الإنسان السُّنَني بين التفكير الحداثي وقِيَم الاستخلاف والعمران

عمّار قاسمي•

الملخص

ولَّد انشغال الفكر البشري بمسألة أصل الكون ونشأته، من حيث هو تركيب مُنظَّم منذ وقت مُبكِّر، ثلاثة اتجاهات مركزية؛ الأوّل: اتّجاه اللا أدرية الذي ولَّد الخُرافة والسِّحْر، ويعتمد على المصادفة في تفسير جميع الظواهر الكونية. والثاني: الاتجاه الحلولي الذي يرى أنَّ الكون قد أنشأ نفسه بنفسه، وأنّه اتخذ صوراً مختلفةً لفكرة واحدة، يُعبِّر عنها كل فيلسوف بطريقته الخاصة، لكنَّه يُكرِّر الشيء نفسه منذ زمن ديمقريطس وهرقليطس إلى يوم الناس هذا. والثالث: الاتّجاه الذي يقول: إنَّ الكون قد أوجدته قوَّة مستقلة عنه. ويتفرّع هذا الاتجاه إلى اتجاهين، هما: الاتجاه الديني الذي يقول بالخالق، والاتجاه الفلسفي الإغريقي الذي يقول بالصانع الـمُبدِع.

والحضارة المعاصرة قامت بوصفها رَدَّة فعلٍ على الكنيسة، فكانت حضارة ماديّة في جوهرها، قادت شعوب الغرب غالباً إلى حالة من الفراغ الروحي والأخلاقي الذي لم يُبْقِ لهم في حياتهم سوى طلب اللذَّة والمتعة؛ لأنَّ الإنسان هو مرجعية ذاته في تقرير جميع أحكامه، فغدا بذلك لا يُفرِّق بين الفطري والـمُنحرِف، ولا بين الأخلاقي والبهيمي، وأصبح يعيش في مجتمع مُتذبذِب بين الحلولية واللا أدرية.

ومن ثَمَّ، فإنَّ هذا البحث يهدف إلى النظر في مفهوم "الإنسان الخليفة" في أصوله والأبعاد الـمُكوِّنة لماهيَّته وهُوِيَّته بوصفه إنساناً، والكشف عن خصائص الإنسان السُّنَني برصد الإنسان الخليفة وعلاقته بالسُّنَن الفطرية والنفسية والكونية، ثمَّ النظر السُّنَني في الأصول المعرفية للتفكير الحداثي، وإعادة توجيهها بقِيَم الاستخلاف والعمران.

الكلمات المفتاحية: الإنسان السُّنَني، الاستخلاف، العمران، التسخير، التفكير الحداثي.

• دكتوراه في العقيدة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 2016م، أستاذ محاضر (أ) بقسم العقيدة بكلية أصول الدين في جامعة الأمير عبد القادر. البريد الإلكتروني: ammar.gasmi05@gmail.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 22/ 8/ 2022م، وقُبِل للنشر بتاريخ 22/ 1/ 2023م.

قاسمي، عمّار (2023). **الإنسان السُّنَني بين التفكير الحداثي وقِيَم الاستخلاف والعمران**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 29، العدد 105، 165-212. DOI: 10.35632/citj.v29i105.77255

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي 2023 ©

مقدمة

تُعَدُّ الحداثة المعاصرة إحدى حلقات النهضة الأوروبية التي تمخَّضت عنها حضارة من أضخم الحضارات الإنسانية التي تشكَّلت على مَرِّ العصور. ونظراً إلى ديمومتها واستمرارها كلّ هذه القرون، وما أسفرت عنه من نتائج إيجابية مُبهِرة، ونتائج سلبية خطيرة، قد تؤدّي بالحضارة البشرية إلى "الفتنة والنكبة والهلاك" بحسب تعبير الشيخ بديع الزمان النورسي، ولأنَّ الإنسانية وصلت إلى عالمية تلاحمت فيها مراحل تكوين الإنسان جميعها، لتنتهي إلى الدائرة الأصل، وهي الآدمية التي تُمثِّل مرحلة بلغ فيها الإنسان حَدَّ النضج العلمي السُّنَني الذي أزال حواجز الزمان والمكان والعنصريات المقيتة؛ فإنَّه آنَ الأوان للعلمية السُّنَنية الشاملة أنْ تحتضن هذه العالمية.

فكل الديانات قبل الإسلام كانت ديانات قَبَلية، خلافاً للإسلام الذي جاء رسالة للعالمين، وكان خطابه خطاباً عالمياً مُوجَّهاً إلى الإنسانية جمعاء، وعمل على تحقيق ذلك عن طريق العلمية السُّنَنية الكونية القائمة على كتاب ﴿اقرأ﴾، الذي غايته العدل والسلام. ومن ثَمَّ، كانت قراءة ﴿بسم الله﴾ للتزوُّد بالمفاهيم والأولويات والكليات، وهي قراءة لتكوين الرؤية التوحيدية، وشحن العقل حتى يكون ميزاناً صحيحاً يكتشف التوازن والتطابق العجيب بين الوحي والسُّنَن الفطرية والكونية، ويُنتِج إنساناً سُنَنياً.

وعليه، فإنَّ الإشكالية تكمن في معرفة معالم صورة الإنسان السُّنَني الذي ينتج من هذا المنظور، ويسعى لتأسيس نظام معرفي وخطاب علمي يقوم على قِيَم الاستخلاف والعمران، ويحترم نفسه بقَدْر ما يحترم المنظورات الكونية الأخرى. ولكنْ، من هو الإنسان السُّنَني؟ وكيف يُمكِنه استئناف نهضته الحضارية بقِيَم الاستخلاف والعمران في ظِلال تأثيرات التفكير الحداثي بأبعاده الطينية؟

ومن ثَمَّ، فإنَّ هذا البحث -بمحاوره ومباحثه- يهدف إلى النظر في مفهوم "الإنسان الخليفة" في أصوله والأبعاد الـمُكوِّنة لماهيَّته وهُوِيَّته بوصفه إنساناً، والكشف عن خصائص الإنسان السُّنَني برصد الإنسان الخليفة وعلاقته بالسُّنَن الفطرية والنفسية والكونية، ثمَّ النظر السُّنَني في الأصول

المعرفية للتفكير الحداثي وإعادة توجيهها بِقِيَم الاستخلاف والعمران من حيث بحث المنهجية التلفيقية والمخاض التحديثي، ثمَّ دراسة الفرق بين المنهجية العلمية المادِّية الحداثية ومنهجية التفكير السُّنَني، فتعود المفاهيم إلى آدميتها، ووضوحها، وجلائها، ويُسْرها، وسهولتها التي تقرَّرت مُذْ خلق الله تعالى سيِّدنا آدم ﷺ، وسوّاه، ونفخ فيه من روحه، وعلَّمه الأسماء، بعدما تأثَّرت بالنظريات والمفاهيم الفارسية، والهندية، واليونانية، والصينية، ...، لا سيما المفاهيم الفارسية والشرقية القديمة التي توغَّلت في الحضارة الإسلامية، وسَرَت فيها مسرى الدم في العروق منذ وقت مُبكِّر.

ولهذا، فإنَّ المنهج الأساسي الـمُلائِم للبحث هو منهج الاستقراء، إلى جانب الآليّات المنطقية، مثل: التعريف، وإعادة التعريف، والتعريف بالمقابلة، والتعريف بالضرب.

ولا يَتَّسِع المقام هنا للحديث عن الدراسات السابقة؛ نظراً إلى سعة رقعة الدراسات والأفكار السُّنَنية، وتناثرها في جميع الشعب العلمية؛ فهي موجودة في بطون كتب التفسير، وكتب الأصول والفِقْه والكلام والسِّيَر والمغازي، وكتب التاريخ والفلسفة والنفس والطبيعيات.

وفي هذا السياق، أَعَدَّت علياء العظم دراسة مسحية شاملة، وُسمت بـ"حالة البحوث في السُّنَن الإلهية"، واستطاعت من خلالها رسم خارطة، بَدْءاً من الحضارات القديمة، وانتهاءً بيوم مناقشة الدراسة. وميزة هذه الخريطة أنَّها مسحية شاملة، إضافة إلى أنّها غير قابلة للتحيين بما اكتُشِف واستجدَّ في البحث السُّنَني.

أوَّلاً: الإنسان السُّنَني

بما أنَّ الهدف المركزي من الفكر السُّنَني هو بناء إنسان سُنَني يمارس فعل الاستخلاف والتسخير والإعمار على أتمِّ وجه؛ لذا لا بُدَّ من تصوُّر مُسْبَق لمفهوم "الإنسان" من حيث ماهيَّته الوجودية، وموقعه في الوجود العياني، ووظيفته فيه، ومصيره بعد نهاية دورته الوجودية. ومن ثَمَّ، هذا ما يجعل مفهوم "الإنسان" مرتبطاً بمفاهيم "الاستخلاف"، و"الأمانة"، و "التسخير"، ومفهوم "الإعمار"، لكنَّه لا يتحدَّد إلّا بمعرفة علاقته بها عن طريقين هما:

- ماهيَّة الإنسان الخليفة في أصوله والأبعاد الـمُكوِّنة لماهيَّته وهُوِيَّته بوصفه إنساناً.

- خصائص الإنسان السُّنَني برصد الإنسان الخليفة وعلاقته بالسُّنَن الفطرية والنفسية والكونية.

1. الأصول والأبعاد والعناصر الـمُكوِّنة لماهيَّة الإنسان وهُوِيَّته

خلق الله ﷻ الكون، بمَنْ فيه مِنْ مخلوقات، على رأسها الإنسان الذي كرَّمه سبحانه، واختاره ليكون خليفة في الأرض، وأودع فيه خصائصَ وسُنَناً فطريةً ونفسيةً تجعله أهلاً لأداء هذه المهمة؛ ما يعني وجود سُنَن وعناصر تحكم العالَم الطيني المحسوس، وتجعل الإنسان يشترك في هذه السُّنَن مع غيره من المخلوقات الكونية. وكذلك وجود سُنَن وعناصر تحكم العالَم الروحي، وتجعل الإنسان مخلوقاً مُميَّزاً عنها، وأهلاً لأنْ يُستخلَف عليها. ولهذا، فإنَّ للإنسان أصلين اثنين: أصل روحي، وأصل طيني.

أ. الأصول

هي مُكوِّنات الإنسان الـمُتمثِّلة في جسمه الطيني قبل تمييزه من الحيوانات التي كان معدوداً منها لاحقاً في أصل تكوينه، ومُكوِّناته التي أُضيفت إليه بعد النفخة الروحية الربّانية التي منحته وجوده الفعلي، وجعلته ينماز عن الحيوان بنِعَم السمع والبصر والفؤاد، قال ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٧٨﴾ [النحل:78]. وهذه الأصول هي التي تُحدِّد الهُوِيَّة السُّنَنية التي هي هُوِيَّة علمية في جوهرها، بعدما وهب الله تعالى الإنسان مدارك الحِسِّ والأفئدة التي هي الفكر؛ ليكون أهلاً لإمضاء العقد الأوَّل: ﴿اقۡرَأۡ﴾، ويُباشِر فعله العقلي في اتجاهيه؛ قراءة الوحي المسطور، وقراءة الوحي المنظور.

* الأصل الروحي (النور): إنَّ الحديث عن الروح يقتضي الحديث عن الخصائص التي أودعها الله تعالى في الإنسان، وجعلته يختلف عن بقية الموجودات؛ لأنَّ الحيوان يشترك مع الإنسان في الحياة، لكنَّه لا يشترك معه في الروح (أبو سليمان، 2003، ص38). ولهذا، فإنَّ السُّنَن التي تحكم الذات الإنسانية الـمُزدوَجة تختلف عن تلك التي تحكم الحيوان. والقرآن الكريم بيَّن أنَّ الحياة الإنسانية

الدنيوية إنَّما هي تَدافع بين مُتطلَّبات الروح ومُتطلَّبات المادَّة، "حيث يلتقي التوجُّهان في ذات الإنسان وكينونته خلال حياته الدنيوية لقاءً فريداً" (أبو سليمان، 2003، ص42-43). ثمَّ ينتهي هذا اللقاء بالفوز بالجَنَّة أو الشقاء في النار. وأوَّل مُكوِّنات هذا الأصل الروحي هو الفكر، الذي هو جوهر الخلافة والتسخير والإعمار. والقرآن الكريم -في غير آية منه- عرض على الفكر الإنساني آيات الأنفس، وآيات الأكوان، وآيات البيان، ودعاه إلى النظر فيها، ورغَّبه فيها، وحثَّه عليها. قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ [البقرة: 219-220] فقد جعل التفكير فيهما معاً، وقدَّم الدنيا على الآخرة؛ لأنَّها الطريق إليها (ابن باديس، 1985، ج4، ص47-48). ولكي يكون هذا الفكر مُثمِراً واتجاهه صحيحاً؛ فلا بُدَّ له من عقائد يعتقدها في أمر دينه وأمر دنياه. وقد دعا القرآن الكريم إلى العقد الحقِّ المبني على العِلْم واليقين (ابن باديس، 1985، ج4، ص49)، المبني على المحسوس في باب المحسوس، وعلى المعقول في باب المعقول، ونهى عن الاكتفاء بالظنِّ، فتَتَّحِد بذلك طبيعة أعمال الإنسان التي هي مبنية على ما عنده من عقائد وأفكار وغرائز؛ فإذا كانت هذه مستقيمة كانت أعماله مستقيمة، وإذا كانت مُعوَجَّة كانت أعماله مثلها. غير أنَّ القرآن الكريم لم يكتفِ في نهضة الأعمال بهذا الاستلزام، وإنَّما تتبَّع أصول الأعمال، فوضع لها سُنَنها على قواعد الحقِّ، والصدق، والرحمة، والعدل، والإحسان (ابن باديس، 1985، ج4، ص49). فالقرآن الكريم كفيل بنهضة الإنسان نهضةً حقيقيةً تبلغ به إلى مقامات السيادة والكمال.

* الأصل الطيني (الترابي): خلق الله ثلاثة أنواع من المخلوقات، هي: المخلوقات النورانية، والمخلوقات النارية، والمخلوقات الطينية. والنور والنار والطين هي أحوال وأشكال للطاقة "التي لا يبدو أنَّ العلْم الإنساني حتى اليوم يُدرِك كُنْهها" (أبو سليمان، 2003، ص31). ومن الواضح في القرآن الكريم أنَّ النار أعلى درجةً من الطين، وأنَّ النور أعلى درجةً من النار.

ولـمّا كان الإنسان والحيوان يشتركان في مادَّة الصنع التي هي الطين، فإنَّ طبع الدوابِّ الطينية هو افتراس بعضها بعضاً من أجل البقاء واستمرار الحياة. ولهذا، اعتقد الملائكة بأنَّ الإنسان سيسلك "قانون الغاب"؛ لأنه مخلوق من طين، لكنّ الله ﷻ أخبرهم أنَّه يعلم مِنْ أمْر خَلْقه ما لا يعلمون. فالأصل الطيني

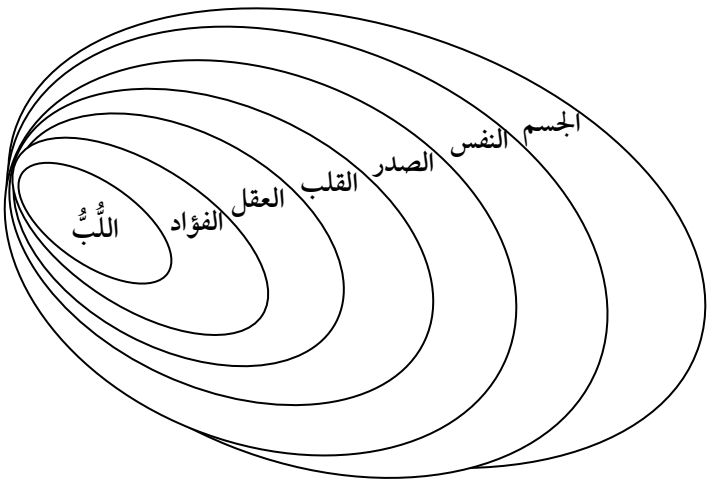
يتكوَّن من الغرائز المطبوعة على الخير والشَّرِّ، وقد ضمَّنها الله أصول الخير وأصول الشَّرِّ، ونهضتها تكون "بمقاومة ما فيها من أصول الشَّرِّ، وإنماء ما فيها من أصول الخير، والقرآن مُعلِّم أخلاقي عظيم" (أبو سليمان، 2003، ص48)؛ فقد تضمَّنت آياته ذكر أصول الخير وما يُزكّيها، وذكر أصول الشَّرِّ وما يُدسّيها.

فالإنسان جزء من هذا العالَم الطيني المحسوس؛ إذ "من أرضه نبت، ومن نباته يتغذّى، ومن هوائه يتنفَّس، ومن مائه يرتوي، ويَتَّقي بناره بَرْده، وببَرْده ناره" (مفتاح، 2011، ص86). فهو في حقيقة تكوينه حيوانٌ من جُمْلة الحيوانات، ونوعٌ من أنواعها، يُشارِكها في الحِسِّ، والحركة، والحاجة إلى الغذاء، والسكن، والجنس، والراحة، وغير ذلك من شروط البقاء، لكنَّ الله تعالى فرض على قلبه وجوارحه أعمالاً وعباداتٍ.

ب. العناصر (الجسد، والنَّفْس، والصدر، والقلب، والعقل، والفؤاد، واللُّبُّ)

ذكرنا آنفاً أنَّ الله قد أودع في الإنسان عناصر تُؤهِّله لأداء مهمة الخلافة والإعمار. وما يهمُّنا من هذه العناصر التي اختُلِف في تعدادها هو الوظائف الكبيرة التي تُؤدّيها، لتحقيق الغاية من خلافته في الأرض وتسخيرها له، وتتمثّل في تعرُّف الله تعالى في الدنيا عن طريق التقرُّب إليه بالعبادة، والتزام أوامره، واجتناب نواهيه؛ كي يتسنّى له إدراك التطابق بين آياته المسطورة والسُّنَن المنثورة في النفس والكون، فيهتدي بذلك إلى سُبُل التسخير والإعمار الخيِّر، ويتطلَّع إلى الكمال الذي يصل به إلى مرتبة الإنسان السُّنَني، الذي يُحقِّق السعادة في الدنيا، والفوز والفلاح في الآخرة.

وهذه العناصر يُمكِن توضيحها في الـمُخطَّط الآتي:



فانضباط الجوارح بالعبادات والعمل الصالح يُحقِّق التزكية للنفس؛ فتُنتِج نوراً ينعكس على الصدر، فينشرح بنور الإسلام؛ ما يؤدّي إلى انفتاح القلب، فيندفع إلى التدبُّر في آيات الله تعالى، فيحصل له نور الإيمان الذي يُزوِّد العقل (الميزان) بكليات الوحي، التي تساعده على الموازنة بين الوحي المسطور والسُّنَن النفسية والكونية، فيَنتج منها نور المعرفة الذي ينصهر في الفؤاد، ويتفاعل معه، ويتكاثر فيه. وكلَّما زاد الإنسان في العمل الصالح، وانضبط أكثر بالشريعة، وطبَّق الفرائض على أتمِّ وجه، وتدرَّج في تطبيق النوافل على أحسن حال؛ انبثق نور التوحيد من اللُّبِّ، وهو ما يتيح للمعرفة أنْ تصل إلى أَوْجها، ويصل السالك إلى التوحيد الخالص، فيصبح إنساناً سُنَنياً ربّانياً.

فالإنسان السُّنَني هو الذي يصل إلى اكتشاف العلاقة بين آيات الله المسطورة وسُنَنه المنثورة في النفس والكون، فيهتدي بها إلى سُبُل التسخير والإعمار، ويشرع فعلاً في عملية التسخير والإعمار.

* الجسم والجوارح: خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان في أحسن صورة، وقوَّمه أحسن تقويم؛ بأنْ وهبه مجموعةً من الأعضاء البيولوجية الـمُنسجِمة والـمُتناسِقة، بحيث يؤدّي كل عضو منها وظيفته على نحوٍ مُتكامِل ومُنسجِم مع الأعضاء الأُخرى، استناداً إلى سُنَن ثابتة. وكذلك أودع الله في هذا الجسم نعمة السمع والبصر والفؤاد، وجعل القلب (آن ساترباك وآخرون، 2011، ص701–723) مركزاً لها، وخصَّص للجسم وظيفتين اثنتين: وظيفة بيولوجية، ووظيفة روحية. فالحواسُّ الخمس –مثلاً– تؤدّي عملين مُهِمَّين، هما: العمل البيولوجي التابع للمراكز العصبية، والعمل الروحي التابع للقلب. أمّا العمل الأوَّل فتحكمه سلامة الأعضاء الحِسِّية، وأمّا العمل الثاني فتحكمه سلامة القلب الروحية. ومن ثَمَّ، فقد يكون سمع الإنسان سليماً من الناحية العضوية، لكنَّه لا يسمع؛ لأنَّ قلبه مُقفَل، وقد يكون بصره الذي ينظر به سليماً، لكنَّه لا يُبصِر. قال تعالى: ﴿وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا۟ ۖ وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴿١٩٨﴾﴾ [الأعراف: 198]. فكلما ابتعد الإنسان عن الدين الحقِّ (الإسلام) حتى يُقفَل على قلبه، ويتعطَّل العمل الروحي لأعضائه ونِعَمه وحواسِّه، فيصبح كائناً بيولوجياً مثل بقية الحيوانات أو أضلَّ منها سبيلاً؛ لأنَّ الحيوانات غير

العاقلة مُبرمَجة، خلافاً للإنسان الذي كرَّمه الله تعالى بالعقل؛ فإذا تخلّى عن توجيه الدَّيّان سلك حتماً طريق الشيطان.

والإنسان في تركيبة جسمه تحكمه سُنَن سببية محسوسة، وفي تركيبة نِعَمه تحكمه سُنَن غائية روحية. فمن الناحية الجسدية، تجتمع الخلايا الـمُتشابِهة، لتُشكِّل أنسجة تنتظم في أربع مجموعات أساسية، هي: الأنسجة الطلائية، والأنسجة الضامَّة، والأنسجة العضلية، والأنسجة العصبية (زهير، د.ت. ص4–8). وهذه الأنسجة تُشكِّل معاً الصورة الهندسية البديعة لجسم الإنسان، وكل عضو في جسمه تحكمه هندسة وسُنَن مُعيَّنة خاصّة به (الجاويش، 2005، ص6). فمثلاً، للعين والرؤية هندسةٌ وسُنَنٌ خاصّة بهما، وكذا الحال بالنسبة إلى الأذن والسمع، ولكل عضو من أعضاء الجسم البشري (الزيدية، 2009، ص109–265). والخلية هي الوحدة الأساسية لتركيب الجسم، والنواة هي مركز القيادة الحيوي وغرفة العمليات التي دونها تموت الخلية (عبد الله، 1424هـ، ص86؛ الصوفي، 1428هـ، ص28–29)، ويتلاشى الجسم في وقت قصير.

أمّا من الناحية الروحية، فإنَّ الإنسان إذا "نظر إلى نفسه وجد آثار التدبير فيه قائمة، وأدلَّة التوحيد على ربِّه ناطقة شاهدة لمُدبِّره، دالَّة عليه، مُرشِدة إليه" (ابن قيم الجوزية، التبيان في إيمان القرآن، د.ت، ص457–458؛ ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، د.ت، مج1، ص539).[1] فالتدبُّر الـمُزدوَج للكشف عن السُّنَن السببية والسُّنَن الغائية ضروريٌّ لفهم جسم الإنسان وجوارحه؛ إذ لا يكفي معرفة السُّنَن السببية البيولوجية، بل لا بُدَّ من معرفة السُّنَن الغائية الروحية؛ لِما لها من علاقة بسلامة الجسم والجوارح المادِّية.

* النفس: ورد لفظ "النفس" في القرآن الكريم في أكثر من مئتين وسبعين موضعاً، وكان لكل لفظ عائده المعرفي الذي يُعبِّر عن ذات الإنسان وحقيقته. وقد بيَّن الله كيف سوّى هذه النفس، وألهمها فجورها وتقواها، بحسب طبيعته ذات التركيب الـمُزدوَج بين النور والطين، وبحسب الطريقينِ اللذينِ مُنِح حرية الإرادة للاختيار بينهما؛ طريق الهدى، وطريق الضلال؛ وطريق التزكية،

[1] وقد استمرَّ ابن القيِّم في وصف هذه الهندسة على نحوٍ دقيق وبديع حتى ص469.

وطريق التدسية. وكل طريق تحكمه سُنَن ثابتة، لا تتبدَّل، ولا تتحوَّل، وكذلك نتائج هذه السُّنَن وثمارها؛ فهي مضمونة، بحيث لا يشوبها ريبٌ أو شكٌّ؛ فالذي يسلك طريق التزكية يجد نفسه أمام سُنَن ثابتة تهدي سبيله إلى ثمار معلومة، والشيء نفسه ينطبق على طريق التدسية.

وقد انعكست هذه المعاني على اللغة العربية، فرأت أنَّ النفس -في مُجْملها- تُعبِّر عن جميع الإنسان وحقيقته (ابن منظور، د.ت، ص4500-4503). فالنفس "غائبة عن العِيان، وآثارها ظاهرة في البَدَن، فكأنَّه وجميع أجزائه (مُجتمِعة، ومُتفرِّقة) آلةٌ للنفس ولِقواها" (ابن خلدون، 2001، ص121). ولهذا عُدَّت النفس نقطة الانطلاق في عملية التغيير والإصلاح، وفي عملية التربية والبناء؛ فإذا اهتدت النفس إلى الحقِّ، فإنَّها ستسلك طريق التزكية، فتنقضي ولاية النفس الأَمّارة بالسوء في الصدر، فينشرح بمباشرة الجوارح للعبادات والعمل الصالح، فينفتح القلب. ومن ثَمَّ، "فالتوحيد سِرٌّ، والمعرفة بِرٌّ، والإيمان محافظة السِّرِّ ومشاهدة البِرِّ، والإسلام الشكر على البِرِّ وتسليم القلب للسِّرِّ" (الترمذي، د.ت، ص22). وخصائص النفس الفطرية تُمثِّلها الاستعدادات الأوَّلية. أمّا خصائص النفس الإنسانية فهي ما ينشأ عن تلك الاستعدادات لاحقاً، بحسب تعلُّق هِمَّة الإنسان بالتزكية والبِرِّ وطلب العِلْم النافع، أو تعلُّقها بالتدسية والشَّرِّ والسَّيْر في طريق الضلال.

* الصدر: يُعرَّف الصدر في اللغة العربية بأنَّه مُقدِّمة كل شيء وأوَّله، وكل ما يُواجِه الإنسان (الفيروزآبادي، 2005، ص423). وهو في الاصطلاح بالمعنى نفسه؛ فهو إمّا أنْ يكون الدرع الذي يحمي الإنسان، وإمّا أنْ يكون مصدر هلاكه؛ لأنَّه هو الـمُقدِّمة، وهو أوَّل ما يُواجِه به الإنسان وساوس الشيطان؛ "فهو موضع دخول الوسواس والآفات ... والذي يدخل في الصدر قلَّما يشعر به في حينه، وهو موضع دخول الغِلِّ والشهوات ... وهو موضع ولاية النفس الأَمّارة بالسوء" (الترمذي، د.ت، ص17-22). وهذا المفهوم ينطوي على مجموعة من الخصائص، تهدينا إلى السُّنَن الناظمة له، ويُمكِن إيجازها في الجدول الآتي:

الصدر		
الخصيصة	**الآية الدالَّة عليها**	**السُّنَّة**
- الصدر موضع النفس الأَمّارة بالسوء. دخول الغِلِّ والشهوات والـمُنى والحاجات.	- [الحجر: 47]. - [الأعراف: 43].	السُّنَن التي تحكم دخول الغِلِّ والشهوات والـمُنى والحاجات وخروجها.
- الضيق أحياناً، والانشراح أحياناً أُخرى.	إحدى عشرة آية، منها: [الأعراف: 2]. - [الزمر: 22]. - [الشعراء: 13]. - [هود: 12].	- السُّنَن التي تحكم انشراح الصدر وضيقه.
- في الصدر شفاء يؤدّي إلى شفاء القلب؛ فهو موضع نور الإسلام.	- [التوبة: 14]. - [يونس: 57].	- السُّنَن التي تحكم شفاء الصدور.
- انثناء الصدر يتيح للإنسان إخفاء ما يريد.	- [القصص: 69]. - [النمل: 74]. - [غافر: 19]. - [آل عمران: 29].	- السُّنَن التي تحكم ضيق الصدر وانثناءه. - السُّنَن التي تحكم اتِّساع الصدر.
- الصدر موضع دخول الوسواس والآفات.	- [الناس: 5].	- السُّنَن التي تحكم دخول الوسواس والآفات في الصدر. - السُّنَن التي تمنع دخول الوسواس والآفات في الصدر.
- الصدر مصدر التحصيل، وموضع حفظ العِلْم المسموع الذي يُتعلَّم من عِلْم الأحكام والأخبار.	- [العاديات: 10]. - [العنكبوت: 49].	- السُّنَن التي تحكم علاقة الصدر بالتعلُّم. - السُّنَن التي تحكم اللغة المناسبة للصدر والتعلُّم.
- الصدر مصدر وساوس الحوائج وفكر الاشتغال، وهي تصدر منه إلى القلب إذا استقرَّت، وطالت الـمُدَّة.	- [الحشر: 9]. - [غافر: 80].	- السُّنَن التي تحكم انتقال وساوس الحوائج إلى القلب.
- الله وحده هو الذي يعلم ما في الصدور.	اثنتا عشرة آية، منها: - [الملك: 13]. - [فاطر: 38]. - [الحديد: 6].	- السُّنَن التي تحكم الشعور برقابة الله للصدور.

– الصدر مصدر الخوف.	– [الحشر: 13].	– السُّنَن التي تحكم نـزْع الخوف من الصدر. – السُّنَن التي تحكم زرْع الخوف في الصدر.
– الصدر مصد الكِبْر.	– [غافر: 56].	– السُّنَن التي تحكم نـزْع الكِبْر من الصدر. – السُّنَن التي تحكم زرْع الكِبْر في الصدر.
– الصدر مصدر الابتلاء.	– [آل عمران: 154].	– سُنَن الصبر والثبات.
– الصدر هو المكان الذي يحمل القلب.	– [الحج: 46].	– سُنَن التمييز بين القلب والصدر.

* القلب: ورد لفظ "القلب" في القرآن الكريم بصيغ مختلفة وصل عددها إلى نحو مئة وسبعة وعشرين موضعاً، لكل موضع منها عائده المعرفي، إلّا أنّها تشترك جميعاً في وظيفة العقل والعِلْم. قال جَلَّ جلاله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ۝٣٧﴾ [ق: 37]. فإذا انفتح القلب أدّى هذه الوظيفة، وإذا أُقفِل تعطَّل عمله، وأصبح مَجْمَع الرّان والأوساخ، فيغلظ، ويقسو، وتزداد قسوته، ويشتدُّ مرضه واتِّساخه بزيادة المعاصي، خلافاً للصدر الذي له وظيفة مُزدوَجة؛ لأنَّه موطن العِلْم والعقل، مثلما هو موطن القوى الجسمية من الشهوات والغضب والهوى وما إلى ذلك.

وللقلب في اللغة العربية "أصلان صحيحان؛ أوَّلهما: يدلُّ على خالص الشيء وشريفه، والثاني على رَدِّ شيء من جهة إلى جهة. فالأوَّل؛ القلب: قلب الإنسان وغيره، وسُمِّي بذلك؛ لأنَّه أخلص شيء فيه، وأرفعه، وخالص كل شيء وأشرفه قلبه ... والأصل الآخر ... قلبت الشيء؛ كببته" (ابن فارس، 1979، ج5، ص17).

والقلب اسم جامع يقتضي السُّنَن الغائية التي تحكم مقامات الباطن كلها. وإذا كان الصدر مثل الحوض يُصَبُّ فيه الماء من العين، فإنَّ القلب أشبه بالعين التي تَصُبُّ العِلْم في الصدر، فيخرج ويدخل عن طريق السمع، والقلب في يد النفس رحمة من الله تعالى؛ لأنَّه هو الـمَلِك، والنفس هي المملكة. وكل عمل جاء من النفس من غير قلب فإنَّه ليس بمُعتبَر في حُكْم الآخرة، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: 225]. فالقلب تحكمه سُنَن النِّيَّة والقصد، وسُنَن العقل، وسُنَن البصر والعمى، وسُنَن الطمأنينة والخوف، وسُنَن التقوى والضلال، وسُنَن الفطنة والغفلة، وسُنَن الانفتاح والانغلاق والعِلْم والجهل، وسُنَن التطهُّر والاتِّساخ، وسُنَن الهَدْي

والضلال، وسُنَن الصحَّة والمرض، وسُنَن التواضع والتكبُّر، وسُنَن الليونة والقسوة ... وكلَّما أحاط الإنسان بهذه السُّنَن، وعمل بها، كانت الحياة لقلبه، فينفتح، ويتزوَّد بنور الإيمان.

* العقل: ورد لفظ "العقل" في القرآن الكريم في أكثر من ثلاثة آلاف موضع بصيغ فعلية، ولم يَرِدْ ولو مَرَّة واحدة بصيغة اسمية؛ ما يدلُّ على أنَّه "آلة عاجزة" (الكفوي، 1998، ص619)، غير مُكتفِية بذاتها، وتَتْبَع لقوَّة معرفية أكبر منها، هي القلب؛ لذا وصفه بعض الدارسين بأنَّه "نور في القلب يعرف الحقَّ والباطل" (الجرجاني، 2003، ص154). والعقل هو وسيلة وآلة في يد النفس، تستخدمه كيفما شاءت في الخير أو في الشَّرِّ؛ لأنَّه "آلة للنفس بمنـزلة السِّكّين بالنسبة للقاطع".[2] فإذا سلكت النفس طريق التزكية سلك العقل طريق النظر وطلب الهَدْي[3] من الوحي، وذلك بشحن نفسه بكليات الوحي ومفاهيمه، فيصبح نوراً يتصرَّف فيه القلب بالنظر في الدلائل وتدبُّر الآيات، فيغدو ميزاناً صحيحاً مهمته التحقيق في قضية العلاقة بين الوحي والسُّنَن الفطرية والكونية. إذن، فمهمته هي النظر في الآفاق والأنفس؛ ليريه الله تعالى آياته فيهما، حتى يتبيَّن له التوافق التامُّ بين هداية الوحي والسُّنَن الكونية والنفسية، ويستثمر هذه السُّنَن في عمليتي التسخير والإعمار؛ ليتمكَّن من أداء مهمة الخلافة وتحمُّل الأمانة على أتمِّ وجه، ويصل إلى مرتبة الإنسان السُّنَني الكامل.

* الفؤاد: ورد لفظ "الفؤاد" في القرآن الكريم في خمسة عشر موضعاً بصيغ مختلفة؛ إذ ورد بصيغة المصدر "فؤاد"، وبصيغة المفرد المخاطب "فؤادك"، وبصيغة الجمع "الأفئدة، وأفئدتهم". والفؤاد -مثله مثل السمع والأبصار- نعمة ووسيلة من وسائل المعرفة التي ميَّز الله بها الإنسان، ليكون خليفة في الأرض.

---

[2] قال الجرجاني: "العقل والنفس والذهن واحد؛ إلّا أنَّها سُمِّيت عقلاً لكونها مُدرِكة، وسُمِّيت نفساً لأنَّها مُتصرِّفة، وسُمِّيت ذهناً لكونها مُستعِدَّة للإدراك" (الجرجاني، 2003، ص197).

[3] قال أبو الهلال العسكري: "النظر هو طلب الهَدْي، وهو أيضاً طلب ظهور الشيء، والرؤية هي إدراك المرئي، والتفكير تصرُّف القلب بالنظر في الدلائل" (العسكري، 1998، ص75).

والفؤاد في اللغة العربية مشتق من الفعل "فَأَدَ" الذي يعني "اتَّقَدَ"، و"التفؤُّد: التوقُّد، والفؤاد: القلب لتفؤُّده وتوقُّده" (ابن منظور، د.ت، ص3333؛ الفيروزآبادي، 2005، ص305). ومن ثَمَّ، "فالفؤاد ... موضع المعرفة، وموضع الخواطر، وموضع الرؤية، وكل ما يستفيد الرجل يستفيد فؤاده أوَّلاً، ثمَّ القلب ... والفؤاد في وسط القلب كما أنَّ القلب في وسط الصدر، مثل اللؤلؤة في الصدف" (الترمذي، د.ت، ص21). فالفؤاد يفرغ ويمتلئ كما الموقد، وهو يثبت ويتزعزع، وهو يهوي ويرتفع إذا هبَّت عليه ريح الشهوات وميول النفس، وهو يرىٰ ويعمىٰ، وهو يصغي وينقلب، ويصبح هواءً إذا انطفأت حرارته. وكل خصيصة من هذه الخصائص تحكمها قواعد وسُنَن ثابتة.

* اللُّبُّ: ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم في ستة عشر موضعاً بصيغة الجمع "الألباب"، وصيغة المخاطب؛ إذ خاطبت به الآيات القرآنية مَنْ كان في مستوىٰ مرتفع من الذكاء والفطنة والعِلْم والنباهة والصفاء العقلي. فلفظ "أُولي الألباب" مُرتبِط -في أغلب الآيات- بالأحكام التي لا تُدرِكها إلّا العقول الذكية "الـمُنوَّرة بنور القدس الصافي عن قشور الأوهام والتخيُّلات" (الجرجاني، 2003، ص191- 200).

وقد جاء لفظ "لُبٍّ" في اللغة العربية، وفيه "اللام والباء أصل صحيح يدلُّ علىٰ لزوم وثبات، وعلىٰ خلوص وجودة، أَلَبَ بالمكان؛ أيْ أقام به ... واللُّبُّ أيضاً؛ خالص كل شيء، وما يُنتقىٰ منه" (ابن فارس، 1979، ص199-200). ولهذا سُمِّي العقل الخالص من الشوائب لُبّاً. "واللُّبُّ ... هو موضع نور التوحيد، ونور التفريد، وهو النور الأتمُّ والسلطان الأعظم" (الترمذي، د.ت، ص22) فالصدر مَجْمَع نور الإسلام الناتج من عمل الجوارح وانضباطها بالعبادات. وما إنْ ينشرح الصدر، وينفتح القلب، حتىٰ يشرع الصدر في العمل بمساعدة ميزان العقل، فينبثق نور الإيمان الذي يتجمَّع في الفؤاد، ليُطهىٰ، وينضج مع المعرفة، ويتجمَّع في اللُّبِّ، فينبثق نور التوحيد. إذن، فاللُّبُّ هو مَجْمَع نور التوحيد الذي يستضيء به العقل الإنساني حتىٰ يصبح صافياً من الفتور، ويُدرِك صاحبه العلوم العالية الـمُتعلِّقة بالسُّنَن الفطرية والنفسية والكونية.

ت. الأبعاد

ذكرنا في ما تقدَّم أنّ الإنسان مجبول على جُمْلة من الأصول والعناصر، وأنَّه تحمَّل أمانة الخلافة، وكُلِّف بالتسخير والإعمار. وهذا يعني أنَّ له علاقاتٍ وأبعاداً؛ علاقة بالله تعالى تمنحه البُعْد السُّنَني العِبادي، وعلاقة بنفسه تضفي عليه البُعْد السُّنَني الفطري النفسي، وعلاقة بالكون الفسيح تدفعه نحو البُعْد السُّنَني الكوني، وعلاقة حياتية (اجتماعية، واقتصادية، وسياسية ...) تعطيه البُعْد السُّنَني الحياتي. أمّا تحديد هذه الغايات والمقاصد السُّنَنية وتحقيقها فمُرتبِط بالهِمَم البشرية التي تُمثِّل الاستعدادات الطبيعية التي تستخدمها النفس في تحقيق ذاتها من قوى النِّعَم (السمع، والبصر، والفؤاد). قال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت: 53]. فالله تعالى يري عباده الذين آمنوا به، ودخلوا في عقد القراءة ﴿اقرأ﴾؛ يريهم آياته في الآفاق وفي أنفسهم؛ حتى يتبيَّن لهم التطابق بين الآيات المسطورة والآيات المنظورة.

فالقرآن الكريم "كالخارطة للكون في جميع جزئياته" (مصطفى، 2010، ص56). فإذا كانت الآية هي "العلامة الثابتة" (العسكري، 1998، ص71)، وكان الأُفق هو "الناحية أو الموضع" (الكفوي، 1998، ص154؛ الفيروزآبادي، 2005، ص864)، أو "اسم الجوِّ الذي يبدو للناظر مُلتقى بين طرف مُنتهى النظر من الأرض، ومُنتهى ما يلوح كالقُبَّة الزرقاء" (ابن عاشور، 1984، ج27، ص96)؛ فإنَّ من معاني الآفاق التي يجب أنْ يُنظَر فيها، تلك الناحية التي تفصل بين أنواع الكائنات؛ بين التراب والأرض، ومختلف الكائنات الحيَّة، بمَنْ في ذلك الإنسان. قال ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾﴾ [نوح: 17]، وقال تبارك وتعالى: ﴿تُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَتُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ ۖ وَتُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ ۖ وَتَرْزُقُ مَن تَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٢٧﴾﴾ [آل عمران: 27]. ثمَّ بين المخلوقات الطينية والمخلوقات النارية، ثمَّ بين المخلوقات النارية والمخلوقات النورية؛ لاستخراج السُّنَن الثابتة التي تحكم النسيج السُّنَني الكوني. والشيء نفسه ينطبق على النفس، وبذلك يُمكِن التمييز بين أربعة أنواع من العلاقات الكبيرة التي تضبطها أربعة أنواع من الأبعاد: علاقة الإنسان بالله التي يحكمها البُعْد السُّنَني العِبادي،

وعلاقة الإنسان بنفسه التي يضبطها البُعْد السُّنَني الفطري النفسي، وعلاقة الإنسان بالكون الفسيح التي يحكمها البُعْد السُّنَني الكوني، والعلاقة الحياتية الاجتماعية التي يحكمها البُعْد السُّنَني العمراني. فجوهر ما يُقدِّمه الوحي للإنسان هو توضيح طبيعة علاقته بالله ﷻ، وغاية وجوده في الكون، ودليل حركته في الحياة، ومصيره فيما وراء هذه الحياة. وفي ما يأتي بيان وتفصيل لكلٍّ من هذه الأبعاد الأربعة:

* البُعْد السُّنَني العِبادي: جعل الله العبادة هي الوظيفة المركزية للإنسان، حتى إنَّ كلّ المهام والوظائف والأعمال التي تتعلَّق بحياة الإنسان، في كل أبعادها، تُعَدّ عبادة إذا أخلص الإنسان نِيَّته لله ﷻ. والمقصد الأساسي من العبادة هو التقرُّب إلى الله تعالى، والتعرُّف إليه في الدنيا؛ لنيل ثوابه في الدنيا، والفوز بجَنَّته في الآخرة. وهذا التقرُّب والتعرُّف تحكمه سُنَن ثابتة؛ فإذا تدرَّج السالك في مراتب العبادة نال حتماً ثمراتها، فقد روى رسول الله عن ربِّه تبارك وتعالى أنَّه قال: "ما تقرَّب إليَّ عبدي بمثل ما افترضت عليه، وإنَّه ليتقرَّب إليَّ بعد ذلك بالنوافل حتى أُحِبَّه، وما يتقرَّب إليَّ بشيء من النوافل أحبَّ إليَّ من النصيحة، فإذا أحببته كنت عينه التي بها يُبصِر، وسمعه الذي به يسمع، وفؤاده الذي به يعقل، ولسانه الذي به ينطق، ويده التي بها يبطش، ورجله التي بها يمشي، فإنْ دعاني أجبته، وإنْ سألني أعطيته" (الترمذي، 2007، ص63؛ البيهقي، 1987، ج3، فصل: الاجتهاد في الطاعة، ص270).

فالتدرُّج في تطبيق الفرائض يجب أنْ يكون على أتمِّ وجه؛ فإذا أتمَّها السالك، ونال ثمارها، شرع في تطبيق النوافل، وتدرَّج في إتقانها؛ فإن نال ثمارها وصل إلى مرتبة التعرُّف إلى الله وحُبِّه. وكل عبادة من العبادات مُعلَّلة، ومقصودة، وتضبطها سُنَن سببية وغائية ثابتة، لا تتغيَّر، ولا تتبدَّل. فإذا توافرت الأسباب والشروط نفسها حصلت الظاهرة نفسها، ونتج منها الثمرة نفسها. إذن، فالعبادات تحكمها منهجية علمية سُنَنية دقيقة جداً، لا تختلف عن المنهجية العلمية السُّنَنية التي تحكم الظواهر الطبيعية.

* البُعْد السُّنَني الفطري النفسي: عِلْم السُّنَن النفسية هو معرفة النفس ما لها وما عليها من وجدانيات، وهو أيضاً عِلْم المعاملة والإخلاص في الطاعات، والتوجُّه إلى الله تعالى من جميع الجهات، وفيه يتعلَّم الإنسان السُّنَن التي تحكم آفات النفس ومعرفتها، والسُّنَن التي تحكم مكايد الشيطان وسُبُل الاحتراز منها، والسُّنَن التي تستقيم بها النفس على الواجبات، والسُّنَن التي تُصلِح الطباع، وتؤدّي إلى التأدُّب بآداب الله تعالى، فيصل الإنسان إلى تطهير سريرته ومراقبة خواطره.

وعِلْم السُّنَن النفسي يُبحث فيه عن العوارض الذاتية للنفس، وغرضه الوصول إلى معرفة الله ﷻ. ولا يتمُّ بلوغ هذا العِلْم إلّا بمعرفة السُّنَن التي تحكم عمل الجوارح، التي تؤدّي إلى حفظها، ومعرفة السُّنَن التي تكشف عن ثمرات الفرائض حتى يكتمل الاندفاع إلى أدائها على أتمِّ وجه، ومعرفة السُّنَن التي تحكم عمل القلب، وتؤدّي إلى السَّيْر في استقامةٍ حتى الوصول إليه.

* البُعْد السُّنَني الكوني: إنَّ القرآن الكريم والكون صِنوان؛ إذ يحكمهما نسيج سُنَني واحد. قال تعالى: ﴿* فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ٧٦ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ٧٩﴾ [الواقعة: 75-79]. فكما أنَّ النجوم سُنَن كونية، فلكل نجم فَلَك يسبح فيه، وإذا خرج أحدها عن مداره، واصطدم بغيره، اختلَّت موازين الأجرام كلها، فكذلك القرآن الكريم؛ فهو أيضاً بنائية سُنَنية مُنضبِطة. ومن ثَمَّ، فإنَّه يجب التعامل مع الكونية القرآنية بما يُميِّز الاستخدام الإلهي للغة عن الاستخدام البشري.

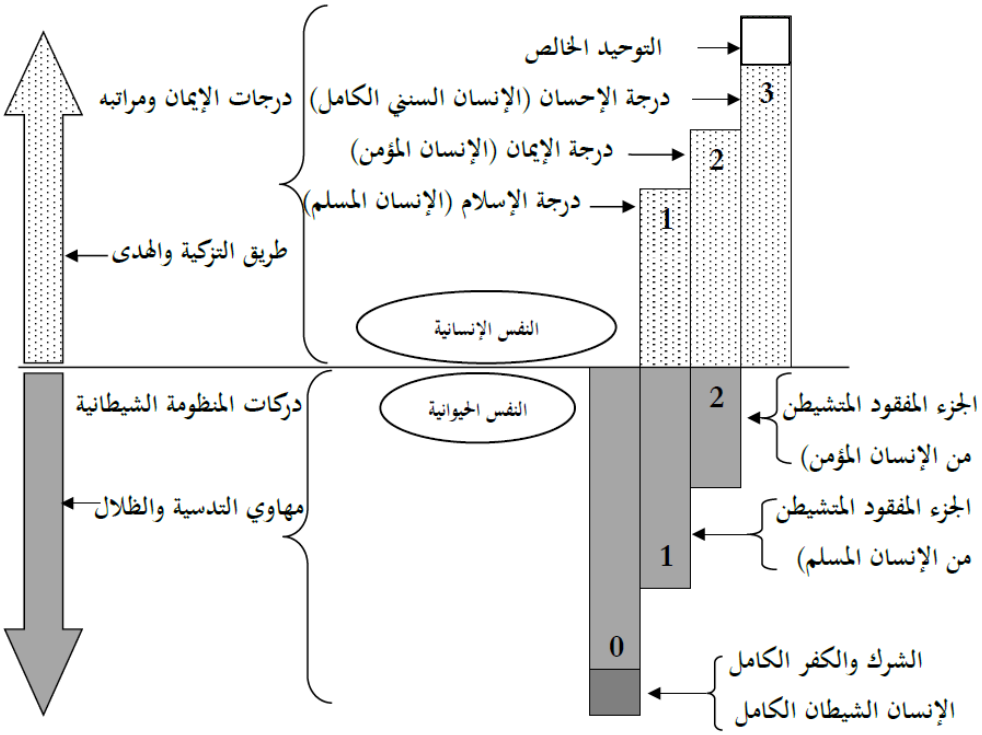
وبذلك يكتسب القرآن الكريم خصائصه السُّنَنية؛ فهو عالمي، وآياته كونية، وإنسانه كوني يتفاعل مع كلّ الأنساق الثقافية والحضارية، وبالمناهج المعرفية جميعها، بحيث يحتضنها، ويسمو بها في وحدة مُتكامِلة إلى بارئها. فالتزوُّد بمفاهيم "الوحي" و"السُّنَن الكلية الغائية"، واستعارة القوانين والسُّنَن السببية الجزئية، على اختلاف مُحدِّداتها النظرية والمعرفية والمنهجية؛ كلّ ذلك من صميم مهام الـمُسلِم المعاصر. ومن ثَمَّ، فلا تتلاشى خصوصيات الإنسان الثقافية، ولا تفقد هُوِيَّتها في ظِلِّ اتِّساعها الإنساني السُّنَني الشامل، ولا تفقد وطنيتها باتِّساعها السُّنَني الجغرافي، بل تلتحم الإنسانية في وحدة واحدة، وتعتصم بحبل الله المتين.

* البُعْد السُّنَني العمراني: إنَّ الدين الإسلامي في كماله وتمام نِعَمه ينفي مفهوم "العبثية" في حركة الحياة والظواهر الإنسانية والطبيعية في آنٍ معاً، ويدفع الإنسان السُّنَني دفعاً إلى التأمُّل داخل جوف الزمان والحركة، ويتحرّى السياق الزمني للأحداث، ويتقصّى كيفية تولُّد بعضها من بعض في اتجاه محكوم بحكمة القدرة الإلهية في الزمان والمكان. فكما أنَّ ظواهر الكون تحكمها سُنَن ثابتة في تشكُّلها المادي مكانياً، فإنَّ نفس هذه الظواهر تحكمها سُنَن زمنية ثابتة مُرتبِطة بتوقيت إلهي دقيق. ومن ثَمَّ، فإنَّ الظاهرة -بصرف النظر عن نوعها- تحكمها سُنَن زمنية ومكانية في آنٍ معاً؛ فالزمن يتحكَّم في نتائجها وَفق عامل التوقيت بما ينفي عنها مفهوم "المصادفة" ومفهوم "العبثية" في كلّ النتائج، والمكان يتحكَّم في حركتها صعوداً ونـزولاً، والربط بين السُّنَن الغائية الكلية والسُّنَن السببية الجزئية ضروري؛ ليَعبر الإنسان من خلال وحدتهما إلى التجربة الوجودية، ويفهم طبيعة مساره في الحياة. "فالاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلّا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من إعمار الأرض بهم واستخلافه إيّاهم" (ابن خلدون، 2000، ص55). والعمران كذلك ضروري للنوع الإنساني، وشرط من شروط إعمار العالَم والاستخلاف فيه.

2. خصائص الإنسان السُّنَني

الإنسان السُّنَني هو مَنْ أدرك ما فرض الله ﷻ عليه من عمل القلب وعمل الجوارح، وطبَّقه، ونال ثماره، وتدرَّج في مراتب الدين من مرتبة الإسلام إلى مرتبة الإيمان، فمرتبة الإحسان، ولم يكتفِ بالمرتبة الأولى والمرتبة الثانية؛ نظراً إلى إدراكه خطورة النقص فيهما. ولتوضيح ذلك، فإنَّ العمود الرمادي في الـمُخطَّط التالي، الذي يحمل الرقم (1)، هو الجزء المفقود في مرتبة الإسلام، وهو يُمثِّل غَلَبة الجانب الطيني من أهواء النفس وشهواتها. وكذلك الحال بالنسبة إلى العمود الرمادي الذي يحمل الرقم (2)؛ فهو الجزء المفقود في مرتبة الإيمان، الذي لا يُمكِن أنْ يتخلَّص من دَرَكات المنظومة الشيطانية، ويصل إلى مرتبة الإنسان السُّنَني الكامل، إلّا باستكمال التدرُّج في مدارج السالكين ومنازل السائرين، وذلك باستكمال أعمال القلب الـمُتمثِّلة في الاعتقادات، وأعمال الجوارح الـمُتمثِّلة في العبادات والمعاملات. ومن ثَمَّ، فقد بقيت محاولات النهضة الإسلامية تُراوِح مكانها منذ أكثر من قرنين من الزمان؛ لأنَّ الإنسان الـمُسلِم لم يصل إلى التوحيد الخالص، ولم يتحقَّق به،

وظلَّ يعاني الازدواجية في الشخصية التي يُمثِّلها كلٌّ من العمود رقم (1)، والعمود رقم (2) في الـمُخطَّط.



مخطط يوضح مدارج الإنسان السنني حسب حالة التدين والتدرج في مراتب الإيمان

فالوعي السُّنَني هو محاولة الارتقاء بأداء القلب والعقل والجوارح، وصولاً إلى مستوى الأداء السُّنَني والأخلاقي؛ لكي يتمكَّن الإنسان من الوصول إلى مرتبة الإنسان السُّنَني، وإلى الآفاق العلمية والإنسانية السامية؛ فإذا صَلُح فعل الجوارح وفعل القلب صَلُح فعل النفس، واتَّجهت نحو التزكية، وحَسُن استخدامها للعقل والحواسِّ، فأنتجت أخلاقاً حسنةً، وتدرَّجت في مراتب الدين والأخلاق حتى تصل إلى مرتبة الإنسان السُّنَني، فيرتفع مقامها ودرجتها. أمّا إذا تدرَّكت النفس في مهاوي التدسية، فإنَّها ستستخدم العقل والجوارح في طلب مآربها ونوازعها وشهواتها الحيوانية، فتُنتِج أخلاقاً سيِّئةً تنحدر بها إلى دَرَكاتٍ تجعلها أضلَّ سبيلاً من مرتبة النفس الحيوانية.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ الوظيفة السُّنَنية للجسم والجوارح هي الانضباط بالشريعة والقيام بالعمل الصالح، والوظيفة السُّنَنية للنفس -بوصفها مملكة- هي التزكية، والوظيفة السُّنَنية للصدر -بوصفه ميداناً- هي تحقيق الانشراح بنور الإسلام، والوظيفة السُّنَنية للقلب -بوصفه مَلِكاً- هي الانفتاح والتدبُّر للتزوُّد بنور الإيمان، والوظيفة السُّنَنية للعقل -بوصفه ميزاناً- هي الموازنة بين المسطور والمنثور، والوظيفة السُّنَنية للفؤاد هي الانصهار بنور المعرفة، والوظيفة السُّنَنية للُّبِّ هي بلوغ نور التوحيد.

أ. الوحي، والخَلْق: الخلافة والتوجيه السُّنَني (الكليات السُّنَنية)

أُمِر الرسول بقراءتين اثنتين، هما: قراءة (باسم ربِّك)، وقراءة (مع ربِّه). والقراءة الأولى تأتي عن طريق التعلُّق بقدرة الله الكاملة في الحركة الكونية المسطورة في القرآن الكريم، مُمَثَّلةً بخَلْق الخَلْق جميعاً، وخَلْق الإنسان من علق. وهي قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها وخَلْقها للظواهر ذات المعنى؛ بُغْيَةَ اكتشاف السُّنَن الغائية الكلية الشاملة التي تُبيِّن الهدف من الخَلْق، وتُحدِّده. وهي قراءة خالصة لقدرة الله تعالى في كتاب كوني مسطور، وكذلك هي قراءة ﴿اقْرَأْ بِسْمِ رَبِّكَ﴾ بوصفه تعالى خالقاً، والخَلْق صفة يتفرَّد بها سبحانه لا شريك له.

ب. التسخير والإعمار والفعل السببي

تتعلَّق القراءة الثانية بالتسخير وتشكيل الظواهر ذات المعنى بالنسبة إلى الإنسان؛ أيْ إنَّها قراءة في عالَم الصفات التي تتجلّى في الخَلْق، لاكتشاف السُّنَن السببية الجزئية المادِّية الموضوعية المباشرة؛ لذا جاءت القراءة مُتعلِّقة بالقلم. وهذه القراءة تكون بالسَّيْر في الأرض، والنظر العلمي؛ بُغْيَةَ فهم تجلِّيات القدرة الإلهية في وجود الظواهر، ونشاطها، وحركتها، وتفاعلاتها، في ما تعارف عليه الناس بالعِلْم الوضعي الذي يكشف عن مختلف القوانين الطبيعية. وفي هذه الآيات الكريمات من سورة العلق، التي تحمل المنهجية العلمية السُّنَنية كلها، تمَّ الجمع بين السُّنَن الغائية الكلية (العِلْم الربّاني المفتوح على الكون المنثور الـمُتعلِّق بقدرة الله تعالى الـمُطلَقة)، وعِلْم السُّنَن السببية القائم على أُطُر حِسِّية مُحدَّدة في نشاط الظواهر، وكيفيتها، وعلاقاتها.

ت. المنهجية العلمية السُّنَنية الـمُطابِقة بين عالَم الغيب وعالَم الشهادة

تقوم المنهجية العلمية السُّنَنية على المنهج العُشري الذي سلكه الرسول في تربية أصحابه. وهو منهج يقوم على تدبُّر عميق للقرآن الكريم، وتفاعل شامل معه، ليس فقط للتحقُّق بآياته عبادياً وروحياً، وإنَّما يمتدُّ ليشمل اكتشاف السُّنَن الكلية الغائية، كما هو حال الإنسان الذي يروم اكتشاف السُّنَن السببية الجزئية في الحركة الكونية بتطبيق المنهج العلمي التجريبي، ثمَّ يسعى لتحقيق التفاعل العميق بين السُّنَن الغائية والسُّنَن السببية، أو بين المسطور والمنظور، وذلك باكتشاف الناظم العام الذي يحكم السُّنَن السببية الجزئية؛ ليصعد بها من التنوُّع والتعدُّد غير المتناهي إلى الوحدة التوحيدية عبر السُّنَن الغائية.

فلو نظرْنا إلى هاتين القراءتين: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: 1]، و﴿ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ﴾ [العلق:3]، لوجدْنا أنَّ العقل في القراءة الأولى يَتَّجِه إلى الوحي المكتوب؛ لكي يشحن ذاته بالسُّنَن الكلية الغائية الناظمة للخَلْق وخَلْق الإنسان من علق، في حين أنَّه يَتَّجِه في القراءة الثانية إلى الآفاق والأنفس؛ بُغْيَةَ اكتشاف السُّنَن السببية الجزئية التي تمنحه القدرة على التسخير، ومباشرة فعل الإعمار في اتجاه السُّنَن الغائية الكلية، فيُدرِك الإنسان أنَّه يُزاوِل عمله الإعماري والتسخيري بما حصَّله من عِلْم السُّنَن السببية الجزئية في كون مُسخَّر ينتظم بسُنَن غائية كلية وبآيات الرحمة، فيشعر بالطمأنينة والسلام في كل علاقاته مع ربِّه، ومع نفسه، ومع الكون، ومع مجتمعه. "فالإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خُلِق له. والرئيس إذا غلب على رئاسته، وكبح عن غاية عِزِّه، تكاسل حتى عن شبع بطنه، ورَيِّ كبده، وهذا موجود في أخلاق الأناسي" (ابن خلدون، 2000، ص117).

﴿وربك﴾ يتجلّى في القراءة الأولى بالقدرة الـمُطلَقة والعناية الربّانية. قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [البقرة: 255]. وهو يتجلّى في القراءة الثانية بالآفاق والأنفس التي تنضبط بشروط الحركة وقوانينها، وأشكال الظواهر وخصائصها، التي تنضبط بسُنَن لا يعتريها تبديل أو تغيير.

ومنهج النظر السُّنَني "هو منهج نظر موضوعي في السُّنَن الإلهية في الكون والكائنات، وهو منهج إسلامي في غاياته الكلية الروحية والأخلاقية، فهو بذلك منهج كليّ شموليّ تحليليّ تاريخيّ

مُنضبِط، يلتزم الغايات الإسلامية الاستخلافية الخيِّرة" (أبو سليمان، 2016، ص22). والنظر في السُّنَن السببية هو نظر جزئي، خلافاً للنظر في السُّنَن الغائية؛ فهو نظر كلي.

ثانياً: النظر السُّنَني في الأصول المعرفية للتفكير الحداثي وإعادة توجيهه بقِيَم الاستخلاف والعمران

يُعَدُّ مفهوم "الحداثة" من المفاهيم المرنة[4] التي يتغيَّر معناها، ويتطوَّر بحسب الظروف التاريخية؛ لأنَّها نشأت في بيئة غربية، ولأنَّ التجربة التاريخية الغربية تحكمها في مختلف مراحلها. ولهذا، نجد أنَّ جُلَّ الذين خاضوا فيها قد خَلَصوا إلى أنَّ مفهومها لا يُمكِن تحديده تحديداً نهائياً؛ نظراً إلى كثرة المفاهيم والتعريفات التي قيلت فيها، وكُتِبت عنها، حتى تحوَّلت إلى "كائن يتصرَّف في الأحياء والأموات تصرُّف الإله القادر الذي لا رادَّ لقَدَره" (عبد الرحمن، 2006، ص24)[5] نتيجة الترويج والتهويل.

ولرفع هذا الوهم عن مفهوم "الحداثة"، يُمكِن جمع أكبر قَدْر من خصائصها ومزاياها الجوهرية، في محاولة للإحاطة بمعناها، وبالنظام المعرفي الذي يحكمها. ومن هذه الخصائص أنَّ

[4] توجد ثلاثة أنواع كبيرة من المفاهيم، هي: المفاهيم الصُّلْبة التي هي مفاهيم مُحدَّدة تحديداً نهائياً، وهذه هي المفاهيم العلمية. والمفاهيم الرطبة التي يجوز أنْ تُحمِّلها المعنى الذي تريده، وهذا النوع من المفاهيم يُسمّى المفاهيم الفلسفية. والمفاهيم المرنة؛ وهي التي يتغيَّر معناها، ويتطوَّر بحسب الظروف التاريخية، فيتطلَّبُ ضبطها وتحديدها الرجوع إلى هذا السياق التاريخي. ولهذا قال آلان تورين: "هناك مبدأ عام مُعترَف به في تعريف الحداثة: من المستحيل أنْ تُطلَق كلمة "حديث" على مجتمع يسعى قبل كل شيء لأنْ ينتظم، ويعمل طبقاً لوحي إلهي، أو جوهر قومي. وليست الحداثة مُجرَّد تغيُّر أو تتابع أحداث؛ إنَّها انتشار لمُنتَجات النشاط العقلي العلمية والتكنولوجية في جميع الميادين" (تورين، 1997، ص29).

[5] ولهذا لجأ طه عبد الرحمن إلى تعريفها تعريفاً عاماً: "هي جُمْلة التحوُّلات العميقة التي طرأت على المجتمع الغربي منذ ما يزيد على خمسة قرون، وهي ظاهرة تتميَّز بخاصيتين؛ أوَّلاً: أنَّها ظاهرة إنمائية تراكمية تقدُّمية. وثانياً: أنَّها تحوُّلات داخلية تتميَّز بالإبداع" (عبد الرحمن، 2013، ص67).

وقال آلان تورين: "تستبدل الحداثة فكرة الله بفكرة العلم، وتضعها في قلب المجتمع ... الحداثة نوع من الحتمية التي يجب على كل المجتمعات أنْ تنسلخ تماماً من ماضيها، وتنخرط فيها ... لقد صارت كل المجتمعات تقريباً مُخترَقة بالأشكال الحديثة للإنتاج والاستهلاك والاتِّصال، وقد صار مديح الأصالة والنقاء مع مرور الوقت أمراً اصطناعياً" (تورين، 1997، ص267).

للحداثة مرجعيةً، هي المرجعية اليونانية واللاتينية، وأنَّ لها واقعاً هو الواقع الغربي بكل أبعاده وخصائصه وبِنيته المعرفية واللغوية والجغرافية والاجتماعية، وأنَّ لها تاريخاً هو التاريخ الغربي بكل تحوُّلاته، بَدْءاً بثورته على الكنيسة، في ما سُمِّي بالعصور الوسطى، ومروراً بتدافعه مع المسلمين وفوزه في الحروب الصليبية، وانتهاءً باجتياح العالَم، وسعيه للتحكُّم فيه كلياً في ظِلِّ ثورة الجينوم البشري وتكنولوجيا النانو والرقمنة.

والحداثة لها عقيدة تقوم على العقلانية التي تجعل السلطان الوحيد للحُكْم هو العقل، وعلى العلمانية التي تُلغي الغيب تماماً، وتمنح الجانب الدنيوي المادي فقط والانغماس في الملذات أهميةً واهتماماً؛ ما يؤدّي إلى الانفصال التامِّ عن القِيَم والأخلاق (زيادة، 2003، ص23). وللحداثة أيضاً منهج هو المنهج التجريبي الصارم الذي ينفصل انفصالاً كاملاً عن القِيَم. وللحداثة كذلك نظرية في المعرفة تقوم على الـمُطابَقة بين العقل والوجود، وتنماز بخصيصة التجزئة والتبسيط. والحداثة تنطوي على مراحل عديدة، آخرها ما نحن فيه الآن. وقد اختلف الباحثون والفلاسفة في تحديد هذه المراحل تبعاً للنظريات التي يعتمدونها في تفسير حركة التاريخ، وهذه المراحل هي تصحيحات لأجل السَّيْر نحو إلغاء الكلي والغيبي. "فالحداثة هي مُحصِّلة التطوُّر التاريخي الغربي" (زيادة، 2003، ص32).

والحداثة تنماز أيضاً بخصيصة العنف والإبادة، بَدْءاً بعنف الخطاب والتخويف والإرهاب، وانتهاءً بالإبادة الفعلية (زيادة، 2003، ص171). فالحداثة الغربية عبَّرت عن نفسها في لحظات نماذجية عديدة (المسيري، 2006، ص33)، من بينها: الحربان العالميتان، وهيروشيما ونكازاكي، والممارسات الاستعمارية، بل إنَّ مراحل الحداثة تتحدَّد أساساً بعملية المسح والإلغاء والإبادة. "فما بعد الحداثة مثلاً مُرتبِط بموت نمط العمارة الذي كان يُميِّز الحداثة" (المسيري، 2006، ص19). والحداثة المعاصرة هي التي حاولت أنْ تستدرك أخطاء الحداثة التي لم تستطع أنْ تتخلَّص بصورة نهائية من الغيبيات والكليات.

1. المنهجية التلفيقية والمخاض التحديثي

ولَّد انشغال الفكر البشري بمسألة أصل الكون ونشأته، من حيث هو تركيب مُنظَّم منذ وقت مُبكِّر، ثلاثة اتجاهات مركزية (مالك، 1977، ص292–295، 327–329)؛ أوَّلها: اتجاه اللا أدرية الذي ولَّد الخُرافة والسِّحْر، معتمداً على المصادفة في تفسير جميع الظواهر الكونية. وثانيها: الاتجاه الحلولي الذي يرى أنَّ الكون قد أنشأ نفسه بنفسه، واتَّخذ صوراً مختلفةً لفكرة واحدة، عبَّر عنها كلُّ فيلسوف بطريقته الخاصّة، لكنَّه كرَّر الشيء نفسه منذ عهد ديمقريطس وعهد هرقليطس إلى يوم الناس هذا. وثالثها: الاتجاه الذي يقول: إنَّ الكون قد أوجدته قوَّة مستقلة عنه. وهذا الاتجاه يتفرَّع إلى اتجاهين، هما: الاتجاه الديني الذي يقول بالخالق، والاتجاه الفلسفي الإغريقي الذي يقول بالصانع الـمُبدِع. فما الأصول المعرفية والمنهجية للتفكير الحداثي ضمن هذه التوجُّهات الفكرية؟

أ. التأصيلات المعرفية والمنهجية لنظرية المعرفة الحداثية

إذا كان أرسطو قد قدَّم تصوُّراً للكون يقوم على أساس وجود دوائر مُتمركِزة حول الأرض يُحرِّكها الـمُحرِّك الأوَّل، وهي الفكرة المركزية في فيزيائه التي تقوم على العِلَل الأربع التي استمدَّها من ديمقريطس (طاليس، د.ت، ص101)، (العِلَّة الصورية، والعِلَّة الفاعلة، والعِلَّة الغائية، والعِلَّة المادِّية)، فإنَّ نيوتن جعل قانون الجاذبية هو الـمُحرِّك الأوَّل. وإذا كان أرسطو قد اهتمَّ أكثر بالعِلَّة الغائية، فقاده ذلك إلى البحث الصوري في المبادئ، فإنَّ نيوتن اهتمَّ بالعِلَّة المادِّية، فقاده ذلك إلى البحث التجريبي.

ويشترك نيوتن مع أرسطو في قانون الحركة (القانون الثالث لنيوتن) الذي نصُّه: "لكل فعل رَدُّ فعل مُساوٍ له في المقدار، ومُعاكِس له في الحركة".[6] ويشترك معه أيضاً في استمداد المفاهيم من الواقع المحسوس على أساس أنَّ العِلْم الطبيعي: هو الموجودات التي تتحرك حركة محسوسة، تُدرَك

[6] صاغ أرسطو نظريته في الحركة على أساس أنَّ "كل حركة تقتضي وجود مُتحرِّك ومُحرِّك. والمُحرِّك يتحرَّك أيضاً؛ لأنَّ حركته هي التي تدفع الحركة في المُتحرِّك عن حصول التلامس" (طاليس، 1998، ص78).

وهذا القانون يُشبِه قانون الحركة الثالث لنيوتن: "لكل فعل رَدُّ فعل مُساوٍ له في المقدار، ومُعاكِس له في الحركة". انظر القسم الثاني من هذا الكتاب في (Isaac, MDCCXXIX).

بالحواسِّ الظاهرة (العربي، 1984، ص17). وقد أراد نيوتن إيجاد زوج (ثنائية مُتضادَّة) يكون هو الـمُنطلَق الأوَّل، ولا ينبثق من زوج آخر في تحديد أصل الكون، عكس ما ذهب إليه أسلافه الفلاسفة الطبيعيون الأوائل (راسل، 1983، ج1، ص29، 124)؛ إذ اعتمد كل فيلسوف منهم زوجاً مُعيَّناً ليس هو المبدأ أو المنتهى.

وقد اعتمد نيوتن العناصر الأربعة الآتية: التراب، والماء، والهواء، والنار. وهي عناصر تحكمها سُنَن ثابتة في ترتيبها من حيث السموِّ والخِسَّة، وتحكمها سُنَن الحركة الدائرية دون غيرها من الحركات. وهذه العناصر تُفضِّل الأعلى على الأدنى، وتُفضِّل اليمين على اليسار (العربي، 1984، ص18).

أمّا السِّرُّ الأكبر في رواج منطق نيوتن وفيزيائه بين المسلمين، في ما عُرِف بالعصور الوسطى، فهو منطق الهُوِيَّة؛ ذلك أنَّ الموجودات عنده مادَّة وصورة، وأنَّه لا يُمكِن لنفس الجوهر أنْ يحمل أو لا يحمل الأعراض نفسها في الوقت نفسه، وبالمعنى نفسه (مبدأ الهُوِيَّة)؛ لأنَّ ذلك ينسجم مع الإدراك الحِسِّي للإنسان.

إنّه الـمُحرِّك الأوَّل الذي صنع الكون، وسهر على تنظيم حركته وترتيبها، أو العِلَّة الخارجة عن الكون. وفي معرض بحث نيوتن عن بديل لذلك، فإنَّه عاد ليتبنّى الاتجاه الحلولي، ويُقدِّم تصوُّراً آليّاً ميكانيكياً (طاليس، 1998، ص65) للكون، يقوم على أساس فكرة "الجاذبية" التي هي قوَّة كونية تخضع لها حركة جميع الأفلاك؛ ما أنتج القول بالعِلَّة المادِّية التي تقود إلى السُّنَن السببية الجزئية المادِّية (القوانين الطبيعية) التي اعتقد بأنَّها وحدها القادرة على التحكُّم في سَيْر المادَّة والحوادث.

ومن ثمّ، فقد عرض نيوتن أفكاره عن الجاذبية في القسم الأوَّل من كتابه "المبادئ الرياضية"، في حين خصَّص القسم الثاني منه لنوعي الحركة؛ الحركة الـمُطلَقة، والحركة النسبية، مُبيِّناً السُّنَن السببية الجزئية الثلاث التي تحكم الحركة؛ أيْ قوانين نيوتن الثلاثة (Isaac, MDCCXXIX). ومن أجل صياغة هذه القوانين، فقد استعار نيوتن مجموعة من المفاهيم، منها: مفهوم "المكان" من رياضيات إقليدس، ومفهوم "الزمان" من رياضيات طاليس. أمّا في مجال الديناميكا الحرارية فقد أقرَّت الفيزياء

الكلاسيكية (الخولي، 2019، ص320) ثلاثة قوانين، هي: قانون بقاء المادَّة، وقانون بقاء الكتلة، وقانون بقاء الطاقة، علماً بأنَّ الفيزياء الكلاسيكية تقوم على ثلاثة أركان، هي:

– الترتيب والنظام: يُقصَد بذلك أنَّ ظواهر الكون مُرتَّبة في نظام معقول، تتسلسل فيه العناصر على نحوٍ يكون فيه كلٌّ منها مُتعلِّقاً بغيره وَفق قوانين مُحدَّدة.

– الفصل: يتعلَّق ذلك بثلاثة مستويات، هي:

* فصل العلوم بعضها عن بعض ضمن مُسمّى التخصُّص.

* فصل الموضوع، وتحليله، وتجزئته إلى عناصر بسيطة.

* فصل الـمُلاحِظ عن موضوع الملاحظة، وإقصاء الذات العارفة عن موضوع المعرفة.

– العقل: يُقصَد بذلك القول بالعقل الـمُطلَق أو العقل العلمي[7] الذي يستند إلى المبادئ الثلاثة الآتية: الهُوِيَّة، والسببية، والحتمية، وينماز بثلاث خصائص، هي: الصرامة، والموضوعية، والتراكمية.

ثمَّ قيل: بسقوط الفيزياء الكلاسيكية، وتحوُّل الإنسان من النموذج الكلاسيكي إلى النموذج الحديث حين طرح (أينشتاين) نظرية النسبية العامّة عبر تواصل الزمان والمكان معاً في كينونة واحدة، وهو ما أُطلِق عليه اسم المتصل الزمكاني.

ثمَّ بدأت مناقشة مفهوم "المادَّة" التي نجمت عن التجارب التي أُجرِيت على بِنية الذَّرَّة في سياق النظرية الكانطية (نسبة إلى كانط)؛ إذ أكَّد ماكس بلانك أنَّ الضوء ينبعث في صورة "دفقات" خلافاً لِما ذهب إليه ماكسويل، وأطلق على كل دفقة اسم الكوانتم Quantum (أومنيس، 2008، ص231)، وهي كلمة لاتينية تعني "المقدار". وبذلك حسم بلانك الخلاف بين التفسير الجُسَيْمي والتفسير

[7] قال آلان تورين: "العقل وحده هو الذي يعقد الصلة بين الفعل الإنساني ونظام العالَم. وهذا ما كان يبحث عنه الفكر الديني من قبلُ، ولكنَّه كان مشغولاً بسبب الغائية الخاصة بأديان التوحيد القائمة على الوحي. العقل هو الذي يهب الحياة للعلم وتطبيقاته، وهو الذي يتحكَّم في تكييف الحياة الاجتماعية مع الحاجات الفردية والجماعية، وهو الذي يسهر على سيادة القانون" (تورين، 1997، ص19).

وقد أطلق إدغار موران على العقل اسم الأعمى (موران، 2004، ص13).

الموجي للضوء، وانتهى إلى أنَّ الإشعاع الصادر عن الضوء هو من طبيعة مُزدوَجة؛ أيْ إنَّه ظاهرة جُسَيْمية وموجية في آنٍ معاً، ثمَّ أسَّس لميكانيكا الكَمِّ.

ثم جاء هيزنبج الذي قال: إنَّ "المقدار" لا يقبل تحديد سرعة المادَّة وموقعها في الوقت نفسه، وظهر ما عُرِف بالاحتمال، ومبدأ اللاتعيين.

وبظهور مقولة "الزمكان" تحطَّمت مقولة "الجوهر"، ونمت مقولة "التغيُّر" ومقولة "السيولة"، وعادت الفلسفة إلى هيروقليطس. "لا تستطيع أنْ تنـزل إلى ماء النهر مَرَّتين" (نيتشه، 1983، ص102)، وتُعْزى فكرة "الزمكان" إلى كانط؛ إذ قال: "الزمان التاريخي هو زمان بناء الهيكل، والمكان التاريخي من الفرات إلى النيل." وهذا المبدأ نفسه هو الذي فتح الباب أمام أينشتاين ليضع نظرية النسبية العامة. ثمَّ أخذت المعايير تتبدَّل مع كل تطوُّر يحصل في العِلْم، وأصبح العلماء يهجرون المعايير التي يشتغلون بها، بصرف النظر عن معقوليتها، وبصرف النظر عن تميُّزها بالاستقرار.

ب. التلفيق بين الأصول المعرفية المادِّية والتصوُّرات الروحية الخرافية

إذا كانت أُسس الحداثة وأصولها تمتدُّ بجذورها إلى الاتجاه الحلولي الذي اتَّخذ صورته الناضجة مع ديموقريطس في مسيرة واحدة ذات منطق بسيط هو المنطق المادي؛ فإنَّ أوروبا حين أرادت أنْ تنتقل من العصور الوسطى -التي أسمَّتها العصور الـمُظلِمة- إلى عصور التنوير، أخذت تبحث عن أُسس لنهضتها بحسب ما تصبو إليه من مبادئ وأهداف خاصة في ثورتها على الكنيسة، وتدافعها مع الحضارة التي أقامها المسلمون آنذاك، فوجدتها في الفكر اليوناني ما قبل أفلاطون وسقراط؛ أيْ في المدرسة الذرية تحديداً، وعند الفلاسفة الطبيعيين الأوائل الذين حاولوا أنْ ينقلوا الفكر اليوناني من الحالة الخرافية والميتافيزيقية إلى الحالة العلمية، وأخذت من هذا الفكر نظرية المعرفة التي تُطابِق بين العقل والوجود، وكذلك أخذت المفاهيم المحورية، مثل مفهوم "المادَّة". وقد وجَّهت أوروبا كل اهتمامها إلى المادَّة؛ بُغْيَةَ اكتشافها، والسيطرة عليها، والتحكُّم فيها، وبدأت تنتقل من المجتمع البيولوجي إلى المجتمع الميكانيكي، وأخذت الدولة تنتقل من الريف إلى تأسيس المدن

الكبيرة، إيذاناً ببَدْء التغيير الكبير. فتاريخ الحضارة الغربية ما هو في الحقيقة إلّا تاريخ تطوُّر مفهوم "المادَّة"، وتطوير آليَّة التعامل معها، والتحكُّم فيها، وكيفية استغلالها والاستفادة منها في السيطرة على الطبيعة والإنسان والكون وكل شيء.

إنَّ نظرية المعرفة التي تُطابِق بين العقل والوجود تنطلق من مُسلَّمتين أساسيتين، هما: العالَم المادي الذي يكتفي بذاته، ويوجد داخله كل ما يَلزم لفهمه. والإنسان -بأصله المادي- هو القادر على فهم هذا العالَم المادي، وتوليد منظومات معرفية وأخلاقية وجمالية عن طريق تفاعل العقل مع أصله، وهو المادَّة.

ولمّا كان الإنسان الغربي في هذه المنظومة المعرفية هو مرجع نفسه، فقد اختلط عليه أمر التمييز بين الأخلاقي والبهيمي، وبين الفطري والـمُنحرِف ... فآلَ إلى حالة من الفراغ الروحي والأخلاقي، ولم يبقَ له في حياته هدفٌ أو معنى سوى طلب اللذَّة والمتعة، فتحوَّلت الحلولية إلى لا أدرية (أبو سليمان، 2012، ص73)، فانتكس الإنسان إلى مرحلة الخُرافة والسِّحْر، وفقد جميع معالمه المعرفية والأخلاقية.

وفي ما يختصُّ بالاتجاه الثالث، فإنَّ الفرق بين صانع الكون عند الإغريق والخالق في الدين هو أنَّ نوع وجود الصانع عند الإغريق من نوع وجود الكون نفسه؛ فهما موجودان ماديّان. وإذا حُذِف الصانع أو جُرِّد الكون بعيداً عنه، فإنَّ الكون يظلُّ فقط يسير بشكل فوضوي. أمّا إذا زال الكون، فإنَّ الصانع يزول؛ لأنَّ الصانع مُرتبِط بالمادَّة، ووظيفته تقتصر على تنظيم الكون فقط. وفي كلتا الحالتين، فإنَّ هذا التصوُّر يَؤول إمّا إلى الاتجاه اللا أدري، وإمّا إلى الاتجاه الحلولي (المادي أو الروحي).

أمّا في الدين ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ﴾ [آل عمران: 19] فالخالق هو الله تعالى الذي خلق الكون لغاية مُحَدَّدة، وأودع فيه سُنَناً لا تتبدَّل ولا تتغيَّر إلّا بأمره؛ حتى يكون مُسخَّراً للإنسان، فيتمكَّن من ممارسة وظيفته الاستخلافية وفعله الإعماري.

ولتسهيل الأمر على الإنسان، فقد زوَّده سبحانه وتعالى بالوحي الذي هو كتاب كوني مكتوب مُقابِل الكتاب الكوني المنظور، ومنحه نعمة السمع والبصر والفؤاد والعقل؛ لكي يُباشِر فعل النظر في الآفاق والأنفس، فيريه الله تعالى آياته فيهما؛ ليتبيَّن له التوافق التامُّ بين هداية الوحي والسُّنَن الكونية والنفسية؛ فالوحي يُمثِّل دلالة هداية وتوجيه، والسُّنَن تُمثِّل حقيقة ومقاصد. وكلَّما كان الإنسان على معرفة صحيحة بمقاصد العقائد وأصول فطرة الاجتماع الإنساني، كان ميزانه سليماً يتوافق مع الفطرة السليمة والسُّنَن، ومع هداية الوحي.

وعليه، فقد أصبح أمر التفريق واضحاً بين المنظور السُّنَني الشامل ومفهوم "الدفعة الإلهية الأولى" الذي اختلط بمفهوم "الحلولية"؛ فالدفعة الإلهية الأولى تقول: إنّ الله خلق الكون ابتداءً، وقدَّر فيه سُنَناً ثابتةً، فلم يعد بحاجة إلى تدخُّل جديد، وإنَّ مهمة الإنسان هي اكتشاف هذه القوانين، والتعامل معها دون طلب تدخُّل إلهي أو عناية إلهية. أمّا المنظور السُّنَني الشامل فيرى أنَّ التدخُّل الإلهي والعناية الربّانية هما اللذان يساعدان الإنسان على اكتشاف هذه السُّنَن السببية الجزئية؛ لأنَّه شحن نفسه وعقله بالمفاهيم والسُّنَن الكلية الغائية التي أمدَّه بها الوحي. وهذا تحديداً هو مدلول الآية الكريمة: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت: 53].

وعوداً على بَدْء، فإنَّ نيوتن لم يستطع أنْ ينفلت من قبضة أرسطو والفكر الإغريقي حين عبَّر عن الحلولية اليونانية بطريقة جديدة. فبالرغم من تصوُّره الآلي (الميكانيكي) للكون الذي يقوم على فكرة "الجاذبية" التي قدَّمها بوصفها قوَّة كونية تخضع لها حركة الأفلاك؛ ما أعطى صورة جديدة لمعنى "العِلِّيَّة الحلولية" بوصفها علاقة حتمية بين عِلَّة ونتيجة؛ فإنَّه لم يخرج بذلك خروجاً كاملاً عن تصوُّر أرسطو الذي كان يقول بالعِلَّة الخارجية والدفعة الأولى: "إنّي لا أبحث عمّا يكون السبب في ظواهر الجاذبية، فما أسميته هنا جاذبية، قد يكون نتيجة دفعة أو أسباب أُخرى أنا في جهل لها، وأنا لا أستخدم تلك الكلمة إلّا لأعني بها قوَّة ما تتجاذب الأجسام عن طريقها، وذلك مهما كان السبب ... إنَّ ما ينبغي علينا معرفته عن الظواهر الطبيعية هو الخصائص التي تتحكَّم في تلك الجاذبية، وهذا

قبل أنْ نبحث عن العِلَّة التي تُحدِث الجاذبية." وبهذا يكون نيوتن قد انتقل من التفسير الذي يُرجِع أصل الكون وتنظيمه وحركته إلى الصانع الـمُبدِع، إلى الطابع الآلي الميكانيكي الذي يُفسِّر ظواهر الطبيعة بقياسها على سَيْر الآلات، ولكنْ بتدخُّلٍ من العناية الإلهية لصنعها ودورانها في أفلاكها.

"لم يكن نيوتن نفسه مُتأكِّداً من ذلك. وللتهرُّب من الحقيقة، ترك الباب مفتوحاً لضرورة وجود العناية الإلهية لاستقرار النظام الفَلَكي، ولكنْ جاء لابلاس وأغلق هذا الباب، واستغنى عن العناية الإلهية" (برنال، 1982، ص134) كما أغلق ماركس باب التلفيق في العلوم الإنسانية.

فمثلما هُدِمت مقولات المنطق الأرسطي التي توهِم بنوع من الثبات (الجوهر، والزمان، والمكان)، وتغيَّرت نظرة العلماء إلى التعريف نفسه، عاد ارتباط الذات والموضوع مع أينشتاين، وأصبح للذات العارفة بما تحمله من عقائد دور أساسي في الموضوع؛ فظهور نظرية ميكانيكا الكَمِّ دفع العلماء إلى التخلّي عن مبدأ الحتمية، والنسبية هدمت جميع الافتراضات عن المكان والزمان والمادَّة والطاقة.

ت. الماركسية ووقف حركة التلفيق (الخيار المادي)

قامت الحداثة الغربية على مُسلَّمتين مركزيتين، هما: الـمُسلَّمة الكانطية، والـمُسلَّمة الديكارتية؛ فالتأسيس الكانطي القائم على الإرادة الحُرَّة الكاملة قسَّم العالَـم إلى عالَـمينِ: عالَـم النومينا الماقبلي الذي يتضمَّن المقولات الأرسطية العشر مضافاً إليها الواجب والإرادة الحُرَّة، وعالَم الفينومينا المابعدي الذي يتميّز بعدم الاستقرار والتغيُّر والنسبية، ويتوسّط هذينِ العالَمَينِ التجربةُ والفعلُ الإنساني (كانط، د.ت، ص45).[8] وبذلك وضع كانط القواعد الأساسية التي تُجسِّد الواجب في السلوك: إذا كان يجب عليك، فأنتَ تستطيع، فتنطبع الفكرة في النفس عن طريق الإقناع بمُسلَّمة الإرادة الحُرَّة؛ ما يسمح بتحقُّق الدافعية، فينطلق الإنسان في العمل والبناء الحضاري.

[8] قال كانط: "تبدأ كل معرفتنا مع التجربة، ولا ريب في ذلك البتة؛ لأنَّ قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إنْ لم يتمَّ ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتُسبِّب من جهةٍ حدوث التصوُّرات تلقائياً، وتُحرِّك من جهةٍ أُخرى نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها، وربطها أو فصلها، وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحِسِّية إلى معرفة عندنا زمنياً على التجربة، بل معها تبدأ جميعاً."

أمّا الـمُسلَّمة الديكارتية فقامت على أساس أنَّ "العقل جوهر قائم، ومستقل بذاته"، كما هو الحال في الفلسفة اليونانية (اللغوس مُقابِل الميتوس)، فنتج من ذلك مقولة مفادها أنَّ العقول متساوية "العقل أعدل قسمة بين البشر"، وكذلك التساوي في المعرفة، والتطابق بين العقل والوجود. وغدا هذا التطابق هو مُنطلَق الفلسفة الديكارتية "أنا أُفكِّر، إذن أنا موجود" (نجيب، 1968، ص93، 196–201)؛[9] فإذا انقطع التفكير لحظة انعدم الوجود. ولأنَّ جوهر الإنسان هو العقل؛ فإنّ الإنسان سيُفكِّر، ويعرف. ومن ثَمَّ، فإنَّ المعرفة ستتراكم، والتراكم سيؤدّي إلى التقدُّم، والتقدُّم سيُفْضي إلى السعادة؛ نتيجة تقلُّص دائرة المجهول، واتِّساع دائرة المعلوم، حتى يختفي المجهول بصورة كاملة، ويصل الإنسان إلى نهاية التاريخ. غير أنَّ النتيجة كانت عكس ما توقَّعه كانط وديكارت؛ إذ انشغل العالَم بحربين كونيتين، أُبيدت فيها مدن عن بكرة أبيها، وانتشرت أسلحة الدمار الشامل والفيروسات والأوبئة، لتعيث فساداً في الأرض.

إذن، فمُنطلَقات الحداثة الغربية قامت "استجابةً وتأثُّراً بالحضارة الإسلامية، ووجدت في بدايات انطلاقها أنَّ المسيحية كما كانت عليه في القرون الوسطى غارقة في الانحراف والفساد والخُرافة، وليس فيها سند فكري حقيقي للتصحيح والإصلاح، فاتَّخذت من العقل مرجعاً والمادَّة غايةً، وأبقت للدين طقوسه وتقاليده في حرم الكنائس، بعيداً عن تصريف الحياة الاجتماعية وتوجيهها، وتحرَّكت عجلة الحضارة الغربية بما أمدَّها العقل من طاقة النظر في جوانب الحياة ووسائلها، وما بقي لها من طاقة روحية أخلاقية مُتضائِلة، تنبعث من ردهات الكنائس الإصلاحية" (أبو سليمان، 1992، ص22). لهذا رفض عبد الحميد أبو سليمان الحملة الإعلامية التي استهدفت الماركسية، واتهامها بأنها حركة دخيلة على الفكر الغربي، ورأى أنَّ "جوهر الحركة الماركسية هو تنقية مُنطلَقات الفكر والحضارة الأوروبية الغربية الحديثة، والبلوغ بها إلى نتائجها الـمُطلَقة المنطقية" (أبو سليمان، 1992، ص21).

إنَّ هذا التلفيق في الحضارة الأوروبية الحديثة بين العقل والمادَّة والكنيسة، وما استعاره الغرب من المسلمين، قادها إلى نتائج وخيمة، وغير منطقية، مثل: تأليه العقل، وبناء معابد لتقديسه من

[9] انظر أيضاً نصوص "مبادئ الفلسفة" لديكارت الواردة في هذا الكتاب من ص196 إلى ص201.

طرف فلاسفة الثورة الفرنسية. فالماركسية جاءت لتوقِف التلفيق عن طريق إعلان الكفر والإلحاد ونبذ الأديان (ماركس، 1974م، ص12–13)،[10] والإقرار بأنَّ الوجود مادَّة فقط، وأنَّ الإنسان يُترَك لنفسه ومصيره؛ "فلم يعد في خُطَّة ماركس وفكره الإصلاحي مكانٌ للروح أو الوحي في توجيه الإنسان وغايته الروحية والأخلاقية في الحياة" (أبو سليمان، 1992، ص22).

وبهذا قدَّم ماركس خدمة جليلة للنهضة الأوروبية، في سعيه لوضعها على سِكَّة التطوُّر المادي، وتجنيبها إضاعة مزيد من الوقت والطاقة في التلفيق بين الكنيسة والعقل. غير أنَّ الماركسية انهارت بعد أداء دورها التاريخي؛ نظراً إلى عدم وجود توافق بين التنظير ومراعاة ظروف الزمان والمكان في التطبيق؛ فكلَّما تُرِك الإنسان الغربي لُمطلَق عقله، وتجنَّب هداية الوحي، كانت نتائج حضارته وخيمة.

إنَّ انهيار الماركسية يعني أنَّ الغرب قد وقع في مُفترَق الطرق، وتعيَّن عليه الاختيار؛ إمّا بالرجوع إلى التلفيق الذي بدأ به حضارته، وإمّا باتِّباع طريق الإسلام. وقد أدَّت مبالغة الماركسية في تغليب دور المجتمع على حساب قدرات الفرد وطاقاته ومبادراته إلى انهيار نظامها تحت وطأة الاستبداد والبيروقراطية (أبو سليمان، 1992، ص24).

2. المنهجية العلمية المادِّية الحداثية

دفعت الحداثة الغربية العالَمَ إلى تكتُّلات غير مسبوقة، مثل "اتِّحاد الصين والهند وروسيا وأوروبا وأمريكا، وبقيت أمريكا الجنوبية والعالَمَ الإسلامي منطقة نفوذ وصراع وفريسة تتكالب عليها هذه الدول" (أبو سليمان، 2016، ص118). فالأُمَّة الـمُسلِمة اليوم مفاهيمها مُشوَّشة، ورؤيتها ضبابية، ونظامها مُهترٍ، وفكرها جامد ... وهي تلتقي اليوم بفكر الأجنبي الـمُقارِع الذي لديه مؤسسات مُتطوِّرة مُتجدِّدة، وهي مُنبهِرة بقدرة الحضارة الغربية ومنجزاتها؛ ما حال بينها وبين إدراك طبيعة منظومة فكر الغرب، وخصوصيات كينونته (أبو سليمان، 2016، ص31). ولهذا، فإنَّ فهم أبعاد الحداثة ومنهجيتها العلمية أمر ضروري لفهم دور الإنسان السُّنَني ورسالته في عالَمنا المعاصر.

[10] نقد فيها كارل ماركس اللاهوتيين.

أ. السُّنَن السببية الكونية

لكل أُمَّة ضميرها، ووجدانها، وطبيعة فكرها، ودليل نظامها، وحركتها، ومنهجيتها ... فإذا حصل تناغم وانسجام بين هذه العناصر كانت الأُمَّة مُتوازِنة. أمّا إذا اختلَّت هذه العناصر، فإنَّ الأُمَّة تفقد انسجامها وتوازنها. والأُمَّة الـمُسلِمة اليوم تعاني اختلالاً في توازنها؛ لأنَّ التفاعل بين العناصر المذكورة آنفاً هو تفاعل عشوائي يفتقر إلى وجود أساس منهجي له.

فكما حصل خطأ في التفاعل والتلاقح بين حضارة المسلمين والحضارات الـمُتاخِمة لها منذ نهاية الخلافة الراشدة في العصر الأُموي والعصر العبّاسي؛ أيْ بين الفكر الإسلامي والفكر الإغريقي الذي أعلن إفلاسه وفكر الحضارات القديمة؛ إذ أفاد الفكر الإسلامي من ذلك في تعلُّم العلوم والصناعات الغابرة، لكنَّه أضرَّ بروح الحضارة الإسلامية في الجوانب الروحية، والعقدية التوحيدية، والاستخلافية، والمنهجية السببية، وبطَّأ حركتها، وانتهى بها إلى غَبَش الرؤية الإسلامية، وسفسطة الإلهيات، وضياع المنهج الإسلامي (أبو سليمان، 2016، ص32)؛ فقد تكرَّر الخطأ نفسه اليوم في التعامل مع الحضارة المادِّية (منظومة الفكر والحضارة المادِّية). قال عبد الحميد أبو سليمان في ذلك: "لم تستطع الأُمَّة في باكورة نشأتها توفير الجهد الهائل اللازم لإتمام الصهر الثقافي والتربوي للشعوب الوافدة على كيانها؛ بسبب الكَمِّ الهائل، والسرعة الفائقة، وتسارع وقع الأحداث التي توالى بها اتِّساع الرقعة" (أبو سليمان، 2016، ص30). ففكر الأُمَّة أخطأ؛ لأنَّه "لم يستطع أنْ يُقدِّر الأولويات، ويُوفِّر المطلوب في تلك المراحل الـمُبكِّرة عند التعامل مع موروثات شعوبها." ولهذا "من الـمُهِمِّ أنْ نُدرِك أنَّ كل شيء في الوجود هو منظومة، بَدْءاً من الخلية إلى الذَّرَّة إلى الـمَجرَّة، كل منظومة لها خصائصها وقواعد (سُنَن) عملها، وحدود طاقتها. وإذا لم تُراقَب تلك الخصائص والقواعد والحدود، فإنَّ المنظومة تتحطَّم وتنهار" (أبو سليمان، 2016، ص30).

فالإنسان –مثلاً– إذا أخذ الأكسجين من أنفه كان نافعاً له، في حين أنَّه يموت في الحال إذا أخذه عن طريق الوريد، ولو اقتصر ذلك على سنتيمتر واحد من الأكسجين فقط؛ "فليست العِبْرة فيما تأخذه المنظومة أو تتركه فقط، وإنَّما تكمن أيضاً في الكيفية التي تُؤخَذ بها الأمور، وتتمثَّلها

المنظومة. وكذلك الأمر بين الثقافات والحضارات؛ فإنَّه يجب ملاحظة الخصائص والقِيَم والمقاصد فيما يُؤخَذ، وفيما يُرَدُّ، وعلى أيِّ الوجوه يُؤخَذ أو يُرَدُّ، وهو الأمر الذي لم يسبر غوره الـمُفكِّرون المسلمون بالأسلوب العلمي الفاحص الدقيق، ولم يولوه ما يستحقه من الأهمية والبيان" (أبو سليمان، 2016، ص31).

ب. السُّنَن السببية النفسية، والتطوُّر الكبير في العلوم الاجتماعية والإنسانية

إنَّ مهمة العلوم الاجتماعية ودورها المعرفي والاجتماعي يختلفان عن مهمة الفِقْه والأحكام والفتاوى والقانون؛ لأنَّ مهمة العلوم الاجتماعية أوسع وأكبر من ذلك، فهي تهتمُّ بدراسة المجتمع في ضوء رؤيته الحضارية، روحية كانت أو مادِّية، ووفقاً لواقع طبائع فطرته الإنسانية، وتبعاً لحدود إمكاناته البشرية والمادِّية وتحدِّيات عصره الحضارية؛ ما يعني أنَّ مهمتها تتمثَّل في توليد الفكر الاجتماعي في المجتمع، وهي بذلك تُوفِّر المادَّة الفكرية الإسلامية التي يقوم الفِقْه عليها (أبو سليمان، 2011، ص179)، علماً بأنَّ مهمة الفِقْه شكلية، خلافاً لمهمة العلوم الاجتماعية التي هي فكرية.

ومن الجدير بالذكر أنّ محتوى الفكر الغربي للعلوم الاجتماعية يتأثَّر بجانبين اثنين:

الأوَّل: الجانب الإيديولوجي الـمُتمثِّل في الرؤية الكونية الغربية (المادِّية)، وهي رؤية آلت إلى اللا أدرية كما ذكرنا آنفاً.

الثاني: منهجية دراسة الفطرة والطبائع البشرية، ثمَّ تعرُّف كيفية تفاعلها مع واقعها، وكيفية تطويع هذه الفطرة والطاقة النفسية لتحقيق أهداف الرؤية، وما تُعبِّر عنه من قِيَم ومفاهيم ومبادئ، والإفادة من الإمكانات في إبداع الوسائل، والحلول، والمؤسسات، ومواجهة التحدِّيات (أبو سليمان، 2011، ص180).

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ الاستفادة من هذه العلوم تكون بأخذ السُّنَن النفسية والاجتماعية الـمُكتشَفة، ثمَّ البحث عن كيفية تفاعلها مع الواقع الغربي، ثمَّ تعرُّف كيفية توظيفها في تطويع

الطاقة النفسية والاجتماعية لتحقيق أهداف الرؤية الحضارية الغربية، وما تُعبِّر عنه من قِيَم ومفاهيم؛ لأنَّ الغرب أخذ هو الآخر معنى العلمية والسُّنَنية من الإسلام ومن مدارسه، وأحسن توظيفها.

"إنَّ العلوم الاجتماعية الغربية لم تكن إلّا امتداداً لعقلية دراسات السُّنَن والنواميس الكونية في عِلْم المادَّة، لتمتدَّ لاحقاً إلى دراسة الفطرة الإنسانية الاجتماعية، والتعرُّف على أسرارها، وتوليد الفكر الاجتماعي بواسطتها في مختلف مجالات علاقاتها، وبناء المؤسسات، وتوليد الفكر القانوني اللازم لإدارة شؤون مجتمعاتها، وَفق رؤية حضارتهم ومفاهيمهم المادِّية، التي ما زال يعاني العالَم بسببها حتى اليوم؛ بسبب ثنائية قِيَمها ومعاييرها التي أفرزت ويلات الاستعمار والظلم والعدوان والتفنُّن في إبداع وسائل الحرب والدمار" (أبو سليمان، 2011، ص181).

ت. أوجه القصور في البحث السببي المادي الـمُجرَّد من قِيَم الغيب: الاستخلاف، والعمران

إذا كان الاستخلاف هو قدرة الإنسان على التصرُّف في عالَمه؛ للتعبير عن إرادته، والحصول على حاجاته، فإنَّ الإنسان سينـزلق في مهاوي الشهوات إذا استغنى عن الوحي في توجيه هذه القدرات وتحقيق هذه الحاجات؛ فقد رأينا في ما سبق أنَّ الحداثة الغربية تأسَّست بالرجوع إلى الفلسفة اليونانية واللاتينية، لا سيَّما فلسفة ديمقريطس، وذلك بالمطابقة بين العقل والوجود؛ ما أدّى إلى إلغاء الجانب الكوني الغيبي بصورة كاملة، وتوجُّه طاقة الإنسان إلى اكتشاف المادَّة، ودراستها، والسيطرة عليها، والتحكُّم فيها، فحصل التغيير المادي الكبير.

إذن، لا يوجد توحيد، وإنَّما توجد واحدية؛ وهي -بحسب المسيري- إرجاع كل شيء إلى عنصر واحد؛ إمّا مادي، وإمّا روحي. وبادئ ذي بَدْء، فقد تأسَّست نظرية الذَّرَّة من طرف لوقيبوس، ثمَّ طوَّرها تلميذه ديمقريطس (460 ق م-370 ق م)، ثمَّ استمرَّت هذه النظرية إلى أنْ جاء أرسطو (384 ق م-322 ق م) بنظرية الطبيعة (المادَّة، والصورة)، وفسَّر ظاهرة التغيُّر في الطبيعة.

بعد ذلك ظهرت نظرية جديدة أصيلة عند المعتزلة عام 720م، ثمَّ طوَّرتها الأشعرية عام 900م، وهي نظرية الجزء الذي لا يتجزَّأ. حتى هذه الساعة، فإنَّنا لا نعرف علاقتها بالنظرية اليونانية؛ نظراً

إلى فقدان المصادر الـمُتعلِّقة بذلك، ثم سادت نظرية أرسطو حتى العصور الوسطى المسيحية، وقد رفضت الكنيسة رفضاً مُطلَقاً نظرية الذَّرَّة، لا سيما القديس توما الإكويني (1225–1274م)، ثمَّ انتقلت نظرية الجزء الذي لا يتجزَّأ إلى أوروبا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين؛ أيْ في عصر الترجمة الأوروبية للتراث الإسلامي، وقد تلقَّفها ديكارت (1596–1650م) في عصر التنوير، وصاغها صياغة جديدة، مُشكِّلةً أوَّل مبدأ يقيني توصَّل إليه بعد عملية الشكِّ، وهو الجوهر الـمُفكِّر (الكوجيتو) والجوهر الخالق، ثمَّ تبعه الباروخ سبينوزا الذي قال بجوهر واحد، هو الجوهر الخالق، ورأى أنَّ الجواهر الأُخرى ما هي إلّا صفات للجوهر الفرد.

بعد ذلك جاء ليبنيتز (1646–1716م) الذي بيَّن حقيقة هذه الجواهر، فميَّز بين صنفين، هما: الجوهر المخلوق، والجوهر الخالق. ورأى أنَّ الجوهر الخالق (المونادة) هو جوهر بسيط يدخل في تكوين كل مُركَّب وكل مخلوق، وأنَّه يُشبِه كثيراً الهيولى عند أرسطو (ليبنيتز، 1978، ص101)، ثمَّ تبعه فيتجينشتين في الفلسفة التحليلية، وبرترند راسل في الذَّرِّية المنطقية الذي رجع إلى الأصل أرسطو.

ولهذا، فإنَّ الفلسفة الغربية عن الإله والخالق والروح والمثالية إنَّما هي حديث عن أشياء مادِّية محسوسة، مثل الجواهر الخالقة (الهيولى)، والذَّرّات المستديرة الملساء عند (ديمقريطس)، فالتخويف من القنبلة الذَّرِّية في ما مضى، والتخويف من الأجسام الصغيرة غير المرئية، هو في الحقيقة تأليه لهذه الأجسام الصغيرة، حتى يخاف الإنسان منها خوفه من الإله، فيعتقد بأنَّها تحيي وتميت، وأنَّها على كل شيء قدير، فيقطع علاقاته الاجتماعية لأجلها، ولا يقترب من زوجته وأولاده تقرُّباً إليها، ويُنظِّف جسمه ابتهالاً لها، ويدخل المسجد أو دور العبادة وهو لا يُفكِّر إلّا فيها خوفاً من أنْ يحلَّ به مكروه، أو تنـزل عليه نازلة ... فتصبح هذه الكائنات الصغيرة هي المعبود الوحيد؛ فالخالق (الجوهر الفرد الذَّرَّة) حلَّ في مخلوقاته، وأصبح كامناً فيها، وامتزج بها، وتوحَّد فيها. وبذلك تتعدَّد الآلهة بحسب تنوُّع هذه الجواهر، ويتحدَّد الخير والشَّرُّ بحسب شحنة هذه الأجسام المتناهية في الصغر. وقد طوَّر هيجل هذه الصياغة في الدياليكتيك، وتحدَّث عن الروح الـمُطلَق، وروح التاريخ، والـمُوحَّد

الـمُطلَق، فأوهمنا أنَّه يتحدَّث عن أمور روحية مثالية، لكنَّه يتحدَّث حقيقةً عن عناصر مادِّية محسوسة. وقد أحسن هتلر فَكَّ شيفرة الخطاب الفلسفي الغربي حين قال: "يجب أنْ نكون مثل الطبيعة، والطبيعة لا تعرف الرحمة والشفقة." أمّا عبد الوهّاب المسيري فرأىٰ أنَّ هناك مفاهيم محورية لفهم النظام المعرفي الذي تقوم عليه الحداثة الغربية، مثل: مفهوم "الإنسان"، ومفهوم "الطبيعة"، ومفهوم "الجوهر"، ومفهوم "المادَّة"، ومفهوم "الكون"، ومفهوم "الخالق"، ومفهوم "المخلوق"، ومفهوم "الحداثة الروحية"، ومفهوم "الحداثة المادِّية" ... فإذا عُرِفت حقيقة هذه المفاهيم أمكن تعرُّف النظام المعرفي الغربي، واكتشاف حقيقة الحداثة الغربية. فمثلاً، الطبيعة في الحداثة الغربية ليست هي المناظر الجميلة والهدوء والجبال السامقة أو البراءة والتناسق، وإنَّما هي نظام يتحرَّك بلا هدف أو غاية، ويحوي داخله ما يُحرِّكه، وما يَلزم لفهمه؛ فالطبيعة هي المادَّة، وهي الذَّرَّة، وهي المونادة، وهي الجوهر ... وهي الإله في حَدِّ ذاته.

3. منهجية التفكير السُّنَني وإعادة توجيه التفكير الحداثي بقِيَم الاستخلاف والعمران

يستفاد من الـمُقترَحات السُّنَنية في تجنُّب نقائص التجربة الحداثية؛ فالمنظور السُّنَني الشامل يُقدِّر أنَّ مصدر النواقص في هذه التجربة يرجع إلىٰ الاختلال الذي أصاب النظام المعرفي الغربي؛ بسبب القصور والاضطراب في المفاهيم المركزية، مثل: مفهوم "العقل" الذي أفضىٰ إلىٰ تأليه العقل ثمَّ تأليه الإنسان، ومفهوم "الطبيعة" الذي أفضىٰ إلىٰ تأليه الطبيعة (الجواهر الخالقة)، ومفهوم "اللغة" الذي لا بُدَّ أنْ يُسايِر مفهوم "العقل" ومفهوم "الطبيعة"، ومفهوم "الإنسان" الذي يُفرِّق بين نوعين من الإنسان: الإنسان الأعلىٰ، والإنسان الأدنىٰ.

وعليه، فالـمُقترَحات السُّنَنية جاءت لتُعوِّض هذه النقائص، وتعيد بناء المفاهيم المركزية؛ فالعالمية هي مرحلة الإنسانية التي تلاحمت فيها جميع مراحل تكوين الإنسان، لتنتهي إلىٰ الدائرة الأصل، وهي الإنسان والإنسانية، وهي المرحلة التي وصل فيها الإنسان إلىٰ النضج العلمي السُّنَني الذي أزال حواجز الزمان والمكان.

إنَّ عالَمَ العالمية هو عالَمُ سُنَني، لا موضع فيه للعنصرية، والمنهجية العلمية السُّنَنية هي السبيل إلى العالمية، ولا موضع فيها للخُرافة والشعوذة والتحريف، وكل الديانات قبل الإسلام كانت رسالات إلى أقوام بعينهم؛ فهي ديانات قَبَلية. أمّا الإسلام فقد جاء رسالة إلى الإنسان؛ لذا كان خطابه خطاباً عالمياً ومُوجَّهاً إلى كل الإنسانية، وكانت وسيلته لتحقيق هذه العالمية هي العلمية السُّنَنية، وكانت حُجَّته ورسالته هي كتاب ﴿اقرأ﴾، وكانت غايته هي العدل والسلام؛ لأنَّه من دون العدل لا توجد عالمية، ولا يوجد سلام.

فقراءة ﴿بسم الله﴾ هي قراءة الوحي والقرآن الكريم للتزوُّد بالمفاهيم والأولويات، وهي قراءة لتكوين الرؤية التوحيدية الـمُفارِقة للزمان والمكان؛ إنَّها قراءة لشحن العقل حتى يكون ميزاناً صحيحاً يُمكِنه اكتشاف التوازن والتطابق العجيب بين الوحي والسُّنَن الفطرية والكونية (أبو سليمان، 2014، ص161). وفي خِضَمِّ هذه السُّنَنية الشاملة، فقد يستشكل على بعض الدارسين أمر إدارة هذه العالمية الإسلامية الشاملة. والإجابة بدهيّة وبسيطة؛ إنَّها تُسيِّر ذاتها بذاتها؛ لأنَّ القرآن الكريم يعلو على الزمان والمكان، ولأنَّ الإنسانية تحكمها وحدة. "ما دامت الوحدانية صفة الله ﷻ، وهو سبحانه الخالق، فلا بُدَّ أنْ تحكم صفة التوحيد الإلهي علاقة الله بكل البشر؛ لأنَّهم جميعاً خَلْقه. ومن الطرف الآخر، لا بُدَّ للبشر أنْ يرتبطوا جميعاً كمخلوقين بخالقهم، ولا فرق إلّا بالتقوى والعمل الصالح" (أبو سليمان، 1986، ص103).

فالله سبحانه وتعالى خلق الخَلْق، وأودع فيه السُّنَن، وأوكل أمره إلى الإنسان؛ لإدارته ورعايته وتسخيره (الخلافة)؛ للسعي في أمره (الخَلْق) بالإصلاح والإعمار، ومكَّن لهذا الإنسان؛ كي يقوم بمسؤوليته، ويُعبِّر عن إرادته بوساطة الفعل السببي؛ فالسعي يكون بالأسباب ليُسخِّر بها السُّنَن (أبو سليمان، 1992، ص151)، والاستخلاف يكون بالسُّنَن، والتسخير والعمارة يكونان بالسبب، والسعي السببي يكون في إطار التوجيه السُّنَني، والكليات السُّنَنية هي التي تُوجِّه السعي السببي.

"إنَّ العقل الـمُسلِم لكي يستردَّ عافيته عليه أنْ يستعيد رؤيته الإسلامية الكاملة المبنية على التوحيد والوحدانية، والتي يتوجَّب فيها الغائية، وتتوجَّب فيها السببية، ويتوحَّد فيها الغيب

والشهادة، ويتكاملان، ويتوحَّد فيها الوحي والفطرة (العقل والكون)، ويتكاملان. وبذلك ترشد مسيرة هذا الإنسان وهذا العقل، ويَجِدُّ في سعيه، ويتحقَّق له وعد الله بالقدرة والنصر" (أبو سليمان، 1992، ص116).

إنَّ "دور الوحي الربّاني هو إمداد العقل الـمُسلِم بحاجته من عِلْم عالَم الغيب، وتوضيح غايته الخيِّرة من خَلْق الإنسان في عالَم الشهادة، ودوره في خلافة الأرض، ودور العقل الـمُسلِم هو السعي في عالَم الشهادة، وإقامة الخلافة في الأرض على نور من توجيه الوحي والرسالة الربّانية" (أبو سليمان، 1992، ص120). فالوحي يُوضِّح كيفية الخلافة، والعقل بتوجيه الوحي يُدبِّر كيفية العمارة لتحقيق الخلافة. و"الوحي كمصدر للمعرفة والتوجيه الإسلامي يُقصَد به كلمة الله، وإرادة الحقِّ التي أوحى بها إلى نبيِّه ورسوله محمد، ليبلغها إلى الناس كافةً، رسالة خاتمة كاملة شاملة؛ هدايةً للناس، وإرشاداً إلى معنى وجودهم وغاية هذا الوجود، وتبياناً للمقاصد والمبادئ والقِيَم والأحكام التي ينبغي لهم أنْ يلتزموها؛ لتحقيق غاية وجودهم، وبلوغ مقاصد أعمالهم وعلاقاتهم" (أبو سليمان، 1992، ص116).

"وجوهر ما يُقدِّمه الوحي للناس هو توضيح طبيعة علاقة الإنسان بالله، وغاية وجود الإنسان في الكون، ودليل حركة الإنسان في الحياة، ومصير الإنسان فيما وراء هذه الحياة" (أبو سليمان، 1992، ص116). ومن ثَمَّ، فإنَّ الوحي ينقلنا إلى البحث عن مفاهيم مركزية تُحدِّد علاقة الإنسان بالله تعالى، ومفاهيم مركزية تُحدِّد غاية وجود الإنسان في الكون، ومفاهيم مركزية تُحدِّد دليل حركة الإنسان في الحياة، ومفاهيم مركزية تُبيِّن مصير الإنسان فيما وراء هذه الحياة.

خاتمة

انتهى البحث إلى جُمْلة من النتائج، أهمُّها:

1. للإنسان أصلان مُتكامِلان، هما: الأصل الروحي (النور) الذي يتمثَّل في الخصائص التي أودعها الله فيه، وجعلته يختلف عن بقية الموجودات. وهي تُمثِّل قناة اتصال بالملأ الأعلى؛ لذا كانت

من مُتعلَّقات الأمر الإلهي الـمُطلَق الـمُتجاوِز في خصائصه لمنطق عقل الإنسان. والأصل الطيني الذي يتكوَّن من الغرائز التي هي مطبوعة على الخير والشَّرِّ. والقرآن مُعلِّم أخلاقي عظيم؛ إذ تضمَّنت آياته ذكر أصول الخير وما يُزكّيها، وذكر أصول الشَّرِّ وما يُدسّيها.

2. انضباط الجوارح بالعبادات والعمل الصالح يُحقِّق التزكية للنفس، فتُنتِج نوراً ينعكس على الصدر، فينشرح بنور الإسلام؛ ما يؤدّي إلى انفتاح القلب، فيندفع إلى التدبُّر في آيات الله تعالى، فيحصل له نور الإيمان الذي يُزوِّد العقل (الميزان) بكليات الوحي، التي تساعده على الموازنة بين الوحي المسطور والسُّنَن النفسية والكونية، فيَنتج منها نور المعرفة الذي ينصهر في الفؤاد، ويتفاعل معه، ويتكاثر فيه. وكلَّما زاد الإنسان في العمل الصالح، وانضبط أكثر بالشريعة، وطبَّق الفرائض على أتمِّ وجه، وتدرَّج في تطبيق النوافل على أحسن وجه؛ انبثق نور التوحيد من اللُّبِّ، وهو ما يتيح للمعرفة أنْ تصل إلى أَوْجها، ويصل السالك إلى التوحيد الخالص، فيصبح إنساناً سُنَنياً ربّانياً.

3. للإنسان علاقات وأبعاد؛ علاقة بالله ﷻ تمنحه البُعْد السُّنَني العِبادي، وعلاقة بنفسه تضفي عليه البُعْد السُّنَني الفطري النفسي، وعلاقة بالكون الفسيح تدفعه نحو البُعْد السُّنَني الكوني، وعلاقة حياتية (اجتماعية، اقتصادية، سياسية ...) تعطيه البُعْد السُّنَني الحياتي. أمّا تحديد هذه الغايات والمقاصد السُّنَنية وتحقيقها فمُرتبِط بالهِمَم البشرية التي تُمثِّل الاستعدادات الطبيعية التي تستخدمها النفس في تحقيق ذاتها من قوى النِّعَم (السمع، والبصر، والفؤاد).

4. إخفاق محاولات النهضة الإسلامية في تحقيق أهدافها؛ إذ ظلَّت تُراوِح مكانها منذ أكثر من قرنين من الزمان؛ لأنَّ الإنسان الـمُسلِم لم يصل إلى التوحيد الخالص، ولم يتحقَّق به، وظلَّ يعاني الازدواجية في الشخصية، التي لا يُمكِن التخلُّص منها إلّا بالوصول إلى مرتبة الإنسان السُّنَني الكامل.

5. المنهج العُشري الذي سلكه الرسول في تربية أصحابه هو السبيل إلى تحقيق المنهجية العلمية السُّنَنية التي تدفع الإنسان إلى اكتشاف الناظم العام الذي يحكم السُّنَن السببية الجزئية؛ ليصعد بها من التنوُّع والتعدُّد غير المتناهي إلى الوحدة التوحيدية عبر السُّنَن الغائية.

ولهذا، فإنَّنا نوصي بعمل ما يأتي:

1. تخصيص دراسات مستقلة تبحث في السُّنَن التي تحكم الأصول الروحية والطينية التي تُحدِّد الهُوِيَّة السُّنَنية العلمية للإنسان؛ لأنَّه كائن يتحقَّق جوهره الأخلاقي بفعل ﴿اقرأ﴾. وكذلك تخصيص دراسات مستقلة تبحث في السُّنَن التي تحكم عناصر الإنسان ونِعَمه، مثل: السُّنَن التي تحكم عمل الجوارح، والسُّنَن التي تحكم تزكية النفس وتدسيتها، والسُّنَن التي تحكم انشراح الصدر وضيقه، والسُّنَن التي تحكم انفتاح القلب وانغلاقه، والسُّنَن التي تحكم ميزان العقل، والسُّنَن التي تحكم عمل الفؤاد واللُّبِّ.

2. إعداد بحوث ودراسات عن السُّنَن التي تحكم علاقات الإنسان وأبعاده، مثل: السُّنَن التي تحكم العباد، والسُّنَن التي تحكم الآفاق والأنفس.

3. البحث في كيفية تحقيق الوعي السُّنَني، وذلك بمحاولة الارتقاء بأداء عمل القلب والعقل والجوارح، لتصل إلى مستوى الأداء السُّنَني والأخلاقي، الذي يرتقي بها إلى مرتبة الإنسان السُّنَني، الذي يتخلَّص بصورة نهائية من تلك الازدواجية التي لازمته منذ نهاية الخلافة الراشدة.

4. التدقيق وإعادة النظر في الأُسس التي قامت عليها الحداثة الغربية، علماً بأنَّها قامت على مبدأ واحد بسيط، اتَّخذ صوراً مختلفةً لفكرة واحدة، عبَّر عنها كل فيلسوف بطريقته الخاصة، لكنَّه كرَّر الشيء نفسه منذ عهد ديمقريطس وعهد هرقليطس إلى يومنا، وذلك لاكتشاف السُّنَن الحقيقية التي تحكم هذه الحداثة، والتنبُّؤ بمآلاتها، ومحاولة احتضان إيجابياتها لتوجيهها بما ينفع الإنسانية.

5. تحصيل السُّنَن السببية الجزئية التي توصَّلت إليها الحداثة الغربية في جميع الميادين، ثمَّ ربطها بالسُّنَن الكلية الغائية ليعاد توجيه الحضارة الإنسانية توجيهاً يتحقَّق فيه التوازن بين الروح والمادَّة، وبين الغيب والشهادة.

المراجع

آن، ساترباك، وآخرون (2011). **أُسس الهندسة الحيوية**، ترجمة: حاتم النجدي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

أومنيس، رولان (2008). **فلسفة الكوانتم: فهم العلم المعاصر وتأويله**، ترجمة: أحمد فؤاد باشا، ويمنى طريف الخولي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

ابن باديس، عبد الحميد (1985). **آثار الإمام عبد الحميد بن باديس**، الجزائر: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية.

برنال، جون ديزموند (1982). **العِلْم في التاريخ**، ترجمة: شكري إبراهيم سعد، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

البيهقي، أحمد بن الحسين (1987). **كتاب الزهد الكبير**، تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت: دار الجنان للطباعة والنشر والتوزيع.

الترمذي، محمد بن علي (د.ت). **بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللُّبِّ**، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، القاهرة: مركز الكتاب للنشر.

الترمذي، محمد بن علي (2007). **كيفية السلوك إلى ربِّ العالمين**، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت: دار الكتب العلمية.

تورين، آلان (1997). **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

الجاويش، محمد إسماعيل (2005). **من عجائب الخَلْق في جسم الإنسان**، القاهرة: الدار الذهبية للطبع والنشر والتوزيع.

الجرجاني، علي بن محمد (2003). **التعريفات**، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن خلدون، عبد الرحمن (2000). **المُقدِّمة**، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن خلدون، عبد الرحمن (2001). **المُقدِّمة**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

الخولي، يمنى طريف (2019). **العِلْم والاغتراب والحرية: مقال في فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية**، ط4، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

راسل، برترند (1983). **حكمة الغرب**، ترجمة: فؤاد زكريا، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

زهير، الكرامي، وآخرون (د.ت). **الأطلس العلمي: فسيولوجيا الإنسان**، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

زيادة، رضوان جودت (2003). **صدى الحداثة: ما بعد الحداثة في زمنها القادم**، بيروت: المركز الثقافي العربي.

الزيدية، محمد محمد (2009). **فيزياء أعضاء الجسم البشري**، القاهرة: الدار العربية للنشر والتوزيع.

أبو سليمان، عبد الحميد (1992). **أزمة العقل المُسلِم**، ط2، الرياض: الدار العلمية للكتاب.

أبو سليمان، عبد الحميد (2003). **الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر**، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.

أبو سليمان، عبد الحميد (2011). **الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية**، ط3، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.

أبو سليمان، عبد الحميد (2012). **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، ط2، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2014). **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني**، القاهرة–عمّان: دار السلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2016). **انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية**، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والنشر والتوزيع.

أبو سليمان، عبد الحميد، وآخرون (1986). **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خُطَّة العمل، الإنجازات**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الصوفي، ماهر أحمد (1428هـ). **الموسوعة الكونية الكبرى: آيات الله في خلق الإنسان وبعثه وحسابه**، بيروت: المكتبة العصرية.

طاليس، أرسطو (1998). **الفيزياء: السماع الطبيعي**، ترجمة: عبد القادر قينين، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق.

طاليس، أرسطو (د.ت). **الكون والفساد**، ترجمة: أحمد لطفي السيد، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر.

ابن عاشور، محمد الطاهر (1984). **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر.

عبد الرحمن، طه (2006). **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، بيروت: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (2013). **الحوار أُفقاً للفكر**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

عبد الله، محمد محمود (1424هـ). **الهندسة الوراثية في القرآن الكريم وأسرار الروح وخلق الإنسان**، مصر: مكتبة الإيمان بالمنصورة.

العربي، لطفي (1984). **مدخل إلى الإبستيمولوجيا**، طرابلس: الدار العربية للكتاب.

العسكري، أبو هلال (1998). **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، القاهرة: دار العِلْم والثقافة للنشر والتوزيع.

ابن فارس، أحمد (1979). **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (2005). **القاموس المحيط**، ط8، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن قيّم الجوزية، محمد بن أبي بكر (د.ت). **التبيان في إيمان القرآن**، تحقيق: عبد الرحمن بن سالم البطاطي، جدة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

ابن قيِّم الجوزية، محمد بن أبي بكر (د.ت). **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، تحقيق: عبد الرحمن بن حسين بن قائد، جدة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

كانط، إيمانويل (د.ت). **نقد العقل المحض**، ترجمة: موسى وهبة، بيروت: مركز الإنماء القومي.

الكفوي، أيوب بن موسى (1998). **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

ليبنيتز، جوتفريد فيلهم (1978). **المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي**، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر.

ماركس، كارل (1974). **مخطوطات كارل ماركس**، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، القاهرة: دار الطباعة الحديثة.

مالك، شارل (1977). **المُقدِّمة: سيرة ذاتية فلسفية**، بيروت: دار النهار للنشر.

المسيري، عبد الوهّاب (2006). **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.

مصطفى، مسلم، وآخرون (2010). **التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم**، الإمارات العربية المتحدة: جامعة الشارقة.

مفتاح، الجيلاني بن التهامي (2011). **فلسفة الإنسان عند ابن خلدون**، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن منظور، محمد (د.ت). **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف.

موران، إدغار (2004). **الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المُركَّب**، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.

نجيب، بلدي (1968). **ديكارت**، القاهرة: دار المعارف.

نيتشه، فريدريك (1983). **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، ترجمة: سهيل القش، ط2، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

References

ʿAbd Allāh, M. (1424 AH/ 2003 CE). *Al-Handasah al-Wirāthiyyah fī al-Qur'ān al-Karīm wa Asrār al-Rūḥ wa Khalq al-Insān*. Egypt: Maktabat al-Īmān bi al-Manṣūrah.

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭ. (2006). *Rūḥ al-Ḥadāthah: Al-Madkhal ilā Ta'sīs al-Ḥadāthah al-Islāmiyyah*. Beirut: Al-Markiz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭ. (2013). *Al-Ḥiwār Ufuqan li al-Fikr*. Beirut: Al-Shabakah al-ʿArabiyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr.

Abū Sulaymān, ʿA. (1986). *Islāmiyyat al-Maʿrifah: Al-Mabādiʾ al-ʿĀmmah, Khuṭṭat al-ʿAmal, al-Injāzāt*. Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿA. (1992). *Azmat al-ʿAql al-Muslim* (2nd ed.). Riyadh: Al-Dār al-ʿIlmiyyah li al-Kitāb.

Abū Sulaymān, ʿA. (2003). *Al-Insān bayn Sharīʿatayn: Ruʾyah Qurʾāniyyah fī Maʿrifat al-Thāt wa Maʿrifat al-Ākhar*. Cairo: Dār al-Salām li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ wa al-Tarjamah.

Abū Sulaymān, ʿA. (2011). *Al-Iṣlāḥ al-Islāmī al-Muʿāṣir: Qirāʾāt Manhajiyyah Ijtimāʿiyyah* (3rd ed). Cairo: Dār al-Salām li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ wa al-Tarjamah.

Abū Sulaymān, ʿA. (2012). *Ishkāliyyat al-Istibdād wa al-Fasād fī al-Tārīkh al-Islāmī* (2nd ed.). Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿA. (2014). *Al-Ruʾyyah al-Kawniyyah al-Ḥaḍāriyyah al-Qurʾāniyyah: Al-Munṭalaq al-Asās li al-Iṣlāḥ al-Insānī*. Cairo-Amman: Dār al-Salām, Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿA. (2016). *Inhiyār al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah wa Iʿādat Binā'ihā: Al-Juthūr al-Thaqāfiyyah wa al-Tarbawiyyah*. Amman: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī, Markiz Maʿrifat al-Insān li al-Dirāsāt wa al-Abḥāth wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Al-ʿArabī, L. (1984). *Madkhal ilā al-Ibstīmūlūjyā*. Triploi: Al-Dār al-ʿArabiyyah li al-Kitāb.

Al-ʿAskarī, A. (1998). *Al-Furūq al-Lughawiyyah* (M. Salīm, Ed.). Cairo: Dār al-ʿIlm wa al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-TawzĪʿ.

Al-Bayhaqī, A. (1987). *Kitāb al-Zuhd al-Kabīr* (ʿA. Ḥaydar, Ed.). Beirut: Dār al-Jinān li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Al-Fayrūz ĀbādĪ, M. (2005). *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (8th ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Al-Jāwīsh, M. (2005). *Min ʿAjā'ib al-Khalq fī Jism al-Insān*. Cairo: Al-Dār al-Thahabiyyah li al-Ṭabʿ wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Al-Jirjānī, ʿA. (2003). Al-Taʿrīfāt (2nd ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Kafawī, A. (1998). *Al-Kulliyyāt: Muʿjam fī al-Muṣṭalaḥāt wa al-Furūq al-Lughawiyyah*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Al-Karāmī, Z., et al. (n. d.). *Al-Aṭlas al-ʿIlmī: Fisyūlūjyā al-Insān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Libnānī.

Al-Khūlī, Y. (2019). *Al-ʿIlm wa al-Ightirāb wa al-Ḥurriyyah: Maqāl fī Falsafat al-ʿIlm min al-Ḥatmiyyah ilā al-Lāḥatmiyyah* (4th ed.). Cairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah.

Al- Messīrī, ʿA. (2006). *Dirāsāt Maʿrifiyyah fī al-Ḥadāthah al-Gharbiyyah*. Cairo: Maktabat al-Shurūq al-Dawliyyah.

Al-Ṣūfī, M. (1428 AH/ 2007 CE). *Al-Mawsūʿah al-Kawniyyah al-Kubrá: Āyāt Allāh fī Khalq al-Insān wa Baʿthih wa Ḥisābih*. Beirut: Al-Maktabah al-ʿAṣriyyah.

Al-Tarmathī, M. (2007). *Kayfiyyat al-Sulūk ilā Rab al-ʿĀlamīn* (ʿI. Al-Kayyālī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Tarmathī, M. (n. d.). *Bayān al-Farq bayn al-Ṣadr wa al-Qalb wa al-Fu'ād wa al-Lub* (A. Al-Sāyiḥ, Ed.). Cairo: Markiz al-Kitāb li al-Nashr.

Al-Zaydiyyah, M. (2009). *Fīzyā' Aʿḍā' al-Jism al-Basharī*. Cairo: Al-Dār al-ʿArabiyyah li al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Ān, S. et al. (2011). *Usus al-Handasah al-Ḥayawiyyah* (Ḥ. Al-Najdī, Translator). Beirut: Markiz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah.

Birnāl, J. (1982). Al-ʿIlm fī al-Tārīkh (Sa'd, Sh. Trans.), Beirut: Al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr.

Ibn ʻĀshūr, M. (1984). *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: Al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr.

Ibn Bādīs, ʿA. (1985). *Āthār al-Imām ʿAbd al-Ḥamīd bin Bādīs*. Algeria: Maṭbūʿāt Wizārat al-Shu'ūn al-Dīniyyah.

Ibn Fāris, A. (1979). *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah* (ʿA. Hārūn, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Ibn Khaldūn, ʿA. (2000). *Al-Muqaddimah*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Khaldūn, ʿA. (2001). *Al-Muqaddimah*. Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Ibn Manẓūr, M. (n. d.). *Lisān al-ʿArab* (ʿA. Al-Kabīr, et al. Ed.). Cairo: Dār al-Maʿārif.

Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, M. (n. d.). *Al-Tibyān fī Īmān al-Qur'ān* (ʿA. Al-Baṭṭāṭī, Ed.). Jeddah: Dār ʿĀlam al-Fawā'id li al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, M. (n. d.). Miftāḥ Dār al-Saʿādah wa Manshūr Wilāyat al-ʿIlm wa al-Irādah (ʿA. Bin Qā'id, Ed.). Jeddah: Dār ʿĀlam al-Fawā'id li al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Kānṭ, Ī. (n. d.). *Naqd al-ʿAql al-Maḥḍ* (M. Wahbeh, Translator). Beirut: Markiz al-Inmā' al-Qawmī.

Leibitz, J. (1978). *Al-Monadolojyā wa al-Mabādi' al-ʿAqliyyah wa al-Faḍl al-Ilāhī* (ʿA. Makkāwī, Translator). Cairo: Dār al-Thaqāfah li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr.

Mālik, Sh. (1977). *Al-Muqaddimah: Sīrah Thātiyyah Falsafiyyah*. Beirut: Dār al-Nahār li al-Nashr.

Marx, K. (1974). *Makhṭūṭāt Karl Marx* (M. Muṣṭafá, Translator). Cairo: Dār al-Ṭibāʿah al-Ḥadīthah.

Miftāḥ, A. (2011). *Falsafat al-Insān ʿind Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Mūrān, I. (2004). *Al-Fikr wa al-Mustaqbal: Madkhal ilā al-Fikr al-Murakkab*. Casablanca: Dār Tūbqāl li al-Nashr.

Muṣṭafá, Muslim, et al. (2010). *Al-Tafsīr al-Mawḍūʿī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm*. United Arab Emirates: Jāmiʿat al-Shāriqah.

Najīb, B. (1968). *Dīkārt*. Cairo: Dār al-Maʿārif.

Newton, I. (n.d.). *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*. London: Printed for Benjamin Motte.

Nietzsche, F. (1983). *Al-Falsafah fī al-ʿAṣr al-Ma'sāwī al-Ighrīqī* (S. Al-Qash, Translator). Beirut: Al-Mu'assasah al-Jāmiʿiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Rāsil, B. (1983). *Ḥikmat al-Gharb* (F. Zakariyā, Translator). Kuwait: Al-Majlis al-Waṭanī li al-Thaqāfah wa al-Funūn wa al-Ādāb.

Ṭālīs, A. (1998). *Al-Fīzyā': Al-Samāʿ al-Ṭabīʿī* (ʿA. Qīnīn, Translator). Casablanca: Ifrīqyā al-Sharq.

Ṭālīs, A. (n. d.). Al-Kawn wa al-Fasād (A. Al-Sayyid, Translator). Cairo: Al-Dār al-Qawmiyyah li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr.

Tūrīn, A. (1997). *Naqd al-Ḥadāthah* (A. Mughīth, Translator). Cairo: Al-Majlis al-Aʿlá li al-Thaqāfah.

Umnīs, R. (2008). *Falsafat al-Kwāntum: Fahm al-ʿIlm al-Muʿāṣir wa Ta'wīluh* (A. Bāshā & Y. Al-Khūlī, Translators). Kuwait: Al-Majlis al-Waṭanī li al-Thaqāfah wa al-Funūn wa al-Ādāb.

Ziyādah, R. (2003). *Ṣadā al-Ḥadāthah: Mā baʿd al-Ḥadāthah fī Zamanihā al-Qādim*. Beirut: Al-Markiz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Sunanī Man between Modernist Thought and the Values of Vicegerency (*Istikhlāf*) and Civilizational Advancement (*ʿUmrān*)

Ammar Qasimi*

Abstract

Man's preoccupation, since early times, with the question of the origin and development of the universe as a systematic construct has generated three central trends. The first is agnosticism, which propagated superstition and magic, relying on coincidence in its interpretation of all cosmic phenomena. The second is pantheism, which postulates that the universe is autogenous. It consists of one notion that has taken a multiplicity of shapes expressed by philosophers, each in his own way while repeating the same thing from Democritus' and Heraclitus' time to the present. The third believes that the universe is created by an independent power, separate from it. This last trend further branches into two divisions: the religious trend that believes in God the Creator, and the Greek philosophical trend that proposes a creative maker. Due to the fact that modern civilization has risen as a reaction to the Church, it is essentially materialistic, leading Western people mostly to moral and spiritual emptiness, leaving them with no purpose in life other than the quest for pleasure; for man himself has become the source of legislation. Thus, he has lost the ability to distinguish what is intrinsically natural from what is aberrative, or the ethical from the animalistic, while living in a world oscillating between agnosticism and pantheism. Hence, this study aims to explore the concept of "man the vicegerent": its origins and the dimensions that formulate its substance and quiddity when ascribed to humanity. It also seeks to uncover the characteristics of *Sunanī* (Divine-Law) man, through observing "man the vicegerent" and his relationship with the universal, psychological, and intrinsic Divine Laws (*Sunan*). Then, it considers, from a *Sunanī* perspective, the epistemological roots of modernist thought, re-orienting it towards the values of vicegerency and civilizational advancement.

Keywords: *Sunanī* (Divine-Law) man, vicegerency (*istikhlāf*), Civilizational advancement (*ʿumrān*), subjugation (*taskhīr*), modernist thought

*Ammar Qasimi is a professor at the Department of Theology, Faculty of the Fundamentals of Religion, Emir Abdelkader University. He holds a Ph.D. in Theology from Emir Abdelkader University of Islamic Sciences, Constantine, Algeria, 2016. Email: ammar.gasmi05@gmail.com.