران، دانشگاه طهران، الثالثة، ١٣٦١.
١٢٠. العاملي، محمدبن مكي (الشهيد الاول)، ذكري الشيعة في احكام الشريعة،مقدمة المؤلف، قم، موسسة آل‌البيت، ١٤١٩.

١٢١. عراقي، ضياءالدين، نهايةالافكار، تقرير محمدتقي بروجردي، قم، دفتر انتشارات اسلامي، دون تاريخ.
١٢٢. العطاس، حسين، «دربارهٔ اسلام و علوم اجتماعي»، مجلة نامه علوم اجتماعي، ج١، العدد١، ١٣٦٧، ص١-٨.
١٢٣. ـــــــــــــــ، درآمدى بر جهان‌شناسى اسلامى، ترجمة: مجموعة المترجمين، طهران، مؤسسة الدراسات الإسلاميّة في جامعة طهران، ١٣٧٤.
١٢٤. ـــــــــــــــ، اسلام و دنيوي گري، ترجمه: احمد آرام، طهران، موسسه مطالعات اسلامي دانشگاه طهران، ١٣٧٤.
١٢٥. ـــــــــــــــ، مراتب و درجات وجود، ترجمه: سيدجلال‌الدين مجتبوي، طهران، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه طهران، ١٣٧٥.
١٢٦. العلامة الحلي، نهج المسترشدين في اصول الدين، تحقيق احمد حسيني و هادي يوسفي، بلا مكان: دون ناشر، دون تاريخ.
١٢٧. العلواني، طه‌جابر، اصلاح تفكر اسلامي: مدخلي به ساختار گفتمان اسلامي معاصر، ترجمه: محمود شمس، طهران، قطره، ١٣٧٧.
١٢٨. غزالي، ابوحامد محمد، احياء علوم الدين، ابي‌حامد محمدبن‌محمد الغزالي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦.
١٢٩. ـــــــــــــــ، محک النظر، تصحيح و تحقيق رفيق العجم، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤.
١٣٠. فاضل اللكنراني، محمد، اصول فقه شيعه، تقرير محمود ملكي اصفهاني، قم، مركز فقهي ائمه اطهار، دون تاريخ.
١٣١. الفتني، محمد طاهر، تذكرة الموضوعات، بيروت، امين دمج، دون تاريخ.
١٣٢. فروغي، محمدعلي، سير حكمت در اروپا، تصحيح امير جلال‌الدين اعلم، طهران، البرز، الثالثة، ١٣٧٩.

١٣٣. فروم، اريک، روان‌كاوي و دين، ترجمة آرسن نظريان، طهران، پويش، الرابعة، ١٣٥٩.
١٣٤. فروند، ژولين، نظريه‌هاي مربوط به علوم انساني، ترجمه: علي‌محمد كاردان، طهران، مركز نشر دانشگاهي، الثانية، ١٣٧٢.
١٣٥. فنائي، محمد، دانش اسلامي و دانشگاه اسلامي، قم، مؤسسه امام خميني، ١٣٧٧.
١٣٦. فياضي، غلامرضا، درآمدي بر معرفت‌شناسي، تحقيق و نگارش: مرتضي رضايي و احمدحسين شريفي، قم، مؤسسه امام خميني، ١٣٨٦.
١٣٧. ــــــــــــــــ، علم النفس فلسفي، تحقيق محمدتقي يوسفي، قم، موسسه امام خميني، ١٣٨٩.
١٣٨. القمي، شيخ‌عباس، مفاتيح الجنان.
١٣٩. الكراجكي، ابوالفتح، كنز الفوائد، تحقيق عبدالله نعمه، قم، دار الذخائر، ١٤١٠ق.
١٤٠. ــــــــــــــــ، معدن الجواهر، تحقيق احمد الحسيني، قم، مطبعة مهر، الثانية، ١٣٩٤ق.
١٤١. الكليني، محمدبن‌يعقوب، الكافي، طهران، دار الكتب الاسلامية، ط٥، ١٣٦٣ش.
١٤٢. كيم، جگون، «تبيين علمي»، في: علم‌شناسي فلسفي، ترجمة عبدالكريم سروش، طهران، صراط، ١٣٨٨.
١٤٣. گلچين، مسعود، «مفهوم جامعه‌شناسي اسلامي: امكان وعدم امكان و دلالت‌هاي آن»، في: دين و علوم اجتماعي، به كوشش مجيد كافي، قم، پژوهشكده حوزه و دانشگاه، ١٣٨٣.
١٤٤. گلشني، مهدي، از علم سكولار تا علم ديني، طهران، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، ١٣٧٧.
١٤٥. ــــــــــــــــ، آيا علم مي‌تواند دين را ناديده بگيرد، ترجمة بتول نجفي، طهران، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، ١٣٨٧.

١٤٦. ـــــــــــــــــــ، علم و دين و معنويت در آستانة قرن بيست و يكم، طهران، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، ١٣٧٩.
١٤٧. ـــــــــــــــــــ، علم، دين و فلسفه، طهران، كانون انديشه جوان، ١٣٩٣.
١٤٨. ـــــــــــــــــــ، قرآن و علوم طبيعت، طهران، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، ١٣٨٤.
١٤٩. گنون، رنه، سيطره كميت و علائم آخرالزمان، ترجمة علي‌محمد كاردان، طهران، مركز نشر دانشگاهي، الثانية، ١٣٦٥.
١٥٠. گولدنر، آلوين، بحران جامعه‌شناسي غرب، ترجمة فريده ممتاز، طهران، شركت سهامي انتشار، ١٣٦٨.
١٥١. ليتل، دانيل، تبيين در علوم اجتماعي: درآمدي به فلسفة علم الاجتماع، ترجمة عبدالكريم سروش، طهران، صراط، ١٣٧٣.
١٥٢. الليثي الواسطي، علي‌بن محمد، عيون الحكم و المواعظ، تصحيح حسين حسني بيرجندي، قم، دار الحديث، ١٣٧٦.
١٥٣. المجلسي، محمدباقر، بحار الانوار، بيروت، دار احياء التراث العربي، الثالثة، ١٤٠٣.
١٥٤. مجموعة مؤلفين، جستارهايي در فلسفة علوم انساني از ديدگاه آيت الله مصباح، دبيرخانة همايش فلسفة علوم انساني، قم، مؤسسه امام خميني، ١٣٨٩.
١٥٥. محمدپور، احمد، روش تحقيق كيفي ضد روش، طهران، جامعه‌شناسان، ١٣٩٢.
١٥٦. ـــــــــــــــــــ، روش در روش؛ دربارة ساخت معرفت در علوم انساني، طهران، جامعه‌شناسان، ١٣٨٩.
١٥٧. محمدرضايي، محمد، «نگاهي به پلوراليسم معرفتي»، قبسات، العدد ١٨، ١٣٧٩.
١٥٨. مرادي، مجيد، اسلامي‌سازي معرفت، تدوين و ترجمة مجيد مرادي، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٨٥.

١٥٩. مصباح، مجتبى، حسن يوسفيان، محمود فتحعلى (تحت إشراف محمد تقي مصباح يزدي)، فلسفه تعليم وتربيت در اسلام، طهران، مؤسسة فرهنگي مدرسه برهان، ١٣٩٠).
١٦٠. مصباح، مجتبي، «تأثير ارزش‌ها بر علوم انساني»، مجموعه مقالات همايش مباني فلسفي علوم انساني، جلد ٢، قم، مؤسسه امام خميني، ١٣٩١، ص٧٠-٩٣.
١٦١. مصباح، مجتبي، محمدعلي محيطي اردكان، بنيادي‌ترين انديشه‌ها، قم، مؤسسه امام خميني، ١٣٩٠.
١٦٢. مصباح‌يزدي، محمدتقي، «تبيين مفهوم مديريت اسلامي»، معرفت، عدد ١٧، سيف ١٣٧٥.
١٦٣. ـــــــــــــــ، آموزش فلسفه، طهران: نشر بين‌الملل، الثالثة، ١٣٨٢.
١٦٤. ـــــــــــــــ، جامعه و تاريخ از ديدگاه قرآن، طهران، سازمان تبليغات، ١٣٧٢.
١٦٥. ـــــــــــــــ، رابطة علم و دين، قم، مؤسسه امام خميني، ١٣٩٢.
١٦٦. ـــــــــــــــ، راهنماشناسى، طهران، اميركبير، ١٣٧٥.
١٦٧. ـــــــــــــــ، فلسفه اخلاق، تحقيق احمدحسين شريفي، طهران، نشر اميركبير، ١٣٨١.
١٦٨. ـــــــــــــــ، نقد و بررسي مكاتب اخلاقي، تحقيق احمدحسين شريفي، قم، مؤسسه امام خميني، ١٣٨٤.
١٦٩. مطهري، مرتضي، اسلام و مقتضيات زمان، في: مجموعه آثار، ج٢١، طهران، صدرا، ١٣٨٩.
١٧٠. ـــــــــــــــ، آشنايى با علوم اسلامي، طهران، صدرا، ١٣٧٤.
١٧١. ـــــــــــــــ، تكامل اجتماعي انسان، به ضميمه هدف زندگي و...، طهران، صدرا، ١٣٦٥.
١٧٢. ـــــــــــــــ، ده گفتار، «فريضه علم»، طهران: صدرا، ششم، ١٣٦٩.

١٧٣. ـــــــــــــــــــ، رشـد اسـلامي، في: امدادهاي غيبي در زندگي بشر، طهران، صدرا، هفتم، ١٣٧٤.

١. ـــــــــــــــــــ، ريشه‌هاي انقلاب اسـلامي، في: مجموعه آثار، ج٢٤، طهران، صدرا، ١٣٨٥.

١. ـــــــــــــــــــ، مسأله شناخت، طهران، صدرا، ششم، ١٣٧١.

١. ـــــــــــــــــــ، مسأله شناخت، في: مجموعه آثار ج١٣، طهران، صدرا، ١٣٨٠.

١. ـــــــــــــــــــ، معاد، في: مجموعه آثار، ج ٤، طهران، صدرا، ششم، ١٣٨٠.

١. ـــــــــــــــــــ، مقالات فلسفى، طهران، حكمت، الثالثة، ١٣٧٠.

١. ـــــــــــــــــــ، مقدمه‌اي بر جهان‌بيني اسـلامي (وحي و نبوت)، في: مجموعه آثار، ج٢، طهران، صدرا، ١٣٧٩.

١. ـــــــــــــــــــ، مقدمه‌اى بر جهان‌بينى اسلامى، طهران، صدرا، هشتم، ١٣٧١.

١٨١. ـــــــــــــــــــ، نقدى بر ماركسيسم، طهران، صدرا، ١٣٦٣.

١٨٢. ـــــــــــــــــــ، نهضت‌هاي اسـلامي في: صد سـاله اخـير، في: مجموعه آثار، ج٢٤، طهران، صدرا، ١٣٨٥.

١٨٣. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، اسماعيليان، دون تاريخ.

١٨. ـــــــــــــــــــ، المنطق، قم، فيروزآبادي، ١٤٠٨.

١٨٥. ملكيـان، مصطفي، «پيش‌فرض‌هاي بازسـازي اسـلامي علوم انسـاني در علم ديني؛ ديدگاه‌هـا و ملاحظات»، تدوين سـيدحميدرضا حسـني، مهدي علي‌پور و سـيدمحمدتقي موحدابطحي، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، التحرير الثاني، ١٣٩٠، صص٣٠٣-٣٢٢.

١٨. ـــــــــــــــــــ، «مفهوم علم بومي خطاسـت»، في مؤتمـر «علم بومي و علم جهاني: امكان يا امتناع؟»، هشـتم خرداد ١٣٨٦، إعادة نشر في: آيينة انديشه، دفتر تبليغات اسـلامي حوزة علميه قم، شـتاء ١٣٨٨، العدد ١٣، «اسلامي‌سـازي علوم انسـاني (١)، صص١١٧- ١٢٢.

١٨٧. ـــــــــــــــــ، راهي به رهايي، طهران، نگاه معاصر، ١٣٨٠.
١٨٨. مولـوی، جـلال الدين، مثنوی معنـوی، تصحيح: كريم زمانی، طهـران، نشر نگاه، ط١٠، ١٣٩٥.
١٨٩. ـــــــــــــــــ، مثنوي معنوي، دفتر سوم، طهران، نگاه، ط٥، ١٣٧٣.
١٩٠. نراقي، احسان، علوم اجتماعي و سير تكويني آن، طهران، فرزان، ١٣٧٩.
١٩١. نراقـي، احمد، «عينيـت در علم و رابطة آن با آموزه‌هاي دينـي»، في: كيان، العدد ٢٠، السنة١٣٧٣.
١٩٢. نراقي، محمدمهدي، جامع السـعادات، تصحيح سـيدمحمد كلانتر، بيروت، مؤسسـه الاعلمي للمطبوعات، چهارم، دون تاريخ.
١٩٣. نراقي، ملااحمد، معراج السعادة، تصحيح محمد نقدي، قم، دار هجرت، ١٣٧٧.
١٩٤. نصر، سيد حسين، «جهان‌بيني اسلامي و علم جديد»، ترجمة ضياء تاج‌الدين، في: علم ديني؛ ديدگاه‌ها و ملاحظات، تدوين سيدحميدرضا حسني، مهدي علي‌پور و سيدمحمدتقي موحد ابطحي، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، التحرير الثاني، ١٣٩٠، صص٦٩-٨٨.
١٩٥. نظرنژاد، نرگس، ماهيت و انواع تعريف، تبريز، دانشگاه تبريز، ١٣٨١.
١٩٦. هانتينگتون، سـاموئل، چالش‌هاي هويت در آمريكا، ترجمة: مجموعة مؤلفين، طهران، ابرار معاصر، ١٣٨٤).
١٩٧. هيک، جان، فلسفة دين، ترجمة بهرام راد، طهران، الهدي، ١٣٧٢.
١٩٨. واعظـي، احمد، درآمدي بـر هرمنوتيک، طهران، مؤسسـه فرهنگي دانش و انديشـه معاصر، ١٣٨٠.
١٩٩. وبر، ماكس، روش‌شناسي علوم اجتماعي، ترجمة حسن چاوشيان، طهران، نشر مركز، ١٣٨٢.
٢٠٠. ورام بن أبي فراس، مسعود بن عيسى، تنبيه الخواطر و نزهة النواظر معروف به مجموعه ورام، قم، مكتبة فقيه، ١٤١٠.

٢٠١. وينچ، پيتر، ايدهٔ علم اجتماعي و پيوند آن با فلسفه، ترجمة: گروه سمت، طهران، سمت، ١٣٧٢.

٢٠٢. يوسفيان، حسن و احمدحسين شريفي، پژوهشی در عصمت معصومان، طهران، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، الثانية، ١٣٨٨.

٢٠٣. ــــــــــــــــ، ، عقل و وحي، طهران، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، ١٣٨٢.

204. Abelson, Raziel, “Definition”, in Encyclopedia of Philosophy, Second Edition, Donald M. Borchert, Editor in Chief, USA, Thomson Gale, 2006, V2, p.664-677.

205. Berger, P. L., & T. Luckmann, The Social Construction of Reality, Garden City, Doubleday, 1966.

206. Braithwaite, R. B., "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief", in The Philosophy of Religion, ed. Basil Mitchell, pp.72-92.

207. Collins, Harry & Trevor Pinch, The Golem: What everyone should know about science, London: Cambridge University Press, 1993.

208. Comte, A., Introduction to Positive Philosophy, Indianapolis,Ind, Bobbs-Merrill, 1970.

209. Durkheim, E., The Rules of Sociological Method, Glencoe, Free Press, 1964.

210. Hollis, Martin, Models of Man: Philosophical Thoughts on Social Action, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

211. Hume, David, An Enquiry Concerning Human Understanding, edited by Antony Flew, USA: Open Court, 1988.

212. Kolakowski, L., Positivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle, Harmondsworth, Penguim, 1972.

213. MacDonad, Graham, «Ayer, Alfred Jules”, in Routledge Encyclopedia of Philosophy,

214. Merton, P. K., Social Theory and Social Structure, Glencoe, Free Press, 1957.

215. Mill, John Stuart, A System of Logic, New York & London, Harper & Brothers, Eighth Edicion.

216. Popper, K. R., "The Logic of Social Sciences", in The Positivist Dispute in German Sociology, Theodor W. Adorno & athers, Translated by Glyn Adey, London, Heinemann, 1976, p.87-105.

217. ————, Conjectures and Refutations, London, Routledge & Kegan Paul, 1972.

218. ————, The Poverty of Historicism, U.S.A., The Beacon Press, 1957.

219. Quine, W. V., "Contextual Definition" in The Oxford Companion to Philosophy, Edited by Ted Honderich, New York, Oxford University Press, 1995. Stich, Stephen P., "Cognitive Pluralism", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, in Edward Craig,( ed.), London: Routledge, 1998.

220. Taylor, Charles, Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

221. Wittgenstein, Ludwig, Philosophical Investigation, translated by G. E. M. Anscombe, New York: Macmillan Publishing, 1958.

222. ————, Tractatus Logico- Philosophicus, translated by D. F. Pears & B. F. McGuinness, London & New York: Routledge, 1961.

# هذا الكتاب

هـذا الكتـاب، هـو محاولـة للإجابـة عـن أسـئلة محوريـة تتعلـق بطبيعـة العلـوم الإنسـانية، وفروقهـا عـن غيرهـا مـن العلـوم، وبمعنـى العلـوم الإنسـانية الإسـلامية. ومـن بـين الأسـئلة التـي يطرحهـا الكتـاب: مـا هـي العلـوم الإنسـانية؟ ومـا الفـرق بينهـا وبـين العلـوم الأخـرى؟ ومـا هـي العلـوم الإنسـانية الإسـلامية؟ وهـل يمكـن حـصر منهجيـات البحـث في العلـوم الإنسـانية عـلى المناهـج التجريبيـة فقـط؟ ومـا دور القيـم والأخـلاق في تكويـن العلـوم الإنسـانية؟ وكيـف يمكـن الحديـث عـن العلـوم الإنسـانية الإسلامية مع الحفاظ على مبادئ الحيادية والموضوعية؟

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com