الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة-

كلية أصـــــــــــول الدين

قسم:العقيدة و مقارنة الأديان

تخصص:فلسفة العلوم

رقم التسجيل : .....

الرقم التسلسلي : .....

الموضـــوع

جدل الدين و العلم في مشروع إسلامية المعرفة

مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير في فلسفة العلوم

إعداد الطالب :

محمد مينار

إشراف الدكتور :

كمال جحيش

لجنة المناقشة

الاسم و اللقب	الصفة	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية
أ. د السعيد عليوان	رئيسا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
د. كمال جحيش	مشرفا مقررا	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
د. عمار طسطاس	عضوا مناقشا	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
د. عبد العزيز بو الشعير	عضوا مناقشا	أستاذ محاضر	جامعة سطيف 2

نوقشت بتاريخ : 26 / 09 / 2012 م.

السنة الجامعية : 1432 / 1433 هـ / 2011 / 2012 م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة -

كلية أصـــــــــــول الدين

قسم: العقيدة و مقارنة الأديان

تخصص: فلسفة العلوم

رقم التسجيل : .....

الرقم التسلسلي : .....

الموضـــوع

جدل الدين و العلم في مشروع إسلامية المعرفة

مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير في فلسفة العلوم

إعداد الطالب :

محمد مينار

إشراف الدكتور :

كمال جحيش

لجنة المناقشة

الاسم و اللقب	الصفة	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية
أ. د السعيد عليوان	رئيسا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
د. كمال جحيش	مشرفا مقررا	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
د. عمار طسطاس	عضوا مناقشا	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
د. عبد العزيز بو الشعير	عضوا مناقشا	أستاذ محاضر	جامعة سطيف 2

نوقشت بتاريخ : 26 / 09 / 2012 م.

السنة الجامعية : 1432 / 1433 هـ / 2011 / 2012 م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢
ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤
عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ۝٥ ﴾.

سورة العلق الآيات [01- 05].

شكر و تقدير

الحمد لله الذي أعانني على إتمام هذا البحث بعونه وتسديده أحمـــده وأشكـره عزّ وجلّ، وهو الغنيّ الحميـــد على ما أسبـــغ عليّ من نعمه، وما أمدّني به من عون وتوفيق.

كما أتقدّم بالشكر الجزيل إلى أستاذي الفاضل المشرف على هذا البحث الدكتور كمال جحيش - حفظه الله تعالى و ستره في الدنيا و الآخرة - على ما استفدت منه، من خُلقه الكريم، وعلمه الغزير، وملاحظاته الدقيقة، وحرصه الشديد على حسن الصياغـة والإتقان في العمـل، فكـان مكمـّلاً لنقصي، وفاتـحًا لي واسع الآفاق لم أكن لأدركها لولاه.

كما أشكر كلّ من ساهم في إنجاز هذا البحث من الذين أمدّوني بيد العون والتأييد، سواء بكلام طيّب مشجّع، أو بتسهيل الحصول على الكتب والمراجـع، أو بتعهّـــد إخـراج هذا البحـث بالكتابة والنسخ. فهـؤلاء جميعـاً يضيق المقـــام عن تعدادهم، ويعجز اللسان عن كفائهم، مهما أوتي من عبارات الشكر والثناء، فالله يتولاّهم بالمثوبة والجزاء.

فلكلّ هؤلاء منّي جزيل الشكر، ووافر الامتنان، وخالص التقدير.

وما عند الله خير وأبقى، وإنّه لا يضيع أجر المحسنين.

الإهداء

- إلى والديّ العزيزين.. برّاً بهما وولاءً لهما ، فلهما منّي محبّتً، ودعاءً .
- إلى إخوتي وأخواتي ، وجميع أفراد أسرتي.
- إلى جدتي حفظها الله تعالى .
- إلى بعض نفسي التي أسكن إليها ، زوجتي العزيزة .
- إلى الزهرات الثلاث ، بسان ، ميساء ، إسراء .
- إلى أساتذتي ومعلميّ في جميع مراحل التعليم.. إقرارًا بفضلهم، وعرفانًا لجميلهم.
- إلى جميع أصدقائي الذين كانوا عونًا لي ، تشجيعًا ، وترقّبًا إتمام باكورة أعمالي .

جامعة عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- المقدمة

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على أشرف خلق الله أجمعين ، ((**رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي**)) و بعد :

هذه مقدمة مجلية لموضوع هذا البحث، موضحة لإشكاله، محددة لدوافعه و أهدافه، مستعرضة لمنهجي في تناوله و التعامل مع مادته وموضوعه، و كذا ما اعترضني من صعوبات في سبيل إنجازه ،كل ذلك وفق العناصر الآتية:

- أولا : عنوان الموضوع و إطاره

يتناول هذا الموضوع بحثا بعنوان "**جدل الدين و العلم في مشروع إسلامية المعرفة**"، و هي دراسة تعنى ببيان إشكالية العلاقة بين الدين و العلم، و ذلك من خلال مشروع إسلامية المعرفة، باعتبار أن العلاقة بين الدين و العلم تؤسس لواحد من أهم المباحث الأكاديمية الثرية التي تشهدها الساحة العالمية اليوم بمختلف قطاعاتها المعرفية و تياراتها الفلسفية، و في زخم التدافع و الصراع بين أنساق الفكرية و العقائدية التي حفل بها القرن الحادي و العشرين، تعرض الفكر الإسلامي إلى هزات معرفية بالغة الخطورة، أفقدته الثبات و التوازن، فضلا عن الصمود و الإبداع، الأمر الذي أدى إلى اعتلال الفكر و تشظي المعرفة، كل ذلك جعل الضرورة ملحة لقيام تيار تجديدي اتخذ من شعار إسلامية المعرفة لواءً انضوى تحته كل من تحمس له و تعلق به.

لقد عمل – و لا يزال – مشروع إسلامية المعرفة على إنهاء العداوة و الفصام بين الدين و العلم، و ذلك بفعل التأثير الذي ألحقه الفكر الغربي بالفكر الإسلامي، أو بسبب المزالق المعرفية التي منيت بها الحركات الإصلاحية بالأمس؛ فكما هو معلوم أن الفكر الإسلامي قد أوقعه الفكر التغريبي في ارتباك معرفي لم تشهده خبرته التاريخية من قبل، و ذلك حين أعاد استنبات العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية داخل وعيه، مع أنها علوم متحيزة إلى قراءة أحادية تفرض التسليم بالصراع الأبدي بين الدين و العلم، و تقضي على أمال اللقاء و التقارب بينهما.

هذا بالطبع ما جعل مشروع إسلامية المعرفة يقدم نفسه كبديل معرفي ينهض بصياغة العلوم و المعارف، ثم إعادة بنائها ضمن رؤية اجتهادية معرفية سليمة تحقيقا للبناء و التغيير الحضاري، فضلا عن إعادة ترميم الإنسانية بعد الخراب الذي لحق عمرانها النفسي.

علاوة على ذلك فإن إشكالية العلاقة بين الدين و العلم نمت في إطار التجربة الغربية ضمن الصراع حول أدوات المعرفة و الذي مثلت فيه الكنيسة دورا حاسما، الأمر الذي أدى إلى "تهميش دور المصادر المعرفية الأخرى من خلال التأكيد على الجمود المطلق أو العقلانية المطلقة، أو التجريبية المطلقة، كل ذلك قد أدى إلى حصر الطريق إلى المعرفة في مسار واحد [أي في قراءة أحادية] ، كما أدى إلى تقوية التفرقة النوعية التي عجلت في تفاقم الأزمة المعرفية و زيادة الانتقادات الداخلية"[1].

- ثانيا : أهمية الموضوع و أهدافه و دوافع اختياره

تعود دوافع اختيار الموضوع إلى الأهمية التي يكتسبها بالدرجة الأولى، و من ثمة يمكن إجمال أهميته و أهدافه و كذا دوافعه فيما يأتي:

1- على المستوى النظري

- يكتسب الموضوع أهميته القصوى من خلال تعرضه لإشكالية غطت بظلالها على جميع جوانب المعرفة الإنسانية، و الفكر الإسلامي المعاصر على وجه الخصوص ، و بالتالي فإن الموضوع يجمع بين عرضه للانتقادات الإبستمولوجية التي يتعرض لها الفكر الوضعي الغربي، و بين الجهود المعرفية التي يبذلها مشروع إسلامية المعرفة في سبيل تجاوز الصدام بين الدين و العلم، و ذلك بتقديم الرؤية التوحيدية الإسلامية التي تجمع بين جناحيهما، و تمد جسور اللقاء و التعاون بينهما؛ ضمن الإطار التوحيدي المفعم بالقيم الإنسانية و الكونية.

- الخصوبة الابستمولوجية التي يحوز عليها الموضوع؛ باعتباره يصب في معين فلسفة العلوم من جهة، ثم إنه كذلك يسد ثغرة أكاديمية، على اعتبار أن هناك عددا كبيرا من الباحثين المسلمين ليسوا مهتمين بمثل هذه المباحث من جهة أخرى.

- أهمية دراسة العلاقة بين الدين و العلم في إعادة الدور الريادي للفكر الإسلامي على نحو ما كان عليه في عصوره الماضية.

- يستعرض الموضوع جملة الحلول التي قدمها مشروع إسلامية المعرفة في سبيل علاج الاعتلال الفكري الذي يعاني منه الفكر الإسلامي المعاصر.

([1]) أحمد داود أوغلوا، **العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية**، ترجمة: إبراهيم البيومي، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006م، ص ص 127- 128.

- البحث في أصول نظرية المعرفة الإسلامية و إبراز قيمتها المعرفية، و هذا ضمن تحديات علم الكلام الجديد.
- الاطلاع على أدبيات المشروع و من ثم محاولة تقييم آدائه المعرفي، و بيان مدى قدرته في النهوض بالفكر الإسلامي المعاصر.
- إثراء البحث و النقاش حول موقع الفكر الإسلامي المعاصر ممثلا في مشروع إسلامية المعرفة من الحوار الجاري على الصعيد العالمي حول العلاقة بين الدين و العلم.
- إثراء البحث في المواضيع التي تصب في صلب فلسفة العلوم و جدل الدين و العلم واحد منها.
- إبراز نظرية المعرفة الإسلامية المفعمة بالرؤية التوحيدية، القادرة على حسم الأسئلة النهائية التي عجز الفكر الغربي على أن يجيب عليها.

2- على المستوى الواقعي

- يملك المشروع كثيرا من الإمكانات التي تجعله يرتبط بالواقع الاجتماعي بخاصة، و بالتالي القدرة على علاج الكثير من العلل و الأسقام الاجتماعية، لأنه بعلاج الفكر يشفى السلوك و تستقيم العلاقات الاجتماعية.
- ضحى المجتمع مهداد من داخله بسبب انتشار الظواهر الاجتماعية المصبوغة بالصبغة الوضعية، و بالتالي فإن المشروع يملك منهجية معرفية كفيلة بتعرية هذه الظواهر الاجتماعية، و من ثم المشاركة في ربط المسلم بواقع يناسبه.
- الإسهام في سبر الخلفيات الفلسفية و المعرفية التي تقف وراء القلق النفسي و الفكري الذي يعاني منه المسلم المعاصر.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- ثالثا : إشكالية البحث

وتأسيسا على ما سبق تجد إشكالية البحث مبررها حيث يمكن صياغتها وفق التساؤولات الآتية:

1- هل وفق مشروع إسلامية المعرفة في استكناه طبيعة العداء بين الدين و العلم ؟.

2- ما هي مظاهر الأزمة المترتبة عن الجدل القائم بين الدين و العلم ؟.

3- هل الخبرة الإنسانية وحدها كافية لبلوغ الحقيقة ؟.

4- ما هي الحلول التي قدمها مشروع إسلامية المعرفة لحسم الجدل القائم بين الدين و العلم، و ما هي قيمتها الابستمولوجية ؟.

تلك إذن هي أهم الإشكالات التي تضمنتها الدراسة، حاولت إبراز مواقف مشروع إسلامية المعرفة منها، من خلال استعراض جملة الحلول التي قدمها في هذا الشأن، و لو أن كثيرا هذه الحلول لم يكن من السهل الإحاطة بها بسبب غزارة الكتابات التي صدرت- و لا تزال- عن المشروع لحد الآن.

- رابعا : منهج الدراسة

استدعت طبيعة هذه الدراسة الإعتماد على أكثر من منهج، إذ اعتمدت على المنهج التحليلي تارة ؛ حينما تناولت التصورات الغربية لمصادر المعرفة و العلاقة بين الدين و العلم، ببيان مواطن القصور التي تخللتها ثم مناقشتها في ضوء البديل المعرفي الذي قدمه مشروع إسلامية المعرفة.

كما اعتمدت الدراسة على المنهج المقارن تارة أخرى؛ و ذلك في معرض تناول وجهات النظر المتباينة و من ثم التعرض لأوجه الاختلاف و الاتفاق فيما بينها.

- خامسا : الدراسات السابقة

في حدود ما أمكننا الإطلاع عليه لم نقف على دراسة تشبه الموضوع الذي نحن بصدد دراسته، و لا حتى على دراسة تقترب منه، عدا ما كتب عنه باللغات الأجنبية، و قد أمكننا الوقوف على بعض منها، ومع ذلك يمكن ذكر بعض الدراسات التي أفدنا منها فيما يلي:

1- **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية و المعيارية** لمحمد محمد أمزيان ؛ الذي عمل على نقد الأسس المعرفية التي يقوم عليها المذهب الوضعي .

2- **مصادر المعرفة الإسلامية**، لعبد الله الأمين النعيم و جمال الدين عبد العزيز شريف؛ حيث تضمَن الكتاب تحليلا للأسس التي تقوم عليها نظرية المعرفة الغربية وذلك بمقارنتها بنظرية المعرفة الإسلامية من حيث المصادر و المميزات.

3- **إسلامية المعرفة، ماذا تعني ؟** ، لمحمد عمارة ؛ إذ تضمن الكتاب الحديث عن المسوغات التي دعت إلى قيام مدرسة إسلامية المعرفة باعتبارها تقدم البديل المعرفي عن المعرفة الغربية التي آلت إلى انسدادات ابستمولوجية؛ و الصراع بين الدين و العلم مثال عنها.

4- رسالة دكتوراه للباحث عبد العزيز بو الشعير الموسومة بـ : **النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر – إسماعيل الفاروقي – أنموذجا –**، إذ عمل على بيان طبيعة هذا النظام و جدوى البحث فيه مع الدعوى إلى الاستعاضة به عن نظيره الغربي الذي يعرف أزمة ابستمولوجية.

- سادسا : صعوبات البحث

من أهم الصعوبات التي واجهتني في هذه الدراسة هي التقسيم المنهجي للموضوع ، و يعود السبب في ذلك في الحقيقة إلى عدم العثور على دراسة شبيهة به أو قريبة من فحواه على أقل تقدير ، إلا أننا حاولنا قدر المستطاع الغوص في لجه ومن ثم التحكم في مفاصله .

و قد اعترضت سبيلي أيضا صعوبات أخرى، منها صعوبة التوفيق بين التدريس و البحث؛ لأن الأول يتطلب التحضير و ما يحتاجه من جهد، و الثاني يحتاج إلى وقت و هدوء و راحة.

- سابعا : تقسيم الموضوع

قمت بتقسيم هذا البحث إلى مقدمة و أربعة فصول و خاتمة ، تضمن الفصل التمهيدي ثلاثة مباحث ، انصبت في مجملها حول بيان الدلالات اللغوية و الاصطلاحية للمصطلحات المشكلة لعنوان الموضوع ، فكان ذلك تحليلا لدلالات هذه المصطلحات في سياق الموضوع .

ثم خصصت الفصل الأول للحديث عن تحول الجدل ما بين الدين و الفلسفة إلى جدل بين الدين و العلم ، و رأيت تقسيمه إلى مبحثين ، تضمن المبحث الأول جذور القضية ، و أما المبحث الثاني فكان للحديث عن البعث الجديد للقضية عند المسلمين الذين أبدعوا في معالجتها .

أما الفصل الثاني فقد خصصته للحديث عن الدين و العلم في فجر النهضة العربية، فكان المبحث الأول منه للحديث حول أسس الحداثة الغربية و عوامل نشأتها، حيث حللنا الظروف المعرفية و السياقات الثقافية التي نمت في حضنها إشكالية العلاقة العدائية بين الدين و العلم .

ثم خصصت المبحث الثاني للحديث عن تفاعل رواد النهضة العربية مع سؤال النهضة بعد أن استفاقوا وقد حاز غيرهم التقدم و الازدهار ، فانتقيت من بين هؤلاء الرواد نماذج ، بينت مواقفهم من إشكالية النهضة، و ذلك ضمن إشكالية الجدل بين الدين و العلم .

وأما الفصل الثالث ، فقد كان لبيان القراءة المعرفية التي قدمها رواد مشروع إسلامية المعرفة لتجاوز إشكالية العلاقة بين الدين و العلم ، مع تحليل للآليات المعرفية التي وضفوها للتعامل مع هذا الإشكال، و يقع هذا الفصل في أربعة مباحث ، تضمن المبحث الأول منه بيان مفهوم إسلامية المعرفة و دلالاته ، مع التعريف بنظرية المعرفة التقليدية تم مقارنتها بنظرية المعرفة الإسلامية التي تمثل الرؤية المعرفية لمشروع إسلامية المعرفة .

و أما المبحث الثاني فكان للحديث عن السياقات المعرفية التي ظهرت فيها الفكرة ، وصولا إلى المقاربات التأسيسية لأقطاب المشروع ، ثم عرجت على ذكر الضرورات و الأهداف التي يعنى المشروع بتحقيقها .

ثم خصصت المبحث الثالث للحديث عن مظاهر الأزمة ، قدمت من خلاله تحليلا نقديا لجمل المظاهر التي رأي رواد المشروع أنها تمثل الأزمة التي يعاني منها الفكر الإسلامي المعاصر ، ثم ناقشت بعد ذلك أهم الحلول التي اقترحها رواد مشروع إسلامية المعرفة من أجل تجاوز هذه الأزمة، أما المبحث الرابع فقد كان للحديث عن جملة الانتقادات التي تعرض لها المشروع من داخله أو من خارجه .

ثم ذكرنا في الخاتمة أهم النتائج و المقترحات التي انتهى إليها البحث.

و الحمد لله رب العالمين.

الفصل التمهيدي

(دراسة في المفاهيم)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول:

مفهوم الجدل و حقيقته

المبحث الثاني:

مفهوم الدين و طبيعته

المبحث الثالث:

معنى العلم و فلسفته

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- تمهيد

يعنى هذا الفصل التمهيدي بضبط المصطلحات التي يشتمل عليها عنوان البحث؛ إذ إن ذلك ليس من قبيل الإجراء الشكلي،أو تكلف في عرض المادة العلمية من دون هدف مقصود؛ إذ لا يخفى على أحد ما تنطوي عليه عملية تفتيت المصطلحات من أهمية إبستمولوجية في المقام الأول، باعتبار أنها تمثل وعاء للأفكار و الدلالات.

و على ذلك الأساس، فإن الغرض من ضبط هذه المفاهيم، و الوقوف على هذه التصورات هو معرفة النتائج المنهجية و المعرفية التي تتيح لنا ربط هذه المصطلحات بالسياق العام للبحث.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- المبحث الأول:

مفهوم* الجدل و حقيقته

- أولا : معنى الجدل في اللغة و الاصطلاح

تكاد المعاجم اللغوية تتفق على معنيين للجدل هما:

1. جاء في لسان العرب في تعريف الجدل أنه: "اللَّدَدُ في الخصومة والقدرةُ عليها، و قد جادلهُ مجادلةً و جدالاً . و رجلٌ جدل ومجدل و مجدال: شديدُ الجدل. و يقالُ: جادلتُ الرجل فجادلتُه جدلاً أي غلبتُه. و رجل جدِل إذا كان أقوى في الخصام. و الاسم الجدل؛ و هو شدةُ الخصومةِ و الجدلُ مقابلةُ الحجةِ بالحجةِ، و المجادلةَ المناظرةُ والمخاصمة"[1].
2. الجدل مشتق من الجدالة؛ أي الأرض و"جَدَّله: صرعهُ، و الجَدَّالةُ: الأرضُ لشدتها"[2]؛ أي لصلابتها ، فالمتخاصمان، كل منهما يشُدُّ على رأيه و يدافعُ عنهُ، و المنتصر في الجدال كمن أوقع خصمَهُ على الأرضِ ، باعتباره منهزمًا.

و عليه فإنَّ الجدل "يطلقُ على المشادة الكلامية التي تهدف إلى تحقيق الغلبةِ لما اعتنِقَ من مذهبٍ، و لما اتُّخِذَ من رأيٍ و إلحاق الهَزيمَةِ بالمخالفِ"[3].

و كثيرًا ما يحصلُ التداخل في المعنى اللغوي، بين معنى الجدل و بعض وجوههِ، كالمناظرةِ و المنازعةِ و المراء؛ ذلك أنه "لفظٌ تداوله قدامى النقاد و البلاغيين العرب؛ بمعنى النقاش الذي يحتدم حول مسألةٍ ما، و يُرَادُ به في بعضِ الوجوهِ المناظرةُ والمناقلةَ والمنازعة و المجادلةَ و المراء[4].

(*) "إن المفهوم بمعناه المنطقي هو مجموعة الصفات و الخصائص التي تحدد الموضوعات التي ينطبق عليها اللفظ تحديدا يكفي لتمييزها عن الموضوعات الأخرى"، راجع:(صلاح إسماعيل، **دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 02، العدد 08، ذو الحجة 1417هـ/أبريل 1997م، ص 10).

(1) محمد بن مكرم الأنصاري ابن منظور، **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله علي الكبير و محمد أحمد حسب الله و آخرون، طبعة جديدة، دار المعارف، مج1، د – س، ص 571.

(2) المصدر نفسه، مج1، ص 570.

(3) محمد التومي، **الجدل في القرآن الكريم**، د– ط، شركة شهاب، الجزائر، د– س، ص 08.

(4) ميشال عاصي و إميل بديع يعقوب، **المعجم المفصل في اللغة و الأدب**، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1987م، ج1، ص 491.

غير أن الجدل و الحوار، يتفقان من جهة انطلاقهما، إلاَّ أنهما يفترقان بعد ذلك؛ لأن الحوار ليس بالضرورة يفضي في النهايةِ إلى الخصومة و الغلبة؛ ذلك أن الحوار هو "مراجعةُ الكلام و الحديث بين الطرفين، ينتقل من الأول إلى الثاني، ثم يعود إلى الأول و هكذا، دون أن يكون بين هذين الطرفين ما يدل بالضرورة على وجوب الخصومةِ"[1].

أما معنى الجدل في اللغات الأجنبية ؛ فهو ترجمة للفظة اليونانية: (*διαλεκτική*)[2]، التي تعني الجدل، و منها اشتقت الكلمة الإنجليزية "*Dialogue*".

و يذكر **أندريه لالاند** "*André Lalande*" (1963/1867) [3] في مادة الجدل (*Dialectique*)، معاني عديدة لهذا المصطلح كما يذكر تطور استخدام هذا المصطلح عبر التاريخ الفلسفي والذي عرف تطورًا حقيقيًا و اختلافًا بين المذاهب الفلسفية، بقوله: "في الأصل الجدل فن الحوار و المناقشة"[4]. و هو كذلك: "حسن السؤال والجواب"[5].

و عليه فإنه ليس هناك فرق بين معنى الجدل في اللسان العربي أو اللغات الأجنبية، مادام يفيد الحوار و إلزام الرأي و المناقشة، بيد أن استعمالات اللفظة تختلف باختلاف طبيعة الميدان المتجادل فيه.

- ثانيا : الجدل في اصطلاح المنطقيين

لقد ارتبط مفهوم الجدل بالمنطق أول ظهوره؛ وذلك "منذ أن بدأ الإنسان بالتساؤل عن الوجود و مظاهره، كان يفكر؛ بمعنى أنه كان يستدل و يحكم من دون أن يعرف المنطق، أو حتى ينتبه إلى موضوعه"[6]، ومن بين تعريفات المناطقة للجدل ، أنه " دفع المرء خصمه عن إفساد قوله، بحجة أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه، و هو الخصومة في الحقيقة، و هو القياس المؤلف من

([1]) الندوة العالمية للشباب الإسلامي، **في أصول الحوار**، د- ط، دار التوزيع و النشر، 1998م، ص 13.

([2]) صموئيل كامل عبد السيد، **قاموس عربي يوناني**، ط1، مكتبة لبنان، لبنان، 1995م، ص52.

([3]) فيلسوف فرنسي، أشتهر بإشرافه على المعجم الفلسفي التقني و النقدي، أنظر:(جورج طرابيشي ، **معجم الفلاسفة**، ط3، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 2006م، ص 570).

([4]) *André Lalande,* ***Vocabulaire technique et critique de la philosophie****, P.U.F. 16 ème Ed. 1988. Vol, I, P : 225.*

([5]) *Ibid, P : 225.*

([6]) مهدي فضل الله، **مدخل إلى علم المنطق**، ط3، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، د- س، ص08.

المشهورات والمسلمات، و الغرض منه، إلزام الخصم، و إفهام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان"[1].

كما قصد به المناطقة أيضا الدليل؛ ذلك أنه "قياس مفيد للتصديق، لا تعتبر فيه الحقيقة و عدمها، بل عموم الاعتراف أو التسليم، مركب من مقدمات مشهورة، لا يعتبر فيها اليقين، و إن كانت يقينية بل تطابق جميع الآراء، كحسن الإحسان إلى الآباء، أو أكثرها كوحدة الإله، أو بعضها المعين، كاستحالة التسلسل من حيث هي كذلك (...) فبني عليه كل واحد منهما الكلام في دفع الآخر"[2]، و العلاقة بين الجدل و المنطق أو الاستدلال الجدلي و الاستدلال المنطقي، فالاستدلال المنطقي يثمن بصفة عامة بخضوع العقل لموضوعه خضوعا تاما، فهو وثوقي هدفه البرهان. أما الاستدلال الجدلي فهو يتكون من مقدمتين ظنيتين، و يتميز بالحوار الذي تستعمل فيه الإجابات لا لحل المشاكل، بل للتخلص و اجتناب التناقض، و القياس أداة الجدل، كما هو أداة المنطق، غير مقدمتي القياس الظنيتين[3]، و ذلك أن القياس الجدلي هو "ما يتألف من مقدمات مشهورة أو مسلمة عند الخصم، و الغرض الأساسي منه، إلزام الخصم و إقناع من هو قاصر عن درجة البرهان و مثاله: الصدق فضيلة حسنة و الصدق محبوب"[4].

و يتفق هذا المعنى مع التعريف الاصطلاحي للجدل الذي ارتضاه **الجرجاني**[5] في قوله: "و هو القياس المؤلف من المشهورات و المسلمات والغرض منه إلزام الخصم و إفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان"[6].

([1]) محمد علي الفاروقي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق: لطفي عبد البديع، مراجعة: أمين الخولي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1963م، مج1، ج1، ص 344.

([2]) المصدر نفسه، ص 345.

([3]) يوسف محمود، **المنطق الصوري**، ط1، دار الحكمة، الدوحة، 1994م، ص 199.

([4]) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

([5]) هو علي بن محمد بن علي، المعروف بـ: (السيد الشريف)، (816/740هـ / 1413/1339م)، أشتهر بمعجمه: "**التعريفات** "، أنظر: (منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1992م، ص157).

([6]) علي بن محمد الشريف الجرجاني، **التعريفات**، د- ط، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م، ص 78.

- ثالثا : نشأة الجدل و تطوره

درج مؤرخو الفلسفة الغربيون على اعتبار نشأة الجدل كانت مع فجر الفلسفة اليونانية، أي مع فلاسفة اليونان* الأوائل و على وجه التحديد أعلام المدرسة الأيونية[1] فقد اتجهت جملة آرائهم الفلسفية إلى العالم الخارجي، بحثا عن كنه الوجود وعلته الأولى، و يمكن استعراض جملة ألوان النظر الفلسفي ذي البعد الجدلي، في التيارات الفلسفية التالية:

يتصدر الجدل الأيوني الطبيعي[2] أول هذه التيارات الفلسفية الممهدة للجدل مع **طاليس الملطي**"Θαλης"(543/634ق.م)[3]؛الذي عزا عله الكون إلى أن الكائنات الحية تتغذى من الأشياء الرطبة؛ فالماء إذن أصل الحياة"[4]، بيد أن **انكسيمندريس**[5]—و هو من تلامذة طاليس- يذهب مذهبا مغايرا؛ فهو يرى أن الماء لا يصح لأن يكون المبدأ الأول، و سمى هذا المبدأ الأول باللامتناهي المفعم بالأضداد[6].

أما **أنكسيمانس**[7] و هو تلميذ **انكسيمندريس** اعتقد كما اعتقد **طاليس** أن الأرض قرص مسطح قائم على قاعدة، و أنكر أن الشمس تتحرك ليلا تحت الأرض، و أرجع علة اختفاء الشمس من السماء إلى الصباح بأن جبالا شاهقة تحجبها عن الأنظار من جهة الشمال، أو بأنّها أبعد عن الأرض في الليل منها في النهار، و قد سبقه إلى هذا التفسير قدماء المصريين، و قد استعاض عن المتناهي باعتباره مزيجا من الأشياء بشيء واحد و هو الهواء، و اعتبره المادة الأولى

(*) أرض اليونان وعرة المسالك ملتوية الأديم، تنهض على صدرها الحزن الجبال، تنحصر بينها طائفة من الأودية، نشأت في أكفانها مدن متفرقة لا يتصل بعضها ببعض في سهولة و يسر.... أنظر: (أحمد أمين و زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة اليونانية**، ط 2، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935م، ص 91).

(1) أرست المدرسة الأيونية دعائم البحث الميتافيزيقي، فكان لمشكلة أصل الوجود، الاهتمام الأكبر و الوحيد، فاعتمدت المدرسة على مبدأ واحد للوجود يمكن تفسير الكون بالرجوع إليه دون سواه ...، أنظر: (ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ط1، دار العلم للملايين،بيروت، لبنان،1991م، ص 15) .

(2) لتتبع الجدل الأيوني الطبيعي أنظر: (رضا الزاوي، **في الفكر الجدلي**، ط2، الدار البيضاء، المغرب،1987م، ص 43).

(3) طاليس*Thalés* ، عاش ما بين أواخر القرن السابع و بدايات القرن السادس ق.م، عدّ أحد أعظم فلاسفة الإغريق الأوائل، أنظر: (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص 414).

(4) محمد رشاد عبد العزيز دهمش، **مع مسيرة الفكر الإنساني**، د- ط، مطبعة الفجر، القاهرة، د – س، ص 50.

(5) ينتمي إلى مدرسة الطبيعين الأيونيين، أول من وضع خريطة للعالم، أنظر:(جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص 106).

(6) ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص 19.

(7) فيلسوف يوناني، تمثل فكر طاليس، ردّ أصل الوجود إلى الهواء، أنظر: (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص 107).

للكون، و استعاض عن الحركة، و ما تحدثه من اجتماع و افتراق بخاصيتين ملازمتين للهواء هي التكاثف و التخلخل بذاته، فيحدث الأشياء بأنواعها ، و على ذلك يفسر العالم بعلة واحدة تعمل على نحو آلي، و في هذا التفسير تقدم كبير للمذهب الإيلي إلى الوحدة و البساطة[1].

كما رأى **هيراقليطس**[2]– و هو من المدرسة نفسها– أن التحول والصيرورة يسيطران على الكون و ما فيه من حيوان و نبات و جماد؛ فهو "يرى أن العالم في تغير مستمر و لا يوجد شيء باقٍ على الإطلاق"[3]، فتكون الأضداد حينها قانونا عامًا يحكم العالم عن طريق جدل الموت و الحياة، النور و الظلمة، الحق و الظلم، إلى غير ذلك.

أما **فيثاغورس**[4]، فعرف الفكر الفلسفي اليوناني معه نقلة نوعية؛ إذ إنّه رأى أنّ الجدل الكوني ذو طبيعة رياضية، فذهب إلى "أنّ مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات، و أن العالم عدد نغم، و أنها نماذج تحاكيها الموجودات"[5]، مما أضفى على فلسفته صبغة عرفانية صوفية، فالجدل عنده وفاق بين الأعداد و تجلياتها في الطبيعة[6].

و على الجملة يمكن القول إن هؤلاء الفلاسفة، الممثلين للجدل الأيوني الطبيعي، قد مارسوا ألوانا من الجدل الرامي إلى استكناه حقيقة الوجود المطلق، بقصد بلوغ علته.

أما التيار الفلسفي الثاني الممثل للجدل في الفكر اليوناني فقد برز مع **بارميندس**[7]، الممثل الحقيقي للجدل الإيلي الميتافيزيقي ؛إذ ضمن معظم أفكاره الفلسفية في قصائده الشعرية، إلا أنه قد مارس الجدل، و " الواقع أن الجدل عنده كان يتلخص في اختياره للقضية التي يسلم بها الخصم، ثم يستنتج منها نتيجتين متناقضتين"[8]، و يمكن اعتبار جدل **بارميندس** جدلا وجوديا، فهو يميز بين

([1]) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، د– ط ، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة ، 1936م، ص 18.

([2]) فيلسوف يوناني، يدعى كذلك بفيلسوف التغير و الصيرورة ، أنظر: (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص720).

([3]) حربي عباس عطيتو، **ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان**، د – ط، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1992م، ص 65.

([4]) فيلسوف يوناني مبرز، له الأثر البالغ في مدرسة الأفلاطونية المحدثة، أنظر: (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص480).

([5]) يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، ص 22.

([6]) الطبيعة في الفكر الإسلامي هي:"نظام القوانين التي أقامها الخالق من أجل بقاء الأشياء و تتابع الكائنات"، أنظر:(منتصر محمود مجاهد، **أسس المنهج القرءاني في بحث العلوم الطبيعية**، سلسلة الرسائل الجامعية 31، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1417هـ/1996م، ص39).

([7]) فيلسوف يوناني، ذهب إلى أن الوجود ساكن، على عكس هيراقليطس، أنظر:(جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص138).

([8]) أميرة حلمي مطر، **الفلسفة عند اليونان**، ط2، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، د – س، ص 91.

الحقيقة التي تعرف الوجود والظن الذي موضوعه اللاوجود أو عالم المظاهر الحسية[1]، و كان من تلامذة **بارميندس**، الفيلسوف المتألق **زينون الإيلي**"Ζήνωνό Ἐλεάτης"[2]، الذي اشتهر بجدله في استحالة الحركة، و يمكن القول أن **أنبادوقليس**[3]، لا يقل أهمية عن سابقيه، فهو الذي عرف معه الجدل تطورا ملحوظا من الجدل المادي إلى الجدل المنطقي المجرد.

و أما التيار الفلسفي الثالث فكان مع السفسطائيين[4] الذين أولوا علوم اللغة و البلاغة همية بالغة؛ لأنهم كانوا يعولون عليها كثيرا في تأسيسهم للجدل، بالاستعانة بالألفاظ الجذابة، و السهلة من أجل إقناع الطرف الآخر، و يعد **بروتاغوراس** "*Protagoras* "[5] من أعلام السفسطائيين، إذ كان يهدف من خلال جدله إلى إخفاء الحقيقة وراء مدلولات الألفاظ الحقيقية، فكان "منهج جدله، يقوم على أساس التلاعب اللغوي بمدلول الألفاظ، و لم يكن همه البحث عن الحقيقة لذاتها، و إنما كانوا يتوسلون النجاح و المنفعة في حياتهم العملية، فاستعانوا بالخطابة كوسيلة للإقناع و التأثير في السامعين، على اعتبار أن الخطابة تعتمد على زخرف القول و الألفاظ البراقة أكثر من اعتمادها على العقل و الحجة المنطقية"[6]، فكان الجدل عندهم، ضربا من زخرف القول لا لطلب الحق و اجتراح اليقين، و إنما يصيبون الباطل عن طريق المغالطات، لجعله حقًا[7].

و بالرغم من الانتقادات الفلسفية و المنطقية التي وجهت للسفسطائيين، إلا أنهم أسهموا في بناء منظومة جدلية، تتعلق بجدلية العلاقة بين الإنسان و ذاته، من حيث كونه حيوانا مفكرا، إلا أنه سرعان م انهار الجدل السفسطائي مع **سقراط**"Σωκράτης" [8]،الذي كان منهجه في الجدل

([1]) جول تريكو، **المنطق الصوري**، ترجمة: محمد يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، 1992م، ص 27.

([2]) فيلسوف يوناني، يعد المؤسس الأول لعلم الجدل، اشتهر بنقده للحركة، أنظر:(جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص346).

([3]) فيلسوف يوناني، تضمنت أشعاره آراءه الفلسفية في الكون و الحياة، أنظر: (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص 97).

([4]) هم معلموا خطابة و فلسفة، كانوا يجوبون أرجاء اليونان، ديدانهم تقويض أركان المعرفة و التشكيك في إمكان قيامها، أنظر: (**الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ترجمة: فؤاد كامل، جلال العشري و آخرون، د – ط، دار القلم، بيروت، لبنان، ص267).

([5]) سفسطائي يوناني، يرى أن: "الإنسان مقياس الأشياء كلها"، أنظر: (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص 170).

([6]) مهدي فضل الله، **مدخل إلى علم المنطق**، ص 10.

([7]) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

([8]) فيلسوف يوناني، أعاد الفلسفة إلى الإنسان، و أبطل المعرفة الظاهرة، باعتبارها ليست بريئة من الأحكام المسبقة، ليحل محلها معرفة بالنفس مستمدة من الذات، أنظر: (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص 365) .

استنباطي؛ لأنه يعتمد على التوليد، عن طريق استخلاص ما يدور في نفوس الغير، كما يقوم منهجه أيضا على الاستقراء؛ بمعنى الانتقال من المحسوسات إلى المعقولات.

لقد رفض **سقراط** مناهج الجدل السابقة عليه؛ "ذلك أن السفسطائيين جعلوا الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، و قالوا تبعا لذلك إن الشخص هو مقياس الحقيقة؛ لأن المعارف نسبية"[1]، فأدرك تمتئد **سقراط** أن السفسطائيين إنما أرادوا تسفيه دور العقل في اقتناص المعرفة، فحاول إعادة الاعتبار له عن طريق جدل التهكم و التوليد، فكان ديدنه الوصول إلى الحقيقة؛ و " يروى عنه أنه شاهد يوما رجلا ينفخ في كفيه، فسأله لماذا تنفخ في يديك؟ فأجابه الرجل: ألا ترى أني أحاول أن أستدفئ قليلا، فعاد فسأله: و لكن هل النفس دافئة؟ فأجابه الرجل: لا، بكل تأكيد، فعاد **سقراط** يسأله: و لكن ألسنا ننفخ في الطعام، إذا كان ساخنا حتى نبرده قبل أكله؟، فجاءه الجواب: نعم، فقال **سقراط**: آلنفس يكون باردا أم ساخنا؟ . فردّ الرجل بأن النفس بارد و ساخن معا، و احتج **سقراط** قائلا: كيف يكون الشيء الواحد باردا و ساخنا في وقت واحد؟ فصمت الرجل و عاد لا يستطيع الجواب"[2].

أما مع **أفلاطون** "*Πλάτων*"(347/427ق.م)[3]، و هو من الفلاسفة الأوائل الذين بحثوا في إشكالية المعرفة، فأقام بذلك نظرية تجلت آثارها فيمن أتوا بعده، سواءٌ في تصنيفه للمعارف أو إثراء لشتى جوانب المعرفة ، أما منهجه في الجدل، فينقسم إلى قسمين:

جدل صاعدٌ ؛و هو الذي ينطلق من الواقع الحسي الجزئي إلى الماهيات، وصولا إلى صور الماهيات، و كان اعتماده في تحقيق هذا الجدل على العقل، عن طريق التجريد[4].

ثم جدل هابطٌ؛ و هو الانطلاق من صور الماهيات إلى الأفراد "الحس"، أو المتغيرات، فجواهر الأشياء لا تو في ذاتها و إنما هي مستقلة عنها، فيما يسمى بالعالم المثالي، عن طريق علاقة المشاركة، و عليه فإن الجدل عنده "يكاد يناظر لفظ المنطق تقريبا، فهو عنده تقسيم التصورات أو المدركات *Concepts* إلى أجناس و أنواع"[5].

([1]) محمد رشاد عبد العزيز دهمش، **مع مسيرة الفكر الإنساني**، ص 86.

([2]) مهدي فضل الله، **مدخل إلى علم المنطق**، ص 10.

([3]) من عظماء فلاسفة اليونان، بلغت معه الفلسفة شأنا عظيما، أنظر: (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص 71).

([4]) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص69.

([5]) عبد الرحمن بدوي، **خريف الفكر اليوناني**، ط5، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1979م، ص177.

كما أن محاورات **أفلاطون** تعد هي الأخرى منهجا من مناهج الجدل فإنها تتكون من فنون ثلاثة هي الدراما والمناقشة و الشرح، فإذا أخذنا فن المناقشة نجده عبارة عن بحث في مسألة ومحاولة حلها عن طريق الجدل، و قد لا ينتهي الحديث في مسألة معينة إلى نتيجة، و لكن على كل حال هو طلب الحقيقة بخلاف الجدل السفسطائي الذي هو معارضة واختلاف من أجل المعارضة، و مناظرة خصمين كل منهما مصمم على موقفه.

أما **أرسطو** "*Ἀριστοτέλης*" (384/322ق.م)[1] فقد اعتبر الجدل جزءً من المنطق، وأحد أنواع الاستدلال المنطقي، فالغاية من الجدل كونه يفحص المعرفة، ويكشف عن مواطن الخلل فيها، بما يمكن من استبعاد الاحتمالات الخارجة عنها[2]، ففي سبيل إقامته للجدل على أساس متين، أفرد **أرسطو** كتاب "الطوبيقا" (*Topica*)، "الذي تناول فيه ثلاث نظريات مهمة هي: نظريته في التعريف و نظريته في القياس و الاستقراء الجدليين"[3].

و حد الجدل عند **أرسطو** هو "الاستدلال بالإيجاب أو بالسلب في مسألة واحدة بالذات، مع التحاشي من الوقوع في التناقض، و الدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة"[4]، بيد أن الجدل عنده، يتيمز عن سابقيه، نظرا لطبيعة موقعه من نظرية المعرفة عند كل واحد منهم، ثم بالنظر أيضا إلى طبيعة تصنيف كل واحد منها للعلوم، و منطق ذلك الترتيب[5]؛ ذلك "أن جملة فوائد الجدل، أنه يمنحنا القدرة على المناقشة و تحديد مبادئ العلوم، و يساعدنا أيضا في إبطال الحجج الفاسدة"[6].

في العصر الحديث اعتبر الجدل مرادفا لمعنى المنطق، حتى أننا لا نجد لكلمة "جدل" أثرًا في مؤلفات أبي الفلسفة الحديثة **رنييه ديكارت**"*René Descartes*"(1596/1650م)[7]، ومع

([1]) يعد من أعظم فلاسفة اليونان، بلغت معه الفلسفة اليونانية رشدها، أنظر: (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص 52).

([2]) جول تريكو، **المنطق الصوري**، ترجمة: محمد يعقوبي، ص ص 35- 36.

([3]) محمد فتحي عبد الله، **الجدل بين أرسطو و كانط**، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، 1995م، ص75.

([4]) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص 166.

([5]) مصطفى النشار، **نظرية العلم الأرسطية**، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1995م، ص66.

([6]) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

([7]) فيلسوف و رياضي فرنسي، يعد المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة، ضمن كتابه: (مقال في المنهج)، الدعوة إلى العلوم الحديثة القائمة على المنهج الرياضي، أنظر: (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص 299) .

ذلك فقد برز الجدل عند اللاحقين بعده، و نعني به **إيمانويل كانط** " *Immanuel Kant*"(1724/1804م)[1]، الذي وصفه بمنطق الخداع، فأصبح الجدل معه "جدلا ترنسندنتاليا، فهو نقد استخدام هذه العناصر القبلية في موضوعات ما وراء الخبرة الحسية"[2]، بيد أنه وظف الجدل الترنسندنتالي في إثباته أن المكان والزمان قبليان، وأنهما ليسا نابعين من خبراتنا الخارجية؛ ذلك أن تلقي العقل للحدوس التجريبية سابق لتلقيه للحدوس المكانية والزمانية[3].

و على الجملة فإن الجدل مع **كانط**، صار منهجا لتحديد طبيعة العلاقة بين الأنا و الواقع، و ليس منهجا للحوار و المناقشة فحسب.

ثم صار الجدل مع **هيجل** "*Hegel*"(1770/1831م) [4] منهجا لتحقيق الوحدة بين الفكر والوجود؛ و ذلك على أساس فكرة التناقض "فكل فكرة لها في ذاتها نفيها الخاص الذي يجعلها تتحول إلى فكرة أخرى في ذاتها هي أيضا، فيتبين عندئذ أن هاتين الفكرتين ليستا سوى لحظتين لفكرة ثالثة تحتوي الأوليين بحيث ترفعهما إلى وحدة عليا"[5].

على النقيض من ذلك فإن الجدل عند **كارل ماركس** *karl marx* (1818/1883م)[6] لا يتم بين الفكر والمادة على نحو ما قرره **هيجل**، إنما م في نطاق المادة ذاتها، من دون مراعاة المؤثرات الخارجة عنها، و تبعا لذلك فقد استعان بالجدلية المادية، لتفسير حركة المجتمع والتاريخ، بما تحمله هذه الحركة من صراع الأضداد؛ و من ثمة فلا سبيل لرفع هذا التناقض المحتدم إلا الصراع؛ أي عن طريق نفي النافي[7].

([1]) فيلسوف ألماني، أشتهر بفلسفته النقدية، سعى إلى إقامة نظرية في المعرفة تقوم على الجمع بين جناحي العقل والتجربة، أنظر: (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص 513) .

([2]) محمد فتحي عبد الله، **الجدل بين أرسطو و كانط**، ص 169.

([3]) محمد فهمي زيدان، **كانط و فلسفته النظرية**، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1989م، ص 82.

([4]) فيلسوف ألماني ذائع الصيت، صاحب المثالية المطلقة، عبر عن التثليث المسيحي بالجدل، أنظر:(جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص 721).

([5]) رينيه سرو، **هيغل و الهيغلية**، ترجمة: أدونيس العكرة، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1993م، ص 14.

([6]) فيلسوف و اقتصادي ألماني، اهتم ببيان قانون تطور التاريخ الإنساني،أنظر:(جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**،ص617) .

([7]) محمد سعيد رمضان البوطي، **نقض أوهام المادية الجدلية**، ط3، دار الفكر، سوريا، 1985م، ص 37.

- رابعا : الجدل في القرآن و السنة

أ- في القرءان الكريم

ورد لفظ الجدل و اشتقاقاته في القرآن الكريم تسعا و عشرين مرة، منها الفعل (جادل) بأزمنته الثلاثة، و المصدر (الجدال) و (الجدل)، و يبدو من توزيع ورود هذه المشتقات على السور القرآنية، أن مفهوم الجدال، مفهوم مكي أكثر منه مدني، إذ ورد في السور المكية عشرين مرة، و في السور المدنية تسع مرات[1].

و لقد تمثل الجدل في القرآن الكريم "في براهينه و أدلته التي اشتمل عليها و ساقها لهداية الكافرين و إلزام المعاندين في جميع ما هدف إليه من المقاصد و الأهداف التي يريد تحقيقها و ترسيخها في النفوس، و في أذهان الناس في جميع أصول الشريعة و فروعها"[2].

و عليه فإن الجدل القرآني على هذه الحال، هو جملة ما استعمله القرآن الكريم من براهين و أدلة و حجج مختلفة وطرق استدلالية لأجل الإلزام و الإفحام تمهيدا لإدخال المعاند و الكافر و الجاحد إلى طريق الحق و إرجاعه إلى سبيل الهداية.

بيد أن القرآن الكريم قد أكثر من الجدل على مستوى العقيدة، يمكن بيان ذلك على النحو الآتي:

- الجدل الذي هو في أصل تكوين الإنسان، وجزء من طبيعته،إذ أخبر القرآن الكريم عن ذلك في قوله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَـٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا** ﴿٥٤﴾ ﴾[3]، كما بينت آية النحل كذلك بقاء هذا الجدل و استمراريته إلى يوم القيامة في قوله تعالى: ﴿ **يَوْمَ تَأْتِى كُلُّ نَفْسٍ تُجَـٰدِلُ عَن نَّفْسِهَا وَتُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ** ﴿١١١﴾ ﴾[4]، و من الأدلة على أن الجدل جبلة في الإنسان ما ورد في سورة المجادلة

([1]) أنظر **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، ط2، الهيئة المصرية العامة، 1970م، مج1، ص 194.

([2]) زاهر عوض الألمعي، **مناهج الجدل في القرآن الكريم**، د- ط، مطابع الفرزدق التجارية، د - س، ص 01 و ما بعدها.

([3]) سورة الكهف، الآية: 54.

([4]) سورة النحل، الآية: 111.

قوله تعالى: ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ۝١ ﴾[1].

- الجدل الملازم للدعوة، الداعي إلى فعل الخير و الإحسان، نحو قوله: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ۝١٢٥ ﴾[2]، حتى أنه كذلك أوجب جدال غير المسلمين بالحسنى في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُجَـٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَـٰهُنَا وَإِلَـٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ۝٤٦ ﴾[3].

- الجدل الذي استهدف به القرآن الكريم، فئة المشركين والكفار، حين أبطل أشكال جدالهم و ردّ عليهم، نحو قوله تعالى: ﴿ وَيُجَـٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلْبَـٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ ۖ وَٱتَّخَذُوٓا۟ ءَايَـٰتِى وَمَآ أُنذِرُوا۟ هُزُوًا ۝٥٦ ﴾[4]، ناهيك عن ذم الجدل في آيات الله تعالى الواضحات، في قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَـٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَـٰبٍ مُّنِيرٍ ۝٨ ﴾[5]، وفضحه كذلك تعالى للجدل الصادر عن وسوسة الشيطان في قوله تعالى﴿ وَإِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَـٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ۝١٢١ ﴾[6].

([1]) سورة المجادلة، الآية: 01.

([2]) سورة النحل، الآية: 125.

([3]) سورة العنكبوت، الآية: 46.

([4]) سورة الكهف، الآية: 56.

([5]) سورة الحج، الآية: 08.

([6]) سورة الأنعام، الآية: 121.

و أما جدال الملائكة فهو أول ما ورد في القرآن الكريم من ألوان الجدل، في موضوع الحكمة من خلق الإنسان الخليفة، في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾[1]، و مع أن الملائكة معصومون من أن يعترضوا على الله لمى خلق آدم أو أن يطعنوا فيه، إلا أنهم تعجبوا من أن يكون خليفة لله في أرضه عاصيا و مفسدا و سافكا للدماء، مع استبعادهم أن حكمة الله تقتضي ذلك[2]، فهذا النوع من الجدال محمود، عرفت به سعة قدرة الله تعالى و سعة علمه، بأن أحاط بكل شيء علمًا، لهذا ينهي عزوجل المحاورة بينه و بين الملائكة، بأن أخبرهم بعلمه الذي هم عاجزون عن الإحاطة به، فلا يمكن لهم حينئذ الاعتراض على إرادته، ما دامت صادرة عن علمه المطلق؛ لهذا إنما جاء سؤال الملائكة لربهم، ليس فيما يتعلق بعين الفعل ذاته، بقدر ما يتعلق بسر الفعل و حكمته.

كما جادل القرآن الكريم أيضا منكري وجوده تعالى، بالجدل؛ و ذلك حين أبطل مقدماتهم كقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾﴾[3].

كما استعان الجدل القرآني أيضا بأدلة ليدحض أقوال المنكرين و الدهريين، منها على سبيل الذكر، دليل الاختراع و دليل العناية، أو الدليل الذي جمع بينهما.

أما دليل الاختراع، فهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ﴿٧﴾﴾[4].

كما استخدم القرآن الكريم في جدله ما في عالم النبات من عجائب و سنن و قوانين للاستدلال على عظيم قدرته و سعة علمه، نحو قوله تعالى: ﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ

([1]) سورة البقرة، الآية: 30.

([2]) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، **تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل**، رتبه و ضبطه و صححه: محمد عبد السلام شاهين، ط1، دار الكتب العلمية، مكة المكرمة، 1991م، ج1، ص129.

([3]) سورة الجاثية، الآية: 24.

([4]) سورة الطارق، الآيات: 05-07.

﴿ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾ ﴾[1]، أضف إلى ذلك الاستدلال على انقطاع الكون و سلامته من الاختلال، في قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾[2].

و في سبيل الاستدلال على وحدانية الله تعالى، استعان القرآن الكريم بالجدل لإبطال معبودات الكافرين و المشركين و الرد على اعتراضاتهم، "و أعظم كلمة قالها المشركون في حق الله تعالى: إنهم نسبوا إليه الولد، و قد اشترك في هذه الفرية، و هذا البهتان، اليهود والنصارى، و المشركون، فقد حكى القرآن عن هؤلاء بعض الأقوال الباطلة و أجاب عنها وفندها"[3]، فقال تعالى: ﴿ وَقَالُوا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ﴾ [4]، و قال أيضا: ﴿ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ ﴾[5].

و أما جدال الأنبياء مع أقوامهم، يذكر القرءان الكريم ممارستهم للجدل بمختلف أساليبه، تحقيقا لاستكمال مهمتهم، في تبليغ الدعوة، و تمكين التوحيد من نفوس الناس، و في مواضع عديدة، يذكر القرآن الكريم جدال نوح – عليه السلام– مع قومه، نحو قوله تعالى: ﴿ قَالُوا يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٣٢﴾ قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُم بِهِ ٱللَّهُ إِن شَآءَ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ ﴿٣٣﴾ ﴾[6].

([1]) سورة الرعد، الآية: 04.

([2]) سورة الأنبياء، الآية: 22.

([3]) أحمد بن أحمد شرشال الجزائري، **ردود القرآن على ذوي الجحود والإنكار**، ط1، دارالحرمين، القاهرة، 2004م، ص18 و ما بعدها.

([4]) سورة البقرة، الآية: 116.

([5]) سورة الأنعام، الآية: 100.

([6]) سورة هود، الآيتان: 32- 33.

و من أشهر مواطن الجدال في القرآن الكريم، ما نجده من محاجة إبراهيم عليه السلام لأبيه و قومه ثم الملك النمرود، إذ إن إبراهيم عليه السلام قد استعمل الأقيسة الجدلية و البراهين العقلية لرفع اللبس عن دعاويهم، و فضح مواطن الخلل في اعتراضاتهم و أكاذيبهم.

أما جداله مع أبيه فقد ورد ذكره في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ **وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِبۡرَٰهِيمَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقٗا نَّبِيًّا ۝٤١ إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا ۝٤٢ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي قَدۡ جَآءَنِي مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَمۡ يَأۡتِكَ فَٱتَّبِعۡنِيٓ أَهۡدِكَ صِرَٰطٗا سَوِيّٗا ۝٤٣ يَٰٓأَبَتِ لَا تَعۡبُدِ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ كَانَ لِلرَّحۡمَٰنِ عَصِيّٗا ۝٤٤ يَٰٓأَبَتِ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٞ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيۡطَٰنِ وَلِيّٗا ۝٤٥ قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنۡ ءَالِهَتِي يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُۖ لَئِن لَّمۡ تَنتَهِ لَأَرۡجُمَنَّكَۖ وَٱهۡجُرۡنِي مَلِيّٗا ۝٤٦ قَالَ سَلَٰمٌ عَلَيۡكَۖ سَأَسۡتَغۡفِرُ لَكَ رَبِّيٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ بِي حَفِيّٗا ۝٤٧ وَأَعۡتَزِلُكُمۡ وَمَا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَأَدۡعُواْ رَبِّي عَسَىٰٓ أَلَّآ أَكُونَ بِدُعَآءِ رَبِّي شَقِيّٗا ۝٤٨** ﴾[1].

فبتأمل هذه الآيات الكريمات، ندرك أن " هذا مشهد من مشاهد جدال إبراهيم لأبيه و قد تمثل فيه الأدب الكريم والحجة البالغة، فكان الأدب و البرهان يجديان في مجادلة إبراهيم كفرسي رهان، و هذا المشهد يمثل الحجة القوية و البرهان القاطع على بطلان عبادة هذه الأصنام، فكما لم تجد تلك الحجة القولية وحدها مع أبيه رجع للحجة العملية مقرنة بالحجة القولية"[2].

جداله مع قومه، فقد استهله بالوعظ و النصح، مع ما أنكر عليهم من عبادتهم للأصنام و الأوثان، رغم إدراكهم لعدم الاستجابة لطلبهم، مع الضعف و العجز عن دفع الضرر عنها فضلا عنهم، فكما لم ينفع الجدل معهم – مع قومه- دخل معبدهم، فحطم الأصنام و أبقى كبيرهم، ليتخذ منه حجة جدلية مرة أخرى، لا أنهم أصروا على استكبارهم، رغم ما وقر في أنفسهم من الحق الساطع، بفضل مناهج الجدل التي مارسها معهم إبراهيم – عليه السلام- و قد واصل الجدل معهم لما أصروا على معاقبته، فحكى الله تعالى عنه و عنهم:﴿ **قَالُوٓاْ ءَأَنتَ فَعَلۡتَ**

([1]) سورة مريم، الآيات: 41- 48.

([2]) زاهر عوض الألمعي، **مناهج الجدل في القرآن الكريم**، ص 165.

هَـٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَـٰٓإِبۡرَٰهِيمُ ﴿٦٢﴾ قَالَ بَلۡ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمۡ هَـٰذَا فَسۡـَٔلُوهُمۡ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾ ﴾[1].

ب- في السنة النبوية

لقد جادل النبي صلى الله عليه و سلم في أكثر من مناسبة، و في المقابل جاءت نصوص أخرى تحذر من الجدل، فهل بين هذه النصوص تعارض؟.

و الجواب أن ليس ثمة تعارض، و إنما في الحقيقة أن "من الجدل ما يكون محمودا مرضيا، و منه ما يكون مذموما محرما، فالمذموم منه ما يكون لدفع الحق، أو تحقيق الفساد (...) و أما الجدل المحمود المدعو إليه فهو الذي يحقق الحق و يكشف عن الباطل و يهدف إلى الرشد"[2].

أما جداله صلى الله عليه و سلم فكان من النوع الأول، فأمر به، بل و أوجبه، وجوب الجهاد و النفقة في سبيل الله، و ذلك ما ورد عنه صلى الله عليه و سلم: **"جاهدوا المشركين بأموالكم و أنفسكم و ألسنتكم"**[3].

و من ثمة فإن الجدال هو صنعة اللسان، الذي به يظهر الحق و يجلى، و به ينصر، و هذا متضمن في باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، ولأنه كذلك "صار الجدال من آكد الواجبات، و النظر من أولى المهمات"[4].

و مما يجب الإشارة إليه في هذا السياق، أن الجدال المأمور به، ينبغي أن يكون بعلم و بصيرة، لا عن جهل و عمى، و هذا ما ورد في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ ﴾[5]، و قوله تعالى أيضا: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ ﴿٨﴾ ﴾[6].

([1]) سورة الأنبياء، الآيتان: 62-63.

([2]) إمام الحرمين الجويني، **الكافية في الجدل**، تحقيق:الدكتورة فوقية حسين محمود، د- ط، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1979م، ص 32 و ما بعدها .

([3]) يوسف بن عبد البر، **جامع بيان العلم و فضله**، د- ط، دار الكتب العلمية، بيروت، د- س، ج 2، ص101.

([4]) إمام الحرمين الجويني ، **الكافية في الجدل**، ص 24.

([5]) سورة غافر، الآية: 56.

([6]) سورة الحج، الآية: 08.

أما النوع الثاني؛ و هو الجدل المذموم، فقد نهى عنه النبي صلى الله عليه و سلم، لما فيه من فساد، بقصد الغلبة و الرياء و نصرة للباطل، المؤدي إلى الهلاك والضلال، في ذلك قوله صلى الله عليه و سلم: **"ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل"**، ثم تلا هذه الآية: ﴿ **بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ** ﴿٥٨﴾ ﴾[1].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

([1]) سورة الزخرف، الآية: 58، و الحديث رواه الإمام أحمد في مسنده، ج5، ص 252، من حديث أبي أمامة.

المبحث الثاني

مفهوم الدين و طبيعته

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- المبحث الثاني:

مفهوم الدين و طبيعته

- أولا: المعنى اللغوي و الاصطلاحي للدين

إن المتأمل فيما ورد بخصوص معاني لفظ الدين في مختلف معاجم اللغة العربية و قواميسها يجد هذه المعاني الكثيرة، "حتى يبدو لك أنه يستعمل في معان متباعدة، بل متناقضة"[1].

فقد جاء في معجم مقاييس اللغة؛ أن الدين معناه "الطاعة، يقال دان له يدين دينًا؛ إذا أصحب و انقاد و طاع. و قوم دين، أي مطيعون منقادون"[2].

و جاء في اللسان "و الدين: ما يتدين به الرجل، و الدين: السلطان، و الدين الورع، والدين: القهر، و الدين: المعصية، والدين الطاعة"[3].

و قال صاحب أساس البلاغة "و داينته بما صنع: جزيته (...) من دان القوم إذا ساسهم و قهرهم فدانوا له. و دانوه: انقادوا له"[4].

و رغم ما نلحظه من هذه الوجوه المتشعبة لمعاني كلمة "الدين"، إلا أن الدكتور **محمد عبد الله دراز**، حاول جمع شتات هذه الكلمة و ذلك بردها إلى الجذر اللغوي للفعل "دَانَ"، فيما يمكن إيجازه في ثلاثة أوجه:

- **الوجه الأول**: قولنا "دانه دينًا"؛ عنينا بذلك أنه ملكه و حكمه و ساسه و دبره و قهره و حاسبه و قضى في شأنه و جازاه و كافأه، ففي هذه الحال، فالفعل "دان" متعد بنفسه.

([1]) عبد القادر بخوش، **مفهوم الدين بين الفكر الإسلامي و المسيحي**، ضمن الموقع الإلكتروني : *http: //comparative-religions.skyrock.com/2426347227-posted-on-2009-04-26.html*

([2]) أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، د- ط، دار الفكر، القاهرة، 1979م، ج2، ص 319.

([3]) محمد بن مكرم الأنصاري ابن منظور، **لسان العرب**، مج1، ص 1469.

([4]) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، **أساس البلاغة**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1998م، ص 306.

- **الوجه الثاني**: قولنا "دَانَ لَهُ"؛ أي أطاعه، و خضع له، و عبده، فهذا المعنى الثاني ملازم للأول، من حيث إنه، لما دانه، دان له، أي قهره على الطاعة، فخضع له و أطاع، ثم إن في هذه الحال، الفعل "دان" تعدى باللام.
- **الوجه الثالث**: قولنا: "دان بالشيء"؛ أي اتخذه و اعتقده، أو تخلق به، وفي هذه الحال، الفعل "دان" تعدى بالباء[1].

و على الجملة فإنه يمكن القول إن "المادة كلها تدور حول معنى لزوم الانقياد؛ فإن الاستعمال الأول، الدين هو إلزام الانقياد، و في الاستعمال الثاني هو التزام الانقياد، و في الاستعمال الثالث هو المبدأ الذي يلتزم الانقياد له"[2]، و الملاحظ أن الاستعمال الثالث هو الذي يعنينا في هذا المقام، و هو الأقرب لمضمون معنى الدين في اللغة.

و أما من الناحية الاصطلاحية، فمن أشهر التعاريف الاصطلاحية للدين في الفكر الإسلامي و أكثرها تداولا، ما أورده **التهانوي** في (كشافه)؛ إذ قال: "هو وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال و الفلاح في المآل، و هذا يشمل العقائد و الأعمال"[3].

و قال **الجرجاني** في (التعريفات) : "الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول قبول ما عند الرسول صلى الله عليه و سلم "[4].

و مما يمكن التنبيه إليه من ملاحظات حول ما سبق من تعريفات الدين في اصطلاح علماء المسلمين، هو أن معناها، يتفق مع معاني كلمة الدين الواردة في القرآن الكريم، من حيث إنه يعني الدين المنزل من عند الله تعالى، الذي ارتضاه لعباده في قوله تعالى: ﴿ **وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ** ﴿٨٥﴾ ﴾[5].

([1]) محمد عبد الله دراز، **الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، د- ط، دار القلم، الكويت، د- س، ص ص 30-31.

([2]) المصدر نفسه، ص 31.

([3])أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، **تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل**،ج1،ص874.

([4]) علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، ص 111.

([5]) سورة آل عمران، الآية: 85.

و أما ما تعلق بالفرق بين الإسلام و الملة، و الشريعة والمذهب، من جملة مرادفات الدين، فقد قال في ذلك **الجرجاني**: "الدين و الملة متحدان بالذات و مختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينا و من حيث أنها تجمع تسمى ملة، و من حيث أنها يرجع إليها يسمى مذهبا، و قيل الفرق بين الدين و الملة و المذهب، أن الدين منسوب إلى الله تعالى والملة منسوب إلى الرسول و المذهب إلى المجتهد"[1].

و يذكر الإمام **البيجوري** في حاشيته على جوهرة التوحيد، تعريفا اصطلاحيا آخر للتوحيد؛ أنه : "ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه من الأحكام، و يسمى أيضا ملة من حيث إن الملك يمليه على الرسول و هو يمليه علينا، و يسمى شرعا و شريعة من حيث إن الله شرعه لنا"[2].

فما يلاحظ أيضا على جملة هذه التعريفات السالفة، أنها قصرت الدين في معناه الإلهي، بمعنى أنها **تشمل الديانات الوضعية الأخرى**، و لهذا فقد سعى بعض العلماء المعاصرين من المسلمين إلى تدارك هذا النقص الذي يشتمل عليه التعريف الاصطلاحي لدى السابقين، **بقوله: "هو مجموعة الآراء و الأفكار** التي يراها أو يعتقدها الإنسان حول جانب أو **أكثر من حياته العلمية أو العملية** في **الاعتقاد أوالنظام أو السلوك**"[3].

و بعضهم الآخر زعم للدين في الاصطلاح تعريفا دقيقا بقوله: **"هو اعتقاد قداسة ذات،** مجموعة السلوك الذي يدل على الخضوع لتلك الذات ذلا و حبا، رغبة و رهبة"[4].

أما حجة صاحب هذا التعريف؛ فهي شموله **للمعبود سواء أكان حقًا أم باطلاً، كما يشمل أيضا طبيعة العبادات، صحيحة كانت أم باطلة**، أضف إلى ذلك أيضًا تضمن التعريف لمعاني الرغبة و الرهبة؛ و هما غاية الذل و الخضوع و الانكسار للمعبود.

و على أي حال، فإن هذا اللون من العلوم قد ساد عند المسلمين*، **فوجد** له مختصون، **ينافحون به عن روح العقيدة الإسلامية، من أمثال هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر؛ البيروني**[1] **صاحب كتاب:** (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة).

([1]) علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات، الصفحة نفسها.**

([2]) **البيجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تحقيق:**علي جمعة محمد الشافعي،ط1، دار السلام،القاهرة،2002م،ص 42.

([3]) **ناصر بن عبد الله الفقاري، الموجز في الأديان و المذاهب المعاصرة، ط1،**دار الصمعي للنشر،الرياض،1992م،ص 10.

([4]) **سعود بن عبد العزيز الحلف، دراسات في الأديان، ط1، مكتبة أضواء السلف، الرياض، 1997م، ص 10.**

* ذلك أن الكتابة في الأديان منهج دعوي فكتبوا في هذا العلم كتبا عديدة، و من أوائل هذه الكتب: =

أما في نطاق الفكر المسيحي، فتستعمل الكلمات: *Religion, submission, sentence, doomsday, soumision, sentence judgement, dernier, ...*، للدلالة على الدين و هي كلها ترجع إلى الكلمة اللاتينية *religo*، ف : *leg* تعني المراقبة، وأما *Lig* فتعني علاقة المشاركة بين البشر والإله، فهي بهذا التركيب تعني ممارسة الشعائر[2].

وتبدو إشكالية تعريف الدين في الساحة الفكرية المسيحية جلية، و ذلك بالنظر إلى تعدد المواقف، و تباين الرؤى، و اختلاف المذاهب الفلسفية و الاجتماعية.

و الدين عند إيمانويل كانط؛ هو " شعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية"[3] ، و للدين مفهوم آخر عند كانط؛ "أنه علم معرفة الموجود الآول او الموجود الأسمى"[4].

و يحدد دافيد هيوم[5] معنى الدين، في كونه يشمل جميع الأديان في اتفاقها على وجود قوة عاقلة غير مرئية في العالم، لكنها [الأديان] تختلف في طبيعة هذه القوة و خصائصها و المبادئ التي تحكم أفعالها[6].

---

1. "المقالات في أصول الديانات" للمسعودي- ت (346 ه).
2. "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" لأبي الريحان البيروني– ت (404 ه).
3. "الفصل في الملل و الأهواء و النِّحَل" لابن حزم – ت (456 ه).
4. "إعتقادات فرق المسلمين و المشركين" للرازي – ت (606 ه).
5. "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح" لشيخ الإسلام ابن تيمية – ت (728 ه).

(1) كنيته أبو الريحان، ولد في خوارزم، أتقن كثيرا من اللغات، و برع في لغة الهنود، وضع نظرية بموجبها تستخرج مقدار محيط الأرض، من كتبه، المسعودي، و التطبيق، أنظر:(محمد أمين فروخ، عباقرة الإسلام في العلم و الفكر، د- ط، دار الفكر العربي، بيروت، ج1، 1996م، ص 36).

(2) أ. س. بوكيت أمريكين، مقارنة الأديان، نقلا عن عبد القادر بخوش، مفهوم الدين في الفكر الإسلامي و المسيحي.

(3) محمد عبد الله دراز، الدين، ص 34.

(4) فريال حسن خليفة، الدين و السلام عند كانط، ط1، مصر للنشر و التوزيع، القاهرة، 2001م، ص11.

(5) فيلسوف اسكتلندي، اشتهر بنزعته التجريبية الشكية، بحث في طبيعة الأسس التي تقوم عليها الميتافيزيقا و الأخلاق، أنظر: (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 726) .

(6) محمد عثمان الخشب، الدين و الميتافيزيقا في فلسفة هيوم، د- ط، دار قباء للطباعة والنشر و التوزيع، القاهرة،1997م، ص 20.

و يحاول **ماكس ميلر**"*Max Müller*" (1823/1900م) ، **ضبط مفهوم الدين بقوله:** "الدين هو محاولة تصور ما لا يمكن تصوره، و التعبير عما لا يمكن التعبير عنه، هو التطلع إلى اللانهائي هو حب الله"[1].

فالفاحص لجملة هذه التعاريف، يجد بينها فروقا شاسعة؛ و ذلك راجع في تقديرنا إلى جملة من المعطيات المعرفية التي أفرزها **الصراع المفتعل بين الكنيسة و العلماء، بل قد يتعدى الأمر ذلك** إلى أن السبب **قد يعود** إلى **تضارب المواقف حول تحديد ماهية الدين**، إلى شيوع العداء للدين و اعتباره من العوائق التي تحد من تحقيق الإنسان لذاته، يتفق هذا المعنى مع ما ذهب إليه **سالمون ريناك** "*Salomon Reinach*" من أن **الدين:** "هو مجموعة التورعات التي تقف حاجزا أمام الحرية المطلقة لتصرفاتنا"[2].

- ثانيا : المفهوم الفلسفي للدين

مثلما لم يحصل الاتفاق بين علماء الأديان، حول تحديد تعريف واحد للدين والإجماع عليه، لم يحصل الاتفاق كذلك بين الفلاسفة، ومرد ذلك في اعتقادنا يعود إلى اختلاف المنطلقات الفكرية **و الرؤى الاجتماعية الصادرة عن كل واحد منهم، فضلا عن اختلاف المواقف و وجهات النظر من الدين ذاته.**

ذكر لالاند في معجمه الفلسفي ثلاثة تعريفات للدين، منها قوله: **"هو نسق فردي لمشاعر و اعتقادات و أفعال مألوفة، موضوعها الله، فالدين هو تحديد للمطالبة بوجهة نظر الشعور والإيمان"**[3] ، **و هو كذلك** "جملة من الإدراكات و الاعتقادات و الأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها لله، و عبادتها إياه، و طاعتها لأوامره"[4]، و قد يعبر عن **الدين** في الفلسفة الحديثة بالمطلق أو **الروح المطلق؛ فحسب موقف هيجل، هو وصف لارتقاء الأنا صوب الله**[5].

([1]) محمد عبد الله دراز، **الدين**، ص 35.

([2]) المصدر نفسه، ص 36.

([3]) *André Lalande,* ***Vocabulaire technique et critique de la philosophie****, Vol, III, P : 1204.*

([4]) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، د- ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1994م، ج1، ص 572.

([5]) رونيه سرور، **هيغل و الهيغلية**، ص 46.

- ثالثا : فلسفة الدين

جدير بنا من البداية، توضيح دلالة ما يطلق عليه فلسفة الدين، فهي ليست بعلم الكلام[1] القديم الذي ساد على سبيل المثال في الساحة الفكرية الإسلامية، دفاعا عن العقائد الدينية، كما ليست هي كذلك تعلم اللاهوت الذي كان في الفكر المسيحي الغربي، إنما هي في الحقيقة "التفسير العقلاني لتكوين و بنية الدين عبر الفحص الحر للأديان، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين (...) من حيث نمط التفكير في قضايا الوجود، و امتحان العقائد والتصورات الدينية للألوهية و الكون و الإنسان"[2].

و قد تزامن استخدام هذا المصطلح مع بداية القرن الثالث عشر الميلادي، كبديل لعلم اللاهوت المسيحي؛ إذ تعنى بدراسة مسار تطور الفكر الديني و علاقته بأنماط التفكير الأخرى، و لهذا "فهي [فلسفة الدين] تستعين بمنجزات العلوم الإنسانية[3] و الاجتماعية؛ مثل علم النفس الديني و تاريخ الأديان، و مقارنة الأديان، و علم الاجتماع الديني، و كذلك الأنتروبولوجيا الدينية"[4]، من أجل الوصول إلى تفسير كلي للدين، يرفع الغطاء عن تجلياته في العقل و النفس و الطبيعة، و عليه ففلسفة الدين تتبنى مناهج متنوعة، كالمنهج التجريبي و الوصفي أو المنطقي؛ و ذلك لأجل تأويل و تفسير نتائج هذه العلوم الإنسانية.

ويمكن اعتبار فلسفة الدين، من بين التخصصات التي ظهرت مع الفيلسوف الألماني هيجل، و ذلك في جملة المحاضرات التي كان يلقيها على طلبته، و التي جمعها فيما بعد تحت عنوان: "محاضرات في فلسفة الدين"، التي طورها من قبل إيمانويل كانط خصوصا من الناحية المعرفية و ذلك حين كتب عن "الدين في حدود العقل".

---

(1) علم الكلام هو: (علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، و الرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف و أهل السنة ...)، أنظر: (عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، د – ط، إعتناء و دراسة: أحمد الزعبي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2009م، ص 495).

(2) محمد عثمان الخشب، مدخل إلى فلسفة الدين، د- ط، دار قباء، القاهرة، 2001م، ص 35.

(3) المقصود منها" العلوم المعنوية، و هي تبحث في أحوال الناس، و سلوكهم أفرادا و جماعات، كعلم الأخلاق، و علم الإجتماع، و علم التاريخ"، أنظر: (جميل صليبا، المعجم الفلسفي،ج2، ص 101).

(4) محمد عثمان الخشب، مدخل إلى فلسفة الدين، الصفحة نفسها.

و مما يمكن الإشارة إليه في هذا المقام، أنه رغم جملة المحاولات الداخلة في هذا الإطار، والتي صدرت من قرائح فلاسفة الغرب؛ إلا أكثرهم يهملون إسهامات العلماء المسلمين وفضلهم في ظهور هذا اللون من العلوم و غيرها[1].

و مجمل القول في هذا ، أنه " يتعين التفريق بين فلسفة الدين و علم الكلام على طريقة النظار المسلمين؛ إذ كان هؤلاء يتولون رد الشبه و الاعتراضات التي يوردها الخصوم و المبتدعون على العقيدة الإسلامية، مدافعين عن مقولاتها بما أوتوا من الأدلة العقلية الملتزمة بقواعد المناظرة؛ في حين فلسفة الدين لا تقصد الدفاع عن العقيدة ضد خصم معين، و إنما تحديد الفهم لمكوناتها ومقتضياتها في سياق المستجدات الفكرية، و لا تشتغل بـ ـائل النظرية المجردة، و إنما بالمسائل العملية المشخصة"[2].

- رابعا : دلالات الدين في القرآن الكريم و السنة النبوية

أما في القرآن الكريم، فقد ورد لفظ الدين في اثنين و تسعين موضعا، في أربعين سورة، خمس عشرة مدنية، ورد فيها خمسة و أربعين مرة، و سبعة و أربعين مرة في خمس و عشرين سورة مكية.

فمن دلالات لفظ الدين في القرآن الكريم الجزاء و الحساب و المكافأة و من ذلك قوله تعالى: ﴿ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَدِينُونَ ﴿٥٣﴾ ﴾[3]، و قوله تعالى: ﴿ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾ ﴾[4].

و قد ورد لفظ الدين في آيات أخرى، دالا على القضاء و الحكم و السلطان، قوله تعالى: ﴿ فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَآءِ أَخِيهِ ثُمَّ ٱسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَآءِ أَخِيهِ ۚ كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ ۖ مَا

([1]) و يبدو أن هذا من بين تحيزات المركزية الغربية الرامية إلى تبني الحقيقة، و الرامية إلى إقصاء المصادر الأخرى التي أسهمت في بناء المعرفة الإنسانية.

([2]) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ، 2000م، ص ص 224- 225.

([3]) سورة الصافات، الآية: 53.

([4]) سورة الفاتحة، الآية: 04.

كَانَ لِيَأۡخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلۡمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ وَفَوۡقَ كُلِّ ذِي عِلۡمٍ عَلِيمٞ ﴿٧٦﴾[1]. كما دل الدين كذلك على الإسلام في قوله تعالى :

- ﴿ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾ [2].

و ورد في القرآن الكريم بمعنى الطاعة في قوله تعالى:

-﴿ وَمَنۡ أَحۡسَنُ دِينٗا مِّمَّنۡ أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحۡسِنٞ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا ﴿١٢٥﴾[3]. و من معاني الدين كذلك ، الإخلاص في الدعاء، الدين نحو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُواْ فِي ٱلۡفُلۡكِ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمۡ إِلَى ٱلۡبَرِّ إِذَا هُمۡ يُشۡرِكُونَ ﴿٦٥﴾[4]، لهذا فمن الشطط القول إن الإسلام وحده الموصوف بالدين؛ ذاك أن الأديان الباطلة في نظر القرآن الكريم أيضا تعد دينا، و ذلك لقوله تعالى : ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾ ﴾[5]،و قوله أيضا: ﴿ لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾ ﴾[6].

غير أنه كذلك لا يمكن اعتبار أن الدين هو الإسلام على وجه المطابقة؛ إنما لفظة الدين إن جاءت مستقلة من دون إضافة، يكون معناها أضيق من معنى الإسلام؛ الذي يرد معناه إلى العلم والعمل، و الدين و الدنيا، و السلوك و المعاملة.

أما السنة النبوية فلم تخل من ذكر لفظ الدين، مع إيراده بمعاني مختلفة؛ ففي معنى الجزاء قوله صلى الله عليه و سلم:"**اللهم دنهم كما يدينونا**"[7]، و قد يفيد كذلك معنى الحساب كما في قوله صلى الله عليه و سلم:"**الكيس من دان نفسه**"[8]؛أي حاسبها.

([1]) سورة يوسف، الآية: 76.
([2]) سورة آل عمران، الآية: 85.
([3]) سورة النساء، الآية: 125.
([4]) سورة العنكبوت، الآية: 65.
([5]) سورة آل عمران، الآية: 85.
([6]) سورة الكافرون، الآية: 06.
([7]) رواه البخاري
([8]) رواه البخاري

المبحث الثالث

معنى العلم و فلسفته

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- المبحث الثالث:

معنى العلم و فلسفته

- أولا: المعنى اللغوي و الاصطلاحي للعلم

أما في المعاجم فقد ذكر صاحب اللسان: "**العلم نقيض الجهل، علم علما** (...) **و علمت الشيء أعلمه علما**"[1].

و قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: "**العين و اللام و الميم أصل صحيح واحد، يدل** على أثر بالشيء يتميز به عن غيره"[2].

و جاء في المعجم الوسيط: "**العلم** إدراك الشيء بحقيقته"[3].

و العلم مراد به المعرفة، **فيقال**: "**عرفه، يعرفه، عرفة، و عرفانا، و معرفة** (...) **و رجل عروف، عارف**"[4]، و من ثمة فالعلم في اللغة، بمثابة العَلَم المنصوب في الطريق يهدي سالكيه.

و أما معنى العلم في المعاجم اللغوية الغربية، فيمكن إعطاء مثال على ذلك بما ورد في قاموس ويبستر الجديد : "*Webster's new twentieth centary of englis language*" "**العلم هو المعرفة المنسقة** "*Systematized Knowledge*" التي تنشأ عن الملاحظة **و الدراسة** و التجريب، و التي تتم **بغرض تحديد** طبيعة **أو أسس و أصول ما تتم دارسته**"[5].

و جاء في قاموس كامبريدج، تعريف **العلم** على النحو الآتي:

"*Science is:(knowledge obtained from) the systematic study of the structure and behaviour of the physical world, especially by*

([1]) محمد بن مكرم الأنصاري **ابن منظور، لسان العرب**، مج 03، ص 3038.

([2]) **أبو** الحسن أحمد ابن فارس **ابن زكرياء، معجم مقاييس اللغة**، ج 4، ص 109.

([3]) **المعجم الوسيط، إصدار** مجمع اللغة العربية، **إشراف** و تقديم: **د. شوقي ضيف، ط**4، مكتبة الشروق الدولية، **القاهرة**، 2004م، ص 654.

([4]) محمد بن مكرم الأنصاري **ابن منظور، لسان العرب**، مج 03، ص 2901.

([5]) *Webster's New Twentieth Century Dictionary of English Language,*

نقلا عن: أحمد بدر، **أصول البحث العلمي ومناهجه، ط**9، **المكتبة الأكاديمية**، القاهرة، 1996م، ص 19.

observing, measuring and experimenting , and the development of theories to describe the results of these activities".[1]

"**العلم هو**: (المعرفة التي تم الحصول عليها) من دراسة منهجية لهيكل و سلوك العالم المادي، و لا سيما من خلال مراقبة و قياس و تجريب، و تطوير نظريات لوصف نتائج هذه **الأنشطة**".

و **أورد** "*The new american webster handy gollege dictionary*" **تعريفا للعلم**: "*Knowledge, cognizance, cognition*"[2]؛ **أي: المعرفة و الإدراك و التعارف.**

و مما يمكن ملاحظته من خلال هذه التعريفات الواردة في المعاجم الغربية، أنها كذلك لم تميز **بين العلم و المعرفة**، فاعتبرتهما يؤديان المعنى نفسه.

و أما المعنى الاصطلاحي للعلم في إطار الفكر الإسلامي، عرفه **الجرجاني فقال: "هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع** (...) و هو صفة راسخة يدرك بها الكليات و الجزئيات، و قيل هو وصول النفس إلى معنى الشيء"[3]، **و قد أسهب التهانوي** في بيان المفهوم الاصطلاحي للعلم، **فأورد** إطلاقات مختلفة، تتضمن الإدراك، سواء **أكان تصورا أم تصديقا**"[4].

في المعاجم العربية رغم خصوبتها، إلا أنها تستخدم لفظا واحدا للدلالة على **العلم و كذا المعرفة** في الوقت نفسه.

أما في إطار الفكر الغربي **فتقابل لفظة علم**، الكلمة الإنجليزية *Science* **ذات الجذر** اللاتيني *Scientia* و في اللغة الفرنسية *Science*، **و تطلق كلمة** *Scientist* **للدلالة على هؤلاء** العلماء الذين يهتمون بدراسة الوقائع المشاهدة، للوصول إلى القوانين التي تحكمها،و مما يمكن **الإشارة إليه أن جل التعاريف الاصطلاحية للعلم** في إطار الفكر الغربي لا يخرج مضمونها عن مايلي:

- أن- **العلم**- هو تلك الدراسة المباشرة للواقع، بهدف صياغة قوانين كمية، يمكن التحقق منها.
- اتباع مناهج صارمة، يتم بواسطتها اختيار صدق **المعرفة المنشودة**.

---

(1) *Cambridge advanced learner's dictionary, 2ed, Cambridge University Press, 2003, Page 65.*

(2) *The new American webster handly gallege dictionary, 4th edition, new American library, 2001, Page 458.*

(3) علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات، ص 160 و ما بعدها .**

(4) محمد علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون، ج2، ص 176.**

- التوكيد على العلم الطبيعي، الذي يعتمد على التجربة و الملاحظة.
- صياغة العلم ضمن رؤية كونية دقيقة.

و على ما تقدم، فليس هناك اتفاق بين الغربيين حول مفهوم **العلم** اصطلاحا، إنما هناك في الحقيقة مفاهيم للعلم، فمنهم من ركز على تعريفه من الوجهة المعرفية من حيث: هو كل منظم من المعرفة التي تتضمن الحقائق و المفاهيم و القوانين و **النظريات و المبادئ**، و منهم من عرفه باعتباره طريقة للبحث و التفكير على اعتبار قيامه على منهج علمي واضح، في حين ذهب آخرون إلى اعتباره تلك المعرفة العلمية المحصورة في نطاق الحس و المشاهدة، التي يراد التعرف إليها بطريقة علمية معينة، وفق أسس و قواعد[1].

- ثانيا : دلالات العلم في القرآن الكريم و السنة النبوية

شغل لفظ العلم حيزا مهما من آيات الذكر الحكيم، فقد ورد بمختلف اشتقاقاته نحو سبعمائة و واحد و ثمانون مرة، و يمكن بيان ذلك على النحو الآتي:

- بمعنى الرؤية، و ذلك في قوله تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٤٢﴾ ﴾[2].
- معنى الإذن، و ذلك في قوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾[3].
- بمعنى الدين، و ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾ ﴾[4].
- بمعنى الدليل و الحجة، و ذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ ﴾[5].
- بمعنى النبوة، و ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ ﴾[6].

---

(1) *Gregory N. DERRY,* ***what scince is and how it works****, 2nd edition, Princeton university Press, USA, 1997, page 107.*

(2) سورة آل عمران، الآية: 142.

(3) سورة هود، الآية: 14.

(4) سورة البقرة، الآية: 120.

(5) سورة الأنعام، الآية: 148.

(6) سورة يوسف، الآية: 22.

- بمعنى التمييز، و ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟﴾[1].

- بمعنى الفضل، وذلك في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلْمٍ عِندِىٓ﴾[2].

- بمعنى الزعم بالعلم، و ذلك في قوله تعالى: ﴿فَرِحُوا۟ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾[3].

و رغم ما يتميز به لفظ **العلم** في القرآن الكريم من تعدد المعاني، إلا أن وراء ذلك التعدد، توجد وحدة المعنى؛ الذي يفيد علم الله تعالى المطلق، في حين أن **العلم** الإنساني نسبي.

أما العلم الإنساني، فهو نسبي من باب التحصيل دل على ذلك القرآن الكريم في أكثر من موضع، منها قوله تعالى أيضا:﴿نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴿٧٦﴾﴾[4]، و قوله تعالى: ﴿ مَّا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِأَبَآئِهِمْ﴾[5].**كما دلت آيات القرآن** الكريم على أن **علم الإنسان قبس من** علم الله تعالى، كنسبة الجزء للكل، **من ذلك قوله** تعالى:﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[6]، وقوله تعالى أيضا:﴿ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِى رَبِّىٓ﴾[7] **و قوله أيضا:** ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾[8].

و أما العلم الإلهي، فهو الموصوف بالكمال و التنزيه، لذلك اختار الله تعالى لنفسه صفة "**العلم**"، و ما اشتق منها؛ عالم، و عليم، و علاّم، **و علم، و يعلم، ... بما يؤكد لنفسه عظمة العلم و سعته،** و لهذا فالعلم ينسب في القرآن الكريم للخالق، **و دون ذلك نسبت** المعرفة للمخلوق، و يعزى السبب في هذه **النسبة** إلى أن الفرق بين **العلم و** المعرفة **من جانبين.**

([1]) سورة آل عمران، الآية: 166- 167.
([2]) سورة القصص، الآية: 78.
([3]) سورة غافر، الآية: 83.
([4]) سورة يوسف، الآية: 76.
([5]) سورة الكهف، الآية: 05.
([6]) سورة العلق، الآية: 05.
([7]) سورة يوسف، الآية: 37.
([8]) سورة النحل، الآية: 78.

أما الجانب الأول، فيعود إلى اللفظ؛ ذلك أن فعل **المعرفة** يقع على مفعول واحد، نحو قوله تعالى: ﴿ **فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ** ﴿٥٨﴾﴾[1]. في حين أن **فعل العلم، إنما يقع على مفعولين،** نحو قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ**﴾[2] ، **و قوله أيضا:** ﴿**وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ**﴾[3].

وأما الجانب الثاني، فيعود إلى المعنى؛ ذلك أن **المعرفة** تتعلق بالشيء في ذاته، أما **العلم فيتعلق** بظروف أحواله، و كذلك أمرنا الله تعالى في كتابه العزيز بالعلم فقال: ﴿ **فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ**﴾[4]، **و عليه فإن "المعرفة تشبه التصور، العلم يشبه التصديق"**[5].

و لما كان لفظ **المعرفة** " لم يرد على الإطلاق للدلالة على علم الله عزوجل"[6]، **فإن ذلك إنما** يعود إلى أن **المعرفة** مسبوقة بجهل، فنسبت للإنسان، في حين ذكر **العلم***، فنسب إلى الله تعالى؛ الذي علمه ليس مسبوقا بجهل؛ ذلك أن **العلم** الإلهي **ليس مبنيا على التصورات والتصديقات، بينما العلم** الإنساني مؤسس على **التصورات** و التصديقات، ثم إن من خصائص **المعرفة** أنها جزئية، أما **العلم** فهو يسعى إلى الشمولية.

و أما في السنة النبوية، فباستقراء **بعض الأحاديث النبوية الدالة على العلم**، لا نجد بينهما و بين معاني **العلم** في القرآن الكريم أي تصادم أو تباين؛ إنما في **الحقيقة** بينهما اشتراك في المعنى **و الدلالة و يمكن التمثيل لذلك بما يلي:**

([1]) **سورة يوسف، الآية:** 58.

([2]) **سورة الممتحنة، الآية:** 10.

([3]) **سورة الأنفال، الآية:** 60.

([4]) **سورة محمد،** الآية: 19.

([5]) يوسف محمود محمد، **أسس اليقين بين الفكر الديني و الفكر الفلسفي، ط1،** دار الحكمة، الدوحة، 1993م، ص 93.

([6]) **المرجع نفسه، ص** 170.

* لقد اهتم بعض الكتاب بموضوع العلم في القرآن الكريم نذكر منهم:

- غالب **حسين : نظرية العلم في القرآن الكريم و تضميناتها التربوية، ط** 1، دار الفكر، دمشق، **سوريا،** 2002م .

- عباس محمود العقاد: **الفلسفة القرآنية، ط** 2، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، مصر، 2006م .

- محمد أحمد خلف الله: **مفاهيم قرآنية**، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، **الكويت، العدد** 79، يوليو1984م.

- قوله صلى الله عليه و سلم: "**أنتم أعلم بأمر دنياكم**"[1]؛ للدلالة على فقه **الاستخلاف** وإقامة المصالح الدنيوية.
- قوله صلى الله عليه و سلم: "**إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلاّ من ثلاث: صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له**"[2]؛ للدلالة على شمول مفهوم **العلم و الحرص على تحري** الأخذ به و لو من عند الغير.
- **و الحكمة من مرادفات العلم**، جاءت في أحاديث نبوية، منها قوله **صلى الله عليه و سلم: "الحكمة ضالة المؤمن حينما وجدها فهو أحق بها"**[3]، دلالة على تشجيع المؤمنين على اقتناصها و التحقق من السبل التي توصل إليها، لأنها تفيد معنى **العلم و تدعو إليه.**

و قوله ايضا: "لا حسد إلا في اثنين: رجل أتاه الله مالا فسلط على هلكته في الحق، و رجل أتاه الله الحكمة فهو يقضي بها و يعلمها"[4].

- **و قوله صلى الله عليه و سلم:"من خرج في طلب العلم , فهو في سبيل الله حتى يرجع "**[5]

([1]) أخرجه الإمام مسلم في الفضائل، رقم: 6022، **المسند الصحيح**، ط1، دار الفكر، بيروت، 2000م، ص 1176.

([2]) رواه مسلم و ذكره النووي في رياض الصالحين في باب فضل العلم تعلما وتعليما لله رقم (8/ 1392).

([3]) **أخرجه ابن ماجة، رقمه 4169**، ناصر الدين الألباني، **ضعيف سنن ابن ماجة**، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1988م، ص 343.

([4]) **صحيح البخاري، كتاب العلم، رقم:** 73، محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، المكتبة العصرية، بيروت، 2003م، ص 32.

([5]) رواه الترمذي في سننه في باب فضل طلب العلم رقم (2785).

- ثالثا : الرؤى الابستمولوجية لمفهوم العلم

رأينا فيما سبق أنه ليس هناك إجماع بين العلماء على تعريف دقيق للعلم*، بل إن **الأهم من ذلك أن يصبح موضوع تعريفه موضوعا قائما بذاته، يشتغل حوله فلاسفة العلم، باعتبار فلسفة العلوم، أو الابستمولوجيا** *Epistemology*، **هي** محاولة **لضبط مفهوم ابستمولوجي للعلم، هذا** باعتبار أنها "**تأخذ من العلم منهجيته و من الفلسفة فكرها**"[1].

و يعود الاختلاف في تحديد مفهوم **العلم من الوجهة** الابستمية إلى تباين المدارس الفلسفية في نظرتها إلى العلم، **فنجد على سبيل المثال، ميشال فوكو**[2] يتحدث عن تعاريف للعلم؛ بمعنى أن كل **عصر من العصور**، يحدد لنا مفهوم **العلم و حقيقته**، و لهذا نجد إطلاقات شتى تعبر عن مفهوم **العلم** و محتواه، مثل: **المعرفة العلمية، بنية المعرفة العلمية، الثورة العلمية، تقدم العلوم، الثقافة العلمية،** فجملة هذه التعابير، ما هي حسب **فوكو** إلا تجل من تجليات تغير مفهوم العلم من عصر لآخر.

أما توماس كوهن "*Thomas Kuhn*" (1922/1996م)[3] **فإنه يرى أن العلم يدل على تلك المعرفة** العامة المنظمة المصاغة في قضايا محددة، و ذلك عن طريق ملاحقة **الحقيقة**، عبر ما يسمى بالمنهج العلمي[4]، ثم إن **كارل بوبر** "*Karl Raimund Popper*"(1902/1994م)[5] لا يختلف عن ما ذهب إليه **كوهن؛ ذلك أن العلم** باعتقاده، يتمحور حول تحليل و معرفة الحس المشترك و منحه صفة القانون العلمي[6].

(*) **ينبغي من البداية التفرقة بين العلم** *science* و أشباه العلم، أو مضادات العلم *Anti-science*، **مثل السحر والأسطورة و التنجيم، ...** نملة هذه الفنون التي رغم أنها تتشابه مع العلم في الأهداف إلا أنها تختلف عنه فيما بعد، في الوسائل التي تستخدمها في سبيل بلوغ أهدافها .

(1) الشاذلي الساكر، **الإبستمولوجيا**، كتاب مجلة الأخلاء، السنة 06، العدد 33، 1984م، ص 61.

(2) فيلسوف فرنسي مبرز، يعد رائدا لفكر ما بعد البنيوية، **أنظر: (جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا**، ترجمة: فاتن البستاني، مراجعة: محمد بدوي، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2008م، ص 231) .

(3) فيلسوف أمريكي، اهتم بفلسفة العلوم و تاريخها، كما بحث في طبيعة التطور الإبستمولوجي للعلوم، و البحث في المشكلات الإبستمولوجية الناتجة عن تطور **المفاهيم و القواعد العلمية، أنظر: (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة**، ص 540).

(4) **توماس كوهن، بنية الثورات العلمية**، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،2007م، ص83.

(5) كارل بوبر(1902/1994م)، إبستمولوجي نمساوي اهتم بفلسفة العلوم و تاريخها، من أشهر كتبه: المجتمع المفتوح و أعداؤه، أنظر:(**جورج طرابشي، معجم الفلاسفة**، ص 194).

(6) **كارل بوبر، منطق الكشف العلمي**،ترجمة: ماهر عبد القادر محمد علي، د- ط، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، 1986م، ص 30.

و مما يمكن ملاحظته في هذا المقام، أن مفهوم **العلم من الناحية الابستمولوجية، شهد تطورا خصوصا مع نظرية المعرفة العلمية عند غاستون باشلار**"*Gaston Bachelard*"(1884/ 1962) [1]، ففي كتابه:(**الفكر العلمي الجديد**) [2]، **يطرح لنا، مفهومه للقطيعة الابستمولوجية مع سائر نظريات المعرفة العلمية**، و يشتد موقفه هذا وضوحا في كتابه،(**فلسفة الرفض**) [3]،بتأكيده على رفض جميع الجوانب المعرفية للفلسفات السابقة عليه، و هذا إن دلَّ على شيء إنما يدل على فلسفته الشكية في أن يكون للعلم مفهوم واضح، لا يقبل الشك.

لهذا فإننا يمكن أن ننظر إلى فلسفة العلوم بمختلف حقبها الزمنية، فندرك أنها في **الحقيقة كانت نتاجا للصراع حول مفهوم العلم، ذلك أن مفهوم العلم** هو الذي يحدد لنا أهم المشكلات التي تثار على صعيد الفكر الابستمولوجي من جهة، و في إطار توليفة **العقل العلمي من جهة أخرى.**

و إذ اعتبرت الابستمولوجيا كذلك هي علم **العلم**، فإن مرد ذلك إلى اهتمامها، بتتبع مسار **تطور مفهوم العلم، فضلا** عن دراسة تطوره التاريخي من الوجهة المعرفية على وجه التحديد، و لهذا **فإن** " من بين مجالات الابستمولوجيا هو **العلم بصفة عامة**"[4].

- رابعا : نحو نظرية إسلامية للعلم

لقد حاول بعض الباحثين المسلمين، بلوغ الجهد و الوسع في سبيل صياغة نظرية عامة للعلم، **تندرج ضمن التصور الإسلامي للمعرفة و الوجود**[5]، هذا في الوقت الذي يشهد فيه **العلم** الغربي **أزمة معرفية**، دفعت بهؤلاء الباحثين المسلمين إلى إبراز نظرية **العلم** في الإسلام، بوصفها بديلا للعلم الغربي.**فتأسيس نظرية** إسلامية للعلم على هذا النحو، الهدف منه إعطاء دفعة حيوية لما يأمله المسلمون من بوادر الشهود الحضاري المنشود، و الذي لا يتحقق إلا بالسعي في هذا الإتجاه[6]،

([1]) من أشهر فلاسفة العلم المعاصرين، تبنى نظرية القطيعة الابستيمولوجية، أنظر: (**جورج طرابشي، معجم الفلاسفة**،ص143).

([2]) ترجمة: **د. عادل العوا**، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، 1983م.

([3]) أشرف على ترجمته: **د.** خليل أحمد خليل، ط1، دار الحداثة، القاهرة، 1980م.

([4]) **عبد القادر بشتة، الإبستمولوجيا، مثال فلسفة الفيزياء النيوتينية، ط1**، دار الطليعة، بيروت، 1995م، ص 36.

([5]) نلوح في هذا الشأن بمجهودات المفكر المصري أحمد فؤاد باشا، في سبيل إقامة نظرية إسلامية معاصرة في فلسفة العلوم، أنظر ماكتبه: (**دراسات إسلامية في الفكر العلمي، ط1**، دار الهداية للنشر و التوزيع، مدينة المبعوثين، الجيزة، القاهرة، 1997م) .

([6]) أحمد فؤاد باشا، **نظرية العلم الإسلامية، ضمن موقعه الخاص**: *www.afbasha.com/index.html*

باعتبار أن هذه المهمة لا تتحقق إلا في ظل "دراسات متأنية في عدة تخصصات متعلقة بطبيعة التطور التاريخي لمفهوم العلم و التقنية"[1].

و لعل الحجة التي عمموا بها رأيهم هذا؛ من أن هذا الطرح، نابع من بؤرة التصور الإسلامي بالاستناد إلى ما جاء به القرآن الكريم و السنة النبوية من جهة، و إلى ما تضمنته المباحث الطبيعية و العلمية لعلماء المسلمين من إشارات علمية، أو مباحث يمكن عدها من جملة اهتمامات فلسفة العلوم،ثم إن أهم باعث حفز هؤلاء الباحثين من المسلمين، على إبراز الرؤية الإسلامية للعلم هو نابع من أزمة العلم الأوروبي؛ الذي حصر المعرفة في نطاق الحس، مستبعدا بذلك المصادر الأخرى التي تدخل في صميم مفهوم العلم، و التي لها الأثر البالغ في صياغته، على نحو يؤدي إلى تكامل معناه.

إن مشكلة مفهوم العلم في الثقافة الغربية قد ولدت أزمات معرفية؛ و مرد ذلك بطبيعة الحال إنما يعود إلى الأسس التي أريد للعلم أن يقوم عليها، و هي في محصلتها تدعو إلى القطيعة مع الدين باعتباره مقصيا من تركيبة مفهوم العلم الذي هو" جملة المعارف اليقينية التي أنتجها دستور البحث الجديد في الوجود و كائناته، من جعل الشك أساسا للبحث، و الاستناد إلى القاطع الذي يؤيده الحس دون سواه؛ فهم يقدمون الشك و يمعنون فيه، ثم لا يعترفون إلا بالحسيات ، و لا يحفلون بمجرد العقليات" [2] .

و لما كان العلم في الابستمولوجيا الغربية لا يستمد حقائقه إلا من الملاحظة الحسية المباشرة، فإن هذا يجعله "قد قلص بشكل كبير مهام العلم و هويته سواء من حيث موضوعات الدراسة أو من حيث المنهج؛ فلقد أصبح العلم مقتصرا عندهم على دراسة ما يعرف بالواقع المحسوس أو الواقع الإمبريقي *Emprial, Reality*؛ أي الظواهر التي يمكن مشاهدتها بالحواس، أما المنهج فإنه يركز بصفة أساسية على الاستقراء الذي يبدأ من مشاهدة الحالات الجزئية توصلا إلى القوانين العامة، و لا يقبل بغير الحواس وسيلة للمعرفة العلمية" [3] ، و من أهم المتمردين على مفهوم العلم من داخل الفكر الابستمولوجي الغربي، نجد بول فيرابند في كتابه:(ضد المنهج)، الذي انتقد فيه النزعة العلمية

([1]) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

([2]) محمد عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرءان، تحقيق:** فواز أحمد زمرلي، ط1، دار الكتاب العربي،بيروت لبنان، 1415هـ/1995م، ج1،ص 57.

([3]) إبراهيم عبد الرحمن رجب، **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، د-** ط، دار عالم الكتب، الرياض، 1416هـ/1996م، ص 41.

المتطرفة التي تطبع صورة **العلم** الغربي، مؤكدا أنه لا يتطابق مع واقع الممارسة **العلمية الفعلية، ليتجاوز** ذلك إلى نقد جميع الأسس و القواعد المنهجية التي يقوم عليها، و من أهم النقاط التي حصرها **فيرابند موقفه من مفهوم العلم مايلي:**

- **أن العلم** الإنساني تطبعه الوحدة رغم التنوع الظاهر.
- **أن العلم** مطلق، بإمكانه تجاوز حدود **العقل.**
- أن ليس للعلم مصلحة في تطويعه لمناهج علمية محددة[1].

و في اعتقادنا **أن مفهوم العلم** في ثوبه الجديد، إنما جاء نتيجة لتوجيهات **فرنسيس بيكون** *Francis Bacon* (1626/1561م) [2] أبي **الفلسفة والعلم** في أوروبا الحديثة؛ **تلك التوجيهات** الداعية إلى الاقتصار على الخبرة الإنسانية الحسية باعتبارها السبيل الوحيد للمعرفة الحقة، و هذا في **اعتقاده** لا يتحقق إلا عن طريق التمرد على سلطة ممثلي **الكنيسة** و الفكر الديني الكنسي (**المسيحي**)**، و ضد أرسطو** أيضا؛ باعتباره ممثلا للقياس **الصوري الذي لا نفع من ورائه، و هذا ما مهد** لبزوغ فجر **العلم** الحديث، الرامي إلى الإقبال على فهم الطبيعة بإرادة الاكتساب، **لمعرفة خباياها و أسرارها بالنظر و المشاهدة و التجربة، و قد مثل عصر النهضة الأوروبية، أعلام كبار أمثال: ليوناردو دافنشي و كوبرنكوس و جاليليو و كبلر و فيزاليوس و هازفي،** الذين قادوا ثورة علمية على صعد شتى، فلم يحققوا طموحاتهم في **الحقيقة** إلا بعد تحمل ما لقوه **من متاعب الكنيسة.**

و لقد كان لاستبعاد المصادر و النظريات الأخرى في إطار هذا اللون الجديد من **المعرفة** والتي توصف بأنها علمية، عواقب وخيمة، لأن هؤلاء رجالات **العلم**، لم تسعفهم طريقتهم **العلمية** للإجابة عن بعض الأسئلة، الذين اعتقدوا في **العلم** أملا للإجابة عنها، خصوصا منها التي لا تقع تحت إطار **الحس و لا يقدر على اختبارها عن طريق التجربة.**

([1]) أحمد أنور أبو النور، **ضد المنهج، إطلالة على أزمة العقلانية الغربية المعاصرة**، بحث منشور ضمن: **"قضايا العلوم الإنسانية"، إعداد: د/ يوسف زيدان، د- ط، الهيئة العامة لقصور الثقافة، د- س، ص ص 186-187، و أنظر أيضا:** ***Towards no-method**, Les Pereira, Cowan university, Australia, Page : 09.*

([2]) فرنسيس بيكون (1626/1561م) فيلسوف انكليزي ، من رواد عصر التنوير ومن أتباع التجريبية العلمية ومن أنصارها الأوائل بعد عصور الانحطاط الفكري التي سادت أوربا ، **أنظر : (جورج طرابشي ، معجم الفلاسفة ، ص 226).**

و مع أن هؤلاء العلماء قد كرسوا القطيعة مع الدين، و مارسوها معرفيا(*)فإن ذلك قد جرهم إلى أزمات إبستمولوجية، و انقلابات معرفية لم يجدوا لها مخرجا إلى اليوم.

و مع انبهار المسلمين في عصور انحطاطهم، بهذا التفوق العلمي في أوروبا، راحوا يقبسون منه، علهم يفيقون من سباتهم المعرفي، و قد غاب عنهم آنذاك أن ما أقدموا عليه سيفضي بهم إلى الوقوع في الثنائيات المتناقضة و ثنائية الدين و العلم واحدة منها.

و مما نأسف له تاريخيا أن المسلمين في أول اتصالهم بالعلوم الأوروبية لم يدركوا خطورة هذه القطيعة الكامنة في الروح العلمية الأوروبية، و لم يدركوا أيضا أن هذه القطيعة لا تناسب روح التصور الإسلامي للوجود و المعرفة؛ ذلك أنه ليس في الإسلام ما يحتم فصل علوم الدين عن علوم الدنيا، فقد تكون الثانية خادمة للأولى و قد تكون الأولى مؤازرة للثانية، و بينهما ائتلاف لا اختلاف، توافق، لا صراع .(*)

لهذا فقد سعى عدد من رجالات الفكر إلى إعادة رأب الصدع بعدما لحق بالنظام المعرفي الإسلامي باعتباره يمثل جوهر مفهوم العلم في الإسلام، و ذلك بسبب الانجراف إلى ما أفرزته حضارة الغير، و التجافي عن الهدى الرباني الذي أرسى دعائم التوافق بين علوم الدين و علوم الدنيا، بما يحقق التكامل المعرفي بينها و يؤدي إلى وحدة الحقيقة بمختلف مظاهرها الخارجية.

(*) قدم الدكتور حسن حنفي تحليلا مستفيضا لتطور المنهج العلمي في الغرب، حيث قام أولا على العقل، ثم تحول العقل إلى جدل، و التجربة إلى تحليل، ثم جدل المنهج الظاهراتي و المنهج الشعوري، ثم تجاوز كل ذلك إلى العدمية من خلال البنيوية ثم قفل راجعا إلى التفكيكية ثم الانتهاء إلى الفوضوية، أنظر:(**حسن حنفي، المنهج الفلسفي،ضمن:"قضايا العلوم الإنسانية"،ص 48**).

(*) و هذا ما يبرر تقديم مشروع إسلامية المعرفة نفسه بديلا معرفيا، لإنهاء هذه الثنائية التي أصابت العقل المسلم.

الفصل الأول

من جدل الدين و الفلسفة

إلى جدل الدين و العلم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول:

جذور القضية

المبحث الثاني:

البعث الجديد للقضية عند المسلمين

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- تمهيد

لم يكن الجدل في بداية الأمر بين **الدين و العلم بمفهومه الحديث**، و إنما اتخذ أشكالا أخرى قبل أن يصير كذلك، فكان بين البشر و الآلهة في الحياة الإغريقية، ثم اتخذ شكلا من أشكال الصراع بين العقل و الأسطورة، أما في ظل التفكر الفلسفي الإسلامي فساد الجدل بين **الحكمة و الشريعة**.

و فيما يلي سنحاول استعراض جذور هذه القضية مع تحليل أهم المواقف التي تأسست على ضوئها هذه الإشكالية خاصة عند فلاسفة الإسلام.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- المبحث الأول :

جذور القضية

- أولا : في الفكر اليوناني

لقد حقر فلاسفة اليونان و حكمائها المعتقدات و الأفكار الدينية منذ زمن بعيد، فإلى جانب ظهور طبقة الحكماء السبعة، ظهرت آراء دينية، فاشتد بينهما الصراع حول تفسير العالم، و لقد تزعم طاليس التفسير المادي للعالم، و جاراه في ذلك من أتوا بعده، **كأنكسمندريس و أنكسيمانس و هيراقليطس** و غيرهم.

و لقد حفلت كذلك الميثولوجيا اليونانية، بألوان عديدة من أشكال الصراع بين الإنسان و الآلهة، و نسجت حكايات و أساطير متعددة صورت ما كان يجري بين تلك الآلهة المتعددة من نزعات و حروب، و من أشهر ما وصلنا منها أسطورة الإلياذة و الأدويسا[1] لهوميروس أشهر شعراء الإغريق.

على ذلك، فقد شكل النظر العقلي الحر، مظهرا من مظاهر المواجهة بين الفلسفة والدين، على اعتبار أن هؤلاء الفلاسفة، قد ضاقوا ذرعا بكثرة التفسيرات الأسطورية للعالم، والتي لم تشبع عقولهم، و لم ترض نفوسهم، فقضية سقراط تعد أوضح مثال على تلك المواجهة، وذلك حينما وجهت له تهمة إنكار الآلهة و المساس بالدين، و كان لمنهجه في الجدل أثر بالغ في وصوله إلى حد الإعدام، حتى إن الذين استدعوا إلى محاكمته "لم يألفوا البحث الفلسفي و الجدل العقلي"[2]، مما زاده إصرار على الدعوة إلى إنكار التقديرات غير المتسقة مع الحكم العقلي.

و على هذا الأساس تأسست المعرفة في الفكر اليوناني على العقل و الفكر الحر، عن طريق "إعادة ترتيب المعرفة المجزأة التي وصلت إليه من الشرق، و فحصها، و ذلك بقصد تكوين صورة جديدة كلية عن الكون بوساطة العقل الإنساني"[3].

([1]) الإلياذة هي قصة الحرب بين طروادة و ميسينا التي استمرت عشر سنوات بسبب التنافس على الزعامة و التجارة بين المدن اليونانية، أما الأوديسا فهي قصة الملك أوديسيوس أحد الأبطال في حرب طروادة الذي ظل طريقه إلى مقر ملكه بعد انتهاء الحرب، أنظر:(فرنان روبير، **الأدب اليوناني**، ترجمة: هنري زغيب، ط1، منشورات عويدات، بيروت-باريس،1983م،ص ص29-30).

([2]) **توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين و الفلسفة، د - ط، مكتبة الآداب بالجماميز، القاهرة، 1948م، ص 66.**

([3]) عبد المجيد عبد الرحيم، **مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية، د - ط، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1976م، ص 36.**

لقد نما الفكر اليوناني في جانب كبير منه، من سخريته من **الدين**[1]، الذي لم يسعف الفلاسفة في إدراك حقيقة العالم و كنهه.

في هذا الإطار، يمكن اعتبار قصة **بروميثيوس**"*Prometheus*"[2] تجسد هذا الصراع حول المعرفة؛ إذ سرق شعلة **المعرفة من الإله زيوس** "*Ζεύς*" ، كبير الآلهة، ليعطيها للبشر، معتبرا أن المعرفة لا يمكن أن تبقى عند الآلهة فحسب، و إنما من حق البشر أن ينير عقله بنورها، ويضيء دياجير بصيرته بقبسها، و كان البشر يسكنون الكهف المظلم ثم حين أضاء **بروميثيوس بشعلته المقدسة الكهف، تفجرت المعرفة عند البشر، و تفتق إبداعهم**، إلا أن موقف كبير الآلهة لم يكن في صالح **بروميثوس** فغضب غضبا شديدا، فأوكل للنسر بأكل كبده إلى الأبد نظير ما قدمه **للبشر**[3].إن هذه النار المقدسة، التي قدمها **بروميثيوس** للبشر، جعلت حياتهم أكثر سعادة، **فتعلموا** فنون و اكتسبوا المعارف، و بالجملة حازوا الطريق إلى حياتهم الجديدة، التي لم يألفوا لها مثيلا من **قبل**[4].

لهذا فمسرحية **بروميثوس، تعد على هذا النحو نموذجا لذلك الصراع بين الفلسفة والدين** في الفكر اليوناني؛ **إذ إن بروميثويوس** بتحطيمه للأغلال التي غله بها كبير الآلهة **زيوس** "*Ζεύς*"، **قد** منح الفرصة للإنسان **ليقيم** معارفه على أساس النظر العقلي الخالي من الأسطورة والغموض[5]، **علاوة على** ذلك فإن القراءة المعرفية التي تصاحب مفاصل هذه الأسطورة " تفترض الصراع بين كل الكائنات ، و تفترض وجود الصراع بين الخالق و المخلوق [الذي ورثته المعرفة الغربية في صورة **الصراع بين الدين و العلم**] **على عكس التصور الاسلامي الذي يرى أن الله عزوجل قد علم آدم**

([1]) للإستزادة عن مواقف الإغريق من الدين، أنظر :

- المستشار محمد سعيد العشماوي، **حصاد العقل**، ط3، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، لبنان، 2004م، ص 140.

- محمود يعقوبي، **خلاصة الميتافيزيقا، سلسلة فلسفة الألوهية04، د- ط، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2002م، ص20.**

([2]) بروميثيوس في الميثولوجيا اليونانية هو سارق شعلة النار المقدسة من كبير الآلهة زيوس ، و إعطائها للبشر ليحصلوا بها المعرفة، أنظر : (منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد، ص 103**).

([3]) أ. أينهاردت، **الآلهة و الأبطال في اليونان القديمة**، ترجمة: هاشم حمادي، ط1، الأهالي للنشر و التوزيع، دمشق، سوريا، 1994م، ص95.

([4]) عبد الرحمن بدوي، **تراجيديات أسخلولوس**، ترجمها عن اليونانية و علق عليها الدكتور عبد الرحمن بدوي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، 1996م، ص 170.

([5]) **إسخليوس، بروميثوس في الأغلال**، ترجمة وتعليق: **الدكتور اسحق عبيد، د-** ط،مكتبة مدبولي،القاهرة، د- س،ص 125.

الأسماء كلها ، و الصراع [بين الخالق و المخلوق على هذا النحو] يفترض أن الخالق ليس منزها عن مخلوقاته ، و إنما هو مساو لهم ،فكأن مركز العالم يوجد داخله "[1].

- ثانيا : في الفكر اليهودي

يمكن اعتبار السمة الغالبة على الفكر اليهودي، هي إخضاع المذاهب الفلسفية للدين، و يعد فيلون السكندري"*Φίλων*" أحسن ممثل لمفكري اليهود ، الذي حاول إخضاع الآراء الفلسفية إلى الدين، عن طريق التأويل المجازي لظاهر نصوص التوراة المتعارضة مع صفات الله التي لا تليق به، فكان المجاز من الحلول التي كان يستعين بها **فيلون** حين يعجز التفسير الحرفي للتوراة[2].

و عليه فإنه يعتبر الوجود مزيجا من القصيدة اليهودية و الفلسفة اليونانية، و اتخذت هذه الرؤية الفلسفية عنده صبغة الوسائط؛ بمعنى أن الله هو خالق العالم، مفارق له، يعتني به و يتدبر أمره عن طريق "*logos*" و هي الوسيط الأول، و هي ابن الله، الذي يخلق العالم بواسطته، و تليه الحكمة" [3]، و لهذا نجد فيلون يربط اللوغوس "*Λούος*" من جهة الفلسفة بالله من جهة الدين، و هذا مسعى توفيقي نهجه من خلال مؤلفاته، "فالغاية من الفلسفة عنده هي أن تكون مؤدية إلى الخلاص"[4].

و لما كان فيلون يعتقد اعتقادا راسخا، أن الإيمان يسبق العقل، فقد استعان بالفلسفة لتبرير هذا الموقف، إلى الحد الذي اعتبر فيه أن الحقيقة الدينية هي أصل كل تفكير، و من ثمة فالفلسفة تعد على هذا الوجه خادمة للدين و تابعة له، اتباع الجزء للكل، و على هذا الأساس فإن فيلون السكندري يعد من أهم أعلام مدرسة الإسكندرية، الذين سعوا إلى التوفيق بين الدين و الفلسفة ضمن إطار التوفيق الديني الرامي إلى إذابة جميع الحقائق في الحقيقة الواحدة و هي الدين اليهودي.

([1]) لؤي صافي، **الوحي و العقل، بحث في إشكالية تعارض العقل و النقل**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 03، العدد11، شتاء 1418هـ/ 1998م، ص 49 .

([2]) أحمد عبد المهيمن، **إشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد**، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، القاهرة، 2001م، ص 55 .

([3]) محمد محمود عبد الحميد، **مدرسة الإسكندرية الفلسفية**، ط1، دار الوفاء، لقاهرة، 2004م، ص 80.

([4]) عبد الرحمن بدوي، **خريف الفكر اليوناني**، ط5، ص 104.

بيد أن **إميل برهييه** يرى أن محاولات التوفيق بين **الدين و الفلسفة هي أقدم من زمن فيلون**، على نحو ما نلمسه من آراء **أرسيتو بولس** الذي عاش بالإسكندرية حوالي عام 150 ق.م[1]، **و لكن يبدو لنا أن فيلون كان أكثر عمقا و أصالة من** سابقيه؛ باعتباره ممثلا لذلك الاتجاه الذي لا يفصل بين الفلسفة و الدين، و إنما يفسر الفلسفة في ضوء **الدين**.

- ثالثا : في الفكر المسيحي

لقد امتدت **جهود فيلون السكندري**، لتصل إلى مفكري المسيحية، **ففي بداية القرن الثالث الميلادي** نشأت بالإسكندرية مدرسة فلسفية لتأييد الدين المسيحي، **و لمواجهة مطاعن فلاسفة اليهود ومفكريهم، و كان من أشهر المنافحين عن الديانة** المسيحية في **بادئ الأمر، كليمانس الإسكندري** "*Clemens*"، "فكان يرى أن **الحقيقة واحدة، و كل من الفلسفة و الدين يكمل** الآخر، فالأولى تمهد للثاني و تؤيده، لأن **العقل لا يتعارض مع الوحي**، وأن الفلسفة وحي ثالث أنزله **الله على فلاسفة اليونان مثلما أنزل الشريعة على موسى**"[2].

و قد استعان كليمانس بالمنهج التوفيقي، في سبيل التقريب بين الموروث الفلسفي اليوناني و اللاهوت المسيحي، ذلك أنه من البداية دافع عن الفلسفة، التي حاربها قومه، و بين بعد ذلك **أنه في الحقيقة يمكن اعتبارها خادمة للدين**، "فهي في نظره خير أداة لتحقيق أسمى غاية، غاية التفقه في **الدين** من ناحية، و غاية الرد على الخصوم أصحاب الفلسفات المعارضة للدين، من ناحية **أخرى**"[3].

و يعد أوريجنس المسيحي، تلميذ كليمانس ، **الذي واصل درب اعتبار الفلسفة خادمة للدين، كاشفة لحقيقته**؛ إذ حاول بيان اللقاء و التواصل بين العقيدة المسيحية، و جملة أقوال لفلاسفة، مستعينا بالتأويل المجازي إن لزم الأمر ذلك في بعض المواضع.

و كان لاعتماد أوريجنس على التفسير العقلي في التوفيق بين العقيدة المسيحية و الفلسفة أثر بالغ في من أتوا بعده؛ إذ كان منهجه أكثر دقة وصرامة من سابقيه[4].

---

(1) إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية و الرومانية**، ترجمة: **جورج طرابيشي**، ط2، دار الطليعة للطباعة و النشر، ج2، 1988م، ص 226.

(2) عبد المجيد عبد الرحيم، **مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية**، ص 284.

(3) **مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية**، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1995م، ص 89.

(4) محمد محمود عبد الحميد، **مدرسة الإسكندرية الفلسفية**، ص 108.

بيد أن لتغلغل الفلسفة في **الدين**، أدى إلى بروز فيلسوف كان له الأثر البالغ فيما بعد على مسار الفكر الفلسفي، **و نقصد به أفلوطين** "*Πλωτῖνος*" [1]، باعتباره يمثل ذروة الفكر الفلسفي لمدرسة الإسكندرية، فهو يختلف **عن سابقيه، فإذا كان "فيلون قد بدأ بالحقيقة** الدينية، و لم يأخذ في الواقع بسبيل الفلسفة **إلا من أجل أن يكون معينا على الحقيقة الدينية"**[2]، **فإن أفلوطين** قد جمع بينهما من باب اعتبارهما وجهان لحقيقة واحدة.

و الأصيل في فلسفة **أفلوطين**، هو تفسيره لكيفية صدور الموجودات **عن الواحد، أو فيما** يعرف بنظرية الفيض، فعلاقة النبع بسائر الأنهار تشبه علاقة الله بجميع الموجودات، و قد توصل إلى هذا الطرح الأصيل بعد أن هضم فلسفة الأولين، خاصة ما تعلق بفلسفة الفيثاغوريين، و مثل **أفلاطون.**

(1) **أفلوطين** فيلسوف شهير ، يعد مؤسس الأفلاطونية الحديثة ، **أنظر:** (منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد، ص** 76).

(2) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر،** بيروت، لبنان، 1984م، ج1، ص 193.

المبحث الثاني

البحث الجديد للقضية

عند المسلمين

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- المبحث الثاني :

البحث الجديد للقضية عند المسلمين

شكلت قضية العلاقة بين العقل و النقل أوبين السمع و العقل أو بين الخبر و العقل ،مشهدا فريدا من مشاهد الصراع الفكري بين العلماء المسلمين ، انتهى بهم الحال إلى انقسامهم إلى فرق و طوائف عديدة ، كل فرقة تسمت باسم يوحي بموقفها من القضية ؛ اي " في تعريفهم للعلاقة بين الوحي و العقل ، ففي دائرة الفقه [انقسموا] إلى مذاهب كالأحناف و الشافعية والمالكية و الحنابلة و الظاهرية ، و في دائرة التوجيه العقدي إلى فرق كالخوارج و الشيعة و السنة ، و في دائرة التصور ، إلى مدارس كالحشوية و المعتزلة و الأشاعرة و الفلاسفة"[1] ، و الأمر على هذا الحال فإننا نرى فيما يرى رواد مشروع إسلامية المعرفة كذلك أن هذه القضية لم تنبت من داخل المنظومة المعرفية الإسلامية و لم تستدعي طرحها الحياة الثقافية الاسلامية ، و لم تطرح كذلك بتحريض من القرءان الكريم ،و إنما في الحقيقة " طرأت نتيجة لتأثر الفكر الإسلامي بالعقل الإغريقي"[2] الذي مارس فعل الاستقراب المعرفي ، و فيما يلي نماذج عن تلك المواقف.

([1]) لؤي صافي، **الوحي و العقل، بحث في إشكالية تعارض العقل و النقل**، الصفحة نفسها.

([2]) المصدر نفسه، ص 54 .

- أولا : مواقف المتكلمين من مشكلة النص و العقل

أ)- المقاربة الاعتزالية [1]

تقوم نظرية المعرفة عند المعتزلة على اعتبار العقل معيار الحقيقة، إذ اعتمدوا عليه في صرف ظاهر الشرع إلى ما يوافق العقل ذاته، و بالتالي سلكوا النزعة العقلية في سبيل تفسير النصوص الدينية،أو الرد على مخالفيهم من أهل الأديان و الفرق الأخرى.

على ذلك، بالغ المعتزلة في اهتمامهم بالعقل، فاستخدموه في الجدل و النقاش، و أسسوا عليه نظرياتهم في الكون و الحياة و الله، إلى الحد الذي اعتبروا فيه أن المعرفة ليست ممكنة إلا بالعقل، بل إن معرفة السمع لا تصح إلا به، حتى إذا اختلف الشرع مع العقل أوجب تأويل [*] الشرع لكي يتفق معه.

و لما كان العقل عندهم هو الموصل إلى العلم، اعتبروا أن أول ما يجب على المكلف النظر، "فلو كان النظر في وجوب النظر نظرا في طريق معرفة الله تعالى، جاز أن يكون أول الواجبات"[2]، و عليه فإن إدراك حقيقة الوجود و إثبات الخالق تتحقق بمقتضى العقل "فينتهي عن طريق النظر و الإستدلال إلى معرفة الله و صفاته دون تدخل معين سمعي؛ أي أن العقل يستطيع بلوغ المعرفة بالتوحيد قبل ورود الشرع"[3].

و ربما يعود السبب في تعويلهم على العقل، إلى أن الأدلة السمعية في نظرهم لم تسعفهم في الرد على المخالفين لهم، فاستعانوا لأجل ذلك بالبراهين العقلية، ليدحضوا دعاويهم و يخاطبوهم بالأساليب التي ألفوها[4].

([1]) هم فرقة المعتزلة ، و لقبوا كذلك بأصحاب العدل و التوحيد لاعتقادهم أن الله تعالى واحد في ذاته ، و من ثمة نفوا عنه جميع الصفات التي إن لازمته شاركته الإلهية، أنظر: (عبد المنعم الحفني، **موسوعة الفرق و الجماعات و المذاهب الإسلامية، ط1،** دار الرشاد، القاهرة، 1993م، ص 60) .

([*]) التأويل هو : " إظهار أو كشف المراد عن الشيء المشكل "، أنظر: (عاطف العراقي، (مادة تأويل)، ضمن: (معن زيادة، **الموسوعة الفلسفية العربية، ط 1**، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، 1976م، مج 1، ص 207).

([2]) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة، تحقيق:** الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة القاهرة، 1965م، ص 72.

([3]) سيف الدين ماجدي، **العقل و النص عند الفلاسفة و المتكلمين، ط1**، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ص 251.

([4]) زهدي جار الله، **المعتزلة، ط1**، الأهلية للنشر و التوزيع، القاهرة، 1947م، ص 48.

و بذلك عد النظر مصدرا من مصادر المعرفة "ضد المنكرين له من السمنية المقتصرين على الحس، و السفسطائيين المشككين في المعرفة العقلية، و الحشوية المنكرين لاستخدام العقل في الدين و الواقفين عند ظواهر النصوص"[1].

فإذا تعارض العقل و النقل وجب تقديم العقل، لأنه لا يمكن الجمع بينهما، و لا إبطالهما، و لا تقديم النقل؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدمنا عليه النقل لبطل العقل، فيلزم من بطلان الأصل بطلان الفرع، فيبطل العقل و النقل معا.

إن جدلية العلاقة بين العقل و النقل، بحسب منظور المعتزلة، إنما تقوم بالانطلاق من العقل تجاه النقل، بهدف ضبط نطاق العقل واستنباط الآليات التي من شانها استخلاص الأدلة العقلية التي تحدد معالم النص، ثم الرجوع من النص إلى العقل ثانية لبيان القيمة المعرفية لهذه الأدلة التي استنبطت من العقل، إلا أن هذا ليس معناه في الحقيقة أن المعتزلة يسفهون دور النص، و إنما لا يمكن تلقيه وفهمه إلا في ضوء حجج العقل و أدلته[2].

ب)- المقاربة الأشعرية[3]

في حين تأسست المباحث الكلامية عند الأشاعرة على النص، باعتباره مقدما على العقل؛ إذ إن نظريتهم في المعرفة تقوم على اعتبار العقل قاصرا على إدراك المعرفة، لهذا تراهم يستندون في المقام الأول إلى النص.

غير أن الأشاعرة في الوقت نفسه، جعلوا العقل مدخلا للشرع، و هذا المعنى نلمسه في كلام أبي الحسن الأشعري حيث يقول: "فإن قال قائل: ما الدليل على جواز إعادة الخلق؟ قيل له: الدليل على ذلك أن الله سبحانه خلقه أولا، لا على مثال سابق، فإذا خلقه أولا لم يعيه أن يخلقه خلقا آخر، و قد قال عزوجل: "و ضرب لنا مثلا و نسي خلقه، قال: من يحي العظام و هي رميم، قل يحيها الذي أنشأها أول مرة و هو بكل خلق عليم"[4].

([1]) عبد الفتاح المغربي، **الفرق الكلامية الإسلامية**، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1995م، ص 17.

([2]) محمد صالح محمد، **مدخل إلى علم الكلام**، ط1، دار قباء، القاهرة، 2001م، ص 45.

([3]) هم أصحاب أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، دحض الاشاعرة الأدلة السمعية و العقلية التي ينكر بها المعتزلة إمكان رؤية الله تعالى في الآخرة، و الإنسان قادر بقدرة الله تعالى إلى غير ذلك من المسائل...، **أنظر: (عبد المنعم الحفني ، موسوعة الفرق و الجماعات و المذاهب الإسلامية، ص ص 50 -51)** .

([4]) **أبو الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع، تحقيق:**حمودة غرابة، د- ط، مطبعة مصر، 1955م، ص21.

و يبين لنا **الباقلاني**[1] **بوضوح، طبيعة العلاقة بين العقل و السمع من المنظور الأشعري، بقوله:** "فإن قال **قائل:** فهل يصح على قولكم هذا أن يؤلم الله سائر النبيين و ينعم سائر الكفرة و العاصين من جهة **العقل** قبل ورود السمع؟ قيل له: **أجل له ذلك، و لو فعله لكان** جائزا منه غير مستنكر من فعله"[2].

و في تعرضه لمسألة الصلة بين **العقل و النقل، أكد أبو حامد الغزالي**[3] أن "**العقل لن** يهتدي إلا بالشرع، و الشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأساس، و الشرع كالبناء و لن يغني **أساس** ما لم يكن بناء، و لن يثبت بناء ما لم يكن أساس"[4]، **فعلى هذا النحو تظهر العلاقة بين العقل** و النقل في نظر الغزالي، علاقة اتفاق؛ فالعقل لن ينفك عن الخطأ والزلل، و لا يؤمن عليه من الزيغ، إلا إذا استضاء بنور الشرع، كما لا يفهم الشرع و لا يستبصر إلا بهدي **العقل**، و بهذا فلا غنى للعقل إلا بالنقل و لا للنقل إلا **بالعقل**[5].

و يزيد أبو حامد الغزالي من تأكيده على قصور **المعرفة العقلية بقوله: "فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن، مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا الأجفان**، فلا فرق بينه و **بين العميان، فالعقل مع الشرع، نور على نور**"[6].

على هذا يتضح أن الإمام أبا حامد الغزالي و هو يعرض لمسألة العلاقة بين العقل و النقل يؤكد على الحقائق التالية:

- أن الوصول إلى اليقين يستلزم الأخذ بطرفي **العقل و النقل.**
- **أن العقل** وحده قاصر على نيل **الحقيقة**، فضلا على قصوره في إدراك الغيب و أمور الآخرة.
- **أن المعرفة العقلية نسبية، و المعرفة الحسية** جزئية، ولا سبيل إلى الحق و اليقين إلا بالكشف و الذوق.

---

(1) **يعد** أبو بكر محمد الباقلاني(403/338هـ-1013/950م)، **من كبار** المتكلمين على **مذهب** الأشعري، اشتهر **بالجدل** و المحاورة وخاصة في كتابه: (**التمهيد**)، أنظر: (منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد، ص** 92).

(2) أبو بكر محمد الباقلاني، **كتاب التمهيد،تحقيق:الأب** يتشارد يوسف مكارثي،د- ط،المكتبةالشرقية،بيروت،1957م،ص 343.

(3) الغزالي بالزاي المشددة، فيلسوف **و متكلم** ، له:(**المنقذ من الظلال**)،أنظر:(منير البعلبكي،**معجم أعلام المورد، ص** 301).

(4) أبو حامد الغزالي، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط**1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1988م، ص 59.

(5) كامل حمود، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، ط**1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1991م، ص 175.

(6) أبو حامد الغزالي، **الإقتصاد في الإعتقاد، تحقيق: إنصاف رمضان، ط**1، دار قتيبة، بيروت، لبنان، 2003م، ص 151.

و في بيان حقيقة العلاقة بين **العقل و النص، بين الإسفراييني أن الله أوجب التكليف بعد** ورود الشرع لا قبله، في قوله: "**و** أن تعلم أنه لا يجب على الخلق شيء إلا بأمر يرد من قبل الله تعالى على لسان رسول **مؤيد بالمعجزة، و** أن كل من أتى فعلا أو ترك لم يقع له به ثواب و لا عقاب من قبل الله تعالى، إذ لا طريق في **العقل** إلى معرفة وجوب شيء على الخلق، فإن الوجوب له حقيقة واحدة، فلو جاز معرفته مضافا إلى شيء جاز معرفته مضافا إلى كل شيء و كان يجب أن يعرف بالعقل جميع الواجبات من غير ورود شرع"[1].

ومن هنا نتبين أن مواقف متكلمي الأشاعرة، تؤكد على أن العقل و لو عد مدخلا للسمع، إلا أنه يبقى في حاجة إليه (أي إلى السمع)، **باعتبار أن التكليف و الإيمان، قد حصل بعد ورود** الشرع لا قبله، و أن التركيز على **العقل** وحده و الا**حتفاء به، ليس** بالطريقة الصحيحة التي ينبغي أن **تكون عليه العلاقة بينهما**[2].

ج) – موقف مدرسة أهل الحديث[3]

كان لمدرسة أهل الحديث موقف صارم من إشكالية العقل و النص، فمن البداية أكدوا على الالتزام بالنص دون سواه، و ذلك في ردهم على المباحث الكلامية للفرق الإسلامية الأخرى **كالمعتزلة و الأشعرية و قد مثل الإمام أحمد بن حنبل**[4] هذه المدرسة من خلال تبنيه لمنهج كلامي مغاير، تتحدد معالمه في إطار النص.

و في هذا الصدد، يخبر شيخ الإسلام **أحمد ابن تيمية**[5] **، عن موقف الإمام أحمد بن حنبل من علم الكلام بقوله:** "و أحمد أشهر كلاما في أصول الدين بالأدلة القطعية، **نقلها و عقلها**

([1]) أبو المظفر الإسفراييني، **التبصير في الدين و تمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين**، تحقيق: **كمال يوسف الحوت**، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1983م، ص 153.

([2]) جلال محمد موسى، **نشأة الأشعرية و تطورها، د** – ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ص.ص 341- 342.

([3]) هم المحبون للرسول، و المتابعون له صلى الله عليه و سلم، أبلغ و أتم محبة و متابعة ، و ليس في الفرق الإسلامية كلها **من هو** أكثر تبعا لآثاره عليه الصلاة و السلام، و أكثر تبعا لسنته من هؤلاء، أنظر: (عبد المنعم الحفني، **موسوعة الفرق والجماعات و المذاهب الإسلامية، ص 53).**

([4]) الإمام أحمد ابن حنبل (164-241هـ/780-855م)، فقيه و محدث و أحد ممثلي المذاهب الفقية الأربعة، أشتهر بمصنفه في الحديث النبوي (**المسند**)، أنظر: (منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد، ص 22**).

([5]) هو تقي الدين أحمد ابن تيمية (661-728هـ/1263-1328م)، **من أعلام الإسلام، لقب بـ: (محيي السنة و إمام المجتهدين)، من أشهر كتبه :(الفتاوى)، أنظر : (منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 20).**

من سائر الأئمة، لأنه ابتلى بمخالفي السنة، فاحتاج إلى ذلك، و الموجود في كلامه من الاحتجاج بالأدلة العقلية على ما يوافق السنة، لم يوجد مثله في كلام سائر الأمة"[1].

فالإمام أحمد على هذا النحو، لم ينكر علم الكلام جملة و **تفصيلا؛ إنما أنكر علم الكلام العقلي؛** أي الذي استفرغ جهده في تحصيل الأدلة العقلية ولي النصوص الدينية لصالحها.

ذلك أن منهج أهل الحديث في طرق قضايا علم الكلام إنما كان يقوم على أساس الاستعانة بالأدلة الشرعية لبيان المسائل الشرعية **أيضا، من دون الخوض فيما** دون سواها، مما نهى عنه الشرع **و حظره، و المسائل الاعتقادية عند أهل الحديث منها ما هو خبري** محض ليس للعقل فيه مسلك ، و من ثمة فالاستدلال عليها يكون من جهة النص و الخبر، و منها ما هو خبري عقلي، التي إنما **يكون الاستدلال عليها بالعقل، على أن يكون تابعا بذلك للكتاب و السنة**[2].

على أن منهج **أهل الحديث**، إنما يقوم على منهج السلف الصالح الذين "لم يكرهوا التكلم بوهر و الجسم و العرض و نحو ذلك لمجرد كونها **اصطلاحات جديدة على معان صحيحة،** كالاصطلاح على ألفاظ لعلوم صحيحة و لا كرهوا أيضا الدلالة على الحق و المحاجة **لأهل الباطل،** بل كرهوه لاشتماله على أمور كاذبة مخالفة للحق، و من ذلك مخالفتهم للكتاب والسنة"[3].

غير أن شيخ الإسلام **ابن تيمية**، قد قدح في منهج بعض ممن ينتسبون إلى أهل السنة **والجماعة لإهمالهم** الجانب العقلي في الاستدلال، و اقتصارهم على الجانب السمعي منه، ، مما جعلهم يخالفون المتكلمين في تسمية مصنفاتهم، و اعتقدوا بعد ذلك أن الإيمان قد استقر في نفوسهم، فلم تعد الحاجة ملحة للاستدلال عليه، لهم و لغيرهم، ممن يخالفونهم العقيدة، إلى الحد **الذي إذا اطلع اهل الكلام انفسهم على ما يقولونه،** ناقضوهم و زادوهم جهلا إلى جهلهم[4]،

([1]) إبن تيمية، **درء تعارض العقل و النقل، تحقيق:** محمد رشاد سالم، ط2، إدارة الثقافة و النشر لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،1411ه/1991م، ج7، ص 154.

([2]) وليد بن صالح بن عبد القادر باصمد، **أثر علم الكلام على المنتسبين إليه و موقف أهل السنة و الجماعة و كبار المتكلمين منه**،رسالة ماجستير،كلية الدعوة و أصول الدين، قسم العقيدة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1429ه/ 2008م، ص 99.

([3]) علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي ، **شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق:** عبد الله بن عبد المحسن التركي و شعيب الأرنؤوط، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، مج01، 1411ه/1990م، ص 20.

([4]) محمد العريفي،**الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد**،ط1،دار عالم الفوائد،المملكة العربية السعودية،1419ه،ص168.

ومثال ذلك ما نجده من غياب للأدلة العقلية إلى جانب الإكثار من الأدلة النصية في كتاب : (**الإيمان**)[1] **لابن أبي شيبة** المتوفى سنة 235 **هـ.**

و على الجملة فإن ابن تيمية، قد بين أن الدليل العقلي الصريح لا يعارضه نقل صحيح، حتى إذا بدا لنا أن هناك **تعارضا بين العقل و النقل فإن ذلك التعارض ليس حقيقيا و إنما هو صوري** راجع إلى عدم صراحة **العقل**، و إما إلى عدم صحة النقل[2].

إن ثمة عوامل اجتمعت **لتعزيز** جملة ألوان الطرح هذه، منها ما تعلق بأثر الدخيل الأجنبي و سريانه في عقل الأمة، و منها ما رد إلى الخلاف حول المحكم و **المتشابه** القرآني، أو ما تعلق أيضا بالمشكلة الكبرى و نعني بها الإمامة[3]، أو بسبب المناداة بحرية الإرادة الإنسانية التي أطلقتها الفرق الكلامية الأولى[4]، فضلا عن مظاهر الاحتكاك الحضاري عبر العصور بين العقلية الإسلامية وسائر **الثقافات الأخرى.**

هذا و قد وجد هناك، من تعلق بالعقل، فأنزله منزلة التقديس، و كان من هؤلاء المعتزلة، و من تعلق بالنقل، و غض طرف البصر و البصرة عن **العقل، و هناك أيضا من نأى بفكره عن كل** هذا، معتبرا السلوك و الأخلاق ثمرة الجمع بين **العقل** و النقل، و نعني بهم **الصوفية**[5].

([1]) الحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، **كتاب الإيمان، تحقيق:** محمد ناصر الدين الألباني، ط2، **المكتب الإسلامي،** بيروت، 1403هـ/1983م.

([2]) عبد الله بن أحمد الهكاري الشافعي، **مختصر درء تعارض العقل و النقل، دراسة و تحقيق:** صالح بن درباش بن موسى الزهراني، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة العربية **السعودية، 1428هـ، ج1، ص 06.**

([3]) **ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط7،** مكتبة دار التراث، القاهرة، د – س، **ص 89.**

([4]) **عبد الستار عزالدين الراوي، ثورة العقل، ط2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986م، ص 25.**

([5]) محمد الكتاني، **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، د- ط،دارالثقافة، الدارالبيضاء،المغرب، د- س، ص467.**

- ثانيا : محاولات فلاسفة الإسلام التقريب بين الحكمة و الشريعة

1)- الكندي[1]

لقد كان ظهور أبي يوسف يعقوب بن إسحاق **الكندي، رائدا للعقلانية الفلسفية بمدرسة** بغداد، تتويجا لجهود من سبقه من الفرق الكلامية الإسلامية، **و على وجه التحديد، فرقة المعتزلة،** و يعزى هذا إلى استفادة **الكندي من** تراث **المعتزلة، خاصة و أنه وجد فيهم روح العقلية الفلسفية** التي اتفقت مع نزوعه إلى الفلسفة، و لهذا يعد **الكندي، الممثل الأول لمرحلة ما بعد الكلام، أي** باعتباره ممثلا للفلسفة الإسلامية[2]، فضلا على قدرته الفائقة في بلورة نسق فلسفي، يتميز عن سائر **الجهود** التي سبقته.

لقد مهدت المعتزلة الطريق أمام الكندي، لمعالجة عدد من القضايا الفلسفية، فضلا عن تأثره ، تناوله لبعض المسائل، خصوصا فيما يتعلق ببعض المسائل التي غطت بظلالها على بعض الآراء المتعلقة بالتوحيد أو كون أفعال الله تعالى كلها عدلا، أو في معرض رده **على بعض مذاهب** المتكلمين و خاصة إثبات النبوة.

ثم إنه لا جدال في أن **الكندي** كغيره من فلاسفة الإسلام تأثر بالفلسفة اليونانية، و كان أحد مترجميها[3]، فقد درس هذه الآراء بروح إسلامية، فرأى "**أن الدين** و الفلسفة كلاهما يقود الناس إلى ذات **الحقيقة** و أن النبي و الفيلسوف يسعيان إلى هدف مشترك، و كلاهما يقود البشرية إلى السعادة و التمام و الكمال، و إن كان لكل من النبي و الفيلسوف منهج خاص به"[4].

و لما كان الأمر كذلك، فإن مساعي الكندي اتجهت في سبيل التوفيق بين الوحي و الفلسفة، لهذا تراه، يبدأ ببيان ماهية **الفلسفة، باعتبارها** "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة

([1]) أبو عمر محمد ابن يوسف الكندي، (180- 260هـ/796- 873م)، فيلسوف عربي لقب بـ: (فيلسوف العرب)، أنظر: (منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد، ص 369**).

([2]) في الخلاف حول مصطلح **الفلسفة الإسلامية** راجع: (عمر تومي الشيباني، **مقدمة في الفلسفة الإسلامية، د- ط، تونس،** 1990م، ص71).

([3]) يذهب عبد الحليم محمود إلى أن إقامة ما وراء الطبيعة على العقل تعد هوة سحيقة وقع فيها المسلمون و لم يجنوا منها **سوى** الفتنة و الفرقة، أنظر:(عبد الحليم **محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ط1،** دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان،1974م، ص ص 464 – 465).

([4]) **عبد الحميد حطاب، معالم في الفلسفة الإسلامية،د- ط،وكالة المطبوعات الجامعية،الجزائر،1416هـ/1991م، ص 122.**

الإنسان"[1]، و هذا التعريف يشتمل على معنى محاولة الإنسان التشبه بأفعال الله و الوصول إلى الكمال الذي ضمنه أرسطو في تعريفه للفلسفة، ثم إن **الكندي** يسوق تعاريف عديدة للفلسفة، سواء باعتبارها "العلة"، فيكون العلم بالعلة أشرف من العلم بالمعلول، أو اعتبارها تفيد المعرفة، كذلك تمثل منهجا يؤدي إلى العلم بالأشياء الأبدية الكلية، بقدر طاقة الإنسان[2].

و مع أن الكندي كان شديد الإعجاب بالفلسفة اليونانية من جهة، و انعقاد قبله على الإيمان بالله و رسوله من جهة أخرى، راح يحاول فحص الآراء الفلسفية واعتقاده الديني، ليحيك بذلك أرضية تصلح لالتقاء الدخيل بالأصيل، من دون أن ينال ذلك من عقيدته شيئا، و هو الذي تعلم من المعتزلة عصارة التجربة الكلامية، و تشبع بروحها النقدية فكانت فلسفته بحق "ملتقى العقل النظري الاعتزالي بالعقل النظري الفلسفي في الإسلام، كما أنها نقطة تحول الفكر الاعتزالي إلى فكر فلسفي بالمعنى الدقيق للكلمة"[3].

ففي رسالة وجهها إلى الخليفة **المعتصم بالله**[4]، يمارس الكندي فعل المواءمة و التوفيق بين الفلسفة، و التي هي ليست أكثر من أن يكون شرف موضوعها الوصول إلى معرفة الله "مشيرا بذلك إلى التيار الذي نشأ منذ العصور الأولى للإسلام و تذكر للفلسفة على أنها علم وثني، و على أنها طريق الكفر و خروج على الدين"[5]، و بين الحقائق التي أخبر بها الدين، فكلاهما حق، و الحق لا يناقض الحق، و على هذا "ينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق و اقتناء الحق من أين أتى، و إن أتى من الأجناس القاصية عنا و الأمم المباينة لنا،فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، و ليس ينبغي، بخس الحق، و لا تصغير لقائله، و لا الآتي به، و لا أحد بخس بالحق، بل كل يشرفه الحق"[6].و هذا وجه من وجوه البحث العقلي الحر الذي دعاه إلى تقريب العلاقة بين الوحي

([1]) أبو عمر محمد ابن يوسف الكندي، **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1948م، ص 88.

([2]) أبو عمر محمد ابن يوسف الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق:** محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط2، مطبعة حسان، القاهرة، د- س، ج1، ص ص 121- 122.

([3]) محمد عبد الرحمان مرحبا، **الكندي– فلسفته –**، ط1، منشورات عويدات، بيروت، 1985م، ص 29.

([4]) أبو إسحاق محمد المعتصم بالله،(179- 227هـ / 794- 842م)، ابن هارون الرشيد و ثامن خلفاء بني العباس، أنظر: (منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد، ص 427**).

([5]) **عبد الحميد خطاب، معالم في الفلسفة الإسلامية، ص 122.**

([6]) أبو عمر محمد ابن يوسف الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية، ج1، ص 33.**

و الحكمة، انطلاقا مما لحقه، من تشدق المعاصرين له به، و من أن الفلسفة صارت موضوع شك من قبل البعض، أضف إلى ذلك أنها تدعو إلى التدبر **و التأمل مثلما يدعو الوحي** إلى ذلك أيضا[1].

و يبدو ان **الكندي، لما بين موقفه من الصلة** التي ينبغي أن تكون بين الوحي **والفلسفة،** انبرى إلى إخراج نظريته في **المعرفة؛** إذ اعتبر أن "هناك ثلاثة مصادر للمعرفة البشرية: **معرفة حسية** تتمثل صورها الحسية أو المدركات الحسية التي هي صور للمحسوس في النفس، ولها خصائص معينة، **و موضوع معين، و معرفة عقلية ضرورية، و ليست فطرية، و لا تتمثل بصورة حسية بل عقلية،** و كلتا المعرفتين مكتسبات و بفعل جهد بشري، و هناك معرفة ثالثة ما فوق بشرية، هي الأخرى **مكتسبة، و لكن لا** بجهد بشري، بل بوحي و بفيض إلهي لصفوة من الناس كالأنبياء"[2]، **و تبعا لذلك ، يمكن** القول إذن إن **الكندي** قد وفق إلى حد بعيد في التوفيق بين حكمة اليونان و وحي **الأنبياء، فأخذ طرفا** من استدلالات المعتزلة، **و طرفا من حث القرآن على التأمل و التدبر بما يتفق وحدود القدرة العقلية**[3].

2)- **الفارابي**[4]

نحن الآن بصدد الكشف عن صورة توفيق أبي نصر **الفارابي بين الفلسفة اليونانية و الدين الإسلامي،** فنرى أنفسنا **مختلفين مع من يعتقد أن الفارابي** "لم يكن مبدعا أو أصيلا في بحثه هذا، **لشدة إعجابه بأفلاطون و أرسطو، و لاعتداده** أنهما بلغا غاية الكمال في علم الفلسفة"[5]، **كما** نجد أنفسنا نختلف مع من اعتقد أن "**الفارابي قد استقصى** أوجه الخلاف المظنونة بين الحكيمين ثم **حاول** التوفيق بينهما بطريقة تعسفية ظاهرة، الأمر الذي أعاق أصالته الفكرية عن الانطلاق و عن التعبير في وضوح و استقامة"[6].

([1]) **حسام الدين الألوسي، فلسفة الكندي و آراء القدامى و المحدثين فيه، ط1**، دار الطليعة، بيروت، 1984م، ص 338.

([2]) المرجع نفسه، ص 45.

([3]) هناء عبده سليمان أحمد، **أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي،ط1،مكتبة** الثقافة الدينية، القاهرة،2005م،ص36.

([4]) أبو نصر محمد ابن محمد الفارابي(264-339هـ/878-950)، فيلسوف عربي لقب بـ: (المعلم الثاني)، **من أشهر كتبه، (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، أنظر: (منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 310).**

([5]) أبونصر محمد ابن محمد الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة، تحقيق:علي أبو ملحم،ط1**، دار مكتبة الهلال، لبنان، 1995م، ص 12.

([6]) محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د- ط، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2000م، ص 337.**

و مرد عدم اتفاقنا معهم، أنه رغم كون **الفارابي، يعد تابعا لمسلك الكندي** في سبيل التقريب بين الفلسفة و الدين، **إلا أن الفارابي** "امتاز بنزعته المنطقية الصارمة التي طبعت مذهبه الفلسفي بشكل عام"[1]، **ولو أن** هذا في الحقيقة لا ينفي وقوعه في بعض المزالق التي كانت تحسب عليه؛ إذ إن نظريته في الفيض تعد" محاولة منه لمقاربة الفكر الفلسفي، لكن نظرية الفيض هذه تحول الوحي إلى ضرب من الخيال، و النبي إلى رجل ذي مخيلة قوية متينة لديها من الاستعدادات ما يجعلها رة على الاتصال بهذا الذي سماه بالعقل الفعال، الذي يفيض عليها من فاعليته ما يجعلها قادرة **على إدراك الغيب**" [2].

ثم إن محاولة **الفارابي التوفيق بين الدين** و الفلسفة اتخذت **صورة جديدة، ذلك بالاستناد** إلى **تحليله لمفهوم النبوة، فكانت** "محاولته هذه أصيلة باعتباره لم يأخذ فيها عمن سلفه، و لم ينقل فيها **لا عن أفلاطون، و لا عن أفلوطين، و لا عن أرسطو**، فهؤلاء لم يسبق لهم معالجة مثل هذه الأفكار في النبوة و النبي"[3]، **و لو أن بعض الآراء** أثبتت في معرض تحليلها لنظرية النبوة عن **الفارابي** أن لها صلة وثيقة بالفلسفة الشيعية الإسماعيلية[4]، هذا إن لم يكن هو نفسه واحدا منهم، **باعتبار أنه "سخر أفلاطون و أرسطو** لبلوغ أهدافه و غاياته مزجهم بعضهم ببعض وبتعاليم المذهب الإسماعيلي و الصابئة و التصوف و صبغ كل ذلك بصبغة إسلامية واضحة في إطار من التفلسف الديني و **الدين** الفلسفي و ظروف البيئة التي كان يعيش فيها و يخدم أغراضها"[5].

و لقد عرض أبو نصر الفارابي لنظريته في النبوة في إطار مشروعه السياسي الفلسفي في **كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة** و مضاداتها)، **حيث** نصب كلا من النبي و الفيلسوف عليها **و اعتبر** كل واحد منهما قادرا على إدارة شؤونها و مرد ذلك إلى كونهما على استعداد لتلقي

([1]) إبراهيم العاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية، نموذج الفارابي، د-** ط، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1993م،ص 47.

([2]) طه جابر العلواني، **مفاهيم القرءان و تحديد مهام الأنبياء**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 09، العددان 33- 34، صيف و خريف 2003م، ص 40.

([3]) عبد الحليم خطاب، **معالم في الفلسفة الإسلامية**، ص 124.

([4])كمال جحيش، **نظرية النبوة عند أبي نصر الفارابي و صلتها بالفلسفة الشيعية الإسماعيلية،ضمن** :مجلة الدراسات العقدية **ومقارنة الأديان**- دورية أكاديمية متخصصة محكمة- تصدر عن مخبر البحث و الدراسات العقدية و مقارنة الأديان، بجامعة أمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، العدد 03، جويلية 2006م.

([5]) محمد عبد الرحمان مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**،ط1،عويدات للنشر والطباعة،2007م، ص423.

الفيوضات من العقل الفعال "فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما و فيلسوفا و متعقلا على التمام، و بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا، بما سيكون و مخبرا بما هو الآن"[1].

و في خضم رده على أولئك الذين يعتبرون الفلسفة تتعارض و الحكمة، تراه يعكف على بيان حد الفلسفة باعتبار "أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة"[2]، و هذا في الحقيقة، كما يرى أحد الباحثين، فضلا على رغبته الهادئة في فحص مختلف الإمكانات لتحقيق اللقاء بين الدين والفلسفة، إلا أن ذلك ورطه في إشكالية أعظم، و هي وصوله إلى نتيجة مفادها أن الفلسفة سابقة للدين، ناهيك عن إبرازه ثقلها عليه[3].

و قد حاول أحد الباحثين أيضا تجلية الصورة في ذهن الباحث في نصوص **الفارابي، وفلسفته قائلا:** "و لهذا كان عمل **الفارابي** في فلسفته هو التوفيق بمعنى الضم و الشرح بمعنى التأويل، و ما ينسب إلى **الفارابي** هنا، ينسب إلى **الكندي** قبله، كما ينسب إلى **ابن سينا** بعده، و لكن ظاهرة "الضم" عند **الفارابي** لها طابعها الخاص، و هو ذلك الطابع البسيط الذي يودع في ذهن القارئ- في يسر- أن الفلسفة و الدين، تعبران عن معنى واحد، رغم ما قد يكون هناك من جفوة، أو رغم ما يكون هناك من تضارب خفي بين الطرفين"[4].

على أنه يمكننا بوضوح رصد جهود الفارابي في كتابه (**الحروف**) و هو يهدف إلى الجمع بين المتكلم و الفيلسوف باعتبارهما خادمين للملة[5]،و التي هي الدين، و هذا في رأينا يعود إلى صورة العصر الذي عاش فيه **الفارابي**، الذي عج بمختلف صنوف المعرفة و ألوانها، ناهيك عن ما كان يتخبط فيه مجتمعه من صور الظلم و الفوضى العارمة.

(1) الفارابي، **أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، تحقيق:علي أبو ملحم، ط1**، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1995م، ص 121.
(2) الفارابي، **كتاب الجمع بين رأي الحكيمين**، ترجمة و تعليق ألبير نصري نادر، ط5، دار المشرق، بيروت، 1985م، ص80.
(3) جاك لاغانذ، **من القرآن إلى الفلسفة**، ترجمة: وجيه أسعد،د- ط، منشورات وزارة الثقافة، دمشق،سوريا،2000م،ص335.
(4) محمد البهي، **الفارابي، الموفق و الشارح، ط1، مكتبة وهبة**، القاهرة، 1981م، ص 07.
(5) الفارابي،**كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه:** محسن مهدي، ط 2، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1990م، ص 95.

3)- **ابن سينا**[1]

لم يتوان **ابن سينا** في سبيل **التوفيق بين الدين و الفلسفة، فقد وجد الطريق أمامه سهلة،** شقها من سبقوه بجهودهم و عزمهم، **فاتجه** بفضل ذلك إلى الجمع بينهما، ليس جمعا تكراريا، و إنما **زاد القضية متانة و أصالة؛** ذلك بما أضافه من دراساته السيكولوجية، و التي أضفت على فلسفته **بعد فلسفيا جديدا.**

لقد عرف ابن سينا بغزارة ثقافته الموسوعية، و بتخصصه في فنون كثيرة، كالطب و علم لنفس، و غيرهما من العلوم التي بنى بها صرحه الفلسفي، **مما جعله** بعيدا عن التقليد لغيره، غير **أن** فلسفته لم تستقر على حال، فهو تارة يصعد في أفلاطونيته المحدثة، و **تارة** يحسب أنه ينزل إلى أرض **المشائيين،**إلا أن ما يحسب لصالح **ابن سينا كونه أكثر المشائيين دقة** في تناول المسائل الفلسفية و أكثرهم غوصا في بيان الحقائق، و لعل ما ساعده في ذلك طريق التأمل الرمزي[2] لكثير من القضايا التي خاض فيها.

و لقد عمل ابن سينا على إحلال القضايا الدينية، مضامين فلسفية، بحيث تصبح **الفلسفة** حينذاك متآلفة مع **الدين،** متطابقة معه، في هذا المعنى، يقول في استهلال كلامه **عن الحكمة:** "فأقسامها ثلاثة: **حكمة طبيعية** (...) **و حكمة رياضية** (...) و الفلسفة الأولى (...) **و هي معرفة الربوبية و مبادئ** هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية، مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل **التنبيه، و متصف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة"**[3].

و يظهر لنا جليا مزجه الفلسفة بالدين من خلال ما قام به في رسالته السادسة، في معرض كلامه في إثبات النبوات وتأويل رموزهم و أمثالهم، حين فسر سورة النور على النحو الآتي:

---

(1) **أبو علي الحسين** ابن سينا، (370-428هـ/980-1037م)،فيلسوف و طبيب عربي ، لقب بـ:(الشيخ الرئيس)، من أشهر مصنفاته في الطب كتاب:(**القانون**)، أنظر : (منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، ص 27).

(2) **يظهر هذا التأمل الرمزي على سبيل المثال:** في **رسالة الطير،" حينما يشبه الفيلسوف بطائر** و قد طار في السماء بعد أن أنفك من حبائل الحياة، ثم يقطع المسافات ليصل إلى عرض الملك، فيشكو إليه حاله، فيمن عليه الموت ليخلصه من العذاب"، **أنظر: رسالة الطير ضمن: (إبن سينا، رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، تحقيق:** ميكائيل بن يحي المهراني، مطبعة بريل، ليدن، هولندا، 1864م، ص 33) .

(3) إبن سينا، **تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات**، ط2، دار العرب، القاهرة ، د - س، ص 30.

- لما كان **النور** هي الخير، و الخير هو الله، فكذلك اعتبر **أفلاطون "المثل" هي** الخير الأسمى، الذي **هو الله أعلى الموجودات أيضا.**
- تعبير الفلاسفة و الحكماء عن **"السموات و الأرض"** بالكل، أو اصطلاحهم عليهما بالعالم.
- **"المشكاة" و هي العقل** الهيولاني، باعتباره أصل الاستعداد **للنطق و الإدراك و هو كذلك عند** أرسطو أحد أقسام العقل.
- **"المصباح" و هو "العقل المستفاد" و هو قسم من أقسام العقل عند أرسطو كذلك.**
- **"الزجاجة"** و تشير إلى واسطة **العقل الفعال بين العقل** الهيولاني و **العقل** بالفعل بتعبير **أرسطو.**
- **"شجرة مباركة زيتونة"** إلى القوة الفكرية التي تمثل مادة الأفعال العقلية.
- **"النار"** و هي تمثل **العقل الكلي، و هو النفس الكلية عند أفلاطون** و ممثلي الأفلاطونية المحدثة[1].

غير أنه - **يبدو واضحا- تعسف ابن سينا** أحيانا في اقحام كلام الفلاسفة واصطلاحاتهم في مضمون الآيات القرآنية ولي أعناقها؛ و ذلك بسبب اعتماده كما أسلفنا ذكره من قبل على **التأويل الرمزي،** "إذ إن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي"[2]؛ إذ مما يجب الإشارة إليه في هذا المقام أن الذي**حمل ابن سينا** و غيره على اللجوء إلى التأويل الرمزي، هو " **استبعاد العقول المتفلسفة للغيب بمفهومه** الديني، فهم يعملون على تقريبه إلى العقليات ليكون الإيمان به مقبولا و معقولا فلسفيا و **ممكنا،** و لا يخرج على المبادئ المنطقية المقررة لديهم "[3].

ذلك أن ابن سينا يؤمن بنظرية الصدور التي تعد الخيط الناظم لجميع محاولاته للتقريب بين **الدين و الفلسفة ، "تلك حكمة ابن سينا** الإشراقية، فنفسه تصبو إلى أشياء، و ليس في خزانة طبه ما يشفي غليلها، و لا تروي ظمأها حياته في القصور"[4].

([1]) **إبن سينا، تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات، ص ص 125- 126.**

([2]) **المصدر نفسه، ص 124.**

([3]) **طه جابر العلواني، مفاهيم القرءان و تحديد مهام الأنبياء ، الصفحة نفسها.**

([4]) **دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام،** ترجمة:محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط5، **مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د- س، ص** 267.

من جهة أخرى تتجلى الصلة بين الحكمة و الشريعة عند ابن سينا من جهة الغاية العملية لا النظرية من وراء التكليف، ذلك أنه لم يتعب نفسه حول البحث عن المصدر النظري الموجب للتكليف بقدر ما تحرى البحث في القيمة المعرفية الاستخلافية، و ذلك "لأن الناس ينبغي أن يكونوا مقيدين بأحد قيدين، إما بقيد الشرع لينظم نظام العالم، و إما بقيد العقل، ألا ترى أن المحلول من القيدين جميعا لا يطاق ما يرتكبه من الفساد، و يختل نظام العالم بسبب المنحل من القيدين"[1].

4)- موقف أبي حامد الغزالي من العقل و النقل

ليس من اليسير ارتياد خطاب **أبي حامد الغزالي الفلسفي**، باعتباره متماسك الرؤى، متلاحم الأجزاء، قوي الحجة، فضلا عن صعوبة استنباط البنى المعرفية و المنهجية لنظامه الفكري؛ إذ ليس الغزالي مثل هؤلاء الذين قربوا الاصطلاحات اليونانية بمضامين الوحي الإسلامي فحسب، كما أنه لم ينبري للتوفيق بينهما استعطافا للحكام أو اجتنابا لسخط المحكومين، إنما الفاحص لفلسفته النقدية، يدرك بحق أن الرجل، عصيٌ على الفهم، بما يملكه من جهاز مفاهيمي[2]، حف به منظومته المعرفية، فهو الذي نعت بحجة الإسلام، و بلغت شهرته العالم والأنام، و اشتغل بفكره الباحثون في مختلف العصور و الأزمان.

أما إذا انتقلنا إلى بيان موقفه من النقل و العقل، فنجده في الحقيقة قد اعتنى بطرفي العلاقة بين الدين و العقل؛ و هذا معناه أن الإمام أبا حامد الغزالي قد اعتنى ببيان حدود الألفاظ ومعانيها، بمعنى الاهتمام ببناء المفاهيم أولا ثم استعمالها فيما بعد في أوجه التقريب أو التوفيق؛ إذ من البداية على استقصاء شتى ألوان المعارف و صنوفها، بما تراكم في عصره، من تراث رجالات المدرسة المشائية، و قضايا الجدل الكلامي و تضارب الآراء، و شيوع تعاليم المذهب الباطني، بما تسبب في تراجع سلطة الفقهاء المنافحين عن ظاهر النصوص.

و قد أثبت **الغزالي** في كتابه (تهافت الفلاسفة) استحالة الجمع بين الفلسفة و الدين؛ من منطلق تكفيره الفلاسفة في المسائل الثلاث التي خاضوها ؛ على اعتبار أن المعرفة العقلية قاصرة عن إدراك الحقيقة، و لا سبيل إلى إقحام العقل في عوالم لا يقدر على اردتيادها في أكثر من موضع في كتبه فيقول: "كيف يهتدي إلى الصواب من اقتفى محض العقل و اقتصر، و ما استضاء نور الشرع

([1]) إبن سينا،**مجموع الرسائل**،(رسالة في سر القدر)،ط1،مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية،حيدرآباد،الهند،1933م، ص04.

([2]) إنما السبب في ذلك حسب قوله: "فإنني اخترعت أكثرها من تلقاء نفسي، لأن الاصطلاحات في هذا الفن ثلاثة: اصطلاح المتكلمين و الفقهاء و المنطقيين، و لا أوثر أن أتبع واحد منهم ...".

و لا استبصر"[1]، لهذا تراه، ينتقد أساليب المتكلمين و الفلاسفة و كذلك الصوفية، و بعض المدارس التعليمية من أهل الباطنية.

ذلك أنه أثبت أيضا أن المعرفة العقلية محدودة، بسبب محدودية العقل و ضيق نطاق اختصاصه؛ لأن "في مدركات البصر تفاوت، و في مدركات البصائر أيضا تفاوت،" فمنها ما تحيط العقول بكنه حقيقته، و منها ما يقصر عنه العقل و ما يقصر عنه ينقسم إلى ما لا يتصور أن تحيط به بعض العقول و إن قصر عنه أكثرها، و إلى ما لا يتصور أن يحيط العقل بكنه حقيقته، و ذلك هو العظيم المطلق، الذي جاوز جميع حدود العقل، حتى لم يتصور الإحاطة بكنهه، و ذلك هو الله تعالى"[2].

وكلام أبي حامد الغزالي عن حدود العقل، عد بمثابة ما قاله كانط في إعادة فحصه للعقل باعتباره مصدرا من مصادر المعرفة، و هذا معناه أن الغزالي لم يعاد العقل بقدر ما رسم له حدوده و مجالاته التي ينبغي أن يتحرك فيها[3].

على ذلك فإن أبا حامد الغزالي، يعتبر الشرع عقلا من خارج و العقل شرع من داخل، و العلاقة بينهما على هذا النحو، تبدو وطيدة على سبيل الإتحاد؛ و في هذا المعنى يقول: "...فالشرع عقل من خارج و العقل شرع من داخل، و هما متعاضدان، بل متحدان"[4]، بمعنى أن دلالة العقل عند الغزالي مرتبطة بالوحي، و يتحرك في مجال الحقيقة الدينية التي تهديه، و توجه عمله إلى ما يحصل به النفع و ترجى به الفائدة[5].

و عليه فإن الغزالي لا يرى على هذا الوجه أي تعارض بين العقل و الشرع، باعتبار كليهما نور من عند الله، فلا يستغنى أحدهما عن الآخر، ذلك "أن الداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل

([1]) أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 02.

([2]) أبو حامد الغزالي، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، تحقيق: محمد عثمان الخشب، د- ط، مكتبة القرآن للطبع و النشر، القاهرة، 1985م، ص 94.

([3]) محمد ياسين عريبي، **مواقف ومقاصد في الفكر الفلسفي الإسلامي المقارن**، د - ط، دار العربية للكتاب، الجماهيرية العربية الليبية، 1991م، ص 155.

([4]) أبو حامد الغزالي، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس** ، ص 59.

([5]) نورالدين السافي، **نقد العقل – منزلة العقل النظري و العقل العملي في فلسفة الغزالي–**، ط1، مكتبة علاء الدين، سفاقس، تونس، 2003م، ص 114.

بالكلية جاهل، و المكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن و السنة مغرور، فإياك أن تكون من أحد الفريقين، وكن جامعا بين الأصلين"[1].

فعلى هذا تنتفي المصادمة بين النورين، ليتحد الشرع المنقول مع الحق المعقول، بمعنى أن **الغزالي** يعطي العقل قدرا من الحاجة إليه عند مؤازرة النص و الدفاع عنه، و عليه فإن حذق **الغزالي** و فكره الشمولي في إطار بحثه المنهجي عن **الحقيقة**، مثل بحق ذلك الصراع المحتدم بين **العقل** و النقل، فلم يجد في النهاية من سبيل إلا أن يرتمي في أحضان ملكوت الله عن طريق التماس اليقين في التصوف[2].

5)- الحل الرشدي للقضية

لا جرم أن جهود الفيلسوف **ابن رشد**[3]، تمثل بحق معقد الطرافة في الفلسفة الإسلامية، ذلك أنه تميز عن سابقيه بجرأة الطرح للقضية و إتقان الحل، و هذا في **الحقيقة** إنما يعود إلى ما اشتملت عليه فلسفته من منهج نقدي، مكنه من تناول القضية في مختلف صورها النظرية و التطبيقية.

أما تناوله للقضية، أي لإشكالية العلاقة بين الحكمة و الشريعة أو بين النص و العقل، من الجانب النظري، فقد تمثلت في كتابه: (فصل المقال فيما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال)، و أما تناوله للقضية من الجهة التطبيقية، فقد اشتمل عليها كتابه:(مناهج الأدلة في عقائد الملة)، و قبل الشروع في بيان المنهجية التي اتبعها **ابن رشد** في معالجة هذه القضية، يجدر بنا التساؤل عن:

- ما أصالة **ابن رشد** في حله لهذه المشكلة ؟.
- ما المنهج الذي اتبعه ؟.
- إلى أي حد وفق في حله لهذه المشكلة ؟.
- هل قال **ابن رشد** بالحقيقتين أم هو من المنادين بالحقيقة الواحدة ؟.

([1]) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، تحقيق: سيد إبراهيم، ط1، طبعة دار الحديث، القاهرة، 1992م، ج 3، ص 28.

([2]) أنور الزعبي، **مسألة المعرفة و منهج البحث عند الغزالي**، ط1، سلسلة الرسائل الجامعية 34، دار الفكر، سوريا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1420هـ ، ص 352.

([3]) أبو الوليد محمد ابن رشد، (520-595هـ/1126-1198م)، فيلسوف و طبيب عربي، لقب من قبل الغربيين بـ: (أفيروس *AVERROSE*)....، من أشهر كتبه: (**فصل المقال فيما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال**) ، أنظر: (منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، ص 25).

أ)- النظر الفلسفي مأمور به في الشرع

استهل ابن رشد طرحه القضية بالتساؤل عن حكم الاشتغال بعلوم الفلسفة والمنطق، معرفا الفلسفة بأنها "ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات و اعتبارها، من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صبغتها، و أنه كلما كانت المعرفة أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، و كان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، و حث على ذلك"[1].

ففي بيانه لمفهوم الفلسفة، انبرى **ابن رشد** إلى التدقيق في عرض الغاية من الفلسفة، بقصد إعادة الاعتبار لها، و قد توجست نفسه من انحسار نفوذها في المجتمع من جهة، و إلى إحياء فلسفة أستاذه **أرسطو** و من استظل بظله، و هو على هذا الحال، قد ساعده منصبه في القضاء على تحري الأمور و الكشف عن ملابساتها، قبل إصدار الحكم فيكون بعد ذلك كاشفا للزيغ، محقا للحق.

و في سبيل إثبات موقفه من أن النظر في الموجودات واجب بالشرع، خصوصا"كما دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل و طلب معرفتها، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تعالى"[2]،ذكر منها: قوله تعالى:﴿ **فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ** ﴾[3]،للدلالة على وجوب توخي القياس العقلي، و قوله تعالى:﴿ **أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ** ﴾[4]، للدلالة على حث القرآن الكريم على وجوب النظر في الموجودات و التفكر في الخلق لإدراك وجوه قدرة الخالق، و هذا ما تروم الفلسفة أيضا، هذا فضلا على اعتبار "هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع و حث عليه، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، و هو المسمى برهانا"[5].

([1]) إبن رشد، **فصل المقال فيما بين الشريعة و الحكمة من اتصال، دراسة و تحقيق**: ألبير نصري نادر، ط2، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986م، ص 26.

([2]) المصدر نفسه، ص 28.

([3]) سورة الحشر، الآية: 02

([4]) سورة الأعراف، الآية: 185.

([5]) ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الشريعة و الحكمة من اتصال**، ص 29.

و إذا **ترى ابن رشد** على هذا النحو، يبرز فعل الفلسفة بدعوة الشرع أيضا **إليه، يربط بين القياس الشرعي و القياس** العقلي، باعتبارهما **وجهين** لفعل واحد من جهة، و إلى ربط النظر في الموجودات بوجوب معرفة الفقه و أقيسته، **لأجل تحقيق الاستخلاف من جهة أخرى.**

ثم إن الخلل فيما **يبدوا من تصادم بين الدين** و الفلسفة، لا يعود في **الحقيقة** إلى الفلسفة إنما يعود إلى فساد أصحابها و غلبة الشهوات على نفوسهم، فتؤدي بهم **تلك الفلسفة - بعد سوء استخدامها** - إلى الزيغ و الضلال، فيرمون بذلك الفلسفة بشتى التهم، و هي بريئة من ذلك.

فلما كانت الفلسفة على هذا **النحو مفيدة للناس، تزيدهم معرفة بالله، و لما كان الشرع** كذلك يدعو إلى النظر، فهذا يعني من جهة أن الشريعة موافقة للفلسفة، و أن تحريمها هو في **الحقيقة صد للناس عن أوامر الشريعة**[1].

ب)- وحدة الحقيقة

لقد انبثقت قناعة وحدة الحقيقة عند ابن رشد من **وحدة الاتصال بين الشريعة والحكمة، ذلك أنه "لا يؤدي النظر** البرهاني إلى مخالفة ما ورد به **الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه و يشهد له"**[2]، و على هذا النحو تصير الحكمة في نظر ابن رشد صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة، **و** "هما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر و الغريزة"[3]، **لأن هدف الشريعة والفلسفة واحد** و هو الوصول إلى **الحق،** و لهذا فإننا نرى، أن من الشطط الزعم أن **ابن رشد قد قال بالحقيقتين،** فذلك ضرب من الظلم في فلسفته فضلا عن الظلم الذي لحقه أيضا حين اتهامه بالزندقة، وهذا قدح في معتقده وحد من حريته، نتجت عن تناوله لهذه القضية، بعين الفيلسوف الناقد لأسلافه، **الفاحص للحقيقة على وجه الحق**[4].

ذلك أن ابن رشد لما رأى الوضع ازداد سوء، من جراء تعدد صور تشعب الحق و اتساع هوة الصراع بين الدين و الفلسفة، أراد تشخيص هذا الانشقاق من الوجهة المعرفية، خصوصا **و أن نظرية المعرفة** عنده لا تعرف فصلا بين **المعرفة و الوجود، و على هذا النحو،** سعى إلى رأب الصدع

([1]) المصدر السابق، ص 33.

([2]) المصدر نفسه، ص 35.

([3]) عاطف العراقي، **الفيلسوف ابن رشد**، ط2، دار الرشاد، القاهرة، 2005م، ص 321.

([4]) مقداد عرفة منسية، **ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب**، ط1، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، تونس،1999م، ص 216.

بينهما عن طريق مقاربة الاتصال و التوحيد، ثم إعادة ترتيب **المعرفة** على نحو بعيد عن الخلط بين **العقل الكلامي و الحكمة و الشريعة من جهة، و اعتبار الشريعة و الحكمة كليهما مساويين للحق، آخذين به، و الحق لا يمكن أن يضاد نفسه.**

على أن ابن رشد في الحقيقة يريد أن يمكن للفلسفة في دائرة العلوم الشرعية، لهذا تراه ينطلق من الأولى لينتهي بها إلى الثانية، فيبوئها **مكانا حسنا، مع أن القول بازدواج الحقيقة [في الحقيقة] لا** يعود إلى أحد منهما، بقدر ما يعود إلى الناظر إليهما من خارج[1].

ج) - الظاهر و الباطن بوصفهما مظهري الحقيقة

غير أن اشتمال الشرع – في نظر **ابن رشد** – على الظاهر و الباطن، لا يعبر عن وجود حقيقتين، بقدر ما هما تجل لحقيقة **واحدة، فاشتمال** القرآن الكريم على الآيات **المحكمات و المتشابهات؛** فالآيات المحكمات هي التي يعلم معناها لدى الجميع، في حين أن الآيات المتشابهات هي التي تحتاج إلى نظر يصحح معناها، و هذا لا يعني أن القرآن الكريم يناقض بعضه بعضا.

غير أن الوسيلة لرفع هذا التعارض الظاهر على مستوى النصوص هي التأويل، الذي هو " ج دلالة اللفظ من الدلالة المجازة، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من **تسمية الشيء بشبيهه او سببه**"[2]، على أن الدافع إلى التأويل فيما يرى أيضا أن "**الشرع فيه الظاهر و الباطن [بسبب]** اختلاف فطر الناس و تباين قرائحهم في التصديق"[3].

على أن هذا لا يعني ترك التأويل لمن يريد، فتعم الفوضى و يفسد الشرع، إنما يعني به **الراسخين في العلم**، ممن أوتوا القدرة على ذلك، ممار ورد في قوله تعالى: ﴿ **هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ**

([1]) محمد المصباحي، **رؤية ابن رشد الفلسفية للعالم**، في الموقع الإلكتروني:
http: //www.ibn-rushd.org/forum/Mesbahi2.htm#_ednref1

([2]) إبن رشد، **فصل المقال فيما بين الشريعة و الحكمة من اتصال، ص 35.**

([3]) **المصدر نفسه، ص 36.**

فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾[1].

و لما كانت أفهام الناس مختلفة ومداركهم متباينة، فإن ذلك دال "على تلطف الله في مخاطبة عباده في الأشياء الباطنة التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان و النظر العقلي، بأن ضرب لهم أمثال أشباه هذه الأشياء، و دعاهم للتصديق بها حسب مراتبهم، فالظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، و الباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى لغير أهل البرهان"[2].

بيد أن التأويل يضبطه قانون و تحكمه قواعد، و ذلك لئلا يتفشى أمره عند الذين ليس لهم القدرة على تأويل النصوص الدينية، و يتلخص هذا القانون في:

- **مراعاة ظاهر النص و عدم تأويله، لكونه معبرا عن أمر أو موضحا لأصل من أصول الدين.**

ثم إن هذا التأويل من ناحية أخرى مرتبط باشتمال الشريعة **على مستويات الخطاب المختلفة،** و أن الناس ثلاثة أصناف:

- منهم من لا يأنس إلا لمنهج البرهان و هم الحكماء.
- و منهم الذين يميلون إلى الوعظ و الإرشاد و هم العامة.
- **و منهم أيضا من يلتمسون طريق الجدل و هم بين هؤلاء و هؤلاء.**

بيد أن الحقيقة ليست متعددة بتعدد الخطاب الإلهي للناس، إنما كان ذلك تعبيرا عن مختلف **أوجه الحقيقة الواحدة، مع أن ابن رشد** في الوقت نفسه كان "**على اقتناع تام بعدم وجود أي تناقض بين الحقيقة الفلسفية و الحقيقة الدينية، و قد** دافع عن اقتناعه هذا بكل ما يملك من قوة، إذا لم **يشأ ابن رشد أن ينقص من إحدى الحقيقتين لحساب الحقيقة الأخرى، و لذلك ظلت علاقة كل من الحقيقتين بالأخرى علاقة متزنة ترتفع فيها كل التناقضات**" [3]، **و لما كان التأويل حسب ابن رشد** ليس ميسورا لجميع الناس، بسبب ما أسلفنا ذكره من التفاوت في الاستعداد لفهم مراد الشرع،

([1]) سورة آل عمران، الآية: 07

([2]) أحمد عبد المهيمن، **إشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد، ص 356.**

([3]) محمد حمدي زقزوق، **الحقيقة الدينية و الحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد،** بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري: **(إبن رشد مفكرا عربيا و رائدا للاتجاه العقلي)، إشراف وتصدير: عاطف العراقي، د-** ط، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1993م، ص 98.

فإنه ينبغي على الجدلين و الخطابين أن يقبلوا ظاهر النصوص من دون طلب التأويل لأنه "بمنزلة من يسقي السموم أبدان كثير من الحيوانات التي تلك سموم لها، فإن السموم إنما هي أمور مضافة، فإنه قد يكون سما في حق حيوان، شيء هو غذاء في حق حيوان آخر، و هكذا الأمر في الآراء مع الإنسان"[1].

و على الجملة فقد أدرك منظروا إسلامية المعرفة أنه لا سبيل إلى تكرار التجربة الكلامية القديمة؛ باعتبار علم الكلام القديم" بنزوعه إلى التجريد القوي، وباعتماده على الطابع الجدلي العقلي و المنطقي الخالص ، و بانتهائه إلى الخوض في مسائل **عارضة جزئية ، طبيعية حسية أو مفارقة للحس** ، قد انتهى إلى أن يكون علما جافا لا حياة فيه، أو على الأقل كف عن أن يكون له أي تأثير في حياة المسلم المشخصة"[2]،و هذا يعد أدق مثال على قصور المنهجية التقليدية بمزالقها المعرفية ، بسبب الابتعاد عن التوجيهات و الضوابط المعرفية و المنهجية التي تضمنها الهدي الرباني ؛ إذ لا شك أن هناك فرقا بين قيمة الإستدلال على وجود الله تعالى ، و قيمة بيان الطرق المعرفية و السلوكية للإتصال به و معرفته حقيقتة [3]،ثم إن المشكلة"ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله تعالى، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده،و نملأ به نفسه باعتباره مصدرا للطاقة"[4].

إن معترك العقل و النقل في ظل المنهجية التقليدية "انتهى ذلك بالفكر الإسلامي إلى متاهات فكرية استنفذت قوى العقل المسلم، و شوهت الرؤية الإسلامية، و تركت آثارا سلبية في بين النفس الإسلامية فيما يتصل بقضايا الغيب و الشهادة و ما يتعلق بهما من قضايا العقل والوحي و الإيمان و التوكل و السببية"[5] .

([1]) إبن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق: سليمان دنيا، ط3، دار المعارف، القاهرة، ج 2، 1981م، ص 552.

([2]) أبو بكر محمد أحمد إبراهيم، **مفهوم التكامل المعرفي و علاقته بإسلامية المعرفة**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 11، العددان 43/42، خريف1426هـ/ 2005م، شتاء1427هـ/ 2006م ، ص 27.

([3]) محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة :عباس محمود، ط2، دارالهداية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة، 2000م، ص 15 .

([4]) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة :عبد الصبور شاهين، ط5، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986م، ص 54.

([5]) **عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، سلسلة إسلامية المعرفة 09**، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1991م، ص 84 .

6)- موقف ابن خلدون من الفلسفة

إن ما يظهر من موقف **ابن خلدون** من الفلسفة هو إنكاره لها تحذير المسلمين من علومها و أصحابها؛ "لأن هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن و ضررها في الدين كثير، **فوجب أن** يصدع بشأنها و يكشف عن المعتقد الحق فيها" [1]، و من ثمَّ جاء حكمه على الفلسفة بالبطلان باعتبار العقل الإنساني قاصرا عن الإحاطة بكل مظاهر الوجود عن طريق **"إسنادهم الموجودات كلها** إلى العقل الأول و اكتفائهم به في الترقي إلى الواجب"[2]، مع أن العقل غير **قادر على إدراك ما وراء الحس، و لو استعان بالأ**قيسة الفكرية و العقلية التي تنفع في تحصيل هذا النوع من المعرفة الغيبية[3]، و لهذا تراه يعيب على المتكلمين أيضا استعانتهم بالعقل ظنًّا منهم أنه يكفيهم في الاستدلال على صدق معتقداتهم الدينية، الأمر الذي جعلهم **يخلطون بين مباحث علم الكلام و المباحث الفلسفية.**

و مع ذلك فإنه من الواجب التنويه بأمر في غاية الأهمية، هو أن **ابن خلدون** في الحقيقة لم ينكر الفلسفة بالمرَّة، و إنما سعى إلى رفض ما أمكنه الإطلاع عليه من آراء الفلاسفة و الفرق التي **سبقته؛ إذ ليس رفضه لآراء الفلا**سفة يشمل الفلسفة ذاتها، فهي تفيد "شحذ الذهن في ترتيب الأدلة و الحجاج لتحصيل ملكة الجودة، و الصواب في البراهين"[4]، و عليه فإنه لم يقبل ما وصله من الإرث الفلسفي؛ بمعنى أنه لم يشأ أن يسقف رصيده المعرفي بذلك الموروث، و في تقديرنا أن السبب **الرئيسي الذي دعا ابن خلدون** لى إبطال الفلسفة هو استعاضته عنها بجملة العلوم التي جاء بها، باعتبارها تقوم على التجربة و تهدف إلى تصحيح الواقع؛ بمعنى أن **ابن خلدون "اوجد البديل، و هو** تحويل وجهة الفكر الإنساني عامة و الإسلامي خاصة، من البحث في عالم ما وراء الحس، و أداته النظر المجرد، إلى البحث في عالم الحس، و وسيلته الملاحظة و التجربة، و هذا هو المنهج القويم **للدفاع عن الدين** و نصرته، و هو منهج إسلامي محض"[5]، **و عليه فالفلسفة و الدين عند ابن خلدون يطبعهما التعارض إذ يكفي الفلسفة الاشتغال** "بمجال العلوم الطبيعية، فهي قادرة أي

([1]) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة، ص** 589.

([2]) المصدر نفسه، 590.

([3]) منى حامد أبو زيد، **الفكر الإسلامي عند ابن خلدون، ط**1، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيرون، لبنان،1417ه/1997م، ص 196.

([4]) عبد الرحمن بن خلدون، ص ص593- 594.

([5]) **سليمان الشواشي، إبطال ابن خلدون للفلسفة**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 15، **العدد** 60، ربيع 1431ه/2010م، ص 81.

الفلسفة أن نحتوي هذا النوع من العلوم كونها تقوم على المشاهدة و العيان و في مجال الجسيمات و المحسوسات"[1].

و حاصل القول أن ابن خلدون، لا يرى أية ضرورة تفرض عليه الجمع بين الدين و الفلسفة، و أن الدين مستغنٍ عنها، و لهذا فليس بنافع "إقامة الحجج العقلية لإثبات صحة العقائد الإيمانية، لأن صحة العقائد الإيمانية قد أثبتها الشرع"[2].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

([1]) عبد الأمير ز.شمس الدين، **الفكر التربوي عند ابن خلدون و ابن الأزرق**، ط1، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، 1991م، ص 40.

([2]) محمد زاهد جلول، **علم الكلام الخلدوني**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 13، العدد 51، شتاء 1428هـ/2007م، ص 102.

للاستزادة حول إبطال ابن خلدون للفلسفة، أنظر:

- محمد آيت حمو، **ابن خلدون بين نقد الفلسفة و الانتفاع على التصوف**، ط1، دارى الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2010م، ص ص 34- 46.
- **عبد الله عبد الرشيد عبد الله عبد الجليل، ابن خلدون و آراؤه الاعتقادية**، عرض و نقد، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الدعوة و أصول الدين، جامعة أم القرى، قسم العقدة، المملكة العربية السعودية، 1420هـ ، ص ص 418 - 430.

الفصل الثاني

الدين و العلم في فجر النهضة العربية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول:

أسس الحداثة الغربية و عوامل نشأتها

المبحث الثاني:

إشكالية النهضة العربية

بين الدين و العلم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- تمهيد

رأينا في الفصل السابق أن إشكالية العلاقة بين العقل و النقل أو بين الحكمة و الشريعة لم يكن هناك ما يبرر وجودها و تأجج النقاش حولها مع ما خلفته من انقسامات وسط العلماء و المفكرين المسلمين، لولا أنها تعبر عن تلك الآثار المعرفية التي خلفها الدخيل الاجنبي في وعي المسلمين و تشكيل أدواتهم المنهجية .

أما في هذا الفصل فسنحاول بيان السياق التاريخي و المعرفي الذي نشأت فيه إشكالية الصراع بين الدين و العلم في بيئتها الأصلية الغربية، ثم نقف على أهم الظروف و السياقات الثقافية التي عملت على نقلها إلى البيئة الإسلامية، لنتساءل عن الظروف التي ساعدت على إعادة استنباتها من جديد في وعي الأمة و أفرادها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- المبحث الأول :

- أسس الحداثة الغربية و عوامل نشأتها

أولا - النزاع بين اللاهوت و بوادر الفكر العلمي الجديد في بدايات عصر النهضة الأوروبية *

لقد كان لسلوك رجال الإكليروس[1] الأثر المباشر في نمو البحث العلمي المضاد للفكر الكنسي؛ ذلك أنهم احتكروا المعرفة انفردوا بها، مما أدى إلى زعزعة مرجعيتهم الأخلاقية، إذ إن الكنيسة احتكرت لنفسها تفسير الكتاب المقدس، "فقد كانت اراء أرسطو في الفلسفة و الطب و نظرية العناصر الأربعة و نظرية بطليموس"*Πτολεμαίος*" في أن الأرض مركز الكون، و ما أضاف إلى ذلك القديس أوغسطين و كليمان الإسكندري و توما الإكويني، أصولا من أصول الدين المسيحي و عقائد مقدسة لا يصح أن يتطرق إليها الشك"[2].

ذلك ان رجال الإكليروس كانوا يمقتون أي شكل من أشكال تعليل الظواهر الطبيعة أو تفسير سننها، لذلك أقحموا أنفسهم في الدفاع عن نظريات و آراء في الكون لا تستند إلى علم و برهان، و لا تقوم على تجربة.

و لقد تميز القرن الرابع عشر و النصف الأول من القرن الخامس عشر "بنفور شديد من المعاني المجردة و بالإتجاه إلى الواقع و بالتحرر من سلطان أرسطو في العلم و الفلسفة ، و أيضا بالبعد عن الدين ومسائل اللاهوت، و بالفصل بين السلطة الدينية و السلطة المدنية (...) كما اتجهوا[العلماء] إلى الطبيعة يتأملونها، محاولين الاستفادة منها، و من ثم وضعوا أصول العلم البحت،

(*) يراد بعصر النهضة *RISING* ، فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة، و تمتد هذه الفترة من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر و هي حركة ثقافية كبرى، بدأت في إيطاليا ثم انتشرت في انجلترا و فرنسا و هولندا واسبانيا،أنظر: (برتراندرسل، **حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة و المعاصرة**، ترجمة: فؤاد زكريا، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، العدد 72،ج2، فبراير 1983م، ص 21) .

(1) إكليروس: *Clergy* لقب هيئة دينية مؤلفة من عدد من رجال الدين المسيحي، مهمتها تفويض الرئيس بالسلطات الممنوحة له، و قد كان لهذه الهيئة دور فعال و خطير في أوروبا في العصور الوسطى، لاتساع دائرة اختصاص الكنيسة...، أنظر: (مصطفى عبد الكريم الخطيب، **معجم المصطلحات و الألقاب التاريخية**، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1996م، ص 39).

(2) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، **العلمانية نشأتها و تطورها**، د- ط، دار الهجرة، د - س، ص 148.

المستقل عن الفكر الفلسفي المجرد"[1]، ذلك أن ما كانت الكنيسة تعتقد بصحته و تدعو إلى الإيمان به يعد باطلا، لا يثبت امام التجربة الجديدة ومنطق العلم، و ما يصل إليه العقل من اكتشاف للعلاقات وإدراك للأسباب المعقولة الكامنة وراء الظواهر.

و لقد أجج النزاع بين الكنيسة و رواد الفكر العلمي[2]، الرغبة الجامحة في انتشال الإنسان الأوروبي من الظلام، و من ثمة تخليصه من دين الكنيسة و استبدادها، و نفوذ رجال الإكليروس في شتى أوصال الحياة، أدى كل ذلك إلى "اندفاع رواد الفكر الحديث جماعات وأفرادا، لارتياد المجهول من آفاق الحقيقة، و التبشير بالآراء الجديدة، و مجابهة السلطات الكهنوتية بأضاليل العلم القديم الذي اعتمدت عليه و أقرت حقائقه"[3].

و كان لاتجاه الفكر الكنسي نحو ازدراء الحياة و العزوف عن الطبيعة، نتيجة هيمنة رجال الكنيسة على مختلف الصعد، نتائج وخيمة في بروز الثورة على الأخلاق المسيحية ، "أدى كل هذا بالطبع إلى ثورة على الأخلاق المسيحية، فبدلا من المحبة، حل الفرح باستعمال الإنسان للقوى التي وهبه الله إياها، و حلت الحرية و المسؤولية بتوجيه العقل محل الخضوع لإرادة الله، و أخذ البعث الفكري الجريء يحتل بالتدريج مكان الإيمان"[4].

و على الجملة يمكن اعتبار هذه الفترة تمهيدا لانتقال النزاع بين الفلسفة بالمفهوم الكنسي و الدين ، إلى النزاع بين العلم بمعناه الجديد و الدين ، و بفضل عوامل متشابكة أفضى السجال بين الطرفين إلى أن "أصبح التمرد في عصر النهضة حركة شاملة، تمرد البشر على الدين من أجل العلم، على القديم من أجل الجديد، على اللاهوت من أجل الإنسان، على السلطة من أجل العدل، على الماضي من أجل المستقبل"[5].

([1]) ماهر عبد القادر محمد و حربي عباس عطيتو، **دراسات في فلسفة العصور الوسطى**، د- ط، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2000م، ص ص 13- 14.

([2]) للإطلاع على أشهر رواد النهضة الأوروبية، أنظر:

- لويس عوض، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية**، ط1، مركز الأهرام للترجمة و النشر، 1987م.

([3]) **توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين و الفلسفة، ص 146.**

([4]) **جون هرمان رندال، تكوين العقل الحديث**، ترجمة: **جورج طعمة، ط 2**، دار الثقافة، بيروت، 1966م، ج1، ص 195.

([5]) فارق القاضي، **آفاق التمرد – قراءة نقدية في التاريخ الأوروبي و العربي الإسلامي–**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2004م، ص 58.

01 - عصر النهضة و الثورة العلمية

يؤرخ لبداية الثورة العلمية في عصر النهضة، بصدور كتاب لكوبرنكوس، الذي ضمنه رؤية جديدة لنظام علم الفلك، أحدثت هذه النظرة ارتجاجات عميقة في أوساط رجال الدين، الذين ناصبوه العداء، إلا أن عددا من العلماء و الفلاسفة رحبوا بها، و وقفوا معها موقف التقدير، لما أدركوا أنها تمثل حلا لمشكلة العلم القديم، الذي لم يصمد أمام الكشوفات العلمية المتزايدة.

و من الطبيعي ان نظرية كوبرنكوس"*Mikoła Kopernik*"(1543/1473م) [1] تمثل صدمة للكنيسة و بداية لصراع حقيقي بين اللاهوت و العلم، و " طبقا لهذه النظرية فإن الأرض غير ثابتة في مكانها و لها حركتان، فهي تتحرك حول محورها مرة كل يوم كما أنها تدور حول الشمس مرة كل عام"[2]، في حين كان اعتقاد الكنيسة متشبثا بنظرية بطليموس، القائلة أن الأرض مستقرة في مركز الكون و باقي الكواكب، تدور حولها، و في الحقيقة فإنه في تلك الفترة مع كوبرنكوس و غيره من رواد الثورة العلمية كانت الرغبة جامحة لاستبدال المنظور الأرسطي للكون بمنظور جديد ، حيث لم تعد الحاجة ماسة إلى التمسك بالتفكير الغائي، بقدر ما سعى هؤلاء العلماء جاهدين إلى فهم ظواهر الطبيعة في إطار المفهوم الجديد للعلم، إذ ليس من اختصاص العلم أن يحدد هدف الرب من خلق الكون و سائر ما يقع تحت سلطان الحس والمشاهدة، و هذا بالطبع كان إيذانا بميلاد منظومة معرفية جديدة تفصل بين الدين و العلم بسد منيع.

و في الحقيقة أن الكنيسة لم تبق مكتوفة الأيدي إزاء نظرية كوبرنكوس، و إنما "ثارت ثورة عارمة على نظريته، و أقامت محاكم التفتيش "*Inquisitions*" تنكل بكل من يخالف تعاليم الكتاب المقدس و ينحرف عن تيار الكنيسة "[3].

و لم تغض الكنيسة الطرف كذلك على فلكي آخر و هو جيوردانو برونو "*Giordano Bruno*"(1600/1548م) [4] ، حيث قامت بإحراقه حيا، بسبب إصراره على أن الأرض ليست

([1]) فلكي بولندي ،كانت لأعماله أثرا عظيما في الحركتين العلمية و الفلسفية،بأن قلب سائر معطيات علم الفلك القديمة،أثار غيض الكنيسة الكاثوليكية بسبب مخالفة آراءه العلمية لمحتوى الكتاب المقدس،أنظر:(منير البعلبكي،**معجم أعلام المورد،ص25**).

([2]) **برتراند رسل، الدين و العلم**، ترجمة: **رمسيس عوض، د - ط**، دار الهلال، د - س، ص 14.

([3]) صلاح الدين بسيوني أرسلان، **العلم في منظوره الإسلامي، د- ط، دار الثقافة للتوزيع و النشر، القاهرة**، 1989م، ص36.

([4]) فلكي و فيلسوف إيطالي، بسبب تمرده على الكنيسة الكاثوليكية أحرق حيا في روما في 17 شباط عام 1600م، أنظر: (**جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة**، ص 174).

مركزا الكون، تلك الفكرة التي احتواها كتابه: (في دوران الأفلاك السماوية)، **و " ما إن مضت عشرة** أعوام بعد ذلك حتى ظهر **نور الحق من جديد على يد جاليليو جاليلي"** *Galileo Galilei*"(1642/1564م)[1] **بعدما استخدم المنظار المقرب "التلسكوب" مستعينا بمهاراته** العلمية في إثبات نظرية **كوبرنكوس"**[2].

يشير **آندرو ديكسون وايت** *Andrew Dickson White* (1918/1876م) في **كتابه :(تاريخ العلم و اللاهوت المسيحي)**[3]، إلى الصراع المرير بين **الكنيسة و العلم، ففي الوقت** الذي اعتبرت **الكنيسة** هذه الفتوحات **العلمية ضربا من** الهرطقة[4]**، ازدادت الروح العلمية عند هؤلاء**؛ لأنهم لم يعثروا سواء في الكتاب المقدس الذي بين أيديهم أو **فيما تدافع عنه الكنيسة، ما يتفق مع ما وصلوا** إليه في ثنايا مشاهداتهم العيانية، مما وسع لديهم الفجوة بين **الدين و العلم**، حتى **أن الكنيسة طلبت من كبلر**"*johann kepler*" أن يجعل من نظريته الفلكية متفقة مع الكتاب **المقدس.**

و يتفق إيان باربور *Ian, G, Barbour*[5] **مع أندرو ديكسون وايت**، في أن ممثلي عصر النهضة اتجهوا إلى بناء رؤية كونية جديدة تفضي إلى تكريس قطيعة إبستمولوجية مع **العلم** القديم، محددة بذلك معالم **العلم الجديد، عن طريق رفض العلماء لكل معتقدات الكنيسة، لما** تنطوي عليه من خرافات و أضاليل، و بالتالي وضع هذه المعتقدات على محك النقد العلمي[6] **المؤيد**

([1]) عالم فلكي و فيلسوف و فيزيائي إطالي، أيد نظرية كوبرنكوس القائلة أن الأرض و سائر الكواكب تدور حول الشمس، أنظر: (منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد، ص** 294).

([2]) **عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث**، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، العدد 69، سبتمبر 1983م، ص 32.

([3]) *White, Andrew Dickson,* ***a history of science with theology in Christendom****, 1er edition, by Cosimo, Inc, New York, 2009, Vol: 01, P.P: 52-53.*

([4]) الهرطقة *heresy* تعني الإلحاد و الخروج عن المعتقدات الكنسية، **وتعد** البروتستانتية مثالا عنها في نظر الكنيسة، أنظر : (**رمسيس عوض، الهرطقة في الغرب، ط1، سينا للنشر، القاهرة ، 1997م ، ص 7**) .

([5]) من أشهر المهتمين بتطور النقاش بين الدين و العلم في العالم الغربي في كتابه : *When science meets religion* .

([6]) للإطلاع على إسهام النقد السكولائي للعلم القديم، أنظر: (سالم يفوت: **الفلسفة و العلم في العصر الكلاسيكي، ط1**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1989م، ص 20) .

بالحقيقة العلمية، و التي التف حولها جمع غفير من الناس، رغم الإجراءات القاسية التي استعانت بها الكنيسة لكسر هذا المد العلمي الجارف، إلا أنه مع ذلك "أعطى التقدم العلمي تفسيرا للعالم جعل الرأي اللاهوتي الأرسطي المنافس متهافتا و مقيدا لطموحات الإنسان الحديث، كما جعل البحث عن كل جديد لتقدم البحوث العلمية و توسيع نطاق المعرفة الإنسانية عن الكون و الطبيعة أمرا ملحا و ضروريا [1].

إن ما يمكننا ملاحظته على ما تيسر لدينا من الملامح الأساسية لعصر النهضة ، هو رواج الدعوة إلى الانقطاع عن وصاية الكنيسة على الإنسان الأوروبي، و من ثمة التماس النصر الإنساني من خلال التطرق إلى الإنسان في حد ذاته، عن طريق إعادة بنائه وفق الصبغة الوضعية، واستبعاد شتى صنوف المعرفة الأخرى ، سواء أتعلق الأمر بدين الكنيسة أم بأي دين على وجه الإطلاق.

02- حركة الإصلاح الديني

من الطبيعي أن تنبري فئة إلى تصحيح المزالق التي مارستها الكنيسة، خصوصا ما تعلق منها بالجانب الأخلاقي، و من ثمة أخذت الأصوات تتعالى لإصلاح ما يمكن إصلاحه من أمر الكنيسة و أحوال رجالها، فظهرت البروتستانتية لتصحيح هذا الوضع.

فابتداع رجال الدين للرهبنة و الادعاء بوجود أسرار مقدسة لا يعرفها إلا رجال الكنيسة، و ما زيد على التعاليم المسيحية من شتى ألوان التحريف و الإضافة، كبدعة العشاء الرباني الأخير، و بدعة صكوك الغفران، كلها أسباب دعت إلى الإصلاح الكنسي [2].

انطلقت حركة الإصلاح الديني من ألمانيا في بدايات القرن السادس عشر مع **مارتن لوثر** *M. Luther* (1546/1483م) [3]، الذي كان راهبا و أستاذا للاهوت، ففي عام 1517م نادى بالقضايا الخمس و التسعين، التي تضمنت توجيه انتقادات قاسية للكنيسة و ممثليها، و دعت إلى فك الدين عن وجدان الإنسان و اعتباره ممارسة شخصية، و من ثمة الدعوة إلى اهتمام الإنسان بواقعه ، و من ثم أيضا تراجعت عقيدة الكنيسة التي كانت تلزم الناس بازدراء الأعمال والانقطاع عن الدنيا باعتبارها مصدر الشر و البحث عن الخلاص.

([1]) محمد كامل **ظاهر، الصراع بين التيارين الديني و العلماني**، ط1، دارالبيروني للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1994م، ص22.

([2]) بخصوص الإطلاع على أحد الجوانب الخفية في تاريخ الكنيسة **الأوروبية، أنظر:**(هيلين إيليربي، **الجانب المظلم في التاريخ المسيحي**، ترجمة و تقديم: سهيل زكار، ط1، دار قتيبة للطباعة و النشر، 2005م).

([3]) مارتن لوثر (1546/1483م) مصلح ديني ألماني و مؤسس البروتستانتية، أنظر:(منير البعلبكي، **معجم الفلاسفة**، ص587).

و رغم أن حركة **لوثر**[1] لم تلق الترحيب الكافي كما كان مأمولا لها، إلا أنه رأى السبيل إلى **إنقاذ الكنيسة هو أن ليس للبابا** الحق في احتكار الكتاب المقدس، و من ثم يجب إخضاع ممارسات **الكنيسة** إلى السلطة المدنية، و إعادة ترتيب العلاقات الإجتماعية، كإباحة الزواج للقسيسين وإباحة الطلاق للنصارى و إلغاء الأديرة و الرهبنة.

لقد كان هدف لوثر هو فك النزاع الحاصل بين **الدين و العلم، و** ذلك عن طريق تخليص **التعاليم النصرانية من البدع و الأباطيل** ، و بالتالي محاولة إرجاع الهبة للدين و لكن ليس تحت وصاية **الكنيسة، إلا أن الكنيسة** واجهت اللوثيرية و قلصت نشاطها باعتبارها تضم مجموعة من **المهرقطين**[2].

و لم يكن **لوثر** الرجل الوحيد في **هذا المسعى، فثمة شخصية** أخرى أسهمت بقسط وافر في الإصلاح الديني و هو **جون كالفن** "*Jean Calvin*" (1564/1509م)[3]؛ إذ ركز جهوده في سبيل رد الاعتبار إلى **الدين المسيحي و التقريب بينه و بين العلم** إلى ضرورة رأب الصدع بين **الدين** والسياسة، و من ثمة فهو يعد على هذا الوجه من دعاة الحكومة **الدينية**.

ومع ذلك فإنه مع الاعتراف بالنجاح الذي حققته اللوثيرية و الكالفينية في مجالات عديدة، لا أنها لم تحسم في **الحقيقة** ذلك الصراع الذي يسري في ذهن الإنسان الغربي بين **الدين والعلم، فاضحت بذلك الكنيسة كنائس و ازداد انتشار المراكز العلمية خصوصا منها الجامعات، و ذلك بفضل فكرة التسامح**[4]**، و مهما يكن من أمر حركة الإصلاح** الديني، فإنها في نهاية المطاف بدت القناعة راسخة لديها في "**استقلال الدولة عن المؤسسة الدينية، و التخلي عن الوصاية الكهنوتية على** العالم، و فصل الإيمان عن **العلم** و الفلسفة، **مما قوا** الإتجاه إلى **تكوين إيديولوجيا التحرر الأرضي الدنيوي**"[5].

([1]) أصدر البابا ليو العاشر في ديسمبر 1520م قرار الحرمان ضد لوثر و اعتباره مارقا على المسيحية، و في يناير 1521م استدعي للمثول أمام المجمع الإمبراطوري لمناقشة آراءه، إلا أنه أصر عليها.

([2]) أشرف صلاح محمد السيد، **أصول التاريخ الأوروبي الحديث**، الطبعة الإلكترونية01، دار ناشري الإلكترونية: *http://nashiri.net/latest/books-mags-news/4173-qoae-.html*، الكويت، 1430هـ/2009م، ص22.

([3]) **جون كالفن** (1564/1509)،مصلح ديني فرنسي، مؤسس الكالفينية، أنظر:(منير البعلبكي، **معجم الفلاسفة**، ص506).

([4]) أحمد شلبي، **المسيحية**، ط10، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1998م، ص 261.

([5]) نايف بلوز، **تاريخ الفكر الاجتماعي**، ط1، المطبعة الجديدة، دمشق، سوريا، د - س، ص 52.

04- الاهتمامات الجديدة في عصر النهضة أو بروز النزعة الإنسانية [1]

النزعة **الإنسانية**، حركة تجديد ثقافي، برزت في إيطاليا في بادئ الأمر، ثم توسع نطاقها، ليشمل باقي المراكز **الأخرى، ولقد قصرت اهتمامها على الإنسان، و** بسائر العلوم التي تنفعه بصورة مباشرة، لهذا نجدهم يركزون على الفن و المسرح و الآداب و الرسم إلى غير ذلك من العلوم **و الفنون، و هذا ساد مع الإيطاليين بصورة واضحة.**

و تشكل النزعة الإنسانية، تمردا واضحا على **الدين** بمفهومه الكنسي و العام، لهذا تراهم **يلجؤون** إلى إحياء التراث الإغريقي **الذي أقصى الإله من واقع الحياة، و لما كانوا على هذا الوجه،** فإنهم تناولوا الإنسان في أبعاده الوجدانية و الغريزية فحسب، و لم يتعدوا ذلك إلى التفكير في مصيره أو إلى استكناه حقيقته، **إذ كفاهم ذلك ما عانوا من ظلم الكنيسة و استبدادها، و على ذلك أصبح الدين لديهم مقصى من الحياة العامة،** باعتباره **سبيلا قد يدحرجهم** إلى أحضان **الكنيسة مرة أخرى.**

و في الواقع أن النزعة الإنسانية حاولت أن تحدد موقفها من العالم، أي صياغة الإنسان وفق منظور جديد، يختلف تماما عن صورته ضمن الصراع بين **الدين و العلم** الذي ورثوه عن العصور **الوسطى، فمن أمثال هؤلاء أرازموس**"*Erasmus*" (1526/1469م)، **و فرنسوا رابليه** "*François Rabelais*" (1553/1494م)،**وموتني** "*Montagne*" (1592/1533م)، **و توماس مور**"*Thomas More*" (1535/1478م) ، طرح هؤلاء قيما جديدة تمجد الإنسان في ذاته، و هنا مكمن الخطر في النزعة الإنسانية، "**فبعد أن كان مفكرو القرون الوسطى لا يرون** موضوعا جادا للتفكير فيه عدا سبل النجاة و الخلاص يوم الآخرة، سعى مفكرو النهضة إلى تذكير **الإنسان** بوجوده الحاضر و إلى الاهتمام بالحياة الدنيا قبل التفكير في الآخرة"[2].

و مما يجب أن نشير إليه في هذا المقام، أن الحركة الإنسانية في حقيقة الأمر، إنما كانت تسعى إلى **استعادة القيم** بمضامينها الدنيوية، بعدما أفرغت من قبل السلطة الدينية خلال **القرون الوسطى، فيما يمكن أن نطلق عليه** الحداثة[3] **الدنيوية الرافضة لأي منحى** غيبي، يعطل الإبداع **و**

([1]) النزعة الإنسانية *humanisme*: نظرة فلسفية تعلي من شأن الإنسان و تقدس قيمه مبتعدة بذلك عن اللاهوت الكنسي.

([2]) جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية**، د- ط، دار الجنوب للنشر، تونس، د - س ، ص62.

([3]) للإستزادة حول الحداثة ولادة و نشأة، أنظر: (عدنان علي رضا النحوي، **تقويم نظرية الحداثة**، ط1، دار النحوي للطباعة و النشر، و التوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1992م ، ص 88).

إثبات الذات، من دون الأخذ بالاعتبار **الدين و أحكام القيمة**، و بالتالي فهي - **النزعة الإنسانية**- تصبو إلى "الإيمان بالإنسان في استقلاله الفردي و حريته العقلية ثم محاولة لتكوين هذا الإنسان"[1] عبر سياقات معرفية جديدة، تمهد لمنظور كوني إنساني مغاير، و من ثمة التفت رواد هذه النزعة إلى معين الفكر الإغريقي المتمرد على **الدين** المتهكم عليه، كل ذلك أملا في استرداد قيمة الإنسان، الذي مست كرامته في ظل العصور المظلمة، و في هذا السياق تبرز الرؤية الجديدة للإنسان فيما يمكن أن نصفه بالبعد الإنساني لعصر النهضة، على هذا الأساس "كان من آثار المذهب الإنساني **العمل على سلخ الفلسفة عن الدين، أو بعبارة** أدق، العمل على إقامة الفلسفة خصيمة للدين"[2].

05- بناء العلم الحديث وميلاد النزعة الوضعية

لقد كان لاعتقاد الكنيسة بأن من دواعي الخطيئة الكبرى للإنسان هي حرمانه من اكتشاف الطبيعة ونظام عملها، أثر بالغ في بروز التيار العلمي والتوجه إلى بناء **العلم الحديث فيما يمكن أن نطلق عليه الموجة الإحيائية العلمية**، ومن المبرزين في هذا المجال **فرنسيس بيكون***Francis Bacon* (1626/1561م) ، رائد التجريبية الإنجليزية؛ **إذ** انبرى **بيكون** إلى إصلاح حال **العلم، عن طريق إقامته على أساس التجربة و الاستقراء؛ إذ** "دعا إلى منهج اختباري تجريبي **محض، يبدأ بملاحظة** الأشياء و حوادث خاصة، و يتحرك نحو تعميمات أوسع فأوسع**، و هذه** القضايا العامة، على خلاف قضايا الرياضيات، يمكن إثبات خطئها بالتجربة"[3]، على هذا الاعتبار فإن منهج **بيكون** يمثل في **الحقيقة** قطيعة مع النزعة التأملية التي طبعت العصور القديمة، و على وجه التحديد **العلم** اليوناني القديم ممثلا في منطق **أرسطو**، بمعنى أكثر فصل **العلم عن سائر التصورات الدينية** و الإيديولوجية، و فسح المجال واسعا أمام الإنسان لاختبار الظواهر، وصولا إلى الحقائق.

و قد ضمن بيكون جملة آرائه الجديدة في **العلم** و فلسفته في كتابه الشهير : (**الأورغانون الجديد**)[4] **الذي** فحواه الدعوة إلى استثمار الطبيعة و الاستفادة من منافعها، التي نأى عنها الإنسان **قرونا من الزمن**.

---

(1) **بديع الكسم، دراسات فلسفية و فكرية**، إعداد و تقديم: عزت السيد أحمد، ط1، **منشورات وزارة الثقافة السورية**، دمشق، سوريا، 1994م، ص 77.

(2) **يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة**، د - ط، دار المعارف، القاهرة، د- س، ص 06.

(3) **ستيوارت هامبشر، عصر العقل**، ترجمة: ناظم طحان، ط2، **دار الحوار للنشر و التوزيع، سوريا**، 1986م، ص 18.

(4) **ليس هوكتابا** في حد ذاته بشكل مستقل، و إنما هو جزء من كتابه الضخم، الإحياء العظيم.

و لعل ما يهمنا في هذا المقام من فلسفة **فرنسيس بيكون هو مناداته بفلسفة جديدة، تقوم** مقام العلم الطبيعي، **و تبتعد أكثر عن الميتافيزيقا و التجريد، و على هذا الأساس فإنه فصل بين** الدين **والعلم؛** فمن " المؤكد أن بيكون قد أسدى بها إلى **العلم** خدمة كبرى، و جنبه تدخل رجال **اللاهوت الذين كانوا يرون انفسهم "علماء" و اصحاب** الرأي المطلق في كل **كشف** جديد، لأنهم حملة الأسرار الإلهية، و لا يستطيع أحد أن يشك في إيمان بيكون بتعاليم **الدين**، غير أنه كان في **الوقت** ذاته **حريصا** كل الحرص على إبعاد السلطة الدينية عن مجال **الحقيقة العلمية**، بحيث اكتفى في الشؤون الدينية بالوحي، و ترك للعقل مهمة بحث مادة العالم الطبيعي و كشف قوانينها، و بالتالي صد عن الباحثين في مجال **العلم هجمات رجال الدين**، دون استفزاز لهؤلاء الأخيرين"[1].

فالعلم عنده ليس أداة لتفسير الظواهر الطبيعية فحسب، بل ذو بعد نفعي، يفضي بذلك إلى استبعاد **الدين**، باعتباره لا يقدم نفعا عمليا حسيا، و بحسب هذه الفلسفة تم بناء هذا التوجه الجديد في **العلم**، بحيث أصبح معيار اليقين و صدقه يتحقق بما تثبته **التجربة من منفعة و فائدة.**

و مع هذا، لا بد لنا هنا من الإشارة إلى حقيقة تاريخية بالغة الخطر، هي أن تأثير المنهج التجريبي الأصيل قد أسهم بشكل كبير في خلخلة أركان الفكر الغربي اللاهوتي، بسبب **اطلاع** الأوروبيين على التراث العربي الإسلامي في القرنين الثالث عشر و الرابع عشر خصوصا مع **روجر بيكون** *Roger Bacon* (1294/1214م) [2] ، **الأمر** الذي يمكن معه التشكيك في حقيقة الترويج لفكرة **المركزية الأوروبية، و ا** ئها السبق المعرفي في هذا المجال، خصوصا أن الدعوة إلى المنهج التجريبي في أوروبا لم تجعله **يلتقي** مع نظيره الإسلامي في الأهداف و الغايات[3].

ازداد المنهج التجريبي تطورا، مع **إسحاق نيوتن** *Isaac Newton* (1727/1642م)[4]، **فمع استفادته من** المنهج **الاختباري** البيكوني، واستثماره للمنهج الرياضي لديكارت، استطاع **نيوتن**

([1]) **فؤاد زكرياء، الأورغانون الجديد لفرانسيس بيكون، د- ط، سلسلة مكتبة الأسرة**، العدد 94، د- س، ص 67.

([2]) **روجر بيكون**(حوالي 1294/1214م) ، يعد من أبرز رواد العلم التجريبي بإدخاله الرياضيات في ميدان العلم ، الأمر الذي جعل العلم معه يأخذ مسارا معرفيا آخر، أنظر : (**جورج طرابشي ، معجم الفلاسفة** ، ص ص 224- 225).

([3]) بتر جران، **ما بعد المركزية الأوروبية**، ترجمة: عاطف أحمد، إبراهيم فتحي، د- ط، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1998م، ص ص 21- 22.

([4]) رياضي و فيزيائي إنجليزي، يعتبر في نظر الكثيرين أعظم عالم في كل العصور،اكتشف قانون الجاذبية ووضع علم التفاضل والتكامل، أشتهر بكتابه: (الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية) ، أنظر:(**مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط5، دار قباء الحديثة** للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 2007م، ص 684) .

استخدام النتائج الرياضية تجريبيا؛ بمعنى القيام بتحليل النتائج المشاهدة حسيا، ثم استخراج القانون الكلي بعد التحقيق منه تجريبيا، مكنه ذلك من الوصول إلى قوانين جديدة في الحركة والديناميكا، صوصا ما تعلق بالقانون العام للجاذبية، مع ما خلفه هذا القانون من تهافت للفكر الكنسي[1]، و من ثمة الانفصال عن جميع أشكال الوصاية المعرفية لرجال الإكليروس، و تحقيق القطيعة بين الدين الكنسي و العلم في ثوبه الجديد.

فكل من منهج فرنسيس بيكون و آلية نيوتن و فلسفة جون لوك الإمبريقية، تمثل في الحقيقة بدايات معرفية لتشكيل النظرة الجديدة للكون و الحياة، و التي برزت بشكل واضح مع رواد عصر التنوير[2]، ضمن إطار جديد يفصل الدين عن التجارب الإنسانية.

06- الدين و العلم في القرن الثامن عشر

شكل القرن الثامن عشر عصر العقل، وأضحي مفهوم التنوير يمثل تلك الحركة العقلية، ممثلة في مجموعة العقلانيين و جماعة الموسوعيين المستنرين، أمثال جان جاك روسو (1778/1712)، و فولتير (1778/1694)، و مونتيسكيو 1755/1689)، و دنيس ديدرو (1784/1733)، و كوندياك (1780/1715)، و جوليان ديلامتري (1751/1709)، و هلفتيوس (1771/1715)، و هولباخ (1789/1723)، و في ألمانيا نجد كريستان وولف (1754/1679)، و جتليب باومجارتن (1792/1714) و مندلسون (1786/1729) و لسنج (1781/1729)، و كانط (1804/1724) و هردر (1803/1744)، و في انجلترا نجد جوزيف بريستلي (1804/1733)، و جرمي بنثام (1832/1748)، و آدم سميث (1790/1733)، و إدورد جيبون (1794/1737)، و وليام جودوين (1816/1756)، و في الولايات المتحدة الأمريكية نجد توماس بين (1809/1737)، و توماس جيفرسون (1826/1743)، و بنجامين فرانكلين (1790/1706) و باركلي ولسنج، و جون لوك و ديكارت و هوبز ، و غيرهم كثير .

([1]) على اعتبار أن الثورة النيوتينية أثرت بشكل واضح في مسار الفلسفة الأوروبية، إذ أرست أسس الفكر المادي الغربي فيما بعد.

([2]) عصر التنوير يطلق على الحركة الفلسفية التي بدأت في القرن الثامن عشر وتتميز بفكرة التقدم و عدم الثقة بالتقاليد، وبالتفاؤل بالعقل و بالدعوة إلى التفكير الذاتي و الحكم على أساس التجربة الشخصية، أنظر: (مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 219).

و قد سعت فلسفة الأنوار "*Philosophie des lumières*" إلى اعتبار العقل مصدرا للمعرفة كرد فعل لمصادر المعرفة الأخرى التي تمثلت عند الكنيسة، و من ثمة "إعادة صياغة الحياة على أساس من النظر العقلي"[1]، و استبعاد الدين من جميع ميادين الحياة، بما يمثل قطيعة إبستمولوجية مع أدوات المعرفة الممثلة لعصر الكنيسة و ممثليها.

و على هذا الأساس، فإن عصر التنوير يمثل استئنافا لصراع مرير بين الدين و العلم، و لا شك إن موجة الشك هي الأخرى كانت عاملا باعثا على تأجج هذا الصراع، كما هو الحال مع **ديتريش هولباخ** ، و **ديني ديدرو** ، أفضى هذا الشك إلى معاداة **الدين** بجميع مصادره؛ "فالفكر الاستناري فكر عقلاني يؤكد المرجعية الإنسانية و مركزية **العقل** الإنساني **و يعطي صورة مشرقة للعقل، فمصدر المعرفة الوحيد هو** العقل الذي **لا يقبل إلا البديهيات الواضحة و ما يتفق مع قواعد** المنطق والحواس التي لا تقبل إلا ما يقاس ، و التجريب الذي يخضع له كل الموجودات"[2].

غير أننا في إطار هذا التحليل يمكن التقاط الرؤية الكونية لعصر التنوير **من خلال جواب كانط** عن ما هو التنوير؟، يجيب قائلا:"هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه، و هذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر، و يجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه العقل، بل إلى العزم و **الشجاعة لاستخدام عقلك، ذلك هو شعار التنوير**"[3].

على ذلك يتضح استعاضة فلاسفة عصر التنوير عن الدين بالعقل، كان في سبيل إعادة **ترميم الإنسان و إعطائه القيمة** القصوى في **الوجود، و على هذا الأساس فإن النقد الكانطي** يمثل في **الحقيقة** عتبة نقدية معرفية، حتى إنه يعد من **الأعلام** الحقيقيين المؤسسين للحداثة الأوروبية في شقها **الفلسفي**[4]، "ففيما يخص كلا من **الدين و العلم** على حد سواء، فمن ناحية راح الهامش الذي وفره للإيمان الديني يبدو شبيها بنوع من الفراغ، لأن الإيمان الديني كان الآن قد فقد جميع أشكال الدعم

([1]) محمد حمدي زقزوق، **الدين و الفلسفة و التنوير**، مجلة إقرأ، دار المعارف، القاهرة، العدد610، د- س، ص 79.

([2]) عبد الوهاب المسيري، **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**، ص1، نهضة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة، 1998م، ص13.

([3]) *Jay F. Rosenberg,* ***introduction to the critique of pure reason****, Oxford University press, first ed, London, 2005, P: 190.*

([4]) **ميشال فوكو، الكلمات و الأشياء**،ترجمة مطاع الصفدي،سالم يفوت وآخرون،ط1، **مركز الإنماء القومي**،1989م،ص 208.

الخارجي سواء من العالم التجريبي أو من **العقل** المحض، و أخذ يبدو متزايدا الافتقار إلى المعقولية و **الملاءمة** الداخليتين بالنسبة إلى شخصية الإنسان الحديث العلماني النفسية"[1].

إن جملة هذه الأفكار التنويرية، هيأت الظروف لقيام الثورة الفرنسية عام 1789م، **أسفر** عن ظهور **أول حكومة لا** دينية، اتخذت من **فلسفة جان جاك روسو و فولتير دعائم فكرية قوية**، " ن هنا نشأت الازدواجية في حياة الأوروبيين و ما تزال هذه الازدواجية تسيطر على المجتمع الأوروبي"[2]، مما أدى إلى الهجوم على **الدين و سائر السلطات الممثلة له، و الإشادة بالعقل الطبيعي.**

مع بداية القرن التاسع عشر، انقلب الشك من العقائد الموروثة ممثلة في دين **الكنيسة** إلى الشك في **العقل** ذاته، لتبرز الدعوة إلى التنوير الوضعي القائم على **الوضعية أو المذهب الوضعي** القائم على اعتبار الحس كفيلا ببلوغ **المعرفة** النافعة، متخذا من المادة موضوعا، تعنى **أدوات لمعرفة** الحسية باكتشاف خواصه، و من ثمة استثمارها و ذلك هو معيار اليقين و **الحقيقة.**

و المذهب الوضعي هو في **الحقيقة** سليل المذهب التجريبي لفرانسيس بيكون، تطور على يد **هيوم و سان سيمون** ، إلا أن ملامحه الحقيقية إنما ظهرت **بجلاء على يد أوكست كونت** (1857/1798)، **فقد استبعد كونت المعرفة** الدينية أو الميتافيزيقية، فقد توصل إلى التأكيد على إخضاع الحياة إلى مبدأ عام و هو الواقع أو **العلم**، بعد أن طرح نظريته في الحالات الثلاث.

و الوضعية هي تلك "الحركة الفلسفية التي **انبثقت** عن حلقة فيينا التي أنشأها **شليك عام** 1924م و انحسر **دورها بموته عام** 1936م، **و من بين أعضائها كارناب و فيجل و جوديل و نيوراتث و فيسمان** و قد تأثرت **الوضعية** المنطقية بثلاث تيارات، هي **التجريبية التقليدية و الوضعية، و بالذات هيوم**، و بالمنهج العلمي التجريبي كما طرحه **ماخ و أينشتاين، و المنطق الرمزي و التحليل المنطقي للغة عن فريجة، و يطلق عليها** الآن **التجريبية المنطقية**، و من ملامحها منطقيا، التركيز على المنهج **العلمي و اللغة ووحدة العلم**، و تجريبيا القول بأن **المعرفة الواقعية** تجريبية **بالضرورة و صدقها يعتمد على مبدأ التحقق**"[3].

([1]) ريتشارد تارناس، **آلام العقل الغربي**، ترجمة: فاضل جتكر، ط1، شركة مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، 2010م، ص ص417- 418.

([2]) إسماعيل الكيلاني، **فصل الدين عن الدولة**، ط2، **المكتب الإسلامي**، بيروت، لبنان، 1987م، ص 123.

([3]) مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، ص 686.

تقوم الوضعية المنطقية على مناهضة الميتافيزيقا لأنها لا تقع ضمن نطاق الخبرة الإنسانية، و لا تقدم نفعا، ذلك أن القضايا الميتافيزيقية ليست قضايا تحليلية و ليست هي أيضا قضايا تجريبية، و بالتالي فلا يمكن التحقق من صدقها منطقيا، و لما كانت من قبيل أشباه القضايا، فهي فارغة من المعاني التي لا يمكن العثور عليها في مقام التجربة و الحس.

و حجة الوضعيين في استبعاد هذه القضايا التي يحفل بها الدين على وجه التحديد، لم تتطور في حد ذاتها و لم تقدم للإنسان أيضا مزيدا من التطور، و بناءً على ذلك وجب استبعادها تخليصا للعلم من أشباه القضايا، حتى تغدو لغة العلم في النهاية واضحة منطقيا[1]، هكذا انتهت الوضعية المنطقية إلى معاداة الدين و تقديس العلم، و كان في الحقيقة وراء ذلك القضاء على النفوذ الكنسي، في شؤون الحياة، التي ينبغي أن توجه وفق العلم والمنطق، و إحلال الوضعية محل اللاهوت.

و القضايا الأخلاقية هي الأخرى ليست لها معنى أيضا؛ لأن " الفلسفة الأخلاقية أساسا لا تنطوي على بحث في الوقائع، و لو كانت تعبر عن قضايا فهي لا تعبر عن شيء قابل للتحقيق تجريبيا، بل هي بحث فيما هو خير و شر، و بالتالي هي عبارات ميتافيزيقية خالية من كل معنى، لأنها تعبر عن رغبات و ميول أو قضايا و لا نستطيع القول أنها قضايا قابلة للصدق أو الكذب، غير أن الفلاسفة توهموا أن أحكام القيمة هي قضايا حقيقية فحاولوا البرهنة عليها"[2].

و من بين العوامل الأخرى التي طبعت القرن التاسع عشر بطابع الصدام بين الدين والعلم، ظهور الدعوة إلى تحديد النظرية التاريخية، فيما يتعلق بالنقد التاريخي للعقائد المسيحية، الأمر الذي أدى إلى ظهور فريقين، فريق يرى أنه لا خير في إخضاع نصوص الكتاب المقدس لمحك النقد، في حين يرى الفريق الآخر، أنه لا يجوز الاقتراب من نصوص الكتاب المقدس، لأن ذلك من قبيل الحرام.

حتى أننا نجد **ألبرت شفايتزر** (1875/1965م)، ألف كتابه:(البحث عن يسوع التاريخي) " *The guest of the history Jesus* " قد توصل إلى نتائج ليست في صالح

([1]) عيسى عبد الله، **الفكر الإسلامي و دوره في بناء المعرفة**، ط1، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، بنغازي، ليبيا، ج2، 1998م، ص 152.

([2]) زكريا إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، د - ط، درا تدمر، 1968م، ص ص 275- 276.

اللاهوت الإعتقادي، ذلك أن الدراسة التاريخية النقدية لشخصية المسيح المزعومة في **الاعتقاد** الكنسي قد أصابها كثير من الاهتزاز و الشك[1].

على أن بروز النظرية الجديدة في الجيولوجيا هي الأخرى، كانت من بين أهم العوامل التي عملت على إحداث الفجوة بين **الاعتقاد** الديني الكنسي و **العلم، فبصدور كتاب:(مبادئ الجيولوجيا) عام** 1830م **لتشارلز لايل** (1879/1797م)، تم إعادة النظر فيما اشتمل عليه **الكتاب المقدس من الأ**خبار الواردة عن الأرض و الطوفان و بدء الخليقة، و غير ذلك من الاعتقادات التي يقوم عليها المعتقد الكنسي.

غير أن نظرية التطور البيولوجي أو ما يطلق عليها أحيانا **نظرية الاصطفاء الطبيعي ، هي** الأخرى كان لها دور مميز في تصعيد الصراع المرير بين **الدين و العلم و قد عملت** هذه النظرية على توسيع الهوة بينهما، بل التشكيك حتى في مشروعية **الدين ذاته؛** ذاك أنه في الوقت الذي يخبر فيه **الدين عن وجود إله مدبر للكون، تقوم النظرية على أساس المصادفة و** الفجائية، ثم إن **الدين** يخبر بالتدبير الإلهي القائم على القدر، تقيم النظرية التطورية أ**ساسها على الصراع من أجل البقاء**[2]**، كما** أدت النظرية أيضا إلى تعارض واضح بين إتقان الصنع و فكرة المصادفة، بل حتى مع الإنسان في حد ذاته باعتباره أشرف المخلوقات وما يتصل به من الجوانب الأخلاقية، كونه مسئولا في المقام **الأول.**

الملاحظ أن هذه النظرية لم تكتف في الحقيقة بطرح أفكارها في ميدان العلوم الطبيعية[3] والتطبيقية فحسب، إنما انسحبت أفكارها لتشمل العلوم المعيارية، لاسيما علوم تتعلق بالإنسان في بعده الأخلاقي و الاجتماعي و القيمي، حتى أن بعض المتحمسين لهذه النظرية التطورية، ومنهم

([1]) آلبان. ج. **ويدجري، التاريخ و كيف يفسرونه**، ترجمة: **عبد العزيز توفيق جاويد**، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د - س، ج1، ص 200.

([2]) **تشارلز داروين، أصل الأنواع**، ترجمة، مجدي محمود المليجي، المجلس **الأعلى للثقافة**، ط1، القاهرة، 2004م، ص 136.

([3]) و هي العلوم التي "تتناول ظواهر جزئية قد تكون مادة جامدة و قد تكون كائنات حية، مثلما نجد في موضوعات علوم الطبيعة و الكيمياء و غيرها، و تعتمد هذه العلوم في دراستها على الملاحظة و التجربة، و ترمي إلى وضع قوانين تفسر بها ظواهر الطبيعة"، **راجع:** صلاح إسماعيل،**دراسة العلوم من منظور إسلامي، ضمن: (بحوث قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي، مستخلصات** أفكار ندوات و محاضرات المعهد العالمي للفكر الإسلامي،القاهرة (1996/1986م)، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي16،ط1،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا،الولايات المتحدة الأمريكية، 1418هـ/1997م، ص67).

على سبيل المثال **هربرت سبنسر**"*Herbert Spencer*" (1820/1903م)[1]، ليرى أن **الأساس الذي ينبغي أن يقوم عليه الاقتصاد إذا ما أريد منه تحقيق الأهداف المرجوة من قبيل التنمية** و تحقيق الرفاه الإنساني، ينبغي أن يتجرد عن القيم الإنسانية كالمحبة و الشفقة و حب الخير للغير و غيرها، باعتبار هذه القيم و التوجيهات هي العائق الحقيقي في سبيل التطور الاقتصادي و تحقيق التنمية، حتى أن نظرية المركزية الأوروبية قد ارتوت من هذا المعين أيضا، باعتبار الجنس الجرماني على **سبيل** المثال، هو أعلى الأجناس وأرفعها، و أن فكرة التقدم في الحقيقة ملازمة للجنس البشري **القادر** على مصارعة التاريخ وتحقيق البقاء، و باعتباره هو أشرف المخلوقات فهو يملك الشرعية الحضارية للإشراف على من هم أدنى منه.

أسهمت هذه النظرية إسهاما كبيرا في فسح المجال أمام الإلحاد[2] في الساحة الأوروبية على وجه الخصوص، **مما** أدى إلى انحسار فكرة الغائية عن **العلوم الغربية سواء ما تعلق منها بالعلوم** الطبيعية أو الإنسانية، و أدى ذلك كذلك إلى الفوضى الأخلاقية و الاعتقادية، فضلا عن التأثير **الذي ألحقته النظرية بالنظريات الفلسفية و العلمية اللاحقة، كنظريات التطور المطلق، والوجودية، و المادية الجدلية و مدرسة التحليل** النفسي و غيرها.

(1) **هربرت سبنسر**(1820/1903)، فيلسوف إنجليزي مادي، أنظر: (**مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص** 356).

(2) للتوسع في موضوع **الإلحاد** في الساحة الأوروبية ، أنظر : (محمود يعقوبي، **خلاصة الميتافيزيقا، ص ص** 07- 32)، **وكذلك : (ياسين حامي، تجديد علم العقيدة في الهند– نقد الإلحاد عند وحيد الدين خـان و علم الكلام الجديد – ،** ط1، منشورات مكتبة إقرأ، قسنطينة، 2009م، ص ص 21- 35) .

ثانيا – قراءة في الحلول الغربية لرفع التعارض بين الدين و العلم

سنحاول في هذا المقام استعراض جملة من الحلول الغربية المسيحية لرفع التعارض المزعوم بين الدين و العلم، إذ يمكن تصنيف جملة ألوان الطرح هذه إلى ثلاثة اتجاهات:

1- **الإتجاه الأول : أن بين الدين و العلم تناقضا.**

و يضم الاتجاه الأول العقلاني التنويري و اتجاه الفلسفة الوضعية أو ما يطلق عليها أيضا الوضعية التجريبية و يمثل الاتجاه الثالث العلمانية.

1.1. الاتجاه العقلاني التنويري

و يرى هذا الاتجاه أن بين الدين و العلم تناقضا صريحا، فلا يمكن لأحد منهما الالتقاء بالثاني، و قد تبنى هذا الموقف ممثلو عصر التنوير الأوروبي، و قد بدا هذا الموقف بجلاء بسبب "نمو شعور العقل و إحساسه بنفسه، و بقدرته على أن يأخذ مصير مستقبل الإنسانية بيده، بعد أن يزيل كل عبودية ورثها من قبل - و هي عبودية الكنيسة و تعاليمها- حتى لا تحجبه عن التخطيط الواضح لهذا المصير"[1]، وكان لاعتبار الدين مناقضا للعلم، موقف الكنيسة الداعي إلى اعتبار الدين أو بالأحرى الفكر الكنسي المصدر الأخير للمعرفة دون سواه، مما ولد عقدة نفسية لدى الإنسان الغربي، خصوصا لما أيقن تجاوز الاعتقادات المسيحية لقواه العقلية، من قبيل فكرة التثليث و أن المسيح ذو طبيعة لاهوتية و ناسوتية في الوقت ذاته.

هذا فضلا عن شيوع رؤية الدين الطبيعي "*Deist*" ، التي استعاض بها فلاسفة العقل، باعتبارها تمثل الإيمان الفلسفي، مما أحدث جدلا بين المنافحين عن اللاهوت المسيحي واتباع المذهب الربوبي[2]، فتوماس هوبز على سبيل المثال يحمل عداءً شديدا للدين والكنيسة، اشتهر بآرائه المادية، و دافيد هيوم (1776/1711م)، الذي انتهج المذهب الشكي ورأى أن الأخلاق يمكن إخضاعها للمنهج التجريبي[3]، و ديني ديدرو"*Denis Diderot*"(1784/1713م)، كان

([1]) محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث، و صلته بالاستعمار الغربي**، ط4، مكتبة وهبة، 1964م، ص 298.

([2]) **هو مذهب فكري** لا ديني **وفلسفة يؤمن** بخالق **للكون** وبأن هذه الحقيقة يمكن الوصول إليها باستخدام العقل، **و ذلك برفع شعار**" *god give us reason ,not religion* "، أنظر الموقع : http://www.deism.com/-

([3]) **حول موقف دافيد هيوم من الدين، أنظر:**(محمد عثمان الخشب، **الدين و الميتافيزيقا في فلسفة هيوم**، ص ص11- 40).

مناهضا للكنيسة كذلك، و بول هنري ديتريش هولباخ "*Henri Dietrich Holbach–Paul*"(1789/1723م) ذي اعتبر من أشد فلاسفة الألمان تهجما على الدين، و ذلك حين اعتبر الإنسان وليد الطبيعة و أن ليس ثمة شيء اسمه الروح، على أن **لودفيج أندرياس فيورباخ** "*Ludwig Andreas Feuerbach*" (1872/1804م)، لم يكتف بالهجوم على الدين فحسب و إنما أحل الإنسان محل الله، بمعنى التحول من مركزية الإله إلى مركزية الإنسان[1].

زيادة على ذلك أنه يمكن اعتبار المسيحية المعاصرة ممثلة لهذا الاتجاه كذلك ؛ على اعتبار أن المسيحي المعاصر لا يقلق وعيه ذلك التناقض الذي يراه في حياته العملية و العلمية على حد سواء ، ن أن كثيرا من الحقائق التي يعتقد بها اعتقادا جازما من طريق العلم ، تخالف ما استقر بشأنها في سمعه وهو في الكنيسة ، و إن كان يعي هذه الثنائية في وعيه ، و تلك الازدواجية في ذاته ، لم يجد سبيلا للتوفيق بين ما قرره العلم، و من ثمة لا يمكن إنكاره بالتجربة ، و ما اشتمل علية الكتاب المقدس عكس تلك الحقائق التي إن رفضها رمي بالهرطقة و الكفر ، و تبعا لذلك تتفكك العلاقات الاجتماعية ، و يتعدد الاعتقاد و تزداد الفجوة بين الدين و العلم .

و في سعيه إلى التماس هذا التناقض الذي تنطوي عليه المسيحية المعاصرة في صلتها بالحقائق العلمية، و بعد الموازنة التي عقدها بين القرءان الكريم و الأناجيل و المعارف الحديثة، أكد **موريس بوكاي** على أن الفجوة الحاصلة بين الدين و العلم في الحياة الغربية مرجعها إلى التناقض الواضح بين ما تضمنته الكتب المقدسة[2] و بخاصة سفر التكوين، و بين ما يكشفه العلم من الحقائق التي لا يمكن دفعها، في حين أن الأمر خلاف ذلك في ظل الممارسة الإسلامية؛ فما يلاحظ في القرءان الكريم"الإتفاق التام مع النظريات العلمية الحديثة"[3]، و أن ليست هناك حقيقة تضمنها يمكن دحضها من جهة العلوم الحديثة[4]، و عليه فإن العالم الغربي المختص في إحدى الحقول العلمية إذا

([1]) للإطلاع على آراء فيورباخ حول الدين، أنظر:(**فيورباخ، أصل الدين**، ترجمة و دراسة :أحمد عبد الحليم عطية، ط1، **المؤسسة** الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان،1991م).

([2]) راجع في هذا الموضوع، محمد السعدي، **حول موثوقية الأناجيل، ط1، منشورات رسالة الجهاد، طرابلس، ليبيا، 1985م.**

([3]) **موريس بوكاي، التوراة و الإنجيل و القرءان، ط3**، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، **1990م، ص 293 .**

([4]) **ظفر إسحق أنصاري، التفسير العلمي للقرءان**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 09، العدد 35، شتاء 1425هـ/2004م، ص 55 .

" رأى في النصوص الدينية ما يخالف معطيات العلم فإنه يفضل الانتظار حتى تنكشف له معرفة جديدة فلعلها تأتي متفقة مع فهم ما للدين"[1].

2.1. اتجاه التجريبية المنطقية [2]

يفضي هذا الإتجاه إلى صرف العلم بالجملة عن الدين، و بناء على ذلك تغدو قضايا الدين مستبعدة عن نطاق المعرفة بوجه عام؛ ذلك أن العلم يبحث الكائنات في حين يبحث الدين في الكيانات، و على ذلك فلكل منهما موضوع و منهج يتميز به عن الآخر، و لما كان ديدن الوضعية التجريبية التحقق من الظواهر التي تقع تحت الخبرة الإنسانية امبريقيا، فقد كان من الطبيعي استبعاد الميتافيزيقا[3] عن مجال المعرفة الإنسانية، و بذا أفرغت الفلسفة معهم من المواضيع المتعلقة بالميتافيزيقا، تحقيقا منهم للفلسفة العلمية، مع أن الفاحص لنسقهم الفلسفي في ضوء هذا الطرح، ليجد المفارقات المنهجية العجيبة، منها أن ليس للفلسفة شأن في التجريب و الاختبار، مع كونها لونا من التأمل في الإنسان و الوجود بنظرة كلية.

فمن الطبيعي أن يزحح الدين من قبل هذه الفلسفات، التي ترى أنه لا سبيل إلى التقدم و الازدهار إلا بالعلم، و على هذا الأساس أضحت الفلسفة عندهم علمية، لأنها تلاءم طبيعة هذا

([1]) محمد عبد الهادي أبو ريدة، **الإيمان بالله في عصر العلم**، مجلة عالم الفكر، وزارة الإرشاد و الإنباء، الكويت، 1970م، مج 01، ص 180.

([2]) للمزيد من المعلومات حول الوضعية المنطقية يمكن الرجوع إلى الكتابات الغربية التالية:

- *Ayer, A. J; Logical positivism (Glecoe, II, 1959), Selected papers, with an introduction by Ayer.*
- *Feigl, H and Sellars, W (ed), Reading in philosophical Analysis (New York, 1949), Selected papers by Carnap, Hempel, Quine, Reichenbach and others.*
- *Passmore, John, A Hundred Years of philosophiy (London, 1957), Chapter 16 discusses the Logical positivists.*
- *Urmson, J, O, Philosophical Analysis (Oxford, 1956), Part Two, Logical positivism and the Downfall of logical Atomism, is especially relevant.*
- *Warnock, G. J, English philosophy since 1900 (Oxford), Chapter 4 is on Logical positivism.*
- *Wienberg, J, An Examination of logical positivism(London, 1963).*

([3]) سامية عبد الرحمن، **الميتافيزيقا بين الرفض و التأييد**، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1993م، ص 62.

العصر "إنه **عصر تسيطر عليه النزعة** التجريبية، و تعبر عن روحه تلك الفلسفات التي ترد كل شيء إلى ما يمكن ملاحظته، أو تحقيقه بالتجربة، و من هنا كانت **الوضعية المنطقية** معبرة عن شيء أساسي في حياة الإنسان الحديث"[1]، و من هنا تبرز المحاولات جادة لصبغ الفلسفة بالعلمية، حتى تحقق لنفسها ما تحقق لكثير من العلوم التي استقلت عنها بالأمس، و على رأسها الرياضيات، و حتى يتحقق لها هذا الهدف، لا بد لها أن تنفض عنها جميع المقولات الميتافيزيقية التي هي أشد ما **تكون بعدا عن العلمية، و عليه** "لا بد أن تصل في النهاية إلى **العلمية مبتعدة بذلك كليا عن المعرفة** غير القائمة على التجارب أو غير المدعومة بالبرهان"[2].

فبالرغم مما يحققه التحليل المنطقي الذي عول عليه أصحاب هذا التيار في تخليص **الفلسفة من الميتافيزيقا، و جعلها أكثر علمية** في الظاهر، فإنه في الوقت نفسه يضمر عداءً شديدا للدين **و** "محاربة الإيمان بوجود الله و بكل ما يتجاوز عالم الحس"[3]، و من ثمة حصر **المعرفة** في نطاق الحس الظاهر وحده، مع أن **الدين** يعطي الاعتبار للعقل و الذوق و الضمير و الروح باعتباره **الذات المدركة.**

هذا و قد لاقت هذه النزعة نقدا لاذعا من قبل **كارل بوبر** (1995/1902م)، في واحد **من أهم كتبه الموسوم بـ:(منطق الكشف العلمي)،** سوصا فيما بينه من تهافت الموقف **الإبستيمولوجي المتعلق بالتجريبية المنطقية إزاء مشكلة الاستقراء** من جهة، ثم رفضه لرفضهم **الميتافيزيقا من خلال مبدأ التحقق.**

ففي **الوقت الذي تؤكد** فيه **التجريبية المنطقية على زيف قضايا الدين** و الأخلاق تغفل عن **دور ما تزعم أنه لا يمكنها التجريب عليه، فطالما أعوز العلم الخيال العقلي، الذي دونه يتوقف العلم**[4]، **على ذلك يتضح أن التجريبية المنطقية عملت على خلع التأمل الميتافيزيقي** من مجال الفلسفة حتى تتحقق لها **صفة العلمية، إلا أن هذا المسعى** سرعان ما فشل في ضوء تأكيد **بوبر** "**على أن التأمل الميتافيزيقي هو مصدر هام للنظريات العلمية** التي لا يمكن تكذيبها، كما أن التأمل

---

(1) **فؤاد زكرياء، آراء نقدية في مشكلات الفكر و الثقافة، د-** ط، الهيئة المصرية لعامة للكتاب، **القاهرة، 1975م، ص 115.**

(2) **ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، د-** ط، مطبعة دار الكتب، بيروت، **1970م، ص ص 11- 12 .**

(3) محمد عبد الهادي أبوريدة، **مبادئ الفلسفة و الأخلاق، د-** ط، وزارة التربية الوطنية، الكويت، **1969م، ص177.**

(4) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم، د -** ط، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ج2، **1982م، ص 24.**

الميتافيزيقي [من جهة أخرى] باعث يحفز العلماء على التوصل إلى مثل هذه النظريات"[1]، و قد قام بوبر بترشيد نظرته هاته فيما أسماه بالإتجاه الواقعي و غاية العلم " *Realism and aim of science*".

وعلى الجملة فإنه يمكن القول أن "الوضعية لم تقف عند حدود المعرفة الإنسانية في المادي المحسوس فحسب ، بل عرضت مقولاتها في صورة دين إنساني **وضعي، يقوم بديلا للدين الثابت وحيا**،كما يدل على ذلك عنوان كتاب **أوغست كونت** الموسوم بـ:(البيان العقدي للدين الوضعي)، و الذي نشر بين عامي 1835 و 1842م و أكد فيه القول بأن الإلحاد أسمى مقاما من ديانات الشرك و دين التوحيد معا"[2].

3.1 . الإتجاه العلماني

لقد تشكل الوعي الأوروبي من جديد بعد سلسلة من الإنقاطاعات المعرفية و الأنساق الثقافية و السياسية و الدينية و الإجتماعية، التي بات من الضروري إعادة بنائها من جديد وفق رؤية جديدة، هذه الرؤية الجديدة عرفت بألوان متعددة، إلا أننا نرى العلمانية[3] تعد الرؤية التي أطمأن إليها العقل الأوروبي، و لهذا فلا يمكن الإدعاء بأي حال من الأحوال أن العلمانية ظهرت في الغرب في حقبة زمنية بعينها، إنما هي في الحقيقة وليدة صراع مرير بين مصادر المعرفة في الرؤية الغربية، و تشكلا جديدا لرؤية الكون و الإنسان و الحياة، و إن كانت العلمانية تشكل انعطافا معرفيا بارزا في تاريخ الوعي الأوروبي، لأنها في الحقيقة كثيرا ما تقبس من الصراع الذي سكن الوعي الأوروبي فيما بين الدين و العلم.

لقد " كان مسعى العلوم الحديثة يتجه بعيدا عن الميتافيزيقا و في الوقت ذاته كان سائر الفلاسفة المحدثين، بما فيهم أولئك الذين لم يقتنعوا بالإتجاه المادي، يتطلعون إلى إقامة فلسفة جديدة

([1]) حسين علي حسن، **الأسس الميتافيزيقية للعلم**، د - ط، دار فباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 2003م، ص 91.

([2]) عرفان عبد الحميد فتاح، **الفكر الديني المعاصر و تحديات الحداثة**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 07، العدد 26، شتاء 1422هـ/2001م، ص 20.

([3]) استخدم مصطلح *Secular* لأول مرة مع توقيع صلح وستفاليا عام 1648م، و الذي سى الحروب الدينية المندلعة في أوروبا، و بذلك ظهور الدولة القومية الحديثة، المتسمة بالطابع العلماني مع سلب القيادة من الكنيسة و منحها للسلطة المدنية، أنظر: (عبد العزيز سليمان نوار، و محمود محمد جمال الدين، **التاريخ الأوروبي الحديث**، د- ط، دار الفكر العربي، القاهرة، 1999م، ص 154) .

تتحاشى الميتافيزيقا و تنظر إلى العالم بوصفه نظاما طبيعيا يسير وفقا لقوانين معلومة محددة، و لقد كان في مقدمة هؤلاء الفلاسفة " **أوكست كونت و جون ستيوارت مل و هربرت سبنسر**" ، و الذين يمكن عدهم أهم ممثلي الإتجاه الوضعي، الذي تأثر من ناحية بفلسفة **جون لوك التجريبية** و من ناحية أخرى بفلسفة **كانط النقدية**"[1].

أما من الناحية المعرفية- و هذا ما يهمنا في هذا المقام- **فإن العلمانية** رؤية تدعو كذلك إلى **صرف الدين** عن الحياة بالجملة، و هي النتيجة التي أفضى إليها الصراع الفكري الأوروبي عبر مراحل تاريخية متعاقبة و بين اتجاهات متباينة حول مصادر **المعرفة، من سيادة للحس** إلى سيادة **للعقل** إلى الركون إلى الخبرة الإنسانية في آفاقها الرحبة.

و العلمانية[2] هي ترجمة للعبارة الإنجليزية "*Separation of church and state*"، التي توحي بفصل المؤسسة الدينية ممثلة في **الكنيسة عن المؤسسة السياسية و التي** تمثلها الدولة، ويرد **الأصل الاشتقاقي لكلمة العلمانية** *Secularism* إلى اللفظ اللاتيني ***Saeculum*؛** و تعني العالم **أو الدنيا،** و قد جاء في المعجم الوسيط؛ "**العلمانية** نسبة إلى **العلم بمعنى** العالم، و هو خلاف الديني أو الكهنوتي"[3]، و المعنى نفسه في المعجم الوجيز، "العلماني، من يعنى **بشؤون الدنيا**"[4].

و على ذلك فقد اتسع المدلول المعرفي للكلمة "*Secularism*" ، **ليدل على "الإيمان** بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق **المادية دون التصدي لقضية الإيمان [الدين] سواء بالقبول أو الرفض**"[5]، و على ذلك يؤدي هذا الإصلاح على المستوى المعرفي إلى:

([1]) **نبيل عبد الحميد عبد الجبار، الفلسفة لمن يريد، ط1، دار دجلة، الأردن، 2007م، ص 148.**

([2]) للإستزادة في موضوع العلمانية باللغة العربية يمكن الرجوع إلى:

- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، ط1**، دار الشروق، القاهرة، مج01، 2002م، **ص 61.**

- **جورج طرابيشي و آخرون، العلمانية في المشرق العربي**، مؤتمر العلمانية في المشرق العربي، 18/17 آيار 2008م، دار أطلس، ص 164.

- **يوسف القرضاوي، الإسلام و العلمانية وجها لوجه، د - ط، مكتبة وهبة، القاهرة، د - س، ص 74.**

- سفر عبد الرحمان الحلوالي، **العلمانية نشأتها و تطورها، د - ط**، دار الهجرة، **د - س، ص 347.**

- **عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ط2**، دار الساقي، بيروت، لبنان، **1998م، ص 35.**

([3]) **المعجم الوسيط، ص 624.**

([4]) **المعجم الوجيز، د – ط، إصدار** وزارة التربية و التعليم، القاهرة، **1990م، ص 432.**

([5]) عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، ج1، ص 54.**

- إنحسار **الدين و تراجعه.**
- الفصل بين المجتمع و **الدين.**
- التركيز على الحياة **المادية.**
- إعادة النظر في العناية الإلهية و استبدالها بالعناية الإنسانية[1].

و بهذا المعنى **فقد قدم العلم على الدين**، و تم الاعتماد على **العقل و العلم و الفلسفة و الكون بعيدا عن الله** و الدين و **اللاهوت**[2]، **على اعتبار نشأة العلمانية** في كنف "**التنوير الوضعي** الغربي، لتمثل عزلا **للسماء عن الأرض، و تحريرا للاجتماع البشري من ضوابط و حدود الشريعة** الإلهية، و حصرا لمرجعية تدبير العالم في الإنسان، باعتباره "**السيد**" في تدبير عالمه و دنياه، فهي ثمرة من ثمرات عقلانية التنوير الوضعي، الذي أحل **العقل و التجربة** محل الله و **الدين**"[3].

و عليه فلم يكن من المقدور الحديث عن الدين ضمن هذه الرؤية **العلمانية الشاملة** "**ذات** البعد المعرفي الكلي و النهائي [التي] **تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين و المطلقات الماورائية** الميتافيزيقية بكل مجالات **الحياة، و هي رؤية عقلانية مادية،** تدور في إطار المرجعية **الكامنة و الواحدية المادية،** التي ترى مركز الكون كامنا فيه، غير مفارق أو متجاوز له و أن العالم بأسره مكون أساسا من مادة واحدة، ليست لها أية قداسة"[4].

و عليه فإن مشكلة الصراع بين الدين و العلم في النسق المعرفي الأوروبي هي التي أنتجت هذه الرؤية **العلمانية** التي افتعلت الجفوة بينهما، باعتبارها "تمثل إشكالا لم ينبع من البيئة **العقلية الإسلامية و** لم تشهد الخبرة التاريخية الإسلامية ما يفرض هذه القضية، و إنما صدرت إلينا مع **المنظومة المعرفية الغربية العلمانية،** حيث تعد هذه القضية إحدى منتجات الخبرة التاريخية الأوروبية

([1]) المصدر السابق، ج1، ص 64، و انظر كذلك :
(سمير بودينار، **الرؤية المعرفية، من النسبية إلى الحقيقة المركبة**،مجلة حراء، السنة 06، العدد 24،مايو/يونيو2011م،ص45).

([2]) محمد عمارة، **الإسلام بين التنوير و التزوير، ط2**، دار الشروق، القاهرة، 2002م، ص 29.

([3]) محمد عمارة، **العلمانية بين الغرب و الإسلام، ط1**، دار الدعوة للنشر و التوزيع، الكويت، 1996م، ص ص 08- 09.

([4]) عبد الوهاب المسيري و عزيز عظمة، **العلمانية تحت المجهر، ط1**، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2000م، ص 120.

و تطور العقل الأوروبي"[1]. فبعد أن أقصى العقل و الدين من ساحة المعرفة "تحولوا إلى التجربة الحسية و وقفوا عليها جهود العلم الحديث، فلا علم بغير سند من الحس و التجريب"[2].

2- الإتجاه الثاني : أن بين الدين و العلم تمايزا.

يدعي أصحاب هذا الاتجاه أن بين الدين و العلم تمايزا لا تناقضا، فما يهتم به الدين خلاف ما يهتم به العلم، فلكل موضوعه ومنهجه الخاص به؛ "فالعلم موضوعه المعرفة والحقيقة، بينما الدين موضوعه الشعور و الحدس، و ضوابط المعرفة و الحقيقة لا تنطبق على مجال الشعور والحدس، و قواعد الشعور و الحدس لا تنطبق على مجال المعرفة و الحقيقة ، و على هذا فلا النقد العلمي بمقدوره أن ينال من الدين، و لا السلطة الدينية بمقدورها أن تنال من العلم"[3].

و يعد مؤسس التأويلات الحديثة، الألماني **شلاير ماخر** "*Shleirmacher*" (1834/1768م) أحد أقطاب هذه الفكرة، الذي عمد إلى تحليل بعض النظريات الهامة في مجال الهرمينوطيقا الفلسفية، و على وجه الخصوص فيما يتعلق بالتفسير الديني؛ إذ كلما حاولنا استجلاء معاني النص الديني، كلما اقتربنا من سوء الفهم لا الفهم، و على ذلك سعى **شلاير ماخر** إلى تأويل الظاهرة التاريخية للدين "انطلاقا من أساليب الفهم، يبدو على النحو الآتي: بما أن الخطاب هو منتوج فن البيان و أنه يعتنق فكرا معينا فهو يمثل تركيبة متشعبة"[4].

3- الإتجاه الثالث : أن بين الدين و العلم تباينا

ادعى أصحاب هذا الاتجاه أن بين الدين و العلم" تباينا لا تناقضا ولا تمايزا ؛ فليس أحدهما يثبت حيث ينتفي الثاني، فيكون بينهما تناقض كما عند الفرقة الأولى، و لا أنه يختص بما لا يختص به، فيكون بينهما تمايز كما عند الفرقة الثانية، و إنما الواحد منهما يتناول ما يتناوله الآخر، لكن بغير الوجه الذي يتناوله به"[5]، و يمثل هذا الزعم **فِتجنشتاين** "*LudwigWittgenstein*"(1951/1889م) فيما طرحه من نظرية التحليل اللغوي، "حيث

([1]) إبراهيم أحمد عمر، **العلم و الإيمان، مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام**، سلسلة أبحاث علمية 05، ط3، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، المملكة العربية السعودية، 1415هـ/1995م ، ص 03.

([2]) عباس محمود العقاد، **عقائد المفكرين في القرن العشرين**، د - ط، دار المعارف، القاهرة، 2002م، ص 26.

([3]) طه عبد الرحمن، **كيف نفكر في الصلة بين العلم و الدين**، مجلة حراء، السنة 02، العدد8، سبتمبر،2007م، ص 38.

([4]) نبيلة قارة، **الفلسفة و التأويل**، ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 1998م، ص 45.

([5]) طه عبد الرحمن، **كيف نفكر في الصلة بين العلم و الدين**، ص 39.

يعتقد هو و أتباعه أن لكل من العلم و الدين ألعاب لغوية خاصة تختلف عن الأدوار التي يقوم بها الآخر، و عليه فلا يمكن أن يحكم على أي منهما بمعايير الآخر و موازينه"[1]، و مرد هذا التباين المزعوم ، أن الإعتقاد في العلم، ليس هو الإعتقاد في الدين، أو لنقل إن الإعتقاد في العلم لا يتفق مع الإعتقاد في الدين، بحسب رأي **فِتجنشتاين** "فالجثة الهامدة تبدو لنا كأنها لا تستطيع أن تتألم، إن موقفنا تجاه ما هو حي ليس هو نفس موقفنا تجاه ما هو ميت فجميع ردود أفعالنا تكون مختلفة [في الحالتين]"[2].

لقد نفي **فِتجنشتاين الإعتقاد** الديني بالاعتقاد العلمي، و ذلك حين أنكر الضرورة في ميدان العلوم الطبيعية ، و من ثمة فتراه يؤيد الاحتمال، و هذا بالطبع من شأنه بالضرورة أن يؤدي إلى إنكار الدين و العناية الإلهية[3]، ثم إن **فِتجنشتاين** يميز بين لغة العلم و لغة الدين، فإن كلا منهما يعبر بلغة خاصة عن ما يتعلق بمجاله الخاص به، فليس من شأن العلم أن يصوغ لنا رؤية شاملة عن الطبيعة على سبيل المثال، و إن كان هذا مجالا يخص الدين.

هذه النظرة الحقيقية تنم عن عمق تأثر **فِتجنشتاين بالوضعية** المنطقية المتطرفة، التي عمقت بؤرة الصراع بين الدين و العلم، فلم تفسح لهما مجالا للقاء و الالتقاء خصوصا على المستوى المعرفي، و الذي ينبغي التنبيه إليه في هذا المقام اعتبار فلسفة التحليل اللغوي **لفِتجنشتاين تشتمل على** افتراضات ميتافيزيقية و إن كانت مضمرة في كثير من آرائه الفلسفية[4].

و على الجملة فإن إميل بوترو يعطينا صورة موجزة عن الصراع بين الدين و العلم في إطار التجربة الغربية، مؤكدا أنه بالرغم من المحاولات التي بذلت في سبيل التقريب بينهما، إلا أنه" لم يبرح العلم و الدين قائمين على قدم كفاح، و لم ينقطع بينهما صراع يريد به كل منهما أن يدمر صاحبه لا أن يغلبه فحسب. على أن هذين النظامين لا يزالان قائمين، و لم يكن مجديا أن تحاول العقائد

([1]) مجموعة من المؤلفين، **إشكاليات التعارض و آليات التوحيد، العلم و الدين من الصراع إلى الأسلمة**، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2008م، ص ص68- 69.

([2]) لودفيح فتجنشتاين، **بحوث فلسفية**، ترجمة، عزمي إسلام، د-ط، مطبوعات جامعة الكويت، ج1،د- س، ص174.

([3]) عزمي إسلام، لدفيج فِتجنشتاين، د - ط، دار المعارف، القاهرة، د - س، ص 202.

([4]) يحي هاشم حسن فرغل، **الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية**، د- ط، مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1998م، ص 95.

الدينية تسخير العلم، فقد تحرر العلم من هذا الرق و كأنما انعكست الآية منذ ذاك و أخذ العلم ينذر بفناء الأديان **و لكن الأديان ظلت راسخة و شهد بما فيها من قوة الحياة عنف الصراع**"[1].

يعلق محمد محمد أمزيان على نص إميل بوترو بقوله : "إن هذا النص يحمل أكثر من دلالة ولكن الذي يهمنا في هذا المقام هو تجسيده لأزمة الصراع بين النسقين الفكريين: **العلمي** والديني، تلك الأزمة التي انتهت إلى إقصاء النسق الديني من مجال الحياة و حصره داخل جدران المعابد، و طرده من مجال النظر العقلي إلى مجال الإحساس و الوجدان"[2].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) **إميل بوترو، العلم و الدين في الفلسفة المعاصرة**، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، د- ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م، ص ص 271- 272.

(2) محمد محمد أمزيان، **منهج البحث الإجتماعي بين الوضعية و المعيارية**، ط4، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1429هـ/2008م، ص 25.

المبحث الثاني

إشكالية النهضة العربية

بين الدين و العلم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني:

إشكالية النهضة العربية بين الدين و العلم

أولا- سؤال النهضة أو من أزمة الوعي إلى وعي الأزمة*

يندرج سؤال النهضة[1] ضمن فلسفة المشروع الحضاري الإسلامي ، الذي اتخذ من وعي الأزمة منطلقا لبحث هذا الإشكال الذي التف حوله العلماء و المفكرون في حقل الفكر الإسلامي، رغم الاختلاف الذي حصل بينهم حول معالم هذا الإشكال و سبل حله، إلا أنهم مجمعون على وجود أزمة استدعت طرح هذا السؤال، خصوصا إذا ما اعتبرنا أن الوعي بالأزمة يعد مدخلا حتميا لبحث أسباب الأزمة و طبيعتها، و من ثمة تجاوزها بما يتيسر من الحلول المنهجية على مختلف الصعد.

و على هذا الأساس "فمصطلح النهضة لم يكن الوحيد الذي صيغ للتعبير عن الطموح الذي راود البلاد العربية الإسلامية منذ ما يناهز القرنين من الزمن، فقد ظهرت في القرن العشرين مصطلحات أخرى للتعبير عن الرغبة نفسها، في التغيير الإيجابي فهناك مصطلحات قريبة للنهضة، مثل اليقظة و الانبعاث و المدنية، و هناك مصطلحات تحكمت فيها السياقات التي عرفها العالم العربي خلال القرن العشرين... إذا أصبح المطلوب في البلاد العربية الثورة و النمو والتقدم، بدل أن كان المطلوب هو النهضة[2].

أضف إلى ذلك أن التجديد من الإطلاقات التي عبر بها أصحابها عن ما يدل على النهضة؛ " و ذلك لان التجديد دعوة مستمرة للإصلاح، و سعي دائم نحو الأفضل، و هو سمة من سمات

(*) بخصوص الانتقال من أزمة الوعي إلى وعي الأزمة ، أنظر : (محماد بن محمد رفيع، **سؤال الوعي التاريخي و إشكال بناء الرؤية المستقبلية**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 15،العدد 60، 2010م، ص 95).

(1) **النهضة** من الفعل الثلاثي " نهض "، فيقال:" أنهضه، فانتهض و استنهضه، أي أمره بالنهوض لأمر ما، و النهوض البراح من المكان... ، أنظر : (ابن منظور، **لسان العرب**، ج6، ص 4560).

(2) محمد وقيدي، أحميدة النيفر، **لماذا أخفقت النهضة العربية**، ط1، دار الفكر، دمشق، 2002م، ص 29.

التواصل الحضاري بين الثقافات و الأمم، و إذا كان التجديد هو عنوان الإصلاح، فإن الحاجة إليه تكون أكثر إلحاحا إبان الأزمات و النكسات في تاريخ الأمم و الحضارات" [1].

و إن كنا نميل إلى مصطلح النهضة، بدلا من الإطلاقات الأخرى؛ "فلأن مفهوم النهضة في الفكر العربي الحديث و المعاصر لا يشير إلى واقع متحقق، بل إلى واقع مأمول التحقيق، فعندما يتحدث العرب عن النهضة فإنما يتحدثون عن مشروع لم يتحقق بعد كاملا، بل عن مشروع لم يكتمل بعد على صعيد التصور الذهني، الشيء الذي يسمح بتسميته بأسماء مختلفة حسب لظروف، فهو نهضة أو يقظة أو بعث أو ثورة[2].

بالطبع لا يمكن أن ننقص من شأن الآراء التي تستقصي أزمة الأمة و علتها، و من ثمة إرجاعها إلى عدة عوامل لعل أهمها، فيما اتفق حولها المؤرخون، اعتبارهم غزوة **نابليون بونابرت** (1798/ 1801) [3]لمصر من أهم العوامل التي جعلت العالم الإسلامي يستفيق من سباته الذي دام لقرون عديدة، إلا أننا مع ذلك نحسب أن ثمة عوامل تعظم في خطورتها هذا العامل الذي يذكره كثير من هؤلاء المؤرخين، منها "وعي المسلمين حقيقة أن سبب نكبتهم و تخلفهم لم يكن في التزامهم بدينهم، بل كان بسبب بعدهم عن الإسلام، و إهمالهم لهدي كتابه العظيم و هدي نبيهم الكريم صلى الله عليه و سلم"[4] ، على اعتبار أن الأمة الإسلامية هي الوصية على سائر الأمم الأخرى و الحاملة للقيم الدينية و الخلقية، التي أمرها الله تعالى بتبليغها للآخرين.

لقد كانت حملة **نابليون بونابرت** حملة علمانية بالأساس، لاشتمالها على ثنائية الدين والعلم، هذه الثنائية التي نبتت في ثنايا الوعي الأوروبي ثم أفضت في النهاية إلى انهزام الكنيسة وصولا إلى عزل الدين عن الدولة، و عزل الدين إلى الدائرة الفردية، و من ثمة التعويل على العلم، الذي بالإمكان معه الوصول إلى معرفة حقائق الكون و سنن الطبيعة و بناء العمران الإنساني على ضوء حقائق العلوم الطبيعية.

([1]) محمد أحمد عبد القادر، **قضايا الفكر الإسلامي الحديث**، د- ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د- س، ص 170.

([2]) محمد وقيدي، أحميدة النيفر، **لماذا أخفقت النهضة العربية**، ص 142.

([3]) نابوليون بونابرت (1821/1769)، يعد من أشهر قادة فرنسا العسكريين، غزا مصر عام 1798م...،أنظر: (منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، ص 450).

([4]) جمال سلطان، **جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث**، ط1، مركز الدراسات الإسلامية، برمنجهام، بريطانيا، 1991م، ص 184.

يمكن القول مع ذلك "إن هذا الغزو الحضاري [قد] أحدث في المجتمعات الإسلامية أزمة جذرية عنيفة و ثورة نفسية فكرية، فكان الشك أو الجحود لأسس حضارتنا و معتقداتنا و لقيمنا و مفاهيمنا و تاريخنا، و غمرت هذه الموجة من الشك -**و لا تزال**- طبقة كبيرة من المثقفين في حدود متفاوتة بتفاوت تفاعلها في نفوسهم"[1].

و لقد تعزز هذا الدخيل العلماني، الذي عادة "**ما يوصف بالتقدم والتنوير والحضارة**، بإنشاء المطابع، فنشطت الترجمة و توقف التأليف و **أنتشرت أفكار التنوير و ازداد الإقبال على النظريات الاقتصادية** و الاجتماعية الغربية، إلى الحد الذي ضاق فيه حيز التراث الإسلامي وانقطعت الصلة به و منه إلى هجران الكتاب المجيد **و السنة المطهرة**[2].

علاوة على ذلك فقد استقدم نابليون معه مجموعة كبيرة من المفكرين والعلماء، الذين اصطحبوا معهم الآلات و مختلف الوسائل **العلمية** التي تركت أثرا بالغا في نفوس النخب **العلمية**، و لكن لم يكن بمقدور هؤلاء الصفوة من المثقفين التقاط الرؤية الكونية و العقائد الفلسفية الجاثمة **خلف تلك المبتكرات العلمية** و الوسائل التقنية التي أصابهم منها الذهول و العجب،**مما** خلف في **نفوسهم الانفصام المعرفي** بين **الدين و الدنيا، فانظر** إلى **سلامة موسى وهو يبدي موقفه من الحضارة الغربية ، بقوله** :"إن النهضة تقوم على الإنسان و من أجله، و لذلك فهي لم تعن في الماضي، و هي لا تعني الآن شيئا سوى البشرية، أي أن البشر أو الإنسان يجب أن يعمل ويعتمد على نفسه في هذا العالم، و أن يعتمد على عقله فقط، إذ ليس له خلاف هذا العالم عالم آخر يمكنه أن يطمح في **تحقيق سعادته فيه**"[3].

و يمكن القول أن الفكر العلماني قد تسرب مبكرا إلى وجدان المسلمين، و مثال ذلك تلك الإصلاحات الواسعة التي باشرتها القيادة السياسية من قبل سلاطين الدولة العثمانية في أواخر القرن الثامن عشر، عن طريق إنشاء مدارس عسكرية متخصصة في اسطامبول بتأطير من المكونين الأوروبيين، و يمكن تحديد تلك الفترة مع إصلاحات **السلطان سليم الثالث**[4] **الذي شجع على**

([1]) محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث، ط2**، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1970م، ص 101.

([2]) جمال سلطان، **جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث ، ص 182.**

([3]) **سلامة موسى، ما هي النهضة، ط12، سلامة موسى للنشر و التوزيع**، القاهرة، 2000م، ص 20.

([4]) السلطان سليم الثالث(1808/1761م)، أول سلطان عثماني وضع إصلاحات إدارية و عسكرية جريئة عرفت باسم النظام الجديد، زج به في السجن ثم مات مقتولا عام 1808م، أنظر: (منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد، ص 241**).

إدخال شعارات الثورة الفرنسية من قبيل "الحرية"، و "الديمقراطية"، و "الثورة" إلى غير ذلك من الشعارات التي كانت مبللة بمضامين فكر الأنوار و الفلسفات الغربية الرامية إلى توطين العلمانية في كافة أرجاء السلطنة[1].

علاوة على ذلك "فإن أخبار الثورة الفرنسية قد عرفت في مقاطعات الإمبراطورية العثمانية الأسيوية فور نشوبها، و ذلك عن طريق الجاليات الفرنسية في المشرق، و عن طريق التجار المشارقة، الذين كانت لهم صلات بالفرنسيين"[2].

و يعد كذلك السلطان عبد المجيد الثاني[3] أول سلطان عثماني "يضفي على حركة التغريب صفة رسمية، إذ إنه أمر بتبني الدولة لحركة التغريب التي بدأها والده و أكملها رشيد باشا (...) وبدأت الدولة تستلهم الروح الغربية في الحياة و الفكر الغربي في التقنين و إقامة المؤسسات"[4].

و لم يشمل تأثير الفكر العلماني الوافد، القيادات السياسية و العسكرية فحسب، إنما تسرب أيضا إلى أعيان الأمة من ذوي السلطات الدينية، من ذلك الإعجاب الذي أبداه شيخ الأزهر، حين قال: " ، بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها و يتجدد بها من المعارف ما ليس فيها"[5]، إلا أن مثل هذا الموقف في الحقيقة يستبطن الخوف على الدين الذي كان بالنسبة إليهم حجر عثرة، و إلا كان احتضانهم للأفكار العلمانية يتجاوز ذلك إلى أبعد الحدود.

([1]) لقد وقفنا على هذه الحقيقة التاريخية من أحد الذين عايشوا هذه الفترة المشير أحمد عزت باشا قوله: " و نرى في الناشئة التي تدعي لنفسها التنور، اشتداد العداء نحو الدين باسم اللادينية، و الاستمساك بنظريات الإلحاد و الانكار...". أنظر: (المشير أحمد عزت باشا، **الدين و العلم** ترجمة: حمزه طاهر، مراجعة: عبد الوهاب عزام، ط1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة و النشر، القاهرة،1367هـ/1948م، ص 14).

([2]) ز.ل. ليقين، **الفكر الاجتماعي و السياسي الحديث في لبنان و سوريا و مصر**،ترجمة: بشير السباعي، ط1، دار ابن خلدون، 1978م، ص 58.

([3]) السلطان عبد المجيد الثاني (1944/1868م) ، قطع كل صلة تربط تركيا بماضيها الإسلامي، ثم عمد إلى إلغاء الخلافة في 3 مارس 1924م بغرض الترتيب لقيام الجمهورية التركية...، أنظر: (منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد، ص** 283).

([4]) علي بن بخيت الزهراني، **الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر و الرابع عشر لهجريين، ط1، دار الرسالة للنشر و التوزيع، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، د - س، ص** 890.

([5]) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكر الإسلام في العالم العربي الحديث، ط2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر**، بيروت، لبنان، 1984م، ص 110.

بناءً على ما سبق فإن مفهوم النهضة و إشكالاتها قد تبلورت في الفكر العربي الحديث في جو من التمزق و الازدواجية المعرفية و واقع التخلف، كلها "تغييرات مهمة، استوقفت الأنظار و استقطبت الأفكار، **الأمر الذي تكونت معه عناصر السؤال المرير:** لماذا تخلف المسلمون؟ [1]، ومن ثمة جاء السؤال معبرا عن حالة انفصام معرفي جاد، كيف ننهض؟ و بأي منهما **ننهض، بالعلم** الدين، خصوصا لما وقر في وجدانهم أنهما لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يلتقيا، وفقا لما وصلهم من النموذج المعرفي الغربي القائم على الفصل بينهما، **باعتبارهما** يمثلان "**مشكلة اكثر خطرا** و أعظم أثرا، **[و هي]** مشكلة انفكاك الوحي و العقل في الخبرة التاريخية **الغربية** "[2].

على ذلك يتضح أن انتقال المفاهيم الغربية إلى البيئة الإسلامية، حدث في ظل حالة الضعف و الوهن التي ألمت بالأمة، فلم تعد تقدر **على صد "كل المقولات الثنائية والأقطاب المتعارضة، فالدين والدولة، والروح** والجسد، وعالم الغيب **والشهادة**، والإنساني والحيواني، والوحي العقل، والدين والعلم، والفردانية والجماعية، كل هذه الثنائيات لم يعترف بها الإسلام أو الفكر الصادر والنابع عنه، المسترشد في استشهاداته واستقراءاته بالهدي الإلهي فاستوى على ساحته الدين **والسياسة، والروح** والجسد، والغيب والشهادة، والإنساني والحيواني، والوحي والعقل، في نسق تأليفي وجامع غاب معه قانون الصراع واختفى عن الحضور وزال فعله وتأثيره"[3].

(1) الأمير شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون و لماذا تقدم غيرهم، ط2**، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان،د- س،ص06.

(2) لؤي صافي، **الوحي و العقل، بحث في إشكالية تعارض العقل و النقل** ، ص49.

(3) عرفان عبد الحميد فتاح، **إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 02، العدد05، يوليو1996م، ص22.

ثانيا- المشاريع النهضوية في الفكر الإسلامي الحديث

لقد تطلع بعض رموز النهضة العربية الحديثة إلى البحث عن السبل الكفيلة بتحقيق النهضة و بلوغ التقدم الذي فاض عليهم من غيرهم، و من ثمة بيان الموقف من هذا الفكر العلماني الوافد، فكما هو معلوم أن "انقسام مثقفي الأمة و مفكريها بين الاتجاهين الاسلامي والعلماني، يعود من حيث دواعيه النظرية إلى إشكالية الكفاية المتمثلة في تشديد الفئة السابقة على مصدرية الوحي المعرفية و مرجعيته القيمية، و إصرار الفئة اللاحقة على كفاية العقل في توليد التصورات و إنشاء القيم و هداية الفرد و المجتمع"[1]، و تبعا لذلك فقد اخترنا في هذا المقام نماذج.

01- الاتجاه التنويري:

1. رفاعة رافع الطهطاوي (1216هـ/1801م- 1290هـ/1873م) [2]

و يمكن عده من زمرة الأوائل الذين مثلوا المرحلة الأولى من التنوير و التحديث[*]، و من الأوائل كذلك الذين تلقفوا الفكر العلماني بما يشتمل عليه من اتجاه لا ديني في إدارة شؤون الإنسان و سن القوانين لتنظيم حياته، فصاروا ينافحون عنه و يبشرون به[3]؛ إذ بعد عودته من فرنسا، بعد أن أرسله محمد علي[4] على رأس بعثة لدراسة العلوم الحديثة، شرع في برنامج إصلاحي شمل بعض مناحي الحياة العامة، الاجتماعية منها و الاقتصادية و العلمية والسياسية، و ذلك وفقا لفكر المقارنات و المقاربات، "حين دعا رفاعة الطهطاوي (1873/1801م) إلى الأخذ بالعلوم الحديثة في مؤسسة التعليم التقليدي كالأزهر و أسماها بالمعارف البشرية المدنية و العلوم الحكمية العلمية

([1]) لؤي صافي، **الوحي و العقل، بحث في إشكالية تعارض العقل و النقل ، ص ص** 49 و ما بعدها.

([2]) الطهطاوي (1873/1801)، من رواد التجديد في مصر ، عمل استقدام قيم الحضارة الغربية تحقيقا للتمدن **و الرقي... أنظر:** (منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد، ص** 276).

([*]) و هذا خلافا لما تداوله بعض الكتاب، من اعتباره زعيما للإصلاح و صاحب الفضل الكبير في عصره، أنظر: (عبد الكريم بوصفصاف، **الفكر العربي الحديث والمعاصر، ط**1، دار الهدى، الجزائر، ج1، 2007 م، ص 113).

([3]) عبد الوهاب فرحات، **علم العقيدة في ضوء التحديات الفكرية المعاصرة**،د- ط، دار البعث، قسنطينة،1999م، ص06.

([4]) محمد علي(1849/1769)، تولى ولاية مصر من 1805إلى 1848،أنظر:(منير البعلبكي،**معجم أعلام المورد**،ص420).

،كان قد بدأ بالفعل ثورة التجديد، و لكن **الطهطاوي وقتها** لم يكن ليتبين له حجم المارد الذي ته في الشرق، فقد نظر الطهطاوي لتلك العلوم في الإطار الأغلب لوظيفتها التقنية المجردة ، ليس لما تتضمنه من نهج"[1]، **كما ان الطهطاوي** كان مولعا بأفكار بناة الفكر العلماني الغربي، لذلك فقد قام بترجمة الدستور الفرنسي لعام 1818، **كما ترجم كذلك (العقد الاجتماعي) لروسو، و (روح القوانين)** لمونتيسكيو، فاستولت على خاطره هذه المقولات **العلمانية، فأخذ يقبس منها الجواب عن السؤال الذي أرقه:** كيف السبيل إلى التقدم و النهوض؟ .

إلا أنه رغم إدراكه لشساعة الفرق بين تعاليم الإسلام و ما تضمنته هذه **الشعارات العلمانية** فهو يرى أنها تحقق مقاصد الإسلام و مثله العليا[2].

كما يتجلى فكر المقاربات عند الطهطاوي من خلال كتابه: (المرشد الأمين للبنات والبنين)، الذي ضمنه رؤيته الاجتماعية المصبوغة بالصبغة **العلمانية، فيما يتعلق بالأحكام الطبيعية المستندة قبل التشريع للعقل**؛ ذلك أن "الحكم الطبيعي المستند إلى **العقل** هو في أصله قبل تشريع الشرائع عليه مدار العالم و مجرى قوامه، و هو النظام الذي وضعته الحكمة الإلهية في القوى البشرية و جعلته مشتركا بينهم"[3]، **علاوة على ذلك فقد أقنع الطهطاوي القيادة السياسية بضرورة الاستعانة بالعلوم الأوروبية، على** اعتبار أنها تعد في الأصل علوم المسلمين التي ازدهروا بها في سابق عهدهم الذهبي و عليه فلا عيب في الاقتباس من علوم هؤلاء الذين "ارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا، و العدل أساس العمران"[4].

الأمر الذي يمكن القول معه إن الطهطاوي قد سعى بجد إلى مد **الجسور المعرفية بين واقع أمته و روح** الحداثة **الغربية الغربية عنه و عن أمته، و من أمثلة مقارباته لواقع أمته بما وقف عليه من** مباهج الحداثة **الغربية ، قوله:** "اقتطفتها من ثمار الكتب العربية اليانعة، و اجتنيتها من مؤلفات **الفرنساوية النافعة، مع ما** سنح بالبال، و أقبل على الخاطر أحسن إقبال، و عززتها بالآيات البينات،

([1]) محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرءان المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، ط1**، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م، ص 67.

([2]) عبد المجيد الشرقي، **الإسلام و الحداثة، ط1**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1990م، ص 192.

([3]) رفاعة رافع الطهطاوي، **المرشد الأمين للبنات و البنين، ط1**، مطبعة المدارس الملكية، القاهرة،1867م، ص 131.

([4]) رفاعة رافع الطهطاوي، **تلخيص الإبريز في تخليص باريز، ط1**، موفم للنشر، الجزائر، 1991م، ص 128.

و الأحاديث الصحيحة و الدلائل المبينات"[1]، فكأنما يفصح الطهطاوي عن ذلك الترتيب المعرفي الذي استقر في وعيه، بما يوحي بحالة الانفصام المعرفي بين البعد الإيماني و البعد الحضاري، و هذا أنموذج للمزالق المعرفية التي أدت إلى فشل هذه الحركات الإصلاحية فشلا ذريعا[2].

علاوة على ذلك، فقد أنتج هذا الإنفصام المعرفي بين وجدان المصلح و واقعه الحضاري، فكرة الثنائيات المتناقضة "في صور ثنائيات جادة تستهلك القدر الأكبر من ذلك الخطاب و تحدد وجهته و استقباله من قبل الأطراف المشاركة فيه، هذه الثنائيات بعضها يمثل حقيقة اجتماعية أو ثقافية، و بعضها نوع من الضغط الثقافي على الواقع الاجتماعي"[3].

2. خير الدين التونسي (1810/1890م)[4]

لقد كانت لرحلات خير الدين التونسي إلى عدد من البلدان الأوروبية أثر بالغ في التماس الأسباب التي بعثت هذه الأمم إلى التقدم و الرقي، فراح ينتقي منها ما به يحقق الدفعة الحيوية للأمة، فآثر بذلك مسلك الاقتباس و الانتقاء، و في ذلك يقول: "والغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هي عليه من المتعة و السلطة الدنيوية، أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقا و لنصوص شريعتنا مساعدا و موافقا"[5]، و قد استعان خير الدين التونسي بالجدل والحجة العقلية المبنية على القرائن التاريخية، ليجد لرأيه متنفسا، و من ثمة يقبله المعاندون له، من أن الاقتباس من العلوم الغربية المنشأ ، ليس عيبا في ذاته، و ذلك لما ثبت من قيام الأولين من علماء الأمة الإسلامية من استعارة النموذج اليوناني، و إعادة تشكيله بما ينسجم وروح الدين الإسلامي،"مثل [أخذهم] المنطق من غير أهل ملتهم و ترجمته من لغة اليونان لما رأوه من الآلات

([1]) رفاعة رافع الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، ط2، مطبعة الرغائب، 1912م، ص247.

([2]) سليمان الخطيب، **دور المناهج الغربية في سيادة فكرة الغريب و الإستلاب الحضاري و الثقافي على العقل المسلم**، ضمن:(ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، قسنطينة- الجزائر 12/9 سبتمبر 1989م، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية و المعهد العلمي للفكر الإسلامي، ص ص 17- 18).

([3]) كمال عبد اللطيف، نصر محمد عارف، **إشكاليات لخطاب العربي المعاصر**، ط1، دار الفكر، دمشق، 2001م، ص92.

([4]) خير الدين التونسي (1810/1890م)، أحد رواد الإصلاح في تونس،تأثر بنظريات ابن خلدون الاجتماعية... أنظر: (منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، ص 147).

([5]) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ط1، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986م، ص 85.

النافعة (...) **فأي مانع لنا اليوم من** أخذ بعض المعارف التي نرى أنفسنا محتاجين إليها غاية **الاحتياج**"[1].

و لما كان ديدن خير **الدين** السعي لامتلاك ناصية القوة من أحوال المماليك، قد غاب عن وعيه أنما ذاك راجع إلى أن تلك القوة إنما **تأسست على العقل و التجربة و ليس على الدين، و** "**قد** ظهر منذ البدء نقص هذه القوانين **الوضعية و عجزها عن تلبية الحاجة التنظيمية الحياتية بسبب قصورها من جهة و بسبب تضادها و تناقضها مع البنية الثقافية و** المحتوى النفسي والعاطفي **و الأخلاقي للأمة**"[2].

فضلا عن ذلك فإن **خير الدين التونسي** "**لا** يميز مثلا عن مماثلته **لمفهوم التمدن بالتقدم،** إن مفهوم الأول يتضمن فلسفة تاريخية تنتمي إلى المنظومة الخلدونية، و هي منظومة تختلف عن فلسفة الأنوار التي صاغت مفهوم التقدم"[3].

3. جمال الدين الأفغاني (1837/1897م)[4]

لا يجد **الأفغاني** ضيرا في الاقتباس من الحضارة الغربية بما يفيد في علاج **التخلف الحضاري الذي تعيشه الأمة، مركزا بذلك على الجانب المادي من تلك الحضارة على وجه التحديد،** "و العنصر المادي من هذه الحضارة - بالنسبة للإسلام- عنصر محايد، فهو لا يتنافى مع الإسلام بوجه من الوجوه (...) فإن الإسلام يدعو المسلمين إلى توفير هذا العنصر في حياتهم"[5].

لذلك عمد الأفغاني إلى التوفيق بين **الدين و العلم**، و إبراز مناحي الالتقاء بينهما، مبرزا **هذا بقوله:** "**عم** الجهل و تفشى الجمود كثير من المتردين برداء العلماء حتى تخرصوا على القرآن بأنه يخالف الحقائق الكلية (...) القرآن بريء مما يقولون، أثبت **العلم** كروية الأرض و دورانها و ثبات الشمس دائرة حول محورها، فهذه **الحقيقة مع ما** يشابهها من الحقائق **العلمية لا بد من أن تتوافق مع القرآن**"[6].

([1]) المصدر السابق، ص 91.

([2]) محمد مهدي شمس الدين، **العلمانية**، ط3، منشورات المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1996م، ص 92.

([3]) محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرءان المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية و الإنسانية، ص 64.**

([4]) جمل الدين الأفغاني، أحد أبرز رموز الإصلاح في القرن التاسع عشر، أنظر:(منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد، ص**60).

([5]) مهدي شمس الدين، **العلمانية، ص 45.**

([6]) المخزومي محمد باشا، **خاطرات جمال الدين الأفغاني**، ط3، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، 1980، ص 150.

أما علاقة الإسلام بالعلم، فقد سعى **الأفغاني** إلى رد هذه الفرية التي ضمنها **إرنست رينان** *Irnest Renan* (1892/1823)، كتابه:(ابن رشد و الرشدية)، حيث اعتبر "أن الإسلام لم يستطع أن يتحول و ينتحل أي عنصر من الحياة المدنية أو العلمانية، فقد نزع من جوفه كل أصل من الثقافة العقلية"[1]، ففضلا عما تدل عليه هذه الأحكام غير المنصفة و التي تدخل ضمن المركزية الأوروبية الرامية إلى إنكار الآخر و الزعم بأن العلم مصدره الثقافة الأوروبية، فإن رينان "حاول أن يسقط مشكلة أوروبية على الإسلام و هي مشكلة ما بين المسيحية الكاثوليكية والعلم، باعتبار أن الأولى كانت تقف حجر عثرة أمام العلم تقدمه، من خلال إيمانها بالمعجزات و كل ما هو خارق للطبيعة، كما حاول أن يسقط عليها حلا أوروبيا يتمثل في ضرورة تنحية الدين جانبا إذا ما اريد للعلم أن يتقدم"[2]، لكن هذا القياس غير صحيح، لأن الثابت تاريخيا أن ما حدث من أمر التصادم بين الدين و العلم في إطار الخبرة التاريخية الأوروبية لم يوجد ما يقابله في التاريخ الإسلامي[3].

4. محمد عبده (1905/1849)[4]

رأى **محمد عبده** في المنهج العقلي سبيلا ليقظة العرب و المسلمين، و ذلك عن طريق تحرير عقل الأمة من التقليد و الخرافة و العودة إلى معين الدين المتمثل في التوحيد بوصفه لب الدين و منهجه القويم، و إعادة ضخه في أوصال الأمة اجتماعيا و سياسيا و تربويا و من ثمة الانفكاك تقليد مقولات التراث و ما عجّ به من متون و حواشي و سائر المجادلات اللفظية العقيمة من جهة، أو ما رآه العرب و المسلمون من الدخيل سبيلا ليقظتهم و تقدمهم.

لهذا فقد نافح **محمد عبده عن الدين** بالمنهج النقدي، عن طريق كشف زيف المضامين التي تشتمل عليها العلمانية، فهي لا تناسب حال الأمة، و على ذلك "فليس في الإسلام ما يسمى عند

---

(1) **إرنست رينان، إبن رشد و الرشدية**، ترجمة: عادل زعيتر، د- ط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1979م، ص 11 .

(2) **زاهد روسلان، منهج الأفغاني العقلي في دفاعه عن الإسلام**، مجلة جامعة دمشق، العدد الأول و الثاني، المجلد 24، 2008م، ص ص 373- 374.

(3) للتفصيل في هذا الموضوع، راجع: (محمد عثمان الخشب، **الإسلام و العلم بين الأفغاني و رينان**، د- ط، دار قباء للطباعة و النشر، القاهرة، 1998م).

(4) محمد عبده (1905/1849)، من كبار زعماء الدعوة إلى الإصلاح في العالم الإسلامي، اشتهر بـ :(رسالة التوحيد)...، أنظر : (منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، ص 420).

قوم بالسلطة الدينية [يقصد بذلك التجربة الغربية] بوجه من الوجوه"[1]، ما يجعلنا نحكم أن الشيخ **محمد عبده** قد نفذ إلى عمق المفهوم الذي تنطوي عليه **العلمانية، لأن** ذلك سيؤدي إلى الفصل بين الدين و العلم، **الذي كان** "حلا لذلك الإشكال القائم على التعارض بين ما أثبته **العلم، و بين** ما هو مدون في الكتب الدينية النصرانية، فاعتبروا لذلك أن الشريعة أو الحقائق الدينية مرتبطة زمانها، و لذا ينبغي تفسيرها حسب معطيات **العلم** في كل **زمان، و هذا ليس حقيقة مطلقة أو** قضية كلية، و إنما هي قضية خاصة مرتبطة بكتب أهل الكتاب المحرفة"[2].

بل إنه في **الحقيقة** يثني على **الجدل القائم بين الدين و العلم بوصفهما حقيقة واحدة قائمة بمقتضى العقل، فالذي أوصل العرب و المسلمين** إلى هذه الحال أنهم **"ما عادوا العلم و لا العلم** عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم و أخذهم في الصد عن علمه، فكلما بعد عنهم علم **الدين** بعد عنهم علم الدنيا و حرموا ثمار العقل"[3]، **فهو بذلك يزيل التعارض المتوهم بين الدين و العلم من جهة، و بإمكانية تحقيق التقدم العلمي و الحضاري من داخل الدين نفسه من دون الاقتباس من** الدخيل الأجنبي الذي استهوى النفوس و الأفئدة من جهة أخرى، **"و هكذا فإن أسباب عدم إنشاء** المسلمين لحركة علمانية خاصة بهم، و رد فعلهم العنيف ضد محاولات استعمال مصطلح قادم من **الخارج، سوف تتضح من صور التضاد** القائمة **بين تاريخ المسيحيين و** خبرتهم، و بين تاريخ المسلمين و خبرتهم، إذ تعلم **المسيحيون منذ البداية، نظريا و عمليا، أن يميزوا بين الله وقيصر، و بين الواجبات** المختلفة التي يلتزمون بها لكل منها، و لكن المسلمون لم يتعلموا ذلك"[4].

علاوة على ذلك، فقد اعتنى **محمد عبده، عناية فائقة بإصلاح** التعليم بجميع أشكاله، رابطا إياه بروح **الدين، خصوصا لما وجد أنه لا يساير روح العصر، و مع ما اشتمل عليه كذلك من**

([1]) محمد عبده، **الأعمال الكاملة، تحقيق:** محمد عمارة، د- ط، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، د- س، ج3، ص 286.

([2]) محمد بن شاكر الشريف، **تجديد الخطاب الديني بين التأصيل و التحريف، ط1**، مجلة البيان، **مكتبة الملك فهد الوطنية، 2004م، ص 65.**

([3]) محمد عبده، **الأعمال الكاملة، ص 343.**

([4]) برنارد لويس، **أين الخطأ، التأثير الغربي و استجابة المسلمين**، ترجمة: محمد عناني، ط1، **إصدارات سطور، القاهرة، 2003م، ص 156.**

مقولات الثورة الفرنسية اللادينية، و التي فصلت بين العلم و القيم أو بين طريق العلم و طريق السلوك.

02 - الاتجاه العلماني المتطرف:

1- شبلي شميل (1917/1860)[1]

لقد حرص شبلي شميل على الدعوة إلى العلمانية في العالم العربي، و بلغ معه هذا الحرص إلى حد تبني الدعائم الفكرية لكثير من منظريها، و قد كان في طليعة هذه النظريات التي سعى إلى عرضها، نظرية تشارلز داروين (1882/1809م) "*Darwin Robert Charles*" في النشوء و الارتقاء، إذ يقول في ذلك : "و قد بلغ مني الاقتناع بصحة هذا المذهب أني صرت أعتبر مبادئه أوليات لا يجوز أن تخفى على أبسط متعلم و أقل مفكر"[2]، و تبعا لذلك فليس للإنسان أن يسرع في الحكم على زيف هذه الفكرة؛ "لأن معرفة الإنسان لأصله، أي أنه حيوان، حقيقة لا يخجل منها إلا الجاهل، بل في ذلك افتخاره لأنه يرى نفسه اليوم أكمل مما كان عليه بالأمس، و هذا ما يجعله يفهم أنه قابل للتقدم إذا أحسن استعمال ما فيه من قوى، و يعلم أن ما بلغه ليس بموهبة تصيب الإنسان مشيئة معطيها، و إنما هو نتيجة عمل متجمع على مر العصور السابقة"[3].

على ذلك يتضح أن شبلي شميل، يخرج نظرية داروين من دلالاتها البيولوجية، ساحبا إياها على مختلف جوانب الإنسان الأخرى، و على وجه الخصوص في بعده الاجتماعي، "لكي تصبح منهجا عاما يمكن من خلاله فهم كل الموجودات، و ما ذلك التعميم و التوسع في النشوء والارتقاء و إطلاقه على كل ما في الكون إلا لغاية سامية و هي إصلاح المجتمع"[4].

و تبعا لذلك فقد رأى شميل أن التناقض قائم بين الدين و العلم، ذلك "أن العلم هو خير وسيلة لاكتشاف قوانين الكون، و سر الطبيعة، و أن العلم هو الدين الجديد، و طريق الخلاص، والعلوم الطبيعية هي أم العلوم، و أساس التربية، و نبراس الحياة في اللغة و السياسة والاقتصاد

([1]) شبلي شميل (1917/1853)، طبيب لبناني عربي، دافع بحماسة عن نظرية أصل الأنواع لتشارلز داروين ... أنظر: (منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد، ص 262**).

([2]) شبلي شميل، **فلسفة النشوء و الارتقاء، ط2، دار مارون عبود، القاهرة، 1983م، ص 67.**

([3]) **المرجع نفسه، ص 33.**

([4]) صالح أحمد و آخرون، **مكانة العقل في الفكر العربي، ط1**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص117.

والاجتماع و القانون و الأدب"[1]، و كأن شميل على ما يبدو يشيد بالمنهج العلمي المتبع في الغرب في جميع الميادين المتعلقة بالإنسان، و أن هذا المنهج العلمي حسب رأيه، إنما هو ثمرة لذلك الصراع الذي خاضه العلم مع الدين، و غاب عن وعيه، "أن التقدم العلمي مكسب إنساني بالدرجة الأولى، و إذا كانت المجتمعات الرأسمالية الغربية تمثل الآن بيئته و حقل نشاطه وتطوره، فإن حضارات و ثقافات تاريخية عملت كحاضنة أولى له، و ما كان لهذا المكتسب الإنساني أن يواصل تحققه في التاريخ لولا إسهامها، كالمسلمين و الصينيين (...) و بذلك نكون قد جردنا المماثلة بين الرأسمالية و التقدم العلمي من إطلاقيتها"[2].

2- **سلامة موسى** (1958/1887)[3]

شكلت آراء سلامة موسى اتجاها تغريبيا متطرفا، ذلك أن الارتداد إلى الدين فيما يرى يتعارض تماما مع التقدم و التمدن، و وفقا لهذه الرؤية التنويرية، فينبغي على الدين أن "لا يخرج من سياقه الفردي الذي يجب أن يكون عليه، و يبدأ في تحديد معاملات الفرد العامة، و إذا خرج الدين من دائرة علاقة الإنسان بالكون (...) عرقل سير الرقي، لأن الرقي يقتضي التغيير"[4]، وكأن سلامة موسى في موقفه هذا إزاء الدين، يسقط التجربة الغربية على واقع الأمة، و من ثمة فهو يقف ضد الدين لئلا تتكرر تلك التجربة ثانية، فكان يستلهم من رواد التنوير الأوروبي خطته الإصلاحية، و ذلك حين يبدي إعجابه بواحد منهم و هو فولتير، فيقول:"يهفو الذهن إلى ذكرى فولتير كلما هبت على الأمة عواصف الظلام التي تقيد الحرية و تسوغ الاعتقال"[5]، من جهة أخرى عمد سلامة موسى إلى الاعتداد بالإنسان لهذا تراه يجاري نيتشه في تأليفه لأحد كتبه بعنوان:(نشوء فكرة الله)، و بالجملة، فقد كان سلامة موسى، باعثا للفكر التنويري الغربي في العالم العربي الإسلامي بإخلاص و وفاء، مفترضا أن ما نجح في ظل التجربة الأوروبية لا بد أن ينجح في المجتمعات العربية، و في الحقيقة فقد كان مسعاه هو التقريب بين المتناقضات، متجاهلا للفروق الجوهرية بينهما.

([1]) حسن حنفي، هموم الفكر و الوطن، د- ط، دار قباء، القاهرة، 1998م، ج2، ص 436.

([2]) عبد المنعم المحجوب، ورثة اللوغوس، ط1، المركز العالمي لدراسات الكتاب الأخضر، طرابلس، 2004م، ص 70.

([3]) سلامة موسى (1958/1887)، مفكر عربي مصري، اشتهر بدعوته إلى الإقتداء بالحضارة الغربية... أنظر : (منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 240).

([4]) سلامة موسى، مقدمة السوبرمان، المؤلفات الكاملة، ط1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة، 1998م، ج1، ص23.

([5]) سلامة موسى، هؤلاء علموني، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1985م، ص 21.

الفصل الثالث

قراءة مشروع إسلامية المعرفة

للعلاقة بين الدين و العلم

من الثنائية إلى الوحدة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول:

إسلامية المعرفة (المفهوم و الدلالات)

المبحث الثاني:

الفكرة والمقاربات التأسيسية للمشروع

المبحث الثالث:

مظاهر الأزمة و معالم الحل

المبحث الرابع:

نقد موقف مشروع إسلامية المعرفة

من جدل الدين و العلم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- تمهيد

لقد تبين من خلال الفصل السابق الفشل الذريع الذي منيت به كثير من حركات التجديد و النهضة العربية، بسبب انبهارهم بما حققه غيرهم من مظاهر التقدم و التمدن و الحضارة، فتوهموا أن السبيل لبلوغ هؤلاء لا يكون سوى **بتلقف ما لديهم من** علومهم و قوانين، باعتبارها صالحة لجميع الأقوام الراغبة في التقدم و الازدهار.

بيد أن الأمر لم يستقر على هذا الحال، فسرعان ما أدرك هؤلا ء أن الفكر الإسلامي المعاصر يعاني مثل نظيره الغربي أزمة لم يشهدها خلال تاريخة، أزمة فكرية في المقام الأول؛ إذ إن الفكر الوضعي الغربي قد احتل العقول و صاغ واقع الناس، ثم صاغ الإنسان و الحياة على أساس الفصل بين الدين و العلم.

و في هذا الفصل سنتبين الحلول المعرفية التي قدمها مشروع إسلامية المعرفة لتجاوز هذا الإشكال المعرفي، و من ثم إعادة صياغة الإنسان صياغة بما يحقق ذلك التناغم الحاصل بين خبرته الإنسانية و القيم السامية التي جاء بها الدين.

جمعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- المبحث الأول:

- إسلامية المعرفة(المفهوم و الدلالات)

- أولا: مفهوم الإسلامية *Islamisation*

تعني كلمة "**الإسلام**"* في اللغة الانقياد، و منه يقال: "**أسلم**" أي: **انقاد و أخلص الدين لله**"[1]، و في ذلك قوله تعالى:﴿ **وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ** ﴾[2].

و أما في اصطلاح الشرع، فالإسلام هو " الخضوع و الانقياد بما أخبره الرسول **صلى الله عليه و سلم**"[3]، و في ذلك قوله تعالى: ﴿ **رَبَّنَا وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةٗ مُّسۡلِمَةٗ لَّكَ** ﴾[4]، و قوله أيضا: ﴿ **وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهًا وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُونَ** ﴿٨٣﴾ ﴾[5]، و على هذا الأساس تصير هذا "**الإسلامية**" - **فيما يتعلق ببحثنا هذا- هي " شعار حق و عدل و إعمار و إصلاح لا** يخص المسلم وحده و لكنه يمد ظلاله بالرعاية لكل كائن مخلوق و بالكرامة لكل إنسان يمشي على وجه البسيطة "[6]

(*) للاستزادة حول مفهوم الإسلام راجع:

- أبو عبد الله عامر عبد الله فالح، **معجم ألفاظ العقيدة**، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1417هـ/1997م، ص 40.
- بكر بن عبد الله بوزيد، **معجم المناهي اللفظية**، ط3، دار العاصمة، الرياض، 1416هـ/1996م، ص 95.
- العز بن عبد السلام، **معنى الإيمان و الإسلام**، تحقيق: إياد خالد الطباع، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا،1995م، ص17.

(1) أنظر: **المعجم الوسيط**، ص 446.

(2) سورة الزمر، الآية: 29.

(3) الجرجاني، **التعريفات**، ص 33.

(4) سورة البقرة، الآية: 128.

(5) سورة آل عمران، الآية: 83.

(6) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة، المبادئ العامة– خطة العمل – الإنجازات**، ط1، سلسلة إسلامية المعرفة01، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1406هـ/1986، ص 166.

- ثانيا : نظرية المعرفة التقليدية و موقف مشروع إسلامية المعرفة منها

- أ) : مفهوم المعرفة *Knowledge*

أما في اللغة، فثمة اتفاق بين المصادر اللغوية، على أن معنى **المعرفة** مرادف لمعنى **العلم، من** ذلك قولهم:"**العرفان:العلم** (...) والعريف والعارف، بمعنى مثل عليم و عالم"[1] و قولهم أيضا: "**عرفه، يعرفه معرفة و عرفانا** (...) **علمه**"[2].

و أما في الاصطلاح، فليس ثمة اتفاق بين العلماء حول ضبط مفهوم **المعرفة، فإذا كانت هي** "**إدراك الشيء على ما هو عليه**"[3]، فهي في الوقت نفسه قاصرة على إدراك ذاته، و هذا الذي **يميزها عن العلم، الذي هو** "**معرفة المعلوم على ما هو به**"[4].

و لهذا فلما يقال: علمت الشيء، أي عرفته بآثاره و ليس في ذاته، و قياس **ذلك أن الله** تعالى، نعرفه بآثاره **لا** بذاته، **و لما كان الإنسان قاصرا عن الإحاطة بالعلم، فهو مكتف بالمعرفة، و إن وسم بالعلم**[5].

على ذلك يتضح قيام الفرق بينهما؛ **أي بين المعرفة و العلم، ذلك أن المعرفة** "**أخص** بالمحسوسات و المعاني الجزئية، في حين أن **العلم** أخص بالمعقولات و المعاني الكلية"[6]، لهذا جاءت **المعرفة جزئية، و قاصرة عن** الإحاطة بالكليات، و ذلك فيما ورد في قوله تعالى: ﴿ **وَعْدَ ٱللَّهِ ۖ لَا تُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٦ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا**

([1]) ابن منظور، مج 4، ص 2897.

([2]) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، **القاموس المحيط، ط2، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة،1344هـ،** مج3، ص173.

([3]) الجرجاني، **التعريفات** ، ص 177.

([4]) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن، ط3، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1967م، ج1،** ص 206.

([5]) أبو القاسم الحسن بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد العجمي، ط2،** دار الوفاء، المنصورة، القاهرة، 1987م، ص 179.

([6]) **أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق:** حسن السندوبي، ط1، المطبعة الرحمانية، مصر، 1929م، ص 272.

﴿ وَهُمْ عَنِ ٱلْآخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ۝٧ ﴾[1]، فالمعرفة بهذا الرسم، تفيد ما علمه الناس من آثار الحقيقة لا الحقيقة نفسها[2].

- ب) : نظرية المعرفة(*)

تنطوي نظرية المعرفة على أهمية بالغة، خصوصا فيما يتعلق بالبحث الفلسفي، فهي الناظم الذي يرافق الفيلسوف في رحلة تأملاته في الواقع، و هي التي يصوغ من خلالها شتى مواقفه من الوجود.

على أنه ينبغي التنويه بأن نظرية المعرفة في الرؤية الإسلامية مساوقة لنظرية الوجود(**)، و لا يوجد بينهما أي فصل أو تمييز؛ حيث إن"مبحث المعرفة في المنظور الإسلامي جزءا من مبحث الوجود ، لا ينفك عنه و لا يفهم إلا في حدوده"[3]، و هذا ما يميز الرؤية الإسلامية عن غيرها من الرؤى الأخرى؛ حيث"إن المبدأ الأساسي للمعرفة الإسلامية هي افتراض التناسق بين مصادر المعرفة، و هذا المبدأ ينسجم مع مبدأ التوحيد الكامل، و هناك علاقة تصورية و منطقية بين الوعي الوجودي

([1]) سورة الروم، الآيتان: 06 - 07.

([2]) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص 206، و أنظر كذلك:
- زكرياء إبراهيم، مشكلة الفلسفة، د- ط، مكتبة مصر، القاهرة، 1971م، ص 128.
- راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن و الفلسفة، ط1، مكتبة المؤيد، الرياض،1412هـ/1992م،ص34.

(*) هناك من يحاول أن يقيم تميزا بين نظرية المعرفة و الإبستمولوجيا، بحيث يمتد معنى الأول إلى كافة أنواع المعارف و سبل تحصيلنا لها، و ارتباط نظرية المعرفة لدى فيلسوف معين بنسقه الفلسفي، بينما تقف الابستمولوجيا عند البحث في صورة خاصة من المعرفة هي المعرفة العلمية، و هناك من يعبر بصورة أخرى عن هذا الموقف مثلما يفعل "بياجيه" الذي يرى أن المعرفة في تطور لن تصل فيه إلى تمامها، و أن كل ابستمولوجيا تبحث في هذا التطور ستغدو بالتالي نظرية للمعرفة.
و هناك من يحاول أن يقيم صلة بين مفهوم الابستمولوجيا و الفلسفة الوضعية كما يراها أوجست كونت تابعة لعمل العلماء، كما أن هناك اتجاها يميز الابستمولوجيا و مناهج العلوم (المثودولوجيا)، حيث أن الأولى دراسة نقدية و الثانية دراسة وصفية، و إن كان بعض هؤلاء يستدرك بأن التمييز بينهما لا يعني الفصل التام، لأن ترابطهما ضروري من حيث أن الابستمولوجي لا يمكن أن يستغني في دراسته النقدية عن دراسة مناهج العلوم، لأنه بحاجة قبل النقد إلى معرفة صيغة لمناهج العلوم التي يدرسها، أنظر: (محمد وقيدي، ما هي الابستمولوجيا، د- ط، دار الحداثة، بيروت، لبنان، 1983م، ص 11) .

(**) و ذلك ما يمكن التفطن إليه من خلال قوله تعالى: ﴿ وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ۝١٠٥ ﴾ ، سورة يوسف، الآية : 105 .

([3]) كلمة التحرير، المعرفة في" إسلامية المعرفة "، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 06، العدد 23، سبتمبر 1996م، ص 10 .

بالوحدة و التناسق المعرفي و التوازن ، يعزى إلى حقيقة هي أنه على الرغم من وجود مصادر معرفية مختلفة ،فإن المعرفة كلها تأتي في نهاية الأمر من الله العليم مالك المعرفة المطلقة (...) و من ثم من غير المعقول منطقيا و نظريا أن نفصل سياق المعرفة عن سياق الوجود، بعكس حالة علمنة المعرفة في تاريخ الفكر الغربي"[1]، **و لكن ما المقصود بالنظرية ابتداء ؟.**

ترادف النظرية النسق في المعنى، " ، إنها تطلق على مجموع المسلمات و المبرهنات، و لا تقال على قضية واحدة من قضايا النسق"[2]، **و على هذا الأساس فإن نظرية المعرفة هي: "البحث** في المشكلات الفلسفية الناشئة عن **العلاقة بين الذات المدركة و الموضوع المدرك، أو بين العارف و المعروف"**[3]، الأمر الذي يجعل منها تركيبا عقليا يراد منه بيان الجزئيات.

و على الجملة فإن معنى **نظرية المعرفة على هذا الحال تعد** "دراسة منهجية منظمة أو بحث في **المعرفة** من حيث أصلها و ماهيتها و إمكانها و طرق الوصول إليها و طبيعتها و حدودها وقيمتها (...) **و البحث عن درجة التشابه بين التصور** الذهني و الواقع الخارجي"[4]، **كما يمكن اعتبارها كذلك** "مجموعة المعتقدات و المعاني و **التصورات** و المفاهيم، و الأحكام الفكرية التي تتكون لدى الإنسان من خلال محاولاته المتكررة لفهم الأشياء و الظواهر المحيطة به"[5].

و على أي حال فإن التطرق **لنظرية المعرفة، يستدعي الحديث عن إمكان المعرفة**، الذي يعنى **بمدى قدرة الإنسان على** استكناه **الحقيقة** في المقام الأول، ثم الحديث أيضا عن طبيعة هذه **المعرفة المنشودة، فيما يتعلق سواء بالطبع أو الاكتساب**، ثم الحديث عن المصادر التي تشكل المعطى المعرفي للمعرفة، و هو المبحث الذي نحسب أنه يشكل جوهر **نظرية المعرفة** ذاتها.

([1]) أحمد داود أوغلو، **تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية و الغربية**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 06، العدد 22، خريف 1421هـ/2000م، ص33.

([2]) مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، ص 648.

([3]) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، ص 478.

([4]) راجح عبد الحميد الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن و الفلسفة** ، ص 64.

([5]) السيد علي شتا، **المنهج العلمي و العلوم الاجتماعية**،د- ط، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، د - س، ص25.

- ج) : إمكان المعرفة

و حول **إمكان أن يكتسب الإنسان المعرفة** ، نرصد اتجاهين: اتجاه يرى أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف شيئا على وجه الإطلاق، و هذا ما يعرف بمذهب الشك، و اتجاه ثان **يرى أن** الإنسان بإمكانه الوصول إلى **المعرفة.**

أما اتجاه الشك[1]، **فتبدو السمة الغالبة عليه هي التناقض؛** "فلا يعني سوى أنه حتى هؤلاء **الذين يشكون إنما يمارسون بشكهم ضربا من ضروب المعرفة، و يتقوقعون داخل أحد مراتب المعرفة"**[2]، ففي زعم هؤلاء أن الحواس باعتبارها نوافذ على العالم الخارجي، تنقل لنا انطباعات متباينة، **الأمر** الذي لا يمكننا معه، **التمييز بين الإدراك الحسي السليم و الإدراك الحسي الكاذب، و تبعا لذلك، "ينكر هؤلاء دور الحس و ينكرون دول العقل و قدرته الاستدلالية على الاستنباط و الاستقراء** بل إنهم يرون عدم مشروعية الانتقال بصورة استدلالية من انطباعات حسية مشوهة و غير يقينية عن الأشياء إلى تأكيد وجود هذه الأشياء"[3].

و أما الاتجاه الثاني القائل بإمكانية بلوغ **المعرفة، فهو مذهب الاعتقاد**[4]، **الذي يرى أن المعرفة** ممكنة، **فهم** "يبدأون تفكيرهم من نقطة معينة يؤمنون بها، و **ينطلقون منها دون نقد أو تحليل"**[5] ففي الوقت الذي يفسحون فيه المجال واسعا أمام **العقل** لارتياد آفاق **المعرفة بشكل** إيجابي، تراهم ينشدون **الحقيقة** المطلقة، و قد غمرتهم الثقة المطلقة بذلك.

على أن أصول هذا المذهب ضاربة في عمق الوعي الغربي، إذ عن طريقه عمد إلى التعويل **على العقل، فاستحال الاعتقاد من الدين** إلى **الاعتقاد** في **العقل، الذي استعيض به عن الاعتقاد** الديني بعد موجة الشك التي رافقت بدايات النهضة الأوروبية[6].

([1]) **الشك، حالة نفسية** مرضية يتردد فيها الإنسان، بين الإثبات و النفي، فيصبح عاجزا عن الحكم، و يراد به كذلك على من يسأل عن العلية في الأمور التافهة، أو يتوجس خيفة من الأحداث أو الأمراض،أنظر:(**مراد وهبة، المعجم الفلسفي**، ص 366).

([2]) محمد محمد قاسم، **مدخل إلى الفلسفة، ط1**، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 2001م، ص 171.

([3]) **المرجع نفسه**، ص 174.

([4]) الاعتقاد، لا يقل في قوته عن اليقين، و لكن لا يمكن نقله عن طريق البرهان، إذ هو يعتمد أساسا على الثقة و طمأنينة القلب أكثر ما يعتمد على لحجج العقلية، أنظر: (**جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية**، ص 71) .

([5]) عادل السكري، **نظرية المعرفة،من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة،ط1**،الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1999م، ص33.

([6]) **المرجع نفسه**، ص 38.

- د) : طبيعة المعرفة

فكما سبق القول في ذلك، أن الغرض من البحث في طبيعة **المعرفة، هو الكشف عن العلاقة بين الذات المدركة و الموضوع المدرك، أو بالأحرى كيف يتحقق نسق المعرفة، هل انطلاقا من الذات** ثم وصولا إلى الموضوع أم على العكس من ذلك؟.

إلا أن الإجابة عن هذا الإشكال المتعلق بطبيعة المعرفة لم يطبعه الاتفاق، فانقسمت **بذلك المدارس الفلسفية قسمين:**

أما القسم الأول فيرد **المعرفة** كلها إلى الفكر؛ **بمعنى** أن الأشياء لا وجود لها خارج إطاره، و لا يمكن لها أن تستقل بذاتها من دون الوعي الذي يعيها ابتداءً، و يضم هذا الاتجاه الفلسفي شتى **المذاهب المثالية، من المثالية المفارقة لأفلاطون، إلى المثالية الذاتية لباركلي، مرورا بالمثالية النقدية عند كانط،** وصولا إلى **المثالية المطلقة عند هيجل**، و رغم الاختلاف في المواقف إزاء طبيعة **المعرفة فيما** بين هذه المدارس **المثالية**، إلا أن ما يجمع شتات مواقفها، هو أن العالم الخارجي الذي يظهر لنا في **مختلف الصور، لا يعكس الحقيقة النهائية ما دامت استنساخا** هي استنساخ لنماذجها الحقيقية القائمة بذاتها في الذهن[1].

بيد أن تطرف الاتجاه المثالي يبدو واضحا فيما يتعلق بطبيعة **المعرفة**، خصوصا موقفه السلبي إزاء الحواس، في حال انفراد كل حاسة على حدة، أما في المستوى الذي تؤديه في الجماعة ، **هو** غير الذي تؤديه عند بعض الأفراد، علاوة على ذلك أن من بين المآخذ المنطقية التي وجهت للاتجاه المثالي، أن التسليم **لا يكون بالضرورة** "بأن الشيء المدرك نفسه هو موجود في **العقل** أو فكرة في **العقل**"[2].

و أما القسم الثاني فيضم الاتجاه الواقعي بشتى مدارسه، سواء **أتعلق الأمر بالواقعية الساذجة أم الواقعية الجديدة، أم الواقعية** النقدية، إلا أن ما يجمعهم هو إنكار إسناد الواقع إلى الفكر، بأي

([1]) للاستزادة راجع:

- إمام عبد الفتاح إمام، **مدخل إلى الفلسفة**، د- ط، دار الثقافة للطباعة و النشر،القاهرة، 1986م، ص ص 277- 278.
- هنترميد، **الفلسفة أنواعها و مشكلاتها**، ترجمة:فؤاد زكرياء، ط2، دار نهضة مصرللطباعة والنشر،القاهرة،د - س، ص173.
- محمد حمدي زقزوق، **تمهيد للفلسفة**، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1994م، ص 142.
- عبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975م، ص 139.

([2]) راجع عبد الحميد الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن و الفلسفة**، ص 262.

وجه من الوجوه، و أن **المعرفة** قائمة بذاتها قيام الواقع بذاته هو الآخر، و في هذا رد فعل واضح على **المثالية**، التي أرادت تجفيف منابع **المعرفة** و حصرها في نطاق الذات الخاضعة لحكم **العقل**، ثم إن **الواقعية عموما تنقض زعم المثالية** بأن جميع الوقائع إنما يجب أن تسند إلى **العقل؛ ذلك أنه ليس** بالضرورة جميع الماهيات و الأفكار العقلية كلها تكون مطابقة للواقع[1]، غير أن هذا الاتجاه الواقعي قد أفضى ليس فحسب إلى سلب الذات، سلطتها على الواقع، و إنما "استفحال هذه النظرية في أواخر القرن التاسع عشر و أوائل القرن العشرين، أوجد في الأذهان نظرة سلبية تجاه المعارف الميتافيزيقية، بحجة أنها أمور فكرية محضة، لا أثر عملي لها في الحياة، فهي باطلة لا حقيقة لها"[2].

- هـ) : مصادر المعرفة

يمكن اعتبار مصادر المعرفة هي التي تميز أنساق النظ**ريات الفلسفية بعضها عن بعض، باعتبار أن مصادر المعرفة** و الخلاف حولها هو الذي يفرز الاختلافات القائمة بين هذه النظريات، و تبعا لذلك فإن هذه النظريات الفلسفية، تتسمى وفقا **لمصدر المعرفة** الذي تنزع إليه وتعده منطلقا **لبحث موضوع المعرفة**، ولهذا نجد بعض الفلاسفة يرون أن **العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة، و هؤلاء هم العقليون، و يرى آخرون** أن **الحس** هو المصدر الوحيد للمعرفة، **و هؤلاء هم الحسيون أو** التجريبيون، و ذهب آخرون إلى أن المصدر الوحيد للمعرفة، **ليس هو العقل و لا هي التجربة، و إنما عن طريق** ملكة أخرى أكثر سموا من **العقل و التجربة ألا و هي الحدس، و هؤلاء هم الحدسيون.**

1- العقليون[3] **:** و هم الذين ينزعون إلى تفسير **المعرفة** بالاحتكام إلى **العقل، لذا تراهم يستبعدون الحس، باعتبار العقل** يملك رؤية سابقة عن وجود الأشياء، التي مبادئها الأولية المركوزة فيه بصفة قبلية، و لما كانت هذه المبادئ مجتمعة في **العقل، أمكن إدراكها بصورة كلية** في وضوح، و لما كانت **الحواس لا تقدم لنا الواقع بصورة كاملة، فإن العقل** يبقى هو المصدر الوحيد الذي يمكن الاتفاق **حول** قدرته على بلوغ **المعرفة اليقينية.**

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة و المذهب الواقعي، تعريب:** محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1981م، ج1، ص 45.

(2) جعفر السبحاني، **نظرية المعرفة، المدخل إلى العلم و الفلسفة و الإلهيات**، جمع و ترتيب: حسن محمد مكي العاملي، ط1، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، 1990م، ص 271.

(3) يمثل هذا المذهب في الفلسفة الغربية على وجه الخصوص: **ديكارت، سبينوزا، وليبنتز.**

فبزعم العقليين أن العقل أكثر ثراء من التجربة؛ ذلك أن "الحس لا يتعدى المحسوسات، بل يقتصر عمله على نقل صور عنها من دون أن يكشف عن شيء آخر سوى ما تعلق به، أما العقل فالأمر فيه على العكس تماما، فإنه ينتقل من ادراكات إلى أخرى، بعمليات متعددة"[1].

والجدير بالذكر هنا أن العقليين، إنما انتصروا للعقل باعتبار أفضليته على الحس، و هذا بالنظر إلى صفتي الوضوح و التمييز اللتين يمدنا بهما.

2- **الحسيون**[2]: المعرفة مصدرها الحس عند الحسيين، و بناء على ذلك، فليس بالضرورة تعد المبادئ الأولية المركوزة في العقل شرطا لقبول التجربة، "فالمعرفة تنشأ عن التجربة و تكتسب قيمتها و مضمونها بقدر اتصالها بالواقع التجريبي المحسوس فقط"[3]، إلا أن هذا لا يعني أن المذهب الحسي ينكر العقل تماما، طالما أن أي فيلسوف لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يستغني عن التأمل الفلسفي الذي يكون بالعقل أساسا.

أما عن موقف الحسيين من المبادئ القبلية التي يتضمنها العقل، فهي ليست بذات جدوى "حتى تجيء الإدراكات الحسية فتملؤها(...)باعتبارها أنها [الصور العقلية] مجرد صدى لإدراكاتنا الحسية"[4]، الأمر الذي جعل الحسيين يعتبرون أن جزءً من البراهين العقلية التي يتكئ إليها المذهب العقلي، ما هي إلا يقينيات من طريق التجريب تألف حواسنا مشاهدة تكرارها، مما يجعل العقل بعد ذلك يحكم على صدقها بأحكام عقلية.

3- **الحدسيون**[5]: لقد اعتبر الحدسيون الحدس مصدرا للمعرفة، باعتباره الوسيلة الوحيدة التي بها يمكن ارتياد آفاق المعرفة الروحية، على خلاف العقل و الحس معا ، فكلاهما قاصران على النفاذ إلى حقيقة الحقيقة، و تبعا لذلك فإن مصدر المعرفة "ليس هو العقل الذي يستنبط ويستدل، وليست هي الحواس التي تدرك و تحس، و إنما هو الحدس الذي يقود إلى جوهر الحقيقة، و يكشف عن

([1]) جعفر السبحاني، **نظرية المعرفة، المدخل إلى العلم و الفلسفة و الإلهيات** ، ص 141.

([2]) يمثل هذا المذهب في الفلسفة الغربية على وجه الخصوص: جون لوك، باركلي، دافيد هيوم.

([3]) محمد محمد قاسم، **كارل بوبر، نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي**، د- ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1986م، ص 264.

([4]) يحي هويدي، **مقدمة في الفلسفة العامة**، ط9، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1989م، ص 144.

([5]) و أحسن من يمثله في الفلسفة الغربية: هنري برغسون.

الواقع بغير وساطة من عقل أو حواس"[1]، **خصوصا إذا تعلق الأمر بمجرى الحياة الباطنية و قضايا** الأخلاق و القيم التي يغلب عليها طابع الإ**ستمرارية، حينها لا يمكننا التعويل على العقل** في إدراك **حقيقتها؛** "**لأن العقل** لا يستطيع أن يقوم بعمله إلا إذا حلل الكلي إلى أجزائه و قسم مجرى الحياة المتصل إلى قطع و أجزاء منفصلة، لكن الحياة لا تدرك إلا ككل، و إدراكها على هذه الصورة من اختصاص الحدس وحده"[2].

و على هذا الأساس يمكن اعتبار هنري برغسون[3] أحسن ممثل لهذا المذهب، خصوصا لما أحدثه من نقلة نوعية في مصادر **المعرفة**، فليست آفاق **المعرفة الواسعة حكرا على العقل و الحس** فحسب، و إنما في **الحقيقة** ليس بوسعهما التدخل في مجالات هي من اختصاص الحدس، و هو القادر على فك أسرارها و معمياتها.

(1) **عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، ص 67.**

(2) يحي هويدي، **مقدمة في الفلسفة العامة، ص 151.**

(3) فيلسوف مثالي فرنسي، وممثل الحدسية: (*Intuitionism*)، المفهوم الأساس في فلسفته هو الديمومة الخالصة أي اللامادية، وهي أساس واصل لجميع الاشياء، ولا يمكن إحراز المعرفة بالديمومة إلا بالحدس، وتمثل فلسفة برجسون تعبيراً عن **اللاعقلانية، من كتبه الرئيسة:**(مقال في المعطيات المباشرة للشعور، 1889م)، **أنظر:**(**جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، 162).**

- ثالثا : مصادر نظرية المعرفة و مميزاتها بين النسقين الغربي و الإسلامي

1- مصادر نظرية المعرفة عند الغربيين و مميزاتها

- أ) : مصادرها

نسعى من خلال هذا المبحث إلى رصد أصول **نظرية المعرفة** الغربية ثم نتطرق إلى أهم مميزاتها:

أما بالنسبة لمصادر نظرية المعرفة الغربية، فيمكن اعتبار بداية التأريخ لها بصدور كتاب **جون لوك بعنوان:**(مقالة في الفهم البشري)، **الذي دشن** به عهدا جديدا في تاريخ الوعي الأوروبي، ليطوي بذلك صفحات الصراع التاريخي الدامي بين **الكنيسة** ممثلة في رجال الإكليروس و العلماء، حول المصادر الصحيحة الكفيلة بالوصول إلى **المعرفة**، "فلم يكن هناك من مصدر أفضل من التركيز على الخبرة الإنسانية و استخدام الحواس، **كأساس للمعرفة العلمية** الحقة، فاعتماد الحواس يحرر الناس و يعطيهم قيمتهم و الحس يقلل إلى أقصى حد من قيمة المصدر الديني"[1].

و استمر هذا المد التحرري في سعيه إلى تحرير **الحقيقة** من بين أحضان السلطة الدينية، التي **أنتجت فكرا دينيا سحبته على الدين**، إلى صياغة فكر لا ديني، انسحب هو الآخر على مختلف **قطاعات الحياة، باعتبار** "أن هناك حقيقة أصبحت من المسلمات في تاريخ الفكر الغربي ،و هي أن **الصراع بين العلم و الدين كان ضرورة** تاريخية لا محيد عنها، فهما ضدان لا يجتمعان و عدوان لا يتصالحان و كل واحد منهما يسعى إلى تدمير الآخر"[2]، الأمر الذي عمق الهوة بين **الدين والعلم**، فولد بذلك رغبة شديدة لقيام المنهج **الوضعي الذي يعد بديلا جديدا لمصادر المعرفة** و التي انحصرت في مصدرين اثنين هما:

- **اعتبار الحس المسلك الضامن للمعرفة، و ما رفض جون لوك** للأفكار الفطرية إلا رغبة منه في **إقصاء أي لون من ألوان الاعتقاد** الديني و سعيا منه لبناء النسق الوضعي **في المعرفة، القائم على التجربة المؤيدة بالمشاهدة و القياس الكمي.**

([1]) عبد الله محمد الأمين النعيم، و جمال الدين عبد العزيز شريف، **مصادر المعرفة الإسلامية**، ط2، سلسلة الكتب المنهجية 03، معهد إسلام المعرفة، جامعة الجزيرة، 2007م، ص 51.

([2]) محمد محمد أمزيان، **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية و المعيارية**، ص 24.

- علاوة على ذلك فقد اعتبر **العقل كذلك مصدرا من مصادر المعرفة عند الغربيين، و ما ذلك سوى صورة أخرى من صور الصراع حول مصادر المعرفة** التي تعسفت **الكنيسة** في امتلاكها، فساد **الاعتقاد** "بقدرة العقل **على فهم الكون و استيعابه** و إخضاعه لحاجة الإنسان أهم ميزة اختص بها هذا العصر [أي بداية القرن الثامن عشر و يطلق عليه **كذلك عصر العقل**] **حيث بدا المفكرون** يتجهون إلى نقد النظم **السياسية و الأخلاقية و الدينية** التي كانت سائدة، ويعملون على استبدالها وفق ما تفرضه المعايير العقلية وحدها"[1].

- ب) : مميزاتها

على أنه بحسب مصادر **المعرفة** التي ارتضاها الفكر الغربي، فقد أمكن تحديد أهم مميزاتها **فيما يلي:**

- **تداول مصدري الحس و العقل على زمام المعرفة الغربية، الأمر الذي يظهر معه جليا استبعاد مطلق الدين** أيا كان مصدره، و ما تابع ذلك من التمركز حول الحس و المشاهدة تارة والاستعانة **بالعقل تارة أخرى.**

- **استبدال الإنسان بالله، و ذلك** نظرا لقصور نظرية المعرفة الغربية عن الوصول إلى الإجابة عن الأسئلة النهائية المتعلقة بالإنسان و **الوجود و المعرفة**، لانغماسها في أطر المادة و اغترارها بمقولات **العقل.**

- **اعتبار نظرية الوجود مطابقة لنظرية المعرفة، و هذا كان من أهم المزالق الإ**بستمولوجية التي وقعت فيها نظرية المعرفة الغربية، **باعتبار أن نظرية الوجود** قد فهمت في إطار **نظرية المعرفة؛ "فالأسس المعرفية لنموذج الحداثيين** هي **إعادة تركيب و بناء المعرفة عقليا** وتجريبيا، و يفترض في ذلك أن **الإنسان ليس سوى كائن عاقل يعمل وفق مبادئ عقلية** مسبقة عند التعامل مع أية **معلومات معطاة أو معتقدات مكتسبة عن طريق الملاحظة"**[2].

([1]) المصدر السابق، ص 32.

([2]) أحمد داود أوغلو، **تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية و الغربية، ص ص 25- 26.**

و على هذا النحو سارت نظرية الأنطولوجيا الغربية صوب خدمة نظرية المعرفة، محددة بذلك طبيعتها و مجالها، لتحصرها في نطاق القراءة الأحادية، التي أفرزت سلبيات عميقة في الذات البشرية، منها:

- تكريس الإنفصام المنهجي بين المقررات التربوية و العلوم الكونية، عن طريق توهم الفارق الموضوعي بينهما.
- إبعاد العلوم الإنسانية و الاجتماعية عن الهداية الدينية، و إحلال الحق بالمنطق[1].

2- مصادر نظرية المعرفة عند المسلمين و مميزاتها

- أ) : مصادرها

تستمد نظرية المعرفة الإسلامية مصادرها من القرآن الكريم أساسا، و تنحصر على وجه التحديد في ثلاثة مصادر هي: الفطرة، الكون و الوحي.

أ . 1- الفطرة: الفطرة في اللغة هي"الخلقة التي يكون عليها كل موجود أول خلقه، و الطبيعة السليمة التي لم تشب بعيب"[2]، و أما معناها في اصطلاح الفلاسفة، هي كل "ما ينتمي إلى طبيعة كائن ما ، ناتجا عنده عما أحسه أو أدركه أو فعله منذ نشأته، و هي بهذا المعنى تقابل المكتسب"[3]. لهذا فالفطرة هي جملة المعارف الفطرية التي غرسها الله تعالى في ذوات البشر من بني آدم، ليحصل لهم بذلك الاستعداد إلى التفرقة بين الحق و الباطل، إلا أنها في الحقيقة ليست بذلك بأي حال من الاحوال تشبه الضرورات العقلية التي زعم بها المذهب العقلي في الغرب[4]، و تبعا لذلك فالفطرة تمثل أول مصادر المعرفة بالنسبة إلى الإنسان، و مستدل ذلك قوله تعالى: ﴿ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ ءَايَٰتٞ

---

(1) عبد الله الخطيب، الجمع بين قراءتي الوحي و الكون للخروج بالعلوم الإنسانية و الاجتماعية من مأزق المنهجية الغربية، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل، العدد 01، المجلد 04، 2003م، ص 27 و ما بعدها.

(2) أنظر: المعجم الوسيط، ص 694.

(3) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية، ص 328.

(4) عثمان علي حسن، مصادر الاستدلال على مسائل الاعتقاد، ط1، دار الوطن للنشر، الرياض، 1991م، ص 95.

لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِيٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾[1] وقوله أيضا:﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ ﴾[2].

و لما كانت الفطرة تمثل "**استعدادا** أنشئي في النوع البشري يهيئه للقيام بوظيفته الحياتية التي تتحقق في دوافع المعاش و الأمن و التناسل و تعمير الأرض، و بوظيفته **الوجودية** التي يتطلع فيها إلى أسرار خلقه و مقاصد وجوده و تلبية خالقه"[3]، **فالإنسان على هذا الحال ينبغي عليه استثمار هذا المصدر المهم** من المصادر التي تمثل بالنسبة إليه عونا إلهيا أسداه إليه حينما هيئه أول مرة بالعلم، **و** الدال على ذلك قوله تعالى: ﴿ **وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾** ﴾[4]. **و على هذا النحو** فلا يمكن إهمال الفطرة **باعتبارها أساس المصادر المعرفية** التي يتطلع لها الإنسان إلى اكتشاف السنن و معرفة الآفاق، تحقيقا **لمهمة الاستخلاف**[5].

و في معرض تفسير قوله تعالى:﴿ **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ شَهِدْنَآۛ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾** ﴾[6]، يقول سيد قطب :" تعرض هذه الآية قضية التوحيد من زاوية جديدة عميقة، تعرضها من زاوية الفطرة التي فطر الله عليها البشر، و أخذ بها عليهم الميثاق في **ذات أنفسهم، و** ذات تكوينهم، و هم بعد في عالم الذر(...) إن التوحيد ميثاق معقود بين فطرة

([1]) سورة الذاريات، الآيتان: 20- 21.

([2]) سورة فصلت، الآية: 53.

([3]) أحمد عروة، **العلم و الدين، مناهج و مفاهيم**، ط1، دار الفكر، دمشق، 1987م، ص 39.

([4]) سورة البقرة، الآية: 31.

([5]) انظر في ذلك: كمال جحيش، **معرفة الآفاق و الأنفس و أثرها في تحقيق الاستخلاف**، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العقيدة و مقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2006/2005م، و انظر كذلك:

- عبد الحليم عويس، **أزمة الذات المسلمة و ضياع الإحساس بالسنن الكونية**، مجلة حراء، السنة 05، العدد 19، أبريل/يونيو2010م، ص 53.

- صبري محمد خليل و آخرون، **الأبعاد المعرفية للإستخلاف**، ط1، مركز التنوير المعرفي، 2006م، ص03 .

([6]) سورة الأعراف، الآية : 172.

البشر و خالق البشر مند كينونتهم الأولى(...) إنها قضية الفطرة و العقيدة يعرضها السياق القرءاني في صورة مشهد فريد، مشهد الذرية المكنونة في عالم الغيب السحيق، المستكنة في ظهور بني آدم قبل أن تظهر إلى العالم المشهود"[1].

أ .2- الوحي: يمثل الوحي الإلهي، مصدرا من مصادر **المعرفة**، يخص به الله تعالى الأنبياء والرسل، **و نظرا لخصوصية هذا المصدر، فهو يهيمن على بقية المصادر الأخرى؛ فهو "المكمل لتطلعات الفطرة،** يضعها في منهاجها **الوجودي**، و في أبعادها **الحياتية و الأخلاقية** والدينية، و يمتد دوره إلى أنباء الغيب، و هي وجود الله تعالى و وحدانيته، و اليوم الآخر، و إلى العبادات التي تصل الإنسان بالخالق، و إلى المقاييس الأخلاقية في السلوك و المعاملات طبقا للوظيفة التي خلق من أجلها"[2]، **فهو بذلك يأخذ** بتلابيب الفطرة لارتياد آفاق الحياة والكون، متسلسلا في مراتب **الوجود تحقيقا لمبدأ التوحيد الذي يسري** في أوصال الحياة ويتعداها.

و على الجملة فإن الوحي لما كان مصدرا للمعرفة في المنظومة المعرفية الإسلامية فهو:

- يقدم لنا حقيقة الحياة و الآخرة، و يسعفنا في إدراك **اليقين، و ما يستتبع ذلك من وضع** الإجابات القطعية عن الأسئلة النهائية المتعلقة **بالوجود و المعرفة**، الأمر الذي يؤدي بها إلى التكامل ضمن نسق توحيدي، الذي يسعف الإنسان في بحثه عن **الحقيقة** التي بدت باهتة من منظور **المصادر المعرفية** الأخرى التي أقصت الوحي.
- **يعرف الإنسان** بحقيقة ذاته، و بما أنيط به من مهام وجودية، تتحقق بفعل الاستخلاف.
- يهديه إلى إدراك **الحقيقة** الشاملة التي تحدد مقاصد وجوده، و صيرورته الحضارية عن طريق إخباره بأصله و تكريمه و بعده القيمي.

أ .3- الكون: لقد عج القرآن الكريم بآيات كثيرة تدعو إلى **التأمل و التدبر** في آفاق هذا الكون، لاستثمار سننه و فك مغاليقه بما يعود على الإنسان بالخير و النفع ، و **إذ يقوم الإنسان**، بهذا المسعى مسترشدا بهذا المصدر **المهم، فإنه** بذلك سيحوز تلك النظرة الكونية المعرفية التي تضمنها القرآن الكريم، **و حث على استخلاصها عن** طريق النظر في سنن الآفاق و الأنفس، نظرة معرفية، تسعف الإنسان في الوصول إلى معرفة خالقه، و هي أعظم نعمة.

([1]) **سيد قطب، في ظلال القرءان، ط5**، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1980م، مج3، ص 1392 **و ما بعدها.**

([2]) أحمد عروة، **العلم و الدين، مناهج و مفاهيم، ص 40.**

و لقد انطلق القرآن الكريم من الفطرة لتحقيق هذه الغاية في قوله تعالى:﴿ سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ أَوَلَمۡ يَكۡفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ ﴾[1] ؛ لأن الفطرة تتوق إلى **المعرفة**، لمعرفة مجاهل الكون و معمياته، و لن يتحقق لها ذلك إلا بنور الوحي، الذي يضيء دجى دروبها و مسالكها.

و على ضوء ذلك تصبح العلاقة بين الإنسان و الكون علاقة ودٍّ و انسجام و ليست علاقة عداوة وانفصام، لأن الكون مفطور على التسبيح، ومنه قوله تعالى:﴿ فَأَوۡحَىٰٓ إِلَيۡهِمۡ أَن سَبِّحُواْ ﴾[2]، و قوله تعالى أيضا : ﴿ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ﴿٤٤﴾ ﴾[3].

إنه يمكن اعتبار الكون مصدرا مهما من المصادر المعرفية التي لا غنى للإنسان عنها، و ذلك "من خلال التدبر و التفهم لتجليات القدرة الإلهية البارزة في نشاط الظواهر، و حركاتها و وجودها و تفاعلاتها و السنن و القوانين التي تحكمها، و كلها صنع الله الذي أتقن كل شيء، [و من ثمة] الانطلاق نحو حفظ الأمانة، و القيام بمهمة الخلافة، و استعمال قوانين التسخير لتحقيق حالة "الشهود الحضاري" و "إخراج الأمة الوسط" و "بناء الأمة الخيرة""[4].

و لما كان الكون أيضا مصدرا للمعرفة، فهو يتيح للإنسان، أن ينظر بعقله في آثار الفعل الإلهي، ثم استثمار ذلك النظر العقلي معرفيا، قال تعالى: ﴿ قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ بَدَأَ ٱلۡخَلۡقَ ﴾[5].

([1]) سورة فصلت، الآية: 53.

([2]) سورة مريم، الآية: 11.

([3]) سورة الإسراء، الآية: 44.

([4]) طه جابر العلواني، **نحو منهجية معرفية قرآنية، محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة**، ط1، دار الفكر، دمشق، 1430هـ/2009م، ص 38.

([5]) سورة العنكبوت، الآية: 20.

- ب) : مميزاتها

بالنظر إلى مصادر **المعرفة** الإسلامية، نخلص إلى أنها تتميز بالمميزات الآتية:

- **نسبية العلم** الإنساني، لأنه ليس من جنس **العلم** الرباني، و تبعا لذلك تشكل محورية الله جوهر **المنظومة المعرفية الإسلامية.**
- تصبو جميع مصادر **نظرية المعرفة** الإسلامية إلى بلوغ **الحقيقة الواحدة، و بذلك فليس بين هذه** المصادر أي تناقض في الرؤى، لأن الناظم التوحيدي يسري في سائر جوانبها.
- **تكامل نظرية المعرفة و نظرية الوجود** إلى حد التماهي، و ذلك لأن منطلقهما يصدر من ناظم واحد و هو التوحيد، و يسعى لتحقيق هذا التكامل القرآن الكريم بوصفه مهيمنا عليهما.

و على الجملة فإن هذه ا ميزات التي تنفرد بها مصادر **المعرفة** الإسلامية تجعل منها الأنموذج **الأجدر بالاتباع، و** المنهج البديل في سبيل إصلاح آلام الحضارة الإنسانية، و ذلك لامتلاكها لهذه **الرؤية الشاملة، "أو ما يدعى** "رؤية العالم" "*World view*"؛ لأنها هي التي تحدد فهم الإنسان **فردا و أمة** و جنسا لذواتهم **و** لمعنى وجودهم، **و للغاية من هذا الوجود، وعلاقاته بالذات** و بالآخر، و بالعالم و بالكون في كل أبعاد هذا **الوجود**، و مآل هذا **الوجود**، فإن هذه الرؤية هي الجذور و التربة و المنبع الذي يمثل القوة الدافعة العقدية التي تحدد طبيعة القوة الوجدانية المحركة للإنسان و للمجتمع"[1].

- رابعا : مفهوم إسلامية المعرفة

ينبغي من البداية التذكير بأن ليس ثمة اتفاق بين رواد مشروع **إسلامية المعرفة، على تعريف** واحد يجمع في جنباته شتى محاور المفهوم، و في اعتقادنا أن هذا الاختلاف في وضع مفهوم **إسلامية المعرفة** إنما يعود إلى تشعب الرؤى حول طبيعة المشروع ذاته، و على هذا الحال فليس ثمة تعريف واحد يمكن الاطمئنان إليه، و مع هذا فإن جملة التعريفات التي سنعرضها في هذا الشأن تهدف إلى مقصد واحد، و إن اختلفت الإطلاقات التي تستهدفها.

و بناء على ذلك فهي :" "إسلامية المعرفة" أو "التأصيل الإسلامي للعلوم و المعارف" أو توجيه العلوم وجهة إسلامية" أو "إسلام المعرفة" أو النظام المعرفي الإسلامي" **أو "علم العلوم**

([1]) **عبد الحميد ابو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرءانية، المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني،ط1،دار السلام للطباعة و النشر** و التوزيع و الترجمة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية،2009م، ص20.

و المعارف"[1]، و هي كذلك عند بعضهم "إسلامية المعرفة أو المنهج التوحيدي للمعرفة" أو "إسلامية العلوم الاجتماعية و الإنسانية" أو "توجيه العلوم وجهة إسلامية" أو التأصيل الإسلامي للعلوم"[2] فهذه المصطلحات، و تلك الإطلاقات على اختلاف منطلقاتها، فهي في الحقيقة تمثل "تعبيرا عن قضية أساسية واحدة، و هي :"البديل الفكري و المعرفي و الثقافي ثم الحضاري" الذي يمكن للإسلام أن يقدمه لعالم اليوم، بما في ذلك عالم المسلمين"[3].

ه مصطلحات و إن تبدو متباينة في ظاهرها إلا أنها تنتمي إلى حقل دلالي واحد، "ولكن اختيار أي منها قد لا يكون بالضرورة قرارا معرفيا منهجيا، بقدر ما يكون رغبة في استبعاد الدلالات و الظلال، التي ربما توحي بها المصطلحات الأخرى"[4]

و من التعاريف التي نستهل بها مفهوم إسلامية المعرفة، التعريف الذي وضعه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بقوله:"و المعرفة الإسلامية او إسلامية المعرفة، تعني منهجية إسلامية قويمة شاملة، تلتزم توجيه الوحي و لا تعطل دور العقل، بل تتمثل مقاصد الوحي و قيمه و غاياته و تدرس و تدرك و تتمثل موضوع اهتمام الوحي و إرشاده و هو الفرد و المجتمع الإنساني، و البناء و الإعمار الحضاري، و ما أودع الله في هذه الكائنات و العلاقات من فطرة وطبع، و كيف توجه تلك الطبائع و تتفاعل، وكيف تطوع و تستخدم" [5].

و رغم ثراء المشروع بمختلف المصطلحات و الإطلاقات التي تعبر عن روحه و رسالته، إلا أنه يمكن اعتبار مصطلح "إسلامية المعرفة" هو أول المصطلحات ظهورا، و ذلك تزامنا مع انعقاد الندوة العالمية الأولى للفكر الإسلامي في لوجانو بسويسرا عام 1397هـ/1977م، حيث توجت الندوة بالدعوة إلى إنشاء "المعهد العالمي للفكر الإسلامي"، و تم الاتفاق على مصطلح "إسلامية

([1]) **كلمة تحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 01، العدد 02، خريف 1995م، ص 05.

([2]) **فتحي حسن ملكاوي، و د.** محمد عبد الكريم أبوسل، **بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات**، تنظيم جمعية الدراسات و البحوث الإسلامية، و المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، 16-19 ربيع أول 1415هـ - 23-26 آب 1994م، رجب 1416هـ- تشرين ثاني، 1995م، تقديم: طه جابر العلواني، ص 16.

([3]) **كلمة التحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 01، العدد 02، الصفحة نفسها.

([4]) **كلمة التحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 14، العدد 53،صيف 1429هـ/2008م، ص06.

([5]) **الوجيز في إسلامية المعرفة، كتاب المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة 03، ط1، المعهد العالمي للفكر** الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1408هـ/1987م، ص 78.

المعرفة"، ثم أسفرت سلسلة اللقاءات التي عقدها المعهد، عن ترسيم المصطلح تحت "خطة عمل" نشرت فيما بعد في كتيب باللغة الإنجليزية، بعنوان: "أسلمة المعرفة *Islamisation of knowledge*"، حرره بالإنجليزية المرحوم **إسماعيل راجي الفاروقي**.

و مع ذلك فقد تعددت اللقاءات و النقاشات بين رواد المشروع، و المهتمين بالقضية من تلف الدول العربية و الإسلامية، و معها ظهرت مصطلحات كثيرة، عبر بها أصحابها عن مختلف رؤاهم لطبيعة المشروع.

و مما تجدر الإشارة إليه أن عدم الاستقرار على مصطلح واحد يشير إلى مضمون المشروع و وجهته المعرفية، إنما يعود كذلك حسب رأي البعض، إلى أن المصطلح الذي يناسب المشروع لا يزال محل معاناة وجهد كبيرين، و السبب يعود إلى أن المشروع نفسه لا يزال في مرحلة ولادة عسيرة، خصوصا فيما يتعلق بتصوراته و مبادئه المعرفية، التي هي نفسها محل نقاش واسع، أضف إلى ذلك أن عدم الاتفاق بين رواد المشروع و المشاركين فيه على وضوح الرؤية المنهجية، زاد في اتساع دلالات المفهوم و تشعبت مضامينه، بحيث يعسر على الباحث حصرها في خضم الكتابات المستفيضة في هذا الشأن[1].

إلا أنه مع ذلك يمكن استعراض أهم الرؤى التي تصب في مفهوم **إسلامية المعرفة** ، فهي بحسب رأي **إسماعيل راجي الفاروقي** "إعادة صياغة كل ميراث البشرية العملي من جديد من منطلق إسلامي، إن التصور الإسلامي لن يوجد حقيقة ما لم يكن تصورا لشيء ما، للحياة و الحقيقة والكون"[2]؛ أي محاولة إعادة صياغة تراث المعرفة الإنسانية برمته وفق الرؤية الإسلامية، رؤية تقوم على روح الإسلام، لتفسير الحياة والواقع و الكون.

أما عند محمد أبي القاسم حاج حمد فإن "أسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري و الإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة و إعادة توظيف هذه العلوم ضمن نظام منهجي ديني غير وضعي، و هي تعني فيما تعنيه أسلمة العلم التطبيقي و القواعد العلمية أيضا، و ذلك بفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية و قوانين الوجود التي ركبت على

([1]) لؤي الصافي، **إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 01، العدد 03، رمضان 1416هـ/ جانفي 1996م، ص 40.

([2]) إسماعيل راجي الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، ترجمة: **فؤاد عودة**، عبد الوارث سعيد، مجلة المسلم المعاصر، العدد 08، بيروت، لبنان، أكتوبر 1982م، ص 10.

أساسها القيم الدينية نفسها، و لذلك تتم أسلمة الإحالات الفلسفية للنظريات العلمية، بحيث تنفي عنها البعد الوضعي، و تعيد صياغتها ضمن بعدها الكوني الذي يتضمن الغائية الإلهية في الوجود والحركة"[1]، فمراد أبي القاسم حاج حمد من تعريفه هذا لإسلامية المعرفة هو تخليص المعرفة الإسلامية علق بها من الإحالات الفلسفية، التي يعج بها العلم التطبيقي، فيقع بينه و بين القيم الدينية التناقض.

على أن طه جابر العلواني، يرى أنها "بناء لنظرية المعرفة التوحيدية التي تؤمن بأن للكون خالقا واحدا أحدا ، ليس كمثله شيء، و لم يحل في شيء و هو خالق كل شيء و هو على كل شيء وكيل (...) و جعل الوحي مصدرا إنشائيا أساسيا لمعرفته و الوجود مصدرا موازيا، بقراءتهما في إطار التوحيد الخالص، تتكون المعرفة السليمة الرشيدة الهادفة، معرفة التوحيد و الاستخلاف و الأمانة و العمران و الشهود الحضاري"[2]، و إن كانت نظرية الجمع بين القراءتين تعود لمحمد أبي القاسم حاج حمد بتصريح العلواني نفسه[3].

الملاحظ على هذا التعريف الذي أعطاه طه جابر العلواني، إضفاء لبعد هام من أبعاد إسلامية المعرفة، و هو البعد التوحيدي، فلا سبيل إلى إنفاق الوقت و إجهاد العقول ما لم تغترف المعرفة الإسلامية المنشودة من معين التوحيد، الذي يضفي عليها طابعا معرفيا، يميزها بذلك عن سائر النظم المعرفية الأخرى.

و يعرفها عماد الدين خليل بأنها "ممارسة النشاط المعرفي كشفا و تركيبا و توصيلا و نشرا، من زاوية التصور الإسلامي للكون و الحياة"[4]؛ أي ربطها بالنظرية الإسلامية، التي لا ترى أي خلاف بين النشاط المعرفي البشري، و الدور الإيجابي للكون و الحياة.

أما المفكر المصري محمد عمارة، فيرى أن إسلامية المعرفة، "هي المذهب القائل بوجود علاقة بين الإسلام و بين المعارف الإنسانية، و الرافض لجعل الواقع والوجود وحده المصدر الوحيد

([1]) محمد أبو القاسم حاج محمد، **منهجية القرءان المعرفية**، ص 30.

([2]) طه جابر العلواني، **إسلامية المعرفة بين الأمس و اليوم**، سلسلة إسلامية المعرفة 21، ط1 ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1417هـ/1996م، ص 12.

([3]) طه جابر العلواني، **الجمع بين القراءتين، قراءة الوحي و قراءة الكون**، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1427هـ/ 2006م، ص 29 .

([4]) عماد الدين خليل، **مدخل إلى إسلامية المعرفة**، ط1، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، 2006م، ص 09 .

للعلم الإنساني و **المعرفة الإنسانية**"[1]، **باعتبار الفلسفات الوضعية** قد أغفلت ربط **الدين بالعلم، فكرست بذلك القطيعة المعرفية بينهما، فغدت بذلك المعرفة المنتجة قاصرة معرفيا عن الإجابة عن** الأسئلة النهائية التي يطمح الإنسان و علمه الإنساني لبلوغ إجابة مقنعة عنها، لأجل ذلك مثلت **إسلامية المعرفة "العلاقة بين الإسلام و بين المعرفة؛ أي بين " كتاب الوحي"** - القرآن الكريم و بيانه النبوي - **و بين "كتاب الوجود" و معارف الإنسان"**[2].

بينما **يذهب عرفان عبد الحميد فتاح** إلى أن الأسلمة *Islamisation* **هي "عنوان المنهج** الفكري في التثاقف الحضاري، ذي بعدين أو معنيين متضايفين:

الأول منهما: و يراد به جهد الفكر الإسلامي المعاصر و سعيه الحثيث من أجل هضم جميع ما أنجزه الفكر الغربي و تمثله في بعديه: الحضاري المادي و الثقافي المعنوي.

أما الثاني: **ففيه التنبيه على وجوب تأمين تحرير تلك المنجزات ضمن مفاهيم فلسفية، لا دينية** و إلحادية، و ذلك بإعادة تفسيرها و ربطها بإطار قيمي إسلامي، موصول و متصل بالهدي الإلهي، الذي بلغ كماله و ختامه بالإسلام"[3]، فمن أهم الدلالات التي ينطوي عليها مفهوم **عرفان عبد الحميد فتاح** للأسلمة هي تمييزه عن **دلالات التغريبية** *westernization* الرامية إلى هضم الغرب بشتى أبعاده الثقافية و الفلسفية و الحضارية.

و رغم الاعتراضات القوية التي لقيها مصطلح **إسلامية المعرفة"** *Islamisation of knowledge*" في مهده، إلا أن هناك من عمل على إجلاء حقيقته؛ **فمن الذين** اعترضوا على **المصطلح** و اعتبروه دخيلا على **الساحة الثقافية الإسلامية، هشام صالح، حيث يقول: "... ثم** اضطررت إلى اشتقاق مصطلح الأسلمة في اللغة العربية، كمقابل للمصطلح الفرنسي (*islamisation*)، كأن نقول تمت أسلمة المجتمع التونسي مثلا في القرن الأول للهجرة، و كذلك الأمر فيما يخص مصطلح **التثريث كمقابل لـ:** (*tradition*) (...) **والواقع انه لا احد يستطيع ان** يضمن نجاح المصطلح في أثناء عملية اشتقاقه أو طرحه على الجمهور للمرة الأولى"[4]، **فوجه**

---

(1) محمد عمارة، **إسلامية المعرفة، ماذا تعني؟**، ط1، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، 2007م، ص 10.

(2) **المصدر نفسه، الصفحة نفسها.**

(3) **عرفان عبد الحميد فتاح، إسلامية المعرفة و منهجية التثاقف الحضاري مع الغرب، ص 09.**

(4) هشام صالح، **الترجمة و العلوم الإنسانية، ضمن:** (محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، ط2، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1995م، ص 11).

الاعتراض إنما يعود إلى أن مصطلح **إسلامية المعرفة** ليس نابعا من البيئة الثقافية الإسلامية، بقدر ما **هو** ترديد لصدى مصطلحات غربية أخرى،**و قياسها عليها، من قبيل:** "الرأسمالية *Capitalism*)، **و** (**الاشتراكية** *Socialism*)، وغيرها، مع ما يتبع المصطلح حال نقله من روح البيئة الثقافية التي نبت فيها.

و مع ذلك، فإن **المقصود من "إسلامية المعرفة"، هو "تلك العملية الفكرية المنهجية** التي **صاحبت العقل المسلم** منذ أدرك **مدلولات** (**اقرأ باسم ربك**) **و** (**اقرأ و ربك الأكرم**) و التي تكاد **تكون عملية** فطرية **تلقائية تسعى لأن تحقق الاتساق** و الانسجام و التوافق بين الإسلام كعقيدة و نظام معرفي و بين العلوم و المعارف الكونية و الإنسانية"[1].

و في تقديرنا فإن هذا الاعتراض، من قبل هؤلاء و غيرهم، هو الذي يقف وراء هذا السيل من المصطلحات و العبارات التي تسمَّى بها هذا المشروع، فأصحابه "لم يحاولوا تقديم تعريف (**جامع مانع**) كما يقال، بل أعطوا نوعا من الرسم يقربها [**إسلامية المعرفة**] إلى الأذهان من خلال تصورهم لها، **او لاولويات العمل فيها**"[2]، **هذا من جهة، و لأن رواد هذا المشروع**، لما اطلعوا على ثقافات الغرب و أدركوا نظامه المعرفي أرادوا أن ينحتوا مصطلحا يعبرون به عن النظام الإسلامي المعرفي، و ذلك من باب المحاكاة الثقافية، من جهة أخرى.

أضف إلى ذلك أن **إسلامية المعرفة هي** "شعار جديد لمضمون قديم (...) **فهي مهمة فكرية** و رسالة ثقافية عرفتها حضارتنا منذ ظهور الإسلام و أول كتاب عرض لهذه القضية هو القرآن الكريم، فشعار **إسلامية المعرفة يوحي بالموقف** القائل بقيام **علاقة بين الإسلام و بين المعارف** الإنسانية، كبديل إسلامي في **المعرفة** للنموذج المادي في **المعرفة الذي كان سائدا قبل وعند ظهور الإسلام**"[3]، **و تبعا لذلك فمن الطبيعي أن يتحرك العقل** المسلم إلى إرجاع **المعرفة** إلى مسارها **الطبيعي، و بما يضمن بعد ذلك التوازن و الانسجام لإسلامية** البنية المعرفية[4].

([1]) نصر محمد عارف، **حول دلالات مفهوم إسلامية المعرفة**، مجلة الفكر الإسلامي، **المعهد** العالمي **للفكر الإسلامي**، السنة04، العدد 15، صفر 1415هـ/ جويلية 1994م، ص 15.

([2]) طه جابر العلواني، **إسلامية المعرفة بين الأمس و اليوم** ، ص 11.

([3]) محمد عمارة، **إسلامية المعرفة البديل الفكري للمعرفة المادية**،مجلة المسلم المعاصر،السنة 16،العدد63،فبراير1992م،ص 05.

([4]) **نصر** محمد عارف، **حول دلالات مفهوم إسلامية المعرفة**، الصفحة نفسها.

إن دلالات مفهوم إسلامية المعرفة، على نحو ما سبق، تفيد ضرورة الانقياد بناظم معرفي ونسق منهجي توحيدي، و ذلك بربط العلوم بعضها ببعض، بما يتحقق بواسطتها التكامل المعرفي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني

الفكرة والمقاربات التأسيسية للمشروع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- المبحث الثاني:

الفكرة والمقاربات التأسيسية للمشروع

- أولا: مسار الفكرة

يمكن اعتبار فكرة إسلامية المعرفة مرت بمرحلتين:

أ)- المرحلة الأولى:

فقد اعترف رواد المشروع أن **إسلامية المعرفة** هي شعار جديد لمضمون قديم، لهذا فقد أرجعها بعضهم إلى النبي إبراهيم - **عليه السلام**- "الذي وصل إلى معرفة الخالق بملاحظة الخلق: **فقد بدأ طريقه للحصول على المعرفة** الأولى أو **المعرفة** الأساس في البحث في أهم الكائنات التي كان **العقل** الإنساني الإحيائي يتأثر بها و يتجه إلى تأليهها كالكواكب البازغة التي ربط بين أفولها و عدم صلاحيتها للألوهية بنقصانها الذي يمثل دليلا واضحا على اعتمادها على غيرها و حاجتها إلى **مدبر من خارجها**"[1]، **لان جدة الشعار لا تقتضي بالضرورة جدة المضمون، إنما إعادة بعثه بما يناسب روح العصر و تحدياته**[2]، **و على هذا الأساس فالمشروع شديد الصلة بالإسلام، خصوصا بما يتعلق** بجانبه الفكري، لهذا **ففكرة إسلامية المعرفة فكرة مبكرة، بدأت مع "تلك العملية الفكرية المنهجية** التي صاحبت **العقل المسلم منذ أن أدرك مدلولات** (اقرأ باسم ربك)" [3]، **باعتبارها أول آية نزلت** في القرآن الكريم، التي تحث على طلب الحكمة و اتباع الهدي القرآني الذي عمل على إعادة **تشكيل المعرفة الإنسانية من جديد، وفقا لنظرية المعرفة القرآنية**، مثال ذلك ما نجده في الرد القرآني **على** "الذين لا يرون للمعرفة سبيلا غير الحواس، و لا لمصادرها مصدرا غير الواقع المحسوس"[4]، في قوله تعالى : ﴿ **أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا** ﴾

([1]) طه جابر العلواني، **ابن تيمية و إسلامية المعرفة**، ط2، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة 13، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1415هـ/1995م، ص ص 55- 56.

([2]) و ما اعتبار ابن تيمية ممثلا لإسلامية المعرفة قديما على سبيل المثال إلا دليلا على ذلك، و على هذا فليس موضوعهم مستحدثا، و لا منهجهم مستجدا .

([3]) نصر محمد عارف، **حول دلالات مفهوم إسلامية المعرفة**، الصفحة نفسها.

([4]) محمد عمارة، **إسلامية المعرفة، ماذا تعني؟**، ص 38.

﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾[1]، و على هذا الأساس فالقرآن الكريم يعد بهذه الصورة **مستبطنا لفكرة إسلامية المعرفة ابتداء، و مفصحا عنها بأشكال** عدة، و ذلك في معرض رده على الدهريين و المشركين و دحض نظرياتهم في **المعرفة**، التي قوامها **الاعتداد بالمحسوس**، و الاقتصار على الظاهر من الحياة الدنيا.

ب)- المرحلة الثانية:

ينبغي التنويه بتلك الجهود التي انصبت في عمق **إسلامية المعرفة**، حتى و إن لم تتخذها شعارا لها، كجهود **محمد إقبال** في إعادة إصلاح الفكر الإسلامي، الذي كان يخشى **"أن المظهر الخارجي** البراق للثقافة الأوروبية قد يشل تقدمنا، فنعجز عن بلوغ كنهها و حقيقتها **(...) و لا بد أن** يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي"[2]، **و كذلك إسهامات المفكر مالك بن نبي** الذي اعتنى بالحفر المعرفي في مشكلة **التخلف** التي يعاني منها العرب والمسلمون، و بالتالي البحث في الشروط الضرورية لتحقيق نهضة حضارية متوازنة، فضلا عن إسهامه في الرد على الحداثة الغربية في **كتابه :(الظاهرة القرءانية)** ، اضف إلى ذلك جهود الشيخ **محمد عبد الله دراز** في كتابه: (دستور الأخلاق في القرآن)، **و جهود محمد باقر الصدر** في نقده للأسس الفكرية التي تقوم عليها **الحضارة الغربية؛ إذ بين أن ما** " تحتويه هذه الحضارة مقابل ما تحتويه الحضارة الإسلامية من عناصر القوة التي تجعلها قادرة على إعطاء رؤية كونية حقيقية للعالم و للحياة"[3].

و يعد محمد المبارك كذلك واحدا من الذين شغلتهم هموم الفكر الإسلامي، فكان يرنو إلى إصلاحه ما استطاع، فبرأيه أن "الصياغات التي تحاول الاعتماد على الكتاب و السنة في العصر الحديث، لا تخلو من التأثر بإحدى النزعتين أو التيارين: تيار التقليد السائد في القرون الأخيرة أو **تيار** الفكر الغربي **سواء** أكان ذلك في **المضمون الفكري أو الطريقة والمنهج**"[4]، و لهذا فهو يقوم **بصياغة** الفكر الإسلامي من جديد على هدي الكتاب و السنة.

---

(1) سورة الحج، الآية: 46.

(2) محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ص 15 و ما بعدها .

(3) عقيل صادق زعلان الأسدي، **نقد الفلسفة المعاصرة عند السيد محمد باقر الصدر**، دراسة تحليلية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، جامعة الكوفة، 2007م، ص 22.

(4) محمد المبارك، **نظام الإسلامي العقائدي في العصر الحديث**، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار البعث، قسنطينة، د - س، ص 32.

كما لا يفوتنا في هذا الصدد، التنويه بجهود الإمام **بديع الزمان سعيد النورسي** (1960/1873)، الذي عبر **عن روح إسلامية المعرفة بقوله: "ضياء القلب هو العلوم الدينية، و نور العقل هو العلوم الحديثة، فبامتزاجهما تتجلى الحقيقة**، فتتربى همة الطالب، و تعلو بكلا الجناحين، و بافتراقهما يتولد التعصب في الأولى، و الحيل و الشبهات في الثانية"[1]، **إذا لا سبيل** إلى **الحقيقة من دون الجمع بين الدين و العلم.**

مع هذا، يمكن اعتبار هؤلاء و غيرهم، قد مهدوا الطريق لظهور مشروع **إسلامية المعرفة** في صورته الواضحة، بل إن رواد هذا المشروع، يعلنون أنهم امتداد لهذه الجهود، و لو أنهم أيضا يزعمون أن تفاعلهم مع سؤال النهضة هذه المرة كان أكثر نضجا عن سابقهم؛ **ذلك السؤال "الذي** لم يربط **بين العقيدة و الرؤية و البناء الفكري"**[2]، **فضلا على** عدم تمكنهم من استكناه عمق الأزمة، **و بقائهم** عند مداخلها، مع أن السبب الأهم في تعثر حركات الإصلاح هو "أن محاولات الإصلاح و التجديد و التغيير التي سلكتها الأمة خلال الفترة المشار إليها **[رواد النهضة الحديثة] قد عالجت** أمورا وفاتتها أمور، و أن التجديد و الإصلاح لم يأخذا مداهما الشامل ليحيطا بأسباب الأزمة المختلفة، و يهيئا الأمة للخروج التام منها **(...) أما جذورها [الأزمة] و منابعها فلم تأخذ حظها** من البحث و الدراسة ثم المعالجة، و ذلك لا يعيب تلك المحاولات **و لا يقلل من شأن ما قدمته** للأمة من خدمات و مكاسب، و في مقدمتها المحافظة على هوية الأمة وانتمائها"[3].

و تأسيسا على ذلك، فقد ظهرت فكرة مشروع إسلامية المعرفة على إثر دعوات الإصلاح المنهجي للعلوم الاجتماعية و الإنسانية و الطبيعية، و إعادة صياغتها من **وجهة نظر إسلامية، باعتبارها** "المهمة الشاقة التي تواجه المفكرين و القادة المسلمين التي تتمثل بإعادة صياغة تراث **المعرفة الإنسانية برمته وفقا لوجهة النظر الإسلامية"**[4]، **و على ذلك فإن هذا المشروع قد اتسم** بطابعه المنهجي المعرفي.

---

(1) بديع الزمان سعيد النورسي، **صيقل الإسلام، سلسلة كليات رسائل النور 08**، ترجمة:إحسان قاسم الصالحي، ط3، شركة سوزلر للنشر، القاهرة، 2002م، ص 428.

(2) طه جابر العلواني، **لماذا إسلامية المعرفة ؟**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 01، **العدد 01**، 1995م، ص 11.

(3) **المصدر نفسه، الصفحة نفسها.**

(4) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة، المبادئ العامة– خطة العمل – الإنجازات، ص 54.**

و عليه فيمكن القول إن هذه المرحلة الثانية، التي ظهر معها مشروع إسلامية المعرفة، باعتباره المشروع الفكري البديل، تمثل مرحلة حاسمة لإصلاح مناهج الفكر الإسلامي، ولكن هذه المرة بالتطرق إلى قضية بالغة الخطورة، في محاولة "للقضاء على حالة هجر المسلمين للقرآن الكريم، و إيجاد وعي لدى الأمة المسلمة بخصائصه المنهجية و المعرفية، لتتعلم كيف تقرؤه على مستوى عصرها، كيف تجمع بين قراءته و قراءة الكون لتحافظ على نفسها و كيانها من عمليات التذويب التي تمارسها المركزية الغربية، و هي التي تحاول أن تعيد تفصيل و بناء العالم من جديد على مستوى رؤيتها"[1].

و تعود بذرة هذا المشروع إلى تأسيس جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين، من قبل مجموعة من أبناء العالم الإسلامي الذين تنقلوا إلى أوروبا و أمريكا الشمالية للدراسة، أو ما عرفوا بإتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة الأمريكية و كندا و على رأسهم إسماعيل راجي الفاروقي و عبد الحميد أبو سليمان، و ذلك سنة 1972، فقد وقر في قلوب هؤلاء أن الحياة الغربية يحكمها ناظم معرفي غربي، لا يقدر على الاستمرار في قيادة البشرية، و من ثمة فهو لا يصلح علاجا لاعتلال فكر الأمة و تخلفها على جميع المستويات، لهذا فقد "كان إتحاد الطلبة المسلمين في أمريكا الشمالية المحضن الأول لحركة إسلامية المعرفة المعاصرة، كونها حركة هادفة للإصلاح الفكري و الثقافي، و لبناء العلوم و المعارف الاجتماعية الإسلامية، كأساس للتغيير، و تزويد العقل المسلم بالرؤية و بالطاقة"[2]، و على هذا الأساس فقد سعت هذه الجمعية إلى التأكيد على أن من أبرز أسباب أزمة الأمة، إنما تكمن في أزمة المعرفة ذاتها، و أن تخلف اليقظة الإسلامية يعود إلى مجاراة الحداثة الغربية، و من ثمة فلا سبيل إلى إصلاح حال الأمة، إلا بإصلاح اعتلال فكرها.

ثم شرعت بعد ذلك هذه الجمعية في عقد مؤتمراتها، أولها انعقاد المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي عام 1974، و كان ذلك تتويجا لتوصيات المؤتمر الثاني للندوة العالمية للشباب الإسلامي التي عقدت في العام نفسه.

و في عام 1977 انعقدت الندوة العالمية الأولى للفكر الإسلامي في لوجانو بسويسرا، و التي أسفرت عن إجماع المجتمعين على إنشاء هيئة عالمية تعنى بمشروع إسلامية المعرفة، و هي المعهد

([1]) طه جابر العلواني، **لماذا إسلامية المعرفة؟**، الصفحة نفسها.

([2]) عبد الحميد أبو سليمان، إسلامية المعرفة، مهمة باقية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 13، العدد 52، ربيع 1429هـ/2008م، ص 08.

العالمي للفكر الإسلامي، الذي سجل رسميا سنة 1981 بالولايات المتحدة الأمريكية، و لو أنه بدأ فعليا في ممارسة نشاطاته ابتداء من 1984.

و بمرور عام واحد انطلقت سلسلة ندوات إسلامية المعرفة، حيث عقدت الندوة الأولى لإسلامية المعرفة في إسلام آباد في باكستان، حيث تم الاتفاق حينها على اتخاذ "خطة عمل" توجه مهام المعهد (أنظر الملاحق، الشكل رقم: 01)، و تكون معلما يوجه الباحثين إلى أغراض إسلامية المعرفة، و قد حرر إسماعيل راجي الفاروقي هذه الخطة باللغة الإنجليزية حيث ضمنها الأسس النظرية المتعلقة بمشروع إسلامية المعرفة، و قد تكفلت مجلة المسلم المعاصر بترجمتها إلى العربية في عددها الثاني و الثلاثين لعام 1982، ثم صدرت بعد ذلك ترجمة لعبد الوارث سعيد عن دار البحوث العلمية بالكويت عام 1983.

ثم نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي في عام 1986، كتاب "إسلامية المعرفة- المبادئ العامة- خطة العمل- الإنجازات" الذي حرره إسماعيل راجي الفاروقي، و نقله إلى العربية عبد الحميد أبو سليمان، إذا اعتبر هذا الكتاب، مدخلا لمشروع إسلامية المعرفة[1]، و منذ ذلك الوقت سعى المعهد في سبيل التعريف بالمشروع، سواء عن طريق مجلة إسلامية المعرفة، أو على صفحات المجلة الأمريكية للعلوم الإجتماعية الإسلامية *American journal of Islamic social sciences « AJISS »*

(1) إبراهيم عبد الرحمن رجب، **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، معالم على الطريق**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 01، العدد 03، رمضان1416هـ/جانفي1996م، ص ص 53- 54.

- ثانيا : المقاربات التأسيسية

مشروع **إسلامية المعرفة**، مشروع واسع، حمل رايته عدد غير قليل من المفكرين، الذين تحمسوا له، إلا أننا في هذا المقام سنركز على أهم أقطاب المشروع في مقاربتهم التأسيسية.

1- سيد محمد نقيب العطاس:

يعد **سيد محمد نقيب العطاس** من الأوائل الذين اهتموا بفكرة إسلامية المعرفة، **خصوصا** فيما يتعلق بأهم كتاب له، و **هو:** (مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية)[1]، **حيث ضمنه** الصراع بين الإسلام و العلمانية و **ما يستتبع ذلك من القضايا و الإشكالات المعرفية و أبنية منهجية، و لقد زعم سيد محمد نقيب العطاس** أنه أحرز السبق في طرح المشروع، حيث قال في محاضرة **ألقاها** بالجامعة الإسلامية في كوالالمبور بماليزيا في ديسمبر 1992: "**إنه أول من ابتكر مصطلح أسلمة المعرفة**، و إن جميع الآخرين الذين تبنوا هذا المصطلح، إنما سرقوه منه و إن هذه **خيانة وتزوير**"[2].

و مما يلاحظ في هذا الأمر، أن المواقف كانت متباينة من هذه الشكاوى التي كان **يرددها سيد محمد نقيب العطاس** في أكثر من مناسبة، ففي الوقت الذي اختار فيه بعض أعلام المشروع الصمت و الإعراض عن الدخول في مثل هذه النقاشات بدعوى "إن الأولى هو الانشغال بعملية **الأسلمة** بتحديد أول من قال بها، ثم إن المصطلح كان شائعا و معروفا في مؤتمرات جمعية **العلماء الاجتماعيين المسلمين و** اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة (...) **و إن من المشتهرين بين زملاء الفاروقي** و تلاميذه أن هذا المصطلح *Islamisation* **و مصطلح آخر هو** *Ummatic* كانا يترددان على لسانه كثيرا"[3]، رأى البعض الآخر أنه من الواجب الاعتراف بجهود **محمد نقيب العطاس**، باعتباره من الرواد الأوائل الذين طرحوا هذا المصطلح وبالتالي اعتباره من رواد المشروع، من **بين هؤلاء محمد أبو القاسم حاج حمد، حيث يقـول:** "إن أول من منهج **لإسلامية المعرفة** بطريقة معرفية معاصرة تكاد تقترب من كتابـاتنا و **محـاضراتنا هو سيد محمد نقيب العطاس**

([1]) ترجمة: محمد طاهر الميساوي، ط1، المعهد العالمي للفكر و الحضارة الإسلامية، دار النفائس، الأردن، 2001م.

([2]) فتحي حسن ملكاوي، **حوارات إسلامية المعرفة، عرض و تحليل**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 07، العدد 25، خريف2001م، ص99.

([3]) فتحي حسن ملكاوي **حوارات إسلامية المعرفة** ، ص 100.

الرئيس الحالي للمعهد العالي للفكر و الحضارة الإسلامية في كوالالمبور بماليزيا (...) و قد تبنى **المرحوم إسماعيل راجي الفاروقي** أفكاره"[1]، و تبعا لذلك فقد تم استبعاد **سيد محمد نقيب العطاس** من كل المؤتمرات و الندوات التي عقدت فيما **بعد، أي من آخر مشاركة له حول إسلامية المعرفة**، في محاضرة ألقاها بالجامعة الإسلامية العالمية في كوالالمبور بماليزيا سنة 1992.

و رغم المواقف العنيفة التي أبداها **سيد محمد نقيب العطاس** من جراء استبعاده من عديد المؤتمرات التي عقدها رواد المشروع، إلا أن الأسباب الخفية لاستبعاده فيما تبدو "دمجه بين العرفانية و محاولاته المنهجية لتكييف ما يسميه الأسلحة المعرفية الغربية **(الابستمولوجيا)، مع استيعابه لتطور الغرب و فلسفته**"[2].

و مع أننا لسنا مضطرين إلى فحص أهم الأسباب التي أدت إلى استبعاد **العطاس من مشروع إسلامية المعرفة**، إلا أن ذلك لا يمنع من الاعتراف بالجهود التي بذلها في سبيل صياغة هذا المشروع، و من ثمة فلا نجد حرجا في إدراج محاولاته **ضمن المقاربات التأسيسية**.

و على الجملة فقد أسهم سيد محمد نقيب العطاس بما لا يدع مجالا للشك، في تفكيك المقولات الابستمولوجية الغربية في **المعرفة و الوجود**، "فلقد واجهت الإنسانية في مسيرتها المضطربة عبر الأجيال تحديات عديدة، إلا أنه لم يكن **منها ما هو اكثر خطورة على الإنسان و هدما لحياته** من التحدي الذي تمثله الحضارة الغربية اليوم، بل إني لأجازف بالقول إن التحدي الأكبر الذي اخترق وجودنا في هذا **العصر إنما هو تحدي المعرفة**"[3]، فهذا الكلام يدل على أن الرجل قد سبر أغوار الحضارة الغربية و نفذ إلى عمق تصوراتها الفلسفية عن **المعرفة**، و من ثمة فهو في نقده للأنساق الفلسفية التي تقوم عليها هذه الحضارة، يطرح بديلا معرفيا يقترب بشكل كبير أكثر فأكثر إلى **جوهر مشروع إسلامية المعرفة**.

([1]) محمد أبو القاسم حاج حمد، **إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة و المنهج، ط1**، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 1425هـ/2004م، ص 81.

([2]) **المصدر نفسه، ص ص 81- 82.**

([3]) سيد محمد نقيب العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام و العلمانية، ص 155.**

2- إسماعيل راجي الفاروقي و إعادة صياغة العلوم صياغة إسلامية :

انطلق **الفاروقي** في تأسيسه لمشروع **إسلامية المعرفة** أساسا مما لحق **العقل المسلم من التأزم** المعرفي و استبطانه للأفكار الغربية التي خلفها التحدي الحضاري للأمة المسلمة منذ أن أخفقت في مواصلة مسيرتها الحضارية، هذه الأفكار برأيه تحمل خصائص تتعارض و الرؤية الإسلامية، و عليه فليس ثمة من سبيل إلى استئصال هذه الأفكار التي قصمت **العقل المسلم نصفين، سوى إعادة تشكيل هذا العقل من جديد، و من داخل المنظومة المعرفية الإسلامية بطبيعة الحال، لأن الغرب** بعد طول دراسة لهذا **العقل، قد عمل** "على إضعاف صلة هذه الأمة بدينها و تغيير فهمها له لتتحول علاقتها به علاقة شكلية جامدة لا ثمر لها و لا أثر في حياة و قلوب و أرواح و نفوس شبابها"[1]، **و هذا هو الغزو الفكري الذي يميت العقول و الأفهام، مع إبقاء الأبدان و الأجسام.**

إن أكثر ما أسف له الفاروقي، تبخر جهود المشاريع الإصلاحية الحديثة، التي غلب عليها طابع الاقتباس من الغرب أفكارا و نظما، و من ثمة إضفاء الطابع الإسلامي عليها، "**فقد رأى** الكفار و المستعمرون أن يعمقوا الهوة بين المسلمين و بين مصادر الإسلام الأساسية المتمثلة في **كتاب الله و سنة رسوله صلى الله عليه و سلم** فغيروا سائر أنظمة التعليم و بدلوا برامجه و كل **مناهجه**، و سخروا الإعلام و التوجيه الفكري و التربوي و وظفوها لإحداث عملية التغير الثقافي **و الفكري لدى الأمة**"[2]، **و من ذلك نشأت مشكلة إزدواجية التعليم و المعرفة**؛ "فقد اتخذ نظام التعليم العلماني اللاديني منذ إنشائه على يد الإدارة الاستعمارية مواقع حساسة و أبعادا مهمة على حساب النظام الإسلامي و إزاحته من الميدان، و بقي التعليم الإسلامي في الغالب محصورا في نطاق ضيق و محروما من دعم الأموال العامة للدولة (...) **و هكذا** ينقسم منهاج الدراسة إلى قسمين متناقضين أحدهما إسلامي و الآخر حديث"[3].

و في رأي **إسماعيل الفاروقي أن كل ذلك الإتباع الأعمى للمفاهيم و التصورات والأفكار** و النظم بشتى أنواعها **من قبل العقل** المسلم، إنما سببه من جهة أخرى يعود إلى تشوه صورة **المعرفة لديه، و اضطراب** رؤيته المعرفية، و تشتت إرادته، و تعطل فاعليته في تجاوز هذه الأزمة، و على

([1]) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة – المبادئ العامة– خطة العمل – الإنجازات، ص 28.**

([2]) **المصدر نفسه، ص ص 28 - 29.**

([3]) **المصدر نفسه، ص ص 32 - 33.**

ذلك كان لا بد من "معرفة معالم السبيل إلى تمثل كتاب الله و سنة رسوله و نقلها من عالم القيم و التوجيه و مثال إلى عالم الواقع و الحركة و التطبيق العملي"[1].

و لما رأى إسماعيل الفاروقي أن ازدواجية التعليم في العالم الإسلامي قائمة على مظاهر الجدل القائم بين الدين و العلم في الفكر الغربي، فقد عمل على اجتثاث هذه النبتة الغريبة عن العقل المسلم، و عن الممارسة الثقافية الإسلامية لأنها أدت إلى تشويه التصور و من ثمة انعدام الرؤية الواضحة.

و من ثمة فقد رأى الفاروقي أن الانطلاق من الرؤية التوحيدية العقيدية، باعتبارها تمثل المنهجية الإسلامية ، كفيل بإزالة هذه الثنائية التي تطبع النظام التعليمي عند المسلمين، إذ يترتب على هذه النظرة التوحيدية، "أن الله تعالى هو الحق و هو مبدأ كل شيء، و هو غاية كل شيء، فوجود الله تعالى و إرادته و أفعاله هي الأسس الأولى التي عليها يقوم بناء كل الكائنات، وكل المعارف و كل أنظمتها"[2]، فكما هو معلوم أن من بين أهم الإشكالات الفلسفية في الفلسفة الحديثة إشكالية الجوهر، التي تحدد الأنساق العامة للمعرفة، و التي تتراوح بين الدعوة إلى اعتبار الحس و التجربة أساس المعرفة أو بالاستناد إلى العقل بدلا من ذلك[3]، نجد أن الفاروقي يدعو إلى التركيب في مقابل التفكيك، بمعنى إعادة تركيب المعرفة الإنسانية من جديد، فليس هناك من حل سوى التوحيد، توحيد المعرفة بجميع مجالاتها بما يقربها من وحدة الحقيقة، وإعادة التوازن إليها و التأليف بينها، على أن يمثل التوحيد جوهرها؛ بوصفه "أول مبدأ في الفلسفة الماورا طبيعية: إن شهادة أن لا إله إلا الله، تعني الإيمان بأن الله هو وحده الخالق الذي أعطى كل شيء وجوده، و أنه السبب الأعلى في كل حدث، و المآل الأخير لكل الموجودات (...) و يترتب على ذلك بالضرورة القول إن التوحيد يفيد إلغاء أية قوة فاعلة في الطبيعة إلى جانب الله"[4].

([1]) المصدر السابق، ص 30.

([2]) المصدر نفسه، ص 79.

([3]) مبروك طحطاح، **مشكلة الجوهر لدى فلاسفة الإنجليز (لوك، باركلي، هيوم)**، رسالة ماجستير (غير منشورة)، **كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر، 2006/2005م، ص 19.**

([4]) إسماعيل راجي الفاروقي و لوس لمياء الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: **عبد الواحد لؤلؤة، ط1، مكتبة العبيكان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1419هـ/1998م، ص ص 139 – 140.**

و عليه فإن **الفاروقي** تأسيسا على هذا الموقف، يرفض تشطير **المعرفة شطرين، و على ذلك** يجب إعادة رأب الصدع المعرفي الذي طرأ على ساحة **المعرفة**، و ذلك وفق النموذج الإلهي المتمثل في **التوحيد، بما يسمح بعد ذلك بالقدرة على "إحياء التفاعل و الجدل بين القراءتين: قراءة الوحي،** و قراءة الكون، و تجاوز القراءات الأحادية للوجود و للوحي و للحقيقة، [و من ثمة] **تحديد العلاقة بين مطلق الغيب و مطلق الكون و** مطلق الإنسان، و محاولة بناء **نظرية المعرفة وفق الرؤية الإسلامية، و ترتيب مصادر** المعرفة و أدواتها، و ربط العلوم بغاياتها في الرؤية الإسلامية القائمة على التوحيد و المستندة إلى **التصور** العقدي الكلي الشمولي"[1].

على ذلك، فإن الفاروقي يتجاوز في كتابه " *Al tawhid : Its implications for thought and life*"[2] ، الأطر المعرفية السائدة، التي استلبت **العقل المسلم و عملت على** تغريبه، و بالتالي إبعاده عن القرآن الكريم، و جعلته يتوهم الصراع بين **الدين و العلم، الذي عرفه العقل** الأوروبي **و لا يزال، و تأسيسا على ذلك فالتوحيد النابع** من الهدي القرآني يعد **"رؤية عامة** للحقيقة، و للواقع، و للعالم، و **للمكان، و** للزمان، و لتاريخ الإنسانية ولمصيرها، وفي لبه **تكمن"**[3].

و من بين المسوغات التي انطلق منها **الفاروقي** في دعوته إلى إعادة صياغة العلوم وفق **التصور الإسلامي، ما قام** به الغزو الفكري الغربي في ميدان هذه العلوم، حتى أن الأمة قد زهدت في **دراستها** مما أورثها تشتت الرؤية، و من ثمة **الاعتقاد** بأنه لا سبيل إلى الالتفات إلى التراث، باعتبار أنه لا يخدم حاجات العصر، و لا يليق بالحياة المعاصرة، الأمر الذي أحدث انفصاما بين علوم **الوسائل و علوم الغايات،** باعتبار أيضا إحلال منفعة محل القيمة[4].

([1]) عبد العزيز بوالشعير، **النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر، إسماعيل الفاروقي "أنموذجا"**، رسالة دكتوراه، (غير منشورة)، **كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة،1428هـ/2008م، ص 77.**

([2]) *Institute of islamic thought, Herndon, Virginia, U.S.A, 1412/1992.*

([3]) إسماعيل راجي الفاروقي، **التوحيد: مضامينه على الفكر و الحياة**، ترجمة: **السيد عمر**، (قيد النشر بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي)، 2010م، ص 46، موقع الكتاب على الانترنت، و موقع الكتاب على *4shared.com*

- *http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=61&book=6702*

-*http://www.4shared.com/office/btqVrhvS/___.html*

([4]) إسماعيل راجي الفاروقي، **صياغة العلوم الإجتماعية صياغة إسلامية، ط2، الدار العالمية للكتاب الإسلامي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة 05، 1416هـ/1995م، ص 11.**

و أما المسوغ الثاني، فإن ما يزعمه الغرب من أن علومه الاجتماعية و الطبيعية، تتميز **بالحياد، لا أساس له من الصحة، ذلك أن العلوم الغربية على الجملة تنطلق من رؤى معرفية سابقة،** تغترف من معين الإيديولوجيا[1]، **الأمر الذي جعل التحيز**[2] يطبعها، ثم أهم ما يميز هذه العلوم الغربية أيضا أنها توسلت بالقراءة الأحادية مما جعلها تعاني الانفصام المعرفي بين **الدين والعلم**[3].

إن ما نجح في تحقيقه الفكر الغربي في مستوى العلوم الطبيعية القابلة للاختبار، "قد تم افتراض إمكانية تطبيقه بالنسبة للإ**نسانية [يقصد بذلك العلوم المعيارية]، أي بالنسبة لكل من الفرد** مجتمع، فإن كليهما يمثل الطبيعة، و يجب إخضاعهما لنفس الأساليب، إن لم يكن لنفس **القوانين** بغرض فهمها، و إلى جانب تلك الثقة كان يوجد الأمل في توجيه **الحقيقة الإنسانية** الاجتماعية إلى الغايات التي **تم تصورها سلفا**"[4]، و من ثمة أمكن الكشف عن هذه النقائ**ص** التي **تنطوي عليها الابستمولوجيا** الغربية، فحينما رأى الفكر الغربي تلك النجاحات في ميدان علوم الوسائل بادية للعيان، أخذ يزيد في سرعة النهوض بعلوم الغايات، و ذلك عن طريق نقل و تطبيق المناهج نفسها، "**إلا أنه** لم يكن في حالة تجعله يدرك أنه ليس بالضرورة أن تكون جميع الحقائق المتعلقة بالسلوك الإنساني قابلة للملاحظة عن طريق الحواس، و من ثم خاضعة للقياس، فإن الظاهرة الإنسانية لا تتكون من عناصر طبيعية على وجه القصد، بل يتدخل فيها عناصر أخرى تنتمي إلى نظام مختلف"[5].

([1]) **هي** " عملية تكوين نسق فكريعام يفسر الطبيعة، و المجتمع، و الفرد، و يطبق عليها بصفة دائمة، و تشكل **الأيديولوجيا كل** جماعة بيئتها الجغرافية، و الإجتماعية، و نواحي نشاطها"، **أنظر:** (أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات الدراسات الإنسانية و الفنون الجميلة و التشكيلية، ط1**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1412ه/1991م، ص 184).

([2]) وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ **وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ** ﴿١٦﴾ ﴾ سورة الأنفال: الآية 16، كما ذكرتها المعاجم العربية، بمعنى حاز الشيء، يحوزه، أي قبضه، و ملكه و استبد به (**اللسان**)، **أو هي:** الانضمام والموافقة في الرأي (**معجم الوسيط**)... (**أنظر كتاب: إشكالية التحيز، المقدمة "فقه التحيز"، تحرير:** عبد الوهاب المسيري، ط3، المعهد العالمي للفكر الإسلام، هيرندن، فيرجينيا، 1998،ج1، ص ص 32- 33).

([3]) إسماعيل راجي الفاروقي، **صياغة العلوم صياغة إسلامية، ص 14.**

([4]) **المصدر نفسه، ص 12 و ما بعدها.**

([5]) **المصدر نفسه، ص ص 13- 14.**

إن المناداة بدراسة الظاهر الإنسانية دراسة حسية على شاكلة العلوم الطبيعية، يعد طريقة غير مباشرة لصبغ العلوم الإنسانية و الاجتماعية بالصبغة المادية، و بالتالي خلع صفة المعيارية عنها، هذه هي الميزة الغالبة على المذهب الوضعي الذي يدعي الموضوعية؛ ذلك أنه "من الخطأ الفادح أن نفترض أن موضوعية علم ما ترتكز على موضوعية العالم، و من الخطأ أن نعتقد أن موقف عالم الطبيعيات أكثر موضوعية من موقف عالم الاجتماع، فالعالم الطبيعي ليس سوى متحيز مثل كل شخص آخر"[1]، و عليه فإذا كان منهج العلوم الطبيعية ينطلق من ملاحظة حسية وينتهي بنظرية، فإن الموقف الاجتماعي بسبب العوامل النفسية و تداخلها في سلوك الأفراد، لا يمكن من ورائه تحصيل نظرية واحدة ثابتة في جميع الحالات، ناهيك عن استحالة المقارنة بين ظاهرة معزولة صناعيا أو مخبريا و أخرى مستنبطة غير مستقرة في الزمان و المكان، فاختلاف الموضوع يقتضي تباين المنهج[2].

و من ثمة فإنه في إطار مبدأ التوحيد الإسلامي، أمكن استعادة مركزية الله، و بالتالي ربط منتجات الخبرة الإنسانية بالوحي؛ "فالحقيقة النهائية المطلقة تتشكل في نظر المسلم، من نظامين متقابلين بالكلية، النظام الطبيعي، و النظام المتعالي، و يستقي المسلم من النظام المتعالي القيم الحاكمة لتفاعله مع النظام الطبيعي، و بما أن المسلم يرى أن النظام المتعالي قاصر على الإله الواحد الأحد، (...) و بذا يمثل التوحيد الخالص لله تعالى في التحليل الأخير، رفضا لتوجيه الحياة الإنسانية بغير النظام الأخلاقي الرباني"[3].

فعلى هذا النحو ينعكس التوحيد على مجموع المعرفة فيؤلف بينها، مما يجعلها منتجة تؤول بالإنسان إلى الفلاح و أداء رسالته الكونية الإلهية، خلافا للمشهد الغربي للمعرفة، الذي فقد توازنه الداخلي، بسبب إقصائه لفاعلية الله كجوهر للحقيقة، و تعويله على مطلق الخبرة الإنسانية، لذا

([1]) **كارل بوبر، بحثا عن عالم أفضل**، ترجمة: أحمد مستجير،سلسلة مهرجان القراءة للجميع رقم99،القاهرة، 1999م، ص94.

([2]) **ماهر اختيار، إشكالية معيار قابلية التكذيب عند كارل بوبر، في النظرية و التطبيق، د-** ط، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، سوريا، 2010م، ص 269.

([3]) إسماعيل راجي الفاروقي، **التوحيد: مضامينه على الفكر و الحياة**، ص 53.

فقد "**أكد الفاروقي** على المركزية المطلقة للسنة الإلهية المتمثلة في أن التغير لا يأتي من الخارج، **بل مما** بالنفس، و المدخل الرئيس لذلك هو استعادة العافية لنظام التربية و التعليم في عالمنا الإسلامي"[1].

3- عبد الحميد أبو سليمان و الرؤية الكونية الحضارية القرآنية:

يعد عبد الحميد أبو سليمان واحدا من الأوائل الذين حملوا فكرة مشروع **إسلامية المعرفة**، باعتباره من القيادات الطلابية التي أسست **إتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة الأمريكية**، و بخاصة جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين **بالولايات المتحدة الأمريكية وكندا، لتتوج مبادراته فيما بعد بإنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة 1981**، الذي عني بإصلاح مناهج الفكر **الإسلامي المعاصر و إسلامية المعرفة**.

بدأ من البداية عبد الحميد أبو سليمان بتحليل العوامل و الأسباب الفكرية و التاريخية وخاصة التربوية، التي أعاقت نجاح مشاريع النهضة الحضارية للأمة، ذلك أنه "على الرغم من الحلقات المفرغة من المحاولات الفاشلة للحلول و البدائل التقليدية، تاريخية كانت أم دخيلة أجنبية، فإن الرؤية الإسلامية لا تزال غير واضحة، حيث يشوب هذه الرؤية خلط كبير بين العقيدة **و الفكر**"[2]، **و تأسيسا على ذلك، فقد تساءل عبد الحميد أبو سليمان عن: ما هو المنطلق الصحيح إذن للخروج من الأزمة ؟ .**

و قبل الإجابة على هذا السؤال، استعرض جملة الحلول التي عرضتها المشاريع النهضوية **العربية منذ سقوط الخلافة الإسلامية** كان أولها، احتضان الحل الأجنبي، **الذي سرعان ما** أخفق في **"تحقيق القوة و مواجهة التحدي و نقل المعرفة** و استنباتها في كيان الأمة"[3]، رغم ما بين بيئة هذا الدخيل الأجنبي الأصلية، و بيئة هذه الأمة من فوارق قيمية و أخلاقية شاسعة، ذلك أن **"سر فشل** منطق التقليد الأجنبي الدخيل ليس أمرا يصعب فهمه أو **تبين أسبابه الموضوعية لمن أراد الفهم**

([1]) **السيد عمر، النواة التوحيدية للنظام المعرفي الإسلامي لدى الفاروقي**، ورقة مقدمة إلى المؤتمر العلمي الدولي بعنوان: "إسماعيل الفاروقي و إسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر"، **الأردن، 28/27 ذو الحجة 1432هـ - 24/23** نوفمبر 2011م، ص 17.

([2]) عبد الحميد أحمد سليمان، **أزمة العقل المسلم، ط1**، ص 50.

([3]) **المصدر نفسه**، ص 31.

و الإدراك، فالأمم ككائن إنساني حي هي أشد تعقيدا من الأفراد في تكوينها و في صعوبة دفعها و تحريكها للبناء و التغلب على مكامن الداء"[1].

أما ثانيها فهو اللجوء إلى الحل التقليدي التاريخي الإسلامي الذي "هو إصرار على إعادة الصور المادية التاريخية للمجتمع الإسلامي في عصره الذهبي الأول، و لكن دون وعي على دلالات الصور التاريخية أو التغيرات المادية التي حدثت، مما يفسر فشل هذا المنطلق في استنقاد الأمة و في السيطرة على توجيه دفة الأمور فيها رغم أن الأمة تدين بالإسلام"[2].

إن جملة هذه الحلول التي سلكتها الأمة في سبيل النهوض و تحقيق الشهود الحضاري، لم تزدها إلا تشوها في الرؤية الكلية، و مكمن الداء في ذلك إنما يعود إلى العزلة المعرفية التي عانى منها العقل المسلم منذ أن انفصل الاعتقاد عن العمل، و غرق العقل المسلم آنذاك في أصول المعرفة و الاعتقاد من دون الالتفات إلى واقع الجماعة و الاهتمام بأصول التربية و الرجوع إلى اكتشاف سنن الآفاق و الأنفس، و استثمارها عمليا في واقع الناس و حياتهم، بما يزيدهم القدرة على التأطير العملي لمفهوم الاستخلاف و عمارة الأرض.

و من ثمة يرى عبد الحميد أبو سليمان أنه لا مهرب من منطلق الأصالة الإسلامية المعاصرة، بما يشتمل عليه هذا المنطلق من أسباب النجاح و الفاعلية، "و لتحقيق هذه الغاية في الأصالة الإسلامية المعاصرة لا بد من إعادة صياغة منهج البحث و الدراسة الإسلامية لينطلق من قاعدة الممارسة و الإدراك و الخبرة نحو الإسلام و مقاصده و قيمه و ضوابطه الاجتماعية والحضارية، و هذا معناه إعادة وحدة التعليم بشقيه الروحي القيمي و الفني العملي (...) وتخصصه العلمي في كل فروع المعرفة"[3].

على ذلك يتضح أن إصلاح التربية و مناهجها يعد مدخلا لمعالجة أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، صحيح أن الأزمة فكرية في المقام الأول، و لكن فيما يرى أبو سليمان لا يمكن تجاوز هذه الأزمة الفكرية إلا بتجاوز أزمة التربية، بمعنى أنه يمكن اعتبار إسلامية التربية سابقة عن إسلامية المعرفة و ممهدة لها، و ما الأزمة الفكرية إلا صادرة عنها و منبثقة منها، و هذا ما يميز خطته عن غيره، (أنظر الملاحق، الشكل رقم:02) .

([1]) المصدر السابق، ص 34.

([2]) المصدر نفسه، ص 38.

([3]) المصدر نفسه، ص 43.

لهذا انطلق أبو سليمان منذ توليه رئاسة **المعهد العالمي للفكر الإسلامي** في مشروع **إسلامية المعرفة** و لكن في جانبها التربوي، بمعنى الاهتمام بإسلامية علم التربية؛ باعتبار أن الطفولة والتربية هما **العمودان** الأساسيان في بناء شخصية المسلم بناءً صحيحاً، فلا سبيل إلى البناء الحضاري من دون **البناء النفسي، و** "عند اكتمال المشروع الإسلامي الإصلاحي بتنشئة الأجيال، رؤية و فكرا و ثقافة **و علما و وجدانا، يكون المشروع الإصلاحي قد أرسى الأسس المطلوبة لإعادة بناء الإنسان المسلم،** و المجتمع المسلم، و وضع الأمة على جادة أداء القدرة الحضارية الخيرة الساعية إلى تجديد الحضارة **الإنسانية و إصلاح مسارها**[1]،و على ذلك فلا سبيل إذن إلى بلوغ **إسلامية المعرفة، و تحقيق الرؤية** الكلية الشاملة للكون و الحياة، و النهوض بشتى المعارف الإنسانية والاجت**ماعية و الطبيعية من دون** الاهتمام من البداية بالتكوين الوجداني و النفسي للفرد المسلم.

إن اهتمام أبي سليمان بالبعد النفسي و الوجداني في تربية المسلم منذ طفولته، راجع إلى أن **المسلم المعاصر، مهزوم الإرادة و الوجدان، فاقد للدافع النفسي، فاقد لطعم الحياة، و هذا** في حقيقة **الأمر يعد بداية للأزمة المعرفية فيما بعد؛ ذلك** "إن من أهم ما نقع فيه من أخطاء أننا نجهد أنفسنا في خطاب البالغين، و في وعظهم في الوقت الذي نهمل العناية بنموهم وهم صغار، و لا نسعى إلى إحداث التغيرات المطلوبة في بنائهم النفسي و الوجداني بما يحقق تطلعات الأمة و هم في سن التربية و التعليم و التأثير"[2]، ثم إن هذا يدل على غياب الخطاب النفسي، نظرا لعدم اهتمام الفكر **الإسلامي بمجال** الدراسة التربوية و الاجتماعية التي لم تأخذ حقها من البحث والاستطلاع، و تبعا لذلك كله، غابت الرؤية الشمولية للحياة و الكون، نظرا لغياب التربية الأخلاقية الإسلامية الفاعلة، **إذ** "يكاد الإجماع أن يكون تاما على أن المسؤولية في هذه الأزمة الأخلاقية إنما يقع على التربية الحديثة التي قصرت اهتمامها على وسائل الحياة دون الغايات والمقاصد، و استهدفت المواطن المنتج أكثر من المواطن الصالح المصلح"[3].

([1]) **عبد الحميد أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر، قراءات منهجية اجتماعية، ط3، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة** و النشر و الترجمة، القاهرة، 1432هـ/2011م، ص 132.

([2]) **عبد الحميد أبو سليمان، أزمة الإرادة و الوجدان المسلم، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2004م، ص 127.**

([3]) عبد الرحمن النقيب، **أزمة القيم في المناهج التربوية على الصعيد العالمي و انعكاساتها على التربية في العالم الإسلامي،** دراسة مقدمة إلى الندوة الدولية في موضوع القيم الإسلامية في مناهج التربية و التعليم، تطوان، المغرب، 21- 23 نوفمبر، 2005م، ص 03.

و لهذا فلم يكتف أبو سليمان بالدعوة إلى البناء النفسي، أو بناء العمران النفسي من البداية في نفوس الناشئة، بما يؤهلها فيما بعد **لإدراك** الرؤية الكونية الشاملة، بل نراه يدعو أيضا إلى توعية المفكرين و المثقفين بخطورة القضية على الصعيد المعرفي، و ذلك بالحث على ضرورة تنمية البحوث **العلمية** في الميدان التربوي (**أنظر الملاحق، الشكل رقم:03**)، و ذلك في ضوء الثوابت الإيمانية، فإذا أدرك المثقفون والمفكرون القضية في بعدها المعرفي، أمكنهم تطوير الوسائل التربوية في سبيل تغيير الإنسان وإعداده لمجابهة التحديات التي تواجهه في مستقبله.

لقد أدرك أبو سليمان من البداية خطورة قضية الطفولة، **لهذا فقد أسس رفقة بعض زملائه،** مؤسسة تعنى بهذا الشأن و هي: "**مؤسسة تنمية الطفولة**"، **و بذلك فقد استقطب اهتمام العلماء** و الدارسين، للإسهام في بلورة مشاريع عملية، تهدف إلى الاهتمام **بقضايا الطفل** التربوية، "**فإذا كان** عمل المعهد مستغرقا في ساحة العمل الفكري المنهجي و تنقية الثقافة، فإن عمل المؤسسة بالتعاون مع المعهد، عمل تربوي يهدف إلى توظيف الإصلاحات الثقافية في أصل بناء شخصية الإنسان المسلم الوجداني في مرحلة الطفولة بالأساليب التربوية الفعالة"[1].

و إذا كان اهتمام أبي سليمان بالتربية و الثقافة على قدر كبير من الأهمية، فلأن التربية تعمل , البداية على تهذيب الإنسان معرفيا، بمعنى أن يدرك المسلم من صباه الترابط الوشيج بين علوم الوسائل و علوم الغايات، ثم يربط بين **الدين** و الدنيا، ثم بين **الدين و الاخرة، فتغدو النظرة كاملة** غير مشوهة، فتنمو بنمو جسمه **القيم** العليا و الأخلاق السامية و البعد الإنساني، فيصبح مؤهلا **بعد ذلك لتلقي العلوم و المعارف**[2]، و على هذا الأساس فقد دعا أبو سليمان إلى **أسلمة العلوم الاجتماعية، بأن** " تمر في هذه المجالات أولا المفاهيم و الفرضيات **الإسلامية و مقومات المنظور الإسلامي** (...) و إقامة البرامج و المراكز و الأقسام للدراسة و البحث في هذه المجالات حتى يبلور **العلماء و المفكرون المسلمون الرؤية الصحيحة فيها**"[3].

([1]) عبد الحميد أبو سليمان، أزمة الإرادة و الوجدان المسلم، ص 295.

([2]) عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، ص 130.

([3]) عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ص 184.

4- طه جابر العلواني و محاولات بيان قواعد المنهج التوحيدي في المعرفة :

طه جابر **العلواني** من المبرزين في حقل **إسلامية المعرفة، و هو من مؤسسي المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و يعد أيضا من أكثر المهتمين بقضايا المشروع** الثقافي الإسلامي **المعاصر،** وصاحب قدم راسخة في سبيل تطوير مشروع **إسلامية المعرفة و بيان قواعد** المنهج التوحيدي في **المعرفة.**

و لقد تبنى **العلواني** من البداية المشروع الثقافي الإسلامي، الذي يرى أنه يهدف إلى إصلاح مناهج الفكر لدى المسلمين و **أسلمة المعرفة،** باعتبار أن الأزمة إنما تعود بالأساس إلى الفكر **و** المنهج، و لذلك فقد سعى إلى تقديم البديل المعرفي القائم على الربط بين **المعرفة والقيم، مع تبديد ذلك التصور** القائم على الفصل بين الدين **و العلم، "انطلاقا من نظرية المعرفة الإسلامية، لتحقيق** أهداف الإسلام في المعرفة **و المادة و الربط بين المعرفة و القيم،** و تقديم نظرية إسلامية متكاملة في **قضايا المعرفة شاملة لمصادرها و أهدافها و تصنيفها و** تاريخها و علاقتها بالقيم و انعكاساتها على **العقلية و النفسية الإنسانيتين، لإعادة تشكيل و بناء الإنسانية"**[1].

ينطلق العلواني من رفضه الفصل بين الدين و العلم، باعتبار أن نظرية المعرفة الإسلامية تروم ربط العلوم بغاياتها، و عليه فإن **"معظم هذا الذي يقال من الاهتمام بالتجربة أو الأدوات العقلية** المنطقية و الرياضية مقبول في مجمله، و لكنه لا يكفي تماما، و كفايته في أن نضيف إليه مصدرا **آخر و هو الوحي"**[2]، بمعنى أن **العلواني** يقر بعدم كفاية الخبرة الإنسانية وحدها ما **لم يقم الوحي** بهدايتها إلى ما يحقق مصالح الإنسان**؛ ذلك "أن التجربة** وحدها قد تكون مختلفة عندما يضاف إليها **الوحي لماذا ؟، لأن الوحي عندما نفهمه** نستبين رؤية قد تعدل من الرؤية التي كنا نراها من قبل"[3].

و تبعا لما سبق من مواقف العلواني، فإننا ندرك سعيه إلى إعادة ترتيب مصادر **المعرفة** الإنسانية، و ذلك بإلحاق المصدر المبعد المتمثل في الوحي، (**أنظر الملاحق، الشكل رقم:04**) باعتباره يسمو بالمعرفة البشرية إلى تحصيل الرؤية الشاملة الكلية، الأمر الذي يمكن معه اعتبار

([1]) طه جابر العلواني، **مقدمة في إسلامية المعرفة، ط1**، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1421هـ/2001م، ص07.

([2]) المصدر نفسه، ص 20.

([3]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إسلامية المعرفة بهذا الوجه، تمثل علم العلوم أو الرؤية الابستمولوجية الإسلامية، التي تعنى "**بدراسة و تحليل النظم** و الأنساق المعرفية ومراجعة نظرياتها المعرفية **و مصادرها و نماذجها و مناهجها** و فلسفتها و تاريخها و آثارها ونتائج تفاعلها مع الإنسان و الكون و الحياة، منطلقا من منهجية معرفية محددة تتناول ما هو معلوم يعطي الفرصة للوصف العلمي أن يتناوله"[1].

و على ذلك فإن مهمة مشروع إسلامية المعرفة برأي العلواني تضطلع بإعادة صياغة العلوم و المعارف، بحيث تؤدي إلى رأب الصدع الذي أدى إلى الفصام بين العلوم الدينية و العلوم الطبيعية **و الإنسانية، (أنظر الملاحق، الشكل رقم:05)؛ حيث** "نجم عن هذا الفصام انقسامها إلى معرفة **شرعية و** معرفة أخرى، و لا يزال هذا الفصام يصاحبها حتى اليوم، و لما فرض الاستعمار الغربي **سيطرته على** العالم الإسلامي كرّس هذا الفصام و عمّق جذوره، و أعطاه محتوى جديدا**، و استغل** ازدواجية نظام التعليم لعزل الإسلام تماما عن الحياة و حصره في جملة من القضايا النظرية التي لا تخدم الواقع المعاشي ولا تؤثر فيه كثيرا"[2]**، و مع ذلك فإن مشروع إسلامية المعرفة في الحقيقة لا يكفي لبناء نظرية المعرفة** 'سلامية و ترتيب أدواتها و بناء شخصية المسلم بناءً معرفيا، أو تحرير **عقله من الاستلاب** المعرفي الغربي، و بما أحاطه به من المقولات **الوضعية و العلمانية فحسب، بل إن المهمة الجوهرية للمشروع هي إعادة بعث المعرفة الإنسانية و لكن برؤية جديدة، عن طريق إبراز** الصلة الوثيقة التي تربط **الدين بالعلم؛ و ذلك عن طريق "تحويل العلوم الطبيعية من علوم جزئية و تفكيكية** -كما هو عليه حالها اليوم- إلى علوم كونية و تركيبية تعنى بالظاهرة الطبيعية و الإنسانية في مجالها الكوني كله و الكشف عن ارتباطها بالله تعالى"[3].

لهذا نجد **العلواني** يستأنس بعطاءات القرآن الكريم في سبيل بيان القواعد التي يتأسس عليها المنهج التوحيدي في **المعرفة**، و ذلك في معرض انتقاده لمنهجية الفكر الإسلامي التقليدية التي أصبحت قاصرة عن الاستجابة للتطلعات المعرفية التي يحتاج إليها **العقل المسلم اليوم، و ذلك راجع** إلى التشبث بحرفية القرآن و تقديس متقدمي الفقهاء، **الأمر** الذي انتج مزالق معرفية جعلت **العقل المسلم يستقيل عن الطبيعة و يعزف** عن التمعن في آفاقها **لاكتشاف سننها، مع** أن القرآن الكريم

([1]) طه جابر العلواني، **نحو منهجية معرفية قرآنية**، ص 195.

([2]) **المصدر نفسه**، ص 219.

([3]) طه جابر العلواني، **الأزمة الفكرية المعاصرة و مناهج التغيير، ط1**، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م، ص 182.

نفسه يحض على ذلك، "**فأسلمة المعرفة** بحكم اعتمادها على القرآن الكريم باعتباره يقدم لنا منهجية **معرفية ووعيا و مفاهيم و يستوعب الكون و حركته**"[1]، **قادرة على إعطاء البديل** لكثير مما **تعانيه** البشرية في معارفها الحديثة من جراء الفصام القائم في المناهج التربوية و النظم التعليمية بين علوم **الدين** و العلوم الكونية، و لم تتوصل البشرية بعد معارفها الحديثة إلى الصبغة التي تؤهل الطالب ليجمع بين العلمين في إطار واحد، و مبعث ذلك أن الحضارة البشرية المعاصرة قد ارتضت المناهج الغربية في الفصل بين **النوعين من العلوم**"[2].

ثم إن الذي **لفت** انتباهنا في **مفاصل المشروع عند العلواني ما قام به من إعادة تصنيف** العلوم وفق واقع العلوم المعاصرة، بما يتفق و البديل المعرفي الجديد المتمثل في مشروع **إسلامية المعرفة**، ذلك أنه يقدم تقسيما إجماليا للعلوم والمعارف، إلى ثلاثة **أقسام**:

- أولها العلوم النقلية: **و تتضمن ما يمكن أن نصطلح عليه العلوم الشرعية، سواء أتعلق الأمر بعلوم المقاصد أو الغايات أم بعلوم الوسائل، فعلوم المقاصد مثل** علم الحديث أو علم التفسير، **و أما علوم الوسائل مثل** علم اللغة، و هي في مجموعها علوم انبثقت من القرآن الكريم و السنة النبوية[3].

- أما المجموعة الثانية: فتمثل العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية، و التي تعنى بدراسة الإنسان بأبعاده الذاتية النفسية **أو** في بعده الاجتماعي، فيما بينه و بين غيره من علاقات[4].

- **و** أما المجموعة الثالثة: **فتشمل العلوم التقنية أو التطبيقية، أو ما يصطلح على تسميتها بالعلوم البحتة؛ كالرياضيات و العلوم الفيزيائية**[5].

في هذا الإطار، و وفق هذا التصنيف تعنى فلسفة **إسلامية المعرفة من جهة أخرى، ببيان** العقائد الفلسفية و الرؤى المعرفية التي تحيط بهذه العلوم، بما يحقق لها في النهاية التعبير عن رؤية **كونية** "**قاصرة أفرزت** منهجا وضعيا ماديا يفترض أن الكون و حركته إنما هما جدل بين الإنسان و الطبيعة

([1]) طه جابر العلواني، **مقدمة في إسلامية المعرفة**، ص 157.

([2]) طه جابر العلواني، **نحو منهجية معرفية قرآنية**، ص ص 237- 238.

([3]) **عبد الجبار الرفاعي**، مجلة مناهج التجديد، **حوار مع** طه جابر العلواني، **إسلامية المعرفة فكرةً و منهجًا**، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1421هـ/2000م، ص ص 117- 118.

([4]) المصدر نفسه، ص 118.

([5]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فقط في معزل عن الخالق العظيم، و تجاهل للبعد الغيبي أدى بهذه الفلسفة و مناهجها إلى التوقف عن الامتداد"[1].

لهذا يرى **العلواني أن مشروع إسلامية المعرفة تأخذ على عاتقها هذا المسعى**؛ بمعنى أن إسلامية المعرفة "تحاول أن تعيد توظيف هذه العلوم في إطار منهج معرفي يستحضر البعد المغيب "الإيمان بالغيب"؛ ليدرك الإنسان - آنذاك- أن ما يجري في الكون إنما هو ناتج جدل بين الله - الغيب- الطبيعة الإنسان، و إضافة **هذا البعد كفيلة بإعطاء** فلسفة هذه العلوم امتداداً كونيًا وغائيًّة، يعطيانها القدرة على التركيب و التفكيك، و بذلك تخرج من أزمتها"[2]، **و تبعا لذلك** "فلئن كان **الفصل بين العلم و الإيمان، او المعرفة و القيم**، يجد مبرره لدى الغربيين فيما أحدثته **الكنيسة** و رجالها في القرون الماضية من طغيان و تجبر في صفوف الباحثين، و ما مارسته من حجر قاتل **على الفكر**، و محاربة صارمة للعلم، فإن هذا **الفصل** ظل منبوذا غير مستساغ في الفكر الإسلامي طوال جميع مراحل تطوره التاريخي"[3].

و على الجملة فإن العلواني يراهن على مشروع إسلامية المعرفة، باعتبارها، تمثل **الخلاص** الإنساني، فالصياغات اللاهوتية و النزعات **الوضعية و الآداتية و** الليبرالية **و النفعية و الفردية، كلها** تنفع الإنسانية، إنما زادتها من الأزمات و شتى أمراض المعنى، مما شق عليها بعد ذلك في **إعادة** ترتيب ذاتها معرفيا، مما يؤكد أن القرآن الكريم يمثل حلا لأزمتها **و الخلاص منها**[4].

5- عبد الوهاب المسيري و البديل الإسلامي لفلسفة التحيز:

ينطلق المسيري من رؤية معرفية شاملة، تميز خطابه عن سائر الخطابات الأخرى، الذي يمكن اعتباره خطابا جذريا توليديا، ثم استكشافيا، يتخذ من النقد الابستمولوجي للحداثة الغربية **قاعدة ينطلق منها** في إبراز معالم المنهج **الإسلامي الجديد، باعتبار الإسلام هو رؤية للكون والحياة، و ليس فحسب اعتقادا ضيقا.**

([1]) المصدر السابق، ص 119.

([2]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

([3]) طه جابر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر**، طبعة منقحة ومزيدة، سلسلة إسلامية المعرفية 10، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن، 1416هـ/1995م، ص 75.

([4]) طه جابر العلواني، **أزمة الإنسانية و دور القرآن الكريم في الخلاص منها**، ط1، مكتبة شروق الدولية، القاهرة، 1426هـ/2006م، ص ص 69- 70.

و على هذا الأساس فإنه يمكن اعتبار المسيري من أقطاب مشروع إسلامية المعرفة، و قد أرسى الأرضية المعرفية لهذا المشروع، انطلاقا من تقويضه للأسس المعرفية و الفلسفية للخطاب العلماني الغربي.

من البداية يمكن رصد أهم ما أسهم به المسيري في سبيل تهيئة الأرضية المناسبة للخطاب الإسلامي الجديد ممثلا في مشروع إسلامية المعرفة، في اكتشاف للتحيزات الغربية الكامنة في مناهجنا و أدواتنا المعرفية، و من هنا يبدأ الاجتهاد المعرفي عنده، فالتحيز في المجال المعرفي ينطلق من أن المناهج العلمية الحا المستعملة من قبل العلماء و الباحثين ليست محايدة تماما، بل إنها تعبر عن مجموعة من القيم التي تحدد الرؤية و المسار الذي يسلكه البحث و تقرر كثيرا من النتائج بصفة مسبقة، و هذا ما يطلق عليه التحيز[1] هذه التصورات و الأحكام المسبقة التي يتضمنها التحيز في الحقيقة نابعة من بيئة و ثقافة مغايرة تماما لشخصية الباحث، باعتبار التحيز هو "التمحور حول الذات و الانغلاق فيها و رؤية الآخر من خلالها و قياسه عليها، مما يعني نفي الآخر نفيا كاملا خارج إطار التاريخ أو الوجود أو العلم، و السعي نحو استبدال ماهيته أو هويته و إحلالها بمحتوى يتفق و معطيات الذات و أهدافها"[2] الأمر الذي يجعل الباحث في حقيقة الأمر مسلوب الرؤية و المنهج، بمعنى عدم القدرة على المساهمة في إضافة رؤى أخرى ربما تفضل الرؤية الغالبة في المنهج و الموضوع، "و ذلك بالقضاء على تفرده و خصوصيته و إعادة إدماجه في النسق الذي ترى الذات المتحيزة أنه الأمثل طبقا لمنظورها للإنسان و الكون و الحياة"[3].

و تبعا لما سبق يضحي العالم كله خاضعا لرؤية مركزية و نموذج غالب، مطلق، يروج لمجموعة كبيرة من المفاهيم و الرؤى المعرفية التي تسري في جميع مجالات الحياة، و التي تحمل سيلا دافقا من المعاني و التصورات، التي تدعي التعبير عن الحقيقة الكاملة، المتجاوزة لحدود الزمان والمكان، و الصالحة لجميع العقول، و البيئات الثقافية، و من ثمة إلحاقها بالمركز،و اعتبارها في النهاية مطلقة،

([1]) عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز، رؤية معرفية و دعوة إلى الاجتهاد، ط1**، هيرندن، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ج1، 1995م، ص 05.

([2]) نصر محمد عارف، **التنمية من منظور متجدد: التحيز – العولمة– ما بعد الحداثة، ط1**، مركز الدراسات الاستراتيجية و السياسية، القاهرة، 2002م، ص ص 37 - 38.

([3]) المرجع نفسه، ص 38.

ثم إن ما زاد الأمر خطورة الادعاء بأن هذه الحقائق تتصف بالعلمية مما يجعها عالمية في نهاية المطاف[1].

و عليه فإن العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية بما فيها كذلك العلوم التطبيقية[2] أو البحتة، هي في مجموعها علوم متحيزة إلى رؤية معرفية كامنة، تعبر عن "رؤية شاملة للعالم، عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة، التي ترى أن مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له، و أن العالم بأسره مكون أساسا من مادة واحدة، ليست لها أية قداسة (...) هذه المادة تشكل كلا من الإنسان و الطبيعة، فهي رؤية واحدية كونية مادية"[3].

ففي الوقت نفسه الذي يسعى فيه **المسيري** إلى التخلص من الفكر الغربي الجاثم على الوعي المسلم، يقدم الرؤية الإسلامية القائمة على المنظور التوحيدي الذي يعطي النسب المستحقة لكل من الإنسان و الطبيعة و الغيب، خلافا للمنظومة المعرفية الغربية التي اختزلت هذه المستويات الثلاثة في الإنسان في مساواته بالطبيعة، "كان ذلك على طريق اهتمامه المبكر بالبحث عن كينونة الإنسان في المذاهب و المعارف الفكرية المختلفة، فصادف الماركسية و أعجبه جنوحها إلى العدالة و المساواة، لكن شعر بالغربة في ماديتها المفرطة، حتى تمكن من التعرف على المنظور المعرفي التوحيدي الإسلامي، و من هذا المدخل رفض مادية المعرفة الغربية و أشار إلى ضرورة تأسيس فقه التحيز، و أسس جهدا بنائيا من خلال نقد و نقض بعض المصطلحات الفكرية و المعرفية والمنهجية و البحثية، ثم دعوته إلى مراجعة مسلمات العلوم التي أنبتت فلسفة الحداثة و استعادت الإنسان في رؤيتها[4].

([1]) عبد القادر سعيد عبيكشي و فرقاني فتيحة، **المنظور الحضاري للتنمية السياسية**، دراسة في تحيزات المفهوم، الملتقى العلمي الوطني الأول تحت عنوان: التحولات السياسية و إشكالية التنمية في الجزائر- واقع و تحديات-، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، 17/16 ديسمبر 2008م، ص 04.

([2]) و المقصود منها " العلوم التي تطبق قوانين العلم النظري لبلوغ غايات علمية معينة،كعلم الكهرباء الصناعية، و علم الإقتصاد الزراعي. فهما علمان فرعيان يطبقان قوانين العلوم النظرية المقابلة لها"، أنظر:(جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**،ج2، ص 101) .

([3]) عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان**، ط4، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1431هـ/2010م، ص 105.

([4]) هبة رؤوف عزت، المسيري، **العقل الموسوعي الإسلامي في بحثه عن الإنسان**، في موقع :
www.arrarem.com/ar/index.asp?page=374

ينطوي **جهد المسيري** كذلك في التنقيب عن البعد المعرفي الكلي و النهائي الذي تنطوي عليه الحياة المعاصرة، فكثير من الظواهر الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية و كذلك الثقافية بوجه عام **تتضمن رؤى معرفية كامنة، لا يمكن إدراكها أو فهمها عن طريق التحليل السطحي والمباشر،** و إنما عن طريق التحليل المعرفي، فيعطي أمثلة عن ذلك، منها أنه لو قيل في شأن الحداثة "بأنها نقل العلم و التكنولوجيا، و لم يتحدث أحد عن **القيمة و** الحداثة بهذا الشكل لا يمكن لأحد أن يقف **ضدها، فمن يمكن أن يقف ضد العلم** و التكنولوجيا؟ **، و لكن لو عرفت** الحداثة بأنها **"نقل العلم و التكنولوجيا المنفصلتين** عن القيمة" فإن القضية تصبح مختلفة تماما، و لتمت مناقشة الموضوع على **مستوى معرفي**، و لأصبح الناس **مدركين للأبعاد الحقيقية للتحديث، ولاتخذوا قرارهم و هم على بينة من أمرهم، و ربما لأمكنهم الحديث** عن "نقل العلم و التكنولوجيا دون التخلي عن القيمة"[1]، بما يوحي أن المسيري يوجه نقدًا لهؤلاء الذين سارعوا إلى نقل **العلم و التكنولوجيا الغربيين بغرض** الإسراع في النهوض و مواكبة الآخرين، غافلين على أن هذه العلوم و تلك التقنيات إنما صممت في إطار فكرة الصراع بين الإنسان و الطبيعة التي تجذرت في الوعي الأوروبي من وقت طويل، **"أليس** المعنى الذي تجسده أسطورة **بروميثيوس** و هو نفسه الذي يعبر عنه في الفكر الغربي مع اختلاف في العبارة و الأسلوب؟ **، فقد رفعه نيتشه** في صورة إعلان جعله نواة لفلسفته، و هو نفسه الذي عبر **عنه تيار البنيوية و ما بعد البنيوية** بمقولة موت المؤلف و إقصاء الفاعل إنه تاريخ يضرب بجذوره عميقا في الزمان، تعددت أساليبه واختلفت أشكاله و صوره، و لكن فكرته واحدة، و هي إخلاء الفضاء للإنسان الأعلى المركز الشخصي لجميع المبادرات و الأفعال"[2]، **و مثل هذا الصراع لا وجود له ضمن التصور** الإسلامي، ذلك أن العلاقة بين الإنسان و الله هي علاقة عبودية و تكريم في **المقام** الأول، قال تعالى: ﴿**وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ**﴾[3]، **على اعتبار أن هبة** السجود دالة على التكريم، **لأن الإنسان "وهب سر المعرفة**، كما وهبت سر الإرادة المستقلة التي تختار

([1]) عبد الوهاب المسيري، **في أهمية الدرس المعرفي**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 6، العدد 20، ربيع 1421هـ/2000م، ص 118.

([2]) روجيه غارودي، **البنيوية فلسفة موت الإنسان**، ط3، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 1985م، ص 06.

([3]) سورة البقرة، الآية: 34.

الطريق، إن ازدواج طبيعته و قدرته على تحكيم إرادته في شق إرادته، و اضطلاعه بأمانة الهداية إلى الله بمحاولته الخاصة، إن هذا كله بعض أسرار تكريمه"[1].

لقد تم تغييب الإنسان في النموذج المعرفي الغربي رغم الإعلاء من قيمته ظاهريا باسم مناهج عدة، منها على وجه التحديد المنهج البنيوي، الذي كان هدفه الأساسي "هو القضاء على الفلسفة باسم علوم الإنسان و القضاء على الإنسان باسم العلوم الطبيعية، و هذا من أجل تحقيق شروط العلمية و الموضوعية"[2].

و على الجملة فإن إسهام عبد الوهاب المسيري منذ تعيينه مستشارا أكاديميا للمعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة 1992، يقوم على جانبين رئيسيين:

أما الجانب الأول فيتمثل في نقده للابستمولوجيا الغربية، حيث إن الغرب برأيه انتقل من الجغرافيا الطبيعية إلى الجغرافيا المعرفية، ذلك حين اجتاح فيضانها المعرفي بقية المناخات الثقافية الأخرى، بمعنى الانتقال "من بقعة جغرافية و تشكيل حضاري له خصوصيته و مفاهيمه إلى البقعة التي يخرج منها الفكر العالمي و الإنساني الحديث"[3]، الأمر الذي جعل الفكر الإسلامي الحديث ممثلا في الحركات الإصلاحية، تقبس من نوره، في محاولة للحاق به على صعد شتى، و لكن هذا الاقتباس قد غفل عن الرؤى المعرفية التي تحالف جوهر التوحيد الإسلامي، و خالف أيضا القيم الإسلامية، فوقعت هذه الحركات الإصلاحية في أسر فكر المقاربات و المقارنات؛ الذي يقصد منه مجموع الدراسات التي تحاول أن تقارب بين الإسلام و النظريات الغربية مثل الشورى والديمقراطية و الانتخاب و البيعة و غيرها، أو بالمقارنة، و ذلك بالتأصيل للقضايا الفكرية الإسلامية من داخل النموذج الغربي ذاته، مما أفقدها التصور الإسلامي القويم للإنسان و الطبيعة والكون و الغيب، بل إننا فيما نراه في هذا المقام أن رمزية الصداع و الصراع بين الدين و العلم إنما تمخضت من تلك المقارنات التي طابقت بين الدين في الفكر الإسلامي بنظيره في الفكر الغربي، الأمر الذي جعل الكثير من رواد الإصلاح و المهتمين بأمر النهوض الحضاري يعتقدون أنه لا سبيل إلى تحقيق الشهود الحضاري إلا بتكرار التجربة الغربية نفسها، مما جعلهم ينأون عن جوهر القرآن الكريم، و ما زادهم

([1]) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج1، ص 57.

([2]) الزواوي بغورة، إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية - المنهج البنيوي مثالا- مجلة دراسات، السنة 2010، العدد 01، قسم الفلسفة، جامعة الكويت، مارس 2010م، ص 71.

([3]) عبد الوهاب المسيري، مقدمة إشكالية التحيز، ج1، ص 28.

دا عنه، ما استأنسوا به من أدوات معرفية و مناهج، دخيلة على أفهامهم، قارنوا بها بين واقعهم و أسباب تفوق واقع غيرهم.

و في سبيل تحاشي الوقوع في الخطأ عينه، **تحركت جهود المسيري** في الجانب الثاني، وذلك **ما يمثل ضرورة الاجتهاد** و الإبداع الذاتي عن طريق مراجعة الفكر الإسلامي لذاته، و من ثمة نجد المسيري قد "بدأ بالفعل في تطوير رؤيته الخاصة حول النماذج المعرفية واستخلاص النموذج المعرفي الإسلامي و تمييزه عن غيره"[1].

يقدم المسيري بديله المعرفي، المتمثل في "النموذج التفسيري"[2] الذي يثمر معرفيا في كل الظواهر الطبيعية و الإنسانية؛ فإذا كان النموذج الموضوعي المادي لا يتجاوز ثنائية الطبيعة والإنسان **فيقيم** بينهما صراعا مفتعلا، ينتهي إلى تنصيب الإنسان سيدا عليها، لا سيدا **فيها، فإن النموذج** التفسيري قوامه "النظر إلى الطبيعة باعتبارها كيانا مركبا ينبض بالحياة و يمور بالأسرار ويتسم باللاتحديد، و لكن الطبيعة مع هذا تتبع سننا و لها هدف و غاية (...) فالعالم كل متكامل، و من المنظور التوحيدي، كل شيء في الكون قد ناله نصيب من التكريم لأنه من خلق الله تعالى و بديع **صنعه**"[3].

([1]) إبراهيم غانم بيومي، **إشكالية التحيز في فكر أربعة مفكرين مصريين:** جلال أمين، عبد الوهاب المسيري، طارق **البشري، سيد دسوقي.** (ضمن:عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز، رؤية معرفية و دعوة إلى الاجتهاد، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،** هيرندن، فيرجينيا، **الولايات المتحدة الأمريكية، ج2، 1997م، ص 896**).

([2]) يقصد المسيري بالنموذج التفسيري؛"بنية تصورية يجردها عقل الإنسان **من كم ضخم من العلاقات والتفاصيل والحقائق و الواقع ..."، أنظر:** (المسيري، **اللغة و المجاز بين التوحيد و وحدة الوجود، ط1**، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص217).

([3]) عبد الوهاب المسيري، **بدلا من النموذج الموضوعي المتلقي**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي **للفكر الإسلامي، السنة 4، العدد 16،ربيع 1419هـ/ 1999م، ص 106.**

- ثالثا : إسلامية المعرفة الضرورات و الأهداف

1- الضرورات

تنسحب إسلامية المعرفة على كافة مناحي المعرفة، و لما كانت كذلك فهي تمثل أكثر من ضرورة، و تبعا لذلك يمكن حصرها في أربعة جوانب.

أ)- الضرورة العقدية :

لما كانت نظرية المعرفة الإسلامية، شديدة الارتباط بنظرية الوجود، فإنه على هذا الوجه، تضحى العلاقة بين الرؤية الإسلامية و جميع مناحي الحياة، علاقة عقدية في المقام الأول؛ ذلك أن "خصائص هذه الأمة الذاتية أن يقوم بناؤها على "رؤية كلية ثم عقيدة دينية، فعقيدتها تشكل القاعدة الفكرية لها، فعن هذه العقيدة تنبثق أفكارها، و عليها يقوم نموذجها الكلي(...) و بالانحراف فيها يبدأ خط الانحراف، و بالاستقامة فيها تعود إلى جادة الاستقامة، الأفراد و الشعوب و الأمة في هذا سواء"[1].

و على ذلك فتشكل المعرفة في الإسلام، يقع ضمن دائرة الإيمان، ووفقا لمقتضياته وتوجيهاته، و هذا الربط بين المعرفة و الإيمان دل عليه القرآن الكريم في أكثر من مناسبة، كقوله تعالى: ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ ﴾[2]، و قوله كذلك: ﴿ ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾[3]، و على هذا الأساس فإن مشروع إسلامية المعرفة، ينطلق من الضرورة العقيدية التي تفرضه، لأن "مشروع إسلامية المعرفة هو أمر مشروع، يعتقد رواده أن الشريعة تفرضه، و لا يقع ضمنه شيء لا تجيزه الشريعة، أي إنه لا يحتوي على شيء غير مشروع، و الأمر المشروع أو الشيء المشروع هو ما فرضته الشريعة، فأصبح حكمه الشرعي الوجوب أو الندب أو الإباحة"[4]، فالضرورة العقدية تعني بهذا الوجه حقيقة الدين و لبه، و يعني كذلك أنه "وحدة لا تتجزأ، تنظيماته الاجتماعية وقواعده التشريعية، و شعائره

([1]) طه جابر العلواني، **نحو منهجية معرفية قرآنية**، ص ص 98 – 99 .

([2])سورة العلق، الآية: 01.

([3]) سورة آل عمران، الآية: 191.

([4])**كلمة التحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 07، العدد 25، خريف 2001م، ص 02.

التعبدية، كلها منبثقة من العقيدة فيه، و كلها نابعة من التصور الكلي الذي تنشئه هذه العقيدة، و كله مشدودة برباط واحد إلى الله، و كلها تنتهي إلى غاية واحدة هي العبادة"[1].

ب)- الضرورة الإنسانية:

إن المسلم لا يستأثر بنور الهداية له فحسب، إنما عليه أن يهدي به الآخرين، ذلك أن الدين يتخذ المنحى الإنساني بنزوله لجميع الناس، و عليه فإن "تجربتنا التاريخية علمتنا كيف تكون المعرفة المؤمنة سخية العطاء، إنسانية المنحى؛ بمعنى أنها تسعى لأن تخدم البشرية جمعاء بغض النظر عن حواجز اللون و العرق و الجغرافيا"[2]، و على هذا النحو فمشروع إسلامية المعرفة، يمثل ضرورة إنسانية ملحة، حكم خيرية هذه الأمة و حظها من التأييد الرباني، من ثمة "فالإسلام وحده الذي يمثل الأساس المؤدي إلى الازدهار الديني و الخلقي و المادي للبشرية في آن واحد، و هو الذي يملك القدرة على إعادة بناء البشرية على الوجه الصحيح الذي أراده الله لها خلافة بالحق و الإصلاح على هذه الأرض"[3].

و لما كانت إسلامية المعرفة كذلك تمثل ضرورة إنسانية، فلأنها ليست" خطابا خاصا يتوجه إلى المسلمين دون سواهم ، و إن كان المسلمون هم المقصودين به ابتداء ، بل إنه خطاب منشغل بالإشكاليات الرئيسية التي ما فتئت تؤرق عقول الفلاسفة و المفكرين المهتمين بقضايا المعرفة الإنسانية فلسفة و مصادر و غايات "[4]، و لأنها كذلك تُعنى بربط المعرفة الإنسانية بقيمها و غاياتها، بناءً على رؤية كلية و سليمة للكون و الإنسان و الحياة، "و لعل ما يوضح أن إسلامية المعرفة ليست ضرورة إسلامية فحسب، بل هي ضرورة إنسانية عالمية (...) أنها تعمل على إعادة الارتباط بين المعرفة، و القيم، و بينها و بين الغائية"[5] ثم إنها فضلا على ذلك تمثل حلا لمشكلة المأزق الحضاري الغربي، ذلك "إن الحضارة العصرية تجد نفسها في موقف صعب لأنها لا تلائمنا، أنشئت دون أية معرفة بطبيعتها الحقيقية إذا أنها تولدت من خيالات الاكتشافات العلمية،

([1]) سيد قطب، في ظلال القرآن، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د - س، مج1، ص 163.

([2]) عماد الدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة، ط1، ص 15.

([3])إسماعيل راجي الفاروقي، إسلامية المعرفة، المبادئ العامة– خطة العمل – الإنجازات، ص 174.

([4]) كلمة التحرير، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 02، العدد 05، صفر1417هـ/ يوليو1996م، ص 02 .

([5]) طه جابر العلواني، إسلامية المعرفة فكرةً و منهجًا، ص 119.

شهوات الناس، و أوهامهم، و نظرياتهم و رغباتهم على الرغم من أنها أنشئت بمجهوداتنا إلا أنها غير صالحة بالنسبة لحجمنا و شكلنا"[1].

وبالجملة فإن مشروع إسلامية المعرفة يمثل ضرورة إنسانية ، باعتباره يحمل هما كونيا يسعى إلى طرح بدائل معرفية تمثل إجابات حاسمة عن الأسئلة الكلية التي تداولتها شتى المنظومات المعرفية .

ج)- الضرورة الحضارية :

الضرورة الحضارية لإسلامية المعرفية، ضرورة بالغة الأهمية، فلا سبيل إلى استعادة الشهود الحضاري و الإسهام في بناء العلم و الحفاظ على الهوية الحضارية، إلا بالرجوع إلى أحضان القرآن الكريم، و إلا بقيت الأمة مضرب المثل في التخلف و الجمود "فلقد أحس المسلمون بالتخلف حين أفلتت (أفلتت) زمام الأمور في العالم من أيديهم في أواخر عهد الخلافة العثمانية و تمثل الغرب ما تعلمه من الحضارة الإسلامية في الأندلس و صقلية، و بنى لنفسه حضارة انتزعت القيادة من الأمة الإسلامية، و حلت محلها في تقرير مصير البشرية و آلت شمس هذه الأمة إلى الغروب"[2]، و من ثمة بذل الجهد و الوسع في سبيل النهوض و تحقيق الشهود الحضاري و استعادة الدور الريادي للأمة، التي هي " حاجة ماسة إلى استنهاض قواها و استنفار طاقاتها البشرية و المادية و الفكرية من أجل التأهل من جديد للدخول في دورة حضارية شهودية عالمية، تحرك فيها وازعها الديني و عمقها الاستخلافي و قدراتها الحضارية، و إمكاناتها البشرية وتتوجه نحو تحقيق رسالتها الحضارية المطلوبة لإحداث التوازن في مسيرتها هي، و في مسيرة الحضارة الإنسانية عموما"[3].

كما ان استعادة الامة لمركزها الحضاري، لا يتم فحسب باستعارة مفاهيم الحضارات الأخرى و ما يتبعها من مقولات فكرية، و إنما ينبغي أن يتم هذا التمكن المنشود في إطار الذاتية المسترشدة

([1]) ألكسيس كاريل، **الإنسان ذلك المجهول**، ترجمة: **أسعد فريد**، د- ط، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1983م، ص 37.

([2]) طه جابر العلواني، **خواطر في الأزمة الفكرية و المأزق الحضاري للأمة الإسلامية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، رسائل إسلامية المعرفة01، 1409هـ/1989م، ص 05.

([3]) عبد العزيز برغوث، **الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة، ط1، روافد** للإصدارات الإليكترونية على الموقع: http://www.islam.gov.kw/thaqafa/contents/books/chouhoud.pdf، إصدار وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، الكويت، ربيع الأول 1428هـ/أبريل2007م، ص 29.

نور الوحي[1]، "**وإذا كانت الحضارة بنت العلم ...** فليس ثمة شك في أن **العلم** يدفع إلى الإبداع، **و التفكر و التدبر، و كل من الإبداع، و التفكر و التدبر، ينبت حضارة، و** ينشئ معرفة"[2]، و لهذا فمشروع **إسلامية المعرفة**، هو محاولة لاستثمار العلوم و تطعيمها بالقيم الإسلامية، لتحقيق النهوض الحضاري، انطلاقا من الرؤية الحضارية في القرآن الكريم.

د)- الضرورة المعرفية:

إن **مشروع إسلامية المعرفة** يرنو إلى تأسيس منهجية معرفية بديلة؛ **ذلك أن تحيزات العلم** الغربي بأطره الابستمولوجية، أفضت إلى إقصاء ألوان **المعرفة** الأخرى والاستعلاء عليها، من ثمة فإن الضرورة **المعرفية، توليها إسلامية المعرفة** عناية مميزة، فإذا كانت "الجذور الأيديولوجية للغرب و نظريته في **المعرفة تأسست** ابتداء **من عصر النهضة، و** مشروع الغرب يتجه نحو تطوير قيم أخلاقية جديدة متحررة شيئا فشيئا من **الدين** تصالح نظرية **جديدة عن المعرفة**، ممثلة في أولوية **المعرفة الموضوعية** المستمدة من مجالي التجريب و الرياضيات"[3]، فإن **مشروع إسلامية المعرفة يقدم نظرة إبستمولوجية بديلة، تراهن على إعطاء** البديل المتمثل في إعادة الاعتبار للدين إلى جانب **العلم، فكلاهما** يمثل **المعرفة** التي **ينتفي** وراءها ذلك الصراع المفتعل بين الإنسان و الطبيعة و الكون، فجميع العلوم التي **أنشأها الغرب إنما تنطوي على دلالات إبستمولوجية، تستبطن ذلك العداء** التاريخي بين **الدين و العلم،** و من ثمة فهو يوظف مناهج و مقاربات أبحاثه وفقا لما تمليه عليه، تمثلات الخبرة الحسية، و ما رآه ناجعا في العلوم الطبيعية.

و على هذا فقد "تعزز خطاب المركزية الغربية عن طريق العلوم الإنسانية في إطار التطورية **الداروينية – السبنسرية، و الوضعية** الأوغيست- **كونتية، و اللامادية** التاريخية"[4].

([1]) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة: **عبد الصبور شاهين، د - ط، دار الفكر للطباعة و التوزيع و النشر، دمشق، سوريا**، 1986م، ص 44.

([2]) **مصطفى الشكعة، معالم الحضارة الإسلامية، ط2، دار العلم للملايين**، بيروت، لبنان، 1975م، مج1، ص29.

([3]) بدران بن الحسن، قراءة في كتاب:**مقدمات الاستتباع– الشرق موجود بغيره لا بذاته–، لغربوار منصور مرشو**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 02، العدد 08، ذو الحجة1417هـ /أبريل1997م، ص ص176-177.

([4]) المصدر نفسه، ص 180.

2- الأهداف

يهدف مشروع **إسلامية المعرفة** إلى الإصلاح الحضاري الشامل، الفكري و الثقافي والسياسي و الاقتصادي و الاجتماعي و العلمي و التربوي، على اعتبار هذه الجوانب، صورة للأزمة المعرفية **و الخلل المنهجي الذي يتخبط فيه العقل المسلم، و على الجملة فإن أهم ما يهدف إليه المشروع** يمكن إجماله في **ما يلي:**

بناء الرؤية التوحيدية الكلية، حيث "ينطلق الداعون إلى **إسلامية المعرفة** من تقرير مفاده أن الفكر الإسلامي التقليدي، و نظيره الغربي الحديث، يعيشان أزمة، أسهم في تعميقها و استمرارها الخلط **المفاهيمي**، و غياب الرؤية التوحيدية الكلية"[1]، و تبعا لذلك فالهدف من الأسلمة هو تخليص **الفكر الإسلامي من الاستلاب** المفاهيمي الذي **ممني** به، و ذلك بطرح البديل المعرفي الذي يحقق في النهاية التكامل المعرفي الذي يقضي بدوره على حالة الفصام الحاد بين **الدين و العلم.**

أ)- طرح بدائل حضارية، بوصفها حلولا لمآزق إبستمولوجية تتخبط فيها العلوم الإنسانية وكذلك **العلوم الطبيعية المعاصرة، على مستوى المنهج و الموضوع؛ ذلك** "أن الأزمة في المنهج وليدة أزمة في **العلم ذاته، فبالنسبة للعلم الطبيعي، يقال إن وظيفته هي الفهم و التنفس و التنبؤ والتحكم، إلا أن** طبيعية ذاتها لم تستطع بواسطة منهجها التجريبي المعروف التوصل إلى تحقيق الدقة و الأحكام التي تطمح إليهما"[2]، و على هذا، فلا سبيل إلى تجاوز هذا الخلل المنهجي، سوى **العودة** إلى ربط **الدين** هذه العلوم، باعتبارها في النهاية تخدم **الإنسان، و الإنسان ليس مادة فحسب، إنما** ينزع إلى **القيم** التي لا يمكن تحقيقها تجريبيا عن طريق المنهج التجريبي، وإنما عن طريق **الدين** الذي يمثل البعد المعياري في الإنسان.

ب)- **قراءة العلوم الإنسانية و الطبيعية، قراءة توحيدية شاملة، وفق** مفهوم الاستخلاف الإنساني، **ولا يتحقق ذلك إلا بالجمع بين الدين و العلم**، باعتبارهما "يكملان الموقف المعرفي للإنسان و معرفته **بالوجود** و غايته، بدءً و نهايةً، بهيئته و هويته، بما شاهده **العقل** و بما غاب عنه، فالعلم يقف **العقل** على عالم الشهادة و خصائصه و ماهيته، و الوحي يقدم للعقل تفسيرا **لما عجز عنه العلم من**

([1]) أبو بكر محمد أحمد محمد إبراهيم، **مفهوم التكامل المعرفي و علاقته بحركة إسلامية المعرفة**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 11، العددان 42- 43، خريف 1426هـ/شتاء 2006م، ص ص 13- 14.

([2]) **علاء مصطفى أنور، أزمة المنهج في العلوم الإنسانية**، ضمن كتاب:(قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية و الاجتماعية، إعداد مجموعة من المؤلفين، تحرير: نصر محمد عارف، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996م، ص 184).

التعرف على عالم الغيب (...) **كما يعرفه على علل الوجود** و غاياته، و مقاصد الخالق سبحانه **منه، فيكتمل للعقل عناصر المنظومة المعرفية كلها**"[1]، **فالعلوم الغربية بمناهجها المختلفة قد عجزت** عن **تحقيق النوازع الفطرية الدافقة عند الإنسان، بالقيم و المثل** العليا، فجرت بذلك المجتمعات الغربية تلك التي جارتها في مقولاتها إلى الانحلال القيمي و الاجتماعي، فالطابع الوضعي للعلوم الغربية على الجملة، جعلها مسلوبة من الرؤية الدينية، مما سبب ذلك انعدام التوازن المعرفي، و لهذا "**فحين** يسترد **الدين المعرفة العلمية** إليه باتجاه الكونية و يبرئها من **الوضعية يكون قد قام بعملين مزدوجين** في **آن** واحد، فمن ناحية يدين الصراع اللاهوتي المسيحي مع **العلم، و من ناحية أخرى يدين توجهات الوضعية** في **العلم و لا تكون المعرفة** بعد ذاك إلا إسلامية، مبرئا للدين من اللاهوت بذات **الوقت الذي** يبرئ فيه **العلم من الوضعية**"[2]، **فعلى هذا الوجه فإن إسلامية المعرفة** تهدف إلى إبراز الرؤية التوحيدية الكونية باعتبارها بديلا حضاريا، في مقابل الرؤية اللاهوتية الدينية، و كذلك في **مقابل الرؤية العدمية الوضعية**[3].

و في السياق نفسه ينبغي الانتباه إلى المنهج **الوضعي** في الفكر الغربي الذي تم نقله من نطاق العلوم التجريبية إلى نطاق العلوم الإنسانية و **الاجتماعية من دون التدقيق فيما يسمى** ضوعية و الحياد، ثم نقل تطبيقاتها فيما بعد إلى ساحة الفكر الإسلامي، من دون التمييز بين طبيعة البيئتين المعرفيتين و الفروق الجوهرية **القائمة بينهما.**

ج)- حل إشكالية المطلق أو ما يدعى في الفكر الغربي بالنهايات الفلسفية، فلا شك أن الفلسفات **الغربية** عجزت عن الإجابة عن الأسئلة النهائية المتعلقة **بالحياة و الإنسان والكون، وعليه فمن حق مشروع إسلامية المعرفة** استثمار هذا العجز المعرفي من قبل الفكر الغربي، و من ثمة تقديم البديل الابستمولوجي المؤيد بالرؤية القرآنية الرشيدة، التي تسعف الإنسان بالإجابات المعرفية عن الهواجس **النفسية و الفكرية، كل ذلك إنما يتحقق بتعانق الدين والعلم،** "فبقراءتهما في إطار التوحيد الخالص **تتكون المعرفة** السليمة الرشيدة الهادفة، **معرفة التوحيد و الاستخلاف و الامانة والعمران و الشهود**

([1]) محمد السيد المجليّد، **الوحي و الإنسان، قراءة معرفية، ط1**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001م، ص136.

([2]) محمد أبو القاسم حاج حمد، **إسلامية المعرفة، المفاهيم و القضايا الكونية** مجلة تفكر، المجلد 03، العدد 02، 1422هـ/2001م، معهد إسلام المعرفة، جامعة الجزيرة، السودان، ص 26.

([3]) محمد أبو القاسم حاج حمد، **إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة و المنهج**، ص 52.

الحضاري"[1]، و مرجع إخفاق الفلسفات الغربية على مختلف مذاهبهما في الإجابة عن الأسئلة الكلية، إنما يعود إلى تعويلها على اكتشاف **الحقيقة** ضمن نطاق الخبرة الإنسانية وحدها، من دون **الأخذ بالاعتبار دور الدين** في ترشيد السبيل للوصول إلى هذه **الحقيقة**، "**فقد ادعت** الحداثة **الغربية** نها اكتشفت الإنسان على العموم، و لم تراع في ذلك خصائص البيئة الغربية، هذا الا**دعاء الذي** سرعان ما اكتشف زيفه مع الاستعمار الحديث والاستغلال الذي نفى طابع الإنسانية عن هذه الحداثة"[2]. **فالقراءة الأحادية المبتورة عن هداية الدين، تحصر الإنسان و الوجود** في نطاق المقولات الوضعانية القاصرة عن إعطاء الإجابات المقنعة عن الأسئلة النهائية.

د)-تحقيق التفاعل الجدلي بين القراءتين، قراءة الوحي و قراءة الكون، لأنه "بجدلية الغيب والإنسان **و الطبيعة تشكل قاعدة** الرؤية الفلسفية التوحيدية الكونية و منهجها في النظر و ذلك بالجمع بين قراءتي الوحي الكتابي و **الوجود الكوني**، و ما بينهما و القارئ لهما هو الإنسان"[3]، **و لا يتأتى ذلك إلا بربط الدين** بالعلم؛ بمعنى قراءة العلوم الإنسانية و الاجتماعية والعلوم الطبيعية، قراءة **واحدة** تتفاعل و تنصهر في مضمون الوحي.

من هذا المنطلق تهدف **إسلامية المعرفة** إلى الجمع بين القراءتين، أي ربط النسق المعرفي القرآني بالغاية الكونية، بما يحقق "**قضية منهجية تعمل على اكتشاف العلاقات و الروابط المنهجية بين الوحي و الكون**"[4].

([1]) طه جابر العلواني، **إسلامية المعرفة بين الأمس و اليوم**، ص 12.

([2]) **ياسين حامي، إسلامية المعرفة في عصر نهاية اليقينيات في الفكر الغربي**، مجلة الدراسات العقيدة و مقارنة الأديان، جمع **و تحرير**: الدكتور صالح نعمان، مخبر الدراسات العقيدية و مقارنة الأديان، منشورات المخبر (03)، **قضايا الفكر الإسلامي** (03)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 1432هـ/2011م، ص 102.

([3]) محمد أبو القاسم حاج حمد، **ابستمولوجيا المعرفة الكونية**، ص 52.

([4]) طه جابر العلواني، **نحو منهجية معرفية قرآنية**، ص 200.

المبحث الثالث

مظاهر الأزمة و معالم الحل

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- المبحث الثالث:

مظاهر الأزمة و معالم الحل

لقد استشعر رواد مشروع إسلامية المعرفة أن الأزمة* التي استحكمت على الأمة، هي أزمة فكرية في المقام الأول، التي ألقت بظلالها على سائر مناحي الحياة؛ ذلك أن الأمة قد تعرضت إلى "استلاب فكري و ثقافي هائل، انتهت بأن أصبحت جميع معارفنا النظرية غربية مائة بالمائة، أو موضوعة في قالب و إطار غربيين، شمل ذلك الفكر و المنهج و المصدر و الفلسفة المعرفية موضوعاتها و أهدافها و غاياتها و كل ما له علاقة بها من قريب أو بعيد"[1]، و قد أسهم الغزو الفكري و كذا الاستشراق بشكل كبير في فصل الدين عن العلم، إلى الحد الذي تم فيه تشويه الصورة المعرفية عنهما، و من ثمة العمل على إحلال العلم محل الدين ليقصى نهائيا عن ساحة الحياة، "و حتى تلك العلوم التي نسميها بالشرعية أو الأصلية أو التقليدية أو أية تسمية أخرى لم تسلم من عملية الاستلاب و التغيير هذه، فأخضعت جوانب كثيرة منها للتطور الغربي وللوسائل الغربية و الطرائق الغربية في توصيل المعرفة و تقديمها و بناء فلسفتها و معالجة قضاياها وموضوعاتها"[2].

و رغم الجهود الإصلاحية التي واجهت هذا التحدي الفكري، فإنه "كان –للأسف- نهج معظم هذه الحركات في غالب الأحيان و كذلك تصورها لقضايا الإصلاح تصورا و نهجا غربيين، و لذلك كان من الطبيعي أن يكون نصيب تلك الحركات هو الفشل الذريع و الإخفاق الشديد، لأن من البديهي أن ما يصلح للغرب من فكر و عقائد لا يصلح لأمة قدر الله لها أن يبنى كيانها و يرتبط مصيرها و شأنها بكتاب الله و سنة رسوله صلى الله عليه و سلم"[3].

(*) هناك من يرد بدايات الأزمة إلى بدايات الحياة الإسلامية: "و إنما تعود بعض مظاهرها و بعض عواملها إلى مراحل مبكرة في تاريخ الأمة، تمثلت بعض جوانبها في الخلاف حول قضية الإمامة الكبرى و جدل العقل و النقل و الفصام بين القيادة الفكرية و السياسية..."، أنظر: (فتحي حسن ملكاي، مشروع إسلامية المعرفة، (مسودة غير منشورة)، ص 04) .

(1) طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعصرة و مناهج التغيير، ص 57.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) إسماعيل راجي الفاروقي، إسلامية المعرفة، المبادئ العامة– خطة العمل – الإنجازات، ص 12.

و على ذلك فقد ازداد الفصام بين الدين و العلم، و افتعل العداء بينهما، خصوصا على الصعيد المعرفي، فتقاعس **العقل المسلم عن أداء رسالته، فضعفت فاعليته و استبد به الجمود** واكتسحه التقليد و عمى بصيرته، الأمر الذي جعله يستكين إلى الخمول و الضعف، "**و قد أمكن** للنظام المعرفي الوضعي أن يغرس في عقل الأجيال كلها و قلوبها أنه لا يمكن أن تقوم حضارة أو ينهض عمران إلا في إطار رؤيته الدهرية وحدها، و أنه لا بد من اتخاذ سائر الضمانات الكفيلة بجعل النظام المعرفي الديني مهمشا و بعيدا عن أي تأثير في الحياة"[1].

و تأسيسا على ذلك فقد سعى رواد **إسلامية المعرفة** إلى استفراغ الجهد و بذل الوسع في سبيل تقديم البديل المعرفي بين العلوم و من ثمة استرداد الرؤية الشمولية "**و تحقيق التوازن والوسطية، ضبط النسب**، و هذه القضايا بقدر ما هي ميزة للمشروع الفكري الثقافي المطروح، فإنها مسؤولية ضخمة، لأننا نزعم أن هذا المشروع الوسط، يتوقف عليه مصير نهضة أمتنا و تقدمها في محاولة لردم فجوة التخلف، و استئنافها دورة حضارية جديدة"[2].

ثم إن الأزمة المترتبة عن **الفصل بين الدين و العلم** في إطار الحياة الغربية، امتدت هي الأخرى إلى عالم الأمة الإسلامية، بل و نفذت إلى وجدانهم و جثمت على وعيهم، فحين "**بدأت عمليات تعميم معطيات** الحداثة المنبثقة عن النظام المعرفي الوضعي على شعوب العالم برزت العيوب الأساسية للصياغة **الوضعية للحياة، و طفحت أزمات التقدم بشكل لا يقل خطورة عن أزمات التخلف**، (...) **و هنا يتطلع المرء:** هل لدى المسلمين بديل؟، و هل في مقدورهم أن يقدموا إلى العالم اليوم نظاما معرفيا كونيا **يمكن** الإنسان من إعادة تركيب ما **فككه** النظام المعرفي الوضعي؟"[3].

إلى هنا يزعم رواد المشروع أن الإسلام، يملك مقوما معرفيا في غاية الأهمية، به يمكن ربط **العلوم بعضها ببعض؛ فإذا كانت الحقيقة** مشتتة في إطار النظام المعرفي الوضعي، فإن الرؤية الإسلامية للمعرفة قادرة على استقطاب هذا الشتات و إعادة صياغة **الحقيقة**، وفق الناظم الديني والأخلاقي **و التوحيدي** الذي تزخر به، و الذي يفتقر إليه النظام المعرفي الغربي.

([1]) **كلمة التحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 01، العدد 02، ص 07.

([2]) طه جابر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات و العقبات**، ط2، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، المعهد العالمي لفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة 10، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1994م، ص 22.

([3]) **كلمة التحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 01، العدد 02، ص 06.

- أولا : مظاهر الأزمة المترتبة على الجدل القائم بين الدين و العلم

لقد تم في إطار المعرفة الغربية تشطير المعرفة شطرين، المعرفة الدينية و المعرفة الدنيوية، اللتين ليس هناك رابط يجمع بينهما، و قد استبعدت المعرفة الدينية، لاستبداد العقل والحس بالمعرفة الدنيوية، و تم أيضا تأليه الإنسان و علمنة الأخلاق[1]، و قد أفرز هذا الانشقاق بين الدين و العلم، مظاهر في مختلف الميادين، الإنسانية أو الاجتماعية أو حتى الطبيعية منها؛ إذ "إن المشكلات المستجدة في العالم المعاصر من قبيل المشكلة البيئية "الإيكولوجية"، و استنفاذ الموارد ومصادر الطاقة المخزونة، و تراكم النفايات و مشروع الخريطة الوراثية للإنسان "الجينوم البشري" و أخلاقيات الاستنساخ البشري (...) و فلسفة صراع الحضارات و غيرها من المشكلات التي واجهت و تواجه البشرية، تعكس أزمة معرفية نتيجة التوليد و التوجيه الخاطئ للمعرفة الإنسانية"[2].

و عليه فإنه يمكن إبراز مظاهر هذه الأزمة فيما يلي:

1- إزدواجية المعرفة:

لقد أرجع رواد مشروع إسلامية المعرفة جذور الأزمة ومظاهرها إلى نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة أي إلى المراحل المبكرة لنشأة علم الكلام، الذي فرضته تحديات، حملت العلماء و الفلاسفة على المواجهة، لكن سرعان ما تحول هذا العلم من وسيلة للدفاع عن العقائد الدينية إلى وسيلة لبلوغ أهداف سياسية، أو الانتصار لنزعات طائفية، كما أنه انحرف بالتصور الإسلامي، فلم يبق على الطريق الذي رسمت له من قبل، الأمر الذي جعله يغرق في التجريد و الوقوع في المزالق المعرفية، و تبنى تصورات وأنساق فلسفية تعارض العقيدة الإسلامية و تناقضها، أكثر ما تفيدها أو تنافح عنها.

إن علم الكلام القديم رغم ما قدمه من خدمة جليلة لقضايا العقيدة الإسلامية، إلا أنه بقدر ما كان ينافح عن العقيدة الإسلامية، و يثبت الإيمان، بقدر ما كان يبتعد عن روح القرآن الكريم و منهجه، "فواقع المسلمين يشهد على إحجامهم عن النظر في آفاق الكون و استثمارها في جانبي المعرفة والتسخير، و إن أقبلوا عليها باحتشام"[3]، ذلك أنه كان عليهم الاقتداء بالمنهج

([1]) لوك فيري، **الإنسان المؤله أو معنى الحياة**، ترجمة: محمد هشام، د- ط، أفريقيا الشرق، الدارالبيضاء، المغرب،2002م، ص54.

([2]) عبد الله محمد الأمين النعيم و جمال الدين عبد العزيز شريف، **مصادر المعرفة الإسلامية**، ص 07.

([3]) كمال جحيش، **معرفة الآفاق و أثرها في تحقيق الاستخلاف**، المقدمة (ب).

القرآني في النظر و التدبر الذي يؤدي إلى استثمار هذا النظر في واقعهم و النهوض به إلى ما يحقق الاستخلاف المأمور به في الشرع؛ إذ إن مفهوم الاستخلاف ليس يفهم منه عبادة الله تعالى وطاعته، من دون العمل على تحقيق هذا الاستخلاف باستثمار الطبيعة و ارتياد الآفاق.

و على ذلك فقد استحال علم الكلام إلى تلك المناقشات المستغرقة في التجريد، المستبطنة للماهيات المرتفعة عن الواقع، إلى الحد الذي أصبحت معه العقيدة عند "الخاصة أصبحت فلسفية تدور حول قضايا لم يكن الجيل الأول من المسلمين يشغلون أنفسهم بها كمسألة الذات والصفات، هل هي عينها أم غيرها، و مسألة خلق القرآن و البحث في جزئيات الحياة الآخرة، وفي العرض و الكرسي، و أيهما أقدم إلى غير ذلك من مسائل شغلت الخاصة عن أصل العقيدة المحررة للإنسان (...) أما ما سوى ذلك من جزئيات و تفصيلات فقد آمن بها الأولون كما وردت في القرآن الكريم، دون أن يجعلوها موضوعا للبحث النظري و الخلافات"[1].

و من بين المزالق الابستمولوجية التي أحجت ازدواجية المعرفة في وعي المسلم المعاصر، نقل المنهجيات الغربية و إسقاطها على الواقع، نتج عن ذلك بروز صراطين، "سبيل الدنيا و سبيل الله و الفضيلة، و انقسام الحياة الإسلامية إلى هذين السبيلين، بحيث يتعارض أحدهما مع الآخر على الدوام، أدى ذلك إلى أن يفسد كل منهما الآخر و يقضي على دوره ومعناه، و انتهى الأمر إلى أن يصبح أحدهما جديرا بالإطراء و يشمل القيم الدينية، و الآخر مشحونا و يشمل الحياة المادية بكل قيمها"[2]، رغم أن المسلمين الأوائل لم يعرفوا هذه الإزدواجية الفكرية، إذ كانت الحياة بالنسبة إليهم هي حصيلة جدل الدنيا و الدين، و كان الصراط المستقيم معبرا عن ذلك، الذي كان "سبيلا مركزيا واحدا ينبع من الرؤية الإسلامية ويشمل كافة أهداف الإنسان و نشاطاته في تدفق واحد من أجل تحقيق الذات الإسلامية"[3].

حاول المفكرون العرب نقل منهجيات الغرب، و إعادة استنباتها في البيئة المعرفية الإسلامية، باءت محاولاتهم كلها بالفشل الذريع؛ لأنه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يثمر هذا الزرع الدخيل في وعي الأمة، و قد صاغ "للناس جميع تصوراتهم عن الكون و الحياة والإنسان، بل

([1]) محمد المبارك، **المجتمع الإسلامي المعاصر**، ط5، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1980م، ص 54.

([2]) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة، المبادئ العامة– خطة العمل– الإنجازات**، ص 70.

([3]) **المصدر نفسه**، الصفحة نفسها.

و يصوغ لهم معتقدات بديلة إذا لزم الأمر، و يجيب عن الأسئلة النهائية"[1]، **والمسلمون أنفسهم** في الوقت نفسه يملكون الهدي الرباني بين أضلعهم، و لذلك نراهم قد انشغلوا "**خلال القرنين** الأخيرين بمحاولات **لمقاربة الرؤية الغربية للكون و الحياة والإنسان أو مقارنة الإسلام و قياسه إليها**"[2]، إلا أن ذلك التودد المعرفي لم ينتج في **الحقيقة إلا التخلف الحضاري و العماية المعرفية.**

فالمعروف أن أي منهجية معرفية، هي مرتبطة ببيئة معرفية بعينها، خاضعة لشروط **إبستمولوجية** خاصة، و من ثمة فإنها توصف بالنسبية، و تفتقر بعد ذلك إلى الشمول والتعميم[3].

ثم إنه لا يمكن بأي حال من الأحوال تجاهل الخلفيات الثقافية و التحيزات الشديدة والارتباطات الإيديولوجية لهذه المناهج، مما يزيد من نسبة عدم صلاحيتها[4].

مع أنه كذلك لا يمكن نقل هذه **المنهجيات من دون استصحاب المقولات المفاهيمية أو** الجهاز المفهومي الذي يحمل الدلالات الابستمولوجية و المعاني الفلسفية و الأطر الحضارية، بما لا يتفق مع الجهاز المفاهيمي للنظرية الإسلامية في **المعرفة**، فكثير من المفاهيم التي استقدمت من الفكر الغربي تتعارض مع روح **الإسلام**، من قبيل: مصطلح "**الشارع**" الذي يجلي معناه المفكر محمد عمارة في كتابه: (**معركة المصطلحات بين الغرب و الإسلام**)، بقوله: "**فهذا المصطلح "الشارع"** بهذا المعنى طبيعي و صادق في هذا الإطار، إطار الحضارة [**الغربية**] التي لا تؤمن بوجود "**شارع**" غير هذا **الإنسان، و خارج هذا "الواقع المادي"**، سواء أكان السبب في ذلك هو الطابع المادي الإلحادي لهذه الحضارة، أم المنحى و التوجه العلماني الذي يرفض تحكيم "الإلهي" في شؤون "**الدولة و الاجتماع و العمران**"[5]،في حين أن المعنى الاصطلاحي الذي ينطوي عليه هذا المصطلح في ظل **الحضارة** الإسلامية، هو الله تعالى واضع الشريعة الإسلامية[6]، الأمر الذي يجعلنا نأبى الموافقة من الناحية الابستمولوجية على قولهم أنه: "لا مشاحة في الاصطلاحات".

([1]) **كلمة التحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 01، العدد 02، ص 07.

([2]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

([3]) جورج زيناني، **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، ط1، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 1993م، ص 102.

([4]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

([5]) محمد عمارة، **معركة المصطلحات بين الغرب و الإسلام**، ط2، نهضة مصر للطباعة و النشر ، القاهرة،2004م، ص05.

([6]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2- إزدواجية التعليم:

تبعا لتربع النظام المعرفي الوضعي على وعي الأمة، انقسم التعليم في العالم الإسلامي إلى تعليم ديني و آخر مدني، فالتعلم الديني الموروث لا زال يلوك **العلوم التقليدية وفق أساليب وأنماط** عاجزة عن وصل ما يتم تلقينه للمتعلم بحياته من جهة، و من ثمة إعداده لئلا يكون منتجا نافعا لحاله و أمته بما هي في حاجة إليه من تطلعات و تقدم، يجعلها ترقى إلى غيرها من **الأمم الأخرى.**

و تبدأ المشكلة في أساسها حينما "تحاول أمة أن تتبنى الفكر التربوي لأمة أخرى و تتخذه مادة لتربية أبنائها، حين تتبنى الأمة المسلمة الفكر التربوي الغربي، فإن من الطبيعي أن ينشأ أبناء الأمة الإسلامية على قيم الفكر الغربي و أعرافه و تقاليده، و إذا **بقيت لدى أبناء الأمة المسلمة بقية** من قيم الإسلام و أعرافه فإنها تكون في حالة صراع و تنافس مع **القيم** الغربية، تتمزق معها شخصية الإنسان المسلم، و تضعف لديه مقومات الهوية الإسلامية أو تتلاشى ملامحها" [1]، ذلك أنه في إطار غياب رؤية توجيهية، من شأنها ترشيد العمل التربوي، و التخطيط لما ينبغي أن يتبع من مفاهيم و مناهج تنأى بالتعليم الإسلامي من الوقوع في هذه الإزدواجية، أدى ذلك إلى بروز وعيين متناقضين في الحياة **العلمية** الإسلامية، الأولى دينية تركن إلى شرنقة التراث، تأبى الخروج عن الأساليب القديمة المتبعة في التعليم، مع أنها أساليب و طرق لا يمكن أن ترقى إلى التقديس، **ذلك** أن الله تعالى أمر بالعلم و حث على طلبه، لكن لا ينبغي في الوقت نفسه الإبقاء على التعلم الإسلامي في طابعه التراثي.

أما الثانية فهي مدنية تغترف من معين النظام المعرفي الوضعي، تضطلع بدراسة العلوم التي تتصل بصفة مباشرة بواقع الإنسان، من قبيل العلوم الطبيعية و العلوم التطبيقية البحتة، لكنها في **الحقيقة منقطعة عن هدي الدين**، ترنو إلى السيطرة على الطبيعة إلى الحد الذي يمكن الإنسان من **السيطرة عليها و** التربع على عرشها.

هذا في **الحقيقة** يدل على أعتى وجوه الصراع بين **الدين و العلم** من منظور الفكر التربوي الغربي، ذلك أن **المعرفة و العلم إنما** "حصل عليها الإنسان من الآلهة بطريقة السرقة و لو لا ذلك **لبقي الإنسان جاهلا**"[2]، هذا يدل على أن الفكر التربوي الغربي، **ينطوي على رؤية** كونية، تخالف

([1]) فتحي ملكاوي، **التحيز في الفكر التربوي الغربي**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 09، العددان 37 / 38، صيف- خريف 1425 هـ/ 2004 م ، ص 183 .

([2]) المصدر نفسه، ص 05.

الرؤية الإسلامية التي "**ترى أن الدين** هو نظام يشمل أوجه الحياة الإنسانية جميعها و تنبثق فيه الأنظمة الفرعية في مجال الحكم و الاقتصاد و القانون، و التربية و الإعلام"[1].

فعلى هذا الوجه سعت السلطة المدنية في العالم الإسلامي إلى تمثل مناهج الغرب و فلسفته التربوية في سبيل بلوغ إحراز التقدم، فشجعت المدارس المدنية التي تعنى بتقديم العلوم البحتة التي آ كلها سريعا في المجتمعات الغربية، متجاهلة في ذلك العمل على صياغة معاصرة لفلسفة ة، تحمل في طياتها الرؤية الإسلامية الشاملة لمختلف مناحي الحياة، القادرة على ردم الهوة السحيقة التي تفصل **الدين عن العلم**، "إذ لا يمكن أن يكون هناك أي أمل في إحياء حقيقي للأمة ما لم تصحح نظامها التعليمي و تقوم أخطاءه (...) بل يجب أن يكون النظام التعليمي نظاما **واحدا ينبع من الروح الإسلامية و يعمل** باعتباره وحدة متكاملة مع برنامج الإسلام العقدي، ويجب **أن لا يبقى نظام التعليم** في العالم الإسلامي مقلدا للنظام الغربي أو أن يترك هائما ليجد مخرجا **بنفسه**"[2].

و مما يجب التنويه إليه في هذا المقام، أن تسلل النظام المعرفي الغربي القائم على **العلمانية**، إلى النظام التعليمي في العالم الإسلامي **الهدف منه تفتيت شخصية المسلم و إعادة تشكيل وعيه** بجعله تابعا للمنظومة المعرفية الغربية، و ذلك لأن التعويل على التعليم، كونه يمثل أسهل الطرق وأقصرها، **لتحقيق أهداف الإستشراق الجديد، أو لتُقْلْ الاستقراب بدلا منه، ولإفساد النظرة الكلية العقدية**، التي تتخذ التوحيد محورا لها.

و على هذا، فالتربية وفق ما **ينبغي أن تكون عليه**: "إعداد المسلم **لإنتاج المعارف المتسمة** بالأصالة و المعاصرة في ميادين الحياة المختلفة ثم إعداده ليحسن -أي يتفق إداريًا و فكريًا وممارسةً - **وتوظيف** هذه المعارف في حياة الأفراد و الجماعات في ضوء علاقاته بالخالق و الكون **والممارسات و الحياة و الآخرة**"[3]؛ ذلك أن هذا الإعداد من شأنه في **الحقيقة** أن يسهم بشكل كبير في انبثاق الرؤية الكلية الشمولية للحياة و الكون وفق التأطير التوحيدي للمعرفة، و عليه فيجب مراعاة هذه الرؤية في إعداد المناهج التعليمية فيما "تقدمه المدرسة إلى تلاميذها تحقيقا لرسالتها

([1]) المصدر السابق، ص 06.

([2]) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة، المبادئ العامة– خطة العمل– الإنجازات**، ص 41.

([3]) ماجد عرسان الكيلاني، **مناهج التربية الإسلامية و المربون العاملون فيها**، سلسلة أصول التربية الإسلامية 03، د- ط، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، 1998، ص 77.

و أهدافها و وفق خطتها في تحقيق هذه الأهداف"[1]، بما يمكنها في النهاية من تحقيق الوحدة المعرفية في وعي المتعلم، فيصير قادرا على إدراك **الوجود** بجميع أبعاده المعرفية، و من ثمة فإن الوحدة **المعرفية لا تتحقق من دون** "تعلق المفاهيم الفحوية ببعضها البعض، بحيث تصبح **نسقا متجانسا** واحدا، و الوحدة انتظام في إطار واحد تكون العلاقات داخله هرمية تفاضلية، تشد بعضها **بعضا**"[2].

و انطلاقا من إعادة صياغة الرؤية المنهجية لفلسفة المناهج التعليمية تتحقق **المعرفة الإسلامية المنسجمة مع التصور العقدي الإسلامي، باعتبار المعرفة الإسلامية** وفق هذا الطرح تمثل "المنتج الثقافي للأمة"[3]، و السعي نحو "**تكامل الوحي الكلي و العقل** الجزئي في بناء **المعرفة الإنسانية** ومعرفة السنن و الفطرة و الطبائع في الكون و الكائنات هو أهم وجوه العطاء الإسلامي للحضارة الإنسانية و ترشيد مسيرتها في عالمنا اليوم"[4].

من جهة أخرى فالمعرفة الإسلامية تسعى إلى امتلاك **العلم** باعتباره وسيلة و غاية في ذات الوقت، نحو "إعادة بناء العالم بالمعرفة **المتبصرة بالإيمان، المستمد من هدي الله سبحانه** وتعالى"[5].

إن ما زاد في ضمور الرؤية الإسلامية القويمة لفلسفة المناهج التربوية، هو الاقتباس **المباشر من** المناهج الغربية، التي تشتمل على عناصر الصراع الجدلي بين الإنسان و الطبيعة الذي أدى إلى صياغة مختلف المذاهب الفلسفية و **العلمية**، التي رغم تنوعها الظاهر، إلا أنها تشترك في رؤية كونية واحدة، و من ثمة فهي تشترك في الأسس الابستمولوجية للمعرفة، كاعتبار الحس وحده، مصدرا نهائيا للمعرفة، و اختزال الأبعاد المعيارية في دراسة الإنسان، لأنه جزء من الطبيعة، و إنكار كل المعارف التي لا تخضع للمنهج الحسي و التجريبي.

هذا الاقتباس بطبيعة الحال أدى إلى انحسار الرؤية الإسلامية للإنسان و الكون والطبيعة، من ثمة بناء الأنظمة التعليمية وفق مناهج العلوم الإنسانية الغربية و فلسفتها، "**متناسية** في ذلك أن

([1]) الدمرداش عبد المجيد سرحان، **المناهج المعاصرة**، ط5، مكتبة الفلاح، الكويت، 1985م، ص 11.

([2]) إسماعيل راجي الفاروقي، **جوهر الحضارة الإسلامية**، مجلة المسلم المعاصر، المجلد 07، العدد27، شعبان - رمضان- شوال 1401هـ/ يوليو- أغسطس- سبتمبر 1981م، ص 12.

([3]) طه جابر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي**، ص 21.

([4]) عبد الحميد أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم**، ص 214.

([5]) عماد الدين خليل، **مدخل إلى إسلامية المعرفة**، ص 21.

التربية يجب أن تنبع من تراث الأمة، و فكرها و عقيدتها و أن أي نظم تربوية مستوردة، مصيرها أن تلفظ كما يلفظ الجسم عضوا غريبا **يغرس فيهم**"[1].

إن استحضار البعد الأخلاقي و إعادة بعثه في المنظومة التعليمية بما يضمن إعداد الإنسان **المتوازن هو ما** تضمنه الرؤية الإسلامية لفلسفة التربية، على اعتبار أن هذا العنصر الأخلاقي هو "الذي فقده **العلم** الغربي اليوم، و لذلك نشأت أزمة **العقل و أسس المعرفة**، فكاد الناس في **الغرب يبأسون من العقول، و العلم و التقدم، لفقدان عنصر آخر يدعم هذا العلم** الإنساني ويغذيه، ويربطه بوجود آخر غير **الوجود** المشاهد المحسوس، و هو الأمر الذي يضمنه الإسلام في احترامه لعقل الإنسان و كرامته، فيربط الدنيا بالآخرة"[2].

لقد أدرك رواد مشروع إسلامية المعرفة أن إصلاح التعليم في العالم الإسلامي، يعد مدخلا منهجيا لإصلاح الفكر الإسلامي بوجه عام، و من ثمة فإصلاح العلوم الشرعية و طرق تدريسها **مما لا يمكن أن نتأخر فيه لحظة واحدة، فكما هو ظاهر أن** "الطالب في العلوم الشرعية يتلقى دون أن ينتج، يستقبل دون أن يرسل، يتعلم **ليعرِّف لا ليكون، ليقلد لا ليجتهد، ليستزيد لا ليزيد، ليوعظ لا ليتواصل، يكتسب العلم** باتجاه واحد، و هو وعاء فيه (...) و تتسم العملية التربوية في العلوم **الشرعية بسمات بارزة تفسر قصور الإنتاجية، منها: التلقي والتلقين**، والتكرار، و الاجترار"[3]، **هذا** الجمود الذي يطبع النظام الموروث في التعليم الإسلامي، جعله قاصرا على مسايرة **المعرفة البشرية، منغلقا على ذاته، لا ينفعل مع حركة الواقع منقطع عنه، الأمر الذي جعل ساحة العلوم الدينية** تضيق، و لو أن الإقبال عليها يكون باحتشام، في حين نرى بقية المراكز التي **تدرس العلوم الطبيعية و التطبيقية يكون الإقبال عليها شديدا.**

و على أي حال، "فإن الخلل في كلا المنظومتين السائدتين في العالم الإسلامي –**المنظومة** المعرفية المنكفئة على الذات و المهملة لعالم الشهادة و المنظومة المعرفية المنفتحة على عالم الشهادة و الملغية لعالم **الغيب**- قد أثر تأثيرا واضحا على العالم الإسلامي، فأوجد نوعين من **العلم: علم**

([1]) زغلول سعد النجار، **أزمة التعليم المعاصرة و حلولها الإسلامية، ط1، سلسلة رسائل المعرفة 06، المعهد العالمي للفكر** الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1410هـ/1990م، ص 43.

([2]) نايل ممدوح أبو زيد، **أزمة التعليم و البحث العلمي المعاصر**، أبعادها، و أسبابها، و سبل علاجها في الكتاب و السنة، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد 03، العدد 01، 1428هـ/2007م، ص 61.

([3]) أنور أبو طه و اخرون، **خطاب التجديد الإسلامي، الأزمنة و الأسئلة، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2004م، ص44.**

ديني و علم دنيوي، و على أساس هذا التقسيم توزعت المؤسسات التعليمية في العالم الإسلامي ما بين المدارس الدينية و المدارس العلمانية"[1].

و من الأمثلة التطبيقية لأزمة المناهج التعليمية في العالم الإسلامي، ما ذكره **سالم البهنساوي** في ورقة بعنوان: (فكر التكفير، النشأة و كيفية العلاج) [2]، حول ما تم حذفه في مادة التربية الدينية، بإحدى الدول الإسلامية أحجم عن ذكر اسمها، ما يلي:

- في كتاب الصف السادس الابتدائي، فيما يتعلق بموضوع: "دور الرياح و تلقيح الأزهار"، تم حذف عبارة مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ﴾[3].

- في كتاب الصف الأول ابتدائي، فيما يتعلق بموضوع: "الكائنات الحية"، تم حذف قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾[4].

- في كتاب الصف الثاني ابتدائي، فيما يتعلق بموضوع: "الآلة في حياتنا"، تم حذف قوله تعالى:

- ﴿ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝ ﴾[5].

- في موضوع: "التكاثر في الحيوان"، حذفت منه عبارة: "و قد هدى الله تعالى الإنسان إلى صناعة مفرخات يوضع بداخلها آلاف البيض لإنتاج الأفراخ"، و استبدلت بعبارة: "وقد استطاع الإنسان صناعة مفرخات يوضع بداخلها آلاف البيض".

و يضرب **المسيري** مثالا آخر يعبر به عن الخلل المعرفي الذي تستبطنه النخب الساهرة على اقتراح الوصفات لعلاج أزمة التعليم في العالم الإسلامي ،منها " إطالة الفسحة التي يأخذها التلاميذحتى يتسنى لهم أداء صلاة الظهر في المدرسة في موعدها (...) ،و إيقاف الدراسة كلما حان موعد إقامة الصلاة ، و هذه المطالب في غاية النبل ، و لكنها لا علاقة لها بالمستوى المعرفي (الكلي

([1]) عبد الله محمد الأمين النعيم، و جمال الدين عبد العزيز شريف، **مصادر المعرفة الإسلامية**، ص 22.

([2]) **ندوة مستجدات الفكر الإسلامي المعاصر**،1- 4 شعبان 1412هـ/3-6 فبراير 1992م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1992م، ص 96.

([3]) سورة الحجر، الآية : 22.

([4]) سورة الرعد، الآية : 16.

([5]) سورة العلق، الآية : 05.

و النهائي) ؛ إذيظل السؤال المطروح هو : ماذا عن مضمون الدراسة قبل الصلاة و بعدها؟ ماذا عن منهج الدراسة ككل، و مجموعة النماذج و القيم الحاكمة فيها"[1] .

هذه الأمثلة، و غير التي ذكرها **سالم البهنساوي**، إن دلت على شيء إنما تدل على الرغبة في تفريغ المناهج الإسلامية التعليمية من أي مضمون يستصحب الرؤية الإسلامية لمصادر المعرفة، ويؤدي إلى ضمور الرؤية الكونية الإسلامية للإنسان و الطبيعة و الكون و الله، و هذا يمثل في الحقيقة قمة الاستتباع للنظام المعرفي الغربي، الذي يتربع على عرش المنظومة التعليمية لكثير من الدول الإسلامية، و "من ثم فإن الانشطار التعليمي الذي حدث، أقام حاجزا بين الدين والدنيا، و هي قسمة أفرزت ثقافتين نباينتين، إحداهما تتعامل مع الدنيا بمختلف مجالاتها، و الثانية تتعامل مع الآخرة بتنوع أبوابها، و هو ما اعتبر -بحق- ضربة قاصمة للثقافة الإسلامية، و للدين نفسه، ابعدت الدين عن الحياة و الحياة عن الدين"[2]،لتكرس الانفصام بين الدين و العلم، و بذا تحل الخبرة الإنسانية محل الوحي الإلهي، و يحل النسبي محل مطلق، و يضحى بعد ذلك التعليم مجالا خصبا لاستنبات الرؤية الغربية الوضعية بما يضمن تفكيك العقل المسلم و إعادة تركيبه على منوالها[3].

([1]) عبد الوهاب المسيري، **في أهمية الدرس المعرفي ، ص** 116.

([2]) سعيد إسماعيل علي، **مركزية القضية التربوية في فهم واقع الأمة و أسباب تخلفها**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 08، العدد29 صيف 1423هـ/2002م، ص 11.

([3]) للإستزادة حول تغريب المناهج التربوية في العالم الإسلامي، أنظر: (شلتاغ **عبود، الثقافة الإسلامية بين التغريب والتأصيل**، ط1، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 2001م، ص ص 88-101).

- ثانيا : آليات حل مشكلة التنافر بين الدين و العلم

- أولا : أسباب المشكلة و أبعادها

لا جرم أنَّه "منذ أوائل هذا القرن و المنظومة الفكرية و المعرفية و الثقافية الغربية تكتسح العالم كله، و **تُعْمِلُ** يد التفكيك في نظمه المعرفية و الثقافية على اختلافها، لتحل هي محلها في سائر الجوانب و على سائر المستويات و دون تمييز"[1]، لينتج عن ذلك الازدواجية النفسية والفكرية التي **طبعت الذات المسلمة، لتتوهم أن ليس هناك أمل** في اللقاء بين الدين و الدنيا، بين الدين و العلم، بين الخبرة الإنسانية و الوحي المنزل، هذه الإصابات المعرفية "تفترض تصادما على مستوى خيارات المسلم بين الديني و الدنيوي؛ بمعنى إن اختيار أحدهما سيفسد الآخر في ذهن المسلم و في معاشه"[2].

فكما هو معلوم أن "الإسلام بصفة عامة و العقيدة **الإسلامية على الخصوص تواجه تحديات فكرية و سلوكية (حضارية)** أكثر شمولية من أي وقت مضى تعمل على اختراقها، أو تحريف مضمونها أو تقويضها **(...)** كالتلوث البيئي، **و العولمة، و تفكك** المجتمع، و عقيدة الخلود الإنساني في الحياة الدنيا، الناتجة عن تحريف مفهوم الألوهية و نقلها من الله تعالى إلى الإنسان"[3].

و عليه فإنه على الرغم من خطورة المشكلة ذاتها و تشابكها **إلا أن الحل كان أسوأ من ذلك؛** "**فهؤلاء الحكام المسلمين الذين سعوا** إلى حل مشاكل بلادهم بأتباع النهج الغربي حسنه أو سيئه فإنهم عجزوا عن أن يدركوا أن برامجهم سوف تزعزع و تقوض- **عاجلا أم آجلا- أسس الدين** الإسلامي و ثقافته بين **صفوف رعيتهم**"[4]، **مما** زاد من حدة المشكلة وتداعياتها على صعيد الفكر

([1]) **كلمة التحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، **المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 01، العدد 02، ص 05.**

([2]) **دعاء فينو، بين إسلامية المعرفة و إصلاح الفكر الإسلامي**، قراءة في كتاب:إسلامية المعرفة تحرير عبد الحميد أبو سليمان وكتاب:إصلاح الفكر الإسلامي لطه جابر العلواني،مجلة إسلامية المعرفة، السنة12،العدد48،ربيع1428هـ/2007م،ص 172.

([3]) صالح نعمان، **العقيدة الإسلامية في مواجهة التحديات المعاصرة**، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، دورية أكاديمية متخصصة محكمة، تصدر عن مخبر البحث في الدراسات العقدية و مقارنة الأديان، العدد الثالث، جمادى الثانية 1427هـ/جويلية 2006م، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ص 26.

([4]) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة – المبادئ العامة– خطة العمل – الإنجازات ، ص 29.**

و الواقع، و قد غاب عن هؤلاء أن الحل بأيديهم لا في أيدي غيرهم، فالعودة إلى أحضان الدين كفيلة باستمداد الوعي المنهجي و المعرفي الذي يولد الإرادة و يوفر العزيمة لتقويم مجرى حياتهم.

و رغم محاولات التجديد التي انصبت في ميدان تصحيح الأفكار و تنبيه العقل المسلم إلى ما هو عليه من حالات التأزم و الانفصام، إلا أنه رغم ذلك كان الفشل حليفها: "لأن مستويات الخطاب بمنطلقاتها الغربية لا يمكن بحال أن تمتلك الفعالية المؤثرة ذاتها، لانفصال السياق الاجتماعي و الديني و السياسي بين الشرق و الغرب الذي يفرض استحالة استعارة أنموذجه لخروج الفكر الإسلامي الإصلاحي من مأزقه"[1]، و بالتالي انتقلت هذه الأمة من المكانة السامية التي بوأها الله تعالى و هي الخيرية و الشهادة على الناس إلى أدنى منزلة بين الأمم الأخرى، فمن القيادة إلى الانقياد و من الإشراف إلى التبعية.

فكما هو معلوم أن"العلمانية أفقرت العقل المسلم و عَرَّبْتْه [و غربلته أيضا]، ذلك أنها فصلته عن منابع تحفيزه و هدايته، و قطعت جذوره عن مصادر تغذيته و قوته، فالعلمانية قطعت علاقة المسلم بالوحي، ذلك المصدر الخالد الذي من شأنه تحريره من الخرافة و الجهل، و الخوف و الذل (...) كما فصلت العلمانية العقل المسلم عن تراثه و ثقافته، فأصبح كشجرة منبتة لا تؤتي ثمرة، و لا تمد ظلا"[2].

لهذا ترى أن مشروع إسلامية المعرفة هو في الحقيقة أسلوب جديد، في سبيل إصلاح مناهج الفكر في محاولة لاسترداد المقومات الأساسية التي قامت عليها الحياة الإسلامية في دورتها الأولى، من جهة، و استدراك ما فات المشاريع الإصلاحية الماضية من جهة أخرى، إن على مستوى الإصابات المعرفية التي منيت بها، أو على مستوى عدم قدرتها على إصابة بؤرة المشكلة وتداعياتها الشاملة لجميع مفاصل الحياة.

و تأسيسا على ما سبق فإن مشروع إسلامية المعرفة يرى نفسه في الوقت الحاضر يمثل بديلا لا يمكن الاستغناء عنه، باعتباره يقدم رؤية معرفية من شأنها توفير الحلول المناسبة لتغيير الوضع، خصوصا لما بدأت "تتعالى أصوات الاستغاثة التي تعلن فشل فكر الحداثة و ما أدى إليه من تفكيك و عجز فكر ما بعد الحداثة عن إحداث التركيب، بل انضمامه إلى فكر التفكيك كذلك، فإذا كان

([1]) دعاء فينو، **بين إسلامية المعرفة و إصلاح الفكر الإسلامي**، ص 170.

([2]) محمود عايد الرشدان، **حول النظام المعرفي في القرآن الكريم**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 03، العدد 10، خريف1418هـ/1997م، ص ص 12- 13.

فكر الحداثة قد فكك الدين و الكون و الطبيعة، فإن فكر ما بعد الحداثة قد فكك الإنسان ذاته، و لا تزال عملية التفكيك مستمرة"[1].

ثم إن مشروع إسلامية المعرفة بطموحه القائم على قاعدة معرفية متينة، قوامها الهدي الإلهي و سائر القيم النابعة منه، يرى أنه قادر على "توليد خطاب توحيدي، ترتبط فيه الروح بالجسد، و تتلاحم ضمنه القيمة و الفعل ويتكامل عبره الفرد و المجتمع، و يتواصل من خلاله المثل و الواقع و شتان بين الرؤية الأحادية المختزلة، و الرؤية التوحيدية المتوازنة"[2]، لأن المضمون العقدي الإسلامي، يحمل الكثير من المنطلقات الخصبة التي بها يمكن صياغة مقاربة منهجية إسلامية، تسمح بتقديم البديل المعرفي للإنسانية جمعاء، الأمر الذي يقضي بعد ذلك على حالة الإنفصام و الازدواجية في حياة المسلم المعاصر، فلا يبقى أي "تعارض بين حقائق الواقع و بين الوحي، بل تكامل يحسم كل جدل"[3].

و لما كانت سنة الله تعالى في خلقه تقتضي عدم انقطاع الدعوة إلى إصلاح حال الأمة، فمن ثمة "لا بد من التخطيط للعمل على إعادة الأمة إلى ينابيع الفكر الأصيل في كتاب الله تعالى و سنة رسوله صلى الله عليه و سلم لتبني بمقتضى ذلك حياة إسلامية قويمة كريمة، و لكن التحدي الذي لم يستطع تجاوزه وإنجازه بعدُ، إنما هو معرفة معالم السبيل إلى تمثل كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه و سلم و نقلهما من عالم القيم و التوجيه و المثال إلى عالم الواقع و الحركة و التطبيق العملي"[4].

و لقد اتضح للمشاركين في المؤتمر العالمي الذي انعقد في لوجانو بسويسرا عام 1977، أن الأزمة التي تتخبط فيها الأمة ليست سوى أزمة فكرية في المقام الأول، و لو أن سائر الأزمات الظاهرة إنما هي انعكاس لها، هذه الأزمة الفكرية إنما تعود إلى سببين اثنين هما:

1- أما السبب الأول، فتمثل في"الغزو الثقافي في مجال العلوم الإنسانية و الاجتماعية بخاصة، ذلك التبديل الذي جعل عقول أبناء الأمة الإسلامية تتخطى الفكر الإسلامي (...) فقد صار المثقفون المسلمون يأخذون حاجتهم من جوانب المعرفة الإنسانية المختلفة من معين الغرب، الذي شاد كيان

([1]) طه جابر العلواني، **لماذا إسلامية المعرفة؟**، ص 27.

([2]) **كلمة التحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 03، العدد 09، صفر - ربيع أول 1418هـ/يوليو 1997م، ص 05.

([3]) **دعاء فينو، بين إسلامية المعرفة و إصلاح الفكر الإسلامي**، ص 173.

([4]) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة – المبادئ العامة – خطة العمل– الإنجازات**، ص 13.

هذه العلوم و بناها على أساس من منظوره و وفقا لظروفه و حاجته و أهدافه و غاياته"[1]، **الأمر** الذي أحدث انفصاما حادا في حياة المسلمين، بين منطلق قيم دينهم و غايات المناهج و العلوم لغربية التي يقتبسون منها، فأصبحوا يمارسون حياتهم في واقع ليس من صنعهم و لا هو **منبثق من** عقيدتهم، و لا يعكس صورة القيم التي جاء بها الدين، بمعنى أن هذا الغزو الثقافي الشامل، لم يحدث الفصام على مستوى ذواتهم فحسب، بل بين ذواتهم و واقعهم أيضا[2].

2- **و أما السبب الثاني**، فيعود إلى "قطع صلة هذه الأمة بتراثها الإسلامي، و تحويله إلى مجرد تراث تاريخي يفتخر به، ويتغنى بأمجاده، و تختار منه النماذج الفولكورية التي تكرسها النظرة الغربية إلى التراث"[3]، و في تقديرنا أن السبب في الرغبة في قطع صلة هذه الأمة بتراثها، الهدف منه **اجتثاث** هويتها، لأن التراث الإسلامي في الحقيقة يتضمن بصورة **أو بأخرى القيم الدينية** داف و الغايات التي جاء بها الإسلام، بل التراث إن هو إلا "**انعكاس للمبادئ الإسلامية** الأساسية على النشاط المعرفي عبر تاريخنا، منحه خصائصه الإسلامية المتميزة التي يمكن أن تمثل ليس مبرر استمراره في العالم فحسب، بل تمنحه القدرة على اقتحام شبكة النشاط المعرفي للحضارة **الراهنة، و القدرة الفعالة على الإسهام المستقبلي فيه**"[4].

ففي الوقت الذي انقطعت فيه صلة الأمة بماضيها، كان عليها أن تستعيض عن هذه القطيعة، بمدِّ الجسور المعرفية مع ثقافة الغرب، عن طريق استقدام المعارف و العلوم لتحقيق التقدم والتمدن، لكن في الحقيقة ينبغي التنبيه إلى أن "قضية التبعية للغرب التي وقع فيها المسلمون في جوانب كثيرة من حياتهم ليست جديدة، و هذه التبعية للغرب **غالبا** ما تروج مغلفة بدعوى الاستفادة من إنجازات العصر، غير أن أخطر جوانبها ذلك الذي وصل إلى حد المطالبة بتكرار التجربة التي نشأت

([1]) المصدر السابق، ص ص17- 18.

([2]) المصدر نفسه، ص 18.

([3]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها، وأنظر أيضا: (جمال سلطان، **الغارة على التراث الإسلامي**، ط1، دار الخليل، بيروت، لبنان، 1411هـ/1991م، ص 20) .

([4]) **عماد الدين خليل، في منهج التعامل مع التراث**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي **للفكر الإسلامي**، السنة 05، العدد 19، شتاء1999م، ص 123.

و تطورت في الغرب، **و** تكرارها في العالم الإسلامي حتى تتحقق لنا نتائجها، على اعتبار أن هذا الطريق هو الأوحد للانضمام إلى قافلة الحياة العصرية"[1].

- ثانيا: الحلول المقترحة

ينطلق الداعون إلى إسلامية المعرفة من "الضلال الذي جاء به الفكر الغربي في إنكار الوحي و الدين جملة، عندما طور النظريات الوضعية، و جعل العقل هو الإله الوحيد و الخبرة الحسية هي البرهان الوحيد، لا يقل عن الضلال الذي جاء به الفكر الغربي نفسه في إنكاره **للحقائق المطلقة** و الترويج لنسبية الحقائق و القيم في كل شيء و السوية بين **العلم والخرافة**[2]، **فكان من أخطر ما** نتج عن ذلك الفصل بين الخبرة الإنسانية و هداية الدين، أو إن شئنا القول الفصل بين النشاطات لإنسانية و المعايير الأخلاقية التي يغدق بها الدين على الإنسان، الأمر الذي أفضى إلى الدعوة إلى الوحدة بين العلوم، بمعنى أن جميع العلوم الطبيعية أو الإنسانية تخضع لقانون واحد، باعتبار الطبيعة مساوية للإنسان[3].

فكما هو معلوم أن رواد المدرسة الوضعية، و الاجتماعيين منهم بخاصة، عملوا **على استثمار** قانون الجاذبية لفيزياء نيوتن، استثمارا معرفيا، يؤدي إلى ربط الإنسان بواقعه الاجتماعي و منعه عن **التطلع** إلى الآفاق المتجاوزة، التي يحظى بها الدين، و على ذلك فقد تم تعميم المنهج الوضعي ليشمل **العلوم الإنسانية** "و كان من نتائج ذلك كله أن تمَّ اختزال الظواهر الإنسانية في جوانبها الحسية **و الفيزيقية، و إسقاط كل ما هو متجاوز و متعال و** غيبي من الوجود، حتى أنه لم يعد هناك فرق بين الظاهرة الإنسانية و الظاهرة الطبيعية، كما تم فصل العلم عن كل قيمة أخلاقية"[4]، **وتبعا لذلك** فقد أفضت هذه المزالق الإبستمولوجية في سياق الفكر الغربي، إلى بروز أزمات إنسانية، بسبب النزعة الوثوقية و استبعاد مصادر أخرى للمعرفة، تفوق أهميتها عن ما استأثر به الفكر الغربي من اعتبار الخبرة الحسية كافية لاستكناه **الحقيقة**.

([1]) كمال جحيش، **جذور التبعية للغرب في الفكر الحداثي العربي**، محاولة نقدية لإيديولوجيا الحداثة في قراءة النص القرآني، مجلة الدراسات العقدية و مقارنة الأديان، دورية أكاديمية متخصصة محكمة، العدد 05، رجب 1430هـ/جويلية 2009م، مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ص 297.

([2]) **كلمة التحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة07،العدد 26،شتاء1422هـ/2001م،ص 12.

([3]) علي صديقي، **الأزمة الفكرية العالمية، نحو نموذج معرفي قرآني بديل**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 15، العدد 59، شتاء 1431هـ/2010م، ص 33.

([4]) المصدر نفسه، ص 34 .

و عليه "فإن تعميم معطيات الحداثة المنبثقة عن النظام المعرفي الوضعي على شعوب العالم، أبرزت العيوب الأساسية للصياغة الوضعية للحياة و طفحت أزمات التقدم بشكل لا يقل خطورة عن أزمات التخلف، و بدأ الإنسان يقلب طرفه بين السماء و الأرض باحثا عن نظام معرفي بديل يساعد على استيعاب هذه الأزمات العالمية وتجاوزها. **و هنا يتطلع المرء:** هل لدى المسلمين بديل؟ و هل في مقدورهم أن يقدموا إلى العالم اليوم نظاما معرفيا كونيا يمكن الإنسان من إعادة **تركيب ما** فككه النظام المعرفي الوضعي؟"[1].

فما هو المقصود بالنظام المعرفي الإسلامي إذن؟، و ما جدوى البحث عنه و إبرازه من منظور رواد مشروع إسلامية المعرفة ؟.

1- إبراز النظام المعرفي الإسلامي

لقد كان للصدمة التي واجهها المسلمون بسبب التفوق الحضاري الغربي **و العلمي منه** بخاصة، بعض النخب المسلمة بهذا التفوق، إلى حد المطالبة بالفصل بين الدين و العلم، على نحو ما عرفته التجربة الغربية، و ذلك في سبيل تشْدان التقدم العلمي و الحضاري، و من ثم فقد ارتبط ميدان البحث في العلوم الإنسانية و الاجتماعية في كثير من **مخابر** البحث في الجامعات والمعاهد العربية و الإسلامية بالأنساق الفلسفية للمنهج الوضعي[2]، الأمر الذي أفضى إلى صياغة الحياة العامة المشبّعة بالنظرة المادية المسلوبة من القيم الموجهة لوجدان المسلم، أفرز كل ذلك تناقضات و ثنائيات **تتصارع فيما بينها بين واقع المسلم** و المعايير الدينية التي ألهمه بها الدين.

وتبعا لذلك "فقد ظنَّ كثير من الناس – في بادئ الأمر- أنه يمكنهم قبول النظام المعرفي العلماني الوضعي الغربي، مع الحفاظ على عقائدهم و التزامهم الديني و الخلقي، و أنه لا يضيرهم أن يخضعوا له أو لمقتضياته في مجالات حياتية كثيرة (...) **و قد أصبح هذا النظام بمرور الوقت، هو** الذي يصوغ للناس جميع تصوراتهم عن الكون و الحياة و الإنسان، بل يصوغ لهم معتقدات بديلة إذا لزم الأمر، و يجيب عن الأسئلة النهائية"[3]. الأمر الذي يجعلنا لا ننكر بأي حال من الأحوال

([1]) **كلمة التحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، **المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، السنة01، العدد 02، ص 06.

([2]) Loauy Safi, **Foundation of Knowledge**,first Edition, International Islamic University and International Institute of Islamic Thought, Kuala Lumpur,1996, p: 129.

([3])**كلمة التحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، **المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، السنة01، العدد 02، ص 07.

النجاحات الباهرة التي حققها هذا النظام المعرفي الوافد، بحيث توصل كثير من الناس إلى قناعة مفادها، أنه لا يمكن "أن تقوم حضارة أو ينهض عمران إلا في إطار رؤيته الدهرية وحدها، وأنه لا بد من اتخاذ سائر الضمانات الكفيلة بجعل النظام المعرفي الديني مهمشًا و بعيدا عن أي تأثير في الحياة و إلحاق قضاياه بتراث قد مضى"[1].

و عليه فإنه بعد أن استجمع الداعون إلى إسلامية المعرفة هذه المسوغات، راحوا يبرزون النظام المعرفي الإسلامي، باعتباره يمثل بديلا معرفيا للنظام المعرفي الغربي، و كفيلا بإخراج الإنسانية قاطبة من الأزمة التي تعاني منها، فضلا عن الأزمة التي تتخبط فيها الأمة الإسلامية، باعتبار أن المسؤولية الحضارية إنما تقع على عاتقها، بحكم أفضليتها بين سائر الأمم الأخرى.

صحيح أنه لم تكن الحاجة ماسة لإبراز النظام المعرفي الإسلامي في سابق عهد الأمة، باعتباره يمثل بديلا معرفيا، "لأنه لم تكن لدى علما، الأمة في السابق حاجة ظاهرة، لأنهم كانوا يعملون ضمن نظام ثقافي حضاري معرفي سائد، تشبعته نفوسهم، فالعالم الذي يتحدث أو يكتب مثله في ذلك مثل السامع أو القارئ دون أن يكون ثمة مجال لسوء الفهم"[2].

و لما كان الأمر على ذلك النحو، فإن جملة التعامل مع العلوم الطبيعية و الإنسانية ضمن السياق الثقافي للأمة المسلمة في سابق عهدها، لم يكن سوى وسيلة لفهم الكون و اعتباره مسخرا للإنسان، الذي أُمر باستثماره على الوجه الأخلاقي، و ليس توظيف ما تسفر عنه نتائج تلك العلوم لتقويض القيم الإنسانية و استرقاق الطبيعة و سلب البعد البيئي عنها.

على هذا الأساس فإن مشروعية طرح البديل الإسلامي الذي يتضمنه النظام المعرفي الإسلامي ليس فحسب قناعة يتبناها الداعون إلى إسلامية المعرفة، "فليس المسلمون وحدهم من يعترض على الاستبدال الخاطئ للعلم بالدين، فالباحثون عن الموازين في الغرب المعاصر معهم على الطريق، من هؤلاء هانز جورج جادامر و هيلموت كون، يتحدث الناس عن رفضهم عالم المادة و العودة إلى عالم ما وراءها، و ذلك بعدما تبين لهم -أخيرا- أنه كلما زاد تحديث العلم و استنارته، كلما اشتدت الحاجة للدين و استحال الاستغناء عنه"[3].

([1]) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

([2]) كلمة التحرير، مجلة إسلامية المعرفة،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 06، العدد 23، 1421هـ/2000م،ص 13.

([3]) مراد هوفمان، الإسلام كبديل، تعريب: عادل المعلم، ط1، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1997م، ص 51.

و على ذلك فأهمية النظام المعرفي الإسلامي تكمن في أنه، "هيئة متآلفة متناسقة متناغمة متكاملة، هو تركيب بين الوحي و الكون و العقل و التاريخ و الواقع، تركيب بين الغيب والإنسان و الطبيعة، بين الدين و الحياة، بين عالم الغيب و عالم الشهادة، بين المعرفة و القيم، بين الدنيا و الآخرة، بين الأرض و السماء، أساسها التوحيد، فبدون التوحيد يختل النظام، و يفقد توازنه و وجهته الصحيحة السليمة"[1]؛ أي أن النظام المعرفي الإسلامي وإن كان يستمد مصادره من أبعاد معرفية متباينة فيما بينها، إنطلاقا من الله تعالى ثم الكون ثم الإنسان، فإنه في إطار التفاعل المعرفي فيما بين هذه الأبعاد، يفضي إلى معين التوحيد، بوصفه ناظما أساسيا يؤلف فيما بينها، فيزول بعد ذلك التمايز و الأفضلية، تحقيقا للتكامل المعرفي فيما بعد، لهذا لا نجد في إطار المعرفة الإسلامية، تباينا بين الخبرة البشرية و المهمة الوجودية التي أناط الدين بالإنسان القيام بها.

لهذا ترى أن من أخطر "ما أصاب النظام المعرفي عند المسلمين من تشوهات و انحرافات التحول التدريجي المستمر من نظام للمعرفة ينبت في عقيدة التوحيد، و يتطور بالاجتهاد والتجديد، إلى نظام قائم على الازدواجية بين ما هو علماني و ما هو ديني، و على الخصومة بين ما هو وحي و ما هو اجتهاد بشري، نظام قائم عل التقليد و الجمود"[2].

و لما كان من أدق أهداف النظام المعرفي الإسلامي، هو تحقيق مراد الله تعالى من خلقه للإنسان[3] ، فإن بعضهم لا يستبعد أن يكون هذا النظام المعرفي منبثقا من إيديولوجيا سابقة، الأمر الذي يجعلنا نقع في هاجس الأدلجة، غير أنه في الحقيقة غير ذلك؛ بمعنى أنه لو كان كذلك لاكتفى بتبني جزء من الحقيقة، على أنه يمثل الحقيقة كلها، لكن الأمر عكس ذلك؛ حيث إن النظام المعرفي الإسلامي يستمد مصادره من مصادر متنوعة خصبة، تتفاعل فيما بينها، لتصب في الحقيقة الكلية و هي التوحيد[4].

من ثم فإن التوحيد بدوره يعمل على إنهاء الفصام بين الدين و العلم، في حال انسحابه على مجمل نشاطات الإنسان، عقيدة و سلوكا، فهو يؤلف بين العارف و المعرفة و الغاية منها.

([1]) عبد العزيز بوالشعير، **النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر، إسماعيل الفاروقي "أنموذجا"**، ص 383.

([2]) محمود عايد الرشدان، **حول النظام المعرفي في القرآن الكريم**، ص10.

([3]) و ذلك في قوله تعالى : ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴿٥٦﴾ ﴾ ، سورة الذاريات، الآية : 56 .

([4]) وليد منير، **أبعاد النظام المعرفي ومستوياته**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،السنة 05، العدد 18، خريف 1999م، ص 104.

و في هذا السياق، يسوق لنا المسيري مثالا للدلالة على النماذج المعرفية الغربية الجاثمة على **وعي المسلم المعاصر، بقوله:** "... و من ثم فالمسلم الطيب، الذي يقيم تعاليم دينه بحرص شديد، و يذهب إلى القرآن و السنة بشكل مباشر، قد غزت وجدانه و وجدان أسرته، و أن هذه النماذج قد تشكل إدراكه حتى للقرآن و السنة"[1]، و على هذا الأساس، فإنه بتفعيل النظام المعرفي **الإسلامي و السعي الحثيث لإبراز معالمه، يمكن حل مشكلة ازدواجية المعرفة القائمة من جهة،** و بإنتاج المعرفة وفق التأطير التوحيدي ومقتضيات فقه الواقع الذي يحياه المسلم من جهة أخرى[2].

يمثل النظام المعرفي الإسلامي، جوهر مشروع إسلامية المعرفة، فهو يحل أزمة الفكر الإسلامي المعاصر و يعمل على تحديد مفاصله، و يقدم نفسه باعتباره بديلا معرفيا للأزمة الابستمولوجية الغربية التي عجزت عن إيجاد الإجابات الحاسمة عن الأسئلة الكلية، إلا أن عملية إبراز النظام المعرفي الإسلامي في الحقيقة تسبقها مراحل منهجية يمكن ذكرها على النحو الآتي:

أ- حسم الجدل الدائر بين الخبرة الإنسانية و الوحي الإلهي، على اعتبار أن العقل ينضبط بضوابط **الوحي وفق النمط التوحيدي.**

ب- إعادة بعث فلسفة التربية الإسلامية؛ و ذلك بقصد القضاء على **الانفصام** المعرفي و النفسي **و** الحضاري الذي يعاني منه المسلم المعاصر.

ج- إعادة تجديد مناهج التعامل مع التراث، باعتباره في "حاجة ماسة إلى التجديد و المراجعة **والاجتهاد فيه (...) و من الضروري أن يتم ذلك** انطلاقا من نظامنا المعرفي الإسلامي"[3].

د- إعادة تصحيح مفاهيم التعامل مع قضايا الغيب، "فلقد دعا القرآن الكريم العقل إلى الاعتراف بقصوره و عجزه عن إدراك الغيوب و فهمها على الكمال و التفصيل، و دعاه إلى **الاكتفاء بفهم** أمور الغيب فهما مجملا و عاما، ثم الإيمان به و بتفاصيله كما جاءت عن الرسل، حتى و لو لم تكن على عادة العقل و لم تشبه في شيء مشاهداته و تجاربه"[4].

([1]) عبد الوهاب المسيري، **في أهمية الدرس المعرفي، ص 119.**

([2]) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة، المبادئ العامة- خطة العمل – الإنجازات، ص 75.**

([3]) **عبد الجبار الرفاعي،** مجلة مناهج التجديد، **حوار مع** طه جابر العلواني، **إسلامية المعرفة فكرةً و منهجًا، ص 131.**

([4]) **إلياس بلكا، الغيب و العقل، دراسة في حدود المعرفة البشرية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1429هـ/2008م، ص 173.**

هـ- إعادة النظر في الدخيل الأجنبي، أي في المنظومة المعرفية الغربية، باعتبارها تتميز عن النسق المعرفي الإسلامي، و هذا يقتضي "الدخول مع تيارات الفكر الوضعي في عملية حوارية و نقدية **عميقة و شاملة، تقف على إشكالياته الأساسية، و تحدد مفاصله الرئيسية، و** تدرك سياقات تطوره التاريخية، و تحيط بمقاصده الاجتماعية و متعلقاته الثقافية **(...)** و هذه القراءة النقدية للفكر **الوضعي ينبغي أن تزدوج فيها رؤية هذا الفكر من داخله و من خارجه**"[1]؛ أي تفعيل المناهج الكفيلة بفهمه و نقده و هضمه[2]، و على ذلك الأساس، فإن المضي في **سبيل الكشف عن النظام** المعرفي الإسلامي و إبرازه و تفعيله "**سيكشف الإطار الفكري للتجديد الإسلامي عن بعض** الإشكالات المعاصرة التي تمثل الثقافة السائدة اليوم لدى فئات الأمة في نخبها وجماهيرها، فالتكوين الثقافي المعاصر للأمة الإسلامية يتضمن الكثير من العناصر المتناقضة، سواء في الموروث من هذه **الثقافة:** أصيلا أو دخيلا، أو الطارئ المستحدث من عناصر الثقافة الغربية التي أصبحت تصوغ كثيرا من مظاهر مجتمعاتنا و تلون كثيرا من عقليات أبنائنا"[3].

فإذا كان النظام المعرفي الغربي يقوم على نظرة معرفية معادية للإنسان و الكون، **اكتملت** دلالاتها المعرفية **مع نيتشه حين** "عمل على إسقاط جميع الأخرويات، و جميع العوالم الماورائية، **ونسف** جميع القيم و المثل العليا، و بصفة خاصة تلك التي نشأت في فلسفة الأزمنة الحديثة، **المنطق، العقل (...)** على أنها إعلان عن تصدع جميع الضمانات لإمكانية تعقل العالم و **لمعقوليته، و عن** تشظي جميع الحقائق، و تداعي جميع الهويات"[4]، فإن النظام المعرفي الإسلامي غير ذلك؛ باعتباره يستند إلى التوحيد، القائم **على النظرة** المعرفية للإنسان والكون **والحياة، فالتوحيد** "**من شأنه أن** يوسع أمام العقل مجال النظر المعرفي إلى أكبر مدى ممكن، فتنفسخ له مادة العلم و معطياته، بأكثر

---

(1) **كلمة التحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 01، العدد 03، رمضان 1416هـ/1996م، ص 06.

(2) محمد نصر عارف، **مفهوم النظام المعرفي الإسلامي**، أنظر الموقع:
http://www.balagh.com/oldsite2/islam/151evygl.htm

(3) **كلمة التحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، **المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، السنة 09، العددان 33- 34، **صيف و خريف** 2003م، ص 08.

(4) عبد الرزاق الداوي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، هيدجر، ليفي ستراوس، ميشال فوكو، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1992م، ص 35.

ما يمكن أيضا، ذلك لأن الإيمان بالله يجعل نظر عالم الموجودات الكونية، و عالم غيبي هو وجود ما وراء المادة"[1].

ختاما، يمكن القول أن النظام المعرفي الإسلامي، يعد نظاما متكاملا لأنه يجمع بين منظومة الاعتقاد و منظومة القيم و كذلك منظومة المعرفة، الأمر الذي يجعله مؤهلا "لإنهاء الانفصام والانشطار بين ما يسمى العلوم النفسية و الاجتماعية و الإنسانية و العلوم الكونية و الطبيعية، بل عل الأهم من ذلك إنهاء ما طرأ من انفصام وصل إلى درجة الخصومة بين ما اصطلح على تسميته بالعلوم الشرعية و أنواع العلوم الأخرى كافة"[2].

2- الجمع بين القراءتين بالقراءة المركبة

استلهم الداعون إلى إسلامية المعرفة، مصطلح الجمع بين القراءتين من قوله تعالى: ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣﴾[3]، فالقراءة الأولى تمثل كتاب الله تعالى المسطور المتمثل في الوحي، أما القراءة الثانية، فهي تشير إلى قراءة كتاب الله تعالى المنظور المتمثل في الكون.

و عليه فإن قراءة الكتاب المسطور، ستفضي إلى مقاصد عقائدية، إدراكا لمهمة الإنسان الوجودية، و إدراكا للأمانة المنوطة به، للقيام بأمر الاستخلاف على أكمل وجه، ثم قراءة الكون لمعرفة سنن الخالق في خلقه قراءة معرفية تكون مؤيدة للأولى و داعمة لها، و من ثمة "يصبح النشاط الإنساني المهتدي بالقراءتين –بجملته – نشاطا محققا لمقاصد الشارع و غايات الخالق من الخلق"[4]؛ إذ لا يخفى على أحد مكانة السير و النظر في القرآن الكريم "و أهميتها في اكتشاف آيات الله تعالى في خلقه و تفهمها، و في سنن التدافع والتداول، و سنن الصعود والاندثار"[5]، و ذلك أن علماء سلف هذه الأمة و منهم أبو حامد الغزالي، مارسوا هذا النشاط المعرفي؛ أي وصـــــل القراءتين معا

([1]) عبد المجيد النجار، **الإيمان و العمران**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،السنة 02، العدد 08، ذو الحجة 1417هـ/ أفريل1997م، ص 26.

([2]) محمود عايد الرشدان، **حول النظام المعرفي في القرآن الكريم**، ص 42.

([3]) سورة العلق، الآيات: 01 - 03.

([4]) طه جابر العلواني، **العقل و موقفه في المنهجية الإسلامية**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 02، العدد 06، ربيع الآخر1417هـ/ سبتمبر 1996م، ص 10

([5]) محمود عايد الرشدان، **حول النظام المعرفي في القرآن الكريم**، ص 30.

تحقيقا لمعنى الوجود الإنساني، و في هذا الشأن يقول أبو حامد الغزالي: "اعلم رحمك الله أن الله تعالى خلق الطير و أحكمه حكمة تقتضي الخفة للطيران، و لم يخلق فيه ما يثقله **(...) فخلق** للطير الرجلين دون اليدين كضرورة مشيه و تنقله و إعانة له في ارتفاعه عن الأرض وقت طيرانه"[1].

على هذا الأساس تغدو عملية الجمع بين القراءتين منهجية معرفية لتجاوز الجدل القائم بين الدين و العلم، أي من التفكيك إلى التركيب، "قراءة تصطحب الوحي في قراءة الكون و فهمه **واكتشاف سننه، و قراءة** تصطحب سنن الكون في فهم آيات الوحي، و غاية قراءة الوحي التنزل من الكلي إلى الجزئي و الربط بين المطلق و النسبي بقدر ما تتيحه قدرات البشر العقلية"[2].

و بالتالي يمكن تجاوز ذلك **الانفصال** الذي تم على وجه الخصوص بين العلوم الإنسانية والعلوم **الاجتماعية و معطيات الوحي على صُعدٍ** شتى، سواءٌ أتعلق **الأمر بالجانب المفاهيمي أو العلمي أو** القيمي؛ ذلك الانفصال الذي تمَّ تبريره بدعوى الحياد والموضوعية في إطار الفكر الغربي[3].

وتبعا لتلازم القراءتين، فإن أي قراءة منفردة عن الأخرى ستؤدي إلى سلبيات كثيرة، "**فمن** تجاوز القراءة الأولى في الوحي النازل إلى النبيين، و استغرق استغراقا كليا في القراءة الثانية التي تمثل **علم الكون أو المعارف الطبيعية، منقطعة** عن الله تعالى فقد العلاقة بالله، و تجاهل الغيب، و انطلق **بفلسفة إنسانية مستقلة وضعية منبتة عن الله**"[4]، **و هذا هو حال الفكر** الغربي، فمعروف أن العلوم الغربية، طبيعية كانت أم إنسانية أو اجتماعية، إنما تستقي مفاهيمها وأنساقها النظرية من المنهج الوضعي المكتفي بالقراءة المنفردة عن الوحي، المكتفية بما يقع فحسب تحت نطاق المشاهدة، **و يكون قابلا للتجريب و الاختبار**(*).

([1]) أبو حامد الغزالي،**الحكمة من مخلوقات الله،تحقيق:** محمد رشيد قباني،ط1، دار إحياء العلوم،بيروت، لبنان،1978م،ص 71.

([2]) طه جابر العلواني، **نحو منهجية معرفية قرآنية، ص** 236.

([3]) رواء محمد حسين، **إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، ط1، دار** الزمان للطباعة و النشر و التوزيع، **دمشق، سوريا**، 2010م، ص 300.

([4]) طه جابر العلواني، **الجمع بين القراءتين، قراءة الوحي و قراءة الكون، ص** 22.

(*) و في هذا المعنى يقول المرحوم أبو القاسم حاج حمد:"**انطلقت الفلسفة الوضعية بروح**"بروميثيوش"إلى نتائج العلم الموضعي،لا بهدف تطوير فعالية الحركة البشرية في كون مسخر قائم على التفاعل و الوحدة، و لكن بهدف انتزاع سر القدرة عن الله والتحول بها إلى الأرض، أي إلى الإنسان"،**أنظر:**(محمد أبو القاسم حاج حمد، **جدلية الغيب و الإنسان و الطبيعة، العالية العالمية الإسلامية الثانية، ط1،** دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، **لبنان، 1425هـ/2004م، ص**231).

قد يقع إهمال **القراءة الثانية أيضا** "أي إهمال قراءة الوجود و الكون و الاقتصار **على قراءة** الوحي وحده منقطعا منبتا عن الوجود، فإنه يؤدي إلى النفور من الدنيا، و استقدار لها و لما فيها، **يشل طاقات الإنسان العمرانية و الحضارية، و يعطله عن أداء مهام الخلافة و الأمانة والعمران**"[1].

فوفق هذا الجمع بين الكتاب المسطور و الكتاب المنظور، يمكن الوصول الحقيقة الكلية التي لا تفصل **بين الكون و ماهيته**، "**و لكي يكون [أيضا] فعل القراءة التكاملية بين الكتابين المنظور و المسطور، و بين العلوم المنبثقة عن** الحوار معهما، و نقد بذلك علوم التسيير و علوم التسخير أمرا ممكنا"[2]، أضف إلى ذلك أن تعلق القراءة بأختها ينبئ عن أمر في غاية الأهمية؛ بأن كل منهما يعد شرطا للثاني و كاشفا لحقائقه، إذ لا غرابة أنه "في حضارة تقليدية مثل الحضارة الإسلامية، ترتبط العلوم الكونية بالتنزيل بشكل وثيق"[3].

و إذ يرى الداعون إلى إسلامية المعرفة أن الجمع بين القراءتين آلية من آليات تجاوز أزمة القراءة حدة للحقيقة، فإنهم يرون في الوقت نفسه بأنها تمثل المنهجية القرآنية في المعرفة و التي تضمنها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ٧٥ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ٧٦ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ ٧٧ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ٧٨ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٧٩**﴾[4]، باعتبار أن القراءة الأولى تكون هادية إلى الثانية، الأمر الذي يجعل الإنسان بعيدا عن إفساد الكون و الطبيعة و استغلالهما من منظور إيماني تعبدي.

([1]) طه جابر العلواني، **الجمع بين القراءتين، قراءة الوحي و قراءة الكون**، ص ص 25- 26.

([2]) أحمد عبادي، **الجمع بين القراءتين**، مجلة حراء، السنة 06، العدد 23، مارس/ أبريل 2011م، ص 27.

([3]) **سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية**، ترجمة: سيف الدين القصير، ط1، دار الحوار للنشر و التوزيع، اللاذقية، سوريا، 1991م، ص 13.

([4]) سورة الأنعام، الآيات: 75- 79.

بيد أننا نجد في الحقيقة تعسفا من قبل بعض رواد المشروع في الإسراف في بيان العلاقة **بين** القرآن الكريم و الكون، حتى ليُتخيَّل للبعض بأن كلا منهما حال في الآخر، و هذا ما نجده عند استقراء موقف أبي القاسم حاج حمد من القضية، إذ **يرى أن ربط كل آية من** القرآن الكريم، بمظهر **من مظاهر الكون كفيل ببيان العلاقة التكاملية بينهما، من ذلك ربطه عدد ركعات الصلاة بمظاهر** الشروق و الغروب[1]، **ذلك أن مغبة الا**نسياق وراء القول بأن القرآن الكريم معادل للكون و مساوٍ له، تسقط هيمنة القرآن على الكون، إذ الأولى اعتبار الكون مسخرا تابعا للقرآن الكريم، دالا على صدقه و إعجازه.

إن الإنسان وفق منهجية الجمع بين القراءتين يصل إلى تسخير سنن الله تعالى في الأرض، و ليس إلى ممكنة اكتشاف العقل الإلهي **المتجلي** في آفاقه و أكوانه، فليس الإنسان مطالب بالكشف عن هذا العقل الإلهي و استكناهه على نحو ما ذهب إليه أبو القاسم[2]، **إذ يكفي** الإنسان الترقي في معارج العبادة التي تكون بالنظر و المشاهدة و اكتشاف السنن التي تعينه على الخلافة و الاستخلاف، من منطلق الأمر بالعبادة لله تعالى، و التي تتضمن التسليم و الإذعان والخضوع، و بناءً على ذلك إذا أراد الإنسان الانسجام مع الكون، فليس بحاجة غير الا**نضباط بقانون نفسه (الفطرة)**، التي استودعها الله تعالى فيه من خلال الانضباط بقانون الله تعالى المسطور، و بهذا تكون الصورة متكاملة، متناغمة **يتوافق فيها مستودع الفطرة مع الكون المنظور والكتاب المسطور (...) و هذا مبعث فاعلية الثقافة السننية و تأكيد على أساسها المعرفي** الإيماني"[3].

و الجملة فإن منهجية الجمع بين القراءتين من شأنها أن تكون بديلا عن النسق المعرفي الغربي الذي أضحى به المسلم اليوم، يبصر به الكون و يدرك به حياته، مما جعله يقرأ الكون منفصلا **عن الوحي، قراءة** "تفضي بالتدريج إلى الفكر الوضعي الذي يسجن الوعي البشري في ظلمات المادة، و يقطع صلته بخالقه، أما قراءة الوحي **(القرآن)** و إهمال قراءة الكون، فيقود بالتدريج إلى نفي النواميس و السنن التاريخية و الاجتماعية و النفسية"[4].

([1]) محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية، ص ص 184- 185.**

([2]) محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية، ص451، وكذلك: ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 52.**

([3]) **عمار جيدل، الثقافة السننية و أسسها الإيمانية**،مجلة حراء،السنة 06،العدد21،أكتوبر/ديسمبر2010م،ص 56.

و أنظر كذلك: (صبري الدمرداش، **للكون إله، قراءة في كتابي الله المنظور و المسطور، ط2، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت،** 2006م).

([4]) مجموعة من المؤلفين، **إشكاليات التعارض و آليات التوحيد،العلم و الدين من الصراع إلى الأسلمة،ص ص310- 311.**

3- إبراز مبادئ الرؤية التوحيدية للعالم

تمثل الرؤية التوحيدية للعالم العمود الفقري لمشروع **إسلامية المعرفة؛ فهي** تضم خمسة مبادئ أطلق عليها "المبادئ الأولية للمنهجية الإسلامية"، التي " يجب تفهمها و مراعاتها و تمثلها إطارا ومنطلقا و أساسا للفكر الإسلامي و المنهجية الإسلامية و للعمل و الممارسة الإسلامية الحياتية"[1]، و سندا قويا لتجاوز الجدل و النزاع بين الدين و العلم، و إزالة الثنائية الثقافية والروحية في ذات المسلم، لتفضي بعد ذلك هذه المنهجية إلى توحيد المعرفة.

من هذا المنطلق تعد هذه الرؤية بمبادئها الخمسة أساسا "للإصلاح الفكري و الحضور الثقافي و العمراني، و لإزالة الفصام النكد بين الفكر و لتطبيق **و بين المثال و الواقع، و بين القيادة الفكرية** لإيديولوجية و بين القيادات السياسية و الاجتماعية، و في نهاية المطاف ضرورية لإزالة الثنائية الموجودة في النظام التعليمي"[2].

لا أنه يجب التنويه قبل استعراض هذه المبادئ الخمسة، أنها صيغت بعد الوقوف على زلات المنهجية القديمة و أوجه قصورها، و باعتبار هذه المبادئ أيضا تمثل إطارا مرجعيا للفكر الإسلامي المعاصر و دليلا منهجيا للخروج من مأزقه الحضاري.

أضف إلى ذلك أن من بين أهم المبررات التي حدت بمشروع إسلامية المعرفة إلى تبني هذه المبادئ الخمسة وطرحها، باعتبارها تمثل أساس المشروع في سبيل الإصلاح الحضاري، هي "انزلاق الفكر الإسلامي اللاحق و منهجيته المشوهة من خلط و تمزق و سخرية من الحياة ومسؤولية العمل و الإعمار (...) و كانت النتيجة أن أدى ذلك إلى الانحراف و المسخ و الغبش في الفكر و المنهجية الإسلامية"[3]، و عليه فإن بعث هذه المبادئ من شأنه استعادة الشخصية الإسلامية لروحها و تبين معالم سبيلها و استعادة فعاليتها في الوجود و الحياة[4].

و عليه تتألف الرؤية التوحيدية من خمسة مبادئ: مبدأ وحدانية الخالق، مبدأ وحدة الخلق، مبدأ وحدة الحقيقة، مبدأ وحدة الحياة، مبدأ وحدة الإنسانية.

([1]) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة، المبادئ العامة– خطة العمل – الإنجازات، ص 77.**

([2]) المصدر نفسه، ص 75.

([3]) المصدر نفسه، ص ص 76- 77.

([4]) المصدر نفسه، ص 77.

أ)- مبدأ وحدانية الخالق:

يعد هذا المبدأ أساس الإسلام و لبه، و هو الدال على التوحيد[1]، و منه قوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[2]: الله "هي أعظم كلمة نطقت بها الألسنة، و شهدت بها القلوب و استوعبتها البصائر النيرة، و أقرت بها العقول المبصرة و استعذبتها الآذان الواعية، و خشعت لها الجوارح كلها، و امتلأت بجلالها و جمالها الضمائر اليقظة و القلوب المطمئنة"[3].

و على هذا الأساس فإن مبدأ الوحدانية، يعد "المبدأ الرئيسي للإسلام و هو يمثل الوحدة الإلهية.الله واحد و لا أحد أو شيئ مساو له، هو خالق الكون و محييه، كل شيئ يتحرك بإرادته وهو الحقيقة التامة، هو (الحق)، و لهذا فالمعرفة يجب أن تكون حقيقة وواقعا،و بالتالي فالمصدر الرئيسي للمعرفة هو الله تعالى ".

" *The fundamental principle of Islam is the Unity of Allah. Allah is absolutely one and no other being is equal to him. He is the creator and Sustainor of the universe Every thing moves under his command. He is absolute truth and absolute reality, he is "al Haaq". The knowledge must, therefore, be of truth and reality consequently the chief source of knowledge is Allah the Almighty* "[4] .

و يترتب عن هذا المبدأ ،أن الله تعالى هو رب كل شيء،و منه قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ ١٦﴾[5]، و عليه فإن "كل شيء في نطاق المعرفة إنما يحقق غاية أو أخرى أرادها الله تعالى و ذلك حتى يصبح نظام الأسباب في هذا الكون نظاما من الغايات على

([1]) للإستزادة حول الطرح المعرفي للتوحيد، راجع :(مرتضى مطهري، **التوحيد، ط2**، دار المحجة البيضاء للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2009م).

([2]) سورة محمد، الآية: 19.

([3]) محمد بكر إسماعيل، **أسماء الله الحسنى،آثارها و أسرارها، د-ط**، دار المنار للطبع و النشر و التوزيع، د- س، ص09.

([4]) *Mumtaz ali kazi,**the concept of scientific knowledge in islam**,journal of islamic Academy of sciences,p 01,1988,pp 7-8.*

([5]) سورة الرعد، الآية: 16.

قمتها تقف الإرادة الإلهية[1]؛ أي إن هذا المبدأ من الناحية المعرفية يعبر عن وحدة الحقيقة و وحدة المعرفة و كمالها.

و لما كان الله تعالى خالق كل شيء، و موجده لغاية و حكمة، فلا يمكن **بعد ذلك وصف أي من الموجودات بالعبثية** *absurdism*؛ **ذلك** "أن وجوده تعالى و أفعاله هي **الأسس** الأولى التي عليها يقوم بناء كل المعارف و نظامها، سواء أكان موضوع المعرفة هو عالم الذرة الصغير أم عالم النجوم الكبير أم أعماق النفس أم سلوك المجتمع أم مسيرة التاريخ، فإن المعرفة الإسلامية تنظر إلى موضوع المعرفة من الناحية المادية على أن وراءه عوامل وملابسات تقدمته و منها انبثق هذا الشيء، أما التصريف الفعلي للأسباب و الذي به يوجد شيء من بين ما لا يحصى من الأشياء الأخرى الممكنة، و التي **يمكن أن تؤدي إليها تلك العوامل** ذاتها فذلك عمل الخالق سبحانه و بأمره"[2].

و عليه فإن التوحيد هو "المؤسس لرؤية كونية متميزة،تعرف بالرؤية التوحيدية للعالم، رؤية شاملة لجميع جزيئات الكون، تنخرط جميعها في إطار متكامل، و رؤية شاملة متناغمة، يحكمها التوحيد مدار العقائد و الأخلاق و الشرائع كلها"[3].

ب)- مبدأ وحدة الخلق:

يترتب على هذا المبدأ أن النظام في الكون صادر عن إرادة الله تعالى، حيث "**وحدانية الله** الحكيم المقدر سبحانه و تعالى تستلزم بالضرورة العقلية وحدة خلقه"[4]، **و عليه فإن هذا النظام** المتناسق في الكون و جملة القوانين المطردة فيه، إنما تدل على هذه الحقيقة بما لا يدع في الأمر شك، "فهذا العالم الذي نعيش فيه، قد بلغ من الإتقان و التعقيد درجة من المحال أن يكون قد نشأ بمحض المصادفة، إنه ملئ بالروائع و الأمور المعقدة التي تحتاج إلى مدبر، و التي لا يمكن نسبتها إلى قدر **أعمى**"[5].

([1]) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة، ص 80، و أنظر كذلك: جوهر الحضارة الإسلامية، ص 04.**

([2]) إسماعيل راجي الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، ط1، دار البحوث العلمية، 1403هـ/1984م، ص ص 63- 64.

([3]) **عمار جيدل، الثقافة السننية و أسسها الإيمانية، ص 56.**

([4]) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة، ص 80.**

([5]) **جون كلوفر مونسما، الله يتجلى في عصر العلم** ترجمة الدمرداش عبد المجيد سرحان، مراجعة وتعليق محمد جمال الدين الفندي، ط4، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، 1986، ص 52.

و يقتضى مبدأ وحدة الخلق أيضا غائية الخليقة، "فالله تعالى هو المنشئ للأشياء و الغايات والأسباب و المسببات، و إرادته سبحانه و تعالى هي التي تعطي الكائنات كيانها، و تحدد غاياتها، و توضع ما هو مطلوب منها"[1]، و متعلق ذلك قوله تعالى: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ۝٢﴾[2]، إذ إن هذا التقدير سيفضي إلى غاية، و هذه الغاية بدورها تستبطن معنى و هدفية الله تعالى من الخلق[3].

أضف إلى ذلك أن هذا المبدأ؛ أي وحدة الخلق تندرج ضمن معانيه أن مخلوقات الله تعالى هي مسخرة للإنسان من باب التكريم، و "الواقع أن الله هو خالق العالم كله، بدءً من الملائكة في المرتبة ن و السماوات و الأرض و الشمس و القمر و النهار و الليل، والجبال و الأنهار و الشجر و الثمر و الحبوب و العشب"[4]، كلها مسخرة للإنسان بما يوحي أن الكون ينبض بالحياة، محكم النظام، ينطوي على معنى و يهدف إلى غايات[5]، منها غاية إسعاد الإنسان في الدنيا، و إعداده تربويا لدخول الآخرة.

بيد أن الصراع هو الذي يطبع العلاقة بين الإنسان و الكون في الوعي الغربي، فتنتفي حينذاك علاقة الود والانسجام، "ذلك أن منطق المادة ينكر الغائية، ذاهبا إلى أن الكون ليس سوى مادة، و بالتالي لا يمكن أن يكون في الأشياء الطبيعية أي هدف"[6]، فضلا عن شيوع فكرة الإنسان الأعلى الذي يرى في العدمية و التشظي المعنى الذي تنطوي عليه ذاته[7].

---

(1) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة، المبادئ العامة– خطة العمل – الإنجازات**، ص 84.

(2) **سورة الفرقان**، الآية: 02.

(3) **أي إن حقائق الكون متضمنة** في القرآن وحقائق القرآن متضمنة في الكون،أنظر:(**علي الطاهر شرف الدين، التواؤم بين آيات الله القرآنية وآياته الكونية ، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي العالمي الثاني حول التكامل المعرفي بين علوم الوحي و علوم الكون**، مركز بحوث القرءان الكريم و السنة النبوية، جامعة القرءان الكريم و العلوم الإسلامية، محرم 1430هـ/ 2009م، ص11).

(4) **توشيهيكو إيزوتسو، الله و الإنسان في القرآن الكريم، علم الدلالة و الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة: هلال محمد الجهاد، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2007م، ص 194.

(5) إسماعيل **راجي الفاروقي، إسلامية المعرفة، المبادئ العامة– خطة العمل – الإنجازات، ص 76.**

(6) **روبرت م.** أغروس، جورج ن- **ستانسيو، العلم في منظوره الجديد** مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب، الكويت، العدد 131، فبراير1989م، ص 57.

(7) محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه،ط1**، الشبكة العربية للأبحاث و النشر،بيروت،لبنان، 2008م، ص695.

ج)- مبدأ وحدة الحقيقة:

يتضمن هذا المبدأ قيمة معرفية في غاية الأهمية؛ إذ منه تستلهم نظرية المعرفة في الإسلام دلالاتها في المعرفة و الوجود، و منه تقبس سائر القطاعات المعرفية الأخرى أسسها المنطقية، إذ لما كان الله تعالى واحد، كانت أيضا الحقيقة[1] **واحدة و إن بدت** متَضَمَّنَة في ثنايا الوجود، إلا أنها **واحدة لا تتعدد، و إن توهم العقل تعددها فلأنه كذلك معرض للزلل و الخطا.**

ذلك أنه **لا يمكن** إدراك **وحدة الحقيقة، إلا باعتبارها "مستمدة من وحدانية الله المطلقة، إن "الحق"** هو أحد أسماء الله الحسنى، و إذا كان الله واحدا بالفعل –كما يجزم الإسلام- **فلا يمكن أن تتعدد الحقيقة** (...) **ولا** يمكن أن يجيء ما يوحيه مختلفا عن الحقيقة الواقعية"[2].

فكما هو معلوم أن تصور الحقيقة في ظل المعرفة الغربية تعرض لتحول جذري؛ فتارة يعبر عن **الحقيقة باعتبارها مطلقة، و تارة أخرى باعتبارها تطابقها مع الأشياء، و أخرى باعتبار تطابقها مع** العقل، و هذا التناظر في حقيقتي الحقيقة تتضمنه **"أطروحتان متناظرتان لكل من الواقعية الفلسفية و المثالية الفلسفية، سواء من حيث إن الواقعية تسند الأولوية لواقع خارجي معطى كليا من قبل،** و قادر على التعبير عن صورته الصائبة، و الوفية في الفكر، أو سواء من حيث إن المثالية تعطي الأولوية لفكر متحدد و متشكل تشكلا تاما من قبل، قادرا على التفكير في **الواقع"**[3].

أما عن الحقيقة فيما بين الدين و العلم من جدال من منظور مشروع إسلامية المعرفة، فإن الحقيقة واحدة، سواء أخبر بها الدين أم توصل إليها الإنسان بعقله[4]، **إذ إن "المعتقدات الإسلامية [في الحقيقة هي]** التي تشكل القاعدة القبلية للتفكير لا يمكن أن تتناقض **مع مبادئ العقل من**

([1]) حول مفهوم الحقيقة و أنواعها، أنظر:

- **جعفر عباس حاجي، نظرية المعرفة في الإسلام، دراسة مقارنة لأهم الأسس و المفاهيم المتعلقة بنظرية المعرفة في الإسلام و بقية المذاهب الفلسفية الأخرى، ط1، مكتبة الألفين، الكويت 1986،ص ص 361- 379 .**
- السيد كمال الحيضري، **مدخل إلى مناهج المعرفة عند المسلمين، ط1،** دار فراقد للطباعة و النشر، قم ،إيران،1426هـ/2005م،ص 160 .

([2]) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة، المبادئ العامة– خطة العمل – الإنجازات، ص 90.**

([3]) **أومو، نهاية الحقيقة المطلقة في العلم،** (ضمن: **(دفاتر فلسفية، الحقيقة 04،** ترجمة: محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2005م، ص 88).

([4]) *Ismail Raji Alfârk – ibid.p45.*

خلال الخبرة الإنسانية"[1]، **و بناء على ذلك، فإنه "لا يوجد تعارض بين الحقائق الواقعية [العلم أو** الخبرة الإنسانية] و ما يأتي به الوحي"[2]**؛ أي إن الحقيقة** - في الحقيقة - واحدة وإن بدت في ظاهرها متناثرة في حقول معرفية كثيرة، إلا أن **ذلك دال على أنه اقتضى مثل هذا التقسيم الإجرائي** فحسب[3]

د)- مبدأ وحدة الحياة:

يقتضي **هذا المبدأ** أن للوجود الإنساني في هذه الحياة معنى و غاية، من ذلك قوله تعالى: ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴿٥٦﴾﴾[4]، و هذا مبني أيضا على أن "للإنسان في نظر الإسلام هذه المكانة العظيمة الهامة في أن يعتبره وصلة كونية أساسية بين الإرادة الإلهية والواقع الحقيقي، و واضح أن وجوده بهذا المفهوم رفيع الشأن عظيم الأهمية يحث في هذا الكون مقتضى الإرادة الإلهية في الإصلاح و الإعمار على نسق من معاني الخير و **الحق و العدل**"[5]**، وهذا التمكين** الإلهي للإنسان في الأرض ذو بعدين:

- أولهما يقتضي تحمل مسؤولية الأمانة الإلهية التي أناطها الله تعالى للإنسان ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا** ﴿٧٢﴾﴾[6]، و قد محصَّ الإنسان بحمل هذه الأمانة دون غيره، باعتبار امتلاكه للحرية،و ذلك هو مقتضى الابتلاء.
- ثانيهما يقتضي الخلافة، بمعنى "إن حمل الإنسان للأمانة الإلهية يجعله في مقام الخلافة أو **النيابة عن الله**"[7]، و بذلك تصبح للحياة على هذا الوجه معنى، لأن وجودها مساوق لغاية وجود

([1]) لؤي صافي، **إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية، ص** 14.

([2]) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة، المبادئ العامة– خطة العمل – الإنجازات**، ص 91.

([3]) أبو بكر محمد أحمد إبراهيم ، **مفهوم التكامل المعرفي و علاقته بحركة إسلامية المعرفة**، ص30 .

([4]) **سورة الذاريات**، الآية: 56.

([5]) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة، المبادئ العامة– خطة العمل – الإنجازات، ص ص** 95- 96.

([6]) **سورة الأحزاب**، الآية: 72.

([7]) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة، المبادئ العامة– خطة العمل – الإنجازات، ص** 96.

الإنسان ذاته، و ذلك خلافا للنزعات الفلسفية التي تعمل على استقذار الحياة باعتبارها تمثل العبثية و العدمية[1].

و انطلاقا من هذا يصير الاستخلاف معناه أن الإنسان مستخلف في **الأرض باسم ربه**، و بالتالي "فليس لأحد أن يدَّعي أنه يملك منها شيئا ملكا حقيقيا، فيكون له حق التصرف المطلق و لو بالإفساد أو الإتلاف، **بل هي بمقتضى ملكية الله الملكية الحقيقية تشبه أن تكون ملكا** استخلافيا للناس جميعا عبر الأجيال المتتابعة"[2]، **يتضمن هذا** المعنى قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ** ﴿٧٤﴾﴾[3]، **و ينطوي هذا الاستخلاف أيضا على نظرية معرفية**، "تؤدي إلى تحقيق غاياتها النفعية و الأخلاقية دون أن يلحق بها فساد و ضرر و نتائج غير مرغوبة أو غير عادلة غير أخلاقية تعارض غاياتها السامية في الإصلاح و الإعمار، و من منطلق مبدأ الخلق يقرر **الإسلام عدم الفصل بين الدين و الدنيا**"[4].

وفق مبدأ وحدة الحياة تتماهى العلاقة بين الدين و العلم، و يتهافت الصراع بينهما، و ذلك بفضل الرؤية التوحيدية للحياة التي يتضمنها التوحيد الذي يستقر مردوده المعرفي من الله تعالى، "**و هكذا يضع الاستخلاف كمبدأ جوهري للحضارة الإسلامية "الإنسان"** في الموقع الوسط من كون، فلا يؤدي إلى تهميشه، جاعلا منه ذلك الحقير الفاني الرذي يكمن سر خلاصة في **"الفناء"** المطلق كما هو الحال في الأديان الطبيعية الأسيوية، خصوصا البوذية و البرهمية، و لا إلى تمركزه حيث يسود الفكر الوضعي الذي يجعل الإنسان في مركز الكون (...) و في كلتا الحالتين يصير الإنسان مشروعا نهائيا لذته، مسؤولا أخيرا عن مصيره، متحررا تماما من المركزية الإلهية"[5].

([1]) بيير بودو، **نيتشه مفتتا**، ترجمة: **أسامة الحاج، ط1**، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 1996م، ص 163.

([2]) عبد المجيد النجار، **فقه التحضر الإسلامي،ط1**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1999م، ج1، ص 155.

([3]) **سورة الأعراف**، الآية: 74.

([4]) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة، المبادئ العامة– خطة العمل – الإنجازات، ص 97.**

([5]) صلاح سالم، **الرؤية الإسلامية للحياة، ضمن:**(مؤتمر: **اتجاهات التجديد و الإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث،** 21/19 يناير 2009م، مكتبة الإسكندرية، ص ص 18- 19).

هـ)- مبدأ وحدة الإنسانية:

يستمد مبدأ **وحدة الإنسانية كذلك** مفهومه المعرفي من التوحيد؛ "**إذ لا بد للبشر أن يرتبطوا** جميعا كمخلوقين بخالقهم **(...) هذا المبدأ [أي وحدة الإنسانية] هو السبب الذي يقف وراء الحقيقة** الإلهية التي قررها القرآن الكريم: ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ**﴾[1][2].

و تبعا لذلك فإنه يجب أن "يتساوى الناس جميعا في كرامتهم الأساسية و استحقاقهم الحياة الإنسانية، لذلك فإن المركزية العرقية، المتمثلة بصورة خاصة في التطرف القومي و **الاستعلاء العنصري جريمة أخلاقية**"[3]، و بناء على ذلك يصبح الفرق الجوهري بين العالمانية الوضعية والعالمية الإسلامية جليا؛ ذلك أنه في الوقت الذي تستند فيه الأولى إلى البعد العنصري الصراعي ذو الأصول الإغريقية الصراغية الداروينية، تستأنس فيه الثانية إلى البعد **الأخلاقي و التعبدي**[4].

و مما يجب التنويه إليه في هذا المقام أن "التصور الغربي لحقيقة الإنسان الذي تأسست عليه العلوم الإنسانية، يمثل أهم التحديات التي يجب أن ينهض الفكر الإسلامي لمواجهتها، من خلال **تأصيل تصور الإنسان يستمد تحدياته من نصوص الوحي و يكون مرجعا للحركات الفكرية الساعية** إلى أسلمة المعرفة لبلوغ المقصد المشروع"[5]، و تبعا لهذا فليس خافٍ على أحد ما لحق بالتصور الغربي للإنسان من اعتباره يشتمل على شتى الأبعاد المادية؛ إذ "وفقا لعلم النفس في النظرة القديمة، هو قوته الدافعة، و القوى المادية في الآلة **الإنسانية تتخذ** شكل غرائز **و انفعالات، هي مصدر** جميع الأعمال التي يقوم بها الإنسان، أما العقل فلا يملك زمام الأمر لأنه نتاج ثانوي للمادة"[6]، و فضلا على ذلك فإنه يمكن اعتبار أن العلوم الإنسانية و الاجتماعية في الغرب، إنما تأسست على

([1]) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة، المبادئ العامة– خطة العمل – الإنجازات**، ص 103.

([2]) **سورة الحجرات**، الآية: 13.

([3]) لؤي صافي، **إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية، ص 15.**

([4]) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة، المبادئ العامة– خطة العمل – الإنجازات**، ص 105.

و أنظر كذلك: عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان، ص 56.

([5]) **علي بن عرفة، مبدأ الإنسان**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة03، العدد09، **صفر/ربيع** أول1418هـ/ يوليو1997م، ص121.

([6]) **روبرت م.** أغروس، جورج ن.**ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ص 79.**

النظرة الاستعلائية التي تعتقد بأفضلية الإنسان الغربي عن غيره من بني البشر، نافية بذلك هذا المبدأ، بل إن الإنسان الغربي نفسه مهدد[1] في إنسانيته بسبب اكتساح الهندسة الوراثية لمجاله التي تعوزها أخلاقيات الممارسة العلمية.

4- الدعوة إلى تفعيل التكامل المعرفي

يعوّل منظورو مشروع إسلامية المعرفة كثيرا على تفعيل التكامل المعرفي في واقع حياة الأمة و فكرها، باعتباره يمثل أنجع الحلول المعرفية، لتجاوز الأزمة التي يترنح فيها "الفكر الإسلامي التقليدي و نظيره الغربي [باعتبارهما] يعيشان أزمة، أسهم في تعميقها و استمرارها الخلط المفاهيمي، و غياب الرؤية التوحيدية الكلية، و قد حددت الأزمة الفكرية بالنسبة للأول في الأدوات المنهجية ستخدمة فيه، و بالنسبة للفكر الغربي في الرؤى الوضعية التي تهيمن على مجالاته"[2]، الأمر الذي ل تكثيف الجهود و تثمين المبادرات المعرفية التي من شأنها إجلاء حقيقة التكامل المعرفي و الخروج به من الإجراءات النظرية إلى التطبيقات الميدانية[3].ذلك أن المقصود من التكامل المعرفي فيما نرى –و بحسب منظري مشروع إسلامية المعرفة- هو محاولة معرفية لتحقيق التكامل و الإنسجام المعرفي بن الدين (الوحي) و الخبرة الإنسانية (العلم)، و حاصل هذا القول أن إسلامية المعرفة كفيلة بتحقيق هذا التكامل بين المعارف، الأمر الذي تصير معه "المعرفة الكونية غير وضعية (...) فحين يسترد الدين المعرفة العلمية إليه باتجاه الكونية و يبرئها من الوضعية، يكون قد قام بعملين مزدوجين في كل واحد، فمن ناحية يدين الصراع اللاهوتي المسيحي مع العلم، و من ناحية أخرى يدين توجهات الوضعية في العلم، فلا تكون المعرفة بعد ذلك إلا إسلامية، مبرئا الدين من اللاهوت في ذات الوقت الذي يبرئ فيه العلم من الوضعية"[4].

و في صدد بحثه عن حقيقة التكامل في شأن التكامل المعرفي، يتساءل الأستاذ عبد العزيز بوالشعير: "هل يمكن أن تكون العلاقة بين فلسفة الوجود و فلسفة المعرفة و فلسفة القيم نقطة

([1]) فرانسيس فوكوياما، **نهاية الإنسان**، ترجمة: أحمد مستجير، ط1، إصدارات سطور، القاهرة، 2002م، ص 127.

([2]) أبو بكر محمد إبراهيم، **مفهوم التكامل المعرفي و علاقته بحركة إسلامية المعرفة**، ص ص 13- 14.

([3]) فيما يخص الفصام بين الجانب التعبدي و الواقع العمراني، أنظر: (مهندس يحي وزيري، **العمران و البنيان من منظور الإسلام**، ط1، روافد للإصدارات الإلكترونية على الموقع :http://www.islam.gov.kw/thaqafa/contents/books - Omran/part%201.pdf/ إصدار وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، الكويت، 1429هـ/2008م، ص 75).

([4]) محمد أبو القاسم حاج حمد، **إسلامية المعرفة، المفاهيم و القضايا الكونية**، ص ص 25- 26.

ارتكاز لفهم التكامل في النظام المعرفي التوحيدي ؟ (...) و ما الذي يجعل النظام المعرفي التوحيدي متصفا بالكمال بخلاف النظام المعرفي الغربي ؟" [1].

أجل، إن من بين عناصر القوة المعرفية في نسق التكامل المعرفي الإسلامي، قدرته الابستمولوجية على التركيب بعد التفكيك الذي لحق بمصادر المعرفة، تحقيقا لتصور **"شامل للوجود** و الطبيعة و الحياة يضعا في نسقها القويم، حيث تتكامل العلوم الدينية و الكونية والإنسانية في **انسجام رائع بين رسالة الوحي و رسالة العقل، يكشف عن وحدة بين علم نفهمه من كتاب الله المسطور و آخر نستقيه من ظواهر الكون المنظور، و إن افتعال أي تناقض بين هذين العلمين يفضي** إلى ازدواجية ذميمة في الفكر و في مناهج التعليم طالما تسلكت إلى ثقافتنا عبر مرئيات **الفلسفة** الغربية المادية، تلك الفلسفة التي أنكر مفكروها الغيب كما توهم آخرون منهم فصاما بين الدين و الدنيا، عضَّدوه بمقولة نسبوها إلى الإنجيل تعني أن **(ما للرب للرب و ما لقيصر لقيصر)"** [2].

و لأجل ذلك فقد تم إنشاء كلية معارف الوحي و العلوم الإنسانية بماليزيا، باعتبارها تمثل مجالا خصبا لاستثمار المشروع، خصوصا فيما يتعلق بتوظيف الأطر النظرية لفلسفة التكامل المعرفي، "بحيث تكون غايته إدخال العلوم الاجتماعية الحديثة في الممارسة الفكرية بمؤسسات التعليم **الإسلامي، على اعتبار أن هذا (الإدخال) و تلك (الممارسة) [تعدُّ] شرطا ضروريا ومقدمة لازمة لولادة علوم إجتماعية إسلامية النشأة"**[3]، ذلك أن الرغبة في إنزال فلسفة التكامل المعرفي وتطبيقها في الواقع الإجرائي تعدُّ استكمالا لرؤية مشروع إسلامية المعرفة و تنفيذا للتصور التكاملي الذي تقوم **عليه، و ذلك باعتبار أن المشروع بالأساس يهدف** إلى التفاعل الإيجابي مع **الواقع، و ليس البقاء** و الاقتصار على فكر نظري مجرد عنه، أضف إلى ذلك أن المعرفة المنشودة من قبل مشروع إسلامية المعرفة، ليست معرفة بحتة فحسب، و إنما هي عملية تربوية نفسية إسقاطية إبداعية في المقام **الأول**[4]، **"إذا لا يكفي التأ**صيل النظري لفكرة التكامل، بل لا بد من صياغة المعرفة و السير في ضوء مبادئ التوحيد، حتى تظهر نتائج عملية التكامل المعرفي كما يراد لها أن

([1]) عبد العزيز بوالشعير، **النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر، إسماعيل الفاروقي "أنموذجا"، ص 224.**

([2]) **علي طاهر شرف الدين، تأصيل المعرفة، أسسه و أهدافه،** مجلة التأصيل، مجلة فكرية فصلية محكَّمَة، **تصدر عن إدارة تأصيل** المعرفة بوزارة التعليم العالي و البحث العلمي، العدد 06، **الخرطوم، يناير 1998م، ص ص 06-07.**

([3]) أبو بكر محمد أحمد إبراهيم ، **مفهوم التكامل المعرفي و علاقته بحركة إسلامية المعرفة، ص 36.**

([4]) **المصدر نفسه، ص 38.**

تظهر"[1]، لهذا ترى أن التكامل المعرفي باعتباره يقوم على بنية نسقية متينة يأبى أن يكون ذلك الفصام بين الدين و القيم و الممارسة العلمية، على أساس أنه من الناحية المنطقية يلزم القول بوحدة الحقيقة، ارتباط هذه الحقول المعرفية بعضها ببعض "فهناك معارف الوحي، و هناك العلوم الإنسانية؛ حيث إننا لا يمكننا أن ندرك حقيقة دلالات التوجه و الهدي الإلهي دون معرفة الطبائع، و الوقائع في الإنسان و في الكائنات، كما أنه لا يمكننا الإسهام في العمل على هداية الحياة الإنسانية و ممارستها خيرها و رعايتها للكون و الكائنات، إلا إذا اهتدت هي ذاتها بقيم الشريعة و مقاصدها و مبادئها الكلية الصادرة عن الخالق الحكيم العليم"[2].

إلى هنا يبدو أن التكامل المعرفي الذي تطمح إسلامية المعرفة إلى تفعيله في الواقع، "يشير إلى عملية تفعيل الرؤية الإسلامية في كل مجالات العلوم، سواء كانت علوما طبيعية أو اجتماعية أو إنسانية أو شرعية، فالمعرفة التي تجمع بين هداية الوحي و الخبرة البشرية في عملية تفهم الحقائق التي تبحث فيها يمكن وصفها بالمعرفة المتكاملة"[3]، و بالتالي ففلسفة التكامل المعرفي تطلع بأمرين اثنين:

- أولهما:

تقديم الرؤية الإسلامية المتكاملة البديلة عن الرؤية الغربية، ببيان أوجه القصور التي عجزت الأنماط المعرفية و التحليلية السائدة عن إدراكها، و بالتالي الانطلاق من النقد الابستمولوجي للنسق المعرفي الغربي إلى تقديم الرؤية الإسلامية البديلة، و من تفكيك مقولاته إلى تركيب المقولات المتكاملة مع حركة الواقع و التاريخ، بحيث تتماهى مع هذه المقولات، آثار الجدل القائم بين الدين و العلم، الذي توهم بسبب سوء تقدير الحقيقة، و الإيمان بتحققها من منظور المشاهدات الإمبريقية فحسب، و تبعا لهذا فإنه لا يمكن الحديث عن الحقيقة غير الأمبريقية، وتأسيسا على ذلك، فقد انسحبت هذه القناعة لتشمل الإنسان ذاته، مع أنه- أي الإنسان- ليس بالضرورة هو جزء من العالم الخارجي؛ بمعنى أن الإنسان مظهر و جوهر، و لا شك أن الجوهر خلاف المظهر، فقد كان لتبني هذه المقولة في الفكر الغرب الوضعي أسبابا دعت إلى ذلك، منها ارتباط مفهوم الحقيقة

(1) المصدر السابق، ص 31.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

(3) عبد الله محمد الأمين النعيم و الزين عبد الله يوسف أحمد، **التكامل المعرفي، نحو نسق فكري إسلامي، ط1، معهد إسلام المعرفة (إمام)، جامعة الجزيرة، السودان، 2011م، ص 04.**

بالتفسير الميكانيكي لها في ميدان العلم[1]، هذه النقطة بالذات شكلت جدلا **إبستمولوجيا حادا؛ إذ ليس بالضرورة ما** نعدُّه في ميدان العلوم **الطبيعية حقيقة، هو كذ**الك في ميدان العلوم **الإنسانية** و العلوم الاجتماعية، و بالتالي فقد تعرضت نظرية التطابق في الحقيقة " *Correspondence theory of truth*" لهزات **إبستمولوجية عنيفة، من قبل فلاسفة العلم الغربيين أنفسهم، بدعوى بطلان** توحيد مفهوم الحقيقة في جميع المعارف والعلوم، و هذا يمثل رفضا قاطعا على الصعيد **الابستمولوجي ضد الاجتياح الوضعي لجميع قطاعات الحياة و مناحيها.**

- ثانيهما:

هو سعي التكامل المعرفي **الإسلامي** إلى الربط بين مختلف العلوم و ليس الدعوة إلى وحدة العلوم بالمعنى الوضعي؛ ذلك أن الربط بين العلوم يستدعي مراعاة الجوانب القيمية التي تسعى إليها **العلوم، فإذا كان** "العلماء الجدد في الغرب الذين يغلب على بحوثهم الطابع التحليلي، و الاهتمام **بالجانب الكمي، و ملاحقة الموضوعات الثانوية** [نجد] العلماء المسلمون يحاولون تكوين نموذج معرفي **يمتاز** بطابع تركيبي أفضل، و يطمح إلى تقديم رؤية أكثر شمولية للكون، و قد ساهم في ذلك اقتران علومهم بلون من الحكمة حالت دون ظهور ما نراه في عصرنا من اتخاذ العلم وسيلة لتحديد **الموضوعات القيمية** [لا العكس؛ بمعنى توجيه القيم لمسار العلم]**، و منحه قدرة خارقة ذات طابع** إلهي، الأمر الذي يؤدي إلى خروج العلم عن نطاق السيطرة، وتحوله إلى خطر يشهر سيفه بوجه **الإنسان**"[2]؛ بمعنى أنه بفضل التكامل المعرفي بين العلوم يصير العلم الإسلامي يدرس الكائنات الطبيعية و الكايانات الإنسانية و ذلك في إطار الرؤية الإسلامية؛ إذ ليس بخاف على أحد دعوة الإسلام إلى طلب العلم، "كما ساوى بين طلب العلم و العبادة و أغرق الثناء على أولئك الذين نذروا أنفسهم لخدمة العلم و جعل منهم أولياء لله و أصفياء له، رافعا مدادهم إلى منزلة تفوق منزلة **الشهداء**"[3]، و بالتالي يضحى العلم مربوطا بغايات الحياة و يهدف إلى تدبير شؤونها، و من ثمة

---

(1) راجع: **دونالد جيليز، فلسفة العلم في القرن العشرين**، ترجمة: **حسين علي و** مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ط1، **التنوير** للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 2009م، ص 96.

وكذلك: برايان ماجي، رجال الفكر، مقدمة للفلسفة الغربية المعاصرة، ترجمة و تقديم: نجيب الحصادي، ط1، **منشورات جامعة** قان يونس، بنغازي، ليبيا، 1998م، ص 399.

(2) **مهدي** كلشني، **من العلم العلماني إلى العلم الديني، ط1**، ترجمة: **سرمد الطائي، مراجعة:** صادق العبادي، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 2003م، ص 168.

(3) إسماعيل راجي الفاروقي و لوس لمياء الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية، ص 333.**

معرفة الخالق، و بناء على ذلك يصبح العلم في الإسلام ممدينًا؛ بمعنى أن يكون مؤثرا و نافعا في **الإقدام على معرفة** الله تعالى، هادفا إلى ربط الوجود الإنساني بالقيم الإلهية، المتجاوزة للأطر المادية[1]، و على هذا الأساس يغدو العلم في الإسلام متكاملا و مكملا لمغزى الوجود الإنساني متفاعلا **مع النظامين القيمي و الأخلاقي.**

بيد أن أهم فكرة انبثقت عنها فلسفة التكامل المعرفي التي تمثل الإطار النظري لمشروع إسلامية **المعرفة، هي مشكلة ازدواجية التعليم** التي مثلت محور المؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي **عام** 1977م، و الذي عزا أزمة الأمة بالدرجة الأولى إلى وضعية التعليم السائدة في البلاد الإسلامية، "فقد اتخذ نظام التعليم العلماني اللاديني منذ إنشائه على يد الإدارة الاستعمارية مواقع حساسة **و أبعادا مهمة على حساب النظام الإسلامي و إزاحته من الميدان**"[2]، **الأمر الذي جعل نظام التعليم** في العالم الإسلامي يعيش تناقضا معرفيا[3]، إذ رغم محاولات التحديث التي مست نظام **التعلي** ـيني التقليدي، إلا أن هذه المحاولات قد باءت بالفشل؛ لأنها لم تفرغه من مفاهيمه العلمانية، بل و ثم إدراج العلوم الغربية الحديثة من دون أي محاولة لتنقيحها مما تنطوي عليه من المقولات العلمانية، و لهذا جاءته الدعوة إلى تكريس التكامل المعرفي من باب رفض هذا النوع من التحديث الذي مسّ المناهج العلمية من جهة، و قصد القضاء على مشكلة ازدواجية التعليم و تبعاته المعرفية من جهة ثانية[4].

أضف إلى ذلك أن فكرة التكامل المعرفي، إنما جاءت أيضا كضرورة معرفية و ذلك تصحيحا لتلك المزالق المنهجية التي تمثلت في "محاولات أخرى تقوم على فكرة ساذجة ظن أصحابها أن إضفاء الصبغة الإسلامية على نظام التعليم الوافد من الغرب ممكن، و ذلك بمجرد إدخال مقررات من **الدراسات الإ**سلامية، و إلزام الطلاب بها في كل مراحل التعليم، و هو الإشكال الذي اعتبرته رسالة إسلامية المعرفة جوهر الأزمة الفكرية للأمة الإسلامية، و وضعت خطة لحله و الإسهام في تجاوزه"[5]، الأمر الذي أدى بالطبع إلى "**تغريب المعرفة** *westernization of knowledge* "

([1]) مهدي كلشني، **من العلم العلماني إلى العلم الديني، ص 159.**

([2]) إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة، المبادئ العامة– خطة العمل – الإنجازات،** ص 32.

([3]) أديب إبراهيم الدباغ، **الإغتراب الحضاري لدى المسلم المعاصر،** مجلة حراء، السنة 02، **العدد 06، يناير/مارس** 2007م، ص 33.

([4]) **أبو بكر** محمد أحمد إبراهيم **، مفهوم التكامل المعرفي و علاقته بحركة إسلامية المعرفة، ص 18.**

([5]) **المصدر نفسه، ص 19.**

بحسب تعبير نقيب العطاس، و هي المشكلة الأخرى التي لفظتها مشكلة ازدواجية التعليم، و عليه فإن مسعى مشروع إسلامية المعرفة من الرغبة في تفعيل التكامل المعرفي، الهدف منه مواجهة التحديات المعاصرة الرامية إلى شطر النظام التعليمي إلى شطرين بهدف اختزال "الاستعمال العلماني لمفهوم "الدين"؛ و نحن نعلم أن هذا الاستعمال يراد به قصر الحقيقة الدينية على الحياة الداخلية الخاصة للإنسان، سعيا إلى الفصل بينهما و بين الحياة الدنيوية العامة"[1]، و نحن في هذا المقام فيما نرى أن هذا المسعى يعد من أهم النجاحات المعرفية التي حققها الفكر العلماني **الوضعي** في حياة **المسلم** المعاصرة، فقد تمكن من سلبه القيم العلمية و المعرفية التي حضَّه عليها القرآن الكريم في أول آية أنزلها الله تعالى على رسوله الكريم، و "**هكذا تتجلى قيمة القيم العلمية و المعرفية؛ فهي تنظيم** لتصورات الإنسان للكون و الحياة و المصير **(...) فإذا انفصل الإنسان عنها أفسد** في الأرض و أهلك الحرث و النسل"[2].

(1) طه عبد الرحمن، **روح الدِّين، من ضيق العلمانية إلى سَعَه الائتمانية، ط1**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2012م، ص 347.

(2) **خالد الصمدي، القيم الإسلامية و حاجة الواقع المعاصر**، مجلة حراء، السنة 04، **العدد 13، أكتوبر /** ديسمبر 2008م، ص 06.

المبحث الرابع

نقد موقف مشروع إسلامية المعرفة

من جدل الدين و العلم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- المبحث الرابع:

نقد موقف مشروع إسلامية المعرفة من جدل الدين و العلم

ينبغي من البداية الاعتراف بأنَّ رواد المشروع قد اعتبروا أن **"نقد مشروع إسلامية المعرفة والحوار** حوله أمر مشروع بلا شك، بل إن العاملين فيه يقيمون الندوات المتخصصة لنقده ومناقشة بعض المشروعات البحتية المتخصصة التي نفذت ضمن نشاطاته. والرؤية النقدية مطلوبة ومرحب بها ليس ممن يحملون وجهات نظر مختلفة ضمن تيار الأسلمة نفسه فحسب، و إنما هي مطلوبة حتى من المعارضين لهذا التيار جملة و تفصيلا"[1]، و هذا من منطلق أن المشروع لا زال في حد ذاته يمثل **وجهات نظر متباينة**، و من ثم فنقده و إبراز نقائصه سيسهم في تطويره، خصوصا فيما يتعلق بجوانبه النظرية قبل السعي في مباشرة إجراءاته التطبيقية، ولو أنه في الحقيقة لا نكاد نعثر إلا على القليل من المهتمين بالمشروع، ممن انبروا إلى دحض هذه الاعتراضات و الرد على تلك التحرشات **الفكرية، فكما هو معلوم أنه قد** "استقر في فكر مدرسة سلامية المعرفة منذ إنشائها أنها رؤية منهجية **معرفية** و ليست حقلا علميا دراسيا أو تخصصا أو أيديولوجيا أو نحلة جديدة"[2]، **إلاَّ انَّ هذا لا يعني** في الحقيقة أنها غير قابلة للرد والمناقشة، طالما هي تمثل رؤية إصلاحية اجتهادية، و على هذا الأساس فهي قابلة للمناقشة والحوار، مثلها مثل المشاريع الإصلاحية التي **سبقتها.**

وتأسيسا على هذا فإن مشروع إسلامية المعرفة، أصبح مجبرا على الإجابة عن سؤال المشروعية الذي يزداد يوما بعد يوم يتردد على ألسنة كثير من الباحثين، سواء أتعلق الأمر بالمنتسبين إلى المشروع أنفسهم أو من طرف غير المنتسبين إليه، و عليه فإنه سنتعرض فيما يلي إلى الفريقين بغية استجلاء رؤيتهما و إخضاع حججهما للاختبار و التقويم.

([1]) فتحي حسن ملكاوي، **حوارات إسلامية المعرفة، عرض و تحليل**، مجلة إسلامية المعرفة، ص 102.

([2]) طه جابر العلواني، **إسلامية المعرفة بين الأمس و اليوم، ص 09.**

1- زكي نجيب محمود

تعرض مشروع إسلامية المعرفة إلى نقد لاذع من طرف **زكي نجيب محمود، خصوصا لما لقيته** كتابته من شهرة واسعة في الأوساط العلمية و غيرها، و يكمن السبب في ذلك إلى أنه كان يتخذ من الصحف وسيلة لإبراز مواقفه إزاء المشروع، و تعد مقالته "لك الله يا علوم الإنسان" التي نشرها في جريدة الأهرام، من أكثر مقالاته تأثيرا في الأوساط الثقافية، فقد استخف بجملة المفاهيم و الأفكار التي يسعى رواد المشروع إلى نشرها و الدعوة إلى تبنها، منها على وجه التحديد رده على دعاة الأسلمة الذين يسعون إلى أن "تكون لنا علوم إنسانية خاصة بنا، عربية إسلامية، أنهم يريدون منا شيئين فيما يبدو، أولهما ألاَّ تكون مراجعنا في البحث العلمي هي ما كتبه في موضوعات العلوم الإنسانية علماء الغرب، و أن تكون مراجعنا نحن (...) ما كتبه أعلامنا، الإمام الغزالي و الفقيهان ابن تيمية و ابن القيم، و الفيلسوف و الفقيه الإسلامي ابن حزم و فيلسوف العلوم الاجتماعية ابن خلدون"[1].

و خليق بالذكر أن زكي نجيب محمود، يعد من ممثلي المذهب الوضعي في الفكر العربي المعاصر، و تبعا لذلك فقد ردَّ على الداعين إلى أسلمة العلوم، من منطلق أن العلوم و بخاصة منها العلوم الطبيعية و التطبيقية، علوم يطبعها الحياد، و تميزها الموضوعية، و علة ذلك فالعلم "موضوعي؛ أي أن الذي يجعله علما هو منهج خاص ينصب على موضوع البحث دون أن يتدخل الإنسان بميوله و عقائده"[2]. يتضح من خلال كلام زكي نجيب محمود عن الموضوعية في العلوم تأثره العميق بالمدارس الغربية ذات التوجه الوضعي في دراسة العلوم، على اعتبار أن الإنسان جدير به أن يستقل عن جميع المبررات الماورائية أو الدينية التي تعيق عليه بحثه عن الحقيقة كما هي، و من جملة ما ردَّ به الداعين إلى المشروع على آراء زكي نجيب محمود فيما كتبه، أنها "لا تظهر أن أطلع على إصدارات مشروع إسلامية المعرفة، و لا على أعمال المؤتمرات العديدة التي كانت قد عقدت حول نوع، و أنه يناقش أقوالا لم يقل بها أحد من دعاة إسلامية المعرفة، و إلا فمن أين فهم أن الأسلمة هي تخلٍّ كامل عن إنتاج الأمم و الشعوب و الاقتصار على كتب التراث؟"[3]. هذا الموقف الذي يبديه زكي نجيب محمود تجاه مشروع إسلامية المعرفة يعكس المرحلة الأولى من مراحل تطوره

([1]) **زكي** نجيب محمود، **تحديث الثقافة العربية، ط2**، دار الشروق، القاهرة، 1993م، ص ص 212- 228.

([2]) **المصدر نفسه، ص** 522.

([3]) **فتحي حسن ملكاوي، حوارات إسلامية المعرفة، عرض و تحليل**، مجلة إسلامية المعرفة، ص 118.

الفكري، و هي "المرحلة العلمية التي ظهر فيها أخذه بالعلم و مناهجه، و تمثلت في مؤلفاته منها: (المنطق الوضعي، خرافة الميتافيزيقا، و نظرية المعرفة)" [1]، و هي كلها صدى للمدرسة الوضعية في الغرب ممثلة في الفلسفة العلمية التي تشيد بالمنهج العلمي؛ ذلك أنَّ "الطريق لتستقيم أمامنا، إذا نحن جعلنا للعلوم الطبيعية منهجا، و لما يتصل بالحقيقة المطلقة منهجا آخر، أما منهج العلوم فقائم على مشاهدة الحواس و على إجراء التجارب و على سلامة التطبيق، فلا يعنينا من الدنيا إلاَّ ظواهرها، بحيث لا يجوز لأنظارنا عندئذ أن تنفذ إلىما وراء تلك الظواهر"[2].

و من ثم ترى **زكي نجيب محمود**، و قد استبد بوعيه الفكر الغربي و جثم على وجدانه بريق الحضارة الغربية، يزدري ما يتوق إلى تحقيقه مشروع إسلامية المعرفة و يخالف ما يرنو إلى تغييره، فيقول: " نا سياسة أو تعليما أو إصلاحا للأسرة و المجتمع، فأي طريق نختار؟ إن الجواب عندي واحد واضح و لا تردد فيه و لا غموض، و هو الجواب الذي أجابت به (تركيا) صريحة جريئة مخلصة الجواب الواحد الواضح، هو أن نندمج في الغرب اندماجا في تفكيرنا و آرائنا وعاداتنا و وجهة النظر إلى الدنيا، إنني في ساعات حلمي أحلم لبلادي باليوم الذي أشتهيه، بأن أصورها لنفسي و قد كتبنا من اليسار إلى اليمين كما يكتبون، و اقتدينا من الثياب ما يرتدون، و أكلنا كما يأكلون، و نظرنا إلى الدنيا بمثل ما ينظرون"[3].

2- علي حرب

يزعم **علي حرب** أن الدعوة إلى الأسلمة تنمُّ عن دونية الشخصية المسلمة، أو ما دعاه بالإنسان الأدني، يفعل ما لقيه من صدمة الحداثة، الأمر الذي جعله يفيق على حالة من الارتباك المعرفي، و لدت ضعفا نفسيا ينبئ عن قصور معرفي في مواجهة الأزمة، فبرأيه أن المستوى النظري و الأفق المعرفي الذي يبرزه المشروع لا يعكس حقيقة "ما يجري على أرض الواقع الحي، المضطرب و المضطرم، بالأحداث و الأزمات، يشهد على العكس من ذلك، بقدر ما يكذِّب خطاب الدعوة أو يفصح هشاشة الأطروحة؛ ذلك أن الأسلمة ليست الحل أو المخرج، بقدر ما هي العائق والمأزق"[4]،

([1]) منى أبو زيد، **الدين والعلم في فكر زكي نجيب محمود**، مجلة المسلم المعاصر، العدد 69، السنة 1994م، ص 103.

([2]) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ط7، دار الشروق، القاهرة، 1982م، ص 282.

([3]) زكي نجيب محمود، **شروق من الغرب**، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1984م، ص 218.

([4]) **علي حرب، الإنسان الأدنى، أمراض الدين و أعطال الحداثة**، ط2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، 2010م، ص 33.

على أن علي حرب يذهب إلى أبعد من ذلك، حينما يسرع في الحكم على فشل المشروع شأنه في ذلك شأن المشاريع العلمانية و الحداثية التي كثيرا ما ترددت على ألسنة أصحابها، ليتم تدميرها **و التخلي عنها منهم أنفسهم**[1]. فوجه الغرابة في الحكم أن علي حرب قد اختزل المفارقات المنهجية و المنطلقات المعرفية التي تجعل مشروع إسلامية المعرفة يختلف فيها عن باقي تلك المشاريع التي قرانها به، **فإذا كان مشروع إسلامية المعرفة** عنوان لمنهج حضاري إبداعي و تجديدي فكيف يمكن له أن **يزعم بأنه "يشكل نقيض** الإبداع و يعرقل نشاط الفكر الخلاق و يحول دون تطوير العلوم و المعارف، أو دون تجديد المفاهيم و المناهج **(...) و يصدر عن منزع نرجسي أو عن هاجس** صوفي؟"[2]، مع أنه في الحقيقة غير ذلك؛ إذ إن الذي دفع بالمسلمين إلى إبراز هذا المشروع و الدعوة إليه هو شعورهم بأنهم عالة على غيرهم في العلوم و المعارف الموجهة و المنظمة لشؤون الحياة الاجتماعية، و بأن البناء الذهني و العقلي و النفسي للمسلمين في عهودهم المتأخرة يمثل عائقا دون **الفعالية و الإبداع على المستويات الفكرية و الثقافية و المادية"**[3] **مع أن علي حرب** كذلك يماثل بين مشروع التنوير الغربي و الدعوة إلى إسلامية المعرفة باعتبارهما يلتقيان في المصير نفسه، فكما أن مشرع التنوير الغربي فشل، لأنه لم يفقد قدرته على الاستكمال؛ بمعنى أنه بقي دوما **قيد الإنجاز** و محاولة التحقق[4]، **فكذلك الأمر** بالنسبة لمشروع الأسلمة.

وتتخلص جملة الردود التي أبداها بعض الداعين إلى مشروع إسلامية المعرفة على أحكام علي حرب في أنها تندرج ضمن السياق العلماني، الرافض **"لتكرار فكر المقاربين الذين افتتحوا بدايات الصحوة المعاصرة تحت ضغط الغزو الفكري"**[5]، و اعتبار المشروع كذلك مجرد محاولة **"من مظاهر** المحاولات الفاشلة في الأوساط الإسلامية للخروج من حالة الشعور بمركب النقص"[6].

([1]) المصدر السابق، ص 35.

([2]) فتحي حسن ملكاوي، **حوارات إسلامية المعرفة، عرض و تحليل**، مجلة إسلامية المعرفة، ص 110.

([3]) عبد الحفيظ عبد اللي، **ندوة المعرفة ومسألة الأسلمة**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 03، العدد 09، صيف1997م، ص 184.

([4]) علي حرب، **الإنسان الأدنى، أمراض الدين و أعطال الحداثة**، ص 38.

([5]) **عبد الجبار الرفاعي**، مجلة مناهج التجديد، **حوار مع** طه جابر العلواني، **إسلامية المعرفة فكرةً و منهجًا**، ص 116.

([6]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

و على هذا الأساس، نجد **علي حرب** و غيره من الكتاب الذين لم يطلعوا بما فيه كفاية على أدبيات المشروع **و لا هم** أعطوا الفرصة لأنفسهم للتعمق فيما يصدره أصحاب المشروع من مفاهيم ومقاربات منهجية، **الأمر الذي جعلهم** "يتوهمون أن إسلامية المعرفة محاولة إلباس الصفة الدينية للعلوم المعاصرة و المعارف الحديثة، للهيمنة عليها و وضعها تحت العباءة الدينية، و تحويلها إلى جزء من **مركب** لسلطة المعرفية التي يتمتع العلماء و الفقهاء بها منذ الإنشقاق الذي حصل بين الفقيه **و السلطان**"[1].

3- أبو يعرب المرزوقي

عده أقطاب مشرع إسلامية المعرفة، من بين الذين تتسم مواقفهم النقدية بالجدية، و الصرامة **المنهجية، و إن كانت معارضته للمشروع نسبية و ليست** مطلقة؛ بمعنى أنَّه "**لا يعارض أسلمة المعرفة** إذا كانت تتعلق بالبعد التربوي الحضاري للمسألة، بمعنى إدخال العلوم الحديثة في الممارسة الفكرية **عند المسلمين**"[2]، في حين أنه يبدو متحفظا إزاء إشكالية العلاقة بين المعرفة العلمية و العقيدة، التي يحسبها الكثير علاقة تفضي بالضرورة إلى إخضاع الأولى للثانية؛ إذ يعتقد المرزوقي أنه ليس بالضرورة **تكون المعرفة العلمية المنشودة مستمدة من العقيدة، أي أن شرط إخضاع المعرفة العلمية للعقيدة "لم يكن من شروط الإبداع العلمي عند كبار علمائنا الذين كانوا بمنأى عن الجدل الدائر بين الفلاسفة** المتكلمين حول البعد العقدي من المعرفة الإنسانية إلا من حيث الدافع إلى طلب العلم و الحض عليه و إخضاعه إلى الغايات الإنسانية التي لا تنافي القيم السامية دينية كانت أو غير دينية"[3].

4- فضل الرحمن

يذهب البروفسور **فضل الرحمن** إلى أنَّ مشروع إسلامية المعرفة **و إن كان** يمثل **جهدا منهجيا** حضاريا في سبيل تحقيق النهوض الحضاري للأمة لا يمكن تحقيقه على أرض الواقع، و تبعا لذلك فليس هناك سبيل إلى الخلاص من الأزمة التي تعاني منها الأمة، إلا بإحداث ذلك التغيير الذي يمس

([1]) المصدر السابق، ص 115.

([2]) **فتحي حسن ملكاوي، حوارات إسلامية المعرفة، عرض و تحليل**، مجلة إسلامية المعرفة، ص 122.

([3]) **أبو يعرب المرزوقي، إسلامية المعرفة، رؤية مغايرة، مداخلة مع د. لؤي صافي**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 04، العدد 14، شتاء 1998م، ص 140.

عمق التقاليد الثقافية[1]؛ و في هذا يقول ما نصه: "...و لكي ألخص هاهنا ما قلته حول مسعى المسلمين لأسلمة العديد من حقول التعليم، أقول أن هذا المسعى لن يمكن له أن يتحقق، على أرض الواقع، اللهم إلا إذا قام المسلمون فعلا، بأداء المهمة العقلية التي تقوم في صياغة ميتافيزيقا إسلامية تنطلق من القرآن الكريم"[2]، و على هذا الوجه فإن فضل الرحمن يعارض إسماعيل الفاروقي في خطته المبدئية لأسلمة المعارف و إعادة صياغتها وفق التأطير التوحيدي للمعرفة، فبدلا من ذلك يدعو فضل الرحمن إلى البدء ببناء العقول قبل بناء العلوم و المعارف، بمعنى أكثر دقة الانصراف إلى أسلمة العلماء قبل أسلمة العلوم و المعارف[3]، و انطلاقا من ذلك فإن تغيير التقاليد الثقافية مرهون "بمراجعة و نقد العلوم الإسلامية التقليدية، التي تحتوي عنده بالتأكيد على كثير من الأشياء الإسلامية، و كثير من الأشياء غير الإسلامية"[4].

يتضح جليا من موقف فضل الرحمن أنه لا يهرب في الحقيقة من الجمع بين العلماء ذوي الكفاءة العلمية و المهارات التقنية و بين الالتزام الإسلامي الذي يسمح بإنتاج علوم ذات الهدفية الإسلامية و نابعة من توجيهات الوحي و مقتضياته، "بيّد أنَّ الحاجة إلى المفكر الملتزم لا تعني بأي حال إمكان تطوير علوم و معارف إسلامية في غياب منهجية علمية متميزة، لذلك نجد أن فضل الرحمن نفسه اضطر إلى تقديم تصورات تتعارض و فحوى الموقف الذي أراد إثباته و التدليل عليه"[5].

الأمر الذي يجعلنا نؤكد على غموض موقفه حيال مشروع إسلامية المعرفة، و اضطراب تصوراته إزاءها، فلا شك أن دعوته إلى أسلمة العلماء أولا، هي نفسها تقتضي أن تسبقها عملية بناء المنهجية الإسلامية[6].

([1]) فضل الرحمن، **الإسلام و ضرورة التحديث، نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية**، ترجمة: إبراهيم العريس، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1993م، ص 195.

([2]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

([3]) أبو بكر محمد أحمد إبراهيم ، **مفهوم التكامل المعرفي و علاقته بإسلامية المعرفة**، ص 41.

([4]) المصدر نفسه، ص 42.

([5]) لؤي صافي، **إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية**، ص 20.

و أنظر أيضا:

فتحي ملكاوي، **التفكير المنهجي و ضرورته**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 07، العدد 28، ربيع 1423هـ/2002م، ص 47.

([6]) المصدر نفسه، ص 48.

5- محمد سعيد رمضان البوطي

يعوّل البوطي كثيرا على تزكية النفس بدلا من تزكية المعرفة، و عليه فإنه يرفض رفضا قاطعا "شعار أسلمة المعرفة" باعتباره يفرض "تحيزا على النشاط المعرفي للفكر [و لهذا فهو يقول] بـ:"**أسلمة النفس" لا "أسلمة المعرفة" على مستوى المصطلح و العنوان**"[1]، الأمر الذي يجعلنا ننفي إمكانية رفضه للمشروع بالكلية، "**فقد انتهى البوطي** إلى أن الإسلام يمتلك في عقائده و نظمه حل الأزمة المعرية المعاصرة، و اعتبر أن ترويض الوجدان الإنساني ابتغاء تطويعه لمقتضيات القرار العقلي المرحلة التحضيرية التي لا بد منها بين يدي أي عمل فكري"[2]؛ و على هذا الوجه فهو لا يخالف الداعين إلى المشروع من حيث المنطلقات التي ينطلقون منها، إنما يرى في الشعار الذي اتخذوه ليس مناسبا **للوقوف على مظاهر الأزمة و حقيقتها**، و لهذا يمكن اعتبار **البوطي** "أقرب إلى المتخصصين في العلوم الشرعية ممن يرون أن نقطة الانطلاق لتحقيق الإصلاح المنشود ينبغي أن تكون البدء من الكتاب و السنة، و المصادر الإسلامية المتفرعة منها، مع عدم الاعتداد بما وصل إلينا من هذه العلوم **الاجتماعية الحديثة** لا يرون فيها خيرا، بسبب ما بنيت عليه توجهاتها الأساسية من استبعاد **للوحي مصدرا للمعرفة**"[3].

([1]) أبو بكر محمد أحمد إبراهيم ، **مفهوم التكامل المعرفي و علاقته بإسلامية المعرفة، ص** 39.

([2]) محمد سعيد رمضان البوطي، **أزمة المعرفة و علاجها في حياتنا الفكرية المعاصرة، نقلا عن:** أبو بكر محمد أحمد محمد إبراهيم ، **التكامل المعرفي و علاقته بإسلامية المعرفة، ص** 40.

([3]) **إبراهيم** عبد الرحمن رجب، **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 01، العدد 03، 1996م، رمضان1416هـ/جانفي1996م، ص 58.

الخاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

و يمكن إجمال ما توصلت إليه في هذا البحث من نتائج فيما يأتي :

- أولا : أهم نتائج البحث

- إشكالية العلاقة بين الدين و العلم قديمة قدم التاريخ الإنساني، و إن اختلف ألوان الطرح، فتارة بين الدين و الفلسفة، وتارة أخرى بين الدين و العلم .

- جدل الدين و العلم إشكالية دخيلة على الخبرة التاريخية الإسلامية ، سببها الصراع على أدوات المعرفة ومصادرها ضمن السياق التاريخي الغربي .

- من بين المزالق المعرفية التي أسهمت في فشل الحركات التجديدية في بدايات النهضة العربية الإستئناس بالتجربة الغربية بهدف الإسراع بركب التقدم و الحضارة ، مع ما استتبع ذلك من الوقوع في الثنائيات المتناقضة كصورة من صور بداية تغلغل الفكر الوضعي في مفاصل حياة الأمة وواقعها.

- مشروع إسلامية المعرفة بديل معرفي إسلامي عن النظام المعرفي الغربي، الذي فصل بين الدين و العلم ضمن صورة اختزالية، أفضت إلى ظهور أزمات عميقة تعاني منها الإنسانية إلى اليوم .

- رأيت من خلال هذه الدراسة أن مشروع إسلامية المعرفة يمثل بديلا حاسما ضمن البدائل المطروحة في الوقت الراهن ، وذلك من أجل انتشال الوعي الانساني عامة و العقل المسلم بخاصة من براثن المذهب الوضعي الذي أضحى يهدد الإنسان و الطبيعة على حد سواء ، وذلك بعد إحلال الإنسان محل الله.

- إنه ليس هناك في الإسلام ما يحتم التفرقة النوعية بين مصادر المعرفة؛ إذ إن الخبرة الإنسانية وحدها ليست كافية لبلوغ الحقيقة و إنما عليها أن تستعين بمصدر معرفي أخر متعال عليها وهو الدين .

- إن مشروع إسلامية المعرفة يعمل على حل إشكالية الصراع بين الدين و العلم، و ذلك عن طريق إحياء التفاعل بين المعرفة و الدين؛ بمعنى ربط العلوم بغاياتها بما يحقق النظرة الشمولية القائمة على الجمع بين القراءتين؛ قراءة كتاب الله المنشور و كتاب الله المسطور، و هذا بما ينسجم و التصور العقدي الإسلامي الصحيح.

- العلم في المنظور الإسلامي أخروي بقدر ما هو دنيوي؛ بمعنى أنه لا يروم الحياة الدنيوية فحسب مثلما نجده عند نظيره الغربي، و إنما يعمل في إطار رؤية توحيدية تتجاوز الظواهر الحسية صوب غايات أسمى تتساوق فيها المعرفة بالقيم و تتعانق معها هدايات الدين بغايات العلم.

- توصلت إلى أن مشروع إسلامية المعرفة سعى - و لا يزال - في سبيل تحقيق التكامل المعرفي بين العلوم و المعارف، بين الدين و شتات الخبرة الإنسانية، أو بين القيم الدينية و ممارسات الخبرة الإنسانية، لترشيد الحياة و تحقيق هدفية العلم و غائيته المسلوبة في إطار الرؤية الوضعية للحياة.

- ليس يوجد في الإسلام ما يوجب التعارض بين الهدايات الدينية و بين الحقائق الواقعية التي يتوصل إليها عن طريق الخبرة الإنسانية، فإذا حدث بينها تعارض فمرد ذلك إلى اختلال الرؤية بسبب الاعتماد على إحدى القراءتين و إهمال الثانية.

- على الرغم من الانتقادات التي وجهت لمفاصل مشروع إسلامية المعرفة، إلا أنه يمثل حاليا بديلا معرفيا إسلاميا من أجل تجاوز الأزمة الفكرية التي يعانيها الفكر الإسلامي المعاصر، و يدفع ضريبتها المسلم المعاصر المهزوم وجدانيا.

- ثانيا : التوصيات و المقترحات

- الدعوة إلى مزيد من البحوث الأكاديمية التي تتعلق بإشكالية العلاقة بين الدين و العلم في العالم العربي و الإسلامي، و ذلك بالنظر إلى التقدم الكبير الذي حققه هذا الميدان المعرفي في المعاهد و الجامعات الغربية، حيث خصصت له إعتمادات مالية خاصة، لتمويل مشاريع البحوث الرامية إلى إثراء النقاش حوله، أو المخصصة لتقديم الجوائز لأفضل البحوث المنجزة ضمن نطاقه.

- عقد ندوات وورشات عمل من شأنها تفعيل النقاش و الحوار بين الدين و العلم، لإبراز نصيب الإسلام من النقاشات الجارية على الصعيد العالمي بخصوص هذا الموضوع.

- إتاحة الفرصة للطلبة الباحثين الراغبين في البحث ضمن هذا النطاق من البحوث التي هي في الحقيقة من صلب اهتمامات فلسفة العلوم.

- توفير المادة العلمية لتعزيز فرصة استكمال البحوث و عمل التقارير الأكاديمية في هذا الموضوع.

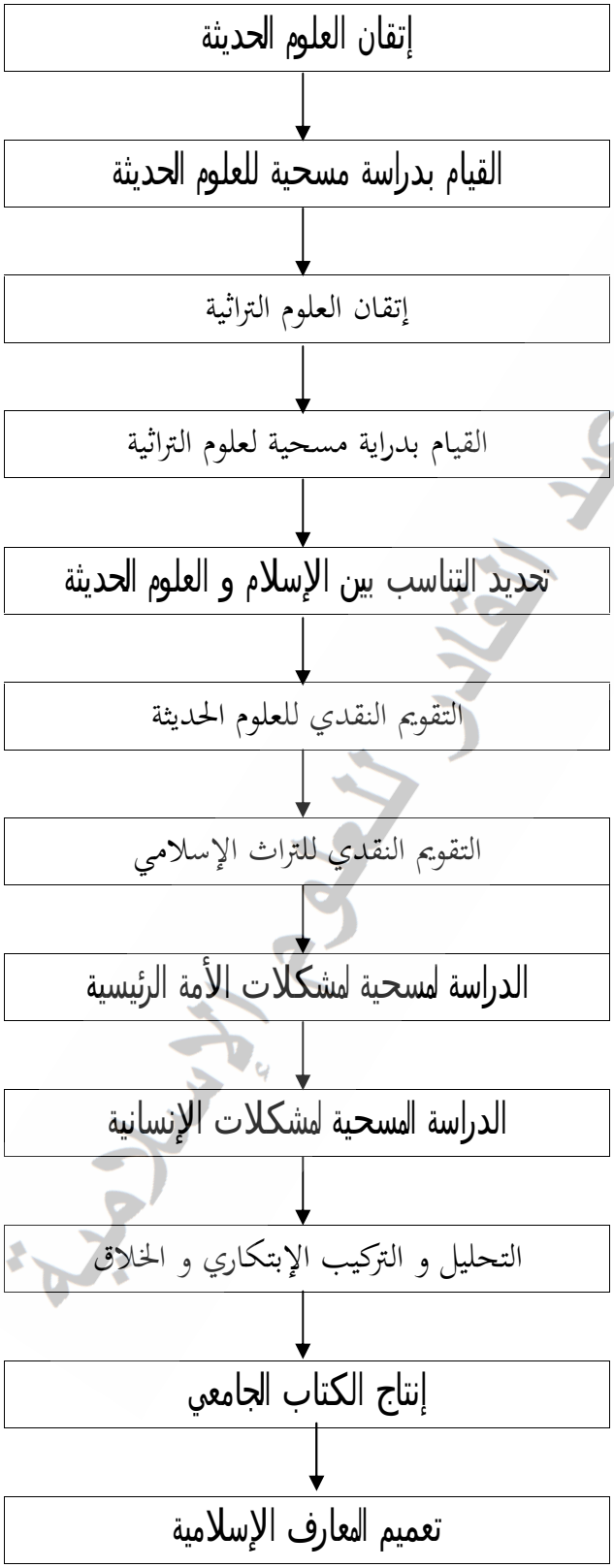
- العمل على تأسيس مجلة علمية تعنى بمثل هذه المواضيع المتعلقة بالحوار بين الدين و العلم، تكون منبرا أكاديميا لكل من لديه اهتمام بالموضوع.

الملاحق

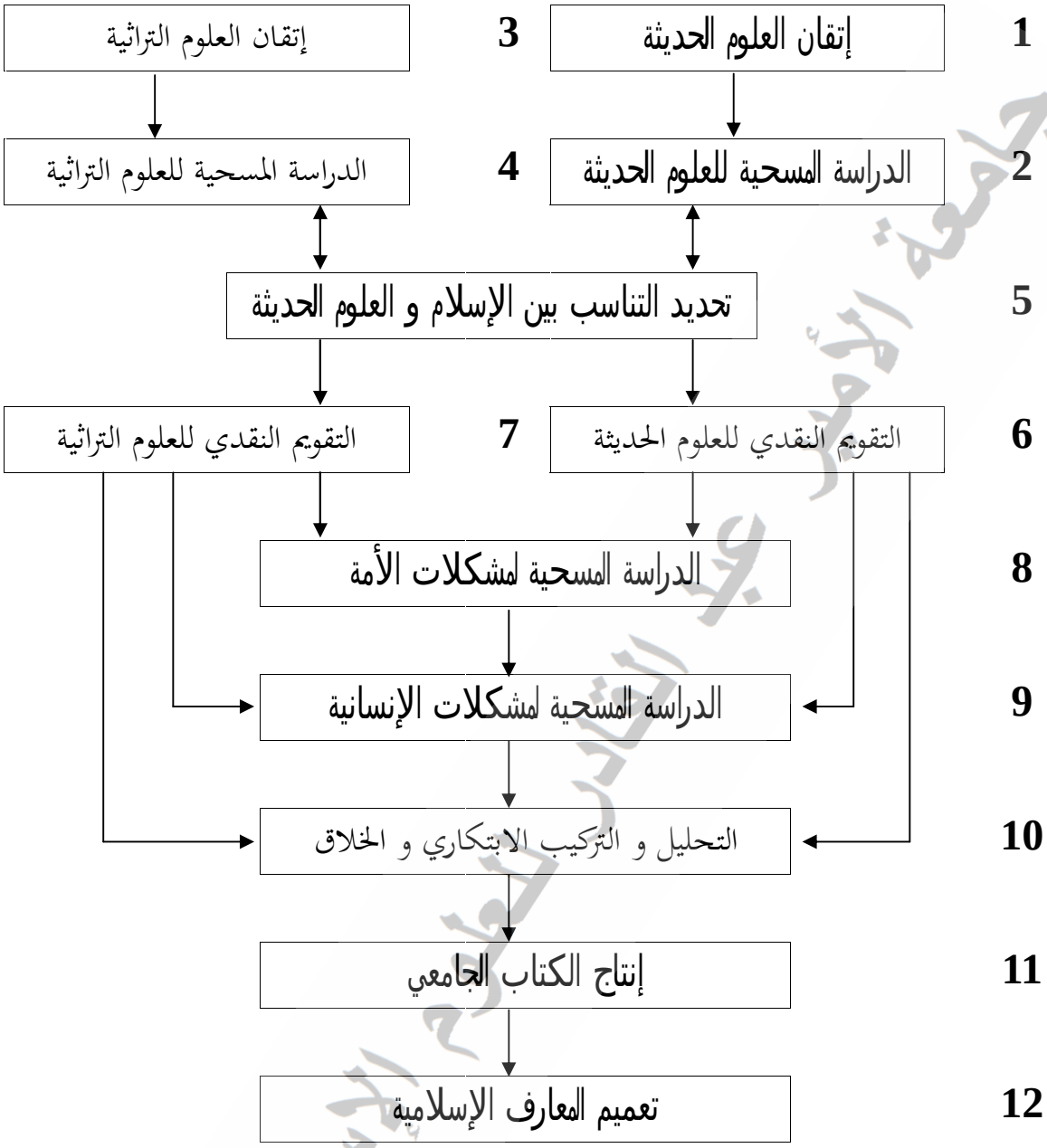
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– نقلا عن : لؤي الصافي، **إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية**، ص 40- 45.

– الشكل 01: الخطة الأساسية لمشروع إسلامية المعرفة (الفاروقي)

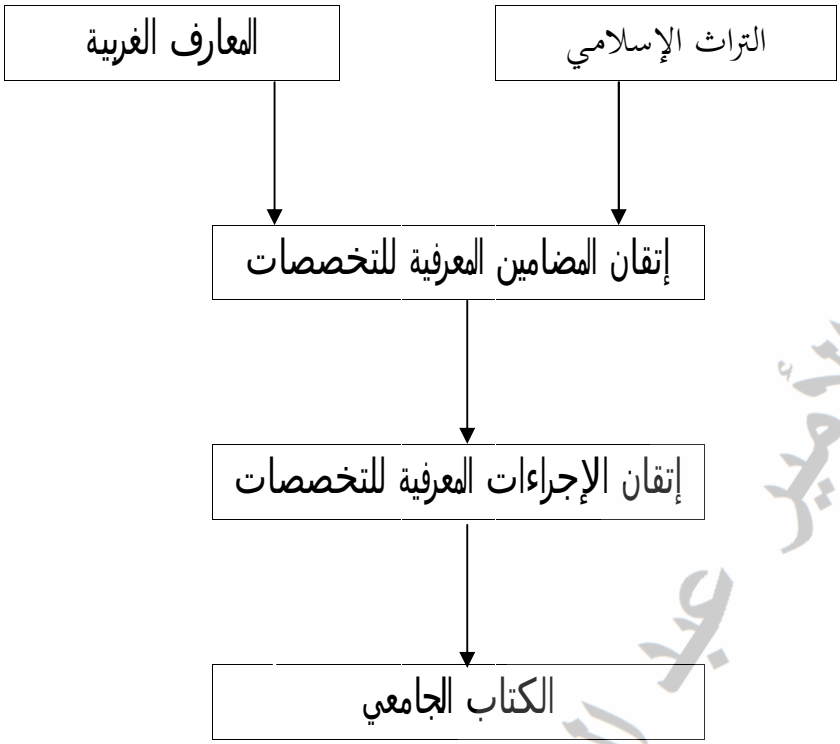


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



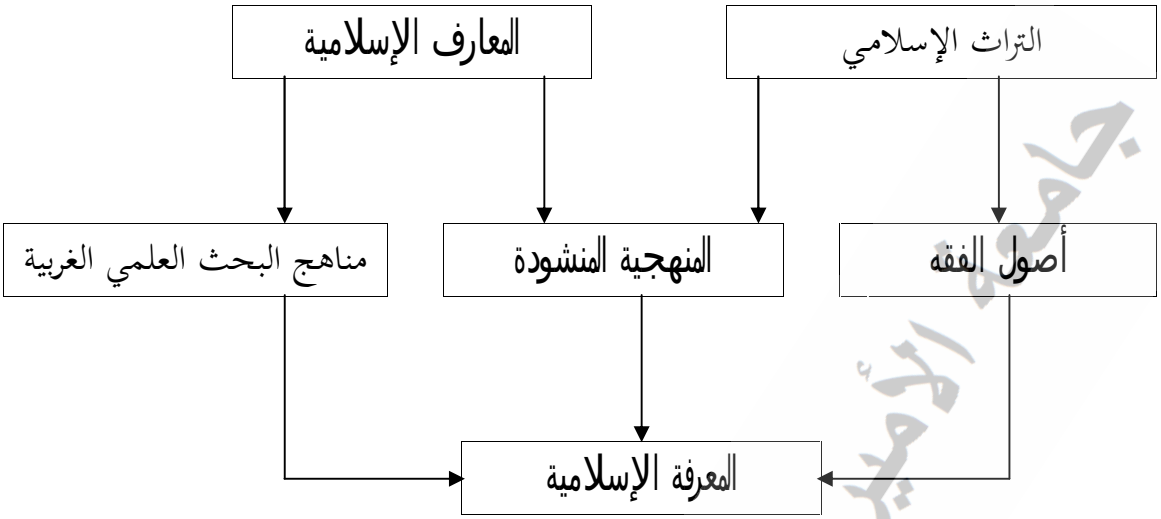
– الشكل 02: التعديل الأول للخطة الأساسية: المحاور المتوازية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



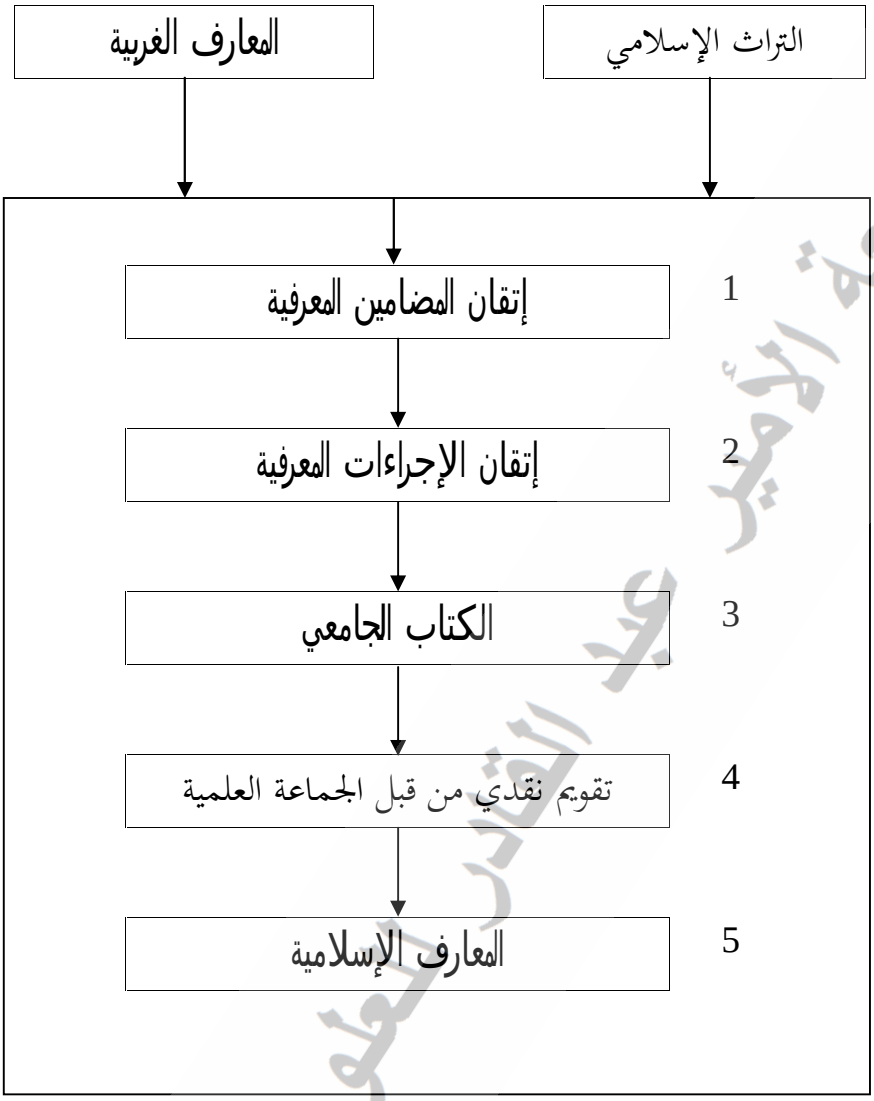
– الشكل 03: الخطة المبسطة لمشروع إسلامية المعرفة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



الشكل 04: إنتاج المعرفة الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



الشكل 05: الخطة العامة المقترحة لإسلامية المعرفة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهـــارس العامة

- أولا : فهرس الأيات القرءانية
- ثانيا : فهرس الأحاديث النبوية
- ثالثا : فهرس الأعـــــــــلام
- رابعا : فهرس المصـــــــادر و المراجع
- خامسا : فهرس الموضوعـــــــــات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- أولا : فهـــــرس الأيات القرءانية

الصفحة	مطلع الأيـــــــــــة	رقمها	السورة
27	﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾	04	الفاتحة
15	﴿ وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗ ...﴾	30	البقرة
131	﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ ...﴾	31	
164	﴿وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ ﴾	34	
16	﴿ وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدٗا ﴾	116	
32	﴿ وَلَئِنِ ٱتَّبَعۡتَ أَهۡوَآءَهُم بَعۡدَ ٱلَّذِي جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ ...﴾	120	
119	﴿ رَبَّنَا وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ ... ﴾	128	
70	﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ ...﴾	07	آل عمران
119	﴿ أَفَغَيۡرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبۡغُونَ وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ ...﴾	83	
22	﴿ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا ...﴾	85	
32	﴿ أَمۡ حَسِبۡتُمۡ أَن تَدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ ...﴾	142	
33	﴿وَلِيَعۡلَمَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ۝١٦٦ وَلِيَعۡلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُواْ ...﴾	167-166	
167	﴿ ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا ...﴾	191	
28	﴿ وَمَنۡ أَحۡسَنُ دِينٗا مِّمَّنۡ أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ لِلَّهِ ... ﴾	125	النساء
198	﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ... ﴾	75- 79	الأنعام
16	﴿ وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتَۢ بِغَيۡرِ عِلۡمٖۖ ... ﴾	100	
14	﴿ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ ...﴾	121	
32	﴿ قُلۡ هَلۡ عِندَكُم مِّنۡ عِلۡمٖ فَتُخۡرِجُوهُ ﴾	148	

206	﴿وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ ٧٤﴾	74	الأعراف
131	﴿ وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ... ﴾	172	
67	﴿ أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ... ﴾	185	
152	﴿ وَمَن يُوَلِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفٗا ...﴾	16	الأنفال
34	﴿ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمۡ لَا تَعۡلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعۡلَمُهُمۡ ﴾	60	
32	﴿ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ ﴾	14	هود
16	﴿ قَالُواْ يَٰنُوحُ قَدۡ جَٰدَلۡتَنَا فَأَكۡثَرۡتَ جِدَٰلَنَا ... ﴾	33-32	
32	﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيۡنَٰهُ حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ ﴾	22	يوسف
33	﴿ ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّيٓۚ ﴾	37	
34	﴿ فَعَرَفَهُمۡ وَهُمۡ لَهُۥ مُنكِرُونَ ٥٨﴾	58	
28	﴿ فَبَدَأَ بِأَوۡعِيَتِهِمۡ قَبۡلَ وِعَآءِ أَخِيهِ ... ﴾	76	
121	﴿ وَكَأَيِّن مِّنۡ ءَايَةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ... ﴾	105	
16	﴿ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ قِطَعٞ مُّتَجَٰوِرَٰتٞ وَجَنَّٰتٞ مِّنۡ أَعۡنَٰبٖ ...﴾	04	الرعد
184	﴿ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ ١٦﴾	16	
184	﴿ وَأَرۡسَلۡنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ ﴾	22	الحجر
33	﴿ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ ...﴾	78	النحل
13	﴿ يَوۡمَ تَأۡتِي كُلُّ نَفۡسٖ تُجَٰدِلُ عَن نَّفۡسِهَا... ﴾	111	
14	﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ ...﴾	125	
133	﴿ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ ... ﴾	44	الإسراء

33	﴿ مَّا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِأَبَآئِهِمْ ﴾	05	الكهف
13	﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ... ﴾	54	الكهف
14	﴿ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ ... ﴾	56	
133	﴿ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ ﴾	11	مريم
17	﴿ وَٱذْكُرْ فِي ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ﴿٤١﴾ ... ﴾	41– 48	
16	﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ ... ﴾	22	الأنبياء
18	﴿ قَالُوٓا۟ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٢﴾ ... ﴾	62–63	
14	﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ... ﴾	08	الحج
143	﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ ... ﴾	46	
203	﴿ خَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾ ﴾	02	الفرقان
33	﴿ قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلْمٍ عِندِىٓ ۚ ﴾	78	القصص
133	﴿ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ﴾	20	العنكبوت
14	﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ... ﴾	46	
28	﴿ فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ ... ﴾	65	
121	﴿ وَعْدَ ٱللَّهِ ۖ لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ ... ﴾	6–7	الروم
205	﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ ... ﴾	72	الأحزاب
27	﴿ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَدِينُونَ ﴿٥٣﴾ ﴾	53	الصافات
119	﴿ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ ﴾	29	الزمر
18	﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ ... ﴾	56	غافر

33	﴿ فَرِحُواْ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ ﴾	83	
131	﴿ سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ ... ﴾	53	فصلت
19	﴿ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾ ﴾	58	الزخرف
15	﴿ وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا... ﴾	24	الجاثية
34	﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾	19	محمد
207	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ ... ﴾	13	الحجرات
131	﴿ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ ءَايَٰتٞ لِّلۡمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ ... ﴾	21 –20	الذاريات
193	﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾	56	
14	﴿ قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا ... ﴾	01	المجادلة
67	﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴿٢﴾ ﴾	02	الحشر
34	﴿ فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ ﴾	10	الممتحنة
15	﴿ فَلۡيَنظُرِ ٱلۡإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِن مَّآءٖ دَافِقٖ... ﴾	7–5	الطارق
167	﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ ﴾	01	العلق
196	﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ ﴾	3 –1	
33	﴿ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ﴿٥﴾ ﴾	05	
28	﴿ لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾ ﴾	06	الكافرون

- ثانيا : فهرس الأحاديث النبوية	
مطلع الحديث	الصفحة
"إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلاّ من ثلاث: ...."	35
"الحكمة ضالة المؤمن حينما وجدها فهو أحق بها"	35
"الكيس من دان نفسه"	28
"اللهم دنهم كما يدينوننا"	28
"أنتم أعلم بأمر دنياكم"	35
"جاهدوا المشركين بأموالكم و أنفسكم و ألسنتكم"	18
"لا حسد إلا في اثنين: ...."	35
"ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل"	19
من خرج في طلب العلم , فهو في سبيل الله حتى يرجع "	35

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- ثالثا : فهرس الأعلام

حرف الألف

إبن أبي شيبة	56
إبن تيمية	56،55،54
إبن خلدون	73،72
إبن رشد	70،69،68،67،66
إبن سينا	64،63،62،61
إبن فارس	30
أبو الحسن الأشعري	52
أبو حامد الغزالي	66،65،64،53
أبو يعرب المرزوقي	219
أرازموس	83
أرسطو	84،77،67،63،60،59،58،39،11
أرسيتو بولس	47
إرنست رينان	112
إسحاق نيوتن	86،85
الإسفراييني	54
إسماعيل راجي الفاروقي	220،154،151،150،149،148،147،146،145،136
أفلاطون	63،60،59،48،11،10
أفلوطين	60،48
ألبرت شفايتزر	89
الإمام أحمد بن حنبل	54
إميل برهييه	47

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إميل بوترو	101،100
أنبادوقليس	9
آندرو ديكسون وايت	80
أندرياس فيورباخ	93
أندريه لالاند	25،05
أنكسيمانس	44،7
أنكسيمندريس	44،7
أوريجنس	47
أوغسطين	77
أوكست كونت	97،96،88
إيان باربور	80
إيمانويل كانط	124،97،87،65،26،24،12
أينشتاين	88
حرف الباء	
بارمينيدس	9،8
الباقلاني	53
بديع الزمان سعيد النورسي	144
بروتاغوراس	9
بروميثيوس	164،45
بطليموس	79،77
البوطي	221
بول فيرابند	39،38
البيجوري	23
البيروني	23

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

حرف التاء	
تشارلز داروين	114
تشارلز لايل	90
التهانوي	31،22
توما الإكويني	77
توماس كوهن	36
توماس مور	83
حرف الجيم	
جاليليو جاليلي	80،39
جان جاك روسو	88
الجرجاني	31،23،22،6
جمال الدين الأفغاني	112،111
جوديل	88
جون ستيوارت مل	97
جون كالفن	82
جون لوك	128،97،86
جيوردانو برونو	79
حرف الخاء	
خير الدين التونسي	111،110
حرف الدال	
دافيد هيوم	92،88،24
ديتريش هولباخ	93،87
ديني ديدرو	92،87

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

حرف الراء	
رفاعة رافع الطهطاوي	110،109،108
رنييه ديكارت	11
روجر بيكون	85
حرف الزاي	
زكي نجيب محمود	217،216
زينون الإيلي	9
زيوس	45
حرف السين	
سالم البهنساوي	185،184
سالمون ريناك	25
سان سيمون	88
سقراط	44،10،9
سلامة موسى	115،105
السلطان سليم الثالث	105
السلطان عبد المجيد الثاني	106
سيد محمد نقيب العطاس	148،147
حرف الشين	
شبلي شميل	114
شلاير ماخر	99
شليك	88
حرف الطاء	
طاليس الملطي	7
طه جابر العلواني	161،160،159،158،137

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

حرف العين	
عبد الحميد أبو سليمان	145،155،154،146
عبد العزيز بوالشعير	208
عرفان عبد الحميد فتاح	138
علي حرب	219،218،217
عماد الدين خليل	137
حرف الغين	
غاستون باشلار	37
حرف الفاء	
الفارابي	61،60،59
فِتجنشتاين	100،99
فرنسوا رابليه	83
فرنسيس بيكون	86،85،84،39
فريجة	88
فضل الرحمن	220،219
فولتير	115،88
فيثاغورس	8
فيجل	88
فيزاليوس	39
فيسمان	88
فيلون السكندري	47،46
حرف الكاف	
كارل بوبر	96،95،36
كارل ماركس	12

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كارناب	88
كبلر	80،39
كليمان الإسكندري	77
كليمانس الإسكندري	47
الكندي	61،60،59،58،57
كوبرنكوس	80،79،39
حرف اللام	
ليوناردو دافنشي	39
حرف الميم	
ماخ	88
مارتن لوثر	82،81
ماكس ميلر	25
مالك بن نبي	143
محمد أبو القاسم حاج حمد	147،136
محمد إقبال	143
محمد المبارك	143
محمد باقر الصدر	143
محمد عبد الله دراز	143،21
محمد عبده	113،112
محمد علي	108
محمد عمارة	137
محمد محمد أمزيان	101
المسيري	184،166،165،163،162،161
المعتصم بالله	58

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

موتنني	83
موريس بوكاي	93
ميشال فوكو	36
حرف النون	
نابليون بونابرت	105،104
نيتشه	164،115
نيوراتث	88
حرف الهاء	
هازفي	39
هربرت سبنسر	97،91
هشام صالح	138
هنري برغسون	127
هيجل	124،26،25،12
هيراقليطس	44،8

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- رابعا : قائمة المصادر و المراجع

- **القرءان الكريم**
- **الحديث النبوي الشريف**

أ) : المصادر

1- باللغة العربية

1-1- الكتب

1- إبراهيم أحمد عمر، **العلم و الإيمان**، مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام، سلسلة أبحاث علمية 05، ط3، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، المملكة العربية السعودية، 1415هـ/1995م.

2- إبراهيم عبد الرحمن رجب، **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، د-** ط، دار عالم الكتب، الرياض،1416هـ/1996م.

3- أحمد داود أوغلوا، **العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية**، ترجمة: **إبراهيم البيومي، ط1، مكتبة** الشروق الدولية، القاهرة، 2006م، ص ص 127-128.

4- أحمد فؤاد باشا، **دراسات إسلامية في الفكر العلمي، ط1**، دار الهداية للنشر و التوزيع، مدينة المبعوثين، الجيزة، القاهرة، 1418هـ/1997م .

5- إسماعيل راجي الفاروقي و لوس لمياء الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: **عبد الواحد لؤلؤة، ط1، مكتبة العبيكان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1419هـ/1998م.**

6- إسماعيل راجي الفاروقي، **إسلامية المعرفة، المبادئ العامة– خطة العمل – الإنجازات، ط1، سلسلة إسلامية المعرفة01**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1406هـ/ 1982م.

7- إسماعيل راجي الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، ط1، دار البحوث العلمية، **الكويت**، 1403هـ/1983م.

8- إسماعيل راجي الفاروقي، **التوحيد: مضامينه على الفكر و الحياة**، ترجمة: **السيد عمر**، (قيد النشر **بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي**)، 2010م، ص 46، موقع الكتاب في: **مكتبة المشكاة**، و *4shared.com* .

- http://www.4shared.com/office/btqVrhvS/___.html

- http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=61&book=6702

9- إسماعيل راجي الفاروقي، **صياغة العلوم الإجتماعية صياغة إسلامية، ط2**، الدار العالمية للكتاب الإسلامي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة 05، 1416هـ/1995م.

10 - إلياس بلكا، **الغيب و العقل، دراسة في حدود المعرفة البشرية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،** هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1429هـ/2008م.

11 - زغلول سعد النجار، **أزمة التعليم المعاصرة و حلولها الإسلامية، ط1، "سلسلة رسائل المعرفة (06)،** المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1410هـ/1990م.

12 - سيد محمد نقيب العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، ط1، المعهد العالمي للفكر و الحضارة الإسلامية، دار النفائس، الأردن، 2001م.

13 - طه جابر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات و العقبات، ط2، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، المعهد العالمي ففكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة 10**، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1414هـ/1994م.

14 - طه جابر العلواني، **الأزمة الفكرية المعاصرة و مناهج التغيير، ط1**، دار الهادي للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م.

15 - طه جابر العلواني، **نحو منهجية معرفية قرآنية، محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، ط1، دار الفكر**، دمشق، 1430هـ/2009م.

16 - طه جابر العلواني، **إبن تيمية و إسلامية المعرفة**، ط2، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة 13، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1415هـ/ 1995م.

17 - طه جابر العلواني، **أزمة الإنسانية و دور القرآن الكريم في الخلاص منها، ط1**، مكتبة شروق الدولية، القاهرة، 1427هـ/2006م.

18 - طه جابر العلواني، **إسلامية المعرفة بين الأمس و اليوم**، سلسلة إسلامية المعرفة 21، ط1 ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1417هـ/1996م.

19 - طه جابر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، طبعة منقحة ومزيدة، سلسلة إسلامية المعرفية 10، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن،** 1416هـ/1995م.

20 - طه جابر العلواني، **الجمع بين القراءتين، قراءة الوحي و قراءة الكون، ط1**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1427هـ/ 2006م.

21 - طه جابر العلواني، **خواطر في الأزمة الفكرية و المأزق الحضاري للأمة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة 01**، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1409هـ/1989م.

22 - طه جابر العلواني، **مقدمة في إسلامية المعرفة، ط1**، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1421هـ/2001م.

23 - عبد الحميد أبو سليمان، **أزمة الإرادة و الوجدان المسلم**، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1425هـ/ 2004م.

24 - عبد الحميد أبو سليمان، **الإصلاح الإسلامي المعاصر، قراءات منهجية اجتماعية**، ط3، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة و النشر و الترجمة، القاهرة، 1432هـ/2011م.

25 - عبد الحميد أبو سليمان، **الرؤية الكونية الحضارية القرءانية، المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني**،ط1، دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع و الترجمة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية،1430هـ/2009م.

26 - عبد الحميد أحمد سليمان، **أزمة العقل المسلم، ط1، سلسلة إسلامية المعرفة 09، المعهد العالمي للفكر** الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1412هـ/1991م.

27 - عبد الله محمد الأمين النعيم و الزين عبد الله يوسف أحمد، **التكامل المعرفي، نحو نسق فكري إسلامي، ط1، معهد إسلام المعرفة (إمام)، جامعة الجزيرة، السودان**، 2011م.

28 - عبد الله محمد الأمين النعيم و جمال الدين عبد العزيز شريف، **مصادر المعرفة الإسلامية، ط 2، سلسلة الكتب المنهجية 03، معهد إسلام المعرفة، جامعة الجزيرة**،2007م.

29 - عبد الوهاب المسيري وعزيز عظمة، **العلمانية تحت المجهر، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا**،2000م.

30 - عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز، رؤية معرفية و دعوة إلى الاجتهاد، ط1**، هيرندن، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ج1، 1995م.

31 - عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز، رؤية معرفية و دعوة إلى الاجتهاد، ط1**، هيرندن، فيرجينيا، **المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ج2، 1997م.**

32 - عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان**، ط4، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1431هـ/ 2010 م.

33 - عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز، المقدمة "فقه التحيز"**، ط3، المعهد العالمي للفكر الإسلام، هيرندن، فيرجينيا، 1998،ج1.

34 – عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة**،ط1،دارالشروق،القاهرة،2002م،مج 01.

35 - عبد الوهاب المسيري، **اللغة و المجاز بين التوحيد و وحدة الوجود، ط1**، دار الشروق، القاهرة، 2002م.

36 - عبد الوهاب المسيري، **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، ط1**، نهضة مصر للطباعة **والنشر و التوزيع**، القاهرة، 1998م.

37 - **عماد الدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة، ط1**، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، 2006م.

38 - **فتحي حسن ملكاي، مشروع إسلامية المعرفة،** (مسودة غير منشورة).

39 - فضل الرحمن، **الإسلام و ضرورة التحديث، نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية**، ترجمة: **إبراهيم العريس، ط1**، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1993م.

40 - محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرءان المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، ط1**، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م.

41 - محمد أبو القاسم حاج حمد،**جدلية الغيب و الإنسان و الطبيعة،العالية العالمية الإسلامية الثانية، ط1**،دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت،لبنان، 1425هـ/2004م.

42 - محمد أبو القاسم حاج محمد، **إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة و المنهج، ط1**، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 1425هـ/2004م.

43 - محمد عمارة، **إسلامية المعرفة، ماذا تعني؟، ط1**، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، 2007م.

44 - محمد عمارة، **الإسلام بين التنوير و التزوير، ط2**، دار الشروق، القاهرة، 2002م.

45 - محمد عمارة، **العلمانية بين الغرب و الإسلام، ط1**، دار الدعوة **للنشر و التوزيع**، الكويت، 1996م.

46 - محمد عمارة، **معركة المصطلحات بين الغرب و الإسلام، ط2**، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 2004م.

47 - محمد محمد أمزيان، **منهج البحث الإجتماعي بين الوضعية و المعيارية، ط4، المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1429هـ/2008م.

48 - منتصر محمود مجاهد، **أسس المنهج القرءاني في بحث العلوم الطبيعية**، سلسلة الرسائل الجامعية 31، **ط1، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات** المتحدة الأمريكية، 1417هـ/1996م.

1-2- المجلات

2-1- مجلة المسلم المعاصر

49 - إسماعيل الفاروقي، **أسلمة المعرفة**، ترجمة: فؤاد عودة، عبد الوارث سعيد، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، لبنان، العدد 08، أكتوبر 1982م.

50 - محمد عمارة، **إسلامية المعرفة البديل الفكري للمعرفة المادية**،مجلة المسلم المعاصر،السنة 16،العدد 63،فبراير1992م.

2-2- مجلة إسلامية المعرفة

51 - محمود عايد الرشدان، **حول النظام المعرفي في القرآن الكريم**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 03، العدد 10، خريف1418هـ/1997م.

52 - وليد منير، **أبعاد النظام المعرفي ومستوياته**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،السنة 05، العدد 18،خريف 1999م.

53 - **إبراهيم رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 01، العدد 03، رمضان1416هـ/1996م.

54 - إبراهيم عبد الرحمن رجب، **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، معالم على الطريق**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 01، العدد 03، رمضان1416هـ/جانفي1996م.

55 - أبو بكر محمد أحمد إبراهيم، **مفهوم التكامل المعرفي و علاقته بإسلامية المعرفة**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 11، العددان 43/42، خريف1426هـ/ 2005م، شتاء1427هـ/ 2006م.

56 - أبو يعرب المرزوقي، **إسلامية المعرفة، رؤية مغايرة، مداخلة مع د. لؤي صافي**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 04، العدد 14، شتاء 1998.

57 - أحمد داود أوغلو، **تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية و الغربية**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 06، العدد 22، خريف 1421هـ/2000م.

58 - بدران بن الحسن، **قراءة في كتاب: مقدمات الاستتباع –الشرق موجود بغيره لا بذاته–**، لفريوار منصور مرشو، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 02، العدد 08، ذو الحجة1417هـ/ أبريل1997م.

59 - **دعاء فينو، بين إسلامية المعرفة و إصلاح الفكر الإسلامي**، قراءة في كتاب: إسلامية المعرفة **تحرير عبد الحميد أبو سليمان وكتاب:** إصلاح الفكر الإسلامي لطه جابر العلواني، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 12، العدد 48، ربيع 1428هـ/2007م.

60 - سعيد إسماعيل علي، **مركزية القضية التربوية في فهم واقع الأمة و أسباب تخلفها**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 08، العدد 29 صيف 1423هـ/2002م.

61 - صلاح إسماعيل، **دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 02، العدد 08، ذو الحجة 1417هـ/أبريل1997م.

62 - طه جابر العلواني، **لماذا إسلامية المعرفة ؟**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 01، العدد 01، 1995م.

63 - طه جابر العلواني، **العقل و موقفه في المنهجية الإسلامية**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 02، العدد 06، ربيع الآخر1417هـ/ سبتمبر 1996م.

64 - طه جابر العلواني، **مفاهيم القرءان و تحديد مهام الأنبياء**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 09، العددان 33-34، صيف و خريف 2003م.

65 - ظفر إسحق أنصاري، **التفسير العلمي للقرءان**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 09، العدد 35، شتاء 1425هـ/2004م.

66 - عبد الحفيظ عبد اللي، ندوة المعرفة ومسألة **الأسلمة**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 03، العدد 09، صيف 1997م.

67 - عبد الحميد أبو سليمان، إسلامية المعرفة، مهمة باقية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 13، العدد 52، ربيع 1429هـ/2008م.

68 - عبد المجيد النجار، **الإيمان و العمران**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،السنة 02، العدد 08، ذو الحجة 1417هـ/ أفريل1997م.

69 - عبد الوهاب المسيري، **في أهمية الدرس المعرفي**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة6، العدد 20، ربيع 1421هـ/2000م.

70 - عبد الوهاب المسيري، **بدلا من النموذج الموضوعي المتلقي**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 4، العدد 16،ربيع 1419هـ/ 1999م.

71 - عرفان عبد الحميد فتاح، **إسلامية المعرفة و منهجية التثاقف الحضاري مع الغرب**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 02، العدد05، يوليو1996م.

72 - عرفان عبد الحميد فتاح، **الفكر الديني المعاصر و تحديات الحداثة**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 07، العدد 26، شتاء1422هـ/2001م.

73 - علي بن عرفة، **مبدأ الإنسان**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 03، العدد 09، صفر - ربيع أول 1418هـ/يوليو1997م.

74 - علي صديقي، **الأزمة الفكرية العالمية، نحو نموذج معرفي قرآني بديل**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 15، العدد 59، شتاء 1431هـ/2010م.

75 - عماد الدين خليل، **في منهج التعامل مع التراث**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 05، العدد 19، شتاء 1999م.

76 - فتحي حسن ملكاوي، **حوارات إسلامية المعرفة، عرض و تحليل**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 07، العدد 25، خريف2001م.

77 - فتحي ملكاوي، **التحيز في الفكر التربوي الغربي**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 09، العددان 37 / 38، صيف- خريف 1425 هـ/ 2004 م.

78 - فتحي ملكاوي، التفكير **المنهجي و ضرورته، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة** 07، العدد 28، ربيع 1423هـ/2002م.

79 – كلمة التحرير، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 01، العدد02، خريف 1995م.

80 – كلمة التحرير، المعرفة في" إسلامية المعرفة "، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 06، العدد 23، سبتمبر 1996م.

81 – كلمة التحرير، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 07، العدد 25، خريف2001م.

82 – كلمة التحرير، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 02، العدد 05، صفر1417هـ/يوليو1996م.

83 – كلمة التحرير، مجلة إسلامية المعرفة، **المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 03، العدد 09، صفر - ربيع أول** 1418هـ/يوليو1997م.

84 – كلمة التحرير، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 07، العدد 26، شتاء1422هـ/2001م.

85 – كلمة التحرير، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 01، العدد 03، رمضان 1416هـ/1996م.

86 – كلمة التحرير، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 09، العددان 33-34، صيف و خريف 2003م.

87 – كلمة التحرير، مجلة إسلامية المعرفة،المعهد العالمي للفكر الإسلامي،السنة 14، العدد 53، صيف 1429هـ/2008م.

88 – كلمة التحرير، مجلة إسلامية المعرفة،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 06، العدد 23، 1421هـ/2000م.

89 - لؤي الصافي، **إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 01، العدد 03، رمضان 1416هـ/ جانفي 1996م.

90 - لؤي صافي، **الوحي و العقل، بحث في إشكالية تعارض العقل و النقل**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 03، العدد11، شتاء 1418هـ/ 1998م.

91 - محماد بن محمد رفيع، **سؤال الوعي التاريخي و إشكال بناء الرؤية المستقبلية**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 15،العدد 60، 2010م.

92 - محمد زاهد جلول، **علم الكلام الخلدوني**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 13، العدد 51، شتاء 1428هـ/2007م.

2- 3- مجلة مناهج التجديد

93 - عبد الجبار الرفاعي، مجلة مناهج التجديد، **حوار مع** طه جابر العلواني، **إسلامية المعرفة فكرةً و منهجًا**، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1421هـ/2000م،

2- باللغة الأجنبية

94 -***Al tawhid : Its implications for life and thought*** *Institute of islamic thought, Herndon, Virginia, U.S.A,1992.*

95 -*Loauy Safi,* ***Foundation of Knowledge****,first Edition, International Islamic University and International Institute of Islamic Thought, Kuala Lumpur,1996*.

96 -*Mumtaz ali kazi,* ***the concept of scientific knowledge in islam****,journal of islamic Academy of sciences, 1988.*

3- بحوث المؤتمرات و الندوات و المعاهد

97 - إبراهيم غانم بيومي، **إشكالية التحيز في فكر أربعة مفكرين مصريين: جلال أمين، عبد الوهاب** المسيري، طارق البشري، سيد دسوقي، **ضمن:**(عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز، رؤية معرفية و دعوة إلى الاجتهاد**، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية،ج2،1997م).

98 - السيد عمر، **النواة التوحيدية للنظام المعرفي الإسلامي لدى الفاروقي**، ورقة مقدمة إلى المؤتمر العلمي الدولي بعنوان: ("إسماعيل الفاروقي و إسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر"، الأردن، 28/27 ذو الحجة 1432هـ - 24/23 نوفمبر 2011م).

99 - الوجيز **في إسلامية المعرفة، كتاب المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة 03، ط1،** المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1408هـ/1987م.

100 - سليمان الخطيب، **دور المناهج الغربية في سيادة فكرة الغريب و الإستلاب الحضاري و الثقافي على العقل المسلم**، ضمن:(ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، قسنطينة- الجزائر 12/9 سبتمبر 1989م، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية و المعهد العلمي للفكر الإسلامي).

101 - صلاح إسماعيل،**دراسة العلوم من منظور إسلامي، ضمن: (بحوث قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي،** مستخلصات أفكار ندوات و محاضرات المعهد العالمي للفكر الإسلامي،القاهرة (1996/1986م)، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي16،ط1،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا،الولايات المتحدة الأمريكية،1418هـ/1997م .

102 - **علاء** مصطفى أنور، **أزمة المنهج في العلوم الإنسانية، ضمن كتاب:**(قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية و الاجتماعية، إعداد مجموعة من المؤلفين، تحرير: نصر محمد عارف، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996م).

103 - علي الطاهر شرف الدين، **التواؤم بين آيات الله القرآنية وآياته الكونية** ،بحث مقدم إلى: (**المؤتمر العلمي العالمي الثاني حول التكامل المعرفي بين علوم الوحي و علوم الكون**،مركز بحوث القرءان الكريم و السنة النبوية، جامعة القرءان الكريم و العلوم الإسلامية، محرم 1430هـ/ 2009م).

104 - **فتحي حسن ملكاوي، و د.** محمد عبد الكريم أبوسل، **بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات،** تنظيم جمعية الدراسات و البحوث الإسلامية، و المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، 16-19 ربيع أول 1415هـ - 23-26 آب 1994م، رجب 1416هـ- تشرين ثاني، 1995م، تقديم: طه جابر العلواني، قضايا الفكر الإسلامي16،ط1،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا،الولايات المتحدة الأمريكية،1418هـ/1997م).

4- الرسائل الجامعية

105 - عبد العزيز بوالشعير، **النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر**، إسماعيل الفاروقي "نموذجا"، رسالة دكتوراه ، (غير منشورة)، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإنسانية، قسنطينة، الجزائر، 1429/1428هـ/ 2008/2007م.

ب) : المراجع

1- باللغة العربية

1-1- الكتب

106 - إبراهيم العاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية، نموذج الفارابي، د-** ط، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1993م.

107 - إبن تيمية، **درء تعارض العقل و النقل، تحقيق:** محمد رشاد سالم، ط2، إدارة الثقافة و النشر لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،1411هـ/1991م، ج7.

108 - **إبن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، دراسة و تحقيق:** ألبير نصري نادر، ط2، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986م.

109 - **إبن رشد، تهافت التهافت،** تحقيق: سليمان دنيا، ط3، دار المعارف، القاهرة، ج2، 1981م.

110 - **إبن سينا، تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات، ط2، دار العرب، القاهرة ، د - س.**

111 - **إبن سينا، رسائل أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، تحقيق:** ميكائيل بن يحي المهراني، مطبعة بريل، ليدن، هولندا، 1864م.

112 - **إبن سينا، مجموع الرسائل،** (رسالة في سر القدر)،ط1، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الهند، 1933م.

113 - **أبو الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع، تحقيق:**حمودة غرابة، د- ط، مطبعة مصر، 1955م.

114 - أبو القاسم الحسن بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد العجمي، ط2، دار الوفاء، المنصورة، القاهرة، 1987م.**

115 - أبو المظفر الإسفراييني، **التبصير في الدين و تمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1983م.**

116 - أبو بكر محمد الباقلاني، **كتاب التمهيد، تحقيق الأب:** ريتشارد يوسف مكارثي، د- ط، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957م.

117 - أبو حامد الغزالي، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق:** محمد عثمان الخشب، د- ط، مكتبة القرآن للطبع و النشر، القاهرة، 1985م.

118 - أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين، تحقيق:سيد إبراهيم،ط1،طبعة دار الحديث،القاهرة،1992م،ج3.**

119 - أبو حامد الغزالي، **الإقتصاد في الإعتقاد، تحقيق: إنصاف رمضان، ط1**، دار قتيبة، بيروت، لبنان، 2003م.

120 - أبو حامد الغزالي، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط1**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1988م.

121 - أبو حامد الغزالي،**الحكمة من مخلوقات الله،تحقيق:** محمد رشيد قباني،ط1، دار إحياء العلوم،بيروت، لبنان،1978م.

122 - أبو حيان التوحيدي، **المقابسات، تحقيق:** حسن السندوبي، ط1، المطبعة الرحمانية، مصر، 1929م.

123 - أبو عمر محمد ابن يوسف الكندي **الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق:** محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط2، مطبعة حسان، القاهرة، د- س، ج1.

124 - أبو عمر محمد ابن يوسف الكندي الكندي، **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق:** أحمد فؤاد الأهواني، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1948م.

125 - أبونصر محمد ابن محمد الفارابي، **أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، تحقيق:علي أبو ملحم، ط1، دار** مكتبة الهلال، بيروت، 1995م.

126 - أبونصر محمد ابن محمد الفارابي، **كتاب الجمع بين رأي الحكيمين**، ترجمة و تعليق ألبير نصري نادر، ط5، دار المشرق، بيروت، 1985م.

127 - أبونصر محمد ابن محمد الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، تحقيق: **علي أبو ملحم، ط1، دار مكتبة** الهلال، لبنان، 1995م.

128 - أبونصر محمد ابن محمد الفارابي،**كتاب الحروف، حققه** وقدم له وعلق عليه: محسن مهدي، ط 2، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1990م.

129 - أحمد أمين و زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة اليونانية**، ط 2، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935م.

130 - أحمد بن أحمد شرشال الجزائري، **ردود القرآن على ذوي الجحود والإنكار**، ط1، دارالحرمين، القاهرة، 2004م.

131 - أحمد شلبي، **المسيحية، ط10، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة**، 1998م.

132 - أحمد عبد المهيمن، **إشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، القاهرة**، 2001م.

133 - أحمد عروة، **العلم و الدين، مناهج و مفاهيم، ط1، دار الفكر، دمشق**، 1987م.

134 - إرنست رينان، **إبن رشد و الرشدية**، ترجمة: عادل زعيتر، د- ط، **دار إحياء الكتب العربية، القاهرة**، 1979م.

135 - إسخليوس،**بروميثوس في الأغلال**، ترجمة:**الدكتور اسحق عبيد،د- ط، مكتبة** مدبولي،القاهرة،د- **س.**

136 - إسماعيل الكيلاني، **فصل الدين عن الدولة، ط2**، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، **1987م.**

137 - الأمير شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون و لماذا تقدم غيرهم، ط2**، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د- س.

138 - آلبان. ج. **ويدجري، التاريخ و كيف يفسرونه**، ترجمة: **عبد العزيز توفيق جاويد، ط2**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د - س، ج1.

139 - البيجوري، **تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تحقيق**:علي جمعة محمد الشافعي،ط1، دار السلام،القاهرة،2002م.

140 - الدمرداش عبد المجيد سرحان، **المناهج المعاصرة، ط5، مكتبة الفلاح، الكويت، 1985م.**

141 - **السيد علي شتا، المنهج العلمي و العلوم الاجتماعية، د- ط، مؤسسة شباب الجامعة**، الإسكندرية، د- س.

142 - **السيد كمال الحيضري، مدخل إلى مناهج المعرفة عند المسلمين، ط1، دار فراقد للطباعة و النشر**، قم، إيران،1426هـ/2005م.

143 - **السيد كمال الحيضري، مدخل إلى مناهج المعرفة عند المسلمين، ط1، دار فراقد للطباعة و النشر**، قم ، إيران، 1426هـ/2005م.

144 - **العز بن عبد السلام، معنى الإيمان و الإسلام**، تحقيق: إياد خالد الطباع، **ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا**، 1995م.

145 - **القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة القاهرة، 1965م.

146 - **ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول**، ترجمة: **أسعد فريد**، د- ط، مكتبة المعارف، بيروت، **لبنان**، 1983م.

147 - المخزومي محمد باشا، **خاطرات جمال الدين الأفغاني، ط3**، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، 1980م.

148 - المستشار محمد **سعيد العشماوي، حصاد العقل، ط3**، مؤسسة الإنتشار العربي،بيروت، لبنان،2004م.

149 - المشير أحمد عزت باشا، **الدين و العلم** ترجمة: حمزه طاهر، مراجعة: عبد الوهاب عزام، ظ1، **مطبعة** لجنة التأليف والترجمة و النشر، القاهرة،1367هـ/1948م.

150 - إمام الحرمين الجويني، **الكافية في الجدل، تحقيق :** الدكتورة فوقية حسين محمود، د- ط، **مطبعة** عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1399هـ/1979م.

151 - إمام عبد الفتاح إمام، **مدخل إلى الفلسفة، د- ط، دار الثقافة للطباعة و النشر،القاهرة، 1986م.**

152 - أميرة حلمي مطر، **الفلسفة عند اليونان، ط2، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، د - س.**

153 - إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، **الفلسفة الهلنستية و الرومانية**، ترجمة: **جورج طرابيشي، ط2، دار الطليعة للطباعة و النشر، 1988م،ج2.**

154 - **إميل بوترو، العلم و الدين في الفلسفة المعاصرة**، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، د- ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م..

155 - **أنور أبو طه و آخرون، خطاب التجديد الإسلامي، الأزمنة و الأسئلة، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2004م.**

156 - أنور الزعبي، **مسألة المعرفة و منهج البحث عند الغزالي، ط1، سلسلة الرسائل الجامعية 34، دار الفكر، سوريا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1420هـ .**

157 - **أينهاردت، الآلهة و الأبطال في اليونان القديمة**، ترجمة: هاشم حمادي، ط1، الأهالي للنشر و التوزيع، دمشق، سوريا، 1994م.

158 - بتر جران، **ما بعد المركزية الأوروبية**، ترجمة: عاطف أحمد، إبراهيم فتحي، د- ط، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1998م.

159 - **بديع الزمان سعيد النورسي، صيقل الإسلام**، سلسلة كليات رسائل النور08، ترجمة: **إحسان قاسم الصالحي، ط3، شركة سوزلر للنشر، القاهرة، 2002م.**

160 - **بديع الكسم، دراسات فلسفية و فكرية**، إعداد و تقديم: عزت السيد أحمد، ط1، **منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، سوريا، 1994م.**

161 - **برابن ماجي، رجال الفكر، مقدمة للفلسفة الغربية المعاصرة**، ترجمة و تقديم: نجيب الحصادي، ط1، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي، ليبيا، 1998م.

162 - **برابن ماجي، رجال الفكر، مقدمة للفلسفة الغربية المعاصرة**، ترجمة و تقديم: نجيب الحصادي، ط1، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي، ليبيا، 1998م.

163 - **برتراند رسل، الدين و العلم**، ترجمة: **رمسيس عوض، د -** ط، دار الهلال، د – **س.**

164 - برنارد لويس، **أين الخطأ، التأثير الغربي و استجابة المسلمين**، ترجمة: محمد عناني، ط1، إصدارات سطور، القاهرة، 2003م.

165 - بيير بودو، **نيتشه مفتتا**، ترجمة: أسامة الحاج، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 1996م.

166 - تشارلز داروين، **أصل الأنواع**، ترجمة، مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2004م.

167 - توشيهيكو إيزوتسو، **الله و الإنسان في القرآن الكريم، علم الدلالة و الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة: هلال محمد الجهاد، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2007م.

168 - توفيق الطويل، **قصة النزاع بين الدين و الفلسفة**، د - ط، مكتبة الآداب بالجماميز، القاهرة، 1948م.

169 - توماس كوهن، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،2007م.

170 - جاك لاغاند، **من القرآن إلى الفلسفة**، ترجمة: وجيه أسعد، د- ط، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 2000م.

171 - جربي عباس عطيتو، **ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان**، د – ط، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1992م.

172 - جعفر السبحاني، **نظرية المعرفة، المدخل إلى العلم و الفلسفة و الإلهيات**، جمع و ترتيب: حسن محمد مكي العاملي، ط1، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، 1990م.

173 - **جعفر عباس حاجي، نظرية المعرفة في الإسلام، دراسة مقارنة لأهم الأسس و المفاهيم المتعلقة بنظرية المعرفة في الإسلام و بقية المذاهب الفلسفية الأخرى**، ط1، مكتبة الألفين، الكويت 1986م.

174 - جلال محمد موسى، **نشأة الأشعرية و تطورها**، د – ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.

175 - جمال سلطان، **الغارة على التراث الإسلامي**، ط1، دار الخليل، بيروت، لبنان، 1411ه/1991م.

176 - جمال سلطان، **جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث**، ط1، مركز الدراسات الإسلامية، برمنجهام، بريطانيا، 1991م.

177 - جورج زياني، **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، ط1، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 1993م.

178 - **جورج طرابيشي و آخرون، العلمانية في المشرق العربي**، مؤتمر العلمانية في المشرق العربي، دار أطلس 18/17 آيار 2008م.

179 - جـول تريكـو، **المنطـق الـصوري، د** – ط، ترجمـة: محمـد يعقـوبي، ديـوان المطبوعـات الجامعيـة، 1992م.

180 - جون كلوفر مونسما، **الله يتجلى في عصر العلم**، ترجمة الدمرداش عبد المجيد سرحان، **مراجعة وتعليق** محمد جمال الدين الفندي، ط4، **الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة**، 1986.

181 - جون ليشته، **خمسون مفكرا أساسيا معاصرا**، ترجمة: فاتن البستاني، مراجعة: محمد بدوي، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2008م.

182 - جـــون هرمـــان رنـــدال، **تكـــوين العقـــل الحـــديث**، ترجمـــة:**جـــورج طعمـــة**،ط 2،دار الثقافة،بيروت،1966م،ج1.

183 - حسام الدين الألوسي، **فلسفة الكندي و آراء القدامى و المحدثين فيه، ط1**، دار الطليعة، بيروت، 1984م.

184 - حسن حنفي، **هموم الفكر و الوطن**، د- ط، دار قباء، القاهرة، 1998م، ج2.

185 - حسين علي حسن، **الأسس الميتافيزيقية للعلم**، د - ط، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 2003م.

186 - خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ط1، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986م.

187 - دونالد جيليز، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، ترجمة: حسين علي و مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ط1، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 2009م.

188 - دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة:محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط5، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د- س.

189 - راجح عبد الحميد الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن و الفلسفة**، ط1، مكتبة المؤيد، الرياض، 1412هـ/ 1992م.

190 - رضا الزاوي، **في الفكر الجدلي**، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 1987م.

191 - رفاعـة رافـع الطهطـاوي، **المرشـد الأمـين للبنـات و البنـين**، ط1، مطبعـة المـدارس الملكيـة، القاهرة،1867م.

192 - رفاعة رافع الطهطاوي، **تلخيص الإبريز في تخليص باريز**، ط1، موفم للنشر، الجزائر، 1991م.

193 - رفاعة رافع الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، ط2، مطبعة الرغائب، 1912م.

194 - رمسيس عوض، **الهرطقة في الغرب**، ط1، سينا للنشر، القاهرة ، 1997م.

195 - رواء محمد حسين، **إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، ط1، دار الزمان للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، سوريا، 2010م.**

196 - روجيه غارودي، **البنيوية فلسفة موت الإنسان، ط3،** ترجمة: **جورج طرابيشي، دار الطليعة** للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، **1985م.**

197 - **ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي،** ترجمة: **فاضل جتكر، ط1، شركة مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، 2010م.**

198 - رينيه سرو، **هيغل و الهيغلية،** ترجمة: **أدونيس العكرة، ط1،** دار الطليعة، بيروت، **1993م.**

199 - ز.ل. ليقين، **الفكر الاجتماعي و السياسي الحديث في لبنان و سوريا و مصر**،ترجمة: بشير السباعي، ط1، دار ابن خلدون، 1978م.

200 - **زاهر عوض الألمعي، مناهج الجدل في القرآن الكريم، د-** ط، مطابع الفرزدق التجارية، د – **س.**

201 - **زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، د - ط، درا تدمر، 1968م.**

202 - **زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، د- ط،** مكتبة **مصر، القاهرة، 1971م.**

203 - زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي، ط7،** دار الشروق، القاهرة، **1982م.**

204 - زكي نجيب محمود، **تحديث الثقافة العربية، ط2،** دار الشروق، القاهرة، **1993م.**

205 - زكي نجيب محمود، **شروق من الغرب، ط2،** دار الشروق، القاهرة، **1984م.**

206 - **زهدي جار الله، المعتزلة، ط1،** الأهلية للنشر و التوزيع، القاهرة، **1947م.**

207 - سالم يفوت: **الفلسفة و العلم في العصر الكلاسيكي، ط1،** المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، **1989م.**

208 - سامية عبد الرحمن، **الميتافيزيقا بين الرفض و التأييد، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1993م.**

209 - **ستيوارت هامبشر، عصر العقل،** ترجمة: **ناظم طحان، ط2، دار الحوار للنشر و التوزيع، سوريا، 1986م.**

210 - **سعود بن عبد العزيز الخلف، دراسات في الأديان، ط1، مكتبة أضواء السلف، الرياض، 1997م.**

211 - سفر بن عبد الرحمن الحوالي، **العلمانية نشأتها و تطورها، د-** ط، دار الهجرة، د – **س.**

212 - **سلامة موسى، ما هي النهضة، ط12، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة، 2000م.**

213 - **سلامة موسى، هؤلاء علموني، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1985م.**

214 - سلامة موسى،**مقدمة السوبرمان، المؤلفات الكاملة، ط1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة،** 1998م، ج1.

215 - سيد حسين نصر، **مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية**، ترجمة: سيف الدين القصير، ط1، **دار الحوار للنشر و التوزيع، اللاذقية، سوريا،** 1991م.

216 - سيف الدين ماجدي، **العقل و النص عند الفلاسفة و المتكلمين، ط1، دار علاء الدين، دمشق، سوريا،** 2008م.

217 - شبلي شميل، **فلسفة النشوء و الارتقاء، ط2، دار مارون عبود، القاهرة،** 1983م.

218 - شلتاغ عبود، **الثقافة الإسلامية بين التغريب والتأصيل، ط1**، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 2001م.

219 - صالح أحمد و آخرون، **مكانة العقل في الفكر العربي، ط1**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.

220 - صبري الدمرداش، **للكون إله، قراءة في كتابي الله المنظور و المسطور، ط2، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت،** 2006م.

221 - صبري محمد خليل و آخرون، **الأبعاد المعرفية للإستخلاف، ط1**، مركز التنوير المعرفي، 2006م.

222 - صلاح الدين بسيوني أرسلان، **العلم في منظوره الإسلامي، د- ط، دار الثقافة للتوزيع و النشر،** القاهرة، 1989م.

223 - **ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط7**، مكتبة دار التراث، القاهرة، د – س.

224 - طه عبد الرحمن، **روح الدِّين، من ضيق العلمانية إلى سَعَه الائتمانية، ط1**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2012م.

225 - طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ، 2000م.

226 - عادل السكري، **نظرية المعرفة،من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، ط1**،الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1999م.

227 - عادل ظاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية، ط2**، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1998م.

228 - عاطف العراقي، **الفيلسوف ابن رشد، ط2، دار الرشاد، القاهرة،** 2005م.

229 - عباس محمود العقاد: **الفلسفة القرآنية، ط 2**، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، مصر، 2006م .

230 - عباس محمود العقاد، **عقائد المفكرين في القرن العشرين، د - ط، دار المعارف، القاهرة،** 2002م.

231 - عبد الأمير ز. شمس الدين، **الفكر التربوي عند ابن خلدون و ابن الأزرق، ط1، الشركة العالمية** للكتاب، بيروت، لبنان، 1991م.

232 - عبد الحليم محمود، **التفكير الفلسفي في الإسلام، ط1،** دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان،1974م.

233 - عبد الحميد حطاب، **معالم في الفلسفة الإسلامية، د - ط، وكالة المطبوعات الجامعية، الجزائر،** 1416ه/1991م.

234 - عبد الرحمن ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون، د – ط، إعتناء و دراسة:** أحمد الزعبي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2009م.

235 - عبد الرحمن بدوي، **خريف الفكر اليوناني، ط5، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1979م.**

236 - عبد الرحمن بدوي، **تراجيديات أسخلولوس،** ترجمة و تعليق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، 1996م.

237 - عبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975م.**

238 - عبد الرزاق الداوي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، هيدجر، ليفي ستراوس، ميشال فوكو، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1992م.

239 - **عبد الستار عز الدين الراوي، ثورة العقل**، ط2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986م.

240 - عبد العزيز سليمان نوار، و محمود محمد جمال الدين، **التاريخ الأوروبي الحديث، د- ط، دار الفكر** العربي، القاهرة، 1999م.

241 - عبد الفتاح المغربي، **الفرق الكلامية الإسلامية**، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1995م.

242 - **عبد القادر بشتة، الإبستمولوجيا، مثال فلسفة الفيزياء النيوتينية**، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1995م.

243 - عبد الكريم بوصفصاف، **الفكر العربي الحديث والمعاصر**،ط1، دار الهدى، الجزائر،2007 م،ج1.

244 - عبد المجيد الشرقي، **الإسلام و الحداثة، ط1، الدار التونسية للنشر، تونس، 1990م.**

245 – عبد المجيد النجار، **فقه التحضر الإسلامي**،ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان،1999م،ج1.

246 – عبد المجيد عبد الرحيم، **مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية**، د - ط، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1976م.

247 - عبد المنعم المحجوب، **ورثة اللوغوس، ط1، المركز العالمي لدراسات الكتاب الأخضر، طرابلس،** 2004م.

248 - عثمان علي حسن، **مصادر الاستدلال على مسائل الاعتقاد**، ط1، دار الوطن للنشر، الرياض، 1991م.

249 - عدنان علي رضا النحوي، **تقويم نظرية الحداثة**، ط1، دار النحوي للطباعة و النشر، و التوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1992م.

250 - عزمي إسلام، **لدفيج فِتجنشتاين**، د - ط، دار المعارف، القاهرة، د – س.

251 - علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي ، **شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: عبد الله بن عبد** المحسن التركي و شعيب الأرنؤوط، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1411هـ/1990م، مج01.

252 - علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي ، **شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: عبد الله بن عبد** المحسن التركي و شعيب الأرنؤوط، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان،مج01، 1411هـ/1990م، ص 20.

253 - **علي حرب، الإنسان الأدنى، أمراض الدين و أعطال الحداثة**، ط2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، 2010م.

254 - **عمر تومي** الشيباني، **مقدمة في الفلسفة الإسلامية**، د- ط، تونس، 1990م.

255 - **عيسى عبد الله، الفكر الإسلامي و دوره في بناء المعرفة**، ط1، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، بنغازي، ليبيا، 1998م، ج2 .

256 - غاستون باشلار، **الفكر العلمي الجديد**، ترجمة: د. عادل العوا، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، 1983م.

257 - غاستون باشلار، **فلسفة الرفض**، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، ط1، دار الحداثة، القاهرة، 1980م.

258 - غالب حسين : **نظرية العلم في القرآن الكريم و تضميناتها التربوية**، ط 1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2002م .

259 - فارق القاضي، **آفاق التمرد – قراءة نقدية في التاريخ الأوروبي و العربي الإسلامي–**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2004م.

260 - فرانسيس فوكوياما، **نهاية الإنسان**، ترجمة: أحمد مستجير، ط1، إصدارات سطور، القاهرة، 2002م.

261 - فرنان روبير، **الأدب اليوناني**، ترجمة: **هنري زغيب**، ط1، منشورات عويدات، بيروت-باريس،1983م.

262 - فريال حسن خليفة، **الدين و السلام عند كانط**، ط1، مصر للنشر و التوزيع، القاهرة، 2001م.

263 - فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكر الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، 1984م.

264 - فؤاد زكرياء، **آراء نقدية في مشكلات الفكر و الثقافة، د-** ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975م.

265 - فؤاد زكرياء، **الأورغانون الجديد لفرانسيس بيكون، د- ط سلسلة مكتبة الأسرة، العدد 94، د- س.**

266 - فيورباخ، **أصل الدين**، ترجمة و دراسة :أحمد عبد الحليم عطية، **ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات** والنشر و التوزيع، بيروت، لبنان،**1991م.**

267 - كارل بوبر، **بحثا عن عالم أفضل**، ترجمة: أحمد مستجير، سلسلة مهرجان القراءة للجميع رقم 99، القاهرة، 1999م.

268 - كارل بوبر، **منطق الكشف العلمي**، ترجمة و تقديم: ماهر عبد القادر محمد علي، د- **ط، دار النهضة العربية للطباعة و النشر**، بيروت، لبنان، 1986م.

269 - كامل حمود، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، ط1**، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1991م.

270 - كمال عبد اللطيف، نصر محمد عارف، **إشكاليات لخطاب العربي المعاصر، ط1، دار الفكر، دمشق، 2001م.**

271 - لودفيج فتجنشتاين، **بحوث فلسفية**، ترجمة: عزمي إسلام، د- ط، **مطبوعات جامعة الكويت**،د- س، ج1.

272 - لوك فيري، **الإنسان المؤله أو معنى الحياة**، ترجمة: محمد هشام، د- ط، أفريقيا الشرق، الدارالبيضاء، المغرب، 2002م.

273 - لويس عوض، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، ط1**، مركز الأهرام للترجمة و النشر، 1987م.

274 - ماجد عرسان الكيلاني، **مناهج التربية الإسلامية و المربون العاملون فيها**، سلسلة أصول التربية الإسلامية 03، د- ط، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، 1998م.

275 - **ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط1**، دار العلم للملايين،بيروت، لبنان، 1991م.

276 - مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، د - ط، دار الفكر للطباعة والتوزيع و النشر، دمشق، سوريا، 1986م.

277 - مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة :عبد الصبور شاهين، ط5، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986م.

278 - ماهر اختيار، **إشكالية معيار قابلية التكذيب عند كارل بوبر، في النظرية و التطبيق، د- ط،** منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، سوريا، 2010م.

279 - ماهر عبد القادر محمد و حربي عباس عطيتو، **دراسات في فلسفة العصور الوسطى، د- ط، دار** المعرفة الجامعية، القاهرة، 2000م.

280 - مجموعة من المؤلفين، **إشكاليات التعارض و آليات التوحيد، العلم و الدين من الصراع إلى** الأسلمة، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2008م.

281 - محماد بن محمد رفيع، **سؤال الوعي التاريخي و إشكال بناء الرؤية المستقبلية**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 15،العدد 60، 2010م.

282 - محمد أحمد عبد القادر، **قضايا الفكر الإسلامي الحديث، د- ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.**

283 - محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة :عباس محمود، ط2، دارالهداية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة، 2000م.

284 - محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث**، و صلته بالاستعمار الغربي، ط4، **مكتبة وهبة**، 1964م.

285 - محمد البهي، **الفارابي، الموفق و الشارح، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1981م.**

286 - محمد التومي، **الجدل في القرآن الكريم، د- ط، شركة شهاب، الجزائر، د- س.**

287 - محمد السعدي، **حول موثوقية الأناجيل، ط1**، منشورات رسالة الجهاد، طرابلس، ليبيا، 1985م.

288 - محمد السيد المجليّد، **الوحي و الإنسان، قراءة معرفية، ط1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،** القاهرة، 2001م.

289 - محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**،ط1،الشبكة العربية للأبحاث و النشر،بيروت،لبنان،2008م.

290 - محمد العريفي، **الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، ط1**، دار عالم الفوائد،المملكة العربية السعودية،1419هـ.

291 - محمد الكتاني، **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، د- ط، دارالثقافة، الدارالبيضاء،** المغرب، د- س.

292 - محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث، ط2**، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1970م.

293 - محمد المبارك، **المجتمع الإسلامي المعاصر، ط5**، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1980م.

294 - محمد المبارك، **نظام الإسلامي العقائدي في العصر الحديث**، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار البعث، قسنطينة، د - س.

295 - محمد أمين فروخ، **عباقرة الإسلام في العلم و الفكر، د-** ط، دار الفكر العربي، بيروت، ج1، 1996م.

296 - محمد آيت حمو، **ابن خلدون بين نقد الفلسفة و الانتفاع على التصوف، ط1، دارى الطليعة** للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2010م.

297 - محمد بكر إسماعيل، **أسماء الله الحسنى،آثارها و أسرارها، د- ط، دار المنار للطبع و النشر و التوزيع،** د- س.

298 - محمد بن شاكر الشريف، **تجديد الخطاب الديني بين التأصيل و التحريف، ط1،** مجلة البيان، مكتبة الملك فهد الوطنية، 2004م.

299 - محمد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة و المذهب الواقعي، تعريب:** محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1981م، ج1.

300 - محمد حمدي زقزوق، **الحقيقة الدينية و الحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد،** بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري: (**ابن رشد مفكرا عربيا و رائدا للاتجاه العقلي**)، إشراف: عاطف العراقي، د- ط، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،القاهرة، 1993م.

301 - محمد حمدي زقزوق، **تمهيد للفلسفة،** ط5، دار المعارف، القاهرة، 1994م.

302 - محمد رشاد عبد العزيز دهمش، **مع مسيرة الفكر الإنساني، د- ط، مطبعة الفجر، القاهرة، د – س.**

303 - محمد سعيد رمضان البوطي، **نقض أوهام المادية الجدلية، ط3، دار الفكر، سوريا، 1985م.**

304 - محمد صالح محمد، **مدخل إلى علم الكلام،** ط1، دار قباء، القاهرة، 2001م.

305 - محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم،** د - ط، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ج2، 1982م.

306 - محمد عبد الرحمان مرحبا، **الكندي– فلسفته –،** ط1، منشورات عويدات، بيروت، 1985م.

307 - محمد عبد الرحمان مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية،ط1،عويدات للنشر** والطباعة،2007م.

308 - محمد عبد الله دراز،**الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، د-ط،دار القلم، الكويت، د- س.**

309 - محمد عبد الهادي أبوريدة، **مبادئ الفلسفة و الأخلاق، د-** ط، وزارة التربية الوطنية،الكويت،1969م.

310 - محمد عبده، **الأعمال الكاملة، تحقيق:** محمد عمارة، د- ط، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، د- س، ج3.

311 - محمد عثمان الخشب، **الإسلام و العلم بين الأفغاني و رينان، د-** ط، دار قباء للطباعة و النشر، القاهرة، 1998م.

312 - محمد عثمان الخشب، **الدين و الميتافيزيقا في فلسفة هيوم، د- ط،** دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 1997م.

313 - محمد عثمان الخشب، **مدخل إلى فلسفة الدين**، د- ط، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 1421هـ/2001م.

314 - محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، د-ط،دار المعرفة الجامعية، القاهرة،2000م.

315 - محمد فتحي عبد الله، **الجدل بين أرسطو و كانط**، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، 1995م.

316 - محمد فهمي زيدان، **كانط و فلسفته النظرية**، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1989م.

317 - محمد كامل ظاهر، **الصراع بين التيارين الديني و العلماني**،ط1، دارالبيروني للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1994م.

318 - محمد محمد قاسم، **مدخل إلى الفلسفة**، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 2001م.

319 - محمد محمد قاسم، **كارل بوبر، نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي**، د- ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1986م.

320 - محمد محمود عبد الحميد، **مدرسة الإسكندرية الفلسفية**، ط1، دار الوفاء، لقاهرة، 2004م.

321 - محمد مهدي شمس الدين، **العلمانية**، ط3، منشورات المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1996م.

322 - محمد وقيدي، أحميدة النيفر، **لماذا أخفقت النهضة العربية**، ط1، دار الفكر، دمشق، 2002م.

323 - محمد وقيدي، **ما هي الابستمولوجيا**، د- ط، دار الحداثة، بيروت، لبنان، 1983م.

324 - محمد ياسين عريبي، **مواقف ومقاصد في الفكر الفلسفي الإسلامي المقارن**، د - ط، دار العربية للكتاب، الجماهيرية العربية الليبية،1991م.

325 - محمود يعقوبي، **خلاصة الميتافيزيقا**، سلسلة فلسفة الألوهية 04، د- ط، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1422هـ/ 2002م.

326 - مراد هوفمان، **الإسلام كبديل**، تعريب: عادل المعلم، ط1، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1997م.

327 - مرتضى مطهري، **التوحيد**، ط2، دار المحجة البيضاء للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت ،لبنان،2009م.

328 - مصطفى الشكعة، **معالم الحضارة الإسلامية**، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1975م، مج1.

329 - مصطفى النشار، **مدرسة الإسكندرية الفلسفية**، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1995م.

330 - مصطفى النشار، **نظرية العلم الأرسطية**، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1995م.

331 - مقداد عرفة منسية، **ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب**، ط1، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، تونس،1999م.

332 - منى حامد أبو زيد، **الفكر الإسلامي عند ابن خلدون**، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيرون، لبنان،1417هـ/1997م.

333 - مهدي فضل الله، **مدخل إلى علم المنطق**، ط3، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 1985م.

334 - مهدي كلشني، **من العلم العلماني إلى العلم الديني**، ط1، ترجمة: **سرمد الطائي، مراجعة:** صادق **العبادي**، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م.

335 - **موريس بوكاي، التوراة و الإنجيل و القرءان**، ط3، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1990م.

336 - **ميشال فوكو، الكلمات و الأشياء**، ترجمة مطاع الصفدي، سالم يفوت وآخرون، ط1، مركز الإنماء القومي، 1989م.

337 - **نايف بلوز، تاريخ الفكر الاجتماعي**، ط1، المطبعة الجديدة، دمشق، سوريا، د – س.

338 - **نبيل عبد الحميد عبد الجبار، الفلسفة لمن يريد**، ط1، دار دجلة، الأردن، 2007م.

339 - **نبيلة فارة، الفلسفة و التأويل**، ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 1998م.

340 - نصر محمد عارف، **التنمية من منظور متجدد: التحيز – العولمة– ما بعد الحداثة**، ط1، مركز الدراسات الاستراتيجية و السياسية، القاهرة، 2002م.

341 - نورالدين السافي، **نقد العقل – منزلة العقل النظري و العقل العملي في فلسفة الغزالي–**، ط1، مكتبة علاء الدين، سفاقس، تونس، 2003م.

342 - هناء عبده سليمان أحمد، **أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي**، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة،2005م

343 - هنترميد، **الفلسفة أنواعها و مشكلاتها**، ترجمة: **فؤاد زكريا**، ط2، دار نهضة مصر للطبع و النشر، القاهرة، د- س.

344 - هيلين إيليربي، **الجانب المظلم في التاريخ المسيحي**، ترجمة و تقديم: **سهيل زكار**، ط1، دار قتيبة للطباعة و النشر، 2005م.

345 - **ياسين حامي، تجديد علم العقيدة في الهند– نقد الإلحاد عند وحيد الدين خان و علم الكلام الجديد**، ط1، منشورات مكتبة إقرأ، قسنطينة، 2009م.

346 - **ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة**، د-ط، مطبعة دار الكتب، بيروت، 1970م.

347 - يحي هاشم حسن فرغل، **الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية**، د- ط، مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1998م.

348 - يحي هويدي، **مقدمة في الفلسفة العامة**، ط9، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1989م.

349 - **يوسف القرضاوي، الإسلام و العلمانية وجها لوجه**، د - ط، مكتبة وهبة، القاهرة، د – س.

350 - يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، د - ط، دار المعارف، القاهرة، د- س.

351 - يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، د- ط، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة، 1936م.

352 - يوسف محمود محمد، **أسس اليقين بين الفكر الديني و الفكر الفلسفي**، ط1، دار الحكمة، الدوحة، 1993م.

353 - يوسف محمود، **المنطق الصوري**، ط1، دار الحكمة، الدوحة، 1994م.

354 - **عبد الوهاب فرحات، علم العقيدة في ضوء التحديات الفكرية المعاصرة**، د- ط، دار البعث، قسنطينة، 1420هـ/1999م.

355 - علي بن بخيت الزهراني، **الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر و الرابع عشر لهجريين**، ط1، دار الرسالة للنشر و التوزيع، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، د – س.

1- 2- الكتب الإلكترونية

356 - أشرف صلاح محمد السيد، **أصول التاريخ الأوروبي الحديث**، الطبعة الإلكترونية01، دار ناشري الإلكترونيـــــة: *http://nashiri.net/latest/books-mags-news/4173-qoae-.html*.، الكويت، 1430هـ/2009م.

357 - عبد العزيز برغوث، **الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة**، ط1، روافد للإصدارات الإليكترونية ، الموقع:

http://www.islam.gov.kw/thaqafa/contents/books/chouhoud.pdf-

إصدار وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، الكويت، ربيع الأول 1428هـ/أبريل2007م.

358 - مهندس يحي وزيري، **العمران و البنيان من منظور الإسلام**، ط1، روافد للإصدارات الإلكترونية على الموقع:

http://www.islam.gov.kw/thaqafa/contents/books/Omran/part%201.pdf

،إصدار وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، الكويت، 1429هـ/2008م.

1-3- المجلات

3- 1- مجلة الأخلاء

359 - الشاذلي الساكر، **الإبستمولوجيا**، كتاب مجلة الأخلاء، السنة 06، العدد 33، 1984م.

3- 2- المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية

360 - نايل ممدوح أبو زيد، **أزمة التعليم و البحث العلمي المعاصر**، أبعادها، و أسبابها، و سبل علاجها في الكتاب و السنة، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد 03، العدد 01، 1428هـ/2007م.

3- 3- مجلة المسلم المعاصر

361 - إسماعيل الفاروقي، **جوهر الحضارة الإسلامية**، مجلة المسلم المعاصر، المجلد 07، العدد 27، شعبان - رمضان- شوال 1401هـ/ يوليو- أغسطس- سبتمبر 1981م.

362 - منى أبو زيد، **الدين والعلم في فكر زكي نجيب محمود**، مجلة المسلم المعاصر، العدد 69، السنة 1994م.

3- 4- مجلة دراسات

363 - الزواوي بغورة، **إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية - المنهج البنيوي مثالا-** مجلة دراسات، السنة 2010م، العدد 01، قسم الفلسفة، جامعة الكويت، مارس 2010م.

3- 5- مجلة إقرأ

364 - محمد حمدي زقزوق، **الدين و الفلسفة و التنوير**، مجلة إقرأ، دار المعارف، القاهرة، العدد610، د- س.

3- 6- مجلة التأصيل

365 - علي طاهر شرف الدين، **تأصيل المعرفة، أسسه و أهدافه**، مجلة التأصيل، مجلة فكرية فصلية محكَّمة، تصدر عن إدارة تأصيل المعرفة بوزارة التعليم العالي و البحث العلمي، العدد 06، الخرطوم، يناير 1998م.

3- 7- مجلة الدراسات العقدية و مقارنة الأديان

366 - صالح نعمان، **العقيدة الإسلامية في مواجهة التحديات المعاصرة**، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، دورية أكاديمية متخصصة محكمة، تصدر عن مخبر البحث في الدراسات العقدية و مقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد 03، جمادى الثانية 1427هـ/جويلية 2006م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

367 - كمال جحيش، **جذور التبعية للغرب في الفكر الحداثي العربي**، محاولة نقدية لإيديولوجيا الحداثة في قراءة النص القرآني، مجلة الدراسات العقدية و مقارنة الأديان، دورية أكاديمية متخصصة محكمة، مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، **العدد 05، رجب** 1430هـ/جويلية 2009م.

368 - كمال جحيش، **نظرية النبوة عند أبي نصر الفارابي و صلتها بالفلسفة الشيعية الإسماعيلية، ضمن** :مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان- دورية أكاديمية متخصصة محكمة- تصدر عن مخبر البحث و الدراسات العقدية و مقارنة الأديان، بجامعة أمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، **قسنطينة، العدد 03**، جمادى ثانية1427هـ/جويلية 2006م.

369 - **ياسين حامي، إسلامية المعرفة في عصر نهاية اليقينيات في الفكر الغربي**، مجلة الدراسات العقيدة و مقارنة الأديان، جمع و تحرير: الدكتور صالح نعمان، مخبر الدراسات العقيدية و مقارنة الأديان، **منشورات** المخبر (03)، **قضايا الفكر الإسلامي** (03)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 1432هـ/2011م.

3- 8- المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل

370 - **عبد الله الخطيب، الجمع بين قراءتي الوحي و الكون للخروج بالعلوم الإنسانية و الاجتماعية من مأزق المنهجية الغربية**، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل، العدد 01، المجلد الرابع، 2003م.

3- 9- مجلة الفكر الإسلامي

371 - نصر محمد عارف، **حول دلالات مفهوم إسلامية المعرفة**، مجلة الفكر الإسلامي، **المعهد العالمي** للفكر الإسلامي، السنة04، العدد 15، صفر 1415هـ/ جويلية 1994م.

3- 10- مجلة تفكر

372 - محمد أبو القاسم حاج حمد، **إسلامية المعرفة، المفاهيم و القضايا الكونية**، مجلة تفكر، المجلد 03، العدد 02، معهد إسلام المعرفة، جامعة الجزيرة، السودان، 1422هـ/2001م.

3- 11- مجلة جامعة دمشق

373 - **زاهد روسلان، منهج الأفغاني العقلي في دفاعه عن الإسلام**، مجلة جامعة دمشق، العدد الأول و الثاني، المجلد 24، 2008م.

3- 12- مجلة حراء

374 - أحمد عبادي، **الجمع بين القراءتين**، مجلة حراء، السنة 06، العدد 23، مارس-أبريل 2011م.

375 - أديب إبراهيم الدباغ، **الإغتراب الحضاري لدى المسلم المعاصر**، مجلة حراء، السنة 02، العدد 06، يناير/مارس 2007م.

376 - خالد الصمدي، **القيم الإسلامية و حاجة الواقع المعاصر**، مجلة حراء، السنة 04، العدد 13، أكتوبر ، ديسمبر 2008م.

377 - سمير بودينار، **الرؤية المعرفية، من النسبية إلى الحقيقة المركبة**، مجلة حراء، السنة 06، العدد 24، مايو/يونيو2011م.

378 - طه عبد الرحمن، **كيف نفكر في الصلة بين العلم و الدين**، مجلة حراء، السنة 02، العدد8، سبتمبر،2007م.

379 - **عبد الحليم عويس، أزمة الذات المسلمة و ضياع الإحساس بالسنن الكونية**، مجلة حراء، السنة 05، العدد 19، أبريل/يونيو2010م.

380 - **عمار جيدل، الثقافة السننية و أسسها الإيمانية**،مجلة حراء،السنة 06، العدد21، أكتوبر/ ديسمبر2010م.

3- 13- مجلة عالم الفكر

381 - محمد عبد الهادي أبو ريدة، **الإيمان بالله في عصر العلم**، مجلة عالم الفكر، وزارة الإرشاد و الإنباء، الكويت، 1970م، مج 01.

3- 14- مجلة عالم المعرفة

382 - برتراندرسل، **حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة و المعاصرة** ، ترجمة: فؤاد زكريا، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب، الكويت، العدد 72،ج2، فبراير1983م.

383 - **روبرت م.** أغروس، جورج ن- **ستانسيو، العلم في منظوره الجديد**، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 131، فبراير1989م.

384 - **عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث**، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، العدد 69، سبتمبر 1983م.

385 - محمد أحمد خلف الله: **مفاهيم قرآنية**، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 79، يوليو1984م.

2- باللغة الأجنبية

386 – *Gregory N. DERRY,* ***what scince is and how it works****,2nd edition, Princeton university Press, USA, 1997.*

387 – *Towards no-method**, Les Pereira, Cowan university, Australia.*

388– *White, Andrew Dickson,* ***a history of science with theology in Christendom****, 1er edition, by Cosimo, Inc, New York, 2009, Vol: 01.*

389– *Jay F. Rosenberg,* ***introduction to the critique of pure reason****, Oxford University press, first ed, London, 2005.*

390– *Ayer, A. J ;* ***Logical positivism*** *(Glecoe, II, 1959), Selected papers, with an introduction by Ayer.*

391– *Feigl, H and Sellars, W (ed),* ***Reading in philosophical Analysis*** *(New York, 1949), Selected papers by Carnap, Hempel, Quine, Reichenbach and others.*

392– *Passmore, John,* ***A Hundred Years of philosophiy*** *(London, 1957), Chapter 16 discusses the Logical positivists.*

393– *Urmson, J, O,* ***Philosophical Analysis*** *(Oxford, 1956), Part Two, Logical positivism and the Downfall of logical Atomism, is especially relevant.*

394– *Warnock, G. J,* ***English philosophy since 1900*** *(Oxford), Chapter 4 is on Logical positivism.*

395– *Wienberg, J,* ***An Examination of logical positivism****(London, 1963).*

3- بحوث المؤتمرات و الندوات و المعاهد

396 - أحمد أنور أبو النور، **ضد المنهج، إطلالة على أزمة العقلانية الغربية المعاصرة**، بحث منشور ضمن: ("**قضايا العلوم الإنسانية**"، إعداد: **د/ يوسف زيدان، د-** ط، الهيئة العامة لقصور الثقافة، **د- س**).

397 - الندوة العالمية للشباب الإسلامي، **في أصول الحوار، د-** ط، دار التوزيع و النشر، 1998م.

398 - **أولمو، نهاية الحقيقة المطلقة في العلم، ضمن: (دفاتر فلسفية، الحقيقة (04)**، ترجمة: محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2005م).

399 - **حسن حنفي، المنهج الفلسفي، ضمن: "قضايا العلوم الإنسانية"**، بحث منشور ضمن: "**قضايا العلوم الإنسانية**"، إعداد: **د/ يوسف زيدان، د-** ط، الهيئة العامة لقصور الثقافة، **د- س**).

400 - صلاح سالم، **الرؤية الإسلامية للحياة، ضمن:** (مؤتمر اتجاهات التجديد و الإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، **مكتبة الإسكندرية**، 21/19 يناير 2009م).

401 - عبد الرحمن النقيب، **أزمة القيم في المناهج التربوية على الصعيد العالمي و انعكاساتها على التربية في العالم الإسلامي**، دراسة مقدمة إلى الندوة الدولية في موضوع القيم الإسلامية في مناهج التربية و التعليم، تطوان، المغرب، 23/21 نوفمبر، 2005م.

402 - عبد القادر سعيد عبيكشي و فرقاني فتيحة، **المنظور الحضاري للتنمية السياسية**، دراسة في تحيزات المفهوم، الملتقى العلمي الوطني **الأول تحت عنوان:** التحولات السياسية و إشكالية التنمية في الجزائر- **واقع و تحديات**- ، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، 17/16 ديسمبر 2008م.

403 – ندوة مستجدات الفكر الإسلامي المعاصر،1- 4 شعبان 1412هـ/3-6 فبراير 1992م، **وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية**، الكويت، 1992م.

404 - هشام صالح، **الترجمة و العلوم الإنسانية، ضمن:** (محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، ط2، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1995م).

405 - هشام صالح، **الترجمة و العلوم الإنسانية، ضمن:** (محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، ط2، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1995م، ص 11).

4- الرسائل الجامعية

406 - عبد العزيز بوالشعير، **النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر، إسماعيل الفاروقي "أنموذجا"**، رسالة دكتوراه ، (غير منشورة)، **قسم الفلسفة، جامعة منتوري، كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإنسانية**، قسنطينة، 1429/1428هـ/ 2008/2007م.

407 - عبد الله بن أحمد الهكاري الشافعي، **مختصر درء تعارض العقل و النقل، دراسة و تحقيق:** صالح بن درباش بن موسى الزهراني، رسالة دكتوراه، (غير منشورة)، **كلية أصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية**، 1428هـ، ج1.

408 - **عبد الله عبد الرشيد عبد الله عبد الجليل، ابن خلدون و آراؤه الاعتقادية، عرض و نقد**، (رسالة ماجستير غير منشورة)، **قسم العقدة، كلية الدعوة و أصول الدين**، جامعة أم القرى ، **المملكة العربية السعودية**، 1420هـ.

409 - عقيل صادق زعلان الأسدي، **نقد الفلسفة المعاصرة عند السيد محمد باقر الصدر، دراسة تحليلية**، رسالة دكتوراه، (غير منشورة)، **قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة**، 2007م.

410 - كمال جحيش، **معرفة الآفاق و الأنفس و أثرها في تحقيق الاستخلاف**، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، قسم العقيدة و مقارنة الأديان، معهد الدعوة و أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2006/2005 م.

411 - مبروك طحطاح، **مشكلة الجوهر لدى فلاسفة الإنجليز (لوك، باركلي، هيوم)**، رسالة ماجستير (غير منشورة)، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية، جامعة الجزائر، 2006/2005م.

412 - محمد مينار، **نظرية المعرفة في فلسفة أبي حامد الغزالي، مذكرة ليسانس** (غير منشورة)، قسم العقيد و مقارنة الأديان، معهد الدعوة و أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1419هـ/1998م.

413 - وليد بن صالح بن عبد القادر باصمد، **أثر علم الكلام على المنتسبين إليه و موقف أهل السنة و الجماعة و كبار المتكلمين منه**،رسالة ماجستير،(غير منشورة)، قسم العقيدة، كلية الدعوة و أصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1429هـ/ 2008م.

5- الموسوعات و المعاجم و القواميس

5-1- باللغة العربية

414 - أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، د- ط، دار الفكر، القاهرة، 1979م، ج2 و ج 4.

415 - أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، **أساس البلاغة، تحقيق:** محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1998م.

416 - أبو عبد الله عامر عبد الله فالح، **معجم ألفاظ العقيدة**، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1417هـ/ 1997م.

417 - أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات الدراسات الإنسانية و الفنون الجميلة و التشكيلية**، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1412هـ/1991م.

418 – المعجم الوجيز، د – ط، وزارة التربية و التعليم، القاهرة، 1990م.

419 – المعجم الوسيط، إصدار مجمع اللغة العربية، إشرف و تقديم: د. شوقي ضيف، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004م.

420 – الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل، جلال العشري و آخرون، د - ط، دار القلم، بيروت، لبنان، د - س.

421 - بكر بن عبد الله بوزيد، **معجم المناهي اللفظية**، ط3، دار العاصمة، الرياض، 1416هـ/1996م.

422 - جـلال الـدين سـعيد،**معجـم المـصطلحات و الـشواهد الفلـسفية**،د- ط،دار الجنـوب للنـشر، تونس، د- س.

423 - جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، د- ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1994م، ج1 و ج2.

424 - جورج طرابيشي ، **معجم الفلاسفة**، ط3، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيوت، لبنان، 2006م.

425 - صموئيل كامل عبد السيد، **قاموس عربي يوناني**، ط1، مكتبة لبنان، لبنان، 1995م.

426 - عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، 1984م، ج1.

427 - عبد المنعم الحفني، **موسوعة الفرق و الجماعات و المذاهب الإسلامية**،ط1،دارالرشاد،القاهرة، 1993م.

428 - علي بن محمد الشريف الجرجاني، **التعريفات**، د- ط، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م.

429 - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ط2، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، 1344هـ، مج3.

430 - محمد بن مكرم الأنصاري إبن منظور، **لسان العرب، تحقيق:** عبد الله علي الكبير و محمد أحمد حسب الله و آخرون، طبعة جديدة، دار المعارف، ، د – س، مج1 و مج 3 و مج 6.

431 - محمد علي الفاروقي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: لطفي عبد البديع، مراجعة:** أمين الخولي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1963م. مج1، ج1 و ج2.

432 - مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، ط5، دار قباء الحديثة للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 2007م.

433 - مصطفى عبد الكريم الخطيب، **معجم المصطلحات و الألقاب التاريخية**، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1996م.

434 – معجم ألفاظ القرآن الكريم، ط2، الهيئة المصرية العامة، 1970م، ص 194، مج1

435 - معن زيادة، **الموسوعة الفلسفية العربية**، ط 1، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان،1976م، مج 1.

436 - منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1992م.

437 - ميشال عاصي و إميل بديع يعقوب، **المعجم المفصل في اللغة و الأدب**، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان،1987م، ج1.

438 - ناصر بن عبد الله الفقاري،**الموجز في الأديان و المذاهب المعاصرة**، ط1،دار الصمعي للنشر،الرياض،1992م.

5-2- باللغة الفرنسية

439- *André Lalande,* ***Vocabulaire technique et critique de la philosophie****, P.U.F. 16 ème Ed. 1988. Vol, I, III.*

5-3- باللغة الإنجليزية

440- ***Cambridge advanced learner's dictionary****, 2ed, Cambridge University Press, 2003.*

441- ***The new American webster handly gallege dictionary****, 4th edition, new American library, 2001.*

6- كتب التفسير

442 - أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، **تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل**، رتبه و ضبطه و صححه: محمد عبد السلام شاهين، ط1، دار الكتب العلمية، مكة المكرمة،1991م، ج1

443 - أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ط3، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1967م، ج1.

444 - سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د - س، مج1.

445 - سيد قطب، **في ظلال القرءان**، ط5، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1980م، مج3.

446 - محمد عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرءان**، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، ط1، دار الكتاب العربي،بيروت لبنان، 1415هـ/1995م، ج1.

7- كتب الحديث النبوي الشريف

447 - الحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، **كتاب الإيمان**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط2، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ/1983م.

448 - الإمام مسلم ، **المسند الصحيح**، ط1، دار الفكر، بيروت، 2000م.

449 - محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري، الجامع الصحيح**، المكتبة العصرية، بيروت، 2003م.

450 - ناصر الدين الألباني، **ضعيف سنن ابن ماجة**، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1988م.

451 - يوسف بن عبد البر، **جامع بيان العلم و فضله، د-** ط، دار الكتب العلمية، بيروت، **د- س، ج2.**

8- كتب المنهجية

452 - أحمد بدر، **أصول البحث العلمي ومناهجه، ط9، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1996م.**

453 - إميل بديع يعقوب، **كيف تكتب بحثا أو منهجية البحث، ط1**، مطبعة جروس برس، بيروت، لبنان، 1986م.

9- المواقع الإلكترونية

454 - أحمد فؤاد باشا، **نظرية العلم الإسلامية، ضمن موقعه الخاص:**

http://www.afbasha.com/index.html

455 - **عبد القادر** بخوش، **مفهوم الدين بين الفكر الإسلامي و المسيحي**، ضمن الموقع الإلكتروني :

http://comparative-religions.skyrock.com/2426347227-posted-on-2009-04-26.html

456 - محمد المصباحي، **رؤية ابن رشد الفلسفية للعالم**، في الموقع الإلكتروني:

*http: //www.ibn-rushd.org/forum/Mesbahi2.htm#_*ednref1

457 - محمد نصر عارف، **مفهوم النظام المعرفي الإسلامي**، أنظر الموقع:

http://www.balagh.com/oldsite2/islam/151evygl.htm

458 – المذهب الربوبي، **أنظر الموقع** : *http://www.deism.com/*

459 - **هبة رؤوف عزت، المسيري، العقل الموسوعي الإسلامي في بحثه عن الإنسان**، في موقع :

www.arrarem.com/ar/index.asp?page=374

- خامسا : فهرس الموضـــوعات

الموضـــوع **الصفحة**

المقدمة ..... أ

- الفصل التمهيدي (دراسة في المفاهيم)

- تمهيد

- المبحث الأول: مفهوم الجدل و حقيقته

- أولا : معنى الجدل في اللغة و الاصطلاح 04

- ثانيا : الجدل في اصطلاح المنطقيين 05

- ثالثا : نشأة الجدل و تطوره 07

- رابعا :الجدل في القرآن و السنة 13

- المبحث الثاني: مفهوم الدين و طبيعته

- أولا : المعنى اللغوي و الاصطلاحي للدين 21

- ثانيا : المفهوم الفلسفي للدين 25

- ثالثا : فلسفة الدين 26

- رابعا : دلالات الدين في القرآن و السنة 27

- المبحث الثالث: معنى العلم و فلسفته

- أولا : المعنى اللغوي و الاصطلاحي للعلم 30

- ثانيا : دلالات العلم في القرآن الكريم و السنة النبوية 32

- ثالثا : الرؤى الابستمولوجية لمفهوم العلم 36

- رابعا : نحو نظرية إسلامية للعلم 37

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- الفصل الأول : من جدل الدين و الفلسفة إلى جدل الدين و العلم

- تمهيد

- المبحث الأول: جذور القضية

- أولا : في الفكر اليوناني 44
- ثانيا : في الفكر اليهودي 46
- ثالثا : في الفكر المسيحي 47

- المبحث الثاني: البحث الجديد للقضية عند المسلمين

- أولا : مواقف المتكلمين من مشكلة النص و العقل 51
أ- المقاربة الاعتزالية 51
ب- المقاربة الأشعرية 52
ج- موقف مدرسة أهل الحديث 54
- ثانيا : محاولات فلاسفة الإسلام التقريب بين الحكمة و الشريعة 57
1)- الكندي 57
2)- الفارابي 59
3)- ابن سينا 62
4)- موقف أبي حامد الغزالي من العقل و النقل 64
5)- الحل الرشدي للقضية 66
أ- النظر الفلسفي مأمور به في الشرع 67
ب- وحدة الحقيقة 68
ج- الظاهر و الباطن بوصفهما مظهري الحقيقة 69
06- موقف ابن خلدون من الفلسفة 72

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- الفصل الثاني : الدين و العلم في فجر النهضة العربية

- تمهيد

- المبحث الأول: أسس الحداثة الغربية و عوامل نشأتها

- أولا- النزاع بين اللاهوت و بوادر الفكر العلمي الجديد 77

01- **عصر النهضة و الثورة العلمية** 79

02- **حركة الإصلاح الديني** 81

03- **الاهتمامات الجديدة في عصر النهضة أو بروز النزعة الإنسانية** 83

04- **بناء العلم الحديث وميلاد النزعة الوضعية** 84

05- **الدين و العلم في القرن الثامن عشر** 86

- ثانيا - قراءة في الحلول الغربية لرفع التعارض بين الدين و العلم 92

1- **الاتجاه الأول : أن بين الدين و العلم تناقضا** 92

1.1- **الاتجاه العقلاني التنويري** 92

2.1- **اتجاه التجريبية المنطقية** 94

3.1- **الإتجاه العلماني** 96

2- **الاتجاه الثاني : أن بين الدين و العلم تمايزا** 99

3- **الاتجاه الثالث : أن بين الدين و العلم تباينا** 99

- المبحث الثاني:إشكالية النهضة العربية بين الدين و العلم

- أولا - سؤال النهضة أو من أزمة الوعي إلى وعي الأزمة 103

- ثانيا - المشاريع النهضوية في الفكر الإسلامي الحديث 108

01- **الاتجاه التنويري** 108

02- **الاتجاه العلماني المتطرف** 114

- الفصل الثالث : قراءة مشروع إسلامية المعرفة للعلاقة بين الدين و العلم من الثنائية إلى الوحدة

- تمهيد

- المبحث الأول: إسلامية المعرفة (المفهوم و الدلالات)

- أولا : مفهوم الإسلامية 119

- ثانيا : نظرية المعرفة التقليدية و موقف مشروع إسلامية المعرفة منها 120

أ)- نظرية المعرفة 121

ب)- إمكان المعرفة 123

ج)- طبيعة المعرفة 124

د)- مصادر المعرفة 125

- ثالثا : مصادر نظرية المعرفة و مميزاتها بين النسقين الغربي و الإسلامي 128

1)- مصادر نظرية المعرفة عند الغربيين و مميزاتها 128

أ)- مصادرها 128

ب)- مميزاتها 129

2)- مصادر نظرية المعرفة عند المسلمين و مميزاتها 130

أ)- مصادرها 130

أ.1- الفطرة 130

أ.2- الوحي 132

أ.3- الكون 132

ب)- مميزاتها 134

- رابعا : مفهوم إسلامية المعرفة 134

- المبحث الثاني: الفكرة والمقاربات التأسيسية للمشروع

- أولا : مسار الفكرة 142

أ)- المرحلة الأولى 142

ب)- المرحلة الثانية 143

- ثانيا : المقاربات التأسيسية 147

1- سيد محمد نقيب العطاس 147

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2- إسماعيل راجي الفاروقي و إعادة صياغة العلوم صياغة إسلامية 149
3- عبد الحميد أبو سليمان و الرؤية الكونية الحضارية القرآنية 154
4- طه جابر العلواني و محاولات بيان قواعد المنهج التوحيدي في المعرفة 158
5- عبد الوهاب المسيري و البديل الإسلامي لفلسفة التحيز 161
- ثالثا : إسلامية المعرفة الضرورات و الأهداف 167
01- الضرورات 167
أ)- الضرورة العقدية 167
ب)- الضرورة الإنسانية 168
ج)- الضرورة الحضارية 169
د)- الضرورة المعرفية 170
02- الأهداف 171

- المبحث الثالث: مظاهر الأزمة و معالم الحل

- أولا : مظاهر الأزمة المترتبة على الجدل القائم بين الدين و العلم
1- إزدواجية المعرفة 177
2- ازدواجية التعليم 180
- ثانيا : آليات حل مشكلة التنافر بين الدين و العلم
- أولا : أسباب المشكلة و أبعادها 186
- ثانيا : الحلول المقترحة 190
01- إبراز النظام المعرفي الإسلامي 191
02- الجمع بين القراءتين بالقراءة المركبة 196
03- إبراز مبادئ الرؤية التوحيدية للعالم 200
أ)- مبدأ وحدانية الخالق 201
ب)- مبدأ وحدة الخلق 202
ج)- مبدأ وحدة الحقيقة 204
د)- مبدأ وحدة الحياة 205
هـ)- مبدأ وحدة الإنسانية 207
04- الدعوة إلى تفعيل التكامل المعرفي 208

- المبحث الرابع: نقد موقف مشروع إسلامية المعرفة من جدل الدين و العلم

1- زكي نجيب محمود 216
2- علي حرب 217
3- أبو يعرب المرزوقي 219
4- فضل الرحمن 219
5- محمد سعيد رمضان البوطي 221
- الخاتمة 223
- الملاحق 226

- الفهارس العامة

- فهرس الآيات القرءانية 232
- فهرس الأحـــاديث النبوية 236
- فهرس الأعـــــــــــلام 237
- فهرس المصـــــــادر و المراجع 244
- فهرس الموضوعـــــــــات 278

- ملخصات الرسالة

- ملخص الرسالة باللغة العربية 284
- ملخص الرسالة باللغة الإنجليزية 285

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملخص الرسالة باللغة العربية

يتناول هذا الموضوع بحثا بعنوان **"جدل الدين و العلم في مشروع إسلامية المعرفة"، و هي** دراسة تعنى ببيان إشكالية العلاقة بين الدين و العلم، و ذلك من خلال مشروع إسلامية المعرفة، **باعتبار أن العلاقة بين الدين و العلم تؤسس لواحد من أهم المباحث** الأكاديمية الثرية التي تشهدها الساحة العالمية اليوم بمختلف قطاعاتها المعرفية و تياراتها الفلسفية، و في زخم التدافع و الصراع بين الأنساق الفكرية و العقائدية التي حفل بها القرن الحادي و العشرين، تعرض الفكر الإسلامي إلى **هزات معرفية بالغة الخطورة، أفقدته الثبات و التوازن، فضلا عن الصمود و الإبداع، الأمر الذي أدى** إلى اعتلال الفكر و تشظي المعرفة، كل ذلك جعل الضرورة ملحة لقيام تيار تجديدي اتخذ من شعار **إسلامية المعرفة لواء انضوى تحته كل من تحمس له و تعلق به.**

لقد عمل - و لا يزال - مشروع إسلامية المعرفة على إنهاء **العداوة و الفصام بين الدين** و العلم، و ذلك بفعل التأثير الذي ألحقه الفكر الغربي بالفكر الإسلامي، أو بسبب المزالق المعرفية التي منيت بها الحركات الإصلاحية بالأمس؛ فكما هو معلوم أن الفكر الإسلامي قد أوقع نفسه في فخ معرفي لم تشهده خبرته التاريخية من قبل، و **ذلك حين أعاد استنبات العلوم الإنسانية** والاجتماعية الغربية داخل وعيه، مع أنها علوم متحيزة إلى قراءة أحادية تفرض التسليم بالصراع **الأبدي بين الدين و العلم، و تقضي على آمال اللقاء و التقارب بينهما.**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Summary of the letter in English

The present topic examines an epistemological case of great gravity. It shows the position of the Islamization of knowledge concerning the problematic conflict between science and religion.

It has been shown that it is not necessary to pose this problem within Islamic conscience, because this issue is from outside and is fabricated. The purpose of «Islamization of knowledge» is the make the Muslims return to the Holy Koran and to make a settlement between the Holy Koran and science in order to cling to their own culture.

Furthermore, this project is to counteract the western hegemony on Islamic world which want to impose their own values and culture. There is a universal concensus that thoughts of modernization and post-modernization have led decomposition of man, religion and science and how to put these parts together.

Therefore, the Islamization of knowledge doctrine has presented an alternative to these thoughts, which is the Holy Koran, the eternal and the absolute book.

One of the main cause of failure of Islamic project is that it did not pay much attention to the ideological dimension, because of the clash of civilization.

The letter has pushed the Islamic project to revise itself by paying much attention to the ideological dimension through the reform of methodology of thoughts and the Islamization of knowledge.

The best way to achieve the reform purposes is to achieve the humanization of man and to build up security in Muslims conscience in order to settle down between thoughts, emotions and dogmas, then, between logic and tradition.

So, any Muslim can find that the Koran and science as complementary to each other and not the opposite. The base at which reform starts must be solid and correct. There must be a correct. There must be a correct vision toward the relation

between God, Man and the universe. Any change of dogma, lead to perturbation and misconceptions.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية