أسلمة العلوم الإنسانية: الآليات، العقبات، المآلات.

Islamization of humanities: mechanisms, obstacles, fate.

د.عبد الكريم عنيات[1]، ط.د. حيزية حفيظي[2]
[1]جامعة سطيف 2 (الجزائر)، anayatkarim@live.fr
[2]جامعة سطيف 2 (الجزائر)، hyziahafidi@yahoo.com

تاريخ الاستلام: 2019/06/12 تاريخ القبول: 2019/06/15 تاريخ النشر: 2020/02/08

ملخص:

إن المسألة التي يجب أن يواجهها كل مفكر ينتمي إلى الحضارة الإسلامية هي هل المعرفة عموما منتمية إلى دين ما أم أنها غير منتمية؟ هل الموقف العلمي تابع للموقف الحضاري أم أنه مستقل ولـ ضور علمي بمعزل عن أي خصوصيات ثقافية؟ ما هي الوضعية التي ستكون عليها المعرفة إن تم أسلمتها أو تهويدها أو تمجيسها؟ ثم أليس هذه العملية مشابهة لعملية أمركة المعرفة أو أغرقتها أو أوربتها أو جزئرتها ؟ فالفرق لا يعدو أن يكون استبدال للنماذج. هل بمجرد أن نضفي طابع إسلامي على علم المنطق أو علم الاجتماعسنتحصل على معرفة مطلقة لا يطاولها الشك والتجديد ؟ كل هذه الأسئلة هي محل بحث هذه الدراسة المخصصة لفحص مشكلة أسلمة العلوم الإنسانية في السياقات القديمة والمعاصرة من أجل الكشف عن آلياتها وعقباتها ونتائجها.

كلمات مفتاحية: أسلمة، منطق، علوم إنسانية، موضوعية، ضارة.

Abstract:

The question to be faced by every thinker who belongs to the Islamic civilization is whether knowledge is generally belong to a religion or not? Is the scientific position related to the civilization position or is it independent and has a scientific presence in isolation from any cultural specificities? What status would knowledge have if it was delivered, Judaized? Then is not this process similar to the process of Americanization of knowledge, or the clouds or the Europeanization? The difference is no substitute for models. Is it that as soon as we add an Islamic character to the science of logic or sociology, we will have absolute knowledge that is beyond doubt and innovation? All these questions are the subject of this study to examine the problem of Islamization of the humanities in ancient and contemporary contexts in order to uncover their mechanisms, obstacles and results.

المؤلف المرسل: عبد الكريم عنيات، الإيميل: anayatkarim@live.fr

Keywords: Islamization, logic, humanities, objectivity, civilization.

- مقدمة: أو استدعاء المشكلات الحضارية الكبرى.

من المهم جدا الانتقال من الحديث عن الذكاء الفردي إلى الذكاء المجتمعي، أو قل التوسيع والتعميم في الأ□كام من خلال إهمال الحالات الخاصة والشخصية إلى التفكير في ذكاء العموم والشعوب والحضارات. هنا بالتحديد يكمن الفرق بين الزائل والدائم، بين الخاص والعام، وبين الأنانية والغيرية. على اعتبار أن نجاح الفرد لا يدل إطلاق على نجاح المجموع، فلا يجب التسطيح والتبسيط من خلال التعميم الساذج. وقد □فظ لنا ثيوسيديد الخطبة العميقة لبركليس عندما أكد بأن الدولة "الحضارية" المستقرة والمتوسطة أكثر أهمية من الفرد الوا □د ولو أنا□ خارق وقوي وغني...الخ. لأن استقرار المجموع أهم من قوة المفرود. وقد نبا□ الدكتور أينشتاين إلى أنا□ يمكن الحدث عن ذكاء الأفراد، تماما، كما يمكن الحديث عن ذكاء الشعوب أو الحضارات. وبنفس المعنى الذي نتحدث فيا□ عن "بلا□" الفرد و"بلا□" الحضارة. وإن كان الفرد الأبلا□ هو الذي يكرر نفس الأخطاء وهو على يقين من ذكائا□ وتعديلاتا□، فإن الحضارات تصاب "بالبلا□" عندما تكرر نفس التجارب التي أثبت التاريخ خطأها، معتقدة أنا□ يمكن الحصول على نتائج مختلفة من نفس المقدمات والمشاريع. فالخوف كل الخوف من الوقوع فيما نهنا إليا□ "أذكى" رجل في العالم، في أن يكون ذكائنا دورانيا، يقع في نفس المطبات التي وقع فيها الفكر الإسلامي منذ قرون خلت.

نحن ندري أن هاجس "المسلم – المفكر" اليوم هو صناعة تأويلية إسلامية تتوافق مع الخاصية الفكرية الطاغية على السا□ة العالمية وهي خاصية النظرة أو المنظور العلمي نحو العالم والإنسان بما هو متعقل هذا العالم. لم يبق الفهم الكلي والعجائبي أو الأبولوجي للدين هو البراديغم السائد مثلما □دث ذلك في عصور خالية، بل أصبحت النظرة التجزيئية والعزّلية هي المسيطرة بغية الفهم الدقيق والتحكم الأدق في الظواهر الإنسانية. لذا أصبح العقل العلمي للإنسان من أهم المخارج الناجحة لمعضلات أفرزها تطور المجتمع البشري المعاصر بعامة دون تخصيص. وبشكل الاستفهام الكبير؛ ما الانسان ؟ سؤال كل الأسئلة ومربط جميع القضايا الخلافية الشائكة. والإجابة الخفية عن هذا السؤال هو الذي يشكل المنظورات المختلفة التي بلغت مستوى عدم إمكانية الحوار الابستمولوجي، نقصد المنظور العلمي والمنظور الديني. ومن المعاليم الثابتة في المنظور الإسلامي اعتبار الإنسان مخلوق إلهي ضعيف من خلال ا□تياجا□ لسند ميتافيزيقي في كل مرا□ل □ضارتا□، مما ولد مشروع "إسلامية المعرفة بعامة والعلوم الإنسانية بخاصة" أي الفهم العلمي للإنسان من هذا المنطق الذي لا يجب أن يغيب على الأذهان ولو لحظة. والملا□ظ أن مشروع إسلامية المعرفة وأسلمة الإنسان المسلم ذاتا□ قد تصدر مشاريع النهضة

العربية المنتظرة منذ أكثر من قرنين من الزمن، وبالفعل فقد انخرط في هذا المشروع العديد من الكفاءات العلمية الإسلامية عامة والعربية على وجه التخصيص، لأن معظم ما هو مكتوب في إسلامية المعرفة تم باللغة العربية. هذا دون إقصاء بعض المشاريع التركية والآسيوية.

أسئلتنا في هذا المقام المخصوص لإنجاز منظور نقدي لمشروع علوم إنسانية جديدة ذات صبغة إسلامية مستخرجة من الدرس التراثي، تتمثل في البداية فيما يلي:

- ما هي الوسيلة الملائمة للنظر لمشروع إسلامية العلوم الإنسانية نظرة تتسم بالموضوعية والتماسف، أي ترك مسافة الأمان المعرفي، المطلوبين، على اعتبار أن الأسلمة كمشروع ينقد في منطلقاته الأساسية العلوم الإنسانية الغربية القائمة على فلسفات تتنافى مع ماهية الدين الإسلامي في أصوله، هذه الأسلمة بدورها معرضة لنوع ثان من النقد من خلال معضلة الأرضنة بالنظر إلى شساعة الأرض الإسلامية ؟ بوضوح أكثر نقول؛ إذا اعتبرنا أن العلوم الإنسانية الغربية هي كذلك بالنظر إلى ظروف جغرافية – فكرية، فكيف نتعامل مع معضلة تعميم إسلامية العلوم الإنسانية على أقطار إسلامية بلغت فيها الاختلافات بل التناقضات نقطة لا يمكن تجاهلها ؟ هل فضيحة تعميم النتائج الاستقرائية قد انتقلت إلى مشروع علوم إنسانية إسلامية جديدة ؟
- إذا كان منطلق مشروع الإسلامية والخصوصية العلمية – على الأقل كما يعتقده طه عبد الرحمن أحد منظري هذا المشروع – هو التفكير الندي مع الغرب، فهل العلوم الإنسانية الغربية كانت في روحها مسيحية لكي نؤسس نحن مرتكسين منفعلين علوم إنسانية إسلامية ؟ إن هذه النقطة تحتاج إلى فحص وإعادة فحص دون كلل من اجل استبيان الغوامض الدائرة بالمسألة.
- إن أخطر خطاب معقول هو الذي يقيس المسائل بمقياسين أو ما يعرف بالخطاب المزدوج. فحن نريد لأفكارنا أن تكون عالمية مقبولة من الكل دون نسبية الزمان والمكان، في حين لا نقبل نفسيا وعقائديا أن تكون أفكار الغرب معممة رغم كونها كذلك بمنطق الموضوعية تارة والهيمنة المادية والاستقواء الثقافي تارة أخرى. فهل حقا تغافلنا أعقل الأقوال الإنسانية وأكثرها منطقية القائلة: "يفترض بكل شخص ناضج يحسن استخدام منطقه ألا يفعل بالآخرين ما لا يريد أن يفعله به الآخرون ؟ وهو القول المأثور الوحيد الحائز على اجماع العالم: لا تفعل بالآخرين ما تظنه غير منطقي أن يفعله بك الآخرون. فهل تعقلنا هذا المبدأ الكوني ؟

- إن مشروع الأسلمة أو إسلامية العلوم الإنسانية فكر اختزالي في الكثير من جوانبه على اعتبار أنه يغض النظر عن بعض الحقائق الموضوعية المفصولة عن الاعتبارات الدينية المخصوصة، ونحن نعلم أن كل فكر اختزالي هو فكر منقوص بالضرورة، فكيف نصلح هذا الخلل ؟ كيف نحقق الحرية الفكرية في ظل التسييج العقائدي ؟ كيف يكون للعلوم الإنسانية قيمة علمية كشفية إذا كانت كل النتائج معلومة وناجزة وفق المبدأ الدوغمائي القائل أنه لا جديد تحت شمس العقيدة الكاملة في زمن فائت هو الماضي الذي لو قورن بالحاضر لظهر أنه أصغر عمرًا وخبرةً وتراكميةً ؟

إن هذه الأسئلة تشكل عمل نقدي ذاتي صادرة عن منطق فلسفي لا يعتقد بحدود العقل إلا ممكناته الذاتية فقط، وهي تهدف إلى فحص مدى متانة المسلمات التي تقوم عليها مشاريع الإسلامية العلمية في نسخها الكثيرة والمختلفة؛ سواء الفلسطينية أو العراقية أو المغربية أو المهجرية...الخ. فحص من شأنه أن يساهم في النقد الذاتي لمشاريع مجتمعية لا يستهان بها في فهم الإنسان المسلم لذاته وفي فهم غيره كذلك.

- أولا: مقارنة إسلامية المعرفة العلمية القديمة والمعاصرة؛ المنطق أنموذجا:

قد يعتقد البعض أن إسلامية المعرفة عموما، والمعرفة العلمية على وجه التحديد، مشروع معاصر ترافق مع المحاولات الطويلة التي انطلقت مع انطلاق النهضة العربية في القرن التاسع عشر بعد ما يمكن تسميته بصدمة الحداثة العربية. أين تأسس الوعي الحضاري للمفكرين العرب والمسلمين. متمثلا في سؤال النهوض وتأسيس حضارة تقارع حضارة الغرب وتنافسها. بل هناك من يؤرخ لهذا المشروع تأريخا مبتورا وسطحيا عندما يتم ربطه بثمانينات القرن الماضي وصعود موجه الفكر الأصولي الإسلامي في البلدان الإسلامية ذاتها أو في البلدان الغربية. لكن الحقيقة أن مشروع الأسلمة أقدم بكثير من التحديدات السابقة، فهو يعود إلى التأسيس الحضاري العربي الأول، الذي رافق قيام الحضارة الإسلامية الأولى أو ما يعرف بالحضارة الإسلامية الكلاسيكية. ولئن كان الأستاذ "الزواوي بغورة" قد حدد تاريخ مشروع الأسلمة بالقرن السابع للهجرة مع المشروع التيمي الكبير متجسدا في المدرسية التيمية، عندما قال: "يشكل ابن تيمية المرجعية الأولية لخطاب إسلامية المعرفة ويظهر ذلك في أن طه جابر العلواني وهو كبير منظري إسلامية المعرفة قدم دراسة كاملة عنوانها: ابن تيمية وإسلامية المعرفة (...) ويمثل ابن تيمية مرجعية تاريخية ونظرية في نفس الوقت، لـ إسلامية المعرفة وذلك لتقديره للموقف من خلال صياغته لـ خطاب الإصلاح والتغيير ومنهجية التجديد ووعيه بخطر ترك المنهجية السليمة من قبل المسلمين، وتشتتهم في منهجيات دخيلة ومجزءة". (بغورة، 2003، 106-107)فإننا،وبعد انجاز

دراسة مخصصة لهذا الموضوع، أي تاريخ الأسملة في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، توصلنا إلى أن إسلامية المعرفة مشروع أقدم بكثير مما قدمه ابن تيمية (728/661ه)، إنه يعود إلى قرنين سابقين عليه وبالتحديد إلى القرن الخامس للهجرة مع مشروع أبو حامد الغزالي (505/450ه) الذي رسم الحدود الكبرى لإسلامية المعرفة من خلال استهداف آلة كل العلوم وهو علم المنطق. فبأسلمة علم المنطق، تتم إسلامية كل معرفة العلمية، سواء كانت علوم طبيعية أو علوم إنسانية، بل أن أسلمة المنطق هو أسلمة للمعقول على وجه العموم. وهذا وعيا منه بأن علم المنطق ليس علما مستقلا منفردا، مثلما اعتقد أرسطو ذاته لذا لم يورده في تصنيفه المشهور، (Aristote, 1991, 219)بل هو العلم التحليلي الذي يعتبر بمثابة وسيلة أو أورغانون، لتفكيك صور الفكر دون مواده المخصوصة، من خلال تقنين البرهنة القياسية،(Aristote, 2012 , 16)ولا علم مهما كان نوعه دون برهان. وأسلمة الوسيلة أو المنهج، يؤدي إلى أسلمة النتائج ذاتها، وهي مختلف العلوم والمضامين.

رغم تعقد فكر الغزالي وتشعبه في أكثر من وجهة، إلا أنه استطاع – بفطنته الخارقة- أن يستهدف الأصول بغية قطف الفروع وضمانها. إن الأصل في المعرفة مهما كانت هو الشكل والصورة أو الهيئة. فلا يستقيم العلم العقلي إلا إذا تم التحكم في صورة البرهان فيه. ولئن استطعنا البحث عن الأصول الإسلامية للعلم التحليلي الذي هو الوسيلة لكل علم، أي المنطق، فإننا بذلك قد استطعنا تأكيد إسلامية المعرفة ككل، معرفة علمية طبيعية أو معرفة علمية إنسانية. وأسلمة الغزالي للمنطق- وهو عنوان دراسة نشرناها سنة 2013- يدل على أن لا علم إلا ما ورد في القرآن، ولا جديد تحت شمس الإسلام. والمُعلم الأول والأخير هو الله تعالي، أفلا يجب إسقاط الشرف على أرسطو، واعتباره معلما ثانيا، بدل كونه معلما أولا مثلما تحمس إلى ذلك فلاسفة الإسلام المشائيين: ابن سينا والفارابي وابن رشد.

إن ما توصل إليه الغزالي بعد اطلاعه على منطق اليونان بما هو علم وافد وجب الحذر منه، وهذا هو منطلق الفقهاء والمحدثين جميعا.(محمود، 1979، 10-11)هو أن أضرب المنطق الحملي الثلاثة والقياس الشرطي كما صاغها أرسطو في الأورغانون. ليست إبداعا محضا منه كما ادعي هو ذاته عندما قال: "إذا كان هناك أعمال قديمة كثيرة حول البيان، فالأمر خلاف ذلك بالنسبة إلى القياس العقلي (وهو جوهر النظرية المنطقية)، إذ ليس لدينا ما نستشهد به، وكان علينا أن ننكب، ليس بدون جهد، على أبحاث أخذت كثيرا من الوقت."(Aristote, 1939, 139) بل أن القرآن الكريم قد تضمن هذه الأضرب قبله. ونحن نعتقد أن تقرير الغزالي يستند على الاعتقاد الحنبلي الذي يقول بأن القرآن ليس مخلوق مثلما أكد المعتزلة ذلك، بل هو قديم قدم الذات الإلهية. ولا يخفى على أحد أنه من الأشاعرة كلاميا، ولم يتوقف يوما على تفنيد المعتزلة ومناصرة

أهل السنة والجماعة، الذين يشكلون الخلفية الفكرية لفرقة الأشعرية التي قللت جرعة المعقولية الإسلامية إلى أدنى الحدود بغية تلافي التصادم بين الذكاء البشري والعقل الإلهي مجسدا في القرآن الكريم. وتفصيل عملية أسملة الغزالي للمنطق، هو كما يلي:

- **ميزان التعادل**: القياس الحملي استدلال غير مباشر يتألف من ثلاثة حدود وثلاث قضايا، لذا فهو محكوم بقواعد خاصة بالحدود والقضايا معا أو قواعد التركيب والاستغراق والكيف والكم.(نجيب محمود، 1981، 250)وفي سياق إستراتيجية الغزالي لأسلمة المنطق، عمل على تغيير التسميات الأصلية، واستبدلها بتسميات قرآنية محضة، مثل الميزان أو القسطاس...الخ، وهي التسمية التي وردت مثلا في سورة الإسراء، آية 35. وهذه الإستراتيجية تهدف إلى أقلمة المنطق من خلال تقريب الحدود إلى المألوف اللساني المحلي. وهذا النمط من القياس يحتوي على ثلاثة أشكال: الأول والثاني والثالث، استبدل الغزالي تسمياته كما يلي:

- **الميزان الأكبر**: الحد الأوسط موضوعا في المقدمة الكبرى ومحمولا في المقدمة الصغرى، وقد تقرر لدى الغزالي بأن هذا الشكل ورد في سورة البقرة/ 258: ﴿ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ﴾. ورغم أن هذا الشكل قد ورد مختصرا مضمرا غير كامل العناصر، إلا أن الاجتهاد والتأمل يجعله مفصلا وظاهرا وكاملا على الصورة التالية بلسان سيدنا إبراهيم الخليل:

أ. **المقدمة الكبرى**: كل من يقدر على **اطلاع الشمس** فهو إله.

ب. **المقدمة الصغرى**: وإلهي هو القادر على **اطلاع الشمس.**

ج. **النتيجة**: إلهي هو الإله دونك يا نمرود. (الغزالي، دس، 199)

- **الميزان الأوسط**: هو الشكل الثاني في الاصطلاح الأرسطي، وفيه يكون الحد الأوسط محمولا في كلا المقدمتين، ومثل الشكل الأول، فقد عثر الغزالي على نص قرآني فيه البرهنة القياسية بنفس الترتيب أو البنية للحد الأوسط، والنص هو كما يلي في سورة الأنعام، الآية 76: ﴿ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾. وكمال صورة هذا الميزان:

المقدمة الكبرى: إن القمر **آفل**.

المقدمة الصغرى: والإله ليس **بآفل**.

النتيجة: فالقمر ليس بإله. (الغزالي، دس، 202)

وكما هو بيّن، فإن الحد الأوسط هنا هو لفظ "آفل"، ورد محمولا في الكبرى كما في الصغرى، ولم يظهر في النتيجة بسبب قواعد القياس ذاته، متمثلة في القاعدة الرابعة من قواعد

الحدود القائلة بأنه لا يجب أن يظهر الحد الأوسط في النتيجة، لأن مهمته إنتاجها من خلال الربط بين الحدين الأكبر والأصغر.

- **الميزان الأصغر**: في المنظومة الاصطلاحية الغزّالية يقابل الشكل الثالث من أشكال القياس الحملي حيث يرد الحد الأوسط موضوعا في كلا المقدمتين، على عكس الشكل الثاني السابق. والمثال القرآني الذي استعمله الغزالي هو سورة الأنعام، آية 91: ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاس﴾. والبرهان الذي يمكن صناعته من هذا النص القرآني، هو على الشكل التالي:

أ. **المقدمة الكبرى**: **موسى عليه السلام** أُنزل عليه الكتاب.

ب. **المقدمة الصغرى**: **وموسى عليه السلام** بشر.

ج. **النتيجة**: بعض البشر أنزل عليهم الكتاب. (الغزالي، دس، 204. مهران، 1996، 50)

- **ميزان التلازم**: يمثل القياس الشرطي المتصل، وقد عرفه الغزالي كما يلي: "وأما حد هذا الميزان فإن كل ما هو لازم للشيء فهو تابع له في كل حال، فنفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزوم، ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم، أما نفي الملزوم ووجود اللازم فلا نتيجة لهما، بل هما من موازين الشيطان وقد يزن به بعض أهل التعليم معرفته...". (الغزالي، دس، 207)ونجد هذا الميزان حسب الغزالي في العديد من آيات القرآن، منها الآية 22 من الأنبياء: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُون ﴾. وتفصيل هذا القياس التلازمي:

أ. **المقدمة الكبرى** (مقدم وتالي):لوكان للعالم إلهان لفسد (هذا العالم).

ب. **المقدمة الصغرى**: ومعلوم أنه لم يفسد.

ج. **النتيجة**: هناك إله واحد فقط لهذا العالم.

- **ميزانالتعاند**: أو القياس الشرطي المنفصل في الاصطلاح المنطقي الخالص، والموضع القرآني الذي يحوي هذا الشكل هو سورة سبأ، آية 24: ﴿ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾. وتفصيل هيئة هذا البرهان:

أ. **المقدمة الكبرى**: إنا أو إياكم (نحن أو أنتم) لعلى ضلال مبين.

ب. **المقدمة الصغرى**: ومعلوم إننا (نحن المسلمون) لسنا على ضلال مبين.

ج. **النتيجة**: إذن فأنتم في ظلال مبين. (مهران، 1996، 60) فلا يمكن، وفق مبدأ الثالث المرفوع أن تكون هناك حالة ثالثة بين المؤمن والكافر. فإن لم نكن نحن على ضلال مبين، فالكفار هم من ضل السبيل، ولا يعقل أن يكون المؤمن والكافر على خطأ معا، أو على صواب معا.

وكما هو ملاحظ، فإن عمل الغزالي التأويلي قد انصب على استخراج الأصول القرآنية لعلم المنطق، الذي اعتقد الفلاسفة المسلمين ذاتهم، بخاصة الفلاسفة المُهلينين المشار إليهم سابقا، أنه علم يوناني خالص، لا يمكن قيام أي علم عقلي دون التقيد بصوره وأشكاله وقواعده. أراد الغزالي تأكيد احتواء العلم الإلهي على كل ما يمكن للذكاء البشري ابتكاره. ونحن نعتقد أن هذا العمل التأويلي له وجهين متناقضين:

1. الوجه الإيجابي:

متمثلا في مجابهة التوجه الفقهي المتشكك تجاه العلوم العقلية الوافدة خارج الحضارة الإسلامية، بخاصة علم المنطق الذي أتى من اليونان. فالربط بين القرآن الكريم وأشكال المنطق الصوري، سيعمل على تعزيز مكانة المنطق في منظومة المعارف الإسلامية، بل في المخيال الثقافي الإسلامي ككل. وبهذا فكل من عارض المنطق، يكون قد عارض بطريقة مباشرة أو مضمورة شيء ما من القرآن، على اعتبار أن القرآن يحتوى أشكال المنطق كما هيكلها أرسطو. وبالفعل فقد لام الكثير من المفكرين منهم ابن تيمية ذاته، لام وانتقد الغزالي في أنه أدخل المنطق في علم أصول الفقه، ومزج بين المحلي والوافد. ومن هذا المنظور فإن أسملة المنطق التي قام بها الغزالي تعتبر عملا تأويليا خلق فائدة كبيرة لصالح ترسخ الدرس المنطقي في العقلانية الإسلامية بما هي عقلانية التقيد بالنص الإلهي.

2. الوجه السلبي:

بالنسبة لنا، ونحن في القرن الواحد والعشرون، فإن ربط المتحول الذي هو الذكاء البشري بالثابت ممثلا في الخطاب الإلهي القرآني يولد عدة عوائق معرفية. منها على سبيل الذكر التمثيلي لا الحصر الكلي:

- أن علم المنطق كما صاغه أرسطو لا ينفصل البتة عن ميتافيزيقا الفلسفة اليونانية بما هي ميتافيزيقا تصورية خالصة. فعلمية التأصيل للمنطق الأرسطي في القرآن، تمثل ضرب من إدخال مقدمات الفلسفة الصورية في نسق العقلانية الإسلامية التي أرادت أن تكون متميزة عن كل الموروث الإنساني السابق عنه. وفي هذا السياق يقول لوكاشفيتش المنطقي – الرياضي المعاصر مشيرا إلى استحالة الفصل بين العلمية والفلسفية في علم المنطق الأرسطي:" كان أرسطو خاضعا لتأثير نظرية المعاني الأفلاطونية حين صاغ نظريته المنطقية في الحدود الكلية".(لوكاشيفيتش، 1961، 285)وهذا يدل على أن الادعاء بعلمية خالصة للمنطق يمثل ضرب من التعالي على خصوصيات العصور والتوجهات. فلكل نسق فلسفي أو قل مذهب فلسفي منطقه الخاص به، ولكل مرحلة فلسفية أيضا منطقها المتميز. لذل يمكن اعتبار المنطق بمثابة أورغانون أو وسيلة

لخدمة خصائص العصر والنسق الفلسفيين، أي في خدمة علم العصر ككل، وليس وسيلة في يد العلم خالصا. وهذا بالضبط ما توصل إليه المناطقة المعاصرون أمثال ديوي وزكي نجيب محمود...الخ. وقد تكفل العديد من البا ثين بتبيان العلاقة بين المنطق وخصائص العلم في قبة معينة. (ديوي، 2010، 19-20)ولذا يمكن القول أن المنطق الأرسطي كان استجابة واضحة جدا لنمط من التفكير سيطر على السا ة الفلسفية الإغريقية، وهو النمط الذي قال عنه ديوي الكلمات التالية: "الميتافيزيقا الإغريقية هي التي تذهب إلى أن المتغير هو الحقيقة الصادقة، وأن فكرنا صالح بمقدار ما يقترب من الحصول على الثابت من قبل في الوجود." (ديوي، دس، 232)وكما هو ظاهر، فإن الفصل بين نمط التفلسف ونوع المنطق أمر غير وارد إطلاقا، وإن كان ديوي مرة أخرى يقول أن "الفلسفة قيدت نفسها بعجلة المنطق الصوري"، (ديوي، دس، 92) فإننا نواصل للتأكيد على أن عجلة هذا المنطق ذاتها قد صنعت من مواد فلسفية مخصوصة لكل عصر. وإذا كان الطابع العام للفلسفة اليونانية هو البحث عن اللا متغير والثابت، وهنا يمكن أن نموقع فلسفة أفلاطون وأجداده مثل بارمنيدس وأ فاده مثل أرسطو،(Gaarder, 1995, 103) فإن أ سن من قنن هذا المطلب هو منطق أرسطو ذاته. ومن كل هذه الملا ظات، يتبين مأزق النشاط التأويلي الذي قام به الغزالي، عندما جرّد علم المنطق من خصوصيات المكان والزمان والثقافة، فليس هناك منطق خالص، بل كل منطق هو استجابة لخصوصيات الزمان والنسق والمخيال العلمي والثقافي، وهذا ما لم ينتبه له الغزالي رغم نباهته الدائمة في المسائل الأخرى.

- أن علم المنطق، وإن كان كانط يعتقد بأنه "لقد سلك المنطق هذه الدرب الآمنة (الأمور العقلية) منذ قديم الزمان كما يظهر من أنه لم يكن عليه أن يتراجع أي خطوة إلى الوراء منذ أرسطوطاليس (...) وما تجدر الإشارة إليه أيضا، هو أنه لم يستطع التقدم ولو خطوة إلى الآن، لذا يبدو لكل ناظر أنه محكما وكاملا".(Kant, 1905, 17) إلا أن للمنطق تاريخ، ولا يحق لنا إخراجه من لجة المتحولات التاريخية. فلم يولد علم المنطق رجلا، بل تطور ولازال في تطور مستمر، ولا يمكن الجزم بأنه قد بلغ الرجولة أو هو في مر لة الشباب...الخ، على اعتبار أن تاريخ المعقولية البشرية مفتو ة إلى غاية اللحظة. مما يدل على أن القوانين المنطقية ليست ثابتة، فما كنا نعتقده مع أرسطو أنه قانون للفكر، اتضح أنه الة وا دة من مجموع الات أخرى لا يمكن إنكارها. فلئن اعتقد أصحاب المنطق التقليدي أن القيم الصدقية قيمتن فقط، مما يستوجب رفع الحالة الثالثة المحتملة، فقد توصل أصحاب المنطق المتعدد القيم بما هو قيقة رمادية: أي ليست بيضاء (صدق) أو سوداء (كذب)، إلى أن القيم الأرسطية تمثل الة خاصة من قيم أوسع بكثير. مما يحيل المنطق الكلاسيكي إلى العجز والقصور.(Bouchon-Meunier, 1993, 75) وقد شاءت الصدف أن يكون

أ ّد المسلمين الإيرانيين من خرق وضوح المنطق الأرسطي وهو "زاده"Zadeh. طبعا لن نسترسل هنا في تبيان ما وج ّ لمنطق أرسطو من انتقادات، لأن هذا يجعلنا نخرج عن مجال اهتمام المقالة، لكن فقط نود الخروج بنتيجة تتمثل في أن التأصيل للنسبي الذي هو المنطق الأرسطي في مصادر مطلقة التي هي القرآن الكريم، سيكون لصالح المنطق ضد النص المقدس. بمعنى أن العنصر المتضرر من هذه العلاقة هو القرآن الكريم، لأن من السهل علينا، ونحن كائنات تاريخية، البرهنة على أن أشكال أرسطو الخمسة في القياس، ليست إلا اجتهاد مجتهد، والتطور التاريخي أثبت أن هذه التقسيمات لا معنى لها، في ّالة تغيير المنطق. فهل يبقى أي مبرر لضم الاجتهاد الأرسطي إلى القرآن الكريم، وهو ما قام ب ّ الغزالي بكل شغف ؟

إننا نؤكد على أن عمل الغزالي الموسوم بأسلمة المنطق والتأصيل ل ّ في القرآن، يحتوي على قيمتين مختلفتين. وربما كل وا ّد منا يتمسك بقيمة متجاهلا الأخرى. بمعنى أن العقلانية العربية الحداثية قد تمسكت بالجوانب السلبية من تأويلية الغزالي وجعلت ّ سببا في فشل المشروع العقلاني الكلاسيكي الذي قاده المعتزلة. في ّين أن العقلانية العربية التريثية، قد تمسكت بالجانب الإيجابي في مشروع حجة الإسلام في كون ّ ّافظ على الدرس المنطقي دون الإفراط في الدرس الديني. ونحن نؤكد صدق كلا التفسيرين، إذ يستحيل أن يكون الغزالي غبيا أو إلها. إن ّ عالم مجتهد من منظور تقيد ب ّ والتزم بقواعده، وقد تخلل اجتهاده ثغرات لم تكن ظاهرة في زمان ّ، والتاريخ و ّده تكفل بإظهارها. ونحن نلح على ضرورة مراجعة مدى مشروعية الأسلمة لكل العلوم من ّيث أن التاريخ سيفعل بمشاريعنا الحالية ما فعل ّ بمشروع الغزالي. ونحن في هذه النقطة نوافق كلية موقف "رمضان البوطي" الذي قرر بذكاء متميز أن على المسلمين تقييم تجربة الأسملة المبكرة التي خاضها الغزالي وابن تيمية قبل البدء في تجربة ثانية، (البوطي، 1982، 19)قد تكون نتائجها مماثلة للتجربة الأولى، بل وأسوأ على اعتبار أن الغرب الآن يمثل النموذج الحضاري القوي، على عكس الوضع الحضاري للإسلام الكلاسيكي ّيث كان قويا ويمثل البراديغم الحضاري الكامل. لكن المسألة التي لا نوافق فيها البوطي هو أن ّ افترض أن الأسلمة المعرفية الأولى قد أثمرت نتائج ايجابية، عندما قرر أن ّ لا ّاجة لنا إلى إضاعة الوقت الآن في أمر قد أنجزه السلف أ ّسن انجاز. إن وجهة نظر "البوطي" مؤسسة على أن مشروع الأسلمة الثاني، مجرد تكرار لمشروع قديم تكفل الأجداد بإنجازه بنجاح، فلا داعي لتكرار هذا النجاح. لكننا نحن نعتقد أن مشروع الأسلمة الأول أو المبكر الذي قاده كل من الغزالي (ق 5ه) وابن تيمية (ق 7ه) لا يمكن اعتباره ناجحا هكذا بالمطلق، بل بالعكس فهذه الأسملة مجرد تأويلية قابلة للمراجعة. بل وجب مراجعتها نقديا من أجل الانفلات من مطبة الإيديولوجية المغلقة على التجديد والمراجعة. لو فعلا كان مشروع الأسلمة الكلاسيكي قد

نجح، لتولد نموذج حضاري إسلامي قوي الأسس. لكن التاريخ حدثنا عن أفول حضاري إسلامي بعد الغزالي وابن رشد ولبن خلدون في القرن الرابع عشر ميلادي.

- ثانيا: فصل المقال وتقرير ما بين الإسلامية والعلمية من التعالق

كثيرا ما نطرح السؤال المستعصي والذي يجعلنا في موقف معاناة فكرية حادة بسبب صراع المعتقد والمنتقد: هل القرآن الكريم كتاب علمي ؟ وهل هناك تكامل بين الكتاب التدويني (القرآن الكريم) والكتاب التكويني (العالم) ؟ (الفاروقي، 2001، 8) إن هذا السؤال وإن بدا محسوما أمره، فهو في النهاية يؤول إلى ما أسميناه أعلاه بنقائض العقل العربي، وهي نقائض تسبب فيها عاملان:

- عدم دفع النقد إلى حدوده الكافية أو قل القصوى.
- الخوض في مسائل مجردة وتاريخية بعيدة عن اليقين المباشر، غير قابلة للتحقيق (أي التصديق) أو التكذيب معا.

فهناك، إزاء هذا السؤال من يعتقد بأن القرآن كتاب شامل يحتوى على كل ما يتساءل عنه الإنسان دون تحديد مكان أو زمان معين. وهذا من خصائص العقل الإلهي الكامل، والسماوية رمز للعلو على الخصوصيات الأرضية. لكن هنا من يؤكد بأن القرآن كتاب ديني من حيث الأسلوب والمواضيع، ولا يمكن البتة اعتباره كتابا علميا أو تاريخيا أو كيميائيا...الخ. وهذا التحديد لا يدل على الانتقاص من قيمة القرآن الكريم، بل فقط التأكيد على "روح الدينية" لأنه يحمل قضية إيمانية في الأساس. وها هنا نحن أمام نقيضة لا مخرج منها، ونستعمل هنا عبارة النقيضة بمعنى تساوي في البراهين إلى درجة العجز عن الحكم أو التبني، أو عدم القدرة على امتلاك يقين تام في ظل عقلانية خالصة.(Gaarder, 1995, 367) وهي نقيضة تشبه نقائض العقل المجرد في تناوله المسائل الميتافيزيقية الكبرى مثل الحرية والخلود والألوهية.

موقفنا من المشكلة هو من المواقف المفتوحة، بمعنى أنه موقف تاريخي خالص. فلا يمكن غلق موقف في حين أن التاريخ لازال مفتوحا على معطيات جديدة خاصة في مجال العلوم عامة والعلوم الإنسانية على وجه الخصوص. وخلاصة هذا الموقف هو: "أن القرآن كتاب يحتوى على علم، لكن علم عصره فقط." وهذا يدل على أننا لا يمكن أن نأخذ نظرية الإعجاز العلمي في القرآن موضع الجد، بقدر ما نعتبرها نظرية تأويلية منغلقة، أي أنها تستعمل نتائج العلم فقط من أجل تأكيد وترسيخ الإيمان، والإيمان حالة روحية يجب أن تتسم بالانغلاق والصلابة وإلا أصبح موضع تشكك. ونفي الطابع ألإعجازي العلمي (بالمعنى الواسع) عن القرآن الكريم ليس من المواقف

الابتداعية أو المستجدة بصورة كلية، بل نجد الكثير من فكري الحداثة العربية قد تبنى هذا الموقف، وعلي سبيل المثال لا الحصر نجد:

- موقف محمد عابد الجابري: في كتابة المقتدر المعنّون بـ: مدخل إلى القرآن الكريم الوارد في جزأين، نجد موقفا مشابها لما قررناه سابقا، فيه يقول: "إن القرآن كما أنه ليس كتاب قصص بالمعنى الأدبي الفني المعاصر، فهو أيضا ليس كتاب تاريخ بالمعنى العلمي المعاصر للتاريخ. إنه مرة أخرى كتاب دعوة دينية. وبما أن الهدف من القصص القرآني هو ضرب المثل واستخلاص العبرة فلا معنى لطرح مسألة الحقيقة التاريخية. إن الحقيقة التي يطرحها القصص القرآني هي العبرة، هي الدرس الذي يجب استخلاصه."(الجابري، 2006، 259)وإن كان القرآن فعلا معجزة، فإنه لا يدل أنه موجه لخاصة الناس من العلماء، بل هذا قد يجعل منه كتابا جافا لا يمكن للجميع فهمه وتفهمه.

- موقف طه عبد الرحمن: بالرغم من أنه يمثل الحداثة الإسلامية التريثة، وإن كان لا يرضى بهذه التسمية المركبة، إلا أن موقف طه من نظرية الإعجاز العلمي القرآني، موقف متميز ومستنير في نفس الوقت. لأنه لا يرضى بأن يجعل قدسية القرآن في مأزق التاريخية. لذا نجده يقرر بأن مسألة الإعجاز العلمي للقرآن تثير من الصعوبات أكثر مما تقدم حلول معقولة لأن "الإشارات الكونية الواردة في القرآن، حتى ولو اتفقت مع ما تقتضيه النصوص العلمية من قوانين ونظريات، فإن سياق الأولى غير سياق الثانية، فضلا عن أن ثبوت هذا الاتفاق هو نتاج تأويل ذاتي، لا نتاج تحقق موضوعي."(عبد الرحمن، 2012، 235)لأن العقل الذي يدعوا إليه القرآن ليس عقلا خالصا من كل الاعتقادات، وهنا تبدأ الفروق بين العقل العلمي والعقل الإيماني، وإن كان طه عبد الرحمن ذاته يرفض هذا التقسيم. وهنا تظهر المغالطة الرشدية التي ذاعت بسبب من الأسباب، إذ نجد أن العقلانيين العرب أركون والجابري مثلا- قد بالغوا في إظهار مدى التزام ابن رشد بالتوفيق بين العقل والنقل، لكن ما يدل على أن حكيم قرطبة قد أخطأ التقدير هو أنه لم يكن يتصور عقل لا يضع في منطلقاته إثبات القدرة الإلهية. إن النص الذي تكوّن العقل العربي عليه هو قول ابن رشد: "إذا كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعنى من جهة ما هي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها...". (ابن رشد، 1982، 24) إن هذا النص لا يقدم الحل الحقيقي للعلاقة بين العلم والدين، أو بين العقلانية الإسلامية والعقلانية العلمية. لأن ابن رشد يفترض أن الفلسفة تستهدف دراسة الوجود من أجل إثبات وجود الله، وبهذا الافتراض لا يمكن إلا أن يتطابق الحق والحق. لكن هل كل العقول الفلسفية مهمومة بإثبات وجود الله، وهل كل العلماء يتفكرون عظمة ونعم الله على مخلوقاته ؟ الأكيد أن الفلسفة الخالصة والعلم المحض، لا يدخلان في تحديد ابن رشد، مما يهدم عملية

التوفيق كلية. ولعل هذا ما جعل الجابري يقرر أن "ابن رشد وجد أنه لا علاقة إطلاقا بين الفلسفة (أرسطو) والدين (الإسلام)، لأن الأمر يتعلق في نظره ببنائين مستقلين لكل منهما أصوله ومبادئه." (الجابري، 2006، 141-145)لذا يحق لنا الاستنتاج بأن شهرة التوفيق الرشدي، في النهاية شهرة مزيفة، لم تتأسس على العقلانية الخالصة، بل كان يفكر من منظور الفقه أولا وأخيرا، أي كان يفكر وفي نفس الوقت يضع الموقف الفقهي (فهو فقيه في النهاية) والسلطة الفقهية موضع النظر والمراعاة. ولم يكن يوما عقلانيا خالصا في عقلانيته مثلما يعتقد أركون أو غيره من العقلانيين الخالصين. ولم يكن مقابلا للغزالي كل المقابلة، لأن هذا الأخير قد اعترف علانية باستقلال الفلسفي عن الديني أو الوافد عن المحلي. في حين أن بن رشد قد توارى وراء خطاب الاتصال والانسجام والتضايف والأخوة في الرضاعة.

بقي أن نتفحص مسلمات طه عبد الرحمن في الفصل بين الإسلامية والعلمية، فهو يعتقد أن الفصل بين العقل الديني والعقل العلمي هو أهم حدث تأسس عند الإغريق. وإن تميزوا عن بقية الحضارات، فإنما في هذا الفصل بين الميثوسواللوغوس. وجعَل انسياق المسلمين في هذا التقسيم عائدا إلى تأثرهم بالدرس الفلسفي الإغريقي، يقول في هذا الشأن بلسان عربي مبين: " الراجح أن الفصل بين العقل والشرع لم يتقرر في الثقافة الإسلامية إلا بعد استئناس المسلمين ببعض الأفكار اليونانية وهناك سببين:

أ. كانوا يعدون مجموع ما نقل عن اليونان بمثابة نتاج للعقل الصريح، في حين يعدون ما جاء به الشرع بمنزلة ما ليس من نتاج الشرع. لكن هذا في غاية الفساد لأنه يشعر بأن الخطاب الشرعي غير عقلي.

ب. تعرفوا بطرق ما على الفصل الذي أقامه أفلاطون بين اللوغوس (قول عقلي استدلالي) والميثوس (قول قصصي خيالي).والفصل الذي أقامه أرسطو بين القول البرهاني والقول الخطابي. أي الشرع هو الميثوس أو القول الخطابي. وهذا الرأي فاسد." (عبد الرحمن، 2012، 88-89)

إذن، وكما هو ظاهر في القول أعلاه، فإن – حسب طه عبد الرحمن –كل من يدعي بوجود فرق بين العقل الأسطوري والعقل العلمي، يكون متأغرقا، وسابحا في فضاء العقلانية الهلينية. فهل هذا صحيح ؟ الحقيقة أن التأكيد المعروف في تاريخ الفلسفة، والذي يقول بأن الفلسفة قد ظهرت في إغريقا القرن السادس قبل الميلاد، يتأسس على أن الفكر الإغريقي في المرحلة الممتدة من القرن السادس إلى القرن الرابع، قد عمل على التفكير تفكيرا طبيعيا في أكثر من مستوى:

- الفلسفة الطبيعة: هي التي بدأت مع طاليس محاولة تفسير أصل الكون تفسيرا طبيعيا، دون الرجوع إلى الموروث الأسطوري الهوميرى خاصة. لذا تم البحث عن العناصر الطبيعية كأصل للطبيعة ذاتها.
- التاريخ الطبيعي: مع هيرودوت وثيوسيديد، تم التخلي عن فكرة تدخل الآلهة في تسير شؤون البشر، من خلال تأكيد فاعلية البشر ذاتهم في تغيير مسار الأ□داث، بتأثير المناخ والأرض...الخ. وكل ما هو طبيعي قابل للملا□ظة والإدراك. وهنا أيضا نجد فكرة أبيقور الطريفة التي تُعفي الآلهة من هم البشري العابر والجزئي التاف□: "لا ينبغي من أجل ذلك أن نستعين بالطبيعة الإلهية، بل لندع الآلهة □رة طليقة من كل وظيفة مفسدة لسعادتها...".(أبيقور، د س، 195)
- الطب الطبيعي: مع هيبوقراط تم التأكيد على ضرورة اعتبار الصحة والمرض شأن طبيعي ولا أثر لإرادة الآلهة أو التأثير السوداوي للنجوم على صحة الإنسان (أنفلونزا تدل على الإنفلويونسinfluence أي التأثير). ومن هنا نجد أن الفلاسفة الإغريق، - وهنا مصطلح الفيلسوف يُفهم في كليت□ وشموليت□ – قد فسروا ظواهر الطبيعية، سواء الطبيعية أو الاجتماعية، تفسيرا طبيعيا، مؤسس على الملا□ظة الحسية من خلال المعاينة أو التفكير العقلي من خلال البرهنة والتجريد المتماسك. وبهذه الطريقة الجديدة من التفكير، تم إ□الة الأسطورة على النسيان، على الأقل جزئيا.(Gaarder, 1995 ; 43) وظهر على السطح مفهوم العقلنة المتماسكة المؤسسة على الحسية والبرهانية الخالصين.

لكن هل فعلا تم إزالة الأسطورة من التفكير الفلسفي الإغريقي ؟ الحقيقة أن أول الفلاسفة الإغريق، وهو طاليس كان يؤمن بأن الآلهة موجودة في كل مكان إلى جانب قول□ بالأصل الطبيعي للكون، وهو الماء.(Werner, 1962, 18) وهذا ما يجعلنا نلا□ظ بأن الفكر الفلسفي اليوناني لم يفصل الفصل الحاد بين الطريقتين: الأسطورية أو قل الإيمانية والفلسفية أو العلمية. فكيف و□د طاليس بين القول بالأصل الطبيعي ووجود الآلهة ؟ ألم يشعر بتناقض جمع□ بين تفسرين مختلفين ؟ ثم أن أفلاطون الذي قال عن□ ط□ عبد الر□من أن□ أقام الفصل بين الاستدلال والقصص قد لجأ في أكثر من مرة إلى أسلوب القصص من أجل البرهنة، وهنا يكفي أن نحيل إلى أكبر أسطورتين في الجمهورية: قصة الكهف Allégorie de la caverne’والجندي آر ابن أرمينيوس Ar fils d’Arménios, origine de Pamphylie).(Platon, 1966, 385 إلى جانب قصص محاورة

المأدبة الجميلة ﷺول الحب والمحبوب.إلى جانب أسطورة الرياح بورياس وقصة ﷺليف الإنسان بروميثوس الجريء والذي فع الثمن غاليا لكشفﷺ أسرار أبيﷺ زيوس..الخ.

ثم هل أن التمييز بين القول القصصي والقول البرهاني، يعتبر خطأ معرفي أو إثم ديني ؟ على الأقل هذا ما نفهمﷺ من قولة طﷺ عبد الرﷺمن، فهو يرفض هذا التقسيم في ﷺين يقدم تقسيمات أخرى لا تنتهي ! فلماذا لا يجب التفرقة بين البرهان والبيان ؟ بين التقرير والإنشاء. إنﷺ تميز لا يمكن إلا الاعتراف بﷺ، وهذا من طبيعة العقل البشري ذاتﷺ: أي أنﷺ يتقيد في بعض الأﷺيان بمعطيات الحس وخلاصات البرهان المتماسكة، وفي بعضها الآخر يطلق العنان لتخيلات بلا ﷺدود تنشئ ما يهواه أو يخشاه الإنسان. وأخيرا أليس العقل العربي ذاتﷺ مؤسس على ثلاثية: البرهان والبيان والعرفان ! ؟(الجابري، 2009، 485)ومنﷺ فلا يمكن أن يتم إنكار ما هو موجود ومن طبيعة العقل البشري ذاتﷺ. ولعل الخصومة المعرفية بين طﷺ عبد الرﷺمن والجابري هي التي جعلت الأول يتعصب لعدم ضرورة الفصل بين العقل البرهاني (الفلسفة) والعقل البياني (الدين). (عبد الرﷺمن، 200، 200)على اعتبار أن الدين يتأسس على الدعوة اللسانية والخطابية المؤثرة في الإنسان بغية ﷺصول الإيمان وترسيخﷺ وإدامتﷺ.

نعم هناك تداخل بين صفتي الفلسفية والإسلامية، على اعتبار أن الدين يبحث في مسائل تتاخم الفلسفة وتتداخل معها، خاصة مسألة الألوهية والأخلاق. ولهذا فيجب أن نتقبل موقف طﷺ عبد الرﷺمن القائل أن : "العلم لا يقابل الدين مقابلة تناقض، ولا مقابلة تمايز، ولا مقابلة تباين، وإنما مقابلة تداخل implication، إذ يكون العلم جزءا وا ﷺدا من أجزاء الدين كما يكون الإيمان جزءا ثانيا والعمل جزءا ثالثا من هذه الأجزاء." (عبد الرﷺمن، 2012، 300)لكن الفرق بينهما يكمن أساسا في المنهجية، فالمنهجية الفلسفية والعلمية على السواء قائمة على المراجعة المستمرة والتحيين الدائم، مما يجعل هذا النمط من الفكر مرنا تُبرر أفكاره دوما على اختلاف الأزمان. في ﷺين أن الدين ونظرا لطابعﷺ المقدس، فلا يمكن تغييره وزﷺزﷺة مفاهيمﷺ. إن الشك المنهجي، بما هو بداية المعرفة البرهانية، وانقلاب الفلسفة على الفلسفة والعلم على العلم، هي من الأمور التقنية غير المحتملة في الدين، لأن الدين لا يمكن أن يتشكك في مسلماتﷺ. لذا نجد هوسرل في أزمة العلوم الأوروبية يقول محددا طبيعة الفلسفة بما هي شك وانقلاب على ماهيتها الذاتية ما يلي: "تعرف الفلسفة في مسارات تطورها وضعيات نظرية تتطلب قرارات جسيمة العواقب؛ في هذه الوضعيات يكون على الفلاسفة أن يتمعنوا من جديد، أن يضعوا المعنى الغائي لمشروعهم بأكملﷺ موضع سؤال، أن يحددوه من جديد عند الاقتضاء، وأن يعقدوا العزم، تبعا لذلك، على تغيير

منهجهم بكيفية جذرية، يحتل أصحابها الأفكار النظرية التي تنتج هذه الوضعيات مكانة جد متميزة في تاريخ الفلسفة." (هوسرل، 2008، 293)

ومن كل هذا يجب أن نتشجع ونعلن أن مطلب الدين هو الاعتقاد من خلال الدخول في منظومة ناجزة من المسلمات والممارسات بغية السكينة، أما مطلب الفلسفة هو البحث المفتوح عن □قائق عقلية لم ولن تكتمل ما دام عقل الإنسان يفكر تفكيرا محضا وخالصا. وما المحاولات القديمة للتوفيق بين المعتقد والفلسفة، سواء عند المفكرين اليهود الأوائل الذين خاضوا صراعا مريرا مع الهلينية، (توينبي، 1990، 87-93)أو المسيحيين أو المسلمين، إلا دليل على شعورهم ووعيهم بمدى الفرق بين النمطين من التفكير والعاقلية. فالعلم يعلق كل الموروث الثقافي المتراكم عبر العصور من أجل تحقيق انطلاقة صافية وموضوعية، في □ين أن الديانات ككل تمثل تراكمية الخبرات البشرية في سياق المقدس. وعندما نستعمل عبارة التراكمية، فإننا نقصد أن الأديان الوثنية قد مهدت للأديان السماوية، وهذه الأخيرة قد عرفت تدرج في التنزي□ ابتدأت مع التجسيم الخفي في اليهودية □تى التنزي□ المطلق في الإسلام. على الرغم من أن مسألة التجسيد والتنزي□، من مشكلات علم الكلام الإسلامي التي لم تنتهي إلى □ل مقنع.

وعلى هذا، فإن صفة العلمية في علوم الإنسان تتطلب الموضوعية والخروج من مأزق المحلي والثقافي من النا□ية المنهجية. فلا يمكن تأسيس منهج إسلامي في دراسة المجتمع، بل يجب تأسيس منهج علمي لدراسة المجتمع الإسلامي. فمسألة المنهج العلمي أسبق من مسألة الخصوصية الثقافية في العلوم الإنسانية. يجب التمييز في العلم بين المنهج والموضوع. وهذا ما لم يتم درك□ بوضوح من طرف أصحاب مدرسة أسلمة العلوم الإنسانية. والتعلل بالمنهج المادي أو الماركسي...الخ لا يفيد في هذه الحالة. لأنها مناهج تستبعد كل مكونات الذات الخصوصية.

- ثالثا: فينومينولوجيا إسلامية العلوم الإنسانية بين المقدمة والنتيجة، محاولة في نقد المشروطية العلمية.

للمنظور العلمي شروط لا يمكن تجاورها دون الإخلال بالعلمية بعامة. وفي نهاية المطاف يجب علينا الاعتراف بوجود فاصل نوعي بين المعارف. فلا يحق لنا إطلاقا التو□يد بين المعرفة العامية والمعرفة العلمية، فهما نمطين لا يختلفان كمًا فقط، بل هما من نوعين متمايزين. وقد تكفل مثلا غاستونباشلار بتحليل الفارق بينهما، مما يستلزم ممارسة القطيعة المعرفية بين النمطين من أجل تأسيس العلم ونبذ الرأي بسبب وجود عائق داخل المنظومة المعرفية ذاتها.(Bachlard, 1967, 13-14)

لقد تم الشروع فعليا في تطبيق مشروع إسلامية المعرفة في بعض البلدان، مثل ماليزيا وبعض الجامعات الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية. ومن مسلمات أو مقدمات هذا المشروع الكبير نجد:

- أن نظرية المعرفة الإسلامية قائمة على وحدة الحقيقة: (الفاروقي، 2001، 57-70-103)نفهم هنا أن المتعدد ليس إلا ظاهر وجب التفطن إليه ودركه. والحقيقة أن هذه المسلمة ليست إسلامية خالصة، بل كانت من مبادئ الفلسفة المثالية كما انطلقت عند بارمنيدس وأفلاطون من بعده. وهذا الموقف الفلسفي يلغي الواقع والمحسوس والمختلف لصالح سيادة الفكر وإخضاعه على الواقع. لكن ما تم التوصل إليه هو أن التأكيد على كون الحقيقة واحدة إلى الأوهام أقرب منه إلى الحقيقة. فإن كان هناك حقيقة، فإنها التعدد ذاته وليس الوحدة. إذن أن الحقائق العلمية ذاتها متكثرة لدرجة يصعب معها إيجاد ناظم أو ناظر أعلى لها.
- توجيه الطاقات الفكرية إلى إحياء التراث الإسلامي بجدية: (الفاروقي، 2001، 35)اعتقادا من أصحاب مشروع إسلامية المعرفة عموما والعلوم الإنسانية على وجه التخصيص أن الحقيقة الناجزة قد تمت وانتهت في العصور الإسلامية الكلاسيكية، فإنهم جعلوا الهدف في الماضي وليس في المستقبل. أي لا مستقبل للمسلمين إلا في ماضيهم، وهذا توجه يعكس منظور تراجعي خطير. إنه يلهينا عن تحديات الحاضر لصالح سيطرة الماضي الذي ينظر إليه من منظور تقديسي، على الرغم من أن الماضي الإسلامي هو ماضي تاريخي ووضعي جدا. وما ضعفنا الحضاري إلا سببا في الاعتقاد في قدسية الماضي وعجائبيته. والأكيد أن علماء المسلمين في العصور الأولى قد بذلوا جهودا كبيرة من أن التفكير والتنظير بعيدا عن أي خوارق.
- الربط بين الحداثة أي العقلانية والمادية والتغريب: يعتقد صحاب مشروع إسلامية العلوم، بخاصة العلوم الإنسانية على اعتبار أن تدرس كائن واعي ذو خصوصيات، بأن الحداثة الغربية هي نتيجة سيطرة المذاهب المادية في المعرفة. بل ينظرون إلى أن مجرد الانطلاق من الدراسات المادية يجعل الإنسان جامدا، على الرغم من أن النزوع التجريبي يمثل موقف علمي خالص، ولا يمكن من ثمة تقييمه تقييما أخلاقيا أو روحيا. هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإننا نلمس خلفية مضمرة في خطاب إسلامية المعرفة، وهو أن الحداثة الغربية، وبما أنها صادرة من حضارة مسيحية، فإنها ذات طاب مسيحي، ولهذا

فإنهم قاموا بتنصير المعرفة، وهذا ما يجعل المسلم ملزما بأسلمة المعرفة. لكن هذه المغالطة تنكشف عندما نعلم أن الحداثة هي الموقف الذي يؤسس للمعقولة والخروج من القصور الذي فرضتﷺ المنظومة المسيحية على التفكير، من خلال التوﷺيد بين الأنوار والتربية، أي تأسيس تربية أنوارية تشرع للاستقلال.(Kant, 1886, 46) وبالتالي فالحداثة لم تقم على التنصير لكي يؤسس بعض مفكري الإسلام إسلامية المعرفة التي هي التسمية الأخرى لأسملة الحداثة. إن كل هم أصحاب مشروع إسلامية العلوم هو دفع شبهة التغريب عن طريق الأسلمة، ومن أجل تحقيق هذا الهدف، تم ﷺرق الكثير من المراﷺل المعرفية الضرورية. لقد أعماهم بعبع التغريب إلى درجة أنهم فقدوا منطق التنظير السليم. فمواجهة هذا الزﷺف لا يكون بالنكوص الإبستمولوجي، بل على العكس تماما يكون بتحرير العقل الإسلامي وجعلﷺ مستقلا.

- إقصاء العقلانية الفاصلة: يقول الدكتور إسماعيل الفاروقي أنﷺ "ليس من الإسلام أن نضع الإدراك العقلي والإدراك الإيمانية على طرفي نقيض، وأن نخير الإنسان." وهذا ما يقولﷺ أيضا الدكتور طﷺ عبد الرﷺمن الذي نبذ التقسيمات بتقسيمات أخرى، وأكد على ضرورة توﷺيد الشرع والعقل توﷺيدا ضروريا. لكننا نعتقد أن هذه الدعوة تحتوى من التناقض الظاهر ما يجعلها قابلة للمراجعة. لأن أصحاب مشروع إسلامية العلوم قد اختاروا العقل التابع للنص، في ﷺين أن خصومهم قد اختاروا النص التابع للعقل. فكيف لمشروع كبير مثل الأسلمة أن يؤثم الخيار وهم من شرع لﷺ. وفي تقديرنا الخاص، أن التصور السكوني للدين هو الذي يجعل الإنسان يطرح أطروﷺة كيركجارد الشهيرة: "إما ... أو".(Gaarder, 1995, 414) لأن ديناميكية العقل ستخرق سكونية الدين مفهوما فهما سكونيا إن عاجلا أو آجلا. لذا فتجاوز عائق الاختيار، وهو في تقديرنا أمر غير ممكن أصلا، لا يتسنى إلا بتأسيس فهم ﷺركي للدين الإسلامي.
- إﷺلال العنصر أو الجزء محل الكل: إن العبارة القائلة: "إن تأسيس الدراسات الإسلامية في جامعات العالم الإسلامي هو أبلغ دليل على تفسخ ﷺال المسلمين وتخلفهم".(العلواني، 2001، 63)فأصحاب هذا التوجﷺ، والذي لا يمثل خيار ﷺضاري ﷺقق الاتفاق أو الإجماع – بلغة الفقهاء- الحضاري الإسلامي، إذ لا يمكن اعتباره مشروعا للأمة أو على الأقل ذو طابع قومي. يعتقدون أن المنظور الذي يجب أن يسود في المجتمعات المسماة مسلمة، هو فقط المنظور الديني. في ﷺين أن المجتمع يزخر بعدة منظورات: المنظور الفني، المنظور الاقتصادي، المنظور العلمي، والمنظور الديني...الخ. ومنﷺ فالدين عنصر يكون الحياة

الاجتماعية وليس هو كل الحياة الاجتماعية، وسيطرة منظور ما، يمثل حالة شاذة أو حالة غير صحية. فلا يمكن تنميط الناس وجعلهم كلهم ذوي منظور معين. بل ثراء الحياة الاجتماعية متأتي أصلا من إقصاء مشروعية تعدد المنظورات. وقد أصبح مفهوم المنظور في الفكر المعاصر يحتل محل مفهوم الحقيقة: ليس هناك حقيقة، كل ما هناك هو منظور ما.

- إرادة العولمة والسيطرة : يقول أيضا صاحب مشروع إسلامية المعرفة: "وبذلك (يقصد خطة عمل المعهد العالمي للفكر الإسلامي التي تهدف إلى الإحاطة بنفائس التراث والمعلومات الاجتماعية والتطبيقية المعاصرة) يصبح الفكر الإسلامي في الموضع قائدا ومعلما في جميع مجالات الفكر والبناء الحضاري لسائر أمم الأرض." (الفاروقي، 2001، 167) وهنا نلمس إرادة السيطرة والتعميم غير المشروع. ولئن أصبحت اليوم كل شعوب العالم تتصدى للعولمة التي تقصي خصوصيات الثقافة، فإن من غير المشروع التفكير في وضع نموذج حضاري شامل وقائد. وهنا بالتحديد نلمس إزدواجية خطاب إسلامية المعرفة، ونقصد هنا بالإزدواجية القبول بأطروحتين متناقضتين من الناحية المنطقية:

أ. رفض العولمة الراهنة: وهو الهم الذي يشترك فيه المسلم والمسيحي، المتقدم والمتخلف، العالم والجاهل...الخ. فالفكر الفلسفي الأوروبي حاليا يشتغل على كشف زيف نمط الوجود المولد الذي هو النمط الرأسمالي الأمريكي.

ب. الدعوة لعولمة منتظرة: أو ما يسميها المنظر السوداني لمشروع إسلامية المعرفة بـ: الإسلامية العالمية الثانية. وهي تسمية تعكس الحنين إلى استعادة أمجاد الماضي القابعة في مخيالالتتريثين. فهل هي صورة تاريخية أم نصف تاريخية ؟ هذا هو الرهان الذي يجب أن نعمل على استكشافه.

من هذه المقدمات التي تم استخراجها اعتمادا على النموذج الذي قدمه الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي في منتصف ثمانينات القرن الماضي (1986)، يمكن أن نستخلص نتائج تشكل محصلة ضرورية لهذه الطريقة من التفكير والتنظير. وأولها أن هناك "خوف من إرادة التفكير الجذري" وهو التفكير الذي يدل على ضرورة الاعتراف أننا لم نفكر بعد نحن أنفسنا.(Hiedegger, 1973 , 21) أي لم نفكر في المصدر الذاتي لأزمات العالم الإسلامي، بقدر ما اكتفينا بتبرير الإخفاقات الذاتية بعوامل خارجية. وما أسهل تبرير الإخفاق تبريرا خارجيا، لأنه يعبر عن تنكر وفشل مزدوج. إن مجابهة الذات ونقدها يشكل الشرط الضروري للتفكير الذي ينهج

النهج القويم. و□تى الروح العلمية تتطلب الانفصال عن الذات بمعنى عدم الاستسلام لقوانينها القاتلة. والنتيجة الثانية لخطاب إسلامية المعرفة، هو أن□ خطاب هوية أكثر من□ خطاب علمية. لأن□ يركز على عنصر الخصوصية الثقافية والتمييز الحضاري المغلقين، في □ين أن الانغلاق صفة إيديولوجية لا أبستمولوجية. فالتفكير بمنطق الهوية الناجزة المتميزة، يشكل تطرف معرفي يؤدي إلى الخروج عن سياق الفكر المعاصر، الذي تبنى عقلانية الهوية والحرية لا عقلانية الهوية والجبرية. وتتجسد مقولة الحرية من النا□ية المعرفية في أن العلوم تتأسس على مقولة الانفتاح والصيرورة والتأزم، يقول هوسرل بأن تاريخ السيكولوجيا – مثلا- كان في الحقيقة مجرد تاريخ لأزماتها. (هوسرل، 2006، 308) فليس هناك علم يتأسس هكذا دفعة وا□دة على شكل ضربة سحرية مثل ضربة الأسلمة مفهومة من النا□ية الإيديولوجية، بل لكل علم تاريخ طويل من التطورات والأزمات العوائق الداخلية والخارجية.

- خاتمة: هل أسملة العلوم الإنسانية مشروع ابستمولوجي أم ايديولوجي ؟ أو الأسلمة بين التأكيد والإزالة.

إن فعل تجنيس المعرفة أو تدينها أو تسيسها أمر غير معرفي في أصل□. فالعلم يبقى علم، ناتج عن تصور خالص للعقل، بعيدا عن كل ضروب الذاتية التي لها ألف وج□ ووج□. العلم هو ضرب من العقلانية النزيهة تجاه الكونيات: طبيعة كان أو إنسان. والأكيد أن أي محاولة لنقد إسلامية العلوم الإنسانية سيواج□ بالرفض على اعتبار أن الأوهام الملتصقة بالمقدس ستتحول بدورها إلى مقدسات، أي أوهام مقدسة لأنها قريبة من المقدس. فالمقدس ينتقل عن طريق القرب والمحاذاة، وقد كان أركون يقول أن□ يمكن لك اقناع العرب بأي مسألة يذكر فيها الإسلام، ولو على وج□ الخطأ، أو □تى لأغراض غير إنسانية أو غير إسلامية. لكن يجب أن نميز بين المقدس الإلهي والفهم البشري ل□. وكل من يفكر من وراء الدين، فإن نقده يدل على نقد الدين ذات□. ونحن في هذا المقام نطرح المشكلة الجذرية التالية: ما أصل تأثيم المنظور النقدي ؟ أي لماذا نعتبر العقلانية الفلسفية عقلانية متشككة ومتهتكة أو □تى متنكرة لحقيقة الدين ؟ في □ين أن الكل يسلك منهج الشك بما في ذلك المنظور الديني ذات□، إذ يمارس شكوكية عاصفة لكل ما يخالف□. لذا فالشك ليس منهج مخصوص للفلسفة فقط، بل أن كل الأديان في تأسيسها الأول توج□ شكوكية □ادة لأنماط التدين القديمة. وقد كان يونغ يقول كذلك: "إن الذين يؤمنون ولا يفكرون إنما يتناسون أنهم يعرضون أنفسهم لأخطر أعدائهم وأعنى الشك. أما الذين يفكرون فير□بون بالشك لأنهم أداتهم إلى معرفة أفضل. وعلى المؤمنين المسيحيين أن يكونوا أكثر تسامحا مما هم علي□ تجاه التفكير." (نايتون ويونغ، دس، 78)فالمعرفة العلمية لا تتعارض أساسا مع الشكوكية المنهجية، بل على

العكس تاما، فإن الانطلاق من الشك يوصل يوما ما، وإن كان بعيد، إلى اليقين. لكن الانطلاق من اليقين دون أدنى تفكير ونظر، سيؤول عاجلا، إلى شكوكية جارفة لا تعرف الحدود. فالإفراط في اليقين، هو افراط في الشك، ولا فرق بينهما. إن الشك واليقين وجهين لعملة وا ⍰دة.

إن الفكر الحي، هو الذي يتميز بالتحيين والأرضنة، مما يفضي إلى الحقيقة التي ليس ورائها ⍰قيقة أخرى: إن كل شيء نسبي. ولئن كان النص الديني مطلقا، فنحن الذين نفهم⍰ ونتعقل⍰ كائنات نسبية، ولا يجب أن نتبجح بأننا قادرين على القبض على المطلق. فلا يمكن أن نفكر في مطلقية العقل بعد فلسفة كانط التي رسمت ⍰دودا ل⍰، لا يمكن أن نتجاوزها.

مسألة أخرى، لا يمكن المرور دون بحثها، مرتبطة بالغرض من أسلمة العلوم عامة: هل الأسملة تستهدف الإيمان أم العلم أم تقوية خصوصية ⍰ضارية ؟ تلك الخصوصية التي أرّقت المفكرين من الغزالي إلى ط⍰ عبد الر⍰من. (عبد الر⍰من، 2005 وعبد الر⍰من، 2002) وإذ نفحص هذا الهاجس، فإننا نندهش في مسوغات⍰: ألسنا مختلفين في الأصل ؟ ثم ما الهدف من تأكيد الاختلاف فقط ؟ إن⍰ ضربٌ من العمل على اختلاف الاختلاف. لأن العرب والمسلمين مختلفين في بعض الخصائص الطبيعية والثقافية منذ البداية. هل فعلا شعر ط⍰ عبد الر⍰من بذوبان جليد الاختلاف العربي في ⍰رارة العولمة الملتهبة ؟ ولئن كان هذا واقع عالمي، فما هو الدافع الذي جعل الغزالي مثلا يلّح على خصوصيات المسلمين من خلال ابتكار تسميات محلية – إسلامية لتصورات منطقية ؟ هل كان يشعر بذوبان الحضارة الإسلامية في ⍰رارة الهلينية ؟ ونحن نعلم أن امتداداتها قد بلغ الزمان الطويل والمكان الشاسع.

نحن نؤكد أن هاجس مشروع أسلمة العلوم الإنسانية ليس ابستمولوجي البتة، بل يهدف إلى تقوية الإيمان بالدين الإسلامي، ومن ثمة تحويل العلم إلى وسيلة للمعتقد. وإن كنا لا نرى ضير في ذلك، أي تقوية الإيمان بطريق العلم، فإن

المشكلة تظهر في عدم التصريح بالنوايا. لأن أصحاب هذا المشروع يتقنّعون بالقشرة المعرفية في ظل كثافة المضمون الكلامي أو الديني عامة. إن هذا المشروع يهدف إلى تأسيس "إيمان منطقي" (روا، 2012، 12)على ⍰د تعبير Olivier Roy، التوسل بالعلم لتقوية الإيمان والدفاع عن⍰، لذا فلا يمكن إلا تسميت⍰ بـ: علم الكلام الجديد، ضرب من الدفاع عن العقيدة المهددة بأدلة علمية أو منطقية أو تاريخية... الخ. في النهاية تدل "عملية الأسلمة" كمشروع على عملية تجييش كل مخلفات الحضارة الإسلامية والإنسانية عامة بغية هدف وا ⍰د فقط وهو تعزيز "الإيمان" مفهوما فهما معيناً. لذا يحق لنا الخلوص إلى أن هذا المشروع لا يخرج عن دائرة الإيديولوجية خروجا كاملا، على اعتبار أنها تدل في مقابل المعرفي على :" أن المعرفي العلمي مكتف بذات⍰، موضوعي وكوني

وأ ادي المعنى، مطابق للواقع. بخلاف الإيديولوجي الذي يقوم بغيره، يبني واقعا كما يريد، ويحرف وفق القيمة". (العبدولي، 2005، 132)وعملية تغطية الحقانية الدينية المطلقة بالعقلانية الوضعية النسبية، لا تمثل إلا تعميق لأزمة الوعي الإسلامي المعاصر، لأن يعبر عن الشعور بالخواء الروحي والتخلف الاجتماعي. وكون مشروع إسلامية المعرفة لا يخلوا من الإيديولوجية، بمعنى إرادة القوة والسيطرة، ولو على ساب الحقيقة، فإن لا يمكن أن يكون إلا مشروعا دنيويا زمنيا، لا يرتبط بالدينية الخالصة، ولا بالمطلقية، ولا بالرو ية. لذا فإن موقف إسلامية المعرفة، والعلوم الإنسانية بما هي جزء من علوم الطبيعة في ظل خصوصيات الروح والعقل والقيمة، تستبطن هاجس التسلط وفرض السيطرة التاريخية بأدوات تراثية. ضرب من تأويلية محتكرة للدين، سواء في الداخل (المسلمين) أو الخارج (الغرب). (العبدولي، 2005، 301) مع العلم أن محاولة التهام المعرفي أو العلمي باسم الديني ليس من الأمور المستجدة في تاريخ الفكر. فقد كان التيار المسيحي سباقا لهذه العملية، لكن تخلي عنها في النهاية لإدراك ما بين العلمية والدينية من انفصال في المنظور والآليات والمواد...الخ. لذا فخطاب إسلامية المعرفة، هو خطاب "التلاعب بالرمزية الدينية". (بغورة، 2001، 81)أو المسارعة في السيطرة على الرأسمال الرمزي من خلال خوصصة وا تكاره بالقبض على المعنى والاستحواذ عليه.

ومن يمكن التأكيد أن خطاب الأسلمة المعاصر ليس من المشاريع المستجدة على مستويين:

- مستوي تاريخي أو عامودي محلي: يث أن الفكر الإسلامي الكلاسيكي قد قام بتجربة مماثلة، وقد أخذنا أسلمة المنطق عند الغزالي كنموذج على ذلك. وكان سؤالنا هو: ما قيمة الأسلمة التي مارسها الغزالي ؟ هل فتحت الباب أمام نهضة إسلامية عالمية أم اغتالت المعقولية وكرّست الخصوصية السلبية الفاشلة ؟ أي التمسك بالخصوصية النكوصية على ساب العالمية المنفتحة. إن الجواب نجده في مصير الفكر الإسلامي بعد الغزالي وابن تيمية. فقد دخل نفقا مظلما لم يخرج من إلا بمشاريع تستلهم تجربة هؤلاء بسلبية قاتلة (الوهابية والحركات الإسلامية المتطرفة)، فكانت النهضة الإسلامية سلبية بصفة مزدوجة، لازلنا نتخبط فيها.
- مستوى ضاري أفقي مجاور: وهي تجربة الديانة المسيحية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، التي انتهت إلى أن المهمة، أي مهمة إلباس المطلق لة النسبي أو مقارعة العلمي بالديني، خيار ضاري ل من المخاطر ما يجعل الاستمرار في أمر مضر أكثر مما هو نافع.

هل يجب إزالةالأسلمة ؟ (روا، 2012، 168)إننا نستعير هذه التركيبة الصادمة من نصوص "أوليفي روا"، الذي يقارن بين الأديان دون أي ميول ظاهرة. و تدل الأسلمة هنا على تلك العملية التي تكفل بها نخبة من المثقفين العرب والمسلمين عبر العالم. من أجل إعطاء هوية دينية للعلوم، أي تديين العلم. وفي ذلك، سب استنتاجاتنا، مخاطر كبيرة، نظر للانزلاقات التي قد تؤدي إليها العملية، مثل الاعتقاد بنجازة الفكر ومطلقيت. والاعتقاد بامتلاك الحقيقة العلمية النهائية هو ضرب من العنف الفكري الذي يفضى في النهاية إلى عنف مادي. إن الأسلمة بهذا المعنى تفضي إلى تخريج عقلانية إسلامية كسولة لا تبغي الكشف على اعتبار أن كل شيء تم كشفه تراثيا.في ين أن منطلق الفكر العلمي يتمثل في الانفتا لية المعرفية المطلقة: ليس هناك قيقية علمية منطلقة، النسبية هي المطلق الو يد. النسبية تدل على ضرورة الاجتهاد المستمر، وعدم الركون إلى الاعتقاد بالنجازة مهما كانت.

قائمة المراجع

1.أبو امد الغزالي (د س) القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مراجعة وتنقيح وتصحيح إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقة، القاهرة.

2.أبيقور (د س) الرسائل والحكم، ترجمة جلال الين سعيد، الدار العربية للكتاب.

3.إدموندهوسرل (2008) أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجياالترنسندنتالية، ترجمة 4.إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى.

5.أرنولد توينبي (1990) المعرفة التاريخية عند اليونان، ترجمة لمعالمطيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية.

6.إسماعيل الفاروقي (2001) إسلامية المعرفة: المبادئ العامة – خطة العمل – الانجازات، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

7.أندري نايتون وإدغار ويند وكارل غوستاف يونغ (د س) الأصول الوثنية للمسيحية، ترجمة 8.سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، دون مكان، دون طبعة.

9.أوليفي روا (2012) الجهل المقدس – زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشقر، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى.

10.التهامي العبدولي (2005) أزمة المعرفة الدينية، الأكاديمية الثقافية العربية الآسيوية ودار البلد، دمشق، الطبعة الثانية.

11.جون ديوي (دس) البحث عن اليقين، ترجمة أ مد فؤاد الأهواني، دار إ ياء الكتب العربية /مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة – نيويورك.

12.جون ديوي (2010) المنطق نظرية البحث لجنون ديوي، ترجمة زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

13.زكي نجيب محمود (1981) المنطق الوضعي، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة السادسة.

14.الزواوي بغورة (2003) الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس، دار القصبة للنشر، الجزائر.

15.ط عبد الر من(2005) الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى.

16.ط عبد الر من (2002)الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى.

17.ط عبد الر من (2000) سؤال الأخلاق – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى.

18.طه عبد الرحمن (2012) سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى.

19.عبد الحليم محمود (1979) مقدمة ترجمة كتاب: أندري كريسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، مطابع دار الشعب، القاهرة.

20.محمد سعيد رمضان البوطي (1982) كبرى اليقينيات الكونية – وجود الخالق ووظيفة المخلوق مع تمهيد بالغ الأهمية في منهج البحث العلمي عن الحقيقة عند علماء المسلمين وغيرهم، دار الفكر المعاصر، الطبعة الثامنة.

21.محمد عابد الجابري(2009) بنية العقل العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة التاسعة.

22.محمد عابد الجابري (2006) مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى.

23.محمد مهران (1996) المنطق والموازين القرآنية – قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى.

24.الوليد بن رشد (1982) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

25.يان لوكاشيفيتش (1961) نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ترجمة عبد الحميد صبرة، نصر المعارف الإسكندرية.

26.Aristote (1991) la métaphysique, traduit J.B. Saint- hilaire, édition bocket, Paris.

27.Aristote (1939) les Réfutations sophistique (Organon 6), traduit J. tricot, édition Librairie philosophique J. Vrin, Paris.

28.Aristote (2012) Topiques (Organon 5), traduit J. Tricot, édition Librairie philosophique J. Vrin, Paris.

29.Bernadette Bouchon-Meunier (1993) la logique floue, édition P U F, 4eme édition, Paris.

30.Charles Werner (1962) la philosophie grecque, édition petite bibliothèque PAYOT, Paris.

31.Emmanuel Kant (1905) critique de la raison pure, traduit A. tremesaygues et B. pacaud, édition Félix Alcan, Paris.

32.Emmanuel Kant (1886) traité de Pédagogie, traduction Jules Barni, édition Felix ALCAN, Paris.

33.G. Bachelard (1967) la formation de l'esprit Scientifique, édition Vrin, Paris.

34.JosteinGaarder(1995) le monde de Sophie – un roman sur l'histoire de la philosophie, traduit Hélène Hervieu et Martin Laffon, édition Seuil, Paris.

35.Martin Heidegger (1973) qu'appelle-t-on penser ? traduitAloys Becker et Gérard Granel, édition P U F, Paris.

36.Platon (1966) la république, traduit R.Baccou, édition Garnier – Flammarion, Paris.