الفصل الأول

شروط إدارة وتوجيه الوعي المعاصر وفق فلسفة إسلامية المعرفة

وائل أحمد الكردي[1]

مقدمة

يعنى هذا البحث بدراسة عدد من النقاط المتعلقة بالعلاقة الجدلية بين أهم الاتجاهات الفلسفية والفكرية المعاصرة على نحو مجمل، ما يمكن تصوره من مشروع فلسفي إسلامي معاصر. والدراسة في هذا الصدد تأتي أو تقوم على فرضيتين أساسيتين:

أ - فرضية سالبة، ترى أنه لم يوجد على وجه الحقيقة ما يعرف عادة بالفلسفة الإسلامية وإنما كل ما هنالك فلاسفة مسلمون، أرادوا في الواقع بناء منظومات فكرية متكاملة، تأخذ وتستمد شرعيةً ما من صبغة الإسلام. وهذا قد أوقع الفلاسفة المسلمين في عدد من المشكلات والمفارقات، كان على رأسها، استفاضتهم في الجدل في قضايا يمكن تصنيفها ضمن ما سمي لدى المعاصرين -فيما بعد- بالمشكلات الزائفة أو أشباه المشكلات Pseudo-Problems من جهة، واتجاه بعضهم بنزعة اعتذارية -نوعاً ما- إلى الدراسات والمحاولات التوفيقية في مجال الإعجاز العلمي للقرآن الكريم، بطريقة قد تكوِّن اتِّجاهاً غير فعال في مجال الدعوة الإسلامية في الجوانب المعرفية والعلمية.

---

(1) دكتوراه في المنطق وفلسفة العلوم، أستاذ فلسفة العلوم لبرامج الدراسات العليا في جامعة الجزيرة.
البريد الإلكتروني: wailkordi@hotmail.com

ب – أمّا الفرضية الموجبة، فهي أن فكرة الفلسفة الإسلامية لم تتحقق إلا في عصرنا الراهن، فيما عرف بمشروع أو فكرة إسلامية المعرفة، وهو مشروع، وإن تعددت فيه الاتجاهات، إلا أنها تصب في معين واحد. والقول بضرورة فهم هذا المشروع على أنه الفلسفة الإسلامية بصورتها الحقة إنما يتحقق بمزيد من الفهم الناشئ عن المقارنة الواعية للفكر والفلسفة الأوروبية المعاصرة بما لها وما عليها، ومقابلة ذلك بالحقب التاريخية السابقة على أخريات القرن التاسع عشر الميلادي في أوروبا ولدى المسلمين على السواء. وخلاصة ما تستند إليه الدراسة في إقامة هذه الفرضية، هو أن الفكر الأوروبي اليوناني والروماني واللاتيني الوسيط، وفي عصور النهضة والتنوير وحتى أخريات القرن التاسع عشر الميلادي، قد تميز بتركيزه على صوغ القوالب الأيديولوجية الشاملة مضموناً لما يعرف بالحكمة الكلية، وهي الفلسفة.

صاحبَ تلك الحقب السابقة في أوروبا مظاهر الفكر الفلسفي لدى المسلمين، التي وإن لوحظ أنها قد نجحت –إلى حد ما– على مستوى مواقف الكشف العلمي الجزئية، إلا أنها أنتجت على مستوى التعميمات الفلسفية الكلية قضايا زائفة، أضاع الجدل فيها كثيراً من الجهد والوقت، حتى إذا ما بلغ الأمر أعتاب القرن العشرين الميلادي وظهور التحولات العلمية العظمى، التي غيرت صورة العالم في أذهان العلماء، وما صاحب ذلك من تحولات حاسمة في أنماط التفكير الفلسفي الأوروبي، حصل بذلك أيضاً التحوُّل الكبير في الفكر الفلسفي لدى المسلمين نحو الوجهة الصحيحة في بناء فلسفة إسلامية حقة وتحقيقها. وعليه، فإذا كانت حقب ما قبل أخريات القرن التاسع عشر الميلادي قد انتهج فيها الفكر الفلسفي الإسلامي نهج المحاكاة للفلسفة الأوروبية الوافدة من أرجاء اليونان وأوروبا، عبر حركات الترجمة، وذلك بالجنوح بالفكر الإسلامي نحو تأسيس القوالب الأيديولوجية المتكاملة أنطولوجياً وإبستمولوجياً وأكسيولوجياً (وأقصد من ذلك مباحث الوجود والمعرفة والقيم في صورتها الفلسفية أو كمباحث فلسفية) وهو الطريق غير الصائب، الذي أرغم أولئك المفكرين والفلاسفة المسلمين على اتخاذ القرار؛ إمّا بمحاولات التوفيق بين الدين الإسلامي ومقتضيات الفلسفات الأفلاطونية والأرسطية وغيرها من مذاهب

أوروبا، وإمّا التزام طريق الشكلانية الفقهية في لزوم ظاهر دلالة النص القرآني والسني، ومتابعة السلف على نحو صوري حذو الحافر بالحافر، دون الدخول في المعاني الواسعة والدلالات العميقة والعريضة للنصوص القرآنية والسنية، وإمّا أخيراً اللجوء إلى التهويمات الرمزية والأسرار الباطنية والأحوال والمقامات الصوفية التي تتسم بفردانيتها المطلقة، بوصفها نوعاً من الخلاص النفسي من شقاء الجدل الفقهي والكلامي.

فإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن ما حدث من تحولات في مطلع القرن العشرين الميلادي قد حوَّل الفلسفة في أوروبا من بناء القوالب الأيديولوجية إلى تأسيس الأنساق المنهجية التي تعمل أساساً على تحليل ما هو قائم في العالم وكشفها، فبدا الاختلاف بين المذاهب الفلسفية المعاصرة كما لو كان فقط خلافاً في طرق التحليل النقدي وأساليبه وأنساقه وموضوعاته، وليس في وظيفة الفلسفة ذاتها. ولعلنا ندعي بأن سيرة التحولات الحاسمة في المواقف العلمية والمذاهب الفلسفية المعاصرة في أوروبا تجعلها منساقة رغماً عنها نحو حقيقة الإسلام. فاتجاه هذه المذاهب الأوروبية نحو الأنساق المنهجية يوافق طبيعة الدين الإسلامي ويحاكيها ويوائمها، لكونه منهجاً وليس أيديولوجية، وأن مشروع إسلامية المعرفة هو المشروع الذي يحقق الفكر الإسلامي بوصفه نسقاً منهجياً يحتوي في داخله مذاهب الفلسفة الأوروبية المعاصرة، لتقوم هذه المذاهب بمحاكاته واحتذائه، عوضاً عما حدث في السابق. وما كان حقاً وصواباً في تلك المذاهب الفلسفية المعاصرة في نتائج بحوثها المنهجية وتحليلاتها النقدية، لا يدعم هو النسق المنهجي الإسلامي، بقدر ما يدعمه النسق المنهجي الإسلامي ويحتويه، ليس في قوالب أنطولوجية مفروضة من العقل على الكون، بل بانتظامها واتساقها جميعاً داخل رؤية كونية شاملة World View، تمثل سياقاً منهجياً يتولى إدارة العملية المعرفية والعلمية إدارة تحكمية نحو تطوير ما استخلف فيه الإنسان وإعماره، وهو الهدف المراد لفت الانتباه إليه من هذا البحث، الذي ينتهج منهجاً تحليلياً مقارناً لمعالجة الموضوع عبر محورين أساسيين، هما: النمط العام للفلسفة الأوروبية المعاصرة في القرن العشرين. ومشروع إسلامية المعرفة، بوصفه مبدأ عامّاً على اختلاف اتجاهاته، لكونه الفلسفة الإسلامية الحقة، التي

يمكن أن تتحكم في إدارة الفلسفة المعاصرة على إطلاقها من جهة؛ وتخلّص الفكر الإسلامي التقليدي من مشكلاته الزائفة من جهة أخرى.

أولاً: النمط العام والاتجاهات المنهجية للفلسفة الأوروبية المعاصرة

أدى تطور العلوم -لا سيما الفيزياء المعاصرة- وما صاحب ذلك من تعقيد مفرط للأفكار المركبة إلى تكريس الفلسفات المعاصرة جل مجهوداتها نحو التحليل، لإيضاح المعنى والدلالة والعلاقة بينهما، ونقصد بهذا المذاهب الفلسفية العامة دون المباحث الفرعية من أخلاق وسياسة وجمال وغير ذلك. ومع ذلك فإن الأمر امتد إلى هذه المباحث الفرعية، إضافة إلى الفلسفات المهنية والتطبيقية. وعندما نشير إلى التطور المعاصر للعلم فإنما نعني به الصورة الراهنة للكون في أذهان العلماء، وهي صورة رسمتها نظريتا النسبية وميكانيكا الكم Relativity and Quantum Mechanics، اللتان أدت نتائجهما إلى حدوث تعقيد وغموض كبيرين، الأمر الذي أدى إلى إلغاء الصورة الكلاسيكية الواضحة للعالم، الذي كانت تحكمه نظريات الاتصال الموجي للحركة وانفصال قانوني حفظ الطاقة وحفظ الكتلة، وتقسيم العالم المنتهي إلى وحدات نهائية صلبة لا تقبل التحليل وهي الذرات Atoms، وإمكانية المعرفة الشاملة للكون، بل والتنبؤ الدقيق بمستقبل حدوث الظواهر وأحوالها، من منطلق أن الكون منطقة واحدة تحكمه الأبعاد المكانية الثلاثية. لقد تم تحويل هذه الصورة الواضحة إلى صورة معاصرة أكثر تعقيداً وغموضاً، باستبدال المفاهيم القديمة، ووضع مفاهيم مغايرة تطرح بعيداً إمكانية المعرفة الشاملة والكاملة للكون، وإمكانية التنبؤ العلمي. حدث هذا بعد إضافة البُعد الزماني للأبعاد المكانية، ومن ثم تخصيص نوع القوانين للظواهر بحسب مجالات كونية لا تحصى، وجعل الأصل الكوني المشترك لكل ما هنالك في الكون هو الطاقة، التي تحال إليها كل الكتل القائمة، وأن هذه الطاقة عنصر معقَّد ومجهول، ولم يتمكن العلماء من معرفة ماهيته مهما كانت درجة قياس تأثيراته الوظيفية. ولعل مبدأ الارتياب Uncertainty لدى (هايزنبيرج)،[2] هو ما أدى بالعلماء إلى الإقرار بأن أسطورة

(2) هوكينج، استيفن. **موجز في تاريخ الزمان, من الانفجار العظيم إلى الثقوب السوداء**، ترجمة: عبد الله حيدر, بيروت: أكاديميا, ط1, 1990م, ص74-81.

سيزيف[3] قد تحققت الآن بمعناها الحقيقي، بأن جهلنا هو الذي يتسع دائماً وليس علمنا، خاصة بعد مقولة حرية إرادة الإلكترون The Free Will of Electron داخل الذرة.

هنا لجأت الفلسفة المعاصرة في أوروبا إلى التحليل سمةً أساسيةً تميزها، خاصة بعد أن استقلت العلوم عن الفلسفة، ولم يعد لها الدور الكبير في تأليف هذه العلوم أو تركيبها بصورة مباشرة. وعليه، فقد اتخذ الفكر الفلسفي المعاصر اتجاه التحليل النقدي والتفسيري على ما هو قائم من علوم وأنساق اجتماعية وسياسية واقتصادية وفنية وغيرها، لاكتشاف إمكانية فهمها وتوظيفها وإدارتها وتطويرها، وهو المعني بعملية التحليل النقدي والتفسيري على وجه الدقة؛ أي إن الفلسفة صارت منذ القرن العشرين الميلادي منهجاً وليست أيديولوجية.

وكان أن تعددت ضروب هذه المناهج التحليلية ومذاهبها وأوجهها تبعاً لموضوعها؛ فمنهج التحليل النقدي والتفسيري هو مبدأ عام، ولكنّ الاختلاف في ماذا نحلِّل. فعلى سبيل المثال، أجابت الفلسفة الظاهراتية أو الفينومينولوجيا الهوسرليانية نسبة إلى (إدموند هوسرل)[4] أن موضوع التحليل هو (الوعي)؛ إذ إن الوعي هو المتجاوز على وجه الحقيقة لمأزق المثالية والمادية على حد سواء؛ المثالية في قولها بأسبقية الوعي على الوجود والمادية، والإقرار تبعاً لذلك بوجود حقيقة الباطن، أو الشيء في ذاته، على نحو ما ذهب (إيمانويل كانط)، ويدرك هذا الشيء في ذاته عقلاً وحدساً وليس حساً كيفما يدرك الظاهر أو الشيء كما يبدو. والمادية أو التجريبية في قولها بأسبقية الوجود على الوعي، وأن كل ما لدينا من معارف وخبرات إدراكية إنما تم تكوينها في أذهاننا بفعل التجربة الحسية وحدها؛ سواء كان ذلك على مستوى الأحكام التركيبية؛ أو الأحكام التحليلية.

لقد أخطأت الفينومينولوجيا الهوسرليانية في تفسير الوعي كفاعلية للخروج

---

(3) أسطورة سيزيف: تدور حول سيزيف ابن ايولوس إله الرياح، الذي ارتكب بعض الأفعال التي أغضبت زيوس، فقد حكم عليه بحمل صخرة عملاقة إلى الجبل، وما إن يصل إلى القمة حتى تنحدر منه الصخرة، وهكذا يظل في العذاب الأبدي. وتضرب مثلاً لمن يقوم بمهمة وهو يعلم أنها لن تنتهي. [المحررون]

(4) هوسرل: فيلسوف ألماني، يُعَدُّ مؤسس الفلسفة الظاهراتية. [المحررون]

من الجدل الخلافي للمادية والمثالية، حين قالت: "إن كل وعي هو حتماً وعي بشيء ما"، فليس هناك من سبق لوجود على وعي، أو وعي على وجود، بل يتحدد الاثنان في لحظة ونقطة إدراكية واحدة، تكون بمنزلة الوجهين للعملة الواحدة، أو كالإناء المملوء بالضرورة إما بالهواء وإما بالماء، فإن أفرغته من أحدهما ظل الآخر قائماً وفق منطق الثالث المرفوع Excluded Middle، ولكن من المستحيل على الإطلاق أن يبقى الإناء قالباً أجوف فارغاً بالكلية في لحظة زمانية ما. وعليه. فليس هناك سبق لعقل على حس أو العكس. وهذا التحليل للوعي هو بمنزلة إعادة البناء بصورة أكثر صدقاً لموضوعات العالم المختلفة، التي هي موضوع هذا الوعي. ولذلك اقترح (هوسرل) أن يتم هذا التحليل عبر المنهج الفينومينولوجي المؤلف من ثلاث قواعد أساسية تمثل خطوات منهجية متراتبة، تبدأ (بتعليق الحكم) وهو وضع العالم أو الظاهرة بين قوسين وإبعادها مؤقتاً عن حيز الخبرة، وتنقيتها عن كل متعلقاتها التاريخية في ماضيها وحاضرها، ثم تأتي الخطوة الثانية وهي (البناء أو إعادة البناء) للظاهرة في الوعي من خلال رؤيتها بذاتها، على نحو محايث دون مؤثرات خارجة عنها، ثم أخيراً (الإيضاح أو التفسير) وهي مرحلة الحكم على الظاهرة بعد فهمها بذاتها وهي مرحلة الإخراج ورؤية الظاهرة في المستقبل من خلال الحديث عنها في سياقاتها العلائقية المختلفة.[5]

وعلى نحو آخر، أجابت الوجودية Existentialism عن سؤال التحليل، وبخاصة ما قال به (مارتن هايدجر)، و(جان بول سارتر)،[6] بأن دور الفلسفة ووظيفتها هو تحليل (الوجود) وليس (الوعي)، وقصدوا بالوجود؛ تلك الحالة الأولى التي تسبق تحديد الماهية للإنسان. فالوجود هو مصدر لا معقول في الإنسان يسبق ماهيته ويحددها فيما بعد، وتلك نزعة بالغة الفردانية؛ إذ إنها ترى أن الإنسان هو أي فرد مشخَّص على حدة، وكل فرد له قانونه الذاتي الخاص الذي لا يتكرر مطلقاً لدى غيره، كما لا تتكرر أو تتطابق بصمات الأصابع، ومن ثم

(5) حنفي، حسن. **مقدمة في علم الاستغراب**، لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ط1, 1992م, ص350–365.

(6) سارتر: فيلسوف وروائي وكاتب فرنسي. كان داعية لما يسمى الوجودية. تتميز فلسفته بالنزعة المتمركزة على الذات والإنسان. [المحررون]

فليست هنالك قاعدة مشتركة أو منطق عام، أو قواعد عقلانية مطلقة تشمل الفرد مع غيره. وإذن، فاللامعقول هو الذي يحكم الإنسان. ويتبين الإنسان ميزة وجوده الذاتي الخاص وحقيقته من خلال منهج التحليل الذي يقوم به وفق مقولة داشين (Da–Sein) التي قدمها (هايدجر) في كتابه "الوجود والزمان"، وتفيد رؤية الإنسان في حالة الفعل والتحول المستمر؛ إذ إن الإنسان هو مشروع تحقق دائم ومستمر لا يبلغ منتهاه واكتماله إلا بالموت. وبقول آخر تعني داشين (Da–Sein) الوجود–هناك، أن أية خطوة يخطوها الفرد للأمام أو للوراء تعني درجة من درجات التخارج عن الذات أو (الأنا) ego، لتتحقق أمام عينيه سمة أو عنصراً من عناصر وجوده، فيعرف عن نفسه بذلك مزيداً ومزيداً.[7] ومن ثم يترتب على التحليل الوجودي للإنسان وفعله وجوب التخلُّص من كل ما يفرضه الآخر من قوانين ونظم وعادات وتقاليد، ونحو ذلك.

ومن قبل ذلك كانت الماركسية التي حملت في طيها منهج التحليل القائم على حتمية حركة التاريخ، التي لا يملك الإنسان أن يفعل من بناء أو تغيير إلا ما هو قائم بفعل الضرورة الطبيعية، التي يجسدها فقط جدل أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج، الذي تكون فيه أدوات الإنتاج سبباً ضرورياً مباشراً لنوع محدد من الأساس الفوقي الذي يتضمن كل المفاهيم والتصورات التي تدور فيها جميع ضروب المجتمعات وتنوّع الشخوص.

وكذلك نجد التحليل منهجاً تتسم به بصورة أساسية الفلسفةُ البراجماتية Pragmatism عند أبرز أعلامها (تشارلس ساندرس بيرس)،[8] و(وليم جيمس)،[9] و(جون ديوي)[10] وغيرهم، وقد وجهت هذه المدرسة التحليل نحو (الفعل)، وجعلت معياره الأساسي هو الكشف عن قيمة الصدق المرتبطة بالمظهر الإجرائي

(7) Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson (from the 7th German ed.). Oxford: Blackwell, 1967, p. 67.

(8) بيرس: فيلسوف أمريكي، كان رياضياً وكيميائياً ثم تحول إلى الفلسفة. [المحررون]

(9) جيمس: فيلسوف وعالم نفس أمريكي، كان أشهر أركان البراغماتية. [المحررون]

(10) ديوي: فيلسوف أمريكي، سميت فلسفته بالأداتية أو الوظيفية؛ إذ نظر إلى المعرفة بوصفها آلة أو وظيفة في خدمة مطالب الحياة. [المحررون]

للمعنى، فأي علامة Sign لغوية أو اتصالية يصدرها الإنسان إنما يتحدد معناها وتقاس قيمة صدقها بقدر نجاحها في الفعل. إذن؛ فالأفكار هي برامج ومشاريع للعمل والتنفيذ، ويكون هذا البرنامج ناجحاً بقدر تقديمه لأطروحات ناجحة من حيث: درجة تحقيقه أهدافه، وإجراؤه وظيفياً.

وكذلك قامت الوضعية المنطقية لدى (آير)،[11] و(كارناب)،[12] و(شليك)[13] وغيرهم على منهج التحليل، الذي اتسم بالصبغة المنطقية، من خلال مبدأ تحقيق المعاني Verification Principle، الذي هو بمنزلة المعيار الذي نتأكد -بناء عليه- من (صدق أو كذب) العبارات والقضايا التي تتناول الواقع الخارجي وتصفه؛ إذ إن أية عبارة لا تكون ذات دلالة حقيقية بالنسبة إلى أي شخص إلا إذا كان هذا الشخص يعرف كيف يتحقق من المشاهدات التي تقوده -في ظروف معينة- إلى قبول القضية على أنها صادقة، أو رفضها على أنها كاذبة. ولا يمكن أن يحدث هذا ما لم يقدم منهج التحليل الوضعي المنطقي معياراً للتمييز بين القضايا ذات المعنى، والقضايا الخالية أو الفارغة من المعنى Meaningless؛ ففئة القضايا ذات المعنى إنما تتحقق بفعل التطابق مع الواقع التجريبي، والتوحيد بين المعنى والدلالة في ذلك، ومن ثم هي فقط القضايا التي تقبل الحكم بالصدق أو الكذب؛ أما فئة القضايا الفارغة من المعنى فهي تلك القضايا التي لا نجد لها معياراً يحققها من جهة الصدق أو الكذب، لأنها قضايا أو عبارات لغوية لا تحمل دلالة تجريبية مباشرة، وهي كل القضايا المعيارية والميتافيزيائة.[14]

ولعل الأصل الفلسفي الذي أمد مدرسة الوضعية المنطقية بمنهجها التحليلي هذا هو مدرسة التحليلية اللغوية، التي قادها كل من: (برنراد رسل)، و(جورج

---

(11) ألفرد أير: فيلسوف إنجليزي، أكدّ في مؤلفاته الأخيرة التزامه بالتجريبية التحليلية، محدداً مأخذه على نظرية المعرفة. [المحررون]

(12) رودلف كارناب: فيلسوف وعالم منطق ألماني من زعماء الوضعية الجديدة. [المحررون]

(13) فردريك شليك: فيلسوف ألماني، قام بتأسيس "جماعة فيينا"، اغتاله طالب في فينيا، فعجل موته انفراط هذه الجماعة. [المحررون]

(14) عزمي، إسلام. "مشكلة المعنى في الفلسفة المعاصرة"، **مجلة الفكر المعاصر**، بيروت: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر, ع23، يناير 1967م, ص20.

إدوارد مور)،[15] و(لدفيش فيتجنشتاين)،[16] في فلسفته المبكرة. وهذه المدرسة أوضحت أهمية اللغة في البحث الفلسفي بدرجة قصوى، وقام فيها منهج التحليل بدور حاسم فيما يتعلق بإيضاح المعنى والدلالة؛ إذ أمكن لدى أصحاب هذه المدرسة وهم يبحثون عن حدود المعنى، مراجعة تاريخ الأنساق الفلسفية السابقة، التي يتبين أنها قد بنيت أصلاً على مسائل لفظية ميتافيزيائية هي ليست من قبيل المشكلات أصلاً؛ أي إنها بتعبيرهم مشكلات زائفة أو أشباه مشكلات، تنشأ جراء الخلط في تناول المفاهيم ومعانيها، الذي ينتج بدوره عن عدم فهمنا منطق لغتنا، الأمر الذي يولِّد تلك القضايا والتعبيرات الفارغة من المعنى. وعليه يكون هدف التحليل هنا هو تأسيس لغة فوقية Meta Language شارحة وضابطة، بحكم استخدامنا للغة الموضوع المتداولة Object Language على نحو أقرب إلى الرياضيات، بما ينقي الاستخدام اللغوي ويخلِّصه من كل ما لا يمكن الحديث عنه على نحو تحليلي Analytic أو تركيبي Synthetic.[17]

وفي مقابل هذا الاتجاه الأخير خرجت فلسفة اللغة العادية بوصفها تياراً معاصراً وفاعلاً على يد (فيتجنشتاين) في فلسفته المتأخرة، وفلاسفة مدرسة أكسفورد ببريطانيا في منتصف القرن العشرين الميلادي وما بعده. وذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى إيضاح أن الخطورة تكمن في اللغة التي تتم ممارستها بالفعل في مختلف الأوساط، وهي كذلك بوصفها التعبير عن الأنماط والأشكال الحياتية والاجتماعية، فهي أكثر القنوات فعالية في مجريات الوعي العلمي والسياسي والاجتماعي والديني والتاريخي، وتطور مصائر الشعوب وتحوُّلها. والتطور الذي أحدثه (فيتجنشتاين) في هذا الاتجاه التحليلي يكمن في أن المعنى لا يتألف بوضع قضية أولية أمام وقائع ذرية لنحصل بالنتيجة على لغة مثالية Ideal Language منزهة عن كل أشكال الخلط والخطأ واللبس

---

(15) مور: فيلسوف إنجليزي، انتقد المثالية الذاتية، وقدم نظرية الحس المشترك، ووضع منهجاً للتحليل المنطقي. [المحررون]

(16) فيتجنشتاين: فيلسوف وعالم منطق نمساوي الأصل، وأحد مؤسسي الفلسفة التحليلية. [المحررون]

(17) زيدان، محمود فهمي. **في فلسفة اللغة**، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر, 1989م, ص31–38.

والغموض، وتحد بذلك من جموح الخيال الإنساني نحو الماورائيات. لقد رأى (فيتجنشتاين) في هذه اللغة المثالية المصطنعة عملاً شاقاً وقليل الجدوى، لأنه يمثل هروباً من فعاليات الحياة بكليتها. وأما الذي يجدي فهو دراسة اللغة العادية على نحو ما هي عليه بوصفها ألعاباً Games وأدوات Tools، وذلك من جهة استعمالها كما هي بالفعل في الواقع؛ إذ إن إشكالية المعنى قد تطورت من خلال البحث في اللغة العادية لا من جهة الصدق والكذب وفق منهج للتحقق، كما هو الحال لدى الوضعيين المناطقة، بل من جهة القصد أو الهدف الذي يرمي إليه هذا الاستخدام، بحيث يمكن أن يتعدد القصد بالنسبة إلى نص Text واحد أو لفظ واحد في استخدامه. وقد تطلَّب هذا أن تشمل دراسة اللغة العادية الأشكال والأنماط الدلالية غير النطقية مثل تعبيرات الوجه ونغمات الصوت، وغير ذلك، وربطها بالاستخدام النطقي للغة، بغية الإيضاح الأكمل للمعنى فيما يعرف بألعاب اللغة Language Games.[18] وعليه، فإن قضايا تحصيل الحاصل، وقضايا التناقض ونحوها مما عُدّ في السابق لا معنى لها، يمكن الآن أن يصبح لها معنى، بحكم تغيير النسق السيمانطيقي Semantic System لها من خلال البحث في موضوعات اللغة العادية.

ثم تأكدت هذه الوظيفة المنهجية التحليلية للفلسفة في النصف الأخير من القرن العشرين الميلادي بظهور البنيوية Structuralism على يد (فيردناند دي سوسير)[19] و(كلود ليفي شتراوس)،[20] وغيرهما، بوصفهما يمثّلان تياراً كلاسيكياً محافظاً كان بمثابة ردة فعل على التيار الوجودي. فقد اشترطت البنيوية المعرفة بالحدود التصنيفية الصارمة في النظر إلى الأشياء بوصفها أنساقاً بنائية جاهزة وقائمة. وكل بنية من هذه البنيات إنما تتسم بأسبقية الكل على الأجزاء المرتبطة فيما بينها بشبكة العلاقات هذه؛ إذ تمثل شبكة العلاقات (ثابتاً) Constant والأجزاء (متحولاً) Variable، وهذا يؤدي إلى أن يتسم النسق البنائي بالمعقولية والمحايثة ومبدأ التزامن لكافة اللحظات الزمانية لعناصر البنية

(18) Wittgenstein, Ludwig. *The Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell, 1962, p. 5–7.

(19) سوسير: عالم لغويات سويسري، يُعَدُّ مؤسس المدرسة البنيوية في اللسانيات. [المحررون]

(20) شتراوس: عالم أنثروبولوجيا (علم الإنسان) فرنسي، طور المذهب البنيوي. [المحررون]

للدلالة على رؤيتها في تعاقبها تاريخي.[21]

ثم ظهر في مقابل التيار البنيوي ما عرف بالتفكيكية Deconstructuralism على يد (جاك دريدا)،[22] الذي حاول أن يجعل منهج التحليل العقلي يأكل بعضه بعضاً لانتفاء نقطة مركزية حاسمة في الوعي لقيام هذا التحليل، ومن ثم يتحول كل نشاط إلى فاعلية محضة تسعى إلى تفكيك كل البنى السابقة في الحقول والمجالات المعرفية، بدءاً بتفكيك الأنظمة اللغوية من خلال عزل كل علامة لغوية عن غيرها وعن أي سياق كلامي يمثل حقلاً دلالياً حاكماً لمعناها،[23] الأمر الذي قد ينتهي بالتفكيكية إلى جعلها دعوة نحو عدمية محضة.

وامتدت الفلسفة منهجاً للتحليل، فشملت ميدان فلسفة العلوم، من خلال نظريات النموذج العلمي Paradigm. فقد دلت كتابات (نرورد رسل هانسون)[24] على أن الفكر العلمي هو تحليل يقوم على زاوية الرؤية، وهو ما يتحدد بالخبرة البصرية Visual Experience لدى العلماء، وهو ما يتفق ويتجاوز حدود الملاحظة الموضوعية إلى مشاهدة الظواهر من خلال الذات، بإفراغ التأويلات الداخلية للملاحظ عليها، فيرى ويلاحظ فيها ما قد لا يراه أو يلاحظه الآخرون عندما يشاهدون الظاهرة نفسها. وتطور هذا الاتجاه مع الموقف التجريبي النقدي لدى (فيرابند)،[25] حتى بلغ منتهاه في ترتيب الأهمية لدى (ثوماس كون)،[26] في تحليله التفسيري لبنية الثورات العلمية، وهي التحولات الكبرى في الموقف العلمي عبر التاريخ، جراء التحولات التي تطرأ على النموذج المعرفي في أذهان العلماء، الأمر

---

(21) بغورة، الزواوي. **المنهج البنيوي والعلوم الإنسانية: مدخل إلى فلسفة العلوم**، الإسكندرية: منشأة المعارف بالإسكندرية, ص240–242.

(22) دريدا: فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر، صاحب نظرية التفكيك.

(23) دريدا، جاك. **الكتابة والاختلاف**، ترجمة: كاظم جهاد, المغرب: دار توبقال، ص240–242.

(24) هانسون: مختص بفلسفة العلوم، وأحد مطوري نظرية أن الملاحظة مكتنزة بالجانب النظري. [المحررون]

(25) فيرابند: أحد الفلاسفة الذين نادوا بالنسبية في مجال الأخلاق والفلسفة. [المحررون]

(26) ثوماس كون: مفكر أمريكي، معظم إنتاجه في فلسفة العلوم، وأهم أعماله بنية الثورات العلمية، الذي نظّر فيه لمفهوم النموذج. [المحررون]

الذي يحدث انتقالاً مستمراً من مرحلة التوافق والاستقرار التفسيري للكون إلى مرحلة الشذوذ والأزمة واللاانتظامية المعرفية، ثم العود إلى العكس مرة أخرى وهكذا.

والجانب الفلسفي المنهجي في هذا الصدد، هو ما يكون من تحليل لعناصر هذه النماذج المعرفية المتحولة أو (البارادايم) التي تتضمن بدورها عناصر أساسية تلتقي فيها مع اتجاه فلسفة اللغة العادية لدى (فيتجنشتاين). وهذه العناصر هي: الربط بين فكرة النموذج والاعتقاد وما يلزم عنه من استدعاء ضروي للتأملات والمواقف الميتافيزيائية، ثم الربط بين فكرة النموذج والأسطورة على أساس أنه لا فاصل جوهرياً بين فكر علمي وفكر أسطوري قديم، وإنما هما امتداد بعضهم بعضاً في سياق معرفي ومنهجي واحد، ويمثلان فقط أبعاداً متنوعة لنسق واحد. ثم يصب هذا كله فيما يعدّ حجر الزاوية لوظيفة النموذج (البارادايم)، ويمثل الموضوع الحقيقي للتحليل الفلسفي النقدي، وهو عدّ النموذج المبدأ المنظم الذي يحكم عملية الإدراك، ومن ثم فهو المحدد لقطاعات واسعة من الخبرة.[27]

هكذا اتسم الفكر الفلسفي المعاصر بكونه منهجاً وليس أيديولوجية، وبأنه تحليل وليس تركيباً، وأنه نقد للأنساق المعرفية والعلمية دون احتوائها. وما نفترضه هنا أنه في هذا قد أصبح يتبع سمة الفكر الإسلامي الصحيح، ولكنه يحتاج إلى الاستكمال والاحتواء من جانب هذا الفكر الإسلامي، ليصبح الوعي الفلسفي وحصول الحكمة أمراً عالمياً موحَّد السياق، وإن تعددت فيه الأبعاد، وذلك عن طريق إدارة الفكر الإسلامي له عبر اتجاهات إسلامية المعرفة.

ثانياً: شروط الإدارة التحكمية لمشروع إسلامية المعرفة

إن الفلسفات الغربية المعاصرة في أوروبا تحمل من أوجه الحق الشيء الكثير، ولكن المشكلة أنها تُقرأ بشكل مُجزّأ عضين؛ أي مفككة عن بعضها بعضاً، ويتم تناولها مواقف متغايرة ومنفصلة، وهذا ما جعلها مناهج لتوليد الأزمات بصورة مستمرة. ولم يستطع أحد هذه المناهج الفلسفية المعاصرة في أوروبا

(27) عبد القادر، ماهر. **الاتجاهات المتأخرة في فلسفة العلوم ما بعد الوضعية المنطقية**، الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986م، ص34–37.

أن يكون لها المقومات اللازمة للقيام بدور القيادة للفكر الغربي في مجمله؛ إذ يجعلها عناصر مختلفة، أو أبعاداً متعددة لسياق واحد يتفاعل أوله مع وسطه وآخره، لإظهار الحقيقة على نحو كلي. والفرض المقدم هنا أن الفكر الإسلامي المعاصر المتمثل في اتجاهات مشروع إسلامية المعرفة هو الوحيد الذي يحمل شرط توحيد مناهج الفلسفة الأوروبية المعاصرة في سياق واحد يكمل بعضها بعضاً؛ إذ يصبح تحليل الوعي وتحليل الوجود وتحليل اللغة وتحليل البنية بمنزلة المداخل المتعددة للحقيقة الواحدة. والأمر الذي يجعل إسلامية المعرفة المحقق لشروط التوحيد السياقي لهذه المدارس وإدارتها، هو أن هذه المدارس الفلسفية تقوم على مبدأ تفاعلية ثلاثية لأدواتها المنهجية في التحليل، وهي: (أ) الوعي الإنساني (ب) الأنساق الصورية Formal systems. (ج) الكون الطبيعي. أمّا فلسفة إسلامية المعرفة، فتقوم في كل أحوالها على مبدأ تفاعلية رباعية تستوعب في طيها عناصر الثلاثية الأوروبية وتتجاوزها بما يأتي: (أ) الوحي الإلهي (القرآن والسنة) (ب) الوعي الإنساني. (ج) الأنساق الصورية. (د) الكون الطبيعي. وتتميز هذه التفاعلية المضاف إليها عنصر الوحي من المناهج الأخرى المعاصرة بكونها الضابط التحكمي؛ أي الوحي، للعملية المعرفية بما له من حقل دلالي كلي، ويدعم ذلك الادعاء أن ما ثبت لدى العلماء من نصف أو ثلث هذا الحقل الدلالي لا يمكن أن يسوِّغ القول بعدم ثبوت ما هو ليس قيد الاكتشاف بعد من الجزء المتبقي.

وشروط تحقيق هذه التفاعلية، لتقوم بوظيفتها في إدارة مناهج التحليل الفلسفي المختلفة، هو ما يأتي:

1 – تجنب قراءة الوحي بشكل عضين؛ أي على هيئة آيات مستقلة ومنفصلة عن بعضها بعضاً، بل لا بد من قراءته سياقاً واحداً وإن تعددت السور والآيات والأحاديث. وعليه، فإن توحيد النظر إلى السياق القرآني وقراءته على كلمة واحدة وحرف واحد يتبعه توحيد النظرة إلى أنماط المناهج الفلسفية بانتظامها ضمن نسق مترابط من العلاقات. كما أن تجنب قراءة القرآن بشكل عضين يؤدي إلى الحد من الإفراط والتأويل الذاتي للنصوص والآيات. وما يترتب

على هذا التأويل الذاتي من اللجوء إلى التوفيق والتلفيق مع مصادر أخرى، هو من قبيل الأنساق الفكرية الأيديولوجية على نحو ما فعل فلاسفة الإسلام القدامى، أمثال ابن سينا وابن رشد والكندي والفارابي وغيرهم، وذلك بما لا ينسجم والخاصية أو الصفة المنهجية للفكر الإسلامي؛ إذ إن التمييز بين تلك الصفة المنهجية التحليلية، والأنساق الفكرية الأيديولوجية، إنما يتحدد بالنظر إلى الأيديولوجيا على أنها تعمل على إنشاء حصيلة من الأفكار للحكم على ماهية كائن ما وجوهره، أو سياق لغوي، أو مجتمع، أو مجال علمي، ونحو ذلك.

أما المنهج التحليلي فلا يجدر النظر إليه إلا بكونه أداة للفهم والفعل، أو التوظيف، أو كيفية الاستخدام لأي نسق System من الأنساق، أو مجال من المجالات. وليس في هذا إلغاء لعنصر الأيديولوجيا وفعاليته، وإنما يشير إلى تبعيته في الفكر المعاصر إلى المنهج التحليلي. وعندما نخص هذا العنصر المنهجي التحليلي في مجال التعامل مع مصادر الوحي في المجال المعرفي، فليس القصد من ذلك هو قصر كل الإسلام على هذا العنصر، وإنما نأخذ هذا الجانب بوصفه الجانب الملائم لتأسيس نظرية عامة في إدارة العلم والمعرفة، وليس إنتاج العلم والمعرفة، بما يسمح بتوجيه بحوث إسلامية المعرفة للخروج من المغالطة المستمرة حول ما إذا كانت مصادر الوحي هي مصادر علم، أم أنها مصادر هداية إيمانية فحسب، وإن كانت مصادر علم، فهل حوى القرآن الكريم كل ما تم التوصل إليه من حقائق العلوم؟ وما شابه ذلك من أسئلة يمكن الخروج من دائرتها المستمرة بالبحث في كيفية إدارة مصادر الوحي للمعرفة والعلم وليس إنتاجهما.

2 – تخليص الفكر الإسلامي وتنقيته من عناصر المشكلات الزائفة والأغاليط المنطقية؛ إذ إن هذه المشكلات هي أبرز نتائج القراءة التجزيئية للقرآن الكريم، ونشأ عنها اختلاف المذاهب الفقهية والكلامية في الإسلام وانقسامها إلى فرق كثيرة، على نحو ما يبدو عليه الحال في واقعنا المعاصر. ويمكن القول إن المشكلات الزائفة تأتي بدعم من قوانين (المنطق) Logic وفق المنظور المعاصر له؛ إذ إن المنطق بأنساقه المعروفة من (قيم ثنائية) و(قيم متعددة) لم

يعد هو إظهار لصحيح الفكر من فاسده على نحو مطلق ومحايد، بل هو الأداة التي تستخدم بكيفية يمليها نسق فكري أو عقائدي معين ليثبت بها ما يتسق معه في النظر إلى ما هو صحيح من الفكر وما هو فاسد. وعليه، فإن التمييز بين مشكلات فعلية ومشكلات زائفة إنما يظهر من كون المشكلات الفعلية هي تساؤلات بكيفية معينة في الاستخدام للمنطق، يمكن معها وضع إجابات عنها يتوقف عندها التساؤل وينتهي، أو على الأقل لا يستمر، في حين أن المشكلات الزائفة تكون كيفية في استخدام المنطق بصدد إنشاء تساؤلات، لا تنتهي أو -على الأقل- بتقديم إجابات وحلول حاسمة عليها، بل يستمر التساؤل أو -على الأقل- يظل قائماً مع ما يقدم عليها من إجابات متعددة. وعلة هذا أو السبب الكامن وراءه، هو أن المسألة المطروحة؛ إمّا أن حجة الإثبات أو القبول فيها تكون مساوية لحجة نفيها، أو رفضها دون إمكانية لوجود معيار موضوعي يفصل فيها، وإمّا أنها لا تقبل حلاً واقعياً، وإما أنها المشكلة التي يتم إثارتها في غير ظرفها الزماني والمكاني، وإما أنها مشكلة يتم اختلاقها قصداً؛ أي افتعالها عن الذات والعقل، وليس أن الواقع الراهن للمجتمعات والشعوب يفرضها على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي والبيئي.

وأبرز مثال على إظهار هذه المشكلات الزائفة في الفكر الإسلامي التقليدي، هو ما نجده في ميدان تأويل النصوص القرآنية بإعمال العقل فيها، ومن ذلك ما أحدثه المتكلمون من قول في صفات الله تعالى والذات الإلهية، فانقسموا بين مجسم ومشبه ومعطِّل وغير ذلك. وكذلك مجادلاتهم في قضية الجبر والاختيار، التي أفضت إلى معضلات كبرى ومعقدة على مستويات الفعل الإنساني لم تحسم حتى الآن، وأيضاً القول بقِدم العالم أو حدوثه، ومسألة حق الإمامة والتفويض الإلهي في ذلك، والصراع المفتعل بين العقل والنص وأيهما أولى. كل هذا وغيره مما لم يمكن حسم الخلاف فيه بعد؛ لأنه غير قابل للحسم النهائي أصلاً. والحري في هذا أن يتم التعامل مع نصوص الغيبيات القاطعة، مثل ذات الله تعالى ومشاهد العالم الأخروي، بوصفها ليست نصوصاً للتأويل والفهم، بل بوصفها نصوصاً تؤدي دوراً وظيفياً في إكمال النسق القرآني وإتمامه في جملة سياقاته وكليته وإعجازه، دون فصلها عن هذا السياق الكلي، وعدم البحث عن

معنى لها بذاتها أو ما يقابلها من عناصر مجال مغاير عنها وهو (الكون).[28] وهنا يصبح عدم التعارض بين العقل والنقل، الذي أورده فلاسفة المسلمين إنما هو فقط بشرط ما أقره الشرع بكونه لا يقبل الإثبات، وينتهي الخلاف فيه بحسم موضوعي، وليس ما يظل دائماً في حيز الإشكال المتجدد.

3 – من شروط تحقيق الفاعلية المنهجية لإسلامية المعرفة، تجاوز قراءة الإعجاز العلمي للقرآن الكريم بالصورة التقليدية؛ أي صورة التوفيق مع الكشوفات العلمية، وهو أن يتم تحقيق الكشف العلمي الكوني أولاً، ثم نأتي إلى القرآن فنجد فيه خبراً عنها من قبل بزمان بعيد. فمحور الإعجاز وأصله في هذه الحالة هو السبق الزماني للنص على الحدث، ولكن الإشكال يقوم على تحديد هذا السبق الزماني قياساً على التصريح بالكشف العلمي، وليس الكشف في ذاته، فلعله قد توصل إليه أحد من قبل نزول القرآن ولم يصرح به أو يفصح عنه حينها، ثم يكون أن يتجدد ذات الكشف في عصرنا الراهن فنحتفي بإعجاز القرآن لسبقه الزماني على هذا الكشف العلمي. وتلك القراءة القاصرة لإعجاز القرآن ما أدى إلى تعطيل الفعل والفاعلية الوظيفية للقرآن في قيادة البحث العلمي. لذا، لا بدّ من التوقف عن النظر إلى المسألة العلمية في القرآن الكريم بأنها تقوم على مبدأ السبق على الكشوفات العلمية، وإنما النظر إليها بأنها تقوم على مبدأ الإعمار للكون، وهو مناط التكليف للإنسان على الأرض.

وتفصيل ذلك أن الأصل القرآني من ناحية الإعجاز هو نسق كلي واحد يتعامل بكليته مع أية حقيقة من الحقائق بوصفها –بالضرورة– عضواً في هذا النسق. إذن؛ فالرؤية القرآنية الكونية الشاملة تدير المنظومة الكونية بكليتها، دون الضرورة إلى تخصيص القول وتفصيله لكل قانون علمي على حدة، فكل ما يمكن أن يكشفه الإنسان من قوانين الكون، هو دائر في النظام الإداري التحكمي للقرآن، وهو الفكرة التي يمكن أن نستخلصها من مفهوم إعمار الكون: ﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ

(28) خليل، وائل أحمد. **منطق المشكلات الزائفة، دراسة في مسألة المنهجية العلمية للتفسير والتأويل – مشروع العقل والعقلانية في إطار الفكر الإسلامي**، السودان: مركز التنوير المعرفي، ص368– 378.

وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا فَٱسۡتَغۡفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِۚ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٞ مُّجِيبٞ ﴾ [هود: 61]. فإعمار الكون بتعريف إجرائي هو كيفية الاستخدام والتوظيف للكشف العلمي بعد تحقيقه. هذا ما يجعل الأصل الإعجازي للقرآن الكريم في كونه نسقاً كلياً يعطي منهجاً للإعمار وليس الكشف فحسب، فالله تعالى لم يرتب الخطاب القرآني على السبق المعرفي الإنساني. فالحقيقة القرآنية معتبرة بذاتها وقائمة؛ سواء وعاها الإنسان عن طريق سبق القرآن للكشف العلمي، أو كان حاصلاً لديه العلمُ بالحقيقة العلمية قبل نزول القرآن. إذن؛ فالمسألة العلمية المعرفية للقرآن الكريم هي مسألة تحكم وضبط وإدارة وليست كشفاً. وكون القرآن الكريم هو النسق الكلي Universal system المكتمل بصدد الكون، فإنه يأتي بفعل كلّي مستصحباً ضمنياً -بالضرورة- فعل العناصر الجزئية على نحو حركة الراكب داخل السيارة، فحركته حينئذ تكون ضمن حركة السيارة على نحو مجمل.[29]

4 - من الشروط الأساسية التي تمكّن مشروع إسلامية المعرفة من الإحاطة بجميع مناهج التحليل الفلسفي المعاصر، هو النظر إلى المعرفة والتعامل معها في ضوء العامل الاجتماعي المؤثر في بناء المفاهيم والأفكار، جنباً إلى جنب مع العوامل العقلية والمنطقية. فلم تعد دراسة ماهية المعرفة ومناهجها - عقب ظهور علم اجتماع المعرفة Sociology of Knowledge في القرن التاسع عشر الميلادي - مسألة فلسفية عقلية بحتة بقدر ما أصبحت مسألة اجتماعية. وهو ما دل عليه القرآن الكريم زاويةً للبحث المنهجي في المعرفة بقول الله تعالى ﴿ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ﴾ [الحجرات: 13]؛ إذ يبدو من المفردة (لتعارفوا) ما يفيد اصطلاحاً باستمرارية التفاعل المعرفي بواسطة التقسيم الاجتماعي إلى شعوب وقبائل. كما أن الواضح من ذكر (الشعوب) و(القبائل) هو التحديد التصنيفي لمفهوم الشعب ومفهوم القبيلة، وهو ما يسهم فيه بصورة أصيلة اختلاف طرق الحياة وتنوعها، ويدل عليها الاستخدام اليومي التلقائي للغة المتداولة، على نحو ما أشار إليه (فيتجنشتاين) في فلسفته المتأخرة من خضوع الفكر واللغة للتحليل الاجتماعي

(29) خليل، وائل أحمد. "نحو قواعد منهجية للتنوير المعاصر؛ تصور في منطق المسألة العلمية بالقرآن الكريم"، **مجلة التنوير**, الخرطوم: مركز التنوير المعرفي, ع1, فبراير 2006م, ص154- 156.

الذي يحدد كلاً منهما،[30] وبالنحو ذاته يصبح بالإمكان إخضاع مضمون العلم والمعرفة تحليلاً اجتماعياً يتحدد في داخله -وليس خارجه- معنى النظريات العلمية وفاعليتها ووظيفتها وفائدة مضمونها، على اختلاف مجالاتها.

ثم إن تقرير القرآن الكريم لهذا التصنيف نصاً، إنما يفيد دلالة تأكيد أن السياق الاجتماعي يساعد على فهم منطق المعرفة العلمية أكثر من التجريد العقلي والمنطقي لتلك المعرفة، وذلك من خلال تأكيد مبدأ أساسي هو أن الثورات والتطورات العلمية عموماً لا تستجيب لأزمة داخل العلم -كما بيَّن (كون)- بقدر ما تستجيب لأزمة اجتماعية تنعكس بدورها على العلم، مما يعني أن تطور مفاهيم العلم هو ذو طبيعة اجتماعية، وليس طبيعة عقلية تجريبية فقط.

لقد أصبح العلم الطبيعي بعد نتائج نظريتي النسبية وميكانيكا الكم يبدو تابعاً لمقتضيات الظاهرة الاجتماعية، بعد أن كانت الظاهرة الاجتماعية في العلوم القائمة بدراستها تحاول أن تستمد صفتها ومشروعيتها العلمية من مقررات العلم الطبيعي. ويبدو هذا جلياً في علم التحكم (السايبرنتيك) Cybernetics، الذي يعدّ من سمات الفكر المعاصر ونتائجه؛ إذ إن التحول نحو المنهجيات التحليلية الفلسفية استوجب تأسيس ما يعرف بعلوم الأدوات؛ أي العلوم التي تعمل على ضبط العلوم الاجتماعية والطبيعية وتنظيمها. وليس أدل على هذا من أن أحد أهم علوم الأدوات تلك وهو (علم السايبرنتيك)، قد توجهت التحولات الأخيرة فيه إلى تقسيمه نحو سايبرنتيك من النظام الأول First Order Cybernetics، وهو نظام متعلق بإدارة موضوع المعرفة العلمية Observed Systems، وضبطها، وسايبرنتيك من النظام الثاني Second Order Cybernetics وهو المتعلق بإدارة العامل القائم وضبطه وتوجيهه، بإجراء المعرفة بالملاحظة العلمية على الظواهر Observing System، وفي حين يختص النظام الأول بالقوانين العلمية الموضوعية، اختص النظام الثاني بالسياق الاجتماعي والنفسي للباحث العلمي. لذا كان من شأن النظام الثاني القيام بالإدارة والتحكم في مجال التحقيق

(30) انظر:

- Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, p. 9-12

والتوظيف والتطوير للنظام الأول.[31] وهذا التأثير للسياق الاجتماعي في البناء الكوني الطبيعي هو ما قرره الله تعالى في القرآن الكريم بقوله: ﴿ ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ ﴾ [الروم: 41]. وهذه الإشارة إنما تدل على حالة الاستثناء في الفعل الاجتماعي، وهي حالة الانفلات عن الضابط الديني، مما يعني أن الدين بكل تعاليمه وعباداته وآدابه هو الأصل الضابط الضروري لنظام السايبرنتيك الثاني بصدد العملية المعرفية، بما يؤدي بدوره تبعاً إلى تحقيق الضبط لعناصر نظام السايبرنتيك الأول، وهي قوانين الكون الطبيعي، فيتحقق بذلك إعمار البر والبحر وليس إفساد البر والبحر. وما يجعل الدين هو الأصل الضابط للسياق الاجتماعي، هو أن مادته تقوم على تعيين الاتساق لاختلافات الشعوب والقبائل بوصفها أبعاداً متنوعة ومتعددة لنسق واحد، وذلك على نحو ما جاءت به نظرية المجالات Fields Theory تبعاً للنظرية النسبية من تصنيف للكون إلى مجالات متغايرة ولا متناهية، ولكنها تتسق وتتفاعل مع بعضها بعضاً دون شذوذ.

خاتمة

إذا كان الفكر الفلسفي في مجمله يدور على مسألة أساسية هي العلاقة بين الوجود والوعي، فإن مشروع إسلامية المعرفة، بوصفه الفلسفة الإسلامية بصورتها الحقيقية، وبوصفه يتضمن في داخله جميع أوجه الحق والفاعلية للمذاهب الفلسفية المعاصرة بكونها مناهج للتحليل النقدي والتفسيري، يحمل الشروط التي تظهر أن الوحي الكريم هو الضامن الوحيد للمعالجة المثلى لمقتضيات المسألة الأساسية في الفلسفة؛ أي العلاقة بين الوجود والوعي برؤية كلية شاملة، سواء عُدّت بنحوها الكلي ذاك، أو أُنزلت على المجالات المعرفية الجزئية المتعددة. كما أن تلك الرؤية الكونية الشاملة المستمدة من الوحي الكريم بفعل مشروع إسلامية المعرفة بوصفه فاعلية منهجية إنما تفيد في مستواها الأعلى في تحقيق مبدأ وحدة العلم، الذي طالما ظلت تنشده المذاهب الفلسفية الأوروبية المعاصرة. وعليه، فإن ما تقدم الحديث فيه هو من قبيل طرح تصورات افتراضية،

(31) Umpleby, Stuart A. "What Comes after Second Order Cybernetics?" *Cybernetics and Human Knowing*, Volume 8, No. 3 (2001): 87–89.

أو تأسيسية لنظرية عامة؛ إذ يصبح الدعم التطبيقي لهذه الآراء هو من شأن بحوث أخرى متخصصة، تتناول كل مجال من المجالات المعرفية على حدة بالبحث والدراسة والتطبيق.