

أسلمة فلسفة العلوم:

التماثل بين العلوم الطبيعية والقيم الدينية

وجيه قانصو

أود أولاً الاعتذار عن التقصير المحتمل في قراءة الكتاب^{*}، فالقراءة لا تسلم من الفعل الانتقائي، ولا تتجو من ذاتيات القارئ التي تعيد إنتاج المعنى المكتوب، ولا تخلي أيضاً من تفويت لكثير من مقاصد الكاتب، ولعل هذا هو المغزى من القراءة نفسها، فالقراءة ليست حيادية سلبية، وليس فعل نقل لمعنى الكتاب بأمانة: بل هي - أي القراءة - فعل تحويل للمعنى المكتوب، وتوليد لمعنى جديد. فالقراءة تحرر من سلطة الكاتب، وكسر للسياقات التي يفرضها على القارئ، وتمرد على ما قبليات يخفيها الكاتب خلف الفوائل والسطور والكلمات، بهذا تصبح القراءة فعل اكتشاف لمعنى لم يقله الكاتب، وتفكيكاً لمعنى يدعوه ويجزم به.

الكتاب - بحسب وصف الكاتب - عبارة عن مشروع أسلمة معرفية لفلسفة العلوم، حيث لا يكتفي بإضافة عبارات دينية إلى المباحث العلمية كما هو متداول، بل يعيد صياغة منهجية معرفية للعلوم وقوانينها، ويوسس لعرفة قرآنية تعيد توظيف العلوم ضمن نظام أو ضابط منهجي يشكل إطاراً نسقياً ومرجعياً لتنظيم وتقنين وإنتاج الأفكار والمفاهيم. والغرض من ذلك كله هو فهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية، وبين القيم الدينية المركبة على قوانين الوجود.

* منهاج القرآن المعرفية، أبو القاسم الحاج حمد، دار الهادي.

من النشاط الذهني للفكر البشري - بحسب المؤلف - بأشكال ثلاثة: أولهما التصور الإحيائي البدائي الذي يرى ظواهر الكون مستقلة عن بعضها، ويرى لها نفوساً قائمة بذاتها، فعبد الإنسان في مغامرة العقل الأولى ما قهره من قوى الطبيعة من شمس أو قمر، وجراًًاً مصادر القوة في الوجود إلى عناصر حية متباينة، ثم كان نمط التفكير الثنائي التقابلي، حيث اكتشف العلاقة بين الظاهرات في شكل قوانين جزئية أولية إلا أن ثانية الوعي هذه حالت دون توليد قوانين عامة تتطور إلى نظريات تحقق في تكاملها النسق المنهجي، ثم دخلت الإنسانية طورها الثالث من التفكير، فلم تقتصر في بحثها على وحدة الظاهرات الطبيعية ووحدة المادة والطاقة واستخلاص القوانين العلمية، بل سعت إلى استخلاص نظريات تشكل منهجاً موجهاً مختلف الأفكار والإبداعات.

في الطور الثالث، دخل العالم في مأزق فكري وحضاري، حيث أصبحت الحضارة الغربية نفسها فاقدة للتصور المنهجي والمعرفي البديل للكون، وأصبحت النظم اللاهوتية التي تقوم على استلال الطبيعة والإنسان معاً، فاقدة لمنهجية تفكير تعيد تنظيم قيمها بما يناسب مستوى الطور الجديد، حيث لم يعد هنالك من جدوى في أسلوب الدفاع عن النسق التاريخي في اتباع أفكار المؤمنين مناسباً، وهو نسق ما يزال يعيش مرحلة الطور الثاني من التفكير البشري مختلطًا بموروثات المرحلة الأولى.

مأزق جميع الحضارات يكمن في كون نمط تقدمها يقوم على التحكم في علاقات الإنتاج، ومرامكة فائض القيمة لصالح الطبقات القائدة. وهذا بخلاف الحضارة الإسلامية التي شكلت نقيساً لنسب التطور الحضاري الوضعي القائم على استلال قوة عمل الآخرين وتركيز فائض القيمة لدى الطبقات المهيمنة. فالإسلام لم يجعل الفتح توسعًا في أراضي الغير، وإنما تحريراً لتلك الشعوب.

أمام هذا المأزق، فإن القرآن وحده - بحسب المؤلف - يملك التصور المنهجي والمعرفي البديل على مستوى كوني فيبعد أن كان الخطاب الديني الإلهي، ابتداءً من آدم وانتهاءً إلى محمد، يقوم على الاصطفاء الحصري، ويتجه إلى دوائر بشرية معينة، اتجه الخطاب الإلهي مع محمد إلى الأمة الوسط المتسعة للناس جمعين، فختام النبوة ليس مجرد توقيت زماني، بل هو تقدير موضوعي لنهاية الخطاب الحصري الاصطفائي، وانطلاق الخطاب العالمي الذي يمتد أفقياً.

وللوصول إلى مستويات جديدة من المعنى القرآني تستجيب لطموح أسلمة المعرفة لا بد من تجاوز الطريقة التجزئية في فهم النص، والنظر إلى القرآن في وحدة وبنائية عضوية تمثل البنائية الكونية، بحيث إذا تقلّت نجم عن موقعه اختل النظام الكوني كله. فالاستخدام الإلهي للمادة اللغوية، ولأي مادة في الكون يختلف نوعياً عن الاستخدام البشري مع وحدة خصائص المادة. فحين يستخدم الله اللغة العربية في التزييل، فإنه يستخدمها وفق مستوى إلهي يقوم على الإحكام المطلق، فلا يكون في القرآن مترادفات توظيفاً ضمن جناس وطباق، إذ تتحول الكلمة ضمن الاستخدام الإلهي إلى مصطلح دلالي متاهي الدقة، فكلكل كلمة في القرآن دلالتها المفهومية المميزة، وذلك خلافاً للاستخدام البشري البلاغي العفوبي لمفردات اللغة. (مثال مس القرآن الذي هو عبارة عن إدراكه والشعور به، هو مس لا يأتي إلا للمتظهرين نفساً لا جسداً).

كما أن التأسيس المعرفي يتطلب قاموساً ألسنياً معرفياً جديداً لأنفاظ القرآن، تغير التصور التقليدي لفقة اللغة والمعاني فهناك ثلاثة أمور في عملية توصيل دلالات المفردة، فهناك الكلمة وهناك الأمر الذي تشير إليه وهناك التصور العقلي المتشكل عن هذا الأمر في الذهن. فخصائص اللغة ترتبط دائماً بخصائص الأمة التي تتكلمها من زاوية الوسيط الذهني للتصور، كذلك فإنّ لغة القرآن هي الوسيط الذهني، فالخلل في فهم دلالات ألفاظ القرآن يؤدي إلى تعذر فهم محتوى عالمية الدين. (الدلالة المفهومية لكلمة النسخ في القرآن مثلاً، قد حررت نتيجة لدلالة العربية الذهنية في مرحلة عصر التدوين لتكون نسخاً لآيات القرآن بعضها بعضاً، في حين أنّ النسخ في القرآن يعني استبدال حالة تاريخية أو عقلية بحالة أخرى مغايرة، وليس ابطالاً لبعض الآيات، أو إسقاطها لها، والنسخ لحالة تاريخية يرتبط بعالمية الخطاب الديني، ونهاية الخطاب الحصري أو الاصطفائي).

بذلك تصبح أسلمة المعرفة، عبارة عن ضبط الدلالات المعرفية لأنفاظ القرآن في إطار المنهجية الجديدة، وعبارة عن فهم وصياغة الكثير من موضوعات المعرفة الإنسانية سواء في مجال العلوم الطبيعية أو الإنسانية، باعتبار القرآن معاذلاً بالوعي للوجود الكوني وحركته ممتدة عبر الزمان والمكان؛ أي إنّ أسلمة المعرفة هي إعادة تصنيف المعرفة وفق منهج تطبيقي متعدد المراتب طبقاً لعدد مراتب العلوم الطبيعية الكونية نفسها، مع ربط كل مبدأ طباعي بقانونه الأخلاقي الذي ينسجم مع

وقد كشف المؤلف عن ثلات مراتب لإنشاء المعرفة، التي تحاكي مراحل تطور الفكر البشري نفسه. أولى الأساليب الإنسانية للمعرفة، (مثال: منهج المائة الذي يقابل بين مواقيت الصلاة الزمنية وظواهر الحركة الكونية). هو أسلوب يهدف إلى تطوير العمليات الذهنية لأبنائنا بدفعهم لتقدير المتقابلات؛ أي في معرض التدريب الذهني.

ومن منهج المعرفة الإنسانية في التمايز المتفاوت، ينشأ التركيب؛ فما بين الإبل والكون تقابل ابتدائي، أما ما بين السماء والأرض وما بين الذكر والأنثى، فهو مقابلة تركيبية تؤدي إلى ناتج طبيعي في الحالتين، الإثبات في حالة السماء والأرض، وتلاقيهما بالماء، والذكر والأنثى في حالة تلاقيهم بالماء ضمن شرعة أخلاقية إرادية؛ أي تطوير المبدأ الكوني نفسه وإحالته إلى مبدأ اجتماعي وأخلاقي. ويركب منهج المائة المعرفي التكعيبي ما بين القانون الطبيعي الذي يحكم الظاهرات والقانون الأخلاقي الذي يحتم الزواج بين البشر بطريقة إرادية منتظمة.

ثم يطور الله منهج التقابل التكعيبي إلى ما هو أعقد من الناتج المادي، وذلك بتركيب النفس ذاتها عبر جدلية كونية طبيعية مركبة بفعل قوتين شائيتين. فالبعد الأرضي من المادية المحسوسة في الناتج هو النفسي، أي ميلاد النفس التي تتضمن قوة الحياة والوعي.

والمرحلة الأولى تكون وقفاً على قانون التمايز الابتدائي، ثم يطور المنهاج إلى التمايز التكعيبي، ثم يطوره إلى منهج دراسة تجاوز الطبيعة لذاتها المادية، بقوة التحليق الإلهي باتجاه الغاية. بهذا تنتهي المنهجية المعرفية القرآنية إلى مفهوم الخلق في حين تنتهي المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعية إلى مفهوم التشيو.

فهم الإرادة الإلهية ضمن منهج الخلق فهماً يعزلها عن التشيو في قوانين الوجود والحركة الوظيفية يسقط الصيرورة التي شيئاً الله بها الخلق وأحاط بها التاريخ، فتسقط بالتالي علاقة الإنسان الموضوعية والعلمية والمنهجية مع الكون، فلا يعود قادرًا على اكتشاف الكون ولا على اكتشاف قوانينه الطبيعية.

من خلال منهجية التشيو والخلق نفسر ونفهم التاريخ والحضارة والظاهرة الاجتماعية، فلتاريخ وجه تحكم فيه منهجية الخلق وغاياته المستحوذة على منهجية التشيو الوظيفي وعلومها وقوانينها، فحركة التاريخ عبر قوانين التشيو الوظيفي

تؤدي إلى نتائج أصبحت معروفة، ولكنها على مستوى منهجية الخلق فإنها تعطي نتائج دلالات ترتبط بفائبة الخلق والتكون، وهذه الفائبة هي ما يجب بحثه في داخل كل معرفة تاريخية.

بذلك لا تعود أسلمة علوم التاريخ عملية تأليه لحركة التاريخ بطريقة لاهوتية تستلب الإنسان والطبيعة معاً، بل هي تضمن الظاهرة التاريخية دلالاتها الفائبة الكامنة في منهجية الخلق، والتي تتكشف عبر مؤشرات القرآن عليها من ناحية، وعبر قوانين التشيوّع من ناحية أخرى؛ فتعارض الحضارات مع قوانين الخلق المستمدة من ذات الوجود الكوني، وهي مدلولات، إنما يعني دمار هذه الحضارات وانكفاء مسيرتها. والحضارات التي يقتصر علمها وقوانينها على المفاهيم الوضعية القائمة على الصراع، مالها أن تحمل بذور فنائها من داخلها بحكم تناقضها مع النظام الكوني ف تكون الأزمات الداخلية وتكون الحروب، وذلك أيضاً نفهم المعصية ببعدها الكوني بأنّها عبارة عن تناقض داخل الحضارات المنهارة في أصول تركيبها.

ورغم تسجيلنا للمؤلف محاولة جادة في نقل دلالات القرآن الكريم من محيط التجربة إلى فضاء الكون، ومن واقع الاستلاب إلى شرط الحرية، وتقديرنا لجهوده في كشف مستويات جديدة في المعنى القرآني لم يطرق بابها من قبل، إلا أننا نسجل

النقاط التالية:

أولاً، في منهاج الأسلامة:

كنا نتوقع من المؤلف في طرحة لمنهج الأسلامة لفلسفة العلوم الذي يفك به الارتباط بين العلوم والمناهج الوضعية الغربية، أن يبادر إلى تأسيس منهاج متتكامل من داخل القرآن ومن خلال وحدته العضوية التي تماثل وحدة الكون نفسه إلا أننا نجد أن منهجية المؤلف في تأسيس المنهجية تقوم على ما قبليات من خارج القرآن،

وهي مستقاة من فضاء الفكر الغربي نفسه والفكر الوضعي تحديداً، فشكلت هذه الماقبليات أرضية التأسيس التي قام عليها مشروع الأسلامة، وأصبحت الموجهة للدلائل القرآن الكريم، بعدها كان من المفترض أن يكون مشروع الأسلامة هو الضابط والمنتج لسائر الأفكار والمفاهيم، فأصبحت بذلك مفاهيم وقواعد الأسلامة موجّهة لا موجّهة ومنتجة.

مثلاً: اعتمد القارئ في تحقيق مراحل الفكر البشري على مراحل ثلاث: الإحيائي البدائي، والقابلية الثاني، والتظير.

هذا التحقيق يشبه إلى حد بعيد تحقيق أوغست كونت مؤسس الفكر الوضعي نفسه الذي قسم مراحل الفكر البشري إلى أسطوري، ومتافيزيقي، ووضعي. ويشبه أيضاً مراحل ومستويات التفكير البشري عند هيغل: مرحلة الإدراك المباشر للظواهر، ومرحلة فهم الظواهر وابراز اختلافها مع غيرها وهو ما يسميه هيغل بالتوسط، ومرحلة العقل الذي يولد كليات تستوعب جميع الظواهر وتقننها، كذلك يشبه التقسيم الذي اعتمد فيه.

كل ذلك يشير إلى أن خطوات المؤلف الأولى كانت مقتبسة من فرضية لم ترق إلى مستوى التأكيد، واليقين، مع العلم أن البحوث الانتربرولوجية الحديثة البنوية بالتحديد، قد أثارت الشكوك حول الكثير من بدائية التفكير الأولى، يقول كلود ليفي شتراوس في كتاب الفكر البري: "هذا الاختلاف بين عالمهم وعالمنا يتضمن تفسيراً لدونيتيهم الذهنية والتقنية في أنها تضعهم واقعاً في مصاف أحد منظري علم التوثيق، وكان لا بد من انتظار علم الفيزياء الذي بين فضاء دلائلاً معيناً يتمتع بجميع مواصفات الموضوع المطلق ليتقرر أن طريقة البدائيين في إدراك عالمهم ليست فقط متماسكة بل الطريقة المفترض اتباعها لمعالجة موضوع تظهر بنيته العنصرية على شكل مركب معقد يقوم على الفصل".

وهكذا يمكننا أن نتخطى التقابل الزائف بين الذهنية المنطقية والذهنية ما قبل المنطقية، فكما أن فكرنا منطقي فالتفكير البري منطقي أيضاً، إلا أن التشابه بين هذين الفكرتين لا يكون تماماً إلا حين ينصب على معرفة فضاء يلاحظ خصائصه الفيزيائية والدلالية معاً.

مع أن هذا التقييب لا ينسجم مع تاريخ الفكر الإسلامي إذ بحسب تعريف المؤلف للنظام النهجي، نجد أن الفضاء الإسلامي منذ القرن الخامس هجري كان يحوي نتاجات معرفية ناظمة للفكر والمفاهيم وسائل مظاهر الطبيعة والكون: كما عند الماوردي في أدب الدين والدنيا، والشاطبي في كتاب المواقف، وأبن عربي في الفتوحات المكية، وأبن سينا في الشفاء، وأبن رشد في مختصر السياسة، والملا صدرا في الأسفار الأربع، وأبن خلدون في مقدمته؛ مما يعني أن القول بأن الطور الثالث قد بدأ في القرن التاسع عشر الميلادي يخلو من قراءة تاريخية جدية للفكر

ال العالمي، وأن التحقيق المذكور يشكل تلاعباً في المعنى القرآني، الذي تتكشف جهود المؤلف حول المنهاج الذي يفسر ويضبط الفكر البشري، والعدُّ تشييداً لمشروع من خارج سنته وحقيقة .

مثال آخر: يحاول المؤلف أن يتجاوز القراءة التقليدية للقرآن ويعتمد على منهجية السننية تمكّن من فهم مقاصد النص، والتعرّف على المعاني المصرح واللامصرح بها، وهي بداية صحيحة إلا أن المقاربة كانت سريعة، ولم يأخذ التأسيس النظري لنظام المعنى والدال والمدلول بل كنا نتوقع معركة فكرية وسياحنة أفقية في تأسيس منهاج قراءة النص، فالاختلاف بين علماء الألسنيات حول المعنى واسع، يتراوح بين شائنة العلاقة بين الدال والمدلول عند سوسيير إلى علاقة أكثر تعقيداً وتشعباً كما عند بيرس ومورس وبلومفيلد وجاكبسون وتشومسكي، إلا أن تأسيس المؤلف كان مجرد استحضار لنتائج السننية جاهزة لم يصرّح المؤلف حتى بمصدرها، وهي مستقاة بحسب معلوماتنا من آراء سوسيير.

ولعل مقام التأسيس للمنهاج، يفرض على المؤلف أن يسعى للكشف عن آلية قرآنية في كشف المعنى القرآني، ولمعرفة سبل القرآن في إيصال معناه، وهي المقاربة الوحيدة التي تفك الارتباط بين العلوم وبين الفلسفات الوضعية .

مثال آخر: حول المراتب المعرفية الثلاث التي استقاها من القرآن الكريم، وهي التقابل الثنائي والتركيب، ثم التركيب التجاوزي حيث لم يبين المؤلف الحقيقة القرآنية لثلاثية الأطراف الثلاثة من جهة، وجاءت مشابهة بل متطابقة مع الديالكتيك الهيغلي الذي قسم مراحل المعرفة، إلى الأدراك المباشر والفهم والعقل، وهنا نلحظ مأزق مشروع الأسلامة الذي يطمح إليه المؤلف الذي يقع في ممارسة كان ديدنها في بداية كتابه، وهي إضافة آيات ونصوص دينية إلى أفكار منجزة وجاهزة من خارج القرآن الكريم، وهو ما يعطّل إمكانية الكشف الحقيقي لفضاءات النص في مجال المعرفة الجديدة .

ثانياً، في التشيوّه والخلق:

ما نتوقعه في المنهاج أن يزود الباحث بقدرات تقنية وفنية وأدوات كشف تمكّنه من إضاءة مناطق العتمة، ومن التوغل عميقاً إلى أبعد حدود الدلالة، وهنا نسأل: هل

توفر منهجه التشيّق والخلق، تلك القدرة والإمكانات؟ وما الجديد الذي توفره هذه المنهجية، زائداً على ما عالجه الفارابي في مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، حيث شبّه المدينة بالمدينة الإلهية (أي نظام الكون)، وما بحثه ابن باجة أيضاً في تدبير المتعدد حيث عُنيَ بتدبير الأفعال وترتيبها نحو غايتها المقصودة، وما بحثه الماوردي في أدب الدين والدنيا. لا يجر منهاج الخلق البحث العلمي إلى دائرة الأخلاق والقيمة؟ و يؤدي إلى غائية مفرطة أو شمولية صارمة تمنع البحث العلمي من الوصول إلى مداره الواسع والحر، وتحول البحث العلمي والفكر الفلسفى إلى مرعية قيمية تخضع من سقف التفكير وتحوله إلى عقل تبريري؟

ثالثاً، مازق الحضارة الغربية:

يعتبر المؤلف فلسفات العلوم والمعارف في الغرب بأنها وضعية، وبأن الحضارات عموماً قامت على التسخير ما عدا الحضارة الإسلامية التي كانت حروبها حروب تحرير.

وهنا يختزل المؤلف حقيقة الحضارات في العالم، خصوصاً الحضارات اللاحورية، والتي نشأت في الصين والهند وأميركا الجنوبيّة والشماليّة، من دون الغوص في حقيقتها والتعرف على بنيتها، كما أنه يتجاوز معطيات التاريخ حول حقيقة دواعي الفتوحات الإسلامية، والتي لا يمكن الجزم بأنها كانت لدواعي الدعوة أو التحرير بقدر ما كانت تحرکها عوامل سياسية اقتصادية، فيكون المؤلف قد مزج بين الواقع المعرفي والواقع السياسي.

كما أن اختزال فلسفات الحضارة الغربية إلى فلسفات وضعية، أو توصيفها بأنها حضارة الاستلاب، يشكل حجاباً وتضليلًا معرفياً في فهم سياسات وتحولات فلسفة العلوم في الغرب، لم يتوقف الفكر الغربي منذ الكوجيتو الديكارتي عن توسيع المدى الوجودي والكينوني للحياة، فنقل كانط الاهتمام الفلسفى من حدود الأنطولوجيا التقليدية إلى حدود البحث عن معايير المعرفة ومعايير العمل؛ أي إلى نطاق التجربة الإنسانية المباشرة، فحرر الفلسفة من طغيان اللاهوت الديني، وشرع هيغل تجربة الحضارة كاملة على ضوء إنتاجيتها المداخلة، وبحسب منطقها الجدلية الداخلي المتمامي، وأعاد نيتشه تأسيس مفهوم القوة لذاتها حين رأى أن مؤسسات القيم

القائمة تنتهي اسمها وتزيف ملامحها، واكتشف ماركس وجود واقع مكتوب تخلقه قوى الإنتاج، ووجد فرويد أن الحيوية الأصلية في الإنسان مكبوبة ومحبطة ولا تستطيع ملاقة أهدافها، وسعى هربرت ماركيوز إلى اكتشاف الإنسان السعيد بعد أن ولد التحالف بين الاستغلال الظبيقي والكتب الحيواني والتعميم التاريخي، وعمل ميشال فوكو أيضاً على تحرير الخطاب الدلالي، وإلى استعادة القوة لدلالتها بعزل كل التباس سلطوي حولها، وعمل هوسرل على استعادة التجربة بالشيء بدل تصوره، ويرغبون على استرجاع الأعماق الحيوية المفقودة، وأثار هيدغر سؤال الكينونة المفقودة وعمل على تحرير الموجود من سجن الماهية، كل ذلك يعني أن الفلسفة الغربية كانت في مجال العلوم والفلسفة لم تصل إلى حالة إشباع ولم تستقر على هيئة واحدة، بل ما يزال الفكر الغربي في رحلة تشكّل لم تصل إلى نهايتها بعد.

رابعاً، الاصطفاء والعالمية:

يقيم المؤلف مصادرة من أخطر المصادرات القابلة للإطاحة بكل نتائج بحثه، وهي عقيدة الاصطفاء وختام النبوة.

ألم تكن دعوة المسيح إلى العالمين أيضاً، وهو ما فهمه حواريه وعملوا على نشره في الآفاق الواسعة خارجبني إسرائيل، ألم تكن دعوة موسى إلى فرعون شكل من أشكال عالمية الخطاب؟ وكيف نفسر مؤمن آل فرعون، فالاصطفاء هو هذا الخط الذي استمر في النبي الأكرم والذي لا يتعارض مع عالمية آية دعوة أو رسالة، فالخصوصية اللغوية والقومية وظرف الزمان والمكان أو مناسبات النزول، لا تسليخ عن النص الديني كونيته وعاليته.

وبالجملة، يمثل الكتاب بداية جهود معرفية تهدف إلى إعادة فهم القرآن على مستوى كوني، وإلى تحرير النص من منهجية تقليدية تحولت مع الزمن من مفسر للنص إلى سجين ومقيد له. إلا أن منهجية المؤلف أوقعته من حيث يريد أو لا يريد في فخ التقابل السجالي بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، واستعان بكثير من المصادرات والإسقاطات التي شكلت لوحة خلفية لكل معالجاته ونتائجها، وانحكم لمعاييرية خفية ولنسقية حتمية، تؤدي بنا إلى ابتكار سجن جديد للنص، وإلى تقييد حركة الفكر الإسلامي نفسه.