أبعاد النظام المعرفي ومستوياته

وليد منير*

لا بد أن تطرح كل أيديولوجيا نظامها المعرفي الخاص بها حيث تمثل مقولاتها شبكة تفسيرية واضحة تدعم القدرة على الفهم الشمولي والفعل المؤثر في آن. بيد أننا نذهب إلى أن النظام المعرفي في الإسلام لا ينبثق من أيديولوجيا سابقة لأن كل أيديولوجيا لا تخلو –بقدر ما– من يزييف نسبي للوقعي إذ تتبنى، عن عمد، زاوية محددة للنظر يفضي تغليبها على زوايا النظر الأخرى إلى اعتبار الجزء المرئي من الحقيقة بمثابة الحقيقة كلها. وهنا يكمن الاختلاف الأساسي بين الأيديولوجيا والعلم.

ينبع النظام المعرفي في الإسلام من تحاور المنظورات المختلفة داخل سياق واحد يجد مردوده الأصيل في مفهوم "التوحيد" وتتمثل تأسيساته الجذرية في التفاعل الزمني المتبادل بين ثلاثة أطراف: الله، الكون، الإنسان. ويعلن هذا التفاعل الزمني عن نفسه بصور شتى في النص الذي يعد مرجعا مهيمنا على ما سواه، إذ يمتلك فضاء واسعا من الاستجابات المرنة لأفعال التاريخ التي تعثر بدورها على مفهوماتها الكبرى ووظائفها المتجددة في النص، وبه، وعبر امتداداته.

وإذا كان العلم هو الضد المباشر للأيديولوجيا، فإن النص، هنا، لا يعني – في جوهره – العلم كما نعرفه أو نعرِّفه، ولكنه يعني فضاء القيم الثابتة التي تشمل وقائع العلم بعد تجريدها من تعارضاتها المتحولة ومن تبدياتها الجزئية بحيث تصبح النتائج الأخيرة للوقائع العملية إشارات إلى الحقيقة الكلية التي تمثلها هذه القيم الثابتة. لذلك نستطيع أن نقول إن العلم يبدأ من نقطة تقع المعرفة وراءها.

ولما كان العلم هو تاريخ الخطأ المصوّب كما يقول باشلار، فإن المعرفة – وفقا للمفهوم الإسلامي عنها – هي المدى الذي تلوح في أقصاه جملة التصويبات التي تشكل الحقيقة الأخيرة للمعنى. وبذلك يكون النظام المعرفي الإسلامي مكونا من أربعة أبعاد هي: الوحي، الكون، العقل الإنساني، التاريخ. تناظر هذه

* دكتوراة في النقد الأدبي من أكاديمية الفنون المصرية، 1990م. يعمل حالياً مدرساً للأدب العربي والمسرح في جامعة حلوان.

الأبعاد مستويات أربعة تمثل تدرجات الفعل، وتعبر عن دور الممارسة في نظرية المعرفة هي: الوعي، والمادة، والتفسير والتأويل، والحدث في الزمان والمكان.

إنّ المعرفة سبيل إلى التعارف، والتعارف سبيل إلى الفعل، والفعل سبيل إلى التقويم. هكذا يكون الله تعالى مصدؤ جميع التسلسلات على هذا النحو:

الله – فعل الله – الكون الوسيط – معرفة فعل الله – تعارف الذوات المدركة – فعل الذوات المدركة – تقويم هذا الفعل بواسطة الله.

يقول تعالى: ﴿سَيرِيكمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفونَهَا﴾ (النمل: 93).

ويقول: ﴿وَجَعَلْنَاكمْ شعوبا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفوا﴾ (الحجرات: 13).

ويقول: ﴿وَسَيَرَى الله عَمَلَكمْ﴾ (التوبة: 94).

تعني نظرية المعرفة – يتبعا للتعريف الإصطلاحي الفلسفي – البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك أو بين العارف والمعروف.[1] وإذا كان على النظرية المادية في المعرفة أن تشرح منشأ الفكر انطلاقا من حركة المادة، وأن تدرس تطورها من أشكال

الانعكاس الأكثر بدائية حتى المعرفة العلمية[2] فإن النظرية المثالية في المعرفة تربأ بنفسها أن تشرح منشأ المادة انطلاقا من حركة الفكر، وأن تدرس مغزى تنوعها وقيمة تحولاتها بما يربط تاريخ انعكاساتها بمصدر انعكاساتها، ويرد التقدم في إدراكها إلى تكشّف الوحدة الأصلية عن نفسها عبر مزيد من الحوار الثنائي بين الغقل والتاريخ.

هنا يصبح الديالكتيك هو الواقع الذي يتقدم في معرفة مصدره، وهو ينطوي على حركة العالم وحركة الفكر معا، ولا ينطوي، فقط كما يقول هيجل، على الفكرة إذ تنمي ذاتها، بل ينطوي، كذلك وبالقدر

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص478.

[2] روجيه جارودي، النظرية المادية في المعرفة، ت: إبراهيم فريط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، بدون تاريخ، ص52.

نفسه، على تحاور إمكانات هذا النمو في اتجاهات مختلفة وأرجحية بعض هذه الإمكانات على بعضها الآخر، بما يدل على حرية اختيار أصلي لدى مبدع تفارق كينونته صيرورة الأشياء فيما تؤصل هذه الصيرورة، أيضا، بدءا من إرادتها في المقابلة بين الواحدة والكثرة وبين الثبات والتحول. وموضوعات الطبيعة –في هذه الحال– انعكاس لهذه المقابلة في الإدراك الإنساني. أما الممارسة فهي انفتاح الكائن الإنساني على المغزى المستمر لهذا المفارقة من خلال وظيفته التاريخية التي تسعى إلى ربط النسبي بالمطلق عبر الفعل السياسي/الاجتماعي/الأخلاقي.

إن اكتشاف المبدأ الأصلي الذي يقف واء كل الأحداث والأفعال في الوجود، والانتماء إلى هذا المبدأ بوصفه قيمة وواقعة معا، هو نقطة الانطلاق الأولى في مجال المعرفة الحقة، المعرفة الكلية التي تتدرج، بعد ذلك هبوطا إلى تفسير الأشياء في مستوياتها المختلفة فيما تنتهي هذه الأشياء جميعا إليها في صعودها نحو مكمن انبثاقها. لذلك كانت الميتافيزيقيا –حسب تعبير وايتهد– نزعة عقلية على نقيض ما يتصور بعضهم، لأن الإيمان بالعقل ثقة بالطبائع القصوى للأشياء التي تتالف وتنسجم على نحو تستبعد معه العشوائية.[3]

هكذا ارتبط الإيمان بالعقل دائما في نظرية المعرفة الإسلامية: ﴿أفلا تعقلون﴾، ﴿لقوم يعقلون﴾ ثم ارتبط العقل بالعلم حيث قال تعالى:﴿وما يعقلها إلا العالمون﴾ (العنكبوت:43). ولعل إحدى الخصائص المفردة للنظام المعرفي الإسلامي بين الأنظمة المعرفية الأخرى تكمن في انعدام التضاد بين العلمي والميتافيزيقي على نحو لافت. استبعد (بيكون) الميتافيزيقا لصالح العلم، واستبعد (برجسون) العلم لصالح الميتافيزيقا، واستبعد (ماركس) الميتافيزيقا والعلم كليهما لصالح النسان. بيد أن النتائج الطارفة للنسبية وفيزياء الكم ونظريات الوتر تشير إلى أن الواقع ما فوق الواقع يمثلان حقلا واحدا من حقول الإدراك. وهذا الحقل الواحد تذوب فيه المسافة بين المرئي واللامرئي والمحسوس واللامحسوس، والمادي واللامادي، هو ما أكد مصداقية النظام المعرفي الإسلامي منذ وقت مبكر.

يؤدي هذا التصور إلى أن الواقع ينطوي في حناياه على إمكانيات خفية يمكن للإنسان تفجيرها، ومن ثم يسعه أن يرتفع بالواقع إلى مستوى النوذج. والنزوع الطوبوي –تأسيسا على ذلك– لا يعني شكلا من

---

[3] د. محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، 1987، ص300.

أشكال الحلم بقدر ما يعني قدرة كامنة من شأنها أن تعيد تركيب الواقع تركيبا جديدا وفقا لمنهج معين وإجراءات معينة. وبذلك يتحدد دور الممارسة في النظام المعرفي، إذ يصبح للإنسان المسلم وظيفة تاريخية تسعى إبى وصل الفعل الإنساني بالقيم الصادرة عن المطلق، أي أنها تسعى من خلال وجودها في قلب التاريخ إلى مجاوزة التاريخ ذاته.

يمتلك الإسلام، إذن، نظاما معرفيا خاصا به. وهذا النظام المعرفي هو الذي يؤسس خصوصية الثقافة وخصوصية الحضارة على حدٍ سواء، بما يميز بينه وبين الثقافات والحضارات الأخرى. ونحن نجد أهم تفصيلات هذا النظام المعرفي في النص القرآني الذي يمثل مستوى يتلوه مستوى آخر مكون من:

الحديث القدسي والحديث النبوي. ويشكل المستويان مهادا ثابت الدعائم لبنية النظام المعرفي الإسلامي ذي الأبعاد الأربعة في تناظرها مع المستويات الأربعة الممثلة للتفاعل الكوني بين العقل والتاريخ.

بين أن محتوى المعرفية الإسلامية ذاته – تأسيسا على المستويين الكونين للنص العقيدي الكلي – يتشكل في مادته، كما يقول الجابري، من البيان، والبرهان، والعرفان (وذلك فيما يخص المنظومة الفكرية بالطبع، لا المنظومة التشريعية، إذ إن الأخيرة لها مصدر واحد هو الوحي المنزّل). وتجانس هذه التشكيلات الثلاثة للمحتوى المعرفي لا ينفي تمايزها كما أن تمايزها لا ينفي تجانسها: فالتجانس نابع من المهاد المرجعي الواحد، ولكن التمايز نابع من اختلاف المنهجية والإجراء، أي من اختلاف المنظور والمعالجة، فمناهج علوم الدين واجراءاتها تختلف عن نظائرها في علم الكلام، كما أن علم التصوف يختلف في مقارباته الإشراقية للحقيقة عن علوم القرآن وعلم الكلام معا.

فالبيان يقوم على الاستقبال للنص، والبرهان يقوم على الاستدلال مع النص، والعرفان يقوم على استشراف ما وراء النص.

- ودليل البيان قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: 44).

- ودليل البرهان قوله تعالى: ﴿أَن تَقوموا لِلَّهِ مَثْنَى وَفرَادَى ثمَّ تَتَفَكَّروا﴾ (سبأ: 46).

- وقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يبيّن الله لَكم الآيَاتِ لَعَلَّكمْ تَتَفَكَّرونَ﴾ (البقرة: 219).

– ودليل العرفان قوله تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتا فَأَحْيَيْنَاه وَجَعَلْنَا لَه نورا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُه فِي الظّلمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ (الأنعام :122).

قيل: نور المعرفة بالله عن بالله في الله.

– وقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقونَ السَّابِقونَ * أوْلَئِكَ الْمقَرَّبونَ﴾ (الواقعة: 10– 11).

قيل: السابقون إلى الله بحبه لهم وحبهم له، لذلك وقع عليها التكرار، وإنما سبق حبه تعالى لعبده حب عبده له فعلمه ما لم يكن يعلم، وذلك معنى قوله سبحانه: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾. وعن عبد الواحد بن زيد قال: "سألت الحسن عن علم الباطن فقال: سألت حذيفة بن اليمان عن علم الباطن فقال: سألت رسول الله عن علم الباطن فقال: سألت جبريل عن علم الباطن فقال: سألت الله عز وجل عن علم الباطن فقال: هو سر من سريّ، أجعله في قلب عبدي، لا يقف عليه أحد من خلقي" (ذكره الإمام أبو بكر محمد الكلاابادي في العرف لمذهب التصوف).

عن طريق التكامل، إذن، بين النص والعقل والذوق تتشبع العلاقة بين الوحي والكون، وبين الوعي والمادة، ويأتي الفعل الإنساني في التاريخ حافزا على استنهاض هذا التاريخ نحو أفق ترتبط فيه المعرفة بالقيم. وسوف تؤكد ذلك الارتباط المنشود كل التفسيرات والتأويلات الراجعة لسلسلة الأحداث المشهودة في الزمان والمكان، حيث تدلل كل النتائج على أن التنكر لروح القوانين الإلهية قد أفضى بالعالم، عبر دورات العصور المتكررة، إلى مآسٍ فادحة لا يزال الإنسان يدفع ثمنها الباهظ ويكتوي بآثارها ليل نهار ﴿وَمَنْ أَظْلَم مِمَّن ذكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا﴾ (الكهف: 57).

وآيات الله تعالى، على مستوى الوحي ومستوى الكون معا، هي المثال الحي للربط بين المعرفة والقيمة في المنظور الإسلامي، فالمعرفة بدون القيمة اعتداء على الحياة، والقيمة بدون المعرفة تعطيل للنمو. ولأن الله تعالى أراد النمو قرينا للحياة، وأراد الحياة دافعا للنمو، فقد جعل كلا منهما رهنا بالآخر ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكمْ نِعَمَه ظَاهِرَة وَبَاطِنَة﴾ (لقمان:20). فلولا أن أراد للحياة النمو ما سخر للإنسان الكون كله، ولولا أن أراد للإنسان الحياة ما أسبغ عليه ظاهر نعمه وباطنها.

وإنما أراد بظاهر النعم مصادر السعادة الحسية من طعام وشراب ومسكن ونكاح وسائر وسائل التيسير والراحة والمتعة، وأراد بباطن النعم العقل والروح وسائر الملكات والمواهب الخفية.

والمعرفة التي يولدها الإنسان تأتي من تعامل هذه النعم الباطنة الموهوبة مع الكون بما فيه، وتفاعلها معه، بغرض إنماء الحياة وتطويرها إلى الأفضل والأجمل حسا ومعنى بما يوافق قيم الله في الحياة. ولا مصدر لهذا القيم الإلهية سوى الوحي ما لا مصدر للمعرفة التي يولدها الإنسان سوى الكون بوصفه في الكون مشروطا بمعرفة السياق القيمي لهذا الفعل واتّباعه. الوحي، إذن، منظم لمجى الفعل الإنساني في الكون، ومحدد لغائيته. من هنا، فلا فصل في النظام المعرفي الإسلامي للوحي عن معرفة الإنسان وممارسته لفاعلية هذه المعرفة.

يتمحور التشكيل الأول (البيان)، في المعرفة الإسلامية، حول تأسيس العلاقة المحورية بين المعرفة – والقيمة –والممارسة، على أن يقدنم التشكيل الثاني (البرهان) إسهامات طويلة في تفسير منشأ المادة من حركة الفكر، ويتطور هذا التفسير ليشمل في مجمله تحديد وتأويل العلاقة بين المطلق والتاريخ، وماهية الفعل الإنساني، وطبيعة الوجود والمصير، ووظيفة العقل والصلة بينه وبين النص، وكيفية انعكاس الحقيقة على مرآة اللغة والفكر.

أما التشكيل الثالث (العرفان) فيقدم فلسفة حدسية وكشفية وإشراقية للحقيقة، فيفتح النص على ثراء التأويل الدلالي من ناحية ويقاوم تحول المبدأ الروحي الأول إلى مؤسسة سياسية تحتكر تفسيرا واحدا لسلطة القائم بالنص من أجل تكريس مصالحها الدنيوية من ناحية أخرى.

كان تكامل التشكيلات الثلاثة في المعرفية الإسلامية وتفاعلها، على المستوى النظري، هو مصدر الإمكانية لزخم المنظور المعرفي الإسلامي، في اعتقادي، واستمرار تجدده وحيويته وتأثيره. ولكن الاعتراك الماثل بين هذه التشكيلات، على مستوى الواقع التاريخي العملي، هو ما حرمنا، في ظروف كثيرة، ثمرة التركيب بينها في بناء واحد متماشك وقوي، فأصبح الانفصال والتجاور ميسما لحالة التضاد بدلا عن أن يصبح التواصل والتداخل ميسما لحالة التفاعلية المتبادلة. وما زلت أرى أن دور (علم الفكر) بما ينصب عليه اهتمام بالتحاور بين الفلسفة والعلم واللغة، وبما يتأهل له من عمل في الآفاق المشتركة بين المعارف، جدير بأن يمارس في مجال (المعرفية الإسلامية) لتحقيق مستوى من التكامل السامي بين التشكيلات المعرفية الثلاثة:

البيان والبرهان والعرفان. ومن ناحيتي، فأنا أرى أن النظام المعرفي الغربي، مثلا، قد تبلور بدءا من اليونان إلى عصرنا هذا عبر الانتصار الدائب لمفهوم البرهان في حين نهض النظام المعرفي في الثقافة الآسيوية على هيمنة مفهوم العرفان (الزرادشتية والكنفوشيوسية والبوذية). وتعد قيمة (الاصطفاء) في الثقافة اليهودية، بما هي قيمة مركزية طارفة، محورا يدور عليه النظام المعرفي الخاص ببني إسرائيل (الشعب المختار من رب اليهود) منذ أقدم العصور، وهي قيمة عرفانية في الأساس.

ويلوح لي أن تاريخنا الإسلامي الرسمي قد عقد للبيان لواءه العالي على حساب البرهان والعرفان. ولذلك فقد سهل جذب البيان أحيانا بعيدا عن العقل، وتحويله أحيانا أخرى إلى تأويل أحادي يكرس سلطة نظام من أنظمة الحكم.

بيد أن المعرفية الإسلامية في جوهرها الموضوعي، هي الحركة القائمة على التفاعل الحي بين البيان والبرهان والعرفان، بل هي التطور المتجدد لهذه الحركة في اندفاعها إلى الأمام عبر التاريخ. ولذلك فإن المعرفية الإسلامية تنطوي في مكمونها على طاقة الاكتمال الحيوية التي تعكس في صورتها المتوازنة خصائص النموذج الكلي PARADIGM وفاعلية الإحاطة التي تمتلكها الرؤية الشمولية WORLD VIEW.

وربما أدرك الغرب هذا، بقدرته اللافتة على الرصد والتحليل والتقويم، فأوجس خيفة من إحياء الهوية المعرفية الإسلامية، فبادر إلى التحذير منها، وحاول بيده الطويلة إجهاضها، لأنه يدرك بوعيه التاريخي العميق وتجربته الخصبة، أن من طبيعة النموذج الكلي – إذا كان فاعلا يملك خصائص التأثير والبقاء – قدرته الفذة على إعادة تشكيل التاريخ، وغتح الواقع الإنساني على أفق جديد طازج مما يعني تدمير سلطة المعرفة القديمة التي استفحلت سطوتها بانفصالها المتعمد على معالم القيمة.

بيد أننا لا بد أن نعي تقرير النص القرآني لحقيقتين مهمتين هما: "الاختلاف" و"التواصل". وهاتان الحقيقتان تؤكدان موقع الآخر، فعلى حين ينهض العقل الغربي على نفي الآخر ينهض العقل الإسلامي على الاعتراف به. يقول تعالى ﴿لِكلٍّ جَعَلْنَا مِنكمْ شِرْعَة وَمِنْهَاجا وَلَوْ شَاء الله لَجَعَلَكمْ أمَّة وَاحِدَة وَلَكِن لِّيَبْلوَكمْ فِي مَا آتَاكم﴾ (المائدة:48)، ويقول تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكمْ شعوبا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفوا...﴾ (الحجرات: 13).

ولأن إدراك حقيقة الاختلاف وحقيقة التواصل يدخل في صميم الممارسة المعرفية الإسلامية فإن قوة القيمة، بما لها من دافعية إنسانية جامعة، تحل محل قيمة القوة، بما لها من دافعية قومية أو عرقية أو أيديولوجية. وعلى أساس من هذه المقابلة نفهم كيف يتمثل الإسلام بوصفه عقيدة كونية أو كوكبية. وهنا تنعكس، مرة أخرى، روح النموذج الكلي وتتجسد الرؤية الشمولية في زمان العالم ومكانه.

إن التوحيد الذي يمثل الله موضوعه (وليس الوحدة) هو ما يدفع بالنظام المعرفي في الإسلام إلى بناء النموذج الكلي وبلورة الرؤية الشمولية، فالواحد (الله تعالى) لا يعني في تجسيده للقيمة الزمنية اتحاد الأشكال في نمط، ولكنه يعني اتحاد الأنماط في شكل. وهذا هو المعنى الأصيل للاختلاف والتواصل، ومناط الاختبار الذي قرره الممتحن.

والنظام المعرفي، في أساسه، نظام عام تتفرع عنه أنظمة خاصة أخرى كنظام الممارسة السياسية، ونظام لممارسة الاقتصادية، ونظام الممارسة الاجتماعية، حيث تتمثل القيمة المهيمنة (التوحيد) بما تنطوي عليه من قيم فرعية منبثقة، ناظما بنيويا لأسس كل ممارسة على أساس من كون الله تعالى هو مصدر القانون.

لا بد من الإشارة إلى السبق الفريد الذي حققه عالم سياسي طويل القامة هو الدكتور حامد ربيع في مقدمته الضافية لكتاب (سلوك المالك في تدبير الممالك) لشهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، حيث وضع يده على الملامح الأساسية للنظرة السياسية في التراث المعرفي الإسلامس، مؤكدا كون قيمة العدالة محورا مركزيا في الرؤية السياسية الإسلامية (وتتصدر قيمة الحرية النظرية السياسية الغربية، فيما تتصدر قيمة المساواة النظرية السياسية الماركسية)، وخالصا – بعد تحليل عميق – إلى "أن طبيعة الدولة الإسلامية هي طبيعة حضارية، وأن أهداف الحضارة الإسلامية هي أهداف أخلاقية، وأن الأخلاقيات الإسلامية هي دعوة عالمية، وأن عالمية الدعوة تنبع من إنسانية الفرد".[4]

وقد كشف حامد ربيع كذلك أن النظرية السياسية الإسلامية قائمة على مقدمات التحليل الاجتماعي، أي أن القيمة الاجتماعية هي الموجه الأصلي، في الإسلام، لكل من القيمة السياسية والقيمة الاقتصادية. وليس من العسير أن نتصور أن قيمة العدالة، هنا هي التجسيد الأخلاقي لقيمة التوحيد:

---

[4] د. حامد عبد الله ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، دار الشعب، القاهرة، 1980م، ص212، 213، 214 وما قبلها.

﴿يَهْدونَ بِالْحَقّ وَبِهِ يَعْدِلونَ ﴾ (الأعراف: 159). فالتوحيد هو الحق، وبالحق يتم العدل. والمجتمع هو الممارسة الحية لهذا التجسيد الأخلاقي (العدالة) للقيمة الأعلى: ﴿الله لاَ إِلَهَ إِلاَّ هوَ الْحَيّ الْقَيّوم﴾ (البقرة: 255). و"الحياة" و"القوامة" صفتان قرينتان دوما في الذات الإلهية الأحدية، بما يعني ارتباطهما أشد الارتباط. وعندما تجسد العدالة قيمة التوحيد، ويمارس المجتمع هذا التجسيد الأصلي لتستمر فيه الحياة على وجهها الأمثل تبرز صفة القوامة فيصبح الخليفة قوّاما على الأمة، والرجل قوّاما على الأسرة، والقاضي قوّاما على الخصماء، والجابي قوّاما على الأموال. والقِوامة، هنا، وظيفة ودور وليست مرتبة وتمايزا، حيث يوصف القائم على الشيء بأنه (الراعي) له، ويوصف هذا الشيء بأنه أمانته وعهده ﴿وَالَّذِينَ همْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعونَ﴾ (المؤمنون: 8). وهو لا يفعل أكثر من أن يتصرف في هذه الأمانة بما حدده الله مسبقا بشأنها وما يتفق مع قيمة العدالة بوصفها تجسيدا أخلاقيا فوَّضه المجتمع في ممارسته نيابة عنه، فإذا لم يمارسه وفقا للشروط الأصلية حاسبه المجتمع وعزله وعاقبه. يقول الله تعالى ﴿الله خَالِق كلّ شَيْءٍ وَهوَ عَلَى كلّ شَيْءٍ وَكِيلٌ * لَه مَقَالِيد السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الزمر: 62-63).

فالمتملك والامتلاك من حق الله وحده. والاستخلاف ليس إلا إثباتا لهذه الواحدية في التملك والامتلاك، أي أنها تسليم لحق المالك الأصلي، وتدبير –فقط– لمحتوى هذه الملكية حسب توجيهات المالك. ومن ثم كانت الثروة –مثلا– خاضعة لقنون (تبديد التراكم) أولا بأول من خلال تنويع أشكال الإنفاق وتنويع مآلاته في آن. ويعمل قانون (النمو/ إعادة التوزيع) على تفتيت رأس المال الضخم تفتيتا دائبا، وتقليص سلطة الحيازة من الوجوه كافة (الزكاة – الركاز – الصدقة – المواريث). الثروة، إذن، قرينة الاستنفاذ الموجه، ومِن ثَمَّ، فهي تعمل ضد قانونها الداخلي وضد غايتها الذاتية لأنها تدفع بنفسها دوما إلى الخارج وتتوجه نحو الآخرين. إنها فاعلية طاردة، تداول متكرر يعبر ذاته، ويجاوزها ويمضي بعيدا إلى ما وراء مظهره.[5]

وما دام ذلك كذلك، فإن النظام المعرفي الإسلامي لا ينفصل، بحال، عن نظام الاعتقاد أو نظام القيم أو غيرها، بل إنه ينبع منها ويندا ح فيها بقدر ما تنبع منه وتندا ح فيه. وهذه الدائرة الكاملة تعبر عن فلسفة

[5] د. وليد منير، النص القرآني من الجملة إلى الالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1997، ص132، 134، 135، 136.

الفكرة القرآنية في أعمق صوره التجريد والتوحيد ﴿وَالأَرْضِ وَإِلَيْهِ يرْجَع الأَمْر كلّه﴾ (هود: 123)، و﴿الأَمْر وَإِلَى اللهِ ترْجَع الأمور﴾ (البقرة: 210).

لذلك كان التطور التاريخي المتصل، وتغير أشكال الحياة، وتجدد انعطافات الوجود والإدراك والعلم، وتفجر أحداث الواقع ومستحدثاته بما لم يكن في الحسبان، وصعود اكتشافات العقل وكشوفه، واهتزاز شبكات القيم القديمة، وتجلي حقائق جديدة، وما تبع ذلك كله من خلخلة مدوية في فضاء الوعي، لا ينال – في تأرجح ذبذباته – من جذرية الأصول الراسخة للمعرفية الإسلامية ولا يراهن بها لأنها مفتوحة – بطبيعة تكوينها – على المبدأ الثابت الذي ينتظم طيه أفعال التاريخ في تبيانها واختلافها﴿وَاللَّه خَلَقَكمْ وَمَا تَعْمَلونَ﴾ (الصافات: 96)، و﴿وَقَدْ خَلَقَكمْ أَطْوَارا﴾ (نوح: 14)، و﴿لَتَرْكَبنَّ طَبَقا عَن طَبَقٍ﴾ (الانشقاق: 19)، و﴿كلَّ يَوْمٍ هوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: 29)، فما هو ثابت ينتظم ما هو متغير، مهما كان تغيره، ولكبه يؤسس له –في الوقت نفسه– مقياسا واحدا يستند إلى القيمة الكلية ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مسْتَقِيما فَاتَّبِعوه﴾ (الأنعام: 153)، و﴿كلواْ مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلاَلا طَيِّبا وَلاَ تَتَّبِعواْ خطوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ (البقرة: 168)، و﴿وَلاَ تفْسِدواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا﴾ (الأعراف: 56)، و﴿أَن تَبَرّواْ وَتَتَّقواْ وَتصْلِحواْ بَيْنَ النَّاسِ﴾ (البقرة:224)، و﴿أَيّهَا الَّذِينَ آمَنواْ كونواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ (النساء: 135)، و﴿وَأَقِيموا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ﴾ (الرحمن: 9).

إن الوجود له خاصية التحول، والوعي له خاصية النسبية، ولكن العبودية للحق قائمة في جميع الأحوال، والعبودية طاعة مطلية للمطلق الذي يقاس إلى أمره كل شيء. فإذا تعسر التوفيق بين الواقع الحادث وأمره تعالى كان ثمة خلل ما يقتضي إعادة ربط المعرفة بالقيم وسلطة الفعل الانساني بسلطة الأمر الإلهي. وفي ذلك المدى من إعادة ربط طرف بآخر يعمل الاجتهاد العقلي على تأسيس زوايا نظر جديدة ترى الحقائق الحادثة في ضوء أكثر اتساعا وامتدادا. والأصل في ذلك "حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بالاشتراك في صفة، أو انتفاء صفة، أو حكم أو انتفاء حكم "لأن التخلي عن فرض الجهاد يؤدي بالناس – حتما – إلى الاحتكام إلى غير شريعة الله.[6] وهو ما يعد جورا – في ذاته – على الإنسان والمجتمع

[6] د. طه جابر العلواني، الاجتهاد والتقليد في الإسلام، دار الأنصار، 1979م، ص100 وما قبلها.

والحياة لأن النظرة المعرفية ترى في ذلك المثلث – أصلا – مناطا لتجسيد قيمة العدالة التي تجسد، بدورها، مبدأ التوحيد. ولأن الوحدانية رؤية كونية، والكون جدل مستمر، فالتوحيد، بوصفه القيمة الأسمى، ينطوي على صورة خاصة من هذا الجدال، فهو يعني أن الله هو الواحد المطلق الكامل الذي يتصف إزاءه الإنسان بالعبودية، فيما يعني أن هذا الإنسان ذاته –بتعبير على شريعتي– مخلوق "فوق طبيعي وأن استعداد الوعي والاختيار والخلق الذي صنعه في الطبيعة على نسق الله يقوده إلى نضجه القويم وتكامله المعنوي في الأبعاد الثلاثة إلى ما لا نهاية، أي إلى كمال لا يقبل التصور".[7] يقول الله تعالى ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُه وَنَفَخْت فِيهِ مِن رّوحِي فَقَعواْ لَه سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: 29). وهذه النفخة الروحية الإلهية هي السر الأعظم في الذات الإنسانية، فقد انطوت، بالضرورة، على عظمة الإدراك وعظمة القدرة وعظمة الإرادة. وذلك معنى قوله صلى الله عليه وسلم في صحيح حديثه "إن الله تعالى قد خلق آدم على صورته". فالصورة، هنا، هي الخصائص الشبيهة التي جعلت ذات الانسان وجودا منطويا على نفخة من روح الله. والإنسان بذلك ليس إله الكون الأخير كما نلمح في الأدبيات الحديثة للمعرفة الغربية التي يتأسس جزء مهم من نزوعها على مشروع نقد الميتافيزيقا (نيتشه وسارتر وفوكو وديريدا ودولوز ... إلخ)، ولكنه الأمين على الكون بحكم نيابته عن الله تعالى في هذا الكون بإرادة الله ذاته ﴿وَهوَ الَّذِي جَعَلَكمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ﴾ (الأنعام: 165). هذه الخلافة هي فرصته الذهبية السانحة لتأكيد اتصاله بالمطلق أو فرصته المضيعة بسبب غواية خاسرة تدفعه بعيدا عن تأكيد ذلك الاتصال. لا بد أن نفهم انتصار الإنسان أو هزيمته في سياق تلك الفكرة البليغة (فكرة تجذر الروح الإلهي في ذات الإنسان) فانتصار الإنسان لا يعني – مهما بدا ذلك غريبا – سيطرته على منحى الجينات الوراثية أو خطوه بثقة فوق الكواكب البعيدة أو توصله إلى وسائل ناجعة لإطالة العمر أو تطويعه الفذ للطاقة والذرة أو غير ذلك من إنجازاته المدهشة، بل يعني – قدرته على ألا تؤدي هذه الإنجازات نفسها إلى تدميره على نحو أة آخر. ولن يحدث ذلك بالطبع، إلا إذا وضع معرفته المتراكمة في سياق القيمة، وتحكم في القوة المذهلة الناتجة عن المعرفة من خلال الإيمان بوجود حدود غائية لهذه القوة. وأنا أعني، هنا، بالحدود الغائية منطقة أخيرة يرتبط فيها الدافع بالقصد، بحيث يعد عبور هذه المنطقة لإلى ما وراءها فعلا محرما وممنوعا. وفي ظني أن الإنسان ليس بقادر أبدا على إيقاف فضوله ودفع غواية الكشف والسلطة والتحكم والثراء والمغامرة إلا إذا

---

7 د. علي شريعتي، العودة إلى اذات، ت: إبراهيم الدسوقي شتا، الزهراء للإعلام العربي، 1986م، ص314.

التفت إلى مطلوب الله منه بوصفه أمينا على الكون لا إلها له. بيد أن الإنسان –في ذروة نشوته ومجده وأنانيته– يتمنى لو أنه يكشف في لحظة ما من المستقبل أنه الإله الحقيقي للكون، وأما ما اعتقده من قيل في وجود إله غيره لم يكن إلا محض وهم وخيال رافقاه في مبتدأ سيره إلى فض حجاب المجهول. أما وقد فضه أو كاد فلم يبق من وهمه أو خياله إلا ذكريات يشفق منها أو يضحك عليها. يعكس هذا الهاجس –في الحقيقة– هزيمة الإنسان الأخيرة لا انتصاره الأخير ﴿إِنَّه فَكَّرَ وَقَدَّرَ * فَقتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثمَّ قتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾ (المدثر: 18-20)، و﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَان أَنَّا خَلَقْنَاه مِن نّطْفَةٍ فَإِذَا هوَ خَصِيمٌ مّبِينٌ﴾ (يس: 77)، و﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خسْرٍ﴾ (العصر: 2).

لا بد أن نشير هنا إلأى عدة ملاحظات مدهشة لم يقف لها علماء الفيزياء الكونية الحديثة على علة واضحة: أولها أن جزئيات المادة تمتلك طيها وعيا غريبا بحيث يعلم كل منها سلوك نظيره ويستجيب لهذا السلوك بما يدفع التفاعل قدما، وثانيها أن 2000 خميرة مختلفة مرحلة خلية حية منتظمة (في عدد من مليارات السنين) هي 101000 مقابل 1 أي أن هذه الإمكانية –ببساطة– معدومة، وثالثها أن تجمع النيكليوتيدات مصادفة لتكوين هباءة واحدة من (RNA حامض الريبونيوكلييك) يعني أن تكرر الطبيعة تجاربها العشوائية لمدة 1015 أي 100000 مرة أطول من العمر الكلي لعالمنا، ورابعها أن انجاب المحيط البدئي لكل أنواع النظائر المحتملة انطلاقا من هباءة واحدة تحوي بضع مئات من الذرات يقود –إذا ما تم بالمصادفة– إلى أكثر من 1080 ذرة، وهو ما يفوق كثيرا عدد الذرات الذي يتضمنه عالمنا. ولعل ذلك أكثر ما دفع علماء البيولوجيا في عصرنا (فرنسيس كريك) إلى أن يقول: "يتعين على إنسان شريف، مسلح بكل ما في يدنا اليوم من معرفة، أن يعلن أن أصل الحياة يبدو وكأنه إعجاز، نظرا لكثرة الشرائط التي ينبغي توفيرها لإبداع الحياة أو صنعها".[8]

[8] جان جيتون وجريشكا وإيجور بوجدانوف، الله والعلم، ت: خليل أحمد خليل، دار عويدات الدولية، بيروت – باريس، 1992م، ص48-49.

ويعلق (جان جيتون) تلميذ برجسون وخليفته، بقوله: "أفترض حدسيا أن ما يختفي وراء جدار بلانك (لحظة الصفر من انفجار الكون) هو حقا شكل طاقة أولية، قوة لا محدودة ... إن محيط الطاقة اللامحدودة هو الخالق).[9]

هناك إذن، داخل المعرفة الغربية نفسها شكل من أشكال مقاومة الغرور الإنساني. كان ثمة من يقول، في القرن الماضي، إن معرفتها أشد قصورا من أن تدرك وجود الله تعالى أو تبرهن عليه. بيد أن الأمر، قد صار مختلفا، إذ أصبح في مقدور هذه المعرفة أن تشير – عبر ملاحظات علمية محدودة – إلى ذلك الوجود المطلق، وأن تؤكد – عن طرق الفيزياء والكيمياء والفلك – دوره الحاسم في تشكيل وجودنا. لقد صار ثمة اعتراف علمي بنظرية الخلق بعد أن تبين أن المادة ليست أزلية، وأن الكون قد بدأ بشك حركة موجية صادرة عن محيط معلومات كما قال (هاميلتون) أي أنه قد بدأ علاما ثم تحول إلى طاقة ثم تحول أخيرا إبى مادة. من المدهش أن المعرفة الإسلامية قد تضمنت في أصولها هذه للإشارة المضيئة إلى البداية الإعلامية للكون، وهي بداية يؤكده قوله تعالى في محكم التنزيل﴿وَإِذَا قَضَى أَمْرا فَإِنَّمَا يَقول لَه كن فَيَكون﴾ (البقرة: 117)، و ﴿إِنَّمَا أَمْره إِذَا أَرَادَ شَيْئا أَنْ يَقولَ لَه كنْ فَيَكون﴾ (يس:82)، و ﴿ثمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعا أَوْ كَرْها قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت: 11). ويقول الصوفي الكبير الإمام سهل بن عبد الله التستري: إن الحروف هي الهباء، وهي أصل الأشياء في أول خلقتها، ومنها تألب الأمر وظهر الملك.[10]

أليس من المذهل أن تتجاوب النتائج الفلسفية لنظريات علمية حديثة مع مقولات العرفانيين الأوائل؟ ألا يعني ذلك أن التناقض المألوف بين الروح الإشراقية والعقل العلمي يتلاشى في نقطةٍ ما؟ ثم ألا يدل التقاء الإلهام أو الحدس الكشفي (وهو إعلام بخفاء كالوحي) في التصوف والتجربة القائمة على معطى كوني في العلم على اتحاد موضوع المعرفة (الله) في المستوى الأعلى منهما؟ من الصواب، إذن، أن نقرر أن االتطور الإنساني، بمعنى ما، يتسلسل من حلقته الدنيا إلى حلقته العليا عبر تسلسله من ارتباط الخبرة المثولوجية بالعقيدة الدينية إلى ارتباط الخبرة العلمية البرهانية بالعقيدة الدينية. والدين لم يعد بذلك، هو الحلقة التاريخية الوسطى بين الأسطورة والعلم في رحلة البشر المضنية إلى الحقيقة كما كان يزعم بعض المحللين التاريخيين، بل

---

9 المصدر السابق نفسه، ص36، 37.

10 محمد كمال جعفر، من التراث الفلسفي لابن مسرة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1982م، ص82.

صار هو الموضوع التاريخي لأداة التأويل، بمعنى أن تاريخ المعرفة هو تاريخ تحول التأويل الديني وتطوره من الأسطورة إلى العلم.

ومن الإنصاف أن نقول إن المعرفية الغربية تنتظم اتجاهين معا في آن: اتجاه نقد الميتافيزيقا، واتجاه إعادة تأسيس الميتافيزيقا. ويلجأ كل من هذين الاتجاهين إلى أداة التأويل العلمي، فالعلم، بذلك، موضوع لتأويلين متناقضين، ولكنني ألمح أن الاتجاه الثاني في صعود مستمر. وفي مقابل نيتشه وسارتروفوكو وديريدا ودولوز يتبوأ جابرييل مارسل وبرجسون ووايتهيد وريكور وبريائيف موقعا ممتازا ومتزايد التأثير يوما بعد يوم. وهذا هو الاتجاه المعرفي الذي ينبغي علينا –فيما أرى– أن نتواصل معه ونتممه ونستوعبه ونتجاوزه إلى موقع الإضافة المهيمنة للمعرفية الإسلامية التي تنتظر عقولا مبدعة وخلاقة لتفجير إمكاناتها. وبذلك فقط نستطيع أن نصحح مسيرة الإنسان ونزكي غاياته في طريق بحثه الطويل عن الحقيقة الخالدة.

ولعلنا نلاحظ، مثلا، بصدد الممارسة الوجودية أو الفعل الإنساني في العالم، أن تفاعل المعرفيات الدينية المختلفة وتبلورها في صيغة عالمية لمبادئ اللوك الإنساني العادل الرشيد يمثل دافعية مؤثرة في تقليص الشر والانعطاف بالواقع البشري نحو أفق أسعد. هذا ما أدركه أستاذ اللاهوت المسكوني (هانس كونج) عندما قال: "إن كل الأديان الكبرى توفر نماذج السلوك التي تشير إلى السبيل الوسط، وهو أمر شديد الأهمية بالنظر إلى تعقد النزعات والانفعالات والمصالح".[11]

وربما كانت هذه (الوسطية) هي القيمة العلمية التي أدركت فاعليتها المعرفة الإسلامية منذ خمسة عشر قرنا من الزمان، فأعلت من شأنها، وعززتها، وأصَّلت سلوك الإنسان المسلم بدءا منها. قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكمْ أمَّة وَسَطا لِّتَكونواْ شهَدَاء عَلَى النَّاس...﴾ (البقرة: 143). تعني هذه الحالة الوسطية المعقولة – بتعبير كونج– إيجاد سبيل بين العقلانية العمياء واللامعقولية العاطفية، بين الإيمان الساذج المفرط بالعلم من جهة وتشويه سمعة العلم من جهة أخرى. وهي تعني، فيما يتصل بالتطورات التكنولوجية (في عصرنا)، حالة

11 محمود منقذ الهاشمي. الإسلام وعالمية حقوق الإنسان (ترجمة واختيار). مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1995، ص43، 44.

متساوية البعد من الشعور بالنشاط والخفة والخصومة، متساوية وهي تقف في مجال السياسة بين الديمقراطية الصورية الخالصة والديمقراطية الشعبية الاستبدادية.[12]

من المهم –في نظري– تأكيد هذه المفهومات الحديثة للوسطية لأنها خطيرة الشأن فيما يتصل بصراعات عالمنا المعاصر. وهذه المفهومات في إنتاجها لآليات التعامل المحدثة لا تنفصل، بحال، عن الآليات الأخلاقية القديمة التي كان يحث الفرد من خلالها نفسه ومن حوله، سواء بسواء، على بلوغ حد متوازن من الاستهلاك والتملك واللذة والربح... إلخ، بل ربما زادت حاجتنا في ظل التطرف العلمي والتكنولوجي السياسي إلى هذه الآليات الفردية المتميزة لأنها تجسيدا بسيطا ومباشرا للآليات المحدثة الأكثر تجريدا وجمعية في عصرنا الحديث.

إن الهياكل المؤسسية الكبرى بدءا من الدولة ونهاية بالعائلة ترتبط في شبكة واحدة من القناعات القيمية التي يتسرب، عادة، أثرها من الأعلى إلى الأدنى ثم ينعكس مردوده من الأدنى إلى الأعلى مرة أخرى ليدفع بهذا الأعلى إلى مزيد من القوة والقدرة على التحكم والنمو والتطور، وهكذا. لذلك ينبغي للمعرفية الدينية أن تأخذ موقعها بامتياز في صياغة الوظائف الجوهرية للهيكل المؤسس، وأن تقوم باستمرار من دوره وفاعليته لتضمن إطارا منتظما لأخلاقيات المباشرة الإجتماعية والسياسية والاقتصادية على مستوى الداخل ومستوى الخارج معا.

ومن المهم أن نفطن إلى أن (العدل) نفسه هو القيمة الوسطية الكبرى التي تصنع التوازن الذهبي بين قيمتي (الحرية) و(المساواة).

فإذا كانت الحرية، بطبيعتها، تحد من ممارسة المساواة، وكانت المساواة، بطبيعتها، تحد من ممارسة الحرية، فإن العدل هو القيمة الوحيدة التي لا تحد من ممارسة كل منهما ولكنها تنتظمها في مستوى واحد بحيث لا يطغى أيٍ منها على الآخر. العدل بمعنى من المعاني هو ممارسة الحرية في سياق من المساواة، وممارسة المساواة في سياق من الحرية.

---

12 المصدر السابق نفسه، ص44.

إن هيمنة المعرفية الإسلامية على غيرها من المعرفيات لا بد أن تنبع من قيمة التوازن أو الوسطية الذهبية على سائر القيم. ولعل الصراط المستقيم الذي أسهب في تأكيد معناه النص القرآني كان يعني – أساسا – عدم الميل أو الانحناء يمنة أو يسرة. وقد أدرك عدد من علمائنا القدامى أهمية التوازن بما هي قيمة مهيمنة في المعرفية الإسلامية فأبدعوا، على أساسها، حوارهم الخصب مع التراثات الأخرى كالتراث اليوناني والفارسي والمسيحس واليهودي، واستطاعوا –عبر هذا الحوار– أن يفتحوا أفق المعرفية الإسلامية على المعرفيات المغايرة، وأن يقعوا على النغمات المتجاوبة بين فضاءات التراثات المتباينة فعزفوا بذلك، كلٌ بحسب موهبته واستعداده وخبرته، لحن التآلفات الرائعة الذي يؤكد الحقيقة الكبرى، ويفرعها، ويرصد تعدد مستوياتها، وثراء تأويلاتها، وتنوع مظاهرها.

قدم ابن سينا مثلا صياغة برهانية عرفانية معا االحقيقة كما رآها وأحسها فجمه بين أرسطو وأفلاطون في مشهد واحد وقال بقدم المادة والصورة والحركة والزمان. لأن العالم (في مذهبه) أزلي وقديم)، إلاّ أنه يصدر عن الله صدورا أزليا وضروريا كصدور النور عن الشمس، أو الحرارة عن النار. ولا وجوب ولا خيرية ولا كمال في هذا العالم إلا بما يفضيه الله عليه من الصور. فكأن كل شيء قي هذا العالم مظهر من مظاهر الذات الإلهية.[13] كان هذا هو اجتهاد (ابن سينا) في عصره حيث حاول أن يوازن بين البرهان والعرفان في وسط ذهبي. وهو ما فهمه الجابري خطأ (وهذا من وجهة نظري بالطبع) على أنه تكريس للاعقلانية صميمة تحت غطاء عقلانية موهومة وفق ما جاء في كتابه (نحن والتراث). وجاء الغزالي فأثبت طريقة أخرى في التقاء البرهان والعرفان مؤكدا، مرة ثانية، أهمية قيمة التوازن التي رأى أبو الوليد بن رشد أن يجاوزها لحساب المنطق البرهاني الصرف بحدوده الوضعية.

ومن الخطير جدا –حسب تصوري– أن نفهم جهد علماء كابن سينا والغزالي والرازي ومن لف لفهم في سياق أيديولوجي ضيق يفضي بنا إلى اعتبار اسهاماتهم طرحا فلسفيا منافيا للنزعة العقلية العلمية، فما دمنا قد اعتبرنا الوحي مصدرا تكوينيا من مصادر المعرفية. وما دمنا قد خلصنا إلى أن الفصل التعسفي بين الدين والعقل ليس هو المناط الأصيل لتقدم العلم وتطوره في الحقل الإدراكي والحقل الكمومي ينتميان إلى

---

13 د. السيد نفادي. الحضارة العربية الإسلامية – إطلالة فلسفية علمية، مجلة الفكر العربي، عدد 36، معهد الإنماء العربي، بيروت، يناير – مارس، 1991، ص108.

مضمون واحد، وأن العالم كما يقول إدوار فردكين يعمل تحت سطح الظواهر، بما يعني لأن الميتافيزيقا تتجذر في ترية الواقع التجريبي المشاهد، فليس لنا أن نراهن، بعد كل ذلك، على خبرة ذات بعد واحد تكون فيها السببية الصورية هي حجر الزاوية. إن المسألة المعرفية أكثر تركيبا من ذلك، وأعمق غورا، وأبعد تأويلا، لأن علاقة الفكر فيها بالمادة ليست علاقة بسيطة أو انعكاسية على نحو مباشر، لكنها علاقة تتدرج فيها الوسائط المتحولة، فالطاقة –مثلا– وسيط متحول بين الترسيمة الإعلامية والمادة في اتجاهين متعاكسين، وهذه الطاقة نفسها متنوعة الأشكال، والحركة المتقلبة في المنظومة المفتوحة للأشياء وسيط بين البنى المبددة والبنى المنتظمة، والموجات وسيط بين الحقل الذي يعرف بوصفه (مجمع آثار) والجزئيات الأولية، وهكذا.

إن ثمة مستويات متوازية من التفاعلات الرهيفة بين ثنائيات مختلفة يعمل من خلالها المجرد (الطاقة، الاضطراب، الموجة) وسيطا بين المجرد والمادي تارة، وبين المادي والمادي تارة أخرى. وهذه الشبكة المتراتبة من العلائق الجزئية هي ما تكوّن أخيرا العلاقة الكلية بين الفكر والمادة بوصفهما تجليين للحقيقة. قال تعالى: ﴿وَننشِئَكمْ فِي مَا لا تَعْلَمونَ﴾ (الواقعة: 61). وقال تعالى ﴿ وَيَخْلق مَا لاَ تَعْلَمونَ﴾ (النحل: 6). فهناك من الإنشاء الذي يعني الخلق المتدرج، ما يخفي ويدق عن علم الإحساس والإدراك والرؤية، وهناك من الخلق الذي ينطوي تحته ما هو متدرج وما هو نهائي للوهلة الأولى معا ما يخفي ويدق كذلك عن الإحاطة به إحاطة قاطعة ﴿وَلاَ يحِيطونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء﴾ (البقرة: 255). لذلك كان التضفير بين البرهان والعرفان –في حقيقته– تضفيرا بين العقل والحدس بما يستند أساسا على البيان. وفي هذه المقاربات التي صاغها ابن سينا والغزالي وغيرهما نوع من تحكيم النظام المعرفي الخاص بمعاييره المحددة في معرفية الآخر درءا لعواقب الاستقطاب التي كان من شأنها أن تهدد المعرفية الاسلامية بفقدان هويتها الأصلية من ناحية، وتحرم النظر المعرفي –عامة– من تعدد أبعاده ومستوياته من ناحية ثانية. إن النزوع إلى فصل الفلسفة عن الدين في المشروع الرشدي (نسبة الى ابن رشد) كان توقا إلى إيجاد موضوعية مادية لها معيار واحد وأداة محددة، ولكنه كان في الوقت نفسه، وبسبب من هذا التوق الشديد، استبعادا لافتا لحلقة التواصل المنشودة بين الوحي (النص) والعقل والوثبة الحدسية، وهي الحلقة التي ينبغي لها أن تعكس خصوصية المعرفية الإسلامية في أشد صورها توازنا واكتمالا. ومن الوهم أن نتصور أن الطرح المعرفي الإسلامي، على هذا النحو، يضحى بالسببية التي انتصر لمفهومها ابن رشد، لأن السببية نفسها تتجذر بصورة أعمق في قلب هذا التواصل الثلاثي الفريد.

وقد أدرك لفيف من أصحاب الحكمة أن لا استغناء للعرفان عن البرهان، في منطق المعرفية الإسلامية، لأن هيمنة النص لا تعني إهمال الدليل عليه، وتحصيل الدليل عليه لا يعني إهمال الكشف الحدسي والذوقي. وبيان النص محور يدر عليه وبه فلك المعارف، وتقاس إلى حركته في الجهات حركة الفكر، ولا يعني ذلك تحكمية النص وإنما يعني مرجعيته فهو (حقل مقابسة) يضمن الثبات الكلي رغم التحولات الموضعية التي تمتلك اختيارات مفتوحة وإمكانات متعددة، فالتوازن هنا شكل من أشكال التفاعل المرن الذي يتيح تحقيق الغائية بطرق متناوبة ومتجددة. وفي الحديث الشريف: "الحكمة ضالة المؤمن فأينما وجدها فهو أولى بها". لذلك يقول ابن عربي:" الحكمة غاية كل عاقل... فإياك أن تبادر إلى إنكار مسألة قالها فيلسوف وتقول هذا مذهب الفلاسفة، فإن هذا قول من لا تحصيل له، إذ ليس كل ما قاله الفيلسوف يكون باطلا، فعسى أن تكون تلك المسألة مما عنده من حق، وقد وضع الحكماء من الفلاسقة كتبا مثيرة مشحونة بالحكم والتبرؤ من الشهوات ومكايد النفوس، وما انطوت عليه من خفايا الضمائر. فكل ذلك علم صحيح موافق للشرائع".[14]

إن منهج التعامل هو الذي يحدد، في المعرفية الإسلامية، حركة الفكر وضبطها، ولكنه لا يحدها أو يقيدها. ووفقا لهذا المنهج تلتقي الروافد الثقافية والمعارف النوعية كلها عند نقطة تنصهر بدءا منها التيارات الهادرة في مجرى واحد يتقدم ويمتد إلى الأمام. وقد كتب "روجيه دي باسكويه" يقول: "قدمت العلوم في الإسلام آخر مرحلة في التيار التقليدي العظيم، مشكّلة نسقا متماسكا متجانسا يجد فيه المرء إجابات لأسئلة العالم من حوله، وتضع تحت تصرفه وسائل كافيه عمليا وتقانيا تيسر له الماديات الضرورية، وتجعله قادرا على قيادة العالم الدنيوي كما يليق بخليفة الله على الأرض".[15]

ويهمني، هنا، ملحوظتان:

1- تماشك النسق وتجانسه.

2- الإجابة عن أسئلة العالم.

---

14 د. محمد غلاب، المعرفة عند محيي الدين بن عربي، الكتاب التذكاري (محيي الدين بن عربي). إشراف: د. إبراهيم بيومي مدكور، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1991، ص196.

15 روجيه دي باسكويه، إظهار الإسلام، مكتبة الشروق، القاهرة، 1994، ص146.

يشير الملحظ الأول إلى خاصية ثانية من خواص المعرفية الإسلامية إضافة إلى التوازن، هي خاصية التركيب البنيوي.

فيما يشير الملحظ الثاني إلى الخاصية الثالثة في هذه المعرفية وهي الإضاءة الكلية.

يؤدي اجتماع هذه الخصائص الثلاث إلى إنتاج القدرة على التناغم بين الوسيلة والغاية من ناحية (وهو ما تضرب عنه صفحا المعرفية الغربية في كثير من مقدماتها)، وبين الكوني والإنساني من ناحية ثانية، ثم بين الإنساني والإلهي من ناحية ثالثة. وبديلا عن الصراع بوصفه مبدءا يفضي إلى تأسيس قوة القيمة.

يهمني أيضا أن أعرض لنوع متهافت من النقد يرتكز على إرجاع محنة الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة إلى كونها ثقافة تهتم –في أصولها– بالإجابات لا بالأسئلة. تثبت بوصلة هذا النقد في اتجاه النقطة التي يتحدد عبرها الانفصال بين الإجابة والسؤال، كان ثمة إجابات بلا أسئلة، أو كأن ثمة إجابات جاهزة ومسبقة عن جميع الأسئلة الممكنة، أو كأن ثمة إجابات ترفض تجديد نفسها وفقا لاختلافات السياق. وهل ينبغي أن تظل الأسئلة من غير إجابات عنها لكي تؤصل الثقافة حراكها التاريخي، كما لو كانت الدهشة والحيرة والأدرية هي أبعاد أفق الثقافات، أم أن استمرارية المدى الثقافي تنهض، دوما، على الإجابات المفتوحة؟ وماذا تعني الإجابات المفتوحة؟ إنها لا تعني قط انقلاب الاجابة على نفسها، بل تعني صعود الاجابة إلى مستوى أعلى الإجابة إلى مستوى أعلى من التركيب والخبرة، واحتواءها –بوصفها عنصرا زمنيا– على أكثر من موقع للنظر. ومن الأجدر أن نرجع محنة الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة إلى كونها ثقافة قد انصلت –في منتصف رحلة تحولاتها– عن دلالة مقدماتها حتى تباعد تطورها عن منطقها تباعدا شاسعا فظلت تحتفظ بالإجابات في الأدنى من التركيب والخبرة دون أن تسارع بتعديد مواقع النظر وفقا لاختلافات السياق عبر الزمن التاريخي، كما أن اختلافا لافتا في النسب المكونة لقيمة التوازن والعاكسة له قد تزايد على نحو أضر بقيمة التركيب البنيوي فضلا عن قيمة التوازن نفسه وإن ظلت قيمة الإضاءة الكلية صحيحة في مظهرها السطحي على الأقل. وهكذا فقد فقدت الثقافة بفعل الاعاقة المتكررة والتموقع السطحي حيوية حراكها التاريخي في حين أدى غزوها المستمر واستقطابها الخارجي من كيانات مضادة إلى بروز عدد من التناقضات الحادة التي عملت بمساعدة السببين الآخرين على إيقاف فاعليتها أو تحجيمها.

ومما لا شك فيه أن استنفار الثقافة العربية والإسلامية، مرة أخرى، لكي تحتل موقعها المفقود في الفكر الإنساني رهن بتحريرها –أولا– من نقائضها، وإرجاع خصوبة التوازن والتركيب البنيوي إلى نسيجها –ثانية– ، ثم مجاورة التمظهر السطحي لاضاءتها الكلية –ثالثا– إلى نوع من المثول الفعال الذي يعود فيه مردود البنية العميقة على سطحها.

من المهم جدا في إطار حركة الابتعاث أن نميز بين المعرفة والأيديولوجيا، وأن نميز ثانية بين الجانب الأيديولوجي والجانب المعرفي في النظام المعرفي نفسه.

إن الأيديولوجيا انتقائية في اختياراتها العملية والمعرفية دائما. وتمثل هذه الاختيارات –بمجرد ولوجها إلى نظام الأيديولوجيا المغلق– نسقا أخيرا وثابتا من البراهين، على حين تظل تلك الاختيارات مجرد حقائق افتراضية قابلة للتبديل والتطور في النظام المفتوح للعلم وابستموجيا العلم. لذلك فأنا ممن يؤمنون تماما بأن النظام المعرفي في الاسلام ليس أيديولوجيا بأي معنى من المعاني. وهو كذلك لأنه –ببساطة– لا يعمد إلى الانتقاء. ومن هنا فنحن نلاحظ أنه –رغم شدة خصوصيته– يمتلك صفة المرونة، وأن به مساحة كبيرة مفتوحة على التركيب والتضافر والمزج، كما أن الاجتهاد، الذي يعد التخلي عنه إسقاطا لفرض من الفروض الواجبة في كل عصر، يؤكد أن المعرفية الاسلامية نظام ذو نسق مفتوح رغم وجود مجموعة من الثوابت الأساسية لا يجوز المساس بها.

إن للأيديولوجيا تعريفات كثيرة تتوازى وتتقاطع فيما بينها، ولكن الأيديولوجيا هي –في كل الأحوال– نتيجة لحاجة الإنسان لفرض نظام فكري على العالم كما يقول لنا "إدوار شيلز". ولكن العقيدة الدينية –على النقيض من ذلك– هي نتيجة لحاجة الانسان إلى وجود معنى وهدف لهذا العالم وفيه. ومن ثم فإن النظام المعرفي العيقدي يسعى إلى تحديد المعنى والهدف وتفسيرهما وإيضاح انعكاس هذا التفسير على سلوك الإنسان وموقفه.

إن التشابه القائم بين العقيدة الدينية والأيديولوجيا يكمن في وجود الرؤية الشمولية للكون، ولكن كلا منهما يفترق عن الآخر بدءا من طرح طريقة الحياة والوسائل التي تحقق الغايات. لذلك فقد استوعبت الفكرة الإسلامية اقتراحات مختلفة ليبرالية واشتراكية وماركسية في فترات التحول العربي والبحث عن مشروع قومي

تحديثي، وهي اقتراحات تبدو متناقضة بالقياس إلى تباين أيديولوجياتها المرجعية. والسبب الوحيد في ذلك هو أن المعرفية الإسلامية لا تمثل –في جوهرها– أيديولوجيا تتضمن برنامجا محددا وصارما للعمل، بل تمثل إطارا عقيديا يبلور منهجا في الرؤية، ويؤدي هذا المنهج –في أساسه– إلى تكريس موضوعة "التعاونية". وليس من الغريب أن تستجيب هذه الموضوعة لاقتراحات متباينة من طبيعة ليبرالية واشتراكية وماركسية، لأن هذه الموضوعة تمتلك سياقا تاريخيا مرنا يجعل منها نسقا مفتوحا. لذلك قال ابن القيم في كتابه الطرق الحكمية: "إذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان ثم شرع الله ودينه". ويرى بعضهم في محاولات التحديث السابقة إجابة إسلامية عن سؤال غير إسلامي. وقد يكون ذلك صحيحا بالفعل، ولكنه لا ينفي ما قصدت التدليل عليه من كون المعرفية الإسلامية بفضائها الواسع تملك طاقة استيعابية فريدة لسائر الأفكار الإنسانية التي تحاول تثوير الواقع وتجديده.

إن الأيديولوجيا صياغة. ولما كانت الصياغة، كما يقول نورث وايتهيد في تعبير فلسفي محكم، ثانوية بالنسبة إلى معناها، فإن نظام المعرفية الإسلامية –من وجهة نظري– يؤكد المعنى، ويربطه بغيره من المعاني لكي يرسم شبكة القيم، ولكن هذه الشبكة من القيم تكون مفتوحة على اختيار صياغاتها وفقا للعنصر الزمني. وفي ذلك فقط يكمن تحدي المعنى لتحولات التاريخ، فالحقائق هنا لا يغير القيم كما يقال باشلار، ولكنها تحتفظ بها في رسم صياغات جديدة لحركة الفكر في الواقع.

تعمل الأيديولوجيا، كما يصوغها لوي التوسير، على مسائلة البشر بوصفهم موضوعات.[16] وذلك لأنها تنمط طريقة حياتهم وتشكل أبعادها في قوالب محددة. بيد أن النظام المعرفي في الإسلام لا يقوم بهذه الوظيفة لأنه لا ينظر إلى البشر، في أي حالٍ من الأحوال، بوصفهم موضوعات، بل بوصفهم قائمين على تشكيل الموضوعات. وهنا ينبغي أن يكون العقل –بتعبير وايتهيد– طريقا تمثل فيه أحداثه المختلفة مجتمعات لنماذج القيم.[17]

---

16 G. Therborn, The Ideology of Power and the Power of ideology, London, 1980, p15.

17 ألفرد نورث وايتهيد. العقيدة تتكون، ت: وليم فرج حنا، مكتبة الأنجلو المصرية، 1985، ص97.

ينبغي لحركة الابتعاث أن تكون حركة لتصحيح المعرفة، وليست حركة لقولبة الواقع، فقد أثبتت قولبة الواقع دوما أنها تولد ردود فعلها المضادة في عكس الاتجاه. إن تحويل سلطة المعرفة إلى معرفة سلطة خطر يهدد المعرفة ذاتها لأنه يؤصل لها بوصفها أيديولوجيا. وليس من الصعب أن ندرك تحول النظرة المعرفية الإسلامية من جميع المؤشرات الأيديولوجية التي تسم الاختيارات المعرفية في أيديولوجيا بميسمها اللافت، فليس ثمة مؤشر عرقي أو جنسي كما هو الحال في الأيديولوجيا القومية، ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات: 13)، وفي الحديث الشريف "لا فضل لعربي على أجنبي إلا بالتقوى". ليس ثمة مؤشر طبقي كما هو الحال في الأيديولوجيا الرأسمالية والاشتراكية والماركسية، ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ (التوبة: 71). ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ (الحجرات:10)، و ﴿وما تنفقوا من خير فلأنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله. وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون﴾ (البقرة: 272). ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون﴾ (البقرة: 188). وفي الحديث الشريق: "الخلق كلهم عيال الله، فأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله". وفي الحديث الشريف أيضا "من يكن في حاجة أخيه يكن الله في حاجته"، وليس ثمة مؤشر نخبوي على صعيد الدين نفسه كما هو الحال مثلا في الأيديولوجيا اليهودية ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمةٍ سواءٌ بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله﴾ (آل عمران: 64)، ﴿وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وعيسى أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه﴾ (الشورى:13)، وفي الحديث الشريف: "الأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى، ودينهم واحد".

لذلك كانت العرفية الإسلامية، بحق، معرفية كونية بكل ما ينطوي عليه هذا التعبير من معانٍ وظلال. إنها معرفية عبر نوعية، وهي، برغم ذلك، معرفية شديدة الخصوصية لها مقوماتها وخصائصها المتفردة. وفي هذه المفارقة الظاهرية تكمن عبقريتها الأصلية، إذ إنها تعكس من خلال هذه المفارقة مبدأها التوحيدي الشامخ، لتندرج تحته، في الوقت نفسه، جميع اللتنويعات المتكاثرة التي تحتوي مظهر الكونية.

إن قانون (الوحدة/التنوع) هو الذي يمثل تجليات المستوى الكلي للمعرفة في المستويات المعرفية الجزئية الأخرى، وينتظمها في سياق فريد (التربية – التعليم- الإدارة – العمارة – الفنون ... إلخ). يلاحظ بشر فارس – مثلا – أن اللون عند الفنان المسلم ينافس الشكل، وأنه يجري مجرى أداة للتأويل، وأنه يستعمل لذاته: صبغ خامد وآخر كامد، كما يلاحظ أن الملامسة والتحبيب وجهان من وجوه اللون الإسلامي الذي تعظم قدرته في أخذ البصر كأنه يستنشق الهواء الذي يكتنف الأشياء لكي ينتقل تطور جمالها الباطن عن طريق الإحساس الصرف ﴿ومن أحسن من الله صبغة﴾ (البقرة: 138). كذلك يلاحظ عفيف بهنسي أن انفتاح المنزل الاسلامي على فناء داخلي ليس أمرا من قبيل الانغلاق على الذات، بل هو تعبير عن الارتباط بالملأ الأعلى، وأن الأشكال لا تأخذ بعدا منتهيا، بل مستمرا (الرقش – الأرابيسك – التوريقات – النجميات – الثريات المعلقة) فالوحدة تكرر نفسها إشارة إلى الواحد اللامتناهي الذي يتنزه عن التجسيد بالتجريد. والمادة هي المثل الأعلى وقد تحقق نتيجة الفعل. والمطلق – وهو الله – يربط بين المادي الكائن الفاعل والمادي الأثر المفعول، إذ إن الوجود هو الوجود المشخص، ولا بد لهذا المشخص من جوهر أو ضمير وخو ما يرمز إليه بالرمز (واحد) الذي لا سابق له. ويلاحظ جارودي الملاحظات نفسها فيرى أن دلالة الفن الاسلامي تكمن في توحيد عالم لا يمكن للامرئي أن تفك مغالقه إلا بآيات المرئي دون أن تنتقص فيه، وأن الفراغ والأشكال الهندسية المتكررة في وحدات إيقاعية والخط ونمنمات الجدران والسقوف تؤكد ذلك إذ تفتح الانسان والكون على حضور الله تعالى، واحديته، وديمومته، وكمال علوه.

يحتل المسجد في الإسلام كذلك موقعاً متميزا بوصفه جامعا لأدوار مختلفة منها التعليم. فتلقي العلم يتم في موضع الصلاة، وبالتحديد موضع السجود، إذ إن المسجد إسم مكان من الفعل "سجد"، بما يعني ارتباط العلم بالعبودية، ﴿إنما يخشى اللهَ من عباده العلماء﴾ (فاطر: 28)، وبما يعني – ارتباط استخدام العلم بالقيم الالهية التي تحدد مدى استخدام هذا العلم وتوجيهه ﴿لتنبؤنَّ بما علمتم﴾ (التغابن: 7)، ﴿والله بصيرٌ بما يعملون﴾ (البقرة: 96). ولا بد أن ينعكس هذان المبدأان الرئيسيان في مناهج تدريس العلوم كلها حيث تنطوي موضوعات علم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم الفيزياء وعلم الفلك وعلم الطب وغيرها على ما يؤكد قوله تعالى: ﴿إن في ذلك لآياتٍ للعالمين﴾ (الروم: 22) (بكسر اللام في العالمين)، وقوله تعالى: ﴿وما يعقلها إلا العالمون﴾ (العنكبوت: 43)، وقوله تعالى ﴿كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون﴾

(البقرة: 219). وانعكاس هذين المبدأين (ارتباط العلم بالعبودية، وارتباط استخدام العلم بالقيم الإلهية)، لن يكون انعكاسا قسريا ولا مباشرا، ولكنه سيكون انعكاسا ضمنيا وموحيا مما يضمن تغلغل الأثر في ضمير الفرد ونزوعه، وهو ما يبدر في ملفوظ العلم نفسه حين يعبر عن مغزاه العلماء أنفسهم في ما يشبه قوانين الحكمة:

* إن الله لا يلعب بالنرد.

"أينشتين"

* الله معلم مدرسة يحب إدهاش تلميذه، وهو يدخر احتياطا من العجائب لإفحام تلميذه المعتد.

"باشلار"

* إن كل ما نعرفه فيزيائيا يجد أصله في محيط طاقة لا متناه يرتدي رداء العدم.

"جون فيلر"

* ليست الفوضى أو المصادفة إلا حالة سابقة، دائما، لظهور نظام أرفع.

"إيجور بوجدانوف"

* الصورة التي لدينا فيما يخص العلة الأولى للكون في سباق التمدد لا تكتمل من غير الله.

"إدوارد ميلين:

* النظام الخلقي مظهر من مظاهر النظام الجمالي والنظام الجمالي مشتق من ديمومة الله.

"نورث وايتهيد"

* القيم الأخلاقية جزء مشروع جدا من علم الدماغ وفقا لتصورانتا عن الوعي، إن إنها لم تعد قابلة أن تحصر في فسيولوجيا الدماغ، فالقيمة الذاتية نفسها تمارس تأثيرا سببيا قويا في وظيفة الدماغ وسلوكه.

"روجر سبري"

* إن ممارسة الحياة وفقا لمذهب اللذة الراديكالي لا يمكن أن يؤدي إلى السعادة، وطالما ظل كل شخص راغبا في أن يمتلك المزيد فلا بد من ظهور تشكيلات طبقية، ولا بد من نشوب حروب طبقية. وغلى الصعيد العالمي لا بد من الحرب بين الدول، فالجشع والسكينة لا يتعايشان.

"إريك فوم"

وما يمكن له أن ينعكس في العلم بوصفه نتائج فلسفية يتضمنها علم المعرفة أو تحتويها قوانين الحكمة، يصح بالقدر نفسه أن ينعكس بصورةٍ أبسط في نظام التربية، على المستويين النظري والعلمي، داخل العائلة وخارجها، في علاقة الأب والأم وأبنائهما، وفي علاقة المعلم بتلاميذه، بل في ممارسة الأب والأم والمعلم جميعا لطريقة الحياة نفسها، وفي فن إدارة المدير لمؤسسته كما في فن إدارة الحاكم لدولته، وفي التخطيط بعيد المدى، وفي مستوى الأداء المنظم.

إن إدارة المعرفة، ومن ثَم إدارة الفيم، هي انعكاس آخر لقوانين الحكمة في صورة التحكم والتوجيه المؤسسيين، فليس ثمة مؤسسة قادرة على الاستمرار والتطور والنمو والازدهار دون إدارة تستند، في عمقها، إلى مهاد قيمي. ويتعين على الإدارة، كما يشير بيتر. ف. دروكر باقتدار، أن تجعل من القيم، والتطلعات، وتقاليد الأفراد والجماعة والمجتمع، أشياء منتجة لتحقيق هدف منتج مشترك. وبمعنى آخر، إذا لم تستطع الادارة أن تنجح في أن تحقق التراث الثقافي لدولة وشعب بذاته، فإنه لا يمكن أن تتحقق والتنمية الاجتماعية والاقتصادية.[18]

وإذا كانت ثمة قيم في المعرفية الإسلامية تمثل مهادا للإدارة المؤسسية (كالعلم، والعزم، والعدل، والتبصر، وعدم الاستهواء، والقدرة على توفير التكافؤ الحر، والموازنة، والمرونة، والالتزام، والقدوة أو ضرب المثل ... إلخ) فإن الشورى تمثل منهجا إجرائيا مهما يوفر جماعية القرار من ناحية، ويضمن جماعية المسؤولية من ناحية ثانية ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ (الشورى:38).

---

[18] بيتر. ف. دروكر، التكنولوجيا والإدارة والمجتمع. ت: د. صليب بطرس. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص59.

وتحقيق التلاؤم بين الواقع والقيم هو مناط النجاح في إدارة أي مؤسسة: العائلة، المصنع، البنك، الهيئة، الوزارة، الدولة. وهو ليس بالأمر اليسير في ظروف عالمنا المعاصر، ولكنه ليس بالأمر المستحيل كذلك، فتجديد الرؤية، وابتكار الحلول، والقياس على المثل، والاجتهاد بالرأي، أمور يضمنها جميعا النظام المعرفي في الإسلام، ويؤكد الحاجة إليها فيما يخص الوقائع التقديرية والمستحدثة. والقاعدة في ذلك هو قوله تعالى في محكم كتابه: ﴿اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة﴾ (المائدة: 35)، وقوله صلى الله عليه وسلم في صحيح حديثه: "لا ضرر ولا ضرار" وقوله كذلك "من اجتهد فأخطأ فله أجر، ومن اجتهد فأصاب فله أجران". المهم أن النظر بعين الاعتبار إلى الرابطة الدائمة التي تصل الواقع بالقيم هو الأساس الثابت الذي لا يتزعزع في ترويض الأحداث والوقائع وسياساتها. وفيما يروى عن ابن عباس أنه قال: "إذا أردتم العلم فثوّروا القرآن". والتثوير، كما أفهمه، اجتهاد فيه تأويل، واستبصار فيه تحليل، وتدبر فيه تدليل، وهو ليس انحرافا ولا مناقضة، ولا زيغا ولا معارضة، بل استلهاما واستهداء وإعمالا للفكر والتأمل. إنه استنهاض واستنباط ومساءلة وترجيح.

إن بنية التضافر التي يتفاعل فيها البيان والبرهان والعرفان تفاعلا حيا وخلاقا جديرة بفعل التثوير وحقيقة به. والنص يفعل في الزمنية التاريخية عن طريق هذا التضافر المدهش، في حين تتمثل الزمنية التاريخية فعل النص فيها عبر تولدها المستمر نماذج واقعية جديدة تستجيب لقيم النص فيما تستجيب هذه القيم لها.

تمثل المعرفية الاسلامية –تأسيسا على ذلك– مجالا حيويا رحبا لحركة الواقع والتاريخ بقدر ما تمثل مجالا حيويا رحبا لحركة الفكر. ويتقدم الواقع والتاريخ عن طريق الفكر فيما يمارس الفكر وظيفته المتجددة في صياغة الاستجابات الحساسة التي تتناغم مع القيم الأصلية وتتلاءم مع الوقائع غير المسبوقة في آن. وإذا كانت الأيديولوجيا تقدم –بحسب تعبير التوسير– إجابات زائفة عم أسئلة حقيقية، فإن حركة الفكر في المعرفية الاسلامية تقدم إجابات حقيقية عن أسئلة حقيقية. وفي ذلك ما يثبت مرة أخرى أن نظام المعرفة في الاسلام لا يشكل، في صميمه أيديولوجيا بأية صورة من الصور. بين أننا لا بد أن نعترف، كذلك، بأن ثمة أسئلة زائفة تطرح نفسها بهدف المماحكة، وهي ليست ناتجة إلا عن وقائع عارضة وسطحية، وتفرعات هامشية مصطنعة تتصل في مجملها بالأعراف المجتمعية أو ببعض الوسائل النفعية والاستعمالية على المستوى

الفردي. والمعرفة الحقة لم تعتد أن تقدم –أبدا– إجابات عن أسئلة زائفة لأنها تكون قد استسلمت، بذلك، لآيات التظاهر والمراء.

إن المعرفية الاسلامية نفي قاطع لأسباب الاغتراب، ومن ثم نتائجه. وهي توفر من الطروحات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ما ترفض بمقتضاه اغتراب الانسان عن الله، واغترابه عن العالم، واغترابه عن نفسه، فالمؤمنون كالبنيان المرصوص، وهم –بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم– كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضوٌ تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى. وما دام ذلك كذلك فإن الاغتراب يعد أمرا غريبا عن المجتمع الاسلامي. وإذا وجد ظاهرة في هذا المجتمع، كان ذلك مؤشرا إلى خلل واضح وخطير في الممارسة العملية للقيم، ووجب أن يعاد النظر في الحلقة المكسورة التي انحل بانكسارها النسيج المشدود بين القيمة والفعل، ولذلك ازدهرت ظاهرة الاغتراب في العصور الإسلامية التي وصل في الطغيان السياسي والجور الاجتماعي إلى ذروته القصوى، فأعلن الزعماء الروحيون من الصوفية نبذهم الكامل للمجتمع الذي تفشت به أمراض الأنانية والطمع والاستبداد والعنف والتملك. وعندما حاول أحد هؤلاء الزعماء، وهو الحسن بن منصور الحلاج، الثورة على الأوضاع السائدة لإصلاح ما أفسده المفسدون لقي مصيرا مأساويا داميا، فصلب وقطعت أعضاؤه وألقي برماده في نهر دجلة.

وفي الحقيقة فإن سلسة العنف الدموي لم تنقطع منذ لقي الإمام الحسين رضي الله عنه مصرعه، وتبعه ابن الزبير بعد ذلك، ثم الإمام زيد بن علي، وآخرون كثيرون. وتحولت خلافة الله على الأرض إلى ملك عضود، وتمثل العارفون الكبار نبوءة النبي صلى الله عليه وسلم "سيعود الإسلام غريبا كما بدأ غريبا، فطوبى للغرباء"، فقرروا الابتعاد عن معترك السياسة، ورحى الصراع الاجتماعي، وتفرغوا لعمران الباطل وإخلاص التوحيد.

لم يكن التصوف تراجعا عن الفاعلية الاجتماعية للفرد بقدر ما كان إعادة تأسيس لدور التربية الروحية في صياغة الإنسان المسلم بوصفه إنسانا ربانيا يجاوز شرط الواقع إلى طريف اليوتوبيا. لذلك فقد مثَّل التصوف ثورة روحية فريدة ومستمرة، مبدؤها الأساس ما جاء في الأثر: "من عرف نفسه فقد عرف ربه". وبانحيازه للجوهر في مقابل المظهر صار التصوف علما سلوكيا في للنفس المسلمة.

وككل ظاهرة نبيلة ونقية في ثوريتها تعرض التصوف أحيانا كثيرة للدسّ والتدليس والكيد، وادّعاه من ليس أهلا له عن حسن نية أو عن سوء طوية، ولكنه ظل- في صميمه – عصيا على النيل منه لأنه عكس الضمير الحي اليقظان للجماعة المسلمة التي تقلّبت عليها النوائب والمحن من داخلها وخارجها على حدٍ سواء.

وقد سئل الإمام الجنيد –رحمه الله– عن التصوف فقال: تصفية القلب، ومجانبة الدعاوى، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة. وقال ابن عطاء: التصوف الاسترسال في الحق. وقد ذكروا من علومه علم الحكمة، وعلم الأحوال، وعلم الإشارة. وأثبت الغزالي في كتاب الإحياء عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله: إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله، فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الغرة بالله. وإذا كان طلب الحق غربة كما جاء في المأثور، فإن هدف هذه الغربة نفي اغتراب الذات عن الله تعالى وعن ذاتها معا.

وما دام الاغتراب قد انبثق في المجتمع الإسلامي إثر انحراف حاد عن منظومة القيم العليا في نظام المعرفة مما عمق الفجوة بين المبدأ والتطبيق بصورة واسعة، فلا بد من استخلاص الضمانات الكافية لاستمرار التواصل القوي بين المبادئ وتطبيقها في الإبستمو – أنطولوجيا الإسلامية، ولا بد من تحديد وتعديد أشكال رقابة الأمة على السلطات بطريقة أو بأخرى. وقد سمحت لنا النظرية المعرفية في الاسلام بتدبير نماذج التطبيق واختيارها والغيير منها أو التعديل فيها بقدر كبير من المرونة والحرية لأن الله تعالى بوصفه الواحد المطلق قد جعل من التاريخ تعاقبا دائبا من الكثرة النسبية المتحولة بهدف اختبار الانسان وتقويم سعيه في الحياة الدنيا تمهيدا لحسابه وجزائه تحقيقا لصفة العدل الإلهي. قال تعالى: ﴿كل يومٍ هو في شأن﴾ (الرحمن: 29)، وقال في حديثه القدسي جل وعلى: "أنا الدهر، أجدد الأيام والليالي، وآتي بملوك بعد ملوك". وقد وردت فكرة الامتحان التاريخي كثيرا في النص القرآني الكريم فقال تعالى: ﴿إن في ذلك لآياتٍ وإنا كنا لمبتلين﴾ (المؤمنون: 30)، وقال: ﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون﴾ (الأنبياء: 35)، وقال: ﴿وليبتلي الله ما في

صدوركم وليمحص ما في قلوبكم﴾ (آل عمران: 154)، وقال: ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم﴾ (المائدة: 48)، وقال: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفةٍ أمشاجٍ نبتليه﴾ (الإنسان: 2).

لا بد، إذن، أن ننظر إلى الزمنية التاريخية بوصفها إمتحانا صعبا، ومواجهتها هي قدر الإنسان. وتجد هذه المواجهة مرجعيتها في قيمة "المسؤولية" بشقيها الفردي والجمعي على حدٍ سواء. قال تعالى ﴿وقفوهم إنهم مسئولون﴾ (الصافات: 24)، وقال: ﴿فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين﴾ (الأعراف: 6)، وقال: ﴿فوربك لنسألنهم أجمعين﴾ (الحجر: 92)، وقال ﴿وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا﴾ (الإسراء: 34). وفي الحديث الشريف: "كلكم راعٍ، وكلك مسؤول عن رعيته". وإذا صح أن النظرية السياسية في الإسلام تركز على المجتمع أكثر من تركيزها على الدولة (ولذلك لم تعقب الانهيارات السياسية – كما يقول بعضهم – انهيارت حضارية في التاريخ الاسلامي)، فإن ذلك لا يعني أن الانفصال بين النسيجين (نسيج المجتمع ونسيج الدولة) يعدّ أمرا طبيعيا ما دامت الدولة ليست أكثر من جاب للضرائب ومنفِّذ للقانون ومدافع عن الحدود الجغرافية، فلا بد من وجود مردود متبادل بين الصعود الحضاري والانحدار السياسي)، ففي ازدهر التناغم بين الحضاري والسياسي تكمن مسؤولية صناعة التاريخ وتقدمه ومجاوزته لذاته في اتجاه القيمة الأعلى.

إن مؤسسات البحث العلمي، والتخطيط العمراني، وإنتاج التكنولوجيا المتقدمة في جميع المجالات، مؤسسات تتحرك بين حاجة المجتمع وإدارة الدولة، بل أيضا بين طموح المجتمع وإدارة الدولة. ومن هنا كان التداخل بين الحضاري والسياسي، بين الاجتماعي والسلطة التي تدير آلة المجتمع، عنصرا بديهيا يعمل على توحيد دائرة القيم المشتركة بين المسلمين ودولتهم بما يتيح اندماجا كافيا لمواجهة التحديات الصعبة، وتحقيق أكبر كسب ممكن في الصراع مع العدو الخارجي، كما أنه يعطي نموذجا ممارستيّا مهما في كيفية تحقيق الهارمونية الداخلية للوجود المؤثر والفاعل للأمة بوصفها كلا متكاملا تتفاعل أجزاؤه وتتجاوب في نبضها ووظائفها كما تتجاوب أعضاء الجسد الواحد.

إن تفعيل منهجية ممارساتية للأمة، تؤكد في جوانبها السياسية والإدارية والعملية القيم التأسيسة في العقيدة، أمر شديد الأهمية من ناحية كونه إشارة مستمرة إلى قدر القيمة على التجسد الواقعي، وإمكان

عبورها حدود المجرد إلى عالم المحسوس والملموس، فالعقيدة هي جوهر التفاعل الإنساني مع المطلق. وغاية الله —بتعبير وايتهيد— هي تحقيق القيمة في العالم الزمني. فلا غرو أن يكون الإنسان هو المسؤول عن تحقيق هذه القيمة في التاريخ بوصفه خليفة الله الذي يحوي نفخة من روحه، فالإنسان في المعرفية الإسلامية هو الكائن الذي سخر الله له ما في السماوات وما في الأرض جميعا ليبدع الحياة وفقا لإدارة الله فيها، وينظم الوجود تأسيسا على محتوى القيم الإلهية السامية، فبدون ذلك تفقد الزمنية التاريخية غرضها، ويتنازل العالم عن معناه، ويصبح البشر عبيدا للبشر، ويصير الواقع استلابا رخيصا ولهوا عابثا.