بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات في المعرفة والنقد
في
الفكـــر الإســـــــلامي

د/ عبد الله حسن زروق

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

تهدف هذه الدراسات إلى التعريف بالتراث الإسلامي ومساهمات علماء المسلمين في نظرية المعرفة والنقد ومناهج البحث العلمي. فهي محاولة لفهم هذا التراث وتقييمه والاستفادة منه وفي ذات الوقت هي محاولة لإعادة صياغته وتطويره.

يمكن من ناحية أخرى اعتبار هذه الدراسات جزءً من الدراسات التي تهدف إلى تأصيل المعرفة. فمن ضمن إجراءات تحقيق أسلمة المعرفة التي وردت في الخطة العامة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي والتي قام بصياغتها (الفاروقي)، باعتبارها خطوة ضرورية لا يمكن الاستغناء عنها، ألا وهي: مسح العلوم التراثية والتقويم النقدي لها. فبعض الدراسات التي تتناول جزء من فكر الغزالي وابن تيمية والجويني، والتي سيضمنها الباحث هذا الكتاب، هي محاولة منه لتحقيق جزءٍ من الخطة العامة للتأصيل المشار إليها. وتشمل الدراسة أيضاً بحثاً هو عبارة عن مسح لجزء من العلوم الحديثة (مناهج البحث الفلسفي في الفكر الغربي) والتقويم النقدي لها. وبالإضافة إلى هذه البحوث هنالك بحث خاص بمسوغات مشروع التأصيل المعرفي.

إن التراث الإسلامي لا يزال بكراً ومجالاً خصباً. إنه لم يستثمر بعد، ولم تتم دراسته بطريقة كافية. ودراسات التراث الإسلامي المتوفرة لدينا، إذا ما تمت مقارنتها بالدراسات الغربية للتراث اليوناني من حيث الكم والكيف أقل وأضعف، فلا يكاد المرء يجد فكرة من أفكار أرسطو طاليس أو أفلاطون مثلاً، إلا وتناولتها عشرات الأوراق العلمية الغربية بالدراسة والتمحيص.

آمل أن تنجح هذه الدراسات في إظهار سعة وعمق تراثنا الفكري والفلسفي، وتظهر صلته بقضايا العصر الفكرية والفلسفية. هذه الدراسات تشمل بحوثاً في نظرية المعرفة وفي المنطق وفي مناهج البحث العلمي وفي تأصيل المعرفة. ومعلوم أن العلاقة بين هذه المجالات وثيقة وأن الفواصل بينها رفيعة.

يشعر الباحث أن بعض هذه البحوث "خاصة البحث الموسوم بـ (مناهج البحث الفلسفي في الفكر الغربي" تحتاج الأفكار والنظريات الواردة فيها إلى مزيد من الإيضاح والتفصيل.

تشمل مجموعة الدراسات هذه خمسة بحوث كتبها الباحث في مجلات علمية عالمية متخصصة وهي الآن غير متاحة لكثير من القراء والدارسين، أراد الباحث أن يجمعها في كتاب واحد لكي تتم الاستفادة منها إن شاء الله. هذه البحوث هي:

1/ لماذا إسلامية المعرفة؟

نشر بحولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، العدد العشرون (2002م).

هذا البحث مساهمة متواضعة لصاحب هذه الدراسات لعلها هي وبحثه الذي بعنوان:
(مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي)، تمثل منهجه في البحث والذي على ضوئه قام بهذه الدراسات في التراث. يحوي بحثه عن إسلامية المعرفة الموضوعات التالية:

1. أسباب نشأة فكرة أسلمة المعرفة.
2. لماذا أسلمة العلوم التجريبية والاجتماعية والإنسانية؟
3. لماذا إصلاح العلوم الشرعية؟
4. اعتراضات على مشروع الأسلمة.
5. العلم والنظرة المادية للوجود.
6. العلاقة بين العلم والدين.
7. أنواع القضايا التي يتحدث فيها الدين والقضايا التي يتحدث فيها العلم.
8. التفسير العلمي للقرآن الكريم.
9. الصلة بين العلم والدين من خلال صلتهما بالقيم.
10. العلم والنظريات والعقائد والفلسفات.
11. علم النفس والافتراضات النظرية.
12. مناقشة بعض الاعتراضات على مشروع الأسلمة.

2/ / نظرية المعرفة عند إمام الحرمين الجويني:

قدِّم هذا البحث في مؤتمر الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني 1419هـ- 1999م بكلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية بجامعة قطر ونُشر في صيغة موسعة بكتاب نُشرت فيه بحوث المؤتمر.

لقد أثار إمام الحرمين قضايا أساسية في نظرية المعرفة ما زالت مثار جدل واسع في عصرنا هذا منهـا:

1. مفهوم العقل.
2. إمكانية المعرفة: قام الجويني بدحض مذاهب الشك والنسبية بأشكالها وصيغها المختلفة.
3. مذهب العقلانيين والتجريبيين.
4. تصنيف للقضايا اليقينية من حيث درجة اليقين.
5. مصادر المعرفة ووسائلها ومجالاتها.
6. تعريف العلـم.
7. حدود العقل والعلـم.

قام الباحث بالنظر في آراء الجويني في هذه القضايا المختلفة في ضوء المعارف الحديثة وفي ضوء الهدى الرباني.

3/ **نظرية المعرفة عند الغزالي**:

نشر بمجلة (المسلم المعاصر) ببيروت العدد 48 (1987م).

أما الغزالي فقد عالج بدوره موضوعات في نظرية المعرفة في غاية الأهمية، وفيما يلي مجموعة منهـا:

- إمكانية المعرفة.
- تعريف العلم.
- هل المعرفة فطرية أم مكتسبة؟
- أنواع العلوم وتصنيفها.
- توجيه العلـوم.
- مناهج المعرفة عند مفكري الإسلام.
- طرق الاستنباط.
- التأويل.
- تبرير الاستقراء.

لقد قام حجة الإسلام الغزالي بتحليلات دقيقة وعميقة لهذه الموضوعات وما يتصل بها من مفاهيم وتوصّل إلى نتائج تمثل إبداعات عظيمة. من هذه الإبداعات تبريره للاستقراء، حيث أعطى الغزالي مراجعة ضافية وشاملة للمواقف المختلفة بشأن تأويل النصوص ومناهج البحث عند مفكري الإسـلام.

4/ نقد ابن تيمية للمنطق وانعكاساته على مناهج البحث العلمي عند علماء المسلمين وفي الفكر المعاصر:

نُشر بمجلة (الباحث) العدد 56- بيروت- (1992م).

يمكن اعتبار ما كتبه ابن تيمية في نقد المنطق من أوائل الدراسات دقة وتفصيلاً في ما يُعرف الآن بفلسفة المنطق. فقد نقد نظرية التعريف عند أرسطوطاليس وعند من تبعه من فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا وعند علماء المسلمين كالغزالي.

لقد رفض ابن تيمية التعريف بالحد وهو تعريف الأشياء بصفاتها الذاتية (والصفة الذاتية هي صفة لا ترتفع في التصوّر ولا ترتفع في الوجود). والتعريف بالصفات الذاتية ما زال مثار جدل في الفلسفة المعاصرة، فقد رفضه من الفلاسفة المعاصرين الفيلسوف البريطاني المشهور أير (Ayer) ومنهم من قبله كربكي (Kripki).

يمكن تصنيف نقد ابن تيمية للمنطق اليوناني إلى نقد داخلي ونقد خارجي وسيتضح أن نقد ابن تيمية للمنطق اليوناني (خلاف لما يعتقد الكثيرين) لم تكن كأساس فقد قبل جانباً من نظرية القياس (فاعتبر مثلاً الاستنباط التالي صحيحاً 1) كل أ ب 2) كل ب ج 3) إذن كل أ ج، ونظرية البرهان واليقينيات ولكن كان نقد شاملاً لنظرية الحدود (التعريف) عند اليونان. هذه النظرية التي تعتبر في الفكر الفلسفي المعاصر ذات دلالات ميتافيزيقية. فابن تيمية قد نظَّر للحدود بين المنطق والميتافيزيقا. تتناول هذه الورقة القضايا التالية:

- نقد ابن تيمية.
- مدخل.
- نشأة المدخل عند المسلمين وموقفهم به.
- النشأة.
- موقف القبول.
- موقف الرفض.

ما هو المنطق.

التعريف المطابق.

دوافع المنطق.

نقد ابن تيمية للمنطق.

- النقد الخارجي.
- النقد الداخلي.

(1) نقد نظرية الحدود.

(2) نقد نظرية القياس.

(3) نقد نظرية اليقينيات.

المنطق لا يتناسب مع العلوم الإسلامية

المنطق لا يزيل الخلاف.

نقد ابن تيمية الداخلي للمنطق.

نقد ابن تيمية لنظرية الحدود.

نقد نظرية القياس.

الفرق بين القياس المنطقي والقياس الفقهي باطل.

نقد ابن تيمية لنظرية اليقينيات. خلاصة الفصل.

5/ مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي:

نُشر بمجلة (إسلامية المعرفة) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العام 14 (1998).

حاول الباحث في هذه الدراسة الإجابة عن السؤال: هل ينبغي التعامل مع الفكر الغربي أم أنه لا ينبغي التعامل معه؟ وعرض الباحث لإشكالية جدوى النشاط الفلسفي ثم عرض إلى إشكالية البحث الأساسية وهي: كيف نتعامل مع الفكر الغربي؟

وفيما يلي الموضوعات الأساسية لهذا البحث:

1. التعامل مع الفكر الغربي.
2. الخصائص العامة للفلسفة وفائدتها.
3. نهاية الفلسفة.
4. منهج التساؤل والجدل والمنطق ومنهج الشك.
5. المدرسة العقلانية والتجريبية والتحليلية.
6. الوضعية والعقلانية.
7. التاريخية.
8. الفينومينولوجيا والنظرية النقدية والبنيوية.
9. الكلية والذرائعية والمنهج التأسيسي للمعرفة.
10. منهج الاتساق.
11. نقد المنهج العقلاني.
12. التأويلية والمنهج التفكيكي ومنهج إعادة التركيب.
13. مذهب الشك والنسبية.
14. تحفظات حول المنهج الكلي.
15. خاتمة.

القسم الأول

نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي

مدخل:

يطرح الباحث في هذا القسم ثلاث قضايا معرفيه من منظور إسلامي، هي:

- مبررات أسلمة المعرفة من حيث التعريف والضرورة والكيفية.
- مداخلات الإمام الجويني في مسائل وإشكالات نظرية المعرفة والدعوة إلى استخدامها في مجال الفكر الإسلامي من أجل التفاعل مع المستجدات العلمية وحل المشكلات التي تواجه المسلمين.
- مساهمة الإمام الغزالي في معالجة وإثراء النقاش حول نظرية المعرفة من خلال طرحه لمفاهيم تنطلق من التراث الإسلامي لمحاورة المفاهيم المنتسبة للفكر الغربي.

ويفصِّل الباحث هذه القضايا الثلاث من خلال منظور علمي يدعو لإقامة أسس وأصول معرفية ثابتة لإنتاج معارف وعلوم في شتى المجالات والميادين وذلك عبر جهد علمي يضع الأفكار والتراث في دائرة النقد والتمحيص ويبحث في القواسم المشتركة بين الفكر الإسلامي والفكر العربي لإحداث تغيير اجتماعي إيجابي ينطلق من نهضة حضارية علمية.

الفصل الأول :لماذا إسلامية المعرفة؟(1)

يهدف هذا البحث إلى عرض عام دون تفصيل لمبررات أسلمة المعرفة ودواعيها، كما يهدف إلى مناقشة ودحض جملة من الاعتراضات التي توجه إلى مشروع الأسلمة باختصار ولكنه سيتناول بالتفصيل أحد هذه الاعتراضات بوصفه الأهم. وسنركّز في دحضنا لهذا الاعتراض على إثبات صلة العلم القوية واللصيقة بالدين.

إن الأسئلة التقليدية التي تطرح عادة بشأن إسلامية المعرفة هي: ما إسلامية المعرفة؟ ولماذا؟ وكيف؟ لكن لم يعد كثير من دعاة: (إسلامية المعرفة) يولون أهمية تذكر للإجابة على السؤالين الأول والثاني، فقد اتضحت لديهم الفكرة واستقرت لديهم قناعة قوية بجدواها والحاجة إليها بل إن هنالك من شرع في تنفيذ مشروع الأسلمة، وقام بنشر بحوث في مجالات العلوم المختلفة. لكن مازال السؤال عن مشروعية أسلمة العلوم يتردد بإلحاح على ألسنة كثير من الباحثين في العلوم المعاصرة، وما زالت الاعتراضات تقدم، فالأمر في اعتقادنا يحتاج إلى مزيد من الإيضاح وإزالة الشكوك والشبهات. ومازال المنتجون للمعارف المؤسلمة في اعتقادي في حاجة لتعميق فهمهم للدين والعلم.

أسباب نشأة فكرة أسلمة المعرفة:

نشأت حركة تأصيل وأسلمة المعرفة بسبب تدهور أوضاع المسلمين، وعند انتشار ظاهرة التقليد والجمود الفكري والعلمي، وظاهرة التغريب والغزو الثقافي، وعندما هبطت الهمم وانخفض مستوى الدافعية عند الفرد المسلم، فلم يعد له إسهام في مجال العلوم. وصارت العلوم إما موروثة من الأجداد أو وافدة ومستوردة من الغرب.

---

(1) العمل لتطوير مشروع الأسلمة ليس عملاً فردياً ولا ينبغي له أن يكون كذلك، فالباحث لا يود أن يعتبر بحثه هذا مجهوداً فردياً ويؤكد أنه لولا جهود العاملين لما استطاع أن يكتب هذا البحث ويخص بالذكر من هؤلاء المغفور له بإذن الله محجوب عبيد طه وجعفر شيخ إدريس وأساتذة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا وأعضاء مركز أبحاث الإيمان بالخرطوم، وأساتذة جامعة قطر.

ولم تعد العلوم التجريبية والاجتماعية والإنسانية والشرعية تلبّي مقتضيات العلم وحاجة المجتمع المسلم، عندما حدث انفصام نكد بين العلوم الشرعية والعلوم المدنية أو علوم العصر وسادت ثنائية التعليم(2).

لماذا أسلمة العلوم التجريبية والاجتماعية والإنسانية؟

إن من دواعي أسلمة العلوم انحراف مسارها.. لقد فسدت غايات العلم ومقاصده وصارت تفترض الإلحاد والنظرة المادية للكون والوجود والحياة وصارت تستخدم للهيمنة والسيطرة والاستكبار والظلم وإلغاء وجود الآخر. وانحرفت كثير من استخدامات العلم وصارت ضارة للإنسان والحيوان والبيئة، وأصبحت غايته عند الكثيرين شمولية وغدت قيمته عند البعض أعلى قيمة في الحياة، وقد كان هذا بسبب النجاحات الباهرة التي حققها عندما قضى على كثير من الأمراض فنتج عن ذلك انخفاض في الوفيات بين الأطفال وارتفاع متوسط عمر الفرد. واستطاع العلم أن يقضي على كثير من مظاهر الفقر باكتشاف تقنيات الزراعة وميكنتها، وتحسين البذور. وأدى التقدّم العلمي والتكنولوجي إلى ارتفاع في مستوى دخل الفرد خاصة في دول الشمال، وسهّل سبل المواصلات والاتصالات، وصار وسيلة من وسائل الترفيه، فأحسن الناس الظن بالعلم وظنوا أنه بمزيد من بذل الجهد فيه سيسعد الإنسان وتحل مشكلاته. ولكن سرعان ما تبدد الحلم الجميل (أو قل: الوهم) واتضح أن مشكلات الإنسان أعمق من أن تحلها تكنولوجيا العلم وحدها، فهنالك مشكلات العنصرية والخلافات الفكرية والمذهبية والطائفية والقومية والدينية ومشكلات الأسرة والشباب والعلاقات الاجتماعية والجريمة والمخدرات وإرهاب الدول والأفراد، ومشكلة فقدان معنى الحياة والشعور بالسأم والملل وغيرها من المشكلات التي لا حصر لها. وتبيّن أن العلم نفسه أفرز مشكلات لا يستطيع حلها بوسائله وتقنياته كالمشكلات الناتجة عن الهندسة الجينية والتلوث(3).

ليس المقصود بهذا الحديث التقليل من قيمة العلم ومنجزاته ولكن بيان حدوده وإمكانياته ومقدراته.

ومن أهم دواعي التأصيل أن العلم (الممارس وليس العلم في ذاته) أقصى جانباً من الحقيقة، أقصد الحقيقة الروحية وحقيقة الغيب وضيَّق مجال العلم الرحب، وحدّد طموحات الإنسان المعرفية الواسعة، وأقصى أهم مصدر من مصادر المعرفة ألا وهو الوحي.

ومن دواعي التأصيل أن العلم صار يحتوي مقولات تتعارض مع مباديء الإسلام وعقيدته.

ومن دواعي التأصيل أن العلم يحتاج إلى تحديد أهدافه ومقاصده ووجهته، بحيث تتفق هذه الوجهة مع القيم العليا والمباديء السمحة.

ومن دواعي التأصيل أيضاً شعور الإنسان أن العلم لا يكفي لحياته ولا يستطيع أن يشبع طموحاته المعرفية وأشواقه الروحية وتطلعاته وآماله في الحياة والوجود، ليعطيه سلوى حقيقية ويعينه على تحمّل ابتلاءات الحياة وإخفاقاتها.

ومن دواعي التأصيل تخليص العلم من تعميم بعض نتائجه المؤسسة على أوضاع تاريخية ومحلية معينة.

ومن دواعي التأصيل إعادة كتابة تاريخ العلوم بطريقة منصفة ترد لعلماء المسلمين اعتبارهم وتعترف بفضلهم وسبقهم وإنجازاتهم.

ومن دواعي التأصيل الأساس خدمة الحقيقة وقيم الحق والخير والجمال. ومن دواعي التأصيل توحيد فكر الأفراد والجماعات المسلمة حتى تنطلق وتنتج وتنجز(4).

---

(2) أنظر طه جابر العلواني، لماذا إسلامية المعرفة؟، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الأول، 1995، ص11-29، وعبد الحميد أبو سليمان أزمة العقل المسلم (Crisis of the Muslim mind, 111 T, 1993)

(3) زروق (عبد الله حسن)، الإسلام والعلم التجريبي، مركز أبحاث الإيمان، الخرطوم 1992م، ص32.

(4) إننا نجد الجماعة العلمية في البلدان الإسلامية في اختلاف وتفرق، فقد تجد طائفة منهم تهتم بعلوم العصر فقط، وطائفة أخرى بالعلوم الشرعية فقط، وطائفة أخرى ممن تخصصوا في العلوم المعاصرة تهتم بالعلوم الشرعية بداعي أسلمة العلوم، وطائفة رابعة ممن تخصصوا في العلوم الشرعية تهتم بالعلوم المعاصرة بداعي الأسلمة أيضاً.

ستكون دواعي تأصيل العلوم سالفة الذكر أكثر وضوحاً عندما نتناول الاعتراضات على مشروع الأسلمة بالمناقشة والتقويم، ولكن لاستكمال موضوع دواعي الأسلمة بالمناقشة والتقويم، ولكن لاستكمال موضوع دواعي الأسلمة نتناول بإيجاز دواعي إصلاح العلوم الشرعية وتجديدها.

لماذا إصلاح العلوم الشرعية؟[5]:

فيما يلي جملة من المبررات التي يتردد ذكرها في أدب الأسلمة ومؤتمراتها:

1. عدم استجابة العلوم الشرعية لتحديات العصر وعدم مقدرتها على حل مشكلاته وقضاياه فهي تتسم بالتقليد وينعدم فيها الإبداع. والدليل على ذلك أن كتب أصول الفقه تكرر الأمثلة نفسها لإيضاح المباديء والمفاهيم والقواعد الفقهية (مع ملاحظة تحسن الوضع بعض الشيء في الآونة الأخيرة).
2. تستخدم العلوم الشرعية منهج أصول الفقه وهو منهج لا يناسب العلوم الاجتماعية لأن هذا المنهج يهتم بالأحكام، أي بما ينبغي فعله وما ينبغي تركه ولا يهتم بما هو كائن وأسباب وجوده وآليات تفسيره والتحكّم فيه.
3. لا تهتم العلوم الشرعية بعلوم الكون والسنن الطبيعية والاجتماعية والسنن التي تحكم حركة التاريخ.
4. مناهج العلوم الشرعية تجزيء النص وتهمل النظرة الكلية ويطغى عليها منهج القياس الجزئي.
5. يضع علماء الشريعة شروطاً مشددة للمجتهد إلى درجة تجعل دائرة المجتهدين خالية.
6. يتسم الفقهاء بالتحفّظ الشديد وفقدان الجرأة والشجاعة لإصدار الأحكام في الأمور المستجدة.
7. حدث فصل في تاريخ الإسلام بين المؤسسة الفقهية والمؤسسة السياسية مما أدى إلى ضمور الفقه السياسي.
8. المنهج الأصولي تأثر بالمنطق اليوناني الصوري وهو منهج عقيم أدى إلى عقم العلوم الشرعية.
9. بعض المفاهيم الأصولية تحتاج إلى مراجعة وترشيد وتحرير كمفهوم الإجماع والنسخ وخبر الواحد والمتشابه. وبعضها يحتاج إلى تفعيل أكثر كمفهوم المقاصد والمصالح وكليات الشرعية وتغيّر الأحكام بتغيّر الزمان والمكان واجتهادات عمر رضي الله عنه ونقد الحديث بالنظر في المتن. وعلى العموم نحتاج إلى مراجعة مناهج الحديث والتفسير والأصول، والكلام والعقيدة والتصوّف والفلسفة واللغة... الخ.

وسنعود إلى مناقشة دعاوى إصلاح العلوم الشرعية في نهاية هذا البحث.

اعتراضات على مشروع الأسلمة:

لكن تنكر المجموعة التي تهتم بالعلوم العصرية فقط، وتلك التي تهتم بالعلوم الشرعية فقط على المجموعتين اللتين اهتمتا بأسلمة العلوم عملهما هذا ظناً منها أن مجال العلم مختلف تماماً عن مجال الدين وأنكر بعض المهتمين بالأسلمة من المتخصصين والمتدربين في العلوم الشرعية على المتخصصين في العلوم العصرية خوضهم في العلوم الشرعية تحيزاً لتخصصهم.

وادعى كل فريق أن الفريق الآخر لا يحسن الحديث في مجال غير تخصصه، لا شك أن بعض غير المتخصصين عندما يتحدثون في مجال غير تخصصهم قد لا يحسنون الحديث فيه، ولكنه ليس من الضروري أن لا يحسن المتخصص في مجال الحديث في مجال آخر، إذا قام بدراسته دراسة جادة، وقد يكون الحل لهذه المشكلة أن يتكون فريق للبحث من المتخصصين في المجالين ويتعاونا على إنتاج المعرفة المؤسلمة إذا لم يتوفر لعالم معين الإلمام بالمجالين الشرعي والعلمي معاً.

[5] أنظر محمد الدسوقي، نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه، مجلة إسلامية المعرفة، العدد االثالث، 1996م، ص111-148، ويوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر (دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة 1994) وحسن عبد الله الترابي، تجديد أصول الفقه (الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة 1984م) وعلي جمعة محمد، قضية تجديد أصول الفقه، (دار الهداية 1994) ومحمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد (المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق وعمان، الطبعة الثانية 1998) وجمال البنا، نحو فقه جديد، (دار الفكر الإسلامي القاهرة، بدون تاريخ) والخضر علي إدريس، أصول الفقه ومدى قابليته للتجديد (دار الأصالة للصحافة والنشر والإنتاج الإعلامي 1996) وعبد الحميد أبو سليمان أزمة العقل المسلم، مرجع سابق وجمال عطية ووهبة الزحيلي، تجديد الفقه الإسلامي (دار الفكر المعاصر، بيروت ودمشق 20) (على سبيل المثال لا الحصر).

على الرغم مما قاله دعاة الأسلمة والتأصيل في التبرير والدفاع عن مشروعهم فإن هنالك الكثيرين ممن اعترضوا على هذا المشروع، وقد اختلفت منطقاتهم:
فمنهم من يرى أن زج الدين الإسلامي في مجال العلوم ضار بالعلم والدين معاً، وينبغي أن نعتبر بتجربة الكنيسة(6).

ومنهم من يعتبر المناهج العلمية أدوات محايدة لا تحوي عقيدة، فيمكن للكل استخدامها والانتفاع بها وما علينا إلا أن نحسن فهمها وتطبيقها وتوظيفها(7). وهذه النظرة شبيهة بنظرة القدماء الذين اعتبروا المنطق آلة. وعلى هذا الأساس فإن فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا وابن رشد وعلماء مسلمين كالغزالي وابن حزم اتخذوا المنطق منهجاً ومعياراً لقبول المعارف والعلوم(8)، ولم ير الغزالي مثلاً أن المنطق يحتاج إلى تأصيل غير ربطه بواقع المجتمع وتوظيفه لخدمة العلوم الإسلامية (كأصول الفقه مثلاً).

ومنهم من يرى أنه يكفي لإنتاج علم متميّز أن نعد علماء متميزين. فالمطلوب أن يمارس المسلمون عملياً النشاط العلمي، وليست الإشكالية إيجاد ما يُعرف بـ: (المنهجية العلمية) لأنه لا يوجد في واقع الأمر منهج "للكشف العلمي وليس هنالك منهجُ" للتفكير الإبداعي(9).

ومنهم من يعتبر المعرفة والعلوم الغربية (خاصة الاجتماعية والإنسانية منها) ضارة وأنه لا حاجة لنا أن نتعامل أو نشتبك معها فالعلوم الشرعية مكتفية بذاتها(10).

ومنهم من لا يعترض على مشروع التأصيل والأسلمة ولكن يرى أنها فكرة عقيمة لم تنتج علماً ومعرفة، ويقولون: (نسمع جعجعة ولا نرى طحناً).

واعترض البعض على فكرة إصلاح العلوم الشرعية خاصة تجديد أصول الفقه.

سوف يبدأ الباحث بمناقشة الاعتراضات الثاني والثالث والرابع، ولكن بإيجاز ثم ينتقل إلى مناقشة الاعتراض الأول –الذي يعتبره الباحث الاعتراض الأساسي- بطريقة أكثر تفصيلاً، ويختم هذه المناقشة بمناقشة الاعتراضين الخامس والسادس.

مناقشة الاعتراض الثاني:

يعتبر أصحاب هذا الاعتراض أن العلم آلة محايدة. فهل هو حقيقة كذلك أم أنه محمل بقيم وفلسفات؟ سوف نحاول الإجابة على هذا السؤال ونفصل القول فيه وقديماً بيّن ابن تيمية أن المنطق اليوناني (نظرية التعريف) محمل بافتراضات ميتافيزيقية(11)، وقد أشار الغزالي إلى أن علم الطبيعيات قد يتعدّى حدوده ويتحدث في أمور ليس هو الحكم فيها(12).

مناقشة الاعتراض الثالث:

يرى أصحاب هذا الاعتراض كفضل الرحمن(13)، أنه يكفي لإنتاج علم متميز أن نعد علماء متميزين، ولكن كيف نعد علماء متميزين دون تحديد منهج إعداد لهم (فحجة لؤي صافي باقية). وقد عبّر ابن تيمية عن رأي مشابه للمقللين من شأن المنهج عندما قال: (ليس لنا حاجة للمنطق

---

(6) المرزوقي (أبو يعرب)، إسلامية المعرفة رؤية مغايرة، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بماليزيا، العدد 14، خريف 1998م، ص147.

(7) البوطي (محمد سعيد)، أزمة المعرفة وعلاجها في حياتنا الإسلامية المعاصرة، المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1990م، ص55- 88، وأنظر لؤي صافي. The Foundation of Knowledge, International Institute of Islamic Thought and University Malaysia, 1996. pp-

(8) الغزالي (أبو حامد) المستصفى في أصول الفقه، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، 1983م، ص10، وأنظر ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، تحقيق إحسان عباس، منشورات مكتبة دار الحياة ص90..

(9) Fazlur Rahman, Islamization of Knowledge, A Response, the American Journal of Islamic Social Sciences (5-1), 1988 pp3-11, وأنظر لؤي صافي The Foundation of Knowledge

(10) زروق (عبد الله حسن)، مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 14، 1998م، ص33-37.

(11) زروق (عبد الله حسن)، نقد ابن تيمية للمنطق وانعكاساته على مناهج البحث عند المسلمين وفي الفكر المعاصر ، مجلة الباحث، العدد الرابع (56) 1992م، ص83-87.

(12) الغزالي (أبو حامد)، المنقذ من الضلال، حققه وقدم له جميل صليباً وكامل عياد، دار الأندلس، الطبعة العاشرة، 1981م، ص105-106.

(13) فضل الرحمن، مرجع سابق ص 3- 11.

لأن الحدس والبديهية تكفينا). ولقد ناقشنا رأيه هذا في غير هذا الموضع(14)، ولكننا على الرغم من كل هذا ينبغي أن نحذر من أن نجعل أي منهج (بشري) يعوق نشاط العقل الناقد الذي يمكنه أن يتجاوز أي منهج وأن نلاحظ أن الكشف العلمي عادة يكون بالحدس أو بطرق يصعب تحديدها وضبطها (لكن برهان ما تم اكتشافه يعتمد على وجود منهج معترف به من قبل الجماعة العلمية المعنية).

مناقشة الاعتراض الرابع:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن التعامل والاشتباك مع الفكر الغربي ضار لأن منطقاته مادية إلحادية وانه كل متكامل لا ينبغي فصل أجزائه بعضها عن بعض وأنه متحيّز لموروثه غير صالح لحل مشكلاتنا وأنه لم يستطع حل مشكلات المجتمعات المعاصرة التي مازالت تعج بها تلك المجتمعات. فلا فائدة من تبديد الطاقات ببذل الجهد فيه وينبغي صرف هذه الطاقات في دراسة الإسلام. ولقد قمنا بالرد على هذه الحجج وحجج أخرى وبيّنا ضرورة الاشتباك مع الفكر الغربي ودراسته(15).

مناقشة الاعتراض الأول:

إن زج الدين الإسلامي في مجال العلوم ضار بالعلم والدين معاً وهذا الاتجاه يمثل أهم اتجاهات المعترضين على مشروع الأسلمة والتأصيل. وسوف نفصل القول فيه أكثر من غيره من الاتجاهات. وأفضل من يمثل هذا الاتجاه في اعتقادنا أبو يعرب المرزوقي فقد تبنّى هذا الرأي في معرض مراجعته لكتاب لؤي صافي "تأسيس المعرفة".(16) لقد أورد المرزوقي مجموعة من الحجج تدعم موقفه الناقد لمشروع الأسلمة، وعلى الرغم من قوة الحجج التي أوردها إلا أنها –في اعتقادنا غير سليمة- ولنستعرض هذه الحجج ونناقشها. إن هذه الحجج كما سيتضح صدرت من جهات أخرى، إلا أن المرزوقي أحسن صياغتها والدفاع عنها. وليس قصدنا توجيه النقد للمرزوقي بقدر ما هي محاولة لتقييم ما فهمناه مما عبّر عنه من آراء وجدنا أن لها حضوراً واسعاً في الساحات المعارضة لأسلمة المعرفة، أقصد مناقشة هذه الحجج الثلاثة الأولى منها:

1. يقول المرزوقي إن دعوة أسلمة المعرفة دعوة ظلامية، فإذا نجحت فإنها سوف تفسد الدين والعلم معاً وهي شبيهة بدعوى الكنيسة عندما تدخّلت في مجال العلم فينبغي عدم الزج بالدين في مجال العلم لأننا إذا فعلنا ذلك فسوف يلقى الإسلام نفس المصير الذي لقيته المسيحية(17). فاعتراض المرزوقي اعتراض الحادب على الدين فهو لا يريد أن ندخل الدين في مجازفات ومخاطر. الدين أهم من أن نجازف به(18). فالمرزوقي يخشى من أن ربط العلم بالدين قد يدخلنا في المأزق الذي دخلت فيه المسيحية وانتصر فيه العلم والعلماء وخرجت منه الكنيسة خاسرة.
2. يقول المرزوقي محذراً: إن الزج بالدين في مجال العلم له نتيجتان: أما أن يؤدي إلى جمود العلم أو إلى تكذيب الدين (19). لأن الدين معتقداته يقينية ثابتة والعلم مقولاته متغيرة معرّضة للتكذيب، فإذا كان العلم متجدداً متطوراً دائم التقدّم ومقولات الدين ثابتة فإن وصل العلم بالدين يجعل العلم في حالة جمود. من ناحية أخرى فإن العلم دائماً في موضع محك التجربة فلا ينبغي أن نضع الدين في محك التجربة فنعرّضه للتكذيب.

---

(14) زروق، نقد ابن تيمية للمنطق، مرجع سابق، ص74- 79.

(15) ولقد رد المؤيدون للتعامل مع الفكر الغربي بقولهم أنه لا يمكن الحكم على هذا الفكر دون فهمه ودراسته، وأن العلاقة القائمة بين المسلمين والمجتمعات الغربية سواء كانت علاقة تعاون أو تعايش أو حوار دعوة وإصلاح أو مصلحة وانتفاع أو حرب تقتضي دراسة ثقافته وفكره وعلومه ونظام حياته الاقتصادية والسياسية والعسكرية والاجتماعية ومواطن القوة والضعف فيه والواجب يقتضي مساعدة الجاليات المسلمة في تلك المجتمعات ولا يمكن تقديم المساعدة بكفاءة من غير دراسة البيئة التي تتعامل معها، بالإضافة إلى هذا فإن الفكر والعلوم الغربية تدرس في الجامعات الإسلامية الأمر الذي يقتضي دراسة هذا الفكر وتقييمه حتى يتبين الخبيث من الطيب منه. (أنظر عبد الله حسن زروق) مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي) ص33- 37 مرجع سابق.

(16) صافي (لؤي) The Foundation of knowledge (تأسيس المعرفة)، مرجع سابق.

(17) المرزوقي، إسلامية المعرفة، رؤية مغايرة، ص147، 148، 165، مرجع سابق.

(18) نفس المرجع، ص115.

(19) نفس المرجع، ص147، 148، 165.

بالإضافة إلى هذا فإن العلم يمكنه إثبات الأمور أو نفيها، وإذا كان في إمكان الدين كذلك إثبات نفس الأمور أو نفيها فإنه يكون لا حاجة لنا بهما معاً ويكفي أحدهما لإثبات المراد إثباته أو نفي المراد نفيه.

3. دعوى الأسلمة دعوة في حقيقتها تقود إلى تبنّي موقف ذاتي (Subjective) حيال المعرفة(20)، لأنها تفترض أن العلم يحوي عقائد والدين عقيدة. وهذه دعوى ضد موضوعية العلم، ولو افترضنا أن العلم الغربي يحوي عقائد (أمور ذاتية) لكنه يهدف إلى التخلّص من هذه الذاتية، فلماذا يريد دعاة الأسلمة وصل العلم بالدين حتى يظل العلم ذاتياً؟
4. إن مجال العلم مختلف عن مجال الدين والمختلفان لا يتعارضان. الدين يختص بالغيب ويختص بأفعل وأترك، والعلم يختص بما هو كائن وحاصل والدين مقصده الهداية وتحقيق القيم. (والواجب في العلم ليس إلا ما يقتضيه الحاصل)(21).
5. تساءل المرزوقي "ماذا في العلوم يناقض الإسلام أو لا يلتزم به .....؟(22)، فنخلص العلم منه ليماشي الإسلام.

فالإسلام متعدد ومنه نبعت نظرات وجودية لا تكاد تحصى بل إن جل النظرات الوجودية والقيمية التي نجدها في الفلسفات الحالية وفيما بني عليها من علوم بتياراتها الأربعة الوضعي النظري (الفلسفة التحليلية) والوضعي العملي (الفلسفة الماركسية) والبديل الراد عليهما ... لها بذور في النظرات(23)، الفلسفية والكلامية والصوفية السابقة عند اليونان..

6. وقال المرزوقي: (علينا أن نقتدي بعلماء المسلمين الأوائل فإنهم لم يزجوا بأنفسهم في قضايا العقيدة ومارسوا العلم للعلم وطوّروا علمهم من الداخل ولم يتأثّروا بالمناهج الكلامية والفلسفية ولم يخوضوا في الذي خاضوا فيه)(24).

مناقشة الحجة الأولى من الاعتراض الأول:

دعنا نناقش بشيء من التفصيل الحجة التي تقول لا ينبغي الزج بالدين في مجال العلم. لتقييم هذه المقولة، ينبغي أن نعرف الدين وطبيعته ونرسم حدوده ونحدد قضاياه وموضوعاته. كما ينبغي أن نعرف العلم وطبيعته ونرسم حدودها ونحدد قضاياه وموضوعاته، وقد يقتضي الأمر تحديد منهج كل مجال ومقدرته على إنتاج نوع معيّن من المعارف وتحديد ما أنتج بالفعل. ولا يتم ذلك إلا بالنظر في نصوص الدين (القرآن والسنة) والنظر في فهم الجماعة العلمية للمسلمين للقرآن والسنة بجانب النظر فيما تعتبره الجماعة العلمية قضايا وموضوعات علمية. فإذا ثبت أن المجالين مختلفان فإنه يتعيّن في هذه الحالة أن لا يتدخل أي منهما في مجال الآخر، وإذا كان هنالك تداخل فينبغي أن تحدد طبيعة هذا التداخل.

ولكن قبل أن نناقش قضية العلاقة بين العلم والدين في ذاتها، هل هي علاقة انفصال أم تداخل أم احتواء أم تطابق؟ ينبغي أن ننظر في العلم الممارس من قبل العلماء التجريبيين والاجتماعيين هل كان علماً محضاً أم أن العلماء قد زجوا بالعلم في مجال الدين؟ بصرف النظر عمّا إذا كان هذا الزج مشروعاً أو غير مشروع. ثم ننظر في محاولة علماء الأسلمة "الزج" بالدين في مجال العلم وهل كانت مشروعة أم غير مشروعة؟ وهل كانت محاولة "الزج" هذه مخاطرة لا مبرر لها؟ ثم نتناول القسمة التي قال بها المرزوقي وغيره وهي: مقولات العلم مطلقة ويقينية ومقولات الدين ظنيّة احتمالية نسبية وما مغزى هذه القسمة ومدى صحتها وأثرها على القضية قيد البحث؟ ثم نتدرج في النظر في الاعتراضات الأخرى.

---

(20) نفس المرجع، ص148.
(21) نفس المرجع، ص154.
(22) نفس المرجع، ص145.
(23) نفس المرجع، ص145.
(24) نفس المرجع، ص156.

نقول -وبالله التوفيق- لقد زج العلم نفسه في مجال الدين والفلسفة والميتافيزيقا والقيم - وفي كثير من الأحيان- دون أن يصرح بذلك. وقديماً قال الغزالي قد يتعدى العلم ويدعي أموراً يتخطّى بها صلاحياته وإمكاناته في النفي والإثبات. فيقول إن المادة أو الطبيعة مكتفية بذاتها ولا تحتاج إلى خالق. ويقول: لا موجود إلا المادة ولا علم إلا ذلك الذي يمكن أن يُتَحَقّق منه بالملاحظة ولا حقيقة إلا تلك التي أثبتها العلم التجريبي. فالعلم التجريبي ينبغي أن يهيمن على كل علم بل يغالي البعض ويقول لا سعادة إلا تلك التي يؤدي إليها استخدام العلم التجريبي والتكنولوجيا.

العلم والنظرة المادية للوجود:

"لقد هيمنت النظرة المادية للعلم على النظرة العلمية المعاصرة وانتشرت الأفكار الإلحادية المبنية على هذه النظرة التي صبغت العلم بصبغة مادية صرفة كرد فعل للفلسفة المدرسية التي اعتمدت على الفكر النظري المحض والتي أهملت المشاهدة الحسيّة والتجارب العملية. لقد بنيت هذه الفلسفة على المنطق الأرسطي ووصلت إلى حالة من الجمود والتحجّر مما حدا بعلماء العصر إلى الإعراض عنها، كما وإن الكنيسة في ذلك الزمن وقفت ضد العلم واضطهدت العلماء بحجة أن نظرياتهم العلمية لا تتفق مع نصوص الكتاب المقدس. ولقد أعدم كثير من العلماء وأحرقوا واضطر غاليليو للتراجع عن تأييده لنظرية كوبرنيكوس. ونشأ صراع بين رجال العلم ورجال الدين انتصر فيه -بنهاية الأمر- رجال العلم وعزموا بعد هذا الانتصار على تحرير العلم من الدين وكل ما يمت إلى الدين بصلة، فأقاموه على نظرية مادية بحتة وذهبوا إلى القول بأنه ليس في الكون سوى المادة، وأنكروا أن تكون للإنسان والكون غاية لأن المادة لا تستطيع أن تقصد هدفاً أو ترسم خطة بل تتصرف بطريقة ميكانيكية وبالتالي يتحتم على التفسيرات العلمية أن تقتصر على الأسباب المادية والميكانيكية. يقول بيكون: أن مطلب الغائية يفسد العلوم بدلاً من أن يرتقي بها. ويقول ديكارت: إن كل ضروب الغائية لا قيمة لها في الأشياء المادية والطبيعية. وشاعت بين العلماء فكرة أن المادة أزلية فلا تحتاج إلى خالق وفسّرت الموجودات على أنها جاءت عن طريق الصدفة. إن الموجودات حسب هذه النظرة كانت نتيجة تلاقي عرضي عشوائي للذرات المكونة لها، وفسّر وجود الإنسان بنظرية التطوّر، وانتقلت النظرية العلمية المادية من مجال العلوم التطبيقية إلى مجال العلوم الإنسانية واستغلت هذه العلوم لنفي وجود الخالق ففسّر فرويد صاحب النظرية التحليلية في علم النفس وعلماء المدرسة السلوكية سلوك الإنسان وفق نموذج مادي ميكانيكي"(25). وحاول الماديون أمثال فرويد ودوركايم وماركس تفسير ظاهرة التدين والإيمان بالله بتفسيرات وضعية مادية(26).

يتضح مما سبق أن العلماء التجريبيين زجوا بالعلم في مجال الدين سواء كان المجالان - في حقيقة الأمر- متداخلين أو مختلفين وكانت نتيجة هذا التداخل أن جاءوا بنظرة مخالفة للعقيدة والدين وطعنوا في أسسه ومسلّماته. فهذا يحتم على المؤمنين بالدين التصدّي لهم والدفاع عن الدين. ولكن يبقى السؤال ماثلاً أمامنا بصرف النظر عن الممارسات: ما هي العلاقة الحقيقية بين العلم والدين (الإسلام)؟.

العلاقة بين العلم والدين:

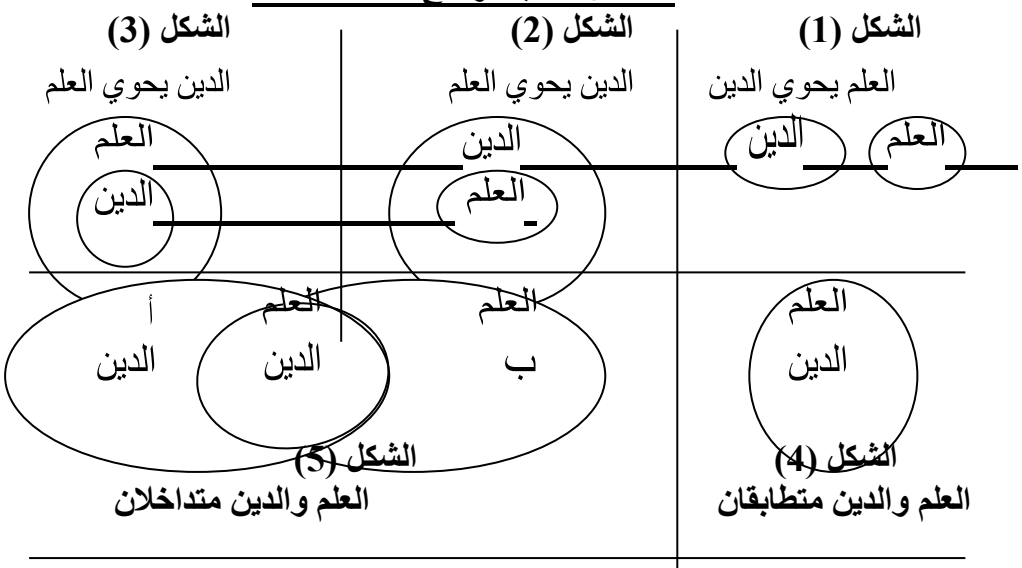
اختلفت الآراء حول هذه العلاقة، فمن الناس من يراها علاقة انفصال ومن يراها علاقة احتواء (إحتواء الدين العلم أو احتواء العلم الدين) ومن يرى أنها علاقة تداخل ومن الممكن أن تكون علاقة تطابق. ونعني بعلاقة التداخل أن هنالك مساحة مشتركة بين العلم والدين ومساحة يختص بها الدين وأخرى يختص بها العلم.

---

(25) زروق، الإسلام والعلم التجريبي، ص53- 54، مرجع سابق (وأنظر روبرت م. أغروس وجورج ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خلايلي، عالم المعرفة (134) الكويت، 1989م، ص8، 57، 59، 83، 84).

(26) نفس المرجع، ص55.

الأشكال التالية توضح هذه العلاقات:



الشكل الأول يمثل رأي من يعتقدون أنه لا ينبغي أن نزج بالدين في مجال العلم ولا أن نزج بالعلم في مجال الدين. والقائلون بالنموذج الذي يمثله الشكل الثاني يعتقدون أن كل ما توصّل إليه العلم وما سيتوصل إليه جاء به الدين ويستدلون على ذلك بقوله تعالى "ما فرّطنا في الكتاب من شيء"(27)، لكنهم في كثير من الأحيان يتكلفون الأمر وتجيء استدلالاتهم غير مقنعة. ويمكن اعتبار أصحاب النموذج الثالث عقلانيو الإسلام (كالمعتزلة) وهؤلاء يدَّعون أن كل ما جاء به الإسلام له تفسير عقلاني. ولا أعلم قائلاً بالنموذج الرابع، أما النموذج الخامس فهو النموذج الذي نعتقد أنه يمثل حقيقة العلاقة بين دين الإسلام والعلم. فهنالك أمور، كما ذكر ابن تيمية، تعلم بالشرع فقط وهي تمثل الجزء (أ) في الشكل الخامس كحقائق الغيب وأحكام العبادات مثلاً، وهناك أمور تعلم بالعقل فقط كمرويات الطب والرياضيات وهي تمثل الجزء (ب) في الشكل الخامس، وهنالك أمور تعلم بهما معاً كضرر الخمر وهي تمثل الجزء (ج) في الشكل الخامس، وبهذا يحدث تكامل بين العقل والوحي.

إذا كان مجال العلم ومجال الدين متداخلين –كما سيتضح بالأدلة والأمثلة- أي أنهما ليسا منفصلين أو متطابقين أو أن أحدهما يحوي الآخر، وبعبارة أخرى فهنالك مساحة مشتركة بينهما ومساحة يختص بها كل منهما. فالمشترك بينهما إما أن يكونا فيه متوافقين أو متعارضين، وإذا كانا متعارضين فالتعارض إما أن يكون حقيقياً أو ظاهرياً ومستحيل أن يكون التعارض حقيقاً لأن الحق لا يعارض الحق. والمتوافقان إما أن يدعم أحدهما الآخر، أي يدعم الدين العلم، أو يدعم العلم الدين ويكون ذلك عند اختلاف قيمة صدق كل منهما أي عندما يكون أحدهما ظني (احتمالي) والآخر يقيني. ولكن إذا تساوت قيمتهما بأن تكون قيمة كليهما يقينية أو ظنية (لها نفس الدرجة من الاحتمالية)، فإنه من المناسب في هذه الحالة أن نشير إلى هذا التوافق بالتوافق المطلق.

دعنا نوضّح هذه القواعد بإعطاء الأمثلة، فالتكامل بين القرآن والعلم والعقل يتضح مثلاً من أن القرآن يتحدث عن الروحانيات والعبادات والعلم لا يتحدث عنها. والعلم يعطينا طريقة أو قانوناً لحل المعادلة من الدرجة الثانية مثلاً ولكن لا نجد طريقة في الدين محددة لحل المسألة وسيأتي التفصيل في بيان الأمور المشتركة.

---

(27) سورة الأنعام آية (28).

لقد أثبتت الدراسات العلمية الحديثة التوافق بين العلم والدين، ومن هذه الدراسات الدراسة التي قام بها العالم الفرنسي موريس بوكاي للقرآن الكريم والتوراة والإنجيل والتي توصّل فيها إلى توافق العلم الحديث والقرآن الكريم موافقة كاملة، فقال: "لقد أثارت هذه الجوانب العلمية التي يختص بها القرآن دهشتي العميقة في البداية، فلم أكد أعتقد بإمكان اكتشاف عدد كبير إلى هذا الحد من الدعاوي الخاصة بموضوعات شديدة التنوّع ومطابقة تماماً للمعارف العلمية، وذلك في نص كتب منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً"(28).

أما التوافق الذي يكون فيه العلم داعماً للدين ففي الحالات التي تكون فيها دلالة النص غير قطعية مثال ذلك حقيقة كروية الأرض، فيدعمها العلم عندما يثبت يقيناً كروية الأرض. ومثال الحالة التي يدعم فيها الدين العلم: "أن الأشياء والعالم لها أجل محدد" فهذه الحقيقة الدينية اليقينية تدعم ما يعرف "بالقانون الثاني للديناميكا الحرارية"(29) وهو قانون غير يقيني.

وفي حالة تعارض القضايا العلمية والدينية ظاهرياً فإنه يمكن درء هذا التعارض على طريقة ابن تيمية على النحو التالي:

أولاً: ننظر في ثبوت النص (أي ننظر في ثبوت السنة لأن نصوص القرآن كلها ثابتة) فإذا كان النص غير ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حينئذ ينتفي التعارض.

ثانياً: إذا ثبت أن النص ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو كان النص قرآناً، فينبغي النظر في دلالة النص حسب قواعد التفسير السليم فقد تكون له دلالة لا تتعارض مع ما يوجبه العقل.

ثالثاً: أما إذا كان النص ثابتاً ودلالاته واضحة فعلينا حينئذ اختبار الدلالة العقلية، لأنها قد لا تكون صحيحة، فكثير مما ظنه الفلاسفة والعلماء يلزم من النظر العقلي قد لا يكون كذلك ولا يتسع المجال للتفصيل بذكر الأمثلة. أما إذا تعذّر التوفيق بهذه الطريقة فإن ابن تيمية يقترح الطريقة الآتية لدرء التعارض: فإذا كانت القضية الشرعية يقينية والقضية العقلية ظنية فينبغي قبول القضية الشرعية. وإذا كانت القضية العقلية يقينية والقضية الشرعية ظنّية فينبغي الأخذ بالقضية العقلية. وإذا كانتا ظنيتين فينبغي قبول التي هي أقوى ظناً واحتمالاً. وإذا كانت القضية الشرعية يقينية والقضية العقلية يقينية، فعندئذ لا يكون هنالك تعارض أصلاً لأن الحق لا يعارض الحق أما درجة التيقّن من القضية الشرعية فتعتمد على درجة ثبوت النص ودرجة التيقن من دلالته(30). وتقاس درجة احتمال القضايا العلمية باستخدام المنهج العلمي.

أنواع القضايا التي يتحدث فيها الدين والقضايا التي يتحدث فيها العلم:

المستقريء للقرآن الكريم والسنة الشريفة يجدهما يتحدثان عن أمور وأشياء في المجالات التالية:

1. العقيدة: تتحدث ضمن ما تتحدث فيه عن أمور غيبية ووراء المحسوس.
2. العبادة: تشمل ما يعرف بالأمور الروحية.
3. القوانين والنظم (الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.... الخ).
4. القيم: أخلاقية وجمالية.
5. آداب السلوك.
6. العلوم التجريبية.
7. العلوم الاجتماعية والإنسانية كعلم الاجتماع والنفس.. الخ واللغة والتاريخ.

لا ينازع أحد في إن الدين يتحدث في مجال العقيدة والعبادة والأخلاق وآداب السلوك. ونازع نفر قليل من العلمانيين (منهم: علي عبد الرازق) في أن الدين يتحدث عن النظم السياسية

---

(28) بوكاي (موريس)، دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، دار المعارف، القاهرة، 1977م.

(29) طه (محجوب عبيد)، حول أسس التأصيل في مجال العلوم الطبيعية، مجلة التأصيل، العدد الأول، ديسمبر 1994م، الخرطوم، ص71- 72.

(30) زروق، نظرية المعرفة عند إمام الحرمين الجويني، كتاب الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني، كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، الدوحة، 2000م، ص196- 197.

والاجتماعية والاقتصادية، ولكنهم نازعوا بطريقة أكثر إلحاحاً في أنه يتحدث عن علم الاقتصاد وعلم الاجتماع والسياسة...الخ، من ناحية أخرى يجد القول بأن الدين تحدث في العلوم التجريبية معارضة أكبر.

أما العلوم فتتحدث فيما يُعرف بالحقائق والنظريات (في وصف الظواهر الطبيعية، وتفسيرها والتحكم فيها والتنبؤ عنها)، ومن المتنازع فيه أنه يتحدث في القيم والأمور الغيبية والميتافيزيقية(31).

المسألة الأساس:

هل يتحدث الدين عن أمور علمية؟ وما طبيعة هذا الحديث؟ وما هي قيمته المعرفية وفائدته ومغزاه؟.

التفسير العلمي للقرآن الكريم:

اختلف القدامى والمعاصرون في شأن مسألة: هل الدين يتحدث في أمور علمية؟ ودار نقاش حول هذه المسألة عندما ناقش علماء المسلمين قضية التفسير العلمي للقرآن. ولقد حرّر العلاَّمة الشيخ القرضاوي مقالة ممتازة في هذا الموضوع لخّص فيها الجدل الدائر في المسألة في مجلة مركز بحوث السنة والسيرة بعنوان: نظرات في التفسير العلمي للقرآن الكريم(32).

واستعرض في هذا البحث آراء المؤيدين للأخذ بالتفسير العلمي للقرآن الكريم وآراء المعارضين له.

وذكر من جملة المعارضين للتفسير العلمي الشاطبي وذكر من المؤيدين القدامى حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي ومن المؤيدين المعاصرين الزنداني وزغلول النجار. وأورد حجج كل فريق ووازن بينها ورجّح القول بالتفسير العلمي للقرآن الكريم بعد أن وضع له بعض التحفظات والقيود.

إن حجج المرزوقي ضد الأسلمة والتي تقدّم ذكرها تشابه تلك التي أوردها المعارضون للتفسير العلمي للقرآن الكريم، فلنستعرض تلك الحجج كما وردت في بحث الشيخ القرضاوي.

1. الحقائق التي يثبتها القرآن الكريم يقينية نهائية قاطعة، أما ما يثبته العلم من نظريات فهي ليست يقينية ولا نهائية ولا قاطعة (بحكم المنهج العلمي ذاته وباستقراء تاريخ العلوم) فهي قابلة دائماً للتغيير والتعديل والإضافة بل قابلة لأن تنقلب رأساً على عقب بظهور أداة كشف جديدة(33) (وذلك في حالة الثورات العلمية- كون Khun).
2. لا يحتاج الإنسان لمعرفة الأمور العلمية إلى الوحي لأنه يمكنه ان يتوصل إليها بالبحث والتجريب فقد منحه الله سبحانه وتعالى الآلة التي توصله إلى المعرفة فيها وهي العقل والحواس. أما موضوع القرآن فهو مختلف ويتناول موضوعات لم يترك الإسلام شأنها للفكر البشري بل تولّى أمرها القرآن نفسه. فالقرآن يعالج بناء الإنسان وشخصيته وبناء المجتمع وعلاقة الإنسان بخالقه(34) (يعالج القيم الإنسانية- قيم الفرد والمجتمع، فالقرآن كتاب هداية وإصلاح وتشريع، وليس كتاباً يُعنى بالفيزياء أو الكيمياء أو الطب..).
3. التفسيرات العلمية للقرآن الكريم عادة ما تحمل أصحابها لتأويل القرآن تأويلاً متكلفاً.
4. قال الشاطبي: جاءت الشريعة على معهود العرب وما تعرفه العرب من علوم ولم تخرج مما ألفوه وأن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد فأضافوا إليه كل

---

(31) ميّز البعض بين العلم والدين فقالوا إن الدين يتحدث فيما يتجاوز التجربة والمشاهدة والعلم يبحث في العالم الطبيعي بمنهج تجريبي. والعلم يبحث في الأسباب والدين يبحث في المعنى والمغزى والمقصود. والعلم يبحث في أمور يمكن فهمها وحلها والدين يبحث فيما هو غامض وخفي. والعلم يبحث في عمل الطبيعة، والدين يبحث في أصل الطبيعة ونشأتها، العلم يبحث في حقائق بعينها والدين يتساءل لماذا البحث عن هذه الحقائق؟ لكن أصحاب هذا الرأي يفترضون أن مجالي العلم والدين منفصلين. صحيح أن الدين يتحدث في هذه الأمور، وفي أمور يتحدث فيها العلم أيضاً وبالمثل يتحدث في أمور تتجاوز التجربة والمشاهدة.

John F. Haught, Science and Religion, Paulist press, New York, 1995, p.15

(32) القرضاوي (يوسف) نظرات في التفسير العلمي للقرآن الكريم، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، 1996- 1997م.

(33) نفس المرجع، ص16.

(34) نفس المرجع، ص15.

علم يذكره المتقدمون والمتأخرون من علوم الطبيعيات والتعاليم كالهندسة وغيرها من الرياضيات والمنطق. وكان السلف الصالح –من الصحابة والتابعين ومن يليهم- أعرف بالقرآن وعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أن أحداً منهم في شيء من هذا المدعى سوى ما تقدّم وما ثبت من أحكام التكاليف وأحكام الآخرة، وقال المراد بقوله تعالى "ما فرطنا في الكتاب من شيء": اللوح المحفوظ(35).

وفيما يلي الحجج التي تسند القول بجواز التفسير العلمي للقرآن الكريم:

1. مما يدل على جواز التفسير العلمي للقرآن الكريم أن القرآن الكريم أمر بتدبّر معانيه فقال تعالى: "أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها"(36) ومعلوم أن التدبّر يتم وفق خلفية علمية معيّنة سواء كانت خبرات الشخص وتجاربه العادية أو تجاربه العلمية بجانب معرفة اللغة. فإذا كان لا بد من استخدام تجارب الشخص، فما يمنع أن تكون هذه التجارب علمية. ومعلوم أن بعض المفسرين فسّروا القرآن وفق تجاربهم العادية وأخطأوا في ذلك التفسير، فما يمنع أن تصحح أخطاؤهم بعلم أدقّ وأعمق. ولقد حثّ القرآن الكريم على الملاحظة والنظر في خلق السموات والأرض، فالملاحظة والنظر أساس المنهج العلمي، يقول تعالى: "إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخّر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون"(37).
2. كثير من الآيات القرآنية تتحدث عن أمور يتحدث عنها العلم، وإذا أردنا أن نكون صادقين دون أن نبدّل مدلولها ومقصودها فينبغي التعامل معها على أساس أنها تصف موجودات وأحوال وجودية. والأمثلة على ذلك كثيرة (تعدل سدس القرآن الكريم) نذكر منها قوله تعالى: "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر، فتبارك الله أحسن الخالقين"(38). أن هذه الآيات تتحدث عن أمور وجودية شتى، والقول بأنها تثبت حقائق وجودية لا يتعارض مع القول بأنها ترمي في نفس الوقت لتثبيت الإيمان وخدمة قيم الدين.

ويقول تعالى "وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللاً يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس، إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون"(39).

ماذا يعني قوله تعالى: "فيه شفاء" غير الشفاء من الأمراض؟ أنتظر حتى تقوم شركة كبرى في أستراليا بإجراء أبحاث على عناصر ومركبات عسل النحل واستخراج أدوية منه أم نثق في كتابنا ونثبت ما يقول؟

ويقول تعالى: "والجبال أوتاداً"(40).

ويقول تعالى: "إنا كل شيء خلقناه بقدر"(41).

ويقول: "وجعلنا من الماء كل شيء حي"(42).

ويقول تعالى: "ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون"(43).

"يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب كما بدأنا أول خلق نعيده"(44).

---

(35) سورة الأنعام، آية (38).
(36) سورة محمد، آية (4).
(37) سورة البقرة، آية (164).
(38) سورة المؤمنون، آية (12- 14).
(39) سورة النحل، آية (68- 69).
(40) سورة النبأ، آية (7).
(41) سورة القمر، آية (49).
(42) سورة الأنبياء، آية (30).
(43) سورة الذاريات، آية (49).

"والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون"(45).

أشار القرضاوي أن غاية التفسير العلمي للقرآن ترسيخ الإيمان وتعميق معاني القرآن، وتقريب أمور غيبية إلى أذهان الناس، فيسهل تصديقها وتصحيح التفسير المبني على العلوم والتجارب الساذجة والتي قد تكون خاطئة. وأضاف المغفور له بإذن الله محجوب عبيد طه أن الآيات القرآنية تمثل امتداداً للحقائق والمقاصد العلمية المتفق عليها. يقول محجوب عبيد: "إن عمل العالم الطبيعي هو رصد المشاهدات واستنتاج الحقائق والربط بينها بالتسبيب والتنظير، بهدف تحقيق مقاصد المعرفة البشرية في مجاله. هذا التعريف العام يشمل عمل العالم الطبيعي المؤمن والملحد على حد سواء، وعلى اختلاف عقائد العلماء المؤمنين واختلاف مذاهب العلماء الملحدين. غير أن ما يندرج تحت شقي هذا التعريف -شق آلية الحقائق والنظريات وشق الغايات والمقاصد- يحوي حداً أدنى متفقاً عليه ويحوي إضافات مهمة مختلفاً حولها. وكثير من الكتّاب والباحثين يقصر معنى العلم الطبيعي وأساليبه ومقاصده على الحد الأدنى المتفق عليه، وينكر هؤلاء المؤلفون والباحثون أن يكون للعلم الطبيعي صلة بالدين أو العقيدة أو فلسفة الحياة.

غير أن تطورات البحوث المعاصرة قد قربت العلم الطبيعي إلى موضوعات البداية والنهاية وجعلته يناقش المصادر الأولى والغايات الأخيرة وأطلّت به على مشارف قضايا كبيرة في العقيدة والفلسفة. هذه التطورات أحرجت الموقف الشكلي البسيط الذي يفصل بين الحقائق العلمية والمذاهب الفكرية، وفضحت ضعفه أمام الأبواب المفتوحة الآن نحو إشباع طموح الإنسان في الوقوف على أسرار الخليقة وطبيعة الأشياء(46). ويقول:

"في ختام هذا نكرر أن للعلم الطبيعي موقعاً واضحاً داخل عقيدة المؤمنين وأن العقيدة تعطيه امتداداً مهمّاً يكمل رسالته ويعمِّق معناه ومنتهاه. والذين درّبوا على الحرص على حصر العمل الطبيعي في نطاق حده الأدنى، وحذروا من إلصاقه بما ليس منه كالوحي والعبادة، إنما درّبوا من منطلق إلحادي يشكِّل توسعة عقائدية أخرى، مضادة للإيمان بالله، تفيد أن الإنسان يعلو ولا يُعلى عليه وأن بيئتنا التي نشاهدها ونرصدها هي الحق كل الحق وما عادها خيال باطل لا وجود له. هذه التعميمات الشاملة وأمثالها تشكِّل في مجموعها عقيدة إلحادية هي امتداد للحد الأدنى للعلم الطبيعي، وليست من مقتضياته، وعلى المؤمنين وعلمائهم ومعلميهم،، أن يعوا هذا فيوضحوه"(47).

ويقول محجوب: "العلم الطبيعي لا يتحرج من اللجوء للغيب لفهم المشاهد: على عكس توقع الناظر للعلم الطبيعي من بعيد، وعلى عكس ما يقول به كثير من العاملين في مجال العلوم التجريبية، العلم الطبيعي المعاصر لا يتحرّج من اللجوء للغيب ليستعين به على فهم المشاهد. من ذلك فرضية وجود جسيم النيوترون: لوحظ أن قدراً معيّناً من الطاقة يختفي في بعض التفاعلات النووية دون سبب معلوم، للاحتفاظ بمبدأ (أو عقيدة) حفظ الطاقة قدمت فرضية بوجود شيء ما يظهر عند حدوث هذه التفاعلات، يختفي حاملاً معه الطاقة المفقودة. وبتكرار التجريب حددت له خصائص عديدة، توضح متى يتوقع ظهوره ومتى لا يتوقع. وأصبحت الفرضية متسقة مع كل التجارب، وتؤخذ في الاعتبار على أنها "حقيقة لازمة" لمدى عشرين عاماً قبل اكتشاف النيوترون تجريبياً"(48). هذا نوع من الوجود الغيبي اقتضاه التوفيق بين التجربة ومبدأ نظري مهم يصعب التخلّي عنه. وهناك نوع آخر من الوجود الغيبي اقتضاه البناء النظري: في النظرية الكمية للقوى النووية القوية (المعروفة باسم ديناميكا الألوان الكمية) تتكون الجسيمات النووية مثل البروتون والنيوترون، من جسيمات أساسية تسمى "الكواركات" وكان الظن أن هذه الجسيمات الأساسية يمكن أن تشاهد في تجارب التبعثر عند درجات عالية من الطاقة، ولكن التحليل

---

(44) سورة الأنبياء، آية (104).

(45) سورة الذاريات، آية (47).

(46) طه، حول أسس التأصيل في مجال العلوم الطبيعية، ص61، مرجع سابق.

(47) نفس المرجع، ص65.

(48) نفس المرجع، ص67- 68.

الرياضي أوضح أن النظرية تقتضي عدم إمكانية مشاهدة هذه الجسيمات تحت أي ظرف تجريبي، ولذلك فإن وجودها "غيبي" فعلاً(49).

لقد اتضح وسيتضح أكثر إن شاء الله أن صورة العلم قد تغيّرت كثيراً في الآونة الأخيرة أو على أقل تقدير تعدّلت، فقد واجهت التجريبية (Empiricism) ومقولاتها وافتراضاتها نقداً قوياً. ومن هذه المقولات مقولة: أن العلم محايد ومقولة: وجوب فصل القيم عن الحقائق ومقولة: وجود حقائق نقية لا تلتصق بها نظريات، ومقولة: أن القيم أمور ذاتية وغير موضوعية، والمقولة: التي تعتبر قيمة الكفاءة قيمة مستقلة عن القيم الأخرى، ومقولة: فصل الموضوع عن الذات، ومقولة: العلم الطبيعي يرفض النظريات بسبب أنها لم تبن على التجارب، ومقولة: الاختلاف الجذري بين المقولات العلمية (النظريات العلمية) والمقولات الميتافيزيقية.

الصلة بين العلم والدين من خلال صلتهما بالقيم:

بعد النجاحات الباهرة التي حققها العلم كما تقدّم، ظن بعض الناس أن العلم (التجريبي) كاف لتوجيه حياة الإنسان وإسعاده وتوفير حاجياته وأن منهجه هو المنهج الوحيد الذي ينبغي أن يكون معياراً للحق. فالعلم بمفاهيمه الإجرائية باستطاعته أن يتحقق ويختبر كل مقولة وذلك بالتجربة والملاحظة وأنه ينبغي أن يكون الحكم على كل المعارف والثقافات والمهيمن عليها.

والحقيقة أن العلم قد فشل في أن يعطينا الراحة النفسية والسلوى والرضا ويحقق لنا رغباتنا وذلك عكس المعتقدات الدينية. إن العالم الذي تسوده القيم العلمية (التجريبية المادية) والذي تسود فيه العقلانية عالم فيه الكفاءة والفعالية والقياس والتنبؤ هي الأهداف القصوى، إنه عالم يفقد المعنى الخفي ولا يهتم بالإشباع الروحي(50). يقول (ماكس فيبر) إنه عالم يفقد السحر والخيال وسريته وإيمانه بالغيب، عالم انتصرت فيه الموضوعية على الذاتية، عالم بارد غير مضياف، الحقيقة فيه ليست الجمال أو الفضيلة أو ما هو نافع ويخدم غايات نبيلة، إن القيمة والعاطفة والأمل والمخاوف ليست من اهتماماته(51). إن الدين يعلِّم الإنسان أن العالم الذي يسكن فيه يناسبه ويناسب طبيعته وأن له مكاناً مميزاً ومقدراً وأنه مخلوق مكرّم(52). ويقول الذين يعتقدون أن العلم ليس بكاف لحياة الإنسان وإن قيمة المعتقد لا تحدده طبيعته ولكن تحددها الطمأنينة التي يحدثها. يقول قدنس (Giddnes) إن كل إنسان يرغب ويهدف إلى الأمن وأن كل المجتمعات لديها أشكال من المعارف تؤدي وظيفة تأميلية (تفسيرية) ونفسية وأنه ليس صحيحاً أن المعرفة غير العلمية يتناقص دورها في المجتمعات المعاصرة(53).

إن نظم المعتقدات ذات الطبيعة الدينية تساعد على النظام والاستقرار الاجتماعي بطرق لا تستطيع المعرفة العقلانية القيام بها وأنها تقوم بوظيفة لا يقوم العلم بها(54). فالعلم يهتم بما يمكن أن يقاس وله فعالية وتأثير ولا يهتم بما هو عاطفي ولا بالأهداف ولا بالقيم. العلم وسيلة والوسيلة معيارها الكفاءة التي تحقق هدفاً سبق تحديده. العلم محايد حيال القيم فهو يقصيها عن مجاله أو هكذا ينبغي له أن يكون فلا ينبغي للعلم أن يخوض فيها أو يعطي أحكاماً بشأنها، وأن يركّز على الحقائق إذ أن طبيعة منهجه لا تسمح له أن يحسم قضايا القيم إذ لا يمكن من الناحية المنطقية أن تستنبط قيمة من حقيقة. هذه الفكرة ترجع إلى (هيوم) حيث قال: لا يمكن استنباط ما يجب (ought) مما هو كائن (Is) وقد قال بهذه الفكرة أيضاً (مور) (Moore) عندما وصف استنباط "ما ينبغي أن يكون من ما هو كائن بأنه أغلوطة" وسمي هذه الأغلوطة "بالأغلوطة الطبيعية". كما روّج لهذه الفكرة الوضعيون المناطقة فقد اعتبروا قضايا القيم قضايا ذاتية (Subjective) تعبّر عن شعور أصحابها (وقد يراد بها التأثير في السامع) وأنه لا يمكن وصف

---

(49) نفس المرجع، ص68.

(50) Bilton (Tony) and others. Introduction to Sociology, Macmillan press LTD, London, 1996, (First edition 1981) p.537

(51) Ibid, p. 538

(52) Ibid..p,539

(53) Ibid..p, 539

(54) نستفيد من هذه الأقوال أن العلم ليس كاف للإنسان ولا نقبل المقابلة بين العقلانية والدين.

قضايا القيم بالصدق أو الكذب لأنه لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها بإجراء التجارب عليها أو بتحليلها تحليلاً رياضياً أو منطقياً بحتاً.

إذن كان الاعتقاد السائد هو إقصاء القيم عن مجال البحث العلمي ولكن سرعان ما تبيّن أنها لا يمكن إقصاؤها وأن الباحث عادة ما يخفيها ولا يصرح بها على الرغم من أن بحثه يكون محمل بها، وأول ما تظهر في اختياره لمجال البحث العلمي، فكان الاقتراح أن يصرح الباحث بها في بداية بحثه. واقترح البعض تقسيم العمل: العلماء يقومون بمهمة البحث العلمي وجهات أخرى كرجال الدين أو السياسيين أو من يختارهم المجتمع يقومون بالمهمة الأخرى – تحديد القيم بمعناها التقليدي أي القيم الأخلاقية والقيم الجمالية. لكن لِمَ لا يقوم العالم نفسه باختيار القيم على علم إذا كانت تؤثر في صميم عمله؟ من ناحية أخرى فقد ظهر أن القيم تظهر في مستوى أعمق وهو مستوى المفاضلة بين النظريات العلمية وقيم المفاضلة هذه قيم معرفية زيادة على ذلك فقد قوي الرأي القائل بأن القيم الأخلاقية لها معايير موضوعية كما للعلم معايير موضوعية.

إن القيم الوجودية تمثِّل جزءاً هاماً من العلوم الاجتماعية كعلم النفس وعلم الاقتصاد كما أن الافتراضات الوجودية والميتافيزيقية تمثل جزءاً آخر من مدلولها. فنظريات علم النفس والاقتصاد تقوم على افتراضات خاصة بطبيعة الإنسان ومحددات الفعل الإنساني، وهذه الافتراضات تؤثر في فهمنا لسلوك الإنسان وبالتالي في التنبؤ والتحكم فيه. فالإنسان له جسد وروح وفطرة ورغبات وشهوات وعواطف وشعور وإرادة وعقل ومقاصد وأهداف وجانب علوي يجعله يصبو إلى تحقيق قيمٍ روحية وأخلاقية وإلى ما يتجاوز المادة، وأنه كائن اجتماعي تؤثر فيه عوامل البيئة والتربية والتنشئة، فينبغي على الذي يود أن يتعامل معه ويؤثر فيه من طبيب ومرشد ومربٍ ومتخصص في الخدمة الاجتماعية أن لا يهمل هذه الجوانب فيه.

إن إقصاء هذه المفاهيم عن العلوم الاجتماعية كان له أثر سلبي عليها، فقد شاعت في الفكر الاقتصادي، الفكرة القائلة بأن النظم الاقتصادية (وليس علم الاقتصاد الحقيقي أقصد علم الاقتصاد التحليلي) هي التي تتصل بالقيم والأيديولوجيات والأديان ولكن تبيّن خطأ هذه الفكرة، فقد أبان "سن" أن الاستخدام غير الموفّق في التحليل الاقتصادي(55) للافتراض القائل بأن دوافع الإنسان تهدف إلى تحقيق المصلحة أضرّت بنوعية التحليل الاقتصادي. إن حجة (سن) تقوم على الرأي القائل بأن الاقتصاد يمكن أن يكون أكثر كفاءة إذا اهتم بصورة أفضل بالمعتقدات الأخلاقية التي تشكِّل السلوك البشري (تجدر الإشارة هنا أنه على الرغم من فائدة وإيجابية رأي (سن) هذا إلا أنه قد يحوي افتراضاً خفياً وهو أن الكفاءة هي أعلى قيمة وأنها حاكمه على النشاط الاقتصادي وهو أمر غير مسلَّم به). وذكر (سن) أنه ليس هنالك دليل على أن المنفعة تعكس حقيقة السلوك الفعلي للإنسان وقال إن الشعور بالواجب والولاء والوفاء والنيّة الحسنة مهمة جداً في تحقيق الكفاءة الاقتصادية(56). وينبغي أن نتنبّه أيضاً إلى افتراض خفي وهو أن نبحث في علم الاقتصاد في السلوك الفعلي، وأن يبحث الاقتصاد في عالم الممكنات والمستحيلات والضروريات بجانب بحثه في عالم الواقع والسلوك الفعلي كما سيأتي تفصيله.

وعبّر (أنس الزرقا) عن رأي مماثل فقال: "إن هنالك قوتين مؤثرتين في السلوك الإنساني هما الأثرة أي الحافز الذاتي والأناني والإيثار أي الحافز الغيري أو الأخلاقي الذي يدفعنا لأداء الواجب بصرف النظر عن منفعتنا الشخصية أو الذاتية. وفي ضوء هذه المسلّمة الجديدة بدأنا نرى أن علم الاقتصاد التقليدي الوضعي متقدِّم جداً في تحليله لاقتصاديات الأثرة لكنه متخلِّف جداً في تحليله لاقتصاديات الإيثار(57).

---

(55) Sen (Amartya), On Ethics and Economics, (Oxford, Basil Blakwell. 1990, p,x, Also Zaroug (A.H). Ethics From an Islamic Presective, The American Journal of Islamic and Social Scienes, volume 16, fall 1999.

(56) Ibid, pp, 49- 50

(57) الزرقا (محمد أنس) تحقيق إسلامية علم الاقتصاد: المفهوم والمنهج ,Towards, Islamization of disciplines, iiiT Herndon 1989 p330

مما تقدّم يبدو أن الاقتصاد يمكن أن يدرس واقعين للسلوك الاجتماعي، والسؤال: هل ينبغي على الاقتصادي أو واضع السياسات الاقتصادية أن يعتبر الواقع الاقتصادي كثابت معطى أم أن من واجبه أن يحاول تغييره والارتقاء به إلى ما هو أمثل وأفضل؟ للإجابة على هذا السؤال ينبغي على الباحث أن يحدد التالي:

1. الواقع المعيّن الموجود في مكان وزمان محدد.
2. أسباب الواقع والعوامل التي أدت إلى حدوثه.

قيمة الواقع الموجود والمعيّن وقيم الأحوال الممكن وقوعها.

جوانب الواقع الضرورية وجوانب الواقع الحادثة، (أقصد بالضروري ما تشترك فيه كل المجتمعات كضرورات البقاء وما يعكس حاجات المجتمع وأفراده).

الواقع الذي هو ممكن حدوثه ينقسم إلى واقع حسن وواقع غير حسن.

يمكن الربط بين طبيعة الإنسان التي تمثل حقيقة وجودية وبين القيم، فإن ما يحقق طبيعة الإنسان وفطرته وحاجياته فهو خير له. (مع الأخذ في الاعتبار أن هنالك أموراً يجب تركها لخيارات ورغبات الأفراد الخاصة).

تجدر الإشارة هنا إلى الرأي القائل بأن القيم نسبية وذاتية وأنه لكل باحث الحق في اختيار نظام القيم الذي يفضله. ولقد استحسن هذا الرأي بعض علماء الإسلام الاجتماعيين لأنه يسمح لهم باختيار النظام الذي يرتضونه وهو نظام الإسلام ولم يلزمهم كما كان الحال في الماضي بالنظام الاقتصادي الغربي. لكن هذه النظرة لا تتسق ونظرة الإسلام الذي يعتبر نظامه أفضل النظم وقيمه أفضل القيم والذي يوجب على المسلم الدعوة لنظامه الاقتصادي، كما أن هذه النظرة تفترض عدم عقلانية القيم وإنه ليس هنالك معايير للاختيار من بين المواقف والأفعال الأخلاقية المختلفة، وأنه لا يمكن أن نفاضل بينها، وهي نظرة غير مقبولة.

العلم والنظريات والعقائد والفلسفات:

ليس هنالك اختلاف جذري –على عكس ما تدعي التجريبية- بين النظريات والفروض العلمية والعقائد الميتافيزيقية. فالنظريات قد تتجاوز الملاحظات والحقائق التجريبية، ومعايير تفضيل نظرية على نظريات أخرى في التحليل النهائي ليست تجريبية، ولكنها معقولية الافتراض والبساطة وجمال المعدلات وعمق الفكرة(58). وأشار (كون) إلى أن معايير التفاضل بين النظريات هي: الدقة والاتساق وسعة النطاق والبساطة والخصوبة(59).

وعلى الرغم من أن البعض يضع ضمن المعايير، دعم الملاحظات والحقائق التجريبية لها، إلا أن توقف هذا الدعم لا يجعلنا مباشرة نتخلّى عن النظرية. وفي اعتقادنا أن أهم معيارين لتفضيل نظرية على نظرية أخرى هو معقوليتها وفي المقام الأول نجاحها. فالنظرية العلمية كما تقدّم قد تقتضي عدم إمكانية مشاهدة بعض مكوناتها من الجسيمات تحت أي ظرف تجريبي وما العقيدة الدينية (الإسلامية) إلا نظرية كونية شاملة. يقول محجوب عبيد: "الحقيقة هي أن النظرية تصوّر فكري، يبنى على الملاحظات والحقائق التجريبية، ولكنه يتجاوزها في الزمان والمكان بما لا يطيق حصره والتأكد من صحته أي مجهود بشري...".

"وإذا صح هذا في حق النظريات العلمية الكونية فأحرى به أن يصح في حق الإيمان بالعقيدة الدينية، فهو نظرية كونية أشمل نطاقاً من أية نظرية كونية طبيعية...".

"كل هذه النظريات على الساحة ولا يوجد برهان تجريبي على اختلافها مع التجربة. والأمر في الأخذ بأي منها متروك للقناعة الفردية، التي كثيراً ما تقوم على قناعات وفلسفات سابقة هي جزء من عقيدة الباحث الشخصية: (جمال) المعادلات، (بساطة) التصوّر (معقولية) الافتراض، "(عمق) الفكرة وما إلى ذلك"(60).

---

(58) طه، حول أسس التأصيل في مجال العلوم الطبيعية، ص67، مرجع سابق.

(59) Newton- Smith, w.H. The Rationality of Science, Routleg & Kagan paul, Kondon and New York, 1986 (First Published 1981), pp.112- 113.

(60) طه (محجوب عبيد)، حول التأصيل في مجال العلوم الطبيعية، ص267، مرجع سابق.

"صحيح أن أغلب العلوم الطبيعية نتائج مباشرة للتجارب المعملية وأن المعرفة الدينية لا يتوصل إليها بإجراء التجارب، ولكن العلم الطبيعي لا يرفض النظريات بسبب أنها لم تبن على التجارب، ومبدئياً كل ما يخطر ببال العلماء يمكن أن ينظر فيه، وكثيراً ما يقال عن النظرية إنها صدرت عن عمق البصيرة أو الحدس الفيزيائي أو التوفيق أو حتى مجرد التخمين أو الإلهام، فالنظريات العلمية الكبيرة لا يتوصل إليها بإجراء التجارب. هنالك فجوة بين التجريب والتنظير يلزم أن تعبر بالتأمل وأعمال الفكر البشري"(61).

علم النفس والافتراضات النظرية:

إن أهم مدارس واتجاهات علم النفس المعاصر هي: مدرسة التحليل النفسي والمدرسة السلوكية والمدرسة الإنسانية والمدرسة المعرفية.

إتجاه التحليل النفسي[62]:

يقوم هذا الاتجاه على الأسس والافتراضات التالية:

الدوافع المحركة للإنسان تتمثل في دوافع الجنس والعدوان- الموت.

سلوك الإنسان يكون نتيجة الجهاز النفسي للإنسان ويتكون من الهو (Id) والأنا (Ego) والأنا العليا (Superego).

(الهو) المحرك الحقيقي للإنسان ويمثل منطقة اللاوعي عند الإنسان.

يتشكل سلوك الإنسان وشخصيته منذ السنوات الأولى من طفولته.

سلوك الإنسان ضروري وحتمي بطريقة ميكانيكية ولا تتحكم فيه إرادة ولا تتحكم فيه عمليات عقلية واعية وهو نتاج الدوافع القابعة في اللاوعي.

تفترض النظرية موضوعية النتائج المترتبة عليها.

تفترض النظرية أن لها المقدرة على تفسير كل السلوك الإنساني.

الاتجاه السلوكي: أسسه وافتراضاته:

يأخذ الاتجاه السلوكي بمنهج العلوم البيولوجية لفهم سلوك الإنسان والتأثير عليه ويعتبر سلوك الإنسان مشابه لسلوك الحيوان. يتفاعل الكائن الحي مع البيئة (مثير- استجابة- تعزيز) يفترض الاتجاه موضوعية النتائج التي يتوصل إليها كما يلزم من النظرية أن السلوك البشري حتمي فلا وجود لعمليات عقلية داخلية أو إرادة.

الاتجاه الإنساني[63]:

يعتمد هذا الاتجاه على التجربة الذاتية ويعتبر أن سلوك الفرد يحدده اختياره وأهدافه ومقاصده (أو حاجياته التي عبّر عنها ماسلو Maslow في سلّمه المشهور) وبعض منظري هذا الاتجاه يركّزون على دور المعنى والمغزى في حياة الإنسان.

يمكن القول بأن هذا الاتجاه يفترض المقولات التالية:

فهم السلوك يتم عن طريق التجربة الذاتية وليس عن طرق موضوعية.

لا يمكن الحصول على تنبؤات ذات محتوى موضوعي (ليست مبنية على التجارب الذاتية) وفق المنهج الإنساني وتكون قابلة للتكذيب، فنتائجه غير قابلة للتكذيب.

قيم التقدم والارتقاء وتحقيق الذات والصحة والسواء النفسي نسبية.

يفترض سلّم (ماسلو) أن سلم الحاجيات يبدأ من الأدنى إلى الأعلى وترتيبها على النحو التالي: الفسيولوجية، الأمن، الانتماء، المحبة، التقدير وتحقيق الذات.

الاتجاه المعرفي(64):

---

(61) طه، نفس المرجع، ص65- 70.

(62) Glassman (WilliamE), Approaches to psychology, Open University press, Buckingham, 1995 (First edition 1979),pp,223- 226

(63) Ibid., pp., 130- 131.

(64) Ibid., pp., 264- 267.

أعطى هذا الاتجاه مكانة أساسية للعقل في تحديد السلوك، فاختلف بذلك عن الاتجاه السلوكي الذي أقصى دور العقل واتجاه التحليل النفسي الذي حصر دوره في الدوافع. يتحدد سلوك الإنسان حسب هذا الاتجاه بأن يأخذ العقل معلومات من البيئة وينظمها ويقوم بإجراء عمليات ذهنية عليها متخذاً خطوات مختلفة متمخضة في نهاية المطاف عن إعطاء نتيجة معينة ويتخذ هذا الاتجاه طريقة الحاسب الآلي نموذجاً له(65).

الافتراضات:

يفترض هذا الاتجاه أن الإنسان كائن عقلاني منطقي يقوم بعمليات وإجراءات ذهنية على المعلومات الواردة، وبذلك يقصي الجانب العاطفي والوجداني وجانب الشعور والجانب الإبداعي (الجانب الذي يقوم بالكشف العلمي غير المسبوق) وعموماً يقصي الجانب اللاعقلاني في الإنسان. ومن غير الواضح هل هذه العمليات والعوامل التي تؤدي إليها معطاة (أي محددة بالفطرة) أم أن الإنسان يتدخل فيها ويشكّلها؟

ولكن الممارسة اليوم في المهنة تمتاز بالجمع بين هذه النظريات وانتقاء المناسب في الحالة المعينة ولم تتوفر حتى الآن نظرية موحدة ومازالت إشكالية الجمع بين النظريات المختلفة هي أن هذه الاتجاهات تتناقض مع بعضها بعضاً.

ويمكن النظر أيضاً في نظريات التنظيم الاجتماعي: نظرية التبادل ونظرية التفاعل الاجتماعي والنظرية الأيكولوجية ونظرية القوة والنظرية المعيارية ونظرية القيم(66).

يتضح مما تقدّم أنه يمكن صياغة علوم إسلامية بافتراضات تتسق مع مباديء الإسلام وتوجيهاته في الاقتصاد وفي مجال العلوم السلوكية. وهذه الافتراضات تؤسس على نظرة الإسلام للإنسان وطبيعته ومحددات سلوكه ولا يتسع المجال للتفصيل في هذه النظرية وما ذكر كان المقصود منه إعطاء شرعية لصياغة مثل هذه النظرية. ولقد اتضح أيضاً أنه يمكن أن يؤصل علم الفيزياء وفق نظرة الإسلام للكون والوجود، وأنه ينبغي أن توجّه هذه العلوم لخدمة أهداف وأغراض تتسق مع مباديء الإسلام وقيمه ومثله.

دعنا نعود مرة أخرى -بعد هذا التوضيح للمتغيرات التي حدثت لمفهوم العلم وأعطت شرعية للنظرة الإسلامية للمساهمة في المجال العلمي- إلى الاعتراضات المتبقية التي وردت في نقد المرزوقي لمشروع الأسلمة، ولقد أجبنا عليها ضمنياً.

مناقشة الحجة الثانية من الاعتراض الأول:

وهو أن معتقدات الدين يقينية ثابتة ومقولات العلم نسبية متغيرة معرّضة للتكذيب. نعم من المتفق عليه أن النظريات العلمية (وهي الأهم في النشاط العلمي- ما يُعرف بالحقائق العلمية) ليست ذات مغزى كبير في النشاط العلمي ومازال الخلاف دائراً حول ما يُعرف بالملاحظات: هل هي نقية غير محملة بنظريات أم تحمل في طياتها نظريات؟) صحيح أن النظريات العلمية ظنية لأنها تتخطى التجارب المحدودة، وتعتمد في التحليل النهائي على الاستقراء (الناقص) ومقولات الدين المنصوص عليها في القرآن الكريم والسنة الشريفة الصحيحة إما قطعية الدلالة أو ظنية الدلالة. فإذا كانت ظنية الدلالة فلا إشكال، وقد يكون من المناسب في هذه الحالة أن تنسب الدلالة للمفسر وليس لذات النص أما إذا كانت قطعية الدلالة وهنالك نظرية علمية يعمل بها العلماء في وقت من الأوقات، فيمكن للعالم المسلم كما اقترح محجوب عبيد أن يعمل بها مؤقتاً حتى يتسنّى له أن يبرهن على صدق مقولة النص (أو يتسنّى لأحد العلماء برهانها). وفي هذا المعنى قال محجوب عبيد:

"الحقائق الكونية الشاملة التي ذكرناها حقائق "محيطية" بهذا المعنى، وهي تحسم وتحكم ما اختلف عليه التجريبيون ولا تحسم أو يحكم عليها بما اتفقوا عليه في مرحلة من مراحل علمهم،

---

(65) Ibid., pp., 179- 181

(66) أنظر إبراهيم عبد الرحمن رجب، التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، بحث مقدّم إلى مؤتمر "التوجيه الإسلامي للعلوم" الذي نظّمته رابطة الجامعات الإسلامية بالتعاون مع جامعة الأزهر- القاهرة، أبريل 1992م، ص33.

مهما بلغ إجماعهم وإصرارهم. والعالم الطبيعي المسلم الذي ينتج ويبحث من خلال فرضية تبدو متعارضة مع الحقائق الكونية لعقيدته، إنما يفعل ذلك على أساس هذا الفهم لقصور ومرحلية العلم التجريبي هو على علم تام بأن هذه الفرضية تقريب ذو فائدة عملية في نطاق تطبيقي معلوم وليست قانوناً كونياً شاملاً. أذكر على سبيل المثال فرضية أن الشمس ثابتة تدور حولها الكواكب، هذه الفرضية تتعارض مع حقيقة يقينية في القرآن الكريم: "والشمس تجري لمستقر لها" فهي إذن متحركة وليست ساكنة. والفلكي المسلم يمكن أن يعمل تحت هذه الفرضية على أساس أنها تقريب محلي مرحلي مفيد، بصفة خاصة في مرحلة لا يعلم فيها عن حركة الشمس شيئاً. أما الفلكي غير المؤمن فليس هناك ما يمنعه من الاعتقاد بصحة نظرية فلكية تكون الشمس فيها مركزاً ثابتاً للكون المشاهد وهذا ما حدث بالفعل في تاريخ تطوّر الفلك"(67).

مناقشة الحجة من الاعتراض الأول:

يقول المرزوقي إن دعوى الأسلمة في حقيقتها تقود إلى تبنّي موقف ذاتي حيال المعرفة لأنها تفترض أن العلم يحوي عقائد، وهذه دعوى ضد موضوعية العلم، لأن العقائد يختلف حولها الناس، فإذا كانت حقائق لما اختلف حولها الناس.

ليس هنالك إجماع حول موضوعية العلم، وإذا افترضنا أن العلم موضوعي في ذاته فيبقى السؤال هل يمارس العلماء البحث العلمي بموضوعية؟ ولكن قبل النظر في إمكانية موضوعية العلم وفي طبيعة الممارسة الفعلية للعلماء ينبغي تعريف مفهوم الموضوعية.

يعرف البعض موضوعية قضية ما بما تبحث فيه من موضوع (الصخور والحجارة والسلوك الأخلاقي والغيبيات) لأنهم يعتبرون أن بعض الموضوعات قابلة للحكم الموضوعي وبعضها غير قابل. وتعرف تارة أخرى بتوفر منهج معين يؤدي إلى أحكام موضوعية وهو عند الكثيرين المنهج العقلاني. وتعرف أيضاً بأنها عدم التحيّز وأن ما يتوصل إليه الباحث من حكم لا يعتمد على اعتقاده فقط أو نظرته الخاصة للأشياء. فالموضوعية وصف العالم والأشياء والأمور كما هي، وليس كما نراها أو يراها أحد الناس.

فهل الموضوع يحدد إمكانية الموضوعية؟ هذا أمر تنازع فيه المفكرون واعتبر البعض أن بعض المجالات غير قابلة للحكم الموضوعي كالأخلاق والقيم والمقولات الدينية والغيبية والميتافيزيقية، وقالوا إن مجالها فقط مجال العلوم. وبعض العلماء أنكر وجودها حتى في مجال الفيزياء، وعللوا ذلك بقولهم إنَّ نظرتنا للحقيقة تكون عن طريق إدراكنا المحدود. ومن ناحية أخرى فإنه(98) هذا الإدراك يكون عن طريق ما نعتمده من نظريات ومفاهيم هي في تغيّر مستمر وتبحث الجماعة العلمية في المعتمد من العلم. ولا يستطيع الباحث مناقشة هذه الآراء في هذه المساحة المحدودة ولكنه يعتقد أن مجالات الأخلاق والميتافيزيقيا والنظريات العلمية مجالات تخضع لمعيار المعقولية- ليس بشكله الذي تزعمه التجريبية لأن نفي وجود معايير تخضع لها قضايا هذه المجالات يجعلها نسبية ومعتمدة على خيارات الأفراد المطلقة. وبذلك تشابه الأمور الذوقية المحضة مثل رغبة أحدهم في شرب الشاي والآخر في شرب القهوة من ناحية أخرى إذا صحّت النسبية المطلقة وكان كل سلوك يعتمد على خيارات الأفراد لجاز الظلم والعداون.

وإذا افترضنا أن العلم موضوعي في ذاته فينبغي السؤال هل يمارس العلماء البحث العلمي بموضوعية؟ من الملاحظ أن العلماء لا يلتزمون بالموضوعية وعدم التزامهم بالموضوعية قد يكون بسبب جهل معاييرها، وقد يكون الباحث على علم بهذه المعايير ولكنه قد لا يطبقها لهوى في نفسه أو لأنها تعارض مصلحته الشخصية أو بسبب عداوة أو محبة أو تعصّب لفكرة أو معتقد. وأيضاً تؤثر في الموضوعية الثقافة والتدريب العلمي وتقاليد المؤسسات العلمية، فكثير من الباحثين يقبل على البحث العلمي بخلفيات علمية معيّنة وبمعتقدات فلسفية دون أن يخضعها نفسها للبحث والنظر. ذكر الدكتور جعفر شيخ إدريس أن نظرية الباحث العلمية قد

---

(67) طه، حول أسس التأصيل في مجال العلوم الطبيعية، ص64.

(98) Jary (David) and Julia Sary, (editions) Collins Dictionary of Sociology, Harper Collins Publishers, 1991., p., 437

تكون مرتبطة باعتقاد الباحث الفلسفي وأورد قولاً لالفريد هويل قال فيه: إن علماء الأحياء التقليديين لن يقبلوا نظريته في التطوّر المخالفة لنظرية دارون والتي فحواها إن تطوّر الأحياء على أرضنا لا يسير بالمصادفة وبلا هدف كما تدعي تلك النظرية بل إن سيره محكوم بقوى واعية خارج أرضنا. يقول: إن هؤلاء العلماء لن يقبلوا هذه النظرية رغم وجود جبال من الأدلة على صحتها لأنها قد تؤدي إلى إيحاءات دينية ولأن العلماء التقليديين مهتمون بمنع الرجوع إلى الغلو الديني الذي حدث في الماضي أكثر من اهتمامهم بالتطلّع إلى الحقيقة. وأشار الدكتور جعفر أيضاً إلى صلة النظريات العلمية بالنظريات السياسية والاجتماعية السائدة عند صياغة النظرية فقال: "قالوا إن نظرية مالتس المشهورة التي انتهى فيها إلى أن الفقر والعناء أمور حتمية ناتجة عن أن عدد السكان يزداد بمتواليات هندسية بينما الموارد الغذائية تزداد بمتواليات حسابية كانت في الحقيقة احتجاجاً على قوانين صدرت لصالح الفقراء... وقالوا إن هنالك صلة بين تفسير (دارون) للصفات وبين المذهب الفردي الذي كان سائداً آنذاك في النظريات السياسية البريطانية وأن الأصل في هذا التفسير هو الدفاع عن تقسيم العمل الذي دعا إليه آدم سميث وأنه بهذا التفسير حول نظرية سياسية إلى صورة للعالم الطبيعي"(99). (أنظر إشكالية التحيز لمزيد من الأمثلة)(100). إن ما عبّر عنه المرزوقي في هذا الاعتراض صحيح، إننا ينبغي أن نبحث عن الموضوعية، ولكن نقول ليس بالمفهوم التجريبي الضيّق، ولا ينبغي أن نهمّش إشكالية العلم الممارس.

مناقشة الحجة الرابعة من الاعتراض الأول:

إن مجال العلم مختلف عن مجال الدين والمختلفان لا يتعارضان. لقد تم نقاش هذا الجزء من الاعتراض بالتفصيل فيما سبق أما القول بأن العلم يختص بما هو حاصل وأن ما ينبغي أن يكون ينبغي أن يقتضيه الحاصل، أمر يحتاج إلى تفسير لأن بعض تفسيراته غير مقبولة. فمثلاً إذا قلنا يلزم من القول: "أن الناس يرغبون بالفعل في شيء" القول "أن ذلك الشيء ينبغي أن يتحقق" يكون هذا لزوماً غير سليم.

مناقشة الحجة الخامسة من الاعتراض الأول:

يقول هذا الاعتراض ماذا في العلوم يناقض الإسلام؟ فالإسلام متعدد... الخ، هذا كلام غريب وليس صحيحاً بإطلاق بأن كل التيارات الفلسفية والكلامية والصوفية موافقة للإسلام وليس صحيحاً أن الإسلام يوافق التيارات الفلسفية الحالية وإلا كانت دلالته نسبية وغير هادية.

مناقشة الحجة السادسة من الاعتراض الأول:

في هذه الحجة قال المرزوقي علينا أن نقتدي بعلماء المسلمين الأوائل فإنهم لم يزجوا بأنفسهم في قضايا العقيدة. هل يعني هذا القول أن العلم (بافتراض أنه محايد- وهو أمر بيّنا خطأه) أقيم من العقيدة أم أنه يعني تقسيم العمل بين فلاسفة العلم والعلماء؟ وماذا يمنع أن يشتغل العالم المؤمن بالعلم وفلسفة العلم مادام علمه يفترض فلسفة وقيماً؟ وهل انطلاق العالم من عقيدة ما يقلل من كفاءته العلمية؟ إننا نعتقد على العكس من ذلك فإن الاعتقاد الصحيح يزيد من كفاءة الباحث العلمية بجانب أنه يحدث استقراراً نفسياً له.

مناقشة الاعتراض الخامس:

يقول أصحاب هذا الاعتراض إن فكرة الأسلمة فكرة عقيمة لم تنتج علماً. إن هذا الاعتراض موجّه إلى قمة ما يهدف إليه مشروع الأسلمة، فهنالك مقاصد أدنى قد حققتها الأسلمة بالفعل كتوجيه العلوم. وبالطبع لا يعني هذا الاعتراض أن الكتب الإسلامية التي تملأ الساحة العربية والإسلامية ليس لها قيمة فلا أحد يمكن أن ينكر أثرها على تفكير وسلوك وحياة المسلمين

---

(99) شيخ إدريس (جعفر) إسلامية العلوم وموضوعيتها، مجلة المسلم المعاصر، العدد 50، 1408هـ (1998) بيروت، ص10 -11.

(100) المسيري (عبد الوهاب)، محرر، إشكالية التحيز، جزء2، الطبعة الثانية 1996م، (الطبعة الأولى 1995) المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ويمكن ذكر مثال واحد لهذا الأثر وهو تعامل المسلمين الواسع مع البنوك الإسلامية وطلب الفتوى في المعاملات الاقتصادية ولا ينكر أحد أثر الأطروحات السياسية الإسلامية في عالمنا العربي والإسلامي المعاصر لكن المقصود أنه يندر أن نجد قسماً في جامعة من الجامعات يدرس علم النفس أو علم الاجتماع أو علم الاقتصاد أو علم السياسة معتمداً على كتب إسلامية. ومازالت الفكرة حسب علمي في طور طرح مناهج وأسس نظرية لأسلمة العلوم أكثر من تأليف كتب دراسية تدرس في الجامعات. بدأ البحث في ورقة العمل التي طرحها المعهد العالمي للفكر الإسلامي عن أسس نظرية تتمثل في نظرة الإسلام للكون والحياة والإنسان وخطة عامة لتنفيذ البرامج. وتحدث طه جابر العلواني عن كيف نتعامل مع القرآن وكيف نتعامل مع السنة وكيف نتعامل مع التراث الإسلامي وكيف نتعامل مع الفكر الغربي؟ وشمل أدب إسلامية المعرفة في هذا المجال محاولات جادة لوضع منهجية للعلوم الاجتماعية (عبد الرحمن رجب ولؤي صافي وغيرهم)(101) وهناك محاولة ممتازة لمحجوب عبيد لوضع أسس نظرية لأسلمة الفيزياء.

تقويم دواعي إصلاح العلوم الشرعية

الداعي الأول: العلوم الشرعية لم تستجب لتحديات العصر:

على الرغم من أنه قد يصدق القول أن العلوم الشرعية لم تستجب بالمدى المطلوب لتحديات العصر لكن يمكن القول إن الوضع قد تحسّن نسبة لوجود عوامل مختلفة منها قيام مؤسسات علمية وبحثية تعنى بقضية التأصيل بجانب انتشار الوعي الإسلامي والعودة إلى الدين. إلا أن الوضع يحتاج إلى دعم أكبر فما زال التخصص في العلوم الشرعية والاشتغال بها لا يجد الدعم الكافي من المجتمعات والدول الإسلامية ومازالت النظرة الدونية التي خلّفها الاستعمار لهذه العلوم سائدة في مجتمعاتنا الإسلامية والعربية.

الداعي الثاني: يقول أصحابه إن منهج العلوم الشرعية لا يناسب منهج العلوم الاجتماعية، وهذا النقد ليس نقداً منصفاً لأن منهج الأصول لم يخترع ولم يقصد به إنتاج المعرفة في كل المجالات ولا يجوز أن يطالب بذلك أسوة بالعلوم المشابهة كالقانون (الوضعي مثلاً). لكن على الرغم من ذلك فإن علم الفقه له اهتمام بالحقائق والواقع والوجود إلا أن اهتمامه الأساس هو بالمعايير والقيم التي تختص بأفعل ولا تفعل. ومما يدل على اهتمامهم بالواقع:

أ- أن الفقهاء يبحثون في مفهوم العلة (تخريج وتنقيح المناط وتحقيق المناط). وتخريج المناط هو معرفة مكان العلة وتنقيح المناط به تكون معرفة العلة تحديداً وإبعاد ما علق بها وليس منها. وتحقيق المناط هو معرفة القدر الذي نحتاجه منها لإحداث الأثر، فلو أخذنا مثالاً خارج المجال الفقهي كالبحث عن علاج الزكام فقد يكون العلاج شرب عصير الليمون (تخريج المناط) ويكون العلاج تحديداً فيتامين (C) (تنقيح المناط) والقدر أو الجرعة حبة 500 ملم من فيتامين (C) يومياً ولمدة أسبوع (تحقيق المناط).

ب- يعتبر كثير من الأصوليين أن مبدأ المصلحة مبدأ لإصدار الأحكام فيما ليس فيه نص، ومن المعلوم أن تحديد المصالح يحتاج إلى معرفة الواقع ومعرفة العلاقات السببية بين الأشياء.

(101) أنظر إبراهيم رجب، معالم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الثالث 1996م، والتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، مرجع سابق، ولؤي صافي، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الأول 1995م، وإسلامية المعرفة الطرائق الإجرائية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الثالث 1996م، والزرقا، تحقيق إسلامية علم الاقتصاد- المفهوم والمنهج، مرجع سابق، و إسلامية المعرفة، المبادىء وخطة العمل، 1986م.

ج- كذلك يعتبر كثير من الأصوليين العرف أصلاً من أصول التشريع الإسلامي، ويجب التأكيد على أن الفقه وأصوله يهتمان في المقام الأول بمعايير الأفعال الصحيحة وليس بالسنن أو الظواهر الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الكونية. ويمكن للباحث أن يستفيد علماً في هذه المجالات في غير كتب الفقه والأصول في كتب التراث الإسلامي التي تعنى بهذه المسائل.

الداعي الثالث: أما القول إن العلوم الشرعية تجزيء النص وليس لديها النظرة الكلية وأنه يطغى على منهجها القياس الجزئي، فغير صحيح بدليل أن الفقهاء كانوا يأخذون في الاعتبار كل النصوص ذات الصلة بالموضوع ويدركون أنها قد تعضد بعضها بعضاً. وعندما تبدو في الظاهر متناقضاته يعالجها علم أصول الفقه في مبحث يرسم القواعد لإزالة التعارض بينها. وفي تقديري لا يعقل أن يكون هنالك عالم معتبر يحفظ القرآن والحديث ويعمل نصاً واحداً ويهمل ولا يهتم بالنصوص الأخرى ذات الصلة. ومن ناحية أخرى فالعلم لا يزال يستخدم ما يعرف بقياس التمثيل Argument by analogy، إن فكرة النظرة الكلية للنصوص صارت تعني عند بعضهم أمراً لا يمكن التسليم بصحته: أنه ينبغي على الفقيه أن يستنبط مباديء كلية محدودة العدد من مجموعة النصوص الجزئية تكون هي مصدر كل الأحكام وتكون هذه المباديء الكلية مهيمنة على جميع النصوص الجزئية. ومن أمثلة هذه المباديء الكلية مبدأ المصلحة ومبدأ العدالة بحيث إذا تعارض نص مع هذه المباديء لا يعمل بهذا النص ولقد استدلوا على ذلك باجتهادات عمر رضي الله عنه.

في اعتقاد الباحث أن هذا المشروع لا يمكن أن يتحقق لأنه يفترض إحاطة بالمجال وهذا غير ممكن وأخطأ أرسطو وأخطأت الوضعية المنطقية عندما ظنّت ذلك، كما أنه كيف لهذه الكليات التي تستنبط من الجزئيات أن تلغي هذه الجزئيات؟

تبقى نقطة أخيرة ينبغي التعليق عليها وهي الادعاء القائل بأن الفقهاء قد همّشوا مفهوم مقاصد الشريعة والصحيح أنهم عرفوا المفهوم ولكنهم لم يستخدموه بالمعنى القوي الذي أشرنا إليه. فالغزالي مثلاً عرّف مفهوم المقاصد قبل (الشاطبي) ولكنه وضع لها شروطاً مشددة في حالة تعارضها مع النصوص فاشترط أن تكون ضرورية كلية قطعية كما هو معلوم في حالة التترس المشهورة. ولقد حاول الشاطبي والذي يحتفل به كثيراً مفكرو هذا العصر من الإسلاميين (وهو جدير بهذا التقدير) أن يثبت أن المقاصد الشرعية التي اعتبرها أصولاً للشريعة يقينية لأنه تشهد لها نصوص كثيرة ومتنوعة تعضد بعضها بعضاً ولكنه افترض في الوقت نفسه أنها في التحليل النهائي تثبت بالاستقراء الناقص وليس بالاستقراء التام. ومن المعلوم أن الاستقراء الناقص لا يمكن أن يثبت أمراً بطريقة يقينية البتة ولكنه قد يفيد حكماً مقبولاً. كما أن الشاطبي استعمل مفهوم السببية لإثبات المقاصد، فقال إن المقصود كلي والكلي لا تكذبه حالة جزئية فحالة التكذيب لا تجعلنا نتخلّى عن الكلي لأن الحالة يمكن اعتبارها حالة غير حقيقة بإقصائها واعتبارها لا تقع ضمن أفراد الكلي أو حالة حقيقة يمكن أن نوسع بها مفهوم الكلي حتى يسع هذه الحالة. وهذه الطرق مفيدة للبحث العلمي وتقدمه ولكنها لا تثبت يقينية القضايا التي تعتمد على الاستقراء الناقص لأن السؤال سيظل قائماً بشأن القضية المعدلة!.

الداعي الرابع: يقول المعترضون: يضع علماء الشريعة شروطاً مشددة للمجتهد. ويرى الباحث وجوب وجود شروط كحد أدنى للمجتهد، ومما يوسع دائرة الاجتهاد أن يكون هنالك اجتهاد جزئي في مسألة من المسائل في مقدور الباحث أن يعطي رأياً فيها (وليست هذه هي الطريقة المثلى لأن المعرفة متكاملة). ويمكن أن يبدأ الباحث باختيار رأي من بين الآراء المختلفة في مذهب معيّن أو يختار من بين مذاهب متعددة أو يرجع إلى المصادر الأساسية للتشريع (القرآن والسنة) ويستخدم مناهج أصول الفقه المعتمدة، وفي حالة تمكنه العلمي أن يستفيد من منهج الأصول المعتمد وأن يتجاوزه متى ما كان هذا مناسباً وممكناً. ومن المفيد أن يكون الاجتهاد جماعياً وهو ما تقوم به المجامع الفقهية.

الداعي الخامس: يقول المعترضون: يتسم الفقهاء بالتحفّظ الشديد وفقدان الجرأة لإصدار الأحكام في الأمور المستجدة. إن الشعور بالمسئولية ومخافة الله في إصدار الأحكام الدينية أمر واجب ولكن الحياة ابتلاء وقدر الإنسان أن يعمل ويطبّق شرع الله في كل الأمور المستجدة وغير المستجدة وكل مجتمع يحتاج إلى الفتوى. ومما يخفف من عظم المسؤولية ويقرب من الحق والصواب أن تكون الأحكام الاجتهادية جماعية وفي إطار المجامع الفقهية على أن تترك الحرية للأفراد لإبداء آرائهم التي قد تخالف في بعض الحالات ما تراه هذه المجامع.

الداعي السادس: قالوا: حدث فصل في تاريخ الإسلام بين المؤسسة الفقهية والمؤسسة السياسية مما أدى إلى ضمور الفقه الإسلامي. هذا القول قد يكون صحيحاً عموماً لكن أهمية الدولة وهيمنتها على كل مؤسسات المجتمع وضمور دور المؤسسات المدنية لم يحدث إلا مؤخراً بجانب أن السياسة لم تمارس في البلدان المسلمة في الآونة الأخيرة نتيجة لخضوعها للاستعمار إلا في نطاق ضيّق.

الداعي السابع: قالوا إن المنهج الأصولي تأثر بالمنطق اليوناني الصوري وهو منهج عقيم أدى إلى عقم العلوم الشرعية. السؤال هل العقم نتج من أن العلوم الشرعية استخدمت المنطق اليوناني الاستنباطي (deductive) أم أن قوانين المنهج الشرعي (الاستقرائي) صارت تصاغ صياغة تتسم بالضبط المنطقي؟ يقول زروق: "صحيح أن المنطق يجعل لغة الحديث أكثر وضوحاً وأكثر دقة وضبطاً لذلك استعمل في الرياضيات والكمبيوتر وهذه العلوم تستعمل ما يسمى باللغات المثالية (Ideal Languages) مقابل اللغات العادية أو الطبيعية. أيضاً قد يفيد المنطق في صياغة الحجج الفلسفية لأنه يجعلها أكثر دقة ووضوحاً، فسبب غموض الفلسفة الهيجلية والوجودية مثلاً أنها تستعمل لغة غير واضحة وغير دقيقة على عكس مدرسة الوضعية المنطقية رغم ما عليها من مثالب. ولا يعنى هذا أنه ليس للمنطق جوانب سلبية إذا اتخذناه منهجاً للمعرفة الاستنباطية ناهيك عن اتخاذه منهجاً للاستدلال ككل. إن لغة المنطق فيها تبسيط وتخدم بعض الأغراض لكن لا تعطينا صورة حقيقية لتعقيدات اللغة والفكر، فمثلاً ما يسمى بالروابط المنطقية "وأهل الأصول يسمونها: حروف المعاني" مثل الواو تستعمل في المنطق استعمالاً واحداً وهو لمطلق الجمع ولكن لها استعمالات مختلفة في اللغة. لذلك كانت هنالك رغبة دائماً في توسيع دائرة المنطق، الأمر الذي دفع المناطقة المحدثين لاستحداث أنواع من المنطق غير منطق الجمل الخبرية ذات القيمتين فأنشأوا منطقاً للجمل الإنشائية ومنطقاً كثير القيم ومنطقاً مائعاً (Fussy logic).

"من ناحية أخرى فإن قوانين المنطق قد تعوق خصائص العقل الناقد لأن صاحبها قد يعتقد أنها الطريق الوحيد للتوصل إلى الحقائق. إن الاكتشافات غالباً ما تتم عن طريق الحدس ولكن صاحبها عادة ما يكون ملماً بجوانب العلم الذي يكتشف فيه لكن المكتشف عادة يرجع فيبرهنها بطرق برهانية معروفة. وعلى أية حال فإن هذه الاعتراضات على اتخاذ المنطق منهجاً للمعرفة لا تجعلنا نتخلّى عن المنطق ولكن تبيّن حدوده"(102).

الداعي الثامن: إن الدعوة إلى مراجعة وتحرير وترشيد بعض المفاهيم الأصولية دعوة معقولة ومفيدة ولكن ينبغي أن يكون هذا الترشيد بضوابط لا تؤدي إلى نسبية أو انفلات. ولقد بيّنا في حديثنا عن الاعتراض الخاص بالقياس مخاطر الصياغات الجديدة لمبدأ المصلحة والمقاصد.

خلاصة:

يمكن أن نستخلص من هذه الورقة المبررات التالية لأسلمة المعرفة:

1. توحيد فكر المسلم وجعله ينظر إلى المعرفة بمنهج تكاملي فيه تتكامل معارف الوحي مع معارف العقل (العلم).
2. تنقية العلم مما لصق به مما يعارض الدين.

---

(102) زروق (عبد الله حسن)، نقد إبن تيمية للمنطق وانعكاساته على مناهج البحث العلمي عند المسلمين والفكر المعاصر. ص267، مرجع سابق.

3. توسيع مفهوم الحقيقة لتشمل الوجود الغيبي وتوسيع مفهوم العلم ليشمل الوحي وتوسيع مفهوم القيم ليشمل القيم الروحية والأخلاقية بجانب القيم المعرفية.
4. الأسلمة تعني صدق الإيمان بالدين، فالدين يتحدث في بعض قضاياه عن قضايا يتحدث فيها العلم.
5. تعزيز وتثبيت وتقوية الإيمان بالله وبرسله وكتبه.
6. تعميق فهم الآيات الكونية التي وردت في القرآن الكريم.
7. فهم القرآن بطريقة لا تعارض العلم المعتبر وتزيل الأخطاء في فهمه (خاصة في بعض كتب التفسير والعقيدة).
8. توجيه العلم لخدمة القيم والفضائل الإسلامية السمحة.
9. تقوية الدافعية للبحث العلمي وترشيدها حتى يكون النشاط العلمي لوجه الله ولمرضاته ولمصلحة المسلمين لا للشهرة والمقاصد الزائفة.
10. إنصاف علماء المسلمين بالاعتراف بإسهاماتهم.
11. الإسهام في البحث والكشف العلمي.
12. الاستفادة من العلم في تنزيل مباديء الدين على الواقع.
13. الاستفادة من العلم في تحديد المنافع والمضار والوسائل التي تجعل الحياة أكثر يسراً وسهولة ومنفعة.

الفصل الثاني: نظرية المعرفة عند إمام الحرمين الجويني

كل نهضة وكل تغيير اجتماعي، وحضاري، ينبغي أن يقوم على نهضة علمية؛ وكل نهضة علمية يجب أن تقوم على أسس وأصول معرفية ثابتة، على أساسها يمكن إنتاج المعارف والعلوم في شتى المجالات والميادين. إن بناء فكرنا ومجتمعنا يجب أن يؤسس على مباديء الوحي والعقل، بالإضافة إلى ذلك يمكن الاستفادة من التراث الغني والثر الذي خلفه علماؤنا المبدعون بجانب الاستفادة من التراث البشري. ولكن علينا أن ننظر إلى التراث البشري والتراث الإسلامي نظرة نقدية منصفة، وأن نأخذ في الاعتبار عند تقويمنا للتراث الإسلامي -الذي نحن بصدد دراسة جانب من جوانبه- التطوّرات العلمية الحديثة والمعاصرة وأن نجعل مساهمات تراثنا معيناً لنا في بناء فكرنا الإسلامي المعاصر، فسنسقط ذلك التراث على واقعنا بطريقة علمية دقيقة. لأجل ذلك سوف لا يكتفي الباحث بعرض وشرح ونقد ما ورد من آراء لإمام الحرمين على الرغم من دقتها وعمقها وفائدتها بل يطور فكره حسب المساحة المتاحة حتى يتفاعل مع المستجدات العلمية ويفيد في حل المشكلات الفكرية التي تواجهنا. فوق كل هذا ينبغي أن يكون البحث التاريخي بحثاً إبداعياً. والباحث لا يدعي هذا لكنه يأمل أن تستوفى الأبحاث التاريخية هذا الشرط. كما يعتذر الباحث أن الوقت الذي تهيأ له في كتابة هذا البحث كان ضيّقاً لذلك لم يستطع أن يحلل كل جوانب نظرية المعرفة عند إمام الحرمين الجويني؛ وسيقتصر هذا البحث على دراسة كتاب "البرهان في أصول الفقه".

هنالك ملاحظة أخيرة، وهي أن نظرية المعرفة لإمام الحرمين الجويني يمكن تصنيفها على أساس أنها نظرية تأسيسية، والتأسيسية نظرية عن بنية الاعتقادات المبررة. هذه البنية تمثل نظاماً فيه بنية تحتية لا تحتاج إلى تبرير، وإما أنها مبررة بطريقة غير مباشرة عن طريق تلك التي لا تحتاج إلى تبرير. إذ أنه ليس من الممكن أن نبرر جميع معتقداتنا، لأننا إذا فعلنا ذلك، فإما أن نقع في الدور أو التسلسل. وينبغي أن تكون للقضايا الأساسية حصانة أبستمولوجية وأن لا تكون معرّضة للخطأ، ولا للشك، ولا يمكن تكذيبها. فضمان صدق كل قضية في البنية، أو النظام يتم باختيار قضايا أساسية يقينية تكون بيّنة بنفسها أو بمثابة بديهيات ثم نقل خاصية الصدق منها إلى بقية قضايا النظام عن طريق الاستدلال المنطقي.

لقد واجهت نظرية المعرفة التأسيسية في الآونة الأخيرة نقداً واسعاً. وظهرت في الساحة الفلسفية نظريات منافسة كنظرية الاتساق والنظرية الذرائعية (Pragmatism) ونظرية الوثوق (Reliability) نظرية الاتساق تقابل النظرية التأسيسية. فهي ترفض القول بأن هنالك معتقدات لا تحتاج إلى تبرير. لذلك ينبغي أن نجد لكل قضية تبريراً. ويتم هذا التبرير ببيان أنها تتسق مع مجموعة قضايا تمثل نظاماً أو بنية، أو أنها تلزم من قضايا هذا النظام. فغاية التبرير عند استخدام الدليل في منهج الاتساق ليست نقل المرتبة الأبستمولوجية من معتقد ولكن نقل المرتبة الأبستمولوجية التي يمتاز بها كل المعتقد إلى المعتقد المعيّن. إن اتساق المعتقد لا يكفي مبرراً له

ولصدقه لأن النظام المتسق قد لا تقابله حقيقة في الواقع. من ناحية أخرى فالنظم المتسقة قد تتعدد وتتناقض. وهذا يعني أن نظرية الاتساق قد تصلح للأنظمة الرياضية (الهندسة الإقليدية والهندسة غير الإقليدية) والمنطقية البحتة (منطق ثنائي القيم وثلاثي ورباعي.. ومتعدد القيم)، ولكنها لا تصلح للأنظمة التجريبية، والنظم الأخلاقية والأديان. غير أنه إذا تم تبرير النسق (الديني مثلاً بنظرية تأسيسية) ككل فإنه يمكن حينئذ استخدام نظرية الاتساق للتحقق من القضايا الجزئية داخل النظام(341). (فمثلاً في الإسلام نقوم باستنباط القضية المراد معرفة صحتها من القرآن والسنة، أو بإثبات أنها لا تعارض القرآن والسنة). ويمكن تأسيس الدين أو النظام الإسلامي ككل ببرهان وجود الله، وصدق رسول الله ﷺ وحفظ الرسالة من التغيير والتبديل، وببرهان أن هنالك منهجاً سليماً للاستنباط. تجدر الإشارة إلى أن اتساق النظام مؤشر على صدق النظام. فالنظم البشرية إذا اتسمت بالشمول فإنه مهما حرص أفرادها على توخي الصدق في أحكامها سوف تحوي تناقضات "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا" فكمال الاتساق صفة ربانية.

والنظرية الذرائعية تعتبر أن صدق القضية مرتبط بالنتائج العملية لها، وبما يترتب عليها من مصلحة وفائدة ونجاح. وتعتبر النظرية الذرائعية القوانين والنظريات العلمية مباديء موجّهة للأفعال أكثر منها وصف حرفي للعالم.(342)

ويمكن اعتبار استخدامات النظرية الذرائعية فيما يلي:(343)

1. تبرير المنهج الاستقرائي (إذ لا تصلح النظرية التأسيسية لذلك) ولقد برّر الغزالي الاستقراء بنظرية ذرائعية.(344)
2. تبرير اختيار بعض الأنظمة الرياضية والمنطقية (كارناب).
3. تبرير النظريات العلمية (فيرابند).
4. تبرير المباديء السلوكية والأخلاقية (الطوفي، القائل بنظرية المصلحة كمبدأ مهيمن على كل المباديء، والنفعيون أمثال بنتام ومل).
5. تبرير الأديان (وليم جيمس) تجدر الإشارة أن النظرية الذرائعية لا تصلح لتبرير الأديان لأن ديناً كالدين الإسلامي يعتبر نفسه يعكس حقائق وجودية.
6. تبرير اختيار مجال البحوث العلمية.

تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أننا نجد في القرآن إشارات كثيرة إلى الترابط العضوي بين الحق والنفع الحقيقي، وبين المعرفة والعمل، فإن مفهوم الحق مفهوم مغاير لمفهوم المنفعة كمنفعة.(345)

ويتم تبرير القضية قيد البحث حسب نظرية الوثوق إذا كانت هنالك عملية موثوق بها وتضمن لنا أن القضية قيد البحث صادقة. والبعض يفسِّر هذه العملية بكونها عملية سيكولوجية إدراكية تعتمد الإحساس والذاكرة والاستبطان والتعقّل، وهذه النظرية تصنّف كإحدى النظريات السببية للمعرفة غير أن هذه العمليات الإدراكية قد تخوننا ولا تصدقنا. فينبغي أن نستبعد خطأها، إذا أردنا اعتمادها سبباً للمعرفة. وهذه النظرية يمكن أن تعد مكملة للنظرية التأسيسية ونظرية الاتساق باعتبار أنها تعطي تخيلاً أعمق للقضايا وخاصة تلك التي تعتمد من غير تبرير.(346)

قضايا نظرية المعرفة:

تناول إمام الحرمين بالبحث قضايا مختلفة في نظرية المعرفة وفيما يلي مجموعة من هذه القضايا.(347)

---

(341) زروق (عبد الله حسن): مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الرابع عشر، خريف 1998م، ص58.

(342) زروق، ص56- 57، المرجع نفسه.

(343) زروق، ص57، المرجع نفسه.

(344) زروق، (عبد الله حسن)، نظرية المعرفة عند الغزالي، مجلة المسلم المعاصر، ص41، 46.

(345) زروق، مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي، ص57، مرجع سابق.

(346) Dancy (Jonathan) and Ernest Sosa , A companion to Epistemology, Basil Blackwell, Cambridge.

(347) الجويني (إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، الجزء الأول، حققه عبد العظيم الديب، طبعة قطر، 1399هـ، ص111- 158.

1. مفهوم العقل.
2. إمكانية المعرفة.
   أ- الشك الجذري.
   ب- شك التبرير.
   ج- النسبية: بمعنى عدم إثبات المعارف.
   د- النسبية المعيارية.
3. وسائل المعرفة (مدارك العلوم).
   أ- العقل.
   ب- الحس.
   ج- الإلهام.
   د- النص (هو مصدر وليس وسيلة).
   هـ- العقليات والنظريات والسمعيات.
4. أنواع الاستدلال (أدلة العقول):
   أ- بناء الغائب على الشاهد.
   ب- الاستنباط (إنتاج المقدمات النتائج).
   ج- السبر والتقسيم.
   د- الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف عليه.
5. درجات القضايا اليقينية:
   أ- معرفة الذات.
   ب- القضايا العقلية.
   ج- القضايا الحسية.
   د- القضايا الخبرية.
   هـ- القضايا التجريبية.
   و- القضايا المستندة إلى قرائن الأحوال.
   ز- القضايا الاستنباطية (الاستنباط المنطقي).
   ح- القضايا الممكنة (جواز المعجزات).
   ط- القضايا الفعلية (وقوع المعجزات).
   ي- القضايا المستندة إلى الشرع (الكتاب والسنة والإجماع).
6. درجات القضايا.
7. أنواع القضايا:
   أ- ما يعلم بالعقل فقط.
   ب- ما يعلم بالشرع فقط.
   ج- ما يعلم بهما معاً.
8. تعريف المعرفة.
9. حدود العلم.
10. وسائل المعرفة في العلوم الشرعية: العقل، المعجزة، النص.
11. أقسام المعقولات:
   - البديهية (دون برهان).
   - التي تعلم ببرهان.
12. أقسام البراهين:
   أ- مباشرة.
   ب- غير مباشرة.
13. مناهج العلوم الشرعية: طرق البيان.

مفهوم العقل:

ابتدأ الجويني بحثه في نظرية المعرفة في كتابه "البرهان في أصول الفقه"(348) بمفهوم العقل وكان حديثه عن العقل المشترك بين كل الناس، ولم يميز بين العقل العربي وغير العربي ولا بين العقل المسلم وغير المسلم، ولكنه قد كان اهتمام المفكرين المسلمين والعرب المعاصرين بما صار يُعرف "بالعقل العربي" و"العقل المسلم"، فكتب الجابري: "بنية العقل العربي"(349) و"تكوين العقل العربي".(350) وكتب عماد الدين خليل: "حول إعادة تشكيل العقل المسلم"(351)، وعبد الحميد أبو سليمان: "أزمة العقل المسلم"(352) وطه عبد الرحمن: "العمل الديني وتجديد العقل"(353)وعبد الرحمن الطريري: "العقل العربي وإعادة التشكيل"(354)، وآخرون كثيرون تناولوا مفهوم العقل العربي والعقل المسلم لأنهم يعتقدون أن أي نهضة للعرب والمسلمين ينبغي أن تقوم إما على أساس تجديد أو إعادة تشكيل أو نقد العقل العربي والمسلم. فالعقل العربي في تقديرهم قاصر. وسبب القصور عند بعضهم هو ما آلت إليه أوضاع العربي وشخصيته من ضعف وتدهور وآخرون كالجابري يعتبرون القصور ناتجاً عن بنية الفكر الإسلامي نفسه. لم يُرد الجويني أن يسترسل في مبحث العقل ونبّه القاريء إلى انه لا ينبغي له أن يعتقد أن هذا مبلغ علمه عن حقيقة العقل وأشار إلى أن الموضع لا يحتمل أكثر مما ذكر.(355) فذكر في اختصار اختلاف علماء المسلمين في تعريف العقل فقال: إن القاضي أبا بكر عرّفه بأنه العلم الضروري وليس النظري، إذ لا يتصف بالعقل من هو خال من العلوم كلها وهو يسبق النظر وعرفه المحاسبي بأنه غريزة تمثل وسيلة الحصول على المعرفة وليست جزءً منها.(356)

قال الغزالي[357]:

"أعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقاً على معان مختلفة فصار ذلك سبباً لاختلافهم. والحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل اسم يُطلق بالاشتراك على أربعة معانٍ.. فالأول الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو الذي أراده الحارث المحاسبي، حيث قال: حد العقل إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء. ولم ينصف من أنكر هذا ورد العقل إلى مجرد العلوم الضرورية، فإن الغافل عن العلوم والنائم عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم.. الثاني: هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد.. والثالث: علوم تُستفاد من التجارب بمجاري الأحوال فإنه من حنكته التجارب وهذّبته المذاهب يُقال إنه عاقل في العادة.. الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً من حيث أن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة فهذه أيضاً من

---

(348) الجويني، ص 111- 113، المرجع نفسه.

(349) الجابري (محمد عابد)، بنية العقل العربي، الطبعة الثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990م.

(350) الجابري (محمد عابد)، تكوين العقل العربي، الطبعة الثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988م.

(351) خليل (عماد الدين)، حول إعادة تشكيل العقل المسلم، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ.

(352) أبو سليمان (عبد الحميد)، أزمة العقل المسلم، الطبعة الثالثة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، ميردون، 1993م.

(353) عبد الرحمن (طه)، العمل الديني وتجديد الفكر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1997م.

(354) الطريري (عبد الرحمن)، العقل العربي وإعادة التشكيل، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، دولة قطر، كتاب الأمة، 1413هـ.

(355) المرجع نفسه، ص56- 57.

(356) الجويني، ص112، المصدر نفسه.

(357) الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، الجزء الأول، دار القلم، بيروت، ص81.

خواص الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان. فهي قوة تتحكم في السلوك والشهوات والإرادة.

ولقد عرف "الالاند" نوعين من العقل(358) (تعريفه للعقل الذي من النوع الأول مماثل لتعريف القاضي أبي بكر وتعريفه الثاني مماثل لتعريف المحاسبي): 1- العقل الذي يشير إلى مباديء العقل وآلياته التي بها ينتج العاقل المعرفة والتي يستخدمها للتعامل مع موضوع المعرفة ومصادرها (الطبيعة، الإنسان، الله) وهذا النوع يسمى بالعقل السائد. 2- العقل الذي يشير إلى الشيء (الغريزة، الملكة، القدرة) الذي يبدع هذه المباديء والآليات (لعل العقل يبدع الآليات ولكنه لا يبدع المباديء الضرورية الفطرية)، فهو ملكة وليس شيئاً متحققاً ويسمى العقل المكوَّن أو الفاعل(359). فالجويني اختار كما اختار المحاسبي تعريف العقل بأنه الملكة أو العقل المكوَّن، وقال لا يمتنع كون العقل مشروطاً بعلوم وإن لم يكن منها واستدل على هذا القول بأننا نرى العاقل يذهل عن الفكر في الجواز والاستحالة وهو عاقل(360). فالعقل غريزة بها درك العلوم وليست منها وليس واضحاً ما يقصده إمام الحرمين بمفهوم الشرط إذ أن المعارف الضرورية مركوزة في العقل بالفطرة ولا تأتي بالنظر والتدبّر والتفكّر. نعلم أن من فلاسفة الغرب من أنكر المعارف الفطرية ونعلم أن علماء المسلمين اختلفوا في تفسير مفهوم الفطرة ولا مجال هنا للخوض في هذه المسألة. كما نعلم أن السلوكيين من علماء النفس أنكروا وجود العقل نفسه ولكن العقل أُعيد له اعتباره في علم النفس بظهور المدرسة الإدراكية. ومفهوم العقل يشير في علم النفس إلى التفكير والشعور، والرغبات والإدراك والإرادة والتذكّر(361)، أي يشير إلى قوى وغرائز ومقدرات.

ورؤية الباحث مماثلة لرؤية إمام الحرمين والمحاسبي فالعقل عنده ملكة ومقدرات ولكنه في نفس الوقت يحوي معارف ضرورية وهذا هو الجزء الثابت المستقر في جميع العقول. أما ما ينتج من طرق الاستدلال وآليات التفكير وما يهتم به العقل من موضوعات وما يتوصل إليه من معارف معينة فأمور حادثة (contingent) لا ينبغي أن نُعَرَّف بها العقل. وليس صحيحاً ما قاله الجابري إن العقل جملة قواعد مستخلصة من موضوع ما.(362) هذا التعريف مناسب لتعريف العقل الذي هو بالفعل وليس العقل بالقوة. وقد أخطأ الجابري عندما قال إن أرسطوطاليس لم يعرف الموضوع الذي يمكن أن يوحي للعقل الفاعل والعقل بالملكة قيمة ثالثة (اللا تحديد) بجانب قيمتي الصدق والكذب.(363) لأن أرسطوطاليس عرف وناقش حادثة المعركة التي تحدث في البحر غداً (The sea battle tomorrow)(364). وعندما كتب لوكاشيفس عن منطق أرسطو أنشأ نظاماً كاملاً لمنطق ثلاثي القيم(365)، لأن ما سيحدث غداً غير محدد اليوم فلا نستطيع الحكم عليه بالصدق أو الكذب. إذن فلا حاجة لنا أن نعرف موضوع فيزياء الكم وقانون هايزنبرج ونمط سلوكيات الجزئيات الصغيرة لكي نعرف المنطق ثلاثي القيم. فالمنطق يمثل عوالم ممكنة ينشئها العقل المبدع وبعض هذه العوالم قد يحدث بالفعل وبعضها قد لا نجد لها تفسيراً، وما يتوصل إليه العقل المكوّن من منطق قد يكون بطريقة حدسية وإبداعية وقد يحدث بسبب مثير وهو موضوع ما. وأخطأ الجابري أيضاً حين قال إن العقل العربي عقل معياري أهمل دراسة الحقائق واهتم بدراسة القيم. وأخطأ عندما قال: (إذا استشرنا الكتاب العربي المبين القرآن الحكيم فإننا نجد هذا المعنى القيمي المرتبط بكلمة عقل وفيما معناها يعبِّر في الأغلب الأعم

---

(358) الجابري، تكوين العقل العربي، ص15، مصدر سابق.

(359) الجابري، المصدر نفسه، ص15.

(360) الجويني، ص112، مصدر سابق.

(361) The cyclopedic Dictionnary of Psychology, ed, Terry f. Pettijohn, the Dushkin publishing Group, inc., Guiford, 1991, p., 186.

(362) الجابري، تكوين العقل العربي، ص25، مصدر سابق.

(363) الجابري: ص25، المصدر نفسه.

(364) زروق، (عبد الله حسن)، مشكلة الجبر وحرية الاختيار في تاريخ الفكر الإسلامي، مجلة كلية الآداب، الخرطوم، العدد الخامس، 1983م.

(365) J. Lukasewicz, Aristotle,s Syllogistic, 1951.

عن التمييز بين الخير والشر والهداية والضلال. المعنى القيمي في النظام والتنظيم في المجال التداولي للكلمات العربية المذكورة متجه دوماً إلى السلوك البشري لا إلى الطبيعة وظواهرها.(366) فهذا الوصف للقرآن الكريم غير صحيح لأن القرآن يحوي آيات كثيرة عن الطبيعة وظواهرها وعن السنن التي تحكم الظواهر الكونية والظواهر الاجتماعية والتاريخية. ولقد حث القرآن الكريم العقل العربي والإنساني في غير ما موضع للنظر في الكون ليس لمعرفة الخالق المبدع للكون فقط ولكن لإعماره والانتفاع به وللأخذ بأسباب القوة التي تعتمد على معرفته.

ولعل هذا التمييز بين العقل الذي يبحث في الحقائق والعقل المعياري يقوم على الزعم القائل بأن الأول يصل إلى نتائجه بطريقة موضوعية أما العقل المعياري فهو يبحث عن القيم التي هي في تصورهم ذاتية تتصل بالشعور ولا يمكن تحديد صدقها أو كذبها بطريقة موضوعية، وهو زعم باطل. كما يوحي التمييز بين دراسة الطبيعة وظواهرها ودراسة القيم بأفضلية دراسة الظواهر الطبيعية على دراسة القيم من ناحية أخرى، فافتراض وجود حقائق علمية بحتة دون ملابسة المعايير القيمية أمر عسير.

العقلانية (Rationality):

إن مبحث نظرية المعرفة متصل اتصالاً وثيقاً بمبحث فلسفي هام ألا وهو مبحث العقلانية. لقد اقتصر هذا البحث كما أسلفنا الذكر على أفكار (الجويني) التي وردت في كتابه: (البرهان) وهو ضمن الكتب التي كتبها في آخر حياته. وفي اعتقادنا أن البرهان يمثل مرحلة نضوج العقلانية عنده. ولا يعنينا أنه انتهى فيما بعد إلى إيمان العجائز لأن القرآن كما سيتضح قد حثّ على النظر والتفكير والتدبّر واستخدام الحجة والبرهان وطلب البرهان من المنكرين له. ودراستنا للجويني ليست غاية في ذاتها، ولكننا اتخذناها وسيلة لاستعراض أهم قضايا نظرية المعرفة وذلك بهدف الاستفادة منها وتطويرها وربطها بما استجد من قضايا ومفاهيم. وما يهمنا هو أنه في البرهان اتخذ منهجاً عقلانياً ذا خصائص معينة فقبل طرقاً من الاستدلال ورفض طرقاً أخرى معللاً مواقفه بحجج عقلية ممتازة. كما أنه رفض في البرهان الإلهام والكشف مصدراً من مصادر المعرفة وأنكر على الحشوية والنصوصيين موقفهم كما أنكر مواقف الشكاك والنسبيين.

وعلى الرغم من قوة حجته ومتانة موقفه فإن هذه الاتجاهات ظلت باقية جنباً إلى جنب مع العقلانية وأخذت أشكالاً مختلفة فالمهم أن نأخذ منها موقفاً متجدداً مستفيدين مما قدّم من أفكار بشأن هذه القضايا.

القرآن الكريم والعقلانية:

إن الله مكّن البشر عموماً من أسباب العقلانية بأن كرّمهم ووهبهم غريزة العقل أي وهبهم ما يسمى بالعقل المكوّن وزودهم ببعض المعارف الضرورية ولكن عليهم أن يوظفوا ويُفعِّلوا هذه النعمة وهذه الهبة. ولقد ذمّ القرآن الكريم التقليد لأن المقلِّد يتبع دون أن يعلم هل ما قلّد فيه غيره حق أم باطل؟ يقول الله تعالى: "وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنّا وجدنا آباءنا على أُمّة وإنّا على آثارهم مقتدون. قال أَ وَلوْ جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنّا بما أرسلتم به كافرون"(367) وحثّ الإسلام على الاجتهاد "ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم"(368). والقرآن يطلب من المعارض الدليل، يقول الله تعالى: "قُل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين"(369) ويعطي الأدلة على مقولاته: "أم خُلقوا من غير شيء أم هم الخالقون"(370). ويعلل سبحانه وتعالى الأحكام الصادرة منه فيقول في تحريم الخمر والميسر: "إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم

(366) الجابري، تكوين العقل العربي، ص31، مصدر سابق.
(367) سورة الزخرف: الآية 23- 24.
(368) سورة النساء: الآية 83.
(369) سورة البقرة: الآية 111.
(370) سورة الطور: الآية 35.

عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون"(371). ويقول تعالى: "يسألونك عن الخمر والميسر قُل فيهما إثمٌ كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما"(372). ومما يدل على أن أحكام الدين كانت تأتي معللة هو أن فقهاء المسلمين استنبطوا أصلاً من أصول الأحكام وهو القياس، فصاروا يقيسون حكم شيء غير منصوص عليه على آخر منصوص عليه لعلة في الأصل تجمع بينهما فمنعوا الرهن والإجارة في وقت صلاة الجمعة قياساً على منبع البيع في ذلك الوقت وهكذا(373). وقالوا بمبدأ المصالح المرسلة وسد الذرائع والاستحسان وبمقاصد الشريعة. بل إن بعضهم قال إن ما يتوصل إليه العقل بعدم معارضته للنص. وقال علماء الإسلام إن العقل هو الذي يقود إلى الإيمان وإلى التصديق برسالة محمد ﷺ وأن من طعن في العقل فقد طعن في الدين لأن العقل هو الذي ينصب الشرع ولكنهم قالوا بعد أن ينصبه فإنه ينبغي عليه أن يعزل نفسه وهذا أيضاً سلوك عقلاني لأن من نصَّبَ (الوحي) أكثر كفاءة من الذي نصَّبَ (العقل)، ولكن في حقيقة الأمر العقل ينصِّب الشارع ولا يعزل نفسه بالكلية، فالعقل هو الذي يدرك ويفهم قول الشارع وهو الذي يطبّق وينزل أحكام الشرع في الواقع وهو الذي يصدر الأحكام فيما لا نص فيه وهو الذي يوفق ويرجّح بين الأدلة والنصوص التي قد تبدو في بعض الأحيان ظاهرياً أنها متعارضة. كل هذا لا يمكن أن يتم دون العقل. العقلانية ثقة في العقل ولم يكن العقل ثقة عند الجميع فلقد رفض العقل بعض المتصوّفة وقالوا إنه لا يقود إلى معرفة حقيقية إذ أن المعرفة الحقيقية تكون عن طريق الكشف والحدس، وقد التزم آخرون بالنصوص وجمدوا عليها وأقصوا العقل والتعليل وأجازوا حدوث المستحيلات.

وتساهلت فرقة وأخضعت النص إلى تأويلات بعيدة فعارضت العقلانية لأن العقلانية تحتم أن يفسّر النص بطريقة معقولة تسمح بها أساليب اللغة وقواعدها. ولقد أظهر الشيعة أيضاً عدم ثقة في العقل فأوجبوا عصمة الأئمة ولكنهم الآن عدلوا إلى موقف أكثر معقولية بأن جوّزوا ولاية الفقيه.

وفي عصرنا هذا ظهرت اتجاهات رفضت العقلانية ويمثل هذه الاتجاهات بعض فلاسفة العلوم مثل (كون وفيرابند) يقول كون: إن قبول أي نظرية وسيادتها يرجع إلى عوامل نفسية واجتماعية وثقافية لا إلى النظريات نفسها أو الأدلة التي تقوم عليها، ويرجع الاختيار إلى حماة النظرية نفسها(374) ومقدرتهم الدعائية وسيطرة الجماعة العلمية على المجلات العلمية وعلى التوظيف الجامعي وبهذه السيطرة يمكن كبت النظرية المنافسة. ولقد وصف فكر ما بعد الحداثة العقلانية بأنها تمثل ضيق الأفق والتعصّب والعنصرية والعرقية والغرور والسطحية، وعدم الأمانة العلمية، والتسلّط والهيمنة وعدم التسامح(375). إن اتجاه الشك والنسبية والتفكيك في هذا العصر صارت له قاعدة عريضة مقارناً بأي زمن مضى "فكون" مثلاً والذي صارت كتاباته الأكثر انتشاراً وأثراً يقول بنسبية النظريات والمناهج العلمية ويؤكد على أنه لا توجد معايير علمية يمكن بموجبها أن نفاضل بين النظريات والأطر والنماذج المعرفية والمناهج لأنها ليست قابلة للقياس بنفس الوحدات. ولقد نشأت نسبيات في القارة الأوروبية مثلاً على يدي (ديريدا) الذي يقول إن معنى النص غير محدد ونسبي و"فوكو" الذي يقول إن المعرفة عبارة عن إرادة القوة. إننا لا نستطيع أن نناقش هنا الاتجاهات المعارضة للعقلانية سواءً كانت ضمن التراث الإسلامي أو في التراث الغربي المعاصر. من ناحية أخرى فإن هنالك اتجاهات تعترف بأن للعقل مجالات يمكن أن ينفذ إليها ولكن تعتبر أن له حدوداً وإمامنا الجويني يمثل اتجاه من هذه الاتجاهات، وسيتضح لنا موقفه عندما نناقش أنواع القضايا وحدود العلم "فهنالك قسم منها لا يمكن أن يعلم بالعقل". وهنالك الوضعيون المناطقة مثلاً الذين يعتبرون العلوم الرياضية والعلوم التجريبية هما

---

(371) سورة المائدة: الآية 91.

(372) سورة البقرة: الآية 219.

(373) زروق (عبد الله حسن)، الإسلام والعلوم التجريبية، المركز العالمي لأبحاث الإيمان، الخرطوم، 1992م.

(374) زروق، مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي، ص59، مرجع سابق.

(375) زروق، ص66، المرجع نفسه.

المجالان الوحيدان اللذان يقبلان المعايير العقلية ويعتبرون أن قضايا الدين والميتافيزيقا والأخلاق خارج نطاق دائرة العقل. لم يعد هذا الاتجاه مقبولاً لدى كثير من المفكرين والفلاسفة. وإذا صح أن العقلانية نشاط مشروع فماذا تعني؟

يمكن اعتبار ما يلي شروطاً محددة للعقلانية:

1. إنها تعني في المقام الأول طرح السؤال المشروع والذي يستوفي شروط معينة.(376)
2. جمع المعطيات ذات الصلة بإثبات أو نفي الفرضية التي تجيب على السؤال المطروح وتفسّر الظاهرة قيد البحث.
3. ينبغي أن لا تُنتقى المعطيات التي تؤيد فرضية معيّنة يتحيز لها الباحث أو تمثل معتقداً سابقاً ولا يشترط كما يعتقد البعض أن نركّز في البحث على المعطيات والأدلة التي قد تكذب الفرضية وإنما المطلوب أن لا نتحامل أو نتسامح.
4. قبول الفرضية وردها ومن ثم تكوين الاعتقاد بشأنها ينبغي أن يكون وفق الأدلة والمعطيات.
5. وأن يكون تأسيس هذا الاعتقاد وفق قوة الدليل. فإذا كان الدليل يلزم منه اليقين فينبغي الاعتقاد في صحة الفرضية يقيناً وإن كان يلزم منه الظن فينبغي الاعتقاد أن الفرضية ظنية واحتمالية.
6. تقتضي العقلانية أن يكون لكل مجال منهج للتحقق من صدق قضاياه؛ أي أن يكون للرياضيات منهج، وللفيزياء منهج، وللأخلاق منهج، وللفقه منهج، وللحديث منهج.. وهكذا..
7. إذا لم يحصل الباحث على معطيات وأدلة تثبت أو تنفي الفرضية، أو إذا تكافأت الأدلة ولم يستطع الترجيح، ينبغي أن يتوقف حتى يمكنه الترجيح. أما إذا كان الأمر مرتبطاً بعمل ضروري، فعليه أن يختار مستعيناً بالله، وأن يدعو بدعاء الاستخارة..

تجدر الإشارة إلى أن أرسطوطاليس ومن تبعه من الفلاسفة الذين جاءوا من بعده اهتموا بالاستنباط (Deduction) وأعلوا من شأنه وقللوا من شأن الاستقراء لأن الأول يقود حسب رأيهم إلى المعرفة الحقيقية، والمعرفة الحقيقية عندهم هي المعرفة اليقينية. وطريقة الاستدلال عن طريق الاستقراء يقود إلى معرفة ظنية. فجاء علماء المسلمين التجريبيين والفقهاء وعلماء المسلمين عموماً فاهتموا بالاستقراء واهتموا بالتجربة وحتى الذين أعطوا المعرفة الاستنباطية مكانة أعظم أعطوا للاستقراء مكانة هامة، وقالوا إن العلم لا غنى له عن المعرفة الاستقرائية الظنية ولا غنى للناس عنها في حياتهم. وقال الغزالي: استقصاء اليقين وطلبه في كل معارفنا بما في ذلك التجريبية والفقهية أمر مستحيل، فقال: ينبغي الأخذ بالاستقراء لأننا نعتمد عليه في جلب المصالح ودفع المضار وهذا تبرير ذرائعي للاستقراء. وقال إن الدليل الظني يكون عليه اتكال العقلاء وإحجامهم في الأمور الخطرة مثل إمساك السلع تربصاً بها. أو بيعها خوفاً من نقصان سعرها. وقال: لا يصح أن يطلب الإنسان إثبات هذه الأشياء برهانياً أو بقياس منطقي لأن طلب اليقين فيها يبطل مقصودها(377). وشرف العلم في رأي الغزالي يعتمد على: (أ) فائدة العلم وثمرته. (ب) ويقينية العلم ووثاقة أدلته. ويقول: إن الطب أشرف من الرياضيات لمنفعته وثمرته، والرياضيات أشرف من الطب ليقينيتها ووثاقتها.(378)

وجاءت الوضعية المنطقية وحاولت أن تطبّق المنهج التحليلي الرياضي والمنطقي البحت، ومنهج الملاحظة المباشرة على قضايا الدين والميتافيزيقا والأخلاق، فتعسّفت وتحكّمت وانتهى أمرها إلى الفشل إذ لم تستطع أن تجد معياراً يفصل بين العلم والميتافيزيقا.

---

(376) زروق، ص42، المرجع نفسه؛ إن من الشروط التي ينبغي أن يستوفيها السؤال أن يكون مفيداً، وذا مغزى، وأن يكون متسقاً، وأن يكون مستحيل الإجابة ..إلخ.

(377) زروق، الإسلام والعلم التجريبي، ص24- 25، مرجع سابق.

(378) الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص46- 47.

8. الاستعداد للتخلي عن الاعتقاد إذا ظهر دليل يكذبه. وهذا شرط لا يطبقه الناس عادة ومناقشته هذه القضية تحتاج إلى معرفة كيف ينشأ الاعتقاد وكيف يزول. وهل المعتقد تابع للإرادة، أم تابع للذهن والإدراك المحض وإلى الدليل؟ أم تابع للبيئة الاجتماعية والثقافية أم لعوامل نفسية.
9. والعقلانية تلزم صاحبها أن يلتزم بكل قضية ثم قبولها بالطرق الآتية:-

أ- إذا كانت بينة بنفسها أو بدهية.

ب- إذا توصلنا إليها بقوانين المنطق أو القواعد الرياضية. وتجدر الإشارة بأن هنالك اختلافاً حول إذا ما كانت بعض قوانين المنطق والتي هي في مجال منطق الجهات (Modal logic) صحيحة أم لا.(379)

ج- إذا كان صدقها يعتمد على معاني الكلمات غير المنطقية الواردة فيها، كقولنا: العازب هو الرجل غير المتزوج.(380)

د- إذا توصلنا إليها بواسطة قوانين استقرائية وطرق تجريبية.

هـ- والعقلانية قد يقصد بها قيام الإنسان بالأفعال التي تحقق أهدافه ومقاصده، والبعض يحدد هذه الأهداف والمقاصد بطريقة ضيّقة كما هو الحال عند كثير من علماء الاقتصاد إذ يفترضون أن الإنسان يتعامل لكي يجد أكبر قدر من الربح. ولكنه من المعلوم أن لا يناقض العقلانية تعامل الشخص مع الآخرين بدافع غيري وبدوافع أخلاقية، وليس بدوافع المصلحة الخاصة، أو بدوافع أنانية وقد تكون(381) العقلانية الحقيقية التي تدفع صاحبها للعمل هي تلك التي تكون غيرية في بعض الأحوال ودوافع إيثار الذات في أحوال أخرى.

و- ومن قواعد العقلانية أن تكون المفاضلة بين الأفعال التي يختار العاقل من بينها على أساس احتمال وقوع كل فعل منها وقدر المنفعة أو القيمة المترتبة على وقوعه.

ز- والعقلانية قد تعني لزوماً لغوياً دون أن يكون هذا اللزوم لزوماً استنباطياً أو استقرائياً كقولنا عن أستاذ أنه قائد سيارة ممتاز ونقصد بذلك أنه ليس لديه مهارات أخرى.(382) وذكر الجويني أن ما يُستفاد من اللفظ نوعان أحدهما متلقي من المنطوق به المصرح بذكره، والثاني ما يُستفاد من اللفظ وهو مسكوت عنه. وقال: المنطوق به ينقسم إلى النص والظاهر، والمفهوم قسمان: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة.(383)

ح- العقلانية قد تتصل باختيار الغايات وليس الوسائل فقط. لقد أشار الجويني والغزالي وغيرهم من علماء المسلمين إلى قواعد التفكير العقلاني المنطقية الاستنباطية والاستقرائية والقواعد اللغوية للاستدلال وكانت إشارة الجويني إلى ذلك عندما تحدّث عن درجات اليقين وعن طرق الاستدلال وفي مواضع أخرى، ولقد توسع إمام الحرمين الجويني في القواعد اللغوية للاستدلال في الجزء الخاص بأساليب البيان.

ط- وأضاف إمام الحرمين إلى قواعد العقلانية التي نحن بصدد الحديث عنها قبول القضايا المستندة إلى الشرع.

ي- والمستندة إلى الخبر (وقبول الخبر يستند إلى منهج عقلاني).

---

(379) Dancy, A companion to Epistemology, pp. 415- 416.

(380) Ibid, pp. 416.

(381) Ibid, p. 416.

(382) Ibid, pp. 416- 417.

(383) الجويني، البرهان في أصول الفقه، الجزء الأول، ص448- 449، مرجع سابق.

ك- كما أن العقلانية لا تستند كما أشار الغزالي إلى اختيار الوسائل والأهداف فقط، ولكن تمتد لتشمل قوة التحكم في الإرادة التي تجعل الإنسان يقوم بالأفعال النافعة القيمة ويتجنب الأفعال الضارة الفاسدة.

ل- ومن أهم قواعد العقلانية التي أشار إليها الجويني معرفة حدود العقل والمعايير والضوابط التي تبيّن تلك الحدود.

م- ومن أهم معايير العقلانية كذلك؛ معايير الترجيح والتوفيق بين الأحكام ودرء التعارض بينها عند تطبيقها.

العقلانية والمعايير المنطقية واللغوية والإبداع:

إن من المتفق عليه عموماً أن وظيفة قواعد المنطق وقواعد اللغة وقواعد الاستدلال والمناهج عامة، التأكد من صحة ما توصلنا إليه من معارف سواء إن تم الوصول إليها بالحدس أو عن طريق الإلهام أو بالصدفة أو بأي طريقة كانت. فالمناهج وقواعد الاستدلال لا تقود بالضرورة إلى كشف علمي أو عمل إبداعي. فعملية الإبداع لا تتحقق بجملة من الإجراءات المنهجية وقواعد التفكير، ولكن قد تساعد القواعد المنهجية وقواعد التفكير والمهارات والخبرات في عملية الإبداع. من ناحية أخرى فإن هنالك صفات عامة يتصف بها المبدع عادة، وهنالك دوافع تمثل حوافز للإبداع وكما توجد معوقات تعوق عملية الإبداع، فهنالك المعوقات التي تتصل بجانب التفكير والإدراك(384). ومن هذه المعوقات أن تسيطر على عقل الباحث أفكار مسبقة ونمطية معيّنة من التفكير، ومنها عدم مقدرته على النظر في المشكلة من زوايا متعددة، ومنها ضيق الأفق وعدم التركيز والتفكير المشتت والقفز من فكرة لأخرى دون فحصها فحصاً كاملاً، ومنها التسرع في إصدار الأحكام وعدم إعطاء الوقت الكافي للنظر قبل إصدار تلك الأحكام وإرادة الحصول على النجاح السريع. فالأفكار تحتاج إلى فترة حضانة وفترة نظر.(385) وهنالك معوقات عاطفية منها الخوف وانعدام الجرأة في إصدار الأحكام ولزوم السلامة وعدم الدخول في أي مخاطرة، ومنها النفرة مما هو مختلط ومشوش وملتبس وغامض(386)، ومنها المعوقات الثقافية البيئية(387) كالمحرمات (Taboos). لكن هنالك محرمات مردودها إيجابي وهي المحرمات الشرعية ولكن المحرمات التي ترجع إلى تقاليد المجتمع فيها ما هو إيجابي، وفيها ما هو سلبي، كاعتقاد المجتمع أن اللعب للأطفال(388) فقط (كان رسول الله ﷺ يلعب مع زوجاته وكان الصحابة يقضون الوقت في حل المسائل الرياضية كنوع من الترفيه) ومنها اعتقاد الجماعة أن العقل والمنطق وما يمكن أن يعبّر عنه بعدد وكمية وما يؤدي إلى منفعة، وما هو علمي هي الأشياء ذات القيمة. أما العواطف والشعور والحدس والأحكام النوعية واللذة فأشياء لا قيمة لها، وأن إتباع التراث (التقاليد والأعراف) خير من الإبداع. ومن معوقات الإبداع البيئية فقدان الثقة والتعاون بين الفريق العلمي ومنها تسلط الشخص المسئول وعدم سماحه لغيره من العاملين تحت إدارته بالتعبير عن آرائهم(389). ومن المعوقات أيضاً فقدان الدعم في حالة ابتكار أفكار جديدة.

نخلص من هذا إلى أنه ينبغي إعطاء قيمة للخيال والعاطفة واللعب بجانب العقل والمنطق والمنفعة والنظام وأن يكون جو البحث العلمي مفعماً بالثقة والدعم. والإبداع يحتاج إلى جو تتوفر فيه الحرية وإلى مرونة في التفكير ومقدرة على تخطي المألوف والنظر في مرحلته الأولى إلى الحضانة وشيء من الاسترخاء الفكري(390)، وتقليص النظرة النقدية والشك في الأساليب

---

(384) Adams, (L. James), Conceptual Blockbusting, Penguin Books, 1987. p. 13.
(385) Ibid, p. 55.
(386) Ibid, p. 45.
(387) Ibid, p. 55.
(388) Ibid, p. 55.
(389) Ibid, p. 68.
(390) Ibid, p. 55.

والمناهج المألوفة(391). والمبدع محب للاستطلاع، كثير التساؤل، يجيد اللعب بالمفاهيم لكنه يتسم بالمسؤولية.

تحدثنا عن معوقات الإبداع الذهنية والإدراكية والعاطفية والثقافية والتي عادة ما يتناولها أدب الإبداع المعاصر، لكن بجانب هذه فإن هنالك معوقات ذات طبيعة أخلاقية وتتصل بالقيم كالكِبْر. يقول الله تعالى: "يسمع آيات الله تُتْلى عليه ثم يُصرُّ مستكبراً كأن لم يسمعها فبشِّره بعذاب أليم"(392). ويقول تعالى: "إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون"(393). وقد يكون السبب العناد: "كلا إنه كان لآياتنا عنيدا"(394). وقد يكون خداع النفس "وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون"(395). وقد يكون السبب اتباع الهوى والشهوات "وإن كثيراً ليضلون بأهوائهم بغير علم"(396). وقد تكون الشهوات "ويريد الذين يتّبعون الشهوات أن تميلوا ميلاً عظيماً"(397). وقد يكون السبب الجحود "وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعُلواً فانظر كيف كان عاقبة المفسدين"(398). وقد يكون السبب الإعراض "فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون".(399)

بقي أن نشير إلى جانب ما يعوق العقل وإلى ما يحجب العقل وإلى ما يضاد العقل، فمن الأمور التي تحجب العقل الجنون والإغماء والغيبة والنوم والسهو وفقدان الذاكرة والسكر بسبب الخمر أو التجربة الصوفية أو بأي سبب آخر، وهنالك أحوال لا يكون قد نضج العقل فيها كالصغر. أما ما يمكن أن يسمى بمضادات العقل فهو التقليد والإلجاء والقسر والصدفة والبخت.

مسألة العقلانية والمنهج التجريبي وأحادية الحقيقة:

ينبغي أن لا يكون المنهج التجريبي هو المنهج الوحيد لاختيار صدق كل القضايا لأن المنهج التجريبي لا يصلح لاختيار حقيقة الرقية أو السحر أو حقيقة الجن أو التجارب الروحية وظواهر الباراسايكولوجي والتجارب الصوفية فهذه إن صح أنها تمثل نوعاً من الحقيقة فهي حقيقة مختلفة عن الحقائق التي ندركها بواسطة المنهج التجريبي فقد قال: "روجر ترق": لعل هنالك أنواعاً من الحقائق مختلفة فإن فسرت كل هذه الأنواع من الحقائق على أساس انتمائها إلى حقيقة واحدة يكون ذلك تحكماً وتعسفاً لأنه في هذه الحالة نكون قد فرضنا معايير نظام معيّن غريب للتحقق من وجود عوالم ومجالات أخرى مغايرة لهذا النظام وهو أمر غير مقبول. إذ ليس هنالك منظور يمكن من خلاله أن ننظر لكل الحقائق وتقييمها.(400) لكن هل من سبيل إلى تحديد معنى موضوعي للحقيقة لا يفترض المعايير الأمبريقية وغير ملتصق بنتائج العلوم التجريبية؟ كيف يمكن أن يتحاور القابعون في العوالم المختلفة وكيف يمكن لكل منهم أن يلج العوالم الأخرى؟ كيف نتحقق من عالم المتصوفة دون أن نلتزم بالطريقة الصوفية؟ بعض الصوفية يقولون لا يمكن معرفة عالمهم دون أن نكون جزءاً منه. وبعضهم يرى أنه يمكن تقريب عالمهم إلى الآخرين حسب ما لديهم من تجارب.(401) من العلماء من يرى مثلاً أن عالم الغيب لا يمكن أن نلج فيه ولا يمكن للعقل والتجربة معرفته وعلمنا به يكون بواسطة السماع وصدق السماع يعتمد على أدلة وجود الخالق وصدق الرسول ﷺ الذي أخبر به.

إمكانية المعرفة:

---

(391) Ibid, p. 105.

(392) سورة الجاثية: الآية 8.

(393) سورة الصافات: الآية 35.

(394) سورة المدثر: الآية 16.

(395) سورة البقرة: الآية 9.

(396) سورة الأنعام: الآية 19.

(397) سورة النساء: الآية 27.

(398) سورة النمل: الآية 14.

(399) سورة فصلت: الآية 3- 4.

(400) Trigg (Roger), Understanding Social Science, Basil Blackwell, p. 85. 1993.

(401) أنظر: زروق (عبد الله حسن) أصول التصوّف، مكتبة الزهراء، القاهرة، ص55- 56.

تبدأ كتب أصول الفقه والعقيدة عادة ببيان موقف من ينكرون الحقائق ودحض موقفهم في عبارات موجزة، ثم تشرع في تعريف العلم وتحديد طرق الاستدلال وإنتاج المعرفة والعلم ومن ثم تشرع في إنتاجه. واليوم وقد استشرت مذاهب الشك والفلسفات التفكيكية وشاع القول بنسبية المعرفة فإننا نحتاج إلى وقفة أطول ونحن نتناول قضية إمكانية المعرفة. ولقد أثرت هذه الاتجاهات في بعض اتجاهات تجديد الفكر الإسلامي. لأجل ذلك سوف لا نكتفي في عرض آراء الجويني على الصيغ التي أوردها على الرغم من أهميتها وعمقها ولكننا سوف نعتبرها أساساً لنقاش أوسع لهذه الإشكالية.

فقد ذكر إمام الحرمين أن الذين أنكروا الحقائق يمثلون أربعة إتجاهات(402).

1. إتجاه الشك الجذري (نعلم أن لا علم أصلاً).
2. اتجاه شك التبرير (لم يثبت عندنا علم بمعلوم ولم نعلم انتفاء العلوم).
3. اتجاه نسبية المعرفة وعدم ثبات المعارف وتغيرها (أصحاب هذه الاتجاه لا ينكرون العلوم ولكن يقولون ليس في القوة البشرية الاحتواء عليها. لأنها في تغيّر دائم ولا تستقر على حال وإنما تحصل الثقة في المعرفة الثابتة التي لا تتغير).
4. اتجاه النسبية المعيارية (إذا اعتقد شخصان في أمرين متعارضين فإن كل واحد منهما يكون على حق، فمعتقد قدم العالم على حق، ومعتقد حدوث العالم على حق).

استعرض الجويني مذاهب الشك والنسبية واختزل الرد عليها في حجة واحدة وهي: أن إنكار العلوم كلها يؤدي إلى التناقض لأن نفي العلوم إثبات لشيء وهو النفي(403). لكن هذه الحجة لا تصلح رداً لكل أنواع الشك فقد ورد في قاموس كمبردج أن الشك قد يكون كاملاً، وقد يكون جزئياً، وقد يكون نظرياً، وقد يكون عملياً، وقد يكون معتدلاً، وقد يكون جذرياً، وقد يكون شكاً في المعرفة، وقد يكون شكاً في التبرير(404).

الشك يكون جزئياً عندما يشك الإنسان في مجالات معرفية بعينها كالشك في صحة الأديان أو الميتافيزيقا أو في معتقدات بعينها كالشك في وجود الجن مثلاً، ويكون الشك كاملاً عندما يشك الإنسان في كل المعتقدات وكل مجالات المعرفة بما في ذلك الرياضيات والمنطق ويكون الشك عملياً عندما يتوقف الإنسان عن إصدار الأحكام وربما يطلب من الآخرين أن يفعلوا مثله، والشك العملي قد يكون جزئياً أو يكون كلياً والشك النظري لا يؤثر في الالتزامات والمواقف العملية ويكون الشك معتدلاً عندما يشك الإنسان في وجود معرفة مميزة وفوق العادة وفي وجود معرفة يقينية، أما الشك الجذري فصاحبه يشك حتى في المعرفة العادية. والشك في المعرفة شك في الحقائق ذاتها، أما الشك في التبرير هو الشك في وجود حجج يمكن أن تؤسس عليها المعارف.

وهناك قسمة أخرى لأنواع الشك(405).

1. الشك المنهجي، وهو شك إيجابي ويمثل هذا النوع من الشك بداية البحث في أمر من الأمور، وقد يكون المقصود به تأسيس المعرفة.
2. شك مطلق يؤدي إلى نوع من العدمية.
3. شك مرضي وهو يمثل نوعاً من العصاب كالشك المتكرر لشخص في كونه غسل عضواً من أعضائه أثناء الوضوء أم لا.
4. الشك الذي يقصد به زعزعة معتقد الآخر وإرباكه بغرض إضعاف فعاليته.
5. الشك النفعي الذي يعتقد معه صاحبه أنه به ينال سكون النفس والسعادة فهو لا يثقل على نفسه بالتزام موقف معرفي معيّن.

---

(402) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص113- 115، مصدر سابق.

(403) الجويني، المرجع نفسه، ص115.

(404) Audi, Robent (ed): Cambridge Dictioary of philosophy, Campridge University press, cambradge, 1996, p. 738.

(405) زروق، مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي، ص64، مرجع سابق.

6. شك التوقف وهو الذي يتوقف صاحبه عن إصدار حكم مخافة الوقوع في خطأ، أو يتوقف بسبب تكافؤ الأدلة.
7. شك بمعنى التصديق الذي لا يصل إلى درجة اليقين والاطمئنان.

كل نوع من الشك سواء الذي ذكر في قاموس كمبردج أو مما يدخل في الأنواع السبعة المشار إليها ينبغي أن يتعامل بمفرده فيقوم أو ينقد بمفرده. إن أخطر أنواع الشك هو الشك الكلي الجذري أي الشك المطلق الذي يؤدي إلى نوع من عدمية. هل هنالك جدوى لفلسفة الشك(406)؟

كما ينبغي مناقشة والرد على الحجج التي يوردها الشكاك وفيما يلي مجموعة منها:

- حجة خداع الحواس.
- حجة اختلاف العقلاء.
- حجة الحلم.
- حجة الشيطان الماكر والرجل الذي في حاوية.

نسبية المعرفة بمعنى عدم إثباتها:

يقول أصحاب هذا الرأي إن العلم لا يستقر على حال، فالمعتقد العلمي في تغير دائم. فإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن الاعتماد على ما يتوصل إليه العلم. من ناحية أخرى فقد قال البعض (كدوركايم) إن الفكر البشري قد مرّ بمراحل تطوّر مختلفة هي: مرحلة الأديان ومرحلة الفلسفة ومرحلة العلم، وانتهى أمر التطوّر الفكري البشري إلى العلم ولا يظنن أحد أننا وصلنا مرحلة الثبات أي مرحلة العلم لأن فكر ما بعد الحداثة يدعي أننا تجاوزنا مرحلة العلم ودخلنا مرحلة النسبية والتعددية والتفكيك.

دعوى التغير في المعتقد قد يقصد بها التغير في مجال العلوم التجريبية، وقد يقصد بها التغير في مجال الأخلاق، وقد يقصد بها التغير في مجال العقائد.

لقد كان الاعتقاد السائد إلى وقت قريب أن التغيّر في مجال العلوم تغيّر إضافة، وليس تغيّر اختلاف لأن الفكرة التي كانت سائدة عن العلم أنه تراكمي فالمنهج العلمي ثابت وأهداف العلم ثابتة، ولكن هنالك إضافات قد تكون في مجال الحقائق أو المفاهيم، أو النظريات، هذه الإضافات تنضم إلى سابقاتها ولا تنقضها فتوسع من دائرتها. فالنموذج التراكمي لتطوّر العلم يعتبر اكتشافات "جاليلو" و"كبلر" و"نيوتن" و"أينشتين" إضافات ثابتة للمعرفة العلمية وسلسلة الإضافات هذه تكشف لنا في نهاية المطاف عن الحقيقة كاملة(407). هذا الوصف للتطوّر العلمي لا يعتبر وصفاً دقيقاً له لأن النظريات الجديدة عادة ما تتعارض مع النظريات السابقة لها لأجل ذلك اقترح "كارل بوبر" ما عُرف بالنموذج التطوري وهذا النموذج يعتبر النظريات العلمية الجديدة بدائل للنظريات التي سبقتها والنظرية الجديدة تحل محل النظرية القديمة ولا تضاف إليها.(408) فبهذا المعنى فإن النظرية الجديدة لا تمثل تراكماً، ولكن بمعنى آخر قد تعتبر ممثلة لتطوّر وتراكم معرفي لأنها تفسر كل الحقائق التي كانت تفسرها النظريات السابقة بالإضافة إلى الحقائق التي لم يكن في وسع النظريات السابقة تفسيرها.(409) والنموذج الثالث هو نموذج الثورات العلمية الذي قال به كون (Kuhn) إنه في حالة الثورة العلمية يتغيّر كل شيء بتغيّر النظرية، أي تتغيّر النظرة إلى الكون والمنهج والأهداف(410). ولا يحدث تراكم معرفي كما هو

---

(406) أنظر: زروق، ص64- 65، المصدر نفسه.

(407) Kourany, Janet A., Scientific Knowledge, wadsworth publishing Company, cal- informia, 1987 p. 229.

(408) Ibid, p. 230.

(409) Ibid, p. 230.

(410) Ibid, p. 231.

الحال في النموذج التراكمي ولا يحدث تقدّم وقرب من الحقيقة الكلية كما هو الحال في النموذج التطوري(411).

اتجاه النسبية المعيارية:

يعني إمام الحرمين بهذا النوع من النسبية أنه ليس هنالك معيار مشترك بين الناس (أو المجتمعات) يمكن أن نفضل به قول (نظرية) على قول آخر، فكل نظرية لها معاييرها الخاصة ويرى (كون) أنه ليس هنالك لغة ثالثة يمكن أن يتم بواسطتها مقارنة المعايير والمفاضلة بينها. النسبية المعيارية تشمل النسبية الإدراكية والنسبية الأخلاقية(412). وتختلف النسبية المعيارية عن النسبية الوصفية. فالنسبية الوصفية تثبت حقيقة وهي أن الأفراد والمجتمعات يختلفون في واقع الأمر في معتقداتهم ومبادئهم ونظمهم الأخلاقية دون أن تنفي إمكانية أن بعضهم قد يكون على حق والبعض الآخر على باطل. أما النسبية المعيارية الإدراكية فترفض القول بوجود حقيقة كلية فليست هنالك حقائق عالمية عن العالم والوجود وليست هنالك معارف عامة ولا يمكن أن توجد بل هنالك تفسيرات مختلفة للعالم(413) . وترفض النسبية المعيارية الأخلاقية وجود قيم كلية عالمية وتقول إنه لا يمكن أن توجد هذه القيم ولا ينبغي أن توجد لأن وجودها يقود إلى نوع من عدم التسامح بين الأفراد والمجتمعات. ليس هنالك حق وليس هنالك باطل في مجال الأخلاق ولا يمكن تفضيل نظام أخلاقي على نظام أخلاقي آخر إذ ليس هنالك معايير تفضيل(414). إن من النتائج غير المقبولة لهذه النظرية أن اختلاف الناس حول القيم الأخلاقية والحديث عن التقدّم والتطوّر الأخلاقي ومحاولات الإصلاح في المجتمعات المختلفة ومحاولات حل النزاعات التي تنشأ بين الجماعات تصبح غير ذات معنى وفي ظني أن سبب وجود النظرية هو صعوبة وجود حجج عقلية وموضوعية تسند كل القوانين الأخلاقية في نظام ما. لكن الصعوبة لا تعني الاستحالة(415).

تعريف المعرفة:

استعرض إمام الحرمين تعريفات مختلفة للمعرفة وقام بتحليلها ونقدها وأعطى تعريفاً استوفى في اعتقاده شروط الكفاءة التي يتطلبها التعريف، وفيما يلي التعريفات التي استبعدها ورفضها(416).

1. العلم تبين المعلوم على ما هو به.
2. العلم ما يصح من المتصف به أحكام الفعل.
3. العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمأنينة النفس.
4. العلم معرفة المعلوم على ما هو به.

---

(411) Ibid, p. 231.

(412) زروق، مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي، ص66، مرجع سابق.

(413) زروق، المرجع نفسه، ص66.

(414) زروق، المرجع نفسه، ص67.

(415) زروق، المرجع نفسه، ص68.

(416) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص115- 119، مرجع سابق.

5. العلم ما يوجب لمن قام به كونه عالماً.

واعترض على التعريف الأول بقوله إن التبين مشعر بوضوح الشيء عن أشكال وهذا يخرج العلم القديم عن الحد. واعترض على التعريف الثاني لأنه يفترض أنه يلزم من العلم القدرة. واعترض على التعريف الثالث لأنه يجعل اعتقاد المقلد والمصمم على عقدة عالماً، وقال إن التعريف الرابع لفظي وفيه دور. والتعريف الأخير لا يعطينا علماً بالمعروف. أي أنه تعريف لا يفيد علماً فهو أخفى من المعرّف. واختار التعريف التالي (الصيغة من عندنا).

1. العلم اعتقاد.
2. جازم.
3. على ما هو به (مطابق للواقع، صادق).
4. له سند (عن دليل).
5. يثبت عن التشكيك.

على الرغم من أن إمام الحرمين قال إن العلم ليس بعقد من أنواع العقود لأن العقد ربط الفكر بمعتقد والعلم يشعر بانحلال العقود وهو الانشراح والثلج والثقة(417). فإنه ليس واضحاً هل يريد أن ينفي كون الاعتقاد سبب كاف للعلم أم أنه يريد أن ينفي أنه سبب ضروري وليس واضحاً كيف يميز العلم عن الإرادة والأمل كأحوال عقلية إذا نفى الاعتقاد كجزء من تعريف العلم مطلقاً. أما شرط كونه جازماً فسبب ذلك أنه يريد أن يميزه عن الظن والشك والتردد(418). من ناحية أخرى فإن هذا الشرط قد يقصى عن حد العلم، العلم الظني وهو غالب علم الفقه والعلوم التجريبية وشرط مطابقة الواقع يراد به تمييزه عن الجهل(419). أما شرط كونه عن سند يخرج العلم الذي بالبخت والذي يحدث عن طريق التقليد(420). شرط ثباته عند التشكيك فإنه يميزه عن التقليد ويحقق له صفة الثبات والدوام وعدم التغيير(421). لقد اعترض على المعرفة بأنها:

1- اعتقاد جازم. 2- على ما هو به (صادق). 3- عن دليل.

وقد حظي هذا الاعتراض بنقاش واسع في الفلسفة المعاصرة من بين مؤيد للاعتراض ومعارض له ولا تسمح المساحة المتاحة لمناقشة هذه المداولات(422).

مدارك العلوم (المصادر، الوسائل والمعارف):

ذكر الجويني أن مدارك العلوم هي الحس والخبر والنظر العقلي والإلهام والكتاب والسنة والإجماع والضروريات ولم يميز الجويني في حديثه عن مدارك العلوم بين ما يُعرف بالمصادر وما يُعرف بالوسائل وما يُعرف بالمعارف التي يتم استخراجها من المصادر بواسطة الوسائل. فتحدّث عن الكتاب والسنة والإجماع كمدارك للعلوم وهي مصادر، وتحدث عن الحواس وهي وسائل يتوصل بها إلى المعارف، وتحدث عن الضروريات وهي معارف مركوزة في الذهن فهي ليست مصدراً وليست وسيلة وليست معارف مكتسبة وتحدث عن النظر العقلي الذي هو إعمال للعقل فهو وسيلة والعقل نفسه قد يكون وسيلة وقد يكون مصدراً للمعارف الفطرية المركوزة فيه.

وناقش قول القائلين لا معلوم إلا المحسوسات وقول من قالوا لا معلوم إلا ما دلّ عليه النظر العقلي واختار أن مدارك العلوم هي الضروريات والعقليات النظريات والسمعيات(423). ولم يشر إلى الحواس ولكن الحواس حسب رأيه من مدارك العلوم والعلوم الحسيَّة تشمل العلوم الخبرية. لكن يبدو أن إمام الحرمين لا يعتبر الإلهام ضمن مصادر أو وسائل المعرفة فربما يكون السبب اعتقاده أنها معرفة ذاتية لا يمكن التحقق منها بطرق موضوعية. هذا موضوع يحتاج إلى

---

(417) الجويني، المرجع نفسه، ص122.

(418) الجويني، المرجع نفسه، ص120.

(419) الجويني، المرجع نفسه، ص 120.

(420) الجويني، المرجع نفسه، ص121

(421) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص124- 125، مرجع سابق.

(422) الجويني، المرجع نفسه، ص125.

(423) أنظر: أدموند قيتير (Edmund L. Gettier) وآخرين في كتاب: Contemporary Readings in Epistemology, edited by Michael F. Goodman and Robert A. Syder, Prentice Hall, Englewood eliff, n j, U.S.A., 1993.

بسط في القول وتحليل لا تتسع لـه هذه المساحة المحدودة ولكن نقول إن هنالك طرقاً إحصائية وعلمية تجعل التحقق مما ورد عن طريق الإلهام في بعض الأحيان ممكناً(324).

لقد انقسم فلاسفة العصر الحديث إلى مدرستين بشأن مدارك العلوم: مدرسة العقلانيين ومدرسة التجريبيين، فالعقلانيون يركزون على العقل مقابل الحس والتجربة والاستبطان والعاطفة والسلطة، وما دفعهم إلى التركيز على العقل اعتقادهم أن المعرفة العقلية ثابتة لا تتغير وبالمقابل فالمعرفة الحسية التجريبية الاستقرائية متغيرة ونموذجهم الأمثل للعلم هو علم الرياضيات على الرغم من أن المعارف التجريبية الاستقرائية ظنّية وغير يقينية فإنها كما قال الغزالي هامة ونافعة ولا غنى للإنسان عنها(325). وتجدر الإشارة إلى ان بعض الفلاسفة المعاصرين أمثال "كربكي" و"بتنام" لا يسلمون أن المعرفة العقلية وحدها هي التي تتسم بالثبات والضرورة ويدَّعون أن هنالك معارف ضرورية تعلم بالتجربة. كتركيب الماء من (H^2O)(326).

من ناحية أخرى فإنه يصعب القول بأن العقل يمكن أن يستقل بكل المعارف دون الحواس فلا يمكن معرفة كثافة مادة معيّنة أو صلابتها دون استعمال الحواس، ولكن يمكن القول بأن بعض القضايا يمكن أن يتم معرفة صدقها أو كذبها بمجرد التصوّر العقلي فلا يحتاج الإنسان لاستخدام حواسه أو مشاهدة أشياء في الخارج، مثال ذلك إذا كانت (أ) أكبر من (ب) تكون (ب) أصغر من (أ). ولكن بعض التجريبيين اعترضوا بأن قالوا: إن العقل يحتاج إلى مادة يفكر من خلالها وأن الأفكار تحتاج إلى لغة ما وأنه دون اللغة لا يوجد فكر واللغة أمر مكتسب(327). وعلى أية حال بعد أن يكتسب الإنسان اللغة فإنه لا يحتاج لمعرفة صدق أو كذب بعض القضايا لمشاهدات حسية. من ناحية أخرى فالعقليون يقولون إن المعارف القبْلية هي التي تنظِّم وتجعل معنى لخبراتنا وتشمل هذه المفاهيم القبلية كمفهوم السببية ومفهوم الجوهر(328). بالإضافة إلى هذا فإنهم يقولون إنه لا يمكن معرفة شيء بالحس فقط، فالحس انطباع في النفس كانطباع الصورة ولكي يكون لها معنى ولها تفسير ينبغي أن يكون للعقل دور في إدراكها(329)، ومما دعم موقف العقلانيين القول الذي دافع عنه "جومسكي" وهو أن بعض التراكيب النحوية فطرية تشترك فيها كل اللغات.

يلزم مما تقدّم ذكره أنه لا يمكن أن يستغنى الإنسان عن أي من وسيلتي المعرفة: العقل والحواس وإنهما ضروريان لتكامل المعرفة. يقول جل من قائل: "ولا تقف ما ليس لك به علم إنّ السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً"(330).

أدلة العقول (طرق الاستدلال):

أورد الجويني أنواع الحجج وتشمل هذه الأنواع الحجج الاستقرائية وغير الاستقرائية وذكر أن أئمته كانوا يستخدمونها ثم حاول تقويمها فقال: "ثم رتّب أئمتنا أدلة العقل ترتيباً ننقله ثم نبيّن فساده ونوضِّح مختارنا، فنكون جامعين بين نقل تراجم المذاهب والتنبيه على الصواب منها. وهي أربعة أنواع من الحجج(331).

---

(324) أنظر: زروق (عبد الله حسن) منهجية لدراسة التصوف، مكتبة الزهراء، القاهرة 1997، ولنفس الكاتب، قضايا التصوف الإسلامي، دار الفكر، الخرطوم 1985م، و Al- Ghazali,s Sufism, intellectual Discourse, vol. 5, no2 1997, International Islamic University, Malaysia.

(325) الغزالي (أبو حامد) معيار العلم، دار الأندلس، بيروت، 1983م، ص170 -175. وانظر: زروق، نظرية المعرفة عند الغزالي، ص41، 46، مرجع سابق.

(326) Hondenich (Ted), The Oxford Companion to Philosophy, 1995, p, 743.

(327) Ibid., pp. 741, 743.

(328) Ibid., pp. 741- 743.

(329) Ibid., pp. 228.

(330) سورة الإسراء: الآية 36.

(331) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص127، مصدر سابق.

بناء الغائب على الشاهد (قياس التمثيل- القياس الفقهي).
إنتاج المقدمات النتائج (القياس المنطقي).
السبر والتقسيم (نوع من الحجة الاستقرائية التي قد تكون في شكل قياس شرطي).
الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه (قد تعتبر حجة جدلية).
ثم حاول يبيّن أن هذه الحجج غير صحيحة وغير منتجة وتحوي أغاليط. فبدأ بالحجة الأولى فقال إن القائلين بهذه الحجة يجعلون لها ضوابط لأنها دون ضوابط مجرد تحكم وتقود إلى نتائج غير مقبولة، فقياس الغائب على الشاهد في عالم الشهادة وعالم الأجسام يؤدي إلى التشبيه. والضوابط التي ظنّوا أنها تسدد الحجة لا تؤدي المقصود منها وهذه الضوابط تتعيّن بوجود جامع يجمع بين الغائب والشاهد وهذه الجوامع تنحصر في أربعة(332).
1-الجمع بالعلة. 2- الجمع بالحقيقة. 3- الجمع بالشرط. 4- الجمع بالدليل.
فقال الجمع بالعلة لا أصل له لأن مبدأ العلية أو السببية غير صحيح، فليست هنالك علاقة ضرورية بين العلة والمعلول أو السبب والمسبب. وهو مذهب الأشاعرة، ثم قال الجمع بالحقيقة غير صحيح، لأن الأشياء التي يجمعون بينها مختلفة من حيث حقيقتها فالأشياء الحادثة تختلف في حقيقتها عن القديم.
ومثل للجمع بالدليل بقوله: الحدوث والتخصيص والإحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم في الشاهد، فيجب أن يطرد ذلك (أي ينطبق كذلك) على الغائب(333).
أما نقده الحجة التي أشار إليها بعبارة إنتاج المقدمات النتائج(334)، فغريب، وكيف يمكنه قبول السبر والتقسيم في الحالة التي ذكرها ويرفض اللزوم المنطقي؟
أما نقده الاستدلال بالمتفق على المختلف فصحيح لأن العلم لا يعتمد على ما يتفق عليه الناس ولا يقدح في الحقيقة اختلاف الناس حولها، ولكن هذه الطريقة قد تكون نافعة للناس في حوارهم فهي تشبه الطريقة الجدلية. من ناحية أخرى فإن اختيار الصحة يعتمد في الواقع على قبول الجماعة العلمية معايير الاختيار فهل يمكن القول بأن الجماعة العلمية معصومة من الخطأ؟ وكيف يمكن تفسير الثورات العلمية؟
ولقد رفض أنواعاً من السبر والتقسيم وقبل نوعاً منها(335)، فما لا ينحصر في نفي وإثبات فليس بحجة، وما انحصر في نفي وإثبات فحجة، وهو بقصده ينحصر في نفي وإثبات "س" أو لا "س" ولكن قد تكون س1 أو س2 أو س3، ولكن س1 وليس س2 إذن س3.

درجات اليقين (مراتب العلوم)[336]:

جعل الجويني في مقدمة القضايا اليقينية معرفة الذات. فأكثر القضايا وثوقاً هي التي تُثبِتُ معرفتنا لذواتنا. لقد أسس ديكارت جميع المعارف على القضية التي تثبت معرفة الذات "أنا أفكر إذن أنا موجود" هذه القضية اعتبرها ديكارت في حصانة تامة من الكذب وفي أعلى مراتب اليقين لأنه حتى لو تخيّلنا أننا نشك فيها فالشك فيها طريق لإثباتها لأن الشاك ينبغي أن يوجد حتى يعتبر شاكاً. ثم يلي هذه القضية مرتبة في اليقين العقلية أو تلك التي هي بيّنة بنفسها والتي لا يتصور العقل خلافها كاستحالة المستحيلات "وجود الشيء وعدمه في نفس الوقت" أو قولنا: إن الكل أكبر من الجزء (المتناهي). ثم جعل القضايا الحسية والخبرية والتجريبية والمستندة إلى قرائن الأحوال تتقدم القضايا الاستنباطية وهي التي تلزم بالضرورة من مقدمات (يقينية). ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون مثلاً القضايا التجريبية التي تستند إلى استقراء ناقص أكثر يقيناً من القضايا الاستنباطية. ولقد وقع الغزالي في نفس الخطأ الذي وقع الجويني فيه من قبله باعتبار أن القضايا التجريبية قضايا يقينية على الرغم من أن كليهما يرفض مبدأ السببية ويعتبر

(332) الجويني، ص127، 128، المصدر نفسه.
(333) الجويني، ص128، المصدر نفسه.
(334) الجويني، ص128، المصدر نفسه.
(335) الجويني، ص130- 131، المصدر نفسه.
(336) الجويني، ص131، المصدر نفسه.

الاستقراء الناقص ليس موصلاً لليقين. فالغزالي يعرف القضايا التجريبية (المجربات) كما عرفها فلاسفة المسلمين من قبله (فهو في ذلك متأثر بهم) بأنها أمور يقع التصديق بها من الحس بمعاينة قياس خفي مفاده أن التلازم لو كان أمراً اتفاقياً لما استمر في الأكثر أو من غير اختلاف ولو لم يجد هذا التلازم لعدته النفس نادراً ولطلبت سبباً عارضاً مانعاً(337). إن هذه في الحقيقة محاولة من الغزالي لصياغة طريقة الاستدلال بالتجربة بحيث تحمل تبريرها في نفسها ولا تبرير حقيقي عنده وعند الفلاسفة إلا بإثبات أن القضية يقينية ولا يقين إلا بالاستنباط، فكانت صياغة التجربة في حجة استنباطية وليست حجة استقرائية، فالاستنباط من حيث الشكل سليم ولكن المقدمات التي وضعها مشكوك فيها أو كاذبة، لأن ما تكرر ليس من الضروري أن يكون تكراره ضروري، من ناحية أخرى ليس هنالك اختلاف جوهري بين مثال الاستقراء الذي ذكره: الحيوان يحرك فكّه الأسفل عند الأكل. ومثال التجربة: السقمونيا مسهِّل (وذلك في التحليل النهائي). لقد أبدع الغزالي في تبريره الاستقراء في مثاله الممتاز عندما جعل تبرير الاستقراء تبريراً ذرائعياً (Pragmatic) وبهذا تخلص من التأثير الفلسفي سالف الذكر فقال إن الاعتماد على الاستقراء ضروري للعمل وعليه يعتمد الإنسان في جلب المنافع ودفع المضار. وذكر أن جلب المنافع ودفع المضار يستوجب من العاقل المخاطرة والمخاطرة في كثير من الأحيان لا يمكن تفاديها فقال: إذا قيل لرجل سافر لتربح فيقول: "بم أعلم أني إذا سافرت ربحت"، فيقال اعتبر بفلان وفلان فيقول ويقابلهما فلان وفلان وقد ماتا في الطريق فيقال إن الذين ربحوا أكثر من الذين خسروا، فيقول ما المانع أن أكون في جملة من خسر. يقول الغزالي: هذا استقصاء لطلب اليقين ووصف هذا الرجل بأنه إما أن يكون موسوساً أو جباناً والتاجر الجبان لا يربح، وقال إن استقصاء اليقين في غير العقليات خطأ(338).

كذلك قد لا يكون مناسباً تقديم القضايا الحسية على القضايا الاستنباطية لأن الحواس قد تخدع صاحبها وقد تخطيء. وقد ناقش الجويني هذا الاعتراض فقال: "ومما خاض فيه الخائضون إنا قدمنا ما يدرك بالحواس على ما يدرك بالعقل، وهو اختيار شيخنا أبي الحسن الأشعري رحمه الله، وقد قدم القلانسي المعقولات بالأدلة النظرية على المحسوسات من حيث أن العقل مرجع المعقولات ومحلها ومرجع المحسوسات إلى الحواس وهي عرضة للآفات(339). لقد ذكر الجويني دواعي وأسباب تقديم القلانسي للمعقولات على المحسوسات، وهي أدلة معقولة ولم يذكر الأسباب التي دعت شيخه أبي الحسن الأشعري لتقديم المحسوسات على المعقولات، ولكنه نحى منحى مغايراً لهما معاً، كما وأن الطريقة التي اتخذها تعارض عنوان مبحثه هذا: (درجات القضايا اليقينية) لأنه يعتقد أن القضايا اليقينية كلها ضرورية ولا تتفاوت في درجة اليقين والضرورة(340)، ويلزم من هذا أنه لا فرق بين القضية ذات الجهة المطلقة والقضية ذات الجهة الضرورية، ويعلل الجويني موقفه هذا بقوله إن العلوم في نفسها إذا حصلت على حقيقتها يستحيل ترتيبها(341). ولقد أثار "كواين" قضية مشابهة في الفلسفة المعاصرة عندما قال لا فرق بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية وقال إن كل القضايا تحليلية كانت أو تركيبية منطقية أو رياضية أو تجريبية قابلة للمراجعة ولا حصانة لأي قضية وهو بذلك ينفي مفهوم الضرورة الذي يميز بعض القضايا. والجويني يجعل كل القضايا ضرورية سواء كانت حسية أو تجريبية أو أنها مستندة إلى قرائن الأحوال ولا ينبغي أن تقدم العلوم المستندة إلى قرائن الأحوال على القضايا الاستنباطية المنطقية أو الحسية، والأمثلة التي أعطاها الجويني لهذه المعارف هي: خجل الخجِل، ووجل الوجِل، وغضب الغضبان(342). وهذا النوع من المعارف يعتمد على قياس التمثيل ونتيجة قياس التمثيل ظنّية وليست يقينية؛ فنحن نعلم مثلاً خجل الخجِل بقياس التمثيل التالي:-

---

(337) الجويني، ص131- 133، المصدر نفسه.

(338) زروق، (عبد الله حسن) نظرية المعرفة عند الغزالي، ص41، مرجع سابق.

(339) زروق، ص241، المصدر نفسه.

(340) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص135، مصدر سابق.

(341) الجويني، ص136، المصدر نفسه.

(342) الجويني، ص133، المصدر نفسه.

تظهر الحمرة على وجه فلان.
من تظهر الحمرة في وجهه فهو في حالة خجل.
إذن فلان خجِل.
وأعرف المقدمة (2) بالحجة التالية: ألاحظ عندما أشعر بالخجل احمراراً في وجهي فلأنه ليس لي طريقة لمشاهدة شعور الآخر بالخجل أو الوجل مباشرة أعلم ما الخجل وما الوجل لأني أشعر به في بعض الحالات، فاستنبط أنه إذا حدث لغيري نفس الشيء أي الخجل فإنه ستلازمه علامة (أو سلوك) وهي حمرة في الوجه. وهنالك مشكل في جعل كل القضايا المستندة إلى الشرع بما في ذلك قطعية الثبوت قطعية الدلالة أقل يقيناً في النظام المعرفي الإسلامي من تلك التي تستند إلى قرائن الأحوال أو تلك التي تعتمد على التجربة إلا بافتراض أن قضايا النظام المعرفي الإسلامي ليست جديرة بالثقة مقارنة بتلك التي تعتمد على الحس أو التجربة أو العقل أو قرائن الأحوال وكذلك تقديمه القضايا الحسية والتي تستند على قرائن الأحوال على التي تثبت جوازاً منطقياً أمر مشكل.

أنواع القضايا:[343]

ما يدرك بالعقل فقط.
ما يدرك بالوحي (السمع) فقط.
ما يجوز إدراكه بهما معاً.

ومثَّل للنوع الأول باستحالة المستحيلات، وجواز الجائزات ووجوب الواجبات العقلية، ولكن هذه جائز ورود بعضها في الوحي. ومثَّل للنوع الثاني أي ذلك الذي لا يدرك إلا بالسمع بوقوع الجائزات وانتفائها وليس واضحاً هل يقصد بالذي يدرك بالسمع الذي يدرك بالوحي، أم الذي يدرك بحاسة السمع عموماً أو ما يدرك بالحواس عموماً، فكون الشيء الذي وقع حدوثه بالفعل لا يمكن علمه وإدراكه إلا بالحواس إذ لا يستطيع العقل وحده إدراكه. أما إذا أدرك بالسمع الوحي فإن معرفة وقوع الحوادث لا يختص به وحده فهو يختص بمعرفة نوع معيّن من الحوادث كيوم قيام الساعة أو معرفة تسبيح الأشياء " وإن من شيء إلا يسبح بحمده، ولكن لا تفقهون تسبيحهم"(344).

ويقصد بما يجوز إدراكه بهما معاً أن السمعيات تحتاج إلى حجج عقلية لإثبات صدقها في المقام الأول بإثبات وجود الله وأن كلامه صدقٌ وأن ما نسب إليه نسبته صحيحة فتكون رؤية الباريء يوم القيامة حق لأن الوحي أخبر بها (السمع) (الوحي)، والسمع مصدر معتمد لوجود الأدلة العقلية التي تثبته بالإضافة إلى ذلك يجوز أن نعلم جواز الرؤيا بالحجج العقلية. من ناحية أخرى يمكن أن نمثل لما يدرك بالسمع والعقل معاً بضرر الخمر فإن الشرع أخبر عن ضررها والتجربة والعقل يدلان كذلك على ضررها. لقد اكتفى الجويني في البرهان بذكر حالة تأييد ما يدرك بالعقل لما يدرك بالوحي لكن ما يدرك بهما معاً قد يتعارض تعارضاً ظاهرياً. فكيف السبيل إلى درء هذا التعارض؟

لقد اهتم بهذه المسألة الغزالي في كتابه "التأويل" واهتم بها ابن تيمية في كتابه "درء تعارض العقل والنقل" فكانت طريقة ابن تيمية في درء التعارض بين العقل والوحي على النحو التالي(345):

أولاً: ننظر في ثبوت النص (أي ننظر في ثبوت السنة لأن نصوص القرآن كلها ثابتة) فإذا كان النص غير ثابت عن الرسول صلى الله عليه وسلم فحينئذ ينتفي التعارض.

ثانياً: إذا ثبت أن النص ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو كان النص قرآناً فينبغي النظر في دلالة النص على حسب قواعد التفسير السليم، فقد تكون له دلالة لا تتعارض مع ما يوجبه العقل.

---

(343) الجويني، ص137- 138، المصدر نفسه.
(344) سورة الإسراء: الآية 44.
(345) ابن تيمية (تقي الدين)، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.

ثالثاً: أما إذا كان النص ثابتاً ودلالته واضحة فعلينا حينئذ اختبار القضية العقلية، لأنها لا تكون صحيحة فكثير مما ظنه الفلاسفة والعلماء يلزم من النظر العقلي قد لا يكون كذلك ولا يتسع المجال للتفضيل بذكر الأمثلة.

فأما إذا تعذّر التوفيق بهذه الطريقة فإن ابن تيمية يقترح الطريقة الآتية لدرء التعارض. فإذا كانت القضية الشرعية يقينية والقضية العقلية ظنيّة، فينبغي قبول القضية الشرعية وإذا كانت القضية العقلية يقينية والقضية الشرعية ظنية فينبغي قبول القضية العقلية، وإذا كانتا ظنيتين فينبغي قبول التي هي أقوى ظنّاً واحتمالاً. وإذا كانت القضية الشرعية يقينية والقضية العقلية يقينية، فعندئذ لا يكون هناك تعارض أصلاً لأن الحق لا يعارض الحق. أما درجة التيقّن من القضية الشرعية فتعتمد على درجة اليقين من النص (فالنص القرآني كله يقيني، ولكن السنة فيها اليقيني والظني والكاذب).

هذا المنهج منهج مقبول إلا أننا ينبغي أن نحتاط من أمر مهم، وهو إذا كان الفرق بين القضيتين من حيث التيقّن بسيطاً فعندئذ يمكن قبول القضية الشرعية ورعاً ومخافة، أو التوقّف في الحكم إذا كانت القضايا اعتقادية. ولقد عبّر الغزالي عن رأي مماثل لهذا الرأي في رسالة: (قانون التأويل)، فبعد أن استعرض آراء الفرق المختلفة في شأن العلاقة بين المعقول والمنقول انحاز لما وصفه بأنه رأي الفرقة التي تجعل كل المعقول والمنقول أصلاً، وتُنكر التعارض بين العقل والشرع، لأن من كذب العقل فقد كذب الشرع، فلولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبيء. وأضاف أن من مارس العلوم وكثر خوضه فيها يقدر على التلفيق بين المعقول والمنقول بتأويلات قريبة، وقال بأن هناك تأويلات نائية وغير مقبولة، وأن هناك أموراً لا يتبيّن فيها أمر التأويل أصلاً، ونبّه إلى ثلاثة أمور: الأول: أن عقولنا قد تقصر عن فهم بعض ما جاء به الوحي؛ والثاني: أن لا نكذب برهان العقل أصلاً لأن تكذيب العقل تكذيب للشرع، إذ بالعقل عرفنا صدق الشرع؛ والثالث: أن نكف عن التأويل عند تعارض الاحتمالات لأن الحكم على مراد الله سبحانه وتعالى بالظن والتخمين خطير ولأن وجوه الاحتمالات في كلام العرب وطرائق التوسع فيها كثير. فإذاً التوقّف في التأويل في هذه الحالة أسلم. والتخمين والظن جهل، وقد رخص فيهما لضرورة العبادات والأعمال والتعبدات التي تدرك بالاجتهاد، وما لا يرتبط به عمل إنما هو من قبيل العلوم المجردة، فمن أين يتجاسر فيها على الحكم بالظن(346).

تجدر الإشارة إلى أن ظاهرة التعارض والمفارقات ظاهرة عامة في الفكر الإنساني، فهناك مفارقات (Paradoxes) في المجالات المعرفية المختلفة، ففي الرياضيات هناك مفارقة (رسل المشهورة) وتسمى مفارقة المجموعات، وفي الفيزياء تحدث مفارقات تؤدي إلى أزمات، مثال ذلك نتائج تجربة "مايكلسون".

ولم يقف المفكرون مكتوفي الأيدي تجاهها بل عملوا على حلها. ومن ناحية أخرى فإن بعض المفكرين يتساءل عما إذا كان العقل حاكماً على الشرع أم أن الشرع حاكمٌ على العقل، أم أن لكل مجال سيادته الخاصة. وإذا كان صدق الشرع وصدق الرسالة التي جاء بها محمد ﷺ يُعرف بالعقل، فإن صدق الشرع في ذاته لا يتوقف على عقولنا، وليست عقولنا هي المصدر النهائي للمعرفة، فالمعرفة سواء كانت وحياً أو عن طريق العقل فإنما هي هبة من الله واهب كل شيء ومصدر كل شيء. ومن ناحية أخرى فإن العقل ينبغي أن يسلم بكل ما جاء به الوحي لأنه من العليم الخبير، بما في ذلك الأمر الذي لم تتبيّن له الحكمة من ورائها. وينبغي أن يذعن لأمر الشارع دون نزاع، إلا أنه تبقى للعقل كما ذكرنا مهمةُ فهم الشرع والاجتهاد في تبيين معاني وتطبيق أوامره وأحكامه. أما التوفيق بين العقل والنقل فينبغي أن يتم دون تكلّف أو شطط أو تمحل، علماً بأن العقل يستقل بمعرفة بعض الأمور كما وأن الشرع يستقل هو أيضاً بمعرفة البعض الآخر.

حدود العقل:

(346) الغزالي (أبو حامد) مجموعة رسائل الإمام الغزالي، جزء "7" قانون التأويل، بيروت، دار الكتب العلمية، 1988م.

يقول الجويني: "لا يجول العقل في كل شيء بل يقف في أشياء وينفذ في أشياء"(347)، على الرغم من أن معارفنا يمكن أن تكون في زيادة مستمرة: "وقل ربِّ زدني علماً"(348)، ولكنها لا تتعدى حدوداً معيّنة "وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"(349) فالعقل يقف عند معرفة أشياء لا يدركها "وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم"(350).

وقال الجويني إن الأشياء الممكن معرفتها بالعقل هي الأشياء المنضبطة المنحصرة بين النفي والإثبات والتي يمكن أن يعرضها الإنسان على الفكر العقلي ويحكم فيها بالنفي أو الإثبات، أما الذي لا ينضبط فيه التقسيم أو الذي قد ينضبط فيه التقسيم ولكن لا يهتدي فيه العقل إلى تعيين أحد الأقسام أو الاحتمالات، فهو من الأمور التي تحتار فيها العقول(351)، ومثّل لذلك بقوله: "أن من نظر وعَنّ له تقسيم بين نفي وإثبات، في أن الجوهر هل يجوز أن يخلو عن الألوان أم لا، فهذا تقسيم منضبط، ولكن العقل لا يعين أحد القسمين، وإن تمادى فيه فكر العاقل أبد الآباد(352). وبيّن إمام الحرمين أن السبب في عدم المعرفة ليس الغباء أو عدم الذكاء أو بسبب عائق من العوائق، فالأمور الإلهية يستحيل الإحاطة بأحكامها على الحقيقة لأنه لا يمكن إدراك حقيقة اللامتناهي لأنه يستحيل أن يدرك الجزء الكل ويحيط جزء طبيعي بما وراء عالم الطبائع وليس معنى هذا أن لا يعلم العاقل شيئاً عن ما وراء عالم الطبائع والإحاطة بالحقيقة تتوفر للكل على الجزء. ثم ذكر أن معظم الأوائل يعتقدون ان العقل يمكن أن يدرك خواص الأجسام وحقائقها إلا أن البعض يعتقد أن العقل لا يمكن أن يدرك الخاصية الجاذبية للحديد في المغناطيس فقال إن هذا فيه نظر لأن هذه الأمور على الرغم من أنها قد تكون دقيقة لكنها في عالم الطبائع التي يسيطر عليها العقل. وقال إن أمر سيطرة العقل على الطبائع وعلم الإنسان بكل الخصائص الطبيعية يعتمد على الاستقراء ومعنى هذا أن الاستقراء قد يكذب وهذه المسألة قيد البحث في العلم المعاصر، فمن قائل إنه يستحيل أن نعرف أي شيء عن الثقوب السوداء لأنه يستحيل أن يخرج شعاع منها ومن قائل إنه يستحيل أن نصنع جهازاً يمكن به أن نجمع الكلام الذي قيل في الماضي لأنه يتبدد كما تتبدد الدوائر التي تحدث في حالة إسقاط حجر في البحر.

وميّز الجويني بين الجواز المحكوم به، وبين الجواز بمعنى التردد والشك ومثّل للجواز المحكوم به جواز تحرك الجسم فالعقل قد بتّ في أمر هذا الجواز، أي فرغ منه وأثبته. ومثال الجواز بمعنى التردد والشك تناهي الأجناس كالألوان فلم يقضِ العقل بانحصارها أو عدم انحصارها فهو متردد في ذلك لذلك اختلفت الآراء حول انحصارها فقال البعض أنها غير متناهية وقال آخرون إنها منحصرة وقال المقتصدون لا ندري هل هي منحصرة أم لا. وقال الجويني: "والذي أراه قطعاً أنها لو كانت غير منحصرة لتعلّق العلم منها بأجناس لا تتناهى على التفصيل وذلك مستحيل(353). ولقد أشار الغزالي أيضاً إلى أن معرفة كون الشيء ممكناً أو غير ممكن ليس بالأمر السهل فقال: "ولم يعلموا أن الاستحالة العقلية لا تعلم إلا بدقيق النظر، ولم يعلموا أن ما لم يظهر استحالته ليس ممكناً وما لم يظهر إمكانه ليس مستحيلاً. فهنالك ما يعلم إمكانه أو استحالته بدليل، وهنالك ما لم يعلم إمكانه ولا استحالته لأنه موقف للعقل وليس في القوة البشرية الإحاطة به(354). فيجب أن نفرق بين الإمكان والاستحالة العقلية وبين الإمكان والاستحالة الوجودية، فإنه من المستحيل عقلاً أن يوجد إنسان في مكانين مختلفين في نفس الوقت، ولكن ممكن عقلاً أن نضع مكعباً من الحديد بحجم صغير في الماء فلا يغطس، ولكن هذا غير ممكن وجوداً، وحسب القوانين التي تحكم سلوك الأشياء في عالم معيّن. من ناحية أخرى فإنه ليس كل

---

(347) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص137، مصدر سابق.
(348) سورة طه: الآية 114.
(349) سورة الإسراء: الآية 85.
(350) سورة الإسراء: الآية 44.
(351) الجويني، ص141، المصدر نفسه.
(352) الجويني، ص143- 144، المصدر نفسه.
(353) الجويني، ص145، المصدر نفسه.
(354) زروق، نظرية المعرفة عند الغزالي، ص43، مصدر سابق.

ما يتبادر إلى الذهن أنه ممكن فهو في الحقيقة ممكن لأنه عند النظر فيه واعتبار الدليل قد لا يكون ممكناً. فمثلاً قد يتبادر إلى الذهن أن كل قضية يمكن أن نجد لها برهاناً ولكن عند إعمال النظر يرينا الدليل خلاف ذلك لأن هذا –كما يقولون- إما أن يقود إلى الدور أو التسلسل. وقد يتبادر إلى الذهن أنه في الإمكان أن نبرهن على كل نظرية داخل نظام (نظام له أكسيومات: Axioms وقوانين تحويل أو استنباط) لكن حسب نظرية قودل (Godel) فإن هذا غير ممكن. هذا في المجال المنطقي. أما في مجال الإمكان الوجودي فقد يتبادر إلى الذهن أنه من الممكن وجوداً أن توجد جسيمات لها سرعة أكبر من سرعة الضوء، ولكن الدليل (نظرية إينشتين) يقول: إن هذا ليس ممكناً وجوداً(355). وقد يختلف الناس في كون شيء معيّن ممكناً، وقضية الإمكان هذه قضية شائكة وهذا هو القدر الذي تيسر لنا بيانه.

تعليقات مختصرة على ما تبقّى من قضايا:

إن حديث الجويني عن أقسام المعقولات يكاد يكون من الأمور المتفق عليها، إلا أن من المحدثين من ينكر وجود قضايا بدهية أو بيّنة بنفسها ونعتقد أن هذا الإنكار غير صحيح ويؤدي إلى النسبية والشك أما حديثه عن أقسام البراهين فهو متفق عليه.

هنالك قضايا لم يتم بحثها أو الإشارة إليها في هذا البحث منها قضية التعريف التي قد تناولناها في بحث بعنوان: "نقد ابن تيمية للمنطق وانعكاساته على مناهج البحث عن المسلمين وفي الفكر المعاصر"(356)، ومنها هل يتقدم النظر العلم؟ وهنالك مسألة تحتاج معالجتها إلى مساحة كبيرة وهي طرق الاستدلال البياني التي لم يتطرق إليها الباحث.

(355) زروق، ص44، المصدر نفسه.

(356) زروق، (عبد الله حسن)، نقد ابن تيمية للمنطق وانعكاساته على منهج البحث عند المسلمين، وفي الفكر المعاصر، مجلة الباحث، 1992م.

الفصل الثالث: نظرية المعرفة عند الغزالي

مدخل:

هناك جوانب خصبة في فكر الغزالي تحتاج إلى الدراسة والبحث. فقد كان موسوعة في كل العلوم وقد هيأ الله لي أن أدرس بعضاً من جوانب فكره في التصوف والأخلاق وعلم النفس والتربية، وضمنت كتابي (قضايا التصوف الإسلامي) بعض هذه الدراسات وكان من ضمن ما تعرضت له في فكره الصوفي نظريته في المعرفة. والآن أود أن أتناول هذه النظرية بتفصيل أكثر.

سوف أتحدث في هذه الدراسة عن آراء الغزالي في إمكانية المعرفة وفي مفهوم اليقين وفي تعريف المعرفة والعلم وعن رأيه في: هل المعرفة فطرية أم مكتسبة؟ وفي رأيه عن أنواع العلوم وتصنيفها وأهم العلوم وأفضلها وفي توجيهه البحوث والدراسات العلمية حتى تتجه الاتجاه السليم وفي رأيه عن الاتجاهات الفكرية المختلفة ومناهجها وموقفه منها، ومن مناهجها. وعن منهجه الموصل للمعرفة وعن تبريره لهذا المنهج.

هذه الموضوعات كثيرة ومتشعبة ولذا لن يكون من الممكن التحدث في كل تفاصيلها مع أننا نعتقد أن دراسة قضايا ومشكلات الفلسفة والفكر الإسلامي يجب أن تكون دراسة تفصيلية ودقيقة.كما أننا نعتقد أنه يجب ألا يكون هدف دراسة الفكر الإسلامي إظهاراً لابتكار المسلمين، فهذه قضية قد تجاوزناها، ولكن يجب أن يكون الهدف تأسيس فكر وفلسفة معاصرة منطلقة من التراث وهذا قد يستدعى مقارنة الفكر الإسلامي بالفكر الغربي المعاصر.

إمكانية المعرفة:

الغزالي كغيره من علماء المسلمين يثبت العلوم والمعارف والحقائق ولكنه كما هو معروف ـ مرَّ بمرحلة شك وصفها في كتابه (المنقذ من الضلال)(168). فكان بداية شكّه أن شك في المعارف التي اكتسبها بالتقليد ثم تطوّر شكّه في المعارف الحسية. ولم يقف شكّه عند هذا الحد بل شك في المعارف العقلية. ثم زال الشك ولكن لم يزل عن طريق البرهان العقلي بل بيقين قذفه الله في قلبه. فعادت إليه المعارف الحسية والعقلية وعاد تصديقه واعتقاده فيها. ولكن الغزالي استعمل حججاً عقلية ضد موقف السفسطائيين المنكرين للعلوم والمعارف، وللحقائق. فقد أورد، حججهم: حجة خطأ الحواس وحجة خطأ العقل وحجة اختلاف الناس وحجة تكافؤ الأدلة(169). فقال الخطأ أنواع :خطأ بسيط يسهل إزالته وهو خطأ عارض لا يدوم ولا يشكِّل خطراً لأنه عندما يتبين الخطأ وتعلم الحقيقة يذعن لها المخطئ دون إشكال (كأن يجمع الإنسان أعداداً فيخطئ في الجمع أو يخرج نسبة مئوية ولا يعلم كيف تخرج فيبين له الصواب فيذعن له). والخطأ قد يكون بسبب فساد المزاج ـ العقل ـ وسببه تكرار تأثير النظريات الخاطئة على العقل وفي هذه الحالة يخطئ الإنسان في الضروريات الحسية والعقلية ولم يبين الغزالي كيف يمكن إزالة سبب هذا

(168) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص12 -14.
(169) الغزالي، معيار العلم، ص216- 219.

الخطأ ولعله يعتقد أنه مرض لا يزال بحجة أو محاولة إقناع الشخص ولكن بشفاء المريض (فحال المخطئ هنا تشبه حال الموسوس الذي لا تؤثر فيه حجة). والخطأ قد يكون بسبب تكافؤ الأدلة عند المخطئ لأنه يستوي عنده دليل صدق القضية ودليل كذبها فلا يدري بأي حكم يقطع. وصاحب هذا الخطأ يسلم عادة بالضروريات ولكنه ينكر النظريات (الأشياء التي تحتاج إلى برهان) وسبب الخطأ في هذه الحالة غلط في طرق الاستدلال ـ وهذا الخطأ يوقع الإنسان في المفارقات والأغاليط. وعلاج أسباب الخطأ هذا ممكن وهو بمعرفة طرق الاستدلال الصحيحة والتنبه لأنواع الأغاليط والمفارقات. والأخطاء قد تكون حسيّة أو عقلية فالأخطاء الحسية تستبين بواسطة العقل إن لم يكن فاسداً فأمرها أسهل، أما الأخطاء العقلية فتحتاج إلى تحديد قوانين العقل التي تعصمه من الخطأ وهي قوانين المنطق.

أن الإنسان قد يقع في إشكالات يعسر عليه حلها فيظن أنها لا حل لها أصلاً ولم يحمل ذلك إلى قصور في نظره(170). فكل شيء إما يعلم وجوده (صدقه) أو عدمه (كذبه) أو يكون من جنس الأمور التي لا يعلمها البشر فيجب النظر في كل حالة أشكلت واستعصت عليه وعلى أمثاله. وعموماً فإن بعض الحالات يمكن التحقق من أمرها. فبعضها قد يكون من جنس الأمور التي لا يمكن أن يعرفها البشر(171)، وبعضها يمكن أن يحل إشكاله. وقد حاول الغزالي أن يجيب على اعتراضات وإشكالات محددة. ولكن يبدو أن الأمر يحتاج إلى تفصيل أكثر وأن الحجج ضد منكري الحقائق والمعارف يمكن أن تصاغ بطريقة أكثر تفصيلاً ودقة مما ذكره الغزالي كما هو الحال في التراث الإسلامي والأدب المعاصر. ولكن لا يسع المجال هنا لمتابعة هذه القضية ولا يسع لعقد مقارنات بين ما قاله الغزالي وما ورد في كتب التراث والأدب المعاصر لأن غرض البحث العرض العام لنظرية المعرفة عنده.

مفهوم اليقين :

حاول الغزالي أن يعرّف اليقين ويبيّن شروطه التي تميزه عن الشك والظن، الأمر الذي يتصل بتعريف المعرفة والعلم كما سيرد. فقد ذكر الغزالي أن لفظ: (اليقين) لفظ مشترك، أي له معان مختلفة. فاليقين قد يكون بمعنى نفي الشك (وهو المعنى العام له). وعرّف الشك بأنه الذي يتساوى فيه التصديق والتكذيب بالقضية. وعرّف الظن والاحتمال بأنه ميل النفس إلى تصديق نقيضها مع شعورها بإمكان نقيضها(172). قد يتساءل الشخص: هل هناك أمثلة لمعارف يقينية؟ نعم هنالك أمثلة وهي في رأي الغزالي: المعارف عن طريق البرهان (الاستنباط) وعن طريق الحس الظاهر والباطن والمعارف التي بأول العقل (الأولويات العقلية) وكذلك المعرفة بواسطة التجربة(173). وسوف نتناول هذه الأنواع من المعارف ونرى هل هي يقينية حقاً أو غير يقينية. ولكن يبدو أنه من الممكن القول بأن معرفة الأولويات العقلية والقضايا الحسية يقينية ولكن هنالك إشكال واضح خاص بالقضايا التجريبية كما سيأتي.

تعريف المعرفة والعلم[174]:

تناول الغزالي في كتابه (المستصفي) تعريفات مختلفة للمعرفة، وبعد أن قام بتحليلها رفضها وأعطى تعريفا بديلا لها .فاستبعد التعريف اللفظي لها، على أساس أن التعريف يجب أن يكون دالاً على الماهية. واستبعد أيضاً تعريف العلم بلوازمه لأن هذا يجعله رسماً وليس حداً.

---

(170) المصدر السابق.

(171) المصدر السابق.

(172) المصدر السابق، ص219- 242.

(173) الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص64.

(174) المصدر السابق، ص65.

فمثلاً ليس مناسباً أن يعرف العلم بأنه الوصف الذي يأتي للمتصف به إتقان الفعل وأحكامه، لأنه أخص من العلم (التعريف يجب أن يكون جامعاً) لأنه لا يتناول إلا بعض العلوم وبذلك يخرج من مفهوم العلم (العلم بالله وصفاته) إذ أنه لا يأتي به إتقان فعل وأحكامه. وقد ذكر استعمالات متداولة مختلفة للفظ تدل على اشتراكه، منها أنه يطلق على الإبصار والإحساس، ومنها أنه يطلق على الظن، ومنها أنه يطلق على إدراك العقل. وقال: إن حد العلم الحقيقي بالجنس والفصل قد يعسر. ولكنه حاول أن يعطي تعريفاً للعلم يميّزه عن غيره من الأشياء كالجهل والاعتقاد والتقليد والظن. فقال إنه:

1- الاعتقاد .
2- الجازم الذي لا تردد فيه .
3- المطابق للعلوم .
4- والذي يكون عن بصيرة وكشف وانشراح.
5- والذي يتصف بالثبات عند التشكيك.

فهذا التعريف يميز العلم عن صفات النفس الأخرى كالإرادة وعن الظن والشك وعن الجهل والتقليد. ولكي يميزه عن الإرادة مثلاً، قال: إنه اعتقاد ولكي يميزه عن الظن قال: إنه اعتقاد جازم لا تردد فيه ولا تجويز. ولكي يميزه عن الجهل قال: إنه مطابق للمعلوم. ولكي يميزه عن التقليد قال : إنه على بصيرة وكشف وانشراح. وقال: إن الاعتقاد يجب أن يكون ثابتاً عند التشكيك (لأن من يتغير اعتقاده لأمر يظهر له، لا يعد قبل ظهور الأمر عارفاً). وهذا الشرط أيضاً يميز العلم عن التقليد لأن المقلد لو أصغى للمشكك لوجد لنقيض معتقده مجالاً في نفسه والعالم لا يجد ذلك أصلاً وإنه لو سمع شبهة فإنه يعرف حلها وإن لم تساعده العبارة وهو لا يشك في بطلان الشبهة. فالغزالي لم يبيّن لماذا لا يشك العالم في بطلان الشبهة هل عدم شكه بدليل أو باعتقاد جازم؟ وكذلك لم يكن مفهوم البصيرة والكشف والانشراح واضحاً كل الوضوح عنده.

هنالك تعريفات للمعرفة لعلماء مسلمين يمكن مقارنتها بهذا التعريف منها تعريف بعض شيوخ المعتزلة وهو: ((أن المعرفة اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس))(175). وبعضهم حدها بأنها "اعتقاد الشيء على ما هو به عن دليل".

هنالك اعتراضات مشهورة على تعريف الغزالي منها مثلاً:((أن علم الله ليس على بصيرة وكشف وانشراح)). ومنها اعتراض على التعريف الذي يتضمن شرط الدليل وهو أن هنالك أموراً ضرورية ليس لها دليل، ولأن طلب الدليل على كل شيء إما يوقع في الدور أو التسلسل، أو لأن الدليل قد لا يحتاج إليه. أما الحد الذي يحوي على سكون النفس فهو يشمل شرطاً ذاتياً.

لقد ذكرنا أن الغزالي أورد شرط البصيرة في تعريفه ولم يكن واضحاً كل الوضوح في ذلك. فقد قال: إن البصيرة نسبة للإبصار الذي به تنطبع الصورة للشيء المراد معرفته. فمعرفة المعقولات وحقيقتها وماهيتها عبارة عن أخذ العقل صورة المعقولات وهيئاتها في نفسه وانطباعها فيه، فالعلم أحاطة بالمعلوم تصوراً وانطباعاً(176). وواضح أن هنالك إشكالاً في وصفه للعلم بأنه إحاطة لأن الله مثلاً لا يُحاط به، وفي وصفه له بأنه انطباع لأن الانطباع تلق من خارج وقبول سلبي.

هل المعرفة فطرية أم مكتسبة؟:

يتحدث الغزالي عن هذه القضية في مواضع مختلفة من كتبه. ففي كتابه (المنقذ) مثلاً يقول:((إن جوهر الإنسان في أصل الفطرة خلق خالياً وساذجاً لا خبر معه من عوالم الله ...وإنما خبره من العوالم بواسطة الإدراك ...وأول ما يخلق في الإنسان من الإدراك حاسة اللمس ثم البصر..ثم السمع...ثم الذوق وكذلك...إلى أن يجاوز عالم المحسوسات فيخلق فيه التمييز وهو قريب من سبع سنين وهو طور آخر من أطوار وجوده فيدرك فيه أموراً زائدة على عالم

(175) القاضي عبد الجبار، المعنى، الجزء الثاني عشر، النظر والمعارف صفحة 15.
(176) الغزالي، المستصفى، ص24- 26.

المحسوسات ...ثم يترقى إلى طور آخر فيخلق فيه العقل ثم وراء العقل تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب))(177). وإذاً فالإنسان يخلق ونفسه خالية لا علم فيها ثم يخلق له الإدراك بالإحساس ثم التمييز ثم العقل ثم مقدرة فوق المقدرة العقلية المجردة. ولكنه في كتابه (الإحياء)(178) يقول: إن العلوم فطرية غريزية تظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها للوجود،كأن هذه العلوم ليست شيئاً وارداً عليها من خارج وكأنها مستكنة فيها فظهرت. واستدلّ على ذلك بقوله تعالى: (وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى)(179). ويقول الله تعالى: (فطرة الله التي فطر الناس عليها)(180) أي أنّ كل آدمي فطر على الإيمان بالله عز وجل بل على معرفة الأشياء على ما هي عليه. ويفسّر الكفر بأنه إعراض يولد النسيان وأن الإيمان يأتي مع إجالة الخاطر الذي يؤدي إلى التذكّر لذلك قال الله تعالى : (لعلهم يتذكرون)(181) وقال: (وليذكر أولو الألباب)(182).

إذاً للإنسان علم بالقوة هو العلم الفطري المستكن وعلم بالفعل يأتي بحدوث قوة الإدراك بالحواس وبقوة التمييز وقوة العقل وبقوة فوق قوة العقل، وهذا هو الدور الذي تلعبه هذه القوى في حدوث المعرفة. كذلك تتأثر المعرفة الفعلية بالبيئة والتقليد، هذه الفكرة عبّر عنها في كتابه (ميزان العمل)، فقال: "ولكن نفس الإنسان معدن للعلم والحكمة ومنبعاً لها وهي مركوزة فيها بالقوة في أول الفطرة ليست بالفعل"(183).

أنواع العلوم وتصنيفها وموقف الغزالي منها:

يقسِّم الغزالي العلوم إلى: شرعية وغير شرعية. فالشرعية هي التي مصدرها الوحي والنبوة، وغير الشرعية هي التي مصدرها التجربة كالطب والتي مصدرها العقل كالحساب، بالإضافة للغة التي مصدرها السماع(184). لقد قسّم الغزالي العلوم في مواضع أخرى بتفصيل أكثر فقال: إن منها العلوم الفلسفية وعلوم الفقه وعلوم أهل التصوّف وعلوم أهل الكلام وعلوم أصحاب مذهب التعليم (الشيعة) والقصة والشعر (الآداب) وعلوم السحر والنجوم.

1/العلوم الفلسفية:

يقسِّم الغزالي العلوم الفلسفية إلى الرياضيات والطبيعيات والإلهيات والمنطق. وحاول أن يستنبط القوانين المنطقية في كتابه (القسطاط المستقيم) من القرآن الكريم. وعموماً قبل الطبيعيات لكن بشرط ألا يتجاوز عالم الطبيعة دراسة الأجسام الطبيعية. ولكنه إن قال: إنها مكتفية بذاتها وتعمل بنفسها فقد خرج من حدوده لأن الأجسام لا تفعل بذاتها ولأنها مخلوقة ومسخّرة من الله(185). ثم يقول الغزالي إن من انحرافات علماء الطبيعة أنهم لا يؤمنون بشيء إلا وله تفسير علمي (مادي) بما اعتادوا من حقائق مع أن العلم نفسه كان ينبغي أن يوسع مداركهم فيحكموا بإمكانية ما لم يعتادوا عليه من حقائق(186). أما الإلهيات فإنه يرفضها(187)ويقول: إن لهم فيها مذاهب خاطئة ولم يلتزموا بالمدح الذي ادعوه وهو البرهان أي القياس المنتج (الاستنباط) الذي

---

(177) الغزالي المنقذ من الضلال، ص41 – 42.

(178) الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، 76- 77.

(179) الأعراف، آية 172.

(180) الروم، آية 30.

(181) إبراهيم، آية 25.

(182) إبراهيم، آية 52.

(183) الغزالي، ميزان العمل، ص334، وجعفر شيخ إدريس "التصوّر الإسلامي للإنسان" مجلة الفكر الإسلامي ص118- 135، وعبد الله حسن زروق "قضايا التصوف الإسلامي" ص141- 142.

(184) إنني استعملت هنا عبارة "مصدر" استعمالاً غير دقيق، فالصحيح أن المصدر إما أن يكون الوحي (القرآن والسنة) أو الأشياء الموجودة في العالم. أما العقل فهو وسيلة للمعرفة وليس مصدراً لها. أنظر د. جعفر شيخ إدريس. بحث باللغة الإنجليزية غير منشور بعنوان أسلمة العلوم: الفلسفة والمنهج ولقد أشار إليَّ بنفس التعريف الدكتور عبد الحميد مدكور (لكن العقل قد يكون مصدراً ووسيلة بالنسبة للموجودات الرياضية في أي مدرسة من مدارس الرياضيات لأنه قد يصعب الحديث عن أشياء خارج الذهن في مجال الرياضيات).

(185) الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص35.

(186) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص23.

(187) المصدر السابق، ص51.

مقدماته ضرورية وأولوية(188).بالإضافة إلى هذا فإن لهم خطأً منهجياً في فهمهم لنصوص الدين قد تكون كاذبة ولا تمثل الحقيقة لأن ظاهر النصوص مقصود بها العوام، والعوام ليست لهم مقدرة لإدراك الحقيقة، والمصلحة تقتضي أن يخاطبوا بما يدركون وإلا لكذبوا بالدين(189). أما في مجال السياسة والأخلاق فقد أشار إلى أن الأديان قد سبقت الفلسفة فيهما فيجب أن يؤخذا من الأديان لا من الفلسفة.(190) ويعتبر السياسة من اختصاص علم الفقه والأخلاق من اختصاص علم التصوف. ولكن يبدو لي أنه قد تأثر بعض الشيء بآراء الفلاسفة في مجال علم الأخلاق فقد اعتبر قضايا الأخلاق من المشهورات غير اليقينية(191). فقال قضية مثل: (الظلم قبيح) وأخرى مثل (قبيح أن يرضى الأزواج بفجور النسوان) ليست بقضايا عقلية أولوية وليس مصدرها العقل وإنما مصدرها الشعور والعاطفة والبيئة. ولو خلى بين الإنسان وذهنه المجرد من غير تأثير الشعور أو البيئة لما علم صدقها. كما وأنه تأثر بنظرية الفلاسفة في الفضائل الخلقية. ولكن الغزالي في كثير من الأحيان يعطي القيم الأخلاقية تبريرات عقلية. ويعرف العقل بأنه الذي يقود الإنسان لفعل النافع وترك الضار. ويقول: إن الإنسان العاقل هو الذي يعتبر النافع والضار. العاجلة منها والآجلة(192).

2/علوم الفقه :

يرى الغزالي أن الفقه يتناول العبادات والمعاملات بما في ذلك السياسة وكل ما يتعلق بمصالح الدنيا. فالفقه يتحدث عن الصلاة والصيام والزكاة والحج وعن أحكام الجراحات والحدود والغرامات وفصل الخصومات.(193) ولقد شنَّ الغزالي حملة على بعض الفقهاء. فقال: أن الفقيه يتحدث عن الإسلام وشروطه ولا يلتفت إلا للسان، أما القلب فخارج عن ولايته. وفي الصلاة فإنه يعتبر الصحة بصورة الأعمال مع ظاهر شروطها وإن كان المصلي غافلاً عن جميع صلاته من أولها وآخرها مشغولاً بالتفكير في حساب معاملاته في السوق إلا عند التكبير. وهذه الصلاة لا تنفع في الآخرة كما أن القول باللسان في الإسلام لا ينفع. فالخشوع وإحضار القلب الذي هو عمل الآخرة وبه ينفع العمل الظاهر لا يتعرض له الفقيه ولو تعرض له لكان خارجاً عن فنه(194). ما قاله الغزالي غير صحيح ولا ينطبق على جميع الفقهاء باعترافه لأنه أثنى على الأئمة الأربعة. كما أنه لا ينطبق على تعريف الفقه وليس هنالك من فقهاء الإسلام المعتبرين من يقول الإسلام باللسان فقط ولا من يقول: إن العبادات أعمال ظاهرية لا تصاحبها أحوال باطنية قلبية. أما السهو في الصلاة فله أحكامه المستنبطة من نصوص الشرع. فإذا كانت الصلاة صحيحة حسب النصوص فهي صحيحة وليس هناك فقيه لا يقول بأهمية الخشوع في الصلاة وإخلاص النية في العمل ولكننا نعتقد أن الغزالي محق في قوله إن كثيراً ممن يتصدون للفقه لا يهتمون بالأحوال الباطنية التي تصاحب العبادات وإنهم لا يهتمون بعلم أحوال القلوب المحمودة وفقهها كالزهد والإخلاص والتوكل والخوف والرجاء، والأحوال المذمومة كالرياء وطلب الجاه والسمعة والعلو والبغض والانتصار للنفس، وكالعلم بحقيقة هذه الأشياء وأسبابها وعلاجها ومعرفة دقائق آفات النفس ومفسدات الأعمال والزهد في الدنيا والتطلع لنعيم الآخرة والخوف من الله وعقابه. والغزالي يعيب على الفقيه الذي إذا سألته عن الظهار يسرد عليك مجلدات من التعريفات الدقيقة فيه(195) والتي قد تنقضي الدهور ولا يحتاج إليها مع أن علم أحوال القلوب يحتاج إليه في كل ظرف وحال.

---

(188) المصدر السابق، ص23.
(189) المصدر السابق، ص22.
(190) الغزالي، الغزالي، قانون التأويل.
(191) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص24- 25.
(192) الغزالي، معيار العلم، ص193- 197.
(193) الغزالي، إحياء علوم الدين، ص75.
(194) الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص16.
(195) المصدر السابق، ص16- 17.

3/علوم المتصوّفة :

الغزالي عموماً يقبل علومهم ويعتبرها أرقى العلوم وأشرفها وأنفعها. ولقد تقدم الإشارة إليها فإنها علوم القلوب والباطن والنفس والأخلاق والكشف ومعرفة الله وعلوم الآخرة. ولكنه لا يقبل ما كان فيه شطح فإن الشطح ـ كما يقول ـ شر وضلال مثل قول الحلاج: (أنا الحق) وقول البسطامي : (سبحاني) وكذلك الدعاوي العريضة في العشق مع الله تعالى والوصال المغني عن الأعمال ورفع التكليف ودعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب. يقول الغزالي: (إن الأقوال الشاطحة إما أن تكون غير مفهومة أو تكون بسبب خبط في عقل صاحبها أو تشويش في خياله). ويعيب الغزالي على بعض المتصوفة صرف الألفاظ عن مقتضى ظاهرها بغير اعتصام بنقل ومن غير ضرورة تدعو إليه. وقال: (يجب رفض هذه التأويلات لأنه لا ضابط لها وبذلك قد يختلف الناس فيها ولأن فيها هدماً للشريعة).(196) فالتأويل الصحيح والمعنى الصحيح للنص يعتمد على الدلالة اللفظية ويكون مستنبطاً بحسن الفهم (وفي ذلك يدخل العمل والاجتهاد والتقوى) وطول الفكر.

4/علم الكلام:

لا يرفض الغزالي طريقة أهل الكلام كل الرفض فقد تكون طريقتهم ضرورية ونافعة في بعض الأحيان وقد تكون ضارة أحياناً أخرى. وعلى أي حال فإن الغزالي يعتبر أن الجدل وعلوم الكلام غير مرغوب فيها في حد ذاتها وأن طريقتهم ليست الطريقة المثلى للوصول للحقيقة الدينية أو معرفة الله سبحانه وتعالى. فالجدل قد يكون نافعاً لمن اعتقد البدعة بنوع من جدل، وقد يكون ضاراً لمن يثير في نفوسهم الشك أو يزلزل عقيدتهم. وينصح بدراسته ليُستفاد منه عند الحاجة والضرورة شأنه شأن إعداد السلاح للدفاع عن النفس(197).

5/مذهب التعليم(198) :

يقول أصحاب هذا المذهب من الشيعة بضرورة المعلم ويقولون: إنه لا يصلح كل معلم بل لابد من معلم معصوم. ويعتبرون العلوم الصحيحة هي العلوم المأخوذة من المعلم المعصوم وليست هي العلوم الشرعية المعروفة. وقد رفض الغزالي مذهبهم بالحجة والبرهان فرفض حججهم العقلية والنقلية. فالحجج النقلية غير ثابتة. أما حججهم العقلية فأساسها أن الإمام المعصوم يزيل الخلاف الموجود بين الناس. فيرد عليهم الغزالي بأنهم إذا قالوا: يجب أن يكون هنالك إمام معصوم نقول: إمامنا محمد (صلى الله عليه وسلم) . فإذا قالوا: كيف تحكمون فيما لم تسمعوه منه بالنص ولم تسمعوه أم بالاجتهاد والرأي وهو مظنة الخلاف، فإنكم تحكمون مثلما نحكم بالاجتهاد. وما يحتم ذلك بعدكم وبعد دعاتكم من الإمام في أقاصي البلاد. ولا يمكن أن تحكموا أو يحكموا بالنص لأن النصوص متناهية ولأنه لا يمكن الرجوع في كل واقعة جزئية لبلد الإمام. أما القول بأن نصوص القرآن لها ظاهر وباطن لا يعلمه إلا الإمام المعصوم فمردود عليهم لأن الإشكال قائم بخصوص كلام الإمام المعصوم نفسه كيف يعلمونه لأنه قد يكون له ظاهر وباطن ولا يجدي أن يقول الإمام أقصد بكلامي هذا ظاهره لأن كلامه هذا نفسه قد يكون له ظاهر وباطن، ولا يجدي كذلك أن يحلف على ذلك. فالإشكال واحد ولا حل له إلا أن نقول: فهم النص يعتمد على معايير موضوعية يمكن لكل من يحاول معرفتها.

6/الآداب:

وهي الشعر والقصة. يقول الغزالي: إن من القصص ما ينفع سماعه ومنها ما يضر وإن كان صادقاً. أما الأشعار فيقول: إن أكثرها في العشق وجمال المعشوق فهي تثير الشهوات. وأنه

---

(196) المصدر السابق، ص19.

(197) المصدر السابق، ص32 -33.

(198) المصدر السابق، 83- 87.

يجب ألا يستعمل من الشعر إلا ما فيه موعظة أو حكمة على سبيل الاستشهاد. ويرى أن الشعر لا يضر مع الخواص الذين يستغرق حب الله قلوبهم. والغزالي قد أجاز السماع(199).

لقد قسّم الغزالي كما ذكرنا العلوم إلى علوم شرعية وعلوم غير شرعية وقال: إن العلوم غير الشرعية مستفادة من التجربة والعقل، والعلوم الشرعية مستفادة من الوحي. ثم قسّم الشرعية إلى أربعة أقسام: علم الأصول وعلم الفروع والمقدمات والمتممات. والأصول هي الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة. والفروع: ما فهم من غير ألفاظها (أي النصوص) بل بمعان تنبهت لها العقول، وعلم أحوال القلب والمقدمات : (اللغة والنحو) وعلم الكتابة (المتممات): علوم القرآن وعلوم الحديث وأصول الفقه(201).

يبدو لي أن قسم الفروع متداخل مع الأقسام الأخرى فما فهم من النص أو دلالة النص تدخل في علم أصول الفقه أو في علوم القرآن. أما علم أحوال القلوب إذا قصد منه منهج معيّن فيدخل في المتممات وإذا قصد منه أنه مصدر فيدخل في الأصول وإذا قصد منه مضمون فيكون خارج القسمة. ولا أدري لماذا لم يجعل المنطق ضمن المقدمات كالنحو وقد جعله في كتابه (المستصفى) مقدمة لأصول الفقه. كما يبدو لي كذلك أن هذه القسمة تتحدث عن مصادر الشريعة ومناهجها أما المضمون فقسمته له هي: عقائد وعبادات ومعاملات (قوانين) الحدود وغيرها (ونظم) السياسة والأخلاق وآداب للسلوك، وعلم النفس وعلم أحوال القلوب.

توجيه البحث والدراسة:

أولاً يوجّه الغزالي الباحث في مطلع حياته أن يتطلع على كل العلوم وغاياتها. والغزالي يعتقد أن علوم القلوب أشرف من العلوم الأخرى وأكثرها نفعاً(202). وما دام العمر قصيراً وما دام هنالك أشخاص آخرون يقومون بأمرها فيحسن أن يصرف الشخص جهده في علوم القلوب. والغزالي يعتبر علم القلوب أشرف من علم الفقه ومن العلوم التجريبية والعقلية. صحيح كما يحدثنا الغزالي أن هنالك علماً واجباً بالعين وعلماً واجباً بالكفاية. فكل العلوم التجريبية والعقلية واجبة بالكفاية ولكن علوم الدين فيها ما هو واجب بالعين وما هو واجب بالكفاية. والواجب بالكفاية إذا لم يتصدى له إنسان يصير واجباً بالعين وقول الغزالي أن البعض يقومون بأمر العلوم التي هي أدنى شرفاً مع ضرورتها ينقض نفسه إذا اتخذ كل فرد نفس الإستراتيجية. ولكن القاعدة الصحيحة هي أن كل علم أريد به خدمة المجتمع المسلم والعمل على تقويته وأريد به وجه الله فقصده شريف.

ومن توجيهات الغزالي للباحثين أن يكون البحث في أمور تطبيقية وفي أمور حدثت بالفعل أو محتمل حدوثها وتطبيقها وترك البحث في المجال النظري البحت ما دامت هنالك مشكلات عملية تحتاج إلى حلول ولا تجد من يقوم بها(203) . ومن واجب الباحث أيضاً النظر في العلوم التي يحتاج إليها المجتمع المسلم والتي هي فرض كفاية. فمثلاً إذا كان هنالك تضخم في علماء الفقه ولا يوجد -كما يقول الغزالي- عالم في الطب إلا يهودي فواجب بعض علماء الفقه الاشتغال بالطب(204). ومن واجب الباحث ألا ينظر بعين الحقارة للعلوم الأخرى. فإذا كان فقيهاً فيجب ألا ينظر إلى العلوم التجريبية بعين الحقارة ولا العكس وإذا كان ممن يهتمون باللغة العربية والأدب فيجب ألا يستحقر العلوم الأخرى، وأن يعلم أن العلوم مترابطة ومتعاونة ولا يخوض في فن حتى يستوفى الفن الذي قبله(205).

أشرف العلوم وأفضلها:

---

(199) الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص32.

(201) أنظر قضايا التصوّف الإسلامي- عبد الله حسن زروق.

(202) الغزالي، إحياء علوم الدين، ص35.

(203) المصدر السابق، ص46- 47.

(204) المصدر السابق، ص39.

(205) المصدر السابق، ص19.

يرى الغزالي أن شرف العلم يعتمد على عاملين :
1- فائدة العلم وثمرته.
2- يقينية العلم ووثاقة أدلته.
ويقول: إن الطب أشرف من الرياضيات لمنفعته وثمرته، والرياضيات أشرف من الطب ليقينيتها ووثاقتها(206)

مناهج المعرفة عند مفكري الإسلام وموقف الغزالي منها:

ملخص لما تقدم:

الفلاسفة:

السمات الأساسية لمنهجهم:

1- القياس المنطقي والبرهان. أي أن منهجهم في الأساس استنباطي.
2- اعتمدوا كذلك على ما أسموه قضايا يقينية وأهمها الأولويات العقلية والقضايا الحسية والتجريبية.
3- اعتبروا أن للنصوص معانٍ ظاهرة ولا تمثل الحقيقة، وقد تكون كاذبة. وهذه المعاني الظاهرة يراد بها العامة لأن عقولهم لا تقوى على فهم الحقيقة واعتبروا أن لها معانٍ باطنة يراد بها الخاصة من أهل الفكر والنظر. وهذه المعاني تمثل المدلول الصادق والحقيقي للنص.
4- اعتمدوا على منهج معيّن في تفسير النصوص مؤسس على نظرية خاصة في التأويل.

وقد قبل الغزالي منهجهم الاستنباطي ونظرية القضايا اليقينية وكذلك تحليلهم للاستقراء والتمثيل ولكن له رأياً خاصاً به في تبريرها كما سوف يأتي.

الشيعة:

السمات الأساسية لمنهجهم:

1- التلقي من الإمام المعصوم.
2- المعنى الحقيقي للنصوص هو المعنى الباطن.

ولقد بيّنا الحجج التي بموجبها رفض الغزالي منهجهم.

المتصوفة:

السمات الأساسية لمنهجهم:

1- اكتساب المعرفة بالذوق والكشف. ويقولون: إن هذا لا يتم إلا بمنهج سلوكي.
2- بعضهم يفسِّر النصوص تفسيراً باطنياً يقود إلى الشطح، وقد قبل الغزالي السمة الأولى من منهجهم ورفض السمة الثانية .

أهل الكلام:

السمات الأساسية لمنهجهم

1- الجدل العقلي .
2- منهج في التفسير خاص .

يعتبر الغزالي المنهج الأول من مناهج أهل الكلام ليس المنهج الأمثل لأنه لا يعتمد على البرهان الذي يقوم على المقدمات اليقينية ولكن يعتمد على مسلّمات الخصم وغايته الإقناع بأي وسيلة كانت. ويرى أنه من الأفضل أن تؤسس الحجة على البرهان، ولكنه يرى أن الجدل قد يكون مفيداً في بعض الأحيان. وكذلك رفض منهجهم في التفسير لأنهم جعلوا العقل أصلاً والنقل تابعاً له.

النصوصيون:

(206) المصدر السابق، ص46- 47.

3- هم الذين لا يعطون أي اعتبار للعقل ويؤمنون بأمور تخالف صريح المعقول وقد رفض الغزالي مذهبهم. وسوف يرد الحديث عنهم عندما نتحدث عن منهج الغزالي في التفسير وسوف يرد كذلك الحديث عن اتجاهات أخرى وسيتضح أن الغزالي أخذ بمناهج متعددة في الوصول للمعرفة.

منهج الغزالي في البحث: (الطرق Methods والتبرير Justification)

الطرق: هناك مناهج مختلفة اتبعها الغزالي وأعتبرها موصلة للمعرفة وهي: المنهج الاستنباطي ويستعمل في كل العلوم، والمنهج الاستقرائي ويستعمل في الفقه وقد يستعمل في العلوم التجريبية ويعتبره الغزالي مناسباً للفقه وليس مناسباً للعلوم التجريبية، والمنهج الذي يستعمل قياس التمثيل ويستعمل في الفقه ويعتبره كذلك مناسباً في هذا المجال، والمنهج التجريبي يستعمل في العلوم التجريبية، ومنهج التفسير (معايير فهم النصوص) يستعمل في الشرعيات، والمنهج السلوكي العملي الذي يتم بالمجاهدة يؤدي إلى المعرفة الذوقية والكشفية.

الاستنباط Deduction:

تناول الغزالي هذا المنهج في كتبه في المنطق ك: (معيار العلم) و(محك النظر) وفي مقدمة كتابه (المستصفي) في أصول الفقه. وقد قسم الغزالي الاستنباط إلى استنباط قضية من قضية أخرى (كالعكس والتداخل)، واستنباط غير مباشر وهو استنباط قضية من مقدمتين ويسمى القياس وهذا القياس يختلف عن القياس الفقهي ويتقسمْ إلى: قياس اقتراني وقياس شرطي والشرطي ينقسم إلى شرطي متصل وشرطي منفصل، بالإضافة إلى ما يسمى بالقياسات الناقصة والقياسات المركبة. كل هذا موضّح في كتبه بالأمثلة(207). يقول الغزالي إن هذا النوع من القياسات يؤدي إلى معرفة يقينية ويعتبر القياس (الاستنباط) النموذج الأمثل للحصول على المعرفة لأنه يوفي إلى أقصى حد بشرط الوثاقة (اليقين).(208) ويبدو أن الغزالي متأثر في هذا بالفلاسفة ولكنه لم يهمل مناهج أخرى مثل قياس التمثيل والاستقراء لأنهما يوفيان بشرط النفع وبشرط المعقولية واعتبر تبريرهما بنتائجهما وبصلتهما بالعمل(209). وفائدة الاستنباط عند الغزالي والفلاسفة هو أنه ينبني عليه البرهان ولكن البرهان ليس قياساً منطقياً فقط وإنما هو قياس منتج ذو مقدمات يقينية لذا احتاج الفلاسفة إلى نظرية تبيّن كيف تكون المقدمات يقينية واحتاجوا إليها كذلك لأنه لا يمكن أن تبرهن على كل شيء لان ذلك أما أن يؤدي إلى الدور أو إلى التسلسل (ولم يعتبرها قضايا تؤخذ بدون برهان ولمجرد أنها نقاط بداية يؤسس عليها النظام كما يفعل بعض الرياضيين). والقضايات اليقينية عنده هي الأوليات العقلية ككون الشيء لا يمكن أن يكون وأن لا يكون أو كون الشيء يكون في مكانين في وقت واحد. وهي كذلك القضايا الحسية التي تعرف بالحواس الظاهرة مثالها: (أمامي شجرة خضراء). والتي تُعرف بالحس الباطن مثالها: (إني أشعر بحزن أو فرح أو بألم في رأسي). والقضايا اليقينية تضم كذلك القضايا التجريبية مثال ذلك: (النار محرقة)(210)، وكذلك تضم الأخبار التي تعتمد على التواتر.(211) وسوف نتناول ـ بالتحليل ـ القضايا التجريبية فيما يلي:

الاستقراء Induction :

عرّف الغزالي الاستقراء بأنه حكم من جزيئات كثيرة على جزئي واحد (أو حكم من جزيئات كثيرة إلى حكم على الكل). وقال: إنه أقوى من التمثيل لأن التمثيل حكم من جزئي واحد على جزئي واحد(212). أما القياس المنطقي فهو حكم من كل على جزئي (عكس الاستقراء). وقال: إن الأخير هو الصحيح والاستقراء منه ما هو تام وما هو ناقص والأول يفيد اليقين والثاني

---

(207) المصدر السابق، ص47.
(208) الغزالي، معيار العلم، ص131- 160.
(209) المصدر السابق، ص131- 161.
(210) المصدر السابق، ص76- 77.
(211) المصدر السابق، 186- 191.
(212) الغزالي، المستصفى، الجزء الأول، ص132.

يفيد الظن.(213) وقد فرق الغزالي بين ما يمكن أن يسمى الاستقراء العددي البسيط وبيّن الاستقراء العددي المتنوع(214). وقال: إن الظن والاحتمال يكون أقوى كلما كانت الجزيئات مختلفة ومتنوعة، وأعطى الغزالي مثالا للاستقراء البسيط يمكن صياغته كالآتي(215):

- غسل الوجه يتكرر.
- غسل اليدين يتكرر.
- غسل الرجلين يتكرر.
- إذا مسح الرأس يتكرر.

وقال: (كلما كثرت الجزيئات قوى الظن والاحتمال). ومثال الاستقراء العددي البسيط في القضايا التجريبية:

- الأسبرين أزال صداع علي .
- الأسبرين أزال صداع عمر .
- الأسبرين أزال صداع يوسف .

إذاً الأسبرين يزيل صداع أحمد. والمثال الذي ذكره الغزالي للاستقراء المتنوع يمكن صياغته كالآتي(216) :

- مسح التيمم لا يتكرر.
- مسح الخف لا يتكرر.
- مسح الرأس لا يتكرر.

الملاحظ أن نتيجة الاستقراء المتنوع عكس نتيجة الاستقراء البسيط، ولكن الغزالي يعتبر النتيجة الثانية أصدق من الأولى. لأنه يرى أن الجزيئات المتجانسة في حكم جزئية واحدة ولكن الجزيئات المتنوعة لا تكون في حكم جزيئة واحدة فتقوى بذلك الظن والاحتمال(217). ومن الأمثلة التجريبية التي ذكرها الغزالي للاستقراء العددي البسيط:(218)

- الإنسان يحرك فكه الأسفل عند المضغ.
- الفرس يحرك فكه الأسفل عند المضغ .
- الثور يحرك فكه الأسفل عند المضغ .

إذن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ. وقال: (إن الحكم بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ حكم ظني لا يورث يقيناً وإنما يحرك ظناً وربما يوقع إقناعاً يسبق الاعتقاد إلى قبوله ويستمر(219). والسبب في ذلك أن الشخص يتصفح بعض الجزيئات وليس الكل فكيف يحكم على الكل الذي لم يشاهده. فقد يكون هنالك حيوان (التمساح) يحرك فكه الأعلى عند المضغ. يشابه الاستقراء العددي المتنوع استقراء مستعملاً في العلوم التجريبية والاجتماعية، والذي تؤخذ فيه عينة متنوعة. فمثلاً إذا أردنا أن نعرف أي البرامج تحظى بمشاهدين أكثر، فإننا لا نأخذ عينة جزيئاتها متجانسة لأننا لو فعلنا ذلك لكانت النتيجة غير صحيحة لأن العينة لا تكون ممثلة. ولكي نضمن التنوع نأخذ مثلاً أشخاصاً مختلفي الأعمار والأعمال من الإناث والذكور الخ...

قياس التمثيل Aratogical Inference:

---

(213) الغزالي، معيار العلم، ص161.
(214) المصدر السابق، ص163.
(215) المصدر السابق، ص162.
(216) المصدر السابق.
(217) المصدر السابق.
(218) المصدر السابق.
(219) المصدر السابق، ص163.

هو أن يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما(220).

إن مشكلة قياس التمثيل هي أنه ليس كل شبه يلزم المساواة في الحكم. فمثلاً: لا يصح القول بأن الخمر حرام وعصير البرتقال يشبه الخمر (سائل مثلها) إذاً عصير البرتقال حرام. فلكي يحل هذا الإشكال يظن البعض أننا نحتاج إلى إرجاع قياس التمثيل إلى قياس منطقي(221). لكن الغزالي يبيّن أنه إذا أرجعنا قياس التمثيل إلى قياس منطقي يصير ذكر الشاهد المعين فضلاً في الكلام إذا قلنا الخمر حرام لأنه مسكر. والنبيذ مسكر، إذاً النبيذ حرام. هذا التحليل لقياس التمثيل يجعل الشاهد: الخمر حرام فضل (لأن قولنا الخمر حرام لأنه مسكر) في الحقيقة يعني أن كل مسكر حرام فتكون النتيجة النبيذ حرام تلزم من مقدمتين: كل مسكر حرام. النبيذ مسكر. ولا حاجة للقول بأن الخمر حرام ولكن الغزالي ذكر أن فائدة ذكر الشاهد: الخمر حرام هو أنه ينبه على القضية الكلية (كل مسكر حرام) أو ينبّه على الوصف المشترك (الإسكار) بين الخمر والنبيذ والذي يوجب الحكم(222). ففي قياس التمثيل يجوز نقل حكم الجزئي إلى جزئي آخر لاشتراكهما في وصف ما. ولكي يوجب الوصف الحكم يجب أن يدل على الوصف (العلة) دليل والعلة يمكن أن تكون ثابتة بأدلة نقلية مباشرة من صريح النطق أو الإيماء أو التنبيه أو عن طريق الإجماع.(223) والعلة قد يكون إثباتها عن طريق الاستنباط (وليس مقصود به الاستنباط المنطقي أو القياس المنطقي). واستنباطها قد يكون بالسير والتقسيم أو يكون بإبداء مناسبتها. والمناسب ينقسم إلى مؤثر وملائم وغريب ومرسل(224). وهذه الطرق موضحة في كتابه (المستصفى) بأمثلتها. وفي كتابه (معيار العلم) ذكر ستة طرق لاستنباط العلة وركز على أمر مهم يخص قياس التمثيل وهو لماذا يكون للاتفاق بين الأصل والفرع أثر في إثبات الحكم ولا يكون للافتراق أثر في ذلك؟(225) فقد ذكر أن هنالك صفات يختلف فيها الأصل والفرع مثل السواد والبياض والطول والقصر لا تؤثر في الأحكام، وصفات قد تؤثر في بعض الأحيان ولكنها عموماً لا تؤثر في الأحكام كالذكورة والأنوثة.

يعتبر الغزالي أن العلة المعلومة بالنص أو الإجماع لا تكون ظنية وإنما الظنية هي التي تثبت بالطرق الأخرى، أي بطرق تخريج المناط لأنها مبنية على الاجتهاد والدليل الظني. ولكن الدليل الظني يكون عليه اتكال العقلاء في إقدامهم وإحجامهم في الأمور المخطرة مثل إمساك السلع تربصاً بها أو بيعها خوفاً من نقصان سعرها. وقال: لا يصلح أن يطلب الإنسان أن يكون دليل هذه الأشياء برهانياً (Demonstrative) أو قياساً منطقياً. وطلب اليقين فيها لا يجوز لأنه طلب غير ممكن أصلاً ولأنه يبطل مقصودها. وذكر الغزالي مثالاً لذلك وهو: إذا قيل لرجل: سافر لتربح فيقول: بما أعلم أني إذا سافرت ربحت؟ فيُقال: اعتبر بفلان وفلان، فيقول: ويقابلهما فلان وفلان وقد ماتا في الطريق ، فيُقال :إن الذين ربحوا أكثر من الذين خسروا. فيقول: ما المانع أن أكون في جملة من خسر. يقول الغزالي: هذا استقصاء لطلب اليقين، وقال: يُعد مثل هذا الرجل موسوساً وجباناً والتاجر الجبان لا يربح. ثم استمر يقول: إن الاستقصاء في الفقهيات غير مجد ولكنه في العقليات واجب فمن ترك الاستقصاء في موضعه فهو مخطئ ومن طلب الاستقصاء في غير موضعه فهو مخطئ أيضاً(226).

التجربة[227]:

---

[220] المصدر السابق، ص 165.
[221] المصدر السابق، ص 165.
[222] المصدر السابق.
[223] المصدر السابق، ص165- 168.
[224] الغزالي، المستصفى، الجزء الثاني، ص288- 295.
[225] المصدر السابق، ص295- 306.
[226] الغزالي، معيار العلم، ص170- 175.
[227] المصدر السابق، ص 176- 177.

يعرّف الغزالي التجربة (المجربات) بأنها أمور يقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي. ومن الأمثلة التي ذكرها لأمور تجريبية: الضرب مؤلم وجز الرقبة مهلك والنار محرقة والسقمونيا مسهل. والتجربة إما توجب قضاء جزمياً أو أكثرياً . والتجربة عبارة عن تكرر تلازم ظاهرتين مثلاً النار والإحراق أو السقمونيا والإسهال وهذا التكرار يُعرف بالحس فيحدث من هذا التكرار اعتقاد لاشك فيه لأن الحس يصاحبه قياس مفاده أن هذا التلازم لو كان أمراً اتفاقياً أو عرضياً لما استمر في الأكثر أو من غير اختلاف وإذا لم يوجد هذا التلازم لعدته النفس نادراً ولطلبت له سبباً عارضاً مانعاً. فالنفس تزعن بالتصديق عندما يتكرر الإحساس وينضم إلى هذا التكرار القياس الذي ذكره. إن الغزالي يعتقد -متفقاً في ذلك مع الفلاسفة- أن المعرفة التي تبنى على التجربة يقينية. فإنه أمر يقيني أن جز الرقبة مهلك وليس في العقلاء من يشك في ذلك ولو شك يكون شكّه مجرد وسواس. يقول الغزالي: إنه قد يطرأ سؤال في هل جز الرقبة سبباً للموت في نفسه؟ وهل يلزم الموت بالضرورة من جز الرقبة؟ أو هل هو بحكم جريان سنة الله تعالى الأزلية التي لا تحتمل التغيير؟ يرى الغزالي أن هذا الاختلاف ليس اختلافاً في نفس الاقتران ولكن في وجه الاقتران. فالاقتران حقيقة لا يشك ولا يستراب فيها.

والغريب في الأمر أن الغزالي متأثر بالفلسفة فهو يفرق بين الاستقراء والتجربة فيعتبر أن المعرفة الناتجة عن التجربة يقينية، ولكنه يعتبر المعرفة الناتجة عن الاستقراء ظنية وليس هنالك سبباً حقيقياً لهذه التفرقة لأنه ليس هنالك فرق حقيقي بين التجربة والاستقراء كما شرحهما، إلا في الشكل لأن المضمون واحد. وفكرة التجربة - في اعتقادنا- في الحقيقة محاولة لصياغة طريقة استدلال معينة بحيث تحمل تبريرها في صياغتها. ولا مبرر حقيقي عنده وعند الفلاسفة إلاّ اليقين ولا يقين إلاّ بالاستنباط فكانت الصياغة عن طريق حجة استنباطية وليست حجة استقرائية. فالاستقراء من حيث الشكل غير منضبط. لكن إذا قلنا: إن التجربة لا يمكن أن تكون أكثر من استقراء (يحتاج إلى تبرير) وأنه من المتعذر أن نرجع التجربة إلى استنباط. ومن حيث الشكل فإن مقدمات هذا الاستنباط تكون مشكوكاً فيها أو على أقل تقدير مشكلة. ومن ناحية أخرى ليس هنالك اختلاف جوهري بين مثال الاستقراء: (الحيوان يحرك فكّه الأسفل عند المضغ) ومثال التجربة: السقمونيا مسهل. والنقد الذي وجّهه إلى الاستقراء يمكن أن يوجّه إلى التجربة. وفي اعتقادنا كان ينبغي عليه أن يبرر التجربة كما برر الاستقراء وقياس التمثيل، ويعترف بأنه إذا كان الاستقراء وقياس التمثيل يقودان لمعرفة ظنية غير يقينية فإن التجربة تكون كذلك. وإذا صلح تبرير الاستقراء والتمثيل بالنتائج العملية وبمعقولية الاعتماد عليهما في العمل وغيرها من التبريرات، فإن الأمر ينطبق على التجربة. ولكي يقود الاستقراء في الأمور التجريبية إلى ظن أقوى، كان يمكنه أن يبتكر طرقاً أكثر ضبطاً من الاستقراء العددي موازية لطرق الاستقراء وقياس التمثيل كالاستقراء المتنوع وكطرق استنباط العلة وتخريج المناط في الفقه.

منهج التفسير ومعايير فهم مقصود النصوص:

يستعمل هذا المنهج للتوصل إلى المعرفة في مجال الشرعيات لأن في الشرعيات يفترض أن تكون الحقيقة في النص. والمشكلة -إن كان ثمة مشكلة- معرفة مدلول النص. وفهم مدلول النص يحتاج إلى معرفة اللغة ومنطقها. وفي منطق اللغة تحدث الغزالي عن دلالة المطابقة ودلالة التضمن ودلالة الالتزام وعن الألفاظ المشتركة والمتواطئة والمترادفة والمتوالية والمشكلة والمتشابهة والمستعارة والمنقولة(228)، وعن المعنى الحقيقي والمعنى المجازي(229) وعن الخاص والعام والمطلق والمقيد وعن اقتضاء اللفظ وإشارة اللفظ وغيرها(230). وهنالك تداخل بين ما قاله الغزالي عن دلالات وأنواع الألفاظ في المنطق (هو متأثر فيه بمنطق الفلاسفة) وفي أصول الفقه (هو متأثر فيه بأصول الفقه).

---

(228) المصدر السابق، ص188- 191.

(229) المصدر السابق، ص81- 88.

(230) الغزالي، المستصفى، الجزء الأول، ص341- 345.

إن تفسير النصوص يعتمد على اللغة ومنطقها. هنالك قضية مهمة ونحن نتحدث عن منهج تفسير النصوص وهي علاقة العقل بتفسير النصوص ويعبر عن هذه العلاقة عادة بعلاقة المنقول بالمعقول. تناول الغزالي هذه القضية في كتابه (قانون التأويل) وذكر فيه آراء مختلفة تحدد هذه العلاقة(231) وهي:

رأى من يعتمدون على المنقول فقط ويتركون ويهملون المعقول، وذكر عكس هذا الرأى وهو رأي من يعتمدون على المعقول ويتركون ويهملون المنقول، ورأي من جعلوا المعقول أصلاً والمنقول تابعاً، ورأي من جعلوا المنقول أصلاً والمعقول تابعاً، ورأي من جمعوا بين المنقول والمعقول. وذكر أن أصحاب الفرقة الأولى امتنعوا عن التأويل مطلقاً وأخذوا بظاهر النصوص وأهملوا ما يمليه صريح المعقول. فمثلاً إذا قيل لهم كيف يمكن أن يرى الإنسان في مكانين في وقت واحد. قالوا: إن الله قادر على كل شيء (يلاحظ أن بعض المتصوفة يقولون أشياء تعارض قانون العقل الأساسي ألا وهو قانون عدم التناقض "كقولهم بالإبدال". ولكن من منطلق مخالف لمنطلق ما يمكن أن يسموا (بالنصوصيين) قد يتساءل الإنسان ما هو المعنى المقصود من العبارة: الله قادر أن يجعل الشيء الواحد في الوقت الواحد في مكانين مختلفين؟ أنها عبارة غير متصورة وغير مفهومة، والله أعلم. وأصحاب الفرقة الثانية الذين لم يهتموا بالمنقول فإن وافق المنقول العقل قبلوه وإن خالفه رفضوه. وقالوا: إن الأنبياء تحدثوا بما يخالف العقل نزولاً لحد العوام ومقدراتهم لأن العوام لا يستطيعوا فهم الحقيقة (لعله هنا يقصد الفلاسفة). ولكن فيلسوفاً لاحقاً كابن رشد حاول في كتابه (فصل المقال) التوفيق بين المنقول والمعقول، وقال فيه بنظرية تأويل معينة غرضها التوفيق بين المنقول والمعقول(232). وأما أصحابه والفرقة الثالثة فما سهل عليهم تأويله أوّلوه، وما صعب جحدوه. ولم يقبلوا إلا المتواتر من النصوص كما لم يقبلوا الأحاديث الصحيحة المنقولة من الثقات، ولعله يقصد بهؤلاء أهل الكلام. وأصحاب الفرقة الرابعة جعلوا المنقول أصلاً ولم يغوصوا في المنقول وحكموا على كل ما لم يعلم استحالته بإمكانه. ولم يعلموا أن المحاولات العقلية لا تعلم إلا بدقيق النظر. ولم يعلموا أن ما لم يظهر استحالته ليس ممكناً وما لم يظهر إمكانه ليس مستحيلاً.

يبدو لي لفهم قول الغزالي هذا يجب أن نفرق بين الإمكان والاستحالة العقلية (المنطقية : logical) والإمكان والاستحالة الوجودية (Ontic or Nomic) وبين الإمكان الذي يتبادر إلى الذهن وبين الذي لا يدرك إلا بدليل. وقد أشار الغزالي إلى التفريق الثاني هذا فقال: إن هنالك ما يعلم استحالته بدليل وما لا يعلم إمكانه ولا استحالته لأنه موقف للعقل وليس في القوة البشرية الإحاطة به ولنضرب بعض الأمثلة: إنه من المستحيل عقلاً أن يكون الإنسان موجوداً وأن لا يكون موجوداً أو أن يكون في مكانين مختلفين في نفس الوقت ومن الممكن عقلاً ومنطقياً أن يضع رطلاً من الحديد في ماء البحر فلا يغطس ولكن هذا غير ممكن وجوداً وغير ممكن حسب القوانين التي تتحكم في سلوك الأجسام ومثال الشيء الذي يتبادر إمكانه للذهن ولكنه غير ممكن عند النظر واعتبار الدليل هو أنه قد يتبادر إلى الذهن أن كل قضية يمكن أن نجد لها برهاناً ولكن قد يرينا الدليل خلاف ذلك لأن هذا -كما يقولون- إما أن يقود إلى الدور أو التسلسل. وقد يتبادر إلى الذهن أنه في الإمكان أن نبرهن على كل نظرية داخل نظام (نظام له اكسيومات : Axioms وقوانين تحويل أو استنباط معينة) لكن حسب نظرية قودل (Godel) فإن هذا غير ممكن. هذا في مجال الإمكان المنطقي. أما في مجال الإمكان الوجودي فقد يتبادر إلى الذهن أنه من الممكن وجوداً أن توجد جسيمات لها سرعة أكبر من سرعة الضوء ولكن الدليل (نظرية اينشتين). يقول: إن هذا ليس ممكناً وجوداً. وقد لا نعرف أن الشيء ممكن أو مستحيل لأنه ليس هنالك دليل على استحالته أو إمكانه أو كونه من جنس الأشياء التي لا يمكن الإحاطة بها. لعله يقصد بهذه الفرقة بعض أهل السنة. والفرقة الخامسة هي التي تفوض في هذه الأمور السالفة الذكر والتي توفّق بين المعقول والمنقول بدقيق النظر وهي الفرقة المتوسطة الجامعة بين المنقول

---

(231) الغزالي، المستصفى، الجزء الثاني، 35- 226.

(232) الغزالي، قانون التأويل، ص6 -12.

والمعقول، الجاعلة كل واحد منهما أصلاً، المنكرة لتعارض العقل والنقل. لأن من كذب العقل ـ كما يرى الغزالي ـ فقد كذب الشرع إذ بالعقل يُعرف صدق الشرع بمعرفة صدق النبي. والغزالي يرى أنه من أصحاب هذه الفرقة. وقال إن أصحاب هذا الاتجاه يعلمون أن من مارس العلوم يمكنه التوفيق بين المعقول والمنقول بطريقة مقبولة في الأكثر ولكن بعض الأحيان إذا أراد التوفيق قد يؤول تأويلات غير مقبولة. فيجب أن لا يحاول ذلك لأن الإنسان لم يؤت من العلم إلا قليلاً ولكن في نفس الوقت يجب عليه ألا يكذب برهان العقل، وأن لا يلجأ في التأويل عندما تتعارض الاحتمالات إلى تخمين مراد الله. ومن الأسلم في هذه الحالة التوقف عن التأويل، وعليه أن يتبع مبدأً عامّاً وهو: لا يمكن أن يكون ظاهر النص الذي يعارض العقل مراد الله ولكنِّي قد لا أدري المراد من النص ولا حاجة لي لمعرفة حقيقة نص لا يتوقف عليه عمل وما عليَّ إلا الإيمان والاعتقاد المطلق والتصديق المجمل.

المنهج المستخدم في معرفة الأحاديث الصحيحة[233]:

أنه من المعروف أن هذا المنهج مستخدم في الشرعيات. يقسم الغزالي الأحاديث الصحيحة إلى متواترة وغير متواترة ويقول: إن المتواترة صادقة يقيناً، وأما الأحاديث غير المتواترة (خبر الآحاد) فصدقها ظني والعلم بها لا يفيد اليقين. ولكن إفادة الظن توجب العمل، والظن ينبني على دليل والظن الذي يفيده ناتج من كون رواته عدولا ضابطين. ومعايير العدل والضبط بينهما علم الجرح والتعديل. إن هذا المنهج له أهمية قصوى في العلوم الشرعية لأن أدلة الشرعيات بعد القرآن الكريم، الأحاديث الشريفة. وكان ينبغي أن نفرد لهذا المنهج صفحات أكثر من هذا البحث. وعموماً هنالك منهج معروف لمعرفة صحة الأحاديث. فالحديث الصحيح هو الذي يرويه العدل الضابط بسند متصل من مبدئه إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة.

المنهج السلوكي العملي:

هذا المنهج يعتمد على المجاهدة والعبادة والذكر والخلوة والزهد والصمت والسهر وترك الصفات المذمومة والتحلي بالصفات المحمودة، بترك الدنيا والإقبال على الآخرة. يقول الغزالي: إن الصوفية أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، وعلومهم يتحصل عليها بالذوق والسلوك وبقطع علاقة القلب عن الدنيا والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى. ولا يتم ذلك إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق الدنيوية. والغزالي يعتبر أهل التصوف هم وحدهم السالكون لطريق الله وأن سيرتهم هي أحسن السير وطريقتهم هي أصوب الطرق وأخلاقهم هي أذكى الأخلاق(234). وقال: الصوفية أخذوا حظاً من علم الدراسة، فأفادهم علم الدراسة العمل بالعلم فلما عملوا بما علموا أفادهم العمل علم الوراثة فهم مع سائر العلماء في علومهم وتميزوا عنهم بعلوم زائدة هي علم الوراثة وعلم الوراثة هو الفقه(235). لقد اتضح لنا مما تقدم أن الغزالي مع سائر العلماء في علومهم كالمنطق والأصول. وقال : ((وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها والقدر الذي اذكره لينتفع به أني علمت يقيناً أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم هي أحسن السير وطريقتهم هي أصوب الطرق. صحيح أن طريقة المتصوفة ـ في مجال علم السلوك والأخلاق وصفات النفس وطبيعتها وأمراضها وعلاج هذه الأمراض ـمناسبة وإن إسهاماتهم في هذه المجالات مفيدة وقيّمة(236)، ولكن معارف الصوفية لا تقتصر على علم النفس والأخلاق وعلم القلوب لان الغزالي قال: (ومن أول الطريق تبدأ المشاهدات والمكاشفات حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون لهم أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد ثم يترقى الحال من مشاهدات الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها الوصف فلا يحاول معبِّر أن يعبِّر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكن الاحتراز عنه وعلى الجملة تنتهي الحالة إلى قرب يكاد

---

[233] أنظر قضايا التصوف الإسلامي، عبد الله حسن زروق، ص221، 222، 226، 229.

[234] المصدر السابق، ص198- 199.

[235] الغزالي، المستصفى، الجزء الأول، ص140- 173.

[236] الغزالي، المنقذ من الضلال، ص39.

يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ)(237). يذكر الغزالي هنا أموراً لا يمكن أن تعلم بطريق المعرفة العادية (الحس والعقل) فهي لا تعلم إلا بالكشف. ولقد حاولنا في كتاب "قضايا التصوف الإسلامي" أن نعطي قائمة شاملة للأشياء التي تعلم عن طريق الكشف(238).

ومن ناحية أخرى فإن الغزالي يرد على منكري هذه المعارف الكشفية بأن تصديقها يعتمد على أن يكون للشخص ذوق معيّن وتجارب خاصة. لهذا لا يحق لأي شخص أن يكذب أقوال المتصوّفة لأنه ليست لديه (الحاسة) التي تمكنه من التحقق من كذبها. فالأعمى لا يحق له أن يكذب وجود الأشكال والألوان لأنه لا يراها. نقول نعم لا يجوز له أن يكذب وجودها ولكن في نفس الوقت ليس واجباً عليه تصديق وجودها إلا إذا وجد أو أعطى دليلاً مستقلاً عن دليل الحاسة المزعومة.

الغزالي وتبرير المناهج:

المنهج الاستنباطي لا يحتاج إلى تبرير فصحته بيّنة بنفسها ولا يقوم فكر بدونه ولكنه منهج لا يكفي للحصول على كل المعارف والعلوم. وقد حاول الغزالي أن يبيّن في كتابه (القسطاس المستقيم) أن المنطق الاستنباطي منطق يستعمله القرآن.

أما التجربة فقد حاول الغزالي تبريرها بحجة برهانية أي بواسطة استدلال استنباطي. ولقد بيَّنا أن هذا أمر عسير إن لم يكن مستحيلاً. أما الاستقراء والتمثيل فالغزالي يرى أنه لا يمكن تبريرهما تبريراً استنباطياً ولا يوجبان إلا معرفة ظنية احتمالية. أي له أسس عقلية لا ترقى لحد البرهان وغرضها الحصول على نتائج لها أقصى معقولية ممكنة ولهما تبرير آخر وهو أنهما ضروريان للعمل. لأن من لا يغامر لا يكسب وقال: إن استعمالهما في الفقه معقول لأن أغلب عادات الشرع في غير العبادات إتباع المناسبات والمصالح دون التحكمات الجامدة أي أن الأمور الشرعية في غير العبادات لها علل. فنحن نحتاج إلى اجتهاد لاستخراج العلل بطرق الاستقراء المختلفة. وقال كذلك: إن جلب المنافع ودفع المضار يوجب الاعتماد على الاستقراء.

أما المنهج السلوكي العملي فلا تبرير له إلا بالدخول في التجربة ومن ذاق عرف. وأما الاعتماد على اللغة ومنطقها في فهم النصوص فأمر بديهي ولكن يقتضي التوفيق بين مدلول النص وما يقول به العقل لأن مدلول النص ما دام قول الله تعالى فلا يمكن أن يتعارض مع صريح المعقول. أما الاعتماد على مناهج الحديث فهو يلزم من أدلة عقلية وتجريبية. هذا بإيجاز تبرير الغزالي لهذه المناهج، وقد تتضح بعض النقاط هذه بالرجوع إلى ما كتبناه في كل منهج. بقيت نظرية هامة في المعرفة كان ينبغي لنا نقاشها وهي نظرية التعريف عند الغزالي. فالغزالي شأنه شأن آخرين يقسم المعرفة إلى تصوّر وتصديق. أما التصوّر فيكون عن طريق الحد وأما التصديق فيكون عن طريق القياس (الاستدلال). وقد تناولنا في هذا البحث نظريته في الاستدلال وكان هذا البحث قاصراً عليها حتى يهيئ الله لنا فرصة أخرى للكتابة عنها .

.

(237) الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الخامس، ص45.

(238) أنظر قضايا التصوف الإسلامي، عبد الله حسن زروق، الفصل الخامس (التصوّف والأخلاق).

القسم الثاني
مناهج النقد في الفكر الإسلامي

مدخل:

يطرح هذا القسم إشكاليات التعامل مع الفكر الغربي في ضوء موقف الدارسين له قبولاً أو رفضاً. ويجعل من الفلسفة ومناهجها –كعلم- أساساً لمناقشة تلك الإشكاليات. وبعد أن يبدي الباحث وجهة نظره –من منطلق إسلامي ملتزم- في مناهج البحث الفلسفي ويعرض لاقترابها أو ابتعادها عن قيم الإسلام وتعاليمه، يحدد موقفه منها على مستويات مختلفة: فهو ينحاز إلى العقلانية المعتدلة ويرفض كل نظرية تخالف المعقول ويتحفظ على بعضها، غير أنه –مع ذلك- جعل اختلاف علماء المسلمين في قبول أو رفض منهج التساؤل والشك المنهجي مشروعاً وجائزاً.

ويسوق الباحث أنموذجاً لمعالجة إشكاليات التعامل مع الفكر الفلسفي الغربي حين يستعرض نقد الإمام إبن تيمية للمنطق وانعكاسات هذا النقد على مناهج البحث عند المسلمين وفي الفكر المعاصر. فصنَّف آراء إبن تيمية في نوعين من النقد:

- نقد خارجي يتناول فائدة المنطق كقضية عامة.
- نقد داخلي لنظرية الحدود ونظرية القياس ونظرية البرهان ونظرية اليقينيات.

ثم خلص إلى أن نقد ابن تيمية الداخلي للمنطق كانت له انعكاساته على علوم المسلمين ومناهجهم الفلسفية والفقهية، أما نقده الخارجي فقد كان غرضه إظهار استقلالية مناهج المسلمين خاصة في الأمور الشرعية.

الفصل الأول: نقد ابن تيمية للمنطق وانعكاساته على مناهج البحث عند المسلمين وفي الفكر المعاصر

مدخل:

إذا قرأت كتاباً في الرياضيات الحديثة للسنة الأولى الثانوية مثلاً تجد فيه القسم الأول يتحدث عن المنطق الرياضي، وهذا الجزء يتناول الجمل ويقسمها إلى خبرية وإنشائية ويسمى الخبرية تقريرات ويعرف الجملة التقريرية بأنها الجملة التي تحتمل الصدق والكذب، ويقول إن موضوع المنطق هو الجمل الخبرية أو التقريرات(103). فيبدأ الحديث عن جداول الصدق، ثم يحدد الجمل الصحيحة منطقياً وفق إجراءات معيّنة. وإذا أخذت كتاباً في الآلات الحاسبة تجده يتحدث عن الدوائر المنطقية وتجد فيه مباحث منطقية متصلة بلغة الكمبيوتر والبرمجة. وإذا أخذت كتاباً في مناهج البحث العلمي تجده يتحدث عن المنهج الاستنباطي والمنهج الاستقرائي ويقول لك إن الأول يستعمل في الرياضيات والثاني يستعمل في العلوم التجريبية والعلوم الإنسانية ثم تجده ينشأ لك قواعد في المنطقين.

إذاً هل من سبيل إلى نقد المنطق؟ قد يكون الجواب أننا بسبيل نقد المنطق اليوناني وليس المنطق الحديث، لكن هذه الإجابة لا تصلح أن تكون إجابة للسؤال المطروح لأن هنالك سمات مشتركة بين المنطقين، أعني المنطق الاستنباطي القديم والمنطق الاستنباطي الحديث بالرغم ما بين المنطقين من اختلاف. الأمر الآخر هو أنه بالرغم مما ذكرنا من صلة المنطق بالرياضيات فإن المنطق الحديث يمكن أن ينقد ويتم نقده بالفعل في فرع من فروع الفلسفة المعاصرة يسمى بفلسفة المنطق.

ومن ضمن موضوعات فلسفة المنطق نظريات الصدق Theories of truth ونظرية الوجود Ontology، وتفسير القوانين المنطقية Interpretation of Logical Laws، والدلالات والمعاني Semantics and theories of meaning، واعتقد أن محاولة ابن تيمية لنقد المنطق القديم تجعله أول من تحدث بطريقة عميقة ومفصّلة فيما يسمى بفلسفة المنطق. وهذا الفرع من أدقَّ فروع المعرفة.

إن معظم النقد الذي وجّه للمنطق القديم لا يمكن أن يكون نقداً للمنطق الحديث، فمثلاً لا يصح نقد المنطق الحديث على أساس أنه ركّز على الاستنباط وأهمل الاستقراء كما هو الحال بالنسبة للمنطق القديم. كذلك لا يصح نقد المنطق الحديث على أساس أنه غير شامل لأن بعض المناطقة المعاصرين يعيبون عليه اتجاهه للشمولية.

فالمنطق الحديث صار يشمل بجانب المنطق الاستنباطي للجمل الخبرية (التقريرية) منطقاً استقرائياً: Inductive Logic، ومنطقاً للواجبات: (Deontic Logic) ومنطقاً للقيم (Axiological Logic) ومنطقاً للزمن (Time and tense Logic) ومنطقاً للأفعال (Logic of Actions) ومنطقاً للخيارات (Preference Logic) ومنطقاً للقرارات (Logic of Decism) ومنطقاً كثير القيم (Many Valued Logic)، ومؤخراً ما يسمى بالمنطق المائع (Fussy Logic).

(103) صار المنطق اليوم يشمل منطق العبارات الإنشائية كالأوامر والأسئلة ويشمل المنطق متعدد القيم.

وهنالك محاولات لجعل المنطق شاملاً حتى يكون منطقاً لكل كلام.

نشأة المنطق عند المسلمين وموقفهم منه:

النشأة:

اتفق المؤرخون على أن واضع علم المنطق هو أرسطوطاليس (400 ق.م) لكنه قبل أن يكتب أرسطوطاليس كتبه في المنطق كان الناس بالطبع يتحدثون بطريقة منطقية ويستعملون طرقاً من الاستدلال وأنواعاً من التعريفات بالفطرة. إن مثل علم المنطق كمثل علم النحو وأصول الفقه. والناس قبل وضع علم النحو كانوا يتحدثون من الناحية اللغوية بطريقة صحيحة وقبل وضع علم الأصول كانوا يستنبطون الأحكام الفقهية بالسليقة.

لقد دخل المنطق اليوناني المجتمع الإسلامي عندما تُرجمت كتب المنطق ضمن ما تُرجم من كتب الفلسفة والفكر والعلوم اليونانية إلى اللغة العربية.

المواقف:

موقف القبول:

عندما ترجمت كتب المنطق قام بعض فلاسفة المسلمين كالفارابي الذي (توفي 590م) وابن سينا (980- 1037م) بشرحها والتعليق عليها ولكن هذه الشروح كانت تحوي إسهامات وإضافات كثيرة، مع أن أصحابها اعتبروا أنفسهم شرّاحاً ولم يعتبروا أنفسهم مجددين. ولقد أُتيحت لي الفرصة لدراسة بعض هذه الشروح فوجدت فيها إسهامات وإضافات. ففلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا قبلوا المنطق والفلسفة اليونانية واعتبروهما، قمة الحكمة والعلم، ولم يحاولوا نقد المنطق، لقد كان هدفهم شرحه وحل مشكلاته وبذلك طوّروه.

من ناحية أخرى فقد كان موقف بعض علماء المسلمين كالغزالي (1059- 1111م) وابن حزم الذي (توفي 456هـ) موقف القبول والتبنّي. فالغزالي رفض الفلسفة اليونانية خاصة الإلهيات (وهي التي تقول بقدم العالم وغيرها من الاعتقادات) لكنه قبل المنطق والرياضيات والطبيعيات واعتبر المنطق علماً صحيحاً ومفيداً وألّف فيه كتباً ويمكن ان يعتبر كتابه "معيار العلم" مقدمة جيدة للمنطق القديم، وألّف أيضاً كتاباً يسمى "محك النظر" وجعل مقدمة كتابه (المستصفي في أصول الفقه) في المنطق. وقال بضرورة تعلّم المنطق وقال إن الذي لا يعرف المنطق فلا ثقة له بعلومه(104). وكتب كتابه "القسطاس المستقيم" وذكر فيه خمسة موازين هي الضروب الثلاثة (الحمليات والشرطي المتصل والشرطي المنفصل)، وقال إنه أخذ هذه الموازين من الأنبياء ومن القرآن الكريم. ويعد المؤرخون الغزالي أول من مزج المنطق بعلوم المسلمين وجعل علماء المسلمين يدرسونه ويجعلونه جزءاً من علومهم. كذلك كان ممن قبلوا المنطق واعتقدوا في نفعه ابن حزم الظاهري، ولقد كتب فيه كتاباً سمّاه "التقريب لحد المنطق" شرح فيه قواعد المنطق بأمثلة شرعية وقال إنه لا غنى للإنسان من تعلّمه، لأن المنطق يعلم الإنسان بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبداً أو يميزها عن المقدمات التي تصدق مرة وتكذب مرة" (105).

موقف الرفض:

لقد كان هنالك اتجاه رافض للمنطق اليوناني ويمثل هذا الاتجاه الإمام الشافعي (توفي 304هـ) والسيرافي (386هـ) وابن الصلاح (245هـ)، وابن تيمية (1263- 1328م) وتلميذه ابن القيّم (691- 751هـ)، والسيوطي (1455- 1505م). سيكون حديثنا مركّزاً على آراء ابن تيمية في المنطق ونقده له لأنه كان الأكثر كتابة وتعمقاً في الموضوع والأكثر أصالة. وسوف نتعرض لآراء هؤلاء العلماء من خلال حديثنا عن نقد ابن تيمية للمنطق.

تجدر الإشارة إلى أن المنطق رفضته جماعات أخرى كبعض المتصوفة وبعض المتكلمين وغيرهم. لكن المتصوفة رفضوا شيئاً أعم من المنطق، فقد رفضوا المنهج العقلي ككل،

---

(104) المستصفي- الجزء الأول، ص10.

(105) التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، ص10.

وقالوا إن مصدر المعرفة الحقيقي هو الكشف أو الحدس. والحدس والإلهام والإلقاء في الإسلام أحد طرق المعرفة. يقول الله تعالى: "واتقوا الله ويعلمكم الله"(106) ويقول ﷺ: (لقد كان فيما قبلكم محدثون فإن يك في أمتي أحد فإنه عمر)(107). لكن طريق الإلهام هذا لا يمكن أن يستقل بذاته بل يجب أن يقيد بطريق السمع والتلقّي والتعلّم من الرسول المعصوم عليه أفضل الصلاة والسلام: (وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)(108). كما وأن وسائل المعرفة في الإسلام تضم وسيلة العقل والحس والتجربة، يقول تعالى: "والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون"(109). وعلى أية حال فإن فقهاء الإسلام لم يدعو الإلهام في رأي قالوا به لكن آراءهم كانت اجتهاداً بحجة ودليل يمكن ان يفحصه المخالف والموافق وفق معايير موضوعية هي في الأساس الكتاب والسنة ودلالات اللغة والفهم السليم. نكتفي بهذه الإشارة لأن المقام ليس مقام عرض نظرية المعرفة عند المتصوفة ولا عرض نظرية المعرفة في الإسلام.

لقد ذكر علي سامي النشار(110) أن بعض المتكلمين حاولوا نقد قواعد المنطق الأساسية كقانون عدم التناقض (مثاله: غير صحيح أن يكون زيد موجود وغير موجود) وقانون الثالث المرفوع (مثاله: أما أن يكون قد حضر زيد أو أنه لم يحضر). ولقد علّق على رأيهم هذا بقوله: إن نقدهم لقانون عدم التناقض متهافت ومرفوض. ولكن نقدهم لقانون الثالث المرفوع يتسم بالمعقولية وعلى أية حال إن قانون الثالث المرفوع مشكل، ومازالت عشرات الأوراق تكتب في تفسيره-(Interpretation) وفي قبوله أو رفضه.

من ناحية أخرى فإن هنالك جماعة رأت أنه لا مدخل في الدين للعقل وبالتالي لا مدخل للمنطق في الدين لأن الدين بالسمع لا بالعقل. لقد أجاز هؤلاء حدوث المستحيلات كوجود الشرع وعدمه لأنه حسب اعتقادهم إذا لم نجوّز حدوث المستحيلات سوف ننتقص من قدرة الله ونقول إنه لا يقدر أن يجعل الشيء موجوداً ومعدوماً في الوقت نفسه. لقد اعترض على هذا الرأي بعضهم بقوله: "إنه جواز لأمر غير مفهوم، أي غير مفهوم ما يجب تعلق القدرة به. وهذا القول شبيه بسؤال من يسأل هل عميق البحر أم أحلى السكر؟ فهذا سؤال لا معنى له لأنه لا يمكن أن نعقد مقارنة بين عمق الأشياء وحلاوتها، لأنهما من نوعين مختلفين.

وهنالك من قال إن الاستدلال واستعمال العقل في الدين غير لازم لأن الرسول ﷺ كان إذا جاءه شخص ليسلم لم يكن يطلب منه دليلاً، وأن عامة الناس إذا طُلب منهم دليل للاعتقاد لاحتاروا، هذا صحيح، لكن الله رزق كل إنسان عقلاً، ودليل وجود هذا العقل أن الإنسان يستعمله في حياته العامة. ومن ناحية أخرى فإن القرآن يخاطب فيما يخاطب عقول الناس ويأمرهم ويحثهم على استعمال عقولهم. والفرد من عامة الناس يكون اعتقاده قائماً على دليل مستمد من فطرته وخبراته. وإن لم يستطع أن ينظِّم هذا الدليل أو يصوغه صياغة منطقية ولم يستطع رد الشبهات الواردة عليه، وأن اعتقاده يكون بنظام كلي (دين الإسلام) يعلم أنه له ما يبرره بالطريقة التي أشرنا إليها، ولكنه لا يعلم أدلة التفاصيل فيعتقد فيها لأنها تلزم من الاعتقاد في الدين ككل. ليس الغرض هنا مناقشة آراء كل الرافضين للمنطق ولكن الهدف عرض ومناقشة آراء ابن تيمية.

ما هو المنطق:

إنه من البديهي إذا أراد أحد أن ينقد فكرة أو رأياً، عليه أولاً أن يعرف هذه الفكرة وهذا الرأي (لكن بعض الناس لا يلتزمون بذلك). لقد كان ابن تيمية عالماً بالمنطق قبل أن يكون ناقداً له. وقد قال السيرافي أحد نقاد المنطق في مناظرته الشهيرة مع متى بن يونس: "حدثني عن

---

(106) سورة البقرة: آية 282.

(107) متفق عليه.

(108) سورة الحشر: آية7.

(109) سورة النحل: الآية 78.

(110) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص114- 123.

المنطق ما تعني به فإنّا إن فهمنا مرادك فيه كان كلامنا معك في قبول صوابه ورد خطئه على سنن مرضى وعلى طريقة معروفة(111). وقال ابن حزم أحد المدافعين عن المنطق: "إن هنالك قوماً حكموا على تلك الكتب (أي كتب المنطق) بأنها محتومة على الكفر ومناصرة الإلحاد دون أن يقفوا على معانيها أن يطالعونها بالقراءة. هذا وهم يتلون قوله عزّ وجلّ وهم المقصودون به(112): "ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا"(113).

يجدر بنا قبل أن ننظر في نقد المنطق أن نبيّن ما هو:

(.. المنطق أخص من استعمال العقل وأعم من الجدل)..

يظن البعض أن المنطق هو استعمال العقل أو أنه الجدل، وعلى هذا الأساس ينقدون المنطق فيقول بعضهم مثلاً إن علماء الإسلام ذموا الجدل، أن يقول إن الدين بـ السمع وليس بـ العقل. إن هذه الأقوال تحوي أربعة أمور وهي: مساواة المنطق باستعمال العقل ومساواة الجدل بالمنطق وذم الجدل وذم استعمال العقل. نقول إن، الجدل فيه المحمود وفيه المذموم، وإنما ذم القرآن الجدل الذي لا يقوم على علم "ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير"(114) ولكنه أمر بـ" المجادلة الحسنة"، "وجادلهم بالتي هي أحسن"(115). أما من ناحية استعمال العقل فإنه من المعلوم أن القرآن يذم الذين لا يستعملون عقولهم، ويقول عن الكفار أنهم لا يعقلون ولا يفقهون كما وأن القرآن يأمرنا ويحثنا على التدبّر والتفكّر والنظر، وأن أحكام الدين كثيراً ما تأتي معللة. ولقد بيّن ابن تيمية مكانة العقل في إطار الإسلام فقال: "فصارت العلوم بهذا الاعتبار: إما تعلم بالشرع فقط وهو ما يعلم بمجرد إخبار الشرع مما لا يهتدي إليه العقل بحال...) (وهذه يعلل قبولها بقبول الكل –الدين- التي هي لازمة منه) وأما أن تعلم بهما. فأما أن يكون الشرع قد هدى إلى دلالتها كما أخبر بها أم لا. فإن كان الأول فهي عقليات الشرعيات، أو عقلي الشرع أو ما شرع عقله أو العقل المشروع، وأما أن يكون قد أخبر بها فقط فهذه عقلية من غير الشرع(116). وتحدث عن عقليّات الشرعيات فقال: أعلم ان عامة مسائل أصول الدين الكبار مثل الإقرار بوجود الخالق وبوحدانيته وعلمه وقدرته، ومشيئته، وعظمته، والإقرار بالثواب وبرسالة محمد ﷺ وغير ذلك مما يعلم بالعقل: قد دلّ الشرع على أدلته العقلية. وهذه الأصول التي يسميها أهل الكلام العقليات وهي ما تعلم بالعقل، فإنها تعلم بالشرع لا أعني بمجرد اخباره، فإن ذلك لا يفيد العلم بصدق المخبر، فالعلم بها من هذا الوجه موقوف على ما يعلم بالعقل من الإقرار بالربوبية وبالرسالة... فإن كثيراً من الغالطين من متكلم ومحدث ومتفقّه وعامي وغيرهم: يظن أن العلم المستفاد من الشرع هو بمجرد إخباره تصديقاً له فقط وليس ذلك كذلك بل يستفاد منه بالدلالة والتنبيه والإرشاد جميع ما يمكن ذلك فيه من علم الدين(117).

إذاً هنالك مكانة للعقل في الدين وإذا كان هنالك تعارض فيمكن درء هذا التعارض بالطرق المعروفة. وإثبات هذه العلاقة بين العقل والدين أمر مهم لقضية المنطق، لأنه إذا لم يصح استعمال العقل فإنه سوف لا يصح الأخذ بالمنطق لأنه من جنس استعمال العقل. إن استعمال العقل فطري يستعمله كل إنسان عرف المنطق أم لم يعرفه. وكما هو معلوم فإن الناس كانوا يستعملون عقولهم قبل أن يكتب أرسطوطاليس كتبه في المنطق وكانوا يستدلون على آرائهم ومعتقداتهم بالحجج والبراهين.

التعريف المطابق:

---

(111) السيوطي، صون المنطق والكلام، ص191.

(112) التقريب لحد المنطق، ص95.

(113) سورة الإسراء: آية 36.

(114) سورة الحج، آية 8.

(115) سورة النحل: آية 125.

(116) الفتاوى، المجلد 19- أصول الفقه، ص231- 232.

(117) م.، ع، ص230.

لكن المنطق شيء أخص من استعمال العقل. إنه استعمال قوانين محددة وقواعد معيّنة للاستدلال؛ وهذه القواعد هي قواعد القياس المنطقي والتي تُعرف بالضروب المنتجة للقياس، وغاية المنطق ان يعطي الطرق الموصلة إلى المعرفة. والمعرفة عندهم أما تصوّر أو تصديق، ويوصل إلى التصوّر لديهم بالحد الذي يتم عن طريق الجنس والفصل. ويتوصل إلى التصديق عن طريق القياس الذي تكون مقدماته يقينية، لهذا فرّق القدامى بين المنطق والجدل لأن الجدل يقوم على إلزام الخصم بأمور تتبع من مقدمات يسلمها والغرض من إلزامه بتلك النتائج أن يغيّر من موقفه فيتخلّى عن مسلّماته. ولكن بالرغم من أن القدامى اصطلحوا على إخراج الجدل بهذا المعنى من المنطق، فإن بعض المحدثين من المناطقة لا يخرجونه وهم محقون في ذلك، لأننا إذا اعتبرنا أساس المنطق نظرية القياس وليس نظرية البرهان، فإن الجدل سيكون أحد استعمالات القياس. والقياس المنتج قد يكون برهاناً أو حجة جدلية، وهو حجة مركّبة من مقدمات ونتيجة، وتسمى الحجة قياساً صحيحاً إذا لزمت النتيجة من المقدمات بصرف النظر عن صدق أو كذب المقدمات. فمثلاً هذا قياس صحيح: كل حمار يفكر وكل من يفكر يمكنه تعلّم المنطق الرياضي. فإنه يلزم أن كل حمار يمكنه تعلّم المنطق الرياضي. إننا في القياس المنتج نهتم بصورة القياس وليس بمادته ولكننا في البرهان نهتم بصورة القياس وبمادته أي بلزوم النتيجة من المقدمات وبصدق المقدمات التي يجب أن تكون يقينية. أما القياس الجدلي فإننا نلزم الخصم بنتيجة من مقدمات يسلمها فيصعب عليه قبول النتيجة، فإذا لم يقبل النتيجة ومعلوم أنها لزمت من تلك المقدمات فيلزم أن يتخلّى عن المقدمات. وهذا أمر مفيد يستعمله الناس في كلامهم وحوارهم.

أما التصوّر فهو عندهم علم بذوات الأشياء به يعلم مثلاً: ما هو الإنسان؟ وما هي الكمثرى؟ وما هو المطاط؟ ويكون تصوّر الشيء عند المناطقة بإعطاء حد له، والحد هو عبارة شارحة للمعروف تتكون من الجنس والفصل. والجنس عبارة عن صفة ذاتية مقومة للنوع المعرف، مشتركة بينه وبين أنواع أخرى. ومعنى أنها صفة ذاتية هي أنها لا يمكن أن ترتفع في التصوّر أو الذهن ولا في الوجود، مثاله: صفة ذاتية هي أنها لا يمكن أن ترتفع في التصوّر أو الذهن ولا في الوجود، مثاله: صفة الحيوانية للإنسان والشكلية للمثلث. فإننا لا يمكن أن نتصوّر مثلثاً دون أن نتصوره شكلاً، وأنه لا يمكن أن يوجد مثلث دون أن يكون شكلاً. أما الفصل فصفة ذاتية تميّز الشيء عن غيره، مثال ذلك النطق بالنسبة للإنسان فالنطق هو الذي يميزه عن الحيوانات الأخرى كالفرس والفيل؛ وبالنسبة للمثلث، فالصفة المميزة له هي كونه له ثلاثة أضلاع.

يتضح مما سبق أن المنطق يبحث في الأساس في الحدود والقياسات والبراهين ولكنه يبحث أيضاً فيما يسمى باليقينيات.

إن نظرية البرهان تحتاج لنظرية في اليقينيات لأنه لا يمكن البرهان على كل شيء، لأن هذا إما أن يؤدي إلى التسلسل أو الدور، ولكي يتم البرهان بدون الوقوع في الدور أو التسلسل يجب أن يعلم صدق بعض القضايا بدون برهان وهي ما يسميها الفلاسفة باليقينيات، وهي القضايا الأولية أو القضايا البيّنة بنفسها مثل "الكل أكبر من الجزء"، والقضايا التي تعرف بواسطة الحس الظاهر والحس الباطن مثال الأولى "أمامي شجرة خضراء" ومثال الثانية "أحس بألم في رأسي". وقضايا التجربة مثل "الخروج مسهل" والقضايا المتواترة مثل وقوع غزوة بدر الكبرى.

ويشمل المنطق بجانب نظرية الحدود والقياس والبرهان واليقينيات نظرية دلالات الألفاظ ومعانيها، ومجمل قول الفلاسفة فيها أن الألفاظ أما أن تكون مترادفة (مثاله أسد وسبع) وأما أن تكون مشتركة (مثاله العين يراد بها العين الباصرة ويراد بها الجاسوس ويراد بها الينبوع)، وأما أن تكون متواطئة وهي التي يطلق اللفظ فيها على عدة أشياء، ويراد به نفس المعنى (مثاله أن نطلق لفظ الإنسان على زيد وعمر وخالد) وأما أن تكون مشككة (مثالها: إطلاق لفظ البياض على اللبن والعاج). ودلالات الألفاظ عندهم أما أن تكون دلالة تضمن، أو لزوم، أو مطابقة. ودلالة التضمن كدلالة الإنسان على الحيوان لأن معنى الحيوانية متضمن في معنى الإنسان، ودلالة المطابقة كدلالة لفظ الحائط على الحائط، ودلالة اللزوم كدلالة السقف على الحائط.

دوافع رفض المنطق:

إن دوافع قبول أو رفض أي فكرة قد تصلح مبررات منطقية للقبول أو الرفض وقد لا تصلح.

وتتلخّص دوافع رفض علماء المسلمين للمنطق في أن أصحابه لهم آراء تخالف العقيدة الإسلامية ولقد ذكر ابن خلدون: "إن المسلمين لم يأخذوا بالأقيسة لملابستها بالعلوم الفلسفية المباينة للعقائد"(117)..

ومن دوافع رفضه أنه قد اعتبر أن الأخذ به يعني أن علوم المسلمين غير مكتفية بذاتها وتحتاج إلى علوم اليونان(118). ومن دوافع رفضه أن أصحابه قللوا من شأن مناهج البحث عند المسلمين، فطعنوا في قياس التمثيل والاستقراء وفي طريقة علماء المسلمين في التعريف. وفي خبر الواحد ومن دوافع رفضه أنه ضار وعائق للعلم وعقيم وغير صحيح.

لا ضير أن يستفيد المسلمون علوماً من غيرهم ليست لديهم ولا تعارض دينهم، وتكون نافعة لهم والحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها أخذ بها. أما القول برفض المنطق لأنه ملابس للفلسفة فأمر يقتضي النظر، فإذا ثبت أنه يلزم من الأخذ بالمنطق أموراً فلسفية تعارض العقيدة الإسلامية فإنه يكون حينئذ من الواجب رفض المنطق وهذا ما سنحاول بحثه في هذه الدراسة، كما أننا سنحاول بحث الدافعين الثالث والرابع لأنهما يمثلان الأساس الذي قام عليه نقد ابن تيمية للمنطق.

نقد ابن تيمية للمنطق:

يمكننا تصنيف نقد ابن تيمية للمنطق إلى نوعين من النقد: نقد خارجي ونقد داخلي وسيتناول النقد الخارجي قضايا عامة عن فائدة المنطق وسيتناول النقد الداخلي، نقداً لنظرية الحدود ونظرية القياس ونظرية البرهان ونظرية اليقينيات.

النقد الخارجي:

1. يتلخّص هذا النقد في أن المنطق غير مفيد. هذا الطعن ليس في صحة قواعد المنطق ولكن في نفعه وفائدته.

قال ابن تيمية إن المنطق لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد(119).

2. المنطق لا يتناسب مع العلوم الإسلامية لأن ما يناسبها منطق مستمد من اللغة العربية(120).
3. المنطق لا يزيل الخلاف(121). يقول ابن تيمية إن المنطق لم ينجح في حل الخلاف بين الفلاسفة أنفسهم ولا يمكن أن يحل الخلاف بينهم وبين معارضيهم.

النقد الداخلي:

1. نقد نظرية الحدود:

يمثل هذا النقد أهم وأقوى نقد لابن تيمية للمنطق. يتلخص النقد في النقاط الآتية:

أ- التعريف بالحد غير مناسب لكل أحوال التعريف(122).

ب- تعتمد نظرية الحد على التفريق بين الصفة الذاتية والصفة اللازمة مع أن الفرق باطل(123).

ج- طريقة التعريف بالحد لا تعطي علماً بموجود(124).

---

(117) ابن خلدون، المقدمة ص336. أنظر مناهج البحث عند مفكري الإسلام- ص75.

(118) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص258.

(119) الرد على المنطقيين، ص3.

(120) نفس المصدر، 178.

(121) نفس المصدر، ص332.

(122) الرد على المنطقيين، ص51- 58.

(123) م، ع، ص24.

(124) م، ع، ص24- 25.

2. نقد نظرية القياس:

أ- يدعي الفلاسفة أن مقدمات القياس يجب أن تكون مقدمتين وهذا ليس ضرورياً(125).

ب- الفرق بين قياس الشمول (القياس المنطقي) وقياس التمثيل (القياس الفقهي) باطل(126). لقد دعا ابن تيمية إلى نظرية استدلال واسعة وكان يفضل بعض القوانين المنطقية كقانون الفصل (Modus Ponens) وقانون مساواة المتساويين واختلاف المختلفين(127). ولكنه يقر بصحة كل القياسات المنطقية المنتجة.

ج- القياس المنطقي لا يناسب إثبات صفات الله، فالذي يناسبها قياس الأولى المستنبط من القرآن(128).

3. نقد نظرية البرهان:

أ- إن القياس البرهاني عند الفلاسفة لا يعطي علماً حقيقياً لأنه لا يعطي علماً بالموجودات.

نظرية اليقينيات:

لقد أبقى ابن تيمية على نظرية اليقينيات ولكنه وسع من نطاقها فأضاف إلى اليقينيات ما اعتبره الفلاسفة قضايا غير يقينية كالمشهورات "مثالها: الظلم قبيح"(129).

سنتناول نقد ابن تيمية الخارجي ونقده الداخلي بشيء من التفصيل..

النقد الخارجي:

المنطق غير مفيد..

يقول ابن تيمية إن المنطق لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد. وأعتقد أن ابن تيمية يشير إلى عدم فائدة المنطق الذاتية لأنه لا يرى فيه نفعاً لذاته. وفي اعتقادنا أن فائدة دراسة المنطق قد تكون ذاتية وقد تكون غير ذاتية، بمعنى أن المنطق قد يكون غير مفيد لذاته لكنه قد يفيد لاعتبارات أخرى خارجة. فمن الفوائد غير الذاتية له مثلاً أنه يساعد على فهم تاريخ الفكر الإسلامي فقد كان المنطق يمثل منهج الفلاسفة (كما وأن المنطق الحديث يساعد على فهم الفلسفة المعاصرة) بالإضافة إلى ذلك فإن كثيراً من المفكرين وأساتذة الجامعات في العالم العربي والإسلامي اليوم يعتبرون أن منهج الفلاسفة- المنهج العقلي البحت- هو الذي يوصل إلى المعرفة الحقيقية خلاف مناهج المسلمين. زيادة على ذلك لقد أثّر المنطق في مناهج بعض علماء المسلمين، كالغزالي وابن حزم وغيرهم كما وأن كثيراً من آراء المخالفين للمناطقة كانت ردة فعل لأفكارهم. من ناحية أخرى فإن هنالك قضايا مشتركة بين المنطق وأصول الفقه خاصة في نظرية المعاني ودلالات الألفاظ. ويخطيء من يظن أن منطق علماء المسلمين كان منطقاً استقرائياً فقط. فإنه يمكن اعتباره في المقام الأول منطقاً استنباطياً. ثم إنه يمكننا اعتبار قياس التمثل (القياس الفقهي) وقياس الشمول (القياس المنطقي) من حيث الشكل لا من حيث طريقة الوصول إلى المقدمات ولا من حيث الموضوع طريقة في الاستدلال ولقد أشار إلى هذا ابن تيمية.

من ناحية أخرى فإن المنطق الاستنباطي الحديث هو في الحقيقة امتداد للمنطق الاستنباطي القديم وليس مغايراً له كما يظن البعض. إن المنطق الحديث لا شك أوسع بكثير من المنطق القديم (فهو مثلاً يحوي على منطق للعلاقات). أما الأخطاء التي تنسب للمنطق القديم فقد أوضح بعض الباحثين كالأستاذ صبره في مقدمة ترجمته لكتاب "نظرية القياس" للوكاشفيس

---

(125) م، ع، ص167- 168

(126) م، ع، ص364- 366.

(127) م، ع، ص294.

(128) م، ع، ص150- 158.

(129) الرد على المنطقيين، ص422.

"أنها ناتجة من سوء فهم للمنطق الأرسطوطاليسي كقولهم إن القضايا الكلية لا يلزم منها قضايا جزئية. كذلك أوضح جيتش(130) (Geach) أن نقد الاستدلالات المنطقية بأنها مصادرة على المطلوب لا يعتد به، لأن كل الاستنباطات الرياضية بطريقة أو بأخرى تحتويها مقدماتها. لكن لا شك إذا ادعى أصحاب المنطق القديم أنه منطق كامل لا يمكن الإضافة إليه يكونون قد أخطأوا، ولقد أدى هذا الاعتقاد إلى عقم في نظرية الاستنباط ناهيك عن نظرية الاستدلال عموماً. وعلى أية حال إذا كان المنطق الحديث امتداداً للمنطق القديم، فإن المنطق الاستنباطي الحديث صار جزءاً من علوم لا غنى عنها مثل الرياضيات وعلم الكمبيوتر، كما وأنه جزءٌ من دراسة مناهج البحث العلمي. بالإضافة إلى ذلك فإن المنهج المستخدم في العلوم التجريبية ليس منهجاً استقرائياً فقط ولكنه منهج استنباطي افتراضي (Hypothetical Deduction). وبما أن العلوم التجريبية لا غنى لها عن الرياضيات وبما أن هنالك تداخلاً بين الرياضيات والمنطق، فإن العلوم التجريبية لا غنى لها عن المنطق. من ناحية أخرى فإن في المنطق تدريباً للذهن على استعمال الاستدلالات الصحيحة.

ومن فوائد المنطق أنه يجعل لغة الحديث أكثر وضوحاً وأكثر دقة وضبطاً لذلك استعمل في الرياضيات والكمبيوتر وهذه العلوم تستعمل ما يسمى باللغات المثالية (Ideal Languages) مقابل اللغات العادية أو الطبيعية. أيضاً قد يفيد المنطق خاصة غير الرمزي (Informal) في صياغة الحجج الفلسفية لأنه يجعلها أكثر دقة ووضوحاً. فسبب غموض الفلسفة الهيجلية والوجودية مثلاً أنها تستعمل لغة غير واضحة وغير دقيقة بالعكس من مدرسة الوضعية المنطقية على ما لها من سالب. لا يعني هذا أنه ليس للمنطق جوانب سلبية إذا اتخذناه منهجاً للمعرفة الاستنباطية ناهيك عن اتخاذه منهجاً للاستدلال ككل. إن لغة المنطق فيها تبسيط وتخدم بعض الأغراض لكنها لا تعطينا صورة حقيقية لتعقيدات اللغة والفكر فمثلاً ما يسمى بالروابط المنطقية "وأهل الأصول يسمونها بحروف المعاني" مثل الواو تستعمل في المنطق استعمالاً واحداً وهو لمطلق الجمع، ولكن لها استعمالات مختلفة في اللغة. لذلك كانت هنالك رغبة دائماً في توسيع دائرة المنطق، الأمر الذي دفع المناطقة المحدثين لاستحداث أنواع من المنطق غير منطق الجمل الخبرية ذات القيمتين فأنشأوا منطقاً للجمل الإنشائية ومنطقاً كثير القيم ومنطقاً مائعاً.

من ناحية أخرى فإن قوانين المنطق قد تعوق خصائص العقل الناقد لأن صاحبها قد يعتقد أنها الطريقة الوحيدة للتوصل إلى الحقائق. إن الاكتشافات غالباً ما تتم عن طريق البديهة ولكن صاحبها -الذي يكون ملماً بجوانب العلم الذي يكتشف فيه المكتشف - يرجع فيبرهنها بطرق برهان معروفة. وعلى أية حال فإن هذه الاعتراضات على اتخاذ المنطق منهجاً للمعرفة، لا تجعلنا نتخلّى عن المنطق ولكن تبيّن حدوده.

لقد كرر ابن تيمية في كثير من المواضع نقداً للمنطق مفاده أن المنطق فيه تطويل وتعقيد وصعوبة لا نحتاج إليها لأن الله قد أغنانا عنها بالفطرة السليمة. ولقد اتخذ ابن تيمية في بعض المواضع موقفاً مماثلاً من الرياضيات فوصف طرق الحساب والجبر والمقابلة بالتطويل والتعقيد. لكن موقف ابن تيمية من الرياضيات لم يكن موقفاً واحداً فهو يثبت لها فائدة في بعض المواضع وينفي عنها هذه الفائدة في مواضع أخرى.

إن ابن تيمية لا يود أن تكون علوم المسلمين معتمدة على غير المسلمين. ولعله يرفض بالتحديد الاعتماد على الرياضيات في علوم الدين، ويريد أن يقول إن علم الرياضيات ليس ضرورياً لفهم الدين ولكن كان ينبغي أن يوضح في نفس الموضع أن التعقيد والتطويل ليس عيباً في الرياضيات إلا إذا وُجدت طرقٌ أسهل وأقصر وأجمل.

قال ابن تيمية: "لقد بيّنا أن شريعة الإسلام ومعرفتها غير موقوفة بتعلّم من غير المسلمين مثلاً وإن كان صحيحاً، بل طريق الجبر والمقابلة فيها تطويل يغني الله عنه بغيره. فالشريعة مكتفية لا نقص فيها"(131). ويقول ابن تيمية: "إن الأمور الفطرية متى ما جعل لها طرقاً غير

---

(130) الرد على المنطقيين، ص422.

(131) Reason and Argument, p. 18.

فطرية كانت تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها. كما لو قيل لرجل أقسم هذه الدراهم بين هؤلاء النفر بالسوية، فإن هذا ممكن بلا كلفة فلو قال له قائل أصبر فإنه لا يمكنك القسمة حتى تعرف حدها وتميّز بينها وبين الضرب فإن القسمة عكس الضرب. فإن الضرب تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر والقسمة توزيع آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر. ولهذا إذا ضرب الخارج بالقسمة في المقسوم عليه عاد المقسوم، وإذا قسم المرتفع بالضرب على أحد المضروبين خرج المضروب الآخر.

"ولهذا إذا ضرب الخارج بالقسمة في المقسوم عليه عاد المقسوم، وإذا قسم المرتفع بالضرب على أحد المضروبين خرج المضروب الآخر، ثم يُقال له ما ذكرته في حد الضرب لا يصح فإنه لا يتناول ضرب المكسور بل الحد الجامع لهما أن يُقال الضرب طلب جملة تكون نسبتها إلى أحد المضروبين كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر، فإذا قيل أضرب النصف في الربع فالخارج هو الثمن ونسبته إلى الربع كنسبة النصف إلى الواحد، فهذا إن كان كلاماً صحيحاً لكن من المعلوم أن من معه مال يريد أن يقسمه بين عدد يعرفهم بالسوية إذا ألزم نفسه أنه لا يقسمه حتى يتصوّر هذا كله كان هذا تعذيباً له بلا فائدة وقد لا يفهم هذا الكلام وقد يعرض له فيه إشكالات(132)".

هل يريد ابن تيمية أن يكون الحساب بالفطرة دون وضع قواعد وطرق يتعلم بها؟ أم يريد طرقاً وقواعد سهلة وقصيرة؟ لا شك أن الطرق القصيرة والسهلة أجمل وأحسن من الطرق الطويلة المعقّدة إن وجدت. لكن ابن تيمية لم يشر إلى هذه الطرق ولعله كان يقصد الطرق التي كانت معروفة عند عامة الناس. إن الشخص قد يكفيه تعلّم بعض الطرق البسيطة لإجراء بعض العمليات الحسابية السهلة ولكنه قد يحتاج إلى طرق أكثر تعقيداً لحل المسائل الرياضية الأكثر صعوبة. وليس كل الناس دون تعلّم وبفطرتهم يستطيعون حل هذه المسائل. من ناحية أخرى فإنه في زمن ابن تيمية لم تكن للطرق الرياضية المعقّدة تطبيقات واضحة.

إن القول بالاعتماد على الفطرة وحدها إذا عممناه فإنه سيكون له نتائج سوف لا يقبلها ابن تيمية نفسه لأنه قد يلزم من هذا القول بعدم الحاجة إلى أصول الفقه مثلاً.

إن نقد ابن تيمية لقواعد المنطق والرياضيات إما أن يكون نقداً للقواعد مطلقاً والاكتفاء بالفطرة كوسيلة للمعرفة، وإما أن يكون نقداً لمضمون هذه العلوم. وكلام ابن تيمية عن الرياضيات والمنطق ربما يكون القصد منه رفض قواعد معيّنة للرياضيات والمنطق فإنه يمكن النظر فيه. أما قوله إن النفوس تتعذّب بهذه الطرق لا يدل على شيء لأن النفوس قد تتعذّب بحفظ القرآن وتعلّم الحديث أو الفقه أو بأصول الفقه. أما قوله أن البليد لا يستفيد من هذه الطرق فإن البليد قد لا يستفيد من أي علم. أما قوله إن الذكي قد لا يستفيد منه وأن العلماء في مجالات البحث المختلفة يتوصلون إلى اكتشافات أو نتائج من دون أن يتعلموه، فإنه ينطبق أيضاً على من لا يعرفون مناهج البحث العلمي ولا يعرفون قواعد أصول الفقه ولكنهم يكونون ناجحين في مجال علمهم. فهل يعني أن تعلّم هذه العلوم غير مفيد؟ هل وجود رجل أعمال ناجح دون أن يتعلم إدارة الأعمال أو الاقتصاد أو وجود مدرّس دون أن يتعلم طرق التدريس يعني أن هذه العلوم والطرق غير مفيدة لكن كما ذكرنا فإن الكشف العلمي قد يتخطّى القواعد المعروفة. ورصيد العلم الرياضي حتى للمكتشف لا شك أنه مفيد. على أية حال فإن ابن تيمية ذكر في مواضع أخرى فوائد لتعلم الرياضيات فقال: "ما من أحد من الناس وإلا ويعرف منه (أي الحساب) شيئاً فإنه ضروري في العلم والعمل، وإن قضاياه كلية واجبة القبول لا تنتقض البتة وقال فيه ترويح وقضاء للوقت ويلتذ الإنسان بالإشتغال به، وقال فيه رياضة للعقل وتدريب له على الأمور العلمية فقال: "وتلتذ النفس بذلك... وأيضاً ففي الإدمان على ذلك تعتاد النفس على العلم الصحيح والقضايا الصادقة والقياس المستقيم فيكون ذلك تصحيح الذهن والإدراك، وتعويد النفس أن تعلم الحق وتقوله لتستعين بذلك على المعرفة التي فوق ذلك ولهذا يُقال إن أوائل الفلاسفة أول ما

(132) الرد على المنطقيين، ص258.

يعلمون أولادهم العلم –العلم الرياضي- وكذلك كثير من متأخري أصحابنا يشتغلون وقت بطالتهم بتعلّم الفرائض والحساب والجبر والمقابلة والهندسة ونحو ذلك، لأن فيه تفريجاً للنفس وهو علم صحيح لا يدخل فيه غلط وقد جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: "إذا لهوتم فالهوا بالرمي وإذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض، فإن حساب الفرائض علم معقول مبني على أصل مشروع فتبقى فيه رياضة العقل وحفظ الشرع لكن ليس هو علم يطلب لذاته ولا تكتمل به النفس(133).

يعني قول ابن تيمية هذا أن الرياضيات التي هي ليست علماً من علوم المسلمين يمكن أن يستفاد منها في أمر مهم للإنسان وهو سلامة التفكير إذ أنها تدرّب ذهن الإنسان وتعوّده على التفكير الصحيح والسليم ومعرفة الحق. لكن هذا العلم وسيلة لمعرفة ما فوق ذلك وهي معرفة الله عزّ وجلّ ومعرفة العقيدة والشريعة الإسلامية (أعتقد أنه يجب أن لا يفهم من كلام ابن تيمية هذا أنه من لم يتعلم الرياضيات لا يكون تفكيره سليماً). إن ما قاله ابن تيمية عن تدريب علم الرياضيات العقل وتعويده على تعلّم القياسات الصحيحة يمكن أن ينطبق على المنطق كذلك، كما وأنه يمكن أن يكون في الاشتغال بالمنطق ترويح للنفس. من ناحية أخرى إذا كان للرياضيات نفع والمنطق جزء من الرياضيات أو متداخل معها فيكون للمنطق نفع. تجدر الإشارة هنا إلى أنه في زمن ابن تيمية لم تكن العلاقة قوية بين الرياضيات والمنطق، لكن هنالك من يقول بنفس آرائه اليوم.

المنطق لا يتناسب مع العلوم الإسلامية:

يرى ابن تيمية ونقاد المنطق من علماء المسلمين أن ما يناسب العلوم الإسلامية هو منطق اللغة وليس المنطق اليوناني. إن ما اطلعت عليه مما ورد عن علماء المسلمين كالشافعي والسيرافي وابن تيمية في هذا الصدد كان مجملاً وليس مفصّلاً. لكن هذه المقولة في اعتقادي أهم ما ورد عن نقاد المنطق في نقد المنطق القديم. ومحتوى هذا النقد أن المنطق ضيّق واللغة واسعة وخصبة وان المنطق اليوناني لا يناسب العلوم الإسلامية التي جاءت أصولها باللغة العربية. أورد السيوطي نصّاً ذكره الشافعي يقول فيه: "ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس"(134). ويقول إن ما يسمى بالمشكلات الفلسفية والكلامية، مشكلات زائفة لم تكن لتنشأ إذا كان إطار الحديث هو اللغة العربية. فقال: "إن القول بخلق القرآن ونفي الرؤية وغير ذلك من البدع كان سببها الجهل بالعربية والبلاغة الموضوعية فيها من المعاني والبيان الجامع لجميع ذلك قوله لسان العرب الجاري عليه نصوص القرآن والسنة وتخريج ما ورد فيها على لسان يونان ومنطق أرسطوطاليس الذي هو في حيز ولسان العرب في حيز ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال لا على مصطلح يونان ولكل قوم لغة واصطلاح... ولذا كثيراً من أهل المنطق إذا تكلّم في مسألة فقهية وأراد تخريجها على قواعد علمه أخطأ ولم يصب ما قاله الفقهاء ولا جرى على قواعدهم. ومن أراد تخريج القرآن والسنة والشريعة على مقتضى قواعد المنطق لم يصب غرض الشرع البتة"(135). وهذا أمر فيه نظر لأن وضع المشكلات في الإطار اللغوي الصحيح يقلل منها ويحل كثيراً منها ولكن تبقى في اعتقادي مشكلات القاع. وصحيح أن لكل علم ولكل مجال من مجال الكلام منطقاً يخصه، فإذا حاولنا أن نطبّق مجال في مجال آخر نكون قد اقترفنا خطأً كبيراً. وهذا القول يحتاج إلى بيان اختلاف المجالين، لكننا نعلم أننا إذا أردنا أن نعمل طرق الاستدلال في الرياضيات على العلوم التجريبية أو على مجال الأخلاق والسلوك نكون قد طبّقنا عليها طرقاً من الاستدلال لا تناسبها. وذكر السيوطي أن ابن قتيبة قال في كتابه (تأويل مشكل القرآن): "إنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره واتسع علمه وفهم مذاهب العرب وافتتانها في الأساليب وما خص الله به لغتها دون اللغات"(136). وفي المناظرة التي تمت بين

---

(133) م، ع، ص 249- 250.

(134) الرد على المنطقيين، ص136- 137.

(135) صون المنطق، ص15.

(136) م، ع،.

السيرافي ومتي ابن يونس كان الحديث فيها عن تحديد مجال المنطق ومجال اللغة، فكان متي يرى أن المنطق يهتم بالمعاني والمعقولات، وتمييز صحيح الكلام من سقيمه، وأن المعاني والمعقولات أمور منفصلة عن اللغة يشترك كل ذوي العقول من البشر في معرفتها، والدليل على ذلك أن المعاني يمكن أن تترجم من لغة إلى لغة. إن المنطق يبحث عن المعنى واللغة تبحث عن الألفاظ، فإن بحث المنطق عن الألفاظ فيكون بحثه بالعرض وكذلك إذا بحثت اللغة (النحو) عن المعنى فيكون ذلك بالعرض. وكان السيرافي يرى أن هنالك علاقة قوية بين اللغة والمنطق فقد قال: "النحو منطق لكنه مسلوخ من العربية والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي"(137). وحاول السيرافي أن يبيّن صلة اللغة بالمعاني فقال إن التركيب قد يكون سليماً ولكن قد يكون المعنى غير سليم وأن التركيب يؤثر في المعنى وأن بعض الألفاظ وهي الحروف (تسمى في أصول الفقه بحروف المعاني وفي المنطق الرياضي بالروابط المنطقية) مثل الواو لها معان مختلفة بحيث أن اختلاف معنى الحرف يؤثر في المعنى الكلي للعبارة. وإذا أردنا أن نحدّد العلاقة بين المنطق واللغة علينا أن ننظر في مباحث اللغة ومباحث المنطق حتى نرى هل هنالك صلة بين الاثنين.

إن مباحث المنطق قد سبقت الإشارة إليها، أما اللغة فإنها تبحث في عدة أمور. فهي تبحث في الأصوات، وهذا مبحث علم الأصوات (Phonetics) وتبحث في أبنية الألفاظ وهذا مبحث علم الصرف(Morphology) وتبحث في تركيب الجمل وإعرابها وهذا يبحث فيه علم النحو (Grammar and Syntax) وتبحث في معاني الكلمات وهذا مبحث لغوي (Lexicology) وتبحث في مشكلات المعاني كتعدد المعنى وهذا يبحث في علم المعاني (Semantics) وتبحث في صدق الجمل وما تؤول إليه وهذا يبحث في علم المعاني (Semantics, Meaning, Reference) وتبحث في أحوال مقتضى الكلام وهذا يبحث في علم المعاني (Pragmatics) وتبحث في تحسين الكلام وهو علم البديع: Good style.

من الواضح أن هنالك مباحث لا صلة لها بمبحث المنطق كمبحث الأصوات وتحسين الكلام وهنالك مباحث لها صلة قوية بالمنطق كبحث صدق الجمل وما تؤول إليه ومشكلات تعدد المعنى وغيرها من مشكلات معاني الألفاظ والقضايا.

إن مباحث المنطق تتلخّص في مبحث التصوّر ومبحث التصديق ومبحث التصوّر يتصل بمعاني الألفاظ ودلالاتها ومبحث الألفاظ والدلالات مبحث أيضاً يأتي في المنطق بشكل منفصل عن مبحث التصورات أو مبحث الحدود. فاللغة لها اهتمام أكبر بمعاني الألفاظ ودلالاتها وبمقتضى أحوال الكلام.

والمنطق له اهتمام أكبر بصدق القضايا وما تؤول إليه.

والحديث عن اللغة أمر في غاية الصعوبة ولعله -والله أعلم- قد نزل القرآن بلغة العرب لأن التصوّرات والمعاني التي يدركها الإنسان لا تنفك عن اللغة التي يعبّر عنها فيها. فإذا صح هذا وكانت تصورات ومعاني وعلوم القرآن هي أفضل التصورات والمعاني والمعارف، فإن إدراكها لا يتم إلا في وعاء تلك اللغة.

من ناحية أخرى فإن المنطق يحاول أن يبتعد عن اللغات العادية لأنها تتصف بعدم التحديد وغموض المعنى وعدم وضوحه. لذلك نشأ ما يسمى باللغات(138)المثالية " Ideal Languages" كلغة الرياضيات وكلغات المنطق الرياضي ولغات الكمبيوتر. هذه اللغات تتصف بالتحديد والضبط. لكن كما ذكرنا فإن اللغة المثالية تتصف بالضيق وعدم استيعاب كل القضايا والمعاني والمشكلات. إن لغة القرآن لغة معجزة ولكنها جاءت بلغة كان العرب يستعملونها للتخاطب في مجتمعهم، لذلك يتم فهمها بفهم تلك اللغة. وقديماً قال أحد علماء اللغة المسلمين أن ألفاظ القرآن هي الألفاظ المستعملة عند العرب ولكن النظم والتركيب من حيث المعنى وجمال

---

(137) السيوطي، صون المنطق والكلام ص23.

(138) ترجمتنا اللفظ الإنجليزي "Ideal Language" بعبارة "لغة مثالية" لا يعني أننا نرى أنها أفضل اللغات وأحسنها. لكننا نعتبر اللغات المثالية تخدم بعض الأغراض المفيدة.

التعبير وحسنه معجز. ولقد اقتضت حكمة الله أن ينزل القرآن بلغة العرب لما لها من خصائص قال تعالى: "بلسان عربي مبين"(139) وقال تعالى: "إنّا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون"(140). وقال: "قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون"(141).

إن اللغة التي كان يستعملها العرب تحتوي على تعدد المعاني وتشابهها، وهدف العالم المسلم في رأيي ليس إنشاء نظام فكري معيّن، ولكن هدفه إدراك نص قائم وموجود وفهمه كما هو، لكن عملية الفهم قد تصاغ في لغة مثالية أو شبه مثالية كلغة الفقه وأصوله بشرط أن تعكس الصياغة المضمون المراد بقدر الإمكان، وكلما كانت اللغة التي يصاغ فيها مضمون النص أرحب وأوسع كان ذلك أفضل.

المنطق لا يزيل الخلاف:

يرى ابن تيمية أن منهج الفلاسفة –المنطق- لم ينجح في حل الخلاف بين الفلاسفة أنفسهم ولم ينجح في حل الخلاف بينهم وبين معارضيهم لأن طريقة المنطق في حل الخلافات العقائدية والفكرية هو الاحتكام إلى البراهين المنطقية، وهي عبارة عن القياسات المنتجة التي تكون مقدماتها يقينية.

لكن لكي يتفق الناس على ان قضية ما، تم برهانها وصارت حقيقة من الحقائق الصحيحة ولا يختلفون حولها يجب أن يتفقوا على أنها تلزم من مقدمات صادقة ويقينية أي يتفقوا على صحة المقدمات وعلى صحة الاستنباط. ومن السهل أن يتفق الناس على صحة الاستنباط، ولكنه قد يصعب عليهم أن يتفقوا حول صدق المقدمات. إن الفلاسفة يقولون: (يجب أن تكون المقدمات يقينية) والمقدمات اليقينية عندهم هي المقدمات البيّنة بنفسها، أو التي تعرف بأول العقل، والمقدمات الحسيَّة والمتواترة، والتجريبية. إن اعتبار المقدمات التجريبية مقدمات يقينية أمر مشكل. ومن ناحية أخرى إذا سلّمنا بوجود مقدمات أولية وحسية أو متواترة فلا بد أن تكون بيّنة بنفسها وواضحة، كما وأن الفلاسفة عادة لا ينشئون قياساتهم على مقدمات حسية أو تجريبية أو متواترة، إنهم عادة يدعون أن مقدمات قياساتهم بيّنة بنفسها، ولقد أشار إلى ذلك ابن تيمية فقال إنهم يأتون في كتب المنطق بقضايا بيّنة وواضحة الصدق مثل: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكنهم يأتون في كتب الفلسفة بقضايا مثل: "استحالة إرادة قديمة متعلقة بإيجاد شيء في المستقبل" أو قولهم: "الشيء لا يتصل إلا بجنسه وحتى القضايا مثل "الكل أكبر من الجزء" التي يستعملونها كمقدمات في براهين شبه رياضية كبرهان الكندي على تناهي جرم العالم تحتاج إلى تفسير معيّن لصدقها. "هذه الأمثلة من عندي".

إنه في اعتقادنا أن حجة ابن تيمية هذه "المنطق لا يزيل الخلاف" لا تبرهن على أن المنهج الذي يعتمد على المنطق ليست له قابلية في حد ذاته لإزالة الخلاف ولكن كلامه يقرر حقيقة وهي: إن المنطق لم يزل في واقع الأمر الخلاف بين الفلاسفة، ولم يزل الخلاف بينهم وبين غيرهم وفي اعتقادي أن هذا لا يضير المنهج الذي يعتمد على المنطق في شيء، كما أنه لا يضير الحق الواضح والمنهج الصحيح أن يختلف حوله الناس فاختلافهم قد لا يكون بسبب عدم وضوح الحق في ذاته أو لعدم صلاحية المنهج فقد يكون اختلافهم مثلاً بسبب إعراض البعض عن الحق وجحودهم له. من ناحية أخرى فقد أوضحنا أن ابن تيمية يرى أن للعقل دوراً في الفكر والاعتقاد وأنه يؤمن بأن هنالك مقولات يجب أن يتفق حولها الناس إذا التزموا بصريح العقل كما وأنه يعتقد أن مسائل أصول الدين الكبار تعلم بالعقل.

نقد ابن تيمية الداخلي للمنطق:

عندما سمح ابن تيمية لنفسه أن يفحص المنطق من الداخل فإنه لم يدمِّر كل شيء فقد أبقى على نظرية القياس لكنه ذكر أنه ليس من الضروري أن يتكون القياس من مقدمتين وقال أنه ليس

---

(139) سورة الشعراء: آية 195.

(140) سورة الزخرف: آية 3.

(141) سورة الزمر: آية28.

هنالك فرق من حيث الشكل بين قياس الشمول وقياس التمثيل، ودعا إلى نظرية للاستدلال واسعة وكان يفضّل بعض القوانين المنطقية كقانون الفصل "Modus Ponens" "القياس الشرطي المتصل" وقانون المساواة "Equivalence" وقانون المتقابلات "Contraposition" وأبقى على نظرية اليقينيات لكنه وسّع من نطاقها بإضافة ما اعتبره الفلاسفة قضايا غير يقينية كالمشهورات. وشك في صلاحية نظرية البرهان التطبيقية ولكنه دمّر بعنف نظرية الحدود وكان نقده لنظرية الحدود إسهاماً عبقرياً في مجال فلسفة المنطق ولكنه لم يتطرق مباشرة لنظرية الدلالات.

نقد ابن تيمية لنظرية الحدود:

يعتقد ابن تيمية أن للتعريفات أهمية كبرى ويعتبرها ضرورية في الأمور الشرعية وغيرها(142). ولقد ذكر أن الرسول ﷺ عرف بعض الأشياء كالغيبة(143). وأشار إلى أن بعض التعريفات يحتاج إلى اجتهاد كتعريف السارق(144). وأيّد ابن تيمية نظرية خاصة في التعريف وهي التعريف بالرسم "وهو تعريف عن طريق تمييز الشيء عن غيره"(145). لقد رفض ابن تيمية طريقة الفلاسفة في التعريف، وطريقة الفلاسفة في التعريف تهدف إلى بيان حقيقة الشيء وكنهه. يعتقد الفلاسفة أنه بهذا وحده يمكننا أن نحصل على معرفة حقيقية للأشياء ونحصل على تصوّر تام لها. ويرون أن هذا لا يمكن أن يتم إلا عن طريق التعريف بالحد والتعريف بالحد يتم بذكر الجنس والفصل في العبارة الشارحة للمعرَّف. والجنس هو الصفة الذاتية المشتركة بين الشيء "النوع" والأشياء "الأنواع" الأخرى، وعرفوا الصفة الذاتية بأنها الصفة التي لا ترتفع في الوجود ولا في الوهم ولا في التصوّر كالحيوانية بالنسبة للإنسان والشكلية بالنسبة للمثلث. وعرفوا الفصل بأنه صفة ذاتية تميّز بين النوع المعرف والأنواع الأخرى التي تشترك معه في الجنس كصفة النطق فإنها تميّز الإنسان عن سائر الحيوانات. وفرّق الفلاسفة بين الصفات الذاتية والصفات اللازمة غير المفارقة وسمو الصفات اللازمة غير المفارقة الخواص. والخاصة هي صفة تقبل الارتفاع في الوهم والتصوّر دون الوجود مثالها: الضحك عند الإنسان والحائط بالنسبة للسقف فكون السقف حائط صفة لازمة له في الوجود دائماً ولكن يمكن تصوّر سقف بدون حائط.

ويرى الفلاسفة أن التعريف الحقيقي يجب أن يكون عن طريق الصفات الذاتية لا عن طريق الصفات اللازمة. ويتضح من هذا أن نظرية التعريف عند الفلاسفة تعتمد في الأساس على التفريق بين الصفات الذاتية والصفات اللازمة. لقد كان نقد ابن تيمية لنظرية التعريف هذه بأن بيّن أن الفرق بين الصفات الذاتية والصفات اللازمة غير حقيقي وباطل. فقال: "أصل صناعة الحدود الفرق بين الذاتي واللازم وهو فرق ليس فرقاً حقيقياً في الخارج وهو فرق باعتبار الواضع وما يفرضه في ذهنه، والذاتي هو المدلول بالتضمن واللازم الخارج بمنزلة المدلول بالالتزام"(146). وقال: يتضح من قولهم هذا أنه اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان. لذا لا تكون صناعة الحدود من الأمور الحقيقية العلمية لأنها ذهنية اصطلاحية. إن نقد ابن تيمية لنظرية الحدود ونقده -كذلك كما سيتضح- لنظريتي القياس والبرهان هو أنهما لا يؤديان إلى علم بالموجودات. والمنطق في رأيه عملية ذهنية فارغة لأن ما في الأذهان لا يدل على أن هنالك ما يقابله في الأعيان وأنه لا يمكن بالنظر العقلي المحض معرفة شيء عما هو موجود. وإذا انعدم العلم بما هو موجود انعدم العلم الحقيقي. فادعاء الفلاسفة بأنهم أهل الحقائق لا يقوم على أساس ولا يقوم على برهان أو دليل. هذا يعني أن هذا العلم عقيم وفارغ لأنه لا يعطي علماً بموجود.

---

(142) السيوطي، صون المنطق ص195.
(143) الرد على المنطقيين، ص375- 376.
(144) نفس المصدر، ص50.
(145) نفس المصدر، ص53- 54.
(146) نفس المصدر، ص14- 15.

وهذا أهم نقد وجهه ابن تيمية للمنطق الأرسطوطاليسي. "يرى ابن تيمية أن العمليات الذهنية تتم بها معرفة القضايا الرياضية وتكون مجدية في هذا المجال"(147).

ويرى ابن تيمية أن تعريف الشيء يجب أن يكون بخصائصه المعلومة الموجودة وإلا كان في التحليل النهائي تعريفاً يعبّر فقط عن مراد المتكلم ولا يعبّر عن أمر وجودي.

إن الحد قد يعرف اللفظ حسب مراده به أو حسب ما تعارف عليه الناس. فإذا كان اللفظ غير مستعمل عند الناس فيجوز له أن يعطيه المعنى الذي يريده، أما إذا كان اللفظ مستعملاً فيجب عليه أن يعطيه المعنى المطابق لما تعارف عليه الناس. وسواء أكان اللفظ يعبّر عن مراده أو مراد ما تعارف عليه الناس، يجب في كلا الحالتين أن يطابق المعنى المراد الحقيقة. يعتقد ابن تيمية أن التعريف يمكن أن يكون بعدة طرق، كل طريق منها يخدم غرضاً من أغراض التعريف ولم يركّز على نوع واحد من أنواع التعريف كما فعل الفلاسفة. فقال إن التعريف يجب أن يكون حسب مقتضى الحال، فالشخص الذي يعرف الشيء ولا يعرف أن اللفظ مراد به هذا الشيء، يمكن أن يعطي تعريفاً لفظياً بذكر المرادف الذي هو معروف لديه، فمثلاً إذا لم يعرف معنى لفظ "الهزبر" يُقال له الهزبر هو الأسد. والتعريف قد يكون بالإشارة أو التعيين(148)، فمثلاً إذا لم يعرف الطفل شيئاً فنحن عادة لا نذكر له أوصاف ذلك الشيء ولكن نشير له على الشيء. بجانب هذين الطريقين للتعريف، فقد نعرف الشيء بالصفات التي تبيّن حقيقته "أنا هنا لا أستعمل لفظ (حقيقة) بمعنى الكنه أو الذات ولكن بالمعنى المقابل للمعنى اللفظي أو مراد المتكلم"، فصفات الشيء قد يقصد بها صفاته الذاتية كما هو الحال عند بعض الفلاسفة وقد يقصد بها خصائص الشيء أو صفاته اللازمة كما هو الحال عند ابن تيمية وبعض علماء المسلمين. وبالصفات الذاتية يتم التعريف بالحد، والتعريف بالحد يبحث عن معرفة حقائق ثابتة عن الأشياء المعرّفة التي لا تتغير، فمثلاً يفترض أن هنالك صفات للإنسان لا تتغير فهي التي تبيّن ذاته وكنهه وحقيقته، فطريقة التعريف بالحد تفترض تمايز الأنواع والتعريف بالخصائص اللازمة يفترض أن الصفات يمكن أن تتغيّر مع أنها تكون لازمة دائماً في الوجود للشيء ولا تنفك عنه، ولا دليل على أنها لازمة في الوجود للشيء إلا أننا نشاهدها وهي لازمة له.

إن العلم التجريبي الحديث يقول إن أي صفة غير تعريفية "Definitional" لا يمكن ضمان ثباتها(149). والتعريف عند ابن تيمية وبعض علماء المسلمين هدفه تمييز المعرف عن غيره بمجموعة صفات وليس بصفة واحدة(150)، لأننا قد لا نجد صفة واحدة للشيء تميزه عن كل ما عداه. فقد نجد صفة تميز الشيء عن شيء معيّن، ولا نجد تلك الصفة نفسها تميّزه عن الشيء الآخر والتي تميزه عن الآخر لا تميزه عن الأول. ويمكننا أن نصوغ تعريف ابن تيمية للتعريف بطريقة رياضية مضبوطة ومحددة بذكر الفرق بين صفات الشيء المعرّف وصفات الأشياء الأخرى(151)، وجمع هذه الفروق في عبارة واحدة.

وفي اعتقادي أنه لا يكفي أن يكون التعريف مميزاً فقط لكن بالإضافة إلى كونه مميزاً ينبغي أن يعطي تصوراً للشيء ولا أقصد بالتصوّر معناه بالمصطلح الفلسفي، وإنما أقصد به إدراك معنى الشيء، لأن التمييز قد يكون بالإسم العلم أو برقم، والإسم العلم والرقم لا يدلان على معنى معيّن.

---

(147) الرد على المنطقيين، ص24- 25.

(148) م، ع، ص26.

(149) الرد على المنطقيين، ص55.

(150) أنه يمكن ضمان ثبات صفة معيّنة في ضوء تعاليم الإسلام إذا كان هنالك نص يدل على ثباتها وهذا يجعلنا نقيد نقد ابن تيمية لتعريف الشيء بصفاته الذاتية وعلى أية حال فإن الأمر قد يحتاج إلى مزيد من النظر لمعرفة كيفية الحديث عن صفات ثابتة للأشياء ومدى صلة ذلك بعلمنا.

(151) الرد على المنطقيين، ص58.

من ناحية أخرى فقد ذكر ابن تيمية أن التعريف قد يكون بالمثال بحيث يعطي للمعرّف مثالاً، فمثلاً "المثال من عندي" يعرف النوع ببعض أمثلة من أفراده "بالإشارة أو بغير الإشارة" ويعرف الفعل بذكر أمثلة منه (كأكل وشرب ويسافر) ثم يجرد السامع منه معنى كلياً(152).

وأورد ابن تيمية قسمة أخرى للتعريفات فقال: "إن التعريف إما أن يكون شرعياً أو عرفياً أو لغوياً"(153). فالتعريف الشرعي إما أن يكون بنص كتعريف الغيبة والبهتان أو يكون باجتهاد كتعريف السارق. والتعريف بالعرف مثَّل له بتعريف النكاح والبيع والقبض. ومثَّل للتعريف اللغوي بتعريف الشمس والقمر والكواكب.

وهنالك أنواع من التعريفات (غير التعريف اللفظي والوصفي "الذي بالحد أو الرسم"، وغير التعريف بالتعيين "بالإشارة"، وغير التعريف بالمثال) لم يشر إليها ابن تيمية في حديثه عن أنواع التعريفات، منها ما يسمى بالتعريف الشرطي "Stipulative" الذي فيه يشترط المعرف معنى للفظ يبتكره وقد يبتكر له لفظاً أيضاً.

وهنالك تعريف يطلق عليه اسم (التعريف التكراري) ويستعمل هذا التعريف في الرياضيات والمنطق ومثاله في اللغة العادية: تعريف الجد بأنه أب الأب وأب أب الأب وهلم جرا. وهنالك تعريف بطريقة التقسيم فمثلاً يعرف الفعل بتقسيمه للماضي والمضارع والأمر، وهنالك ما يسمى بالتعريف الضابط بمعنى أنه قد يكون للكلمة استعمالات، ولكن هذه الاستعمالات قد تكون مضطربة فيجيء التعريف ضابطاً لها وغيرها من أنواع التعريف. والفائدة العظيمة التي يمكن أن نستفيدها مما قاله ابن تيمية هي أن التعريف يمكن أن يكون بطرق كثيرة.

نقد نظرية القياس:

لم ينكر ابن تيمية صحة القياسات المنطقية بمعنى إنه لم ينكر أن هنالك قضايا تلزم بالضرورة من قضايا أخرى(154). ولكنه أنكر نفع القياسات المنطقية، كما تقدّم، وأنكر أن يشترط كون القياس مكوناً من مقدمتين فقط، وأنكر إفادته للعلم، وأنكر الفرق بين قياس الشمول وقياس التمثيل "في الشكل" فقال: "فصورة القياس لا تدفع صحتها لكن يبيّن أنه لا يُستفاد به علم بالموجودات. كما أن اشتراطهم المقدمتين دون الزيادة والنقص شرط باطل. فهو وإن حصل به يقين فلا يُستفاد بخصوصه يقين مطلوب بشيء من الموجودات، بل ما يحصل قد يحصل بدونه وقد يحصل بدونه ما لا يحصل به. فنقول إن صورة القياس إذا كانت مواده معلومة فلا ريب أنه يفيد اليقين. إذا قيل كل أ: ب وكل ب: ج، وكانت المقدمتان معلومتان فلا ريب أن هذا التأليف يفيد العلم بأن كل أ: ج وهذا لا نزاع فيه. فصورة القياس لا يتكلم في صحتها فإن ذلك ظاهر سواء في ذلك الاقتراني المؤلف من الحمليات الذي هو قياس التداخل أو الاستثنائي المؤلّف من الشرطيات المنفصلة الذي هو التلازم والتقسيم وكذلك ما ذكره من أن الشكل الأول يفيد المطالب الأربعة(155).

من هذا النص يتضح أن ابن تيمية لم ينكر صحة القياس لكنه أنكر ضرورة أن يكون القياس من مقدمتين فقط، فقال إن الدليل قد يكون من مقدمة واحدة، وقد يكون من مقدمتين، وقد

---

(152) ولنفرض أن الأشياء هي أ1، أ2، أ3... أن
ونفرض صفات الأشياء: ص1ص2 ص3....صن. ونرمز لتعريفأ1ب ت أ1.
ن أ1= [(3ص ز أ1- 3ص زأ2) U (3ص ز أ1- 3ص ز أ3)... U (3ص ز أ1- 3 ص ز أ ن).
ز=ن ز=ن ز=ن ز=ن ز=ن
ز=ن ز=ن ز=ن ز=ن ز=ن
ز=ن ز=ن

(153) الرد على المنطقيين، ص51- 51.

(154) م، ع، ص55.

(155) إن ابن تيمية لم يكتف بهذا ولكنه ذكر أن القرآن نفسه يستعمل حججاً برهانية وليست جدلية فقال: "والقرآن لا يحتج في مجادلته بمقدمة لمجرد تسليم الخصم بها كما هي الطريقة الجدلية عند أهل المنطق وغيرهم، بل القضايا والمقدمات التي تسلمها الناس وهي برهانية وإن كان بعضهم يسلمها وبعضهم ينازع فيها ذكر الدليل على صحتها. "أنظر: معارج الوصول صفحة 16".

يكون من أكثر من مقدمتين بحسب حاجة الناظر المستدل، لأن حاجة الناس تختلف(156). وقال: إنهم لما علموا أن الدليل قد يحتاج إلى مقدمات وقد يكتفي فيه بمقدمة واحدة، قالوا إنه ربما أدرج في القياس قول زائد أي مقدمة ثالثة زائدة على مقدمتين لغرض فاسد أو صحيح كبيان المقدمتين، ويسمونه المركب. قالوا: ومضمونه أقيسة متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد، إلا أن المطلوب منها بالذات ليس إلا واحداً، وربما حذفت إحدى المقدمات أما للعلم بها أو لغرض فاسد، وقسموا المركب إلى مفصول وموصول(157).

نقول إن الاستدلال فيه ما هو مباشر وما هو غير مباشر، فالاستدلال المباشر يكون بين قضية وأخرى. فمثلاً إذا قلنا كل مسافر عليه إبراز جواز سفره لسلطات المطار، فإنه يلزم أن بعض المسافرين عليهم إبراز جواز سفرهم. والاستدلال غير المباشر يكون من قضيتين إلى قضية ثالثة وهي النتيجة. والقياس المكوّن من ثلاث مقدمات يمثل أصغر وحدة للاستنباط غير المباشر. وخطوات الاستنباط قد تكون كثيرة بأن يكون الاستنباط من أكثر من قضيتين ولكن حركة الاستدلال تكون من قضيتين إلى ثالثة ومن الثالثة وغيرها إلى رابعة حتى تصل إلى النتيجة. وقد تحذف مقدمة باعتبارها، معلومة ويتم الاستنباط من مقدمة واحدة إلى نتيجة، ولكن هذا الحذف قد يكون غير جائز أو فاسد لأنه محتمل أن يتساءل عنها العقل فإذا قلت: (كل من سينجح سيجد وظيفة) إذاً سيجد محمد وظيفة فإن هذا الاستنباط غير كامل لأنه قد يتساءل الشخص هل نجح محمد. لقد احتاط المناطقة لكل الاحتمالات بأن قالوا القياس قد يكون ضمني وقد يكون مركّباً مفصولاً أو موصولاً، وقالوا هنالك قياس أساسي. لكن ما هو ضمني يجب أن يصرح بمقدماته إذا دعا الأمر إلى ذلك. فالقياس الصحيح هو استنباط لا يتصوّر أن يحتاج الشخص فيه إلى مقدمة غير مصرّح بها.

الفرق بين القياس المنطقي والقياس الفقهي باطل:

ذكر ابن تيمية أن المناطقة زعموا أن قياس التمثيل يفيد الظن والقياس المنطقي يفيد اليقين، وبذلك فرّقوا بين القياسين فقالوا إن، العلم الحقيقي بواسطة القياس المنطقي وليس قياس التمثيل؛ والمعرفة اليقينية إن وجدت أفضل من المعرفة الظنية. والسبيل إلى المعرفة اليقينية في رأي المناطقة والفلاسفة هي عن طريق ما يسمى بالبرهان الذي هو قياس صحيح منتج مقدماته يقينية.

وصحة البرهان تتحقق بصحة الصورة والمادة. لكن هذه الشروط غير متحققة في القياس الفقهي. فاليقينيات عند المناطقة هي القضايا الأولية والقضايا الحسية الظاهرة والباطنية والمتواترة والقضايا التجريبية. يرى ابن تيمية: أننا يمكن أن نعتبر القضايا الأولية والقضايا الحسية قضايا أساسية (Basic Statements)، والقضايا التجريبية باعتراف المناطقة هي قضايا تمثل نتائج مستنبطة من قضايا حسية وقضية عامة وهذه القضية العامة هي قانون الاطراد (وهو الذي يقول إن ما طرد في الماضي سيطرد في المستقبل) أو ما تكرر سيتكرر، لأن ما تكرر لا يمكن أن يكون قد تكرر باتفاق. لقد سد الفلاسفة الفجوة بين القضايا الحسية الجزئية والنتيجة الكلية بما أسموه القياس الخفي "ما تكرر لا يمكن أن يكون قد تكرر باتفاق". أن هذه الفجوة هي نفس فجوة الاستقراء الذي رفضوه وشبيهه بالفجوة في قياس التمثيل الذي رفضوه أيضاً.

كيف يمكن إثبات أن قياساً معيناً هو برهان؟ إن إثباته يتم بجانب إثبات أنه قياس منتج بإثبات مقدماته. وإثبات المقدمات يتم إما بإثبات أنها قضايا بديهية أو حسية أو متواترة أو تجريبية.

---

(156) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص293- 294.

(157) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص110.

إن القضايا البديهية قضايا عقلية لا تفيد علماً بموجود، والقضايا الحسية قضايا جزئية لا تصلح أن تكون مقدمات لأمور علمية، لأن الأمور العلمية قضاياها قضايا كلية والقضايا الكلية لا يمكن أن تستنبط من قضايا جزئية. أما القضايا المتواترة فإنها تفيد علماً بالأحداث والأخبار ولا تصلح لكل أنواع القضايا العلمية. أما القضايا التجريبية فهي في التحليل النهائي قضايا استقرائية ظنية لكن الفلاسفة يظنون أن القضايا التجريبية قضايا يقينية لكن إذا تصوّر الفلاسفة القضايا التجريبية تصوراً صحيحاً ولم يميزوا بينها وبين القضايا الاستقرائية وقضايا قياس التمثيل لكان أقرب إلى الصواب.

إن التجربة كما لاحظ ابن تيمية بفكره الثاقب لا تختلف في التحليل النهائي عن الاستقراء وقياس التمثيل. لأجل هذا كان ينبغي للفلاسفة أن يعترفوا بأن هنالك معرفة غير استنباطية وغير يقينية وكان ينبغي عليهم أن يعطوها الأهمية التي تستحقها. من ناحية أخرى فإن ابن تيمية أوضح أنه ليس هنالك دليل لتفضيل القياس المنطقي على القياس الفقهي. إن القياسين يمكن اعتبارهما من حيث الصورة قياساً واحداً. ولكن القياس الفقهي يمتاز على القياس المنطقي من حيث المادة بطريقة إثبات مقدماته وبالتالي إثبات نتيجة أقوى من طريقة إثبات مقدماته ونتيجة القياس المنطقي فقال: إن قياس الشمول مؤلف من ثلاثة حدود، الحد الأصغر، والحد الأكبر والحد الأوسط ويسمى الحد الأوسط في قياس التمثيل علة ومناطاً وجامعاً ومشتركاً ووصفاً ومقتضياً ونحو ذلك من العبارات. وأنه لا بد أن يعلم أن المشترك مستلزم للحكم والمشترك بينهما هو الحد الوسط. وذكر إبن تيمية أن الغالطين (الفلاسفة) يرون أن المشترك في القياس الفقهي لم يقم دليل على استلزامه الحكم. ولكن المشترك لا بد أن يعلم أنه مستلزم للحكم. وهذا اللزوم يحدثنا ابن تيمية عنه بأنه الذي يسميه الفقهاء وأهل أصول الفقه: المطالبة بتأثير الوصف في الحكم، وقال: إن هذا السؤال أعظم سؤال يرد على القياس. وجوابه هو الذي يُحتاج إليه غالباً في تقرير صحة القياس. لأنه لا بد أن الوصف المشترك هو العلة أو دليل العلة فإنه لا بد من دليل نص أو إجماع أو سبر وتقسيم أو مناسب أو دوران. إن دليل العلة هو الذي يدل على الحد الأوسط مستلزم الأكبر وهو الدال على المقدمة الكبرى(158).

إن الفلاسفة لم يواجهوا مشكلة إثبات مقدمات قياساتهم المواجهة الحقيقية كما فعل ذلك الفقهاء.

نقد ابن تيمية لنظرية اليقينيات:

يفرّق الفلاسفة بين ما يسمونه: (القضايا اليقينية) وما يسمونه: (القضايا المشهورة). فالقضايا اليقينية هي القضايا الأولية مثل "الكل أكبر من الجزء" والقضايا الحسية الظاهرة مثل: "أمامي شجرة خضراء"، والقضايا الحسية الباطنة مثل: "أحس بألم في رجلي اليسرى" والقضايا التجريبية مثالها: "الأسبرين يزيل الصداع"، والقضايا المتواترة كهجرة الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة. والقضايا المشهورة هي مثل: "العدل حسن" و"الظلم قبيح" فهذه القضايا الأخيرة هي عندهم ليست يقينية لأنها ليست أولية واعتبروها ليست أولية لأنها لا يعلم صدقها بمعرفة معاني ألفاظها. وتسمى مثل هذه القضايا في الأدب المعاصر قضايا تحليلية. فالقضايا المشهورة مثل "الظلم قبيح" ليست بقضايا أولية "لأن العقل الساذج لا يوجبها لأنه إذا تصوّر الإنسان نفسه غير متأثر بثقافة بيئة معيّنة فإنه قد يتوقف فيها وقد لا تبيّن له أنها صادقة". قال ابن تيمية إن القضايا المشهورة يعرف صدقها كما يُعرف صدق القضايا التجريبية ويعطي حجة لإثبات صدقها مبنية على مقدمة لغوية ومقدمة تجريبية فقال: إن معنى قولنا: (هذا الشيء قبيح) هو أنه ضار ويؤذي الناس وكونه حسناً يعني أنه ينفع الناس ويتلذذون(159) به، ومعلوم أن النفوس تنتفع وتتلذّذ بالعدل وتضار وتؤذى بالظلم(160).

---

(158) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص110.

(159) م، ع، ص187.

(160) م، ع، ص117.

ملخص للانعكاسات:

وفي الختام نود أن نلخّص بعض انعكاسات نقد ابن تيمية للمنطق. فإذا أخذنا نقد ابن تيمية الداخلي للمنطق لنرى انعكاساته على علوم المسلمين ومناهجهم فإننا نجد من الواضح أنه لا يمكن أن نستغنى عن بعض أجزاء من المنطق وهذه الأجزاء هي: (نظرية المعاني والدلالات) لأن هنالك تداخلاً بينها وبين نظرية الدلالات في أصول الفقه وفي علم التفسير وصلة ذلك بأحكام العقيدة والشريعة. لقد استعمل ابن تيمية مثلاً، تقسيماً منطقياً تقدمت الإشارة إليه خاص بدلالة الألفاظ على المعاني لشرح معاني صفات الله وأسمائه فقال: "لهذا كان الحذاق يختارون أن الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطؤ العام، ليست بطريقة الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده، كما يطلق لفظ البياض والسواد على الشديد البياض كبياض الثلج وعلى ما دونه كبياض العاج فكذلك لفظ "الوجود" يطلق على الواجب والممكن وهو في الواجب أكمل وأفضل من فصل هذا البياض على هذا البياض. لكن هذا التفاضل في الأسماء المشككة لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركاً كلياً في الذهن فلا بد في الأسماء المشككة من معنى كلي مشترك. وهكذا في سائر الأسماء والصفات المطلقة على الخالق والمخلوق كاسم الحي والعليم والقدير(161)...

كذلك لم يرفض ابن تيمية نظرية اليقينيات ولكنه وسّع من مجالها فاعتبر القضايا المشهورة قضايا يقينية. لكنه رفض نظرية القياس باعتبارها غير مفيدة، فإذا كان لهذا الرفض ما يبرره في الماضي لأنه لم يكن للمنطق تطبيق واضح فإنه ليس له ما يبرره اليوم.

لقد حدث في بداية النهضة الأوروبية تركيز بهذه الصورة على المنهج الاستقرائي ولعل ذلك بأثر من الثقافة الإسلامية ولعله كان أيضاً بسبب طغيان المنطق الاستنباطي الأرسطوطاليسي في ذلك الوقت. وعلى أية حال فإن مناهج البحث المعاصرة تأخذ بالمنهجين معاً: الاستنباطي والاستقرائي. كما أن المناهج الإسلامية هي أيضاً بدورها تأخذ بالمنهجين معاً.

أما قضية الفرق بين قياس التمثيل والقياس المنطقي -وما يتصل بهما من القول بأن الأول يعطي معرفة ظنية والثاني يعطي معرفة يقينية، وهل يجوز الأخذ بالقياس الذي يعطي معرفة ظنية- فقد تناولناها في مقالنا "نظرية المعرفة عند الغزالي" وهذه القضية تعرف في الفلسفة المعاصرة بمشكلة الاستقراء (The Problem of induction) ولقد بيّنا في هذا المقال أنه ينبغي الأخذ بالقياسات التي تعطي معرفة ظنية(162).

أما نقد ابن تيمية الخارجي فقد كان غرضه إظهار استقلالية مناهج المسلمين، وخاصة في الأمور الشرعية، عن مناهج اليونان. إنني أعتقد أننا نحتاج في فهم هذه الاستقلالية إلى فهم تام للعلاقة بين العقل والنقل ونحتاج إلى فهم دور القياسات الفقهية الاستقرائية في العلوم الشرعية وهذه الاستقلالية يتم فهمها أيضاً بفهم العلاقة بين اللغة والنص الشرعي وبين اللغة والمنطق.

يقول الرافضون للمنطق من علماء المسلمين، كما أسلفنا الذكر، إن المشكلات الفلسفية والكلامية تزول عندما يصير إطار الحديث اللغة العربية وليس المنطق اليوناني، وإن هذه المشكلات في الحقيقة مشكلات زائفة. هذا القول يرجع في التحليل النهائي إلى القول بأنه ليست هنالك مشكلات فكرية تستعصي على العقل ويحاول الإنسان حلها. إن الأمر كله ينحل تحت هذا الرأي بتعلم اللغة وليس بدوام النظر. لقد انتشر في أوروبا مؤخراً اتجاه مماثل لهذا الاتجاه. يقول أصحاب هذا الاتجاه إن فهم اللغة العادية واستعمالاتها الصحيحة يجنبنا الوقوع في مشكلات فلسفية، أي أن تعلّم اللغة يؤدي إلى زوال المشكلات الفلسفية. وكما أسلفنا القول فإن بعض

(161) الرد على المنطقيين، ص423- 424.

(162) م،

المشكلات الفكرية والفلسفية قد تنحل بوضعها في الإطار اللغوي الصحيح، ولكن تظل هنالك مشكلات في القاع لا تنحل إلا بعملية الإدراك والفهم السليم للنص وبتوفيق من الله وعونه.

أما نقد ابن تيمية لنظرية الحدود فإني أعتقد أنه أحسن ما قُدّم من نقد للمنطق اليوناني. فقد رفض ابن تيمية تعريف الأشياء بصفاتها الذاتية، وقد خالف في ذلك كما أوضحنا فلاسفة المسلمين مثل الفارابي وابن سينا وبعض علماء المسلمين كالغزالي وابن حزم.

إن اختلاف العلماء والمفكرين حول إمكانية تعريف الأشياء بصفاتها الذاتية لم يكن خلافاً تاريخياً فقط بل ما زال هذا الخلاف دائراً حتى اليوم. فقد ظهرت نظرية التعريف بالصفات الذاتية في ثوب جديد في الفلسفة المعاصرة على يد كبار الفلاسفة أمثال كربكي (Kripke) وبتنام (Putnam). ولقد حاول الفلاسفة صياغة نظرياتهم بحيث تتفق مع النظرة العلمية التجريبية. وفي اعتقادي أن نقد ابن تيمية لنظرية الحدود "والذي اعتبره صحيحاً" ينطبق في المقام الأول وبشكل واضح على صيغة معيّنة من صيغ التعريف بالصفات الذاتية وهي الصيغة التي قال بها فلاسفة المسلمين الذين تبنّوا آراء أرسطوطاليس. ويمكن تسمية هذه الصيغة "بالذاتية الميتافيزيقية التصورية" فهذه الصيغة تقول إنه بتصوّر الأشياء تصوراً عقلياً محضاً يمكننا معرفة صفات وجودية عنها. ولكنه يرى أنه في الإمكان معرفة بعض الحقائق في مجال الرياضيات عن طريق التصوّر الذهني لأن الرياضيات تتحدث عما في الأذهان وليس عما في الأعيان. ويعتقد ابن تيمية أن تعريف الأشياء الموجودة في الأعيان يجب أن يتم بمعرفة خصائصها، وهذه الخصائص تعرف بالملاحظة والتجربة ولا يمكن معرفتها بالذهن وحده.

وهنا يبرز سؤال هام وهو: هل ينطبق نقد ابن تيمية لنظرية التعريف بالصفات الذاتية على صيغها المعاصرة؟ تجدر الإشارة قبل النظر في هذه الصيغ إنه ليس من بين هذه الصيغ صيغة معتبرة. نقول يمكن معرفة الصفات الذاتية للأشياء "الموجودة في الأعيان" بتصوّر ذهني أو بمعرفة قبلية (A priori) فالفلاسفة المعاصرون يتفقون مع ابن تيمية في هذا الخصوص. إن أهم الصيغ المعتبرة اليوم والتي يدور حولها نقاش عريض هي صيغة كربكي- بتنام. وهذه الصيغة لها مؤيدوها ولها معارضوها ومن أهم معارضيها أ. ج ايـر "A.J.AYER". يقول كربكي(163) إن للأشياء صفات سطحية ظاهرة متغيرة ولها صفات ثابتة غير ظاهرة، فالصفات الأخيرة هي الصفات الذاتية وهي التي تمثل التركيب الداخلي "Internal Structure" للأشياء أو مكوناتها "Constituents" الداخلية فمثلاً فإن حقيقة الماء التي يتم اكتشافها بواسطة العلماء التجريبيين تعرف بمكوناتها الداخلية وهي ذرتا الهيدروجين وذرة الأوكسجين فذرتا الهيدروجين وذرة الأوكسجين تمثلان ذات الشيء "الماء" فلو تغيّرت صفات الشيء الظاهرة لونه مثلاً وظلت ذراته كما هي فإن الشيء يظل هو نفس الشيء. من ناحية أخرى فإذا تغيرت مكونات الشيء الداخلية فإن الشيء لا يصير الشيء نفسه.

إن لهذا التعريف إشكالات كثيرة منها إننا قد لا نستطيع تحديد التركيب الداخلي النهائي للأشياء. لأن التركيب الداخلي للأشياء حسب هذا التعريف يعرف بالبحث العلمي التجريبي والعلم التجريبي لم يستقر على قول معيّن بشأن التركيب النهائي للأشياء. فالعلم يقول إن الأشياء تتكون من الجزئيات والجزئيات تتكون من ذرات، والذرات تكون من أجزاء الذرات...الخ. وما زال العلم يكتشف كل يوم مكونات أدق للأشياء. إذا كان الأمر كذلك ففي أي مستوى نقف ونعتبر أن هذه هي المكونات الأساسية والذاتية للأشياء(164). إذا اكتشف العلم مكونات أساسية للأشياء ثابتة لا تتغير تحت كل الظروف "الزمانية والمكانية" فإنه يمكن القول بأن هذه المكونات ذاتية للأشياء وإلا كان وصفنا للشيء بأنه يقع تحت نوع معيّن وصفاً نسبياً بمعنى أنه يتوقف على محدودية العلم بالزمان والمكان، وبمستوى المعرفة العلمية في زمن من الأزمان.

يتصل بهذا الأمر ضمان تمايز الأنواع، فالأنواع لا تتمايز تحت كل الظروف والأحوال، فإذا أخذنا مثلاً: بعض الأشياء الحيّة كالجراثيم وأردنا أن نصنفها في أنواع فإننا قد لا نستطيع

---

(163) م، ع، ص155.

(164) عبد الله حسن زروق، المسلم المعاصر، مجلد 48.

فعل ذلك "دون قرار من جانبنا" لأن تركيب الجراثيم قد يتغيّر تغيراً مفاجئاً بسبب التغيّر الأحيائي "Mutation"(165). قد نعتبر النوع الجديد نوعاً مختلفاً عن النوع القديم وقد نعتبره داخلاً تحته. الأمر يحتاج إلى قرار منّا. لا شك أن الأنواع الطبيعية "Natural Kinds" كالإنسان والفرس والذهب لا تعتمد في تميزها على ذهننا ووضعنا وغرضنا وأنها ليست من اختراعنا فهي تختلف عن الأنواع الاصطناعية "Artificial" مثل السيف والمطرقة وفئات النقود. إنه يمكن القول بأن تمايز الأولى لا يعتمد على عقلنا "لكن المشكلة في اعتقادي تتمثل في تحديد هذا التمايز من الناحية المعرفية". فالأنواع الطبيعية تمثل حقائق خارجية وصفات وجودية للأشياء لا تعتمد على قصد المتكلِّم وما يدور بذهنه فقط وهي تختلف كما ذكرنا عن الأنواع الاصطناعية، لأن الأخيرة من صنع ذهن الإنسان وقصده لكن معرفة الحقائق الخارجية والتركيب الداخلي للأشياء يتم عن طريق التجربة والاستقراء وهذه الطرق من الحس والتجربة مشابهة –في اعتقادنا- لمفهوم "الخاصة" عند علماء المسلمين "والذي قبله ابن تيمية". والخاصة هي الصفة التي لا تنفك عن الشيء في الوجود أبداً كالإحراق بالنسبة للنار فهي عندهم تعرف عن طريق التجربة وتمثل قوى تحدث بالضرورة أثراً معيناً. لكن الارتباطات السببية وقوى الأشياء إثباتها يكون عن طريق أدلة تجريبية استقرائية فإذا اعتبرنا صفات النوع وقواه ترتبط به ارتباطاً سببياً ضرورياً فإننا نجد هذا التفسير يوافق آراء ابن تيمية. فابن تيمية يرى أن ارتباط الأسباب بالمسببات ضروري، فالله جعل للكون سنناً وأسباباً لا تتخلف(166). يرجع تبرير القول، بأن الارتباط بين الأسباب والمسببات ضروري في التحليل النهائي –في اعتقادي- إلى النصوص الدينية. وخلاصة ما تقدّم فإن الأنواع قد تكون:

اصطناعية، كفئات النقود.

طبيعية تجريبية قابلة للمراجعة.

طبيعية تجريبية غير قابلة للمراجعة وبذلك قد تعتبر ميتافيزيقية.

طبيعية ميتافيزيقية تصورية ليست قابلة للمراجعة.

تصورية ذهنية كالأنواع الرياضية "المثلث والمربع".

إنه في اعتقادنا يمكن القول بأن ابن تيمية يرفض الميتافيزيقية التصورية ويقبل كل الأنواع الأخرى. بقى أن نشير إلى إشكال هام ذكره نقاد صيغة كربكي. فقد ذكر ابر(167). أن الشخص العادي عندما يستعمل لفظ "الذهب" للإشارة إلى المعدن المعين ذي الخصائص المعروفة لدى الناس، لا يقبل أن يقال للذهب ذهباً إذا ما صار لونه أزرق مثلاً حتى ولو احتفظ بمكوناته الداخلية وظلت ذراته هي نفس ذرات الذهب.

أرى أن حل هذا الإشكال يكون بتمييز نوعين من الماء: الماء العادي ذو الخصائص الظاهرة التي من أجلها يسمي عامة الناس هذا الشيء المسمّى بالماء والماء في المفهوم العلمي. إن ميزة المفهوم العلمي للماء هو أنه أكثر ثباتاً "وعمقاً وفائدة" من المفهوم العادي لأجل ذلك أجدر بأن يمثل ذات الماء لأن الذات لا تتغير. من ناحية أخرى فإن الأنواع بالمفهوم العادي أكثر بيوعة من الأنواع بالمفهوم العلمي وترجع إلى تقدير المتحدث والأعراف اللغوية وتعتمد على الحقائق السطحية.

أما نقد ابن تيمية لنظرية اليقينيات فله انعكاس وصلة بالقضية التي أثيرت في الفلسفة الغربية المعاصرة عن طبيعة القضايا الأخلاقية، وهل يمكن أن نستدل عليها بحجج عقلية وتجريبية؟ يرى أصحاب المذهب العاطفي "Emotivism" أن هذه القضايا لا تقبل أن توصف بالصدق أو الكذب فهي قضايا إنشائية لا تخضع لمقاييس موضوعية يتم بها قبولها أو رفضها، وهي تعبّر عن شعور قائلها، وغرضها التأثير في الآخرين. وقال مور " Moore" ومن تبعه إن

---

(165) Naming and necessity. Pp 122- 130

(166) لقد وجدت أ. س. قريلنج عبر عن فكرة مماثلة لهذه الفكرة التي توصلت إليها، أنظر A.C. Grayling, Introduction To Philosophical Logic, P.85.

(167) An introduction to philosophical Logic, Grayliog, p 82.

القضايا التي تتضمن قيماً أي تحوي لفظ "حسن" أو "قبيح" أو "يجب" أو غيرها من الألفاظ لا يمكن استنباطها من حقائق وجودية أو مما هو كائن، إذا فعلنا ذلك فإننا نكون قد اقترفنا ما يسمى بالأغلوطة الطبيعية- Naturalistic Fallacy . وابن تيمية حسب رأي مور وقع في أغلوطة طبيعية لأنه استنبط ما يجب أن يكون مما هو كائن.

نقول إن القضايا الأخلاقية قضايا موضوعية وليست قضايا ذاتية ويمكن إعطاء الأدلة لإثبات صحتها. لقد قال بهذا الرأي مؤخراً فلاسفة غربيُّون منهم الآنسة فوت: Foot. سنتناول هذه القضية بالتفصيل إن شاء الله في كتاب نعد فيه عن "الأخلاق من منظور إسلامي".

لقد كان هدف هذا البحث في الأساس بيان نقد ابن تيمية للمنطق ولقد أوضحنا ذلك بشيء من التفصيل. أما الانعكاسات فقد فصّلنا القول في بعضها وأجملنا الحديث في بعضها الآخر.

الفصل الثاني: مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي: عرض ومناقشة

إشكالية البحث:

يحاول هذا البحث عرض عدة إشكاليات أهمها إشكالية التعامل مع الفكر الغربي عبر الإجابة عن هذا التساؤل: هل نتعامل أم لا نتعامل مع هذا الفكر؟ وخلص إلى أنه ينبغي التعامل، وذلك بعد أن حاول إزالة شكوك الرافضين. ثم عرض لإشكالية جدوى النشاط الفلسفي التي صارت مؤخراً مثار جدل واسع. ثم عرض للإشكالية الأساس وهي كيف نتعامل مع الفكر الغربي؟ فقضية التعامل مع هذا الفكر تمثل ركيزة من الركائز الأربع التي تقوم عليها فكرة الأسلمة، فالركيزة الأولى هي كيف نتعامل مع القرآن الكريم،؟ والثانية كيف نتعامل مع السنة الشريفة؟ والثالثة كيف نتعامل مع التراث الإسلامي؟ ولقد اعتمد الباحث في التعامل مع الفكر الغربي منهج الاستفادة من النقد الداخلي إلى جانب منهج التكامل المعرفي بين الوحي والعقل. ولقد اهتم البحث بتطبيق هذه المعايير أكثر من عرضها وتحليلها. من ناحية أخرى فإن غرض البحث تعريف المناهج الفلسفية وجمع شتاتها في مكان واحد مع الإشارة إلى بعض مصادرها، حتى يسهل التعامل معها، وحتى يدرك الدارسون تنوعها وتعقيداتها فيتعاملوا معها بطريقة مناسبة ومجدية. وقد تناولها الباحث بالنقد والتحليل بالقدر الذي تسمح به المساحة المتاحة وبما يفيد القاريء غير المتخصص. وأشار الباحث في الخاتمة إلى ما حققه البحث من أهداف.

التعامل مع الفكر الغربي:

اختلف الدارسون بشأن التعامل مع الفكر الغربي فمنهم من رفض التعامل معه، ومنهم من يرى التعامل معه؛ ولكل فريق أسباب وحجج.

ولقد ساق الرافضون التعامل مع الفكر الغربي عدداً من الحجج يمكن إيجازها في النقاط الآتية:

1. إن الفكر الغربي مصدره الإنسان الكافر؛ فما مصدره شر فهو شر وخطأ وضلال؛ ولا يصح أن يُقال يمكن اختيار الجزئيات الصالحة في النظام الغربي؛ لأن الجزئيات مرتبطة بالكل ولا يمكن فصلها عن النظام المادي الإلحادي.
2. بعض الذين قاموا بدراسة الفكر الغربي لا يرون أن هناك فائدة ترتجى من هذه الدراسة، فالفكر الغربي وليد بيئة معيّنة لها مشكلاتها الخاصة التي تختلف عن مشكلاتنا وقضايانا ولها مناهجها التي لا تصلح لدراسة مصادرنا وحل مشكلاتنا.

3. يقدم لنا الفكر الغربي على أنه حقائق علمية، ولكن عند تدقيق النظر نجده يحوي فلسفات وقيماً غير مصحوبة بأي تبرير مقبول، فهو فكر متحيّز لموروثه.
4. لا فائدة عملية ترجى من دراسة الفكر الغربي، وإلا لتجلّى ذلك في المجتمعات الغربية التي تعيش تفككاً أسرياً ومشكلات اجتماعية لا حصر لها!!
5. يجب تفريغ الذهن من المعارف الغربية (أو أي معرفة غير إسلامية) حتى يتلقّى الدارس حقائق الوحي نقية دون تشويش.
6. إن بذل الجهد في هذه المناهج المتعددة والمعقّدة والتي في تغيّر مستمر لا يترك للباحث وقتاً لدراسة القرآن والسنة والتراث (أنظر إلى قائمة المناهج الأساسية التي قاربت الثلاثين).
7. من النتائج السيئة لدراسة الفكر الغربي افتتان دارسيه ببريق أفكاره الزائفة وزهدهم في تراثهم وثقافتهم، وكذلك شيوع المصطلحات العلمية الغربية في دراسات المسلمين على حساب المصطلحات الإسلامية.
8. ينبغي صرف الجهد في دراسة القرآن والسنة والتأمل والنظر فيهما والنظر في الوجود، أي التعامل مع مصادر المعرفة الأساسية (الوحي والوجود). وهذا يحمينا من التأثر بأفكار لا نأمن نتائج التعامل معها.
9. إن المتخصصين في العلوم الغربية يعانون ضحالة كبيرة في درايتهم بالعلوم الشرعية كما أنهم –في أغلبهم- مثال للانحراف، لأنهم انخرطوا في هذه العلوم فأصابتهم بأمراضها، وهم الآن ينقلون العدوى للشباب المغلوب على أمره.
10. المتخصصون في الفكر الغربي لا حصيلة ولا بضاعة لهم إلا الفكر الغربي؛ فإذا انعدمت قيمة سلعتهم، انعدمت قيمتهم هم أنفسهم.
11. يهتم الباحثون بالفلسفة الغربية لا لأنها تحوي الحقيقة، ولكن لأنها زينة العصر وسبب الحظوة، ولأنها تُعدُّ دليل الثقافة والعلم والمعرفة ودليل المعاصرة والمواكبة، وبها يكون الافتخار، وبها يكتسب الباحث جاذبية خاصة.
12. هؤلاء الدارسون لهم مصالح مادية، وأخرى تتصل بالنشر، أو الحصول على الألقاب والدرجات العلمية فهم يمالئون من بيدهم هذه الحظوظ.

إن في هذه الحجج حقاً يصعب إنكاره، ولكنها بالطبع لا تنطبق على كل دارسي العلوم والفلسفات الغربية. كما أن المصلحة والغرض قد يتصف بهما دارس العلوم الشرعية كذلك، وقد يهمل دارس العلوم الشرعية العلوم الغربية ويهمشها لعدم علمه بها. وإذا ما جعلت محوراً من محاور النقاش وهو ليس علماً بها فإن ذلك يؤثر في مكانته العلمية.

من حجج المؤيدين للتعامل مع الفكر الغربي:

يسوق القائلون بضرورة التعامل مع الفكر الغربي حججاً خلاصتها:

1. ينبغي أن ندرس الفكر الغربي حتى يمكن حماية الأقليات المسلمة في المجتمعات الغربية خاصة وحماية الأمة المسلمة عامة مما هو منحرف وضار في هذا الفكر.
2. لا يمكن الحكم على فكر بالصحة أو البطلان أو النفع أو الضرر دون فهمه.
3. واجب المسلم دعوة كل الناس وكل المجتمعات لدين الإسلام، وأن تكون هذه الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، والحكمة تقتضي معرفة ثقافات تلك المجتمعات وأفكارها وأيديولوجياتها ونظم حياتها.
4. تقتضي العلاقة بين المسلمين والمجتمعات الغربية، سواء كانت علاقة تعاون أو تعايش أو مصلحة أو حرب أو إصلاح دعوة، معرفة نظم تلك المجتمعات الثقافية والفكرية والاقتصادية والسياسية والعسكرية والاجتماعية.

5. إن الفلسفة والفكر الغربي يدرسان في جميع البلدان الإسلامية، إما مباشرة وإما بصورة غير مباشرة كأن يكون ذلك تحت عنوان "نقد الفلسفة" في الجامعات الإسلامية المحافظة. ومن ناحية أخرى فإن الجامعات في العالم الإسلامي تدرس العلوم الطبيعية والإنسانية والآداب والفنون الغربية، وهذه العلوم والفنون تقوم على أسس فلسفية وتحوي فلسفات لا يصرح بها عادة.
6. إننا نحتاج في بناء نهضتنا الحديثة لمعرفة تراثنا، وأثر الفلسفة الغربية –أعني الإغريقية- في تشكيل ذلك التراث، سواء كان ذلك من منطلق رفض الفلسفة أو قبولها. ففلاسفتنا، كالفارابي، وابن سينا، وابن رشد تبنوا الفلسفة الإغريقية ودافعوا عنها، وعدُّوها قمة المعرفة، وحاولوا تطويرها ونشرها. وهناك من علمائنا من رفض الإلهيات (الميتافيزيقا) الإغريقية مثل الغزالي، ولكنه قبل منطق أرسطو وعدّه ضرورياً ومهماً في مناهج المعرفة، وقبل جل ما توصل إليه أفلاطون (نظرية الجهاز النفسي ومحددات الفعل الإنساني) وأرسطو (نظرية الفضائل الخلقية) في الأخلاق(357). ولقد تأثر علم أصول الفقه تأثراً واضحاً بالمنطق الأرسطي من حيث لغته ومصطلحاته ومناهجه. وهناك من العلماء من رفض المنطق، كابن تيمية الذي كتب في نقضه، وعده غير مفيد، وكان رفضه الأساس رفضاً لنظرية التعريف بالحد التي تعتمد على مبدأ الخصائص الذاتية للأشياء. ومع قبول ابن تيمية جل نظرية القياس، إلا أنه ذهب إلى أنه ليس ضرورياً أن يكون من مقدمتين. وكذلك فقد قبل نظرية البرهان ونظرية اليقينيات، غير أنه خالف الفلاسفة وعَدَّ المشهورات –أي القضايا الأخلاقية الأساسية مثل القول بأن الظلم قبيح والعدل حسن- من اليقينيات(358). ويمكن القول إن الفلسفة المعاصرة أثرت بدرجات متفاوتة في كتابات مفكري المسلمين المعاصرين.
7. إن للفلسفة صلة وثيقة بمشروع أسلمة المعرفة، وذلك لأن العلوم الغربية التي تدرس في جامعاتنا اليوم ذات أصول فلسفية معينة، فهي تقوم على نظرية في المعرفة ونظرية في الوجود (الأنتولوجيا) أو الميتافيزيقا ونظرية في القيم (أكسيولوجيا). وهذا في اعتقادي سبب كاف يجعل دراسة الفلسفة ضرورية. إن الذي يود أن يسهم إسهاماً حقيقياً في مشروع الأسلمة دون علم بالفلسفة وقضاياها ومناهجها كأنما يضرب في عماية. وقد تبيّنتُ ذلك جلياً في الكتابات التي اطلعت عليها عن الأسلمة وفي الندوات التي شاركت فيها، فكثيراً ما يحدث غموض وخلطٌ وقصورٌ وخطأٌ سببه الأساسي عدم إدراك المفاهيم الفلسفية.
8. هناك إجماع بين المشتغلين بالأسلمة على أن مصادر المعرفة هي: الوحي، والكون، والتراث الإسلامي الذي يتفق مع الوحي والعقل ولا يعارضهما، والتراث الإنساني الذي يتفق معهما ولا يعارضهما. إننا نعلم أن الغزالي مثلاً قد أبدع في ابتكاره لأفكار جديدة عن السببية كانت أكثر عمقاً من تلك التي قال بها الفيلسوف الإنجليزي دايفد هيوم والتي ما زالت مثار جدل ونقاش حتى اليوم. وقد جاء الغزالي بأفكار عن تأسيس المعرفة اليقينية سبق بها ديكارت. ونعلم كذلك ان علماء الأصول قد ابتكروا منطقاً استقرائياً متطوراً ومعايير -لاستنباط المعاني والدلالات من النصوص- عميقة ودقيقة وشاملة، وذلك بفضل المجهود العقلي الجبار الذي بذلوه في هذا المجال المهم من مجالات الثقافة الإسلامية. ولولا توقف روح الابتكار والاجتهاد عند المسلمين لتوصلوا بالبحث العلمي والتحليل المنطقي إلى قواعد ونتائج علمية، لم يكن الفكر الغربي ليتوصل إليها إلا في العصر الحديث من بعدهم بقرون عديدة. فلماذا لا ندرس ما توصل إليه الفكر الغربي مثلاً في مجال المنطق الاستقرائي (النظرية الاحتمالية، والإحصاء، ومنطق القرارات

(357) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، القاهرة: مكتبة عبد الوكيل الدروبي، (بدون تاريخ)، ج3، ص52- 78.
(358) عبد الله حسن زروق: "نقد ابن تيمية للمنطق وانعكاساته على مناهج البحث عند المسلمين في الفكر المعاصر"، الباحث، العدد الرابع، (بيروت، 1992م)، ص65- 98..

والخيارات) ونستخدم ذلك المنطق في علم أصول الفقه والعلوم الإنسانية؟ بل لماذا لا نستفيد في مجال القيم من تحليلات بعض المفاهيم كمفهوم المنفعة الذي يقابله في الفكر الإسلامي مفهوم المصلحة، مع ما نسلم به من وجود فروق بين مفهومي المنفعة والمصلحة تحددها الأطر الفلسفية لكل منهما؟ ومن ناحية أخرى يمكن الاستفادة من المفاهيم والتحليلات والمناهج الموجودة في تراثنا التي لم تستثمر بعد، حتى نستطيع أن نسهم بها في مجال الفكر الإنساني المعاصر. وينبغي أن نستفيد من المناهج الغربية بشرط أن تكون هذه الاستفادة متسقة مع مباديء الإسلام.

وأما في الإجابة على اعتراضات القائلين بعدم التعامل مع الفكر الغربي والاشتباك معه (engagement) وبيان كيفية التعامل المناسبة، فيكفي هنا أن نورد أقوال ابن حزم والغزالي وابن الهيثم.

يقول الإمام الغزالي: "فابتدأت بطلب كتبهم وجمع مقالاتهم، وكان قد بلغني بعض كلماتهم **المستحدثة** التي ولدتها خواطر أهل العصر، لا على المنهاج المعهود من سلفهم، فجمعت تلك الكلمات ورتبتها ترتيباً محكماً مقارناً للتحقيق، واستوفيت الجواب عنها حتى أنكر بعض أهل الحق مني مبالغتي في تقرير حجتهم فقال: "هذا سعي لهم"، فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لو لا تحقيقك لها وترتيبك إياها. وهذا الإنكار من وجه حق، فقد أنكر أحمد بن حنبل على الحارث المحاسبي –رحمهما الله- تصنيفه في الرد على المعتزلة. فقال الحارث "الرد على البدعة فرض"، فقال أحمد: نعم، ولكن حكيت شبهتهم أولاً ثم أجبت عنها، فبم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه ولا يلتفت إلى الجواب ويفهم كنهه؟ وما ذكره أحمد حق، ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر. **فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب**، ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية. نعم، ينبغي أن لا يُكلَّف لهم شبهةٌ لم يتكلفوها، ولم أتكلّف أنا ذلك، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من أصحابي المختلفين إليّ، بعد أن كان قد التحق بهم وانتحل مذهبهم، وحكى أنهم يضحكون على تصانيف المصنفين في الرد عليهم أنهم لم يفهموا حجتهم بعد. ثم ذكر تلك الحجة وحكاها، فلم أرض أن يُظَنَّ في الغفلةُ عن أصل حجتهم فلذلك أوردتها، ولا أن يظن بي أني –وإن سمعتها- لم أفهمها، فلذلك قررتها. والمقصود أني قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان، وأظهرت فسادها بغاية البرهان"(359). وعلى النهج نفسه يسير ابن حزم فيؤكد أنه لا يمكن التعامل مع فكر الآخر بطريقة صحيحة وعادلة دون فهمه واستيعابه(360).

وثمة ملاحظات أخرى على حجج القائلين بعدم التعامل مع الفكر الغربي فهم يقولون: إن تفريغ الذهن والتخلي عن جميع أفكار النظم والنماذج الغربية والاعتماد فقط على القرآن والسنة أقل خطورة وأجدر بالثقة. ولكن هل من سبيل إلى إفراغ الذهن منها أو عدم تعلمها بتاتاً، إذ الإنسان مهما أفلح في عزل نفسه عن البيئة المحيطة، فإنه لا يمكن أن يعزل نفسه عن الشيطان ووساوسه، وفي الحديث أن "الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم". ومن ناحية أخرى، هل يمكن للمسلم أن يعزل نفسه عن التراث الذي تأثر بمؤثرات خارجية كثيرة؟ فالأوفق أن يقوم المسلم بدراسته، ولكن بعين فاحصة ناقدة(361).

---

(359) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد، بيروت: دار الأندلس، ص118- 119.

(360) يقول ابن حزم- في معرض الدفاع عن المنطق- إن هناك قوماً حكموا على تلك الكتب (أي كتب المنطق) بأنها محتوية على الكفر ومناصرة الإلحاد دون أن يقفوا على معانيها وأن يطالعوها بالقراءة، هذا وهم يتلون قوله عز وجل وهم المقصودون به "ولا تقفُ ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً" (الإسراء:26)، ابن حزم: **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه**، تحقيق إحسان عباس، منشورات مكتبة دار الحياة، ص9). وقال السيرافي أحد نقاد المنطق في مناظرته الشهيرة مع متى بن يونس: "حدثني عن المنطق ما تعني به إن فهمنا مرادك فيه كان كلامنا معك في صوابه ورد خطئه على سننٍ مرضي وعلى طريقة معروفة"، السيوطي: **صون المنطق والكلام**، بيروت: دار الكتب العلمية، ص119، وأنظر كذلك: عبد الله حسن زروق: "نقد ابن تيمية للمنطق"، مرجع سابق، ص69.

(361) يقول ابن الهيثم: "فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم، بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم، المتوقف فيما يعلمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان لا أقول القائل –الذي هو إنسان- المخصوص في جبلته بضروب الخلل والنقصان. والواجب على الناظر إذا كان غرضه معرفة الحقائق أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه، ويجيل فكره في متنه

فينبغي أن ننظر في كل خطاب (عدا الوحي القرآن والسنة) بعين فاحصة ناقدة، فنتهمه ونشك فيه، ونحاول في الوقت نفسه فهمه وإدراك معانيه ومراميه، مستعدين لقبول ما هو حق فيه. وربما تكون هنالك أجزاء تصلح للنظامين، ولكن هذه الأجزاء قد تكون أكثر مغزىً في نظام دون آخر. وينبغي كذلك ألاَّ ينخدع الباحث بالتشابه بين النظامين، فقد يكون هذا التشابه ظاهرياً فقط. ويمكن الاستفادة في عملية النقد والتقويم هذه استفادة كبرى مما كتبه علماء الغرب في نقد بعضهم بعضاً، فإن من مميزات الفكر الغربي أنه يمارس النقد الذاتي المستمر، ولكن هذا النقد على الرغم من فائدته قاصر لأنه لم يصل إلى إثبات أن الخلل الرئيس هو إهمال للوحي بوصفه مصدراً للمعرفة. وينبغي الحذر من صرف الجهد والوقت كله في تعلّم الفكر الغربي وفهمه وتقويمه من الداخل، كما ينبغي أن لا يجذبنا بريق النظريات الجديدة فهي في تحوّل دائم وتغيّر مستمر.

الخصائص العامة للفلسفة:

هناك العديد من الخصائص العامة للفلسفة نذكر أهمها:

1. تتميز الفلسفة بأنها نشاط تأملي يتأمل الإنسان فيه العالم والإنسان والمجتمع والوجود وأصول كل واحد منها وغاياته. وتستعمل الفلسفة الحجة والبرهان العقلي للوصول إلى الحقائق والمعارف الخاصة بهذه المجالات.
2. لا تستعمل الفلسفة عموماً التجارب مباشرة للوصول إلى نتائجها.
3. تبحث الفلسفة عموماً في أسس المعرفة وأصولها وطبيعة الوجود والقيم، مركّزة على إثارة أسئلة عميقة وأساسية. فهي تتساءل عن أصل العالم وطبيعته ومصيره والغاية من وجوده، وتتساءل عن المعرفة، وحدودها، وإمكانيتها، ومصادرها، وطرائق الحصول عليها من تلك المصادر، كما تتساءل عن طبيعة الإنسان: هل هو خيِّر أم شرير؟ وهل هو حر في سلوكه أم مسيّر؟ وهل هو جسم وروح أم مادة فقط؟ وتتساءل عن طبيعة الحسن والقبح، وفي مجال القانون تتساءل مثلاً عن الغاية من العقوبة ومسوغاتها، وفي السياسة عن الالتزام السياسي، ومفهوم العدالة والحرية. وتتساءل عن معنى الحياة، ومفهوم السعادة، وعن طبيعة الإنسان، وعما إذا كان يجب على الفن أن يخدم غاية أخلاقية أو اجتماعية أو أنه ينبغي أن يكون الفن للفن؟ كيف نفهم الصفات الإلهية؟ وغيرها من الأسئلة.
4. تحلل الفلسفة المفاهيم الأساسية لعلم من العلوم ودلالاتها، ومنطق هذا العلم وطرائق الاستدلال وإنتاج المعرفة فيه، وما إذا كان يمكن اعتماد تلك المعرفة، وما يمكن أن يُقال في تبرير تلك الدلالات أو نقدها وطرائق الاستدلال.

يبدو مما ذكرنا من خصائص، أن منهج الفلسفة منهج عقلي، وأن الفلاسفة عموماً اعتبروا العقل هو الطريق الوحيد لإثبات المعتقدات وتبرير المواقف. لكن ينبغي أن نشير إلى أن هناك من خالف هذا المنهج، ومن هؤلاء بعض فلاسفة العلوم مثل كون Kuhn وفيرابند Feyerabend، وقد وضع هذا الأخير كتاباً سمّاه نقض المنهج (Against Method)، كما أن عدداً كبيراً من فلاسفة ما بعد الحداثة رفضوا العقل، وسنتناول آراء هؤلاء بشيء من التفصيل فيما بعد.

من فوائد الفلسفة:

وجميع حواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم نفسه أيضاً عند خصامه فلا يتحامل عليه ولا يتسامح فيه. فإنه إن سلك هذه الطريقة، انكشفت له الحقائق وظهر ما عساه وقع في كلام من تقدمه من التقصير والشبهة". (الحسن بن الهيثم: **الشكوك على بطليموس**، تحقيق عبد الحميد صبره ونبيل الشهابي، القاهرة: دار الكتاب، 1971م، ص2-4). وأنظر أيضاً عبد الله حسن زروق: **الإسلام والعلم التجريبي**، الخرطوم: المركز العالمي لأبحاث الإيمان، ط1، 1992، ص27). وقال ابن الهيثم أيضاً: "حسن الظن بالعلماء في طبائع جميع الناس. فالناظر في كتب العلماء إذا استرسل مع طبعه وجعل غرضه فهم ما ذكروه وغاية ما أوردوه، حصلت الحقائق عنده هي المعاني التي قصدوا لها والغايات التي أشاروا إليها، وما عصم الله العلماء من الزلل ولا حمى علمهم من التقصير والخلل ولو كان ذلك كذلك لما اختلف العلماء في شيء من العلوم ولا تفرّقت آراؤهم في شيء من حقائق الوجود". (الحسن بن الهيثم: **الشكوك على بطليموس**، مرجع سابق، ص4).

هناك سمة للفلسفة لم نذكرها ضمن ما ذكرنا لها من خصائص، وهي أنها لم تستطع أن تجيب عن الأسئلة التي أثارتها. فإذا قارنّاها مثلاً بالرياضيات والعلوم التجريبية، فإننا نجد أن الرياضيات والعلوم التجريبية توصلت إلى مجموعة من الحقائق الكثيرة، فهناك إجابات محددة للأسئلة التي أثيرت في تلك العلوم تمثل معارف ثابتة لدى الجماعة العلمية. وإذا كانت الفلسفة لم تستطع أن تجيب عن الأسئلة التي أثارتها، فما هي إذاً فائدتها؟

يذهب برتراند رسل إلى أن الفلسفة إذا توصّلت إلى إجابة قاطعة عن سؤال من الأسئلة فإن هذه الإجابة لا تظل جزءاً من الفلسفة، إذ الفلسفة لا تحتفظ في كتبها بشيء مما تنتج(362) ، فهذه الإجابة قد تصح عن الفلسفة في الماضي، ولكنها لا تصح عنها الآن. لقد كانت الفلسفة قديماً تشمل كل العلوم، ولذلك سميت بأم العلوم، فقد كانت تشمل الرياضيات والطبيعيات والمنطق والإلهيات والأخلاق والسياسة. إلا أن هذه العلوم قد انفصلت عنها واحداً بعد الآخر، ولم تبق إلا الميتافيزيقا، ونظرية المعرفة، ونظرية القيم والمنطق تدرس في أقسام الفلسفة (ويدرس المنطق أيضاً في أقسام العلوم الرياضية). وباستثناء المنطق ليس هناك إجماع بشأن أي قضية من قضايا هذه المباحث الفلسفية، كما أنه ليس هناك اتفاق على قضايا فلسفة المنطق. ولقد ادّعى بعض الفلاسفة أن الفلسفة استطاعت أن تدحض بعض النظريات الفلسفية مثل الأنانية السيكولوجية والدليل الوجودي، إلا أن ذلك يبقى مجرد ادعاء ولا مجال لمناقشته هنا. على أن الفيلسوف جون باسمور(363) قد اعترف أنه كان خاطئاً عندما ظن أن الفلسفة استطاعت أن تدحض الدليل الوجودي.

ولقد نحا بعض الفلاسفة منحىً آخر في تبرير النشاط الفلسفي فقالوا إن الفلسفة تعلمنا النظرة النقدية وعدم التسليم بأي مقولة دون فحصها واختبارها، وتعلمنا الوضوح والدقة عند عرض أفكارنا وطلب الدقة والوضوح من الآخرين، بل هناك اتجاه فلسفي كامل غايته الدقة والوضوح. وقد أدى ذلك إلى أن بعض الفلاسفة اقترح صياغة المعرفة في لغة مثالية تقوم مقام اللغة العادية التي عادة ما تتسم بعدم الوضوح وعدم الدقة، وذهبوا إلى أن الفلسفة تعلمنا التعميق في النظر إلى الأمور والبحث عن أسسها وغاياتها البعيدة، مضيفين أنها توسع مداركنا وخيالنا وتثري عقولنا، وتحررنا من سطوة العادة "والدغمائية" –الاعتقاد الأعمى- وتعلمنا التسامح وتساعدنا على الحوار والتواصل. والنسبيون منهم يقولون دع الحوار يستمر حتى ولو أننا لا نتوقع أن نصل إلى اتفاق(364).

وعلى الرغم من كل هذه الميزات فإنه إذا لم تصل الفلسفة -نتيجة بحثها الطويل- إلى معارف يمكن الاتفاق عليها، فإن إشكالية جدوى النشاط الفلسفي تظل قائمة.

نهاية الفلسفة:

تناول جون باسمور هذه القضية في مقال نشره مؤخراً (365) ، فذكر انه على الرغم من كثرة ما صدر من كتب ومقالات في الآونة الأخيرة عن نهاية الفلسفة وموتها، فإن الفلسفة في حالة ازدهار لا مثيل له في تاريخها الطويل، وأورد بعض الإحصاءات عن ازدياد عدد الكتب الفلسفية وأساتذة الفلسفة وعدد البحوث المقدمة في المؤتمرات الفلسفية ونمو الفلسفة التطبيقية، وذكر مشاركة الفلاسفة في اللجان الطبية والمهنية الخاصة بقضايا الأخلاق في الطب والمهن المختلفة. وأكد أن هناك تفكيراً جادّاً في بعض البلدان لتدريس الفلسفة في المدارس الثانوية، وأورد اقتراحاً لفيلسوف إيطالي مفاده ألاّ يكون هناك تخصص مستقل في الفلسفة ذاتها، وإنما

---

(362) P. Pojman Louis p: Introduction to philosophy, Wadsworth publishing Company, 1991, p.27 (reprinted from the problem of philosophy, Bertrand Russell, Oxford University press, 1912).

(363) Passmore, John: "The End of Philosophy", Australasian Journal of Philosophy, vol. 74, March 1996, p.18.

(364) Grenz, Stanley J: A Primer on Post- modernism, William B. Eerdmans Publishing Company, Baynes, Kenneth, James Bohman and Thomas McCarthy, After: وأنظر أيضاً Cambridge, U.K, p. 148. Philosophy, p. 23, The MIT press, Cambridge Masachusetts, 1993.

(365) باسمور، المرجع نفسه.

يكون عمل الفيلسوف حل المشكلات الفلسفية (وما أكثرها) عند ظهورها في مجال من المجالات. ولقد كنت دائماً أثناء التدريس اقترح على طلاب الفلسفة مزاوجة الفلسفة بعلوم أخرى ووصلها بمشكلات عملية وعقدية أو علمية حتى لا نعمل في فراغ.

مشكلة فرص العمل لخريجي الفلسفة:

يصرح بعض الطلاب في بعض الجامعات بأن سبب عزوفهم عن اختيار التخصص في الفلسفة أنها لا تتيح لهم فرص عمل كافية. فمجالات العمل التي كانت متاحة لخريج كلية الآداب من كل التخصصات كالإعلام والعلاقات الخارجية والمناصب الإدارية صارت تخصصات ومهناً تدرسها أقسام بعينها. وعلى الرغم من ذلك فإن هناك مجالات أكثر ملاءمة لخريج الفلسفة، وهي المجالات التي تحتاج إلى عقلية نقدية والمجالات التي ليست لها قواعد وقوانين محددة لحل المشكلات الخاصة بها وكذلك المجالات التي تحتاج إلى مرونة وإبداع(366). وفي هذا الصدد ذكر باسمور أن خريجي أقسام الفلسفة من أنجح السفراء والصحفيين والوزراء وقادة العمل السياسي والثقافي. وقد يقال إن الازدهار لا يدل على جدوى الشيء، ولا على عدم جدواه، ولا على صحته، ولا على بطلانه، إلا أن حقيقة الأمر أن الفلسفة لم تستطع حل المشكلات التي عرضتها، وأن هذه القضايا والمشكلات ستظل خلافية أبد الدهر. وقد يُقال إن الفلسفة ماتت بموت العقلانية (Rationality)، وهي دعاوى سنناقشها عند مناقشة الفلسفة التحليلية وفلسفة اللغة وبعض الاتجاهات في فلسفة العلوم وما بعد الحداثة.

هذا ونقول وبالله التوفيق: إذا ضاق كثير من فلاسفة الغرب المعاصرين بالفلسفة ذرعاً فإنه لا ينبغي أن يكون لمفكري الإسلام الشعور نفسه لأن الفكر الإسلامي لا يمكن أن يتخلّى عن قضاياها بحجة أنها لم تحسم، إذ إن قضايا الفلسفة تمثل جانباً من قضايا أصول الدين، والفقه، وأصول الفقه، كما تمثل جانباً من قضايا العلوم الاجتماعية وقضايا الحياة والعقيدة والقضايا التي تتصل بالقيم. ولن يتوقف الناس عن التفكير في العدالة والحرية والإيمان، ولن تتوقف هذه المفاهيم عن التأثير في حياتهم. ثم إن القول بعدم إمكانية حسم القضايا الفلسفية يقوم في التحليل النهائي على عقائد نسبية وعقائد تقوم على مبدأ الشك، وهو ما سنتناوله فيما بعد.

مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي:

ينبغي ألاّ نعتبر أن قبول منهج من المناهج أو رفضه هو بالضرورة رفضٌ أو قبول لمعنى من معاني الدين، ذلك أنه في الإمكان أن يختلف المسلمون المتمسكون بالإسلام حول هذه المناهج، كما اختلف علماء المسلمين بشأن المنطق فناصره ودافع عنه الغزالي وابن حزم، واستخدمه كثير من الأصوليين، وانتقده ابن تيمية، وكان لنقده قيمة علمية كبرى، وذلك بصرف النظر عن صحة النقد أو عدم صحته. فقد كان نقده إياه من حيث الفائدة المجتناة منه، ومن حيث إنه مبني على افتراضات ميتافيزيقية تتعارض مع أصول الاعتقاد الإسلامي، ومن حيث عدم مناسبته لمجال العلوم الشرعية(367). فالاختلاف قد يكون فكرياً محضاً، ولذلك لا ينبغي أن تكون هناك حساسية إزاء المواقف المختلفة. إن كثيراً من هذه المناهج نستخدمها في خطابنا العادي دون تقنين لها، وقد قنّن بعضها علماءُ المسلمين، كما استخدموا بعضها دون تقنين، ويمكن استنباط مناهج كثيرة من القرآن الكريم؛ كما سيتضح مثلاً في منطق التساؤل. وهناك أمر آخر ينبغي التنبّه له، وهو أن المنهج الواحد قد تكون له عدة تفسيرات وتطبيقات هي التي تحدد في نهاية الأمر قبوله أو رفضه أو كيفية التعامل معه.

---

(366) ولقد تخرج في قسم الفلسفة بجامعة الخرطوم مثلاً –ممن هم زملاء لنا في الدراسة ونعرفهم- من احتلوا مناصب رفيعة في مجالات شتى.

(367) أنظر: عبد الله حسن زروق: "نقد ابن تيمية للمنطق"، مرجع سابق.

منهج التساؤل:

اهتمت الفلسفة في بداية شأنها بعرض أسئلة ذات مغزى كبير. فتساءلت عن أصل العالم، وممَّ يتكون؟ وكيف يمكن تفسير وجوده؟ وما التغيرات التي تطرأ عليه؟ وعموماً تتساءل الفلسفة عن كل شيء، فكل ما لا يعرفه الإنسان اليوم يمكن أن يعرفه غداً، وليست هناك قيود تحد هذا التساؤل غير القيود المنطقية.

إن البحوث في هذا المجال قليلة ولعل السبب أن الباحثين لوقت قريب كانوا يعُدّون مجال المنطق هو القضايا الخبرية لا الجمل الإنشائية التي تعطي أمراً أو تعرض سؤالاً أو تحدد واجباً، لأنها لا تقبل الصدق أو الكذب. ولقد حاولنا البحث في منهجية التساؤل عامة وفي القرآن الكريم خاصة، وسنلخِّص بعض ما توصلنا إليه في هذا المقال.

قد يبدأ الباحثُ الحديث بالسؤال عن معنى البحث في عملية توليد السؤال، وإبداع السؤال، وفي الغاية من إثارة السؤال، ثم بعد ذلك يبحث في معايير نقد السؤال وإثارته. فإثارة السؤال قد تكون من أجل المعرفة، أو قد يكون السائل عالماً بالإجابة ولكنه يقصد تعليم السامع إمّا عن طريق إشراكه وتوليد الإجابة منه على طريقة القابلة لدى سقراط، وإما بإعطائه الإجابة مباشرةً. وقد يكون قصد السؤال تعجيز السامع أو استنكار أمر من الأمور أو غير ذلك من الأسباب. أما السؤال فقد يكون مصدره شيئاً آخر. وقد قيل إنّ فهم السؤال أهم من الإجابة أو إنه نصف الإجابة.

معايير طرح السؤال:

هناك معايير لطرح السؤال ونقده، وقد تكون هذه المعايير مفيدة للباحث في مرحلة تحديد مشكلة البحث في العلوم الطبيعية والإنسانية. وهي:

أن يكون السؤال مفيداً وذا مغزى.

أن يكون واضحاً وذا معنى مفهوم.

أن يكون متسقاً وأن لا يحوي فكرة خاطئة أو افتراضاً غير مقبول.

ألاّ يكون السؤال مستحيل الإجابة عنه، فإنه لا جدوى مثلاً في بحث ما أثبتت نظرية قودل استحالته؛ أي برهان كمال النُظُم واتساقها وألاَّ يحوي خطأ نوعياً.

ويشترط بعضهم أن تكون هناك طريقة معلومة (تعلمها الجماعة العلمية) تبيّن كيفية الإجابة عن السؤال المطروح. وهذا الشرط مخْتلَفٌ فيه؛ لأن طريقة الإجابة قد تكتشف فيما بعد. ومن ناحية أخرى فإن النظرية الجديدة قد لا تقبلها الجماعة العلمية اليوم ثم تقبلها غداً. وتجدر الإشارة إلى أن الأسئلة المطروحة عادة في مجال العلوم الطبيعية أسهل نسبياً من الأسئلة التي تُطرح عادة في مجال العلوم الإنسانية، فالأسئلة المطروحة عن الإنسان ذي الإرادة والعقل والروية أكثر تعقيداً. وهناك أسئلة ميتافيزيقية وفلسفية أكثر صعوبة وقد تكون الإجابة عنها مستحيلة.

وينبغي ألا يؤذي السؤال المشاعر ويحدث حرجاً للمخاطب، وأن يُلْتزم عموماً بقواعد الأخلاق والآداب في التخاطب.

ويمكن استنباط منطق وأدب خاص للأسئلة من القرآن الكريم، وما سنورده يمكن أن يُعَدَّ جانباً من هذا الأدب، فمثلاً يعلمنا هذا الأدب أن من واجب المسلم أن يسأل وأنه لا حياء في الدين، وواجبه أن يسأل المختصين: "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون" (الأنبياء:7). ويعلمنا القرآن أنه ليس كل سؤال يمكن طرحه يمكن الإجابة عنه: "يسألونك عن الساعة أيّان مُرساها قُلْ إنّما علمها عن ربي" (الأعراف:187)، فالعلم بزمن قيام الساعة قد استأثر به الله سبحانه، وقال تعالى: "وما أُتيتم من العلم إلا قليلا" (الإسراء:85). ونهينا عن السؤال الذي فيه تعنّت وطلب برهان غير ضروري بحيث ينبغي أن يكون طلب البرهان معقولاً، يقول تعالى: "يسألك أهل الكتاب إن تُنـزّل عليهم كتاباً من السماء، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرةً فأخذتهم الصاعقة بظلمهم" (النساء:153). وقد نُهينا أيضاً أن نسأل عن شيء يكون سؤالنا عنه سبب تكليف جديد قد لا يستطيع السائل الإيفاء به فيكون سبب تشديد وتضييق: "يا أيها الذين آمنوا

لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم" (المائدة:101)، "لقد سألها قومٌ من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين" (المائدة:102). وقد أورد القرآن سؤالاً في صورة برهان: "أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون" (الطور:35)؛ هذه بعض المواضع في القرآن الكريم التي يمكن أن ترشدنا إلى استنباط أدب السؤال ومنطقه. ويمكن إضافة أي قواعد لهذا الأدب والمنطق تجعل السؤال مناسباً ومعقولاً.

المنهج الجدلي:

من أهم المناهج الفلسفية منهج سقراط الذي يقوم على المحاورة: سؤال ثم جواب. وهدف هذه المحاورة أن يصل المتحاوران إلى فكرة واضحة عن مفهوم معيّن، كمفهوم الورع أو العدالة أو المعرفة. وكان سقراط يبدأ محاوراته بأن يطلب ممن يحاوره أن يعرف شيئاً معيناً، فيقوم المحاور بتقديم تعريف معيّن، ولكن سرعان ما يكشف له سقراط عن خلل في هذا التعريف، ثم يحاول المحاور إيجاد تعريف آخر أفضل من التعريف الأول، ولكن سقراط يكشف له مرة أخرى خللاً آخر في التعريف الجديد، وهكذا حتى ينتهي الحوار. وقد ينتهي الحوار دون اتفاق(368) ويُعرف هذا المنهج عادة بالمنهج الجدلي الذي يبدأ بأطروحة بسيطة، ثم يحاول الباحث أن ينتقد هذه الأطروحة ويختبرها ويعيد النظر فيها عدة مرات حتى يصل إلى نتيجة مرضية ومناسبة(369).

والحجة الجدلية عند الفلاسفة المسلمين تختلف عن البرهان؛ لأن الأولى تؤسَّس على مقدمات سلم بها الخصم، ولذلك قد لا تصيب الحجةُ الجدلية الحقَّ في ذاته كما يفعل البرهان. لكن الحجة الجدلية مفيدة ونستخدمها كثيراً في حوارنا مع الآخرين، إذ بها يمكن أن نلزم الخصم التخلّي عن بعض معتقداته، وذلك للزوم نتائج غير مقبولة منها.

ويعلمنا القرآن أنّ من الجدل ما هو محمود، وما هو مذموم. فالجدل المحمود هو الذي يؤسَّس على علم وهدى ويكون بالتي هي أحسن، أما الجدل المذموم فيكون على عكس ذلك، يقول تعالى: "ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير" (الحج:8). إذاً فالقاعدة القرآنية العامة التي يمكن بموجبها الحكم على الصيغ المختلفة للمنهج الجدلي هي اتباع العلم وهدى الله، فما وافق ذلك قبلناه وما خالفه رفضناه. ومن ناحية أخرى يمكن أن تجرد هذه الصيغ من بعض محتوياتها غير المقبولة وتستخدم في عملية تقويم المعرفة أو إنتاجها.

المنطق منهجاً للمعرفة:

اتفق المؤرخون على أن أرسطو هو واضع علم المنطق، ولكن من الطبيعي أن الناس قبل أن يكتب أرسطو قواعد المنطق كانوا يتحدثون بطريقة منطقية، ويستعملون طرائق من الاستدلال وأنواعاً من التعريف فطرية. وتعرف كتب أرسطو في المنطق **بالأرجانون**، وهي ثمانية: المقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة. ولقد كان لمنهج أرسطو هذا أثر عظيم في تاريخ الفلسفة والعلوم، فقد اهتم به الفلاسفة المسلمون كالفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وكثير من علماء المسلمين وفقهائهم، وعدّوه المنهج الأساس الذي به يتم الوصول إلى المعرفة. وهيمن هذا المنهج على الحياة الفكرية ما يقارب ألفي عام، وقد زعم كانط أنه لا يمكن الإضافة لما كتبه أرسطو في هذا المجال. ومما وجّه من نقد لمنطق أرسطو أنه ليس

---

(368) Stumpf, Samuel Enoch: philosophy: History and problems, Mc Graw- Hill Inc, New York, 1994, pp. 35- 48 (selection from plato, Euthyphro in the Dialogue of plato translated by Banjamin Towett, Oxford University press 1996).

(369) Martinich, A.P. Philosophical writing, prentice Hall, Englewood, New Jersey, 1989, p. 87. ومن الذين اشتهروا باستخدام هذا المنهج سقراط وهيجل وماركس، والمنطق الجدلي –خلاف أرسطو- مبني على فكرة التناقض، ويمكن وصف المنطق الذي استخدمه هيجل بأنه حركة مما يسمى بالأطروحة، ثم إلى التركيب، وهكذا. ولقد استخدم ماركس نفس المنطق ولكن جعل أسسه أسساً مادية وعَدَّ الفكر الجدلي محكوماً بالقوانين الآتية: (1) قانون وحدة الأضداد (2) قانون المتغيرات الكمية التي تؤدي إلى متغيرات كيفية (3) قانون نفي النفي. ولا يتسع المقام هنا لتناول الاعتراضات التي أثيرت ضد المنهج الجدلي كما تجلى في فلسفة هيجل المثالية وفلسفة ماركس المادية.

كـاملاً ولا يحـوي منطقـاً للقضـايا، وأنـه لـم يحـو تحلـيلاً لمنطـق القضـايا (Singular Propositions). وقد انتقدت بعض القوانين المنطقية في تراث أرسطو مثل قانون العكس، فالكلية لا تنعكس إلى جزئية موجبة(370).

المنطق الرمزي:

يقسِّم المناطقة المنطق الحديث إلى منطق قضايا، ومنطق محمولات. ويحوي منطق القضايا رموزاً هي عبارة عن متغيرات للقضايا وروابط منطقية وأقواس وقوانين تركيب. ولمعرفة صحة الحجج تحلل الحجج وفق جداول الصدق، فعندما تكون قيم الرابطة الكبرى جميعها صادقة تكون الحجة صحيحة وتسمى تحصيل حاصل (tautology). وهناك طريقة منطقية أخرى لبرهان قضية من القضايا من مقدمات معيّنة، حيث نبدأ بمقدمات نستنبط منها قضايا أخرى وفق قوانين منطقية محددة حتى نصل إلى النتيجة بوصفها آخر خطوة في البرهان. أما منطق المحمولات فهو يشمل منطق القضايا بجانب رموز السور الكلي والسور الجزئي وثوابت الأشخاص، ويستخدم منطق المحمولات جداول الصدق والقوانين المنطقية. وهناك فضلاً عن ذلك ما يسمى بقانون الإضافة وقانون الحذف، كما أن هناك أنواعاً أخرى كثيرة من المنطق منها: منطق الجهات (model logic)، والمنطق ثلاثي القيم (three – valued logic)، والمنطق متعدد القيم (many- valued logic)، ومنطق الأفعال (tense logic)، ومنطق الزمن (time logic)، ومنطق الواجبات (deontic logic)، والمنطق الأبستمولوجي (epistemic logic)، ومنطق القيم (axiological logic)، ومنطق الاستقراء (inductive logic)، والمنطق المائع (fussy logic).

لقد كانت إشكالية المنطق في الماضي تتمثل في أنه يصف مجالاً محدوداً، ثم يعمم قوانين هذا المجال على المجالات الأخرى ذات الخصائص المختلفة. لكن في العصر الحديث صار هناك منطق لكل خطاب كما هو واضح من قائمة فروع المنطق السابقة. ولذلك فإن المعالجة الكاملة للمنطق بوصفه منهجاً للمعرفة تحتاج إلى مناقشة قضايا فلسفة المنطق وتحتاج أيضاً إلى مناقشة الاعتراضات والتحفظات التي تثار عادة على مفهوم المنهج عموماً، وهو موضوع سنتناوله باختصار في نهاية هذا البحث(371).

لقد حثّ القرآن الكريم الإنسان على استعمال العقل وعلى إعمال الفكر والنظر، يقول تعالى: "إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون" (النحل:69)، "قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشيء النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير" (العنكبوت:20)، وذم الإسلام التقليد: "قال أَوَ لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم" (الزخرف:24). وقد ذكر بعض علماء المسلمين أن أول الواجبات النظر، ويطلب القرآن من المعارض الدليل: "قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين" (البقرة: 111)، كما يقدم الأدلة على مقولاته: "أم خُلقوا من غير شيءٍ أم هم الخالقون" (الطور:35). وكانت عادته ذكر علل الأحكام وحكمتها. ومن ناحية أخرى فإننا نحتاج إلى استخدام العقل ليس فقط في فهم القرآن واستخراج الأحكام منه ولكننا نحتاج إلى العقل والتجربة في تطبيق أحكام القرآن في الواقع. ولقد عرف الفقهاء هذا الاستخدام واصطلحوا على تسميته بتحقيق المناط. ولا بد أن نذكر هنا أن علماء المسلمين كانت لهم اسهامات مهمة في مجال المنطق، وخاصة في منطق الزمن (time logic) ومنطق الواجبات (denotic logic) ومنطق الجهات (modal logic) والمنطق الاستقرائي(372) فضلاً عن المنطق الاستنباطي.

---

(370) أنظر: عبد الله حسن زروق: "نقد ابن تيمية للمنطق"، مرجع سابق.

(371) أنظر: عبد الله حسن زروق: "نقد ابن تيمية للمنطق اليوناني" مرجع سابق.

(372) Rescher, Necholas: Temporal Modalities in Arabic Logic, Reidel publishing Company, Dord rechet, Holand, 1967, A.H. Zaroug: The concept of permission, Supereogatory Act And Ascetism A.H. Zaroug: The concept of possibility, University, of London, 1972. وأنظر رسالة الدكتوراة " in Islamic Jurisprudence" Islamic Studies, Vol. No.2, 1985

وأنظر وهبة الزحيلي: أصول الفقه، دمشق: دار الفكر، 1986م؛ وعلي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، القاهرة: دار المعارف، 1966م، وأبو حامد الغزالي: معيار العلم، بيروت: دار الأندلس، 1983م.

منهج الشك (ديكارت):

يعدُّ الشك الديكارتي شكّاً منهجياً، والشك المنهجي غايته تأسيس المعرفة على أسس يقينية(373). فقد شكّ ديكارت في جميع المعارف التي تلقّاها عن طريق التقليد والحس والعقل. ولقد عاد إليه الاعتقاد في الحقائق كما صرح هو نفسه نتيجة تأملات. وأول هذه التأملات قاده إلى الاعتقاد في وجوده، وقد قال في ذلك قولته المشهورة: "أنا أفكر إذاً أنا موجود"، الشيء الذي يشك ينبغي أن يوجد حتى يوصف بالشك(374).

إلا انه من المعلوم تاريخياً أن الغزالي سبق ديكارت في القول بمنهج الشك، وقد استعمل حججاً شبيهة بالحجج التي استخدمها ديكارت(375). وبعض هذه الحجج ومثيلاتها استخدمت بواسطة الشكاك المحدثين، وهي قضية ستكون لنا عودة إليها مرة أخرى. لقد ورد لفظ الشك في القرآن بمعنى استواء ثبوت الاعتقاد في الشيء ونقيضه عند الشّاك، وورد بمعنى عدم اكتمال يقين الإنسان بالشيء والاطمئنان إليه مع الاعتقاد والإيمان بصحته. ومن أعظم الأمور الشك في وجود الله سبحانه وتعالى، وهذا الشك شك عارض في منظور القرآن الكريم(376).

المدرسة العقلانية (المنهج العقلاني):

من أعلام هذه المدرسة ديكارت (Descartes) وليبنز (Leibniz) واسبينوزا (Spinoza). ويعتقد أصحاب المنهج العقلاني أن العقل هو المصدر والوسيلة الأساس للحصول على المعرفة. كما يذهبون إلى أن كل المعارف يمكن أن توحّد في نظام استنباطي واحد، ولكنه من البدهي أنه إذا كان هذا النظام الاستنباطي يتحدّث عن العالم والوجود فإنه لا يكفي العقل وحده لمعرفته، بل لا بد من أن نستخدم التجربة والحواس.

المدرسة التجريبية (المنهج التجريبي):

ومن أعلامها لوك (Loke) وهيوم (Hume) وبركلي (Berkeley). ويرى بعض التجريبيين المتطرفين أن الخبرة مصدرُ كل المعارف، وأن المعارف كلها مكتسبة. ويعتقد التجريبيون عموماً أنه ليست هناك معارف فطرية(377) ، فلوك يقول إن الإنسان يولد وعقله شأنه شأن صفحة بيضاء يكتب عليها نتيجة الخبرات والتجارب(378). إلا أن هذه النظرية تواجه مشكلات عدة كمشكلة الاستقراء، وبعض الاتجاهات التجريبية كاتجاه هيوم تؤدي إلى الشك (Skepticism) والنسبية، وبعضها يؤدي إلى نوع من المثالية أو الظاهرية، مما يجعل من العسير الحديث عن منهج تجريبي شامل لا يقبل القضايا القبلية، فليس من علم إلا ويقوم على بعض الافتراضات والنظريات(379).

---

(373) Stumpf, Samuel Enoch: philosophy: History and problems, pp. 598- 602 (selection from Rene Descartes, Meditations, in Descartes philosophical Writtings, translated by Norman kempsmith, New York: The Modem Library, 1958).

(374) المرجع نفسه، ص602- 606.

(375) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، ص81- 86.

(376) يقول تعالى:" قالت رسلُهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض" (إبراهيم: 10)، يقول ابن كثير: "وهذا يحتمل شيئين: أحدهما في وجوده، فإن الفطرة شاهدة على وجوده ومجبولة على الإقرار به، فإن الاعتراف به ضروري في الفطرة السليمة، ولكن قد يعرض لها شك واضطراب، فتحتاج إلى النظر والدليل الموصل إلى وجوده، ولهذا قالت لهم رسلهم ترشدهم إلى طريق معرفته بأنه "فاطر السموات والأرض" الذي خلقهما وابتدعهما على غير مثال سبق، فإن شواهد الحدوث والخلق والتسخير ظاهرة عليها، فلا بد لها من صانع وهو الله لا إله إلا هو خالق كل شيء. تفسير القرآن العظيم، دار الفيحاء (دمشق)/ دار السلام (الرياض)، 1988، ج2، ص691- 692.

(377) Stumpf, Samuel Enoch: philosophy: History and problems , New York: McGraw- Hill Inc. 1994, (selected from John Locke, Essay concerning Human Understanding, 1690), p. 607- 8.

(378) المرجع نفسه، ص608.

(379) تذهب بعض صيغ التجريبية إلى القول بأن المعارف هي منشآت للعقل (constructions of the mind)، وتقول بعدم إمكانية وجود العالم الخارجي. ونظريات معطيات الحس (sense data) تهدف إلى إقصاء الخطأ لأن الادعاء المعرفي إذا كان يهدف فقط إلى إثبات المعطيات الحسية (أي ما يبدو لنا) فإنه لا يكون هناك أي احتمال للخطأ في ذلك الادعاء. ذكر فتجنشتين Wittgenstein أن الشيء الذي ليس فيه احتمال للخطأ لا يمكن أن يكون فيه احتمال للصواب. فالصورة التي تنطبع في لوحة الكاميرا أي المعطيات الحسية لا يمكن الحديث عن علم الكاميرا بها.

المنهج التحليلي (رسل وفيتجنشتين وآخرون):

نشأت الفلسفة التحليلية في بداية القرن العشرين على يدي رسل Russel ومور Moore، واستخدمت في عمليات التحليل الآليات المنطقية وطرائق تحليل المفاهيم (conceptual analysis)، ثم اتخذت منحى لغوياً (linguistic tum). وغاية المنهج التحليلي إزالة الخلط الذي قد تسببه الممارسة الفلسفية والمشكلات الناجمة عن تلك الممارسة.

التحليل الفلسفي عموماً:

التحليل معناه تفكيك الشيء إلى مكوناته أو أجزائه الأولية البسيطة، ثم محاولة معرفة العلاقات الكائنة بين هذه الأجزاء(380). والتحليل الفلسفي لنظرية ما مثلاً يهدف عموماً إلى: 1- تحديد مكوناتها البسيطة. 2- تحديد الافتراضات التي تقف خلفها. 3- تحديد ما يلزم عنها(381).

التحليل الاختزالي[382]:

قد يقصد بالتحليل التحليل الاختزالي، ومثاله تحليل العقل إلى مادة أو إلى سلوك ظاهري، أو تحليل الشيء المادي إلى معطيات حسية (Sense datd). ويعتقد الوضعيون المناطقة مثلاً أنه من الممكن توحيد العلوم بإرجاعها إلى علم الفيزياء: وذلك بإرجاع سلوك الإنسان إلى علم النفس، وعلم النفس إلى علم الأحياء، وعلم الأحياء إلى الكيمياء والكيمياء إلى الفيزياء.

التحليل بذكر الشروط الضرورية والكافية للشيء المراد تعريفه:

ومثاله تعريف العلم، فهو حسب تعريف الغزالي:

1. اعتقاد.
2. جازم.
3. مطابق للواقع.

4. عن كشف وانشراح (وفي تعريفات لبعض المتكلمين عن دليل). 5. يثبت عن التشكيك(383).

البنية السطحية والبنية الداخلية (رسل):

اعتمد رسل في منهجه التحليلي على المنطق ففرّق بين البنية اللغوية السطحية والبنية المنطقية الداخلية، ذهب إلى أن البنية النحوية قد تكون مضللة، وقد تقود إلى بعض الاستنتاجات الخاطئة، وعدّ وظيفة التحليل الفلسفي هي بيان البنية النحوية المضللة المستعملة في اللغة العادية وبناء لغة اصطناعية (artificial language) أو لغة مثالية (ideal language)(384). ويرى آخرون أنه لا ينبغي أن نعُدّ اللغة مجرد مصدر للأخطاء والاضطراب الفكري، ولكن ينبغي عدُّها أيضاً مصدراً للأفكار الصحيحة، وممن قال بهذا الرأي ستراوسن (Strawson) الذي طبّق هذا المنهج على نظرية الأوصاف، وذلك في مقال له بعنوان "عن الدلالة- On Refeming"، فهو يرى أن اللغة العادية ليس لها منطق محدد، وأنه إذا جعلتنا العبارة اللغوية نعتقد ذلك فإنها تكون مضللة(385).

---

(380) Martinich, A.P: Philosophical Writing, p. 63.

(381) Mautiner, Thomas (ed) A Dictionary of philosophy, Blakwell, Cambridge Massachusetts, 1996, pp. 13- 14.

(382) المرجع نفسه، ص66.

(383) زروق، عبد الله حسن: "نظرية المعرفة عند الغزالي"، المسلم المعاصر، العدد 48، 1987م، ص20.

(384) Gamut, L.T.F: Logic, Langauge, and Meaning, vol. I, Chicago: University of Chicago press, 1991, p.19.

(385) المرجع نفسه، ص21.

ومن الفلاسفة اللغويين المشهورين أوستن (Austin) الذي ذهب إلى أن اللغة العادية تحوي كل الفروق التي يحتاج إليها الناس، وأنّ المعرفة التي تتضمنها حصيلة أجيال عديدة، وأن احتمال صدق ما تحويه اللغة من معلومات ومعارف كبير؛ لأن هذه المعارف قد اجتازت اختبار البقاء، والبقاء للأصلح، مؤكداً مع ذلك أن اللغة ليست لها الكلمة الأخيرة، إذ يمكن أن يضاف إليها أو يعدّل فيها، أو ينسخ بعض ما تقول(386).

منهج الوضعية المنطقية (مبدأ التحقق):

كان هدف الوضعيين المناطقة تمييز العلم عن الميتافيزيقا والدين، وقد حاولوا صياغة معيار لذلك، وهو ما عُرف بمعيار التحقق. لكن هذا المشروع لم ينجح وتخلّى عنه أصحابه واستبدل به الفيلسوف البريطاني المشهور كارل بوبر (Poper) معيار التكذيب، فقال بأنَّ العمل العلمي يبدأ بافتراضات نقوم باختبارها ونظل نعمل بها ما دامت هذه الاختبارات لم تكذبها، ولكننا نتخلّى عنها حين تظهر حقائقُ تكذيبها. وهكذا كان بوبر يرى أن القوانين العلمية يمكن تكذيبها، ولكن لا يمكن التحقق منها لأن القضية الكلية لا يمكن التحقق منها بقضايا جزئية (قضايا الملاحظة) مهما كثرت تلك القضايا(387).

التاريخية Historicism:

يدعو أصحاب هذا المنهج إلى أنه ينبغي تفسير اللغة والثقافة والدين حسب السياق التاريخي. ويرفض هذا الاتجاه النظريات التي لا تعدّ الزمان عنصراً في تفسير الأحداث. ويُستخدم لفظ (التاريخية) عموماً للدلالة على معنيين: الأول يؤكد أن مجرى التاريخ تحدده قوانين عامة، والثاني أن معرفة هذه القوانين تمكننا من التنبؤ بالمستقبل(388). وهذا يعني أن فهم الظواهر لا يتم إلا بالإحاطة بها في كليتها(389)، ويدعي القائلون بهذا إمكانية الإحاطة بالواقع ومعرفته معرفة يقينية(390). ويستخدم آخرون لفظ "التاريخية" ويعنون به معنى معيارياً، وهو أنه لا ينبغي أن تبحث العلوم الإنسانية عن قوانين عامة وكلية، بل ينبغي أن تبحث وتحاول معرفة أحداث تاريخية محددة وصلبة.

ولا شك أن هناك سنناً تحكم تطوّر المجتمعات ومجرى التاريخ. فقد أشار القرآن الكريم إلى هذه السنن في قوله تعالى: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" (الرعد:11)، ويقول تعالى: "وتلك الأيام نداولها بين الناس" (آل عمران:140). فهاتان الآيتان وغيرهما من

---

(386) المرجع نفسه، ص21.

(387) Newton-Smith, W.H: The Rationality Kegan pall, London, 1986, p. 44- 45

لقد طوّر بعض الفلاسفة العقلانيون منهم لاكتوس (Lakatos)، وبتنام (Putnam) آراء بوبر فاستخدم لاكتوس مفهوم برامج البحث العلمي وبتنام مفهوم التأييد (corropration) يقول لاكتوس "ينبغي لأي فلسفة علوم أن تمدنا بمناهج معيارية بواسطتها يستطيع المؤرخ أن يعيد بناء التاريخ الداخلي للعلوم حتى يستطيع أن يعطينا تفسيراً عقلياً لنمو المعرفة الموضوعية ولا يكتمل بناء تاريخ العلوم إلا بإضافة التاريخ الخارجي لها، أي التاريخ الاجتماعي النفسي التجريبي إلى جانب التاريخ الداخلي لتلك العلوم".

Lakatos Imre: History of Science and its Rational Reconstruction, Bostn studies in the philosophy of Science VIII, ed by R.C. Buk and R.S. Cohen (printed in Scientific Revolutions, ed. By Ian Hacking,

ويقول إن النجاحات العلمية الكبيرة هي عبارة عن برنامج بحث يمكن تقويمه بواسطة التقدم أو التقهقر أو الانحلال الذي طرأ على المشكلات التي هي قيد البحث فيه. ويعطي بتنام ما يمكن أن يسمى بنظرية التأييد. وينتقد بوبر بقوله: إنه يلزم من نظريته هذه أن العالم عندما يقبل نظرية ما لا يضع في الاعتبار احتمال صدقها، أي يقبلها دون سبب. Oxford Univ. press. 1978, p.107

(388) Mautner, Thomas, A Dictionary of philosophy, p. 190.

(389) منير كشو: **المعقولية والتاريخ، ص54.**

(390) شن كارل بوبر حملة عنيفة على مذهب التاريخية، وقال إنها نظرية غير علمية وتمثل أنساقاً عامة تدعي الحقيقة المطلقة واليقين الذي لا يجادل نظراً لأن أنساقها تقوم على قضايا وبيانات لا يمكن أن تختبر على صعيد الواقع وهي بذلك ذات صحة مطلقة لا يمكن دحضها. أما النسق العلمي فيتميز عن الأنساق الميتافيزيقية المغلقة بالانفتاح المتواصل على التجربة بالقابلية الدائمة للدحض أو التفنيد، كما تنفي إمكانية التنبؤ البعيد في مجال التاريخ وتقول بالوظيفية التقنية أو الأدائية للعلوم الإنسانية وثنائية القيم والواقع وتعتبر أن الفعل الإنساني لا يخضع لغايات محددة. إن الوقائع لا تحدد لنا ما يمكن فعله أو القيام به، وتحرر مجال المسلكية أو الفعل من الحتمية الاجتماعية وتؤسسها على الاختيار الحر للبشر. فالتكنولوجيا الاجتماعية، والجزئية والقطاعية، والثنائية بين القيم والواقع تفترض فضاءً سياسياً مفتوحاً وقابلاً للمتنوع والمختلف، أي أن المجتمع مفتوح حيث يكون الجدال حول إشكال تنظيم المجتمع والمؤسسات ممكناً. منير كشو: المعقولية والتاريخ، مرجع سابق، ص53- 56.

الآيات لا تقوم بتنبؤات، ولكنها تكشف لنا عن قوانين عامة دون تحديد لما يسمى بالشروط الأولية (initial conditions). والغاية من الكشف عن هذه القوانين توجيه البشر إلى السلوك القويم وتحذيرهم من مغبة السلوك القبيح. إن التنبؤ بما سيحدث يعتمد على معرفة قوانين حركة التاريخ فضلاً عن معرفة الشروط الأولية. كما أن تجزئة الحقائق قد تفيد وقد تخدم مقاصد وأغراضاً معيّنة، ولكنها عموماً تقلل من مغزى البحث ومعناه. وتجدر الإشارة إلى أن النظرة الإسلامية هذه لا تتعارض مع نظام المجتمع المفتوح وحرية الاختيار والشورى وذلك ضمن الإطار الإسلامي ونظرته للوجود.

الفلسفة القارية:

لقد أسهمت الفلسفة القارية إسهاماً مقدراً في مجال مناهج البحث الفلسفي. وتشمل إسهاماتها المنهج الفمنولوجي، والبنيوية، والنظرية النقدية (لمدرسة فرانكفورت)، ومنهج التفكيك وإعادة التركيب. وتختلف هذه المناهج عن المناهج التحليلية المختلفة التي نشأت في العالم الأنجلو أمريكي، كما أنها تختلف فيما بينها. وتجدر الإشارة إلى أنه قد تم بعض التوصل في الآونة الأخيرة بين الفلسفية القارية والفلسفة الأنجلو أمريكية.

الفمنولوجيا Phenomenology:

الفمنولوجيا منهج فلسفي وحركة فكرية نشأت على يد هوسرل (Husserel). وهو منهج يحاول وصف تجربتنا مباشرة. وهذا الوصف مغاير للتفسيرات السببية التي عادة ما يعطيها المؤرخون وعلماء الاجتماع وعلماء النفس، فهو لا يتحدث عن نشأة الظاهرة وتطورها، فالفمنولوجيا إذاً وصف لمحتوى الوعي(391). ولقد ميّز هوسرل بين المنهج الفمنولوجي ومنهج العلوم الإنسانية على أساس أن الأول يركز على وعينا بالأشياء وليس على الأشياء نفسها. ويستخدم هوسرل منهجين فمنولوجيين: الأول منهج تعليق الإجابة التي تتصل بتحديد الحقيقة وصدقها ويكتفي بمجرد الوصف لمحتوى الوعي. أما المنهج الآخر فيركز على إبراز السمات والصفات الذاتية للوعي(392).

وربما يكون هذا المنهج مفيداً إذا تكامل مع المنهج العلمي المعروف، إذ إن حصر البحث في الوعي دون الأشياء يؤدي إلى إدراك جزئي للحقيقة.

النظرية النقدية: Critical Theory

إن أول القائلين بهذه النظرية هم أصحاب مدرسة فرانكفورت ومنهم هوركهايمر (Horkheimer)، وأدورنو (Adorno). وهذه النظرية تقابل النظرية التقليدية التي تتخذ من العلوم الطبيعية مثالاً (Paradigm) لها. فأصحاب هذه النظرية يرون أن مجال دراسة الإنسان يختلف عن مجال دراسة العلوم الطبيعية(393). ومن ناحية أخرى تفصل النظرية التقليدية بين العلم والقيم، وتدعى عدم التحيز. أما النظرية النقدية فلا تعترف بهذا الفصل، وهي تهدف إلى تحقيق قيم معيّنة، وتركز على تحرير الإنسان وعلى إحداث تغيير اجتماعي جذري في حياة البشر(394). وتقوم النظرية النقدية أيضاً بعملية نقد واسعة للأوضاع الاجتماعية الجارية، وتعمل على تحسين هذه الأوضاع، كما تهدف إلى فهم أفضل للذات.

وعلى الرغم من أنّ دراسة الإنسان تختلف عن دراسة الطبيعة، إلا أنها كما ذكرنا سابقاً محكومة بسنن. وللظرف التاريخي أثر مهم، بيد أنه لا يؤدي إلى نتائج حتمية.

---

(391) Mautner, Thomas, ed: A Dictionary of philosophy, p. 319

(392) المرجع نفسه، ص197. لقد ناقش كلارك موستكيس (Clark Moustakes) نماذج متعددة من طرائق البحث الفمنولوجي في كتابه: (Phenomenological Research Methods, London: Sage Publications, 1994) الأنثروبولوجيا الوصفية (Ethnography)، التأويلية (Hermeneutics)، المنهج الكشفي (Hueristic)، ونظرية البحث المؤسسة (Grounded research theory).

(393)A Dictionary of philosophy, ed, Thomas Mautners, p. 87

(394) Cambridge Dictionary of philosophy, ed., Robert Aucli, Cambridge: Cambridge University press, 1996, p.279.

البنيوية Structuralism:

البنيوية منهج بحث يهتم بوصف بنية حقل معيّن أكثر من اهتمامه بأصل الأشياء التي تنتمي إلى هذا الحقل وتطورها وأبعادها التاريخية. كما تهتم بالبنية الكلية، وليس بالأجزاء ولا بمجرد مجموعها دون ترابطها. وترى أن طبيعة الجزء تتحدد بناءً على مكانته في البنية وصلته بالأجزاء الأخرى. ولقد عرّف بياجه Piaget البنية بثلاثة خصائص هي: الكلية (wholeness)، وكون بنية تحوي قوانين تحويل (transformation)، وقابلية البنية للتنظيم الذاتي (Self-regulation)(395). ويقوم المنهج البنيوي على فكرة التزامن (Synchronic)، لا التعاقب (diachronic)(396). وسنتناول فكرة الكلية بالتحليل والتوضيح فيما بعد. وأوضح مثال لنظام بنيوي هو النظام الرياضي أو النظام المنطقي، فقوانين التحويل لمثل هذا النظام لا تنتج نتائج خارجة عن النظام كما لا تستخدم جزئيات خارجة عنه(397). لكن البنيوية اللغوية تُعدّ أم البنيويات الثقافية والأنثروبولوجية والنفسية والفلسفية، ويرجع المنهج البنيوي إلى العالم اللغوي فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure (1857- 1913). لقد اهتم اللغويون من قبل سوسير بدراسة أصل الألفاظ وتاريخها وبالتغيير الذي يطرأ على معانيها (أي بمحور التعاقب)، ولكن البنيوية تهتم باللغة في لحظة من اللحظات (أي بمحور التزامن)، وما تؤديه من وظيفة، وتهمل البنيات التي تطوّرت منها هذه البنية، وبذلك تخالف تماماً النظرة الماركسية(398).

لقد واجهت البنيوية نقداً عنيفاً خاصة من فلاسفة ما بعد الحداثة. فقد كتب ليونارد جاكسون Leonard Jackson كتاباً بعنوان عقم البنيوية (The poverty of Structuralism)، ذكر فيه أن البنيوية انهارت عام 1967م، وأن الشخصيات البارزة التي كانت تنادي بها صارت متحفظة تجاهها. ولكن القول بأن نظرية ما قد انهارت لا يعني بالضرورة أنها انهارت بالفعل، إلا أنه يمكن القول بأن هذه النظرية فقدت جاذبيتها وبريقها وأنه ظهر جليّاً أن هناك إشكالات تتصل بها وهناك تحفظات حيالها.

لقد أورد جاكسون ملاحظة، كثيراً ما دارت بخلدي، وهي أن علوماً كالمنطق واللغويات يمكن أن يعتمد عليها على الرغم من أنها لم تكن يوماً من الأيام محبوبة بين الناس، فهي لم تكن "موضة" في يوم ما، لأنها منضبطة، ولا تحوي تخمينات وضروباً من المجازفات أو حيلاً وأفكاراً خدّاعة(399). إن مصداقية البنيوية تعتمد على القدرة على الإحاطة بالمجال أو الحقل المعرفي والإحاطة بالمجهول منه، وهذه الإحاطة يمكن أن تتم بطريقة من الطرائق العلمية للاستدلال. ففي الحقل الإسلامي مثلاً تعتمد على طرائق الاستنباط المباشر وغير المباشر (المنطقي واللغوي)، وطرائق الاستقراء وقياس التمثيل وغيرها. إن وسائل الاستنباط في تغيّر مستمر قديماً وحديثاً، وكذلك بالنسبة للعلوم الإسلامية كعلم الفقه. فمصنفات أصول الفقه الموجودة الآن تشير إلى أحد عشر أصلاً، وقد يزيد العدد بالإضافة إليه أو ينقص باختزال بعض هذه المباديء في بعض. وقد بدأت هذه الأصول الأحد عشر بعدد محدود. وفضلاً عن ذلك فإنه لم يتم الإجماع عليها باستثناء الكتاب والسنة والإجماع وإلى حد ما القياس، ولا على كيفية تطبيقها. سنورد معظم النقد للبنيوية والتحفظات عليها عند الحديث عن مذهب الكلية (Holism).

الكلية Holism:

عادة ما يتم تحديد فهم المنهج الكلي بمقارنته بالمنهج التحليلي، كما تتم دراسة الأشياء وفق المنهج التحليلي بعزلها وافتراض استقلالها عن غيرها حتى تسهل دراستها. وهذه الدراسة تقسم الشيء المراد بحثه إلى عناصر، ثم دراسة هذه العناصر منفصلة بعضها عن بعض. فقانون

---

(395) Piaget, Jean: Structuralism, London: Routledge and Kegan paul, 1971, p.5

(396) المرجع نفسه، ص4.

(397) المرجع نفسه، ص5.

(398) Sturrock, John, ed., Structuralism and science, Oxford (UK): Oxford University press, 1979, p.9.

(399) المرجع نفسه، ص116.

بويل (Boyle) يحدد العلاقة بين الضغط والحجم، وقانون شارلز (Charles) يضيف إلى هذين العاملين عامل الحرارة، ومن ثمَّ يمكن بناء صورة أكثر تعقيداً.(400)

لقد احتج بعضهم بأن المنهج التحليلي لا يناسب دراسة الكائنات الحية والعضوية، فهو عادة ما يُستخدم في علوم الفيزياء والكيمياء. ولقد أوضح فليبس أن الكلية تعني الأمور الآتية: المنهج التحليلي لا يناسب دراسة كل الحقول المعرفية كالمجتمع، أو البحث عن الحقيقة ككل.

1. يحدد الكل طبيعة أجزائه.
2. لا يمكن فهم الأجزاء بمعزل عن فهم الكل.
3. الكل يعني أكثر من مجموع أجزائه.
4. هناك علاقة اعتماد وترابط بين أجزاء الكل(401).
5. من ناحية أخرى عندما نسأل: كيف نعرف الكل؟ يقال لنا إن ذلك يتم بمعرفة الأجزاء. وعندما نسأل: كيف نعرف الأجزاء؟ يقال بمعرفة الكل، وهذا يقود إلى الدور(402). وفضلاً عن ذلك فإن العلاقات بين الأشياء قد تكون مصاحبة وليست ضرورية، وبذا يمكن معرفة طبيعة الشيء منفردةً من غير ذكر الصفات أو العلاقات المصاحبة(403).
6. يعتقد أصحاب المنهجية الفردية (Methodological individualism) أن أي تركيبة اجتماعية أو مؤسسة تكون نتيجة معتقدات البيئة ومقاصدها ودوافعها وأحوال الأفراد وأوضاعهم(404).
7. وقد ذكر فيلبس أنه عندما ننظر إلى سمات الكون فإن مدى هذه النظرة قد يتغيّر فتكون مرة نظرة "تلسكوبية" ومرة "مايكروسكوبية". فالنظرة الأولى تجعلنا أقل ضبطاً، ولكنها تكسبنا رؤية أوسع وأشمل. أما النظرة الثانية فتكون بعكس ذلك، أي تفقدنا الرؤية الشاملة المتكاملة، ولكنها تجعلنا أكثر ضبطاً ودقة(405). ومن ناحية أخرى فإنه ليس هناك أدلة حاسمة للتفضيل بين المنهج الفردي والمنهج الكلي، فأصحاب المنهج الكلي المعتدل يقولون إن هناك مفاهيم اجتماعية لا يمكن ترجمتها إلى مفاهيم فردية، أي أنه لا يمكن ترجمتها إلى معتقدات ومقاصد وقرارات وأفعال للأفراد(406). ويقول أصحاب النظرية الفردية إن كل ظاهرة اجتماعية مهما بلغت من التعقيد يمكن ترجمتها إلى صفات وأفعال للأفراد، بما في ذلك الصفات التي تنشأ جديدة (emerging Properties)(407). ونحن نقول وبالله التوفيق: إذا لم يكن هناك دليل حاسم لصالح نظرية ما، فإن قبولها يعتمد على اعتبارات علمية (Pragmatic) وعلى معقولية تطبيقها على الحالة المعينة وعلى مدى إشباعها لتطلعاتنا المعرفية.

---

(400) Phillips, D.C, Holistic Thought in Social Science, Stanford University press, Stanford, California, 1976, p.5.

(401) المرجع نفسه، ص6. ومن الاعتراضات على هذه النظرية: لم يعط أصحاب النظرية العضوية أي دليل يبيّن أننا لا يمكن أن نكتشف القوانين التي تحكم أي ظاهرة فضلاً عن شروط تحققها بطريقة تحليلية بحيث تمكننا من فهم الكائن العضوي في نهاية المطاف. إن النظرية الكلية تفترض نظرية العلاقات الداخلية وهذه النظرية تجعل المعرفة مستحيلة لأن معرفة شيء معيّن يلزم منها ضرورة معرفة كل شيء لأن أي شيء في النظام مرتبط بكل الأشياء فيه. هناك أنواع من مذهب الكلية فهناك المذهب الكلي في المعنى والمذهب الكلي في التبرير (justification) والمذهب الكلي في التعضيد (confirmation). يعتقد كواين Quine وديفدسن Davidson أن معنى الجملة يعتمد على علاقة الجملة بالجمل الأخرى في اللغة إذ إن فهم جملة ما يعني بالضرورة فهم اللغة التي وردت فيها الجملة. وما يبرر الجملة هو علاقتها بالجمل الأخرى. أما مذهب التعضيد فيعني أن الجملة لا يتم اختبارها منفردة، ولكن يتم بإثبات توافقها مع جميع الخبرات. (Honderich, (ed): The Oxford Companion of Philosophy) فأطروحة كواين تقول إننا لا نقبل أو نرفض نظرية ما لوحدها وبمعزل عن النظريات الأخرى التي تم قبولها. ولا يعني فشل النظرية في التنبؤ رفضها ولكن قد يعني إعادة النظر في الخلفيات الأخرى التي افترضناها. وإن القول بالمذهب الكلي في المعنى أو التبرير أو التعضيد قد يؤدي إلى القول بالنسبية.

(402)Phillips, D.C: Holistic Thought in Social Science, p.16.

(403) المرجع نفسه، ص18- 19.

(404) المرجع نفسه، ص38.

(405) المرجع نفسه، ص31.

(406) المرجع نفسه، ص40.

(407) المرجع نفسه، ص41.

الذرائعية Pragmatism:

الذرائعية منهج فلسفي ينسب عادة إلى فلاسفة أمريكيين أشهرهم بيرس (c.s.pierce) ووليم جيمس (William James) وجون ديوي (John Dewey). ويشهد هذا المنهج عودة إلى الساحة الفلسفية على يد فلاسفة كبار منهم: رورتي Rorty،(408) وبتنام (409)Putnam.

يعدّ هذا المنهج معنى القضية وصدقها مرتبطان بالنتائج العملية لها وبما يترتب عليها من مصلحة وفائدة ونجاح. ويُعد المنهج البرجماتي القوانين والنظريات العلمية مباديء موجهة للأفعال أكثر منها وصف حرفي للعالم(410).

وعلى الرغم من أننا نجد في القرآن إشارات كبيرة إلى الترابط العضوي بين الحق والنفع وبين المعرفة والعمل فإن مفهوم الحق مفهوم مغاير لمفهوم المنفعة.

المنهج التأسيسي Foundationalism:

التأسيسية نظرية عن بنية الاعتقادات المبررة. هذه البنية تمثل نظاماً فيه بنية تحتية وهي الأساس (foundation)، وبنية فوقية (superstructure) تحتاج إلى تبرير(411). فالمعتقدات إمّا مبررةٌ مباشرةً بحيث لا تحتاج إلى تبرير، وإما أنها مبررة بطريقة غير مباشرة عن طريق تلك التي لا تحتاج إلى تبرير؛ إذ أنه ليس من الممكن أن نبرر جميع معتقداتنا، لأننا إذا فعلنا ذلك: فإمّا أن نقع في الدور أو التسلسل. وينبغي أن تكون للقضايا الأساسية حصانة أبستمولوجية وأن لا تكون معرضة للخطأ ولا للشك، وألاّ يمكن تكذيبها(412). وهذه الصيغة القوية للتأسيسية يمكن أن تنسب إلى ديكارت. فضمان صدق كل قضية في البنية أو النظام يتم باختيار قضايا أساسية يقينية تكون بمثابة بديهيات (axioms)، ثم نقل خاصية الصدق منها إلى بقية قضايا النظام عن طريق الاستدلال المنطقي (deduction). وهذه شروط صارمة لأنها لا تسمح بالاستدلال الاستقرائي والاحتمالي. ولقد وجّهت عدة انتقادات إلى التأسيسية، منها أنه ليس هناك معطيات "خام" للوعي لا تعتمد على إدراكات وأحكام مسبقة(413). وقيل أيضاً إنه لا توجد قضايا مباشرة لا تحتاج إلى تبرير.

وقد دار نقاش طويل ولا يزال مستمراً بين المدافعين عن التأسيسية والرافضين لها. ويمكن القول بأن هناك قضايا يقينية ولكنها قد تكون محدودة العدد. ومن ناحية أخرى قد يكون من الصعب نقل خاصية اليقين التي تمتاز بها هذه القضايا إلى غيرها من القضايا التي نعدها معارف صحيحة. فمن الممكن أن تكون هناك بنية عامة فضفاضة أو بنيات حسب سياقات ومجالات معينة تكون أكثر تحديداً، ولكن ما ذكرنا من إشكالات تواجه المنهج الكلي (Holism) وما يمكن ذكره من حجج معقولة لصالح المنهج الجزئي(414) (Particularism) يجعلنا لا نستطيع أن نجزم بإمكانية تنفيذ مشروع المنهج التأسيسي الكلي القوي (strong) ولا يجعلنا أيضاً نقبل قبولاً مطلقاً منهج الاتساق الذي سنناقشه بعد قليل.

منهج الاتساق:

---

(408) أنظر: رورتي: Consequences of Pragmatism, Philosophy and the Mirror of Nature

(409) أنظر: Putnam, H: Pragmatism, Oxford: Blackwell, 1995

(410) Jary, David and Julia Jary: Collins Dictionary of Sociology, Glasgow: Harper- Collins Publishers, هذا ويمكن تلخيص استخدامات المنهج الذرائعي فيما يأتي: 1- تبرير المنهج الاستقرائي (راشنباخ)، وقد قال الغزالي بنظرية مماثلة لتبرير الاستقراء. أنظر عبد الله حسن زروق: "نظرية المعرفة عند الغزالي"، مرجع سابق، ص41، 46. 2- تبرير اختيار بعض الأنظمة الرياضية والمنطقية (كارناب). 3- تبرير النظريات العلمية (فيرابند). 4- تبرير المباديء الأخلاقية (النفعيون بتنام ومل). 5- تبرير الأديان (وليم جيمس). 6- تبرير اختيار مجال البحث العلمي..1991, p.494

(411) Dancy, Jonathan and Emest Sosa (ed): A Companion to Epistemology, p.145.

(412) المرجع نفسه، ص146.

(413) المرجع نفسه، 147.

(414) أنظر Wallac James D: Ethical Norms, Particular Cases, Ithica and London: Comell University press, 1996.

ينسب هذا المنهج عادة إلى ليبنز وسبنوزا وهيجل وبرادلي. ويقابل هذا المنهجُ المنهجَ التأسيسي، فهو يرفض القول بأن هناك معتقدات لا تحتاج إلى تبرير. لذلك ينبغي أن نجد لكل قضية تبريراً، ويتم هذا التبرير ببيان أنها تتسق مع مجموعة قضايا تمثل نظاماً أو بنيةً، أو أنها تَلْزَم من قضايا هذا النظام. فغاية التبرير عند استخدام الدليل في منهج الاتساق ليست نقل المرتبة الأبستمولوجية من معتقد إلى معتقد، ولكن نقل المرتبة الأبستمولوجية التي يمتاز بها كل المعتقد إلى المعتقد المعيّن. إن اتساق المعتقد لا يكفي مبرراً له ولصدقه لأن النظام المتسق قد تقابله حقيقة في الواقع. ومن ناحية أخرى فالنظم المتسقة قد تتعدد وتتناقض. وهذا يعني أن نظرية الاتساق قد تصلح للأنظمة الرياضية والمنطقية البحتة، ولكنها لا تصلح للأنظمة التجريبية والنظم الأخلاقية والأديان. غير أنه إذا تم تبرير النسق ككل فإنه يمكن حينئذٍ استخدام النظرية للتحقق من القضايا الجزئية داخل النظام.

نقد المنهج العقلاني:

هناك من فلاسفة العلوم من رفض، مثل كون Kunn وفيرابند Feyrband، المنهج العقلي أو الأنموذج العقلي. والأنموذج العقلي يتكون من شيئين: الأول: تحديد هدف للعلوم، أي كونها تهدف إلى إنتاج نظريات تفسيرية أو نظريات للتنبؤ، والثاني تحديد مباديء لمقارنة النظريات المتنافسة حسب قاعدة من الأدلة معيّنة. وهذه المباديء تمثل المعايير التي بموجبها تتخلّى عن نظرية ونعمل بنظرية أخرى منافسة لها(415). ويمكن تفسير الظواهر بالأنموذج العقلي إذا استوفى الشروط الآتية:

1. الجماعة العلمية تتبنّى هدف الأنموذج المشار إليه.
2. وأنه حسب الأدلة المتوافرة فإن النظرية الجديدة أفضل من القديمة (وذلك بالقياس إلى مباديء المقارنة التي يحددها الأنموذج).
3. وأن الجماعة العلمية تدرك أفضلية (ن2) على (ن1).
4. وأن هذا الإدراك هو الذي دفع أعضاء الجماعة للتخلّي عن (ن1) لصالح (ن2).

وببساطة يُفَسَّر تخلِّي الجماعة العلمية عن (ن1) لصالح (ن2) بأنهم يرون أنّ (ن2) نظرياً أفضل من (ن1)، لذلك يُقال إن هذا التغيير حدث بسبب عوامل داخلية(416). ومقابل ذلك يرى بعض الفلاسفة (مثل كون وفيرابند) أن أخذ الجماعة العلمية بنظرية معينة يرجع إلى عوامل نفسية واجتماعية، لا إلى النظريات نفسها أو الأدلة التي تقوم عليها(417). ويرجع الاختيار لحماة النظرية نفسها (لمقدراتهم الدعائية مثلاً)، وفي حالة عدم التغيير ترجع الأسباب إلى سيطرة الجماعة العلمية على المجالات العلمية وعلى التوظيف الجامعي، وبهذه السيطرة يمكنهم كبت النظرية المنافسة(418).

إن التفسير العقلي يستبعد هذه العوامل في تفسيره للتغيير أو عدمه. ولا شك أن العوامل الخارجية والعوامل النفسية وسيطرة الجماعة العلمية وغيرها من الأسباب لها أثر في تفسير التغيير، ولكن هذا لا يعني أنه لا توجد معايير لتفضيل نظرية ما على نظرية أخرى كما يزعم فيرابند، أو أنه لا يوجد اتفاق حول تطبيق هذه المعايير كما يزعم كون الذي يعترف بوجود المعايير.

يقول فيرابند: إننا لسنا معصومين عن الخطأ، لذلك فإن النظريات التي لا تتفق مع النظريات المقبولة لدينا قد تكون صحيحة، ويضيف أنه ينبغي أن يتاح لكل نظرية، بما في ذلك نظريات المنجمين والسحرة، أن تأخذ نصيبها من مصادر الدولة حتى تتمكن من تطوير مقولاتها بإجراء البحوث اللازمة. فقد يكون مفيداً أن تُعطى كلّ نظرية الفرصة لإثبات صدق ما تقول، وقد يكون

---

(415) Newton- Smith, W.H, The Rationality of Science, p.4.

(416) المرجع نفسه، ص4.

(417) المرجع نفسه، ص4.

(418) المرجع نفسه، ص5.

مفيداً لو أعطيت بعض النظريات التي في طور الاختبار نصيباً من مصادر الدولة(419). لكن قد يعاق ازدهار العلم إذا كان لكل شخص نظريته الخاصة به. وقد تحدّث فيرابند كذلك عن مقدرة الإنسان الحجري على بناء السفن ومقدرة القدماء على المعالجة بالوخز بالإبر، وأبدى إعجاباً بهذه المنجزات. ولكن مهما يكن من أمر، فإن نجاح هؤلاء كان نتيجة استعمال نوع من الأساليب العلمية البدائية. ومن ناحية أخرى فالعلم يعدّ أفضل من هذه التقاليد لأنه يحقق نجاحاً أكبر منها. ويرجع فيرابند نجاح العلوم إلى هيمنتها على الأمور وهيمنتها على مصادر الدولة ومؤسساتها، ولكن حقيقة الأمر أن هذه الطرائق الأخرى لم تستطع أن تحقق نجاحاً كما حققته العلوم التجريبية(420). وهذا لا يمنع أن تكون الطرائق التي لا توصف عادة بأنها عملية أنجح في بعض الحالات، وأنه ينبغي أن تعطى الفرصة المعقولة لإثبات ذاتها. إلا أنه يبقى من الأفضل أن يكون هناك منهج متكامل يوحّد بين الأساليب العلمية وغيرها من الأساليب.

ونقدم هنا تعليقاً عامّاً على المنهج العقلاني والمنهج التجريبي والصيغ المعاصرة لهذين المنهجين كالوضعية المنطقية ونظرية بوبر. يعتقد العقلانيون والتجريبيون ومن والاهم أن العقل والحس هما المصدران الوحيدان للمعرفة، وبذلك يُقْصون الدين بوصفه مصدراً للمعرفة. إن الإسلام يَعُدّ الوحي بجانب الحس والعقل مصدراً أساسياً للمعرفة، وهذا الاعتبار له ما يبرره. فالعقل والحس يقودان عبر الملاحظة والنظر (بتدبّر عجيب صنع الخالق في الأنفس والآفاق وبتدبّر معاني القرآن الكريم وقوة تأثيره في النفوس) إلى الإقرار بوجود الخالق، ويقودان عبر تدبّر القرآن ودراسة سيرة الرسول ﷺ وشمائله إلى الإقرار بصدق الرسول ﷺ وصدق رسالته. فالمعارف كما يقول ابن تيمية منها ما يعرف بالشرع فقط كتسبيح الأشياء: "وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم" (الإسراء:44)، ومنها ما يُعرف بالعقل والحس فقط كالطب والرياضيات، ومنها ما يُعرف بهما معاً كمعرفة ضرر الخمر مثلاً. والمعارف التي تُعرف بالعقل والشرع معاً قد تعضد بعضها بعضاً. فإذا عضدت بعضها بعضاً فلا إشكال، أما إذا تعارضت فإنه يمكن درء التعارض على طريقة ابن تيمية على النحو الآتي:

أولاً: ننظر في ثبوت النص (أي ننظر في ثبوت السنة لأن نصوص القرآن كلها ثابتة) فإذا كان النص غير ثابت عن الرسول ﷺ فحينئذٍ ينتفي التعارض.

ثانياً: إذا ثبت أن النص ورد عن الرسول ﷺ أو كان النص قرآناً فينبغي النظر في دلالة النص على حسب قواعد التفسير السليم، فقد تكون له دلالة لا تتعارض مع ما يوجبه العقل.

ثالثاً: أما إذا كان النص ثابتاً ودلالته واضحة فعلينا حينئذٍ اختبار القضية العقلية؛ لأنها قد لا تكون صحيحة. فكثير مما ظنه الفلاسفة والعلماء يلزم من النظر العقلي قد لا يكون كذلك ولا يتسع المجال للتفصيل بذكر الأمثلة.

فأما إذا تعذّر التوفيق بهذه الطريقة فإن ابن تيمية يقترح الطريقة الآتية لدرء التعارض(421): إذا كانت القضية الشرعية يقينية والقضية العقلية ظنيّة، فينبغي قبول القضية الشرعية، وإذا كانتا ظنيتين فينبغي قبول التي هي أقوى ظناً واحتمالاً. وإذا كانت القضية الشرعية

---

(419) المرجع نفسه، ص132-133.

(420) المرجع نفسه، ص145- 146.

(421) هذا المنهج مقبول إلا أننا ينبغي أن نحتاط من أمر مهم، وهو إذا كان الفرق بين القضيتين من حيث التيقّن بسيطاً فعندئذٍ يمكن قبول القضية الشرعية ورعاً ومخافة، أو التوقف في الحكم إذا كانت القضايا اعتقادية. ولقد عبّر الغزالي عن رأي مماثل لهذا الرأي في رسالة **قانون التأويل**، فبعد أن استعرض آراء الفرق المختلفة في شأن العلاقة بين المعقول والمنقول انحاز لما وصفه بأنه رأي الفرقة التي تجعل كل المعقول والمنقول أصلاً، وتُنكر التعارض بين العقل والشرع، لأن من كذب العقل فقد كذب الشرع، فلولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي. وأضاف أن من مارس العلوم وكثر خوضه فيها يقدر على التلفيق بين المعقول والمنقول بتأويلات قريبة، وقال بأن هناك تأويلات نابية وغير مقبولة، وأن هناك أموراً لا يتبيّن فيها أمر التأويل أصلاً، ونبّه إلى ثلاثة أمور: **الأول**: أن عقولنا قد تقصر عن فهم بعض ما جاء به الوحي، **والثاني**: أن لا نكذب برهان العقل أصلاً، لأن تكذيب العقل تكذيب للشرع، إذ بالعقل عرفنا صدق الشرع. **والثالث**: أن نكف عن التأويل عند تعارض الاحتمالات لأن الحكم على مراد الله سبحانه وتعالى بالظن والتخمين خطير ولأن وجوه الاحتمالات في كلام العرب وطرائق التوسع فيها كثير. فإذاً التوقف في التأويل في هذه الحالة أسلم. والتخمين والظن جهل، وقد رخص فيهما لضرورة العبادات والأعمال والتعبدات التي تدرك بالاجتهاد، وما لا يرتبط به عمل إنما هو من قبيل العلوم المجردة، فمن أين يتجاسر فيها على الحكم بالظن. أبو حامد الغزالي: مجموعة **رسائل الإمام الغزالي**، ج7، **قانون التأويل**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988م.

يقينية والقضية العقلية يقينية، فعندئذٍ لا يكون هناك تعارض أصلاً لأن الحق لا يعارض الحق. أما درجة التيقّن من القضية الشرعية فتعتمد على درجة اليقين من النص (فالنص القرآني كله يقيني، ولكن السنة فيها اليقيني والظني والكاذب). وتجدر الإشارة إلى أن ظاهرة التعارض والمفارقات في فكر الإنسان ظاهرة عامة،(422) ولم يقف المفكرون مكتوفي الأيدي تجاهها بل عملوا على حلها. ومن ناحية أخرى فإن بعض المفكرين يتساءل عما إذا كان العقل حاكماً على الشرع أم أن الشرع حاكمٌ على العقل، أم أن لكل مجال سيادته الخاصة. وإذا كان صدق الشرع وصدق الرسالة التي جاء بها محمد ﷺ يُعرف بالعقل، فإن صدق الشرع في ذاته لا يتوقف على عقولنا، وليست عقولنا هي المصدر النهائي للمعرفة، فالمعرفة سواء كانت وحياً أو عن طريق العقل فإنما هي هبة من الله واهب كل شيء ومصدر كل شيء. ومن ناحية أخرى فإن العقل ينبغي أن يسلم بكل ما جاء به الوحي لأنه من العليم الخبير، بما في ذلك الأمور التي لم تتبيّن له الحكمة من ورائها. وينبغي أن يذعن لأمر الشارع دون نزاع، إلا أنه تبقى للعقل كما ذكرنا مهمةُ فهم الشرع والاجتهاد في تبيّن معانيه وتطبيق أوامره وأحكامه. أما التوفيق بين العقل والنقل فينبغي أن يتم دون تكليف أو شطط أم تمحل، علماً بأن العقل يستقل بمعرفة بعض الأمور كما وأن الشرع يستقل هو أيضاً بمعرفة البعض الآخر.

التأويلية Hermeuneutics:

نكتفي هنا بعرض وجهة نظر الفيلسوف الألماني غادامير (Gadamar) بوصفه أبرز ممثل للتأويلية. يبدأ غادامير بالسؤال الذي أثاره (كانت): كيف يمكن أن يكون الفهم ممكناً؟ ولقد رفض موقف الموضوعيين، وقال بأنه ليس هناك حقيقة قائمة في الخارج مستقلة عن رؤية الإنسان تنتظر أن يكشف عنها بطرائق علمية معينة، وأننا لا يمكن أن نعرف قصد كاتب النص على سبيل اليقين، ولا معرفة الماضي كما كان. فالمعنى الذي نبحث عنه ليس مطابقاً لقصد الكاتب ولا قابعاً في النص ينتظر الكشف عنه، ولكنه نتيجة حوار بين النص ومفسره. ولا يمكن أن يدعي أحد أن فهمه للنص هو الفهم الصحيح الوحيد له. وواضحٌ أن القول بأن مدلول النص من صنع المفسر يؤدي إلى فوضى في مجال القضاء وتفسير القوانين والنصوص الشرعية إذ إنه لا يمكن معرفة قصد المشرع بطريقة موضوعية.

المنهج التفكيكي Dconstructionism:

يمثل هذا المنهج بعض اتجاهات ما بعد البنيوية (Post- Structuralism)، وهو منهج يهدف إلى بيان عدم اتساق بعض الآراء والمواقف الفلسفية، ويعتمد في ذلك على استخدام مفاهيم تُعَدُّ شرعيةً داخل النظام المراد نقده(423). ويعتمد المنهج التفكيكي على تحليل النصوص ومراجعة المفاهيم الواردة فيها بهدف الكشف عن التناقضات الداخلية في النص، وسلب الخصوصية عن بعض مفاهيمه التي منحها إياه مؤلفة. ويهدف هذا المنهج أيضاً إلى الكشف عن المفاهيم المعارضة التي حاول النص أن يخفيها ويكتمها، والتي يفترضها النص نفسه في حقيقة الأمر، فمثلاً مفهوم العقل يستبعد ويقصي مفهوم العاطفة، ومفهوم التجريبي يقصي مفهوم العلوي. وهكذا يرى التفكيكيون أن النص يعمل ضد نفسه(424). وعلى هذا يمكن القول إن المنهج التفكيكي يفيد في عملية النقد، ولكن كل نقد ينبغي أن يصحبه بناء معرفي وإعادة تركيب.

منهج إعادة التركيب:

ينسب هذا المنهج عادة إلى هبرماز Habermas. فقد نذر هذا الفيلسوف حياته وجهده للدفاع عن مشروع الحداثة وتراث عصر الأنوار. فمشروعه يهدف إلى إعادة التفكير في جدل عصر الأنوار وإعادة كتابته(425). فالإشكالية التي واجهته هي تفسير أمراض الحداثة –

---

(422) هناك مفارقات (Paradoxes) في المجالات المعرفية المختلفة، ففي الرياضيات هناك مفارقة رسل المشهورة وتسمّى مفارقة المجموعات، وفي الفيزياء تحدث مفارقات تؤدي إلى أزمات، مثال ذلك نتائج تجربة "مايكلسون".

(423) Cambridge Dictionary of Philosophy, ed. By. Robert Audi, p. 181.مرجع سابق

(424) Mautner, Thomas (ed): A Dictionary of philosophy, p.93.

(425) Richard J. Bemstein, The New Constellation, Oxford: polity press, 1991, p.207.

الاستبداد والاستخدام الأداتي للعقل- وفي الوقت نفسه تفسير إعجابنا بالمباديء التي قامت عليها الحداثة: العقلانية والحرية والعدالة(426). ودعا هبرماز إلى التواصل والحوار والفهم المتبادل والفعل القائم على التراضي مقابل شعارات النجاح والكفاءة والفعالية(427). فهو يرى أن المستقبل ما زال مفتوحاً، ومن ثم بإمكاننا إما أن نصل إلى حالة من العدمية أو إلى حالة من العقلانية والتواصل(428). فمشروع إعادة تركيب الحداثة عنده لا يتم إلاّ بنظرية في الاتصال، ونظرية الاتصال تقوم هي الأخرى على نظرية في اللغة. وقد اعتبر هبرماز أن غاية الاتصال هي التحرر(429). ونحن نرى أنه ليس هناك اعتراض على منهج إعادة التركيب بصيغته العامة، إذ إن بعض الباحثين في قضية الأسلمة يعتقدون أن مشروع الأسلمة ليس رفضاً كاملاً للعلوم الغربية، ولكن إعادة تركيبها وفق نهج إسلامي.

مذهب الشك:

ستتحدث باختصار عن أنواع الشك، وجدوى فلسفة الشك. ومذهب الشك عموماً ينكر وجود أي نوع من المعرفة، وينكر أيضاً وجود أي مبررات للمعرفة.

أنواع الشك:

أشار **قاموس كمبردج(430)** إلى أن الشك قد يكون كاملاً أو جزئياً، وقد يكون نظرياً أو عمليّاً، وقد يكون معتدلاً أو جذرياً، وقد يكون خاصاً بالمعرفة أو التبرير.

ويمكن أن نقسم الشك إلى الأنواع الآتية:

1. الشك المنهجي، وهو شك إيجابي. ويمثل هذا النوع من الشك بداية البحث في أمر من الأمور، وقد يكون المقصود به تأسيس المعرفة كما هو الحال عند ديكارت، وقد يكون المقصود به إعادة التركيب كما هو الحال بالنسبة لعدد من الفلاسفة المعاصرين.
2. شك مطلق كلي يؤدي إلى نوع من العدمية(431) (nihilism)، وهو شك سلبي قد تمثله الفلسفات التفكيكية لما بعد الحداثة، وهو يقابل الشك العارض لأنه دائم وجوهري.
3. شك مرضي وهو يمثل نوعاً من العُصاب كالشك المتكرر لشخص في كونه غسل عضواً من أعضائه أثناء الوضوء أم لا. ويحتاج هذا النوع من الشك إلى علاج نفسي، وقد يكون العلاج علاجاً إدراكياً (cognitive).
4. الشك الذي يقصد به زعزعة معتقد الآخر وإرباكه، بغرض إضعاف فعاليته.
5. الشك النفعي الذي يعتقد صاحبه أنه ينال به سكون النفس والسعادة، فهو لا يثقل على نفسه بالتزام موقف معرفي معيّن(432).
6. شك التوقف، وهو الذي يتوقف صاحبه عن إصدار حكم مخافة الوقوع في خطأ(433).
7. شك بمعنى التصديق الذي لا يصل إلى درجة اليقين والاطمئنان.

جدوى فلسفة الشك:

8. إن الشك المنهجي الذي يقصد به التحرّي لمعرفة الحقائق والوصول إلى معتقدات صحيحة، والذي يقصد به طلب الدليل لما نقول ونعتقد أمر مهم ومفيد. ومن ناحية أخرى فالشك في الأمور يكون مفيداً إذا لم يكن شاملاً لكل حقيقة. فالشك المطلق يشل الحركة ويمنع العمل؛ لأن كل عمل يبنى على اعتقاد ومعرفة، فإذا امتنع العمل وشلّت الحركة توقّفت الحياة. وقد ذكر هوكوي Hookway حجة مفادها أنه لا جدوى من الشك الفلسفي

---

(426) المرجع نفسه، ص200.

(427) المرجع نفسه، ص204.

(428) المرجع نفسه، ص207.

(429) David Rasmussen: Reading Habermas, Oxford U.K: Basil Blackwell, 1990, p.4.

(430) مرجع سابق. Audi, Robert (ed): Cambridge Dictionary of philosophy, p.738.

(431) Kurtz, paul: The New Skepticism, New York: Prometheus Books, Buffalo, 1992, p. 23.

(432) Audi, Robert (ed): Cambridge Dictionary of philosophy, p. 739.

(433) المرجع نفسه، ص739.

لأنه لا أثر لحديث الشاك فينا، وحاول بعد ذلك تبرير الشك المطلق. ولكنه في اعتقادي لم ينجح في ذلك إذ إنه لا خير في الشك لذاته، على الرغم من أنه قد تنجم من آثاره الجانبية منفعة معرفية بالعرض. فأصحاب الرأي القائل بعدم جدوى الشك الفلسفي المطلق يقولون: "على الرغم من أننا لا نستطيع الإجابة عن حجج الشكاك إلاّ أننا غير مقتنعين بهذه الحجج. فحجة الشيطان الماكر أو العقل الذي في حاوية ما هي إلاّ ألاعيب فلسفية لا طائل من ورائها، فلنترك هذه الألاعيب ولنجتهد في تحصيل العلوم المختلفة من فيزياء وهندسة وكيمياء وعلم نفس(434). ولكن الكاتب نفسه ذكر أن الفلاسفة يجدون صعوبة في تطهير عقولهم من هذه الاهتمامات ومواجهة هذه التحديات(435). وأرى أن الفكر الشاذ والمنحرف قد يعتاد صاحبه عليه، وقد يحدث خللاً في عقله، وعندها يكون عليه أن يتخلص من هذا الخلل بكل وسيلة ممكنة. ومما يدعو للحيرة أن مفكراً عظيماً كالغزالي قد مرّ بتجربة الشك هذه، وكذلك أبو الفلسفة الحديثة ديكارت، ولكن مدة شكهما كانت محدودة. ولا بد أن نذكر هنا أن موضوع الشك لم يكن من أولويات البحث العلمي عند علماء المسلمين، فلم يقفوا عنده كثيراً، على الرغم من أن كتبهم تبدأ بذكر حجج الشكاك ثم نقضها. فقد كانت جهودهم منصبة في الحديث عن المنهجية وإنتاج المعرفة.

9. على أننا لا نستطيع أن نغلق كل الأحكام، ولا أن نراجع كل معتقداتنا؛ فقول بوبر: "إنّ كل قضية قابلة للتكذيب"، قول مقصود به النظريات العلمية، ولكن هناك من كان أكثر جذرية، وهو الفيلسوف المشهور كواين Quine الذي قال: ليست هناك قضية يمكن أن تكون لها حصانة حتى ولو كانت قضية رياضية أو منطقية، أي أن كل ما تعارفنا على تسميته بالقضايا التحليلية يمكن أن يراجع. فكواين لا يعترف بالفرق بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية. وقد يتساءل المرء كيف يمكن لأحد أن ينكر قانون عدم التناقض لأن إنكاره يقوض كل نظام، فإذا حوى النظام قضية ونقيضها فإنه يمكن أن يحوي أي قضية أخرى، فلا فحوى للخطاب ولا جدوى(436). ولأن إنكاره ليس باختيارنا فقبول بعض القضايا يحدث لنا باضطرار. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه قد ظهرت في الآونة الأخيرة موجة من الشك متمثلة في فلسفة التفكيك (دريدا Derrida)، وفي مبدأ عدم القابلية للقياس (كون وفيرابند)، وعدم التحديد في المعاني (كواين)، والبرجماتية المحدثة (رورتي)، وفي الاتجاهات النسبية عموماً(437). وهذه الاتجاهات قد تكون مفيدة في عملية النقد الذي ينبغي أن تعقبه إعادة التركيب.

النسبية Relativism:

10. النسبية فلسفة ترفض القول بوجود حقيقة كلية، فليست هناك حقائق عالمية عن العالم والوجود، وليست هناك معارف عامة، بل هناك تفسيرات مختلفة للعالم. ويروق لبعضهم أن يسمّي عصرنا هذا بعصر النسبية. وقد قال هؤلاء إنها سمة عصر ما بعد العلم (الدين- الفلسفة أو الميتافيزيقا- العلم- النسبية والتعددية). ويبدو أن الفكر النسبي في نمو. ولقد وصفت الموضوعية والعقلانية بأوصاف غير حميدة، فهي تمثل في رأي بعضهم ضيق الأفق، والتعصب، والعنصرية والعرقية، والغرور، والسطحية، وعدم الأمانة العلمية، والتسلط والهيمنة، وعدم التسامح(438).

11. ونقول إذا اتفق عرضاً أن اتصفت المجتمعات الغربية وفكر الحداثة بهذه الصفات، فليس بالضرورة أن تكون هذه الصفات صفات لازمة وذاتية للعقلانية والموضوعية.

---

(434) Hookway, Christopher: Scepticism, London: Routlege, 1990, p.30.

(435) المرجع نفسه، ص131.

(436) ذكر المرحوم علي سامي النشار، أن من مفكري الإسلام من رفض قوانين المنطق الأساسية مثل قانون الذاتية وقانون الثالث المرفوع وقانون التناقض وهناك مصداقية للقانونين الأول والثاني في مباحث فلسفة المنطق. (راجع كتابه المذكور يابقا).

(437) Audi, Robert: Cambridge Dictionary of philosophy, p. 738.

(438) Harris, James: Against Relativism, Open Court, La Salle, Illinois, 1992, p.2.

12. هنـاك نوعـان مـن النسـبية: النسـبية الفكريـة أو الإدراكيـة (Cognitive) والنسـبية الأخلاقيـة(439). وسنشـير إشـارة مـوجزة إلـى النسـبية الإدراكيـة ثـم نحلـل تحلـيلاً غيـر مستفيض النسبية الأخلاقية.

النسبية الإدراكية:

13. عرفـت النسـبية منـذ العصـر اليونـاني، فقـديماً اعتقـد بروتـاجوراس Protagoras بالتفسيرات المتعددة للعالم فقال قولته المشهورة: "الإنسان مقياس كل شيء". ولقد تجدد الاهتمام بالنسبية في عصرنا هذا نسبةً للاكتشافات الأنثروبولوجية وظهور ثقافات ما بعد الاستعمار على مستوى عالمي أرغم الآخرين على احترامها(440).
14. ولقد تعددت اتجاهات الفلسفة النسبية في الآونة الأخيرة، فقد قال كون وفيرابند بنسبية النظريات والمناهج العلمية، وأكدا أنه لا توجد معايير علمية يمكن بموجبها أن نفاضل بين النظريات والأطر والنماذج المعرفية والمناهج المختلفة، وأنـه لا سبيل للمقارنـة بين هذه الأطـر. فالنظريـات ليست قابلـة للقيـاس بـنفس الوحـدات (incommensurable). ولقـد نشأت نسبيات في القارة الأوروبية على يدي دريدا (معنى النص غير محدد ونسبي)، وفوكـو (المعرفـة عبـارة عـن إرادة القـوة). وهنـاك نسـبيات نشـأت فـي التقاليـد الأنجلـو-أمريكية، أي تقاليد الفلسفة التحليلية التي تركّز على المنطق والتحليل اللغوي، ويمثل هذا الاتجـاه النسبي رورتـي. وهنـاك نسبية المعـاني (Semantic relativism) التـي أشـرنا إليها والتي نشأت على يدي كواين(441).

النسبية الأخلاقية:

15. هناك عموماً ثلاثة أنواع من النسبية الأخلاقية عبّر عنها الفلاسفة المعاصرون في ثلاثة أطروحات:
16. أطروحة التنوّع (Diversity thesis) أو النسبية الثقافية أو النسبية الوصفية.
17. النسبية المعيارية وأشار إليها (هرس) بأطروحة النسبية (Relativity Thesis).
18. أطروحة التسامح (Toleration Thesis)(442). فأطروحة التنوع تثبت حقيقة واقعة وهي اختلاف الأعراف الأخلاقية باختلاف المجتمعات واختلاف الأزمان. أما النسبية المعيارية فتقول بأنه ليست هناك حقائق أخلاقية كلية تصلح لكل المجتمعات، وأنه ليس هناك حق وباطل بالنسبة لقوانين الأخلاق. فالحسن والقبح والصحة والبطلان، كلها تعتمد على ما تواضع عليه مجتمع ما دون غيره من المجتمعات، وليس هناك طريقة تبيّن أن نظاماً ما أفضلُ من غيره. ويعتقد أصحاب هذه النظرية أن الأعراف الأخلاقية الصحيحة متعددة. فكل مجتمع ينبغي أن تكون له قوانينه الأخلاقية الخاصة به.
19. أما أصحاب أطروحة التسامح فيعتقدون أنه يلزم من التسامح القول بوجوب تعدد النظم الأخلاقية الصحيحة.
20. وتعليقاً على هذه الأطروحات، نرى أن الأطروحة الأولى تمثل حقيقة تجريبية. غير أن بعضهم أشار إلى أنه في بعض الأحيان تكون الاختلافات في السلوك الأخلاقي اختلافات سطحية وليست عميقة وحقيقية؛ لأننا إذا دققنا النظر نجد أنَّ هناك اتفاقاً بين المجتمعات في المبـاديء العامـة والأساسـية للأخـلاق، وأن الاخـتلاف اخـتلاف فـي صـور تطبيـق هـذه المباديء الأساسية(443).

---

(439) Audi, Robert, ed. The Cambridge Dictionary of philosophy, p. 690.
(440) Harris, James F., Against Relativism, p.8.
(441) أنظر: المرجع نفسه، الفصل الثاني.
(442) Harris, C.E: Applying Moral Theories, California: Wsdsworth Publishing Company, 1992, p.18.
(443) Harris, C.E: Applying Moral Theories, p. 18.

21. وعلى الرغم من وجود حالات تعضد هذه المقولة إلاّ أنه يصعب تعميمها. أما نظرية النسبية المعيارية فإن اختلاف الناس يدل على بطلانها، كما أن القول بالنسبية يجعل الحديث عن التقدم والتطوّر الأخلاقي غير ممكن، وكذلك يلزم من هذا القول أن محاولات المصلحين لإصلاح مجتمعاتهم خاطئة. وفضلاً عن هذا فإن القول بالنسبية يجعل محاولات حل النزاع بين المجتمعات المتنازعة غير ذات معنى. وفي ظني أن سبب نشوء النظرية هو صعوبة وجود حجج عقلية وموضوعية تسند كل القوانين الأخلاقية في نظام ما. وقد يكون السبب عدم إمكانية وجود نقطة مناسبة (vantage point) منها يتم الحكم على جميع النظم الأخلاقية. ومن ناحية أخرى أعتقد أن موضوعية الأخلاق يمكن تأسيسها على نظام ديني صحيح، كما يمكن تأسيس النظام الأخلاقي ببيان موافقته لطبيعة الإنسان (هناك محاولات متعددة لإيجاد معايير تفضيل بين النظم الأخلاقية تحوي قدراً من الحقيقة منها نظرية المنفعة العامة ونظرية العقد). ونظرية الأخلاق الموضوعية تنقسم إلى نوعين: نظرية الأخلاق الموضوعية المطلقة وهي التي تقول إن هناك نظاماً أخلاقياً واحداً يحوي القواعد الأخلاقية الصحيحة؛ ونظرية الأخلاق الموضوعية المعتدلة التي تقول بأن هناك مجموعة من المباديء الأخلاقية الثابتة التي تمثل اللب والقلب للنظام الأخلاقي، وهي عالمية وواجب على كل مجتمع تطبيقها، وأن هناك مباديء يمكن أن تختلف المجتمعات بشأنها(444). وهناك نسبية التطبيق، فقد يختلف تطبيق المبدأ الأخلاقي حسب ظروف المجتمعات وأحوالها(445). فنسبية الظروف نوعان: النوع الأول يقول: إن بعض القوانين الأخلاقية قابلة للاستثناءات، والنوع الثاني يقول: إن كل القوانين الأخلاقية قابلة للاستثناءات(446).

النسبية من منظور إسلامي:

الإسلام دين عالمي، ورسالة لكل الناس في كل زمان ومكان، فيه مباديء لا تتبدل ولا تتغير، وهي تمثل أساس الدين وأساس العقيدة. لكن هناك جانباً من الدين قد يختلف بشأنه المجتهدون نسبة لأن نصوص الدين في بعض الأحيان تقبل تفسيرات مختلفة، ويمكن أن تختلف بشأنها الأفهام. وتعدد معاني النصوص يرجع إلى طبيعة اللغة التي اختار العليم الخبير أن تتنزّل بها رسالته. ومن جانب آخر هناك مصادر تابعة لمباديء الإسلام وأحكامه، منها على سبيل المثال المصلحة والعرف، ومن شروط المصلحة ألاّ تعارض نصّاً من كتاب وسنة. ولكن المصالح نسبية تتغير بتغيّر الأماكن والأزمان، وما يمكن أن يقال عن مبدأ المصلحة يمكن أن يقال عن مبدأ العرف وغيره من المباديء الثانوية الأخرى. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه ليس صحيحاً القول بأن بعض الصحابة قد علّقوا بعض نصوص الكتاب والسنة وأوقفوا العمل بها بسبب تغيّر الأحوال أو بسبب أنها صارت تعارض المصلحة (هذا القول وإنْ صح فإنه ينسف كل أحكام الشريعة بحجة أنها صارت تعارض المصلحة، ولا يسعفنا القول بأن هذه المصالح مستنبطة من عموم الشريعة وروحها)، وإنما كان السبب لتعليق تلك النصوص عدم تحقق الشروط الشرعية لتطبيق الحكم.

وقد شاعت في الآونة الأخيرة بين العلماء ودارسي العلوم الاجتماعية الفكرة القائلة بأن الافتراضات التي تقوم عليها هذه العلوم لا تقع في دائرة القضايا الموضوعية سواء كانت هذه الافتراضات متصلة بالقيم أو ذات طبيعة وجودية (أنطولوجية)، إذ إنه لا يمكن التفضيل بين الافتراضات المختلفة التي من هذا النوع. وهذا الموقف قد أراح الكثيرين منهم من عناء الدفاع عن القيم الإسلامية، فلكل واحد مطلق الحرية في اختيار القيم التي يريدها. وهذا لعمري يتنافى مع عالمية الإسلام والدعوة إليه بوصفه بديلاً لكل الأنظمة. هذا ولا يجوز أن يُقال إن عملية التفضيل بين قيم الأنظمة المختلفة ليست من شأن عالم الاجتماع، كما لا يلزم من القول بعالمية

---

(444) Robert Audi (ed): The Cambridge Dictionary of philosophy, p. 690.

(445) المرجع نفسه، ص690.

(446) Thomas Mautner (ed): A Dictionary of philosophy, p. 135.

الإسلام عدم التسامح أو عدم التعايش أو عدم احترام الغير. فإذا لم يظهر الغير عدواناً ينبغي أن نبرّه ونقسط ونحسن إليه، ولا يلزم من عالمية الإسلام عدم التنوّع المشروع الذي يثري الحياة والمجتمع.

تحفظات حول المنهج الكلي:

لست ضد مدرسة الأسلمة التي عرفت ببحثها المتواصل للحصول على منهج يشفي الصدور ويريح النفوس، به تحل المشكلات ويسعد الجميع. ولستُ عيّاباً أُقلّل من قيمة المجهودات العلمية والنتائج المعرفية التي أفادنا بها الباحثون عن المنهج فائدة عظيمة. ولست مؤيداً للعابثين أمثال فيرابند ولا أدعو إلى نسبية أو فوضى فكرية، ولست ضد مجهودات التقريب. ولكني أدعو إلى شيء من تواضع وواقعية. فالمحاولات المتعجلة التي تعمل على إقناعنا بأنها وصلت إلى هذا المنهج أو أنها ستصل بنا في المستقبل إلى نوع من اللوغريتم (a logarithm) أو النسق الصارم ذي المباديء البدهية (axiomatic) من غير المؤمل أن تنجح بجانب أنها تحوي أفكاراً اختزالية لا يمكن قبولها.

إن المنهج الكلي قد يضر بالعقل الناقد وقدرته على الإبداع، وينبغي ألاّ ننسى ما فعله المنطق الصوري الأرسطي الذي ساد قرابة ألفي عام. فقد افترض فيه إحاطة بالمجال تمكنه من حل كل المشكلات الأمر الذي ظهر قصوره ليس في مجال الاستدلال (inference) عموماً ولكن في مجال الاستنباط (deduction) الذي عني به أرسطو، وما فعلته الوضعية المنطقية ليس ببعيد. فالمنهج الكلي يفترض تنظيم المجال بطريقة مطلقة وإنشاء نسق مغلق في الأخلاق أو القانون أو غيرهما من المجالات. وتكون بنية هذا النسق مكونة من مباديء كلية وقواعد عامة، ثم ترتيب هذه القواعد والمباديء أو اختزالها في قواعد قليلة أو في قاعدة واحدة بطريقة قبلية، وذلك بغرض تفادي التناقضات، وهو أمر متعذر إن لم يكن مستحيلاً.

خاتمة الفصل:

ذكرنا في مقدمة هذا البحث أن غرضه في المقام الأول تعريف مناهج البحث الفلسفي وإبداء بعض التعليقات والملاحظات عليها من وجهة نظر إسلامية. وعلى الرغم من أننا عبّرنا عن وجهة النظر تلك باختصار في بعض القضايا وفصلنا –نسبياً- في بعضها الآخر، فإننا نأمل أن تكون هذه التعليقات مفيدة وحافزة لمزيد من البحث.

ولا شك أنه إذا أردنا أن نعرض ونناقش وجهة النظر الإسلامية في قضايا المناهج الفلسفية بطريقة مناسبة ومتكاملة، فإن ذلك لن يتم في معرض الحديث عن فكر آخر.

أما البحث فقد انحاز إلى عقلانية معتدلة: عقلانية مؤمنة بالخالق وتنزيله، متدبرة في وحيه، مجتهدة في فهمه وتطبيقه، مستخدمة العقل فيما يصلحها في دينها ودنياها. ولقد رفض الباحث فكر ما بعد الحداثة، ولكن أشار إلى أن الرفض لا يمنع من الاستفادة من فكر ما بعد الحداثة والفكر المعارض للعقلانية السائدة، في محاولة إعادة التركيب.

ولا شك أن ما ذكره (كون) مثلاً من أن سيادة نظرية ما لا تتم بعوامل داخلية (مدى صدق النظرية) ولكن بعوامل خارجية (اجتماعية وسيكولوجية) أمر في غاية الأهمية، ويمثل جزءاً من الحقيقة لا يمكن تجاوزه. فمنهج التكامل المعرفي يحتم علينا رفض كل نظرية تخالف المعقول وقبول كل نظرية توافقه، ما دامت لا تخالف الوحي. ولا نحتاج أن ندلل على صدق نظرية عقلية تجريبية بنصوص من الوحي إلاّ من قبيل الاطمئنان وزيادة التوثيق. وبالطبع فهذا لا ينفي أثر الوحي الأساس في التكامل المعرفي (أنظر حديثنا في التوافق والتعارض والاعتماد والاستقلال).

ثم إن كثيراً من المناهج (منهج التساؤل، والجدل، والمنطق، والشك المنهجي...) قد استخدمها علماء المسلمين، وكانت لهم محاولات لبيان أنها يمكن استنباطها من القرآن الكريم.

ومن هذه المحاولات محاولة الغزالي في كتابه القسطاس المستقيم(447)، ومحاولة الدكتور زاهر عواض الألمعي في كتابه مناهج الجدل في القرآن الكريم(448).

ولقد حاولنا نحن ذلك في حديثنا عن منهج التساؤل والشك المنهجي، وذكرنا أن هذه المناهج لا يمكن الحكم عليها إلاّ بعد تحديد مقصودها، وقلنا إن اختلاف علماء المسلمين في قبولها مشروع. ولقد كانت لدينا تحفظات حول بعض المناهج خاصة البنيوية والمنهج الكلي. وأكدنا أن نظرية الاتساق يمكن قبولها إذا تم قبول النسق ككل، وأشرنا إلى إشكالية العلاقة بين العقل والنقل واقترحنا نموذجاً مبسطاً لحل تلك الإشكالية. واعتبرنا أن منهج الشك المطلق والنسبية المطلقة خارج ما يمكن أن يُعدّ مناهج فلسفية، على الرغم من تداخل هذه الاتجاهات الفلسفية مع فكر ما بعد الحداثة. وتحدثنا عن النسبة من منظور إسلامي.

(447) الغزالي، أبو حامد: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، الجزء 3، القسطاس المستقيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.

(448) صدر عن مطابع الفرزدق التجارية بالرياض (السعودية) سنة 1404 هـ، طبعة ثالثة.

الخاتمة

هذا الكتاب هو مجموعه من الدراسات الدراسات في المعرفة والنقد في الفكـــر الإســـــــلامي، وقد اختار الباحث تقسيمه إلى قسمين: القسم الأول عن نظريه المعرفة في الفكر الاسلامي ، وقد قسمه إلى ثلاثة فصول تناول في الفصل الأول منه مبررات أسلمة المعرفة من حيث التعريف والضرورة والكيفية.اما الفصل الثاني فتناول فيه الباحث
مداخلات الإمام الجويني في مسائل وإشكالات نظرية المعرفة والدعوة إلى استخدامها في مجال الفكر الإسلامي من أجل التفاعل مع المستجدات العلمية وحل المشكلات التي تواجه المسلمين.اما الفصل الثالث فيتعلق بمساهمة الإمام الغزالي في معالجة وإثراء النقاش حول نظرية المعرفة من خلال طرحه مفاهيم تنطلق من التراث الإسلامي لمحاورة المفاهيم المنتسبة للفكر الغربي.
أما الفسم الثاني من الكتاب فتناول مناهج النقد في الفكر الاسلامي ، واختار الباحث تقسيمه إلى فصلين ،الفصل الأول عن نقد الإمام إبن تيمية للمنطق وانعكاسات هذا النقد على مناهج البحث عند المسلمين وفي الفكر المعاصر. أما الفصل الثاني فتناول فيه إشكاليات التعامل مع الفكر الغربي في ضوء موقف الدارسين له قبولاً أو رفضاً .

المراجع

مراجع القسم الأول:

1. الغزالي: (أبو حامد محمد بن محمد)، إحياء علوم الدين، مكتبة عبد الوكيل ألدروبي، دمشق، دورشية.
2. الغزالي: فضائح الباطنية، حققه عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر،1983م .
3. الغزالي: القسطاس المستقيم، الناشر محمد عفيف الزعبي، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر - بيروت 1293هـ-1973م .
4. الغزالي: قانون التأويل، حققه محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مطبعة الأنوار، 1359 هـ - 1940م .
5. الغزالي : المستصفي، الطبعة الثانية ، دار الكتب العلمية 1403هـ - 1983م.

6. المنقذ من الضلال، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959م .
7. الغزالي: ميزان العمل، حققه وقدّم له سليمان دنيا، الطبعة الأولى، دار المعارف 1964م.
8. عبد الله حسن زروق: قضايا التصوف الإسلامي، دار الفكر للطباعة والنشر، الخرطوم، الطبعة الأولى 1985م.
9. القاضي عبد الجبار: (أبو الحسن عبد الجبار) المغني في أبواب العدل والتوحيد، الجزء الثاني عشر، أنظر دار المعارف، حققه إبراهيم مدكور، وزارة الإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة.
10. محمد عبد الباقر صدر: الأسس المنطقية للاستقراء –دار التعارف للمطبوعات- بيروت، 1410هـ - 1981م.
(11) مجلة الفكر الإسلامي: جعفر شيخ إدريس، التصور الإسلامي ص 118- 135.

1.Ayer, A.J .Probability and Evidence , the Macmillan press LTD.1972.
2. Black,Mac.An Article on (Induction) in vol.4.of the Encyclopedia of philosophy, ed.by Paul Edwards New York.1976.
3. Griffiths, A.Philips (ed), Knowledge and Belief, Oxford University press ,1976.
4. Idris , Jaafar Sheikh ,The Islamicization of the Sciencesm Unpublished paper .
5. Kneale William ,Probability and Induction, Oxford at the clarendon press,1966.
6. Nagel, E.and Newman ,J.R., Godels' proof,Routledge and Kegan paul.1959.
7. Pap,Arther ,An Introduction to the Philosophy of Science, London ,Eyre and Spottiswoode,1963.
8. Rescher,N., Induction, University of Pittsburg Press,1980

مراجع القسم الثاني:

* ابن تيمية (تقي الدين أبي العباس أحمد".
(1) الرد على المنطقيين، إدارة ترجمان السنة، لاهور – باكستان 1402هـ/ 1982م.
(2) نقض المنطق، حققه الشيخ محمد بن عبد الرازق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.
* معارج الوصول، الناشر مكتبة ابن الجوزي، 1407هـ - 1982م.
(3) مجموع الفتاوى، المنطق، المجلد التاسع، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي، الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين.
(4) مجموع الفتاوى، أصول الفقه، المجلد التاسع عشر.
* ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد).
(5) التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، تحقيق إحسان عباس منشورات مكتبة دار الحياة.
* ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله).
(6) الشفاء: المنطق (القياس) تحقيق سعيد زائد – الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية- القاهرة 1983م.
* أحمد الهاشمي:
(7) السيوطي (جلال الدين).

(8) صون المنطق والكلام ويليه مختصر السيوطي لكتاب نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لتقي الدين ابن تيمية، دار الكتب العلمية بيروت.
* الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد).
(9) معيار العلم في المنطق، دار الأندلس بيروت.
(10) المستصفى في علوم الأصول، دار الكتب العلمية 1403هـ/ 1983م.
(11) القسطاس المستقيم، الناشر محمد عفيف الذعبي، مؤسسة الذعبي للطباعة والنشر، بيروت 1393هـ/ 1973م.
* روجر هنت وجون شلبي:
(12) الحاسبات والإدراك، ترجمة سعد محمد علي عيد، مركز الأهرام للترجمة العلمية بالقاهرة.
* عبد الله حسن زروق:
(13) نظرية المعرفة عند الغزالي، المسلم المعاصر العدد (48)، (1987م.
* علي سامي النشار:
(14) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، 1978م.
* وهبة الزحيلي:
(15) أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، 1406هـ/1986م.
* لوكاشيفس.
(16) نظرية القياس الأرسطية، ترجمة عبد الحميد صبرا الإسكندرية، 1961م.
(1) Ackerman, Introduction to many. Valued logic, London and New York, 1967. Nondeductive inference LONDON 1966.
(2) A.J. Ayer, Philosophy of Twentieth century, London Awin Paperpaks, 1982.
(3) Aqvist, Lennart, A new Approach to the Logical Theory of interrogatives Tubigen, 1972.
(4) Baker, C.C.T, introduction to Mathematics, Newnes London 1966.
(5) Belnap Nuelo. and Thomas B. Steel, The Logic of Questions, Yale University press.
(6) Bennett, John B.. Rational thinking, Nelson- Hall Chicago.
(7) Bradley, Raymond and Norman swarts, Possible Worlds, Basil Black Well Oxford 1979.
(8) Vcopi, Lrvingm, and Jams Gould, Contemporary Reading in Logical Theory, New York, 1968.
(9) A.C. Grayling, An Introduction to Philosophical Logic, The Harvester Press, 1986.
(10) Haack, Susan, Philosophy of Logic, Cambridge University press, 1978.
(11) AI- Hibri, Azizati, Deontic Logic, University press America 1978.
(12) Hughes, G and Cresswel, M, Introduction to Model Logic, Methuem, 1968.
(13) Hunt, Roger and John Shelley, Computer and Commonsense, Prentice Hall, 1982.
(14) Korner, Stephan (EDIT) Philosophy of logic, Oxford Basil Black well.

(15) Saul Kripki, Naming and Necessity, printed in Great Britan By Antony Rowe Ltd, Chippenham, Reprinted 1986.
(16) Lakoff, George Hedges: A study in Meaning Criteria and the Logic of Fuzzy Concepts, Jonrnal of philosophical logic 2 (1973) 458. 508.
(17) Martin, M.R., Event Preference and Logical Form, The Catholic University of America press, Washington D.C., 1978.
(18) Murakami, Y, Logic and Social Choice, London Rutledge And Kegan Paul Ltd. 1968.
(19) Putnam, Hilary Philosophy of London, George Allen Andunwin Ltd. 1972. Realism and Reason Cambridge University press, 1983.
(20) Prior, A. N., Papers on Time and Tense Oxford, 1968.
* Past Present and Future, Oxford 1967.
(21) Quine, w. v. o. Philosophy of Logic, London, 1970.
(22) Rescher, Nicholas, and Alasdair Urguhart, Temporal Logic Springer-Verlag wien, New York, 1971.
(23) Rescher Nicholas Topics in Philosophical Logic, Dordrech - Holland 1968.
(24) Strawson, F.P. Philosophical Logic, Oxford, 1967.
(25) Todd, Loreto, An Introduction to Linguistics, Longman York press 1987.
(26) Von Wright, G.H. Norm and Action, London 1966.

الفهرس

القسم الأول: نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي.....2
المقدمة.....6
الفصل الأول: لماذا إسلامية المعرفة؟.....7
الفصل الثاني: نظرية المعرفة عند إمام الحرمين الجويني.....39
الفصل الثالث :نظرية المعرفة عند الغزالي.....70
القسم الثاني: مناهج النقد في الفكر الإسلامي.....93
الفصل الأول: نقد ابن تيمية للمنطق وانعكاساته على مناهج البحث العلمي عند علماء المسلمين وفي الفكر المعاصر.....94
الفصل الثاني: مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي.....124
الخاتمة.....162