

المعرفة والقداسة في فكر "عبد الوهاب المسيري"

من الفلسفة إلى الحكمة

عبد الرزاق بلعقروز

أستاذ فلسفة الأخلاق، جامعة سطيف ٢. الجزائر

الكلمات المفتاحية: المعرفة، القداسة، الفلسفة، التحيز، الحكمة، المسيري.
ملخص المراجعة: يحاول هذا المقال الإجابة عن أم المشكلات الفكرية التي ما يزال الفكر الإنساني يطرحها في كل عصر من أرسطو إلى هايدغر، ومن ابن رشد إلى المسيري، ألا وهي مشكلة المعرفة والقداسة، الواقعة بين منزلي الاتصال الديني والانفصال الدنيوي، وهذا ما أراد المفكر عبد الوهاب المسيري تمثله من خلال رحلته الفكرية من الفلسفة إلى الحكمة التي يريد المقال استقصاءها.

فاتحة الإشكال

من أجل هذا، فإن مساءلتنا لجدل الانتقال من المعرفة المنفصلة عن القداسة أو بمفردتنا الإجرائية: الفلسفة، إلى المعرفة المتواشجة بالقداسة أو الحكمة، سواء في الرؤى الإيمانية بعامة، أو الرؤية التي بلورها "المسيري"، تنخرط ضمن هذا الإطار النظري التحليلي، الذي سيسعي إلى التنقيب عن حقيقة هذا الجدل بين المعرفة والقداسة أو الفلسفة والحكمة، ثم استخراج الآليات التي جرى التوسل بها من أجل الفصل بينها—أي بين المعرفة والقداسة، وكيف استكنه "عبد الوهاب المسيري"، دلالات هذا الفصل، وكيف غادر أرض النموذج المعرفي المادي التنويري المنفصل، وإسكان فكره، ضمن أرض معرفية أخرى لا تقطع مع القداسة، وتعيد بناء وتركيب نموذج معرفي جديد يختص بالرحابة الإيمانية، والمقصدية التوحيدية.

تبدو مشكلة المعرفة والقداسة في الثقافة باعتبارها أم المشكلات جميعا، ذلك أن نمط المعرفة والنموذج الإدراكي الذي تستخدمه الظاهرة الإنسانية من أجل إدراك العالم وتلويته بالمعنى، يُكوّن وإلى مستوى رفيع مناهج التفكير ومناهج السلوك أيضا، فإدراك العالم ليس مجرد، تأويل بارد له، إنما هو إدراك تتداخل فيه أوراق الفكر والشعور والإرادة أيضا، من هنا فإنه عندما نكون بصدد الحديث في جدل العلاقة بين المعرفة والقداسة، فنحن إزاء جدل بين رؤيتين إلى العالم، واحدة تجرّه من دلالاته الإيمانية والأخروية، وتنزع عن لباسه المتجاوز، والثانية لا تقطع مع هذه الإحالات، إنما تتأسس عليها، فتكوّن بذلك وشيجة بين مفردات الحياة وسلما تتناغم فيه أوجه السعي الإنساني في هذا العالم.

القداسة عن العالم من وجهة نظر "المسيري" يؤدي إلى ظهور نزعة إمبريالية لدى الإنسان، فهو ينظر إلى العالم باعتباره مادة نافعة له يمكنه توظيفها لحسابه ويصبح الهدف من المعرفة هو زيادة التحكم. وحيث لا توجد قداسة أو حرمت أو مرجعيات أخلاقية، فلا حدود لعملية الغزو" (المسيري، ١٩٩٩، ص ٢٥٩).

أولاً. محنة المعرفة: بين القداسة والعلمنة

ثمة تناوب في تاريخ محنة المعرفة، بين استملاكها تارة من إرادة العلمنة أو باستخدامنا "الفلسفة"، وتارة أخرى من القداسة أو باستخدامنا "الحكمة"، وهذا التناوب ذو دلالة متعددة، دلالة متعلقة بالرؤية الوجودية الكلية، بما هي المفتاح الأكبر الذي منه تستقي أجزاء الحياة الأخرى مفاهيمها وأسسها ومقاصدها، ذلك أن الرؤية إلى العالم world view تُشكّل النسق الإدراكي للوجود، وتشير إلى طبيعة العلاقة بين مفردات الوجود المتضمنة في ذلك النسق، فإذا استندت هذه الرؤية إلى النموذج الإلهي في الإدراك، فمن اللازم أن التسيح يكون متمركزاً حول الإله المطلق، وتكون قيمة المعرفة ونظم الحياة كاسبة لمشروعيتها، بقدر تطابقها مع هذه الإرادة الإلهية، وأما إذا كانت الصورة معكوسة؛ أي البدء من الإنسان، فإن النسق يتغير أيضاً، حيث تستحيل الحقيقة والمعرفة إنسانيتين، والمقاصد هي الأخرى لا تتعدى مقاصد الإنسان، من هنا، فإن مساءلة المعرفة بين جدليتين ما هو في الأصل، إلا وصل للجزئي بالكلي أو الفرع بالأصل، بمعنى أن علمنة المعرفة أو تقديسها تابعة للرؤية الكلية للوجود وما تختص به منهجيتها من نسق وترايط، وعلى هذا الأساس سنبدأ كلامنا في الكشف التاريخي عن منابع العلمنة في المعرفة وكيف استحالت في الفكر الحديث، إلى معرفة مُفرطة في علمانيتها، حيث آتتها وصلت تجر وراءها تاريخها الذي يكلمنا عن حذف الدلالات الإيمانية للمعرفة

هذا، وإن من أقوى المبررات التي جعلتنا ننتخب مسألة المعرفة عند "المسيري" وإبلائها حيزاً مخصوصاً من التحليل والتفكير، الرهان الخطير والمنزلة المرتفعة لقضية المعرفة، فيما يخصّ تحديات البناء والإصلاح الحضاري، وفيما تذهب إليه من رؤى وتحديات مشاريع التحرير والإصلاح هذه، ذلك أن التحدي الأخطر هو تحدي المعرفة" ولكن ليست المعرفة في مقابل الجهل، وإنما المعرفة كما تم فهمها وتصورها ونشرها في العالم بواسطة الحضارة الغربية، ولكنها لا تنتج إلا الاضطراب والتشويش والشك، فهي ترفع الشك والظن إلى مصاف "العلمية" منهجياً، معتبرة الشك أداة معرفية صحيحة ومهمة في البحث عن الحقيقة. إنها معرفة جلبت ولأول مرة في التاريخ - الفوضى والاضطراب في مملكات الطبيعة الثلاث، أعني مملكات الحيوان والنبات والجماد" (العطاس، ٢٠٠٠: ١٥٥).

فنحن هنا لسنا إزاء معرفة تنطق بالحقيقة أو هي لسان حالها، إنها معارف مُشعبة بروح التأويل الغربي للعالم، وفي الوقت الذي يجري فيه نشر هذه المعرفة وتوزيعها ونشرها؛ يكشف لنا التحليل العميق حجم التداخل الوثيق بين أوراق فكر هذه الحضارة الغربية وشعورها وقيمتها، ونظراً لهذا، فهي ليست معرفة حقيقية وصحيحة، إنها تأويلات فحسب، جلبت الفوضى والتشويش، بدلا من أن تكون جالبة للأمن الوجودي واللحمة بين كائنات العالم جميعاً.

من أجل هذا، كتبنا على أنفسنا ضرورة تسليط أنوار العقل على مسألة المعرفة والقداسة عند "المسيري"، وتأتي وجاهة مساءلة "المسيري"، من جانب أنها حللت عميقاً أصل المعرفة؛ واستخرجت الآليات التي جرى استخدامها في شطر الصلة بين القداسة وبين المعرفة، وأخذت بمجامع تفكيرنا نحو أرض جديدة، تريد أن تملأ المعرفة بالمعنى والقيمة، وتعيد لها مجدها الضائع، بخاصة وأن نزع

الإلهي، وتعتبر تعليماً من تعاليم الوحي الإلهي" (جاكدين ٢٠١١، ص ٢٢).

إن تاريخ المعرفة، من حيث الرؤية الناظمة والمؤطرة لها، هي تاريخ التناوب بين هذين الرؤيتين، واللذين شكّلتا تاريخ الأفكار في الغرب، إلا أن الانتصار بفعل عوامل مخصوصة، كان للرؤية الثانية، أي التأويل الطبيعي والعقلاني للعالم، الذي جرّ معه إزالة الرهبة والتّقدّيس من الطبيعة، وفصل القيم المقدّسة عن التشريع السياسي، والإقرار بنسبية القيم. وتتجلّى لنا أعراض هذا الانتصار في تنامي المناحي الفلسفية المشبعة بهذه الرؤية إلى العالم، - باستثناء الأعوام الألف للعصور الوسطى التي كان فيها الانتصار للرؤية المتعالية على العالم، وما لازمها من فرض للسلطة البابوية نفسها على الملوك- هذا التنامي الأدهش فيه؛ أنه صدر من رحم الرؤية المسيحية إلى العالم نفسها، وذلك مع القديس والفيلسوف توما الإلكويني، الذي استعاد الفلسفة اليونانية من المخطوطات التي أورتها الحضارة الإسلامية، "حيث شكّل انتشار الأرسطية والرّشدية في الغرب في القرنين الثالث عشر والرّابع عشر، واندماجهما مع بعض أشكال اللاهوت المسيحي الذي سبق بروز القديس توما، ضربة جديدة للتقليد الحكمي ونزوعاً إضافياً نحو العلمنة (علمنة المعرفة)، حتى هذه اللحظة، حفظت الأوغسطينية أولية الاستنارة في حركة المعرفة، في حين نفى القديس توما في سعيه تكريس أولية النص، إمكانية استنارة الدّهن بالعقل، وأعاد كل معرفة إلى أصل حسي، ورغم الهيبة التي يفرضها لاهوته، ورغم رفضه لفصل الإيمان عن العقل العملي وسعيه إلى مواءمتهما، فإن تبنيّه للمقولات الأرسطية في التعبير عن العقائد المسيحية، وتشديده على أصالة الحس في المعرفة لعباً دوراً في عملية نزاع القداسة عن المعرفة" (نصر، العدد ٢٠، ٢٠١٠ : ١٥٩). وتُضاف إلى هذه المقدّمة التاريخية

والاحتفاظ بقيمتها التداولية ووظيفتها في الصّراع وتنمية دوافع القوة والهيمنة، حيث وصلت العلمنة إلى جوهر العالم ومكونون القيمة، أي المقدّس بمجد ذاته.

يشير "سيد حسين نصر" في مقاله "نزع القداسة عن المعرفة في الغرب"، وبلغة مضغوطة إلى مسارات حذف عنصر القداسة عن المعرفة، فيقول "وقد بدأت العملية - أي عملية العلمنة ونزع القداسة في الغرب - قديماً في اليونان مع فقدان الروحية الرمزية وبروز العقلانية والتشكيكية وغيرهما، ولأن احتفظت اليونان، مع ذلك، بإرث حكمي إلهي، فقد تمّ صرفه إثر الصّراع الذي قام بين الهيلينية والمسيحية، ثم كانت قطعة كبرى مع المقدّس عندما أحال ديكرات الأنا الفردية إلى محور الواقع بعد فصلها عن الوحي وعن العقل وهما مركز الثبات في الكون. وأخيراً استطاع هيجل، بعدما مهّد له شكوكية هيوم ولاأدرية كانط، أن يقوِّض هذا المركز تماماً محتزلاً الكينونة إلى صبرورة والحقيقة إلى عملية زمنية والعقائد الميتافيزيقية الجلييلة إلى فكر دنيوي مقوِّض ومبتذل" (نصر، العدد ٢٠، ٢٠١٠ : ١٥٥).

وبالفعل، فإن المتصفّح لتاريخ الأفكار الغربية، يعثر على هذه الحقيقة التي طالعتنا بها تحليلية "حسين نصر"، ذلك أن ثمة رؤيتان كوّنتا المنابع الأولى لمسار الفكر الغربي، الأولى هي النظرة الهيلينية الطبيعية المادية، هذه النظرة بالنسبة إليها "كل شيء يتأتى من الطبيعة، physis، وهي إلى جانب اللوغوس (العقل) تضيء المعرفة وتوضّح تنظيم المدينة وأيضاً الأخلاق. يشكّل المذهب الطبيعي والمذهب العقلاني محورين أساسيين في نظرة الهيلينيين إلى العالم.

أما النظرة الثانية إلى العالم، التي تبلورت أولاً في اليهودية، فإنها تبدو مختلفة تماماً، هنا لم تعد الطبيعة التي يجرّكها العقل تشكّل العمود الفقري، بل "الكلمة"، (أي الكلمة الإلهية)، خالقة الكون، وتتجلّى في القانون

لا ينقصها سوى الجيوش والدبابات. وتعود أهميته الحققة إلى أنه ساعد على استكمال الطفرة الفلسفية التي سيتحقق من خلالها النموذج العلماني المادي ويتعين ويتبلور، فأسس فلسفته انطلاقاً من كثير من المقولات الكامنة للرواية المادية وأطلق عبارته الشهيرة "لقد مات الإله"، ثم بذل قصارى جهده في أن يطهر العالم من أي ظلال يكون قد تركها الإله على الأرض بعد موته" (المسيري، العدد ١٠١، ٢٠٠٠: ٩٧).

لن تكفي فلسفة نيتشه وحدها في بلورة الرؤية العلمانية إلى العالم، لقد تضافرت معها نشوء المذاهب الحيوية والداروينية، التي صار المعرفي بالنسبة إليها ليس هو العقلي، إنما هو الحيوي والغريزي "فالمذهب الحيوي يستبدل المطلق الرمزي، العقلي أو اللاهوتي، أو المثالي بمطلق جديد. أكثر ملاءمة، وأشد واقعية وخصبا، إنه الحياة... إن الحياة هي التي تحدد مبادئ العقل، لأنها لا بد أن تتحول إلى أفعال، بل أن الأصل فيها أنها فعل وافق الحياة في ظرف من الظروف، وكذلك فإن القيم لا تملك أية قوة قسرية خارجية... فليست الجماعة، ولا المطلق الغيبي، من له الحق أن يكون وصيا على أخلاقي أو أفعالي، فما أخلاقي إلا فيض حيوي، وهي صور تعبيرية عن ذاتي الخالقة" (مطاع ١٩٨٧: ٥٦).

وبحلول نظريات الداروينية الاجتماعية والتطورية، تنتصر النظرة اليونانية من جديد، لتُحلَّ الإنسان الطبيعي ابن الطبيعة محل التفسيرات المفارقة، وهذا لا يعني أن الطريق كان معبداً ليحصل هذا كله، إنما تشكلت مقاومات من مؤسسة الكنيسة، كانت تسعى من أجل الحفاظ على الله، باعتباره مبدأ المبادئ، وتكافح ضد العقل واللوغوس. إلا أن الطابع الحجاجي والدفاعي والاحتكام إلى الإلغاء الجسمي للمفكرين المناهضين، دون اقتحام الحياة والتشريع لها، أو بعبارة أبلغ: تخلي المسيحية عن تدبير شؤون الحياة،

المفارقة، نُحِت المذهب الإنساني في عصر النهضة، وهو مذهب يرفع من قيمة الإنسان المنفصل عن التوجيه الديني مرتبة الإله، بخاصة مع النبوة الديكارتية التي جعلت دور الإله لاحقاً على دور الإنسان، وفتحت الأفق لمبدأ الغزو العقلي للطبيعة والفهم الآلي للطبيعة التي جرّدها من أية دلالة غائية، وتعاطمت هذه النظرة مع اسبينوزا الذي طابقت بين الله وبين الطبيعة، وتهجّم في نسقه الفلسفي متوسلاً بالعقل، على الإيمان في حد ذاته.

وفي القرن الثامن عشر، وهو "قرن الرشد الإنساني"، كما أراد له فلاسفته" هاجم المذهب الطبيعي المسيحية، وظفر في هذا المجال بأفكار مسيحية أساسية، منها: الحرية، الشخص، التاريخ... وهي مفاهيم أعادها عصر الأنوار إلى الظهور، وخط من قيمة المفهوم الخاص بالتعاليم، ونحت مواضيع حاسمة، كالحق في السعادة الأرضية مثلاً، راح العقل يستقي من مواعين الطبيعة وليس من القدرة الإلهية، وغدت التجربة محور المعرفة ومنبع المعرفة والفضيلة... وإذ تخلّصت الثقافة الأوروبية من الحقائق الدينية التجاوزية تعلمت واتخذت من الطبيعة أساساً لها، إنها بالطبع إرث يوناني، لكنها تدرج في مساحة هندسية لامتناهية ولم تعد (كما عند أرسطو) غائية ونوعية" (جاكلين ٢٠١١، ص ٢٤).

وفي القرن التاسع عشر، الذي كان يلوح بلمح فكري خطير، تخلّقت الرؤى الفكرية التي ستعبر عن هذه النظرة إلى العالم، أو بعبارة أخرى "العلمنة وقد بلغت الأوج"، والفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه Nietzsche، الذي لا يمكن فهم إشكالات الفلسفة المعاصرة، إلا بفهم فلسفته، هو من استكمل مشروع تخليص الإنسان الغربي من الأوهام المتبقية عن الثبات والتجاوز والكلية، وفي هذه اللحظة تحديداً، "ظهر نيتشه: ابن داروين وشقيق باسمارك(على حد قول جون ديوي) الذي أنجز للفلسفة الغربية ما عجز عنه السابقون عليه، والذي طور رؤية معرفية علمانية إمبريالية

خوضا دلاليا، فمصنّفات "المسيري" قد يسّرت على القارئ، بوضع معجم لشرح المصطلحات التحليلية التي يختص هو بوضع دلالاته، غير إنّنا سنأخذ بمواصفات للنموذج يوردها "المسيري" بخاصة في كتاباته المتأخرة، نقصد مخطوطه حول: "إسلامية المعرفة: في التماذج المعرفية والأسئلة الكلية، أفكار وتصورات أولية" وهي مواصفات تستجمع عناصر المفهوم برمتها، فمن سمات النموذج أنّه أداة مسامية ورخوة، تتسم بالتجرّد والانفصال عن الواقع... والنموذج أداة تحليلية لا تدّعي لنفسها الموضوعية المطلقة، ومن ثمة فهي تحوي قدرا من تحيّزات من صاغها، وتظهر هذه التحيّزات في إجابته على الأسئلة الكلية التي تدل على مسلماته الكلية أو النهائية".، وتبعا لهذا تتحدّد وظيفة النموذج تحددا متعددا، فهو وظيفة إدراكية، تترتب بمقتضاها الحقائق والمعلومات أثناء فعل الإدراك، وهو ينزع الأغلفة الحاجبة للمسلّمات أو ما قبليات النموذج، وأخيرا بفتح أفق البحث العلمي، من خلال تشغيل ملكة الخيال وضبطها في الآن نفسه على محك الاختبار. لكن ما صله هذه المحدّات المفهومية بمسألة علمنة المعرفة ونزع القداسة عنها؟ هل هذا يعني أنّ نمّة نماذج تتوحد فيها المعرفة بالقداسة، ونماذج أخرى يُفرغ منها المضمون القداسي للمعرفة من حيث المبادئ ومن حيث المقاصد؟

يدرك "المسيري" في تحليله كيف هيمن النموذج المادي في الحضارة الغربية، وكيف فصل مشاريع الحداثة عن آية قيم أو مقاصد متجاوزة، وكيف اختزل الظاهرة الإنسانية المركّبة -اختزلها - إلى أمشاج من الدوافع المادية، والمقاصد الاستهلاكية، لقد هيمن النموذج المادي وصار أداة تحليلية قوية، يستخدم في المعرفة ويجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية ويختزل رحابة الوجود المدهش والبارك إلى عنصر واحد هو العنصر العضوي المادي الذي برأيه يتبدّى بسيطا. إنّ النموذج المادي الذي يستقي مرجعيته من الرؤية الفلسفية

هو من أسهم في تعالي أصوات العلمنة وهيمنتها المتتالية على الحياة، أو بتحليل منهجي آخر تغريب المسيحية، وإفراغها من مضامينها الروحية، "لقد حاولت المسيحية مقاومة العلمنة، ولكنّها أخفقت. ومكمن الخطورة أنّها عندما أخفقت في احتواء تيار العلمنة بدأ رجال الدين المؤثرون من أصحاب الاتجاه التّحديثي MODERNISTE يستحثون المسيحيين للانضمام إلى هذا التيار. على أن ادعاءهم أن المسار التاريخي الذي انتهى بالعالم إلى العلمانية له جذوره في العقيدة التوراتية وأنّه ثمرة من ثمرات الكتاب المقدّس، يجب أن يفهم على أنه محاولة من الدّاخل يقوم بها هؤلاء لتخليص المسيحية الغربية من مآزقها التي تسببت فيها هي نفسها" (العطّاس، ٢٠٠٠: ٤٩).

نحن إذن، إزاء تضافر عوامل تاريخية ورؤى فلسفية ذات أمشاج متنوعة، انصهرت في إطار رؤية علمانية إلى العالم، فقدت فيها المعرفة جزءها الأكبر المرتبط بالقداسة، وصدق التحليل التّيشوي من حيث الوصف عندما أبصر في إرادة المعرفة تجليا لإرادة القوة أو علامة عليها أو أثر لها، أي أنّ نمّة انتصارا للفلسفة في نسق التجربة الغربية، وتهميشا للحكمة أو نسيان فعّاليتها ودورها الحضاري للإنسان، و"عبد الوهاب المسيري"، في مقاربتة الجينالوجية الباحثة عن النسب الفلسفي لعلمنة المعرفة كما انتهت إلينا، يدرك و بجودة رأي وثقابة فكر، الأصول الكبرى في الفكر الفلسفي لمشروع نزع القداسة عن المعرفة، وذلك في مستوى النموذج الإدراكي، وفي مستوى الأداة المعرفية، وفي مستوى مقاصد المعرفة، وعن الآليات التي جرى تشغيلها من أجل إنجاز هذه المهمة، وسنقوم برصد هذه الانتزاعات والآليات التي قام بها مشروع العلمنة الغربي برموزه الفكرية وبعناوينه أيضا.

ثانيا. نزع القداسة عن المعرفة في مستوى النموذج الإدراكي
لاشك بأن القارئ لنصوص "المسيري"، يستخرج المفردة المركزية، وهي مفردة النموذج، لكننا لا نريد أن نخوض فيها

أيّ واقع متعال باتت تعد، على نحو متزايد، فوق مستوى قدرة الإنسان على المعرفة، مهدّئات مفيدة لطبيعة الإنسان العاطفية، إبداعات خيالية محببة جماليا، فرضيات تأويلية قد تكون قيّمة، دعايات سياسية- اقتصادية، إسقاطات دوافع نفسية، أوهاما مفقرة للحياة، أمورا خرافية، تافهة، أو بلا معنى... وفي الوقت الذي دأبت العقلانية الحديثة على الإيحاء بتصور الإنسان ذروة الذكاء العليا أو القصوى... دأبت التجريبية الحديثة على التعامل بالطريقة نفسها مع تصور العالم المادي بوصفه الحقيقة الجوهرية أو الوحيدة- أي النزعة الإنسانية العلمانية والنزعة المادية العلمية" (ريتشارد ٢٠١٠: ٣٤٢-٣٤٣).

إن "المسيري"، يشير إلى أن الرواج الذي حققه النموذج المادي، جعله يجذب نحوه في مبتدأ مساره المعرفي، إلا أن عجز هذا النموذج عن تفسير أشياء كثيرة في الإنسان، جعلت هذه المنظومة المادية تتساقط من عينيه، وأن الأمانة الفكرية والعقلية تقتضي منه البحث عن منظومة معرفية أخرى: هي المنظومة الإيمانية.

ثالثا. نزاع القداسة عن العقل وترشيد وظيفته

مسألة العقل المنفصل عن القداسة، والمختزل إلى الوظيفة الإجرائية والرصد التجريبي، يُعدّ أيضا عرض على تحقّق مشروع العلمنة ونزع القداسة عن المعرفة، ذلك أن المسألة المركزية في النشاط المعرفي للإنسان هي مسألة العقل، باعتباره قناتا ومصدرا أساسيا من مصادر المعرفة، إلا أن ملمح الخصوصية في مقاربة "المسيري" هو تفرقة بين موضوعين للعقل؛ الأول باعتباره أداة من أدوات إدراك الحقيقة، يدرك الموضوعات الآتية من عالم الحس والمصاغة على طريقة المنهجية التجريبية، والثاني يُدرك أيضا الموضوعات المركّبة وبأدوات من جنس هذه الموضوعات كالخيال والحدس والإلهام. إلا أن هيمنة النموذج المادي، وإدراجه العقل ضمن رؤيته الكلية- أي ضمن النموذج

المادية اختزالي أيضا، إنه يؤمن بالطبيعة أو المادة كسقف واحد للوجود و" لا يقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة (الطبيعية والبشرية)، ومن ثم فهي ترفض الإله كشرط من شروط الحياة، كما أنها ترفض الإنسان نفسه إن كان متجاوزا للنظام الطبيعي/المادي، ولذا فالفلسفة المادية تردّ كل شيء في العالم (الإنسان والطبيعة) إلى مبدأ مادي واحد هو القوة الدافعة للمادة والسارية في الأجسام والكامنة فيها، والتي تتخلّل في أثنائها وتضبط وجودها. قوة لا تتجزأ ولا يتجاوزها شيء لا يعلو عليها أحد، وهي النظام الضّروري والكلّي للأشياء" (المسيري ٢٠٠٢: ١٦). ولما كانت المرجعية الكبرى للنموذج المادي هي الفلسفة المادية كرؤية إلى العالم وتفسير له، فإن مناحي حذف القداسة عن المعرفة تتبدّى لنا في تفسيرها للمعرفة ولنتاج التّقابل بين الدّات العارفة وبين موضوع المعرفة، " فالعالم قابل لأن يعرف، لأنه معطى لإحساسنا ووعينا، بل إن مادية العالم هي شرط معرفته. ولمعرفة هذا العالم لا يحتاج الإنسان إلى استعارة وسائل من خارج عالم الطبيعة/المادة. فهناك أولا حواسه الخمس التي ترصد المحسوسات، وهناك عقله الذي يرتّب ويركّب الحواس، ولكنه ليس منفصلا عن الوجود المادي الحسي، فالمعرفة هي انعكاس الواقع الخارجي في دماغنا عبر إحساساتنا، وتراكم المعطيات الحسية على صفحة العقل البيضاء." (

المسيري ٢٠٠٢: ١٨)، أما منهج تحصيل المعرفة؛ تبعا لهذه القاعدة الفلسفية المادية، فهو التحسب والرصد التجريبي للظواهر، ومراكمة المعلومات، والأسئلة التي لا تدرّكها أدوات الإدراك الحسية، فهي تارة ألفاظ خالية من المعنى وتارة أخرى ليست أصلا موضوعا للمعرفة، " لقد جرى عدّها من الأمور الشخصية الدّاتية، التأمّلية، المتميّزة بعمق عن المعرفة الموضوعية العامة للعالم التجريبي. بات الإيمان والعقل مفصولين تماما ونهائيا، والتصوّرات المنطوية على

والغموض، وإسقاط مقولات العقلانية من أجل تفسيره، والشاهد الأكثر دلالة هنا، توظيف مقولات النموذج المعرفي المادي، فالتاريخ يحكمه مبدأ الحتمية تارة، وتارة أخرى يجري رده إلى عوامل مادية كالاقتصاد أو إرادة البطل، ولا موقع للتفسيرات الغائية للحركة التاريخية، وفيما يذهب "المسيري" إلى أبعد من هذا التأويل لمفردة "نهاية التاريخ"، التي تعني في معجم "المسيري" التحليلي السكون والتوقف والإخلاء من الصراعات والثنائيات والخصوصيات، "إذ أن كل شيء سيرد إلى مبدأ عام، طبيعي مادي، يفسر كل شيء، لا فرق في هذا بين الطبيعي والإنساني.... فالمعرفة العلمية حسب هذا التصور هي المعرفة التي ستمكّننا من السيطرة على قانون الضرورة وتأسيس صهيون العلمية، أي اليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية" (المسيري ٢٠٠٢: ١٥٥).

وهكذا، فعندما يقرأ "المسيري" مقولة نهاية التاريخ، فإنه يقرأ فيها إنهاء للتاريخ الإنساني بكل محتوياته التعريفية والتدافعية، وإحلال التاريخ الطبيعي بكل لواحقه النمطية والتكرارية.

رابعاً. نزع القداسة عن وظائف المعرفة ومقاصدها

إن حذف القداسة عن النموذج الإدراكي وعن أداة الإدراك الكبرى أي العقل، يستتبع استلزامياً حذف القداسة عن وظيفة المعرفة ومقاصدها، لأن المعرفة في النماذج المعرفية التوحيدية الإيمانية لا يُختزل دورها في الغزو العقلي للطبيعة، أو أن تكون أداة في يد إرادة قوة توجهها نحو مقاصد الصراع وخدمة المؤسسات القائمة، وإنما "ثمرّة العلوم كلّها هي الوصول إلى الخيرات، ولا خيرة للعبد أفضل من إفادة الزلفى إلى مولاه" (العامري، ١٩٨٨: ١٠١).

لكن ما تطالعنا به النماذج المعرفية المادية الاختزالية؛ هو فك الارتباط بين المعرفة والقداسة، أو الحكمة، و"المسيري" ثاقب النظر في مسألة مقاصد المعرفة ضمن هذه النماذج، ذلك "أن الهدف من المعرفة في الإطار المادي ليس الوصول إلى

المادي - قد بدّل النظرة إلى العقل وإلى مضمون الحقيقة وطبيعة المعرفة، وذلك بإسكانه داخل حيز التجربة المادية، فيصبح محدوداً بمحدودها و" يعيد إنتاج الواقع محكوماً بمقولات الطبيعة/المادة، فيرصد الواقع باعتباره كما وأرقاماً وسطحاً خالياً من الأسرار والتفاصيل المتناثرة. هذا هو العقل الذي يسقط في الأدوات أو الإجرائية، فهو عقل غير قادر على تجاوز الحدود المادية، وهو لا يفرّق بين الظواهر البسيطة والظواهر الإنسانية المركّبة، وهو عقل مادي يسوّي بين الأشياء، ويمحو إحدى الثنائيات الأساسية في الكون: ثنائية الإنسان والأشياء، وبذلك يصبح العقل المادي أداة المادة في الهجوم على الإنسان، بدلاً من أن يكون علامة انفصاله عليها" (المسيري، ٢٠٠٩: ٢٩).

وتبعاً لهذا التحديد للعقل المادي، الذي يرى فيه "المسيري" تجلياً للنموذج المادي الذي يساوي بين الإنسان والطبيعة، فإن المناحي التي يتبدّى لنا فيها حذف القيمة والقداسة والمعنى من هذا النشاط المادي للعقل فهي توالياً:

- حذف العناصر المقدّسة عن الطبيعة، والتّظر إليها لا كحرم نسكن فيه، أو أثر على الإبداع الإلهي المتجاوز، وإنما "نبد الأرواح والإلهة والقوى السحرية من الطبيعة، وبالتالي فصل الطبيعة عن الله وتمييز الإنسان عنها، بحيث لا يرى الإنسان بعد ذلك في الطبيعة أي أثر للخلق الإلهي. وبذلك يفتح المجال للإنسان للتصرف في الطبيعة بجرية واستخدامها وفق حاجاته وغاياته، ومن ثمة فهو يصنع التغيير ويحدث التطور في حياته" (العطّاس، ٢٠٠٠: ٣٣).

- عدم اعتبار الموضوعات ذات الطبيعة المقدّسة أو المركّبة التي تنتمي إلى دائرة القيم، موضوعات معرفة، لأن العقل المادي لا يتعرّف إلا على ثمن وحجم وكثافة الأشياء، أي أوصافها المادية، أما ما ينبغي أن يكون أي ما ينتمي للقيم، فهو متجاوز للسقف المادي.

- إفراغ التاريخ من دلالاته الاعتبارية، والمليئة بالتنوع

بغاية السيطرة عليها، وإرادة السيطرة هذه توسّلا بالمعرفة العلمية لا تجد منبتها في عمليات التصور العقلية، في جوهر الوجود من حيث هو إرادة قوة، ندرك آثارها في فعل تشكيل فوضى العالم وصياغته كيما يصير ماثلا لمنظورها.

إن هذه المفاهيم حول المعرفة و إفراغها من المقاصد المتعالية، يبصر فيها "المسيري" إفرازا للنسبية أو وهم لا نظير له اعتقد فيه الإنسان المُفكّر وفق مقولات التّمودح العلماني المادي، هذا الوهم هو أن الانسحاق خلف النسبية سيقضي بتحرُّر النَّاس من الرّؤى الكلية، وينطلقون بكل عفوية وإبداعية، لكن ما بدى للمسيري أن العكس هو الصّحيح تماما، فبحود المقاصد العليا للمعرفة يؤدي إلى نزع القداسة عن العالم، ولما كانت النسبية تُسوِّي بين الأشياء، فإن المأل هو إفقاد الإيمان بالمعيارية قيمته، وحلول العدمية التي تنفر من الأسس والمقاصد، وتبغني الخلود إلى الأرض والصّيرورة. في حين أن مقاصد المعرفة في المنظومة الإيمانية التّوحيدية المتجاوزة بخاصة في هذا الزّمن: زمن فقدان الأساس والمركز والغاية - هي أنّها تساعد على استرداد تلك المبادئ، التي بها وحدها تستطيع أن نجعل لوجودنا مبرّرا، ولنشاطنا معنى. إنّها حرّية بأن تساعد على تحويل الفاعلية العقلية المضلّلة، التي تزهو اليوم تحت اسم الفلسفة، إلى محبة حقيقية للحكمة، ورؤية تأملية للحق الخالص... إلى اكتشاف الهدف الذي ينبغي أن تتجه نحوه أفكارنا وجهودنا؛ فالإنسان إنّما يهتدي إلى معرفة الحق "ليس عن طريق تكيفه، بل عن طريق تكيف نفسه، بحيث يتمكّن من أن يصبح خليقا بتلقّيه" (نصر، ٢٠٠٤: ١٢٦ - ١٢٧).

هكذا، إذن يشخّص "المسيري" آليات وأبعاد حذف القداسة عن المعرفة، وهو حذف أدخلته الحضارة الغربية المنفصلة عن القيم إلى العالم، أي أنّه حذف غريب عن كرتنا الأرضية، أورث بدلا من الحكمة التي كانت تتجه

الحكمة والتوازن مع الدّات ومع الطّبيعة، وإنّما الهدف هو التحكّم في الواقع وغزو الآخرين وهزيمتهم وتسخيرهم لصالح الأقوى" (المسيري، ٢٠٠٩: ٥٩). وكان "المسيري" في هذا المقام يشير إلى التأويل النّبشوي لمسألة المعرفة وكيف أسكنها ضمن مقولته "إرادة القوة"، فالمعرفة حسب "نيتشه" إن هي إلاّ منظورا مخصوصا أو شبكة من العلاقات والعلامات ينظّم بها المؤوّل العالم وينتقي منه ما يبصر فيه تحقّقا لحاجاته الحيوية المتواجدة في بيئة صراعية معقدة، وفي شروط وجودية مخصوصة. وإذا كان هذا هكذا؛ فإن المراهنة الحيّة هي إخراج المعرفة لنص العالم من سوابقها المعرفية ومن نسق العناصر التقليدية لنظرية المعرفة كالذات والموضوع والمعقول والمحسوس وإسكانها تجربة التأويل والتقييم، حيث تتبدى باعتبارها أثرا لإرادة القوة أو علامة عليها.

هنا إذن تتجلّى لنا استحالة الحقيقة من الماهية الجوهرية أو الهيئة العليا إلى قيمة إرادية تجد مبتدأها في الجسد والحواس والرغبات و عنف الغرائز الأوّلي، والأفعال المعرفية (كالتحليل و التركيب مثلا) وأدواتها (كالعقل أو الحس) هنا لن تصبح أجهزة لتمثّل مفصولة عن المصالح والأهواء، فالاعتقاد بما هو النشاط الأصلي لنوازع المعرفة يلخّص وجهته في "أن المعرفة نشاط عنيف نافع، إنه يترجم عن التزام وجودي، ويقضي بأن جميع الأحكام تنطوي على التحام الهوى (الآراء الدّاتية) بالموضوع الذي تعرفه" (Jean 1966 p 47). يقول نيتشه:

"جميع أجهزة المعرفة إنّما هي أجهزة تجريد وتبسيط، نظام ليس متجها نحو المعرفة، وإنّما نحو إخضاع الأشياء: الهدف و الوسائل، بعيدة عن الوجود مثل المفاهيم، مع الهدف و الوسيلة يستولي على الصّيرورة (يخترع صيرورة قابلة للإدراك) ومع المفاهيم يستولي على الأشياء التي تصنع الصيرورة" (Nietzsche: 1991 § 195 p 194). فنيتهش إذن يدرك المعرفة كفعالية تستحيل معها الطبيعة إلى مفاهيم

ويقينه العلمي، فانبرى بالإبانة عن عيوب هذا النموذج والكشف عن قصوره، وعجزه عن تفسير الكثير من الظواهر المركبة في حياة الإنسان، ومن ثمة اقتضت الأمانة الفكرية والعقلية منه خلع الثوب المادي واستبداله بثوب إيماني وإنساني، ويمكن تفسير هذا التحول نحو المنظومة الإيمانية بعاملين اثنين هما تالياً:

١- الرؤية الإيمانية الكامنة في وجدان "المسيري": هذه الرؤية تجذ بدايتها في انتماء "المسيري" إلى مجتمع عربي مسلم، يبدأ منذ الطفولة تلقين أبنائه مبادئ الإيمان والقيم الدينية التي تملأ وجدانه، وتكون هذه المبادئ المراسي الكبرى التي يرسو عليها الإنسان في مسار حياته المتقلبة، ويفصح "المسيري" عن هذه الحقيقة قائلاً "الرؤية الإيمانية كانت كامنة في وجداني وأخذت شكل الإيمان بالإنسان على أنه كائن متجاوز" (المسيري، ٢٠٠٩: ٢٠). هذه الرؤية لم تقدر أعتى الانعطافات المادية والماركسية اقتلاعها، وكأن "المسيري" هنا، عاد إلى الإيمان من حيث أراد الخروج منه، وذلك لأن النموذج الكامن بكافة عناصره الإيمانية والأخلاقية والرأسم للخريطة الإدراكية عند "المسيري"، هو الثابت الوحيد وسط تجربة حياة عرفت الصيرورة في نماذجها المعرفية، من هنا فقد شكّلت الرؤية الإيمانية الكامنة في وجدان "المسيري"، هوية دينية نوعية، بخاصة و"أن" "المسيري" يربط بين السلوك الديني وهوية الإنسان، بمعنى خصوصيته، حيث لا يكون مباحاً للاستهلاك والإعلام والتفاق البراجماتي الغالب على العصر المادي، بينما المتدين يحترم خصوصيته، ويرفض المجاهرة بالمعصية حيث أنها مبغضة إليه حسب الحديث النبوي، كما يحترم خصوصيات الآخرين ويستتر عليهم، ويرى "المسيري" أنّ معرفة المسافات بين الخاص والعام خاصّة دينية لم يستوعبها الفكر المادي والسلوك المادي ولم يهتم بإدراك المسافات بينها" (نسيرة، ٢٠١٠: ٣٤٢).

نحو معرفة الحق والعمل بالحق، - اتجهت - نحو الفلسفة، نحو مركزية الإنسان، نحو العقل المادي، أين تحوّل الكون بموجب هذا الفصل والحذف، إلى قيمة مادية محضة، واختزل العقل الإنساني الذي كان في دائرة الحكمة موصولاً بالقلب والقيم، اختزل إلى دور ترشيدي يخطط ويرصد ويفسر دون أن يدرك المقاصد والقيم، وأضحت الذهنية الفلسفية هي المهيمنة، إنها فلسفة وصفها روجي غارودي بأنها "لعبة من لعب المجتمع لاختصاصيين متميزين في البهلوانية اللغوية، بعيدة عن المشكلات الحيوية وعن حركات حياة الشعوب... إن الفلسفة بمحصن المعنى، أي التفكير في الغايات وفي معنى الحياة، والمشاركة في العمل الرامي إلى تحقيق هذه الغايات وهذا المعنى، قد خانت رسالتها في الغرب كما في الشرق. الرسالة التي كانت قديماً رسالة اللاهوتيين الكبار الذي تجاوزوا زمنهم مثل "جواشيم دي فلور"، و"رامون لول"، أو "كاردينال دي كويز"، الذين انتعش فكرهم لدى الاحتكاك بالشرق الصيني، والإسلامي، والأفريقي بطريق الإسكندرية" (روجي، ٢٠٠٣: ١٦٥ - ١٦٩).

وبهذه الخلاصة النافرة من الفلسفة التي خانت رسالتها الأصلية، تنتقل إلى المسلك المنهجي والفكري، الذي سلكه "المسيري" من أجل التنظير لأفق معرفي جديد، لا يقطع مع القداسة ولا مع الإيمان التوحيدي، ونسّميه نحن بالحكمة، أي المعرفة ذات الأسس والمقاصد الإلهية التوحيدية التي تبتغي معرفة الحق والعمل بمقتضيات الحق، أو بعبارة "المسيري": المشروع المعرفي الإسلامي الذي يتخذ من النص المقدس منبعاً له.

خامساً. تحوّل "المسيري" في مسألة المعرفة: من الفلسفة المنفصلة إلى الحكمة الإنسانية الإسلامية
لم يجد عبد الوهاب "المسيري" في النموذج المادي العلماني التنويري ضمأه الأنطولوجي، وأمنه النفسي،

أثناء قراءته للبعد الإنساني المركب، المليء بالألغاز، وكان هذا النموذج في كل مرة يتمظهر في وعي "المسيري" بلغة اختزالية تحت عنوان اختزالي هو الآخر: العنصر الاقتصادي، مكر التاريخ وحتمياته، المادة كوحدة للتحليل والتفسير، إلا أن هذا جميعا، وبالتلازم مع هذا القضية الفلسطينية التي ضربت الصروح الكبرى للنموذج المادي، من جهة أن الحق والباطل فيها يبينان، وكيف أن هذا الشعب البسيط يقاوم الظلم بقدرات محدودة، حينها اهتدى المسيري إلى الحقيقة التي زلزلت جمود الميتافيزيقية المادية، من أن الإنسان لا تتحدد دلالاته من خلال سطحه الخارجي، وأنه يحوي داخله ما يتجاوز به جملة الحتميات المأزومة، تشكل الوعي الجديد الذي أدرك ضرورة تطوير نماذج غير مادية من أجل الفهم والتفسير، ولأدهش في هذا التطوير الذي جلبه "المسيري" إلى حقول المعرفة؛ أنه يتحرك بمرجعيتين: الأولى نتاج الرؤية الإيمانية الكامنة، والثانية نتاج وعي بعجز النموذج المادي عن إحاطته بظواهر الأشياء وباطنها، وهكذا وصل "المسيري" من الإنسان إلى الله، ولم يصل من الله إلى الإنسان.

سادسا: وحدة القداسة والمعرفة: من أجل مشروع

المعرفة الإنسانية الإسلامية

بعد أن استبان في مساءلة "المسيري" محدودية وقصور النموذج المعرفي المادي، فإنه لم يتوقف عند مرحلة التشخيص والفضح المعرفي لهذا النموذج، بقدر ما سعى سعيا معرفيا من أجل الإسهام في صوغ نموذج معرفي بديل لا يقطع مع الإنسان، ولا يقطع مع القداسة، إنما يريد تحرير الإنسان من الإنسان الغربي وتحرير المعرفة من الرؤية الغربية التي اختزلت النشاط المعرفي إلى آليات وإجراءات في يد إرادة قوة، ورشّدت العقل في سقف مادي لا يتجاوزه، واختزلت مقاصد المعرفة إلى زيادة القوة والرغبة في الهيمنة، من هنا تتضح المهمة بجلاء مضاعف: أي أنّ الرهان هو تحرير المعرفة

هذا، وقد سبب الصراع بين تفسيرين في وجدان "المسيري"، هما التفسير البراني الخارجي المادي، ولجوؤه في أحيان أخرى إلى التفسير الباطني المتصل بالبعد الإيماني والروحي في الإنسان، هذا الاختلاف هو في الحقيقة اختلاف بين مرجعية إيمانية وجدانية أصلية، ومرجعية مادية تريد أن تستحوذ على ذهن "المسيري" ومقولاته التحليلية.

٢- عجز النموذج المادي عن تفسير ظاهرة الإنسان:

هذا العامل هو العامل المركزي والشمولي في تفسير تحول "المسيري"، وهو برأينا يستوعب التفسيرات الأخرى التي تسعى بعض التحليلات أن تفسر بها تحول "المسيري"، كتكوينه المشبع بالأدب الرومنتيكي الذي يُقيم مبدأ المسافة بين الإنسان والأشياء، أو تأثيره بمشروع مدرسة فرانكفورت النقدية للحدثة الغربية، أو اطلاعه على تاريخ الرأسمالية الغربية التي تتبدى فيها منازع الإمبريالية العنصرية، هذه العوامل هي عوامل مصغرة أو تحليلاتها جزئية، في حين أن "المسيري" ما لبث يلح على أولوية التحليل المعرفي لاستخراج النموذج المعرفي الكامن خلف أوجه النشاطات الإنسانية المختلفة، من هنا فكلام "المسيري" في هذه المسألة دقيق في أكثر من مكان ومقالة: "لعل التجربة الوجودية والفكرية المحورية في حياتي هي هيمنة النموذج الفلسفي المادي علي بعض الوقت، وبعد أن اجتاحني الشك، ثم إدراكي التدرجي عدم جدوى النماذج التحليلية المادية، في الإحاطة بالظاهرة الإنسانية المركبة، نظرا لبطانة هذه النماذج وسذاجتها واختزالياتها، وإحساسي المتزايد بضرورة تبني نماذج تحليلية مركبة متعددة الأبعاد والمستويات، إن أراد المرء أن يرصد إنسانية الإنسان (لأما ديته أو طبيعته المادية) وأن يراه في كل تركيبته" (المسيري، ٢٠٠٥: ١٣٧).

ف"المسيري" هنا يسائل في الحقيقة قيمة النموذج المعرفي المادي الاختزالي، من حيث حدوده وانعكاساته السلبية

مسألة المعرفة، وهو نموذج منفتح وتعددي وفضفاض، " ونجد أن النماذج المركبة ترفض الواحدية (المادية أو الروحية)، وتنطلق من الإيمان بأن هناك ثنائية أساسية في الكون هي ثنائية الإنسان والطبيعة/المادة التي تفصل بينهما مسافة لا يمكن اختزالها أو إلغاؤها، فالعالم مكوّن من أكثر من جوهر واحد، وهذا يعود إلى أن المبدأ المنظم للكون ومن ثمة مركزه (الإله- المثل الأعلى- القيم غير المادية) ليس كامنا في المادة، وإنما متجاوزا لها وللعالم... ونجد الإنسان كائنا مختلفا عن الطبيعة/المادة متميّا عنها بسبب تركيبته (وهي تركيبة مصدرها الإنسان نفسه في المنظومة الإنسانية الهيومانية ومصدرها القبس الإلهي في الإنسان في المنظومة التوحيدية)... فالجانب الرباني في الإنسان لصيق تماما بإنسانيته" (المسيري، ١٥ - ١٦).

وبعد هذه المرحلة يمضي "المسيري" إلى مسألة تأسيس النماذج المعرفية على النص المقدّس، حيث يستقي النموذج الأكبر من النص المقدّس أجوبته عن الأسئلة الكلية والتهائية، هذا النموذج الأكبر موصوف بالكلية والتجريد، ومن هذا النموذج الأكبر يجري توليد نماذج صغرى فرعية لكل العلوم الطبيعية والإنسانية، ويكون تجريدها وشمولها اقل من تجريد وشمول النموذج الأعلى والأكبر، وبعد هذا تأتي مرحلة توليد المعارف، حيث تطبق النماذج الفرعية الإسلامية على الحالات المختلفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية، وبناء على هذا يُخرّج "المسيري" جملة مواصفات للنموذج المعرفي الإسلامي، منها تاليا:

- يؤكد النموذج كأداة تحليلية مسألة انفصال النص المقدّس عن الواقع... فالنموذج الإسلامي هو عودة إلى الأصول لنجرّد منها الإجابة عن الأسئلة الكلية.

- النموذج يميّن من فتح باب الاجتهاد، واختبار اجتهادات السابقين دون حساسية، لأن منابع النموذج هي النص المقدّس أو الميزان.

والإنسان والعقل من الرؤية الغربية الكلية للعالم، أو من النموذج العلماني الكامن وراء الظواهر والأنساق الفكرية والحضارية الغربية في العصر الحديث.

إن هذا الهم شكّل روحا متّحدة مع مشاريع فكرية وحضارية تقف على أرضية مشتركة هي أرضية: إنجاز مشروع المعرفة الإسلامية - المعهد العالمي للفكر الإسلامي كنموذج حي - وهذه المشاريع تجعل من أقوي خطواتها المنهجية: البدء بدراسة الحضارة الغربية بعمق، ورصد عناصرها المكونة لرؤيتها إلى العالم، ثم استجلاء كيف أن هذه الروح الغربية وهذه العناصر (عند "المسيري" هي الرؤية العلمانية للوجود) هي الرّحم الذي تتخلّق فيه المعرفة التي تخرج إلى العالم وهي متشربة بهذه العناصر غير منفصلة عنها، لتتلو المرحلة اللاحقة وهي المرحلة الأهم والأخطر، لأنها تتجاوز دائرة التشخيص والفرز والتصنيف، إلى مرحلة إعادة البناء والتفكير في نسج منظومة جديدة تتغيّر تبعاً لها القوالب المفهومية والقيم والمضامين المعرفية، وغاية المعرفة تبعاً لهذا التغيّر تتخذ مقاصد أخرى تعكس رؤية أخرى للوجود.

١- ركائز الحكمة عند "المسيري":

١- ١: من النص المقدّس إلى توليد النموذج

ثمة لفظة ذكية وثاقبة، من "المسيري" عندما يكون بصدد التأسيس ووضع الركائز الأولى من أجل إنجاز معرفة نابغة من الكتاب والسنة، وهي لفظة منهجية مهمة تذهب إلى الانطلاق من الإنسان كأرضية مشتركة للحوار واستعادته كمرجعية، وكان "المسيري" بهذه اللفظة المنهجية يريد أن يأخذ بنا من الإنسان إلى الله، وبذلك يعمّم تجربته التي تعد شاهداً أمثل على إدراك هذه الحقيقة، حقيقة الإنسان، فهو قد وصل إلى الله من الإنسان وليس العكس، وينسحب هذا الكلام في الخطوة التأسيسية الأولى لمسألة النموذج، حيث يبدأ تحليله من تطوير النموذج المركب في

عن المعنى، كما أنه عاجز عن تزويد الإنسان بمنظومة من القيم المعرفية والأخلاقية والجمالية" (المسيري، ٢٠٠٩: ٥١) ويترتب على هذا العجز عن فهم الظواهر المركبة، والقصور عن معرفة كل الأشياء وقياسها والتنبؤ بها، تسرب المحدودية إلى ضمانة الإدراك وأداة المعرفة والمعنى، أي العقل، هذا المخلوق الذي كان الأصل في وظيفته، أن يبدأ بمعرفة الله أولاً، في حين جرى التنكّر للإيمان في نسق الحدائث العقلانية الغربية والاحتفاء بالعقل وحده تحت وابل من المسوغات، لكن العقلانية الإسلامية ترفع من قيمة التعقلية باعتبارها قناة معرفة قوية لمعرفة حقائق التوحيد، إذ بدون العقل لا تعرف حقيقة الشرع، "ولذلك كان المطلب الإلهي الأول، والواجب الإلهي الأول هو"المعرفة"؛ معرفة الله ومعرفة الإنسان نفسه وعلاقاته المتنوعة، وهذه المعرفة منطلقها الأساس هو" النظر العقلي"، وبذلك كان" النظر العقلي" المطلب الإلهي الأول من الإنسان، إذ بدونها لا يمكن بناء أي مطلب آخر" (العلواني، ٢٠١٠: ٣٥١). أي أن العقل يوصل إلى الإيمان بالتوحيد، لكنه لا يقطع في أمور الغيب لأنها ليست من اختصاصه، وأمور الغيب مصدرها الغيب لا العقل، وهذا لا يعني انتهاء دور العقل وتوقيف نشاطه بل" يفترض أن يحدث العكس، فإذا كان"النظر العقلي" قد قاد خطى الإنسان إلى معرفة الله واهتدى بذلك إلى التوحيد، فذلك يعني أن قدرات هذا العقل، وقد أضيف إليها الإيمان بكل الطاقات التي يفجرها في الانسان، سيكونان معا قادرين على" الجمع بين القراءتين"، ومعالجة كل ما يعترض سبيل الإنسان في هذه الحياة، أو يحول بينه وبين تحقيق أهدافه في التزكية والعمران بعد أن هياً الله سبحانه وتعالى له سبيل بلوغ التوحيد والوصول إليه" (المسيري، ٢٠٠٩: ٥١).

جلي إذن، كيف تتخذ عناصر المعرفة دلالات جديدة، في أفق مشروع المعرفة الإسلامية، منهج المعرفة والعقل

- النموذج سيكون بمثابة الميزان للعقل المسلم يقيس عليه كل ما يعرض عليه من معلومات وخبرات.إيمانية أم علمانية.

- سيمكّننا النموذج من تنقية التراث من التفسيرات والإسقاطات الحلولية كالإسرائيليات مثلاً، دون الخوض في الغرق المعلوماتي.

- النموذج ليس هو المعرفة الإسلامية، وإنما هو مجرد أداة لتوليد المعرفة، فهو أداة منفتحة مُسامية لا تحتوي سوى الإجابة على الأسئلة الكلية" (المسيري، ٦٥ - ٦٦).

هكذا إذن، يركز النموذج المعرفي على النص الديني، من غير أن يتطابق معه، وثمره هذا، الانفتاح على تغيير الواقع وإمكانية مواصل التشريع المعرفي الإسلامي على كل زمان ومكان، لأنه يجد مصدر القوة في القدرة اللامتناهية على توليد نماذج فرعية من النموذج الأكبر، وتخريج شعب المعارف وفق هذا المقتضى.

١- ٢. حدود المعرفة، تركيبة الإدراك العقلي.

تُسوّقُ الفلسفات المادية شكلاً من أشكال الفكر الدوغمائي، الذي يثق في مقدرة العقل البشري ثقة غير محدودة، فالواقع المادي معطى للعقل، ومسألة الإحاطة بكل شيء علماً هي مسألة زمن يأتي فيه على الإنسان يكون قادراً على الإدراك الكلي للعالم، وأن كل شيء يمكن معرفته وقياسه والتنبؤ به إلا أن الانفجارات المعرفية المعاصرة والتحوّلات الاستمولوجية كمنظورية النسبية والاحتمالية فتتت الاعتقاد بهذه القدرة، وأضحت مساحة المجهول أوسع من مساحة المعلوم، فضلاً عن تهميش العقل المادي للموضوعات ذات التركيبة المتجاوزة لسقف المادة، أي الموضوعات الروحية، التي بعد أن ألغاهما، نهض من أجل أن يشرع للإنسان انطلاقة من رؤيته المادية للإنسان والأشياء، فالعلم قادر على رصد الظواهر الطبيعية المادية، والجوانب المادية في الإنسان، ولكنّه عاجز عن رصد الجوانب المركبة (المعنوية والروحية)، مثل بحثه

كان فلاسفة الإسلام ينظرون لها، ويرسمون الأفق الإيماني التَّعبدي لإنسان فقد بوصلة الوجود ونسي الميثاق الأصلي الذي تعاهد فيه مع الله على عبادته والمحافظة على فطرته التوحيدية وإعمار الأرض بالخير.

المصادر والمراجع

المصادر

المسيري عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصَّهيونية، دار الشروق (ج٤)، القاهرة، ١٩٩٩.
// ، فيلسوف العلمانية الأكبر، مجلة أوراق فلسفية، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، العدد ٠١، ٢٠٠٠.

// ، الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، دار

الفكر، سوريا، ط ١. ٢٠٠٢.

// ، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار، دار الشروق، القاهرة، ط ١. ٢٠٠٥.

// ، العلمانية والحداثة والعولمة (حوارات)، دار الفكر، سوريا، ط ١. ٢٠٠٩.

// ، التمازج المعرفية الإدراكية والتحليلية، مخطوط غير منشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي مكتب الأردن، مركز الدراسات المعرفية القاهرة.

// ، إسلامية المعرفة في التمازج المعرفية والأسئلة الكلية (أفكار وتصورات أولية)، مخطوط غير منشور. مركز الدراسات المعرفية القاهرة.

المراجع باللغة العربية:

العامري أبو الحسن، كتاب الإعلام بمنابح الإسلام: تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، ط ١. ١٩٨٨.
العلواني طه حمد، التوحيد ومبادئ المنهجية ضمن كتاب، المنهجية الإسلامية، دار السلام، المعهد العالمي للفكر

وغاية المعرفة وطبيعتها أيضا، حيث يصبح الهدف من المعرفة ليس هو تعظيم الواقع المادي، إنما هو تعظيم المنظومة الإيمانية وتعظيم الله الواحد الأحد، والتوصل إلى الحكمة التي تقودنا إلى معرفة الله، ذلك أن الإسلام يعتبر أن الطبيعة الحقيقية للعلم إنما تسعى في النهاية لإثبات أن لإله إلا الله، وأنه لا توجد إلا حقيقة واحدة مطلقة هي الحقيقة الإلهية، وأن كل شيء سواه هو نسبي وجزئي، وهذا النوع من الإدراك لا يملكه أي مخلوق سوى الإنسان، هذه المعرفة الوحيدة التي يستطيع الإنسان أن ينالها بيقين قاطع" (نصر، العدد، ٠٢، ٢٠٠٢).

خاتمة: بأي معنى أن "المسيري" ينتمي إلى الحكمة لا إلى

الفلسفة

لا يسعنا في خاتمة هذه المقالة إلا أن نرسخ فكرة كنا قد بدأناها في تساؤلات هذه المقالة، هذه الفكرة مركزية و صميمية، هي أن الشخص الفكري "المسيري"، لا يفكر في أفق الفلسفة، لأن هذه الأخيرة كشف لنا التحليل المعرفي مصدرها المادي وعداها للإنسان وتهميشها للقيم الروحية وإلغاءها لآية مقصدية أو غائية متجاوزة، وبدى لنا أن "المسيري" في أفقه التنظيري البديل، يريد أن يأخذ بالإنسان المعاصر الذي فقد خصوصيته، يأخذ به إلى الحكمة واستعادة المعرفة لقيمتها ولدورها الوجودي، وذلك بتعيين الغرض الأسمى لوجودنا، والهدف النهائي لسفر الإنسان في هذه الأرض، وإيقاظ الجزء الرباني الذي حجبته قوته زينة المادية ووهم السعادة الغرائزي.

إن حكمة "المسيري" تذكرنا بهدف الحياة وهدف الفكر نفسه، وتفتح لنا الطرق نحو الحق وتعيد وصل المعرفة بالتعاليم الدينية الإسلامية من جديد، وأن العالم مادة وروح، وأن الأمور الروحانية ثابتة، ولذا فثمة منظومة قيمة مطلقة، ولا مستقبل للحياة والقدمية من جديد، إنها الحكمة الجليلة التي

المراجع باللغة الأجنبية

Grenier Jean , Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche. Seuil Paris 1966 .
Nietzsche, *La volonté de puissance*, trad Henri Albert, librairie Générale Française, Paris, 1991.

- الإسلامي، القاهرة، ط ١. ٢٠١٠.
- تارناس ريتشارد، *آلام العقل الغربي (فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم)*، ترجمة: فاضل جكتر، مؤسسة العبيكان، السعودية، ط ١. ٢٠١٠.
- جاكلين روس، *مغامرة الفكر الأوربي (قصّة الأفكار الغربية)*، ترجمة، أمل ديبو، مشروع (كلمة)، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط ١. في الترجمة. ٢٠١١.
- مطاع صفدي، *استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية*، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٨٧.
- نسيرة هاني علي، *الحنين إلى السماء (دراسة في التحول نحو الاتجاه الإسلامي في مصر في النصف الثاني من القرن العشرين)*، سلسلة الدراسات الحضارية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط ١. ٢٠١٠.
- نصر سيد حسين، *دراسات إسلامية، (أبحاث متفرقة في الشّرع والمجتمع والعلوم الشرقيّة والفلسفة والتصوف في الإطار الإسلامي)*، القاهرة: دار إدريس، ط ٢. ٢٠٠٤.
- // ، *الإسلام آخر الأديان وأولها، المحجّة*، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدّينية والفلسفية، بيروت. العدد، ٠٢، ٢٠٠٢.
- // ، *نزع القداسة عن المعرفة في الغرب*، مجلة المحجّة، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدّينية والفلسفية، العدد ٢٠، ٢٠١٠.
- العطاس نقيب سيد محمد، *مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية*، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، ماليزيا، ط ١. ٢٠٠٠.
- روجي غارودي، *كيف نصنع المستقبل*، الجزائر، بيروت: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، دار الفارابي، ٢٠٠٣، ص ١٦٥ - ١٦٩.