الفصل الرابع

الرؤية الوجودية التوحيدية والتأسيس الإبستمولوجي للتكامل المعرفي

حاج دواق[1]

مقدمة

تدرج أداء المعرفة الإسلامية، أواخر القرن التاسع عشر فالعشرين، من مرحلة ردة الفعل إزاء الموروث الحضاري الإسلامي، أو الوافد الغربي، إلى السعي لإنتاج المعنى وتوليد المعرفة، وبناء نظريات خاصة تدل على الانتماء. ويتم ذلك غالباً بتأطير من منطق المقارنة الساعي إلى تفضيل الذات، وبيان أسبقيتها وألمعيتها أمام الآخر وحمولاته النظرية والمنهجية، أو المقاربة الرامية إلى الاستقاء منه، ونقل تجاربه النظرية وخبراته الحضارية، بقصد اللحاق به، وربما الندية له، ولعل هذا حرم الفهم التوحيدي من تشكيل إرث معرفي منتج، ثم مغالب، ثم مانح للبديل المولد للمعنى المنشئ للمعرفة، والمشكل لطرازها، والمستقل في السلوك الحضاري العام أو الخاص، والمنبثق من الفهم التوحيدي للحياة في نطاق الثقافة الإسلامية الخاصة، ليعطي أكثر الحلول كفاءة على مستوى البشرية، بعد استيفائه في نطاق الذات، وتمثله في مستوى المرجعية الأم، قيماً معرفية هادية.

---

(1) دكتوراه في الفلسفة الغربية الحديثة، أستاذ الكلام الإسلامي وفلسفته، جامعة باتنة، الجزائر. البريد الإلكتروني: elhadj_1971@yahoo.fr.

obeikandl.com

وجاءت مدرسة إسلامية المعرفة بمدياتها المتنوعة، وبمؤسساتها ومحاضنها لتتولى ذلك، عبر التحقيق المتوازن لمخزون التراث الثقافي الإسلامي، وعمليات الترجمة الواعية، وهذا بدوره حدا بالمدرسة عينها إلى أن تقول بفكرة التكامل، بوصفها دفعاً للأسلمة إلى أفق مفتوح ومستوعب، وفي تقديري هي أبلغ وأوكد من ناحية اعتمادها لمسمى جامع، ثم لإقرارها بجدوى المعارف المختلفة وضرورتها. لكن، ما يعوزها هو الإطار النظري الحاضن، والأفق المعرفي الموجه، والقيم المسددة، بشكل ينزل بالمقررات الوحيانية العلوية المتجاوزة، والمعاني العقدية والإيمانية، في تشكيلات معرفية ومنهجية قادرة على استيعاب الثقافات المتنوعة، وبناء أخرى، وتعدّ الرؤية الوجودية التوحيدية أفضل من يتولى هذه المهمة المعرفية، لكفاءتها التنظيرية، واستيعابها الشاملي لمتاحات الوعي البشري، باعتبار مصدريتها، وكذا للمآلات التي تعمل عليها الرؤية الوجودية، من جهة كونها مبدأً، فمرجعيةً، ثم إطاراً، فأفقاً.

وبناء عليه ستحاول هذه الدراسة الإجابة عن التساؤلات الآتية: ما الرؤية الوجودية التوحيدية؟ ولماذا الوجودية وليس الكونية؟ وهل الفرق مثمر إبستومولوجياً؟ وما انعكاس ذلك على الوعي التنظيري، فالتعليمي، فالتنفيذي؟ وما مرجعيتها قبل انبنائها؟ وكيف تصير مرجعية بدورها؟ وما عناصرها ومكوناتها؟ وبماذا تتصف؟ وما المجالات التي تشتغل عليها، وتفعل فيها: تأطيراً وتسديداً وتقويماً وتصويباً؟ وما الفرق بينها حال توليد التكامل، والفصامية الفصلية آن توليد الانفصام والعلمنة؟

أولاً: المنهج المعرفي التوحيدي إطاراً ومسلكاً للتحليل

يحتاج تفهم العلاقة بين الرؤية الوجودية التوحيدية من جهة، والتكامل المعرفي بوصفه مخرجاً من مأزق الوعي الانفصامي من جهة ثانية، إلى مخرج قادر على إحداث الانسجام بين الظاهرتين؛ إذ إن الرؤية تتجاوز الظاهر إلى سبر أغوار الضمير، لتظهر في صور ثقافية وتعليمية وتربوية متنوعة، وهذا ما يرمي

إليه الفهم التكاملي، بوصفه نمطاً من التأطير للعلاقات بين الخلفيات العقدية والمصادر الرؤيوية من جهة، والمعرفة في مفاهيمها العامة وطرقها المنهجية الخاصة من جهة أخرى.

وليس أكفأ من التوحيدية إطاراً نظرياً مولّداً للمعنى المستعمل في التفهم والتفسير والتحليل، وإنتاجاً لآليات الحكم والتصديق والمقايسة، بأخذها مراحل تعقل واستيعاب للموضوع الذي نحن إزاءه، فنستعمل المنهج المعرفي التوحيدي المنبثق-رؤيوياً- من المرجعية المعرفية التوحيدية، المستصحبة للتجربة البشرية كلها، في تعاطيها مع التوجيه الوَحْياني المتجاوز، وتنزيل الخلاصات المعرفية المستقاة من تلكم المرجعيات على واقع التاريخ، في صور عدة، أظهرها الصورتان الفكرية والمنهجية، بوصفها مسلكية حياة، وأسلوب فهم، وإدراك، وتعقل.

ويزيد الأمر جلاء ووضوحاً إذا قصدت إلى التوحيد قيمةً معرفيةً في المقام الأول، بعد أن تترسخ اعتقاداً، يعطي تفاصيل الفهم تماسكاً؛ إذ تحيله هذه القيمة بالتراكم إلى منهجية معرفية تترجم رؤية وجودية كونية إنسانية، تمتد لتشمل الوعي، انطلاقاً من مضامين الوحي؛ فالرؤية الوجودية التوحيدية، وَحيٌ ووعي، من حيث مصدريتها، ثم مآلها وغايتها معرفياً، إذن، "فالتوحيد ليس تسليماً عقدياً وحسب، وإنما هو امتداد معرفي يتحدث عن المعرفة في حدود إمكانيتها ودرجة تصويرها للوجود، وعن الآليات التي تتم بها، وعن دور الغيب في ذلك، من زاوية الوحي وما يقدمه من قيم هادية وموجهة، ثم معيار الصدق والصحة بشرط أداء المعرفة لدورها إنسانياً، وتحقيق التوافق والتناغم الوجودي الشامل، بهدف المحافظة على الوجود من حيث ما هو مسخر قصداً للإنسان، وليس من ناحية التمكن الإمبريالي منه، بهدر إمكاناته واستغلالها بلا توازن، فينعكس ذلك على تصورنا لتطور الحياة، وارتقاءات التاريخ في صورة منطق النهاية، التي يهيمن عليها العقل العلماني الليبرالي المادي الإمبريالي."[2]

(2)دواق، الحاج. "المنهج المعرفي التوحيدي في فكر عبد الوهاب المسيري: مدخل إلى الإبستومولوجيا التوحيدية"، **مجلة أوراق فلسفية**، القاهرة، ع20، 2009م، ص217.

وأقدر أن الإحاطة المتوازنة بالموضوع وجوانبه، واستباق مراميه نظرياً، يحتاج إلى أسلوب ومنهج تحليل وتفكيك، بقصد الفهم والتفسير والحكم، حتى لا نقع في عبثية نظرية تنطلق من نقطة، وتبلغ أخرى من غير اتساق ولا انتظام منطقي، لذا أرى أن من الفائدة استعمال المنهج التوحيدي، المعتمد على الإبستومولوجيا التركيبية، التي تبدأ من مجموع مقدمات مبدئية تفضي إلى معادلة مآلية، مستصحبة مجموع المُؤسسات والعوامل التي تقود باضطرار عقلي وبخبرة حدسية وتجربة تاريخية، إلى أن ثمة تلازماً مكيناً بين الرؤية الوجودية والتكامل المعرفي، وليست الحضارات في عمق الفهم إلا وجهات نظر وجودية، عمدت إلى تقويم العالم، وبنائه وفق معتقداتها وترتيباتها الخاصة، ويحضر ذلك خاصة في نظرياتها ومواقفها الفهمية والمنهجية، وما ذاك إلا العلم بشكل من الأشكال. فضلاً عن وضع الفكرة في سياق ثقافي لا يعزلها عن دواعي تحركها ومضيها نجاحاً أو إخفاقاً، "ويزداد التحليل رسوخاً ووضوحاً، إذا عمدنا إلى بيان (المنهج) النموذج كشبكة تصورية تتحكم في مفردات الفهم وعناصره، وتوليد المعقولية إزاء العالم بمكوناته، سواء أَأُعلِنَ الـمُتَبَنى وأبرز، أو أضمر وأخفي، وفي الحالين يصدر الوعي عن مشكاة نظرية وتصورية، تحفظ للوعي تحركه المتوازن قبالة الظواهر."[3]

وتفترض التوحيدية أن لكل ظاهرة طبيعية أو تاريخية أو اجتماعية أو نفسية أو ثقافية، منبثقات تَكوُّن وتَشكُّل، ومآلات رجوع وعودة، ومصبات نهائية تقود إليها حتماً، بما يماثل الطبيعة ومركباتها الضرورية، مما يجعل تعقلها ممكناً وارداً في إطارها العام من حيث أسبابها ونهاياتها، ثم من حيث تعرف تركيبتها وصلاتها بالظواهر الملازمة لها، فـ"التوحيدية ليست إطاراً عقدياً يسلم المؤمن به وبمضامينه فحسب، بل هي سياق تصوري وإطار إبستمولوجي (معرفي)، مؤهل لأن يشكل البديل بالنسبة إلى نظريات المعرفة الكلاسيكية، كما يمكنها أن تتحول من الوظيفة الإنتاجية للمعنى، إلى الدور النقدي التقويمي للفلسفات الوضعية والتفكيكية وما بعدها، وأسلوبها في بناء المعرفة وإنشائها، خاصة إذا راعينا العمق

(3) المرجع السابق، ص223.

الإنساني والأخلاقي الذي تتمتع به التوحيدية، فليس من شأن الإنسان أن يفهم ويتعقل وحسب، بل من المهم أن ينظر إلى مآلات ما يفعل، ومدى انعكاسها على التجربة البشرية ككل، فمن اليسير أن أفتق الذَّرة وعياً وأفجرها، لكن هل أتحمل أعباءها وما تجلبه على مستقبل العالم، من تهديد للوجود من حيث ما هو؟ لذا نرجع بالوعي إلى نمط من النظر يصل المبدأ بالمنتهى، ويراعي النهايات ولو كانت بعيدة، ويستصحب -وعياً- مآل ما يأتيه، متدرجاً من مكان البدء، بتخيل الغاية، ومحيطاً بالارتباطات بين ما كان وما يمكن أن يكون، وهذا ما يفرق البشر في ممارساتهم العقلية والوجدانية والأخلاقية."[4]

وتتقاطع التوحيدية والمعرفة المنبثقة عنها، القائمة على التجمع والتركيب والوصل، لا التبسيط والتسطيح والفصل مع فلسفة المفكر الفرنسي المعاصر إدغار موران (Edgar Morin)، صاحب نظرية التعقيد وإبستمولوجيا التركيب، لا من جهة الأخذ النسخي الاجتراري، بل توافق غير مقصود بدءاً، وإن اشترك الهم مع بعضه، فمما جاء عنه "أن الصيغ المبسطة للمعرفة تشوه أكثر مما تعبر عن الوقائع أو الظواهر التي تعرض لها، وإذاً أصبح من البدهيّ أنها تنتج العمى أكثر مما تسهم في التوضيح،"[5] خاصة إذا نظرنا إلى التاريخ في أعماقه، واستصحبنا تطوراته، وانعكاس ذلك على التجربة البشرية كونياً، وخروج النتائج المحتواة داخل كوامنه، إزاء الأنظمة المختلفة المجربة إنسانياً، ومن نماذج الحالة الملمح إليها العلمانية والذهنية الفصلية في صلتها بالتجربة المعرفية الإنسانية، والمترتبات السلبية على الفعل المركب للظاهرة الإنسانية، وكيف يحل التدامج الرؤيوي بديلاً عن الانفصالات التي شوهت الفعل البشري، وانعكس عليها من الناحية الحضارية في صورة فساد مطبق، أضر أكثر مما نفع، وإن كانت مضرته في الغالب مستبطنة، يعوزها المنهج التركيبي لفكها والإسفار عنها.

---

(4)المرجع السابق، ص228.

(5)موران، إدغار. **الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركب**، المغرب: دار توبقال، المغرب، ط01، 2004م، ص9.

والمتمعن في خلاصات التاريخ الحديث يرى أن الفلاسفة والمفكرين التنويريين، يتعاملون مع الظواهر بوصف تبسيطي وتسطيحي للحقيقة البشرية والنزعة الإنسانية وجودياً من ناحية، وللطبيعة ومكوناتها وسننها ونواميسها من ناحية ثانية. من خلال اعتمادها على تحليلات موهمة بوضع إصبع الكشف على أدواء البشر، بتنميط حياتهم بتوجيهات الدين، في حين لو عملوا خلافه، تحت نور العقل، لأمكنهم من تحقيق السعادة التامة، وبلوغ (يوتوبيا) الاستقرار والقضاء على الظلم، وليس بديلاً عن تطبيق الشرط الإنساني، ليحكم الإنسان ذاته بذاته، بعيداً عن الوصايات العمياء التي يفرضها "الإكليروس" اجتماعياً وثقافياً، ومعرفياً خاصة، من خلال السيطرة على نطاقات المعرفة العلمية التي يتولى تنظيرها وسبكها، ثم تعميمها من خلال مؤسساته الخاصة، لذا من اللازم العمل على مناجزتهم، وعلى بناء المعرفة وتصنيف العلوم، بمنأى عن الموجهات الخاضعة للمرجعيات الدينية المختلفة. وهنا أخذت المعرفة والعلم بشرطية العلمنة، الداعية إلى الفصل بين منظومات الحياة العديدة، وزج روادها في أتون الانفصام والتعري عن القيم الذاتية والأساسية في أحيان كثيرة، وهذا يجعلنا "نحيا تحت سلطان مبادئ الفصل والاختزال والتجريد التي تشكل في مجموعها ما نسميه بـ(منظومة التبسيط)،"[6] المختزلة للوجود في بُعد واحد وجانب ضيق، لا تكاد العين الواحدة ترمق من خلالها سوى أشباح الأشياء لا ذواتها.

ثانياً: الدلالة المفاهيمية لمصطلحات الدراسة

1 – الرؤية الكونية، ومفهمة المعرفة المؤهلة نظرياً

ظهر مصطلح "الرؤية الكونية أو رؤية العالم" في الفلسفة الألمانية (Weltanschauung)، ليدل على مفهوم أساسي مستخدم في هذه الفلسفة والإبستومولوجيا، ويشير إلى طريقة الإحساس وفهم العالم بأكمله، ومن ثمَّ يمثل

(6) المرجع السابق، ص15.

الإطار الذي يقوم من خلاله كل فرد برؤية تفسر العالم المحيط به، والتفاعل معه ومع مكوناته؛ إذ يمثّل الأساس الأول الذي تنطلق منه الصلات الوجودية المعطاة أمام الإنسان، إحساسه بالظواهر المحيطة به، وانخراطه في التعاطي الطبيعي معها، لكن كما هو معروف أن الوعي البشري يستخدم الحواس أكثر مما تفرض هي نمطها عليه، وإلا فبعض الفلسفات التجريبية منطلقها وأصلها المعرفي المولّد، هو الواقع الذي يترجم بالحواس، والمعرفة مهما تعمقت، فإن مصدرها طبيعي مادي، في حين أن المدرسة التوحيدية تميز بين الإحساس بالكون ومعرفته؛ إذ "ينبغي ألا يختلط علينا الأمر في تعبير الرؤية الكونية فنحملها على معنى الإحساس بالكون، وذلك بسبب استعمال كلمة الرؤية المأخوذة من النظر الذي هو جزء من الإحساس. وإنما معنى الرؤية الكونية هو معرفة الكون، وبهذا المعنى فهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة المعرفة. والمعرفة من مختصات الإنسان، والإحساس ليس كذلك؛ لأنه من المشتركات بين الإنسان وسائر الأحياء، لهذا كانت معرفة الكون من مختصات الإنسان، ومن المواضيع التي تتعلق بقوة العقل والتفكير."[7]

والتمييز المساق مهم للغاية، وله حضوره في التنظير اللاحق لطبيعة المعرفة المقصودة، فهل هي معرفة طبيعية تتمحور حول الظواهر المعطاة مباشرة فحسب، أو أنها تتعدى ذلك إلى دوائر ومرتبات وجودية لا تحيط بها الحواس، ولذا فهي ليست حكماً عليها، ولا تنصب معياراً ضابطاً لها؟ وهنا نؤكد جوهر الرؤية بوصفها معرفة للكون، بل للوجود المفتوح. ولأنها معرفة، فإن الحال يدل على اعتمادها طرائق متعددة تستدمج طاقات التعرف عند البشر، وتستدعي كل المدونات والأساليب لتوظفها، وإن قالت الحسّية ونزعتها خلافه. وهنا نُقرّ أنها ليست انطباعاً عابراً، بمقدار ما هي تعمُّق يستغور أعماق الظواهر، ويتجاوز سطحيتها، بغير رفض لها." ولكن المتيقن أن الإحساس بشيء يغاير معرفة ذلك الشيء، فالمعرض

(7) مطهري، مرتضى. **الرؤية الكونية التوحيدية**، قم، إيران: مركز الإعلام الإسلامي، د.ت، ص9.

الواحد يراه الجميع بشكل واحد، ولكن أفراداً معدودين فقط هم الذين يستطيعون تفسيره، وفي بعض الأحيان يقدمون تفسيرات مختلفة له."[8]

وثمّة فرق آخر يميز الإحساس من التعقل والإدراك، وهو أن الجميع يرى المشهودات مرصوفة على صفحة الكون كما هي، فهذه شجرة وذاك حجر وذاك جبل. لكن، ما معناها؟ ثمّة أناس قليلون يستفسرون ويتساءلون عن طبيعة الحساسية الشخصية التي يتمتعون بها، فيندهشون، ويستشكلون ويجيبون فتكون المعرفة، ثم تتركب فتتولد الرؤية. ويزداد المعنى جلاء، بالحفر عن المعنى الماثل مباشرة في ثنايا الاصطلاح الألماني؛ إذ إن ولت (Welt) هو العالَم. أمّا انشونج (Anschauung) فهو الفكرة أو النظرة أو الرأي، ويكون المعنى حال تركبه، الفكرة عن العالَم، أو الرأي حوله، أو النظرة وهكذا، وقد درج تاريخ الأفكار على أن الفكرة تتشكل بعد عمليات معقدة، وبعد تركبها تستحيل إلى رأي حول جميع مكونات العالم. يقول "ألبرت شفيتسر"، وهو من الفلاسفة الأخلاقيين الحضاريين الكبار في الثقافة الألمانية، أنه من"الواجبات الملقاة على عاتق الروح هو إيجاد نظرة إلى العالم، ففيها جذور كل الأفكار والمعتقدات وألوان النشاط المتصلة بالعصر، ولا نستطيع الوصول إلى الأفكار والمعتقدات التي هي أسس الحضارة عامة، إلا بالحصول على نظرة للعالم تتفق مع الحضارة...؛ إذ إنها مضمون أفكار المجتمع والأفراد الذين يؤلفونه؛ أفكارهم عن الطبيعة وعن موضوع العالم الذي يعيشون فيه، وعن مكانة الإنسانية والأفراد ومصيرها."[9] ونرى من المقولة السابقة أن "شفيتسر" يؤكد حقيقة المجتمع الذي يؤلفه أفراد، وهؤلاء تدفعهم بواعث باطنية لفعل ذلك، والأخيرة ليست سوى معتقدات وأفكار، تتراوح بين الوجدان والعقل، وتأخذ بأزمة الذات نحو الفعل والأداء، وإذا خلا الفعل من باعثه سرعان ما يتخلى عنه صاحبه، لافتقاده جدواه، وكذا المجتمعات المتراجعة حضارياً لا

(8) المرجع السابق، ص10.

(9)شفيتسر، ألبرت. **فلسفة الحضارة**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس، 1997م، ص67.

تحرك ساكنا إزاء الطبيعة والكون والتاريخ، وعلة الوضع المقرر العطالة التامة عن الفاعلية، وسببها افتقاد الباعث، المفتقد إلى الفكرة، وفي تقديري غير المتأسس على مرجعية علوية متجاوزة.

وهنا نجد أن "أفعال الناس وأفكارهم تميل إلى أن يحكمها -أو يؤثر فيها على الأقل- مجموعة من الأفكار العامة عن طبيعة العالم ومكان الإنسان فيه. ويمكن أن نطلق على الأفكار العامة من هذا القبيل اسم صورة العالم، أو وجهة نظر الإنسان عن العالم، وتكون صورة العالم هذه عند العلماء والباحثين والفلاسفة متناسقة إلى حد ما، وإن كانت تعمل عند الغالبية العظمى من الناس بطريقة خفية بوصفها الخلفية المعتمة لأذهانهم."[10] وعلى الرغم من أن الوارد في التعريف يطرح فكرة الرؤية بنوع من الاختيار التام، لكن ذلك يتحقق عند تشكُّلها؛ إذ مع التطور وتعقد الظواهر وتشابكها، يصعب التمييز بين العمق الفكري التصوري والمفهومي حول الحياة، ومَنشَئِها وصيرورتها ونهايتها، وما بعدها إذا سلم بوجوده أصل الاعتقاد وبادئه من جهة، والبنى العامة الظاهرة في شكل أنظمة قانونية وفقهية وتدبيرية، تتولى تنظيمها وتسييرها من جهة أخرى، حتى يذهل في كثير من الأحيان عن النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وعن الخلفية الرؤيوية القابعة في ثنايا مبانيها ومشكلاتها.

وبناء على ما سبق فـ"إن أي أسلوب وأية فلسفة في الحياة لا بدّ أن يكونا مبنيين -شئنا ذلك أم أبينا- على لون خاص من الاعتقاد والنظر والتقويم للوجود، وعلى لون معين من التفسير والتحليل. ويوجد لكل مبدأ انطباع محدد وطراز للتفكير معين في الكون والوجود، ويعدّ هذا أساساً وخلفيةً فكرية لذلك المبدأ، ويصطلح عادة على هذا الأساس وتلك الخلفية باسم الرؤية الكونية."[11] والمتتبع

(10) ستيس، ولتر. **الدين والعقل الحديث**، تحقيق: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 1998م، ص23.

(11) مطهري، **الرؤية الكونية التوحيدية**، مرجع سابق، ص8.

للدراسات التي بحثت في الرؤية الكونية يجدها متضاربة مترددة، فهي تتحدث عنها بوصفها خلفية، وأخرى أفقاً، وأخرى إطاراً محيطاً بالوعي عموماً، وبالتجربة التاريخية والحضارية العامة لمجتمع ما، وهذا تخبط سببه عدم استبانة طبيعة الوظيفة الإبستمولوجية والثقافية للرؤية؛ إذ إنها تشكل مرة خلفية، ثم إطاراً، وأخيراً أفقاً.

والوعي البشري مهما تسطح؛ تقبع خلفه جملة تصورات تبني له العالم وتؤثثه، وتعمد إلى تنضيده بطرائق خاصة نابعة من تلك الاعتقادات، فتمنحه مسالك تعقل ومناهج تفكير، ثم تكسبه طاقة تقويم وحكم على الظواهر، بعد استيفاء مراحل الفهم بالتفسير والتحليل والمقايسة والاستنتاج. إذن، كل ثقافة تنشئها خلفية فلسفية وعلمية، بدورها تكونها خلفية أعمق، وأكثر تعالياً، وهي الرؤية الوجودية. ولعل مصطلح (الوجودي)، بوصف تجاوزه للكوني واحتوائه لنطاقات كينونة أفسح وأوسع، فلا تفكير من غير خلفية، ولا معرفة تنتج، ولا علم يتولد من غير تفكير؛ منطبع بطرز خاصة، وطرائق تعقل للعالم منبثقة عن مرجعيات متباينة، كامنة أو معلنة. لذا، ليس هناك علم محايد وآخر متبنٍ وجهات نظر وجودية خاصة، فالكل متحيّز؛ إذ إن "كل شخص يعمل على ضوء رؤيته للكون، أي الصورة المنعكسة في أذهاننا على الوجود؛ إذ لها تأثير مباشر في عملنا، وفي عقيدتنا، وسلوكنا الاجتماعي، وحياتنا الفردية والاجتماعية، أي أن كل شخص يعيش وفق رؤيته للكون. إذاً فدراسة الرؤى الكونية، هي دراسة لكيفية بناء وجبلة تلك الجماعة وذلك الشعب، وصفات كل منها."[12] إن مادة الرؤية مفتوحة لدرجة تستوعب كل معطى وجودي، ثم تفعل في الأفراد توجيهاً وتسديداً، من أعمق ضمائرهم، ففكرهم، ثم سلوكاتهم وصلاتهم بالعالم الاجتماعي، ثم الطبيعي، فيمتلكون حيوية الفعل، إفصاحاً عن تشكل بنيوي، تستحيل إلى جبّلة (أنطولوجية)، يسلك الجميع وفقها في نشاطاتهم كافة. وأهمية الرؤية بوصفها معرفة كامنة في ثنايا

(12) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، تحقيق: عباس الترجمان، بيروت: دار الأمير، ط2، 2007م، ص38.

الخِلْقة أنها تسمح بمعرفة الذات؛ فـ"من عرف نفسه أن يسوسها ومن أحسن أن يسوس نفسه أحسن أن يسوس العالم."[13]

إنّ التمثل المعرفي لمعنى الرؤية، يفيد في تقوية ملكات الإنسان ومقدراته على التوظيف الأمثل لملكاته وطاقاته، في التعاطي مع الكون والتجاوب مع مكوناته، وإذا خلت الحضارة من الرؤية فقدت أفقها، وتراخى أفرادها، لذا جاء من معانيها أنها أفق أيديولوجي لجماعة تاريخية معينة، تستحثها وتدفعها إلى الفعل، وليست تعمية ولا تغطية للحقيقة عن الحضور والفاعلية، فالأيديولوجيا "ليست بالنسبة للفرد قناعاً بقدر ما هي أفقه الذهني، يجد الفرد فيها كل العناصر التي يركب منها أفكاره في صور متنوعة، ويوظف منها لأغراضه القليل أو الكثير، لكنه لا يستطيع القفز فوق حدودها. هي مرتعه الذهني والمنظار الذي يرى به ذاته ومجتمعه والكون. وهي قناع لمصالح فئوية إذا نظرنا إليها في إطار مجتمع آنٍ، وهي نظرة إلى العالم والكون إذا نظرنا إليها في إطار التسلسل التاريخي."[14] إن الوعي لا يملك إزاء الرؤية إلا أن يتمثلها ويحولها إلى نواظم منهجية ومقولات فكرية، ثم يعمد إلى تعميمها تربوياً وتثقيفياً، ليتسنى لكل فرد في الجماعة التاريخية الرجوع إليها باستمرار، لاستحضار الموقف والتصرف الصحيح إزاء النوازل والظروف المستجدة، فهي تشبه بالنسبة إلى النظر العام المرتع الذي يجوبه، ليأخذ منه زاده، وبدوره يحوله إلى أفق استعمالي آخر، يلهم الجماعة ويراكم في وعيها الوجودي، وهنا تتعمق الرؤية وتتجلى في معارف متجددة بحسب الحاجة حضارياً.

---

(13) الأصفهاني، الراغب. **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، بيروت: مكتبة الحياة، 1983م، ص18.

(14) العروي، عبد الله. **مفهوم الأيديولوجيا**، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط7، 2003م، ص53. أستغرب من صاحب التعريف أن يجعل الفئة الواحدة في فترة ما تقتات على معاني مصلحية تدفعها إلى استجلاب أغراضها، بنوع من التحايل على الرؤية وتخطي لحضورها. أمّا بالنسبة إلى التسلسل التاريخي فهو كونية وعامة، ويحق للبحث أن يلمح إلى مفارقة، مفادها: أليس التسلسل عمليات متكررة تؤديها فئات عدة في ظروف متتابعة؟ فكيف يختلف المعنى الأول عن الثاني؟ طبعاً الروح الماركسية تقبع خلف الصياغة النظرية السالفة، وكذا تقييمها النظري لمقولة الرؤية والأيديولوجيا.

والذي يهمنا معرفياً من المساقات الواردة أعلاه، أنها توظف تسميات مختلفة لمفهوم واحد، بغير تثبت في الاستعمال، فهي "صورة أولى، وأسلوب عام، ونموذج فكري، وقيمة محورية، ومحيط المفاهيم، ومنطق الخطاب، وأفق الذهن، وأرضية إبستمولوجية، وأيديولوجيا عامة. تعني هذه العبارات المختلفة فرضية واحدة: وجود بؤرة ذهنية ننيط بها الإنجازات الذهنية الفردية، لنكسبها داخلية ولنتفهمها دون تعليل ولا حكم"[15] ويتضح المعنى إذا أخذنا في الاعتبار أنه ليس توحداً مطلقاً في التعبير النظري عن الرؤية الكونية، بل تنوعات وظيفية تتقلب فيها الرؤية بين استعمال وآخر؛ إذ نجدها صورة أولى إذا تم البدء منها في أيّة ممارسة نظرية أو تاريخية، تبغي الفهم لظواهر جديدة، فهي بمثابة مرجعية، ونمط متكرر عند الأفراد جميعاً حالما يفسرون المعطيات المختلفة بوحي منها، فيكتشف المتأمل الدارج بينهم طريقة واحدة، ما يعمقها بنية تصورية تستمد من وقائع وأحوال كثيرة، يستبعد بعضها أو يستبقيها، باعتبار دلالتها هنا، وعدم جدواها هناك، وتتقوى بإضافات دائمة، رغم انشداد المضاف إلى البؤرة المركزية الجاذبة، وتتقوم سلَّماً معيارياً تحاكم إليه الممارسات جميعاً، وتتعالى إلى درجة لا يقع فوقها، إلا المتعالي بالطبع، وأعني به الوحي في المنظومات الإلهية. أما في الدوائر العلمانية، فكل شيء في التاريخ، فهي -إذن- لا يتجاوزها شيء، ولا يملك الوعي إلا أن يخوضها في شكل متراوح بين طبقاتها، يستلهم مكوناتها؛ ليبني وينضد ويؤسس لجميع المعارف، سواء المتداولة فعلاً، أو المأمولة تنظيراً وتوقعاً، وهكذا فهي أرض إبستمولوجية تقف عليها الأنظار والفهوم، لتنبت في أجوائها، وتتلقى إمداداتها، وتعكس المخبوء من عناصرها، تفطناً في أحيان وغفلة في أخرى، ومن ثمَّ نلاحظ تنوع أداءاتها، فهي أرض تارة، وسقف تارة أخرى، ولا تناقض، فبحسب الوظيفة يرتفع الاستشكال.

الرؤيةُ معرفةٌ، فهي صورة منطبعة في وعي الإنسان، بمستوياته الحسية، والعقلية، والوجدانية، والعرفانية، وصورة عن الوجود، وعن الذات، ومنشئهما

(15) المرجع السابق، ص74.

وتطورهما، بوصفهما الحقيقة الماثلة والمعطاة، إضافة إلى السعي خلف الأصل (الأنطولوجي) الموجد لهما، وتتشابك الانطباعات وتتعقد، وتتحول إلى معرفة مفسرة، وإلى علم بحقول متعددة. لكن، بمسبقات تشكُّل متماثلة ومتقاربة، ما يمنح التكامل والكلية والنسقية، اعتبارها النظري، ثم المنهجي، ويقضي على الفصام المتوارث من بعض الدوائر الثقافية، واللاهوتية والعلمانية على حد سواء. "إن رؤية العالم أو الرؤية الكونية ليست مجرد قضية نظرية ترتبط بعلم الكلام "الثيولوجيا" وإنما تعبر عن ثلاثة مستويات مترابطة ومتكاملة. رؤية العالم أولاً، تصور ذهني للعوالم الطبيعية والاجتماعية والنفسية، فكأنها مجموعة من الصور الثابتة والمتحركة، يراها الإنسان، فتلفت انتباهه وتدعوه إلى التفكر والتأمل، بقصد الفهم والإدراك. ورؤية العالم ثانياً، موقف من العالم أو حالة نفسية عند الإنسان تستدعي إقامة علاقة بهذه العوالم، علاقة تمكين وتسخير، وسلام وانسجام، وإجلال وتهيّب، ورغبة ورهبة. ورؤية العالم ثالثاً، خطة لتغيير العالم؛ أي مجموعة من الأهداف التي يسعى الإنسان من خلال تحقيقها إلى جعل العالم أكثر انسجاماً وتوازناً، وليصبح أكثر تمكنا من توظيف أشياء العالم وأحداثه وعلاقاته، وتسخيرها لبناء حياة أفضل."[16] يتسم التعريف السابق، بميزات معرفية تأسيسية، وأخرى منهجية توالدية تبرز الطابع المتلازم نسقياً لروح الرؤية وعمقها الوظيفي؛ إذ غالباً ما نجد توصيفها مشدوداً إلى عملية تحليل تجزيئي، وإلا فهي عملية مركبة في ذاتها بوصفها بنية تصورية تتعالى على التلبسات المباشرة الآنية؛ إذ تفقد مقدرتها على التشكل النسقي، باعتبار ضرورات التجسد. أمّا حال تعاليها فهي في درجة، وعندما تتنزل في صور تاريخية، فإنها تتحول إلى مرتبة وظيفية غير الأولى، وكذلك بالنسبة إلى الثالثة.

إنّ موضوع الرؤية لو بحثنا له -كما سيرد في أطروحات التصنيف والتقسيم للمعرفة- عن موطئ وضع لوجدناه في ثنايا المعرفة العقائدية والتأسيس الملي

(16) ملكاوي، فتحي حسن. "رؤية العالم عند الإسلاميين"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س11، ع45، 2006م، ص5-6.

للحياة، من جهة الإنشاء والتدبير والضبط، وهنا نتذكر التراتبية العلمية الواردة في تراثنا، أين نجد علم الكلام رئيساً للمعارف التوحيدية جميعاً؟ وأين تتم العقلنة وإعادة الصياغة وفق المنظور الرؤيوي التوحيدي؟ ثم يأتي علم أصول الفقه بوصفه آلية منهجية للاستمداد المعرفي، ثم يأتي الفقه بوصفه عملية متابعة لتفاصيل الحياة من ناحية التسديد والضبط التوافقي في غالب الأوضاع، وبتدخل القوى السلطانية القاهرة في أخرى. والتدرج في مستويات المعنى، صاعد في تعقد تركيبة الرؤية وتشكيلها بوصفها بنية إبستمولوجية متجاوزة، وتنزل في الأداء والوظيفة بالنسبة إلى الوعي والتاريخ، أو قل الوجود كما تم نسجه عبر عمليات تاريخية طويلة، تداخلت فيها المعطيات العلوية المتجاوزة، والتاريخية المحايثة، فظهرت في تصور ذهني. لكن، أي ذهن؟ إنه العقل الكلي أو المخيال المشترك لجماعة تاريخية معينة، عندما تتآلف عناصره كلها، نُظُمَ تعقلٍ عامة، تتمحور حول ما أنعته بالنظام الوجودي، المتراتب وفق قضاياه الأساسية، وأعني بها ما أسميه بالمقاصد الوجودية، فتترجم في شكل معرفة، لكن المعرفة بالطرح الشاملي كما يأتي بيانه في قابل الصفحات، تنصب معايير مقايسة وضبط وتقويم وحكم؛ أي النظام المعياري المفصح عن النظام الوجودي، والممتد به إلى أطر الانتظام الاجتماعي بمستوياته كلها وحقوله ودوائره.

"وهكذا يمكن القول: إن"المعرفة" في طريقة التفكير الإسلامي قد حددتها وقررت معالمها ثوابت الوجود، والوجود القائم على فكرة الألوهية بوصفه مركزاً لها. وتلك النظرية المعرفية تعد قاعدة للوحدة التي تضم جماع الدراسات عن النظرية الإسلامية، بل إن المدارس الفقهية والفلسفية المتباينة تقف في مبدأ التسامي الوجودي وفي تقويم المعرفة الإسلامية انطلاقاً من هذا المبدأ الأصولي."[17] وهنا تقوم إمكانية مُلحّة نظرياً، على إدراج الرؤية المعرفية، ضمن الإطار الوجودي للتصور التوحيدي، حينما يتأسس اهتمامه المعرفي والمنهجي

(17) أغلو، أحمد داوود. **الفلسفة السياسية**، تحقيق: إبراهيم البيومي غانم، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006م، ص19.

على قيم وجودية يقع في أعلاها الله سبحانه، ضمانةً مركزيةً في تلاحم الظواهر وإمكانية بناء الحقيقة المنسجمة المتوازنة، دون أن يلغي التسامي المشار إليه حضور الأشياء وبروزها أنطولوجياً؛ إذ هي مع الفكرة العلة، تشكلان دفات الوجود، المتحول إلى معرفة ناقلة للحقيقة كشفاً بدايةً، ثم إنشاءً تالياً، وكل شاردة وواردة يحتويها المنهج، إلى تركيبته، ويوظفها في تفسير الظواهر والتعمق فيها معرفياً.

ويتسم تعليق الدكتور ملكاوي بتركيزه على التجاوب النفسي للإنسان مع مسبقات التفكير عنده؛ أي المقولات المركزية في وعيه، والتعاطي وجدانياً معها، فينتج تبعاً الموقف، ويا ليت دراساتنا التوحيدية تتجه نحو مقولة الموقف وشقه الملازم الانتباه، لاستصدار الطابع الحضوري الملتزم مبدئياً أمام الله سبحانه، بتفعيل مذخورات الخلق، لينتفع بها الناس إفصاحاً عن الحق الحاكم له، وإلا فالذهول من أبشع معوقات الرؤية ومحطماتها. فالموقف وعي أمام وضع، والانتباه عدم اغتراب فيه واستلاب منه، فينفلت الفعل من كفي الكماشة النفسية، المفضية إلى التقاعس، خلاف ما قصده المفكر فتحي حسن ملكاوي؛ إذ ألمح إلى التجاوب النفسي، فنجاح الرؤية يحتاج إلى تفعيل القناعة داخل النفس، وإلا فالفشل التام.

وقد يقال إن في النص تفصيلاً انطباعياً، فجاء التخريج الثالث ليندفع بالعطاء إلى مرحلة الخطة، وكأني بالمنظِّر يقصد، أن الوجود ككل خطة عامة كلية مطلقة، والبشرية تمتح منها. لكن، إن ركنت للتأييد توافقت، وإن جانبت تناجزت، ولا يكون في النهاية إلا التسديد المتجاوز. فعمليات نَظْم النظر باتجاه المستقبل من منطلق الحاضر بوصفه ترسباً للماضي، يعين الوعي والتاريخ، على تمثل القيم المعرفية العليا، وتحويلها عبر ترجمات تربوية وتثقيفية، إلى حراك تاريخي، ينتج صيرورة الخلق في الكشف عن الحق، فتتولد نظم حياتية متوازنة، مآلها أن تقول جواباً عن سؤال ألستُ؟ بلى.

وأضيف تعريفاً آخر للرؤية فلسفياً، بأسلوب المدرسة الحضارية تقريباً، عندما نقر بأن "النشاط البشري لا يمكنه أن يحدد بمعزل عن الطرائق التي تشترط إنجازه العملي، ولا بمعزل عن بواعثه المعللة، لذا فهو يتضمن بالضرورة محتوى فكرياً يتلخص فيه كل التقدم الفني والاجتماعي والأخلاقي لمجتمع ما، إلا أن نشاط المجتمع المشترك لا يتكون في بساطة من مجرد مجموع النشاطات الفردية، حتى ولو كانت هذه الأخيرة من الجنس نفسه، وحتى ولو كانت متحدة كلها في الاتجاه نفسه؛ إذ يجب أيضاً أن يتم تنظيمها في كنف النشاط الإجمالي حسب مخطط تنظيمي... يتولى تحديد فعالية هذا النشاط."[18] ويتأكد فحوى ما سبق، بالمضي إلى بيان الرؤية في مقام تفعيل الأداء، بعيداً عن العناية بالجانب الفكري رغم أهميته. وباختصار، فالعمل المنظم الذي يصب في اتجاه الحضارة وينتج التاريخ، هو ترجمة لعمليات تنظيم وترتيب، ناتجة عن التفكير والتأمل في أوضاع الواقع، على ضوء المأمول، افتراضاً. لذا، كانت الرؤية محتوى نظرياً مفهومياً يختصر كل آفاق الفهم، وتجسيداته العملية، في صورة ذهنية مركبة تتخيل الواقع مادياً وتقنياً، وأيضاً تصور جوانبه الأخلاقية وأبعاده المعنوية. فكفاءة الرؤية ليست في تنظيراتها المجردة فحسب، وإنما في حفزها لتشابك الفعل ليتقدم إلى ممكنات التاريخ، الذي هو "في أي مستوى من الحضارة يتم إنجازه، إنما يمثل النشاط المشترك للأشياء، والأشخاص، والأفكار المتاحة في ذلك الحين بالذات، أي في الأوان نفسه الذي يواكب عملية إنجازه."[19] وتفادياً للوقوع في التناقض نظرياً؛ يعنينا من المعنى المساق أن التاريخ اشتراك أفكار يحملها أشخاص فعلوا فيه أشياء، وحتى لو كان الوعي بالفعل في ممارسته آنياً، فالأفضل أن تفعل بوعي آنٍ، خير من أن تتحرك في الواقع معمياً عن بواعث التحرك ومقاصده ومؤطراته.

(18) ابن نبي، مالك. **القضايا الكبرى: مشكلة المفهومية**، الجزائر: دار الفكر، ط01، 1991، ص99-100.

(19) المرجع السابق، ص 98.

2 – الرؤية بين الكونية والوجودية، والمترتبات الأنطولوجية والإبستمولوجية

إذا سلّمنا بأن ثمّة فارق بين أن تكون الرؤية وجودية، وأن تنحصر في طابع الكونية، فما هذا الفارق؟ وما المترتبات الأنطولوجية والإبستمولوجية في حال التمييز؟

لا بدّ لنا ونحن نناقش هذا الموضوع أن نورد معنى الكون، ومردوده المفهومي، وكيف ينخرط في تأكيد التفرد رؤيوياً، عندما نميز بين المعنى المتلبس بالكون مطلقاً، والفهم الناشئ عن الاتصال بالمعنى المفتوح المتوالد من تصور الوجود. ونتناول فيما يأتي مفهوم الكون عامة أو الطبيعة؛ إذ إن الطبيعة "بالمعنى الواسع: جميع الموجودات، والعالم بأشكاله المتنوعة كلها."[20] وهذا التعريف يشير إلى كامل ما يتصف بالتحقق والحيوية والحركة، ولا يستثني أي مظهر في العالم، سواءً تعلق الأمر بالكائنات الجامدة أو الحية، بما فيها الإنسان. ولكن، لا ينبغي الانسياق أمام تقرير أن الطبيعة أشكال مختلفة، لنأخذ منها أنها أشتات مبعثرة، وإنما هي وحدة ونظام، وسَبقٌ تكويني تنصهر فيه شامل الموجودات وكامل العلاقات بينها، زيادةً إلى اتصال المعنى بالمعطيات الواقعة في صفحة الطبيعة المباشرة، وخضوعها للمنطق الحسي، وربما العقلي، لكن دون إقرار في الغالب بتحقق مستويات واقعية أخرى، تتعدى العالم المنظور، ولا بفاعليتها التكوينية، لعدم وجودها اعتباراً، أو أن الوعي لا يحفل بها، لمباينتها طريقه في النظر والعمل.

وتؤخذ الطبيعة بمعانٍ مترادفة مع ألفاظ أخرى، فتعني "جملة الكائنات في نظمها المختلفة من أرض وسماء، وتسمى (الكوزمويس) أو الكون، وتقابل الإنسان."[21]

---

(20) يفريموفا. ناتاليا، وسلوم، توفيق. **معجم العلوم الاجتماعية: مصطلحات وأعلام**، موسكو- بيروت: دار التقدم، ط1، ص360.

(21) أمين، عثمان، وآخرون. **المعجم الفلسفي**، القاهرة: مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1979م، ص112.

نرى هنا أن الطبيعة قد تؤخذ في معناها، على أنها الكون؛ أي كل ما يتصف بالكينونة في مقابل العدم، أو عالم الكون والفساد كما درج فلاسفتنا القدامى على توظيفه في تفسيرهم لظواهر الوجود، فيقولون عالم الحقائق التامة لا يعتوره الفساد وعكسه الكون، في حين أن عالم المحسوسات خاضع لذلك المنطق في الفاعلية الطبيعية. ولكن قد نستعمل مصطلح الكون على شمولية أوسع من الطبيعة، بدعوى أن هذه الأخيرة قد تقتصر على الحياة الأرضية؛ أي العالم، بينما ينطبق الكون على العالم (الطبيعة)، وما عداها؛ أي على الفضاء الخارجي الذي لا يقع ضمن الاحتكاكات اليومية للناس العلمية منها والمعرفية، ما عدا المتخصصين الذين لا يظهر تأثيرهم كبيراً في حياة البشر وممارستهم اليومية، ثم نحن نقصد المعنى النظري الرؤيوي، المدرج في ثنايا المعرفة التي تتعقل بها الظواهر، وتستخرج منها التفسيرات الكلية والجذرية.

ومن السياقات التي يمكن أن توظف فيها الطبيعة أيضاً، دلالتها لا على الأشياء المختلفة والمتنوعة فقط، وإنما أيضاً على نظام الأشياء، وعللها، وناموسها؛ أي "على النظام أو القوانين المحيطة بظواهر العالم المادي (...). وإذا كانت الطبيعة كما يقولون لا تفعل الشيء عبثاً أمكننا أن نتكلم عنها كما لو كانت تتصف بالعلم، كقولنا: إن الطبيعة تلحظ جميع الحيوانات بعين عنايتها، وتحرص كل الحرص على حفظ التوازن بين جميع الظواهر."[22]

يظهر من النص، أن الموجودات تتراتب في تسلسل تحكمه قوانين، ترتفع بالطبيعة وأشيائها وظواهرها إلى مستوى تجعل منها خالية من كل عبث وصُدفٍ واتفاقات، لا تستقيم مع الانسجام البادي والتناسق البارز في صورة الكون، مما يوحي بأن الطبيعة في مظاهرها وفي حركتها خاضعة لصرامة السُّننية، فتتوازن الحياة مع الأحياء، وتتوازن الموجودات مع بعضها، فلا يطغى جزء منها على الآخر، وكأن الطبيعة واعية بفعلها، مدركة لقصدها من الأشياء، فليست ذلك

(22) صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م، ج2، ص12.

الامتداد الأصم الأعمى، ولا تلك الكومات المتراصة إلى بعضها، غفلاً عن كل تدبير وعناية، وإنما تنم عن كائن ذهني مطلق كامن فيها وحال في أجزائها. لكن المعرفة الفلسفية والعلمية المعاصرة، لم تقف عند المعروض الفكري الكلاسيكي، وإنما جاوزت به إلى توظيف العناصر الطبيعية، في إطار تفسيرات وضعية سوّغت رفض ما يتعدى نمطها التفكيري، وترمي به في أحضان الطابع الأسطوري الخرافي الماورائي الميتافيزيقي، ولسوء الطالع، فإن الفكر الإسلامي وقع في حبائل هذا الطرح، وأخذ يرفض الميتافيزيقا، مع أنها ملاذه في تقرير الأبعاد التصورية المتجاوزة، ليثبت من خلالها أطروحاته العقدية والنظرية المفتوحة على نطاقات العوالم الأخرى.

ويضيف بعضهم أن "الكون هو مفهوم كلامي، تم تأويله بطرق شتى ووفقاً لنظريات مختلفة ومتعددة. وأحد الاتفاقات القليلة حول ماهية الكون من بين النظريات المتعددة المتبناة من قبل الفلاسفة وغيرهم، هو أن مفهوم الكون يدل على الحجم النسبي لمساحة الفضاء الزمكاني (الزماني والمكاني) الذي تكون فيه المخلوقات العاقلة وغير العاقلة كالنجوم والمجرات والكائنات الحية. وفي تحديد طبيعة هذا الكون تختلف الآراء؛ إذ تصوّر الفلسفات المختلفة والعقائد -قديماً- الكونَ بصورة معينة، ومن هنالك تظهر الفلسفات والعقائد الجديدة لتأويل مفهوم الكون بصورة أخرى مختلفة. وهذا على صعد عدة، من ناحية النشوء والتطور، وكذلك من ناحية وجود نهاية للكون أو لا. "والكون هو ما وجد ويوجد وما سيوجد."[23] وهنا تكون الرؤية المتصلة بمعنى الكون مفتوحة وقابلة لأي احتمال تفسيري وتأويلي. لكن، ما المقصود بالموجود؛ قبلاً والآن، وما بعد؟ إنه الطبيعة، والدليل ارتباطه بالشرط الزمكاني، حتى ولو لم تعرف حدوده بعد، وتباين العلماء في تفسيرهم لطبيعته فلسفياً وعقدياً وفيزيائياً، فـ"الفيزياء الحديثة تقوم على ركيزتين أساسيتين؛ الأولى هي (النظرية النسبية) العامة

(23) ساغان، كارل. **الكون**، تحقيق: نافع أيوب لبس، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، سلسلة عالم المعرفة، ع178، 1993م، ص19.

لألبرت آينشتاين، وهي تمنحنا الإطار النظري لفهم العالم في أبعاده الكبرى: النجوم والمجرات وتجمعات المجرات، وحتى ما وراء المدى البعيد للكون نفسه. أما الركيزة الثانية فهي (ميكانيكا الكم)، وهي التي تزودنا بالإطار النظري لفهم العالم في أصغر أبعاده: الجزيئات والذرات وحتى الدقائق تحت الذرية مثل الإلكترونات والكواركات."[24]

إنّ المقابلة بين الكون والوجود تستدعي التساؤل الآتي: من الأولى للتصدي النظري؛ أهو الكون في حدود الزمكان، بوصفه صياغة بشرية تختزل المعطى في حدود مادية وحتى غير مادية، لكنه تحت طائلة العلم التجريبي وبمقاييسه يصاغ ويعبر عن قوانينه، في شكل معادلات وصياغات جبرية، تحمل في طياتها الطابع الحسي للظاهرة الكونية، أم الوجود؟ إنني أرى أن الوجود في تراث المعرفة الفلسفية والعقدية أبلغ وأعمق؛ إذ يتعدى إلى مرتبات أنطولوجية، تبدأ من العالم المادي المعطى، وتتجاوزه إلى الدائرة المغيبة عن الإدراك المباشر بأدوات الفهم العلمي التجريبي. لكن، يمكن استكناهها بالبحث في المدونات الحاملة للتعبير الإلهي عن الخلق وكيفية تمامه، وتعرّف مستوياته، والقوى الفاعلة المؤثرة فيه. فضلاً عن أن الفلسفة لم تستسلم بعدُ للنمط ما بعد الحداثي المهدر لإمكان العالم الميتافيزيقي وحضوره في تفعيل التاريخ، وإنشاء الجدوى الأخلاقية من ممارسة الحضور الوجودي في ثنايا عالم رحب، مليء بالألغاز والأسرار، الذي يعجز المنطق/ ولا منطق ما بعد الحداثة عن تصوره، وكذا بعض النظريات الفلكية والفيزيائية والطبيعية عموماً، التي تعترف بعجز الدارج من أساليب علماء القرن التاسع عشر وبداية العشرين، عن تمثل الأبعاد التكوينية لظاهرة الخلق، ما يفيد التحليل في الإقرار بتوفر مرتبات تكوينية، هي حاضرة وفاعلة. لكن، لسوء الطالع، فالتنميط الرؤيوي للثقافة التقنية الغربية السائد في دوائر الفكر الإنساني والإسلامي، أعجز عن التعاطي الإيجابي معها، ودفع بالمناهج وطرائق

(24) غرين، برايان. **الكون الأنيق**، تحقيق: فتح الله الشيخ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005م، ص17.

الفهم إلى عمليات تسطيح وتبسيط للظاهرة الأنطولوجية، في أبعادها الحسية المباشرة، ولو تسنى للفلسفة التجريبية أن تتناول ما وصلته الفيزياء الفلكية في القرن العشرين؛ لأصيبت بدوار عدم المقدرة على الاستيعاب بأدوات القرنين: السادس والسابع عشر الميلاديين ومقولاتهما، ما يؤكد أن العلم ذاته يكشف عن مغيبات كانت كذلك إلى حين، لكن ما إن تتأتى أساليب جديدة إلا ويتمكن العلم من التأكيد على حضور وجودي ما، غير حسي ولا مادي، ولا زماني، على الرغم من فاعليته، وخذ دليلاً على ذلك أن نظرية الأوتار الفائقة المتحكمة في بنية الكون، والناضدة له في شكل أعمدة خفية، لا تزال آثارها حاضرة، لكن الكشف عنها بمنطق (إمبريقي) وخبراتي، لم يتح بعد.

ونشير هنا إلى أن الفلسفة قد أَلِفَت –منذ القدم– التعاطي مع الوجود على أنه غير الكون، لكن من اللازم الإشارة إلى أنها كلاسيكيات الفلسفة؛ إذ ذكر أرسطو "بأنّه يوجد علم موضوعه الوجود بما هو موجود، وهو الفلسفة الأولى. وهذا التّعريف شأنه أنّه يحتمل تأويلين ظاهرين وهما: إمّا أنّه يُرَادُ بالوجود من حيث هو موجود، الوجود الأتمّ والأشرف في مراتب الوجود كلّها، أي صورة الصّور، والمبدأ الأوّل، والمحرّك الّذي لا يتحرّك في رأي أرسطو، فيحصل أنّ موضوع الفلسفة الأولى لا يخرج عن أن يكون موضوعاً جزئيّاً مخصوصاً كسائر العلوم الأخرى، وإن كان موضوعه هو أكمل من مواضيعها كلّها."[25] ويعنينا في المقام التحليلي السابق، أن نلمح إلى المميزة الموروثة عن أرسطو طاليس وتبعه في ذلك المشاؤون المسلمون في المعرفة، بين الفيزيقا وموضوعها الطبيعة أو الكون، والميتافيزيقا ومحورها الوجود، على قسميه، الواجب بذاته والواجب بغيره، والممكن بذاته والممكن بغيره.[26] وهذا تفريق مهم، نستولد منه الاعتبار النظري وأصل النزوع إلى مفهوم الوجود وتفضيله على معنى الكون

(25) خير الله، لطفي. تفرقة بين الماهية والوجود في فلسفة ابن سينا، مقال على الإنترنت غير منشور، ص3.

(26) انظر ابن سينا. **الشفاء: كتاب الإلهيات**، تحقيق: الأب قنواتي وآخرون، الجمهورية العربية المتحدة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د.ت، المقالة الأولى، ص 29، وما بعدها.

ودلالته، لشمولية مفهوم الوجود، ولإطلاقه، ولعنايته بمستويات تتجاوز الكون، وإن كانت تفعل فيه، ويكفي أنه لا معلول بالحقيقة واللزوم إلا بعلة أوجبته، وإن اختلف المتكلمون والفلاسفة المسلمون في تقرير وجوب الوجود وقدمه، وتبعيته للذات العلية، تبعية النور للشمس، وبين حدوثه وإيجاده.

ومن معاني الوجود أيضاً، أنه"إمّا أن يُرَادَ به عموم الوجود الذي هو سَارٍ في الأشياء كلّها، وهذه الأشياء إذا نُظِرَ إليها فيما يخصّها كانت مواضيع علوم جزئيّة تختصّ باختصاصها، وإذا نُظِرَ إليها فيما يعمّها كلّها، كان ما يعمّها هو هذا الموضوع الأوّل لعلم الوجود بما هو موجود؛ لأنّه علم لا يفحص في مَوْجُودٍ مَوْجُودٍ من جهة ما هو هو، وفي ما يعرض له من خواصّ تلزمه بما هو هو، وإنّما ينظر في الموجود من جهة ما هو موجود، أي أنّه إنّما نظره في وجود الشّيء، لا في الشّيء الموجود. وهذا الطّريق الثّاني في تأويل ما سبق من تعريف أرسطو للفلسفة الأولى هو ممّا كان قد ذهب إليه الشّيخ الرّئيس ابن سينا."[27]

تخصيص معنى الوجود ووصله بالموجود، تشقيق لما يستحيل تقسيمه إلا من الوجهة الاعتبارية. وانتداب العلوم الطبيعية للعناية به، هو كشف عن حقيقته بما تتيحه وسائل العلوم. وما دامت الأخيرة في تطور دائم، فيلزم معنى الموجود أيضاً، لكن الوجود بما هو معطى سابق على كل وعي وفهم وإدراك، هو حاضر بنوع من المثول البداهي الذي تستشعره النفس ويقوم أمام العقل، ويدرك أنه غير الجزئي، وخلاف الظواهر المبعثرة، وإنما هو حال أركز يقف خلف الظواهر ويعطيها تماسكها، وهو لبداهته يحضر قوياً، فلا وعي ينبني دون قيامه أولاً. "لقد قلنا إنّ الوجود هو معنى بدهيّ وأوّل ما تستحضره النّفس، ولأنّه أظهر الأشياء وأحقّها معرفة، فإنّه قد امتنع بتاتاً تعريف الوجود، لأنّه ما التّعريف، ليت شعري، إلّا تحصيل مجهول بمعروف!؟ وإذا كان الوجود أعرف الأشياء، فلا شيء أعرف منه، ولا شيء قد يعرّفه، فإذًا الوجود لا يُعَرَّفُ. وإذ امتنع تعريف الوجود، فقد

(27) خير الله، **مقالة في الوجود**، مرجع سابق، ص4.

بقي سبيل آخر في التّطرّق إليه، وهو طريق التّقسيم. وتقسيم الوجود ذو طرائق كثيرة، ولكن إنّما نحن سنقف عند تقسيمه بحسب مراتبه."[28] ونحن هنا لسنا معنيين بالتفصيل في علم الوجود، وكيف صاغته الفلسفات المختلفة، بقدر ما يميل التحليل مع مفكري الإسلام الأوائل الذين لم يقصروا الوجود على الكون، وإنما قالوا إنه دائرتان، إحداهما مغيبة وأخراهما مشهودة، وقد نعته القرآن بعالم الغيب والشهادة. وإن جنح الرأي بأغلب المفسرين إلى عدّ الاستعمال القرآني ذا دلالة تقويمية أخلاقية معنوية؛ أي يطلع الله سبحانه على النفوس وخباياها، فيعلم سرها وجهرها، وبالتبع يلتزم المطيع حدود الأوامر الإلهية ولا يتعداها، ويكون وقّافاً كما نعتوه. لكن البحث لم يرم إلى الحمولة الواردة تماماً، وإن كان لا ينكر عطاء الآية في بُعدها الأخلاقي لذلك، وإنما قصد إلى استجلاب المعنى الأنطولوجي من الآية، ومترتباتها المعرفية على مستوى الوعي النظري والمنهجي، أي كيف يتم تصور العالم وهو مرتبتان؟ وأيضاً، ما السبيل إلى الإفضاء إلى كنهه وحقيقته؟ وما المسالك العلمية والمعرفية التي يقدر العقل البشري على استخدامها ليبلغ مراده؟

وأمّا "الغيب فهو الذي يكون غائباً عن الحاسة، ثم الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل، وإلى ما ليس عليه دليل، أما الذي لا دليل (له) فهو سبحانه وتعالى العالم به لا غيره، وأما الذي عليه دليل فلا يمتنع أن تقول: نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل، ويفيد الكلام فلا تلبس، وعلى هذا الوجه قال العلماء: الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الأدلة."[29] لا يفسد أهميةَ النص، التناجزُ المنهجي الذي عرفه تراثنا، بين الفلاسفة البرهانيين، والأصوليين الحجاجيين، والصوفية العرفانيين، بقدر ما اتفقوا جميعاً على أن الغيب مرتبة وجودية تتميز بكينونة خاصة، تلازم عالم الشهادة أو الكون، وتتدامج معه. وهنا أقرر مقدمة معرفية مهمة في سياق التأسيس لفكرة التكامل المعرفي، وهي التدامج، أو إفصاح الكون

(28) المرجع السابق، ص4.

(29) الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2004م، ج2، ص26-27.

عما خلفه، ودفع الغيب للخلق ليتراءى بتشكلات خاصة يترجمها العلم والمعرفة مع الوقت؛ إذ يتم التعرف عليه. وعدم الوجدان لا يعني عدم الوجود؛ أي كون الآلة قاصرة لا تفضي إلى أن ما بعد الظواهر يعني إنكارها، والمفارقة التي شعر بها الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط"، ما هي في التحليل الأخير سوى الشرط الزمكاني الذي ألزم المعرفة به، رغم أن شرطه بدوره ليس حسياً تجريبياً بالمعنى الكانطي، وإنما أكده بتأسيسات فيها لغة مفتوحة من حيث التدليل والتعليل.

وأمّا "الشهادة فهي المشهود الحاضر عند المدرك، والغيب خلافها، وهما معنيان إضافيان. فمن الجائز أن يكون شيء شهادةً بالنسبة إلى شيء، وغيباً بالنسبة إلى آخر، ويدور الأمر مدار نوع من الإحاطة بالشيء؛ حساً أو خيالاً أو عقلاً أو وجوداً وهو الشهادة وعدمها وهو الغيب، وكل ما فرض من غيب أو شهادة فهو من حيث هو محاط له تعالى معلوم، فهو تعالى عالم الغيب والشهادة، وغيره لا علم له بالغيب لمحدودية وجوده وعدم إحاطته إلا ما علمه الله."[30] وهنا يعنُّ لنا سؤال، هل عرّف الله سبحانه الحق ليطلع عليه الخلق، أم حجبه عنهم، فيحتاجون إلى مخاتلته لأخذه، ثم مناجزته به؟ كما درجت أسطورة "بروميثيوس" والتقويم التاريخي للصلة بين الحق والخلق؛ إذ الغيب يطلع عليه الناس بأمر الله سبحانه وإرادته. وعلَّمنا تراثنا أن أمر الله نوعان: تشريعي وتكويني، وإفصاح الواحد منهما عن الحق يأخذ شكله المتميز، وكل القرآن الكريم قصة الغيب وتنزلاته، وطبيعة الأوعية المتلقية لعلمه، وطريقة تجلّيه في الظواهر الكونية والتاريخية والنفسية والاجتماعية. وإلا، ما الداعي إلى عدّ القرآن سبيل هداية إلى مسالك النفاذ إلى نطاقات الوجود المفتوح، وألا يقف البشر عند حدود الحياة الدنيا وظاهرها؛ لأنها تخفي طاقات تخليقية نوعية؟ وما الوعي المركب سوى السعي إليها. أما ما درج عليه الخطاب الظاهري من استحالة الولوج إلى الغيب فمثار للعجب، من جهة أن القرآن علم غيب، أو هو من مفاتح الغيب الممنوحة. وهنا

(30) الطباطبائي، محمد حسين. **الميزان في تفسير القرآن**، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، 1997م، ج19، ص230.

أشير إلى الفارق الجذري بين وعي ينطلق من تقرير عقدي مفاده؛ أن الله منح المعرفة، ودعا إلى مسالكها، وبين آخر زعم مخاتلته للتفرّد بسره للانقلاب عليه، وليت شعري؛ أي المعنيين أدنى إلى روح التوحيدية والنظرة الاستخلافية؟

إنّ للغيب حضوراً وفاعلية، وهو "علمان: علم غيب مطلق (لا يعلمها إلا هو) وعلم بما هو متشيئ (يعلم ما في البر وما في البحر)، ويمتد علم ما هو متشيء إلى التفاعل الإلهي مع الكون كله؛ حركته وظواهره، رطب ويابس، إنسان يتوفى بالليل ويبعث في النهار، وتضرع يصدر من الإنسان في ظلمات البرّ والبحر ويستجاب له، هذه الآيات كلها هي آيات مشهودة للإنسان ومعروفة لديه بأشكال وعي مختلفة، وهي مواضيع ظاهرة للفعل الإلهي المبارك والمقدس، هذه الآيات هي مواضع تنزُّل (الأمر الإلهي) من عالم الغيب المطلق وإلى عالم الغيب المتشيئ، فيكون شهود هذا العالم بآنيته ومكانيته."[31] إنّ التمييز بين العلمين هو تمييز إبستمولوجي مهم؛ لأن الدراسات اللاهوتية وحتى العلمية، مطبقة على استحالة إدراك المغيب، فيبادرها حاج حمد، بالتأسيس لنمطين منه، بتتبع الوعي القرآني، فالغيب المطلق الذي عند الله –سبحانه– ينزله من الأزلية إلى الإطلاق، فيحتاج لحوامل تحوله إلى قابل للإدراك، فيتلبس بالغيب المتشيئ، والعلامة العملية الدالة منهجياً؛ أن العلم يكتشف باستمرار، ويجد في الكون مذخورات طبيعية قابلة للتعرف والفهم ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ [الملك: 15]، والمطلوب من الإنسان إدراك سبل التذليل شرط الوصل بالمآل (النشور)، فيتحقق التواضع، فالتوازن، فنجاة الإنسان.

وثمّة "عالم غيب مطلق يصدر عنه، فيما يصدر عالم غيب متشيئ، وهو عالمنا الكوني، والغيب المتشيئ غير الغيب المطلق الذي لا يعلم مفاتحه إلا الله؛ إذ يعني الغيب المتشيئ بالنسبة لنا استحواذ منهجية الخلق على منهجية التشيؤ

(31) حاج حمد، أبو القاسم. **منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، بيروت: دار الهادي، ط1، 2004م، ص238–239.

الوظيفي، والتحكم في صيرورتها الجدلية باتجاه غاية تتطور نحوها."[32] الغيب غير محجوب مطلقاً بل تنزُّل في عالم الشهادة، وبروز في ظواهر وفاعليات كونية، تستنفر طاقات الإنسان الإدراكية؛ لتفتيقها والذهاب بها إلى غاياتها، وعرف الإنسان الله في الكون وبه، فأطاع واختار أن يخضع" وهو (أمر) إلهي ينتهي إلى (تشيؤ) في الواقع عبر (الإرادة)، بما يعطي الصيرورة مداها الزمني في جدلية التكوين وغائية التطور بهدف أن يتضمن تركيب الإنسان قوانين وعيه وتفاعله مع الوجود، فتقييد الأمر الإلهي بالتشيؤ عبر الصيرورة الإرادية في الواقع، إنما هو تجسيد لحكمة الله في الخلق ليتطابق وعي الإنسان مع تكوينه."[33] وإحالة إلى تاريخ الإنسان ذاته يظهر مبلغ العمق الرؤيوي في الحقائق السابقة؛ إذ من كان يتخيل يوماً أن مقدرته ستتحول إلى طاقة بذل نوعية، ويسبر عن قوانين الوجود المغيبة، ويدرك الخفي بتوسط الظاهر، ويستدل على مآل الظاهر بافتراضات المخفي، ويحصل التطابق. وهنا نؤكد تارة أخرى التلازم التكاملي في الوعي المنهجي التوحيدي.

ونختم في الفرق بين الكون المحسوس والوجود المستوعب للمحسوس والمتعدي إلى غيره، ما أقره الشيخ الرئيس في سِفْره المهم "الإشارات والتنبيهات": "اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحس بجوهره، ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم، أو بسبب ما فيه كأحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود، وأنت تتأمل نفس المحسوس فيتأتى منه بطلان قول هؤلاء، فالمحسوس له لا محالة وضع وأين ومقدار معين وكيف معين ولا يتأتى أن يحس... وكذلك الحال في كل كلي."[34] ونلاحظ أن تراثنا الفكري شاعر بالمشكلة، وإن صاغها بما يتساوق والسقف المعرفي المتاح في نطاق المستوى التاريخي لذلك الزمان.

---

(32) المرجع السابق، ص239.

(33) المرجع السابق، ص240.

(34) ابن سينا. **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط3، د.ت، ج3، ص7–9.

والخلاصة "أن البحث في الوجود، يحمل ثلاث أطروحات متنافسة، إحداها ترى أن الموجود هو الوجود بالمعنى الفعلي الذي يعني الكون والثبوت، وثانيتهما ترى أن الموجود هو الوجود بالمعنى الذاتي الذي يعني الماهية المتشخصة أو الذات والهوية الجزئية، أما الأطروحة الثالثة فهي القول بأصالة الماهية بمعنى الكلي الطبيعي."[35] وليس بين المعاني السالفة أي تعارض، إلا من جهة التراتب في وضع الوجود بالنسبة، فيكون كلياً عاماً محيطاً بعناصره جميعاً، ماهية كانت أو مادية، ثم يتبعض فيصير المعطى المباشر المستوعب للكون كله، وأخيراً يتشخصن في أشباح تلخص حقيقة الموجود البشري المباشر، فيكون هذا غير ذاك، وغير الجميع، رغم انضوائهم تحت مظلة تكوينية وجودية واحدة، وعند هذا نكتشف المقدرة النظرية التي يحملها مسمى الوجود على خلاف الكون، لذا أحبذ فلسفياً وتنظيرياً توظيف نعت الرؤية بالوجودية؛ إذ هي أبلغ وأوثق من الكونية.

3 – أنواع الرؤى الوجودية، وأنماط المعرفة المتولدة منها

يرى دارسو تاريخ الأفكار أن مصدر الرؤى؛ إمّا أن يكون العلم، أو الفلسفة، وإمّا الدين. وبناء عليه نستنتج أن هناك ثلاث رؤى: الرؤية الكونية العلمية، والرؤية الكونية الفلسفية، والرؤية الكونية الدينية. فما ماهيتها؟ وأيها الأقدر نظرياً ومنهجياً على شحذ فاعلية الوعي البشري والدفع باتقاده إلى الخلوص إلى مراميه؟ وما المعايير التي ينبغي اعتمادها في التأكيد على صحة وصلاحية هذه الرؤية أو تلك؟

أ – الرؤية الكونية العلمية وقصورها

إن السيطرة في حاضرنا للعولمة وتطبيقاتها التكنولوجية، وما أسفرت عنه من توجهات حضارية، تجعل العلم قيماً –كما يأتي في المنطق الفصلي العلماني– وتعطي البشر مقدرة على فهم الظواهر الجزئية والتحكم فيها، بوساطة المعنى

(35) محمد، يحي. **الفلسفة والعرفان**، بيروت: دار الهادي، ط1، 2005م، ص41.

التجريبي والمبدأ التحقيقي المادي، حتى في دقائق التطورات. لكن، غالباً ما يتعامل العلم مع الكون على أساس أنه "يشبه كتاباً قديماً قد ضاع أوله وآخره، فلا نعلم شيئاً عن أوله ولا عن آخره، ولهذا الرؤية الكونية العلمية تبحث عن معرفة الجزء وليس عن معرفة الكل. والعلم يطلعنا على بعض أجزاء الكون، وليس بإمكانه أن يتحدث عن شكل وشخصية الكون بأجمعه."[36]

إنّ المتتبع لحركة التاريخ الحديث للعالم، وللغرب خاصة، يلاحظ تضخم حدوده وتجاوزها ليتنصب في قمة النظر ويتعمم رؤية، أتت على الموروث الثقافي للإنسانية بالنقض، رفضاً للغريب والخلاب والغامض والميتافيزيقي والديني. ويستنتج كذلك المدى الهائل للتطورات التي حصلت على مستويات حضارية عدة، خاصة في إطار النظريات العلمية ومكتشفاتها التكنولوجية، وانعكاس ذلك على الحياة بأسرها، من الممارسات الفردية الدارجة في سياق خصوصية الذات والبيت، بلوغاً الرؤية الكونية الكلية، المتمحورة حول الثقة في العلم والعناية بشؤون الحياة بوحي من القيم المتولدة عنه؛ إذ "أدهش النجاح الذي حققه العلم الجميع، ووفر دوافع للتساؤل حول الحاجة إلى الدين في حال إمكانية إيجاد حلول لمختلف المشاكل الإنسانية بواسطة العلم والتجربة، وهكذا ظهرت دعوة إعادة تقويم الأفكار في ضوء المعطيات العلمية الجديدة، وتعميم المنهج العلمي على سائر حقول المعرفة نظير العلوم الاجتماعية والإنسانية، وأصبح العلم هو الطريق الوحيد لتحصيل السعادة. لقد تخيل أولئك أن الإنسان يتمكن بالعلم وحده أن يشيد الفرد ومن على الأرض، وأن يستأصل شأفة الشرور من العالم."[37]

إنّ اعتماد العلم خطّاً في الحياة، والانخراط في إعادة تقويمها وبنائها على منوال ما تفرضه شروطه وأحكامه، يجعل الوعي- وكذا نظم الحياة- مضطراً إلى

(36) مطهري، **الرؤية الكونية التوحيدية**، مرجع سابق، ص11.

(37) كلشني، مهدي. **من العلم العلماني إلى العلم الديني**، تحقيق: سرمد الطائي، بيروت: دار الهادي، ط1، 2003م، ص29-30.

رفض و(إنكار) كل ما يتجاوز حدود المثبت بمقاييس العلم الخاصة، والاندفاع إلى مغالبة القوالب المفاهيمية ومقولات المعرفة الكلاسيكية، وما يتولد منها من تشكلات اجتماعية وسياسية، باعتبار مباينتها للحقيقة، ومقاومتها قيام الحياة الآمنة السعيدة في الأرض، وبذلك لا سبيل إلا بالعلم.

ولتحقيق ذلك كله أصبح العلم نزعة ومذهبية عامة، تبنى به الحياة، وينظر إليها بمنظاره ورؤيته، التي "تسعى إلى تكوين مفهوم للعالم يستند بشكل كامل إلى المعطيات العلمية، ويفرض العلم بمفهومه التجريبي، على بعض جوانب الكون، التي تطالها التجربة فقط، وتتغير ملامح الكون والعالم في إطار التصور العلمي يوماً بعد آخر؛ لأن الفرضية والسياق الاختياري الذي يتحرك العلم في إطاره ويتمتعان بقيةٌ دائمة."[38] وليت العلم يستقر حتى تثبت معه رؤية منهجية واحدة للعالم، لكن سمة التحرك، باعتبار التغيرات التي يلقيها أمام مشكلات العالم، وأيضاً تبعاً للأساليب التي يوظفها في حل تلك المشكلات، تتجدد، والحياة بذلك تتجدد، ولا يصبح لها إطار ثابت، فمن تحول إلى آخر، ومن رؤية إلى أخرى، ومن عالم إلى آخر، وكذا من إثبات منتظر الحال، إلى مظهر وجودي آخر، قد يسهل اليوم الذي يشبه فيه كل شيء، إلا أنه لا يشبه ذاته الإنسانية. "فلا بد من الاعتراف بأن العلم الحديث لم يكن مجرد بوابة كبرى انفتحت لتنطلق منها ظاهرة العلم انطلاقة عظمى، ويتسارع تقدمها بمعدلات لا عهد للبشر بها من قبل، بل كان العلم الحديث أيضاً، من زاوية العقل ومن زاوية الواقع على السواء، مستوى جديداً ومغايراً من مستويات وجود الإنسان في هذا الكون."[39]

لم يرد العالِم إلى الحياة ليأخذ منها نصيباً جزئياً، ويعمد إلى تفهمه، ويقنع بدوره في خضم شبكة وأدوات يستعين بها الإنسان ليسهل أمور حياته، لكنه

---

(38) المرجع السابق، ص14.

(39) الخولي، يمني طريف. **فلسفة العلم في القرن العشرين**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، سلسلة عالم المعرفة، ع264، 2000م، ص48.

اعتمد العلم والوعي، الملازم له، ليصير دالاً على موقع أنطولوجي للإنسان في الكون، واستحال في يده إلى جهاز ومقولات يفسر بها كل شيء، ويعيد إنتاجه من خلاله، "فكما أشرنا، لم يكن العلم الحديث مجرد تغير أو تطور في آليات الكسب المعرفي، بقدر ماكان نقلة حضارية شاملة."[40] على اختلاف تبعاتها.

لم تدع الثقافة الإنسانية مجالاً للعلم، بأن يأخذ بأزمتها، ويعيد تشكيلها وفق روحه وقيمها التجريبية، إلا بعد رحلة شاقة ومضنية، ولسوء الطالع، فقد كان المغالب فيها رجال دين سكنوا الكنائس وحرموا الإنسانية من أن تفكر داخل أسوارها ففكروا خارجها، فتوفر"الإنسان على رؤية مختلفة للحقيقة، بمعنى أن يستطيع الإنسان على حد تعبير (ديكارت) أن يرى نفسه صاحب الكائنات وسيداً عليها، ويُعدّ العلم معطوفاً على القوة والاقتدار كما أراده (بيكون). ومنذ بواكير العصر الحديث وقعت تحولات مذهلة، (التليسكوب) يخترق صدر السماوات متوجاً مركزية الشمس بدل مركزية الأرض، وكانت أولى نتائج هذه الرضة، على قول (فرويد)، هي ضرب من الزلازل الأرضية، تركت بيوت الإنسان أنقاضاً، الإنسان الآن وعي معلق في العالم، ومحكوم عليه باغتراب مضاعف: الاغتراب عن إله تبدل إلى مفهوم أخلاقي، وعن طبيعة ماتت وفارقتها الروح، الزمن، انقلب إلى زمن كمي فارغ من أي مضمون رمزي."[41]

إنها حقيقة جديدة مؤلفة على منطق استغناء الإنسان، وتملكه للعالم؛ لأنه اخترق مجاهيله -في تقديره- وأضحى كل معطى وجودي في مكنته ومتناول أجهزته، ويسود بذلك ولا يقنع بتدخل فوقاني، إلا ما كان ذا صلة بالجوانب الأخلاقية البحتة، في سويداء الضمير بوصفه نداءً وجدانياً يسمح بكلامه في صمت ظلمة النفس، فلم يعد العالَم كما كان، وكله قد خضع لاهتزاز تكويني، قلبه رأساً على عقب، وجعله مفهوماً بمقولات العلم وتفسيراته، مما أفضى إلى

(40) المرجع السابق، ص50.

(41) شايغان، داريوش. **الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية**، تحقيق: حيدر نجف، بيروت: دار الهادي، ط1، 2007م، ص58-59.

نوع من الغربة، في بداية المترتبات الحضارية جراء الموجة الجديدة في الوعي المتلبس بالعلم. لكن سرعان ما أفضى إلى مقبولية عارمة، تخضع للعلم وليس لغيره؛"ليشعر الإنسان باندماجه الكامل بالطبيعة بوصفه كائناً طبيعياً، وهنا يبدأ الشعور بالغنى أو الاستغناء عن خالقه جلّ شأنه؛ لأنه لم يعد يرى غير الطبيعة أمامه، فهي كل شيء، وهي وراء كل شيء لا يراه، وهي مسخرة مقهورة بسنن الله تعالى، بل يراها كوناً مستقلاً عن أي امتداد، بل يرى نفسه الفاعل المبدع المتعدد القدرات، المسيطر على الطبيعة، المفجر لكوامن ما فيها."[42]

إذن، العلم ليس الأكفأ للتصدي لتشكيل الرؤية، من جهة انتقادات كثيرة، منها تغيره المستمر، واعتماده الآلات الكمية، ثم تفسيره الجزئي الذي يستحيل تحويله إلى منطق كلي يعقلن العالم، ويثبته أمام تساؤلات الوعي بانشغالاته الجذرية. "وبغض النظر عن كل ما مرّ، فإن قيمة الرؤية الكونية العلمية قيمة عملية وفنية، وليست قيمة نظرية، والذي يصلح لأن يكون قاعدة للأيديولوجية إنما هو القيمة النظرية وليست العملية."[43] إنّ العلم لا يمكنه أن يبني رؤية للكون، فما بالك للوجود، "ولذلك ينبغي الحذر من وضع أطر للعلم تكون عبارة عن الحدود التي لا يسمح بالتطور خارجها. إنه لا ينبغي صب الفكر في قنوات محددة، وتجميده في قوالب نهائية، ضمن ما يزعم أنه قيادة للعقل،"[44] والعِلّة خلُّوه من التالي:

1- "أن تكون قادرة على الإجابة عن الأسئلة في معرفة الكون، المتعلقة بكل الكون وليس بجزء خاص منه.

2 – أن تفرز معرفة ثابتة الأسس وخالدة بحيث يمكن الاعتماد عليها، وليست مؤقتة وزائلة.

---

(42) العلواني، طه جابر. **التوحيد والتزكية والعمران**، بيروت: دار الهادي، ط1، 2003م، ص98.

(43) مطهري، **الرؤية الكونية التوحيدية**، مرجع سابق، ص16.

(44) بلكا، إلياس. "العقلانية وخطرها على نمو العلم"، **مجلة التسامح**، سلطنة عمان، ع12، ، 2005م، ص212.

3 – أن تكون لما تقدمه قيمة نظرية كاشفة عن الواقع وليست قيمة عملية وفنية صرفة."[45]

ب – الرؤيتان الكونيتان: الفلسفية والدينية، وأهليتهما النظرية

على الرغم من الفارق المضموني جوهرياً بين هاتين الرؤيتين، إلا أنني قد جمعت بينهما شكلياً، للاعتبار النظري الواصل بينهما، من حيث الخصائص والوظيفية، فعن "طريق هذه الفلسفة التي لم تعمل غير التفلسف بدلاً من الكفاح من أجل نظرة في العالم قائمة على الفكر وتخدم الحياة، وصلنا إلى عدم نظرة في العالم، وأصبح من المقرر هنا وهناك أن الفلسفة ينبغي لها أن تحاول من جديد أن تقدم نظرة في الكون، أعني وضع أفكار نهائية تتعلق بطبيعة العالم الروحية، بينما هي قد ظلت لهذا اليوم مشغولة بتصنيف الوقائع العلمية وإطلاق الفروض الحذرة."[46] ونلاحظ أن الفلسفة التي عمدت إلى تناول معطيات العلم انشدّت إلى تبعيضه، وأضحت تقدم تفسيرات مجتزأة مهلهلة، خلاف دورها النظري، وهو تأسيس رؤية شاملة ترجع للعالم لحمته وحميميته الواصلة بين أطرافه.

وليس ثمة أقدر منها لتفعل ذلك، لما سقناه من خلل بنيوي في طبيعة العلم. والملاذ الأخير للفهم المعلمن هو الفلسفة، لرفضه الدين وقيوميته على الشأن العام، معرفياً كان أو قانونياً، أو "إن الرؤية الكونية الفلسفية تفتقد الدقة والتحديد الموجودين في الرؤية الكونية العلمية، ولكن عوضاً عن ذلك فإن الرؤية الفلسفية تتصف بلون من الجزم واليقين؛ لأنها تعتمد على سلسلة من الأصول التي هي بدهية ولا يمكن إنكارها، عامة وشاملة، وهي من أحكام الموجود بما هو موجود، وتجيب عن تلك المواضيع التي تشكل القاعدة لأية أيديولوجية، والتفكير الفلسفي يوضح صورة الكون بشكل عام."[47] وأهلية الرؤية الفلسفية تظهر في اعتمادها

(45) مطهري، **الرؤية الكونية التوحيدية**، مرجع سابق، ص16–17.

(46) شفيتسر، **فلسفة الحضارة**، مرجع سابق، ص90.

(47) مطهري، **الرؤية الكونية التوحيدية**، مرجع سابق، ص17.

الطابع العقلاني الفطري العام، الذي يشمل نطاقات إنسانية متعددة، وإن حدث التباين، وتتسم هذه الرؤية بالشمولية وبالمسعى النظري إلى بناء المعرفة الشاملة؛ إذ لا تقنع بكتاب ممزق الأول والآخر، بل تعمل على تأليفه ورصف أجزائه إلى بعضها، وتعمد إلى توظيف المعطيات النظرية جميعاً؛ لتشكيل قاعدة النظر الكلي الممتد إلى النظم الفكرية والتدبيرية جميعاً. فـ"النظام الفكري الفلسفي، يشمل نظرة كونية محكمة، وموقفاً منطقياً خاصاً، مجهزاً بالاستدلال القوي حول العالم، ومنظماً تنظيماً شاملاً مُترابط الأشياء ."[48]

تتجلى أهمية الطرح الرؤيوي فلسفياً، لكون الفلسفة تحوز على خاصيتين؛ إحداهما قَبْلية تتمثل في الأساس المنطقي المشدود إلى آليات استدلالية متنوعة ومتوزعة تبعاً لطبيعة الموضوع المدروس، والأخرى بَعْدية لتناولها الواقع الموجود، والدفع به إلى يوتوبيات ومأمولات في أفق ما ينبغي أن يكون، على خلاف العلم غير الحافل بما ينبغي. وهنا تكون" مقدمة للعمل ومؤثرة فيه من جهة أنها تعين له اتجاه العمل، والطريق التي يختارها الإنسان في الحياة، وهي تزود الإنسان بفكرة أو تسرق منه فكرة تعطي حياته معنى، أو تقذف به إلى ساحات العبث والضياع."[49] فالفلسفة لأنها ضمانة ذاتها تفقد خاصية مهمة لحماية توجهيها للحياة من التناول الفوضوي، لظن الفيلسوف أن له الحق في أن يقول ما يشاء، وأنّى يشاء، بغير مسددات علوية تتجاوز أسلوبه في النظر، بوصفها مرجعية مؤطرة لوعيه وفهمه.

والرؤية الفلسفية تفتقد إلى بُعد مهم في توليد الطاقة من الرؤية؛ إذ لا يفي أن تبرر وتدلل وتعلل وحسب، بل من اللازم أن تبعث في النفس والمجتمع والحضارة طاقة الحركة والصيرورة والبذل، وهنا نقول إن الرؤية التي لا تنبثق من العقيدة بوصفها مصدراً متجاوزاً في أصوله ومفاهيمه المنبثقة منها، يستحيل معها

(48) مطهري، مرتضى. **الهدف السامي للحياة الإنسانية**، بيروت: دار الأضواء، ط1، 1989م، ص89.

(49) مطهري، **الرؤية الكونية التوحيدية**، مرجع سابق، ص18.

أن تصنع الشعور بالفكرة، وتحويلها إلى قدرة نفسية، تندفع بالمجتمع كله، إلى الفعل في الكون، واستجلاب النفع الكلي، ودفع الضرر العام.[50]

وإذا تعرض الفكر البشري لعملية مفاضلة –من حيث الأهلية– بين الرؤيتين: العلمية والفلسفية، فلا شكّ في أنّ الرؤية الفلسفية أدنى إلى الإيفاء بشرط الشمول والتفعيل، على الرغم من افتقادها خاصية العمق الإيماني المانح للروح أوصال التاريخ فيتحرك إلى مقصده. فالرؤية أو الأيديولوجية "تتطلب إيماناً، وعندما يتعلق الإيمان بمبدأ، فإنه يوفر له فرصةُ الاعتقاد الخلودَ، وعدم تغيير الأصول مما لم يتوفر في الرؤية الكونية العلمية، وبالإضافة إلى هذا فإنه يوفر له الشعور بالاحترام إلى حد القداسة."[51]

والشق الآخر للرؤية الشاملة هي الدينية، وذلك لتلبسها بالمعطى المستقل عن فاعلية البشر من زاوية التكون الأول، لكن التفسير المصاغ حولها ينشئه البشر بوعيهم، تجاوباً وتجاذباً بين الثقافة المتراكمة من جهود المعرفة والتطور التاريخي، هذا إذا رأينا أنّ كل تفسير تحمله المدونات المختلفة إزاء التساؤلات الجذرية التي طرحها الإنسان عبر تاريخه، يمكن أن يحمل أي دين في العالم نظرة إلى الكون. وهذه الرؤية "عبارة عن تصوير للوجود، الوجود الذي يمثل بلداً، ويمثل منظمة تشرف عليها قوة قاهرة عليا وتديرها، القوة التي تدير عجلة العالم، تدير الكواكب السيارة، القوة التي صنعت الأشكال والأشياء كما تريد، وخلقت الناس كما تشاء."[52] فقد أوحى المعنى السابق للتجارب الحضارية المختلفة بتخريجات متناقضة، فالمعرفة إصابة للمراد المتعالي والتوافق معه، لتحقيق النجاة. وهي أخرى لا جدوى منها؛ لأن كل التاريخ ومسالكه محددٌ سلفاً، ومصير الإنسان كالريشة في مهب الريح، لذا يتطلب الحال –معرفياً– ديناً

(50) الصدر، محمد باقر. **اقتصادنا**، بيروت: دار التعارف، 1991م، ص292 وما بعدها.

(51) مطهري، **الرؤية الكونية التوحيدية**، مرجع سابق، ص19.

(52) شريعتي، **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص50.

متأسساً على اعتقاد حافز، يولد الرؤية والحركة معاً."أما معنى امتلاك عنصر الإيمان فهو أن يمتلك المذهب القدرة على إيجاد الحب والعلائق القلبية الحارة بين أتباعه وأهدافه، والهدف الأسمى الذي يفوق أية مصلحة: فردية وشخصية. إن الطاقة للنظرة الكونية هي قدرتها على صياغة المثل الأعلى. وإلا فمجرد كونها نظرة للكون لا تحرك الطاقات."[53] والتاريخ تجاوب مع الرؤية الوجودية العامة، وتطبيقاتها النظرية على مستوى النظم الحياتية، زيادة إلى الدافعية الناشئة عن الإيمان بهذه الرؤية، وهنا تتولد الطاقة، فيتحرك التاريخ، وتصنع الحضارة، بمنظار تكاملي يجمع الاتقاد الوجداني مع النسقية المعرفية، بالتأكيد على الظلال الاجتماعية والحضارية لذلك؛ إذ يتولد العلم المتوائم، فينشأ السلام الوجودي الكلي، ويرتفع الخصام والصراع.

ويضيف البحث نقطة مهمة، بالإلماح إلى شرطيات نظرية تلازم الرؤية ذات الكفاية العالية، وبها تتميز الرؤية الفاعلة عن العاطلة، بانعكاساتهما، وهي: "إمكان إثباتها بالاستدلال، أي أن تكون محمية من ناحية العقل والمنطق. وأن تعطي الحياة معنى، وتجتث من الأذهان فكرة العبث في الحياة، وأن تكون قادرة على إحياء الآمال، وتفجير الحماس، وبعث الطموح. وأن تكون قادرة على منح الأهداف الإنسانية والاجتماعية، الحرمة والقداسة، وأن تخلق الالتزام، وتحقق الشعور بالمسؤولية."[54] ومن ناحية منهجية ليس من المستساغ وضع نظريات، من غير العمل في المقابل على تصور مآلها على الأوضاع الحضارية المركبة، وإلا أضحى كل فعل صحيحاً قيمياً، وكل نظام حياتي، حتى ولو قاد إلى الهلاك مسوّغاً، وليس من شأن الإنسان أن يعنى بما يأتي، المهم أن يؤسس الفكرة لذاتها، وكذا أي فعل يأتيه، يقوم به؛ لأنه كذلك. وهذا ما درج عليه دعاة الحياد وفكرة العلم للعلم، والفن للفن، والفلسفة للفلسفة، وهلم جراً.

---

(53) مطهري، **الهدف السامي للحياة الإنسانية**، مرجع سابق، ص75–80.

(54) مطهري، **الرؤية الكونية التوحيدية**، مرجع سابق، ص19–20.

ت – الرؤية الوجودية التوحيدية

إنّ منشأ التكامل يبدأ من مفهوم الرؤية الوجودية، ووضعها محل الرؤية الكونية، وشرطها بقيمة التوحيد، بوصفه مبدأ ميتافيزيقياً، وقيمياً، واجتماعياً، وجمالياً،[55] ونفسياً.

ويرى عبد الحميد أبو سليمان أنّ الرؤية الإسلامية الوجودية: "رؤية توحيدية غائية أخلاقية إعمارية خيرية حضارية تعبر عن الفطرة الإنسانية السوية، وهي بذلك، وبالضرورة، رؤية علمية سننية تسخيرية تهدف إلى جعل عناصر الفطرة الإنسانية السوية في بؤرة الوعي الإنساني، لتهدي مسيرة الحياة الإنسانية، وترشدها، كي يحقق الإنسان ذاته السوية في أبعادها الفردية والجماعية، ويستجيب في وسطية واعتدال لحاجتها ومتعها، على مدى أفق الوجود الإنساني بكل أبعاده الروحية والإبداعية العمرانية."[56] فالعلم المتوازن ومنظوماته المتوزعة، يتمحور حول التوحيد، ويكون مسعاه أخلاقياً، يصور الفطرة في أشكال ثقافية تحمي الإنسان من المعارف الفصلية المهلكة، ويعمل على إعمار الوجود في طول أمر الله سبحانه، وليس في عرضه، تجاوباً يتراوح بين الفردية والجماعية، وتآلفاً لا ندية ولا صراعاً.

ويرى علي شريعتي أنّ الرؤية الوجودية التوحيدية: "قائمة على تفسير معنوي للكون. والوجود في (رأيي) ليس جهازاً مادياً بلا شعور أو هدف، وليس جهازاً عابثاً، بل قوام حساس وحيٌّ وواعٍ ومعقول، ويتميز بقوة الإرادة والعلم والخلاقية، وبناء على هذا، فقد شُكّل على أساس طبيعة واحدة، من مجموعة الظواهر المتناسقة والمظاهر (الآيات) بنظام علمي دقيق، وهو متجه إلى هدف عالٍ سام، يتحرك نحوه في حركة تكاملية. والإنسان واحد من العناصر التي تشكل هذه

(55) الفاروقي، إسماعيل راجي. **جوهر الحضارة الإسلامية**، الجزائر: الزيتونة للنشر والتوزيع، 1989م، ص9 وما بعدها.

(56) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام، ط1، 2009م، ص54.

الطبيعة، وعضو من أعضاء هذا القوام العظيم، ومن هنا لا يمكن أن يكون عبثاً بلا معنى ولا هدف، أو مجرد ظاهرة حدثت بالمصادفة، فهو بسبب ارتباطه بالطبيعة لا محيص له من التناسق مع نظامها ومسيرة حركتها التكاملية وهدفها الغائي. ولأنه هو أكثر المخلوقات تكاملاً في السلسلة التكاملية لمخلوقات الطبيعة فرسالته الوجودية أثقل، ومسؤولياته في الخلقة صعبة وحساسة. الإنسان هو ممثل الله وخليفته، ويحمل أمانته، وهذا يجعله مسؤولاً أمام هذه الإرادة الواعية الخلاقية المطلعة والمافوق إنسانية، والاعتقاد بأن الله في الوجود يمنحني رؤية شاملة كونية نرى فيها الطبيعة ذات نظام واعٍ بذاته. والتوحيد، يتشعب منه وحدة الحقيقة، ووحدة التاريخ، والنوع الإنساني يطوي مسيرته من كونه طيناً إلى الله في التاريخ، ومن هنا فإن التاريخ هو صيرورة نوع الإنسان إلى علم، كما أن السيرة هي صيرورة الفرد الإنساني إلى علم."[57]

إنّ الأصل المعرفي المولّد للرؤية الوجودية التوحيدية هو مفهوم الجمع والتكامل المعرفي، المستمد من روح القرآن، ومن التقويم الوجودي للحياة؛ إذ الاتسام بمعنوية الطابع، تغليباً للقيم العقدية على المعنى المادي لتناول العلم للوجود، ومن ثمَّ الغالب في الحياة أنها تراكب متدامج تستبد به الطاقات الوجودية غير المادية، وهنا يكون الوجود كياناً يماثل بناء الإنسان، وهو التصور عينه الذي قرره علماؤنا السابقون، حينما قالوا إنّ الكون إنسان صغير، والإنسان كون صغير. وهو في طور تكاملي يحقق تاريخياً وحضارياً المقاصد الوجودية الأساسية (الخلافة، والعبادة، والعمارة، والريادة والخيرية، والشهادة)، وكون الله –سبحانه– على رأس الوجود، وحاكمه، فهو؛ أي الوجود، ينتظم سنناً ويسير وفق انتظام تام، ينعكس على المعرفة والمنطق والقيم. ولكل دائرة من دوائر الرؤية، علم يتولاها بالدراسة والبسط والبحث، وهنا تكون المعرفة مرة أخرى تكاملية.

---

(57) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، تحقيق: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: دار الزهراء، ط2، 1993م، ص363–367.

ثالثاً: الرؤية الوجودية التوحيدية والتأسيس التكاملي الجمعي

يُعدّ الجمع بين القراءتين أساس التوليفة المنهجية؛ إذ له مكانة بارزة في سياق الفلسفة التوحيدية ككل، وذلك من جهتين:

الأولى: من جهة ما تعبّر عن آلية في الإنشاء والكشف والتحليل والتفسير والتصديق والحكم؛ أي بوصفها لُبّاً منهجياً، وواجهة مسلكية عرفت بها فلسفتها.

الثانية: كونها روح المقارنة بين معطيات المعرفة -بالمعنى المفتوح- وأعني الغيب، والإنسان، والطبيعة؛ إذ لا جدل في أن لا اندماج ولا توحد بينها من غير آلية الجمع، فما الجمع؟ ولماذا بين القراءتين؟ وما الأصل المولد والاعتبار النظري العقدي له؟ وهل له مستويات؟ وكيف يتم توظيفه؟ وما شرطياته وضوابطه المنهاجية؟

سوف نعتمد أطروحات الفيلسوف السوداني أبو القاسم حاج حمد لطرح فكرة التكاملية، توافقاً مع أطروحات إسلامية المعرفة، وإن تم الاختلاف بين أبناء المشروع حول بعض جوانبها، فالاختلاف لا يفسد للاجتهاد وتنوع النظر ودَّ قضية؛ إذ يعمد إلى التأكيد على مصدرية منهجه، ويضيفه إلى القرآن، فـ"المنهج القرآني يعمد إلى طرح الموضوع بكل متعلقاته، فلا يطرحه على أساس هذه المتقابلات، وإنما يعطي المفهوم الشامل الذي يساعد على ضبط وعينا بكل الأمور بشكل موزون، فالعقل البشري في القرآن فعل متعلق بِكَونٍ مُشيَّأ ومُسخّر يظهر بشروط الحركة وقوانينها في الطور المتكافئ وقدرات الإنسان، وذلك خلافاً للفعل الإلهي الذي يمارس التصرف داخل نفس هذا الكون، وبكيفية مطلقة تتبدى بشكل موضعي وبشكل غير موضعي، فكيف طرح القرآن الكيفية التي يمكن أن تحدد بها رؤية الإنسان إلى فعله الموضعي مع تعلق هذا العقل بالقدرة الإلهية الخالقة؟ وكيف يوحد القرآن بين الاتجاهين المتداخلين (الخلق الإلهي والفعل البشري) ضمن سلوك حضاري واحد؟"[58]

(58) حاج حمد، أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، لندن: المكتب الدولي للبحوث والدراسات، ط2، 1996م، ج1، ص456.

يُعدّ الجمع وعياً، خلاف الفرق، الذي يقوم على منطق المتقابلات، وعقلية الضدية، بينما الجمع آلية رتق تؤلف بين المتقابلات لتضمها إلى عناصر اللقيا بينهما، فإذا عجز الفهم عن الإدراك، فلا يعني أنها غير ذات صلة، والوعي الشاملي يظهر الارتباط بينهما على مستوى الظاهرة أولاً، ثم في العلاقة، ثم في علاقة العلاقة؛ أي الموضوع فالذات مع الموضوع. ولأن الفعل متصل بسننه وأسبابه، فذلك القدرة الإلهية رغم إطلاقها، فهي تتنزل في تشيؤات وتشكلات قد يكون فعل الإنسان من ضمنها، بل هي كذلك. وما يؤكد المعنى السابق ويكشف عنه، هو الجمع بين القراءتين. يقول الحاج حمد إنّ القرآن في أوله حوى خلاصته، ففي العلق التعلق، ومنها المنهج والتكامل، وفيها الرؤية؛ فالله عزّ وجل يقول: ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ﴾ [العلق:1-5] هنا طُلبت من الرسول قراءتان: قراءة تأتي عبر التعلق بقدرة الله المطلقة في الحركة الكونية ودون كيفية محددة تتجلى في الاتجاه بالعلقة إلى مرحلة الإنسان، كما تتجلى في الاتجاه بالحياة إلى الموت، وبالموت إلى الحياة، وهي قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها، وخلقها للظواهر ذات المعنى، وتحديد هدف للخلق، قراءة خالصة لقدرة الله في كتاب كوني مفتوح، هنا تأتي القراءة باسمه المقدس؛ أي قراءة بالله بوصفه خالقاً والخلق صفة يتفرد بها الله."[59]

الممعن في تحليله للبُعد الأول في القراءة، يراه ينطلق من معطيات الوجود في تمظهراتها المختلفة أنطولوجياً، مما يدل على وجودها بترتيب سابق، وإلا كيف تنتقل العلقة إلى إنسان كامل متميز بخصوصيات وجودية متفردة، تحمل تنوعاً في التحرك جيئةً وروحاً بين مستويات عدة: موت، وحياة، وقوة، وضعف؟! وميزتها أنها تتم على مستوى الكون كله، وليست تبعيضية تجتزئ قطعة من العالم، ثم تعمد إلى تفسيرها وتعميمها على الكل، كما هو الدارج في أدبيات العلم، مما يوحي بالمعنى الفلسفي للقراءة الأولى المتسمة بالشمولية

(59) المرجع السابق، ج1، ص456-457.

والإحاطة، فضلاً عن تعمد الربط والبحث عن الارتفاقات العامة الممكنة من الكشف عن الغاية الوجودية الكلية من تنوع الخلق، تحت سقف القدرة الواحدة المترجمة للإرادة الواحدة.

ويمكنني أن أضيف أن المقصد المنهجي معرفياً من القراءة الأولى هو التعرّف إلى الخلق من جهة تشكله وتدرجه من اللاشيء، إلى التجليات العديدة للمادة، التي هي الوجه العلني للطاقة الكلية. ولعل الحديث عن كيفية بناء العالم وإيجاده، مع العلل المتحكمة فيه، علة العلل، هي من القضايا التي يجعلها ميتافيزيقية عفى عليها الزمن، بل هي من صميم الإبستمولوجيا الكونية كما رأينا في مضمار تحليل الرؤية الوجودية. والغريب أن الإبستمولوجيات الوضعية المختلفة الدارسة للعلم ومكنته المنهجية، تطرح التساؤلات والقضايا نفسها. لكن، بثوب آخر، في حين أن الصميمية واحدة مضموناً.

"وقراءة ثانية ليست هي باسمه ولكن (بمعيته) لذلك لم تأت الآية في الشطر الثاني على نحو المقدمة، فلم يقل: (اقرأ باسم ربك الأكرم)، ولكن: ﴿ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ﴾ فجعل العطف على الربوبية وأعطى الأمر الثاني ﴿ٱقۡرَأۡ﴾ اتجاهاً مستقلاً، والأمر واضح بالنظر إلى حركة الواو، وهي قراءة متعلقة بصفة كون الله كريماً فيما خلق؛ أي كرم التسخير وتشكيل الظواهر ذات المعنى بالنسبة إلى الإنسان؛ أي إنها قراءة في عالم الصفات التي تتجلى في الخلق، وعالم الصفات موضوعي ولذلك جاءت القراءة هنا عبر علم متعلق بالتعلم، والتعلم بالنسبة إلى الإنسان (وسيط خارجي) لمعرفة موضوعية وليست ذاتية.

فالقراءة الثانية هي قراءة بالتفهم العلمي الحضاري (القلم) لتجليات القدرة في نشاط الظواهر ووجودها وحركتها وتفاعلاتها، وهو ما درج الناس على تسميته بالعلم الوضعي وأسميه العلم الموضعي."[60] وإذا شئنا توصيفاً دقيقاً للتعريفين، أقول إن القراءة الأولى نزول من الأصل إلى المظهر. أمّا الثانية فهي

(60) المرجع السابق، ج1، ص457.

صعود من المظهر إليه، والمعية الواردة في النص مقصود بها أن الإنسان مزود -ابتداءً- بأدوات تعقل ومعرفة، ليس له فيها دخل إلا من جهة تطويرها وتفتيق مذخوراتها، وأعني بها السمع والبصر والفؤاد، للوقوف عند الظواهر في سياق ماهيتها ذاتاً، وصلتها علاقة، للتعرف على بنيتها وتركيبتها النسبية، وللتعرف على أسبابها لفهمها ومساوقتها وتسخيرها، وأداة ذلك كله القلم، وبالطبع فالدلالة هنا ذات معنى حضاري، وليس الإشارة الحسية المباشرة؛ أي أدوات العلم المخترعة تبعاً لطرائقه خلقاً. و"في هذه الآية بالذات تم الربط والجمع بين علمين: علم رباني مفتوح على السجل الكوني، متعلق بقدرة الله التي تتجاوز في فعلها كل شروط الواقع الموضوعي، وتكيفه من داخله كما تكيفه من خارجه؛ ليستوي إلى نتائج معينة تحددها (الإرادة الإلهية). وعلم موضعي قائم على أطر موضوعية محددة في نشاط الظواهر وكيفياتها وعلاقاتها، و(ربك) في الحالين هو المتجلي، يتجلى في القراءة الأولى بالقدرة المطلقة، ويتجلى في القراءة الثانية بالكون المنظم وشروط الحركة وقوانينها وأشكال الظواهر وخصائصها الطبيعية. فهنا قراءتان (ربانية، وإنسانية)."[61]

نحن -إذن- أمام توليفة منهجية من مرحلتين، لكنها عملية واحدة، تتم بجهد إنساني وتسديد إلهي، جهد يبحث عن التركيب للفهم والتسخير، وتسديد يظهر قدرة، ويعين على فهم التركيب؛ للتسخير في غير ندية ولا فصام ولا خصام. وكلما ازداد الكشف صيغت بنى نظرية وأطر منهاجية جديدة تصب القدرة في الكون لتفهمها، وتستعين بالكون لتتعرف القدرة، فالمنظم هو الله، والنظام مَعْبَرٌ إلى الله. وأطر العلم أدوات ابتدعها الناس للوقوف عما وراء الظواهر وما تحمله، وهنا الجمع والتكامل والوصل والرتق، وليس الفرق والفصل والفتق.

"والرابط بين العلمين رابط فلسفي بوحدة منهجية، فكل قراءة أشبه بنصف دائرة تؤدي في حال تطابقها إلى دائرة منهجية، فطموحات الإنسان العلمية

(61) المرجع السابق، ج1، ص458.

ومنجزاته الحضارية تأتي معطوفة على الخلق التكويني المستوي على قاعدة التسخير، فهناك اندماج كامل بالفعل البشري في الخلق الإلهي، ولا يتم الوعي بذلك وعياً حقيقياً إلا بجمع القراءتين في قراءة واحدة، وبجمعهما معاً تتضح معالم المنهج الفلسفي المستمد من القرآن؛ إذ يدرك الإنسان وقتها أنه يفعل بعلمه الموضعي في كون مسخر بآيات الرحمة، فيسوده الشعور بالسلام مع ربه ومع ذاته ومع الكون ومع مجتمعه."[62]

زبدة المنقول، أن العملية الجمعية، ليست ذات دلالة علمية بحتة، تستهدف المعرفة وحسب، بل هي محالة على نطاق حضاري وجودي شامل، يبغي تحقيق الاستقرار ذي الأبعاد المتعددة من: توافق شعوري وسلوكي واجتماعي ونفسي عام، نتاج توافق معرفي مكين، حقيقته التوافقات الفكرية جراء القراءة الواحدة، فالجمع قراءة واحدة، وإن اعتمدت عمليات مركبة ذات مستويات، وتعمل على أجنحة عدة، مما يجعل القراءة في الرؤية الوجودية التوحيدية، متوازنة، وجامعة، وغير لاغية، تستحضر أبعاداً ومعطيات كثيرة، بغرض تعميق الفهم وتجديده باستمرار.

"إن الجمع بين القراءتين بوصفه بحثاً في العلاقة بين عالمي الغيب والشهادة، والقرآن والكون، هو جمع بين قراءتين بمنطق (جدلي) وليس (ثنائي)، وقراءة في إطلاق وليس في (متقابلات محدودة)، فالجمع بين القراءتين هو قراءة جدلية في إطلاق. فمن لم يكتشف هذه الإطلاقية، ومن لم يبن مفهوم التفاعل الجدلي، لا يستطيع أن يجمع بين القراءتين... لا نفهم النص إن لم نضعه في سياقه النصي والثقافي التاريخي، فما يعرف بالعقل المسلم المعاصر، إبان نهضته حاول جاهداً أن يثبت صلاحية القرآن، لتولي الزمان. فاندفع مقارناً ومقارباً وناقلاً، وانتهى إلى نظرية الجمع لكن بمنطق تقابلي، يبدأ من القرآن –وهو عزيز جداً ويكاد يكون نادراً– ثم يبحث له في الكون عن مسوغات تثبت صدقيته وتؤكد بعض البشارات

(62) المرجع السابق، ج1، ص505.

الواردة فيه، من جهة النبوءات التاريخية أو الكونية، أو يبدأ من الكون، وما انتهى إليه العلم الطبيعي في التاريخ العلمي العام أو في الموجة الغربية الحديثة، ويذهب محملاً بنظريات ونتائج ليصدق عليها قرآنياً، ليحمدها قبولاً، أو ليثبت سبقاً تاريخياً، يفضي إلى تحقيق اتزان القناعة ورسوخها، وفي الحالين الجمع تلفيق تقابلي لا اندماج بين أبعاده.

أمّا منهج الجمع والتكامل فهو يستحضر الإطلاق التفاعلي بالمعنى الجدلي الذي لا يعلي من جهة تلقاء الأخرى، باعتبار المصدر الواحد فيكتشف هذا في هذا، ويتعرف طرائق الحركة الكونية ودلالتها على المعنى الغيبي الأعمق، ثم التجاوز بالصيرورة في النطاق الكوني لتلك الطرق الدارجة طبيعياً، ليثبت القدرة المطلقة. أمّا عن مصاديق المنهج فتؤجل إلى حين استكمال عناصره، وبيان شرطياته وأساليبه لتكتمل الصورة، فيتأكد المثال دالاً وافياً، والاعتبارات الحضارية المترجمة لفاعلية منهج الجمع كثيرة، وهي في أصلها إلهية الوضع، لكن إنسانية الكسب والأخذ والتفعيل، "فالمنهج الإلهي في دعوته الإنسان ليعيد اندماجه بالوعي في الكون والتفاعل مع كل عناصره، يقتضي نهوض الإنسان بالفعل، وتحقيق الحيوية الحضارية تماماً كما فعل"داوود" في الحديد، وفعل "سليمان" في ملكه؛ إذ دون وعي حضاري ودون فعل حضاري كيف يستطيع الإنسان معاودة الاندماج في الكون بمنهجية الجمع بين القراءتين؟"[63]

ويقدر التحليل أن أول شروط الوعي الحضاري، هو منهج الجمع ذاته؛ "لتحديد نمط القراءة وكيفيتها، أي القراءة التي تربط بين منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ الوظيفي ضمن الغايات الوجودية الكامنة بمبادئها في الوجود الكوني وحركته، وهي قوانين الحق التي خلق الله بها الخلق، التي تمنهج الرؤية لكل العلوم. إن الجمع بين القراءتين يعتمد على الربط بين القرآن بوصفه محتوى الوعي المعادل للوجود الكوني وحركته، وما يتمظهر به هذا الوجود من تشيؤ

(63) المرجع السابق، ج2، ص28.

وتكوين ودلالات، فكلاهما –القرآن والوجود المتشيئ– يكمل الآخر في الكشف عن دلالات الوجود وقوانينه، القرآن بمقولاته، والطبيعة بحركتها."[64]

والاتصال الوجودي، ينعت ويسفر بوصل منهجي ينقل عمليتين وجوديتين: إحداهما منهجية الخلق، والأخرى منهجية التشيؤ، وهما مرحلتان في الإيجاد، وفي إدراكه والتعرف على آلياته وسننه ونواميسه، وهنا ينشأ العلم بتعقيداته وتراكيبه؛ إذ يحتاج إلى آلية التكامل إنشاء، وتعقلاً، وحكماً. فالله غيباً يوجد الظواهر، ويعطيها بروزاً من مستوى لم تكن فيه حاضرة عياناً خلقاً، ثم للخلق ميكانيزمات تشيؤ يتجسد من خلالها ويتمظهر. والمنهج المعرفي عند حاج حمد، آلية الوصل للتعرف؛ على مستوى الخلق أولاً، ثم على التشيؤ، لعل أغلب المناهج تلغي الأول لحساب الثاني، والعكس.

ويتضح العمل أكثر ويتعمق؛ إذ تكشف الظواهر في مرحليتها عن الغرض الأنطولوجي العام لإيجاده في تسلسل عللي يترابط ويتوثق في شبكة سببية، تحيل على غيرها، ولا تقف عند مظهرها القانوني، تحت ظل الواعية البشرية بمراحلها، وهنا يدرك الفهم البشري منهجية الحق التي انبنى عليها الخلق. وما يكشف عن ذلك هو القرآن الحامل للعلم الإلهي في طاقته المعينة له، والكون المعبر عن القرآن في صيغة حركية وصيرورة ومثال بمبادئه وشروحه. القرآن الكريم بمفاهيمه وتصوراته ومقولاته المعرفية غير المسبوقة، والكون بحركته المفصحة باستمرار عن مستويات من الطاقات المذخورة، التي لم يحن أجلها، أو التي تنتظر الأداة البشرية لتنفجر بإرشاد من القرآن الكريم وتوجيهه.

ويتجلى التحليل بشكل أعمق عندما نتحدث عن الإطار المرجعي والأصل المعرفي الـمُولِّد، بكثير من التفصيل والتدقيق، أعني به القرآن الكريم، مساوياً بالوعي للكون وحركته. وهنا فاعلية المنهج وقوته؛ إذ يحتوي مصادر المعرفة ومسالكها جميعاً دون إلغاء، للوقوف على الحق في توزعاته المركبة، التي لا

(64) المرجع السابق، ص177.

تقوى على اختزال أو تبسيط. "فهنا قراءة باسم الذي خلق، وهذا ما يعود إلى منهجية الخلق المطلقة التي تولد من خصائص طبيعية مختلفة العناصر ناتجاً طبيعياً متماثلاً، كما في سورة (فاطر:12)؛ إذ ينتج البحران، العذب والفرات كلاهما، ناتجاً واحداً هو اللحم الطري. ويعود أيضاً إلى منهجية الخلق المطلقة التي تعكس هذا القانون؛ إذ تولد من خاصيتين محددتين ومتحدتين ناتجاً مختلفاً كما في سورة (الرعد:14) فعنصر الماء المتفاعل مع التراب ينتجان معاً ما هو متنوع ومتعدد ثمرات النخيل والأعناب وغيرها."[65]

والمقدرة المنهجية للجمع في جناحها الأول، تجلي الفعل الإلهي المطلق المتجسد في منهجية الخلق المتجاوزة في عطائها المفتوح وغير المجذوذ، فهي تعطي ناتجاً كونياً من المادة الواحدة، وآخر خلافه من المادة عينها، مما يفيد أن الفعل الإلهي، غير مقيد إلى حتمية مطلقة مغلقة؛ إذ يمتنع عليه –سبحانه– فعل ما يتجاوز الصورة الأولى، وليتنا نذكر (إله أرسطو) المحرك الذي لا يتحرك، أو (إله نيوتن) الذي أعطى دفعة الوجود الأولى ثم خلاه يسير في دربه، من غير التفات إليه ولا حاجة، في حين الطاقة الإلهية المعطاءة تتراءى بصور عديدة تدل على عمق الفعل وقوته، وعلى غائيته ودلالته. عكس الحال عند فلاسفة الحتمية والضرورة الذين يعتقدون الله فاعلاً بغير غاية. "وهنا قراءة بالقلم، والقلم إشارة إلى قوانين العلوم الوظيفية التي يتناولها العقل بموضوعية حيث يكتشف قوانين الصيرورة والتحولات ومبادئ التكوين والمعرفة؛ أي قوانين التشيؤ ونظرياته."[66] وأدوات العلم وأجهزته، تتضمنها مقولة القلم، وهو كما أسلفنا من قبل، إشارة إلى كل متاحات العلم أداءً، مستوعباً تطورات الأساليب إلى آخر الدهر، من جهة عودة التطورات جميعاً إلى أصل قلمي حامل للعلم معرّفٍ به، وهنا يستعين العقل بتلكم الأدوات؛ ليشق عن مكونات الخلق وتجسداته؛ تقابلاً وتناغماً من جهة مبادئ الأشياء وتسلسلها، ومن جهة مبادئ العقل وتسلسلها،

(65) المرجع السابق، ص177–178.

(66) المرجع السابق، ص178.

محيطاً بكل قوانين التشيؤ ومجالاته الرياضية والفيزيائية والكيميائية والفلكية وما شابه. وبذلك تتكشف الطاقة التكاملية القارة خلف جميع المعارف، وهنا تستطيع جامعاتنا بعد معاناة الاجتهاد والإنتاج المعرفي الرصين، أن تبني المعرفة المتوازنة، الجامعة غير المعلمنة.

فهذه دالة محيلة على غيرها "القراءتان تستمدان من مصدريهما، القرآن والكون، فالقرآن يعطي ما هو موجود في الكون، والكون يعطي ما هو موجود في القرآن."[67] القرآن كتاب هداية جدلي، يتضمن صور التركيب الوجودي، والانتظام الخلقي من أول الرتق إلى آخر الفتق، مستوعباً كل أشكال الحركة الكونية وصيرورتها، في نطاق قيم معرفية ومنهجية، تظهر كل العمل الإلهي في الكون، مختصراً في أمثلة قرآنية، قد تتحول بالانتباه لها، إطاراً ناظماً للعلم بميادينه المتنوعة، وكذا الكون مؤكداً لما جاء في القرآن، واحتمال ذلك على صفحة التاريخ كله.

يبرز لنا، مما سبق، أن الجمع آلية ناظمة لإطار العلم عموماً، بغض الطرف عن تفاصيل مناهجها وخصوصياتها تبعاً لموضوعاتها، لكن المعرفة من حيث ما هي، لا بدّ أن يكون الوصل أسلوبها، "إن التعامل القرآني مع العلوم الطبيعية وإسقاطاتها على العلوم الإنسانية لا يقوم على أساس نفيها؛ فهي قوانين تشيؤ طبيعي تتضمن خلق الإنسان نفسه بوصفه (كائناً طبيعياً) إلا فيما يتصل بالروح فقط، ومبادئ الكون الطبيعي تتضمن وجوه القيم والأخلاق؛ لأن الله قد خلق هذا الكون بالحق."[68]

يفصح حاج حمد عن تواصل منهجي مركزي بين نطاقات العلم ودوائر المعرفة؛ من أكثرها تخصصاً ودقة، إلى أعمها في تناول الظاهرة الإنسانية، من

---

(67) المرجع السابق، ص178.

(68) حاج حمد، أبو القاسم. **الأزمة الفكرية والحضارية: الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن**، بيروت: دار الهادي، ط1، 2004م، ص320.

ناحية الاستفادة من هذه في تطوير تلك، ودفعها إلى آفاق حضارية وثقافية مفتوحة، توظيفاً لمعلوماتها في قراءة الإنسان باعتبار أن قوانين التشيؤ التي استمدها العلم، في قوة تلخيصها وتعبيرها عن الظواهر، تماثل قوانين الخلق التي قامت على الحق، وكل الوجود تعبير عن هذا الحق، إنْ في صورة مبادئ كونية قائمة على علل أزلية، أو في شكل قيم اجتماعية وأخلاق تعبّر عن هيئات راسخة، تترجم الشرط الوجودي الإنساني. وبناء عليه "فالقراءة الأولى كونية تستمد من الوحي الغيبي عبر القرآن، والقراءة الثانية موضوعية، حيث يهيمن القرآن بالرؤية الكونية للقراءة الأولى على شروط الوعي الإنساني في الواقع الموضوعي، فالقراءتان ليستا متقابلتين، قراءة في القرآن تقابلها قراءة في الكون، وإنما هي قراءة بالقرآن تهيمن على قراءة الكون المتحرك بشروط الموضوعية."[69] والتقدير الأعمق، لمعاني الكلمات التي سقناها تأكيداً للجمع، أن القرآن كَونٌ في حال فاعلية وصيرورة، ولو تسنى -بأدوات التمثيل والمماثلة المعاصرة- نقل الكلمات إلى صور وأشكال، لنما بين ثناياها كون تام كامل، يتكامل في صيرورة وجدل دائمين، قبال الكون قرآن مشهود، لكن في غير مقابلة انفصامية عازلة؛ لأن القرآن مهيمن وعياً على أدوات العلم وقلمه وأحكامه المعرفية والمنهجية، المؤطرة والموجهة للعقل المعرفي التعليمي البشري.

"إن القراءة الأولى بالوحي القرآني تستوعب الحالتين: الاستدلال العقلي أو الاستقراء العلمي، ولكنها تتجاوزهما معا بإطارها الكوني؛ لأن طبيعة ما هو استدلالي أو استقرائي ترتبط بالظاهرة وحركتها في مضمنات المكان والزمان ومتاحاتها الإخبارية، في حين تعالج القراءة الأولى ما يمتد في الزمان والمكان بأكبر من شروط الواقع الموضوعي؛ فالقراءة الأولى بالنسبة للإنسان تبدأ معه قبل ميلاده وتستمر معه في حياته، ثم بعد مماته، كما أن علاقتها مع الظاهرة الطبيعية لا تنتهي في حدود الاختبار الموضعي وما فيه من ترابط نسبي، وإنما

(69) حاج حمد، أبو القاسم. **إبستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج**، بيروت: دار الهادي، ط1، 2003م، ص195.

تستقل بالظاهرة إلى آفاق الخلق الكوني، التي تتجاوز القوانين الاختبارية الوضعية للتأكيد على مفهوم (الخلق) الإلهي الأعقد تركيباً... فهذا المنهج الذي نقول عنه إننا (نبتعثه) ولا نخترعه بحكم أن أصوله موجودة في القرآن."[70]

لـمّا نبلغ مدى من التحليل متوافقاً، إلا بالتعريج على القرآن ودلالته الإبستمولوجية، لكن ليس من مهمة الدراسة التي نحن بصددها فعل ذلك. ولكن، نشير إلى أنه بإمكانه أن يمنح للوعي الانفصامي طرقاً وأساليب جامعة تلم شتات أوعيته، وتستحث مكامنها، إلى الاندفاع إلى الظواهر المتصلة، ليقول عنها كذلك في منهجية مكينة بعيدة عن إلغاء بعض لصالح آخر، فيكون هذا علمي وآخر خلافه، فقط لأنه لم يقع تحت طائلته. أمّا قرآنياً فالمنهج بتنزلاته الاستدلالية الاستنتاجية أو الاستقرائية هو مستوعب ضمنه، بدءاً من الخلق إلى منطقه، أو من منطقه إليه، و"ميزان هذا المنهج هو مدى ما يولد من (قناعة) لدى المتلقي تساعده على شق طريقه."[71]

إنّ الإنسان "بالقراءة الثانية يتعرف على الظواهر الطبيعة ويقرأ قوانينها ويتعرف على التاريخ والتوزيعات الجغرافية والبشرية وكافة أنواع العلوم مثله في ذلك مَثَل أي إنسان في كل مكان في أيّة مدرسة أو في أيّة جامعة، أما القراءة الأولى فإنها ليست معنية بذلك، ولا تبحث في القرآن عن دالة أو دلالات لهذه الظواهر فيما يسمونه التفسير العلمي في القرآن، "وإنما تبحث القراءة الأولى في أمر آخر هو (الإرادة الإلهية المرتبطة بالحكمة) في كل ذلك، ومن كل تلك المؤشرات الدالة على ما يتجاوز قدرات العلم البشري، بوصفها مؤشرات وليست معرفة."[72]

إنّ القسم الثاني من القراءة، متاح لكل إنسان يُعمِل أدواته الاستدلالية بأشكالها، وكذا استعانته بأدوات وأجهزة علمية، ليصل إلى ما يصل إليه غيره،

(70) المرجع السابق، ص196.

(71) المرجع السابق، ص197.

(72) المرجع السابق، ص207.

فيأتي الإنكار عليها لتوظيفها نتائجها في تفسيرات كلية نهائية فلسفية تثبت أو تنكر حقائق فوق طاقة قراءتها الثانية، مما يعوزها إلى درجة أعلى وأغور من الفهم، لا يتاح لها بمساقات القراءة الثانية. وهنا تأتي جدوى القراءة الأولى منهجياً لتأخذ بأزمة الوعي بعد استيعاب القراءة الثانية، إلى مساحات فسيحة تهيمن وتحضر فيها الإرادة الإلهية، لكن بتوسط جدلي، توفره تنزلات طبيعية وإنسانية كثيرة، فالمنهج خلفه الحكمة في الإيجاد والتدبير والإفناء، والعلم أحياناً يقف مذهولاً مشدوهاً لتبنيه الجزء الثاني ورفضه الأول، أو عدم انتباهه للجزء الأول، وهنا تظهر الحاجة ملحة، منهجياً، لإعادة لحم القراءة المعرفية الحضارية بقوة؛ كي يستعين بها الناس بمرجعياتهم وأدواتهم جميعاً. وهنا تتجمع لديهم من جهات الكون كله، حقائق تدل على الحق نظاماً للخلق والتشريع والحياة.

إن المدخل الأساس للجمع بين القراءتين يبدأ "باكتشاف العلاقة المنهجية بين الناظم المنهجي لآيات القرآن "وحدته البنائية" وإعجاز "نظمه"، وبين السنن والقوانين المبثوثة في الوجود، والهيمنة على حركته للكشف عن الناظم المنهجي الذي يربط بينهما، وبقدر ما تتسع معرفتنا للاثنين معاً بقدر ما تتكون لدينا القدرة على "الجمع بين القراءتين"، واكتشاف التداخل المنهجي بين منهجي الوعي والكون؛ فمنهجية القرآن موازية لمنهجية الوجود."[73]

ولعله من نافل التحليل الإلماح إلى الأصل الواحد للنظامين معاً، وقيامهما على منهج في الإيجاد والانتقال بها من دائرة وجودية إلى أخرى، في أسفار تكوينية وتشريعية قادهما إلى التجلي الخلقي بطرائق يمكن للوعي البشري الاطلاع عليها، بمنهج مقابل تماماً لتركيبها وهو الجمع، وحظ الإنسان من عمق الجمع، حظه من تعرف الكون والقرآن معاً. وفي عمق التحليل هناك جدلية في الصلة بين ازدياد المعرفة بهما وامتلاك ناصية الجمع، وإلا ما معنى أن تزداد المعرفة بالميدانين لتقوى القراءة؟ وكيف يتم ذلك؟ أبمنهج أم بغيره؟

(73) العلواني، طه جابر. **الجمع بين القراءتين**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006م، ص54.

"فغاية "الجمع بين القراءتين "أن تنتهي إلى "فهم كوني" للوجود لا يقتصر على القراءة الثانية بمفردها،"[74] وإنما يحمل الوعي على الجمع والتكامل لتحقيق تلك الكونية الناظمة للتعقل، تحت شرط الوصل والتوحيد ولملمة كل العناصر المتيحة للفهم، والمساعدة على السلوك الصحيح، والعمران المتوازن المفضي إلى السلام النظري، ومن ثمَّ السلام المطلق الذي يعم جميع مناحي الحياة.

خاتمة

خلاصة الخلاصة، الصراط المستقيم، المظهر للخلق القائم على الحق نظاماً تكوينياً، يتجلى تشريعياً للناس، لحمله هادياً لتلمس الطريق في خضم التباينات المنهجية وتضارب الرؤى، بقصد تحقيق الجمع والتكامل والتحقق به، فيبلغ الوعي اتضاحاً وإصابة للصواب، واقتراباً من كمال النظر أو ما ينعت بالموضوعية، فيتحول ناظراً بعين الخالق، فيفصح الخلق عن مكنوناته، ويسلم قياده للوعي، ليفعل فيه وفق الهدايتين: التكوينية والتشريعية بآلية الجمع بين القراءتين. وهنا تظهر الحاجة ملحة إلى تصنيف للمعارف جديد، يستحضر التكامل خاصية وآلية، ويستدعي ركام التراث ومعارف الآخر المتوازنة، لينتج العلم المقر، المجيب عن سؤال؛ ألست؟ بقوله: بلى.

(74) المرجع السابق، ص72.