رأي وحوار

إسلامية المعرفة: رؤية مغايرة

مداخلة مع الدكتور لؤي صافي[1]

ابويعرب المرزوقي*

تمهيد

عندما طلب مني الزميل الفاضل محمد الطاهر الميساوي تقديم كتاب الأستاذ لؤي صافي *The Foundation of Knowledge* رحبت بالفكرة، لكني بعد أن قرأته خلال شهر رمضان المعظم الماضي، ترددت كثيراً لسببين:

الأول: هو تجنب ما قد يؤدي إليه التعارض التام بين تصور الأستاذ لؤي صافي لإشكالية المعرفة العلمية في علاقتها بالعقيدة وتصوري لها من عدم الموضوعية في عرضي للكتاب؛ إذ لا أريد أن أغبن أحداً حقه خاصة إذا كان القصد خدمة نفس القضية التي نؤمن بها معاً وهو إيمان ينبغي أن يكون منطلقاً للصداقة بيننا وللتعاون العلمي في خدمة الرسالة التي انبنت عليها حضارتنا.

لكن هذا السبب أقل أهمية من السبب الثاني، لأنه يمكن للمرء أن يغالب نفسه وقد ينجح إذا بذل الجهد اللازم فيكون موضوعياً قدر المستطاع في عرض آراء لا تتفق مع وجهة نظره، خاصة وهذا الجهد مدعوم بما أشرنا إليه من الاتحاد في الأهداف والسعي إلى التعاون المثمر من أجل تحقيقها.

الثاني: هو تجنب ما قد يؤدي إليه هذا التعارض بين تصورينا من التسرع والحكم بأنه معارضة مني لمهمة أسلمة المعرفة، إذا قصد بها تفعيل أحد أبعاد الحضارة عندنا لإخراجه من العطل الذي أصابه، دون أن

---

[1] هذا المقال محاورة لأطروحات إسلامية المعرفة من خلال كتاب الدكتور لؤي صافي: The Foundation of Knowledge، نشر الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م.

* دكتوراه دولة في الفلسفة؛ أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية، جامعة تونس الأولى.

يعني ذلك إخضاع المعرفة العلمية للعقيدة أو تصور أسس المعرفة العلمية مستمدة منها، فهذا التصور ليس ضرورياً عندي، بل قد يكون ضارّاً. ثم هو لم يكن من شروط الإبداع العلمي عند كبار علمائنا الذين كانوا بمنأى عن الجدل الدائر بين الفلاسفة والمتكلمين حول البعد العقدي من المعرفة الإنسانية إلا من حيث الدافع إلى طلب العلم والحض عليه وإخضاعه إلى الغايات الإنسانية التي لا تنافي القيم السامية دينية كانت أو غير دينية.

لكني مع ذلك أقدمت على هذه المحاولة، وأملي أن لا يكون الجد الذي أعامل به هذا المشروع عامة ومحاولة الأستاذ صافي خاصة مدعاة لأن يُصبح الخلاف اختلافاً، بل أرجوه أن يكون بداية صداقة وتعاون بيْني وبين الإخوة الحريصين على هذه المهمة المصيرية دون أن ألزمهم بهذا الخيار ودون أن يلزموني بالخيار المقابل.

ومن هذا المنطلق أقدم هذه المحاولة في مناقشة الأطروحات التي تضمنها كتاب الأستاذ لؤي صافي *The Foundation of Knowledge* وهي تتضمن العناصر الآتية:

- التقديم المادي
- تحليل مضمون الباب الأول
- تحليل مضمون البابين الثاني والثالث
- تحليل مضمون الباب الرابع

وقد جمعنا البابين الوسيطين لئلا نطيل القول فيهما كلا على حدة، إذ هما يستعرضان بصورة وجيزة ونقدية المنهجيات التي ينسبها الأستاذ صافي إلى الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي والفكر الغربي الحديث. وسنقصر النظر فيهما على مسألتين، كلتاهما مضاعفة، هما: إحاطة المؤلف بالمنهجيتين وبأساسهما الإحاطة الممكنة للمختص عادة، ثم طبيعة النقد الموجه لهما ووجاهته. أما الباب الأول والأخير فهما مربط الفرس في هذا **المصنف الصغير حجماً والكبير رهاناً**. لذلك فسنبسط البحث في موضوعاتهما لكون القضايا التي يعالجانها حيوية في مصير فكر النهضة العربية الإسلامية، بل للحضارة الإسلامية كلها وليس لفكرها فحسب. ومن ثَمّ فالحلول المقدمة لهما قد تحدد مصير الأجيال القادمة إيجاباً أو سلباً بحسب توفيقها أو

إخفاقها، وخاصة بحسب تحريرها من أسباب الاختلاف الموروثة التي تبعدنا عن تحقيق وحدة المسلمين غير المشروطة بالوحدانية الفكرية والمذهبية.

التقديم المادي

فكتاب *The Foundation of Knowledge* (**تأسيس المعرفة**) يقع في مائتين وأربع صفحات من الحجم المتوسط، وقد صدر عن الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا والمعهد العالمي للفكر الإسلامي. ويتألف العمل من أربعة أبواب يرأسها تمهيد ومقدمة شاملة وتذيلها خاتمة. وينتهي الكتاب بثبت للمراجع والمصادر المعتمدة.

فأما الباب الأول (ص 3-30) فعنوانه: *The Inadquacy of Establishd Methods*: (في عدم ملاءمة المناهج القائمة لغرض أسلمة المعرفة)، ويستعرض فيه المؤلف في فصل وحيد استعراضاً نقدياً الأجوبة السلبية والإيجابية عن السؤال الآتي: هل تقتضي أسلمة المعرفة منهجية خاصة وما هي المنهجية الملائمة لهذا الغرض؟ كما يتضمن الباب قبل المسألتين وتمهيداً لهما عرضاً لمشروع أسلمة المعرفة ومقترحات لتبسيطه مع أربعة جداول توضيحية لخطة الأسلمة ولخطة تبسيطها (ص 27-30).

وأما الباب الثاني (ص 33-119) فعنوانه: Classical Muslim Methods: (في المناهج الإسلامية الكلاسيكية)، ويقدّم فيها المؤلف المنهجية الإسلامية الكلاسيكية عند علماء الإسلام في ثلاثة فصول: خصص أولها لمنهجية علوم الأصول، وثانيها للمنطق، وثالثها لإشكالية العلم وأسسه الميتافيزيقية. ويتضمن هذا الباب كثيراً من الجداول التوضيحية المنهجية النصية وللأشكال المنطقية.

وأما الباب الثالث (ص 123-167) فعنوانه: Modern Western Methods: (في المناهج الغربية الحديثة)، ويقوّم فيه المؤلف المناهج الغربية الحديثة في فصلين: خصص أولهما للتحليل التجريبي وقواعد الاستنباط الاستقرائي، وثانيهما لإشكالية منهج العلوم الطبيعية وخصوصية الدراسات الاجتماعية التي تجعله قاصراً في دراستها.

وأما الباب الأخير (ص 171-196) فعنوانه: An Alternative Methodology: (منهجية بديلة)، ويبحث المؤلف في فصله اليتيم إشكالية السعي إلى العلاج الموحد بين الشريعة والاستنباط الاجتماعي مقدماً حلَّه لأعتى الإشكاليات التي استُخلصت من الأبواب الثلاثة السابقة. ويتضمن الباب في غايته أربعة جداول توضيحية: الأولان منها للاستنباط النصي والتاريخي كلاً على حدة، والثالث لهما معاً، والأخير يجمع بين الثالث وتحليل القرائن الظرفية.

لذلك فهذا الباب يعد مجمع الإشكاليات الرئيسة الموضوعية، أعني:

1- إشكالية المفروضات الميتافيزيقية للمعرفة التجريبية.

2- إشكالية الوحي والعلوم الاجتماعية.

3- إشكالية العلاقة بين حقيقة التجربة وحقيقة الوحي من حيث صفة البداهة.

4- إشكالية الوحي والعلوم الاجتماعية.

5- إشكالية مصادر المعرفة.

6- إشكالية الوحي بما هو مصدر معرفة (قواعد الاستنباط النصي).

7- إشكالية التاريخ بما هو مصدر معرفة (قواعد الاستنباط التاريخي).

8- إشكالية التمشي المنهجي الموحد.

9- إشكالية الإطار النظري وبناء الأنساق النظرية.

10- وأخيراً ملاحظات ختامية.

عرض تحليلي لمضمون الباب الأول

يعالج الباب الأول مسألتين:

الأولى عملية، وتتعلق بعرض الخطة المقترحة لأسلمة المعرفة ومناقشتها بهدف تبسيطها تبسيطاً يجعلها أكثر إجرائية في تحقيق الغايات المستهدفة منها: وهذا التبسيط مفيد تعليمياً، **ومن ثمّ فهو ملائم للغرض ومساعد على تحقيقه بكلفة أقل دون حاجة إلى هندام ثقيل من المؤسسات البيروقراطية.**

والثانية نظرية، وتتعلق بعلاج إشكالية الأسس المنهجية التي ينبغي أن تستند إليها هذه الأسلمة، وذلك بحسب الدرجتين الآتيتين:

1- الدرجة المبدئية المتعلقة بحاجة الأسلمة إلى هذه الأسس أو عدم حاجتها.

2- الدرجة التعيينية المتعلقة بتحديد هذه الأسس من خلال بعض النماذج.

ويناقش المؤلف في الأولى الحلين اللذين يجيبان بالنفي عن السؤال المبدئي: حل الأستاذ فضل الرحمن والأستاذ محمد سعيد رمضان البوطي، وفي الثانية الحلين اللذين يجيبان بالإيجاب عن السؤال المبدئي ويقدمان حلاً تعيينياً لهذه الأسس: حل الأستاذ محمد عارف وحل الأستاذ عبد الرشيد متين، معتبراً الحل الذي قدمته الأستاذة منى أبو الفضل خطوة في الاتجاه الصحيح.

ويبيّن أن المسألة العملية التي تقدمت في عمل الأستاذ لؤي صافي لا يمكن حسب رأينا أن تحسم قبل التدقيق في المسألة النظرية: **وهو قد فعل لكونه حاصلاً بعد على نتائج عمله التي يفترضها تبسيطه المقترح**. لكنها قد تقبل الدراسة من دونها، إذا حُصرت في مجرد التخطيط لتوطين العلوم الحديثة دون ربطها بمشروع الأسلمة المستهدف في هذا البحث، ذلك أن أسلمة المعرفة سواء كانت تقتضي منهجية أو لا تقتضيها فإنها تبقى مهمة لا بدّ منها: **إذ لا أحد ينكر اليوم أن البعد العلمي في حضارتنا لا يزال عاطلاً على الأقل في بعده المبدع.**

لكن ينبغي الفصل بين الأمور الآتية إذا أردنا البحث في إشكالية أسلمة المعرفة بصورة منهجية: **1– كيف نجعل الإنسان عامة عالماً (التكوين العلمي)؟ 2– كيف نجعل الإنسان عامة مسلماً (التربية الدينية)؟، 3– كيف نجعل الإنسان العالم مسلماً (الوصل بين التربية الدينية المتقدمة والتربية العلمية اللاحقة)؟، 4– كيف نجعل الإنسان المسلم عالماً (الوصل بيت التربية الدينية المتقدمة والتربية العلمية اللاحقة)؟، 5– وأخيراً كيف نجمع المهمتين فنجعل الإنسان مسلماً وعالماً في الوقت نفسه دون أن تضيم أي منهما الأخرى، بل تكون كل منهما مساعدة على الأخرى؟**

وهذه هي الخطة التي تتعلق بها **أسلمة المعرفة** كما تناولها هذا المصنف، وكما يناقش الأستاذ صافي شروطها المنهجية (أو بصورة أدق الأسس الميتافيزيقية والخلقية التي تجعل التربيتين متوائمتين تواؤماً ناجحاً مثلما هو الشأن في الغرب).

فكيف عالج الأستاذ صافي مسألة **الأسس المنهجية** التي تحتاجها مهمة أسلمة المعرفة في مستوييها المبدئي والتعييني اللذين أشرنا إليهما؟ وهل ميز الأستاذ صافي بين مشكل منهجية أسلمة العلوم (بمعنى منهجية إدخال العلوم الحديثة (بمعنى جعلها خاضعة لنظرة إسلامية للوجود والقيمة)؟ وما هي العلة الضمنية التي جعلته يوحد بين المشكلتين دون تصريح؟

ذلك أن المشكل الأول يبدو قضية بدهية قلّ أن يوجد فيها اختلاف، ويمكن أن يكون الجواب فيها موحداً وقابلاً للإنجاز لكونه يتعلق بمسألة تربوية وحضارية لا تقبل التأخير، فضلاً عن كونها مُورست منذ ما يناهز القرن بصورة عفوية أحياناً وبصورة مخططة أحياناً أخرى وكان الحل فيها مربع الخيارات: **1– مدارس التعليم التقليدي، 2– ومدارس التعليم الحديث، 3– ومدارس التعليم التقليدي المطعم بالحديث، 4– ومدارس التعليم المطعم بالتقليدي.**

ولعل مشروع النخبة الداعية إلى **إسلامية المعرفة** والملتزمة بها **(ومنها الأستاذ صافي)** علته ملاحظة الإخفاق الحاصل في الوجوه الأربعة، فتكون الدعوة إلى حل خامس علاجاً لهذا الإخفاق الذي فسر بنقائص الحلول الأربعة: إنه حل التربية الواحدة ذات المقومين المتلازمين. وعندئذ فقط نفهم كيف يصبح حل المشكل

الأول (التربوي والحضاري) مشروطاً بحل المشكل الثاني (**المنهجي والابستمولوجي**) الذي يقتضي –متقدماً عليه– الجوابَ عن السؤال الآتي (**الذي هو فلسفي وميتافيزيقي**)؛ **هل العلوم الحديثة تتضمن نظرة للوجود منافية للإسلام فتقتضي أن نخلصها منها؟ أو نظرة محايدة بالقياس إلى الإسلام فتقتضي أن نجعلها ملتزمة به؟**

ولكن ألا تكون صياغة السؤال بهذه الصورة تسليماً بالمقابلة بين اللائكية الكنسية إذ نجد فيها الوصف اللائكي للعلم والدين مع رفض الحل اللائكي باقتراح عكسه، أعني الحل الكنسي المتمثل في استتباع العلم للدين؟ فالحل اللائكي يطلب الفصل بينهما للتعارض المزعوم، والحل الكنسي يطلب الوصل بينهما بالتمسيح الذي عوضته هنا الأسلمة المخلصة من التعارض؟ فهل صحيح أن العالم المسلم يوجد أمام هذا الخيار وأن الحل المقترح يخلصه منه؟

"A Muslim scientist has to either embraceWestern methods, and hence exclude revelation as a source of knowledge, or accept revelation at the expense of completely abandoing modern methods and confining himself to purely classical methods"p.5

(لن نترجم من الشواهد إلاّ ما كان بغير الإنجليزية: فلغة المناقشة هي اللغة العربية ولغة الكتاب هي الإنجليزية، وكلتا اللغتين مفروضة فيمن يهمه الأمر).

لم يهتم الأستاذ صافي بالبحث في المسألة الأولى (التربوية والحضارية) لكونه يعتبرها من المفروغ منه، وركز على المسألة الثانية (المنهجية والإبستمولوجية) فعالجها علاجاً يفترض الجواب (الفلسفي والميتافيزيقي) بالإيجاب عن اتصاف العلوم الحديثة بالأمرين معاً: **فهي تتضمن نظرة وجودية منافية للإسلام لا للأديان عامة (لكون العامل الذي يعتبر سبب عدم نقاوتها هو القيم اللاواعية أو الواعية التي أخذتها من المجتمع الغربي) وهي في أدنى الأحوال غير ملزمة به، وهذا من مسلمات هذا المصنف الصريحة على الرغم من أن المؤلف لم يصغها صراحة، لكنه لم يضع مشكل بداهتها على محك البحث، كما أنه لم يتم تحديد هذا**

الأمر المنافي أو المحايد، وتعيينهما بصورة تمكن من مناقشتهما: لأن مجرد نسبة النظرة الوجودية الضمنية أو الصريحة للخصوصية الاجتماعية الغربية ليس كافياً لإثبات أنها خاصة بالغرب وصادرة عن أمر ليس ذاتياً للممارسة العلمية نفسها بصرف النظر عن الخصوصيات الاجتماعية: لذلك أشرنا إلى كون جل النظرات الوجودية والقيم الفلسفية التي نعتبرها غريبة (مع ما نتج عنها من خيارات منهجية) وجد ما يماثلها في الحضارات السابقة عندنا وعند الغرب الوسيط بل وعند الهلنستيين واليونان.

ولكن أليس هذا الطرح قابلاً لأن يعيدنا إلى مشكل عويص عانت منه الحضارة العربية الإسلامية؟ أليس أساس الحل الذي يقدمه هذا الطرح مصدراً لإشكاليات دونها إشكاليات المشكل الذي نريد علاجه استعصاء: فأي إسلام تناقضه العلوم أو لا تلتزم به ونريد أن نوفقها معه أو نلزمها به؟ وماذا في العلوم ما يناقض الإسلام أو لا يلتزم به لنقوّمه فنخلص العلم منه ليماشي الإسلام؟ فالإسلام متعدد ومنه نبعت نظرات وجودية لا تكاد تحصى، بل إن جل النظرات الوجودية والقيمية التي نجدها في الفلسفات الحالية وفي ما بني عليها من علوم –بتياراتها الأربعة: 1- الوضعي النظري (الفلسفة التحليلية)، 2- والوضعي العملي (الفلسفة الماركسية)، 3- والبديل الراد عليهما بفلسفات الوجود (من هوسرل إلى هيدجر)، 4- والبديل الراد عليهما بفلسفات المعرفة (الذرائعيات جميعاً) – لها بذور في النظرات الفلسفية والكلامية والصوفية السابقة عند اليونان، ثم عندنا، ثم عند من وَالانا من الأمم التي أسهمت في تكوين التراث الفكري الإنساني السائد حالياً والمتعلق بهذا المجال.

وقد ناقش الأستاذ صافي **المستوى المبدئي من قضية المنهجية (حاجة الأسلمة إلى المنهجية أو استغناؤها عنها)** في صيغها التي ضبطها من خلال الرد على الأستاذين فضل الرحمن والبوطي، أعني الرد على الحجتين الآتيتين:

الأولى (حجة فضل الرحمن) ترجع إلى الأساس الآتي: يكفي أن نوجد العلماء المسلمين حتى تتأسلم المعرفة، لأن المسألة ليست مسألة أسس منهجية، بل هي مسألة إيجاد الممارسة العلمية عند المسلمين المعاصرين. وطبعاً فهذا الموقف من الأستاذ فضل الرحمن يتضمن **مسلمة الطابع الكلي والكوني للمنهجية** ونسبة التلوين العقدي لاستعمالها إلى الأسلوب العلمي أكثر من نسبتها إلى المنهج. لذلك فهي عنده ذات

صلة بصاحب الممارسة وبكيفية الممارسة لا بالمنهج الذي يمكن أن يكون محايداً على الرغم من تعدد النظرات الوجودية.

الثانية (حجة الأستاذ البوطي) – وهي مستمدة من حل انتهى إليه علماء الإسلام في العصر الكلاسيكي وحصل عليه الإجماع حتى بين ممثلي خلاف المدرستين الفلسفية والكلامية في الإسلام السني على الرغم من بلوغه حد الاختلاف الأقصى (الغزالي في مقدمات التهافت وابن رشد في فتوى فصل المقال)– ترد على الأساس الآتي: المنهج مجرد أداة ليس له صفة عقدية ويمكن أن يستعمل دون تأسيس عقدي.

لن نطيل في عرض جزئيات الرد الذي قدمه الأستاذ صافي ويكفي أن نبين أنه يرجع إلى صياغة الآتية. فرده على حل الأستاذ فضل الرحمن يمكن أن يصاغ هكذا: أليس حصر مسألة الأسلمة في إيجاد العلماء المسلمين أو الممارسة العلمية عند المسلمين المحدثين حلاً دورياً؟ فكيف سنوجدهم من دون خطة ذات منهجية إسلامية؟ ألا يعني ذلك –إذا لم يتقدم عليه حل مسألة المنهج– إيجادهم بالصورة التي يتم بها إيجاد العلماء في الغرب من دون فرق، ففيم سيتمثل عندئذٍ الطابع الإسلامي لتكوينهم العلمي؟ وأساس الجواب أن الأستاذ صافي يعتبر العلوم الغربية غير محايدة من حيث النظرة الوجودية والقيم الخلقية فضلاً عن التكوين نفسه وهي متضمنة لنظرة منافية ببعض عناصرها للإسلام:

"By employing positivistic, and hence historical methods. Western methodology raise to level of universality practices abstrsacted from contemporary Western society, therby elevating norms embodid in modern society to the statue of universal laws. As such, the methods embraced by western scholarship, even when they remain purely technical, produce normaly baised laws and theories". p.5.

وهذا الحكم الذي قد تبدو صحته العامة غير مثيرة للجدل يقتضي إشارتين تضفيان عليه بعض النسبية وتحددان مدلوله الحقيقي:

الإشارة الأولى تتعلق بحدين يتضمن الحكم أحدهما تضمناً صريحاً، والثاني بصورة شبه ضمنية. فالمعايير التي رفعت إلى الكلية على الرغم من أن كونها خاصة بالمجتمعات الغربية تتعلق بمدرسة واحدة هي المدرسة الوضعية المذكورة بالاسم وصراحة، لأن المدارس العلمية الغربية ليست كلها وضعية المنهج (إذ الكاتب نفسه أشار قبل هذا الحكم بقليل إلى التطور من السلوكية إلى ما بعدها)، والمعايير التي عممت تخص العلوم الاجتماعية دون سواها وإلاّ بات مفهوم الممارسات –الاجتماعية التي عممت فرفعت إلى حد الكلية– غير مفهوم.

والإشارة الثانية –وهي مهمة جداً– تتعلق بالانتقال الممكن من وجود "فضالة الذاتية" (Residual subjectivity) الناتجة عن الالتزام السلبي بالعقيدة الدينية والتي تحد من الموضوعية في العلوم الاجتماعية عند الغربيين إلى وجوب الزيادة التي ستحد منها عندنا سعياً منا إلى تلخيص العلم من اللائكية ليلتزم بالإسلام:

"secondly throughout the last three centuries, Western scholarship was able to completely eliminate revelation as a source of knowledge, thereby reducing it into the level of mere between Western scholorship and revelation in its biblical from, a Muslim scientist finds it impossible to incorporate revelation into social scientific research by relying on modern western methodology.".p.5.

وتفترض هذه النتيجة افتراضين غير ثابتين فضلاً عن كونهما ضارين بالعلم والإسلام ومن ثمّ بمشروع الأسلمة:

أولاً: إن لموقف الإسلام من المعرفة العلمية نظرة للوجود ونتائج شبيهة بالنظرة التوراتية بحيث يكون ما سعى العلماء الغربيون إلى تخليص العلم منه ليس مقصوراً على التخلص من خصوصيات النظرة التوراتية، بل هو تخلص من نظرة جميع الأديان بما فيها نظرة الإسلام.

ثانياً: أن العلم لا يمكن أن يتأسس ما لم يستند إلى جزء مستمد من الوحي: وهو ما يعرض العلم إلى الجمود (لئلا يبدل ما أخذه من الوحي، وتلك هي علة الموقف اللائكي المنطقية)، وكلا الأمرين ممتنع، وهما كلاهما منافيات للإسلام حسب رأينا كما أثبتنا ذلك في غير هذا الموضع.

وبذلك لا تكون المعايير التي أطلقت الجزء العقدي التوراتي من لاوعي العلم عند تكونه في خطاه الأولى، ذلك اللاوعي الذي يسعى العلماء الغربيون أنفسهم إلى التخلص منه كلما تمكنوا من إدراكه ولا يكون ما يبقى منه موجوداً باقياً برغبة منهم، بل لكونهم لم يتمكنوا من التخلص منه، بل هو هذا المسعى إلى الموضوعية والتحرر من سيطرة النظرة التوراتية على المعرفة العلمية: فتصبح الأسلمة عودة إلى ما يشبه ما كان حاصلاً قبل هذا التخليص الذي حققه العلماء في الغرب.

لكن منزلة المعرفة العلمية ونتائجها في الإسلام غيرها في **التوراة والإنجيل**، وذلك ما كان مفروغاً منه قبل الانحطاط، ما حاول الشيخ عبده إثباته في بداية القرن رداً على هناتو مثلاً في كتابه **المسيحية والإسلام**. ولذلك فقد يكون التخليص الذي حققه العلماء الغربيون من هيمنة الكنيسة وعلمها الخرافي أمراً يقربهم من النظرة الإسلامية في هذا المجال –وهي نظرة تتجنب تقديم مضمون علمي محدد يمكن أن يتعارض مع نتائج العلم– بدلاً من أن يكون إبعاداً لهم عنها، ويكون تصور الأسلمة بهذه الصورة عودة إلى الموقف الكنسي ومن ثمّ فهي ابتعاد عن الإسلام يفوق في ضرره الابتعاد اللائكي عنه: **فالقرآن** نفسه يعتبر ما ورد في **التوراة الإنجيل** المحرفين أساطير (Myth) ومختلقات (Fiction) وضعها الأحبار، ومن ثمّ فلا يمكن أن تكون حصيلة إزالته مانعةً للعالم المسلم من العلم أو داعية له لتعويضها بشيء من الوحي في العلم الاجتماعي.

ذلك أننا بذلك نكون وكأننا قد قلبنا الوجود وجوباً وقلنا: إذا كانت علومهم لا تخلو من البعد العقدي اللائكي الذي أزال منها البعد الديني فلنجعل علومنا متضمنة لما يناظره من حضارتنا بالعكس لإرجاع البعد الديني. ولكن ألا تصبح الفضالة الدينية التي أرادوا هم التخلص منها في سعيهم إلى الموضوعية

زيادة نزيدها نحن بالقصد فلا يكون مطلوبنا هو الموضوعية بل الأمر المقابل لها؟ ولِمَ نتصور الأسلمة مضطرة إلى جعل العلم بحاجة إلى إضافة الوحي مصدراً للمعرفة في علم المجال الاجتماعي؟

ألسْنا بذلك نرهن الأسلمة بشروط ما أنزل الله بها من سلطان؟ ثم ألاَ يصبح الحائل دون الموضوعية والإطلاق الذي كان فضالة عندهم لم يستطيعوا التخلص منها زيادة عندنا نريد إضافتها عن قصد فنفقد علمنا الموضوعية والنسبية؟ خاصة إذا لم يتقدم على ذلك إثباتُ أن تلك المعايير التي عممت لم تكن غايتُها البحثَ عن الموضوعية وشروط العلمية، بل كان ثمرة خطة مقصودة هدفها تغريب العلم "بتلييكه" فنقابلها بخطة مضادة هدفها تخليصه من التغريب وتشريقه بأسلمته؟ وبذلك نحط من الإسلام إلى مجرد منزلة عقدية شبيهة بما خلّص منه علماء الغرب العلم: وتلك هي المنزلة الكنسية التي عارضت نظريات جاليلي مثلاً.

وهذه المسألة مسألة مهمة لكننا لن نعود إليها لكونها تعم كل وجوه حياتنا وأنشطتنا في المحاكاة المتسرعة للغرب إيجاباً (بأخذ ما عنده)، أو سلباً رداً للفعل (بقلب ما عند وأخذ عكسه) ولا تخص هذه الإشكالية وحدها: نريد أن نكون مثله حتى في عيوبه، إذ بهاذ المعنى تصبح أسلمة العلوم وكأنها رد على تمسيحها أو تلييكها.

أما رد الأستاذ صافي على حل الأستاذ البوطي فيمكن أن يرجع إلى هذه الصياغة، فالقول بالطابع الأداتي للمنهج عند القدماء لم يكن فعلياً، بل هو لم يتجاوز الكلام إلى الفعل، وإلاّ لتعذر أن نفهم الأمرين الآتيين: فالخلاف بين طرفي النزاع قد وصل إلى حد التنافي والطرف الكلامي ذهب إلى حد الدعوة إلى إهمال العلوم العقلية الفلسفية بصورة مطلقة —سداً للذرائع– إذا ما استثنينا المنطق في حدود انطباقه على النصوص الأصولية.

وحتى هذا الاستثناء نفسه فإنه قد كان مشروطاً عند المتكلمين بكون المنهج أداة عارية عن العقيدة ومقتصراً على ما لا مساس له بالعقائد، أو على الأقل إذا لم يؤد استعماله إلى ما له مساس بها، وخاصة إذا كانت النتائج بينة التناقض معها: لكن العلوم الاجتماعية التي نبحث لها عن منهج كلها ذات مساس بالعقائد هذه أيضاً ضمنية من ضمنيات بحث الأستاذ صافي لكونه يتكلم عن المعرفة عامة، لكنه يقصد

المعرفة في مجال العلوم الاجتماعي)، إذ المسائل الاجتماعية هي في الوقت نفسه مادة للعلم الشرعي ومادة للعلم الوضعي.

فهل يمكن أن نطبق على العلوم الاجتماعية ما طبقه الغزالي على العلوم الطبيعية فنميز بين بعدها الوضعي (تطبيق الرياضيات على الفلك: علم طبيعة رياضي) وأسسها الميتافيزيقية (نفس السببية)؟ ألم يقع الغزالي في تناقض عندما استعمل المنطق أداة للتعريف والاستنتاج في أصول الفقه دون أن ينتبه إلى أن ذلك يقتضي التسليم بالأسس الميتافيزيقية لهذا المنطق، وهو أمر فهمه ابن تيمية فيما بعد وحاول البحث عن منطق متخلص من الالتزام الوجودي المصاحب للمنطق الأرسطي: مبدأ المطابقة بين العلم والوجود (أو التوحيد بين الإدراك والوجود) الذي تستند إليه كل مبادئ العقل والعلم الأرسطي المستند إليها:نظرية الحد والماهية (المقالة الثانية من **التحليلات الأواخر**) ونظرية القياس والبرهان (المقالة الأولى منها)؟

وقد ختم الأستاذ صافي هذا الباب **بمبدأ أساسي** يمكن أن نقول إنه قد أسهم إسهاماً كبيراً بإشارته إليه وتأكيده إياه في إبراز أهم مؤسسات الحضارة العربية الإسلامية أعني المبدأ الذي بحكمه تكون إسلامية المعرفة أمراً يحدده الإجماع الذي يضفي وحده طابع الشرعية على الاجتهاد في المجتمع الإسلامي:

"The knowledge produced throught this prodcedure cannot readly be described as an Islamized Knowledge for it has first to undergo a close examination by the larger Muslim scientific community.Only by passing the critical scrunity of otherMuslim scholars can the work produced by individual scholars be elevated to the level of Islamized knowledge .To use terminology of usul al fiqh we can say that only when individual ijtihad of Muslim scientests substantied by the process of ijma canit be considered as part of the body of verified knowledge" p 24- 25.

إن هذا المبدأ الأساسي في نظرية الحقيقة العلمية عند المسلمين بما هي ثمرة الاجتهاد الذي تقره الجماعة العلمية وتجمع عليه يعد حسب رأيي مبدأً ثورياً، لكنه يشرط أمرين مهمين لعل الأستاذ صافي قد سها عنهما دون أن يكون غافلاً عن ضرورتهما على الرغم من عدم التصريح بهما في هذا العمل، بل وعلى الرغم من مناقضة الحلول المقدمة في الأبواب اللاحقة لهما:

الأول هو أن حصر الجماعة العلمية في العلماء المسلمين لا يقبل إلاّ إذا تعلق الأمر بالمسائل الدينية والشرعية، لأنه لو عمم على المسائل العلمية الأخرى الطبيعية والاجتماعية لأصبحت الجماعة العلمية الإسلامية مضطرة إلى العيش في عزلة ولكانت المعايير المنهجية التي تستعملها لتحديد علمية التعبير العلمي عن الحقائق العلمية خاصة بها وليست كلية شاملة للجماعة العلمية في العالم كله، إلاّ إذا كان هاذ التغيير قد أدى إلى قبول الجماعة العلمية من غير المسلمين ما ستضفيه الأسلمة فصار مسّلماً به من الجميع.

الثاني –وهو أهم من الأول– هو الأساس الميتافيزيقي لهذا المعيار المحدد للحقيقة العلمية. فإذا كانت الجماعة العلمية لم تعد خاضعة لمعيار المطابقة مع الواقع– لكونه يفترض الوحدة بين الوجود والإدراك العلمي في غاية العملية المعرفية، تلك الوحدة التي تخلت عنها إلى الأبد– بل هي أصبحت المطابقة مع الأسس والمنظومات النظرية التي يتفق العلماء على كفايتها لترجمة المعطيات التجريبية الحاصلة أو الممكنة في عصر من عصور المعرفة العلمية.

والمعلوم أن حل **الغزالي** تمثل في بناء عدم التعارض بين الدين والعلم على هذا الأساس الذي ينقل المعرفة العقلية من نظرية المطابقة مع شروط إجماع المجتهدين، فحصر العلم في المعرفة التي لا يمكن أن تزعم إدراك الوجود على حقيقته، بل تقتصر على إدراك العلاقات القانونية.

والمعلوم كذلك أن ابن رشد قد رفض هذا الحل وادعى للعقل القدرة على المعرفة الميتافيزيقية، والأستاذ صافي أميل إلى الحل الرشدي وهو يعارض حل الغزالي: أفلا يعيدنا ذلك إلى إشكالية التوفيق التقليدية (في شكلها المتقدم على الغزالي عندنا وعلى كانط عند الغرب) بين معرفتين (الدينية والعلمية)، كلتاهما لها القدرة على إدراك الحقيقة المطلقة؟

عرض تحليلي لمضمون البابين الثاني والثالث

نجمع بين البابين الثاني والثالث كما أسلفنا لأن غرضهما واحد، على الرغم من ثنائية المجال: إنه السعي إلى تحديد مقومات المنهج المطلوب من خلال الاستعراض النقدي للمنهجين السائدين عندنا وسيطاً (وحالياً عند أصحاب العلم التقليدي) وفي الغرب حديثاً (وعند من تعلم منا بالطريقة الغربية)، فالباب الثاني يعالج ثلاث مسائل في فصوله الثلاثة هي: 1- التحليل النصي: قواعد الاستنباط المباشر (البيان)، 2- والتحليل المنطقي: قواعد الاستنباط النسقي، 3- والعلم وإشكالية المعرفة الميتافيزيقية.

والباب الثالث يعالج في فصليه مسألتين هما: 1- التحليل التجريبي أو قواعد الاستنباط الاستقرائي، 2- ومناهج العلوم الطبيعية وخصوصية الدراسات الاجتماعية.

فأما المسألتان الأوليان من الباب الثاني فتقتصران على استعراض عنصري المنهجية التقليدية، عنيت المنهجية المستمدة من علاج النصوص والمنهجية المستمدة من المنطق. لكن هذين العنصرين كانا، كما هو معلوم منذ مناظرة **السيرافي ومتى بن يونس**، في صراع دائم، فالأولى تعد منهجية نابعة من العلم الأهلي والثانية تعد منهجية نابعة من العلم الأجنبي. لذلك فإنه من الطبيعي أن يكون الفصل الأخير من هذا الباب باحثاً في ذروة هذا الصدام الإبستمولوجي والأنطولوجي بين ممثل العلوم الأهلية وممثل العلوم الأجنبية، أعني بين **الغزالي وابن رشد** حول الميتافيزيقا أو إمكانية تجاوز العلم الذي هو نسي ووضعي إلى الميتافيزيقا التي يزعم الفلاسفة أنها علم مطلق.

وقد ذكرنا أن الأستاذ صافي ميّال إلى الحل الرشدي في مسألة السببية (والتقابل بين موقفينا علته هذا الميل)، على الرغم من تسليمه بأن **الغزالي** في رفضه للسببية لم يرفض معها المعرفة العلمية، إذ هو يقولك

So while accepting natural science,AL-ghazzali denis the very principle wich makes the study of nature possible.p.107.

ولعل الداعي الأساسي لهذا الميل هو القبول بما يُلزم **ابن رشد الغزالي** به: نفي السببية يلزم عنه حسب **ابن رشد** نفي التنوع الوجودي للزومه عن نفي الطبائع اللازم عن نفي السببية:

The danger that Ibn Rushd saw in the trend represented by al-ghazzali lies in the attempt to deny the diverse and multi-facted nature of reality.If things are denied their individual existance nd intrinsic properties, then differenciation and strafiction of reality. Things are denied their indvidual exsistance and intrinsic properties ,then diffrenciation and stratifcation of reality become superfluous.

لكن هذا الإلزام الرشدي للغزالي لا مسوغ له، لكون **الغزالي** لم يسلم به أولاً، ولأنه قد استبدل بمفهوم الطبيعة الذي نفاه مفهوماً أثبته صراحة هو مفهوم الخِلقة التي تعني الإبقاء على التنوع الوجودي الموجود في الطبيعة دون المحافظة على التأثير الضروري الملازم لها عند **ابن رشد** وعند كل القائلين بالنظرية الأرسطية في العلم بما هو علم جواهر وليس علم علاقات وقوانين: "إن ثبت أن الممكن كونه [أي ما ليس مشروطاً بالضرورة تأثيراً وتأثراً] لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المجالات [التي تنتج عن نفي الطبائع]".[2] لذلك كانت هذه النقلة –التي نفهم أنها لم تفهم في عصر **الغزالي** ونعجب من عدم فهمها الآن– أكبر ثورة شارطة لتأسيس العلم الحديث الذي صار علم بنى رياضية متشابكة ولم يبق علم طبائع وجودية متبادلة التأثير والتأثر.

كما أن البحث في الأسس الميتافيزيقية للمنهجية العلمية ينبغي أن يتقدم عليه تحديد وجه المعرفة العلمية الذي تتدخل فيه الميتافيزيقا: هل هو وجهها الصوري أم هو وجهها المضموني؟ ألم يقل الغزالي قولته الشهيرة: "وأعظم ما يفرح به الملاحدة أن يصرح ناصر الشرع بأن هذا وأمثاله [الفلك الرياضي] على خلاف الشرع فيسهل عليه إبطال الشرع إن كان شرطه أمثال ذلك، وهذا لأن البحث [الإلهي] في العالم عن كونه حادثاً أو قديماً ثم إذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة، أو بسيطاً، أو مثمناً، أو مسدساً، وسواء كانت السموات

[2] الغزالي، أبوحامد: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط6، 1980، ص244-245.

وما تحتها ثلاث عشرة طبقة كما قالوه أو أقل أو أكثر، فنسبة النظر فيها إلى البحث الإلهي كنسبة النظر إلى طبقات البصل وعددها وعدد حب الرمان. فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيف ما كانت".[3]

ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن ترتيب الفصول في هذا الباب يفيد أن الطرق البيانية الموصوفة بكونها مباشرة قد اعتبرت أيسر وأقل تعقيداً من الطرق المنطقية الموصوفة بكونها نسقية. لكن ذلك ليس بالأمر البدهي. فمن البين بنفسه، في المنطق الحديث، أن اللغات الطبيعية (التي يُنسَب إليها البيانُ آلية إفادةٍ وكيفيةَ استنباط) أكثرُ تعقيداً من اللغات الاصطناعية، لكون ترجمةِ هذه ترجمةً منطقية أيسرُ من ترجمة تلك، إن سلمنا بإمكانها غير الثابت. فهل تكون نسبة الأولى إلى البيان والاستدلال المباشر مستندة إلى ثلاثية **الجابري** المعارضة لروح العلم الحديث، لكونها تقابله تمام المقابلة إن سلمنا بوجود الثلاثية (حيث يكون البرهان أقلها حقيقة لكونه مجرد وهم في أذهان أصحابه-إذا فهم على حقيقته، أي المطابقة التامة بين العلم والمعلوم- ثم يأتي العرفان وسيطاً فيكون أرقاها البيان)؟

وعلى الرغم من كون الأستاذ صافي من معارضي الوضعية عامة و"وضعية" **الجابري** خاصة، فإن هذا الباب يبدو وكأنه خاضع لمنطق هذه الثلاثية، إذ نجد منهج البيان في فصله الأول ومنهج البرهان في فصله الثاني ومناصرة حل أصحاب البرهان على حل أصحاب العرفان والبيان في الفصل الأخير (المقابلة بين **ابن رشد** صاحب البرهان **والغزالي** صاحب البين والعرفان، تلك المقابلة التي حسمت لصالح الأول بالاستناد إلى موقف معارض للنظريات العلمية الحديثة بل والمعاصرة). وسنرى أن في هذا الترتيب مناقضةً تامة لحجج الحل الواردة في الباب الثالث والساعية إلى استنتاج الحاجة إلى الجمع بين المنهجيتين من منطلق خصوصية علوم الاجتماع التي هي أكثر تعقيداً وتنسب إلى عالم الحرية الذي لا تكفي فيه المنهجية الطبعانية، والمعلوم أن هذه المنهجية غنية عن منهجية العلوم الطبيعية وتكفي فيها منهجية المنطق أو الرياضيات والتجربة)، فكيف تكون أداة منهجية العلوم الطبيعية الأبسط (التحليل المنطقي) أكثر تعقيداً من أداة العلوم الاجتماعية (التأويل الرمزي) الأكثر تعقيداً؟

---

[3] الغزالي، مصدر سابق، ص81.

ونأتي الآن إلى الباب الثالث الذي يعرض فصله الأول المناهج الغربية الحديثة إلى حدود الحلول الكانطية مع الإشارة إلى عدم تحديد منزلة الوحي المعرفية، ويعالج فصله الثاني قضية الخصوصية التي تتميز بها العلوم الاجتماعية من حيث قبولها للمنهجية الطبعانية أو عدم قبولها لها. وبذلك تبرز إحدى مسلمات الكتاب الضمنية: فكأن المصنف، بجمعه بين المشكلين اللذين يعالجهما —بين العلاقة بين الوحي والعلم عامة والعلاقة بين العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي خاصة- يعتبرهما من طبيعة واحدة، لكون ما يتعلق به الوحي وما تتميز به الاجتماعيات عن الطبيعيات يمكن أن يكونا من طبيعة واحدة: التعالي المؤسس للقيم **والنظريات الوجودية والعقدية المحددة للغايات الإنسانية وللمعاني:**

For in the absence of revelatory sources to enghten human about the nature of the total reality, rationalty is indeed incapable of transcending its physical surroundings. The most it can do is to acknowledge the necessity of a transcendental and supernatural, and for explaining its orderly nature… But for that the transcendental insighte embodied in the Divine text is indispensible.hence, the methodologywich can enable us to make use of divine insighte must be able to incorporated both textual and contextual analysis.p.167.

فهبْنا سلمنا بكل ما ينتج عن مسلمة حاجة العقل إلى التعالي الدين ليؤسس علم الحرية، وتجاوزنا ما ينطوي عليه هذا التسلم ضرورة من استغناء عن التعالي في علم الضرورة، فهل يعني ذلك أن قصور المناهج الطبعانية في العلوم الإنسانية علته التي ليس له من علة سواها هي النقلة من عالم الضرورة إلى عالم الحرية؟ ألا يمكن أن تكون العلة هي درجة التعقيد فحسب لا اختلاف النوع بين الظاهرتين؟ وهل إدراك التعالي الذي تتأسس عليه الحرية الإنسانية مقصور على الوحي الديني المنزل بحيث نستثني قدرة العقل (الذي يكون بمعزل عن الوحي) على إدراك التعالي ولا نعترف بوجود أديان طبيعية؟ **ثم أليس ما ينتسب إلى عامل الحرية من الظاهرة الاجتماعية أمراً ينتسب إلى عالم الواجبات، أي ألا ينبغي أن يكون بصفته محدداً للغايات التي**

على الإنسان أن يسعى إليها ليكون حراً وليس هو من ثم ما يقتصر العلم الاجتماعي على علمه من الوجود الإنساني؟ أليس هو يعلمه كذلك علمَهُ لغيره من الظاهرات بالبحث عن أسسه في الوجود الاجتماعي بما هو حاصل وليس بما هو واجب؛ إذ الواجب هو الآخر في نظر العلم ليس إلاّ ما يقتضيه الحاصل: وذلك هو الفرق بين علم الأخلاق في الفلسفة والدين وعلمها في العلوم الوضعية كعلم النفس وعلم الانثربولوجيا والاجتماع؟

أليس هذا الموقف محاولة ممتنعة توفق وتجمع بين الموقف الأشعري الذي يحصر الأديان في التنزيل والموقف الذي يقول به فلاسفتنا والذي يشترط وجود الأديان المنزلة في الوجود الاجتماعي السوي والذي رد عليه **ابن خلدون** رداً شافياً (التعالي المؤسس للتشريع عند الفلاسفة العرب والمؤسس للحرية عند الأستاذ صافي) وفي المعرفة العلمية(المنهجية الدينية الشارطة للمنهجية العلمية في العلوم الاجتماعية)؟

بل إن الحل المقدم هنا أكثرُ تشدداً حتى من حل الفلاسفة والأشاعرة معاً، لجمعه بين موقفيهما اللذين لا يقبلان الجمع: فلا أحد من الفلاسفة ولا من الأشاعرة يمكن أن يقول إن العلم عامة والعلم الاجتماعي خاصة مشروط بالوحي، وإنه ما كان ليكون ممكناً لو لم توجد الأديان المنزلة. أليس **ابن خلدون،** وهو أكبر الفريقين على الإطلاق –في هذا الميدان على الأقل– قد أسس علم العمران على الرغم من دحضه النظريات الفلسفية القائلة بضرورة النبوة لتأسيس التشريع أو الحرية: "فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار [ومنها العلم بل إن العلم شرطها] فضلاً عن الحياة... وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات وأنه ليس بعقلي، وإنما مدركه الشرع كما هو مذهب أهل السلف من الأمة".[4] وكان يمكن **لابن خلدون** أن يضيف: "وهذا يبين لك غلطهم في حاجة علم العمران للوحي" لو ادعى ذلك أحد الفلاسفة قبله.

وحصيلة القول في عرض هذين البابين هي السؤال الآتي: هل إشكالية أسلمة المعرفة قابلة للحل إذا اشترطنا استنادها إلى خصوصية ميتافيزيقية ومنهجية، ولم نعتبرها مجرد قضية حضارية تتعلق بتفعيل مقوم من مقومات الوجود الحضاري السوي تعطل، أعني مقوم العلوم الطبيعية والاجتماعية التي تكون إسلامية

---

[4] ابن خلدون: المقدمة، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط3، ص73.

بوجودها في المجتمع الإسلامي وبالروح الإسلامية التي يضفيها عليها هذا الوجود؟ فلا يكون هذا الروح من شروط العلوم الشكلية بل هو من شروطها الدافعية ومن مقومات إطار وجودها وكيفيات الروح المحصلة لها لا غير. وفي خلاف ذلك سنعود إلى الإشكاليات التي لا حل لها وإلى الخصومات بين المتكلمين والفلاسفة الذين أهملوا فعل العقل فاقتصروا على المقابلة بين آثاره رفضاً وقبولاً ظناً منهم أن حكم الفعل هو حكم آثاره فافقدونا القدرة على الفكر الحي.

وإليك الدليل: فقد كان يمكن –تجنباً لهذه المآزق– أن يشير الأستاذ صافي إلى منهجيتين رئيستين عند حديثه عن المنهجية التقليدية لدى علمائنا القدامى، فلا يقتصر على منهجية الفلاسفة والأصوليين وخاصة بعد اشتداد الصراع بينهم، ولا يحصر المنهجية فيما كان موضوع خلاف وجدل، ويهمل المنهجيتين اللتين استند إليهما الإنتاج العلمي الحقيقي وليس الكلام حول العلم دون إنتاج فعلي (إذا الفلاسفة والمتكلمون لم ينتجوا علماً بل تكلموا عنه) في الحضارة العربية الإسلامية، وعلى الرغم من بعدهما عن الجدل وعن الصراع المذهبي بين الفلاسفة والمتكلمين:

الأولى هي منهجية علماء الرياضيات والطبيعة والفلك: فهؤلاء يستعملون منهجية الرياضيات صوريّاً ومنهجية التجريب ماديّاً دون أن يولوا كبير اهتمام بطرق الفلاسفة وبالاستدلال المنطقي: ونذكر من بين أفضل الممثلين لهذا الاتجاه **ابن قرة الحفيد والبيروني وابن الهيثم**، وهم جميعاً ممن لم يهمل علاج الإشكاليات المنهجية دون حاجة إلى البعد العقدي الذي غلب على الفلاسفة والمتكلمين.

الثانية هي منهجية علماء اللسانيات والأدب والبلاغة: فهؤلاء يستعملون منهجية الرياضيات صورياً ومنجية الملاحظة والمقارنة مادّياً دون أن يولوا كبير اهتمام بطرق الأصوليين وبالاستدلال البياني. ونذكر من بين أفضل الممثلين لهذا الاتجاه **الخليل وابن جني** وصاحب **أسرار البلاغة**، وهم جميعاً ممن لم يهمل علاج الإشكاليات المنهجية دون حاجة إلى البعد العقدي الذي غلب على الفلاسفة والمتكلمين.

فهذان الضربان من العلماء لم يكوننا مهتمين بالإشكاليات العقدية للمنهج ولأسسه الميتافيزيقية، بل كانا يمارسان العلم ممارسة فعلية وينظران لمناهجه دون تقيد بأبعاد عقدية قصدية هي في الحقيقة صادرة عن مضمون المعرفة ودوافعها لا عن شكلها: ولا أحد شكك في إسلامهما أو في إسلامية معرفتهما. وحتى

علماء الدين من الأصوليين الأوائل –كصاحب **الرسالة** وكبار المفسرين والفقهاء– لم يدر بخلدهم يوماً أن النحو والبلاغة والمنطق والتاريخ– وهي العلوم الضرورية لتفسير القرآن الكريم أو لمناهج استخراج الفقه منه مثلاً– بحاجة إلى أسس منهجية خاصة بالمسلمين، أسس منهجية ينبغي أن تخضع أولاً للعامل الديني لكي تستعمل في فهمه، بل بالعكس من ذلك هم يشترطون فيها القسطاسية العلمية حتى تكون أداةً ناجعةً لفهم الدين، وحتى يمكن الاحتكام إليها للفصل بين المختلفين في المسائل التأويلية. ولو كان الأمر على خلاف ذلك لكان لكل مدرسة كلامية نحوها وبلاغتها وصرفها وعروضها ومنطقها، ولكان الاختلاف بين المدارس في الأصول الفقهية أو الكلامية، أو في تأويل القرآن عائداً إلى الاختلاف المنهجي بينها الذي لا ينكره إلاّ معاند، وليس إلى المنطلقات والدوافع والغايات والاختيارات المذهبية، على الرغم من كونهم جميعاً مسلمين وعلماء.

ونختم مناقشة البابين الأوسطين بملاحظة وحيدة تخص عرض الأستاذ صافي للمنهجيات الحديثة بعد الملاحظة الخاصة بالمنهجيات العربية الإسلامية الكلاسيكية. لم نتعرض للأدبيات المتعلقة بالموضوع في الفلسفة العربية الإسلامية بسبب عُسر انتقال الأعمال العربية الإسلامية بين أجزاء العالم الإسلامي، وحتى لا يبدو الأمر وكأننا نتوسل التعلات لكي نعيب عليه عدم اطلاعه على مصنفاتنا في الباب، لذلك فسنقصر الحديث عن مقدار الإحاطة بأدبيات المجال الخاصة بالقسم الغربي من البحث. فعلى الرغم من استعماله لبوبر المتأخر نسبيّاً يبقى حديثُه عن المنهجية العلمية الغربية الحديثة والمعاصرة شديدَ القصور لعلتين مترابطتين، ثانيتهما شارطة لأولاهما:

الأولى: ما عرضه منها ليس فيه شيء مما هو حديث فعلاً في الغرب بالقياس إلى المنهجية العلمية عند العلماء العرب والمسلمين، أعني مما يمكن أن ننسب إليه أموراً تجاوز بها علماءُ الغرب تجاوزاً فعليّاً هؤلاء العلماء العرب والمسلمين الذين ذكرنا للتمثيل لا للحصر، بل إن المنهجيتين العربيتين الإسلاميتين –الطبيعية والإنسانية– اللتين أشرنا إليهما في الملاحظة السابقة قد تُعدّان أكثرَ تقدماً وحداثةً من المنهجية التي عرضها بصفتها المنهجية الغربية الحديثة.

الثانية: والمنهجية التي تحدث عنها الأستاذ صافي ليست منهجية فلاسفة علماء، بل هي منهجية فلاسفة غير علماء، بل ومنهجية فلاسفة لم يكونوا على بينة مما كان يجري في العلم المعاصر لهم: ف**لا لوك ولا كانط ولا هيوم ولا ستيوارت مل** ممن أسهم حقاً في الإبداع العلمي ولا في منهجياته أو ممن كان مدركاً إدراكاً فعلياً لنتائج الثورة التي كانت بصدد الحصول في الرياضيات والمنطق. وتكفي نظرة خاطفة على الأمثلة الرياضية الإقليدية التي أسس عليها **كنط** –وهو من أكابرهم– نظرية التحليلي القبلي (مبدأ فلسفته كلها) لنتبين عدم اطلاعه على محاولات تجاوز الهندسة الإقليدية المتقدمة عليه والمعاصرة له، كما أن هذه الجملة وحدها كافية لإثبات عدم تجاوزه النطق الأرسطي:

Dass die logik diesen sicheren Gang schon von den altesten Zeiten her gegangen sei.Lasst sich daraus ersehen,dass sie seit dem Aristoteles Keinen Schritt ruckwats hat tun dufren… Merkurding Ist noch an ihr, dass sie auch bis jestz keinen Schritt vorwarts hat tun konnen ,also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint.[5]

وكنا نقبل عرض الأستاذ صافي لما يمكن أن يعد متجاوزاً لما كان معمولاً به عند علمائنا (حفيد **ابن قرة والبيروني وابن الهيثم والخيامي وشمس الدين الطوسي والسموأل ونصير الدين الطوسي وابن الشاطر** إلخي…) الفعليين لو تعلق بقواعد **ديكارت** أو بمحاورات **جاليلي** أو بمحاولات **لابينتس ونيوتن** تنظيراً لعلمها العلمي (الرياضي عند الأول والرياضي والطبيعي عند الثاني) أو بنظريات **بون كاري** الإبستمولوجية أو بمحاولات واضعي الأنساق الرياضية الجديدة أو بمحاولات صائغي النظريات المنطقية الجديدة المتجاوزة لحلقة فيينّا من الألمان والنمساويين والتشيك والبولونيين والسكسونيين بعد الحرب الثانية.

---

[5] "فكون المنطق قد سلك هذه الطريقة الواثقة بعد من الأزمة القديمة أمرٌ يمكن تبنيه من كونه من زمن أرسطو لم يضطر إلى التراجع خطة واحدة.. وجدير بالملاحظة كذلك في خصوص المنطق أنه منذئذ إلى ا لآن لم يستطع أن يخطو خطوة واحدة إلى الأمام، بحيث إنه يبدو بحسب كل الاعتبارات وكأن تناسقه بدأ واكتمل واستتم"، KRV., Surkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bc. III, S. 20.

وكيف يمكن الحديث عن خصوصيات العلوم الاجتماعية دون العودة إلى واضعي إشكالية العلاقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية وضعاً فلسفياً جذريّاً من نوع **ديكارت ودلتهاي** (Dilthey)، وإلى المدرستين: التأويلية والفينومينولوجية، اللتين لا يمكن تصور نقد الوضعية والطبعانية من دونهما على الرغم من عدم الربط فيهما بين هذه المسألة والعلاقة بين العلم والعقيدة؟ وأين الإبستومولوجيا الشمولية (Holisme, Holism) خاصة وهي تمثل أفضل أسس تجاوز الوضعية المنطقية والفلسفية التحليلية بدءاً **بدور كايم وبوانكاري** المتقدمين عليها، وختاماً **بكواين** (Quine) وتلامذته المتأخرين عنها، ومن ثم تأسيس إمكانية الربط بين مجالي العلوم الطبيعية والاجتماعية دون حاجة إلى قضية العلاقة بين العلم والعقيدة؟ أليس ذلك كله مما يمكن أن يصبح من الحجج التي توهن مشروع الأسلمة لو ربطناها بهذه الأسس التي لا يمكن أن تستقيم سنداً لتفعيل الإبداع العلمي العاطل عندنا؟

تحليل مضمون الباب الرابع

وصلنا الآن إلى بيت القصيد في هذا العمل، بحيث لن تبقى مناقشة عرض المضمون المعرفة الوارد في الكتاب هي المطلوب الأول، بل مناقشة التأويل الذي أضفي عليه ليكون مُستنداً لتأسيس الحل الذي يقدمه الأستاذ صافي: حاجة العلم عامة والعلم الاجتماعي خاصة إلى الوحي وكيفية تعيين هذه الحاجة لتأسيس أسلمة المعرفة.

فالعرض المتعلق بكيفية استثناء الوحي من العلم يمكن أن يقبل في جملته، مع ثلاثة اعتراضات أساسية ممكنة:

أول الاعتراضات هو كون استثناء الوحي من العلم ليس مقصوراً على الغرب. فالشرق أيضاً سعى إليه –وخاصة عند علمائنا النقليين فضلاً عن العقليين– بالطريقتين المعهودتين، ذلك أن الاستثناء الصريح بالتمييز بين وظيفتيهما والحط من أحدهما رفعاً لمقام الآخر حصل في الاتجاهين الممكنين، ففي الشرق القديم صار العمل مجرد تقنية استثنيت من الدين لكونها مجرد أدوات للدنيا، واستثني الدين منها لكونه قد رفع إلى مقام البعد الروحي من السياسة. والفرعون قيم علهما في جمعه بين البعدين الزمان والروحاني من الحياة الإنسانية كما تتعين في الدول الشمولية. وذلك ما كان الغرض الدفين لجميع الفرق الإسلامية المغالية من

السنة كان تأو من الشيعة: حيث يراد الخليفة والإمام قيماً على الحقيقة الدينية التي لا دخل للحقيقة العلمية فيها. أما الاستثناء الخفي بواسطة الحلول الصلحية –المتمثلة في المقابلة بين باطن الشرع وظاهره ليمَكّن التأويلُ من الإبقاء على عدم الاستثناء في الظاهر وإخفاء الاستثناء في الباطن– فأمر لا يحتاج إلى بيان. ولن نتكلم في هذا لكون الشأن لا يتعلق بالاستثناء الذي حصل عند القدامى أو عند العرب والمسلمين بل بنظيره عند علماء الغرب وفلاسفته.

وثاني الاعتراضات الخاصة بالاستثناء هو إغفال مرحلتين غربيتين أخريين للاستثناء تقدمتا المرحلتين اللتين يشير إليهما الأستاذ صافي، هما وجها التحييد الصلحي بين الوحي والعقل، أعني: مرحلة التحرر الصوفي من نص الوحي بالمقابلة بين الباطن والظاهر كما حدث عندنا (وهذه المرحلة كانت بدايات النهضة الغربية)، ومرحلة التحرر الفلسفي من الوحي نصاً روحياً بحيلة التسليم للدين بمجال يفوق قدرات العقل، واعتبار ما يقدمه الفيلسوف مقصوراً على ما يمكن للإنسان بالنور الطبيعي لا غير، تخلصاً من نظرية ازدواج الحقيقة المستندة إلى الفصل بين العقل والنقل التي تنسب إلى الرشدية اللاتينية (وهذه المرحلة بدأت مع ديكارت خاصة).

وإليك المرحلتان اللتان اقتصر عليهما إشارة الأستاذ صافي:

"The onslaught on revelation, leading to its exculation from Westemscientific endeavor occurred through two phrases. 1First. Revelation was equated with ungrounded metaphysics and established as a rival body of knowledge deemed to be true by reason . 2- then it was asserted a la kant that scientific activities schould be confined to empercial reality, since human reason cannot ascertain transcendental reality."p.171-172.

وثالث الاعتراضات الخاصة بالاستثناء هو اختلاف دلالة استثناء الوحي من العلم في المرحلتين اللتين أشار إليهما الأستاذ صافي. فاستثناء المرحلة الثانية التي بالأسلوب الكانطي (a la kant) عُمل لحماية

الاستعمال العملي للعقل، أعني مجال الحرية والقيم وحمايتها من الجدل والميتافيزيقا ومن ثَمّ لحماية الدين، ولم يُعمل للحط من المعرفة الدينية كما هو الشأن في استثناء أولى المرحلتين:

"Ichkann also Gott. Freheite and Unsterbilicheket zum behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner vemunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulauvan Vemunft zugleich thre Anmassung ubershwenglicher benehem.

Weil sie sich. Um zu diesen zu gelangen. Solcher Grundsatz bedienen muss, die, indem, sie in der Tat bloos auf Gegenstande moglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erschinung werwandlen, und so alle prkitsche Erweiterung der reinen Wernunft fur unmoglich erklaren, Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik, di das Vorurteil in ihr ohne Kritik der reinen Vermunft forzukommen ist die wahre Quelle alles der M oralitat wideratreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dog matisch ist.".s.33.[6]

[6] "وهكذا فإنه ليس بوسعي أن اقبل باستخدام (مفاهيم) الله والحرية وخلود النفس لصالح استعمال العقل عملياً، إذا لم أحُدَّ في الوقت نفسه من مزاعمه المغالية، إذ إن العقل لا بد له، لكي يصل غلى مثل هذه المزاعم المغالية نمن أن يستعمل نوعاً من المابدئ التي تكفي في الواقع عندما تستعمل في معرفة موضوعات التجربة الممكنة وتكفي في الوقت نفسه إذا استعملت كذلك في معرفة ما لا يمكن أن يكون موضوع تجربة ممكنة لتحويله إياه فعلاً ودائماً إلى مجرد ظاهر من الوجود فتجعل من ثمّ كل توسيع عملي للعقل الخالص أمراً ممتعاً، لذلك اضطرت إلى رفع العلم لأمكن..؟ للإيمان، ذلك أن وثوقية الميتافيزيقا أعني الحكم المسبق بالتقدم فيها من دون نقد العقل هو المعين الحقيقي لكل مجادلة في الأخلاق، هذه المجادلة التي هي دائماً كثيرة الوثوقية بإطلاق".

وهذه الاعتراضات، على الرغم من ضرورتها، يمكن ألا نطيل الخوض فهيا لنفرغ إلى الحل الذي بُني على رفض هاتين المرحلتين الأخيرتين عند الأستاذ صافي:

"In what follows, I argue that scientific activities do presuppose metaphysical knowledge, and are indeed impossible without transcendental presupposition. Further I contend that the truth of revelation is roted in emperical reality, and that the quality of evidence supporting revealed truth is of no less caliber than that justifying empirical truth.".p.172.

لن نناقش الأستاذ صافي في متانة إثباته هذين الأمرين لأن ذلك ليس مفيداً، ما لم يكن قد أثبت قبله الأمرين الآتيين اللذين نعتبرهما ممتنعين على الرغم من كونهما شارطين لما يسعى إلى إثباته وكونهما قطب الرحى في قضية أسلمة المعرفة:

الأول: إن ما تحتاجه الأنشطة العلمية من افتراضا المعرفة الميتافيزيقية والمسلمات المتعالية مصدره الوحي أو أنه مما يلائم الوحي وليس على العكس مما يقتضي الاستغناء عنه: لأن المعرفة العقلية الميتافيزيقية إذا كانت ممكنة وكانت يقينية بات الوحي عبثاً، لكون العقل يصبح مغنياً عنه، فلو صح ذلك لكان ينبغي ألا ينقطع الوحي، إذ من سيستمد من الوحي الثابت المبادئ الصائرة التي يحتاجها العلم في تطوره، ونحن لا إمام معصوم لنا ولا كنيسة؟ أليس استغناء العلم مضموناً عن مبادئ مستمدة من الوحي هو الشرط الضروري والكافي لختم الوحي المصحوب بنفي الكنيسة وعصمة الأئمة؟ الإيمان بالتعالي ليس أمراً مضموناً بل هو من شروط الطلب المعرفة الوجودي والخلقية في ذات العالم وليس في متن العالم.

الثاني: إن البداية التي تتصف بها الحقيقة التي مصدرها الوحي يكفي فيها ألا تكون: أقلَّ قيمة من الحقائق التجريبية ""of no less caliber than that justifying emperical truth"" من منا يقنعه أن يكون اليقين الديني من درجة اليقين التجريبي في المعرفة العلمية حتى لو كان ذلك مساعداً له على إدخالها في المعرفة العلمية؟ ما يحوجني إلى يقين يعادل معرفتي الحسية ولم لا تغنيني عن ذلك؟ ذلك أن

المعرفة الميتافيزيقية والمسلمات المتعالية التي تحتاجها الأنشطة العلمية، على فرض صحة إثباتها، قد تكون مستثنية للوحي خاصة إذا كان لها ما للوحي من برد اليقين الذي يشعر به المؤمن. ولهذه العلة حاول الغزالي ومن بعده كانط التخلص منها وبيان أنها كلها موصلة إلى توهين الإيمان والأخلاق بدلاً من أن تكون سنداً لهما، خاصة إذا سلمنا لها بالإطلاق وبكونها معرفة حقيقية وليست مجرد مفترضات (انظر في ذلك مقدمات **التهافت** ونص **كنط** السابق).

ولهذه العلة سعينا إلى إتمام حل **الغزالي وابن خلدون وكنط** –حلهم الذي يمثل أفضل الحلول وأقلها تناقضاً والذي يبقى مع ذلك بحاجة إلى التجويد ككل عمل إنساني– ببيان أن الدفاع عن الدين بطريقتهم، مع الاعتراف بمزاياها، لن يكفي لحمايته، لأنه مبني على نظرية في المعرفة تجعل الدين لا يمكن أن يتأسس إلاّ على لاَ أدْريّة مخادعة: فهي لا أدريّةٌ فيما يصل إليه العقل معرفة للوجود، ووثوقيةٌ في معرفة ما يصل إليه العقل معرفة للمعرفة. لذلك اقترحنا مجتهدين في بحثنا الذي عنوانه لا"الدليل الوجودي الحلولي"[7] حلاً يخرجنا من هذا التناقض ويبعدنا عن انحطاطيه الممكنين (أعني الوضعية النظرية والعلمية: أو الفلسفية الوضعية والماركسية)، ويبقي على مزايا الحل **الأخرى**: فميزنا بين الإنشاء الافتراضي الذي يكفي في المعرفة مضمون عدا رفض الجحود والقول بالشهود: وذلك هو مدلول لا إله إلا الله أو الإيمان بوجود يتعالى على كل معرفة إنسانية، طبيعية كانت هذه المعرفة أو شرعية، أعني بلغة **ابن خلدون** إدراك العجز عن الإدراك.

ولما كان الوحي يتألف من مستويين: 1– إدراك شهودي ينسبه الإسلام، بما هو رسالة خاتمة، إلى البشر جميعاً (وهو معنى الاستخلاف والميثاق وخاصة بعد ختم الوحي ونفي السلطة الروحية المستفردة بتأويله)، 2– وشرع وجودي هو النظام الطبيعي أو الخلق والنظام الشرعي أو الأمر.

كان هدف هذا الشرع المزدوج في نسبته إلى علاقة الإنسان بذاك الإدراك مزدوجاً كذلك: تربيته من الخارج واعتباره الذاتي من الداخل ليصل إلى الإدراك الشهودي، ولما كان معنى هاتين التربيتين لا يتحقق إلاّ بالوصول إلى أصلهما الذي هو الإدراك الشهودي فإن هذا البعد لا يقبل الانحصار في الشرع ببعديه الأمْري (ومجاله الدنيوي نظام المجتمع) والخَلْقي (ومجاله الدنيوي نظام الطبيعة)، بات من الضروري عدم الظن بأن

---

7 انظر إسلامية المعرفة، العدد 11، شتاء 1988، ص9–48.

الأسلمة يمكن أن تتحقق بضم البعض من الفرعين واعتباره المعنى النهائي للأصل، في حين أن الفرعين نفسيهما غير قابلين للتحديد النهائي لأنهما آية ذات دلالات لا متناهية ولا ينضب معينها! ولأن كل صياغة لهذه الدلالات هي اجتهاد إنساني قابل دائماً للتجاوز والامتحان التكذيبي.

فكيف نعرض الوحي الذي هو ذو صلة بالحقيقة كما ينبغي أن تكون بحسب الإنشاء الإلهي في الآيتين —اللتين يمثل القرآن منهما صياغة رمزية لا نعلمها إلاّ علماً اجتهادياً حدد شروطه بآية التأويل[8]— إلى خطر ما ينجز عن ربطه بما يحتاج إليه العلم الإنساني من إنشاء فرضي قابل للتغيير في كل لحظة بحكم ما تقتضيه وظيفته التنسيقية بين التحارب والتفسيرات، أعني ما نتخيله من نظريات ومسلمات لبناء تصوراتنا عن الآيتين، وهي تصورات تبقى دائماً دون أفق مطلق لا يمكن أن يدركه إنسان أياً كان، أفق العلم الإلهي لآيتي ظهور أفعاله في الوجود: الطبيعة أو آية الخلق والشريعة او آية الأمر؟ **وعلمنا دائم التطور لهذه العلة: فهو دائماً دون غاية ممكنة للمصطفين من لبشر (الأنبياء) فضلاً عن أن يكون مضاهياً لعلمهما الوارد في القرآن الكريم المنهي عن تأويل ما تشابه منه مع تحديد ذلك بعلامتين هما مرض القلب عند من يبتغي الفتنة (أعني التهور التأويلي) والإيمان عند الراسخين في العلم (أعني إدراك العجز عن الإدراك).**

وينبغي ألاّ نقيس العلم على الفقه في الاستناد إلى الوحي، فالفقه كما فهمه الفحول من علمائه (أعين مؤسسي المذاهب الأربعة)، ليس إلاّ اجتهاداً لا يدعي له أصحابه طابع المعرفة العلمية التي تقبل التكذيب والتصديق، وإنما هو —كما قال **ابن خلدون**– من باب الإنشاء الذي يقتصر الأمر فيه على تصديق النسبة إلى الشارع لتصح الطاعة لا غير، لكونها واجب المؤمن بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم بما هو مؤمن صحت عنده النسبة إلى الشارع، وليس لكونها علماً عند الإنسان عامة: إذ هو يتعلق بالأوامر والنواهي العملية ولا يتعلق بالمعرفة الخبرية (وكذلك الشأن بالنسبة إلى سن القانون الوضعي: فهو ليس خبرياً كذلك، ولا يعد من العلم، على الرغم من كونه يمكن أن يكون موضوع علم من درجة ثانية، هو علم الممارسة القانونية المنتسب إلى العلوم الاجتماعية). وما يتعلق منه بالمعرفة الخبرية، أعني صحة نسبة الأوامر والنواهي إلى الشارع (الذي هو وحده غير كافٍ لتحقيق الطاعة لو لم يكن مستنداً إلى الإيمان بصدق الرسول صلى

8 سورة آل عمران، الآية 7.

الله عليه وسلم بما هو مبلغ عن الله)، هو الوحيد الذي ينتسب إلى العلم وهو الوحيد الذي يطبق عليه الفقهاء الفحول نظرية المعرفة الإسلامية، أعني معيار المطابقة مع قواعد الاجتهاد الإجماعي، وليس مع الحقيقة، دون أن يقعوا في الدور باشتراطه في مضمون العلم بعداً عقديّاً منه، وإلاّ لبات الوصول إلى الحقيقة في الأديان مشروطاً بالانتساب إليها قبل الشروع في طلب حقيقتها: وهي كلها من باب الظن وليست من باب اليقين، لأنها لا تتعلق بمضمون الدين الذي ليس من باب المعرفة الخبرية بل من باب التصديق بالأمر، بل بطرق الوصول إلى هذا التصديق بصحة النسبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم.

وقد وفقنا الله إلى هذه الطريقة عندما حاولنا تدبر قولة شاعر المسلمين وفيلسوفهم في العصر الحديث محمد إقبال رحمه الله:

"There is, however, one important difference between Ghazali and Kant. Kant, consistently with his principles, could cot affirm the possible of a knowledge of God. Ghazali, finding no hope in analytic thought, moved to mystic experience, and there found an independet content for religin"[9]

ذلك أن موقف **الغزالي** السلبي من الميتافيزيقا أصاب العلم في الصميم كذلك، ولكن ليس بنفيه السببية –كما يتصور ذلك **ابن رشد** ويؤيده في تصوره الأستاذ صافي –بل بحجة سدّ الذرائع، لكون أنصاف المتعلمين حسب **الغزالي** قد يبتعدون عن الفلسفة التامة إلى التقليد البليد الذي يحط من الأخلاق (انظر مقدمات **التهافت**). أما موقف **كانط** منها فقد أصاب الدين في الصميم كذلك، ولكن ليس لأنه نفى عن العقل القدرة على المعرفة الميتافيزيقية –التي يحاول الأستاذ صافي إثبات إمكانها ظناً منه ن ذلك ضروري للعلم وللدين، بل هو عنده البعد المشترك بينهما– بل لأنه نفى الشهود غاية لإدراك الآية الطبيعية كما يؤكد ذلك القرآن ولم يعترف به إلاّ غايةً لإدراك الآية التشريعية، وهو نصف الحقيقة القرآنية (تماشياً مع التحريف الحلولي

9 Iqbal, Mohammad: Six Lectures on the Reconstruction of Knowledge and Religion Lahore: 1930, p7

في المسيحية): **الغزالي** اهتم بحماية العمل فألغى الشهود سداً للذرائع أمام أنصاف العلماء, **وكنط** اهتم بحماية العمل فألغى الشهود سداً للذرائع أما المجادلين في استعمال العقل العملي أي الأخلاق.

لكنهما فرطا في أهم شيء جاء به الدين المحمدي، فالمعرفة الدينية إيمان بالمطلق لكنه لا يقتضي إلغاء العم سداً للذرائع أمام العقل (**الغزالي**)، والمعرفة العلمية تقنية نسبية لكنها لا تقتضي إلغاء شهود المطلق سداً للذرائع أمام الجَدَل (**كنط**)، بل بجمعهما جامع/فاصل يضفي عليهما المعنى ويحول دون التعارض بينهما والاختلاط، هو الشهود الذي لا يمكن أن يضم إلى العلم ولا إلى الدين، لكونه شرطهما المتعالي عليهما دون أن يكون جزءاً من أي منهما، إنه الإدراك الشهودي أو الميثاق: إذ من دون ذلك سرعان ما ينحط العلم إلى مجرد تقنية آلية جاحدة فيتحول إلى ميتافيزيقا، والدين مجرد تقنية رمزية جاحدة فيتحول إلى ميتاتاريخ.

وفي الحقيقة فإن الصدام الذي اهتم به **الغزالي وكنط** ليس هو بين الدين والعلم بما هما ثمرتا فعل الإدراك الشهودي لم تلغياه، بل هو بين هاتين التقنيتين عندما تصبحان وسيلتين بيد الإدراك الجحودي الذي يلغي الإدراك الشهودي مقدماً نفسه بديلاً عنه لكونه ضم الأصل الثابت إلى ثمرتيه الصائرتين دائماً.

تلك علة الحرب الأهلية التي يعاني منها المسلمون من الفتنة الكبرى إلى الآن، فلا ينبغي أن تكون أسلمة المعرفة عودةً إليها في مستوى الواجب الذي ندعو إلى تحصيله وليس فقط في مستوى الواقع الحاصل الذي نسعى إلى التحرير منه، ينبغي ألاّ نجعل أسلمة العلوم تنقلب إلى محاولة الجمع بين هذين الشكلين من الجحود فنفقد الدين والعلم معاً.

أما المساواة في البداهة بني الحقيقتين —على فرض التسليم بأنها قد تساعد على عدم رفض الحقيقة الدينية في المعرفة العلمية (وهو ما لست واثقاً منه) —فإنها ستؤدي إلى أمرين كلاهما ضار بالدين وبالعلم، ومن ثمّ فهو مؤذن بفشل الأسلمة:

الأول هو تعيين الحقيقة الدينية تعييناً يوصلها إلى حدِّ الخضوع لمحك التجربة المؤدية أحياناً إلى التكذيب (Falsification) إن ليس فعلاً فإمكاناً.

والثاني –وينتج عن الأول– هو وضع العلماء أمام خيارين أحلاهما مر: إما إطلاق العلم وتجميده لئلا يصادم بتطوره الإطلاق الديني، أو تغيير الدين لئلا يصادم بثباته وإطلاقه النسبية العلمية.

خاتمة

لذلك فإن المرء يعود فيسأل نفسه: لم كل هذه المخاطر؟ هل هذا كله يهون من أجل مهمة لعلها في جوهرها غنية عن هذه المزالق؟ هذا والاجتهاد مثاب في كل الأحوال ما دام القصد هو المصلحة العليا للإسلام والمسلمين، وفقنا الله وزادنا من علمه فعلمنا ما لم نعلم وهو الأعلم. وكنت أفضل لو أن الكتاب كان عنوانه مطابقاً لمضمونه:

1- فهو ليس تأسيساً للمعرفة في ذاتها.

2- بل هو تأسيس لما يتصور الأستاذ صافي أنه بحاجة إليه من مصدر الوحي.

3- وهو ليس تأسيساً لهذا البعد في كل المعرفة الإنسانية.

4- بل هو تأسيس له في حدود معرفة الظاهرات الاجتماعية.

5- لذلك فالعنوان المناسب لما يحاول الأستاذ صافي إثباته كان ينبغي أن يكون في **الإدراج الضروري لمبادئ من الوحي في المعرفة الاجتماعية:** On the Necessary: Incorporation of Rvealed Pinciples into Scial Kowledge ، باعتبار هذا الإدراج شرطاً في أسلمة المعرفة من وجهة نظر المؤلف.

لكن أسلمة المعرفة عندئذٍ لن تكون إحياءً للفاعلية عند المسلمين، بل هي ستجعل العلماء المسلمين في "جيتو" منفصلين عن الجماعة العلمية في العالم. ثم هي لن تساعد على نشر الإسلام بين غير المسلمين وخاصة بين العلماء من غير المسلمين. فبدلاً من اعتبار الإسلام مسهماً في العلوم بالأخلاق التي يجعلها غايةً لهات وبالموقف الشهودي الذي هو ليس مضمونياً وبالمنزلة التي يوليها إليها عندما جعلها سبيل الإنسان الوحيدة –بعد ختم الوحي المصحوب بنفي العصمة عن غير الإجماع الاجتهادي لأمة– إلى إدراك آيات

الفعل الإلهي في الوجود، ها نحن نعود إلى موقف قد لا يختلف كثيراً عن موقف الكنيسة الوسيط، موقفها الذي ولد الموقف اللائكي ردِّ فعل على ما ترتب على إقحام المعرفة العلمية الوضعية في النص الديني وبناء العلم على مبادئ مظنونةٍ صادرة عن الوحي. أسلمة المعرفة ليست عندي إلاّ إحياءَ الفاعلية العلمية عند المسلمين بعدم فصل التربية الإسلامية عن التربية على الروح العلمية التي يدعو إليها الإسلام لكون اعتبار الوجود شرطاً للإيمان، دون أن يكون العلم مبنياً على حقائق مضمونية مستمدة من الوحي، أو يكون الوحي بحاجة إلى مثل هذا التدخل المضموني الذي سيجمد العلم بإطلاق وهمي أو سيضفي النسبية على الوحي ويعرضه للتكذيب أو للتلفيق التأويلي الذي لا طائل من ورائه ولا غناء فيه.