

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باتنة 1- الحاج لخضر



رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

التكامل الإبتيمولوجي في الممارسة المعرفية التوحيدية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:
عبد المجيد عمراني

إعداد الطالب:
الطاهر محمد الشريف

لجنة المناقشة

رئيسا	جامعة باتنة 1	أستاذ التعليم العالي	الحاج دواق
مشرفا ومقررا	جامعة باتنة 1	أستاذ التعليم العالي	عبد المجيد عمراني
عضوا مناقشا	جامعة باتنة 1	أستاذ محاضر - أ	عبد الغني بوالسكك
عضوا مناقشا	جامعة قلمنة	أستاذ التعليم العالي	رابح مجاري
عضوا مناقشا	جامعة قسنطينة 2	أستاذ محاضر - أ	عصام عبد الحفيظ
عضوا مناقشا	جامعة المسيلة	أستاذ محاضر - أ	لخضر حميدي

السنة الجامعية:

1441.1440 هـ / 2019/2020 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ ﴿١﴾ وَطُورِ سِينِينَ ﴿٢﴾ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ ﴿٣﴾ لَقَدْ ظَلَمْنَا
الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا
وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴿٦﴾ فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ
بِالَّذِينَ ﴿٧﴾ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ الْعَاكِمِينَ ﴿٨﴾﴾

" سورة التين "

صدق الله العظيم

فهرس الموضوعات

شكر وعرّفان

أ.....	مقدمة
13.....	الباب الأول: تجريد نموذج التكامل الإبستمولوجي في إطار الرؤيا التوحيدية
14.....	الفصل الأول: مفهوم التكامل
16.....	المبحث الأول: التأثيل اللغوي لمصطلح التكامل
20.....	المبحث الثاني: التكامل اصطلاحا
29.....	المبحث الثالث: التكامل بوصفه آلة للنظر
49.....	الفصل الثاني: مفهوم الإبستمولوجيا
51.....	المبحث الأول: الابستمولوجيا وجدلية المفهوم
64.....	المبحث الثاني: تركيب الجدل
72.....	المبحث الثالث: إشكاليات الأبستمولوجيا ومقولاتها
91.....	المبحث الرابع: تجريد مفهوم التكامل الابستمولوجي
95.....	الفصل الثالث: مفهوم التوحيدية
98.....	المبحث الأول: مفهوم التوحيد العقائدي
103.....	المبحث الثاني: مفهوم الأيديولوجيا
109.....	المبحث الثالث: التوحيد الأيديولوجي (الملة)
112.....	المبحث الرابع: التوحيد المعرفي

الباب الثاني: تجليات التكامل المعرفي في الأطارح الفلسفية التوحيدية	125
الفصل الأول: التكامل الإبستمولوجي في مشروع "إبستمولوجيا الكونية لمحمد أبو القاسم حاج حمد".....	127
المبحث الأول: نبذة عن حياة محمد أبو القاسم حاج حمد.....	129
المبحث الثاني: مسار المشكلة وتشبعاتها.....	133
المبحث الثالث: المداخل القرآنية لفلسفة حاج حمد	149
المبحث الرابع: أسلمة فلسفة العلوم.....	191
المبحث الخامس: التاريخ والمشروع الحضاري	199
المبحث السادس: تجريد نموذج التكامل الابستمولوجي في مشروع المعرفة القرآنية ...	203
الفصل الثاني: الإنسانية الايمانية وتكامل الوجود البشري: عبد الوهاب المسيري	
نموذجاً.....	207
المبحث الأول: حياة فكر المسيري	209
المبحث الثاني: إشكاليته الفلسفية.....	214
المبحث الثالث: التوحيدية ونظرية الوجود.....	216
المبحث الرابع: نظرية المعرفة.....	250
المبحث الخامس: الابستمولوجي للتوحيدية الإنسانية.....	269
الفصل الثالث: التكامل الابستمولوجي في الفلسفة الائتمانية عند طه عبد الرحمن ..	276
المبحث الأول: سيرة وحياة فكر طه عبد الرحمن.....	278
المبحث الثاني: الإشكالات وخارطة المشروع.....	287

298	المبحث الثالث: التأسيس الابستمولوجي للفلسفة الائتمانية
334	المبحث الرابع: الانطولوجيا التوحيدية وتكامل الانسان في الفلسفة الائتمانية.....
353	المبحث الخامس: دين الحياء وفلسفة الأخلاق الإسلامية.....
380	المبحث السادس: تجريد نموذج التكامل الابستمولوجي في الفلسفة الائتمانية.....
388	الفصل الرابع: نموذج التكامل الإيبستمولوجي في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي .
390	المبحث الأول: مالك بن نبي حياته الفكرية.....
396	المبحث الثاني: مشكلة الإنسان في المنظور الحضاري.....
405	المبحث الثالث: كونية القرآن الكريم وتكون الرؤية التوحيدية.....
423	المبحث الرابع: تكامل الإنسان في فلسفة الحضارة.....
452	المبحث الخامس: تجريد نموذج التكامل.....
458	خاتمة.....
468	قائمة المصادر والمراجع.....

الإهداء

إلى الروحين اللتين التقيتا لتنسجا كل لباس حياتي

فألبناني حب العلم والوطن

هما أبي الحسين و أمي الشريفة العقيلة

أهدي عملي هذا

وإلى أختي (رفيق وعائلته حكيمة ونجيب وعائلته وسام

وعائلتهما) في الدم والفكرة

ولا أنسى سدي في الحياة ومضدي في المصن زوجتي خديجة

وكذلك إلى من أعاد لي نسمة الحياة وبهجتها بريئتي فاطمة

الزهراء ابنتي العزيزة

وإلى شهداء الأبطال الذين تبركك الأرض بدمائهم وإلى شهداء

الوطن الذين بذلوا مهجهم

لقاء سعادتنا

وإلى كل أبي ساهم في بناء هذا الوطن.

شكر وتقدير

الحمد لله كما يستحقه حمدا كثيرا بعدد النعم وتساييح الملائكة الكرام.

وإن كان شكر الخلائق من شكر الله فلزام عليا أن أتقدم بجزيل الشكر للأستاذ المشرف عبد المجيد عمرانبي، الذي تابع هذا العمل المتواضع، وكان متواضعا معي متسامحا مرشدا كريما سخيا، وكان كالأب يرعى ابنه.... فشكرا وتقديرا لك أستاذي.

ولا أنسى كل من كان عوننا لي وسندا قويا، زوجتي خديجة وأختي حكيمة وكل أخوتي الذي قدموا لي الدعم والسند وكانوا الروح التي ترافقني لتزرع في طاقة إتمام هذا العمل.

والشكر يمتد إلى الأساتذة الذين كانوا جزء من العمل، الأستاذ الحاج أوحسنه دواق، والأستاذ شفافه شرافه، والأستاذ فؤاد بن عبيد، والأستاذ جمال سعادنة، جميعهم كانوا بمثابة اليد السخية عليا والساعد القوي، حيث لم يبخلوا بأي نصيحة وتوجيه وكتاب ورأي ورؤية، فشكرا لكم جميعا.

كما أن الحق يلزمني أن أشكر كل من ساهم من قريب أو بعيد في تقديم يد المساعدة.

مقدمة

تعتبر مسألة التعقل من أهم قضايا الفلسفة، فلكي ندرك عالمنا وما يحيط بنا فإننا نجهز لذلك كل ما أمكننا من العمليات الإدراكية المتاحة، وبالاحتكاك مع معطيات الواقع المختلفة تتولد منظومات معرفية متعددة كل منها يدعي لنفسه الاقتدار على تفسير الواقع فتتنوع القراءات وتتعدد التأويلات، وأمام تنوع انتاجات التعقل المختلفة يأتي دور الفلسفة، والذي يتأتى عندما تحدث أزمة في فهم العالم وتأويله فتبرز جدالات عدة وصراعات فكرية تضيع فيها الحقيقة والمعلم الدال عليها، فتبدأ الفلسفة بالبحث عن أصول معارفنا لكي تعيد بناء صرح ومعمار المعرفة، فتتجه صوب آليات التعقل بوصفها لحظة ابتدائية تؤسس لاستخراج واستنبات وتوليد وإظهار من العقل أفضل وأكمل آلياته وأدواته، لهذا نجد أن الفلسفة تنشأ الكمال العقلي، فلا تستقر على حال إلا وتتشد ما هو أكمل وأرقى في العقل من نظم لأدواته أو استثمار لها.

لهذا بدأ يظهر داخل أحضان الفكر الإسلامي جمهرة من المشتغلين بالحقل الفلسفي والفلاسفة من يدعوا لتكامل العقل، ومن فلاسفة الفكر الإسلامي المعاصر نجد طه عبد الرحمان ومالك بن نبي وعبد الوهاب المسيري ومحمد أبو القاسم حاج حمد وغيرهم، من سعى إلى التقلد عبر الرؤية المعرفية التوحيدية، هذه الأخيرة التي تسعى إلى أن تقوم الفكر الإسلامي والإنساني معا، وبالتالي فهي تعرض فكرا يتشكل وفق أنماط معينة من التعقل، قصد قيادة العقل نحو نمط أكمل يحرر الإنسانية من أزماتها.

ولهذا جاءت أطروحتي تتعلق بمعالجة أزمة التعقل وفق الرؤية المعرفية التوحيدية، الأخيرة التي جعلت من التكامل الإبيستيمولوجي مقوما أساسيا لها، ووجه الارتباط بين التكامل والممارسة المعرفية التوحيدية تكمن في أن التكامل هو سير نحو الكمال، وهو ما ينسجم مع طبيعة الرؤية التوحيدية التي تؤمن بوجود إله خالق لهذا العالم، فالله هو الوجود الأكمل، وما العالم إلا تجل له وهو في الآن نفسه آية دالة على الخالق، ولهذا العالم ليس عينه الله، من هنا تنشأ مساحة يصبح فيها العالم كله سائرا نحو الكمال باستمرار.

إلا أن الممارسة المعرفية التوحيدية ليست على وضع مريح يقدم إجابات جاهزة لكل الأسئلة، بل على العكس فهي دائما ما تعترضها الكثير من العوائق الابستمولوجيا، من هنا وجب عرض التكامل ليس كإجابة فقط بل كوضع إشكالي يتطلب تشخيصه والنظر فيه.

1/ طرح الإشكالية:

والإشكالية التي تُطرح في هذه الدراسة ذات مستويين أساسيين، الأول والمتعلق بما قبل التكامل، أي التأزم الذي جاءت الممارسة التوحيدية لحله وفك شفراته والإجابة عن أسئلته، وأما المستوى الثاني والمتعلق بما بعد التكامل، وهو مساءلة الأطروحات التوحيدية التي مارست التكامل بوصفه ممارسة معرفية. وكلا المستويين يعبران عن لحظتين هامتين في التفكير البشري، وهي البدء والمآل، لهذا تمس الإشكالية لحظة البداية ثم تُشكل على المشروع من حيث الآفاق، أي آفاق المشروع.

أ/ لحظة البدء: إذا كانت الإبستمولوجيا تناقش قدرات الإنسان لتحصيل أكثر كفاءة للمعرفة وذلك من خلال تمكين ملكاته الإدراكية، فإن المشكلة لا تكمن في الملكات بوصفها مشترك بشري، والتي تكشف عن ذاتها بشكل مستمر، وكذلك عن إمكاناتها وقدراتها التي تبرز أكثر مع منجزات الإنسان العلمية والتقنية، لكن المشكلة في طريقة استخدامه لها، من هنا تبرز مجموعة من الآليات التي لها مآلين خطيرين، الأول معرفي والثاني قيمي، فأما المآل المعرفي فهو يتحدد من خلاله ضعف المقدرة التفسيرية، أما القيمي فهو يتعلق بحجم الفساد الذي قد تقوده طريقة استخدام ما لهذه الآليات.

وهنا تظهر جملة من الآليات الفكرية التي هي محذورات قد يقع التعقل البشري فيها وجب تجاوزها وهي: التجزئة - الاختزال - التضخيم - التمرکز والتهميش - الإلغاء وهذه العمليات العقلية هي في حقيقتها عوائق إبستمولوجيا، حيث تعمل على تجزئة الواقع إلى مفردات جزئية منفصلة دون إدراك للعلائق التي تصل بين مفرداته، ثم تقوم باختزال الكل

في الجزء، وبعدها تضخم المفردة الجزئية على حساب باقي العناصر الأخرى للوجود، وهنا تنشأ ثنائية تصادمية وهي المركز والهامش، حيث يسعى المركز إلى إلغاء الهامش واستبعاده.

وتظهر مثل هذه الممارسات داخل حدود الذهنيات العنصرية كالإمبريالية التي قسمت العالم إلى مُستعمر ومجال استعماري، ثم اختزلت الوجود البشري في حدود المستعمر أما إنسان المستعمرات فهو دون الإنسان، من هنا يتضخم إنسان الاستعمار ويتمركز حول ذاته ويلغي غيره، والامر نفسه بالنسبة للحركات التدميرية الكبرى كالنازية والفاشية والصهيونية والداغشية وغيرها.

وهنا يتولد السؤال الرئيسي للتكامل الإبتيمولوجي: هل تتوفر الممارسة التوحيدية على التكامل الإبتيمولوجي فتجاوز العوائق الإبتيمولوجيا للتعقل التجزيئي والاختزالي؟

ب/ لحظة الأفق:

تسعى الرؤية التوحيدية إلى تكوين تصور للعالم يتجاوز الحدود الضيقة للتصور الاختزالي سواء كان المادي أم الروحي، وذلك وفق مبدأ نفي الحلول، ومن هنا يظهر مفهوم التكامل بوصفه مقوما أساسيا للرؤية التوحيدية بوصفها رؤية تتجاوز الرؤية الحلولية، فالأخيرة لكونها اختزالية تنفر من التركيب، فإنها لا بد وأن تنفر من التكامل، ولكون التوحيد ينظر إلى العالم بوصفه تركيب عال التعقيد، فإنه لا بد وأن يحقق في أطروحته القدر الكاف من التركيب، وهنا موضع المشكلة.

إذ قد يقع في الاختزال صاحب الرؤية التوحيدية، من حيث اختزال الوجود في الإسلام واختزال الإسلام في التشريع واختزال التشريع في المذهب الفقهي أو العقائدي وهكذا دواليك، من هنا فإن السؤال المناسب لهذه الإشكالية هو سؤال الكيفية، والذي يسائل أصحاب النظر

التوحيدي كيفية تجاوز الاختزال داخل الممارسة المعرفية حتى لا يقع في امتناع تحقق التكامل.

وعليه فإن السؤال هنا هو: كيف تجاوز أهل النظر التوحيدي عائق التعقل الاختزالي؟ وهل يمكن تحقيق التكامل الابدستيمولوجي في الممارسة المعرفية التوحيدية؟

2/ المنهج:

اما المنهج المعتمد في هذه الدراسة فهو النماذج المعرفية، وهذا المنهج الذي يمارس وظيفة كشفية لمعطيات نماذج الدراسة، أي أن منهج النموذج يمارس وظيفة الكشف عن مركبات النموذج المراد دراسته، وفي هذه الدراسة مهمة المنهج هي الكشف عن المكونات الصورية للتكامل ولمرجعيته ولمضامينه، ولا يجد الباحث أهلا لذلك إلا منهج النماذج المعرفية

حيث نجد تعريفين هامين هما: لطفه عبد الرحمان، ولعبد الوهاب المسيري، وكلاهما يستقي منهما الباحث منهجه، فنجد أن طه عبد الرحمان يعرفه بقوله: " نستعمل الأنموذج بمعنى غير معنى النموذج ولو أنهما من أصل واحد، فالنموذج عبارة عن المثال أو الطراز، ومقابلته الإنجليزي هو pattern أو model، في حين نقصد بالأنموذج على وجه الإجمال، منهجا مقررا ورؤية محددة للعالم، فمثلا؛ نظرية نيوتن في الجاذبية أنموذج ونظرية أنشطاين في النسبية أنموذج آخر"⁽¹⁾ وهذا النص يفرق بين النموذج بوصفه مثال وبين كونه صورة إدراكية للعالم تتحول إلى منهج لفهمه وتفسيره، وعليه فالمقصود بالنموذج ها هنا هو الصورة الإدراكية التي ندرك من خلالها العالم.

وعند المسيري يتسع مفهوم منهج النماذج المعرفية أكثر حيث يعرفه بقوله: "بنية تصويرية يجرداها عقل الإنسان من كم ضخم من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع،

(1) طه عبد الرحمان: بؤس الدهرانية، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2014) ص 31.

فيستبعد بعضها ... ويستتقي البعض الآخر، ثم يربط بينها وينسقا تنسيقا خاصا بحيث تصبح ... مترابطة، ومتماثلة في ترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع⁽²⁾ يظهر من تعريف المسيري أنه عمق من مفهوم النموذج إلى عنصرين أساسيين هما: مضامين النموذج و آليات اشتغاله، فكلاهما يعبر عن تشكيل النموذج، وبالتالي فإن عملية تجريد النموذج تعمل على الكشف عن تركيبية تجمع بين الآليات التي تعمل على تشكيل تصور ما ومضامينه التي تنسجها تلك الآليات، مع العلم أنها تعتبر أنها تعكس الواقع أو بتعبير أدق تقاربه.

وعليه نلاحظ أن منهج التكامل يمر بمرحلتين هما: المرحلة الأولى وهي تجريد النموذج من حيث آليات اشتغاله ومن حيث مضامينه المفاهيمية التي تعمل من خلالها الآليات الفكرية، وفي هذه المرحلة يتم الكشف عن هندسة الفكر ذاته، فتعكس كيف تترتب الأفكار وتتنظم لتعطي تصورا معينا للعالم.

والمرحلة الثانية والتي يتم فيها تطبيق النموذج على أمثلة ميدانية، لكي يكشف عن المقدرة التفسيرية للنموذج الذي تم تجريده في المرحلة الأولى، أي أن المرحلة الثانية هي ذات وظيفة مزدوجة، فهي تكشف عن وجود النموذج في أمثلة متعددة، وكذلك تختبر مقدرة النموذج التفسيرية، وبالتالي هي مرحلة تجريد ثانية وفق هدي المرحلة الأولى التي تمدنا بالبصيرة لاعتبار أنها قد كشفت عن هندسة النموذج وما علينا إلا الكشف عنه في أمثلة جديدة.

أما عن طريقة تطبيق المنهج فقد عمد الباحث إلى تجريد مفهوم التكامل من مرجعيتين هامتين هما اللغة سواء العربية أو الفرنسية، والمرجعية القرآنية بوصفها هي المؤسس الأول للفكر التوحيدي في المجال الإسلامي التداولي، ثم وفق هذا النموذج تم

(2) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، (القااهرة: دار الشروق، ط2، 2006)، ص 217.

تجريد نموذج التكامل من أربعة أمثلة مختارة وهي: محمد أبو القاسم حاج حمد وعبد الوهاب المسيري وطه عبد الرحمان ومالك بن نبي

وهذا لا يعني أن الأمثلة المأخوذة للدراسة هي الوحيدة، بل هي لكونها تحتوي على الشروط التي تسمح باكتشاف التكامل الاستيمولوجي من جهة، ومن جهة ثانية لاعتبار أن الدراسة لا تسع كل مفكري الرؤية التوحيدية لكبر عددهم وسعة مشاريعهم.

3/ خطة البحث:

تطبيقا للمنهج المعتمد جاءت خطة البحث في بابين، الأول يعبر عن الخطوة الأولى من المنهج والمتمثل في تجريد نموذج التكامل المعرفي، ومنه تم تقسيم الباب إلى ثلاثة فصول، الأول والذي اهتم بالتكامل، لاعتبار أن هذا البحث يدور حول التكامل، لهذا وجب تجريد مفهوم التكامل من المرجعية القرآنية واللغوية، حتى يتسنى لي ان أجرد التكامل في الأمثلة التي اختارتها، وأما الفصل الثاني والذي اهتم بمفهوم الاستيمولوجيا، لأن التكامل الذي أصبوا إليه هو التكامل الإستمولوجي، وحتى لا يقع اللبس فإنني أخذت بالمفهوم العام للإستمولوجيا لا الخاص، وأما آخر فصل في هذا الباب فقد انصب فيه الاهتمام على المفهوم المعرفي للتوحيد، تمييزا له عن المفهوم العقائدي والممارسة الأيديولوجيا.

وأما الباب الثاني فهو تطبيق للأول، وهذا ما يبرزه عنوان الباب والذي وسمه الباحث بـ: " تجلي التكامل الاستيمولوجي في الفلسفات التوحيدية المعاصرة"، حيث سعى الباحث إلى الكشف عن نموذج التكامل في عدد من الفلسفات، وقد تم ترتيب فصول الباب لا على أساس تاريخي، أي ترتيب الفلاسفة زمانيا، بل تم ترتيبه موضوعاتيا، بحسب مباحث الفلسفة، فبدأ بفصل حاج حمد والمتعلق بالتكامل الاستيمولوجي في الانطولوجيا التوحيدية، ثم عبد الوهاب المسيري والإنسانية الإيمانية، لاعتبار أن موضوع الانسان يندرج ضمن

مبحث الوجود، وبعده طه عبد الرحمان والفلسفة الائتمانية والتي جمعت بين نظرية المعرفة والقيم معا، وأخيرا مالك بن نبي والذي هو تطبيق تاريخي وفق الرؤية الحضارية لمشروع الفلسفة التوحيدية.

4/ أهمية البحث:

لا يمكن القول أن موضوعا ما ليس مهما، فما دام قد وضع على جادة البحث العلمي فهو لابد وأن يكون ذا أهمية ما، فقط نحتاج إلى إبراز أهمية هذا البحث والتي يمكن النظر إليها من زاويتين تبرزان أهميته، وهي: القيمة المعرفية، والقيمة الحضارية.

أ/ القيمة المعرفية للبحث: والتي تتجلى في السعي نحو الكشف عن نظام للمعرفة يسمح باستثمار أكمل طاقات التعقل المنطقية والنفسية، فالأخيرة هي طاقات العقل والروح والنفس والبدن والتاريخ والمجتمع والتي تشكل في ذاتها عناصر تمد الإنسان بالمعرفة، لكن ما يحتاجه هو تكاملها لا تنافرها، ولهذا تظهر الحاجة المعرفية للتكامل الاستيمولوجي. وأما الحاجة المنطقية، فالإنسان يعمل بعقله على الربط تارة والفصل تارة أخرى، وبينهما تظهر الحاجة إلى تكامل آليات التعقل قصد تمكين الإنسان من خلق مقاربات أمتن للواقع وروابطه وانفصالاته.

وتزداد قيمة البحث المعرفية خاصة وأنه ينتمي إلى المجال التداولي الإسلامي، أي مجال الذات، والتي تسعى منذ عصر النهضة إلى الخروج من مأزق التقليد في مجال المعرفة إلى الإبداع، والتكامل هو واحدة من أهم خطوات الإبداع لأنه يصبوا إلى تجاوز ذهنيات التجزئة التي طبعت عصر الانحطاط أو كما يسميه مالك بن نبي عصر ما بعد الموحدين، حيث غلب التقليد الناتج عن ذهنيات عاجزة عن التركيب وبلوغ أعلى مقامات التكامل، لهذا يعد البحث في الموضوع مهما من هذه الزاوية

ب/ القيمة الحضارية للبحث: يندرج البحث ضمن المساعي الرامية إلى جعل الفلسفة عنصرا مساهما في حل مشكلات البشرية، ومن أهم المشكلات الإنسانية اليوم تلك المتعلقة بالعنف الناجم عن ادعاء احتكار الحقيقة وإلغاء الآخر، حيث مارسته الإمبريالية الغربية ثم النازية والفاشية والصهيونية وأخيرا وليس آخرا داعش والجماعات الإرهابية، وكلها تنبت في بيئة تهندس التفكير وفق منظورية إقصائية إغائية لا تكاملية

فمن هنا تأتي الأهمية الحضارية لدراسة التكامل والتي تنشأ بناء ذهنيات ترى في تنوع البشرية أساسا للتكامل نحو تنوعات أسمى، وفي اختلاف البشر منطلقا لتكاملهم وتعاضدهم، فهي لا تجزيء العالم ثم تضخم الجزء على حساب الكل ثم تلغي كل ما لا يتوافق مع الجزء، وهنا تظهر أن دراسة التكامل هو أحد المخارج الهامة للحضارة الإنسانية من مأزق العنف والإقصاء.

5/ أسباب اختيار الموضوع:

لقد جاء اختيار الموضوع نتيجة لمسار بحثي امتد من مرحلة الليسانس إلى الماجستير، حيث ظهرت جملة من الأسباب كلها متعلقة بصلب الموضوع، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

- دراسة الباحث حول الفيلسوف المصري عبد الوهاب المسيري، حيث بدأت تتضح أهمية الرؤية التوحيدية للعالم بوصفها رؤية معرفية تركيبية للعالم، عكس الرؤية الحلولية الاختزالية، والتي تنتهي إلى نهايات تدميرية، من هنا بدأ الاهتمام بكل من الرؤية التوحيدية والتكامل معا.
- قراءة الباحث للفيلسوف السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد، والذي يطرح فكرة التكامل والدخول في السلم في مقابل فكرة الصراع والتنافر، وطرحه هو الآخر يأتي في إطار الرؤية التوحيدية، والامر نفسه بالنسبة إلى مالك بن نبي وطه عبد الرحمان.

- ما تشهده الساحة العالمية من تنافر وتناحر، وإنتاج لأشكال العنف والتدمير الدموي، وكلها تحتاج إلى وعي يؤمن بتكامل البشرية لا تناحرها.
 - سؤال الإبداع في الفكر الإسلامي، والذي يحتاج إلى هندسة جديدة للعقل، تسمح للمسلم المعاصر أن يكون له دور إيجابي في التاريخ المعاصر بدلا من أن يكون أداة في يد غيره.
 - يأتي البحث نتيجة رغبة في فهم كنه سبب الإنسانية الدائم نحو الكمال، فتاريخ الحضارة الإنسانية هو جدل بين حضارات كل منها يسعى لرفع الإنسان على مقامات أعلى.
- وغيرها من الأسباب الكثيرة التي دفعت الباحث نحو البحث الدؤوب لفهم ماهية التكامل سواء المعرفي أو الوجودي.

6/ أهداف الدراسة:

يرتبط هذا البحث إلى إصابة جملة من الأهداف، وهي:

- (أ) فهم صلة الوصل بين الرؤية المعرفية التوحيدية للعالم وفكرة التكامل، إذ تعبر رؤيا العالم التوحيدية إلى تصور العالم في مقامات يتفاضل بعضها على بعض درجة فوق درجة، لهذا يسعى البحث إلى الكشف عن صلة الوصل.
- (ب) البحث عن مفهوم للتكامل يكون ابستمولوجيا يتجاوز التصورات الإختزالية التي طرأت مؤخرا، حيث اعتنت بالتكامل بوصفه مجرد تشابه بين عناصر عدة فقط، في حين هو حركة للعقل أوسع من مجرد إيجاد للتشابهات بل هو أوسع بكثير، من حيث أنه يستنفذ أغلب ما يقدر من آليات العقل التحليلية، لهذا وجب تحرير مفهوم التكامل من الإختزالية.

(ت) البحث في شخصيات انتبعت إلى أهمية التكامل إبستمولوجيا، أي كيف يكون التكامل إبستمولوجيا تقوم العقل البشري، كي تستثمر أغلب طاقاته وتستخرج قدر الوسع أغلب إمكاناته.

7/ الدراسات السابقة:

تندرج هذه الدراسة ضمن مساعي إبستمولوجية للتركيب بين منجزات المعرفة العلمية حتى تقي التنافر بين العلوم فيما بينها، وهذه الجهود اخذت تتراكم فيما بينها على مستويين مستوى الرؤية التوحيدية ومستوى التكامل، حيث بدأ الانتباه إلى ضرورة التكامل بشكل متدرج وتراكمي، لدرجة يسمح بتوليد هذا العمل.

ويظهر مفهوم التكامل في العمل الذي قدمه الفيلسوف الفرنسي رونيه غينو الذي حول إسمه إلى عبد الواحد يحي، من خلال كتابه " رموز الانسان الكامل" وهذا الكتاب طرح فيه مسألة التكامل بوصفه متعلقة بالإنطولوجيا وتنظيم الكون، وقد دعم دراساته من خلال كتابين هامين هما، مراتب الوجود ومليك العالم، وهذه الدراسات استثمر لأطروحة الإنسان الكامل عند ابن عربي، ومن خلالها أعاد ترتيب منظومة الوجود ككل، ليؤسس بعد ذلك للتكامل إبستمولوجيا من خلال كتابه رموز العلم المقدس.

إلا أن دراسات رونيه غينو لم تلق حقاها من البحث والدراسة إلا مؤخرا، كذلك كانت اصطلاحاته تنتمي الى الدائرة التقليدية لهذا بدت وكأنها غريبة عن هذا العصر، ناهيك أنها لم تبين كيفية تحقيق هذا التكامل في منظومة العلوم المعاصرة.

وإلى جانب دراسات رونيه غينو ما قدمه علي شريعتي، في كتابه الإسلام والإنسان وكتابه الإسلام ومدارس الغرب وكتاب تاريخ الحضارات، وتتلخص أطروحته في أمرين هما: تكامل الإنسان، وتكامل الحضارات، وهو يطرح التكامل في إطار الرؤية التوحيدية بوصفها رؤية كونية.

وهذه الدراسات مهمة جدا لأنها عرضت تلازم التكامل مع الرؤية التوحيدية، كما أنها توجهت بالنقد إلى الفلسفات ذات التمرکز الإختزالي حول الإنسان أو الطبيعة، إلا أن مشروع علي شريعتي كان متجها نحو بناء الذات الثورية وليس التقعيد للممارسة المعرفية.

وقد بدأ التقعيد خاصة مع محمد باقر الصدر، من خلال كتابيه فلسفتنا وأسس منطق الاستقراء، إلا أن مشروعه لم يكتمل حيث اتجه نحو بناء منظومة اقتصادية وسياسية وتربوية، ولم يكمل مشروعه المعرفي.

وهناك دراسة مهمة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، والتي قدمها فتحي ملكاوي، والمعنونة بـ "التكامل المعرفي" إلا أنها دراسة غلب عليها البعد الإجرائي في التوفيق بين المعارف العلمية بين مختلف التخصصات العلمية المختلفة.

الباب الأول

تجريد نموذج التكامل الإستيمولوجي

في إطار الرؤيا التوحيدية

الفصل الأول: مفهوم التكامل

الفصل الثاني: مفهوم الإستيمولوجيا

الفصل الثالث: مفهوم التوحيدية

الفصل الأول:

مفهوم التكامل

المبحث الأول: التأثيل اللغوي لمصطلح التكامل.

المبحث الثاني: التكامل اصطلاحاً.

المبحث الثالث: التكامل بوصفه آلة للنظر.

المبحث الرابع: ما ضد التكامل.

تمهيد:

إن المدخل الأساسي للدراسة يتمثل في التكامل، وهو محور البحث ككل، لهذا وجب أن يكون أول ما نبدأ به وآخر ما نصل إليه، فالبداية بمفهوم التكامل يقودنا إلى وضع قدم في الدراسة، ولكنها مجرد مدخل، حيث أن الغاية هي فهم التكامل بوصفه ابستمولوجيا داخل الممارسة المعرفية التوحيدية وهذا مبلغ الدراسة وغايتها المنشودة.

وكبداية فإن مفهوم التكامل يطرح العديد من التساؤلات، من حيث المنشأ اللغوي واصله الابستمولوجيا، ومن حيث قرائنه اللغوية القريبة منه، كالإتمام، والنسق والتركيب وكذلك مع نقائضه اللغوية الأخرى كالناقص والتناقص والجزئي والتجزئة وغيرها... لهذا كله نطرح السؤال التالي:

ما هو التكامل؟

كيف يتحدد مفهوم التكامل ضمن مجموعة لغوية قريبة منه وأخرى مناقضة له؟

وهل يمكنني استخراج من الدلالات اللغوية معنى اصطلاحى للتكامل؟

المبحث الأول: التأثيل اللغوي لمصطلح التكامل

أولاً: في المعجم العربي:

من عادة البحوث الأكاديمية الابتداء بتحليل المفاهيم بردها إلى حاملها وهو المصطلح اللغوي، والأخير يجب أن يستخرج من خام اللغة قبل أن يتحول إلى مادة استعمالية تسمى المفهوم، فاللغة بالنسبة إلى المتخصص في الفلسفة هي بمثابة المادة الخام التي يجدها معطاة له وسابقة عنه، وهو من يعمد إلى استخدامها لكي تتحول إلى مادة استعمالية تعبر عن ما صدق معين يدل عليه المفهوم.

وعبارة تكامل تعود إلى الجذر اللغوي وهو " كمل: الكمال: التمام، وقيل التمام الذي تجزأ منه أجزاءه ... وتكمل: تكامل وتكامل الشيء وأكملته أنا وأكملت الشيء أي أجملته وأتممته، وأكمله هو واستكمله وكمله: أتمه وجمله... والتكميلات في حساب الوصايا: معروف ويقال كملت له عدد حقه وفاء حقه تكميلاً... ويقال هذا المكمل عشرين، والمكمل مائة والمكمل ألفاً...⁽¹⁾، ويدل هذا النص لابن منظور في معجمه لسان العرب على أن عبارة كمل متشاكلة مع العبارة تم، فكمال الشيء أي تمامه مما يعني أنه وجب تحليل عبارة تم معجمياً لكي نكشف الفوارق بين العبارتين، وهنا يقول ابن منظور " تم الشيء يتم تما وتماومه وتامة وتمة وأتمه تمام الشيء ما تم به، وفي الحديث: أعوذ بكلمات الله التامات، قال ابن الأثير: إنما وصفه كلامه بالتمام لأنه لا يجوز أن يكون شيء من كلامه نقص أو عيب .."⁽²⁾ وتتمة كل شيء ما يكون تمام في تتمة لك هذه الدراهم تمام هذه المائة" ويظهر من هذا النص الثاني لابن منظور ان الفارق بين الكامل والتمام، في أن الأول هو عبارة عن استجماع جميع الأجزاء المكونة له وهذا لا يعني نهايته أي تمامه، أما التمام فهو الذي بلغ منتهاه، وغايته.

(1) ابن منظور جمال الدين، لسان العرب، المجلد 11 (بيروت: دار صادر، بدون سنة)، ص (598).
(2) مرجع نفسه، م 12 ص (67).

وهذا ما يؤكد معجم المنجد: " كمل كمل وكمل - وكمل - كاملا و كمولا: صار كاملا، صار كاملا، تمت أجزاؤه : كملت مجموعة" (1) ودائما هنا يظهر أن الكامل هو تركيب بين أجزاء أي لا يعني نهايته، إذا بإمكانه أن يمتد إلى كمالات أخرى. (2) وأما عبارة تم، وتمام الشيء فنجد أن المنجد يعرفها بقوله " تمام: كمال، نهاية، حالة مما يعني أن تمام الأجزاء وهذا ما يشترك فيه مسمى التمام مع الكمال، ويفترق عنه في النهاية والاستمرار، فالتمام نهاية، أما الكمال فهو استمرار، ومثال ذلك ما أورده ابن المنظور نفسه، عندما قال مكمل العشرين ومكمل المائة، فالعشرين أو غيره من الأرقام فهي كاملة في حد ذاتها، لكن يمكن أن تكمل برقم آخر فنكمل خمسة وعشرون بخمسة لتصير ثلاثين وأما التمام فنقول تمام قيمة سلعة ما هو مائة دينار أي أنه لا يزيد عنها ولا ينقص، وللتوضيح أكثر يمكن أن نضرب مثلا آخر؛ وهو عن الإنسان ذاته، فعندما يولد كامل الأجزاء نقول عنه أنه كامل وليس تام، لأنه ما يزال بإمكانية النمو ليصير شابا ثم كهلا وأخيرا شيخا، ولكن عند الوفاة نقول تمت حياته الدنيوية ولا نقول كملت، لأنه لا زيادة فيها. ولهذا درج عند اهل التصوف القول بالكمالات وليست التامات، لأن فوق كمال هنالك كمال آخر وهكذا دواليك.

وعليه كنتيجة لما سبق فإن عبارة كامل هي أكثر دلالة من عبارة تام، فالأخيرة تعني بلوغ النهاية، في حين أن الكامل هو جمع بين أجزاء شيء ما مع بقاء القدرة على النماء، وهذا ما ينطبق على تاريخ الفكر البشري، فهو يتكامل لكنه لا يعرف التمام، لأنه في حركة دائمة نحو نيل كمالات أرقى وأوسع.

ولحد الآن حللنا عبارتي تمام وكمال ووصلنا ان الجذر اللغوي كمل هو الأقدر والأكفأ على الدلالة على موضوعنا، وبقيت العبارة المشتقة منه وهي تكامل فهي تحتاج إلى تحليل لمعجم اللغة قصد الاستخراج من خام اللغة اشتقاق عبارة تكامل من أصلها وهو كمل.

(1) صبحي حمدي وآخرون: المنجد في اللغة العربية، (بيروت: دار الشروق، ط3، 2008)، ص (1249)
(2) مرجع نفسه، ص (154).

وهنا لن يسعفنا معجم ابن منظور، ولعل ذلك مرده عدم تداول العبارة في عصره بشكل بارز، أما المنجد فهو معجم عصري تطرق إل مدلول عبارة تكامل في قوه " تكامل: تم الواحد الآخر باتحادهما، تكاملت طباع تكاملت شخصيته... تكامل: جمع بين صناعات مختلفة يكمل بعضها بعضا، وتتعاون في الوصول الى غرض واحد..."(1) وهنا يأخذ التكامل وزن التفاعل وهو تبادل الفعل و الأثر بين طرفين أو أكثر، وهذا التفاعل هو تكامل أي تنمة طرف لآخر مع انعكاس العملية، وهذه التنمة يجب فهمها على أنها استمرار في السير، حيث يقول ابن منظور: " تم على الامر وتم عليه، أي استمر عليه"(2) فالتكامل هو استمرار طرفين أو أكثر لبعضهم بعضا.

وما يمكن أن أستنتجه من خلال تحليلي السابق يتمثل في كون التكامل هو عبارة عن عملية تعالق لعدة أطراف يكمل بعضها بعضا، ما يسمح باستكمال واستجماع العناصر الأساسية المكونة لشيء ما أو لفكر ما، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، يقود هذا التكامل نحو كمالات متجددة، فهو لا يصل إلى التمام، فلكونه حركة دؤوبة لتحصيل الكمال فهو دؤوب في الترقى في نيل الكمالات.

ثانيا: في المعاجم الغربية:

نجد في العبارة الفرنسية (Intégrale) مرادفا للكلمة العربية تكامل، إلا أن المعاني المكونة داخلها قد تتسع أو قد تضيق أو قد تتضح أو قد تملء فراغا كان موجودا في لغة دون أخرى، لهذا وجب توسيع ما كان موجودا في لغة دون أخرى، وهو ما يستوجب توسيع نطاق النظر لتحصيل التعارف.

وكلمة Intégrale: بحسب معجم لاروس (larousse) الفرنسي تعني الكل (complet) وكذلك كامل (Entier)، وهي تشير كذلك في مجالها التداولي على معنيين

(1) المنجد: مرجع سابق، ص (1250)

(2) ابن منظور، مرجع سابق، ص (67).

هما؛ المنشورات الكاملة لكاتب أو الأعمال الموسيقية، والمعنى الثاني والمتداول في مجال الرياضيات يدل على وظيفة وحل لمعادلة متعددة، وأما الفعل *Intégrer* وهو يشير إلى عملية دمج ضمن مجموع كل أو في مجموعة أكثر اتساعاً، ويعني كذلك عملية تمثل (assimiler).⁽¹⁾

يظهر أن العبارة الفرنسية تحمل في طياتها ثلاثة دلالات وهي:

- الكل (Entier complet)
- الدمج (Intégrale)
- التمثل (assimilation)

ومجمل هذه العبارات تخدم البحث، فالتكامل هو سعي نحو بلوغ الكمال، وهذا لا يتم إلا من خلال دمج العناصر الجزئية ضمن وحدة كلية أكبر، إلا أن المشكلة التي تبقى عالقة هي الكل وطريقة الدمج التي تتم ضمن ذلك الكل، وهنا يظهر مشروع التكامل بوصفه مشروعاً للمعرفة الإنسانية ككل، وبهذا فإن المدلولات الفرنسية هي مقدمة للولوج إلى الدلالة الاصطلاحية.

وإذا ما قارنا بين العبارتين العربية والفرنسية، فإننا سنجد عناصر مشتركة وأخرى مختلفة، فأما الاشتراك فهو الكلية، أي كلاهما يشير إلى أن التكامل هو عملية ربط الجزء بالكل، مع تركيز العبارة الفرنسية على الدمج ضمن سياق كلي في عناصر المجموعة، وأما الاختلاف فنجد في أن العبارة العربية تحمل في طياتها الدلالة الأخلاقية، والتي لا نجدها في الفرنسية، في حين نجد لمعنى التمثل أي الاستيعاب حضوراً في العبارة الفرنسية ولا نجده في العربية.

⁽¹⁾ Larousse : Dictionnaire de langue Francaise, (Paris :Larousse, 2012), p232.

المبحث الثاني: التكامل اصطلاحاً

السعي في استجلاء مفهوم للتكامل يكون له من الكفاءة الدلالية ما يتيح للباحث أن يستخلص ممارسة التكامل ضمن أطروحات الفلسفة التوحيدية المعاصرة، ولكون الموضوع يدور في إطار المجال التداولي الإسلامي، فإنه من اللازم الرجوع إلى الاصطلاح القرآني، ثم الفلسفة ومعاجمها، والقصد من هذه الرحلة في دلالة المصطلح هو السعي نحو إيجاد معلم مفاهيمي نتوسل به في تحليل الممارسة الأبستمولوجيا للتكامل في الفكر والفلسفة التوحيدية المعاصرة، والتي تجلت في العديد من الفلاسفة والمفكرين الذين يمكن أن نتخذهم كنماذج لهذا المشروع، وهو التكامل الابستمولوجي. فهل يمكن للتكامل أن يكون إبستمولوجياً؟

أولاً: التكامل في القرآن: أبرز معلم دال على التكامل هو الفعل " أكملت " الذي ورد في القرآن الكريم وذلك في قوله تعالى " اليَوْمَ أكملت لكم دينكم أتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً " [المائدة، الآية 3] وهذه الآية تنتمي إلى سورة المائدة والتي تعرف بكونها مدنية، وهذا ما يتخذه بعض المفسرون على أنه مدخل لفهم مدلول الآية.

ويذهب الأستاذ حسن الترابي في كتابه التفسير التوحيدي إلى ان سورة المائدة " مدنية تخاطب المؤمنين في سياق ثقافة دينية كتابية لا جاهلية كالقرآن المكي، قواماً لأمة الإسلام المستقلة تتكامل بها شعائر العبادة ونظم المعاش والمجتمع وأخلاق المعاملة الراشدة والعلاقة بالآخرين في وطن المدينة ومن حولها... " (1) ، ومعنى ذلك أن السورة تتوجه في خطابها نحو أناس يحملون الرؤية الكونية والعقيدة الإسلامية، لذلك تركزت موضوعاتها على ثلاث مراكز أساسية وهي:

1-الوفاء بالعهد والعقد.

2-التشريع.

(1) حسن الترابي: التفسير التوحيدي، (بيروت: دار الساقى، 2004م)، ص (465).

3- عدم اتباع أهل الكتاب.

ويرجع مضمون الخطاب إلى مرحلة تاريخية مهمة وحاسمة فحسن الترابي يرجعها إلى أنها نزلت في الخامسة للهجرة، وأما الآية التي نحن بصدد تحليلها فهي آخر ما نزل من القرآن الكريم⁽¹⁾، وبالتالي فهذه السورة تؤكد على ضرورة الوفاء بالعقد والعهد بعدما ترسخ الإسلام في المنطقة، وقد أخذ يعدد بعض التشريعات اللازمة لذلك الوفاء، ثم بين اكتمال الدين وتمام النعمة.

بعد وضع الآية ضمن سياق السورة والتنزيل، فإنه لا بد أن نحللها من داخلها، وقد عمل العلامة فخر الدين الرازي على تفسيرها من خلال سبب النزول وتم وضعها محط التساؤل، ليخرج بها إلى نتائج محددة.

ويبدأ الرازي في تفسيره للآية من سبب النزول حيث أن الرسول (ص) بعد نزولها لم يعمر سوى إحدى وثمانين يوماً، ولم يحصل في الشريعة بعدها زيادة ولا نسخ ولا تبديل البتة، وهنا يورد لنا رواية عن زمن النزول مفادها " ومما يؤكد ذلك ما روي أنه صلى الله عليه وسلم لما قرأ هذه الآية على الصحابة فرحو جدا وأظهروا السرور العظيم، إلا أبا بكر رضي الله عنه فإنه بكى فسئل عنه فقال: هذه الآية تدل على قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه ليس بعد الكمال إلا الزوال..."⁽²⁾، ويعني ذلك أن الدين حصل له الكمال الذي لا يزيد عليه، إلا أن هذا الطرح لم يلج إلى النص إلا ليحلله من داخله، إذ فيه العديد من المشكلات التي تطرح نفسها على مدلول كلمة " أكملت"، وهنا نطرح السؤال التالي:

هل بعد اكتمال الدين مع النبي يعني أن بعده زوال الدين؟ لأن بعد الكمال زوال كما وصف ذلك أبو بكر رضي الله عنه، ويضاف إلى هذه المسألة مساءلة أخرى يطرحها فخر

(1) سيد قطب: في ظلال القرآن الكريم، م2، (القاهرة: دار الشروق، ط35، 2005)، ص (841).

(2) فخر الدين الرازي: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، تحقيق سيد عمران، المجلد السادس، (القاهرة: دار الحديث، 2012) ص (126-127).

الدين ومفادها" يقتضي أن الدين كان ناقصا قبل ذلك، وذلك يوجب أن الدين، الذي كان صلى الله عليه وآله وسلم مواظبا عليه أكثر عمره كان ناقصا، وأنه إنما وجد الدين الكامل في آخر عمره مدة قليلة" (1) وتقف كلا المسألتين على محورين أساسيين هما: المنطلق والمآل، فالمسألة التي طرحها العلامة فخر الدين الرازي متعلقة بالمبدأ أي هل الدين كامل أم ناقص؟ في حين أن المسألة الأولى فهي متعلقة بالمآل، أي هل يعني أن كمال الدين يؤول إلى زوال؟ والاجابة عن المسألتين تقودنا إلى تحديد معنى التكامل قرآنيا.

المسألة الأولى: يذهب العلامة فخر الدين الرازي إلى أن للمسألة ثلاثة آراء متباينات وهي:

- أولها: إزالة الخوف عن المسلمين بعد تمكنهم من عدوهم.
- وثانيها: معناه كمال الأحكام الشرعية.
- وثالثتها: وهو ما ذكره القفال وهو المختار - أن الدين ما كان ناقصا، البتة، بل كان أبدا كاملا، ... إلا أنه تعالى كان عالما في أول وقت المبعث بأن ما هو كامل في هذا اليوم ليس بكامل في الغد ولا صلاح فيه، فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يزيد بعد العدم، وأما في آخر زمان المبعث فأنزل الله شريعة كاملة...، إلا أن الأول كمال إلى زمان مخصوص، والثاني كمال إلى يوم القيامة" (2)

وأما التحديد الأول والمتعلق بالأمن من شر المشركين فقد ذهب اليه الزمخشري في تفسيره الموسوم بـ "الكشاف" حيث قال "وكفيتكم أمر عدوكم، وجعلت واليد العليا لكم، كما تقول الملوك: اليوم كمل لنا الملك وكمل لنا ما نريد..." (3)، ويظهر من هذا التفسير أنه ربط بين ما قبل الآية، وهو قوله تعالى " اليوم يئس الذين كفروا من دينكم"، إلا أنه لم يستطع أن

(1) فخر الدين الرازي: مرجع سابق، ص (125).

(2) مرجع نفسه، ص (126/125).

(3) محمود أبي القاسم الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، (بيروت: دار ابن حزم 2012، ص 17).

يلج إلى مضمون الآية، أي دلالة الكمال والتمام، فالقرآن قال أكملت ولم يقل انتصرت لهذا فالتأويل الذي جاء به الزمخشري لا يسمح بفهم مدلول الكمال.

وأما التفسير الثاني وهو كمال الشريعة فقد أخذ به بعض المحدثين كسيد قطب، فقد اعتبر ان الدين كامل سواء أكان شريعة أم عقيدة أم أخلاق فهو كامل يغطي جميع مناح الحياة⁽¹⁾، لا يمكن الأخذ بهذا التفسير لاعتبار أنه لم يضع في حسابه عنصر الزمن، فالواقع متغير، وهذا التغيير يمس نواحي الحياة زيادة ونقصانا، لهذا فإن كمال الدين في زمن الرسول يؤكد أنه كان ناقصا قبل ذلك، ولهذا يمكن القول أن زمن الرسول ناقص بالنسبة لزماننا، ومرد ذلك ان سيد قطب كان مدفوعا نحو تأكيد تصوره حول خصائص التشريع الإسلامي، التي تؤكد على الشمولية، في حين أنه لم يلتزم بدلالة المفردة القرآنية، فهو قد حملها أكثر مما تحتمل، وهذا ما سنعرفه في التحليل اللاحق لمدلول الآية.

وأما التفسير الأخير الذي أخذ به العلامة فخر الدين الرازي فإنه يضيف عنصر أساسي وهو الزمن، فالدين الإسلامي كان كاملا مع جميع الأنبياء، وكل بحسب عصره، لا الى العصر الذي يليه، ثم نما الدين وتكامل، حتى اكتمل في آخر الزمان مع محمد صلى الله عليه وسلم، وبالتالي فالكمال لا يعني أنه بلغ التمام، بل الكمال هو صورة زمنية تتجه من كمال إلى كمال آخر أكمل منه في حركة تطويرية وهذا ما تمدنا به الآية الكريمة في قوله تعالى " ووقفين على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين " [المائدة: الآية 46]

ويظهر من ذلك أن عملية التكامل تتضح في التصديق، الذي هو الأخذ بما سبق، التأكيد عليه ثم يضيف له كمالات أخرى وهي الهدى والموعظة، وهو عينه ما تدل عليه آية أخرى من سورة المائدة في قوله تعالى " وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من

(1) سيد قطب: مرجع سابق، ص (841).

الكتاب ومهيمننا عليه.. " [المائدة: الآية 48] وهذه الآية تؤكد على التصديق بما سبق ثم الهيمنة عليه بكونه يرفعه نحو مراتب أخرى أعلى.

من هنا يمكنني القول أن التكامل ليس القضاء على ما سبق وإلغائه، بل هو عملية تصديق لما فيه ثم الارتقاء به نحو كمالات جديدة، لهذا نجد أن كمال الدين لا يتوقف عند وفاته صلى الله عليه وسلم، بل يمتد إلى ما هو أوسع.

حل المسألة الثانية: والمتأمل في مضمون الآية فإنه لا بد من التفريق بين التمام والكمال فيها، وهنا نجد تفسيراً مهماً للعلامة مرتضى مطهري يقول فيه: " تطلق لفظة " التمام" على الدرجات التي يتطلبها وجود جميع الأشياء اللازمة لوجود شيء ما أي إذا لم يوجد بعضها، فيكون الشيء في ماهيته ناقصاً"⁽¹⁾ وبذلك فإن التمام متعلق بتوفر جميع العناصر المركبة لأمر ما.

في حين أن الكمال فهو رتبة أعلى يقول عنها " أما الكمال فهو درجات يمكن أن يصل إليها الشيء بعد أن أصبح تاماً، درجة بعد درجة، إذا لم يكن هذا الكمال، فالشيء موجود بتمامه، ولكن إذا أضيف إليه الكمال، ارتفع درجة واحدة. يعتبرون الكمال خطأ عمودياً، والتمام خطأ أفقياً"⁽²⁾، ومعنى ذلك أن الكمال هو درجة أعلى من التمام، فالأخير هو مجرد استكمال العناصر المركبة لظاهرة ما، أما الكمال فهو ارتقاؤها من التمام نحو كمال آخر.

يضيف لنا هذا التفسير عنصراً جديداً يضاف إلى الزمن يتحدد به مفهوم الكمال في القرآن الكريم، والذي يتمثل في المعلم الأفقي والعمودي، أي أن الكمال هو تكامل يرتقي فيه الشيء من وجوده التام إلى وجوده الكامل، وهنا نجد أن التكامل هو حاصل عملية زمنية ارتقائية.

(1) مرتضى مطهري: الإنسان الكامل، ترجمة جعفر صادق الخليفي، (بيروت: مؤسسة النخبة، ط2، 1992)، ص (10).

(2) مرجع نفسه، صفحة نفسها.

ثانياً: التكامل في قواميس الفلسفة:

بعد الدلالة القرآنية التي زودتنا بمجموعة من العناصر الدالة على التكامل، آن لنا أن نعود إلى ساحة الفلسفة، من خلال معاجمها حتى نظفر بمعاني ودلالات تمكنا من ضبط مفهوم التكامل يسمح لأن يكون مدخلا لفهم الأسس الاستمولوجيا للتكامل في الممارسة المعرفية التوحيدية. فهل يمكن التزود بالمعاجم الفلسفية لتكوين مفهوم التكامل؟

ويورد أندري لالاند (André Lalande 1867-1963) عدة تعاريف في معجمه، والتي يصنفها في مجموعتين الأولى: وهي المعاني الرياضية ويعرفها " عملية قوامها تعيين مقدار ما من خلال كميات لامتناهية الصغر يزداد عددها إلى ما لا نهاية... " (1) ويسعى هذا المفهوم الرياضي إلى البحث عن نهاية مشتقة معينة وردّها إلى حسابها النهائي ضمن الأعداد اللانهائية.

ويضيف تعريفاً آخر لا ينتمي إلى عالم الرياضيات بل إلى عالم الفكر عموماً بقوله: " كما يطلق أيضاً ومن باب التماثل غير الدقيق، اسم تكامل على نظرة الفكر التي تنظر بتوليف إلى عدد كبير جداً، لكنه متناه، من حدود أو أفعال أولية " (2)، وهنا نجد أن عبارة تكامل (Intégration) غير دقيقة، حيث أنها تتخذ دلالة التوليف بين عدد من الأفكار.

وأما المجموعة الثانية: فيأخذ مصطلح التكامل فيها دلالة التدامج، وقد استخدمها هيربرت سبسر (Herbrt Spencer 1820-1903)، ولها ثلاثة استخدامات وهي:

- الانتقال من حالة مشوشة يمتنع منها الإدراك إلى حالة منتظمة قابلة للإدراك
- التزايد المستمر لنسق مادي محدد

(1) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، المجلد الثاني، (بيروت - باريس: منشورات عويدات، ط2، 2001)، ص (682).

(2) أندري لالاند، مصدر سابق، ص (682)

• والمعنى الأخير هو مناقض للتكامل، وهو يعني تفكك ناتج عن تناقض في الحركة الداخلية لجهاز آلي مؤلف من عدة أجسام⁽¹⁾

يظهر في تحديد سبنسر ان التكامل هو وظيفة بيولوجية تطويرية تقوم على أساس التدامج العضوي.

يظهر من تحديد أندريه لالاند أن التكامل له دالتين هما: التوليف حيث يتم وضع مواءمة بين عنصرين أو أكثر، والدلالة الثانية بمعنى الدمج، وهو استدماج عنصر ضمن نسق محدد، والفارق بينهما، أن الأول أي التوليف يكون بين متعادلين أو أكثر، أما بالنسبة للدمج فيكون بين عنصر ونسق.

وإذا ما انتقلنا إلى معجم آخر وهو للباحث الفرنسي غريستيان غودان (Christian godin)، فإننا سنجد يوضع مجموعة من التعاريف الخاصة بالتكامل (Intégrale) وذلك بقوله " مصطلح متعدد الاستخدام وهو بشكل عام يعني إدماج جزء عنصر ضمن مجموع كلي"⁽²⁾، وهو هنا يتجه نحو تحديد عام لمعنى مصطلح التكامل الذي يؤدي إلى دلالة دمج جزء في اطار كل، وهي الشائعة في المجال التداولي الفرنسي خصوصا والغربي عموما، وثم يتجه من التحديد العام ليضيف إليه تحديدات أخرى، وهي التحديد الرياضي، والإداري والسياسي والفيزيولوجي، فأما السياسي والإداري فلم يخرجنا عن الأصل اللغوي الدارج وهو الدمج ضمن مجموع كلي. في حين أن الرياضي فهو: " عملية ترتكز على إيجاد التكامل في التفاضل أو في معادلة تفاضلية، بمعنى تحديد مقدار معتبر من حدود مقدار كمية لا متناهية والتي هي في زيادة لا متناهية"⁽³⁾ فالمعنى الرياضي يتصدى لضبط حدود قيمة محددة لكمية ما ضمن مقدار لا متناهي.

(1) أندريه لالاند: مصدر سابق، ص (682).

(2) Christian Godan; Dictionnaire de philosophie, (Paris :Fayard, 2004), p (670)

(3) Ibid. p (670)

في حين أن التعريف الفيزيولوجي، فقد أخذ حظه من المعجم من حيث أنه أكثر بروزاً وكذلك لكونه أتى على تعريفه بمرتين، الأولى وصفه بالتعريف الفيزيولوجي، والثاني، بالتكامل الوظيفي، وعن الأول يقول: " بالمعنى الفيزيولوجي تنسيق مجموعة نشاطات تشمل عدة أعضاء مفضية إلى وظيفة متناغمة تتحقق من خلال مراكز السيالة العصبية"⁽¹⁾، وهنا نجد عبارة جديدة تدخل على مصطلح التكامل لتزيد من قوة المعنى أكثر، وهي عبارة تنسيق (coordination) حيث أن عملية الدمج لا تتم إلا بواسطة ربط يتسم بالتنسيق الذي يدمج الجزء في إطار الكل ليحقق نسقا، وهذا الذي يظهر بشكل أبرز في التكامل الوظيفي "تنسيق للنسق العصبي المركزي في المعلومات المنحدرة من النماذج الحسية المختلفة وتوحد من خلالها ذلك النظام في نشاطات حسوحركية للجسم"⁽²⁾، وهنا نجد يؤكد على التنسيق الذي تحدثه المراكز العصبية.

وإذا ما نظرنا إلى التحديد الفيزيولوجي يظهر أكثر دلالة على التكامل، من حيث أن عملية الدمج ليست مجرد إدراج عنصر ضمن مجموعة، بل هو تنسيق يقود إلى خلق نسق معرفي معين. وبالرغم من هذا يبقى مفهوم الدمج والنسق محدود، فالتكامل أوسع من ذلك حيث أنه يحوي في طياته دلالة أخرى، وهي القابلية للتطور والرقى في مراتب عليا تقود نحو كمالات أرقى.

ومن خلال ما سبق ذكره من التحليلات يمكنني أن أجرد معنى التكامل في نموذجين إدراكيين الأول وهو التكامل الأفقي، والثاني التكامل العمودي وهو التالي:

فأما التكامل الأفقي: فيتمثل في عمليات تركيب النسق والتي تقوم على أساس عملية التوليف والتناسب والدمج وفق مركز محدد يعمل على أساسه كل عمليات تركيب نسق

(1) Ibid. p (670).

(2) Ibid. p (670)

محدد، بمعنى أن تكامله سواء أكان الدمج أو التوليف أو التناسب يعمل على تنسيق عناصر محددة وفق مركز محدد، يتم وفق ذلك تركيب نسق معين.

أما التكامل العمودي: فهو تلك الحالة الدائمة الرقي نحو تحصيل كمالات مترتبة من أدنى إلى أعلى، بمعنى أن التكامل هو حركة تطويرية يتم فيها الرقي من كمال إلى كمال أعلى منه رتبة، وهذا راجع إلى أن مدلول الكمال لا يعني التمام وبلوغ النهاية بل يقصد منه تحصيل اكتمال عناصر النسق مع بقاء إمكانية الرقي نحو كمالات أخرى.

وهنا نطرح السؤال: هل يمكن أن يكون هذا الطرح أداة منهجية لتجريد نموذج التكامل من الرؤية المعرفية التوحيدية؟

المبحث الثالث: التكامل بوصفه آلة للنظر:

يستدعي هنا مفهوم التكامل الأفقي والعمودي اللذان تم التوصل إليهما في المبحث الثاني، من هذا من الفصل التأسيسي، أن نعمق التحليل والتركيب بغية فهم التكامل على أساس أنه آلة للنظر العقلي أي أنه وسيلة يتم من خلالها إدراك الظواهر والأفكار في صورة تكاملية، لا تجزئية ولا اقصائية ولا تلفيقية ولا تضخيمية ولا اختزالية.

هنا يجب ان نتناول التكامل من زاويتي نظر، الأولى داخلية، كيف يحصل التكامل داخليا بين عناصره المكونة له ثم عند اكتمال النموذج التكاملي، نتجه نحو تكامله من جديد، وهذا التكامل الخارجي، أي دخول النموذج التكاملي الأول في تكاملات جديدة، وهذه كلها تحتاج إلى تفصيل.

أولاً: التكامل الداخلي: عند تحليلنا السابق للتكامل والذي يبرز من خلال عملية تدامجية أفقية تتم بين عنصر ونسق ما، ويقابلها عملية ارتقائية ينتقل فيها النسق من مقاما إلى مقام أعلى، من هنا يتجلى لنا تكامل داخلي وهو الافقي، وآخر خارجي عمودي، ومعنى ذلك أن التكامل ينتقل من داخل النسق إلى تركيب مجموعة من الأفكار ليصل إلى تحقيق ما يمكن أن نسميه بالمتكاملة، وعند الانتقال إلى تركيب بين متكاملتين أو أكثر نكون قد ولجنا إلى ما يمكن تسميته بالتكامل الخارجي أو التكامل العمودي.

فالتكامل الداخلي يمر بعدة مراحل الأولى وتتمثل في التكامل داخل النسق وهي مرحلة تكوين نسق أولي، ثم ننتقل بعد ذلك إلى تكامل الأنساق، وهنا تعترضنا مشكلة ذات أهمية بالغة، والمتمثلة في الآلية التي يمكن أن نكشف بها عن تركيب الأنساق وتراكب الأنساق فيما بينها، فهل هي آليات منطقية اصطناعية، أم أنها طبيعية ذاتية في العقل البشري؟

وأهمية هذه المشكلة تكمن في كونها منهجية وبالتالي هي تضبط صورة ومضمون التكامل ليس في هذا المدخل فقط: بل في كل البحث، لهذا وجب استقصاء مخرج لها وذلك بإيجاد آليات لذلك، وهنا يمكن أن نقسم الحل المقترح إلى العناصر التالية:

- مفهوم النسق
- آليات تركيب الأنساق.

1/- مفهوم النسق: عند تحليل مفهوم النسق وجب تحديد التصنيفات المختلفة لأنواع الأنساق، وهنا نجد مستويين في تعريف النسق، الأول وهو وصفي أي يصف ماهية النسق، وأما المستوى الثاني وهو المعياري الذي يحدد معيارية الوجود النسقي، العملية التصنيفية تسمح لنا باكتشاف أصناف أخرى من الأنساق لها من الكفاءة ما يسمح بأن يضبط مفهوم النسق.

أ/ المستوى الوصفي: وهنا نجد نوعين من الأنساق، وهما: النسق الصوري والثاني النسق التكويني⁽¹⁾، وهذا الأخير يحمل عددا كبيرا من التعريفات التي جاءت البنيوية قصد ضبطها لكونها الأساس الذي تقوم عليه، وذلك لكونها جاءت ضد النزعة التذريية⁽²⁾، وعليه فإن مفهوم النسق سيتكشف عند البنيويين أكثر من غيرهم.

-وفي المفهوم الأول أي الصوري: نجد معجم لاروس la rousse الفرنسي يعرف النسق الصوري بقوله " في القرن 20م، الرياضيون وضعوا النسق الصوري بوصفه مصطلحا أساسيا للأكسيوماتيكية، كفاي وتاركسي يعرفون النسق الصوري بوصفه جمع بتركي يدمج الرموز والصيغ الرياضية من الجزئي في الكلي..."⁽³⁾ ومعنى ذلك أن النسق الأكسيومي هو

(1) أحمد يوسف: القراءة النسقية، (الجزائر:الدار العربية للعلوم، ناشرون منشورات الاختلاف، 2007م)، ص (122)

(2) مرجع نفسه، صفحة نفسها.

(3) Véronique le ru; la rousse Grand dictionnaire de la Philosophie, (Italie :CNRS Editions, 2003). P1007.

عملية إدماجية لكل الصيغ الرياضية والرموز في إطار كل، وهذا التعريف يحتاج إلى توضيح أكثر من حيث عملية الدمج والتركيب أي من حيث البنية.

ولهذا وجب التوجه نحو تعريف آخر والذي نجده في كتاب " اللغة والمنطق " لكاثبه حسان الباهي، حيث يقول " يقوم النسق الصوري على مجموعة من الرموز التي تقترن فيما بينها لتنتج قضايا تتولد عنها (بواسطة قواعد محددة) تعابير يصطلح عليها بالتعابير السليمة"⁽¹⁾، وما يحتويه هذا التعريف هو تركيب لعناصر النسق الصوري والمتمثل في الرموز والمسلمات ويضاف إليها عملية التركيب التي يتولد منها نتائج معينة، ومن هنا يمكن تقسيم عناصر النسق الصوري إلى ما يلي:

- الرموز: هي مجمل الأبجديات، التي يحتويها النسق.
- الروابط: وهي جملة الرموز التي تحدد العلاقة ونوعها داخل القضية المنطقية.
- قواعد التركيب.
- قواعد الاستنتاج.

أما بالنسبة للرموز فهي جملة المتغيرات التي تتربط فيما بينها عن طريق مجموعة من الروابط، وعمليات الربط على نوعين:

إما تركيب أو توليد وفي كلتا الحالتين فهما يخضعان لقوانين مهمتها خلق الانسجام والتماسك داخل النسق.

ب- /أما المفهوم التكويني: فهو نسبة إلى مكونات النسق، فإذا كان الأول يركز على صورته دون مضمونه، فإن الثاني يركز على المضامين أكثر، وعلى الآليات التي يتركب من خلالها، لهذا فإن معجم لاروس يركز على المبادئ في تعريفه للنسق إذ يقول " جمع أو

(1) حسان الباهي: اللغة والمنطق، (الرباط/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، دار الأمان للنشر، ، 2000م)، ص (24).

ضم المبادئ والنتائج وهو أيضا ضم نظريات مختلفة، والربط بينها وتشكيل الكل واتباعه لمبادئ النسق⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن النسق يشير إلى مجموعة من المبادئ تضم إليها جملة من النظريات وتعمل على الربط فيما بينها ليصل الى انتاج النسق، لكن هذا التعريف فيه مشكلة، إذ كيف تتم عملية الربط؟ إذ يبقى هذا السؤال خارج التعريف لهذا وجب الاتجاه الى تعريفات أخرى تملء الفراغ.

ويمكن اعتبار النسق بوصفه جملة من المبادئ والقواعد، " فالنسق يشير إلى -أيضا- مجموعة من القواعد التي ترتبط فيما بينها"⁽²⁾، ومما يوضحه هذا القول أن النسق يتصف بأمرين أساسيين هما: القواعد والروابط، وبالتالي فإن البنيوية تؤكد -ليس على العناصر- بل على ترابطاتها المحكومة بقواعد تنظمها.

والتركيز على الرابطة أو العلاقة يظهر بشكل جلي في تطبيقاتها على النص الأدبي، حيث: " شجعت اللسانيات البنيوية الخطاب النقدي على البحث عن النسق الأدبي انطلاقا من فكرة الكلية والعلاقة"⁽³⁾، ومعنى ذلك أن النسق يتحدد من خلال ربط الجزء بالكل، ومع ذلك يبقى هذا التحديد فيه مشكلة، من حيث كيف ترتبط العلاقات بين الأنساق.

ولضبط العلاقات نجد عدة أطروحات منها المنطقية الصورية ومنها التكوينية، ولهذا يمكن أن نقسمها إلى قسمين أساسيين هما:

الأولى وهي الصورية المنطقية.

الثانية فهي التكوينية.

(1) Grand dictionnaire de la philosophie : Ipid. p 1006.

(2) أحمد يوسف: مرجع سابق، ص (120).

(3) أحمد يوسف، مرجع سابق، ص (121).

• أما الصورية: فهي التي حدثنا عنها المنطق الرياضي، حيث سعى فيها المنطقيون إلى وضع روابط يحاكي فيها اللغة الطبيعية ليس على وجه المطابقة بل على وجه المشاركة، لتعذر التتابع بين اللغة الطبيعية واللغة الاصطناعية المستعملة في المنطق الرياضي، ولهذا " ... إلا أنه ينبغي التأكيد على أن العلاقة ليست تطابق، وإنما علاقة اشتراك في جزء من المعنى... " (1)، ومعنى ذلك أن الروابط المنطقية في حقيقتها تأخذ معنى واحد من اللغة الطبيعية، والسبب في ذلك أن المنطق الرياضي يريد دراسة اللغة الطبيعية من زاوية الاستدلال على الصدق والكذب، إلا أنه من الصعب نقل كل اللغة الطبيعية إلى المنطق (2) وهذه الروابط تتحدد فيما يسمى بالثوابت المنطقية، ومجمل هذه الرموز تدل على رابطة الوصل والفصل والشرط والشرط المتبادل.

يظهر أن المنطق الصوري قد يوضح لنا علاقات وروابط صورية تحكم العقل، لكنها غير كافية لتحقيق النسق المعرفي والفلسفي الذي يستعمل اللغة الطبيعية، بما تحويه هذه الأخيرة من روابط كثيرة ومتنوعة لا يحصيها المنطق الصناعي، خاصة إذا علمنا أن التكامل المعرفي يستعين بصورة الفكر ومع ذلك فهو لا يستغني عن مضمونه وآلياته التي يتكون بها المضمون.

• الروابط التكوينية: للتذكير فقط، فإن اصطلاحاً تكوينية القصد منه هو جملة الروابط المضمونية وليست الصورية التي تتركب نسق معين، سواء أكان لغوياً أم اجتماعياً أو نفسياً وغيرها من الأنساق، قد سبق من قبل أن حددنا أن النسق هو انتظام مجموعة من العناصر حول مجموعة من المبادئ، لهذا يبرز لنا في تحديد مفهوم النسق العناصر التالية:

-الكلية: وهي المجموع الذي ينتظم فيه مفردات النسق.

(1) أحمد أنور أبو النور: المنطق الطبيعي، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ب سنة) ص (43).
 (2) ينس ألود، لارس-غونار أندرسون، أوستن دال: المنطق في اللسانيات، ترجمة، عبد المجيد جحفة، (ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013)، ص (51).

-المبادئ المركزية: وهي جملة من المبادئ التي ينتظم وفقها مجمل العناصر الأخرى.

-العناصر التابعة: وهي جملة العناصر التي ترتبط بالمبادئ.

ويقسم الفيلسوف الياباني توشيهيكو ايزوتسو (Toshihiko Izutsu 1914-1993) عناصر النسق إلى معاني أساسية، ومعاني علائقية، فالأولى وهي المعاني المعجمية المتداولة، أما الثانية فهي التي تعطي للنسق هويته، وبالتالي فهي التي تخرج المعنى الأساسي من دلالاته المعجمية إلى دلالاته الاصطلاحية الجديدة⁽¹⁾. ومهما كان الرابط سواء كان مفهوما عقليا أو قيمة من القيم الاجتماعية إلا أنه يبقى غير كاف لوحده أن يحدد لنا شكل النسق إذا ما حللناه هندسيا، وكذلك تموضع العناصر بعضها بالنسبة إلى بعض أو ما يمكن أن نصلح عليه بالتموضع يبقى أمرا خارجا عن المقدرة التفسيرية لفكرة العلاقة بوصفها أساسا لكل نسق.

وهذا ما انتبه إليه اللغوي فان دايك (Van Dijk ...-1943) عندما قال " وقد كنا ألمعنا في الفصل التمهيدي إلى أن تسلسل العبارات يمكن أن يترابط بدون أن تحصل فائدة الاتساق وفحواه أعني أن الربط يجوز أن يكون شرطا ضروريا ولكنه ليس كافيا لقبول الخطاب"⁽²⁾، ومعنى ذلك أن عمليات الترابط التي تتمثل حسبه في نوعين هما: الكلية والتتالي، لا يمكن أن تؤدي إلى اتساق، بل لابد من المرجع وانتظامه، وكذلك لابد من السياق لاكتمال المعنى.

ولكن أطروحة فان دايك لا يمكن التسليم بها بصورة نهائية، فالسياق هو الآخر عبارة عن تكامل عدة أنساق لتؤدي بنسق معين إلى أداء مهمته وأدائه الوظيفي، فهل يمكن

(1) توشيهيكو ايزوتسو: الله والانسان في القرآن، ترجمة هلال محمد الجهاد، (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية 2007، ص (50).

(2) فان دايك: النص والسياق، ترجمة عبد القادر قنيني، (بيروت: افريقيا الشوق المغرب، 2000) ص (73).

الانتقال إلى مستوى أكثر تكامل لدلالة النسق؟ وهل يمكن تكوين تصور للنسق يحيلنا إلى بناء تصور لنموذج التكامل الإبستمولوجي؟

ب- / المستوى المعياري: وفي المستوى المعياري يمكن أن نحدد المعيار في قيمتين أساسيتين هما: القوة الدلالية، ودرجة التماسك وكلاهما سيحددان نوعي الأنساق، وكذلك سيوجهان عملية ضبط تصور النسق من زاوية الداخل والخارج، فقيمة القوة الدلالية تؤكد على الجانب الخارجي للنسق، أما درجة التماسك فتوجه النظر نحو الداخل.

وهنا يمكن تحديد تصورين للنسق الأول وهو التصور الخارجي، والثاني الداخلي، فأما الخارجي فيصطلح عليه بالنسق المنفتح/ أو المغلق، في حين يصطلح على الداخلي التناسق الضروري والتناسق احتمالي.

فأما النسق المنفتح/ المغلق: فهو النسق الذي يقبل الدلالة على عناصر خارجه أي هو أكثر تفسيرية، من حيث أنه يزداد قوة كلما ازدادت العناصر التي يتسع إليها ليبدل عليها ويفسرها، فالنسق المادي يتسع لتفسير الظواهر المادية فحسب، لكنه ينغلق عندما يتعلق بالظواهر الغيبية التي قد تغير حتى من مبدئه الرئيسي، الذي يقوم عليه وهو مفهوم المادة.

وبالتالي فإن انفتاح النسق متعلق بزيادة قوته الدلالية والتي يصطلح عليها عبد الوهاب المسيري بالأكثر تفسيرية والأقل تفسيرية والتي تعني اقتدار نموذج معين على استيعاب أكبر قدر ممكن من العناصر الجزئية فكلما زادت المقدرة التفسيرية زادت القدرة على استيعاب تلك العناصر والعكس هو تحقق العجز التفسيري⁽¹⁾

وكذلك فإن الانفتاح لا يعني فقط الاقتدار على التفسير، بل هو الاقتدار على الانسجام والتناسب مع أنساق معرفية أخرى، يزيد ذلك في المقدرة التفسيرية، كأن يتكامل

(1) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، (القاهرة: دار الشروق، القاهرة، ط2، 2006) ص (341).

نسق معرفي ما في مجال علم النفس مع آخر في علم اجتماع والبيولوجيا وغيرها وبالتالي تزداد قوته بذلك التناسب والتماسك، أو قد تضعف بانعدام التناسب وضيق أفقه.

وعليه فالانفتاح/ الانغلاق متعلقان باقتدار النسق على زيادة في قوته الدلالية، فانفتاحه يزداد قوة وانغلاقه يتهاوى ضعفاً، والانفتاح له دالتين هما: القدرة على تفسير أكبر قدر ممكن من العناصر الجزئية، القدرة على التناسب والانسجام مع انساق أخرى ليزيد من قدرته المعرفية.

واما التناسق الضروري / الاحتمالي: فهو الذي يكون الترابط فيه إما قائماً على التماسك الضروري أو الاحتمالي، فالأول يقوم على الرابطة التي لا تقبل التعدد والاحتمال وهي ضرورية، كما هو الحال بالنسبة للحد الأوسط في المنطق الأرسطي، الذي يمارس ربطاً ضرورياً بين الحدود ليقود إلى نتيجة لازمة عن المقدمتين.

أما الاحتمالي فهو الذي يحتمل فيه الترابط من عدمه، وهو ليس عشوائياً بحيث يكون فيه الترابط فوضوياً دون وجود قرينة تحقق التناسق، وبالتالي فالاحتمالي يقتضي وجود القرينة التي ترجح فعل الوصل والربط مع الإبقاء على إمكان الفصل.

وعليه فإن النسق الذي يقوم على الضرورة يؤدي إلى تكوين نسق مغلق ما من شأنه أن يغلق الدلالة ومن ثم يضعفها، أما الاحتمالي فهو يتميز بالقدرة على التغير المستمر الذي يحكمه استمرار الزيادة في قوة الدلالة وبذلك بالقدرة على الانفتاح على الأنساق الأخرى من جهة ومن جهة ثانية انفتاح النسق لاستيعاب عناصر جزئية أخرى.

وهنا يمكنني أن استخرج مجموعة من الإستنتاجات مفادها:

من هنا يمكنني أن أحدد مفهوم النسق في مستويين أساسيين الأول وصفي والثاني معياري.

فأما الوصفي الذي يصف مكونات النسق نجد أنه يحدد النسق فيما يلي:

- الشكل الهندسي للنسق
- التموضع أو الانتظام، والذي تتحدد فيه ثلاثة عناصر أساسية وهي العناصر المركزية،

العناصر العلائقية، والعناصر التابعة.

-وجهة النسق: وهو المآل الذي يؤول إليه النسق.

وأما من الناحية المعيارية، فتم تحديد قيمين هما: قيمة قوة الدلالة، وقيمة درجة التماسك وقد ظهر منهما نوعين هما:

-النسق المنفتح/ المغلق، مع قوة المنفتح.

-النسق الضروري الاحتمالي مع قوة الاحتمالي.

2/ آليات تركيب النسق:

للإشارة فإن مشروع التكامل في هذا البحث المتواضع يتعاطى مع الأنساق الفكرية والفلسفية، لهذا فإن التكامل يتجه نحو الأنساق إما كشفا لها وإما بناء، فأما عملية الكشف فنتم وفق التصور السابق للنسق أي الكشف عن الصورة الهندسية ثم الانتظامات أي التموذج الذي تتخذه كل من المفاهيم المركزية والمفاهيم التابعة والمفاهيم العلائقية.

ولكن تبقى آليات بناء النسق فهي التي تحتاج إليها في هذا المشروع البحثي باعتبارها العنصر الأول الذي يمدنا بآلية التركيب التي تقوم بها الممارسة المعرفية، التوحيدية التي تسعى إلى تحقيق التكامل وتجاوز التجزيئية والاختزالية والتلفيقية، والدخول في التركيب والتكامل قصد الزيادة في المقدرة التفسيرية.

وسنجد في التفكير البشري ما يمدنا بهذه الآليات والتي ضبطها الفيلسوف الأمريكي جوزايا رويس (Josiah Royce 1916-1855) عندما قال: " ... مفهومي العلاقة والفئة، بوصفهما مفهوميين رئيسيين لنظرية النظام، وبحثنا سبب اعتبارهما، مفهوميين ضروريين، والحقيقة أن هذين المفهوميين لا تكمن أهميتهما بالنسبة لتعريف أي نمط من أنماط النظام فقط، بل تمتد هذه الأهمية لتشمل العملية الفكرية كلها، فهما مفهومان ضروريان لكل عملية فكرية، وبدونهما يستحيل قيام أي نشاط عقلي"⁽¹⁾، معنى ذلك أن عمليتي التصنيف والعلاقة ضروريان للتفكير البشري بوصفه تفكير يدرك النظام، والنظام يقوم على الفئة والعلاقة.

ويظهر أن أطروحة جوزايا رويس لها مصاديق كثيرة منها ما نجده في تراثنا الإسلامي، خاصة في أطروحة "حي بن يقضان" لابن طفيل، والتي تسعى إلى تشرح عملية الإدراك البشري المحض، فحي بن يقضان الذي هو محور القصة، يربوا في الغابة

(1) جوزايا رويس: مبادئ المنطق، ترجمة أحمد الأنصاري، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط2، 2009) ص (85).

خارج أي إطار اجتماعي، أي يقف أمام فطرته في لحظة صفاء، وهنا يظهر ابن طفيل سلامة الفطرة في القدرة على التفكير.

ففي القصة تبدو عمليتي التصنيف والتعاليق (من العلاقة) كعمليتين أساسيتين في ارتقاء حي بن يقضان من الحيوانية إلى الإنسانية واليك النص التالي: "ثم إنه بعد ذلك أخذ في مآخذ أخرى فتصفح جميع الأجسام في عالم الكون والفساد من الحيوانات على اختلاف أنواعها والنبات والمعادن وأصناف الحجارة... فرأى بها أوصافا كثيرة وأفعالا مختلفة... فأمعن النظر في ذلك وتثبت فرأى أنها تتفق ببعض الصفات..."⁽¹⁾ ما يؤكد هذا النص هو عملية التصنيف بوصفها عملية عقلية فطرية يدرك من خلالها العقل انفصال الأشياء واتصالها، أي التي تنتمي إلى صنف معين وتتصل ببعضها بعضا، والتي تنفصل عن هذا الصنف وتتصل بصنف آخر، وذلك لاشتراكها في صفات جوهرية تجمعها.

ونجد كذلك في نص آخر يدل على التعاليق بوصفه عملية إدراكية في قصة حي بن يقضان وهو: " ثم تحركت في نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها وكمياتها وكيفية ارتباط بعضها ببعض..."⁽²⁾ فابن طفيل ركز على فعل الربط بوصفه خاصية أساسية لكل عملياتنا الإدراكية.

وعليه فكل من التصنيف والتعاليق مرتبطان بالفكر البشري، وهذا ما يمكن أن نسعى إلى توظيفه في فهم التكامل الاستمولوجي في الممارسة المعرفية التوحيدية، وعلاقة التصنيف والتعاليق بالتكامل تتمثل في كون تحقيق التكامل لا يتم إلا بواسطة عملية تصنيف للأنساق ومفاهيمها الداخلية سواء أ كانت مفاهيم ناظمة أم مفاهيم مركزية، والكيفية التي يمكن أن تتكامل معه أنساق أخرى، فهي تحتاج إلى عملية تصنيف، ثم عملية الكشف عن التعاليق، فالتصنيف يقود إلى فهم العلاقات، أو كما يقول جوزايا رويس " ... وكما لاحظنا،

(1) ابن طفيل: حي بن يقضان، تحقيق أحمد أمين، (قطر: وزارة الثقافة والتراث، 2014) ص (42).

(2) ابن طفيل: مصدر سابق، ص 40.

أننا لا نستطيع بدون الفئات تعريف العلاقات، وبدون العلاقات لا نستطيع إدراك أي نظام، ولما كانت المعقولية لا تتحقق إلا بإدراك الأنساق - المنظمة... (1)

ويمكن أن نركز على عملية التصنيف التي يمكن من خلالها الكشف عن العلاقات المتعددة، ويمكن أن نحصرها في طريقتين، الطريق العمودي والذي يتحقق فيه التكامل العمودي والذي سنصطلح عليه بالتكامل المقامي، لأن التكامل فيه يرتقي من مقام إلى مقام أعلى منه، كما هو الحال مع مقامات الصوفية، والتي ليست مجرد انتقالات سلوكية بل هي انتقالات معرفية تتكامل فيها المعرفة درجة فوق أخرى، والثاني الأفقي وهو الآخر سنصطلح عليه بمصطلح النظم أو التكامل النظمي، وهو مأخوذ من عبارة نظم الشعر، أي له صورة إيقاعية تضبط مضمونا كلاميا، فكذا هو التكامل ليس مجرد دمج جزء في كل بل هو نظم جزء في الكل.

وقبل تعريف كلا التكاملين وجب تحديد لماذوية الأخذ بهذا الأسلوب في التصنيف؟ وأقوى مبرر لذلك نجده في الدراسة التي قدمها المفكر المغربي محمد مفتاح في كتابه المفاهيم معالم الذي كشف عن أسلوبين لتصنيف المفاهيمي، فالأسلوب الأول هو المفاهيم الترتيبية، والأسلوب الثاني وهو المفاهيم المقارنة، فأما المفاهيم الترتيبية فهي تعمل على تقسيم وتدرج الظواهر والمفاهيم إما تصاعديا أو تنازليا، وهو يقوم على علاقات المشابهة، والأسبقية والاحتواء والتبعية، وتظهر هذه الطريقة في التصنيف خاصة في المنطق الأرسطي (2) أما المفاهيم المقارنة التي تتخذ نمط السلسلة المتتابعة التي تعبر عن انتقال من نوع إلى آخر (3)، أي أنها تتخذ صورة أفقية عكس التراتبية التي تهدف إلى وضع الجزء في إطار الكل.

(1) جوزايا رويس: مصدر سابق، ص 70.

(2) محمد مفتاح: المفاهيم معالم، (بيروت: المركز الثقافي، الدار البيضاء، ط2، 2010) ص (09).

(3) مرجع نفسه ص (11).

من هنا يمكن أن نجد أن التصنيف في التكامل يأخذ الصورتين اللتين عبر عنهما المدلول اللغوي العربي والأجنبي - (اللذان سبق الإشارة إليهما) فالأجنبي عبر عن الدمج وهو عملية أفقية أما العربي فقد دل على الرقي أي العمودي.

وأما عن التكامل المقامي فهو والذي يلخص تعريفه ما ورد في التراث الفلسفي الإسلامي مع ابن باجة في كتابه تدبير المتوحد، حيث يبدأ بتحديد التدبير من الناحية اللغوية عندما يقول: "قد أحصاها أهل لسانهم، وأشهرها دلالاتها بالجملة على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة"⁽¹⁾ والتدبير هنا لا يقصد به ترتيب فعل من الأفعال لتؤدي غاية ما، وهو لا يكتفي بالمدلول اللغوي حيث ينتقل به إلى الاصطلاح الفلسفي عندما يقول "وإذا قيل بخصوص قيل على تدبير المدن، وما يقال عليه التدبير يتقدم بعضه بعضا بالشرف والكمال"⁽²⁾ هنا يضيف دلالة الكمال إلى الغاية والترتيب، أي ان الترتيب يقود نحو غاية وهي تحقيق كمال المدنية أو المنزل وغيرها.

ومن هنا يمكن تحصيل مفهوم التكامل المقامي بوصفه تدبير وهو: ترتيب الأنساق المعرفية القابلة للتكامل نحو غاية محددة وهو بلوغ نماذج تفسيرية أكمل، أي أنه يتم ترتيب الأنساق المعرفية، أي الزيادة في الاقتدار على تفسير الموجودات وفهمها بصورة تخرج العقل من التجزيئية والاختزالية والتلفيقية.

وأما الاصطلاح الثاني وهو التكامل النظمي فنجد في كتاب التعريفات للجرجاني حيث يقول "النظم في اللغة: جمع اللؤلؤ في السلك، وفي الاصطلاح: تأليف الكلمات والجملة، مترتبة المعاني متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل"⁽³⁾ ومعنى ذلك أن النظم يبحث في وجه التأليف والتدامج بين الجمل لتؤدي معنى معين، ومن هنا يمكن أن

(1) أبو بكر محمد ابن باجة: تدبير المتوحد، تحقيق معنى زيادة رؤية، (القاهرة: دار رؤية، 2012) ص (50).

(2) مصدر نفسه، ص (52).

(3) علي بن محمد الجرجاني: كتاب التعريفات، تحقيق نصر الدين تونسي، (القاهرة: شركة القدس للتجارة، 2007، ص 382، 383.

نحدد التكامل النظمي بأنه: تأليف الأنساق على نحو يسمح لها أن تؤسس لتكامل مقامي أي ان التكامل النظمي هو القاعدة التي يقف عليها التكامل المقامي،

ومن هنا فإن عمليتي التصنيف والتنسيق ستعملان على ترتيب الأنساق من زاوية القابلية للتأليف والنظم تم تصنيف إلى القابلية للرقى، وهذا عمل يحتاج إلى تفكيكها وإعادة تركيبها، من خلال البحث عن أنماط وأشكال التعالق، وعليه يمكنني ان أستعين بنظرية المجموعات والتي تحدد لنا أنماط العلاقات في العناصر التالية:

(1)- علاقة الانتماء.

(2)- علاقة الاحتواء.

(3)- علاقة التقاطع.

(4)-علاقة الاتحاد.

وأما توظيف نظرية المجموعات في هذه الدراسة يتم من خلال مراعاة كل من الانتماء والتقاطع والاتحاد في التكامل النظمي أي النظم، وأما الاحتواء فيستخدم في التكامل التدبيري وفي النظم: نحدد رابطة المفهوم بالنسق (الانتماء ثم نحدد المشتركات، وأخيرا تحقيق الاتحاد لننتقل إلى التدبير وهو نقل الاتحاد إلى مستوى أرقى تصبح فيه الأنساق الجزئية منتظمة فيه.

ولكن تبقى مشكلة واحدة تعترضنا عند توظيف نظرية المجموعات والتي تتعلق بنوع من الاختلاف بين طبيعة النسق وفكرة المجموعة، حيث ان النسق لا يهتم فقط بانتماء العناصر، بل بطريقة تواضعها وعلائقها ووظائفها، في حين أن نظرية المجموعات لا تهتم سوى بالانتماء وعلاقاته الأربعة.

ولكن يمكن تجاوز هذا الاختلاف من حيث أنه لا يصل إلى درجة التضاد، إذ يمكن الدمج بين نظرية المجموعات ونظرية الأنساق، وذلك بمراعات طبيعة انتماء العنصر داخل النسق من زاوية إن كان مفهوما مركزيا أو مفهوما علائقيا أو مفهوما شارحا أي مراعاة وظيفته وعلاقته وانتظامه، فعند الاتحاد يجب مراعاة طبيعة النسق والأمر نفسه بالنسبة إلى التقاطع، وهنا يمكن القول يجب عند توظيف نظرية المجموعات ويجب مراعاة طبيعة الأنساق التي تم تحديدها مسبقا.

المبحث الرابع: ماضد التكامل

والأمور بأضدادها تتضح، فالتكامل ضده، فليست حالة المعرفة والتاريخ البشريين هو تكامل مستمر، هو يعرف حالة تقهقر تارات أخرى، لهذا يجب ضبط مفهوميين نقيضين لأنواع التكامل، التي أتيت بها في أطروحتي، لتكون أداة تحليلية يجرى بها نموذج التكامل الإبستمولوجي في الممارسة المعرفية التوحيدية، وهنا يطرح السؤال ما هو نقيض التكامل على مستوى اللغة وعلى مستوى الاصطلاح؟

أولا: التسافل لغة:

عبارة التسافل مشتقة من المصدر سفل، وهو كما ورد في المنجد: "سفل سفولا وسفالا وسفالة: كان سافلا: في نزل من أعلى إلى أسفل، سفل في خلقه: كان سيء الخلق، سفل في علمه: قل حظه فيه" (1) والدلالة اللغوية هنا لها إمكان تعبيرية ودلالية كبير، لاشتمالها على ثلاثة مجالات دلالية وهي:

- الدلالة المكانية: والتي تشير إلى كل ما هو نازل هابط سافل، وهو الذي ورد في النص نزل من أسفل الجبل.

(1) المنجد: مرجع سابق، ص 675.

• الدلالة الأخلاقية: وهي التي تفصل بين عبارات أخرى من شاكلة " سفلى " كالهبوط والنزول والتقهقر، حيث تتخذ معنى الانحطاط الأخلاقي، وهذا يوصف المنحط أخلاقيا بالسافل.

• الدلالة المعرفية: وهذه الأخيرة هي من تسمح باستعمال المصطلح ضمن إطار المجال المعرفي، حيث يعني سفلى علمه بمعن نقص وانهايار علمي.

وبهذا يمكن استخدام عبارة المصدر سفلة في هذه الاطروحة نتيجة للإمكان اللغوي، والذي يحو على الدلالة المعرفية، ومنه يمكن استعماله بوجه ابستيمولوجي.

أما اعتباره نقيض للتكامل هو الاستعمال القرآني لعبارة أسفل سافلين، وذلك في قوله تعالى " لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (4) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (5) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (6) " [سورة التين الآيات: 4-5-6] والملاحظ هنا أن الآية الخامسة جاءت لتعبر عن حالة التسافل بعد حالة راقية وهي " أحسن تقويما" أي حالة تكامل، مما يعني أن التسافل نقيض للتكامل.

وقد شرح مجمل هذه الآيات سيد قطب في تفسيره حينما قال: " وتتجلى هذه العناية في خلقه وتركيبه على النحو الفائق، سواء في تكوينه الجثمانى البالغ الدقة والتعقيد، أم في تكوينه العقلي الفريد، أم في تكوينه الروحي العجيب. والتركيز في هذا المقال على خصائصه الروحية. فهي التي تنتكس إلى أسفل سافلين⁽¹⁾ وهذا التفسير حدد التقابل بين الأحسنية التي حظى بها الإنسان في خلقته، وارتداده نحو الأسفل، مما يؤكد على التناقض بين التكامل والتسافل، خاصة وأن سيد قطب استعمال عبارة تنتكس، والتي سأستعملها كنوع من أنواع التسافل المضاد لنوع آخر للتكامل.

(1) سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص 3933.

وبعدما تبين أن العبارة الأنسب لمضمون ما ضد التكامل هو التسافل، فإن السؤال المطروح هو لما الاشتقاق اتخذ عبارة التسافل؟

كما أن عبارة التكامل مشتقة من المصدر كمل على وزن تفاعل، فهي للدلالة على حالة تطور وحركة، أي أنها ليست قارة ومستقرة مثلما هو الحال بالنسبة للعبارة كامل أو الكمال، فالأمر نفسه بالنسبة للتسافل فهو حالة متطور غير قارة، عكس عبارة سافل أو السفالة، والتي تعبر عن حالة قارة، وهذا الاشتقاق يسمح للمفهوم بالاتساع والامتداد.

ثانياً: أنواع التسافل:

كما أن التكامل نوعين، هما: التكامل المقامي والتكامل النظمي فإن التسافل هو الآخر على نوعين مقابلين له وهما، التسافل التفككي والذي يضاد التكامل النظمي، والتسافل الانتكاسي والذي يضاد التكامل المقامي، ولهذا وجب التفصيل في كل نوع على حدا فيما يلي:

1/ التسافل التفككي: وهو ضد للتكامل النظمي، فالأخير يبحث في العناصر الفاعلة وعلاقتها التي تخلق نسقا فكريا ما، يمكن له أن يرتقي في مقامات تكاملية أعلى، فإن التسافل هو عكس له وذلك في نقطتين أساسيتين:

النقطة الأولى والتي تتعلق بتفكيك العناصر المركبة لأي نسق معرفي، مما يؤول إلى انهيار أي نسق، مثلما يحصل عندما يتم سعي أي ممارسة نقدية لهدم المركزيات، كتفكيك مركزية الإله ثم الإنسان فالطبيعة، مما يؤول بالوجود إلى العدم، ويضاف إليها المركزيات الصلبة، التي تتمركز حول الإله وتلغي معاده، أو تتمركز هو الإنسان وتلغي معاده، وهكذا دواليك.

وبالتالي التسافل التفككي هو من أنواع العقل الإختزالي، والتي هي بين طرفين نقيضين، إما حالة السيولة وانعدام وإلغاء المراكز، أو المراكز الصلبة التي تمارس فعل إقصائي آخر، وعليه تتجلى في التسافل الذي هو ينتمي إلى كل الممارسات الإختزالية الإقصائية.

والنقطة الثانية، وهي العلاقات، حيث يسعى التسافل التفككي إلى قطع العلاقات أو تجميدها واختزالها، فهو من جهة قد يقطع أي علاقة كالذي يلغي أي رابطة بين الدال والمدلول أو يلغي أية صلة بين مراحل التاريخ وتمفصلاتها مما ينتهي إلى العدمية، وعلى نقيضه من يختزل كل العلاقات في علاقة أحادية مما يؤدي إلى تكريس علاقة تسلطية إغائية، مثلما هو الحال لو جعلنا العقل رهينة موضوعاته يقف موقفا سلبيا منها، أو نجعل علاقة العقل علاقة تسلطية على موضوعاته، مما يؤول إلى جمود المعرفة وتوقفها ليسود الجهل بسببها.

وهنا يمكن تعريف تعريف التسافل التفككي، هو جملة الممارسات الإدراكية التي تعمل إما على تقويض عناصر ومفردات أي نسق معرفي وإما تفكيك روابطها وعلائقها.

2/ التسافل الانتكاسي: وأما التسافل الانتكاسي فهو ضد للتكامل المقامي، فالأخير هو ارتقاء للإنسان من مقام معرفي إلى مقام أعلى منه، فإن التسافل هو عكسه تماما، حيث سأستعين بعبارة الانتكاسة والتي تأخذ معنى التقهقر والانحطاط، مما يعني أنها ضد للارتقاء، ويمكن إضافة عبارات الدرجات والتي هي ضد للدرجات، والتي تعني الانتكاس في الدرجات السفلى وهنا يبرز التسافل بوصفه انحطاط في الدرجات السفلى.

ويضاد التسافل الانتكاسي التكامل المقامي في نقطتين أساسيتين هما:

المكاسب: حيث أن التكامل في ارتقاء الإنسان من مقام إلى مقام يكسب حالة، فارتقاء الإنسان إلى مرتبة العقلانية يكسبه البصيرة وارتقاؤه في الأخلاقية يكسبه الإنسانية وارتقاؤه في رتبة روحية يكسبه القرب من الله وهكذا دواليك، أما في حالة الانتكاس فهو كلما يهوى في درك من الدرجات يخسر مكسبا ويكسب خسرانا، ففقدان العقلانية يهوى بالإنسان إلى درك الجهل، وخسران الاخلاق يهوى بصاحبه نحو الحيوانية، وخسران الروح البعد عن الله وتفعيل قوى الشر.

وعليه يمكن تعريف التسافل الانتكاسي بما يلي: هو كل تسافل ينتكس فيه الفكر نحو دركات سفلى يكسب في كل دركة خسرانا ما.

خلاصة:

وهنا أصل إلى أن للتكامل معنيين؛ الأول والذي اصطلحت عليه بالتكامل النظمي والثاني الذي اصطلح عليه بالتكامل المقامي آخذين بعين الاعتبار الأصليين اللغويين وهما الدمج أو التأليف والرقى، ولهذا أخذ تم تحديد نوعين من التكامل هما: النظم والتدبير، فالأول هو القاعدة والثاني هو الأفق.

وأما مجال عمله وآليات توظيفه، فهو يتجه إلى الأنساق المعرفية والفلسفية وقد يمتد إلى أكثر، ولكنه لا يستغني عن الأنساق، وأما آلية العمل فهو يستعين بالتصنيف والتعالق وكلاهما آليتان كفيلتان لكي تمد البحث بآليات منهجية كفيلة بلوغ نتائج مهمة، وهذه الآليات وضعها الباحث بقصد التعرف على إمكانات الربط التي قد تتاح للممارسة المعرفية التوحيدية أثناء تحقيقها للتكامل.

ومع ذلك يبقى المجال مفتوحا للبحث، حيث ان التكامل قد يكون له أوجه عدة فمنه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، لهذا وجب تحديد أي التكاملات نقصد هنا في هذا البحث، خاصة وأن عنوانه هو التكامل الإبتيمولوجي، وهنا وجب الانتقال نحو مفهوم الإبتيمولوجيا. وزيادة على ذلك فإن التكامل لابد له من أرضية يقف عليها، وفي هذا البحث تتمثل في التوحيدية

ويضاد التكامل التسافل، حيث أن له له نوعين نقيضين هما التسافل الانتكاسي والتسافل التفكيكي، فإن كان التكامل هو سند قوي لتحصيل المعرفة فإن التسافل هو عائق لها لهذا وجب أن تكون أرضية التكامل إبتيمولوجيا، وهنا يطرح السؤال كيف يمكن للتكامل أن يكون إبتيمولوجيا؟

الفصل الثاني:

مفهوم الإستيمولوجيا

المبحث الأول: الأستيمولوجيا وجدلية المفهوم.

المبحث الثاني: تركيب الجدل.

المبحث الثالث: إشكاليات الأستيمولوجيا ومقوماتها.

المبحث الرابع: تجريد مفهوم التكامل الأستيمولوجي

تمهيد:

للمفهوم رحلات وتحوال تاريخي لا يستقر على حالة فهو يمتد ويتسع وينفتح على اقصى الدرجات الممكنة لذلك الحقل الذي يدل عليه، وتارة أخرى يضيق ليدقق بشكل أوضح على مجاله، كذلك الحال بالنسبة إلى مفهوم الإستيمولوجيا.

لهذا وجب ضبطه لغرضين أساسيين الأول وهو متعلق بحقل الابستمولوجيا ذاته والثاني لغرض الدراسة التي اسعى فيها إلى الكشف عن ممارسة معرفية لها خصوصيتها الادراكية والتفسيرية، لهذا وجب الكشف عن الخيط الواصل بين التكامل الابستمولوجي، والممارسة المعرفية عندما تكون توحيدية.

وهنا يمكن طرح التساؤل التالي:

إلى أي مدى تكون الأبستمولوجيا تكاملية؟

- وهل للأبستمولوجيا مفهوم واحد مستقر وواضح؟

والاجابة عن الأسئلة المطروحة تقودنا إلى ضبط مجموعة من العناصر التي من شأنها تقودنا نحو وضع الأساس الثاني لهذا البحث: وهي:

(1) الابستمولوجيا وجدلية المفهوم.

(2) تركيب الجدل.

(3) إشكاليات الأبستمولوجيا.

(4) الأبستمولوجيا التكاملية.

المبحث الأول: الإستمولوجيا وجدلية المفهوم:

إذا ما نظرنا في مفهوم الإستمولوجيا فإن أول ما يشد الانتباه هو ذلك التراوح الذي يعيشه المفهوم بين العام والخاص، أي أن مدلول الإستمولوجيا يتأرجح بين المعرفة بصورة عامة والمعرفة العلمية، وبين الصورتين تقع عدة أطروحات، منها ما يلزم الإستمولوجيا في حدود المعرفة العلمية التي تقطع مع المعرفة العلمية نمو ناشئ عن المعرفة العامة، ولهذا حصل جدل مفهومي، ومن خلال هذا الجدل وجب الرجوع إلى الدلالة اللغوية ثم المعجمية وأخيرا التداولية لكي نصل في الأخير إلى ضبط المفهوم الذي أطرحه ليكون قادرا على ان يعطي معنى مميذا للتكامل، والذي نبحت عنه في هذه الدراسة.

أولاً: الدلالة اللغوية: تأخذ عبارة الإستمولوجيا وجها آخر في اللغة الألمانية وهي (Erkenntnistheorie) والعبارة (wissenschaftstheorie)، ومن هنا نجد أنفسنا أمام عدد من العبارات الألمانية لا تفرق بين نظرية المعرفة والتي تدرس المعرفة وشروطها بشكل عام، والمعرفة العلمية.

لهذا وجب الانتقال إلى العبارة المتداولة في المجال الفرنسي والانجليزي وهي: (Epistémologie)، التي تتركب من عبارتين ذات جذور إغريقية الأولى وهي: (epistimé) والثانية هي: (logos) ومن هنا وجب التفصيل في دلالة (Epistimé) فيقصد بها المعرفة الصحيحة، وهذا ما يؤكد معجم لاروس الفلسفي الكبير، حيث يؤكد أن كلمة (Epesteimé)، ظهرت عند الاغريق وهي عند أفلاطون تعني المعرفة الصحيحة في الإدراك والاعتقاد⁽¹⁾ وتدل كذلك على: " عقل وخطاب، وفكر، وقول ودراسة"

(1) Grand dictionnaire de la philosophie ; Ipid. P 349.

ومن هنا يتضح أن المدلول الأول يؤكد على المعرفة الصحيحة، إلا أنه يبقى فضفاضاً من حيث أنه يحتاج إلى أن ينضبط في سياق محدد، وبذلك يتشكل مفهوم الاستيمولوجيا حيث يظهر لنا معنى المعرفة الصحيحة.

وأما العبارة المركبة الثانية فهي "logos" فهي تعني " عقل وخطاب، وفكر، وقول ودراسة"⁽¹⁾ في مجالها اللغوي اليوناني، وهي تأخذ معنيين بحسب معجم (كريستيان غودان)، فالمعنى الأول " مناقضة للأسطورة (الميتوس)، فالعقلانية هي تطور لخطاب متماسك ومبرهن"⁽²⁾، معنى ذلك أن اللوغوس معنى مختلف عن الأسطورة أو الميتوس التي تخضع لا إلى البرهان ولا إلى التماسك المنطقي في بنيتها وهنا نجد كل من أبيقور (القرن 4م) و هيردوت (426 ق م) والفلاسفة ما بعد سقراطية.

أما المعنى الثاني فنجد في قوله " مبدأ كوني للتناغم وللوجود"⁽³⁾ أي أن اللوغوس هو المبدأ الكوني الذي تنتظم وفقه الكائنات وتتناغم وتتماسك بل إن وجودها مرهون به، ونجد هذا المفهوم عند بعض فلاسفة الاغريق كهرقليطس (535 ق م / 475 ق م) (heraclitus 535 av j-c/ 475 av j-c) ، ثم فيلون الاسكندراني(20 ق م / 45م) (philon d'Alexandrie 20 av j-c/ 45 apr j-c) .

ويظهر مصطلح لوغوس دلالتين متباينتين من حيث المجال المعرفي، فالأول له دلالة معرفية، والثاني له دلالة وجودية أنطولوجيا (ontologie) ، إلا أنهما يشتركان في دلالة واحدة وهي الانتظام والانسجام، حيث أن اليونان قد جمعوا بين دلالة العقل والانتظام، لهذا يصبح اللوغوس انتظام للمعرفة، والكون في الآن نفسه فلأن الكون منتظم فهو محكوم باللوغوس.

(1) christian godin : ibid. p 742.

(2) ipid ; p 842.

(3) Ipid,p842.

ويظهر من هذا التأثيل اللغوي أن عبارة ابستيمولوجيا، تتجه نحو المعرفة الصحيحة المنتظمة والمتاغمة والتماسكة وهذا ما توحيه العبارتين المركبتين لها وهما ابستي، ولوغوس، فالأولى المعرفة الصحيحة، والثانية المنتظمة، ولكن النقيصة التي تبقي هذا الدال اللغوي غير كاف هو تحديد المعرفة الصحيحة.

ثانيا: الدلالة الاصطلاحية:

تظهر الدلالة اللغوية غير كافية لضبط تصور متكامل عن مفهوم الابستيمولوجيا لهذا وجب اللجوء إلى معاجم وقواميس الفلسفة لكي نستجلي منها ما غمض في الأصل اللغوي، ونستبين ما خفي، ونحل ما استغلق فيه وكلها تدور حول تحديد معنى المعرفة الصحيحة المنتظمة.

ويذهب أندريه لالاند في موسوعته إلى أن الابستيمولوجيا تختلف بحسب الاستخدام بين الفرنسيين والانجليز، حيث أن الفرنسيين يفرقون بين نظرية المعرفة والابستيمولوجيا أما الانجليز فيطلقونها على نظرية المعرفة، أما الفرنسيين فهم أكثر دقة⁽¹⁾، ومعنى ذلك أن مفهوم الابستيمولوجيا سيختلف بحسب المدارس بين الإنجليزية والفرنسية والألمانية.

ولهذا يأتي لالاند إلى التعريف الفرنسي في قوله " الابستيمولوجيا هي الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداهما الموضوعي"⁽²⁾ ويظهر أن الابستيمولوجيا تتجه بالنقد إلى الأسس والمبادئ التي بني عليها العلم، لتصل إلى صورتها المنطقية وكذلك قيمتها المعرفية.

إلا أن هذا التحديد فيه العديد من النقائص من زاوية دلالاته على النشاط الفلسفي المهمم بالعلم، حيث أنه أغفل النشاط الأنجلوسكسوني خاصة مع الوضعية المنطقية،

(1) أندريه لالاند: مرجع سابق، ص (356).
(2) مرجع نفسه، ص (357).

والألماني والفرنسي خاصة مع غاستون باشلار (Gaston Bachelard 1884-1962) جورج غونغلام (Georges Ganguilhem 1904-1995) وجون بياجى (Jean piaget) (1896-1980)، وغيرهم لهذا وجب البحث عن تحديد أكثر تكاملية.

نجد في القاموس الفرنسي الموسع لاروس، ثلاثة تحديدات لضبط مفهوم الإستمولوجيا هي:

- نظرية المعرفة: أكدت على هذا المعنى الفلسفة الكانطية الجديدة ممثلة في إرنست كاسيرر (Ernst Cassirer 1874-1945) حيث سعت الكانطية الجديدة لتقييم تحولات التصورات وتطورها، ففي التصورات العلمية فإنها تدرس ظاهرة تطور الذات العلمية⁽¹⁾، وبالتالي فقد اتجهت هذه المدرسة إلى تفسير التصورات من خلال العلم للكشف عن الذات العارفة.

- التحليل المنطقي للعلم: حيث تدرس هذه المدرسة الصيغة الصورية والمنطقية لنظريات العلم، ومن أبرز ممثليها " رودولف كارناب (Rudolf Carnap 1891-1970) "، حيث قام بتحليل المعرفة العلمية من خلال المنطق الرياضي بصورة لا تاريخية⁽²⁾، أي أن هذه المدرسة (أي مدرسة الوضعية المنطقية) تتجه نحو تحليل العلم ونظرياته بصورة موضعية ولا تهتم بتاريخه.

- التحليل التاريخي للعلم: أو الإستمولوجيا التاريخية التي تنظر إلى العلم في إطار تطوره التاريخي⁽³⁾ وبالتالي فهي تستعيد تاريخ العلم ونقده حق ترصد عملية تطور العقل العلمي لتكشف عن ما هو علمي وعن ما هو غير علمي، وهنا تظهر الإستمولوجيا ذات اهتمام بالمعرفة العلمية فقط.

(1) Grand dictionnaire de la philosophie : Ibid. p 347.

(2) grand dictionnaire de la philosophie, Ipid. P374.

(3) Ipid . P374.

يظهر من خلال معجم لاروس الموسع للفلسفة أن الاستيمولوجيا لها ثلاثة توجهات، الأولى تتعلق بنظرية المعرفة، والثاني يتعلق بتحليل منطقي للعلم أي فلسفة العلم، والثالث يتمثل في الاستيمولوجيا التاريخية، وكل منهم يمثل مدرسة محددة فنظرية المعرفة تمثل المدرسة الألمانية، وأما المدرسة الإنجليزية فقد أخذت بالتحليل المنطقي، أما المدرسة الفرنسية فأخذت بالإستيمولوجيا التاريخية.

الملاحظ كذلك في التعريفات السابقة بقاء المفهوم يعيش جدل بين المعرفة بصورة عامة والمعرفة العلمية، أي أن الجدل قائم بين المدرستين الألمانية من جهة ومن جهة ثانية الفرنسية والانجليزية، " ف " مصطلح الاستيمولوجيا عند الانجليز والألمان يدل على نظرية المعرفة ... ومع بداية القرن 20م أصبح يشير مع الفرنسيين، -وتحت تأثير غاستون باشلار خصوصا- أصبح يدل على فلسفة وتاريخ العلم⁽¹⁾.

ويعد غاستون باشلار هو من أحدث الفجوة بين المنظرين الأنجلوسكسوني / الألماني والفرنسي وذلك لاعتبار أنه أكد على القطيعة ابستيمولوجيا بين المعرفة العادية والمعرفة العلمية، ولكن بالرغم من ذلك فقد بقيت صلة الوصل موجودة خاصة عند بياجي الذي أضاف البعد النفسي ليؤكد على صلة الوصل بين المعرفة العادية والعلمية، وكذلك كارل بوبر (Karl popper 1902-1994) من هنا يظهر لنا صعوبة الفصل بينهما.

وعليه يبقى المفهوم بين مترابطة: طرفها الأول هو المعرفة عموما والطرف الثاني المعرفة العلمية، وبينهما نقاط مهمة، منها المعرفة الأسطورية والمعرفة الدينية والفلسفية، ولهذا نجد أن مفهوم الإستيمولوجيا يعيش تنوعا دلاليا يسمح بأن يتم استثماره في عدة قطاعات من نشاطات العقل البشري، ولكن السؤال يبقى مطروحا هو: ماهو الإمكان

⁽¹⁾Engel Pascal : Ipid ; p 348.

المنهجي الذي يتيح لي أن أستلهمه من مفاهيم الاستيمولوجيا لضبط مفهوم الاستيمولوجيا التكاملية؟.

ثالثا: الاستيمولوجيا ومجال الدراسة:

ونجد في كتاب " الإستيمولوجيا " لروبير بلانشي (-1898 Robert Blanché) (1975) تحليلا تاريخيا ومقارنا لتاريخ مفهوم الاستيمولوجيا، حيث انطلق من المجال التداولي الألماني مع كانط ثم انتقل إلى الإستيمولوجيا الفرنسية التي قارنها مع الإنجليزية، لهذا هذه الدراسة مهمة لهذا البحث حيث تساعدني في تحديد مفهوم الإستيمولوجيا.

وينطلق ابتداء من المعنى اللغوي، حيث يؤكد فيه توجه الاستيمولوجيا أساسا بالدراسة إلى المعرفة العلمية، حيث كون عبارة إبستمي (Epistmé) أول من استعمالها هو أفلاطون دالابها على العلم، إلا أن هنالك اختلافا بين مدلول العلم عند اليونان قديما عن ما هو موجود في عصرنا⁽¹⁾، ولهذا يظهر أن دلالة ابستي تنحصر في المعرفة العلمية مما يوجب التأكيد عليه هو أن الاستيمولوجيا تهتم بالمعرفة العلمية دون ما سواه من المعارف

ثم يتجه بلانشي إلى تحديد بداية هذا المبحث مستقيا تاريخ الفلسفة الحديثة، وقد نفي عن أعمال ديكارت (René Discret 1596-1650) وسبينوزا (Baruch Spinoza) (1632-1677) ومالبرانش (Nicolas Malebranche 1638-1715) ان تكون ضمن إطار الإستيمولوجيا، مع اقتراب كل من لوك (John Locke 1632-1704) وليبنتز (Gottfried Leibniz 1646-1716)، وكذلك اعمال وأوغيست كونت (August Comt 1798-1857) التي اعتبرها مبشرة بمبحث الإستيمولوجيا⁽²⁾.

(1) روبر بلانشي: الاستيمولوجيا، ترجمة محمود بن جماعة، (صفاقس: دار محمد علي للنشر، 2004) ص (9).

(2) مرجع نفسه، ص 10-11.

وتعتبر أعمال الألماني بالزانو في كتابه « wissenschaftslehre » أي نظرية العلم من بدايات مبحث الاستيمولوجيا وقبل أن يعرف بمضامين الكتاب، يؤكد على الاختلاف بين العبارة الألمانية والاستخدام الفرنسي والانجليزي حيث أن العبارة الألمانية حافظت على المعنى الموسع أما الفرنسية والانجليزية فقد أخذت معنى أكثر تحديدا⁽¹⁾، ومعنى ذلك أن الاستيمولوجيا في المجال التداولي الألماني تدل على حقل أوسع وهو المتمثل في نظرية المعرفة، وأما الانجليز والفرنسيين فقد أخذت من العلم حقلًا دراسيًا.

ثم ينتقل لتحديد مجال الدراسة، من خلال مقارنة بين الاستيمولوجيا ونظرية المعرفة، والاستيمولوجيا وعلم المناهج والاستيمولوجيا وعلوم الانسان، وأكثر مما يهمننا في مجمل هذه المقارنات الثلاثة، تلك المتعلقة بالعلاقة بين نظرية المعرفة والاستيمولوجيا حيث يقول " إن علاقة الاستيمولوجيا بنظرية المعرفة هي، مبدئيًا، علاقة النوع بالجنس " ⁽²⁾

ثم يؤكد على أن هذه العلاقة ليست دائمًا طويلة تواصلية دائمًا ففي حالة الوضعية المنطقية تصبح الاستيمولوجيا ذات اهتمام جذري بالمعرفة العلمية نافية ما عداها⁽³⁾، ولكن في آخر المقارنة يصل إلى أطروحة بياجى التي يقول عنها " ... نحن نفهم جيدًا لماذا يأخذ " بياجى [عبارة] " الاستيمولوجيا " ونظرية المعرفة على أنهما مترادفتان "⁽⁴⁾، حيث أن بياجى يؤكد على أن المعرفة تنمو لدى الفرد وتتجه نحو مستوى أكثر تطورًا دون أن تكتمل.

وفي الفصل الثالث من الكتاب والمعنون بـ " مقاربات " يؤكد روبير بلانشي على ثلاثة مقاربات أساسية ، والتي تدور حول الوضعية المنطقية وغاستون باشلار وأخيرًا المدرسة النشوئية لجون بياجى، مستبعدًا بذلك الأطروحة الكانطية لنظرية المعرفة.

(1) مرجع نفسه، ص 12.

(2) روبير بلانشي: مرجع سابق، ص 17.

(3) مرجع نفسه، ص (18).

(4) مرجع نفسه، ص (20).

ويسمى مقارنة الوضعية المنطقية بـ " التحليل المباشر أو اللازمي : حيث يدرس العلم في صورته الآنية والحالية، وقد استعمل الوضعيون المنطق الرياضي للوصول إلى الصورة المنطقية التي تتركب وفقها النظريات العلمية⁽¹⁾، ويمكن الاصطلاح على هذه المقاربة بـ " أسلوب تركيبى يعني بتقييم حدود العلم داخل التجربة المعرفية الإنسانية يتزعمه رودولف كارناب والوضعية المنطقية"⁽²⁾ وهذه التسمية تفسر لنا المراد الذي كانت تنشده الوضعية المنطقية، وهو النظر في تركيب العلم كما هو موجود حالياً، إلا أن هذا الأمر لا يفسر لنا رغبة المدرسة بالتحليل المنطقي والصوري لمفاهيم العلم.

ويوضح لنا ألكس روزبرج (Alex Rosenberg) في كتابه فلسفة العلم المنحى التطوري لمدرسة الوضعية المنطقية في قوله " وفي القرن العشرين سعى خلفاء الوضعيين البريطانيين وهم الوضعيون المناطقة أو التجريبيون المناطقة كما يفضل البعض أن يطلق عليهم سعوا إلى الربط ما بين ابستيمولوجيا التجريبية لأسلافهم وما بين التقدم في المنطق ونظرية الاحتمالات والاستدلال الاحصائي ليستكملوا المشروع الذي بدأه لوك وبيركلي وهيوم..."⁽³⁾ ومعنى ذلك أن الوضعيون المناطقة سعوا إلى استكمال مشروع المدرسة التجريبية التي سعت نحو تقديم نظرية في المعرفة، وبالتالي فإن الطرح القائل أن فلسفة العلوم وفق التصور الإنجليزي أنها قد أقامت قطيعة معرفية مع نظرية المعرفة، تصور فيه نظر، لأنها هي امتداد لنظرية المعرفة الأنجلوسكسوفية التي نشأت وتطورت مع جون لوك وبيركلي ودفيد هيوم.

وبالعودة إلى تحليل روبير بلانشي لأهم المقاربات المتعلقة بالإبستيمولوجيا، نجده يصطلح على المقاربة الثانية بـ: " التحليل التاريخي النقدي" وهذا العنوان معبر عن مراد الكاتب، ذلك أن المدرسة الفرنسية ممثلة في غاستون باشلار وجورج غونغلام وأخيراً ميشال

(1) مرجع نفسه، ص (38).

(2) – عبد القادر بشته: الإبستيمولوجيا، (بيروت: دار الطليعة، 1995) ص (31).

(3) أليكس روزنبارغ: فلسفة العلم، ترجمة أحمد عبد الله السماحي، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011، ص (257)

فوكو (Michel Foucault 1984-1926)، وقد سعت هذه المدرسة إلى استحضار التاريخ أي تاريخ العلم، ومبرر ذلك ما قاله روبير بلا نشي " ... لا يفهم الحاضر جيدا إلا بالماضي، فعلم التاريخ يقدم وسيلة جيدة للتحليل، فأصلا كل شيء بين مختلف العناصر بتاريخ ظهورها وظروفه، تلك العناصر التي أسهمت في التكوين التاريخي لمفاهيم علمنا ومبادئه"⁽¹⁾ ويظهر من هذا النص أن المدرسة الفرنسية تحليلية وتمارسه من خلال التاريخ، ولهذا يمكن أن نتساءل ما وظيفة التحليل وأي معنى للتاريخ استعانت به في تحليل ظاهرة المعرفة العلمية؟

فأما وظيفة التحليل فهي: " أسلوب تحليلي نجده عند الفرنسيين أمثال باشلار... ويختص بتمييز العلم عن غيره من الأنماط المعرفية الأخرى..."⁽²⁾ وبالتالي فالتحليل دوره تمييز المعرفة العلمية عن الغير العلمية، والفارق بينهما وبين الوضعية المنطقية، أن الأخيرة فصلت بين العلم كما هو ماثل في الحاضر وغيره من أنماط المعرفة في حين أن المدرسة الفرنسية فهي تؤكد على تسلسل المعرفة الأسطورية والعامية إلى العلم لهذا وجب التحليل من داخل العلم، وهنا موضع الاختلاف حيث ينظر الفرنسيون إلى العلم كصيرورة تعش من داخل العلم جدلا بين العلمي وغير العلمي أما الانجليز فينظرون إلى العلم بوصفه واقع حقيقي ماثل أمامه، وعياني متميز عن غيره من أنماط التفكير لا تتخلله الأسطورة او المعرفة العامية.

وعليه فإن التحليل الذي تمارسه المدرسة الفرنسية هو تحليل تاريخي لصيرورة العلم، عكس التحليل المنطقي الموضوعي للمدرسة الإنجليزية، والهدف مختلف، فالأخيرة ترمي إلى الكشف عن طريقة تركيب العقل العلمي، أما نظيرتها الفرنسية فترمي إلى التمييز بين ما هو

(1) - روبير بلانشي، مرجع سابق، ص 40.

(2) - عبد القادر بشتة، مرجع سابق، ص 31.

علمي وما هو غير علمي، وهذا لا يتم إلا من خلال التوسل بالتاريخ، وهنا نطرح السؤال أي معنى للتاريخ؟

وللإجابة عن السؤال المطروح وجب التعريف أولاً بالتاريخ السردي والتحقيقي للعلم والذي يهدف إلى سرد تطور إنجازات المعرفة العلمية، عبر تاريخ الحضارات المتعاقبة وتحقيق حقيقة تلك المنجزات العلمية كما هو متداول في علم التاريخ، وهذا المعنى للتاريخ مستبعد لدى المدرسة الفرنسية.

ومعنى التاريخ لدى المدرسة الفرنسية يأخذ دلالة فلسفية، والتي تعني " أن الإستمولوجيا لا يمكن أن تكون إلا تاريخية، أي نقداً مثنياً.. (1)" وهنا تأكيد على أن هذا التاريخ يأخذ صبغة فلسفية أي من نقديته، وهذه الأخيرة هي من حددت نمط أسلوب التعامل مع التاريخ لا بوصفه أحداثاً بل بوصفه نماذج معرفية لها حركية خاصة في التاريخ.

وهذا الأسلوب يطلق عليه بالاستردادي والمحكوم عليه، وهاتين العبارتين دالتين على نظرة الفرنسيين إلى تاريخ العلم، فأما المحكوم عليه هي من تجعل هذا التاريخ فلسفياً، ولهذا سنفصل في كل عنصر على حدا.

فأما المحكوم عليه يجعل من تاريخ العلوم محط حكم وليس موضع توصيف فقط، وهنا ينقل قولاً لباشلار مفاده " ضد كل التعاليم التي توصي المؤرخ بعدم الحكم، ينبغي على العكس من ذلك أن نطلب من مؤرخ العلوم إصدار أحكام قيمة" (2)، وهنا تأكيد على أن تاريخ العلم هو معياري، وقد وصفه باشلار بأنه تاريخ أخطائه، وهذا التاريخ المعياري يحدد الحاضر كمعيار وليس الماضي لهذا هو " استردادي"..... فباسم الحالة الراهنة للعلم، أي العلم

(1) جون فرنسوا برنشتاين: باشلار، كانغلام فوكو، الأسلوب الفرنسي في الإستمولوجيا (كتاب جماعي) مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، ج1، ترجمة هدى الكافي، (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010) ص (12).
(2) نقلاً عن: جون فرنسوا برنشتاين، مرجع سابق، ص (21).

الجديد، يحكم على ماضي العلم، فليس الماضي إذن هو الأساس، وإنما الحاضر..⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن الحكم على تاريخ العلم ينبع من ما هو قائم في الحاضر، أي أن يصبح الماضي تحت محكمة الحاضر وليس العكس.

وأخر اتجاه يصل إليه جون روبير بلانشي هو المقاربة النشوئية التي يمثلها جون بياجى الذي أعاد الإستمولوجيا إلى حضان نظرية المعرفة ، حيث أنه رأى أنه لا بد من البحث في نشوء المعرفة لا في تطورها التاريخي بل في نموها النفسي وعن ذلك شرح روبير بلانشي قائلا "فعلم النفس الطفل، الذي يدرس نفس تكوئي (أو نشوئي) يبحث عن تفسير سببي للآليات العقلية بتحليل نشوئها"⁽²⁾ ومعنى ذلك أن بياجى قد أبقي على فكرة التطور والنظر إلى المعرفة العلمية لا في صورتها السكونية، إلا ان الإضافة التي انتبه إليها بياجى تتمثل في البعد النفسي للمعرفة العلمية، وهنا المنعرج الذي تحدثه الفلسفة النشوئية حيث أعاد البحث الإستمولوجي إلى المعرفة العامية التي تبدأ مع عقل الطفل المزود بآليات معرفية يسمح لها ان تتطور لتنتج لنا معرفة علمية.

وهنا يتجدد الجدل من جديد حيث أنه تكرر في البداية من خلال رفض نظرية المعرفة التقليدية التي سعت إلى معرفة قوانين العقل مباشرة، حيث نجد أن أوغيست كونت يؤكد على أهمية التجسيد الفعلي لها من خلال دراسة نشاط العلم⁽³⁾

ثم مع بياجى يجد الباحث في حقل الإستمولوجيا نفسه مضطرا لفهم قوانين العقل العلمي بالرجوع إلى تكوين تلك القوانين في المعرفة العادية، " ومع ذلك، ففي صميم هذه

⁽¹⁾مرجع نفسه، ص(22).

⁽²⁾ روبر بلانشي، مرجع سابق، ص(43).

⁽³⁾ جون فرنسوا برنشتاين: مرجع سابق ص (17).

المناقشات تبدو مسألة العلم متضمنة بالضرورة لمسألة المعرفة⁽¹⁾، لهذا فإن جدل الاستيمولوجيا يتمحور حول مدلول استيمي من حيث أنه يشير إلى المعرفة أو إلى العلم.

وقد أخذ هذا الجدل بالتطور ابتداء من ديكارت الذي بحث في المعرفة في صورتها العامة حتى يؤسس من خلال ذلك لمعرفة علمية قادرة على بلوغ اليقين، ثم جاء بعده لوك إلى غاية كانط، ثم بدأ التحول مع أوغيست كونت من البحث في المعرفة في عمومها إلى المعرفة في خصوصها وهي المعرفة العلمية، وقد واصلت الوضعية المنطقية على نفس الطرح من خلال التحليل الموضوعي المباشر ومعها كذلك الاتجاه الفرنسي الذي استعان بالتاريخ النقدي للمعرفة العلمية، إلا أن بذل الجهد في فهم المعرفة العلمية كان ولا بد أن يمر على المعرفة في عمومها حتى يمكن لنفسه من فهم للآليات العقلية التي تتطور لترتقي إلى معرفة علمية.

• ثلاثة معانٍ لمراحل ثلاث:

لقد جاءت نظرية المعرفة في مرحلة كان العقل الغربي فيها يحتاج إلى تأسيس لشروط المعرفة العلمية السليمة، وهذا ما نجده عند فرنسيس بيكون (-1561 Francis Bacon 1626)، في سعيه من خلال الأرغانون إلى تخليص العقل من أوهامه الأربعة أو الأصنام الأربعة، وسعى ديكارت إلى الشك في كل معارفه السابقة لتأسيس نظام المعرفة العلمية من جديد، وغيرها من المساعي التي توجت على يد الفيلسوف الألماني كانط، كانت لأجل وضع أسس للمعرفة العلمية، والتي تكونت مع ديكارت واضع الرياضيات كأساس للمعرفة العلمية، والتجريب من خلال بيكون.

(1) باتريك هيلي: صور المعرفة، ترجمة نور الدين شيخ عبيد، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008) ص (22).

وقد كان جدل التأسيس يدور حول الذات العارفة والموضوع المراد معرفته، حيث تبرز مشكلة المعرفة بين فاعلية الذات كما هو الحال بالنسبة إلى ديكرت والمدرسة العقلية، أو فاعلية الموضوع كما هو الحال بالنسبة للمدرسة التجريبية.

وعليه فإن نظرية المعرفة تأتي في موقع سابق على العلم لتأتي فلسفة العلم، فكما سبق ذكره هي امتداد للإرث الأنجلوسكسوني، فهي تؤكد على فاعلية الموضوع مما جعلها، تجعل من العلم أساسا لكل ممارسة معرفية وهذا لواقعيته، مما جعلها توظف المنطق بقصد الكشف عن تركيبه لا نقده أو توجيهه وما إلى ذلك من فعاليات الذات ومنه جاء الاتجاه الوضعي المنطقي مسيرا للمعرفة العلمية، ومستلهما منها.

وأما الاتجاه الفرنسي فقد سعى من خلال غاستون باشلار في كتابه الفكر العلمي الجديد " إلى السعي للتخلص من ثنائية الذات والموضوع والنظري والتجريبي، وكذلك التخلص من ابستمولوجيا التبسيط إلى ابستمولوجيا التعقيد⁽¹⁾، وهذا المشروع للخروج من ثنائية الذات والموضوع يجعل من الابستمولوجية بعدية، أي أنها تسعى للكشف عن آليات العقل البشري بعد انتاج المعرفة العلمية.

من هنا يمكن أن نلاحظ أن ثنائية الذات والموضوع هي الأساس الذي لا تستطيع أي ابستمولوجيا تجاوزه، لهذا نحتاج إلى تركيب الجدول الدائر بين المعرفة والمعرفة العلمية، والذي لا يتم إلا بالكشف عن الخلفية التي تقف وراء ثنائية الذات والموضوع لترتقي إلى المعرفة العلمية، وهنا يطرح السؤال التالي: كيف تحقيق التركيب في جدل العلاقة بين الذات والموضوع؟.

(1) grand dictionnaire de la philosophie ; Ipid.

المبحث الثاني: الإستيمولوجيا ومركب الجدل:

ليس المقصود في هذا العنصر هو الخروج من الجدل الذي يطرحه حقل الاستيمولوجيا بل هو إيجاد تركيب للجدل يسمح استثماره في هذه الدراسة، بطريقة تتيح لنا أن نكشف عن التكامل الاستيمولوجي في الممارسة المعرفية التوحيدية، ولكي أصل إلى مثل هذا التركيب، فإنه من اللازم أن أحدد نقطتين محوريّتين هما: الأساس الأنطولوجي وهندسة الحقل الدراسي.

• فأما الأساس الأنطولوجي: فهو القاعدة التي تقف عليها جميع المعارف الإنسانية حيث يأتي تصورنا لقطاعات الوجود أساسا لبناء معارفنا فالذي يتصور أن الوجود كله يتحدد في الطبيعة، فبالضرورة هو ملزم بأن يجعل المعرفة العلمية قائمة في حدود الطبيعة، وإن كان التصور الأنطولوجي يتخذ صورة ثنائية تقسم الوجود إلى إنسان/ طبيعة، فإنه لا بد أن تتميز العلوم الطبيعية عن العلوم الإنسانية.

ثم إن التقسيم الذي تشهده العلوم اليوم، ما هو إلا تعبير عن تصور انطولوجي يقسم الوجود إلى قطاعات، فمنهما الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس... وغيرها، فهذه التصنيفات تبني على تصور لقطاعات الوجود، ولهذا يمكن أن تعرف الأنطولوجيا، بأنها تصور لقطاعات الوجود وانتظامها، وبحث عن الوحدة التي تنظمها.

ولهذا نجد أن غاستون باشلار في مستهل كتابه الموسوم بـ: "الفكر العلمي الجديد" يقول " منذ ويليام جمس، غالبا ما نكرر أن الإنسان المثقف يتبع بالضرورة ميتافيزيقيا"⁽¹⁾ ويقصد بذلك أن المعرفة تتحدد وفق ميتافيزيقا تقسم الوجود إلى شقين هما الذات والموضوع، والأمر نفسه نجده في تعبير محمد مفتاح عندما قال " المفاهيم إذن، هي بمثابة المقولة أو الفئة

(1) GASTON Bachelard ; le nouvel esprit Scientifique. (ALGIE : ENAG/ Editions, 2 eme E 1994), p1

أو المجموعة تسمح بتصنيف الوقائع ضمن مفاهيم، مقولات محددة وقد تجزأ إلى رتب... وعلاقة الرتب بعضها ببعض تتحقق بحسب مبادئ ميتافيزيقية وتجريبية أنطولوجيا...⁽¹⁾، ومعنى ذلك أن المفهوم في أي مجال يتم إنتاجه وفق تصور أو مبدأ أنطولوجي مسبق.

ويضيف محمد مفتاح في هذا الصدد قائلاً " ... فالمبدأ الميتافيزيقي الأنطولوجي يجعل تلك التوالدات الترتيبية نابعة من أصل وحيد، والمبدأ الأنطولوجي التجريبي أن تلك التوالدات ينتج بعضها من بعض"⁽²⁾ ومعنى ذلك ان المبدأ المولد لجملة المفاهيم في أي نسق كلها ترجع إلى بعد محدد والمتمثل في الأنطولوجيا.

والم تأمل في مسألة الأسبقية للأنطولوجيا على الإستيمولوجيا سيجد أن المعرفة في حد ذاتها هي تعبير عن وجود الإنسان إما بالكلية، بحيث تصبح السمة المميزة لوجوده كما هو الحال بالنسبة إلى أرسطو وديكارت، أو أنه جزءاً من كينونته وإحدى إمكاناته فقط ومهما يكن ستبقى المعرفة لها وجود، وانتظام داخل الوجود فهي منتمية إليه، ومعنى ذلك أنها جزء من انتظامات الوجود، ودليل ذلك عندما نسعى إلى تقسيم المعارف إلى إنسانية وطبيعة فنحن نقسم معارفنا بحسب مبدأ أنطولوجي يؤمن بثنائية لها تمايز أنطولوجي، وبالتالي فقد جعلنا معارفنا تابعة لأساس أنطولوجي.

ويمكن أن نستدل على صحة الأسبقية من خلال تحديد بنية المعرفة ذاتها، والتي يمكن تحديدها في أربعة عناصر أساسية وهي: 1- الذات العارفة 2- الموضوع المراد معرفته 3- الطريق بين الذات والموضوع 4- خصوصية تلك العلاقة⁽³⁾، وإذا ما حللنا هذه البنية فإن المكونين الرئيسيين للمعرفة البشرية والممثلين في الذات والموضوع، فكلاهما كينونة وجودية، وترتيب العلاقة وجوديا بينهما.

(1) محمد مفتاح، مرجع سابق، ص 10.

(2) محمد مفتاح: مرجع سابق، ص (10).

(3) Jean Michel Besnier ; les théories de la Connaissance, (PARIS : IOUVE. 2 eme 2011), p 26.

وهي من تحدد بنية المعرفة من حيث الطريق وخصوصية العلاقة.

ولهذا نجد الاختلاف القائم بين أفلاطون وأرسطو سابقا، فالأول يرى زيف هذا العالم أي العالم المحسوس، وإقراره بوجود عالم معقول يحوي على الحقائق المثلى لهذا جاء تصويره للمعرفة على أنها تذكر، في حين أن أرسطو كان يعتقد بصدقية هذا العالم، مما أكد له أن المعرفة تجريد.

وإن كان قد تم تعريف الأنطولوجيا على أنها تصور لقطاعات الوجود وانتظامها، فإنه يمكن أن نحدد النقطة الثانية لتركيب الجدل. والمتمثلة في هندسة الحقل الدراسي للإبستيمولوجيا، وفق تصور عام للأنطولوجيا يحدد عناصر الوجود، وموقع المعرفة ضمنها.

• **هندسة الحقل الدراسي:** والمقصود بهندسة الحقل الدراسي هو وضع المجال الدراسي ضمن سياق محدد لمعرفة حدوده وقضاياه وإشكالياته، وعبارة هندسة للدلالة على صورة وهيئة المجال وفق حدوده، وهي للتمثيل وتقريب الصورة ووصفها على هيئة شكل هندسي معين.

وفي هذا البحث سيجري تحديد هندسة الحقل الدراسي على المفهوم الوارد سابقا حول نظرية الوجود من كونها تصور لقطاعات الوجود ونظامها، وعليه فإن الهندسة المراد تحديدها لحقل الإبستيمولوجيا ستتتظم وفق بعدين هما: **قطاعات الوجود وانتظامها.**

فأما قطاعات الوجود فنظرية الوجود تبحث دائما عن المركبات الأساسية التي يتكون منها الكون، والآلية التي تحكم تكونها، وموقع كل عناصر داخل هذا النظام، وما يهمنا في هذا البحث هو العناصر الأساسية التي تكون نظريتنا حول الوجود، وموقع كل عنصر ضمن خارطة الوجود.

والمتمأل في تاريخ الفلسفة فسيجد ثلاثة عناصر اهتمت بها الأنطولوجيا (نظرية الوجود)، وهي الانسان والطبيعة والإله أو كما وصفها كانط بالنفس والطبيعة والإله، وهي العناصر التي اعتبرها عبد الوهاب المسيري الأساسيات المجيبة عن سؤال وجود الانسان، وهنا نجده يقول " وتدور النماذج المعرفية حول ثلاثة عناصر أساسية: الإله- الطبيعة- الانسان، ونحن نركز على الإنسان (الموضوع الأساسي للعلوم الإنسانية) ولكن من خلال دراسته يمكن أن نحدد موقف النموذج من العنصرين الآخرين (الإله والطبيعة)" (1) معنى ذلك أن التفكير الإنساني مرتبط بتحديد الموقف من هذه القضايا وربطها في علائق محددة تمنح لكل نموذج صورته المميزة له.

وإن كان المسيري قد جعل الأساسيات الأنطولوجيا الثلاث (الانسان، الطبيعة، الإله) أساسا لكل تفكير بشري، فإن الجابري فقد أكد على أنها تتواجد بقوة في الثقافة الإسلامية فحسب (2) وأما الثقافة الغربية فقد تحدد التفكير فيها وفق ثابتان هما :

" أ- اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة من جهة.

ب- والايمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرارها من جهة ثانية" (3)

وقد اعتبر الثابت الأول مؤسس للأنطولوجيا محددًا للعلاقة في إطار انسان وطبيعة، والثاني مؤسسًا للإستمولوجيا، فأما الإله فهو مجرد تابع لكلا العنصرين.

تصور الجابري مهم جدا لقراءة العلاقة بين الأنطولوجي والابستمولوجي، من حيث أن نظرية الوجود الغربية قد حددت لنا ثنائية أساسية هي الذات والموضوع، فتولدت منها الثنائية الجدلية بين الذات العارفة والموضوع المراد معرفته.

(1) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، (القاهرة: دار الشروق، ط 2، 2006)، ص (218).

(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط11، 2011)، ص (29)

(3) مصدر نفسه، ص (27).

إلا أنه غير كاف، فالتعلق الأنطولوجي بين الانسان والطبيعة، دائما ما يحتاج إلى طرف ثالث وهو الإله، فسواء أهمل أو استحضر فلا يمكن الاستغناء عنه وخير مثال على ذلك ديكرت الذي جعله ضامنا على المعرفة البشرية لكي يبرر فكرة الأفكار القبلية لهذا فإن المشكلة التي تعترضنا هي كيف يتم هندسة الأنطولوجيا ليتم وفقها هندسة الإستمولوجيا.

فالمشكلة لا تكمن في العناصر الثلاثة لقطاعات الوجود بل في نظمها ووضع كل عنصر في مكان محدد في ساحة الوجود وقد ذهب الأستاذ محمد مفتاح في كتابه رؤيا التماثل إلى التأكيد على مكانة الانسان في ترتيب الكون إذ يقول " أحل كثير من الفلسفات والديانات الانسان مكانة خاصة في نظام الكون وترتيبه وتدرجه"⁽¹⁾ وبذلك فإن تحديد مكانته يقود إلى تحديد تراتبية الكون وانتظامه، وهنا يجدر بنا العودة إلى عبد الوهاب المسيري، الذي يرهن مكانة الانسان بالدخول في علاقات الاله والانسان والطبيعة.

وما يهمنا في نظم العلاقات بين عناصر الوجود هو فكرة المركزية التي كثيرا ما أشار إليها عبد الوهاب المسيري في كتاباته، فهي القادرة على إيصال البحث إلى مراده، وسنضع الاحتمالات التالية لنبين فحواه، وكذلك جدواه:

1) مركزية الانسان: تبعية الطبيعة، هامشية الاله.

2) مركزية الطبيعة: تبعية الإنسان، هامشية الإله

إن الإنعكاس المنطقي للاحتمال الأول هو جعل الإنسان فاعل رئيسي في مجال المعرفة وهنا نجد فلسفات الذات وهي: العقلانية، المثالية والظواهرية.

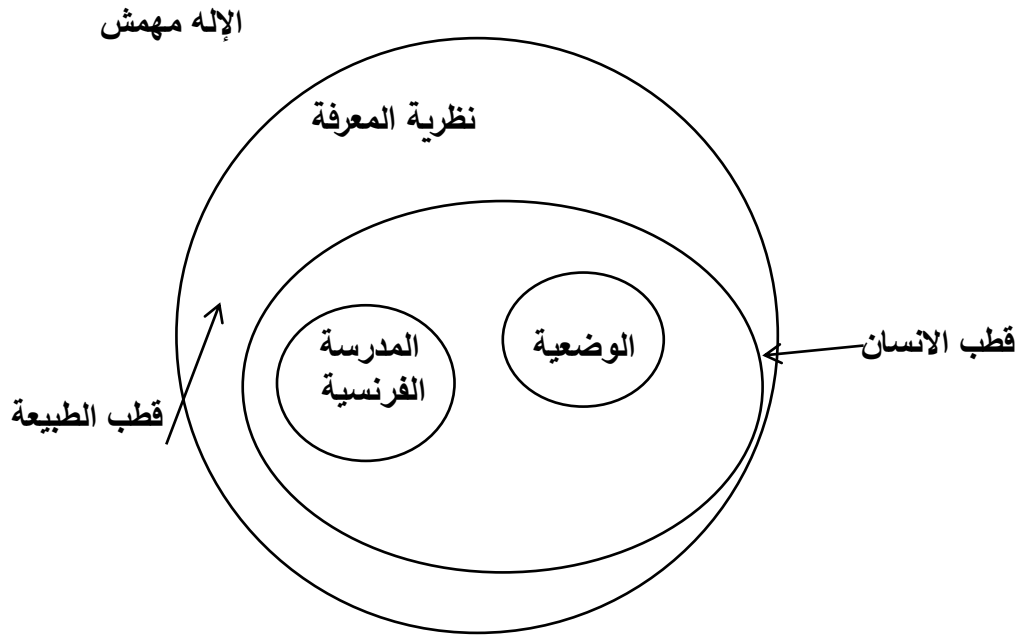
فأما الاحتمال الثاني فيقود إلى جعل الذات منفعة والموضوع فاعل معرفي، وهنا تبرز جملة من الهندسات التي تضبط لنا حدود الإستمولوجيا وفق حدود الأنطولوجيا، والتي

⁽¹⁾ محمد مفتاح: رؤيا التماثل، (الدار البيضاء/ بيروت : المركز الثقافي العربي، 2005) ص (32).

يمكن أن نرسمها في شكل دوائر تضيق وتتسع بحسب إضافة العنصر الأنطولوجي، والأشكال التالية توضح هذه الهندسة:

الشكل رقم (1) :

الأنطولوجيا



الشكل (2): الدائرة الانطولوجيا

الإله



توضيح الأشكال الهندسية:

يعبر الشكل الأول عن تصور حول الاستيمولوجيا في سياق الممارسة المعرفية الغربية، فالدائرة الأنطولوجيا احتوت على ثنائية جوهرية هي الانسان الطبيعية، لهذا تحددت نظرية المعرفة في حدود الذات (العقل) الموضوع (انسان + طبيعة)، وقد جاءت فلسفة العلم كما انضبطت عند الانجليز لتهتم بتحليل العلم في صورتيه الطبيعية (فيزياء كيمياء وبيولوجيا) والإنسانية (علم النفس والمجتمع..).

وأما الالهيات فقد استبعدت وهذا راجع لسبب أنطولوجي وهو تهميش الإله.

أما الشكل الثاني فهو يدلنا على الصورة التي تنتظم فيها الاستيمولوجيا ضمن أنطولوجيا توحيدية تعطي مركزية لوجود الاله، مما يؤكد على تحديد المعرفة بحسب العوالم أي عالم الشهادة وعالم الغيب، لهذا ستظهر لنا معارف خاصة بالإنسان ومعارف خاصة بالطبيعة، ولكن ينظر إليها بوصفها آيات دالة على عالم الغيب.

وهذا ما سنشده في العديد من الفلسفات التي اعتمدت في البحث، خاصة مع الفيلسوف السوداني محمد أبو القاسم حاج محمد، الذي كان له تقسيم للمعرفة بحسب ترابية الكون من عالم الأمر والإرادة والمشئنة وأماطه عبد الرحمن فقد ميز بين النظر الآياتي والنظر الظاهري وغيرها من الفلسفات التي سيأتي على ذكرها في فصل قادم.

وهنا أتجه نحو تركيب الجدل المفهومي حول الإستيمولوجيل من خلال المحدد الأنطولوجي، فجدل الابستيمولوجيا الذي كان يدور بين المعرفة في عمومها والمعرفة العلمية خصوصا، هو نتاج أساس أنطولوجي يعد هو القاعدة التي تركب الابستيمولوجيا.

وعلى أساس الأنطولوجي يبرز لنا نوعين من الابستيمولوجيا، ابستيمولوجيا الثقافة الغربية، وابستيمولوجيا الثقافة الإسلامية تبعا لمتغير الأنطولوجيا، وهنا يتأكد إمكان البحث عن ابستيمولوجيا ضمن الممارسة المعرفية التوحيدية المعاصرة، لكن المشكلة التي تعترضنا هي هل يمكن أن نجد ابستيمولوجيا تكاملية؟

والاجابة عن السؤال يمكن أن نحددها من تركيب التحليل السابق، حيث أنه يمكن أن نبحت في الأسس الأنطولوجيا لإبستيمولوجيا التكامل، ثم تنتقل الى تأسيساتها مع نظرية المعرفة بوصفها مؤسس للمعرفة العلمية، ثم بنية العلم، وأخيرا تاريخه النقدي، وهنا يمكن ان نلحظ خطة لدراسة التكامل الابستيمولوجي تهدف إلى الخروج من الإشكالية المطروحة في مقدمة البحث.

وهذه الخطة يمكن تلخيصها فيما يلي:

أ)الأساس الأنطولوجي.

ب)-الأساس المعرفي.

ج)البنية المنطقية.

د)صورة التكامل والترقي المعرفي.

المبحث الثالث: إشكاليات الاستيمولوجيا ومقولاتها.

لقد تبين مما سبق أن الاستيمولوجيا تقف قبل العلم وأثناءه وبعده، وتتخذ ثلاثة صور بحث في المعرفة في عمومها للوصول إلى شرائط العقل في الإدراك لتأسيس المعرفة الصحيحة، ثم متابعة لمنجزات العلم من خلال تحليل نسبيته، وبعده تحليل لتاريخ العلم لتنتهي إلى المعرفة في صورتها العامة، بقصد الكشف عن نشوء العقل العلمي.

وبهذه المستويات للاستيمولوجيا تبرز عدة مشكلات ولحلها تستلزم مقولات، ويمكن أن نقسم المشكلات إلى ما يلي:

1) مشكلات بنية المعرفة:

2) مشكلات الصورة المنطقية للمعرفة وتركيبها.

3) المشكلات المتعلقة بتطور المعرفة، ومعاييرها.

1) مشكلات بنية المعرفة:

بداية قبل أن نلج إلى تحليل بنية المعرفة وجب تحليل ماهيتها ونجد في كتاب "معرفة المعرفة" للفيلسوف الفرنسي إدغار موران (1921-1991) تحديدا ملفتا للإنتباه يتمثل في قوله " المعرفة هي في الآن نفسه نشاط المعرفة ونتائج ذلك النشاط"⁽¹⁾ هذا القول يلخص لنا مجمل كتابه كله الذي سعى فيه إلى تحليل شروط المعرفة منذ انبثاقها عن تطور العقل البشري من البعد البيولوجي إلى رقي البعد الثقافي، والملفت للإنتباه هو تأكيدته على شقين للمعرفة هما: النشاط، والنتاج.

⁽¹⁾ Edgar Morin ; la méthode (3) la connaissance de la connaissance, Tom III, (PARIS : Editions du seuil, 1986), p203.

وكلا البعدين اللذين يركبان المعرفة سيتحولان إلى مجال استقهام لدى الفلاسفة إذ يمكن أن نطرح سؤالين أوليين للكشف عن أوجه الإستشكال في نظرية المعرفة أو الإستمولوجيا بالمعنى الألماني، وهذان السؤالان هما:

- ما طبيعة نشاط المعرفة؟

- وما شروط انتاج المعرفة؟

فالسؤال الأول يقود فيه البحث إلى تحديد مصادر المعرفة، والتي تحدد بدورها نشاط المعرفة، ولهذا وجب أن نميز عبر تاريخ الفلسفة بين نوعين من النشاط، فالنوع الأول ويمكن أن نسميه بالنشاط المنطقي والثاني بالنشاط السيكلوجي، فالأول يتعلق بالآليات الصورية التي يستخدمها الانسان في إدراك العالم، وهي التحليل والتركيب والوصف والمقارنة والكشف وغيرها، أما النوع الثاني والمتمثل في الخيال والذاكرة والاحساس والفهم والشعور واللاشعور وغيرها.

من هنا يظهر تعقد النشاط المعرفي الإنساني، وتبرز المشكلة التي واجهها الفلاسفة، من خلال تحديد فعالية النشاط المعرفي، الذي يدور بين محورين أساسيين في الفلسفة الغربية، وهما الذات والموضوع، حيث تتأشكل القضية حول ما إذا كانت الفعالية ترد إلى الذات أم الأي الموضوع، وهنا نجد المدرسة العقلية التي أرجعت الفعالية إلى قدرات خاصة بالذات الإنسانية والمدرسة الحسية التي أحالتها إلى تجليات الواقع وانعكاسه على الذات، وبين كلا التيارين تظهر مجموعة من التيارات التي سعت للتركيب بينها.

وما يهمنا في هذا البحث ليس استعراض الآراء، المختلفة بقدر ما هو الكشف عن الإشكالية الإستمولوجيا التي تأتي التوحيدية المعرفية لمعالجتها، وقد سبق ذكره أن النقاش حول نظرية المعرفة لا بد أن يتأسس حول نظرية الوجود.

وفي نظرية المعرفة المستغنية عن البعد الإلهي إما تهميشا أو إلغاء، نجدها تحدد النشاط السيكلوجي الذي بدوره يحدد النشاط المنطقي، وهنا يمكن أن نضبط أهم المدارس واشكالاتها لتخرج بإشكالات نجدها في الممارسة المعرفية التوحيدية.

وإضافة إلى ذلك سنجد من الناحية المنهجية نوع من الاتساق بين تحديد النشاط السيكلوجي والمنطقي، وضبط شكل تطور المعرفة البشرية وحدودها، وفي هذا العنصر سيعتني الباحث بالنشاط أما البعدين الآخرين فهما يتحددان بالمعرفة كنتاج وليس كنشاط.

ويمكن وضع تحديد لمسألة المعرفة ينطلق من ضبط أنواع النشاط المعرفي الإنساني سواء السيكلوجيا أو المنطقية، وذلك بالموازاة مع الموضوعات التي تريد معرفتها، إذ لا يمكن دراسة النشاط المعرفي دون النظر إلى موضوعه الذي يريد إدراكه أو الذي تتفاعل معه إدراكاته.

ونجد في كتاب " نقد العقل المحض " للفيلسوف الألماني كانط دراسة لملكة الفاهمة أي العقل، ترتب موضوعاتها وفق ما يسميه بالطريقة الآمنة للعلم، وهنا يقسم موضوعاته إلى ثلاثة موضوعات وهي الرياضيات والطبيعات وأخيرا الميتافيزيقا، هذا التقسيم راجع إلى تحديده لنسق ملكة العقل أي العقل النظري البحت إلى قبلي وأمبريقي، فالمعرفة الرياضية والطبيعية لا تعد سوى تحصيل لكل من القبلي والأمبريقي، وكلاهما يخضع لما يسميه بالأحكام التحليلية (التفسيرية) والأحكام التركيبية المتأتية عن طريق التجربة، وتبقى الميتافيزيقا خارجة عن إطار العقل المحض بل هي من أسس العقل المحض العملي⁽¹⁾.

وكانط هنا في تقسيمه للموضوعات جاء وفق هدف محدد وهو النظر في الميتافيزيقا، حتى يجعلها تسير مسار علمي الرياضيات والطبيعات إذ يقول " إن هذه المحاولة تلبى

(1) -امانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهيبه، بيروت: مركز الإنماء القومي، لبنان، 2015، ص(35).

أمنيتنا في النجاح وتعيد الميتافيزيقا بانتهاج درب العلم الآمنة⁽¹⁾ لهذا سعى كانط أن يجعل الميتافيزيقا مماثلة للرياضيات والطبيعات.

ولكن هذا التقسيم لا يخدم دراستنا التي تبحث في الفكر التوحيدي، الذي يسعى إلى إدراك ثلاثة مواضيع مركزية كبرى فيه وهي:

-الالهيات (والبحت عن مصدرها).

-الطبيعات.

-الانسانيات.

وهذه المواضيع الثلاثة هي التي يجب أن يشد نشاط العقل رحاله إليها، وعليه فمشكلة المعرفة ستتجدد مع هذا الاتجاه الفكري من جديد، في علاقة النشاط ومكوناته السيكلوجيا والمنطقية مع الموضوعات الثلاثة السابقة الذكر.

وبالعودة إلى طريقة كانط، سنجدده يقول " ولا يدع نفسه ينقاد بحبال الطبيعة وحدها، إذ بدون ذلك لن تترايط المشاهدات، الحاصلة مصادفة دون خطة مسبقة، وفق أي قانون ضروري، وهو ما يبحث العقل عنه ويحتاج إليه، فإن على العقل أن يكون حاملا بيد مبادئه التي بموجبها يمكن أن تعد الظاهرات المتطابقة وحدها قوانين، وببد أخرى التجريب الذي صممه وفقا لهذه المبادئ"⁽²⁾، ومعنى ذلك أن كانط حدد لنا مستويين سيكلوجيين هما: العقل والحس، والأخير ينقل لنا معرفة أمبريقية هي عبارة عن مشاهدات غير مترابطة، تحتاج إلى العقل لكي يربط بينها وفق مبادئه ومقولاته لهذا يقول "... أن يواجه الطبيعة لكي

(1) مصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) إمانويل كانط، مصدر سابق، ص (33)

يتعلم منها، إنما ليس بصفة تلميذ يتقبل كل ما يريده المعلم، بل بصفة قاض منصبا يحث الشهود إلى الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها عليهم⁽¹⁾

من هنا نلاحظ أن كانط أخذ منحا تركيبيا بين معطى الموضوع، وفعالية الذات محددًا النشاط السيكولوجي، والنشاط المنطقي، ويمكن أن نحددهما فيما يلي:

الاستيطيقا: لا يقصد بها الجمال أو علم الجمال بل أخذها من المعنى اليوناني التقليدي - حسب ايميل برهيهيه (Emile Bréhier 1876-1952) وهي تعني القدرة على الاحساس⁽²⁾ ويقصد بها كانط القدرة على الإحساس الخالص من المحسوسات، والتي يبقى فيها سوى مقولتي الزمان والمكان⁽³⁾.

ثم يأتي على تحليل ملكات العقل العليا المتمثلة في قوله " ينبنى المنطق العام على مخطط يتوافق بدقة تامة مع انقسام القدرات المعرفية العليا التي هي: الفاهمة والحاكمة والعقل..."⁽⁴⁾ وهذه القدرات السيكولوجيا الثلاثة هي من تحدد لنا منطق الترنسندنتالي*، حسب وظيفة كل واحدة منها والتي ستكون لنا المنطق.

وأما النشاط المنطقي، فلا يقصد به الباحث ما قصد إليه كانط وهو المنطق الترنسندنتالي في بعده الأنا لوطيقي والديالكتيكي، بل هو جملة المقولات التي تحكم عملية الادراك والتي استخلصها كانط من نشاط العقل، والتي تبدأ بالزمان والمكان ثم ترتقي إلى " الكم، الجهة الإضافية والكيف"⁽⁵⁾ وكل منها تندرج ضمنها جملة مقولات أخرى.

(1) مصدر نفسه، ص (33)

(2) Emile Bréhier ; Histoire de la philosophie, (PARIS : QUADRIGE/PUF, 2004) P (1177)

(3) امانويل كانط، مصدر سابق، ص (60).

(4) المصدر نفسه، ص (115).

*الترنسندنتالي: يقصد به كانط الشرط القبلي الذي يجعل المعرفة ممكنة، وهو متعلق بالمعرفة في صورتها الخاصة.

(5) مصدر نفسه، ص (85).

وباتساع رقعة البحث في نظرية المعرفة اتسعت دائرة البحث في النشاط السيكلوجي والنشاط المنطقي، لكن المشكلة التي نلاحظها والتي سنجد أن الممارسة المعرفية تسعى إلى حلها تتمثل أساساً في: تركيب نشاط العقل المعقد بما يؤدي إلى إدراك نظام العالم المؤلف من ثلاثية الإله وإنسان والطبيعة.

ومعنى ذلك أن مسار نظرية المعرفة منذ أفلاطون إلى الآن لم تكشف بعد عن تكامل نشاط المعرفة في إدراك نظام الوجود وتركيبته الداخلية، وهذا التكامل لا يتأتى إلا من خلال فهم انتظام الإنسان في الوجود، مما يتيح له الكشف عن كامل إمكانات النشاط المعرفي المتوائمة مع نظم الوجود الثلاثة (الإله، الإنسان، الطبيعة) وروابطها.

وبذلك فمشكلة التكامل الاستيمولوجي ستتجلى في النظم والمقامات اللذين سبق تحليلهما بوصفهما وحدتا التكامل، فمشكلة الدمج، أي تحقيق وحدة لنشاط المعرفة بما يقود إلى إدراك الموضوعات الثلاثة في صورة نظم، وكذلك المقامات وهو فتح آفاق المعرفة نحو تكامل آخر.

وعليه فإن سعي كانط للبحث الخالص في نسق نشاط المعرفة في نمطية السيكلوجي والمنطقي هو سعي لاستيعاب ذلك التكامل النظمي والمقامي وهو نفسه الذي تسعى إليه الرؤيا التوحيدية قصد بلوغه، ولكن بطريقة أخرى، حيث تحلل المعرفة في إطار كلية الإنسان، وموقع الإنسان ضمن إطار الوجود الكلي.

• وأما السؤال الثاني: ما شروط انتاج المعرفة؟

فهو يتجه إلى نتائج نشاط المعرفة، أي المعرفة المحصلة، وهنا تظهر مشكلتين أساسيتين هما: قيمة المعرفة وحدودها، وحركة تطور المعرفة البشرية، وكلاهما مرتبطان ببعضهما البعض، فنماء المعرفة محدد بقيمتها.

وقيمة المعرفة كما يقول محمد باقر الصدر " لنحدد قيمتها الموضوعية ومدى إمكان كشفها عن الحقيقة"⁽¹⁾ بمعنى أنها تبحث في مدى بلوغنا وكشفنا للحقيقة، والتعرف على العالم، بالربط ببنية المعرفة، فإن قيمة المعرفة تتحدد في إمكان النشاط المعرفي على إنتاج معرفة لها مقدرة على استيعاب موضوعات الوجود الثلاثة، بطريقة علمية.

وقبل ضبط أوجه المشكلة هنا وجب تعريف المعرفة بوصفها انتاجا، ونجد في كتاب " فلسفتنا" لمحمد باقر الصدر تحديدا للمعرفة يتلاءم مع خاصيتها في كونها انتاجا إذ يقول "ويجب أن نعرف قبل كل شيء أن الإدراك ينقسم بصورة رئيسية إلى نوعين: أحدهما التصور، وهو الإدراك الساذج، والآخر التصديق وهو الإدراك المنطوي على حكم.."⁽²⁾ ومعنى ذلك أن المعرفة لها صورتين، الأولى وهي الساذجة والعامية العادية وهي التصورية التي لا تحمل أي جديد، أما الصورة الثانية فهي المعرفة التي يحكمها دليل.

وهذا التمييز الذي وضحه محمد باقر الصدر نجده عادة في علم المنطق، وهنا يمكن أن نوضح أكثر من خلال كتب المنطق، فالتصور " هو ارتسام صورة الشيء في الذهن دون حكم وإذعان"⁽³⁾ وأما التصديق فهو " ارتسام صورة الشيء في الذهن مع حكم وإذعان"⁽⁴⁾ فالتصديق هو لزوم وجود حكم.

وفي هذا البحث يعيننا المعنى الثاني للمعرفة وليس الأول، وذلك لاعتبار أن المدرسة التوحيدية المعاصرة تتعاطى مع المعرفة بوصفها انتاج تصديقي يهدف إلى تقرير حقيقة ما، أي بلوغ الحقيقة، وزيادة على ذلك المعرفة التصديقية هي مناط الممارسة العلمية لكونها تصديق إيجابي أو سلبي يخفيه شيء ما، وعليه يمكن البحث في قيمتها من حيث الصدق، لذلك فالبحث في قيمة المعرفة هو تحديد لقيمة الصدق فيها.

(1) محمد باقر الصدر: فلسفتنا، دار المعارف للطبوعات، بيروت، ط4، 2012، ص (149).

(2) محمد باقر الصدر، مصدر سابق، ص (98).

(3) فؤاد بن عبيد: مدخل إلى علم المنطق، (القاهرة: دار الكتاب الحديث، 2014) ص (19).

(4) مرجع نفسه، صفحة نفسها.

ولتحليل قيمة المعرفة وجب تحليل مفهوم المعرفة التصديقية إلى تصور وتصديق، والمشكلة تتمحور في التصديق حيث تظهر مجموعة من الآراء المتضاربة عبر تاريخ الفلسفة، فنجد طرف يحدد التصديق بوصفه انسجام الأفكار مع بعضها البعض، وهنا يبرز المنطق الأرسطي، وهناك من يؤكد على تطابقها مع الواقع فيبرز المنطق المادي أو الاستقراء، وفي جميع الحالات فإن المنطق يهدف إلى بناء معرفة تقوم على الضرورة المؤدية إلى اليقين، لهذا عرف الأستاذ محمود يعقوبي المنطق بقوله " تحليل العمليات التي يتوصل بها العقل إلى اليقين من أجل معرفة شروط صحتها"⁽¹⁾ لهذا فالمنطق عموما يبحث في الروابط القائمة على اللزوم المنطقي المؤدي إلى اليقين، فالرابطة الاحتمالية مانعة لحصول اليقين. فإذا عدنا إلى نظرية المعرفة نجد أنفسنا أمام مشكلة اليقين بوصفها مشكلة قيمة المعرفة، فقيمة التصديق أو الحكم الذي يحمله ترجع إلى كونه يؤدي إلى اليقين أو إلى الوهم أو إلى الاحتمال.

وإذا تم تعميق البحث فإن مشكلة اليقين في المعرفة سنجد أنها تقوم على ثنائية أساسية، وهي اليقين والنسبية، والأخيرة يجوز تقسيمها إلى نسبية عدمية مؤداه نفي اليقين بإطلاق، والنسبية الاحتمالية التي تحمل نصيبا من اليقين غير المطلق والذي مؤداه إلى أن اليقين مؤجل إلى بحث لاحق أو هو تحصيل مستمر عبر الزمن.

وعن النسبية العدمية فإنها تنكر المعرفة نهائيا كما هو حاصل بالنسبة إلى السفسطائية قديما والتفكيكية حديثا من خلال انكارها لأي صلة بين الدال والمدلول وبالتالي انعدام الروابط التي تنبني عليها المعرفة البشرية.

في حين أن النسبية الاحتمالية تفتح باب المعرفة نحو آفاق متجددة تكون أقرب إلى اليقين، حيث يتأكد هنا وجود جملة من العوائق يحتاج العقل لتجاوزها ويمكن أن نلخصها

(1) محمود يعقوبي: دروس المنطق السوري، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط3، 2008، ص (32).

فيما يلي: أ-عوائق مضمونية، وهي جملة العوائق التي تحمل أفكارا تمنع بلوغ الحقيقة كالأفكار المسبقة وهذا نجده عند فرنسيس بيكون، والتي ردها إلى أربعة أوهام وهي:

(1)أوهام القبيلة: وهي جملة الأفكار الناشئة من سوء استخدام العقل: كالتعميم دون قانون وغيرها.

(2)أوهام الكهف: والمتعلقة بالبيئة التي نشأ فيها.

(3)أوهام المسرح: وهي جملة الأفكار التي يتلقاها الفرد من جهة مفكرين سابقين عليه.

(4)أوهام السوق: وهي تلك الناشئة بفعل اللغة. (1)

هذه العوائق المضمونية تعبر عن خطأ يقف حائلا دون بلوغ الحقيقة واليقين لهذا وحسب تجاوزها من خلال منهج يسمو بالمعرفة نحو التكامل، وهذا ما نجده كذلك عند ديكارت في كتابه مقال الطريقة، حيث اتجه بالشك في المعارف التي تلقاها في طفولته ورأى أنها تحول دون بلوغ اليقين.

ب)العوائق الصورية: في العوائق الصورية تبرز عدة أطروحات، أهمها أطروحة الفيلسوف الفرنسي إدغار موران وقبله غاستون باشلار والفيلسوف المصري عبد الوهاب المسيري.

وسيكتفي الباحث بالفيلسوفين الفرنسيين وتأجيل المسيري للفصل الثاني.

وأما غاستون باشلار ففي كتابه " الفكر العلمي الجديد" فقد اعتبر ابستيمولوجيا ديكارت عائقا وحسب تجاوزه نحو ابستيمولوجيا لا ديكرتية، وفي نقده يقول فالمنهج الديكرتي هو استرجاعي (réductive)، فهو ليس استقرائي (inductive) (2) وهذه الطريقة

(1) يماني طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة 264، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000)، ص (69،70)

(2) Gaston Bachelard : Ipid. P. 175.

تسعى إلى رد المعقد إلى البسيط، وهو ما يتنافى مع موضوعية الواقعة التي تتميز بالتعقيد، لهذا فهو يرى أن العلم المعاصر يبني على التركيب لا على التبسيط الدكارتى.

وامتدادا لما طرحه غاستون باشلار نجد إدغار موران ففي كتابه " الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب"، يحدثنا عن جملة عوائق صورية تقود إلى التبسيط الاختزالي، وقد لخصها في مصطلح " العقل الأعمى" (l'intelligence aveugle) وهو لا يقصد بأنه عقل عاطل عن العمل، بل هو عقل يعمل لكن بآليات تكرر الخطأ في المعرفة، ومعنى ذلك أن عوائق بلوغ اليقين خطأ في آليات صورية تمارسها المعرفة العلمية.

ويرجع الخطأ المعرفي إلى عدة أسباب منها ما يعيننا في هذه الجزئية قوله " هناك عمل جديد متعلق بالاستعمال المنحط للعقل"⁽¹⁾، إذ كيف تعمل المعرفة البشرية؟ وكيف يعمل العقل؟

يرى موران أن أي معرفة تستند إلى مجموعة من الآليات الصورية وهي: التفريق والتمييز حيث يقول: " تختار بين المعطيات (distingue ou disjoint) الدالة وترفض المعطيات غير الدالة

- التجميع والمطابقة (associe, identifie)
- الترتيب التكاملي (hiérarchise) بين ما هو أساسي و ما هو ثانوي le principal le secondaire المركزية (centralise) التي تتم وفق مجموعة من المفاهيم"⁽²⁾

وهذه العناصر الصورية ليست هي المسؤولة عن الخطأ المعرفي في إدراك العالم، بل هي المبادئ الخفية التي تحكم استخدامنا للعقل، ومشكلة قيمة المعرفة لا تتحدد في هذه الآليات، بل في المنظومة التي تحكمها.

⁽¹⁾Edgar Morin : Introduction a la pensée complexe (PARIS : Edition du seuil , 2005) p 16.

⁽²⁾ Edgar Morin; Ipid ; p16

فالمنظومة التي آلت إلى تكوين العقل الأعمى تتمثل في قوله " منظومة التبسيط" التي بدورها تحتوي على عدد من الآليات الصورية، المعرفية وهي: القطع (disjonction)- الاختزال (réduction) وأخيرا التجريد (abstraction)⁽¹⁾ وهي تعمل كلها وفق مبدأ أساسي وهو التبسيط الذي يمنعنا من إدراك وفهم تعقيد الواقع.

وإذا ما تم التوجه نحو الممارسة المعرفية التوحيدية فإننا سنعود مرة أخرى إلى إشكالية البحث التي تبرز مجموعة من الآليات التي حالت دون تطور العقل الإنساني عموماً، والإسلامي خصوصاً، وهي تتلخص فيما يلي:

على المستوى المضموني: هنالك عائقين هما:

-العائق العقائدي الكلامي: حيث عجز العقل المسلم عن اخراج التوحيد من دائرة المدافعة إلى دائرة التفسير وفهم العالم.

- العائق المفهومي: المتمثل في عدم التمييز بين التوحيد والوحدة، مما أدى نشوء تصورات اقصائية، تلغي المنتج المعرفي البشري بداع التكفير والبدعة وغيرها من دواعي الإلغاء.

وعلى المستوى الصوري: فإن تيار الفلسفة التوحيدية قد رصد جملة من الآليات الفكرية التي تكرر خطأين للمعرفة الأول تفسيري والثاني تطبيقي، سنعرض بعضها منها:

-فكر المقاربات والمقارنات.

-الاختزال والتجزئة.

-الانتقائية، والإلغاء.

(1) Ipid. P 18.

وكلها عوائق تؤول إلى منع تكامل المعرفة سواء على المستوى النظمي أم على المستوى المقامي.

وبما أن اليقين ليس جاهزا فإن حركة المعرفة تخضع لتطور ما هنا تظهر مشكلة تطور المعرفة، وهذا التطور نجد له عدة تفسيرات نوجزها فيما يلي:

(أ)-التوليد: وأبرز من يمثله كل من سقراط قديما، والصوفية، وديكارت وجون بياجي ونعوم تشومسكي (Noam Chomsky 1928-...)، وفي الفلسفة التوحيدية المعاصرة نجد محمد باقر الصدر والمسيحي وطه عبد الرحمن وإن كان الأخير اقترح طرحا آخر وهو التكوثر.

(ب)التراكم: ويمثله جون لوك والمدرسة التجريبية والوضعية وغيرها.

(ج)القطيعة: ويمثلها غاستون باشلار.

(د)المنعطف: وهو استعمال ورد عند هيدغر (Martin Heidegger 1889-1976) واللساني الوضعي غوستاف برغمان.

(ج)الاسترجاع النقدي: ويمثله الفيلسوف السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد.

وغيرها وسيأتي تفصيلها في الفصل الثالث من البحث، ولكن ما يهمننا في البحث هو الإشكال المطروح حول صورة تطور المعرفة من حيث هل هي تتطور لتتكامل إلى مستويات أرقى، أم أنها تسلك دروبا شتى دون أن تبلغ اليقين؟

2/ مشكلات الصورة المنطقية للمعرفة وتركيبها: قديما ظهرت مشكلة تصنيف العلوم

عند المسلمين من حيث الشرف والأفضلية أو من حيث الغاية والوسيلة، وغيرها وقد ظهرت عدة مشكلات حول شرف العلم كعلم الفلسفة والمنطق وأصول الفقه وعلم الكلام،

كذلك دار جدل حول اعتبار بعض العلوم إن كانت علوم غاية أم علوم آلة كعلم النحو والمنطق وما إلى ذلك من النقاشات.

واما في العصر الحديث بتمايز العلوم طرأت عدة مشكلات جديدة أهمها وحدة العلوم، والمشكلة التي تطرحها يشير إليها روبر باربلونشي بداية مع العصر الحديث عندما عارض ديكارت تشتيت العلوم وتشذبيتها، ولكن بقي المشكل عنده كيف يللم شتاتها في وحدة، وهذا المأزق لم يتم التغلب عليه حتى جاء أوغيست كونت الذي أقر بالمشكلة ثم لا تجاوزها، بالتأكيد على الروح الوضعية الجامعة لشتات العلم، وقد امتد الأمر إلى غاية ردولف كارناب، الذي تأكدت معه " الأطروحة القائلة بوحدة العلم أن كل قضية علمية يمكن التعبير عنها بطريقة فيزيائية.. " (1)

ومشكلة وحدة العلوم تؤول بهذه الطريقة إلى اختزال العلوم في اطار فيزيائي يلغي كينونة الموجودات الأخرى خاصة منها البيولوجي والأنثربولوجي، وهنا تأتي ثورة ادغار موران على العقل الأعمى، وكذلك هذه الأطروحة الاختزالية تتنافى مع التعقيد الذي تتميز به الظواهر الطبيعية والإنسانية على حد سواء.

وهنا يظهر مأزق آخر وهو مأزق الاختزالية والالغائية، فمن جهة ان وحدنا العلوم وقعنا في الاختزالية التي بدورها تؤول إلى الغاء باق العلوم التي لا تتوافق مع طبيعة نظام المعرفة الفيزيائية وإن تم رفض وحدة العلوم آل المطاف الى تشتيت العلوم وتشتيت العلوم وتشذبيتها.

وتزداد المشكلة تازما خاصة مع التمييز الذي وضعه دلتاي بين علوم المادة وعلوم الروح، أي بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وقد أكد كذلك ايدموند هوسرل (Edmund Husserl 1859-1938) على ذلك في كتابه " أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا

(1) روبر باربلونشي: مرجع سابق، ص (66).

الترنسندننتالية" بنص مهم يلخص فيه موضع الأزمة قائلاً: " إن رؤية الانسان الحديث للعالم تحددت كلها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم الوضعية وحدها، وانبهرت بالازدهار الناجم عن هذه العلوم، وهذا ما أدى إلى الاعراض في لا مبالاة عن الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل بشرية حقة، إن علوما لا تهتم إلا بالوقائع تصنع بشرا لا يعرفون الا الوقائع، كان انقلاب التقويم العمومي للعلوم أمرا لا مفر منه خاصة بعد الحرب..."⁽¹⁾ نجد أن هذا النص يلخص تصور هوسرل للأزمة من حيث أن العلوم الوضعية استطاعت أن تصيغ تصور الانسان الأوربي للعالم من زاوية تحديد أن الكون كله يتلخص في العالم المادي، من هنا اختزلت العلم، ورفضت الأسئلة الميتافيزيقية الأكثر الحاحا على العقل البشري والتي ما عاودت بالظهور بعد الحرب العالمية، وفشل العلم للإجابة عنها.

وهنا تتعمق مشكلة وحدة العلوم خاصة بين الذاتية والموضوعية، أي بين تويل الانسان إلى مادة موضوعية، أم دراسته في اطار خصوصيته، أم أنه يمكن أن نجد مخرجا جديدا لمشكلة وحدة العلوم.

وإذا ما عدنا بالبحث إلى فكرة التكامل، فإن التكامل يجد نفسه في موضع استشكالي جديد، يتمثل في مفارقة تحقيق التكامل بين العلوم لتحقيق وحدتها من جهة، ومن جهة أخرى سعيه نحو تحقيق تكامل يحافظ على الخصوصية التي تتميز بها العلوم، ووجه التعارض هو وجود محذور الاختزال ومحذور التشضية.

فهل الممارسة المعرفية التوحيدية قادرة على تجاوز المحذورين؟

(1) -ادموند هوسرل: أزمة العلوم الأوربية والفينيمولوجيا التونسنتالية، ترجمة إسماعيل مصدق، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة) 2008، ص (42).

(3)-مشكلات تطور المعرفة ومعاييرها:

أي مشكلات تاريخ العلم، والتي تفرض نفسها في هذا البحث بوصفها ضبط لنمط التكامل التدبيري، الذي يسعى لتطوير التكامل النظمي وتوسيع أفقه المعرفي والتفسيري أكثر، لهذا وجب النظر في تاريخ المعرفة البشرية سواء العلمية أو الفكرية الفلسفية لرسم منحنى لتكاملها المقامي.

ولكي يتم ضبط مشكلة تطور المعرفة بحسب الروح إلى التمييز السابق بين " المعرفة بوصفها نشاط" والمعرفة بوصفها " إنتاج" وعندها يمكن ان نصنف نوعين من المشكلات التي تواجهها ابستيمولوجيا التكامل، ففي الصنف الأول المتعلق بالمعرفة كنشاط سنجد توجهات مختلفة تحدد نماء المعرفة، وفي المعرفة بوصفها إنتاج فتطورها هو الآخر موضع اشكال.

أ/ نمو المعرفة بوصفها نشاط

وفي الصنف الأول المتعلق بالمعرفة بوصفها نشاط، فإن المشكلة التي ستطرح في هذا البحث تلك المتعلقة بكون المعرفة تخضع بعملية توليد أم لعملية تراكم، وهنا يمكن طرح السؤال التالي هل تطور نشاط المعرفة خاضع لعملية توليدية أم لعملية تراكمية؟

ولتحليل مدلول التوالد والتراكم وحسب الإشارة فقط، أن المشكلة طرحت نفسها بشكل ضمنى بين فلسفتي ديكارت وجون لوك، فالأول اعتبر ان الواقع الموضوعي امتداد للأفكار الفطرية أي ان المعرفة تتوالد من العقل الى الواقع اما جون لوك فقد حدد المعرفة بوصفها تراكم يقع من الواقع الى الحس.

من هنا يتعين تحديد النشاط بوصفه ظاهرة سيكولوجية كما هو الحال عند كل من نعوم تشومسكي وجون بياجي.

ويمكن استخلاص مشكلة نماء المعرفة وتطورها في جانب النشاط، من خلال ثلاثة طرائق للبحث وهي: طريق الاستنباط، وطريق الاستقراء، وطريق الجدل، وأما الاستقراء كما يعرف في معاجم الفلسفة هو " الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي... " (1) أي أن الاستقراء هو تتبع جزئيات للوصول إلى حكم كلي يعم كل الجزئيات، أما الاستنباط أو الاستنتاج فهو " استخراج النتائج من المقدمات" (2)

وهو كذلك عند ابن سينا (370هـ - 427هـ) " المطلوب الضروري يستنتج في البرهان من الضروريات" (3)، أي أن الاستنباط هو حركة للفكر تولد حكماً أو معناً من معاني أو فكرة صادقة قبلها. وأما الجدل كما هو في اصطلاح الهيجليين يمكن أن نستخلص من معجم مصطلحات هيغل أنه: " ولقد تأثر هيغل بأحد جوانب الجدل عند كانط وهو استخراج النقائض من إجابتين متعارضتين تماماً لسؤال واحد... والمسار الثلاثي للقضية عند فشته... هذا المسار الثلاثي تأثر به هيغل" (4)، وبالتالي يقترن الجدل باستخراج النقائض، لهذا كانت له عند هيغل ثلاث خطوات يمكن تلخيصها في (الفهم - السلب - الإيجاب) (5)، والفهم إدراك لمقولة ما، والسلب وهو موضع الجدل الحقيقي حيث ينبثق من المقولة لتناقض ما لتأتي المرحلة الأخيرة وهي مقولة أعلى.

يظهر مما سبق أننا أمام ثلاثة أنواع من النماء.

الأول: توليدي ويمثله الاستنباط يقوم على توليد معنى ما من معنى سابق عليه.

الثاني: تراكمي يقوم بمراكمة المعرفة بطريقة منتظمة.

والثالث جدلي يعمل على النقض ليصل إلى الحقيقة.

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982) ص (71).

(2) جميل صليبا، مرجع سابق نفسه، ص (75).

(3) المرجع نفسه، صفحة نفسها.

(4) ميخائيل انورود: معجم مصطلحات هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (بيروت: دار التنوير، 2011)، ص (163).

(5) مرجع نفسه، صفحة نفسها.

وهذه كلها حلول لمشكلة نمو نشاط المعرفة من العلوم إلى الكشف عن المجهول حيث تظهر بمظهر ابستيمولوجي أنطولوجي يتعلق بأسبقية الذات على الموضوع، ففي الاستنباط تظهر فاعلية الذات أكثر أما الاستقراء تصبح الذات متلقية، وأما الجدل فهو سعي للخروج من كلا النقيضين.

وفي هذا البحث تطرح المشكلة نفسها من زاوية التكامل المقامي، فهل التوليد اختزال للمعرفة في جزئية تتمثل في معارف سابقة؟ وهل الاختزال قد يطرأ على التراكم؟ من حيث أنه قد ينزلق في مسار محدد ويعجز عن فتح مسارات متعددة؟ وإن كان الجدل يفتح الباب للتعدد لكن ألا يمكن أن يؤول إلى إنتاج فكرة تلفيقية؟

ومجمل هذه التساؤلات الاستشكالية تظهر من عمق كل صورة من صور نمو النشاط:

فالتوليد: قد يقع في اختزال عناصر مركبة داخل عنصر محدد والسعي إلى تدميطها لكي تكون متلائمة مع المقدمات، أي أن الاستخراج من المقدمات، قد يجعل تلك المقدمات حاکمة على كل شيء، كأن نقول الإنسان حيوان عاقل، فهذه المقدمة ستجعل مركب الحياة البشرية بما فيها الأبعاد الغير عاقلة كالاشعور تابعة للمقدمة وعندها نقع في الاختزال أو الإلغاء.

التراكم: قد يحدد لنا التراكم مسارا أحاديا للمعرفة، ويعجز عن التشعب، فعندما يأتي بعنصر ويضيف إليه آخر، قد ينسى أن العنصر الأول مولد لعناصر أخرى عديدة، وبالتالي قد نقع في محذور المسار الأحادي والعمى عن المسارات الأخرى.

الجدل: وآفته التلفيق، فالمركب من نقيضين قد تنقصه الرابطة الضرورية، فيتم تصنع رابطة احتمالية قد تكون ضعيفة المقدره على الربط، مما يوقعنا في الجمع بين أمرين لا يجتمعان.

وهنا نطرح السؤال التالي: هل التكامل الابستمولوجي هو تكامل يتم فيه التدبير بالتوليد أو التراكم أم بالجدل؟ أم أنه صورة أخرى أكثر تكاملاً من سابقتها؟.

ب: تطور المعرفة بوصفها انتاج:

يتطور نشاط المعرفة إما بقدرة توليدية أو بقدرة تراكمية أو جدلية أو بقدرة أخرى، ولكن النتاج هو الآخر له طريقته التي يتطور وفقها، وهنا يمكن أن نحصي طريقين هما: طريق التواصل، أي صلة الحديث بالقديم أي الحديث هو تقدم لما سبقه، والثاني هو القطائع.

في كتاب " دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها" لجورج كانغيلام يؤكد أن تاريخ العلم له صورتين، الأولى تاريخية والتي يصفها بأنها تأكيد على حركة تسلسلية لتطور مفاهيم العلم يعتمد فيها اللاحق على السابق وهي مرفوضة بالنسبة لتاريخ العلم إذ يقول " وباختصار، لا ينبغي لمؤرخ العلوم أن يكون ضحية الخلط بين اتصالية الخطاب التاريخي واتصالية التاريخ..."⁽¹⁾ وهذا لأن تاريخ العلوم هو تاريخ قطائع بمعنى هو تصحيح دائم لأخطائه أو كما يقول باشلار " إن تاريخ العلوم هو تاريخ هزائم العقلانية"⁽²⁾

ولكن مشكلة القطيعة هي مآلها العدمي، في نمائها هل تبقي على ماضيها أم تهدمه أم تعيد إصلاحه أم تخلق بواسطته منعطفات جديدة لم يسلكها قبل أحد، وبالتالي فهناك احتمالات عدة.

(1) جورج كانغيلام: دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة حمو بن ساسي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة،

2007) ص (279)

(2) نقلا عن: جورج كانغيلام- مصدر نفسه، ص 286.

ومع كل هذه الاحتمالات تتحدد مشكلة نمو نتاج المعرفة في اطار بحث التكامل عند نقطة جوهرية، هي الإلغاء، وهنا تبرز مفارقة مهمة، نمو نتاج المعرفة دون نقد أمر مستحيل حيث سيجعل منها مجرد تكرار لما سبق ليس إلا، وبالتالي التكامل المقامي متعذر، ولكن ممارسة النقد قد تؤول إلى نقض ما سبق أي إلغاؤه، فينتقي التكامل أصلا، لأن التكامل سعي للراقي بأمر ما نحو كمالاته لا إلى إلغائه.

وإلى هنا يطرح السؤال: هل المعرفة تنمو تكامليا مع استحضر نقد الماضي؟

المبحث الرابع: تجريد مفهوم التكامل الاستيمولوجي:

سعي الباحث في هذا الفصل انصب حول تجريد مفهوم أوسع يحزر الاستيمولوجيا من مفاهيم ذات سياق له دلالاته الخاصة كالسياق الفرنسي والانجليزي، وغيرها مع الإبقاء على هذه الدلالات حاضرة لحمل لها من كفاءة تمنحها الانسجام مع التكامل.

وهنا تبرز لنا ثلاثة مستويات في الاستيمولوجيا تقابلها ثلاثة مستويات في التكامل، وهي:

1) نظرية المعرفة: الأساس المعرفي للتكامل: وهنا يجب التعامل مع المعرفة بوصفها كل نشاط عقلي أو إنتاج معرفي، بغض النظر عن كينونته، سواء أكان معرفة علمية أم معرفية دينية أم أسطورية، لكنها في كل الحالات ستكشف عن أمرين أساسيين هما:

المعرفة بوصفها نشاط: أي مجموعة العمليات الإدراكية العقلية، خاصة منها المنطقية الصورية، وليس النفسية، فالأخيرة تحتاج على بحث أوسع من هذا البحث، لكن ما يهم هنا هو تلك الآليات المنطقية.

وقد سميت بالمنطقية لاعتبار أن المنطق يدرس نظام المعرفة كما حدده جوزايا رويس، ذلك أن عملية التعقل التي يعالجها الباحث تسعى إلى تشكيل نظم للمعرفة خاصيتها التكامل، والذي هو علاج لعمليات إدراكية أخرى والمتمثلة في آليات التسافل الإدراكية، والتي تقع في الاختزال والتجزئ ومن ثم الإلغاء والقمع.

والمعرفة بوصفها إنتاج، فهي جملة المضامين التي ترابطت فيما بينها والتي لها أثر قوي في طريقة إدراكنا للعالم، وهي على نوعين، منها الرؤيا الكونية والتي تحدد لنا موقع الإنسان ضمن الوجود، ومنها يتحدد النوع الثاني، وهو كل أشكال إدراكنا للموضوعات المختلفة، فالأخلاق أو المعرفة أو السياسة، كلها تخضع لرؤيتنا الكونية.

والرؤية الكونية هنا المرجوة من الدراسة هي الرؤية التوحيدية وكيف صاغت عدة تصورات فلسفية، وعلى الباحث هنا دراستها عند كل الأمثلة المختارة للدراسة، كيف تشكلت، ثم بعد ذلك كيف صاغت موضوعاتها، من زاوية إمكان التكامل فيها من جهة ومن جهة ثانية إمكان تجاوز التسافل من جهة ثانية أخرى.

بهذا المعنى للإستيمولوجيا يمكن دراسة عدد من الشخصيات الفكرية سواء في نشاطها أو في إنتاجها المعرفة، لأن المعنى الموسع سيسمح للباحث استخراج التكامل لا بوصفه مجرد نشاط ولا بوصفها إنتاج، بل معاً، والوسيلة المنهجية هنا هي دائما النماذج المعرفية بوصفه أسلوب يعمل على استنتاج النصوص ليستخرج منها بواطنها.

2) مجالات المعرفة: التكامل النظامي: والنموذج الذي يسعى الباحث إلى تجريده، لابد له أن يراعي الأرضية التي يقف عليها أي ممارسة معرفية توحيدية، من حيث أنها تنظم الأرضية اللازمة لتحقيق التكامل المقامي.

ذلك أن التكامل النظامي هو أفقي وليس عمودي، يسعى فيه الفيلسوف إلى نظمه مجموعة من المفاهيم التي من خلالها، يتم بناء وهندسة المشروع لهذا فاتهاها هو أفقي وليس عمودي، لكونها فقط تسعى لتأسيس الأرضية، وهي تنتظم فيما بينها في علاقات احتواء واستلزام وغيرها من العلاقات، إلا أنه ما يمكن تصوره كآلية تحليلية، هو اكتشاف النواظم الرئيسية المسؤولة عن تركيب جملة علاقات النظم.

هذه النواظم هي في حقيقتها هي مفاهيم، تمارس فعل التعالق بين مجموعة النسق ككل، لكن عبارة نظم أبلغ، لأنها هي من تخلق نظام النسق في حد ذاته، ولهذا يبحث دائماً الباحث في الباب الموالي عن نواظم الممارسات التوحيدية في تحقيقها للتكامل.

وهنا وجب مراعاة التسافل التفكيكي، حيث أن كل فيلسوف يضع في الحسبان ما يضاف التكامل النظامي، مما يعني أن النموذج الذي يراد تجريده لابد ان يتعرف على التسافل.

3) تطور المعرفة: التكامل المقامي: وهنا ما يقصد إليه الباحث هو البحث طرائق إمكان فتح آفاق المعرفة اللامحدود، حتى لا تقع حبيسة تطورات أحادية، أو تسافل يهوي بها إلى اللامعنى والعدمية، لهذا وجب البحث عن التكامل المقامي الذي يفتح نفاق المعرفة على تشعبات متعددة.

وهو ممارسة مقامية تشبه المقامات الصوفية، حيث كلما يفتح السالك على مقام إلا ويتشوق إلى مقام أعلى منه، وهكذا دواليك، لهذا فالتكامل في الممارسة المعرفية التوحيدية، يسعى إلى البحث في مختلف الطرق والسبل السالك بالباحث نحو الآفاق المتجددة من جهة، ومن جهة ثانية البحث في المعرفة التي تفتح الأفق لا التي تغلقه.

وهنا لابد كذلك للنموذج أن يأخذ بعين الاعتبار التسافل الانتكاسي، والذي تنتكس فيه المعرفة نحو دركات سفلى يزداد فيها العقل عجزا في تفعيل قدراته المعرفية وتظهر فيه ضعف المقدرة التفسيرية.

خلاصة الفصل:

مما سبق يمكن القول أن الإستمولوجيا لها عدة دلالات، وقد تنوعت بحسب ثلاثة مجالات تداولية، منها الفرنسية والانجليزية والألمانية، وقد كان لكل منها تصور معين لها، قد يضيق ويتسع، وبين السعة والضيق، تظهر فعالية المفهوم، فالدقة مطلوبة عندما يتم الاشتغال بمفهوم داخل مجال ضيق، ولكن عندما تتسع دائرة الدراسة فلا بد أن تتجه الدراسة نحو مفهوم أوسع له إمكانية احتواء سعة الموضوع.

وهذا ما ينطبق على هذا الفصل، ولهذا بحثت في مفهوم الإستمولوجيا قصد بلوغ المفهوم الأكثر سعة وهو الذي تداولته المدرسة الألمانية، وهو الذي يتناسب مع موضوع الدراسة، والتي تتناول ممارسة معرفية لا تخضع لشرطية العلم المعاصر سواء في البراديغم النيوتني أو البراديغم المابعد نيوتني، بل تخضع لشرط الممارسة الفلسفية، لهذا يجب أن نوسع من مفهوم الإستمولوجيا إجرائيا حتى يوائم موضوع البحث.

وبناء على ذلك أضحت الإستمولوجيا - من وجهة نظري - دراسة لنظام المعرفة سواء بوصفها نشاطا أم إنتاجا، وكلا الحالتين يمكن دراستها وفق صور التكامل ومضاداته، وهي التكامل النظمي، والتكامل المقامي، وما يضادهما على التوالي، التسافل التفكيكي، والتسافل الانتكاسي.

ويبقى لنا في البحث عنصر أخير وهو الأساس الأنطولوجي: فهل التوحيدية قادرة على مد التكامل بأساس أنطولوجي؟

وهذا ما سأعالجه في الفصل اللاحق.

الفصل الثالث:

مفهوم التوحيدية

المبحث الأول: مفهوم التوحيد العقائدي.

المبحث الثاني: مفهوم الأيديولوجيا.

المبحث الثالث: التوحيد الأيديولوجي (الملة).

المبحث الرابع: التوحيد المعرفي.

تمهيد:

كما سبق ذكره في الفصل الثاني، فإن الابستيمولوجيا تتأسس على أنطولوجيا أو ميتافيزيقا، ما تحدد موقع كل من الذات والموضوع ضمن نظام الوجود، فتترتب عناصره، وفق صورة عمودية تضبط الأعلى والأدنى وتضبط بصورة أفقية جملة العلاقات، التي من بينها العلاقة المعرفية.

في هذا المبحث يتجه البحث نحو التوحيدية بوصفها ممارسة معرفية، وهنا موضع الاشكال، من حيث دلالة التوحيد التي تتعد أكثر فأكثر عند الأخذ بها لتلج عالم الفلسفة، ففي عالم العقيدة نجد مدارس متعددة من معتزلة وأشاعرة وما تريدية وكلها تعيش صراعات متعددة وتناقضات مما يقودنا إلى طرح التساؤل: هل التوحيدية تكريس لنفس الجدالات العقائدية الكلامية أم أنها منعرج جديد لممارسة التوحيد داخل دائرة الفلسفة؟

ويأتي تعقيد البحث من زاوية أنه في إطار تعددية عقائد التوحيد الإسلامي، هل تأتي التوحيدية كجزء منها؟ أم هي جاءت لتأكيد على منعطف جديد، يرسم مسلك جديد للتوحيد؟ ولهذا تم تقسيم المبحث إلى أربعة عناصر وهي:

أولاً: التوحيد العقائدي.

ثانياً: مفهوم الأيديولوجيا

ثالثاً: التوحيد الأيديولوجي

رابعاً: التوحيد المعرفي.

مدخل: المفاهيم التصنيفية:

ما يقصد بالمفاهيم التصنيفية هو وظيفة المفهوم ذاته والذي قال عنه محمد مفتاح "... والمفاهيم ليست مصطلحات منعزلة، وإنما على أساسها يقام التصنيف والترتيب والتشريح..."⁽¹⁾، أي أن مهمة المفهوم (concept) تصنيف الوقائع بحسب خصوصيتها ثم ترتيبها.

وفي هذا العنصر نحتاج إلى ثلاثة مفاهيم جوهرية، الأولى متعلقة بالمعرفة أو المعرفية حتى نتمكن من تصنيف أمر ما على أنه ينتمي إلى المعرفة، والثاني هو العقيدة، والثالثة الأيديولوجيا، ووجودهما ضروري لتقاطع هذه المفاهيم من جهة، ومن جهة ثانية، لكونها ترتبط بالتوحيد الذي يتجلى ويتمظهر فيها جميعا، لذلك يحتاج البحث إلى التمييز بينها لاعتبار أن موضوعنا يقتصر فقط على جانب المعرفة فحسب ليس إلا.

ويمكن تحليل هذه المفاهيم لكي تتيح للبحث التقدم نحو تحديد لمفهوم التوحيد في إطار مفهوم العقيدة وفي إطار مفهوم الأيديولوجيا وأخيرا في إطار مفهوم المعرفة. فكيف يمكن للتوحيد أن يكون معرفيا؟

(1) محمد مفتاح: المفاهيم معالم، مرجع سابق، ص (9).

المبحث الأول: مفهوم التوحيد العقائدي:

البحث عن عبارة عقيدة في القرآن الكريم أو في الصحاح روايات الحديث غير متوفرة، وإنما الذي ورد هو عبارة الإيمان، مما يعني أنها عبارة لم ترد في صدر الإسلام، بل هي مرتبطة بظهور علم الكلام، لهذا فإن البحث عن مدلول العقيدة لابد أن يجد طريقه في الأدبيات الكلامية.

قبل الولوج إلى علم الكلام لتحديد مدلول العقيدة والوصول به إلى حد المفهوم وجب أولاً أن نحدد معنى: العقيدة لغة.

أولاً: العقيدة لغة: أصل عبارة عقيدة تعود إلى عقد، وهي تعني " الحبل والبيع والعهد يعقده: شده، وعنقه إليه: لجأ...⁽¹⁾ " وهنا يظهر أن الجذر اللغوي يؤكد على معنى الارتباط الوثيق مثلما هو الحال بالنسبة إلى عقدة الحبل التي تتميز بالربط الوثيق، وكما هو الحال بالنسبة إلى العقد الحال في البيع، الذي يربط بين شخصين رباطاً وثيقاً.

وهنا نطرح السؤال لماذا تم اختيار عبارة عقيدة للدلالة على الايمان بالله واليوم الآخر والملائكة وغيرها من عناصر الايمان؟

ولماذا لم يكتف كل من المتكلمين وأهل الأثر بعبارة ايمان؟ للإجابة عن هذين السؤالين وجب الاتجاه نحو المعنى الاصطلاحي.

ثانياً: العقيدة اصطلاحاً: يقدم لنا ابن خلدون معنيين هما الايمان والعقائد الايمانية، وهما مستويين عبر عنهما قائلاً: "... ويتفهم منه أن الايمان الذي هو أصل التكاليف كلها وينبوع، بهذه المثابة وأنه ذو مراتب: أولها التصديق القلبي الموافق للسان، وأعلىها حصول

(1) مجد الدين الفيروز أبادي: قاموس المحيط، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4، 2015) (300).

كيفية، من ذلك الاعتقاد القلبي...⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن الايمان هو مجرد التصديق القلبي في حين أن العقائد الايمانية هي تحقق ذلك التصديق من خلال أن تصبح النفس متخذة كيفية تتلاءم مع ذلك الاعتقاد.

ولهذا فعبرة عقيدة تأخذ معنى انعقاد النفس بذلك التصديق الإيماني ولهذا نعتها ابن خلدون بأنها أعلى مراتب الكمال الإيماني، حيث تصبح فيها النفس منعقدة على الايمان متحققة بكيفياته أو كما قال " أن ملكة الايمان اذا استقرت عسر على النفس مخالفتها"⁽²⁾ وهذا التحقيق للإيمان ينبنى على أدلة وهي علم العقيدة أو علم الكلام، والتي يعرفها أبو حامد الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد قائلاً: " مقصود هذا العلم إقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل"⁽³⁾، ومعنى هذا أن العلم هو السعي نحو إقامة الدليل على موضوعات العقائد الأساسية، والمتمثلة في:

-وجود الله وتنزيهه.

-صفاته وأفعاله.

-الرسالات الإلهية.

ومعنى ذلك أن هذا العلم له منهج يتمثل في إقامة الدليل، وله موضوع، ولكن المشكلة لا تظهر في الموضوعات بقدر ما تظهر في المنهج.

ولهذا نجد أن الامام محمد عبده يعطي تعريفاً آخر لعلم العقيدة والذي يعطيه إسماءً أخرى وهو " علم يبحث فيه عن وجود الله، وما يجب أن يثبت له من صفاته، وما يجب أن ينفي عنه، وعن الرسل، لإثبات رسالتهم، وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجوز أن ينسب إليهم،

(1) عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، (بيروت: دار الفكر، 2004)، ص (442)

(2) عبد الرحمن ابن خلدون، مصدر سابق، ص (443).

(3) أبي حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 2000) ص 37.

وما يمتنع أن يلحق بهم" (1) ففي هذا القول نجد أنه لا يتجه إلى إقامة الدليل بل البحث والفارق بينهما، أن إقامة الدليل يبنى على إقرار بحقيقة ما ثم السعي نحو إقامة الدليل عليها أما البحث فهو الانتقال من المجهول للكشف عن المعلوم.

ولهذا كتب ابن رشد كتابه " مناهج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة" للنظر في مناهج النظر في عقائد الملة، وهنا يظهر موضع التازم في علم العقيدة والمتمثل في مشكلة المنهج، والتي يمكن أن نضبطها في أربعة نقاط وهي:

-مناهج الكشف

-مناهج الحجاج

-مناهج النص

-مناهج العقل.

وهذه الطرق نجد اشارتها عند شخصيتين فكريتين من أهم الشخصيات التي تناولت بالبحث هذا الموضوع، وهي: محي الدين ابن عربي، وأبي حامد الغزالي.

فأما الغزالي في كتابه " المنقذ من الضلال" فقد ميز بين أربعة طرق، وهي طريق الباطنية، وطريق الفلاسفة وطريق المتكلمين، وأخيرا الصوفية، فأما الأخير فهو طريق الكشف، أما الباطنية فهو طريق المعلم في حين يعد طريق المتكلمين والفلاسفة ضمن طريق الحجاج والاستدلال العقلي، لكنه أهمل أهل الحديث أي الخبر.

ولكن محي الدين ابن عربي فقد أجمل كل هذه المناهج والطرق في مقدمة كتابه الفتوحات المكية، وقد ترتب العلوم ضمن ثلاثة مراتب (1):

(1) محمد عبده، رسالة التوحيد، (الجزائر: دار الآفاق، 2006) ص (3).

النظر العقلي.

الذوق والإشراق.

الأسرار الإلهية.

فأما العقلي فهو: " علم يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر في دليل بشرط العثور على وجه ذلك الدليل"⁽²⁾

وهنا نكشف التوجه الحجاجي والعقلي الذي سبق الإشارة اليهما.

والعلم الثاني وهو علم الأحوال ولا سبيل إليه إلا بالذوق، كما هو الحال بالنسبة لمذاق الأظعمة.

والعلم الثالث، فقد فصل فيه ابن عربي، وقد جعله علما مختصا بالأنبياء والأولياء الصالحين وهو على ضربين، الأول يشبه العلم الاستدلالي لكنه معطى عن طريق الاشراق والكشف، والثاني يقسمه ابن عربي إلى شقين، الأول يشبه سابقة لكنه يزيد عليه رتبة في الشرف، وأما الثاني فهو اخباري إلا أنه يعاني من ظنية صحة الخبر⁽³⁾، وعليه فقد أجمل ابن عربي مجمل المناهج العقائدية بين الكشف والاستدلال والإخبار.

وهنا يمكن أن نحدد ثلاثة توجهات رئيسية في علم التوحيد أو العقائد وهي:

-التصوف وأهل الكشف.

-المتكلمون والفلاسفة وهم أهل الاستدلال.

-الاخبار وهم أهل الأثر.

ولكل طريقته في معالجة موضوعات التوحيد الذي هو لب العقيدة الإسلامية.

(1) أبي حامد الغزالي: المنفذ من الضلال، (الجزائر: دار جسور، الجزائري) 2007.

(2) محي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، (بيروت: دار احياء التراث العربي، بيروت، بدون سنة) ص (69).

(3) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

وأما المواضيع المطروحة فيمكن استخلاصها من التعاريف السابقة، والمتمثلة في الالهيات: وفيها بحث حول وجود الله، وصفاته وأفعاله ولها مقصدين هما: التنزيه وهو تنزيه الله عن صفات المخلوقات الاثبات: وفيه اثبات فعل الله في الكون.

الرسالات: ويتمثل في اثبات النبوة والعصمة والامامة والكتب والقرآن وغيرها من المواضيع وفيها مقصدين هما: التكريم وفيها تحديد كرامة النبي ومقامه، ومقام رسالته وقيمتها في هداية البشر، وأما المقصد الثاني فهو: الاستحقاق: فهو تأكيد الاستحقاق بالأخذ بالنبوة وما يتبعها من الكتاب والامامة كطريق مضمون يؤدي إلى الله سبحانه.

استنتاج:

وبناء على التحليل السابق فإن مذهبي في مسألة العقيدة استقر على القول بأن العقيدة سواء على مستوى الإيمان أو العقيدة، أو على مستوى العلم بالعقيدة وسواء على مستوى المنهج أو الموضوع، فإن المقصد يتجه إلى تكوين أدلة تثبت صحة المعتقد أي أن الممارسة العلمية لا تتجه لتكوين رؤية تفسر بها عناصر الوجود بردها إلى التوحيد، بل هي تتجه إلى عين التوحيد إما بالبحث عن حقيقته وإما لإقامة الدليل عليه، ومن هنا يمكن أن نصنف كل أطروحة تسعى للبحث في مضامين التوحيد بحثاً أو دليلاً على أنها تنتمي إلى علم العقيدة، مادامت لا تسعى إلى تفسير الكون برده إلى التوحيد.

ولهذا يمكن تعريف التوحيد العقائدي بأنه "كل توحيد له مستويين الإيمان والتصديقي، والتحقيقي (إما بإقامة الدليل أو بالبحث والذي يسعى لتحقيق مقاصد أربعة: مقصد التنزيه، ومقصد الاثبات في حق الله، ومقصد التكريم، ومقصد الاستحقاق في حق الرسالة الإلهية (من كتاب ورسول نبي وإمام) والميزة الأساسية في علم العقيدة أنه لا يتجه إلى تفسير ظواهر الكون بقدر ما يكتف بإثبات مقاصده وتأكيداها.

وهنا نطرح السؤال التالي: هل يمكن أن يكون التوحيد ممارسة معرفية؟

المبحث الثاني: مفهوم الأيديولوجيا:

مفهوم الأيديولوجيا في ذاته موضع استشكل، سواء في مجال التداولي الغربي أو في المجال التداولي الإسلامي والعربي، وأهم ما قد يشير إليه مدلول هذه العبارة أنها مخالفة للعلم، وهو ما صرح به كل من كارل مانهايم (1893-1947 Karl Mannheim) وكليفورد غيرتز وبول ريكو (1913-2005 Paul recoure).

وقبل عرض مفهوم الأيديولوجيا وجب أولاً الإشارة إلى الأشكال الدلالي لمفهوم الأيديولوجي أولاً ثم الاتجاه ثانياً نحو مناقشة التعريفات الغربية وذلك لغرض الوصول إلى العنصر المشترك بين هذه التعريفات، وثالثاً ادرس ارتحال مفهوم الأيديولوجيا إلى المجال التداولي العربي الإسلامي لأصل في الأخير على معنى التوحيد الأيديولوجي.

أ/ إشكالية تعريف الأيديولوجيا

يعتري تعريف الأيديولوجيا مشكلتين رئيسيتين هما: الأولى وهو التناقض أو مفارقة نابليون التي تعني اتهام المخالف بالأيديولوجيا في حين أن ذلك في حد ذاته أيديولوجيا، وهنا نجد نصاً ينقله "كليفورد غرتز عن مجموعة من الكتاب الأمريكيين يقولون ساخرين "ليس للمرء أن يشعر بالانزعاج أو الحزن إذا ما وصفت آراءه بالأيديولوجيا أكثر مما يشعر أحد الشخوص الشهيرة في مسرحيات موليير عند اكتشافه بأنه سيعمل النثير في كلامه طيلة حياته" (1) ومعنى ذلك أن الأيديولوجيا لا تجانب أي تفكير اجتماعي بل هي جزء منه.

والمشكلة الثانية تلك المتعلقة بعلاقة الأيديولوجيا بالعلم، وهنا نجد كليفورد غيرتز يقول: "كذلك فعلت أحجية مانهايم بالنسبة إلى موضعية التحليل السسيولوجي هذا إذا كانت لتبدأ في مكان ما، وأين يبدأ العلم... (2) ومعنى ذلك أن الإشكالية طرحها كارل مانهايم في

(1) نقلاً عن كليفورد غيرتز: تأويل الثقافة، ترجمة: محمد بيبي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009) ص(400).

(2) مرجع نفسه، ص(402).

كتابه الشهير "الأيديولوجيا واليوتوبيا والتي تتعلق بموضوعية علم الاجتماع التي تتأثر بأيديولوجية الباحث، مما يعني أن الأيديولوجيا ضد للعلم.

من هنا يظهر تعقد مدلول الأيديولوجيا خاصة لكونه أصبح حكما يطلق على أي نظام فكري يقصد به التشويه أو التشويش، لذلك وجب معالجة دلالاته من خلال تطور تاريخ استعماله في المجال التداولي، وكذلك وجب التعامل معه دون أحكام تدلي بإيجابيته أو سلبيته.

ب/تاريخ تطور استعمال المصطلح :

لكون مصطلح الأيديولوجيا جزئية فرعية داخل البحث فإنه من المتعذر استقصاء تطور استعمال المصطلح، في المراجع والمصادر، إلا أنه يمكن التغلب على هذه المشكلة من خلال مصدر مهم للفيلسوف الفرنسي بول ريكور من خلال كتابه الموسوم بـ "محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا" خاصة في المقالة الافتتاحية التي أورد فيها تاريخ تطور استعمال مصطلح ايديولوجيا ليؤكد على الاستعمالات المختلفة له.

ويبدأ استعمال المصطلح منذ سنة 1796م عندما ابتكره السياسي الفرنسي دوستوت دوتراسي (Destutte Detracy) ثم تطور المصطلح ليلج إلى عالم الفلسفة وخصوصا في ميداني نظرية المعرفة والفلسفة السياسية مع من يطلقون على أنفسهم بالايديولوجيين (les ideologues) والذين من بينهم : كاباني (cabanis) وفولوني (volney) وغيرهم، ثم يأخذ المصطلح دلالة أخرى في مرحلة ماركس وانجلز . (1)

ويظهر من هنا أن تاريخ المصطلح كانت له ثلاثة مراحل، تتوسطها الفلسفة الماركسية والتي يمكن أن تعتبر المنعطف الكبير الذي أعطى للعبارة وجودا قويا داخل

(1) Larousse (grand dictionnaire de la philosophie, ibid, p517.

الساحة الفكرية والمعرفية العالمية، وفي هذا الصدد يقول بول ريكور "إن أكثر المفاهيم للأيديولوجيا هيمنة في تقليدنا يبدأ من كتابات ماركس"⁽¹⁾

والاستعمال الأول للكلمة لم يكن يحمل معنى سلبيا كما هو الحال عند الايديولوجيين الذين رأوا أن الفلسفة لا تهتم بالواقع بل بالأفكار، وقد دخل هؤلاء في صراع ضد نابليون مما أسفر عن اعتبارهم معادين لفرنسا، ومن هنا بدأ استعمال كلمة أيديولوجيا استعمالا لا سلبيا⁽²⁾، حيث أصبحت دلالتها تأخذ معاداة الدولة لكنها لم تعد تأخذ معنى معادة المعرفة العلمية.

وفي مجمل دراسة بول ريكور يؤكد أن للأيديولوجيا ثلاثة استخدامات الأول وهو التشويه والتزييف، أي أن الأيديولوجيا تمارس تشويها للواقع والتي حسبه موجودة في الدين والمثالية الهيجلية، التي تعتقد أن الواقع يبدأ من الأفكار، وهذا قلب للحقيقة ولصورة الواقع، لذلك اتهمها أعداؤها بتزييف الواقع.⁽³⁾

وأما الاستخدام الثاني وهو الموجود عند ماكس فيبر، حيث تصبح الايديولوجيا أداة لإضفاء الشرعية على السلطة، فالمجتمع يحتاج إلى قيادة ليتشكل في صورة تراتبية، تكون فيها القيادة في أعلى الرتب، لهذا تحتاج القيادة إلى شرعية تمنحها حق التصرف والقيادة، وهي لا بد أن تكون فكرية تعطي نوع من المعقولية لهذه القيادة وهنا يصبح معنى الايديولوجيا "إضفاء الشرعية على السلطة" أي مجموعة أفكار تمنح السلطة شرعيتها.⁽⁴⁾

أما المفهوم الثالث فهو ذلك الذي أخذه عن غورتز من كتابه "تأويل الثقافات" الذي سبق الإشارة إليه. والذي يؤكد أن وظيفة الأيديولوجيا تخيلية رمزية إدماجية أي دمج الفرد في المجتمع السياسي، من خلال تفعيل بواسطة فعل التخيل المزود به، فهو لا يتصرف وفق

(1) بول ريكور، محاضرات في الايديولوجيا والبيوتوبيا، (بيروت: دار الكتاب الجدي المتحدة، بيروت، 2002) ص(50).

(2) بول ريكور: مصدر سابق، ص (52).

(3) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(4) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

برنامج وراثي، بقدر ما تحكمه رمزيات الثقافة، وهنا يقول "وتحاول الأيديولوجيا أن تشرح المواقف الاجتماعية التي تكون غير مفهومة إذا لم تشرح، وتحاول أن تقولها بحيث تجعل من الممكن أن يتصرف المرء من ضمن هذه المواقف على نحو هادف"⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن سعي الأيديولوجيا هو تبرير المواقف السياسية لتعطي للفرد هدفه تسمع له بالاندماج داخل المجتمع.

وإذا ما تم الانتقال بالمصطلح إلى المجال التداولي العربي المعاصر، فإننا سنجد المفكر المغربي عبد الله العروي يؤكد على أن العبارة (أي أيديولوجيا) غريبة عن جميع لغات العالم بما في ذلك اللغة الأجنبية لهذا وجب الأخذ بها كما هي وتعريب نطقها وفق ميزان اللسان العربي وقد اقترح عبارة أدلوجة على وزن أفعولة⁽²⁾ ثم يأتي بعد ذلك تحديد مختلف الاستعمالات لمصطلح الأيديولوجيا محددًا طريقة الاستعمال وفق ستة عناصر وهي: التذكير-المضمون- الوظيفة-المرجع - المجال، والنظرية، وقد خلص العروي إلى ثلاثة استعمالات جوهرية وهي - القناع - رؤية كونية-معرفة⁽³⁾

ويمكن تلخيص هذه الاستعمالات فيما يلي:

- **القناع:** تفكير اجتماعي وهمي وظيفته تحقيق انجاز مصلحة محددة تختفي وراء مجموعة من الأفكار ويصلح في مجال المناظرة، ولا يقدم سوى حقائق نسبية.
- **رؤية كونية:** إدراك نسبي للكون يستند إلى التاريخ.
- **معرفة:** إدراك أني للحقيقة يقصد به تحقيق نظرية للمعرفة حول الكون.

(1) كليفور غيرتز، مرجع سابق، ص (402).

(2) عبد الله العروي: مفهوم الأيديولوجيا، (الدار البيضاء بيروت: المركز الثقافي العربي، ط7، 2003) ص (9).

(3) مصدر نفسه، ص (12).

وهنا يؤكد العروي على أن للإيديولوجيا مستويين هما: الوصفي، والنقدي، فالأول يقف عنده الباحث بأمانة للنظر ما إذا كانت الأيديولوجيا تصف الواقع، والثاني ينظر ما إذا كانت تزيفه أم لا⁽¹⁾

يظهر مما سبق أن مدلول الأيديولوجيا لا يستقر على حال من الأحوال، فهو من المعرفة ودراسة الأفكار إلى قلب الحقائق والوهم وإلى اضعاف الشرعية على السلطة السياسية إلى الرؤية الكونية، وغيرها من المدلولات التي هي في ذاتها دالة تقود إلى تراقص الدوال، ومنه إلى موت المعنى.

والملاحظ في ترامي المصطلح بين عدة مدلولات يرجع إلى كونه يتراوح بين بعدين هما: المعرفة والتسييس، فعندما يقترب من المعرفة يصبح ذو دلالة على أنه رؤية كونية، ووسيلة فكرية لاندماج الفرد داخل المجتمع، وعند اقترابه إلى مجال التسييس فهو يأخذ معنى التزييف وقلب الوقائع لأجل إضعاف الشرعية على السلطة.

لهذا نحتاج إلى التمييز بين المعرفة والأيديولوجيا، لنصل إلى تحديد معين لها يكون إذا فائدة في ضبط مدلول آخر للتوحيد والذي يمكن الاصطلاح عليه بالتوحيد الأيديولوجي.

يقول كليفوردي غيرتز " بينما يشكل العلم البعد التشخيصي، النقدي، للتراث، تشكل الأيديولوجيا الجانب التبريري الاعتدالي له"⁽²⁾ ومعنى ذلك أن العلم يأخذ وجهة معارضة لوجهة الأيديولوجيا فالأول مهمته تشريح الواقع ونقده، أما الثاني تبرير معتقدات وتوجهات المجتمع، وخلاصة ذلك أن مهمة المعرفة الفهم أما الأيديولوجيا فهي توجيه الواقع الاجتماعي وتبرير قيمه وتوجهاته.

(1) مصدر نفسه، ص (110).

(2) كليفوردي غيرتز: مرجع سابق، ص (263).

فإذا كان مفهوم الأيديولوجيا له صبغة اجتماعية إرشادية، فإنه من اللازم البحث عن مدلول يقربه إلى مجالنا التداولي الإسلامي، وهو " الملة " عند الفارابي.

والتي يعرفها الفارابي (260هـ-339هـ) في كتابه "الملة" قائلا: " هي آراء وأفعال مقدره مقيدة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الأول، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضا له فيهم أو بهم محدودا"⁽¹⁾، فهذا التعريف له مقدره دلالية كبيرة تظهر في حياديته أي الخروج عن نعتها (الأيديولوجيا/ الملة) بأوصاف سلبية، وكذلك الخروج عن وصفها في اطار التناقض مع العلم وأول خاصية في دلالة الملة أنها آراء لها واضع، تمنح الجماعة سواء كانت عشيرة أو تيار أو حزب، تمنحهم الهدف والغرض من أفعالهم الاجتماعية، أما قيمتها حسب الفارابي ترجع إلى واضعها فإن كان صاحبها فاضلا كانت فاضلة أو العكس.

ويمكن تحديد البعد الإيجابي والنافع في الأيديولوجيا أو البعد السلبي والضار منها من خلال أمرين هما: الآراء، وأثر الأفعال، فإذا كانت الأيديولوجيا جملة آراء وأفعال، فمن ناحية الآراء وجب قيامها على البعد المعرفي، لكي يمنحها القدرة على التجدد والتطور، وحتى لا تتحول داعية إلى الجهل والانغلاق، وأما الأفعال، فإن كان لها أثر بناء المجتمع كانت الأيديولوجيا إيجابية، وإن كان الأثر هداما كانت سلبية.

⁽¹⁾ أبو نصر محمد الفارابي: المدنية الفاضلة، تقديم عبد الرحمن أبو زيدة، (الجزائر: دار موفم للنشر، 2001) ص (169).

المبحث الثالث: التوحيد الأيدولوجي (الملة):

اصطلاح التوحيد الأيدولوجي يؤكد على انتقال مفهومية جديدة، حيث ستتوسع دائرة التوحيد من علم العقيدة، أي البحث في توحيد الخالق وصفاته والنبوة والامامة ووظائفهما وغير ذلك إلى جعل ذلك الاعتماد أساسا للآراء والأفعال التي تحكم جماعة محددة يقصد بهم واضع الملة غاية محددة.

وهنا نجد أن الفرق الكلامية كان لها حضور عبر التاريخ في ساحة قيادة المجتمع، إلا أن أبرز مرحلة تلك المتعلقة بعصر النهضة الإسلامية والعربية والتي تزامنت مع انهيارات سقوط الدولة العثمانية في نهاية القرن الثامن عشر وامتدت إلى غاية يوم الناس هذا، وقد برزت في عدة اتجاهات، منها ما يمكن الحكم عليه بالأيديولوجيا السلبية سواء على مستوى الآراء أو على مستوى الأفعال.

وتعد الدراسة التي قدمها المفكر الأردني فهمي جدعان والمعنونة بـ "أسس التقدم عند مفكري الإسلام"، وقد خصص في دراسته عنصرا خاصا معنونا بالتوحيد المحرر، قاصد به دور التوحيد بوصفه فاعلية اجتماعية أي أيديولوجيا/ ملة.

ويذهب فهمي جدعان إلى أن علم الكلام التقليدي ممثلا في نزعة التمرکز الإلهي الأشاعرة ونزعة التمرکز الإنساني المعتزلة، لم يتمكن من أن يكون ذا وجود اجتماعي وهنا يقول " والواقع أن علم الكلام الكلاسيكي الذي خاض معارك مجيدة في وجه خصوم الإسلام وحفظ العقيدة الإسلامية تماسكها وصرامتها المنطقية وأصولها الراسخة، قد كان عاجزا، في صورته المجردة الممنطقة، عن أن يقوم بدور حيوي فعال في الحياة الزمنية والروحية للإنسان المسلم"⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن علم الكلام اقتصر دوره على الجانب التبريري الدفاعي عن عقيدة المجتمع، أي أنه كان له دور أيديولوجي بالمعنى الذي وجدناه عند كليفورد غيرتز

(1) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط4، 2010) ص (194)

ولم يكن له أي دور علمي يتمثل في الكشف عن أوجه الاعتقاد التي يجب للمسلم أن يعتقدوها.

وفي العصر الحديث-حسب فهمي جدعان- انتبه مفكروا الإسلام خاصة منهم محمد إقبال(1877-1938) ومالك بن نبي وعثمان أمين(1905-1978) ومحمد عزيز الحبابي(1922-1993)، إلى أنه لا حاجة لمسلم اليوم إلى أن تبرهن له عن عقيدة هو يملكها، بل لابد من تحقيق صلة حقيقية بينه وبين ربه من الناحية السيكلوجيا لتتحول إلى فاعلية اجتماعية (1)

وقد عملت على النهضة بالمجتمع المسلم العديد من الحركات المحررة للمسلم من خلال التوحيد، وظهر منها محمد بن عبد الوهاب الذي أخذ بيد الحركة الاحتجاجية لابن تيمية، ثم تبعه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهم (2) وامتدت إلى الصحوة الإسلامية التي قادتها الثورة الإسلامية بإيران.

ما ذهب إليه فهمي جدعان من أن علم الكلام لم يكن له أثرا اجتماعيا فيه نظر، ولا يمكن التسليم به، لأن علم الكلام يبني قضاياه من التوحيد إلى الامامة، أي قيادة المسلم، وفي هذا دلالة مهمة على حضور علم الكلام على المستوى الاجتماعي، لاعتبار أن السلطة السياسية كانت تحتاج إلى شرعية مأخوذة من الدين، لهذا وجب حل مشكلة الحكم لله أم الملك أم للإمام أم لمن؟

لهذا ذهب الشهرستاني إلى القول " وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الامامة إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان" (3) والامامة لها صلة بما قبلها بمباحث العقيدة كالتوحيد والعدل والنبوة، خاصة وأن الامامة تتصل بالتوحيد

(1) فهمي جدعان، مصدر سابق، ص ص (194-195)

(2) انظر المصدر نفسه، ص ص (196 إلى 255)

(3) أبي الفتح محمد الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، (بيروت: المكتبة العصرية، 2005) ص

في قضية الحكم لله وحده، وتتصل بعدله، وخلافة نبيه، لهذا يمكن القول أن العلم الكلام دور أيديولوجي، وفعل اجتماعي ما.

وأما بالنسبة للعصر الحديث يمكن أن نميز بين الحركات الإصلاحية، وبعدها الحركات الإسلامية المتولدة من الحركات الإصلاحية والتي سعت إلى تحويل التوحيد إلى أيديولوجيا/ ملة، تحدد آراء وأفعال المجتمعات الإسلامية نحو هدف محدد، إلا أن المشكلة التي وقعت فيها في بناء الآراء على التوحيد على أساس عقائدي دون التمكن من البعد المعرفي. وتحول كثير من الأفعال إلى ممارسات إرهابية خاصة لدى التيار السلفي والاخواني.

وعليه نخلص إلى تعريف التوحيد الأيديولوجي/ الملة بما يلي: هو تحويل عقيدة من عقائد التوحيد الإسلامية إلى آراء تدير الفعل السياسي وتبرره، ويمكن الحكم عليها إما بالسلب أو الإيجاب بحسب أدائها.

ولكن يبقى تساءل محدد وهو ما هو التوحيد المعرفي؟ وهل ينبنى نظامه الداخلي

على التكامل؟

المبحث الرابع: التوحيد المعرفي:

أولاً: مفهوم الممارسة المعرفية:

لقد سبق تحديد مفهوم المعرفة (في المبحث المتعلق بالابستمولوجيا) وذلك استناداً إلى الفيلسوف الفرنسي إدغار موران، الذي ذهب إلى التأكيد على أن المعرفة هي كل من نشاط المعرفة وناتج ذلك النشاط، وهذا يشمل كل من البعد النفسي الاجتماعي والمنطقي الصوري ويشمل التصورات والتصديقات.

إلا أن هذا التحديد غير كاف لتمييز المعرفة عن علم العقيدة والايديولوجيا، لهذا وجب التدقيق في وظيفة المعرفة حتى يزول الالتباس بين المفاهيم الثلاثة، فإذا كانت الايديولوجيا تمارس وظيفة التبرير إما كقناع (كما هو عند ماركس أو كتخييل (عند بول ركور) وشرعنة السلطة (كما هي عند ماكس فيبر) أو الادماج (كما هي عند كليفورد غيرتز) ، فهي تبرير لواقع ما ، هذا التبرير يكون مجموع آراء وأفعال توجه سلوك المجتمع، وكانت وظيفة علم العقيدة، إما بحث في النصوص الدفينة للكشف عن التوحيد الحقيقي وتنزيه الخالق، قصد حاجة الآخر بالأدلة الدالة الحقائق الإلهية المنزهة.

إن وظيفة المعرفة هي التفسير، مما يعني أنها أشمل من العقيدة ومن الايديولوجيا فكلاهما يحتاجان إلى تفسير العالم، بل إن فعل التفسير يقع عليهما، فكل عقيدة تنطلق من تفسير مباطن للعالم، وهي الأخرى يمكن تفسيرها، والأمر نفسه بالنسبة إلى الايديولوجيا الملة فهي تنبني عن تفسير محدد للعالم وللوجود البشري.

وعليه فإن التفسير محدد رئيسي لمفهوم المعرفي، ومنه وجب تحليل التفسير والتطرق إلى مركباته الداخلية حتى يتسنى للبحث أن يحدد دلالة الممارسة المعرفية التوحيدية" الواردة في

العنوان، لاعتبارها هي محور الدراسة، ومن ثم يمكن أن نلجأ إلى الفلاسفة الذين يمكن تصنيفهم ضمن هذا المحدد وهو الممارسة المعرفية التوحيدية.

والتفسير يحوي على ثلاثة محددات، وهي: الرؤيا الكونية- الربط- النقد، وكل عنصر يمكن تحليله على حدا ثم التركيب بينها قصد الوصول إلى تحديد معنى التفسير .

أ/الرؤية الكونية:

ويذهب ولتر ستيس (Walter T. Stace 1886-1967) فيما يخص الرؤيا الكونية إذ يقول تميل أفعال الناس وأفكارهم إلى أن يحكمها أو يؤثر فيها على الأقل - مجموعة من الأفكار العامة عن طبيعة العالم ومكان الانسان فيه، ويمكن أن نطلق على الأفكار العامة من هذا القبيل اسم صورة العالم أو وجهة نظر الانسان عن العالم" (1) يختزن هذا النص تعريف الرؤيا الكونية التي اسماها بصورة العالم، حيث حددها في ثلاثة عناصر: أنها أفكار عامة وليست تفصيلية، وتتمحور حول عنصرين هما: "طبيعة العالم" مكان الانسان فيه" ، وظيفتها تحديد أفعال الناس وأفكارهم.

إلا أن هذه العناصر المركبة للرؤيا الكونية غير كافية حيث نجد أن مكانة الانسان لا تحدها فقط طبيعة العالم، لهذا وجب إضافة عنصر آخر وهو ترتيب الكون، وهذا الترتيب يحتاج إلى مبادئ وآليات ذهنية، التي تولد الرؤيا الكونية.

ولوضع دلالة أكثر تركيزا ودقة للرؤيا الكونية نجد المفكر المغربي "محمد مفتاح" قد وضع تعريف آخر للرؤيا الكونية وموضحا للمبادئ التي تقوم عليها، كل ذلك في كتابه "رؤيا التماثل" ويظهر ذلك عند وصفه للرؤيا بالمرآة لكونها تسعى لأن تعكس صورة العالم، إذ يقول

(1) ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (بيروت: دار التنوير، ط3، 2004) ص(23).

"هي تصور مثال لانتظام الكون وترتيبه وتدرجه... " (1) ومعنى ذلك أن الرؤيا الكونية هي نظر في انتظام الكون من خلال ترتيبه وتدرجه.

وتخضع عملية الترتيب والتدرج لجملة من الآليات والمبادئ أما الآليات فيوردها في قوله "تستعمل مفاهيم المضاهاة والمطابقة والمناسبة والمناظرة والمقايسة والمماثلة للربط بين العوالم والأكوان" (2) " فنظم الكون يستخدم جملة من الآليات المفهومية وقد حددها دون أن يشرحها ، إلا أنه قد أشار إليها في العديد من مؤلفاته "التلقي والتأويل" والمفاهيم معالم" وكتاب التشابه والاختلاف " وغيرها. وإن كانت الآليات العامة لإنتاج الرؤيا الكونية غير مهمة في هذا البحث، إلا أنه يجب الإشارة إليها حتى نتمكن من استعادتها في فصل لاحق.

ثم ينتقل بعد ذلك إلى تحليل المبادئ التي يقوم عليها الترتيب والتدرج ويحددها فيما يلي: المحبة - السريان - الحياة - التجاذب - الاختلاف - الاستحالة والاتصال (3) ويمكن تلخيص هذه المبادئ فيما يلي:

مبادئ خاصة بالاتصال والتفاعل وهي المحبة والسريان والحياة والتجاذب والاختلاف هي تعمل (المحبة والسريان والحياة) على التأكيد على حيوية العالم وقدرته على التدامج، لذلك فإن لكل شيء عنصر جذب للآخر، ولهذا فإنها تختلف ويقود الاختلاف إلى الانفصال والتراتب حتى يحصل التجاذب بين المختلفين.

مبادئ خاصة بالزمن والحركة، وهما مبادئ الاستحالة أي أن كل شيء سيتحول إلى عناصر أخرى جديدة بفعل التوالد والتناسل والتي تؤكد على عنصر المال.

(1) محمد فتاح: مرجع سابق، ص(15).

(2) المرجع نفسه، ص(21).

(3) محمد فتاح، رؤيا التماثل، مرجع سابق، ص ص (16-17-18).

وبالرغم من أن محمد مفتاح قد أبدى اهتماما بالرؤيا إلا أنه لم يتطرق إلى كل المبادئ الأساسية التي تحكم أي رؤيا تقدم نفسها بوصفها قاعدة لأي عملية تفسير لذا يمكن إضافة مبدئين آخرين هما:

المركزية الهامشية: فأى رؤيا كونية بالضرورة ستضع هنالك مركزا محددا للعالم، تدور في فلكه كل الكائنات، وهذا المركز يتولد عنه هامش، وهنا تتكون زمنية، وحركية العالم من جهة، وما يميز رؤيا عن أخرى تتمثل في تحديد المركز أو المراكز، زيادة على ذلك يحصل التمايز بضبط العلاقة بين المركز والهامش ولمعرفة مراكز العالم يجب تحديد عناصر الرؤيا.

المعادية/ المصير: لكل رؤيا تصور ما لمصير العالم والمعاد الأخير له، ومنه يمكن ضبط انتظامات الموجودات في وحدة زمنية لها منطلق محدد يترتب عليه استحالة ما لحركة الوجود تنتهي إلى مصير محدد.

ومن هنا يمكن أن نجمل مبادئ الرؤيا في الترتيب التالي:

1/مركزيات الوجود

2/اتصالات واختلافات الكون

3/زمنية الكون

4/معاد الكون

فلمعالجة أي موضوع معرفي يسعى لتقديم تفسير ما للكون، فإنه لا بد من النظر إلى مراكز الكون لديه والتي يترتب عنها تفاعلات تتشكل في صور عدة منها التجاذب والتصارع

وغيرها من حالات الاتصال والاختلاف، وهنا تتشا زمنية محددة لها شكل هندسي ما تنتهي بمعاد.

وأما العناصر المركبة للرؤية الكونية فتتلخص في أربعة عناصر أساسية وهي: الإله والانسان والطبيعة، القيم، ذلك أن كل رؤيا ما تستند إلى صناعة لمراكز وهوامش بين العناصر الثلاثة الأولى وهي: الإله والانسان والطبيعة، وفق قيم معينة، قد تكون جمالية أو أخلاقية أو اقتصادية.

وهنا نصل إلى تحديد مفهوم الرؤيا الكونية بانها: نظر إلى العالم يقتضي ترتيب مكوناته الرئيسية (الله- الانسان- الطبيعة) وتدرجها وفق مبادئ (المركزية والاتصالية/الاختلاف والزمنية والمعاد) وعلى ضوء الرؤيا الكونية يتم الربط بين عناصر الوجود الجزئية الأخرى.

ب/الربط بين التفاصيل: يذهب عبد الوهاب المسيري إلى أن المعرفة ليست مجرد مراكمة للمعلومات ورصدها كما ترصد آلة التصوير الوقائع الجزئية، فالعقل الذي يعمل بهذه الطريقة يعجز عن التمييز بين الكلي والجزئي والظاهر والباطن ولا أن يربط بين جزئيات الواقع ليكون نمطا تفسيريا. (1) فالمسيري يؤكد على ضرورة الربط بوصفها أساسا للممارسة المعرفية، لتكون هي عبارة عن عملية ربط بين عناصر محددة بعد أن يتم تحليلها وإعادة تركيبها وعندها بفضل الربط يتم الكشف عن العلاقات التي تحكمها.

ولكن عملية الربط تحتاج إلى سند وهو الرؤيا الكونية، فالرؤيا التي تعطي مركزية للطبيعة، فإن الربط الذي يتم - مثلا- بين الوقائع الاجتماعية، يتم وفق تلك المركزية، أي أنها علاقات تماثل شكل الطبيعة، في حين الرؤيا التي ترى مركزية الإله، فإن وضع الروابط بشد ذاته إلى تلك المركزية وهنا تحصل عملية التفسير.

(1) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، (حوارات) تحرير سوزان حرفي، (دمشق: دار الفكر، 2009) ص(233).

ويمكن التأكيد على ذلك أكثر عند تحديد ماله علاقة وما ليس له علاقة، فالرؤيا ذات مركز الطبيعة، ولا يوجد لعنصر متجاوز، أما الرؤيا الإلهية على عكس من ذلك تربط كل شيء بالإله، وهذه الأخيرة إن كانت ذات منزع حلولي أي حلول الله في الكائنات، فإنها ستلغي أي حضور للفعل الذاتي للكائنات، أما الرؤيا التوحيدية فعلى العكس من ذلك.

ج/اختبار الكفاءة التفسيرية:

المعرفة ليست حالة قارة وثابتة ما دامت سعي لتفسير الواقع والوجود ككل، فكل عملية تفسير هي تخضع بالضرورة الى اختبار الكفاءة ليس على مستوى القدرة المنهجية في الربط بين الأحداث والوقائع والتفاصيل، بل قد يمتد إلى الرؤيا الكونية، فعندما تلج وقائع جديدة، نجد الرؤيا نفسها أمام اختبار لقدرتها التفسيرية، فقد تزيد وتثبت أو تنقص فتغير أو تعدل من ترتيبها الداخلي.

وفي هذا البحث سيكتفي الباحث في ممارسته النقدية لنموذجين لاختبار المعرفة وهما: الأولى لعبد الوهاب المسيري، والثاني لكارل بوبر مع العلم أنهما يتكاملان، ويشد بعضهما الآخر.

ج-1/ مبدأ القابلية للتنفيذ: ينطلق كارل بوبر في كتابه " منطق البحث العلمي " من خلال دحضه لمبدأ الوضعية المنطقية المتمثل في إمكان التحقق إذ يقول " ... وعلينا إذا أردنا تجنب الخطأ الذي وقع فيه الوضعيون، إقصاء النظم النظرية للعلوم الطبيعية بواسطة معيار الحد الفاصل ان نختار هذا الحد على نحو يسمح لنا بالاعتراف بالقضايا القابلة للتحقق كقضايا تجريبية"⁽¹⁾ ومعنى ذلك ان الوضعية بمبدأ إمكان التحقق قد دحضت حتى العلم ذاته، إذ لا يمكن التحقق من كل الوقائع، وإما يمكن فقط تنفيذها، من هنا يمكن وضع الحد الفاصل بين العلم والميتافيزيقا، إذ الاختبار يكون في دحض الدعاوى.

(1) كارل بوبر: منطق البحث العلمي، ترجمة محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة بيروت، 2006 ص (118).

يمكن استحضار هذا المعيار وهو القابلية للتنفيذ لاختبار المعرفة الفلسفية، والتي عادة تقدم نفسها على صورة نسق لا يحوي أي تناقض، إلا أنه يمكن استحضار عناصر يكون فيها ذلك النسق عاجزا عن تفسيرها، أي ربطها مع باقي العناصر الأخرى.

وتلخص الأستاذة يمنى طريف الخولي هذا المبدأ في عنصرين هما:

مبدأ القابلية للتنفيذ بوصفه اختبارا إذ تقول " فتوصل بوبر إلى أن معيار القابلية للتكذيب هو ما يميز العلم دون أي نشاط عقلي آخر، الخضوع المستمر للاختبار وإمكان التنفيذ بالأدلة التجريبية"⁽¹⁾

والعنصرين الآخرين هما: التنفيذ والتعزيز⁽²⁾ فأى أطروحة تخضع لاختبار ما من خلال عرضها على وقائع جديدة فإنها إما أن تفند أو يفند جزء منها، وإما تعزز وتصبح أكثر رسوخا وتزداد مقدرتها التفسيرية.

ج-2) معيار الأكثر تفسيرية والأقل تفسيرية: صاحب هذين المصطلحين هو الفيلسوف المصري عبد الوهاب المسيري، وقد وضعهما نتيجة لعملية بحث مستمر لعدد من الموضوعات.

ومعناهما، هو قياس المقدرة التفسيرية لأي رؤية للعالم عند عرضها على مفردات العالم، فكلما استطاعت أن تفسر تزيد مقدرتها التفسيرية، وإذا ما عجزت فإنها تقع بين أمرين، إما ان تعدل من مفرداتها لكي تزيد من مقدرتها التفسيرية، وإما يتم استبعادها لتحل محلها رؤيا أخرى، وبالتالي تعتبر الوقائع مادة اختبارية للمقدرة التفسيرية.

ومادام البحث في مواجهة الوقائع وربطها، فإنه لا بد أن يخضع نموذج اختبار وعنده قد يزيد في مقدرته أو قد ينقص، وهنا يقول " ... مصطلحي او مدى تطابقه مع

⁽¹⁾ عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص (340).

⁽²⁾ كارل بوبر، مصدر سابق، ص (118)

الواقع بشكل مجرد وإنما مدى مقدرته التفسيرية وملاءمته للمستوى التحليلي الذي اختاره الباحث نفسه، أي ملاءمته للواقع الذي يجري تفسيره...⁽¹⁾ والقصد من ذلك ان المواءمة تختلف عن المطابقة من زاوية تحقيق الانسجام بين الأطروحة والواقع.

4- خلاصة تعريف المعرفة:

إن التعريف الذي اقتبسه الباحث من إدغار موران لا يصلح سوى للمعرفة الاعتيادية، أو المعرفة بصورة عامة، لكنه يصبح قاصرا للتدليل على المعرفة المنهجية كالتالي نجدها في العلم أو الفلسفة، كذلك يعجز عن تمييز الممارسة المعرفية عن الممارسة الأيديولوجيا أو العقائدية.

لهذا فإنه يمكن أن نجد تعريفا مهما للمعرفة المنهجية بوصفها تفسيراً، وهذا الحد لا يمكنه ضبط مفهوم المعرفة إلا بمعرفة مركباته الداخلية فهو عملية ربط بين الوقائع وكشف العلاقات الداخلية الموجودة فيها، أي ليس التقاطا عشوائيا للمعلومات بقدر ما هو ربط فيما بينها لكشف ماله علاقة بهذا وماله علاقة بذاك، وعملية الربط لا بد وأن تستند إلى رؤيا كونيا ترتب الموجودات وتتضدها، فعلى ضوء الترتيب يتم الربط، فعند وضع كل عنصر في محله يمكن الكشف عن علاقته بغيره، ومادامت المعطيات لا تنتهي فإن عملية التفسير تبقى دائمة في حالة اختبار ذاتية أما المعطيات الوافدة.

ولهذا نخلص إلى تعريف الممارسة المعرفية بـ: هي كل اجتهاد تفسيري يعمل على ربط معطيات الوجود ليكشف عن علاقاتها ببعض متوسلا في ذلك برؤيا كونية تسبقه وباختبار ذاتي لمقدرته التفسيرية.

من هنا يمكن أن نصنف أعمال بعض الفلاسفة في العالم الإسلامي والعربي على أنهم يندرجون ضمن إطار الممارسة المعرفية التوحيدية.

(1) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص (260).

2) التوحيدية والممارسة المعرفية:

للتذكير فإن المفاهيم الواردة في هذا الفصل المتمثل العقيدة والايديولوجيا والممارسة المعرفية، لها دور تصنيفي يتيح للباحث القدرة على اختيار النماذج التي تصلح لموضوع البحث.

فقد تبين أن الفرق الكلامية، والتيارات الإصلاحية مستبعدة لكونها لم تتجه أصلاً إلى البعد المعرفي بشكل مباشر، فأهل الكلام اتجهوا صوب البحث العقائدي في ذاته، وأهل الإصلاح عملوا على تفعيل التوحيد اجتماعياً، أما أهل الفلسفة المحدثين فقد اجتهدوا على توسيع النظر التوحيدي إلى البعد المعرفي ليشمل كل من العقائدي والإصلاحي.

وهنا نطرح جملة من الأسئلة المتمثلة في:

- على من ينطبق توصيف الممارسة المعرفية التوحيدية؟

- هل التوحيدية لديهم تعبر عن التكامل؟

أ/ فلاسفة التوحيدية المعرفية: يظهر في الفكر العربي والإسلامي المعاصر العديد من الفلاسفة الذين انتهجوا طريق الفلسفة منطلقين من الرؤيا المعرفة التوحيدية، حيث نجد أن عددهم كبير جداً يفوق حجم طاقة البحث، لذلك وجب أخذ عينات يمكن اعتمادها كموضوع للبحث في هذه الدراسة والتي يلزم ان تتوفر فيها الشروط التالية:

*تنبني الرؤية المعرفية التوحيدية إما بشكل صريح أو ضمني، وهذا لأن مجال الدراسة محدد بالممارسة المعرفية التي يستند فيها التفسير إلى الرؤيا الكونية التوحيدية.

*أن تنبني أطروحة الفيلسوف وفق أسلوب تكاملي أو تركيبى يتضمن التكامل، لا على أساس تجزيئي أو إغائي أو تلفيقي.

*وجود إمكان تحقيق التكامل بين الأطروحات الفلسفية لزيادة المقدرة التفسيرية، وإمكان تطوير المعرفة وفق الرؤيا الكونية التوحيدية.

وفق هذه الشروط الثلاثة عملت على اختيار مجموعة من الفلاسفة، ليكونوا هم حقل البحث ومناطق الدراسة، على أن هؤلاء ليسوا كل الفلاسفة وليسوا منتهى وأقصى ما تبلغ الدراسة، بل هم الحد الأدنى، حتى يبقى أفق الدراسة منفتحا مستقبلا لدراسات مقبلة، وهذا لأن المعرفة لا تعترف بالحد الأعلى أو السقف المعرفي المغلق، فهي عملية ذات آفاق مفتوحة. والعينة المختارة متمثلة في مجموعة الفلاسفة والمفكرين هم:

- مالك بن نبي
- طه عبد الرحمان
- عبد الوهاب المسيري
- محمد أبو القاسم حاج حمد

وسيتطرق البحث إليهم في الفصل التالي:

ب/ مدخل إلى قراءة موضوعاتية لمشارع الفلسفة التوحيدية

ما يمكن تحديده في هذه الجزئية من هذا الفصل تتمثل في المواضيع التي سنبحث فيها عن التكامل الاستمولوجي المتواجدة في الممارسة المعرفية التوحيدية، وذلك لأنه لا يمكن البحث في كل المواضيع التي طرحها الفلاسفة سابقا، فكل شخصية منها في مشروع قائم بحد ذاته، وسيعتمد الباحث على أربعة مواضيع رئيسية وهي:

أ-نظرية الوجود (الأنطولوجيا): والتي تعبر عن التكامل المعرفي في تأطير تصور للوجود ونظامه ومراتبه، وموقع الانسان داخله حيث تظهر التوحيدية كرؤيا للكون بأبعادها الأربعة أي المركزيات، ثم نظام العلاقات والزمنية وأخيرا المعادية.

ب/نظرية المعرفة (الابستمولوجيا): حيث سيتم البحث في التكامل النظر إلى المعرفة البشرية، سواء على مستوى الآليات المنطقية، أو على مستوى الأبعاد السيكلوجيا المتمثل في تفعيل القدرات العقلية والوجدانية للمعرفة وتكامل ذلك التفعيل، وهنا يكمن البحث الأساسي للمعرفة بوصفها تفسير يقوم بعمل الربط كفعل جوهري لممارسة المعرفية.

ج/فلسفة القيم (الأكسيولوجيا): وهنا لا نبحت في القيم ذاتها، بل في الممارسة المعرفية والمنظور التكاملي الذي يقوم بين أنواع القيم المتعارف عليها وهي: قيم الجمال، الخير والحق والمنفعة (الاقتصادية).

د/فلسفة الحضارة: وهي المستوى التطبيقي لعمل المعرفة على قضايا المجتمع سواء المسلم أو العالمي، ويمكن البحث فيه فيما يلي:

- التكامل في إنتاج الحضارة.
- وجهة الحضارة الإنسانية والتكامل.
- نقد الحضارة المعاصرة، والتكامل.

خلاصة الفصل:

ملخص طرحي في هذا الفصل، يأتي على أي أنماط التوحيد التي يمكن الأخذ بها، لهذا لجأت إلى التمييز بين ثلاثة أنواع من الممارسة التوحيدية، وهي العقائدية والأيدولوجيا، وأخيرا المعرفية، وتكمن أهمية هذا التصنيف في تحديد مجال الدراسة، حتى لا يبقى فضفاضا يمس كل الممارسة التي اعتنت بالتوحيد والتي هي حقيقة واسعة جدا.

وقد تميز التوحيد بكونه ممارسة معرفية عندما يتجه صوب تفسير ظاهرة ما، أو نشاط محدد، مع العلم أن التفسير يحمل رؤيا كونيا وهو هنا الرؤيا التوحيدية، والثانية عملية ربط، وأخيرا اختبار.

وهذا الذي من شأنه أن يحدد الإطار النظري لدراسة أطروحات الفلاسفة التوحيديين وكيف تحددت الأنطولوجيا التوحيدية عندهم وكيف فسروا العالم من خلالها وكيف حذر التكامل الإبستيمولوجي.

خلاصة الباب الأول:

الباب الأول في مسار البحث هو مدخل يمكننا من تأطير هذا المشروع، ولابد للمدخل أن يكون مفاهيميا، باعتبار الأخيرة لها وظيفة معرفية ومنهجية تتمثل في التصنيف والترتيب والكشف، فيها يمكن الكشف عن عناصر أخرى جديدة أو ترتيبها أو تصنيفها.

والمفاهيم التي حوى عليها الباب الأول هي مدخل للدراسة، وهي التكامل والابستمولوجيا والممارسة المعرفية التوحيدية، وتم تناول كل عنصر بوصفه فصلا.

فأما الفصل المتعلق بمفهوم التكامل فقد انتهت الدراسة إلى الأخذ بعين الاعتبار بعدين من التكامل بوصفه تدبيرا فهو تدبير النظم وتدبير المقامات، أي البحث كيف تتكامل عناصر ظاهرة ما انطلاقا من انتظامها إلى ارتقائها في مقامات، في كل مقام تكون لها فيه خاصية.

وأما الفصل الثاني، فهو مكمل لسابقة، فالتكامل قد يكون خاصية اجتماعية أو خاصية نفسية، إلا أنه في هذا البحث فهو ابستمولوجي، وقد توصل الباحث إلى ثلاث مستويات للإبستمولوجيا تمثل الأساس المعرفي، البنية المنطقية، أخيرا صورة التكامل والترقي المعرفي، وكلها تتأسس على مستوى الأنطولوجي.

وأخيرا الفصل الثالث والذي يتعلق بالاطار الذي يتم فيه التكامل، وهو مفهوم الممارسة المعرفية التوحيدية، وفيه يجب التمييز بين الأيديولوجيا وعلم العقيدة، وذلك أن الممارسة المعرفية في جوهرها عملية تفسير للعالم تعمل بواسطة ربط العناصر وفق رؤية كونية وتخضع لاختبار نقدي مستمر، وقد تصدر للممارسة المعرفية التوحيدية مجموعة من الفلاسفة أخذ الباحث منهم عينة، وهم من سيكونون عنوان الباب الثاني.

الباب الثاني:

تجليات التكامل المعرفي في الأطارح الفلسفية

التوحيدية

الفصل الأول: التكامل الإبستمولوجي في فلسفة الحضارة (لمالك بن نبي)

الفصل الثاني: التكامل المعرفي في الإبستمولوجيا التوحيدية الكونية (لأبو القاسم حاج حمد).

الفصل الثالث: التكامل الابستمولوجي في الفلسفة الإثمانية (لطفه عبد الرحمان)

الفصل الرابع: التكامل الابستمولوجي في الفلسفة الإنسانية الإيمانية التوحيدية (لعبد الوهاب المسيري)

تمهيد:

يسعى البحث في هذا الباب إلى تجريد نموذج التكامل الإبدستيمولوجي من جملة من الفلسفات المنتمية إلى الرؤية المعرفية التوحيدية، حيث تظهر عندهم كممارسة فلسفية تتضمن السؤال الفلسفي ومبحث نظرية المعرفة والوجود والقيم، وقد جاء ترتيبهم بحسب بداية كل مشروع، والذي يتمظهر في بداية أول كتاب ألفه الفيلسوف أو المفكر.

ويأتي هذا الباب كذلك كاستجابة للمنهج المتبع، حيث اتجهت فيه مع البداية إلى تجريد نموذج التكامل الابدستيمولوجي، لاتجه ثانيا إلى تطبيق له على جملة من الممارسات المعرفية والمتمثلة أساسا في الشخصيات الفلسفية المنتقاة كحقل دراسي يتم فيه تجريد نموذج التكامل.

وهنا يمكن طرح السؤال التالي:

هل يمكن قراءة الفلسفات التوحيدية وفق نموذج التكامل الابدستيمولوجي؟ وهل ستبرز

الرؤية التوحيدية قدرتها على تحقيق التكامل ودرء التسافل؟

الفصل الأول:

التكامل الإبتيمولوجي في مشروع "إبتيمولوجيا الكونية

لمحمد أبو القاسم حاج حمد"

المبحث الأول: نبذة عن حياة محمد أبو القاسم حاج حمد

المبحث الثاني: مسار المشكلة وتشعباتها

المبحث الثالث: المداخل القرآنية لفلسفة حاج حمد.

المبحث الرابع: أسلمة فلسفة العلوم.

المبحث الخامس: التاريخ والمشروع الحضاري.

المبحث السادس: تجريد نموذج التكامل الإبتيمولوجي في مشروع

المعرفة القرآنية.

تمهيد:

لكل فيلسوف اشكالية تولدت منها عدة أسئلة تورث اجابات مفتوحة، ما يعني أن أبو القاسم حاج حمد صاحب اشكالات فلسفية سعى إلى تقديم الحلول المناسبة لها، حيث كون نظرية في الوجود والمعرفة، وتصورا محددًا للقيم ومعياريها.

ولهذا وجب تقسيم هذا الفصل إلى المباحث التالية:

المبحث الأول: نبذة عن حياة أبو القاسم حاج حمد.

المبحث الثاني: الإشكالية وتشعباتها.

المبحث الثالث: المداخل القرآنية لفلسفة حاج حمد.

المبحث الرابع: أسلمة فلسفة العلوم.

المبحث الخامس: التاريخ والمشروع الحضاري.

المبحث السادس: تجريد نموذج التكامل الاستيمولوجي في مشروع المعرفة القرآنية

الكونية.

وهنا يمكن طرح السؤال التالي: هل تبني أبو القاسم حاج حمد للرؤية التوحيدية، جعله

يفكر وفق نموذج تكامل في تصوره للوجود والمعرفة والقيم؟

المبحث الأول: نبذة عن حياة محمد أبو القاسم حاج حمد

إن ما يهم في حياة الفيلسوف هي الجوانب ذات الصلة بفكره، أي تلك التي أثرت في تكوين فلسفته، وذلك راجع إلى تعقيد الظاهرة الانسانية، ولهذا وجب التعاطي مع حياة محمد أبو القاسم حاج حمد في أبعادها ذات الصلة بإنتاجه الفكري والفلسفي.

وفيما يخص حياة مفكرنا -حاج حمد- سأستعين بالدراسة التي قدمها الأستاذ حاج دواق الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الاسلامي والمعنونة بـ، "الإستيمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي" والتي تناولت مشروع محمد أبو القاسم حاج حمد في أسسه المنهجية والمعرفية.

حاج حمد عاش في الفترة الممتدة بين (1942-2004) بدأ حياته في مسقط رأسه السودان وشهد هنالك العديد من التحولات السياسية والفكرية ثم انتقل إلى بيروت فالإمارات، وغيرها من البلدان العربية، وقد كان عصاميا في تكوينه، حمل هم مشكلات الانسان طيلة حياته الفكرية، والتي قسمها الأستاذ حاج دواق إلى ثلاثة مراحل وهي:

1-ارهاصات التشكل وبذور الانتباه.

2-التحول والصدمة الروحية ويقظة الوعي.

3-إدراك أهمية الدين من زاوية المأساة

وتعتبر المرحلة بداية انتباه مفكرنا إلى الواقع العربي الاسلامي وكذا قضاته، وأما المرحلة الثانية التي حدثت فيها الصدمة والدخول في الشك الوجودي الذي يهز كيان الفيلسوف، وأخيرا تحقيق المخرج من نفق الشك المظلم، إلى نور الحقيقة وبرد اليقين.

أولاً: مرحلة الانتباه: عرفت هذه المرحلة انتباه الفيلسوف إلى قضايا تكون نقطة انطلاقه ليصير مفكراً وفيلسوفاً، وقد عاش حاج حمد هذه المرحلة وهو يعاين مآسي مجتمعه الذي يصارعه لأجل الولوج إلى عالم الحداثة حيث بدأت معاناته صغيراً حيث تأخر عن الالتحاق بالمدرسة ثم توقف في مرحلة الثانوي ثم ولج إلى عالم السياسة وشهد رهاناته وكذا تناقضاته وتدافع تياراته من قومية ويسارية وغيرها وأثناء هذا كله انتبه إلى المظلومية أو كما يقول الأستاذ حاج دواق: "يعنينا مما أوردناه المزوجة بين الفكر والحركة، فالإيمان بمظلومية الشعوب المستضعفة يساوي الانضواء تعمل على رفع الظلم والحيث المسجل في حق تلك الشعوب، ما أعطى حاج حمد المقدرة منهجياً على تحقيق النضج لأطروحته"⁽¹⁾، ففكرة المظلومية التي تظهر في الاشكالية التي يطرحها في جل كتاباته والتي عبر عنها بفكرة الاستلاب.

1/ الشك: وهنا دخل حاج حمد إلى نفق الحيرة والشك الذي يشل الفكر فترة، ثم يدفع نحو إعادة ومراجعة كل ما سبق، وهذه اللحظة بدأت بالحرب اللبنانية حيث يقول "في عام 1975 والتي تكاد تكون محرجة للغاية ولكنها كانت مدخلا، كنت في بيروت أرى قصف الطائرات لمخيمات الفلسطينيين وإحراق الأطفال، وقتها كنت أتساءل عن رحمة الله سبحانه وتعالى، وعن أساسيات التجربة البشرية في الوجود المعرضة للنكبات والفيضانات والسيول، والظلم الاجتماعي..."⁽²⁾ من هنا بدأ يشعر في جوانبته بتناقض يعج به الكون، إله عادل رحيم وواقع من الدمار وسفك الدماء.

لهذا توقف حاج حمد حتى عن أداء الصلاة وأخذ يشك في كل المعارف التي كان قد تلقاها، فكان دافعا له لكي يبدأ رحلة جديدة في عالم بدلا من رحلة تمتد في عالم النظام السياسي، وهذا الأبدال راجع إلى انتباه حاج حمد إلى ضرورة تقديم البعد المعرفي على

⁽¹⁾ الحاج أوحمنة دواق: الإبتيمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي، (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،) 2015 ص (30).

⁽²⁾ نقلا عن: الحاج أوحمنة دواق، مرجع سابق، ص (36).

النضال السياسي، كذلك لكونه انتبه إلى تناقضات تخرم تصورنا للوجود بين كون يحكمه الاله حكيم ورحيم وواقع بشري مملوء بالدماء والظلم والجور والبغي والعدوانية.

2/ أهمية الدين: يتراءى الدين الحاج حمد كما لو كان تعبيراً عن تراجيدياً تجسد الوجود البشري الساعي للخلاص من حالة الألم والفقر والظلم، لهذا يقول الأستاذ حاج دواق "وكأني حاج حمد قد تساءل عن طبيعة الدين في البيئة الغربية، وكيف تحول إلى لاهوت سالب جبري معيق، لا إلى قوة بعث ومصدر تجاوز ملائم⁽¹⁾، الا أنه لا يمكن التسليم تماماً أن حاج حمد انطلق من جبرية اللاهوت المسيحي، فهو انتبه إلى من قبل إلى التسريبات الاسرائيلية القائمة على شرعة الإسر والأغلال في الفقه الاسلامي وهو تأويل النصوص الدينية الاسلامية.

3/ محطة القراءة المعرفية للقرآن الكريم: وهذه آخر محطة رست إليها رحلة حاج حمد الفكرية، والتي تأكد فيها الخروج من نفق الشك إلى رحابة اليقين، وهنا اتجه حاج حمد إلى القرآن الكريم بوصفه مخرج لأزمته المعرفية، ولهذا يقول عنه الأستاذ حاج دواق: "لم يفارقه القرآن في تلك الفترة، ولازمه معتقداً أن فيه الجواب وقد تدعم بآليات النقد الحديث وأساليبه"⁽²⁾ حيث دخل في تكوينه أساليب اللسانيات المعاصرة والإستيمولوجيا كما هي عند المدرسة الأنجلوسكسونية، أي المعنى التركيبي للإستيمولوجيا، وغيرها من العناصر التي استحدثها لفهم مدلول النص القرآني.

وهذا لا يعني أن حاج حمد قد خرج عن عباءة التراث، وقد قطع كل صلة بالممارسة المعرفية التراثية، حيث بقيت أطروحات المدرسة العرفانية، فقد شحنت هذه المرحلة بنوع من الاحالات المبرزة للطابع العرفاني في شخصيته..."⁽³⁾ ، فحضور ابن عربي جلي في

(1) الحاج أوحمنة دواق، مرجع سابق، ص (48).

(2) مرجع نفسه، ص (53).

(3) مرجع نفسه، ص (54).

أطروحاته خاصة في ترتيبه للوجود وعلاقته بالفعل الالهي وهذا ما سنلاحظه في العناصر القادمة.

5/ خارطة المشروع الفلسفي لحاج حمد: المقصود بالخارطة هنا تموقع أهم الأطروحات التي تناولها حاج حمد، حيث نجده كأبي فيلسوف يكون مجموعة من الأفكار المركزية التي نظم من خلالها تصوراته حول عدد من الحقول الدراسية، مجيباً بذلك عن عدد من الأسئلة ومقترحة لحلول معرفية لعدد من المشكلات.

فأما خارطة مشروع حاج حمد فهي تتوزع حول محاور ثلاثة وهي:

1- مسار المشكلة وتشعباتها.

2- المدخل البديل.

3- النظريات والتطبيقات.

ففي البداية إن الملفت للانتباه هو قدرة حاج حمد على صوغ المشكلات الفلسفية في إطار سياق تاريخي، لذلك فالمشكلة لديه هي مسار متطور عبر تشعبات عديدة، وهذا ما سنلاحظه في المبحث الموالي.

أما المدخل البديل، فهو بوصفه بديلاً لفلسفات قادت إلى أزمة معرفية، وهو المتمثل في القرآن الكريم، لكن بتعريف جديد غير مسبوق، يتحول وفقه إلى مدخل يؤسس لبديل معرفي في المشروع المعرفي الغربي.

وأما النظريات فهي مستوحاة من قراءته للنص القرآني، حيث ولد من الكثافة المعرفية التي تحملها الدلالة القرآنية نظرية في الوجود والمعرفة تسمح بتركيب المعرفة العلمية في

إطار وحدة الوجود التوحيدية وليس الحلولية، ولهاتين النظريتين تطبيقات عدة، إلا أن الركيزة الأساسية في أطروحة حاج حمد التوحيدية هي تفسيره لنظام الوجود تفسيراً تكاملياً معرفياً.

المبحث الثاني: مسار المشكلة وتشعباتها:

تتميز الاشكالية التي يطرحها حاج حمد بكونها متشعبة ومتخذة مسارا تاريخيا، فأما عن التشعب، فلكونها تترتب وفق مراتب ومستويات، وكذلك لكونها تتقاطع فيما بينها، فأما المستويات، نجد أنها تتراوح بين المستوى العالمي والخصوصي، وهنا نحتاج إلى تحديد مفهوم العالمي ومساره التاريخي وأما الخصوصي فيعد مشكلة في التعامل مع الخصوصي، وعليه يمكن تقسيم المشكلة إلى العالمية والخصوصية. وهذا ما سنبينه فيما يلي:

أولاً: المشكلة العالمية:

يرجع حاج حمد مشكلة الانسانية وأزمتها إلى معطى عالمي يتجاوز الخصوصيات الاقليمية، وهذا ما يجسده قوله "حين أطرح هذا التصور فإني أعتقد جازماً- وبما سيرى القارئ دلالاته في هذه الدراسة- أن وحدة الأزمة العالمية سيفضي بالضرورة إلى وحدة الحل"⁽¹⁾، ويقصد فيلسوفنا في كتابه "الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن" بتشخيص لأزمتنا الحضارية مرده إلى أزمة أوسع تمس العالم بأسره، لهذا فإن كانت المشكلة عالمية فلا بد وأن يكون الحل عالمياً، ويستدل حاج حمد على صحة قوله من وجهتين، الأولى نقدي والثاني واقعي، فأما الأولى لأنه يرى أن الأطاريح المشخصة للأزمة في حدود اقليمية، هي تستند إلى موقف دفاعي وليس على أساس استيعاب للمشكلة في عالميتها، وأما الدليل الثاني فهو خضوع مجتمعاتنا العربية لمؤثرات الحضارة الغربية بواسطة تطور وسائل الاعلام والتواصل.

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، سلسلة قضايا اسلامية معاصرة، (بيروت: دار الهادي، 2004) ص (27).

ولكن تشخيص الأزمة بوصفها عالمية يدعوا إلى طرح والعديد من الأسئلة الاستفهامية لتستقصي المزيد من الفهم فهل العالمية تقضي على الخصوصية؟ وهل معنى ذلك أنه لم يبقى لنا أي دور حضاري في العالم؟ أم أن العالمية عند حاج حمد لها دلالة خاصة؟.

وللإجابة عن كل هاته التساؤلات، فإنه صار من المنطقي أن نضبط مفهوم حاج حمد للعالمية، وذلك لاعتبار أن مفهوم العالمية عند حاج حمد سيضيئ لنا طريقة فهمه للأزمة الحضارية العالمية، وسيسمح كذلك بالإجابة تلقائياً عن باقي الأسئلة المطروحة سالفاً في الفقرة السابقة.

ويعرف حاج حمد العالمية في قوله "العالمية تعني (إطار تفاعل) أصبح يشد الجزء إلى الكل، وخارج هذه العالمية لا يمكن اكتشاف أي فعالية للتغير"⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن العالمية هي تواجد فاعلي رئيسي يخلق نظاماً من التفاعلات العالمية تتحول إلى عالمية، مثلما هو الحال بالنسبة إلى العالمية الغربية المعاصرة، التي هي الفاعل الرئيسي في العالم الذي على أساسه تم توليد كل التفاعلات العالمية.

وعليه فإن الأزمة الحضارية والفكرية للعالم العربي -حسب حاج حمد- ستكون مزدوجة، فهي من جهة أزمة تتعلق بتطور الحضارة العالمية الغربية، التي بدورها خلقت نظاماً من التفاعلات، يعد فيها العالم العربي جزءاً منتمياً إليها، ومن جهة ثانية هي أزمة خصوصية تتعلق بطريقة تلقي العالم العربي للعالمية الأوروبية.

ولهذا يكفي في هذا العنصر التوجه إلى أزمة الحضارة العالمية، على أن نتطرق إلى الأزمة العربية في العنصر الموالي، وهنا يمكن طرح السؤال التالي:

ما هي الأزمة الحضارية الغربية؟

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية، مصدر سابق، ص (25).

وإذا ما تم استقصاء طريقة حاج حمد في تشخيص الأزمة الحضارية الغربية والعالمية، فإنه يضع مقدمات الأزمة التي تبرز في خلاصات العقل الغربي، ونتأجه الإبتيمولوجيا والأنطولوجيا معا، وعلى ضوء هذا التدبير يمكن تحليل تصور حاج حمد للأزمة العالمية.

1/ مقدمات الأزمة: عبارة مقدمات قد تتعارض مع نهايات في هذا العنصر، فحاج حمد حين أراد أن يشخص أزمة العقل الأوربي، اتجه إلى نهاياته وخلاصاته النهائية، إلا أن المتمعن في هذا البحث سيجد أن هذه النهايات أو الخلاصة التي بلغها العقل الغربي، هي في حد ذاتها مقدمة لنتيجة مهمة وهي المأزق الأنطولوجي والمأزق الإبتيمولوجي.

فقد عمل حاج حمد على تحديد مسار تطور العقل الغربي، لكي يحدد خلاصاته كمقدمة لتحديد موضع الأزمة في المشروع المعرفي والحضاري الغربي، لهذا وجب تحليل نقطة الانطلاق ولحظة المآل التي شكلت المشروع ذاته.

ونقطة البداية -عند حاج حمد- تبدأ من تطور المعرفة العلمية، وتنتهي إلى مآلها الممثل في الماركسية والتي لم تلق قبولا ولدت جدلا معرفيا جديدا.

ولهذا نجد حاج حمد يقول "هذا ما يسمى بـ (ثورة العصر العلمية) التي تكونت أوربا ضمنها منذ بداية القرن السابع عشر، إنها تتضمن تصورا كونيا جديدا بدأت صياغته منذ نيوتن ثم مضى في دروب التطور مستكملا باقي الحلقات في فروع المعرفة العلمية الأساسية، وصولا إلى الصياغة الماركسية، التي هي النتاج المعاصر والخلاصة الأكثر تركيزا - لدى احالة التطور العلمي الأوربي إلى فلسفة متكاملة..."⁽¹⁾ هذا النص المقتبس من كتاب "العالمية الإسلامية الثانية"، يحتوي على ملخص عام لرؤية فيلسوفنا حول التطور

(¹) محمد ابو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، المجلد الأول، (بريطانيا: دار ابن حزم، international studies and research bureau، ط2، 1996) ص (193).

المعرفي للحضارة الغربية، لذلك وجب تحليل مفرداته لما لها من أهمية في فهم أطروحته (حاج حمد).

يصرح حاج حمد في بداية نصه باعتبار أن الثورة العلمية كانت بمثابة الإطار الذي تكونت داخله أوروبا، هذه الثورة ليست مجرد اضافة بعض المعلومات العلمية على الساحة الفكرية الأوروبية، بل كان وقعها أشد، حيث غير الرؤية الكونية، والى هذا ذهب وولتر ستيس إذ يقول "وهذه المكتشفات الخاصة للعلم التي تبدو أنها تعارضت مع معتقدات مسيحية معينة ظهرت، في الأعم الأغلب في القرن 19، ومع ذلك فقد كان القرن الثامن عشر هو العصر العظيم للشك الديني، وقد تبعه مباشرة مولد العقل الحديث⁽¹⁾ فقد صنعت تحولا كبيرا إزاء الوجود البشري وموقعه ضمن نظام الوجود، فقد أبعدت وصاية اللاهوت عن الانسان، وبقي الانسان بقدراته في مواجهة إزاء الطبيعة فمن هنا أصبح العقل الغربي يعيش داخل ثنائية هي الذات (الانسان) والموضوع (الطبيعة)، حيث تحولت إلى جدل بدأ مع ديكارت في الكوجيتو الشهير "أنا أفكر إذن أنا موجود" « Je pense, donc je suis »⁽²⁾ وعند تحليل الكوجيتو ينحل إلى قسمين هما: أنا أفكر = موجود، وبالتالي فإن الوجود البشري يتحدد في ماهيته بالتفكير ولهذا أصبح الوجود منقسم إلى، ذات تفكر وموضوع يفكر فيه، وهذا ما لم يسلم به جون لوك الذي عكس فعالية المعرفة من الذات إلى الموضوع.

فجون لوك استطاع أن يدير عجلة العقل الغربي نحو جدل جديد بين الذات والموضوع كانت له آثاره على عصر التنوير في فرنسا لهذا يؤكد المؤرخ الفرنسي إيميل برهيه على أن عصر التنوير بدأ بميتافيزيقا جون لوك وفيزيقا نيوتن، فالأول يقصد بها كتابه "دراسة للفهم البشري"⁽³⁾.

(¹) وولتر ستيس: مرجع سابق، ص (75).

(²) René Descartes : Discours de la Méthode, (Tunis: Cérés édition, ,1995) , p 32.

(³) Emile Bréhier : IPID, p 1000.

وأخذ الجدل الغربي في التبلور حتى بلغ اكتماله - بحسب حاج حمد- إلى كارل ماركس، الذي يعتبر المرحلة التركيبية الجامعة لتطور العقل الغربي سواء في ميدان العلم أو في ميدان الفلسفة، كذلك فهي الخلاصة النهائية الجامعة لكل ميراثه.

ويبرر حاج حمد تصويره باعتبار أن الماركسية خلاصة نهائية في نصين مهمين هما: قوله "لم يستطع الغرب أن يفتح ثغرة في علاقة الفكر بالكائن التي يعتبرها "إنجلز" القضية الفلسفية الأساسية، الثغرة ممكن فقط بالجوء إلى الفهم الغيبي لحركة الواقع"⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن مشكلة الذات والموضوع لا يمكن حلها إلا بواسطة عنصر ثالث وهو الغيب، لكن الغرب لم يرغب في إدخال الغيب كمفهوم مركزي ناظم لمراتب الوجود وحركته.

وهو يجدد حاج حمد تأكيد الغرب رفضه للغيبيات في قوله "سرعة دفعت الماركسية تأتي من كونها الوريث الصادق لكل معارك اللاهوت الأرضي ضد الغيبيات"⁽²⁾ فقد سعت أن تقيم تركيباً لصرح المعرفة المنتجة ضمن سياق الحضارة الغربية، لتكون نموذجاً تفسيريًا شمولي مادي يتأسس على الجدلية المادية التاريخية، له كفاءة تفسيرية عالية خارج إطار الممارسة المعرفية الدينية واللاهوتية لهذا يقول حاج حمد "بذلك قادت الماركسية التطور الأوربي، إلى بناء نظري متكامل للاهوت الأرض، نافية بحدّة لاهوت السماء، ومقاتلة ومستقلة ضد كل آثار الغيبي في الحركة وفي الوجود"⁽³⁾.

وإن كان الغرب قد انتهى إلى محصلة جامعة لمعارفه تخرج الغيب من ساحة المعرفة، وكانت الماركسية هي تجسيد لهذه الخلاصة، فإن الغرب لم يختزل في حدود الفلسفة الماركسية، والتي عرفت حركات فلسفية مضادة لها، وعليه فقد أقر حاج حمد أن الغرب رفض نهاياته الماركسية لهذا يقول "إن الغرب الأوربي يسعى جاهداً للإفلات من احتواء الصياغة الماركسية لتجربته العلمية والفلسفية، غير أن الغرب الأوربي من خلال الفلسفة

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (196).

(2) مصدر نفسه، ص (198).

(3) محمد أبو القاسم : حاج حمد العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (199).

الوضعية (فلسفة العلوم)، يبدو في موقف لا يحسد عليه⁽¹⁾ فقد رفض الغرب كلا من التفسير اللاهوتي، رفض خلاصته المادية الجدلية، فاتجه إلى بديل عنهما في الفلسفة الوضعية بوصفها فلسفة لتركيب العلوم لكن الملفت للانتباه هو أن حاج حمد وصف البديل بأنه موقف ضعيف بقوله "يبدو في موقف لا يحسد عليه" فلماذا؟.

وهذا ما ينقلنا إلى ضبط الأزمة أنطولوجيا وإستيمولوجيا، حيث أن الخلاصة التي انتهى إليها الغرب هي بداية للأزمة لهذا يقول "إن ماركس في عام 1840 ليس سوى نهاية (هي بداية في حد ذاتها)"⁽²⁾ ، فهو قد استطاع تركيب الفلسفة مع العلم، مثيرا بذلك جدلا فلسفيا، يجسد الأزمة.

أ- الأزمة إستيمولوجيا: إذا كانت الوضعية تعبير عن رفض الحضارة العالمية الأوربية لخلاصاتها المادية الجدلية، فهل استطاعت أن تقدم بديلا ناجحا عن الماركسية؟

يحدد حاج حمد موضع الأزمة في قوله "فإذا انطلقا من الدراسات الموضوعية الكاشفة نقديا عن أزمة المناهج العلمية التطبيقية وعن أزمت الحضارات المعاصرة.

سنخلص إلى نتيجة القول بأن مناهج العلوم وأنساق الحضارات في حاجة إلى إعادة صياغة مستوعبة ومتجاوزة"⁽³⁾ ومقصد القول هنا يتمثل في أن الحضارة الغربية تمتلك مناهج ذات كفاءة تفكيرية عالية، تمكنها من تحليل عناصر الوجود، وإدراك كل جزء على حدة، لكنها تعجز عن فعل التركيب وهذا ما يؤكد قوله "وحين ننتقل للبحث الموضوعي في كنه الأزمات، على مستوى العلم التطبيقي والأنساق الحضارية، سنكتشف أن الأزمة كامنة في

(1) مصدر نفسه، ص (196).

(2) مصدر نفسه ص (198).

(3) محمد أبو القاسم حاج حمد: إستيمولوجيا المعرفة الكونية، (بيروت: دار الهادي، بيروت، 2004) ص (50).

القصور عن ربط الجزئي بالكلي، والنسبي بالمطلق⁽¹⁾ ولكن أين يكمن الضعف في القدرة على التركيب، هل لكون العقل الغربي استغنى عن اللاهوت؟ أم لكونه مادي؟

يجيبنا حاج حمد عن هذا السؤال بقوله "فأزمة فلسفات العلوم وأزمة الحضارة يتطلبان وعيا انسانيا كونيا بنزوع نحو الإطلاقية المحيطة بوصفها الإطار الوحيد الذي يعيد صياغة المناهج العلمية والأنساق الحضارية، خصوصا بعد أن توقفت المناهج العلمية لدى الاحتمالية النسبية التي لا تعطي منهاجا وتكتفي بالتفكيك المعرفي..."⁽²⁾ يؤكد حاج حمد - في هذا القول - على أن المعرفة الغربية ذات منزع تفكيكي لكونها لا ترق إلى الكونية، فالمعرفة البشرية تتعاطى مع موضوعين هما: الإنسان والطبيعة، فالأخيرة مطلقة بامتدادها اللانهائي سواء على مستوى العالم الفيزيائي اللانهائي في الكبر أو في الصغر، والإنسان كذلك مطلق لاعتبار تكوينه من الطبيعة اللامتناهية، لهذا من غير المعقول الربط بين كل عناصر الكون الممتد في لا نهائيته بمنهج نسبي، لا يمكن أن يضع إطارا كليا يرد إليه والجزئي وانتظاماته.

ولهذا يقر حاج حمد أنه لكي يتم التركيب، لابد من الالمام بغايات الخلق، ف "التركيب يحتاج إلى إحاطة بالطبيعة وبالإنسان بمنطق الغايات الكبرى للخلق نفسه"⁽³⁾ فالغاية من الخلق تحدد لنا مسار الكون، أي أين يتجه؟، وبذلك يمكن أن نضع إطارا كليا للتركيب ضمنه يتم الربط بين الأجزاء.

انتباه حاج حمد إلى أزمة العقل الغربي، ناتجة عن تحديد وضبط العلاقة القائمة بين منجز العلم وتأويل الفلسفة، فالعلم يكشف عن معلومة جزئية تحتاج إلى أن تتموضع ضمن نظام الكون ليصبح لديها موقعا، لكن الوضعية سعت إلى تحرير المعلومة من أي تأويل

(1) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(2) مصدر نفسه، ص (52).

(3) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

فلسفي متوقفة عند حدود تحليل لغة العلم، ما جعل أتباع هذه المدرسة يهتمون بسلبية العقل التي جعلت من العقل الفلسفي عاجزا عن تنظيم المعرفة العلمية في إطار كلي.

وعليه فمشكلة تركيب المعرفة في إطار الربط بين الجزئي والكلي، هي تتعلق بمشكلة تنظيم المعرفة العلمية من علوم الطبيعة إلى علوم الإنسان، لكي تكشف لنا نظام الكون وسيورته، وهذا الأمر لن ينجح لوجود مفارقة، بين المنهج والموضوع، فالمنهج تفكيكي نسبوي والموضوع (الطبيعة- الإنسان) مطلق، لهذا فعملية التركيب تحتاج إلى معادل مطلق يملك القدرة على تركيب منجزات العلم في إطار فلسفة كلية.

ب - الأزمة أنطولوجيا: إن توصيف الأزمة أنطولوجيا جاء كي يبرز محددين أساسيين: ضبط من خلالهما حاج حمد تجليات المأزق الإبتيمولوجي، والمتمثل في العجز عن التركيب، حيث ظهر المحدد الأول على مستوى تصور الإنسان، أي النظر إلى الوجود البشري، ومن ثم المحدد الثاني وهو تحقق ذلك التصور على واقع المجتمعات الإنسانية سواء أكان على مستوى الشعوب الغربية أم على مستوى شعوب العالم.

لهذا فالأزمة الأنطولوجيا تنطلق من المعرفة تمس كل قطاعات الوجود البشري لهذا يقول حاج حمد "... فالحضارة الغربية لم تنتج فلسفة العلوم الطبيعية بشكل معزول عن نسق القيم الأخلاقية المرتبطة بدورها بنمط التطور الاقتصادي والاجتماعي..."⁽¹⁾. وبالتالي فإن ما يحصل في العلم وفلسفته لا ينعزل عن الواقع الاجتماعي.

ويقدم لنا حاج حمد في تحديده للأزمة التي تمس الوجود البشري جهازا مفاهيميا متكاملا يمكن تقسيمه بحسب المحدد بين السابقين الأول والمتعلق بتصور الإنسان، والثاني تحقق ذلك التصور.

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي، بيروت، 2003، ص (40).

ما انتهت إليه الفلسفة الغربية يضع له حاج حمد توصيفا هو اللاهوت الأرضي، والمقصود باللاهوت عند حاج حمد، هو استلاب طاقة الإنسان لصالح عنصر ما، كأن يكون الاله أو الكهنوت أو الأرض أو الطبيعة، لهذا ترد عند فيلسوفنا عبارات عدة عن اللاهوت السماوي واللاهوت الأرضي، وأدل نص على ذلك قوله "فالإنسان في حقيقة الأمر محاصر بلاهوتين: أحدهما غيبي جبري والآخر مادي جبري"⁽¹⁾. ما يؤكد على أن اللاهوت هو سبب أزمة الوجود البشري، وهو هنا بصدد تحليل اللاهوت الأرضي.

وبعد أن يحلل حاج حمد عملية الانتقال في الثقافة الغربية من اللاهوت السماوي إلى اللاهوت الأرضي، يضع جملة من المفاهيم التي تصنف طبيعة اللاهوت الأرضي، بوصفه رؤيا إلى العالم التي يلخصها في قوله "قد عرفت التجربة الأوروبية -التي تحكم العالم اليوم- جانبا واحدا فقط من مقومات الوجود الكوني ذلك الوجود الموضوعي بهدف السيطرة على الطبيعة وامتطائها للسيطرة على الأرض والسماء انطلاقا من (قوة العمل الذاتي)، وبتحاد كامل بين الإنسان والطبيعة على حساب النظرة الكونية الشاملة الواسعة كما هو الإنسان أصلا"⁽²⁾. وعليه فالحضارة الغربية اختزلت الوجود البشري في بعد واحد وهو الطبيعة، وهذا كلها للسيطرة على الطبيعة والإنسان معا، وأجد نفسي متفقاً مع حاج حمد، وخاصة وأن أطروحته تفسر لنا العقل الامبريالي الغربي، ومكوناته الرؤياوية.

ورؤيا اللاهوت الأرضي -كما يؤكد حاج حمد- تتكون من مجموعة من الأفكار وهي: التطور - التنافس - الصراع - الجنس - النسبية - الوضعية، ثم يفصل في كل فكرة على حدة، فالتطور يعطي مفهوما "للحياة... بوصفها التكون الدائم للصور العليا بها من صور دنيا بطريقة طبيعية ذاتية"⁽³⁾ أي أن الحياة تملك ذاتيا إمكانية تطويرها، فلا تحتاج إلى الغيبي والمتعالي والمتجاوز ليحقق لها ذلك وفكرة التطور تأتي في سياق فكرة التنافس التي تقوم

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: استيمولوجيا المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص 41.

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص 333.

(3) محمد أبو القاسم حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية، مصدر سابق، ص 58.

على الانتخاب الطبيعي بطريقة ذاتية ضمن حدود الطبيعة، حيث "آل مصير هذه الفكرة أخلاقيا إلى مفهوم البقاء للأنسب والأقوى"⁽¹⁾.

وتنتقل فكرة التطوير الذاتي إلى المحورين النفسي والاجتماعي، وفي هذا الأخير تظهر فكرة الصراع "متمحورة في المفهوم الاجتماعي والاقتصادي"⁽²⁾ ويعطي حاج حمد لفكرة الصراع بعدا مركزيا في الثقافة الغربية، بل يجعلها الفكرة المؤسسة والمنتجة لكل التحولات المعرفية والتاريخية لهذه الحضارة (وسياتي تفصيل ذلك لاحقا)، وأما الحياة النفسية فقد تصدى لها فرويد "والتي تفسر كافة المظاهر العليا في الحياة القيمة كنتيجة لترسبات العقل الباطن" ثم تتبعها فكرتي النسبية والوضعية، فالأولى تمس المعايير والمقاييس، والثانية لتؤكد على اختزال المعرفة في حدود الحس والتجربة الحسية.

من هنا حدد لنا حاج حمد البناء العقائدي أو الرؤيا الكونية التي يصدر عنها أي فعل حضاري غربي، والتي تبقى محكومة بأساس أنطولوجي هو الطبيعة التي هي محكومة بفكرة الصراع، التي يركز عليها حاج حمد في نقده كثيرا.

وتظهر فكرة الصراع في نصوص حاج حمد ذات بعد مركزي، لكونها تحدد نمط الممارسة المعرفية وتطبيقاتها على الواقع، وهنا يقول "أصبح الصراع هو محور النشاط الحيوي للإنسان الأوربي، والوحدة هي تنظيم لفعاليات الصراع في شكل مؤسسي يقوم على علاقات القهر الإداري بأكثر مما هي وحدة بالتفاعل"⁽³⁾. يكتنز هذا القول في طياته كل الأطروحة النقدية لحاج حمد، فعبارة "علاقات القهر" تملك مدلولات النقدية التي عبر بها حاج حمد في استيلااب الانسان، فعملية القهر تؤول إلى بناء حضارة عالمية تشيع فيها الحروب والدمار والدماء، والأكثر من ذلك أن تنظيمات المؤسسات فيها أدت إلى قهر الانسان وتحويله إلى مجرد أداة انتاجية فقط، ولهذا يقول "هنا تقييد لفعالية الانسان الوجودية بإختصارها إلى حدود

(1) مصدر نفسه، ص 59.

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد: الأزمة الحضارية والفكرية، مصدر سابق، ص (59).

(3) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الاسلامية الثانية، م 1، مصدر سابق، ص (335).

المعلومة العلمية، بذلك يحذف جانب ضخم من قدرات العطاء البشري...⁽¹⁾ ويقصد كلا النظامين الصراعين الاشتراكي والرأسمالي، اللذان قهرا الوجود البشري وطمسا إمكاناته الذاتية.

وخطورة الصراع ليست مجرد فكرة يمكن دحضها وابدالها بفكرة أقوم منها، بل لكونها إطارا تتم داخله كل العمليات والفعاليات المعرفية والحضارية إذ يقول "فحين يصبح الإطار صراعيا تتابذيا ينمو يتضخم المطلق الذاتي، فإن النتائج الفعلية تصبح سرابية وجزئية للغاية وينسحق في ظلها الإنسان"⁽²⁾. ففي هذا الإطار المستفيد من المنجز الحضاري دائما فئة قليلة، والتي تضخم مطلقها الذاتي، كأن تكون الطبقة البرجوازية، أو الحزب الاشتراكي وغيرها، وعليه تكون النتيجة جزئية أما بقية البشر فليسوا سوى أداة استعمال ما يعني فقدان إنسانيتهم.

ومرد كل هذا الاستلاب هو طمس الوجود الإنساني ضمن حدود الطبيعة، فيختفي الإنسان ووجوده أو كما قال حاج حمد "ويتولد عن هذا الاتحاد التحول بالإنسان من معناه الخلقى إلى معناه الطبيعي ككائن طبيعي"⁽³⁾ لهذا ستسحق إمكانات الوجود البشري المتجاوزة لحدود الطبيعة ويتم تقويضها وهذا معنى الهدم والإفناء الموجود داخل الحضارة الغربية.

عند تحليل أسلوب حاج حمد النقدي نجده قد توغل في أعماق العقل الغربي وممارسته الحضارية، كاشفا عن آلية الممارسة المعرفية، والتي تقوم على ثلاث خطوات، تحليل الوجود البشري وتفكيك عناصره، ثم الإبقاء على العناصر التي تتلاءم مع مفهوم الصراع، ثم تضخم البعد المادي الوثيق الصلة بالصراع، لينتهي إلى تفكيك وتقويض الوجود البشري، وهي في مجملها آلية التجزئة، وآلية التضخيم، وآلية التقويض وهذه الآليات هي مدار أزمة العقل الغربي.

(1) مصدر نفسه، ص (43).

(2) محمد أبو القاسم حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (345).

(3) مصدر نفسه، ص (346).

خلاصة: من كل التحليل السابق يتضح أن الأزمة المعرفية والحضارية الغربية ذات وجهين الأول إبستيمولوجي يتمثل في العجز عن تركيب المعارف العلمية في إطار ناظم لها، والثاني أنطولوجيا تتمثل في استلاب الوجود البشري. وفي كل الحالات يتضح أن العقل الغربي يتم وفق ثلاث آليات وهي التجزيء والاختزال، ثم التضخيم، وأخير التفويض.

أعتقد أن تحليل الأزمة العالمية كما طرحها محمد أبو لقاسم حاج حمد مست صميمية الظاهرة الغربية، باعتبارها أنها فرت من أزمة اللاهوت السماوي، إلى لاهوت أرضي، حيثما تم تنصيب الطبيعة وفق المتخيل النيوتني إلى إله يستلب الإنسان ويجسد أكبر حركة امبريالية عالمية في تاريخ الإنسانية، ولكن يبقى السؤال مطروحها هل البديل الذي قدمه حاج حمد كاف للخروج من الأزمة؟ وهل التكامل قادر على الخروج من هذه الأزمة؟

ثانياً: الأزمة خصوصياً: يعالج حاج حمد المشكلة كما هي وفق خصوصية العالم العربي، بوصفها ذات وجهين، فالأول ويتمثل في عجز اللاهوت السماوي عن تقديم حلول ناجعة لاستيلاّب الانسان، والثاني يتمثل في طريقة التفاعل مع الحضارة الغربية، حيث وجد خلا كبير في طريقة تفكير العرب في الغرب.

وفي كلا الوجهين يصبح العالم العربي جزء من الأزمة العالمية لا بوصفه منتج لها بقدر ما هو مكرس لها، إما بعجزه عن تقديم الحلول وذلك لعدم تحصيله لآليات منهجية تمارس فهم معمق للغرب، وإما تكريس لاستيلاّب الإنسان من خلال اللاهوت.

1/ اللاهوت السماوي واستيلاّب الإنسان: الحضارة الغربية يعجزها عن التركيب عملت على اختزال الإنسان في حدود الطبيعة، ثم سلّبتة، وبحسب حاج حمد لا بد من تركيب المعلومة العلمية في إطار بنائية القرآن الكريم لكونه كتاب مطلق، لهذا نحتاج إلى التعاطي المعرفي والمنهجي مع القرآن الكريم، من خلال استنباط خصائصه الداخلية، دون الهيمنة عليه من خلال التراث، وهذه الطريقة التي يقترحها حاج حمد كبديل عن المشروع الحضاري الغربي المبني على أسس فكرة الصراع، سأجتهد على تحليله في العناصر اللاحقة.

فإن كانت الحضارة الغربية عاجزة عن التركيب لعدم وجود القرآن بوصفه كتاباً كونياً أو كما قال حاج حمد "وبما أن القرآن الكريم لا يشكل محورا أساسياً في تركيب الحضارة الأوروبية المهيمنة عالمياً"⁽¹⁾ لهذا وجب أن حل أزمة الغرب التي هي أزمة عالمية من خلال كتاب عالمي وهو القرآن الكريم.

ولكن إن كانت الأزمة تكمن في اللاهوت الأرضي، فهل نستبدلها بلاهوت سماوي، أليس القرآن كتاباً لاهوتياً يستلّب الإنسان؟ أم أن المشكلة هي لفي القراءات اللاهوتية للقرآن الكريم؟.

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: إستيمولوجيا المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص (31).

يجيبنا حاج حمد عن كل هذه الأسئلة بتحديد مهم، وهو التمييز بين المنهجية المعرفية القرآنية والقراءات اللاهوتية، وإن كان ما يهمننا هو القراءات اللاهوتية، لأنها موضع التأزم.

يعمل اللاهوت السماوي بأسلوب تركيبى عكس منطق الوضعي الذي هو تفكيكي لكنه يتصف بالاستلاب، وهذا ما نجده في تصريح لحاج حمد عندما قال "اللاهوتي، يركب الإنسان والطبيعة بمنطق الاستلاب"⁽¹⁾ فهو يستلب طاقة الانسان والطبيعة لصالح الارادة الالهية، أي أن كل شيء خاضع قهرا لإرادة الله التي تسلب هذه الكيانات قدرتها وطاقاتها.

يذهب حاج حمد إلى أن الفهم البشري للقرآن هو من كرس القصور اللاهوتي للقرآن الكريم، إذ يقول "إن الفهم البشري لنصوص القرآن على هذا النحو وهو فهم متشعب اتسع في مجراه عبر عشرة من القرون -باعتباره عصر التدوين وما بعده- يؤكد على كل الجوانب التي يمكن أن تستلب الإنسان، فهو ليس مجرد فهم مجزأ ولكنه يشكل منظومة عقلية وسلوكية..."⁽²⁾ ويقصد حاج حمد أن الفهم الإستلابي لدلالات النص القرآني نابعة منذ القرن الرابع للهجرة، مما يعني انقطاع زمني بين لحظة القرآن ولحظة الفهم، ثم ينتقل إلى التأكيد على خطورة هذا الفهم، باعتباره شاملا لكل عناصر الحياة الحضارية، بمعنى أنها تمس حياة الفرد والمجتمع معا.

وتشمل عملية الاستلاب الوجود البشري والممارسة المعرفية للإنسان وأخيرا إنجاز الحضاري وإمكاناته على حكم ذاته، وقد عبر عنها حاج حمد في قوله "بداية من استلاب الانسان بالعبودية ومعنى الطاعة، حيث جعل الانسان عبد الله بمنطلق السيد والعبد هو سلب لوجوده ككل، ثم أتبع قائلا "وتفريغ شحنات وعيه ونزوعه العلمي"⁽³⁾ وعليه تفويض قدرات الانسان المعرفية والعلمية ما من شأنه أن يقضي على باقي قدراته الحضارية، والتي من

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (44).

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(3) مصدر سابق، صفحة نفسها.

بينها قضية الحاكمية الالهية التي أفرد لها كتابا خاصا، حيث أخذت عند العديد من المفكرين الاسلاميين كالمودودي وسيد قطب بمعنى حاكمية إلهية تستلب قدرة الانسان على الحكم⁽¹⁾.

من التحليل السابق يتضح أن القرآن بوصفه مصدر لحل مشكلتي الاستلاب والعجز عن التراكيب التي وقعت فيهما الحضارة الغربية، يجد أمامه عائقا إبتيمولوجيا آخر وهو القراءة اللاهوتية الإستلابية لدلالات النص القرآني، والتي هي خارج نسقه اللغوي دخيلة عليه كما سنبين ذلك في عنصر لاحق.

أ- عائق فكري المقاربات والمقارنات:

وأما فكر المقاربات والمقارنة فهو نتيجة لتفاعل العالم العربي مع المنظومة المعرفية الغربية فيعمد فكر المقاربة إلى تصور أن المنجز الحضاري الغربي لا يتعارض مع المفاهيم الاسلامية، في حين يأتي فكر المقارنة بمبدأ المفاضلة، أي ما عند المسلمين هو خير مما هو عند الغربيين، وقد عبر حاج حمد عن كلا الطرحين في قوله "... فإذا نتجه المقاربة إلى تجديد وتفاعل مع المنظومة الغربية -بدرجات متفاوتة- وبمنطق الحداثة، فإن المقارنة تتجه إلى (المفاضلة) بين الأطروحات الاسلامية بمنطق (الأصالة) والطروحات الغربية..."⁽²⁾.

- وكلا الطرحين حسب حاج حمد عائق امام إدراك المنظومتين الإسلامية والغربية، حيث يعجز عن رؤية الأبعاد المعرفية والمنهجية المؤسسة لكليهما، فيقع فريسة مقارنة الشورى بالديمقراطية، أم مقارنة تصور المرأة في العالم الغربي إلى العالم الاسلامي، وغيرهم.

(1) أنظر كتابه: محمد أبو القاسم حاج حمد: الحاكمية، تحقيق محمد العاني، (بيروت: دار الساقي، 2010).
(2) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (149).

خلاصة: (منطق الاشكالية)

إشكالية العالم كما يصفها حاج حمد لها محور عليه، وصورة منطقية، وجب تلخيصها من كل ما سبق ذكره، وهي تعبير عن تشخيص لأزمة الانسانية.

فأما محورها فهو الاستلاب الذي يعرفه قائلًا "فإن الاستلاب بالكيفية التي نستخدمه بها إنما يعني (جبرية العلاقة) من طرف أحادي يستحوذ نهائياً على الطرف الآخر..."⁽¹⁾ وبحسب حاج حمد ظهر استلابين هما: اللاهوت السماوي والأرضي، فالأول يستلب الانسان لصالح الاله، وفق مبدأ الجبرية والثاني يستلب الانسان لصالح الطبيعة وفق مبدأ الحتمية.

وأما منطق الاشكالية، فإنها تتراوح بين العالمية والخصوصية، فالعالمية الغربية وقعت في أزمة استلاب اللاهوت الأرضي للإنسان، مما تحتاج إلى نموذج حضاري بديل.

لكن النموذج الحضاري البديل والذي يحتمل أن يوجد في القرآن الكريم خاضع لعائق إستمولوجي يتمثل في القراءات اللاهوتية لدلالات القرآن، من هنا يتضح أن الطريق مسدود في وجه الحل.

وهنا تظهر مفارقة الأزمة والبديل فكلاهما يستلب الانسان، وبذلك أصبح العقل الانساني مشلولاً أمام مشكلته لهذا يطرح السؤال: ما المخرج من هذا المأزق؟ وما هي حلول حاج حمد؟

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (152).

المبحث الثالث: المداخل القرآنية لفلسفة حاج حمد:

قبل تحليل تصور حاج حمد لنظرية الوجود القرآنية، فإنه لا بد من الإشارة إلى أن حاج حمد لا يفصل بين نظرية الوجود والمعرفة والتاريخ، وفي هذا تماثل كبير بينه وبين فلسفة هيجل، والتي هي بحسب هاربرت ماركوز (HERBERT MARCUSE 1898-1979) في كتابه "أساس الفلسفة التاريخية النظرية الوجود عند هيجل"، لا تنفصل نظرية الوجود عن التاريخ والمعرفة⁽¹⁾.

يتضح أن المماثلة تكشف لنا عن خارطة مشروع حاج حمد، مع الأخذ بعين الاعتبار في الاختلاف بينهما فيما يخص المرجعية والمضامين و(المنهج) يظهر مشروع حاج حمد وفق الخارطة التالية:

نظرية الوجود ← نظرية المعرفة ← حركة التاريخ

مراتب الوجود ← مراتب المعرفة ← مراحل التاريخ

ومعنى ذلك أن مراتب الوجود وهي محور نظرية الوجود تقابلها مراتب المعرفة، وكلها تتابع عبر مراحل تاريخية، والناظم لكل هذه الفلسفة هو القرآن الكريم، وقد وضع حاج حمد الأدلة والمبررات التي دفعته إلى الاستناد إلى القرآن الكريم، مع اعتماد أسلوب حديث في قراءة النص القرآني، تستلهم أدواتها من اللسانيات الحديثة والاستيمولوجيا وغيرها من أدوات المعرفة المعاصرة، وإذا كانت نظرية الوجود تتبني على أساس القرآن الكريم بوصفه إطارا لفلسفته فإنه لا بد من تقسيم هذا المبحث إلى العناصر التالية:

1- القرآن وتأسيس الحل المعرفي.

(1) هيربرت ماركيز: أساس الفلسفة التاريخية، ترجمة ابراهيم فتحي، (بيروت: دار التنوير، ط3، 2007) ص ص (44، 45).

2- الرؤية التوحيدية والجدليات الثلاثة.

3- المعرفة وفلسفة العلوم.

أولاً: القرآن وتأسيس الحل المعرفي: وجب التذكير أن الأزمة العالمية حصلت في إطار فلسفة العلوم الوضعية عندما عجزت عن تركيب منجزات العلم، ونجم عن ذلك العجز استلاب الانسان نحو الشينئية واخلاده إلى الطبيعة ومن ثم تفكيكه، لهذا جاء القرآن عند حاج حمد كمخرج لهذه الأزمة، ولكن بقية مشكلة تعترض مفكرنا والتي تتمثل في القراءة اللاهوتية -المستلبة للإنسان- للقرآن الكريم، وهي الأخرى سعى نحو تجاوزها وهنا يطرح السؤال:

- كيف يمكن لكتاب محدود أن يركب منجز المعرفة غير المحدود؟

- وكيف يمكن تجاوز الطرح اللاهوتي في تفهم نصوص القرآن الكريم؟

1/ المطلقات الثلاثة وتأسيس الممارسة التركيبية: يذهب حاج حمد إلى اعتبار أن كل من الإنسان والطبيعة كيانات مطلقة وليست نسبية -وسياًتي تحليل أدلة حاج حمد- لذلك فإن مأزق التركيب سيكون من الناحية الإبتيمولوجية واقع تارة في غرور لن يبلغه مصدقا لقوله تعالى "إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (56) لَخَلَقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (57)" [غافر: 56-57] هذه الآية التي كثيرا ما كان حاج حمد يستدل بها، دليل على أن التركيب يقتضي علما يتسع للوجود الممتد في اللامتاهي في الكبر واللامتناهي في الصغر، وهذا غير ممكن بشريا، لهذا وجب أن يوجد كتاب الهي يعادل حركة الوجود ونظامه.

وقبل تحليل مطلقية القرآن الكريم، وموقعه ضمن نظام الوجود، وجب بداية العروج إلى أدلة حاج حمد حول إطلاقية الانسان والكون، لكونهما المدخل إلى كونية القرآن

ومطلقيته كإثبات، وبالعودة إلى نصوص حاج حمد نجده يضبط رؤيته حول أربعة مكونات للوجود وهي: الله والإنسان والطبيعة والقرآن، وهنا نجده يقول "الله ليس مطلقاً، ولكنه سبحانه أزلي (فوق المطلق)، ومفهوم الاله الأزلي هو من أهم مداخل القرآن لطرح إطلاقية الكون ولا محدودية الانسان"⁽¹⁾ أي أن الاله ليس مطلق بل أزلي، والأخير فوق المطلق، وبذلك يضع حاج حمد تصوراً جديداً للعلاقة بين الإنسان والاله هي جوهر التوحيد.

ويستدل حاج حمد على ضرورة التمييز بقوله: "أن يكون المصدر أزلياً فذاك يعني أنه (فوق المطلق) حتى يصدر عنه مطلق الوعي بعد أن يصدر عنه مطلق الكون ومطلق الانسان"⁽²⁾ ويقصد بمطلق الوعي القرآن الكريم، وبالتالي يضيف حاج حمد مطلقاً ثالثاً إلى المطلقين السابقين، صفة الدليل في النص أنه استدلال بصور المطلق عن ما فوّه لأنه إذا صدر المطلق عن مثله لكان الحلول والاتحاد هو مناقض للتوحيد.

ولكن لماذا يمتنع الحلول والاتحاد؟ سيجيب حاج حمد قائلاً "فالأزلي لا يتدنى إلى المطلق، إذ سيحجم المطلق من ناحية ولن يصدر عنه وعي مطلق من ناحية أخرى"⁽³⁾ فالامتناع هنا يظهر في كون أن الأزلي لو حل أو اتحد لقضى على ماهية المطلق، وخير ما يثبت ذلك طلب موسى (عليه السلام) لرؤية الله، فكان رده سبحانه وتعالى أن انظر إلى الجبل فلما تجلى للجبل تحول إلى سراب، فهذه القصة القرآنية تثبت صحة استدلال حاج حمد، وعليه فعند الحلول يمتنع -كذلك- وجود وعي مطلق مواز للمطلقين الكونيين الآخرين (الإنسان والطبيعة)، لأن الأزلي حل في المطلق فلا حاجة لوجود وعي مطلق. وهنا يطرح السؤال ما الدليل على أن الإنسان مطلق والكون مطلق؟

يستدل حاج حمد على ذلك بقوله "يكفيننا أن نحدد هنا فقط إن مصدر أزيمات الانسان، في أي حضارة وأي تاريخ، هي في عدم قدرة الانسان على التعايش مع المحدود مع

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (233).

(2) مصدر نفسه، ص (231).

(3) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

المتعين... مع المقيد، وذلك بحكم تركيبته⁽¹⁾ ويتجه حاج حمد إلى تمييز مستويين في الانسان هما البعد المحدود المتمثل في جسده، والبعد اللامرئي في الانسان والذي يتجلى في أشواقه وطموحاته، الأخيرة لا تعرف الحدود بل هي ممتدة إلى لا نهاية، وهنا تأتي أزمة الحضارة الانسانية، في كونها تحد من إطلاقية الوجود البشري.

وأما الكون فأمره بيّن في مطلقته إن يقول "حين نبصر الكون من خلال لا متناهيته في الكبر، ولا متناهيته في الصغر، ثم نبصر الانسان عبر انفعالاته وقواه اللامرئية فإننا (نستقرئ) لا محدودية في تركيب الانسان والكون"⁽²⁾ ما يعني أن الطبيعة (الكون) كما الانسان لا محدودة في امتدادها إلى اللامتناهي في الصغر أو ما يعرف بالميكروفيزياء واللامتناهي في الكبر أي الماكروفيزياء، وهذا اللامتناهي هو ليس صيرورة تنتهي إليها الكائنات، بل هي جزء من تركيبه الإنسان والطبيعة ذاتها، وعليه لا يمكن فهمها إلا من داخلها.

ولكن هل يمكن فهم الكون المطلق والانسان المطلق بدون اللجوء إلى معطى مواز لهما؟ يجيب حاج حمد بأن هذا أمر مستحيل مستدلاً بالآية الكريمة في قوله تعالى "إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (56) لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (57)" [غافر 56-57] بمعنى أن الحديث عن الكون والإنسان دون سلطان أو علم يأتي من الأزلي ما هو الا ضرب من الغرور لا يمكن بلوغه، إذ يحتاج البشر إلى احصاء الكون ككل من عالم الفيزياء الممتد في الكبر إلى عالم الفيزياء الممتد في الصغر.

(1) مصدر نفسه، ص (220).

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (219).

ويذهب حاج حمد إلى أبعد من ذلك عندما يقر بأن "القرآن الكريم يحوي أبعاد الكون والإنسان كلها، فعن الكون يقول "والقرآن أوسع من ذلك بكثير إذ يحتوي الكون كله وليس المكان الأرضي فقط، ويحتوي الزمان مع المكان أيضا"⁽¹⁾. ومعنى ذلك أن القرآن يسع في طياته تركيبية الكون ككل.

ويستدل حاج حمد من القرآن أدلة وذلك من خلال الآيات الكونية التي تعبر عن انتظام الكون وتكوينه، وخير مثال قوله تعالى "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأَتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ (85) إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (86) وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ (87)" [الحجر 85-87] فقد أشارت الآية إلى السماوات والأرض والساعة كدلالة على الزمن ثم تحدثنا عن التخليق، لتنتهي إلى السبع المثاني، والتي غالبا ما فسرها المفسرون على أنها فاتحة الكتاب، الا أن حاج حمد اعترض على ذلك مستدلا بأن الفاتحة جزء من القرآن، لذلك فالسبع المثاني هي سبع سماوات وسبع أراضي، وفي دليله هذا نصيب كبير من الصحة، فعبارة مثاني تدل على ثنائية كونية متقابلة وهو ما يتطابق مع سبع سماوات وسبع أراضي الواردة في القرآن الكريم.

وهذا ما يجسده قوله "فالمثاني هي المتقابلات، ومثنى الشيء ثنيه، أو زوجه، فالسمااء مثنى الأرض، والشمس مثنى القمر، والذكر مثنى الأنثى، فالسبع المثاني هي السماوات السبع وفي مقابلها السبع أرضين..."⁽²⁾ ومن هنا يضع حاج حمد قدما نحو تعريف القرآن الكريم، بوصفه مطلق يماثل إطلاقية الكون، لاعتبار التقابل فما يقابل مطلق الكون الا مطلق يماثله.

ولا يكتفي حاج حمد في التأكيد على إطلاقية القرآن الكريم من خلال إطلاقية الانسان والكون بل يزيد على ذلك من خلال نفي التاريخية عن النص القرآني، والتي تأتت أولا من

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص (86).

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص (86).

القراءات التراثية التي ربطت بين النص الالهي وأسباب النزول، ثم جاءت المرحلة المعاصرة والتي انتهجت من التاريخية وسيلة منهجية أسقطتها في الوضعية مما دعته إلى نفس مشكلات الوضعية، ودليل حاج حمد على الإطلاعية المتجاوزة للتاريخية إعادة ترتيب القرآن الكريم، والذي هو تحرير للنص القرآني من اللحظة التاريخية، فكما يقول حاج حمد "إعادة التركيب من بعد النزول المتموضع على الوقائع المتعينة في تلك المرحلة خروج بالقرآن من التقييد إلى الإطلاق"⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن القرآن تم تفريقه بحسب المناسبات بداية لكي يتم تثبيته في مرحلة الدعوة، ثم تمت إعادة ترتيبه بواسطة عملية إبدال الآيات ووضعها في مواضع مختلفة، كي تحقق الانسجام مع بنائية الكون، وفي هذا الصدد صرح قائلاً "إذ بموجب هذا التركيب من بعد الفرق (وقرآنا فرقناه) المماثل للتركيب الكوني من بعد الانفلاق، يتخذ القرآن وحدته العضوية كما يتخذ الكون وحدته البنائية"⁽²⁾. من هنا يتضح أن الكون المطلق يماثل إطلاعية النص القرآني.

وهذا التماثل يتضح من خلال جعل العبارة محدودة أداة للتعبير عن اللامحدود والأمر نفسه بالإنسان الذي يعيش بجسد محدود يحوي طاقات لا محدودة، وكذلك بالنسبة للطبيعة التي تحوي خلف الظاهر المحدود أبعادا لا محدودة، وبهذا التماثل يبني حاج حمد كل مشروع الفلسفي.

من هنا يتضح أن حاج حمد أسس للممارسة التركيبية من خلال تعيين مصدر التركيب، وهو الله الأزلي، الذي أنزل قرآنا يماثل في تركيبه الداخلية تركيبية مطلق الإنسان ومطلق الكون.

2/ تعريف القرآن الكريم: إن المدخل المؤدي إلى تركيب فلسفة كونية تكاملية هو القرآن الكريم، بوصفه مطلقا معادلا في إطلاقيته للإنسان والطبيعة، ما يعني أن هنالك تماثلا بين

(1) مصدر نفسه، ص (96).

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

الأنطولوجيات الثلاثة، فهي تنطلق من المحدود إلى اللامحدود، فالإنسان يعيش داخل زمنية ومكانية محدودة، إلا أنه ينطلق بأشواقه نحو اللامحدود، فكذلك الطبيعة تظهر بمظهر زمني ومكاني محدود ومع ذلك فهي تتسع نحو اللامحدود في الكبر والصغر، والحال نفسه بالنسبة للقرآن الكريم الذي ينضبط بلفظة دقيقة لكنها تتسع لحمولة معرفية لا محدودة.

وانطلاقاً مما سبق ذكره لأبد على حاج حمد أن يعيد تعريف القرآن الكريم تعريفاً كونياً، أي يتماشى وفق نظامه الداخلي، وهذا ما يتجسد فعلاً في قوله "... القرآن معادلاً بالوعي للوجود الكوني وحركته ممتداً عبر الزمان والمكان، فهو المكنون ليكتشف والمجيد الذي لا يبلى والكريم المتجدد العطاء"⁽¹⁾، ولهذا التعريف حمولة معرفية كبيرة تحتاج إلى تحليلها بردها إلى مكونات التعريف الداخلية

• **كونية القرآن:** وأول عنصر بارز في تعريف حاج حمد هو أن القرآن معادلاً بالوعي للوجود الكوني وحركته (أي أن القرآن مطلق من حيث إنشاء الوعي بالكون، وهذا هو معنى الكونية، وعلى العكس من ذلك نجد التعريف المتداول في ساحة كتب علوم القرآن والعقيدة والذي مفاده "فتعريف القرآن: هو كتاب الله المعجز المتعبد بتلاوته المنزل على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم المحفوظ في الصدور بحفظ الله"⁽²⁾ فهذا التعريف لم يعرج إلى المضامين الكونية لدلالة النص القرآن الكريم.

وخلافاً لذلك نجد تعريف الجرجاني في كتابه التعريفات يورد تعريفين الأول وهو نفسه الشائع في الأوساط العقائدية والعلمية المتخصصة في علوم القرآن، والثاني يبرز فيه المعنى الكوني للنص القرآني، حيث يقول "القرآن: هو المنزل على رسول الله المكتوب في المصحف، المنقول عنه، نقلاً متواتراً بلا شبهة، والقرآن عند أهل الحق: هو العلم الديني

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص (101).

(2) حبنكة الميداني عبد الرحمان حسن: العقيدة الإسلامية وأسسها، (دمشق: دار القلم، ط13، 2007) ص (20).

الاجمالي الجامع للحقائق كلها"⁽¹⁾، يظهر في هذا التعريف مستويين من التعاريف الأول شكلي، وهو أن القرآن نزل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم وأنه محفوظ ومنقول بالتواتر وغير ذلك، ولكنه ينتقل نحو الكونية وهو أنه جامع للحقائق الكونية كلها، ودلل على ذلك عند أهل الحق.

يتضح أن القرآن له سمة كونية من حيث أنه منشأ لوعي يعادل نظام الكون، ولا أدل على ذلك أن القرآن يحوي في أغلب سوره على آيات تدل على نظام الكون ككل، ثم تربط ذلك النظام بحادثة تاريخية ما، مثلما هو الحال في سورة البروج والتي جمعت بين نظام الكون قصة أصحاب الأخدود، والحال نفسه بالنسبة لسورة الشمس التي ربطت بين نظام الكون وحادثة قوم ثمود وغيرها من المضامين القرآنية الدالة على الكونية.

• **مكونية القرآن الكريم:** وفي هذا العنصر تفصيل مهم، وهو أن المعنى القرآني مطلق يندرج تحت دلالة لغوية محددة بدقة، لهذا أصبح القرآن يتسم بصورة الكشف، لهذا يقول حاج حمد "وبصفة الكشف لكونه مكنون"⁽²⁾ أي هنالك ارتباط بين الكشف والمكونية.

حيث دعى حاج حمد إلى التعامل مع القرآن مثلما يتعامل مع الطبيعة والإنسان، أي بطريقة البحث والكشف المستمرين، فكما يتم الكشف عن الطبيعة بوصفها معطى كذلك القرآن الكريم لا بد من البحث المستمر الذي يستخرج منه مكنوناته المستمرة.

ولهذا التحليل نتائج المنهجية، من حيث أنه سيتجاوز المناهج التاريخية التي توقف عطاء القرآن الكريم في أطر تاريخية ضيقة، تلغي مطلقة المعنى المتكشف عبر تطور العقل البشري، ما يعني أن القرآن يعيش آناً (من الآن) متعددة في كل واحدة منها يكشف عن مكنوناته.

(1) الجرجاني علي بن محمد : مصدر سابق، ص (278).

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد : إبستمولوجيا المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص (232).

• **مجيدية القرآن الكريم:** وقد وصف القرآن نفسه بالمجيد، وبالتالي فهو يتوافق مع عنصر مكون للوجود وهو العرش، والتي تعني الذي لا يبلى، فالقرآن يبقى يساير ديمومة الوجود من حيث أنه معطى متكشف بصورة دائمة.

وهذا ما دعي بحاج حمد إلى القول "بصفة الديمومية لكونه مجيدا لا يبلى"⁽¹⁾ فقد تعززت إطلاقية القرآن الكريم بصفة الديمومة حتى صار دائما لا يتدنى، إذ لو أنه (على سبيل الفرضية) تحول في لحظة زمنية محددة إلى كتاب خرافي أو كتاب له ما يزاحمه لفقد مجيدته وبريقه، فالذي حصل مع الانجيل أنه وجد كتاب الطبيعة منافسا له، إذ أضحى الأخير يتكشف من خلال العلم الذي أسقط مركزية الإله وأحل محلها مركزية الطبيعة وأوجد أساليب جديدة تدفع نحو التأكيد على تهافت الإنجيل.

وعلى العكس من ذلك نجد القرآن ما يزال صاعدا أمام العلم إن لم يكن الأخير خادما له ومحتاجا اليه، فالعلم بمنجزاته يعجز عن التركيب الكوني لكونه يعجز عن تصور مبادئ الخلق، وهي أمور غيبية لا تتكشف الا من كتاب مطلق وهو القرآن.

• **كرم القرآن:** وآخر صفة للقرآن ينعت بها نفسه هي "الكرم" ولهذا يقول حاج حمد "وبصفة العطاء المتجدد لكونه كريما"⁽²⁾ فالكرم دليل على العطاء، لكن ما يضيفه هنا فيلسوفنا هو التجدد، فلكون القرآن مجيد لا ينهار ولا يتهافت، لاعتبار أنه مكنون، فإن العطاء لا بد أن يتجدد.

فالمقدمة الأولى وهي مكنونية القرآن تجعل من القرآن معطى يحتاج إلى استكشافه، لكن في حاجة إلى مقدمة ثانية وهي المجيدية، فقدّر القرآن أنه لا يبلى من كثرة العطاء، وبهذا يكون ما يكشف عنه القرآن ذا عطاء معرفي، لهذا يحمل صفة الكريم أي العطاء المتجدد.

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد : ابستيمولوجيا المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص(232)

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

3/ منهج حاج حمد القرآني: إن وصف منهج حاج حمد بالقرآني يؤكد على أنه مستخرج من الوعي المطلق المعادل في وجوده للكون والإنسان وحركتهما، أي أنه سيكون منهجا كونيا تتشكل مفاهيمه وخطواته من القرآن ذاته وليس خارجه.

وقد تجسدت ممارسته المنهجية من خلال جملة من المفاهيم التي تتشكل في نظام تكاملي، وبمعنى أدق إن التكامل الإستمولوجي يظهر في منهجه القرآني، وهذا الذي سيدفع بالبحث إلى التقصي عن مستويات التكامل (النظمي والمقامي والتقويمي)، وعليه سيتم استكشاف هذا المقصد في العناصر التالية:

أ- منطلقات المنهج.

ب- مفاهيم المنهج.

ج- خطواته.

أ- منطلقات المنهج: البحث عن نقطة بداية تأسيس منهج حاج حمد لا بد أن تستقرئ نصوصه نصا نصا، وأن نعمل على الربط بينها لنصل إلى الكيفية التي انتظم منهجه بواسطتها، ولا سبيل إلى ذلك إلا من خلال جملة من المفاهيم التي تأطر داخلها المنهج، لهذا فإن البحث سيبدأ من مشكلة المنهج، وهنا لا نقصد بالمشكلة الكبرى التي اعترضت العقل الأوروبي والمتمثلة في العجز عن التركيب الإستمولوجي، بل بمشكلة ظهرت داخل بناء المنهج ذاته وتولدت منها مفاهيم أسست لمنهج حاج حمد.

ويتأسس منهج حاج حمد على رؤيته الكونية حول المطلقات الثلاثة وهي الإنسان والكون والقرآن المطلق، لهذا وجب أن يكون منهجه كونيا، وهذا ما ينطق به نصه حين قال "فمنهجنا الكوني يربط بين الأبعاد الثلاثة، ويدرس تفاعلها ببعضها، دون نفي لجدل الطبيعة

أو جدل الإنسان والطبيعة، البعد الكوني الثالث (جدل الغيب)⁽¹⁾. وهنا يتكشف لنا مدلول الكونية في الربط بين جدل الطبيعة وجدل الانسان وجدل الغيب وهذا الأخير لا يمكن أن يتكشف الا من خلال الوعي المطلق المعادل للكون وحركته وهو القرآن.

وهنا من اللازم على حاج حمد الأخذ بالمنهج القرآني حتى يتم الربط، أي أن يكون الربط منهجياً، حتى لا يقع في العشوائية من جهة، ومن جهة ثانية، حتى يمنع الوقوع في الحلولية والتي هي ضد للتوحيدية ولكن سيبقى عائق واحد وهو كيف سيتعامل مع القرآن؟ يجب حاج حمد عن هذا السؤال في نص مطول يحتاج إلى تجزئته إلى عناصر ونقاط نوجزها فيما يلي:

يقول "... فإن علاقتنا بالقرآن مؤسسة على أنه (كتاب مطلق)"⁽²⁾ وهذا يعني أنه لن يتعامل معه وفق منهج التاريخانيين الذي حصر القرآن الكريم في حدود تاريخية ضيقة، وكذلك يرفض القراءة التراثية التي قرأت القرآن الكريم وفق معطياتها التاريخية.

وقد كان رفضه لكلا القراءتين مبني على العديد من الأدلة يمكن اختصارها في دليلين، الأول والذي يتعلق بإعادة ترتيب القرآن الكريم من الفاتحة إلى الناس، مما يؤكد على أنه أعاد ترتيب نفسه حتى لا يقرأ وفق أسباب النزول وإنما وفق نظامه المعرفي الداخلي، وأما عن رفضه للقراءة التراثية فيلخصها قوله "بحيث لا نتعاطى مع موضوعاته بمنطق العقل التفسيري التراثي أو الإحيائي أو اللاهوتي، فهذه المناهج السالفة اتخذت منه - ضمن شروطها العقلية وأوضاعها الاجتماعية والتاريخية- كتاب عبادات ومعاملات وهداية وعبر..."⁽³⁾ وبالتالي فإن القرآن قد حول إلى ملبي لحاجات تاريخية اعتنى بها سلفنا فأنتجوا تراثهم.

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد : العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (128).

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(3) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

لهذا فترائنا إن أردنا انجازه، فإنه لا بد من البحث في الحاجة المنهجية للقرآن والتي حددها قوله "... أما بغيتنا الأساسية فهي (منهجية) لنستولد منه (إطاره أو نظامه المعرفي الكوني) عبر منهجية القرآن المعرفية الضابطة لمعنى النص..."⁽¹⁾ أي أنه يريد استيعاب عناصر الواقع من خلال منهجية القرآن، وعليه فإن تعامل حاج حمد مع القرآن، ليس بإنزاله إلى الواقع لكي يفهمه بل بدفع الواقع إلى القرآن، وفي نهاية التحليل يصل حاج حمد إلى نتيجة مفادها أن "... القرآن بمنهجيته المعرفية يعطي لخبرات الواقع منهجها الكوني عبر استيعابها وتجاوزها كما قلنا"⁽²⁾، وهنا يتضح مجمل منهج حاج حمد، فهو يتراوح بين الواقع والقرآن، فهذا الأخير يستوعب الفهوم البشرية دون استلابها، ثم يتجاوزها وعليه يتضح لزوم استيعاب منجزات البشر المعرفية، ثم تجاوزها من خلال منهجية القرآن المعرفية.

ب/ مفاهيم المنهج: يتميز منهج حاج حمد بأن له حمولة مفاهيمية تؤطره منهجيا، أي أن المنهج يملك مفاهيمه التي تضبط خطواته وطريقة استخدامه، تحدد وجهته، والمساحة التي يشتغل عليها، وهذا ما نجده عند حاج حمد، حيث يتصل منهجه وهو الجمع بين القراءتين بجملة مفاهيم أساسية وهي:

- المنهجية والمعرفية.

- الإبتيمولوجيا.

- الاسترجاع النقدي.

- الجدل والجدلية.

وضبط هذه المفاهيم يقود إلى فهم مركب لمنهج حاج حمد.

(1) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد : العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (128)

• **والمنهجية والمعرفية:** يطرح حاج حمد مفهوم المنهجية والمعرفية في إطار أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية، أي أن حاج حمد لا يتحدث عن أسلمة العلوم وإنما فلسفتها، ولهذا يعرف الأسلمة قائلاً: "أسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الانجاز العلمي الحضاري البشري والحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني غير وضعي"⁽¹⁾ إذن لا بد أن تتضبط الأسلمة بناظم منهجي، ولكن ما معنى الناظم المنهجي؟ وهل هو عينه المنهجية؟

هذين السؤالين يفضيان بنا للرجوع إلى نصوص حاج حمد لنجيب عنهما، حيث نجد في قوله "إن الضابط المنهجي يعني القانون الفلسفي أو المبادئ الفلسفية الناظمة بتحديد واضح، فالمنهجية تقنين للفكر، ودون هذا التقنين يتحول الفكر إلى تأملات وخطرات انتقائية"⁽²⁾ ومعنى ذلك أن المنهجية تقنين للفكر حتى لا يتحول إلى حالة متشضية متبعضة لا تملك روابط داخلية، وإن تم وضع بعض الروابط فهي دون قانون أو ناظم.

• **المعرفية (الإبستيمولوجيا):** تبلور مفهوم المنهجية عند حاج حمد أكثر عندما يضاف إليه الإبستيمولوجيا، وهنا يجب تحليل النصوص الدالة على هذا المفهوم: "إنها تعبير يستهدف الأخذ بالآفاق الواسعة لقدرات الثقافة العلمية المعاصرة وتوظيفها في إعادة اكتشاف وتحليل اشكاليات المجتمع والثقافة الانسانية"⁽³⁾ بالوقوف عند عبارة الآفاق الواسعة فإننا نستخلص الفرق بين المعلومة العلمية، وبين توظيفها، أي أن الإبستيمولوجيا إعادة توظيف المعلومة العلمية قصد الكشف عن مشكلات المجتمع وحلها.

وهذا المعنى هو الذي يقودنا إلى تحليل نص آخر في قوله "المنهجية المعرفية أو المعرفية فإننا نقصد بها توظيف المحددات النظرية العلمية في العلوم الطبيعية والإنسانية في تحليل ومعالجة مختلف الاشكاليات المطروحة وهذا ما يعرف بمهمة الإبستيمولوجيا

(1) محمد أبو القاسم محمد حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص (31).

(2) مصدر نفسه، ص ص (35-36).

(3) المصدر نفسه، ص (37).

المعاصرة...⁽¹⁾ أي أن تعريف حاج حمد يتجه نحو وظيفة الإبتيمولوجيا، حيث تعمل على توظيف المعارف العلمية بوصفها محددات منهجية تضبط الفكر في حل مشكلات العصر، وهنا يظهر للإبتيمولوجيا دورا حضاريا وثقافيا يتعدى الممارسة الأكاديمية المغلقة.

وإذا كانت الإبتيمولوجيا في توظيف للمحددات العلمية المكتشفة، فكيف سيوظفها حاج حمد، هل سيعمل على التوفيق بينها وبين القرآن الكريم أم انه سيتخذ طريقا آخر؟

لن يعمل حاج حمد على صورة التوفيق والتي قد تجره إلى فكر المقاربات والمقارنات والتي قد سبق وانتقدها، لهذا يتخذ لنفسه مخرجا آخر وهو في قوله "غير أننا الا نأخذ بهذا التعريف بمعزل عن الإطار الفلسفي الذي نوظف ضمنه المحددات المعرفية العلمية، وهو بالنسبة لنا (جدلية الغيب والانسان والطبيعة)..."⁽²⁾ ومعنى ذلك أنه سيتم توظيف المحددات العلمية ضمن أطر القرآن الكريم، ومبرره في ذلك هو اطلاقه القرآن الكريم، والتي تستوعب الكون كله أي بما في ذلك عالم الغيب.

ويمكن ان نخلص إلى ضبط تصور حاج حمد حول الإبتيمولوجيا: في كونها ضبط منهجي للفكر يتم من خلال نتائج المعرفة العلمية، ويتجاوز حاج حمد هذا التعريف بأن يجعل هذا الضبط ضمن إطار منهجي وهو جدل العيب والانسان والطبيعة ولكن كيف يتم ذلك؟

• جدلية الغيب والإنسان والطبيعة:

لقد تحدد مفهوم المنهجية ضمن إطار عام وهو الإبتيمولوجيا، وكلاهما يتم في إطار جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، والتي تتحول إلى إطار عام يحكم فلسفته ولهذا يقول "فمنهجنا (كوني) يربط بين الأبعاد الثلاثة، ويدرس تفاعلها ببعضها، دون نفي لجدل الطبيعة

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (145).

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (145).

او جدل الإنسان، فما نؤكد عليه منهجيا هو ربط الجدلين معا (الانسان والطبيعة) بالبعد الكوني الثالث (جدل الغيب)⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن منهجه يمارس عملية ربط بين ثلاثة عناصر كونية وهي الانسان والطبيعة والغيب، من خلال إطلاقية القرآن الكريم دون استلاب أحد الأطراف في الآخر، كأن تتأنس الطبيعة أو يتشيء الإنسان أو يتأله أحدهم على الآخر، فينتج لاهوت إنسانوي أو لاهوت طبيعي.

وللجدل عند حاج حمد دلالة مهمة تظهر التكامل الإستمولوجي في الممارسة المعرفية التوحيدية، أي أن أبرز عنصر في فلسفة حاج حمد هو التكامل الذي يظهر في الجدل الكوني لحاج حمد، علما أن هذا الجدل هو تأكيد على الممارسة المعرفية التوحيدية.

والجدل بحسب حاج حمد "... هو التفاعل ضمن الوحدة الناعمة، حيث يتم تحليل عناصر هذا التفاعل ثم يعاد تركيبها، فالأصل في مفهومنا للجدل هو التحليل والتفاعل بمنطق الصيرورة الدائمة"⁽²⁾. وهذا يعني ان الجدل هو منهج يبحث عن الوحدة الناعمة، والتي على أساسها سيتم التفاعل بين عدد من العناصر، يلزم استحضارها جميعا حتى يتم تحليلها لاستخلاص كيفية حصول صيرورتها الدائمة.

ويظهر من التعريف السابق أنه دال على ذاته، من حيث هو كذلك، لكن لا يظهر على سطحه أي صورة للتكامل الا إذا ما تم التعمق في لججه، فالتكامل هنا يتضح في عدم إلغاء أحد عناصر التفاعل وتماسكها مما يؤكد على التكامل النظمي لا التكامل المقامي والذي سيظهر فيما بعد عند الحديث عن صيرورة التفاعل الدائمة، والتي لا يمكن (أي الصيرورة الدائمة) أن يظهر فيها التكامل المقامي إلا إذا ارتبطت بالغائية وإلا صارت صيرورة عدمية لا تقود إلى التكامل المقامي.

(1) مصدر نفسه، ص (128).

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (144).

وما يؤكد على الميزة التكاملية هو بناء الجدل ليس بمنطق الاستلاب الذي يلغي جميع العناصر ويحل في بعضها في بعضها، كما هو الحال بالنسبة إلى الجدل الهيجلي أو الماركسي، وهذا ما يتجلى في قول حاج حمد "وكذلك ليس بمنطق (الاستلاب) بحيث ينفي الغيب وجودية الانسان أو قوانين الطبيعة، بحيث نرجع إلى المفاهيم اللاهوتية عن الغيب"⁽¹⁾ ويظهر أن حاج حمد قد غير مكان مبدأ السلب بمبدأ التكامل والفارق بينهما، ان الأول يلغي عنصرا لصالح آخر حتى يصل إلى مرحلة تركيبية حلولية تلقى فيها الخصوصيات، أما التكامل فكل العناصر فاعلة لا تسلب كليا وإنما تتدمج تكامليا مع عناصر أخرى.

ويظهر أن أهم ميزة يتسم بها الجدل عند كل من هيجل وماركس هو مبدأ النفي أو السلب، فقد أكد ولتر ستيس في دراساته الهيجلية على أن الجدل كمنهج عند هيجل وكذلك كمنطق، فإنه سعى إلى تكوين منهج استنباطي يحكم الفكر، وتكون عملية الاستنباط من ذات المقدمات، وهنا حل مشكلة استنباط النوع من الجنس بالكشف عن ماهية الفصل فقد تحدد لديه أن الجنس هو الوجود، ثم النوع هو العدم اما الفصل فهو حركة التنقل بينهما وهي الصيرورة، والعدم مبعوث في صميم الوجود أي أن النفي متضمن فيه⁽²⁾.

وهذا ما أكد عليه ميخائيل إنوود في معجم مصطلحات هيجل، حيث رتب منهج هيجل إلى ثلاثة خطوات رئيسة وهي: مرحلة الفهم، وفيها يظهر الاثبات، ثم مرحلة النفي وهو الجدل السالب، وأخيرا اتحاد الأضداد⁽³⁾، وعليه فالجدل عند حاج حمد قد تجاوز عقبتين موجودتين في الجدل الهيجلي وهما: النفي (الإلغاء) والاتحاد واستبدلهما بالتكامل كبديل عن النفي لوصفه طريقا نحو الاستلاب، والتوحيد بوصفه تجاوزا للاتحاد الذي يتحقق فيه الاستلاب من حيث أنه يمتنع في حالة التوحيد.

⁽¹⁾ مصدر نفسه، صفحة نفسها.

⁽²⁾ ولتر ستيس: المنطق وفلسفة الطبيعة، المجلد 1، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (بيروت: دار التنوير، ط3، 2008) ص (102).

⁽³⁾ ميخائيل إنوود، معجم مصطلحات هيجل، مرجع سابق، ص (162).

والأمر نفسه بالنسبة إلى ماركس، الذي يتميز عنده الجدل عن أستاذه في أنه لا يسعى إلى تفسير الظواهر الفكرية وحسب، بل يتعداه إلى الظواهر المادية بوصفه قانونا حاكما عليهما من أديانها في الحالة الميكانيكية إلى أعلاها وهي المادة المعقدة، وقد استخلص ثلاثة قوانين كبرى صاغها إنجلز وهي:

1- الانتقال من الكم إلى الكيف والعكس.

2- قانون يعمل على تفسير التناقضات.

3- وأخيرا نفي النفي⁽¹⁾.

وفي جميع الحالات فإن جدل ماركس عين موضع الحلول وهو المادة، لكنه لم يتخلص من النفي والاتحاد.

وقد تجاوز حاج حمد مفهوم هيجل وماركس للجدل من خلال تغيير في العلاقة بين عناصره، إذ يقول "الجدلية اشارة إلى (تفاعلية) ضمن تحول لا ينقطع ولكنه تحول ممنهج بالغائية الالهية" فالصيورة هنا بوصفها حركة تنقل بين عناصر الجدل هي غائية، لهذا يستعمل مصطلحين هما الجدلية الغائية والصيورة الغائية وزيادة على الغائية يغير حاج حمد في موقع عناصر الجدل فبعد ما كانا يوصفان بالمتناقضين عند هيجل وماركس أصبحا لهما مدلول المتقابلين، قد أعرب عن هذا قائلا "لا نستخدم بالضرورة مصطلح القضية ونقيضها أو التركيب الجدلي للمتضادات، إنما نستخدم مصطلح (القضية ومقابلها...)"⁽²⁾ ومعنى ذلك أن الجدل لا يتم بين متصارعين ينتهي بحلول أحدهما في الآخر أو بإلغاء طرف للآخر، بل إن الجدل هنا يقوم بين متقابلين ينتهي بهما المطاف نحو

(1) الياس فرح: تطور الفكر الماركسي، (بيروت: دار الطليعة، بيروت، 1968) ص (39-40).
(2) محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص (234).

التكامل الوظيفي ما نصطلح عليه التكامل النظمي والذي يؤدي إلى غائية عليا والتي يتحقق فيها التكامل المقامي.

وأخيرا يمكن القول أن منهج حمد جدلي يعمل على عدة عناصر وهي:

- 1- تحليل وتركيب عناصر الوجود للكشف عن ناظمها المنهجي.
- 2- يتم وفق رؤية كونية تربط بين الانسان والغيب والطبيعة.
- 3- حتى لا يقع في الحلول والاستلاب قدم أمرين هما: الغائية والمتقابل الجدلي.
- 4- يظهر التكامل النظمي في فكرة التقابل والتكامل المقامي في الغائية.

• الاسترجاع النقدي:

إذا كان الجدل عند حاج حمد يمارس فعل الربط بين الانسان والطبيعة والغيب من خلال القرآن الكريم، فإننا سنجد حاج حمد أمام عقبتين هامتين، وجب تجاوزهما، وهاتين العقبتين هما:

- طريقة التعامل مع النص القرآني.

- العلاقة بين الواقع والنص.

ولهذا وجب البدء بتحديد العلاقة بين الواقع والنص، حيث نجد ان حاج حمد قد اتجه نحو الحل في قوله "... فنحن لا (ننزل النص على الواقع) كما كانوا يفعلون -ولا لزال بعضهم يفعل ذلك وإنما نصعد بالواقع إلى النص عبر منهجية القرآن المعرفية الضابطة لمعنى النص"⁽¹⁾. ويعيد حاج حمد التأكيد قائلا: "وإنما لمنهجية القرآن المعرفية التي تحيط

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (128).

بالنص⁽¹⁾ أي أن حاج حمد سيعمل على ارجاع الواقع والمنجز المعرفي المحيط به إلى القرآن الكريم مستخدماً منهجية القرآن ذاتها، التي تضبط النص، وهنا المخرج من العتبة الأولى، أي أن التعامل يتم من خلال استنباط من القرآن منهجيته، ثم استيعاب الواقع وفق ذلك وتجاوزه، وهنا يبرز منهج الاسترجاع النقدي.

وهذا المنهج يرجع إلى كونية القرآن الكريم، لهذا فهو يتجاوز العقبة الثانية التي تتمثل في القراءة التاريخية التي عزلت القرآن الكريم عن التواصل مع العصور المختلفة، بالرغم من أن الله عز وجل قد أعاد ترتيب القرآن ليس وفق أسباب النزول وإنما على أساس منهج جديد.

ولهذا "القرآن - وليس حديثاً إنشائياً - هو أكبر من كافة المناهج المعرفية النقدية التحليلية، لا بمعنى أنه يرفضها، ولكن بمعنى أنه (مهيمن) عليها..."⁽²⁾، هنا نحتاج إلى تفصيل في الكيفية التي يتحد بها الهيمنة بوصفها استيعاباً والتجاوزاً وكلاهما يأتي التعريف بهما في "كتابه القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية"، حيث يقول "الاستيعاب بمعنى التضمن الذي يبدو مضراً ومكوناً، إذ ليس بالضرورة أن يأتي التضمن نصاً قاطعاً والتجاوز بمعنى الصيغة الكونية لهذه المناهج بحيث لا تنتهي إلى التوظيفات الوضعية..."⁽³⁾ ومعنى ذلك أن الهيمنة في تضمين المناهج العلمية ضمن الناظم المنهجي القرآني وتجاوز التوظيفات الوضعية أو إزاحتها وإحلال محلها إحالات قرآنية.

وعملية التجاوز لا تكون إلا بواسطة إدراج عنصر مفقود في الإبتيمولوجيا الغربية، والتي حصرت الجدل المعرفي بين الذات العارفة والموضوع المراد معرفته، وقد برزت لنا

(1) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(2) مصدر نفسه، ص (314).

(3) محمد أبو القاسم حاج حمد: القرآن والمتغيرات الاجتماعية، تحقيق محمد العاني، (بيروت: دار الساقى، بيروت، 2010) ص (50).

وفق ذلك تيارات كثيرة منها من اصطف مع فاعلية الذات، ومنها من اتجه نحو فاعلية الموضوع، ولكن بقي عنصر آخر مفقود وهو الغيب.

ويبني حاج حمد منهجه الاسترجاع النقدي لا على أساس اختزال الجدل بين الذات والموضوع بل يرفعه نحو علاقة أرقى، أي في مقام أكثر تكاملاً يستوعب الذات والموضوع ويزيد على ذلك جدل الغيب، وهذا ما يجسده قوله "... فالقرآن لا يلغي ثنائية الإنسان مع الطبيعة كما وصلت إلى ذلك فلسفة العلوم الطبيعية، وإنما يأخذ بهذه الجدلية الثنائية ليقطع عليها طريق التواصل باتجاه المذهب المادي ليعيد صياغتها، في جدلية كونية تضيف البعد الغيبي إلى هذه الثنائية المادية..."⁽¹⁾ بمعنى أن حاج حمد سيعمل وفق جدلية الغيب والإنسان والطبيعة على استيعاب ثنائية الذات والموضوع وتجاوزهما نحو جدل ثلاثي يجمع الإنسان والطبيعة والغيب، وحتى لا يقع في إستلابية المذهب المادي.

ولكن ما هي خطوات منهج الاسترجاع النقدي؟ وتعبير آخر أين يتجلى؟

ج- خطوات المنهج:

إن عملية الاسترجاع النقدي، بوصفها تضمن وتجاوز، تتحقق في إطار منهجي وهو الجمع بين القراءتين، وهو منهج قرآني ينطلق من سورة العلق، وقبل التفصيل في خطوات المنهج وجب أولاً تحليل العلاقة بين الرؤية التوحيدية والمنهج، لاعتبار أنه لا يمكن الفصل بينهما.

وتتأسس الرؤية الفلسفية التوحيدية على جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، والتي تتعارض مع الفكر الإستلابي لحلولية اللاهوت الوضعي واللاهوت الديني، حيث يؤكد في قوله "جدلية الغيب والإنسان والطبيعة تشكل قاعدة الرؤية الفلسفية التوحيدية الكونية ومنهجها في النظر وذلك "بالجمع" بين قراءتي الوحي الكتابي والوحي الكوني وما بينهما

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية، مصدر سابق، ص (314).

والقاريء لهما وهو الإنسان⁽¹⁾ معنى ذلك أن المنهج هو تطبيق للرؤية التوحيدية، والتي تتناقض مع الحلولية.

والفارق بين الحلولية والتوحيدية يمكن في المساحة التي يتمتع بها أطراف الرؤية، وهما الإنسان والطبيعة والاله، حيث لا يحل أحدهم في الآخر مما يؤول إلى فتح فضاء أو مساحة لكل طرف تحول دون اختزال أو الغاء طرف في الآخر، وهذا هو جوهر التوحيد الذي يبني على تنزيه الخالق عز وجل، مع تأكيد فعاليته الكونية، لهذا تأتي الرؤية التوحيدية عند حاج حمد تقوم على أزلية الخالق تنزيها له، ثم مطلقة الكائنات الطبيعية والإنسان والقرآن، ولهذا فإن التطبيق المنهجي يأتي على شاكلة قراءتين الأولى في النص المطلق، والثانية في الكون، وكلاهما يتم في إطار الاسترجاع النقدي.

وهذا المنهج أي الجمع بين القراءتين يتحدد في قوله تعالى "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5) " [العلق، الآية: 5]، فهذه الآيات تحمل دلالات دقيقة تحتاج إلى أسلوب تحليل للغة أو منطوق الآية حتى يتم استخراج المنهج، وهذا الذي سيعمل عليه حاج حمد.

إذ هنالك قراءتان، وهذا لورود عبارة اقرأ مرتين، وهذا ليس بغرض التكرار الذي يفيد التأكيد، بل هو لاعتبار مرحلتين للقراءة، فالأولى تدخل في علاقة مجموعة من العبارة وهي ما يمنحها تميزها عن الثانية، حيث سيقود التحليل إلى ضبط عناصر القراءات ثم إلى علائقتها، لنصل إلى استنتاجات حاج حمد.

فالقراءة الأولى: تتصل فيها عبارة اقرأ بعبارة ربك الذي خلق برابطة أخرى وهي "ب"، والتي تفيد الوسيلة أو الواسطة، أي أنها قراءة بواسطة كرم الرب وهنا يقول حاج حمد "قراءة تأتي عبر التعلق بقدرة الله المطالقة في الحركة الكونية"⁽²⁾ ثم يزيد تبينا لذلك في قوله "وهي

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: إستيمولوجيا المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص (456).
(2) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (456).

قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الالهية وصفاتها وخلقها للظواهر ذات المعنى وتحديد هدف حق الخلق...⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن هذه القراءة تحتوي على ثلاثة عناصر أساسية وهي:

1- مجالها هو القرآن الكريم بوصفه كتاب كوني.

2- موضوعها: قدرة الله اللامحدودة على الخلق أو التخليق، والتي هي خارج المتاح البشري الا من خلال القرآن الكريم.

3- البحث عن الهدف من تخليق الكون وهو ما لا يمكن تحصيله الا من خلال القرآن.

• القراءة الثانية: وتحليل عبارات النص القرآني تقود إلى وجود عنصرين هما القراءة وربك الأكرم، والرابطة "واو المعية" وهنا نجد أن القراءة ستختلف لوجود أداة الربط، وكذلك لورود مصطلحات أخرى فيما بعد الآية وهي: "علم بالقلم" "عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ" أي أن هذه القراءة ستكون متحررة من الكتاب دون أن تتفصل عنه، وقد فسر ذلك حاج حمد في نصين هما: "وهي القراءة المتعلقة بصفة كون الله كريما فيما خلق"⁽²⁾ وهو كرم الموجودات المسخرة له، هنا يؤكد على أن القراءة في العالم الموضوعي والتي تبينت أكثر بعبارة القلم، والتي فسرها حاج حمد "... ولذلك جاءت القراءة هنا عبر علم متعلق بالقلم والقلم بالنسبة للإنسان (وسيط خارجي) لمعرفة موضوعية وليست ذاتية"⁽³⁾.

- وبالتالي فإن هذه القراءة تحتوي على العناصر التالية:

1- مجالها: الكون المفتوح.

2- أدواتها: أدوات المعرفة البشرية.

(1) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(2) مصدر نفسه، ص (457).

(3) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

3-هدفها: "التفهم العلمي الحضاري (القلم) لتجليات القدرة في نشاط الظواهر ووجودها وحركتها وتفاعلاتها..."⁽¹⁾ . وهو ما يسميه بالقلم الموضوعي تمييزاً له عن الفلسفة الوضعية

وكلا القراءتين لا تتفصلان بل تتكاملان، مما يعني أن حاج حمد لم يغفل عن الرابطة بين القراءتين، وهنا يبرز السؤال كيف تتكامل القراءتين؟

ولأن البحث مقتصر على حاج حمد فإنه من الواجب تحليل نصوصه، حيث يقول "إن الجميع بين القراءتين يعتمد على الربط بين القرآن بوصفه محتوى الوعي المعادل للوجود الكوني وحركته وما يتمظهر به هذا الوجود من تشيء وتكوين ودلالات، فكلاهما -القرآن والوجود المتشيء- يكمل الآخر في الكشف عن دلالات الوجود وقوانينه، القرآن بمقولاته والطبيعة بحركتها..."⁽²⁾ . معنى ذلك أن منهج الجمع سيوحد قراءة في إطار واحد، وهذا التوحيد يحتاج الى التعرف إلى القرآن الكريم من داخله لتحقيق رابطة التكامل.

وهنا يكشف حاج حمد أن اللغة القرآنية تماثل الكون في بنائيتها، مما يظهر أن الرابطة هي قدرة القرآن على تركيب معارف القراءة الثانية بالقلم، والتي لا يمكن اختزالها في إطار الفلسفة الوضعية التي يغيب عنها بناء الكون، حيث أن الكون يمتد من المحدود إلى عالم الغيب المفتوح والذي يتم الكشف عنه بواسطة القراءة الأولى المتأتية من القرآن الكريم المعادل بوعيه للوجود كله.

ويبدأ تعيين بنائية القرآن من لحظة إعادة الترتيب إلى طريقة استخدام اللغة: إذ يقول حاج حمد: "بحكم إعادة الترتيب حيث اتخذ الكتاب وحدته العضوية يفتح الطريق (أمام القراءة المنهجية المعرفية)"⁽³⁾ ، هنا نجد أن حاج حمد يكشف عن تفصيل مهم وهو إعادة

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، (457) .

(2) مصدر نفسه، ص (458).

(3) محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص (96).

ترتيب القرآن على غير ما كان عليه من أسباب التنزيل، ولهذا دلالة عميقة، فمن الناحية المنهجية سيصبح القرآن يمتلك سلطته المنهجية من ذاته وليس من خارجه أي أسباب نزوله. وتتجلى سلطة القرآن في بنائته اللغوية بمعنى أنه لا يتقيد إلى غيره لاعتبار أنه محكوم بترتيبه الخاص، والذي بدوره يتأسس على بنائته اللغوية، والتي بحسب حاج حمد تتصف بثلاث صفات

• **الأولى:** ويجسدها قوله "فالقرآن في بنائته الحرفية يماثل البنائية الكونية إذا انفلت نجم عن موقعه اختل النظام الكوني كله..."⁽¹⁾ يتبين من ذلك أن النظام اللغوي القرآني يماثل في وجوده نظام الكون ككل، والدليل على ذلك هو القسم القرآني في سورة الواقعة، حيث لم يتجه إلى النجوم بل إلى مواقعها، إذ يقول سبحانه "فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (75) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ (76) إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (77)" [الواقعة: 77/75] فالنص القرآني هنا - كما انتبه إليه حاج حمد - عمل على التشديد في القسم، لإبراز عنصر دقيق فيه وهو مواقع النجوم التي تتميز بالدقة، لهذا فاللفظ القرآني مثله كمثل مواقع النجوم هو دقيق على مستوى اللفظ، وعليه فلغة القرآن لغة إلهية مثالية، نظامها كنظام الكون ككل.

ومن هنا يظهر التماثل بين بنائية القرآن اللغوية وبنائية الكون، ومعنى ذلك أن النظام اللغوي القرآني يماثل نظام الكون، ولهذا فالقوانين الجزئية المتوصل إليها في إطار العلم لا يمكن تركيبها كيفما نشاء، بل لابد من استرجاعها نقدياً في إطار النظام القرآني.

• **والثانية:** والتي تتمثل في التوظيف الإلهي للقرآن الكريم، وقد عبر عن ذلك حاج حمد قائلاً: "... فالاستخدام الإلهي للمادة اللغوية ولأي مادة في الكون يختلف نوعياً عن الاستخدام البشري مع وحدة خصائص المادة، فحين يستخدم الله اللغة العربية في التنزيل فإنه

(1) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

يستخدمها وفق مستوى إلهي...⁽¹⁾ وهنا نجد أن هنالك تماثلاً في استخدام المادة واللغة، فكل من الآلهة والإنسان يستخدمان المادة أو اللغة، إلا أنه لا بد من اختلاف في الاستخدام.

وهذا ما ينطبق على اللغة القرآنية بوصفها استخدام الهي لغة بشرية، حيث ستتصف بصفة تتجاوز الاستخدام البشري، والذي يحدده قوله "... يقوم على الأحكام المطلق فلا يكون في القرآن مترادفات توظيفاً ضمن جناس وطباق، إذ تتحول الكلمة ضمن الاستخدام الإلهي إلى (مصطلح دلالي) متناهي الدقة...⁽²⁾ حيث يصبح لكل كلمة مقابل كوني يتميز بالدقة التي تتميز بها مواقع النجوم.

وبذلك يمكن تركيب المعارف البشرية وفق تكامل القراءتين حيث يتم دمج القراءة الثانية، أي قراءة الكون والإنسان وحركتهما في القراءة الأولى، وهي قراءة القرآن والرباط هنا هو بنائية القرآن اللغوية التي تتصف بالدقة المطلقة، وهذه البنائية اللغوية تماثل بنائية الكون.

• أهمية منهج الجمع بين القراءتين:

يبرز حاج حمد أهمية المنهج المستتبط من القرآن الكريم في أمرين أساسيين وهما العجز والطغيان، وبالتالي تبرز أهمية المنهج بطريق السلب وليس الإيجاب، أي أنه في حالة انتفت إحدى القراءات سلبيًا، فإن النتيجة ستكون إما العجز أو الطغيان.

وتعطيل القراءة الثانية يورث الإنسان العجز ويفقد الإنسان قدرته على استثمار الكون المسخر له، وهذا ما بينه حاج حمد في قوله "وهكذا نجد أن تعطيل القراءة الثانية يؤدي إلى انتفاص من قيمة الفعل البشري، وبالتالي القيمة الوجودية للإنسان في الحياة وهو أمر يختلف عن النهج القرآني"⁽³⁾ ويقودنا هذا النص إلى المقدمة التي ينطلق منها لتفسير

(1) مصدر نفسه، ص (97).

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص (97).

(3) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص 460.

تضع الحضارة الإسلامية، حيث اتجهت نحو القراءة الأولى وتركت الثانية فانتهى بها الأمر إلى الانحطاط.

وإذا كان الاستغناء عن القراءة الثانية مآله العجز الحضاري، فإن الاستغناء عن القراءة الثانية يولد الطغيان، وهنا يلخص لنا حاج حمد موجز الحضارة الغربية في قوله "بدأ العلم باتجاه الانسان للتوحد بالطبيعة كمحاولة لتحجيم القدرة الالهية، ومن ثم تطور هذا الاتجاه بتطور منجزات العلم نفسه..."⁽¹⁾ وبالتالي فإن الذي حصل هو تكون رؤية للكون حلوية، تؤمن بحلول القدرة الالهية في يد البشر، فيتحول الانسان من مستخلف إلى طاغي على الكون بفضل العلم الموضعي، وجسدت ذلك تكملة سورة العلق عندما قال سبحانه وتعالى "كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ (6) أُنْزِلَتْ فِي قَلْبِكَ الْقُرْآنَ الْعَرَبِيَّ لَعَلَّكَ أَتَىٰ مَن يَخْفَىٰ (7)" [العلق: 6/7] وهذا لاقتصاره على القراءة القلمية الموضعية، لهذا وجب الرجوع إلى الله ليمتتع الطغيان، وهو القراءة الأولى.

خلاصة: من كل ما سبق يمكن أن نصل إلى نتيجتين وهما:

1-صلاحية القرآن الكريم لأن يكون بديلا حضاريا، بما فيه من خصائص الهية تبرز في إطلاقيته وكرمه ومجديته، والتي تمنحه القدرة على امداد والبشر بالمعرفة والهداية عبر التاريخ بدون أن يبلى عطاؤه أو يتوقف كرمه.

2-منهجه الكوني: وهنا تبدأ عملية التأسيس للحل، والذي لا بد أن يكون حلا منهجا معرفيا يمتلك القدرة على استيعاب المنجز المعرفي البشري وتجاوزه إلى بديل كوني يتم وفق منهج الجمع بين القراءتين، والذي سيسهم في تفهم الانسان لجدل الغيب والانسان والطبيعة، وإخراجه من حالة الاستلاب.

ثالثا: الرؤية المعرفية التوحيدية وتكامل الوجود: فكما أن منهج حاج حمد ينطلق من قراءتين، واحدة في عالم الغيب بواسطة الوعي المطلق أي القرآن، والثانية قراءة موضعية

(¹) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (461).

تنتج عن منهج العلوم الطبيعية والإنسانية، فإن أنطولوجيا حاج حمد تتماشى وفق هذا المنهج، أي أنها ستبحث في جدل الغيب والانسان والطبيعة، وعلاقات الإنسان بالخالق والمخلوق.

ولهذا يمكن تقسيم هذا العنصر إلى المحاور التالية:

1- الرؤية التوحيدية

2- عالمي الغيب والشاهدة

3- التوسطات الجدلية.

4- غائية الكون.

1/ الرؤية التوحيدية:

إن مشروع حاج حمد يوصف بأنه توحيدي، لاعتبار محورية هذا البعد، حيث يبين ذلك في قوله "تكمن القيمة المنهجية في أن القراءة الأولى تتعالى بالوعي الانساني -عبر الوحي القرآني- إلى الكونية (cosmos) بديلا عن الموضوعية (Placement) فتتكون لدى الانسان (نظرية وجود) (Anthologie) مرتبطة بالله -سبحانه-... فتشكل عقلية الانسان وأخلاقياته..."⁽¹⁾ معنى ذلك أن حاج حمد سيؤسس لأنطولوجيا توحيدية تنتهي إلى بناء منظومة قيمية، ولها يمكن القول أن حاج حمد سعى لبناء فلسفة قرآنية، تنطلق من القرآن لحل مشكلة الإستلاب.

والتوحيد- كما يرى حاج حمد- هو الايمان ب:" اله واحد، لا يشرك به عمل صالح وعمل صالح نعمله، والحقيقتان متلازمتان عضويا، فالتوحيد نفي لأي ذات مشاركة للذات

(¹) محمد أبو القاسم حاج حمد: إستيمولوجيا المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص (383).

الالهية أو لمشيئته"⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن التوحيد هو رد الوجود إلى الله الواحد المنزه، وهذه الأخيرة هي نقيض الحلول والفارق بينهما، أن الحلولية تقضي على كل الخصوصيات، فيقع من جرائها الاستلاب.

ولهذا نجد أن حاج حمد يعمق النظر في مفهوم الله، حتى يتبين التصور التوحيدي ومقابله الحلولي، حيث في كتابه "منهجية القرآن المعرفية" نجده يقول "ما بين التصورين الاحيائي الحلولي والمادي الطبيعي توجد تصورات انتقائية توفيقية وأهمها تلك التي تضع الله -سبحانه- خارج الزمان والمكان..."⁽²⁾ فالحلولية التي جعلت الاله حالا في الكائنات فسلبتها كينونتها لصالح الاله، والمادية التي منحت الطبيعة صفات الله، ظهرت فلسفة نيوتن التي همشت الله وأعطته دورا ثانويا في الوجود يتمثل في الدفعة الأولى، وسحبت منه فعالتيته وبذلك فإن التوحيدية تتحدد فيها ان الله منزه عن الحلولية ف: "قد نفى الله عن ذاته المنزهة الحلولية في الكون ضمن التصور الاحيائي المبتدئ بألوهية الظواهر والمنتهي إلى تأليه الكون..."⁽³⁾ وفي مقابل ذلك ينفي الاله عن نفسه العجز كما هو في التصور الثنائي التقابلي "كما نفى الله عن ذاته المنزهة - مقابل التقابل المتشبيء بينه وبين الكون، نافيا الثنائية التي تقضي إلى تصور استبعاد الاله من الزمان والمكان..."⁽⁴⁾ حيث أن سبب استبعاد الاله وتهميشه يعود إلى جعل الكون مقابل للاله، فتخلق لنا ثنائية تقابلية يصبح فيها الاله كالمحرك الأول الذي دفع الكون وتركه لذاته.

وهنا سنجد أن التوحيدية، كما في تصور حاج حمد، ستعطي تصورا آخر للعالم يبدأ بتحديد ماهية الاله ووظيفته الكونية وتنتهي إلى غائية الوجود، مرورا بين تحديد العوالم وتفاعلها، وهذه الأخيرة التي سيظهر فيها حاج حمد رأيا جديدا له مقدرة تفسيرية عالية.

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: تشريعات العائلة في الاسلام، تحقيق محم العاني، (بيروت: دار الساقى، بيروت، 2011) ص (6).

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص (187).

(3) محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص (188).

(4) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

وحتى لا يحل الاله في الكون فقد انتبه حاج حمد إلى أمرين هما:

- الذات الالهية المنزهة

- وعلاقة الله بالعالم

فعلى مستوى الذات الالهية فقد امتنع عنها التشيء، وهنا يتجه فيلسوفنا إلى تفسير قوله تعالى "فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" [الشورى: 11] فليس مثله شيء تختلف عن ليس كمثلها، فكلاهما متميزان، فالأولى تعني أن الله من جنس الأشياء إلا مختلف عنها وعليه فإن الله لا يختلف جذريا عنها، في حين أن إضافة الكاف خلف ليس تعني أن الله لا يتجانس مع الأشياء بل هو مختلف عنها جذريا.

وهنا خرج حاج حمد باستنتاج مهم - سبق الإشارة اليه - هو أن الله ازلي وليس مطلق، وهنا تتحدد مراتب الوجود في تصور حاج حمد، وهي:

الله: ازلي فوق المطلق بتزهره عن التشيء.

الانسان والطبيعة والقرآن: وهذا الثلاثي مطلق، والمطلق له القدرة على التشيء فيصبح نسبي، وهنا نجد أن الانسان تشيء في جسده المحسوس، والطبيعة في المظاهر الحسية، والقرآن في اللغة، وكلها يحوي على مطلقه، فمطلق الانسان أشواقه ومطلق الطبيعة امتدادها اللانهائي في الكبر والصغر، ومطلق القرآني معانيه.

ومن هنا يتضح لنا أن الأزلي لا يتشيء وبالتالي لا يحل، فلو حل "الألغى خصوصية الكون، ولكن هذا لا يحل مشكلة فاعلية الخالق في مخلوقاته، فهل معنى عدم حلوله، عدم فعاليته الكونية. وهنا تبرز علاقة الله بالعالم حيث قام بحل مشكلة الفعل الالهي الحاضر دون استلاب من خلال أمرين أساسيين هما:

- علاقة الغيب بالشهادة.

- التوسطات الجدلية.

ولكلا الأمرين سنفرد لهما عنصرا مستقلا بغرض استيفاء تحليلهما.

ومراد البحث هنا هو التدليل على المداخل التي أوجدها حاج حمد، والتي من خلالها يتم تحليل تصويره لفعل الاله في الكون، اول مدخل هو قوله "فبقدر ما تتحقق للإنسان معرفة علاقة البنائية الكونية به، بوصفه مركزها، تتحقق له معرفة علاقته بالكون، فمفهوم علاقة الانسان بالله تمر عبر مفهوم علاقة الانسان بالكون"⁽¹⁾ حيث أن المدخل الأول هو تحديد بنائية الكون التي يعتبر الانسان فيها مركز والتي تظهر فيها علاقات التسخير.

وأما المدخل الثاني فهو في قوله "... وهكذا يتحجب الله عن الفعل البشري وهو موجود فيه وقابض على نتائجه..."⁽²⁾ والمعنى المثبوت في ها النص يدل على أن الله محجوب وفي نفس الوقت حاضر ما يدل على الوساطة، أي أن هنالك واسطة بين الأزلي والنسبي، وهنا يبرز أمرين وجب تحليلهما - كما سبق ذكره - منفردين، وهما: عالم الغيب والشهادة حيث أن تحجب الله يفضي إلى وجود عالم بارز وآخر غائب، وكلاهما يتفاعلان، وأما الأمر الثاني وهو التوسطات الجدلية.

1/ عالمي الغيب والشهادة: الحديث عن تفاعل بين جدلي الغيب والشهادة سيكشف أولا عن ماهية العلاقة بين العالمين، وثانيا مفهوم الطبيعة والانسان، وبذلك تكون صورة البنائية الكونية بدأت تتضح معالمها، والتي ستكتمل بمفهومي التوسطات الجدلية، والغائية الكونية وقبل تحليل تصور حاج حمد، تجدر الإشارة إلى أن عبارة عالم الشاهدة وعالم الغيب تنثير في الذهن حكما مسبقا، وهو أن كلاهما منفصلين متمايزان، وقد يصل الأمر إلى

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (189).

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (391).

الاعتقاد بتعارضهما، ولهذا وجب تعليق هذا الحكم، حتى نتمكن من فهم حاج حمد، من خلال نصوصه دون أحكام مسبقة، وحاج حمد يبدأ تحليله لنظام الكون (بنائية الكون) من خلال تعريفه لعالمي الغيب والشهادة، ولهذا يجب استحضار نصوصه حتى نستجلي محددات مفهوم كل عالم من العوالم.

فعالم الشهادة هو الطبيعة أو بتعبير حاج حمد: "الطبيعة في القرآن هي عالم (شهادة) أي وضوح وتعامل مع حقائق ملموسة..."⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن عالم الشهادة هو الجوانب الملموسة من الحياة الطبيعية وهذا أول محدد، ويضيف حاج حمد محددًا آخر وهو قوله "وبما أن جدلية الحياة في عالم الشهادة تقوم على خصائص الطبيعة في صراعاتها وتتأبذها مما يعني انسحاقًا للإنسان على أرضية التناقضات، فإن الله يتخذ لنفسه في عالم الشهادة صفة الرحمة"⁽²⁾ وهنا نجد محددين، الأول التناوب والصراع كخاصية ذاتية للطبيعة، والرحمة كصفة إلهية تطبع عالم الشهادة، والرابط بينهما هو الإنسان بوصفه كائن ضعيف في عالم أقوى منه لهذا يتصف الله بصفة الرحمة.

وعليه فعالم الشهادة هو عالم الطبيعة المتصارع والذي يتخذ فيه الله صفة الرحمة رافة بالإنسان، وهذا التعريف يبقى ناقصًا حيث أهم عنصر فيه وهو طبيعة الحركة ما هي سمتها، وعليه تبقى هنالك محددات أخرى غائبة نحتاج إلى استكمالها، والتي لا يمكن تحديدها بعيدًا عن عالم الغيب.

ويأتي تعريفه لعالم الغيب في قوله "هو عالم (الغيب) حيث لا جدلية ولا متصارات... هناك يتخذ الله لنفسه صفة العزة... والعزة قوة كلية جاذبة..."⁽³⁾ ومعنى ذلك عالم الغيب يتصف بصفات تخالف عالم الشهادة، حيث نجده عالماً لا يتصف بصفة الصراع والتناوب أي أنه مطلق يخضع لإرادة الله المطلقة لهذا يتصف فيها الله بصفة العزة

(1) مصدر نفسه، ص (471).

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(3) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (272).

وليس الرحمة، وهنا يظهر عالم الغيب أنه عالم محكوم بإرادة الله المطلقة التي تتصف بصفة العزة، حيث يصبح كل شيء غير قابل للحركة الذاتية إلا من الأمر الإلهي المطلق.

وأما العلاقة بين عالمي الغيب والشهادة ليست تصارعية بل تكاملية، إذ يقول "... فكوننا يعيش البعدين في آن واحد..."⁽¹⁾ وهذا راجع لطبيعة التفاعل بينهما، الذي ينقي عنه حاج حمد صيغة الصراع، فهذه الأخيرة سمة يتسم بها عالم الشهادة، وهذا الأخير مندرج ضمن عالم الغيب، ولهذا فإن عالم الغيب يسير الصراع نحو وجهة أخرى أو غاية، ولهذا تظهر ثلاثة عناصر أساسية لا بد من تحليلها وهي:

- تفاعل العالمين.

- الإنسان بين العالمين.

- غائية الوجود.

ونستعمل على تحليل التفاعل لكونه عنصر معبر عن الفارق بين العالمين، وكذلك دال على العلاقة، ونضيف إليه تحليل وضع الإنسان بين العالمين، لاعتبار أنه واسطة تقف بينهما كما بينا سابقا، وأما الغائية فلقد أفرد لها الباحث عنصرا مستقلا.

• التفاعل بين العالمين:

ما يؤكد - كم من مرة - حاج حمد هو التداخل والتدامج بين العالمين، إذ يقول "فالذي يطرحه القرآن هو الترابط بين العالمين على اختلاف خصائصهما ضمن تفاعلية مستمرة"⁽²⁾ ومعنى ذلك أن العالمين مختلفين ماهويا، مترابطين تفاعليا، وعليه فوظيفة كل عالم تتحول إلى رابطة ضرورية.

(1) مصدر نفسه، ص (474).

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (472).

ولكن الغريب في طرح حاج حمد أن الرابطة الوظيفية هي من تمنح التمايز الماهوي، حيث أنه يقول في نص آخر: "ويوضح الله في آليات السجدة علاقة التفاعل المستمر بين عالمي الغيب والشهادة بالفارق الدقيق في استخدام عبارتي (خلقنا) و(جعلنا) فالخلق من عالم الغيب... والجعل فهو من عالم الشهادة..."⁽¹⁾ وبذلك فإن فعل الخلق الالهي متعلق بالغيب أما فعل الجعل بالشهادة، ولكن ما الفرق بينهما؟ وما علاقة كل واحد بالآخر؟.

ويعرف حاج حمد الخلق بقوله "الأمر الالهي في إبداع الشيء من غير أصل أو احتذاء"⁽²⁾ ومعنى ذلك أن الخلق هو عبارة عن إتيان فعل ابتدائي لا سابق عليه، والعكس من ذلك يأتي فعل الجعل الذي هو "من عالم الشهادة حيث مجرى الصيرورة وتحول الشيء من شيء وتصويره على حالة دون أخرى"⁽³⁾ وبذلك يصبح فعل الجعل فعلا طبيعيا يمثل صيرورة الطبيعة ذاتها.

وعليه فإن سمة فعل الخلق أنه مطلق لأنه موصوف بالعزة، أما الجعل فهو نسبي لانتسابه إلى عالم الشهادة، من هنا تظهر حقيقة وجودية تتمثل في حضور الفعل الالهي دون إلغاء الخصوصية الكائنات، حيث يبدأ بالخلق مطلقا ليصل إلى الجعل النسبي، وفي النسبية تسع مساحة الحركة التي تتيح للإنسان الحركة والفعل من ذاته، وكلا الفعلين ليسا منفصلين وهذا ما دعاه إلى القول "هكذا نلاحظ أن الخلق المطلق والجعل النسبي، في تداخلهما على مسرح الأرض إنما يعكسان تداخل الغيب والشهادة في حركة واسعة..."⁽⁴⁾. أي أنهما يعيشان حالة تناوب وحركة، وهذا ما يوضحه قوله -أكثر- حين صرح: "ويتناوب الخلق والجعل في سياق صيرورة تاريخية واحدة لتعطي معنى التداخل بين عالمي الغيب

(1) مصدر نفسه، ص (473).

(2) مصدر نفسه، ص (483).

(3) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(4) مصدر نفسه، ص (474).

والشهادة...⁽¹⁾ أي أن كلا الفعلين متناوبان فتارة خلق، وأخرى جعل، ما يعكس تداخل العوالم لا انفصامها.

ولكن كيف ينتقل الفعل من المطلق إلى النسبي، ألا يؤدي ذلك إلى الغاء المطلق للنسبي؟ أم أن الأمر يحتاج إلى توسطات جدلية؟. وهذا الأسئلة كلها يمكن الاجابة عنها من خلال فكرة التوسطات الجدلية.

ثانيا: التوسطات الجدلية:

الحديث عن التوسطات الجدلية يقود إلى تعميق النظر في مفهومه للغيب، وهنا ستستجد محددات معرفية جديدة توضح معنى الغيب أكثر فأكثر، وأما عن عالم الشهادة، فإنه بارز للعيان، لكن عالم الغيب فيحتاج إلى توسيع النظر لكونه مكنون في حروف القرآن الكريم فيحتاج إلى مزيد من التوسيع، وهذا التوسيع في النظر لا يتم الا في إطار العلاقة بينهما.

وفي كتابه "منهجية القرآن المعرفية" تتسع تحليلات حاج حمد -إلى التمييز بين نوعين من الغيب، حيث يقول: "هناك علمان: علم غيب مطلق (لا يعلمها الا هو) وعلم بما هو متشبه"⁽²⁾ ومعنى ذلك هناك غيب مطلق، وآخر متشبه وكل تحليلات حاج حمد تتجه إلى الغيب المتشبه لأنه المتاح أمام العقل البشري.

وهذا الغيب المتشبه يتخذ في علاقة مع عالم الشهادة علاقة استيعاب وتجاوز، حيث يعمل الغيب على استيعاب عالم الشهادة دون إلغاء قوانينه الذاتية، بل يصيرها نحو غاية، وهذا الذي يؤيده قوله "إذ يعني الغيب المتشبه بالنسبة لنا استحواذ منهجية الخلق على منهجية التشيؤ الوظيفي، والتحكم في صيرورتها الجدلية باتجاه غاية تتطور نحوها"⁽³⁾.

(1) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص (238).

(3) محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص (239).

والاستحواذ الذي يقود إلى غايات يحددها الله سبحانه وتعالى لا يلغي خصوصية عالم الشهادة أو بتعبير أدق منهجية الشيء.

والعبارة التي تستشكل في أطروحة حاج حمد هي الاستحواذ أو الهيمنة، حيث تلتبس العبارة مع دلالات أخرى كالاستبدال والإلغاء والإقصاء، إلا أن هذه الدلالات سرعان ما تتهافت بمجرد تعميق النظر في أطروحات حاج حمد، والتي تسعى للخروج من فكر الاستلاب إلى فكر التحرر، إذ يقول "وهذا التوجه في إطار إعادة تقويم العلاقة بين جدل الانسان ضمن نشاط العقل الطبيعي، يوازيه جهد آخر مختلف لإعادة تقويم العلاقة بين جدل الانسان وجدل الغيب بحثا عن ذات المساحة الحرة للإنسان"⁽¹⁾ ففكرة المساحة هي من تفتح الباب لفكرة التوسطات الجدلية، والتي تقضي بدورها على كل الأطروحات الحلولية والتي معها تنتفي أية مساحة.

هكذا تأتي التوسطات الجدلية كتكريس للتوحيدية وبناء لعقل يفكر بطريقة تكاملية بديل على المنطق التصارعي والإقصائي. حيث يتجلى في التوسطات الجدلية التكامل النظمي والمقامي، من حيث انتظام الموجودات مع بعضها، ثم ارتقائها إلى نقطة التكامل وهي الله عز وجل.

وينطلق حاج حمد في تأكيده على التوسطات الجدلية من الآية الكريمة في سورة ياسين والتي جاء فيها قوله عز وجل "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" [سورة يس 82] ويربطها بآية أخرى وهي قوله تعالى "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" [النحل 40] ويستمر الربط بآية أخرى وهي قوله تعالى: "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (49) وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ" [القمر 49-50]، ففي الآية الموجودة في سورة ياسين استخراج حاج حمد ثلاثة عوالم يمر من خلالها الفعل الالهي وهي: عالم الأمر، ثم

(¹) محمد أبو القاسم حاج حمد: إستيمولوجيا المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص (198-199).

عالم الإرادة، وأخيرا عالم المشيئة، لذلك فأمره ثم إرادته وأخيرا ما يشاء، وهذه التوسطات تتضح وظيفتها أكثر في تحليلات حاج حمد للآيات اللاحقة ويستمر تأكيده على العوالم من خلال الآيتين اللاحقتين، حيث يؤكد قوله "أمرنا بلمح البصر" على الأمر الإلهي، وهو بذلك قد يقضي على كينونة وهوية الموجودات، وبالتالي يقضي على المساحة التي يتحرك فيها الإنسان، والطبيعة معا، وهنا يظهر ضرورة توسط عالم الفعل عالم الإرادة.

ولهذا تأتي الآية من سورة النحل لتعبر عن إرادة الخالق بربطها بتكوين الشيء، مما يدل على أن تكوين الشيء يمر عبر الإرادة الالهية بوصفها وسيط بين عالم الخلق والغيب والشهادة أو المشيئة أو الجعل أو التشيء، عكس عالم الأمر الذي يرتبط بفعل الخلق الالهي كما ورد في الآية من سورة البقرة، والتي ارتبط فيها الخلق بالأمر.

ويلخص كل ما سبق قوله "وهو (أمر) الهي ينتهي إلى (تشيئ) في الواقع عبر (الإرادة) بما يغطي الصيرورة مداها الزمني في جدلية التكوين وغائية التطور بهدف أن يتضمن تركيب الإنسان قوانين وعيه...⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن الهدف من ذلك هو انسجام هذه العوالم مع الغائية الالهية التي يستحوذ فيها عالم الغيب على عالم الشهادة ليقوده نحو غاية محددة، مما يمنع الغاء الانسان وكيونته، بل ويعطي للكون تماثلا مع امكانات العقل الانساني على إدراكها.

3/ الغائية وكيونة الإنسان: تحليل حاج حمد لمنهجية القرآن الكريم الغرض منها هو استخراج فلسفة قرآنية، تنتهي من الناحية الأنطولوجيا إلى فلسفة الانسان، من خلال ضبط الغاية من وجوده، وهذا ما يجسده قوله "... ولكنها تأخذ بغائية مزدوجة أساسها الخلق والتشيء معا، فالظواهر الكونية المتشيئة معا، فالظواهر الكونية المتشيئة عبر الصيرورة والتحول تحكم في ذاتها غاية ترتبط بوجود الإنسان نفسه...⁽²⁾ ومعنى ذلك أن الغائية تقود

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: إستيمولوجيا المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص (240).

(2) مصدر نفسه، ص (140).

إلى التعرف على الوجود البشري ولاعتبار أن الإنسان لا يمكن التعرف عليه الا من خلال تموقعه في الكون، والذي لا يتم الا بواسطة الكشف عن علاقة الإنسان بالله وبالطبيعة، لينتهي الأمر إلى ضبط موقع الإنسان، ومن خلال هذا الموقع تتضح الغائية الكونية.

كما هو سائد في الأدبيات الاسلامية نجد أن الله قد حدد علاقة البشرية، من خلال فكرة الإستخلاف، وهذه الأخيرة ترتبط بفكرة أخرى وهي التسخير، الذي يصل الإنسان بالطبيعة، وعليه يصبح الإنسان مستخلفا لله في الأرض والأخيرة مسخرة له.

وعند حاج حمد يصبح معنى الإستخلاف مرتبط بتفعيل الإنسان لفعل الله داخل الطبيعة المسخرة له، وهنا يقول حاج حمد "لفظة خليفة تعني ان يخلف الإنسان غيره في موقعه، وهذا ليس بالموقع البسيط عن الله فكيف حين يسخر الله قوته وقدرته لفعل الإنسان وتحقيق مهام الخلافة... فالخلافة ذات عمق ذاتي في أصل تكوين الإنسان وقدراته"⁽¹⁾ وهذا النص يحمل عدة دلالات يمكن تلخيصها فيما يلي:

- أن الخلافة لا تعني أن الله سيلغي وجود الإنسان، وعلى العكس سيفعل طاقاته لكي يؤدي وظيفة الإستخلاف على أكمل الوجه.
- وأن التسخير تضمن تسخير قدرة الله المتجلية في الأسماء الحسنی، وبالتالي ففعل الله وقدرته سخرت للإنسان، إضافة إلى الكائنات وكل ما في السماوات والأرض.
- أن الإستخلاف من طبيعة تكوين الانسان ذاته، أي جزء من تركيبته، التي تختلف عن تركيبة الملائكة التي لم تحض بالإستخلاف بالرغم من كونها تسبح الله بكرة وأصيلا ونالها الانسان.

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الاسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (489- 481).

ومن هنا إن كان الإنسان يملك طاقات ذاتية تؤهله لأن يكون خليفة لله ويكون الكون كله مسخرا له، ما يعني أنه هو الرابط بين عالمي الغيب والشهادة ولهذا يقول حاج حمد "... الرابط بين العالمين هو الإنسان الذي وهبت له الروح، فبأدم اكتملت رابطة الغيب/ الإنسان/ الطبيعة"⁽¹⁾ وانتباه حاج حمد هنا، مهم جدا، لاعتبار أن الإنسان هو خليفة الله، فهو من سيربط بين الله وكائناته، ولهذا مده له بإمكانات ذاتية.

ومن خلال ما سبق يتضح موقع الإنسان في نطاق الكون، أي هو رابط بين عالم الغيب والشهادة، وهذا لأصل تركيبته، وهذا ما يدعونا إلى البحث في هذه التركيبة التي سمحت للإنسان أن يتخذ هذا الموقع الرفيع في الكون.

يرى حاج حمد أن تكوين الإنسان رباعي الأبعاد، وقد حددها في قوله "إن الروح هي (بعد رابع) خارج الأبعاد الثلاثة التي يمكن أن يعيش بها الإنسان، البدن والحواس..."⁽²⁾ وهذه التركيبة الرباعية لكيثونة الإنسان يمكن تقسيمها إلى قسمين الأول والمتعلق بالروح، والثاني المتعلق بالمادة، أي جزء متصل بعالم الشهادة وآخر بعالم الأمر.

وتفصيل هذه العناصر بالغ الأهمية، لكونه يرتبط بأهم رابط بين عالم الغيب وعالم الشهادة وهو الإنسان، وستبدأ بتكوين النفس، ثم الروح، وأما الحس والبدن، فكلاهما يمثلان عنصرين في الطبيعة على الترتيب - أي النبات والجماد.

والنفس حسب حاج حمد ذات جوهر مادي، أي أنها تكوين وتخليق طبيعي وهذا ما يؤكد قوله "إن النفس طبقا لما أوضحناه في سورة الشمس هي من مركبات الوجود الطبيعي الكوني الخاضع لمنهجية العلوم الوظيفية خلافا للروح..."⁽³⁾ ومعنى ذلك أن النفس هي نتاج طبيعي يخضع لفعل الجعل، ويمكن دراسته دراسة علمية موضوعية.

(1) محمد أبو القاسم محمد حاج حمد: تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص (75).

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد: تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص (73).

(3) محمد أبو القاسم محمد حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص (156).

إلا أن ما يؤكد عليه حاج حمد، هو أنها هي أرقى تخليق في الكون، وهذا من خلال تحليله لسورة الشمس، وبذلك يجب أن نورد مقدمة هذه السورة لنصل إلى كيفية تكونت استنتاجات حاج حمد إذ يقول الله عز وجل: "وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا (1) وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّهَا (2) وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّهَا (3) وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (4) وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا (5) وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا (6) وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا " [سورة الشمس: 7/1]، ينتبه حاج حمد إلى أن الآيات السابقة عن آية "ونفس وما سواها"، كلها تعبر عن ثنائية أساسية، وهي: الشمس/ القمر، النهار/ الليل، السماء/ الأرض، لتصل إلى النفس والتي ليس لها ثنائية، بل تبدأ ثنائية أخرى داخلها أي داخل عالم النفس⁽¹⁾.

ويخلص حاج حمد إلى نتيجة مفادها أن النفس تكوين من أركان الوجود الطبيعي، من شمس وقمر وليل ونهار، وسماء وأرض، وعليه "فالشمس هي أرقى نتاج للوجود والحركة الكونية طبقا لما قررته سورة (الشمس) ومعنى ذلك أن النفس هي طاقة الحياة في الانسان والتي تسمح له بالتفاعل مع الكون ككل تأثرا وتأثيرا، مما يعني أن للنفس خاصية التفاعل مع عالم الشهادة، وهذه الخاصية الثنائية في التكوين هي من أعطت النفس قدرة إضافية، وهي الحرية إذ يؤكد قائلا: "ولأنه تفاعل بين متغيرات، شمس وقمر -نهار ليل- سماء وأرض وتأتي قدرة النفس على الاختيار لأنها ليست أحادية التركيب (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) فهي قابلة للاختيار لأنها مركبة عبر الانقسام الجدلي"⁽²⁾ ودليله في ذلك أن النفس ذات تركيب جدلي مزدوج، مما يعني أن لها إمكانات الاختيار، فلو كانت أحادية البعد لما أمكن لها الاختيار وكانت خاضعة لقوانين الطبيعة الحتمية.

وعليه فالحرية جزء من تركيبية النفس وليست أمر إضافي إليها، فالله لا يسلب حرية الإنسان، بل إن من مقومات الإستخلاف، ففي كتابه "حرية الإنسان في الإسلام" حيث يقول

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد : منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص (159).

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد : العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (98).

"إذا فالله هو مصدر العطاء الكريم والحسن لعبده البشري، ثم تأتي علاقة العبد البشري بهذا العطاء الكريم، فالله ليس هو المتصرف في هذا العطاء إنما يملكه للعبد البشري..."⁽¹⁾ أي أن الإستخلاف كعلاقة عبد بربه هي ليست إستلابية، بقدر ما هي تفعيل لطاقة الانسان "فالخلق يتجه لاختيار ارادة الانسان بكامل الحرية، وهذا هو جوهر العلاقة بين المالك الالهي والعبد البشري، علاقة تقوم على العطاء والوعي والحرية في التملك والتصرف"⁽²⁾، ويضاف إلى الحرية مقومات الوعي أي السمع والبصر والفؤاد والتي تنبني عليها المسؤولية.

ولكن يبقى السؤال مطروحا، ما الغاية من كل ذلك، فأني غاية يريدنا الله؟

لبلوغ الغاية لابد من استكمال الشق الثاني من تركيبه الإنسان وهو الروح، فكما أن الإنسان يتصل بعالم الشهادة بواسطة النفس فإنه يتصل بعالم الغيب بواسطة الروح، فما هي الروح؟.

ومفهوم الروح عند حاج حمد لا يعنى بتاتا بالحياة والموت بل هي قناة اتصال بالغيب لهذا نجده يقول: "لا علاقة للروح بحياة الكائن الإنسان، وإنما هي قناة اتصال بالوحي والملا الأعلى"⁽³⁾، وهنا تأكيد على أن وظيفة الروح معرفية بالدرجة الأولى، تختص بالاتصال بعالم الغيب وإضافة للخاصية المعرفية يكتشف حاج حمد خاصية ثانية، وهي التعلق بعالم الأمر، وهذا الاكتشاف يولده حاج حمد من الآية الكريمة في قوله تعالى "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا" [الإسراء: 85]، وهنا يقول حاج حمد "فتفتكك هذه الآية نجد أن الروح من (أمر) ربي"⁽⁴⁾، وهذه الخاصية أي التعلق بعالم الأمر، هي ما يمنحها القدرة على التواصل المعرفي بعالم الغيب، لاعتبارها جزءاً من عالم الأمر، وليس الإرادة النسبية أو المشيئة، لهذا فهي مطلقة.

(1) محمد أبو القاسم محمد حاج حمد : حرية الإنسان في الإسلام، محمد العاني، (بيروت: دار الساقي، بيروت 2012) ص (102).

(2) مصدر نفسه، ص (102-103).

(3) محمد أبو القاسم محمد حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (98).

(4) مصدر نفسه، ص (99).

وخلاصة لما سبق أن الانسان نفس وروح، فالأولى يتصل بواسطتها بالعالم المادي اي عالم الشهادة، والروح يتعامل بواسطتها مع عالم الغيب، وعليه يتموقع الإنسان بين عالمي الشهادة والغيب، حيث يتحدد له دور هو الخلافة، ويزود بذلك بقدرات تسخيرية هائلة، ولكن لأية غاية، هنا نصل إلى غاية الوجود البشري والكون ككل.

ويحدد حاج حمد الغاية في تحقق الفعل الحضاري المنسجم مع الكون، لهذا يقول في نص يختزل جل أفكاره ما مفاده: "في مقابل هذا الدفع الحضاري الضخم لا يطلب الله من الانسان (خليفته في الأرض) الا أن يحكم سلوكيته الحضارية بما يأتي منسجما مع حقيقة الخلق الكوني. فكل صفة يتخذها الإنسان في سلوكه يخالف الحقيقة الكونية يعتبرها الله (باطلا) ليس جديرا بالبقاء، وليس هذا الباطل الا الوجه المعاكس (الحق) المتجلي في الخلق الكوني"⁽¹⁾، وهنا نستنتج عدة نقاط في فكر حاج حمد وهي:

1- الخلق ليس عبثي، والضرورة ليست نحو عدم، بل هي مبنية على مبدأ الحق.

2- الانسان مستخلف لله في الأرض، فإن صدر منه سلوكا مخالفا للحق، أي باطل يمحقه الله.

3- غاية الوجود البشري هو الانسجام مع غاية الخلق وهي الحق.

ويمتد حاج حمد بغائية الحق من الإنسان إلى الكون ككل، أي أن عالم الغيب لما يستحوذ على عالم الشهادة فهو يسيره نحو غاية الحق، وهذا ما صرح به حاج حمد في قوله "... وما يحكم هذه الغائية المزدوجة هو مقابلة تكوين الخلق بالحق..."⁽²⁾ أي أن الغاية التي تظهر في عالم الشهادة تصدر من عالم الخلق الذي يهدف إلى غاية وهي الحق.

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (482).
(2) محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص (140).

ويأتي تعريفه لغاية الخلق أي الحق في قوله "فالحق هو المعاني الايجابية المتجسدة في الخلق الكوني من تسخير ورحمة ووحدة وسلام"⁽¹⁾. أي أن الحق هو كل ما يضمن التسخير المناسب للإنسان، والذي لا يقوم الا بالرحمة والسلام والتعاون الإيجابي وهو ما يؤكد أن الإستخلاف مضاد لسفك الدماء والإفساد الأرض الذي يترادف مع الباطل.

استنتاج:

من خلال التحليل السابق لنصوص حاج حمد، يمكنني طرح التكامل الأنطولوجي لمحمد أبو القاسم حاج حمد في النقاط التالية:

1- التكامل النظمي بين عالمي الشهادة والغيب، دون الوقوع في الاستلاب وهو إلغاء عالم الغيب للشهادة، بل هو تكامل يتضح في أن عالم الشهادة يكمله عالم الغيب وذلك بالأخذ به نحو غاية محققة وهي الحق، وعالم الشهادة يكمل عالم الغيب بأنه مجال تحقق غاية الكون، من هنا يتكامل الوجود عضويًا، ويتضح ذلك التكامل في بنائية القرآن المتكاملة والتي تعكس بنائية الوجود ككل.

2- ثم يأتي التكامل المقامي عند حاج حمد عندما يرقى بالوجود البشري نحو الله، أي ينسجم الانسان حضاريا مع غاية الله في الوجود وهي الحق، فيرتقي من حالة سفك الدماء، إلى الإستخلاف.

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص (483).

المبحث الرابع: أسلمة فلسفة العلوم:

تتويجا مشروع حاج حمد هو فلسفة العلوم، أو أسلمة فلسفة العلوم، وحيث هي المدخل نحو البديل الحضاري المستقبلي والتي بدورها تتصل بنظرية الوجود، والتي أعتقد بأنها القاعدة الأساسية لكل فلسفة حاج حمد، بل فيها تتكشف مجمل أفكاره، من هنا يمكن توزيع أفكار هذا المطلب إلى عناصر داخلية جديدة وهي:

1- صلة الوصل بين نظرية الوجود والأسلمة.

2- مفهوم الأسلمة.

3- منهجية الخلق والتشيؤ.

4- مراتب الوجود ومراتب القراءة.

5- تصنيف العلوم.

1/ صلة الوصل بين نظرية الوجود والأسلمة:

قبل المرور إلى مفهوم حاج حمد لإسلامية فلسفة العلوم الانسانية والاجتماعية وجب أولا الوقوف عند الصلة التي تأسست بها الأسلمة بنظرية الوجود، عند حاج حمد، أي لا بد أن ننطلق من لحظة الوصل حتى تتضح حلقات المشروع.

تعتبر الرؤية التوحيدية هي فلسفة الوجود عند حاج حمد، والتي تقوم على جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، وهذه الرؤية كما يذهب فيلسوفنا هي نفسها مشروع أسلمة المعرفة، إذ يقول: "فإسلامية المعرفة هي التعبير المرادف للرؤية الفلسفية التوحيدية الكونية في مقابل اللاهوتية الدينية وكذلك الوضعية العدمية"⁽¹⁾ وبذلك تصبح الأسلمة كمشروع معرفي مندرج

(1) أبو القاسم حاج حمد: إبستمولوجيا المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص (52).

ضمن الرؤية الفلسفية التوحيدية، أي هي في حد ذاتها أنطولوجيا، وهذا ما عبر عنه قائلاً: "إنها فلسفة وجود مطلق تجمع بين جدل الغيب الالهي استنباطاً من القرآن، وجدل الإنسان المطلق بذاته واللامتناهي النزوع، وجدل الطبيعة بمنطق علمي وتحليلي إبتيمولوجي يعتمد على التفكير والتركيب معاً"⁽¹⁾، فهي على ذلك مشروع أنطولوجي.

2/ مفهوم اسلامية المعرفة:

عادة ما يساء الظن بإسلامية المعرفة سواء من عند الأنصار أو المعارضين، حيث ينظر تارة إليها بوصفها إما تحويل القوانين الفيزيائية إلى قوانين إسلامية، أو وسم أي منجز علمي سمة إسلامية كأن نجد له آية توافقه أو تضمنه في حديث لرسول الله، أو ضبطه ضمن حكم شرعي ما.

هذه التصورات لا تتصل بميدان الفلسفة كما أنها لا تلج إلى عمق المشكل الإبتيمولوجي للمعرفة الانسانية، وتجعل بذلك من الأسلمة بوصفها حل، بل العكس هذه التصورات حولت الأسلمة إلى جهد يختزل المعرفة العلمية في حدود تصور تراثي تقليدي.

في حين أن حاج حمد يبحث عن مخرج لإشكالية استلاب الانسان لصالح الوضعية المادية، وهنا يجعل من القرآن وليس التراث التاريخي هو الأساس الأنطولوجي والإبتيمولوجي لتحقيق المخرج من الأزمة المعرفية التي سبق الإشارة إليها في العنصر الأول من هذا المبحث، والمتمثلة في العجز التركيبي الذي تعاني منه الوضعية.

لهذا نجد حاج حمد يعرف اسلامية المعرفة بقوله "أسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الانجاز العلمي الحضاري البشري والاحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني - غير وضعي..."⁽²⁾ ويحوي

(1) ابستيمولوجيا المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص (52).

(2) أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص (31).

هذا النص عناصر قد سبق ذكرها، وعناصر أخرى آتية، حيث تظهر أن الأسلمة عملية تمر بمرحلتين: إزاحة التأويلات الفلسفية للمنجز العلمي، والثانية إدراجها ضمن البنائية القرآنية الكونية.

وكلا المرحلتين تعبران عن طريقة حاج حمد المتولدة من القرآن، والتي سبق وأن سماها بالاستحواذ النقدي، الذي يصدق ويهيمن ويستوعب ثم يتجاوز أو يتضمن ويتجاوز، نحو آفاق معرفية أوسع، تمنح الممارسة العلمية انفتاحا لا محدودا.

إلا أن الأسلمة لا تتم كجهد عشوائي انتقائي، "فالأسلمة ليست اضافة وإنما اعادة صياغة منهجية ومعرفية للعلوم وقوانينها، فأى محاولة لأسلمة هذه العلوم لا تستند إلى ضابط منهجي كلي ومعرفي بذات الوقت لن تؤدي الا إلى تشويه الهدف من الأسلمة"⁽¹⁾ أي أنها تحتاج ان تنظم في إطار ناظم منهجي يركب بين عناصر الظاهرة، ويكشف عن العلاقات والروابط التي توطر المنجز العلمي في إطار وحدة مركبة، لهذا فالأسلمة جهد منهجي يقوم على منهج الجمع بين القراءتين، قراءة في الغيب بواسطة القرآن الكريم، وقراءة في العلوم الطبيعية ومن هنا يبرز عنصر مهم في فلسفة حاج حمد يجسد فكرة التكامل النظمي والتكامل المقامي، والمتمثلة في فكرة تكامل منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ.

3/ منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ: يصرح حاج حمد عن التكامل في منهجه قائلا:

"... فكلاهما -القرآن والوجود المتشيء- يكمل الآخر في الكشف عن دلالات الوجود وقوانينه، القرآن بمقولاته والطبيعة بحركتها..⁽²⁾ أي أن للوجود مستويين هما عالم الشهادة، وعالم الغيب، فلا يكشف عالم الشهادة، وعالم الغيب، فلا يكشف عالم الشهادة نفسه الا من خلال العلوم الطبيعية التي تكشف عن حركة الكون، وأما عالم الغيب فيكشف عن نفسه من خلال القرآن الكريم.

(1) مصدر نفسه، ص (32).

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص (177).

من هنا تتضح لنا العلاقة بين منهجية الخلق بمنهجية التشيؤ، وهنا يفرد لها قولاً واضحاً حين دَوّن قائلاً: "هذا إطار تفهم من خلاله علاقة منهجية الخلق بمنهجية التشيؤ، فهي علاقة تدامجية وتكاملية..."⁽¹⁾ ، ولكونها تكاملية فإن سؤال الكيفية يلح على الباحث، فكيف سيتم هذا التكامل؟.

يعرف حاج حمد منهجية الخلق بقوله "تعني فعل الله في (الإطار الكوني المهيمن على الإطار الأرضي...)"⁽²⁾ وهذا لا يعني إلغاء منهجية الخلق بمنهجية التشيؤ بل يعني احتواء صيرورتها لتأخذها نحو غائية محددة.

وتقوم أطروحة حاج حمد على مبدئين أساسيين هما:

1- عدم الفصل بين العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية.

2- العلوم الطبيعية وظيفية، والقصد من ذلك أن توظف في إطار منهجية الخلق فهي قوانين يوظفها منهجية الخلق لغاية الحق.

وكلا المبدئين يقودان نحو فهم العالم، فالأول وهو وحدة العلوم لاعتبار أنها تتكامل نظماً في إطار كوني واحد، يكشف عن انتظامه أو بنائية القرآن الكريم، لهذا تؤخذ العلوم كوحدة لا كإفصال.

وأما المبدأ الثاني فهو يسعى للخروج من النسبية العدمية، والتي تنتمي إلى دائرة الصيرورة العبثية الخالية من الغائية الالهية، ما من شأنه أن يؤدي إلى تغييب القراءة الأولى والوقوع في اختزالية الوضعية، من هنا تأتي فكرة الوظيفية كبديل عن النسبية لنمهد لإمكانية القراءة الأولى.

(1) مصدر نفسه، (119).

(2) مصدر نفسه، ص (116).

ولكن إذا كانت منهجية التشيؤ مستوعبة في منهجية الخلق، فكيف تتم الأسلمة؟

3- الأسلمة ومراتب الوجود:

تتم الأسلمة بواسطة الجمع بين القراءتين، وهذه العملية لا بد أن تستوعب انتقال الفعل الالهي من عالم الأمر المطلق إلى عالم الإرادة النسبي، لتبلغ إلى عالم المشيئة.

ولهذا انتبه حاج حمد إلى أن القرآن الكريم قد أفرد لكل مستوى من مستويات العالم قراءة من القراءات، وهي القراءة الابراهيمية والموسوية وأخيرا المحمدية، فكل منها يدل على مرحلة ينقل فيها الله سبحانه الانسانية من مستوى إلى مستوى كوني أرقى.

ويقابل كل قراءة مستوى كوني محدد، حيث تأسست القراءة الابراهيمية في عالم المشيئة، والقراءة الموسوية ارتقت درجة نحو عالم الإرادة، لترتقي القراءة المحمدية إلى مرتبة عالم الأمر.

أ- **القراءة الابراهيمية:** وتتميز هذه القراءة بأنها عملية انتقال من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، وهي تعبر من الناحية الزمانية عن طور متقدم من تاريخ البشرية، حيث لا يطبق العقل في تلك المرحلة ادراك معارف فوقية تتجاوز حدود المحسوس.

ولهذا "يحدد القرآن هذه المستويات للجمع بين القراءتين في ثلاث من خصائص النبوات فإبراهيم هو القارئ لعالم المشيئة المباركة"⁽¹⁾ وعليه فإن القراءة الأولى تتجه نحو عالم المشيئة، أي العالم الذي نعيش فيه، مع نبوة ابراهيم وهذه القراءة وصفها حاج حمد بالتأليفية، وهنا يطرح السؤال نفسه لماذا سماها بالتأليفية؟.

فالتأليف يتم من خلال ثنائيات الخلق المتمظهرة في عالم المشيئة لتتكامل نحو جعل الكون بيت الإنسان ولهذا قال "فالتأليف بين مظاهر الخلق وظواهر الحركة التي يجعلها الله

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص (189).

في هذه المظاهر، لتعطي الوجود كله بيتا للإنسان...⁽¹⁾ ، ومعنى ذلك أن القراءة الأولى تؤلف بين مظاهر الخلق لتحقق أمرين هما: التسخير، والحق.

ومعنى ذلك أن القراءة التأليفية تقود نحو انسجام الانسان مع الكون، ولحظة الانسجام هي تحقيق تكامل إرادة الانسان مع غاية الله في الخلق وهي الحق، وهنا يحصل تكامل نظمي بواسطة تحصيل التأليف، وتكامل مقامي بتحصيل الانسجام الكوني.

ب- **القراءة الموسوية:** ترتقي قراءة موسى عليه السلام درجة، حيث يتجه في قراءته إلى عالم الإرادة، أي متجاوزا عالم المشيئة ولهذا يرتقي موسى درجة على ابراهيم، ودائما هذا الأمر مراعاة لتطور العقل البشري، وهنا مكن الحكمة الالهية لاعتبار أنها ترقى بالإنسان من درجة إلى أخرى أسمى منها.

وخصيصة هذه القراءة أنها نفي للصدفة، لهذا يقول حاج حمد موضحا "والتوحيد بين القراءتين جمع لقرائن الزمان والمكان فليس ثمة صدفة في اقتران الأحداث ببعضها وليس ثمة صدفة أو مصادفة في جريان الصيرورة وانسيابها عبر متغيرات الزمان والمكان..."⁽²⁾ ومعنى ذلك أن نقطة البدء في هذه القراءة هو توحيد القرائن للدلالة على القانون الذي حدثت وفقه، مما ينفي وجود الصدفة كما حصل في قصة موسى مع السيد الخضر.

والقرائن هنا في القراءة التوحيدية كما يرصدها حاج حمد، تؤول إلى نقطة نهاية مهمة تتمثل في الاتصال بعالم الغيب المباشر، والمحكوم بالإرادة المقدسة والتي تحكم صيرورة الكائنات حيث يقول: "إن المقترنات هنا تتصل مباشرة بإرادة الهيئة في صياغة الوجود وهنا يظهر فعل الغيب المباشر وليس المطلق بعد في الوجود..."⁽³⁾ وما يتأكد من هذا القول أن

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص (180).

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(3) مصدر نفسه، ص (183).

مآل نفي الصدفة هو بلوغ فهم نظام الكون بوصفه محكوم بفعل غيبي مباشر، وهو الارادة النسبية، والمقدسة.

وفعل الغيب يتجلى من خلاله أسماء الله الحسنی والتي هي حقائق كونية تتجلى بها الموجودات، لهذا تصبح الأسماء لست مجرد ألفاظ لها دلالات بقدر ما هي في الحقيقة كينونات لها حقيقة فعلية تتمظهر في الكون⁽¹⁾.

وعليه يبرز التكامل هنا في توحيد الفعل البشري مع صفات الله لكي يمارس إستخلافه على صورة اكثر تكاملا، وعليه فالقراءة التوحيدية تصيغ التكامل وفق صورتين هما:
التكامل النظمي ونفي الصدفة من خلال توحيد القرائن لتأكيد على انتظام معين للكون.

التكامل المقامي: يتجه فيه الانسان إلى معرفة صفات الله وأسمائه.

ج- القراءة المحمدية: ويصطلح عليها حاج حمد بقراءة الدمج، أي أنها تدمج بين القراءتين السابقتين في قراءة واحدة، وهذه العملية أي تكامل الدمج تقود إلى تكامل المقام، حيث يرتقي النبي محمد إلى مرتبة عالم الأمر، حيث الفعل الالهي المطلق.

وقد أكد حاج حمد عن مقصد هذه القراءة حينما قال "وهنا يتجلى الله بفعله المطلق فوق عالم المشيئة المؤلفة بين القراءتين، وفوق عالم الارادة الموحدة بين القراءتين فهنا أمر ينتزل من الذات الالهية المنزهة ليحتوي الوجود وما فيه..."⁽²⁾ ومعنى ذلك أن القصد هو بلوغ الفعل الالهي المطلق الذي ينتزل بتوسطات من عالم الأمر إلى عالم الارادة وينتهي إلى عالم المشيئة.

(1) أنظر: محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق.
(2) مصدر نفسه، ص (184).

والوصول إلى عالم الأمر المطلق هو ليس غاية نهائية من القراءة، بل هو وسيلة تقود إلى غاية أسمى، تتكامل درجة في مقام أعلى وهي بلوغ التوحيد، حيث يقول حاج حمد: "هنا عامل الدمج بين القراءتين صعودا بالنفس إلى مرحلة التوحيد المطلق..."⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن أرقى المراتب هي توحيد الخالق.

ومن خلال ما سبق ذكره يتجلى التكامل في أطروحة حاج حمد المعرفية، في تكاملين هما:

التكامل النظامي: حيث نلاحظ تكامل عناصر الوجود، المتمثلة في مطلق الغيب ومطلق الانسان، ومطلق الطبيعة، دون أن يستلب طرف لآخر وجوديا، ومعرفيا، فمن الناحية الوجودية لا تلغي ماهية طرف لآخر وأما المعرفية، فإن القدرات البشرية تتكامل مع نظام الوجود غيبا وطبيعة، وهذه المؤهلات متآنية من قدرات ذاتية في فهم الطبيعة، وقدرات الهية متمثلة في مطلق القرآن لفهم القرآن.

وتتنظم القراءتين في صورة تكاملية عند الجمع بين منهجية الخلق ومنهجية الخلق ومنهجية التشيؤ، والتي يتوسطها الانسان بوصفه قارئ الكون، وقارئ عالم الغيب، حيث تتضافر كلا المنهجين للكشف عن نظام الوجود وقوانينه، وهنا جوهر اسلامية المعرفة، حيث يتم التعرف على جدلية الغيب والانسان والطبيعة.

التكامل المقامي: ويرجع التكامل المقامي إلى نقطة أساسية وهي الجمع بين القراءتين ليصل إلى التوحيد بوصفه أعلى مقام يبلغه الفهم البشري، وذلك لا يتم دفعة واحدة، بل بالارتقاء من مقام إلى مقام أعلى، بحسب مراتب الوجود.

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص (185).

وهنا يظهر التكامل المقامي في الأسلمة حيث يرتقي الانسان من مقام القراءة في عالم المشيئة المباركة إلى عالم الارادة المقدسة، ليصل إلى عالم الأمر المنزه، ثم يدمج بينها في قراءة واحدة ليرتقي إلى التوحيد، أو الرؤية الفلسفية التوحيدية.

المبحث الخامس: التاريخ والمشروع الحضاري.

سيسعى الباحث في هذا المطلب إلى الاختصار إذ أن الأمر الأساسي في البحث هو تحصيل نظرية حاج حمد الوجودية، وأما هذا العنصر فهو تطبيق فقط لهذه الرؤية الكونية التوحيدية وخاصة ان الدراسة تتعلق بالبعد المعرفي أو الإبتيمولوجي.

وفي مناقشته للتاريخ، يحدد لنا حاج حمد ثلاثة عناصر أساسية يدور حولها تصوره للتاريخ، وهي حركة التاريخ القرآنية، الحاكمة، والعالمية الاسلامية بديلا، وهذه العناصر يمكن تصويرها على شاكلة خط مستقيم، ينتقل فيه حاج حمد من تحديد مسار التاريخ، مرورا بأنواع الحاكميات ليصل إلى مستقبله إلى العالمية البديل.

1- حركة التاريخ القرآنية:

يؤكد حاج حمد على صورة لحركة التاريخ، تختلف عن تلك التي نراه عند كل من مالك بن نبي وشبنجلر وتونبي وفولتير وكوندرسيه، وغيرهم، إذ تنقسم معظم التصورات بين التقديمية الخطية، وبين التعاقب الدوري.

في حين أن حاج حمد يؤكد بقوله "مفهوم الحركة في التاريخ البشري لا تستوي خصائصه المرحلية في القرآن على المتعاقبات الطبقيه المتولدة عن بعضها عبر منهجية الصراع كما هو الحال في تجربة الحضارة الأوروبية. بل تستوي كأشكال دائرية بدءا من الشكل الفردي إلى الشكل القومي إلى الشكل العالمي..."⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن حركة التاريخ

(1) أبو القاسم حاج حمد: العالمية الاسلامية الثانية، م2، مصدر سابق، ص (23).

تتمثل في شكل دوائر يرتقي فيها الانسان من مرحلة دنيا إلى مرحلة أعلى، وتتمظهر فيها منهجية الخلق والتشيؤ للوصول إلى الغائية التي وضعها في الخلق (والتي سبق تحليلها).

وهذه الأطوار أكد عليها القرآن ابتداء من المرحلة الآدمية، ثم الاسرائيلية وأخيرا العالمية الاسلامية، الأولى بقيادة العرب، وتستأنف جهودها مرة ثانية في الدخول في تدافع مع اسرائيل كبداية للعالمية الاسلامية الثانية.

وما يحرك التاريخ جدل بين المطلق الذاتي، والمطلق الالهي، فالأخير يحجم من المطلق الذاتي لما آل اليه من فساد في الأرض، حيث يتمظهر في المطلق الذاتي الفردي مع آدم، مما آل به إلى النزول من الجنة، ثم المطلق الذاتي القومي، وأخيرا المطلق الذاتي الأوربي العالمي.

ومن خلال هذا الجدل يكشف حاج حمد عن الغاية منه في قوله "إن غاية متطلبات المنهج الالهي هي تحجيم المطلق الذاتي بالجمع بين القراءتين في قراءة كونية واحدة تبنى على أساسها حضارة الانسان ضمن مختلف المراحل الثلاث، بذلك تتحقق نوعيات الإستخلاف الثلاث"⁽¹⁾ بذلك ينسجم الفعل الحضاري الانساني إستخلاقا بتوافقه مع ارادة الله المبنية على الرحمة، وتسخيرا بعدم الافساد في الأرض وهذا لا يتم الا بواسطة مراحل تاريخية ثلاثة تتجلى في مراحل الإستخلاف الثلاثة

2-الحاكمية وأنواعها:

من خلال المراحل التاريخية السابقة تظهر ثلاث مراحل للحاكمية وهي الحاكمية الالهية، والحاكمية الإستخلافية وأخيرا حاكمية الكتاب، وكلها تعكس التدخل الالهي لتكامل الانساني الاجتماعي والمنسجم مع التكامل المعرفي، والذي يرتقي فيه الانسان من المحسوس إلى إدراك عالم الأمر.

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، م2، مصدر سابق، ص (27).

الحاكمية ترتقي بالإنسان نحو أن يتكامل عضويا مع بيته الطبيعي الذي انفصل عنه، وهنا يأتي التدخل الالهي ليقود الانسان للانسجام مع إرادة الله في الكون، لهذا نجد أن حاج حمد قد انتبه إلى ثلاثة حاكميات ينتقل فيها الفعل الالهي من المظهر الحسي ليصل إلى التجلي الغيبي المدرك بواسطة الجمع بين القراءتين.

أ- الحاكمية الالهية:

ويعرف حاج حمد الحاكمية الالهية بقوله "إن الحاكمية الالهية تعني حكم الله المباشر للناس دون استخلاف بشري، وهو حكم يتميز بالهيمنة المباشرة على والبشر وعلى الطبيعة في آن واحد، مع التصرف الالهي فيهما (البشر والطبيعة) تصرفا محسوسا وملموسا من وراء حجاب- ولكن عبر إحدائيات منظورة"⁽¹⁾ وعليه يظهر أن هذه الحاكمية حسية تتمظهر في العطاء الالهي الخارق، والذي يقابله العقاب الالهي الشديد المتماثل مع العطاء.

ولهذا تمزيت الشريعة الاسرائيلية بأنها شريعة إصر وإغلال لا رحمة ويسر، ذلك لكونها نتاج للحاكمية الالهية المباشرة.

ب- حاكمية الإستخلاف:

حيث يصبح الحكم للإنسان، لكن يظل التدخل الالهي بارزا من خلال خليفة في الأرض، حيث يرتبط الملك بالنبوة ولهذا صرح حاج حمد قائلا "إن حاكمية الإستخلاف عن الله في الأرض للإنسان تعني أن يكون الخليفة موصولا بالله عبر الالهام والايحاء وأن تسخر له الطبيعة والكائنات..."⁽²⁾ ومعنى ذلك أن حاكمية الإستخلاف لا تخضع لله مباشرة، ثم إنها تخضع لتوجيهات الهية غير مباشرة، ثم إنها تخضع لتوجيهات الهية غير مباشرة عن

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: الحاكمية، مصدر سابق، ص(45).
(2) مصدر نفسه، ص 64.

طريق الخليفة أو النبي وهو داوود وسليمان ويزود الخليفة بتسخير الكائنات كلها، وهنا تكتمل عناصر الإستخلاف.

ج- **حاكمية الكتاب البشرية:** وأما مرحلة حاكمية الكتاب، فهي تعبر عن أعلى مستويات التكامل المقامي، حيث يبلغ البشر مقاما راقيا في حكم كيانهم وتأسيس حضارتهم والذي ينطلق مع خاتم النبيين، وفي هذا الصدد يقول حاج حمد " إن مرحلة الحاكمية البشرية هي أخطر مرحلة تناولها الخطاب الالهي للبشرية...، فالله قد تدرج بالبشرية لتحكم نفسها وتلك غايته من الخلق..."⁽¹⁾ أي أن عملية التكامل قضت بالتدرج من مقام إلى مقام أرقى نحو غاية محددة وهي أن يحكم البشر أنفسهم، حكما يتكامل فيه الإنسان نظما مع الكون أي البيت الذي يأويه.

ولهذا زود الله الانسان بالقرآن الكريم، وجعل بين دفتيه شريعة التخفيف التي تتسخ شريعة بني اسرائيل التي تميزت بكونها شريعة الاصر والأغلال ولهذا فإن المشروع المحمدي ينطلق من قراءة معرفية كونية وهي قراءة قرآنية، يتم الجمع بينهما في قراءة واحدة، يحصل منها مشروع حضاري متكامل.

(1) مصدر نفسه، ص 71.

المبحث السادس: تجريد نموذج التكامل الاستيمولوجي في مشروع المعرفة القرآنية.

- يتجلى التكامل في ثلاثة عناصر أساسية وهي:

أ- التكامل النقدي.

ب- التكامل النظمي.

ج- التكامل المقامي.

/ التكامل النقدي:

وهو عند حاج حمد يظهر في نقده لمضادات التكامل وهو التسافل الذي يتمظهر في

الأفكار التالية:

• الاستلاب والذي في جوهره عملية الغاء لكيونة الإنسان، والوقوف في وجه تكامل طاقاتها.

• فكر اللاهوت السماوي: وهو استلاب الإنسان لصالح الاله.

• فكر الوضعية، وهو استلاب الإنسان لصالح الطبيعة.

• فكر المقاربات والمقارنات: وهو فكر تبغيضي، يأخذ ببعض العناصر ويترك أخرى، إما للمفاضلة أو للمقاربة، وهو وعي يعجز عن إدراك المنظومات الكلية هذا وهو فكر مضاد لكل صور التكامل.

وإضافة إلى نقده لمضادات التكامل يصل حاج حمد إلى منهج نقدي يتميز هو الآخر بالتكامل، فهو لا يلغي المنجز المعرفي السابق، بل يستوعبه ثم يقوده نحو تكامل أرقى، وهو ما اصطلح عليه الاسترجاع النقدي، فوفق هذا المنهج أنه ينجينا من آفتين قاتلتين لتكامل المعرفة وهما:

- **القطيعة العدمية:** والتي تقطع مع الماضي فتعدمه، ما يؤول إلى تأسيس بدايات صفرية لا نهائية، في حين أن الاسترجاع النقدي هو تكامل مع الماضي نحو آفاق مستقبلية، تتم عن طريق استرجاع عناصر حية، وإزالة عوائق الارتقاء نحو الآفاق.

- **التواصلية الإمعية:** الإمعية في الإلتباع الأعمى دون ممارسة نقدية، وهنا نجد تواصليتين إمعويتين هي: الإمعوية للغرب، والإمعوية للتراث، وهذه تقعد المشروع الحضاري الإسلامي إمكان ارتقائه نحو الآفاق المعرفية المفتوحة، والتي تمثل جوهر التكامل المعرفي، لذا الاسترجاع النقدي منهج تكاملي يستوعب الماضي ويتجاوزه.

2/ التكامل النظامي:

ويتجلى في الأفكار التالية:

• تكامل معارف الوحي مع معارف العلم:

وهو ما تشكله اسلامية المعرفة، حيث ينشأ التكامل عن طريق نزع الاحالات الفلسفية الوضعية للمعلومة العلمية، وإعادة تركيبها في إطار البنائية القرآنية، وهذه الأخيرة هي الفكرة النازمة لتكامل القراءتين، أي القراءة القرآنية والقراءة الكونية والدمج بينهما، وهنا موضع التكامل.

• تكامل مراكز الوجود:

هنالك ثلاثة مراكز وهي: الاله والإنسان والطبيعة، ويحصل بينها تكامل نظمي من خلال فكرة الجدل، وهي فكرة ناظمة تتميز في مضمونها عن الجدل الهيجلي والماركسي من زاوية أن الأخيرين عرفا الجدل بأنه صراع، في حين الجدل عند حاج حمد هو تكامل بين مطلقات ثلاث هما الإنسان والطبيعة والقرآن.

• تكامل العوالم:

يتكامل عالم الغيب مع عالم الشهادة، هنا ينسج حاج حمد نظمه من خلال فكرة الفعل الالهي، والذي يتجلى بمظهرين وهما فعل الخلق، وفعل الجعل، حيث يتكامل كلا الفعلين دون الوقوع في الاستلاب أي استلاب عالم الغيب للشهادة، حيث أن فعل الخلق يقود عبر منهجيته فعل الجعل نحو غايات الهيئة.

• المطلقات ونفي الاستلاب:

والفكرة المؤسسة للتكامل النظمي الأنطولوجي لحاج حمد هي تعريفه للإنسان بوصفه كائن مطلق وينسجم مع الطبيعة المطلقة بوصفها بيت له، وكذلك ينسجم مع القرآن المطلق بوصفه وعي مطلق، وبهذا التعبير يمتنع معرفيا استلاب الانسان لصالح أي طرف لكونه مطلق مثله مثل الطبيعة والقرآن، ولأن الأزلي أي الله لا يلغي المطلق.

3/ التكامل المقامي:

ويتجلى في الأفكار التالية:

• **تكامل مراتب الوجود:** وهذا التكامل يكمن في بنائية الكون، والتي تمتد من عالم إلى عالم الإرادة وتنتهي إلى عالم المشيئة، والفكرة التي تنظم التكامل هي التوسطات

الجدلية، فالوجود يرتقي في مراتبه من عالم المشيئة المباركة إلى عالم الإرادة المقدسة، وينتهي إلى عالم الأمر المتنزّه، وبلغت الفلسفة من النسبية إلى المطلق.

والهندسة المعرفية لهذا التكامل تتخذ صورة طبقات مترابطة فوق بعضها البعض، وتتخذ صورة توسطات تبدأ من الاله الأزلي وتنتهي إلى عالم المشيئة النسبية.

التكامل المعرفي: وهو ارتقاء الانسان معرفيا من القراءة في عالم الشهادة إلى القراءة في عالم الشهادة، وبالتالي يرتقي الانسان في مقامات الوجود، من عالم المشيئة إلى الإرادة وانتهاء إلى الأمر وكل مرحلة لها صفة، فالأولى تأليف والثانية توحيد والأخيرة دمج.

وهذا التكامل المعرفي يرتقي بالفهم البشري من مستوى النسبية إلى المطلق، من الصيرورة إلى الغائية ومن منهجية التشيؤ إلى منهجية الخلق.

وهنا يطرح السؤال التالي: إذا كان النموذج التكامل الإبتيمولوجي تحقق في أطروحة حاج حمد التوحيدية، فهل يمكن أن نجد له وجودا في أطروحة الفلسفة الإئتمانية التوحيدية؟

الفصل الثاني:

الإنسانية الایمانية وتكامل الوجود البشري: عبد

الوهاب المسيري نموذجاً.

المبحث الأول: حياة فكر المسيري

المبحث الثاني: إشكاليته الفلسفية.

المبحث الثالث: التوحيدية ونظرية الوجود

المبحث الرابع: نظرية المعرفة.

المبحث الخامس: تجريد نموذج التكامل الایستيمولوجي للتوحيدية

الانسانية

تمهيد:

بعدما أبرز حاج حمد التكامل في نظام الوجود وترتيبه وبنائه، وجب الانتقال من الوجود الأكبر إلى الوجود الأصغر، وهو الانسان أو كما قال الإمام علي "أتظن نفسك جرماً صغيراً وقد انطوى الكون كله فيك"، أي أن الانسان انعكاس للوجود ونظامه، ولهذا وجب السير من الوجود وتكامله عند حاج حمد إلى تكامل الوجود الانساني، وهنا تبرز فلسفة عبد الوهاب المسيري كنموذج للتكامل. الابدستيمولوجي في فلسفة الإنسان.

حيث يأتي اختيار المسيري من بين عدد من الفلاسفة التوحيديين، كعلي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش، حيث أنهم جميعاً قدموا رؤية توحيدية للإنسان، فيظهر مفهوم الانسان كركيزة يبنني وفقها كل تصوراتهم سواء أكانت في إطار التقدم أم في إطار بناء فلسفي أم في إطار كشف عن مجهول.

ويأتي مشروع المسيري بوصفه تنويجاً لكل جهود سابقه، من حيث أنه زود رؤيته بمعجم فلسفي خاص به، تجسدت فيه ترسانة مفاهيمية متعاضدة فيما بينها، تتراص فيما بينها مشكلة بيتا فلسفياً يسعى إلى الكشف عن كينونة الإنسان في إطار التكامل والتوحيد.

وهنا نطرح السؤال التالي:

هل التكاملية الإنسانية تتوافق مع النظرة الالهية التوحيدية؟ وبصيغة أخرى، هل

اللاهوت يناقض الناسوت؟

وللإجابة عن السؤال يمكن تقسيم هذا المبحث إلى العناصر التالية:

أولاً: حياة المسيري الفكرية.

ثانياً: وإشكاليته الفلسفية.

ثالثاً: نظرية الوجود.

رابعاً: نظرية المعرفة.

خامساً: تجريد نموذج التكامل المعرفي

المبحث الاول: حياة فكر المسيري

إن ما يمكن رصده من حياة عبد الوهاب المسيري^(*) هو تحولاته الفكرية والفلسفية، وذلك من خلال كتابه "رحلتي الفكرية"، وهذا الكتاب له عنوانان جانبيان يلخصان منهج رصد المسيري لذاته ومسيرته الفكرية وأول عنوان جانبي قوله "في البذور والجذور والثمر" بمعنى ان فكره عرف ثلاثة مراحل كل منها له دور في سير فكره نحو مآلات متجددة ثم يأتي العنوان الثانوي الثاني وهو "سيرة غير ذاتية وغير موضوعية" بمعنى انها سيرة لا تغرق في ذاتية المفكر لأنها ترصد حركة تفاعله مع الموضوعات التي كان يسعى إلى تفسيرها، ولهذا ليست ذاتية وليست موضوعية⁽¹⁾.

ومن هنا يمكن تقسيم هذا المطلب إلى العناصر التالية:

1-أرضية التشكل.

2-رصد الاشكالات والتحوللات.

3-المآلات.

(*) سيستعمل الباحث عبارة المسيري تفادياً للإطالة.
(1) أنظر: عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، مصدر سابق.

1- أرضية التشكل:

الأرضية هي بمثابة اللاشعور المسؤول عن حركة تحولات المسيري، ولهذا وجب ضبطه حتى نتمكن من الفهم بشكل أوضح فكر المسيري، حيث نجد أن العقل الباطني لمفكرنا تشبع بروح إنسانية منذ الطفولة، كانت قاعدة ومقياساً يزن بها أمور الحياة، ويفكر من خلالها.

وأول ما حصل للمسيري هو وضعه ضمن مسار محدد في قطاع الحياة الإنسانية، أي أنه اقتطف لنفسه طريق الفكر وسنة الفلاسفة، خاصة وأن المسيري حينما بزغ إلى ساحة الوجود سنة 1938م كان ابن عائلة برجوازية تعيش في مجتمع تقليدي بكل مقوماته.

ويلخص المسيري التربة التي نبت فيها فكره في نصين: ففي النص الأول يقول "... نشأ في دمنهور والمجتمع التقليدي الذي عرفته من قرب، بكل حسناته وسيئاته كما تناولت موضوع التناقض بين التعاقد والتراحم، ولعل هذه التجارب كانت تشكل الإطار الكلي أو التربة الخصبة التي صبت فيها التجارب الأخرى التي هزت النماذج والأفكار والمقولات..."⁽¹⁾ يظهر أن تجارب المسيري التي كونت رؤيته الفلسفية تكونت في أرض دمنهور التي حصل فيها تناقض بين مجتمع تعاقدى يبطن داخله قيم اقتصادية مادية، ويقابله مجتمع تراحمي تقليدي يحتوي في شبكة علاقاته قيماً إنسانية.

والقيم الإنسانية كانت هي المعيار الأساسي في مسار تفكير المسيري، فهي من ستصنع نقطة التحول الفارقة التي قادت فكره عبر منحرجات عدة إلى مآل ما سماه فيما بعد بالإنسانية الإسلامية.

وأما النص الثاني فينقلنا إلى عنصر داخلي في شخصية المسيري وهو التأمل، حيث أكد على أهمية هذه الخصلة حينما قال "قادراً على الانفصال عما حولي وأن أنظر إلى

(1) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص (185).

نفسى من الخارج، الأمر الذى ولد فى مقدرة غير عادية على تفسير الذات وبناء على تصورات عقلية مسبقة، وقد يأخذ تكوين التصورات العقلية وقتاً طويلاً ولكن عملية التغيير دائماً كانت تتم فى لحظات...⁽¹⁾ فالتأمل حمل المسيرى إلى إعادة النظر فى تفسيراته وإعادة ترتيبها وتوليدها، ولهذا عرف المسيرى تحولاً جذرياً فى تفكيره من الماركسية إلى التوحيدية.

2- رصد الإشكالات والتحويلات: كون المسيرى يملك خصلة التأمل، فلا بد أن يحصل له التصادم بين معطيات الإيمان والفكر السائد فى تلك المرحلة، وكما هو معلوم أن الفلسفة الماركسية، والتي أرست حضورها بقوة فى مرحلة الخمسينات والأربعينات والستينات والسبعينات، وهنا تصادم فكر الماركسية بترسانته المنهجية والمعرفية، بما يملكه من تسليح حجاج قوى، مع إيمان بسيط فى محتواه لا يملك أساليب استدلالية سوى أنه قائم على العرف الاجتماعى والألفة والتي تطمئن لها النفس، لهذا وجب الغلبة للماركسية.

وكانت بداية التصادم عندما بدأت هجمة التأمل تطراً على فؤاد المسيرى، حيث قال معبراً عنها "حينما كنت فى السنة النهائية فى مدرسة دمنهور الثانوية وأنا بعد فى السادسة عشر بدأت بعض الأسئلة الأساسية تهاجمني وبإلحاح شديد، ومن أهمها أسئلة خاصة بأصل البشر فى العالم والحكمة من وجوده وعن أصل الكون...⁽²⁾ حيث بدأت تساوره أول الأسئلة الأنطولوجيا الكبرى، والتي هي من نبع الفطرة البشرية التواقفة إلى فهم عالمها.

وبهذه الأسئلة البسيطة تحول المسيرى إلى الماركسية التي سعى إلى تفسير كل شيء من خلالها، إلا أنه أخذ مع تعدد التجارب يفقد الثقة فيها، لعجزها عن تفسير الكثير من العناصر، وهنا يمكن ان نلخصها فى رؤوس أقلام وهي:

(1) مصدر نفسه، ص ص (125 - 126).

(2) عبد الوهاب المسيرى: رحلتي الفكرية، ص (132).

- العجز عن تفسير الدين حيث اتضح أنه مكون رئيسي من خلال عدة تجارب⁽¹⁾.
- تساقط الفردية النسبية، فبدلاً من أن تحقق الحرية للإنسان آلت إلى استلابه⁽²⁾.
- العقلانية المادية، والتي تتزوج مع اللاعقلانية المادية، كما يمكن ان تكون عقلانية لامادية⁽³⁾.

وغيرها من المقولات المادية التي انهارت وأدت إلى أسئلة جوهرية هي منبع تفلسف المسيري وهي التي حركت تفلسف المسيري وهي التي حركت فكره نحو موضوعات محددة، وكلها تتمركز حول مفهومه للإنسان والسعي نحو استعادة الإنسان.

وهنا نجد أن أسئلة المسيري تسير في خطين هما: الأنطولوجي والإبستمولوجي فأما الأنطولوجي نجد مثل قوله "هل الانسان كائن مادي؟ هل هو جزء لا يتجزأ من هذا العالم المادي الطبيعي خاضع لقوانينه...؟"⁽⁴⁾ وعليه فسؤاله هنا يبحث عن طبيعة الوجود البشري من خلال انتمائه لهذا العالم، ويتجه أيضاً بالسؤال الإبستمولوجي نحو النماذج المادية، حيث يتساءل قائلاً: "وبهذا يتجه المسيري إلى المقدرة التفسيرية للنموذج المادي.

3-المآلات:

بعد تساقط النموذج المادي الماركسي انتهى المسيري إلى مرحلتين، الأولى مادية وهي بمثابة جسر نحو الإيمانية حيث مر عبر جسر وهو الاله الخفي، الذي قاد المسيري نحو الإيمانية وهو بمثابة تمهيد غير واع من المسيري نحو الإيمانية، لأنه أراد ابتكار فكرة تنقد ماديته، فوجد فكرة الاله الخفي كتعبير عن عنصر خفي في الإنسان يتجاوز البعد المادي،

⁽¹⁾ مصدر سابق، ص (186).

⁽²⁾ مصدر نفسه، ص (208-210).

⁽³⁾ مصدر نفسه، ص (211).

⁽⁴⁾ عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، (دمشق: دار الفكر، 2002) ص (11).

وهو ما يشكل البنية التحت تحتية، والتي تؤسس للبنية التحتية وهي الاقتصاد⁽¹⁾ وبهذا أوقع المسيري نفسه في تناقض صريح، فمن جهة يؤمن بالتجاوز، أي تجاوز الإنسان لحدود المادة، ومن جهة أخرى يؤمن بالحلول، أي حلول الإنسان في الطبيعة.

وهنا اتجه المسيري إلى الإيمانية بوصفها المرحلة الثانية، والتي كان الانتقال فيها بواسطة خصلة التأمل، فهي دائماً من تعيده إلى الإيمان الذي كان كامناً في وجدانه ليعود إلى الظهور مرة ثانية حيث ثبت على هذه الفلسفة إلى أن وافته المنية سنة 2008.

(1) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص (284).

المبحث الثاني: الإشكالات الفلسفية:

تتوارى خلف أسئلة المسيري مشكلات عميقة شخصها فيلسوفنا طيلة حياته الفكرية، والتي حمل فيها همين، الأول أنطولوجي والثاني إبستيمولوجي، وكلا الهمين يتمحوران حول نقطة ركيزة وهي الإنسان، وذلك أن الإجابة عن سؤال الإنسان ستحدد كل أساليب ومضامين الإجابات المختلفة حول قضايا الإنسانية.

ولهذا سيعرض الباحث أسئلة المسيري ثم يستنبط منها إشكالاتها مع مراعاة ترتيب أسبقية الأنطولوجي على الإبستيمولوجي، فهذا الترتيب يأتي كتأكيد على ما سبق ذكره - في أن الرؤية المعرفية التوحيدية يشمل فيها الأنطولوجي الإبستيمولوجي.

1/ الأسئلة الأنطولوجيا: حيث تمحورت حول وجود الإنسان، وهي تتموضع في

نقطتين الأولى المنطلق، والثانية المأل:

فأما المنطلق نجد قوله: "هل الإنسان كائن مادي؟ هل هو جزءاً لا يتجزأ من هذا العالم المادي الطبيعي خاضع لقوانينه لا يملك منه فكاكاً، لا يختلف في سماته الأساسية عن الكائنات الأخرى..."⁽¹⁾ فهذا السؤال ينطلق من مفارقة عاشها المسيري عندما كان مادياً في توجهه الفكري، والتي تظهر في التعارض بين الأدب والفن والدين وهي عناصر غير مادية، مع تفسيره لها في إطار الفلسفة الماركسية هذا الذي يثير مفارقة مفادها، إذا كان الإنسان من أصل مادي، وينتمي إلى عالم مادي، فمن أين له أن ينتج إبداعات غير مادية.

ويستتبع سؤاله الأول بسؤال ثاني الذي يتجلى في قوله: "ماذا يفعل الإنسان في عالم مادي؟"⁽²⁾ وبصيغة أخرى يمكن فيها إعادة السؤال وما مأل الإنسان في عالم مادي؟.

(1) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص (11).
(2) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص (293).

لهذا السؤال وقع وتأثير كبير على نفس الإنسان، فإن كان العالم مادي، فما معنى من وجودي؟ ألا يعني ذلك اختفاء المعنى، وهنا المفارقة، فالعالم المادي لا يكثرث بمصير الإنسان، والإنسان يسعى لتحقيق مصيره وبهذا يجد المسيري نفسه أمام حيرة ودهشة فلسفية تقوم بين أمرين هما العالم المادي والإنسان الذي يسعى لتجاوز هذا العالم المادي، وعليه فإن المسيري يحتاج إلى تعميق الإشكالية باتجاهه نحو البعد المعرفي أو الإبتيمولوجي، لكي يحدد مخرجا من حيرته.

2/ الأسئلة الإبتيمولوجيا: وهي جملة الأسئلة التي تسائل بطريقة نقدية للكفاءة التفسيرية على فهم الظاهرة الإنسانية، وهنا نجد سؤال المسيري في قوله: "فهل الإنسان مجرد جسد ورغبات كمية محدودة، أو أنه مركب يعلو على المادة البسيطة؟"⁽¹⁾ وهي مسألة أنطولوجيا من ناحية التصنيف، لكن إذا ما تم التدقيق في صيغة السؤال، فإنه يدل على نموذجين تفسيريين، الأول وهو يختزل الإنسان في جسده، والثاني يوسع دائرة النظر إلى تركيبته، وبالتالي فصيغة السؤال تسائل المقدر التفسيرية للنموذجين.

والإشكالية التي يحملها السؤال هنا تتمحور حول أزمة التفسير التي يقع فيها النموذج المادي، فهو بالرغم من كفاءته التفسيرية للأبعاد المادية في الإنسان، والتي بلغت حدود جد متطورة خاصة في علم البيولوجيا، ولكنها تعجز عن تفسير كثير من أبعاده، كالفن والدين والأخلاق وغيرها.

(1) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص (297).

المبحث الثالث: التوحيدية ونظرية الوجود:

نظام الوجود وترتيبه يأتي في المرتبة الأولى قبل نظرية المعرفة عند عبد الوهاب المسيري، وذلك لأن النظر التوحيدية يجعل من الوجود كله يرتد إلى الله، ومنه تأتي المشكلة الأنطولوجيا التي تعترض المسيري، وهي إذا كان كل شيء يرتد إلى الله، فهل معنى ذلك أن جميع الكائنات سيتم استيلاؤها لصالح خالقها؟.

وهنا مفارقة الإنسانية والالهية، فالأولى تدعو إلى مركزية الانسان وتهميش الاله، والثانية تدعو إلى مركزية الاله وهامشية الانسان، فكيف يمكن للمسيري أن يكون توحيدياً وإنسانياً في الآن نفسه؟

وللإجابة عن هذا السؤال وجب هنا تقسيم هذا المطلب إلى العناصر التالية:

1- الجهاز المفاهيمي لأنطولوجيا المسيري.

2- نسق المفاهيم لأنطولوجيا المسيري.

3- التكامل الأنطولوجي.

1/ الجهاز المفاهيمي لأنطولوجيا المسيري:

القارئ لمؤلفات المسيري يجد أنه يضع معجماً خاصاً به في نهاية كل كتاب، لهذا سأعمل على إعادة طرح المفاهيم الخاصة بأنطولوجيا المسيري والمعبرة عن رؤيته التوحيدية، ومن ثم أتطرق في العنصر الموالي إلى كيفية تركيبها وانتظام بعضها مع بعض لتشكّل لنا وحدة ونسقاً موحداً.

وعليه سيأتي التحليل يمس المعجم مع ترتيب يسمح بالكشف عن الانتظام النسقي. وهذه المفاهيم هي: التوحيد والثنائية، المسافة والتجاوز والمركز الغائية، الإنسان الطبيعي

الإنسان الرباني، الحلولية، الإنسانية المشتركة النزعة الجينية والنزعة الربانية، هذه المفاهيم يمكن تقسيمها إلى قسمين وهي: منظومة المفاهيم التوحيدية والتي تنبأه المسيري، ومنظومة المفاهيم الحلولية والتي رفضها ووجه لها سهام نقده، ولهذا وجب أثناء التحليل، التطرق إلى المنظومة التوحيدية وما يصادها من الحلولية.

أ- مفهوم التوحيد: يضع المسيري تعريفا موجزا للتوحيد، إلا أنه يحتاج إلى تحليله وذلك برده إلى عناصره المركبة له، حيث يقول: "هو الإيمان بأن المبدأ الواحد، مصدر تماسك العالم ووحدته وحركته وغايته هو الاله، خالق الإنسان والطبيعة والتاريخ، وهو الذي يحركهم ويزودهم بالغاية ويضفي المعنى على الوجود. ولكنه مع هذا مفارق لمخلوقاته جميعا... لا يحل في أي منها، ولا يتوحد معها. وهو ما يعني أن النظم التوحيدية تولد ثنائية أساسية، تبدأ بثنائية الخلق والمخلوق، التي يتردد صداها في ثنائية الانسان والطبيعة ثم كل الثنائيات الأخرى في الكون"⁽¹⁾.

وأول دلالة للتوحيد، هو أنه يرد العالم كله إلى مبدأ واحد هو الاله، حيث يمنح العالم تماسكه فبدونه يتفكك العالم ويفقد وحدته وحركته، وأهم عنصر أنه يمنحه الغاية، وعليه فهو ليس عالم عبثي لوجود الله المانح لهذا العالم غايته ولكن يبقى عنصر مهم في التوحيد وهو هل المبدأ كامن أم مفارق؟ وإن كان مفارقا فهل يعني ذلك أنه غير متصل بعالمه؟.

يجيب المسيري في نصه السابق أن الله لا يحل في مخلوقته، فهو متصل بها من حيث المحددات السالفة الذكر، وهو مصدر تماسك العالم ووحدته، ولكن هذا المبدأ هو مفارق من حيث ماهيته لمخلوقاته، وهذا ما يجسده قوله تعالى: "فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ

(1) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مجلد2، (القاهر: دار الشروق، 2002) ص (469).

الْبَصِيرُ " [الشورى الآية 09 برواية ورش] ودلالة الآية أنه عز وجل خالق العالم ومكونه لكنه في الآن نفسه منفصل عنه ذاتاً وماهية، فذاته لا تحل في الأشياء ولا تتماها معها.

ب- **الحلولية ووحدة الوجود:** وعلى عكس التوحيد تأتي الحلولية، والتي يعرفها قائلاً: "على النقيض من النظم التوحيدية نجد أن المركز (اللجوس - الخالق) في النظم الحلولية يحل في العالم، فيمتزج الخالق بالمخلوق والاله بالعالم"⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن مركز العالم وهو الاله يحل في مخلوقاته حتى يختفي، فهو يحل في الانسان فإما أن يتأله الانسان أو يتأنس الاله ثم يحل في الطبيعة فيصبح الاله طبيعة أو الطبيعة إلهاً، وأهم عنصر في الحلولية هو اختفاء الثنائية.

وهنا تظهر وحدة الوجود فهي تحصل: "حينما يحل الخالق في مخلوقاته فإنه يتوحد معها ويذوب فيها بحيث لا يصير له وجود دونها، ولا يصير لها وجود دونه، ويصبح العالم جوهرًا واحدًا"⁽²⁾ ومعنى ذلك أن العالم يصبح أحادي البعد، فهو إما روحي وهنا تظهر الحلولية الواحدية الروحية، وإما مادي فتظهر الحلولية المادية التي يستبعد فيها الاله وتحل قوانين الطبيعة مكانه.

ومن التوحيد والحلولية ينسج المسيري نسقه الفلسفي، فالتوحيد يتحول إلى منظومة مفهومية وكذلك نقيضه الحلولية التي تتحول إلى منظومة مفهومية.

ج- **الثنائية:** هنالك نوعين من الثنائية في فكر المسيري وفلسفته، ثنائية تنتمي إلى التوحيدية، وثنائية تنتمي إلى الحلولية، وفي العموم تعني الثنائية وجود طرفين تربطهما علاقة ما، والثنائية التي يتحدث عنها المسيري هي إما ثنائية تقوم فيها العلاقة على نوع من المرونة، وأخرى تظهر فيها العلاقة في شكل متصلب.

(1) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص (224).

(2) مصدر نفسه، ص (225).

وأما الثنائية الفضفاضة فيعرفها قائلاً: "لا يمكن أن توجد إلا في إطار المرجعية المتجاوزة حيث يوجد هذا العالم وما هو متجاوز له، فتظهر الثنائية الأساسية: الخالق والمخلوق (أو ثنائية المتجاوز والحال والكمال) والتي تقترض أسبقية الخالق تعالى كل ما هو مخلوق"⁽¹⁾، إن الملاحظ في هذا التعريف هو عبارة المتجاوز، فهو الذي يحدد مرونة الثنائية (وسياًتي تحديده في سياق هذا العنصر)، وعنصر التجاوز هو من يسمح بوجود نوع من التفاوت في الثنائية، لهذا نجد أن المسيري أكمل تعريفه بقوله: "وهي ثنائية تفاعلية (لا تعادلية)"⁽²⁾ ما يعني أن أحد أطرافها أكبر من الآخر وله الأسبقية، فهذه الثنائية لا تلغى لكون طرف أكبر من الآخر ما يحدث تفاعلاً مثلما هو الحال في ثنائية الخالق والمخلوق.

ويزيد المسيري توضيحاً، لتعريفه للثنائية الفضفاضة عندما يؤكد قائلاً "ولذا فالوجود الانساني الأمثل ليس محو النزعة الجنينية والتعبير عن النزعة الربانية، ولا هو محو النزعة الربانية والتعبير عن النزعة الجنينية، وإنما التكامل والتقابل بينهما..."⁽³⁾ والاضافة هنا في عبارة التكامل والتقابل حيث أن الثنائية الفضفاضة النابعة من التوحيد أي ثنائية الخالق والمخلوق آلت إلى انتاج ثنائيات متكاملة، كما هو الحال في تركيبة الوجود البشري ذاته، الذي يسمو عندما يتكامل فيه البعد الروحي مع البعد المادي، ويظهر كذلك أن عبارة "محو" كمناقض للتكامل.

وأما الثنائية الصلبة فهي تنتمي إلى دائرة الحلولية، حيث يأتي تعريفها في قول المسيري "والثنائية الصلبة غير الثنائية الفضفاضة، فهي تقترض تساوي عنصرين تساوي كاملاً (رغم وجود صراع بينهما) وهذا أمر غير ممكن إلا في إطار المرجعية الكامنة والحلولية الكمونوية"⁽⁴⁾ وانتماء الثنائية الصلبة إلى المرجعية الحلولية قد يثير بعض

⁽¹⁾ عبد الوهاب المسيري: العلمانية، الجزئية والعلمانية الشاملة، ج2، مصدر سابق، ص (466).

⁽²⁾ مصدر نفسه، صفحة نفسها.

⁽³⁾ عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج2، مصدر سابق، ص (466).

⁽⁴⁾ مصدر نفسه، صفحة نفسها.

الاستغراب، إذ الحلولية تشير إلى واحدة مطلقة، والثنائية تقول بوجود جوهرى للوجود، ولهذا وجب تحليل دلالة الصلبة لكونها الفصيل والفارق بين الثنائية الفضفاضة والثنائية الصلبة.

فالصلبة تعني أنها صلة بين طرفي الثنائية، وهي ذات وجهين، الأول وهو أنهما متعادلين، والثاني أنهما متصارعين ولهذا وجب أن ينتهي الصراع لأحد الأطراف على حساب الآخر، ومثال ذلك إله الخير وإله الشر في الديانة المزدكية، حيث يمحي إله الشر في نهاية الصراع لحساب إله الخير، والأمر نفسه بالنسبة لثنائية الانسان والطبيعة التي تسم الفلسفات الحدائية، والتي تنتهي إلى طمس الانسان لحساب الطبيعة، وعملية الطمس هي في جوهرها حلول، حيث كل الوجود في عنصر محدد وهو إما الطبيعة وإما إله الخير وما إلى ذلك، وهذا ما يفسر الارتباط بين الثنائية الصلبة والحلولية.

وبناء على ما سبق يظهر الفارق بين الثنائية الفضفاضة والثنائية الصلبة في اختلاف المرجعيتين، التوحيدية بالنسبة للثنائية الفضفاضة، والحلولية بالنسبة للثنائية الصلبة، ولهذا نجده يقول "إذ إن المرجعية المتجاوزة تجعل مثل هذا التساوي أمراً مستحيلاً لأن وجود الإله -المدلول المتجاوز- يعطي شكلاً هرمياً بحيث يصبح أحد عناصر الثنائية أفضل من الآخر، وإن تساويًا يكون ثمة تكامل بدلاً من الصراع"⁽¹⁾ ومنه فإن التكامل ضد للصراع والحلول، حيث يبقى على ماهية الأشياء ويمنحها قدرة على التفاعل المنتج لرقى وتكامل مقامي.

د- **التجاوز والكمون:** ويعتبر التجاوز أحد محددات مفهوم التوحيد، وكذلك الثنائية، حيث يظهر عنصر متجاوز لآخر، وهو الإله الذي يتجاوز مخلوقاته، في حين أن الحلولية

(1) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص ص (466-467).

التي تضاد التوحيد فإنها بالضرورة سوف ينتفي فيها التجاوز ويعوض بمفهوم الكمون، لاعتبار أن كل شيء كامن وحال في عنصر محدد.

ويعرف التجاوز بقوله "التجاوز والتعالى هو أن يتعالى الشيء ويرقى حتى يجاوز كل حد معلوم أو مقام معروف، إلى أن يصل إلى قمة التجاوز، فيصبح منزلها عن الزمان والمكان وعالم الطبيعة/ المادة ويصبح مطلقاً متجاوز النسبي"⁽¹⁾ وبذلك يصبح التجاوز مرادفاً للتعالى، حيث يحصل وأن يتعالى الله عن النسبي والزمانى والمكانى، وهذا ما يؤدي إلى أن الرؤية التوحيدية ترد الكون إلى مبدأ ليس كامناً في الوجود بل مبدأ متجاوز له.

وأما الكمون نجده المسيري قد عبر عنه في قوله "والكمون والحلول عكس التجاوز"⁽²⁾ وبذلك يصبح الكمون مرادفاً للحلول، إذ كلاهما يرى أن مبدأ الوجود حال وكامن داخل الموجودات عينها، لا يفارقها مما من شأنه أن يؤول إلى انتفاء فكرة المسافة والجدود.

هـ- المسافة والحدود: والمسافة هي أهم رابط بين أطراف الثنائية الفضفاضة حيث يصبح فيها وجود هوية وكذلك تفاعل وتكامل، ومن ثم يتمتع الحلول، لهذا نجد أن المسيري يجعل مفهوم التجاوز - السالف الذكر - مفهوماً متماسكاً، وهذا لوجود المسافة التي تخلق حيزاً ومجالاً بين الخالق والمخلوق ما يسمح بحصول التجاوز والثنائية معاً، ويمنع الحلول في الآن نفسه، وهنا نجد المسيري يقول معرفاً للمسافة بأنها "ومصطلحات أخرى مثل المساحة والثغرة والهوة) مرتبطة تمام الارتباط بفكرة الحدود والمنظومات المعرفية التي تدور في إطار المرجعية المتجاوزة (مثل العقائد التوحيدية) ترى أن ثمة مسافة تفصل بين الخالق والمخلوق، وهذا يعني أن للمخلوق حدوداً لا يتجاوزها، ولكنها تعني أيضاً أنه هوية محددة وجوهر

(1) مصدر نفسه، ص (465).

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

مستقل، ومن ثم فهو كائن حر مستقل⁽¹⁾ وهذا النص يحتاج إلى تحليله إلى عناصره المفصلية والتي تحدد لنا مفهوم المسافة.

وأول دلالة وهي الحدود، فوجود مسافة بين الخالق والمخلوق تعني أن المخلوق لا يتحد بالخالق لوجود مسافة تفصله عن خالقه، ما يترتب عنه أن للمخلوق مساحة وحدود يتحرك داخلها، ثم يترتب عنها -كذلك- أن للمخلوق هوية لا يستلبها الاله أولاً، وثانياً له حرية ومسؤولية لا يلغيا وجود الاله.

وهنا يمكن أن نستنتج أن النظم التوحيدية لا تسمح بوجود نظم دكتاتورية تلغي الوجود البشري بوصفه كيان متفرد مستقل له مساحته وحدوده، كما له حرته المسؤول عنها، وهذا ما يسمح كذلك بتكامل الإنسان إلى مخالفه دون أن تنتفي هويته لإنسانية.

و - الطبيعة البشرية:

ويفسر المسيري الطبيعة البشرية في ضوء التوحيد وثنائيته، لذلك فإنه سيتسع كثيراً بما قد لا يطيقه هذا العنصر، ومنه يجب تأجيل تفاصيله وتفرعاته إلى العنصر التالي، وذلك لأنه من مقتضياته التحليلية والتي تعنى بالبحث في هذه التفاصيل.

وبهذا الصدد يعرف المسيري الطبيعة البشرية قائلاً: "تتسم الطبيعة البشرية في تصورنا بثنائية أساسية لا يمكن تصفيتها (هي صدى للثنائية الحاكمة الكبرى، ثنائية الخالق والمخلوق، المتجاوز والحال والكامن) وهي ثنائية الجانب الطبيعي "المادي في مقابل الجانب غير المادي، أي الروحي أو الثقافي أو المعنوي"⁽²⁾ ومعنى ذلك أن الطبيعة البشرية ذات بعدين، واحد يتصل بالطبيعة وهو مادي وهو الذي يصطلح عليه المسيري بالجانب الطبيعي /المادي، وجانب رباني يتجاوز الطبيعي/ المادي إلى البعد الرباني.

(1) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص (455).
(2) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص (11).

وعليه يظهر بعد خاضع لقوانين الطبيعة وآخر متجاوز لها لا يخضع لقوانينها، من هنا يأتي تركيز المسيري على البعد الرباني، خاصة لأنه هو المعبر عن إنسانية الإنسان، وهو المميز لكيونة الإنسان لهذا يقول "ولكن هناك جانباً آخر للطبيعة البشرية متجاوز للطبيعة/ المادة وغير خاضع لقوانينها ومقصوراً على عالم الإنسان ومرتبطاً بإنسانيته"⁽¹⁾، حيث يتجلى هذا البعد في الأبعاد الحضارية والأخلاقية لوجود البشر.

وعلى ضوء هذه الثنائية تبرز نزعتين يسميهما المسيري بالنزعة الجنينية والتي تمتد إلى الطبيعة، وأخرى نزعة ربانية تسعى إلى التكامل نحو الخالق، وعلى ضوءها يتضح الرابط القوي بين التوحيدية والطبيعة البشرية، فالأولى (أي التوحيدية) زودت المسيري بمنظار كلي إلى العالم، والثانية (الطبيعة البشرية) هي تجسيد لتلك الرؤيا.

2/ نسق المفاهيم لأنطولوجيا المسيري:

بعد تحليل مفاهيم المسيري آن الأوان لتركيبها وللمتها، حيث وجب الكشف عن تناسقها وطريقة انتظامها، حتى يتسنى للبحث أن يبلغ مرماه، وهو تحصيل فكرة التكامل التي انبنى عليها عقل المسيري في رؤيته المعرفية التوحيدية الإنسانية.

ومن اللازم أن يضبط الباحث طريقة تسهل عملية التركيب بين مفاهيم معجم المسيري، حيث يظهر فيها طريقة النظم لهذه المفاهيم، وهنا يمكن أن نؤكد على أن المسيري نظم رؤيته على النحو التالي:

أ- مضامين الرؤيا.

⁽¹⁾ مصدر نفسه، ص (12).

ب- نظام الرؤية أي أنه حدد مجموعة من المضامين الكبرى والتي قام بالربط فيما بينها من خلال آليات مفهومية تمارس وظيفة النسيج بين مرتكزات الرؤيا، ثم تتفرع عن تلك المرتكزات فروع توسع من دائرة الرؤيا.

أ- مضامين الرؤيا التوحيدية:

يفكر المسيري بحسب ما يسميه بالنموذج الإدراكي أو النموذج المعرفي والذي يدور: "حول ثلاثة عناصر أساسية: الاله - الطبيعة - الإنسان (ما الهدف والغاية من الوجود في الكون؟ هل الانسان مادة وحسب، أم مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون: كامن فيه أم مفارق له؟)، وعادة ما أركز على الانسان (الموضوع الأساسي للعلوم الانسانية) ولكن من خلال دراسته يمكن أن نحدد موقف النموذج من العنصرين الآخرين (الله والطبيعة)"⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن العناصر المكونة للنموذج المعرفي لدى المسيري تتكون من الله والإنسان والطبيعة وهي المضامين الثلاثة الكبرى في رؤيته التوحيدية.

والمسيري هنا ينطلق من الإنسان ليصل إلى الله ثم يعود تارة أخرى إلى الإنسان في صورة حلزونية، وهي ميزة فكر المسيري، ولهذا سيعمل الباحث على التحليل في هذا العنصر انطلاقاً من الإنسان ثم الاله وأخيراً الطبيعة، ثم في العنصر الموالي، فإن التحليل سينطلق من الاله إلى الإنسان.

أ- 1- الإنسان: في مفهوم المسيري للإنسان يظهر معلمين أساسيين، وهما الإنسان كائن مركب، والثاني الإنسان جزءاً يتجزأ من الطبيعة، حيث تبلغ أهميتهما إلى درجة أنهما يضبطان علاقة الإنسان بربه وبعالمه الذي يحيط به.

(1) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص (277).

ويأتي تعريف التركيب في قوله "فهو ظاهرة متعددة الأبعاد ومركبة غاية التركيب، ولا يمكن اختزاله في بعد من أبعاده أو في وظيفة من وظائفه البيولوجية لو حتى في كل..."⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن الانسان لا يمكن اختزاله في بعد مادي أو بيولوجي واحد، بل لابد من النظر إلى الأبعاد التي تتجاوز الحدود البسيطة للطبيعة للطبيعة/ المادة.

ويستبدل على ذلك بقوله "ولا توجد أعضاء تشريحية أو غدد أو أحماض أمينية تشكل الأساس المادي لهذا الجانب الروحي في وجود الإنسان وسلوكه، لهذا فهو يشكل ثغرة معرفية كبرى في النسق الطبيعي/ المادي"⁽²⁾ وعليه فهو كائن بالغ التعقيد، على عكس الطبيعة التي هي كيان أحادي البعد، فالإنسان يعيش في إطار ازدواجية، فيها عنصر منتمي إلى عالم الطبيعة وعنصر لا ينتمي إلى الطبيعة.

وبالتالي فالإنسان ذو طبيعة مركبة من بعدين وهو ما عبر عنه قوله "تتسم الطبيعة البشرية... بثنائية أساسية لا يمكن تصفيتها... وهي ثنائية الجانب الطبيعي/ المادي في مقابل الجانب غير المادي أي الروحي والثقافي او المعنوي"⁽³⁾ ومعنى ذلك أن الثنائية الكونية تتجلى في صميم الكيان البشري، حيث يتشكل من بعدين أحدهما مادي ينتمي إلى الطبيعة وآخر روحي وثقافي.

إذ يتبين أن مفهوم الثنائية مفهوم ناظم لفلسفة المسيري كلها، وهذا ما يتجلى في ضبطه لمفهوم الإنسان، انطلاقاً من التركيب الذي يتكون من ثنائية فضفاضة تجمع بين البعد المادي الممتد بجذوره في أرض الطبيعة، والبعد الروحي المتسع أفقه في عالم الحضارة والثقافة إلى الله.

(1) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية، وتفكيك الانسان مصدر سابق، ص (13).

(2) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، مصدر سابق، ص (13).

(3) عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة، تحرير سوزان خرفي، (دمشق: دار الفكر، 2010) ص (24).

ويولد المسيري عن البعد الطبيعي علاقة الإنسان بالطبيعة، وعن البعد الروحي علاقة الإنسان بالإله، ومنهما يولد جملة من المفاهيم وهي الإنسان الرباني والإنسان الطبيعي، والنزعة الجينية والنزعة الربانية، ولهذا يأخذ مفهومه للإنسان يتسع أكثر فأكثر، ولكن قبل تحليل هذه المفاهيم، وجب تحليل تصويره للبعد الروحي لأنه هو النقطة المفصلية في فلسفته.

ولكن ما قد يعيق استكمال المسيري لنسقه الفلسفي، هو كيف ستكون هناك ثنائية فضفاضة داخل الوجود البشري، ألا يمكن أن تكون هناك ثنائية تعادلية صلبة تؤول إلى محور طرف لصالح آخر؟ من هذا التساؤل يمكن الكشف عن تصور المسيري حول ثنائية الوجود البشري، وذلك بالبحث عن الناظم الذي ينسج ارتباطاً متماسكاً بين أطراف مفاهيمه.

يعود مفهوم التجاوز من جديد بوصفه أداة ناظمة، فالإنسان -كما سبق ذكره- جزءاً يتجزأ من الطبيعة، ومعنى ذلك أن فيه جزءاً كامناً وجزءاً متجاوزاً لحدود الطبيعة، وهو ما يخلق الثنائية الفضفاضة داخل الكيان الإنساني ذاته، وهذا ما يدعو إلى ضرورة التعرف على مكونات البعد المتجاوز، لاعتبار أن البعد الكامن عناصره واضحة، وهي تنتمي إلى عالم الطبيعة المادية وخصائصها العضوية.

والعنصر المتجاوز أهم خصيصة فيه هي التعقيد، ومن هنا تزداد كينونة الإنسان تعقيداً أكثر مما سبق، حيث يتمظهر هذا التعقيد في العناصر التي سعى المسيري لإحصائها، لا على سبيل الحصر، بل على سبيل التأكيد على التعقيد، وهي على الترتيب التالي:

1- الحرية والمسؤولية.

2- له عقل مبدع مولد للمعنى والقيمة.

3- كائن قيمي حضاري.

4- كائن ميتافيزيقي.

5- كائن يتميز بالفردية.

6- زمنه متغير غير مطرد، ولا متكرر.

ويبدأ المسيري في تفسيره لمركزية الوجود البشري في الطبيعة بالحرية، لكونها عنصر ذو دلالة قوية على تجاوز الإنسان للطبيعة، لهذا يقول المسيري "الحرية قائمة في نسيج الوجود البشري"⁽¹⁾ أي أنها ليست كيانا نكتسبه بل هي حقيقة فطرية من صلب الوجود البشري، ودليل المسيري على ذلك التاريخ عندما يقول "الإنسان كائن يصنع التاريخ"⁽²⁾ ومعنى ذلك أن الوجود البشري ليس مرهونا للتاريخ، على العكس من ذلك بل التاريخ هو من المساحة التي يولد فيها ابداعاته واخفاقاته، ومنه فهو المساحة التي يتحقق فيها وجوده، لهذا فالإنسان صانع التاريخ لا صنيعته.

وحد المساحة جاء لكي يضبط مفهوم الحرية في الرؤية التوحيدية، بوصفها (الحرية) علاقة مع مستلزماتها، وأولها المسؤولية حيث نجد ما يدل على حد المساحة في فكر المسيري وفلسفته في العديد من النصوص، التي نعرضها، ثم يأتي الباحث على تحليلها.

"هو كائن حر مسؤول"⁽³⁾ والملاحظ عليه في كلامه هذا هو الربط بين الإنسان وبين الحرية والمسؤولية، وفق التحليل المنطقي نجد أن الإنسان وهو موضوع وأما كائن فهو محمول على الموضوع، وهو جنس بعيد، في حين أن حر مسؤول فهو محمول وفي الآن نفسه نجده "نوع" بمعنى أن تميز الإنسان يرجع إلى ذلك الترابط بين الحرية والمسؤولية.

(1) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص (42).

(2) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص (504).

(3) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص (43).

وفي مواضع أخرى يقول "وهذه المسافة حيز انساني يتحرك فيه بقدر كبير من الحرية والإرادة فهي ضمان استقلال الانسان عن الارادة الالهية بحيث يصبح حراً ومسؤولاً من الناحية الأخلاقية"⁽¹⁾ ويضيف قائلاً "... تترك للإنسان حيزه الانساني (المستقل عن الله والطبيعة) يتحرك فيه بحريته، مما يجعله كائنًا مكلفًا، مسؤولًا، له حقوقه وعليه واجباته"⁽²⁾ فهنا يتحدد مفهوم المسيري للحرية، فإضافة إلى كونها من تركيبية الوجود البشري، فهي محكومة بالمسؤولية، وهنا يخلق لنا الحيز الذي يتحرك فيه الانسان، وهو حيز أخلاقي يضع للإنسان واجباته وحقوقه، ولكن ما يمنع أن ينتفي هذا حيز هو وجود المسافة، وهنا نجد مفهومًا ناظمًا آخر ينظم أنطولوجيا المسيري، فالمسافة هي من تخلق الحيز، فإن كانت المسؤولية تحده فإن المسافة توجده، وهي تنظم الرؤية التوحيدية ككل، حيث لا يحل الإنسان في الطبيعة، وهنا تخلق مسافة بينه وبين الطبيعة، وهو ما يوجد الحيز. كذلك توجد مسافة بينه وبين الله الذي لا يحل في الإنسان.

وعليه فإن مدلول الحرية يستنبط وفق ثلاثة مفاهيم أساسية وهي: الفطرة وهو ما يرمي إليه المسيري في قوله: "قائمة في نسيج الوجود البشري"، والمحدد الثاني وهو الذي أثبتته من خلال المسؤولية التي تضع حداً أخلاقياً للحرية، والمسافة التي توحد الحيز الذي يتحرك فيه الانسان لأنها تمنع حلول مطلقات أخرى تصفي الوجود البشري، وعليه فالحرية "هي الحيز الذي يتحرك فيه الانسان والذي لا ينفصم عن المسؤولية، وعليه فحرية الانسان لا تتعارض مع وجود قيم أخلاقية، وكذلك لا تتعارض مع وجود طبيعة تحكمها أقوى من الانسان وأشد منه خلقة، كما أنها لا تتعرض مع وجود الاله، وهذا راجع كما سبق تحليله إلى مفهوم المسافة والمسؤولية.

(1) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 302.
(2) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية، في الحداثة الغربية، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2002) ص (15).

وهذه الحرية تتجلى في منجزات الحضارة لدى الإنسان، وهنا يظهر التجلي الثالث^(*)، من هنا تظهر لنا أن الحضارة أحد العناصر الدالة على البعد المتجاوز في الطبيعة البشرية، ولا أدل على ذلك من تعريفه لها حيث يقول: "الحضارة والثقافة هما كل ما صنعه يد الانسان وما عدا ذلك فطبيعة"⁽¹⁾ يدل نصه هذا على أن الحضارة هي كل المنجزات الانسانية المتجاوزة لحدود الطبيعة.

ولهذا فالبعد الحضاري بوصفه تعبيراً عن كينونة الانسان يحصيه المسيري في العناصر التالية:

1-الاجتماع الانساني.

2-الحس الخلفي.

3-الحس الجمالي.

4-الحس الديني.

وهذه العناصر الأربعة كلها دليل على رؤية المسيري للفطرة البشرية، بوصفها كيان مركب بالغ التعقيد، يزيد على ذلك تأكيد على أن إنسانية الإنسان تظهر وتتكامل في هذا البعد، وبمعنى أدق أن انسانية الانسان تتجلى في البعد المتجاوز لحدود الطبيعة.

وعليه فإن استدلالات المسيري كلها تتجه إلى التأكيد على أن الهجوم على هذا البعد المتجاوز للطبيعة، هو تدمير وتفكيك وتقويض لإنسانية الانسان من هنا تظهر أهمية فلسفة المسيري، بوصفها سعي نحو نقد كل الممارسات التي تقول إلى تهالك الانسان وانتكاسه من إنسانيته.

(*) تم تأجيل الحديث عن العقل المولد الى عنصر نظرية المعرفة.
(¹) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص (44).

ويؤكد في الاجتماع الانساني على أهمية ثلاثة عناصر مهمة وهي: الأسرة - الزواج - المجتمع، فالمجتمع هو ما يمنح الانسان انتماءه القومي الذي يحقق فيه ذاته، وفيه يمكن أن يبني منظومات قيمة أخلاقية ومعرفية وجمالية، أي أن المجتمع هو الأرضية التي يبني فيها الانسان وجوده بوصفه إنسان وليس كحيوان محكوم ببرنامج تحطه له قوانين الطبيعة.

والمجتمع يبدأ كبنونة من الأسرة والتي يقول عنها "ابتداء يجب أن أشير إلى أن الانسان لم يطور بعد مؤسسة بديلة لمؤسسة الأسرة، التي تهدف إلى إدخال الطمأنينة على قلب الانسان وتحقق له التوازن وفي داخلها يتم تحويل الانسان من انسان طبيعي إلى كائن حضاري يعرف الفرق بين النور والظلام وبين العدل والظلم، وبين الخير والشر، وإذا كان كل ما هو حضاري من صنع يد الانسان فالأسرة هي المؤسسة التي تكسبه سماته الحضارية وهويته القومية وشخصيته المحددة"⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن الطبيعة لا تعطي للإنسان هوية انسانية، بل مجرد سمة طبيعية لا يختلف فيها عن بقية الحيوانات، والأسرة هي من تخرج إنسانيته إلى الواقع بمنحه فيها أخلاقية وجمالية والى ذلك فيصبح تتسم بها متمائزا بواسطتها عن الحيوان، فهذه الأخيرة تحمل عادات سلوكية غريزية، لا قيما وانتماءات قومية، ولهذا يزيد تأكيد على أهمية الأسرة بوصفها مؤسسة انسانية حينما يقول "مؤسسة الزواج والأسرة، وهي المؤسسة الوحيدة يتحول الطفل داخلها من إنسان طبيعي واحدي وجسد محض يعيش في الطبيعة/ المادة إلى إنسان اجتماعي حضاري مركب قادر على تجاوز الطبيعة المادة"⁽²⁾.

ومن الأسرة يتشكل المجتمع الذي هو "... كيان مركب متماسك يتسم بقدر من الوعي، وله أسبقيته على الفرد مهما بلغت درجة إبداع الفرد، فالفرد ينتمي إلى المجتمع وليس المجتمع هو الذي ينتمي إلى الفرد"⁽³⁾، وهذا التعريف يحتاج إلى تحليل مكوناته فهو أولاً، بدأ

(1) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص (144).

(2) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص (59).

(3) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص (59).

بتعريفه انه كيان مركب ومتماسك، وما دام هو كيان فهو وجود حقيقي وجوهري له كينونته خاصة وليس حالة عرضية لا يمكن الغاؤها، وسمتها التماسك لاعتبار أنها تتكون من روابط وعلائق، والتي تتمثل في منظومة القيم التي سيولدها ذلك المجتمع فتعود عليه بحفظ تماسكه وتركيبه، ولهذا داخل أي مجتمع لابد من فهم الظواهر فهما مركبا حيث لا يمكن فصل بعضهما عن بعض، فلا يمكن فهم ظاهرة سياسة ما معزولة عن ظاهرة أخرى اقتصادية وهكذا دواليك.

ثم يضيف إلى تعريفه عبارة أنه يتسم بقدر من الوعي، أي أن لكل مجتمع مرجعيته النهائية، وهي "الركيزة الأساسية والثابتة لرؤية الكون التي يتبناه المجتمع... والإطار الجامع الذي تؤسس عليه الأنظمة العامة، بما فيها النظام السياسي"⁽¹⁾ حيث أن الرؤية الكونية الحاكمة على المجتمع هي من تشكل إطارا جامعا لأي نشاط اجتماعي، حيث تؤكد فاعليتها على مجتمع نشاطات ومؤسسات وتنظيمات المجتمع فهي الناظم للمجتمع.

ويذهب المسيري إلى أن المرجعية بوصفها رؤية معرفية وفلسفية تضع إطارا للعقد الاجتماعي، كما أنها تمارس توجيهها له، وهذا يمكن ان نرصده في نصين متفرقين وهما: حيث يقول "فحينما نتحدث عن المرجعية النهائية فنحن... نتحدث عن الأساس الفلسفي والمعرفي الذي يستند إليه العقد الاجتماعي الذي يدور المجتمع في إطاره..."⁽²⁾ ويضيف قائلاً: "لا يمكن لأي مجتمع ان يحدد توجيهه واتجاهاته وألويته من دون تحديد المرجعية النهائية"⁽³⁾ من هنا يظهر أن المرجعية هي من تسمح ببناء العقد الاجتماعي، وكذلك هي من تعطي للمجتمع وجهته.

(1) عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص (65).

(2) مصدر نفسه، ص (89).

(3) عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص (92).

وعلى أساس تصوره للمجتمع، يتجه المسيري إلى تفسير الحس الأخلاقي والجمالي والديني، مما يعني أنها كيانات اجتماعية لا يمكن الاستغناء عنها والأبلغ من ذلك أن الحس الأخلاقي والجمالي والديني من أشد الإمكانيات الدالة على إنسانية الانسان.

ولهذا يذهب المسيري -فيما يخص الحس الخلقى- إلى أن بعدي الخير والشر ليسا كيانين طبيعيين بل هما متجاوزان للطبيعة، حيث عبر قائلاً: "وكنت ألاحظ أن بعض الناس أشرارا دونما سبب، والشر فيهم عميق متأصل لا يمكن تفسيره من خلال البيئة أو العناصر الوراثية"⁽¹⁾ بمعنى أن الشر والخير كقيمتين أخلاقيتين لا يمكن تفسيرهما بعناصر جينية وراثية أو قواعد من عالم الاقتصاد والحاجات المادية، بل بكونهما عناصر هي إلهام إلهي، وهنا يستدل بقوله تعالى: "وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8)" [سورة الشمس، الآية: 7-8].

وكما أن العجز المادي يظهر في عدم القدرة على تفسير الأخلاق، فهو كذلك في الفن والجمال بوصفها دالين على تجاوز حدود الطبيعة، وهذا ما أكد عليه حينما قال "فالشيء الجميل يفترض أن الانسان إنسان لا يعيش داخلها فحسب وإنما يعيش داخلها ويتجاوزها إلى ما ورائها في الوقت نفسه..."⁽²⁾ ويقصد بقوله الطبيعة، حيث أن الاحساس بالجميل يتجاوز حدود الاستعمال الطبيعي الذي يقول على الغريزة ومتطلباتها بل بالعكس يقوم على تجاوز الحاجة الطبيعية إلى الخيال والشعور بجمالية المنظر ثم إعادة صياغته بطريقة فنية.

ويتجلى الحس الديني في كون الانسان حيوان ميتافيزيقي، هذا الوصف الذي أدلى به علي عزة بيجوفيتش وأخذه المسيري عنه كدليل على تجاوز الانسان للطبيعة، ولهذا نجد ان المسيري يقول "ومن المظاهر الأخرى لهذا الجانب أن الانسان الكائن الوحيد الذي يطرح

(1) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص (80).

(2) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، مصدر سابق، ص (127).

تساؤلات عما يسمى العلل الأولى، وهو لا يكتفي أبداً بما هو كائن وبما هو معطى ولا يرضى بسطح الأشياء...⁽¹⁾ وهذه التساؤلات التي تهز كيان الإنسان ابتداءً من أصله ومصيره، ومن خالق الكون، وما إلى ذلك، لها دلالة عميقة - في نظر المسيري - على أن في الإنسان بعداً لا ينتمي إلى عالم الطبيعة، لأن الأخيرة عالم الغريزة، وهو يتجه نحو إشباع الحاجات وفق قوانين تشرعها الطبيعة ذاتها، في حين أن السؤال الميتافيزيقي، يعبر عن حاجة روحية لا يمكن إشباعها مادياً.

وآخر ما يستدل به المسيري على البعد الإنساني المتجاوز للطبيعة هما الفردية والزمن غير الرتيب للإنسان، إذ أن الإنسان عصي عن الاختزال في أنماط أحادية تخضع لبرمجة محددة، أي أن الإنسان يأبى التتميط، ولهذا يصبح زمنه متغير بشكل مستمر دون أن يخضع لقوانين رتبية كقوانين الطبيعة، وعلى العكس من ذلك تخضع الطبيعة لبرمجة محددة ينتج عنها أنماط متكررة وزمن رتيب.

وبناء على ما سبق يؤكد المسيري قائلاً: "وهو النوع الوحيد الذي يتميز كل فرد فيه بخصوصيات لا يمكن محوها أو تجاهلها، فالأفراد ليسوا نسخاً متطابقة يمكن صبها في قوالب جاهزة"⁽²⁾ مما يؤكد على أن الإنسان لا يمكن قولبته في إطار الطبيعة، فهو دائم التجاوز لها على عكس بقية الكائنات التي تخضع لبرنامج الطبيعة ومحدداتها المادية.

وعن زمن الإنسان يصرح قائلاً "ولذا فزمن الإنسان هو زمن العقل والإبداع، والتغيير والمأساة والملهاة والسقوط وهو المجال الذي يمكنه فيه التوبة والعودة، وهو المجال الذي يعبر فيه عن نبهه وخساسته وبهيمنته..."⁽³⁾ أي أنه زمن الحرية التي يعيش فيها الإنسان سعياً الحثيث لتجاوز حدود الطبيعة أو لتجاوز زمن الطبيعة الرتيب.

(1) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص (127)

(2) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص (13).

(3) المصدر نفسه، صفحة نفسها.

لقد سعى المسيري من خلال استدلالاته كلها للتأكيد على أن الانسان ازدواجية الطبيعة فطرته تعيش ثنائية فضفاضة، بين جزئه الطبيعي الذي يصله بالطبيعة، وجزئه المتجاوز، لكن المركزية يجب أن تعطى للبعد المتجاوز، والذي تتحقق فيه انسانيته، ووجوده بوصفه انسان.

وبناء على ذلك يؤكد المسيري فيما سبق تحليله - أن الانسان انسان في بعده المتجاوز وليس الكامن، لأن البعد الطبيعي لا يخلق سوى حيوانا مثل باقي الحيوانات، في حين أن البعد المتجاوز هو ما يميز الانسان عن الحيوانات، حيث لا تجد قردا يقرض شعرا أو فيلا يرسم لوحة فنية أو سلحفاة تبتكر طائرة وما إلى ذلك، فهذه كلها من شأن الانسان.

فتسايات الانسان كالحرية والمسؤولية المنجز الحضاري والزمن والفردية، كلها لا تنشأ من الطبيعة بقدر ما أن لها مصدرا آخر، فالإنسان لم يوجد نفسه، فبعده الطبيعي من الطبيعة، ولكن من أين أتى بعده الانساني؟ ما مصدره؟

يجيب المسيري في نص مهم وجب أن نورده كمدخل لرؤيته التوحيدية، حيث يقول "في تصوري أن المدخل الطبيعي للإنسان افي عصر المادية والعلمانية هو محاولة الوصول إلى الله من خلال الانسان ومن خلال رؤية تركيبية لهذا العالم..."⁽¹⁾ يأخذنا هذا النص إلى مسار المسيري الفكري، والذي تحول فيه من المادية إلى الايمان، وكان ذلك بواسطة الانسان، حيث اكتشف أن البعد المتجاوز لابد وأن يكون من مصدر متجاوز.

ولا يكتفي المسيري بالتأكيد على أن مصدر التجاوز هو الله، بل يزيد على ذلك أنه هو أفق الانسان إذ يقول "الله... هو النقطة التي يتطلع اليها الانسان ويحقق التجاوز من

(1) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص (224).

خلالها ومن ثم بغيابه يتحول العالم إلى مادة طبيعية صماء...⁽¹⁾ ما يعني أن البعد المتجاوز هو مصدر إلهي، وهو في الآن نفسه النقطة التي يرفع الإنسان إليها أفقه.

وبوجود هذه الثنائية التي تسم وجود الإنسان، يتولد -حسب المسيري- نزعتين تحكمان سلوك الإنسان وتحدد توجهاته وأشواقه، وتصنع طموحاته، وهما ما يصطلح عليه بالنزعة الربانية والنزعة الجنينية أو الطبيعية.

فأما النزعة الجنينية فهي تصور لنا الإنسان وكأنه يعيش في عالم "واحد براني أملس"⁽²⁾ أي أنه ذو بعد واحد محكوم بقوانين الطبيعة، وهو عالم خال من الحرية ومن ثم فهو بدون مسؤولية وبالتالي لا يحمل فيه الإنسان أي أعباء ولا يشعر في نفسه بأي ثقل أو مسؤولية.

ولهذا استعان المسيري بعبارة جنينية ليستعملها وفق وجهين، وجه يدل على الحقيقة من حيث منشئها، ووجه يدل مجازاً من حيث طبيعتها، فأما الوجه الأول، فيتضمن أن أصل النزعة الجنينية يبدأ من تلك اللحظة الزمنية التي عاشها الإنسان في رحم أمه، وبناء عليها تظهر رغبة الإنسان في الاندماج داخل الرحم الكبير وهو الطبيعة، ومن هنا يأتي الوجه الثاني، حيث أن رحم الأم واحد البعد لا يوجد فيه تناقضات ولا تاريخ ولا صراعات فهو أملس يشبهه رحم الأم⁽³⁾.

وأما النزعة الربانية والتي يتمظهر فيها الإنسان، فهي التي فسرها المسيري بمفهوم المسافة، حيث وضع الإنسان بينه وبين الطبيعة مسافة تحفظ له هويته وتميزه عنها يعني الطبيعة، فينشأ عالم خاص بالإنسان وهو الثقافة والحضارة.

(1) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص (185).

(2) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص (21).

(3) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص (387).

ولأن الانسان في إنسانيته يعيش حالة تماسف دائمة، ولأنه يعيش حالة فردية عصية على التتميط وزمن متغير غير رتيب، فإنه من المحتوم ستظهر عدة ثقافات وعدة حضارات، وهذا ما يوقع نسق المسيري في تناقض، فالإنسانية بهذه الطريقة لا يمكن وصفها، ووضع نموذج يفسرها كلها، بل كل ما هو متاح هو وصف كل ثقافة على حدا دون اللجوء إلى فكرة التجاوز والثنائية وما إلى ذلك.

يخرج المسيري من هذا التناقض بمفهوم جديد وهو "الإنسانية المشتركة" كتنقيض لمفهوم الإنسانية الواحدة، حيث يقول: "وقد ولدت من مفهوم الطبيعة البشرية مفهوم الإنسانية المشتركة التي أضعها في مقابل الإنسانية الواحدة، والذي يفترض أن الناس كيان واحد وإنسانية واحدة خاضعة لبرنامج بيولوجي ووراثي واحد"⁽¹⁾، معنى ذلك أن الإنسانية الواحدة مآله تتميط البشر وفق نمط محدد طبيعي وراثي وعليه فهذا التصور ناتج من الرؤية الحلولية لا التوحيدية، والتي ينتفي فيها التنوع ويحل في نمط أحادي.

أما الإنسانية المشتركة، فمعناه أن الإنسانية تشترك في إنسانيتها، ولكن تولدها يخضع لمحددات واقعية مما يسمح بتوالد عناصر وبقاء أخرى كامنة، وهذا ما عبر عنه المسيري قائلاً: "تؤمن بأن ثمة إمكانية وطاقة إنسانية كامنة لا يمكن رصدها وردها إلى قوانين مادية، هذه الطاقة لا يمكنها أن تتحقق في فرد بعينه أو شعب بعينه أو جنس بعينه، وإنما تتحقق بدرجات متفاوتة حسب اختلاف الزمان والمكان والظروف ومن خلال الجهد الإنساني"⁽²⁾ وبالتالي فهذه الطاقة تتجاوز البعد المادي، وهي تنتمي إلى البعد الرباني، ولهذا فهي تتنوع وتتوالد بطرائق متنوعة بحسب الظروف والاجتهاد البشري.

وخلاصة القول بالنسبة إلى الانسان فإن المسيري انطلق من فكرتين أساسيتين هما: تركيبية الانسان وتجاوزه للطبيعة، فكل تعضد الأخرى، إذ القول بتركيبية الوجود البشري يؤول

(1) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(2) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص ص (207، 208).

إلى أن الانسان مركب من بعد ينتمي إلى الطبيعة، وبعد يتجاوزها، وهنا تأتي الفكرة الثانية لتعضدها، وهي أن الانسان جزءاً من الطبيعة، وعليه فهو متجاوز لحدود الطبيعة في جانبه الرباني.

وقد نظم أطروحته وفق ثلاثة نواظم أساسية وهي:

- الثنائية الفضفاضة.

- التجاوز.

- المسافة.

فأصبح وفقها تصور المسيري يتخذ صورة نسقية، تبدأ من ثنائية الطبيعة البشرية، والتي تجمع بين البعدين الحال والمتجاوز وهنا يدخل مفهوم التجاوز ليعرف الطبيعة الفضفاضة للثنائية، وأما فكرة المسافة فهي التي أسس وفقها تصوره للإنسانية المشتركة.

- ويتولد من الثنائية، نزعتان هما: النزعة الربانية والنزعة الجنينية

فالأولى تظهر للبعد الرباني والمتجاوز، والثانية تظهر للبعد الطبيعي، وإنسانية الإنسان تتجلى أكثر في البعد الانساني وهنا يتولد سؤال مهم: من أين جاء البعد الرباني إن لم يأت من الطبيعة؟

أ-2- الإله: يأتي المضمون الثاني في أنطولوجيا التوحيدية عند المسيري بعد الانسان من حيث طبيعة الاستدلال، أما من حيث طبيعة انتظام النسق فهو يأتي أولاً ثم الانسان ثانياً، وأخيراً الطبيعة، ولهذا سيتجه التحليل أولاً إلى استدلال المسيري على وجود الله، ثم يأتي بعد ذلك على وظيفة الإله بالعالم، وأما طبيعته فسيتم تجاوزها، لكون المسيري لم يعرها اهتماماً كبيراً.

• **دليل وجود الله:** الانسان بحسب المسيري هو آية وجود الله، فهو أكبر دليل عليه إذ يقول "في تصوري أن المدخل الطبيعي للإيمان في عصر المادية والعلمانية هو محاولة الوصول إلى الله من خلال الانسان ومن خلال رؤية تركيبية بهذا العالم..."⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن المسيري سيجري مقارنة بين عالمين هما: الطبيعة والانسان ليصل إلى الله، حيث ستقضي المقارنة إلى عنصر متجاوز في الانسان يرجع في أصله إلى الله.

حيث عمل المسيري على تفسير الانسان انطلاقاً من أصله، وهنا وجد نموذجين كل واحد له قدرته التفسيرية، فالأول والذي يسعى إلى تفسير الانسان انطلاقاً من أصله الطبيعي، وآخر من أصله الالهي، وعليه يجب إحداث مقارنة بين خصوصية الطبيعة والكينونة الإنسانية، لكي يتمكن من بلوغ أصل الانسان.

بالضرورة سيسقط النموذج الطبيعي الذي يرد الانسان إلى الطبيعة، وهذا لعجزه عن تفسير كثير من العناصر المتجاوزة، والتي سبق ذكرها في مضمون الانسان، فهي لا يمكن ردها إلى الطبيعة كالحس الخلقي ورغبة الانسان في بلوغ تفسير نهائي وكلي للكون، وبحثه في قضايا ميتافيزيقية، وحسه الديني وبعده الحضاري، وغيرها من العناصر العسية عن التفسير المادي.

فوجود الانسان دليل على وجود إله يفسر إنسانية الانسان، ولكن هل هذا كاف لإثبات وجود الاله؟ أليس هذا الإثبات إن دل على شيء فهو يدل على أن الإله محتاج إلى البشر في حين أن المطلوب هو العكس؟

وللإجابة عن الأسئلة المطروحة السابقة يجب على الباحث الرجوع إلى نصوص المسيري للبحث عن إجابة، ويمكن بداية أن نؤكد على اجابات أولية، سيعمل الباحث على البرهنة على صدقها من خلال نصوص المسيري.

(1) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص (335).

فالمسيري عندما يستدل على وجود الله من خلال الانسان فهو لا يؤكد على حاجة الاله إلى الانسان، بل العكس من ذلك الانسان محتاج إلى الاله ليحقق إنسانيته، وإنما يجتهد المسيري في الوصول إلى الله من خلال الانسان.

حيث نجد في نصوص المسيري ما يبرهن على ذلك بقوله "الله" هو النقطة التي يتطلع إليها الانسان ويحقق التجاوز من خلالها ومن ثم بغيابه يتحول العالم إلى مادة صماء...⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن الانسان محتاج إلى الله لكي يحقق إنسانيته، فلو افترضنا جدلاً أنه غير موجود، فإن مآل هذا الافتراض هو تهافت إنسانية الانسان، حيث لا معنى لوجودها، فتسقط الحرية والمسؤولية وتنتكس الأخلاق والجماليات والدين والأفق الميتافيزيقي وغيرها، وعليه فإن النتيجة التي يخلص إليها المسيري هو أن الله ضرورة أنطولوجية ليحقق الإنسان من خلالها إنسانيته.

ومنه فإن الاله موجود بدليلين وهما:

1- أن ما يفسر وجود عناصر متجاوزة في صميم الوجود البشري هو الاله، فهو ضرورة معرفية لفهم الوجود البشري، والعناصر المتجاوزة فيه لحدود الطبيعة.

2- أن الإله ضروري للوجود البشري فإنسانية الانسان ستختفي إذا ما أعدم وجود الاله، حيث سيتحول العالم إلى مادة صماء خالية من القيم الانسانية والأبعاد المتجاوزة.

• الاله وظيفته وماهيته:

كما سبق ذكره لم يركز المسيري في تعريفاته على ذات الاله، بل على فعله في الكون، خاصة وأن الإله في النظم التوحيدية لا يتجلى إلا في مخلوقاته التي أوجدها، وهذا

(1) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص (184).

المبرر الذي توصل إليه البحث في فكر المسيري، يمكن تأكيده من خلال تحليل نصوص المسيري واستقراءها جميعاً، والتي يمكن أن نقسمها إلى ثلاثة أقسام:

- قسم متعلق بصفة الاله الوحيدة التي أكد عليها المسيري.
- وقسم متعلق بعلاقة الاله بالإنسان.
- وقسم متعلق بعلاقة الاله بالطبيعة.
- **صفة التنزيه للإله:** وأول صفة ينسبها المسيري إلى الاله هي أنه لا يحل في الكائنات مع بقاء فعله فيها، وهي جوهر التوحيد الإسلامي المناقض للحولية، وهنا يقول المسيري: "ولكنه مع هذا مفارق لمخلوقاته جميعاً... لا يحل في أي منها، ولا يتوحد معها"⁽¹⁾ وهذا النص يتوافق مع قوله تعالى "فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" [الشورى، الآية: 11] فهذه الآية الكريمة تؤكد على أن الله خالق العالم حينما قال "فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" ثم يؤكد على فعل الله حينما قال "جعل لكم من أنفسكم أزواجاً"، ولكن من حيث الماهية ينفصل الإله عن المخلوقات فلا يتشابه بها ما يعني أن النظم التوحيدية، تؤكد على الانفصال الماهوي عن الإله والاتصال التفاعلي معه.

وهنا يمكن أن نطرح السؤال، ما هو تصور المسيري لعلاقة الاله بالإنسان.

- **علاقة الاله بالإنسان،** وجود الإله بوصفه مركزاً للعالم قد يؤول إلى انتفاء لمركزية الانسان، أي إلغاء لوجوده، لكن في فكر المسيري وجود الإله يعني مركزية الانسان في العالم، حيث يؤكد قائلاً: "انفصال الانسان عن الطبيعة وأسبقيته وأفضليته عليها بسبب وجود المرجعية المتجاوزة أي الإله الذي يستخلفه في الأرض، لكنها تفترض أيضاً وجوده

(1) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص (269).

فيها واعتماده عليها... فهو ليس بمركز الكون بل وضعه من هو أقدر منه...⁽¹⁾ ولهذا النص استدلال كامن، ومن جهة ثانية يؤكد فيه على أن المركزية المتاحة ليست من ذاته.

فالإنسان يحوي عناصر متجاوزة لحدود الطبيعة ولا يمكن تفسيرها مادياً، لهذا فإن وجودها مرده إلى عنصر متجاوز وهو الله عز وجل، فهو متجاوز لحدود الطبيعة، ولهذا فالبعد المتجاوز في الإنسان يرد إلى الله، من هنا يظهر تمركز الإنسان داخل الطبيعة يعود إلى الله وليس من ذاته أو من الطبيعة.

وعليه فمركزية الإنسان تحتاج إلى الله حتى تتحقق، والا سينمحي وجود الإنسان في الطبيعة، ويتحول إلى كائن مادي، فالله إذن هو الذي منح للإنسان خاصية الفردانية والتي تولد منها الابداع والحرية والمسؤولية وغيرها من خصائص الإنسان بوصفه كائن منتمي إلى الطبيعة وغير منتمي إليها، أي هو جزءاً يتجزأ من الطبيعة وليس حالاً فيها.

• **وأما القسم الثالث فهو المتعلق بعلاقة الله بالعالم:** حيث خص المسيري الفعل الالهي بحضور قوي حينما قال: "التوحيد هو الايمان بأن المبدأ الواحد، مصدر تماسك العالم ووحدته وحركته وغايته، ومرجعيته النهائية، وركيزته الأساسية، ومطلقه الذي لا يرد إلى شيء خارجه وهو "الاله"، خالق الطبيعة والتاريخ، وهو خالق البشر، الذي يحركهم ويمنحهم المعنى ويزودهم بالغاية"⁽²⁾ إذا ما تم استنتاج النص فسند أنه قد أخبرنا عن فعل الله قبل الكون وأثناء الكون وإلى مآل الكون، فالقبل يعني وجود الكون من فعل الله وخلقه، ثم هو القائم على حركة الكون واتجاهه، وكذلك هو من يمنح الغاية والمعنى للوجود فبدونه يصبح الوجود بلا معنى.

(1) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص (466).
(2) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص (224).

وعليه نجد أن فلسفة المسيري تنطلق من جوهر التوحيد، أي علاقة التماسف بين الاله والعالم والتي تخلق ثنائية فضفاضة تمنع السقوط في الحلول، بقدر ما تمنح للكائنات حريتها ووجودها لاسيما وجود الانسان.

بناء على ما سبق، فالله هو مركز كل الوجود، وهو ما منح للإنسان مركزيته داخل الطبيعة، وبالتالي فالإله فكرة ركيذة في فلسفة المسيري الانسانية وبها يقوم ما أسماه بالإنسانية الايمانية أو الانسانية الاسلامية.

أ-3- الطبيعة: يظهر استعمالين لمفهوم الطبيعة عند المسيري، الأول وهو الطبيعة/ المادة، وهو مفهوم نقدي يتجه به المسيري إلى نقد تفسيرات العقل الغربي والعلماني المادي للحياة وفق تصور الطبيعة بوصفها كيان مادي، وأما التصور الثاني فهو الذي يحمله المسيري في ذاته، وهو المفهوم الذي يحتاجه الباحث.

ولهذا فإن المسيري يرفض التصور القائل بأن "الطبيعة نظام يتحرك بلا هدف أو غاية، نظام واحد مغلق مكثف بذاته، توجد مقومات حياته وحركته داخله، يحوي داخله ما يلزمه... وهو نظام ضروري كل شامل"⁽¹⁾ بمعنى تأليه الطبيعة لتصبح منغلقة على ذاتها، وهذا أمر مستحيل، إذ لا يمكن ان تكون الطبيعة أزلية، وأنها أوجدت ذاتها بذاتها، وكونت هذا الزخم من التنوع من ذاتها، إذ لا بد لها من قوة خارجية توجد لها، وتمنحها الحركة والغاية، وهذا ما عبر عنه قائلا: "مسألة أزلية المادة أصبحت مسألة مشكوكا فيها علميا فالمادة تتحولا إلى طاقة والطاقة تتحول إلى مادة، وقابليتها للتحويل تعني أن بقاءها على هيئتها المعنية كان معتمدا على ظروف خارجية عن ذاتها"⁽²⁾ وبهذا ينفي أزلية المادة، ومن هنا وجب تغيير مفهوم الطبيعة.

(1) عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحدائثة والعولمة، مصدر سابق، ص (23).
(2) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، مصدر سابق، ص (25).

وأما المفهوم الذي يمكن استنباطه من أطروحة المسيري، هو أن الطبيعة مخلوقة من الله، وحركتها خاضعة لله عز وجل فهو مدبر أمرها، وهو كذلك من حدد لها الغاية من وجودها، وهي أنها مسخرة للإنسان، ولهذا فهي لا تتفصل من حيث التفاعل مع الإنسان والإله، فهي ليست الله وليست الإنسان.

أ-4- التاريخ: يظهر التاريخ من أهم المفاهيم الأنطولوجيا التي يركز عليها عبد الوهاب المسيري ، وهذا ما يؤكد عليه قائلاً: "مقولة التاريخ وموقف الإنسان منه كمقولة معرفية تحليلية في مقابل مقولة الطبيعة أي أنني استخدم نموذجاً تحليلياً قوامه التعارض بين الإنسان المركب صاحب الوجدان التاريخي الذي يستطيع تجاوز الطبيعة والإنسان البسيط الطبيعي المعادي للتاريخ الذي يرد إلى ما هو دونه أي عالم الطبيعة"⁽¹⁾ ما يعني أن التاريخ مقولة أنطولوجيا تتعلق بوجود الإنسان بوصفه كائناً مركباً متجاوزاً لحدود الطبيعة، وتبرز أهمية مقولة التاريخ، لكونها المفهوم الأكثر إبرازاً لحقيقة الإنسان في مقابل الطبيعة بمفهومها المادي.

والتاريخ حسب المسيري لا تحكمه قوانين مادية مثل التي نجدها في الطبيعة، والتي بدورها يمكن حسابها رياضياً، فعلى العكس من ذلك يقف التاريخ في صف الإنسان، إذ ما يحكمه هو المثل الأعلى المنفصل عن المادة، حيث يقول "أما في النظم التوحيدية فالتاريخ عملية مستمرة لا تنتهي، مادام أن هناك مثلاً أعلى أو مركزاً منفصلاً عن المادة أي مرجعية متجاوزة، ويستطيع الإنسان تجاوز وضعه المادي من خلالها"⁽²⁾ وبذلك فالتاريخ يحمل عنصر في الإنسان وهو التجاوز، وعليه فتصور المسيري للتاريخ يتحدد وفق محددتين هما: المثل الأعلى، والتجاوز.

(1) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص (14).
(2) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص (59).

وإذا كان التاريخ هو المجال الذي يحقق فيه الإنسان تجاوزه، فإنه مجال الثورة وعدم الرضوخ لمقولة الواقع المفروض والأمر المحتوم، إذ يقول "ويظل التاريخ حيزاً مستقلاً هو مجال حرية الإنسان يتصارع فيه البشر ويتدافعون"⁽¹⁾ وبناء على هذا فالتاريخ لا يتسلط على الإنسان بل هو مجال حرته.

ومادام التاريخ هو صناعة بشرية فإنه يتخذ علاقة مع الإله والطبيعة وفق المنظور المعرفي التوحيدي، الذي يرفض الحلولية، والتي ينمحي فيها النسبي لحساب المطلق، ولهذا وجب توضيح هذا التعالق بين التاريخ والاله.

ينطلق عبد الوهاب المسيري في تحليله لعلاقة الله بالتاريخ من شخصية النبي صلى الله عليه وآله، عندما قال: "وقد أشار إلى أن الرسول مجرد إنسان... وهو إلى جانب ذلك خاتم المرسلين، بمعنى أن الله أرسل لنا الرسالة وقطع على نفسه وعداً بأن يرعانا فهو رحمان رحيم، ولكنه لن يتدخل في التاريخ الذي أصبح.... [مجال] حرية الإنسان، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وبذلك يصبح التاريخ مجالات للتعارف والتدافع"⁽²⁾ ومعنى ذلك أن تدخل الله كان بواسطة هو رسول الله عليه وآله، وليس بشكل مباشر يقضي على حرية الإنسان، وذلك من خلال الرسالة، فالله وجه الإنسان بهذه الرسالة، ثم تركه ليصنع تاريخه وفق ذلك التوجيه.

ومادام التاريخ محكوم بقيم ومثل عليا، فإن عبد الوهاب المسيري يحدد لنا حركة التاريخ وفق مبدأ أخلاقي وليس وفق قانون رياضي حتمي يحرم الإنسان من حرته، لهذا فإن للتاريخ حركة لها ميزتها وهي تتبني على مثل عليا.

فأما ميزة الحركة فهي تدافعية لا تهالكية وقد عرف التدافع حينما قال: "إذ يظل مفهوم التدافع مفهوماً أساسياً وهو مفهوم إسلامي يعني الاختلاف بل والصراع ولكنهما اختلاف

(1) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص (152).
(2) عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص (159).

وصراع رقيقان، مثل تدافع السيل حين تلاطم بعض مياهه بعضاً، ولكن هذا التلاطم لا يوقف التدافع بل هو جزء منه⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن التدافع ليس تهالك بل دفع الأمم بعضها لبعض، ولكل أمة مثلها التي تدفع بها الأمم الأخرى.

والقيمة القطب أو المثل الأعلى المحرك للتاريخ حسب الرؤية المعرفية التوحيدية التي يتبناها المسيري، تؤكد على أنها هي العدل، وهنا نجده يصرح قائلاً: "إن المرجعية المتجاوزة تعبر عن نفسها في مجموعة القيم الأخلاقية والمثل العليا مثل العدل، القيمة القطب في الاسلام هذه القيم هي التي تدفع التاريخ"⁽²⁾ بمعنى أن محرك التاريخ هي المثل العليا وخاصة منها قيمة العدل، وهذا لأن الانسان لا يخضع لحتمية الطبيعة، بقدر ما أنه محكوم بمثل وقيم تتجاوز الطبيعة إلى آفاق أرحب تمتد إلى خالق الكون.

ب- انتظام أنطولوجيا المسيري:

بعد التحليل السابق، والذي انتقل فيه البحث من مصطلحات المسيري، وقراءة في معجمه الخاص والذي يسمح بالدخول إلى مشروعه، ورؤيته إلى الكون ونظامه ثم بعد ذلك انتقل التحليل إلى العناصر المركزية في أنطولوجيا المسيري، وفي هذا العنصر وجب تركيب مات سبق ذكره.

وأنطولوجيا المسيري تتألف من مضامين يمكن الاصطلاح عليها بالأفكار المركزية، وهي التي تدور حولها رؤيته إلى الكون وانتظامه، وهذه الأفكار هي الله والانسان والطبيعة، وهي مدار أي أنطولوجيا، ولكن كيفية انتظامها هو ما يجعلها تختلف عن غيرها.

(1) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص (311).
(2) عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص (154).

فالمسيري استخدم جملة من المفاهيم الناظمة التي نظمت رؤيته، ويأتي على رأسها التوحيد ونفي الحلول، وهو بدوره قد انتظم وفق مفاهيم ناظمة أخرى، وهي الثنائية الفضفاضة، المركزية، التجاوز، وهي كلها من صنعت نسق الأنطولوجيا التوحيدية.

فالتوحد هو مناقض للحلولية حيث يمنع أن يحل المطلق في النسبي، لأنه لو حصل ذلك لانتفت الهويات والخصوصيات، حيث سينتهي معه وجود الكائنات الأخرى، وستسود واحدة مطبقة تلغي تنوع العالم، فهي إما ستلغي الإله لحساب العالم أو العكس، وإن حصل إلغاء الإله لحساب العالم، فعاجلاً أم آجلاً سيتم إلغاء الانسان لحساب الطبيعة، وهنا تنشأ أشكال التسيد على الإنسان وإلغاء كينونته ومركزيته لصالح الطبيعة.

ولهذا فالتوحيد يولد مجموعة من الثنائيات الفضفاضة، والتي لا يلغي فيها المركز الهامش بل يمنحه وجوده ومركزيته ما يعني ظهور تعددية مركزية، لا يلغي بعضها بعضاً، بقدر ما يحصل فيها تكامل أنطولوجي، ولكي يحصل فإن هندسة الرؤية تتشكل من ثنائيات فضفاضة.

وأول ثنائية هي الخالق والمخلوق حيث أن الله متجاوز للعالم، والأخير يتكامل من خلال الله، لهذا فمركزية الله التي يطرحها المسيري لا يُلغي فيها الله العالم، بل هو مصدر تماسكه، والله هو من يحكم حركته ويحدد غايته، ولهذا فالعالم ليس عبثي بل له معنى بفضل وجود الله، وإضافة إلى ذلك، يؤكد المسيري على أن الله لا يحل في مخلوقاته، ما يعني أن المطلق وهو الله لا يلغي النسبي وهو العالم.

وهنا تظهر علاقة المسافة والتجاوز التي تنظم الثنائية الفضفاضة حيث أن الله متجاوز للعالم، ولهذا تحصل بينهما مسافة، حيث لا يفقد الله هويته وكذلك العالم وفي الآن نفسه هي لا تعني فقدان الاتصال بل الله منفصل ماهويا عن العالم المتصل فعلاً به.

ومن هذه الثنائية الكبرى تنشأ ثنائية فضاضة أخرى، داخل العالم بين الانسان والطبيعة، حيث يصبح الانسان كائن منتمي إلى الطبيعة وغير منتمي في الآن نفسه، حيث أن الانسان فيه جزء منتمي إلى عالم الطبيعة، خاضع لقوانينها، وجزءاً آخر غير منتمي متجاوز، ومصدره هو الله، وهنا يحصل التكامل في الوجود البشري حيث يتكامل مع نفسه بين عالميه المادي والروحي، ومع الله، حيث يرتقي الانسان كلما ارتبط بالله لأن أبعاده المتجاوزة تمتد إلى الله.

وهنا نجد أن المسيري يستعين مرة ثانية بمفهومين ناظمين هما: التجاوز والمسافة، حيث أن التجاوز يفسر به الأبعاد الربانية في الانسان بكونها فوق حدود الطبيعة، والمسافة التي تحفظ هوية الانسان وتمايزه عن الطبيعة، ولكنه في الآن نفسه متصل بها من حيث أنه يتفاعل معها، وبوجود الله لا يصبح الانسان مالكا لها بل مستخلفا فيها، من هنا وجود الله يحقق المسافة والتي تحفظ بدورها أمرين هما: الطبيعة فلا يتسيد عليها الانسان كاملاً فيفسدها، والانسان لا تتمحي هويته داخل الطبيعة.

فهوية الانسان تتجسد في كونه كائن مركب لا يختزل في الطبيعة، ومنه فهو جزء يتجزأ من الطبيعة، ولهذا تصبح له طبيعة مزدوجة أي أن الازدواجية هي جوهر الطبيعة البشرية فالإنسان لا يستطيع التخلي عن جزئه الطبيعي، وكذلك فهو إن فقد صلته بربه، فقد انسانيته.

وهذه الانسانية التي تتمظهر في عدة عناصر منها القدرة الابداعية لعقل الانسان، البعد الحضاري، والحس الأخلاقي والذوق الجمالي والبعد الديني وتساؤلاته الميتافيزيقية، وغيرها وهي لا تعبر عن نمط أحادي، تنفي عن الانسان فرادته وتميزه، ولهذا يرفض المسيري مفهوم الانسانية الواحدة، ويقر بالإنسانية المشتركة التي يشترك فيها جميع البشر، لكن تخارجها وتوالدها له عدة ألوان متنوعة.

ومن هنا أصبح الانسان بفضل انسانيته المتجاوزة مركز داخل الطبيعة، ولهذا فالمسيري يحدد مركز آخر داخل العالم وهو الانسان، إلا أنها مركزية خالية من الاستكبار والاستعلاء، فهي لا تستكبر على الطبيعة، لأنها ليست ملكه، وهو ليس سيّداً عليها بل مستخلف، وفي الآن نفسه، لا يمكن للإنسان أن يتسيد على أخيه الانسان لأن البشر كلهم يشتركون في إنسانيتهم.

خلاصة: (التكامل الأنطولوجي)

وهنا سأطرح التكامل الأنطولوجي في رؤية المسيري الكونية التوحيدية، في نقطة المركز وهو الانسان، لهذا فاكتشاف التكامل بنوعيه النظمي والمقامي، ومضادهما التسافل التفككي والتتكيسي، لابد أن يتركز على مفهوم المسيري للطبيعة البشرية.

فالتبيعة البشرية تتسم بخاصية الازدواج في التكوين وهي تعني أن للإنسان بعدان هما: الطبيعة المادية المنتمية إلى الطبيعة/ المادة، وبعد آخر رباني وهو الروح ومنجزاتها الانسانية وعليه ففي المنظومة التوحيدية لا يمكن اختزال الانسان في بعد واحد من بعده، لأن الاختزال هو حلول، أي حلول الانسان في جسده أو اختزاله في روحه، لهذا فالتوحيدية تؤكد على التكامل.

من هنا نجد أن المسيري يقول "ولذا فالوجود الانساني الأمثل ليس محو النزعة الجنينية والتعبير عن النزعة الربانية، ولا هو محو النزعة الربانية والتعبير عن النزعة الجنينية، وإنما التكامل والتقابل بينهما"⁽¹⁾ حيث انتظام الوجود البشري لا يتم إلا من خلال تكامل هذين البعدين المادي والانسان، وهو تمام التكامل.

(1) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص (466).

وما يصاده يتجلى واضحاً في الاختزال الذي يكسر التكامل الأنطولوجي النظامي، حيث يعمل على تفكيك الوجود البشري ثم اختزاله في بعد أحادي، إما المادي وإما الروحي، ما من شأنه الوقوع في التسافل التفكيكي الذي يقوض الطبيعة البشرية.

ويرتقي الإنسان في مقامات التكامل عندما يتجه نحو الإله، فالله "هو النقطة التي يتطلع إليها الإنسان ويحقق التجاوز من خلالها ومن ثم بغيابه يتحول العالم إلى مادة صماء"⁽¹⁾، فالإنسان يحقق إنسانيته في بعده التجاوزي، وعليه فالإنسان يتكامل كلما اتجه نحو الله، ويتسافل انتكاساً عندما ينسى الله، فحينها يتحول الإنسان إلى مادة صماء لا فرق بينها وبين غيرها، فبدأً تنكسه عندما يتشبه وحينها يمكن استعمال الإنسان بوصفه مادة استعمالية^(*).

وأما عن علاقة الإنسان بالطبيعة فالمسيري استعان بمفاهيمه الناظمة كالمسافة والتجاوز لكي لا يقع فيما اصطلح عليه الباحث بالتسافل سواء التفكيكي أو التتكيسي، فالتفكيكي يلغي فيه أحد الأطراف الطرف المقابل له، بعدما يقوم بتفكيك أي صلة وصل بينهما، فإما أن تلغي الطبيعة الإنسان أو يلغي الإنسان الطبيعة.

وتفادياً لذلك استخدم المسيري مفهومه الناظم المسافة حيث أخرج فيه الإنسان من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية الايمانية، ما يعني أن المسافة القائمة بين الطبيعة والإنسان منحت الإنسان مركزية داخل الطبيعة وله إمكانية تجاوزها، وعدم الخضوع لها ولكن هذه المركزية بدورها لا تلغي الطبيعة لصالح الإنسان، لأن الله هو مالك الطبيعة وهو سيدها، لهذا فمركزية الإنسان جاءت من مالك الطبيعة، وعليه فلا يحق له أن يتسيد عليها

(1) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص (184).
(*) تحويل الإنسان إلى مادة استعمالية هو ملخص نقد المسيري للغرب.

بقدر ما إنه مستخلف عليها مؤتمن عليها من طرف خالقها من هنا ينتفي استكبار الانسان على الطبيعة⁽¹⁾.

وعليه نجد أن المسيري قد أنشأ أنطولوجيا توحيد يتحقق فيها التكامل الوجودي للإنسان، من خلال ربط علاقته بربه، والتي جسدها جملة من المفاهيم الناظمة وهي الثنائية الفضفاضة والمسافة والتجاوز والمركزية والتي حققت تكاملاً يمنع الوقوع في التسافل.

المبحث الرابع: نظرية المعرفة:

من الناحية الصورية يمكن تقسيم المعرفة إلى أربعة عناصر مكونة لها وهي: الذات العارفة، والموضوع، وأخيراً قيمة المعرفة وحدودها، إلا أن المشكلة تكمن في كيفية صياغة العلاقة بين الذات والموضوع، حيث أن الصياغة أو المضمون يغير وجهة النظر، فما اختلاف الفلاسفة إلا لكونهم اختلفوا في تحديد العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المراد معرفته.

وفي حالة المسيري يجب تحديد مفهومه للمعرفة، ولعلاقة الذات بالموضوع وأخيراً قيمة المعرفة، مع وجوب الربط بين نظريته في المعرفة ونظريته في الوجود وذلك لأن العلاقة بينهما هي علاقة الأساس بالبناء، فبناء نظريته المعرفة أساسه أنطولوجي.

ولهذا سيأتي تقسيم هذا العنصر إلى المطالب التالية:

1- مفهوم المعرفة.

2- علاقة الذات بالموضوع.

3- قيمة المعرفة.

(1) وتم تلخيصه في هذا الجزء لأن البحث لا يطبق التوسع الى تطبيقات الممارسة المعرفية التوحيدية.

أولاً: مفهوم المعرفي: أول نقطة يجب التطرق إليها في نظرية المسيري حول المعرفة، هي المعرفي، وذلك لسبب واضح وجلي وهو كون المعرفي هو محور النظرية زيادة على ذلك، فتحديد مفهوم المعرفي يؤسس بدوره لكل مشروع المسيري النقدي للحضارة الغربية.

والمعرفي حسب المسيري هو: "هو ما يتناول الصيغ الكلية والنهائية للوجود الانساني"⁽¹⁾ وهذه الصيغ تتمثل في الاجابة الكلية والنهائية حول وجود الانسان وموقعه في هذا العالم، وقد اصطلح عليها المسيري بالصيغ الكلية والنهائية لأنها الأفق النهائي الذي يبلغه الانسان من حيث أنه يجيب عن سؤال وجوده ومبدئه ومصيره، وهي المسائل الكبرى لوجود الانسان، وسعي الانسان المعرفي كله للإجابة عن أسئلته النهائية، من أكون؟ ما مصيري؟ من أين أتيت؟ وغيرها.

يكمل المسيري مفهومه للمعرفي عندما يقول "وتتاول الظواهر معرفيا يتعامل مع المستويات الكامنة والعميقة في الخطاب الانساني"⁽²⁾ ومعنى ذلك أن أي تحليل لأي ظاهرة إنسانية لا يكون معرفيا إلا إذا بلغ الصيغ الكلية والنهائية التي يجيب فيها الانسان عن وجوده وموقعه الأنطولوجي في العالم، وذلك لأن تصرف الانسان وسلوكه وأغلب أعماله وأفعاله تتم من خلال صورته عن نفسه أي من خلال إجابته النهائية والكلية ومن هنا نجد أن المسيري لا يفصل بين الأنطولوجي والإبستمولوجي، وذلك مرده إلى مفهومه حول الإبستمولوجيا بوصفها المعرفي، حيث يقول "والإبستمولوجيا بالمعنى الضيق للكلمة، تتناول موضوعات مثل طبيعة المعرفة ومصادرها، وإمكانية تحققها، ومصداقيتها"⁽³⁾ وهذا المعنى الكلاسيكي لنظرية المعرفة او الإبستمولوجيا يضيق مجالها في حدود مسائل محددة.

⁽¹⁾ عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص 218.

⁽²⁾ عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص (218).

⁽³⁾ عبد الوهاب المسيري: في أهمية الدرس المعرفي، نحو نظام معرفي اسلامي (حلقة دراسية) تحرير فتحي حسن ملكاوي، (عمان: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، 2000) ص (42).

وأما التعريف الذي يتبناه المسيري فهو الذي يقول فيه "ولكنها تعني أيضا المسلمات الكامنة وراء المعرفة. وهذا المجال الأخير ينقلنا من المعنى الضيق إلى المعنى الواسع" فالمعنى الموسع يعني الوقوف عند الكامن والعميق في عملية الإدراك، وهي التي اصطلح عليها بالصيغ الكلية والنهائية، ومن هنا يبرز تأكيد المسيري لعدم الفصل بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا.

ويزيد المسيري تأكيداً على ذلك حينما يقول فالإبستمولوجيا تعني أيضاً توضيح المقولات القبلية في الفكر الانساني، ولذا يذهب البعض إلى أن الميتافيزيقا تنقسم إلى: أنطولوجيا وإبستمولوجيا وأن كل رؤية للعالم world view تحوي داخلها ميتافيزيقا (أي أنطولوجيا وإبستمولوجيا)، كما يرى البعض أن الإبستمولوجيا تعني "رؤية العالم"⁽¹⁾. فالرابط بين الإبستمولوجي والأنطولوجيا هو رؤية العالم، فالإنسان عندما يكون رؤية للعالم فهو لابد أن يجيب فيها عن النهائية، وهي في جوهرها أنطولوجيا، وفي الآن نفسه فهو يحولها إلى منظار ينظر بها إلى العالم لهذا تتحول إلى عملية إدراكية وبالتالي معرفية.

ومن هنا يضع المسيري المعرفي قبالة الاقتصادي والسياسي وليس قبالة الميتافيزيقي إذ يقول: "وعادة ما نضع المستوى المعرفي في مقابل المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي بل الحضاري"⁽²⁾ وهذه المقابلة ليست الضد مقابل الضد، بل الكل الذي يرد اليه الجزء، فالتحليلات الجزئية والتي تعمل على تفسير عنصر ما من عناصر الوجود البشري لا تحقق الكفاية التفسيرية، حتى ترد إلى الأبعاد الكلية.

وهذه الأبعاد الكلية التي تحدث عنها المسيري هي عينها المضامين الرئيسية لرؤيته للعالم - والتي سبق تحليلها في العنصر السابق - وهي: الاله والطبيعة والانسان، حيث نجد أن المسيري يصرح بها قائلاً: "والأسئلة الكبرى أو النهائية هي أسئلة كما يسمى في النقد

(1) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(2) عبد الوهاب المسيري: في أهمية الدرس المعرفي، مصدر سابق، ص (42)

الأدبي الغربي الموضوعات الكبرى (major themes) في حياة الانسان، وهي أسئلة تدور حول الانسان والاله والطبيعة. ولكن هذه المحاور الثلاثة مترابطة إلى درجة أنه يمكن من خلال التعمق في دراسة عنصر واحد الوصول إلى العنصرين الآخرين⁽¹⁾ والترابط هو من يحقق اختلاف النموذج المعرفي فكما سبق، النموذج الحلولي يؤول إلى تصورات تختلف عن النموذج التوحيدي، والسبب هو في اختلاف العلاقات بين العناصر الكبرى (الاله - الانسان - الطبيعة).

وبالمجمل فمفهوم المسيري للمعرفي يتحدد فيما يلي:

- المعرفي تأخذ الإبستمولوجي بالمعنى الواسع والذي لا ينفصل فيه الأنطولوجيا عن الإبستمولوجيا.
- المعرفي يتناول القضايا النهائية والكلية.
- وهذه القضايا النهائية هي قضايا قبلية وتمثل أعمق صورة إدراكية.
- وهذه القضايا هي الله والانسان والطبيعة والتي تختلف باختلاف طريقة ترابطها

ثانياً: العلاقة بين الذات والموضوع:

يميز المسيري بين نوعين من العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المراد معرفته، حيث تظهر في الأولى الذات بوصفها كائن سلبي متلقي، مهمته رصد الواقع بشكل موضوعي دون تدخل منها، وفي الثانية تظهر الذات بوصفها كائن فاعل متحكم في الموضوع، ولكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن، هل هنالك تكامل بين الذات والموضوع أم أنه لابد من استحواذ طرف على الآخر؟.

(1) مصدر نفسه، ص (44).

أ- نقد الموضوعية المتلقية: الترابط بين الأنطولوجي والإبستمولوجي يتجلى دائماً في تصورات عبد الوهاب المسيري، حيث أن تصور الانسان ونظام العالم يحددان نظامه المعرفي، لاعتبار أن الذات والموضوع أو الذات والعالم قبل أن يدخل في علاقة معرفية هما أساساً علاقة أنطولوجيا، ولهذا فالمعرفة البشرية ستكون نتيجة لهذه العلاقة.

ومن هنا يأتي نقد المسيري للموضوعية المتلقية، والتي يقترح بديلاً عنها الموضوعية الاجتهادية، فالأولى يأتي تركيبها من عبارتين هما: موضوعية، وملتقية، حيث أن عبارة موضوعية تعني: "إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن تشوهها نظرة ضيقة ذاتية أو أهواء أو ميول أو مصالح..."⁽¹⁾ والملتقية تعني الأخذ بالواقع الموضوعي كما هو دون تدخل من الذات، لهذا يأتي تقليص دور الذات حتى تصبح سلبية، وبناء على ذلك يأتي تصور العقل ومعه عملية الإدراك، وتصور الواقع وعملية تكامل المعرفة.

لهذا يأتي تعريف الموضوعية المتلقية في قوله: "الموضوعية الفوتوغرافية هي نموذج تحليلي يذهب إلى أن المعرفة عملية تراكمية تتكون من النقاط أكبر قدر ممكن من تفاصيل الواقع المادي كما هو تقريباً"⁽²⁾ والملاحظ في هذا النص هو استخدام المسيري صورة مجازية عن الموضوعية وهي الفوتوغرافية، فآلة التصوير تسعى إلى نقل الصورة كما هي، أي أنها تجمع معطيات الواقع كما هي دون استخدام أدوات العقل كالربط والمقارنة والتجريد وما إلى ذلك من أدوات العقل.

ويأتي نقد المسيري للموضوعية المتلقية من ثلاثة زوايا رئيسية

• الأولى والمتعلقة بالعقل ذاته.

• والثانية بالواقع.

(1) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص (357).
(2) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص (316).

• والثالثة بتطور وتكامل المعرفة.

فأما الزاوية الأولى والمتعلقة بالعقل فنجده يقول "نموذج الموضوعية الفوتوغرافية (المتلقية) والمعلوماتية فيه إنكار لمقدرة العقل على الإبداع والتوليد، فهو يفترض أن عقل الانسان يقف كالفقير أمام عتبات الواقع يلتقط منه الفتات، وليس كالأمير يراه في كليته فيختار منه ويفككه ويركبه ليصل إلى تصورات أكثر تركيبية"⁽¹⁾ وهنا يوجه المسيري نقده لهذا النموذج، بوصفه سلبي أولاً، بحيث أنه يعجز عن تفعيل أدوات العقل وإعمالها مما يؤول إلى قمع كفاءة العقل ووأدها، ثانياً لكونه يؤول إلى إدراكات جزئية عن الواقع والعجز عن فهمه فهما مركبا.

حيث أن الفهم المركب يستدعي فعالية العقل، وذلك بتفعيل الإمكانيات الإدراكية للإنسان، لكي يركب صورة أكثر اقتراباً من الواقع، وتملك إمكانيات تفسيرية أكثر تتيح له فهم العلاقات والروابط المكونة للموضوعات المراد إدراكها، وهذا ما يعجز عنه، نموذج الموضوعية الفوتوغرافية، والذي لا يرصد سوى أجزاء متفرقة من الواقع يعجز عن تركيبها.

وأما الزاوية الثانية والتي تتعلق بالواقع الموضوعي، حيث أن تصور الموضوعية المتلقية للواقع، يندرج ضمن أطرا اختزالية لا تركيبية، حيث يقول واصفاً "الواقع الموضوعي، من وجهة نظر الموضوعية السلبية المتلقية واقع بسيط، يأخذ في أغلب الأمر شكل ذرات متحركة، وهو مجموعة من الحقائق الصلبة والوقائع المحددة التي تتطبع على العقل"⁽²⁾، ومعنى ذلك أن الواقع بسيط ذو بعد واحد يمكن إدراكه وتقسيمه إلى عناصر جزئية، يمكن إدراك كل جزء على حدى لهذا تتكون لدى الموضوعية المتلقية صور جزئية عن الواقع لا صورة تركيبية.

(1) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص (246).

(2) عبد الوهاب المسيري : دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص (359).

وقد أكد المسيري على أن "الواقع المادي ليس بسيطاً ولا منبسطاً ولا صلماً ولا صلداً وإنما مركب ومليء بالثغرات والنتوءات، ولا ترتبط معطياته الحسية برباط السببية الصلبة الواضحة، فهو يتضمن عناصر مبهمة..."⁽¹⁾ فقد أثبتت الثورات العلمية المعاصرة ابتداءً من الكوانتية إلى أينشتاين وانتهاءً بهيزنبورغ إلى أن الطبيعة ذات أبعاد معقدة بالغة التركيب، من هنا يظهر الضعف المعرفي للموضوعية المتلقية في إدراك الواقع واستيعابه.

أما عن نماء المعرفة وتكاملها فقد فسرها نموذج الموضوعية المتلقية من خلال فكرة تراكم المعارف، فهي تنتقل من الجزء ويضاف لها جزء حتى يتوصل به إلى الحالة النهائية الكلية، وقد عرف المسيري النموذج التراكمي على النحو التالي: "الموضوعية الفوتوغرافية هي نموذج تحليلي يذهب إلى أن المعرفة عملية تراكمية تتكون من التقاط أكبر قدر ممكن من تفاصيل الواقع المادي كما هو تقريباً"⁽²⁾ بمعنى أنه يملك كفاءة تحليلية، في حين يعجز عن التركيب لأن همه هو مراكمة المعلومات، لا الربط بينها واكتشاف العلاقات القائمة بينها.

ومن هذه الزوايا الثلاث التي ينتقدها المسيري ينتقل إلى البعد الكامن فيها وهو الأنطولوجيا المؤسسة لها، فالموضوعية المتلقية هي في محصلة الأمر سلبية أمام الموضوع، بمعنى أنها تلغي الذات لحساب الموضوع، ذلك لأنها لا تفترض أن الواقع بسيط وأن العقل سلبي وأن علاقة العقل بالواقع علاقة بسيطة"⁽³⁾ وهي أحادية البعد يتلقى فيها العقل البسيط أبعاد الواقع البسيط، وهذا ما يؤول بطبيعة الحال إلى اعتبار أن الانسان كائن محتوي داخل الموضوع لا توجد أية مسافة بينه وبين الموضوع.

وهذه الرؤية للوجود تنتمي إلى النموذج الحلولي المادي، الذي يجعل من الوجود حالاً في الطبيعة، فقد أعرب عن ذلك المسيري قائلاً "عقل الانسان السليم من منظور الموضوعية

(1) مصدر نفسه، ص (363).

(2) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص (316).

(3) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص (363).

المتلقية جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، أي أنه عقل مادي سلبي متلقي...⁽¹⁾ فكما أن الرؤية المادية ترى الانسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة، فكذلك عقله وكما سبق طرحه أن الرؤية الحولية تقول تساقل الانسان من خلال تفكيكه وانتكاسه حيث تفكك أبعاده الربانية وتلغى لحساب البعد المادي، فينتكس وجوده ويتساقل.

ب- العلاقة الاجتهادية بين الذات والموضوع:

إذا كانت الموضوعية الفوتوغرافية تتأسس على أساس أنطولوجيا حلولية، تلغي الانسان لصالح الطبيعة، وتستلب إمكاناته العقلية، فإن الموضوعية الاجتهادية تنطلق من رؤية توحيدية، تضع مسافة بين الذات والموضوع، وتأخذ بعين الاعتبار تركيبية الواقع، وكذلك تركيبية الذات البشرية من هذا كله تظهر العلاقة مختلفة، من حيث أن الذات ستكون فاعلة لكن لا تلغي الموضوع لهذا فهي موضوعية واجتهادية.

من هنا ستأخذ الذات أنطولوجيا موقعا مركزيا لاعتبار أن الانسان مركز الكون، بفضل الله عز وجل مانح المركزية، والتي أفضت إلى أن يكون الإنسان ذا طبيعة تركيبية فيها ما ينتمي إلى عالم الطبيعة، وفيها ما يتجاوز الطبيعة ذاتها.

وتبرز أطروحة المسيري أكثر حينما يقول "... أي الانسان، فهو أكثر الكائنات تركيبيا، لا يقف في الكون كشيء ضمن الأشياء الأخرى، ظاهرة مثل غيرها من الظواهر، وإنما يقف شامخا في مركز الكون"⁽²⁾ ما يعني أن الانسان لا يمكن اختزاله في الأبعاد المادية، فيتم استلاب إنسانيته، بل هو أكثر تعقيدا، ولهذا: "ما ينطبق على الانسان ينطبق بطبيعة الحال على عقله الذي يرصد الكون"⁽³⁾ إذ أن الأساس الأنطولوجي يترتب عليه بالضرورة البعد الإبتيمولوجي، لاعتبار أن العقل جزء من وجود الانسان ذاته.

(1) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص (358).

(2) مصدر نفسه، ص (363).

(3) مصدر نفسه، ص (364).

ومن خلال تأكيد المسيري على الأساس الأنطولوجي للإبستمولوجيا يتضح أن الانسان في علاقته المعرفية مع الطبيعة ستكون مركبة نتيجة تركيبية الانسان والواقع معا، وكذلك ستعطي الانسان مركزية داخل الطبيعة، ولهذا وجب تحليل أطروحته من خلال تحليلها إلى ثلاثة عناصر أساسية وهي:

- الذات العارفة.
- العلاقة بين الذات والموضوع.
- نمو المعرفة وتكاملها.

ب-1- الذات العارفة: فالإنسان كائن يمتلك عقلاً مبدعاً، وبالتالي فهو لا يقف عند حدود الموضوع بل هو متجاوز له لا من ناحية أنه يلغيه، بل لكونه يتحكم فيه وهنا تظهر ابداعية العقل، في قدرته على تجاوز الموضوع، إلا أن ما يدعوا إلى التساؤل كيف للعقل أن يتحكم في موضوعاته؟

وبما أن المسيري جاء ليؤكد على مركزية الإنسان من خلال بعد فطري ممنوح له من الله، أي أنه فطري، فكذلك عقل الانسان لا بد أن تكون له عناصر فطرية سابقة عن التجربة، وهي ليست قدرات حسية نابعة من صميم الطبيعة وقوانينها المادية، وهذا ما يؤكد قوله "والمعرفة تتضمن فهما وتركيباً وتنظيماً، والحواس عاجزة بذاتها عن فهم المحسوسات وتنظيمها إذ يستدعي التنظيم قدرة أخرى تصل وتفصل وتقارن وترتب وتنظم، ولن تكون هذه القوة ناشئة عن المحسوسات لأن الحواس لا تمدنا الا ببعض الصفات الظاهرة للمعطى الحسي..."⁽¹⁾ وذلك أن الحواس تنقل الواقع مجزأً، أما الذي يربط ويحدد العنصر المحوري والهامشي، ويقارن ويكشف، هي عمليات عقلية سابقة عن الحواس.

(1) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص (364).

وعليه ستكون عملية الإدراك مركبة وليست بسيطة، فهي ليست ردة فعل أو استجابة مباشرة، حيث يقول المسيري "حينما يسلك الإنسان فإنه لا يسلك كرد فعل للواقع المادي بشكل مباشر (مثير مادي تعقبه مباشرة "استجابة"، وإنما كرد فعل للواقع كما يدركه بكل تركيبته)"⁽¹⁾ لهذا ستظهر العلاقة أكثر تركيباً، عند تحليل طريقة الإدراك والتي من خلالها ستحدد العلاقة مع الواقع.

ب-2- العلاقة بين الذات والموضوع:

فالعلاقة بين الذات والموضوع ليست أحادية البعد، فهي ليست ذات اتجاه ينطلق من طرف إلى آخر، حيث يتم إلغاء فعالية الذات أو الموضوع إذا ما كان اتجاه العلاقة إما من الذات أو من الموضوع، لهذا فهي علاقة تبادلية، وقد أطلق عليها المسيري مسمى حلزونية إذ يقول: "وأنا أنطلق من الإيمان بأن العلاقة بين العقل والواقع علاقة حلزونية"⁽²⁾ فالعقل ينطلق إلى الواقع ويكون حوله نموذجاً أو خارطة إدراكية، ثم يعيد العقل اختبار خارطته من خلال الواقع، وتبدأ هذه العلاقة التبادلية بالتوسع مثل صورة الحلزون الذي ينطلق من نقطة محددة ويتوسع بشكل دائري.

والسؤال الذي يطرح نفسه على أطروحة المسيري حول العلاقة الحلزونية، مفاده: كيف تتم العلاقة الحلزونية بين الذات العارفة وموضوعها؟.

من خلال أطروحة المسيري يظهر أن العقل مزود بقوى فطرية وهي الزمان والمكان والجهة وغيرها من المقولات التي أحصاها الفلاسفة على رأسهم كانط، وهي مقولات قبلية سابقة على التجربة الحسية، ويضيف إلى ذلك آليات كثيرة منها ما يستشهد بها في كتاباته وعلى رأسها التهميش والمركزي والربط والمقارنة والتجريد (تفكيك وتركيب) وغيرها من آليات العقل الفطرية والتي يحتك بواسطتها مع الواقع.

(1) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص (349).

(2) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص (248).

وفي أول احتكاك يعمل العقل بواسطة إمكاناته الفطرية على استخراج من الواقع خارطة إدراكية، والتي يعرفها بقوله "الخريطة الإدراكية، صورة في عقل الإنسان يتصور أنها تعكس الواقع، ومن خلال هذه الصورة يقوم بترتيب المعطيات التي تأتيه، فيهمش البعض ويركز على البعض الآخر..."⁽¹⁾ وهذا القول يمكن تقسيمه إلى قسمين، الأول حيث وضع فيه المسيري ماهية الخارطة، حيث أنها تصور يرسم الخطوط الكلية المقاربة للواقع، وليس هي عينها الواقع، وأما القسم الثاني والذي يتعلق بوظيفة الخارطة، فهي تسعى إلى أن تعكس الواقع من خلال آليات العقل الفطرية كالترتيب والتهميش والتمركز والربط وغيرها.

وهذه الخارطة ليست ساكنة هي حركية نتيجة تفاعلها مع الواقع، حيث يقول المسيري "فإن الخريطة الإدراكية ليست أمراً حتمياً إذ يمكن تغييرها"⁽²⁾ وهنا تظهر فعالية الواقع، حيث أنه يتحدى الخارطة بإظهار عناصر جديدة تؤول إلى إحدى الحالتين، فإما أن تتعزز تلك الخارطة فيزيد من قدرتها التفسيرية، وإما أنها قد تظهر ضعفها التفسيري فتعدل من تركيبها الداخلية أو تغيرها إلى خارطة جديدة.

ومن هذا التصور للمعرفة بنى المسيري منهجه وهو النموذج المعرفي، والذي هو أعمق صورة للخارطة الإدراكية، فأبلغ خارطة هي النموذج المعرفي لاعتبار أنه يحدد فيه الإنسان إجابته الكلية والنهائية، وكل خارطة إدراكية تتعلق بالواقع السياسي أو الاقتصادي أو التربوي، فهي تنطلق أساساً من النموذج المعرفي المكون أساساً من ثلاثية (الإله والإنسان والطبيعة).

ويتحدد تكامل المعرفي في أطروحة المسيري هاهنا في نقطتين رئيسيتين هما: الذات والواقع، والثانية تكامل فعاليات العقل ذاتها:

(1) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 263.
(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

فأما عن تكامل الذات مع الواقع فيتجلى في العلاقة الحلزونية، والتي نظمت العلاقة بصورة تنتفي معها كل أشكال الإلغاء والإقصاء والتجزئة وبمعنى أوضح، العلاقة الحلزونية لا تلغي الذات فيها الموضوع، كما لا يلغي الموضوع الذات، بالرغم من مركزية الانسان، فالفعل ينطلق من إمكانات العقل الفطرية سيتخلص من الواقع خارطة إدراكية ثم تأتي فعالية الواقع من جديد كتجديد للخارطة الإدراكية، وبالتالي لا نجد أية ممارسة إقصائية بل العكس تكامل بين الواقع والعقل للظفر بمقاربة أكثر تفسيرية.

وأما النقطة الثانية التي يجب التركيز عليها وهي تكامل فعاليات الذات الإدراكية، حيث يؤكد المسيري بقوله "صياغة النموذج التفسيري التحليلي عملية مركبة وإبداعية تتضمن عمليات عقلية عديدة ومتنوعة ومتناقضة"⁽¹⁾ وقد أتبع نصه هذا بنص آخر يبين هذه العمليات بقوله "إن النموذج بوصفه أداة تحليلية يربط بين الذاتي والموضوعي ولذا يمكن القول بأن عملية صياغة النموذج تجمع بين الملاحظة الإمبريقية واللحظة الحدسية، وبين التراكم المعرفي والقفزة المعرفية، وبين الملاحظة الصارمة والتخيل الرحب..."⁽²⁾.

ما يبرز من النصين السابقين أن منهج المسيري وهو النموذج المعرفي يقتبس من قدرات الذات الإدراكية كلها دون إلغاء، مما يعني أنه يستبطن إيماناً بأن المعرفة السليمة (الإبستيمي) لا تتم الا بتكامل نظمي يشمل كل من الحدس والاختبار والخيال والملاحظة الدقيقة.

حيث تعمل الملاحظة والاختبار على جمع المعلومات في حين أن الحدس والخيال يسعى إلى ربطها لكي يكون صورة مركبة عن الواقع، بدلا من الصور الاختزالية التي تختزل الواقع في أطر جزئية إقصائية، لهذا فالمعرفة الصحيحة والسليمة بحسب المسيري هي تلك التي تكشف علاقات الواقع "وأن يربط بعضها ببعض داخل منظومة متكاملة بطريقة تجعل

(1) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص (280).

(2) مصدر نفسه، ص (281).

العلاقات بينها تتشكل ما يتصور أنه العلاقات الجوهرية بين عناصر الواقع⁽¹⁾ بمعنى أن يقدم نموذجاً مركباً يقارب الواقع.

ب-3- تطور المعرفة وتكاملها:

إذا كان المسيري يؤمن بأن للعقل إمكانات فطرية، فهو بالضرورة سيؤمن بالتوليد قبالة التراكم، فالمتبع لنصوصه، خاصة تلك التي أوردها في كتابه الثقافة والمنهج تظهر أن العقل التوليدي وليد الموضوعية الاجتهادية، في حين أن التراكم وليد الموضوعية الفوتوغرافية، لهذا وجب اللجوء إلى بعض نصوصه لاستخراج دلالة التوليد قبالة التراكم.

وعليه نجد أن المسيري يقول "لا بد من تبني رؤية جديدة للعقل بحسبانه كياناً توليدياً وليس مجرد وعاء مادي متلقي، وفكرة العقل التوليدي فكرة أساسية في المنظومة الاسلامية، فالإنسان يولد على الفطرة، أي عنده مقدرات داخلية على الشر"⁽²⁾ ما ينسجه هذا النص من معنى يتجلى في ذلك الربط بين الفطرة والعقل التوليدي، فالعلاقة الواصلة بينهما تتمثل في أن الفطرة هي من تولد المعنى عكس العقل التراكمي الذي يتصور أن الأفكار والمعاني تأتي من خارج العقل وتتراكم على صفحته.

والعقل التوليدي هو الأفكار الفطرية وآليات العقل الفطرية والتي تمارس عملية توليد للمعرفة من الواقع، وهذا التعريف يرجع إلى أنطولوجيا المسيري، التي ترى أن الانسان مركز في الطبيعة وليس عليها، والسبب في كونه كذلك هو أنها متجاوزة للطبيعة لا حالة فيها بالرغم من أن الذات تعيش داخل الطبيعة.

ولهذا يربط المسيري بين العقل التوليدي والثورية، حيث يصرح قائلاً: "كما أن أي إنسان ثوري يبغى إصلاح العالم وإقامة العدل في الأرض لا يمكن إلا أن يؤمن بالعقل

(1) مصدر نفسه، ص (282).

(2) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص (246).

التوليدي القادر على تجاوز الواقع المادي القائم⁽¹⁾ فالعقل التوليدي يتجاوز الواقع في ظاهره، بمعنى أنه ليس الواقع هو من يتحكم فيه بل العكس، فآليات العقل من تجريد وتهميش وربط ومركزة هي من تسمح له (العقل) بأن يتحكم فيه الواقع، لهذا يضاف إلى حد الفطرة، حد التجاوز.

وعليه تأتي عملية المعرفة - كفعل للعقل - لتؤدي دور التفسير لا الرصد فقط إذ يقول المسيري: "ولنلاحظ أن الموضوعية الاجتهادية أو التفسيرية تنقل المركز من الشيء إلى عقل الانسان، ومن الرصد إلى التفسير"⁽²⁾ والفرق بين الرصد والتفسييري، أي الأخير لا يرضى بمجرد التقاط معطيات الواقع كما في حالة الرصد، بل هو يعمل على الربط بين المعطيات ليكشف عن مضامينها الداخلية، وأسبابها الخفية وأسرارها الباطنية، لهذا فهو يجتهد لكي لا يقع في الاختزال والتسطيح.

ولهذا فالعقل التوليدي يجتهد ليفسر لاعتبارين أنطولوجيين، فالأول وهو لأن الانسان مركز العالم أو بتعبير أدق مركز في الطبيعة، لهذا فهو متجاوز لها، وهو ما يسمح بأن يتجه إليها ويتصرف فيها لا أن يتلقاه كصفحة بيضاء عاجزة، وهذا ما ينعكس على العقل، فيتحول إلى مولد للمعنى واللفهم، لا متلقي له، والاعتبار الثاني يتمثل في التركيب، فالإنسان والعالم كلاهما مركب، لهذا فالعلاقة مركبة بين الذات والموضوع، فالعقل ليس بسيط، إذ يحمل في طياته إمكانات فطرية لهذا فهو لا يرصد فقط، والواقع مركب، لهذا فإدراكه لا يكون بمجرد التقاط مفرداته بل بتحليل وتركيب والربط بين مفرداته، وهو عينة عملية التفسير.

وبناء على ذلك أخذ المسيري بالتمييز الشهير لدلتاي بين الشرح والتفسير، حيث عمل المسيري على تحليل الدلالة اللغوية لعبارة "Explain" في الانجليزية والتي تعني شرح، وهي

(1) مصدر نفسه، ص (248).

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

ذات أصل لاتيني وهو explanare وهو بمعنى يسطح، أي يفهم ظاهر الشيء، في حين أن عبارة interpret وهي بمعنى يفسر أخذت من المصدر اللاتيني interpetari أي يفاوض وهذا يدل على السعي نحو فهم الآخر وإفهامه من خلال تبيان المضامين واستخراج الحجج⁽¹⁾.

وهنا يصل المسيري إلى تعريف التفسير بقوله "بمعنى الاجتهاد في فهم الظاهرة وجعلها مفهومة إلى حد ما من خلال التعاطف معها وفهمها أو تفهمها من الداخل"⁽²⁾ في حين يأتي الشرح في قوله "إدخال الظاهرة في شبكة السببية الصلبة المطلقة والقوانين الطبيعية"⁽³⁾ والفارق بين التعريفين، أن التفسير يسعى إلى فهم الظاهرة من الداخل، وتوليد المعنى منها، أما الشرح فيتوقف عند الرصد الخارجي فقط.

وبذلك يمكن حصر مفهوم العقل التوليدي في الحدود التالية:

- اجتهاد في توليد طاقة العقل الداخلية والفطرية.

- أنه يعمل على تفسير الظواهر وليس فقط رصدها.

أنه حركة يتكامل فيها الفهم من خلال دخول واستخراج العمق، لا تقف عند السطح ما يعني أن تكامل المعرفة حسب المسيري يتم بطريق التوالد، والذي هو حصيلة تركيب عناصر معينة، فتتكون بينهما علاقة، إثر ذلك يظهر نتاج آخر يستتبط من سابقهما ثم لا يكون مثلهما، وهكذا دواليك تتخذ المعرفة صورة توالد متكرر ومتنوع، عكس التطور التراكمي الذي يتخذ صورة جزئية أحادية البعد.

(1) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص (51)

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(3) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

ج/ اللغة والتوحيد: لا تكتمل نظرية المعرفة عند المسیري ما لم نخرج إلى اللغة، باعتبار أنها واحدة من أهم وسائل الإدراك للبشر، فنحن لا ندرك العالم الا من خلال اللغة، فهي مدخل مهم لفهم ظاهرة الإدراك عند البشر، وانتباه المسیري لها يأتي من هذه الزاوية، وكذلك من زاوية أنه ناقد أدبي، فتعلقه بنصوص الأدب دفعه ليفكر في مشكلة اللغة بوصفها مشكلة معرفية.

وجوهر مشكلة اللغة هي علاقة الدال بالمدلول، بحيث أن الدال سعي لكي يدل على أمر يتجاوزه، وهو المدلول، وهنا تظهر العلاقة المعرفية، حيث عبر عنها المسیري قائلاً: " قضية علاقة الدال بالمدلول كما هي في واقع الأمر قضية علاقة العقل بالواقع"⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن الدال هو مضمونة العقل والذي يصلنا بالواقع لهذا تكون العلاقة علاقة إبستمولوجيا.

وعليه يعرف المسیري اللغة قائلاً: "واللغة الانسانية نظام دلالي محدد يتسم بالاتساق الداخلي وله قواعده الخاصة، يتكون من دوال وأسماء تشير إلى مدلولات ومسميات الأشياء الموجودة في العالم الخارجي"⁽²⁾ وتحليل نص المسیري يظهر أن مركز اللغة هو الدال، والذي يرتبط بأمرين أساسيين هما: العلاقة الداخلية للغة بوصفها نسقا محكوما بقواعد ونحو ما، والأمر الثاني أنه يشير إلى ما خارجه، وهنا موضع المشكلة، فأی رابطة تجمع بين عالم اللغة وعالم الواقع؟.

وأما اتجاهات الاجابة عن مشكلة اللغة - والتي هي علاقة الدال بالمدلول - يردها المسیري إلى اتجاهين متناقضين، الأول يؤكد على أن العلاقة مركبة مثلها مثل علاقة العقل بالواقع، تتسم بالتركيب، والثاني، يراها بسيطة، فهي إما لا اتصال أي انفصال مطلق، أو حالة تطابق مطلق.

(1) عبد الوهاب المسیري: اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص (13)
(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

ما يعني أن الاتجاه الأول يدور في إطار إستيمولوجيا الموضوعية الاجتهادية، أما الاتجاه الثاني فهو يدور في إطار الموضوعية المتلقية، ومنه يمكن أن نخرج إلى أن حل القضية اللغوية التي تدور بين اتجاهين أنطولوجيين وهما التوحيدية، والحلولية.

ومن هنا فإن ما يهتم به هذا البحث هو التوحيدية، وكيف قدمت حلولاً لمشكلة اللغة - وفق منظور المسيري - ما من شأنه أن يكشف عن التكامل وطريقة تظهره في قضية اللغة.

ويستعين المسيري بمقولته الأنطولوجيا التوحيدية، وحيث يجدد المسيري في كتابه "اللغة والمجاز" التذكير بجوهر التوحيد حيث يقول: "ويمكننا القول إن جوهر النسق التوحيدي الاسلامي هو مفهوم المسافة الذي يؤكد على علاقة الانفصال والاتصال بين الخالق والمخلوق..."⁽¹⁾، فهذا الجوهر وهو حالة الانفصال والاتصال تقود إلى ضبط علاقة الدال بالمدلول، أي حالة الاتصال والانفصال.

ومن هنا ستظهر العلاقة على أنها حالة انفصال وحالة اتصال، بمعنى أن العلاقة بين الدال والمدلول تعيش حالة اقتراب لتصل إلى درجة تطابق، أو قد تتفصل العلاقة، وهنا يجب تحليل أطروحة المسيري من حيث التركيز على حالة الانفصال وكيفية التقريب بين الدال والمدلول.

يذهب المسيري إلى أن العلاقة قد تصل إلى حالة تطابق بين الدال والمدلول، عندما يكون الموضوع متعلق بحالة بسيطة، حيث يضرب لنا مثالا بالصيغة العلمية H_2O ، حيث تخلص من أي تعقيد وتسير مباشرة إلى مدلولها حيث يربط الذهن مباشرة على أنها تشير إلى الماء.

(1) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص (134).

ولكن في حالة تعقد الموضوع، مثلما هو الحال في التعبير عن مشاعرنا أو عن قضية ذات صلة بالوجود البشري المعقد، فإن البشر عادة يلجؤون إلى المجاز، وهنا يصرح المسيري قائلاً: "ونحن نذهب إلى أن المجاز اللغوي - أي الاستعارة والكناية والمجاز المرسل- قد يكون مجرد زخارف لغوية ومحسنات في بعض الأحيان، ولكنه في أكثر الأحيان جزء أساسي من التفكير الانساني أي جزء من نسيج اللغة، التي هي جزء لا يتجزأ من عملية الإدراك"⁽¹⁾ وعليه فإن المسيري يضع المجاز كأحد أدوات إدراكنا للعالم، فهو ليس مجرد تزيين وتجميل لغوي زائد عن المطلوب، بقدر ما هو ضرورة إدراكية لا غنى عنها.

ويأتي استعمال المجاز بوصفه أداة عقلية لتقريب المعنى، ما يعني أنه عبارة عن تقريب للعلاقة بين الدال والمدلول حيث: "يتم عن طريق ربط المجهول بالمعلوم والانساني بالطبيعي، والمعنوي بالمادي واللامحدود بالمحدود"⁽²⁾ بمعنى أن وظيفة المجاز هي ربط المحدود باللامحدود، والمتعين باللامتعين كأن أقول: بأن فلانا مثل مثل حيدر "فأحاول تقريب معنى معنوي وهو الشجاعة بواسطة معنى مادي وهو الأسد "حيدر".

ولهذا فالمجاز هو سعي للتقريب بين الدال والمدلول، لا لردم المسافة القائمة بينهما والتي تظل قائمة، وبحسب تعبير المسيري "المسافة لا يمكن عبورها، ولكن يمكن تقريبها وتحويلها إلى مجال للتفاعل عن طريق المجاز، الذي يوسع من نطاق اللغة الانسانية، ويجعلها أكثر مقدرة على التعبير عن الانساني والمركب واللامحدود"⁽³⁾ ومعنى ذلك أن المسافة لا يلغيتها المجاز، فلو حدث ذلك لألغى التركيب، وحصلت الحلولية، ومن هنا تقعد اللغة فعاليتها التعبيرية، من حيث أنها تعجز عن التعبير عن المركب والمعقد، فتتحول إما دالة على ذاتها فيختفي المدلول، أو تختزل المدلول وتقضي على تركيبته.

(1) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص (13).

(2) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص (263).

(3) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص (14).

من هنا يظهر أن للممارسة للتوحيدية مقدرة تفسيرية على حل مشكلة اللغة، فالفكرة الجوهرية في التوحيدية وهي المسافة، تسمح بعدم الحلول ومن ثم عدم الإلغاء، حيث إما يتم إلغاء الدال أو المدلول، في حين أن المسافة التي تحفظ الهويات وتمنع الإلغاء، تخلق كذلك مجالاً للتفاعل بين الدال والمدلول، من هنا تضمن فكرة المسافة وجود تكامل بين أطراف اللغة، حيث أن الدال عندما يدخل في علاقة مع المدلول فإنه يكمل بعضه بعضاً، إذ يقترب الدال من المدلول كلما كان الأخير بسيطاً، في حين عندما يزيد في تركيبه، فاللغة تستعين بالمجاز لتقريب المسافة، من هنا تحافظ على تركيب المدلول، ومن جهة تزيد في توسيع دائرة اللغة، ومن ثم تكامل الإدراك الانساني وزيادة في توسيعه.

المبحث الخامس: تجريد نموذج التكامل الإبستمولوجي للتوحيدية الإنسانية:

التكامل كما سبق ذكره، نظمي ومقامي، فالنظمي يعبر عن انتظام العناصر وعضد بعضها بعضاً، وأما المقامي فهو الذي يرتقي فيه الانسان من مقام إلى مقام أعلى، وعلى عكس منه نجد التسافل، وهو على نوعين، التسافل التفكيكي وهو سعي إلى تفكيك الروابط المحققة للتكامل النظمي، والتسافل الإنتكاسي والذي ينتكس فيه وجود الانسان حتى ينسى ذاته، ومن خلال هذا النموذج سأعمل على إعادة طرح فلسفة المسيري من خلال نموذج التكامل.

• **وأما التكامل النظمي:** في ممارسة المسيري المعرفية فيتجلى في نظمه لمشروعه، الذي يقوم على التكامل بين الإبستمولوجي والأنطولوجي، فأى ممارسة معرفية تخضع لمرجعية أنطولوجية يتم فيها الإجابة عن سؤال وجود الانسان، ضمن نظام العالم، والذي يتكون من مفردات ثلاثة وهي الاله والانسان والطبيعة، وهذه الاجابة هي من تحدد طريقة إدراكنا للعالم من خلال تكامل آليات إبستمولوجيا وهي التهميش والمركزة والتجريد والربط والمقارنة، وكلها تتم وفق المرجعية الأنطولوجيا، وبالتالي يمكن تحليل التكامل عند المسيري إلى تكامل نظمي أنطولوجي، وتكامل إبستمولوجي، وهو لأجل الفهم وليس بغرض الفصل إذ المسيري لا يفصل بينهما.

فأما التكامل النظمي الأنطولوجي، فيتجلى في إبداع المسيري لجملة من المقولات والمفاهيم الناظمة، التي عملت على نظمي رؤية المسيري التوحيدية، فأول ناظم وهو الثنائية، حيث ميز بين الثنائية الصلبة والتي سرعان ما تتحول إلى أحادية وحلولية، لهذا أضاف لها عبارة فضفاضة، ووظيفتها هي نظم المراكز دون أن تهدمها، ويبقى كل مركز في مكانه دون إلغاء أو إقصاء.

وقد عَضد المسيري الثنائية الفضفاضة بمفهومين آخرين هما: المسافة والتجاوز الأولى تعني أن العلاقة بين عنصر وآخر تقوم على حالة انفصال ماهوي، واتصال تفاعلي، فالتفاعل لا يلغي المركز الأكبر المركز الأدنى منه، وأما التجاوز، فقد حدد أن معنى الفضفاضة في الثنائية على أنها ليست تعادلية، بقدر ما أن أحد أطرافها يتجاوز الطرف الآخر، ما يعني أن هنالك مركز أكبر من الآخر.

وتتنظم العناصر المركزية لأي رؤية وهي: الاله والانسان والطبيعة وفق مقولات المسيري، لتصبح رؤية توحيدية حيث تبدأ من الله (الخالق) والعالم (المخلوق)، فهذه الثنائية الفضفاضة، لا يظهر فيها الاله بوصفه مناقض للعالم، ولا العالم ند للاله، وهو ما يمنع أن تتحول العلاقة إلى صراع، فتتفكك العلاقة بينهما، بل الله هو مركز على العالم وليس فيه، لأن الله لا يحل فيه، فالله متجاوز للعالم، ومنه فهنالك مسافة بينهما، حيث أن الله لا يحل في العالم فينكس عنه هويته، والعالم لا يحل في الله، لهذا هنالك انفصال ماهوي.

وكذلك هنالك اتصال تفاعلي، فالله هو مصدر هذا العالم، والحافظ لتمامه، وهو المحدد لغايته، وعليه فالعلاقة هي من حيث المبدأ متصلة بالله وفي المسار وفي المآل ما يعني أن تكامل نظام العالم يخضع لمركز محدد لا تأخذه سنة ولا نوم وهو ما يحفظ وجوده وتكامله.

ثم ينتقل إلى تكامل جوهرية في فلسفته وهو يتم داخل العالم، بين الانسان والطبيعة، ويتم التكامل هنا من خلال نفي تسلط الانسان على الطبيعة، فمركزيته ليست ذاتية، بل هي من مركز أعلى منه وهو الله، لهذا فهو مستخلف مؤتمن على الطبيعة، وهذه الضمانة الأنطولوجيا التي تمنع الانسان أن يهلك الطبيعة، تتمثل في كونه مستخلفاً فيها لا سيداً عليها، مما يجعل الطبيعة مسخرة للإنسان.

ودلالة مركزية الانسان داخل الطبيعة، في أنه متجاوز لها، ففيه عناصر تنتمي لعالم المادة، وعناصر أخرى تنتمي إلى عالم الروح، وهذه الازدواجية تخلق مسافة بين الانسان والطبيعة، ليكون جزءاً يتجزأ منها، لا جزء لا يتجزأ منها، والتجاوز والمسافة هما من أديا إلى مركزية الانسان.

وفائدة هذه المسافة، أنها لا تسمح بانمحاء كينونة الانسان، بل هي من تسمح له بأن يستقل عن عالم الطبيعة وقوانينها الصلبة، وأما الازدواجية، فدورها أنها تخلق صلة الوصل مع الطبيعة، ومع الله.

وهنا يبرز تكامل الانسان مع الاله، فالأخير إن كان قد اتخذ مركزية على العالم، فهي مركزية لا تلغي وجود الموجودات بل به صلاحها ونشوؤها، وهذا ما سينطبق على الانسان، فهو إن استغنى عن الاله، طغى على الطبيعة وأفسد فيها، ومن جهة أخرى، فإن نسيان الله يؤول إلى نسيان الانسان لذاته، لهذا فإن وجود الاله في المنظور المعرفي التوحيدي ضماناً لتكامل الوجود ككل بما في ذلك الانسان.

وبناء على ذلك يستخلص المسيري تكاملاً نظمياً آخر، وهو يتم داخل عالم الانسان، إذ لا تعارض بين وجوده الطبيعي والروحي، بل هما متكاملان، مادام الأول يتصل به، بعالم الطبيعة والثاني يتصل به بعالم الروح، وعليه فهو يحتاج إليهما كلاهما ولا يمكنه إلغاء أحدهما للآخر.

وبذلك يكون المسيري قد اختار المنظور المعرفي التوحيدي، لوجود التكامل بين مفرداته (الله - الانسان - الطبيعة)، وما يمنع هذا المنظور من الوقوع في التسافل التفكيكي، هو وجود الله (عز وجل)، فمركزيته ليست حلولية، بل توحيدية، ولهذا جوهر الرؤية التوحيدية هي المسافة، والتي تمنع الحلول، الذي يقود إلى إلغاء المركز للهامش.

فالممارسة التوحيدية كما يطرحها المسيري لا تقول إلى إقصاء الهامش، لأجل المركز، بل العكس، فالمركز دوره إحياء الهامش، وهو ما ينطبق على علاقة الاله بالعالم والانسان بالطبيعة، وبوجود المسافة فإن الله لا يلغي العالم والانسان لا يلغي الطبيعة. وبهذا التكامل النظامي، سطر المسيري لرؤية تمنح الانسان المركزية دون الوقوع في الامبريالية أو في موت الإنسان، حيث أن استغناء الانسان عن الله، يؤول إلى طغيانه، حيث أن إحساسه بالمركزية يؤول إلى تضخم في الأنا، من شأنه أن يؤدي به إلى الاستعلاء على غيره، ومن جهة اخرى فإن ضآلة حجم الانسان بالنسبة إلى الكون سيؤدي إلى نسيانه لحساب الطبيعة، لهذا فوجود الله ضماناً لمركزية الانسان، وهذا هو جوهر الإنسانية الايمانية التكاملية.

• **التكامل الأنطولوجي المقامي:** مادام الوجود كله مبني على ثنائية فضفاضة، وهي تبني الوجود على مقامات، فمقام الألوهية غير مقام العالم، وهذا ناتج بالضرورة عن تفاوت القائم بين أطراف الثنائية، فهي ليست تعادلية، بل أحدها متجاوز للآخر. وهذا ما أدى إلى ظهور ثنائية داخل الوجود البشري، الجانب الطبيعي/ المادي، وبجانبه الجانب الروحي/ المعنوي.

وعليه فإن في الوجود البشري مقامين، مقام الطبيعة ولا يجب إهماله، ومقام الإنسانية وهو البعد المتجاوز لحدود الطبيعة، وعليه فهو مناط تحقق إنسانية الانسان، ولكنه متجاوز فهو مقام أعلى.

وبالتالي فإن التكامل المقامي، يبرز في فلسفة المسيري، عندما يرتقي الانسان بوجوده من مقام الطبيعة إلى مقام الإنسانية، والانتقال من مقام إلى مقام أعلى، لا يعني إلغاء سابقه، بل هو احتواء له داخل المقام الأعلى، لذلك تصبح الطبيعة جزء من إنسانية الانسان، فالأخير ليس حيواناً صرفاً، يخضع في كليته للطبيعة، بل جزء منه فقط يخضع

للطبيعة وقوانينها، وجزء آخر يملك من الحرية ما يسمح له أن يتصرف في الطبيعة ويتحكم فيها بل حتى يعاكسها.

والنقطة التي يرتقي إليها مقام الوجود البشري، هي الله، فهو مصدر تجاوز الانسان للطبيعة، لهذا فاتجاه حركة المقام تزداد كلما اتجه إلى المصدر، وهو الله، وتتسافل كلما ابتعد عن المصدر، حيث تتكس عنه إنسانيته، حتى يدفن نفسه في الطبيعة، فينسى نفسه.

• التكامل النظمي الإبستمولوجي:

يأتي التكامل الإبستمولوجي في إطار المرجعية المتجاوزة، والتي كشف عن مقولاتها - عبد الوهاب المسيري- في مبحث الأنطولوجيا، والذي بدوره يعكس رؤيته التوحيدية إلى العالم، هذه الرؤية ستتعرض بالضرورة على نظرتة للمعرفة، ومنه فمادام هنالك تكامل في الأسس الأنطولوجيا وبالتالي بالضرورة سيكون هنالك تكامل في مجال المعرفة.

يظهر التكامل النظمي افي مجال المعرفة عند المسيري، في ضبطه لعلاقة الذات العارفة بالموضوع المراد معرفته، وكذلك تكامل وظائف الإدراك لدى الانسان، وهنا يمكن إحصاء التكامل النظمي.

وفي علاقة الذات العارفة بالموضوع المراد معرفته، فإن العلاقة بينهما هي علاقة حلزونية، من الذات إلى الموضوع بحيث أنها علاقة تحفظ مركزية الذات العارفة، دون إلغاء مقومات الموضوع، فهي علاقة مركبة وليست أحادية يطغى فيها طرف على الطرف الآخر.

وبانتفاء الالغاء والاقصاء، تصبح المعرفة عملية تشاركية بين الذات والموضوع، مع إمكان الذات الاحتفاظ بمركزيتها، وهنا يمكن أن نميز في فكر المسيري بين مركزية مغلقة، وأخرى مفتوحة، فالأولى مآلها إلغاء الهامش تماماً، أما الثانية فينفتح فيها المركز على الهامش دون أن تلغي مركزيته، وهذا راجع لوجود المسافة الفاصلة بين المركز والهامش حيث أنها تفتح لكل طرف مساحته التي يحقق فيها وجوده وتفتح مساحة وسطى للتفاعل.

وهنا يحصل التكامل، حيث أن انعدام الاقصاء ومع وجود منطقة تفاعل، والتي سرعان ما تتحول إلى منطقة بناءة لاعتبار أن الطرفين ليسا متعادلين من جهة، ومن جهة ثانية، انعدام الصدامية، والتي تنتهي إلى إقصاء طرف لحساب آخر، يتحول التفاعل إلى تفاعل تكاملي، يعضد كل طرف الآخر.

وهذا ما يحصل عندما تكون العلاقة حلزونية، حيث ان المنطلق هو الذات التي تتجه نحو الموضوع بإمكانات وقدرات فطرية، وهذا ما يسمح لها بأن تبدع، ولكنها لا تلغي الواقع، فهو من جهة يشكل لها تحدي، فهو قد يضعف من قدرتها التفسيرية فتضطر الذات، إما إلى تغيير من الخارطة الإدراكية لها، أو تقوم بتعديلها أو أنها تزيد من تثبيت الخارطة الإدراكية، وذلك باعتبار أن مفردات الواقعة المستجدة تستجيب لإمكانات التفسيرية للخارطة الإدراكية، وبهذا يحصل التكامل النظمي بين الذات والموضوع.

وأما عن التكامل النظمي في بنية الذات المعرفية: فهو كما سبق الإشارة إليه يجمع بين الحدس والاختبار، فالأول يعتمد على إدراك مباشر لمدى ملاءمة العناصر لبعضها البعض ولمدى ملاءمة الخارطة الإدراكية للواقع، ويأتي الاختبار عندما تهتز الخارطة امام مستجدات الواقع.

ولهذا تستتبع ظهور عناصر أخرى كالخيال والذاكرة والعمليات النفسية، والتي تتشارك فيما بينها لأن المعرفة في جوهرها تفعيل لطاقات الذات بشكل متعاقد، فالخيال حتى لا يجمع خارج الحقيقة فإن الاختبار يحده، وحتى لا تبق المعرفة مجرد تلقي لمعلومات تأتي فعالية الربط والمقارنة وهكذا تتشارك كل أدوات العقل بصورة تكاملية للوصول إلى نموذج إدراكي أكثر تفسيرية.

وعليه فالمعرفة هي محصلة تكامل ينتظم فيه الذات مع الموضوع، وتتنظم أدوات الذات، ويعضد بعضهم بعضاً لبلوغ مستويات إدراكية أرقى، ومصدر التكامل هو فكرة

التركيب والمسافة، فلو كانت المعرفة بسيطة لحصل الالغاء، أي إلغاء المركب، ومن ثم السقوط في وحل الاختزال، ومن ثم في مضاد التكامل وهو التسافل التفكيكي، حيث تتفكك عناصر المعرفة.

• التكامل المقامي الإبستمولوجي:

يحصل التكامل المقامي في المعرفة عند المسيري، وذلك في أمرين أساسيين هما: النموذج المعرفي، والأكثر تفسيرية والأقل تفسيرية، وفيهما تنتقل المعرفة من مقام إلى مقام آخر أرقى منه وأعلى درجة من سابقه.

ففي النموذج المعرفي، يعرف التكامل ارتقاء نحو أعرق صورة إدراكية له، فقد يبدأ بتحليل ظاهرة اقتصادية، وأخرى سياسية أو اجتماعية، لكنه يجب أن لا يتوقف عندها بل يجب أن يتعمق فيها حتى يبلغ إلى أعماقها، وهي إجابة الانسان عن سؤال ذاته، وعليه فهو ينتقل من تحليل الظاهرة إلى عمقها المعرفي المنتج لها.

وأما في الأكثر تفسيرية والأقل تفسيرية فإن المعرفة تنتقل من مقام إلى مقام أوسع منها، حيث تنتقل من الوقائعية إلى الواقع، والحقائقية إلى الحقيقة، وبتعبير أوضح من حالة تجزئية إلى حالة أكثر تركيباً، ومنه تتوسع المعرفة أكثر فأكثر، كلما اقتدرت على الزيادة في قدرتها التفسيرية، بزيادة قدرتها التركيبية في الكشف عن روابط الواقع ومن هنا سيتجه الفكر من مقام مركب إلى مقام أشمل منه وأكثر تركيباً، وبالتالي أكثر تفسيرية.

وأما عن السقوط في التسافل الانتكاسي، فإن سببه في رؤية المسيري، يرجع إلى النسبية المطالقة التي تعدد المراكز إلى لا نهاية فتقع في العدمية، فتتكس عن العقل أي مقدرة على تفهم العالم وتفسيره، لهذا أبدلها بالنسبية الاسلامية، وهي نسبية نسبية حيث يبقى مجال مفتوح هو في علم الله، وبالتالي فالإنسان يحصل نسبة من اليقين، لكنه يبقى خاضعاً لإمكان تكامله مع مرور الوقت.

الفصل الثالث:

التكامل الابدستيمولوجي في الفلسفة الائتمانية

عند طه عبد الرحمن

المبحث الأول: سيرة وحياء فكر طه عبد الرحمن

المبحث الثاني: الإشكالات وخارطة المشروع

المبحث الثالث: التأسيس الابدستيمولوجي للفلسفة الائتمانية

المبحث الرابع: الانطولوجيا التوحيدية وتكامل الانسان في الفلسفة الائتمانية

المبحث الخامس: دين الحياء وفلسفة الأخلاق الاسلامية

المبحث السادس: تجريد نموذج التكامل الابدستيمولوجي في الفلسفة الائتمانية.

تمهيد

لقد وضع طه عبد الرحمن عنوانا لفلسفته وهو الفلسفة الائتمانية، والتي يمكن أن يطلق عليها اسم العقلانية المؤيدة، وهي فلسفة تعرض نفسها بوصفها نسقا توحيديا، ينظر إلى قضايا الوجود والعالم بنظرة إسلامية أخلاقية، وأخذ المشروع في الاتساع ابتداء من مرحلة الإرهاصات في فترة السبعينات من القرن الماضي، ثم البدايات في الثمانينات، والتطور في التسعينات وبداية القرن الواحد والعشرون، ليصل إلى مرحلة النضج والقمة في السنوات الأخيرة.

من هنا وجد البحث نفسه أما مشروع شاسع ممتد الأطراف، لهذا من الصعوبة بمكان تجريد نموذج التكامل منه، ولهذا فإن السبيل إلى تذليل الصعوبة المطروحة أمام البحث، من خلال الخطة الآتية الذكر:

المبحث الأول: سيرة وحياء فكر طه عبد الرحمن

المبحث الثاني: الإشكالات وخارطة المشروع

المبحث الثالث: مراتب العقلانية ونظرية المعرفة.

المبحث الرابع: الإنسان الكوثر ونظرية الوجود التوحيدية

المبحث الخامس: دين الحياء وفلسفة الأخلاق

المبحث السادس: تجريد نموذج التكامل الاستيمولوجي في الفلسفة الائتمانية.

المبحث الأول: سيرة وحياة فكر طه عبد الرحمن:

سيرة الفيلسوف جزء يتجزأ من فلسفته، فما يستعصي عن الفهم في كثير من القضايا التي يطرحها الفيلسوف، يمكن تيسير الفهم فيها بواسطة سيرته، لأن السيرة الفلسفية هي في جوهرها ذلك الهم المعرفي الذي كان يجاهد الفيلسوف ويكابد لأجله، ولأجل بلوغ أهدافه الفكرية، وتركيب نسقه الفلسفي، كلها تمر عبر حياته الفكرية، مع العلم أن للفيلسوف جوانب من حياته الشخصية هي خارج إطار فكره، لهذا على الباحثين احترامها دون الولوج فيها لأنها تعنيه هو فقط. لهذا سيتجه البحث في هذا المبحث وفق هذه الرؤيا، حيث سيستقصي سير فكر طه عبد الرحمن، لحياته الشخصية وذلك من خلال نقاط ثلاثة وهي:

أ: محطات في حياة طه عبد الرحمن

ب: كرونولوجيا كتب طه عبد الرحمن

ج: مصادره الفكرية وحواراته المعرفية

أ: محطات في حياة طه عبد الرحمن

أ-1/ محطات التعليمية:

عرف مسار الدراسي لطفه عبد الرحمن محطات مهمة، وهي ليست في حقيقة الأمر متعلقة بالتكوين في المدارس ومؤسسات التعليم فقط، بل هي أوسع حيث تمتد إلى مدرسة الحياة، إذ الفيلسوف يفكر في عالمه وعصره الذي يعيشه، فيرصد الأحداث ليحولها إلى مفاهيم ورؤى، فطفه عبد الرحمن الذي رأى النور سنة 1944م بمدينة الجديدة بالمغرب في وسط عائلة ذات ثقافة دينية صوفية منتمية إلى الطريقة البودشيشية القادرية⁽¹⁾، اتجه إلى

(1) تنتسب الطريقة القادرية البودشيشية إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني الذي ظهر في القرن الخامس الهجري. أما لقب البودشيشية، فقد اكتسبته بواسطة الشيخ سيدي علي بن محمد الذي حمل لقب "سيدي علي بودشيش" لكونه كان يطعم الناس

المدرسة الابتدائية بمسقط رأسه، ثم انطلق إلى الدار البيضاء، حيث زاول تعليمه من الإعدادية إلى الثانوية، ثم الجامعة بالرباط، حيث حصل في جامعة محمد الخامس على الإجازة في الفلسفة.

بعدها اتجه إلى جامعة السوربون، وهناك عرف أحد أهم محطاته الفكرية، والتي تحددت بها هويته الفكرية، من يحث أنه تخصص في المنطق وفلسفة اللغة، فنال بذلك درجة الدكتوراه السلك الثالث، حول أطروحة عنوانها "اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود" (Langage et philosophie: essai sur les structures linguistiques de l'ontologie) سنة 1972، ليرجع إلى بلده، حيث تولى منصب تدريس مادة المنطق، وعرف حينها نضالا شديدا، لكي يبلغ للطلبة أهمية المنطق الرياضي، ولم يتوقف طه عبد الرحمن عند هذا الحد من تحصيل العلم بالمنطق بل عاد إلى السوربون وتقدم ليكمل دراساته العليا هناك، فتحصل على دكتوراه دولة سنة 1985م، حول أطروحة بعنوان "رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه" (Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturels)

وعبر هذه المحطات الفكرية عرف حقبة من التعليم بالجامعة امتد من سنة 1972 وانتهت إلى غاية 2005، عرف فيها نشاطا كبيرا من التأليف امتد من سنة 1979 إلى غاية 2017⁽¹⁾.

أ-2/ محطاته الفكرية:

من الشعر وإلى الشعر، عابرا جسر المنطق، حيث دشّن حياته الفكرية بالشعر، وعبر عن ذلك قائلا: ⁽¹⁾ "حقا، لقد بدأت حياتي الفكرية الأولى بتعاطي الشعر منذ سن مبكرة،

أيام المجاعة -طعام الدشيشة - بزاوئته.موقع ويكيبيديا: <https://ar.wikipedia.org/wiki> (مقال حول الطريقة البودشيشية)، بتاريخ: 2018/4/16

⁽¹⁾ (مقال حول طه عبد الرحمن)، بتاريخ: 2018/4/16

وواصلت ممارستي للشعر إلى السنة الثانية والعشرين من عمري، وكتبت قصائد أثارت الاهتمام وكان النقد لها نقدا ايجابيا...⁽²⁾. فلو أراد الباحث أن يعرف أثر الشعر على عقل الفيلسوف، فإنه لابد أن يعرف دور الخيال على تفعيل نشاط العقل، فسعة العقل لابد أن تكون نتيجة لسعة الخيال، فالأخير يزيد من قوة العقل بتوسيع أفقه، ويمنحه القدرة على التفكير في بدائل أخرى للواقع ويعينه على تصور زوايا لم تكن لتتكشف له في صورة حسية جامدة مغلقة، ويكشف له أبعادا جديدة، وبتعبير أدق، فإن الخيال هو من يجعل العقل يتجاوز المرئي المباشر إلى اللامرئي والغير مباشر، إذ يجعل علاقتنا بالمكان علاقة تتجاوز مستمر إلى ما وراءه، وعلاقتنا بالزمن الآني، علاقة تتجاوزه إلى الزمن الماضي والآني والمستقبل، وزيادة على ذلك، فإن للشعر والخيال دورا في تفعيل قدرة العقل على الربط بين الأشياء ونظمها وترتيبها، وهذا مرده إلى حاسة الجمال المبنوثة في الشعر، لأنها تنزع دائما إلى خلق التناغم بين الظواهر فهذه الخصيصة الجميلة في الشعر ستجد صداها في نظم طه عبد الرحمن لفلسفته.

لكنه لم يبق في أفق الشعر، بل تركه ليتجه إلى عالم المنطق، والسبب الأول لتركه للشعر هو: "...هزيمة 1967، فقد أصابني حقيقة هذه الهزيمة بزلزال شديد وأنا ما زلت طالبا في الجامعة"⁽³⁾. حيث وُلد من هذه الحادثة سؤالاً مهما: لماذا هزم العرب؟ وبأي عقل هزمهم الإسرائيلي؟ وما الخلل الموجود في العقل العربي ليهزم؟ لهذا اتجه إلى البحث في أسباب قوة العقل.

وهنا نشأ اهتمامه بالمنطق، حيث يقول "فكان هذا هو السبب الأول في خروجي من الشعر إلى الفكر، فانشغلت بالدراسات المنطقية بالدرجة الأولى، وكان تكويني في هذا

(¹) موقع الجزيرة: <https://www.aljazeera.net/programs/approaches>، (مقال حول طه عبد الرحمن)

بتاريخ: 2018/04/16

(²) طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، 2013) ص (19).

(³) طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص (17).

الإطار تكويننا في المنطق الحديث...⁽¹⁾. حيث عمل على تدريس المنطق بجامعة محمد الخامس وناضل لأجل ترسيخ المنطق في أرض وطنه، حيث تم اعتراض هذا العلم عدة مشاكل أهمها الأسباب الأيديولوجية والجهل وأهمية المنطق.

وبالسبب الثاني يعود طه عبد الرحمن إلى الشعر، هذه العودة، هي في جوهرها عودة إلى التجربة الصوفية، والتي سيكتشف فيها عقلا أوسع من عقل المنطق، بل ويحتويه إذ يقول: "ولم تكتف هذه التجربة العملية بأن وسعت آفاقي المعرفية وحوّلتها"⁽²⁾. بمعنى أن رحلة طه عبد الرحمن الفكرية أشبه بالجدل الهيجلي، من فكرة إلى مقابلها ثم التركيب، فمن محطة الشعر إلى محطة المنطق، إلى محطة التركيب بينهما وهي التجربة الروحية، والتي تتجاوز سابقتها، حيث سيكتشف فيها طه عبد الرحمن الكوني قبالة القومي، وسيرتقي بالقيمة الأخلاقية إلى القيمة جمالية.

وأثناء هذه المحطات الثلاثة، برزت مؤلفات حسب تطور الزمن، لهذا وجب الإطلالة على ببليوغرافيا الطاهائية، لكي يتم استكشاف جانب مهم من حياته الفكرية وهي مصنفاته.

ب: كرنولوجيا مؤلفات طه عبد الرحمن:

للتعرف على مشروع طه عبد الرحمان بشكل يمكنني من الكشف عن نموذج التكامل الاستيمولوجي، وجب أولا التعرف على ترتيب كتب طه الرحمان، لأنها تعرض مشروعه الكبير والمتوزع على شتى فروع الفلسفة حتى يتعين لي ما يمكن أن يكون تعبيرا عن فلسفته وما هو نقد وما هو علم يؤسس به للإبداع الفلسفي، خاصة وأن الأطروحة تعنى فقط بالتكامل في مجال الفلسفة.

(1) مصدر نفسه، ص (16).

(2) مصدر نفسه، ص (19).

عبر كتب طه عبد الرحمن عن مراحل مهمة في المشروع، حيث يظهر فيها وكأنه يؤسس، وليس كمن يخضع لردات فعل آنية، أو كمن يتجه إلى الرد على مشروع سابق، بل العكس، فطه عبد الرحمن يسعى إلى تركيب مشروع متكامل، يبدأ بلحظة تأسيسية، تؤدي بدورها إلى مسار، لينتهي أخيرا إلى مآل معين.

ب-1/ الكتب التأسيسية: والتي ظهرت من خلال ثلاثة عقود من الزمن، أي منذ السبعينات من القرن العشرين، مرورا بالثمانينات، وانتهاء بالتسعينات، حيث أسس طه عبد الرحمن في هذه الفترة مشروعه من خلال أربعة أركان وهي:

- الآليات المنهجية

- الرؤيا المعرفية

- المجال التداولي

- مفهوم الفلسفة

- الآليات المنهجية: وقد تزود طه عبد الرحمن بالمنطق الحديث، والذي يؤدي وظيفة مهمة في مشروعه، والمتمثلة في الترتيب والتنظيم والتركيب، وهذا ما أكد عليه في تعريفه للمنطق بقوله "فليس هو أكثر من جملة من الآليات الاصطناعية التي تقيد في الترتيب والتركيب والتنظير"⁽¹⁾، وعليه فإن المنطق يعد أحد مؤسسات مشروعه بوصفه آلية تنظيمية، ولهذا نجد أن باكورة مؤلفاته كانت في المنطق.

ويضاف إليها كتبه اللسانية، فمن الطبيعي أن اشتغاله بالمنطق الحديث سيقوده بالضرورة إلى التوصل باللسانيات الحديثة خاصة منها اللسانيات التداولية، والتي ستعتبر من أهم وسائله المنهجية، بل من أهم روافده الفكرية.

(1) طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، (بيروت: دار الهادي، 2003) ص (57).

ولهذا جاءت كرنولوجيا الكتب على النحو التالي:

- اللغة والفلسفة رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود بالفرنسية، سنة 1979.
 - رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه (بالفرنسية) 1985.
 - المنطق والنحو السوري بالعربية 1985م
 - في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 1987
 - وأخيرا اللسان والميزان والتكوثر العقلي لسنة 1998.
- **كتب الرؤيا المعرفية:** وما يقصده الباحث هنا هو ليس الرؤيا الكونية، والتي تتضمن الإجابة عن سؤال الوجود الإنساني، وسؤال وجود العالم والله وغيرها، بل الرؤيا المعرفية تتوجه أساسا إلى البحث في شروط المعرفة البشرية، وحدودها وإمكاناتها، وهي تمهيد في الحقيقة إلى تحديد أي الإمكانيات العقلية قادرة على إدراك موضوع ما؟

وهو عينه الذي حصل مع طه عبد الرحمن، حيث وضع رؤيا معرفية تحدد أيها أقدر على إدراك أسماء الله الحسنى، معلنا بذلك أساسا لفلسفته الأخلاقية (والاثمانية) والتي -كما سيأتي ذكره - تتأسس على فكرة مركزية وهي أسماء الله الحسنى.

وفي هذا الركن المؤسس نجده ألف كتابين هامين هما:

- العمل الديني وتجديد العقل سنة 1989م
 - اللسان والميزان والتكوثر العقلي سنة 1998
- ويظهر كتاب اللسان الميزان، كعامل مشترك بين الكتب المنطقية واللسانية وكتب الرؤيا المعرفية، وفي الحقيقة هو يعكسهما كلاهما، فمن جهة يؤكد على التكوثر العقلي، ومن جهة أخرى يؤكد على اللسان وهو اللسانيات، والميزان وهو المنطق.

• **المجال التداولي:** يقول طه عبد الرحمن "كنت أحرص دائما على أن أنطلق في فكري من داخل المجال التداولي الإسلامي"⁽¹⁾ أي أن المنطلق الأساسي في فلسفته ليس المجال التداولي الغربي، بل الإسلامي ابتداء من عقيدته إلى لغته ومرجعياته وهنا نجد ألف كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث، سنة 1994.

• **كتب المحددة لطبيعة الاشتغال الفلسفي:** وهذا الركن هو دعامة للركن السابق، حيث يعضده في مسألة المجال التداولي، فلماذا عمل على تكريس مفهوم للفلسفة يتلأم مع فكرة المجال التداولي، لتكون الفلسفة بنت مجالها التداولي، ماسحا بذلك فكرة كونية الفلسفة، ليجعل منها نتاج خصوصية حضارية محددة، مع وجود القدرة على التحول نحو إطار كوني يخلق تفاعلية معينة بين خصوصيات كونية أخرى.

ولهذا ألف كتابين هما:

- فقه الفلسفة: الجزء الأول، الفلسفة والترجمة وذلك سنة 1996.

- فقه الفلسفة: الجزء الثاني، القول الفلسفي وذلك سنة 1998م.

وبذلك يكون طه عبد الرحمن قد وضع ركائز وأركان مشروعه.

ب-2/ كتب المسار:

عرفت لحظة المسار مجموعة من المؤلفات كان لها دور مهم في تشكيل نسق طه عبد الرحمن، فهي كانت بمثابة الجسر الرابط بين المنطلقات والمآل، لهذا فهي من أهم مراحل تأليفه.

وبدأت هذه المرحلة ببداية القرن الواحد والعشرون، أي هي تدشين للألفية الثالثة، والتي تعرف اتجاهها نقديا، وفي الآن نفسه، تمهيدا فهو اتجه بالنقد الأخلاقي للحدثة

(1) طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 62.

الغربية، والبديل المقترح عنها، ثم اتجه إلى الجواب الإسلامي للسؤال الفلسفي، ويظهر هنا أن طه عبد الرحمن كان يمهد لإنشاء الفلسفة الائتمانية، بوصفها فلسفة أخلاقية إسلامية.

ويأتي ترتيب هذه المؤلفات على النحو التالي:

- سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية 2000م.
- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 2002.
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، 2005
- روح الحدثة: المدخل إلى تأسيس الحدثة الإسلامية.

وهذه المؤلفات الأربعة تترايط فيما بينها مثنى مثنى، فسؤال الأخلاق يرتبط بروح الحدثة فالأول نقد للحدثة الغربية والثاني بديل عنها، ويرتبط الحق العربي بكتاب الحق الإسلامي، إذ الأول يؤسس للسؤال الفلسفي، ويأتي الثاني ليؤسس للإجابة الإسلامية عن أسئلة الإنسانية.

وبهذه الممارسة النقدية الأخلاقية، والجواب الإيماني الأخلاقي يكون طه عبد الرحمن جاهزا لعرض فلسفته الائتمانية، بوصفها فلسفة أخلاقية.

ب-3/ كتب المآل: وفيها تم تدشين مشروع الفلسفة الائتمانية، والتي سيدور حولها نقاش البحث بشكل كبير، بوصفها خلاصة المشروعة وثمرته التي تختزن في داخلها عناصره وشهد فيها تأليف الكتب التالية:

- روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية سنة 2012.
- بؤس الدهرانية في النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين 2014.
- شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق 2016.
- من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوتر، 2016.

- دين الحياء، وفي ثلاثة أجزاء، سنة 2017
- سؤال العنف، بين الائتمانية والحوارية 2017.

وكل هذه المؤلفات تدور حول محور مهم وأساسي وهو الفلسفة الائتمانية.

وهناك مؤلفات أخرى لطه عبد الرحمن هي مهمة كذلك، باعتبار أنها إما أنها حوارات تعرف بالمشروع ككل ككتابة "حوارات من أجل المستقبل" المؤلف سنة 2000، و"الحوار أفقا للفكر" المؤلف سنة 2013. وإما أنها مجموعة مقالات تلخص عددا من محاور فكره، ونجد منها "سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم" سنة 2012، وكتاب "سؤال المنهج" الذي ألفه سنة 2015

ومن هذه الكرنولوجيا تتضح معالم مشروع طه عبد الرحمن، بوصفها فلسفة أخلاقية ائتمانية ولهذا سيسعى هذا البحث إلى تجريد نموذج التكامل الإيستيمولوجي من الفلسفة الائتمانية، ومبرر ذلك أنها هي مآل المشروع، وهي تختزن في ذاتها اللحظات السابقة للمشروع بوصفه بناء نسقيا.

ج/ مصادره الفكرية وحواراته:

من خلال كتابات طه عبد الرحمن، يمكن أن نكتشف مصادره التي نهل منها، وتأسس وفقها مشروعه الفكري، ومنها كذلك يمكن أن نكشف عن الحوارات التي خاضها عبر تاريخه الفكري، لهذا هي مهمة بالنسبة للباحث للتعرف على مقاصد فلسفته، وتوضيح غموض الأفكار بردها إلى أصلها.

ج-1/ المصادر الفكرية: يظهر أن طه عبد الرحمن أكثر تأثرا بالحقول المعرفية منه بالشخصيات، فعلى حد قوله "وأؤكد لكم أنه ليس هناك فيلسوف بعينه أثر في فكري تأثيرا

خاصا يمكن أن أنتسب إليه وأقول بأنه فيلسوفي المختار⁽¹⁾. فهو قد يعجب بفكرة الفيلسوف أو أطروحة من أطروحاته، ولكن لا تجده ينسب نفسه وفكره إلى فكر محدد بعينه.

لكن بالرغم من ذلك فإن طه عبد الرحمن متأثر بمجالات معرفية واسعة النطاق، نذكر منها علم التصوف الإسلامي وعلم أصول الفقه، واللسانيات التداولية، والمنطق الرياضي، هذه المجالات العلمية الأربعة التي نهل منها طه عبد الرحمن، وتحولت بالنسبة إليه قاعدة ينطلق منها في تشييد نسقه الفلسفي.

ج-3/ حواراته: في كل كتابات طه عبد الرحمن نجده يدخل في حوارات معينة نذكر أبرزها

- حوار مع فلسفة كانط في مفهوم العقلانية وعلاقتها بالأخلاق.
- حوار مع أرسطو في تحديد مفهوم الإنسان هل هو كائن عاقل أم أخلاقي.
- حوار مع الجابري، في علاقة مع التراث الإسلامي والتراث الغربي.
- وحوارات أخرى كبيرة تظهر من خلال كتاباته هي أكثر ما تكون ممارسة نقدية لفيلسوف ما.

المبحث الثاني: الإشكالات وخارطة المشروع:

بعدد كتب طه عبد الرحمن تتعدد إشكالاته، فلكل مؤلف من مؤلفاته إشكالية يختص بها، تشخيصا، وتدبرا، أي أن في كل كتاب تجد إشكالية قد وصف عللها وأسبابها، وسعى إلى تدبر حلولها والخروج من مأزقها. لكن هنالك من الإشكاليات ما يتكرر في أطروحاته، ما يجعلها هي المشكلة الأم، والباقي هي الفروع.

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 43.

بهذا فإن الباحث في فكر طه عبد الرحمن يجد مجموعة كبيرة من الإشكالات، مثل إشكالية منهج تقويم التراث، ومشكلة الحداثة، والإبداع الفلسفي، والإنسان والعقل وغيرها، لكن كل هذه الإشكاليات داخل عقل رجل منطوق، لا بد أن يكون لها منطق رابط بينها، بل وعلى أساس منطق الإشكالية تحددت خارطة المشروع.

أولاً: الإشكاليات:

(1) منطق الإشكاليات:

حتى أتمكن من طرح فكر طه عبد الرحمن لا بد من الكشف عن انتظام المشكلات الفلسفية التي طرحها، وعليه وجب استقصاء المشكلات المتكررة والتي تصبح ذات وجود مركزي ناظم، بمعنى: أنها ستعمل على خلق نظام من الإشكالات تترايط فيما بينها، وهو عينه ما قصد إليه الباحث بمنطق الإشكاليات، أي ذلك الانتظام الرابط للمشكلات الجزئية.

وأظهر مشكلة، هي التي طرحها في كتابه سؤال الأخلاق، والمتعلقة بهوية الإنسان، حيث أعرب عنها في بداية مقدمة الكتاب، والتي عنونها بـ: "أيهما أخص بالإنسان العقلانية أو الأخلاقية"⁽¹⁾. فهذا العنوان الذي صاغه على شاكلة سؤال، يحتوي في جوهره إشكالية مركبة تحتاج إلى تحليل لبلوغ أدق تفاصيلها ومركباتها.

وقد اختصر مركب الإشكالية في كتابه سؤال العنف، حينما قال: "قبادرت إلى إصدار كتاب سؤال الأخلاق، منبها على هذا النقص الشنيع الذي يحط بإنسانية الفرد ويهدد مصيره"⁽²⁾. فهذا النقص ناتج عن إهمال الأخلاق، مما وضع البشرية في مأزق خطير ذو بعدين أشار إليهما النص السابق الذكر وهو: الحط بالإنسانية، وتهديد مصيره، وهما موضع التآزم الذي سيتحول إلى هم معرفي مركزي يهيم بروح طه عبد الرحمن.

(¹) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط4، 2009) ص 13.

(²) طه عبد الرحمن: سؤال العنف، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017) ص 10.

فالحظ بإنسانية الإنسان يبدأ بالاعتقاد السائد والموروث عن اليونان وهو القول بأن الإنسان "كائن حي عاقل" وهذا التعريف لا يكفي لكي يمنح الإنسان هويته، وقد برر ذلك بقوله "بل ما المانع من نسمي القوة الإدراكية الخاصة بالبهائم هي الآخر عقلا ! فإنها ليست تختلف عن قوة الإدراك عند الإنسان إلا في الدرجة..".⁽¹⁾ وبالتالي فإن تحديد كينونة الإنسان لا يرفعه إلى مصاف الإنسانية، كما أنه لا يمنعنا عن الوقوع في البهيمية.

وعليه فإن مشكلة طه عبد الرحمن المركزية والأساسية هي مركزية "التكامل الوجودي للبشرية" حيث أن أطروحة عقلانية الإنسان لا تسمح بتكامله كما لا تمنع تهاويه إلى البهيمية، لذلك وجب البحث عن محدد آخر يحقق للإنسان تكامله نحو الإنسانية الكاملة، ويمنع تهاويه نحو البهيمية.

وأما البعد الثاني والمتعلق بمصير الإنساني، فهو نتيجة لاستبعاد الأخلاق (كما سبق ذكره في كتاب سؤال العنف) ونتيجة لاعتبار الإنسان كائنا عاقلا، وقد أدى هذا إلى أربعة أزمت تهدد مصير الإنسان يورده في نصه حينما يقول: "أن آفات التي تحملها حضارة اللوغوس" إلى الإنسان، وهي، كما ذكر أربعة أساسية النقص والظلم والتأزم والتسلط، والتي تؤدي الإنسان في صميم وجوده الأخلاقي بما يبأس معه من الصلاح في حاله والفلاح في مآله"⁽²⁾. بمعنى أن الوجود البشري في حد ذاته مهدد بسبب التضيق عليه، وظلم أبعاد مهمة في وجوده، مما أدى به إلى وضع متأزم ينتهي بتسلط الآلة والتقنية عليه.

وقد تفرع عن إشكالية الوجود البشري بين العقلاني والأخلاقي، عدة أسئلة ومشكلات فرعية أخرى، وهي أساسية: العقلانية، والثانية هي علاقة الدين بالأخلاق، وعليهما سيكون مدار المشروع ككل.

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق ص 14.

(2) مصدر نفسه، ص 145.

(2) مشكلة العقلانية: وتتمظهر مشكلة العقلانية انطلاقاً من سؤال اليقظة الإسلامية، وتنتهي عند الفلسفة الأخلاقية الإسلامية، وعبر المنطلق والمآل تتخذ صورة طبقات معرفية، يعضد بعضها البعض الآخر، فهي ليست طبقات جيولوجيا لا يربط بعضها البعض الآخر، بل عكس من ذلك، هي طبقات مترابطة.

من خلال كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" يطرح سؤالاً يمس الصحة الإسلامية والتي ظهرت في السبعينات، وتعززت بنجاح الثورة الإسلامية في إيران سنة 1979، وعرفت أوج تطورها مع مرحلة الثمانينات، مفاد هذا السؤال هو: "كيف نجعل هذه اليقظة متكاملة لا متنافرة ومتجددة لا متحجرة؟ أو قل كيف نجعل هذه اليقظة متيقظة"⁽¹⁾. هذا السؤال لا ينتمي إلى نمط الأسئلة الاستهامية التي تقصد مجرد الفهم، وإنما هي أسئلة استشكالية، تعبر عن معضلة ما يستدعي وجود الفهم والحل والتغيير، لهذا فهي تهز كيان المرء وبهذا وجب تحليل مفرداتها.

حيث نجد في السؤال السابق نقطتين أو مفردتين هامتين وهما: "متكاملة لا متنافرة" و"متجددة لا متحجرة" ما يعني أن موضع التأزم في اليقظة الإسلامية يتحدد في أنها يقظة متنافرة ومتحجرة، وبتعبير آخر يقظة غير يقظة أو غافلة، وهذه هي مفارقة الصحة الإسلامية.

ويشخص طه عبد الرحمن هذا التأزم في قوله: "واعلم أن هذه اليقظة العقديّة على انتشارها في الآفاق وتأثيرها في النفوس تقتدر إلى سند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم ولا بتتظير علمي منتج، ولا بتبصير فلسفي مؤسس"⁽²⁾ يظهر النص هنا أن سبب تنافر وتحجر

(1) طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 2000، ص 9.

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

اليقظة الإسلامية، يرجع إل خلوها من السند الفكري الذي يؤطرها منهجيا ويمنحها البصيرة، ولهذا فإن مآلها هو الغفلة، أي ستتقلب إلى ضدها.

وبهذا يضع طه عبد الرحمن بداية المشكلة الفلسفية التي يريد أن يراجعها وهي يقظة المسلم المعاصر، وهذا البحث أوسع درجة من مشكلة الصحوّة، حيث أنه سيتجه للغوص في نظم المعرفة، بقصد البحث في إمكانيات العقل، وشروطها المحددة لعملية الإدراك، حيث ستبرز مشكلتين ابستيمولوجيتين وهما:

- مشكلة طبيعة العقل: فهي دائما ما تتجه إلى البحث في ماهية العقل، حيث سيوجه

سؤاله هل العقل ذات، أم فعل؟

- مشكلة شروط العقل في إدراك موضوعاته: والتي تساءل موضوع العقل، فهي تتجه

إلى مجال معين، وهو "أسماء الله الحسنى" وكأن الأمر مقصود، حيث سيعود مرة ثانية

إلى الموضوع في كتاباته المتأخرة، خاصة كتابه "روح الدين" و"بؤس الدهرانية" وكتابه

"دين الحياء" والسؤال المطروح هنا أي العقول أقدر عل معرفة أسماء الله الحسنى؟

ومن خلال السؤالين السابقين، ستتولد إشكاليات أخرى جديدة، أهمها مشكلة الإبداع، والعقل

الأخلاقي، وهي كلها ترتبط أساسا بمشكلة طبيعة العقل وإمكانيات انفتاحه على مجالات عدة

وإبداعات لا محدودة والمشكلة الأخلاقية وكيفية إدراكها:

- مشكلة الإبداع الفلسفي: يترتب عن سؤال العقل بين كونه فعلا أم ذاتا، سؤال الإبداع،

وربما سأل سائل: ما علاقة هذا بذاك؟ فإن الإجابة عن العلاقة بين السؤالين، تكمن

في كون الفعل يتعدد، وبالتالي تتعدد صور الإبداع، وإن قيل أن العقل ذاتا فإن صور

الإبداع ستكون واحدة.

من هنا يأتي مشروع فقه الفلسفة حيث في مقدمة الكتاب يطرح سؤالاً مهماً وهو "ليس في الأسئلة الفلسفية الإسلامية العربية سؤال يشغل البال ويستحق الجواب مثلما هو السؤال عن قدرتها على التجديد وقدرها من الإبداع: فهل الفلسفة الإسلامية العربية مجددة ومبدعة بالإضافة عن المنقول الفلسفي، قديمة وحديثة أم هي منحصرة في تقليده مقتصرة على إتباعه؟"⁽¹⁾. والسؤال المطروح قد لا يحمل أي جديد، فهو منذ أزيد من قرن وهو يطرح نفسه، وقد صرفت له عدة أقلاماً بالبحث، منذ أرنست رينان (Ernest Renan 1823-1892) وجمال الدين الأفغاني (1838-1897) إلى طه عبد الرحمن، إلا أن الجديد فيه يظهر في طريقة طرحه بوصفه مشكلة تحمل تازماً.

وهو ما أتى عليه تفصيله، حيث اتجه إلى القائلين: بضرورة الانقطاع عن الأصول الديني، والانقطاع عن المنقول الفلسفي، أي تأسيس الإبداع على قطيعة إما مع ما نقل إلى المجال التداولي الإسلامي وهو الفلسفة، أو القطيعة مع أصالة الدين الإسلامي.

إلا أن هذا الطرح مآله تآزم الوضع لا حل المشكلة، وهو ما أعرب عنه قائلاً: "فلا غرابة أن يصار إلى رميها بالضحالة في استشكال والضالة في الاستدلال"⁽²⁾. أنها ليست سوى فلسفة بدائية، ستنتظر دهراً لترتقي إلى مستوى الأصول الديني والمنقول الفلسفي، ويوسع طه عبد الرحمن من إشكالية الإبداع إلى مساحات أوسع، وذلك من خلال كتابه فقه الفلسفة الجزء الثاني وهو القول الفلسفي، وكتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي " إذ ستظهر إشكالات أخرى، وهي "هل للفلسفة وجود خاص؟ وبتعبير آخر، هل توجد فلسفة خالصة؟ أي فلسفة غير منتمية، وهو ما ولد سؤال آخر، هل الفلسفة كونية أم أنها

(1) طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة)، الجزء الأول، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 3، 2008) ص 49.

(2) مرجع نفسه، ص 50.

خصوصية؟"⁽¹⁾، وهذه الأسئلة تعزز بحثه عن الإبداع الفلسفي الإسلامي العربي، باعتباره يؤسس لفلسفة تراعي الخصوصية الإسلامية وكذلك تراعي كونية الإسلام.

3) مشكلة الأخلاق والدين: بالعودة إلى كتابه سؤال الأخلاق، نجد أن طه عبد الرحمن يطرح سؤالاً آخر وهو "مكارم الأخلاق ما حقيقة صلاتها بالدين"⁽²⁾ ما يعني أن طه عبد الرحمن ينتقل من العقلانية إلى الأخلاقية، حيث بدأ سؤاله حول صلتها بالدين، وليس بالعقل، مما يظهر أن فيلسوفنا قد أحدث طفرة في أسئلته.

والحقيقة هي أنه لما طرح أسئلته حول العقلانية بدأها بوصفها سؤال الهوية الإنسانية، مي حيث أنها تتميز بالعقل أم بالأخلاق، ثم فرّع أسئلته إلى سؤال العقلانية، وسؤال الأخلاقية لهذا فهو لم يحدث أية انقطاع.

وبالعودة إلى سؤال الأخلاق السابق، فهو لم يطرح كل الأخلاق، بل مكارم الأخلاق، وهذا بغرض "تربع العلاقات المختلفة للصلة بين الدين والأخلاق، ويأتي هذا البحث نتيجة لتشخيصه للمشكلة، والتي عبر عنها قائلاً: "فنقول بأن السبب في اضطراب المفاهيم الأخلاقية يرجع إلى كون الفلاسفة غلب عليهم الاشتغال بها من دون ردها إلى المجال الحقيقي الذي تنتسب إليه، بحيث بقيت في تعاملهم معها، متزلزلة لا تثبت في معانيها ومتأرجحة لا يستمر بها قرار ومتذبذبة لا تقيم على حال"⁽³⁾. وبالتالي فإن نقاشه سيتجه إلى الفلاسفة الأخلاقيين ليعالج التضاربات الواردة على أطروحاتهم.

(¹) انظر كتابه: طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي 2002).

(²) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 29.

(³) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 28.

إلا أن التنافر والتذبذب ناتج عن عدم وضع المشكلة الأخلاقية في نطاقها، وهو موضع التأزم بالنسبة لطله عبد الرحمن، بهذا فإن لحل المشكلة الأخلاقية، وحب ربطها بمجالها وهو الدين.

لهذا تظهر أطروحات طه عبد الرحمن حول فلسفة الأخلاق متعلقة بالدين، بل سيسعى إلى حلها من خلال الدين ذاته، إلا أن هذا الارتباط يقوده إلى طرح سؤال آخر هو العلاقة بين العقل والأخلاق والعقل والدين، وهي الإشكالية الرابطة بينهما، وهو يطرحها لا بوصفها حالة انقطاع، أي انقطاع الأخلاقي عن العقلاني، أو انقطاع العقلاني عن الديني⁽¹⁾.

وهذا ما يحيلنا إلى البحث في تشكيل المشروع وشارطته حتى يتسنى لي الكشف عن مجال الفلسفة الإثتمانية وموقعها، ما يتيح لي تجريد نموذج التكامل الاستيمولوجي، فما هي خارطة مشروع؟.

ثانياً: خارطة المشروع:

يحتاج الباحث إلى ضبط خارطة مشروع حتى يتمكن من توجيه الدراسة نحو المجال المحدد والذي يسمح بتجريد نموذج التكامل، من جهة، ومن جهة ثانية يحدد الرؤية التوحيدية في مشروع طه عبد الرحمن، ويمكن رسم خارطة مشروعه من خلال تقسيمه إلى قسمين هما:

- مشروع الفلسفة الإثتمانية

- مشروع إبداع الفلسفة

(¹) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012).

1) مشروع : إبداع الفلسفة: يتناول هذا المشروع عدة قضايا، وهي:

- قضية إبداع الفلسفة في عالمنا الإسلامي العربي.
 - قضية المنقول الفلسفي، وقد خصص لها المجلد الأول من فقه الفلسفة والذي تعلق بالترجمة.
 - قضية القول الفلسفي، وخصص لها المجلد الثاني من فقه الفلسفة، حيث ناقش إبداع المفهوم الفلسفي ابتداء من العبارة إلى الإشارة وانتهاء إلى النص⁽¹⁾.
 - قضية الفلسفة الخالصة والفلسفة بين الكونية والخصوصية من خلال كتابه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي.
 - التراث الإسلامي باعتباره هو المجال التداولي الذي يرتكز فيه مشروعه الفلسفي وهنا يظهر كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث"
- ويمكن تلخيص هذه القضايا فيما يلي:

- تحديد المجال التداولي للفلسفة الاثمانية وهو المجال الإسلامي، لذلك فهي فلسفة مألوفة، موصولة بالتراث الإسلامي لا تنقطع عنه.
- ويأتي المرتكز الثاني على تحديد الصلة بالمنقول، من خلال وضع جملة من الآليات التي تسمح باستحضار منجزات الفلسفة الغربية إلى المجال التداولي الإسلامي، دون قطع الصلة بالمأصول.
- حفظ شروط الإبداع سواء على مستوى الأسئلة أم على مستوى بناء المفهوم.

(¹) طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة (القول الفلسفي)، الجزء الثاني، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط3، 2008) ص 13.

وغرض المشرع لا يتضح إلا في مؤلفاته المتأخرة، حيث كان القصد منه هو التأسيس لإبداع فلسفة ائتمانية إسلامية تتميز بالإبداع، وتتأصل في المجال التداولي الإسلامي، كما أنها تستفيد من المنقول المعرفي الغربي.

(2) مشروع الفلسفة الائتمانية: ويتألف المشروع من عدة قضايا وهي:

- مراتب العقل، وإدراك أسماء الله الحسنى، حيث يؤسس هذا العنصر لشروط العقل في إدراك القيم الأخلاقية المتعالية.
- الدين والأخلاق، حيث يؤسس الأخلاق على الدين الإسلامي، وهنا تظهر الرؤية المعرفية التوحيدية.
- الحداثة الإسلامية، وهي ذات وجهة أخلاقية، من حيث النقد الموجه للحداثة الغربية، ومن حيث التأسيس للحداثة الإسلامية.
- الإجابة الإسلامية عن أسئلة الإنسانية، وهي الأخرى تتأسس على الرؤية الإيمانية التوحيدية والممارسات الأخلاقية الإسلامية.
- قضية العلاقة بين الدين والسياسة، والتميز بين التدبير التعبدية والتدبير التسديدي.
- وقد شهدت الفلسفة الائتمانية اكتمالها مع كتابه دين الحياء حيث سعى في الجزء الأول للإجابة عن أسئلة فلسفة الأخلاق، وهي:

- مصدر القيمة الأخلاقية.

- أساس القيمة الأخلاقية.

- طبيعة القيمة الأخلاقية.

- مراتب القيم الأخلاقية

- وهنا يمكن تقسيم مشروعه إلى المحاور التالية وهي: العقلانية وتأسيس ابستمولوجيا الأخلاق الائتمانية

- الإنسان الكوثر ونظرية الوجود التوحيدية

- دين الحياء وفلسفة الأخلاق.

وهذه المحاور هي من ستكون مادة المباحث القادمة، وهي مدار بحثنا، لاعتبارين أساسيين وهما:

تجلي الرؤية التوحيدية داخل مشروع الفلسفة الأخلاقية، ومنه يأتي الاعتبار الثاني، وهو تجلي التكامل داخل هذا المشروع بوصفها مرتبطة بالرؤية التوحيدية.

نستخلص مما تقدم يمكن تلخيص المبحث في ثلاثة عناصر أساسية:

أ- الإشكالية المركزية في أطروحة طه عبد الرحمن هي: الإنسان بين الأخلاقية والعقلانية فأيهما أجدر بتمييز الوجود البشري عن غيره من الكائنات البهيمية، وقد تولدت عنها مشكلات كبرى، أهمها العقلانية ومراتبها، والأخلاق وعلاقتها بالدين.

ب- عرف تطور مؤلفات طه عبد الرحمن ثلاثة مراحل، الأول وفيها تم تأسيس الرؤية المعرفة والمجال التداولي، والآليات المنهجية، والثانية: وهي مسار المشروع حيث عرفيه وضع الحدائث الإسلامية كمقابل للحدائث الغربية، ووضع أسس الإجابة الإسلامية عن أسئلة الإنسانية، وتأتي المرحلة الأخيرة وهي التنويع لما سبق حيث أظهرت فلسفته الأخلاقية والتي وسمها باسم الفلسفة الائتمانية.

ج- وأخيرا خارطة المشروع، حيث قسمها الباحث إلى قسمين: الأول وهو الإبداع الفلسفي والثاني وهي الفلسفة الاثمانية، حيث سيتجه تجريد النموذج التكاملي من الفلسفة الاثمانية لاعتبار أنها الحاملة للرؤيا المعرفية التوحيدية.

المبحث الثالث: التأسيس الاستيمولوجي للفلسفة الاثمانية

المتتبع لفكر طه عبد الرحمن، يجده قد أسس لمشروع الفلسفة الاثمانية من خلال، تصور مهم للعقل، يستوفي فيه شرط العقل في إدراك حقيقة الغيب، وتعبير أوضح ماهي شروط التي يجب أن تتوفر في العقل ليدرك موضوع أسماء الله الحسنى، أو بصيغة أخرى ما هو العقل وهل هو واحد؟ أم فيه مراتب عدة؟ وإن كانت له مراتب، بأيها يمكن إدراك موضوع الأسماء الله الحسنى؟

للإجابة عن كل هذه الأسئلة يتطلب البحث أولا تقسيم هذا المبحث إلى العناصر التالية:

أولا: مفهوم العقل.

ثانيا: تكوثر العقل.

ثالثا: مراتب العقلانية

رابعا: النظر العقلي الإسلامي

أولا: مفهوم العقل:

ينتشر في عالمنا الإسلامي العاصر خطاب يسع العديد من المتقنين وهو "العقلانية" حيث كثر الحديث عنها بوصفها عنصرا مفقودا يحتاج إلى إيجاده، ولهذا نجد كتاب المفكر المصري زكي نجيب محمود (1905-1993) يكتب كتابه "المعقول واللامعقول في تراثنا

الفكري" حيث عالج مشكلة العقل وسبب وجود اللامعقول في تراثنا الإسلامي⁽¹⁾. ونجد كذلك الجابري الذي سعى إلى تأسيس عقلانية عربية تتأسس على فلسفة ابن رشد أي عقلانية برهانية، ويظهر ذلك بداية من كتابه "تكوين العقل العربي" وقد انطلق من خلال تعريف لالاند للعقل، وهو العقل المكوّن والمكوّن⁽²⁾.

إلا أن كل هذه المشاريع وغيرها كثير، لا نجد عنده مفهوما متماسكا للعقل بل كل ما هنالك هو الأخذ بمفهوم جزئي للعقل تم تطبيقه على التراث الإسلامي ككل، وقد كان الأجدر من الناحية العلمية هو اكتشاف العقل فيها، لأن الغرب مارس جزءاً من العقل لا كل العقل، والمسلمون هم كذلك لهم نصيب من العقل، وهو ليس بالضرورة عقل الغرب ذاته، خاصة إذا ما تم النظر إلى تاريخ الفكر الإنساني، فإنه يكشف عن إمكانيات لا نهائية للعقل، لهذا لا يمكن الوقوف عند تعريف جامد للعقل، ويتم وفقه رمي ما يخالفه باللاعقلانية.

من هنا يأتي جهد طه عبد الرحمن في تعريف العقل، تعريفاً يسمح بفتح إمكانيات العقل نحو آفاق واسعة جداً، مما يسمح له بأمرين التنوع والتكامل، فالأول يسمح لنا بأن نفتح معارفنا على آفاق متعددة ومتنوعة مما يثري ساحة المعرفة الإنسانية، والثانية يعطي للإنسان فسحة أن يكمل عقله بالانتقال من كمال إلى كمال، من هنا يطرح السؤال، ما هو العقل عند طه عبد الرحمن؟

1) تعريف العقل: مادام مشروع طه عبد الرحمن يتجه صوب الفلسفة الائتمانية الأخلاقية مروراً بحق الإبداع الفلسفي، فإنه لابد أن يؤسس مشروعه على طريقة النظر العقلي الائتماني، وطريقة النظر بدورها لابد أن تتأسس على مفهوم العقل، والذي بدوره يسمح بتفسير إمكانية العقل في إدراك موضوع الأخلاق في أعلى مستوياته وبتعبير آخر هل العقل قادر على إدراك جوهر الأخلاق؟

(¹) زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، (القاهرة: دار الشروق، 1987). .

(²) محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص(20).

من هنا تظهر طريقة تحديد طه عبد الرحمن لمفهوم العقل، حيث تنطلق أساساً من الذات إلى الموضوع، وما بينهما طريقة النظر التي تتجه فيها الذات إلى الموضوع، ولهذا فإنه لا بد من ضبط هذه العناصر الثلاثة وإن كان يجب ضبط العقل بوصفه ممثل الذات، والموضوع المراد إدراكه.

والعقل عند طه عبد الرحمن فعل وعمل وليس ذاتاً أو ملكة، لهذا سعى إلى دحض القول بذاتية العقل عندما عبر قائلاً: "والحق أن هذا التصور للعقل يقع في نزعة تشيئية وتجزئية"⁽¹⁾ وما يقصد إليه بهاذين المحددين أن العقل أصبح ذاتاً أي أن له حيز وله فعل له استقلالته الذاتية، وهذا التشيؤ جعل الذات البشرية تتجزأ لا تتكامل، أي أنها ستحول إلى ذوات متنافرة، كل جزء منها ينفرد لوحده وينفصل عن غيره.

ثم يزيد اعتراض طه عبد الرحمن على تشييء العقل وجعله ذاتاً، حينما قال: "والحال أن العقل يتأبى على هذه الأوصاف التي شأنها أن تشيئه، إذ أن هذا التشييء يفضي إلى تجميده، ويبدو أن العقل يحمل من أسباب الحياة والحركة وقوة التبدل... ما لا تطيقه الذات ولا تحتمله هويتها"⁽²⁾. بناء على هذا فإن افتراض العقل بوصفه ذاتاً يمنع قدرته على التحول والتغير التي يشهد بها تاريخ تطور الفكر والمعرفة الإنسانية، من حيث أن العقل البشري عرف تقلبات عدة وتطورات وانتكاسات، وما يزيد في تنفيذ كون "العقل ذاتاً" هو فكرة التقلب ذاتها فلو اعتبر العقل ذاتاً لكان تحوله هو انتقال من هوية إلى هوية، وعليه فيصير من عقل إلى لا عقل.

وبهذين الدليلين اللذين ساقهما طه عبد الرحمن، لدحض الأطروحة القائلة بتشيؤ العقل، يطرح السؤال نفسه ما العقل؟

(1) طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 18.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 61.

يجيب طه عبد الرحمن قائلاً: "لا يعدو العقل أن يكون فعلاً من الأفعال أو سلوكاً من السلوكات التي يتطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات فالبصر ليس جوهرًا مستقلاً بذاته، وإنما هو فعل معلول للعين"⁽¹⁾. وهنا تفصيل مهم يحتاج إلى تعمق، إذ العقل ليس ذاتاً، بل فعالية مثل الإبصار، فهو ليس ذاتاً وجوهرًا قائماً بذاته، بل هو فعالية يقوم بها البصر الذي هو جوهر قائم بذاته، وهذا لا يعني أنها وهمية، بل للفعالية وجود حقيقي، ولا يمكن الاستغناء عنها.

واعتبار أن العقل فعل يرجع في أطروحات طه عبد الرحمن إلى محدد أساسي، وهو قوله تعالى "أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾" [سورة الحج، الآية: 46] ودلالة العبارة هنا أن العقل عمل، وليس ذاتاً، والقرآن ككل لا يحوي على آية تدل على ذات العقل، وهذا ما يشترك فيه طه عبد الرحمن مع الجابري في كتابه تكوين العقل العربي، حينما أكد على أن العقل في القرآن الكريم ورد بصيغة الفعل وليس الذات⁽²⁾، وقد سبقهما إلى الإقرار بصيغة للعقل في مورد القرآن الكريم، الأديب المصري عباس محمود العقاد في كتابه "التفكير فريضة إسلامية"، من زاوية أن العقاد نظر إلى العقل في القرآن أنه دعوة لإعمال كل وظائف العقل المتاحة له⁽³⁾. وكلا الطرحين على تنوعهما إلا أن طه عبد الرحمن سيوسع من دائرة رؤيته لفعل العقل، من زاويتين رئيسيتين، وهو مفهومه للعمل، ومفهومه للقلب، والذي يقودنا بالضرورة إلى مفهومه للإنسان، وعبر هذه السلسلة نصل بالبحث إلى الصورة الكاملة للفلسفة الائتمانية.

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 18.

(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 20.

(3) عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية، (بيروت: دار النفائس، 2012) ص 44.

أ) ركن العمل في بناء مفهوم العقل: يمكن أن نتمثل مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن بالبناء الذي رُكناه هما العمل والقلب، أي أن العقل هو عمل للقلب كما ورد في الآية الكريمة السالفة الذكر، فالعقل عمل للقلب، لهذا يصبح من الضروري ضبط تصورين هما العمل والقلب ليكتمل تصور البحث عن مفهوم العقل لدى طه عبد الرحمن - دون أن ننسى أفق البناء - والذي سيتم تناوله في العنصر الموالي والمتمثل في مراتب العقل.

ويميز طه عبد الرحمن بين الفعل والعمل، حيث يقول: "معلوم أن العمل فعالية خاصة تتجلى بها حركية الإنسان، فكل عمل فعل، ولكن ليس كل فعل"⁽¹⁾ وهنا يحدد مفهوم العمل بحددين هامين هما الفعل والحركة، إلا أنه يضبط العمل بوصفه فعل خاص، ومجال خصوصية الفعل هو كونه "الفعالية القائمة في العمل ليس اعتباطية، وإنما فعالية موجهة"⁽²⁾، وعليه فوجه الخصوصية هما التوجيه، فالعمل إن كان يشترك مع كل الأفعال في أنها حركية تحدث أثرا، فهو يتميز عنها بسمه خاصة، وهو التوجيه الضابط للفعل والذي يعرف بالقصد، وهنا يضع حدا مركزيا في مفهوم العمل وهو القصد.

لهذا يأتي تركيز طه عبد الرحمن على مفهوم القصد، داخل العمل، حيث يأتي على تعريفه بقوله: "القصد الذي هو انبعاث من أجل إرادة الدلالة على المقصود"⁽³⁾ فهذا الانبعاث قد يرتقي في مقام أعلى وهو العمل الثقيل عندما يقترن بالنية، وهنا يظهر سبب التركيز الطهائي على القصد، وهو الاقتران بمفهوم النية، وذلك لسبب خفي هو الرؤية التوحيدية لطه عبد الرحمن والتي تحتوي عنصر مهم وهو التكامل، "فالنية إنما هي القصد الذي يجعل القاعد، باختياره علامة على المقصود"⁽⁴⁾. وحيث تظهر رؤيته التوحيدية، حينما يتحدث عن العمل الثقيل الذي هو ارتقاء القاصد بنيته من القصد إلى المخلوق إلى القصد باختياره

(1) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 17.

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها

(3) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 18.

(4) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

وإرادته على الخالق، وهنا يأتي صفاء النية وطهارتها، وعليه يتكامل العمل كلما اتجه إلى الخالق.

وعليه فافتران العمل بالنية يؤول إلى ارتباطه بالخلق، مما يعني عدم الفصل بين عمل العقل والأخلاق، وهذا ما يوسعه طه عبد الرحمن عندما يصف العبد الصالح بقوله "قالإنسان الصالح هو من جمع إلى التحقق بخالص مخلوقية ذاته التحقق بخالص مرزوقية عمله التعبدي"⁽¹⁾. حيث ميز بين الشغل وهو اشتغال بالرزق والعمل بوصفه قيمة أخلاقية، والشغل يرتقي فيه الإنسان - بحسب الرؤية التوحيدية - إلى مقام التعبد لله، يتحول إلى عمل.

وهنا يضيف طه عبد الرحمن معنى آخر للتكامل وهو السعة وهي نسبة إلى اسم الله "الواسع" وضدها الضيق، حيث يتكامل العمل كلما تم اتساعه فيتم بارتقاء روح الإنسان.

وحاصل الكلام أن العمل غير الفعل، من حيث أن له دلالة قيمية أخلاقية، وقد حمل هذه الدلالة لاعتبار القصد الذي يميزه عن أي حركية وفعالية، وكذلك لارتباط العمل بالنية، ما يجعله يحمل قيمة أخلاقية ما هي إلا الصلاح أو الفساد بحسب النية والقصد، لهذا لا يفصل طه عبد الرحمن بين عمل العقل والأخلاق.

(ب) مفهوم القلب:

يعطي طه عبد الرحمن أهمية كبيرة للتعريف الوظيفي للقلب أكثر من غيره، حيث نجده يولي أهمية لوظيفة القلب أكثر من ماهيته لهذا نجده يقول "فإن العقل الصادر عن القلب هو عبارة عن اقتناص العلاقات، فالقلب يقوم بعملية ربط الأشياء بعضها مع بعض

(¹) مصدر نفسه، ص 28.

مقيما علاقات فيما بينها"⁽¹⁾. أي أن وظيفة القلب هي أعمال التعقل قصد الربط بين الظواهر
الوسائل والغايات، وغيرها.

ولهذا يأتي تعريفه للعقل بقوله "مع العلم بأن القلب هو اللطيفة الروحية التي تصدر
عنها أفعال الإدراك لدى الإنسان، والتي لا تعرف في حقيقتها الذاتية، وإنما تعرف في
تجلياتها الخارجية"⁽²⁾. لهذا فهو يحدد القلب ضمن وظيفته المعرفية وليس في ذاته كما هو،
ولهذا يعرف القلب من خلال عمل التعقل المستمر، وتمظهراته الخارجية.

إلا أن ذلك لم يمنع طه عبد الرحمن من الإشارة إلى ماهية القلب، فهل هو العضلة
المسؤولة عن ضخ الدم في الجسم؟ أم أنه تعبير عن ماهية روحية؟ وهذا ما نجده في بعض
نصوصه، منها قوله: "... مصدرها الأصلي الذي هو الروح أو القلب باعتباره محلا
للروح"⁽³⁾. وقد ورد هذا النص في سياق نقد "مبدأ التفريغ" الذي هو فصل المعرفة البشرية
عن مصدرها وهو القلب، إلا أنه أوضح أن القلب هو محل للروح، مما يعني أن كينونته
روحية.

ويوسع طرحه في نص آخر يزيد فيه من تبين طاقة القلب الإدراكية في قوله: "... إذ
تجعل العقل الذي هو الفعل القلبي عبارة عن مراتب متفاوتة،... إذ أن للقلب بحسبها
اتصالا بالنفس والروح فيلزم أن تكون هناك أفعال عقلية نفسية وأفعال عقلية روحية..."⁽⁴⁾.
فالقلب هنا تحوّل إلى واسطة بين قوتين إدراكيتين لكل منهما مجالهما المعرفي، وهي النفس
بوصفها تكوين قريب من المجال المادي وهو عالم الملك، والروح والتي تصل الإنسان بربه
وخالقه، فهي قوة إدراكية لها صلة بعالم الملكوت.

(1) طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 42.

(2) طه عبد الرحمن، روح الدين، (بيروت: الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012) ص 421.

(3) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، (بيروت: دار إبداع، 2016) ص 48.

(4) طه عبد الرحمن، سؤال العنف، (بيروت: دار إبداع، 2017) ص 24.

وحاصل التحليل السابق أن القلب طاقة إدراكية عملها التعقل وله وجهين أساسيين، النفس والروح، وبهما يتصل الإنسان بمجالين معرفيين هما عالم الملك وعالم الملكوت، وعملية الإدراك هي في جوهرها ربط بين عدة عناصر الأسباب والنتائج، الوسائل والغايات، الظواهر والقيم أو الآيات، وغيرها من فعاليات الربط التي تتقلب بتقلب القلب فيحصل لها تكاملين، الأول وهو الارتقاء والثاني هو السعة.

وعليه فإن العقل عند طه عبد الرحمن فعالية للقلب، وهو بذلك عمل يتص بالفعالية والحركية والقصديه، ومنه فهو يتصف بالأخلاقية، خاصة وأن له وجهتين الأولى نفسية يتجه بها إلى عالم الملك والثانية روحية يتجه بها إلى عالم الملكوت، وبهذا يكون طه عبد الرحمن قد وضع الأساس الأول لفلسفته الاثمانية.

ثانياً: تكوثر العقل*

لاعتبار أن العقل عمل من أعمال القلب، فهو بالضرورة لابد أن يتعدد ويتنوع بحسب الممارسات المختلفة، مثلها مثل كل الأفعال والأعمال الإنسانية المتعددة والمتنوعة والمتكاملة، من هنا ينطلق طه عبد الرحمن في التأكيد على التكوثر حيث يقول: "من هنا، تتبين العلاقة الموجودة بين العقل والتعدد أو باصطلاحى "التكوثر"، ذلك أن القلب ذات أو قوة، لا تبقى على حال واحدة، لأنها تتحول وتتقلب باستمرار، والعقل الذي هو فعل خاص بالقلب يكون متقلبا تقلب القلب...".⁽¹⁾ لهذا فإنه لا توجد عقلانية واحدة، بل عقلانيات متعددة، ومتفاضلة ومن هنا يجب التوجه أساسا إلى تعريف التكوثر العقلي، ثم خصائصه الاستيمولوجيا، وهنا نطرح السؤال التالي: ماهو التكوثر؟ وهل هو عينة التكاثر؟ وهل هو صيغة تراكمية للمعرفة أم توالدية؟

* قد يسأل سائل لماذا تم تأخير مطلب مراتب العقلانية وتقديم التكوثر، بالرغم أن تأليف عبد الرحمن يسبق المراتب التكوثر: يمكن تبرير ذلك لسبب منطقي وهو ان تعدد العقلانية سابق على المراتب، وهو عينه ما يؤكد عليه فيلسوفنا دائما. (1) طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص41.

1) مفهوم التكوثر العقلي: لقد وردت عبارة كوثر في القرآن الكريم في سورة تسمى الكوثر، إلا أن استعارة طه عبد الرحمن كان لسبب الخصوصية التي تحملها وتفصلها عن غيرها من قرنائها مثل: الكثرة والتكاثر والإكثار والاستكثار، وغيرها، وقد عمل على تبين هذه الخصوصية بقصد استخراج تعريف للتكوثر لا ينفصل عن دلالتها اللغوية، من جهة، ومن جهة ثانية، لا تخرج عن محددات تصويره للعقل بوصفه فعل يتعدد ويتكامل.

ولهذا نجده يرتكز على ثلاثة محددات هي من تضبط دلالة المصطلح، وهي: التكوثر عقلي، وقصدي، ونفعي، وسيأتي تحليل كل على حدا:

(أ) تكوثر عقلي: يعتبر التكوثر خاصية عقلية لاعتبار أن العقل عمل من أعمال القلب، لهذا فهو يتقلب ويتحول، وهذا ما أكد عليه قوله "فلا يتكوثر إلا العقل، والمقصود بذلك أن العقل لا يقيم على حال، وإنما يتجدد على الدوام ويتغير بغير انقطاع"⁽¹⁾. ما يلفت الانتباه في هذا النص هو عبارتين "التجدد" و"التغير" فهما ما سيميزان التكوثر عن التكاثر، فالأخير ليس شرطاً أن يتم في إطار تغيير وتجدد مستمر بل يتسمان وفق نمط محدد ولأن العقل كما سبق وأن أثبتته طه عبد الرحمن فعل متغير متجدد ومتقلب، لا بد وأن يكون متكوثراً... وهذه الخاصية للعقل تكشف عن بعد مهم في فلسفة طه عبد الرحمن وهو التكامل فالتكوثر عبارة عن تسامي للعقل وتكامل نحو آفاق أرقى مما سبق.

(ب) التكوثر قصدي: لاعتبار أن العمل قصدي في جوهره، والتكوثر عقلي، والأخير عمل قصدي، وعليه سيكون بالضرورة التكوثر عملاً عقلياً قصدياً، وهذا ما أكدته طه ع

(¹) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان والتكوثر العقلي، (بيروت: الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998) ص 21.

ت) بد الرحمن حينما قال "فلا يتكوثر إلا الفعل القاصد، والمراد بذلك أن المجلى الأولى للفاعلية العقلية هو الفاعلية القصدية، ومعلوم أن القصد توجه"⁽¹⁾. والتوجه يقود إلى أمرين أساسيين هما: اللطافة والعلاقة.

فأما اللطافة فلا أبرز لها سوى في نفاذ قصد عمل العقل في كل المجالات مما يعني أن التكوثر يتخذ صورة تكامل اتساع، حيث يتكوثر عمل العقل باتساعه على كل المجالات، ومرد ذلك اللطافة.

وأما العلاقة، فالتوجه في حقيقته هو علاقة، ويظهر التكوثر ها هنا في كون العلاقة إما تمثلاً أو تناقضاً أو تناظراً، ما يعني أن العلاقة تدخل في ثنائية منتجة لشكل غيرها، وهذا ما عبّر عنه قوله: "فيكون التزاوج والتناظر إذن سبيلين للتكثر الصريح، وحق الفعل القصدي أن لا تضاهيه علاقة في علاقته"⁽²⁾. معناه أن التكوثر ينتج من علاقة إما تناظرية أو زوجية، يتولد منها ناتج ثالث لا سابق له.

أ) التكوثر نفعي: والعلاقة الرابطة بيني التكوثر والنفع هو الارتقاء والانحطاط، حيث يقول "إذ العقل لا بد له أن يقصد، وإلا تعطل، وإذا قصد لا بد له أن يطلب ما ينتفع به، وإلا انحط"⁽³⁾ وعليه فالنفع هو من يرفع الإنسان في مرتبة أكمل منه، ولهذا كلما تكوثر العقل زاد في الإنسان رفعة، مما يعني أن التكوثر هو نتيجة للزيادة في النفع.

ومن خلال الصفات السالفة الذكر نخلص إلى أن التكوثر هو تجدد وتغير مستمر للعقل، حاصل بفعل القصد النافذ بلطافته في جميع الأعمال ولمجالات والمتوجه بعلاقة زوجية أو تناظرية مولدة نتائج لا تنتهي يحصل منها زيادة في النفع.

(1) مصدر نفسه، ص 22.

(2) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 22.

(3) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(2) مبادئ التكوثر العقلي:

الخصائص التي يذكرها طه عبد الرحمن في هذا الصدد كلها تتدرج ضمن إطار إشكالية تطور المعرفة البشرية، حيث يشهد تاريخ الفلسفة نموذجين متباينين، وهما النموذج التوالدي والنموذج التراكمي وعليهما برز منهجين للمعرفة العلمية هما: الاستنباط متوالد من رؤية توالدية المعرفة، ومنهج الاستقراء الذي نتج عن التصور التراكمي.

الفارق بينهما أن التوليد ينطلق من إمكانيات داخلية للمعرفة تسمح لها بأن تولد ما لا نهاية من المعارف، وأما التراكم فهي ترى المعرفة هي عبارة عن تراكمية عدد من المعلومات يؤدي في النهاية إلى تركيبها فيما بينها، وهنا يطرح السؤال هل التكوثر هو توليد أم تراكم أم أنه طرف ثالث؟

من خلال المقارنات التي يعقدها طه عبد الرحمن، والتي قصد بها توضيح خصائص التكوثر، يظهر أن التكوثر أقرب إلى التوليد منه إلى التراكم، مع أنه لا ينفي التراكم بل يجعله جزء منه، ما من شأنه أن يرجح القول بأن التكوثر هو طرف ثالث غير الطرفين السابقين.

(أ) التكوثر تعدد للمعرفة: يتعلق التعدد أساساً بوسائل البشر الإدراكية، وعند طه عبد الرحمن يقوم على أساس مبدئين هما: "مبدأ نسبية الوحدة والكثرة ومبدأ اعتبارية الوحدة والكثرة"⁽¹⁾. وهذين المبدئين لهما وظيفة نظم وسائل المعرفة البشرية، حيث يقوم مبدأ نسبية الوحدة والكثرة، على أن وحدة الوسائل ليست مطلقة حيث يمكن لوسيلة أن تكون واحدة في مجال وكثيرة في آخر، ويأتي المبدأ الثاني حيث يفترض أن الوحدة والكثرة قد يكون أحدهما اعتباري.

(1) طه عبد الرحمن ، اللسان والميزان، مصدر سابق، ص 25.

وبهذا فإن طه عبد الرحمن قد وسع ما قد يضيق، حيث لو استخدم نفس أطروحة التعددية المعرفية، كالوحدة المطلقة لضيق على العقل إمكانات كثيرة، قد لا تستدعيها الوحدة، والعكس صحيح بالنسبة للكثرة المطلقة التي تضيق على الوحدة، لهذا اعتبارهما نسبيان واعتباريان يوسع على العقل أفقه.

ب) التكوثر العقلي ومخالفة التراكم: يأتي تعريف طه عبد الرحمن للتراكم المعرفي في سياق قوله "ذهب بعض مؤرخي العلم وفلاسفته إلى أن المعرفة العلمية تنمو وتتطور بفضل إضافات منتظمة ومتوالية لحقائق جديدة إلى حقائق سابقة هذه الإضافات طبقات يركب بعضها فوق بعض..."⁽¹⁾. ومن هذا التعريف تظهر علاقة التضمن، حيث أن اللاحق يحوي ويتضمن السابق، لا اعتبار أنه توسع له، وعليه فهو افتراض لتقدم خطي للمعرفة العلمية.

وبناء على طبيعة المبدأ المؤسس لتصدر تراكم المعرفة وهو التضمن، يكشف طه عبد الرحمن عن مبادئ التكوثر، والتي تعارض التراكم، من زاوية أنها تتبني على مبدئين ركيزيين هما: "مبدأ المراجعة" و"مبدأ التشعب" وسيأتي تحليلهما كل على حدا:

- **مبدأ المراجعة:** هذا المبدأ هو تحديد لآلية عمل التكوثر العقلي في إنضاج المعرفة الإنسانية عموماً والعلمية خصوصاً، حيث يوضح مجموع هذه الآليات في قوله "ذلك أن ما يتكوثر به الشيء من شأنه أن يدخل على عناصره تعديلات وتقويمات مختلفة"⁽²⁾. وبذلك فإن المراجعة لا تحمل السابق على أنه متضمن في اللاحق، حيث يعمل العقل على تعديله وتقويمه، وهذا ما يتم بجملة آليات يقف عندها قوله "جمعا أو تفريقا، قلبا أو إبدالا، إضافة أو حذفاً وأن يجدد ترتيب مجموع هذه العناصر بما يولد فيها أسباب المزيد من التكوثر"⁽³⁾. وبالتالي الغرض من كل هذه الآليات هو الزيادة في إمكانية توليد المعرفة، ما يعني أنه أكثر

(1) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(2) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 26.

(3) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

قرباً من نظرية التوليد أكثر من نظرية التراكم، خاصة وأن جملة هذه الآلية تركز على تفعيل عناصر السابق بواسطة الجمع أو القلب أو الإبدال وما إلى ذلك، ليصبح قادراً على تكوثر أوسع وأكثر تكاملاً.

• **مبدأ التشعيب:** وهذا المبدأ من حيث دلالاته على تمايز التكوثر عن التراكم، وأدل ذلك هو قوله: "وأما مبدأ التشعيب، فمقتضاه أن الأصل في التكوثر أن تتخذ فيه الزيادة صورة شعب متعدد يفيض بعضها من بعض...⁽¹⁾"، وعليه فإن التشعب يسير وفق شعب متعددة عكس التراكم التي تسير على شعبة واحدة، تتوسع في إطار شعبة واحدة لا تتعدد ولا تتنوع، وذلك أن الخط الأحادي للتطور يمنع التطور في مسارات متعددة.

والعكس من ذلك نجد التكوثر يقوم على إمكانات متعددة للتوالد لاعتبار أن مبدأ التشعيب يفتح عدة طرق لتكوثر المعرفة الإنسانية، وعليه فهي تمنح القدرة على نمو المعرفة من عدة أصعدة وعلى عدة أوجه وفق عدة مراتب متنوعة ومتعددة، لا على وجه واحد.

(ج) **التكوثر العقلي وتجاوز التوليد النحوي:** يأتي التكوثر النحوي في المبدأ الثالث على نقطة جوهرية، يتجاوز فيها التوليد النحوي، لكنه لا ينفي التوليد ذاته، بل التوالد كما هو عند بعض اللسانيين (خاصة منهم نعوم تشومسكي)، ويظهر أن طريقتهم تعتمد على مبدأ أساسي وهو "التكرار"⁽²⁾، حيث تم وضع مبدأ محدد يتم وفقه عملية التوليد مثلما هو الحال بالنسبة لنماء الأعداد من الصفر إلى ما لا نهاية فهي تتولد بإضافة رقم واحد لكل عدد.

وفي هذا الصدد سيظهر أن التكوثر مختلف عن التوليد، لاعتبار مبادئه السابقة التي ترفض التضيق والأحادية وتؤكد على السعة والتعددية، وهو فعلاً ما يؤكد قوله "وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يكون مفهوم التوليد مختلفاً عن مفهوم التكوثر، إذ ينبني على

(1) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(2) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 27.

التكرار، وهو ركن يباين المبدأ الذي يأخذ به التكوثر وهو مبدأ التجدد، كما ينبني على الدوران، وهو ركن يباين المبدأ الثاني الذي يأخذ به التكوثر، وهو: مبدأ التوالد⁽¹⁾ وما يلاحظ في قوله هذا، أنه استعمل عبارة مختلف، على غرار استعماله لعبارة "معارض" في سياق كلامه عن التراكم، وهذا لوجود اقتراب بين التكوثر والتوليد، إلا أن الاختلاف يرجع إلى مبدئين هما التجدد والتوالد.

• **فأما التجدد:** فهو يعطي للقاعدة مرونة مما يجعلها غير قابلة للتكرار، وآلية ذلك وضحاها طه عبد الرحمن في قوله: "...فإن التكوثر، على خلاف ذلك، لا يشترط فيه أن يكون التطبيق المتعدد للقاعدة الواحدة مجرد تكرار خالص لها، إذ يحتمل أثر القاعدة في توليد المطلوب أن يزيد أو ينقص من مرة إلى أخرى، أو قل يحتمل ان يتجدد في كل مرة..."⁽²⁾. وبالتالي فآلية التنقيص أو الزيادة، تمنح القاعدة مرونة في حفظ التعدد، وهو ما يعني إمكان توليد أكبر وهو عينة التكوثر.

• **مبدأ التوالد:** والذي يعرفه بقوله "التكوثر يوجب أن تلد الأشياء المختلفة بعضها بعضاً، أو يلد الشيء الواحد لا عين ذاته كما في التولد، وإنما ذواتا مختلفة، فمقتضى التوالد أن يلد الشيء غيره لا نفسه"⁽³⁾. ومعنى ذلك أن التوالد غير التوليد، فالأخير كما في النحو يلد ذاته، أما في التكوثر فيلد ذواتا غيره متعددة ومتنوعة وهو عينه تكوثر.

(د) التكوثر العقلي وتعددية الذوات والناطقة: وأمام نظرية تعدد الأصوات، والتي مفادها أن الإنسان عندما يتحدث فهو لا ينطق عن ذات واحدة بل بعدة ذوات متعددة، فهي ذات المتكلم والمتكلم عنه، وغيرها من الذوات المتعددة، وأمام هذه النظرية يسعى طه عبد الرحمن إلى تعزيزها بمبدئين أساسيين، وأمام هذه النظرية يسعى طه عبد الرحمان إلى تعزيزها

(1) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(2) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 27.

(3) مصدر نفسه، ص 28.

بمبدأين أساسيين هما: مبدأ التدرج، ومبدأ التقلب، وعليه فهو لا يعارض النظرية بل يضيف عليها.

• **مبدأ التدرج:** ويقضي هذا المبدأ بعدم الاكتمال، مما يسمح بوجود التكامل عبر التدرج، وهذا ما أوضحه قوله: "بمقتضى مبدأ التدرج يسلم على العكس من ذلك أن هذا الاعتقاد أو الانتقاد لا يكون بالضرورة كاملاً ولا أن هذه المسؤولية أو البراءة تكون بالضرورة نهائية"⁽¹⁾. ما يسمح للعقل أن يتكوثر بالتدرج نحو مقامات تكاملية درجة فوق درجة أعلى منها.

• **مبدأ التقلب:** يسعى طه عبد الرحمن من خلال هذا المبدأ إلى إنتاج حركية بين الذات تسمح بتحقيق التكوثر، حيث يتعدى فعلها من كونها أداة تواصل إلى تفاعل تتبادل فيه الذات أدوارها⁽²⁾. وبهذا يكون وسع من دائرة التكوثر.

وعليه فإن مجموع المبادئ التي أسس عليها طه عبد الرحمن عمل التكوثر العقلي، هي في جوهرها تأسيس لتكامل العقل، والذي تحقق وفق أساسيين: الأول وهو متعلق بتوسيع المجال وذلك بدرء كل ما من شأنه التضيق مثلما فعل مع مبدأي نسبة الوحدة والكثرة واعتباريتهما، أو جلب كل ما يحقق السعة كما فعل مع مبدأ التشعيب ومبدأ المراجعة، والثاني حيث يتعلق مع مبادئ تحقق التكوثر تكاملياً ليرتقي من مقام إلى مقام أعلى، مثل هو الأمر مع مبدأ التدرج ومبدأ التقلب ومبدأ التجدد ومبدأ التوالد وكل هذه المبادئ هي لتأسيس إمكانات التعدد وانفتاحه وإزاحة كل العوائق المانعة للتعدد وانفتاحه نحو آفاق أعظم.

ثالثاً: مراتب العقل

إن الحديث عن مراتب العقل والعقلانية عند طه عبد الرحمن، يفترض أن العقل يتعدد، وهو عينه ما أثبتته سابقاً في اعتبار العقل عملاً من أعمال القلب، لهذا فهو يتعدد

(1) مصدر نفسه، ص 29.

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

ويتنوع، إلا أن هذا لا يكفي إذ المرتبة تؤكد أن هنالك عقلا أرقى من عقل آخر، وبناء على هذا يظهر التكامل، فكل رتبة للعقل تعلو رتبة أخرى إلا لأنها تحدها وترتقي عليها.

وهنا يظهر مسعى طه عبد الرحمن لتأسيس فلسفته الأخلاقية، ابتداء من تحديد نمط العقلانية القادرة على استيعاب القيم الأخلاقية كما يطرحها الفكر الإسلامي، وبناء على ذلك سيعمل على وضع العقل في مواجهة موضوعاته، ليستخرج أكثر المراتب قدرة على التكامل، وعليه وجب تحديد عنصرين هامين هما: موضوعات العقل وتكامله، ثم أنماط التعقل ومستوياته.

1) **موضوعات العقل وتكامله:** العقل وموضوعه، فالأول يتجه إلى الثاني بقصد تكوين معرفة حوله، وهنا نشأت الأسئلة الكبرى في نظرية المعرفة، باحثة في حدود العقل في إدراك موضوعاته، فهل كل الموضوعات قابلة للإدراك العقلي؟ أم أن هنالك موضوعات تتجاوز حدود معينة للعقل لكنها مفتوحة أمام قدرات أخرى للعقل؟ وللإجابة عن هذا السؤال وجب التوجه إلى نصوص طه عبد الرحمن.

وبالنسبة لمجال المعرفة، فطه عبد الرحمن يميز بين نوعين من المعرفة، الأولى عامة والتي تختص بها الإنسانية عامة والثانية تهتم بالمعرفة الإسلامية وهي الإلهيات، ويخصص هنا "أسماء الله الحسنى"⁽¹⁾.

وفي هذه اللحظة التي عمل فيها طه عبد الرحمن على التخصيص لم يكن يعلم غرضه من التخصيص، إلا أن الأمر سيتضح أكثر في مؤلفيه "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري" و"دين الحياء" خاصة، حيث سيؤسس لفلسفته الأخلاقية من منطلق أسماء الله الحسنى، لهذا ستتجه نظريته في المعرفة إلى البحث في أي العقول أقدر على فهم أسماء الله الحسنى بوصفها الموضوع المركزي لتأسيس الأخلاق.

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 22.

هذا من جانب الموضوع أما من جانب العقل، فالأخير مادام يتكوثر أي يتعدد، فهو له إمكانية أن يتكامل، والأخير يعتبره طه عبد الرحمن مبدأ إستومولوجي وأكسيولوجي، حيث يقول: "إن الذي ينظر بعين المتجرد في الممارسة الإسلامية لا يسعه إلا أن يعترف بأنها تأخذ بقوة بمبدأ إنساني عام وهذا المبدأ هو حقيقة التكامل الخلقى والخلقى للإنسان"⁽¹⁾، وكلا التكاملين يمكن الاصطلاح عليهما ب: التكامل النظمي، والتكامل المقامي، فالأول يصدق على مبدأ التكامل الخلقى حيث انتظمت وظائف الإنسان، وتكاملها يؤدي إلى تحقيق إنسانية الإنسان، في حين نجد أن التكامل المقامي يصدق على مبدأ التكامل الأخلاقي، لاعتبار أن الإنسان وفقه ينشد الكمال الإنساني.

ولهذا فالعقل يتكامل في إدراك موضوعاته، فكما أنه يتكوثر، وله القدرة على إخراج إمكانات متعددة، فله القدرة كذلك في الإرتقاء في مقامات أعلى تتناسب مع الموضوعات التي يدرسها ويقراها، وبهذا يظهر الانسجام بين أطروحة تكوثر العقل وتكامله.

وهنا يمكن طرح التساؤل التالي: كيف يمكن تكامل العقل إدراكه واستيعابه لموضوع

الإلهيات؟

(2) مراتب العقلانية: في أغلب تحليلات طه عبد الرحمن، ستظهر هذه العقلانيات الثلاثة، تارة بوصفها أساسا نقديا للحدائث الغربية، خاصة في عقلانيتها، وتارة بوصفها تأسيس لفلسفته الائتمانية، مما يؤكد أهميتها في فهم مشروع طه عبد الرحمن.

وتظهر ثلاثة عقلانيات وهي:

- العقلانية المجردة.

- العقلانية المسددة.

(¹) مصدر نفسه، ص 52.

- العقلانية المؤيدة.

هذه العقلانيات ستعتبر البناء الأساسي لكل ن الأخلاق والسياسة معا.

(أ) **العقلانية المجردة:** حيث يجمل طه عبد الرحمن تعريفها في قوله: "وليس معنى المجردة في هذا الاستعمال كما ظن بعض نقادي المنتزعة من المحسوسات، وإنما المجردة من الممارسة العملية، وبالخصوص الممارسة الدينية أو العمل الشرعي"⁽¹⁾. وعليه فهي تريد إدراك الإلهيات وأسماء الله الحسنى دون الدخول في الرياضة الروحية المنضبطة بالعبادة.

وهناك جملة من الآفات التي تصيب العقلانية المجردة، منها الحدود العامة والخاصة فالعامة منها الواقعية والمنطقية، والفلسفية، والخاصة منها التشبيه، وغيرها إلا أن الباحث سيركز فقط على الانتقادات التي لها صلة قوية بفلسفته الائتمانية، كذلك سيبدأ الباحث بالحدود العامة ثم الخاصة، وعملية القلب هي لخدمة الانتقال من المعرفة إلى القيم.

• **الحدود المنطقية:** فأما الحدود المنطقية فيرجعها طه عبد الرحمن إلى حدين هما: عدم البت، وذلك لقصور النسق المنطقي، والذي يرجع إلى وجود عنصر واحد على الأقل لا يمكن البرهنة عليه، وعدم التمام لاعتبار أن صورته النظرية منطقياً تُبقي دائماً على حقائق واقعية غير قابلة للتفسير⁽²⁾.

وقد لخص كل هذا النقد قوله: "مادام هناك من الحقائق ما لا يمكن تعقيله، ولما كان العقل المجرد هو عين هذا التعقيل، تبين بما لا يدع مجالاً للشك قصوره عن درك حقائق علمية ثابتة"⁽³⁾. وبهذا يسعى طه عبد الرحمن إلى الكشف عن ثغرات في البنية المنطقية للعقل المجرد، وهو ما من شأنه أن يفتح مجالاً لتكميل هذا العقل وسد ثغراته.

(1) طه عبد الرحمن، الحوار أفقا، مصدر سابق، ص 48.

(2) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 43.

(3) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

• **الحدود الواقعية:** وهذه الحدود الواقعية، تتمثل مجموع آفات يقع فيها العقل المجرد، وهي التسييس والاسترقاق والفوضوية، ومن خلال عناوينها يظهر بشكل واضح أنها ليست حدود يقف عندها العقل ولا يجاوزها، بل هي آفات تطراً نتيجة لاستعمال العقل المجرد، وعليه سيركز الباحث على الاسترقاق، مع شرح للنسبية والفوضوية.

يتجه طه عبد الرحمن في نقده لحدود العقل المجرد إلى النسبية، وعدم اليقين، حيث أنه وقع في العديد من الاختلافات مثلما هو الحال بالنسبة للهندسة اللاإقليدية، وفي الفيزياء، وغيرها وهذه كلها بالنسبة له أمر "كاف للتشكيك في إمكان وجود خطاب علمي بالمعنى الدقيق للعلم عن العقل بوصفه حقيقة واحدة يشترك فيها الناس"⁽¹⁾. ومعنى ذلك فإن ادعاء العقل المجرد وصول وبلوغ اليقين، هو كلام مردود على أصحابه، لوجود النسبية.

أما الفوضوية فيردها إلى طبيعة العلاقة القائمة بين مراحل تطور المعرفة العلمية، والتي وصفها بقوله "فإن النظريات العلمية، كما يكشف عنها هذا التاريخ، ليس بعضها واصلاً لبعض، وإنما على الحقيقة بعضها قاطع عن بعض، بحيث تقوم بينها علاقات تباين وتعاند لا علاقات تكامل تساند"⁽²⁾. ما يعني أن هذا العقل مصيره الفوضى، حيث كلما تأتي نظرية تقصي سابقتها بالطبع، وهذا من شأنه أن يورث العقل المجرد عجزاً عن تسديد مسار البشرية.

أما الاسترقاقية، فهي الآفة التي سيستمر في توظيفها خلال مساره النقدي للعقل المجرد، وفي كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" ركز طه عبد الرحمن على عالم التقنية، إلا أنه سيوسع في ممارسته النقدية على هذا النمط من العقلانية في باقي مؤلفاته كـ "سؤال الأخلاق" و"روح الدين" وغيرها.

(1) مصدر نفسه، ص 44.

(2) مصدر نفسه، ص 46.

وتركيزه في النقد هو على فكرة الانقلاب أي انقلاب التقنية من أداة في يد الإنسان إلى سلطة تهيم عليه، وهذا الانقلاب راجع إلى طبيعة جذرية في العقل المجرد ذاته، والمتمثلة في مبدأين هما:

• مبدأ "لا عقلاني، ومقتضاه أن كل ما كان ممكنا وجب صنعه"⁽¹⁾.

• مبدأ "لا أخلاقي، ومقتضاه أن كل ما كان ممكنا وجب صنعه"⁽²⁾.

فالمبدأ الأول قلب العقل المجرد إلى لا عقل، حيث أصبح يصنع ما هو معقول وما ليس معقولا، أما الثاني فهو أصبح لا يعير أي اهتمام للمعايير الأخلاقية في عملية التصنيع، مما يجعل التقنية تتحول إلى طاقة غير عقلانية وغير أخلاقية تسعى إلى التحكم في الوجود البشري.

وأما عن الحدود الخاصة للعقل المجرد والمتعلقة بمعرفة أسماء الله الحسنى، يلخصها قوله: "وهكذا يتبين أن الطريق إلى إدراك الحقائق الإلهية بواسطة العقل المجرد ذي الأوصاف الثلاثة الرمزي والظني والتشبيهي، طريق مسدود أو على الأقل طريق محدود"⁽³⁾ وهذه الأوصاف تتمحور حول نقطة مركزية، وهي انحصار العقل المجرد في حدود الألفاظ، مما أدى إلى نمط إدراكي محصور في حدود اللغة أدى إلى أمرين خطيرين هما ظنيت تلك الإدراكات وتجسيد لله عز وجل، لهذا فالعقل المجرد عاجز عن إدراك أسماء الله الحسنى.

ب - العقلانية المسددة: وهذا العقل قد استند إلى الشرع في تسديد عمله وقد أتى على تعريفه في قوله: "وهي التي يكون صاحبها قد حصل اليقين في نفع القيم، ولكنه لم يحصل

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 45.

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(3) مصدر نفسه، ص 38.

اليقين في نجاعة الوسائل التي يستعملها في تحصيل تلك القيم أو المقاصد⁽¹⁾. وعليه فهذا العقل أرقى مقاما من سابقه، فهو آمن بنجاعة القيم الإلهية، لكنه وقع في محذور وهو عجزه عن تحصيل الوسيلة المؤدية إلى تلك القيم والمقاصد.

وهذا العقل ينطبق كثيرا على ما يسمى بالعقل السلفي، حيث يرى طه عبد الرحمن أنه يقع في العديد من الآفات منها التقليد الأعمى، والتظاهر الذي لا يمس فيه الدين جوهر الإنسان وغيرها من الآفات، لكن ما يهم في هذه الدراسة، هو هل نقده عبارة عن إقصاء أم أنها سعي لتكامل العقل؟

يجيب طه عبد الرحمن عن هذا السؤال بقوله "كما أدركنا أن العقل المسدد، الذي اختص بأن يدل على خروج العقل عن استقلاله ودخوله في الاشتغال بالشرع، لا يفيد بالضرورة اشتماله على مراتب متفاضلة ومتكاملة"⁽²⁾. وعليه فالممارسة النقدية الطاهانية* تستدعي التقويم لا التفويض، إذ أنها تقوم السابق باللاحق، فهي تقوم آفات العقل المجرد بالمسدد وذلك بطريق دخول الشرع، ودخول الشرع لا يعني التمام واستفاء كل الشروط.

وبناء على ذلك يستدعي ثلاث مبادئ تكاملية هي: "ومتى سلمنا بالمبادئ الثلاثة مبدأ التمايز بين القول والفعل، ومبدأ التكامل ومبدأ التفاضل، أدركنا أن تكون الممارسة على وفق قوانين الشرع، مراتب متعددة متفاضلة ومتكاملة"⁽³⁾ وعليه فالعقل المسدد تلحقه آفات بحسب تكاملها بعقل أفضل منه وهو العقل المؤيد، وقبل معرفة الأخير وجب معرفة آفات العقل المسدد وهي:

(1) طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 48

(2) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 114.

*نسبة إلى طه عبد الرحمن.

(3) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

- آفة التظاهر: وهي أن الأعمال لا تقام لله عز وجل بل لأجل التظاهر وهو ما تولد احتقار الآخر.
- آفة التقليد: وهي تقليد الآخر دون نظر عملي، وممارسة حياة.
- آفة التجريد: اقتصار النظر في النصوص من خلال العقل المجرد.
- آفة التسييس: وهي أخطرها، حيث ستظهر بارزة في باقي مؤلفاته، خاصة في نقده "للديانية"* حيث تتجه نحو التسييس وهو الزيادة في التسلط بدلا من التأنيس المتأتي عن طريق التزكية⁽¹⁾.

وكل من الآفتين (التظاهر) و(التقليد) هما آفتين أخلاقيتين، أما آفة (الجريد) فهي معرفية في حين نجد آفة (التسييس) فهي آفة اجتماعية سياسية.

(ج) العقلانية المؤيدة: إذا عمل العقل بتجرد من الشرع سار بغير هدى، فوقع في الفوضى والنسبية والاسترقاق، وغير ذلك من حدوده وآفاته، وإذا سدده عمله وفق الشرع ارتقى في مقام أعلى، لكنه لم ينل كل المقامات لغياب الوسيلة الناجعة إلى ذلك، لهذا وجب أن يتكامل نحو العقل المؤيد.

ويقابل كل عقل عقلانية من العقلانيات، فالعقل المجرد يقابله العقلانية الحديثة والمعاصرة، وإن كان طه عبد الرحمن يردّها إلى العصر اليوناني من أرسطو إلى كانط ويمارس عليها نقده ابتداء من المعرفة إلى الأخلاق، وأما العقل المسدد فتقابله العقلانية المسددة والتي تظهر خصوصا في العقل الفقهي، وأما العقل المؤيد فهي في عقلانية التصوف، وبالتالي فإن مشروع الفلسفي ككل سينبني على العقلانية المؤيدة، فما هي هذه العقلانية؟

* وهي التيارات السياسية الدينية.

(1) انظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل مصدر سابق، ص ص 111-112.

يعرف طه عبد الرحمن العقلانية المؤيدة في قوله: "وهي التي يكون صاحبها قد أخذ مقصده وقيمه من الشرع، محصلا اليقين في نفعها، كما أخذ منه الوسائل التي توصله إلى هذه القيم، محصلا اليقين في نجاعتها"⁽¹⁾. إذا تكامل في العقل المؤيد كل من الوسيلة والمقصد فهذا عين تكامل العقل، بوصفه عملا مهمته الربط بين الوسائل والمقاصد والنتائج وأرقى ما يصل فعل العقل هو الربط التكاملي بين عناصر الموضوع المراد إدراكه.

ولهذا يضع طه عبد الرحمن ركنين للعقل المؤيد، ثم يسعى لإثبات مقدرته المعرفية، في مجالي الألوهية وأسماء الله الحسنى، ولهذا سيعمل الباحث على تحليل النصوص الدالة على الركنين، ثم المبادئ المقومة لعملية إدراك موضوعي المعرفة الإسلامية.

ج-1) ركني العقل المؤيد: يتأسس العقل المؤيد على ركنين أساسيين هما: التحقق والتخلق، وقد أبرزهما في قوله: "جانبا المعرفة المتوسلة بالتجربة الحية، ونصطاح عليه باسم الممارسة التحقيقية، وجانب التربية المبنية على تحصيل الأخلاق النموذجية وتوصيل المعاني الروحية، ونصطاح عليه باسم الممارسة التخليقية"⁽²⁾. وعليه فهذان الركنان يتأسسان على بعدين هاميين هما: المعرفة والأخلاق وعمل الوصل بينهما هو بنية التصوف ذاتها.

• **الممارسة التحقيقية:** وهي بدورها تقوم على أساسين هما: العينية والعبدية فالعينية فيأتي تحديدها في قوله "حاصل القول بصدد معنى العينية أن موضوع العقل المؤيد هو أغنى وأشرف مواضيع المعرفة الممكنة الثلاث، والتي هي الصفات والأفعال والذوات"⁽³⁾. حيث عمل العقل المجرد على إدراك الصفات، في حين اتجه العقل المسدد إلى الأفعال المرتبطة بالشرع، أما الذات فلا يتم إلا بواسطة العقل المؤيد.

(1) طه عبد الرحمن، الحوار أفق للفكر، مصدر سابق، ص 48.

(2) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 119.

(3) مصدر نفسه، ص 129.

وكيفية بلوغ ذلك الإدراك يحصل نتيجة الجمع والتكامل بين النظر والعمل، فبالمقارنة مع العقل المجرد، والمسدد، فإن العقل المؤيد يعد تركيباً وتجاوزاً لهما، إذ عمل المجرد هو النظر وهي الكيفية التي ندرك من خلالها الوصف، في حين يدخل المسدد في الاشتغال بالشرع أي العمل، لكي يدرك معنى الفعل، أما المؤيد فيعمل من خلالهما ليصل إلى إدراك الذات.

وآلية عمل الجمع هو ما يسميه طه عبد الرحمن بالملامسة، وهي عبارة دقيقة وجامعة لعدة دلالات عميقة، أهمها الجمع بين الباطن والظاهر حتى يلبس المرء الشرع جوانيته وبرانيته فتلبس حقيقته وهويته بمقاصد الشرع، ومن معاني الملامسة العمل الحي أو التجربة الحية، حيث عرفها بقوله "أي بطريق النظر العلمي الحي وهو الملامسة وليست الملامسة على درجة واحدة، وإنما على درجات ثلاثة أولها المزاولة... وثانيها المخالطة... وثالثها المباطنة..."⁽¹⁾. وعليه فالملامسة هي نظر وعمل حي يعمل على أن يلبس المرء مقاصد الشرع، وذلك وفق ثلاثة درجات، وهي:

- **المزاولة:** وهي الدخول في الاشتغال بالشرع بواسطة الجوارح، وهو العمل الظاهر.
- **المخالطة:** وفيها تنعكس أعمال الجوارح على الجوانح أي على باطن الإنسان.
- **المباطنة:** وفيها تنعكس العملية، حيث ستظهر آثار الجوانح على الجوارح، أي الباطن هو من سيؤثر على الظاهر⁽²⁾.

وهذه المقامات هي عبارة عن تكامل من الممارسة العملية، ثم انتقال إلى ممارسة باطنية، إلى تكامل بينهما.

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 129.

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

وبهذا سيظهر التكامل المعرفي في أطروحة طه عبد الرحمن من خلال تنظيم العلاقة بين النظر والعمل، في حين يأتي الدور على التكامل المقامي، حيث يرتقي الإنسان من مقام إلى مقام أرقى منه، وهي المقامات الثلاثة وهي: المزاولة والمخالطة والمباطنة، وهنا يتحقق معرفة الموجودات بذاتها.

وأما الركن الثاني وهو العبدية فيأتي تعريفه في قوله: "فإن العبدية هي معرفته لذاته في تبعيتها، والتبعية عموماً عبارة عن الارتباط بشيء في أمر ما لا يتم حصوله إلا بهذا الشيء"⁽¹⁾. وعليه تقترن العبدية عند طه عبد الرحمن بالتبعية لهذا فإن العبدية مكتملة للعينية، فالأخيرة تتحقق بالملابسة، لكن ماهي هذه الملابسة التي في العبدية سيكون الإنسان في معرفته له؟ يجيب فيلسوفنا بأنها هي التخلق.

وهذه العبدية هي عبارة عن تكامل نحو الخالق لمعرفته، عبر طريق التخلية، أي تخلية الذات الإنسانية من كل تبعية لغير الله، ليصل بها إلى الملابسة أو التخلية بالله، وهنا موضع الحرية الحقة.

عمليتي التخلية والتخلية (الملابسة بحسب طه عبد الرحمن) تتم وفق ثلاثة مقامات رئيسية وهي:

- **التخلص**: وهو " الخروج عن قصد الصف اترك التبعية للشئ أو ترك التبعية الشئية"⁽²⁾. ومعنى ذلك أن المقام الأول في تكامل العقل المؤيد، هو تحقيق الحرية من الشئية، فلا تهيمن عليه الموجودات الشئية.

- **الإخلاص**: وهو "الخروج عن قصد الأفعال هو ترك التبعية للعمل أو ترك التبعية العملية ونصطلح على تسميته ترك التبعية للعمل..⁽¹⁾"، وهو تحرر من تبعات وآفات العقل

(1) مصدر سابق، ص 130.

(2) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 130.

المسدود، حيث يصبح العمل غاية في ذاته، فيتعالى به الإنسان ويتسيد به على غيره كما هو حال التسييس، لهذا يجب أن يتحرر ليصل إلى اللانهائي أو الله عز وجل.

• **الخلاص:** والذي لا يحصل إلا بواسطة الشرطين السابقين اللذان اصطلح عليهما الباحث باسم مقامات، حيث تتحقق بواسطتي التخلص والإخلاص التحرر النهائي وهو العقل المؤيد.

وبالتالي فالعقل المؤيد يحقق العيني وهي الملازمة بواسطة العبدية، وفيها يرتقي العقل وفق مقامات تحررية يتحرر فيها من أسر الشئئية التي يفرضها العقل المجرد، ثم يحقق التحرر من آفات العقل المسدود، ليصل إلى العقل المؤيد الذي يسلم ذاته للإله وحده، وبهذا يصل السالك في درب المعرفة الإلهية إلى مبلغه من خلال التعرف على الخالق، ومن خلال تحرير الذات مما سواه.

• الممارسة التخليقية:

إذا كان موضوع المعرفة الأول وهو الله يتحقق بالممارسة التحقيقية والتي بدورها تقوم على دورين هامين هما: العينية والعبدية حيث سيكتشف الإنسان حقيقة الوجود الإلهي بالملازمة، أي يتحول إلى شعور يقيني حي، وهذه الملازمة تفضي بدورها إلى عبودية حقة تبدأ بالتحرر من الشئئية إلى تسليم الإرادة البشرية المحدودة للإرادة الإلهية اللامتناهية الحقة.

وبهذا يكون طه عبد الرحمن قد حدد العلاقة بين الذات العارفة وموضوعها والأخير هو الحقيقة الإلهية والتي لا تدرك إلا بتجرد الذات لله وهو عينه العقل المؤيد، وهنا يفضي بنا الأمر إلى الموضوع الثاني وهو أسماء الله الحسنى، كيف يتم إدراكها؟

(¹) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

ويلخص طه عبد الرحمن رؤيته للتخلق في قوله: "خلاصة القول إن المتقرب بالذكر في معرفة الأسماء الحسنى يأخذ بمبدأ التخلق الأكمل وبالنظرية التحقيقية"⁽¹⁾. ومعنى ذلك أن عملية التخلق تقوم على أساسين هاميين هما: التخلق الأكمل، وهو عمل للعقل المؤيد يحصله بتكامل ملكاته الروحية والحسية، وفيه تكامل نظمي بين بعدي الإنسان المادي والروحي، من خلال تحويل الحسي إلى آية تدل على اسم من أسماء الله الحسنى، والأساس الثاني وهو النظرية التحقيقية، ويقصد بها أن تصبح أفعال وصفات الحق سبحانه وتعالى دليلاً لأفعال الخلق وليس العكس، وقيمة هذه الممارسة للعقل المؤيد أنه سيترك التملك حتى يتكامل فعله في مقامات القرب الإلهي، وهو عينة الافتقار، وكذلك ترك التدبير والذي سماه طه عبد الرحمن "بالتصرف" وبديلها الإضرار، حيث يلزم المرء نفسه بتجدد إرادته مع كل هبة إلهية فيحصل بها اسماً عن أسمائه.

وبهذا يكون طه عبد الرحمن قد وضع البذرة الرئيسية لفلسفته الإثمانية حيث أسسها على تصوره لإمكانات العقل اللانهائية، وهو ما اصطلح عليه اسم "التكوثر العقلي" ما يمنح للعقل انفتاحات نحو آفاق أوسع، وهنا يمكن البحث في أنواع العقول ومراتبها في إدراك الوجود الإلهي وأسمائه الحسنى وهما الأساسان الأنطولوجيان للأخلاق، والتي لا تدرك إلا بالعقل المؤيد.

وهذا ما يحيلنا إلى سؤال آخر: كيف يتحدد النظر الإسلامي وفق العقل المؤيد؟

(3) النظر العقلي الإسلامي:

ناقش طه عبد الرحمن إشكالية جوهرية في نظرية المعرفة، وهي حدود العقل، وقد أسس إجابته على أساس أن طبيعة العقل هي الفعلية، ليصل إلى تعددية العقل، ومنه إلى تراتبه وتكامله، خاصة في موضوع الإلهيات الإسلامية، وأسماء الله الحسنى، بهذا يوصلنا

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 182.

إلى آخر نقطتين في المعرفة وهي كيف تتكون إجابة الإسلامية عن أسئلة العصر. وماهي قيمة المعرفة؟

ولهذا سنقسم هذا العنصر إلى محورين هما:

(أ) طبيعة الإجابة الإسلامية عن سؤال العصر.

(ب) الخصوصية والكونية، علاقة تكامل.

(ج) قيمة المعرفة في منظورية العقل المؤيد.

(أ) **طبيعة الإجابة الإسلامية عن سؤال العصر:** إن نمط الإجابة الإسلامية يحددها طه عبد الرحمن في مستويين هامين هما النظر الآياتي، والممارسة الأخلاقية، وبالتالي هي نفسها مميزات العقل المؤيد، الذي يمتلك القدرة على النظر التحقيقي وهو النظر الآياتي، والنظر التخليقي وهو عينة الممارسة الأخلاقية، إلا أن ما يضيفه في كتابه "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري" هو الكيفية التي يتم بها جواب هذا العقل (أي المؤيد) على أسئلة العصر.

* **النظر الآياتي:** ينطلق طه عبد الرحمن في تحليله لروح النظر الإسلامي إذ يقول: "أو قل إن للمسلم نظرين اثنين إلى الأشياء لا ينفك زواج بينهما: نظر أصلي يتدبر به الأشياء وهو النظر الملكوتي الذي يوصله إلى الإيمان، ونظر فرعي يتدبر به الأشياء، وهو النظر الملكي الذي يوصله إلى العلم..."⁽¹⁾.

وعليه فإن طه عبد الرحمن يجعل من النظر العلمي تابعا للنظر الآياتي المولد للقيم والمعاني بشرط أن تكون عملية التوليد خاضعة لتقنين فكري، إذ النظر الملكي هو اصطلاح قرآني، يُعنى بفهم الظواهر الطبيعية والاجتماعية وقوانينها الموضوعية التي تحكمها، في

(¹) طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005) ص 29.

حين أن النظر الملكوتي هو نظر آياتي، يرقى بالظاهرة لتكون آية دالة على معني قيمي ما يرجع مصدره إلى الدين الخاتم وهو الإسلام.

وهذه الممارسة هي عينها العقل المؤيد حيث نجد في كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" قولاً يدل على ذلك "ويظهر هذا التأثير وهذا الانتفاع في كون الإحساسات التي تمدنا بها، تتصرف عنها الدلالة المادية المحدودة التي هي مقتضاها المكون، ومن هنا تصير التجربة الحسية منخرطة بدورها في سلك العالم الروحي، ويكون تواجدها مع التجربة الروحية تداخل وتكامل، لا تواجد تعارض وتقابل، أو قل إن المحسوس يصير عندئذ معنى"⁽¹⁾. معنى هذا أن النظر الآياتي يقوم على تكامل بين الروحي للعقل المجرد ضمن التجربة الروحية حتى يصبح لها معنى، وكذلك لا تبقى التجربة الروحية مجرد توهمات خيالية، بعيدة عن الواقع الموضوعي.

ويأتي التكامل المقامي في أطروحة النظر الملكوتي في أنها تعليل للوجود البشري، ليتصل بخالقه، وقد أكد طه عبد الرحمن على هذا التكامل بقوله "لكن كلما لاحظ ان نظائرها ونظائر نظائرها بلاحد تتضافر جميعها على إشعاره بوجود هذه القيمة الأسمى، ارتقى إدراكه لها إلى رتبة الإدراك الجازم"⁽²⁾. والمقصود بالقيمة الأسمى هي الألوهية لأن بها تنتج كل القيم الايمانية المختلفة، ولا سبيل إلى الإدراك الجازم وهو هدف التكامل المقامي، إلا بتحقيق تكامل نظمي آخر.

وهذه الأطروحة الطهائية هي عينها ما يصطلح عليه في كتابه "روح الحداثة" وما سيأتي في غيره من المؤلفات، بالعقلانية الموسعة، والتي تتجاوز ظاهر الموجودات إلى آياتها، ما من شأنه أن يحقق تكاملاً جديداً يمكن الاصطلاح عليه بالتكامل التوسعي وهو

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 173.

(2) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 20.

ليس كالمقامي ينتقل في خط عمودي من الأدنى إلى الأعلى ، بل هو يستدعي توسيع تكامل النظم ، في عملية إدراكنا للموضوعات.

• **النظر التخلقي:** وهو بدوره يبنى على أساس كوني وهو اختلاف الناس، والمشكلة التي يعالجها، كيف يتعامل المسلم مع الاختلاف بين البشر؟ وهل يزيده اختلافهم تخلقا؟.

وهنا يميز طه عبد الرحمن بين الأمة والمجتمع، وهو تمييز يتوافق مع التمييز السابق وهو النظر الملكي والنظر الملكوتي، فالمجتمع هو: "مجموعة أفراد يسلكون سبيل الاشتراك في سد الحاجات وأداء الخدمات ولما كان كتاب الأمة المسلمة يطلق على الانتظام في أعمال جماعية خيرا كانت أم شرا اسم التعاون"⁽¹⁾، وبهذا فالمجتمع هو كيان مادي، يقوم على تلبية الحاجات المادية للإنسان، مما يعني أنه ينتمي إلى عالم الملك، وقوامه هو التعاون سواء في الخير أم الشر، في حين نجد أن الأمة هي وجود قيمى وهذا ما عبر عنه قوله: "أما الأمة فهي المجتمع منظورا إليه من جهة القيم التي يدعو إليها والتي تؤهله لأن يبلغها إلى الأمم الأخرى، سعيا وراء الارتقاء بالإنسان"⁽²⁾. وبهذا فإن وجود الأمة ليس مادي ينتمي إلى عالم الملك بل قيمى يعبر عن المنجز المعرفى المتمثل في النظر الملكوتي، وعليه تصبح الأمة في علاقة قيمية تعمل من خلالها على تبليغ قيمها للآخر.

وهنا يظهر قوام الأمة هو التعارف، أي الدخول مع الآخر سواء الشخص أو المجتمع في علاقة تعارف التي تسعى إلى الارتقاء بالإنسان أخلاقيا، وهذا ما يدل عليه قول طه عبد الرحمن "إذ حقيقة التعارف هو أنه التعاون على المعروف وترك التعاون على المنكر"⁽³⁾. وعليه فهو علاقة تكاملية نحو أكمل القيم الأخلاقية وأرقاه.

(1) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامى، مصدر سابق، ص 20.

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(3) مصدر نفسه، ص 21.

• **التكامل بين ركائز النظر الإسلامي:** يظهر التكامل بين وحدات ركائز النظر الإسلامي، وما يقصده الباحث بوحدة هما عنصرا كل ركيزة، فالنظر الآياتي يحوي دخله وحدتين هما: النظر الملكي والنظر الملكوتي، والنظر التخليقي بوصفه ركيزة يحوي وحدتين هما التعاون والتعارف، حيث يؤكد طه عبد الرحمن على وجود التكامل بينهما ليكونا إجابة عن أسئلة العصر، وبذلك فهو يضع قراءه ودراسيه أمام لحظة تأسيسية.

وممارسة التكامل هاهنا تأتي عن طريق تأسيس الممارسة المادية على الوجود الروحي للإنسان، حتى يحصل تكاملين هما: تكامل العقل نحو كماله وهو العقل المؤيد، وترقي الإنسان نحو كماله الأخلاقي⁽¹⁾، وبهذا يتجسد كلا التكاملين المقامي والنظمي، فالأخير يظهر في عملية تأسيس المادي على الروحي، ليصل إلى التكامل المقامي، وهو رقي الإنسان العقلي والأخلاقي.

ولهذا ستكون قاعدة التكامل هي التكامل النظمي، ولهذا وجب البحث في آلية تحقيق هذا النظم والذي بوصفه عملية تأسيس طرف لآخر، هنا نجد طه عبد الرحمن يصرح قائلاً: "ومتى سلمنا بأن العلاقة بين النظريين والعملين هي علاقة تأسيس صريح، لزم أنها تتصف بصفتين أساسيتين هما: "التسديد والتكميل"⁽²⁾، وبذلك فكلا الصفتين هما عبارة عن آلية يعمل بهما التأسيس لهذا اتصف بهما، وأما علاقة التسديد فهي عبارة عن تقويم لاعوجاج العقل أو السلوك، حيث يعمل التقويم على إزالة عوائق الرقي نحو كمال الأخلاق وكمال العقل، أما التكميل فهو عملية سد النقص الذي قد يلحق بالعقل الملكي في عملياته الإدراكية، وكذلك سد للنقص الأخلاقي الذي قد يقع فيه الإنسان ويمنعه من بلوغ كماله.

(1) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي، مصدر سابق، ص ص 22-23.

(2) مصدر نفسه، ص 23.

ت) **تكامل الخصوصية والكونية**: يريد طه عبد الرحمن من تأسيس التكامل بين الخصوصية والكونية هو التأكيد على دور المنظور الإسلامي في المساهمة في حل مشكلات الإنسانية، لهذا عمل على تأكيد العلاقة التكاملية بين الخصوصية الإسلامية وبين كونيتها.

وقد عبّر عن هذا التكامل بقوله: "إن العلاقة بين الكونية والخصوصية ليست بالضرورة علاقة تضاد أو تباين، بل قد تكون علاقة تداخل أو تكامل"⁽¹⁾ وذلك لاعتبار أن الكونية هي من جهة عبارة عن تآلف وتفاعل جملة من الخصوصيات، ومن جهة ثانية، يمكن لها أن تتحول إلى كونية.

وهنا يطرح طه عبد الرحمن المنظور الإسلامي بوصفه كوني لمبدأين أساسيين هما:

- **شمولية النظر الآياتي الملكوتي**: حيث يشترك فيه البشر جميعا.
- **اختلافه الممارسة الأخلاقية**: والتي تؤمن باختلاف القيم الأخلاقية، وبمبدأ التعارف القيمي، وهذا ما يمنح النظر الإسلامي إمكان الكونية.

ج) **قيمة المعرفة في العقلانية المؤيدة**: قضية قيمة المعرفة هي من أمهات القضايا في نظرية المعرفة، وهي تسائل قيمة المعرفة من حيث اليقين أو النسبية أو من حيث الصحة والخطأ والمعنى والعدم، وغيرها من المعايير، لهذا نجد أن طه عبد الرحمن قد توسع فيها بشكل كبير، إلا أن ما يهم هذا البحث هو الكشف عن التكامل المعرفي وفق ما يطرحه طه عبد الرحمن.

ما يمكن ان نلاحظه من خلال كتابات طه عبد الرحمن هو وجود معيارين لتقييم المعرفة البشرية وهما:

- المعرفة الموسعة والمضيفة

(1) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي، مصدر سابق، ص 27.

• وأنواع القلوب.

أما المعيار الأول فهو الأكثر استخداما في أطروحاته لاعتبار أنها تهتم بدرجة كبيرة بالإمكانات الموسعة للعقل المؤيد في حين نجد المعيار الأخير لم يظهر سوى في كتابه "سؤال العمل"، وهو يهتم بالدرجة الأولى بإمكانات القلب المعرفية، ومنه فهو يتجه إلى الأساس القاعدي للمعرفة.

• **العقلانية الموسعة:** وفيها يميز طه عبد الرحمن بين عقلانية الآلات وعقلانية الآيات، فالأولى تهتم بطرائق استخدام الوسائل وأكثرها نجاعة وعملية تطويرها، أما عقلانية الآيات فهي لا تقف عند الآلات، بل توسع النظر نحو المعاني والقيم والمقاصد التي تنشدها الوسائل.

وهنا نجده يقول: "العقلانية الأدواتية التي لا تتناسب الأحياء، فضلا عن العقلاء، بقدر ما تتناسب الجمادات، وعقلانية الآيات ليست رتبة واحدة كعقلانية الآلات،... كل ذلك من شأنه أن يجعل صاحب عقلانية الآيات يفتح على آفاق في العقلانية لا يفتح عليها صاحب عقلانية الآلات، آفاق تجعله أرحب صدرا وأوسع عقلا"⁽¹⁾. من خلال هذا النص تظهر فضائل العقل المؤيد، والتي تظهر في توسيع النظر إلى آفاق لا تتفتح لآفاق العقل الأدواتي أو المجرد، ومن أهمها الدخول في حوار مع الآخر ما يسمح بتعدد الرتب وبالتالي التكامل في مقامات أرقى...

وإضافة إلى ذلك أن ما يثير الانتباه في النص السابق عبارة "ينفتح على آفاق في العقلانية" أي أن الانفتاح يكون من داخل العقلانية نحو آفاق مفتوحة وموسعة بشكل مستمر، ويأتي الاتساع نحو الأفق، بفعل التعدية، أي أنها تمارس التجاوز نحو المقصد من الظاهرة بتحويلها إلى آية، وعمل التعدية لا يأتي إلا بعد استثمار كل إمكانات العقل المادية

(1) طه عبد الرحمن: روح الحدائث، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2009) ص ص 64-65.

والروحية والانتقال نحو الإمكانيات يؤدي إلى المعيار الثاني، وهو تفعيل قدرات القلب المولد لفاعلية التعقل، فكما أن البصر يتحسن بتحسن العين فكذلك تكامل العقل يتم بواسطة إزالة الحجب عن القلب.

• **معايير القلب:** مادامت العقلانية ليست على رتبة واحدة، فكذلك معايير تقييم المعرفة، وهذا ما يظهره طه عبد الرحمن في قوله: "يتضح أن المعرفة العقلية على خلاف الرأي الشائع، ليست واحدة كما أن ترتيبها لا يعود إلى معيار واحد، هو معيار الصدق والكذب"⁽¹⁾. ومعنى ذلك أن تعددية عمل العقل يستوجب تعددية المعيار، لهذا وجب تجاوز الطرح الثنائي القائم على الصحة والخطأ إلى نموذج آخر يرد المعرفة إلى القلب.

وهنا يلخص طه عبد الرحمن هذه المعايير في قوله "بل هناك معايير متعددة تتمثل في معيار السلامة والمرض ومعيار الانفتاح والانغلاق ومعيار اللين والقسوة ومعيار الوصل والفصل"⁽²⁾. وهذه الثنائيات تعبر عن التكامل أو نقيضة التسافل.

فأما معايير التكامل فهي:

- القلب السليم ومنه المعرفة العقلية السليمة.
- القلب المفتوح، ومنه تأتي المعرفة العقلية المفتوحة وهي على ثلاثة رتب هي: المكشوفة والواعية والمشروحة.
- القلب اللين: وتأتي منه المعرفة العقلية اللينة.
- القلب الموصول: وتأتي منه المعرفة العقلية الموصولة.

(¹) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 76.

(²) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

ولا يتسنى للقلب تحصيل هذه المقامات إلا إذا اتصل بطريق العمل التعبدي بالله عزوجل، من هنا يظهر المنظور المعرفي التوحيدى لدى طه عبد الرحمن في توكيد التكامل.

• معايير التسافل:

- القلب المريض: ومنه تأتي المعرفة العقلانية المريضة.
 - والقلب المقفل، وتدرج تحته ثلاث دركات وهي: المغطاة والمطبوعة والمختومة ومنه تأتي المعرفة العقلية المقفلة.
 - القلب القاسي: ومنه تأتي المعرفة العقلية القاسية.
 - القلب المفصول، وتأتي منه المعرفة العقلية المفصولة.
- وكل هذه المعارف المتسافلة بالإنسان إلى دركات تفصله وتحجبه عن حقيقته الإنسانية السامية، هي جوهرها معرفة مفصولة عن البعد التعبدي لله.

خلاصة التكامل المعرفي:

يتجلى التكامل المعرفي في نظرية المعرفة عند طه عبد الرحمن من خلال ما يأتي:

(1) تأكيد التعدد والتنوع: وذلك من تعريف العقل بوصفه فعالية، ما يسمح بتعدد الفعاليات العقلية المتعددة، التي تتكوثر بشكل منفتح ومتشعب ومتوالد ومتعدد. وهذا التعدد هو الذي يطرحه التكوثر هو أول مقدمة لوجود إمكان التكامل الإستمولوجي، فبدون التعدد سيقع العقل في الاختزال ومن ثم التتميط وكذلك الوقوع في الأحادية الصماء.

(2) التراتب والتفاضل: وهو من مترتبات التعدد والتنوع، حيث يتيح للعقل أن يبحث في أعلى إمكاناته التي تتيح له إدراك موضوعاته، ولإدراك موضوع الإلهيات وأسماء الله الحسنى، يختبر طه عبد الرحمن ثلاثة أنماط عقلية وهي: المجردة والمسددة والمؤيدة والتي منها يبرز

أكملها وهو المؤيد ومنه سيؤسس لفلسفته الأخلاقية، حيث أن طريق تكامل الإنسان يمر بطريق تكامل عقله الذي يتجلى في العقل المؤيد.

3) التوسيع ودرء التضيق: كل من التعدد والتفاضل هدفه المركزي هو فتح آفاق للمعرفة الإنسانية نحو كمالها وفتح آفاق الإنسانية نحو كمالها الأخلاقي.

4) النظر الملكوتي مسدد ومكمل للنظر الملكي، وهو من أهم آليات التكامل حيث يعصم منجزات الحداثة العلمية من مآلاتها المدمرة، وذلك بتزويد العقل المجرد بالنظر في آيات الله في الكون ومنه يستخلص منها المعاني والقيم الإنسانية النافعة التي لا تنقلب إلى ضدها ولا يتم ذلك إلا بكلمات العقل المؤيد.

المبحث الرابع: الأنطولوجيا التوحيدية وتكامل الإنسان في الفلسفة الائتمانية

تتمحور أنطولوجيا الطهائية حول محدد أساسي وهو الإنسان، وغرضها هو تأسيس الممارسة الأخلاقية ونظريتها، وفي هذا الإطار ستظهر الأنطولوجيا الطهائية متمحورة حول ثلاثة محاور رئيسية وهي:

- مجالات الوجود البشري

- المبادئ الأنطولوجيا الثلاثة

- الماهية الأخلاقية للإنسان

وهذه المحاور تنطلق من نهايات نظرية المعرفة الطهائية، مروراً لتحديد بنية الوجود البشري وعلاقته بالعالم والكون، لينتهي إلى تأسيس الأخلاق.

أولاً: مجالات الوجود البشري

كما أفرزت الإجابة الإسلامية عن نمطين هما: النظر الملكي والنظر الملكوتي، فإنه لا بد أن نقسم الوجود البشري إلى بعدين متعلقين بالعالم هما البعد الملكي والبعد الملكوتي، والأمر نفسه بالنسبة إلى الوجود ككل لا بد له أن ينقسم إلى نفس التقسيم.

وينطلق طه عبد الرحمن في تحليلاته من الوجود البشري، ليثبت به وجود عالمين، أي أنه يثبت ازدواجية الوجود البشري ليثبت بها ازدواجية العالم ككل، وهذه الطريقة تعبر عن موقع الإنسان في العالم وطريقة تواصله، فوجود الازدواجية مآله هو تواصل الإنسان مع كلا العالمين في الآن نفسه.

1) الوجود المزدوج للإنسان: يستعمل طه عبد الرحمن جملة من العبارات للدلالة على الوجود المزدوج لكيثونة الإنسان ذاته، وهي: الإنسان القاصر والإنسان المتعدي، الإنسان

الأفقي والإنسان العمودي، وكلها للدلالة على الطبيعة المزدوجة للإنسان، والتي يلخصها قوله: "فإن الإنسان القاصر أو الإنسان الأفقي هنا هو الذي يحصر وجوده في نظام عالم واحد، فهو يقابل بين ما يمكن أن نسميه بالإنسان المتعدي أو الإنسان العمودي، وهو الإنسان الذي يتسع وجوده لأكثر من عالم واحد"⁽¹⁾. وبذلك فإن الإنسان القاصر هو من قصر وجوده على بعد أحادي لم يوسع وجوده، لهذا يأتي تعبير أفقي للدلالة على وجود لا يرتقي فيه الإنسان نحو عوالم الكمال، وعلى عكسه يأتي تصور الإنسان بوصفه كائن متعدي يتجاوز عالم المرئيات إلى ما ورائها، لهذا فهو إنسان عمودي يحقق التعالى بتوسيع وجوده إلى ما وراء هذا العالم.

وتعالى الإنسان عادة ما يضع له طه عبد الرحمن داليتين مستخلصتين من تاريخ الفلسفة، وهو التعالى خارج هذا العالم والتعالى داخل هذا العالم، وهو ما عبر عنه قوله "وشتان بين الرأيين، فالأول يدعو إلى التعالى الذي يفارق العالم المرئى، رافعا همة الإنسان إلى طلب العالم الذي فوقه، بينما الثاني يدعو إلى التعالى الذي يقارن العالم المرئى، حاملا الإنسان على الإنحصار في عالم واحد لا ثاني له"⁽²⁾. وبالتالي فمفهوم التعالى لدى فيلسوفنا يوجد التعالى ليس في هذا العالم فقط بل يجاوزه إلى العالم اللامرئى.

مفهوم التعالى الطهائى هنا يحقق فعلا التكامل المقامى للوجود البشرى، وذلك برفضه للتعالى داخل العالم كما هو حال تعالى الإنسان الفائق لنشته، وذلك لأنه تعالى يختزل وجود الإنسان في بعده المادى وبالتالي لم يحقق أى تعالى.

ولهذا قسم طه عبد الرحمن كينونة الإنسانى إلى نوعين، عبر عنهما في قوله: "لقد اتضح كيف أنه كائن حي ذو طبيعة متعدية لا قاصرة إذ يحيا حياة موسعة أشبه بحياتين متلازمتين إحداها عبارة عن عالم المرئيات ينوجد فيه ببدنه وروحه، والأخرى عالم المغيبات

(¹) طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 31.

(²) مصدر نفسه، ص 33.

يتواجد فيه بروحه"⁽¹⁾. معنى ذلك أن الوجود البشري لا يفارقه البعد الروحي، ففي العالم المرئي يتحقق وجود الإنسان بروحه وجسمه، أما العالم الآخر فهو بروحه فقط وهو الفرق بين الإنوجد والتواجد.

وبناء ذلك يبقى تميز بين مفهومين هامين هما: الروح والنفس والقلب، والعالم المرئي واللامرئي، حيث يحجب التمييز بين العالمين اللذين سيوجد وينوجد فيهما الإنسان كما أنه يحتاج إلى البرهنة على هذه الحقائق والتي لن يجدها سوى في تمييزه بين الروح والنفس.

(2) المرئي واللامرئي من العالم: هنا وجب وضع المفاهيم في نصابها، فهل عالم الملك هو عينه عالم الملكوت؟ وما علاقتها بعالم الغيب؟ وغيرها من المفاهيم المتداولة في المجال التداولي الإسلامي، والتي هي بحاجة إلى توضيح في أطروحة طه عبد الرحمن الفلسفية.

ويختصر لنا نص من كتاب سؤال العنف، تمييز طه عبد الرحمن بين مجمل المفاهيم المستخدمة في تمييز العوالم والذي مفاده: "وإذا ثبت أن عالم الملكوت ليس إلا عالم الملك منظورا إليه من ظاهره، فقدم لزم أن يكون المراد به غير المراد بعالم الآخر، أي عالم الحياة الآجلة، وغير المراد بعالم الغيب إذ أن عالم الغيب أعم، فهو يشمل كل ما ليس بمشهود كائنا ما كان العالم ملكيا أو ملكوتيا أو أخرويا"⁽²⁾. وما يرد في هذا النص يحتاج إلى تحليل لاعتباره أنه اختزن في طياته جملة من المفاهيم الواسعة.

فعالم الملك والملكوت هما موضع النظر الإنساني، فهما يمثلان -كما سبق ذكره- النظر الظاهر والنظر الآياتي، ومنه فباطن النظر الملكي هو الملكوت أي الآيات التي يحملها، أما النظر الملكوت فظاهره هو الظواهر التي هي تجلي لتلك الآيات.

(1) مصدر نفسه، ص 41.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال العنف، مصدر سابق، ص 25

أما عالم الغيب فهو وجود حقيقي يشمل المرئي والمشهود واللامشهود، مما يؤكد أن مفهومي المرئي واللامرئي هو الانتقال من عالم الشهادة المرئي إلى عالم الغيب، وبناء على ذلك فالإنسان له وجود مرئي يتواجد من خلاله في عالم الشهادة بروحه وجسده، وعالم غيبي لا يتواجد فيه سوى بروحه، وهنا يبرز التوازي بين العالمين الغيبي والشهودي من جهة، وكيونة الإنسان من جهة مقابلة، مما يمكن حصول التواصل بينهما، وهذا ما يقودنا إلى سؤال العلاقة، وقبله سؤال الكيفية أي كيف يصل الإنسان العالمين؟

(3) الروح والقلب والنفس: كان التحليل السابق سوريا، أي أنه انصب فقط إلى صورة الإنسان لا مضمونه، لهذا فإن ها هنا سيتوجه التحليل إلى مضمون الصورة فالأخيرة إن كان وصفها بالازدواجية فإن مضمونها يصفه بقوله " أن الإنسان مزدوج البنية، إذ يجتمع بين النسبة النفسية والفطرة الروحية"⁽¹⁾ وبذلك فكيان الإنسان مزدوج بين النسبة النفسية والفطرة الروحية، وبهذا فالبحث هو أمام مفهومين مركزيين في أطروحة طه عبد الرحمن.

(أ) الروح: يرتبط مفهوم الروح لدى طه عبد الرحمن بمفهومين مركزيين محددان لكل مشروعه الفلسفي ككل، وهما الذاكرة والفطرة والعمل الديني الذي يقوم على مفهوم الفطرة، حيث نجده يقول: "العمل الديني ينبني على الفطرة التي تتحدد بها الروح بمنزلة الذاكرة الغيبية للإنسان"⁽²⁾، وبالتالي فإن الفطرة البعد الروحي للإنسان والأصلي فيه، وهي تتحدد بوصفها ذاكرة، لكنها من حيث الأصل تشكلت في عالم الغيب وليس الشهادة لهذا تمتلك الأهلية لتتواصل مع عالم الغيب.

وأما ما تحمله الروح أو الذاكرة الفطرية هي القيم الأخلاقية العليا، وهي في حقيقة أمرها ليست كسب بشري بقدر ما هي موهوبة من الله عز وجل، من هنا يظهر أن الألوهية فكرة أصلية في الروح وليست طارئة عليها.

(¹) طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 92

(²) مصدر نفسه، ص 92.

وهنا تقتزن الألوهية بالروح، والدين بالروح، فهي الدليل على الإله، ومنها يتحدد الغاية من وجوده فيظهر الدين، حيث يقول طه عبد الرحمن "إذ تحتفظ هذه الذاكرة بمعان وأفعال تحدد الغاية من وجوده التي هي التعبد لله وحده، فقد عرف في غير ما زمان ولا مكان الألوهية والوحدانية وشهد الألوهية والوحدانية"⁽¹⁾. وعليه فإن إثبات وجود الروح عند طه عبد الرحمن هو مقدمة إثبات وجود الله، والعمل الدين هو استحضار للذاكرة الأصلية الدالة على الإله والقيم العليا.

واستدلالات طه عبد الرحمن حول وجود الروح يمكن اختصارها في المقارنة التي يجريها مع النفس، مستحضرا التحليل النفسي ومدارس علم النفس، لكي يثبت أن هنالك بعدا آخر في الإنسان غير النفس، وهو الروح، ولعل أكبر دليل على وجودها هو فكرة المقدس، وهي تعبير عن شوق الإنسان للألوهية، وهي ممارسة لا تقوم على الشهوة التي هي جوهر الحياة النفسية مما يثبت بعدا آخر، وهذا ما يثبته قوله "فإذا كانت الشهوة لغة النفس فإن الشوق هو لغة الروح"⁽²⁾.

النفس: يأتي طه عبد الرحمن في تعريفه للنفس بطريقتين، الأولى وهي حدّ النفس، والثاني بالمقارنة مع الروح، وبهذه الطريقة يعمل طه عبد الرحمن على استجلاء حقيقة النفس.

والنفس يعرفها في نصه عندما قال: "ليست النفس الإنسان - كما هو الغالب على الاعتقاد - جوهرًا مجردًا قائمًا في داخله، أي شيئًا يكاد وجوده أن يكون مستقلا عن وجود ذاته"⁽³⁾. ومعنى ذلك فالنفس هي عينها الذات، ويستدل طه عبد الرحمن على ذلك بفكرة النسبة المتمثلة في الضمير الأنا بوصفه تعبير على شعور الإنسان بذاته وينسب كل شيء لذاته.

(1) طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 90.

(2) طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 264.

(3) مصدر نفسه، ص 92.

والنسبة تتحقق بمفهوم آخر وهو الإسناد، حيث يصفه بقوله: "والظاهر أن الخاصة الأساسية التي تميز الأنا هي أن الشخص ما أن يشعر بوجود أنه حتى يندفع في إسناد الأشياء إليها بل إن هذا الشعور ذاته لا يتحقق عنده إلا على هذا الطريق نفسه كما لو أن الأصل في وجود الأنا هو وجود الإسناد"⁽¹⁾. وأجلى ما يتمظهر فيه الإسناد التملك والتسيد، ومنه تتولد الممارسة السياسية بوصفها تسيدا، وهي على ضوء هذا مناقضة للعمل الديني.

بالمقارنة بين الروح والنفس، فالأولى عطاء أو هبة إلهية، أما النفس فكسب ناتج عن حاجات وشهوات، والروح تحمل القيم الإلهية أم النفس فحمولتها الشهوات والغرائز، وهي في الآن نفسه لغتها، أما الروح فشوقها إلى اللانهائي والمطلق أي الإله هو لغتها.

(ج) القلب: إذا كانت الروح هي نافذة الإنسان على عالم الغيب، وكانت النفس نافذته على العالم المرئي المباشر، فإن القلب هو أداة الوصل بين عالمي الغيب الشهادة في كينونة الإنسان، وعليه يمكن أن نطرح السؤال التالي: كيف يعمل القلب بين الروح والنفس؟

للإجابة عن هذا السؤال لابد من الرجوع إلى نصوص طه عبد الرحمن لنستخلص منها الإجابة حيث نجده يجيب قائلا: "إن للقلب بحسبها اتصالا بالنفس والروح، فيلزم أن تكون هنالك أفعال عقلية نفسية وأفعال عقلية روحية، وبالتالي أن تكون النفس والروح قوتان إدراكيتين مختلفتين، لذلك؛ فإنها تجعل من النفس القوة الإدراكية التي يتوصل بها إلى إدراك ظاهر العالم أو أسبابه، أي عالم الملك، ومن الروح القوة الإدراكية التي يتوصل بها إدراك باطن العالم أو أسرارها، أي عالم الملكوت"⁽²⁾. أي أن القلب هو همزة الوصل الإدراكية إما إلى عامل الغيب وإما إلى عام الشهادة، وهنا ستظهر جملة مفاهيم أخرى عن الإنسان نوجزها فيما يلي: الإنسان السائد عروجا والإنسان السائر إسرائا، وكذلك الإنسان المتسيد

(1) مصدر نفسه، ص 93.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال العنف، مصدر سابق، ص 24.

والإنسان المتعبد، وكل هذه العبارات تحددت عند تصور وجود الصلة القلبية بين عالمي الروح والنفس.

وعند الإنسان الأفقي المستعمل لروحه يظهر سير الإنسان عروجاً، وهو ليس ذو درجة واحدة بل على درجات عدة وعروج في طبقات لا متناهية في عالم الغيب الفسيح، أما الإسراء فهو سير النفس في العالم المرئي المحدود⁽¹⁾. وبذلك يكون طه عبد الرحمن قد حدد لنا نوعين من التكامل المعرفي، والأول هو التكامل المقامي ممثلاً في المعراج، والتكامل النظمي ممثلاً في الإسراء.

وأما الإنسان المتعبد والمتسيد فهما علاقة متعكسة بين النفس والروح وسيبدأ الباحث بالحالة الأولى، أي حالة اتجاه العلاقة من الروح إلى النفس.

• اتجاه العلاقة من الروح إلى النفس:

العلاقة الأصلية هي اتجاه الروح نحو النفس وهذا ما يستنتج من قوله: "ذلك أن الفطرة ثبت في روح الإنسان وهو مازال في عالم الغيب، وقبل أن تشكل أناه؛ فتكون طبقة النفس في بنية الإنسان لاحقة في وجودها على طبقة الروح"⁽²⁾. ومعنى ذلك أن وجود الروح سابق عن وجود النفس، وذلك من الناحية التكوينية أصلاً، لهذا فإن العلاقة هي تلك الحالة التي تخضع فيها النفس لتسديد وتكميل الروح، فالتسديد هو تقويم اعوجاجها والتكميل هو الرقي بها نحو مقامات عالية أي العروج بها.

وهنا يظهر الإنسان بوصفه متعبداً لله، أي أنه يرجع إلى ذاكرته الأصلية، والتي تتمركز حول فكرة الألوهية والتي هي مصدر للقيم العليا.

(1) طه عبد الرحمن: دين الحياء، الجزء الأول، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017) ص 34.

(2) طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 93.

• اتجاه العلاقة من النفس إلى الروح: هذه العلاقة لاحقة بسبب التركيبية التكوينية للإنسان، فالنفس لاحقة عن الروح، لكن ما الأثر الذي ستحدثه النفس على الروح؟ وهذا ما سيكون عكس سابقه فإن كان اتجاه العلاقة تعديدا بسبب تسديد الروح وتكميله للنفس، فإن النفس بوصفها تقوم على مبدأ التسيد والنسبة فإنها ستقلب العلاقة.

وهنا يمنحنا طه عبد الرحمن تحليلا منسجما مع ذاته في قوله: "كما لو أن تلبسها بالبدن يحجب عنها ذاكرتها، وما أن شرع صاحبها يليي لازم حاجات بدنه، مقيما بنيته، حتى استدريج إلى فضاء زائد شهواته خاضعا لراسخ عوائد مجتمعه، فكان أن تلبث الحاجات اللازمة والشهوات الزائدة والعادات الراسخة جميعها على روحه لتحملها على نسيان هذا الميثاق بالكلية، بل لتمحو آثار فطرته المودعة في ذاكرته، منشئة له بديلا منها، ألا وهو النفس"⁽¹⁾. وبهذا فإن ذاكرة الفطرة تخبو بانطفاء نور الروح مع بداية الاحتكام إلى الجسد وشهواته ثم يبدأ النور ينطفئ شيئا فشيئا حتى تتسدد النفس على الإنسان.

وهنا يأخذ التسيد بالترسخ نتيجة لأمرين هما أخذ النفس من صفات الروح مع بقاء نسبتها إلى النفس، فتطغى باستغنائها عن الله عز وجل، وهذا هو الذي اصطلح عليه طه عبد الرحمن بنسيان الميثاق الأول بين الإنسان وربه، وهو تحقيق العبودية لله، ليتحول من عبادة الله إلى دعوى التسيد والتي في جوهرها عبادة لغير الله إلا للذات أو الشهوات أو السلطة أو غيرها.

وعليه مما سبق يكون طه عبد الرحمن قد حدد عالمين، عالم المرئي والعالم اللامرئي اللذان يتقاسمان الوجود البشري ككل، وتجلي هذان العالمان في كينونة الإنسان ذاته حيث التي أضحت تتميز بازدواجية أساسية وهي الروح والنفس، فالروح تمتد إلى عالم الملكوت والشهادة حيث تحمل القيم الإلهية ومصدرها كذاكرة أصلية فطرية، وعلامة الروح الشوق،

(1) مصدر نفسه، ص 277.

والنفس التي تخلقت في عالم البدن وعلامتها الشهوة، ويتوسطهما القلب الذي يمارس وظيفة معرفية تخضع بدورها لغلبة أحد طرفي معادلة الوجود البشري، فهو إما لغلبة النفس ومنه يصير نحو التسيد وإما لغلبة الروح فيصير نحو التعبد.

ثانياً: المبادئ الانطولوجيا الثلاثة: هذه المبادئ تتبني أساساً على ازدواجية الوجود البشري، وأسبقية الروح على النفس، وهي جوهر فلسفة طه عبد الرحمن، حيث تحقق ثلاثة علائق انطولوجيا، سيتأسس عليها مشروع الفلسفي ككل، وهي علائق تربط بين أركان الوجود الكبرى، أي بين الإنسان والله والعالم.

1) مبدأ الشهادة وأصل القيم الإنسانية:

لاعتبار أن الإنسان مزدوج الطبيعة فهو لا بد أن يتخذ علاقة مع الإله تشمل كيانه كله، وخاصة أنه قد شهد بروحه عالماً يجاوز هذا العالم فأصبحت ذاكرة فطرية أصلية، وهنا يأتي مبدأ الشهادة بوصفه مضمون هذه الشهادة.

ويحمل تعريفه لمبدأ الشهادة في قوله: "يقوم هذا المبدأ في تقرير أن الشهادة بمختلف معانيها تجعل الإنسان يستعيد فطرته، محصلاً حقيقة هويته ومعنى وجوده بدءاً بشهادة الإنسان في العالمين: الغيبي والمرئي التي يقر فيها بوحدانية الله وشهادة الخالق على هذه الشهادة"⁽¹⁾. وهذه الشهادة التي عرفت في الأدبيات الإسلامية بشهادة عالم الذر، حيث أشهد فيها الخلائق بوجوده، وحقيقته وكمال ربوبيته.

وهذه الشهادة وردت في قوله تعالى: "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۗ شَهِدْنَا ۚ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ" [سورة الأعراف، الآية: 172] وتأويل هذه الآية أن الله أشهد كل الإنسانية،

(1) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014) ص 14.

بوحداية الله، وعليه فهي شهادة متبادلة ومركبة، فهي من الله إلى الخلائق وفي الخلائق على نفسها، لهذا يفصل فيها طه عبد الرحمن بحسب أنواعها، وهذا لتركيبتها.

ومن تركيبة العلاقة التشهيدية يستخلص طه عبد الرحمن، نظرية تشهيدية تقوم على أربعة أركان أساسية وهي : التوحيد - القيم - عالم الغيب - العالم المرئي، وعمل هذه الأركان الأربعة، هو أن التشهيد التوحيدي حصل في العالم الغير مرئي والعالم المرئي والأمر نفسه بالنسبة للقيم، وقد لخص ذلك قوله: "لقد اتضح أن الإشهاد على نوعين اثنين: الإشهاد الذي يجعل الإنسان يقر بالميثاقين : ميثاق وحدانية الأمر الأعلى وميثاق خاتمية المأمور الأكمل، والإشهاد الذي يجعل الإنسان يلحظ ضربين من الشواهد: الشواهد المرئية التي في نفسه والآفاق من حوله، والشواهد الغيبية في روحه"⁽¹⁾. في هذا النص نجد أن طه عبد الرحمن حدد النظرية بمفهوم ناظم وهو الميثاق، أي أن الله أقام الميثاق بينه وبين خلقه، ومحور الميثاق هو وحدانية الله، وكمال الرسالة الخاتمة بوصفها الحامل لأكمل القيم، وأما الطريق لمعرفة التشهيد هو الآيات الموجودة في الكون والأنفس والذاكرة الأصلية الموجودة في الروح.

وغاية هذه النظرية هي تحقيق بعدين بوصفهما أصليين في الوجود البشري، وهما: الدين والأخلاق، ليكون الإنسان بوصفه كائنا دينيا وأخلاقيا، حيث تلقى الوحدانية والقيم الإلهية في عالم غير مرئي

وعليه فهذا المبدأ ينطلق من الإله إلى الإنسان وهذا ما أقر طه عبد الرحمان في قوله: "تكشف لنا أنهما يقيمان علاقة خاصة بين طرفين اثنين، أحدهما حاكم شاهد مشهد هو الأمر الإلهي، والثاني محكوم شاهد مشهد هو المأمور البشري، بحيث لا يحكم الطرف

(1) طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 388.

الأول إلا بالعدل والحق، ولا يأتي هذا الحكم للطرف الثاني إلا بالخير⁽¹⁾ وعليه فإن العلاقة الشاهدية تقوم على مبدأي العدل والخير، وهي تأخذ صيغة مباشرة كما هو في العالم الغير المرئي، وصيغة غير مباشرة يقوم بها الأنبياء وعلى رأسهم خاتمهم.

(2) مبدأ الأمانة والعلاقة التعبدية:

والأمانة تعني تحمل المسؤولية وهي بذلك علاقة بين مستأمن ومستأمن، وبينهما الأمانة أو الوديعة المستأمن عليها، لهذا يأتي تعريفها في قوله: "مبدأ الأمانة، يقوم هذا المبدأ في تقرير أن الأمانة بمختلف وجوهها تجعل الإنسان يتجرد من روح التملك، متحملاً كافة مسؤوليته التي يوجبها كمال العقل، بدءاً بالمسؤولية عن الأفعال وانتهاء بالمسؤولية عن المسؤولية... لأن كل الموجودات، في العالم الائتماني، عبارة عن أمانات لدى الإنسان"⁽²⁾ وعليه فالأمانة هي تجرد ومسؤولية، وهي بذلك علاقة ثلاثية تجمع بين الإنسان والإله والكائنات.

وينطلق مبدأ الأمانة من قوله تعالى ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب، الآية: 72]. وهذه الأمانة التي حملها الإنسان ولم يحمل غيره من الكائنات طرحت حولها العديد من التاويلات إلا أن طه عبد الرحمن يأتي بتأويل آخر مستعينا بالنسق القرآني ذاته من جهة، ومن جهة ثانية باللغة.

والأمانة كما يفسرها طه عبد الرحمن هي ميثاق بين الإله والإنسان، وهو يقوم على أساسيين هما: العبادة، وترك التملك، فأما العبادة فقد استنتجها من خلال ربط الأمانة بالهدفية من خلق الإنسان والتي وردت في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا

(1) طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 389.

(2) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 15.

لِيَعْبُدُونَ ﴿ [الرحمن، الآية: 56] وبالتالي فالغاية من وجود الإنسان هي العبادة، وأما ترك التملك فقد استخلصه من تحليله اللغوي لعبارة أمانة حيث يقول: "أن تعتمد على معنى قريبا من معناها اللغوي يجمع بين مختلف هذه الوجوه، وهو معنى الشيء الذي يؤتمن المرء على حفظه، فلا يحق أن يحوزه"⁽¹⁾. وبالتالي فالأمانة هي نفي للتملك والتسديد.

والعبادة في جوهرها هي نفي للتملك، لهذا يظهر استنتاج طه عبد الرحمن ذا معقولية كبيرة، لأن العبادة الدينية تقتضي نفي السيادة والتملك عن كل المخلوقات ووصفها لله عز وجل والذي يحمل وحده حق التملك بوصفه خالقا لهذا العالم، ولكن إن كانت العبدية هي وجه الصلة بين الإنسان وربه فما هي هذه الأمانة.

يجيب طه عبد الرحمن عن هذا السؤال بقوله: " ومتى تأملنا هذا الحدث العجيب المحفوظ في فطرتنا، تبينا أنه يتكون من عنصرين أساسيين هما: الاختيار الأول وتحمل الأمانة إذ أن هذا الاختيار ينزل بمنزلة الشرط الذي يتوقف عليه إمكان تحمل الأمانة"⁽²⁾، وعليه فالتعبد قام على أساس ميثاق اختيار من الإنسان لم يقهر عليه، وبالتالي فشرط الأمانة هو الحرية.

وإذا كانت الأمانة ذات وجهين الأول من الإنسان إلى الله، والثانية من الإنسان إلى باقي الكائنات، فإن العلاقة الأولى أي من الإنسان إلى الله هي نتيجة لتعهده بالتعبد لله، مما يولد العلاقة الثانية التي تمثلت في المسؤولية التي تقع على عاتق الإنسان والمتجهة نحو الكائنات، وهنا يستكمل طه عبد الرحمن الأمانة وفي علاقتها مع الكائنات، حيث يصفها بكونها تدبرا، حيث يقول: "إن الأمانة حقيقة واحدة لها وجهان يختلفان باختلاف النظرة إليها، فإن نظرنا إليها من جهة تعلقها بالعالم الغيبي سميها تعبدا وإن نظرنا إليها من جهة تعلقها

(1) طه عبد الرحمن، دين الحياء، مصدر سابق، ص 49.

(2) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 449

بالعالم المرئي سمينها تدييرا"⁽¹⁾ وعليه فإن العلاقة مع الكائنات الأخرى هي الأخرى تحمل مسؤولية عن طريق تدبير أمرها ليس بطريق النسبة والتملك النفسي، وإنما يتم بطريق استحضار القيم الإلهية بوصفها تشمل كيان الإنسان وهو معنى شمولية التعبد عند طه عبد الرحمن⁽²⁾.

وبناء على ذلك فإن طه عبد الرحمن عمل على إخراج الإنسان من سجن تسيده إلى حرية تعبده، وهو مقتضى الأمانة، حتى أنه قال: "إن الأمانة عبارة عن عبادة الله التي ينهض بها الإنسان في كل أعماله بمحض إرادته، ولا ينسب منها شيئاً إلى ذاته... والأمانة هي العبادة التي تسع كل الأعمال عن اختيار والتي لا حياة معها"⁽³⁾. وبالتالي فإن علاقة الإنسان بعالمه لا تحكمها شهوات النفس وإنما قيم الروح المحفوظة في ذاكرته الفطرية.

وبهذا يتحكم المطلق الإنساني ولا تتحول علاقته بالطبيعة علاقة تسيد بعبد بل علاقة إنسان متعبد لله، وقد أظهر هذا المبدأ من خلال كتابه روح الحداثة حين قال: "لا تكون علاقة سيد بعبد لا يأمن فيها السيد من انقلاب العبد عليه، وإنما علاقة أم بولدها مؤسسة على تعاقد يشمل العوالم جميعاً"⁽⁴⁾. وبالتالي فهي علاقة محكومة بقيم إلهية.

وبناء على ما سبق فإن طه عبد الرحمن قد حدد العلاقة في مبدأ الأمانة من الإنسان إلى الله وإلى الخلائق، فهي في خط عكسي لمبدأ الشهادة والذي ينطلق من الله إلى الإنسان، وإن كان الأخير يعبر عن مصدر التوحيد والقيم فإن مبدأ الأمانة يدل على تحقيقها تعبداً وتدييراً.

(1) طه عبد الرحمن، مصدر نفسه، 449.

(2) طه عبد الرحمن، دين الحياء، مصدر سابق، ص 50.

(3) طه عبد الرحمن، دين الحياء، مصدر سابق، ص 51.

(4) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 46.

3) مبدأ التزكية: التزكية علاقة الإنسان مع الله، لكنها في الأساس تناقش كيف يتعامل الإنسان مع ذاته لهذا يعرفها طه عبد الرحمن بقوله: "التزكية بمختلف مراتبها خيار لا ثاني له يجعل الإنسان يجهد نفسه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المنزلة"⁽¹⁾. ومعنى ذلك أن الإنسان يحقق وجوده بالتزكية حيث أنه يتكامل إلى عالم الروح ليسترجع الذاكرة الأصلية وذلك بإزالة الحجب عن الروح، والتي تمارسها شهوات النفس التسيدية.

والتزكية بهذا المعنى تجمع بين المبدأين الأنطولوجيين السابقين حيث يقول: "أن التزكية التي يختص بها الإدراك الملكوتي إنما هي حفظ التلازم بين الشهادة العيانية والعبادة الحقية"⁽²⁾. لاعتبار أنها تجمع بين المشاهدة العيانية التي حفظت في الذاكرة وهي التي أشار إليها مبدأ الشهادة، والعبودية الحقة التي أشار إليها مبدأ الأمانة.

وكون التزكية ممارسة تربط بين المبدأين السابقين، فهو مرده أنها تعمل بواسطة التعبد لله، والذي من شأنه أن يزيل التسيد والحياسة، ويحقق الأمانة وذلك بغرض استرجاع الذاكرة الأصلية فتصبح الحقائق الإلهية والقيم المطلقة عبارة عن مشاهدات عيانية.

وعليه فالتزكية تعمل على تحقيق التكامل بين العوامل الروحية والمادية، وهو ما اصطلح عليه طه عبد الرحمن بالإسراء، واصطلح عليه الباحث بالتكامل النظمي، وذلك لأنه ينظم الوجود البشري وفق مبدأ أسبقية الروح الانطولوجيا، ويحقق التكامل المقامي والذي اصطلح عليه طه عبد الرحمن بالعروج واصطلح الباحث عليه بالتكامل المقامي لأنه مقامات يرتقي فيها الإنسان.

(1) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص16.

(2) طه عبد الرحمن، دين الحياء، مصدر سابق، ص 55.

ثالثا: الماهية الأخلاقية للإنسان:

الحديث عن الإزدواجية في الطبيعة الإنسانية يجيبنا عن سؤال ماهية الإنسان؟ لكن سؤال ما الذي يميز الإنسان عن بقية الخلائق، فإن الحد الفاصل والمميز لإنسانية الإنسان عن باقي الخلائق، فيه اختلاف كبير، فمنهم من يذهب إلى أنه كائن مدني وآخر عاقل، لكن طه عبد الرحمن له رأي آخر.

لهذا يمكن تقسيم هذا العنصر إلى قسمين رئيسيين هما:

- الأخلاق وإنسانية الإنسان.

- الأخلاق والدين.

1/ الأخلاق وإنسانية الإنسان: يقر طه عبد الرحمن أن ما يميز الإنسان غيره من الكائنات هي الأخلاق، وذلك لسبب أنطولوجي، وهو أنها محمولة كقيم وهبها له الخالق بموجب الميثاق الأول الذي أشهده عليهم، لذلك فالأخلاق هي ما يميز الإنسان عن الحيوان، لهذا نجده يقول: "إن الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنساناً"⁽¹⁾. ويقول كذلك: "الأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمية"⁽²⁾، وبذلك فهو ينفي تمييز الإنسان عن الحيوان بالعقل، وله في ذلك استدلالين هما:

• **الأول:** اشتراك الإنسان مع الحيوان في التعقل، وهو أن ممارسة العقل تبحث عن نفع الإنسان ودفع الضرر عنه والحال نفسها بالنسبة للحيوان، وبناء على ذلك فإن العقل لا يميز الإنسان عن الحيوان بل يرفعه درجة فقط.

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 14.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 14.

• ويذهب طه عبد الرحمن إلى ما هو أعمق، إذ يؤكد أن العقل بحاجة إلى الأخلاق من عدة زوايا نوجزها فيما يلي:

- أن العقل فعل القلب كما سبق الإشارة إليه في مبحث سابق، ولهذا تصبح الأخلاق أصلا للعقل، وهذا ما يدل عليه قوله: "ذلك أن الفعل العقلي فعل قلبي بل هو الفعل المميز للقلب، ومعلوم أن القلب هو معين القيم الخلقية والمعاني الروحية في الإنسان"⁽¹⁾، وبالتالي فإن الأخلاق لها أصل أنطولوجي وهو الروح، والروح موقعها القلب، والعقل هو فعل للقلب، لهذا فهي سابقة عليه، لهذا وجب أن يحتكم إليها، ومنه فالأولى أن يكون الإنسان إنسانا بها، بل إن ماهية فعل العقل هي أخلاقية.

- والنقطة الثانية: هي أن العقل مناط الواجب الأخلاقي، فلا واجب أخلاقي دون عقل، والواجب يلزم الحرية والمسؤولية ومن ثم فهو يحقق مبدأ الأمانة حيث يقول: " أن يكون الفعل العقلي الذي هو مناط الأمانة فعلا حرا حقا"⁽²⁾، والأمانة هي أساس أنطولوجي يحمل بموجبه الإنسان القيم الأخلاقية العليا، لهذا يتحول العقل إلى كينونة أخلاقية، ومنه فإن العقل لا يميز الإنسان عن الحيوان من زاوية تجريده من الأخلاق فيتحول فعل العقل ممارسة تعلق بالدرجة عن البهيمة لا بالنوع، ومن جهة ثانية العقل ما هو إلا كيان أخلاقي، لهذا وجب أن يكون الإنسان كائنا أخلاقيا.

- والثاني: هو استدلاله بكون الإنسان يسعى نحو الصلاح، فإن كانت هذه غايته فلا بد أن يكون كائنا أخلاقيا، حيث أكد على ذلك طه عبد الرحمن قائلا: "إن الحيوان لا يسعى إلى الصلاح كما يسعى إلى رزقه، متوسلا في ذلك لما أوتي من عقل على قدر رتبته الوجودية؛ ذلك أن السعي إلى الصلاح يقتضي أن يكون الساعي قادرا على أن يستحضر في نفسه القيم المثلى"⁽³⁾، وهذا الاستدلال يجعل التسوية بين الإنسان والحيوان في عقل يطلب الرزق،

(1) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 83.

(2) مصدر نفسه، ص 85.

(3) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 82.

وهو العقل الأداتي، لكنه يتميز عنه فيما يخص سعيه إلى تحصيل الصلاح بتحصيل أرقى القيم الأخلاقية، ومنه فالإنسان كان أخلاقي.

وهذه الكينونة الأخلاقية لا تأخذ معنى صلب، وهذا الذي يجسده قول طه عبد الرحمن: "كما لا يخفى أنه ليس في كائنات العالم مثل الإنسان تطلعا إلى التحقق بهذه المعاني والقيم بحيث يكون له وصف الإنسانية على قدر ما يتحقق به منها فإذا زادت هذه المعاني والقيم زاد الوصف وإذا نقصت نقص"⁽¹⁾، ومعنى ذلك أن تطلع الإنسان يولد القيم الإنسانية العليا كلما زاد تطلعه زاد في تحصيل القيم ومنه زيادة في الإنسانية، والعكس بالعكس، وبهذا فإن الأخلاقية ميزة مرنة لا صلبة، وهو ما يجعلها تتناسب وجوهر الحياة البشرية.

وهذه المرونة في الكينونة الأخلاقية للإنسان تظهر في العناصر الثلاثة التي وصف بها طه عبد الرحمن هذه الكينونة حيث قال: "على هذه المسلمة حقائق ثلاث أن هوية الإنسان أساسا ذات طبيعة أخلاقية والثانية أن هوية الإنسان ليس رتبة واحدة... والثالثة أن هوية الإنسان ليست ثابتة وإنما متغيره"⁽²⁾، وهذا ما يمنح الأخلاق إمكان التكامل، فالإنسان يسمح للإنسان أن يتكامل في رتب متعددة، وكذلك يسمح له أن يتعدد بتنوعاتها.

وفي الأخير أن ما يميز الإنسان هو ما يجعله يتسامى، وهذا السمو لا يكون إلا بروحه والتي تحمل ذاكرة أصلية فيها القيم العليا بوصفها فطرة في الإنسان، وعليه كون الإنسان يطمح إلى الكمال فلوجود الروح الفطرية فيه، ولهذا فهو كائن أخلاقي.

2/ الأخلاق والدين: يذهب طه عبد الرحمن ، إلى سبب الخط الذي وقعت فيه الفلسفة الأخلاقية إلى أنها نسبت الأخلاق إلى مجالات تقصر عن أن تحتويها، وبتعبير رياضي مجال الأخلاق أوسع وأكبر من المجال الذي نسبت إليه، حيث قال -عن نسبة الضعف- : "بحيث بقيت في تعاملهم معها، متزلزلة لا تثبت معانيها ومتأرجحة لا يستقر بها قرار

(¹) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 147.

(²) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

ومتذبذبة لا تقييم على حال، وليس هذا المجال المنسي الذي بدونه لا تسكن هذه المفاهيم ولا تثبت في معانيها إلا مجال الدينيات، والدينيات هي المجال الذي يجمع إلى عنصر الإنسانية وعنصر المعنويات عنصرا ثالثا هو الغيبيات⁽¹⁾. وبالتالي فإن الأخلاق لابد لها من مجال أكثر تركيبا وتكاملا من الإنسانية والمعنويات فحسب بل لابد من العنصر المتجاوز وهو الدين.

وذلك لاعتبار أن القيم لا يمكن تحليلها في ضوء الطبيعيات لكونها تختلف عن قوانينها فهي تنتمي إلى الإنسانية، وهذه الأخيرة لها بعد متجاوز أو متعدي وهو البعد اللامرئي، وهذا البعد يشغله الدين وهنا يأتي تأكيده على فطرية الدين حيث يقول: "وليس أمر الدين، في الواقع، إلا ذلك الطريق الذي ينبغي أن يسلكه الشهيد، حتى يؤتي ثماره الروحية، إذ معاني الدين لا تعدو كونها الحقائق الروحية التي تحفظها الذاكرة الأصلية"⁽²⁾. ثم يتبع قائلا: "التدين سلوك فطري غير كسبي"⁽³⁾. وذلك أن المجال الوحيد الذي اهتم بالبعد الروحي للإنسان هو الدين، لهذا هو المعبر عن تلك الحقائق، ناهيك أن اتصافه بالشوق نحو الإلهي هو عينه صفة الروح القائمة على لغة الشوق.

ولهذا فإن القيم لابد أن تكون دينية لأنها ما دامت أوامر فهي يجب أن تكون متنزلة لطبيعة الأمر الذي يقضي بوجود الأمر، والذي بدوره يجب أن يكون في مقام أعلى من المأمور لهذا يصبح أن القيم هي من عالم أعلى وأرقى يتشوق إليه الإنسان بروحه، ولهذا يصل طه عبد الرحمن إلى النتيجة التالية: "أنه لا إنسان بغير دين، مما يجوز معه أن نعرف الإنسان بأنه الكائن الحي المتدين"⁽⁴⁾.

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 25.

(2) طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 52.

(3) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(4) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص ص 148-149.

وبناء على ذلك فإن الإنسان في ماهيته هو كائن أخلاقي، وهو لا يحقق تكامله إلا بالأخلاق، والتي ترتقي بإنسانيته من مقام إلى مقام أعلى كلما أوغل في الممارسة الأخلاقية، حتى تشمل مناحي حياته فتحقق له تكاملاً مقامياً، والأخلاق لا يسعها أن تحقق المطلوب منها إلا بارتباطها بالدين المنزل.

ما يمكن أن يستخلص من هذ المبحث هو تحقق التكامل عند طه عبد الرحمن بثلاثة

أنواع وهي:

(1) التكامل بوصفه ارتقاء في المقامات: ويظهر جلياً في حديثه عن الانسان بوصفه كائن سائر عروجا، وهو الانسان العمودي.

(2) التكامل بوصفه اتساع: وهو يعني أن التكامل هو التحقيق الموسع للوجود البشري حيث يظهر في مفهومي الانسان القاصر والانسان المتعدي.

(3) التكامل بوصفه انتظام: يتحقق بين الروح والنفس، وعملية الانتظام تقوم على أساس الأصل والفرع، أي رد النفس إلى تسديد وتكميل الروح.

وأما عن طريقه تحقيق التكامل فيظهر من خلال المبادئ الانطولوجيا الثلاثة، حيث ترعى كلها عملية ارتقاء الانسان وانتظام وجوده، وسعة نطاق وجوده، والتي تحقق هويته الأخلاقية.

وأما التسافل فمرده هو: اختزال الوجود البشري في الانسان القاصر، الذي يعيش فقط في العالم المرئي، ما من شأنه أن يفقد القدرة على الارتقاء، وهذا الاختزال يؤدي سيطرة النفس فيحصل التسديد، وتتقي العبودية لله، فيقع الإنسان في العبودية للطاغوت، وهو عين التسافل الانتكاسي.

وأما التسافل التفكيكي فيتم عن طريق حجب النفس لمعان الذاكرة الروحية الفطرية، ويصل التسافل إلى غاية محوها، فيحصل النسيان: حيث يحصل ثلاثة مبادئ مضادة لتكامل الإنسان وهي: التغييب وهو ضد التشهيد، والذي فيه تتم تسديد النفس على العالم

وعبادة الطاغوت، وهو غير الله، حيث يطغى على الإنسان. والثاني وهو الإختيان، وهي حالة ضد الأمانة، وفيها يظهر الحيابة كضد للعبادة، ومنه يبدأ الفساد، وأخيرا التدسية وهي ضد التزكية، وحجب طاقة الروح عن استرجاع الذاكرة الأصلية.

المبحث الخامس: دين الحياء وفلسفة الأخلاق الإسلامية

تتأسس الفلسفة الاخلاقية الطهائية على ثلاثة مبادئ أنطولوجيا وهي الشهادة والأمانة والتزكية، وهي في جوهرها مبادئ تسمح لإقامة فلسفة أخلاقية إسلامية الجوهر، من هنا وجب مناقشتها بوصفها إسلامية أولا، ثم فلسفية، أي من المصدر إلى الإشكالات الفلسفية الأخلاقية وحلولها المقتبسة من مصدرها وعلية تأتي عناصر المبحث على النحو التالي:

أولا: الإسلام الدين المؤسس للقيم الأخلاقية العليا

ثانيا: مصدر القيم وطبيعتها

ثالثا: أركان القيم وأسسها

رابعا: التزكية والتحقق بالقيم العليا

أولا: الإسلام مؤسسا للقيم الأخلاقية العليا

في هذا العنصر وجب التطرق إلى عنصرين هما:

- أحقية الإسلام بوصفه مصدرا للقيم العليا.

- ومفهوم الإسلام.

وعليه يكون الباحث قد وضع المدخل الأساسي إلى فلسفة طه عبد الرحمن

الأخلاقية.

1) أحقية الإسلام كمصدر للقيم العليا: يضع طه عبد الرحمن دليلين على قيمة الإسلام بصفته دين يؤسس للقيم العليا، وينتهي إلى وضع أركان العلاقة بين الدين الإسلامي وأخلاقه، ومنها يعرج إلى مفهوم الاسلام لوجه الله، والدليل الأول تاريخي، أما الثاني فهو معياري.

أ) الدليل التاريخي: يسعى من خلاله طه عبد الرحمن إلى إثبات قيم الإسلام الكونية، وهذا الأمر يتم من خلال إثبات أمرين، هما التطور التاريخي وتكامله، والثاني المسؤولية التاريخية التي تحملها القيم في فترة تاريخية محددة.

ففي التاريخ تطور وتحقيب تاريخي معين، يرصد إما الأحداث، أو تطورات المعرفة العلمية، وكذلك يرصد تطور القيم، وعن هذا التطور يقول طه عبد الرحمن: "أن الازمنة الأخلاقية ليست درجة واحدة، وإنما درجات بعضها فوق بعض يكون فيها الزمن الأخلاقي اللاحق أعلى رتبة من الزمن الاخلاقي السابق"⁽¹⁾. ومعنى ذلك أن البشرية ترتقي أفراداً وجماعات في التعرف على القيم الأخلاقية العليا طور فوق طور، وطوراً أعلى من طور.

وهذا ما ينطبق على الاطوار الاخلاقية للديانات السماوية الثلاثة، وهذا لأن المسيحية أعلى من اليهودية، والإسلام أعلى منهما، ولاعتبار أن الإسلام هو الدين الخاتم، فهو أعلى الأطوار جميعها.

وبناء على هذا فإن الطور التاريخي المعاصر هو زمن المسؤولية الأخلاقية الإسلامية والمسؤولية تترتب على حامل القيم، وينطلق طه عبد الرحمن في التأكيد على هذه المسؤولية بقوله: "أن أهل كل زمن أخلاقي يكونون مسؤولين عما يحدث في زمانهم حتى ولو

(¹) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 87.

أتى به من أبى أن يتخلق بأخلاقه"⁽¹⁾. وبذلك يكون المسلم اليوم هو حامل القيم الأخلاقية الإسلامية، وبالتالي يقع عليه مناصب المسؤولية، والتي يلزمه إياه الدين الخاتم.

وكلا الدليلين التاريخيين اللذان ساقهما طه عبد الرحمن، ينبنيان على خاتمية الدين، والختم ليس مجرد نهاية للرسالات السماوية، بل الخاتمية هي التتويج النهائي للديانات السماوية وأكبر لحظة لتكاملها من هنا تظهر كفاءة الإسلام القيمية.

ب) **الدليل المعياري:** يقوم هذا الدليل على معيار التفضيل بين الإسلام والديانات الأخرى، وهذه المعيارية ساقها طه عبد الرحمن في سياق حديثه على مبدأ التشهد، باعتباره عمل ديني يسعى فيه الإنسان إلى استرجاع ذاكرته الفطرية المركوزة في روحه.

ولهذا يضع طه عبد الرحمن مبدئين معياريين يفضلان الإسلام عن غيره من الديانات، وهما: مبدأ التفاضل، ومبدأ التكامل فأما الأول أي التفاضل فقد لخصه قوله: "أن مبدأ التفاضل يمكن الفاعل الديني من ممارسة التشهد على الوجه الأكمل... ويرجع ذلك إلى كونه يتأسس على ذاكرة الانسان الاولى، إذ يأخذ منها الألوهية، مرتبا عليه معنى أكملية الإله ثم يستخرج من الأكملية الإلهية معنى الأفضلية الدينية"⁽²⁾. وبهذا المعيار يجد أن الإسلام هو أكمل الأديان وأفضلها لاحتوائه على كمال تصور الألوهية والذي يتجلى في أسماء الله الحسنى.

وأما المعيار الثاني، فهو مبدأ التكامل، والذي عرّفه بما يلي: "لابد من التفريق بين المعنيين للتكامل، أحدهما، الاتساق والمقصود به أن أحكام الدين مترابطة فيما بينها ومتماسكة في منطقتها، والثاني الاتساع والمقصود به أن أحكام الدين تتعلق بأفعال الانسان

(1) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، 88.

(2) طه عبد الرحمن، روح الدين مصدر سابق، ص 269.

كلها وبكل الوقائع التي لها صلة بهذه الأفعال"⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن الإسلام يتميز بميزتين رئيسيتين أن أحكامه متماسكة وشاملة لكل حياة الإنسان ما يسمح لها أن تمنحه تنظيماً أرقى لحياته المرئية.

وهذا التكامل ذا الكفاءة التنظيمية لابد أن يجمع بين المرئي واللامرئي ليحقق الغايات الكبرى لرقى الإنسان وهي:

- منحه المعنى لحياته ووجوده.
- تحقيق السعادة.
- الكمال الأخلاقي.
- الخلود⁽²⁾.

وهذه الغايات هي ما جعلت طه عبد الرحمن يتبنى الإسلام ويجعله أفضل الديانات، وهي مصدر القيم العليا.

2/ مفهوم الإسلام: كما ميز طه عبد الرحمن بين العقل المسدد وبين العقل المؤيد، فإن هذا الخيار سيصبح استراتيجياً، حيث أنه تمييز من داخل الدائرة الإسلامية عينها، وهنا يظهر تمييزه بين الإسلام، وإسلام الوجه لله الذي يتماثل مع التمييز السابق بين المؤيد والمسدد، من حيث أنه يرجع إلى الفرق الواضح بين العقل الفقهي التشريعي، والعقل الصوفي والعرفاني.

وبعد الدخول في نقاش لغوي بين دلالة إسلام، وإسلام الوجه لله، باعتبار أن كلاهما ورد في النص القرآني وبحث العلاقة بينهما، ثم الاتجاه نحو تفسير عبارة الوجه لله يصل طه عبد الرحمن إلى تحديد معنى الإسلام لوجه الله حيث قال: "بحيث تؤول عبارة إسلام الوجه

(¹) طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 71..

(²) مصدر نفسه، ص 85.

لله إلى القول: التحقق الائتماني فلا إسلام إلا لمن قام به شرط الأمانة⁽¹⁾. وهذا المعنى الذي طرحه فيلسوفنا يعتمد أساسا على الأساس الانطولوجي والمتمثل في الإزدواجية المتعلقة بطبيعة الانسان ذاتها، والتي تقتضي وجود عالم الروح الذي يسلم فيه ذاته إلى الله، وعالم النفس المتسيد، فالإسلام بوصفه دين، يعمل على التشهيد والتزكية، وهما يعملان على رفع حجب النفس أي التسيد ليتحقق الائتمان وهو التعبد لله، ولهذا فإن مفهوم إسلام الوجه لله هو في جوهره تحقيق الائتمان ورفع التسيد.

وفي مقابل ذلك يرى طه عبد الرحمن أن العبارة الشائعة وهي "الإسلام" هي اختزال لحقيقة الإسلام الوجه لله، مما ضيق الوجه الائتماني للإسلام، وقد عبّر عن ذلك في قوله: "لقد أفضى الاجتزاء من عبارة إسلام الوجه لله بلفظة الإسلام إلى ضياع معنى الائتمان الذي تضمنته إضافة الوجه إليه... فقد سقط مفهوم الإسلام عن رتبته التي له بالأصالة إلى رتبة دونها، وهي رتبة الإحتياز أو الحيازة..."⁽²⁾. ، وهذا النقد الموجه للمفهوم الإختزالي للإسلام، برز عند الفقهاء أو العقل المسدد، والتيار الدياني، حيث حول الأحكام الشرعية إلى جملة من القوانين التسيدية.

ثانيا: مصادر القيم الأخلاقية وطبيعتها:

انطلاقا من الإسلام بوصفه الحامل لأكمل صفات الإله، والمحقق لمعنى الوجود البشري وغاياته التكاملية، سيسعى طه عبد الرحمان إلى تكوين نظريته الأخلاقية انطلاقا من الإسلام ونصوصه الأصلية، وأول ما سيجيب عنه هو مصدر القيم الأخلاقية العليا، وطبيعتها.

(1) طه عبد الرحمن، دين الحياء، مصدر سابق، ص 81.

(2) طه عبد الرحمن، دين الحياء، مصدر سابق، ص 82.

والطبيعة هي من أصل القيم أي فرع عنها، لأن طبيعة الشيء تتولد من أصله، وطه عبد الرحمان قد جعل من أسماء الله الحسنی مصدرا للقيم الأخلاقية، ومنها حدد طبيعتها ولكن المشكلة التي ستواجه أطروحته هي علاقة الإله بالإنسان والتي خلقت جدلا فلسفيا، إذا كانت الأخلاق إلهية فإنها ستلغي القدرة الاختيارية لدى الإنسان، وإذا كانت بشرية فمن أين لها بالقدسية؟

للإجابة عن هذا السؤال الجوهرى يمكن وضع خطة نستجلي بواسطتها أطروحة طه عبد الرحمان، وهي:

- العلاقة بين الإله والإنسان
- الأسماء الحسنی مصدرا للقيم
- الأسماء الحسنی وطبيعة القيم الأخلاقية.

1/ علاقة الله (عز وجل) بالإنسان: الإجابة عن سؤال العلاقة بين الإله والإنسان هي ما من شأنها أن تؤسس للإجابة عن سؤال مصدر الأخلاق، ومن ثم الإجابة عن سؤال طبيعة الأخلاق، ومن هنا تظهر أهمية ضبط العلاقة كما يتصورها طه عبد الرحمان، والتي أتى على ضبطها في إطار دحضه لأطروحة الدهريين.

وما يستخلص من هذا الدحض هو العلاقة، إذ لا يهم البحث في دقائق الدحض بل جوهره، وهو الرابطة التي تصل الخالق بالمخلوق، حيث توصل البحث إلى ثلاث محددات لهذه العلاقة وهي:

- أ - علاقة المعية
- ب - علاقة الرحمة

ج - علاقة إيجاد القيم

أ - **علاقة المعية:** هناك عدة تصورات حول العلاقة بين الإله والإنسان، يمكن اختصارها في موقفين هما: إما الحلول والتجسد في الإنسان، أو المقابلة بين الله والإنسان التي تعكس علاقة الندية وكل هذه التصورات متأتية عن غياب التنزيه، وهو المفهوم الغائب عن ثقافة اليونان وأساطيرها، والتي جعلت من الإله متجسدا يحمل صفات بشرية، وهو ما امتد بدوره إلى المسيحية⁽¹⁾.

وقد أورد لذلك طه عبد الرحمان نصا موجزا من حيث العبارة، وكثيفا من حيث الدلالة معبرا عنه بقوله: "وتتمثل ضحالة تصورهم لخصوصية الألوهية في كونهم لا يتحدثون عنها، لا بلغة التنزية التي تقضي بأنها لا يشابهها في أوصافها شيء، ولا بلغة التوحيد التي تقضي بأن لا يشاركها في وجودها شيء، ولا بلغة التكبير التي تقضي بأن لا ينازعها في كبريائها شيء"⁽²⁾ ومعنى ذلك أن الإله يتصف بالتنزيه المطلق والذي يعني نفي الشبيه له من الخلائق، وعليه فهو لا يتأنس من جهة، ومن جهة ثانية، فإن الإله لا بد أن يتصف بكل صفات الكمال والجمال، هذا فهو واحد أحد لا شريك له، وكبير لا يمكن أن ينازعه أحد في ألوهيته أحد.

وكون الإله يتصف بهذه الصفات الجلالية والكاملية فإنه لا بد وأن تكون علاقته بالإنسان غير العلاقة التي يتصورها الدهريون أو غيرهم من الذين لم يقدرُوا الله حق تقديره، وهذه العلاقة التي رفضها طه عبد الرحمان والتي سماها بالعلاقة الخارجية في كل من كتابيه "روح الدين" و"بؤس الدهرانية" في نتاج تقدير للذات الإلهية، فقد قامت بتحيز الذات الإلهية أي جعلتها مثل الإنسان تشغل مكانا محددًا ولهذا سعى فيلسوفنا إلى استبدالها بعلاقة تقوم على أمرين هما:

(1) أنظر: طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 84.

(2) طه عبد الرحمان، روح الدين، مصدر سابق، ص 195.

حفظ المقام الوجودي للألوهية، وحفظ التشريف للذات البشرية ولتجاوز الصيغة الخارجية للعلاقة بين الإله والإنسان فإن طه عبد الرحمان قد شكل بواسطة جملة من المفاهيم القرآنية التي تحفظ شرف الإنسان ومقام الإله معا.

حيث نجده يقول: "أنهم يعتبرون العلاقة بين الإرادتين الإلهية والإنسانية علاقة بعد، لا قرب... فهنا كان المقولتان لا تستعملان في حقه إلا على سبيل المجاز، لأن بعده معنوي يفيد السخط أو العلو، وقربه معنوي يفيد الرضا أو الإطاحة"⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن العلاقة هي ليست مكانية وليست ندية، لأن البعد المعنوي يوجب من حيث القيمة السخضية والعلو عن ما يفعله البشر من شرور، وعلى عكسها القرب التي تقتضي الرضا والإطاحة وهي الأصل.

ثم يتبع قائلاً: "فيكون، بحكم الألوهية، أقرب إلى الإنسان من نفسه، بل يكون خير واسطة توصله إلى نفسه وتصله بها، ويكون الإنسان بحكم مألوهيته، بعيداً عن نفسه وعن إرادته، لا تقربه منها إلا إرادة ربه... فيلزم أن تكون أقدر على الإطاحة بحاجاته من إرادته"⁽²⁾ ومعنى ذلك أن الله قريب معنويًا من الإنسان مما يمنع تحيز الإله، وفي الآن نفسه يكتسب الإنسان مقامه وشرفه بالقرب من الله الذي يعيد إليه إرادته ووجوده وقيمه الإنسانية، وذلك لتكون إرادته من إرادة الله.

لذا فعبادة غير الله تورث البعد، ومن ثم الطاغوت الذي يجعل من الذات البشرية مقيدة إلى ما تعبد مستلبة عنها وإرادتها، في حين القرب من الله يجعل إرادته ملكه بفعل الإحاطة الإلهية التي تعرف الإنسان أحسن مما يعرف نفسه، وما في صالحه فتتوسع مداركه وإرادته ويزداد شوقاً كلما اقترب من الله.

(1) طه عبد الرحمان، روح الدين، مصدر سابق، ص 198

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

ويضيف في كتابه "بؤس الدهرانية" مقولة جديدة وهي المعية، حيث يقول: "أن الوصف الوجودي اللائق بالإله ليس الخارجية وإنما هو المعية"⁽¹⁾ فهي معية تعني أن كل من هنالك في الوجود خاضع لرعايته ونظره، ولهذا تظهر هنالك نوعين من المعية، الأولى والتي اصطلح

المعية الأينية، والتي تخص جميع الخلائق، المعية العينية، والتي تخص عباد الله المخلصين أي خاصة الله عز وجل، ولكن الإنسان يسلك في حياته بمعية الله، فهو قد نال الشرف بذلك، فلا الله يتسلط عليه فيلغي وجوده، بل يحقق له التكامل والترقي نحو أشرف المقامات.

ب - علاقة الرحمة لا التسلط: إن علاقة المعية والقرب كلاهما يجب أن تتصفا بصفة الإله وهي الرحمة، ما من شأنه أن يدفع عنها صفة التسلط، فالأخير لا يليق بمقام الإله، والذي وصف نفسه بالرحمة والتي "الأصل في الكون، إيجادا وإمدادا فإذن ما بال بعضهم يزعمون الوجود الخارجي للإله ينزع عن الإنسان إرادته، والإرادة هي نفسها رحمة عظمى خصه بها تفضيلا له عن كثير من خلقه!"⁽²⁾ وهذه الراحمية هي من خلقت في الإنسان الإرادة وشرفته عن باقي الكائنات الأخرى، فهنا الإرادة البشرية في عطاء رحماني لاهي للإنسان.

وبهذا يفسر طه عبد الرحمان العلاقة بين الله والإنسان، تفسيراً قرآنياً، ينفي عن الله صفات البشر والحلول والتجسد، أي الصفات التي تحط من قيمة الله وتتنزع عنه صفات التنزيه والسبحانية التي يجب أن تكون في خالق الكون، فمادام الناظر في فسحة الكون ينبهر بعظمة الكون، فكيف لا تكون لخالق هذا الكون أجل الصفات وأكملها.

(1) طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 73.

(2) طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 73.

ونفي الشبه بالله ينتج بالضرورة تعديل في العلاقات بين الله والإنسان، فهي لا يجب أن تتخذ صيغة مكانية تجسدية بقدر ما يجب أن تكون علاقة تنزيهه وتشريفه، فهي تليق بحق الله، وهي علاقة معنوي، يتشرف الإنسان بها فيستعيد إرادته، علاقة المعية، يصحب الإنسان فيها إلهه معه أينما سار فيرتفع مقامه بها، وهي تتصف بالرحمة التي هي أصل وجودها.

ج - علاقة إيجاد القيم: لكون الله محيط بالإنسان، فهو بالضرورة الأعم بما يصلح له لهذا فهو الأولى بالقيم الأخلاقية ليكون مصدرا، والمصدرية هنا لا تعني القهر، بل من أهم مستلزماتها هو أن يكون الإنسان حرا، وإلا فقدت قيمتها بوصفها قيم تكليفية، إذا لا تكليف دون حرية الإدارة فالقيم لا تتخذ صورة تسلطية على الإنسان، بل اختيارية.

وانطلاقا من هذه الأطروحة يمكن طرح السؤال التالي: ما هي القيم؟ كيف يثبت طه عبد الرحمان وجودها الإلهي؟

أما بالنسبة للقيم فيعرفها بقوله: "القيم هي المعاني الروحية التي أعطيت للإنسان لكي يتمكن من العروج بروحه إلى عالم الملكوت"⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن القيم ليست من عالم الشهادة بل هي آيات من عالم الملكوت ممنوحة للإنسان لكي يعرج بها ويحقق الكمال، وهذا ما يمنحها صفة التعالي، وإلا لما منحت الإنسان القدرة على العروج.

لاعتبار ملكوتية القيم الأخلاقية، فإن إثبات طه عبد الرحمان لذلك يكون بردها إلى موحدها وهو الله حيث يقول: "والشاهد على صفتها الملكوتية أن هذه المعاني لا توجد في عالم الملك وجود الأشياء المتصفة بها، فلا نراه بأبصارنا كما نراها"⁽²⁾ فالقيم موجودة فعلا

(1) طه عبد الرحمان، دين الحياء، مصدر سابق، ص 71

(2) مصدر نفسه، ص 72.

في واقعنا، لكنها لا تتصف بخصائصها الظاهرة، لهذا فهي أعلى منها، أي من عالم الملكوت وليس من عالم الملك.

وهذا الدليل الذي يسوقه طه عبد الرحمان يعمل وفق نظام الاختزال الجدلي، وهو تم على النحو التالي: إذا كان العالم مقسم إلى قسمين الأول مرئي والثاني غير مرئي، والقيم هي إما من عالم المرئي أو العالم الغير مرئي، لكن صفاتها لا يتصف بها العالم المرئي، إذن فهو من مصدر متجاوز لحدود العوالم المرئية، وهي بذلك إن كانت من عالم متجاوز لهذا العالم، فهي لا بد أن تكون من الإله وليس من الإنسان، فكما أن الإنسان ليس خالفا لنفسه، فليس هو من يضع القيم،⁽¹⁾ وهذا الاستدلال بورده طه عبد الرحمان في إطار دحض ندية الإنسان للإله، فكما أن الأخير خالق الكون وخالق الإنسان، فله كذلك الأمر، وهذا يجسده قوله تعالى: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَبِثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) [سورة الأعراف، الآية: 54]. وقد ساقَت الآية الكريمة التخليق الكوني من السماوات إلى العرش إلى ثنائية الليل والنهار، لتصل إلى التأكيد على أمرين هما: الخلق والأمر ما يؤكد عليه طه عبد الرحمان على أنه ترابط بين الخالقية بالأمرية، أي أن مصدر الخلق هو مصدر الأخلاق، كما أن القيم متعالية لا بد أن يكون موجدتها متعال.

ولكن كيف يمكن أن يكون الله مصدرا للقيم؟ وكيف يتلقاه الإنسان؟ وكيف يحققها؟

2 - الأسماء مصدر للقيم الأخلاقية: إذا كان الله مصدرا للقيم الأخلاقية، فإن مرد ذلك هو جمعه سبحانه وتعالى لأجل الصفات وأكملها، ولكونه كذلك سبحانه فلا بد أن تكون الأسماء

(1) طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 78.

الدالة على هذه الصفات دلالة على القيم الأخلاقية، وهنا موضع التمركز في أطروحة طه عبد الرحمان الأخلاقية، والتي يمكن الإصطلاح عليها بالنظرية الأسمائية للقيم الأخلاقية.

وفي هذا الصدد يلخص طه عبد الرحمان مصدرية القيم الأخلاقية في قوله: "وحيث أننا نسلم بأن الأسماء الحسنى هي مصدر القيم الخلقية، وأن الخلق سبحانه وتعالى، يتولى تخليق الإنسان بأن يتجلى بها عليه، وجب أن نتعرف من بين هذه الأسماء إلى الاسم الذي يتحقق بها أصل هذا التخليق"⁽¹⁾ هذا النص يحدد لنا ثلاثة عناصر أساسية، وهي: الأسماء الحسنى هي أصل التخليق، لهذا وجب التعرف عليها أولاً، ثم التعرف على أيها أصل للتخليق. وأخيراً إن الله سيتولى تخليق الإنسان، ولهذا سيعمل الباحث على تناول العنصرين الأوليين في هذا العنصر، ويؤجل العنصر الثالث إلى آخر مبحث لأنه من متعلقاته.

أ - مفهوم أسماء الله الحسنى: بعد توحيد الخالق عز وجل، يأتي دور أسماء الله الحسنى، من حيث الترتيب في أهمية الدلالة على الله عز وجل، وقد دارفي إطار المجال التداولي الإسلامي نقاش واسع حول علاقة الذات بالصفات، والأسماء وما إلى ذلك، ومن هذ النقاش سينطلق طه عبد الرحمان في تحليله لمسألة العلاقة بين الذات والصفات.

وفي البداية قبل أن يرود خصائص الأسماء الحسنى لله فإنه يضع تعريفاً أولياً، يتوارى في أغلب كتبه، والذي بدوره سيتحدد كدليلاً على مصدرية أسماء الله الحسنى للقيم الأخلاقية والجمالية، والذي جاء في قوله: "لقد ذكرنا أن ميثاق الإشهاد هو الأصل في إدراك الكمالات الإلهية، وهي عبارة عن صفات إلهية والتي تدل عليها الأسماء الحسنى...ولما كانت الأسماء الحسنى جامعة للكلمات الإلهية، فقد وجب أن تكون هي مصدر الصلاحات

(1) طه عبد الرحمان، دين الحياء، مصدر سابق، ص 167.

العملية⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن أسماء الله الحسنى هي كمالات إلهية، تدل على صفات الله عز وجل.

ويستخلص طه عبد الرحمان من عبارة "الأسماء الحسنى" دلالة مهمة يلخصها قوله: "وقد امتاز اللسان العربي بكون لفظ الاسم فيه يحتمل أن يكون مشتقا من اللفظ السمو، والسمو إنما هو الخاصة التي تحدد بها القيمة أصلا، فالقيمة هي المعنى الروحي الذي يسموا بالإنسان"⁽²⁾ من هنا تأتي كل استدلالات طه عبد الرحمان على مصدرية الأسماء الحسنى للقيم الأخلاقية.

فالوجود الإنسان مزدوج الطبيعة، ففيه الوجود القاصر على الظواهر المرئية المحكومة بالقوانين المادية لا القيم، والوجود المتعدي الذي يتجه إلى القيم، الأخيرة هي معاني روحية كما سبق تحليلها سابقا.

والبعد المتعدي فيه هو الروح التي تحمل ذاكرة فطرية تحوي في طياتها وحدانية الله، وأسماءه الحسنى، فبواسطة الروح يسعى الإنسان لتحقيق الكمال، الذي لا يحصله بعده القاصر بل بعده المتعدي، والذي يحقق من خلاله التعدي.

وعليه فإنسانية الإنسان تتحقق بقدر التحقق بالقيم، فالإنسان يتكامل كلما تحققت فيه القيم، لهذا فهذه الأخيرة هي كمالات يصلح بها حال الإنسان ويسمو.

ولكون أسماء الله تجليات لله على الخلائق، ما يمكن أن يسمو به الإنسان ليتحقق كماله، وهنا يظهر التناسب بين القيمة والاسم فكلاهما سمو، وكلاهما روحي وكلاهما من عالم الملكوت، وليس من عالم الملك، وقد لخص كل هذا الاستدلال قوله: "ذلك أن القيم والمثل مأخوذة من الكمالات التي يتصورها الإنسان، ولا يخفى على ذي بصيرة أن الأصل

(1) طه عبد الرحمان، دين الجباء، مصدر سابق، ص 59.

(2) مصدر نفسه، ص .

في هذه الكمالات هو الصفات التي تدل عليها أسماء الله الحسنى، فكل اسم تتولد منه قيمة فأكثر⁽¹⁾ بمعنى لتكون القيم الكمالات وجب أن تؤخذ من مصدر كامل وهو أسماء الله، والأخيرة تولد عدد لا نهائياً من القيم لهذا وجب تحديد خصائص أسماء الله الحسنى، ونوجز هذه الخصائص في قوله: "أن الأسماء الحسنى لا نهاية لعددها، ولا لوحدها، ولا لكمالاتها، وأنها خزائن القيم المثلى التي لا تنفذ"⁽²⁾ حيث يورد ثلاثة خصائص مهمة:

- أنها لانهاية لها: ما يقصد به أنه مادامت كمالات الإله لا تنتهي فذلك أسماؤه لا نهاية لها، ولا يمكن إحصاء عددها، وهذا الإمداد اللانهائي يكون في عددها من جهة، ومن جهة ثانية في الاسم الواحد أيضاً فكمالاته لا تنتهي أيضاً خاصة في تداخلها فيما بينها.
- واحدة في ذاتها: ووحدة الأسماء يستمدتها طه عبد الرحمان من الموقف الإعتزالي لا الأشعري حيث يقول: "في حين أنه لا يمكن تصور الصفة لا قائمة في الذات، غير أن هذا الفرق يعترض عليه من جهة أن ثبات الذات من ثبات صفاتها وأن قدرها قدر الذات، فالذات بلا صفة كلا ذات، بل إن الذات هي نفسها الصفة التي تخبر عن ثبوت الخاصية الذاتية للذات"⁽³⁾ وبالتالي فالذات واحدة أحدية، كذلك صفاتها واحدة باعتبار أنها تدل على إله واحد أحد، ويسوق هذه الصفة في إطار دحضه لتقسيمات الأسماء وتبعيضها إلى صفات دالة على الذات وأخرى على الفعل وأخرى على الصفات، بل هي كلها دالة على صفات الذات.
- القابلية للتخلق: أما آخر خاصية تلك المتعلقة بأنها قابلة للتخلق، لكنه تخلق انتماني، سنتعرف عليه في آخر عنصر في هذا المبحث.

ب - أسماء الله الحسنى المنتجة للتخلق: لقد سبق تحديد مفهوم أسماء الله الحسنى والذي تم تحديده بثلاثة محددات أنها كمالات وتجلي لله عز وجل، وكذلك هي مصدر للقيم ولنمو

(1) طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، ص 74.

(2) طه عبد الرحمان، دين الحياء، مصدر سابق ص 86.

(3) مصدر نفسه، ص 64.

الإنسان، وهذا المحدد الأخير يحتاج إلى تفصيل آخر، وهو ضبط أي الأسماء التي تكون مصدرا للقيم، علما أن هذا الفعل ليس تجزيئيا بقدر ما أنه عبارة عن إيجاد الإسم الجامع للكلمات الأخرى.

وطه عبد الرحمان في تأطيره لفلسفته الأخلاقية انطلاقا من أسماء الله الحسنى، فهو يقوم بثلاث خطوات لتعيين الاسم المنشئ للقيم الأخلاقية، الخطوة الأولى، وهي تصنيف الأسماء الحسنى، لاستخراج الاسم القابل لأن يكون مصدرا للقيم، ثم استخراج الاسم الجامع للأسماء الحسنى، ثم الاسم المصدر للقيم.

• **تصنيف الأسماء الحسنى:** يصنف طه عبد الرحمان الأسماء الحسنى إلى ثلاثة أنواع من الأسماء وهي:

- الأسماء التي يستحيل بلوغها وتحصيلها والتي استأثر الخالق بها وحده كالصمدية والسرمدية.

- والأسماء التي هي التي ينهى أن ينازعه فيها البشر كالكبرياء والعظمة، وإلا وقع في حالة الإختيان.

- والأسماء التي يمكن للإنسان التخلق بها كالعدل والإحسان وغيرها، وفق ما يطيقه الإنسان وبقدر إمكان صبره وتحصيله المعنوي ومن هنا وجب تحديد الحاكم على كل هذه الأسماء وما طبيعة حكمه عليها؟

• **الاسم الجامع:** يعتبر طه عبد الرحمان أن اسم "الرحمان" هو الاسم الجامع لكل الأسماء الأخرى، وهو ما يشكل الخيط الرابط بينها، ولا يمكن تفسيرها إلا وفقه حيث يقول: "لا يخفى أن الراحمية الإلهية خاصة تتحدد بها الأسماء الحسنى، بحيث تتأسس عليها واحدة واحدة،

وإلا فلا أقل من وزنها من أنها تستلزمها واحدة واحدة⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن الرحمة تصحب أي اسم من أسماء الله الحسنى، فهي في الحد الأعلى مصدر لكل أسماء الله الحسنى، خاصة وأن الله عز وجل يبتدئ كتابه العزيز الحكيم بـ: "باسم الله الرحمن الرحيم" فالبسمة هي وصف لله بالرحمان والرحيم، مما يؤكد أن كل ما سيأتي هو نابع من البسمة، في الحد الأدنى فإن أي اسم من أسمائه الحسنى يلزمه اسم الرحمان ويصحبه.

ودليله على ذلك خلقي وأخلاقي، فأما الخلقي فيظهر في كل الوجودات، من رحمته وتتجلى أكثر في رزاقته، بل حتى في أشد المظاهر التي قد تبرز فيها وحشية الطبيعة، تجد فيها رحمة الله قد وسعتها إما لحفظ التوازن الطبيعي أو إعادة تشكيل جديد يتيح الحياة أفضل، أما أبرز صورة للرحمة الأم ومولودها.

وأما الرحمة الأخلاقية فأبرز دليل عليها أنها سبقت غضب الله عز وجل، حيث بين ذلك بقوله: "تنزل الرحمة منزلة أصل الخير، وينزل الغضب منزلة أصل الشر، فيتعين أن تقدم خلق الرحمة بوصفه أساسا كل خير، على أي خلق آخر" وذلك أن الأسماء التي تبرز غضبية الله فهي الأخرى تخفي في طياتها رحمة ما، يقصد منها دفع شر ما.

● **الشهيد اسم الله المنشئ للقيم:** إذا كان التخليق يأتي بفعل الله عن طريق أسمائه الحسنى، وتعامل الإنسان معها لا بد أن يتم وفق المواثيق المحفوظة في ذاكرته الروحية أي ميثاق الشاهدية، حيث شهد الله أننا وحدناه، وشهد بعضنا على بعض، وشهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم علينا، وأما الميثاق الثاني فيتمثل في الأمانة التي حمله إياه الله عز وجل.

ويتحدد مفهوم الشاهدية في أربعة محددات أساسية، هي من تمنحه صفة المصدرية للقيم الأخلاقية وهي: الرحمة بوصفها مصدرا لكل الأسماء الحسنى، والقرب، لإلقاء (الأمرية)،

(1) طه عبد الرحمن، دين الحياء، مصدر سابق، ص 149.

والإيجاب وهذه المحدودات مترابطة لتكوّن مفهوم التشهيد وقد بين ذلك - طه عبد الرحمان - بنص موجز بقوله: "إذا كانت الشاهدية خاصة يتجلى فيها القرب الإلهي، فليس هذا القرب عبارة عن قرب الرحمة كما هو الشأن بالنسبة إلى الأمرية فحسب، بل هو نفسه رحمة من نوع خاص، إذ هو عبارة عن رحمة القرب"⁽¹⁾ يعني أن الشاهدية محكومة بمبدأ الرحمة ذاته، والشهود قرب إلهي إلى الإنسان، والقرب في حد ذاته رحمة.

والتشهاد الإلهي مادام هو قرب الله والذي حدد من خلاله علاقة الإنسان بالإله، فهو عينه الشهيد لاعتبار أنه توسط إلهي بين الإنسان وسموه وتحصيله للأسماء الحسنی الأخرى، حيث يمنحه بفعل الشهيد السمع والبصر، وكلاهما رحمة إلهية، وهما كذلك أركان التشهد فالسمع هو التلقي القريب ليصير الإنسان سميعاً، والبصر القريب الذي يصبح فيه الإنسان مستجيباً للأمر الإلهي، وبالتالي فإن التشهيد هو الاسم الذي يُحصّل من خلاله الإنسان باقي القيم.

ويلخص طه عبد الرحمان، أطروحته بقوله: "أن شاهدية الإنسان من شاهدية الإله التي توجب عليه حفظ المراقبة، وأن راحمية الإنسان من راحمية الإله التي توجب عليه حفظ الأمانة، فلزم أن تكون الشاهدية الإلهية هي الأصل في الأخلاق، إذ أنها تتضمن الأمرية وتقترن بالراحمية وبائتمان الإنسان على القيم كما تقوم أعماله وتتوسط فيها"⁽²⁾ يلخص هذا النص كل أطروحته، حيث أن اسم الله الشهيد بركنيه السميع العليم وهما اسمان لله عز وجل يتلقاه الإنسان وفق المبدأ الأنطولوجي المتمثل في التشهيد، أما إكساب الله للإنسان فهو يتم بواسطة مبدأ الائتمان هو المبدأ الأنطولوجي الثاني، وأما بالنسبة للرحمة فهي تقترن بكل الأسماء الواردة وهي الشهيد وركنيه العليم والسميع والتي تتمثل في القرب الإلهي، عكس

(1) طه عبد الرحمان، دين الحياء، مصدر سابق، ص 95.

(2) طه عبد الرحمان، دين الحياء، مصدر سابق، ص 180.

الأمرية التي تقتضي إلقاء خارجي، وباحتواء الشاهدية للأمرية تصبح الأحكام الشرعية أحكاما ائتمانية رحمانية.

3 - طبيعة القيم الأخلاقية:

تُسائل الفسلفة طبيعة القيم الأخلاقية من حيث أنها كيانات مادية أم روحية، أفعال أم ذوات، لكن ما يضيفه طه عبد الرحمان، هل هي جلالية أم جمالية؟ وكل هذه الأسئلة تهدف إلى الكشف عن البعد التكاملي في تصور الاخلاق عند طه عبد الرحمان وتجريده من حيث ارتباطه بالتوحيد.

والشاهدية بوصفها تنطلق من اسم الله الشهيد وتحتوي على أسماء أخرى كالقريب والسميع العليم، فإنها بوصفها ممارسة أخلاقية تنطلق من حديث رسولا لله صلى الله عليه وآله وسلم "المعروف بحديث جبريل ومفاده: "قال وما الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك" [الحديث 50- طرفه في: 4777]⁽¹⁾ والحديث هنا يشهد بأمرين اثنين هما: عبادة الله كأنك تراه، والأمر الثاني فإنك إن تكن تراه فهو يراك، حيث جعلها طه عبد الرحمان مستويين في الشاهدية يتقوم بالعبادة لتحصيل التخلق، وقد اصطلح على الأول "بالشاهد العياني"، حيث وصفه بقوله: "حتى كأنه نظر كله، منقلبا أيما تقلب في خروجه إلى ربه إذ تتوارد عليه، إذا ذلك، أسباب التقرب من كل الجهات..."⁽²⁾ بمعنى أن يعرج إلى ربه فيرفع في مقامات التكامل الإنساني ممدا إياه بالقيم العليا، ليتلقفها بوصفها أمانات يؤتمن عليها، أما التقرب البياني فهو ليس نظرا في وجه الله، وإنما ولى وجهه رأى الله، وإنما هو نظر إلى مولاه بوصفه رقيب عليه. ومن هذه الشاهدية يستخلص طه عبد الرحمان، طبيعة القيم الأخلاقية.

(1) اسماعيل ابن إبراهيم البخاري: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور الرسول (ص) وسننه وأيامه، تحقيق صدقي جميل العطار المجلد الأول، (بيروت: دار الفكر، 2011)، ص 32.

(2) طه عبد الرحمان، دين الحياء، مصدر سابق، ص 146.

• **القيم الأخلاقية روحية ملكوتية:** وقد عبر عن ذلك في قوله: "لزم أن تكون هذه المعينات المعنوية قد تلقها الإنسان من عالم غير العالم المادي الذي يجد فيه الحالات الجزئية العادلة، أي من عالم روحي، وبهذا، تكون القيم الأخلاقية معاني موجودة أصلا في العالم الروحي"⁽¹⁾ وهذا النص هو نتيجة لاستدلال سابق عليه، مفاده أن القيم هي ما يجب أن يكون عليه الواقع، لهذا فهي لا تعكس الواقع، لهذا هي ليست من عالمنا المرئي بل هي من عالم الروح، لهذا فقد حملتها الروح كذاكرة فطرية.

وهنا يستنتج طه عبد الرحمان العلاقة بين العبادة والقيم، فالأولى تتعلق بالأمانة التي أكلها الله إليه، حيث يتخلى فيها الإنسان عن الاختيان وهو النسبة التي تقوم بها النفس ليستعيد فيها الإنسان القيم الروحية المكنونة في الذاكرة الفطرية.

• **القيم إحصانية جمالية:** صرح عبد الرحمان بالطبيعة الجمالية للقيم الأخلاقية في كتابه "سؤال الأخلاق"، ثم لتشهد بعد ذلك تطورات أكبر في كتابه "دين الحياء" والفارق في التطور أن في سؤال الأخلاق كان يطرحها في إطار نقده للحدثة الغربية، أما في الكتاب الثاني فقد طرحها في إطار نقد للعقلانية المسددة وتجلياتها في الأخلاق والأحكام الشرعية.

وفي كتابه سؤال الأخلاق صرح قائلا: "بل إن الأخلاق نفسها تصير...بمنزلة قيم جمالية صريحة، والشاهد على ذلك أمران اثنان: أحدهما: أن العلاقة التي يصل المتخلق إلى إنشائها مع القيمة الخلقية ليست علاقة تقبل إلزامي أو امتثال قمعي، وإنما علاقة تؤثر شعوري وتذوق وجداني، والأمر الثاني: أن القيمة الخلفية عنده هي أسمى من القيمة النظرية نظرا لأن القيمة النظرية تقف عند حدود الأسباب الظاهرة للأشياء، بينما القيمة الخلقية

(¹) مصدر نفسه، ص 127.

تتعدى هذه الأسباب إلى ما يمكن فيها من معادن مخفية تعلو بهمة الإنسان⁽¹⁾ ما يبرز في هذا النص هو أن التماثل بين القيم الأخلاقية والجمالية، والتي يتوصل إليها العقل المؤيد.

وهذا التماثل يتجلى في أمرين اثنين هما: الذوق والسمو، فالجمالية تتسم بهما، فهي ذوق يسعى فيه الإنسان بالسمو، والعقل المؤيد يتعاطى مع القيم الأخلاقية ليس كأوامر مما يجعلها تصورا خارجيا، بل ذوقا جوانيا يهز كيانه ووجدانه ككل، وهو على هذه الحال يرتقي بالقيم الأخلاقية لتصير صورا جمالية.

أما في كتابه "دين الحياء" فإنه هم الفقه الائتماري الذي سرعان ما تحول إلى حالة اقتتال، بسبب تصور جلالى للألوهية أورث القسوة والخشونة، بهذا جاء التصور الائتماني كمرجع من هذه الأزمة، والذي يتأسس على مفهوم الرحمة بوصفها الاسم الجامع لأسماء الله الحسنى، حيث أكد طه عبد الرحمان قائلا: "كما اعتبر النظر الائتماني أن الشاهدية في الصفة الإلهية التي تجمع بين الأمرية والراحمية وتستبدل بالأمرية البعيدة أمرية قريبة، واتخذ من معرفة هذه الشاهدية موضوعا له، ساعيا إلى تكوين تصور جمالي للألوهية ينعكس على العقل بالسعة وعلى السلوك باللين"⁽²⁾ فالشاهدية التي يتحقق وفقها مبدأ الإحسان كما ورد فيها الحديث السابق، فهي تنبني على فلسفة الائتمان والذي يقوم على أمرين، هما القرب الإلهي أولا، وثانيا حالة الاختيار، فهما عكس الأمرية التي تقوم على الإلزام والقهر فتختفي فيها حالة الشعور الجمالي بالألوهية، أما الشاهدية فهي تنتهي إلى جمالية القيم بنظرها إلى جمالية الخالق سبحانه.

والفارق بين الفقيه الائتماري والفقيه الائتماني، أن الأخير يسمو بالأمرية الإلهية من الجلالية إلى الجمالية، أما الفقيه الائتماري ينتهي عند الحدود الشرعية ويقومها على أساس

(1) طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 88.

(2) طه عبد الرحمان، دين الحياء، مصدر سابق، ص 96.

الجلالية، ما من شأنه أن يفقدها القيم الأخلاقية والجمالية التي تسمو بها، فعنصر الجمال هنا هو الشعور بجمالية الخلق والسمو بالأمر إلى الأمانة.

ومن هنا يظهر أن الأخلاق ذات طبيعة روحية جمالية إحصانية، ذلك راجع إلى الأسس التوحيدية أي المنظور المعرفي التوحيدي الذي تبناه طه عبد الرحمان، والذي يقوم على أساس الشاهدية بوصفها أصل الأخلاق، وهي ميثاق كوني، والائتمانية والتي تتأسس على بعدين هما القرب الإلهي، الاختيار، وتتضمن أمانة العبادة، فإنما تعمل على إنتاج ممارسة أخلاقية تحتوي داخلها الجمال، وبالتالي تنفي النظرية القائلة لا جمال مع الأخلاق ولا أخلاق مع الجمال.

ثالثاً: أساس القيمة الأخلاقية

الفرق بين المصدر والأساس، هو يكمن في أن القول بالمصدر، هو المعين الذي تصدر منه كل القيم الأخلاقية، وقد تحدد عند طه عبد الرحمان في أسماء الله الحسنى، وقد دقق أكثر مع اسمه الشهيد لتصبح القيم الأخلاقية كلها نابعة منه، أما الأساس فمهمته في نظم القيم الأخلاقية، فهو بمثابة المرشد والمنظم لها، أي أنه هو من يخلق منظومة أخلاقية. لهذا يسعى طه عبد الرحمان إلى تأسيس الأخلاق وفق اسم من أسماء الله ليتمشى مع مصدريه الأسماء للقيم الأخلاقية من جهة، من جهة ثانية، يسعى إلى تأسيس القيم الأخلاقية وفق نظام مركزي يعمل بواسطته على إعادة الإسلام إلى مفهومه الحقيقي.

1 - شروط التأسيس:

القيمة الأخلاقية الأساس التي بحث عنها طه عبد الرحمان، تستلزم أن تكون متحققة بشروط أساسية، إن توفرت فيها فهي أساس لكل القيم، وهذه الشروط ماهي إلا بحث عن قيمة أخلاقية خالصة تصلح لأن توجه كل القيم الأخرى وتسدها، بل تحقق لها التكامل.

ويلخص طه عبد الرحمان في قوله: "أن حقائق الشاهدية توجب أن يستوفي الخلق الذي تتفرع منه الأخلاق شروطا محددة وهي: الأخذ بالباصرية، الإتصاف بالائتمانية الأصل الفطري التمييز من الحيوان والإنصاف بالملكوتية والاشتقاق من الأسماء الحسنى"⁽¹⁾ وكل هذه الشروط يمكن أن نجردها في مبدئين هما: الملكوتية والإنسانية، فأما الملكوتية فتتمثل في أن هذه القيمة الأخلاقية تتجاوز العالم المرئي، فتتكون من الفطرة أي الذاكرة الأصلية الروحية، وإنها ملكوتية لا مالكية وأنها من أسماء الله الحسنى، والمبدأ الثاني تقوم عليه هذه الشروط هو الإنسانية، وتتجلى في البصرية وهو الإدراك الوجداني، والتمييز عن الحيوان، والائتمانية بحيث تحقق العبادة والأمانة على القيم.

2 - الحياء أساس للقيم الأخلاقية:

لقد استحق الحياء أن يكون قيمة أخلاقية مؤسسة للقيم الأخلاقية الأخرى لاعتبار أنه استوفى الشروط التي وضعها طه عبد الرحمان، والتي سبق الإشارة على أنها تتبني على مبدئين، الملكوتية والإنسانية وهنا الاستحقاق الذي تميز به الحياء، جاء نتيجة لبنية الإستحياء ذاتها، والتي يبرزها قوله: "إذا قال قائل أستحي من فلان أفعل كذلك فواضح أنه يربط بين عناصر ثلاثة هي: الذات المستحية، والذات المستحي منها، والموضوع المستحي لأجله"⁽²⁾ ومنه فإن هذه العلائق الثلاثة تستدعي المستحي منه وهو الإله وفاعل الإستحياء، والمستحي لأجله وهو العمل الأخلاقي.

وكل الشروط وفق هذه البنية متوفرة، فالباصرية ممكنة لأن الإستحياء من الله يقضي استحضاره في الوجدان ومنه بالإبصار، والأمر نفسه بالنسبة للائتمانية، فالإنسان بوصفه مؤتمن فإنه يستحي من خالقه الذي ائتمنه على خلقه وعلى باقي القيم، وكذلك فإن أسماء الله الحسنى الحيي، وهذا الخلق لا بد أن يكون من عالم الملكوت لأنه لا يخضع للمشاهدات

(1) طه عبد الرحمان، دين الحياد، مصدر سابق، ص 206.

(2) مصدر نفسه، ص 189.

الحسية، ولهذا فإن الإنسان لا بد أن يكون حصل عليه بفطرته، فأصبح يتميز به عن باقي الحيوانات به

وأهم عنصرين استوفى فيهما الحياء لشروط التأسيس خاصيتين أساسيتين هما: الشعور بالكمال، أي السعي المستمر للتكامل، حيث يقول طه عبد الرحمان "علما بأن الاسم الإلهي يوجب كمالا لانهاية له، فإنه يبقى على حياته لا يخرج منه مطلقا، متى لو أتى من أعمال البر والتقوى، بل، على الضد من ذلك، قد لا يزيده مزيد تغلغله في هذه الأعمال إلا استغراقا في حياته"⁽¹⁾ فالحياء يقف فيه الإنسان بين نقصان العمل وكمال المثال لهذا يستحي من نقص عمله، فيزيد ذلك جدا على جد واجتهادا على اجتهاد، لكي يحقق التكامل أكثر فأكثر.

وأما العنصر الثاني فهو العلاقة بين الحياء وباقي القيم الأخلاقية، حيث يقول: "ينزل الحياء من الأخلاق منزلة المرشد لها في حصول التخلق بها، فلا يدخل الإنسان في خلق، ولا يأخذ في الارتقاء فيه إلا باصطحابه للحياء كأنما الحياء مدون في بنية أي خلق خلق كريم"⁽²⁾ وهذا لان الشعور بالنقص يوقظ عملية التكميل المستمر، وعليه ينقل الحياء القيم الأخلاقية من قيمة إلى قيمة أعلى منها بل يربط بينهما، ويحقق تكاملا من هنا يتضح أن الحياء قيمة أخلاقية ناظمة لتكامل القيم، من حيث سمو الممارسة، وهو ما يصطلح عليه الباحث بالتكامل المقامي، وكذلك هو ناظم للقيم فيما بينها وهو ما يصطلح عليه بالتكامل النظامي، وبهذا يستحق الحياء أن يكون القيمة الأخلاقية المؤسسة.

(1) طه عبد الرحمان، دين الحياد، مصدر سابق، ص 199.

(2) مصدر نفسه، ص 200

3 - الحياء وكيفية التأسيس:

الحديث عن الكيفية هو جوهر الفلسفة الائتمانية، والتي تقوم على فكرة جوهرية هي الأمانة، والتي تتأصل في الرحمة، فإن الحياء هو الآخر يتأصل في الأمانة لهذا قال طه عبد الرحمان: " لا أمانة بغير حياء"⁽¹⁾ أي أن حصول الأمانة لا يتم إلا بوجود الحياء، ولهذا وجب تأسيس الإسلام وفق مبدأ الحياء

رابعاً: التزكية والتحقق بالقيم العليا:

كما لا يفوت طه عبد الرحمان الكشف عن الطريقة التي تتحقق بها القيم الأخلاقية التي أظهرها في فلسفته، فإنه لا يمكن اكتشاف تكامل الوجود البشري وتحقيق هذا التكامل إلا من خلال مبدأ التزكية، ومنه يمكن أن نكتشف بعمق الممارسة التوحيدية التكاملية في نظم إدراك العالم وتفسيره عند طه عبد الرحمان.

ويمكن تقسيم هذا العنصر إلى المفردات التالية:

1 - مفهوم التزكية وإنسان الكوثر

2 - التزكية والتشهاد، والائتمان

1 - مفهوم التزكية وإنسان الكوثر: كما سبق الإشارة إليه أن الإنسان له بعد أفقي وآخر عمودي، والأخير عادة ما يضيق على وجوده، بأن يختزله في حدود البعد المرئي، وعملية الاختزال تتم بواسطة غلبة النفس بمنطوقها التسيدي وطبيعتها الغرائزية على الروح، فيحصل النسيان، لهذا فالتزكية ستعمل على رد الإنسان إلى وجوده الفطري.

(1) طه عبد الرحمان، دين الحياء، مصدر سابق، ص 201.

وهنا عبر طه عبد الرحمان قائلاً عن ماهية العمل التزكوي: "أن العمل التزكوي أصله هو الخروج من النفس، استرجاعاً للروح التي في عالم الغيب وعلامة هذا الاسترجاع مشاهدة آثار الكمالات والصفات القدسية في العالم المرئي"⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن التزكية عملية عكسية للنفس، فالأخيرة هي تمارس النسيان، في حين التزكية هي عملية تذكيرية، لهذا يصبح المفهوم المضاد للتزكية وهو التندسية.

وإذا كانت التزكية تستوجب الذاكرة الأصلية أي الفطرة في عالم الشهادة، فإن هذا الأمر سوف لن يمس الإنسان الأفقي فقط بل حتى العمودي، وهو ما قصد إليه طه عبد الرحمان، بالإنسان الكوثر: الذي وصفه في قوله: "أما الإنسان الكوثر، فهو بخلاف الإنسان الأبتري، لا يكفي بأن يستمر كل قواه وملكاته، إحساساً ووجداناً، خيالاً وعقلاً، ذاكرة وإرادة، ويحقق كل إمكاناته ومكوناته بل يذهب بهذا الاستثمار للقوى والتحقيق للإمكانات إلى أقصاها، كل ذلك يورث القدرة على أن يحقق التكامل"⁽²⁾ بمعنى هذا المتزكي يفعل كل طاقاته الروحية المكونة والتي تتمكن بدورها بتفعيل طاقته المادية ليصل إلى إنسان تتكامل طاقاته، إلا أن هذه التزكية هي استرجاع لقيم الروح، لهذا وجب ربطها بالتشهاد والائتمان.

2 - التزكية والتشهاد والائتمان: مما سبق ذكره أن التشهاد ميثاق أول شهد فيه الإنسان بأن الله واحد أحد وأقر له بالعبودية وشهد لله وملائكته والمرسلون، وكل وهذا كان في عالم غير مرئي ملكوتي غيبي، أما الائتمان فهو تحميل الله للإنسان الأمانة أي أمانة العبادة وفق اختياره، فتحمل وفق القيم الإلهية.

يظهر دور التزكية واضحاً هنا حيث تعمل على تخلية الإنسان من التسيد، وتحليلته بالتعبد والتشهاد، وهما الركنين اللذان يقوم عليهما فعلاً التزكية، فأما الركن الأول وهو الذي أقره بقوله: "إن التعبد الذي يدركه الفاعل الديني بفضل التزكية يخرج من عالم النفس إلى

(1) طه عبد الرحمان، روح الدين، مصدر سابق، ص 269.

(2) طه عبد الرحمان، من إنسان الأبتري إلى إنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 45.

عالم الروح، معيدا إلى ذاكرته الغيبية الأصلية، بحيث يكون مبني هذا التعبد على أصليين أساسيين هما: حب الإيمان، ووازع الحياء⁽¹⁾ ويعني ذلك أن التشهد لا يأتي إلا بالتركية لأنها تعمل على رفع حجب التسديد عن الروح، وذلك بالحب أو حب الإيمان الذي يبدأ بحب الله ثم صفاته ويتنزل تدريجيا حتى يتحول إلى كيان يحكم النفس، وأما الحياء فيورثه حب الإيمان حيث يستحي المرء من الله أن يجده في موضع التحريم وأن لا يجده في موضع الوجوب، وهنا تبدأ رؤية المتزكي لله في الكائنات، وهو كذلك عينه التشهد.

وهنا يجتمع التشهد والائتمان في التزكية حين قال: "إذا كان العمل التزكوي يجعلك ترى بعين اليقين المعاني الحقيقية الغيبية في المباني الخلقية المرئية، متحققا برتبة الشهود، فإنه يرتقي بك درجة فوقها، وهو أن يخرجك عن إضافة هذه الرؤية إليك ابتداء"⁽²⁾ أي أن التشهد وهو رؤية القيم الإلهية في الخلائق، فإن الائتمان هو نفي نسبة الذات للرؤيا إلى الذات، بقدر ما هي تنسبها إلى الحق سبحانه وتعالى.

مما سبق فإن التزكية عمل عبادي يعمل وفق آلية رفع الحجب وتثبيت القيم الإلهية، فرفع الحجب النفسية التسديدية، لاسترجاع الذاكرة الأصلية والتي تتحقق بميثاق الشهادة، وفيها عرف الإنسان القيم الإلهية المستمدة من أسمائه الحسنى، ويتم تثبيتها بالائتمان على العبادة، بوصفها تحقيق للقيم الإلهية، اختيارا من الإنسان دون أن ينسبها إلى ذاته.

(1) طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 286.

(2) طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 286.

يظهر التكامل في النظام الإدراكي لدى طه عبد الرحمان، في مجموعة من المحددات الجوهرية لمشروعه وهي:

التكامل المقامي: وهو الذي يتجلى بشكل واضح في مفهوم العروج، والإنسان المتعدي، حيث أطرت التكامل من الناحية الصورية، لتأتي فكرة الأسماء مصدرا للقيم الأخلاقية لتطرحة من الناحية المضمونية، ومكمن التكامل فيها هي أنها كمالات يسعى الإنسان لبلوغها أو تحصيلها، ويطعم هذا المبدأ التكاملي بالحياء، بوصفها أساسا ناظما لتكامل القيم الأخلاقية، وذلك بأن وضعها بين حدين، حد النقص ومثال التكامل.

والتكامل مقامي وفق قيمة الحياء يثبت العلاقة بين التكامل والرؤيا المعرفية التوحيدية، هو النقص والكمال، فانصاف الله وأسمائه بالكمال، يستحق من الناحية الاثمانية عملا قريبا كاملا، ما من شأنه أن يرتقي بالإنسان في مراتب السمو والكمال، ولهذا يصبح الحياء قيمة ناظمة تسمح للإنسان أن ينتقل في مراتب القيم نحو الكمال الإلهي.

وأما التكامل النظمي، فإن الناظم المركزي للقيم هي أسماء الله الحسنى، وأول ناظم هو اسم الرحمان وهو الاسم الجامع لكل الأسماء، وهو ما يعطيها فعاليتها، ثم يأتي الاسم الثاني وهو التشهيد بوصفه مصدر القيم الأخلاقية، وآخرها الحيي، وهو أساس كل القيم الأخلاقية، وهنا تتكامل أسماء الله الحسنى.

وأما عن آلية النظم، فقد تمت وفق آلية التنسيق والتدرج، فأما التنسيق فهو يعمل وفق البحث عن المبادئ الناظمة للقيم الأخلاقية، لتتحول هذه المبادئ الناظمة للقيم الأخلاقية، لتتحول هذه المبادئ إلى نواظم كبرى، ثم آلية التدرج وهي انتقال مجال عام إلى الأخص أي من أسماء الله، ثم الاسم المنتج للقيم وأخيرا الاسم الأساس.

وكل هذه النظرية الأخلاقية وعملياتها التكاملية تمت على ضوء أطروحته الأنطولوجيا التوحيدية، التي تقوم على ثلاثة مبادئ مركزية وهي: **التشهاد والأمانة والتزكية**، وهذه

المبادئ الأنطولوجيا الثلاثة كانت التزكية بمثابة المبدأ المركب الذي يجمع بين التشهيد والأمانة، وعليه فهو مبدأ ناظم للتكامل نظميا ومقاميا، أما الآلية فهي إنا لله: وهو عامل التشهيد حيث يشهد الله على أفعالنا، وإنا إليه راجعون، وهي تأدية الأمانة إلى الله.

وبعد رصد أطروحة طه عبد الرحمان، يمكن طرح السؤال التالي: ما هي مضامين المعرفة لفلسفة طه عبد الرحمان، والتي تشكل نموذجه الإدراكي؟ وبتعبير آخر كيف يمكن تجريد نموذج التكامل من أطروحة طه عبد الرحمان؟.

المبحث السادس: تجريد نموذج التكامل الإبتيمولوجي في الفلسفة الائتمانية:

وأطروحتي حول التكامل تتضح بشكل بارز في فلسفة طه عبد الرحمان، حيث انتبهت إلى أن التكامل عند طه عبد الرحمان هو لب الممارسة المنهجية وهو غايتها في الآن نفسه، حيث أن طريقة التحليل تستعير منطق التدرج من الأدنى إلى الأعلى مقاما، وهو ما يمكن الاصطلاح عليه هو بالتكامل المقامي، حيث يرفعنا من مقام إلى مقام، والغاية من كل المشروع هو تحقيق التكامل في الوجود البشري، وهذا كله للخروج من الرؤى الاختزالية التفكيكية التي تسافلت بالوجود البشري مما أدى به إلى النسيان.

1/ التكامل النظمي في أطروحة طه عبد الرحمان: تنتظم أطروحة الفلسفة الائتمانية حول محورين أساسيين يعمل من خلالهما على توسيع الدائرة بشكل حلزوني، وهما الأخلاق والعقل، فالعقل نظم به أطروحته الإبتيمولوجية، أما الأخلاق فقد نظم بها أطروحته الأنطولوجيا، مبتدأ بالأطروحة الإبتيمولوجيا لاعتبارات منطقية فقط، إذ يبقى الأساس الأنطولوجي هو الحاكم على كل أطروحة طه عبد الحمان لاعتبار كونها فلسفة توحيدية.

لهذا فالناظم المركزي هو أطروحته التوحيدية، التي ترد الوجود إلى الخالق، فهي الأرضية التي سيقف عليها التكامل عند طه عبد الحمان، وتنطلق من الوحدة المركبة للوجود

البشري إلى تركيبة الكون، ثم المبادئ التي تربط الإنسان بالكون، والأخيرة هي من تمنح الأنطولوجيا الطاهئية تماسكها وانتظامها.

أ- نظام الكون وتكامله: ينتظم الكون عند طه الرحمان في مستويين أنطولوجيين هما عالم المرئي واللامرئي، أي عالم الحواس وهو عالم الدنيا المباشر، والعالم الغير مرئية وهي عينها عالم الغيب، بوصفه عالما شاملا لكل ما هو غير مرئي سواء أكان هذا اللامرئي كالتاريخ الماضي أو الأبعاد المكانية الغير مرئية أمانا، ويضاف إلى أحد العوالم الغيبية الواسعة هو عالم الشهادة، وهو عالم شهد فيه الإنسان بالألوهية والربوبية والوحدانية لله تعالى، وشهد الأنبياء والرسل جميعا، وعالم الشهادة في تكونت فطرة الإنسان باعتبار أنها حملت القيم الكونية واستؤمنت عليها، وهنا يصل إلى أن الله هو غيب الغيوب.

من هنا يأتي تركيب الوجود البشري، من عالم مرئي وآخر غير مرئي، أي أن الإنسان كينونة واحدة لا تتعدد فيها الذوات، تتركب من أبعاد تماثل أبعاد الكون ككل، ففيها البعد المتعدي وهو البعد العمودي الذي يرتبط بعالم الملكوت والبعد القاصر وهو البعد الأفقي الذي يرتبط فيه الإنسان بعالم الملك، وهنا تظهر تركيبة الإنسان الازدواجية من أربعة عناصر وهي البدن والنفس وكلاهما ينتمي إلى عالم الملك أو العالم المرئي أو البعد القاصر، والروح والقلب وكلاهما ينتمي إلى عالم الملكوت أي العالم غير المرئي والبعد المتعدي.

وهنا يصل إلى مفهوم الفطرة الذي يستخرج منه تعريف الإنسان على أنه كائن أخلاقي، فالفطرة هي تلك الذاكرة الحافظة للقيم التي تلقها الإنسان في عالم الشهادة وهي عينها الروح، وعليها يصبح الإنسان إنسانا بروحه، وعليه يظهر أن الإنسان كائن أخلاقي، ولا تتحقق إنسانيته إلا بتكوثره وتجاوزه للعالم المرئي إلى العالم اللامرئي.

وأما العقل فهو عمل للقلب، والعمل هو كل فعل ينجم عن نية وقصد يوجهانه، وبالتالي فهو أيضا محكوم بالقيم الأخلاقية، لهذا هو لا يميز الإنسان عن الحيوان، لأنه فعالية قلبية، وبالتالي فالقلب هو من يجعل الإنسان يتميز عن الحيوان.

بهذه الأطروحة المتميزة في ازدواجية الوجود البشري، والتي شيد لها مجموعة من المفاهيم منها المتعدي الكوثر الذاكر وغيرها، تؤسس للتكامل المقامي ككل، ولكن قبل الاتجاه نحو التكامل المقامي وجب معرفة الكيفية التي تم بها نظم الأنطولوجيا الطهائية.

ب/ **النواظم المركزية للفلسفة الائتمانية:** تعتبر المبادئ الأنطولوجيا الثلاثة هي بمثابة نواظم تنظم أطروحة طه عبد الرحمان، حيث أنها بالإضافة النوعية في الممارسة المعرفية التوحيدية، لأنها تنظم إدراك المسلم للعالم وتحدد عمله، وهنا يتجلى التكامل الاستيمولوجي، لاعتبار أنه يعمل على نظم طريقة إدراكنا للعالم.

وتتمثل النواظم في مبدأ الأمانة ومبدأ الشهادة ومبدأ التزكية، وهذه المبادئ الثلاثة تمارس وظيفة ربط بين كبريات المسائل الأنطولوجيا، أي انها تربط بين الإنسان والله والعالم، فالشهادة رابطة بين الله والإنسان حيث أشهد الله الإنسان بالوحدانية والرسول وخاصة منهم النبي محمد صل الله عليه واله، ثم يأتي الدور على الأمانة بوصفها أمانة على القيم والعبادة وعلى كل الكائنات، مما يعني أن علاقة الانسان بالعالم هي علاقة أمانة، وما يحقق ويربط بين هذه المبادئ هو المبدأ الثالث وهو التزكية الذي يمارس وظيفة نظم داخل النواظم ذاتها.

بهذه الطريقة وضع طه عبد الرحمان القاعدة الأساسية للتكامل المقامي، فلكي يرتقي الإنسان في مقامات أنطولوجيا أو استيمولوجيا، لابد له أن يرتقي بداية في مقام القرب الالهي وهو ممارسة تحتاج إلى نظم الوجود البشري مع العالم الذي يعيش داخله، ومن نظم إدراكاته وتصوراته عن العالم.

2/ التكامل المقامي لأطروحة طه عبد الرحمان: بالعودة إلى عملية التنسيق التي كان يقوم بها طه عبد الرحمان، فإنها كلها تقوم على التكامل القمائي، حيث يسعى أن يرفع إدراكاتنا من مقام إلى مقام أرقى منه، وهذا الذي يتجلى في البعدين الأخلاقي والمعرفي، أي في نظرية الأخلاق ونظرية المعرفة، وقد أسس فلسفته الأخلاقية على أساسين هما المعرفة الوجود، أي الاستيمولوجيا والانطولوجيا، والأخير هي التي عرفها الباحث في التكامل النظمي.

أ/ التكامل المقامي ونظرية المعرفة الطهائية: تعد نظرية المعرفة عند طه عبد الرحمان دراسة في مقامات الإدراكية للعقل، حتى يبلغ أعلى مرتبة يكون فيها قادرا على استيعاب وتمثل الألوهية وأسماء الله الحسنى، اللذين يعتبران قاعدة لفلسفة الأخلاق ككل.

وقد عمل طه عبد الرحمان على تحقيق التكامل المقامي وفق ثلاثة مبادئ أساسية وهي: الفعلية والتعددية والتفاضلية، وفقها يمكن إنتاج التكامل المقامي، فأما الفعلية وهي إقراره بأن العقل فعل مما يعني أنه يتعدد وإذا كان يتعدد فهو يتفاضل، وبالتالي يمكن له أن يرتقي من مقام إلى آخر أعلى منه، فلو كان العقل لما كان في الإمكان أن يتعدد ولا أن يتفاضل وسبق على حالة واحدة لا تغير فيها ولا تجدد وبالتالي لا تكامل ولا ارتقاء في مقامات معرفية.

وهنا يعمق من هذه المبادئ أكثر فأكثر خاصة فيما يسميه بالتكوثر العقلي، فالعبارة التي تعني فتح مساحة للعقل على التعدد إلى أقصى درجاته، من حيث إمكان المراجعة والتوليد والتشعب، خاصة الأخيرة حيث تمنح العقل القدرة على التكامل في اتجاهات متعددة، لا اتجاه واحد.

وإذا كان طبيعة العقل بوصفه فعل للقلب يمكن أن يتقلب فيتعدد فيتفاضل، فإن معيار التفاضل هو قيمة إدراكاته إزاء موضوعاته، وهنا ما يريد طه عبد الرحمان التطرق إليه هي

موضوع الالهيات الإسلامية، وموضوعها الله واسمائه الحسنی، لاعتبار أنها الموضوعات المنتجة للقيم الأخلاقية، وبالتالي فإن العقل المدرك لها هو عقل له إمكان فهم تكامل القيم الأخلاقية.

ولهذا تظهر مقامات العقل في ثلاثة مقامات رئيسية وهي:

- العقل المجرد: وهو العقل الذي تجرد من لباس الشرع، وإدراكاته لها حدودها الضيقة حيث أنه توقف فقط عند رسوم المعاني الإلهية، لأنه اختزلها في حدود اللغة ووقع في التجسيد دون الرقي نحو حقائق المعاني.
- العقل المسدد: وهو العقل الذي سدد نفسه بالشرع، إلا انه اختزل الشرع في مجموعة محددات قانونية ليس الا، فوقع في آفات أخلاقية منها التسيد على الخلق باسم الخالق، لان المعاني الإلهية لم تتلبس بجوانيته فتمظهر في ظاهره، وهذا نتيجة عدم ملامسة الشرع لقلبه.
- العقل المؤيد: وهو العقل الذي أسلم نفسه لربه فانكشفت له الحقائق، وهذا التسليم يعمل على تخلية الذات من كل العوائق الإدراكية التي تسببها النفس، لكي يحصل الإدراك السليم، والذي لا يتأتى إلا بقلب سليم.

ب/ التكامل المقامي ونظرية الأخلاق: ما يجدر الإشارة إليه هو أن النظرية الأخلاقية تقوم على انتظام داخل الانطولوجيا يمتد بدوره إلى الاخلاق، وهو عينه السابق الذي تم تجريده، إلا أن هنالك عنصر لم يُرده الباحث سابقا، والمتعلق بأسماء الله الحسنی، والتي تعبر عن الكمال الذي يرتقي إليه الإنسان ليحقق إنسانيته.

وتتنظم أسماء الله الحسنی بوصفها كمالات وفق محددین أساسيين هما: الأول والمتعلق بانتظام الأسماء، والثاني وهو المتعلق بماهية الأسماء الحسنی، فالأول يُعنى بانها تنتظم وفق اسم جامع لها وهو الرحمة، ومنه ستحدد طبيعة الأخلاق، ومنه يخرج اسم الشهيد

وهو أصل الأخلاق، ومنه اسم الحيي ومنه يشتق أساس القيمة الأخلاقية. والأساس الثاني الذي تناولها بكونها كمالات غير منتهية في ذاتها وعلاقتها فيما بينها، أي أن اسم الرحمان غير منتهي في ذاته، وغير منتهي في علاقاته بباقي الأسماء، وهو ما يمنحها القدرة على امداد البشر بكمالات لا نهائية، ويضاف إليها صفة أخرى وهي أنها كمالات وبالتالي فهي نماذج مثالية للقيم الأخلاقية، والكمال لامنتهي وهو بذلك يسمح للقيم أن تتكامل إلى لا نهاية.

وبناء على ذلك فإن الأخلاق مصدرها أسماء الله الحسنى، والاسم المقتبس هو اسمه الشهيد، لأن الأخلاق تلقاه الإنسان في عالم الشهادة، وأما طبيعتها فهي رحمانية أي أن اسم الله الرحمان هو من حدد طبيعتها، والقيمة الأساس التي تصاحب باقي القيم هي قيمة الحياء. ولكي يستمد الإنسان قيمه منها لا بد له من استرجاع ذاكرته الأصلية التي تلقها باسم الشهادة ثم تحلها كأمانات، ولهذا يحتاج الإنسان إلى التزكية حتى يتسنى له استمداد تلك الأمانات التي حمل إياها، وهنا يظهر التكامل بوصفه عملية تذكر.

ومن هنا يمكن أن نلاحظ تحقق التكامل المقامي في فلسفة الاخلاق الطهائية، وأنها النموذج الاستيمولوجي الذي كان يفكر من خلاله في طرح قضاياها، حيث يتكامل الانسان أولاً بتحقيق الأخلاقية فيه وهذا التكامل لا يتحقق إلا بروحه، وروحه حاملة للقيم التي شهدها في عالم الشهادة، ولكي يسترجعها لا بد من تذكرها بفعل التزكية، والضامن على تكاملها هو كونها من أسماء الله الحسنى، حيث يرتقي فيها الإنسان من الإنسان الناسي إلى الإنسان الذاكر، وهنا يمكن أن نلاحظ عدة مقامات وهي:

- من مقام النفس إلى مقام الروح: وهنا يخرج الإنسان من عادة التسيد إلى تعبد الروح، وبالتالي ينتقل من مقال التسيد إلى مقام التعبد.

- وفي مقام الروح يعرف عدة مقامات أخرى وهي: من الجوارح إلى الجوانح ومن الجوانح إلى الجوارح وفق مقتضى الشرع. وفيها ينتقل من الملابس إلى الملامسة.
- ومن مقام عبادة الله الرقيب إلى عبادة الله الشهيد، أي من استحضار الله إلى أن ترى الله.
- وأعلى مقام يقود إلى مقامات أرقى هو مقام التخلق بالحياء، والذي يدخل في حالة الائتمان والخروج من حالة الاختيان

2/ التسافل التفكيكي والتسافل الانتكاسي كنقيض للأطروحة: إذا كان التكامل جاء ليخرج الإنسان من حالة التسافل، والتي يمكن ان يوجزها الباحث في نقاط رئيسية، تتوزع بحسب كل نوع من أنواع التسافل:

أ- التسافل التفكيكي: يمكن إيجازها في نقاط تتمحور حول العلاقة بين الله والإنسان، وكذلك حول الوجود البشري وهي:

- أول نقطة متعلقة بالعلاقة مع الله، وهنا نلاحظ أن التسافل يحصل عند غلبة النفس على الروح فيقطع الإنسان علاقته بربه، وبتفكك العلاقة مع الله يحصل امرين تسافليين هما التسيد على الخلق مما يولد على تصارع بين الانسان والانسان، ويسود عبادة الطغيان الذي يحد من كينونة الإنسان.

- والتسافل الثاني هو الذي يحصل فيه فك الارتباط بين المعرفة والشرع وبين الأخير والأخلاق، فالأولى يظهر فيها تسافل العقل المجرد وآفاته، والثانية يحصل فيها تسافل العقل المسدد، وبالتالي تفكك هذه العلائق يؤول إلى بناء معرفة قاصرة على عالم الملك من جهة ومن جهة ثانية معرفة ظالمة.

- وأما التسافل الثالث والمتعلق بكينونة الإنسان ذاته، حيث فك صلة الإنسان بربه وبروحه أدى إلى اختزال وجوده في البعد القاصر، وهو ما من شأنه أن يقتل فيه وجوده ككل.

- التفكك الأخير وهو الحاصل في المنظومة الإسلامية والتي فصلت الله عن راحميته، فكونت منظومة تشريعية خالية من روحها وهي الأخلاق.

ومكمن التسافل كله هو تفكيك الصلة بين الله والإنسان الذي ولد منظومات مفككة فصل بين العقل والأخلاق وبين الأخيرة والدين، واختزلت الدين في بعده التشريعي فاصلة بينه وبين الأخلاق، كلها هذه الانفصالات والتفككات آلت إلى تقديم معرفة مشوهة مختزلة إغائية، ناهيك عن كونها قمعية للوجود البشري.

ب- التسافل الانتكاسي: ويظهر مفهوم الإنسان الانتكاسي عند طه عبد الرحمان في مجموعة من المصطلحات وهي: الإنسان الأبتري، النسيان، الإنسان القاصر الإنسان العمودي، وكلها تعبر عن انتكاس الإنسانية من وجود الإنسان، فينسى ذاته ومنه يرد إلى أسفل سافلين، وكلها ترد إلى التسافل التفكيكي، وسنوجزها كلها فيما يلي:

• حالة الإختيان، وهي الحالة التي ينتكس عن الإنسان أمانته فيخون الميثاق الذي أوثقه مع الله في العالم اللامرئي.

• الإنسان القاصر والعمودي: وهو الإنسان الذي قصر وجوده على البعد المادي وبالتالي اختزل إنسانيته فلم تعد تميزه عن باقي الكائنات، وهو إنسان يعيش بعدا واحدا فقط ويعجز أن يتكامل إلى أبعد الأخرى.

• الإنسان الأبتري: وهو الإنسان الذي تتوقف طاقته عند حدود ضيقة ويعجز عن استثمارها كلها، وهذا نتيجة للإنسان القاصر.

• النسيان، وأم كل التسافلات التي تتكس عن الإنسان وجوده، بل هو السبب في التفكيكات جميعا، حيث ينسى الإنسان صلته بعالم الملكوت فتحجب روحه وتعمى بصيرته، فيقع في حالة الإختيان، وتزول روحه وتهيمن نفسه فيعبد الطاغوت ويذهب عنه الحياء، وكل هذه الآفات مردها النسيان أي نسيان لميثاقه الأصلي.

الفصل الرابع:

نموذج التكامل الإستيمولوجي

في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي

المبحث الأول: مالك بن نبي حياته الفكرية

المبحث الثاني: مشكلة الإنسان في المنظور الحضاري

المبحث الثالث: كونية القرآن الكريم وتكون الرؤية التوحيدية.

المبحث الرابع: تكامل الإنسان في فلسفة الحضارة.

المبحث الخامس: تجريد نموذج التكامل.

تمهيد:

عند التعامل مع مشروع مالك بن نبي وجب بداية التمييز بين مستوياته الخطابية، فهو تارة يكون بمثابة فيلسوف الحضارة الذي يسعى إلى تفسير الحضارة وفهم آليات حركتها، والمبادئ الكلية الناظمة لها وما إلى ذلك، وفي مستوى آخر نجده مصلح اجتماعي يمتلك أفكارا عدة يعالج بواسطتها مشكلات واقعية مستجدة.

وبناء على المستويين، فإنني سأركز فقط على مرتكزات المشروع في بعده الفلسفي، ويمكن العروج على بعده الإصلاح لكن دون الدخول في كتاباته التي سطرها كمشروع لقضية محدودة، قد يكون الزمان قد تجاوزها؛ وعليه فإن أهم ما يهمنا هو فلسفته للحضارة، بوصفها تفسير توحيدي للحضارة، وبالتالي يمكن الكشف عن البعد الاستيمولوجي فيها.

لهذا يطرح السؤال التالي:

هل التكامل الاستيمولوجي له قدم موضع في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي؟

المبحث الأول: مالك بن نبي حياته الفكرية:

يستعرض مالك بن نبي حياته الفكرية من خلال كتابه "مذكرات شاهد للقرن"، ويمكن بواسطة عنوان الكتاب، أن نستشف ملامح تفكيره، ومناط اهتماماته، فقد كان وعيه منصبا على تفسير أحداث القرن، كي يكشف عن سنن تطور عصره، بل السنن الكونية، بهذا يتحول كل من الحضارة والتاريخ جزءاً أساسياً من أساسيات تفكيره.

وبداية فإن مالك بن نبي عاش في الفترة بين 1905 إلى غاية 1973، حيث قسم مالك بن نبي حياته بين فترات ثلاثة، وهي مالك بن نبي الطفل، والطالب، والكاتب وهذا ما يظهر من خلال مؤلفين رئيسيين هما: "مذكرات شهاب للقرن، وفيها سرد مالك الطفل والشباب، ويضاف إلى ذلك كتابه "العفن". وبالتالي فالكتابين هما مصدر التعرف على فكر مالك بن نبي، بوصفه فكراً تشكل في حياته وتفاعله مع عصره، ولاستيعاب تشكل حياة، أي فيلسوف ما، وجب النظر إلى أربعة مركبات أساسية، وهي: قراءاته، حواراته، ونشاطاته، وأخيراً تأملاته وهي العناصر التي تساهم في إنتاج فكره ومن خلالها يمكن أن تغير إلى أطروحته، ونفهم أسباب انشغاله بموضوع دون غيره، ويمكن تفسير سبب اتخاذه لمنهج دون آخر، وكذلك سبب تفسيره لقضية بهذه الطريقة دون غيرها.

1/ ملخص عن سيرته:

ولد مالك بن نبي سنة 1905 بمدينة قسنطينة، وقد تراوحت حياة بين طفولته بين ثلاثة مراكز أساسية، وهي قسنطينة، تبسة، فرنسا، عرف خلالها العديد من الأحداث التي صنعت اهتماماته، وأصبحت محط انشغاله، وانكب عليها عقله بالتحليل والتركيب، والرغبة في تقديم تفسير مهم لها.

انتقل من قسنطينة إلى تبسة، وهو ابن عائلة تقليدية، فكان لابد أن يبدأ تعليمه في الكتاتيب (اللوحة) حيث تعلم اللغة العربية، التي مست براءة طفولته أنغام حروف القرآن

الكريم، لينقل إلى ضفة مقابلة لها حيث يجد نفسه في قسنطينة حيث حضي بفرصة تعليم في المدرسة الابتدائية الفرنسية، والتي تخرج منها سنة 1925.

بعدها عرف عدة تنقلات، منها ذهابه إلى فرنسا للحصول على عمل، إلا أنها محاولة باءت بالفشل، ليتجه إلى العمل ككاتب بالمحكمة، بمنطقة أفلو، ثم يتجه بعدها إلى فرنسا سنة 1930، ليزاول دراسته العلمية في مجال الدراسات الشرفية حيث لم يسمح له ذلك، فاضطر أن يتجه إلى تخصص خارج طموحاته العلمية وهي الهندسة الكهربائية، ومن حيث لا يدري وجد مالك بن نبي نفسه أمام تخصصه يمدّه بمنهجية فكرية تسمح له بتحليل الظواهر الاجتماعية.

ومن بين أهم ما حصل لمالك بن نبي هو التقاؤه بحمودة بن ساعي والمرأة التي اتخذها زوجة واسمها خديجة، وصراعه ضد المستشرق الفرنسي مسينيون، وكذلك فقد عرف العديد من الشخصيات العلمية والنضالية التي يذكرها في مؤلفيه السابقين الذكر.

وبما أن مالك بن نبي مندرج في إطار صراع حضاري، تجلت أناته في صرخة شعب أعلى ثورته في الفاتح من نوفمبر من سنة 1954، كان فيلسوفا قد تفاعل مع الحدث بأن اتجه نحو مصر وهناك أخذ يكتب المقالات التي تعالج الثورة الجزائرية وتحدد ماهية المستعمر وكيفية القضاء على القابلية للإستعمار.

توفي مالك بن نبي سنة 1973، تاركا وراءه تراثا فكريا، قد يكون من حيث العدد قليل، ولكنه من حيث العدة كثير. (1)

(1) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، ترجمة عمر مسقاوي، (دمشق: دار الفكر، ط6) 2006.

2/ قراءاته:

إن القراءة الأكثر حضوراً في وعي مالك بن نبي هي تلك التي تلقاه في طفولته، والتي لم يستغني عنها حتى وهو منتمي إلى المدرسة الفرنسية، حيث يقول "لقد أرسلوني إلى المدرسة الفرنسية، إلا أنني في الوقت نفسه ثابت على التردد على مدرستي القديمة لتعلم القرآن، فكنت أقصدها كل يوم في الصباح الباكر لأكون فيما بعد عند الثامنة صباحاً في المدرسة الفرنسية"⁽¹⁾ ما يعني أنه لازم قراءة القرآن، حتى في ظل انتسابه إلى المدرسة الفرنسية، ما من شأنه أن يخلق لديه ازدواجية ثقافية منذ نعومة أظفاره.

وأثناء مزاولته للدراسة أخذ بالنضج والرغبة في المطالعة متجهاً نحو المكتبة، ليجد نفسه أمام ثلاثة مؤلفات مهمة، وهي "مقدمة ابن خلدون" و"مروج الذهب للمسعودي" والكاتب الفرنسي كونديلا "Condillae"⁽²⁾ وهذه المؤلفات لها أهمية كبرى في تفكير مالك بن نبي، فابن خلدون قد رسم في ذهنه الرغبة في تفسير التاريخ، والمسعودي غرس فيه حب التاريخ وضرورة دراسته، وأما كونديلا فقد أرشده إلى أهمية البحث في البعد النفسي، والذي سيتحول إلى أحد أهم أدوات مالك في التحليل.

وكذلك كتابات ننتشه التي قال عنها: "وكان (ننتشه) يشغلني خصوصاً لأن صواعقه كانت تدوي فعلاً في تلك الفترة ستفجر فيها الحرب العالمية الثانية"⁽³⁾ ما يعني أن مالك بن نبي أخذ في الربط بين عالم الأفكار وواقعها المنتج داخلها، وقد زاد هذا الوعي بقراءته لبلزك حيث يقول: "بدأت في هذه الفترة، أطلع بكل إمعان كتب بلزك... كانت هذه المطالعات وهذه الملاحظات وهذه الموازنات حقلاً خصيباً لأفكاري الاجتماعية الناشئة"⁽⁴⁾ ما يعني أن

(1) مصدر نفسه، ص 24

(2) مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 113.

(3) مصدر نفسه، ص 275

(4) مصدر نفسه، ص 376

مالك بن نبي أضاف جديدا إلى تطوره الروحي، وهو المتعلق بتطوير رؤيته وفلسفته عن الحضارة حيث أضاف البعد الاجتماعي إليها.

ويضاف إلى جملة قراءاته السابقة نجد المجالات والجرائد ذات الطابع النضالي، حيث يقول "بالطبع كنت أحافظ على الاتصال بوسطي، بالمدرسة ومقهى بن يمينة، كنت أقرأ دائما صحيفة (الإنسانية L'humanité) و(النضال الاجتماعي Lutte social) و(الإقدام، والراية، أوجين يونغ، والأخبار الأدبية)"⁽¹⁾ وكان لهذه القراءات وقع مهم على فكر مالك بن نبي، حيث زودته بالمعطيات التاريخية، والتي سيحولها فيما بعد إلى فلسفة متكاملة.

وكخلاصة لقراءات، فإنه لا بد من الإشارة إلى أنها قراءات كثيرة، ذكرت الباحث هذا الجزء فقط، بقصد تبين منابت فكر مالك بن نبي، وفق عناصره المنهجية، الذي يتكون أساسا من التاريخ، والحضارة والتحليل السيكولوجي والاجتماعي، وكذلك علم الميكانيكا والكيمياء، وينطلق في تحليله من رؤية قرآنية.

3/ حواراته:

عند قراءة مذكرات مالك بن نبي خاصة كتابه "العفن" « Pourritures » فإنه سيكشف بين حوارين رئيسيين، وحوارات أخرى فرعية، وكلها ستثمر أسلوب مالك بن نبي في الفهم والتفسير والتحليل، لكل ما يحيط به، من أحداث ووقائع وقراءات، وتأسيسا لمشاريع وآفاق علمية متجددة.

وقد كان المحيط الذي يدور فيه النقاش يتمحور حول مرحلة مفصلية من تاريخ الجزائر، حيث يظهر جدل الإستعمار والإستكبار ضد التحرر والاستقلال، حيث يظهر النضال من جهة ضد آليات الهيمنة التي تمارسها الإمبريالية الفرنسية.

(1) مصدر نفسه، ص 115

حيث كان نقاشه بين حمودة بن ساعي، والذي زوده بالعديد من الأفكار الفلسفية، وكان النقاش يأتي من شخصيتين تنتميان إلى البلاد المستعمرة، وفي ضدهما ماسينيون (1883-1962) المستشرق الفرنسي - وحسب مالك بن نبي - كان الراعي الرسمي لمكتب إدارة شؤون المسلمين.

وفي بداية كتابه العفن، يعلن عن انتمائه وانتماء أستاذه حمودة بن ساعي حيث يقول "وقد حملنا معنا إلى باريس، أنا ومحمد بن ساعي، نزعة إسلامية توحيدية تعزلنا أيضا عن الآخرين، من الجانب الأخلاقي على الأقل..."⁽¹⁾ ويظهر من هنا أنه ذو توجه يتبنى الرؤية الإسلامية والتوحيدية كمسلك في الفهم والسلوك الأخلاقي، إلا أن ما يجب الإشارة إليه. وهو أن عبارة توحيدية إشارة من المترجم، لا وجود لها في النص الفرنسي.⁽²⁾

وكان الحوار يدور حول العديد من القضايا المتعلقة بعالم الحضارة، وكيفية نموها، وقد كان بن ساعي بمثابة مرشد لكثير من القراءات داخل علم الفلسفة، بهذا كان ينعته "بأستاذي"، ويشير في مقاطع من مذكرته لأحد حواراته، حيث يقول "هذا هو بن ساعي من زاوية معينة. إلا أنه كان مثالا للاستقامة وكان يجسد الدقة والحرص وأكثر من ذلك كان هو أستاذي في الفلسفة الإسلامية"⁽³⁾ حيث هو من لفت انتباهه إلى موقعة صفين التي ستصبح جزء مهم من تحليلاته الفكرية، إلا أن الأهم من ذلك أن رؤيته المعرفية التوحيدية جاءت نتيجة نقاشاته مع صديقه بن ساعي.

أم مع ماسينيون فيظهر أن مالك بن نبي لم يخضع معه حوارات كثيرة إلا أنه تسبب في فهمه لمعامل الإستعمار بوصفه أداة تدميرية تسعى إلى منع أي شكل من أشكال النمو الحضاري للبلاد المستعمرة.

(1) مالك بن نبي، العفن، ترجمة نور الدين بن خندودي، (الجزائر: دار الأمة، 2008) ص 25.

(2) Malek bennabi ; pourriture, (ALGERm dar aloumma, 2016), p20.

(3) مالك بن نبي، العفن، مصدر سابق، ص 89.

وتضاف إليه حوارات كثيرة مع الشيخين الطيب العقبي⁽¹⁾ والعربي التبسي، وكانت علاقتهما سيئة للغاية، لدرجة أنه قدم لهما أوصافا مستهجنة، لا داعي لذكرها، لكن ما يهمنا أساسا أن هذه الحوارات زادت من وعي مالك بن نبي لمفهوم القابلية للإستعمار.

4/ الأحداث والنشاطات: يروي لنا مالك بن نبي في كتابيه عن نشاطه النضالي، وكيفية استيعابه للمشكلات والوقائع، والأحداث، حيث يرى نشاطه عندما انتهى إلى اتحاد الشبان المسيحيين، حيث يقول "والحقيقة أن أطيب الأوقات التي كنت أقضيها خارج عملي وبيتي، إنما كانت في اتحاد الشبان المسيحيين، حيث تمست جماعتنا للمسائل الخاصة بالشمال الإفريقي إلى حد أن اتفاق حصل لإنشاء ودادية فرنسية-شمال إفريقية"⁽²⁾ يشير هذا القول إلى أن مالك قد أخذ يندرج ضمن النضال الذي كانت تخوضه النخب المثقفة لشمال إفريقيا، حيث كانت تطرح عليها العديد من القضايا، مثل التعليم المستوى المعيشي، الظلم الاجتماعي للمستعمر، الاستبداد والقهر وغيرها.

إلا أن ما يجب التنبيه إليه، وهو أن مالك بن نبي في انخراطه النضالي، لم يكن انخرطا بوصفه رجلا سياسيا بقدر ما هو رجل فكر، حيث يسعى إلى تفسير كل ما حوله، فالمناضل السياسي يسعى إلى تحصيل أهداف سياسية، أما مالك بن نبي فقد تجاوز ذلك، إلى سعي معمق لفهم كل ما حوله.

والدليل على ذلك انتباهه إلى المفارقة بين عالمين هما الغرب والإسلام، وسعيه إلى تفسير نمو كل حضارة والقوانين الحاكمة في اطراد الحضارات وحركتها، وزيادة على ذلك انتباهه إلى فكرتي الإمبريالية والقابلية للإمبريالية.

(1) Malek bennabi, Pourritures, Ipid, p43.

(2) مالك بن نبي، العفن، مصدر سابق، ص54

وقد كانت كل هذه العناصر السابقة دافعا لتكوين شخصيته الفكرية، اتجهت أساسا إلى الحضارة لتفسيرها من خلال رؤية معرفية توحيدية، لهذا فإن الإشكالية التي سيعرضها مفكرنا تتناولها أساسا.

المبحث الثاني: مشكلة الإنسان في المنظور الحضاري:

لتحليل أطروحة مالك بن نبي لمشكلة الإنسان، فإن يستلزم مراعاة المستويات التي تتضبط فيها المشكلة، وعليه يجب مراعاة هذه المستويات لكي يتسنى فهم مالك بن نبي وتشخيصه للمشكلات وطرحه للأسئلة التي تولدها تلك التشخيصات.

ويظهر في أطروحته مستويين من التشخيص، الأول والمتعلق بقوانين سير الحضارة ككل، والمستوى الثاني، والذي يتعلق بالحضارة الإسلامية، ومن هنا يجب تحليل أطروحة مالك بن نبي ككل وفق هذين المستويين، لأن المستوى الأول حاكم على المستوى الثاني، وما يترتب عليه أن تشخيص المشكلة والحل سيكون متناسبا مع كلا المستويين.

أولا: تشخيص المشكلة في مستوى الحضارة الإنسانية:

مذ أنزل سقراط الفلسفة من علياء السماء إلى أحضان الأرض، وأسكنها بيته، أصبح شغلها المركزي هو الإنسان ولهذا يجب النظر في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، بوصفها تشخص مشكلة الإنسانية عموما، لتصل إلى مشكلة عالمنا الإسلامي، الذي هو عنصر مهم في خارطة الحضارات الإنسانية.

ويقول في كتابه "القضايا الكبرى" "ومشاكل الإنسان تظل متوقفة على هذه العوامل الأخيرة بالخصوص، ذلك أنها مشاكل حضارة" (1) وذلك أن الإنسان يدخل في شبكة علاقات، تبدأ بالوسط الاجتماعي إلى الوسط الطبيعي، مع احتساب عامل الزمن، فتظهر

(1) مالك بن نبي: القضايا الكبرى، (دمشق: دار الفكر، 2005) ص 50.

المشكلة بوصفها مشكلة حضارة، لأن الأخيرة تتركب من هذه العناصر، وعليه مشكلة الحضارة يقود أليا إلى حل مشكلة الإنسان.

وما يزيد تأكيدا على هذا التوصيف للمشكلة، قول مالك بن نبي في كتابه شروط النهضة، حيث أعرب قائلا: " إن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها" (1) ويظهر أن هذا النص قد قدم المدخل إلى فهم مشكلات الإنسان والشعوب، وكذلك المدخل إلى الحل.

ولكن ما يجب الإشارة إليه، أن النص الفرنسي فيه ما يعمق من فهم النص العربي إذ يقول:

« Le drame de chaque peuple est essentiellement celui de sa civilisation » (2)

يظهر أن مالك بن نبي استعمل عبارة "دراما" قبل أن يعدلها إلى عبارة مشكلة في النص العربي، ولهذا الأمر دلالة مهمة، حيث أن الدراما تشير إلى حالة من التناوب بين التراجيديا أي المأساة، والكوميديا وهي الملهاة وهذه هي حقيقة تاريخ الشعوب والحضارات، فهي تمر تارة بمرحلة بطولية تسجل مآثر شعب ما، وتارة أخرى تمر بمآسي تسجل انهيار شعوب أخرى.

ولتوسيع التشخيص وتدقيقه، يحلل مالك بن نبي الحضارة إلى ثلاثة مكونات رئيسية وهي: الإنسان والتراب والزمن، وقد ولد تحليله من خلال تحليل منتج حضاري معين، وما

(1) مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر مقساوي، عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، ط4، 1987) ص 20.

(2) Malek bennabi : les conditions de Renaissance,(ALGER : El borhane, 2014), p37.

يهمنا هنا فإن مالك بن نبي قد توصل إلى تحليل مشكلة الحضارة ولا يمكن تزييرها أوتبعيضها إلى هذه العناصر فقط وإنما المشكلة هي في تركيبها لتعطي حضارة، ولهذا يقول مالك بن نبي: "وإذن فإن مشكلة التركيب المتآلف هي التي توضع أمامنا" (1) أي التركيب بين التراب والزمان والإنسان.

حيث أن تفعيل طاقة الإنسان، لتسخير طاقة التراب والإمكانات المادية في إطار الزمن، وهو ما ينتج حضارة، ولهذا فالمشكلة هي كيفية تحقيق التكامل بين هذه العناصر، التي تكون مهملة في حالة الما قبل حضارة، فطاقة الإنسان الخاملة، وثروات التراب مهملة، والزمن الضائع، ولهذا فالتركيب بينها يؤول إلى تكامل مفاده التحضر.

ولهذا يمكن طرح التساؤل التالي: كيف يمكن حصول التكامل بين عناصر الحضارة

(الإنسان + تراب + زمن)؟ وما هو العنصر المركب؟

ثانيا: تشخيص المشكلة على مستوى العالم الإسلامي:

عندما بدأت الأمة الإسلامية سعيها للنهوض، وجدت نفسها تكس منتجات الحضارة الغربية، لا أن تسعى لتنتج حضارتها، من هذه الملاحظة استهل مالك بن نبي تشخيص لأزمة الحضارة الإسلامية، ولهذا يمكن أن نطرح السؤال التالي: هل استطاعت الأمة الإسلامية تشخيص أزمتها الحضارية؟ وأين موضع التأزم فيها حسب مالك بن نبي؟

يشبه مالك بن نبي الأمة الإسلامية بذلك المريض الذي يعجز عن تشخيص مرضه، وبدلاً من تحديد موضع الداء، يسارع إلى الصيدلية، إذ يقول "هذا شأن العالم الإسلامي إذ

(1) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص 57.

دخل صيدلية الحضارة الغربية طالبا الشفاء، ولكن من أي مرض" (1) وهذا يعني أن الحضارة الإسلامية سعت إلى استيراد حلول، لكن دون تشخيص أزمته بشكل دقيق.

من هنا يظهر التكديس، فالنهضة الإسلامية المعاصرة سعت إلى استجماع أكبر قدر ممكن من أشياء الغرب ومنتجاته الحضارة لعلها تحصل تحضره، والحقيقة عكس ذلك، إذ أن " الحضارة هي التي تلد منتجاتها، وسيكون من السخف والسخرية حتما أن نعكس هذه القاعدة حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها" (2) لهذا يجب تفعيل طاقة الإنسان ينتج منتجاته لا أن يتلقى تلك المنجزات.

وما يظهره مالك بن نبي في تحليلاته هو أن الحضارة تولد طاقة الإنسان على الإنتاج، ما يعني أن تجلي المشكلة الحضارية للعالم الإسلامي تكمن في إنتاجه للحضارة لهذا يقول: "وأخيرا فإن المشكلة التي كان يجب أن تطرح في العالم الإسلامي منذ ما يزيد عن نصف القرن، ضمن حدود حضارة معينة، ولكن على مستوى أسس هذه الحضارة وإرادتها وقدرتها، قد تم وضعها على مستوى منتجاتها" (3) ما يعني أن المسلم المعاصر اتجه إلى نتائج الحضارة، لا إلى أسبابها المنتجة لها والمتمثلة في تفعيل طاقته، والزيادة في فعاليتها.

ولهذا فإن السؤال الذي يمكن طرحه كيف للأمة المسلمة أن تنتج حضارتها؟

ثالثا: المنهج:

لا يختلف منهج مالك بن نبي عن رؤيته الإسلامية، أي أن المنهج متولد من هذه الرؤيا، ولهذا سنبحث في تكامل منهج مالك بن نبي، من حيث التكامل النظمي والتكامل

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 46.

(2) مصدر نفسه، ص 47.

(3) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص 47.

المقامي، علما أن فيلسوفنا يقدم رؤيا حضارية، لهذا فإن من حيث المبدأ فإنه سينظر إلى الحضارة بمنظور معرفي توحيدي.

1/ التاريخ في المنظور المعرفي التوحيدي، ما دامت المشكلة التي يعالجها مالك بن نبي: هي مشكلة حضارة، فإن الأخيرة هي عبارة عن تشكيل تاريخي، أي أن وحدة دراسة التاريخ، تتمثل في الحضارة، وقبل ضبط الرابط بين التاريخ والحضارة، وجب أولا تحديد زاوية النظر إلى التاريخ، أي كيف تصور مالك بن نبي التاريخ؟

نجد في كتابه وجهة العالم الإسلامي تحديدا مهما لمنهجه ولرؤيته إلى التاريخ حيث يقول: "فهنالك إذن خلف الأسباب القريبة أسباب بعيدة، تلخ على تفسير التاريخ طابعا ميتافيزيقيا أو كونيا أيا ذلك كان"⁽¹⁾ وعليه يظهر لتفسير التاريخ ثلاثة أنواع من النظر:

- النظر إلى الأسباب البعيدة.

- النظر إلى الأسباب القريبة

- التكامل بينهما.

ولهذا فمالك بن نبي لا ينظر إلى التاريخ في أسبابه القريبة فقط، أي الأسباب المباشرة، لأنه هنا لن يصل إلى تفسير الحضارة وقوانينها الحاكمة عليها، فهو دائما يرتقي من مقام الأسباب المباشرة إلى الأسباب البعيدة والكونية، مستعينا في ذلك بكونية القرآن الكريم، هذه الأخيرة التي سعى إلى البرهنة عليها في كتابه الظاهرة القرآنية.

ولكن لماذا لا يكتفي مالك بن نبي بالتفسير السببي المباشر؟ يجيب مالك عن هذا السؤال في قوله "والواقع أن لنا هنا جانبين جوهريين: الجانب الميتافيزيقي أو الكوني، وهو جانب ذو هدف عام وذو غاية. والجانب (التاريخي) الإجتماعي، وهو جانب مرتبط بسلسلة

(1) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1986) ص 26.

من الأسباب⁽¹⁾ يظهر مالك بن نبي أن كلا الجانبين جوهريين، فلا يمكن الاستغناء عنهم، إلا أن الجانب الأول هو من يعطي لنا الهدف والغاية، والثاني يوضع لنا المعالم الاجتماعية وسيورتها التاريخية.

وعليه فإن مالك بن نبي قد اختار لنفسه الخروج من ضيق إحدى الحلوليتين، وهما إما حلول التاريخ في أسبابه المباشرة، أو انفصاله عن أسبابه المباشرة وحلوله في الأسباب الكونية والغائية.

ويحصل التكامل بينهما بسبب المنظور المعرفي التوحيدي، إذ المبدأ الذي يقوم عليه هذا المنظور، يتجلى في عدم حلول الكوني في الخصوصي ولا المباشر في البعيد، ومرد ذلك إلى الإيمان بالمبدأ الواحد المنشئ للكون والذي لا يحل في مخلوقاته وهو الله عز وجل.

لهذا سنجد أن مالك بن نبي، سيجعل من آية قرآنية هي أساس منهجه، ورؤيته الحضارية للتاريخ، وهي من أسست لمنظوره الحضاري ككل، وهي من تربط بين الحضارة والتاريخ.

2/ الحضارة والتاريخ وخطوات المنهج:

تظهر علاقة الحضارة بالتاريخ بأنها علاقة تضاييف، حيث أن لدراسة التاريخ يجب أن يقوم بدراسة الحضارة، وإذا ما تم دراسة الحضارة وجب دراستها دراسة تاريخية، وهذا ما يجليه نصين من كتابه 'وجهة العالم الإسلامي: حيث يقول: " حتى إن ما نلاحظه من الاستمرار في حركة التاريخ العامة، قد يختفي وراء (انفصال) يظهر عندما ننظر إلى تعاقب

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 27.

مجالي الحضارة" (1) وبالتالي لابد من دراسة الحضارة بوصفها حركة في التاريخ، تتميز بتعاقب الحضارات بل حتى حركة الحضارة ذاتها، يجب دراستها بوصفها حركة في التاريخ.

وفي النص الثاني يقول " لدراسة التاريخ جوانب متعددة، فإذا ما تناولنا بالقياس إلى الفرد كان دراسة نفسية، إذ يكون دراسة للإنسان بوصفه عاملاً نفسياً زمنياً في بناء حضارة، ولكن هذه الحضارة تعد مظهراً من مظاهر الحياة والفكر الجماعي، ومن هذا الجانب يعد التاريخ دراسة اجتماعية... " (2) وهذا النص يبرز كل عناصر منهج مالك بن نبي، حيث لدراسة التاريخ يجب الاتجاه إلى وحدته الأساسية وهي الحضارة، ولكن دراستها فإنه لابد من أخذ بعدين وهما: البعد النفسي، والبعد الاجتماعي وهنا يطرح السؤال: كيف سيحقق مالك بن نبي التكامل بينهما؟

وهنا يرجع مالك إلى النص القرآني والذي إذ يقول " بل يجب التأمل في سنن التاريخ التي لا تغيير لها، كما أشار إليها القرآن الكريم "سنة الله التي خلت من قبل، ولن تجد لسنة الله تبديلاً" [الفتح 23/48] (3) من هنا سيتجه التحليل للتاريخ والحضارة انطلاقاً من القرآن الكريم، لاعتبار أنه هو من سيمنحنا السنة الدالة على مسار التاريخ، أو سنة التاريخ.

والآية الدالة على سنة التاريخ نجدها في قوله تعالى: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" [الرعد: الآية 11]، وهي كثيراً ما تتخذ بوصفها شعاراً أو قد يتم تناولها تناولاً إيمانياً بسيطاً، إلا أن مالك بن نبي يقرر قائلاً: "وينبغي ألا نقرر هذا المبدأ حسب إيماننا به فقط، بل يجب أن يكون تقريره في ضوء التاريخ" (4) معنى ذلك يجب استكشاف

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 27.

(2) مصدر نفسه، ص 25.

(3) مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 54.

(4) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

التاريخ بهذه الآية، وهذا الذي سيبرهن عليه مالك بن نبي، من تحليل تفسيره للحضارة والتاريخ.

وما يهم البحث هاهنا هو كيف رتب مالك بن نبي خطوات منهجه عبر الآية الكريمة، حيث سعى إلى رصد التغيرات النفسية، وأثرها على التغيير الاجتماعي، من هنا جاء مشروعه على النحو التالي: كتاب "الظاهرة القرآنية" أثبت فيه كونية القرآن الكريم ثم كتاب شروط النهضة قام فيه بتطبيق الآية الكريمة من سورة الرعد على التاريخ، إلا أن تركيزه كان على البعد النفسي، أكثر من البعد الاجتماعي، ثم ميلاد مجتمع: حيث عمل مالك بن نبي على استكمال تحليله الذي بدأه في شروط النهضة، حيث عرج إلى كيفية ميلاد مجتمع وإلى تحليل التحول الاجتماعي، أخيراً مشكلة الثقافة: وفي هذا الكتاب هو عبارة عن استئناف مشروعه الإصلاح، فالكتب السابقة تسعى إلى تفسير التاريخ، فهذا الكتاب إصلاح مجتمع المسلم وفق نتائج تفسيره للتاريخ، وأما مشكلة الأفكار: وهو استكمال المشروع الإصلاح الذي دشنته في كتابه مشكلة الثقافة.

وعليه فإن منهج مالك بن نبي أطر مشروعه ككل، من خلال الآية الكريمة والتي رتبت عمليات التحول التاريخ ابتداء من التغيير السيكولوجي، والذي يتولد عنه تغيير اجتماعي، حيث أن الآية استهلكت بدايتها بأداة التوكيد: "إن" لتؤكد أن الحالة الاجتماعية تابعة للتغيير النفسي.

3/ التكامل في منهج مالك بن نبي:

يقدم مالك بن نبي منهجا تكامليا من زاويتين، زاوية التاريخ، وزاوية التركيب:

فأما عن زاوية التاريخ، فإنه يرصد عملية تكامل عناصر الوجود البشري لتحقيق تكاملها نحو غاية محدودة، يحددها الدين أو الفكرة الدينية، ثم يحصل ما عكس التكامل

المقامي وهو التسافل، حيث يسجل التاريخ تفكك حركات الحضارة، فتحصل الإنتكاسة ومنه فإن من التاريخ يظهر التكامل المقامي وما ضده أي التسافل.

وأما من زاوية التركيب، فالملاحظ على أطروحة مالك بن نبي أنها تنبذ التذير، وهذا ما ذكره في كتابه وجهة العالم الإسلامي، حينما قال عنها: "بل هي طراز من طرز العقل الإنساني عامة عندما يقصر على بلوغ درجة معينة من التطور والنضج أو عندما يفوتها"⁽¹⁾ وما يقصده هنا أن النزعة الذرية حالة تخص العقل في أثناء تطوره، حيث يكون عاجزا عن التركيب بسبب عدم نضجه ليصل بعد ذلك إلى مرحلة التركيبية الكبرى.

ومن هنا يتضح أن مالك بن نبي سعى لتكوين منهج تركيبى، يتنافى مع المنهج التذيري في الفهم والتفسير والتحليل، وفي الآن نفسه هو منهج ينتفي معه الإختزال، فهو عندما يدرس الحضارة يسعى إلى استحضار عناصرها كاملة دون أن يختزل عنصرا في آخر، بل يبحث في الأداة المركبة بينها حتى تعطي تكاملها النظمي، فهو لا يختزل التاريخ في الغيب أو في المادة، بل يفكر بمنهج لا يختزل العناصر فيما بينها.

وعليه فإن التاريخ الحضاري، كما يضعه مالك بن نبي يسمح بفهم تكامل الحضارة مقاميا وكذلك تفسير تهاويها، وأما التركيب الذي نلاحظه في منهج مالك بن نبي يتعارض مع التذير ومع الإختزال، ما يسمح بوجود تكامل نظمى.

(1) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 17.

المبحث الثالث: كونية القرآن الكريم وتكوُن الرؤية التوحيدية:

وفي هذا العنصر سيكشف مالك بن نبي عن رؤيته التوحيدية، وذلك أنه سينطلق من سؤال الدين، إلى نظام الكون، ليعود إلى التأكيد على كونية الدين وكونية القرآن الكريم، وبهذين التأكيدين يضع مالك بن نبي أسس فلسفته للحضارة، والتي تتأسس على نقطة ركيزة وهي دور الدين في تركيب الحضارة.

وهنا نطرح السؤال، كيف أسس مالك بن نبي لمشروعه الحضاري؟

كتابه "الظاهرة القرآنية"، في مضمونه إجابة عن هذا السؤال وهو في الحقيقة، أول مؤلفاته ما يعني هو بداية المشروع، وأساسه الراسخ لهذا سيتجه البحث أساسا إلى تحليل وتركيب مفردات الكتاب، للوصول إلى تصور التكامل عند مالك بن نبي.

أولا: المنهج والإشكالية:

تظهر مفارقة قراءة النص القرآني بين قراءات ماضية، ومستجدات عصرية، مما يقتضي تغييرا في المنهج، حيث يرجع مالك بن نبي المشكلة إلى سببين رئيسيين وهما: السبب التاريخي، والسبب المنهجي.

حيث أن السبب الأول يوجزه مالك بن نبي في قوله "وربما لم يكن التطور العقلي ليقصر عن شبابنا الجامعي إلى ملاحظة تقادم المقياس القديم أجلا أم عاجلا، ذلك المقياس الذي كان يقدم حتى ذلك الحين الدليل القاطع على المصدر الغيبي للقرآن. أما بالنسبة للعقل ذي الصبغة الديكارتية فأية قيمة تبقى لبرهان يبدو منذئذ وقد فقد موضوعيته"⁽¹⁾ حيث إن التطور العقلي الذي عرفه العالم الإسلامي، جعله يعيش حالة اغتراب أمام المقاييس التقليدية في إثبات كونية النص القرآني، والتي كانت تقوم أساسا على سمو كلام الله عز وجل، والذي

(1) مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، ط4، 1987) ص 57.

يفوق طاقة البشر، ويستبدل مالك هنا، بأن الذوق المعاصر لم يفرق بين قصيدة شعرية وآية قرآنية، وذلك لدخول عناصر عقلية جديدة، متمثلة أساسا في الفلسفة الغربية، والعلوم المعاصرة، وهذا هو السبب التاريخي.

وأما **السبب المنهجي**: يتعلق بمنهج الإعجاز الذي يتميز به الخطاب القرآني الكريم، والذي لا بد أن يراعي ميزة كل شعب، فكما أن الفلسفة والحكمة هوية اليونان، كانت اللغة العربية شرف كل عربي، من هنا كان الوحي يخاطب كل قوم بحسب الأطر النفسية لهم.

وإذا كان الوحي يحدد خطابه من خلال الخاصية الثقافية لكل مجتمع، فإن ميزة القرآن الكريم أنه يستطيع أن يواكب كل ثقافة، ما يعني أنها مشكلة منهج، وقد بين ذلك مالك بن نبي حينما قال "وعليه أن يكون (إعجاز) القرآن صفة ملازمة عبر العصور والأجيال، وهي صفة يدركها العربي في الجاهلية بذوقه الفطري كعمر رضي الله تعالى عنه أو الوليد، أو يدركها بالتذوق العلمي كما فعل الجاحظ في منهجه الذي رسمه لمن جاء بعده" (1) وعليه فإن الإعجاز كان له تحول، ففي عصر ما قبل الإسلام، فقد تم تذوق القرآن بالفطرة، أما في عصر الإسلام مع تطور العلوم أصبح التذوق بدراسة بلاغة القرآن الكريم "لكن مسلم اليوم قد فقد فطرة العربي الجاهلي وإمكانيات عالم اللغة في العصر العباسي، وعلى الرغم من هذا فإن القرآن لم يفقد بذلك جانب (الإعجاز) لأنه ليس من توابعه بل من جوهره" (2) وعليه فما هو المنهج المناسب في عصرنا؟

يرى مالك بن نبي أن المنهج المناسب لقراءة القرآن في عصرنا هذا وفي إطار إعجازيته، لا بد أن يكون الدراسة النفسية، حيث يقول: "وإنما أصبح المسلم مضطرا إلى أن يتناول الآية من جهة تركيبها النفسي الموضوعي" أي أن المنهج المناسب لقراءة القرآن يتوقف على التحليل النفسي، حيث يعتمد على دراسة الذات النبوية وصلتها بالقرآن الكريم.

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 67.

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

وهذا الذي سنجد تطبيقه عند مالك بن نبي، لكي يثبت كونية القرآن الكريم، وبأنه صادر من مصدر غيبي، وهو الله سبحانه وتعالى، من خلال دراسة سيكولوجية النبي وعلاقتها بالنص القرآني الكريم.

ثانياً: الرؤية الكونية التوحيدية:

تظهر الرؤية التوحيدية عند مالك بن نبي في سعيه لتأسيس فلسفي لدراسة الظاهرة القرآنية والذي ينطلق أساساً من سؤال ماهية الوجود البشري، حيث يقول: "هل الإنسان (حيوان ديني) بشكل فطري غريزي، وبسبب استعداد أصل في طبيعته؟ أو أنه اكتساب هذه الصفة إثر عارض ثقافي مفاجئ لدى مجموعة بشرية معينة، شمل مفعوله الإنسانية كلها، بنوع من الإمتصاص النفسي." ⁽¹⁾ ويختزن هذا السؤال مشكلة تعبر عن هوية الإنسان، من حيث أن علاقته بالدين علاقة وجودية، وذلك أن كينونة الإنسان ذات هوية دينية، أم أن الدين حالة طارئة على الوجود البشري.

وبالتالي هنالك مفارقة - انتبه إليها مالك بن نبي تتمثل في أن إنكار الهوية الدينية للإنسان، يقود إلى اعتبار أن أغلب الحضارات الناشئة من الدين هو عنصر زائد عن المطلوب، وبالتالي إلغاء تلك الإبداعات الإنسانية الراقية من أهرامات مصر إلى حضارة بابل وغيرها، أما إثبات الهوية الدينية للإنسان فهو يحتاج إلى إثبات أن العالم ليس مادي بل هو روحي، وهنا كيف يمكن ذلك ونحن في عصر العلم.

من هنا اتجه مالك بن نبي نحو مناقشة رؤيتين للعالم، الأولى مادية والثانية غيبية، وما يجدر الإشارة إليه أن مالك بن نبي في النسخة الفرنسية استخدم مصطلح *Système physique* أي النظام الطبيعي، والذي يقابله النظام المادي وراء الطبيعة *Système*

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 67

metaphysique⁽¹⁾ في حين في النسخة العربية، فقد استعمله عبارة المادية، والتي تقابلها الغيبية.

واختلاف العبارتين، لا يعني خلافا في الترجمة، بل عبارة عن تأكيد لجوهر الرؤيا الطبيعية أنها مادية، وأن الميتافيزيقية لا تعني تجاوز للمادية، بل هي تستحضر الغيب لتكمل ثغرات التفسير المادي للعالم.

وهذا ما تجسد بالفعل في عملية النقد والبرهنة، حيث نقد المذهب المادي وبرهن على صحة المذهب الغيبي، وهنا نطرح السؤال: كيف فند المذهب المادي؟ وكيف أثبت المذهب الغيبي؟ والسؤال الأهم: هل المذهب الغيبي تكامل بالمذهب المادي؟ أم إقصاء وإلغاء له؟

1/ نقد المذهب المادي: ويبدأ مالك بن نبي في تحليله للمذهب المادي بتعريفه قائلا: من حيث المبدأ: المادة هي العلة الأولى لذاتها، وهي أيضا نقطة البدء في ظواهر الطبيعة⁽²⁾ ومعنى ذلك أن هذا المذهب يفسر كل شيء بإرجاعه إلى المادة، فلا يوجد شيء خارج عنها، فهي المطلق الذي لا يجاوزه شيء ويأتي بعد ذلك على تعريف المادة في قوله "ويجب على الأخص أن نعد هذه المادة من حيث الأصل في حالة بساطة وتجانس تام"⁽³⁾ ومعنى ذلك أن نقطة البدء هي بسيطة وخالية من أي تركيب من هنا يأتي نقد مالك بن نبي للمذهب المادي.

وأما آلية تنفيذ مالك بن نبي للمذهب المادي فهو لم يستخدم الأساليب التقليدية في النقد كإثبات التضارب في الطرح، أو وجود مفارقة وما إلى ذلك، وإنما اختبر المقدرة التفسيرية لعالم المادة، حيث وضع أطروحة الماديين على محك الإختبار، عندما ساءلهم عن

(1) Malek bennabi ; le phénomène coranique, (Algérie : elborhane, 2008), p75.

(2) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 73.

(3) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

كيفية تركيب الذرة، حيث تعذر وجود ما يسمى بالمادة البسيطة، مع وجود عجز في تفسير انتظام الذرات، وهنا وصل مالك بن نبي إلى نتيجة مفادها "وعلى هذا ففي كلتا الحالتين لا يجد جدول (ماندليف) تفسيراً كافياً في نظر المبدأ الذي نسلم به، وهذا يثبت ضعف المذهب المادي" (1) ومعنى ذلك أن المادية عجزت عن تفسير عالم الذرة وفق المبدأ الذي سلمت به، وهو بساطة المادة.

ويزيد تأكيد مالك بن نبي على ضعف المقدرة التفسيرية للمادية، حيث يتجه إلى المادة العضوية، ويبرز عجزها التفسيري عندما يقول: "وهناك في الواقع مشكلة جديدة تخص وحدة النوع التي لا يمكن أن ترى في الفرد، وإنما في الزوج: الذكر والأنثى، ولذلك فإن النظرية المادية لا تقدم أي تسوية لهذا الإزدواج الذي يعد شرطاً لوظيفة التوالد الحيوانية" (2) ومعنى ذلك أن التفسير المادي عاجز عن تفسير ثنائية الذكر والأنثى ولماذا ليس غيرها؟ ليبقى الماديون أمام عجز تفسيري.

ومعيار التفسيرية الذي اتخذه من قبل المسيري لنقد أي منظومة فكرية، يتيح بدرجة عالية تحقيق التكامل، حيث أن اختيار المقدرة التفسيرية لا يؤدي إلى إقصاء المنظومة وهدمها وتفويضها على العكس من ذلك، فهو يسعى إلى استكمالها إلى منظومة أكثر تكاملاً منها، وأكثر تفسيرية منها، لذلك فإمكان الإلغاء يصبح نادراً، لأنه سيبقى على بعض العناصر التفسيرية.

وبالعودة إلى مالك بن نبي فهو لا يرى أن المذهب المادي هو علم أو يقدم نظرة علمية بقدر ما هو دين مادي" وليس التناقض في المسألتين اللتين قررناهما بوصفهما نتيجتين للظواهر الدينية، قائماً بين الدين والعلم على غرار ما يوحي به بعضهم، إذ أن العلم لم يبرهن على عدم وجود الله أو وجوده - كما نسلم بذلك مبدئياً - بل النزاع هنا بين دينين،

(1) مصدر نفسه، ص 75.

(2) مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 77.

بين الألوهية والمادية، بين الدين الذي يسلم بوجود الله ! وذلك الذي (افترض) المادة !!⁽¹⁾ مما يعني النزعة المادية استبدلت مكان الإله بالمادة، وحوالتها إلى إله يعبد.

من هنا يأتي مالك بن نبي على النزعة الميتافيزيقية أو الغيبية لكي يؤكد أنها تجاوزت الطرح المادي، إلى مقارنة أكثر تفسيرية، وأكثر تكاملاً، ما يسمح بارتقاء المعرفة في مقامات أرقى.

2/ المذهب الغيبي: عبارة ميتافيزيقا الواردة في النص الفرنسي، قد تجر الفهم إلى تأويلات متعددة، لهذا فعبارة الغيب الآتية من الترجمة، أدق من سابقتها، حيث تشير ليس إلى ما وراء الطبيعة بل استيعاب الطبيعة داخل عالم الغيب دون حلول، بمعنى أنه يمكن فهم عوالم الطبيعية من خلال الغيب، والرابط الدال هو القرآن الكريم، من هنا جاء موقف مالك بن نبي لكي يسعى إلى البرهنة على وجود عالم الغيب بواسطة إثبات كفاءته التفسيرية⁽²⁾ ومنه يأتي تتابع الإثباتات الأخرى من إلى النبوة إلى القرآن.

ويعرف المذهب الغيبي قائلاً: "ومن الضروري هنا أن نفوض مبدأ متميز عن المادة، فالله خالق ومدبر للكون، وسبب أول ينبثق عنه كل موجود، وهذا هو مبدأ المذهب الجديد" ومعنى ذلك أن مذهب الغيب يؤكد على وجود مبدأ أساسي للكون، هو الله، وبتعبيره الفرنسي

« Un principe distinct de la matière est ici nécessaire »⁽²⁾

ومعنى ذلك هو مبدأ أساسي مفارق للمادة متميز عنها، وهذا هو عين الرؤية التوحيدية التي تجعل أصل الكون وحركته وغايته ومآله يرد إلى الله، وهو في الآن نفسه متميز عن العالم الحسي المادي.

⁽¹⁾ مصدر سابق، ص 70.

⁽²⁾ Malek bennabi, le phénomène coranique, Ipid, p78.

ومن الناحية المنهجية فإن هذا المذهب هو تكامل للمذهب المادي/ الطبيعي، وهذا ما نجده في قول مالك بن نبي. "هذه الحتمية الغيبية (الميتافيزيقية) تعسفنا حين تعجز القوانين الطبيعية عن إعطاء تفسير واضح للظواهر. وبذلك ينتج عنها مذهب كامل متسق متجانس لا نقص فيه ولا تعارض، مما لزم المذهب المادي" (1) معنى ذلك أن حدود الظاهرة المادية يتوقف عند التدخل الإلهي في الكون، أي في تلك اللحظة التي يظهر فيها عجز العالم عن تفسير الظواهر، يبرز لنا دور الفعل الإلهي.

ويثبت عجز المادية هو لجوؤها إلى تعليل كثير من المعطيات من خلال الصدفة، في حين أن المذهب الغيبي يلجأ إلى الفعل الإلهي، وهنا يبرز قوة استدلال مالك بن نبي، حيث يقول: "تلك الصدفة التي تعد الإله القادر على كل شيء في المذهب المادي" (2) بمعنى أن الذين رفضوا التفسير الإلهي، جعلوا من الصدفة إلها بدلا من الله، وعليه لا يمكن الفرار من فكرة الألوهية.

من هنا يظهر أن المذهب الغيبي هو الذي يكمل تفسير العالم عند عجز قوانين الطبيعة، التي لا تمدنا بتفسير كل شيء، لهذا نحتاج إلى المدد الغيبي، وعليه يضع مالك بن نبي أول لبنة في رؤيته التوحيدية، وهي البرهنة على المبدأ الأول الخالق والمدبر للكون والذي يتميز عن شاكلة الكون.

3/ النبوة وكونية القرآن الكريم: إن ما يسعى إليه مالك بن نبي من خلال إثبات النبوة، هو إثبات رؤيته التوحيدية، التي أكدت وجودها من خلال رسالات الأنبياء، وهنا يقول: " ولقد لاحظنا في الفصل السابق ضرورة وضع فرض هو التسليم بوجود (الله)، وسنبحث هنا واقعا خاصا هو (التوحيد) الذي قدم لنا برهانه الأسمى على السنة الأنبياء، وبذلك أصبح فيصلا

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 79.

(2) مصدر نفسه، ص 80.

في مجموع الظاهرة الدينية⁽¹⁾ حيث أن الطريق الصحيح إلى التوحيد هم أنبيأؤه، لهذا يسعى مالك بن نبي إلى الإستدلال على وجود هذه الظاهرة، بوصفها ظاهرة كونية، أي جوهرية وليست عابرة.

والدراسة السيكولوجية للقرآن الكريم، التي قدمها مالك بن نبي يمكن اختصارها في ثلاثة مكونات رئيسية وهي:

المكون الأول: وهو المرسل إليه أي ذات النبي.

المكون الثاني: الرسالة، وهي العناصر التي نزلت إليه.

المكون الثالث: وهو وسيلة الرسالة، أي الوحي.

ففي المكون الأول وهو ذات النبي أي المرسل إليه، فإن دراسة مالك بن نبي بدأت بشخصية النبي "أرميا"⁽²⁾ لكي يثبت خصائص النبوة والتي لخصها فيما يلي:

"أولاً: صفة القهر النفسي الذي يقصي جميع العوامل الأخرى للذات، بإلزام النبي في النهاية بسلوك معين ودائم ثانياً: حكم فذ على أحداث المستقبل، يمليه نوع من القهر الذي ليس له أي أساس منطقي وثالثاً: استمرار مظاهر السلوك النبوية، وتمائلها الظاهر والخفي عند جميع الأنبياء"⁽³⁾ ويظهر من هذه الخصائص الثلاثة أنها تنوع لعنصر أساسي واحد، وهو أن تلك الرسالة خارجة عن الذات، أي أنها ليست من خصائص الذات وتمارس - كذلك - قهراً عليها.

(1) -مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 86.

(2) - النبي أرميا واحد من أنبياء بني إسرائيل، وقد تميز بمقاومته لإله اليهود بوصفه إله قومي، وكانت فترته حوالي القرنين السادس والسابع قبل الميلاد.

(3) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 99.

وبالانتقال إلى الذات المحمدية، للرسول الكريم، نجد تحليل مالك بن نبي يتجه نحو القرآن الكريم، حيث استحضر كل الشواهد الدالة على الاختلاف الجوهرية بين الذات المحمدية، والقرآن الكريم، وتأتي استدلالات مالك بن نبي على نوعين: الأولى تاريخية، والثانية لغوية.

فالتاريخية على سبيل المثال لا الحصر، يذكر مالك انقطاع الوحي عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم⁽¹⁾، والقلق الذي أصابه، فلو افترضنا. أن لحظة نزول القرآن الكريم هي توهم، فلماذا يحصل القلق لمدة سنتين؟، وهذا إن دل على شيء فهو يدل على أن الرسول كان في كامل وعيه، وكذلك ما نزل عليه كان حقيقة صادمة، وهنا يستنتج مالك بن نبي أن ما نزل على النبي محمد كان خارجا عن شخصه.

وأما الأدلة اللغوية، فهي ليست لأجل التحليل الأسلوبي، بقدر ما هي بغرض التحليل النفسي، لكي يكشف عن الاختلاف بين الذات المحمدية والقرآن، حيث يقول: "وكل ما يهمننا هو معرفة ما إذا كانت هذه الذات المخاطبة، وتلك الذات المتكلمة يمكن أن تجتمعا نفسيا في ذات واحدة، هي ذات محمد"⁽²⁾ حيث يحلل الخطاب القرآني، والذي يظهر فيه الذات المحمدية هي موضع الخطاب وليست مصدره، ودليله في ذلك الضمائر، حيث لا يوجد ضمير أنا، أو قلت أو ما إلى ذلك، بل ما هنالك متعال يخاطب الذات المحمدية مثل "يا أيها النبي" أو "إنا أنزلنا عليك" وتتراوح عادة بين الأمر والعتاب وما إلى ذلك من أساليب القرآن.

وهناك كثير من الاستدلالات التي يسوقها مالك بن نبي، كانهدام أحداث مهمة ومؤثرة في سيكولوجيا النبي، ولم تذكر في القرآن، كموت خديجة وأبو طالب وحمزة وغيرهم، ومما يؤكد انفصال القرآن الكريم عن الذات المحمدية.

(1) مصدر نفسه، ص 127.

(2) مصدر نفسه، ص 162.

المكون الثاني: وهو وسيلة الرسالة أي "الوحي" حيث يتساءل مالك بن نبي إن كان الوحي هو من قبيل الإلهام أو النوم، أو أمر إلهي؟ حيث يستند إلى علم النفس لكشف عن مصطلحين أساسيين وهما الإلهام Inspiration والمكاشفة أو الوحي النفسي Intuition وغرضه في ذلك هو التمييز بين الوحي والمكاشفة النفسية.

حيث يأتي على تعريفها قائلاً: " بأنها معرفة مباشرة قابل للتفكير، أو خاض فيه التفكير فعلاً بينما يجب أن يأخذ الوحي معنى: "المعرفة التلقائية والمطلقة لموضوع لا يشغل التفكير، وأيضاً غير قابل للتفكير" (1) وفي البداية بدأ بتعريف المكاشفة النفسية، ووضع حدين لها وهما: المعرفة المباشرة، والقابلية على التفكير، مما يعني أنه ذاتي، يبدأ من لحظة تأمل سابقة.

في حين أن تعريفه للوحي فهو يقوم على قاعدة القهر الخارجي، الذي يمارس على الذات، والذي هو ليس من خصائصها البشرية، ولهذا جاء حد الوحي أنه: انه معرفة تلقائية تتصف بالإطلاق، وكذلك المد الثاني وهي معرفة غير قابلة للتفكير، بمعنى أنها لم تأتي من مصدر ذاتي يعمل من خلال تفكير مسبق، بل هي تلقائية، والتلقائي هو ضد التكلف، أي ان النبي لم يتكلف في استحضارها بل جاءت من تلقاء ذاتها، ومرد التلقائية أنها لم تكن موضوعاً مطروحاً لفكر النبي ليفكر فيه.

والدليل الذي يسوقه مالك بن نبي هنا، هو اقتناع النبي التام والمطلق بأن المصدر خارجي وليس ذاتي، عكس ما هو عليه بالنسبة إلى المكاشفة الذاتية، التي قد يشوبها شيء من الشك، ومرد الشك هو أن فعل التأمل ذاتي وهو ما يشوش الرؤيا على المتأمل.

وعلى العكس من ذلك يقول موضحاً لظاهرة الوحي: "ويترتب على هذا أن يقين النبي في مصدر المعرفة الموحاة لا يجيء مع الوحي نفسه، ولا يؤلف جزءاً من طبيعته، بل إنه

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 144.

في صورته الكاملة من عمله الشعوري بوصفه رد فعل طبيعي لهذا الشعور إزاء ظاهرة خارجية⁽¹⁾ ما يعني أن الإمتناع هو شخصي من طرف ذات النبي، وهو ردة فعل ترتبت عن فعل خارجي، ما يعني أن القرآن صادر عن جهة خارجية وليست فعل تأملي داخلي وجداني.

وقد سعى إلى إثبات ذلك مالك بن نبي من خلال البيئة التي عاش فيها النبي، والتي لا توحى بأية علاقة بين ما يطرحه القرآن من رؤى كونية واجتماعية، وبين البيئة الاجتماعية والطبيعية البدوية التي نزل فيها الوحي، ما يعني أن الوحي صادر عن جهة غيبية.

ومن هنا يثبت مالك بن نبي حقيقة الوحي، بأنه فعل خارج عن الذات، يتولد عنه كردة فعل من النبي اقتناع ويقين تام بأن مصدره هو الله: ويأتي الاستدلال من خلال افتراض ثلاثة احتمالات حول مصدر القرآن:

(1) مصدر نفسي لذات النبي.

(2) المصدر الاجتماعي.

(3) المصدر الإلهي.

وقد اقتضى مبدأ المخالفة والتغير، أن القرآن مغاير للعملية النفسية، القائمة على الحدس والمكاشفة النفسية، وكذلك هو مغاير للبيئة الاجتماعية، لكنه يتفق مع أنه مصدر خارجي، من هنا يكشف مالك بن نبي عن حقيقة الوحي.

المكون الثالث: وهو الرسالة أي القرآن وفي هذا المكون سيناقد مالك بن نبي الرسالة في حد ذاتها، من حيث المصدر وبقائها على ما هي عليه دون تحريف، وما إلى ذلك،

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 1.

والأهم هو المقارنة التي يجريها بين القرآن والكتب السماوية السابقة كالتوراة والإنجيل والقصد من ذلك تأكيد كونية القرآن.

وأول ما يبدأ به وضع خصائص للقرآن الكريم، كالنتجيم ووحدة الكم ووحدة التشريع، وغيرها، وكلها تأتي في سياق إثبات الانفصال والاتصال بين الذات المحمدية والقرآن الكريم، فهي حالة انفصل لكونها من مصدر خارجي واتصال لأن حاملها هو النبي محمد، إلا أن ما يجدر الإشارة إليه أن هذه التفاصيل لا تخدم البحث كثيران بل ما يهم، وما يعبر عن رؤيته الكونية، هو الفصل المتعلق بعلاقة القرآن الكريم بالكتب المقدسة الأخرى، ويقصد بالتحديد التوراة والإنجيل.

ويبدأ فصله بعنصر مهم هو "ما وراء الطبيعة" حيث يفصح فيه مالك بن نبي عن الرؤية التوحيدية إذ يقول: "تهدف فكرة التوحيد من الناحية الميتافيزيقية إلى إثبات وحدانية الله" (1) وهذا النص يمكن شرحه برده إلى النص الأصلي، أي الذي هو باللغة الفرنسية، حيث نجده استعمل عبارة

« Au point de vue métaphysique, la pensée monothéiste tend essentiellement à affirmer l'unité de Dieu »⁽²⁾

حيث استعمل في البداية وجهة نظر ميتافيزيقية، أي أن التوحيدية هي رؤيا ميتافيزيقيا، تهدف أساسا إلى إثبات وجود الله، وهنا يعيد مالك بن نبي طرح التناقض بين الحلولية والتوحيدية بمصطلحات جديدة، وفي إطار مقارنة مع العقيدتين المسيحية واليهودية.

وأول ما يبدأ تحليله هو التأكيد على المشترك في العقيدة حيث يصرح قائلا: " إذ العلة الوحيدة التي تدخل في تكوين الظاهر وفي تطورها، وهو الذي يحكمها بما يتصف به

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 200

(2) malek bennabi, le phénomène coranique, l'ipid, p 225.

من القدرة المطلقة والبقاء والإرادة والعلم" (1) ثم يعقب قائلاً: "ومع ذلك فإن الإسلام سيعرض عقيدته الغيبية الخاصة بطريقة أكثر مطابقة للعقل، وأكثر تدقيقاً، وفي اتجاه أكثر روحية" (2) ومعنى ذلك أن الديانات التوحيدية، تتفق كلها في أن أصل الكون، هو الله، وأن الله هو من يحكم هذا العالم بما يتصف بصفات الجلال والكمال إلا أن الإسلام سيختلف عن أطروحات المسيحية واليهودية، فما هو الاختلاف؟

تظهر حلولية الديانة اليهودية في التشبيه، من جهة، ومن جهة ثانية، في تحويل إلههم إلى إله قومي (3) أما المسيحية، فحلوليتها تظهر في أنسنة الإله إذ يقول مالك بن نبي: "ومع ذلك فإن العقيدة المسيحية قد اخترعت من جانبها ذاتاً إنسانية في الأقاليم الإلهية، وبهذا نشأت عقيدة جوهرها: الرب الحي (تجسد) إنسان" (4) أي أن حلولية المسيحية جعلت الإله متعدد، وكذلك متأنساً، أي أنه قد حل في الإنسان، وكذلك تكثر مثلما هو حال الكائنات.

ويصل مالك بن نبي إلى الرؤية التوحيدية عندما يقول: "بينما اتجه الوحي القرآني إلى أن يقرر النتيجة الحاسمة للفكرة التوحيدية (الله واحد مخالف للحوادث، رب العالمين)" (5) ومعنى ذلك أن الله قد اختص لنفسه صفة الوحدانية دون حلول في الكائنات، وانتبه إلى هذه الصفة الركيزة في الممارسة المعرفية التوحيدية من خلال سورة الإخلاص، والتي حسمت التوحيد خارج إطار الحلولية التشبيهية والقومية اليهودية، والتعدد المشخص للإله في المسيحية.

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 200.

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(3) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص 200.

(4) مصدر نفسه، ص 201.

(5) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

وينجر عن الرؤيا الكونية التوحيدية أربعة عناصر هي أساس رؤية مالك بن نبي القرآنية والتوحيدية، وهي: أخرويات، كونييات، أخلاق، اجتماع.

أما عن الأخرويات، فقد كشف مالك بن نبي عن الاختلاف البنيوي، بين المسيحية، واليهودية من جهة، والإسلام من جهة أخرى، والفارق هو ورود الآخرة بشكل باهت في اليهودية لاعتبار أنها كانت تهتم بتنظيم مجتمع توحيدي، وقد وسعت المسيحية في مفهوم الآخرة، إلا أن الإسلام اعتبره نقطة مركزية، وفي في هذا الصدد يمكن رصد نصين هامين لمالك وهما: "إن خلود الروح تلك الفكرة الجوهرية في الثقافة التوحيدية، سيتتبع نتائج منطقية هي: نهاية العالم، يوم الحساب، الجنة والنار" (1) ويقول كذلك "وسنرى أن القرآن يبرز في هذا المجال الأخروي إبرازاً مؤثراً" (2) إلا أن مالك بن نبي لا يظهر علاقة الأخرويات بفلسفته، بوصف يتبنى القرآن الكريم كأساس لفلسفته للحضارة، إلا أن ما يمكن التأكيد عليه هو سعيه لإثبات الاختلاف بين الرؤيا التوحيدية الإسلامية، والتوحيدية المسيحية واليهودية، من حيث أن الآخر تظهر بصفة مركزية، في حين أنها هامشية في كلتا الديانتين، وكذلك فإن الأخرويات ستمنح المسلم رسالة كونية، وهذا ما يظهر في كتابه "دور المسلم ورسالته".

وأما الكونييات: وفي الكونييات يذكر مالك بن نبي التشابه بين التوراة والقرآن، في قضية خلق الله للعالم، لكن ما يلاحظ أن القرآن قد توسع في مجال الكونييات، حيث يبدأ بوحدة المادة في قوله تعالى: "أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ" [سورة الأنبياء: الآية 30] ثم تشكل المادة في حالتها الأولية عندما يقول عز وجل "ثم استوى إلى السماء وهي دخان" [فصلت: الآية 11]

(1) مصدر نفسه، ص 203.

(2) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 203

ليصل الى التكوين البيولوجي للحياة في قوله تعالى: "وجعلنا من الماء كل شيء حي" [الأنبياء: 30]⁽¹⁾ معبرا بذلك عن اتساع الرؤية الكونية في القرآن مقابل ضيقها في التوراة.

وقد اتجه مالك في مبحث الكونيات إلى الإستدلال على عقلانية كونيات القرآن، وقد استهدف فرض لافوازييه، الذي يؤكد على أنه لا وجود للعدم، واستحالة، تكون الكون من العدم، حيث يرد عليه مالك بن نبي، أنه لا يملك برهانا تجريبيا لهذا الطرح، في حين أن القرآن الكريم يؤكد أن الكون تم نتيجة خلق إلهي، وينتهي مالك بن نبي تحليله بسؤالين يحملان في طياتهما إجابتهما حيث يقول: "يجيب الطبيعيون: تؤول المادة في التحليل الأخير إلى نوع من الطاقة، ولكن ألا يمكن أن تفسر (كلمة الله) نفسها بأنها نوع من الطاقة، الطاقة في أعظم وأتم أشكالها (بما أن خالقها) أليس لنا الحق في أن نعد الماء في مجموعها مجرد تشكيل وتأليف لهذه ال (الكن) الخالقة؟"⁽²⁾

من خلال التساؤلين الذين وضعهما مالك بن نبي، فهو يسعى إلى التأكيد على أن مصدرية الوجود، وكذلك مصدر حركته ومن يرعى حركته، هو الله، لذلك وسمه بالطاقة في أعظم وأتم أشكالها، ولم يكتف بعبارة الطاقة، حتى لا يقع في الحلول وبالتالي يناقض أطروحته التوحيدية، والتي خالف فيها القرآن كل من اليهودية والمسيحية، بل سمى كلمته.

الأخلاق: في المسألة الأخلاقية يعالج مالك بن نبي مشكلة فلسفية، والتي تتعلق إما بالفرد أو بالجماعة، فهي إن كانت تراعي مصلحة الفرد، فقد تؤول إلى تفكك المجتمع، وانشطاره إلى جزئيات متصارعة وإن راعت المجتمع، فمآلها هو طمس الفرد لصالح المجتمع، لهذا يطرح السؤال كيف قدم القرآن رؤيته؟ وبتعبير آخر، كيف تصور مالك بن نبي المخرج القرآني للمسألة الأخلاقية؟

(1) مصدر نفسه، ص 205.

(2) مصدر نفسه، ص 206.

يعرض مالك بن نبي ثلاثة وجهات نظر لمتعلقات القيمة الأخلاقية، وهي: النظرة اللادينية، والنظرة المسيحية، التوراتية وأخيرا التوحيدية الإسلامية، وقد تعرض لكل منها بالنقد التقويمي، لكي يستكملها قرآنيا، وهنا يظهر التكامل في أطروحته، والتي تعالج المسألة الأخلاقية.

ف "الأخلاق اللادينية -يقدر ما لهذا التعبير من معنى- تقيم أعمال الإنسان على أساس المنافع الشخصية العاجلة" (1) فالأخلاق العلمانية ذاتية تهتم بالفرد، دون مراعاة لأدائها الجماعي، لهذا -حسب مالك بن نبي- يتجاوزها الطرح القرآني إلى الآخر، فهي تأتي بالمنفعة للفرد وللآخر، وما يصنع هذه الرابطة، هو أن الفرد يرجو ثواب الآخرة، وبالتالي فإن الآخرة لها مفعول أخلاقي، يدفع الفرد إلى الإحسان إلى الآخرين.

ثم ينتقل إلى المسيحية واليهودية حيث يؤكد على أنهما المؤسسين للميثاق الأخلاقي للبشرية، إلا أن "الأمر في الكتابين كليهما أمر مبدأ أخلاقي سلبي، فهو يأمر الناس بالكف عن فعل الشر في حالة وبعدم مقاومة الشر في أخرى" (2) فهي إن كانت تمنع الفرد من فعل الشر، فهي من جهة أخرى لا تدفعه إلى المقاومة. وعلى العكس منها نجد أن "القرآن فسيأتي بمبدأ إيجابي أساسي، كيما يكمل منهج الأخلاق التوحيدية، ذلك المبدأ هو (لزوم مقاومة الشر) فهو يخاطب معتقيه بقوله: "كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر" [آل عمران: 110/3] (3) وبالتالي فالقرآن الكريم قد أسس القيم الأخلاقية ليس على الإلتزام الفردي فقط بعدم فعل الشر، بل يتعدى ذلك إلى مقاومته، مصدقا فقط بعدم فعل الشر، بل يتعدى ذلك إلى مقاومته، مصدقا للآية الكريمة التي دفعت بالأمة المسلمة نحو: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 207.

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(3) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 207.

ويظهر مالك بن نبي آلية تفعيل القيم التوحيدية، هو فكرة الجزاء فأما الفرد فجزاؤه أخروي، أما الجماعة فجزاؤها عاجل وديني، حيث يقول "حتى إذا جاء القرآن وجدناه يقيم بناءه الأخلاقي على أساس القيمة الخلقية للفرد، وعلى العاقبة الدنيوية للجماعة"⁽¹⁾ وقد استدل مالك بن نبي على جملة بن الآيات نخص منها قوله تعالى: "أو لم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرون، مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم، وأرسلنا السماء عليهم مدرارا، وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين" [الأنعام: الآية 6].

وبهذه الآية تكون الأخلاق الإسلامية أخروية وكونية، فهي أخروية لأنها تعد الجزاء للفرد، وبالتالي فهي كونية، لأنها تتعلق بسنن الكون، فالمجتمع الذي تنهار أخلاقه، ينهار بالضرورة.

وزيادة على ذلك، فالأخلاق الإسلامية هي أخلاق منفعة الفرد، فهي منفعة المجموع، فالفرد الذي يفعل الخير لغيره، يزداد أخلاقية عن ذلك ينفع ذاته وحسب، لهذا فموقف المسلم من الشر ليس سلبي، بل يمتد إلى مقاومته بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الاجتماع: يظهر مالك بن نبي في هذا العنصر أن القرآن، جاء لحل كل مشكلات المجتمع البشري عكس التوراة، الذي جاء تشريعه قومي، يتجه إلى داخل المجتمع التوحيدي الناشيء.

(1) مصدر نفسه، ص 208.

خلاصة استنتاجات مالك بن نبي:

آخر ما يخلص إليه مالك بن نبي هو قوله: "وبعد ففي ضوء القرآن يبدو الدين ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبية المادة، وتتحكم في تطورها" (1) ففي هذا النص اختصار لكل مشروع مالك بن نبي، فالدين ليس عارضا في حياة البشر بل هو جزء من تركيبية الوجود البشري، حيث شبه مالك بن نبي وجود الدين كما هو الحال وجود الجاذبية في عالم المواد، وهذا التشبيه، له دلالة عميقة، فكما أن وظيفة الجاذبية هي نظم الكون، فكذلك يعمل على نظم الحضارة والفكر، وهذا الذي سيثبته في المبحثين القادمين.

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 300.

المبحث الرابع: تكامل الإنسان في فلسفة الحضارة:

يجب التذكير بأن الإشكالية التي طرحها مالك بن نبي، ترجع مشكلة الإنسان إلى حضارته وعليه فيمكن التعرف على مفهوم الإنسان عنده، حيث أنه بشكل ضمني وليس مضمراً، سيبرز مفهوم الإنسان أثناء تحليل مفهومه للحضارة، ومنه يمكن استنباطه منها.

ولهذا ستأتي خطة المبحث على النحو التالي:

- مفهوم الحضارة
- مفهوم الإنسان
- المقاربة السيكولوجية للحضارة
- المقاربة السيسولوجيا للحضارة
- عالم الأفكار والحضارة.

أولاً: مفهوم الحضارة:

إن المدخل لفهم تصور الحضارة عند مالك بن نبي، لهو تمييزه بين التكديس والبناء حيث نجده يقول: "إن المقياس العام في عملية الحضارة هو أن: (الحضارة هي التي تلد منتجاتها)، وسيكون من السخف والسخرية حتماً أن نعكس هذه القاعدة حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتنا" ⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن الحضارة ليست مجرد تكديس وحرص لأكبر قدر ممكن من المنتجات، بل هي من تنتج تلك المنجزات معبرة عن فعالية الإنسان، وهنا يطرح السؤال كيف يتم إنتاج حضارة؟

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 47.

وحتى تكون دراسة الحضارة دراسة منهجية، فقد توسل مالك بن نبي بأساليب الكيمياء في التحليل والتركييب، حيث يقول: "بمعنى أنه يريد إنجاز مهمة (تركييب) الحضارة في زمن معين، ولذا يجب أن يقتبس من الكيمياء فهو يحلل أولاً المنتجات التي يريد أن يجري عليها بعد ذلك عملية التركييب"⁽¹⁾ ما يعني أن مالك بن نبي سيعمل على تحليل مكونات الحضارة الرئيسية، ثم كخطوة تالية يتجه إلى البحث عن العنصر المركب للعناصر السابقة ولهذه الطريقة يمكن اكتشاف أوجه التكامل في طريقة مالك بن نبي ومنهجه.

وقد توصل مالك بن نبي إلى أن أي منتج حضاري، لا بد وأن يرد إلى ثلاثة عناصر أساسية وهي:

- الإنسان: المنتج

- التراب: وهو جملة من الإمكانيات المادية

- الزمن: وهو المدة التي يستغرقها الإنسان في إنتاج منجزه.

وبالتالي فالحضارة يمكن تعريفها وفق هذه المعادلة: ناتج حضاري = إنسان + تراب + وقت⁽²⁾ إلا أن هذه المعادلة ينقصها العنصر المركب، الذي يصل مفرداتها، وهو ما عبر عنه قائلاً: "ومع ذلك فإن الصيغة تثير عند التطبيق اعتراضاتها هو: إذا كانت الحضارة في مجموعها ناتجا للإنسان والتراب والوقت، فلم لا يوجد هناك الناتج تلقائيا حيثما توفرت هذه العناصر الثلاثة؟ وإنه لعجب يزيله اقتباسنا للتحليل الكيماوي"⁽³⁾ ، وما يتبين من هذا النص، أن عناصر الحضارة، بوصفها مواد أولية، توجد في كل المجتمعات البشرية، إلا أنه لا نجد دائما حضارة، لهذا ينهي كلامه بالحديث عن طريقة الكيمياء، لفهم تركيب الحضارة.

⁽¹⁾ مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 49.

⁽²⁾ مصدر نفسه، ص 50.

⁽³⁾ مصدر نفسه، صفحة نفسها.

من هنا يدخل عنصر جديد إلى معادلة الحضارة وهو الدين، "فالحضارة لا تتبعث - كما هو ملاحظ- إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها." (1) ما يعني أن العنصر المركب بين عناصر الحضارة هو الفكرة الدينية، فكما أن في كل تفاعل كيميائي، لا بد أن يستحضر عنصر مركب، والدين هو مركب عناصر الحضارة لتتحول إلى منتج للحضارة.

ومنا يظهر تماسك نسق مالك بن نبي، فهو قد سعى في الظاهرة القرآنية إلى إثبات الدين، بوصفه ظاهرة كونية، مشبها إياه بقانون الجاذبية، فالدين هو جاذبية الحضارة، لأنه يركب بين الإنسان، والتراب، والوقت، وعليه تنتج الحضارة بهذا الفعل التركيبي.

ولكن عملية التفاعل كما يبينها مالك بن نبي لا تتم في فراغ، بل هي تسري على ساحة التاريخ، من هنا وجب التعرف على الحضارة بوصفها حركة في التاريخ، فهل حركتها خطية أم دائرية؟ أم لها صور مختلفة؟

يجيب مالك قائلاً: "فنحن نعلم مسبقاً أن حضارة معينة تقع بين حدين اثنتين: الميلاد والأفول، وإذن نحن نملك نقطتين اثنتين من دورتها باعتبارهما محل نزاع، والمنحنى البياني يبدأ بالضرورة من النقطة الأولى في خط صاعد، ليصل إلى النقطة الثانية في خط نازل. فما الذي يمكننا أن نضع من طور انتقالي يتوسط هذين الخطين" (2) ما يعني أن حركة الحضارة في ساحة التاريخ تتخذ صورة دورية، تبدأ بلحظة انطلاق تصاعدي، لتصل إلى مرحلة يتوقف فيها الانطلاق، لتعرف منعرجاً جديداً يتجه نحو نقطة الانحدار والموت.

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 56

(2) مصدر نفسه، ص 73

وبهذه الطريقة تسجل الحضارة رحلاتها عبر التاريخ، من شعب إلى آخر، حافظة لكل أمة عبقريتها ومآثرها، التي ولدتها أثناء فعلها الحضاري في التاريخ، وهنا يتبين أن وحدة التاريخ بالنسبة لمالك بن نبي هي الحضارة.

وبذلك يكون تعريف الحضارة التحليلي التركيبي، قد استوفى مركباته والتي نجعلها فيما يلي:

-عناصر الحضارة: الإنسان+ تراب+ وقت

-مركب الحضارة: الفكرة الدينية.

-مسرح الحضارة: التاريخ بحركته الدورية.

ما يتبين من خلال هذا المفهوم أنه استطاع أن يركب عناصر الحضارة، لكنه لم يعطي تحليلاً لوظيفتها، وهذا الأمر لم يكن غائباً عن ذهن مالك بن نبي، حيث أضاف إلى ما سبق تعريفاً وظيفياً، يصف وظيفة الحضارة، ويبين دورها بالنسبة للمجتمع أو الفرد.

ويأتي التعريف الوظيفي للحضارة في كتابين هما: القضايا الكبرى، ومجالس دمشق ففي الأخيرة نجد تفصيلاً لم يرد في الكتاب الأول، لهذا سيأخذ الباحث من كتاب مجالس دمشق، قول مالك بن نبي: "معناه أن الحضارة كما حددتها في البداية، هي مجموع الشروط المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يقدم الضمانات الاجتماعية لكل فرد فيه. فعندما أقول فذلك يعني أن الحضارة وظيفة في جانبها الإرادة الحضارية، الإمكان الحضاري."⁽¹⁾

ومعنى ذلك أن الحضارة تمنح المجتمع قدرة على تأمين أفرادهم وفي كل طور من أطوار حياتهم بما يسمح لهم أن يبدعوا منجزاتهم الحضارية، وهذه الضمانات في جانبها المعنوي تتمثل في الإرادة الحضارية، ومن جانبها المادي تتجلى في الابتكار الحضاري.

⁽¹⁾ مالك بن نبي، مجالس دمشق، (دمشق: دار الفكر، 2005) ص 67-68

وبذلك نصل أن الحضارة من حيث التركيب تحتوي على العناصر التالية، إنسان+تراب+وقت، وتعمل الفكرة الدينية على التركيب فيما بينها، ويتم ذلك وفق خط تاريخي له انطلاقة تصاعدية، ثم فترة رتابة، تليها فترة انحطاط، ومن الناحية الوظيفية تمنح الحضارة أفرادها ضمانات تسمح لهم ليكونوا إرادة حضارية، وإمكانا حضاريا قابلا للاستغلال والاستثمار بواسطة تلك الإرادة.

إلا أن ما يمكن التأكيد عليه هو مركزية الفكرة الدينية، بوصفها عنصر مركب للحضارة. فهي تتجه إلى الإنسان لتفعيل طاقاته، وهو بدوره يتجه إلى انجاز حضارة، لهذا يطرح السؤال ما هو الإنسان؟.

ثانيا: مفهوم الإنسان:

إن مفهوم الإنسان عند مالك بن نبي، هو مفهوم جوهري، لاعتبار أنه مدار الحضارة، حيث يبحث عن تلك العلاقة بين الإنسان ومنجزاته، وكذلك بينه وبين إرادته وفعالية الانجاز لديه، مبينا كينونة الإنسان وكيف تتخرج إلى الوجود عبر تطور الحضارة.

وعليه ابتداء من هذا العنصر، والعنصرين القادمين هما اشتغال على مفهوم مالك بن نبي للإنسان، إلا أن الفارق فقط أنه في هذا العنصر سيتجه الباحث إلى صورة الإنسان بطريقة ستاتيكية (تزامنية)، في حين أنه في العنصرين المواليين سيتم التطرق إلى الإنسان بطريقة ديناميكية أي تتابعية، وضرورة ذلك هو استخراج مفهوم الإنسان المنتج لحضارته أي الذي يدخل في علاقة مع الحضارة.

مالك بن نبي لم يعرف الإنسان وفق التعريف الأرسطي الشهير وهو: الإنسان حيوان ناطق، بل على أنه حيوان ديني، وهذا الذي قصد إلى البرهنة عليه في كتابه الظاهرة القرآنية عندما قال: "وتردد المشكلة الغيبية -هكذا بانتظام- على الضمير الإنساني في جميع مراحل تطوره، هو في حد ذاته مشكلة أراد علم الاجتماع حلها حين وصف الإنسان بأنه في أصله

حيوان ديني"⁽¹⁾ بمعنى أن الإنسان في أصله كائن حي متدين، ولهذا يظهر الدين لا بوصفه حدثاً عارضاً، بل جزء من كينونة الإنسان والتي تنظم حياته حتى يحقق حضارته.

وعلى ضوء ذلك يقرر مالك بن نبي ضمينا أن الإنسان كائن مركب ذو ثلاثة أبعاد، وهي: الروح-العقل-الغريزة، وإن كانت هذه العناصر الثلاثة تظهر في كتاباته على شكل مراحل لتاريخ الحضارة، إلا أنها لا تتفصل عن الذات الإنسانية.

فقد بين مالك بن نبي أن الروح لها كفاءة عالية في السيطرة على الغريزة لهذا تنطلق الحضارة، لكن عندما تخفت الروح يبرز العقل، والأخير لا يمكنه أن يسيطر على الغريزة، فهي كائن أناني وغير منتظم وهنا تتحدّر الحضارة.

وبذلك فإن الرابط بين الدين والإنسان هو الروح، الطاقة الأصلية في الإنسان، والتي تؤكد على جوهر الإنسان على أنه حيوان ديني، وهي في الآن نفسه منبع كل حضارة إنسانية في العالم لأنها تربط الإنسان بالسماء، أي بالملطق الذي يوجه طاقات الإنسان ويفعلها.

وهنا يظهر التكامل وما ضده التسافل أو التفكك في الطرح البنابي، عندما يتكامل الإنسان أثناء دخول فكرة دينية على كيانه، فتفعل طاقة الروح فيه، لكن يتسافل ويتفكك عندما تفقد تلك الفكرة بريقها وسلطتها، وهنا يطرح السؤال، كيف تفعل الفكرة الدينية طاقة الروح؟

وإذا كان للإنسان الفرد هذه الأبعاد الثلاثة فهي لا تتفصل عن البعد الثالث وهو: المجتمع لهذا لا يمكن فهم الإنسان في علاقته بالحضارة إلا من خلال بعدين وهما الفرد

⁽¹⁾ مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 70

بأبعاده الثلاثة مع المجتمع، وهنا يطرح السؤال. كيف قارب مالك بن نبي الحضارة؟ هل بالبعد الفردي أم بالبعد الجماعي؟

ثالثا: المقاربة السيكولوجيا للحضارة:

كما سبق ذكره فإن منهج مالك بن نبي يقارب الظواهر الإنسانية وفق الآية الكريمة: "إن الله لا يغير بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" [الرعد: الآية 11] ومضمون الآية، يضع منهاجا متكاملًا، حيث ينطلق من التغيير السيكولوجي، والذي سيتبعه التغيير السيكولوجي، فما بالقوم لا يتغير إلا إذا قاموا بتغيير ما بالأنفس، وهذه العملية التغييرية تستدعي حركة عبر الزمن، لهذا يدخل عنصر ثالث وهو الزمن.

ومن هنا يضع مالك بن نبي منهاجا تكامليا، يتوجه فيه إلى الإنسان بوصفه فرد وإلى كونه مجتمع، ويعيش كذلك لحظة تطور تاريخي، مجسدا بذلك دورته الحضارية، وفق المبدأ القرآني الذي قررته الآية -السالفة الذكر- من سورة الرعد.

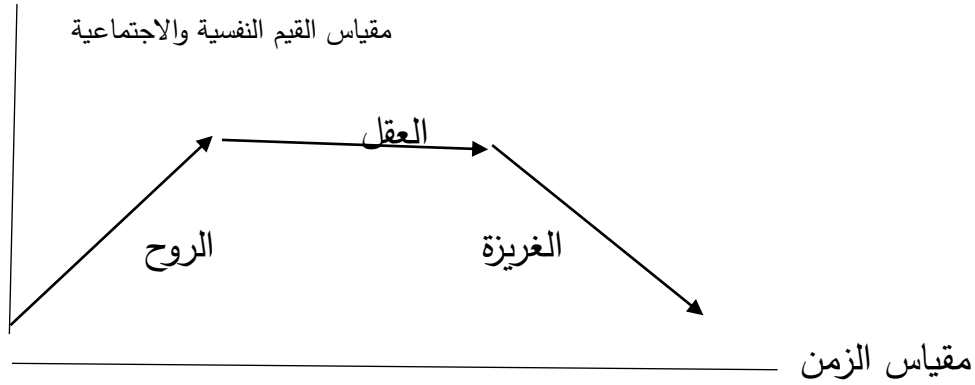
لذلك سيتجه البحث إلى تحديد المقاربة السيكولوجية في إطار الزمن، ثم يتجه إلى المقاربة السيكولوجية في إطار الزمن، والتي سيظهر فيها تكامل الإنسان وكذلك تساقفه، والتكامل سيظهر بنوعيه، النظمي والمقامي.

ويمر الإنسان بحسب مالك بن نبي بثلاثة مراحل، وي الإنسان قبل الحضارة، ثم إنسان الحضارة أو أثناء الحضارة، وأخيرا إنسان ما بعد الحضارة. وأثناء الحضارة، فالإنسان يمر بمرحلة الروح ثم العقل وأخيرا الغريزة، وهذه المراحل الثلاثة، هي تعبير عن تغيير سيكولوجي، ولكن السؤال يبقى مطروحا كيف يحدث هذا التغيير؟

يجيب مالك بن نبي قائلا: "وبتعبير آخر إن المسألة هنا هي أن نوضح للقارئ كيف يتاح (الفكرة الدينية) أن تبني الإنسان حتى يقوم بدوره في بناء الحضارة، وبالتالي كيف يتاح

لهذه الفكرة ذاتها تمدنا بتفسير عقلي لدور إحدى الديانات في توجيه التاريخ" (1) وبالتالي فمحرك الحضارة هي الفكرة الدينية، فهي التي تصنع في الإنسان إرادة الحضارة.

وهنا يمكن أن نرسم مخطط الحضارة، ثم نعرض بالتحليل كيف تعمل الفكرة الدينية من الناحية السيكلوجيا.



ويعبر مالك بن نبي عن مقارنته السيكلوجيا للحضارة، بشكل صريح عندما يقول: "ومن هنا يتعين علينا اللجوء إلى لغة التحليل النفسي بغية تتبع اطراد الحضارة باعتبارها صورة زمنية للأفعال وردود الأفعال المتبادلة، التي تتولد منذ مطلع هذا الاطراد بين الفرد والفكرة الدينية التي تبتعث فيه الحركة والنشاط" (2) وبذلك يتبين أنه سيتجه إلى استخدام لغة التحليل النفسي، إلا أن المشكلة التي تواجه البحث هو هل سيستخدمها على نفس الصورة؟

لهذا يمكن تقسيم تحليله إلى مراحل الحضارة نفسها، وهي عينها مركبات الوجود البشري:

أ-الروح: يلاحظ مالك بن نبي أن الحضارة تبدأ عندما تدخل فكرة دينية على إنسان ما قبل الحضارة، وهو إنسان الفطرة، حيث يقول: "الفرد في هذه الحالة ليس له أساسه إلا (الإنسان الطبيعي) أو الفطري (L'homonatuna) غير أن الفكرة الدينية سوف تتولى إخضاع

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 69

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 74

غرائزه إلى (عملية شرطية Conditionnement) تمثل ما يصطلح عليه علم النفس الفرويدي بـ (الكبت) "reculement" ⁽¹⁾ ما يعني ذلك أن الفكرة الدينية تدخل على إنسان كما هو حالة خام، أي إنسان الطبيعة، فتعمل على كبت تلك الغرائز، لكن هل مفهوم الكبت عند مالك بن نبي نفسه عند فرويد؟

العبارة الواردة في النص السابق وهي (عملية شرطية) توحى بداية إلى وجود اختلاف، في المفهوم، لهذا وجب مراجعة كلا المفهومين لكي يتضح تصور مالك بن نبي.

ويأخذ "معجم مصطلحات التحليل النفسي" معنى الكبت عند فرويد بوصفه أولية نفسية يعمل الأنا من خلالها على الدفاع، حيث يأخذ بنص فرويد "أعتقد الآن أن هناك مكسبا أكيدا في العودة إلى مفهوم الدفاع القديم، شريطة أن يدل بشكل عام على التقنيات التي يلجأ إليها الأنا في صراعاته والتي قد تؤدي أحيانا إلى العصاب" ⁽²⁾ معنى ذلك أن الكبت هو آلية يعمل من خلالها الأنا على الدفاع، بطريقة لاشعورية وهو عكس القمع الذي يسعى إلى محو فكرة ما يشكل واع وهو حالة مرضية ⁽³⁾، والكبت قد يكون حالة دفاعية سليمة كما أنه قد يؤول إلى حالة مرضية عصابية.

ويتضح المفهوم أكثر إذا ما تم العروج إلى نصوص واحد من كبار مدرسة فرويد وهو "إيريش فروم" حيث يقول "والواقع لكلمة repression معنيين: أولا المعنى التقليدي أي تكبت to repress بمعنى "تكف suppress" أو تقمع opress، ثانيا المعنى السيكلوجي الذي استخدمه فرويد (برغم أن الكلمة قد استخدمت بالمعنى السيكلوجي من قبل)، أي

⁽¹⁾ مصدر نفسه، ص 75

⁽²⁾ جان لابلانث، جاك برتراند بونتاليس: معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة مصطفى حجازي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011) ص 677.

⁽³⁾ جان لابلانث، جاك برتراند بونتاليس: معجم مصطلحات التحليل النفسي، مرجع سابق، ص 672

صرف شيء ما عن الإدراك"⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن الكبت هو آلية نفسية لا شعورية تعمل على صرف أي شيء من ساحة الوعي وتركه في ساحة اللاوعي.

ويرجع مفهوم الكبت إلى أنه آلية دفاعية إلى أساس أنطولوجي مادي، وهو الذي لخصه أدلر حينما قال "إن النشاط النفسي ما هو إلا مجموعة معقدة من آليات الدفاع والهجوم غرضها النهائي هو ضمان استمرارية الكائن الحي، وهدفها أن تعطيه القدرة على النمو والتطور بأمان"⁽²⁾ أي أن وظيفة النفس لا تخرج عن نفس الوظيفة الغريزية الحيوانية والمتمثلة في حفظ البقاء، وهي ما تحدد كينونة الإنسان بوصفه كائن طبيعي مادي.

من الأساس الأنطولوجي يظهر الاختلاف بين فرويد ومالك بن نبي، فالأول لم يخرج عن دائرة الإنسان الطبيعي، في حين أن مالك بن نبي يفكر في دائرة الإنسان الديني، وبذلك فإن وظيفة الإنسان الطبيعي هي حفظ البقاء باستحداث آليات دفاعية وهجومية، في حين أن الحيوان الديني يتجه نحو آليات أرقى، وهي أنه كائن مبدع يتحكم في الوجود. من هنا يظهر أول نقطة في الاختلاف.

ويتضح أكثر الاختلاف في مفهوم الكبت عندما نأخذ بنص مالك بن نبي عنه إذ يقول "وهذه العملية الشرطية ليس من شأنها القضاء على الغرائز ولكنها تتولى تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية: فالحيوية الحيوانية التي تمثلها الغرائز بصورة محسوسة، لم تلغ ولكنها انضبطت بقواعد نظامها"⁽³⁾ ومعنى ذلك أن الكبت ليس آلية دفاعية، بل هو شرط لتنظيم الغرائز، وإخراجها من حالتها الفوضوية إلى حالة منتظمة تقود إلى تحقيق غايات، تحدها الفكرة الدينية.

(1) إيريش فروم: أزمة التحليل النفسي، ترجمة محمود منقذ المعاشمي، (اللاذقية: دار الحوار، 2012) ص 40

(2) ألفريد أدلر: الطبيعة البشرية، ترجمة عادل نجيب بشرى، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005) ص 30

(3) مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 75.

وبذلك يؤدي وجود الفكرة الدينية إلى تكامل الإنسان، من مقام الطبيعة إلى مقام الروح، والذي تصبح الغريزة فيه تابعة للروح ولقانونها، وهذا ما عبر عنه قائلا "وفي هذه الحالة يتحرر الفرد جزئياً من قانون الطبيعة المفطور في جسده، ويخضع وجوده في كليته إلى مقتضيات الروحية التي طبعها الفكرة الدينية في نفسه، بحيث يمارس حياته في هذه الحالة الجديدة حسب قانون الروح"⁽¹⁾ وهنا نجده استخدم عبارة ذات دلالة عميقة، وهي "يتحرر جزئياً من قانون الطبيعة" فهو لا يتحرر كلياً، لأن البعد الطبيعي جزء منه، ولكنه جزئي بشكل يسمح للإنسان أنه يرتقي إلى درجة يحيي فيها وفق قانون الروح.

وعليه يتم توجيه الطاقة الغريزية حتى تصبح قادرة على أداء فعلها الحضاري، حيث تخرجها الروح من فوضاه إلى نظام يسمح بإطلاق طاقات الإنسان، وإخراجها من خمولها، لكي ترتفع الحضارة نحو مقامات عالية، ويضرب مالك بن نبي مثالا على ذلك، التحدي الذي رفعه بلال بن رباح، عندما رفع التحدي في وجه جلاديه، الذين أرادوا إخضاعه لعبادة الأوثان، إلا أنه واجه صورة الاستعباد، والتي ما كان له أن يفعلها لولا استفاقة الروح في قلبه ليصرخ أحد...أحد.

ننتهي إلى أن الكبت عند مالك بن نبي هو عملية شرطية واعية، توجه الغريزة لأداء فعل حضاري، نحو أهداف تسطرها الفكرة الدينية مما يعني أنها ليست حالة مرضية، بل وضع صحي يسمح باستثمار الغريزة من جهة، ومن جهة ثانية يسمح بانعتاق الإنسان من حالة الغريزة إلى حالة أخلاقية راقية، تطلق العنان للقيم الأخلاقية ولطاقات الإنسان، حتى يتسنى لها بأداء دورها.

(ب) **العقل**: وتبدأ مرحلة العقل بالنسبة لمالك بن نبي، نتيجة لردة فعل، فهي ليست تأسيسية أو ابتدائية كما هو الحال بالنسبة لمرحلة الروح، والنص الآتي يوضح مضمون ردة الفعل:

(1) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

"وفي الوقت نفسه يواصل المجتمع الذي أبرزته الفكرة الدينية إلى النور تطوره، وتكتمل شبكة روابطه الداخلية، بقدر امتداد إشعاع هذه الفكرة في العالم: فتنشأ المشاكل المحسوسة لهذا المجتمع الوليد نتيجة توسعه، كما تتولد ضرورات جديدة نتيجة اكتماله"⁽¹⁾ يتبين من هذا النص أن مرحلة العقل هي وليدة، أو بتعبير أدق ردة فعل إزاء واقع اجتماعي؛ الذي أفرز بدوره مجموعة من المشاكل والضرورات والحاجيات، وهي بدورها وليدة توسع المجتمع الناشئ بفعل تركيب الفكرة الدينية لمكوناته، يبدأ بالتوسع مما يولد عدة مشكلات وضروريات حياتية.

وفي مرحلة العقل هذه، تتمظهر في ثلاثة مظاهر رئيسية يؤكد عليها مالك بن نبي، وهي:

"نقصا في الفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية"⁽²⁾ أي أنها لا تنتهي وإنما ستتراجع بشكل كبير، ويرجع ذلك إلى الضرورات التي يفرضها التطور الاجتماعي، ومشكلاته الناشئة عن تلك التطورات.

"انخفاض في مستوى أخلاق المجتمع"⁽³⁾ ففي المرحلة السابقة-أي مرحلة الروح- كانت الأخلاق تأخذ مساحة كبيرة، وذلك نتيجة للفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية، إلا أنه في مرحلة العقل، فبتراجع الفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية، لابد أن يتراجع المستوى الأخلاقي.

فأوج حضارة وأعني به ازدهار العلوم والفنون فيها يلتقي من وجهة نظر "علم العلل والبحث مع بدء مرض اجتماعي"⁽⁴⁾ بمعنى أن تطور الحضارة يظهر فيه تطور العلوم

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 76

(2) مصدر نفسه، ص 77

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها

(4) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

بوصفها أداة لعلاج الأمراض الاجتماعية. من هنا يظهر المرض الاجتماعي متزامنا مع تراجع المستوى الأخلاقي، وارتقاء المعارف العلمية.

ويتبين أن مرحلة العقل هي تراجع للبعد الروحي لحساب العقل، وأول ميزة لهذه المرحلة هي: ازدهار العلوم، وتراجع مستوى الأخلاق، حيث ستبدأ للبروز بذور فناء الحضارة، وهنا كمدخل إلى المرحلة الثالثة وهي الغريزة، سيظهر إلى السطح المكبوت الغريزي، لكن كيف سيظهر المكبوت؟

يفسر ذلك مالك بن نبي، بعلاقة طردية بين الروح والغريزة، حيث يقول "ومن الطبيعي أن الغرائز لا تتحرر دفعة واحدة وإنما تنطلق بقدر ما تضعف سلطة الروح"⁽¹⁾ وبالتالي كلما ضعفت الروح ازدادت الغريزة انعتاقا من عقالها، والعكس كذلك صحيح، من هنا يظهر أن بروز العقل هو بداية الانعتاق للغرائز، ومرد ذلك أن العقل لا سلطان له على الغريزة.

ج) الغريزة: وفي مستهل الطور الثالث تتحرر الغريزة تماما من عقالها، فتتجه الحضارة نحو الانحدار، ولهذا الأمر سبب ونتيجة، فالسبب يرجع إلى ما قاله مالك بن نبي "وهنا تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية"⁽²⁾ بمعنى أن انعتاق التام للغريزة، هو أن الفكرة الدينية فقدت دورها تماما، والنتيجة قوله "التي تصبح عاجزة عن القيام بمهمتها تماما في مجتمع منحل"⁽³⁾ أي أن هذا المجتمع أصبح فاقدًا لروابطه وعلاقاته الاجتماعية، وبالتالي سقوط الحضارة.

وعند إتمام درجة السقوط حالتها نجد أن الحضارة تنتج إنسان ما بعد الحضارة، وهنا يبدأ مشروع مالك بن نبي الإصلاح، حيث سيظهر إشكالية أخرى وهي كيف نعيد إنسان ما بعد الحضارة إلى حالة حضارة؟

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 76

(2) المصدر نفسه، ص 77

(3) مصدر نفسه، صفحة نفسها

وما يمكن أن نصل إليه في المقاربة السيكولوجيا للحضارة، هو مركزية الفكرة الدينية في تحقيق تكامل الانساني المقامي، حيث ترتقي بالإنسان درجة فوق الطبيعة إلى عالم الروح، وأداة ذلك الكبت بوصفه شرطية تنظيمية، تنظم الغرائز وتوجهها نحو غاية تحدها الفكرة الدينية.

ويحدث تسافل الإنسان، عندما يأخذ توهج الفكرة الدينية بالخفوت فعندها تنفلت الغريزة من عقالها، وتتجه الحضارة إلى الانحدار عندما يحدث الانعتاق التام للغرائز، والذي أخذ يتدرج بظهور مرحلة العقل.

ويظهر مما سبق أن تحليل الحضارة وفق المقاربة السيكولوجيا غير كاف، خاص وأنه قد تحدث عن أثر الفكرة الدينية في استيقاظ الروح، مما يولد اتساع دائرة الحرية الأخلاقية، والأخيرة هي علاقة اجتماعية، ثم عرج على أثر اكتمال المجتمع وظهور مشكلات جديدة، وأخيرا انحلال المجتمع، لهذا وجب استكمال أطروحة مالك بن نبي بالمقاربة السيسولوجيا.

رابعا: المقاربة السيسولوجيا للحضارة:

لقد قدمت الآية إحدى عشر من سورة الرعد لمالك بن نبي منها متكاملا، ففي البداية يبدأ التغيير الحضاري من النفس، ليصل إلى المجتمع، لذلك فقد كرس أغلب جهده في كتابه شروط النهضة على المقاربة السيكولوجيا، في حين في كتابه ميلاد مجتمع والذي ألفه سنة 1962⁽¹⁾، فإنه قد استكمل مقاربه وتفسيره للحضارة، حيث اتجه نحو المجتمع وأثر الفكرة الدينية فيه، أي التغييرات الاجتماعية في تفاعلها مع التغييرات النفسية.

وبناء على ذلك، فإن تحليل المقاربة السيسولوجيا للحضارة، سيأتي في أربعة عناصر أساسية، وهي: مفهوم المجتمع ثم المجتمع والحضارة في مرحلة الروح، والمجتمع والحضارة

⁽¹⁾ Malek Bennabi : Naissance d'une société, (ALGER : Samar, 2008), P 8.

في مرحلة العقل، وأخيرا المجتمع والحضارة في مرحلة الغريزة، وهذه العناصر كفيلة بأن تحدد المقاربة، حيث في المفهوم سيتحدد مفهوم المجتمع من حيث الطبيعة ومن حيث الوظيفة، ثم تطور المجتمع عبر التاريخ بوصفه كيان حضاري يمر عبر مراحل الحضارة.

1/ مفهوم المجتمع:

يأتي مفهوم المجتمع عند مالك بن نبي إجابة عن جملة من الأسئلة الضمنية، والمهم فيها أنها تجيب عن سؤال الرسالة والمتعلق بالتكامل، فأول سؤال يتعلق بالفرد والمجتمع، فهل المجتمع هو أفراد أم أنه هو جملة العلاقات التي تربط أفرادها؟، ثم يأتي سؤال الطبيعة والمجتمع، وهل المجتمع هو تشكيل يخضع لقوانين الطبيعة أم يتجاوزها؟ وأخيرا هل المجتمع وضع تاريخي؟ وإن كان كذلك كيف يدخل إلى ساحة التاريخ؟

• **المجتمع بوصفه كيان مستقل عن الأفراد:** يبدأ مالك بن نبي تحديده للمجتمع واصفا إياه بأنه كيان مستقل عن الفرد، حيث عبر قائلا: "فالمجتمع إذن في داخله الصفات الذاتية التي تضمن استمراره، وتحفظ شخصيته ودوره عبر التاريخ"⁽¹⁾ هذا الاستنتاج الظاهر من خلال عبارة "إذن" يأتي بعد تحليل مالك بن نبي للمجتمع عبر التاريخ، حيث توصل إلى برهنة استقلال المجتمع عن الفرد.

ويأتي بدليلين هامين؛ ففي الأول يؤكد على أن زوال مجتمعات بعينها دون زوال أفرادها الذين اندمجوا بدورهم في مجتمعات أخرى، والثاني زوال بعض الأفراد لا يعني زوال المجتمع، ما يعني أن العنصر الثابت هو ما اصطلح عليه شبكة العلاقات الاجتماعية، حيث أوضح مالك بن نبي قائلا: "وهو الذي يتجسد في نهاية الأمر في شبكة العلاقات الاجتماعية، التي تربط أفراد المجتمع فيما بينهم، وتوجه ألوان نشاطهم المختلفة في اتجاه

(1) مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، ج 1 (شبكة العلاقات الاجتماعية)، ترجمة عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، ط6،

وظيفة عامة، هي رسالة المجتمع الخاصة به⁽¹⁾ أي أن ميلاد مجتمع هو ميلاد شبكة العلاقات التي تربط أفراد المجتمع، وهنا وجب الانتقال إلى معرفة مكونات الشبكة وماهيتها، ودورها التاريخي.

• **شبكة العلاقات الاجتماعية وتعريف المجتمع:** إذ كان المجتمع من حيث المضمون هو عبارة عن شبكة علاقات اجتماعية، فإن مالك بن نبي سيتجه إلى تعريف المجتمع من خلال شبكة العلاقات الاجتماعية، واضعاً إياه في إطار حركة التاريخ، لتمييز عن حالة الطبيعة، من هنا يظهر رؤيته التوحيدية للكون، والتي ترى في أن الوجود البشري يتقاسمه عالم الطبيعة وقوانينها، وعالم متجاوز لحدود الطبيعة.

وقد عبر عن ذلك بقوله "إن الطبيعة توجد النوع، ولكن التاريخ يصنع المجتمع، وهدف الطبيعة هو مجرد المحافظة على البقاء، بينما غاية التاريخ أن يسير بركب التقدم نحو شكل من أشكال الحياة الراقية، هو ما نطلق عليه اسم الحضارة"⁽²⁾ فالإنسان ليس كياناً مادياً يخضع لحتمية الطبيعة، بل هو كيان يصنع تاريخه، من هنا نجد التمييز عند مالك بن نبي بين المجتمع والجماعة.

ففي حالة الجماعة فهي تعيش على حالة الطبيعة، فهي لا تغير من خصائصها وصفاتها لأنها تهدف إلى حفظ البقاء والتكيف مع الطبيعة، في حين أن المجتمع هو تركيب لشبكة علاقات اجتماعية، تسمح له أن يصنع تاريخه لكي يسجل رقيه وتكامله ليبلغ مقام الحضارة.

وبناء على هذا التمييز عرف مالك بن نبي المجتمع قائلاً: "الجماعة التي تغير دائماً خصائصها الاجتماعية بإنتاج وسائل التغيير، مع علمها بالهدف الذي تسعى إليه من وراء

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص 14

(2) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص 19.

هذا التغيير⁽¹⁾ من هذا التعريف يظهر أن التغيير هو الفيصل بين الجماعة والمجتمع فالأول لا يتحرك لكونه يحافظ على النوع، أما المجتمع فيتولد من حركة التغيير حركة نحو رقي الإنسان أو إلى تخلفه، ولهذا لكي يكون مجتمع ما تاريخي فلا بد له من ثلاثة عناصر يوضحها مالك فيما يلي:

(1) حركة يتسم بها المجموع الانساني.

(2) وإنتاج لأسباب هذه الحركة.

(3) وتحديد لاتجاهها⁽²⁾

وهذه الخصائص الثلاثة هي من تحدد لنا مجتمع ما من غيره، فالخاصية الجوهرية هي الحركة فهي لا تعيش رتابة الطبيعة، بقدر ما هي تنتقل من طور إلى آخر تتحدد فيه وجهتها، وأسباب حركتها.

مما سبق يتبين أن المجتمع عند مالك بن نبي ليس مجرد أفراد، بل هو شبكة العلاقات الاجتماعية، التي تنظم أفراد المجتمع، والتي بدورها تنقل المجتمع من حالة الجماعة الطبيعية التي لا تغير من وضعها، إلى المجتمع الذي يصنع حركته التاريخية، ويملك أسباب تلك الحركة، والغاية من تلك الحركة، أي أن المجتمع سيغير من ذاته بامتلاك تلك الأسباب والمقصد منها، والتي تقول في النهاية إلى إنتاج حضارة.

وبالتالي فإن المجتمع مشكلته هي مشكلة إنتاج حضارة، أي شكل الحياة الراقية التي يطمح إليها كل أفراد المجتمع بهذا تتكون شبكة علاقاتهم لتولد حركة تاريخية تتجه نحو الحضارة، وهنا يطرح السؤال، كيف يصنع مجتمع ما حركته التاريخية؟

(1) مصدر نفسه، ص 17.

(2) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

2/ المجتمع والحضارة في مرحلة الروح:

إذا كان المجتمع يتجه نحو تغيير حركته حتى يتمكن من صنع حضارته، فهو لا بد أن يخضع لدورتها، لهذا وجب تتبع تطوراتها عبر كل مرحلة، ابتداء من مرحلة الروح إلى العقل وانتهاء بالغريزة، مع الأخذ بعين الاعتبار دور الفكرة الدينية في إنتاج الحضارة، فهي إن كان لها دور نفسي في كبت الغريزة لتفعيل طاقة الروح، فهي ولا بد أن تكون لها دور على البعد الاجتماعي.

ولمعرفة دورها يعود مالك بن نبي دائما إلى منطق الكيمياء في التحليل والتركيب، فهو يحلل العناصر المكونة للمادة، ثم يبحث عن العنصر المركب بين عناصر المادة ككل، وهذا ما يتبين في تفسير حركة التاريخ عند مالك بن نبي.

تأتي فاعلية التاريخ من خلال ثلاثة مؤثرات؛ عالم الأشخاص وعالم الأفكار وأخيرا عالم الأشياء، ويوجز فاعلية هذه العناصر في قوله: "لكن هذه العوالم الثلاثة لا تعمل متفرقة، بل تتوافق في عمل مشترك تأتي صورته طبقا لنماذج إيديولوجيا من (عالم الأفكار)، يتم تنفيذها بوسائل من (عالم الأشياء)، من أجل غاية يحددها عالم الأشخاص"⁽¹⁾ ما يعني أن هذه العوالم تحتاج إلى تكامل ينظمها فيما بينها، حتى تؤدي دورها المنوط بها، وهو تحويل المجتمع إلى منتج للحضارة، ومحرك للتاريخ.

ولهذا يجب وجود عنصر مركب لهذه العوالم الثلاثة، حيث "يستلزم كنتيجة منطقية وجود عالم رابع، هو مجموعة العلاقة الاجتماعية الضرورية أو ما نطلق عليه شبكة العلاقات الاجتماعية"⁽²⁾ وبالتالي العنصر الجامع بين وحدات التأثير أي عالم الأشخاص

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص 27.

(2) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص 27.

وعالم الأفكار وعالم الأشياء هي شبكة العلاقات الاجتماعية، فبدونها لا يمكن لهذه العوالم أن تؤثر، لكن كيف تنشأ شبكة العلاقات الاجتماعية؟

يتشكل شبكة العلاقات الاجتماعية أساساً من وحدتها الأساسية وهم الأشخاص، وهنا يعود مالك بن نبي منهجه، معلناً كونته، حيث يقول "ولكننا نجد في التحليل الأخير أن آلية الحركة التاريخية إنما ترجع في حقيقتها إلى مجموع العوامل النفسية الذي يعد ناتجاً عن بعض القوى الروحية، وهذه القوى الروحية هي التي تجعل من النفس المحرك الجوهري للتاريخ الانساني"⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن الذي سيدفع التاريخ هو فكرة دينية، وهنا يجد المجتمع ميلاده عند ولوج فكرة دينية.

ولكي يصل مالك بن نبي إلى دور الفكرة الدينية، فإنه يتجه أساساً إلى تحديد ماهية شبكة العلاقات الاجتماعية، حيث يؤكد على أنها ذات صيغة ثقافية، حيث يقول "بيد أن جميع العلاقات السائدة بين الناس تعد علاقات ثقافية، أعني أنها خاضعة لأصول ثقافة معينة، على ما ذهبنا إليه في دراسة سابق، حيث قلنا: إن الثقافة هي المحيط الذي يصوغ كيان الفرد، كما أنها مجموع من القواعد الأخلاقية والجمالية..."⁽²⁾ بمعنى أن ما يربط بين الإنسان وأخيه الإنسان هي رابطة ثقافية، تتمثل في القيم الأخلاقية والجمالية.

والمقصود بالمحيط الذي يصوغ الفرد كيانه، هو أن العلاقة الثقافية حتى تؤدي دورها، فإنها تعمل قبل كل شيء على إعادة صياغة كينونة الفرد، حيث تنقله من حالته الطبيعية، بوصفه كائن يعيش لأجل الحفاظ على بقائه، إلى شخص ذا كينونة ثقافية، يحمل توجهها لإقامة علاقات اجتماعية.

(1) مصدر نفسه، صفحة نفسها.

(2) مصدر نفسه، ص 32.

ولهذا يقول مالك بن نبي "إن العمل الأول في طريق التغيير الاجتماعي هو العمل الذي يغير الفرد من كونه (فردا) Individu إلى أن يصبح شخصا Personne وذلك بتغيير صفاته البدائية التي تربطه بالنوع إلى نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع"⁽¹⁾ بمعنى أنه يصبح يتصف بصفات جمالية وأخلاقية تربطه بأعضاء مجتمعه.

وبهذا تكونت لدى مالك بن نبي مقدمتين هما:

(1) المجتمع المؤثر في التاريخ هو الذي يملك شبكة علاقات اجتماعية متماسكة.

(2) شبكة العلاقات الاجتماعية ذات صيغة ثقافية تجمع بين الأخلاقي والجمالي.

وكل ثقافة خاصة البعد الأخلاقي لا بد أن يكون أصله ديني، حيث أن الأخلاق بوصفها رابطة اجتماعية، فهي ليست من إنتاج المجتمع إذ يقول "وهكذا تجري الأمور بصورة عامة فيما يتصل بقضية المجتمع، فإن تنظيمه يجري طبقا لمقاييس وقواعد، وهي في حقيقتها قيم خلقية لم ينتجها، ولكنها تنظم نشاطه في سبيل غايته"⁽²⁾ ما يقصد إليه هنا، أن المجتمع ينظم ذاته في إطار مقاييس وقواعد أخلاقية، هي في الأساس ليست من إنتاجه، لأنها لا تعبر عن حاجات اقتصادية، بل هي من مصدر متعال، أي الدين.

وهنا ينتقل مالك بن نبي إلى أهمية الدين أو الفكرة الدينية في بناء شبكة العلاقات الاجتماعية، بل ومركزيتها والتي تتضح في قوله "نستطيع أن نقرر أن الفكرة التي غرست بذرتها في حقل التاريخ هي فكرة دينية، كما تحمل النطفة جميع عناصر الكائن الذي سيخرج فيما بعد إلى الوجود"⁽³⁾ ويقصد مالك بن نبي أن لحظة انطلاق التاريخ تبدأ بالفكرة الدينية التي تعمل على تشكيل نواة المجتمع.

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص 31.

(2) مصدر نفسه، ص 52.

(3) مصدر نفسه، ص 56.

أما المقصود بالبذور، فهذا التشبيه يراد به توصيف الثقافة المؤطرة لشبكة العلاقات الاجتماعية، فإن بذورها كانت في الفكرة الدينية، بوصفها الحامل لكل صفات الأخلاقية والجمالية والتشريعية وكذلك العادات والتقاليد، مما يعني أن الفكرة الدينية لا تكتفي فقط بإنتاج حركة التاريخ، بل تطبع المجتمع والحضارة بطابعها، ولهذا توصل مالك بن نبي إلى نتيجة مفادها: "إذن فالعلاقة الروحية بين الله والإنسان، هي التي تلد العلاقة الاجتماعية، وهذه بدورها تربط ما بين الإنسان وأخيه الإنسان"⁽¹⁾

وبعد ما تبين أن المجتمع بوصفه كينونة تاريخية فإنه يؤثر بواسطة ثلاثة مؤثرات تاريخية وهي عالم الأشخاص والأشياء والأفكار، وأن العنصر المركب بينها هو شبكة العلاقات الاجتماعية، والتي بدورها هي كيان ثقافي يولد من فكرة دينية، وبالتالي فمولد شبكة العلاقات الاجتماعية يأتي بفعل فكرة دينية.

وبهذا الإطار التحليلي يمكن الاطلاع على كل مرحلة من مراحل التاريخ أو الحضارة، ماذا يحدث لشبكة علاقاتها الاجتماعية، ولعالم الأشخاص، عالم الأشياء.

ففي مرحلة الروح، تكون شبكة العلاقات الاجتماعية أكثر تماسكا ويتحول الإنسان من فرد إلى شخص، وهذه الانتقالة تحملها الفكرة الدينية، فهي القادرة على خلق ذلك التوازن بين الفرد والمجتمع، حيث يقول مالك بن نبي "فهي علاقة كونية تاريخية، إذ أن المجتمع يخلق الانعكاس الفردي، والانعكاس الفردي يقود تطوره"⁽²⁾ ويقصد هنا أن الفرد يتخلى بفعل الكبت عن بعض نوازعه المادية التي تمنعه من الدخول في شبكة العلاقات الاجتماعية، وبذلك يظهر تكامل بين الفرد والمجتمع، فالأول يتحول إلى شخص له فعالية كبرى في تماسك شبكة العلاقات الاجتماعية، والأخيرة تمنح الفرد كيانه الاجتماعي، وبهذا التكامل يحصل تطور الحضارة.

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص 56

(2) مصدر نفسه، ص 66

وقد عبر مالك بن نبي عن التكامل النظمي في قوله "فعالية (الأفكار) تخضع إذن لشبكة العلاقات، أي أننا لا يمكن أن نتصور عملاً متجانساً من الأشخاص والأفكار والأشياء دون هذه العلاقة الضرورية، وكلما كانت شبكة العلاقات أوثق، كان العمل فعالاً ومؤثراً"⁽¹⁾ بمعنى أن في مرحلة الروح يكون كل شيء منسجم ومتكامل، ومرد ذلك أن الروح هي المهيمنة.

3/ المجتمع والحضارة في مرحلة العقل: لا نجد لمالك بن نبي تركيزاً كبيراً على بعد المجتمع والحضارة في مرحلة العقل، وما يمكن تبريره في هذا، هو كونه قد صب اهتمامه حول ميلاد المجتمع، لهذا جاء أغلب تحليله هو حول النشأة التي تكون المجتمع في مرحلة الروح من الحضارة.

ولكن لا يعني إهمالاً تاماً لها فقد خصص لها نصاً يمكن تحليله لنستخرج بعض المعالم، حيث يقول "والمرحلة التالية التي تكون فيها جميع الخصائص والملكات تحت سيطرة العقل خاصة، ومتجهة نحو المشكلات المادية"⁽²⁾ بمعنى أن المجتمع في هذه الحالة سيتجه نحو الاستجابة لحاجاته الاقتصادية قصد معالجتها وتتميتها، ما يعني أن الروح بدأت تخفت والغريزة بدأت تنفط، وهذا ما ينقلنا إلى المرحلة الأخيرة من الحضارة.

وأما حال شبكة العلاقات الاجتماعية فإنها تبقى، لكنها لا تبقى على حالها من التماسك، بل سيصيبها التراخي والهوان، حيث يقول مالك بن نبي "وعندما يرتخي التوتر في خيوط الشبكة، فتصبح عاجزة عن القيام بالنشاط المشترك بصورة فعالة، فذلك أمانة على أن المجتمع مريض، وأنه ماض إلى نهايته، وبالتالي فإن مرحلة العقل، هي ناشئة عن مرض يصيب شبكة العلاقات الاجتماعية فيبدأ بالتراخي، لهذا يتجه العقل لمعالجة المشكلات المادية، وهذا ما يحتم انتقال شبكة العلاقات الاجتماعية لتصل إلى نهايتها.

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص 39

(2) مصدر نفسه، ص 40

4/ المجتمع والحضارة في مرحلة الغريزة:

في مرحلة الغريزة يفقد المجتمع قدرته على التأثير في التاريخ، وهو ما عبر عنه مالك بن نبي قائلا "أما المرحلة الثالثة فتصور نهاية تحللها تحت سلطان (الغرائز) المتحررة من وصايا الروح والعقل، وفيها العمل المشترك مستحيلا"⁽¹⁾ إذ تتحول ساحة المجتمع إلى صراع الفرد مع الفرد، لكون الرابط بينهما فقد تأثيره وهو الفكرة الدينية، ومن ثم تتمزق شبكة العلاقات الاجتماعية.

ولتشخيص مرض الحضارة من الناحية الاجتماعية؛ فإن مالك بن نبي يعود من جديد إلى لغة التحليل النفسي، لاعتبارات المنهج ذاته، والذي يشرط التغيير الاجتماعي بالتغيير النفسي، حيث يتجه في تحليله إلى ما سيصب الذوات المكونة لشبكة العلاقات الاجتماعية، هذا الذي سيمزقها.

ولهذا نجده يقول "العلاقات الاجتماعية تكون فاسدة عندما تصاب الذوات بالتضخم فيصبح العمل الجماعي المشترك صعبا أو مستحيلا، إذ يدور النقاش حينئذ لا لإيجاد حلول للمشكلات، بل للعثور على أدلة وبراهين"⁽²⁾ حيث يصبح محور الفرد هو ذاته، ومن هنا تتكفي عند صفة الشخص، الذي يتخلى عن بعض نوازعه لأجل المجتمع، بل فإن نوازعه ستتضخم لهذا سيتحول المجتمع ليس إلى ساحة عمل مشترك، بل إلى معرض لاستعراض الذات متضخمة عضلاتها ولهذا لا تحل المشكلات بل تبقى عالقة بين ذوات منتفخة.

وبتفكك شبكة العلاقات الاجتماعية، فبالضرورة فإن عالم الأفكار وعالم الأشياء، يصبحان غير قادرين على أداء مهمتهما، فتتجه الحضارة نحو الانحطاط والانهيار، ويكون حينئذ الموت محتوم.

(1) مصدر نفسه، ص 42

(2) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص 43

وعليه فإن التكامل النظمي سيتفكك وسيحصل محله التسافل التفكيكي، والذي تنفوض معه كل الروابط، ومنه يحصل التسافل الانتكاسي للحضارة.

خامسا: عالم الأفكار والحضارة:

كما يقول مالك بن نبي "لا يقاس غنى المجتمع بكمية ما يملك من (أشياء)، بل بمقدار ما فيه من أفكار"⁽¹⁾ ما يعني أن للحضارة بعدا ثالثا وهو الأفكار، فقد فسر لنا تكاملها النفسي والاجتماعي عبر زمن الحضارة، مع العلم أن الحركة التاريخية لتكامل الحضارة، أو لتسافلها، ناشئة من الفكرة الدينية، من هنا تبرز أهمية تحليله لتكامل الأفكار أو لتسافلها، وفي أطروحته حول الأفكار يمكن التمييز بين نوعين من التكامل، الأول وهو التكامل المقامي، والثاني التكامل النظمي، وقبلهما يجب وضع تصور حول الرؤية الكونية:

1) **رؤيتان كونيتان:** في بداية كتابه "مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي"، يصرح قائلا "إذ يعتزل الإنسان وحيدا، ينتابه شعور بالفراغ الكوني، لكن طريقته في ملء هذا الفراغ؛ هي التي تحدد طراز ثقافته وحضارته أي سائر الخصائص الداخلية والخارجية لوظيفته التاريخية"⁽²⁾ ما يقصده بالفراغ الكوني، ليس أن الكون فارغ، بل هو فراغ في تفسير الكون حيث يسعى إلى فهم نظام الكون.

ويبين مالك بن نبي ظهور رؤيتين للكون، رؤية تتجه نحو الأشياء، وأخرى نحو الأسماء، وقد وصف بالأولى بأنها، تنشئ ثقافة إمبريالية تهتم بالتقنية، والثانية تنشئ ثقافة وحضارة ذات جذور أخلاقية وميتافيزيقية⁽³⁾ وبذلك فقد عبر عن رؤية كونية توحيدية، وأخرى

(1) مصدر نفسه، ص 37

(2) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر، دمشق، 2005، ص 17.

(3) Malek Bennabi : Le problème des idées dans la société musulmane, SAMAR, Alger, 2013, P 13.

مادية، وهنا يصل إلى تحديد نمطين من الحضارة الأول إلهي، فيه تظهر مركزية الإله، والثاني بشرية، تظهر فيها مركزية الإنسان.

وهذا ما يتجلى في الثقافتين الإسلامية والغربية حيث يقول "بالإجمال فإن أوروبا ركبت في مضمون ثقافتها مزيجا من الأشياء والأشكال من التقنية والجمالية. بينما الشرق الإسلامي ركب في ثقافته مزيجا من فكرتين الحقيقة والخير"⁽¹⁾ بمعنى أن هنالك ثقافة يغلب عليها فيه البعد الجمالي على الأخلاقي، وأخرى عكس ذلك.

وهذا التحديد لمسار الحضارة بينه في كتابه شروط النهضة، حيث سيتحدد مصير الحضارة، وفق القيم التي ستغلب عليها، فالحضارة التي يغلب عليها البعد الجمالي تنتهي إلى حالة من السفور والانحلال الأخلاقي، أما ذات الغلبة الأخلاقية فهي تنتهي إلى نوع من الجمود والتحجر⁽²⁾. وهذا الطابع الأخلاقي أو الجمالي تحدده الرؤيا الكونية، لكل حضارة.

وقد ضرب مالك بن نبي مثلا عن كلا الرؤيتين، بقصة حي بن يقضان، والتي تمثل الحضارة الإسلامية، وقصة روبنسن كروز التي تمثل الحضارة الغربية كدليل على الرؤيتين.

ب) التكامل المقامي لعالم الأفكار:

يرتقي الإنسان في وجوده من كمال إلى كمال، أو من مقام إلى مقام أكثر كمالا منه، وهذا ما يحصل للإنسان عندما يندمج في مجتمعه، فهو يكون طفلا يجد العوالم الثلاثة (عالم الأشياء والأشخاص والأفكار) غريبا عنه، ثم يبدأ باكتشاف عالم الأشياء، ثم يرتقي إلى عالم الأشخاص ليصل إلى عالم الأفكار.

(1) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 18.

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 109، 110، 111.

وأما الأثر الذي يحصل في تكامل الإنسان نحو عالم الأفكار فقد عبر عنه مالك بن نبي في قوله "فعندما يعبر الطفل عالم الأفكار يضع قدمه في محيط ثقافي، وأحيانا في أنظمة إيديولوجيا، لها من خصائصها ما يفصل بينها وبين المجتمعات المحايدة أو الخادمة"⁽¹⁾ بمعنى أن الإنسان سيتكامل من كونه فرد يعيش في حدود الطبيعة، إلى شخص ثقافي يغير حتى من هيئته، بل حتى من ملامح جسده.

وهذا التكامل المقامي عند مالك بن نبي لا يمس الفرد فحسب بل يمتد إلى المجتمع كذلك، فهو لا يمكن أن يحقق تقدمه إلا من خلال الفكرة، حيث حدد مالك بن نبي معيارا للتخلف عندما قال "فالمجتمع المتخلف ليس موسوما حتما بنقص في الوسائل المادية (الأشياء) وإنما بافتقار للأفكار"⁽²⁾ حيث تشهد المجتمعات المتخلفة حالة فقر مدقع، وهي تقف على أرض غنية بالثروات وبالتالي فمشكلتها كيف تحقق تكاملها الحضاري، والذي لا يتم إلا بواسطة الأفكار التي تسهم في استخدامها لأشائها.

ج) التكامل النظمي للأفكار:

يمنحنا التفسير الحضاري للأفكار -عند مالك بن نبي- تصورا مهما لانتظام الأفكار بصورة منسجمة وتكاملية داخل أي حضارة، فالرؤية الكونية لا بد وأن تكون منتمية إلى الفكرة الدينية أو هي الفكرة الدينية، من هنا يبرز لنا أهمية البحث في تكامل الأفكار، باعتباره نوع من اجتماع المعرفة، يقدم لنا تفسيراً تكاملياً لذلك الحوار الدائر بين المجتمع والأفكار ضمن إطار حضارة.

ويظهر انتظام الأفكار داخل الحضارة عند مالك بن نبي على نوعين: الأول يتعلق بنظام الداخلي للأفكار داخل الحضارة، والثاني وهو المتعلق بانتظام الأفكار بوصفها فعالية

(1) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار، مصدر سابق، ص 31

(2) مصدر نفسه، ص 36

اجتماعية. الانتظام الثاني هو جزء من الأول، لهذا سيبدأ التحليل من النظام الداخلي للأفكار.

• النظام الداخلي للأفكار: تعرف الأفكار نظاما فيما بينها، له فعاليتها الداخلية وعلاقته الخارجية مع معطيات الواقع الاجتماعي من عالم الأشخاص وعالم الأشياء، وهنا يميز مالك بن نبي بين الأفكار المطبوعة والأفكار الموضوعية، وهذا الاصطلاح له دلالاته العميقة حيث الفكرة المطبوعة هي من تطبع وجودها على نظام الحضارة ككل، وهي الفكرة الدينية، حيث ستتولد منها أفكارها الموضوعية.

وهذا ما دل عليه قوله "فعالم الأفكار أسطوانة لها أنغامها الأساسية ونماذجها المثالية، وهي الأفكار المطبوعة، ولها أيضا توافقاتها الخاصة بالأفراد والأجيال: وهي الأفكار الموضوعية"⁽¹⁾ وعليه فالفكرة المطبوعة هي من تمنح المجتمع خاصيته ووجوده وهي من تسيطر على الطاقة الحيوية فتوجهه نحو هدف إنساني وحضاري، أما الأفكار الموضوعية، فقد وقع وجودها نتيجة للفكرة المطبوعة فهي وضعت منها ونتيجة لها، عبر أجيال متعددة.

وفي بداية الحضارة تظهر الفكرة المطبوعة لتصنع عالم أشخاص جديد، يستثمر عالم أشياء، فهي تعمل على توجيه الطاقة الحيوية، لتؤدي نشاطا أخلاقيا، لتأتي الأفكار الموضوعية متوافقة مع النموذج المثالي والأصلي وهو الفكرة المطبوعة من هنا يظهر أن شرط فعالية الأفكار، هو توافقها وانسجامها، وبلغة البحث، تتكامل انتظاما مع بعضها البعض، أي تكامل منتظم للفكرة المطبوعة مع الأفكار الموضوعية.

ويظهر تكاملهما، أقصد الفكرة المطبوعة مع الفكرة الموضوعية، في كون الأولى مهمتها خلق مقاييس جديدة للتفكير، وهذا ما عبر عنه مالك بن نبي في قوله "وفي الإطار الفكري لقد أوجدت تلك اللحظة عديدا من المقاييس، جديدا في أسلوب التفكير ليلائم أوامر

(1) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار، مصدر سابق، ص 68

تنظيم جديد وتوجيهه لنشاط المجتمع⁽¹⁾، بمعنى أن الفكرة المطبوعة، تخلق نظاماً فكرياً متكاملًا له فعاليته الملائمة والموجهة في الآن نفسه لنشاط المجتمع.

وبناء على ذلك فمرحلة الروح من الحضارة، يتم فيها تنظيم الأفكار الموضوعية من جهة التوليد والإنتاج، ومن جهة المقاييس والمعايير الفكرية، ومن جهة التنظيم والترتيب. وعليه فالفكرة المطبوعة هي فكرة مولدة وناظمة في الآن نفسه، وهذا ما يمنحها قدرة على خلق فعل تكامل نظمي لنظام الأفكار لأي حضارة.

وفي مرحلة العقل يبدأ التفكك بين الأفكار المطبوعة والموضوعية، يبدأ المجتمع بالاتجاه إلى مرحلة الغريزة، وقد لخص ذلك قول مالك بن نبي: "ويستمر هذا الانحطاط إلى اللحظة التي يقف فيها لحن الأفكار، وتتلف الأسطوانة وتمحي في نفس كل فرد..."⁽²⁾ حين أن لحظة الانحطاط متأتية عن انفصال بين الأفكار الموضوعية والمطبوعة، فهذه الأخيرة تفقد قدرتها على نظم وتوليد ومقايسة الأفكار الموضوعية.

وعندها تبدأ لحظة الغريزة، ففيها "تمحي النماذج المثالية: حينئذ لا تسمع أبدا لهجة الروح في تناغم اللحن"⁽³⁾ فموت الروح يجعل من الأفكار الموضوعية، أفكاراً ميتة وهنا سيتجه مالك بن نبي إلى تحليل الأفكار المؤدية إلى التسافل التفكيكي والانتكاسي.

حيث يضع مفهومين جديدين أساسيين وهما: الأفكار الميتة، والأفكار القاتلة، فالأفكار الميتة وهي جملة الأفكار المنفصلة عن الفكرة المطبوعة، والتي لم تعد لها فعالية اجتماعية، وهي باصطلاح البحث الرابطة المتمثلة في الفكرة المطبوعة.

(1) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار، مصدر سابق، ص 71

(2) مصدر نفسه، ص 74

(3) مصدر نفسه، صفحة نفسها

أما الفكرة القاتلة، فهي الأفكار المستوردة والمنزوعة عن فكرتها المطبوعة الأصلية، وهي تلك الأفكار التي تستورد خارج إطارها، فهي سرعان ما تتحول إلى أفكار قاتلة، وهي من شأنها أن تكون من نوع التسافل التكيكي، لأنها تقوض المجتمع من أصله وتفكك روابطه.

النظام الخارجي للأفكار: يميز مالك بن نبي بين نوعين من الأفكار، من حيث فعاليتها الحضارية والاجتماعية، وكل منها خاص بمرحلة من مراحل الحضارة، ففي مرحلة الروح، تظهر أفكار خاصة بتغيير الإنسان من حالة الفرد إلى الشخص، وفي مرحلة العقل تظهر أفكارا خاصة باستثمار عالم الأشياء.

وأما الأولى، هي الأفكار المتعلقة بمرحلة الروح، والتي يمكن الاصطلاح عليها "بالأفكار الروحية" فهي "تعتمد في درجة التحول ومدته على المصدر المقدس أو الزمني للعالم الثقافي الذي ولد فيه المجتمع الجديد"⁽¹⁾ وبالتالي فإن هذه الأفكار لها سمة تتسم بها، ولها وظيفة، فالسمة هي القداسة، ومن خلاله تصنع المثل الأعلى، والذي يمكن له أن يوجه الطاقة الحيوية، ما يسمح للإنسان أن يتكامل مقاميا من عالم الطبيعة إلى عالم الحضارة.

وأما الأفكار المتجهة إلى عالم الأشياء فيمكن تسميتها بالأفكار العقلية والتي تتوجه بدورها نحو عالم الأشياء، وهي لابد أن تعمل وفق مقاييس تحفظ فعاليتها، وإلا فإن عملها سيصبح بدون فعالية، وهنا يضع مالك بن نبي ثلاثة مقاييس وهي:

(1) المرتبة الأخلاقية والأيدولوجيا.

(2) المرتبة العلمية الأخلاقية السياسية.

(1) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار، مصدر سابق، ص 59

(3) المرتبة التقنية (1).

ففي المقياس الأول أو المرتبة الأولى يظهر تكامل نظمي للأفكار مع عالم الأشخاص حيث ستؤدي الأفكار وظيفتها إذا ما حققت تكاملها مع هذا العالم، وإلا صارت أفكارا ميتة، أما المرتبة الثانية فيظهر فيها التكامل بوصفه انتظام داخلي لعالم الأفكار، وأخيرا المرتبة الثالثة وهي تكامل عالم الأفكار مع عالم الأشياء، من حيث قدرتها على استثمار الأشياء.

وفق هذه المقاييس وضع مالك بن نبي تكاملا ينظم منطق الأفكار تبعا لفعاليتها الاجتماعية، حتى لا تبقى عناصر ميتة داخل المجتمع، حيث تحفظ لوجودها البقاء بالتفاعل مع عالم الأشياء والأشخاص ومع ذاتها.

المبحث الخامس: تجريد نموذج التكامل:

التكامل الحضاري عند مالك بن نبي، يعبر عن نظام إدراكي للحضارة، ولحركتها عبر التاريخ، لهذا وجب تجريد نمطي التكامل الاستيمولوجي، في أطروحة مالك بن نبي التوحيدية، حول الحضارة، وعليه يمكنني أن أعيد طرح أفكار مالك بن نبي وفق نموذج التكامل الإستمولوجي.

أولا: الرؤية التوحيدية: لقد أظهر مالك بن نبي رؤيته التوحيدية إلى العالم، في كتابه الظاهرة القرآنية، ابتداء من سؤاله عن الدين، بين الكونية والغرضية، حيث كان غرضه مزدوج، من جهة إثبات كونية الدين ومن جهة إثبات كونية القرآن، حيث هذا الإثبات سيؤسس لمنهجه القرآني في قراءة حركة التاريخ والحضارة.

(1) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار، مصدر سابق، ص 64

وطريق الإثبات يأتي عن طريق إثبات وجود المصدر الغيبي، للوجود ككل، لهذا اتجه بالنقد للرؤية المادية للعالم، وسحب عنها الصفة العلمية، فالعلم لا يثبت ولا ينفي وجود الله، بل إن كثير من تفسيرات المادية فيها ثغرات، وهي تأبى اللجوء إلى المصدر الغيبي.

ويأتي على إثبات الغيب بوصفه وجود حقيقي، من خلال مقدرته التفسيرية على تفسير نظام الكون، والذي لا يمكن أن نفسر حركته وتطوره إلا بوجود الخالق الذي لا يماثل الكائنات وفي الآن نفسه هو خالقها، ومن هنا يمكن تفسير الفراغات التي عجزت المادية عن تفسيرها.

بهذه الطريقة اتجه مالك بن نبي إلى إثبات ظاهرة الوحي والنبوة في الآن نفسه، من خلال إثبات عجز الأطروحات المادية التي تسعى إلى تفسير الوحي بوصفه إما ظاهرة إلهام أو مكاشفة حدسية أو توهم، ثم يعمل كذلك على إبطال المصدر الثقافي والتوراة والإنجيلي للنبوة والقرآن.

من هنا يظهر أن للعالم بعد غيبي وبعد مادي، وهو جوهر الرؤية التوحيدية، والتي يتكامل فيها العوالم، لا تتصارع، فيصرع بعضها البعض، وهذا التكامل يتجه أساسا إلى الخالق الذي لا مثيل له، لهذا يصبح العالم في تكامل من وضعية الانتظام إلى وضعية أشمل.

بهذا يكون مالك بن نبي قد وضع أساس انتظام أطروحته، وهو كونية الدين، وكونية القرآن الكريم، فالأخير سيزوده بمنهج متماسك لتفسير ظاهرة الحضارة، وأما الدين فهو ناظم تفسيره للحضارة، والتي تتمحور حول دور الفكرة الدينية.

ثانيا: تجريد التكامل النظمي: تعتبر الفكرة الدينية هي الناظم المركزي، وهنا يجب تتبع ما إذا كانت مركزيتها لاغية للهامش، أم أنها تسعى إلى خلق روابط تدفعه لتفعيل مركزيته،

والأخيرة لا تتم إلا في المنظور المعرفي التوحيدي، حيث يحفظ للكينونات المختلفة هويتها، دون حلول أو اتحاد.

لهذا نجد أن مالك بن نبي قد لجأ إلى طريقة الكيمائي، حيث يدرس مكونات الحضارة، وكيف تتركب، وتتكامل نظاميا ما يسمح لها أن تتحول إلى إرادة منتجة للمنجز الحضاري، فهذه الطريقة لا تسمح بالحلول أي اضمحلال طرف في آخر، بل كل يحافظ على هويته، إلا أن الفعالية ترجع إلى عنصر مركب.

هذه الطريقة قارب بها مستويين من المقاربة للحضارة، الأولى وهي المقاربة السيكلوجيا، والثانية المقاربة السيكلوجيا للحضارة، وقبلهما يحدد تركيب كلا المقاربتين منهجين.

فالمقاربتان تتكاملان على خط التاريخ وفق مبدأ منهجي أساسي وهو قوله تعالى "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" [الرعد: الآية 11]، حيث أن فعالية التغيير تنبع من النفس لتتجه إلى المجتمع، وبالتالي فهنا مركزية للذات في عملية التغيير، لكنها لا تلغي دور المجتمع، حيث أن البعد الثقافي الذي ينشأ بفعل فعالية الفكر الدينية، يؤدي إعادة صياغة الفرد اجتماعيا.

حيث انتبه مالك بن نبي إلى أن الحضارة تتكون من ثلاثة عناصر، ولكي تؤدي دورها وجب عليها أن تتركب فيما بينها، لهذا تحتاج إلى العنصر المركب وهو الفكرة الدينية التي تعمل على تركيب الحضارة مما يعني أن الفكرة الدينية هي مركب لكل من الإنسان والتراب والوقت، ليصل إلى إنتاج الحضارة مما يعني أن الحضارة محصلة تكامل ثلاثة عناصر (الإنسان والتراب والوقت) بواسطة ناظم مركزي وهو الفكرة الدينية.

وأما عن التسافل التفكيكي فإن الحضارة تتفكك عندما تفقد الفكرة الدينية قدرتها على تنظيم عناصر الحضارة، وهنا تبدأ عملية التفكك، لتصل إلى أقصى درجاتها فتقوض الحضارة نهائياً، وعندها تموت الحضارة.

1/ التكامل النظمي في المقاربة السيكلوجيا:

تتجه المقاربة السيكلوجيا للحضارة عند مالك بن نبي في دور الناظم المركزي في نظم الذات الانسانية، وأبرز مظهر لعملية الإدراك عنده مفهومه للكبت الذي يمنع ذاتيا وجود الإلغاء والإقصاء والاختزال، بوصفها مضادات للتكامل النظمي.

فقد رتب تصور الإنسان على أنه كائن حي ديني، ولكن لا تعني هذه الهوية تلغي باقي عناصر الوجود البشري، كما أنه لم يختزل الإنسان في بعده الروحي الديني، بل اتجه إلى العنصر الذي يرقى بالإنسان من مقام إلى مقام أعلى منه، وهو البعد الذي يسمح له بتفعيل كل إمكاناته.

والإنسان هو روح وعقل وغريزة، وتنظم هذه الأبعاد لكي تنتج إنسانا متحضرا أو منتج للحضارة، لابد من تفعيل طاقة الروح، وهو لا يتم إلا بعد دخول الفكرة الدينية على الإنسان، وهنا يبدأ مالك بن نبي تحليله السيكلوجي للوجود البشري، حيث يحلل ويركب عملية التكامل النفسي للإنسان.

يرجع مالك بن نبي إلى فكرة الكبت إلا أنه يحمل في جوهره رؤيته التوحيدية تمنع الإلغاء والإقصاء لأحد جوانبه الوجودية، لهذا فعندما يأتي بمفهوم الكبت، فهو في أدبيات التحليل النفسي آلية دفاعية تعمل على حجب مدركة مؤلمة عن ساحة الشعور، وبالتالي فهو آلية إغائية، أما عند مالك بن نبي فالأمر مختلف، الكبت آلية شعورية أولا وتعمل على تنظيم الغرائز ثم توجيهها، حيث تتحول إلى طاقة حيوية، وفاعل حضاري، ومنه فهو لا يتم إغائه بل وضعها في موضع شرطي يبنني على حالة من التوازن، حيث لا إفراط ولا تفريط،

ما يسمح لها أن تكون بناءة بدلا من أن تكون هدامة، وهنا تظهر الفكرة الدينية بوصفها ناظما تكامليا للوجود النفسي البشري، وليس ظاهرة قمعية.

2/ التكامل النظمي في المقاربة السيسولوجيا:

أطروحة مالك بن نبي حول المقاربة الاجتماعية للحضارة، تظهر تكاملا آخر في فهم الظاهرة الاجتماعية، حيث يعطي لنا مفهوما للمجتمع والثقافة، يخرج عن الأطروحات الاختزالية التي تختزل المجتمع والثقافة إما في الفرد وإما في المجتمع، فقد اتجه للخروج من هذه الثنائية الاقصائية إلى استحداث مفهوم جديد وهو: شبكة العلاقات الاجتماعية، وإلى جانبه حدد العناصر المركبة للمجتمع والتي تسمح له لأن يدخل حلبة التاريخ.

وهذه العناصر الثلاثة هي: عالم الأشخاص والأشياء والأفكار، وهي تعمل في إطار تكامل منظم، لهذا ستبرز شبكة العلاقات الاجتماعية بوصفها ناظما مركزيا يجمع هذه العوالم الثلاثة، حتى يتسنى لها أداء مهمتها التاريخية ومنه يستحيل اختزال المجتمع في بعد واحد بل في تكامله.

وبالنسبة لشبكة العلاقات الاجتماعية فإنها تحوي على انتظامين جوهريين، الأول والمتعلق بنشأتها، والثاني ببنيتها، فأما النشأة فهي وليدة الفكرة الدينية التي تربط بين الله والإنسان، وهذه الرابطة تربط بين الإنسان وأخيه الإنسان، وهنا تظهر الفكرة الدينية بوصفها ناظم للعلاقات الاجتماعية، ومنشئ لها، وأما بنيتها فهي ثقافية، وتعمل على صياغة الفرد وإدماجه داخل شبكة العلاقات الاجتماعية.

وهذه العملية التكاملية تتم عندما يتم نقل الفرد من حالة الطبيعة إلى الإنسان، الإنسان هو الشخص المنتمي إلى مجتمعه حيث سيتصف بقيم جمالية وأخلاقية من صنع مجتمعه، وهنا يظهر تكامل الفرد مع المجتمع، حيث يتخلى الإنسان عن بعض نوازعه

الطبيعية لكي ينتج شبكة علاقاته الاجتماعية، والأخيرة تمنحه وجوده الاجتماعي ورفقيه الحضاري.

وأما التسافل التفككي للمجتمع فهو ناتج عن تضخم الأنا الذي يصيب الفرد، فيمنع المجتمع من حل مشكلاته، ويتحول إلى ساحة صراع دموي بين ذوات منتفخة لهذا يتفكك المجتمع فيفقد قدرته على أداء عمل مشترك.

ثانيا: تجريد التكامل المقامي:

التكامل المقامي في فكر مالك بن نبي يظهر في كلا المقاربتين السيكلوجيا والسيسيولوجيا معا، والمشارك فيها، هو انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة الحضارة. أي من مقام الطبيعة والحفاظ على النوع، إلى حالة الحضارة ونوع الحياة الراقية.

فأما الفرد فيتحول إلى شخص له كيان اجتماعي، وأما المجتمع فينتقل من الجماعة إلى المجتمع، وكلا الانتقالين هما انتقال من الطبيعة إلى الحضارة، وهذا لا يعني إلغاء حالة الطبيعة بل استثمارها للرفي بالوجود الانساني، فالشخص لا يلغي نوازعه الطبيعية، بل يكيّفها وفق الفكرة الدينية، والمجتمع، يستثمر مقدراته الطبيعية.

خاتمة

بعد المسار الذي قطعه في أطروحتي، والتي أطره منهج النماذج المعرفية، حيث عملت على رصد الأفكار الفلسفية لجملة من الفلاسفة والمفكرين، ثم تجريد التكامل الإبستمولوجي منها، أن الأوان لنصل إلى خاتمة الأطروحة، والتي تحتوي على الإجابة عن الأسئلة المطروحة في مقدمة البحث، والتي تمت صياغتها في شكل نتائج، حيث يتم تقسيمها إلى مجموعتين: الأولى والمتعلقة بالإجابة عن المستوى الأول من الإشكالية، أما الثانية فهي تلك المتعلقة بالإجابة عن المستوى الثاني من الإشكالية، وبعده سأطرق لآفاق الدراسة وطموحاتها، وأخيرا لأهم الأسئلة التي انتهت إليها.

أولا: النتائج:

أ/ نتائج المجموعة الأولى:

أن المخرج من مشكلة الذهنية التجزئية ومآلاتها الإقصائية هو التكامل، لكن بأي معنى يؤخذ التكامل؟

1/ مفهوم التكامل: وهنا يظهر التكامل ليس مجرد تشابه أو النقاء في الأفكار فقط، بل هو أبلغ من ذلك، وهذا مرده إلى أن التكامل ذو مستويين معرفيين هما التكامل المقامي والتكامل النظامي، فأما الأخير فهو إسراء الفكر بين عناصر عدة لاكتشاف ترابطها وانتظامها، وأما التكامل المقامي فهو عروج الفكر من مقام تتكامل فيه الظواهر إلى مقام أرقى منه من حيث السعة التفسيرية ومن حيث العمق ومن حيث التماسك، هو ما يعني أن التكامل هو نظام معرفي أكثر من كونه توافقات بين أفكار معينة تارة تأخذ شكل تشابه وتارة أخرى تأخذ شكل تقاربات هامشية.

2/ الرؤية التوحيدية وخصائصها التكاملية: الرؤية التوحيدية تملك المقدرة على تحقيق

التكامل معرفيا، وهذا مرده لعدة خصائص تمتاز بها وهي:

- أنها رؤية تكاملية لا إقصائية، وهو ما يظهر في كونها تجمع بين المطلق والنسبي والغيب والشهادة والروح والمادة، وبالتالي هي رؤية تمس الحياة بكل تركيبيتها.
 - أنها رؤية تكاملية لا تجزيئية، ومرد هذا الى انها تؤمن بأن الوجود مخلوق لله والوجود هو تجل له، مما يعني أن التعدد والتنوع في الوجود ليس عبارة عن مفردات منفصلة لا يحكمها ناظم، بل هي منظمة انتظاما كليا.
 - أنها رؤية تكاملية لا حدية، والحدية في التفكير هي ممارسة إقصائية حيث تدور بين طرفين متطرفين، فتأخذ بأحدهما بشكل قطعي ناكرة لكل الأطراف الأخرى، ومانع الوقوع في الحدية بالنسبة إلى الرؤية التوحيدية، كونها ترتب الوجود في مقامات، والتدرج يؤول إلى منع الحدية.
 - أنها رؤية تعددية لا تنميطية، حيث أنها ترى تجلي الله لانهائي، وهو في الآن نفسه متنزه عن مجانسة مخلوقاته، وبالتالي فهو سيتجلى بكيفيات متعددة ولانهائية لا يمكن تنميطها.
 - أنها رؤية تكاملية لا اختزالية فيها، حيث أنها تتبنى على تعددية المراكز، فالمركز وهو الإله لا يلغي الهامش، بل قام بإنشاء مركزية أخرى في الوجود وهو الإنسان، ومركزية الإنسان لا تلغي الموجودات الأخرى لأنها ليست مركزية أصلية، وعليه فهو مؤتمن عليها لا غير، مما يؤول إلى عدم اختزال الوجود في أحد أطرافه بل وجب النظر إليه بوصفه مركبا.
- 3/ التكامل أنواعه في الرؤيا التوحيدية:** ويظهر التكامل في الرؤيا التوحيدية في نقطتين أساسيتين، هما التكامل المقامي، وهو عروج الكائنات إلى الله وهو الكائن الكامل، والتكامل النظامي باعتبار أن الله هو حافظ الكون، ويمكن تفسير كلا التكاملين من خلال ما يلي:
- التكامل المقامي: والذي يتجلى في عبارة إنا لله وإنا إليه راجعون، حيث أنها تختصر تكامل الموجودات في مرحلتين، هو أصلها من الله، وترجع إلى الله، حيث ينطلق الإنسان من كمال الأصل الإلهي وينتهي إلى الكمال الإلهي.

التكامل النظمي: وهو التكامل الذي يتكامل فيه مفردات الوجود وفق ناظم مؤسس لها، وهو عينه ما نجده في لا إله إلا الله، حيث في بداية العبارة ينفي وجود أي ناظم آخر غير الله، وهذا لأن النواظم كلها ستكون اختزالية لاعتبار أنها مخلوقة وبالتالي فهي محدودة، وكونها محدودة يعني أنها ستختزل الوجود ضمن محدوديتها وتلغي الأبعاد التي تتجاوزها، أما كون الله هو المركز الناظم للوجود فهو لكونه لا محدود وكل الوجود تجل له، مما يعني أنه الناظم الذي لا يلغي عناصر الوجود الأخرى.

4/ مقولات التكامل ومضاداتها: في التكامل هنالك مقولات هي الركائز الرؤيوية التي من خلالها يدرك الناظر إلى العالم، وهي الضوابط التي تضبط الرؤيا التوحيدية، ويمكن تلخيصها في الجدول التالي:

مقولات التسافل	مقولات التكامل
التصارع أو التصادم	التدافع
التضييق	التوسيع
الإختزال	التمدد
التميط	التنوع
الأحادية	التعددية
التطرف	التوازن
التسوية	التفاضل
الإلغاء	الإختلاف
التجزيء	التركيب

وهذه المقولات كل واحدة تقف ضدها مقولة أخرى ندرك من خلالها ما ضد التكامل وهو التسافل، والأخير وهو العوائق الإبيستيمولوجيا التي تقف في وجه التكامل، والتي بدورها تشكل نظاما إدراكيا لتفسير العالم واجزائه.

وتبدأ بالتدافع، وهو تفاعل بين عناصر التاريخ يدفع بعضها بعضا حتى لا تقسد الأرض، وبالتالي هو عاصم من الوقوع في الفساد، عكس التصارع الذي إلى يؤول إلى صرع الإنسان لأخيه الإنسان، وبالتالي يقود نحو التسافل لا تكامل، وأما المقولات التالية: التعدد والإختلاف والتوازن والتوسيع والتفاضل والتركيب والتنوع والتمدد، وكلها مقولات تقود إلى منع الإختزال والإلغاء ولكل مقولة مضادتها، كما هو موضح في الجدول.

وهنا نصل إلى تركيب نموذج التكامل في الممارسة المعرفية التوحيدية، الذي بواسطته عمل الباحث على دراسة تجليات التكامل في الممارسة المعرفية التوحيدية، والتي تجلت في عدد من الشخصيات اختار الباحث منها كلا من: محمد أبو القاسم حاج حمد، وعبد الوهاب المسيري، وطه عبد الرحمان، ومالك بن نبي.

ب/ نتائج المجموعة الثانية:

في الفكر الإسلامي المعاصر ظهرت مجموعة من الأطروحات الفلسفية، التي تتبنى الرؤية المعرفية التوحيدية، واختار الباحث - كما سبق تبينه خلال البحث - كلا من محمد أبو القسم حاج حمد، عبد الوهاب المسيري، وطه عبد الرحمان، ومالك بن نبي، حيث خصص باب لدراسة التكامل عند هذه الشخصيات المفهومية، وقد توصل الباحث من خلالها إلى النتائج التالية:

1/ التكامل عند حاج حمد ومنع استلاب الإنسان: لقد كانت المشكلة التي عالجها حاج حمد والمتمثلة في مشكلة استلاب الإنسان، وهي استلابين الوضعي المادي واللاهوتي، وكلاهما اختزالي تنميطي، ولحلها لا بد أن ينتهجا نهجا توحيدا تكامليا، لا تنافريا.

والحل التكاملي يتجلى في التكامل المقامي، حيث رتب الوجود إلى ثلاثة مقامات وهي، عالم المشيئة وعالم الإرادة وعالم الأمر، وهذه العوالم تتع الاستلاب اللاهوتي، حيث تمنع أحادية العالم وتعطيه تركيبته وامتداده وسعته وتنوعه ، وتقف في وجه تميطة واختزاله واجتزائه، مما ينتهي إلى إقصاء الإنسان لصالح عنصر واحد للوجود.

وهذه المقامات تقف على أرضية التكامل النظمي الذي حددته جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، هذه الجدلية تكاملية لا تناظرية ولا تصارعية، حيث جعل من الإنسان مطلق والطبيعة مطلقة والإله أذلي فوق المطلق، وهذا كله حتى يمنع استلاب الإنسان لصالح الطبيعة أو الإله، وبقي تدخل الغيب فهو يتم وفق العوالم الثلاثة والذي يكشفه القرآن الكريم بوصفه المطلق الثالث.

من هنا ينقل صورة عن العالم متكاملة لا متناظرة، تتجاوز التصورات التي انتهت إلى استلاب الإنسان لصالح الطبيعة مثلما هو الحال بالنسبة إلى النازية والفاشية وغيرها، والتصورات اللاهوتية كالصهيونية والداعشية.

2/ تكامل الوجود البشري عند المسيحي: المشكلة التي عالجها المسيحي تتعلق هي الأخرى بتفكيك إنسانية الإنسان، أي عملية فك الروابط بين عناصر الوجود البشري، ثم اختزال الإنسان في حدود ضيقة لا تسع تركيبته، وهنا وجد المسيحي حلا في التكامل المعرفي للرؤيا التوحيدية.

حيث قام بنظم الرؤيا المعرفية التوحيدية بجملة من المفاهيم الناظمة، وهي الثنائية والمسافة والتجاوز والتركيب، وكلها تحقق التكامل من عناصر الوجود المتمثل في الله والإنسان والطبيعة، وقد حدد مراكز للوجود تتكامل مع الهامش لا أن تلغيه، وهو الحال نفسه مع مركزية الله ومركزية الإنسان، فالأولى أصل للثانية، ما يعني أن مركزية الإنسان داخل الطبيعة لا تلغيتها ولا تؤدي إلى دمارها، لأن الإنسان مسؤول عنها مستأمن عليها من طرف صاحب المركزية الأصلية وهو الله سبحانه وتعالى.

وهذا النظم للرؤيا حتى يتكامل فيها البعد الروحي مع البعد المادي، لكنه لا يتحقق بواسطة التساوي، بل بأفضلية جامعة لا إقصائية للبعد الروحي على البعد المادي، وهنا يظهر التكامل المقامي، حيث يحقق الإنسان تكامله الوجودي، من خلال فعل التجاوز وهو خاصية من خواص الروح، التي تتجاوز البعد المادي نحو عوالم أرقى وأكمل، فكلما حقق الإنسان تجاوزه تحقق له إنسانيته.

3/ التكامل المعرفي في الفلسفة الإثتمانية لطف عبد الرحمان: لقد كانت المشكلة التي

عالجها طه عبد الرحمان متعلقة بالعقل وإمكاناته الإدراكية، وقد طرح أمامه موضوعين أساسيين في الإلهيات الإسلامية، وهما: الله سبحانه وتعالى، وأسمائه الحسنى، ومن خلال الكشف عن نمط العقلانية القادرة على استيعاب الإلهيات الإسلامية، وبالتالي الحل سي طرح من داخل المدرسة الإسلامية.

وقد أسس طه عبد الرحمان التكامل على تصور جديد للعقل وهو كونه فعل وعمل، مما يعني أنه ليس ذات ثابتة وقارة، وكونه فعل فهو يتعدد ويتنوع ويتسع وبالتالي يتكامل، وسعى لذلك من خلال تبيان قدرة العقل على التكوثر المستمر.

ومن هنا كان الانطلاق نحو تأسيس فلسفة أخلاقية، كان عماد هذه الفلسفة هو تعريف الإنسان بوصفه كائن أخلاقي، أي يتميز عن غيره من الكائنات بالأخلاقية، ولإدراك القيم الأخلاقية وضع فلسفة تكاملية، تتأسس على العقلانية الإثتمانية.

تتكامل العقلانية عند طه عبد الرحمان، من العقل المجرد إلى العقل المسدد إلى العقل المؤيد، والأخير هو العقل الذي تخلق بالأخلاق الإسلامية فأصبح يرى الله في كل شيء، وهو عينه مبدأ الإحسان، والذي مفاده " اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإن الله يراك"، وهنا وضع طه عبد الرحمان مدخلا تكامليا لفلسفته الأخلاقية.

وهنا بدأ ينظم فلسفته بشكل تكامليا، حيث نظمها وفق ثلاثة مبادئ أنطولوجيا كبرى، وهي الأمانة والشهادة والتركية، والأخير هو مبدأ رابط بين الأمانة والشهادة، فلكي يؤد

الإنسان الأمانة لأبد من التزكية لكي يستعيد ذاكرته الأصلية والتي تحوي شهادته التي شهد بها في العالم اللامرئي، لتستعيدها إلى العالم المرئي فمن خلالها تتحمل الأمانة، والتزكية تحصيل لأعلى القيم، والتي مصدرها أسماء الله الحسنى، والأخيرة تتميز باللانهاية والتعدد والترابط، ما يؤهلها إلى تحقيق التكامل بشكل مستمر.

4/ التكامل الحضاري عند مالك بن نبي: يظهر التكامل عند مالك بن نبي ابتداء من

اعتبار الحضارة هي وحدة الدراسة للتاريخ، حيث أن دراسة التاريخ يجب أن تسع تركيبته وأن لا تختزل في أحد عناصره، وهنا تظهر فكرة الحضارة بوصفها تحتوي على كل عناصر التاريخ ومفرداته، ولهذا كانت ممارسته المنهجية والمعرفية مركبة تسعى إلى تكامل عناصر الوجود البشري، وهنا يظهر الغيب بوصفه عنصر مهم لعملية التركيب، والذي يظهر من خلال الفكرة الدينية، والتي تعمل كمركب بين عناصر الحضارة، حيث يظهر الإنسان بوصفه إنسان ديني، يرتقي بروحه لإنجاز الحضارة، وهنا يظهر التكامل المقامي حيث ينتقل الإنسان من مقام ما قبل الحضارة إلى الحضارة، ويرتقي المجتمع من جماعة تعيش خارج التاريخ إلى مجتمع منتج للتاريخ.

ويعتبر مالك بن نبي أن ضعف قوة الروح وتزايد هيمنة الغريزة يؤول إلى تسافل الإنسان وانهايار حضارته، فبانهايار طاقة الروح تستفحل طاقة الغريزة، والأخيرة فوضوية تدعوا صاحبها إلى الدعة والراحة، وتمنع عنه تفعيل طاقته الأخلاقية والتي بدورها تسمح للمجتمع أن يتماسك ومنه تظهر فعالية الشخص بوصفه عنصر ضمن بنية المجتمع ككل، هنا بانهايار طاقة الروح وتعاضم طاقة الغريزة يسير الإنسان إلى السفلى، فيتقل من الحضارة إلى ما بعد الحضارة.

ثانيا: الآفاق:

كانت هذه أهم نتائج البحث التي توصل إلى إليها الباحث أما الآفاق التي ينشدها من خلال هذه الدراسة فهي تتمثل في ثلاثة آفاق رئيسية وهي:

1/ السعي نحو تشييد منطق التكامل: لاعتبر أن المنطق منذ شيده أرسطو كان

يهدف إلى عصمة الذهن من الوقوع في الخطأ، فإن منطق التكامل يسعى إلى عصمة الذهن من التجزيء والإلغاء، إلى عقل مركب يحوي كل مفردات الوجود، خاصة مع تغير البعد الأنطولوجي، من الوجود بوصفه جنس الأجناس، إلى خالق الوجود، أي الانتقال من الحلولية التي بني عليها المنطق الأرسطي إلى التوحيدية، وهذا من شأنه أن يغير الكثير في شكل بناء المنطق مثلما حصل مع الجدل الهيجلي.

2/ السعي نحو بناء عقل قادر على أن يحقق الإنسجام بين ذاته والآخر: وأن لا

ينهزم ثقافياً، ولا يندلق في الآن نفسه، فيحقق تكامله مع ذاته ويرتقي بها دون إلغاء للآخر، ويتكامل مع الآخر قصد تجسيد أكبر قدر ممكن من القيم الإنسانية والإلهية الكبرى، فكما قال علي عليه السلام لواليه على مصر مالك الأشتر " الناس صنوان أخ لك في الدين ونظير لك في الخلق " أي أن مساحة التكامل تبدأ من الخصوصية إلى الإنسانية ككل.

3/ السعي نحو درء ثقافات الإلغاء والإقصاء: من الإمبريالية والنازية والفاشية

والداعشية وغيرها من الحركات التدميرية الأخرى، والتي لا يمكن تفكيكها إلا بعقل تكاملي، يكشف تسافلها وتدميرها لكيان الإنسان والطبيعة، ويدفع بالإنسانية نحو التكامل.

4/ بناء صح المعرفة وفق إبستمولوجيا التكامل: يحصل في عصرنا هذا كثير من

التضاربات بين التقنية والعلم والأخلاق، فالمختص في العلوم التقنية يفكر في أنجع التقنيات دون مراعاة لآثارها التدميرية، والأخلاقي يهتم بالقيم ولكنه يذهل عن التقدم التقني، وأما العالم فهو يقر بتأخر بعض مجالات العلم في مقابل تقدم التقنية فيها، وهذا الخلل كله يمكن تجاوزه بواسطة منطق التكامل.

ثالثاً: الأسئلة:

لكون الفلسفة تنتهي دائماً إلى تساؤلات تفتح مجالات البحث وتبقي العقل دائماً متيقظاً،

أن للأطروحة أن تنتهي إلى أسئلة:

هل يمكن مأسست التكامل ليتحول إلى مشروع يحكم نظم بناء المؤسسات الجامعة؟
وهل وإلى مدى يمكنه من تفعيل الطاقات البحثية لجامعاتنا والدفع بها نحو إنتاج المعرفة؟
هل يمكن اعتبار التكامل الإيستيمولوجي تأسيساً لعقل منتج للمعرفة؟ وهل يمكنه من
تجاوز كل العوائق المعرفية التي تعيق إنتاج المعرفة خاصة عندنا في العالم الإسلامي؟
هل يمكن للتكامل أن يتحول إلى ثقافة تبني علاقة الأنا والآخر والنحن، وفق منطق
التعايش لا منطق التصادم؟
هل أطروحة التكامل لها بعد تربوي؟

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولاً: المصادر والمراجع بالعربية:

أ/ المصادر الخاصة:

1/ مصادر أبو القاسم حاج حمد:

- أبو القاسم محمد حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن سلسلة قضايا اسلامية معاصرة، (بيروت: دار الهادي، 2004).
- ابو القاسم محمد حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية المجلد الأول والثاني، (بريطانيا: دار ابن حزم، international studies and research bureau، ط2، 1996).
- ابو القاسم محمد حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية المجلد الثاني، (بريطانيا: دار ابن حزم، international studies and research bureau، ط2، 1996).
- أبو القاسم محمد حاج حمد: إبستمولوجيا المعرفة الكونية، (بيروت: دار الهادي، بيروت، 2004).
- أبو القاسم محمد حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، (بيروت: دار الهادي، 2003).

- أبو القاسم محمد حاج حمد: الحاكمة، تحقيق محمد العاني، (بيروت: دار الساقى، 2010).
- أبو القاسم محمد حاج حمد: حرية الإنسان في الإسلام، (بيروت: دار الساقى، 2012).
- أبو القاسم محمد حاج حمد: القرآن والمتغيرات الاجتماعية، (بيروت: دار الساقى، 2011).
- أبو القاسم محمد حاج حمد: تشريعات العائلة في الإسلام، (بيروت: دار الساقى، 2011).

2/ المصادر الخاصة ببن نبي مالك:

- بن نبي مالك: مذكرات شاهد للقرن، ترجمة عمر مسقاوي، (دمشق: دار الفكر، ط6، 2006).
- بن نبي مالك: العفن، ترجمة نور الدين بن خندودي، (الجزائر: دار الأمة، 2008).
- بن نبي مالك: القضايا الكبرى، (دمشق: دار الفكر، 2005).

- بن نبي مالك: شروط النهضة، ترجمة عمر مقساوي، عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، دمشق، ط4، 1987).
- بن نبي مالك: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1986).
- بن نبي مالك: الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، دمشق، ط4، 1987).
- بن نبي مالك: مجالس دمشق، (دمشق: دار الفكر، 2005).
- بن نبي مالك: ميلاد مجتمع، ج1 (شبكة العلاقات الاجتماعية)، ترجمة عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، ط6، 1986).
- بن نبي مالك: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، (دمشق: دار الفكر، 2005).

3/ المصادر الخاصة بالمسيري عبد الوهاب:

- المسيري عبد الوهاب: رحلتي الفكرية، (القاهرة: دار الشروق، ط2، 2006).
- المسيري عبد الوهاب: اللغة والمجاز، (القاهرة: دار الشروق، ط2، 2006).

- المسيري عبد الوهاب: الثقافة والمنهج، (حوارات) تحرير سوزان حرفي، (دمشق: دار الفكر، 2009).
- المسيري عبد الوهاب: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، (دمشق: دار الفكر، 2002).
- المسيري عبد الوهاب: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الجزء الأول، (القاهرة: دار الشروق، 2002).
- المسيري عبد الوهاب: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مجلد الجزء، (القاهرة: دار الشروق، 2002).
- المسيري عبد الوهاب: العلمانية والحدائثة والعولمة، تحرير سوزان حرفي، (دمشق: دار الفكر، 2010).
- المسيري عبد الوهاب: دراسات معرفية، في الحدائثة الغربية، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2002).
- المسيري عبد الوهاب: في أهمية الدرس المعرفي، نحو نظام معرفي اسلامي (حلقة دراسية) تحرير فتحي حسن ملكاوي، (عمان: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، 2000).

4/ المصادر الخاصة بعبد الرحمان طه:

- عبد الرحمن طه: المنطق والنحو السوري، (بيروت: دار الطليعة، 1983).
- عبد الرحمن طه: الحوار أفقا للفكر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، 2013).
- عبد الرحمن طه: حوارات من أجل المستقبل، بيروت: دار الهادي، لبنان، 2003).
- عبد الرحمن طه: سؤال الأخلاق، (الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي، ط4، 2009).
- عبد الرحمن طه: روح الحداثة، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2009).
- عبد الرحمن طه : سؤال العنف، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017).
- عبد الرحمن طه: العمل الديني وتجديد العقل، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط3، 2000).
- عبد الرحمن طه: اللسان والميزان والتكوثر العقلي، (الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، 1998).

- عبد الرحمن طه: روح الدين، (الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012).
- عبد الرحمن طه: بؤس الدهرانية، الجزء الأول، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017).
- عبد الرحمن طه: فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة)، الجزء الأول، (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، ط3، 2008).
- عبد الرحمن طه: فقه الفلسفة (القول الفلسفي)، الجزء الثاني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط3، 2008.
- عبد الرحمن طه: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002).
- عبد الرحمن طه: الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري، (الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005).
- عبد الرحمن طه: سؤال العمل، (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012).

- عبد الرحمن طه: من الإنسان الأبتز إلى الإنسان الكوثر، (بيروت: دار إبداع، 2016).

5/ المصادر العامة:

- أبو حامد الغزالي: المنفذ من الضلال، (الجزائر: دار جسور، 2007).
- أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 2000).
- أبو نصر محمد الفارابي: المدنية الفاضلة، تقديم عبد الرحمن أبوزيدة، الجزائر: دار موفم للنشر، 2001).
- أبو بكر محمد ابن باجة: تدبير المتوحد، (القاهرة: تحقيق معنى زيادة رؤية، 2012).
- أبو الفتح محمد الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، (بيروت: المكتبة العصرية، 2005).
- أبو يعرب المرزوقي: في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، (بيروت: دار الطليعة، 2000).
- أبو يعرب المرزوقي: إصلاح العقل في الفلسفة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2001).
- أبو يعرب المرزوقي: وحدة الفكرين الديني والفلسفي، (دمشق: دار الفكر، 2001).
- أبو يعرب المرزوقي: شروط نهضة العرب والمسلمين، (دمشق: دار الفكر، 2001).
- أبو يعرب المرزوقي: آفاق النهضة العربية، (بيروت: دار الطليعة، ط2، 2004).
- أبو يعرب المرزوقي: تجليات الفلسفة العربية، (دمشق: دار الفكر، 2006).
- أبو يعرب المرزوقي: الوعي العربي بقضايا الأمة، (دمشق: دار الفرقد، 2007).

- أبو يعرب المرزوقي: الإبستمولوجيا البديل، (تونس: دار المتوسطة، 2007).
- أبو يعرب المرزوقي: الجلي في التفسير، الجزء الأول، (تونس: الدار المتوسطة، 2010).
- أبو يعرب المرزوقي: الجلي في التفسير، الجزء الثاني، (تونس: الدار المتوسطة، 2010).
- أبو يعرب المرزوقي: الجلي في التفسير، الجزء الثالث، (تونس: الدار المتوسطة، 2010).
- البخاري اسماعيل ابن إبراهيم: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور الرسول (ص) وسننه وأيامه، تحقيق صدقي جميل العطار المجلد الأول، (بيروت: دار الفكر، 2011).
- ابن طفيل: حي بن يقضان، تحقيق أحمد أمين، (قطر: وزارة الثقافة والتراث، 2014).
- امانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهيبة، (بيروت: مركز الإنماء القومي، ب.س).
- ادموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفيينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل مصدق، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة ، 2008).
- برغوث الطيب: مقدمة في الازمة الحضارية والثقافة السننية، (الجزائر: دار قرطبة، 2004).
- برغوث الطيب: مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية، (الجزائر: دار قرطبة، 2004).

- برغوث الطيب: الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية، (الجزائر: دار قرطبة، 2004).
- برغوث الطيب: حركة تجديد الأمة على خط الفعالية الاجتماعية، (الجزائر: دار قرطبة، 2004).
- برغوث الطيب: الفعالية الحضارية والثقافة السننية، (الجزائر: دار قرطبة، 2004).
- برغوث الطيب: التغيير الحضاري وقانون الاستقلالية النوعية التكاملية، (الجزائر: دار قرطبة، 2004).
- برغوث الطيب: محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري، (الجزائر: دار قرطبة، 2004).
- برغوث الطيب: التجديد الحضاري وقانون النموذج، (بيروت: دار رؤى، 2014).
- برغوث الطيب: التكاملية المعرفية والحاجة إلى منظور سنني كوني متوازن، (الجزائر: دار النعمان، 2017).
- برغوث الطيب: نحو رؤية سننية أشمل لمفهوم الاصاله والتأصيل، (الجزائر: دار النعمان، 2017).
- برغوث الطيب: التجديد الحضاري والعمق الإنساني للإنسان، (الجزائر: دار النعمان، 2017).

- برغوث الطيب: مغل سنني إلى النظرية الكلية في فقه العمران البشري في ضوء القرآن الكريم، (الجزائر: دار النعمان، 2017).
- برغوث الطيب: نحو أكاديمية وطنية لتنمية المعرفة والثقافة السننية دعوة لبناء ثقافة النهضة، (الجزائر: دار النعمان، 2017)
- برغوث الطيب: الأطروحة السننية الخلدونية ونظرية المدافعة والتجديد، (الجزائر: دار النعمان، 2017).
- برغوث الطيب: مدغل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، (الجزائر: دار النعمان، 2017).
- بول ريكور: محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، (بيروت: دار الكتاب الجدي المتحدة، بيروت، 2002).
- ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، بيروت: دار احياء التراث العربي، بدون سنة).
- ابن خلدون عبد الرحمن: المقدمة، (بيروت: دار الفكر، 2004).
- الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط11، 2011).
- جورج كانغيلام: دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة حمو بن ساسي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007).
- الطباطبائي محمد حسين: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، الجزء الأول، ترجمة عمار أبو رغيف (بيروت: مؤسسة أم القرى، 1418هـ).

- الطباطبائي محمد حسين: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، الجزء الثاني، ترجمة عمار أبو رغيف (بيروت: مؤسسة أم القرى، 1421هـ).
- الطباطبائي محمد حسين: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، الجزء الثالث، ترجمة عمار أبو رغيف (بيروت: مؤسسة أم القرى، 1421هـ).
- كارل بوبر: منطق البحث العلمي، ترجمة محمد البغدادي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006).
- سيد حسين نصر: الإسلام ووعثاء الإنسان الغربي، ترجمة عمر نور الدين، (القاهرة: دار آفاق، 2019).
- سيد حسين نصر: مثالات الإسلام وحقائقه، ترجمة عمر نور الدين، (القاهرة: دار آفاق، 2018).
- سيد حسين نصر: الإنسان والطبيعة، ترجمة عمر نور الدين (القاهرة: دار آفاق، 2018).
- سيد حسين نصر: الفكر والحياة الإسلامية، ترجمة عمر نور الدين (القاهرة: دار الآفاق، 2018).
- سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة عمر نور الدين (القاهرة: دار الآفاق، 2018).
- سيد حسين نصر: الحاجة إلى علم مقدس، ترجمة حمادة أحمد علي وعمر نور الدين، (القاهرة: دار آفاق، 2017).
- سيد حسين نصر: قلب إسلام، ترجمة داخل الحمداني، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2009).
- سيد حسين نصر: مقدمة العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة سيف الدين القصير، (اللاذقية: دار الحوار، 1991).

- عبده محمد: رسالة التوحيد، (الجزائر: دار الآفاق، 2006).
- عالم سبيط النيلي: أصل الخلق وأمر السجود، (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2004).
- عالم سبيط النيلي: الحل الفلسفي، (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2005).
- عالم سبيط النيلي: النظام القرآني، (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2006).
- عالم سبيط النيلي: الحل القصدي للغة في مواجهة الاعتباطية، (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2007).
- عالم سبيط النيلي: الانغلاق الديني والنشاز الثقافي، (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2008).
- عالم سبيط النيلي: اللغة الموحدة، (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2008).
- العروي عبد الله: مفهوم الأيديولوجيا، الدار البيضاء /بيروت: المركز الثقافي العربي، ط7، 2003).
- الصدر محمد باقر: فلسفتنا، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط4، 2012).
- شريعتي علي: الإنسان والتاريخ، ترجمة خليل علي، (بيروت: دار الأمير، ط2، 2007).
- شريعتي علي: الإنسان والإسلام، ترجمة عباس الترجمان، (بيروت: دار الأمير، ط2، 2007).
- شريعتي علي: الحر، ترجمة هاشم محسن الأمين، (بيروت: دار الأمير، ط2، 2007).
- شريعتي علي: الإسلام ومدار الغرب، ترجمة عباس الترجمان، (بيروت: دار الأمير، ط2، 2007).
- شريعتي علي: تاريخ ومعرفة الأديان، ترجمة حسين النصيري، (بيروت: دار الأمير، 2008).

- شريعتي علي: بناء الذات الثورية، ترجمة إبراهيم داسوقي شتا، (بيروت: دار الأمير، ط2، 2007).
- شريعتي علي: العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم داسوقي شتا، (بيروت: دار الأمير، ط2، 2007).
- شريعتي علي: تاريخ الحضارة، ترجمة حسين نصيري، (بيروت، دار الأمير، ط2، 2007).
- يحي عبد الواحد: رموز العالم المقدس، ترجمة عبد الباقي مفتاح، (إربد -الأردن: عالم الكتب الحديث، 2013).
- يحي عبد الواحد: ملك العالم، ترجمة عبد الباقي مفتاح، (إربد - الأردن: عالم الكتب الحديث، 2013).
- يحي عبد الواحد: هيمنة الكم، ترجمة عبد الباقي مفتاح، (إربد - الأردن: علم الكتب الحديث، 2013).
- يحي عبد الواحد: التصوف الإسلامي المقارن، ترجمة عبد الباقي مفتاح، (إربد - الأردن: عالم الكتب الحديث، 2013).
- يحي عبد الواحد: نظرية في التربية الروحية، عبد الباقي مفتاح، (إربد -الأردن: عالم الكتب الحديث، 2014).
- يحي عبد الواحد: التربية والتحقق الروحي، عبد الباقي مفتاح، (إربد -الأردن: عالم الكتب الحديث، 2014).
- يحي عبد الواحد: رموز الانسان الكامل، عبد الباقي مفتاح، (إربد -الأردن: عالم الكتب الحديث، 2016).
- يحي عبد الواحد: شرق وغرب، عبد الباقي مفتاح، (إربد -الأردن: عالم الكتب الحديث، 2016).
- يحي عبد الواحد: مراتب الوجود المتعددة، عبد الباقي مفتاح، (إربد -الأردن: عالم الكتب الحديث، 2016).

- يحي عبد الواحد: أزمة العالم الحديث، عبد الباقي مفتاح، (إربد -الأردن: عالم الكتب الحديث، 2017).
- يحي عبد الواحد: السلطة الروحية والحكم الزمني، عبد الباقي مفتاح، (إربد -الأردن: عالم الكتب الحديث، 2018).
- يحي عبد الواحد: الميتافيزيقا الشرقية، عبد الباقي مفتاح، (إربد -الأردن: عالم الكتب الحديث، 2018).

ب/ قائمة المراجع:

- أحمد يوسف: القراءة النسقية، الدار العربية للعلوم، (الجزائر: ناشرون منشورات الاختلاف، 2007).
- أحمد خيرى العمري: البوصلة القرآنية، دمشق: دار الفكر، ط5، 2011).
- أحمد برقاوي: في الفكر العربي الحديث والمعاصر، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005).
- إيريش فروم: أزمة التحليل النفسي، ترجمة محمود منقذ المعاشمي، (اللاذقية: دار الحوار، 2012).
- ألفريد أدلر: الطبيعة البشرية، ترجمة عادل نجيب بشرى، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005).
- أليكس روزنبارغ: فلسفة العلم، ترجمة أحمد عبد الله السماحي، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011).
- باتريك هيلي: صور المعرفة، ترجمة نور الدين شيخ عبيد، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008).
- بلغيث عون: الإسلام فلسفة أخيرة، (بيروت: منشورات ضفاف، 2012).
- جوزايا رويس: مبادئ المنطق، ترجمة أحمد الأنصاري، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط2، 2009).
- جون فرنسوا برنشتاين: بشلار كانغلام فوكوالأسلوب الفرنسي في الاستمولوجيا (كتاب جماعي) مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، ج1، ترجمة هدى الكافي، (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010).
- ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (بيروت: دار التنوير، ط3، 2004).
- زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، (القاهرة: دار الشروق، 1987).

- الحاج أوحمنة دواق: الإبستمولوجيا الكوفية والمنهج المعرفي، (عمان: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، 2015).
- حسن الترابي: التفسير التوحيدي، (بيروت: دار الساقى، 2004).
- حسان الباهي: اللغة والمنطق، (الرباط/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي/ دار الأمان للنشر، 2000).
- يمى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة 264، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000).
- كليفورد غيرتر: تأويل الثقافة، ترجمة محمد بيبي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009).
- محمود يعقوبي: دروس المنطق السوري، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط3، 2008).
- محمود أبي القاسم الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، (بيروت: دار ابن حزم، 2012).
- مرتضى مطهري: الانسان الكامل، ترجمة جعفر صادق الخليلى، (بيروت: مؤسسة النخبة، ط2، 1992).
- مرتضى مطهري: التوحيد، ترجمة إبراهيم الخزرجي، (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2009).
- محمد مفتاح: المفاهيم معالم، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2010).
- محمد مفتاح: رؤيا التماثل، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005).
- محمد مفتاح: التلقي والتأويل، (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001).
- محمد مفتاح: دينامية النص، (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، ط4، 2010).

- محمد مفتاح: مشكاة المفاهيم، (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2010).
- سيد قطب: في ظلال القرآن الكريم، م2، القاهرة: دار الشروق، ط35، 2005).
- عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية، دار النفائس، بيروت، 2012.
- عبد القادر بشته: الابستيمولوجيا، دار الطليعة، بيروت، 1995.
- فان دايك: النص والسياق، ترجمة عبد القادر قنيني، افريقيا الشوق المغرب، بيروت، 2000.
- فؤاد بن عبيد: مدخل إلى علم المنطق، (القاهرة: دار الكتاب الحديث، 2014).
- فخر الدين الرازي: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، تحقيق سيد عمران، المجلد السادس، (القاهرة: دار الحديث، 2012).
- فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط4، 2010).
- قادة علاب: عناصر من التحليل الرياضي، الجزء الأول، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2015).
- روبر بلانشي: الابستيمولوجيا، ترجمة محمود بن جماعة، (صفاقس: دار محمد علي للنشر، 2004).
- توشيهوكو إيزوتسو: الله والانسان في القرآن، ترجمة هلال محمد الجهاد، (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، 2007).

ج/ القواميس والمعاجم:

- ابن منظور جمال الدين: لسان العرب، المجلد 11، (بيروت: دار صادر، بدون سنة).
- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، (بيروت / باريس منشورات عويدات، ط2، 2001).

- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982).
- ميخائيل انور: معجم مصطلحات هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (بيروت: دار التنوير، 2011).
- مجد الدين الفيروز أبادي: قاموس المحيط، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4، 2015).
- جان لابانش، جاك برتراند بونتاليس: معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة، مصطفى حجازي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011).
- صبحي حمدي وآخرون: المنجد في اللغة العربية، (بيروت: دار الشروق، ط3، 2008).

ثانيا: المراجع باللغة الأجنبية:

1/ المصادر:

- Edgar Morin ; la méthode (3), la connaissance de la connaissance, Tom III, (paris : Editions du seuil, 1986).
- Edgar Morin : Introduction a la pensée complexe, (paris : Edition du seuil, 2005).
- Emile Bréhier ; Histoire de la philosophie, (paris : QUADRIGE/PUF, Paris, 2004).
- GASTON Bachelard ; le nouvel esprit Scientifique, (ALGER : ENAG/ Editions, 2 eme E 1994).
- Jean Michel Besnier ; les théories de la Connaissance,(PARIS : IOUVE, 2 eme, 2011)
- Malek bennabi ; pourritures, (Alger : dar aloumma, 2016.
- Malek bennabi : les conditions de Renaissance, (Alger : Elborhane, 2014).
- Malek bennabi ; le phénomène coranique, (Alger : elborhane, 2008)
- Malek Bennabi : Naissance d'une société, (Alger : Samar, Alger, 2008).
- Malek Bennabi : Le problème des idées dans la société musulmane, (Alger : SAMAR, 2013).
- René Descartes : Discours de la Méthode, (Tunis, Cérés édition 1995).

2/ المعاجم باللغة الأجنبية:

- Larousse : Dictionnaire de langue Francaise, (Paris : Larousse 2012).
- Christian Godan; Dictionnaire de philosophie, (Paris : Fayard, 2004.
- Larousse (Grand dictionnaire de la philosophie), (Paris, CNRS EDITIONS, 2005.

ثالثا: المواقع الالكترونية:

- موقع ويكيبيديا: <https://ar.wikipedia.org/wiki>، (مقال حول طه عبد الرحمان)، بتاريخ: 2018/4/16.
- موقع الجزيرة <https://www.aljazeera.net/programs/approaches>، (مقال حول طه عبد الرحمان) بتاريخ: 2018/04/16.

ملخص

تستمد هذه الدراسة روحها من قلب مشكلة فلسفية إبستمولوجية، وهي أنماط التفكير الإختزالية ومآلاتها الإقصائية الإلغائية، وعليه يأتي التكامل الإبستمولوجي كما تطرحه الرؤية المعرفية التوحيدية كحل لمعضلة العقل الإختزالي، وهنا أطرح جملة من المفاهيم التي هندست الدراسة وهي: التكامل المقامي والتكامل النظامي، فالأخير هو تحصيل عدد من الروابط التي تتيح للعقل أن يكتشف الأنساق، والثاني هو ارتقاء الفكر من مقام يكون فيه على حال إلى مقام أرقى منه يصير فيه إلى حالة أكثر تفسيرية، وللتكامل نقيض آخر وهو التسافل بنوعيه، التسافل التفككي والتسافل الانتكاسي، فالأول يؤول إلى قطع ما يجب أن يوصل فيفسد النسق ويموت المعنى، فيؤدي ذلك إلى التسافل الإنتكاسي، حيث تنتكس المعرفة إلى ما دونها.

ووفق هذه المفاهيم عملت على تجريد نموذج التكامل من مجموعة من الفلاسفة التوحيديين، وهم: مالك بن نبي، محمد أبو القاسم حاج حمد، طه عبد الرحمان، عبد الوهاب المسيري، وعملية التجريد التي تمت وفق منهج النماذج المعرفية، عملت على التعريف بكل فلسفة من هذه الفلسفات ثم اتجهت تجريد النموذج بعد استيفاء شرط الفهم والشرح، ذلك بغية التأكيد على أطروحة التكامل الإبستمولوجي في الرؤية التوحيدية، وهذا التأكيد يأتي من خلال تنوع أطروحات الفلاسفة الذين تم اختيارهم، فتم التأكيد في أطروحة فلسفة الحضارة لمالك بن نبي، وفي الأنطولوجيا مع حاج حمد، وفلسفة الأخلاق عند طه عبد الرحمان، وفلسفة الإنسانية مع عبد الوهاب المسيري، وكل هذا للبرهنة على التلازم بين الرؤية التوحيدية والتكامل الإبستمولوجي.

Résumé

L'esprit de cette étude s'inspire d'un problème philosophico-épistémologique, à savoir les schémas de pensée et les mécanismes d'exclusion. C'est ainsi que l'intégration de l'épistémologie présentée par l'approche de la connaissance du monothéisme aboutit en tant que solution au dilemme du réductionniste mental. Ici, sont mis en avant un certain nombre de concepts qui constituent l'architecture de l'étude : la complémentarité de lieu et la complémentarité organisationnelle. Cette dernière, est la résultante d'un certain nombre de liens qui permettent à l'esprit de découvrir des modèles, et le premier est l'élévation de la pensée d'un endroit où il se trouve dans une situation plus élevée à une situation plus explicative, et pour l'intégration, une autre antithèse est celle des types interdépendants.

L'intégration d'un autre antagonisme est l'interdépendance des deux types : l'interdépendance de la déconstruction et l'interdépendance de la régression. Le premier se comprend comme la suppression de ce qui doit arriver et corrompt ainsi le sens qui disparaît, conduisant ainsi à une régression de la connaissance. Selon ces concepts, nous avons inventorié extrait un modèle d'intégration d'un groupe de philosophes monothéistes : Malek Bennabi, Muhammad Abu al-Qasim Haje Hamad, Taha Abdulrahman, Abdul Wahab al-Mesiri.

Le processus d'abstraction obtenu, l'a été conformément aux modèles cognitivistes. Nous avons défini chaque philosophie citée puis nous avons recensé le modèle une fois les conditions de compréhension et d'explication réunies ; et ce pour insister sur l'approche de l'intégration de l'épistémologie dans la vision monothéiste.

Cette affirmation découle de la diversité des thèses des philosophes choisies, C'est ainsi qu'a eu lieu la confirmation notamment de la thèse de la philosophie de la civilisation de Malek Bennabi, de l'anthologie avec Haje Hamad, de la philosophie de l'éthique de Taha Abd Errahmane ainsi que de la philosophie humaniste avec Abdel Wahab Al-Messiri ; tout cela pour démontrer la corrélation entre la vision monothéiste et l'intégration épistémologique.