

الفصل الثاني

وحدة الحقيقة والقيمة في برنامج إسماعيل الفاروقي التشريعي

عبد الرزاق بلعقروز^(١)

مقدمة:

موضوع هذا البحث هو مسألة الحقيقة بالمعنى الذي بلورها فيه "إسماعيل الفاروقي"، والمستندة إلى آلية الدمج بين الحقيقة والقيمة، والحضور العيني لهذه الثنائية في حركة الحياة ودوائر الثقافة، والإبصار فيها درباً آمناً للخروج من مآزق فلسفات المنظورية المعرفية والقيمية، التي تنخر بُنى الوعي الإنساني المعاصر، أو بتعبير "الفاروقي" النزعات الشُّكوكية التي تملأ سماء وأرض عالم اليوم كافة، والغرب خاصة؛ إذ تفاقمت بصورة لا سابق لها، وأضحت ملمحاً جوهرياً في أوساط المثقفين ومن يحاكيهم من العوام في مجتمعاتهم.

وتأتي أهمية هذا الموضوع في سياق أكثر من مُسَوِّغٍ لتنزيل مسألة الحقيقة والقيمة في صلب اهتمامات "الفاروقي"، وإعادة تخريجها من جديد، وذلك لأن قلق مفهوم الحقيقة وتحوُّلها إلى مُشكلة في الفكر الغربي المعاصر يستوجب استخراج المرتكزات النظرية والفعالية التي بلورها "الفاروقي" في مقاربتة. فالمشهد الفكري يتكلّم لغة النسبية والمنظورية بدلاً من لغة المطلقية والحقيقة، في المعرفة كما في الأخلاق، وفي النظر كما في العمل. والأدهش أن هذه الرُّوى الفلسفية التي نبتت في إطار مشكلات المعرفة والقيمة الغربية؛ نقلت إلى دوائر الفكر الفلسفي العربي، وأضحت بالنسبة إلى هذه الدوائر مفاهيم إجرائية

(١) دكتوراه في الفلسفة، رئيس قسم الفلسفة، جامعة سطيف ٢/ الجزائر، البريد الإلكتروني: abderrezakbelagrouz@yahoo.fr

ومقولات كلية، يجوز تنزيلها من أجل قراءة التراث المعرفي الإسلامي، وخلع الوُصوف التي خلعتها فلاسفة الأنوار على المسيحية في القرن السابع عشر؛ أي "التعقيل والأرخنة والأنسنة".^(١) يقول محمد أركون: "والمنهجيات التي أطبقها على التراث العربي الإسلامي هي المنهجيات نفسها التي يُطبّقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي أو الأوروبي".^(٢)

والهدف الذي نرومه في تسليطنا الضوء على وحدة الحقيقة والقيمة والحياة عند الفاروقي، هو تدارك الفراغ الذي أورثته التّنظيرات المعرفية الوارثة للرؤية الكونية التوحيدية وأزمة الحقيقة والقيمة في الحضارة الغربية الرّاهنة، وانسداد مجاري الفكر الفلسفي المابعد حدثي، بعد تدميره لمرتكزات الحقيقة الدّينية والعقلية، وانفراطه في التأويل المتدوّم للأشياء.

ويهدف البحث كذلك إلى الاشتغال على تطوير رؤية الفاروقي في الحقيقة والقيمة وتمظهرهما واقعياً، بوصفها رؤية تحقّق شرطيّ الاستيعاب والتجاوز للفكر الغربي في مشكلة الحقيقة والقيمة، وتحقّق شرط الاستيعاب الواعي والعميق للرؤية التوحيدية الإسلامية، لا بوصفها رؤية مُفكّكة أو جُزئية متنافرة تُركّز على بُعدٍ محوري دون آخر (كإيلاء الأخلاق حيزاً مركزياً مثلاً)؛ وإنما تُبصر في التوحيد بمعناه المعياري الوشيحة التي تصل الجزئيات اللامتناهية الكثرة والتنوّع ببعضها، وتربط بين مُكوّناتها على نحو يُشكّل منها الجسد العضوي، الذي يتمظهر في الفعل الحضاري المتوازن والمتكامل.

وقد سلكنا في هذا البحث مسلكين منهجيين هما: المسلك التحليلي وما يقتضيه من قسمة وتشريح، والمسلك الاستقرائي وما يستوجبه من تتبع وتفحص كليين، فقسّمنا مفهوم الحقيقة عند الفاروقي إلى مُكوناته وشرّحنا العناصر

(١) عبد الرحمن، طه. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م، ص ١٧٥-١٩٢.

(٢) أركون، محمد. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠م، ص ٢٥١.

الجزئية ومسوغات هذا المنظور، وتفحصنا نصوص الفاروقي من أجل استقراء النّظام الكلي، والحلقة التي توطّر مفهوم الحقيقة عنده، فوجدناها في التوحيد والعناصر الخمسة التي تشعّب منه.

ومن الدّراسات السابقة التي تعرّضت لموضوع الحقيقة والقيمة عند الفاروقي بالمناقشة والتحليل، أو بالمقارنة والنقد، أطروحة الدكتوراه للباحث: عبد العزيز بو الشعير "النّظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر - إسماعيل الفاروقي نموذجاً- دراسة تحليلية مُقارنة" ناقشها الباحث في سنة ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م. بجامعة منتوري قسنطينة الجزائر، ومقالة الدكتور عمار طسطاس "التوحيد كرؤية معرفية في فكر إسماعيل راجي الفاروقي"، منشورة بمجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، العدد الأول صفر ١٤٢٦هـ/مارس ٢٠٠٥م، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة الجزائر، وأيضا التعقيبات التي تلت محاضرة الفاروقي "جوهر الحضارة الإسلامية"، التي ألقى في الندوة الرابعة للندوة العالمية للشباب الإسلامي ١٤٠٥هـ، المجلد الثاني.

من هنا فإن الإشكال الذي ستجيب عنه هذه الورقة وتفكّ معاقده يجوز لنا صوغه تالياً:

كيف قرأ الفاروقي ظاهرة الحضور المكثّف للنزعات الشكوكية في الفكر المعاصر اللاّغية لأيّ أفق خارج أفق النّسبية؟ ما منابعها؟ وما الأسرار التي تُغذيها وتجعلها ممكنة ومُهيّمنة؟ وإذا كان الفاروقي قد راهن على مقاربة الدّمج بين أفق الحقيقة وتعيّنها القيمة في النّظر وفي العمل والأخذ بهذا نحو دوائر الحياة الاجتماعية من أجل أسلمتها؛ فهل هناك في هذه المقاربة فُرص تمكّن العقل المسلم من الاهتداء ومجاوزة هذه الفلسفات المنكرة لإمكانية الحقيقة والمبصرة في قيم النّظام المتعالي سوى قيم إنسانية مُفرطة في إنسانيتها؟ هل الدّمج بين الحقيقة والقيمة والحياة مَسلك آمن، ودليل رؤية والتزام قويين، لاجتياز القلق الذي يظهر على الفكر الإسلامي المعاصر ومبارحته؟

أولاً: مشهد الحقيقة والقيمة في الفكر الغربي المعاصر: نقد إرادة الحقيقة

لم تكن مهمة الفلسفة بخاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بالمهمة التأسيسية أو التسويغية للأسس التي تركّزت حولها الحقيقة والقيمة، وإنما كانت -على النقيض من ذلك تماماً- مهمة تدميرية، ومساءلة نقدية جذرية عنيفة للأسس التي انبنت عليها قيم التنوير الفلسفي، ونظريات التقدم الحضاري، التي تلازمت مع تجربة الحداثة الغربية، أو بعبارة أخرى تشكّل نمطاً مختلفاً من التفلسف، يتخذ من إرادة الحقيقة موضوعاً لنقده.

ويُعدّ الفيلسوف الألماني "فريدريك نيتشه" في طليعة الذين أنجزوا مهمة التدمير هذه لإرادة الحقيقة، ولثوابت الفكر الفلسفي القارة، كاليقين العقلاني، والنزعة الإنسانية المفرطة في إنسانيتها، ووهم التقدم الغائي. وتبع "نيتشه" فيما بعد فلاسفة آخرون استكملوا المشروع النيتشوي التدميري منهم تخصيصاً: مارتن هايدجر وميشيل فوكو وجاك دريدا وجون فرونسوا ليوتار وجون بودريار.

لقد فقد نيتشه الثقة المطلقة في عناصر التراث الثقافي الغربي التاريخية كالتراث اليوناني في منحاه العقلاني الذي كان في رأيه حاقداً على الغريزة والإبداع،^(١) والديانة النصرانية الحاقدة على الجمال والجسد،^(٢) والثقافة اليهودية الحاقدة على قيم النبالة والقوة.^(٣) بعد أن فقد نيتشه هذه الثقة، يمضي إلى تدمير الظلال التي تركتها تأويلات العناصر المذكورة سابقاً، تقدّمهم في ذلك إرادة الحقيقة والقيم الأخلاقية؛ إذ تستوي القيم ذات الجذر الديني أو ذات الجذر العقلاني؛ فإرادة الحقيقة أو "تلك الحقّانية الشهيرة التي تكلم عليها الفلاسفة

(١) نيتشه، فريدريك. أفول الأصنام، ترجمة: محمد الناجي، وحسان بورقية، المغرب: أفريقيا الشرق، ١٩٩٦م، -العقل في الفلسفة- الشذرة ١.

(٢) نيتشه، فريدريك. عدو المسيح، ترجمة: جورج ميخائيل ديب، اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٧م.

(٣) نيتشه، فريدريك. جينالوجيا الأخلاق، ترجمة: محمد الناجي، المغرب: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٦م، المبحث الأول، الشذرة ٨.

بإجلال حتى الآن. إرادة الحقيقة هذه كم من الأسئلة طرحت علينا... إن لها بالفعل تاريخاً طويلاً، ويُعَيَّرُ نيتشه هنا استراتيجية السؤال تماماً، من سؤال: "ما هي الحقيقة؟" إلى: "ما الذي فينا يصبو إلى الحقيقة؟" لقد توقّفنا بالفعل مُطَوَّلًا أمام السؤال عن منبث هذه الإرادة، حتى استقر الأمر بنا كلياً، في آخر المطاف، أمام سؤال أكثر عمقاً؛ إذ سألنا: ما قيمة هذه الإرادة؟ وعلى افتراض أننا نريد الحقيقة: "لم ليس بالأحرى اللاّ حقيقة، اللّايقين؟" (١)

وهذا النصّ حافل بالدلالات فيما يخص "مشكلة الحقيقة"؛ إذ تنزل من سماء الغاية والفضيلة إلى أرض الحدث والتاريخ، ومن الكليّة والانفصال عن الصّيرورة إلى القيمة الإرادية والتأويل، أو بعبارة جامعة: من معرفة الحقيقة إلى مشكلة الحقيقة. والفلسفة التي شرّعت لنفسها مهمة البحث عن الحقيقة بتجنيد كافة الأنظمة المعرفية والملكات التفكيرية، واقعة لا محالة في مشكلة نسيان هذا البدء، والانسحاق خلف هذه الإرادة ومراكمة الآراء حولها، فهي التي حكمت مجموع تصوّرات الفلاسفة، وحرّكت جُلّ مناهجهم، ووجّهت كامل تاريخهم، وفي المقابل لم تنتبه إلى المفاعيل الخفية والعكسية التي كانت تعمل في الخفاء، وتخرق في صمت تام مجمل تاريخها، وتستبعد مشكلة الحقيقة كعنصر مطرود ولا مفكر فيه ومُتَنَاسَى القول في كُنْهه، إنه على ما يبدو موعد للأسئلة وعلامات الاستفهام، لأنّ إرادة الحقيقة التي تكلم عليها الفلاسفة بإجلال حتى لدى فلاسفة العصر الحديث، يتمّ التوقف معها لدى نيتشه للسؤال عن منبث هذه الإرادة وما هي الشروط الحيوية والنفسية التي جعلتها ممكنة؟ وهذا السؤال نفسه ليس سوى صراطاً نحو سؤال آخر أكثر عمقاً؛ إنه استشكال قيمة هذه الإرادة والارتباب منها والتبرّم من أمرها؟

وخلاصة هذه المسألة النيتشوية لقيمة إرادة الحقيقة أنها ذات منزع إنساني، وعَرَضٌ على وَهْنٍ في الإرادة، ونوع من المذكرات الخاصة بكل فيلسوف،

(١) نيتشه، فريدريك. ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة: جيزيلا فالور حجار، الجزائر وبيروت: ANEP ودار الفارابي، ٢٠٠٣م، الشذرة ١.

وذاقية تعكس وجهة نظر مخصوصة يحاول الفلاسفة فرضها على الآخرين. أما في دائرة القيم وفي مقابل القيم المطلقة التي آمن الناس بمصدرها المُتعالِي - العقلاني فليست من منظور نيتشه سوى الحالة الفيزيولوجية التي يكون عليها الكائن الإنساني، فضلاً عن أنَّ منابعها الكبرى لا تخرج عن نموذجين: نموذج الأقوياء الذين يملكون أجساداً تتصف بالعافية، ونموذج الضُّعفاء الذين يمتلكون النفسيات المنهزمة والحاقدة.

يقول في كتابه: "بمعزل عن الخير والشر": "كل ارتقاء بالنوع الإنساني كان وإلى حد الآن، من صنعة مجتمع أرستقراطي... وهو مجتمع يؤمن بسلم طويل في التراتب، وفي الاختلافات القيمة من إنسان إلى إنسان، وهو مجتمع بحاجة إلى العبودية بمعنى من المعاني."^(١) فنيشه من خلال هذا النص يؤمن بأن التراتب هو وصف طبيعي، أو هو على حد تعبيره "اختلاف طبقي متأصل"، يرفع من خلاله القوى الفاعلة مرتبة أعلى، ويفضلها على القوى الارتكاسية، التي ينزلها مرتبة أدنى.

إن هذا التراتب القيمي لا تتم المحافظة عليه وتمييزه إلا عن طريق وضع فواصل وحدود صلبة بين القوى الفاعلة، التي تجد قوتها في الإثبات، والقوى الارتكاسية التي تجدها في النفي.

فالأولى تتحدد بكونها قوة مرنة، وقاهرة؛ قوة تمضي إلى أقصى ما تستطيعه، قوة أيضاً تثبت اختلافها، وتجعل من اختلافها موضوع إثبات واستمتاع، فهي: "أخلاق مكوّنة من تمجيد وتعظيم ذاتها، فبعض الصّنف من البشر، يكتمل في نوعه وفي واجهة حياته، ويستبعد أيضاً تأثير البشر الذين هم من جنس مختلف، كم هو أدنى منها."^(٢)

(1) Nietzsche, F. *par-delà' le bien et le mal*. Tr. Henri Albert, Paris: Librairie Générale Française, 1991, §257, p319.

(2) Nietzsche, F. *la volonté de puissance*. Tr., G, Bianquis, Paris: Gallimard, 1948, §386. T, 1, P118.

فهذا الصنف من القوى، يأبى التمازج والتداخل بمن دونه، وهو يمجّد نفسه، ولا تحتاج هذه القوى، إلى شيء خارجي للتعارض معه، ومن ثمة تثبت اختلافها، إنها تلتقي مع هذا الآخر لكي تختلف وتنفق، فهي تثبت اختلافها من الداخل، وتستشعر من ذاتها تراتب القيم الموجودة، يعبر نيتشه عن هذه الصورة قائلاً: "فهم الذين حكموا على أعمالهم بأنها حسنة؛ أي بمقابلتها لكل ما هو سافل، وحقير، وعامي، ورعاعي، من أعلى هذا الإحساس بالفارق، استأثروا بحق ابتكار القيم وتسميتها، نحن هنا أمام نبع دافق، وقيّاض من التقييمات التي تضع المراتب وتحدد الدرجات."^(١)

أما القوى الارتكاسية، أو ردّات الفعل فهي تتحدد على النحو التالي: قوة نفعية، للتكيف والتقييد الجزئي، قوة تفصل القوى الفاعلة عما تستطيعه، تنفي نفسها بنفسها، أو تنقلب ضد نفسها، حكم الضعفاء والعبيد. فهي على العكس تماماً من القوى الفاعلة؛ لأنّ مرتكزها قائم على نزعة التسوية، ورفض المراتب، وعلى إرادة المساواة، ونفي الاختلاف.

أما من ناحية الأسبقية الزمنية والتاريخية، فيرى نيتشه أنّ الفاعل أو السيد هو الأول، بينما العبد أو النافي فلم يكن سوى نتاج تاريخ، ينتمي إلى مراحل زمنية متأخرة، فالطبقة النبيلة "كانت دائماً في الأصل -أو البدء- طبقة من البرابرة، وعلوّها لا يأتي من تفوقها الفيزيولوجي فقط، لكن في قوتها النفسية أيضاً، كانوا في تركيبهم الإنساني الأكثر كمالاً."^(٢)

وهذه الخلاصات العدمية النيتشوية شكّلت مادة لاشتغالات النصّ الفلسفي المعاصر، فقد استكمل فوكو نقد إرادة الحقيقة والمعرفة وإحلال السلطة التي تؤوّل مكانها، وفتح الفكر الفلسفي على مناطق لم تكن موضع انتباه ككتابة الوجه الآخر للعقل؛ أي الجنون، والإبانة عن أوجه اللامعقول في الثقافة الغربية، وكتب أي فوكو تواريخ هذه المفاعيل التي رأى أنها مهمشة.

(١) نيتشه، فريدريك. جينالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، المبحث الأول، الشذرة ٢.

(2) Nietzsche, F. *par-delà le bien et le mal*, Op. Cit. §257, p320.

وبهذا يتبدى لنا الاستمداد الفوكوي من نيتشه، فهو يرفض -شأنه شأن نيتشه- التفسير الغائي للتاريخ، ويوجه اهتماماته نحو إبراز الاختلافات والاختلالات المثبوتة في الممارسة التاريخية، لذلك فإنّ منهج الفهم الذي اعتمده فوكو يهدف إلى كتابة هذا التاريخ المنسي، ويعيد بناء مختلف القوى الفاعلة بإبراز اختلافاتها والتراتبية القيمة التي تتموضع داخلها، وهذا ضد التحالف الموروث بين ثقافة الإنسان النظري والديانة النصيرية، والنموذج العقلاني، بخاصة في نسخته الهيكلية. وبهذا ينبس أماننا رفض نيتشه وفوكو لفلسفة التاريخ التي تتأسس على القول: بـ"المسار" و"الغائية" و"العلية" و"التقدم" و"القانون"؛ وفي المقابل تخريج منظور آخر للتاريخ ذي المنحى الإيجابي يبتغي "الأصل" و"اللاقانون" و"اللامبدأ" و"اللاعقل". يقول فوكو: "إن القوى المتحركة في التاريخ لا تسعى نحو مرمى بعينه، ولا تخضع لعلاقات آلية، وإنما لصدف الصّراع"،^(١) ومن ثمّ تكون الفسحة لمحددات تاريخية أخرى هي: "الصدفة" و"الهوى" و"العبث" و"التشتت" و"اللانظام"؛ لأن مسار التاريخ هو صراع الإدادات، وتبعاً لهذا الصّراع صراع المعاني والدلالات التي لا تحيل إلى أية مفاهيم ثابتة أو قيم مطلقة؛ وإنما تحيل إلى الإرادة المؤولة لنص الوجود، بما هي إرادة إنسانية تريد إثبات ذاتها وإثبات اختلافها، أو تنفي ما يختلف، لتنتج قيماً أخرى تعكس كيفية الوجود في شروط مخصوصة.

لنقل إذن ومن دون موارد؛ إنّ الحقيقة والقيمة مع هذه المناحي الفلسفية من نيتشه إلى فوكو لم تُبقي من قيمة للأسس الدينية والعقلية التي تؤسس للحقيقة وللقيمة، بتأكيدا على أنها أقنعة تُخفي إرادة القوة المختبئة خلف النشاطات الثقافية، ومن أكثرها إرادة المعرفة بوصفها أثراً لإرادة القوة أو نتيجة لها. والقيم من منظورها ليست مبادئ متعالية يجتهد الإنسان من أجل إتيان أفعاله وفق مقتضاها، وإنما هي نواتج وتآويل إنسانية تاريخية نسبية. يقول نيتشه معبراً عن

(١) فوكو، ميشيل. جينالوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السطاتي، وعبد السلام بن عبد العالي، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٨م، مرجع سابق، ص ٧٨.

الأصل الإنساني للقيم ومباشراً بمجئ الإنسان الأعلى الذي برأيه يبدع قيماً جديدة: "ذلك هو الذي يُبدع هدف الإنسان ويمنح الأرض معناها ومُسْتَقْبَلها، ذلك فقط هو الذي يجعل من شيء ما خيراً أو شراً.

ثم إنني أمرتهم بأن يَقبلوا كراسي مُعلّمهم القديمة، وكل ما كان يترجع عليه غرورهم العتيق؛ ودعوتهم إلى الضحك من مُعلّم فضيلتهم الأكبر، وقديسهم، وشاعرهم، ومُخلّص العالم، دعوتهم إلى الضحك من حكماهم، وكل من جلس مثل الفزاعة السوداء فوق شجرة الحياة محدّراً متوعّداً.^(١)

إن الأدهش ليس هو بث الارتباب من رؤى العالم الدينية والأخلاقية الموروثة من التراث اليوناني -اليهودي- المسيحي في المساءلات النقدية العنيفة التي أنجزها نيتشه، والمناحي الفكرية التي استكملت مشروعه بعده؛ لأنها مساءلات نقدية تتغذى تغذية راجعة، بمراجعة منظومتها الفكرية الذاتية، وتطوير المنهجيات البحثية الجديدة التي تمكّنها من الوقوف من جديد. إن الأدهش هو المماثلة التي تجربها بعض المحاولات النقدية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر بين آليات وفضاءات النقد بين الفكرين الغربي والإسلامي؛ فهذا محمد أركون وهو واحد من هؤلاء وليس أوحدهم يدافع عن تنزيل المنهج الجينالوجي "النسابي" النيتشوي على التاريخ الثقافي للإسلام، تنزيلاً مماثلاً للتنزيل الذي نجده لدى ميشيل فوكو تحت اسم "أركيولوجيا المعرفة"، وهايدجر تحت عنوان "المنهج الاستذكاري"، في تدميرهما للتراث الثقافي الغربي؛ فهو منهج يتعدى الوصف ورصد أصل الظواهر، مهما كانت موعلة في التاريخ، إلى التقييم والخط من قيمة الظاهرة، والإقحام في التاريخ، والدوافع الحيوية والغرائز العفوية، التي لا تتجه إلى أية غاية أو قصد، لأن هذا المنهج التأويلي التقييمي لأصول الأشياء تجاوز الدلالة الأولى التي انبجس فيها، والتي

(١) عن الألواح القديمة والألواح الجديدة، انظر:

- نيتشه، فريدريك. هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: علي بن صالح، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٠م، ص ٣٧٤.

أضحت تقليدية؛ أي تلك التي تبحث في أصول الأشياء من أجل بيان وهجها الأول، ونقائها المنفصل عن الممارسة التاريخية، ومن ثمّ إضفاء المشروعية عليها، وإنما جرى في الخطاب الفلسفي المعاصر خلع دلالة أخرى تتلخص في البحث عن أصل الشيء وقيمة ذلك الأصل.

يقول أركون: "وإنما نقصد به الحفر على أساساتها على طريقة المنهجية الجينالوجية ومن خلال المنظور الذي بلوره نيتشه لنقد القيمة، فعن طريق هذه المنهجية الجينالوجية نستطيع أن نكشف عن الوظائف النفسية لهذه العقائد الإيمانية، وعن الدور الحاسم الذي تلعبه في تشكيل تركيبة كل ذات بشرية."^(١) ومُستلزم هذا التوصل بالمنهج الجينالوجي إنشاء تاريخ نفسي للعقائد الإيمانية الإسلامية، كخطوة أولى من أجل إنجاز الخطوة اللاحقة، تمشياً مع خطوات التحليل النفسي للمعرفة، وهي خطوة الحطّ من القيمة التي تتمتع بها هذه العقائد الإيمانية في اللاشعور الثقافي للمسلم المعاصر، إنّه عمى الناقد الذي يتبع فيه تحليله النقدي إرادته ومبتغاه، إنه يريد شيئاً ثم يحشد له ظاهر المنهجات العلمية، كيما يبدو عقلانياً ومشروعاً، فالعقائد الإيمانية الإسلامية هي الطاقة الأخلاقية والقوة الروحانية التي أخرجت المسلم إلى التاريخ، وكانت الشرط المحوري الذي تأسست فيه الحضارة الإسلامية.

ومع أن المنهج الجينالوجي دخلت عليه انتقادات وتعديلات تتمثل في الحذف والإضافة والإبدال؛ فإن أركون تعامل معه تعاملًا إسفنجيًا، فكانت أفكاره ظلالاً لمشاعره، بل أشد غموضاً منها إذا جاز لنا استخدام مفردات المعجم النيتشوي، حتى في تبني ميشيل فوكو الوريث الشرعي لهذا المنهج أدوات المنهج بصورة جزئية وفي انشغالاته الأولى ثم انفصل عنه في مراحل أخرى.

(١) أركون، محمد. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩م، ص ٦٧.

ثانياً: نقد الفاروقي للنزعات الشكوكية في الفكر الغربي المعاصر

إنَّ هيمنة النَّزعات الشُّكوكية في الفكر الغربي المعاصر، أو الاتجاه الارتيابي، علامة خطيرة على إفقاد الثقة في الأسس الدينية والعقلية للحقيقة والقيم المستمدة من الوحي الإلهي، ومن جهود الإنسانية التي كابدت كثيراً من أجل جني هذه القيم الأخلاقية، وتدبير الحياة وفقاً لمقتضياتها، وثالث الارتياب أو الشك^(١) هو توالياً: فريديرك نيتشه، كارل ماركس، سيجموند فرويد، والمسعى الفكري لهذا الثالث مختلف عن الفكر بمعناه الأنواري والعقلاني، لأنَّه يقوم على صيرورة البحث، عن معنى مستبطن، كامن، غير مباشر، تحت المعنى الظاهر والواعي بصورة مباشرة للأحداث الإنسانية؛ فخلف سلوك ما مثلما يُحلل فرويد دافعاً نفسياً غير واع، أو مثلما يُفسر ماركس إيديولوجية استغلالية، ومع نيتشه يتم اعتبار كل شيء جملة من القوى التي تنجز فعلاً، وينتج عن هذا كله أنَّ تحليل أيِّ اعتقاد أو مؤسسة أو سلوك إنما هو بادئ ذي بدئ النظر إليها كقدرات، كنشاطات فعالة، ومن ثمة التساؤل من أين تأتي

(١) إن المسوغ الذي دفع بنا، إلى اختيار هذا الثالث: نيتشه وماركس وفرويد، نماذج على الارتياب في التفكير؛ عوضاً عن ديكرت مثلاً، هو جذرية النقد الذي مارسوه تجاه أساسات المثل الإنسانية، فإذا كان شك ديكرت هو شك منهجي ومرحلي، يبتغي التأسيس واليقين؛ فإنَّ شك هؤلاء ينكر فكرة اليقين والتأسيس في حد ذاتها، وإذا كان ديكرت يسلك الشك ومُطمئناً إلى الوعي ملكة للتأليف وإضفاء المعنى، فإنَّ هؤلاء يعدون الوعي مقولة زائفة، إنهم كما يقول عنهم ميشيل فوكو: "لم يُضيفوا معاني على أشياء لم يكن لها معنى، إنما قلبوا كليات التأويل ودشَّنوا ملامح أخرى في القراءة، تغيّرت معها قيم الكثير من الأشياء التي كانت عديمة القيمة، وفقدت أشياء أخرى ذات قيمة رفيعة عليها قيمتها، يقول بول ريكور: "ثلاثة معلمين يستبعد أحدهم الآخر في الظاهر، هم السائدون، ماركس، نيتشه، فرويد، ومن الأسير أن نوضح معارضتهم المشتركة لفينيمنولوجيا المقدس... ومن اليسير أيضاً أن نعترف أن الأمر لا يعدو كونه في كل مرة ممارسة مختلفة للشبهة... فماركس ابتعد عندئذ في النزعة الاقتصادية وفي النظرية العنيفة في الوعي - الانعكاس، وانجذب نيتشه في نزعة بيولوجية ومنظورية عاجزة عن أن تعلن هي نفسها دون تناقض؛ واعتكف فرويد في الطب النفسي وتبهرج بجنسية شاملة مُبسطة." انظر: - ريكور، بول. في التفسير محاولة في فرويد، ترجمة: وجيه أسعد، دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م، ص ٣٦-٣٧.

هذه القدرات، ومن أية نية تنبثق؟ وإلى أين تتجه؟ وماذا يريد ذلك الذي يعتقد هكذا؟^(١)

ولما كان الفاروقي يفكر في إطار كوني ويرسم للإنسانية مسالك للخلاص والنجاة من مضائق الرؤى الارتبابية أو الشكوكية، مستلهماً المرجعية القرآنية التوحيدية في الوجود والمعرفة والقيم، فقد توقف عندها كاشفاً عن الأسس التاريخية والفلسفية التي قامت عليها ونتائجها الطيبة والخبيثة منها، ومبيناً محدودية مبادئها وتشريعاتها، ومحذراً من هيمنة هذا الفكر الغربي المريض على العقول المفكرة في الأمة الإسلامية؛ التي تنجذب نحوه "لا بضعف في الفكر الإسلامي، بل بضعف فينا، سببه جهلنا بالإسلام كنظام فكري وقلة وعينا الحضاري".^(٢)

إن ثمة عنصرين منهجين مهمين جرى تشغيلهما لدى "الفاروقي"، في الأدوات التي يتوسل بها رسداً للظواهر، ووصفاً لها، وكشفاً عن قوانين حركتها. استخرجناهما بمسلكية استقرائية من نصوصه، العنصر الأول: هو الإرجاع إلى الأصول، أو إقامة بحث (نسائي) للأفكار والمبادئ التي توجد في الثقافة الغربية المعاصرة. أما العنصر الثاني فهو الدمج بين الديني والفلسفي، من أجل فهم الظواهر الإنسانية والوقائع التاريخية بخاصة الغربية منها.

ومن أوجه الفَضاءات التي طَبَّقَ فيها الفاروقي الأداتين المنهجيتين المذكورتين استخراجهُ للمبدأ الفلسفي الناظم لشبكة العلاقات الإنسانية في الغرب؛ أي مذهب الشك، بالإحالة إلى امتداده في التاريخ وحضوره الجلي في الممارسات الثقافية المتنوعة (الدين، السياسية، الأخلاق، الفن ...)، وإيجاد مُسوِّغات رَواجه في الديانة المسيحية التي أفسحت له تدبير العلاقات الإنسانية

(١) بلعقروز، عبد الرزاق. تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، الجزائر-لبنان: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٩م، مقدمة الكتاب.

(٢) الفاروقي، إسماعيل راجي. نحن والغرب، الجزائر: الزيتونة للإعلام والنشر، دت، ص ٣.

بانكفائها على الجوانب الروحية المنفصلة عن دوائر الثقافة، وهذا هو مقصودنا بالعنصر المنهجي الثاني أي: الدمج بين الفلسفي والديني من أجل مقارنة فاعلة للظواهر الإنسانية.

يُدرِك الفاروقي تجذُّر مذهب الشك في الصِّلات الإنسانية المعاصرة في عالم الغرب، ويرى أن هذا المذهب يقوم على:

- لا شيء يُعرف حقيقةً سوى الظواهر الطبيعية، وفي العلاقات الإنسانية، الظاهرة الطبيعية هي الرغبة.

- الظواهر الأخلاقية لا تعرف حقيقة، فهي دائماً وأبداً مشكوك فيها لا يعرف فيها شر حق ولا خير حق.

- لا يجوز لإنسان أن يدعي أن سلوكاً ما خير من سلوك آخر، إلا إذا أدى ذلك السلوك إلى إشباع رغبة من رغباته هو دون الآخرين.^(١)

وبالفعل فالفاروقي في هذا المقام يعود بنا إلى منابع المسألة الارتبابية أو الشكوكية القديمة، التي جرى بعثها في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وهي الشكوكية التي تنفي إمكانية بلوغ الحقيقة أو الاتفاق على قوانين كُلية شاملة في الفكر، فضلاً عن العمل. ومن الحجج التي تطرحها الشكوكية في هذا المقام: الاختلاف، والتسلسل، ونسبية العلاقة، والفرضية والدور. فالناس بما فيهم الفلاسفة يختلفون حول أكثر المسائل، ولكل وجهة، فكيف نرفع هذا الاختلاف؟ وأنت حين تستدل على شيء ما بأمر ما، فهذا الأمر يحتاج بدوره إلى دليل، فيتسلسل الاستدلال إلى ما لانهاية. وكل تمثّل لشيء ما لا يكون مطلقاً، بل نسبة إلى شيء آخر، كالأب والابن، واليمين واليسار... وهذا ما سبق لبروتاغوراس أن دعا إليه حين أنكر الإطلاقية العقلية. والدوغمائي يضطرّ -هروباً من التسلسل- إلى التسليم بقضية (فرضية) يجعلها بمثابة الأساس لما بعدها،

(١) المرجع السابق، ص ٤.

لكن الارتياحي يرفض هذا ويطالب بالاستدلال عليها أيضاً. وحين لا توجد قاعدة يقينية ينطلق منها في البحث، ربما سوَّغ الدوغمائي حكمه أو رأيه بنتائج القاعدة. لكن هذه النتائج تتوقف على تبرير من الشيء نفسه الذي هو موضوع القاعدة، فهذه حلقة مفرغة، فأنت تحتج بشيء تستبطنه من القضية التي تود إثباتها.⁽¹⁾

ومبتغى هذا المنزع الشكّي كما يتبدّى لنا في حُججه، هدم اليقين في المعرفة، وتصريف التمثّلات العقلية والحسية، من إرادة الحقيقة والسعي إلى التطابق معها، إلى الامتناع عن الحكم الذي يستتبع حالة الأتراكسيا L'ataraxie وطمأنينة الذات، والسلوك في المقابل نحو الممارسات العملية. ويجوز لنا إدراج المنزع السوفسطائي ضمن هذه المسألة الشكوكية؛ لأن السوفسطائيين أذاعوا الشك في الدين، ومجدّوا القوة والغلبة، وطوّروا منزعاً فكرياً يرفض التسليم بوجود الحقيقة المستقلّة، وينادي في المقابل بالمنظورية النسبية في الدين والمعرفة والأخلاق. "ومن أكثر السوفسطائيين شهرة جورجياس (380-485) Gorgias الذي تأثر بتعاليم أمبادوقليس Empédocle، وبروتاغوراس Protagoras (411-480 ق. م) الذي استوحى تعاليمه من هيرقليطس Héraclite، مفترضاً فكرة التغيّر الدائم ونفي الحقيقة المطلقة، وفي المقابل الإنسان وحده مقياس الأشياء جميعاً."⁽²⁾

وملمح الفرادة والمخصوصية في تحليل الفاروقي أنه أرجع إلى الأصول أُسس مذهب الشك في العلاقات الإنسانية، بناء على المحدّدات التي جرى ذكرها سابقاً، هذا الإرجاع نستجليه من المماثلة التي أدخلها الفاروقي على مذهب الشك المعاصر، بما يتطابق مع المنازع الشكوكية في الفلسفة اليونانية القديمة؛ إذ "لا جدال في الذوق ولا جدال في الأخلاق، ولا في سلوك الفرد

(1) Dumon, Jean-Paul, *Les Sceptiques Grecs, Textes choisis et traduits*, Paris: PUF, 1966, P. 34-35.

(2) Durozoi, Gerardo and Roussel, André. *Dictionnaire de Philosophie*, Paris: Nathan Editions, 1987, P 313.

والجماعة، لأن هذه الحالات كلها لا تعرف حقيقة فيها. فكل دعوة ادعاء، وكل إقناع غسل دماغ، وكل سلوك اجتماعي قهر وسيطرة، ولكل إنسان ما رأى وما رغب، بدون حساب أو عتاب. فالرغبة لا تضبط بمبدأ، بل تسيطر عليها رغبة أخرى، سواء من الشخص ذاته أو من الأشخاص الآخرين. وحياة الفرد حرب دائمة الرحى يشنها الإنسان ضد نفسه، وضد ذويه، وضد قومه. كما أن حياة الجماعة حرب يشنها الحاكم ضد المحكومين وتشنها الجماعة ضد الجماعات الأخرى.^(١) وكأننا من جديد أمام مبدأ إرادة القوة الذي يرى أن العالم لا يمتلك قيمة في ذاته، وحدها إرادة القوة الإنسانية من يفرض المعاني على الأشياء.

ونتيجة لهيمنة هذه المنازع الشكوكية في العلاقات الإنسانية المعاصرة، فقدت القيم المتعالية قيمتها، وحلت العدمية التي تدعي التحرر من أية إزامات مهما كان مأتاها؛ الدين أو العقل، لذلك فإن "عدمية القرن العشرين تصدر في جانبها الأهم عن هذا الموت الذهني لله، حيث رأى بنو البشر اكتمال استقلالهم، دون أن يدركوا أنهم بفقدانه يفقدون معياراً، وبينما يؤكد أفلاطون: لا يمكن لناقص الكمال أن يكون مقياساً لأي شيء، تعلم الإنسان تبرير أفعاله لا بمقاصده وإرادته بل بالنجاحات التي يحصل عليها أو الإخفاقات التي يُمنى بها."^(٢)

لكن السؤال الأهم الذي من الأجدى والأقوى ذكره: لماذا هيمنت النزعات الشكوكية في الفكر والعلاقات الإنسانية المعاصرة؟ كيف يفسر الفاروقي مسوغات هذا الطلوع للعدمية؟

ثمة مسوغات وجيهة استخرجها الفاروقي من أجل تفسير هيمنة مبدأ الشك، واستحالته إلى قانون لمجمل عناصر الممارسة الثقافية الإنسانية (في الأخلاق والعلاقات الإنسانية والسياسية...). هذه المسوغات هي توالياً:

(١) الفاروقي، نحن والغرب، مرجع سابق، ص ٤.

(٢) سران، برتران سان. العقل في القرن العشرين، ترجمة: فاطمة الجيوشي، سوريا: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٠م، ص ٣.

١- تخلي المسيحية وانسحابها عن تنظيم الحياة الإنسانية

تسكن الديانة المسيحية ثنائية متضادة متفاضلة في القيمة، هي ثنائية الدنيا والآخرة، الجسد والروح، ويكون الانتصار للروح والآخرة، والانجذاب نحوهما والتخلي في المقابل عن تدبير الحياة الإنسانية، لأنها مليئة بالآلام والشور، وظناً منها أن مذهب الشكك الأخلاقي يحقق مقاصدها، فإنها: "قالت على لسان بولس، وما زالت تردد على لسان كارل بارط وبول تيليش والمجمع الفاتيكاني الثاني: إن الإنسان مخلوق ساقط بنيت جبلته على الإثم والعدوان والمنكر، لا أصل ولا جدوى من اجتهاده وعمله. فحياته كلها كتلة من الخطيئة والفجور، والمجتمع ليس إلا ميدان الشيطان."^(١)

فهذا التخلي عن توجيه الحياة الإنسانية والأخذ بها نحو مسالك الترقى الروحي والمعرفي والعمراني، أحد المسوغات التي ضاعفت من كثافة المنازع الشكوكية، لا لقوة منطقية وعلمية في هذه المذاهب، وإنما لتخلي المسيحية عن مقاصدها وتحالفها من ناحية أخرى مع مراكز السيطرة. وإذا طرحنا السؤال مع روجيه غارودي: "لم لا تستطيع الكنائس المسيحية ذات النفوذ الأكبر في الدول المسيطرة اليوم، ولا سيما الكنيسة الكاثوليكية، أن تلبّي اليوم وبطريقة فعّالة حاجة الإنسان الأساسية: إعطاء عمله معنى بهدف خلق عالم إنساني وإلهي؟ (فإن الإجابة هي) لأن الكنيسة الكاثوليكية منذ أيام قسطنطين في القرن الرابع سلكت سبل النفوذ ونظرية السيطرة التي تضمن هذا الخيار."^(٢)

هكذا إذن غابت المسيحية وانحصرت في تعليم الناس كيفية قراءة الإنجيل لا كيفية عيشه، وأدخلت إلى دوائر الشعور الإنساني عدم القدرة على تخليص النفس بواسطة الجهد والفعل "أرادت المسيحية أن تبرهن على ألوهية المسيح

(١) الفاروفاي، نحن والغرب، مرجع سابق، ص ٥.

(٢) غارودي، روجيه. حفارو القبور نداء جديد إلى الأحياء، بيروت: منشورات عويدات، د.ت، ص ١٠٨.

فرأت أنه يلزم للاقتناع بعملية التخليص التي قام بها الإله بتجسسه في المسيح وصلبه: أن يكون الإنسان عاجزاً عن تخليص نفسه بفعله. لذلك حطت من قدر الإنسان ونفت الأخلاق من سلوكه. فاتفقت مع مبدأ الشك الأخلاقي بأن سلوك الإنسان لا حقيقة معنوية أو قيمة فيه.^(١) وترتب عن هذا أن مملكة الرب صارت عالماً آخر، أما تحقيق مقتضيات هذه المملكة في الدنيا بزمانها ومكانها، فهي متروكة لقيصر والشیطان والجسد.

٢- نجاح العلم بمفهومه الغربي

مسوخ آخر من المسوغات التي شجعت على تنامي النزعات الشكوكية، وتلازم هذا التنامي مع فاعلية العلم مأخوذاً هنا بدلالته الغربية؛ أي العقل المنفصل عن الغيب والعلم المنفصل عن الأخلاق؛ يقول الفاروقي: "ويعود هذا الانتشار (أي انتشار الشكوكية) المشهود جزئياً، إلى نجاح العلم بمفهومه الغربي، المنظور إليه على أنه بمثابة الانتصار المتواصل للعقل التجريبي على العقل الديني."^(٢)

وهنا لفظة ذكية من الفاروقي؛ إذ الانتصار ليس للعلم وإنما للعقل الذي تخلّق في رحم العقلانية التجريبية، المنبئية بدورها على التجريب والتريض (أي استخدام اللغة الرياضية في الوصف والتفسير)، أو بتوصيف آخر إننا نشهد انتصار المنهج على العلم، وهذا ما مكن للعقل التجريبي في المعرفة إلى درجة أضحى فيها المنهج -أو العقل التجريبي بعبارة الفاروقي- يحظى بأولوية كلية على الموضوع، وما يستتبع هذا من إعطاء الأولوية لليقين على الحقيقة، وللمنهج على الموضوع المدروس. ويمكن رصد مواصفات هذه الإجرائية التجريبية في الأمور الآتية:

(١) الفاروقي، نحن والغرب، مرجع سابق، ص ٥

(٢) الفاروقي، التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة، ترجمة، السيد عمر، ص ٨٥ (نسخة إلكترونية ص ٨٥. متوفر على:

-أنها تدخل على معمولها فتقله من حال إلى حال، كما أنها تصير هي نفسها معمولاً لغيرها من الإجراءات التي فوقها فتنتقل بدورها من حال إلى حال.

- أنها تتحدد بخصائصها الصورية، ولا اعتبار فيها لمادة المعمول الذي تدخل عليه، بحيث يقوم المتغير الصوري فيها مقام هذا المعمول المادي.

- أنها قد تشترك مع غيرها من الإجراءات في خصائص تشملها جميعاً، بحيث تنزل هذه الخصائص منزلة إجراءات أعم، تتولد منها على التدرج شبكة إجرائية تنتظم فيها مختلف هذه الإجراءات رتبةً ووظيفةً،^(١) وأيُّ موضوع لا يستجيب لهذه المواصفات الإجرائية لا يجوز وصفه بالعلمية ولا بالواقعية. وهنا تراجع العقل الديني في نسخته المسيحية بحجة أنه ينبنى على الخبر ويقتضي الاعتقاد، بينما العقل العلمي المنادى به ينبنى على النظر ويقتضي الانتقاد. وبرأي الفاروقي أن العالم الغربي وجميع من يقلده في هذه المسلكية المنهجية "لا يزالون سكارى بهذا النصر السهل الذي حققه العقل العلمي على الكنيسة المسيحية، وهم يقفزون متأثرين بنشوته، إلى تعميم مزيف ومزدوج، فحواه أنه بما أن كل معرفة دينية عقدية بالضرورة، فإن كل طرق الوصول إلى الحقيقة يجب أن تكون تجريبية، تستمد دليلها النهائي من الواقع الحسي، كما تكشف عنه التجربة المنضبطة، ويخلصون من ذلك ودون أي روية، إلى أن كل شيء لا يتم إثباته على هذا النحو يعتبر مشكوكاً فيه، وما دام غير قابل للتأكد من صحته فهو زائف."^(٢) ومؤدى هذا أن مفردات كالايمان مثلاً

(١) عبد الرحمن طه. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م، ص ١١٤.

(٢) الفاروقي، التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص ٨٥.

أو العقيدة إذا ما جرى استخدامها في اللغة الإنكليزية فإنها تحيل نمطياً إلى الإضمار واللاحقية والاحتمالية والشك. وتداركاً لهذه الشبهة حذر الفاروقي من استخدام هذه المفردات بسبب حملتها السلبية وإفضائها إلى نقيض مقصودها.

٣- التقاعس عن متابعة البحث عن الحقيقة إلى منتهاه

تسلك الشكوكية في أسئلتها مسلك إنكار المعرفة أو تلغي أية إمكانية للوصول إلى الحقيقة، هذا الإنكار هو استعجال غير مشروع في طريق البحث عن الحقيقة، فضلاً عن أنه من أوجه المسوغات لتكاثر المذاهب الارتيازية في إشكالات المعرفة وإشكالات التأسيس الأخلاقي؛ "إنها نقيض التوحيد ومنبعها هو التقاعس عن متابعة البحث عن الحقيقة إلى منتهاه، والتسليم المتعجل بعدم إمكانية معرفة الحقيقة. وهذه الشكوكية، كمبدأ معرفي، داعية إلى اليأس، ومبنية على افتراض مُسبق مفاده أن الإنسان يعيش في حلم أبدي لا يمكن في ظله أبداً تمييز الحق من الباطل، وغير قابلة للانفصال عن العدمية ونفي القيم."^(١)

فثمة صلة واصله بين النسبية المعرفية وذيوع العدمية في الممارسات الأخلاقية، فمن لا يؤسس لمنظومة سلوكه بناء على رؤية معرفية كلية ونهائية تحدد المنطلقات والمقاصد، وفيها من الثبات نصيب، فإن الممارسات السلوكية سيكون مآلها فقدان القيمة، وستكون استجابتها للواحق والمتغيرات النفسانية والفيزيولوجية والاجتماعية، الفاقدة للوحدة الفكرية والسلوكية؛ "لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوى بفعل جاذبية الأرض."^(٢) لكن ما الدّواء النَّاجع لخلخلة مرتكزات الشكوكية فيما يرى الفاروقي؟ كيف المخرج من جاذبيتها السطحية وهيمتها في حقول المعرفة والأخلاق؟

(١) المرجع السابق، ص ٩١.

(٢) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦م، ص ٣١.

قبل استحضار إجابة الفاروقي عن هذا التساؤل القلق، من الأجدى الإشارة في هذا المقام إلى أن الشكوكية بخاصة في موقفها المنكر لإمكانية المعرفة هي: "جواب القلق الإنساني، ولذلك تتشابه الأخلاقيات الشكّية والرواقية والأبيقورية... لكن بينما عوّل الدوغمائيون في سبيل الوصول إلى طمأنينة الروح على معرفة الكون، ومن ثمة امتلاكه، اختار الشكاكون - وهم الخبراء بالاختلافات الأبدية بين الفلاسفة - تعليق الحكم على الأشياء والرضا والاعتراف بجهلها."^(١) فضلاً عن أن الشكوكية تقدم درساً عن محدودية العقل البشري ونواتجه الفكرية وقيمتها في التطابق مع الحقيقة، ولذلك فهي مهمة في بناء النظرية المعرفية الإسلامية في مستوى نقد العقل المنفصل عن تسديد الوحي؛ وانشطارية وضلال الاجتهاد الإنساني المنفصل عن القيمة المتعالية، كما يحددها الإسلام. أما الجواب الكافي عن المخرج من هذه المناحي الشكوكية، فإن الفاروقي يجيب من الجهة المقابلة، ويدعو إلى الابتداء منها لا الابتداء من الشك، الذي لا يتبغي اليقين "ومن هنا، فإنه ما لم يبدأ المرء بافتراض مُضاد للشكوكية؛ أي بافتراض إمكانية التوصل إلى الحقيقة رغم تلك الملابسات، فإن العدمية تصير أمراً حتمياً."^(٢)

ودلالة هذا أنّ الفاروقي يرى أنّ مفهوم الحقيقة مفهوم موضوعي، والجهود الإنساني هو النسبي والمتغير، فالمعرفية الإسلامية تبعاً لهذا مشروع مستمر وجهد مفتوح: "لذلك فالحقيقة لدى العقل المسلم هي حقيقة موضوعية قائمة، يُدرك وجودها وتُدرَك أبعادها ويُسعى للتفاعل السليم معها ومع نوااميسها وسُننها. والحقيقة وإن كانت جوهرًا واحدًا لا تتغيّر ولا تتبدّل إلا أن موقع الإنسان منها فرداً وجماعة هو موقع جزئي يتغيّر في الزمان والمكان، وهذا يعني نسبية الموقع

(١) للاستزادة انظر:

- بلكا، إلياس. الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م، ص ٢٨-٢٩.

(٢) الفاروقي، التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة، مرجع سابق، ص ٩٢.

ونسبية التطبيق. والعقل المسلم والفكر المسلم برؤيته الواضحة القائمة على هداية الوحي يبقى قوياً، ويجعل مواقع التفاوت والتناقض أدوات تحريك ونماء، ودواعي يقظة وإبداع وتجديد.^(١)

هكذا إذن، نشأت المذاهب الشكوكية وتلك هي الشروط التي جعلتها ممكنة برأي الفاروقي، وضاعفت أيضاً من هيمنتها وحضورها في الفكر والعلاقات الإنسانية بخاصة في العالم الغربي، ويبدو أنّ هذه الشروط أو المسوغات يتداخل في تفسيرها العنصر الديني، مُمثلاً في تخلي المسيحية عن تدبير الحياة الإنسانية، وعنصر آخر ذو صبغة علمية ظهر بفعل تنامي الثقة بالمعقولة التجريبية، القائمة على الشك، ورفض أشكال التفكير الأخرى الدينية أو الميتافيزيقية، وأخيراً العنصر النفسي؛ بما هو نازع في الإنسان يستعجل بلوغ الحقيقة، ولا يتحرى الصدق في البحث عنها، وإذا لم يصل في مستويات إبستمولوجية مخصوصة ومحدودة إلى مستوى اليقين، يستتج إنكار الحقيقة والركون إلى تعليق الحكم وطمأننة الذات بهذا الإنكار.

وبعد هذا التشخيص التقدي للمذاهب الشكوكية وبيان أسباب تمكينها في الفكر وقصور رؤاها، كيف طوّر الفاروقي مشروع: وحدة الحقيقة والقيمة والحياة للتصدي لهذه المذاهب، وبلورة رؤية تتأسس على التوحيد مضموناً معيارياً في الحقيقة والقيمة والحياة؟ وما أركان هذه الرؤية؟ وما هي مناحي المجاوزة التي حقّقها الفاروقي لمذاهب نسبية الحقيقة والقيمة التي تملأ سماء الخطاب الفكري المعاصر وأرضه؟

ثالثاً: نظرية الفاروقي في وحدة الحقيقة - القيمة - الحياة

لن نفهم آية مقارنة خاصة بفرع من فروع الحياة منفصلة عن النّظام الكليّ الذي يمنحها تماسكها وهويتها، هذا النّظام هو التوحيد مفهوماً لا بالمعنى

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٩م، ص ٢٠.

المتافيزيقي المنفصل عن الزمان والمكان، وإنما التوحيد مضموناً معيارياً أو "معية إلهية"، وقانوناً حاكماً لعناصر الثقافة الأخرى؛ أي إنه رؤية إدراكية لتفسير العالم، وتدبيرات إلهية من أجل إصلاح المملكة الإنسانية، لذلك فالشهادة: "لا إله إلا الله" على إيجازها، تحمل أعظم المعاني، وأغناها في الفضاء المعرفي للإسلام كله. وقد يحدث أحياناً أن تعبر جملة واحدة عن جماع ثقافة كاملة، أو حضارة كاملة، أو تاريخ كامل وهذا بالقطع هو حال: الكلمة، أو شهادة الإسلام. فكل ما يحتويه الإسلام من تنوع وثراء وثقافة وتعاليم وحكمة وحضارة متضمن في تلك العبارة بالغة الإيجاز: لا إله إلا الله. فالتوحيد هو رؤية عامة للحقيقة، وللواقع، وللعالم، وللمكان وللزمان، ولتاريخ الإنسانية ولمصيرها.^(١)

ولما كان التوحيد بهذا الثراء والغنى، فإن لبابه فيما يرى الفاروقي يستبطن المبادئ الآتية:

١ - الثنائية

ومعناها أن هناك عالَمين منفصلين متباينين تمام التباين هما "في المرتبة الأولى لا يوجد سوى واحد أحد، هو الله المطلق القادر. هو وحده الله الدائم المتعال، لا شبيه له؛ باق إلى الأبد واحداً مُطلقاً لا شركاء ولا أعوان. وفي المرتبة الثانية يوجد المكان والزمان، والخبرة، والخلقة، وهي تضم جميع المخلوقات وعالم الأشياء والنبات والحيوان والبشر والجن والملائكة والسماء والأرض والجنة والنار، وكل ما آلوا إليه منذ جاءوا إلى الوجود."^(٢) وجلّي دلالة هذا المبدأ، رفض أية اختلاط أو اتحاد بينهما، تحت أي عنوان أو مُسوغ، فلا يمكن للذات الإلهية المتعالية المقدسة أن تحل في مخلوقاتهما أو أن يرتقي الإنسان مرتبة يشعر فيها بالاتحاد بين الذات الإلهية وبين ذاته.

(١) الفاروقي، التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص ٤٦.

(٢) الفاروقي، إسماعيل. والفاروقي، لمياء لوي. أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ، ص ١٣٢.

٢- التعقلية أو الإدراكية

في هذا المبدأ يرتكز الفاروقي على الصفة التي يختص بها الإنسان، وبوجه لا يشاركه فيه غيره؛ أي صفة التعقل بوصفها ملكةً يقتدر بها الإنسان على فهم مراد الله، يقول ابن خلدون: "وذلك أنَّ الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكن وغير ذلك، وإنما تميّز عنها بالفكر الذي يهتدي به، لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه، والاجتماع المهيئ لذلك التعاون، وقَبُولِ ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى، والعمل به واتباع صلاح أخراه." (١) والفاروقي يضيف تحليلاً للفكر أو ملكة الإدراكية في الإنسان؛ إذ تشمل لديه كافة الوظائف المعرفية كالتذكر والاستيعاب والتخيّل والملاحظة.

واللآفت للنظر هنا أن الإدراكية هذه مهيةٌ بطبيعتها على قبول ما جاء به الأنبياء عن الله تعالى، إنها: "موهبة موجودة عند جميع البشر، وهذه الموهبة هي من القوة بحيث تفهم إرادة الله بإحدى الطريقتين أو بكليتهما: عندما يكون التعبير عنها بكلمات مباشرة من الله إلى الإنسان، أو عندما تتجلى الإرادة الإلهية من خلال ملاحظة الخليقة." (٢)

ولقد عبّر فلاسفة الإسلام عن هذين البابين لمعرفة الله بالقول: "الباب الأول: التفكير والتأمل في آيات القرآن كلها، والفهم الخاص عن الله ورسوله. الباب الثاني: التفكير في آياته المشهودة، وتأمل حكمته فيها وقدرته ولطفه وإحسانه وعدله وقيامه بالقسط على خلقه." (٣)

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، عناية ودراسة: أحمد الزعبي، بيروت: دار الأرقم بن ابي الأرقم، دت، ص ٤٦٨.

(٢) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٣٢.

(٣) ابن قيم الجوزية. كتاب الفوائد، تحقيق: محمد عثمان الخشت، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٢م، ص ٢٤٥.

٣- الغائية

بخلاف المذاهب الشكوكية العدمية التي تنفي أية غائية للوجود الكوني أو الإنساني، وتقول إنه لو كان للصيرورة أو التغيّر غاية لبلغتها، فإن الفاروقي يرى أنّ الكون وجد لغاية اقتضتها المشيئة الإلهية في عالم الأمر، بمعنى: "أن طبيعة الكون غائية؛ أي إنها ذات غاية، تخدم غاية خالقها، وتقوم بذلك عن قصد. فلم يُخلق عبثاً ولا لعباً، وهو ليس عمل صدفة عارضة، فقد خُلق العالم في أكمل صورة. وكل ما هو موجود يوجد بقدر يناسبه، ويؤدي غاية كونية معيّنة. والعالم في الحقيقة "كون"؛ أي خليفة مُنظمة، لا فوضى، وفيه تتحقّق إرادة الخالق دوماً، كما تُطبّق أنساقه ضرورة القانون الطبيعي".^(١) فالضرورة هنا مخصصة بنظام الطبيعة، والنظام الكوني موجود تعبر عنه القوانين، لكن هذه الضرورة ليست ضرورة صمّاء، كالتّي نعثر عليها في مناهج البحث التجريبي، وليست ظواهر كونية تطرّد بصورة آلية تكرارية مُطلقة، وإنما فضلاً عن كونها ظواهر تنتمي إلى نظام الطبيعة، هي آيات، والآية في المفهوم الإسلامي معناها يتحدّد بالازدواج بين الظاهرة والقيمة، فنزول المطر ظاهرة لها قوانينها النّاطمة؛ إلا أنّها رحمة ونعمة ونماء وخير، وبهذا المعنى يخاطب أبو حامد الغزالي الإنسان قائلاً: "فارفع بصرك إلى باري هذا العظيم واستدل بهذا الخلق العظيم على قدر هذا الخالق العظيم، وعلى جلاله وقدرته وعلمه، ونفوذ مشيئته وإتقان حكمته في برّيته... فمن نظر في ملكوت السماوات والأرض ونظر في ذلك بعقله ولبّه، استفاد بذلك المعرفة بربّه والتعظيم لأمره، وليس للمتفكرين إلى غير ذلك سبيل".^(٢)

لكن الإنسان في هذا العالم المركّب؛ هو المخلوق الوحيد الذي يستجيب للإرادة الإلهية أو الأوامر التكليفية، لا من موقع الضرورة التكوينية أو الطبيعة

(١) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٣٢.

(٢) الغزالي، أبو حامد. مجموعة رسائل أبو حامد الغزالي: رسالة (الحكمة في مخلوقات الله عزّ وجل)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، ص ٥٣.

المطبوعة، وإنما من منطلق الفعل الإرادي الحر: "ومعنى هذا أن البعد الروحي في الإنسان المرتكز على الفهم والفعل الأخلاقي، هو وحده الذي يخرج من نطاق السنن الإلهية التكوينية المحكومة بقاعدة: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ، كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] ، الفهم والفعل الأخلاقي يعتمدان على صاحبهما ويتحددان بقراره وما تنعقد عليه نيته. ولتحقق الإرادة الإلهية بهذا الفعل الأخلاقي الحر قيمة نوعية تفوق تحقيقها بالتسخير بواسطة المخلوقات الأخرى. ذلك أن مستوى تحقق الإرادة الإلهية دون اختيار من الفاعل يتعلق بمستوى القيم الأولية أو النفعية. أما التحقيق الحر لتلك الإرادة فيتجاوز ذلك المستوى إلى مستوى القيمة الأخلاقية." (١)

إنّ هناك جزءاً في الإنسان تسري عليه قوانين الآلية والحتمية، لا يعرف القيمة أو الهدف أو الغاية، هو القيم النفعية؛ لكن هناك بُعداً آخر ينفلت من التفسير المادي للإنسان، هو البعد الروحي أو القيمي، بوصفه مركز الكيان البشري، وأداة الارتقاء السلوكي والمعرفي والعمراني.

٤ - قدرة الإنسان وطوعية الطبيعة

إن هذا المبدأ في صلة منطقية مع المبدأ الذي سبقه؛ أي "الغائية"، فإذا انتفى تطبيق هذه الغائية التي تقتضيها المشيئة الإلهية، فإن الشكوكية تنبعث من جديد، وما يستتبع عن انبعاثها من سحب للمعنى عن حركة الزمان والمكان وفقدان مقاصد الوجود في العالم. إنّ غائية الخليفة تتحقق في حدود القدرة الإنسانية، "ويحدّد القرآن تلك الغاية، بعبادة المكلفين لله، ويوضح أن مبنى التكليف على الابتلاء في درجة الإجادة في العمل، يقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ويقول: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ [٢] [الملك: ٢]. ولو لم يكن أمر الوجود كذلك، لما كان هناك مفر من النزعة

(١) الفاروقي، التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص ٩٤.

الكلبية. فدون غاية العبادة لله والابتلاء تفقد عملية الخلق ذاتها، وكذا عمليات الزمان والمكان، معناها ومغزاها. ودون قدرة الإنسان على الفعل، وقابلية الطبيعة لإعادة التشكيل، يتهاوى صرح التكليف والالتزام الأخلاقي. وبانهياره تتحطم الغاية التي من أجلها خلق الله.^(١) وهذا المبدأ يدل على قيمتين:

القيمة الأولى: أن الله أودع في الإنسان القدرة والإرادة على تنفيذ مراده وأداء الأمانة التي كلفه الله عز وجل بها، وأودع في المقابل القابلية للتغيير التي ينفذها الإنسان، فالقدرة على تغيير الذات وتغيير الآخرين وتغيير العالم، تنبع أساساً من الطاقة الأخلاقية في الإنسان أو القوة الروحية الخلاقة.

القيمة الثانية: أن الطاقة الأخلاقية إذا لم تعمل على صياغة الزمان والمكان، وفق المثال الإلهي المطلق في حدود الاستطاعة؛ فإن المآل هو انبجاس النزعة السُّفسطائية والارتيابية أو الكلبية بعبارة الفاروقي، فهذه النزعات الموجودة في العالم الفكري وبصورة بارزة في الممارسات الثقافية للإنسان المعاصر (هيمنة النسبية والنفعية والتعاقدية مثلاً)، ليست في الحقيقة رؤى نابعة من اجتهاد فلسفي راق، وإنما تظهر عندما تفقد الإرادة الدينية دورها وتكف عن تزويد العالم بالمعنى، إنها حتمية تاريخية تظهر وتتكاثر عندما يأفل الإنسان صاحب الرسالة الإلهية الذي يعيد للإنسان دوره وللحياة مجدها الضائع.

٥- المسؤولية والمحاسبة

من أبجديات المداخل في النظم القانونية، أن المسؤولية لن تكون ممكنة إلا إذا توفر فيها شرطان أساسيان هما: العقل والحرية؛ العقل بما يعنيه من قوة على التمييز بين الخير والشر في الأفعال، والحرية بما تحيل إليه من بُعد عن الإكراهات، سواء الخارجية منها أو الداخلية. والرؤية التوحيدية للإنسانية تؤكد: "أن الإنسان كائن حر مسؤول، ولا شيء يحد من قدر الإنسان أكثر من الادعاء

(١) المرجع السابق، ص ٥١.

بعدم مسؤوليته. إن الإنسان مسؤول، أما الحيوانات والأشياء فليست مسؤولة... إن المسؤولية كمظهر من مظاهر الكرامة الإنسانية، لها أخلاقياتها. وهي معنى من معاني العالم الآخر. فمسؤولية الإنسان على الأرض تجاه غيره من الناس لا وجود لها على الحقيقية إلا باعتبارها المطلق الخالد، أي مسؤولية الإنسان أمام الله، وجميع القوانين والمحاكم في هذا العالم ليست سوى محاولة شاحبة لتقليد المحكمة الإلهية والعدالة الإلهية.^(١)

إن المسؤولية الإنسانية هنا آتية من قدرة الإنسان على تغيير نفسه وإلزام الله له بذلك التغيير؛ هادفاً إلى أسلمة الحياة الإنسانية كيما تنسجم مع الأمر الإلهي، "فما لم يكن الإنسان مسؤولاً، وما لم يكن محاسباً على أفعاله، يغدو التشكيك لا مهرب منه... فالحساب، أو تحقق المسؤولية شرط لازم للالتزام الأخلاقي والإلزام الأخلاقي. وهو يصدر عن طبيعة "المعيارية" نفسها. وليس المهم أن يجري الحساب في المكان- الزمان أو في نهاية أحدهما أو كليهما، ولكن لا بدّ له أن يجري. وطاعة الله، أي القيام بما أمر وتحقيق نسقه، يعني بلوغ الفلاح والسعادة واليسر، وخلاف ذلك؛ أي معصيته، يستجلب العقاب والعناء والشقاء وآلام الخسران."^(٢)

وواضح هنا في مقاربة الفاروقي أنه أميل للطرح الاعتزالي في مناقشة مشكلة الحرية وصلتها بالمسؤولية، وذلك لانطواء الطرح الاعتزالي على القيمة العملية لمشكلة الحرية ودلالة التكليف الإلهي للإنسان، "وليس من الخفي أن حرية الإرادة الإنسانية تحمل في ذاتها، قيمة كبرى للفعل الإنساني، والتأكيد عليها إنما هو إبراز لتلك القيمة وتأكيد لها، فالقول بحرية الفعل فيه تحميل للمسؤولية، يتضمن دافعاً نفسياً نحو العمل؛ إذ يشعر المكلف بأن مستقبله في

(١) بيجوفيتش، علي عزّت. الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة: محمد يوسف عدي، بيروت: مجلة النور الكويتية، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام، ١٩٩٤م، ص ٣٤٢.

(٢) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٣٤.

الثواب والعقاب بيده، شيء من أمر المضي في الطاعة والعصيان، وكثيراً ما يؤدي الأمر إلى تبرير وتزيين تعطيل العمل بالشريعة باعتباره أمراً حتمياً وقدرأ مقدوراً." (١)

جليّ إذن كيف أنّ عنصر المسؤولية والمحاسبة هو أحد ركائز الرؤية الكونية التوحيدية، وهو مسؤولية فردية تجعل العمل منوطاً بالإنسان الذي أنجزه سواء كان حسناً أو قبيحاً، ولا يتحمل معه الوزر آخرون، وواجب إنجازه يعد أمراً شخصياً، وأن المسؤولية هي عبء ثقیل على عاتق الإنسان، ولكن حملها يعد فخراً وامتيازاً، بحيث تستحق أن يتحمل الفرد المخاطر والمشاكل من أجلها، ويتمكن بذلك من تقرير مصيره بنفسه، ويتمكن من استخدام هذا الامتياز بالشكل الصحيح، فسوف يصبح صانعاً للتاريخ وحاكماً عليه، جديراً بأن يكون خليفة الله في الأرض.

ويرفع الفاروقي هذه المقومات الخمسة إلى رتبة الحقائق البديهية التي جاء بها الإسلام بوصفه عُصرة الحنيفة. ورسالات التوحيد جاءت من أجل ترسيخ هذه المبادئ في وعي وممارسة الإنسان في التاريخ، والثقافة الإسلامية تأسست بدورها على هذه المبادئ أيضاً، وإنها جذر وقانون لدوائر الوجود الأخلاقية والجمالية الفردية والاجتماعية الإسلامية. من هنا فإن الوجود الإنساني ليس وجوداً عبثياً أو مأساوياً، كما تقول فلسفات التشاؤم التي صوّرت الوجود الإنساني بوصفه فاقدًا للمعنى، لا تريد فيه الإرادة إلا رغباتها، يقول في هذا المقام فيلسوف التشاؤم شوبنهاور: "فالهدف الذي يتحقق ليس إلا نقطة انطلاق لعمل جديد وذلك إلى ما لانهاية... صيرورة أبدية وسيلان دون نهاية... كل فعل خاص له هدف أما الإرادة ذاتها فلا هدف لها." (٢)

(١) النجار، عبد المجيد وآخرون. المعتزلة بين الفكر والعمل، تونس: الشركة التونسية للتوزيع ١٩٧٩م، ص ٤٤.

(٢) العيادي، عبد العزيز. فلسفة الفعل، تونس: مكتبة علاء الدين، ٢٠٠٧م، ص ١١٨-١١٩.

وارتكازاً على هذه الرؤية في النظر إلى الأمور، فإن الوجود الإنساني وجود قاصد في صيورته لتحقيق الاقتراب من النظام المتعالي، الذي يكون فيه الله "مصدر إمداد بالمعيار"، ومصدر المنظومة الأخلاقية، التي توجه الحياة الاجتماعية وتضبط آلياتها، بما يصرفها عن "الأهواء" ذات المصدر الطبيعي وتمظهراتها في المذاهب الأخلاقية كنظريات المتعة ومذهب السعادة؛ أي إن التوحيد يُمَدُّ الإنسان بالمعيار أو وسيلة الرؤية.

ويسلك الفاروقي مسلك المقارنة في برهنته على أفضلية التوحيد الإسلامي عندما يكون معيارياً أو مُمدِّاً بالقيم الأخلاقية، فالفلسفة الإنسانية المفرطة في إنسانيتها -بخاصة اليونانية منها- غالت في تمجيد الدوافع الطبيعية في الإنسان، وراهنّت في تمثله على اللذة والمنفعة والسعادة الحسية، لتأتي المسيحية -فيما بعد- وتجعل من أولوياتها الكبرى مواجهة هذا الاختزال الفلسفي للإنسان في اللذة والإيروسية والرغائية. وبدلاً من تحقيق التوازن في الإنسان بين الجزء الرباني والجزء المادي، غالت من جديد في البُعد الروحي بأن استحال الإنسان معها إلى كلية روحية، لا تبصر في جسديته إلا الخطيئة والإثم والهوى. والأخلاق الهندية في قوانين "مانو" أقامت فواصل طبقية في بنيتها الاجتماعية: نوع كهنوتي، نوع محارب، نوع التجار والمزارعين، وأخيراً نوع الخدم، فضلاً عن ثقافة البوذية بملمحها الجوهري، وهو النزوع الواضح نحو النفي وإلغاء الرغبة الإنسانية بقلع رغبات النفس وتجاوز المطالب الجسدية.

ووحدها "إنسانية التوحيد" هي الأصلية، التي تحترم الإنسان بصفته إنساناً مخلوقاً، دون تأليه أو تحقير. وهي الوحيدة التي تحدد قيمة الإنسان بمناقبه، وتبدأ تقييمها له من نقطة إيجابية لتسليمها باستواء الفطرة التي فطر الله كل البشر عليها، لإعدادهم للقيام بمهمتهم النبيلة. وهي الوحيدة التي تحدد فضائل ومثاليات الحياة الإنسانية بمحتوى مماثل للحياة الفطرية، وليس بالتنكر لها،

مما يجعل إنسانيتها غير زاهدة في الحياة وأخلاقية في آ ن واحد.^(١) وفي هذا المقام يقول أبو الحسن العامري: "إن أحق الأديان بطول البقاء ما وجدت أحواله متوسطة بين الشدة واللين، ليجد كل من ذوي الطباع المختلفة ما يصلح به حاله في معاده ومعاشه، ويستجمع من خير دنياه وآخرته."^(٢)

رابعاً: مناحي مجاوزة الفاروقي للفكر الغربي في نظريات: الحقيقة - القيمة - الحياة

١ - مجاوزة نظريات الحقيقة الأنطولوجية المجردة والرؤية المسيحية للعالم الفاروقي بأطروحته التي تتداخل فيها الحقيقة الموصولة بالحق، والقيمة الفعلية أو التجلي المحسوس للحقيقة، وتحويل هذا المعنى إلى حضور اجتماعي إسلامي للأمم جميعها، يتجاوز مفاهيم الحقيقة النظرية المُجرّدة المبنية بخاصة في التراث الفلسفي اليوناني في نسخته الأفلاطونية، والممتد فيما بعد في الديانة المسيحية، التي ينفصل فيها العقل النظري عن العقل العملي، وفي هذا المقام يقول أرسطو: "ومن الصّواب أن نطلق على الفلسفة اسم معرفة الحقيقة؛ لأن الغاية من المعرفة النظرية هي الحقيقة، في حين أن الغاية من المعرفة العملية هي الفعل... ومن ثمة فمبادئ الأشياء الأزلية لا بدّ أن تكون باستمرار أكثر حقيقة من غيرها. لأنها ليست مجرد أشياء تكون أحياناً حقيقية فحسب، وليس هناك أية علة لوجودها؛ وإنما هي نفسها علة وجود الأشياء الأخرى، حتى إنّ كل شيء من زاوية الوجود هو كذلك من زاوية الحقيقة."^(٣) وجلي هنا حصر الحقيقة في البعد النظري وإقامة الفصل بين ما هو نظري وما هو عملي، وهي الثنائية التي

(١) الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص ١٢٧.

(٢) العامري، أبو الحسن. الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحليم غراب، الرياض: دار الأصاله للثقافة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨م، ص ١٣٧.

(٣) أرسطو، كتاب الميتافيزيقا، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الكتاب الثاني مقالة الألف الصغرى، مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م، ص ٢٩٦.

نعثر عليها في الفلسفة الحديثة مع كانط؛ إذ قسّم العقل إلى عقل نظري وآخر عملي، الأول يختص بالبحث في المعرفة، والثاني يختص بالتشريع للأخلاق، وكأن هناك حقيقة نظرية لا قيم فيها، وحقيقة عملية تبني على القيم، ومع الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى يتواصل التقليد المثالي الأفلاطوني بلغة دينية، فمن المستحيل على الكائنات البشرية، أن ترى الأشياء في ذاتها، فالمعرفة الدنيوية قاصرة بالضرورة، إذا ما قورنت مع العلم الإلهي المطلق، الذي يكون في المرتبة الأعلى.

ونعثر على التمييز بين العقل النظري والعقل العملي عند ابن خلدون، فالعقل النظري يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحس لا يتعلّق به عمل، ويتنظم انتظاماً خاصاً على شروط خاصة، وبه تتطوّر العلوم ويكتمل الفكر ويصير عقلاً محضاً ونفساً مدركة وهو معنى الحقيقة الإنسانية، أما العقل العملي فقد ميّز فيه ابن خلدون بين نوعين: العقل التمييزي الذي يحصّل به الإنسان منافعه ومعاشة ويدفع مضاره، والعقل التجريبي الذي يفيد الآراء والآداب في المعاملات الاجتماعية، وينمو بالتجربة شيئاً فشيئاً^(١) إلا أن يفصل التفرقة بين القسمة الثنائية الخلدونية للعقل والقسمة الغريبة بخاصة لدى كانط، أن ابن خلدون يجعل حركة العقل غير منفصلة عن الناظم المعرفي الكلي، بما هو ناظم محكوم بأجوبة التسق الكلي والنهائي؛ أو أسئلة المبدأ والمعاد، ومن ثمّ، فالعقل ونواتجه المعرفية والخلقية تتجه نحو مقاصد مخصوصة، تجد أصلها في مبادئ الإيمان الإسلامية، وليس في مبادئ النزعة الإنسانية المفترطة في إنسانيتها.

إن هذه الانفصالات بين الحقيقة النظرية والحقيقة الفعلية، يتجاوزها الفاروقي عندما يؤسس للنظام القيمي الأخلاقي من النظام المتعالي، فالحقيقة

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، طبعة جديدة مزيّدة ومنقّحة، القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠٤م، ج٣، ص٩١٧.

هنا تتجلى في الحياة الإنسانية، وتعمل على ملاءمتها وفق مقتضيات القانون الإلهي المطلق. يقول الفاروقي مؤكداً على وحدة الحقيقة والقيمة وأن من الخطأ إيقاع الانفصال بينهما: "ومن ثم، فمما لا أساس له من الصحة أن نحاول إقامة معرفة الحقيقة الإنسانية بطريقة منفصلة عما يجب أن تكون عليه تلك الحقيقة، ولذلك، فإن أي بحث يتعلّق بالإنسان، يجب أن يتضمن موقف ذلك البحث إزاء الغايات."^(١)

هذا وتجد هذه الثنائية المتداخلة بين الحقيقة والقيمة، تجد مركزها الأصلي في مبدأ وحدة الحقيقة الذي هو من أكثر المواصفات الخاصة بعلم المنهجية الإسلامية؛ إذ يُقرّر هذا المبدأ: "أن الحقيقة واحدة مثلما أن الله واحد، فالحقيقة لا تشتق وجودها من الله الذي هو خالقها وسببها النهائي فحسب، بل إنها تشتق معناها وقيمتها من إرادته التي تعد غايتها وغرضها النهائي، وتقاس فاعلية تلك الحقيقة بمقتضى تحقيقها أو عدم تحقيقها للقيمة."^(٢)

هكذا إذن يجوز لنا أن نسمي نظرية الفاروقي في وحدة الحقيقة والقيمة "نظرية الحقيقة المستعملة"، فهي مبدأ والقيمة غايتها، ولا ينبغي أن يُفهم الاستعمال هنا، وفقاً للفلسفة البرغماتية التي ترفض الحقيقة المجردة، وترى بأن مقياس الصدق والكذب هو التحقق الفعلي والتأجج للفكرة، ليس هذا، لأنها (أي الفلسفة البرغماتية) منفصلة في رؤاها عن تسديد النظام المتعالي التوحيدي أو الوحي الإلهي، بينما "نظرية الحقيقة المستعملة" هي صياغة للإرادة الإلهية ودراستها تكون في إطار تحقيق الإرادة الإنسانية لهذه القيم الإلهية، أو انتهاكها له، وتبعاً لهذا فإن التّشاغل على معرفة الحقيقة لا يعني أية دلالة خارج هذه المنهجية في المقاربة.

(١) الفاروقي، إسماعيل. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م، ص ٢٠.

(٢) المرجع السابق.

٢- مجاوزة فلسفات الإرادة المُستندة إلى النظام الطبيعي في التشريع

ثمة مكسبان في نظرية الفاروقي في "الحقيقة الاستعمالية" المبنية على التوحيد، بوصفه مبدأً ناظماً للقيم، والقيم بوصفها تحققات عيانية، هذا التحقق العياني ليس فردياً ينشد الخلاص الذاتي، وإنما هو إسلامي يخص الأمة في تدبير حياتها.

أما المكسبان المنهجيان فهما توالياً:

- مكسب منهجي تأسيسي؛ مؤداه أن القيم لا تُشتق من النظام الطبيعي الإنساني، وإنما تُشتق من النظام المتعالى؛ فهي تنبني على غيرها؛ أي على الوحي الإلهي.

- مكسب منهجي معرفي؛ يخص المعرفة الإسلامية، هو: إدخال القيم كوحدة تحليل وبحث إلى العلوم الاجتماعية، وتجاوز المقاربات التحليلية والوضعية للقيم، وفي المقابل تفضيل المقاربة الفينومينولوجية التي ترى بأن إدراك القيم يكون عن طريق الانفعال بها، ووحدها القدرة على الانفعال بالقيم قابلة للتطور، أما القيم في ذاتها أو الخيرية فهي كيان مستقل موجود بصورة موضوعية يُدرك ولا يُحلل.

بخصوص المكسب الأول؛ أي تأسيس القيم على التوحيد فإنها مُجاوزة كبرى للقلق الأخلاقي، وتشعّب البحث فيه، واختلاف رؤى الفلاسفة والعلماء في حله؛ وكان السؤال الجوهرى الذي جرى صياغته هو: ما هو الأساس والركن الركين الذي تتأسس عليه القيمة الأخلاقية: هل نؤسسها على قانون الواجب العقلي فيما يرى كانط؟ أو نؤسسها على المنفعة لأنها أصلها؟ أو أن المسلك الآمن هو إرادة القوة كمبدأ وغاية، فيما كان يبشر الفيلسوف الألماني نيتشه؟ هل الغرائز؟ هل الدين؟

يأتي "كانط" ويقول إننا جُدِّرون بأن: "لا نبحث عن مبدأ الإلزام في طبيعة الإنسان، ولا في الملابس التي تكتنفه في هذه الدنيا، بل أن نبحث عنه بحثاً أولياً في تصوّرات العقل الخالص ذاتها، وكل أمر آخر يؤسّس على مبادئ من محض التجربة... (أو) -ربما بدافع واحد فقط- على أسباب تجريبية لا يمكن أبداً أن يقال عنه قانون أخلاقي." ^(١) ثم يأتي نقيضه ومواطنه الفيلسوف الألماني "نيتشه"، فيجعل من إرادة القوة شرعة وحيدة للقيم الجديدة، وما الفضائل سوى أقتعة وأدوات للهيمنة على رقاب الناس: "بِقِيَمِكُمْ وبكلماتكم القائلة بالخير والشر تمارسون سلطة يا مُتَمَنِّي القيم: وذلك هو حبكم الخفي وبريق روحكم وارتعاشاتها وفورانها... وكل من يريد أن يكون مبدعاً في الخير وفي الشر، عليه أن يكون أولاً مدمراً، وأن يحطّم القيم." ^(٢)

لكن ما هو السبب في هذا القلق المفهومي وفي هذه السيولة المعرفية حول أساس الأخلاق؟ هل لأن الأخلاق مفاهيم معنوية تنتمي إلى دائرة الإنسانيات وما يلحقها من نسبية ومنظورية؟

ليست الإنسانيات حجة كافية للإجابة عن هذا السؤال؛ فصحيح أن القيم الأخلاقية يجوز نسبتها إلى الإنسانيات والمعنويات، لكن الخطأ هنا هو الاقتصاد على هذين المجالين دون تعديهما إلى المنبع الفعلي، ذلك "أن السبب في اضطراب المفاهيم الأخلاقية يرجع إلى كون الفلاسفة غلب عليهم الاشتغال بها، دون ردها إلى المجال الحقيقي الذي تنتسب إليه... وليس هذا المجال المنسي الذي بدونه لا تسكن هذه المفاهيم ولا تثبت ولا تتمكّن إلا مجال الدينيات؛ والدينيات هي المجال الذي يجمع إلى عنصر الإنسانيات وعنصر المعنويات عنصراً ثالثاً هو الغيبات، فكل مفهوم ديني هو في نفس الوقت مفهوم إنساني

(١) كانط، إيمانويل. أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: نازلي اسماعيل حسين، الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩١م، ص ٢١٣.

(٢) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، في التغلب على الذات، ص ٢٣٠.

ومعنوي وغيبى... (فالمفاهيم الأخلاقية) مفاهيم إنسانية معنوية مثلها في ذلك مثل المفاهيم الدينية، أو قل بإيجاز، لا أخلاق بدون غيبات كما لا دين بدون غيبات.^(١)

وبإرجاع القيم الأخلاقية إلى أصلها؛ أي الأصل الديني التوحيدي يجري استعادة القيمة الحقيقة للفعل الإنساني، ويتحدّد بمقاصد جديدة، تمنحه نسغ الحياة، ومعنى الأرض، بما هي مكان لتنزيل الإرادة الإلهية، وتعيد الناس لهذه الإرادة، من هنا يتم تدمير الفلسفات النافية للحياة والمحتقرة للإنسان وللعالم. إن توكيد الإنسان المسلم للحياة في العالم هو صراط نحو البناء الحضاري، أو الحضارة الحقّة، التي "ليست سوى توكيد لعالم تحكمه أخلاق فطرية أو خارقة للطبيعة لا يتنافى محتواها الداخلي أو قيمها مع الحياة والعالم، والزمان والتاريخ والعقل. مثل هذه الأخلاق لا يقدمها سوى التوحيد من بين المذاهب الفكرية المعروفة عند الإنسان."^(٢)

إلا أن هذه القيمة الكبرى للقيم الأخلاقية التوحيدية وضرورة عينيّتها، أو تمظهرها في الحياة، لا يعني فردانيّتها أو انحصارها في وثاقة الصلة الروحية بين الله والإنسان، وإلاّ عدنا إلى الحقيقة الأنطولوجية المجردة من حيث أردنا الخروج منها، فالجزء المكمل لوحدة الحقيقة والقيمة هو أسلمة الحياة الاجتماعية برمتها، وفق مقتضيات هذه الإرادة الإلهية، ويسميه الفاروقي المبدأ المتعلق بالأمّة "ذلك المبدأ يُقر أنه ليس ثمة قيمة، ومن ثم ليس ثمة أمر، يتسم بالصفة الشخصية أو يتعلّق بفرد واحد. وإدراك القيم أو تحقيق القيم لا يتصل بالشعور الشخصي في لحظة معيّنة أو بالفرد وعلاقته الخاصة مع الله. إن الإسلام يؤكد أن وصايا الله، أو الأمر الأخلاقي، يعد بالضرورة شيئاً خاصاً بالمجتمع، إنه بالضرورة يتصل بالنظام الاجتماعي في الأمّة، ولا

(١) عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤٥.

يمكن أن يسود إلا بها؛ وذلك هو السبب في أن الإسلام لا يدين بأية فكرة تتعلق بالأخلاق أو التقوى الشخصية، إلا إذا عرفها في إطار الأمة، وحتى في الصلاة التي تعد مواجهة شخصية للغاية مع الله وعبادته، فإن الإسلام قد أعلن أنها وسيلة لتحقيق الأوامر الأخلاقية المتعلقة بحب الغير وما يماثلها.^(١)

وقد عبّر "مالك بن نبي" عن هذه الصلة الاتصالية بين الحقيقة والقيمة والحياة في مقام الكلام عن دور المسلم ورسالته في عالم اليوم؛ إذ لخصها في: "إنقاذ نفسه وإنقاذ الآخرين."^(٢) وإنقاذ الآخرين هذا، هو أسلمة الحياة الاجتماعية والارتقاء بالإنسانية إلى ما تريده الإرادة الإلهية. لكن هل يستطيع الإنسان المسلم اليوم أن يؤدي هذا الدور أمام مجتمعات كبرى تمتلك أقوى الإمكانيات الحضارية وأعتها؟

لو عقدنا مقارنة اليوم بين الإنسان المسلم الأعرابي، الذي لم يشعر بمركب النقص وأدى رسالته الحضارية من جهة، ومسلم اليوم وهو يقف أمام جبروت القوى الكبرى التي تحكم العالم من جهة أخرى، نرى أن الأعرابي كان يحمل رسالة "جئنا لننقذكم"، ولم يغوه الإمكان الحضاري الذي كان مكدساً، ومسلم اليوم أيضاً بإمكانه القيام بالدور نفسه "وبفضل إسلامه فقط، بمهمة الإنقاذ... إنه وبفضل إسلامه لا غير يستطيع اليوم إنقاذ الإنسانية المتورطة في الضياع رغم علمها وكبريائها وتكنولوجياها... (إذن) لكي يتحقق هذا التغيير في محيطنا يجب أن يتحقق أولاً في أنفسنا... وإلا فإن المسلم لن يستطيع إنقاذ نفسه وإنقاذ الآخرين."^(٣)

(١) الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص ٥١.

(٢) ابن نبي، مالك. دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص ٤٨.

(٣) المرجع السابق. ص ٥٠-٥٨.

أما بخصوص المكسب الثاني الذي أتى به الفاروقي إلى حقول الدراسات الاجتماعية؛ أي المكسب المنهجي المعرفي؛ فهو النظر إلى القيمة بوصفها وحدة تحليل فاعلة، رافضاً في الوقت نفسه المماثلة في المنهجية العلمية بين ما طبيعي وما هو اجتماعي؛ لأن هناك صنفاً من الموضوعات لا يمكن إيقاع الانفصال فيها بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، كعلم القيم مثلاً، مثال ذلك أن الدراسات الإنسانية التي نمت في الغرب نجدها جزءاً من المجتمع الغربي وجزءاً من قيمه، والتحليلات فيها لا تنفصل عن هذا الوصف، وفهمها خارج هذا الإطار لا ينسجم والمقاربة المنهجية التي جرى توظيفها، ومن ثمّ فاتخاذها نماذج تُحتذى يعد خطأ إبستمولوجياً (معرفياً) خطيراً. وفي المقابل يستثمر الفاروقي مفاهيم أخرى من النظريات الفينومينولوجية ونظرية الفهم عند "دلثي"، من أجل سلوك مسلك الفهم والتعاطف لا مسلك الرصد والتفسير، يقول الفاروقي: "إن انعدام المقدرة على الرؤية أو إنعدام الإحساس يفسد البحث ويبطل استنتاجاته، وإن التعاطف مع الحقائق وتفهم قوتها الدافعة يُعد شرطاً لإدراك تلك الحقائق، ومن ثم يعد مكماً ضرورياً، حتى تكون الاستنتاجات صحيحة؛ فالاتجاهات والمشاعر والآمال الخاصة بالأفراد والجماعات لا تظهر حقيقتها إلا للمستمع المتعاطف الذي يُعدّ موقفه تجاهها شيئاً حاسماً، ولو لم يكن ذلك المستمع ذا خبرة ومقدرة على التعاطف، فإنه لم يلمس تلك الأشياء، ومن ثمة سيكون الاختبار الذي يقوم به مفقراً إلى الاتقان اللازم."^(١)

فالفاروقي هنا مقارب فينومينولوجي لفلسفة القيم؛ لأن المقاربة الفينومينولوجية ترفض نظرية القيم النسبية، وتنافح عن المعنى الإطلاقي للقيم، ويعد "ماكس شلر" من الذين بلوروا هذا الطرح الجديد للقيم من خلال نظريته في القيم، فبرأيه "أن مضمونها لا يمثل علاقة ما من العلاقات، وأنها تنتسب جميعاً إلى مقولة الكيف، وأنها ثابتة لا تقبل التغير. فليست القيم نفسها التي تتغير، بل الذي تغير هو معرفتنا لهذه القيم، ومن ثم فإن هذه المعرفة هي التي

(١) الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص ١٩.

تعد نسبة... فالقيم الأخلاقية، شأنها، فيما يرى ماكس شلر، أن تظل قائمة لا يمس كيانها أي أذى. صحيح أن إدراكنا لها قد يقوى أو يضعف، كما أن تصورنا لها قد يتزايد أو ينقص، إن لم نقل بأننا قد نحسن صياغتها أو قد نسيء التعبير عنها، ولكنها تظل في ذاتها مطلقة.^(١) وأفضل وسيلة لإدراك القيم هو الحدس الوجداني أو العيان العاطفي، أو كما جاء في متن الفاروقي أن: "جوهر المعرفة بالقيمة هو إدراكها، واعتماد جاذبيتها المحركة في الوجدان، وقوة العزيمة النابعة منها في النفس. ومقتضى معرفة القيمة، هو انتهاء خلود الإنسان إلى الأرض، وفقدانه توازنه الوجودي لصالح التحرك باتجاهها، بما يعنيه ذلك من مكابدة التغيير، والشروع في الوعي بما تستوجبه كينونته بوصفه خليفة بأمر الله تعالى في الأرض، والقيام بما يجب عليه القيام به ترتيباً على ذلك الوعي. وكما اعتاد العالم الأمريكي الإميريقي "س. آي. لويس" أن يقول: "إن إدراك القيمة خبرة، وهو بحد ذاته عملية تقييم."^(٢)

خاتمة:

لنقل إذن ومن دون موارد، إن المسلك الآمن نحو استعادة الشهود الحضاري للأمة الإسلامية والدور الإنقاذي للمسلم من جديد؛ موقف حصوله -وفق ما يرى الفاروقي- على إعادة بناء نظرية الحقيقة وفق المقتضى التوحيدي بدلالته المعيارية، وتخريج هذه النظرية تخريجاً تركيبياً مع القيمة والحياة الإسلامية، وبهذه الرؤية يكون الفاروقي قد تجاوز النظريات الأنطولوجية والشكوكية المهيمنة في الفكر الغربي الحديث، وتجاوز أيضاً نظريات القيمة التي لم تتعدّ حدود القيم المنفعية، ولم ترتق إلى رتبة مكابدة معراج القيم المتعالية.

أخيراً لم يُخف الفاروقي أن هذه المنهجية التركيبية بين الحقيقة والقيمة لن تعني الكثير إذا انحصرت في الاجتهاد والجهاد الفرديين، وإنما الأقوى أن

(١) إبراهيم، زكريا. دراسات في الفلسفة المعاصرة، القاهرة: مكتبة مصر، د.ت، ص ٣٧٧.

(٢) الفاروقي، التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص ٤١.

تعمّ سواد الأمة الإسلامية، كيما تتحقق مقتضيات الإرادة الإلهية اجتماعياً، وفقاً للقانون الأخلاقي الإلزامي الحر، أو "الأمانة" التي عجزت السماوات والأرض أن تحملها، فهذا التكليف الإلهي وتحمل المسؤولية بما يستوجبانه من محاسبة يرفعان الكائن الإنساني إلى مقام التكریم، ومقام خلافة الله في الأرض، بإعمارها وبث الخير في سكانها، وتعبيدهم لرب العالمين، وإنقاذهم من الضياع وفقدان المعنى وحقيقة العالم.

إن هذه الرؤية التي طورها الفاروقي أداة ناجعة للمداواة الفكرية والإنقاذ من التيه الفكري والعدمية الشكوكية التي ترحف كيما تكون لها الكلمة العليا في هذا العصر، وإن هي إلا عارض خطير على تراجع الإنسان الإيماني، المالك لمفاتيح الحقيقة ومسالك الخير، وإحلال الإنسان المنفصل عن القيمة، التأهم بالقوة، وتخريب الأرض، وإفقادها القيمة. إن نظرية الحقيقة - القيمة - الحياة، تجلّ من تجليات التوحيد الإلهي، الذي لا يريد لأمر الإنسان أن يكون فُرطاً، تتقاذفه النظرات الجزئية المتنافرة، ولا يريد لذاته أن تتعارض في ملكاتها، كتعارض المعقول والمحسوس، أو الدنيوي والأخروي، إنما تتأطر في النسق التوحيدي المتكامل والمتعاضد من أجل التوجه نحو الله والتطابق مع أوامره. وفي ذلك تخلص للفكر البشري من ذهنية الثنائيات الميتافيزيقية المتضادة التي رسّختها الثقافة الحديثة.

ونحن في خاتمة هذا الإشكال نقترح أن تبرمج مقاربات الفاروقي لأن تكون مباحث قارة في أقسام الفلسفة وتتأطر ضمن الفلسفة الإسلامية المعاصرة، وهذا من أجل أن يحصل الدارس المتلقي على المعقولة في فلسفة الدين المعاصرة، ويعيش في ذاته ومجتمعه وحدة الحقيقة والحياة، تلك الوحدة التي فصمتها الرؤى الدينية المسيحية التي رسّخت في فكر الإنسان الغربي الانفصال بين الدين الذي يشرع للآخرة والعقل الذي يشرع للدنيا، ونُقلت إلى منظوماتنا التعليمية فيما بعد هذه الثنائية، فأضحينا نكرر أن الدين الغيبي الماورائي شيء

والعلم أو العقل شيء آخر! لكن الاعتقاد في هذه الرؤى سيتفتت وسيذبل تمهيداً
لموته، وسينبعث الإنسان التوحيدي لكي يملأ الأرض بالمعنى والحياة، بعد أن
خرّبها إنسان الثقافة الغربية وسلبها قيمتها العميقة ودالاتها القيمة التوحيدية.
والله أعلم.