الفصل الأول

الإطار النظري للتكامل المعرفي في العلوم عند إسماعيل الفاروقي

عبد العزيز بوالشعير[1]

مقدمة

ينطلق الداعون إلى إسلامية المعرفة من تقرير مفاده أن الفكر الإسلامي التقليدي، ونظيره الغربي الحديث، يعيشان أزمة، أسهم في تعميقها واستمرارها الخلط المفاهيمي.[2] وغياب الرؤية التوحيدية الكلية. وقد تمثلت الأزمة الفكرية للفكر الإسلامي التقليدي في الأدوات المنهجية المستخدمة فيه. وأمّا الفكر الغربي فتمثلت أزمته في الرؤى الوضعية التي تهيمن على كل مجالاته، ويرى منظرو إسلامية المعرفة أن تجاوز هذه الأزمة بشعبتيها يعد شرطاً لتوفير البديل المعرفي الإسلامي، وهو ما لا يمكن أن يتم -وفقاً لأطروحة إسلامية المعرفة- إلا بعد إعادة صياغة فكرية لكلا الفكرين، اعتماداً على جهاز مفاهيمي مغاير، يراعي مبادئ الإسلام ومفاهيمه التأسيسية. ولأن هذه العملية هي عينها المقصودة في

---

(1) دكتوراه في الفلسفة، أستاذ مساعد في المدرسة العليا للأساتذة قسنطينة-الجزائر. البريد الإلكتروني: bouch_abde01@yahoo.fr

(2) إبراهيم، أبو بكر أحمد محمد. "مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س11، ع42-43، خريف 2005م، شتاء 2006م، ص13.

obeikandl.com

مفهوم التكامل المعرفي، فإن من المهتمين بالخطاب الفكري الإسلامي المعاصر من يرى أن مفهوم التكامل المعرفي، وإسلامية المعرفة، يعبران عن مضمون واحد، في حين يرى آخرون أن بين المفهومين حدوداً فاصلة.[3]

فما مفهوم التكامل المعرفي في نظر الفاروقي؟وما هي مسوّغاته؟ وما هو الإطار النظري للتكامل المعرفي كما يراه؟ وما موقع مقولة التكامل في بنية النظام المعرفي التوحيدي في مقاربات إسماعيل الفاروقي؟ وما هي الصيغ الإجرائية التي اقترحها الفاروقي لتحقيق فكرة التكامل المعرفي في العلوم؟ وما هي أهم النتائج التي ترسم ملامح التكامل المعرفي، ضمن مشروع إسلامية المعرفة عموماً، ورؤية الفاروقي خاصة؟

والإشكال الذي يطرح نفسه وما سنحاول الإجابة عنه في إطار رؤية الفاروقي هو: كيف يجمع هذا النظام بين ثوابته العقدية والقيمية والثورة العلمية المعاصرة، التي أزاحت كثيراً من المقولات والمفاهيم عن وعي الإنسان المعاصر، وأمدته برؤى جديدة وتصورات مغايرة وآفاق متجددة؟ وكيف يمكن تحقيق الانسجام والتوافق بين مصادر النظام المعرفي ومجالاته وأسسه؟ أي، هل يمكن الجمع بين الثابت والمتغير، وبين الكلي والجزئي، وبين المطلق والنسبي، وبين الوحي والعقل، وبين الواقع والفكر، وبين عالم الغيب وعالم الشهادة، وبين الإنسان والطبيعة، وبين الطبيعة والوحي، وبين اليقين واللايقين، وبين النسقية والانفتاح؟

أولاً: مسوّغات التكامل المعرفي

من دواعي الحديث عن التكامل المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر في نظر إسماعيل الفاروقي، الأزمة التي تعيشها الأمة فكراً وواقعاً. وتتمثل أبعاد الأزمة التي حلت بالأمة الإسلامية، في بُعدين أساسيين:

(3) المرجع السابق، ص14.

البُعد الأول: الغزو والتبديل الثقافي في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، بخاصة ذلك التبديل الذي جعل عقول أبناء الأمة تتخطى الفكر الإسلامي والتراث الإسلامي، أو تدرسه على أنه ظواهر قد اندثرت لا علاقة لها بالحياة المعاصرة ولا حاجة إليها، مما أحدث له تمزقاً وفصاماً بين قيمه ومنطلقاته ومعتقداته وأهدافه، وقيم الغرب ومنطلقاته ومعتقداته وغاياته، مما أفقده –في النهاية– هويته، وشتت سبله ومناهجه.

البُعد الثاني: وكان في قطع هذه الأمة عن تراثها الإسلامي، وتحويله إلى تراث تاريخي فحسب، يفتخر به ويتغنى بأمجاده. أما أن يكون أساساً للبناء، وقاعدة للتفاعل الحي بإبقاء المفيد وتنمي النافع وإحياء الجيد، فذلك موضع الرفض، لا موضع التقبل والاعتبار عند كثيرين.(4)

فلا شكّ في أن الخلل واقع في مجالين؛ أولهما: الفكر الغربي المتأزم العاجز عن تجاوز مآزقه، والثاني: الخلل في تعاملنا مع التراث الإسلامي. ولإيجاد حل لهذه الازدواجية المرضية، يقترح الفاروقي ما يسمى إسلامية المعرفة، التي تصب في التكامل المعرفي، وتأخذ وجهين؛ داخلي: ينصب على دراسة تراثنا وديننا. وخارجي: ينصب على استيعاب الفكر الغربي ونقده، مع التركيز على العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ إذ إن خطرها أكبر وأسرع من خطر العلوم الأخرى.

ومسوّغ "الفاروقي" في هذا، هو أن العلوم الاجتماعية الغربية تعد ناقصة، وهي بالضرورة تتسم بالسمة الغربية، ومن ثم فهي غير ذات جدوى لأن تكون بمثابة نموذج لطالب العلم المسلم. ثم إن العلوم الاجتماعية الغربية تنتهك متطلباً حاسماً للميثودولوجيا الإسلامية. ولهذا راح "الفاروقي" يعدد نقائص الميثودولوجيا الغربية، ويكشف خطأها ومحدوديتها الجغرافية والزمنية. فالعلوم الاجتماعية التي ظهرت في الغرب أرادت أن تبني فرضياتها وحقائقها واختباراتها على نموذج العلوم الطبيعية، متناسية بذلك جوهر الاختلاف والتمايز القائم بين

(4) الفاروقي، إسماعيل. "صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية"، **مجلة المسلم المعاصر**، ع20، محرم 1400هـ/ديسمبر 1979م، بيروت، ص34.

العلمين، فـ"الطالب الغربي الذي يدرس طبيعة الإنسان والمجتمع، لم يكن في حالة تجعله يدرك أن ليس بالضرورة أن تكون جميع الحقائق المتعلقة بالسلوك الإنساني قابلة للملاحظة عن طريق الحواس، ومن ثم خاضعة للقياس، فالظاهرة الإنسانية لا تتكون من عناصر طبيعية على وجه القصد، بل يتدخل فيها عناصر أخرى تنتمي إلى نظام مختلف؛ أي النظام الأخلاقي الروحي..."[5]

وتأسيساً على هذا، اهتدى "الفاروقي" إلى ضرورة إضفاء الصفة الإسلامية على العلوم الاجتماعية بوصفه إجراءً غاية في الأهمية؛ بغية إنقاذ هذه العلوم من المآزق التي وصلت إليها على يدي العقل الغربي. وقد مكّنه من إنجاز هذه المهمة بعمق، احتكاكه بالتراث الغربي في منابعه، بالإضافة إلى امتلاكه المقدرة الاجتهادية العالية، بعد هضمه مقاصد الإسلام، وتوفره على عقلية منهجية تركز على ضرورة تغيير واقع المسلمين الرديء نحو حياة أفضل؛ حياة مضيئة بقوة إيمانية حارة ودافئة ودافعة ومحفزة.[6]

فالتكامل المعرفي من هذا المنظور ينبغي أن يكون محكوماً دائماً بالرؤية العقدية التوحيدية، بوصف التوحيد ضابطاً منهجياً ومعرفياً يؤطر عملية التفكير ويرشّدها. ولهذا يعتقد "الفاروقي" أن إضفاء صفة الإسلامية على العلوم، خاصة الاجتماعية منها يعني الآتي:

- يجب على جميع الدراسات سواء كانت تتصل بالفرد، أو الجماعة بالإنسان، أو الطبيعة بالدين أو العلم، أن تعيد تنظيم نفسها تحت لواء مبدأ التوحيد؛ أي توجه لتلتزم بالنمط الإلهي بالصفة الإلهية التي جاء بها الوحي.

- يجب على العلوم التي تدرس الإنسان وعلاقاته بالبشر، أن تقرَّ بأن الإنسان يحيا في ملكوت يحكمه الله في كل من الناحيتين: الغيبية والقيمية، وتتضمن تلك العلوم التاريخ الإنساني. ويجب أن تعنى تلك العلوم بخلافة الله على الأرض؛

(5) المرجع السابق، ص28، 29.

(6) المرجع السابق، ص5.

أي خلافة الإنسان. ونظراً لأن خلافة الإنسان تعد اجتماعية بالضرورة، فإن العلوم التي تقوم بدراستها يجب أن تسمى العلوم الخاصة بالأمة.[7]

ويشير "الفاروقي" إلى نقطة مهمة في الدراسات الإسلامية، -التي غابت للأسف الشديد- أوقعتها تحت تأثير النزعة الفلسفية الغربية، وهي أن الدراسة الإسلامية ترفض الاعتراف بتشعب العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. ويقدم بذلك تصنيفاً جديداً مغايراً لما دأب عليه العلماء والفلاسفة الذين عكسوا في تفكيرهم وتصنيفهم رؤية معرفية، ونموذجاً معرفياً يفصل علوم الإنسان عن علوم المجتمع، ويجعل علوم الاجتماع لاحقة للعمل الطبيعي ومقتفية أثره. وهنا يقترح الفاروقي إعادة تصنيف كما قلنا "بل إنها تطلب إعادة تصنيف فروع الدراسة وتقسيمها إلى العلوم الطبيعية التي تتناول الطبيعة والعلوم الخاصة بالأمة التي تتناول الإنسان والمجتمع..."[8]

العلوم الخاصة بالأمة لها مكانة يجب أن لا تهدر بوساطة العلوم الطبيعية، فإن كليهما يحوز على المرتبة نفسها في الخطة الخاصة بالمعرفة الإنسانية، والفارق الوحيد بينهما يكمن في موضع الدراسة، وليس في الميثودولوجيا، وكلاهما يهدف إلى اكتشاف النمط الإلهي وفهمه: أحدهما يعمل على استكشافه في نطاق الأشياء المادية، والآخر في نطاق الشؤون البشرية.[9]

ويعتقد "الفاروقي" أن لا تعارض بين الوحي والعقل، خلافاً لما يدعيه الغرب؛ بمعنى أن العلوم الخاصة بالأمة هي في النهاية تصب في فهم النمط الإلهي، وأنه "ليس ثمة شيء قدمه لنا الإسلام عن طريق النقل أو الحديث إلا وقد كان ثابتاً أو قابلاً للإثبات عن طريق العقل والفهم، فإنه ليس ثمة شيء يكمن فوق استراتيجية الفهم الإنساني.

---

(7) الفاروقي، **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، مرجع سابق، ص34، 35.

(8) المرجع السابق، ص35.

(9) المرجع السابق، ص35.

يدّعي الغرب أن علومه الاجتماعية تتسم بالصفة العلمية، لأنها محايدة وتعتمد تفادي الأحكام والتفصيلات الإنسانية، وتعامل الحقائق بوصفها حقائق وتتركها تتحدث عن نفسها، وهذا في رأي الفاروقي ادعاء باطل، لأنه ليس ثمة إدراك نظري لأي حقيقة دون إدراك طبيعتها وعلاقاتها القيمية.[10]

فالعلوم الاجتماعية الغربية تنبني عادة على أحادية الرؤية والمبدأ في التحليل والتعليل والتفسير، وتتجاهل العوامل الأخرى في الظاهرة، كما تتجاهل العناصر الخارجة عن الحضارة الغربية، وهو ما يكشف عن الطبيعة الأيديولوجية والجغرافية للعلوم الإنسانية والاجتماعية؛ لأن القضايا التي تدرسها هذه العلوم هي -بالدرجة الأولى- قضايا الحياة الاجتماعية ومشاكلها، ومن ثم فالمعرفة على العموم، والمعرفة الاجتماعية على وجه الخصوص، تعبِّران عن مدارس المفكرين والعلماء والباحثين واهتماماتهم. ويعضد هذا الكلام، ما نجده في العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية التي تنادي بحصر اهتماماتها في دراسة الظواهر الواقعة في العالم المحسوس فقط؛ أي تلك الظاهرات التي يمكن ملاحظتها وإقامة التجربة عليها." إن مثل هذه الدعوة تشكل في نظرنا تحيزاً وتضييقاً لمصدر المعرفة عن الإنسان، ومجافاة لأخلاقيات (Ethics) الموضوعية نفسها، التي تدعي تلك العلوم العمل بها والدفاع عنها."[11]

فالعالم الغربي يدعي التحدث عن المجتمع الإنساني، في حين أنه يعني المجتمع الغربي، أو يدعي التحدث عن الدين في حين أنه يعني المسيحية، أو يدعي التحدث عن القوانين الاجتماعية والاقتصادية، في حين أنه يعني بعض الممارسات العامة للمجتمعات الغربية.[12]

---

(10) المرجع السابق، ص36.

(11) الذوادي، محمود. **إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد "محور العلوم الاجتماعية"**، تحرير: عبد الوهاب المسيري، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1418هـ/1998م، ص36.

(12) الفاروقي، **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، مرجع سابق، ص36.

إن إضفاء الصفة الإسلامية على العلوم الاجتماعية، يجب أن يعمل على إظهار علاقة الحقيقة موضع الدراسة، بذلك الوجه أو تلك الناحية المتصلة من النمط الإلهي. ونظراً إلى أن النمط الإلهي يُعدّ "المعيار" الذي يجب أن تعمل الحقيقة على إحلاله؛ فإن تحليل الأمر الواقع يجب أن لا يغفل ما يجب أن تكون عليه الأشياء. ولما كان العالم الغربي غير قادر على أن يكون نزّاعاً لانتقاء الأهداف أو الغايات الجوهرية للمجتمع، بل ينتقد الوسائل فقط، بسبب التزامه الواعي بتصوير الأشياء وليس تأييدها، فإن العالم الاجتماعي المسلم بخلاف ذلك؛ إذ نظراً إلى عدم تركه النواحي القيمية في دراسة الشؤون الإنسانية، فإنه يكون نزّاعاً لانتقاد الحقيقة في ضوء النمط الإلهي، "فالحقيقة في رأيه ليست بأكثر من تفهم ذكي للطبيعة المتمثلة في التقارير والتجارب العلمية، أو تفهم الوحي الإلهي المتمثل في القرآن، وكلاهما من صنع الله."

يعتقد أصحاب مشروع التكامل المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر، خاصة رواد إسلامية المعرفة، أن الأمة الإسلامية تعيش أزمة فكرية حادة، تتلخص في ثلاث معضلات هي:

المعضلة الأولى: وتتمثل في ازدواجية التعليم، التي انعكست على شخصية المسلم وعقله وفكره ونمط حياته، وإنتاجه الفكري والعلمي والفلسفي. والمعضلة الثانية: وهي خطر العلمانية وحركة التغريب على الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي. المعضلة الثالثة: وتتمثل في نمطية المنهجية الإسلامية التقليدية، وقصورها عن تقديم البديل المعرفي الإسلامي في المجالات الاجتماعية.

ومناقشتها تكون على النحو الآتي:

1 – ازدواجية التعليم

يعتقد الفاروقي ومعه مدرسة إسلامية المعرفة، أن مشكلة التعليم في البلدان الإسلامية تكمن في الازدواجية التي شطرت التعليم إلى شطرين؛ الأول: يختص

بالعلوم الدينية التقليدية، والثاني: ينصرف للتخصص في العلم الحديث. وعليه، فالمهمة التي تواجه الأمة في القرن الخامس عشر الهجري تتحدد في حل المشكلة التعليمية؛ إذ يتعذر على الأمة استعادة مكانتها دون إعادة بناء نظامها التعليمي وتصحيح عيوبه، ومن ثم يجب إزالة حالة الازدواجية التعليمية السائدة عند المسلمين وإنهائها، وإلغاء تشعبها إلى نظام تعليم إسلامي وآخر علماني، ليتحقق اتحاد النظامين وتكاملهما.

ولقد خلص مؤتمر مكة إلى أن تجاوز خطر الازدواجية التعليمية هو الهمّ المشترك بين الحاضرين، وأطروحة الفاروقي وزملائه، التي فطنت إلى الإشكال المعرفي، الذي نتج عن استخدام نظام تعليمي على النهج الغربي، موازٍ للتعليم الإسلامي التقليدي الذي كان سائداً في كل البلاد الإسلامية.

وقد ولد ذلك ازدواجية في نظم التعليم منذ عهد محمد علي باشا، وهذا يخالف الميزة الأساسية للعلم الإسلامي الذي يتأسس على الوحي؛ فالعلم الذي ينطلق من تصور كلي مستمد من مصدر متعالٍ عن الذات"القرآن والسنة"، هو علم يسعى للتحرر من النزعات الذاتية والتوجهات الأيديولوجية. وهذه القضية في غاية الأهمية، ولكنها أهدرت في العلوم الإنسانية الحديثة المتحيزة بالضرورة. وتفترض هذه الرؤية كذلك أن مبدأ التوحيد بالنسبة للمسلم ضابط منهجي له قيمته في ضمان التحرر من تلك النزعات، وأنه يخرج العلم من دائرة العقل التي سجن فيها باسم الحياد الأخلاقي، وأفقدته دلالته ووظيفته.[13]

2 – خطر العلمانية وحركة التغريب على الفكر الإسلامي

يستخدم العطاس مفهوم "إسلامية المعرفة" ويعني به: نقض المعرفة الغربية. وبناء على ذلك فإن نقد العطاس للعلمانية، قد اتجه إلى مناقشة الأصول الفلسفية

(13) إبراهيم، **مفهوم التكامل المعرفي**، مرجع سابق، ص16، 21.

– الفاروقي، إسماعيل. **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة عمل، الإنجازات**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1421هـ/2001م، ص57.

للتحولات الثقافية والفكرية التي شهدها الغرب في العصر الحديث. فالرؤية التي ينظر بها العطاس لإشكالية سحب النسبية التاريخية للمجتمعات المسلمة، قائمة على الوعي بخطورة المقولات الأساسية لمفهوم النسبية التاريخية، المتمثلة في: ضرورة تجريد الطبيعة من المعاني والإحالات الدينية الزائدة، والتحرر من الدين، ونزع القداسة عن القيم. وخطورة هذه القضايا تتمثل في نقاط ثلاث: أولها: أن الفكر الديني في التجربة المسيحية الغربية عندما فشل في احتواء تيار العلمنة، تقبل فكرة المصالحة مع المسيحية، وهي فكرة تنطوي على عملية هدم للذات. وثانيها: أن الإنسان الغربي يميل دائماً إلى النظر إلى ثقافته وحضارته على أنها طليعة الحضارات والثقافات الإنسانية، وإلى تجربته الخاصة ومستوى وعيه بوصفهما أرقى ما بلغه الجنس البشري. وثالثها: أن روح البحث العلمي في ثقافة الغرب وحضارته قد نشأت مترافقة مع خيبة أمل في الدين، كما فهم في تلك الحضارة لسان رسوله.[14]

3 – نمطية المنهجية الإسلامية التقليدية، وقصورها عن تقديم البديل المعرفي الإسلامي

إذا آلت العلوم الحديثة وانتهت بمحاصرة الدين والثقافة الدينية، فإن الملتزمين برؤى النظام التقليدي في الطرف الآخر، لم يتوفر عندهم الوعي الكافي بالتعقيدات الفكرية الحديثة. وهذا الوضع تطلب البحث عن فئة ثالثة تكون ملمة بقيم المجتمع وتقاليده، وقادرة في الوقت ذاته على الإلمام بالحكمة التي يمكن أن تقدمها المعارف الغربية الحديثة، لأنه عند هذه الحالة"فقط" يمكن للمسلم في المجتمعات الحديثة أن تتكامل عنده مبادئ الأخلاق والسلوك الروحي مع المعرفة العقلية المعاصرة. وهذا التحديد لمهمة إيجاد هذه الفئة الثالثة يعني أن تجاوز إشكال الازدواجية والثنائية التعليمية، وهو إشكال يتضمن جملة من

(14) انظر آراء العطاس في:
- إبراهيم، **مفهوم التكامل المعرفي**، مرجع سابق، ص45.

التحديات الاجتماعية والثقافية والفكرية، يمكن أن ينظر لها -إضافة إلى النظر فيها من زاوية خطر المعرفة الحديثة على الفكر الإسلامي- من زاوية إخفاق المعرفة الإسلامية التقليدية في تقديم البديل المعرفي الأكثر أصالة وإحاطة بالتصورات الإسلامية في مواجهة التحديات الفكرية الحديثة."[15]

ثانياً: الإطار النظري للتكامل المعرفي

يعتقد الفاروقي أن التكامل المعرفي المنشود في النسق الفكري الإسلامي يقوم على مبدأ وحدة الحقيقة، المستمدة بدورها من مبدأ التوحيد؛ بمعنى أنه يوجد تطابق بين حقائق الوحي وحقائق الواقع. وهذا التطابق في نظر الفاروقي قائم على ثلاثة مبادئ ترتكز عليها المعرفة الإسلامية كلها، هي:

1 - إن وحدة الحقيقة تفرض أنه لا يوجد تعارض بين الحقائق الواقعية وما يأتي به الوحي، فكل ما يقرره الوحي لا بدّ أن يكون صادقاً منسجماً مع الواقع، موافقاً له. فإن ظهر أي تفاوت بين الوحي والواقع، فإن على المسلم أن يراجع دقة فهمه للوحي، كما عليه أن يستوثق من سلامة كليات وجزئيات إدراكه الصحيح لحقائق الواقع، ما دام يؤمن بمبدأ وحدة الحقيقة المطلقة. وهذا المبدأ، هو الذي يحمي المسلم من خطر التأويلات والتفسيرات المتسرعة، أو المغرقة في المجازات، أو المعتمدة على معانٍ باطنية لا سند لها سوى الفهم الشخصي التحكمي، كما يحميه من ضحالة الفكر وسذاجة النظر في سنن الطبيعة، وفطرة الكائنات، وحقائق الكون.

2 - إن وحدة الحقيقة المطلقة تفرض أنه لا يوجد تعارض، أو خلاف، أو تفاوت مطلق بين العقل والوحي، كما ترفض رفضاً قاطعاً فكرة أنه لا يوجد فهم، أو مبدأ، أو علاقة، أو حقيقة، أو بُعد أعلى يمكن أن يزيل التناقض. إن الإنسان يبحث في الطبيعة ويحاول أن يكتشف ويكشف السنن والقوانين التي أوجدها الخالق في الكون، وكثيراً ما يخطئ فيتوهم أو يظن أنه قد أمسك بالحقيقة، مع

(15) إبراهيم، **مفهوم التكامل المعرفي**، مرجع سابق، ص20.

أنه كان على خطأ، ومثل هذا الموقف قد يخلق تعارضاً في الذهن بين العقل والوحي، لكن إيمانه بوحدة الحقيقة المطلقة يجعله يرفض هذا التعارض ويرى أنه وَهْم فحسب، ويطالبه بالعودة إلى النظر ثانية في معطياته، وفحصها من جديد. واستناداً إلى وحدة الحقيقة، لا بدّ من أن يتم على المدى تجلية الحقيقة وإدراكها، وحلّ التناقض الوهمي بين مفهوم الوحي ومسلّماته، ومدركات الحقائق الواقعية ونظرياتها.

3 – إن وحدة الحقيقة المطلقة، أو طبيعة قوانين المخلوقات والسنن الإلهية، تفرض أن باب النظر والبحث في طبيعة الخلق أو في أي جزئية منه، لا يمكن أن يغلق؛ لأن سنن الله في خلقه غير محدودة، فمهما عرفنا منها، ومهما تعمقنا في هذه المعرفة، فلا يزال هناك المزيد منها ليكشف ويسخّر. ومن هنا، فإن الاستعداد لقبول الجديد من المدركات والبراهين، والإصرار على متابعة البحث، هي خصائص لازمة للعقل المسلم الذي قَبِل ووعى مبدأ وحدة الحقيقة.[16]

فالمعرفة في منهج الوحي مشروع مفتوح وجهد متواصل، وسعي مستمر من أجل الكشف عن الحقيقة المصفاة من الدغل والتدليس والتلبيس؛ لأن الحق كما يقول "أبو الوليد الباجي" واحد، وأن من حكم بغيره فقد حكم بغير الحق، ولكننا لم نكلف إصابته، وإنما كلفنا الاجتهاد في طلبه، فمن لم يجتهد في طلبه فقد أثم، ومن اجتهد فأصاب فقد أجر أجرين. من أجل هذا غدت المعرفة في النسق المعرفي الإسلامي مشروعاً منفتحاً على النماء المستمر والتطوير الدائم، وغدت المعرفة الإنسانية مشروعاً متجدداً لا يعرف الجمود والركود، ما دام الاجتهاد المطلوب شرعاً يعدّ إدراكاً للحقيقة لا كل الحقيقة، ولا ذاتها، ومن ثم فهي ليست أزلية ولا أبدية، بل تاريخية. فما أن يحدث تعقل للواقع أصدق حتى يتم تجاوز التعقل السابق.[17]

---

(16) الفاروقي، **إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص103، 104.

(17) عبد الحميد، عرفان. "الإطار الفكري العام لنظرية المعرفة في القرآن"، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، س4، ع15، شتاء 1414هـ/1999م، ص82، 83.

وما يوحي بالرؤية النقدية للمعرفة، هو نقد "الدعاوى الإنسانية والبحث الدائب وراء قوانين الطبيعة التي لا تكون نهائية أبداً. وهما في ذات الوقت شرطان لازمان للمنهج الإسلامي وللعلم الأصيل. ومن هذا المنطلق، فإن أقوى حكم يبقى دائماً مؤقتاً، ويظل صالحاً حتى تظهر أدلة جدية تشكك فيه، أو تفنده أو تؤكد صحته. ولهذا فإن أعلى حكمة، وأوثق قرار يتوصل إليه العقل المسلم يجب أن يعقبه هذا التأكيد، وهو قولهم: والله أعلم."[18] ولعل هذا الموقف يتطابق تماماً مع موقف "باشلار" (Bachelard) من نتائج الفكر العلمي؛ إذ يقول: "ما من فشل جذري، لكن ما من نجاح نهائي، فالفكر العلمي بفعل تطوراته هو في طريق تحولات لأسسه في طريق معاودة انتظام متواصلة."[19]

ويأتي تصور "باشلار" القاضي بإعادة تصحيح معارف الفكر العلمي، في سياق عملية إعادة هيكلة المعرفة باستعمال العقل والتجربة. وهذا العلم في أساسه يأتي من فرضية "أن دور الجانب العقلاني في الإنسان يقوم بوظيفته معتمداً على معلومات أو معطيات موجودة سلفاً، أو كما في تصور بوبر وفقاً لمجموعة من التخمينات والمعتقدات المكتسبة المبنية على المشاهدة، من أجل تشييد صرح من المعرفة العلمية الموضوعية."[20] وتبين نتائج العلوم صحة هذا التصور؛ لأن العلم ذاته دحض بنفسه موضوعية نتائجه وحتميتها، فمفهوم النسبية وفكرة الآفاق الجديدة من عوالم كبيرة وأخرى غير مرئية، كل ذلك أظهر أن أي ابتكار علمي جديد يطرح أسئلة أخرى جديدة؛ لأنه يظهر متغيرات لم تكن موجودة من قبل بدلاً من أن يكتفي بالتوصل إلى نتيجة حاسمة.

فالتصور الغربي مغاير بالأساس للرؤية التوحيدية المؤمنة بالتكامل المعرفي، الذي يحدد علاقة العقل بعالم الغيب؛ إذ إن "قضية الإيمان بالغيب هي محل

---

(18) الفاروقي، **إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص104، 105.

(19) Bachelard, Gaston. *Le Rationalisme Appliqué*. 3edition, paris: Presses Universitaires de France, 199, p. 47.

(20) أوغلو، أحمد داود. **العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية**، ترجمة وتحرير: إبراهيم البيومي، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 1427هـ/2006م، ص35.

الخلاف بين المنهجين: منهج عرف أصحابه للعقل إمكاناته وطاقاته من جانب، وعرفوا مطلب الشرع والوحي من العقل والوظيفة التي ناط بها من جانب آخر. أمّا المنهج الغائي، فأطلق أصحابه العنان لعقولهم، فلم يعترفوا بإمكاناته وطاقاته، بل قالوا إن العقل قادر على أن يخضع كل شيء لسلطانه ما غاب عنه وما حضر، ما أدركته الحواس وما غاب عنها، حتى ما أخبرت به الأنبياء عن عالم الغيب وقضاياه، يجب أن يخضع العلم به وبكيفيته لسلطان العقل."[21] وهذا يعني أن الإبستمولوجية الإسلامية تعترف بدور العقل ووظيفته فيما خلق له في التعرف على عالم الشهادة، وتقر بقدرته وحدوده في مجال التعرف على عالم الغيب؛ إذ إن العقل في عالم الشهادة مسلط لاكتشاف الكون وقوانينه، وهو في عالم الغيب متعلم يأخذ العلم من مصادره التي غاب عنها أو غابت عنه؛ وهي التي جاء الخبر عنها، معصوماً عن معصوم عن الله سبحانه. والعقل في هذه الإبستمولوجية يملك قدرة البحث وتعرّف عالم الشهادة، لكنه يفقد جميع الأدوات التي يتعرّف بها عالم الغيب إلا مصدراً واحداً هو الوحي، الذي هو إخبار الله ذاته بذاته على لسان رسوله.[22]

وفق هذه المنهجية يجمع الإنسان بين القراءتين؛ القراءة التي تعتمد على الربط بين القرآن بوصفه محتوى الوعي المعادل للوجود الكوني، وحركته. وقراءة ما يتمظهر به هذا الوجود من تشيؤ وتكوين ودلالات. فكلاهما يكمل الآخر في الكشف عن دلالات الوجود وقوانينه؛ القرآن بمقولاته؛ والطبيعة بحركتها (...). والقراءتان تستمدان من مصدريهما؛ القرآن والكون، فالقرآن يعطي ما هو موجود في الكون، والكون يعطي ما هو موجود في القرآن. ففي سياق التوافق بين ما جاء في الوحي، وما هو واقع في الكون من قوانين وسنن، يرد نص الفاروقي الذي يقول فيه: "والوحي (...) يبين لنا ويرشدنا إلى جوهر حقيقة القوانين الطبيعية، أو السنن

(21) الجليند، محمد السيد. **الوحي والإنسان "قراءة معرفية"**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2002م، ص86.

(22) المرجع السابق، ص87.

الإلهية التي يسير الكون على أساسها وإلى الغاية منها. ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون هنالك إرشاد أو بيان أو تعبير يتعلق بتلك القوانين أصدق من بيان خالقها ومدبرها. ومن هنا فإن النظر العقلي والمنطقي الإنساني يقتضي أنه لا يمكن أن يوجد أي تناقض أو اضطراب. هذا التطابق المنطقي بين العقل والحقائق المطلقة والواقعية وما يأتي به الوحي، هو أخطر مبدأ عرفته نظرية المعرفة."[23]

وثمة نقاشات وسجالات حادة كثيرة دارت حول مبحث الفكر العلمي، أدت إلى زعزعة الثقة اتجاه العلم ونظرياته، وبنيته المعرفية التحتية، بوصفه ضرورة حتمية وظاهرة تراكمية.[24] وحطّت من قيمة العقل ومكانته في العملية المعرفية"، ومن ثم عرفت الفلسفة المعاصرة بأنها نقد للعقل بعد أن رأت أخطاء العقل في الفلسفة الحديثة."[25] وتعزى أسباب الأخطاء هذه إلى تمركز أعمال العقل حول الإنسان لا غير. يقول حسن حنفي معلقاً على هذه المسألة: "فالنظرة الإنسانية بطبيعتها وحيدة الجانب، هذا التغير المستمر وعدم الاستقرار أو البحث الدائب عن الحقيقة، قد أدى إلى كثرة الإنتاج الفكري ووفرة المذاهب التي قد تضيع الحقيقة بينها، فالكل ممكن، والكل صحيح، ولكن إلى حد معين، لذلك لا يمكن لمجتمعات غير أوروبية أن تنقل هذه المذاهب التي تعبر عن تقلبات النظرية إلى واقع خاص".[26]

وتعود هذه الارتباكات في الإبستمولوجية الغربية إلى خلل في منهجية الفكر، كما يرى "أبو القاسم حاج حمد"، فغياب المنهجية الصحيحة في النظر إلى الطبيعة وإلى الإنسان وإلى الوحي، هو الذي يؤدي إلى التفكيك بدل التركيب، والتجزئة بدل الكلية، رغم استنادها إلى الجدلية، إلا أنها جدلية ناقصة وقاصرة عن إدراك الروابط بين مختلف مكونات الفكر: المادية والمعنوية. ولهذا يقترح أبو القاسم

---

(23) الفاروقي، **إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص102، 103.

(24) المرجع السابق، ص40، 41.

(25) حنفي، حسن. **في الفكر الغربي المعاصر**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، 1415هـ/1995م، ص27.

(26) المرجع السابق، ص31.

حاج حمد تصوراً جديداً لهذه الجدلية بقوله: " فالجدلية في مفهومنا تفكيكاً وتركيباً، هي جدلية غائية، محكومة في لحظتها بصيرورة غائية وتطويرية غائية، فليست مثالية وليست مادية، لأنها ترتبط لدينا بمفهوم منهجية التشيّؤ العلمية الوظيفية المرتبطة بمنهجية الخلق، وهي جدلية ذات مراتب، تأليفية وتوحيدية وإدماجية تبعاً لمراتب العلاقة مع الله (عالم المشيئة- وعالم الإرادة- وعالم الأمر)، وبهذا نحقق المفهوم الإسلامي للجدلية والصيرورة والتطورية."[27]

وهذا التصور الجديد للجدلية نابع من تصور جديد للمنهجية المعرفية المتبعة في النظر إلى الوجود وإلى الوحي، فمصطلح المنهجية عموماً يستخدم "ليعطي معنى (الناظم الكلي) للأفكار وأشكال الوعي والمعرفة، برد الكثرة إلى الوحدة التي تحتويها. وتمضي طرائق البحوث إما برد الكثرة وتفتيتها، لاكتشاف عناصرها الأولية (التحليل)، أو باكتشاف مظاهر الوحدة في هذه الكثرة (التركيب). ويعتمد التحليل أو التركيب على تمثلات مختلفة، فهي إما مقولات عقل ناظم للكثرة، انطلاقاً من فروض عقلية صرفة، وإما استناداً لعلوم رياضية أو هندسية تلقي بظلالها على العلوم الطبيعية والموجودات الكونية."[28] وينبّه "حاج حمد" إلى الفارق الكبير بين المنهجية كما يفهمها عامة الباحثين والفلاسفة، والمنهجية كما يتصورها هو؛ إذ ينطلق في هذا التمييز من تصور الفلاسفة للمنهج، من أن "هناك من يفصل بين مجالات المعرفة من طبيعي وما وراء طبيعي، ومادي ونفسي، وبين مقولات عقل فطري غريزية، ومقولات عقل حسي، يستند على التجربة (...) فالمنهجية بهذا المعنى العام تقارب (طريقة البحث) في الأمور، لتنتهي إلى إيجاد ضوابط لها؛ أي قانون لها. وفي هذا الإطار العام تطلق صفة المنهج، ومنهجة الأمور والمنهجية على كل فكر يستهدف إيجاد قواعد للتفكير، في مجال جزئي أو كلي."[29]

---

(27) حاج حمد، أبو القاسم. **منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1424هـ/2003م، ص235.

(28) المرجع السابق، ص235.

(29) المرجع السابق، ص235، 236.

أمّا تصور "حاج حمد" للمنهجية فمغاير لهذا التصور العام؛ إذ يقول: "غير أن المنهجية التي نعنيها ترتبط ارتباطاً قاطعاً بالشمولية، وذلك بانطلاقنا من وحدة الكون الطبيعية والإنسانية معاً. فلا نقيم فصلاً بين الظواهر المتشيئة، مادية كانت أو نفسية، ونسحب عليها في مجملها قوانين الخلق الكلية."[30] إن دلالة مصطلح المنهجية عند "حاج حمد" ترتبط بالوحدة العضوية للوجود الكوني وحركته؛ إذ يتم وفقها قراءة الكون كله بمنهجية واحدة تعتمد على (الجمع بين القراءتين)، وفق مراتب مختلفة، ولكنها -برأيه- متراكبة تبدأ بفهم علاقة (ثنائية جدلية) هي: (الخالق-الخلق)، ثم تبحث في (جدلية) الخالق والخلق في إطار التأليف بين القراءتين (المشيئة)، والتوحيد بين القراءتين (الإرادة) والدمج بين القراءتين (الأمر)، وهي مراتب متداخلة من الأدنى إلى الأعلى.[31]

يخلص "حاج حمد" إلى أن المنهجية التي يقصدها هي "الناظم الشمولي للكون في وحدة مظاهره المتكاثرة، التي لا تقبل أشكالاً جزئية من المعرفة المادية أو الوضعية أو اللاهوتية، ولا تجزّئ بين نظرات القوانين بتقييد استخدامها في مجالات دون أخرى؛ ما وراء الطبيعة وعلوم الإنسان، وعلوم الطبيعة، وإنما تضع الحركة الكونية كلها، ما يفهم أنه وراء الطبيعة (الغيب)، وما يفهم أنه خاص بالإنسان (علم النفس والاجتماع)، وما يفهم أنه خاص بالطبيعة المادية (علوم الطبيعة التجريبية والتطبيقية)، تضع ذلك في كلٍّ واحد متحرك بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة، وضمن صيرورة خلق وتشيؤ بتطورية غائية."[32]

هذا النص في حقيقته يعكس رؤيتين معرفيتين؛ رؤية نقدية لمنظومة معرفية غربية، قائمة على المادية الوضعية واللاهوتية، وعاجزة عن حل إشكالاتها المعرفية والوجودية، ورؤية معرفية توحيدية تأسيسية، قائمة على جدلية تركيبية في شكل

(30) المرجع السابق، ص235.

(31) المرجع السابق،ص235.

(32) المرجع السابق،ص235.

وحدة كلية متحركة تجمع بين الغيب والإنسان والطبيعة، فهي تشكل أبستمولوجية قرآنية بديلة، بعدما أفلست الإبستمولوجية الغربية المعاصرة -بنظر حاج حمد-.

ولعلنا ندرك هذه التأسيس الإبستمولوجي البديل للنظام المعرفي التوحيدي، دعوته إلى بناء معرفي قائم على مبدأ التوحيد، الذي تنتج عنه بنية مفاهيمية متميزة، وجهاز مقولاتي مغاير؛ إذ يشكل هذا المبدأ أساس الإبستمولوجية الإسلامية، فهو يعطي معنى جديداً للمنهجية المعرفية التي أشار إليها "حاج حمد" من قبل؛ بمعنى اعتبار التوحيد ناظماً كلياً للأفكار وأشكال الوعي والمعرفة، وهو القادر على رد الكثرة إلى الوحدة (التحليل)، أو من خلاله يتم اكتشاف مظاهر الوحدة في هذه الكثرة (التركيب)، وخير دليل على ذلك، الجهد الذي قدمه "الفاروقي" في كتابه "التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة"؛ إذ يعرض الفاروقي في هذا الكتاب المنهجية المعرفية الإسلامية، انطلاقاً من عملية نقد المنظومة المعرفية الغربية في صورتها الدينية، ممثلة في المسيحية واليهودية، وفي صورتها الفلسفية والعلمية، متتبعاً في ذلك استقراء مجمل أفكار هذا النظام المعرفي المتأزم والمفلس في حقيقته، ثم التأسيس لإبستمولوجية بديلة؛ ففي رأيه أن أساس المعرفية والمنهجية هو التوحيد بوصفه مبدأ النظام المعرفي، ومبدأ الحضارة الإسلامية. يقدم الفاروقي في هذا الكتاب التصور الفلسفي والعقدي الإسلامي، الذي ينبغي أن ينتظم حركة العقل البشري في تفاعله مع الوحي: قرآناً وسنة، والكون بصورتيه: الطبيعية والإنسانية.كما يمكننا أن نلمس معالم هذه الإبستيمولوجية من خلال العمل التاريخي الكبير الذي قام به الفاروقي برفقة زوجته لويس لمياء الفاروقي، والموسوم بـ"أطلس الحضارة الإسلامية"؛ إذ اتبعا فيه منهجية جديدة في قراءة الحضارة الإسلامية ودراستها، وبيان أسسها ومنطلقاتها، وذلك بالتركيز على أربعة عناصر هي: السياق، والجوهر، والشكل، والتجليات.[33]

(33) الفاروقي، إسماعيل. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة: رياض نور الله، الرياض: مكتبة العبيكان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1419هـ/1998م. ص7، 8.

ويمكننا تلخيص الإبستمولوجية البديلة التي اقترحها الفاروقي في النقاط الآتية:

أ – التوحيد بوصفه نظرة تفسّر العالم: يشكل التوحيد في نظر الفاروقي، نظرة إلى الواقع والحقيقة والعالم والزمان والمكان والتاريخ البشري، وهو بهذا المعنى يشمل المبادئ الآتية:

– الثنائية: (Duality): فالواقع –في اعتقاده– جنسان منفصلان، الله وغير الله، الخالق والمخلوق، في المرتبة الأولى لا يوجد سوى واحد أحد، هو الله المطلق القادر، هو وحده الله الدائم المتعالي، باقٍ إلى الأبد واحداً مطلقاً لا شركاء له ولا أعوان. وفي المرتبة الثانية يوجد المكان، الزمان والخبرة، والخليقة، وهي تضم جميع المخلوقات.(34)

وينبّه الفاروقي لما يمكن أن يقع في أذهان الناس، ويصحح ما وقع في أذهان بعض الفلاسفة، خاصة المتصوفة، فالمرتبتان من خالق ومخلوق مختلفتان غاية الاختلاف من حيث طبيعة وجودهما، وكونهما ومساراتهما، ومن المستحيل قطعاً أن يتحد الواحد بالآخر أو يذوب أو يتداخل أو ينتشر فيه، ولا يمكن للخالق أن يتحول وجودياً ليصبح المخلوق، كما لا يمكن للمخلوق أن يتسامى ويتحول ليصبح الخالق، بأي شكل أو معنى.(35)

– تحويل الواقع إلى مثال: (Ideationality): يبين هذا المبدأ أن العلاقة بين عالمي الخالق والمخلوق؛ أي عالمي الحقيقة، علاقة إدراكية في طبيعتها، وهي عند الإنسان تتصل بقدرة الفهم؛ بمعنى أنه لا صلة بين الخالق والمخلوق إلا بقوة العقل، فالعقل،" بوصفه المعرفة وكنفها، يشمل الفهم، وجميع وظائف المعرفة من ذاكرة وتخيل، وتفكير، وملاحظة، وحدس، واستيعاب، وما إلى ذلك. وموهبة

(34) المرجع السابق، ص131.

(35) Al Faruqi, Ismail R. *AL–Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1412 /1992, p. 10, 11.

الفهم موجودة عند جميع البشر، وهذه الموهبة لها من القوة ما يؤهلها لتفهم إرادة الله بإحدى هاتين الطريقتين أو بكلتيهما: عندما يكون التعبير عنها بكلمات مباشرة من الله على الإنسان، أو عندما تتجلى الإرادة الإلهية من خلال ملاحظة الخليقة."[36]

– الغائية:(Teleology): يرى الفاروقي أن طبيعة الكون غائية؛ أي أنها ذات غاية، تخدم غاية لخالقها، وهي تقوم بذلك عن قصد، فالعالم لم يخلق عبثاً ولا لعباً ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴾[الأنبياء:16]، وهو ليس عمل صدفة عارضة، كما يزعم عدد من العلماء والفلاسفة، بحيث يقوم بين المصادفة والغائية ثنائية تقابل... بمعنى أن الحادث المصادف يتحقق دون قصد في صورة تشبه القصد، أو أن يتم الحادث الآلي في شكل قصد وتدبير.[37] ويذهب بعض الفلاسفة إلى أن القول بالمصادفة معناه انتفاء العلية، بل يعتدون المصادفة مجموعة العلل المتغيرة غير المحددة أبداً.[38]

يفند الفاروقي هذا التصور من أساسه، ويرى أن الله خلق العالم في أكمل صورة، وكل ما هو موجود يوجد بقدر يناسبه، ويؤدي غاية كونية معينة، والعالم في الحقيقة "كون"؛ أي خليقة منتظمة، لا "فوضى"، وفيه تتحقق إرادة الخالق دوماً، كما تطبق أنساقه ضرورة القانون الطبيعي، "هذا أسلوب الله في العمل، فالله يجري مشيئته في الكون بوساطة أسباب وعلل، كما أثبت العلم في القرن العشرين أن الحقيقة النهائية للكون عقل. كما أثبتت البحوث العلمية أن الكون ليس أزلياً ولكن له بداية، وحيث إن كل شيء ذو بداية، لا يمكن أن يبتدئ بذاته ولا بد أن يحتاج إلى خالق."[39] فالله بالنسبة إلى الفاروقي هو الذي أوجد الكون بما فيه،

(36) Ibid., p. 11.

(37) العالم، محمود أمين. **فلسفة المصادفة**، مصر: دار المعارف، 1969م، ص36.

(38) المرجع السابق، ص147.

(39) النبي، منصور حسن. **الكون والإعجاز العلمي للقرآن**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1991م، ص29، 30.

وأودع فيه شروط الحياة وأحدث فيه نظاماً، وجاءت نتائج العلم الحديث، لتثبت صحة هذا القول، وبخاصة في علمي الفيزياء والفلك.

– قدرة الإنسان وطواعية الطبيعة: Capacity Of Man And Malleability Of Nature: إن الضرورة المنطقية والواقعية تقتضي أنه ما دام كل شيء خلق لغاية بما في ذلك كلية الوجود، فإن تحقيق تلك الغاية يجب أن يكون ممكناً في المكان والزمان، وبغير ذلك لا مفرّ من التشكيك. كما ستغدو الخليقة نفسها، ومسارا المكان والزمان فاقدين ما لهم من معنى ومغزى وتحقيق المطلق؛ أي يجب أن يكون السبب الإلهي للخلق ممكناً في مجال التاريخ؛ أي في حدود مسار الزمن بين الخليقة ويوم الحساب. والإنسان بوصفه صاحب الفعل الأخلاقي، يجب أن يكون قادراً على تغيير نفسه وأمثاله من البشر؛ أي المجتمع، والطبيعة؛ أي محيطه لكي يحقق النسق الإلهي، أو الأمر الإلهي، في نفسه كما في تلك جميعاً.

يخلص الفاروقي إلى أنه "لكي يكون للخليقة غاية، وهذا افتراض ضروري لدى القول إن الله هو الله، وإن عمله ليس عبثاً، يجب أن تكون الخليقة مطوعة (Malleable) قابلة للتحول، وقادرة على تغيير جوهرها، وبنيتها وأحوالها وعلاقاتها لكي تجسد النسق أو الهدف الإنساني أو تجعله ملموساً. ويصدق هذا على الخليقة بأسرها بما في ذلك طبيعة الإنسان الجسمية والنفسية والروحية."[40] فهناك –إذن– توافق بين طبيعة الإنسان وطبيعة الكون، وتوافق في العمل وفي الحركة، وفي الغاية وفي الخلق، ما دام الموجد لهما واحداً وهو الله.

ب – التوحيد بوصفه جوهر الحضارة: التوحيد بوصفه جوهر الحضارة الإسلامية له جانبان أو بُعدان، هما: المنهج والمحتوى. يحدد الجانب الأول أشكال تطبيق المبادئ الأولى في الحضارة وتوظيفها. كما يحدد الجانب الثاني المبادئ الأولى نفسها. ويشمل جانب المنهج ثلاثة أسس، هي: الوحدة والعقلانية والتسامح، وتحدد هذه الأسس شكل الحضارة الإسلامية. ولعل من المناسب

(40) Al Faruqi. *AL–Tawhid: Its Implications for Thought and Life*..., p. 12.

الحديث عن مفردتي الوحدة والعقلانية، لما لهما من أهمية في هذا المجال:

- **الوحدة:** لا توجد حضارة بلا وحدة، فما لم تكن العناصر التي تشكل حضارة ما متحدة، متصلة، متناسقة مع بعضها، فإنها لا تشكل حضارة، بل خليطاً متراكماً، فمن الضروري وجود مبدأ يوحد العناصر المختلفة ويكتنفها في إطاره. مثل هذا المبدأ يحول الخليط من علاقات العناصر ببعضها إلى بنية منتظمة تتميز فيها مراتب الأفضلية أو درجات الأهميّة؛ وحضارة الإسلام تضع العناصر في بنية منتظمة وتحدد وجودها وعلاقتها حسب نسق موحد.[41] ويعزى هذا الأمر في نظر كثير من الباحثين إلى أن "وجودين؛ عامّاً أو شبه عام، يقدّم للجماعة تفسيراً للحياة ومغزى يرتبط فيه الماضي بالمستقبل، وبذلك تصبح بدايات الأشياء ونهاياتها لها معناها في الحس الإنساني، ويتمثل ذلك في وعيها بالتاريخ بوصفه الوعاء الزماني الذي تتحرك فيه هذه الأشياء نحو غاياتها."[42]

وهذا النسق الموحد الذي ينتظم عناصر الحضارة في وحدة، مردّه إلى العقيدة الدينية -كما يرى مالك ابن نبي- أو إلى مبدأ التوحيد -كما يذهب إلى ذلك الفاروقي-، فالذي يحافظ على وحدة الحضارة وانسجام عناصرها، إنما هو الدين" فالحضارة لا تنبعث إلا بالعقيدة الدينية وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها، ... فالحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شرعة ومنهاجاً، أو هي تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي بالمعنى العام."[43] فالرابطة القبلية التي ظلت وحدها الرابطة الوثيقة التي توحد بعض الرجال، لم تعد بكافية لتأهيل شعب ليؤدي رسالة تاريخية.[44]

---

(41) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص134، 135.

(42) الخطيب، سليمان. **أسس مفهوم الحضارة في الإسلام**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط1، 1406هـ/1986م، ص38.

(43) ابن نبي، مالك. **شروط النهضة**، دمشق- الجزائر: دار الفكر، 1407هـ/1987م، ص56.

(44) المرجع السابق، ص22.

والواقع أن ليس من حضارة لم تقتبس بعض العناصر الغريبة عنها، ولكن المهم أن تقوم تلك الحضارة بهضم تلك العناصر؛ أي إعادة تكوين أشكالها وعلاقتها حتى تتمثلها في نظامها الخاص... فإذا نجحت هذه الحضارة في تحويل تلك العناصر وتمثلها في نظامها، فإن عملية التمثل هذه تغدو دليلاً على حيويتها وحركيتها وإبداعها. ففي أية حضارة متكاملة، وفي الإسلام بالخصوص، تكون جميع العناصر المكونة، مادية كانت أم بنيوية أم علائقية، منضوية تحت مبدأ أعلى واحد. وفي الحضارة الإسلامية يكون التوحيد هو ذاك المبدأ الأعلى وهو المقياس الأساس للمسلم ودليله ومعياره في مواجهة الديانات والحضارات الأخرى، والتوحيد، أو مبدأ وحدانية الله المطلقة، يفرض على الإنسان المسلم أن تكون حياته برهاناً على التوحد بين عقله وإرادته، وهو الهدف الفذ الذي يتوخاه في أعماله. وحياته لا تكون سلسلة من الأحداث المتجمعة كيفما اتفق، بل مرتبطة بمبدأ واحد شامل يجمعها في إطار واحد، وفي وحدة واحدة، وهكذا تكون حياته ذات أسلوب واحد وشكل متكامل هو الإسلام.[45]

- **العقلانية:** وهي أحد مكونات جوهر الحضارة الإسلامية، بوصفها مبدأً منهجياً، وهي لا تعني تقدم العقل على الوحي، بل رفض أي تناقض أساس بينهما. وتنظر العقلانية في الفرضيات المتناقضة، وتعيد النظر فيها مراراً وتكراراً، بحثاً عن وجه، ربما يكون قد تخطاه النظر. وكذلك فإن العقلانية تقود مفسر الوحي -لا الوحي نفسه- إلى تفسير آخر؛ خشية أن يكون قد فاته معنى غير ظاهر أو غير جلي؛ إذ لو أعيد النظر فيه زال ما بدا له من غموض، وهذا ما يجعل فهم الوحي متفقاً مع تجمعٍ من أدلة كشف عنها العقل، فالمسلم الذكي يهتدي بالعقل؛ إذ يصر على وحدة مصدري الحقيقة: الوحي والعقل. فالتوحيد إذن هو توكيد وحدانية الله المطلقة، وهو كذلك توكيد وحدانية الحقيقة. فالله هو الحقيقة، ووحدانيته هي وحدانية مصادر الحقيقة، والله هو خالق الطبيعة التي يستقي منها الإنسان

(45) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص135.

معرفته، وهدف المعرفة هو أنساق الطبيعة التي هي من صنع الله.[46] فالعقلانية بالمعنى الذي قصده الفاروقي في طرحه هذا، تتوافق في بعض صورها مع المعنى الذي قصده بعض فلاسفة الغرب، عندما فصلوا بين العقلانية بالمعنى الفلسفي، والعقلانية بالمعنى العلماني، "فأن يكون المرء عقلانياً بالمعنى الفلسفي ليس ضرورياً أن يتضمن ذلك بأية حال أنه منكر وجود الله، أو حتى متشكك في ذلك... فإن (بعضاً) من أشهر الفلاسفة العقلانيين قد وضعوا الله في الصميم من أنظمتهم الفكرية."[47]

وهذا الموقف في حقيقته، يفند الرأي القائل بتغير العقلانية وصيرورتها تبعاً لتغير نتائج العلم والمعرفة؛ إذ الملاحظ أن العقلانية بالمفهوم الذي يصوره الفاروقي ثابتة البنيان والأسس، فمهما كان للمعرفة من تاريخ ومهما كان للعقل من تطور، ومهما كان للعلم من نمو وتراكم، إلا أن هذا لا يزعزع من قناعة الإنسان بوحدانية الله ووحدانية الحقيقة، وهذا بخلاف الرأي الذي يقول:" إن عقلاً مفارقاً، ثابت البنيان والأسس لا يمكنه أن يكون عقلاً عملياً، لسبب جوهري، وهو أن للمعرفة تاريخاً، ومن ثمّ فإن العقل الذي يمارس نشاطه داخلها هو عقل "تاريخي" تتغير معطياته وأطره باستمرار، فتاريخ العقل معناه الانفتاح على خصوصية المعرفة العلمية في بنائها وتطورها، ومن ثم الوقوف على بطلان الادعاء الميتافيزيقي الفارغ بعقلانية واحدة صالحة لكل شيء في كل زمان ومكان."[48]

وقد تناول "باشلار" مفهوم العقل العلمي وبنيته في كتابه "الفكر العلمي الجديد"(Le Nouvel Esprit Scientifique)؛ إذ يقول: "إن للفكر بنية متغيرة ابتداء من اللحظة التي يكون فيها للمعرفة تاريخ (...) بيد أن الفكر العلمي هو –أساساً– تصحيحٌ للمعرفة وتوسيعٌ لأطر المعرفة، إنه يحكم على ماضيه التاريخي بإدانته،

(46) المرجع السابق، ص137، 138.

(47) كوتنغهام، جون. **العقلانية**، حلب: مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1997م، ص12.

(48) هشام، محمد. **أفلاطون، ديكارت، كانط**، المغرب: دار إفريقيا الشرق، 2001م، ص92.

فيما أن بنيته هي الوعي بأخطائه التاريخية."[49] فأصحاب هذا الرأي يرفضون فكرة العقلانية الثابتة التي تزعم تنصيب نفسها حكماً على كل شيء قائم أو ممكن القيام، وتمنح لنفسها الحق المطلق لامتلاك حقيقة الوجود كله. إنه لا مجال للقول بحقيقة واحدة تصدر عن عقل كوني بحجة أن العلماء لا يولون كل هذا الاهتمام للبحث عن الحقيقة، بمعنى أن ما يتوصلون إليه من نتائج لا يأخذونه على أنه حقيقة.[50]

يتضح الفارق الكبير بين العقلانيتين؛ العقلانية المتغيرة بتغير العلم والمعرفة والإنسان والزمان، والعقلانية الثابتة في أساسها المتغيرة في فروعها المستندة إلى مبدأ التوحيد، بوصفه ضابطاً منهجياً وناظماً معرفياً، يوجه حركة الفكر ويرسم معالمه، ويخط طريقه، نحو إدراك الحقيقة. وشتان بين الرؤيتين؛ إذ يذهب الواثقون بتفكير الإنسان بوجه عام إلى اعتبار العقلانية المتمسكة بمعتقدات الدين خارجة عن المفهوم الصحيح للعقلانية، بحجة أن هذا الاعتقاد يتخطى عقل الإنسان ويتجاوزه، وهم الذين يطرحون تساؤلات عدة حول عقلانية العالم ومعقوليته قائلين: "هل العالم عقلاني أو إلى أي مدى هو كذلك؟ ذلك أن العلم أسّسه على أمل أن يكون العالم عقلانياً في كل أوجهه القابلة للملاحظة."[51]

وإذا كان العالم عقلانياً، أو على الأقل عقلانياً إلى حد بعيد، فما منشأ هذه العقلانية؟ فالعقلانية لا يمكن أن تنبثق وحدها في دماغنا؛ لأن دماغنا يعكس ما هو جاهز هناك في خارجه. فهل علينا أن نبحث عن أصل هذه العقلانية وتفسيرها، عن طريق مصمم عقلاني؟ أم يمكن للعقلانية أن تخلق نفسها بقوة معقوليتها الخاصة وحدها؟[52] ومثل هذه التساؤلات تنم عن رؤية وضعية مادية، لا تتجاوز -ما يسميه بعضهم- العقلانية الظاهرية؛ العقلانية المرتبطة بالمكان أو المادة، متجاهلة

(49) Bachelard, Gaston. *Le Nouvel Esprit Scientifique*. Enad –édition, 1990.

(50) هشام، **أفلاطون. ديكارت، كانط**، مرجع سابق، ص92.

(51) ديفز، بول. **الله والعقل والكون**، ترجمة: سعد الدين خرفان، وائل بشير الأتاسي، دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط5، 2007م، ص19.

(52) المرجع السابق، ص19.

فكرة وحدانية الله خالق الطبيعة والإنسان، وواهب القدرة على التعقل للإنسان، وهذا خلل في منظومة التفكير الغربي الذي يحصر المعرفة الإنسانية في عنصري الكون والإنسان، ويلغي منه منظومة مقولة الله ومقولة الوحي ومقولة الغيب.

إن التكامل المعرفي في تصور إسماعيل الفاروقي يقوم بالأساس على إطار نظري، وهذا الأخير يرتكز على مبدأ التوحيد، أو عقيدة التوحيد ومضمونها الإلهي؛ إذ يمثل هذا المبدأ حلقة الوصل الرئيسة بين النظرية والتطبيق، أو الإيمان والحياة، أو المثل والواقع في النظرة الإسلامية للعالم. فالنظام المعرفي الإسلامي له هيكل هرمي وجودي، كما يقول أحمد داود أوغلو؛ هذا الهيكل هو الذي يوجد الفهم الكوني للإسلام، والذي يمكن صياغته على النحو الآتي: "الله–الإنسان–الطبيعة، ويتطلب هذا التدرج على مستوى الوجود تبايناً بين هذه المستويات المعرفية، فعلم الله لا يمكن تفسيره على نفس المستوى المعرفي لعلم الإنسان، ويتسق هذا التباين بين المستويات اتساقاً جوهرياً قوياً بين مبدأي التوحيد والتنزيه أساساً للعقائد. ومن هنا يستحيل وجود تداخل بين هذه المستويات؛ إذ إن تطبيق مجموعة مختلفة من المعايير لكل مستوى منها يمنع إيجاد معايير مشتركة، يمكن أن تطبق على كلا المستويين، لتنشأ لدينا قاعدة علمانية للمعرفة البشرية، وهو الأمر الذي لا يمكن تصوره من وجهة النظر الإسلامية.

لذلك رأى الفاروقي أن تحقيق ذلك يتم إذا اتبعنا منهجية صحيحة نتجاوز فيها المنهجية التقليدية، فنتجاوز وهم تعارض الوحي مع العقل، ونربط الفكر بالعمل، ونقضي على الازدواجية الثقافية والدينية،[53] ونزيل الفصام النكد بين المثال والواقع، بين القيادة الفكرية والأيديولوجية، وبين القيادات السياسية والاجتماعية. وكل ذلك ينطلق من إطار نظري محكوم بمبادئ أساسية هي: التوحيد، ووحدة الخلق، والمعرفة ووحدة الحقيقة، ووحدة الحياة، ووحدة الانسانية، وتكامل الوحي والعقل، والشمولية في المنهج والوسائل.[54]

(53) الفاروقي، **إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص39، 8.

(54) المرجع السابق، ص137، 189.

ثالثاً: التكامل مفهوم وخاصية للنظام المعرفي

يمكننا أن نطرح جملة من التساؤلات تمس لبَّ التكامل المعرفي من منظور الفاروقي، ونجملها في ما يأتي: هل يمكن أن تكون العلاقة بين فلسفة الوجود، وفلسفة المعرفة، وفلسفة القيم نقطة ارتكاز لفهم التكامل في النظام المعرفي التوحيدي؟ وأين يكمن الفارق الأساسي بين النظرة الإسلامية إلى العالم والنظرة الغربية له؟ وما الذي يجعل النظام المعرفي التوحيدي متصفاً بالتكامل، بخلاف النظام المعرفي الغربي؟

يجيب الفاروقي عن هذه الأسئلة بتحديده مفهوم العلم كما يصوره الإسلام؛ إذ يقول: "يتماثل الإسلام مع العلم، فقد جعل الإسلام العلم شرطاً ومطلباً في آن معاً، كما ساوى بين طلب العلم والعبادة، وأغدق الثناء على أولئك الذين نذروا أنفسهم لخدمة العلم، وجعل منهم أولياء لله وأصفياء له، رافعاً مدادهم إلى منزلة تفوق منزلة دم الشهداء، لكن العلم في الإسلام يختلف عن بصيرة يشحذها ما يتلقاه المرء من معلم الديانة الهندوسية، ولا هو ذلك اللمح اللاإرادي في وعي مريد يمر بتجربة صوفية... كما أنه ليس من غوامض المعرفة التي يتلقاها من مرجع أعلى مبتدئ في طقوس انتماء سرية، ولا هو كشف إشراقي يبلغه المرء ذاتياً عن طريق التأمل."[55]

فبعدما يستبعد الفاروقي كل هذه الأوصاف للعلم، نجده يركز على تقديم مفهوم متكامل للعلم، لا يستند إلى العقل فقط، ولا إلى التجربة فحسب، ولا إلى الحدس وحده؛ إذ إن كل واحدة من هذه الأدوات لا تتناول الواقع ككل، وإنما تشير إلى ميدان من ميادينه، فتكون معرفة الواقع جزئية لا كلية، ناقصة غير مكتملة، فـ"العلم في الإسلام إدراك عقلاني تجريبي وحدسي لكل ميدان من ميادين الواقع، وهو معرفة نقدية بالإنسان والتاريخ، بالأرض والسماء."[56]

---

(55) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، المرجع السابق، ص333.

(56) المرجع السابق، ص333.

نلاحظ في هذا التعريف أن الفاروقي جمع بين العقل والتجربة والحدس، ولم يركز على عنصر واحد كما هو شأن النظريات الغربية في غالبها؛ إذ توجد ثلاثة مناهج للبحث أساسية هي: المنهج العقلي، والمنهج التجريبي، والمنهج الحدسي، ويمثلها على التوالي كل من: ديكارت مؤسس النزعة العقلية، وبيكون رائد النزعة التجريبية، وبرغسون صاحب الاتجاه الحدسي. والاعتماد على عنصر واحد فقط من هذه العناصر لا يسمح للإنسان بمعرفة حقيقة الواقع، ومرد ذلك عجز حواس الإنسان وقدراته ومحدوديتها، فالإنسان حواسه محدودة القدرة والقوة، وهذا يعني عجز علم الإنسان عن أن يصل إلى الحقيقة المطلقة. وهناك حقيقة واحدة" هي واقع الأشياء كما هي موجودة عليها في الطبيعة أو كما هي موجودة عليها في واقعها وليس كما هي موجودة في عقل الإنسان."[57]

إن العلم الذي يقصده الفاروقي ويدعو إليه، هو العلم الذي يخضع للاختبار والتطبيق، ويؤدي إلى نتائج تقود إلى الفضيلة التي هي هدف الإنسان المسلم، وهو أبعد ما يكون عن الظن الذي يشجبه الإسلام بوصفه عبثاً باطلاً. ونفور الإسلام الشديد من المعرفة القائمة على الظن، ليس نفوراً من العقلانية، بل إنه الأوج من الموقف النقدي، فالبحث البشري لن يفلح أو يكون ذا قيمة دون تخطيط وتدبير، والبحث عن المعرفة المستحيلة عقيم دون شك، واستخدام المنهج المغلوط يقضي على المشروع قبل بدئه.[58]

يحدد الفاروقي للإنسان ما يمكن معرفته والعلم به وما لا يمكن معرفته، تبعاً لحدود قدرات الإنسان. وهذا تحديد إبستمولوجي نقدي، يعيد للعلم مفهومه وحدوده ومجالاته، كما يضع للإنسان شروطا للعلم والمعرفة، وذلك بتبيان مؤهلاته وقدراته حتى لا يقع في الخطأ أو الغرور، أو يبحث فيما لا يمكن البحث فيه. ولعل هذا العمل شبيه بالعمل الذي قام به من قبل إيمانويل كانط "فالغيب والعالم الأعلى، والمسائل المطلقة في عالم ما وراء الطبيعة، وملك الله وسماؤه

(57) بطرس، كمال بنيامين. **العلم والمنطق والإيمان**، مصر: مكتبة الإنجلو المصرية، د.ت، ص22.

(58) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص333.

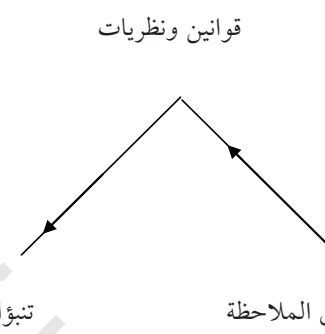
وملائكته وفعله في الزمان والمكان الآخرين، تبقى خارج نطاق علمنا إلى الأبد. فتحن بطبيعتنا لا نعلم شيئاً عنها إلا ما كشف الله لنا، وسرقة المعرفة من السماء كما فعل "بروميثيوس" أمر سخيف غرير، والرغبة فيها كما فعل آدم وحواء دون النظر في العواقب أمر عقيم، والراشدون المسؤولون الحكماء بين بني البشر هم أولئك القانعون بوضعهم البشري، فهم يقبلون به شاكرين، وعارفين حدودهم، ويسيرون قدماً للقيام بالواجب الكبير في إقامة الحقيقة التي يستطيع البشر إقامتها؛ أي معرفة أنفسهم وما يحيط بهم."[59]

إن موقف الفاروقي هذا من العلم، وحدوده ومجالاته، يختلف عن العلم كما يراه الغربيون على تباين وجهات نظرهم، وكثرة مناهجهم ونظرياتهم في العلم؛ إذ تسيطر على هذه النظرة النزعة الاستقرائية التي ترى في العلم معرفة تصدر عن وقائع التجربة؛ إذ يرى أصحابها "أن المعرفة العلمية معرفة قد أثبتت جدارتها، فالنظريات العلمية يتم استخلاصها بكيفية صارمة من الوقائع التي تمدنا بها الملاحظة والتجربة، ولا مكان في العلم للآراء الشخصية والأذواق وتأملات المخيلة، فالعلم موضوعي. ويمكن الثقة في المعرفة العلمية؛ إذ هي معرفة مبرهن عليها بصورة موضوعية... إن العلم بناء يقوم على الوقائع."[60] فهذا المفهوم يحدد نقطتين أساسيتين في الإبستمولوجية الغربية؛ الأولى: تتعلق بموضوع العلم ومادة بحثه، ويتمثل في الواقع. والثانية: تتعلق بالمنهج المناسب لدراسة هذا الواقع، وهو المنهج الاستقرائي، القائم على الملاحظة والفرضية والتجربة والتنبؤ؛ إذ يرى صاحب النزعة الاستقرائية "أن بناء جسم المعرفة العلمية يتم عن طريق الاستقراء الذي ينطلق من تلك الأسس المتينة التي تشكلها معطيات الملاحظة؛ فكلما تراكمت الوقائع التي تتم إقامتها بوساطة الملاحظة والتجربة، وكلما أصبحت دقيقة ومتخصصة بقدر، تحسنت ملاحظتنا وتجاربنا، وارتفعت درجة العمومية، واتسع

(59) المرجع السابق، ص333.

(60) شالمرز، آلان. **نظريات العلم**، ترجمة: الحسين سحبان، وفؤاد الصفا، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط1، 1991م، ص16.

مجال تطبيق النظريات التي تتيح لنا القول إن الاستدلال الاستقرائي استدلال استقرائي، تم بصورة جيدة بناء على أنّ العلم يتقدم بصورة متواصلة، ويتجاوز ذاته باستمرار، مستنداً إلى مجموعة من معطيات الملاحظات لا تفتأ تتسع.



إلا أن هذا التحليل الذي قدمناه للنزعة الاستقرائية، لا يمثل في نظر بعض العلماء والفلاسفة سوى نظرة جزئية للعلم؛ إذ يثير هذا المنهج في النهاية مشكلة إبستمولوجية تعرف بمشكلة الاستقراء، وتطرح التساؤل الآتي: هل يمكن تبرير مبدأ الاستقراء؟ وكيف يتم تبريره؟ وفي مقابل النزعة الاستقرائية، توجد النزعة العقلية، التي يضع أصحابها معيار الكلية والشمولية واللاتاريخية، في الحكم على الظواهر. وفي نظر صاحب النزعة العقلية المعيار الكلي الشمولي هو أساس العلم، "ومن ثم فإن العالم ذا النزعة العقلية سوف يستبعد النظريات التي لا تتطابق مع هذا المعيار، وسوف يفضل -عندما يختار بين نظرتين متنافستين- تلك التي تتوافق على نحو أفضل مع هذا المعيار. إن مثل هذا العالم يكون، بوجه عام، متيقناً من أن النظريات المطابقة لهذا المعيار هي نظريات صادقة."[62] وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر حول مناهج العلم وأدواته وفرضياته، إلا أنها قد تتفق على أن العلم هو ثورة دائمة، والنقد هو قلب العمل العلمي.[63]

(61) المرجع السابق، ص19، 20.

(62) المرجع السابق، ص106.

(63) لاكاتوش، إمري. **برامج الأبحاث العلمية**، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد علي، بيروت: دار النهضة العربية، ط1، د.ت، ص74.

وهذه الثورة تكشف عن أن العلم كما يرى الفاروقي "لا حدود له، لأن الحقيقة بلا حدود، ولا يوجد طريق مختصر إلى العلم، فالطريق المؤدي إليه وعر وخطر، يتطلب رياضة النفس بانضباط وإخلاص. وفوق ذلك فهو طريق طويل، بل بالغ الطول، يستغرق أفضل السنين من حياة الإنسان."[64] وبخلاف المفهوم الغربي للعلم، الذي يتعدى استغلال الطبيعة والسيطرة عليها، فإن المفهوم الإسلامي له يتوجه صوب الشكر؛ شكر الله على النعم التي أسداها إليه، فالعلم هنا يتجاوز حدود الزمان والمكان إلى السماء، إلى الله واهب النعم. يقول الفاروقي: "ومن حسن الحظ أن الإنسان لا يبدأ في البحث عن المعرفة من فراغ، فهو مزود بعدد من المواهب التي تجعل بحثه سهلاً ومطلبه في المتناول. لقد وهب الإنسان الحواس وملكات الذاكرة والخيال وإدراك النظريات والقيم، وتعلو فوق ذلك كله قدرة العقل النقدية على التوجيه والموازنة، والتنسيق، والتصحيح، والتوثيق، انتهاء بتنظيم المعرفة المكتسبة، وربطها بالفعل، وهذه كلها هبات لا يستطيع البشر أن يوفوها حقها من الشكر."[65]

فارتباط العلم بالفعل مرده أن "القرآن يسعى وفق خطة تربوية ودقيقة إلى تحويل العلم إلى ثقافة؛ أي أن يكون العلم علاقته مع الواقع لا من أجل الفهم المجرد، بل من أجل التغيير؛ تنسيق السلوك اليومي مع معطيات الناتج العلمي؛ تنشيط حاسة التلقي رغبة في الإضافة النوعية على مستوى الحياة؛ توثيق العلاقة المتوثبة بالواقع ليس بوصفه فلك الأشياء التي نراها ونسمعها فحسب، بل الواقع الذي يأتي دائماً بالجديد."[66] فنظرية العلم في القرآن إذن تعتمد الوضوح بوصفه رسالة مهمة وأساسية في مملكة المعرفة، ولذلك فإن علائق العلم في طيات الكتاب العظيم تتخطى ذلك إلى المعطى الحسي، أو المجرد ذي المعنى

(64) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص333، 334.

(65) المرجع السابق، ص334.

(66) حسن، غالب. **نظرية العلم في القرآن**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1421هـ/2001م، ص 111.

المضموني وحسب، لتتواصل بالنور والبيان والإحاطة والحق والعدل كل معاني الخير والجمال.[67]

بالإضافة إلى القرآن "يرى الإسلام في النبوة عوناً للبشر في بحثهم، ليصبح ذلك البحث أكثر يسراً. كما يرى في التنزيل العزيز تعريفات بإرادة الله تعالى وأوامره، لا كشفاً عنه جل شأنه، فغرض التنزيل العزيز المعرفة، ولا شيء غير المعرفة، فهي تقدم تحذيراً من خطأ وزلل، وهداية نحو الحقيقة، وهي ذات الحقيقة التي يطلبها السعي البشري وتبحث عنها قدرات المعرفة. وهي مدونة في كتاب هو القرآن الكريم، تلخيصاً لمبادئ عامة وفحوى كل معرفة؛ ويشكل القرآن الكريم مرجعاً جاهزاً لكل من يبحث عن مصدر عام واضح للحقيقة."[68]

إن إدراك الحقيقة الموجودة في القرآن، إنما يكون عبر شرط اللغة؛ إذ إنه لا يوجد سوى شرط واحد أمام الباحث، هو إتقان اللغة العربية، وهو ما يستطيع بلوغه كل من توفرت لديه القابلية للمعرفة، هذا فيما يتعلق بالقرآن بوصفه كتاباً مسطوراً. أما فيما يتعلق بالكتاب المنشور، فهو كتاب "الطبيعة" أو الواقع، وهو مثل القرآن عام وواضح، وفي متناول الباحثين. ويشير الفاروقي إلى قضية إبستمولوجية مهمة، وهي تكامل الكتابين مع بعضهما بعضاً وهو ما لا نجده في النظام المعرفي الغربي؛ إذ يقول: "ومحتوى الكتابين متشابه: قوانين الطبيعة هي الأنساق التي أودعها الخالق في مخلوقاته، فهي لذلك إرادته جلّ شأنه، سواء ما انطبق منها على الطبيعة من أرض وسماء وأشياء وكائنات حية، أو على التاريخ؛ أي مقاصد البشر وأفعالهم، وحيث يتطلب القرآن الكريم مقدرة لغوية للدخول في محتواه، فإن كتاب الطبيعة يتطلب أكثر من ذلك من أجل "قراءته" وفهمه، فهو يستدعي استخدام جميع قدرات المعرفة معاً."[69]

---

(67) المرجع السابق، ص112.

(68) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص334.

(69) المرجع السابق، ص334.

يشير الفاروقي إلى قضية مهمة، قد تعترض الباحثين، وهي قضية تعادل الكتابين، أيهما يرجح الإنسان، القرآن أم الطبيعة؟ النص أم الواقع؟ الوحي أم العقل؟ وهي قضية مهمة، واجهت فلاسفة الإسلام ومتكلميه، وانشطر فيها العلماء والفلاسفة شطرين أساسيين: بين من يقول بأسبقية النص على العقل والواقع، ومن ينتصر للعقل على حساب النص أو الوحي، ولكل حججه وبراهينه. غير أن الفاروقي ينتصر للاتجاه الأول القائل بأسبقية النص على الواقع أو الطبيعة في قوله: "ومع تعادل الكتابين تكون الأسبقية للقرآن الكريم، لأنه يضع أساس المعرفة بحد ذاتها؛ أي أساس موقع الله والإنسان والطبيعة والمعرفة في نظام الأشياء الشامل."[70] ولعل الدليل الذي استند إليه الفاروقي هذا عندما قال بأسبقية القرآن الكريم على كتاب الطبيعة هو: "أن الكفاءة اللغوية والقدرة على قراءة القرآن الكريم تفتحان نافذة على أفق غير محدود من المعاني. إن إدراك هذه المعاني، وفهم العلاقات واكتشاف حقائق الخلق التي تنطبق عليها، وتلك التي تريد للإنسان أن يكشفها، يحتم على المرء أن يعتمد على جميع قدرات المعرفة وجميع ما تراكم من تراث المعرفة البشرية."[71]

عندما يتحقق هذا الفهم لحقيقة القرآن ولحقائق الخلق، حين يفهم الكون بما فيه الإنسان بمنطق (المعاني) ومنهجية (الخلق: الحق) -كما يقول أبو القاسم حاج حمد- نكون قد وضعنا أيدينا على مقدمات الميلاد الجديد للعالمية الإسلامية الثانية بوصفها مشروعاً حضارياً عالمياً بديلاً لهذه الرؤية العالمية الوضعية التي فككت المسلمات وفككت الذات.[72] ولم تقم على التركيب بعد التفكيك وعلى الجمع بعد التشتيت، وعلى الوحدة بعد الكثرة، وعلى الكل بعد الأجزاء، وعلى العام بعد الخاص. فهي وفق هذه الرؤية إبستمولوجية قاصرة عاجزة عن تجاوز أزمتها.

---

(70) المرجع السابق، ص334.

(71) المرجع السابق، ص334.

(72) حاج حمد، محمد أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية**، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1416هـ/1996م، ج2، ص319، 320.

إنّ تكامل عناصر النظام المعرفي التوحيدي هو اتجاه نحو فلسفة القيم الكونية، وهذه الكونية (كونية الإنسان) لا تستقيم إلا بمنهجية الحق على مستوى التركيب، وهذا المنهج هو الذي يترقى إليه الإنسان الكوني، متجاوزاً الوضعية التي اختصرته وتحولت بطاقاته اللامتناهية باتجاه (السلب واللاانتماء)، ولهذا جاء الرد فلسفياً على هذه الأزمة "وباتجاه كوني، يستعيد للإنسان وللكون سرمديتهما اللامتناهية، وللقيم الأخلاقية تجددهما، وللعلوم الطبيعية مطلقها وكذلك للإنسان، وبالدمج بينهما في كلٍّ كوني واحد."[73] فالتكامل يحصل حين يحدث التحرر؛ تتحرر العلوم الطبيعية من المادية، ويتحرر الإنسان من الوضعية، وتتفاعل مع كل المناهج المعرفية مستهدفة الترقي بقيم الإنسان العقلية والأخلاقية باتجاه الكونية، وما يفعله الناس -بعد ذلك- يأتي في إطار هذه القيم الأخلاقية والعقلية، بلا علو في الأرض، أو إفساد، ولا تمييز عرقي أو حضاري ولا صراع طبقي أو سياسي، وبلا نفي للآخر، ولا استلاب للإنسان.[74]

فالإبستمولوجية الكونية البديلة، هي التي تحدد منهج التعامل، الذي يحدد بدوره حركة الفكر وضبطها، وهو لا يحدها أو يقيدها، ووفقاً لهذا المنهج تلتقي الروافد الثقافية والمعارف النوعية كلها عند نقطة تنصهر بدءاً منها التيارات في مجرى واحد يتقدم ويمتد إلى الأمام. وهذا ما دفع "روجيه دي باسكويه" إلى القول: إن العلوم في الإسلام شكّلت "نسقاً متماسكاً متجانساً، يجد فيه المرء إجابات لأسئلة العالم من حوله، وتضع تحت تصرفه وسائل كافية عملياً وثقافياً، تيسر له الماديات الضرورية وتجعله قادراً على قيادة العالم الدنيوي كما يليق بخليفة الله في الأرض."[75]

فالغالب على العلوم في النسق الإسلامي، إلى جانبها النظري، هو كونها علوماً عملية وليس مجرد خيالات. وهذا في الحقيقة نابع من واقعية المنهج الذي

(73) المرجع السابق، ص319، 320.

(74) المرجع السابق، ص319، 320.

(75) باسكويه، روجيه دي. **إظهار الإسلام**، القاهرة: مكتبة الشروق، 1994م، ص146.

رسمه الوحي؛ لأن العلم ووظيفته يصدران عن تصور ورؤية عقدية وشرعية، تأبى الانفصال بين القول والعمل. وتفترض هذه الرؤية المعرفية العقدية أن يكون العلم بالعمل والعمل بالعلم، كما قال الغزالي، الذي حرص على أن يقرن إتقان العلم إدراكاً وتحصيلاً بإتقانه سياسة وتدبيراً. فمزيد من العلم يؤدي إلى مزيد من العمل، وإن مزيداً من العمل يؤدي إلى مزيد من العلم.[76] ففي النظام المعرفي التوحيدي تقلصت المسافة الفارقة الفاصلة بين ما هو فكر وما هو واقع، ما هو تاريخ وما هو عقيدة؛ إذ تكاملت أسس هذا النظام ومكوّناته حتى بلغت حد التطابق. فالعقيدة، والشريعة والحضارة والثقافة والسلوك والتاريخ، والدين والدولة، كل ذلك شكل حزمة واحدة جامعة لبنية النظام المعرفي الإسلامي؛ إذ إن مهمة هذا النظام هي الجمع والربط بين العقيدة والتاريخ، والدين والدنيا، انطلاقاً من الرؤية الكلية المتكاملة، التي ينتفي فيها التضاد والتعارض والصراع والغلبة. مثلما حصل في تاريخ النظام المعرفي الغربي، وخاصة في القرون الوسطى، وما زال واقعاً في الفكر المعاصر، الفلسفي والعلمي والديني،[77] ولهذا يرفض النظام المعرفي الإسلامي كل التفسيرات والتأويلات التي تفصل العقيدة عن التاريخ، والدين عن الدنيا، والعلم عن أصول الدين، فهما في شريعة الإسلام ومنهج القرآن حزمة واحدة تأبى الانفصام. والتنكر لأحد الطرفين يسوق لا محالة إلى نفي الطرف الآخر ونسخه.[78] ومن ثم تحدث أزمة واضطراب في نظام المعرفة.

هناك -إذن- وحدة في المعرفة الإسلامية، تتكامل فيها مصادرها الإلهية مع الإنسانية والكونية الطبيعية. "فهناك معارف الوحي وهناك العلوم الإنسانية، حيث

---

(76) ملكاوي، فتحي حسن وآخرون. **نحو نظام معرفي إسلامي (أعمال الحلقة الدراسية)**، عقدت في عمان /الأردن يونيو 1998، تحرير: فتحي حسن ملكاوي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن، ط1، 1420هـ/2000م، ص357.

(77) بجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: علي عبد التواب الشيخ، الفيوم، مصر: دار الفلاح، 1418هـ/1998م، ص228.

(78) فتاح، عرفان عبد الحميد. "إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري"، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، س2، ع5، 1996م، ص25.

إننا لا ندرك حقيقة دلالة التوجه والهدي الإلهي دون معرفة الطبائع والوقائع في الإنسان وفي الكائنات، كما أنه لا يمكننا الإسهام في العمل على هداية الحياة الإنسانية وممارستها، وتسخيرها، ورعايتها للكون والكائنات، إلا إذا اهتدت هي ذاتها بقيم الشريعة ومقاصدها ومبادئها الكلية الصادرة عن الخالق الحكيم العليم."[79]

يقول أبو بكر محمد إبراهيم: "تعد دراسة الفاروقي: (التوحيد: تطبيقاته في الفكر والحياة)، جهداً فكرياً معاصراً لفهم مبادئ الإسلام من خلال عدد مختلف من زوايا النظر، حاول مؤلفها أن يجيب عن جدوى معرفة التوحيد، الذي هو جوهر الحضارة الإسلامية، في ظل الظروف والتحديات المعاصرة... إن التوحيد -في دراسة الفاروقي هذه- إضافة إلى أنه تجربة دينية يشغل فيها الخالق وضعاً مركزياً، حيث يستحوذ الإيمان على كافة أفعال الإنسان وأفكاره كافة، فإنه كذلك تصور عام WoldView للحقيقة، بما فيها الدنيا كلها والحياة كلها والتاريخ كله."[80]

ففي اعتقاد المهتمين بمشروع إسلامية المعرفة، تعدّ دعوة الفاروقي إلى الأسلمة مبنية على رؤية تكاملية ترمي إلى بناء نظام معرفي توحيدي؛ إذ يقوم هذا البناء على مبادئ وجودية خمسة: وحدة الخالق، ووحدة المخلوق، ووحدة الحقيقة، ووحدة الحياة، ووحدة الإنسانية. فهذه المبادئ الوجودية لها دلالتها المعرفية والأخلاقية التي ينبغي أن توجه الفكر الإنساني، وتحدد هذه الدلالات في أنها تضع جملة من المعالم والمبادئ الرئيسة للتصور الإسلامي للمعرفة.[81]

وفي السياق نفسه تأتي محاولة الدكتور "عبد الحميد أبو سليمان"، في تحديد مفهوم التكامل المعرفي وأبعاده التطبيقية بصورة أوضح في قوله: "يتكون التكامل المعرفي أكاديمياً من دراسات ومساقات لخدمة فهم الوحي، وتوثيقه وضبطه،

(79) إبراهيم، **مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص37.

(80) المرجع السابق، ص28.

(81) المرجع السابق، ص29، 30.

وإمداد صاحب كل اختصاص في مجاله المعرفي، سواء اجتماعياً أو إنسانياً أو مادياً، بالمقاصد والمفاهيم، والمبادئ، والقيم، والتصورات، والضوابط الكلية اللازمة لكل مجال وفرد، ولكل صاحب اختصاص، بهدف توفير لوازم الإنتاج العلمي الحضاري الصحيح الراشد. وينبني هذا التكامل المعرفي على ثلاثة أمور هي:

– التفاعل الإيجابي مع الواقع، وعدم الانطلاق من مجرد فكر نظري فلسفي تجريدي، أو مجرد استلهام لتصورات، وخطط مسبقة، بحيث ينقاد لها الفكر الإسلامي، ويترسم خطاها، فطاقات الفكر والدرس والبحث في الطبائع، والوقائع، تنطلق على أساس مبادئ العقل، وسنن الكون ومقتضى هداية الوحي.

– تكامل المعرفة عملية تتطلب الإلمام بمفاهيم الإسلام، وقيمه، وبالمعرفة الحديثة، والتفكير المستمر لتوليد الفكر والمعارف.

– تكامل المعرفة ليس عملية معرفية بحتة، ولكنها عملية نفسية تربوية، تعمل على تنمية الدوافع وتربية الوجدان، وتحرير العقل المسلم من آفات الخرافات والأوهام والتناقضات، ليخوض غمار العلم والمعرفة في شجاعة وثقة ومبادرة، طلباً للإصلاح والإتقان والإبداع."[82]

وتعكس الخطة التي اقترحها الفاروقي خاصية التكامل، عند تأكيده ضرورة تجويد العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، إلى جانب العلوم الشرعية، فيتكامل التراث الإسلامي مع التراث الغربي بعد هضمه ودراسته وتمحيصه ونقده والاستفادة منه، بما يتماشى ومقتضيات التوحيد وتطبيقاته، ولهذا يعدّ بعضهم أن المهمة ملقاة على عاتق العلماء والمفكرين المسلمين المعاصرين، كل في مجال معرفته بالكشف عما أصاب المعرفة من انحراف عن توجيهات التوحيد.[83]

وحتى تتحقق عملية التحليل والتفكيك والتركيب الخلاق والتكامل بين معارف الوحي والمعرفة الإنسانية، ومنه يكون التعامل بوصفه خاصية من

(82) المرجع السابق، ص37، 38.

(83) المرجع السابق، ص43.

خصائص النظام المعرفي، قائماً على قاعدة الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي والكون بمنهجية واحدة، انطلاقاً من إطارها المعرفي القائم على دعائم التوحيد ووحدة الخلقة في العلاقة بالخالق، ووحدة الحق ومفهومه في الوحي وفي الوجود، ووحدة الحقيقة فيهما والجمع بين تعليل الوحي والحكمة فيه، وغائية الكون وقوانين الأسباب فيه.[84] كما يتحقق التكامل -كما يرى العلواني- بـــ"معرفة الصلة بين بناء النسق القرآني وبناء الكون، شرطاً ضرورياً لبناء منهجية القرآن المعرفية."[85] والنتيجة هي أن التكامل يكون بين الوحي والكون، أو بين العقل والحس مع الوحي، تكامل العلوم الإنسانية مع العلوم الطبيعية وعلوم الشريعة، وتكامل النص والعقل والذوق، أو بين البيان والعرفان والبرهان كما يرى الجابري، تكامل المعرفة مع القيم، والنظر مع العمل، والمجرد مع المشخص، والعقل مع الواقع، والدين مع الدنيا.

كما يعدّ الفاروقي تكامل الوحي والعقل في النظام المعرفي الإسلامي قضية بدهية أساسية، تنبع من مبدأ التوحيد في العقيدة الإسلامية، فالعقل من خلق الله وهبة الله للإنسان، ليدرك به الدنيا التي يحيا فيها ويسعى في أسبابها ومناكبها ليلبي حاجاته ويحمل أمانة مسؤوليته فيها، فالعقل خلق مقصود للإدراك والسعي وحمل المسؤولية. وإذا كان العقل وسيلة الإنسان للإدراك وطلب الأسباب وحمل المسؤولية، فإن الوحي المنزل على الإنسان من لدن الخالق العظيم مقصود به هداية الإنسان وتكميل إدراكاته بتحديد غايات الحياة الرشيدة للإنسان،... ووصل إدراكه الجزئي بالمدركات الكلية، فيما وراء الحياة، وعلاقات الكون والوجود، وكليات المركبات، والعلاقات والمفاهيم الإنسانية والاجتماعية، اللازمة لتمكين العقل الإنساني والإرادة الإنسانية من حمل مسؤوليتها وترشيد جهودها وتصرفاتها، وفق الغايات المحددة لها في هذه الحياة.

ولذلك فالوحي والعقل ضروريان ومتكاملان لتحقيق الحياة الإنسانية الصحيحة في هذه الأرض، ولا مجال -إذن- لتناقض الوحي والعقل أو تعارضهما،

(84) المرجع السابق، ص48.

(85) المرجع السابق، ص48.

فالعقل والوحي مقصودان متكاملان في حياة الإنسان وفي سعيه لبلوغ حاجاته وتحقيق غايات وجوده في الحياة. والعقل سيظل رشيداً في أدائه ما دام يسعى بالعمل والصلاح ضمن توجيهات الوحي وإرشاداته في معنى العلاقات وغاية الوجود. إن العقل عندما يفقد مرشده وضابطه وموجهه من المعرفة يقع في الخلط والخطأ والظن والتخمين.[86] فلكي يحقق التكامل الصحيح لا بدّ له من الكليات التي تضبط علاقته بالكون والإنسان، ضبطاً يرسم معالم حياته، ويضع قواعد للتعامل مع نفسه ومع محيطه الطبيعي والإنساني، وآليات التعامل من النص، ويكون ذلك ممكناً بالاستناد إلى الركنين الآتيين:

1 – لتحقيق التكامل بين الوحي والعقل، من الضروري أن يكون مرجع كليات الوجود هو ما أنزل الله من وحي يصول في العقل ويجول في إطارها لتحقيق غاية السعي الإنساني في هذه الأرض، وتلبية حاجاته بكل الجد والبذل والإخلاص وعدم صرف جهوده الكبرى إلى غير موضعها المثمر الصحيح الذي تتعلق به.

2 – لتحقيق التكامل الصحيح بين الوحي والعقل، لا بدّ من فهم الأسلوب في التعامل مع الوحي والعقل والتفاعل بينهما. فعند واقع التعامل مع الوحي والعقل، وإسقاط قضاياهما على واقع الحياة الإنسانية بتفاصيلها ومجرياتها يواجه الإنسان بألوان من النقص والقصور، تعكس على إدراكات الإنسان لقضايا الوحي والعقل والعلاقة التطبيقية بينهما.[87] وإذا كان منطوق الوحي في أي أمر، لا بدّ أن يمثل الحق في شأن ذلك الأمر، فإن الإدراك العقلي السليم لا بدّ أن يؤيد منطوق الوحي، ويمثل الحقيقة في شأن ذلك الأمر. ولكن هذا التطابق المطلق بين منطوق الوحي ومنطوق العقل في أي أمر، إنما يمثل المنطوق المطلق الكامل للوحي أو للعقل. فعندما يحدث التعارض أو التناقض بين منطوق الوحي ومدركات العقل، فإن على العقل أن يتحلى بالتواضع، ويأخذ نفسه بالإخلاص

(86) الفاروقي، **إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص123، 125.

(87) المرجع السابق، ص125.

والتمحيص وفق القيم الأساسية، والغايات والمقاصد الكبرى الإسلامية، التي تتعلق بها المصلحة، حتى يتم الاهتداء إلى وجه الحق والحقيقة، فإما أن يصحح فهم منطوق الوحي في الأمر، وإمّا يتم تصحيح وجه إدراك الحقيقة العقلية فيه. وهكذا يظل الوحي والعقل في الحقيقة على كل الأحوال متكاملين متعاونين بوصفهما مصدرين للفكر والعمل، والتنظيم والسعي الإنساني في الحياة. ولا مجال للتعارض بينهما."[88]

فالنظام المعرفي تكاملي، من حيث اتصاف العقل الذي يؤسس عليه هذا النظام؛ إذ ينبغي أن يكون تكاملياً في تفاعله مع الوحي ومع الواقع، وتكاملياً في منهجيته العلمية التي تبين مصادر معرفته وتحدد بنيته التكوينية، وتمده بأدوات المعرفة وعناصرها. "إننا نرى أن مهمة تحديد المنهجية التكاملية التي انطوى عليها العقل التكاملي ومن ثم تطويرها لتستوعب التطورات المعرفية التي طرأت خلال فترة غيابه الطويلة، مهمةٌ أساسية من مهام الفكر الإسلامي المعاصر؛"[89] لأن المعرفة تمثل علاقة بين الجهة العارفة في الإنسان والأشياء؛ أي بين عالم الذات وعالم الموضوع، والنظرة القرآنية تجعل هذين الركنين للمعرفة، حالتين من حالات الوجود متقابلتين متكاملتين فحسب، وتكاملهما هو الدليل القاطع على القصور الذاتي في كل منهما. فعلة الوجود وسببه حقيقة أعلى وأسمى من كل ما في عالم الذات، وعالم الموضوع، أو عالم الروح، وعالم الجسم، ألا وهو الله سبحانه الذي خلق الوجود، فإليه يرد الأمر كله، أمر الوجود وأمر المعرفة.[90] ولعل صور التكامل في النظام المعرفي التوحيدي إنما جعلها الله في الوجود الكوني ظاهرة تعبر عن الازدواجية في المعرفة وتظهر في أشكال عدة:

---

(88) المرجع السابق، ص126، 127.

(89) صافي، لؤي. **إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية**، دمشق: دار الفكر، ط1، 1419هـ/1998م، ص114.

(90) أبو الفيض المنوفي الحسني، محمود. **تهافت الفلسفة من درك الحقيقة المطلقة**، القاهرة: دار النهضة، 1970م، ص12، 13.

أ – الازدواجية في طاقات الإنسان المعرفية: فالله تعالى زوّد الإنسان بطاقتي الحواس والعقل أو الأدوات الظاهرة للمعرفة، والأدوات الخفية أو الباطنة، كما يقول الفلاسفة. وهذا يتناسب أصلاً وخلقه مع تكوين الإنسان المادي والروحي؛ إذ تتعلق الحواس بعالم المادة وتدرك المحسوسات، ويختص العقل أو الروح بإدراك غير المحسوسات؛ إذ إن الروح وراء وظائف الإدراك من تعقل وتفكر وفقه وتذكر وسائر العمليات العقلية."[91] يقول "وولف" في كتابه "فلسفة المحدثين والمعاصرين": "ليس الإدراك والتفكير والإرادة إلا انعكاسات لوظيفة الروح، ذلك أن المركز الطبيعي أو الجسمي في الإنسان يختص بالغريزة، أما المركز النفسي فيختص بالحس الدقيق والشعور، وينبعث عنه الحب والنفور بوصفه نتيجة للانفعال، والمركز الروحي مظهر للفكرة بالإدراك... ويحكم بالحق أو الباطل بوصفه نتيجة للفكر."[92] فالإنسان أساس العملية المعرفية، فهو نفخة من روح وقبضة من طين، يعملان بصورة متكاملة. وهذا التكامل بين العقل والحس، والطين، والروح يساعد على تحقيق التوازن، ويشكّل في النهاية كياناً موحداً تنصهر فيه هذه الازدواجية في النظام المعرفي، بمعنى أن هذه الازدواجية تنتهي إلى توحيد معرفي، أو كما سماها الفاروقي وحدة المعرفة الناجمة عن وحدة الحقيقة المعبرة عن وحدانية الله.

ب – ازدواجية النظر والعمل: النظام المعرفي ليس معرفة نظرية فحسب، وليس عملاً وتطبيقاً فقط، وإنما هو ازدواج بين النظر والعمل، بين العلم والتطبيق، بين المجرد والمشخص؛ إذ إن غرض كل واحد منهما يكمل الآخر؛ بمعنى أنه لا يمكن أن تستقيم حياة الإنسان بمجرد معرفة الإنسان وعلمه

(91) الكردي، راجح. **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، السعودية– فرجينيا: مكتبة المؤيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1412هـ/1992م، ص478، 479.

(92) وولف. **فلسفة المحدثين والمعاصرين**، ترجمة: أبو العلا عفيفي، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1944م، ص14.

بحقائق نظرية مجردة، وإنما لا بدّ أن تكون هذه الحقائق أساساً لموقف عملي في الحياة؛ لأن العمل عند المسلمين أساس العلم وأن العمل لازم للإيمان، حتى يكون إيمان المرء مقبولاً عند الله، قال تعالى: ﴿وَٱلۡعَصۡرِ ۝١ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ﴾[العصر:1-3].

ت - ازدواجية مجال المعرفة (عالم الغيب وعالم الشهادة): إن النظام المعرفي التوحيدي -في نظر الفاروقي- له مجالان: مجال الغيب، ومجال الشهادة. وهذا بخلاف النظام المعرفي الغربي القائم على مجال واحد هو عالم الشهادة فقط. والغيب بالنسبة إلى البشر نوعان، هما:

- **الغيب المطلق:** وهو عالم لا يستطيع البشر إدراكه إلّا عن طريق ما أخبر به الوحي، وهذا الغيب يشمل الله تعالى والملائكة واليوم الآخر والموت والكسب، وهو فوق مستوى العقل البشري.

- **الغيب النسبي:** ويسميه بعضهم الميتافيزيقا العلمية، مثل الذرة والكهرباء والجاذبية والطاقة وما إلى ذلك. فهي (الميتافيزيقا العلمية) غيب بالنسبة للبشر وعلم بالنسبة لله تعالى، إلا أن الإنسان من المحتمل أن يدركها؛ بمعنى أن العلم البشري يكشف عنها وعن حقائقها، ويصوغها في شكل نظريات وقوانين ومعادلات، ويمكن التحقق من صدقها واقعياً بالوسائل الحسية والعلمية، مثلما هو الحال في النظريات العلمية المعاصرة.[93] ومن ثمّ يصير الغيب والعلم به نسبياً ومطلقاً؛ مطلقات بالنسبة إلى الله تعالى، ونسبياً بالنسبة إلى البشر.

أمّا عالم الشهادة فهو العالم الخارجي، أو عالم الوجود المشاهد المخلوق بتدبير وحكمة إلهية. فالحكمة الإلهية اقتضت أن تكون ازدواجية مجالات المعرفة استمراراً وتوافقاً مع ازدواجية طاقات الإنسان المعرفية. "وهكذا نجد أن هذه المعرفة بهذين المجالين هي إيمان بالمحسوس وبالغيب. فالطاقة الحسية

(93) مجاهد، منتصر محمود. **أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996، ص47، 48.

والعقلية معاً تمارس نشاطها في عالم الشهادة، ولكن الطاقة الحسية يقتصر عملها على ميدان المحسوسات، والإيمان من حيث ميدانه، يمدّ جناحيه معاً فيشمل المحسوس واللامحسوس... والفطرة الإنسانية بالحس والعقل، وهي تؤمن بعالم الشهادة وتعمل طاقاتها فيه، وجهها القرآن توجيهاً جعلها تستغل ما تدركه استغلالاً كبيراً، لتخرج منه بثمرة المعرفة، وهي الإيمان بالله سبحانه الذي خلق هذا العالم وما فيه."[94] وطاقات الإنسان بالفطرة موجهة لأن تؤمن بالغيب من خلال قوانين عالم الشهادة. وعالم الغيب ميدان للمعرفة، بل إنه أساس المعرفة الحقيقية في نظر الإسلام. والمعرفة الحقيقية بنظر الإسلام هي الإيمان؛ لأن الذين ينكرون عالم الغيب ويؤمنون فقط بعالم الشهادة، إنما معرفتهم معرفة بظاهر الحياة، بظاهر الحقيقة وليس بباطنها ولبّها. يقول تعالى ﴿ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ﴾ [الروم:7].[95]

إذن موضوعات عالم الشهادة وموضوعات عالم الغيب تشكّل معاً مجالين للنظام المعرفي، متكاملين متقابلين يؤديان في النهاية إلى وحدة المعرفة، التي تعود -كما يرى الفاروقي- إلى وحدانية الله، ومنه إلى وحدة الحقيقة. يقول الفاروقي: "وللوصول إلى ذلك الهدف لا بدّ لقضايا الإسلام الأساسية وأعني بها وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة ووحدة البشرية ووحدة الحياة، والإيمان بوجود هدف من وراء خلق الكون والإنسان وتسخير الكون للإنسان، وعبودية الإنسان لله، لا بدّ لهذه القضايا كلها أن تحل محل التصورات الغربية، وأن يتحدد على أساسها كيفية إدراك الحقيقة وتبويبها."[96] ويربط الفاروقي بين كل هذا وقيم الإسلام التي تعمل على ضبط استخدام العلم لسعادة الإنسان، فتحل بذلك قيم الإسلام محل القيم الغربية وتقوم بتوجيه النشاط العلمي في كل مجال. ولن يرى هذا المشروع النور، ويتحقق في الواقع، إلا إذا تحمل الجامعيون مسؤوليتهم، فهم القادرون على كسر

(94) الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص480.

(95) المرجع السابق، ص481، 482.

(96) المرجع السابق، ص481، 482.

الطوق وإخراجنا من الحلقة المفرغة.[97]

رابعاً: الجانب الإجرائي للتكامل المعرفي

يقترح الفاروقي في إحدى أطروحاته، ما أسماه نحو جامعة إسلامية، ويرسم جملة من الأهداف ينبغي لهذه الجامعة تحقيقها في الواقع، وهي تتمثل في الآتي:

1 – تراث العلم البشري المقدس: ويتم التعامل معه من خلال:

أ – فهم وتحقيق حقائق الوحي الذي نقله وحققه القرآن والسنة.

ب – فهم وتحقيق المعرفة التي توصل إليها تراث العلم الإسلامي في المجالات كافة.

ت – فهم وتحقيق المعرفة التي توصلت إليها الإنسانية في العصور الحديثة وفي المجالات كلها.[98]

2 – حفظ التراث وإثراؤه: ويتم ذلك من خلال:

أ – تهيئة الخدمات الضرورية لتمكين الدارسين والفنانين المسلمين من توضيح روح الإسلام وحركته والتعبير عنها.(99)

ب – توثيق الأعمال ذات الطابع الإسلامي عبر التاريخ وحفظها.

ويعرض الدكتور "الفاروقي" محتوى الفكر الإسلامي للجامعة وطريقته، أو ما يمكن أن نسميه الخطوط العريضة للعمل، وهي تشكل في النهاية مقومات وركائز ينبغي أن تسير عليها الجامعة، وهي:

---

(97) الفاروقي، إسماعيل. "حساب مع الجامعيين"، **مجلة المسلم المعاصر**، س8، ع31، رمضان 1402هـ/يوليو 1982م، بيروت، ص48.

(98) الفاروقي، إسماعيل. "نحو جامعة إسلامية"، ترجمة: محمود رفقي، ومحمد عيسى، **مجلة المسلم المعاصر**، س9، ع33، ربيع الأول 1403هـ/كانون ثاني 1983م، ص47، 48.

(99) المرجع السابق، ص48.

– لا تناقض بين العلوم الثقافية والأخلاقية؛ لأن هدف الجامعة يجب أن يكون تنمية الإنسان الكامل، وعلى طريق تنمية الإنسان الكامل تلجأ الجامعة إلى هداية العقل والإرادة معاً.

– لا تناقض بين العقل والوحي؛ لأن وحدانية الله وما يلي ذلك من وحدة الحقيقة والمعرفة تتطلب عدم الفصل بين العقل والوحي؛ إذ يتم داخل الجامعة متابعة علوم الطبيعة والكون والمجتمع في حرية تامة، والوحي لن يناقض نتائج العلوم بصورة مطلقة.

– لا تناقض بين الفرد والمجتمع؛ لأن الإسلام لا يعترف بشرعية التناقض بين الفرد والمجتمع، ومن ثم فهو لا يقرّ بوجوب تقسيم المعرفة إلى علوم إنسانية وعلوم اجتماعية، فكل الفروع التي تقوم بدراسة الإنسان واحدة في منهجها وهدفها النهائي، فمنهجها عقلاني وناقد، لا يقف بالمعلومات عند حد المحسوسات.[100]

وفي السياق نفسه، يأتي قول إبراهيم عبد الرحمن رجب عن جوهر أسلمة المعرفة في رأي الفاروقي؛ إذ يلخصها في ثلاث نقاط أساسية:

– فهم العلوم الحديثة واستيعابها في أرقى حالات تطورها، والتمكن منها، وتحليل واقعها بطريقة نقدية؛ لتقدير جوانب القوة والضعف فيها من وجهة نظر الإسلام.

– فهم إسهامات التراث المنطلق من فهم المسلمين للكتاب والسنة في مختلف العصور واستيعابه، وتقدير جوانب القوة والضعف في ذلك التراث، في ضوء حاجة المسلمين في الوقت الحاضر، وفي ضوء ما كشفت عنه المعارف الحديثة.

– القيام بتلك القفزة الابتكارية الرائدة اللازمة لإيجاد "تركيبة" تجمع بين

(100) المرجع السابق، ص84.

معطيات التراث الإسلامي ونتائج العلوم العصرية، بما يساعد على تحقيق غايات الإسلام العليا، التي تكاد تكون عملية فطرية تلقائية تسعى لأن تحقق الاتساق والانسجام والتوافق بين الإسلام بوصفه عقيدة ونظاماً معرفياً والعلوم والمعارف الكونية والإنسانية." [101] فإذا بعدت العلوم عن جوهر الإسلام ومقاصده، وخرجت عن نظامه المعرفي، تحرك العقل المسلم لإرجاعها، وتحقيق التوازن والانسجام بين بنيته المعرفية وتكوينه الإيماني والديني.[102]

إن إقامة المعرفة على ساق واحدة هي ساق الوجود بعلومه المختلفة، سوف لن يحل المعضلة المعرفية التي تعيشها البشرية منذ قرون عدة، بل الحل يكمن في إقامة المعرفة الإنسانية على أساسين اثنين هما: الوحي وعلومه، والكون وعلومه. وبذلك تكون إسلامية المعرفة هي المذهب القائل بوجود علاقة بين الإسلام والمعارف الإنسانية، والرافض لجعل الواقع والوجود وحده المصدر الوحيد للعلم الإنساني والمعرفة الإنسانية.[103]

لقد وضع "الفاروقي" في حديثه عن محتوى الجامعة الإسلامية، جملة قواعد منهجية إجرائية، تشكل ما يسمى بمنهج إسلامية المعرفة، من دراسة تراث العلم البشري المقدس، ومن إدراك لصلة الإسلام بالواقع الحالي، وإبراز رؤيته المعرفية لقضايا الوجود والمعرفة والقيم، وانتهاء بتربية الإنسان الكامل، وتأهيله لأداء دوره الرسالي في الحياة. فيكون بذلك قد تجاوز القصور المعرفي، والمنهجي، والإجرائي، لجملة مشاريع الإصلاح والتجديد التي ظهرت في العالم الإسلامي خلال القرنين الماضيين. فهذه الحركات في اعتقاد الفاروقي لم تستطع: "إعادة

---

(101) رجب، إبراهيم عبد الرحمن. "المسلم المعاصر وقضية أسلمة المعرفة"، **مجلة المسلم المعاصر**، س42، ع39-49، رمضان 0241هـ/ديسمبر 9991م، القاهرة، ص07.

(102) عارف، نصر محمد. "حول دلالات مفهوم إسلامية المعرفة"، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع51، صفر 5141هـ/تموز 4991م، ص51.

(103) عمارة، محمد. "إسلامية المعرفة، البديل الفكري للمعرفة المادية"، **مجلة المسلم المعاصر**، س61، ع36، فبراير 2991م، القاهرة، ص7، 9.

شأن الإسلام للمسلم، لأنها لم تكن تملك نظرة صحيحة لحالته."[104] لقد عملت على إبعاد الإنسان المسلم عن ماضيه، ولم تعمل على تنقية نظريته الأساسية للعالم من تزايد الخرافات والجهل.

خاتمة

يقوم التكامل المعرفي في نظر "الفاروقي" على إطار نظري محكوم بالرؤية العقدية التوحيدية، التي تروم الإبداع والابتكار، وتتجاوز الرؤية الغربية التي تفتقد التركيب، مع اقتدارها الكبير على عملية التحليل. وتحقيق التكامل المعرفي مرهون بتجاوز العقل المسلم لمواطن القصور المعرفي والمنهجي، الحاصل في المنظومة المعرفية الغربية، والمنهجية المعرفية التقليدية، والانتقال من التحليل إلى التركيب الخلاق بين المعرفة الإنسانية ومعارف الوحي، وذلك وفق تصور كلي تكاملي لشتى حقول المعرفة وميادينها.

إن موضوعات عالم الشهادة وموضوعات عالم الغيب تشكّل معاً مجالين للنظام المعرفي، متكاملين متقابلين يؤديان في النهاية إلى وحدة المعرفة، التي تعود -كما يرى الفاروقي- إلى وحدانية الله، ومنه إلى وحدة الحقيقة، لأن وحدة الحقيقة تفرض أنه لا يوجد تعارض بين الحقائق الواقعية وما يأتي به الوحي. وإن وحدة الحقيقة المطلقة تفرض أنه لا يوجد تعارض مطلق بين العقل والوحي. وكذلك فإن وحدة الحقيقة المطلقة، أو طبيعة قوانين المخلوقات والسنن الإلهية، تفرض أن باب النظر والبحث في طبيعة الخلق أو في أي جزئية منه لا يمكن أن يغلق.

فالتكامل المعرفي يقوم على وحدانية الله، ووحدة الخلق. ووحدة الحقيقة ووحدة المعرفة. ووحدة الحياة. ووحدة الإنسانية. ويتم ذلك عملياً وفق شروط يلخصها الفاروقي في التمكن من العلوم الحديثة وإتقانها ونقدها وتمحيصها. والتمكن من التراث الإسلامي وإتقان علومه ونقده وتمحيصه. وإثبات الصلة

(104) Al Faruqi. *AL-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*…، p. IV.

الوثيقة بين الإسلام ومختلف فروع المعرفة الحديثة. والبحث عن وسائل تمكننا من التأليف المبدع بين التراث والمعرفة المعاصرة. ووضع الفكر الإسلامي في المسار الذي يتيح له إنجاز النموذج الإلهي.

فالنظام المعرفي تكاملي في بنيته ومفهومه ووظيفته، من حيث اتصاف العقل الذي يؤسس عليه هذا النظام؛ إذ ينبغي أن يكون تكاملياً في تفاعله مع الوحي ومع الواقع، وتكاملياً في منهجيته العلمية التي تبين مصادر معرفته وتحدد بنيته التكوينية، وتمده بأدوات المعرفة وعناصرها، فهو يتوفر على الخصائص التي تؤهله للقيام بدوره الحضاري وأهمها: الازدواجية في طاقات الإنسان المعرفية وتكاملها. وازدواجية النظر والعمل وتكاملهما. وازدواجية مجال المعرفة (عالم الغيب وعالم الشهادة) وتكاملهما. وعدم التناقض بين العلوم الثقافية والأخلاقية، وبين العقل والوحي، وبين الفرد والمجتمع.

obeikandl.com