

الجامعة

مجلة اتحاد جامعات العالم الإسلامي

حولية علمية ثقافية تربوية تصدر مرة في السنة

المدير المسؤول :

الدكتور عبد العزيز بن عثمان التويجري

الأمين العام لاتحاد جامعات العالم الإسلامي

العدد الثامن : 1431هـ/2010م

الأفكار الواردة في هذه المجلة لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر اتحاد جامعات العالم الإسلامي

الجامعة

مجلة اتحاد جامعات العالم الإسلامي

جميع الحقوق محفوظة

العنوان :

اتحاد جامعات العالم الإسلامي

المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)

شارع الجيش الملكي - حي الرياض - ص.ب 2275

الرمز البريدي : 10104 الرباط - المملكة المغربية

الهاتف : +212 (0) 37 56 60 52 / 53

فاكس : +212 (0) 37 56 60 12/13

البريد الإلكتروني : E-mail ISESCO : fumi@isesco.org.ma

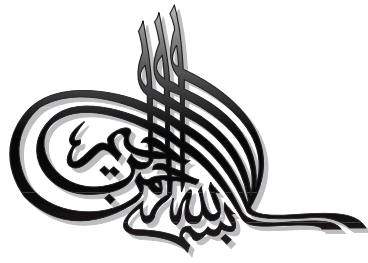
الموقع في الأنترنت : www.isesco.org.ma

سحب 2010

رقم الإيداع القانوني : 1999/86

التصنيف والتوضيب والسحب في مطبعة الإيسيسكو

الرباط - المملكة المغربية



الفهرس

الصفحة

- 7 الافتتاحية
- كيف السبيل إلى أسلمة مقررات علم النفس الجامعي ؟
- 9 د . مالك بدري
- بين القيم العلمية والأخلاقية في بناء المعرفة وتأسيس العقل
عند الدكتور طه عبد الرحمن
- 35 د . إدريس مقبول
- نظرية القيم عند الفاروقي وصلتها بالتكامل المعرفي
- 53 أ . د . إبراهيم محمد زين
- فروض منطقية لتكوين الرؤية التوحيدية للعلم اعتمادا على مرجعية الوحي
- 75 د . وائل أحمد خليل صالح الكردي

الافتتاحية

جامعات المستقبل وتحديات الحاضر

تتصاعد وتيرة التطور الذي تعرفه الجامعات في الدول المتقدمة علمياً وتقنياً وصناعياً، بدرجة تفوق الإمكانيات المتاحة للرصد وللمتابعة الدقيقة. بيد أن القدر المتاح من المعرفة بالعوامل المؤثرة في هذا التطور، تسمح لنا بالقول إن الركيزة الأساس التي تستند إليها الجامعات الراقية في عالم اليوم، هي التخطيط المحكم البعيد المدى، وضمان الجودة والابتكار، وتوفير الوسائل العملية التي تشجع على الإبداع في حقول المعرفة بدون استثناء، ودعم الجهود المبذولة في مجال تطوير العلوم والتكنولوجيا تطويراً شاملاً، يخدم التنمية الشاملة المستدامة، وينهض بالمجتمعات في المجالات كافة، على نحو يمهّد السبل أمامها إلى بناء مجتمع النماء والارتقاء المتواصل في مدارج الازدهار والرخاء.

لقد أصبح تطوير التعليم العالي انطلاقاً من النهوض بمستوى الجامعات من النواحي الإدارية والأكاديمية، يشكل اليوم تحدياً من جملة التحديات الكبرى التي تواجه المجتمعات النامية. وتبدأ عملية التطوير هذه، من تجاوز الأفكار التقليدية التي تجعل من الجامعات مرافق تعليمية لاستيعاب الأعداد المتزايدة من خريجي المدارس الثانوية التي تتوفر فيهم الشروط المتوارثة منذ عقود، للدخول إلى هذه الجامعات، إلى الرؤية الحديثة والفلسفة التجديدية للتعليم العالي، التي تنطلق من اعتبار الجامعة مجمعاً للنخبة من الشباب الذي اجتاز التعليم الثانوي بتفوق ملحوظ، بحيث يلتقي في رحاب الجامعة ذوو الاستعدادات الفطرية الراقية والمؤهلات التعليمية العالية للتفوق في مجال التفوق وللوصول إلى مستوى الإبداع العقلي في مجال التخصص. ويقتضي هذا الأمر في المقام الأول، العدول عن السياسة القائمة على الاستجابة لحاجات المجتمع من دون تفكير في النتائج التي ستترتب على ذلك، وتلبية الطلبات المتزايدة للالتحاق بالجامعة، لمجرد سدّ العجز وتسجيل الأهداف السياسية الآنية، حتى ولو كان الأمر يتم على حساب المصلحة العليا للوطن وللمواطنين معاً، وهي التي تتمثل في استثمار التعليم العالي لخدمة التنمية، بحيث لا تشكل الجامعة عبئاً على كاهل المجتمع.

إن الجامعات هي مصانع للعقول المبدعة المبتكرة للحلول المنتجة للمعرفة. فتلك هي الوظيفة الأساس للجامعات، وليست هي مستودعاً للعقول الخاملة أو للقدرات المحدودة. وإذا كانت الحكومات تضطر أحياناً إلى انتهاج سياسة القبول بالأمر الواقع، تحت ضغوط تملي عليها شروطاً تستجيب لها، حتى ولو كانت هي واعية بالمخاطر التي ستنج عنها في المستقبل، فإن هذا الوضع لا يمنعنا من التأكيد على ضرورة التغيير العميق في السياسات التعليمية بصورة عامة، خصوصاً ما يتصل منها بالتعليم الجامعي الذي هو المدخل إلى التعليم العالي بشكل عام.

إن هذا التغيير المنهجي المتوازن المتكامل الإيجابي الذي تشتد الحاجة إلى أن يتم في العقلية، وفي التصور، وفي الفهم، وفي الشعور بالمسؤولية، وفي الممارسة، هو البداية الأولى لتجديد منظومة التعليم الجامعي في العالم الإسلامي، ولتحقيق، نقلة نوعية - بالمعنى الدقيق للكلمة - لوظيفة الجامعة في المجتمعات الإسلامية. فليس يعقل، أو يجدي نفعاً، أن نباشر التغيير للمناهج وللنظم وللوسائل، بفكر تقليدي، وبمنهج ثبت فشله وقصوره، ومن خلال رؤية محدودة الأفق، غير قادرة على إدراك المفهوم الحديث لتطور الجامعات، والوعي بمتطلبات التجديد في الإدارة وفي المناهج وفي شروط الانتساب إلى الجامعة، وفي السياسة التعليمية بصورة عامة. فذلك هو التحدي الكبير الذي يواجهنا في العمل الذي نقوم به على صعيد تنفيذ (استراتيجية تطوير التعليم الجامعي في العالم الإسلامي) وتفعيل القرارات والتوصيات الصادرة عن الدورات المتعاقبة للمؤتمر العام لاتحاد جامعات العالم الإسلامي الذي يعمل في إطار المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو.

إن هذه النقلة المطلوبة من (التقليد) إلى (التجديد)، ومن (الجمود) إلى (التغيير) في التعامل مع قضايا التعليم العالي، نعلم يقيناً أنها تمثل عقبة كأداء أمام القائمين على التعليم العالي في دول العالم الإسلامي. كما نعلم جيداً أن ثمة عوامل متعددة تتسبب في إعاقة الجهود التي تبذل في هذا المجال الحيوي. وهذه العوامل ليست مادية أو بشرية فحسب في جل الأحوال، ولكنها إلى ذلك عوامل ذاتية نفسية وعقلية، وفي أحيان عديدة، تختلط بالعوامل السياسية التي لها تأثير في اتخاذ القرارات الحاسمة لإحداث التغيير الشامل المطلوب للنهوض بالجامعات على نحو متكامل ومتزامن مع التغيير الذي يتوجب أن يتم في أوضاع المجتمع من النواحي كافة. ذلك أن تطوير الجامعات لا يمكن أن يتم بمعزل عن تطوير المجتمعات التي تحتضن هذه الجامعات وتنتسب إليها. ولذلك نرى أن مواجهة تحديات الحاضر، بالفعالية والجدية المطلوبتين، شرط رئيس لبناء جامعات المستقبل، وللحاق بالركب العلمي والتقني الذي وصلت إليه الجامعات في الدول المتقدمة صناعياً واقتصادياً وعلمياً وتقنياً، لأن التغيير عملية مترابطة الحلقات، والتجديد منظومة متكاملة العناصر، ولأن بناء المستقبل يبدأ ببناء الجامعات، ونعني بالبناء هنا، التجديد وإعادة الصياغة والتطوير، أي بناء المناهج والبرامج والنظم والأهداف والفلسفة والمهام التي تضطلع بها الجامعات.

إن العالم الإسلامي يحتاج إلى جامعات منتجة للمعرفة، صانعة للعقول المبدعة، ومساهمة في النهوض بالمجتمع وفي إيجاد الحلول العلمية للمشاكل الناتجة عن تعثر جهود التنمية الشاملة المستدامة، وللدفع بعملية تجديد البناء الحضاري إلى الأمام. إن العالم الإسلامي يحتاج إلى جامعات المستقبل، حتى يواجه من خلالها تحديات الحاضر والمستقبل.

الدكتور عبد العزيز بن عثمان التويجري
الأمين العام لاتحاد جامعات العالم الإسلامي

كيف السبيل إلى أسلمة مقررات علم النفس الجامعي ؟

د. مالك بدري^(*)

أهمية التأصيل الإسلامي لمناهج علم النفس في الجامعات الإسلامية

لا يشك عاقل في أن لعلم النفس الغربي تأثيراً كبيراً في تشكيل مفاهيم الدارسين ونظرتهم لأنفسهم ولبيئتهم ومستقبل حياتهم حتى وصف بعض علماء الغرب القرن العشرين بقرن علم النفس. وقال آخرون إن علم النفس هو الدين الجديد للغرب الأوروبي الذي حل محل الكنيسة وإن علماءه قد أصبحوا بمثابة الكهنة و القساوسة في معابد العلمانية وعبادة الذات (Paul Vitz, 1977) لذلك حرصت الدول التي تهتم بتنشئة شبابها على التمسك بقيم حضاراتها على تأسيس علم للنفس يقوم على ركائز قيمها وفكرها، أو إعادة صياغة مقررات علم النفس الغربي قبل أن تُدرّس في جامعاتها ومدارسها، حتى لا تتعارض تلك المقررات التي تحمل بين طياتها قيم الحضارة الغربية و مفهومها للإنسان والكون والحياة مع مبادئها ومعتقداتها. ومن الأمثلة الواضحة لذلك ما نراه اليوم في مقررات الجامعات الدينية الكاثوليكية في الغرب، وكتبها التي تقدم علم النفس من منظور دينها وما كُنّا نراه بالأمس في الاتحاد السوفيتي والصين الشعبية على أيام ماوتسي تونج من رفض لعلم النفس الغربي الذي يتهمونه بأنه يصدر التحلل الأخلاقي والفكر الرأسمالي.

ومن المهم أن نذكر بهذه المناسبة أن علماء النفس في أوروبا وبخاصة البريطانيين والفرنسيين قد تدمروا من تأثير علم النفس الأمريكي على طلابهم. فقالوا بأن أمريكا قد هيمنت على هذا التخصص بالأعداد الهائلة من المتخصصين فيه، وبما تنفقه على الأبحاث النفسية، وكتبها ومطبوعاتها الراقية وأفلامها الشيقة حتى "تأمرك" الخريجون من الجامعات الأوروبية. كما ذكروا بأن معظم الدراسات الميدانية - خاصة في علم النفس الاجتماعي - تأتي من تطبيقات تجريبية على طلاب الجامعات الأمريكية فيقبلها الدارسون في أوروبا خطأً على أنها تمثل السلوك الإنساني بشكل عام. كما انتقدوا مبالغة الأمريكيين

(*) أستاذ علم النفس بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

في تعميم نتائج الأبحاث التجريبية على الفئران والحمام إلى سلوك الإنسان. ولعلّ القارئ أن يقرأ بحث أيزنك (1995) Eysenck, الذي نشر في دورية World Psychology للتعرف على بعض هذه الاعتراضات.

فإن كان الروس والصينيون قد رفضوا نقل العلوم النفسية الغربية حفاظاً على معتقداتهم الماركسية، وإن كان الكاثوليك قد ابتدعوا علم نفس لا يتعارض مع فكرهم الديني، وإن كان الأوروبيون قد خافوا ضياع ثقافتهم القومية من التأثير الأمريكي مع أن الحضارة الغربية لا تختلف كثيراً بين ضفتي المحيط الأطلسي، فما بالنا نحن أساتذة علم النفس المسلمين نقدم لطلابنا فكر الحداثة الغربية العلماني مُندسّاً في نظريات علم النفس الغربي وتطبيقاته دون تعديل أو تأصيل أو أسلمة، بل إن بعضنا ليصرّ على ترديد أفكار قد تخطأها أهلها في الغرب كأن يقولوا بأن علم النفس علم أصيل يقوم على المشاهدة الدقيقة كغيره من العلوم التجريبية، فليس للدين، بزعمهم، ولا للنواحي الأخلاقية دخل فيه، فهو كبقية العلوم أداة قد يستخدمها الإنسان للخير أو الشر، وإن ظهرت فيه اليوم بعض الجوانب غير المحددة، فذلك لأنه علم حديث التكوين، وليس كالفيزياء والكيمياء اللذين تمتد جذورهما لحضارات اليونان وقدماء المصريين. هذا القول الذي لا يعتمد على منطق أو اعتزاز بإسلامنا واحترام لعروبتنا، لا يقول به إلا جاهل بتخصصه النفسي وجاهل بالإسلام كمنهج متكامل للحياة يصيغ كيان المؤمن من جميع النواحي المعرفية والعاطفية والروحية، ولن ينتفع بأكثر مما يأتي به علم النفس الغربي إذا لم تتم صياغته بالشكل الذي يتناغم مع شخصيته المسلمة، وهو جاهل بتخصصه النفسي لأن أهل هذا العلم في الغرب قد اعترفوا الآن بأن تخصصهم لا يملك القدرة على عالمية التطبيق لأنه في الحقيقة، علم غربي النزعة والمنشأ ولا يدخل في دائرة العلوم التجريبية التي لا تتأثر بالبيئة التي تنشأ فيها. بل إن العارفين منهم بحدود علمهم النفسي قد انتقدوا بحدّة أولئك الذين يدرسون علم النفس الغربي في جامعات دول العالم الثالث دون تعديل أو تغيير. واتهموهم بأنهم بتدريسهم دون تأصيل إنما يقومون بعمل لا أخلاقي، وأنهم يؤدون دور العملاء لبث الفكر الغربي بين شباب بلدانهم. ألخص فيما يلي أحد أهمّ هذه الدراسات وأنقلها باللغة الإنجليزية ليطلع عليها من شاء ذلك من القراء، يقول موغدام من جامعة جورجتاون الأمريكية وهاري من جامعة أوكسفورد (Moghaddam & Harri, 1995) في بحث ممتاز بعنوان :

But is it science ? Traditional and alternative approaches to the study of social behaviour.

وقد نشر البحث في دورية World Psychology

يؤكد هذان العالمان على أن أهمّ العوامل التي تؤثر في تشكيل علم النفس وتأثيره في أيّ قطر يعتمد على مكانة ذلك القطر العالمية بالنسبة لغيره من الأقطار. وإن فشل علم النفس الغربي في مساعدة الدول النامية فيما يسمى بالعالم الثالث على حلّ مشاكلها، هو بسبب هذا الفرق الشاسع بين هذه البلدان و الدول الغربية، لذلك فإنّ التصدير الكلي للعلوم النفسية الغربية التي ليس لها مستوى مقبول من الصدق والثبات حتى في بلدانها الأوروبية، بوصفها معارف ثابتة، لهذه الدول النامية، هو عمل غير أخلاقي. إن أمريكا قد أصبحت الدولة المهيمنة على مجريات تطور العلوم النفسية في العالم دون منازع، ومنظورها النفسي ودراساتها تصدّر إلى جميع أنحاء العالم دون محاولة للنظر في ملاءمتها لظروف الدول النامية، كما تقوم أمريكا والدول الغربية بتدريب أساتذة علم النفس القادمين من العالم الثالث من دون النظر في ملاءمة ما يدرسون لحاجة بلدانهم لهذه العلوم النفسية الغربية مما يجعل الاستمرار على هذا النمط بمثابة الاستعمار الفكري الجديد لشباب هذه الدول.

"...the most important factor shaping psychology in the international context continues to be power inequalities between and within nations. The inability of psychology to contribute to Third World development arises in large part from these inequalities... and surely this is an unethical issue. Putative psychological "knowledge" which is of highly questionable reliability and validity even in the Western context is being exported wholesale to Third World societies, as part of a large exchange system ultimately driven by profits.

the United States has established itself as the only psychology Superpower... Psychology continues to be exported from the U.S. to the rest of the world, with little or no serious attention given to the appropriateness of what is being exported...Similarly, Third World psychologists are trained in the U.S. and in other Western countries, without regard to the question of the appropriateness of their training. Indeed, the continued exportation...and inappropriately trained personnel from Western to Third World societies strengthens ties of dependency and continues exploitative traditions established through colonialism" (1995, pp. 53-54).

التأصيل الإسلامي فرض على النفسانيين المسلمين

نستنتج مما سبق ذكره أن التأصيل الإسلامي لعلم النفس فرض على كل نفساني مسلم، وأن من لا يهتمّ به فيدرس مادته من الكتب الغربية أو ترجمتها للعربية قد يكون آثماً وربما يتحمّل إثم من يضلون السبيل من طلابه بسبب تأثرهم بالفكر الغربي العلماني الذي قدّمه لهم كذباً في إطار العلم الذي تأكد إثباته. وتزداد المسؤولية كلما

كان المدرس أكثر علما وقدرة على التأصيل. فحديث العهد بالتخرج بشهادته العليا ليس كمن وصل إلى درجة الأستاذية وتعمق في كشف زيف كثير من نظريات علم النفس وممارساته واطلع على الانتقادات وتضارب الأفكار بين علماء النفس الغربيين أنفسهم بما يساعده على الاجتهاد في إبراز محاسن علم النفس الإسلامي. والذي تخصص في علم النفس بعد أن نال درجته الأولى في الدراسات الإسلامية وأصول الدين ليس كمن لم تسعفه دراسته على معرفة أصول دينه. والذي منحه الله تعالى منصبا إداريا يستطيع به أن يعيد صياغة المناهج أو أن يشحذ به همم الأساتذة ليس كمن اقتصر عمله على إلقاء المحاضرات.

ولكن ماذا نعني بالتأصيل الإسلامي أو ما اتفق على تسميته بمصطلح "الأسلمة"؟

"الأسلمة" من أكثر المفاهيم التي اختلف العلماء في تحديد معناها، فمنهم من يتحدث عنها كأسلوب حديث من أساليب الدعوة للإسلام ونشره، ومنهم من يقصر الأسلمة على التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية بأكملها ومنهم من يعدّ الأسلمة مقصاً كمقص الرقابة على الأفلام بحيث تتم مراجعة مقررات الجامعة "فيقطع" منها كل ما يعارض الإسلام في نظره، بحيث يتم حذف علم النفس بأكمله من مواد الدراسة الجامعية. وطائفة أخرى تعمم هذا المفهوم بالحديث عن أسلمة المعرفة البشرية بكل أشكالها وحتى العلوم الإسلامية منها، ذلك لكي لا تتعارض هذه المعارف مع التقدم الحضاري الحديث. ولعل هذا التصور الأخير للأسلمة الذي تبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي وعمل من أجله لسنوات طويلة هو الذي غلّف هذا المفهوم بالغموض لاتساعه المفرط ودعوته لإعمال العقل من دون الاهتمام الشديد بما تمليه النصوص الشرعية الإسلامية ولنظرتة لأهمية التقدم الحضاري وكأنه المطلب الأسمى للحياة، حتى قال منتقدوه إن هذا الاتجاه سوف يؤدي في نهاية الأمر لعلمنة الإسلام بدلاً عن أسلمة العلمانية! لذلك فإنني أرجو أن أقدم تصوري المتكامل لأسلمة علم النفس وصياغة مقرراته الجامعية، أركز فيه على المسائل الهامة وأتجنب المغالاة والمبالغة في التوسع مع تقديم أمثلة عملية للتأصيل.

عناصر أسلمة مقررات علم النفس الجامعية وتأصيلها ؟

يقوم التصور على أربعة عناصر أو مفاهيم للأسلمة ليؤدي كل عنصر منها مهمته في أحد جوانب التأصيل المهمة، وهي كالاتي :

أولاً : الأسلمة لكشف الجوانب العلمانية في علم النفس الغربي وتصوراتها "الكفرية" لطبيعة الإنسان التي لا يسندها العلم التجريبي الحديث.

ثانياً : أسلمة علم النفس لإظهار الإعجاز في خلق الله تعالى للإنسان من النواحي الجسمية والنفسية والروحية. ويكون ذلك دعوة للطلاب ليتفكروا في خلق الله فيزدادوا إيماناً.

ثالثاً : الأسلمة لإثبات حقيقة أنه من دون تأصيل إسلامي قد تصبح أغلب ممارسات علم النفس الغربي التطبيقي قليلة الفائدة، بل وفي بعض الأحيان عديمة الفائدة، أو حتى قد تحدث بعض الأضرار على العملاء المسلمين اللاجئيين للمتخصصين النفسانيين للعلاج أو الاستشارات.

رابعاً : الأسلمة بإعادة كتابة تاريخ علم النفس من منظور إسلامي حتى يتعرف الطلاب على إسهامات علمائنا وأطبائنا القدامى ويكتشفوا تزوير الكتاب الغربيين الذين أهملوا إسهامات علماء المسلمين عن قصد وتعصب أو عن جهل فاضح. ولنبدأ فيما يلي بتفصيل أكبر عن العنصر الأول :

العنصر الأول : كشف الجوانب العلمانية في نظريات علم النفس الغربي وتطبيقاته وفكره المنحرف لطبيعة الإنسان :

نرى الكثير من أساتذة علم النفس، رغم قراءتهم للقرآن الكريم وفهمهم لمعانيه، ورغم إمامهم بالحديث الشريف يقولون لطلابهم إن الإنسان تتشكل طبيعته فقط بما يتعرض له في بيئته، أو أنه من المهد إلى اللحد، عبد لدوافع ذاته الدنيا الجنسية والعدوانية، فإما أن يستجيب لها بطبيعته الفطرية، أو يخدع نفسه بنفسه ويستجيب لها بطريقة غير مباشرة بميكانيزمات الدفاع أو بالرمزية في أفعاله اللاشعورية وفي أحلامه المنامية. وإني لأعجب من مرشد نفسي يعترف له عميله بفعل الفاحشة وعقوق الوالدين والإلحاد وهو لا يحرك ساكناً ظناً منه بأنه يمارس "العلم" الإرشادي النفسي الذي يأمره بعدم التدخل في الجوانب الأخلاقية لعملائه ولا يدري أن العلماء في الغرب بدأوا يتراجعون عن هذا الحياد الأخلاقي. أين الآيات القرآنية الكثيرة التي تخبرنا عن الروح التي نفخها الله تعالى في طينتنا التي خلقنا منها ؟ وأين روحانية النفس الإنسانية ؟ وأين زهبت الفطرة التي فطر الله تعالى الناس عليها ؟ وأين الحديث الشريف الذي يخبرنا بأن كل مولود يولد على الفطرة التي تقوده إلى توحيد الله وعبادته ولكن الآباء هم الذين يطمسون هذه الفطرة ؟

لذلك كان هذا الميدان من الأسلمة هو أهمها وأخطرها، لأن عدم الأسلمة قد يشوش على عقيدة الطالب وفهمه لدينه. فعندما يهاجم الكتاب المسلمون حداثة الغرب وحضارته

المعاصرة، فإنهم يركزون على التفسخ الأخلاقي والفوضى الجنسية واللواط والربا وغيره من السلوك الذي يأباه الإسلام. لكن هذه المسائل رغم بشاعتها ما هي إلا نتيجة طبيعية للعلمانية اللادينية ولنسيانهم لخالقهم الذي أنساهم أنفسهم فانغمسوا في شهواتهم. الزنا واللواط وشرب الخمر أخف وطأة من الشرك وسوء الظن بالله تعالى والشك في عدله ورحمته وفي صدق شريعته وأحكامه. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (سورة النساء، الآية 48). لذلك فقد خصصنا جزءاً كبيراً في هذا البحث لهذا الموضوع الخطير.

إن المقررات التي تختلط على الطالب فيها فروع علم النفس الغربي التي تسندها الأبحاث التجريبية كدراسة الإحساس والإدراك الحسي وزمن الرجوع والأسباب الوراثية للإصابة بالتخلف العقلي، مع تلك التي لا تقوم إلا على تصور مشوه للإنسان ونظريات ملفة تخدم هذا التصور العلماني، ستكون عاقبتها وخيمة على عقيدة الطالب وفهمه للإسلام. وهذا عمرى أسوأ ما نقدمه لشبابنا. فالطالب الذي يقرأ ما قاله فرويد ويستمع إلى محاضرة أستاذ يؤكد فيها أن التحليل النفسي قد أثبت بأن الكبت وحتى الكظم الجنسي سوف يؤدي بصاحبه إلى المرض النفسي وهو قد امتنع عن الزنا رغم إلحاح الشهوة عليه من أجل تحريم الإسلام له، سوف يجد نفسه في صراع بين تحريم الإسلام وما يظن خطأ أن "العلم الحديث" قد أثبتته. وقد يأتي هذا الشك حتى من تلك الفروع التي يظن السذج من الدارسين بأنها علم تجريبي. فالطالب في مادة علم النفس الفسيولوجي أو علم النفس الوراثي الذي يقرأ المراجع الغربية التي تقول زورا وبهتانا بأن هناك أدلة علمية على أن للشذوذ الجنسي واللواط أسساً وراثية في الجينات والهورمونات، قد يؤدي به ذلك للشك في العدل الإلهي. كيف يخلق الله تعالى في إنسان جينات ومورثات واختلالاً في هورموناته يؤدي به حتماً إلى الشذوذ الجنسي، ثم يعاقبه أشد العقاب على سلوكه الجنسي؟!.

ولعل هذا التفريق بين شقي علم النفس : ذلك الذي تسنده الأبحاث التجريبية غير المنحازة، وذلك القائم على جرف هار، لهو أمر عصي حتى على بعض الأساتذة الذين يقدمون لطلابهم مواد قد اختلط فيها الحابل بالنابل كما يقولون. ذلك لأن علم النفس الغربي تخصص فريد، فهو ليس كالعلوم الاجتماعية ذات الطبيعة المحددة، كالتاريخ مثلاً، الذي تسهل أسلمته، وليس بالعلم التجريبي الدقيق الذي يمكن تصديره كما تصدر الفيزياء والرياضيات البحتة من دون خوف على المساس بفكر الطلاب الإسلامي، بل إن النظرة الثاقبة لعلم النفس الغربي الحديث لدعونا إلى الاقتناع بأنه ليس بعلم ذي طبيعة واحدة. فهناك الجوانب التي امتزج فيها علم النفس بالدراسات العلمية التجريبية البحتة من مثل علم النفس الفسيولوجي والسيكوفيزياء، ودراسات الإدراك الحسي وعلم النفس

الإحصائي، فهذه الطائفة من الدراسات لا تمثل إلا شريطاً ضيقاً بين علم النفس وتلك العلوم التجريبية والإحصائية الدقيقة، فهو بمثابة الأرض المحايدة أو ما يطلق عليه بالإنجليزية No man's land فهذه قد لا تحتاج إلى كثير تأصيل أو تغيير، ولا تعتمد كثيراً على تصورات غربية إحادية لطبيعة الإنسان ودوره في هذه الحياة.

لكن ما تبقى من الكم الهائل لهذا التخصص لا يعدو في كثير من جوانبه أن يكون نظريّات وتطبيقات لفكر الحداثة الغربية وتصوراتها المنحرفة لطبيعة الإنسان وعلمايتها القائمة على إنكار وجود الخالق عزّ وجلّ أو سلبه من هيمنته على عبده من البشر، حتى أمسى لديهم وكأنّه إله أرسطو الذي خلق العالم وتركه يفعل ما يشاء لأنّه مشغول بالتأمل في جماله! ففي حضارة الغرب المعاصرة لا تجد فرقاً ظاهراً في السلوك العملي لمن يقول بأنّه يؤمن بالله ومن يقول إنّه من الملحدين. فالكُل قد منح الإنسان الحرية الكاملة ليفعل ما يشاء إذا لم يقم بمخالفة قانون ابتدعه الإنسان. والكُل قد أعطى الحفنة الحاكمة، بأغلبية أعضاء البرلمانات، السلطة التشريعية التي تقرر للمجتمع بأسره ما هو "حلال" وما هو "حرام" من دون الالتفات إلى أخلاق موروثه، أو بقية من وحي السماء. فأبيح الزنا وشرب المسكرات والإجهاض وقتل الرحمة لمرضى السرطان والأمراض التي لا علاج لها وتأجير الأرحام وتغيير خلق الله وكل ما اشتهدت أنفسهم فالههم هواهم. هذه البيئة الاجتماعية والخلقية الغربية هي التي تغذي الفكر النفسي لدى علماء الغرب وهي المساحة الغالبة التي تحتاج إلى أسلمة وتأصيل وتوطين قبل أن تصبح جزءاً من مناهج جامعاتنا. فهذه المساحة هي التي تنبثق منها نظريّات علم النفس الغربي وممارساته، وهي التي تقوم على أسس الفلسفات العلمانية القديمة.

لذلك كان لزاماً على واضعي مقررات علم النفس وأساتذته أن يوضحوا الفروق بين ما هو علمي وما هو ادعاء للعلمية وبين ما يستند إلى إثبات تجريبي حقيقي وبين ما يقوم على الفلسفة الوضعية وأهواء الرجال. ومن الضروري أن يكون ذلك توضيحاً لا لبس فيه، حتى تتكوّن لدى الطالب ملكة الفرقان ويتدرب على نقد المواد النفسية ويسمو بنفسه عن قبول كل ما هو مطبوع في كتاب قام بتأليفه عالم لم يدخل الإيمان في قلبه. ويجب أن يوضح للدارسين أن ما يقرره أساطين علم النفس الغربي من مناهج أو مدارس نفسية لا تستند إلا على تصوراتهم الخاصة عن طبيعة الإنسان. وهذا التصور لطبيعة الإنسان لكل مؤسس لمنهج من المناهج يصبح حجر الزاوية لنظريّاته وممارساته العملية.

يجب على أساتذتنا أن يوضحوا لطلابهم أن فرويد وروجرز وواطسن وغيرهم من أصحاب المناهج والمدارس النفسية لم يدخلوا مختبرات تجريبية قاموا فيها بشتى

التجارب العلمية ليخرجوا لنا باكتشافات محددة عن طبيعة الإنسان، فما يقدمونه لنا في هذا الموضوع لا يعدو أن يكون من بنات أفكارهم ومن تأثير حضارتهم وحتى من تأثير حياتهم الشخصية وتربية آبائهم لهم ومن مشاكلهم النفسية. مثلاً، ما هو الإنسان في نظر فرويد؟ قرر فرويد بأن الإنسان بطبعه أناني تتحكم فيه غرائزه الجنسية والعدوانية اللاواعية وأن الطبيعة الحقيقية للإنسان لا تظهر له إلا بعد أن يصاب بمرض الاكتئاب (Freud, 1917 as quoted by Burns, 1980) ذلك المرض الذي يشعر فيه المريض بأنه مثقل بالذنوب وبأنه لا يستحق ما يقدمه له أهله من عون. لماذا كَوّن فرويد هذه الصورة المتشائمة عن الإنسان؟ لأنه كان منذ صغره يكره الأوروبيين في النمسا لكرهيتهم لليهود واحتقارهم لهم، فكره ذلك المجتمع وكره دينه ووجد في اضمحلال الكنيسة وضيق الناس بها فرصته في الإتيان بنظرية نفسية متكاملة تهز أركان الكاثوليكية وتفتح أبواب اللذة المحرمة لشعوب ضاقت ذرعاً بالكبت الكنسي وطغيان الكنيسة ومحاربتها للعلماء وإعدامها لآلاف النساء في محاكم التفتيش. فاستنتج من تصوره لطبيعة الإنسان ذلك الصراع الدائم بين الذات ego والذات الدنيا الحيوانية id و الذات العليا superego هذا الصراع الذي لا يهدأ من مهد الإنسان إلى قبره، وكل نشاط يقوم به هو نشاط مدفوع بغريزة جنسية أو عدوانية واضحة أو مغلفة تأتي من لاشعوره.

وبتأكيد على هذه الطبيعة الحيوانية للإنسان قلب فرويد العقيدة المسيحية رأساً على عقب. ففي المسيحية يولد الإنسان وارثاً لخطيئة آدم الأولى، ويسعى لعمل الخير والاستغفار والندم على ما فات وينظر إلى الجنس وكأنه رأس الخطيئة. فجاء فرويد ليقول للناس أنتم بفطرتكم أنانيون تدفعكم نزواتكم الجنسية والعدوانية وليس هناك سبيل لتغيير هذه الطبيعة، فإذا انغمستم في أعمال جنسية فأنتم في ذلك تستجيبون لطبيعتكم الحيوانية وإن أبيتم فإنما تخذعون أنفسكم بما وهبتم من ميكانزمات الوسائل الدفاعية التي تقدم الجنس بطرق ملتوية. لذلك يعتبر فرويد الأب الحقيقي للثورة الجنسية المعاصرة. إذا أدرك الطلاب الظروف والملابسات التي أتت بالتحليل النفسي وجعلته أكثر الأفكار تأثيراً في الغرب في حينه، فلن يتقبلوا الكلام عن عقدة أوديب وحسد القضيب وما شابهه من أفكار فرويد الجنسية إلا بالنقد والاستخفاف حتى ولو أتى من أساتذتهم.

إنه لما يؤسف له أن رواد علم النفس من أساتذتنا منذ الستينات من القرن العشرين وحتى تاريخنا المعاصر كانوا وما زالوا يفسرون لمرضاهم وعملاتهم أسباب إصابتهم بالاضطرابات النفسية ويشرحون منهاج علاجهم من مفاهيم التحليل النفسي الفرويدي من مثل الكبت الجنسي وميكانزمات الدفاع عن الذات والطرح والعقد اللاشعورية. كما

يستخدم الذين تخصصوا في التحليل النفسي أساليب فرويد في تحليل الأحلام وكأنّ السلوك الإنساني ونشاطه الذهني حكر على الدوافع اللاشعورية الجنسية والعدوانية. ولا يعلم أكثر هؤلاء المتخصصين أن لمؤسس التحليل النفسي كتابات يعلن فيها صراحةً أن نظرياته وممارساته جاءت لتخلص البشرية من عبودية الأديان. نجد كثيراً من علمائنا النفسانيين في الماضي القريب ينظرون إلى هذا الفكر المنحرف وكأنه علم لا يأتيه باطل الشك من بين يديه ولا من خلفه. اقرأ إن شئت ما سطرته أقلام أكابر علمائنا من مثل الدكتور مصطفى زيور ومحمود الزيايدي ومخير وكلهم كانوا من رواد علم النفس. ومما يؤسف له أن الغالبية العظمى من جامعاتنا العربية والإسلامية خاصة في الشرق الأقصى لم تغير من مناهجها في تدريس علم النفس. فما زال الأساتذة يتحدثون لهم عن أفكار فرويد الجنسية الفجة التي سطرها كما تقول إحدى الدراسات الحديثة عندما كان مدمناً على الأفيون (Thornton, 1983).

وكذلك كان الأخصائيون في ميدان الإرشاد النفسي والتوجيه يركزون على نظريات وفكر كارل روجرز Carl Rogers العلماني ومن شايعه في تشجيع عملائهم على تحقيق تطلعاتهم (تحقيق الذات) دون ذكر الجوانب الروحية و الدينية أو الأخلاقية والاستفادة منها، هذا لأن مؤسس هذه المدرسة العلاجية قد بناها على هدي الفلسفة الوجودية existentialism والإنسانية العلمانية secular humanism وكلا الفلسفتين تدعوان إلى حرية الفرد المطلقة وإلى تشجيع جهده للوصول إلى معنى لحياته أو لتحقيق ذاته بدون قيود أخلاقية موروثه أو وازع ديني. بل إنهم قد حرّموا على المعالج النفسي الحديث عن الدين والتدين مع عملائه، فتبعهم في ذلك أساتذة المرشدين النفسيين المسلمين. فكنا نسمع من أساتذتنا تأكدهم المتكرر لنا بأن الإرشاد النفسي أسلوب حيادي neutral and nonjudgmental ليس للدين والأخلاق دور فيه، فكانوا وما زالوا يحذرون طلابهم من المساس بأفكار عملائهم ومعتقداتهم الدينية حتى وإن كانت منحرفة ومحرّفة وكان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى بالوسائل اللطيفة أضحي من المحرمات. كذلك يحذر الدارس للإرشاد النفسي من إبداء أي رأي أخلاقي إذا اختار العميل أن يحقق ذاته بعمل لأخلاقي كأن يختار العمل كمصور أو مخرج لأفلام الجنس الفاضحة ولا يتدخل المرشد النفسي بالنصح إلا إذا أراد العميل أن يحقق طموحاته بعمل مخالف للقانون الغربي، فإن أراد التخصص في فن السرقة والنشل أو فنون القتل والنهب فعند ذلك يتدخل المعالج. ولا يدري متخصصو المسلمين أن هذه المدرسة هي التي مهدت للغرب انتشار ثورته الجنسية المعاصرة وانحلاله الذي فاق ما كان عليه الرومان من تفسخ، وأن اقتفاء آثارهم سوف يعطي الشباب المسلم المبررات الأخلاقية ليفعلوا ما يشاءون.

دعا فرويد إلى تأكيد تصويره عن أنانية الإنسان وعدوانيته لإبطال النفوذ الديني الذي كان له بقية من تأثير في زمنه ولكن أصحاب الفكر الإنساني مثل روجرز ومازلو قد جاءوا بعده بفترة طويلة فوجدوا المجتمعات الأوروبية قد تحررت كثيراً عن الدين وما يدعو له من أخلاق بفعل الحداثة لذا فقد تبنوا فكر الإنسانية العلمانية والحرية المترفة والمثل الديمقراطية فتوجوا الإنسان الغربي ملكا على نفسه ومجمعه وتمتع بكل السلطات التي كانت للكنيسة. وبالرغم من قولهم إن الإنسان خير بطبيعته، إلا أن هذا الخير المزعوم لا علاقة له بأي فكر أخلاقي أو دين. فيمكن إقناع العميل الذي يطلب العلاج الإنساني بأن يحقق ذاته بأن يكون ملُحداً "صالحاً" أو شاذاً جنسياً ملتزماً. يجب أن يكون مثل هذا النقد للفكر الإنساني للمرشدين النفسيين المسلمين واضحاً وقوياً حتى لا ينزلقوا في الأفكار التي أشرنا إليها.

كذلك يجب على واضعي المقررات الجامعية أن ينبهوا الطلاب على الخلفية الفلسفية للمدرسة السلوكية Behaviorism التي بنت فكرها على فلسفة البريطانيين الإمبريقيين British Empiricists التي ترجع جذورها إلى الفيلسوف الإغريقي أرسطو. هذه الفلسفة التي ازدهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والتي كان الفيلسوف جون لوك John Locke من أهم مؤسسيها، تؤمن بأن ليس للإنسان طبيعة موروثه فهو يولد مثل اللوح الأبيض والبيئة هي التي تسطر ما يحلو لها من خبرات فتتشكل شخصية الفرد بما يحدث له وما يتعلمه عن طريق الارتباط Association. بهذه الخلفية الفلسفية المادية المناقضة للأديان جاءت السلوكية بثورة عارمة غايتها أن تجعل من علم النفس تخصصاً علمياً تجريبياً يلحقه بالعلوم الدقيقة كالفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء، فسخرت من نظريات التحليل النفسي وتركيبتها على اللاشعور ودوافعه الجنسية والعدوانية، واستبدلت إله اللاشعور الفرويدي هذا بإله البيئة والتعلم، لأن البيئة كما يعتقدون هي العامل الوحيد في صياغة الشخص، وما الدين والعقائد ومحبة الأوطان والآباء إلا أوهام تكونت بسبب ما تقدمه البيئة والحضارة من ثواب وعقاب، أو ما يسمونه من تدعيم إيجابي أو سلبي Positive and negative reinforcements وما للإنسان في نظرهم إذن إلا ورقة جافة سقطت من شجرة تهب بها رياح البيئة لتحملها إلى حيث شاءت فلا مكان لوعي أو دين أو حقيقة ثابتة. فليس في فكر السلوكيين أي احترام لحقيقة روحية، وعلى الطلاب أن يدرسوا في مقرراتهم أن السلوكية في علمانيتها لا تخالف الفرويدية ولا إنسانية روجرز إلا في طريقتها المادية إلى إنكار الحقائق الدينية والروحية، وكل الطرق تؤدي إلى روما كما يقول المثل المعروف.

فالإنسان في نظر السلوكيين ما هو إلا آلة تأتي بالإستجابات لمثيرات البيئة، فتركيزهم على ما يمكن قياسه من المثيرات وإستجاباتها الظاهرة التي يمكن مشاهدتها

بالحواس، أما ما يسبق الاستجابة من فطرة ثابتة للإنسان أو سلوك داخلي ومشاعر وفكر فلا مكان له في النظريات و الممارسات السلوكية البحتة. ويطلقون على هذه النشاطات الداخلية المعرفية اصطلاح "الصندوق الأسود" Black box الذي لا يمكن معرفته ولا يخضع للعلم، لأننا لا نستطيع أن نخضعه للمشاهدة المباشرة بالحواس، فهو إذن خارج نطاق علم النفس العلمي scientific psychology وانطلاقاً من هذا الغلو أنكروا وجود العقل، كما أنكروا وجود الروح من قبل، ثم استخفوا بوجود الشعور لدى الإنسان consciousness وهيمن منظور السلوكية Behaviorism لنصف قرن من الزمان على علم النفس بكل فروعه، ووجد دفعةً قويةً من نجاح أساليب علاجه للمخاوف المرضية phobias والاضطرابات البسيطة التي يمكن وضعها في قالب المثير والاستجابة كالخوف من الأماكن العالية أو الخوف من المواقف الاجتماعية الضاغطة أو العجز الجنسي.

فبعد أن كان المرضى يقضون السنين الطوال في علاج خوفهم المرضي من الحشرات أو ركوب الطائرات أو عجزهم الجنسي بالتحليل النفسي الذي ظل يوهمهم بأن الأسباب الحقيقية لأمراضهم تقبع في ظلمات لا شعورهم وأنه لا سبيل لعلاجهم إلا باستخراج عقدهم بمساعدة المحلل من اللاشعور إلى الوعي، تمكن هؤلاء من التخلص من أعراضهم بعد أسابيع قليلة من العلاج السلوكي الذي يعتمد على التعلم الشرطي البافلوفي والإسكنييري الذي لا يرى سبباً لربط الأعراض النفسية باللاوعي، أو بأمر رمزية فيعالجها بشكل مباشر. فالعرض النفسي لمؤسسي العلاج السلوكي من مثل أيزنك Eysenck وولبي وWolpe وميير Meyer ما هو إلا استجابة شرطية conditioned response تعلمها المريض ويمكن التخلص منها بتعلم مضاد للعلاج المباشر للأعراض. فالعرض هو المرض. لا شك أن هذا الاعتقاد المبسط قد يكون مقبولاً بالنسبة لبعض الاضطرابات الاستجابية البسيطة لكن تعميمه بهذا الشكل فيه مغالاة وتطرف.

ولعلّي أن أنقل للقارئ بعضاً من خبراتي الشخصية في هذا المجال. فقد قيّض الله لي لقاء هؤلاء الرواد وتعلمت منهم أساليب علاجهم ولكنني كنت أؤكد لهم بأن الإنسان ليس كالجهاز الأتوماتيكي لشراء البيبيسيكولا يقوم فقط بالاستجابات لمثيرات خارجية. ووضّحت ذلك في بحث نشرته لي دورية علم النفس الأمريكية Journal of Psychology قبل أكثر من أربعين سنة (Badri, 1967) فعده كثير من النفسانيين على رأسهم Meyer كواحد من أوائل المحاولات لنقل العلاج النفسي من السلوكية المتطرفة إلى العلاج المعرفي. وكانت بريطانيا هي الرائدة في تأصيل العلاج السلوكي فهرع الأخصائيون من أمريكا وأوروبا لتعلم العلاج السلوكي ولكن النفسانيين العرب والمسلمين كانوا بطيئين في ذلك

ورفض كثير منهم التخلي عن التحليل النفسي. ثم استجابوا بعد ذلك ولكن بنفس أسلوب التقبل الكامل الذي لا ينظر إلى الخلفية الفلسفية والعقائدية والفكرية للمدرسة السلوكية وموقفها العلماني المناقض للأديان وإلى أهمية الناحية الروحية للإنسان (مالك بدري، 2008).

إذن يجب على أساتذة علم النفس وواضعي المقررات الجامعية أن يوضحوا للطلاب الفرق بين استخدام تقنيات العلاج السلوكي التي تعتمد على الثواب والعقاب المرتبط بالتدرج في مواجهة المواقف الضاغطة ونجاحها في هذا الشأن، وبين الخلفية الفلسفية لهذا الأسلوب من العلاج. فليس لهذه الفلسفة العلمانية أي دخل في نجاح تطبيق هذا النوع من العلاج. وهو في الحقيقة ما يقوم به الناس منذ أن خلق الله البشر ليعيشوا في مجتمعاتهم، ويساعدوا أصحاب المشاكل المشابهة أو في التدريب على النشاطات العملية. وقد نجح علماءنا وأطباؤنا القدامى في هذا الميدان العلاجي رغم كراهيتهم للكفر والعصيان.

ولكن السلوكية، رغم نجاحها في علاج الخوف المرضي وما شابهه من اضطرابات بسيطة، قد ظهر فشلها في علاج المشاكل التي تنبع من التصورات الخاطئة للمريض عن نفسه وبيئته مثل الاكتئاب، أي المشاكل المعقدة التي تأتي من عمق فكر الشخص واتجاهاته وانفعالاته الداخلية وشعوره، تلك الأفكار التي لا يمكن صياغتها في نموذج المثير والاستجابة السطحي، أي تلك الاضطرابات التي تأتي من "الصندوق الأسود" الذي رفضه السلوكيون، فجاءت الثورة المعرفية لترجع لعلم النفس شعوره وعقله وتؤكد على أن الاستجابات لا تأتي تلقائياً إلا في حالات الأفعال المنعكسة reflexes أو البسيطة المتكررة. أمّا المسائل التي تحرك كيان الشخص الداخلي وشخصيته فتحتاج إلى دراسة أفكار الفرد وانفعالاته وخبراته السابقة وتصوره عن نفسه وعن حديثه الخفي مع نفسه. فتغيّر تصور علم النفس للإنسان من الماكينة الأوتوماتيكية للبيسيكولا إلى الحاسب الآلي أو الكمبيوتر حيث تقوم لوحة المفاتيح keyboard وما يسطر عليها مقام ما يحدث للإنسان في بيئته ويقوم المعالج central processing unit مقام الفكر المعرفي الداخلي الذي يمحس المثيرات ليختار الاستجابة المناسبة، وتقوم شاشة العرض monitor بما يبديه الفرد من استجابات. فطبيعة الإنسان بعد أن جرّده علم النفس من نفخة الروح الإلهية ومن نفسه التي بين جنبيه soul أصبح إمّا حيواناً تدفعه غرائزه الجنسية والعدوانية أو أنه لا طبيعة له بل البيئة هي التي تحدد طبيعته فهو مجرد "شُرطة" بين المثير والاستجابة S-R أو هو ذو طبيعة خيرة بمفهوم المدنية الغربية المادية فهو يسعى

فقط لتحقيق ذاته بغير خلق أو دين، أو هو حاسب ألى لتحليل المعلومات. وعدم وعينا نحن المسلمين المتخصصين في العلوم النفسية بانحراف هذه المفاهيم لطبيعة الإنسان وتأثيرها على فكرنا لأمر جدير بالأسف الشديد. لذلك ندعو واضعي مقررات علم النفس إلى إظهار عيوب هذه المدارس النفسية وطرقها المختلفة لدعم العلمانية والحرص على توعية شبابنا وتقوية عزائمهم حتى لا يتأثروا بهذا الفكر الوافد. وأخيراً فإن الحكمة ضالة المؤمن، أنى وجدها فهو أحق الناس بها، لذلك وجب على الساعين وراء التأسيس الإسلامي الاستفادة من الكتب التي ألفها علماء النفس من القساوسة وأساتذة الجامعات المسيحيين، فهم رغم انحراف عقيدتهم الثالوثية أكثر معرفة بضلالات العلمانيين من بني جلدتهم وأشدّ حقدا عليها. ومن بعض أهمها الكتب الآتية :

- D. Browning. (1987). Religious thought and the modern psychologies. Fortress Press
- Mc Minn ed. Care for the soul: exploring the intersection between psychology and theology. IVP Academic Press.
- C. Young (2005). Spirituality, Health, and healing. Boston: Jones and Bartlett Publishers

العنصر الثاني : أسلمة علم النفس لإظهار الإعجاز في خلق الله تعالى للإنسان من النواحي الجسمية والنفسية والروحية. ويكون ذلك دعوة للطلاب ليتفكروا في خلق الله فيزدادوا إيماناً :

هذا الجانب من الأسلمة هو أبركها لأنه يهدف إلى تقوية إيمان الطلبة بالله تعالى وإبراز الحكمة الإلهية في شرع العبادة واتباع تعاليم الدين الحنيف. ولعل أوضح الأمور هو تحريم الإسلام لجميع أشكال الممارسات التي يشكو منها الغرب والشرق والتي فشلت كل المحاولات للقضاء عليها. فالإسلام قد حرّم تناول المسكرات والمخدرات والزنا واللواط والربا. يقول الأمريكيون بأن الأضرار التي تحدثها الخمر فاقت تلك التي تأتي من جميع المخدرات مجتمعة وأمّا الزنا واللواط فيكفي ما سببه من وباء الإيدز الذي حصد الملايين من البشر. وأمّا الربا فيكفي ما أحدثه الآن من انهيار البنوك والإفلاس الجماعي للشركات والانكماش الاقتصادي لدول الغرب. كذلك فإن البرهان لساطع على فشل علم النفس الغربي الذي رفض الإيمان بالله وأنكر وجود الروح و"حيّون" الإنسان وسلّمه مقاليد السلطة الأخلاقية، وقد فشل فشلاً ذريعاً في حلّ مشاكل الغربيين أو حتى التخفيف من حدّتها. فالرسم البياني للاضطرابات النفسية والعقلية والطلاق والانتحار والإدمان، كل ذلك هو بمثابة الرسم البياني الوحيد الذي فاق التردي الاقتصادي.

من ناحية أخرى، يجد الطالب تأييداً لإسلامه فيما آل إليه علم النفس الغربي من التخلي عن فرويدية التحليل النفسي والسلوكية المتطرفة وفكرها المادي الذي أنكر العقل واستخفّ بالشعور والتفكير الذي لا يخضع لتصور المثير والاستجابة. جاءت الثورة المعرفية لتعيد لعلم النفس الغربي بعضاً من اتزانه حيث أعادت له "عقله" و"شعوره" فأفاق من لوثة الجنس الفرويدي والتصور الآلي للسلوكية، فلم يعد لفرويد في كثير من جامعات الغرب من ذكر إلا في تاريخ علم النفس الحديث وفي مكانته كمفكر وفيلسوف. أما السلوكية وعلاجها فقد حُصرت في نطاق علاج الاضطرابات البسيطة التي يمكن وضعها في قالب المثير والاستجابة. لكن المشاكل المعقدة التي يسببها تصور الإنسان وتفكيره المتشائم عن نفسه وبيئته هو الذي يؤدي به إلى القلق والاكتئاب. فقد نجح العلاج المعرفي في علاج هذه الاضطرابات بالإضافة إلى نجاحه حتى في علاج تلك الأمراض التي كانت حكرًا على العلاج السلوكي، لذلك هيمن الفكر المعرفي الآن على العلاج النفسي بشكل واضح. ومن مزايا هذا الاتجاه الحديث أنه بتركيزه على فكر الشخص ومعتقداته قد فتح المجال واسعاً لأهمية النواحي الروحية والدينية لأفراد المجتمعات غير الأوروبية. ولكنه على كل الأحوال ما زال علماً غريباً لا يقوم على تصور مقبول للإنسان. على أن هذا التحول المعرفي في تطور علم النفس الغربي يؤكد على فشل المدارس التي كانت تمثل أخطر تهديد للفكر الإسلامي ولم يأت علم النفس المعرفي بتصورات فلسفية إحادية بديلة.

كذلك نجد تحولاً في اتجاه علم النفس الحديث إلى الجوانب الإيجابية في الإنسان وفي مقدمتها ما يسمى بـ "علم النفس الإيجابي" الذي تبرم من تركيز علم النفس خلال القرن الماضي على النواحي السلبية والمرضية عند الأفراد. كما نشاهد بكل سرور ذلك الاتجاه نحو اكتشاف أهمية الجانب الروحي والديني في دراسات سكوت بيك Scott Peck وهو أكثر الأطباء النفسانيين شهرةً في أمريكا وبنسون Benson الذي يرأس معهد الجسم والعقل في جامعة هارفارد الأمريكية وغيرهما من العلماء وفلاسفة علم النفس الذين أعادوا للإنسان روحه ثم اعترفوا للجميع بأن الدين يمثل حجر الزاوية للاستقرار النفسي والسعادة. وبالرغم من تأثر بعض هؤلاء العلماء بأديان الشرق الأقصى كالبودية وما تدعو إليه من التأمل الروحي فهي ولا شك خطوة في طريق رفض علمانية علم النفس.

ويجب على أستاذ علم النفس أن يحاضر لطلابه عن هذه التطورات الإيجابية في علم النفس ولا يكتفي بالمقررات الكلاسيكية. بل يجب عليه ألا يفوت أيّ فرصة لشحذ همم الطلاب للتفكير في خلق الله فيزدادوا إيماناً مع إيمانهم. ولا تقتصر هذه الأسلمة على فروع علم النفس الاجتماعية فحسب، بل حتى على تلك التي تدعمها البحوث العلمية التجريبية،

أنقل للقاريء فيما يلي نبذة من بحث لم أكمله بعد عن هذا الأسلوب في أسلمة علم النفس الفسيولوجي والعصبي وبشكل خاص عن دماغ الإنسان :

«مما يدعو إلى التفكير حقاً هذا الإعجاز المحير في خلق الله لدماغ الإنسان إذ يقول علماء تشريح الجهاز العصبي ووظائفه أن أكثر الأشياء غموضاً في كون الله الواسع ليس هو بكونكب أو نجم يبعد عنا بآلاف السنين الضوئية ولا تلك الفيروسات التي فشل العلم في شفاء المرضى منها ولكن أكثر المخلوقات غموضاً وتعقيداً في الكون هو هذا الكائن الصغير الذي لا يزيد وزنه على الثلاثة أرطال والذي يحمله كل منّا في مكان حصين داخل جمجمته. ورغم صغر حجمه فإنّه يقوم بالإشراف والتنفيذ لكل نشاطات الإنسان العضوية والنفسية والاجتماعية والروحية ومن تنظيم لحركة الجسم وإدراك بالسمع والبصر ومن فكر وتفكر وتخيل وقدرة على حل المشاكل وتخزين مذهب للمعلومات في ذاكرة فشل العلم في معرفة كنهها ومن تذوق للجمال وانفعال بالخوف والغضب والسرور وجميع العواطف الإنسانية الأخرى، وباختصار كل ما يشعر به الإنسان أو يقوم به في دنياه.

وقد حاول العلماء بعد ثورة الحاسبات الإلكترونية أن يسبروا غور نشاط الدماغ الإنساني من خلال عمل الكمبيوتر، وفي ذلك ينقل لنا الدكتور أحمد عدنان الجبوري في لقاء سجله على الإنترنت ما كتبه ديفيد أوتوسون أحد مشاهير دراسة الجهاز العصبي بأنّه يستحيل على علماء الأعصاب في حاضرهم أو مستقبلهم أن يسبروا اسرار الدماغ البشري بشكل دقيق لأنّ الدماغ البشري لا يمكنه معرفة نفسه <http://www.almassrawy.com> كما أنّه من غير الممكن لعلماء الإلكترونيات لا في الحاضر ولا في المستقبل أن يصنعوا حاسبة تضاهي في مستواها دماغ الإنسان، ذلك لأنّ كفاءة الدماغ البشري تحتاج إلى مليون كمبيوتر متطور تعمل في وقت واحد وتستهلك في عملها هذا من الكهرباء ما يقارب مائة ألف أمبير في حين يقوم الدماغ البشري بمهمته المعجزة بعشر أمبير أي ما يوازي فقط ستة من وحدات الواط الكهربائي ! يتمّ هذا النشاط المذهل للدماغ بمساعدة أليافه العصبية التي تقوم مقام الأسلاك التي تنقل الكهرباء. وينقل الدكتور الجبوري أنّ المتخصصين في مراكز أبحاث العلوم العصبية والإلكترونية حاولوا أيضاً صناعة أسلاك تضاهي في فعاليتها ألياف الدماغ العصبية فوجدوا بعد دراسة طويلة أنّ الليف العصبي الذي يبلغ طوله متراً واحداً يوازي في كفاءته سلكاً من النحاس يبلغ طوله عشرة أمثال المسافة بين الأرض والمريخ ! فهذه الكفاءة نجد أنّ كل خلية عصبية واحدة تتلقى آلاف الاشتباكات مع الخلايا الأخرى وتتلقى هذه الخلايا ملايين الإشارات العصبية الكهربائية والكيميائية (الكيموكهربائية) في كل ثانية من

حياة الإنسان فسبحان الذي برأ هذه المعجزة خلقا بعد خلق من نطفة في جوف ظلمات ثلاث.

هذه الملايين بل البلايين من الإشارات والنبضات العصبية التي يتلقاها الدماغ من مختلف أعضاء الجسم ومن الحواس ومن البيئة المحيطة بالإنسان ومن داخل مخيلته وذاكرته يقوم الدماغ المعجز بفهم مقصودها وينظمها ويصدر أمره النافذ بالتعليمات التي تحفظ للجسم صحته وتوازنه البيوكيميائي، بالتحكم على أجهزته المختلفة كالجهاز الهضمي بأعضائه المتنوعة وغدده التي لا حصر لها وجهازه التنفسي ودورة دمه وسرعة ضربات قلبه وجهاز إخراج فضلاته. ثم تلك الجوانب المتعلقة بحلّ المشكلات وبالتفكير المنطقي المتأنّي الذي ينظر في خبرات ما مضى ويسبح بخياله فيما يمكن أن يحدث في مستقبله أو تلك التي تحتاج إلى استجابات انفعالية سريعة وقرارات حاسمة لمجابهة الأخطار وصدّ العدوان أو الهروب.

أكتفي بهذا القدر في موضوع الأسلمة من ناحية أهميتها كأسلوب من أساليب الدعوة إلى الله وأنتقل إلى العنصر الثالث.

العنصر الثالث : الأسلمة لإثبات حقيقة أنه من دون تأصيل إسلامي قد تصبح أغلب ممارسات علم النفس الغربي التطبيقي قليلة الفائدة، بل وفي بعض الأحيان عديمة الفائدة، أو حتى قد تحدث بعض الأضرار على العملاء المسلمين اللاجئيين للمتخصصين النفسانيين للعلاج أو الاستشارات.

قد لا نحتاج إلى كثير حديث عن هذا العنصر فلي في ذلك خبرات امتدت لأكثر من أربعين سنة تحتاج إلى عدة كتب إن أردت أن أدونها. فمن ذكرياتي المؤلمة عندما كان التحليل النفسي الفرويدي في قمة سيطرته على النفسانيين المسلمين، أن شاباً متمسكين بدينهم أصيبوا باضطرابات مختلفة كالقلق والاكتئاب، ذهبوا إلى متخصصين في العلاج النفسي التحليلي فشخصوا لهم أسباب اضطراباتهم بأنها مرتبطة بكتبهم الجنسي وامتناعهم عن ممارسة الجنس ونصحوا بعضهم باتخاذ صديقات، ونصحوا آخرين بالخضوع لجلسات طويلة من التحليل لاستخراج ما خفي عنهم من دوافعهم اللاشعورية الجنسية منها كما - زعم النفساني - كبت أحدهم لرغبته الجنسية في مضاجعة شقيقته. فساءت أحوال بعضهم ودخلوا في أزمة روحية دينية كانت أشدّ على بعضهم من اضطرابه الذي أراد أن يجد له علاجاً !

ومن الأدلة على ضرر التحليل النفسي حتى في الغرب الأوروبي ما سجّله الطبيب النفسي البريطانية مليتا شميدربيرغ Melitta Schmidberg في بحثها المنشور في

دورية الطب النفسي البريطانية بعنوان "العلاج النفسي للمرضى الذين تضرروا من التحليل النفسي" (1970).

وقد نشرت هذا البحث بعد أن اقتنعت، بعد سنوات طوال مارست خلالها التحليل النفسي في بريطانيا، أن مرضى كثيرين قد ساءت أحوالهم بعد تلقيهم العلاج التحليلي فقامت بعلاجهم من العلاج التحليلي واستقالت من جمعية المحللين النفسيين البريطانية. ذكرت في بحثها أن المرضى قد تتحسن أحوالهم بعد الجلسات الأولية، ولكن ما إن يقوم المحلل النفسي بتفسيراته الجنسية عن عقدهم الأديبية أو كراهيتهم لآبائهم، حتى تبدأ صحتهم النفسية في الانحدار الشديد.

وفي المقابل، كان بعض التحليليين في بلادنا يحلل لبعض مرضاه ما كان حراماً في الدين بقصد علاجهم من شعورهم بالذنب ! وذكر لي ذلك الأستاذ الدكتور يوسف الخليفة في الستينات من القرن الماضي عندما كان يدرس علم النفس في مصر على يد متخصص اشتهر في القاهرة بقدراته الفائقة في العلاج النفسي، أن ذلك الأستاذ ذكر لطلابه مفتخراً أنه استطاع أن ينقذ مريضه من الاحساس بالذنب بأن أقنعه بأن كل الناس قد فعلوا فعلته أو أنهم يفعلونها سراً ! ماذا فعل هذا "المريض" ؟ توفيت والدته وكان والده فقيراً، فقام خاله بكفالاته وتعليمه، فلماً وصل سن البلوغ راودته نفسه على فعل الفاحشة مع زوجة خاله، فقبلت الزوجة واستمر في فعل الفاحشة معها عند غياب خاله لفترة طويلة ثم أنبه ضميره وترك المنزل وتملكه الشعور بالذنب فذهب يطلب العلاج النفسي، أقنعه المعالج أن شوارع القاهرة المكتظة بالناس ليس فيها من لم يقم بما قام به وأن دافعه الجنسي إذا ما قاومه ربما يؤدي به إلى ما هو أخطر من الشعور بالذنب، فتخلص الشاب من إحساسه بالذنب ومات ضميره وبقي الإثم بغير ندم أو استغفار !

وهناك أساليب في العلاج النفسي أقل ضرراً على العملاء المسلمين لكنها قليلة الفائدة، بل في بعض الأحيان قد تكون معدومة الفائدة، مثلاً الإرشاد النفسي غير المباشر الذي يركز على نشاط العميل بقصد اكتشافه لتحقيق ذاته دون المساس بعقيدته وفكره وأخلاقه حتى ولو اعترف بعمل أشياء لا يقرها دين ولا حضارة أخلاقية. هذا الأسلوب يقوم على الفلسفة الإنسانية والوجودية كما أسلفنا ويرتكز على ديمقراطية الغرب ونظرتهم للإنسان. فالمرشد يجلس ليستمع ويتأكد مما يقوله العميل دون تدخل. وأعرف حالات كثيرة من العملاء الذين لم يفلح هذا الأسلوب على مساعدتهم ذكروا بأنهم ملّوا من فترات الصمت الطويلة التي لا يتكلمون فيها ولا ينبس المعالج فيها ببنت شفة، وإذا تحدثوا بمشاكلهم لا يزيد المعالج على الإيماء برأسه مع قوله "نعم... نعم". وكنت فيما مضى أظنّ

بأن هذا النوع من العلاج لا يصلح كثيرا لنا لأننا أمة تربت على استماع النصائح والخضوع لآبائنا، ونتوقع منهم إرشادنا أو حتى إجبارنا على ما يجب أن نعمله، ويصعب علينا اقتراح الحلول لمشاكلنا أو اكتشاف مواهبنا لتحقيق أهدافنا وذواتنا، لكنني عند زيارتي لبريطانيا وجدت الإنجليز يشكون من نفس الأشياء التي نشكّي منها ويقولون بأننا ندفع للمرشد فقط ليردد لنا Yes.. Yes ummm ummmm ويردد ما نقول ولعلنا أن نأتي بمسجل بدلا عن دفع أموالنا لمسجل حي !.

فإذا عكسنا الصورة، فسوف نجد أن أسلمة العلاج الغربي تأتي في أغلب الحالات بالنجاح الباهر للعملية العلاجية. ولي في ذلك خبرات لا تحصى. يفتشل المريض في الاستفادة من علاج يقوم على الفكر الغربي كما لا يستفيد من العقاقير التي يصرفها له الطبيب النفسي، ولا من العلاج الكهربائي، فلما نقدم له علاجا معرفياً إسلامياً تتحسن حالته بشكل مذهل. ليس هذا فحسب بل إن العلاج الإسلامي قد جاء بنتائج مذهلة حتى بالنسبة للمشاكل التي اعترف علم النفس وعلم النفس الطبي بفشله في علاجها. من ذلك إدمان المسكرات والمخدرات التي وصل انتكاس الحالات التي عولجت إلى 90% بعد مرور سنة من العلاج. ففي بروناي نجح طبيب نفسي استرالي في علاج المدمنين وإيقاف حالات الانتكاس لأكثر من 60% منهم، وذلك بوضع مجموعة المدمنين في معسكر إسلامي خارج المدينة وقيامهم ببرنامج إسلامي مركز من محاضرات وعلاج جمعي إسلامي وأفلام وغيرها من النشاطات. وتكررت التجربة في ماليزيا وأتت بنتائج مماثلة. كذلك استطاع العلاج الروحي الإسلامي والرقية الشرعية في علاج ضغط الدم الجوهري Essential hypertension. أجرى هذا البحث القيم الدكتور العرقسوسي في جامعة الخرطوم حيث قام بتجربة قارن فيها بين الاسترخاء والعلاج بالرقية الشرعية، مقارناً بالاسترخاء والعلاج التشجيعي وبين الاسترخاء دون علاج آخر، فكانت النتائج واضحة في تفوق الاسترخاء مصحوباً بالرقية.

العنصر الرابع : الأسلمة بإعادة كتابة تاريخ علم النفس من منظور إسلامي :

كثيرا ما يتهكم بعض متخصصينا النفسانيين على الباحثين في إسهامات الأطباء والعلماء الأقدمين في ميدان علم النفس ووصولهم إلى ذات الممارسات المعرفية التي وصل إليها علم النفس الحديث بعد تيه زاد على السبعين أو الثمانين عاما قضّاها في تحليل الشعور ودراسته بالاستبطان، ثم في التحليل النفسي الفرويدي وما شابهه من مناهج، ثم السلوكية المتطرفة حتى رسا أخيراً على شاطئ علم النفس المعرفي. يقول هؤلاء المتهكمون «ما فائدة قولنا بأن فلاناً من علمائنا الأقدمين قال كذا أو فعل كذا مما لم يتوصل إليه علم النفس والطب إلا في السنوات الأخيرة من القرن العشرين، اتركوا التغني بما مضى وأرونا

ماذا قدمتم أنتم لهذا العلم؟». إن مثل هذا القول ينطوي على جهل بأهمية تاريخ الأمم وعلى تصور خاطئ لما يمكن أن تقدمه دراسات الأولين لأجيال الآخرين.

أولاً: من قال بأن علماء الغرب لا يهتمون بتاريخ أسلافهم العلمي؟ إنهم يعلمون أجيالهم من الطلاب والشباب أن العلم التجريبي والعلوم الاجتماعية ما أتى بها إلا آباؤهم من الإغريق القدماء ثم وصلت إلى مدنيتهم الحديثة فطوروها حتى وصلت إلى ما وصلت إليه اليوم. لهذا كان الكثير من مصطلحات علم النفس مأخوذة من اللغة الإغريقية القديمة. ولتأكيد هذا الزعم المجحف تجد مؤرخي علم النفس الغربي عن قصد أو دون قصد يتجاهلون كل إسهامات علمائنا وأطبائنا المسلمين من أمثال الغزالي وابن سينا والرازي والبلخي والمحاسبي وغيرهم من العباقرة. فتاريخ علم النفس والعلوم التجريبية الأخرى في كتبهم يبدأ بفلاسفة الإغريق القدامى وأطبائهم ثم يقفزون عدة قرون إلى حضارتهم المعاصرة وكأن الحضارة الإسلامية في القرون الوسطى كانت في كوكب القمر. انظر مثلاً في كتاب (Marx and Hillix (1979 عن تاريخ علم النفس الذي يحذف المؤلفان فيه أكثر من خمسة عشر قرناً من الزمان ليربطا بين الإغريق والحضارة الغربية المعاصرة. وهم في ذلك يتبعون قول (Manuel Fox (1984 الذي أكد بكل قوة «أن على علماء الغرب أن يربطوا تاريخ علومهم بتاريخ الحضارة الأوروبية التي جاءت من إسرائيل واليونان القديمتين، وأن يشطب بكل القوة كل ما عدا ذلك مهما كان رسوخه تاريخياً». لذلك أهملت إسهامات علمائنا القدامى وادعوا لأنفسهم ما سرقوه من هذه الاسهامات ثم جاء طلابنا في هذا العصر ليدرسوا تاريخ علمهم ممن اجتثوا صلتهم بأباؤهم.

وللأوروبيين أسبابهم في هذا الإجحاف المتعمد ولكن ما عذرنا في اتباع هذه الافتراءات على تاريخنا العلمي؟ ولو كنا أمة لا تراث لها يرد كيد الفكر الغربي ويرد على كل مثل بما هو أفضل وأحسن تفسيراً لهان الأمر، لكننا، وبحمد الله أمة قد وصل علمائنا وأطبائنا النفسانيون إلى ما وصل إليه علم النفس والطب النفسي في الغرب بعد سنين طويلة قضوها في التيه التحليلي والسلوكية الضيقة. ولأوضح ذلك أقدم للقارئ ملخصاً لإسهامات عبقرى واحد من علمائنا عاش قبل عشرة قرون، ألا وهو العلامة أبو زيد البلخي. هذا الملخص سبق أن قدمته في كتاب قمت بتأليفه مع الأستاذ الدكتور مصطفى عشوي.

لقد أحسن الدكتور فؤاد سزكين، مدير معهد العلوم العربية والإسلامية في ألمانيا، صنفاً حينما قام بتصوير مخطوطة (مصالح الأبدان والأنفس) القيمة لأبي زيد البلخي. فلا يكاد المتخصص في الطب النفسي وعلم النفس العيادي أو الاكينيكي الحديثين أن يصدق

بصره وهو يتنقل بين صفحات هذا السفر المدهش الذي يضم بين دفتيه أحدث ما توصل إليه علم النفس العلاجي المعاصر. وقد ذكرت في بحث نشرته لي دورية الطب النفسي الماليزية Malaysian Journal of Psychiatry، بأن النفسانيين المسلمين لو تواضعوا وقرأوا مخطوطة البلخي هذه بتدبر لكانوا هم الرواد للعلاج السلوكي (Behavior therapy) وللثورة المعرفية الحديثة في ميدان العلاج النفسي (Cognitive therapy) ولما أضعوا عشرات السنين في التقليد الأعمى لنظريات وممارسات غربية فاشلة أو قليلة الجدوى قامت على الفكر الإلحادي الرافض لروحانية الإنسان. وإليك أيها القارئ الكريم دراسة لأهم إسهاماته في هذا الميدان العلاجي التي لخصت بعضها من بحثي الذي أشرت إليه :

أولاً : البلخي أول من فرق بوضوح بين العصاب والذهان وجمع بين الانفعالات المختلفة في تصنيف واحد :

استطاع البلخي بحسه الإكلينيكي العبقري أن يفرق بين العصاب أو المرض النفسي Neurosis والذهان أو المرض العقلي الجنون Psychosis ولعله الرائد الأول في ذلك. ثم استطاع أن يوحد الانفعالات الإنسانية كالغضب والحزن والقلق في منظومة واحدة وأكد أن اختلالها هو المسؤول عن الاضطرابات النفسية. استمع إليه وهو يحدثك بنفسه في هذا الشأن :

«إن الأشياء التي تنسب إلى النفس كثيرة منها قوى فاضلة كالعقل والفهم والحفظ أي ما نسميه بلغة اليوم بالأنشطة المعرفية (cognition or higher mental processes) والأخرى مستزلة هي أضدادها ومنها أخلاق محمودة كالعفة والسخاء والكرم والأخرى مذمومة مضادة لها ومنها أشياء عارضة تقع وترتفع... كالغضب و الفزع وما أشبههما. والمقصود منا فيما نصفه مما يضاف إلى الأنفس إنما هو الشيء الأخير، نعني الأعراض التي تحدث وتزول لأنها هي التي تتصل أسبابها بأسباب البدن فتقلقه وتغيره تغييراً ظاهراً قوياً مثل الغضب الشديد و الفزع والخوف حتى يسخن البدن عن ذلك أو يبرد ويحدث فيه أحداث موحشة المناظر (صفحة 287-88).

ثانياً : البلخي رائد الطب السيكوسوماتي والتكاملي :

ركز البلخي على الناحية النفسجسمية أو السيكوسوماتية Psychosomatic في كل جوانب المخطوطة ليس هذا فحسب بل إنه لينتقد أطباء عصره لإهمالهم لأهمية النواحي النفسية في مرضاهم، رغم قدرتها على إحداث أعراض جسمية، كما ينعي عليهم المبالغة في دقائق تشخيص الأعراض العضوية والاكتفاء بعلاجها وكأن الإنسان جسم بلا روح

أو نفس، وكأنه في ذلك يتحدث عن أطباء اليوم. فذكر في صفحات كتابه (270-272) ما نصّه :

«أنه لما... كان (الإنسان) مركباً من بدن ونفس صار يوجد له من قبل كل منهما صلاح وفساد وصحة ومرض (لذلك) فإن إضافة مصالح الأنفس إلى تدبير مصالح الأبدان أمر صواب.. لاشتباك أسباب الأبدان بأسباب الأنفس».

ولا شك في أن اختياره لاصطلاح "الاشتباك" دليل على عمق ملاحظته الإكلينيكية وقدرته اللفظية الراقية. ثم يشرح مفهوم هذا الاشتباك بأسلوبه السهل الممتنع فيقول :

«إن البدن إذا سقم منع قوى النفس من الفهم والمعرفة، كما أن النفس إذا اعتلت منعت صاحبها من التلذذ بمتع الحياة، وربما أدها تحامل الآلام النفسية إلى الأمراض البدنية».

ولا يظنّ القارئ الكريم أن البلخي حين ذكر أن الإنسان مركب من نفس وبدن أنه يستخدم لفظ "النفس" بمفهوم علم النفس الحديث. فتشابه اللفظ يجب ألا يجعلنا نخلط بين النفس بمعناها الروحي الإسلامي الذي لا يحيد عن الإيمان به مسلم في ذلك الزمان، والنفس بمفهومها العلماني السيكولوجي المادي المعاصر. يجب علينا أن نفرّق بين الحقيقة الإسلامية بأن الله خلق الإنسان من طين ونفخة إلهية روحية - كما أشار البلخي في أكثر من موضع في كتابه - وأن هذه النفس لطيفة ربانية تفارق الجسد عند الموت، وبين التصور المادي بأن للإنسان نفساً ليست لها كيان مستقل محدد بل هي بمثابة شعوره بذاته Self أو أنها نواة لشخصيته Ego أو أيّ تصور علماني آخر.

ثالثاً : قام البلخي بتصنيف الاضطرابات النفسية بأسلوب سبق به عصره بأكثر من تسعة قرون :

إن المتخصص الحديث قد يجد نفسه منبهراً أشدّ الانبهار عندما يقرأ تصنيف البلخي الدقيق لأهم أنواع الأمراض النفسية. فهو يرتب الأعراض النفسية تحت أربعة أصناف، ألا وهي الغضب ثم الخوف والفرع ثم الحزن والجزع ورابعها الوسواس. فإذا تدبرنا في هذه الأصناف الأربعة نجدها تحوي أهم الفصول التي يدرسها طلاب علم النفس المرضي وعلم نفس الشواذ في الجامعات المعاصرة تحت باب الاضطرابات العصابية المعروفة باضطرابات القلق (Anxiety disorders) كالمخاوف المرضية (Phobias) والعصاب الوسواسي القهري (Obsessive-compulsive disorders)، كما يشتمل تصنيفه فوق ذلك على الاكتئاب (Depression) بأنواعه المعروفة. لم يصل علم الطب النفسي إلى مثل هذا التصنيف إلا بعد قرون من وفاة عالمنا العبقري.

رابعاً : أكد البلخي على أن الإضطرابات النفسية ما هي إلا صورة مبالغة للتوترات الانفعالية التي تصيب الأسوياء :

للبلخي نظرة حديثة متفائلة للمرض النفسي سبقت متخصصي الصحة النفسية بقرون. فالفرق بين المضطرب نفسياً والشخص العادي المنفعل عند البلخي هو اختلاف درجة وليس اختلاف نوع، يجعل من هذا مريضاً ومن ذاك صحيحاً. ويتضح لنا ذلك في أن البلخي كرّس الأبواب الثلاثة الأولى للناحية الوقائية للصحة النفسية، فالباب الأول بعنوان "مبلغ الحاجة إلى تدبير مصالح الأنفس" والباب الثاني "في تدبير حفظ صحة الأنفس عليها" ثم الباب الثالث "في تدبير إعادة صحة الأنفس إذا فقدت" فهذا تسلسل وقائي يركز على حفظ الصحة النفسية بدلاً عن إهمال الوقاية وبذل الجهد في تصنيف الأمراض النفسية وكيفية علاجها بعد وقوعها كما يفعل المتخصصون في الطب النفسي وعلم النفس العيادي اليوم. بل إن البلخي لا يتحدث في هذه الأبواب عن المضطربين نفسياً على أنهم "مرضى" كما يفعل اليوم أكثر أطباء النفس ومعالجيهما، بل يعتبرهم أشخاصاً عصفت بهم انفعالاتهم إلى أعراض منعتهم من السكينة والتلذذ بمباهج الحياة و متابعة أعمالهم اليومية.

لذلك يرى البلخي أن الاهتمام بمصالح الأنفس أهم بكثير من الاهتمام بمصالح الأبدان، فيقول في صفحتي 270-71 ما نصه :

«... الأعراض النفسانية هي مثل الغضب والغم والخوف والجزع وما أشبهها.. هي الأزم للإنسان وأكثر اعتراءً له من الأعراض البدنية، و ذلك أن الأعراض البدنية قد يسلم الواحد منها حتى لا يكاد يعرض له في أكثر أيام عمره منها أو من عامتها شيء. فأما الأعراض النفسانية، فإن الإنسان مدفوع في أكثر أوقاته إلى ما يتأذى به منها، إذ ليس يخلو في كافة أحواله من استشعار غمٍّ أو غضبٍ أو حزن».

خامساً : البلخي أول من فرق بين الحزن أو الاكتئاب العصابي أو الخارجي أو الاستجابي Reactive depression وبين الاكتئاب الذهاني أو الداخلي Endogenous depression

لقد قام البلخي بتصنيف أنواع الحزن والاكتئاب بتفصيل ينم عن حس إكلينيكي سبق فيه عصره بأكثر من عشرة قرون. فهو يتحدث أولاً عن الحزن والاكتئاب العادي الذي يصيب جميع الناس بين الفينة والفينة ولا يمكن تجنبه كلياً لأنه كما يقول : «موجود في طباع الدنيا وبنيتها فليس في ذلك حيلة». ثم هو بعد ذلك يقسم الحزن إلى نوعين أو ضربين كالآتي :

«أحدهما ما يكون معروف السبب، كأنسان يعرض له الحزن من فقد محبوب من أهل أو مال أو شيء خاصّ الموقع منه، والآخر مجهول السبب، وهو غمّة يجدها الإنسان على قلبه في عامة الأوقات، تمنعه من النشاط وإظهار السرور وصدق الاستمتاع بشيء من اللذات والشهوات، من غير أن يعرف لهذا الفتور والانكسار اللذين يجدهما شيئاً يخيل بهما عليه. فأما الحزن المجهول السبب، فإنه يرجع إلى الأعراض البدنية، وتولده إنما يكون من قلة صفاء الدم، وحيلة دفعه إما عن طريق العلاج الجسماني من الأغذية والأدوية، وإما عن طريق العلاج النفساني، فبالتلطف لاجتلاب السرور إلى النفس بالمحادثة والموانسة والاستماع بما تطيب النفس به». صفحتي 17-316.

يتحدث هذا العبقري إذن عن ثلاثة أنواع من الحزن والاكتئاب. أولها الاكتئاب أو الحزن العادي وهو ما يسميه أحدث تصنيف للأمراض النفسية (DSM-111-R) باصطلاح (Normal depression) ثم ذلك النوع المعروف باسم الاكتئاب الاستجابي أو العصابي الذي يحدث بسبب بيئي معروف كفقد عزيز أو مال أو وظيفة (Reactive depression). أما النوع الثالث فهو ذلك الاكتئاب أو الحزن الداخلي (Endogenous depression) الذي يحدث أساساً بسبب اختلال كيميائي في هورمونات الدماغ. وقد ينزل هذا النوع من الحزن على صاحبه دون مقدمات كنزول السحابة السوداء بدون أن يعرف لهذا الحزن والغمة وقلة النشاط وفقدان الشهية للطعام سبباً، أو قد يكون السبب تافهاً بالنسبة لعظم الإصابة. وهذا النوع من الاكتئاب يحتاج إلى علاج عقاقيري مركز وفي بعض الحالات الشديدة إلى علاج كهربائي.

إن التفريق بين الاكتئاب الخارجي أو الاستجابي المعروف السبب، والداخلي العضوي أمر تثبته الأبحاث في ميادين كيمياء الدماغ العضوية الوراثية، وحتى الدراسات الإحصائية الوصفية، مما جعل الأطباء النفسانيين في كثير من البلدان يتمسكون بهذا التفريق رغم محاولة التصنيف الأمريكي الجديد التقليل من أهميته.

إن اكتشاف البلخي لهذه الفروق الدقيقة بين هذه الأنواع الثلاثة للحزن والاكتئاب قبل أكثر من عشرة قرون، لأمر يدعو إلى الدهشة والإعجاب الشديدين. فلم يتحدث عالم شرقي أو غربي عن مرض نفسي أو عقلي تظهر أعراضه خارجياً بسبب العوامل البيئية أو داخلياً بسبب اختلال في داخل الجسم إلا في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل القرن العشرين، عندما نشر إميل كريبلين Emil Kraepelin تصنيفه المشهور للأمراض النفسية والعقلية.

سادساً : البلخي رائد العلاج السلوكي والمعرفي :

وهنا نأتي لأهم اسهام للبلخي وهو استخدامه لأحدث ما توصل إليه علم النفس العلاجي الحديث. وقبل أن أسطر ما ذكره البلخي في العلاج السلوكي المعرفي أرجو أن أنقل للقارئ ترجمةً دقيقةً لما كتبه أحد أشهر علماء العلاج المعرفي في الغرب وتأثر به الأخصائيون المسلمون المحدثون وكأنه اكتشف غربي حديث. ذلك الأخصائي الرائد هو أرون بيك (1967) Aaron Beck يقول في كتابه Cognitive therapy and the emotional disorders ما ترجمته :

«إن إصابة الناس باضطرابات نفسية لا تأتي بسبب عوامل غامضة (لاشعورية) كما يزعم فرويد في نظريّاته التحليلية، بل بسبب مسائل عادية مثل تعلم واكتساب العادات المرضية أو الاستنتاجات الخاطئة من معلومات غير صحيحة. وهذه العوامل تؤدي بالشخص حتماً إلى التفكير المغلوط غير المنطقي، وذلك بدوره يؤدي إلى الانفعالات النفسية المرضية كالقلق والاكتئاب. هذا لأنّ انفعال المرء تابعٌ لتفكيره ولما يقوله لنفسه. لذلك فإنّ الدور الأساسي للمعالج النفسي المعرفي هو مساعدة المريض على استخدام قدراته الطبيعية في حلّ المشكلات للتعرف على تصحيح فكره والتخلص من سيطرة الأفكار السلبية وأن يستبدل بها أفكاراً ومشاعر عقلانية متسقة مع الواقع المعاش. وبما أن هذا التعديل لا يتم إلا بتعاون الفكر والأحاسيس والانتباه والتذكر والتخيل، وكلها عمليات عقلية عليا، سميناً هذا النمط من العلاج بالعلاج المعرفي (ملخص من صفحتي 27 و28 من كتابه).

عندما نتصفح مخطوطة البلخي نجده ينحو نفس النحو الذي يؤكد أنّ التفكير الخاطئ وما يتبعه من تصورات وانفعالاتٍ منحرفة، هو المسؤول الأول عن إصابة الناس بالأعراض النفسية، وأنّ تبديل هذا الفكر هو الذي يتم عن طريقه العلاج وإراحة المضطربين من أعراضهم، لكن البلخي يمتاز على المحدثين بربطه بين الناحية المعرفية النفسية وبين الجانب الجسمي العضوي، جرياً وراء اهتمامه الذي لم يسبقه أحد إليه باشتباك الجسم والنفس فيقول في الفصل الثاني في كتابه بعنوان "تدبير صحة الأنفس عليها" ما يلي :

"كما أنّ البدن إنما يحفظ صحته عليه بوجهين : أحدهما أن يصاب من الآفات الخارجة كالبرد والحر والنكبات المؤلمة، والآخر أن يصاب من نكبات الداخل، وهو أن لا يترك شيئاً من أخلاطه يهيج عليه فيغلب سواه، وذلك بتعديل الغذاء وأخذ النافع واجتناب الضار منه. كذلك النفس إنما يحفظ صحتها عليها بوجهين : أحدهما أن تصاب من الأعراض الخارجة التي هي ورود ما يرد عليها من الأشياء التي يسمعها الإنسان أو

يبصرها فتقلقه وتضجره وتحرك منه قوة غضب أو فزع أو غم أو خوف وما أشبه ذلك. والآخر أن تصان من الأعراض الداخلة التي هي التفكير فيما يؤديه إلى شيء مما وصفناه من الأعراض فيشغل قلبه ويقلق ضميره».

ثم يتحدث عن العلاج في الباب الثالث فيقول :

«وكما أن العلاج البدني إما أن يكون بشيء من داخل كالاكتفاء مما لا يجب تناوله. وإما أن يكون بشيء من خارج مثل ما وصفناه من الأغذية والأدوية، كذلك معالجة النفس مما يعرض لها إما أن يكون شيء من داخل وهو فكرة يثيرها الإنسان من نفسه فيقمع بها ذلك العارض ويسكن ذلك الهائج، وإما أن يكون بشيء من خارج، وهو كلام يعظه به غيره، ويعمل في تسكين الهائج...».

ولاهتمامه الواضح بالناحية الوقائية التي تفوق بها على رواد العلاج المعرفي الحديث، لا يكتفي في علاجه المعرفي بتصحيح الأفكار والتصورات، بل يذهب بعيداً حينما يقدم النصح للأسوياء والأصحاء بأن يخزنوا في عقولهم الوصايا الفكرية الصحية في حال سكينتهم وصحتهم النفسية، ليستفيدوا منها إذا ألمت بهم بعض الأعراض النفسية. ويقارن بين هذه الأفكار المستودعة في الذاكرة، وبين خزانة العقاقير والأدوية التي يضعها الأصحاء في بيوتهم ليستخدموها إذا أصابهم طارئ من مرض أو حادث، أي ما نسميه اليوم بخزانة الإسعافات الأولية. وهذا لعمرى هو من أبداع ما يمكن أن يتصور بالنسبة لأهمية التفكير في جلب الاضطرابات الانفعالية وفي علاجها. يجد القارئ هذا النص في صفحة 286 وهو كالآتي :

«فإنه ليس يستغني مع ذلك عن معونة تلحقه من داخل (نفسه) بوصايا فكرية تتهيأ أن يقمع بها الأعراض النفسانية إذا هاجت، فيجمعها في نفسها في وقت صحتها وسكون قواها ويستودعها قوة الحفظ منها ليخطر بها بباله ويعظ بها نفسه إذا لم يحضره واعظ مذكر من خارج، كما يفعله المحتاط في الأعراض البدنية لنفسه، بأن يتطلب أدوية تصلح للأمراض البدنية، فيجمعها ويستودعها خزائنه إلى أن يعرض له عارض من الأمراض والأوجاع، في وقت لا يحضره فيه طبيب يعالجه فيتناولها لينتفع بها وينزع أذى العارض عن نفسه».

أكتفي بذلك عن أهمية الأسلمة لتاريخ علم النفس وأصل إلى ختام هذا البحث.

المراجع

- Badri, Malik B. (1998) Abu-Zayd Al-Balkhi : A genius whose psychiatric contributions needed more than ten centuries to be appreciated, *Malaysian Journal of Psychiatry*, Vol.6, N°.2, September 1988.
- Badri, Malik. (1967) : A new technique for the systematic desensitization of pervasive anxiety and phobic reactions, *The Journal of Psychology*, 65, 201-208.
- Beck, Aaron T. (1976) : *Cognitive therapy and the emotional disorders*, New York : Median Books.
- Burns, D. (1980), *Feeling good : the Mood therapy*, New York : New American Library.
- Eysenck, H.J. (1995), *Cross-cultural psychology and the unification of psychology*, *World Psychology*, 1 (4): 11-30.
- Manuel, F. (1984), *The Age of Reason*, London : Cornell University Press.
- Marx & Hillix. (1979), *Systems and theories in psychology*, New York : Mc Graw-Hill.
- Moghaddam, F. & Harre', R. (1995), But is it science ? Traditional and alternative approaches to the study of social behaviour, *World Psychology*, 1 (4): 47-78.
- Schmiderberg, Mellita (1970), Psychotherapy with failures of psychoanalysis, *British Journal of psychiatry*, 116. 195-200.
- Thornton, E. M. (1983), *Freud and cocaine : The Freudian fallacy*, London : Blond & Briggs Publishers.
- Vitz, P. (1977) *Psychology as a religion : The cult of self worship*, London : William Eerdmans Publishing.
- Warren, Ricks & Zgourides, George. *Anxiety disorder : a rational emotive perspective*, New York : Pergamon Press.

- مالك بدري، الآثار السلبية لخضوع النفسانيين المعاصرين للفكر النفسي العلماني الحديث وإعراضهم عن إسهامات علماء التراث الإسلامي وعلاجهم الدنيوي والديني، دورية التجديد : المجلد الثاني عشر، العدد الثالث والعشرون، 2008.

بين القيم العلمية والأخلاقية في بناء المعرفة وتأسيس العقل عند الدكتور طه عبد الرحمن

د. إدريس مقبول^(*)

تقديم

تتأسس المعرفة عند الدكتور طه عبد الرحمن، وهو أحد مجتهدى العصر، على مجموعة من الأساسيات التي لا يستقل فيها البعد العقلاني عن البعد القيمي الأخلاقي، وقد استطاع الدكتور طه عبد الرحمن إعادة النظر في عدد من المقولات التي ظلت ولقرون محل تقديس وإجماع، من ذلكم مقولة "العقل" وأقسام العقل، فبنى نموذجا غير به هندسة الفلسفة التي تناولت العقل في المنظومة الغربية، من منطلق المجال التداولي العربي والإسلامي، كما جاء تجديده حريصا على أن يكون منطلقه من فقه اللسان العربي الذي سمح له بإنتاج ترسانة معرفية من المفاهيم التي تمتح من مجال التراث ووفق المنظور القرآني المستعین بالأدوات الأصولية والمنطقية في تشكيل الرؤية وتوزيع الوظائف والأدوار (العقل المجرد، العقل المسدد، العقل المؤيد).

لقد أمكن للأستاذ الفيلسوف طه عبد الرحمن أن يعيد الحياة للفلسفة العربية والإسلامية من خلال تدشينه لنسق من المفاهيم التي يمكن أن تكون بديلا قويا يضاهي فلسفة هايدجر في الغرب، وتميز الدكتور طه يأتي من قدرته النقدية لإمبريالية المقولات التي غزت عقولنا من طريق الترجمة، فصرنا أسارى مع الزمن لقيودها ومقتضياتها، لقد علمنا الدكتور طه كيف نتحرر من خلال التفلسف، كما علمنا أن الإيمان العظيم يورث التفلسف العظيم.

إن الورقة تسعى لكشف اللثام عن طريقة الجمع التي عمد إليها الدكتور طه في بناء نسقه الفلسفي من خلال جمعه الدائم بين القيم العلمية والأخلاقية جمعا تكامليا يفيد في

(*) أستاذ التداوليات وتحليل الخطاب، المركز التربوي الجهوي، جامعة المولى إسماعيل بمكناس، المغرب.

إعطاء سمة الشمولية والتوازن للمنظومة المعرفية التي راكمت فيها عددا من الأعمال طوال مسيرته البحثية.

إن النظر في مسائل العقل ونواتجها من المعرفة لا تنفك عن مسائل الأخلاق ونواتجها من تأسيس السلوك القويم، وكلاهما نسق يقوم على قواعد تكاد تتفق في تمكين الانسجام والتوازن فيما الإنسان محتاج إليه من قيام عمران الأخوي ومدنيته الإنسانية. وقد رأينا أن الأستاذ المجدد الفيلسوف طه عبد الرحمن من أوائل من شدد في مشروعه المعرفي على شديد الصلة بين القيم العقلية والأخلاقية في تشييد العلم النافع من خلال نظريته في العقل والعقلانية وموقعها من السؤال الأخلاقي على طريقة الدفع النوعي كما يعبر أبو القاسم حاج حمد⁽¹⁾، حتى لا يكون للعقل حركة ولا امتداد إلا حيث تسرحه الأخلاق فلا يعود بالدمار على نفسه أو على الآخرين، ورأينا أن مشروعه ما يزال يحتاج إلى مدارس وبسط ومذاكرة من قبل المهتمين بقضايا إسلامية المعرفة وتجديد الفكر الإسلامي في مواجهة تحديات العولمة والعلمانية الشاملة.

ويمكن إجمال الأسباب الداعية لهذا البحث فيما يلي :

- تبيان جانب من جوانب التجديد في مشروع الأستاذ طه عبد الرحمن.
- تأكيد التحيز الإسلامي في التلازم بين قيم العلم والأخلاق في بناء المعرفة.
- إبراز قدرة الفكر الإسلامي على التجاوز والنقد لمقولات الفلسفة الغربية.
- تعرية شعارات الفلسفة الغربية في مجال كونية العقل وواحديته.

الدراسات السابقة

ما يزال فكر الأستاذ الفيلسوف الدكتور طه عبد الرحمن لم يحظ بالعناية التي يستحقها من قبل الأكاديميين والمهتمين بقضايا الفكر الإسلامي والتجديد والاجتهاد، ولهذا تكاد تكون الدراسات التي عنيت ببحث مشروعه معدودة على رؤوس الأصابع، ومن الأعمال التي يمكن ذكرها وهي في أغلبها أوراق بحثية ومقالات عن فكره؛ تناولت جزئيات من مشروعه وناقشت قضية القيم العقلانية والأخلاقية في صناعة المعرفة والحداثة على الشرط الإسلامي؛ يمكن أن نذكر منها "أزمة الإبداع الموصول عند طه عبد الرحمن: القراءة

(1) يراجع: أبو القاسم حاج حمد: إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي، بيروت، ط. 1، 2004، 48.

الحدائثة للنص القرآني نموذجاً لعبد العالي العبدوني⁽¹⁾، و"أسئلة الفكر الإسلامي المعاصر في المغرب : سؤال الأخلاق أو النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية : نموذج كتابات طه عبد الرحمن"، لمصطفى حنفي⁽²⁾، و"أطروحة الإبداع الفلسفي عند طه عبد الرحمن : من الفلسفة الخالصة إلى الفلسفة الحية" لمحمد همام⁽³⁾، و"الإنسية وحدائثة القراءة القرآنية من إقبال إلى طه عبد الرحمن" لأحميدة النيفر⁽⁴⁾، و"الفيلسوف المجدد طه عبد الرحمن" و"تعددية القيم" : نحو تعددية بدون "تسيب" عقلي ولا "تسلط" سياسي ولا "تطرف" ثقافي" لمنتصر حمادة⁽⁵⁾، و"النقد الصوفي للحدائثة : قراءة في كتاب "سؤال الأخلاق" لطه عبد الرحمن" لكamal عبد اللطيف⁽⁶⁾، و"جاذبية الحدائثة ومقاومة التقليد : مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر : عبد الله العروبي، عبد الكبير الخطيبي، محمد عابد الجابري، علي أومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا" لمحمد الشيخ⁽⁷⁾، و"طه عبد الرحمن قارئاً تهافت "أهل اليقظة" : عرفان السياسي بديلاً من رق الأفعال" لمحمود حيدر⁽⁸⁾، و"طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي : فقه الفلسفة لمحو الفلسفة" لعلي حرب⁽⁹⁾، و"من مضايق الحدائثة إلى فضاء الإبداع العربي والإسلامي : طه عبد الرحمن نموذجاً" لخالد حاجي⁽¹⁰⁾.

وهذه الدراسات والأعمال مجهودات طيبة سعى من خلالها أصحابها بمناهج وزوايا نظر متباينة مقارنة جانب من جوانب اهتمام الأستاذ طه عبد الرحمن، كل من زاويته الخاصة، إلا أن واحدة منها لم تهتم على جهة الاختصاص بطرق الموضوع الذي نتناوله في هذا البحث.

(1) الكلمة : مجلة فكرية ثقافية إسلامية، ع 51، 2006، ص 102-115.

(2) دراسات فلسفية، ع 4، 2002، ص 82-88، 29.

(3) الكلمة : مجلة فكرية ثقافية إسلامية، ع 54، 2007، ص 69-92.

(4) التسامح : فصلية فكرية إسلامية، ع 17، 2007، ص 153-169.

(5) الوعي المعاصر : فكرية إسلامية تعنى بالأسس النهضوية لجيل واع، ع 8-9، 2002، ص 257-262.

(6) مجلة العلوم الإنسانية، ع 14، 2007، ص 339-349.

(7) بيروت، دار الهادي، 2005.

(8) المنطلق : فكرية إسلامية، ع 120، 1998، ص 178-185.

(9) دراسات عربية : مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية، ع 7-8، 1996، ص 8-20.

(10) من مضايق الحدائثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 2005، ص 153-175.

توطئة

من أجل بناء تصور تجديدي لمفهوم العقل وأدواره في صلته بسلم القيم الأخلاقية لبناء معرفة من منطلق التكامل المنهجي بين النسقين يتجاوز الدكتور طه عبد الرحمن كل المواضيع الفلسفية التاريخية، بل يواجهها بالسؤال الذي يفكها ويعيد للذهن بعدها التاريخي المتحيز⁽¹⁾ ليعطي لمشروعه البنائي شرعيته الفلسفية التي تحله منزلته العالية في الأفق الفلسفي الحقيقي، بعيداً عن الاعتياش الطفيلي على القول الفلسفي للآخرين ترجمة وشرحاً.

وتكاملية الدكتور طه في دعوته الأبدية لتخليق المناهج العلمية بالوصل بين نسقي التفتيش العلمي ومقتضيات طلب المنفعة والصلاح للإنسان هي سر فريدة مشروعه المعرفي في مجال الفكر الإسلامي. وهي تكاملية مردها إلى طبيعة الرؤية الإسلامية القرآنية التي تجمع في طلب الأفعال بين السداد والإصابة من جهة والمنفعة آجلة أو عاجلة، تجمع بين قيم الحق العلمية وقيم الخير العملية، فالعقول تتفاوت ويرتفع بعضها على بعض حتى لا يكون فيها من هو أكثر إنتاجية وشمولية وكفاءة من العقل المؤيد بالوحي، والمنفتح على عالم الملكوت بالمعرفة الإيمانية التي توسع مداركه وزاوية التقاطه بحسب ما يفتح له من العوالم الباطنة والخفية والمتوارية عن عالم الحس المحصور كما سنتبين فيما بعد.

ولنبداً بالقسم الأول الذي جعلنا فيه الحديث عن التفكيك قبل قسم الحديث عن بناء المفاهيم، وإن كانا يتداخلان في أحيان كثيرة عند الأستاذ طه نظراً لأن بعض عمليات النقد لا تتم إلا بإبراز قاعدة بناء البدائل ومداخل التصحيح.

مشروع تفكيك المفاهيم الفلسفية

مارس الأستاذ طه نقداً مستمراً لشبكة المفاهيم الفلسفية الغربية العقلانية⁽²⁾ بقوة وثقة وكفاءة، وقد ساعده على ذلك اطلاعه على علوم اللغة وفلسفتها، وهو يعتقد أن أحد مداخل الإبداع في الفلسفة هو التعمق في اللسان، ولا يكون إبداع الأمة في الفكر

(1) عن التحيز في الدراسات المعرفية والفلسفية يراجع أعمال الدكتور المسيري عليه رحمة الله فهو خير من نظر في هذه القضية، وكشف اللثام عن أهميتها في صلتها بالنموذج الإدراكي المعرفي.

(2) للمزيد عن المدارس العقلانية واتجاهاتها قديماً وحديثاً يراجع: ناصر بن عبد الكريم العقل: الاتجاهات العقلانية الحديثة، دار الفضيلة، الرياض، ط. 1، 2001.

والفلسفة إلا من داخل لسانها⁽¹⁾، فالفلاسفة كلهم يمارسون رجوعاً إلى الأصول اللغوية لمصطلحاتهم ويستثمرونها في بناء أفكارهم، سواء صرحوا بذلك أم لم يصرحوا؛ ويرجع ذلك إلى أن اللفظ عند الفيلسوف تاريخاً طويلاً هو عبارة عن طبقات من الدلالات بعضها فوق بعض، فيريد مبدئياً أن ينزل إلى هذه الطبقات واحدة واحدة، إذ ينظر إلى اللغة كما ينظر إلى الكائن الحي، أي أنها عنده عبارة عن كائن حي يحمل تاريخاً، وقد أظهر الأستاذ طه براعة في نقده من هذا الجانب من خلال تفكيكه للمفاهيم الفلسفية التي تناولها، حتى إذا تمكن من تفتيتها إلى بنياتها الذرية، استطاع أن يُعمل فيها مشروط النقد لتبيان المآخذ عليها، والتي تكون في كثير من الأحيان هي ما يحدد تناقضها أو نسبيتها أو يعري دعوى كونيتها وشموليتها.

يبدأ مشروع تفكيك المفاهيم الفلسفية عند الأستاذ طه من قضية المصطلح حيث يميز بين طورين في ممارسة الاصطلاح: طور استهلاك المصطلح الأجنبي، وطور إنتاج المصطلح الأصلي، وقد ظل الإنتاج العربي الحديث عند الدكتور طه مشدوداً إلى مرحلة استهلاك المصطلح الأجنبي، بحيث يتلقف أصحابه المصطلح المنقول الذي تكثر عندهم ترجماته المتفاوتة في قيمتها العلمية⁽²⁾، ومستوى إنتاج المصطلح ينطلق من المجال التداولي ويحتاج إلى قدرة على ممارسة التنظير، بمعنى أن الباحث ينبغي أن يكون قد حصل الملكة المنطقية التي تؤهله لبناء المناهج والنظريات والنماذج بحسب حاجته، وقد اقتحم الأستاذ طه مرحلة إنتاج المصطلح على المستوى الفلسفي والمنطقي، وألزم نفسه في ذلك بالمعايير التالية:

- أن يعمل بأحدث الضوابط والشروط النظرية والمنهجية في وضع المصطلح.
- أن يستثمر الإمكانات التعبيرية والتبليغية التي تختص بها اللغة العربية والتي لم تقع الاستفادة منها على مستوى الإنتاج الفلسفي.
- أن يراعي التوجهات العملية للتراث الإسلامي العربي، هذه التوجهات التي تجعل له خصوصية معينة.

والراجح أن الآخذ بهذه المعايير عند الدكتور طه يكتسب القدرة على إنتاج فكر فلسفي متجدد ومتميز، إذ يستقل عن ملاحقة المصطلحات الأجنبية؛ فلا يتكلم مثلاً في هذا المفهوم

(1) يراجع في الموضوع حوارنا على جريدة الوقت البحرينية تحت عنوان "منتحلو العمل الفلسفي سبب ما نعانيه من سيولة ثقافية"، ع 774، أبريل 2008.

(2) طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، ط. 2، 2008، 58.

أو ذاك لأن غيره تكلم فيه أو أبدع فيه، بل ينشئ من عنده مفاهيم لم يسبق إليها هذا الغير، مفاهيم لا تقل إجرائية ولا إنتاجية عن المفاهيم التي نقلها عنه؛ وإذا حدث أن تكلم في المعاني المنقولة، فليس من الضروري أن يأتي حديثه على الوجه الذي أتى به عند المنقول عنه، فيجوز أن يستحدث بصددها قيما ومعاني توجه عملية الخروج من التخلف من غير أن تكون هذه القيم والمعاني هي نفسها التي قادت الآخرين للحداثة على سبيل المثال.

اختصاص الإنسان التعريفي

من جملة ما جدد فيه الأستاذ طه عبد الرحمن التعريف الحدي للكائن الإنساني، وتجديده في هذا الباب جاء على غير المتوقع والمرتبب، فكسر المعهود من التعاريف التي تحجرت لفرط حفظها والتسليم بها، وحطم كل أفق للانتظار في مجال التجديد الفلسفي الإسلامي، فالإنسان عند طه كائن ذو بعد أخلاقي، وليس حيوانا عاقلا على ما رده الناقلون من عهد أرسطو، و«الأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمة؛ فلا مراء في أن البهيمة لا تسعى إلى الصلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها؛ فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي»⁽¹⁾.

وعند الأستاذ طه أن مكنم الالتباس عند دعاة العقلانية من المحدثين راجع إلى عدم تفريقهم بين مراتب في العقلانية، إذ ظنوا أن العقلانية واحدة لا ثانية لها، وأن الكائن الإنساني يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره، والأمر ليس كذلك، إذ العقلانية عند الدكتور طه عقلانيتان :

- عقلانية مجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها مع البهيمة.

- عقلانية مسددة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها دون سواه.

وقد ورد الخطأ عند المحدثين حيث حملوا العقلانية على معناها الأول وخصوا بها الإنسان.

والصواب كما يقرر الأستاذ طه هو «أن الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنساناً»⁽²⁾، وهو بذلك يدعو لإعادة الاعتبار للسؤال حول مصداقية ما انغرس في النفوس

(1) طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق، 14.

(2) نفسه.

منذ قرون بعيدة على أنه نهاية القول في الإنسان، والأخلاقية التي يتحدث عنها الأستاذ طه ينبغي أن تتجلى في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان، مهما كان الفعل متغلغلا في فضاءات التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى صفة الأخلاقية، حتى إنه لا فرق في ذلك بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسد.

نقد عقلانيات الغرب أو كسر الأصنام

نقصر الحديث في هذا القسم على ثلاثة نماذج للتمثيل، وإلا فإن مشروع الدكتور طه هو نقد مستمر واستشكال لتاريخ الفلسفة الطويل في جميع أبوابها ومباحثها، وهو نقد بطريقة غير مباشرة لما يسميه "حضارة القول" أي الحضارة الغربية التي أنتجت ثلاثة مساوئ هي القطع والتضييق والنبذ، يقول: «وعلى الجملة، فإن ما أنتجته حضارة القول هو مضاراً ثلاث أصابت الإنسان في كيانه الخلقي: مضرة التضييق التي جعلت الفعل الخلقي فعلاً محدوداً، ومضرة التجميد التي جعلته فعلاً مقطوعاً، ومضرة التنقيص التي جعلته فعلاً منبوزاً؛ وعلى هذا، يكون "الحد" و"القطع" و"النبذ" هو نصيب الفعل الخلقي من حضارة القول، وفي هذا منتهى ظلم الإنسان متى عرفنا أن الحقيقة الإنسانية لا تتحدد إلا بالأخلاق؛ لذا يتعين العمل على دفع هذا الظلم عن الإنسان حتى تعود إليه هويته»⁽¹⁾.

واختيارنا لأرسطو وديكارت وهايدغر باعتبار الثلاثة أعمدة تختزل مدارس كبرى في تاريخ الفلسفة العالمية، كما تعبر النماذج الثلاثة عن منعطفات ذات بال في مسيرة القول الفلسفي الذي عالج قضية العقل منفصلاً أو متصلاً بالقيم الأخلاقية.

كسر الصنم الأرسطي

مثلما انتقد أرسطو مثالية أفلاطون، وقد كان أستاذه طوداً من أطواد الفلسفة اليونانية، فجاء نقده ثورة على التقليد، وجه الأستاذ طه نقداً دقيقاً للتقليد⁽²⁾ الأرسطي ولتعريف أرسطو للعقل بما هو جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان ويستعد به لقبول المعرفة، ونقده لهذا التعريف خطوة أساسية في تفكيك أصول المنظومة الفلسفية التي أرسى عليها الغرب ثقافته، ولما كان النقد يبدأ من استشكال البنية التركيبية للقول الفلسفي استناداً إلى معايير محددة، فقد حدد الأستاذ طه ثلاثة معايير لهذا التفكيك هي:

(1) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، 79-80.

(2) يراجع عملنا: القول الفلسفي وأفة التقليد، ضمن المنطلق الجديد، ع 6، 2004.

- معيار الفاعلية : ومقتضاه تحقق الإنسان عن طريق الأفعال.
- معيار التقويم : ومقتضاه استناد الأفعال إلى قيم معينة.
- معيار التكامل : ومقتضاه تظافر الأفعال الموجهة وتكميل بعضها بعضاً.

وبالنظر في تعريف أرسطو يظهر أنه لا يقوم بمقتضى معيار الفاعلية ولا بمقتضى معيار التكامل، وإن قام بوجه محدود بمعيار التقويم.

فإعمال معيار الفاعلية يكشف أن تعريف أرسطو يجعل من العقل جوهرًا، أي شيئاً ينزل منزلة الذات، بينما الصواب أن يكون العقل فعلاً من الأفعال وسلوكاً من السلوكات، بل أن يكون العقل أدل الأفعال على الفاعلية وعلى أوصافها. وهو يقبل التحول والتغير، وبالإمكان توجيه الفعل العقلي والتأثير فيه، بحيث يخرج من وصف عقلي إلى وصف عقلي آخر أفضل وأعقل منه⁽¹⁾.

وإعمال معيار التكامل يبين أن تقسيم الإنسان إلى أقسام مستقلة منفصلة يفضي إلى تعدد الذوات القائمة به، إذ تخصيصه بجوهرية العقل، يلزم عنه تخصيصه بجوهرية العمل وجوهرية التجربة، ولا يخفى ما في هذا القول بتعدد الذوات من مجانبة صريحة للصواب، نظراً لأنه يتجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافه وتداخل أفعاله. فيكون التعريف الأرسطي أو لنقل الرؤية المعرفية اليونانية تجزيئية في التصور ذرية في المحل من تقطيع الكائن الإنساني قطعاً ومزجاً ينتفي بينها الرابط، وتهيمن عليها النزعة الانفصالية عوضاً عن الطابع الاتصالي.

أما معيار التقويم فيعتبر الأستاذ طه أنه إن سلمنا بأن التعريف الأرسطي يوفي بحقه في سياق الميز بين الإنسان والبهيمة، فإننا لا نسلم بأن هذه التوفية جاءت كاملة، حيث إن القيم التي وقع طلبها والتوجه إليها في تحقيق كمال الإنسان لا تؤمن عواقبها، وقد تنقلب بالضرر على صاحبها، والدليل على ذلك ما تخيلته هذه الرؤية للعالم⁽²⁾ من

(1) طه عبد الرحمن : اللسان والميزان، 21-30.

(2) رؤية العالم Weltanschauung مصطلح ألماني شاع في خمسينيات وستينيات القرن الماضي عند كثير من الفلاسفة والمفكرين الألمان، وقد صار اليوم متداولاً في الأدبيات الفلسفية العربية. للدلالة على الكيفية التي يرى بها كل مجتمع وكل شعب وكل ثقافة الكون بجميع مكوناته وتفصيله من خلال اللغة والعقيدة خصوصاً. وقد حاول كثير من الدارسين تتبع تفاصيل هذه الرؤية الإسلامية منهم طه عبد الرحمن وطه جابر العلواني وأبو القاسم حاج حمد والمسيري وغيرهم، ومن المستشرقين نذكر بعمل توشيهيكو إيزيتسو "الله والإنسان في القرآن : علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم"، ترجمة هلال محمد الجهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 1، 2007.

نموذج معرفي مغرق في الخرافة والأسطورية، مثال ذلك القول بـ "العقول العشرة" وإنزالها منزلة الآلهة⁽¹⁾.

كسر الصنم الديكارتي وبناء كوجيتو إسلامي بديل

وجه الأستاذ الفيلسوف طه عبد الرحمن نقداً للفلسفة الديكارتية من خلال مستويين :

المستوى الأول : انطولوجي، ويتمثل في نقده للكوجيتو، حيث يسعى النسق الديكارتي من خلال رؤيته للعالم إلى الاستدلال على الوجود الإنساني من خلال العبارة المترجمة "أنا أفكر إذن أنا موجود"، والتي بين الأستاذ طه مدى محدوديتها وانبنائها على مسلمات أنانية وعقلانية مغلقة غاية في المحدودية والجمود، واقترح في المقابل كوجيتو بديل هو "انظر تجد" حيث جمع فيه ما ينسجم مع الرؤية القرآنية الداعية للنظر والاجتهاد والبحث للظفر بالوجود، وهي عبارة تربط بين النسبي والمطلق، بين المخلوق والخالق، وتصل الوجودين بصلة العبودية من المخلوق للخالق، والعناية من الخالق بالمخلوق اللتين لا تؤثر عليهما العبارة الديكارتية، كما بين الأستاذ طه أن مبدأ الرحمة أسبق من مبدأ الوجود، وهو من المعاني الراشحة عن الكوجيتو البديل⁽²⁾.

المستوى الثاني : منهجي، ويتمثل في طبيعة النسق الديكارتي الذي يدعي الموضوعية ويرفض كل نزعة ذاتية، ويعتبر أن المعاني الدينية والقيم الأخلاقية عوائق وعقبات في وجه التجربة العلمية، والصواب أن تحصيل تمام الموضوعية غير ممكن، وكل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنها تستبدل بالمعاني الأخلاقية الدينية معاني وقيما أخرى غير دينية وغير أخلاقية علمانية بما فيها "الموضوعية". كما أن إصرار هذا العقل على معالجة الظواهر المادية دون سواها، مُدْخِلاً كل شيء في حيز المكان والزمان، يحرمه إدراك عدد غير محدود من المعاني والحقائق التي لا يسعها إطار المكان ولا يجري عليها فاعل الزمان. هذا بالإضافة إلى عدم انفكك المنهج العقلي العلمي عن الوسائل المادية، وهي وسائل قاصرة وغير ناجعة في كثير من الأحيان، ولهذا امتنع عليها أيضاً إدراك ما لا يتأتى بطريق هذه الوسائل كالمعاني الروحية، وبالتالي خلا من وصف النجوع المطلوب. وهكذا يرفض الدكتور طه كل نزعة للفصل بين الذاتي والموضوعي في بناء المعرفة، وهو الموقف ذاته عند أصحاب الدلائل التصورية أمثال ليكوف وجونسون، وهو موقف

(1) طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق، 63.

(2) طه عبد الرحمن : فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأويل، 48.

الدكتور المسيري عليه رحمة الله الذي دافع عنه لسنين، لأن أي فصل من أي نوع لا يكون إلا فصلا مصطنعا، ويخفي وراءه علمنة جزئية أو شاملة، إذ الخبر في عموم المعرفة لا ينفك عن القيمة إن لم يكن قد حسم الأمر فيه بالبطلان، فلا أقل من أنه موضع أخذ ورد، وأنصار الرد فيه أكثر من أنصار الأخذ، ذلك أن كثيرا من التفرقات التي كانت مسلمة عند الجمهور قد صار مشكوكا فيها عند فقهاء العلم المعاصرين، نحو "التفرقة بين الواقعة والنظرية" و"التفرقة بين الملاحظة والنظرية" و"التفرقة بين التعريف والنظرية" و"التفرقة بين التحليل والتكيب" و"التفرقة بين الواقعي والمثالي" و"التفرقة بين الواقعي والاعتقادي" و"التفرقة بين الصوري والتجريبي"؛ وقد كانت "التفرقة بين الواقعة والقيمة" أكثرها استقطابا لأنظار الفلاسفة ومثارا لجدل عميق وخصيب بينهما⁽¹⁾.

كسر الصنم الهايدغري

لا يخفي الدكتور طه إعجابه بالفيلسوف الألماني مارتن هايدغر، بل إنه يخصص له مباحث عن طريقته في التأثيل الفلسفي واقتداره على التفلسف من داخل اللسان الألماني، ولكن الحق أحق أن يتبع وبه في كل أمر أن يُنتفع، إذ إن الدكتور طه لا يفوت الفرصة لنقده، وهو أمر طبيعي في الفلسفة يذكرنا بمقدار إعجاب نيتشه بفاغتر وشبنهور ثم بانقلابه عليهم بالنقد والتفكيك.

انتقد الدكتور طه أحد أهم مقالات الفيلسوف الألماني عن العقل واللغة الألمانية، ومعلوم أن الرؤية المعرفية تجمع في بنيتها الموقف من اللسان والعقل بوضوح تام، فهما يعكسان كل واحد منها عالما على حدة، وهما معا يبلوران الموقف من العالم، فتصوغه اللغة على وفاق ما يرسمه ويخطه العقل، أو تتكلم به اللغة على وزان ما يمليه العقل.

وقد كان هايدغر يعتبر في كتابه "مدخل إلى ما بعد الطبيعة" أنه ليس في الوجود أقدّر على التفلسف من اللسانين اليوناني الأصل والألماني الامتداد، كما يصفهما بكونهما "اللغتين المفكرتين"، وكأن الفكر في عرف هايدغر قد غادر كل بني البشر حتى أناخ بالتاريخ اليوناني والألماني، كما يذهب أبعد من ذلك في اعتبار الفلسفة والفكر من اختصاص اليونان والغرب، لأن الفلسفة في جوهرها إغريقية، وهذا لا يعني شيئا بالنسبة إليه سوى أن الغرب وأوربا في أخص جانب من مسارهما التاريخي، هما وحدهما الفيلسفيان في أصلهما.

(1) طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق، 47.

إن حصر العقل والفلسفة في اليونان والألمان، عند الدكتور طه، ترسيخ للعرقية الأوربية الهندية، أو على الأقل للقومية الغربية، وهذا الحكم ينطوي على مفارقات فضلا عما ينطوي عليه من مقاصد التسلط على الغير، إملاء للإرادة وبسطا للسيادة، وكذا إطلاق اليد في شؤونه، قلبا لقوامه وحربا على وجوده، كل ذلك بدعوى تمكينه من العقلانية التي تنفعه والإنسانية التي ترفعه، والحق أنه لا أجهل ولا أخس من متفلسف متسلط⁽¹⁾.

إن الدكتور طه كان في نقده لها يدغر وغيره واعيا بأن كل نظام معرفي وفلسفي هو ممارسة للسلطة كما يقول ميشال فوكو، فمن أراد أن يكسر هذه السلطة فينبغي أن يفكك نسق هذا الفكر وهذه الفلسفة حتى يتسنى له تفكيك سلطتها وسطوتها.

من المعرفة الملكية إلى المعرفة المملكتية

يعتقد الدكتور طه أن أحد أسباب التردّي والانهيّار في الواقع الكوني اليوم هو سيطرة فلسفات ومناهج معرفية تفصل بين الآيات والقيم، والحقيقة أنه لا نزاع في أن الكائن الإنساني يميل بفطرته التي خلقه الله تعالى عليها إلى أن يجد في الأحداث التي تجري من حوله دلالات تتجاوز واقعها، وهو يرى في حصولها إشارات تتعدى الظواهر؛ وتحمل إليه هذه الدلالات الدقيقة والإشارات الخفية، معاني بعيدة أو قيما عليا يشعر بالحاجة إلى الاهتداء بها وإتيان أفعاله على وفقها؛ والحال أنه ليس في الأطوار التي تقلبت فيها الحضارة الإنسانية كما يذهب الدكتور طه «طور خالف هذا الميل الفطري لدى الإنسان مخالفة الواقع الكوني له؛ فهو يقر بوجود القيم، لكنه لا يقر بوجود الآيات؛ ولا يخفى أن الفصل بين الآية والقيمة إجراء تجريدي صناعي، بل تصنعى، ذلك أن الآيات لا تعدو كونها الظواهر عينها وقد تلبست بها القيم، والظواهر إنما هي الآيات وقد انتزعت منها هذه القيم، فهذا الانتزاع يؤدي إلى تجريد القيم من المواد التي تتجسد فيها أو من الموضوعات التي تحملها، ثم وضعها في عالم لا وجود له إلا في الأذهان، قد يزعم بعضهم أنه عالم المثال، أي عالم لا يأوي إلا الصور المجردة»⁽²⁾.

عند الدكتور طه يعد العقل المُلْكِي عقلا ماديا ذا طبيعة علمانية، وهو عقل يستبعد عالم الآيات لشبهة الإيمان التي تلحقه، وهو عقل يختص بالنظر في الظواهر وحدها، هذه

(1) طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، 299.

(2) طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، 47-48.

الظواهر التي تخلو من كل قيمة، بحجة أن الظاهرة والقيمة متعارضتان، لأن «الأولى من جنس الواقع، والثانية من جنس الواجب»⁽¹⁾.

ويصر المشروع الطاهائي على أن أحد مداخل التصويب المنهجي لحركية العقل في إنتاج المعرفة الانتقال به من النظر الملكي إلى النظر الملكوتي، أي بالربط بين الآيات والقيم الإيمانية الحية والمتجلية في السلوك، ربط ينتج منه وصل العقل بالإيمان، ووصل الثقافة بالفطرة، وأخيرا وصل السياسة بالخير.

ولا يتم الانتقال من العقل الملكي إلى العقل الملكوتي ما لم يحصل الاعتقاد بأن المعرفة التي تورثها المعرفة المحصلة من طريق الملكوت أوسع وأشمل وأدق لأنها معرفة توجد خارج حدود العقل المعاشي الملكي المنشغل بالظواهر المحجوب بها عن إدراك الحقيقة الممتدة.

إن الإيمان الملكوتي ليس مرادفا مطلقا للتصديق الوجداني كما قد يتبادر إلى البال، بل هو اعتقاد يقيني إطلاقي، لأن الاعتقاد قد يكون في مجال المعرفة العلمية كما يكون في مجال الدين؛ والاعتقاد العلمي، كما تقرر في تاريخ المعرفة العلمية، اعتقاد يرتبط بعنصرين بحسب الدكتور طه :

أحدهما الحقل الذي يتناوله؛ فلكل حقل علمي أحكامه وشرائطه ومعاييرته التي تحدد ما هو مقبول وما هو غير مقبول، بالمعنى المتعارف عليه في الإستمولوجيا بقواعد العلم الخاصة.

والعنصر الثاني الطور الذي يتقلب فيه، فلكل طور اكتشافاته وتقريراته العلمية التي قد لا يتعدى العمل ببعضها إلى الأطوار التي تليه لظهور بطلانه فيها أو ظهور محدوديتها، حتى اختار بعض فقهاء العلم وعلى رأسهم غاستون باشلار⁽²⁾ أن يصف مسار العلم بكونه، لا مسار تصديق متزايد، وإنما مسار تكذيب متواصل، أو تصحيح لأخطاء العلم؛ يترتب على هذا أن الاعتقاد العلمي لا يكون إلا اعتقادا نسبيا أو ظنيا، إذ لا يزول عن الدعوى العلمية، كائنة ما كانت، احتمال دخول الشك عليها مع تبدل الحقول وتقلب الأطوار؛ والمنكر لهذا الاحتمال جاهل بمقتضى التقدم العلمي⁽³⁾.

(1) طه عبد الرحمن : الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، 51.

(2) يراجع : وقيدي محمد : فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1984.

(3) طه عبد الرحمن : الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري، 238.

ويميز الدكتور طه بين الجهد المبذول في الاعتقادين كما وكيفاً :

أما كيفياً : فيتمثل في كون الجهد في الاعتقاد النسبي أو الاعتقاد العلمي يبذل في ملاحظة الظواهر والحوادث التي لا تفتأ تعرض للأشياء، بينما الجهد في الاعتقاد اليقيني أو الديني يبذل في تحرير الإنسان من إفسار هذه الظواهر والحوادث المادية والخروج به إلى فضاء المعاني الروحية والقيم العملية.

وأما كميّاً : فيتجلى في كون حفظ الاعتقاد النسبي لا يوجب إلا جهداً ينقطع بانقطاع متعلّقه، في حين أن حفظ الاعتقاد اليقيني يوجب جهداً لا يتواصل فحسب، بل أيضاً يتزايد شدة، لأن متعلّقه لا ينقطع أبداً ولا ينكشف تماماً، لأنه سلوك مستمر للاقتراب من الحق والمطلق⁽¹⁾.

التكوثر العقلي وبناء المعرفة

يصرح الدكتور طه في كثير من أعماله بأن العقل المنتج للمعرفة ليس واحداً كما ترسخ في كثير من الأدبيات الفلسفية الغربية، وفي كتابه "اللسان والميزان" يؤلّد مفهوماً جديداً ليعبر به عن هذا التعدد والاختلاف، إنه مفهوم "التكوثر العقلي"، ويعتبر الدكتور طه أن التكوثر خاصية عقلية يختلف عن "التكاثر" من جهة ما يحمله من دلالات تفصيلية وتخصيصية، إذ إن متعلّق "التكاثر" هو كل شيء كائناً ما كانت أوصافه، مادية أو معنوية، محمودة أو مذمومة، في حين لا يكون "التكوثر" إلا فعلاً عقلياً، فلا يتكوثر إلا العقل⁽²⁾؛ والمقصود عند الدكتور طه أن العقل لا يقيم على حال، وإنما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع، إذ لما كان فاعلية على غير ما استقر منذ عهد اليونان من أنه جوهر، فحق الفاعلية أن تتغير على الدوام، نظراً لأن مقتضى الفعل أن يفعل، وكل ما يفعل يوجد بوجود أثره وينتفي بانتهائه.

وإلى جانب صفة العاقلية في "التكوثر" يذكر الدكتور طه صفتين أخريين تنضافان لتكميل مفهوم العقل عنده، إنهما "القصدية" و"النفعية".

أما القصدية فلأنه لا يتكوثر إلا الفعل القاصد؛ والمراد بذلك أن المجلى الأول للفاعلية العقلية هو الفاعلية القصدية. ونحن حين نتحدث عن القصدية نتحدث عن مستوى تداولي تحليلي من طبيعة نفسية لا تنعقد الدلالة من دونه.

(1) طه عبد الرحمن : الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، 239.

(2) طه عبد الرحمن : اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، 21.

وأما النفعية فلأنه لا يتكوثر إلا الفعل النافع، والمقصود بذلك أن المجلى الأول للفاعلية القصدية هو طلب المنفعة، وهي خاصية تكاد تكون فطرية لما تبث من طلب الإنسان العاقل لما ينفعه وتجنبه لما يضره، إذ لما كان على العقل أن يقصد، وإلا تعطل، وإذا قصد، فلا بد له أن يطلب ما ينتفع به، وإلا انحط؛ وظاهر أنه لا انتفاع له إلا بما يرتفع برتبته، ولا سبيل له إلى هذا الارتفاع في الرتبة إلا بما يضمن الزيادة في تكثره؛ فإذن واجب العقل أن تكون له مقاصد وأن تكون هذه المقاصد هي عين مصالحه المباشرة وغير المباشرة، أو العاجلة والآجلة.

وتصور الدكتور طه للتكوثر في صلته بخصائصه الثلاث: العقلية والقصدية والنفعية، تصور أصولي ومقاصدي محض، أو لنقل أكثر؛ إنه تصور غزالي وشاطبي في نفس الآن، وقد استفاده الدكتور طه من غير شك من خلال تمرسه بأدبيات هذين الرجلين في علم الأصول والمقاصد. وهو وجه من أوجه تجديد الفلسفة عند الأستاذ طه إذ أدخل فيها الفقه والأصول، لابعناهما المدلولي الحكمي التفصيلي، ولكن من حيث الاستفادة من طرائق الصناعة ومناهج الاستدلال والنقاش والسبر والتحليل والتقسيم. والحق أن المطلع على تفاصيل مسائل القصدية والعقل في كتب الأصوليين ليجد فيها فلسفة غاية في التجريد والدقة وآراء غاية في النفاسة والطرافة⁽¹⁾.

ويرجع الأستاذ طه مفهوم التكوثر إلى مظهرين هما: "المعرفة" و"اللغة"، ويفرق بين مفهوم "التكوثر العقلي" ومفاهيم قريبة في تاريخ المعرفة العلمية والفلسفية، منها مفهوم "التعدد المعرفي" و"التراكم المعرفي" و"التوليد النحوي" و"التعدد الصوتي"، وينتهي إلى استنتاج بعض الخلاصات التمييزية الهامة في تصور المعرفة وإنشائها منها على سبيل المثال:

- أن "التكوثر العقلي" وإن اتفق مع مفهوم التعدد المعرفي في التعلق بمبدأ الكثرة في الوسائل الإدراكية والمعرفية، فإنه يختلف عنه في كونه لا يعنيه الفصل في الحقيقة المعلومة، هل هي في نفسها واحدة أم كثيرة؟ وذلك لانضباطه بمبدأين لا ينضبط بهما التعدد المعرفي، وهما: "مبدأ نسبية الوحدة والكثرة" بمعنى أنهما ليستا مطلقتين، تختلفان باختلاف النطاق المعرفي أو المقام النظري، و"مبدأ اعتبارية الوحدة والكثرة" بمعنى أن الوحدة والكثرة ليستا بالضرورة حقيقتين معاً، فقد يكون الشيء واحداً حقيقة، بيد أنه كثير بالاعتبار، كما أنه قد يكون كثيراً حقيقة، لكنه واحد اعتباراً.

(1) سبق أن تعرضنا إلى الرؤية الفلسفية الكلامية والأصولية في الممارسة التراثية العربية والإسلامية وتأثيرها في الرؤية اللسانية القديمة في كتابنا: الأسس الإستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، عالم الكتب الحديثة، إربد، الأردن، 2007.

- أن "التكوثر العقلي" يختلف عن "التراكم المعرفي" الذي قال به بوبر ولاكتوس، من حيث قيام التراكم على "مبدأ الصيانة"، أي على صيانة ما تحصل من نظريات علمية سابقة، وهو ركن يخالف المبدأ الذي يستند إليه "التكوثر"، وهو ما يسميه الأستاذ طه بـ "مبدأ المراجعة" الذي يقتضي أن فعل "التكوثر" الأصل فيه أن يؤثر في الأشياء إيجاباً أو سلباً، كما أن "التراكم المعرفي" يقوم على "مبدأ الزيادة"، وهو ركن يخالف المبدأ الثاني الذي يقوم عليه "التكوثر"، وهو ما يسميه الأستاذ طه بـ "مبدأ التشعيب" بمعنى أن الأصل في التكوثر المعرفي أن تتخذ فيه الزيادة صورة شعب متعددة يفيض بعضها من بعض، لا صورة الشعبة الواحدة، ولا يصار إلى ادعاء سلوكها لشعبة واحدة إلا بدليل، ويفترض الأستاذ طه أن التكوثر لو سلك طريقاً واحداً، لترتب عليه أن الحقائق لا تتزايد بأكثر مما تزايدت به من ذي قبل، ولا أنها تفيد بأكثر مما أفادت به سلفاً، ما دام المجهول منها آخذ في التناقص عدداً وأهمية، حتى الوصول إلى الحقيقة الخاتمة في نهاية هذا الطريق الواحد؛ لكن دعوى هذا التدرج المتدني منتقص بواقع المعرفة الإنسانية، إذ لا تزال تنفتح فيها آفاق لا تزداد إلا تشعباً، وتتولد فيها أسئلة لا تزداد إلا تشابكاً، والوصول إلى الحقيقة الختامية يبدو زعماً بعيداً وهماً صريحاً⁽¹⁾.

عقول ثلاثة لمعارف ثلاث

يستند الدكتور طه على تقسيم الفاعلية العقلية إلى ثلاثة مستويات أساسية، هي التجريد، والعمل، واليقين الصوفي، ويقابلها ثلاثة مفاهيم للعقل "العقل المجرد"، و"العقل المسدد"، و"العقل المؤيد".

ويرتكز الدكتور طه في ذلك على أن المنطق الرياضي (نظرية جودل المشهورة) يثبت وجود حدود للعقل في "قدرة الأنساق في السيطرة على الواقع"، ولذلك، إذا صح أن الصياغة الصورية للنظريات (أو الصورنة) هي بالذات إضفاء الصيغة العقلانية عليها أو "عقلنتها"، صح معه أيضاً أن حدود هذه الصياغة هي حدود العقلنة ذاتها، بمعنى أنه لا يمكن إخضاع الواقع لعقلنة كاملة، ما دام هناك من الحقائق ما لا يمكن تعويله. ولما كان العقل المجرد هو عين هذا التعويل، تبين بما لا يدع مجالاً للشك قصوره عن درك حقائق علمية ثابتة⁽²⁾.

(1) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، 26.

(2) طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، 43.

والطريق لمعالجة مشكلة حدود العقل المجرد هو الصيرورة إلى عملية إكمال لهذا العقل، وهذا يتم من خلال الربط بين النظر المجرد وبين العمل، والعمل هو على مقتضى الشرع الإلهي، من خلال إقدار المتقرب على الفعل وإقامة نظره المجرد على العمل المشخص... ولا عمل أقرب إلى أن يسانده العقل والنقل من العمل على مقتضى الشرع الإلهي الأسمى. وعلى هذا، فالعمل الشرعي هو أنفع الأعمال في جلاء الحدود وأنجع الوسائل في رفع القيود⁽¹⁾.

ويصبح العقل المكمل بواسطة العمل عند الدكتور طه هو "العقل المسدد"، ولما كان العقل المجرد بفضل تنزيله على العمل وتوجيهه على مقتضاه، يأخذ في ترك وصفه العقلاني الأصلي ليجتهد إلى الاتصاف بوصف عقلاني أفضل وأعقل، ارتأى الدكتور طه أن يخص هذا العقل الذي يسدده العمل ويجدد لباسه باسم "العقل المسدد"⁽²⁾.

وهذا العقل المسدد، من خلال الإخلاص في العمل والمداومة عليه، يصل إلى مرحلة "العقل المؤيد"، ولما كان العقل المسدد، بفضل تنزيله على التجربة الحية التي يخوضها الإنسان وتأييده بأوصافها، يترك وصفه العقلاني الأصلي ليتخذ وصفا عقلانيا جديدا أعقل منه وأكمل وأفضل، اختار الدكتور طه أن يطلق على هذا العقل الجديد الذي يؤيده العمل القائم على التجربة السلوكية الذوقية اسم "العقل المؤيد"⁽³⁾.

وبذلك يختص العقل المجرد بوصف الأشياء، والعقل المسدد بأفعال الأشياء، والعقل المؤيد بهويتها الباطنية، حيث يعتبر الأستاذ طه أنه «إذا كان العقل المجرد يطلب أن يعقل من الأشياء أوصافها الظاهرة أو بالاصطلاح "رسومها"، وكان العقل المسدد يقصد أن يعقل من الأشياء أفعالها الخارجية أو "أعمالها"، فإن العقل المؤيد على خلاف منهما يطلب، بالإضافة إلى هذه الرسوم وتلك الأعمال، الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء أو "ذواتها"، والمراد بـ "الذات"، ما به يكون الشيء هو هو، أو قل "هويته"⁽⁴⁾.

وإذا اتضحت مراتب العقول الثلاثة بعواملها المعرفية، انتقلنا لبيان كيف يرى الفيلسوف طه عبد الرحمن علاقة الآلية في العلوم بالمقصدية الأخلاقية؟

(1) طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، 53.

(2) نفسه.

(3) نفسه، 116.

(4) نفسه، 121.

آلية العلم والمقاصدية الأخلاقية

لا تمنع الوظيفة الآلية للعلم في تراثنا العربي الإسلامي تحقيقه بالجانب العملي الذي تنجلي فيه المقاصد الأخلاقية فتملأه بقيمة القيم ألا وهو العمل، والصيغة العملية للآلية تظهر بحسب الدكتور طه على ثلاثة وجوه :

الأول : تعلق الآليات بكيفيات العمل : إذ كل ما كان آلة لغيره يكون متعلقا بكيفيات عمل، وهذا الاقتران بين "الكيفيات" و"العمل" يدل على أن الآلية لها خاصية عملية، وتقوم هذه الخاصية في كون الآلية ترتبط أساسا بالإجراءات؛ وتبين أن كل "إجراء" تتحدد قيمته بالنتائج التي تترتب عليه والفوائد التي يأتي بها؛ وكل ما يقاس بمعيار الفائدة، يكون ثابت الاتصاف بالخاصية العملية، فتكون الآلية، بوصفها متعلقة بوجوه الإجراءات، متغلغلة في العمل.

الثاني : التمييز بين الخير والشر : لا تقتصر وظيفة الآلية على القيام بالتمييز بين الصدق والكذب كما هو الشأن في العلوم النظرية، وإنما كذلك بالتمييز بين الخير والشر. ومعلوم أن الخير والشر قيمتان تتعلقان بمجال السلوك والأخلاق.

الثالث : تعلق العلم بالعمل : ليس في الثنائيات المعرفية في تراث الأمة العربية الإسلامية زوج ألصق ببعضه وأعلق به من تعلق العلم بالعمل، ولهذا كان العلم دائما باعثا على العمل، وكان كمال العلم في حصول الاتصاف به، فكل معرفة عقلية نافعة، لا بد أن تنتقل من مستوى مجرد التمييز النظري إلى مستوى التخلق السلوكي بها ولو كانت لغة أو منطقا أو حسابا، لأنها، بفضل هذا التخلق، تنفذ إليها المعاني اللطيفة والقيم الروحية، فتقيها مساوئ التنظير الجاف والتسييس الضار، وتمدها بأسباب العمل المسدد والتأسيس المتبصر⁽¹⁾.

(1) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، 86.

خاتمة

في نهاية هذه الورقة يمكن أن نتوقف عند جملة من الخلاصات المركزة عن علاقة القيم العلمية والأخلاقية في بناء نسق المعرفة عند الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن :
أولاً : تحقق الوصل بين القيم العلمية والأخلاقية غير ممكن في المنظومات المعرفية العلمانية لفصلها بين الآليات والقيم.

ثانياً : فرق ما بين العقل الملكي والعقل الملكوتي، هو فرق ما بين العقل المادي المعاشي والعقل المؤمن الموصول بالله.

ثالثاً : العقل درجات ومراتب بعضها فوق بعض، تبدأ بالعقل المجرد، بعدها العقل المسدد، وأعلىها العقل المؤيد.

رابعاً : التكوثر العقلي خاصية للعقل تنفي واحديته ونمطيته وجموده، وتؤكد تعلقه وجدليته واتصافه بالجانب العملي الأخلاقي الطالب للنافع.

خامساً : الوظيفة الآلية للعلم لا تنفي وظيفيته الأخلاقية ومقاصديته العملية الخادمة للإنسان، تمييزاً بين الخير والشر، وتعلقاً بالعمل.
وآخر دعوانا أن الحمد لله.

نظرية القيم عند الفاروقي وصلتها بالتكامل المعرفي

أ. د. إبراهيم محمد زين^(*)

لابد من لفت نظر الباحثين في دراسة أفكار الفاروقي إلى أن نظرية القيم قد كانت المحور الأساسي في أول مؤلف علمي أنجزه، ولن نجانب الصواب إن قلنا: إن كتاب العروبة قد كتب للتعريف بتوجهه النظري في مجال القيم، ورغم أنه قد أنجز الجزء الأول المتعلق بالدين - فقط - من تلك السلسلة؛ إلا أن معالم هذا التوجه النظري قد اتخذ مسارات جديدة في مؤلفاته اللاحقة مثل الأخلاق المسيحية والتوحيد وأثره في الحياة والفكر، والهجرة وضرورة إقامتها، والإسلام ومشكلة إسرائيل، وإسلامية المعرفة، وآخر مؤلفاته الأطلس الثقافي للإسلام.

ويسعدنا القول إن الفاروقي قد صاغ موقفاً فلسفياً متكاملًا في شأن القيم في كتابه عن العروبة حيث إنه قسم الوجود إلى أربعة مراتب، أولها: الوجود الحسي، وهو الوجود المادي الذي نتعرف عليه عن طريق حواسنا، وثانيها: الوجود الذهني، وهو تلك الصور المجردة التي يكونها العقل الإنساني عن الوجود المادي، وثالثها: الوجود المثالي، وهو ذلك الوجود الميتافيزيقي، ورابعها: الوجود القيمي، وهو وجود مثالي، لكن الفرق بينه وبين الوجود الميتافيزيقي أن الأول يُعنى به علم الكلام (اللاهوت)، والثاني هو علم الأخلاق. لكن الفاروقي قد اختصر تلك القسمة الرباعية في قسمة ثنائية حال نظره في شأن الأخلاق المسيحية وتوفير منهج علمي لدراستها، وحينما وضع أسس وقواعد منهج ما قبل الدين رأى ضرورة اعتماد مبدأ أن الوجود ينقسم إلى قسمين كمبدأ أولي وفطري حتى نستطيع أن نبني نظاماً ميتافيزيقياً خالياً من التناقضات النهائية، ويتيح لنا في ذات الوقت استخلاص نظرية في القيم، متحررة من الأغلوطة الطبيعية أو النسبية الأخلاقية.

والناظر المتأمل فيما ذهب إليه الفاروقي في كتاب العروبة، يرى أنه قد نجح في بيان التركيبة الخلاقة التي انطوى عليها الإسلام في رسالته الخاتمة للتعبير عن المسار

(*) عميد المعهد العالي للحضارة والفكر الإسلامي، ماليزيا.

الوجودي للعرب مبتعداً عن انحرافات اليهودية في المستوى العقدي، والذي ترتب عليه إهدار مبدأ عالمية الأخلاق، وانحراف النصرانية في مستواها العقدي، والذي ترتب عليه استحالة الفعل الأخلاقي، والذي جاء به الإسلام في رسالته الخاتمة هو إعادة بناء صرح ملة إبراهيم عليه السلام على أساس التنزيه الشامل للألوهية، ومبدأ التوحيد الذي يرتبط بمبدأ عالمية الأخلاق دون الوقوع في تفريط اليهودية أو إفراط النصرانية.

لقد رأى الفاروقي فيما جاء به الإسلام في المستوى الميتافيزيقي والقيم تلك التركيبية الخلاقة التي أتاحت له التحرر من انحرافات اليهودية والنصرانية، ولقد توسع الفاروقي في بيان مواقفه العامة تلك في دراسته للأخلاق المسيحية حيث ركز على مبدأ التلازم بين التوحيد وعالمية الأخلاق وفق نسق فنومنولوجي لدرس الأديان عموماً، ودرس ظاهرة الأديان الثلاثة على وجه الخصوص. ولقد طبق الفاروقي منطلقاته القيمية تلك على فهم مشكلة إسرائيل من وجهة النظر الإسلامية في كتابه الإسلام ومشكلة إسرائيل، لينتقل في ذلك من دائرة العموم الديني الميتافيزيقي الأخلاقي لمعالجة مشكلة تاريخية صارت جزءاً من حقل التداول الديني والسياسي والجغرافي للأديان الثلاثة.

لقد خطا الفاروقي خطوة في غاية الأهمية في مشروعه الفكري حينما نقل تلك المعارف العلمية التي توفرت له من دراسة اليهودية والنصرانية وفق نسق ميتافيزيقي قيمية قائم على أساس مبدأ التوحيد وعالمية الأخلاق إلى مجال إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر والدعوة إلى إسلامية المعرفة. ولقد جاءت التركيبية الخلاقة مرة أخرى كمبدأ معرفي ليس بين اليهودية والنصرانية لتصحيح المسار الوجودي للعرب، لكن بين علوم التراث والعلوم التي أنتجتها الحضارة الغربية المعاصرة، فالنسق الميتافيزيقي القيمية الإسلامي هو الإطار الذي يتم فيه إنجاز التركيبية الخلاقة، ومن ثم فإن مشروع التكامل المعرفي عند الفاروقي هو مخاض رحلة فكرية طويلة كانت بدايتها في أول كتاب علمي له، ثم انتهت بكتابه "الأطلس الثقافي للإسلام"، وهو ثمرة عمل فكري بينه وبين زوجته لامعة الفاروقي، مثل عصارة فكره في شأن التكامل المعرفي وتصوره المعرفي للكتاب الجامعي الأساس. في هذا البحث سيكون التركيز على الأسس المعرفية التي انطلق منها الفاروقي في مشروعه الفكري لبيان الصلة بين نظريته في القيم، وما أدت إليه من مآلات في شأن التكامل المعرفي.

الأطروحة الأساسية في هذه الورقة تحاول الربط بين نظرية الفاروقي في القيم ومقالته في شأن التكامل المعرفي عن طريق النظر في الأسس المعرفية التي انطلق منها الفاروقي، ومن ثم قام بتأسيس نظريته في القيم. ولما كانت الأطروحة - كذلك - تزعم بأن

دعوة الفاروقي للتكامل المعرفي إنما هي من مآلات نظريته في القيم؛ فإنه لا بد من تحرير القول في الأسس المعرفية لنظريته في القيم، وكيف ترتبت عليها الدعوة إلى التكامل المعرفي فيما بعد.

لا بد من القول بأن التكوين العلمي للفاروقي كان في مجال علم الأخلاق وربط القيم بالدين⁽¹⁾، ثم أراد أن يكون مشروعه العلمي مرتبطاً بمجال القيم، وعكف على كتابة موسوعته عن العروبة في أربعة مجلدات، نُشر المجلد الأول منها في عام 1962م، وكان من المفترض نشر المجلدات الثلاثة الباقية تباعاً في الأعوام 1963م، 1964م، 1965م حيث كان عنوان المجلد الأول العروبة والدين، والمجلد الثاني حمل عنوان العروبة والفن، ثم المجلد الثالث العروبة والمجتمع، والأخير العروبة والإنسان⁽²⁾ لكن المجلدات الثلاثة الأخيرة لم تُنشر، ويبدو أنها لم تُكتب كذلك⁽³⁾. وأزعم أن كتابه الأخير الأطلس الثقافي للإسلام هو نسخة معدلة لذلك المشروع، ويبدو أنه استعاض عن مصطلح العروبة بمصطلح حضارة ما بين الرافدين، ورغم أنه في كتابه عن العروبة قد استخدم مصطلح السامية للتعبير عن صفة العروبة، والمسار الوجودي للعرب معنى جديد يعلو على المعنى اللغوي والعريقي. ولما كانت بدايات مشروعه التنظيري في مجال القيم قد ارتبط بكتاب العروبة، فلا بد من النظر بنوع من التفصيل فيما ذهب إليه في شأن القيم في ذلك الكتاب.

بدايات ومآلات التنظير للقيم عند الفاروقي

لقد زعمت بأن الفاروقي قد بدأ في التنظير لمجال القيم في كتابه العروبة والدين، وفي ذلك الكتاب قد ربط بين اليهودية والمسيحية والإسلام باعتبارها تعينات تاريخية للمسار الوجودي للعرب⁽⁴⁾، وأن الإسلام هو لحظة الوعي الأعلى بذلك المسار الوجودي. وقد

(1) Ismail Ragi A. al-Faruqi, Christian Ethics, Mc Gill University Press, Montreal: 1967

(2) Ismail Ragi A. al-Faruqi, On Arabism Urobah and Religion: Djambatan, Amsterdam: 1962

(3) في هاتين الإشارتين دليل واضح على أن اسبوزيتو، وهو من أوائل تلاميذ الفاروقي قد روج لهذا الأمر في شأن موسوعة الفاروقي عن العروبة، ومن ثم وردت إشارة شابير آختر، وربما كان للخطأ الذي وقع فيه شابير آختر مصدر آخر. زعم اسبوزيتو في مقاله الذي كتبه عن الفاروقي في موسوعته التي حررها بعنوان Oxford Encyclopedia of Modren Islamic World, John L. Esposito, Editor in Chief, Oxford University Press, 1995, Vol. 2, pp. 3-4 أن الفاروقي نشر تلك الأجزاء من موسوعته، وذلك خطأ بين. انظر كذلك شابير آختر الذي زعم أن كتاب العروبة في جزأين. Shabbier Akhtar, The Quran and the Secular Mind, Rout ledge: London and New York, 2008, p. 368

(4) المسار الوجودي للعرب هو ترجمة لمصطلح الفاروقي The Arab stream of being لا بد من الإشارة إلى أن د. محمد الطاهر الميساوي هو الذي اقترح هذه الترجمة، واحسب أنها الأنسب في التعبير عن مراد الفاروقي.

بينَ الفاروقي كيف انحرفت اليهودية عن قيم التنزيه المطلق للإله، وجعلته إلهاً قومياً لبني إسرائيل، ومن ثم ضحت بمبدأ عالمية الأخلاق، وفي المقابل كيف انحرفت النصرانية في شكلها الغربي في مستوى التنزيه، وجعلت ابن الإله يدخل التاريخ البشري ليخلص البشرية من الخطيئة الأولى، ومن ثم استحالة الفعل الأخلاقي من جانب الإنسان؛ إذ أن فكرة الإله المخلص تُصادر بالكلية إمكانية أن يقع الفعل الأخلاقي من الإنسان. لم يكتفِ الفاروقي بنقد نظام القيم في كلٍ من اليهودية والمسيحية، وكيف أنهما انحرفتا عن تحقيق معنى التنزيه المطلق للإله وعالمية الأخلاق الإنسانية، اللذين يمثلان أساس المسار الوجودي للعرب، لكنه كذلك انتقد الدعوة إلى القومية العربية، وبينَ الخطل الذي وقعت فيه؛ إذ أنها امتداد للفكر القومي الأوروبي الذي يستحيل أن يتواءم مع المسار الوجودي للعرب على المستوى الميتافيزيقي الذي يؤسس للتنزيه المطلق للإله، أو المستوى الأخلاقي الذي ينبثق عنه ويلتزم مبدأ عالمية الأخلاق الإنسانية.

لقد أثار استخدام الفاروقي لمصطلح العروبة كثيراً من اللغط⁽¹⁾ ووقع الكثيرون ممن لم يدققوا النظر في أطروحة الفاروقي في مغالط فاحشة إذ اعتبروا الفاروقي من دعاة القومية العربية، وأنه يود الإغلاء من شأن العرب على حساب بقية المسلمين من الأعراق الأخرى، لكن الذي يدقق النظر فيما ذهب إليه الفاروقي من تحليل لمصطلح العروبة لا يرى شيئاً من تلك الإتهامات، وربما ذهبت إلى القول: إن من يقرأ نص الكتاب من أوله إلى آخره لا يجد لهذه الإتهامات أدنى دليل يسندها ربما كان لهؤلاء العذر فيما ذهبوا إليه من تحرصات - قبل قراءة نص الكتاب - فلعل مصطلح العروبة بسبب اتصاله بالدعوة إلى القومية العربية - والتي بلغت أوجها في الستينات جعلهم يضعون إسهام الفاروقي في هذا الصدد كجزء من الفكر القومي العربي، ولكن الحق يقال إن الفاروقي قد عرّف مصطلحه بصورة - لا مرية فيها - مخالفة للإصطلاح القومي، بل إن العروبة عنده غير مرتبطة بعرق محدد فهي مسار وجودي ميتافيزيقي، صحيح أنه يصدر من جزيرة العرب لكنه يشمل كل من تحدث العربية، أو قبل الإسلام وإن لم يتحدث العربية، فهي من ناحية جغرافية تشمل كل البقاع التي شملها الإسلام، وهي كذلك مشروع إنساني منفتح حيث إن لها خصائص في التفكير قائمة على وحدانية الله ووحدة الحق ووحدة الإنسانية، فهذه القيم الميتافيزيقية والأخلاقية تمثل أساس العروبة والتي حسب التحليل النهائي، لا يمكن أن تكون مشروعاً قومياً محدوداً برقعة جغرافية معينة. بل إن الفاروقي قد سعى لبيان كيف أن العروبة في

(1) لقد وقع في هذا الخلط فضل الرحمن رغم صلته القريبة من الفاروقي، ثم تكرر هذا الأمر عند شابير آختر بصورة فيها كثير من عدم الدقة.

تجلياتها الدينية في اليهودية قد اكتشفت قيماً إنسانية قامت المسيحية فيما بعد، بتكميل تلك القيم وفق سُلْمٍ قيمي جديد، ثم جاء الإسلام باكتشاف كمال تلك القيم الأخلاقية، كل ذلك وفقاً لعقيدة التوحيد، فاليهودية الحقّة والمسيحية الحقّة تنطلقان من عقيدة التوحيد، ومن خلال ذلك البعد الميتافيزيقي تم اكتشاف قيم إنسانية جاء الإسلام بكمال القول فيها، والذي هو في الأصل قول قيمي إنساني عالمي يجعل الإنسانية تحتكم إلى قانون أخلاقي كلي دون أدنى تمايز فيما بينها.

رغم أن كل الكتاب هو لتحقيق هذا الغرض في التحليل القيمي لمعنى العروبة إلا أن الفصل السادس منه - الفصل الأخير من الكتاب - قد أُفرد للإحاطة بهذا الجانب القيمي في كل مستوياته. وفي فاتحة الفصل يقرر بأن تحليله السابق لمعنى العروبة يجعله يخلص إلى القول بأن القومية العربية بدون الإسلام تقع في زاوية السطحية الأخلاقية، ولا تستطيع النفاذ إلى لبّ القيم الأخلاقية الإنسانية⁽¹⁾. ثم يبين لنا الأبعاد الأخلاقية لتلك العروبة التي بلغت ذروة تجلياتها في الإسلام. لا شك أن هذا الكتاب هو عبارة عن بحث في مجال القيم، ورأى الفاروقي أن يربط مجال تحليله للقيم بمصطلح العروبة، وربما لم يكن موفقاً في اختيار ذلك المصطلح ليكون الأداة التي يستخدمها في التحليل، ولا نريد أن نجد له العذر في ذلك الاختيار، لكن أدنى إلمام بمعرفة تاريخ العالم والأفكار في ذلك الوقت يرى ما كان للقوميات من حظوظ في التعبير عن نفسها في إطار الدول القومية، ولقد راع الفاروقي ذلك المعنى المحرّف لمفهوم إنساني عالمي مثل العروبة، انحدر به دعاة القومية إلى حضيض الشعبوية، فلذلك انبرى الفاروقي لتخليص مفهوم العروبة مما علق به من أضرار، وبيان المعنى الإنساني العالمي الذي ينطوي عليه، وبيان الأبعاد الميتافيزيقية التي ينطلق منها والمعاني القيمية التي يسعى لتحقيقها⁽²⁾.

ورجع بنا القول للنظر في الفصل الأخير من كتاب العروبة لاستجلاء نظرية الفاروقي في شأن القيم. بعد أن بيّن الفاروقي الملامح العامة لتنظيره في شأن القيم، وارتباط ذلك التنظيم بمفهومه للعروبة، أو المسار الوجودي للعرب، وعلاقة ذلك بالإسلام، انتقل لبيان محتوى ذلك التنظيم وتفصيله النظرية. فكأن التقديم الأولي الذي يبيّن فيه الفاروقي ارتباط المسار الوجودي للعرب بمفهوم أخلاقي للعبادة ينطلق من النظر في قضية الصفات وارتباطها

(1) Urubah، ص 198.

(2) المرجع السابق، ص 121-126.

بالذات، فقد تعرض الفاروقي لهذه القضية الكلامية⁽¹⁾ في تراثنا بالنظر في المنطلقات الميتافيزيقية لكل من المعطلة والمشبّهة، وتحليل الدوافع اللغوية التي أفضت لتلك المواقف، ولما كان قد استقر في عقيدة التوحيد أن الذات تتعالى أن يحيط بمعرفتها الإنسان، فإن جهده المعرفي ينحصر في الصفات، والموقف المعرفي الذي اتخذه أبو الحسن الأشعري - حسب رأي الفاروقي - وسط بين المعطلة والمشبّهة في شأن الصفات، لكنه لم يقدم حلاً ناجزاً لتلك المشكلة الكلامية العويصة، والتي ردها إلى معناها القويم ابن تيمية، وذلك بالنظر فيما كان عليه مسلمو الصدر الأول الذين أسعفتهم المعرفة الفطرية الأولية باللغة العربية لفهم مسألة الصفات دون الوقوع في إشكالات التعطيل أو التشبيه. لقد بين ابن تيمية أن موقف المعطلة ينطوي على تشبيه؛ إذ أن مجرد تأويلهم للصفات يدل على أنهم توهموا التشبيه، ولذلك جنحوا للتأويل للخروج من مأزق التشبيه. لكن ذلك التنزيه المطلق ورد الصفات إلى الذات قادم إلى عدم معرفة الصفات - كذلك - بأي صورة إيجابية، بل الوقوف عند جملة من السلوب في شأن الصفات؛ فلئن أفضى موقف أبي الحسن الأشعري إلى تأكيد الوحدة العددية للإله، وإثبات الصفات المعنوية في إطار ذلك الموقف الميتافيزيقي، فقد ذهب ابن تيمية لتأكيد تلك الوحدة في إطار ميتافيزيقي عضوي يسمح بالكثرة في مجال الصفات في إطار تلك الوحدة العضوية. ومن ثم، فإن المجال الذي يقع تحت دائرة المعرفة الإنسانية هو الصفات، وهي تمثل المجال القيمي في تلك العلاقة - حسب رأي الفاروقي - ذلك لأن الإرادة الإلهية قد عرّفت الإنسان مراد الله وحيا في جملة من التكاليف الشرعية وتقتضي محبة الله وعبادته الدخول تحت طائلة إرادته المتمثلة في أوامره، إذاً المجال القيمي هو الذي يربط بين الإنسان والإله، ومعرفة الذات تتم عن طريق معرفة الصفات، وهذه المعرفة تنطوي على إدراك قيمي، وتحقيق تلك القيم في فعل متعين. هذا هو التحقيق العلمي الذي حصله ابن تيمية لفهم الصلة بين الذات والصفات في إطار من الوحدة الميتافيزيقية العضوية المتجاوزة للوحدة العددية، والتأكيد على كثرة الصفات في إطار تلك الوحدة، وأن الصفات تمثل مجال القيم الذي يربط بين الإنسان والإله، فيكون الإنسان الذي يخضع للإرادة الإلهية ويتمثل بقية القيم التي تصدر عن الصفات الإلهية محققاً لكمال عبوديته. بهذه الصورة رأى الفاروقي كيف أن ابن تيمية قد حلّ تلك المعضلة الكلامية وفقاً لمنطق يتسق مع ما كان عليه الجيل الأول من الصحابة.

بعد أن بين الفاروقي محورية مسألة الصفات الإلهية في نظريته عن القيم انتقل لبيان المعنى الأخلاقي الذي ينطوي عليه المسار الوجودي للعرب⁽²⁾، فرأى أن الفعل

(1) المرجع السابق، ص 211-220.

(2) المرجع السابق، ص 235-259.

الأخلاقي يقتضي توفر حرية اختيار عند الفرد، وأن اختياره في الدخول تحت الإرادة الإلهية وقانونها الأخلاقي يجعل من ذلك الفعل فعلاً أخلاقياً، فهذا التحول الداخلي في الفرد، وهذا الاختيار الواعي حينما ينعكس في نيّته وفي تلبس ذلك الفعل، والقيام بالفعل في إطار الاجتماع البشري لتغيير وجه العلاقات فيه لصالح تحقق القيم على المستوى الفردي والاجتماعي، يجعل ذلك الفعل فعلاً أخلاقياً. فهو اكتشاف قيمي يرتفع بالفعل الأخلاقي من مستوى الفرد إلى مستوى الأمة، حينما تكون الأمة ممثلة للإنسانية، بحيث إنها ليست جماعة إنسانية منغلقة على نفسها ومانعة للآخرين من الانتماء إليها؛ وإنما هي منفتحة على كل الإنسانية، وما من فرد من الناس إلا وهو عضو فيها بالقوة، وأن اختياره في الدخول فيها هو الذي يحوّل تلك العضوية من حيز القوة إلى حيز التنفيذ، إذاً يكون الفعل الأخلاقي في المسار الوجودي للعرب بمعناه الإسلامي هو فعل استكمل شروط مراقبي الفعل الأخلاقي الفردي، واتجه إلى مراقبي الفعل الأخلاقي المتعلقة بالأمة في معناها الإنساني الشامل، ولذلك فإن القيم الأخلاقية التي يتغياها هي قيم أخلاقية إنسانية عالمية.

لأمر ما رأى الفاروقي أن يجعل تنظيره لمجال القيم في نهاية الفصل الأخير لكتابه ربما كان السبب في ذلك أنه أراد أن يكون ذلك التنظير ثمرة لفهمه للتجربة التاريخية للمسار الوجودي للعرب وتعيناتها في اليهودية والمسيحية ثم أعلى لحظات الوعي فيها التي تجلت في الإسلام، ثم الانتكاسة التي حدثت في الحضارة الإسلامية لأسباب كثيرة جعلت الوعي القيمي لذلك المسار الوجودي يضعف، ويختل الفهم الصحيح فيه بسبب عدم معرفة المسلمين الجدد بمقتضيات ذلك الوعي، وجهلهم بمعاني لغة القرآن، وتلبث التصوف عندهم بكثير من العجمة الفكرية، واختلال فهم الأخلاق المتجهة لتحقيق معاني الأمة في أبعادها الإنسانية العالمية، والعكوف على أخلاق فردية أخلت بمعنى التوحيد، ودخلت في مغالطة وحدة الوجود إلى أن جاء ابن تيمية فردّ الأمور إلى نصابها وحلّ معضلة مشكلة الصفات وعلاقتها بالذات.

بدأ الفاروقي تنظيره القيمي بالتعريف بماهية القيم وموضعها في النسق الوجودي، فالوجود عنده ينقسم إلى مراتب أربع⁽¹⁾، لكن هذه المستويات ترتبط بعضها ببعض، والذي يُواجه الإنسان دوماً من ناحية معرفة الوجود بكل مستوياته غير منقسم على نفسه. فالوجود في مستواه الأولى هو ذلك الوجود الحسي الذي ندرکه بحواسنا، وتتكون منه

(1) المرجع السابق، ص 253.

المعرفة الحسية؛ أما المستوى الثاني للوجود فهو الوجود العقلي، والذي يحتوي على جملة من المفاهيم والعلاقات، ثم يأتي الوجود المثالي، والذي هو وجود ميتافيزيقي يمنح الوجود العقلي الأنساق القبلية التي تُعطيه معناه النظري، ثم أخيراً الوجود القيمي وهو وجود مثالي كذلك، لكن الفرق بينه وبين الوجود المثالي أن ذلك وجود ينظم الأنساق النظرية، وهذا وجود يمنح معاني أخلاقية. وقد سبق وأكد الفاروقي على التداخل بين هذه المراتب لكن لا بد للذي يريد التنظير للمجال القيمي من التركيز على هذا الوجود الأخير لبيان استقلالية وجوده وتداخله مع المراتب الأخرى، وبيان كيف أن النظريات الأخلاقية المخالفة لما ذهب إليه الفاروقي من تنظير قيمي قد أخطأت إما في فهم المرتبة الوجودية للقيمة، أو في صلتها بالمراتب الأخرى، أو في علاقتها بالإنسان ككائن أخلاقي.

فلئن كانت القيمة في مستواها المثالي هي التي تمنح المادة التي يتحقق فيها الفعل الأخلاقي قيمته، فهي بالتالي منفصلة عن تلك المادة، ووجودها المثالي ليس رهيناً بوجود تلك المادة التي تتعين فيها، وإن الإنسان ككائن أخلاقي ليس له القدرة في إعطاء تلك القيمة قيمتها؛ وإنما هو الذي عن طريق سعيه قادر أن يجعل تلك القيمة تتعين في فعل أخلاقي. إذاً فالقيمة منفصلة عنه وليست له القدرة على منحها معناها، فالتقييم - أي إعطاء القيمة قيمتها - ليس فعلاً إنسانياً، ولكن تعين القيمة في فعل أخلاقي هو ما يمكن للإنسان أن يفعله. فالقيمة - كما ذهب الفاروقي في تحليله السابق للصفات - هي الصفات الإلهية، والمدخل إليها هو صفة الإرادة الإلهية.

نظر الفاروقي⁽¹⁾ في المواقف النظرية المختلفة في شأن فهم القيمة وبناء تنظير أخلاقي مستوحى من ذلك الفهم، وقام بتقسيم تلك المواقف إلى ثلاثة أقسام: أولاً: ذلك الاتجاه الذي يُعرّف القيمة بأنها كيفية بسيطة لا يمكن اختزالها إلى ما هو أبسط منها، وهي مثل اللون بالنسبة للأشياء ذات الألوان، لكن الفاروقي لم يقبل هذا التعريف الذي رآه قاصراً في تحديد المعنى بحيث إن كصفات البساطة وعدم الاختزال تشترك فيها القيمة مع كصفات أخرى غير كصفات صفات الأشياء مثل المادة والوعي والطاقة، وليس ثمة مانع من أن تضاف القيمة إلى هذه الكصفات بدلاً من أن تضاف إلى كصفات الصفات. والأهم من كل ذلك أن القيمة هي الوحيدة من بين كل كصفات الصفات التي لديها القدرة على تحريك الإنسان أو الطبيعة، بينما بقية كصفات الصفات تكون إما للطبيعة أو الإنسان دور في إضافتها عليها.

(1) المرجع السابق، ص 254-256.

ثانيها : الرأي الذي يجعل القيمة عبارة عن حالة (إما حالة فكرية أو شعورية)، ويندرج في هذا الرأي جملة من الآراء تتعدد بسبب نظر الفاعل الأخلاقي؛ فإن كان الفاعل الأخلاقي هو الفرد، أو جماعة ثقافية أو الإنسانية جمعاء؛ فإن نوع النسبية يختلف حسب اختلاف نوع الفاعل الأخلاقي، فالنسبية الأخلاقية المعروفة باسم البروتاقورية ناتجة عن أن الفاعل الأخلاقي هو فرد، والنسبية الثقافية إن كان الفاعل الأخلاقي هو جماعة ثقافية بعينها، والنسبية الإنسانية إن كان الفعل الأخلاقي هو الإنسانية جمعاء. ثم يقوم الفاروقي ببيان الخطأ المنطقي في موقف كل نوع من الأنواع الثلاثة لكنه - كذلك - يفرد مساحة أكبر لنقاش النسبية الإنسانية، ويبين أنها أكثر جاذبية من أنواع النسبيات الأخرى بسبب بساطتها، وأنها جعلت درس القيمة متمحوراً حول الإنسان، وصار الإنسان هو المقياس لكل الأشياء من حوله، فبسبب علاقة الأشياء والأفعال والمواقف بالإنسان، فهو الذي يمنحها تلك القيم. ويذهب الفاروقي في تحليله لموقف النسبية الأخلاقية الإنسانية إلى أهمية التمييز بين العلاقة بين الأشياء والإنسان وبين النسبية، فالقول بأن هناك علاقة غير القول بنسبية تلك العلاقة. ويتضح الفرق جلياً حينما تكون العلاقة معبرة عن أمر مطلق، فتكون النسبية للتعبير عنها بأمر محدد. فالمحدد يمكن أن يوصف بالنسبية، لكن المطلق يتعالى على ذلك الوصف.

ثالثها : تعتبر القيمة أو القيم أنها عبارة عن مفاهيم أو تعميمات قائمة على حقائق ذاتية أو موضوعية، فهذا الاتجاه يضع القيمة في مستوى الوجود العقلي، وهو يعتبرها من قبل المقولات التركيبية، ولكن هذا الاتجاه يسعى إلى تجريد النقاش الأخلاقي من محتواه المعياري، وتكون الأخلاق - بالنسبة لهذا الاتجاه - هي أخلاق طبيعية قائمة على المنفعة. يقوم الفاروقي ببيان الخلل في هذا الاتجاه في أنه يقع تحت طائلة الأغلوطة الطبيعية، ولا يضع القيمة في موضعها الوجودي الصحيح. ثم - بعد ذلك - يقوم الفاروقي ببيان موقفه التنظيري في شأن القيمة، والذي ينطلق من تلك القسمة الرباعية للوجود، والتمييز بين الوجود المثالي الميتافيزيقي الذي يرتبط بالأنساق النظرية، وذلك الوجود المثالي الذي يمنح مستويات الوجود الأخرى معناها القيمي. ثم يركز الفاروقي جهد تحليله النظري في فهم ذلك المستوى القيمي من الوجود والتمييز فيه بين القيمة وتعيين القيمة، وارتباط ذلك التعيين بالفعل الإنساني وموقع الإنسان الوجودي من القيمة، فهذا الوجود المثالي للقيمة الذي يؤكد عليه الفاروقي هو غير تعين القيمة في التاريخ البشري أو الفعل الإنساني. فمادامت القيمة مرتبطة بصفات الله، فلا بد من الفصل بين المطلق والمتعين، وأن المتعين هو ليس المطلق، ولكنه أحد تعيناته، وأن المطلق هو الذي يمنح المتعين معناه.

إن التقسيمات التي اتخذها الفاروقي لاتجاهات النظر في شأن فهم القيم، أو المجال القيمي تبين لنا حرصه على تقديم فهم كلي لهذا المجال، وكذلك النظر في الاتجاهات التي انحرفت عن تلك المعاني الكلية التي أراد لها أن تكون جزءاً أصيلاً من مجال القيم. صحيح أن الاتجاهات التي ذكرها باستثناء الاتجاه الأول - إلى حد ما - لا تريد أن تقبل القسمة بين الماهية والوجود المتعين، ولا تريد كذلك قبول أن للماهية وجوداً مثالياً، وأن ذلك الوجود المثالي يمكن أن يتعين في واقع محدد، ولكن ذلك التعين هو ليس إلا تعيناً لذلك الوجود، وليس الوجود المثالي بعينه.

إن اتجاه الفاروقي في التحليل يجعل القيم في وجود متعال على الوجود الإنساني، ولعل القاسم المشترك بين الاتجاهات الأخرى - سوى الاتجاه الأول إلى حد ما - أنها تجعل القيم نابعة من الإنسان، أو أنها تقاس عليه. ويبدو واضحاً أن فهم الفاروقي للقيم، وإعطاءها هذه الإطلاقية في مستوى الوجود المثالي، يجعل في مقدورنا الربط بينها وبين عقيدة التوحيد، بينما الاتجاهات الأخرى تريد أن يتم الفصل التام بين القيم والدين عموماً، وعلى وجه الخصوص عقيدة التوحيد. لا شك أنها تقبل عقيدة وحدة الوجود التي تجعل من الإنسان مقياساً للخطأ والصواب في مجال الأخلاق، فما صدر عن الإنسان كان صواباً أخلاقياً لأنه وقع منه، فاحتمالات الفعل الأخلاقي التي تتعالى على النسبية الأخلاقية تكون من ناحية منطقية مرتبطة بالنظر الميتافيزيقي الذي اتخذته الفاروقي. أما بقية الاحتمالات فلا حظ لها من الخروج عن النسبية الأخلاقية في أي مستوى من المستويات، وإنما الوقوع في الأغلوطة الطبيعية، أو العكوف على القول بأن القيمة بسيطة لا يمكن اختزالها لأي شيء آخر، أي أنها لا يمكن أن تُعرّف بأي شيء خارج عنها، لأننا يصح أن نسأل هل ذلك الشيء حسن أم لا، ولأن الفاروقي رأى في هذا الاتجاه إلى القول بأن القيمة بسيطة ولا يمكن اختزالها مجرد القيمة من معنى مهم فيها، وهو قدرتها على تحريك الإرادة الإنسانية.

لقد انتقل الفاروقي إلى مستوى آخر لبناء نظرية في القيم، وهو مستوى معرفة القيم، أي هل بالإمكان معرفة القيم؟ وقد حاول الإجابة عن هذا السؤال ببيان السبيل إلى معرفة القيم، والقول بأن القيم يمكن أن تُعرف بواسطة الإنسان، ولعل هذا الموقف المعرفي متصل بموقفه الوجودي السابق إزاء القيم، فما دامت القيم منفصلة عن الإنسان، ومفترقة عن تعينها الواقعي، فلا بد أن لها وجوداً مثالياً. ويترتب على ذلك أن السبيل لمعرفتها متصل بالسبيل لمعرفة ذلك الوجود المثالي الذي هو للقيم أو لغيرها ممن حاز ذلك النوع من الوجود، ويبدو الفاروقي متفقاً مع كانط⁽¹⁾ في نظره للقيم، لكنه يفترق عنه بالقول بأن للقيم

(1) المرجع السابق، ص 262.

وجوداً مثالياً يُعرف بصورة قبليّة، وهذه القبليّة هي قبليّة عاطفية، ذلك لأن موقف كانط يربط بين القبليّة وبين العقلانية، فالقبليّة عند كانط هي قبليّة عقلية، ذلك لأن التجربة الإنسانية عنده تحتوي على محتوى حسيّ وبعديّ عقلي، لكن الفاروقي يرى أن هذه القسمة ليست شاملة لكل الأبعاد، إذ أن التجربة الإنسانية أيضاً تحتوي على بعدٍ عاطفي قبلي.

يسعنا القول بأن الفاروقي في محاولته لكتابة نظرية في القيم من وجهة نظر إسلامية طوّف بصورة إبداعية بين التراث الإسلامي في شأن القيم مع إبداء مقارنات جدّ قيمة بين الإسلام والمسيحية واليهودية من خلال إطار تركيبى شامل يجمع بين نظرية القيم في الفلسفة الغربية المعاصرة، وبين مواقفه النقدية الإسلامية، ولذلك لا يخفى على الناظر الحصيف أن محاولته هذه تعدّ من المبادرات الإبداعية الأولى في شأن القول في "إسلامية المعرفة". لا شك أنه قد حاول إيجاد تلك التركيبة النقدية الإبداعية من خلال معالجته لموضوع القيم وبيان وجهة النظر الإسلامية في هذا الصدد، فهذه المحاولة لإعادة قراءة التراث الإسلامي من خلال إيجاد تفسير شامل لتاريخ اليهودية والمسيحية في إطار تلك الرؤية الإسلامية، ثم استثمار أدوات التحليل والنقد المعاصرة في مجال القيم لتركيب نظرية إسلامية في شأن القيم نستطيع من خلالها التعرف على مبادئ "الإنسانية الإسلامية" في قبالة "الإنسانية العلمانية"، وتقديم نقد متماسك للأخيرة، ووسمها بالنسبية الأخلاقية، وبيان أن "الإنسانية الإسلامية" هي وحدها القادرة على إنتاج قيم عالمية مبرأة من التحيز، والنسبية في كل ذلك ملامح واضحة لبدايات القول في شأن التكامل المعرفي بحسبانه السبيل الأمثل لإدارة الحوار الفكري مع الحضارة الغربية ومنتجاتها العلمية والمعرفية والقيمية. ولما كان أصل هذا الحوار حول القيم، فقد تولاه الفاروقي بهذه العناية المبكرة في مشروعه الفكري، وما من أحد يتابع تاريخ الأفكار في حقبة الستينات إلا ويدرك محورية القول في شأن القوميات، ومن ثم جاءت معالجة الفاروقي لذلك الشأن في إطار نظرية للقيم بُني سمتها المعرفي على أساس التكامل في إطار جدلية حوارية تفسيرية شاملة، تتضمن مفرداتها التركيبية الدين والسياسة والمعرفة والقيم.

فإذا أردنا التعرف على مآلات هذا الموقف التنظيري في شأن القيم، نقول بالنظر في كتاباته اللاحقة، فقد استمر الفاروقي في استثمار ما توصل إليه من نظر معرفي في شأن القيم في كتاباته اللاحقة، ولعلّ من أهم هذه المؤلفات هو كتاب الأخلاق المسيحية الذي قدّم فيه محاولة تركيبية معقدة لفهم الأخلاق المسيحية في مستويين، المستوى التاريخي من خلال ربط المسيحية باليهودية، والنظر فيما حدث في الأخلاق اليهودية، والتي اقتضت الإصلاح الذي قام به المسيح عليه السلام، وفي كل ذلك يصدر الفاروقي عن دراسة دقيقة

للمصادر اليهودية والمسيحية في هذا الصدد، ثم ينتقل إلى المستوى الثاني، وهو المستوى اللاهوتي، والذي احتوى في الأصل على محاولة أسماها الفاروقي بـ Transvaluation⁽¹⁾ وأشار الفاروقي في هذا الصدد لما قام به بولس في تفسيره لمعنى الخطيئة الأولى وجعلها مقالة محورية، ثم ربطها بمعنى الخلاص، ثم تطور هذا الخط التأويلي اللاهوتي على يد أوغسطين، والتزام حركة الإصلاح على يد لوثر وكلفن بما قام به أوغسطين في هذا الصدد، ومن ثم صارت المسيحية إلى ما عليه الآن في نظر كبار لاهوتها مثل كارل بارث وبول تيلك وغيرهما. فهذا الفصل بين مسيحية المسيحية، وهي المسيحية التاريخية كما وردت في كتابات كتبة الأنجيل الثلاثة بصورة واضحة، وبين المسيحية التي اعتمدت على مبدأ Transvaluation. وفرّ للفاروقي موقفاً علمياً مفيداً لبيان المفارقة بين تلك المسيحية المعتمدة على أقوال المسيح عليه السلام، وبين ما كان عليه الآباء المسيحيون، وبين تلك المسيحية اللاهوتية اللاحقة، ومن ثم استخدم نظريته المعرفية في شأن تقييم وفهم الظاهرة الدينية التي أسماها بمبادئ "ما قبل الدين"⁽²⁾، فمبادئ ما قبل الدين هي مبادئ لتقييم الظاهرة الدينية، والتي لا يمكن القيام بها إلا إذا اعتمدنا على جملة من المبادئ العقلانية في فهم الظاهرة الدينية أولاً، وبهذه الكيفية يمكن القول بأننا اعتمدنا على نهج موضوعي في فهم ظاهرة معقدة مثل ظاهرة الدين والتي تجمع بين المستوى المعياري والمستوى الحسي في نسق واحد. وهذا هو المنهج الفنونولوجي الذي بين الفاروقي معالمه في الفصل الأول من كتابه لدراسة الأخلاق المسيحية. والحق يُقال أن نظريته في القيم التي بين معالمها في كتاب العروبة قد أسعفته كثيراً في نهج حوارى تفصيلي في شأن القول في الظاهرة الدينية متمثلة في المسيحية واليهودية، وهذا النهج الحوارى قد انطلق من محاولة الدخول في إطار قصد به فهم الأسس الدينية للحضارة الغربية، ومن ثم بيان الجانب القيمي الديني فيها. ولا يخفى على المتأمل ببصيرة في هذا الصدد أن في ذلك امتداداً للقول في شأن نظرية القيم على صعيد تكاملي آخر، ففي كتاب الأخلاق المسيحية محاولة أصيلة لإيجاد منهج علمي لدراسة الظاهرة الدينية فيه تركيبة خلاقة بين ما توصلت إليه المعارف العلمية لدراسة تلك الظاهرة، وبين ما استقر من قول ومبادئ معيارية عند أصحاب الأديان، فالجمع بين هذين المستويين فيه هذه المحاولة التكاملية التي لا تنفي إمكانية الاستفادة من المعارف العقلانية التي أنتجتها الخبرة المعرفية في النظر إلى الظاهرة الدينية، وكذلك لا تهدر القيم الداخلية المعيارية التي تنطوي عليها

(1) Christian Ethics, pp. 157-192

(2) المرجع السابق، ص 32-11.

الظاهرة الدينية، فالظاهرة الدينية لا يمكن دراستها عن طريق الوصف الخارجي لها؛ وإنما يقتضي الفهم العميق لها النفاذ إلى باطنها المعياري. فإيجاد منهج يُحدث توازناً معرفياً بين المستويين كان من أهم إنجازات الفاروقي في هذا الصدد، وهذا يعني أن الفاروقي قد استفاد من الجهد العلمي الذي سبقه في هذا المضمار، ولكن ما تفرد به هو هذه الرؤية التكاملية التي انطلق منها، والتي أسهمت بنصيب وافر في إنجاز ذلك التوازن المعرفي.

إذاً يمكننا القول بأن الفاروقي قد استخدم ذات الأدوات المعرفية التي أنجز بها نظريته في القيم للدخول في نهج حوارى معرفي لفهم الأخلاق المسيحية، ومن ثم الدعوة لإصلاح الأخلاق المسيحية على أساس معرفي قويم، ووضع خيار معرفي جديد للمسيحيين الحادبين على المسيحية يتم على أساسه إحداث ذلك الإصلاح الديني، فالقراءة التي قام بها الفاروقي للأخلاق المسيحية قد انتهجت طريقاً تكاملياً يجمع بين الأسس الوصفية والمعيارية في إطار عقلانية رشيدة، ولما كان الفاروقي في دراسته للأخلاق المسيحية في المستوى القيمي، فإن القسمة الرباعية للوجود هي قسمة تفصيلية يمكن الاستعاضة عنها بقسمة ثنائية للوجود لغرض دراسة الظاهرة الدينية التي من الأنسب النظر إليها في إطار قسمة ثنائية تختزل الأقسام الأربعة في قسمين.

لابد من القول بأن الفاروقي قد طوّر نظرية متكاملة في شأن القيم، وقد بدا له واضحاً المواضع المفصلية في الفرق بين نظرية القيم التي طورها في إطار الرؤية الإسلامية، ونظرية القيم في الحضارة الغربية سواء أكانت تلك التي لها جذور دينية مسيحية، أو يهودية، أو تلك التي تعتمد على الرؤية الإنسانية العلمانية. ولا بد كذلك من التأكيد على أن الفاروقي لم يطور نظريته تلك في معزل عن التيارات الفكرية والدينية في العالم من حوله، بل يمكن القول بأن مشكلات التنظير في شأن القيم كانت حاضرة عنده، وأن أدوات النظر في أمر التنظير للقيم التي طورتها الحضارة الغربية، أو تلك التي طورها المسلمون كانت تمثل عدته الفكرية التي قام بتوظيفها في التنظير للقيم.

لقد كانت هزيمة 1967م بداية لمرحلة فكرية جديدة عند الفاروقي؛ إذ لم يعد الفكر القومي العربي يمثل أي تحدٍ فكري بالنسبة له، ولم تعد كذلك اليهودية أو المسيحية والحوار معهما يمثلان همه الشاغل، بل بدت في الأفق الفكري قضية جدّ مهمة، وهي إصلاح التعليم الإسلامي، فجذور الهزيمة الحقيقية هي النظام التعليمي الذي صار يُعيد إنتاج الأزمة، وهذه الازدواجية في التعليم صارت تشكل أسس المعضلة التربوية في العالم الإسلامي، ومن ثم انتهض لفييف من علماء المسلمين للتداول في هذا الشأن، فكان قيام اتحاد علماء الاجتماع الإسلاميين عام 1972م، وتوج ذلك بمؤتمر مكة للتعليم الإسلامي عام 1977م،

بذلك صار الفاروقي جزءاً من تلك الطليعة في داخل الحركة الإسلامية المعاصرة التي تنادي بإيجاد منهجية إسلامية معرفية يقوم على أساسها إصلاح مؤسسات التعليم القائمة، وقبل كل ذلك يقوم على أساسها إصلاح مناهج التفكير عند المسلمين. وكانت الدعوة للإصلاح مرتبطة بصورة جلية بمواجهة الحداثة الأوروبية والعلوم الاجتماعية التي أنجزتها، والتي صارت تُدرس في مؤسسات التعليم في العالم الإسلامي رغم مصادمة منطلقاتها العقدية للرؤية الإسلامية للكون والإنسان والحياة. إذاً هذا التحول الذي أحدثته هزيمة 1967م، والتطورات اللاحقة التي توجت بمؤتمر مكة عام 1977م وجهت اهتمامات الفاروقي العلمية نحو إصلاح مناهج التفكير الإسلامي، والدعوة إلى نقد المنهجية الغربية من منطلق إسلامي يحاول بيان النسبية الأخلاقية التي تنطوي عليها الإنسانية العلمانية، وأنها لا تمثل إلا المركزية الأوروبية، بينما الإنسانية الإسلامية هي مشروع إنساني منفتح على كل البشرية، وينطلق من مسلمة قيمية تنادي بإطلاقية القيم.

شهدت بداية الثمانينات توجهاً واضحاً نحو القضايا الإسلامية العامة، فقام الفاروقي باستخدام قدرته العلمية الفذة في شأن تحليل وفهم القيم في معالجة تلك القضايا، فقدم فهماً قيمياً إسلامياً لمشكلة إسرائيل⁽¹⁾، والمنطلقات الإسلامية القيمية لحلها، وبمناسبة القرن الهجري الخامس عشر نظر الفاروقي في مسألة الهجرة⁽²⁾ والمعاني التي تنطوي عليها بالنسبة للمسلمين في الغرب. وفي هذين المؤلفين وظف الفاروقي تنظيره السابق في شأن القيم في النظر في القضايا الإسلامية العامة، وبيان زاوية للنظر تبدو فيها طرفاة التحليل، وعمق الفهم لهذه القضايا من وجهة النظر الإسلامية القيمية.

صفوة القول: لقد انطوت حقبة الستينات، وقد أكمل الفاروقي التنظير في شأن القيم من وجهة نظر إسلامية عالج فيها مشكلات القوميات، والقومية العربية على وجه التحديد، ونظر فيها إلى نظريات القيم الناتجة عن الفلسفات الغربية، وأولى عناية خاصة لكانط، ثم نظر في التنظير القيمي في كل من اليهودية والمسيحية، واستطاع في خاتمة المطاف أن يمحس تنظيره القيمي من خلال حوار علمي خلاق مع الاتجاهات الإنسانية العلمانية والدينية في الحضارة الغربية، وذلك الموقف المعرفي قد دلّه على أهمية إحداث توازن منهجي قائم على التكامل المعرفي الذي يقوم على أساس الرؤية الإسلامية الكلية، ولكنه لا يسقط إمكانية الاستفادة من المنجزات العلمية التي حصلت لها الإنسانية، ولا يحدث ذلك إلا عن طريق التمهيص المستمر القائم على أساس وحدة الحق ووحدة الإنسانية، ووحداية

Ismail Raji al-Faruqi, Islam and the Problem of Israel, the Oxford Press, KL: 2003 (1)

Ismail Raji al-Faruqi, The Hijrah, ABIM, KL: 1983 (2)

الله. هذا التحقيق العلمي الرائد قد أفاد الفاروقي كثيراً في فترة السبعينات وهو يلتمس الطريق لتوظيف أدواته العلمية وقناعاته القيمية في شأن إصلاح التعليم الإسلامي، ومع بداية الثمانينات وجه الفاروقي مقدراته العلمية نحو القضايا الإسلامية العامة، وتحت تأثير زخم بداية القرن الخامس عشر الهجري توجهت كتاباته نحو مشكلة إسرائيل، ومحاول فهم معنى الهجرة بالنسبة للمسلمين في الغرب. ولعلّ أهم ما في هذا الاتجاه الذي قام به الفاروقي بالخروج من دائرة العمل الأكاديمي الضيق، والحوار العلمي العام إلى ساحة العمل الإسلامي الموجه لحلّ قضايا الأمة الإسلامية والإنسانية على وجه الإجمال هو تلخيصه لمداومات مؤتمر إسلامية المعرفة بإسلام آباد عام 1982م، ورغم أن حركة إسلامية المعرفة كانت سابقة على ذلك المؤتمر إلا أن مداومات ذلك المؤتمر مثلت نقطة تحوّل في النظر إلى القضية، وفتحت الباب لقيام حركة فكرية، يمكن أن نعتبرها من أهم الحركات الفكرية في القرن الخامس عشر الهجري، ويبدو أنها ستشغل اهتمامات علماء المسلمين طوال هذا القرن، وربما أفضت الثمار التي سنتجهها إلى إخراج الإنسانية من مأزقها المعرفي.

التنظير للقيم وقضايا التكامل المعرفي

لقد وجد الفاروقي نفسه راعياً لاتجاه علمي رائد في العالم الإسلامي، وقد تضافرت عوامل عدة لذلك الأمر، لعلّ من أهمها صلته الحميمة بأبي سليمان، لقد كان أبو سليمان برماً بحالة الركود في العالم الإسلامي، فلذلك وجه نقده إلى العوامل المنتجة لأزمة العقل المسلم، بينما كان الفاروقي كلفاً بكل ما هو إسلامي، ومحاولاً إعادة صياغته لإحداث النهضة الإسلامية، ورغم الاختلاف في المنطلق والتوجه إلا أن الصداقة الفكرية التي جمعت بينهما قد أسهمت في ميلاد تيار فكري واضح المعالم، وذلك لا يعني أن قضية إسلامية المعرفة، أو التكامل المعرفي يمكن أن ترد إلى المجهودات الفكرية التي قام بها كل من الفاروقي وأبي سليمان، فإن مجرد رد الحركات الفكرية إلى مثل هذا التبسيط فيه جهل بين بكيفية نشوء الحركات الفكرية، ولكن يسعنا القول بأن كلاً من الفاروقي وأبي سليمان قد وجدا في هذا التيار الفكري ضالتهما في إحداث الإصلاح المنهجي المنشود، فقاما بتأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وتسجيله بالولايات المتحدة الأمريكية في بداية الثمانينات. وذلك لا يعني كذلك أن فكرة إسلامية المعرفة قد تحولت، ضربة لازب، إلى مؤسسة؛ بل يعني أن الأشواق إلى صياغة علمية للفكرة في إطار مؤسسة ترعاها صارت حقيقة ماثلة للعيان. وقد ساهم في ذلك الإنجاز جهات مختلفة وأفراد آخرون، لكن شأن الريادة يرجع إلى كل من الفاروقي وأبي سليمان في هذا الصدد.

ولما كان المقام يقتضي التركيز على جهود الفاروقي، فسوف يأتي النظر فيما قام به أبو سليمان في ذلك الإطار لإضاءة قضية من القضايا، ذلك لأن ارتباط الفاروقي بفكرة إسلامية المعرفة تم عن طريق أبي سليمان، وأن إنجازات الفاروقي المهمة في هذا الصدد كانت حصيلة جهد مشترك بينه وبين أبي سليمان. ولا بد في هذا الشأن من إيلاء كتاب إسلامية المعرفة أهمية خاصة. ونقول: إن الكتاب قد طُبِع لأول مرة في عام 1982م بعد المؤتمر مباشرة، وعمل فيه الفاروقي على تلخيص ورقته التي قدمها للمؤتمر مع ورقة أبي سليمان، لكن الفاروقي قام بتحرير النص الذي هو عبارة عن رصد أمين لمداولات ذلك المؤتمر والنتائج التي توصل إليها مع التأكيد على أن الإسهام الفكري الأساسي قد صدر عن الورقتين اللتين تقدم بهما كل من الفاروقي وأبي سليمان. ولا شك أن من اطلع على أفكار الفاروقي من قبل يستطيع أن يميز بين إسهاماته الشخصية، وبين إسهامات أبي سليمان. وربما كان الكتاب في طبعته الثانية - بعد استشهاد الفاروقي - يحتوي على ذلك الجزء من الإسهامات التي قام بها أبو سليمان، لكنها لم تجد حظاً في الطبعة الأولى، وكذلك؛ فإن أبا سليمان قد قام بطباعة آرائه حول إسلامية المعرفة في كتابه أزمة العقل المسلم، فمن كل ذلك يمكن للقارئ الحصيف أن يميز بين أفكار الفاروقي، وبين أفكار أبي سليمان في هذا النص المؤسس لفكرة إسلامية المعرفة كما حررها الفاروقي بعد مؤتمر إسلام آباد عام 1982م.

ولأهمية الكتاب في شأن قضايا التكامل المعرفي، وارتباطها بمآلات التنظير القيمي عند الفاروقي لا بد من تمحيص النظر فيه، ونقول - من ناحية عامة - إن الدعوة إلى عقد مؤتمر إسلام آباد هي ناتج طبيعي لمؤتمر مكة عام 1977م، والذي أثيرت فيه قضية التكامل المعرفي، ونقد العلمانية، والدعوة إلى إصلاح مناهج التفكير الإسلامي لإخراج البشرية من مأزقها المعرفي، وقضايا أخرى أقل أهمية تتعلق بمشكلات التعلم في المملكة العربية السعودية، ولقد كان الفاروقي من ضمن أعضاء اللجنة المنظمة للمؤتمر، وقد حضر المؤتمر كل من سيد حسين نصر، والعتاس، وأبي سليمان، ولقد اضطلع كل من الفاروقي وسيد حسين نصر والعتاس وأبي سليمان بأدوار مهمة في إنجاز مهام المؤتمر؛ لذلك كله، فإن مؤتمر إسلام آباد حول إسلامية المعرفة عام 1982م، والذي حضره لفيق من العلماء ممن حضر مؤتمر مكة عام 1977م، وغاب عنه كل من سيد حسين نصر والعتاس، يدلنا على أن تيار إسلامية المعرفة قد اتجه وجهةً صارت قيادته العلمية مرتبطة بكل من الفاروقي وأبي سليمان، وذلك لا يعني التقليل من إسهامات الآخرين في هذا الصدد سواء الذين قمنا بذكرهم، أو أولئك الذين لم يرد ذكرهم مثل جعفر شيخ إدريس، ومالك بدري، وسيد علي

أشرف، وعبد الله نصيف، وطه جابر العلواني، ويوسف القرضاوي، ومحمد كمال حسن، والذين صدرت لهم إسهامات ذات قيمة نوعية في تطوير ودفع فكرة إسلامية المعرفة.

نقول رغم صغر حجم الكتاب⁽¹⁾؛ إلا أنه قد وضع الخطوط الرئيسة لفكرة إسلامية المعرفة، واحتوى كذلك على ملاحق مهمة للغاية لبيان حجم الإسهام العلمي، وتوجهات المستقبل لهذا التيار العلمي. وإذا أمعنا النظر في قائمة الحضور نجد تمثيلاً واضحاً لقيادة الفكر الإسلامي في باكستان، وربما كان ذلك بسبب انعقاد المؤتمر في رحاب الجامعة الإسلامية في إسلام آباد، وربما كذلك بسبب الثقل العلمي الذي كانت تمثله باكستان وشبه القارة الهندية في هذا الصدد، ولا يخفى كذلك تمثيل كل من مصر والمملكة العربية السعودية وسوريا وماليزيا⁽²⁾.

لقد احتوى الكتاب على أربعة محاور رئيسة هي: تشخيص المشكل، ثم ما هو المطلوب عمله، ثم معالم المنهجية، ثم خطة العمل، بالإضافة إلى الملاحق الثلاثة. يبدو واضحاً الترابط المنطقي بين هذه المحاور الرئيسة، ولكن بعضها أدخل من بعض في موضوع التكامل المعرفي، وبيان قضاياه، ففي تشخيص المشكل تأكيد واضح على أهمية الجانب التعليمي، وأن التعليم هو المحض الذي يُعاد فيه إنتاج المشكل الأساسي المتمثل في فقدان الرؤية الكلية، وعليه؛ فإن أس المشكل يتلخص في حالة التعليم في العالم الإسلامي، فما لم يتم إصلاحه لن نخرج من الدائرة المفرغة، وسيعاد إنتاج مشكلات العالم الإسلامي مرة تلو أخرى على كل الصعد المختلفة. فإن كان ذلك كذلك، فإن المخرج، والذي تبدو معالمه واضحة في المحور الثاني بالدعوة إلى توحيد نظام التعليم، والتخلص من ازدواجية التعليم، فبدلاً من وجود نظامين تعليميين متوازيين، نظام التعليم الإسلامي التقليدي، والنظام المدني الحديث، لا بد من توحيدهما في نظام واحد يقوم على الرؤية الإسلامية الكلية، وذلك يقتضي دراسة الحضارة الإسلامية، والسعي لأسلمة العلوم العصرية، ومن ثم يبرز السؤال كيف يمكن أن يتم مشروع "أسلمة" العلوم المعاصرة؟ وتكون الإجابة في النظر في المنهجية المعرفية، وذلك ببيان أوجه القصور في المنهجية التقليدية، والذي احتوى على نظر دقيق في تطور العلم الإسلامي، والجمود الذي اعترى منهجية إنتاج ذلك العلم، وقد تركز النظر في قضايا تتعلق بالفقه والاجتهاد والقصور الذي لحق منهج القياس الفقهي ومحدوديته، والمواجهة المفتعلة بين العقل والنقل في قضايا علم الكلام

Ismail Raji al-Faruqi, Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan, IIIT, Brentwood: 1982(1)

(2) المرجع السابق، ص 54-55.

والعقيدة، ثم الفصام بين القيادة السياسية والقيادة الفكرية الذي أدى إلى الفصل بين الفكر والعمل، ثم أخيراً الثنائية الثقافية والدينية، والتي هي نتاج طبيعي بين الفكر والعمل، فبدلاً من اتباع الصراط المستقيم الذي يوحد بينهما، انتهى الأمر إلى تلك الثنائية التي تحتوي على طريق للدنيا وطريق للأخرة تحكمه القيم، وصار أهل طريق الدنيا محجوبين عن أنوار القيم والقيادة الفكرية، وصارت القيادة الفكرية أسيرة للنصوص، ومحجوبة عن الممارسة العملية.

وللخروج من القصور المنهجي الذي اعترى المنهجية التقليدية لابد من إعادة تشييد البناء المنهجي على مبادئ عامة هي التي تحكم الرؤية الإسلامية الكلية، ومن ثم تكون هذه المنهجية نابعة من تلك الرؤية الكلية، والمعرفة التي تنجز من خلالها تكون معرفة متسقة مع تلك الرؤية الإسلامية الكلية. ثم يقوم الكتاب بشرح تفصيلي لمبادئ المنهجية الإسلامية الخمسة، وهي: وحدانية الله ووحدة الخلق، والتي تشمل على قضايا ثلاث هي النظام الكوني، والخلق والتسخير، ثم وحدة الحقيقة والمعرفة، ثم وحدة الحياة، والتي تشمل على قضايا ثلاث هي الأمانة الإلهية، والخلافة، والشمولية، ثم أخيراً وحدة الإنسانية. ثم يُفصل الكتاب القول في المحور الأخير المتعلق بخطة العمل، والذي ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم يحتوي على الخطوات الضرورية التي يجب الائتثار بها حتى يتم تحقيق إسلامية المعرفة، وهي عبارة عن اثنتي عشرة خطوة، والقسم الثاني يحتوي على الخطوات المساعدة لتحقيق إسلامية المعرفة، ثم أخيراً القسم الذي يحتوي على القواعد والقوانين التي يجب أن تراعى حال تنفيذ هذه الخطة⁽¹⁾.

بعد هذا العرض العام لمحتويات الكتاب يحق لنا أن نسأل عن القضايا الأساسية المتعلقة بالتكامل المعرفي، ونقول: للإجابة عن هذا السؤال، لقد ورد في النص إشارات مباشرة لتحديد قضايا التكامل المعرفي، لكن هذه الإشارات المباشرة إنما هي نتائج لتحليل سابق انبنت عليه تلك الإشارات، وذلك يقتضي ألا تكون الإجابة في شكل تعديد وحصر لتلك القضايا؛ وإنما لبيان محورية التكامل المعرفي في ذلك النص المؤسس، فإن اتفقنا على أن هذه الكيفية هي الأنجع في الوفاء بالمطلوب، نقول: لاشك أن التشخيص الذي قدمه الكتاب للمشكلة يُشير إلى أن معضلة الازدواجية التعليمية هي أس المشاكل، وأن تجاوزها لا يتم إلا عن طريق الدمج بين النظامين في نظام واحد متكامل، ولا يقع ذلك الدمج إلا على سبيل التكامل المعرفي القائم على وحدة الرؤية، ووحدة الرؤية تعني هنا

(1) هذا تلخيص عام لقضايا الكتاب في نصه الإنجليزي، وأحسب أن الترجمة العربية قد وقعت في أخطاء اصطلاحية كثيرة.

الرؤية الإسلامية الكلية. ومن ثم يكون المحور الثاني في الكتاب بعد ذلك التشخيص الواضح للمشكل هو ما معالم هذه الرؤية الإسلامية الكلية ؟

هنا يتوجه القول إلى "أسلمة" العلوم المعاصرة، حيث إنه لا يمكن الدمج بين نظامين متنافرين في كلٍّ موحّد لهما، ما لم يتم إنجاز مهمة أسلمة المعرفة، وذلك يقتضي - بالطبع - النظر في المحور الثالث، وهو أكثر المحاور تفصيلاً، وقد شغل حيزاً أكبر من الكتاب مقارنة بالمحاور الأخرى المتعلقة بقضية المنهج، ولا بد من التذكير بأن هذه المبادئ قد ورد ذكرها في شأن التنظير للقيم في كتاب العروبة. والفرق هو أن الفاروقي قد ذكرها هناك على سبيل الإجمال دون الدخول في تفاصيلها، ولعلّ المقام كان يقتضي ذلك، أو ربما أنه قد قام بمعالجتها هناك على سبيل أنها مبادئ عامة يؤتم بها، والملاحظ أنه قد خص بالذكر ثلاثة مبادئ فقط هي وحدانية الله، ووحدة الخلق، ووحدة الإنسانية، لكنه هنا قد قام بإضافة وحدة الخلق، ووحدة الحياة، وكأنه للتأكيد على أهمية هذين المبدأين؛ بينما ذكر بقية المبادئ الثلاثة الأخرى دون الدخول في هذه التفريعات، وقام بتفريع القول في هذين المبدأين دون غيرهما من المبادئ الأخرى.

ويحق لنا القول كذلك بأنه لا يكتفي هنا بالتنظير لمجال القيم؛ وإنما يدعو لأن يكون مجال القيم جزءاً أصيلاً من التنظير المنهجي المعرفي، أي أنه يريد أن يقع تكامل معرفي بين مجال الشهود والغيب، بين مجال وصف الظاهرة، وبين المجال المعياري للظاهرة، أي بين مجال الوصف والتقييم، ولا يتم ذلك إلا بالتوفر على مقولات تركيبية تجمع بين الوصف والتقييم. وهنا يبدو واضحاً أولية نظريته في القيم في شأن صياغة المنهجية المعرفية الإسلامية، وحتى لا تقع محاولة التركيب بين الوصف والتقييم في لجاجات النسبية الأخلاقية، فقد بين الفاروقي أن وحدة التحليل عنده هي الإنسانية، وأن القيم منفصلة عن الإنسان، لأنها تنتمي إلى مجال الوجود المثالي، وهي لذلك إطلاقية، وليست مقيدة بالزمان والمكان، أو المشاعر الخاصة لفئة من الناس دون غيرهم، فالمبدأ الذي يقرر وحدة الخلق يفيد كثيراً في بيان الرؤية الكلية للعلوم الطبيعية، وموضع الإنسان من تلك العلوم، وبذلك يقع الربط بين أنساق الطبيعة وبين القيم.

ولما كان مصدر القيم خارجاً عن الإنسان، فالإنسانية الإسلامية هي إنسانية تحوي الكون ونظامه في كلٍ متناسق تتوفر فيه حماية لأشياء الكون، وإحيائه من مركزية إنسانية قد تفضي إلى تدمير الكون بأجمعه. أما المبدأ الذي يقرر وحدة الحياة، فهو أدخل في مجال بيان الرؤية الكلية في مجال العلوم الاجتماعية، ومن ثم القيم الأخلاقية التي يجب الأخذ بها حال إنتاج هذه العلوم.

صفوة القول : إن التنظير في المحور المنهجي تبدو فيه معالم واضحة لارتباط التكامل المعرفي بالتنظير في مجال القيم، فأفة المنهجية الوضعية، والخلل الذي أصابها هو أنها قد حاولت الفصل بين مجال القيم ومجال العلم التجريبي، وسعت لبناء علوم اجتماعية على غرار ما استقر عليه الحال في مجال العلوم التجريبية، لكنها في كل ذلك لم تستطع التخلص من الرؤية الكلية الوضعية، والتي هي بالأساس قول في شأن القيم، وقصد به أن يكون الإنسان مصدراً لتلك القيم، وأن تُعبّر تلك القيم عن خياراته الظرفية النفعية. ولذلك سعى الفاروقي في بيانه لهذا المبدأ إلى التأكيد على وحدة الحياة، والتي تُفصح عن معنى الأمانة الإلهية التي أُودعت في الإنسان، ومنحته حرية الاختيار لتحقيق كمالاته، والإنسان كذلك مستخلف في الأرض، ولا يجوز الفصل بين الحياة العامة والخاصة، فكلاهما يخضع للقيم المعيارية، وهذا الشمول للقيم المعيارية لكل مجالات الحياة يؤكد معنى أن تلك القيم تنتمي إلى الوجود المثالي، وأن تعييناتها في المجال الفردي أو الاجتماعي تكون هي هي، إذ هي حاکمة على المجالين دون تمييز بينهما إلا على أساس أن الفاعل الأخلاقي في المجال الفردي، يختلف عن الفاعل الأخلاقي في المجال الاجتماعي العام.

ثم يربط الفاروقي هذا المبدأ بمبدأ وحدة الإنسانية، حتى لا يكون للتمييز العرقي أو القومي أي مجال في صياغة هذه العلوم الاجتماعية، فهي علوم قائمة على إنسانية عالمية، بسبب نظريتها في شأن القيم. ولا بد لنا كذلك من التأكيد على أن هذه المبادئ المنهجية الخمسة تتكامل فيما بينها لتؤسس للرؤية الإسلامية الكلية على المستوى المنهجي.

وحينما ينتقل الفاروقي إلى محور خطة العمل يبدو واضحاً أن الخطوة العاشرة، والتي تعنى بالتركيبية التحليلية الخلاقة، والتي تجمع بين التراث العلمي الإسلامي والعلوم المعاصرة تحت إطار الرؤية الكلية الإسلامية هي مريض الفرس في شأن القول في التكامل المعرفي، فبهذه الكيفية وحدها يمكن أن يحدث التكامل المعرفي الذي انبنى على نظريته في القيم، والتي يكون ناتجها هو الكتاب الجامعي. وقد قام الفاروقي كذلك باكتشاف قيم تحكم هذه الخطوات الضرورية، وكذلك الخطوات المساعدة، ثم النظم والقوانين التي يجب أن تحكم سير تنفيذ خطة العمل بكاملها.

إذاً تعدد قضايا التكامل المعرفي بالطريقة التي بينها، ترسم معالم واضحة للتداخل المعرفي والمنهجي، بين ما هو قيمي وما هو معرفي، وأن ذلك التداخل سمته هو التكامل المعرفي، فالتكامل المعرفي لم يكن غائباً حال التنظير لمجال القيم، واستُخدم بذات الكيفية للتنظير للمجال المنهجي الذي يحكم الرؤية الكلية الإسلامية عن طريق إحداث تكامل معرفي بين مجال القيم ومجالات المعرفة، فيكون الناتج علوماً طبيعية تحكمها نظرية واضحة في

القيم مرتبطة بمبدأ وحدة الخلق، وعلومًا اجتماعية يحكمها نفس النظر القيمي، وتكون مرتبطة بمبدأ وحدة الحياة ومبدأ وحدة الإنسانية، لكن حتى يكون لهذا التكامل المعرفي صيغة إبداعية، وليس مجرد تلفيق بين عناصر شتى، لابد من التوفر على نظر كلي في إطار الرؤية الكلية الإسلامية، والتي تشذ همة إحداث التركيبة الخلافة، والتي تسعى لحل مشاكل الأمة الإسلامية أولاً، ثم تتصدى لحل مشكلة الإنسانية جمعاء في إطار ذلك التوجه المعرفي الذي يضع في الاعتبار إخراج الإنسانية من مأزقها المعرفي الذي أدخلتها فيه الوضعية المادية، والرؤية الإنسانية العلمانية؛ أما سبيل التكامل المعرفي، فهو يتولى أمر صياغة قيم إنسانية عالمية، ولا يفصل بين مجال القيم وبين مجال الوصف والتجريب.

خلاصات

حتى تفي هذه الخلاصات بالغرض العام لهذه الورقة، والمتمثل في استقصاء فهم الصلة بين نظرية الفاروقي في القيم، وبين التكامل المعرفي، أرى ربط ذلك بتحويلات المشاريع الفكرية لدى الفاروقي، فأقول: إن بداية مشروع الفاروقي العلمي في شأن القول في العروبة وتشكلاتها في مجال الدين والإنسان والمجتمع قد توقفت عند حد التشكل الديني، وأنتجت نظرية عميقة في شأن القيم، أعاد الفاروقي استخدامها حال نظره في الأخلاق المسيحية، وفي فهم مشكلة إسرائيل، وأخيراً في شأن إسلامية المعرفة، وفي كتابه عن التوحيد⁽¹⁾، ثم في كتابه الذي هو جهد مشترك بينه وبين زوجته، بعنوان الأطلس الثقافي للإسلام، والذي خرج من المطبعة بعد استشهاده وزوجته في عام 1986م.

لقد كان لرحيل الفاروقي في عام 1986م أثر واضح في تطور مشروع إسلامية المعرفة، فقد بقى رفيق دربه الفكري أبو سليمان مشتت الخاطر، بسبب ذلك الغياب المفاجئ، لكن أبا سليمان سرعان ما استعاد أنفاسه، ودفع بالمشروع لإعادة تأسيس الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا على أساس أفكار مشروع إسلامية المعرفة المتمثلة في دعوى التكامل المعرفي⁽²⁾. لقد بقى الفاروقي بعد تأسيس المعهد العالمي للفكر

(1) Ismail Raji al-Faruqi, Al Tawhid, IIIT, Herndon: 1998 لقد قام الفاروقي قبل تأليفه لكتابه عن التوحيد بترجمة كتاب محمد بن عبد الوهاب إلى اللغة الإنجليزية، ورغم الاختلاف في توجه الفاروقي في تفاصيل التعبير عن التوحيد؛ إلا أن الفاروقي يكن تقديراً علمياً عميقاً لمؤلفات ابن تيمية على وجه العموم، وكذلك الكتاب الذي قام بترجمته، kitab al-Tawhid. Shaykh Mohammd ibn Abd al-Wahab, Translated by Ismail Raji al-Faruqi, IIFSO, Riyadh: 1998.

(2) من أميز الدراسات التي تناولت موضوع التكامل المعرفي هي رسالة الدكتوراه التي أنجزها أبو بكر محمد أحمد بالجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، ثم نشرها فيما بعد المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ضمن سلسلة الرسائل الجامعية.

الإسلامي قرابة السنوات الأربع، وكان برنامج النشر العلمي في هذه السنوات قد أخرج نص كتاب إسلامية المعرفة في طبعته الأولى، ثم كتاب التوحيد، وكان من المتأمل أن يقوم الفاروقي بتفصيل القول في شأن المنهجية الإسلامية، وإعطاء طريقته في شأن التكامل المعرفي بين القيم والوصف تفاصيل ونماذج علمية أكثر شمولاً وتعريفاً بهذا النهج العلمي الجديد، لكن رحيله المبكر حال دون أن تكتمل معالم ذلك المشروع الفكري.

لقد وجه نقد وتمحيص لوثيقة إسلامية المعرفة من قبل دوائر شتى، وأعاد المعهد العالمي للفكر الإسلامي النظر فيها في التقرير العلمي الضافي الذي أصدره الدكتور طه جابر العلواني إبان رئاسته للمعهد، ولكن الأسس التي بنى عليها الفاروقي نظره في تلك الوثيقة تستحق التأمل وإعادة النظر حتى نفهم مرامي ومآلات ذلك المشروع العلمي الرائد، فهي لاتزال لها القدرة على الإلهام والتوجيه إذا ما رُبط درسها بمشروع الفاروقي العلمي في كليته، وفي هذا الموقف دعوة واضحة لإعادة النظر في إنتاج الفاروقي العلمي بصورة كلية، وعدم تجزئة إسهامه العلمي إلى مراحل ليس الغرض منها تسهيل الفهم، ولكن إحداث قطعة علمية بين ما أنجزه في كل مرحلة، ودراستها على أنها تمثل عصارة فكره في تلك المرحلة. فإن أردنا الاستفادة من ميراثه العلمي وتفعيله في شأن القول في التكامل المعرفي، فلا بد من النظر إلى مشروعه العلمي في كل مرحله.

فروض منطقية لتكوين الرؤية التوحيدية للعلم اعتماداً على مرجعية الوحي

د. وائل أحمد خليل صالح الكردي^(*)

أ) التصور العام

المقصود بالرؤية التوحيدية للعلم هو التعامل مع المعرفة العلمية كوحدة واحدة تتعدد أبعادها، أو بمعنى أدق أبعاد إدراكها لدينا. فالشاهد أن اطراد حركة الكشف العلمي في كل المجالات بنحو مجرد عن مرجعيات دلالية مسبقة أو بالانطلاق من مرجعيات مسبقة ولكنها محدودة أو متحيزة عقلياً أو تجريبياً أثبتت قصورها قد أدى ذلك إلى توزع الحقيقة العلمية وتصنيفها على صورة جزر تحدها أطر فاصلة عن بعضها البعض وكلما ازداد كم الاكتشاف العلمي ومتغيراته، صاحب هذا الازدياد درجة أعلى وأدق من التحديد مما أدى في واقعنا المعاصر إلى تعقيد مفرط في فهم منطق الحقيقة العلمية الكونية بنحو يصعب معه إدراكها بشكلها الكلي فصار هذا الإدراك الكلي للعلم أو الرؤية التوحيدية الكلية للعلم حلماً يطمح إليه فلاسفة العلم من المعاصرين حتى يمكن التعامل بصورة صحيحة وسليمة مع هذه الحقيقة العلمية الكونية. فالسؤال الأساسي في الفلسفة المعاصرة يمكن استنباطه على هيئة الطلب الإجرائي الوظيفي، بمعنى أنه إذا كان في الماضي وعقب المرحلة التي تلت انقسام وتخصص العلوم وانفصالها عن الأنساق الفلسفية، فإن السؤال المطروح هو: ما هي حقيقة البحث العلمي ومفاهيمه ومجالاته المتنوعة؟ أو باختصار كيفية بناء النظريات التفسيرية للعلم. ويبدو أن مقتضى الواقع المعاصر وبعد تحول صورة العالم في أذهان العلماء جراء النظريات العلمية الجديدة للظواهر الكونية منذ مطلع القرن العشرين الميلادي (فيزياء النسبية والفيزياء الكمومية) هو جمع أطراف الحقيقة العلمية بعد بلوغها شأواً بعيداً وعميقاً في التخصص والتقسيم والتفرع، بفعل النضوج المعرفي بإجراءات البحث العلمي واتساع رقعة المجال المكتشف من الكون، ولم يعد السؤال المهم هو تفسير ماهية الحقيقة

(*) أستاذ مشارك، معهد الدراسات المعرفية والإعجاز القرآني، جامعة الرباط الوطني، الخرطوم.

العلمية وإنما أصبح السؤال المهم هو ماذا نفعل بهذه الحقيقة العلمية المتسعة بين أيدينا، أي الهدف من توافر الحقيقة العلمية بما يتجاوز الاقتصار على المعرفة بها.

وهذا السؤال هو ما لا يمكن أن يجيب عنه البحث العلمي المجرد بذاته، لأنه يصب بنحو أساسي في مسألة إعمار الأرض أو الكون وهو العامل الذي لا يتحدد أو يتعين إلا بتحقيق تصور لكيف ندير المعرفة العلمية وما هي عناصر ومقومات هذه الإدارة والتي نحسب أنها مناط التكليف بالتدبر لآيات الله تعالى في الكون. وهذا بدوره ما يستوجب أصلاً وبالضرورة، وجود رابط بنائي استدلاي لكافة مجالات وتخصصات وأقسام الحقيقة العلمية بما يضمن التحقيق للموقف الموحد في الحديث عن حقيقة علمية كلية ومتوحدة ومتكاملة.

إذن يمكن القول إن السؤال الفلسفي المعاصر في العلم يتلخص في ماذا نفعل بعلمنا وكيف نوظف حقائق العلم في إعمار وتطوير الكون، وهو السؤال الذي يرد الأمر مباشرة وبصورة قصرية نحو القرآن الكريم والسنة النبوية. فكما أنه لم يأت حتى الآن من يدعي بإسناد ودليل أنه خالق هذا الكون من دون الله تعالى، فكذلك لم يثبت لأحد أنه أتى من تلقاء نفسه وعقله بذلك الحزام الرابط لحقائق العلم في وحدة واحدة (توحد العلم) من دون الرجوع إلى حقل دلالي كوني قبلي أو أولاني A priori (بلغة الفلسفة) فإن كان حتماً الرجوع إلى حقل دلالي كوني كلي وقبلي - وهو افتراض ميتافيزيائي في عرف الاتجاهات الوضعية والتجريبية والمادية - فليس ثمة حقل دلالي بهذه الصفة إلا في الوحي الكريم من لدن الله تعالى فهو الصانع وهو الدالّ بوحيه على ما صنع.

ويمكن القول أنه إذا كان ليس من الأولى في واقعنا من الذي يكتشف أكثر وإنما من الذي يمكنه أن يدير ويوظف بصورة أفضل ما تم اكتشافه، فهذا لا يعود ثمة مبرر للحديث عن هوة حضارية مبنية على التقدم العلمي بين أوروبا وبلاد الإسلام، هذا من جهة. ومن جهة أخرى قد يترتب على هذه الأنساق لإدارة المعرفة العلمية إمكان الإيضاح التبريري الكافي للتشريعات الفقهية على كافة أوجه الحياة.

ب) مفهوم النسق والنسق الفوقي في العملية المعرفية للعلم

المقصود بالنسق system هو دراسة التحولات التنظيمية للهيئة العامة للظاهرة organization of phenomena abstract اعتماداً على الجوهر substance والنمط type أو على ما يعرف بدرجة أو مرتبة الوجود في خصوصيتها وزمانها⁽¹⁾. وإيضاح ذلك أن النسق

(1) وائل أحمد خليل، مشروع نسق السيابرنتيك الجديد بصدده مفاهيم المسألة المعرفية/ الحضارية، سلسلة حوارات التنوير (1)، مركز التنوير المعرفي، ص 5.

هو عبارة عن مجموعة من العلامات signs تمثل حصيله معينة من المعلومات data التي ترتبط فيما بينها بشبكة دقيقة من العلاقات relations لتشكل بذلك وحدة واحدة متماسكة، فتجد كل فكرة معناها في سياق هذا النسق الذي تنتمي إليه، بحيث إذا أخرجت أية علامة من علاماته خارجه تفقد معناها اللازم ودلالاتها الواقعة إلى معنى ودلالة آخرين تبعاً لسياق نسق آخر، سواء كان هذا في حيز التفسير للحقيقة أو الظاهرة العلمية، أو كان في حيز التوظيف والاستخدام لهذه الحقيقة على مستوى التطبيق العملي. وحينما نتكلم عن مفهوم النسق ابتداءً، فإننا نعني طريقة معينة في التفكير في معطيات عامة ولكنها تأخذ معناها ودلالاتها المختلفة والمغايرة باختلاف وتغير اتجاهات التفكير تفسيرياً وتأويلياً، وذلك على غرار ما طرحه المعاصرون (أمثال أينشتاين Einstein في نظريته النسبية، وفيتجنشتاين Wittgenstein في فلسفته التحليلية المتأخرة) من وجه الحق في قولهم إنه من الضروري بصدد الحكم على ماهية وحالة الظاهرة، الأخذ بنسبتها إلى محدداتها الظرفية المكانية والزمنية الخاصة المحيطة بها على مستوى التقييم، وبنسبتها إلى طريقة أو نمط الحياة لشعب من الشعوب أو قبيلة من القبائل وغيرها من أشكال وفئات اجتماعية على مستوى التقييم المعنوي.

هذا وغالباً ما يشتمل النسق على مجموعة من النظم orders هي الأشكال المنطقية التي يعتمد عليها النسق في تنظيم واتساق وتصنيف العلاقات والعناصر في داخله. أما النسق الفوقي meta-system فهو العامل التحكيمي الضابط للنسق في أدائه لوظيفته أو بجمع عدد من الأنساق الموضوعية في وحدة واحدة بإضافة ميكانيزمات تحكمية مشتركة وعامة إليها فيما يتعلق بعناصر السلوك والعمليات الإنتاجية فيها⁽¹⁾.

فإذا كنا هنا نشير إلى نسق فوقي بمواصفاته المذكورة فإننا نعني به مصادر الوحي من القرآن والسنة النبوية، فهما المرجع الضابط والمنظم لكل نسق معرفي، ونفترض هنا على ما سبق أنه ليس ثمة من نسق فوقي ممكن سوى مصادر الوحي لأنها النسق الكلي الذي لا يحمل تناقضاً داخلياً، فمتى ما تحقق لدينا منه ثلث أكد ذلك لنا الثقة في الثلثين الباقيين ولا حجة لأحد في الادعاء بالتشكك في هذين الثلثين، وعليه، فإن الأخذ بعنصر من النسق متحقق، يوجب الأخذ بكافة العناصر الأخرى ولو لم تتحقق بعد.

أما ما نعنيه بالنسق وهو المؤلف من أنظمة داخلية فهو النسق المعرفي القائم بالتصور التوحيدي الوظيفي للعلم وتعطي أنظمتها عناصر ذلك التصور. إذن، تمثل مصادر

(1) المرجع السابق، ص 5.

الوحي النسق المعرفي الوظيفي كما تمثل النسق الفوقي الضابط على السواء. وما سيتم تناوله كمحور أساسي في هذا المقال هو تلك النظم الداخلة في النسق المعرفي المستمد من الوحي باعتبارها المحدد الوظيفي الضروري والمباشر في تعيين التصور التوحيدي للعلم وبما في ذلك الإفادة الجادة من اتجاهات البحث العامة ونتائجها في العلم وبعض النظريات المشهورة في الفكر العلمي في تأويل وتفسير العلم.

ج) قواعد النسق الفوقي (الوحي) الضابطة للمعرفة العلمية وتكوين النسق التوحيدي للعلم

ربما أمكن أن نستمد فكرة مما حاول الفيلسوف الانجليزي المعاصر الفرد نورث وايتهد (A.N.Whitehead)⁽¹⁾ إيضاحه أو الكشف عنه من خلال التتبع المنهجي لاتجاهات التفسير لماهية وحقيقة القانون العلمي لدى فلاسفة العلم. وهي محاولة قدمها وايتهد لخصر لما هو عليه الحال مع البدائل المتاحة أمام العلماء في تفسير القانون العلمي على أسس مذهبية، بحيث يتم إجراء الاختيار بين هذه البدائل على طريقة قانون الثالث المرفوع eiddim dedulxe إذ لا يمكن تصور الجمع بين كل هذه البدائل بالضرورة، فاختيار أحدها أو بعضها يسقط الأخرى. هكذا الحال مع تصنيف وايتهد للتصورات الممكنة والمتاحة لماهية القانون العلمي. وهذا التصنيف هو على ما يلي :

أولاً : القانون الكامن : Immanent Law

ويقوم هذا التصور للقانون على مصادرة ميتافيزيائية كبرى وهي افتراض وجود العالم الخارجي وجوداً مستقلاً عن عقل الإنسان ومدرجاته، وترتب على ذلك القول بأن القوانين العلمية المبطنة في الطبيعة هي مهاي الأشياء، وعلى الباحث أن يبحث في الطبيعة للكشف عنها، ومن ثم فإن السببية الموضوعية بحسب هذا المذهب، تمثل عنصراً هاماً في العلم على اعتبار أن تفسير ظاهرة ما بأحد القوانين لا يعدو أن يكون اعترافاً بأن القانون هو سبب الظاهرة وعلّة وجودها على نحو معين⁽²⁾.

(1) أن.وايتهد (1861-1947) فيلسوف وعالم رياضيات انجليزي معاصر، من أتباع ما يعرف بتيار الواقعية المحدثة، تقسم أعماله في العادة إلى ثلاثة أقسام تعبر عن المواضيع الفكرية والفلسفية التي عالجه في حياته وهي : 1. المنطق والرياضيات، 2. فلسفة العلم أو الفلسفة الطبيعية، 3. الميتافيزياء. أهم مؤلفاته : أصول الرياضيات مع بيرتراند رسل، مغامرات الأفكار.

(2) السيد نفاذي : الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلوم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، ص 56.

ثانياً : القانون المفروض : Imposed Law

يقوم هذا التصور لماهية القانون العلمي على تعيين العلاقات الخارجية بين الموجودات التي هي جواهر نهائية في الطبيعة، بحيث لا يمكن فهم أي موجود بمعزل تام عن أي موجود آخر مثله، وهناك عنصر مفروض على هذه الموجودات هو الضرورة التي تدخل في علاقات مع الانتظامات النهائية الأخرى في الطبيعة. وتعتبر نماذج السلوك للعناصر المفروضة هي قوانين الطبيعة، لكن من غير الممكن الكشف عن طبائع العلاقة بأي دراسة لقوانين علاقاتها، كما أنه لا يمكن اكتشاف القوانين التي تبين طبائعها inspections. بهذا يحتمل مذهب القانون المفروض فكرة الموضوعية ومبدأ الحتمية في العلاقات بين الأشياء كما يحتمل رفض هذا جميعاً؛ فقد تعد الحتمية في العلاقات خير دليل على الصانع المنظم ومن جهة أخرى فإن استبعاد الحتمية يعطي المجال للقدرة الإلهية ولاستعداد فكرة الآلية⁽¹⁾.

ثالثاً : القانون الوصفي : Descriptive Law

ذلك المذهب يرى أن أي قانون من قوانين الطبيعة إنما هو مثابرة للظواهر في تتبعها. وعلى هذا الأساس فإن القانون إنما هو مجرد وصف. ويفترض هذا المذهب الوصفي أننا نحوز المعرفة المباشرة في تتابع الأشياء، هذه المعرفة تحلل تتابع الأشياء الملاحظة. ولكن معرفتنا المباشرة ليست ملاحظات واضحة لأشياء واضحة في تتابعها فحسب وإنما تتضمن أيضاً معرفة مقارنة للملاحظات المتتابة، فالمعرفة إذن تراكمية ومقارنة والقوانين العلمية ليست أكثر من مهايا ملحوظة لنماذج ثابتة خلال سلسلة من الملاحظات المقارنة ، ولذلك فالقانون يدلنا على شيء ما في الأشياء الملاحظة ولا شيء أكثر من ذلك⁽²⁾.

رابعاً : القانون تفسير اصطلاحي : Law as conventional interpretation

يعبر هذا المذهب عن الإجراء الذي نتبعه لتنفيذ بواسطته إلى تفسير العالم بالتأمل الحر بحيث نضع نظاماً من الأفكار يكون معزولاً تماماً عن أي ملاحظة مباشرة وتفصيلية لموضوع الحقيقة⁽³⁾.

(1) المرجع السابق، ص 64-65.

(2) المرجع السابق، ص 69.

(3) المرجع السابق، ص 78.

يبدو من هذه المذاهب الأربعة في تحديد القانون العلمي وماهيته أنها تمثل وجهات نظر متعددة لحقيقة واحدة، فهي من قبيل ما يمكن التعبير عنه بمنظور (الجشتالت) gestalt أو الهيئة والمجال، وهو المنظور المستخدم في علم النفس المعاصر تجاوزاً للتحليلية النفسية لمدرسة فرويد S. Freud، ويفترض أن ما يقع على أي ظاهرة بغرض فهمها وتحليلها لا بد أن يعرَى الرؤية الكلية التي قد تتعدد في داخلها الأبعاد والزوايا ولكنها لا تتناقض، وإنما ربما تتضادّ فلا تلغي بذلك إحداها الأخرى ولكن تظل جهة الحكم لدى رؤية أو بعد ما من الأبعاد هو في الأساس ما يبدو لها خاصة بمعزل عن الأخريات. وقد أكد هانسون N.R.Hanson ذلك في تصوره بأن هنالك جوانب متعددة للملاحظة العلمية في حد ذاتها ويمكن حلها عن طريق الأشكال الجشتالتية بالإضافة إلى الرياضيات، بحيث إن الملاحظين لا يريان الشيء ذاته وهما أيضاً لا يبدآن من المعطيات عينها ولا ينتهيان إلى النتيجة نفسها، مع أنهما على وعي تام بشيء واحد، ومن هنا تتولد النظريات الجديدة في رأيه⁽¹⁾. ولعل من أمثلة ذلك ما يراه عدد من الملاحظين إلى لوحة تشكيلية واحدة تحوي مساحة مظلمة وأخرى بيضاء فمن توجهت لديه زاوية الانتباه الأولى للوعي نحو المساحة المظلمة وإسقاط المساحة البيضاء، رأى فيها وجهين متقابلين فتسمى عنده اللوحة بذلك بالضرورة - أي لوحة الوجهين المتقابلين - وأما من اتجه نحو المساحة البيضاء للوهلة الأولى دون السوداء، فيرى فيها إناء للزهور فتسمى اللوحة لديه بذلك بالضرورة - أي لوحة إناء الزهور - وكلتا الرؤيتين صحيح وبرغم كونهما نحو لوحة واحدة أي ظاهرة واحدة إلا أنهما مختلفتان تمام الاختلاف ولا رابط بينهما سواء من ناحية الدلالة references أو من ناحية المعنى meaning وهكذا الحال إذا ترك الأمر للدماغ الإنساني حيث تختلف الآلية التي تحدّد وجوه الاستقرار المتعددة لظاهرة إدراكية معينة عن الآلية التي تنتقي أحد هذه الوجوه لجعلها مادة مدركة في لحظة معينة، ففي حالة الأشكال المبهمة مثلاً يبدو أن الجزء من الدماغ الذي يحل ما يرى يكون عاجزاً عن جمع نتائج التحليل في هيئة قضية مدركة بل يمرر تلك النتائج إلى قسم آخر لاتخاذ قرار حول الصيغة المدركة المرجوة. وغالباً ما يستند هذا القرار إلى قواعد غريبة عن موضوع الصورة المشاهدة فتعرف بذلك النقلة النوعية بين إدراك اللوحة على أنها وجهان متقابلان أو إدراك إناء الزهور بأنها نقلة كارثية الطابع تحدث على شكل قفزة⁽²⁾. وهذا في مجمله ما يسبب الانفصال والتجزؤ في داخل النظرة الكلية نحو العالم وكيفية إدراكه إلى جزئيات متنافرة، الأمر يبرر لوجود العديد

N.R.Hanson, Patterns of Discovery, Cambridge University press, 1955, p. 11 (1)

(2) فايز فوق العادة : نحن والرياضيات، دار الفكر، سوريا، الطبعة الأولى، 1987م، ص 166.

من المذاهب المفسرة لماهية القوانين العلمية رغم وحدة الظواهر موضوع هذه القوانين. ولعل من جراء ذلك ما نراه من تحقيق كبير لقول الله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾⁽¹⁾. وذلك مع كل مراحل التقدم العلمي.

د) تصنيف مبادئ الرؤية التوحيدية للعلم

يمكن القول إن المذاهب والتصورات التي تم عرضها هي في ذاتها صحيحة وذات فائدة كبيرة في تطور التفكير العلمي، ولكن هذه الصحة وتلك الفائدة إنما تكتسب لكل مذهب أو رؤية على حدة بمعزل عن الأخرى، هذا شاهد من واقع الحال وصفة لازمة للتفكير الإنساني غير المشروط بمرجعية كلية، أي أنها صفة للاجتهاد الإنساني المجرد في بحثه العلمي بمحض عقله وقدراته الذاتية. ويمكن لنا أن نستدل من هذا أنه من الممكن أن يتحقق لدينا الوضع المقابل لتلك المذهبية في فهم وتصور وتفسير القانون العلمي، وهذا المقابل هو أن تكون كل هذه المذاهب بمثابة العناصر لرؤية كلية واحدة تضمن لدينا نسقا واحدا شاملا تتعدد الأبعاد في داخله، ولكنها تتكامل وتلتقي في إطار تلك الرؤية الكلية وهذا بالضرورة لن يكون إلا إذا تجاوزنا طبيعة وخاصية العقل الإنساني في تخصيص الرؤية وتحديد زاوية الانتباه للوعي تجاه الموضوعات في العالم، تلك الخاصية التي تجعل هذا العقل لا يقدر على الانشغال بكل العناصر ووضعها في حيز ومركز الشعور والإدراك والانتباه في وقت واحد، بل إن تلك الخاصية تفيد الإسقاط والانتقال والإبدال بين العناصر في اللحظات الزمنية المتعاقبة، أي أنها خاصية وطبيعة انتقائية تجزيئية، وكان خير تعبير عن هذا هو ما جاء لدى جل الاتجاهات المعاصرة في أوروبا منذ ادموند هوسرل في تأسيسه للمنهج الظاهراتي (الفينومينولوجي) Phenomenology حيث تقرر لديه أن سمة التحيز المنهجي one sidedness بناء على توجيه زاوية الرؤية للوعي الإنساني المجرد هي سمة لازمة بالضرورة لفعل العقل الإنساني والتي عرفها هوسرل بمبدأ (قصديه الوعي) أي أن الوعي هو وعي بشيء ما، بمعنى أنه (يتجه نحو) أو (يمتد نحو)⁽²⁾. وهذا لا يتيح للوعي إلا أن يفهم الظاهرة موضوع الرؤية بنحو جشثالتي أي أن ما يبدو منها في اللحظة الراهنة أمام الوعي ويمثل موضوعه الذي يمكنه، هو فقط ما يخضع للتفسير والإيضاح المباشر، أما باقي نواحي وأبعاد الظاهرة المخفية في تلك اللحظة، فتخضع للتأويل وهو إضافة أبعاد دلالية احتمالية لمجمل الظاهرة والتي قد تصدق بنحو ما.

(1) سورة الروم، الآية 41.

(2) Edmund Husserl, The Paris Lectures, translated by: Peter Koestenbaum, p.13

وعندما انسحب الأمر إلى إدارة العملية العلمية وبناء الكشوف العلمية نجد ثوماس كون Thomas Kuhn يقدم نظريته في تغيرات النموذج العلمي أو (الباراداييم) paradigm التي تفسر كيف أن العلماء يشاهدون عالم أبحاثهم الخاصة بطريقة مختلفة تماماً عن ذلك العالم الذي كانوا ينتمون إليه من قبل، وهو ما يعرف بالرؤية الجديدة دوما والتي تنقل العلماء بصورة مستمرة من مرحلة (علم سوي) Normal Science إلى (علم شاذ) وهو المستجدات الداخلية إلى الرؤية التي استقر حولها العلماء لكي يحدث التوليف والتسوية بين القائم والوافد ليستقر الأمر مرة أخرى إلى علم سوي ثم يحدث الشذوذ تارة أخرى وهكذا دواليك⁽¹⁾.

عليه، يمكن القول بأن الإمكانية الوحيدة للتوحيد والجمع لكافة عناصر إدارة المعرفة العلمية على نحو شمولي ومنضبط ومحقق لغرضه في تعمير الأرض، هو جعل المرجعية في ذلك الحقل الدلالي للقرآن الكريم بكونه كلام الله تعالى خلق الوجود. وعلى اعتبار أن التنظيم للشؤون الإنسانية هو تنظيم كلي يتضمن مع كل جزئية أو حالة أو حادثة الارتباط الكوني العام في ذات اللحظة. من هنا كان الافتراض الأساسي في إدارة المعرفة العلمية بصورة مجملة ومحكمة هو التعامل مع مصادر الوحي الكريم (القرآن والسنة) بكونهما يمثلان مع كل آية من آيات القرآن الكريم وكل حديث من أحاديث الرسول ﷺ النسق الفوقي Meta System المحدد والمدير للنسق الكوني الكلي وعناصره المراد الحكم به وإدارة العملية المعرفية للعلم من خلاله. وهذا النسق System إنما يكتسب في اتصاله بمصادر الوحي باعتبارها نسقا فوقيا ضابطا نفس صفة الشمول والكلية والتوحيدية الدلالية التي لذلك النسق الفوقي. ويمكن تصور المبادئ المؤلفة لنسق الرؤية التوحيدية في العلم على هيئة دوال - باعتبار أن الدالة function في المنطق logic هي شبه القضية أي القضية غير مكتملة المعنى بذاتها، إلا أن ترد في سياق، فيكون دورها فيه هو جعل السياق في مجمله مفهوما ومتسقا، لذا كان التعبير عن هذه الأبعاد العلمية في الرؤية التوحيدية بالدوال، كناية عن عدم استقلال هذه الأبعاد بذاتها بمعزل عن بعضها البعض، وأنها تؤدي وظيفتها أداء تكاملياً جمعياً وليس فردياً، وتفصيل هذه الدوال على ما يلي :

أولاً : دالة السببية الحايثة :

يمكن القول في ذلك إننا إذا أردنا أن يكون هنالك علم واحد وليس علوماً كثيرة وإن هذه الكثرة إنما هي بمثابة أبعاد متعددة لكيان واحد وظاهرة واحدة، وأن المقصود في

(1) ثوماس كون : بنية الثورات العلمية، ترجمة : حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007م ، ص 112-115.

الرجوع إلى مصادر الوحي في تحقيق القراءة التوحيدية لهذا العلم إنما هو عملية إدارة للمعرفة العلمية في المقام الأول وليس الخلق العلمي أو الكشف العلمي فحسب. فإن اتباع ما يفرضه هذا النوع من الرؤية هو ما قد يمكننا من استبدال مبدأ القانون الكامن كقانون تابع لرؤية مذهبية متحيزة إلى مبدأ لنظام واحد يتكامل مع مبادئ أخرى لرسم الرؤية الكلية الشاملة world view ويمكن الاصطلاح على هذا المبدأ بدالة السببية المحايثة حتى يتسع لخدمة هذا الغرض في الرؤية التوحيدية وإدارة المعرفة العلمية. والمقصود بدالة السببية المحايثة (أي من حيث هو بذاته دون مؤثرات خارجية) هو علاقات التفاعل والتحول الذاتي داخل وجهة من وجهات العلم أو مرتبة من مراتبه دونما تدخل خارجي في تلك التفاعلات والتحويلات الذاتية، أي الأثر من حيث هو، لا من حيث ما هو خارج عنه. ويشمل ذلك جانب الملاحظة الموضوعية لكافة ما يحدث من وقائع وحوادث event في أي ظاهرة من ظواهر الكون. ويمكن أن نترجم ذلك بالقول بأن السببية المحايثة هي دالة البعد الطبيعي للعلم، وذلك بدلاً عن مفهوم وتصنيف العلم الطبيعي، فالأمر ليس هو أن هنالك مفهوماً أو تصوراً طبيعياً لموضوعات العلم وهو ما يخدم عملية إدارة المعرفة العلمية وفق الرؤية التوحيدية للعلم. وهذا يعني من جانب آخر أن هناك لموضوعات المعرفة العلمية دوالاً أو أبعاداً أخرى تتكامل مع دالة السببية المحايثة، أي تصور ومفهوم البعد الطبيعي للعلم. وهو ما سيأتي الحديث عنه في محله.

ومن هذا المنطلق، فإذا كنا نقصد بدالة السببية المحايثة التفاعلات للعلاقات والتحويلات الذاتية في حدود الظاهرة موضوع المعرفة العلمية، فبالأحرى نجد المصدر لذلك في نصوص قرآنية مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾⁽¹⁾. ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾⁽²⁾. الشاهد من هذا أن الله تعالى أودع في المخلوقات آلية دفع ذاتي ودينامية داخلية تسمح للعلماء بالاستناد على تفسيرات موضوعية والاستدلال إلى ثوابت وقواعد والبناء عليها.

ثانياً : دالة الدفع الخارجي :

وهي المقابل الاصطلاحي لمبدأ القانون المفروض ذي الصفة المذهبية المتحيزة كذلك. وقد أشرنا إلى هذه الدالة (بالدفع الخارجي) للدلالة على تكاملها مع دالة السببية المحايثة في انتمائهما لنسق الرؤية التوحيدية في إدارة المعرفة العلمية.

(1) سورة القمر، الآية 49.

(2) سورة البقرة، الآية 29.

ولعل دالة الدفع الخارجي تستوجب توجيه الانتباه إلى ما يضاد⁽¹⁾ - وليس يناقض - دالة السببية المحايثة أي البعد الطبيعي للعلم. وذلك أن دالة الدفع الخارجي تشير إلى ما لا يأتي من خارج الظاهرة في تفاعلاتها وتحولاتها، أي أنها تشير إلى ما يتجاوز البرمجة الذاتية للكائنات في الكون، وهي في ذلك تمثل عنصراً أساسياً في فهم طبيعة العملية المعرفية للعلم تكاملاً مع الجانب الذاتي المحايث لها أي جانب منهج البحث الاستقرائي. فعندما يقول الله تعالى: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾⁽²⁾، فإن هذه دلالة دفع خارجي لا تلغي البرمجة الذاتية في الإحراق للنار ولكنها تجعل هذه البرمجة بعداً وعنصراً واحداً وجزئياً في مفهوم النار. وهذا الأمر قد يبدو من التعقيد بحيث لا يتضح أمام العقل إلا بمقارنة ما هو جزئي مبطن للظاهرة وما هو عام تجريدي عليها. فهذه الدالة إذن - أي دالة الدفع الخارجي - تقارن بما هو عام تجريدي فوق الظواهر وليس داخلاً أو مبطناً فيها، أي بما هو استنباط عن مصدر عمومي أعلى وهو جوهر التفكير الرياضي وعبر الخاصية التحليلية القبلية analytic apriori التي يقتضيها ويتصف بها هذا المنهج الاستنباطي للرياضيات. فكما أنه يستحيل فهم الظاهرة إلا باعتبار عناصرها الذاتية المؤلفة لها وتفاعلاتها وتحولاتها السببية الداخلية، كذلك يمكن الظن باستحالة فهم هذه الظاهرة إلا باعتبار ما فوقها أو وراءها من مؤثر تجريدي عام يشارك في هذا الفهم لها جنباً إلى جنب مع عناصر السببية الذاتية، وهو ما يمكن التعبير عنه بالبعد الرياضي للعلم في الرؤية التوحيدية إليه وذلك بدلاً عن افتراض وجود علم أو علوم رياضية منفصلة وقائمة بذاتها بنحو مستقل. ويأتي مبرر الارتباط بين دالة الدفع الخارجي وبين دلالتها كبعد رياضي للظاهرة موضوع المعرفة العلمية من باب أن التجريد دال على العمومية أو مستوى الترميز symbolization الذي يضاد التشخيص أو مستوى التعيين personalization، فحينما نتحدث عن المفهوم الكلي (إنسان) فإنما نتحدث عن مستوى الترميز لهذا المفهوم وهو مستوى فوقى بعكس ما نتحدث عن الشخص (محمد) أو (سقراط) بعينه، فالأول حديث عما هو عام من الخارج، والثاني حديث عما هو خاص مبطن ومحايث. ووسيلة الاستدلال إلى مستوى الترميز عقلية منطقية رياضية، ووسيلة الاستدلال إلى مستوى التعيين والتشخيص حسية تجريبية. فالتكامل إذن واقع بين المستويين: ما هو من خارج وما هو من داخل،

(1) التناقض منطقياً يستلزم ضرورة رفع أحد النقيضين إذا بقي الأمر قائماً مثلما في قضية (إما ميتاً وإما حياً)، أما التضاد فلا يستلزم ذلك الرفع لأحدهما بل الأصل فيه هو بقاء المتضادين معاً لاتساقهما وتكاملهما مثل (الأبيض والأسود).

(2) سورة الأنبياء، الآية 69.

في إطار نسق الرؤية التوحيدية للعلم، فالنار تحرق بدالة السببية المحايثة والتكوين الذاتي العيني لها، ولكنها لا تحرق بدالة الدفع الخارجي، وكلاهما عامل مشترك في الفهم الكلي للنار. وهذا من شأنه أن يعطي المفهوم الرياضي بعداً مغايراً وواقعياً يضاف إلى السببية التجريبية وتتكامل معها في النظر إلى الكون بنحو كلي.

ويمكن اعتبار من قبيل دالة الدفع الخارجي ما تحمله النصوص التالية من دلالات :

قال تعالى : ﴿ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَجْجِنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴾ (1).

هنا ليس ثمة سببية علمية موضوعية أو قانون علمي محايث يفسر فرق البحر سوى تدخل الله تعالى بفعل ذلك.

وقوله تعالى : ﴿ أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ ﴾ (2).

وقوله تعالى : ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾ (3).

كذلك يمكن الإشارة هنا - من واقع التفكير الرياضي في البناء اللغوي من الناحية التركيبية syntax - إلى دلالة فشل الارتباط الاتساق بين النص وبين الكون. وذلك فيما ورد ذكره بقوله تعالى : ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ (4).

وهناك إشارة إلى الجمع بين دالة السببية المحايثة ودالة الدفع الخارجي في قوله تعالى : ﴿ أَوْ لَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾ (5).

فالإشارة إلى دالة السببية المحايثة في ﴿ كَانَتَا رَتْقًا ﴾، والإشارة إلى دالة الدفع الخارجي في ﴿ فَفَتَقْنَاهُمَا ﴾.

(1) سورة البقرة، الآية 50.

(2) سورة الملك، الآية 19.

(3) سورة الأنفال، الآية 17.

(4) سورة البقرة، الآية 113.

(5) سورة الأنبياء، الآية 30.

ثالثاً : دالة الفعلية الوصفية

وهي الدالة المقابلة لمبدأ القانون الوصفي، إلا أنها تشير إلى إجراء التصنيف لعناصر الحقيقة الواحدة مما يجعلها تقبل - أي هذه العناصر - الوصف بكونها أبعاداً متعددة لظاهرة واحدة أو حقيقة واحدة. وهو ما يجعل الفاعلية الوصفية فاعلية عقلية نفسية واجتماعية يقوم بها الإنسان، بصدد الظواهر موضوع المعرفة العلمية، بنحو أقرب الشبه بالمنهج البنيوي الذي يقرر أسبقية الكل والعلاقات على الأجزاء والعناصر، وأيضا الرؤية ذات الطابع النسقي as systems للظواهر من خلال التركيز والمحاينة والتزامن. وكل هذه الإجراءات البنيوية تصب في مقام المعقولية التي يتصورها الذهن حول الأشياء لجعلها مدركة ومفهومة، وبالجملة كهدف نهائي أن تؤدي دورها الوظيفي بنحو نموذجي ومكتمل. ولعل هذا ما يمكن من الربط بين هذه الفاعلية الوصفية على النحو المذكور وبين الرؤية التوحيدية للعلم على اعتبار أن الفاعلية الوصفية هي فاعلية عقلية إنما هي بذلك تمثل عنصراً أساسياً ومحورياً في إدارة المعرفة العلمية وتنظيمها، وهذا يحدونا إلى إثباتها كبعد إنساني اتصالي للعلم بدلا عن العلوم الإنسانية وعلوم الاتصال واللغة. فهذا من شأنه - على سبيل الافتراض - أن يزيل الأزمة المحيطة بالعلوم الإنسانية بكونها أشباه علوم وليست علوما بذاتها بالمعنى الرياضي والفيزيائي، لضعف درجة الدقة والقياس فيها، فيصبح من اللازم المنطقي نحو ذلك، أن تتحول الرؤية إلى العلوم الإنسانية من كونها علوما قائمة بذاتها ومستقلة ومنفصلة عن بعضها البعض وعن العلم الطبيعي والرياضي، إلى رؤيتها بكونها بعدا في رؤية توحيدية للحقيقة والمعرفة العلمية ككل مجمل، وأن هذا البعد له دوره الوظيفي في إدارة المعرفة العلمية بجانب الأدوار الوظيفية المتميزة للدوال والأبعاد الأخرى المتكاملة معه في إطار الرؤية التوحيدية. ولعله من الممكن في معرض الحديث عن البعد الإنساني الاتصالي للعلم بدلا عن علوم إنسانية وذلك بالإشارة إلى التحول الكبير الحادث في تطور علم الإدارة التحكمية (سايبيرنتيك cybernetics)⁽¹⁾ باعتباره العلم المعني بالضبط والتحكم في إدارة أي نسق معرفي في حيز التخطيط وفي حيز التنفيذ. وهذا التحول هو الانتقال مما يعرف بالسايبيرنتيك من النظام الأول first-order cybernetics إلى نظام أعلى منه ومهيمن عليه وهو السايبيرنتيك من النظام الثاني Second-order cybernetics، فالنظام الأول هو القائم بدراسة الأنساق الموضوعية بذاتها observed systems أما النظام الثاني فيقوم بدراسة الإنسان القائم

(1) السايبيرنتيك cybernetics من حيث التعريف هو العلم الذي يدرس المبادئ المجردة للتنظيم في الأنساق المركبة Complex systems، وهو لا يهتم فقط بما تتألف منه هذه الأنساق بل يهتم في المقام الأول بكيفية أدائها لوظائفها. راجع : F.Heylighen, Cybernetics and Second-Order Cybernetics, Encyclopedia of Physical Science & Technology, 3rd ed., Academic Press, New York, 2001, p 2.

بملاحظة هذه الأنساق observing systems، ويقوم النظام الأول بدراسة أهداف الأنماط أو النماذج models بينما يقوم النظام الثاني بدراسة أهداف الإنسان القائم بتخطيط وتصميم الأنماط أو النماذج، ويقوم النظام الأول بدراسة الأنساق موضوع الإدارة التحكّمية controlled system بينما يقوم النظام الثاني بدراسة الأنساق المستقلة autonomous system وهي الإنسان. ويقوم النظام الأول بدراسة نظريات الأنساق الاجتماعية والطبيعية بينما يقوم النظام الثاني بدراسة التفاعل الداخلي بين الأفكار والمجتمعات⁽¹⁾.

هذا يوضح أن مبدأ هيمنة علم على علوم أخرى كهيمنة العلم الطبيعي على العلم الاجتماعي والإنساني من ناحية المنهج والنظرية والقانون العلمي، هو مبدأ قد ثبت عدم جدواه حيث يبدو أن الوضع متبدل إلى الحد الذي اختلط معه العنصر الطبيعي بالعنصر الإنساني وأصبح تفسير الثاني ضرورة لتفسير الأول بحسب ما اتجهت النظريات المعاصرة في فلسفة العلوم مثلما لدى هانسون وكون في قولهم (بموقف المراقب) observer (والنموذج المعرفي) paradigm.

إن دالة الفاعلية الوصفية بصفتها المذكورة هذه إنما تقوم على الاتصال اللغوي في نقل العلم باعتباره - أي هذا الاتصال اللغوي - أحد المفردات الضرورية لإدارة المعرفة، وهنا يمكن القول إن قدرة الدلالة اللغوية الطبيعية في التصنيف والوصف الكوني تتوفر في عربية القرآن الكريم وإشاراته التي لا يمكن فيها فصل المضمون الدلالي القرآني عن علاماته signs وسياقاته النصية في مجال التحكم المعرفي للعلوم وفق كيفية الاستخدام القرآني المتميزة للغة. ويمكن أن نجد هذه الإشارات القرآنية المتعلقة بالبعد الإنساني والاتصالي للعلم في إطار الرؤية التوحيدية فيما يلي من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁽²⁾.

إذ الأسماء هنا قد تشير إلى العلاقات اللازمة للحكم على الأشياء والتي تسمح بتصنيفها على النحو التي هي عليه كضرورة لمعرفتها أصلاً. وإذا كان المعلم هنا هو الله تعالى فإنه قد وفر لآدم حصيلة كاملة من التصنيفات والعلاقات اللغوية المنطقية للأسماء ومسمياتها مما يمكننا من الادعاء بأن آدم هو أول من تحصل على ما عرف لدى المعاصرين باللغة المثالية المكتملة منطقياً perfect language، مما ينفي عنه تماماً أنه نشأ بدائياً وفق التصورات التاريخية للمجتمعات الإنسانية البدائية من جهة، ويؤكد على

(1) راجع : S.A.Umpleby, The Science of Cybernetics and the Cybernetics of Science, Department of Management Science, Georg Washington University, 1989, pp. 4-5.

(2) سورة البقرة، الآية 31.

ضرورة التفاعل التحكيمي الاتصالي والإداري بين الإنسان وما يمثله من علوم إنسانية واجتماعية، وبين الطبيعة وما تمثله من علوم طبيعية ورياضية، من جهة أخرى.

رابعاً : دالة النتاج الاصطلاحي

وهي في مقابل مذهب القانون التفسيري وترتبط بعلاقة تداخل مع دالة الفاعلية الوصفية داخل الرؤية التوحيدية للعلم. ويمكن التعبير ببساطة عن هذه الدالة بأنها التعبير المعطى من جانب شعب من الشعوب أو قبيلة من القبائل، أو من جانب فئة اجتماعية، على وصف الحقيقة العلمية وكيفية استخدامها. وهذا التعبير الخاص إنما يرتبط بطرق وأنماط حياة الناس، وهذا ما يجعله يبدو علماً متغيراً بحسب كل طريقة في الحياة. هذا إذا اعتمدنا على ما ذهب إليه الفيلسوف الانجليزي المعاصر النمساوي الأصل لدفيش فيتجنشتاين L.Wittgenstein في فلسفته المتأخرة من وجوب الفصل بين المعنى meaning والدلالة reference وأن يؤخذ المعنى بكونه تعبيراً عن طريقة في الحياة، تتضح من خلال كيفية الاستخدام للعلامات اللغوية لدى هذه الطريقة فيما يسمى بالألعاب اللغوية - language games وتؤخذ هذه الألعاب اللغوية بأنها تعبير عما يفهم من القول والعلامة في السياق اللغوي وهو مجال المعنى. أما مجال الدلالات فهو الإشارات الواقعية والموضوعية المعطاة للقول أو العلامة في السياق اللغوي. وتحديد السقف المرن للدلالات المعطاة على المعنى المصطلح عليه للعلامة اللغوية بفعل ألعاب اللغة ومدى اختلافها، فقد اصطلح له فيتجنشتاين بمفهوم (المشابهات العائلية) family resemblances⁽¹⁾.

عليه، يمكن القول بأن دالة الإنتاج الاصطلاحي باعتبارها دالة التواصل الاجتماعي فإنها تمثل مفهوم البعد الاجتماعي للعلم في الرؤية التوحيدية إليه، بدلا عن رؤيته كعلم اجتماعي أو علوم اجتماعية قائمة بذاتها بنحو أفقي مع العلوم الأخرى. ولهذا، فإن هذه الدالة تتكامل كبعد من أبعاد الرؤية التوحيدية للعلم مع باقي الأبعاد التي تمثل الدوال الأخرى في مجمل العملية الخاصة بإدارة المعرفة العلمية. ومما يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾⁽²⁾.

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ﴾⁽³⁾.

(1) Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations, Translated by G.E.M.Anscomb, Oxford, : راجع (1) 1953, II, p.226.

(2) سورة الحجرات، الآية 13.

(3) سورة الروم، الآية 22.

تحمل هذه الآيات دلالة الأشكال الاجتماعية التي تعين وتميز منظور كل فئة اجتماعية في تحديد التعبير الاصطلاحي على كل نتائج أوجه التفاعل النشط بينهم وبين كل المجالات المعرفية بالعالم من وجهة طريقتهم في الحياة المتمثلة في تصنيف القرآن الكريم لهم بالشعوب والقبائل ولكيفية تعبيرهم اللغوي عن فئتهم الاجتماعية.

ومن أدلة ذلك أيضاً، إذا ما تعلق الأمر بالكتاب السماوي، حيث إن اللازم فيه أخذه بمقصد الله تعالى بكيفيته المعينة للاستخدام اللغوي وبناء المفاهيم فيه، ولا يصح معه بحال القول فيه بالحقل الدلالي الاصطلاحي للفئات والأنماط الاجتماعية. والإشارة في ذلك إلى قول الله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾⁽¹⁾.

هـ) نتيجة عامة

إن ما ذهبنا إليه من استبدال مفهوم العلوم المنفصلة (طبيعية، رياضية، إنسانية، اجتماعية...) ذات مناهج منفصلة وخاصة، إلى دوال واتجاهات رؤية وأبعاد متكاملة داخل رؤية توحيدية شاملة للعلم، كان هذا بصدد محاولة الخروج من خلال مرجعية الوحي الكريم وإشارات من أزمة العلوم المعاصرة وتجاوزاً للأيديولوجيا التفسيرية للعلم على أسس مذهبية تضعف من جودة التوظيف والاستخدام للعلم من جهة، وتكثر من الآثار الجانبية السالبة للكشوف العلمية. فكان بذلك افتراض رؤية توحيدية تقوم على وظيفة إدارة المعرفة العلمية في تأسيسها واستخدامها ونقلها، هو افتراض للتعامل مع الحقيقة العلمية لا بنحو أفقي متجزئ ومنفصل، وإنما بنحو رأسي يضمن كلية العلم ووحدته، ووحدة وانضباط وظيفته. فكان أن تحول التصور الأفقي للعلوم عبر مذاهب لتحديد وتعيين ماهية القانون العلمي والاختلاف الأيديولوجي في ذلك، إلى التصور الرأسي الذي يوحد هذه الاتجاهات المذهبية في تفسير ماهية القانون العلمي باعتبارها أبعاداً ذات مواصفات معينة تؤلف كلا واحداً متكاملًا، وأن هذه الوحدوية والكلية إنما هي بالضرورة تابعة لوحدة الكتاب ووحدة الرسالة ووحدة الكون. وهذا بالجملة من شأنه أن يترك أثره على أمرين :

الأمر الأول :

أن مناهج البحث العلمي منظورا إليها وفق تلك الرؤية التوحيدية للعلم والتي تتألف لا من علوم منفصلة وقوانين خاصة وإنما من أبعاد متغايرة ومتكاملة لجسد واحد، فإنها - أي مناهج البحث العلمي - يمكن أن يتم اختزالها كإجراءات متكاملة في التعامل مع هذه

(1) سورة البقرة، الآية 79.

الأبعاد للرؤية التوحيدية للعلم وإدارة المعرفة العلمية فتصبح بذلك ذات مسمى واحد هو (منهج البحث العلمي بصدده الرؤية التوحيدية للعلم وإدارة المعرفة العلمية). وهذا عوضاً عن الإشكال المعرفي الذي ظل قائماً داخل مناهج البحث العلمي بكونها ما اصطُح عليه العلماء لفهم ودراسة ظواهر كل علم بصورة منفصلة ومتجزئة.

الأمر الثاني :

إن المرجع الدلالي للرؤية التوحيدية للعلم هو القرآن الكريم بكونه المرجع الفيض الذي لا ينضب ولا تنقضي معانيه وإمكاناته الدلالية، وعليه فإذا كانت القاعدة المنطقية التي لا خلاف عليها أن الإثبات والبرهنة على حيز جزئي (ولنقل الثلث) من نسق ذي وجود كلي مجمل ولم يقبل هذا الإثبات والبرهنة لافتراضات وشواهد معارضة فليس من حقنا أن نحكم ببطلان الثلثين الآخرين لذات النسق أو حتى أن نفترض هذا البطلان ما دامت لم توجد أدنى مؤشرات لذلك في الثلث الذي تم الكشف عنه وإثباته وبرهنته، بل إن هذا الثلث إنما يمثل بالضرورة افتراضاً إيجابياً مستقبلاً بإثبات وبرهنة الثلثين الآخرين. وهذا ما يلزم في قراءة القرآن الكريم، الأمر الذي يؤكد أن ما أصبح في محل الإدراك الفيزيائي من القرآن الكريم (على هيئة كشف أو إعجاز علمي) إنما يستوجب بالضرورة اتباع ما هو ما زال ميتافيزيائياً منه، وذلك بكونه نسقاً واحداً لا يقبل القراءة المتجزئة عليه، قياساً على قول الله تعالى : ﴿ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ فَوَرَّبَّكَ لِنَسَأَلْتَهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾⁽¹⁾.

(1) سورة الحجر، الآيتان 91-92.