

إسلامية المعرفة بين النقل والإبداع: قراءة نقدية في فلسفة العلم

أيمن محمد رجب على (*)

يعد البحث في المعرفة أحد مباحث الفلسفة الثلاثة بالإضافة لمبحث القيم والانطولوجيا، حيث السؤال عن طبيعة المعرفة بصفة عامة، بصرف النظر عن نوع الحقيقة المعروفة؟ وما المصدر الذي يستقي منه الإنسان معرفته؟ وهل بمقدور الإنسان أن يتناول بمعرفته كل شيء بغير تحديد، أم لمقدرته حدود؟ تلك باختصار هي جُلُّ المسائل التي يحاول الفيلسوف أن يعالجها عند النظر إلى إشكالية المعرفة. مبيِّناً رأي الواقعيين والبراهمانيين والمثاليين حول طبيعة المعرفة، ورأي التجريبيين والعقلانيين والنقديين والمتصوفة حول مصدر المعرفة، ورأي الاعتقاديين والوُضعيين حول حدود المعرفة.

وفي الحقيقة العلم يعيش العالم في واقع عالم متعدد الأيدولوجيات مترامى الأطراف تتداخل فيه علوم المركز مع الأطراف، لا يمكن نسبته إلى دين أو مذهب أو أيدولوجيا خاصة؛ لأنه إبداع لا محدود أو محدد بنمط فكري أو أيدولوجي معين. لكن هناك منظورات ربطت بين الاعتقاد ومصدرية المعرفة، مثل مفهوم إسلامية المعرفة بوجه خاص ودينية المعرفة بوجه عام، والذي يطرح بدوره عدة تساؤلات هامة: هل لابد أن يتوافق الدين/الإسلام مع المنهج العلمي؟، أو لابد من إعادة صياغة العلم أو المنهج العلمي بما يتوافق مع المنظور الإسلامي/الديني. وما موقف العلم من علوم عالم الغيب المتقابلة مع عالم الشهادة؟

بداية يفرق أهل اللغة بين المعرفة والعلم لكن على وجه لا ينافي اتفاقهما في المفهوم الإجمالي ومن ذلك قول أبي الهلال العسكري في كتابه الفروق في اللغة: (الفرق بين المعرفة والعلم أن المعرفة أخص من العلم، لأنها علم بعين الشيء منفصلاً عما سواه، والعلم يكون مجملاً ومفصلاً

(*) باحث دكتوراه المنطق وفلسفة العلوم جامعة الفيوم.

فكل معرفة علم وليس كل علم معرفة، وذلك أن لفظ المعرفة يفيد تمييز المعلوم عن غيره ولفظ العلم لا يفيد ذلك إلا بضرب آخر من التخصيص في ذكر المعلوم، والشاهد قول أهل اللغة أن العلم يتعدى إلى مفعولين ليس لك الاختصار على أحدهما إلا أن تكون بمعنى المعرفة^(١).

يرى البعض أن العلم أكمل من المعرفة ولهذا يسمى الله نفسه بالعالم دون العارف، ويرون أن الله هو المصدر الأول للمعارف الإنسانية، حتى وسائل اتصال الإنسان بالكون من حوله كالعقل والحواس هي مخلوقة. وقد ذكرت الآيات القرآنية المعارف منسوبة للإنسان؛ لأنها تأتي بعد جهل مسبق والعلم تم إضافته لله لعلمه الأزلي، ولما يضاف للإنسان إلا بقيود مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٢).

ولذلك يرون أن الدين يطلق عليه المعرفة الدينية ويطلق على معارف الإنسان العلم^(٣).

لذا تعد قضية العلم من القضايا الأساسية في تعاليم الإسلام وممارسته. وقد نزلت أولى آية الوحي تأمر البشرية بالقرأة والبحث عن العلم والحقيقة. أي على الإنسان أن يعيش على وجه الأرض معتمداً على العلم واليقين، ولا ينبغي له أن يبقى أعمى. انطلاقاً من الواقع العولمي الذي نعيش فيه اليوم، يهدف هذا البحث إلى التعرف على طبيعة العلم ومراجعة المفاهيم ليصل في النهاية إلى تلمس الفروق المؤثرة على كيفية الظروف المحيطة به، وضبط مبادئها النظرية والتطبيقية، سواء أكانت على مستوى الأفراد أم على مستوى المجموعات. وذلك لأن الفهم العلاقة لهذه العلاقة تؤدي إلى رفع مستوى الوعي والإدراك للمعرفة وتفعيلها على أرض الواقع^(٤).

من ثم يشير مصطلح إسلامية المعرفة: إلى تحدث العلم بلغة الإسلام، وأن تنزع المبادئ اللاإسلامية من دعوى العلم القائم. في حين يرى البعض أن العلم له منظور آخر وهو إدراك

(١) عبدالله محمد القرني المعرفة في الإسلام: مصادرها ومجالاتها، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ٢٠١١، ص٧.

(٢) سورة الاسراء: آية ٨٥.

(٣) محمد عياش الكبيسي: مصادر المعرفة ووسائلها في القرآن الكريم، كلية الشريعة جامعة قطر، قطر، ص٥٨.

(٤) محمد الباقر حاج يعقوب، التصور الإسلامي للعلم واثرة في ادارة المعرفة، مجلة الإسلام في آسيا، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، العدد الرابع، ديسمبر ٢٠١١ ص١.

الشيء على ما هو عليه، فإذا لم يدرك الشيء على ما هو عليه، أو أدرك على غير ما هو عليه، فهو ليس بالعلم، والعكس بالعكس.

ويوضح أحد منظرو إسلامية المعرفة محمد عمارة مفهوم إسلامية المعرفة: «وإذا كانت العلوم والمعارف الإلهية - الشرعية إسلامية الموضوع والكيلات وفيها من المدنى اجتهادات المجتهدين وفقه الفقهاء في الفروع والجزئيات وفي التقعيد، فإن علوم الكون ومعارفه بشرية - مدنية الموضوع والكيلات والمنطلقات، وإسلاميتها إنما تعني إيجاب علاقة بينها وبين السنن والإلهية التي جاء بها الوحي في الكون والإنسان والاجتماع وكذلك توظيف هذه العلوم والمعارف عن طريق أسلمة فلسفتها لتحقيق المقاصد والغايات الشرعية التي حددها».

الوحي «حكمة» لخلق الله سبحانه وتعالى الكون والإنسان. كذلك يرى بأن الحسّ ليس السبب الوحيد للمعرفة، وأكد غير مرة على أن الوحي سبب للمعرفة وأساس لها أيضاً ولا يجوز إهماله، ولكن خطابه هذا لا يصح أن يتوجه به إلى غير المسلمين، بل لا يمكن توجيهه إلا إلى من يؤمن بالإسلام فقط، لأنه لم يذكر عليه من الأدلة العقلية المستقلة ما يكون به مقنع للمنكرين للدين.

لكن يرجع بعض الدارسين جذور فكرة أسلمة المعرفة^(١) إلى كتابات سيد نقيب العطاس في كتاب نشره عام ١٩٦٩م. وكانت فكرته تهدف إلى تحرير الناس من عالم التقاليد والخرافة والثقافات المحلية والسيطرة العلمانية على التفكير واللغة. غير أن بدايات البناء النظيري لهذه الفكرة كانت مع جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية، خصوصاً عند إسماعيل الفاروقي وجعفر شيخ إدريس، بالإضافة إلى سيد حسين نصر والعطاس. فقد كان الاهتمام بأمر الأمة الإسلامية وقضاياها^(٢)، ومحاولة تشخيص أزمتها، وراء قيام عدد من

(١) يتحدث منظرو إسلامية المعرفة عن خمسة مصادر رئيسة للمعرفة، وهي الإلهام والحدس والكشف، العقل، الحس، الإجماع، والوحي.

(٢) المصدر الأول: الإلهام والحدس:

الإلهام هو ما يلقى به الإله في الروح، وبحسب المتصوفة فهو الإيقاع في القلب من العلم غير القائم على الاستدلال، أما أتباع المذاهب الباطنية الغنوصية الذين يؤمنون بوجود ما يسمى بالعقل الفعال، فيقولون إن الإلهام هو ما يلقى به العقل الفعال في نفس الإنسان المؤيدة بشدة الصفاء، أما الحدس فهو الانتقال السريع للذهن من المبادئ إلى المطالب، ويعرفه ديكرت بأنه عمل عقلي يدرك به الذهن حقيقة ما بشكل تام وبزمن واحد، أي بدون تدرج في الاستدلال، فهذا النوع من المعرفة يحصل تلقائياً في الذهن بمجرد تصور=

= أمر ما ودون استدلال منطقي، ويضرب أهل المنطق على ذلك مثالا بقولهم إن مجرد رؤية أحدنا لشعاع ضوء يتسلل من ثقب في جدار يدفع الذهن للاعتقاد مباشرة بأن هناك مصدرا للضوء وراءه دون تفكير ولا تأمل هل يكفي الحدس للمعرفة؟

يرى ابن تيمية من أن الإلهام مصدر معتبر، وأن إنكار كونه طريقا من طرق المعرفة هو خطأ يماثل خطأ الذين جعلوا طريقا شرعيا على الإطلاق، فيقول إن مذهب السنة الوسطي هو أن يكون الإلهام في الأحكام الشرعية محصورا بما لم تأت فيه أدلة شرعية عقلية أو عقلية، فيكون الإلهام هنا من باب الترجيح والفهم المنضبطين بالقواعد المتفق عليها دأت تظهر في العقود الأخيرة ادعاءات كثيرة من قبل شخصيات باطنية غريبة تزعم أنها تتصل بالتخاطر مع كائنات فضائية، وأقيمت بناء على هذه المزاعم أديان ومذاهب وتيارات فكرية يتبعها الملايين من الناس، ومن أهم المنظرين لهذه الفكرة البريطاني ديفيد آيك الذي زعم في كتابه «السر الأكبر» وجود كائنات فضائية من الزواحف العاقلة تعيش تحت قشرة الأرض وأنها تسيطر على البشر بطرق عدة، وقال إن الكثير من تفاصيل هبوط الكائنات إلى الأرض قد تلقاه بالإشراق الباطني الذي يتلقاه منها مباشرة، ودون أن يقدم أي دليل على صحة وجود هذا الإشراق الذي لم يختبره أحد سواه، ودون أن يثبت لنفسه -فضلا عن غيره- أن تلك الإشراقات التي يتلقاها صحيحة وصادقة فعلا وليست من قبل شياطين يعثون به.

المصدر الثاني: العقل:

يصنف العقل لدى الفلاسفة القدماء إلى صنفين: الأول غريزي، وهو الملكة التي يعلم بها الإنسان الضروريات، فهو غريزة تمتلك علومها أولية أو مبادئ ثابتة. أما الثاني فهو مُكتسب، وهو الذي يفهم به الإنسان ويفكر..

كذلك يرى الفيلسوف الفرنسي أندريه لالاند إن العقل ينقسم إلى عقل منشئ وعقل مُنشأ، فالأول قوة فطرية تجريدية ثابتة، أما الثاني فيتكون على يد الأول بعد إعداد طويل، وبتراكم الحقائق المكتسبة والمقولات التي كرسها الاستعمال والقيم المقبولة من قبل المجتمع.

وبحسب اعتبار بعض الفلاسفة لأولية العقل، ظهر المذهب العقلي الذي وُجد داخل الكثير من الأديان، ففي المسيحية واليهودية يؤمن العقليون -مثل سبينوزا وشتراوس- بأن العقل مقياس لحقائق الوحي، في مقابل أتباع مذهب خوارق الطبيعة الذين يرون أن حقائق الوحي لا يمكن عرضها على العقل لأنها ليست في متناوله. وفي الإسلام نجد أيضا أن المعتزلة والفلاسفة يصرون على بناء عقيدة قائمة على العقل ورفض ما يروونه مناقض له - مما يرد في الوحي من نصوص، بينما يقول أهل الحديث وعلماء الكلام إن النقل أولى من العقل عند التعارض، كما يؤكد من تخصص منهم في العقائد أنه ليس هناك تعارض أصلا، وهذا ما قرره ابن تيمية في كتابه المشهور «درء تعارض العقل والنقل».

لكن هناك سؤال يطرح نفسه مرتبط بإسلامية المعرفة وهو هل يكفي العقل وحده؟ اختلفت آراء العقليين بحسب الثقافة السائدة على مر العصور، فعندما سادت ثقافة الباطنية في الهند وفارس وبعض المناطق اليونانية كان الكهنة يزعمون عدم الحاجة للوحي، على اعتبار أن العقل الذي يتلقى الفيض من الإله - الحقيقة الكونية بحسب مفهومهم- في غنى عن تلقي المعرفة نفسها بالوحي المباشر على يد الأنبياء، وتأثر بهذا المفهوم الفلاسفة العقليون الذين نشأوا في البيئة نفسها، كما لحق بهم بعض فلاسفة=

أبناءها المخلصين الذين وضعوا هذه القضية على قائمة أولوياتهم وقد توصل هؤلاء إلى قناعة بأن الأزمة الكبرى لتأخر المسلمين تكمن في حالة الأمة الإسلامية الفكرية، تلك الحالة التي أصابها الجمود والتوقف بحيث جعلت الأمة عاجزة عن الخروج من أزمتها والحقا بركب الحضارة. وأخذوا يلتمسون ما يجب فعله للإسهام في إنقاذ الأمة وإقالتها من عثرتها.

مثل كثير من أبناء الأمة المخلصين، ويزيد في إصرارهم ما كانوا يقرؤونه من كتابات ومقالات ومؤلفات وتحليلات توضح مدى ما وصلت إليه حال الأمة من معانات وضعف وهوان، مما جعلها في مؤخرة الأمم بعد أن كانت خير أمة أخرجت للناس، وتم طرح العديد من التساؤلات، من نحن؟ وماذا نريد؟ وماذا يجب علينا أن نفعل؟ وفي ظل هذا الحماس المتزايد، بدأوا يعقدون ندوات مصغرة، يتداولون فيها همومهم وآراءهم وتصوراتهم عن مشاكل هذه الأمة وأبرز قضاياها وأهم أسباب تدهورها وانحطاطها، وهبوطها عن درجة الوسطية ومرتبة الخيرية، وبدأت هذه الثلة من الشباب المخلص والغيور على دينه

= الإسلام مثل الرازي ٣١٣هـ. ومن الأمثلة المشهورة لهذا المنهج في البيئة الإسلامية، رواية «حي بن يقظان» للفيلسوف الأندلسي ابن طفيل، التي تحكي قصة طفل ينشأ وحيداً في جزيرة نائية، حيث يبدأ بالتأمل في ذاته وفي الكون والحقائق الوجودية دون تربية ولا توجيه، فيصل إلى المعرفة بعقله دون حاجة للوحي وعندما بدأت ترجمة الفلسفة اليونانية العقلية وشبهتها الإسلامية إلى اللغات الأوروبية ظهرت أفكار مماثلة لدى الأوروبيين، فاعتبر سبينوزا أن العقل أوثق من الوحي لأن دلائل صدقه متضمنة فيه بينما يحتاج الوحي إلى المعجزة لإثبات صدقه، كما سار لايبنتز على نفس النهج، وحاول الاثنان في القرن السابع عشر إقامة دين جديد تحت مسمى دين الطبيعة، بحيث يحتكم فيه إلى العقل دون الوحي، ثم دعم الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط هذا التوجه في القرن التاسع عشر.

المصدر الثالث: الحس والتجربة:

يفرق علماء المنطق بين القضايا الحسية التي يحزم العقل بوجودها مجرد تصورها، مثل وجود الشمس عند الإحساس بحرارتها أو رؤية ضيائها، وبين القضايا التجريبية التي يدخل فيها الحس ولكنها تتطلب المزيد من الملاحظة والتجربة. والمذهب الحسي في الفلسفة هو الذي يقول أتباعه إن المعرفة محصورة بما تتلقاه الحواس الخمس، فكل التصورات العقلية مقتبسة من المعلومات التي تقدمها له الحواس، أما المنهج التجريبي فيقول أصحابه إن التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة من خلال توظيف المدركات الحسية في التجربة، ومن المعلوم أن التجربة تتطلب تدخل الباحث في الموضوع لاختباره ولا تكتفي بالملاحظة. مما سبق يلاحظ أنه أن كانت حتى الحواس أو التجربة أو العقل مصادر معرفية معتبرة عند البعض وغير معتبرة عند الآخرين، لكن عند الكلام عن دينية المعرفة يهودية /مسيحية /إسلامية المعرفة، فلا يمكن أن تدين هذه المصادر، فلا يوجد حواس إسلامية وأخرى يهودية، فالعلم انساق متعددة الثقافات لا ترتبط بدين أو مذهب.

بالاتصال بالعديد من العلماء ورجال الدعوة والفكر والإصلاح المعاصرين ليتبادلوا معهم الرأي، وليشركوهم فيها توصلوا إليه من تصورات ووجهة نظر، وليستفيدوا من تجارب قادة الأمة وخبراتهم وصولاً إلى زيادة اليقين بسلامة التشخيص وصحته، فانعقدت لذلك الغرض العديد من الاجتماعات والندوات واللقاءات بين هؤلاء الرجال وعشرات من العلماء ورجال الفكر. وكانت أول ندوة موسعة في أوروبا سنة ١٩٧٦م، جمع فيها مجموعة من أهم قيادات العمل الإسلامي في الشرق والغرب، وقد حضر تلك الندوة إلى جانب هؤلاء الشباب الذين كانوا في قيادة العمل الإسلامي في أوروبا وأمريكا ثلاثون عالماً من مختلف التخصصات ومن كبار العاملين في العمل الإسلامي، وطرحت مختلف الآراء والتصورات في هذا المؤتمر، واستعرضت حصيلة مختلف التجارب والخبرات، وأكد المؤتمر في نهاية ندوتهم تلك بأن أزمة الأمة الكبرى في الوقت الحاضر إنما هي أزمة فكرية، وأن العلاج ينبغي أن يبدأ من هذا المنطلق، وأنه لا بد أن تعطى قضية الفكر ومنهجه الأولوية اللازمة كأساس لإنجاح جهود الإنقاذ والإصلاح، وأنه لا بد من تأسيس هيئة علمية متخصصة في قضية الفكر، وبالفعل تم إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي^(١)، الذي تبنا إسلامية المعرفة، وبدأ المعهد منذ ذلك

(١) أنشئ المعهد عام ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، وسُجِّل في الولايات المتحدة الأمريكية، ومقره العام في هيرندن من ضواحي العاصمة الأمريكية واشنطن، وله فروع ومكاتب في عددٍ من العواصم العربية والإسلامية والعالمية، ويشرف على أعماله مجلس أمناء ينتخب من بين أعضائه رئيساً له بصورة دورية، وقد بلور المعهد مفهوم «إسلامية المعرفة»؛ بوصفه منطلقاً للإصلاح الفكري، والخروج من «أزمة العقل المسلم» مؤكداً أهمية «بناء الرؤية الكونية الإسلامية» و«المنهجية الإسلامية»، وضرورة تطوير منهجية معاصرة فاعلة ومنضبطة للتعامل مع القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، والتراث الإسلامي والإنساني، والواقع المعاصر. وقد لاحظ المعهد أن أزمة الحضارة الإنسانية اليوم تعزى إلى غياب الأمة الإسلامية عن ساحة الحضارة المعاصرة، وأن الفكر الإسلامي المبني على أساس قيم العدل والإخاء والسلام، القائم على «الجمع بين القراءتين»: قراءة الوحي وقراءة الكون، قادر على معالجة أزمة الحضارة المعاصرة، وتحقيق الإخاء الإنساني، وذلك عندما تتوافر لهذه الحضارة أسباب الهداية الربانية، وتحقق فيها معطيات القيم الخلقية. وقد تحقق للمعهد ذلك من خلال مئات المؤتمرات والندوات والدورات العلمية التي نظمها على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية، وشارك فيها آلاف الباحثين والمفكرين والمتقنين من مختلف التخصصات والتوجهات. إضافة إلى أن مئات الكتب التي نشرها المعهد باللغات المختلفة، وصلت إلى جمهور كبير ونطاق واسع. وأسهمت مجلتا المعهد بالعربية والإنجليزية في توسيع آفاق المعرفة وتعميم الإنتاج العلمي الأصيل، ووضع علماء الأمة ومفكرها أمام التحديات التي تواجه المعرفة الإنسانية وبلورة الخطاب الإسلامي تجاهها. وقد تميّز أسلوب المعهد في مجمل هذه النشاطات بالانفتاح والتعاون وتحريّ أوجه العمل المشترك مع العديد من الهيئات العلمية والجامعات ومراكز البحوث الرسمية والخاصة في مختلف الأقطار.

الوقت أعماله في قضية الفكر الإسلامي، بعقد عدة مؤتمرات تبين أهداف هذا المشروع، مشروع إسلامية المعرفة^(١).

من ناحية أخرى ينادى البعض بما يعرف بإسلامية العلوم التجريبية لأنه يرى أن العلوم التجريبية قد انحرفت عن مسارها وفسدت غايات العلم ومقاصده وصارت النظرة المادية للكون والحياة وصارت للهيمنة أضرار تتعلق بالإنسان والحيوان والبيئة^(٢).

من ناحية أخرى يحدد إسماعيل راجي الفاروقي^(٣) الوسيلة لتحقيق ما يعرف بإسلامية المعرفة، حيث يكون باصلاح التعليم، لأن المرجو منه هو صبغ المعرفة الحديثة بالصبغة الإسلامية وهي مهمة تشبه في خصائصها ما اضطلع به أسلافنا ثقافياً وحضارياً. فالدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية والطبيعية - كمقررات - يجب أن تبنى من جديد بصورة تتفق مع أغراض الإسلام وأن تقام على أسس إسلامية جديدة وأن يصاغ كل علم صياغة جديدة بحيث يجسد مبادئ الإسلام في منهجيته وفي معطياته ومشاكله، وفي أغراضه وطموحاته، لذا يجب أن يعاد تشكيل كل علم كي يصبح ملائماً للإسلام^(٤).

تأسس المعرفة الإسلامية عنده على مبدأ «وحدة الحقيقة» الذي يعني أن الله سبحانه وتعالى هو مصدر المعرفة، وأن وحيه الإلهي قد تضمن إلى جوار صفاته عزَّجَلَّ (الحقيقة المطلقة العليا) بعض الإشارات الكونية (الحقائق الموضوعية)، وأنه ليس ثمة تعارض بين الوحي

(١) <http://escr.yoo7.com/t27-topic> بتاريخ ٢٠/١١/٢٠١٨

(٢) عبدالله حسين زروق، لماذا إسلامية المعرفة، قسم الدعوة والثقافة الإسلامية جامعة قطر، قطر، ص ٣٧٢.
(٣) باحث ومفكر فلسطيني تخصص في الأديان المقارنة، من أوائل من نظروا لمشروع إسلامية المعرفة، وقد انتخب أول رئيس للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وقد استشهد برفقة زوجته لمياء الفاروقي ليلة ١٨ رمضان ١٤٠٦ هـ الموافق ٢٧ مايو عام ١٩٨٦م بالولايات المتحدة الأمريكية طعناً بالسكاكين. يُعد الفاروقي من أوائل من اشتغلوا على تمحيص الأسس الفلسفية التي تأسست عليها المعرفة الغربية ومقارنتها بالأسس الإسلامية، وخلص من خلال المقارنة إلى أن هناك اختلافات لا مجال لإنكارها تجعل من التسليم الإسلامي المطلق للمعرفة الغربية أمراً مُتَعَذِّراً، وهذه الاختلافات هي: الاعتقاد بأن الغيب لا يمكن أن يكون مصدراً للمعرفة، وأن العلم هو ما يتعلق فقط بالحقائق الموضوعية التي ترصدها الحواس، وأنه يخلو من أي موجبات أخلاقية أو قيمية، وأن غايته القصوى إشباع الحاجات المادية لبني البشر وتحقيق سعادتهم دون أن يُعنى بالارتقاء به.

(٤) إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة، المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة: عبد الوارث سعيد، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٨٣ ص ٤.

من جانب وبين العقل والعلم من جانب آخر؛ فالعقل هبة من الله للإنسان وتقع على عاتقه مهمة مزدوجة هي استيعاب الوحي واكتشاف الأسباب والسنن الكونية. ويذهب الفاروقي إلى أن هناك ما يحول بين العلم الإسلامي وبين الانزلاق إلى ما انزلق إليه العلم الغربي من إنكار لوجود الإله ومن نهب للطبيعة وإعلان للسيطرة عليها؛ ذلك أنه يعمل في إطار من القيم والأخلاق المستمدة من الوحي مصدر العلم والمعرفة؛ ونظراً لأخلاقيته فهو يرتبط بالجماعة والأمة إذ الأخلاق هي مجموعة ضوابط تنظم علاقة الفرد بالمجموع العام، ولا يمكن أن يكون مجال تطبيقها الدائرة الفردية وحسب.

من ناحية أخرى أولت خطة إسلامية المعرفة -التي حدد ملاحظها الدكتور الفاروقي اهتماماً ملحوظاً بالتعليم الأولي حين دعت إلى إعادة تأسيس النظام التعليمي الراهن على نحو يكفل القضاء على الازدواجية التي تقسمه إلى نظامين أحدهما إسلامي والآخر علماني واعتماد نظام موحد يحل محلها يضم العلوم الحديثة إلى جانب مبادئ العلوم الشرعية، فالإسلام يمقت تقسيم الناس إلى طبقتين طبقة عامة الناس وطبقة العلماء الشرعيين؛ فالناس سواسية في اكتساب المعرفة الحديثة وفي التعرف على مبادئ دينهم. ويتميز هذا النظام الجديد بأنه يجعل من دراسة الحضارة أمراً إلزامياً في كافة المراحل التعليمية لأنها وحدها الكفيلة بغرس روح الانتماء في نفس الدارس وتعريفه بتاريخه وجوهر حضارة أمته على نحو يجعله في منأى عن التأثير السلبي بالأفكار الوافدة.

كذلك طرحت إسلامية المعرفة تصوراً للعملية المعرفية مفترضة أن إنتاج معرفة إسلامية يقتضي أمرين: الأول، الاطلاع الواسع على المنتج المعرفي الغربي، ومنهجيات البحث العلمي، والانتقادات الموجهة إلى المعرفة الغربية من جانب المفكرين الغربيين وهذا الاطلاع العميق يعني لدى الفاروقي وقوفاً من الباحث المسلم على آخر التطورات العلمية، ومعرفة ما الإضافات التي يمكن تقديمها إليها. والثاني، أن يكون الباحث متمكناً من التراث، ومن هنا نبئت فكرة الدعوة إلى تيسير التراث وقد اقترح الفاروقي إجراءات عملية في سبيل تيسيره من قبيل القيام بتبويب وتصنيفه وفقاً لتقسيمات العلوم الاجتماعية وأقسامها، والتعريف بمصطلحاته بلغة يسيرة ومفهومة، ونشر بعض الكتب التراثية إلهامة مع تقديم شروح لها. ويبين الفاروقي أن الغاية من وراء الاهتمام بالتراث أن يصبح بمقدور الباحث المسلم أن يجيب على أسئلة ثلاث: ما هي مساهمة التراث الإسلامي في القضايا التي تثيرها العلوم الاجتماعية والإنسانية،

وأين يتفق ويختلف معها، وكيف يمكن أن يُسهم في تصحيح وتقويم مسار المعرفة الإنسانية والاجتماعية المعاصرة.

إن الإحاطة بهذه التساؤلات وتقديم الإجابات عليها لن يتحقق إلا إذا سبقها فهم واستيعاب كامل لطبيعة هذا التراث وتقدير لجوانب القوة والضعف فيه، وتلك نقطة يشدد عليها الدكتور الفاروقي حين يذهب إلى القول بأن التراث ليس نسخة من الوحي لكنه يشمل عليه كنقطة انطلاق تأسست عليها مجمل الثقافة والمعارف الإسلامية، وإذا كان الوحي غير قابل للنقد فليس كذلك فهم المسلمين له ولا مجمل المعرفة الإنسانية الناتجة عنه، ومن هنا ينبغي أعمال النقد بحق التراث؛ فإذا وجد أنه غير ملائم أو جانبه الصواب فينبغي أن تتوجه الجهود لتصحيحه أما إذا كان ملائماً لاحتياجات الواقع فلنعمل على الاستفادة منه وصقله وبلورته والإضافة إليه.

من ناحية أخرى، وصف طه جابر العلواني^(١) منهجية مشروع إسلامية المعرفة في كتابه الموسوم بـ «إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم»، وذلك في محاولته المهمة لرسم ملامح مشروع إسلامية المعرفة، لا باعتباره منهج تنظيمي فكري وإنما مشروع فكري متكامل يهدف إلى إعادة تشكيل العقلية المسلمة، بل وفي سبيل تقديم مشروع ومنهجية علمية للعالم.

في ورقات قليلة جمع العلواني أفكاراً متناثرة من عديد المصادر والمراجع عن دور المسلمين في إعادة أسلمة المعرفة، لا تقديم معرفة إسلامية. أفكار تباينت في شكلها بين مناهج عامة وتنظير للمشروع، وبين خطوات جزئية افتقرت لهذا التنظير وهذه النظرة الشمولية، فكان الكتاب -الصغير حجماً والكبير عمقاً- محاولة منه لنظم عقد من الأفكار في إطار منهجي كطور من أطوار المشروع.

يعرض العلواني أول أمره إلى قاعدة مؤصلة لمنهج الإسلامية وهو الجمع بين قراءة الكتابين «الوحي المسطور» و«الكون المنظور»؛ جمعاً لا يتحيز بالمنهج إلى النظرة اللاهوتية ولا النظرة العلمية النفعية، ولا يقتضي تلفيقاً معوجاً بين الكتابين يلوي أعناق الحقائق ليلين كل واحدة

(١) طه جابر العلواني رحمه الله: ماجستير الشريعة والقانون جامعة الأزهر ١٩٦٨م، حاصل على الدكتوراه في أصول الفقه جامعة الأزهر ١٩٧٣، ترأس المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا، كان عضواً في المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، وتولى رئاسة المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية.

للأخرى، لكنه يُشير إلى عِظم الإشكال الواقع بسبب الفصل بين القراءتين، وأن منهج إسلامية المعرفة واقع أصلاً في كتاب الله؛ حيث إن غايته التنزّل من الكلي للجزئي ومن المطلق للنسبي، والكون الذي بقراءته صعود من النسبي للمطلق ومن الجزئي للكلي، ويؤكد أن كون إسلامية المعرفة في أنها رؤية معرفية ومنهج في التعامل مع المعرفة ومصادرها، وليست حقلاً معرفياً جديداً.

أما معالم المنهج هنا فقد حدّدت هنا بعدة خطوات أو محاور أساسية العمل عليها يشكّل هذا المنهج المعرفي، وأولها تفعيل قواعد العقدة معرفياً والخروج بها من نسق القواعد العقلية والحقائق المخاطب بها الفرد وحده، إلى كونها قيمة إليها ترجع كل الفروع المعرفية. فوحدانية الإله وخالقيته أساس ينطلق منه العمل العلمي ويشمل جنباته، ثم تكون ضرورة بناء «المنهجية المعرفية القرآنية» التي كانت كافية قبلاً لبناء العقلية المسلمة، ثم لما باعدت الأزمان بيننا وبينها صارت صياغاتها بمثابة إعادة الكشف عنها من جديد، كذا يتشابه هذا المعلم مع معلم «الكشف عن الأنساق المعرفية التي سادت تاريخ الإسلام»، ودوّنت من خلالها الكتب والعلوم، ثم إعادة تمحيصها والنظر فيما كان منها متسقاً مع حقائق الاعتقاد والبناء المعرفي القرآني ومنطلقاً منه، فما كان كذلك فيقبل، وما لم يكن فيُرد.

عرّج العلواني إلى إعادة التعامل مع الوحي بمنظور جديد؛ فبناء منهجية جديدة في التعامل مع الكتاب والسنة معلّم أساسي من معالم منهج إسلامية المعرفة، وهنا ينتقد العلواني أسلوبين في التعامل مع الوحي؛ الأول في التعامل مع القرآن باعتباره نصّاً لغوياً وحسب، فيكشف أسرارهِ بالكشف عن مرادفات معانيهِ وجماليات أساليهِ، والوقوف عند هذا الحد تفسيراً وتوليداً للعلوم. والآخر في التعامل مع السنة بمنهج التقليد لا التأسّي والاتباع، فكون السنة المفسر الأعظم والمُلزم للقرآن، كان التعامل معها هو فهم لحقائق الوحي المجمّلة، بل وإدراك مشتمل للتطبيقات النبوية، وهنا لا يجب التوقف على التقليد للأعمال، بل الفهم لمَ كانت هذه الأعمال تحديداً، والإمام بالظروف والبواعث التي أدّت لهذه الصورة بالتحديد من التطبيق لحقائق القرآن.

فرد العلواني حديثاً مهماً عن قضية التراث والتعامل معه بشقيه الإسلامي والغربي، ففي التعامل مع التراث الإسلامي يقرر أنه يجب الخروج من الدوائر الثلاث التي يغلبُ التعامل من خلالها وهي: دائرة القبول التام، أو الرفض التام، أو الانتقاء العشوائي دون منهجية. ويشير إلى ضرورة وضع آلية للانتقاء من التراث الإسلامي، فضلاً عن ضرورة إيجاد آلية أخرى نركن

من خلالها إلى الرفض أو الانتقاء والتوفيق مع التراث العلمي الغربي، فتخرج من دائرة القبول والتماهي مع ذلك التراث بفلسفاته المختلفة، فضلاً عن دائرة الرفض الأعمى لكل منجزاته العملية المهمة. خاصة في حقل العلوم التجريبية.

في المجمل ترى أهمية الحديث عن أسلمة المعرفة في كونها تقدّم «التوحيد» كقيمةً عليا سابقة على المنهجية العلمية، ففي الكتاب المنظور هناك وحدانية الخالق، وفي الكتاب المسطور هناك وحدانية المصدر، كون المعارف مصدرها واحد فلا يمكن أن تتعارض بين معارف لاهوتية ومعارف علمية تجريبية، بل كلها إما حقائق كاشفة للوحدانية أو خادمة له.

إننا نلاحظ أن الأفكار في الكتاب مجملة وتنظيرية لحد كبير، كما أنها تفتقر إلى نماذج تطبيقية وخطوات إجرائية واضحة دقيقة لكل ما عرضه العلواني، لكن هذه السردية النظرية لا تخرجه عن أهميته؛ فالكتاب يقدم للمعرفة بالعموم وللمسلمين بالخصوص حلاً للخروج من الواقع الفكري المأزوم منذ عقود في العالم، فقد شهدنا انهيار السرديات التفسيرية الكبرى، بداية من انهيار النظرة اللاهوتية، ثم انهيار النظرية الماركسية، وصولاً للحدثة وما بعدها، ومن ثم وجب على المسلمين أن يقدموا نظرية تفسيرية جديدة تتسم بالجزالة كونها تتكئ على الأصالة.

كما من الصعب البرهنة على صدق النظريات العلمية من الصعب أيضاً البرهنة على كذبها. أوضح الفيلسوف كواين ذلك قائلاً إنه يستحيل الحكم على فرضية واحدة بحد ذاتها لأن كل فرضية مرتبطة بفرضيات أخرى ومسلّمات معينة، وبذلك أي دليل أو اختبار قد يدل على كذب فرضية أو مسلمة أخرى بدلاً من أن يشير إلى كذب الفرضية التي ننوي تقييمها. من هنا يستحيل تكذيب النظريات ما يجعل موقف بوبر صعباً.

منطق العلم ومنهجيته: تحول من المركزية إلى اللامركزية

بداية المنهجية العلمية جهد إنساني شأن أي جهد بشري موضوع للمحاولة والاجتهاد وككل اجتهاد ليست معصومة من الخطأ وقابلة دوماً للتطوير والتعديل والتصويب، أنه اجتهاد يفتح الباب لاجتهادات متواصلة في تفعيل الفكر وتوطين البحث العلمي^(١).

(١) يعني طريف الخولي، توطين المنهجية العلمية، مقارنة فلسفية: تاريخية ومستقبلية، نيويورك للنشر والتوزيع،

كذلك النظرية الاجتماعية للمعرفة ترد المثل الأعلى للمعرفة في عصر معين ومجتمع معين إلى المطالب الثقافية القائمة في هذا العصر وذلك المجتمع. لذا لا يمكن تصور العلم في ألا نظاماً ثقافياً يضرب بجذوره في المجتمع ومستمدّاً كافة ضروب نشاطه وأدوات فاعليته من النظم الاجتماعية الأخرى كاللغة هي نظام اجتماعي يستحيل تصور التقدم العلمي بدونه إذ لا وجود للعلم بدونها كما لا تنمو التقاليد بدونها ولا تتقدم والكتابة نظام اجتماعي كذلك وكل المنظمات الخاصة بالطباعة والنشر وسائر النظم التي يتخذها المنهج العلمي أدوات له. وللمنهج العلمي نفسه جانب اجتماعي فالعلم والتقدم العلمي بنوع خاص لا ينتجان عن الجهود المنعزلة بعضها عن بعض بل ينتجان عن حرية المنافسة الفكرية وذلك أن العلم محتاج إلى التنافس المتزايد بين الفروض وهو مفتقر إلى الدقة المتزايدة في الاختبارات والتجارب وتحتاج الفروض إلى من يمثلها أو يتوب عنها من الأشخاص^(١).

وبعيداً عن الاتهام للمشروع بأنه لخص المعرفة الغربية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية وأعطاهما لعدد من العلماء الاجتماعيين المسلمين لأسلمتها، وأن ما خرج به من وراء ذلك ما هو إلا نظرية هشّة تستدعى بذل الجهد العقلي والمالي في سبيل لا شيء، وما فعلوه ليس إلا أنهم صنعوا خليطاً من نوعين مختلفين من المعرفة وسكبوا أحدهما على الآخر. فخرجوا بناتج غير مستساغ، أحد أمثله الساخرة هو مصطلح الشوراقراطية الذي هو خليط بين الشورى والديموقراطية ودولة اسراطين التي تجمع بين إسرائيل وفلسطين.

وبعيداً عن أن خطاب هذا المشروع كأداة لنقض التغريب يبقى في إطار العموم الاختزالي الذي يقتصر على مفاهيم حدثية كبرى، ويدمج مفاهيمها لا علاقة لها بموضوع المعرفة إلا الربط الإنشائي لمبدأ التوحيد والاستخلاف والتوازن بين المادة والروح والتسخير، وأن كل ذلك لا يشكل سوى هالة رقيقة سرعان ما تزول ويبقى التغريب قائماً ولكن عبر ما يسمى أدلجة المأثور الديني^(٢).

هناك تأثيرات لا يمكن تفاديها لمعتقدات الخلفية غير مرئية بالنسبة إلى العالم في المعرفة العلمية تكون نسبية أي بالنسبة إلى معتقدات المجتمع العلمي والتي هي بدورها متأثرة

(١) صلاح قنصوة: فلسفة العلم الهيئة المصرية العامة للكتاب مكتبة الأسرة القاهرة، ٢٠٠٢ ص ٨٠-٨٣.

(٢) أحمد إبراهيم خضر: إسلامية المعرفة والخوض فيها لا يفيد.

انظر: <https://www.alukah.net/culture/0/27087/>.

بالمجتمع الأوسع. تعد مشكلة لأن هدف العلم التثبت من الصدق بمغزى من نظرية التناظر في الصدق. أعتبر التجريبيين السياقين الهدف الداخلي للعلم هو أن تمتد نظرياته التفسيرية إلى نظام أوسع من الظواهر وأن تكون متساوقة مع ما يأخذه المجتمع العلمي على أنه الحقائق المعروفة يتميز العلم بأنه مسعى لتأويل الظواهر التجريبية أو ما يماثلها من مواجهات مع المعطيات. إن الصدق قد لا يمكن التثبت منه بيد أن الأمر مع هذا قد يكون واضحاً حين تفضي التفضيلات الشخصية أو الانحيازات الاجتماعية إلى نظريات كاذبة غير متساوقة. لهذا لا بد أن يهدف العلم أيضاً إلى استبعاد التفضيلات الشخصية الانحيازات المفسدة التي تعرقل تعقبه للتفسير التجريبي المتساوق والمثمر. كذلك العلم في النظرة السياقية نشاط اجتماعي أساساً بثلاث معان على الأقل: الأول: أن العلم إنتاج بشري كثيرين يعملون معاً وإنتاج جماعات مختلفة من البشر تعيد وتنقد وتعديل نظريات بعضها البعض.

الثاني: يخضع العلماء لعملية تعليمية مشتركة. أنهم يتدربون على منظومة الأمثلة والحلول عينها يتشاركون في الأدبيات نفسها والمعتقدات والقيم الابستمية ذاتها.

الثالث: العلم اجتماعي بمعنى سياسي واضح لأنه يعتمد على دعم المجتمع الأكبر في تمويله يصدق هذا في عصرنا أكثر مما كان يعتمد عليه الوضع في قرون اسبق منذ أن أصبح اعتمادهم على التقانة يتزايد أكثر وأكثر وبالتالي تزايدت نفقاته أكثر وأكثر. لن العلم مدعوم من قبل الحكومة والصناعة والتبرعات الخاصة جماعات كبرى من البشر تنفق قدراً كبيراً من الوقت لتقرر ما هي مقترحات البحث المفيدة.^(١)

لذا إسلامية المعرفة ووحداية المصدر، يرى البعض هذا المشروع مقدمة منهجية معرفية لبديل حضاري عالمي لا يستهدف إنقاذ المسلمين وحدهم ولكن يستهدف إنقاذ العالم كله.

لكن كما أنه توجد نظريات علمية عديدة من غير الممكن تكذيبها حالياً أي اختبارها رغم أن العلماء يقبلون بها بقوة. مثل ذلك النظرية التي تقول إنه توجد ثقب سوداء في الفضاء. من المستحيل اختبار أو محاولة تكذيب هذه النظرية لأنه لا يمكن مشاهدة الثقوب السوداء

(١) كد، آن: التعددية الثقافية كفضيلة معرفية للممارسة العلمية، في ناربان. أوما: هاردينج. ساندرا نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد- استعماري ونسوى الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ج ٢، مرجع سابق ٢١٠.

كونها سوداء أصلاً وتبتلع أي شيء يقترب منها وتفنيه. هكذا ثمة علوم لا اختبار لها رغم أنها مقبولة علمياً ما يجعل من الخطأ اعتبار أن النظرية العلمية هي التي من الممكن تكذيبها وأن المنهج العلمي كامن في السعي نحو تكذيب النظريات.

لقد رأينا صعوبة إن لم تكن استحالة تصديق وتكذيب النظريات العلمية ما قد يدعم موقف الفيلسوف بول فيرابند القائل بأنه لا يوجد منهج علمي. بالنسبة إلى فيرابند، لا توجد مبادئ أو قوانين منهجية مستخدمة من قبل العلماء بشكل دائم. فلا منهج علمي يملى على العلماء ما يجب فعله والتفكير فيه بل «كل شيء يمر» أي كل شيء مقبول. وحقته الأساسية على صدق نظريته الفلسفية هي التالية: إذا وجد أي منهج علمي فسوف يحدّد عمل العلماء ويسجنهم في مبادئه ما يؤدي إلى منع نشوء أي تطور علمي جديد. كما يعزز موقفه من خلال أمثلة عدة في تاريخ العلوم. فمثلاً عندما نشأت نظرية كوبرنيكس القائلة بأن الأرض والكواكب الأخرى تدور حول الشمس كانت معارضة لكل مبدأ علمي قائم في زمنها. وإذا تم تطبيق تلك المبادئ العلمية المسيطرة حينها لمنعت تلك المبادئ ظهور الثورة العلمية الجديدة المتمثلة في نظرية كوبرنيكس.

وفي الحقيقة يعد العلم مؤسسة أو نظاماً ثقافياً أي بوصفه فاعلية ذات أسلوب مستقر للسلوك تتجدد قواعده والتزاماته ويصدق عليها مجتمع معين في عصر بعينه وبالتالي يخضع لما تخضع له سائر الأنظمة من تطور أو تدهور. وإذا كان العلم هو إحدى صور النشاط الإنساني بوصفه جهداً يبذله الإنسان متميزاً عن غيره من كائنات العالم فإنه أيضاً نشاط يشترك مع سائر أنواع النشاط في نطاق الثقافة وفي حدود المجتمع^(١).

من ناحية أخرى ينتقد فيرابند مبدأ التجانس الذي يقول إن النظريات الجديدة لا بد أن تكون منسجمة مع النظريات القديمة. فهذا المبدأ المنهجي يفضّل النظريات العلمية القديمة على النظريات العلمية الجديدة من دون أي سبب عقلافي. كما يرفض فيرابند أي مبدأ للحكم على النظريات العلمية الجديدة من خلال مقارنتها بالحقائق المعروفة. هذا لأن النظريات العلمية القديمة تفسّر الحقائق بما يناسبها ويدعم مواقفها، وبذلك إذا اعتمدنا على الحقائق المعروفة فسوف تشير بالضرورة إلى صدق النظريات القديمة بدلاً من صدق النظريات

(١) قنصوه، صلاح، مرجع سابق، ص ٨٠-٨٣.

العلمية الجديدة. بكلام آخر، النظرية العلمية تحدّد طبيعة الحقائق والظواهر وتراها على ضوء مسلّماتها المسبّقة، وبذلك من الخطأ مقارنة النظريات بالحقائق والمشاهدات كون هذه الحقائق والمشاهدات تسلّم مسبقاً بصدق نظريات ومسلّمات معينة. على أساس كل هذا يستنتج فيرابند بأنه لا يوجد منهج علمي. لكن تعرضت نظريته إلى نقد قاتل ألا وهو التالي: نظرية فيرابند لا تميّز بين العلم والأساطير بل تجعل العلوم متساوية مع الأسطورة. فكما أن الأسطورة لا تعتمد على منهج ومبادئ لصياغتها وتقييمها كذلك أمسى العلم بلا منهج وبلا مبادئ لدى فيرابند. فالمطلوب هو التمييز بين العلم واللاعلم، وهذا ما يرفضه فيرابند بقوة ما يجعل موقفه ضعيفاً.

بينما تعتبر الحادثة أنه يوجد منهج مُحدّد للعلم، تقول ما بعد الحادثة إنه لا يوجد منهج للعلم. لكن تختلف السوبر حادثة عن الحادثة وما بعد الحادثة لأنها تؤكد على أنه من غير المُحدّد ما هو المنهج العلمي. الآن، بما أنه من غير المُحدّد ما هو المنهج العلمي كما تقول السوبر حادثة، إذن من الطبيعي أن يختلف العلماء حول ما هو المنهج العلمي فيعتبر بعضهم أن المنهج العلمي يتضمن بالضرورة اختبار النظريات ويعتبر آخرون أن المنهج العلمي لا يتضمن بالضرورة اختبار النظريات ويؤمن بعضهم بوجود منهج علمي مُحدّد ويؤمن آخرون بعدم وجود منهج علمي أصلاً. هكذا تنجح السوبر حادثة في تفسير اختلاف العلماء حول المنهج العلمي، وبذلك تكتسب السوبر حادثة قدرتها التفسيرية فمقبوليتها. لو كان المنهج العلمي مُحدّداً لاتفق العلماء حول ما هو المنهج العلمي بدلاً من أن يبقى الجدل مستمراً حول ماهيته. ولو كان المنهج العلمي مُحدّداً لثم سجن العلماء في اتباع منهج علمي معين. هكذا لا محدية المنهج العلمي تحرر العلماء من سجون منهج علمي واحد مُحدّد سلفاً. من هنا، الحرية ماهية العلم.

مما سبق يتضح أن مشروع إسلامية المعرفة حول عدة محاور:

الدور الأول: الاستيعاب النقدي للعلوم الاجتماعية الغربية، من خلال الكشف الابستمولوجي لآليات تشكل هذه المعارف في الخطاب الغربي.

الدور الثاني: تحويل مسار العلم من اللامركزية المعرفية إلى التمرکز المعرفي حول الحقيقة الدينية واليقين الديني.

كذلك يتضح أن فكرة دينية أو مذهبية العلم فكرة غير واردة في سياقات العلم المختلفة ولكنها قد ترد في سياق حضاري فقط، وعلى حد تعبير تشارلس دو كينز عندما يحكم العلم بالدين، سيعلم الإنسان أن يكون راضياً بالتفسيرات التافهة، الخارقة للطبيعة ويخفي عنهم التفسيرات الحقيقية الرائعة، فهو يعلمهم قبول السلطة والوحي والإيمان بدلاً من الإصرار دائماً على الأدلة. كذلك طبيعة العلم والدين تتحدد في أن مطالبات العلم تعتمد على التحقق التجريبي، في حين أن ادعاءات الأديان تعتمد على الإيمان، وهذه هي مناهج لا يمكن التوفيق بينها..

كذلك فكرة مصدرية الوحي كمصدر معرفي، الكلام عن يقينية الوحي لا يعني إنكاره ولكن عند الحديث عن مصدرية الوحي كمصدر معرفي، أي وحي يمكن اعتباره معرفة يقينية هل الوحي بالمفهوم الإسلامي أم المفهوم المسيحي أم هو الانكشاف الصوفي عن الغيبات أم بالمفهوم الشيعي. كذلك هل يمكن أن يخضع الوحي للبحث والتجريب؟ لا يمكن لأنه كان ظاهرة ماضية وغير واضحة في تفسيرات العلم.