بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 27 أبريل 2017

إشكالية العلاقة بين الدين والعلم الحديث من وجهة نظر علماء مسلمين معاصرين

الإسلام نموذجاً

محمد الأمين الركالة / كريمة حليم
باحثان مغربيان

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

إشكالية العلاقة بين الدين والعلم الحديث
من وجهة نظر علماء مسلمين معاصرين

الإسلام نموذجاً[1]

[1] لقيت هذه الورقة في ندوة: «الدين والعلم من منظور فلسفي»، المنعقدة بتاريخ 01 و02 نيسان/أبريل 2015م، اشراف د. صابر مولاي احمد، تنسيق د. عبد النبي الحري. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بالتنسيق مع مختبر «التاريخ والعلم والمجتمع» بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة شعيب الدكالي.

ملخّص:

تتعدّد الرؤى لعلاقة الدين والعلم حسب طبيعة الدين، وسياقات مقاربة هذه العلاقة. ويمكن، في السياق الإسلامي المعاصر، حصر أربعة تصوّرات كبرى لهذه العلاقة. يدعو اتّجاه التفسير العلمي إلى فهم النصّ القرآني، وتأكيد صدقيته، على ضوء المعارف العلمية، بينما يذهب اتّجاه أسلمة المعرفة إلى الدعوة إلى إعادة بناء العلم الحديث على أساس تصوّر الإسلام للكون والحياة. ويتقاسم الاتّجاه النقدي تياران: تيار وحدة المعرفة، الذي يأخذ على العلم الحديث تشرذمه باسم التخصُّص، وانفصاله عن مصدره الإلهي، ويدعو إلى وحدة العلوم، وربطها بمصدرها الأصلي، وتيار البناء الاجتماعي، الذي يرى أنّ العلم بناء اجتماعي يتأثّر بالثقافة السائدة التي أنتجته، وينادي بتأسيس علم وفق الثقافة الإسلامية. الاتّجاه الرابع والأخير هو اتجاه التوفيق بين الدين والعلم الحديث الذي تقوم رؤيته لهذه العلاقة على نفي وجود أيّ تناقض بين الإسلام والعلم الحديث، وعلى تأكيد انفصال مجاليهما.

تقديم:

تتّسم علاقة (الإسلام) بالعلم الحديث بالراهنية، وبطابعها الإشكالي المركّب، وتعدُّد معالجاتها، لاسيّما على المستوى المفاهيمي[1]، وذلك لسببين:

- ارتبطت العلوم والمعرفة، في إطار الحضارة الإسلامية، بمفهوم التوحيد، وتمّت مقاربتها باعتبارها وحدة متكاملة لا تتجزأ، وكان لها أثر كبير في نشأة العلم الحديث[2].

- مثّلت الاكتشافات العلمية، خلال القرن العشرين، سواء تلك المتعلّقة بالانفجار الكبير أم تلك المرتبطة باستعمال الطاقة من طرف الخلايا الحيّة وفقاً للمبدأ الثاني للديناميكا الحرارية، أو تلك المرتبطة بميكانيكا الكم، دليلاً على تاريخية الطبيعة[3]، وخطوة مهمّة نحو تطوير حوار الأديان والعلم.

ثمّة كتابات كثيرة حول علاقة (الإسلام) بالعلم لعلّ أكثرها غزارةً وخصوبةً تلك المكتوبة باللغة الإنجليزية، وهي صادرة، في عمومها، عن علماء أو فلاسفة مسلمين. تقوم هذه الدراسات على مقاربة نقدية لواقع الأمّة الإسلامية، وللعلم الحديث، وتبتغي الإجابة عن سؤال النهضة: كيف ينهض المسلمون من جديد؟ كما انتشرت مجموعة من المجلات الأكاديمية المتخصّصة في دراسة هذه العلاقة كـ (Zygon وArs Disputandi)، و(SocialEpistemology)، و(The American Journal of Islamic Social Sciences)، بالإضافة إلى دراسات أكاديمية تنجزها مراكز البحث العلمي في الغرب حول علاقة الإسلام والعلم، كدراسة **ليف ستنبرغ** (Leif stenberg)، من مركز دراسات الشرق الأوسط، في جامعة لوند في السويد، (أسلمة العلوم: أربعة مواقف مسلمة تُطَوّر الحداثة الإسلامية)[4]، ودراسة **ستيفانو بيغلياردي** (Stefano Bigliardi) (الإسلام ومطلب العلم الحديث)[5].

مقاربة موضوع بهذا التركيب يفرض علينا تحديده؛ لذا حاولنا حصره في إشكاليةٍ تسائِل علاقة (الإسلام) والعلم الحديث، من خلال الأسئلة الآتية: هل تستقلّ علاقة الدين بالعلم بنفسها عن المقاربات المتعدّدة للكون والحياة، أو أنّها مكوِّن من بين مكوِّنات أخرى لمنظومة الفكر والاعتقاد؟ وهل يمكن دراسة علاقة الدين

1 Nidhal Guessoum. Religious literalism and science-relatedIssues in contemporary Islam. Zygon, vol. 45, no.4 (December 2010). p. 817.

2 Robert Briffaut. The Making of Humanity, G. Allen & Unwin Ltd. 1919, p. 190.

3 Wolfhart Pannenberg. The historicity of Nature Essays on Science and Theology. Templeton Foundation Press USA, 2008, pp. vii – viii

4 Leif Stenberg. The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity. Almqvist & Wiksell International, Stockholm, Sweden. 1996.

5 Stefano Bigliardi. Islam and the Quest for Modern Science. Swedish Research Institute in Istanbul. 2014.

بالعلم بعيداً عن السياقات التاريخية، والتجارب الإنسانية الفردية والجماعية؟ وفي السياق الإسلامي، كيف يقارب العلماء المسلمون المعاصرون هذه العلاقة؟ وهل يقفون على أرضية دينية، أو يصدرون عن خلفية فلسفية وإبستمولوجية؟

وفي الجانب المنهجي، تتبنّى هذه الدراسة المنهج الوصفي الاستكشافي، بهدف التعريف بأطروحاتٍ وتصوّراتٍ للعلاقة بين الدين والعلم نُشِرَ أغلبها باللغة الإنجليزية، ولم يترجم منها إلا النذر اليسير.

نختم هذا التقديم بتحديد ثلاثة مفاهيم نقدِّر أنّها مركزيّة في هذه المداخلة، يتعلّق الأمر بكلٍّ من مفهوم الإسلام والعلم الحديث، ومفهوم العلاقة. نضع كلمة الإسلام بين قوسين للإحالة على وضعية استشكالية نقارب فيها تصوّرات المسلمين للعلم الحديث من خلال تديّنهم وفهمهم للدين، وليس أحكام الإسلام ديناً منزَّلاً من عند الله؛ أي أنّنا نقصد بـ (الإسلام) مجموع الفهوم، والتصوّرات، والرؤى، والأفكار، والأحكام، التي تصدر عن أشخاصٍ يعدّون أنّ الدين الإسلامي يشكّل مرجعيتهم الأساسية، ويسعون لتطبيقها في حياتهم. ونحدِّد العلم الحديث باعتباره مجموع العلوم، التي تمّ إنتاجها في سياق الحضارة الغربية ابتداءً من الثورة الكوبرنيكية إلى اليوم. أمّا مفهوم العلاقة، فنقصد معناه الفلسفي العام، الذي يُطلَق على كلِّ ارتباطٍ بين موضوعين أو أكثر من موضوعات الفكر، حيث يدرك العقل علاقة أحدهما بالآخر[6].

1. علاقة «الإسلام» بالعلم الحديث؛ أيّ إطارٍ للمناقشة؟

تشكّلت علاقة الدين والعلم عبر تاريخ معقّد؛ تكرّر التقاء مساريهما إلى أن انفصلا مع بزوغ عصر الأنوار في الغرب[7]. وتعدّدت هذه العلاقات حسب السياقات التاريخية والدينية. ففي سياق مسيحي، صنّف **إيان بربور** (Ian Barbour) هذه العلاقة في أربعة أصناف: العلاقة الأولى علاقة صراع تنصُّ على تعارض العلم والدين، وتناقض مطالبهما، وانتفاء إمكانية التوفيق بينهما. والعلاقة الثانية علاقة استقلال تنصُّ على أنّ العلم والدين مجالان منفصلان. والعلاقة الثالثة علاقة حوار تنصُّ على وجود افتراضات مشتركة، وتوازي منهجَي الدين والعلم. والعلاقة الأخيرة هي علاقة تكامل تنصُّ على تعاون الدين والعلم[8].

أمّا في السياق الإسلامي، فيذهب **ميكاييل هاملتون مورغان** (Michael Hamilton Morgane) إلى القول بأنّ الإسلام دين متوافق مع العلم، يشجّع العلوم، والتفكير العلمي، وقد أسهم، بشكل فعّال، في

6 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، 1982م، ص 94.

7 Abd-al-Haqq Guiderdoni (Sous la direction de). Sciences et religion en Islam. Dar Albouraq 2012. p. 22.

8 IanG. Barbour.When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners? SanFrancisco: HarperSanFra - cisco. 2000. pp. 10-34.

وجود العالم الحديث[9]. ويقول **كريستوف فرلو** (Christopher A. Furlow) بتشابه العلم والإسلام إلى حدٍّ كبير، وذلك لعالمية مجاليهما، وكونية تطلّعاتهما، ولكونهما موضوعَ قلقٍ، وسوءِ فهم. وقد لاحظ ذلك مجموعة متزايدة من العلماء والمفكرين المسلمين، فحاولوا دمج هاتين الرؤيتين للكون، اللتين قد تبدوان متناقضتين[10]. لكن أين يكمن التناقض - إن وُجد - في (الإسلام) أم في العلم الحديث، أم في كليهما معاً؟

سيكون من المنصف، في البداية، أن نشير إلى أنّ العلاقة بين المقاربة (الفقهية) والأنماط المعرفية الأخرى، ومنها الفلسفة، شهدت تفاعلات عدّة على أرضية الإسلام المشتركة بين علماء الإسلام، لعلّ أبرزها ما دوّنه التاريخ من كتابات لأبي حامد الغزالي، وأبي الوليد ابن رشد. لقد تغيّر السياق اليوم، فمن جانب لم تعد للأمة الإسلامية الريادة العلمية والحضارية التي كانت لها، ومن جانب ثانٍ، تعدّد الفرقاء، وتعدّدت وجهات نظرهم، وخلفياتهم، والأرضيات التي يقفون عليها. لذا تتطلّب إشكالية علاقة (الإسلام) بالعلم الحديث مقاربة متعدّدة الأبعاد تُسائل هذه الإشكالية من منظور دينامي يستحضر التحوّلات التي شهدتها هذه العلاقة، وتعدُّد الآراء حولها.

خلال القرنين الماضيين، أدّى تفاعل مجموعة من العوامل المتداخلة، والمعقّدة، والمرتبطة بالاستعمار الغربي، إلى تحوّل عميق للعالم الإسلامي طال أربعة واجهات أساسية: تجزّؤ كيان الأمّة الإسلامية، وتراجع اللغة العربية لغةً أساسية للتداول، واستبدال النظام التعليمي التقليدي بآخر غربي، وأخيراً اعتماد نظام سياسي غربي[11].

لقد شكّل اصطدام العالم الإسلامي، في نهاية القرن الثامن عشر، وبداية القرن التاسع عشر، مع الاستعمار أوّل لقاء له مع الصيغة الحديثة للعلم، ممثّلةً في التفوّق التقاني العسكري. وشكّل النقاش، الذي دار، بعد مرور خمسين سنة على استعمار فرنسا للجزائر، على صفحات صحيف (Journal des débats)، بين المستشرق **إرنست رينان**، و**جمال الدين الأفغاني**، نقطة انطلاق نقاش حول الإسلام والعلم لا يزال قائماً إلى الآن. وكان إرنست رينان قد ألقى محاضرة في جامعة السوربون يوم (-29 آذار/ مارس- 1883م) بعنوان (L'Islamisme et la Science) انتقد فيها، من منظوره الوضعي، عجز المسلمين عن إنجاز الاكتشافات العلمية، وعدم قدرتهم على التفكير العقلاني[12].

9 Michael Hamilton Morgan. The Lost History: The Enduring Legacy ofMuslim Scientists, Thinkers, and Artists. National Geographic, 2007. p. 79.

10 Christopher A. Furlow. The Islamization of knowledge: philosophy, legitimation, and politics. Social epistem - logy, 1996, vol. 10, Nos. 3/4, 259-271.

11 Roxanne D. Marcotte. Islam and Science, Ars Disputandi, 6: 1, 2006, 140-145.

12 Ernest Renan. L'Islamisme et la science: conférence faite à la Sorbonne, le 29 mars 1883. Calmann-Lévy, 1883.

وردّ جمال الدين الأفغاني، الذي كان موجوداً وقتها في باريس بصحبة محمد عبده، بمقال نُشِر يوم (6 نيسان/ أبريل 1883م). وعلى الرغم ممّا يمكن أن يُقال عن أن يكون خليل غانم[13]، وهو محرّر أفكار الأفغاني في الردّ على رينان، قد تصرّف فيها خالطاً إيّاها بآرائه الخاصّة[14]، فإنّ الردّ تميّز بمقاربة عقلانية ناظر فيها الأفغاني رينان بنديّة. وقد جاء فيه: «أجل، أخذ العرب عن اليونان فلسفتهم، كما جرّدوا الفرس مما اشتهروا به في العصور القديمة. لكن هذه العلوم، التي اغتصبوها بحقّ الفتح، قد طوّروها، ووضحوها، ووسعوها، ونسقوها، بذوقٍ كامل ودقّةٍ نادرة. ثمّ إنّ روما وبيزنطة لم تكونا أقرب إلى العرب، وعاصمتهم بغداد، من الفرنسيين، والألمان، والإنجليز، فلماذا لم يبذل هؤلاء جهداً في سبيل استغلال الكنوز العلمية المطمورة في تلك المدينتين إلى أن أنارت المدنية العربية على قمم جبال البرانس، وأشَعّت ضياءً وبهاءً على الغرب؟»[15].

وابتداءً من أواسط القرن الماضي، ترسّخت، في العالم الإسلامي، فكرة أنّ الإسلام ليس منظومة طقوس وشعائر فحسب؛ بل هو (نظام ومنهج حياة) يُنظِّم الجوانب الفردية والجماعية لحياة الإنسان. وشكّلت هذه الفكرة عنوان مشروع قطع مع المنطق الدفاعي، الذي كان سائداً وقتها، وحاول أن يؤسِّس لتصوّر متكامل يقف على أرضية الإسلام. ركّزت هذه الرؤية، في البداية، على الأبعاد السياسية والاقتصادية، ثمّ ظهرت، بعد ذلك، اجتهادات تعمل على طرح وتطوير مبادئ تنهل من المرجعية الإسلامية، لتسائِل المعرفة القائمة، والعلم الحديث[16].

غير أنّ الأمر لا يتعلّق بـ (الإسلام) فحسب؛ بل إنّ مختلف الشعوب، التي استعادت استقلالها السياسي، اعتبرت العلم الحديث حاملاً لمنظومة القيم الغربية، فتصدّت له بالنقد، ودعت إلى ضبطه بقيمها ومنظورها للكون والحياة. ولعلّ هذا ما تذهب إليه **منى أباظة**، في معرض استعراضها لكتاب **(العلوم البديلة: الإبداع والأصالة عند عالمين هنديين)**[17] لعالم النفس السياسي الهندي **أشيش ناندي** (Ashis Nandy)، حيث تقول: «إنّ كتاب أشيش ناندي غنيٌّ ومتعدّدُ الأوجه، جمع بين انتقادات لاذعة للعلم الحديث بكشف علاقته

13 خليل غانم (1846- 1903م)، هو أحد النواب العرب في المجلس النيابي العثماني (مجلس المبعوثان)، فرّ إلى فرنسا بعد قرار السلطان عبد الحميد الثاني حلّ هذا المجلس، والتقى الأفغاني في باريس.

14الحداد، د. محمد، النصّ الحقيقي والكامل للمناظرة بين رينان والأفغاني، نشاز مجلة رقمية تونسية:

http://nachaz.org/index.php/fr/textes-a-l-appui/histoire/53-2012-07-18-01-32-26.html

15يمكن العودة إلى نص الردّ كاملاً ومترجماً إلى اللغة العربية على مدوّنة د. سعود المولى:

http://saoudelmawla.blogspot.com/2009/03/1823-1892-1848-1849-1890.html

16 Kamal, Abdali S. On Bigliardi's Islam and the Quest for Modern Science. Social Epistemology Review and Reply Collective 3, no. 9. 2014. pp. 55-56.

17 Ashis Nandy, Alternative Sciences: Creativity and Authenticity in Two Indian Scientists. Oxford University Press; 2 edition, 2001.

بالسلطة والعنف، وصوّر، من وجهة نظر نفسية، سياقاتِ وأنماطَ الحياة، ومعتقدات عالمين هنديين[18] مختلفة تماماً عن مثيلاتها الأوروبية... لقد أصبح هذان العالمان رمزاً لِهَنْدَنَة العلم الحديث (They became figures of Indianized modern science)»[19]. وهذا ما تؤكّده **روكسان أوبن** (Roxanne L. Euben) بقولها: إنّ الدعوة لدراسة العالم من وجهات نظر (غير غربية) تزداد بشكلٍ متسارع. وتظهر مثل هذه الدعوات، جزئياً، كترياقٍ لما يسميه **توماس ج. بيرستيكر** (Thomas J. Biersteker) ضيقَ الأفق الجغرافي واللغوي والمنهجي والسياسي، الذي ابتُليت به مجموعة متنوّعة من المقاربات الغربية لدراسة السياسة، والعلاقات الدولية[20].

وسيكون مجانباً للصواب تقديم الأمر وكأنّه مواجهة بين الغرب وباقي الثقافات؛ إذ إنّ انتقاد العلم الحديث ليس كلّه نقداً خارجي المنشأ؛ بل هناك نقد قوي داخلي المنشأ يطالُ فلسفة العلم، ودوره، وموقعه داخل المجتمع الغربي؛ إذ يعتبر فيلسوف العلوم **بول فييرابند** (Paul Feyerabend)، في كتابه **(ضد المنهج)** (Against Method)، أنّه لا توجد قواعد منهجية مفيدة واستثنائية تحكم تقدُّم العلم، أو نموّ المعرفة، وأنّ فكرة إمكانية أو وجوب عمل العلم وفقاً لمعايير كونية، وقواعد ثابتة، هي فكرة غير واقعية، خبيثة وضارة للعلم نفسه. وعن موقع العلم داخل المجتمع، يدعو **بول فييرابند** إلى مجتمع ديمقراطي، حيث يتمُّ التعامل مع العلوم كشريك، على قدم المساواة، مع الإيديولوجيات الأخرى، أو المؤسسات الاجتماعية مثل الدين والتعليم، أو السحر والأساطير، ويعتبر أنّ هيمنة العلم على المجتمع استبداديّة وغير مبرّرة[21].

وشكّل نقد العلم، أيضاً، موضوع مساءلة من طرف الباحثين؛ إذ يذهب عالم الاجتماع **ستانلي أرونويتز** (Stanley Aronowitz) إلى القول: «إنّ الانتقادات الوحيدة المقبولة من طرف العلم هي تلك التي تجري في إطار المنهجية التي وضعها العلم لنفسه، ويصرُّ العلم على أنّ الأشخاص، الذين ينتمون إلى المجتمع العلمي سواء بشهاداتهم، أم بتكوينهم، هم وحدهم المؤهّلون لوضع هذه الانتقادات»[22]. وفي حوار له، يستهزئ **ستانلي أرونويتز** بهذا المنطق بقوله: «بينما يرى العلماء أنه من السخف أن تستخدم الأصولية المسيحية

18 يتعلق الأمر بـ: جاكاديش شاندرا بوش (Jagadish Chandra Bose) (1858 - 1937م) الفيزيائي وعالم النباتات، وسرينفاسا أينجار رامانجن (Srinivasa Ramanujan) (1887 - 1920م) عالم الرياضيات.

19 Abaza, Mona. Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds. Routledge Curzon London, 2002. p. 4.

20 Roxanne L. Euben. Contingent Borders, Syncretic Perspectives: Globalization, Political Theory, and Islamizing Knowledge.International Studies Review, Vol. 4, No. 1 (Spring, 2002), pp. 23-48.

21 Paul Feyerabend. Against Method. Verso London,1993.

22 Stanley Aronowitz. Science As Power: Discourse and Ideology in Modern Society. University of Minnesota Press. 1998. p. viii (preface).

المراجع التوراتية لتعزيز ادعائها بأنّ الكتاب المقدّس صحيح، يلجؤون إلى التكتيك نفسه باستخدام أدوات العلم لتسوية النزاعات المتعلّقة بصحته»[23].

نخلص، في هذا الجزء من الدراسة، إلى القول بأنّ العلاقة بين الدين والعلم جزء من شبكة متداخلة من العلاقات والتفاعلات بين تصوّرات متعدّدة للكون والحياة، قد يكون الدين مركز هذه الشبكة العلائقية، كما قد يكون الحال بالنسبة إلى العلم. وتتأثّر دراسة هذه العلاقة بطبيعة الدين المدروس، وبالسياق الفكري، والاجتماعي، والسياسي، الذي تتمُّ فيه هذه الدراسة، كما تتأثّر، أيضاً، بالوضعية الاستشكالية لهذه العلاقة، وبالدينامية المفاهيمية والتطبيقية لكلٍّ من الدين والعلم؛ لذلك لا غرابة في أن تتعدّد الرؤى والتمثُّلات لهذه العلاقة المعقّدة والمركبة حتى وإن توحّدت السياقات المدروسة.

2. الاتجاهات المعاصرة وعلاقة (الإسلام) بالعلم الحديث:

ثمّة اتجاهات فكرية إسلامية متعدّدة عمدت إلى تناول إشكالية علاقة (الإسلام) بالعلم الحديث، وحاولت أن تقدِّم أجوبة عن الأسئلة التي تطرحها هذه الإشكالية. وتراوحت هذه الاتجاهات بين من يبحث عن معطيات علمية طبيعية في القرآن، ليدلّل على صدقيّته وحجيته، وبين من يدعو إلى تأسيس علم إسلامي مروراً بنظرية أسلمة المعرفة، لكن هذه الاتجاهات، كلها، تجمع على أنّه ليس هناك تعارض بين الإسلام والعلم[24]. سنرصد، في هذه المداخلة، أربعة اتجاهات نقدّر أنّها تشكّل الاتجاهات الرئيسة في هذا المجال:

1. اتّجاه التفسير العلمي، ويمثّله الجراح الفرنسي الراحل موريس بوكاي.
2. اتّجاه أسلمة المعرفة، ويمثّله الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي.
3. الاتّجاه النقدي، ويمثّله كلٌّ من تيار وحدة المعرفة، الذي من أبرز وجوهه العالم الإيراني الأمريكي سيد حسين نصر، وتيار البناء الاجتماعي الذي يلهمه المفكر البريطاني الباكستاني ضياء الدين سردار.
4. اتّجاه التوفيق بين الإسلام والعلم ويمثّله (الجيل الجديد) من العلماء المسلمين.

1.2. اتّجاه التفسير العلمي:

ينتمي التفسير العلمي للقرآن إلى تفاسير الاختصاص، وهو تفسير يهتمُّ بالآيات التي يمتُّ موضوعها إلى العلوم الحديثة بصلة. ويتّخذُ هذا التفسير طريقتين:

23 Stanley Aronowitz in conversation with Derrick Jensen in Jensen, Derrick. Welcome to the Machine: Science, Surveillance, and the Culture of Control. Chelsea Green Publishing Company. 2004. p. 31.

24 Stefano Bigliardi The Contemporary Debate on the Harmony between Islam and Science: Emergence and Cha - lenges of a New Generation, Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy, 28: 2, 2013. pp. 167-186.

- طريقة تقوم على أساس تقسيم السورة إلى مقاصد، وتحليل كلّ مقصد، بعد ذلك، بالوقوف على الآيات، بعد توزيعها إلى مجموعات تتّحد في الموضوع، وتفسير كلّ مجموعة منها لفظياً أوّلاً، ثمّ بما يقتضيه الكلام الوارد فيها من بيان يعتمد علوم الأثر، أو علوم العقل. وأبرز من تبنّى هذه الطريقة من القُدامى **الفخر الرازي** في **(التفسير الكبير)**، ومن المحدثين **الشيخ طنطاوي جوهري** في تفسيره **(الجواهر)**.

- تقوم الطريقة الثانية على الدراسة المركّزة للآيات، التي تُشير إلى ظواهر علمية أو كونية، يذكرها المؤلّف، عادةً، دون تقيّد بترتيبها في المصحف؛ بل يستشهد بما تيسّر منها كلّما تطلّب منه البحث ذلك. والغالب على هذه الدراسات أن تكون مبوبة على الموضوعات[25]. ويرتبط اسم الجراح الفرنسي **موريس بوكاي** بهذا التوجّه.

يقوم المنهج، الذي يعتمده موريس بوكاي للبحث عن درجة اتّفاق نص القرآن، ومعطيات العلم الحديث، على المنطلقات الآتية:

- العناية بالعلم جزءاً لا يتجزّأ من الواجبات التي أمر بها الإسلام.

- يُشير القرآن الكريم إلى وقائع ذات صفة علمية، وهي وقائع كثيرة.

- لا يتناقض أيّ موضوع من مواضيع القرآن العلمية مع الحقائق العلمية الثابتة.

- يختلف الأمر تماماً فيما يتعلق ببعض الأحاديث ظنيّة الثبوت، التي لا يمكن قبولها علمياً.

- بفضل المعارف العلمية الحديثة، تحقّق تقدُّم نوعي في فهم ما لم يكن مفهوماً، أو في شرح بعض ما أُسيءَ تفسيره من آيات القرآن الكريم[26].

وقد تعرّض التفسير العلمي للقرآن الكريم لانتقادات كثيرة قديماً وحديثاً. **فأبو الريحان محمد البيروني**، في كتابه **(تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة)**، يَعتبرُ أنّ القرآن لا يتدخّل في شأن العلم ولا يُخالطه[27]. أمّا **أبو إسحاق الشاطبي**، فيؤسّس انتقاده للتفسير العلمي على مفهوم الأمية؛ إذ يطرح أنّ القرآن يُخاطب أُمّة أميّة، ومن ثمّ، فإنّه لا يُعقَل أن يُخاطب الناس بما لا يفهمون. وقد أخذ على الشاطبي هذا

25 شلبي، هند، التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق، مطبعة تونس، قرطاج، 1985م، ص 14 - 15.

26 بوكاي، د. موريس، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم دراسة الكتب المقدّسة في ضوء المعارف الحديثة، مكتبة مدبولي، 2004م، ص 15- 18.

27 البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، 1377هـ/ 1958م، ص 219.

الموقف؛ لأنّ القرآن أنزله الله للناس كافّةً على تعدُّد الزمان والمكان[28]. ومن المعاصرين، نجد **أبي القاسم حاج حمد**، الذي يذهب إلى القول بأنّ «القرآن منهج رؤية كونيّة، وليس مُختَبر علوم تطبيقية». ونجد، أيضاً، محمد كامل حسين، الذي يرى أنّ الدين والعلم يختلفان على مستوى الموضوع والمنهجية، وأنّ الدين تخصّص بمهمّة يعجز العلم عن القيام بها. كما نجد محمد أركون، وعاطف أحمد، اللذين دعوا إلى تجاوز المنطق القرآني إلى بديل علمي، وكنتيجة لذلك، إسقاط قدسية القرآن[29].

2.2. اتّجاه أسلمة المعرفة:

شكّلت الأمّة ووحدتها مدار عمل الراحل **إسماعيل راجي الفاروقي** (1921 - 1986م)؛ إذ كانت الغاية من أعماله هي تجديد وتوحيد الأمّة الإسلامية. واعتبر الفاروقي أنّ حالة التشرذم، التي تعيشها الأمّة راجعة، بالأساس، إلى أزمة فكر، تنبني عليه باقي تمظهرات الأزمة سياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً.

يلتقي إسماعيل راجي الفاروقي مع **ضياء الدين سردار** في اعتبار أنّ الرؤية الإسلامية تلوّثت بالرؤية الغربية: «لقد غشيت الرؤية الإسلامية برؤية أجنبية، وفدت إلينا مع الغزاة المستعمرين. ولمّا رحل المستعمر بقيت هذه الرؤية الأجنبية؛ بل أصبحت أشدّ خطراً. وبدا المسلمون، لعدّة أجيال، غير قادرين على التخلّص منها»[30]. وعلى ضوء قراءة نقدية للفكر الغربي طرح الفاروقي وإخوانه مشروع أسلمة المعرفة، كإطار عام لإصلاح النظام التعليمي؛ إذ بالنسبة إلى مشروع أسلمة المعرفة «ليس هناك أدنى ريب في أنّ مركز الداء ومنبعه في هذه الأمّة إنّما هو النظام التعليمي السائد، إنّه التربة الخصبة لتربية العلل في المدارس والكليّات، تولّد وتؤيّد عملية تغريب النفس عن الإسلام؛ عن تراث هو أسلوبه. إنّ النظام التعليمي هو المعمل الذي فيه يُعجَن ويُشكَّل الشباب المسلم، وهناك يُصاغُ وعيهم في قالبٍ هو صورة ممسوخة للغرب، وتُفصَمُ الرابطة بين المسلم وماضيه، وتُوضَع في وضعٍ حرج رغبته الطبيعية في التطلّع لمعرفة تراث أسلافه، ونتيجة للشكوك، التي بثّها هذا النظام في أعماق وعيه، تُصابُ بالتبلُّد رغبته في أن يقف مع أسلافه على أرضٍ مشتركة، لينطلق منها نحو بعثٍ لإسلام جديد، وملائم للعصر»[31].

نقطة أخرى يلتقي فيها الفاروقي مع سردار، وتتعلّق باعتبار المعرفة الغربية غير محايدة، وتحمل معها، وفي طياتها، قيم المجتمع الغربي. وجهة النظر هذه تلتقي مع انتقادات علماء غربيين للعلم، كعالم الاجتماع **ستانلي أرونويتز**. غير أنّ وجهة النظر هذه يُعارضها آخرون، **ففضل الرحمن** يرفض هذا الكلام، ويذهب

28 مرجع سابق 25، ص 21 – 23.

29 مرجع سابق 25، ص 24 – 32.

30 الفاروقي، د .إسماعيل راجي، أسلمة المعرفة المبادئ العامّة وخطّة العمل، دار البحوث في الكويت، 1983م، ص 3.

31 المرجع نفسه، ص 16.

إلى القول بأنّه لا يُمكن أن يكون هناك ضرر في المعرفة؛ إذ إنّ إساءة استخدامها هو الذي يمكن أن نعيبه على الغرب، وليس إنتاج المعرفة. فكلّ إنتاج جديد يعرض على العقل إنّما هو علم بالمفهوم الإسلامي[32]. يقوم انتقاد نظرية أسلمة المعرفة على أساس التمييز الذي تقوم به بين العلم وتطبيقاته أو استعمالاته، وفي معرض انتقاده لمشروع أسلمة المعرفة، يؤكّد **سيد ولي رضا نصر** أنّ مصطلح أسلمة يوحي، ضمنياً، أنّ المعرفة كانت مدنّسة، وأصبحت مقدّسة بأمرٍ من الشريعة[33]. وبغضّ النظر عن سطحية هذا النقد، فإنّ الانتقادات الموجّهة لمشروع أسلمة المعرفة تنحو نحو ضرورة توجيه جهود أسلمة المعرفة إلى مساءلة توجّه العلوم، وليس إعادة بناء علم جديد[34].

محاولات الفاروقي لم تبقَ محصورة في إنتاج المقالات والكتب؛ بل شارك في تنظيم المؤتمرات في جميع أنحاء العالم. وفي عام (1981م) أسّس المعهد العالمي للفكر الإسلامي (IIIT) في واشنطن، لإحياء وإصلاح الفكر الإسلامي ومنهجيته، من أجل تمكين الأمّة من التعامل بفعالية مع التحدّيات الحالية، والمساهمة في تقدُّم الحضارة البشرية بطرق من شأنها أن تعطيه معنى واتّجاهاً مستمدّاً من التوجيه الإلهي.

3.2. الاتجاه النقدي:

يشتمل هذا الاتجاه على تيارين هما: تيار وحدة المعرفة، وتيار البناء الاجتماعي.

1.3.2. تيار وحدة المعرفة:

يمثّل هذا الاتجاه العالم الإيراني الأمريكي **سيد حسين نصر** (ولِد سنة 1933م)، الذي يتمتّع بمعرفة واسعة بالفلسفة الإسلامية والمسيحية. ويتفاعل سيد حسين نصر مع مجموعة من المفكّرين، مثل: رينيه جينو (René Guénon)، وفريجوف شوان (Frithjof Schuon)، وهنري كوربان (Henry Corbin)، وأناندا كوماراسوامي (Ananda Coomaraswamy)، كما أنّ نظرياته تأثّرت ببعض الآراء الصوفية أيضاً[35]. بالنسبة إلى سيّد حسين نصر تقوم عوالم الديانات كلّها على مبدأ الوحدة، وأنّ الرسالات التي تجسّدها تشكّل الصلة العمودية بين الإنسان والله. وبكلمة أخرى، إنّ كلّ ديانة تتضمّن تعاليم تحيل على (العلم المقدّس) (scientia sacra)، الذي يُذكِّر البشرية بالوحدة المتعالية للظواهر، ومصدرها الإلهي.

---

32 Fazlur Rahman. Islamization of knowledge: a response, The American Journal of Islamic Social Sciences, 5: 1. 1988. pp. 4-5.

33 Vali Reda Nasr. Islamization of Knowledge: A Critical Overview. International Institute of Islamic Thought, Islamabad, 1992.

34 Behrooz Ghamari-Tabrizi. Is Islamic science possible?. SocialEpistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy, 10: 3-4, 1996. pp. 317-330

35 المرجع نفسه.

في الفصل الرابع من كتابه (**المعرفة والمقدّس**)، تناول سيد حسين نصر بالتعريف مفهوم العلم المقدّس، الذي يحدّده في كونه المعرفة المقدّسة، التي تشكّل قلب أيّ رسالة أو وحي، والتي تكون مركز الدائرة التي تضمّ وتعرف التقليد معرفة لا يمكن إدراكها دون تبصُّرٍ، وإعمالٍ صحيحٍ لذكاء الإنسان[36]. إنّ مفهوم التقليد، هنا، يتطلّب فهماً معيّناً؛ إذ المقصود به مجموعة من المعارف التي تشتمل على حقيقة مفترضة مشتقّة من مصادر موثوقة. إنّه ليس مخزوناً ثابتاً؛ بل متغيّراً ينمو ويتطوّر في علاقة جدلية مع المجتمع؛ إذ يمكن للمرء أن يلاحظ أنّ التركيز على أجزاء مختلفة من التقاليد الدينية يمكن أن يختلف حسب الظروف والمتطلّبات. إنّ تأكيد مصطلح أو آية في القرآن الكريم وتفسيره من أجل حلّ حالة معيّنة يتمّ تحديدها حسب الزمان والمكان[37].

يعتبر سيد حسين نصر أنّ الإسلام، بسبب وضعه التاريخي، وتركيزه بشكل خاصّ على مبدأ التوحيد، يتمتّع بوضع متميّز كدّين أصيل وأساسي، ويؤكّد نصر أهميةَ دور الفكر الذي يعرفه بالقدرة التي تتيح المعرفة الإلهية مباشرة. ووفقاً لنصر، فإنّ فهم ما يفصل العلم التقليدي في العالم عن العلم الحديث منهجاً، وهدفاً ومغزىً يتطلّب القيام بمقارنة بين العلوم الإسلامية والغربية. ويذهب سيد حسين نصر إلى القول بأنّه على الرغم من تعدُّد المدارس العلمية التقليدية، المصرية، والهندية، والصينية، فإنّ المجتمعات الإسلامية، خلال العصر الذهبي، ولأسباب جغرافية وتاريخية، كانت آخر من مارس البحث الطبيعي، بهدف إلقاء الضوء على الترابط بين كلّ الأشياء واشتقاقها من مصدرها الإلهي[38].

وفي معرض نقده للعلم الحديث، يؤكّد سيد حسين نصر أنّ السمة الرئيسة، التي تُضعف العلم الحديث، انحياز الفكر لصالح المنطق الكمي البحت، وتجزيء العلوم والمعرفة بطريقة نزعت عنها وحدتها، وقطعتها عن أصلها الإلهي، فكان من ثمار ذلك، من بين أمور أخرى، الكوارث البيئية التي تسم وقتنا الحاضر[39]. يلتقي سيد حسين نصر، في نقده للعلم، مع عالم الاجتماع **ستانلي أرونويتز**، الذي يلخّص نقده للعلم الحديث في أربع نقاط:

- استبعاد ما هو نوعي لصالح ما هو كمي.
- باستثناء البداية، يتمّ استبعاد التدبُّر والتفكير لصالح الملاحظة والتجريب.

---

36 Seyyed Hossein Nasr.Knowledge and the Sacred. State University of New York Press, 1989. p. 130.

37 Leif Stenberg Seyyed Hossein Nasr and Ziauddin Sardar on Islam and science: Marginalization or moderniz - tion of a religious tradition, Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy, 1996. 10: 3-4, 273-287.

38 Seyyed Hossein Nasr. Islamic Science, Western Science Common Heritage, Diverse Destinies. In The Revenge of Athena Science, Exploitation and the Third World. Edited by Ziauddin Sardar.Mansell Publishing Limited, 1988.p. 250.

39 مرجع سابق 24، ص 169.

- ادّعاء أنّ المعرفة محايدة وخالية من أيّة قيمة.
- أولوية المنهج في قبول المعرفة[40].

ويعتبر سيد حسين نصر أن الحلَّ يكمُن في العودة إلى العلم المقدّس، وإن لم يقدّم مشروعاً مفصّلاً لتنزيل هذا الحل[41]، فإنّه يذهب إلى القول بأنّ «العالم، اليوم، في حاجة ماسّة إلى الحكمة، تلك المعرفة السامية، أو علوم الحقيقة العليا، التي ليست سوى الميتافيزيقا بمعناها التقليدي، أو العلم المقدّس. ولكن العالم بحاجة، أيضاً، إلى العلم المقدّس المتعلّق بمجال الظواهر والاحتمالات، ومرتبط بالعلوم العليا أو الميتافيزيقا، وهو العلم الذي يمكن أن يربط بين مستويات مختلفة من المعرفة والمقدّس»[42].

وفي تشخيصه لحال الأمّة، يقف سيد حسين نصر عند نقطتين أساسيتين: تتحدّد النقطة الأولى في الاستعمار الأجنبي، الذي عانت منه الأمّة لمدة تزيد على قرنين من الزمن، وما استتبعه ذلك من تفكيك لبنية الحضارة الإسلامية، والإجهاز على كثير من جوانبها. وعلى الرغم من أنّ دول العالم الإسلامي استعادت استقلالها السياسي، فإنّ التأثير الفلسفي، والثقافي، والسياسي، والاقتصادي، والاجتماعي للهيمنة الغربية ما زال قائماً بشكلٍ أو بآخر، بطريقة لا تهدّد البنيات التقليدية للمجتمعات الإسلامية فحسب؛ بل الإسلام نفسه. أمّا النقطة الثانية، فتتعلّق بالإنسان المسلم الذي أصبح يواجه تحديات العالم الغربي داخل الحدود الجغرافية للمجتمعات المسلمة ومؤسّساتها التربوية؛ ذلك أنّ بعض المؤسّسات الاجتماعية على أرض الإسلام أصبحت قواعد متقدّمة للغرب؛ إذ إنّ كثيراً من المسلمين مستلبون، وبعيدون عن الإسلام، نتيجة التأثير الماحق للإيديولوجيات الأجنبية، بينما آخرون يتفاعلون، في أغلب الأحيان، بثوران عاطفي، وعنف عارض. لكن قلّة منهم اكتسبت معرفة كافية بالعالم الغربي تمكّنها من حفظ الإسلام على ضوء التحديات في هذا العالم، وأن تفلح في توفير الأجوبة الإسلامية الضرورية للمشكلات التي تضعها الإيديولوجيات السائدة[43].

2.3.2. تيار البناء الاجتماعي:

نطلق، في هذه الدراسة، اسم اتّجاه البناء الاجتماعي على المفكِّر البريطاني الباكستاني **ضياء الدين سردار** (ولِد 1951م)، والدائرة الفكرية (إجمالي) (ijimalis) التي يلهمها، والتي تضمُّ مؤلّفين آخرين، مثل: **منور أحمد أنيس**، و**ميريل وين ديفيز**، و**بيرفيز منصور**. ويمكن تلخيص رؤية سردار، ومجموعة (إجمالي)

40 مرجع سابق 23، ص 30 -31.

41 StefanoBigliardi. Barbour's typologies and the contemporary debate on Islam and Science. Zygon, vol.47, no. 3. 2012. pp. 501 – 519.

42 Seyyed Hossein Nasr. The Need for a Sacred Science. Taylor & Francis e-Library, 2005. p. 86.

43 Seyyed Hossein Nasr. A young muslim's guide to the modern world. Kazi Publications, Inc Chicago. Third Edition, 2003. Pp. vii – viii.

في كونهم ينظرون إلى العلم من جهتين، فهم يرونه بناءً اجتماعياً يتأثّر بثقافة وقيم المجتمع الذي ينتجه من جهة، وآلية تتّجه ابتداءً إلى حلِّ المشكلات العمليّة الموجودة في المجتمع، من جهة أخرى. تعتبر مدرسة البناء الاجتماعي أنّ المجتمعات الإسلامية تعيش أزمة ناتجة عن عاملين. عامل خارجي، لكنّه ثانوي، يتحدّد في الاستعمار الغربي، وهيمنته على كلِّ جوانب الحياة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والتعليمية، والنفسية، للمجتمعات الإسلامية. وعامل داخلي، وهو الأهم، ويتمثّل في عجز المسلمين عن الاستجابة لنداء الاجتهاد الذي أطلقه جيل الإصلاحيين الأوّل، وذلك من خلال تجميدهم لنصوصهم المرجعية المطلقة (القرآن والسنّة)، في حقبة تاريخية معيّنة، بقبولهم تأويلات وتفسيرات لها مرتبطة بسياقات تاريخية مضت. وهذا ما يفسّر، حسب مدرسة البناء الاجتماعي، قوّة الارتباط العاطفي للمسلمين بدينهم، بينما نرى ضعف أثره في حياتهم اليومية، باستثناء بعض الممارسات التعبديّة، كمنظور للحياة والكون، وكنظام أخلاقي متكامل[44].

إنّ المخرج من كلّ هذا، حسب ضياء الدين سردار، يكمن في فتح باب الاجتهاد، وإخضاع تأويل وتفسير النصوص التأسيسية المرجعية للسياقات التاريخية، التي يعيشها المسلم، وتتطلّبها التعدّدية الجغرافية للأمّة الإسلامية. كما يتطلّب ذلك إعادة النظر في فهم المبادئ الكبرى للإسلام، مثل مفهوم الشريعة، والعلم، والإجماع، والأمّة، وغيرها من المفاهيم الكبرى، التي تمّ أسرها في إطار فهوم إيديولوجية ضيّقة[45]. ويعتبرون، من ناحية أخرى، أنّ العلم الغربي نفسه في حالة أزمة. فيصبح من الضروري - وفقاً لسردار، ومجموعة (إجمالي) - القيام بعملية إصلاح مزدوجة تروم إصلاح المبادئ والمفاهيم الإسلامية، وربط العلم بنظرة الإسلام إلى الكون والحياة[46]. غير أنّه لا يجب أن يفهَم من هذه الدعوة المزدوجة للإصلاح أنّها عملية توفيقية بين الإسلام والعلم الحديث؛ إذ إنّ ضياء الدين سردار يدعو لتأسيس علم وفق الضوابط والمعايير الإسلامية، ولا يتردّد في أن يسميه علماً إسلامياً. فمن وجهة نظره، العلم نشاط مرتبط بالوجود البشري يكشف عن نفسه كعملية تتحقّق في الزمان والمكان من طرف فاعلين بشر. هؤلاء الفاعلون لا ينتمون إلى عالم العلوم فحسب؛ بل إلى ثقافات، ومجتمعات، وحضارات، أوسع وأرحب أيضاً. وكلّ حضارة تسم بنظرتها الخاصّة للكون والحياة أسلوب ومحتوى علم هذه الحضارة[47].

ويَعدّ ضياء الدين سردار أنّ مقاربة موضوع العلم الإسلامي يجب أن تتم في اتجاهين: تبيان الحاجة إلى هذا العلم من جهة، والبرهنة الإجرائية للفائدة العملية لمثل هذا العلم من جهة ثانية. لكنّه يرى أنّه في هذه المرحلة يجب إعطاء الأولوية للجانب النظري، وتبيان أهميّة العلم الإسلامي، وضرورة الحاجة إليه. ويقدّم،

44 Ziauddin sardar. Islam, Postmodernismand Other Futures. Pluto Press London. 2003. pp. 27 – 28.

45 المرجع نفسه، ص 29 – 30.

46 مرجع سابق 24، ص 169.

47 Ziauddin sardar.How Do You Know? Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations. Pluto Press London. 2006. p. 132.

في هذا السياق، أربع حجج على ضرورة العلم الإسلامي، والحاجة إليه. أولاها أنّ الحضارات المختلفة أنتجت علوماً مختلفة متميّزة، وثانيها أنّ العلوم الإسلامية كان لها في التاريخ هوية مميّزة تعبّر عن طبيعتها الفريدة، وأسلوبها المميز. وثالثها كون العلم الغربي مدمّر بطبيعته، ويشكّل تهديداً لرفاه البشرية، ورابعها أنّ العلم الغربي لا يستطيع أن يلبّي احتياجات ومتطلبات المجتمعات الإسلامية المادية، والثقافية، والروحية[48].

4.2. مدرسة التوفيق بين الإسلام والعلم أو (الجيل الجديد) من العلماء المسلمين:

في مقال له في مجلة **(الإبستمولوجية الاجتماعية)** (Social Epistemology)، أطلق **ستيفانو بيغلياردي** (Stefano Bigliardi) اسم (الجيل الجديد) على أربعة علماء مسلمين[49]. يتعلّق الأمر بكلٍّ من الفرنسي **عبد الحق برونو كيديردوني** (Abd-al-Haqq Bruno Guiderdoni)، مدير مركز البحوث والدراسات الفلكية، في ليون/ فرنسا، والجزائري **نضال قسوم** مساعد العميد في كلية العلوم والفنون في الجامعة الأمريكية في الشارقة/ الإمارات العربية المتحدة، والإيراني **مهدي كلشني** عالم الفيزياء النظرية والفيلسوف، والعراقي **محمد باسل الطائي** المتخصّص في نظرية المجال الكمي ونظرية النسبية العامة. وقد وضع ستيفانو بيغلياردي ثلاثة معايير للانتماء إلى (الجيل الجديد): أولها كفاءة متميّزة في مجال الفيزياء، وثانيها اعتبار أنّ العلم حقّ المعرفة له أساليبه وديناميته الداخلية، التي لا تحتاج إلى مزيد من إعادة التشكيل، وآخر هذه المعايير أن تكون للعالم مقاربة تعدّدية ثقافياً، حيث لا يعطي امتيازاً أو أفضلية لأيّ دين في علاقته بالعلم. وقد لقيت هذه الصنافة انتقادات جمعت بين القبول والرفض. وفي معرض ردّه على بعض منتقديه، سيقوم ستيفانو بيغلياردي بمراجعة هذه المعايير لتصبح خمسة:

1. علماء (الجيل الجديد) هم علماء طبيعة يعملون في مجال التدريس أو البحث العلمي على المستوى الجامعي.
2. علماء (الجيل الجديد) يعترفون بأنّ المنهج العلمي لا يمكن تغييره، ومن ثمّ لا يدعون إلى أيّ نوع من (أسلمة) العلوم.
3. (الجيل الجديد) منفتح على إمكانية تفسير نظرية التطوّر البيولوجي تفسيراً إيمانياً.
4. (الجيل الجديد) ينأى بنفسه عن التفسير العلمي للقرآن، الذي غالباً ما يُعَدّ غير علمي.
5. يقبل (الجيل الجديد) أن يكون الإسلام في وئام مع العلم، على قدم المساواة مع الديانات السماوية الأخرى.[50]

48 المرجع نفسه، ص 121 - 160.

49 مرجع سابق 24.

50 Stefano Bigliardi.On Harmonizing Islam and Science: A Response to Edis and a Self-Criticism. Social Epist - mology Review and Reply Collective, Vol. 3, No. 6, 2014, pp. 56-68.

يعتبر ستيفانو بيغلياردي أنّ هؤلاء الأربعة يتّفقون مع نصر، وسردر، والفاروقي، في استدعائهم التقاليد الفلسفية الإسلامية وغيرها في تحليلاتهم ودراساتهم. فمهدي كلشني يؤكّد بقوّة أهميةَ الفلسفة بالنسبة إلى الفيزياء، ويناقش ذلك بشكل دقيق وعميق. أمّا محمد باسل الطائي، فيؤكّد حداثة حجج المتكلمين (من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر) في مناقشتهم الظواهر الكونية. ومن جهته، يؤكّد كيدردوني راهنية ابن عربي في مقاربة علم الكونيات الحديث، بينما يتّخذ نضال قسوم من ابن رشد ملهماً ومعلماً[51]. سنحاول استطلاع آراء ومواقف (الجيل الجديد)، وسنقف عند كلٍّ من عبد الحق برونو كيديردوني، ونضال قسوم.

1.4.2. عبد الحق برونو كيديردوني:

يعتبر عبد الحق برونو كيديردوني أنّ النقاش حول علاقة الإيمان بالعقل في الإسلام قد انطلق منذ وقت طويل، ويمكن التدليل على ذلك باستحضار بعض الأمثلة من التاريخ الإسلامي. يستشهد كيديردوني على ذلك بثلاث شخصيات هي: ابن سينا، والغزالي، وابن رشد. فقد اقترح ابن سينا (980 - 1037م) الطبيب، والفيلسوف، والعالم الجامع، نظرية عامّة للعالم يعتبر فيها أنّ الكون أزليّ مخلوق من طرف الله منذ الأزل. وهو، في هذا، يتّفق مع الفلسفة اليونانية، ويختلف مع التصوّرات الفقهية، التي كانت سائدة وقتها، والتي كانت تقول بخلق الكون في الزمن. أمّا بالنسبة إلى الغزالي (1058 - 1111م)، فإنّ الفلسفة والعلوم لا يمكن أن يتعارضا مع الوحي، وأنّ الخلافات والصراعات الموجودة بينهم إنّما تنتج عن أخطاء الفلاسفة، الذين طبقوا المنهج العقلي بطريقة خاطئة، أو استعملوه في الإجابة عن أسئلة تخرج عن مجال تخصّصه. وفيما يخصُّ ابن رشد (1126 - 1198م) الفيلسوف، والفقيه، والقاضي، فقد أكّد أنّ طلب (الحكمة) واجب ديني تأمر به الشريعة الإسلامية. وفي نظره، إذا بدا أنّ المعطيات الفلسفية والعلمية المدلَّل عليها تدليلاً كافياً تتعارض ظاهرياً مع النصّ القرآني، وجب تأويل النصّ كي يكون متفقاً مع العقل، ومن ثمّ يمكن تعايش البحث العقلي، والانتماء الديني، دون مواجهة أو تعارض[52].

في مختلف تدخّلاته وكتاباته، نجد أنّ عبد الحق برونو كيديردوني، حينما يتناول تناظر الغزالي وابن رشد يتجاوز منطق التموقع والانتصار إلى فكرة أو شخص معيّن، ليقدّم تحليلاً يتلخّص في أنّ كلاً من الغزالي وابن رشد كانا متفقين على عدم تعارض الحكمة والشريعة، وأنّ اختلافهما كان قائماً على تحديد مجال كلٍّ من الشريعة والحكمة، ويؤسّس على ذلك نظرته لعلاقة الإسلام بالعلم، فيعتبر أنّ لكلٍّ مجاله الخاصّ به، وهو، في هذا، يلتقي مع عالم الأحياء **ستيفن جاي كولد** (Stephen Jay Gould) (1941 - 2002م)؛ لهذا نجده يرفض التفسير العلمي للقرآن، على الرغم من تأكيده وجود إشارات علمية في القرآن؛ إذ يعتبر أنّ هذه الإشارات دعوة إلى تدبُّر والتفكُّر في آيات الله وسننه، ملاحظاً، في هذا الصدد، أنّ مصطلح

51 مرجع سابق24، ص 175.

52 مرجع سابق 7، ص 21 – 22.

(آية) يشير إلى الوحَدَة القرآنية، وإلى الظاهرة الطبيعية. ويؤكّد أنّ الاكتشافات العلمية اكتشافات تتغيّر باستمرار، وتخضع لتطوّر العلم، ومن ثمّ فإنّنا لا يمكن أن نقيس بها، ولا أن ندلّل بها على حجيّة القرآن، ومصدره الإلهي؛ لأنّه، ببساطة، نصٌّ مطلق، من ثمّ فإنّ هذه المحاولات، وبغض النظر عن نيات أصحابها، فإنّها تسيء إلى الإسلام.

ويقف عند واقع الأمّة الإسلامية ليتساءل كيف ولماذا انحسر العطاء العلمي للمسلمين اليوم، على الرغم من إنجازاتهم الكثيرة والمبهرة، خلال عهدهم الذهبي، ولماذا توقّف تطوُّر العلوم في العالم الإسلامي، على الرغم من صعود وقوّة الخلافة العثمانية؟ يذهب كيدردوني إلى القول بأنّ هذا السؤال هو السؤال نفسه الذي طرحه **جوزيف نيدام** (Joseph Needham) (1990 - 1995م) المتخصّص في العلوم الصينية، وأطلق عليه اسم (السؤال الكبير): «لماذا تطوّرت العلوم بهذا الشكل السريع في أوروبا انطلاقاً من القرن السادس عشر، ولاسيّما خلال القرن السابع عشر، ولم تتطوّر في سياق حضارات أخرى، على الرغم من أنّها كانت في وضعية فكرية وعلمية قريبة من وضعية أوروبا؟» وهو سؤال تعدّدت واختلفت إجاباته[53]. ويعتبر عبد الحق برونو كيديردوني أنّ الظرف، اليوم، مناسب أكثر من أيّ وقتٍ مضى لفتح حوار بين (الإسلام) والعلم الحديث، لاسيّما بعد تراجع النظرة المتعالية للعلم، وتصوّر بعض مريديه قدرتهم على تفسّير كلّ شيء بالعلم. لقد كشفت التطوّرات العلمية الأخيرة محدودية العلم ونسبيته، وشهد تحوّلات مفاهيمية خلال القرن العشرين شكّلت انتقالاً من برادايم القدرة المطلقة للعلم على تفسير كلّ شيء، الذي ساد خلال القرن التاسع عشر، إلى ظهور برادايمات نسبية تفاعلت مع اكتشافات الفيزياء النسبية، وميكانيكا الكم، ومبرهنات عدم الاكتمال لجودل في الرياضيات، واستدعت الأخلاقيات للبتّ في مسار تطوّر العلوم، لاسيما علوم الأحياء، بعد الإنجازات، التي حقّقها كلّ من علم الوراثة، وعلم الأجنّة، فأصبح سؤال المعنى ملازماً للتطوّر العلمي.

2.4.2. نضال قسوم:

(ابن رشد وأنا)، هكذا يعنون نضال قسوم مقدّمة كتابه **(الإسلام والعلم: كيف نوفّق بين القرآن والعلم الحديث)**، ليعلن، منذ البداية، تبنّيه المقاربة الرشدية، والنظر إلى ابن رشد بوصفه ملهماً ومرشداً. لماذا؟ لأنّ فلسفة ابن رشد، حسب نضال قسوم، فلسفة واضحة، ومتوازنة، وأصيلة، ويمكن تبنّيها كموجِّهٍ لمحاولات مصالحة العلم المعاصر مع الخطاب الإسلامي[54].

53 مرجع سابق 7، ص 27 – 28.

54 Nidhal Guessoum. Islam et Sciences: Comment concilier le Coran et la science moderne. Editions Devry, 2013. P. 23.

لقد بدأ اهتمام نضال قسوم بالواجهة البينية لكلٍّ من الدين، والعلم، والفلسفة، مع بداية تسعينات القرن الماضي، ويقوم خطّه الفكري في هذا المجال على أربع مقولات:

1. العلم مفيد للثقافة الإسلامية المعاصرة خاصة، ولكلّ الثقافات عامةً.
2. العلم ضروري للتقدُّم المادي، والمعرفي، والثقافي، وحتى الديني.
3. تطوّر العلوم الحديثة يقتضي تطوّر العلوم الدينية.
4. ليس هناك ما يتعارض بين الإسلام والعلم، اللهمّ، إلا من وجهة بعض (الملحدين الجدد)، الذين يتطرّفون في التفسير المادي للعلم[55].

وفي محاولاته تبيان توافق الإسلام والعلم الحديث، يؤكّد نضال قسوم مركزية القرآن في فكر المسلمين وحياتهم، والتأثير الكبير الذي يمارسه عليهم، وأنّ هذا القرآن يدعو الناس إلى التفكُّر والتدبُّر في الظواهر الطبيعية، ويحثُّهم على البحث في القوانين، التي تحكم الطبيعة، عن طريق الملاحظة والتجربة، باعتبارها سنناً كونية[56]. وإلى هذا يذهب، أيضاً، **محمد هاشم كمالي**، حينما يعتبر أنّ الملاحظة العلمية، والمعرفة التجريبية والعقلانية هي أهمّ الأدوات التي يمكن للإنسان أن يُمارس بها مهمّة الاستخلاف[57]. ويؤكّد، مع هذا، أنّ مفهوم العلم، بالمعنى الحديث، لا يمكن أن نجده بسهولة في القرآن، أو في الجزء الأكبر من الإرث الإسلامي الكلاسيكي، وحسب تقديره، فإنّ مصطلح (العلم) في القرآن يدلُّ على المعرفة أكثر مما يدلُّ على العلم الحديث. وقد أدّى الخلط بين هذين المفهومين إلى اختلافاتٍ كبيرة بين الاتجاهات التقليدية، والاتجاهات الإصلاحية، حول إمكانية إيجاد أساس قرآني للعلم[58]. ونظراً لأهميّة العلم وقوّة تأثيره في الرؤى المتعدّدة للعالم، وفي الاعتقادات السائدة في المجتمعات، يرى نضال قسوم ضرورة التعامل مع العلم بعناية وتفحُّص بما يقتضيه ذلك من معرفة دقيقة لفلسفة العلم، ومناهجه، وحدوده، حتى لا يسقط الإنسان في رؤية تكنوقراطية محضة، أو مادية تبسيطية، أو دينية مغالية، أو نظرة أصوليّة للعلم[59]. لهذا يعتبر نضال قسوم مقاربة (الإعجاز العلمي للقرآن) مقاربة خطيرة؛ لأنّها تعطي تصوّراً خاطئاً للعلم والقرآن على حدٍّ سواء. وقد نتجت هذه المقاربة عن خلط بين محاولة فهم وتفسير القرآن على ضوء المعارف البشرية، ومنها الإنجازات العلمية الحديثة وبين تضمين القرآن الكريم لكلّ النتائج، والقوانين، والاختراعات العلمية. وبحسبه، يرجع هذا الخلط إلى مبدأين مغلوطين يقوم عليهما (الإعجاز العلمي للقرآن). هذان المبدآن هما:

---

55 المرجع نفسه، ص 18– 29.

56 المرجع نفسه، ص 116.

57 Kamali, Mohammad Hashim.Islam, Rationality and Science. Islam & Science, Vol. 1. N°1. June 2003.

58 مرجع سابق 54، ص 117.

59 مرجع سابق 54، ص 163.

- يمكن أن يكون تفسير الآيات القرآنية أحادي المعنى ونهائياً، ما يجعل مقارنته مع النتائج والإثباتات العلمية ممكنة.

- العلم بسيط وواضح يشتمل على معطيات نهائية يمكن تمييزها وموافقتها مع بعض المقاطع من القرآن الكريم.

لا يقف نضال قسوم عند هذا الحدّ؛ بل يذهب إلى القول بأنّ منطلق هذه المقاربة كان منطلقاً سليماً ومفيداً يتعلّق باستعمال معطيات العلم الحديث، حينما نحاول فهم بعض الآيات، التي تتكلّم عن الظواهر الطبيعية؛ لذا يدعو إلى تصحيح مسار هذه المقاربة بتصحيح المبدأين اللذين تنطلق منهما، ويقترح أن يصبح المنطلقان على الشكل الآتي:

- يسمح النصّ القرآني بقراءات عديدة، وفي مستويات متعدّدة.

- يجب فهم العلم والفلسفة فهماً كاملاً قبل محاولة استعمالهما في تفسير بعض النصوص الدينية، التي تبدو أنّ لها علاقة بالعلم[60].

يبدو أنّ نضال قسوم لا ينحو نحو فصل تامٍّ بين الإسلام، أو الدين عموماً والعلم. فالدين، بحسبه، رؤيةٌ للكون وفلسفة حياة ووجود، والعلم يفسّر الظواهر الطبيعية، يلتقيان في بعض المجالات، وحول بعض الأسئلة، لكنّهما يختلفان على مستوى الأهداف والمقاربات؛ لذا يدعو إلى مصالحة بين الدين والعلم، أو ملاءمة بينهما، على الطريقة الرشدية، تهدف إلى تركيب كيس بين سلطتي الدين والعلم (softly overlapping magisteria) في سياق إسلامي[61].

يتبيّن من خلال ما سبق:

* اتّفاق العلماء المسلمين المعاصرين على انعدام التناقض بين (الإسلام) والعلم الحديث، إلا أنّهم يختلفون في تحديد مجال كلّ منهما.

* إنّ مساءلة (الإسلام) للعلم الحديث جزء من قراءة نقدية للعلم متعدّدة المصادر والتوجُّهات.

* تتعدّد مقاربة العلماء المسلمين المعاصرين لعلاقة (الإسلام) بالعلم الحديث، وقد تتعارض في بعض الأحيان.

60 مرجع سابق 54، ص 259 - 260.

61 مرجع سابق 54، ص 280 - 281.

* ينطلق العلماء المسلمون في دراستهم لعلاقة (الإسلام) بالعلم الحديث من أرضية فلسفية، وإبستمولوجية، وحتى سياسية، ومن ثمّ فإنّ الخطاب الذي ينتجونه ليس خطاباً دينياً.

خلاصة:

تعتبر دراسة **ليف ستنبرغ** (Leif stenberg)، من جامعة لوند بالسويد، «أسلمة العلوم: أربعة مواقف مسلمة تُطَوّر الحداثة الإسلامية»[62] من الأعمال المعرفية الأولى، التي توخّت إعادة تركيب أفكار أربعة علماء مسلمين معاصرين يشتغلون بدراسة علاقة الإسلام بالعلم الحديث، وهم: ضياء الدين سردار، وسيّد حسين نصر، وإسماعيل راجي الفاروقي، وموريس بوكاي. تلتها دراسة **ستيفانو بيغلياردي** (Stefano Bigliardi) الإسلام، ومطلب العلم الحديث»[63]. عرض، خلالها، حواراته التي أجراها مع علماء مسلمين معاصرين آخرين هم عدنان أكتار، مهدي كولشاني، محمد باسل الطائي، وزغلول النجار، وعبد الحق كيديردوني، ونضال قسوم. وقد أفرزت هذه الدراسة صنافة بيغلياردي حول (الجيل الجديد من العلماء المسلمين). كما أنّ النقاشات التي شهدتها صفحات مجلات متخصّصة: (Zygon)، و(Ars Disputandi)، و(Social Epistemology)، و(The American Journal of Islamic Social Sciences)، وغيرها، تبيّن غنى هذا الحقل المعرفي، وتعدُّد الأفكار حوله وفيه، ما يدعونا إلى البحث عن تحقيق تراكم معرفيّ يقوم على مبدأي النقد والتركيب. كما يتبيّن، على الأقلِّ من وجهة نظرنا، ضرورة القيام بجهد كبيرٍ على مستوى الترجمة؛ إذ أغلبية الأدبيات وأهمّها مكتوبة باللغة الإنجليزية.

لا ترتبط دراسة علاقة الدين بالعلم بترفٍ معرفي؛ بل بمطلب ضروري يتوخّى، بالأساس، ربط العلم بمحيطه الاجتماعي والثقافي، وهو ما ذهب إليه ثلّة من العلماء المعاصرين حينما أكّدوا ضرورة وأهمية مناقشة الآثار الفلسفية، والأخلاقية، والميتافيزيقية، للنظريات العلمية[64].

62 Leif Stenberg. The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity. Almqvist & Wiksell International, Stockholm, Sweden. 1996.

63 Stefano Bigliardi. Islam and the Quest for Modern Science. Swedish Research Institute in Istanbul. 2014.

64 Jacques Arsac, Mario Beauregard, Raymond Chiao et al., Pour une science sans a priori. Le Monde du 23 f - vrier, 2006.

المراجع:

المراجع العربية:

- أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، 1377هـ / 1958م.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، 1982م.
- الفاروقي، إسماعيل راجي، أسلمة المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل، دار البحوث في الكويت، 1983م.
- الحداد، محمد، النصّ الحقيقي والكامل للمناظرة بين رينان والأفغاني، نشاز مجلة رقمية تونسية:

http: //nachaz.org/index.php/fr/textes-a-l-appui/histoire/53-2012-07-18-01-32-26.html

- بوكاي، موريس، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم دراسة الكتب المقدّسة في ضوء المعارف الحديثة، مكتبة مدبولي 2004م.
- شلبي، هند، التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق، مطبعة تونس، قرطاج، 1985م.

المراجع الأجنبية:

- Abaza, Mona. Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds. Routledge Curzon London, 2002.
- Abd-al-Haqq Guiderdoni (Sous la direction de). Sciences et religion en Islam. Dar Albouraq, 2012.
- Ashis Nandy, Alternative Sciences: Creativity and Authenticity in Two Indian Scientists. Oxford University Press; 2 edition, 2001.
- Behrooz Ghamari-Tabrizi. Is Islamic science possible?. SocialEpistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy, 10: 3-4, 1996.
- Christopher A. Furlow. The Islamization of knowledge: philosophy, legitimation, and politics. Social epistemology, 1996, vol. 10, Nos. 3 / 4.
- Ernest Renan. L'Islamisme et la science: conférence faite à la Sorbonne, le 29 mars 1883. Calmann-Lévy, 1883.
- Fazlur Rahman. Islamization of knowledge: a response, The American Journal of Islamic Social Sciences, 5: 1. 1988.
- IanG. Barbour. When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?SanFrancisco: HarperSanFrancisco. 2000.
- Jacques Arsac, Mario Beauregard, Raymond Chiao et al. Pour une science sans a priori. Le Monde du 23 février 2006.

- Kamal, Abdali S. On Bigliardi's Islam and the Quest for Modern Science. *Social Epistemology Review and Reply Collective* 3, no. 9. 2014.
- Kamali, Mohammad Hashim.Islam, Rationality and Science.Islam & Science, Vol. 1. N°1. June 2003.
- Leif Stenberg Seyyed Hossein Nasr and Ziauddin Sardar on Islam and science: Marginalization or modernization of a religious tradition, Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy, 1996.
- Leif Stenberg. The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity. Almqvist & Wiksell International, Stockholm, Sweden. 1996.
- Michael Hamilton Morgan. The Lost History: The Enduring Legacy ofMuslim Scientists, Thinkers, and Artists. National Geographic 2007.
- Nidhal Guessoum. Islam et Sciences: Comment concilier le Coran et la science moderne. Editions Devry, 2013.
- Nidhal Guessoum. Religious literalism and science-relatedIssues in contemporary Islam. Zygon, vol. 45, no. 4 (December 2010).
- Paul Feyerabend. Against Method. Verso London,1993.
- Robert Briffaut. The Making of Humanity, G. Allen & Unwin Ltd. 1919.
- Roxanne D. Marcotte (2006) Islam and Science, Ars Disputandi, 6: 1.
- Roxanne L. Euben. Contingent Borders, Syncretic Perspectives: Globalization, Political Theory, and Islamizing Knowledge.International Studies Review, Vol. 4, No. 1 (Spring, 2002).
- Seyyed Hossein Nasr. A young muslim>s guide to the modern world. Kazi Publications, Inc Chicago. Third Edition, 2003.
- Seyyed Hossein Nasr. Islamic Science, Western Science Common Heritage, Diverse Destinies. In The Revenge of Athena Science, Exploitation and the Third World. Edited by Ziauddin Sardar. Mansell Publishing Limited, 1988.
- Seyyed Hossein Nasr.Knowledge and the Sacred. State University of New York Press, 1989.
- Seyyed Hossein Nasr. The Need for a Sacred Science. Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Stanley Aronowitz in conversation with Derrick Jensen in Jensen, Derrick. Welcome to the Machine: Science, Surveillance, and the Culture of Control. Chelsea Green Publishing Company. 2004.
- Stanley Aronowitz. Science As Power: Discourse and Ideology in Modern Society. University of Minnesota Press. 1998.

- Stefano Bigliardi The Contemporary Debate on the Harmony between Islam and Science: Emergence and Challenges of a New Generation, Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy, 28: 2, 2013.
- StefanoBigliardi. Barbour's typologies and the contemporary debate on Islam and Science. Zygon, vol.47, no. 3. 2012.
- Stefano Bigliardi. *Islam and the Quest for Modern Science.* Swedish Research Institute in Istanbul. 2014.
- Stefano Bigliardi. On Harmonizing Islam and Science: A Response to Edis and a Self-Criticism.Social Epistemology Review and Reply Collective, Vol. 3, No. 6, 2014.
- Vali Reda Nasr. Islamization of Knowledge: A Critical Overview. International Institute of Islamic Thought, Islamabad (1992).
- Wolfhart Pannenberg. The historicity of Nature Essays on Science and Theology. Templeton Foundation Press USA, 2008.
- Ziauddin sardar.How Do You Know?Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations. Pluto Press London. 2006.
- Ziauddin sardar. Islam, Postmodernismand Other Futures. Pluto Press London. 2003

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2017

جميع الحقوق محفوظة © 2017