

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية: أصول الدين

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

-قسنطينة-

تخصص: عقيدة

رقم التسجيل: .....

الرقم التسلسلي: .....

## مناهج المسلمين في قراءة النموذج المعرفي الغربي -الفاروقي والمسيري نموذجا-

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه ل م د في العقيدة

إشراف الأستاذ الدكتور:

أسعيد عليوان

إعداد الطالب:

عبد الجليل بن سالم

### لجنة المناقشة

الصفة	الجامعة الأصلية	الرتبة العلمية	الإسم واللقب
رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	أستاذ	أ.د. بشير كردوسي
مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	أستاذ	أ.د. أسعيد عليوان
عضو	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	أستاذ محاضر "أ"	د. أحسن برامة
عضو	جامعة سطيف 02	أستاذ محاضر "أ"	أ.د. عبد العزيز بوالشعير
عضو	جامعة سطيف	أستاذ محاضر "أ"	د. عبد الرزاق بلعقروز
عضو	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	استاذ محاضر "أ"	د. عار طسطاس

السنة الجامعية: 1437-1438 هـ الموافق 2016-2017م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأمير  
مركز الدراسات والبحوث  
للعلوم الإسلامية

# إهداء

إلى أسي زهراء وأبي سالم.

نبع المحبة وحر الحنان.

وإلى الإخوة: نوال، عبد الفتاح، خريجة، زينب، إيمان، مارية، مريم، إسحاق.

وإلى عائلة عثمانى عمر وأسي فضيلة

وإلى كل باحث عن الحقيقة في وروب الحياة

أهري هذا العمل وأحتسبه لله.

جامعة الأزهر  
العلوم الإسلامية

## شكر وعرفان

الشكر أولاً لله سبحانه الذي أعانني على إنهاء هذا البحث، ثم الشكر موصولاً للأستاذين (المشرفين) الدكتور كمال جهيش والدكتور اسعير عليوان، على توجيههم لي وإسراء النصائح التي استفرت منها كثيراً، فبارك الله في علمهم وشفقتهم عليّ في الدارين.

كما أشكر الدكتور عبد الحمير أبو سليمان الذي استفرت منه أثناء وجودي في الجامعة العالمية الإسلامية بحاليزيا. فقد أجاب عن أسئلتني ووجهني في الكثير من جزئيات هذا البحث.

كما لا يفوتني أن أشكر الأستاذة إيمان بن ستيرة وزملائي في الدكتوراه أؤكدهم منهم: لزهة بلغيث ومحمد الأمين بابيز، ومحمد زروقي علي وعمهم فبارك الله في الجميع.

# مقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للطب والعلوم الإسلامية

## مقدمة

إن الغرب والشرق يعانين، كلٌّ بطريقته، فالشرق متأثر بالمنظومة الغربية التي فرضت نموذجها على العالم على نطاق واسعة، أما الغرب فلا زالت فكرة النماذج الفارضة نفسها بقوة على نواح كثيرة ومنها العلمي والاجتماعي والنفسي فبعد الرؤية البطلمية التي أصبحت حساً مشتركاً لدى الغرب، والتي صاغت التصور الغربي للكون والإنسان والحياة، برزت الثورة الكوبرنيكية التي غيرت نظرة الإنسان إلى الكون بصورة جذرية، وقد ألفت هذه النظرة بظلالها على الإنسان والحياة، نتيجة لهذه الثورة استبعدت بعض التفاصيل والحقائق التي انقضت بانقضاء النظرية البطلمية وحلت محلها الأفكار الجديدة الموائمة للنظرية الكوبرنيكية، إلى أن جاء القرن العشرين الذي دشن عصراً جديداً للثورة ممثلة في نموذجها الإرشادي الذي تحدث عنه توماس كون مفترضا وجود نماذج قديمة وأخرى جديدة. ولما كانت النماذج العلمية وثيقة الصلة بالرؤية الكونية ومضامينها الكلية وبسبب عدم الاتساق بين الرؤية التي تنفي إمكانية وجود تصور شامل للعالم ذي طابع إنساني، والرؤية التي تعمل على خلق مثل هذا التصور للعالم من خلال ثورة العدالة الاجتماعية، جاءت محاولات عديدة من قبل لفييف من المفكرين، لرأب هذا الصدع في المنظومة الغربية والذي انعكست آثاره على العالم، ومن بين هؤلاء نجد مفكرين بارزين إسماعيل راجي الفاروقي وعبد الوهاب المسيري.

ولا شك في أن النموذج المعرفي الغربي يعاني من أزمة حقيقة عندما يتعلق الأمر بالإجابة عن المباحث الآتية: المعرفة والوجود والقيم، فلا يخفى هذا عن الكثير من الغربيين فضلا عن نظرائهم من المسلمين، ولذلك أدت المناهج التي طبقها الغرب إلى تحصيل معرفة تمطية تجتزأ الحقيقة وتقتصر على قبول المعرفة العلمية، أما الميتافيزيقا فقد اعتبرت قضية فارغة لا يمكننا إخضاعها للتجربة، وهذا ما أدى إلى خلل منهجي، أما على مستوى نظرية الوجود فقد أقام النموذج الغربي تصوره على رؤية للإنسان والطبيعة، مع إقصاء للمفارق، مما أدى إلى إرباك على مستوى الواقع، نتيجة القصور المعرفي الذي تتحكم فيه قواعد الزمكان، والأمر نفسه يقال على مستوى نظرية القيم، فقد زالت الحدود الفاصلة بين الشر والخير وأصبحت القيم نسبية غير خاضعة لمعيار ثابت، مما

أدى إلى إرباك قيمي نتيجة الخضوع لمعايير تستند في مرجعيتها للفلسفة الوضعية. وأمام هذا الواقع المأزوم طفق بعض المفكرين في الغرب إلى التنبؤ بالأزمة التي عاينتها المنظومة الغربية، بعد إعلان موت الإله على لسان نيتشه، ثم موت الإنسان على لسان فوكو، وكرد فعل على هذه الأزمة صعدت بعض الأصوليات مطالبة بعودة الروح وتعزيز مقوماتها بحثاً عن خلاص جديد يجفف منابع الأزمة ويعيد للغرب توازنه. ولأن المنظومة الغربية سعت إلى بسط هيمنتها على العالم بموجب الترسانة العلمية والاقتصادية التي تحول لها تطبيق نموذجها المادي، ولأن العالم الإسلامي والعربي تأثر بهذه المنظومة نتيجة الضعف الذي كابده في مختلف مناشط الحياة. فلو رجعنا إلى النظام التعليمي لوجدنا أن التشعب الذي مارسه الغرب على العلوم قد انتقل إلى العالم العربي والإسلامي، فما فتى أن اختط في سير نظامه التعليمي الطريقة نفسها، وإذا تعلق الأمر بالنظام الاقتصادي فلا زال خط طنجة جاكرتا تابعا في نظامه الاقتصادي نتيجة تطبيق المخططات الخاضعة لمناهج غير ملائمة للمجتمع العربي والإسلامي، بل إذا نظرنا باعتبار آخر وهو النظرة الكلية أو رؤية العالم لوجدنا أن النموذج الذي اختطه العالم الإسلامي في رؤيته للطبيعة والإنسان والإله، لم ينقل من الحيز النظري إلى التطبيقي، سيما وأن معادلة الإنسان في المجتمعات الإسلامية لم تحظ بالمستوى المطلوب فالكون خلق له لينتفع به، ومن هنا نفهم الصيغة التي ينبغي أن يطبقها النموذج المعرفي التوحيدي وهي أن الإنسان خلق حرا ليبدع ويكتشف لا أن يبقى حبيس الأفكار المغلقة التي تدعو إلى الزهد في الدنيا وعدم اهتمام الإنسان بالدور المنوط به.

نتيجة لهذا درس الفاروقي المنظومة الغربية، وأدرك القصور الكامن فيها، منطلقا من أدوات معرفية وعلمية ناظمها التوحيد، وبالتالي يطرح الفاروقي قضية معرفية كرد على النماذج الغربية التي بالغت في الحط من شأن الروح والدين واختزلت المعرفة في العلم وتطبيقاته، وهنا يصحح الفاروقي الرؤية منتقدا النموذج المعرفي الغربي القائم على ثنائية الإنسان والطبيعة، كما ينتقد الحقبة الحديثة التي حررت العقل الغربي من إسار الجمود والكبت العلمي والمعرفي، وقدم صورة ناصعة عن النموذج المعرفي التوحيدي القائم على وجود عالم الطبيعة وعالم الآخرة، وأن العلاقة ليست بين الإنسان والطبيعة فحسب بل هناك رؤية كاملة كلية للإنسان وأخيه الإنسان، والطبيعة

والإله، وقد تجلت فكرة الفاروقي في إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي رأى ضرورة الفهم العميق للحضارة الغربية بنموذجها المعرفي، والقراءة المتأنية للمدارس الفلسفية التي ظهرت في الغرب، وقراءتها قراءة معرفية بعيدة عن مفهوم المؤامراتية، وإحياء مفهوم النموذج المعرفي التوحيدى والقضاء على أسباب التخلف والتبعية التي هي المحصلة النهائية للضعف الفكرى والعلمى الذى يعيشه العالم الإسلامى، خاصة وأن النموذج المعرفى الغربى خطى خطوات حثيثة ومضنية، رغم الفجوات التى أبان عنها هذا النموذج فى صورته المتمثلة فى المنظومة المعرفية الغربية.

كما اهتم المسيرى بدراسة الحضارة الغربية، وعابنها عن كتب لا عن كتب فقط، مستفيدا من فكر إسماعيل الفاروقى، وكافين رايبلى وغيرهم، منطلقا من صيغة نماذجية تحتل الغرب فى النموذج المادى، تبدأ بما يصطلح عليه العقلانية المادية الصلبة، لتصل إلى اللاعقلانية المادية السائلة، ولم يغفل النجاح الذى حققه الغرب رغم هذا النموذج الذى سلكه وطبقه لكن النجاح الذى نراه متمثلا فى التكنولوجيا وطرق العمل وتسيير المجتمع المدينى والتكفل بالحريات وما إلى ذلك كلها مستلبة من القيمة التى هى بمثابة الجوهر فى الإنسان، ولنقد المنظومة الغربية سعى المسيرى إلى تطبيق نماذجه التحليلية والتفسيرية والتي استطاع أن يستنبط منها النماذج الغربية التى ارتبطت دائما بالتصور للإله والإنسان والطبيعة، هذه النماذج الأساسية تتمثل فى العلمانية والحلولية والجماعة الوظيفية، والتي تتفق فى رؤيتها المادية المقصية للدين والقيم، وقد استمدت قوتها من عصر الاستنارة الذى حرر العقل الغربى من الأصفاد الدوغمائية التى عملت على انزىاح الدين عن موضعه الذى ظل مصونا لقرون.

يمكننا القول أن الفاروقى والمسيرى أرادا بناء نموذج معرفى منطلقه التوحيد وبالتالى محور الغبش الذى يطال النموذج المعرفى التوحيدى نتيجة ضهور التجديد فى العالم الإسلامى، ثم استيعاب النموذج المعرفى الغربى وفهم آلياته ومظاهر قوته وضعفه، والاستفادة مما هو مشترك إنسانى دون إغفال للرؤية الكلية التى تجمع بين متطلبات الجسد وقيم الروح، وبين عالم الشهادة وعالم الآخرة.



## أولاً: إشكالية البحث

والسؤال الذي يطرح نفسه هو:

كيف يقرأ الفاروقي والمسيري النموذج المعرفي الغربي؟ وما هو النموذج المعرفي في الفكر المعاصر؟

وتتمحور هذه الإشكالية حول النقاط الآتية:

\* ما مفهوم النموذج المعرفي الغربي؟

\* ماهي مرتكزاته؟

\* ماهي أنواع النماذج؟ وما هي سماتها؟

\* ماهي أبرز السياقات الفكرية لنشأة النموذج الغربي؟

\* ما علاقة النموذج المعرفي بالرؤية الكلية الاعتقادية؟

\* ما هي أبرز النقود التي وجهها الفاروقي والمسيري للحضارة الغربية ممثلة في نموذجها المادي؟

\* ما هو النموذج المعرفي البديل عند الفاروقي والمسيري؟

## ثانياً: هدف البحث

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة فهم حقيقة النموذج المعرفي الغربي ونقد آلياته وإزالة الغبش عن النموذج المعرفي التوحيدي من خلال نموذجين رأينا أنهما الأهم باعتبار مشروعهما الضايفي، ألا وهما إسماعيل راجي الفاروقي وعبد الوهاب المسيري، وكذا الاستفادة من نقاط القوة التي تميز النموذج المعرفي الغربي، وإبراز الرؤية الكلية التي لا تتنافى والفطرة، وبيان العلاقة الوطيدة بين النموذج المعرفي المستمد من رؤية كونية إسلامية نابعة من التوحيد ومنظومة القيم والتي بسبب انحرامها استغلت الشعوب وانتهكت أراضيها ومقدراتها. وتكمن أهم هذه الأهداف في:

\* بسط الكلام في أولوية من أولويات الفكر الإسلامي المعاصر للوصول إلى مرحلة استيعاب

لنموذج المعرفي الغربي ثم البحث عن أدوات معرفية لتجاوزه.

\* الاستفادة والاستزادة من مكامن القوة في النموذج المعرفي الغربي، والكشف عن نقاط ضعفه.

\* اعتبار التوحيد الأساس لتجاوز الغبش الذي طال النموذج المعرفي الغربي. وفهم مبادئه التي تدعو لبناء النظام السياسي والاجتماعي والأخلاقي بالاستناد إليه كمرجعية عليا.

\* زحزحة الآراء التي تدعو للتقليد ونبد القراءات الخارجة عن السائد، والقضاء على الازدواجية بين ما هو ديني وديني وعقلي ونقلي ومادي وروحي.

### ثالثا: أهمية البحث

إن جدوى هذه الدراسة يكمن في طبيعة هذا الموضوع الذي نحاول بسطه وعرضه، إذ أن موضوع النموذج المعرفي الغربي من الموضوعات الجديرة بالاهتمام، والتي لم تلق الاهتمام الكافي من قبل الباحثين، فمن جهة لا مجال للشك في قوة المنظومة الغربية والتي اختطت النموذج المادي مسلكا لها، بيد أن هذه المنظومة تعاني من أزمة حقيقية ألفت بظلالها على العالم العربي والإسلامي نتيجة أزمة أيضا في العقل المسلم والذي يعاني أيضا من عدم فتح باب التجديد على نطاق أوسع، ومجابهة الحضارة الغربية بالبقاء في حيز التراث والمدافعة عنه، دونما تطوير وانفتاح على الآخر ثم استيعابه وتجاوزه، وبالتالي نقف أمام أزمة حقيقية نسعى إلى إيضاح النموذج البديل الذي يجب على العالم الإسلامي أن يتبعه، كما أنه على الحضارة الغربية إذا ما أرادت فك عقدة الأزمة فما عليها إلا فهم هذا النموذج البديل والذي يقضي بعودة الروح على أرضية المادة، وتكريم الإنسان على الآلة والمال. ثم إن العقل المسلم في أمس الحاجة إلى الوصول إلى فهم النظرة الغائية للإنسان والكون، وتأسيس رؤية إبستمولوجية بعيدة عن منطق المقاربات والمقارنات، وتروم بناء حضارة إنسانية كونية أخلاقية.

### رابعا: فرضيات البحث

يروم البحث تحقيق الفرضيات الآتية:

\* النموذج المعرفي التوحيدي يمكنه الإجابة عن الأسئلة الكلية، ويمكنه تجاوز الأزمة التي

أصابت الإنسان في الغرب أولاً ثم تجاوز الجمود الذي أصاب العقل المسلم.

\*النموذج المعرفي التوحيدي لا يتنافى والمشارك الإنساني فهو منفتح على النماذج الأخرى مستفيداً من الإبداع الموجود في الغرب وبالتالي لا يمكننا أن نعتبره نسقاً مغلقاً.

### خامساً: منهج البحث

سلكنا في عرض هذه الدراسة مناهج متعددة، مناسبة لموضوعنا وهي:

\*المنهج التحليلي عندما يتعلق الأمر بعرض مفاهيم النموذج المعرفي ومناقشة قضاياها.

\*المنهج النقدي: لما يتعلق الأمر بالنموذج المعرفي الغربي ونقد مقولاته ومفاهيمه اتجاه الإنسان والكون والإله، والرؤية الكلية التي تأتي من خلال هذه المقولات. وذلك من منظور الفاروقي والمسيحي. باعتبار أن لهما حظاً أوفر في دراسة الغرب ونقد فلسفته.

\*المنهج المقارن إذا ما تعلق الأمر بإيراد أوجه الاتفاق والافتراق بين النموذج المعرفي الغربي والنموذج المعرفي التوحيدي.

### سادساً: الدراسات السابقة

في حدود ثلاث سنوات من البحث لم نعثر على دراسات أكاديمية مكثفة في نقد النموذج المعرفي الغربي إلا بعض الأبحاث، وفي معظمها ما قدم في شكل ورقات بحثية أو نورد منها:

\* قدم عبد العزيز بو الشعير أطروحة علمية لنيل درجة الدكتوراه بعنوان "النظام المعرفي في الفكر الإسلامي إسماعيل الفاروقي نموذجاً، دراسة تحليلية مقارنة". عرض فيه محصلة النظام المعرفي في فكر الفاروقي وأنه قادر على تقديم إجابة عن الأسئلة الكلية والنهائية، دون إحداث قطيعة معرفية مع الآخر أو خلق نسق مغلق، وإنما يسعى إلى المثاقفة والانفتاح ثم الاستيعاب والتجاوز.

\* قدم حسان عبد الله حسان ورقة بحثية في المؤتمر العلمي الموسوم بإسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، بعنوان "منهجية الفاروقي في قراءة النموذج المعرفي الغربي"، وقد عرض في هذا العمل مفهوم النموذج المعرفي ورؤية الفاروقي لهذا النموذج

وآليات النقد التي عرضها لتفكيك مقولاته.

\* في هذا الصدد قدم عبد الوهاب المسيري فكرة "النماذج المعرفية والأسئلة الكلية والنهائية" قدمت هذه الورقة في ندوة المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة سنة 1998م. وقد أورد طرفاً من هذا البحث في كتابه دراسات معرفية في الحداثة الغربية في فصل خصصه للنموذج المعرفي والحضاري الغربي عرض فيه سماته العامة من الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

### سابعاً: تقسيم البحث

ينقسم البحث إلى أربعة فصول ومقدمة وخاتمة.

تناولنا في الفصل الأول توضيح المفاهيم المتعلقة بالموضوع وينقسم إلى خمسة مباحث، المبحث الأول تناولنا فيه مفهوم كلمة منهج أما المبحث الثاني فتطرقنا فيه إلى مفهوم النموذج بين توماس كون والمسيري، وفي المبحث الثالث تحدثنا عن النماذج المركبة عند المسيري، وفي المبحث الرابع ألقنا إلى مفهوم النموذج عند إسماعيل الفاروقي، وقدمنا في المبحث الخامس تعريفاً بإسماعيل الفاروقي وعبد الوهاب المسيري. أما في الفصل الثاني فقد تناولنا السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي، وقسمناه إلى ثلاثة مباحث تطرقنا في المبحث الأول إلى السياق الفكري والمرجعي للنموذج عند الفاروقي، وعرضنا في المبحث الثاني المسلمات الأساسية للنموذج المعرفي عند الفاروقي، وفي المبحث الثالث تحدثنا عن التحيز الكامن في النموذج المعرفي الغربي حسب الرؤية الفاروقية. وفي الفصل الثالث تطرقنا إلى السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي حسب الرؤية المسيرية، وقسمنا الفصل إلى مبحثين تناولنا في المبحث الأول الإطار المرجعي عند المسيري في قراءته للنموذج المعرفي الغربي، أما في المبحث الثاني فقد تحدثنا عن النماذج الغربية حسب الرؤية المسيرية، وفي الفصل الرابع ركزنا الحديث عن مرتكزات النموذج المعرفي وقد قسمنا الفصل إلى أربعة مباحث، تضمن المبحث الأول مرتكزات النموذج المعرفي الغربي عند الفاروقي والمسيري، وتفرد المبحث الثاني بإيراد المرتكزات التي يقوم عليها النموذج المعرفي التوحيدي عند الفاروقي والمسيري، واختص المبحث الثالث بذكر النموذج المعرفي البديل الذي قدمه الفاروقي وكذا المبحث الرابع أوردنا فيه النموذج المعرفي البديل المغاير للنموذج الغربي

عند المسيري.

أما الخاتمة فقد ذكرنا فيها أهم النتائج المستخلصة من دراسة النموذج المعرفي الغربي مركزين على الرؤى التي قدمها إسماعيل الفاروقي وكذا عبد الوهاب المسيري.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# الفصل الأول:

## مدخل مفاهيمي

المبحث الأول: مسألة مفاهيمية

المبحث الثاني: مفهوم النموذج المعرفي عند المسيري

المبحث الثالث: النماذج المركبة عند المسيري.

المبحث الرابع: مفهوم النموذج المعرفي عند الفاروقي

المبحث الخامس: التعريف بالفاروقي والمسيري.

المبحث الأول: مسألة مفاهيمية

المطلب الأول: مفهوم كلمة منهج

أولاً: لغة

كلمة نهج التي تتكون من النون، والهاء، والجيم، لها أصلان متباينان:

الأول: النهج، الطريق. ونهج لي الأمر: أوضحه، وهو مستقيم المنهاج. والمنهج: الطريق أيضاً، والجمع: المناهج.

والآخر: الانقطاع، وأتانا فلان ينهج، إذا أتى مبهوراً منقطع النفس<sup>1</sup>.

ويعرف الراغب الأصفهاني كلمة النهج بأنها تعني: الطريق الواضح، ونهج الأمر وأنهج: وضح، ومنهج الطريق ومنهاجه قال تعالى: "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا" [المائدة، الآية 48]<sup>2</sup>. والجمع نهجات ونهج ونهوج، وطرق نهجة، وسبيل منهج: بفتح الميم، كنهج، ومنهج الطريق: وضحه، والمنهاج: كالمنهج<sup>3</sup>.

ثانياً: اصطلاحاً

هذا اللفظ "المنهج" يعتبر ترجمة للكلمة الفرنسية "Methode" ونظائرها في اللغات الأوروبية الأخرى، وقد استعملها أفلاطون بمعنى البحث أو النظر أو المعرفة، كما نجدها عند أرسطو بمعنى "بحث". والمعنى الاشتقاقي الأصلي لها يدل على الطريق أو المنهج المؤدي إلى الغرض المطلوب، خلال العقبات<sup>4</sup>.

ولكنه لم يأخذ معناه الحالي، أي بمعنى أنه طائفة من القواعد العامة المصوغة من أجل الوصول إلى الحقيقة في العلم، إلا ابتداء من عصر النهضة الأوروبية، ففي هذه الفترة نرى المناطق يعنون بمسألة المنهج، كجزء من أجزاء المنطق، وممن عني بهذا نجد "راموس" 1572م، 1515م، الذي قام بتقسيم المنطق إلى أربعة أقسام: التصور، والحكم، والبرهان، والمنهج. وأدرج القسم

<sup>1</sup>- أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1399هـ، 1979م، ج5، ص361.

<sup>2</sup>- الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، سوريا، الدار الشامية، بيروت، لبنان، ط4، 1430هـ، 2009م، ص825

<sup>3</sup>- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، دط، دت، بيروت، لبنان، مج2، [مادة التاء، والحاء]، ص383.

<sup>4</sup>- عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977، ص3.

الرابع ضمن علم البلاغة<sup>1</sup>.

وفي القرن السابع عشر صاغ فرانسيس بيكون في كتابه "الأورغانون الجديد" قواعد المنهج التجريبي بكل وضوح<sup>2</sup>، والحق أن بيكون كان يقارن عمله في كثير من الأحيان بعمل كولبس في ميدان الكشف الجغرافي، ولهذا المقارنة دلالتها الواضحة، إذ أن نفس القوة هي التي دفعت كولبس إلى الإبحار في أقصى الغرب، هي التي دفعت بيكون إلى محاولة زيادة قدرة الذهن على السيطرة على العالم إلى أقصى مداها<sup>3</sup>.

وقد كانت محاولات ديكارث واضحة المعالم، عندما طبق منهج الشك للوصول إلى اليقين والكشف عن المعرفة الصحيحة، مصطنعا التجربة أيضا، ومشاركا مع بيكون، في الإبانة عن عقم القياس الأرسطي<sup>4</sup>.

وبذا تكونت فكرة المنهج بالمعنى الاصطلاحي، ومعناه: "الطريقة أو الأسلوب، أو الكيفية التي يصل بها الباحث أو العالم إلى نتائجه، فهو وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة"<sup>5</sup>. ويعرف أيضا عبد الرحمن بدوي بقوله: هو الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم. بواسطة طائفة من القواعد التي تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته للوصول إلى نتيجة معلومة<sup>6</sup>. أو هو إجراءات البحث والأدوات التي يستخدمها الباحث، والطرق التي ينبغي أن يسير عليها في محاولة تفسير ظاهرة ما، ولكن هذه الإجراءات والأدوات ليست بريئة، إذ من خلالها يتم استبقاء بعض التفاصيل والمعطيات والمعلومات واستبعاد أو تهميش البعض الآخر حسب خريطة الباحث الإدراكية، وحسب النموذج المعرفي الذي يحدد من خلاله ما هو الجوهرى وما هو الهامشي،

<sup>1</sup>- المرجع نفسه، ص 3.

<sup>2</sup>- المرجع نفسه، ص 4.

<sup>3</sup>-فؤاد زكريا، الأورغانون الجديد لفرنسيس بيكون، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1994م، ص 43.

<sup>4</sup>- "قد يتسرب إلى بعض الأذهان أن ديكارث كان تجريبيا، وأن مثله في هذا المنهج كان كمثل بيكون في الأورغانون الجديد، والواقع أن ديكارث لم يكن كذلك: لأن التجربة عند ديكارث لم تكن هي الأداة الوحيدة للوصول إلى النتائج القاطعة، وإنما كانت التجربة عنده وسيلة من الوسائل المختلفة التي يستعين بها الفيلسوف على تحقيق النتائج التي يصل إليها في العلوم، بحيث يتبين له بعد إجرائه لهذه التجربة أو تلك، وجه الدقة في تطبيق المنهج الذي اصطنعن ووجه اليقين في النتائج التي بها اقتنع، حيث يصبح اليقين عنده شيئا لا يأتيه الشك من بين يديه ولا من خلفه" ينظر:رينيه ديكارث، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيرى، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ط2، 1928م، ص 26.

<sup>5</sup>-معجم اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، ط1، 1983م، ص 196.

<sup>6</sup>-عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، مرجع سابق، ص5.



وعليه فالمنهج هو تعبير عن طريقة تفكير الباحث ورؤيته للعالم.

وعليه فالمنهج يخضع لسلطة الباحث تفكيراً وممارسة، وبالتالي تؤثر رؤية العالم لديه في سلوك المناهج التي يطبقها على ميادين مختلفة ومتعددة.

وقد أكد المسيري على قضية المنهج في الكثير من آرائه ومواقفه ومنها دراسته لقضية هجرة اليهود السوفييت مبيناً أهمية المنهج، والنماذج التحليلية<sup>1</sup>.

وتعرف المنهجية بأنها "علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات أو الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية، على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول والأحوال والمنهجية مصدر لا ابتغاء الرشد من خلال تحديد المراحل والتميز بين المستويات والتحقق من علامات الاستدلال عند المفارق وإدراك مراجع الاتصال بحيث يمكن السالك من التزام جادة المسار"<sup>2</sup>.

### المطلب الثاني: مفهوم النموذج عند المسيري

النموذج: كلمة «نموذج» كلمة معرّبة، كما جاء في معاجم اللغة، من كلمة «نموذ» الفارسية، وجمعها «نموذجات» و«نماذج». ونموذج البناء نسخة مُبسّطة مجردة من بناء، ومن ثم فهو يحتوي العناصر الأساسية للبناء ولكنه يختلف عن الأصل. وقد استُعيرت هذه الكلمة في اللغة العربية وتُستخدم للإشارة إلى «النموذج» بوصفه أداة تحليلية ونسقاً كامناً يدرك الناس من خلاله واقعهم ويتعاملون معه ويصوغونه.

والنموذج بنية فكرية تصورية يُجرّدها العقل الإنساني من كم هائل من العلاقات والتفاصيل فيختار بعضها ثم يُرتبها ترتيباً خاصاً، أو يُنسقها تنسيقاً خاصاً، بحيث تصبح مترابطة بعضها ببعض ترابطاً يميّز بالاعتماد المتبادل وتشكل وحدة متماسكة يُقال لها أحياناً «عضوية». وطريقة التنسيق والترتيب هي التي تعطي النموذج هويته المحددة، وفرديته وتفردّه. ويتصور صاحب النموذج أن العلاقة بين عناصره تُماثل العلاقة الموجودة بين عناصر الواقع. ولذا، فهو يرى أنه يشكل الإطار الكلي الذي يُفسّر تفاصيل الواقع وعلاقاته. وقد يتصور البعض أن النموذج يُشاكل الواقع ولكنه في حقيقة الأمر لا يتطابق معه، فهناك فرق بين النموذج من ناحية والمعلومات

<sup>1</sup> -سوزان حربي، حوارات، الثقافة والمنهج، ص 225.

<sup>2</sup> -مبنى أبو الفضل، نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، بين المقدمات والمقومات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، مصر، ط 1996م، ص 8.

والحقائق من ناحية أخرى<sup>1</sup>.

ورغم أن النموذج بنية تصورية إلا أنه ليس من تهيجمات الخيال ولا هو ثمرة الرؤية الذاتية، إذ يتم تجريده من الواقع.

وهناك عدة كلمات ومصطلحات في اللغات الغربية واللغة العربية متقاربة في معناها العام، قد تختلف في مدلولاتها الضيقة ولكنها تغطي رقعة مشتركة في حقل دلالي واسع متداخل:

### 1- اللغات الغربية:

نمط، باترن pattern — بناء، ستركتر structure — نوع، تايب type — نموذج، موديل model — نظام، سيستم system — نوع البناء، كونستراكتيف تايب constructive type — النموذج المثالي، أيديال تايب ideal type — نموذج، باراديم paradigm — ترتيب، كونفيجوريشن configuration — النظرية، ثيوري theory — فرضية، هايپوثيسيس hypothesis — أطروحة، ثيسيس thesis — تركيب، سينثيسيس synthesis — القانون العام، جنرال لو general law — الإطار، فريم وورك framework — منظور، بيرسبكتيف perspective.

### 2 — اللغة العربية:

نموذج — نمط — نسق — هيكل — نظرية — فرض أو فرضية — منطوق — منظور — رؤية — جوهر — أصول — منطلقات — مرجعية — إطار مرجعي<sup>2</sup>

وحول فكرة النموذج عنده، تفضي عملية السبر إلى وجود مستويين متغايرين من النموذج، وكلاهما جوهري في فكره، الأول يتناول النموذج الإدراكي، وهو الرؤية الكلية والنهائية التي يحتكم إليها الإنسان والتي تحدد له تصوره عن الله والإنسان والطبيعة، والثاني هو النموذج التحليلي التفسيري وهو يصدر عن الأول.

<sup>1</sup>—عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهودية والصهيونية، ج1، ص214.

<sup>2</sup>—المصدر نفسه، ج1، ص214.

### المطلب الثالث: مفهوم مصطلح "المعرفي"

هو ما يتناول الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني وكلمة كلي تفيد الشمول والعموم، بينما تعني نهاية الشيء غايته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه، وتناول الظواهر معرفيا يتعامل مع المستويات الكامنة والعميقة في الخطاب الإنساني<sup>1</sup>، وتدور هذه الصيغ النهائية المعرفية حول ثلاثة عناصر أساسية، ينظمها عنصر واحد يسميه المسيري بالتجاوز:

أولا: علاقة الإنسان بالطبيعة.

ثانيا: الهدف من الوجود.

ثالثا: مشكلة المعيارية<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>-عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص219.

<sup>2</sup>-المصدر نفسه، ص 220.

## المبحث الثاني: النموذج بين كون والمسيري

يرى المسيري أن كلمة نموذج قريبة في معناها من كلمة Them الإنجليزية، وهي تعني الفكرة المجردة والمحورية في عمل أدبي ما، والتي تتجاوز العمل، ولكنها مع هذا كامنة فيه وفي كل أجزائه تمنحه وحدته الأساسية وتربط بين عناصره المختلفة كما أن الكلمة قريبة في معناها من مصطلح النمط المثالي Ideal Type الذي استخدمه ماركس فيبر كأداة تحليلية، والنمط المثالي ليس حقيقة إمبيريقية أو قانونا علميا وإنما هو أداة تحليلية تهدف إلى عزل بعض جوانب الواقع وإبرازها حتى يتسنى إدراكها بوضوح ومعرفة أثرها على الواقع أي أننا نقوم بصياغة نموذج افتراضي يكون بمثابة صورة مصغرة نتصور أنها تتطابق مع العلاقات التي تشكل بنية الظاهرة وتعطيها خصوصيتها وهذا أمر حتمي لكل من الإدراك الإنساني اليومي ولإجراء أي بحث، وإذا كان الأمر كذلك فمن المستحسن أن ندرك أنه لتحليل سلوك البشر لا بد أن نحاول الوصول إلى النموذج الإدراكي الذي يحدد إدراكهم لواقعهم ثم نقوم بتجريده ونستخدمه في تفسير سلوكهم وهذا ما نسميه بالنموذج التحليلي ومثل هذا النموذج قادر على تفسير الواقع أو تفسير جزئياته الكثيرة لا كمضامين متناثرة وإنما كبنية متكاملة متداخلة وكمجموعة من العلاقات الحية<sup>1</sup>.

في اعتقادنا إن مفهوم النموذج انطلق من معنى تقريبي، لكلمة Them، في اللغة الإنجليزية، والتي تعني كما سبق بيانه "الفكرة المجردة في عمل أدبي ما"، وبالتالي يمكننا أن نقول إن الجانب الوصفي له التقدمة والصدارة في إدراك الواقع بجزئياته، وذلك برصد الوقائع في دقة بالغة ثم القيام بتفكيكها والربط بينها وتجريدها وتركيبها ووضعها داخل إطار ينتظم الظواهر المتشابهة.

ومفهوم النموذج حاضر بقوة في كل علم من العلوم، منها تعريف النموذج في ميدان العلوم الاجتماعية، فعلى سبيل المثال يعرف فرانك بيلي النموذج فيقول: "هو رسم مجمل للسمات الرئيسة لظاهرة اجتماعية معينة، يحاول تفسير تلك السمات ونمط العلاقات القائمة بين بعضها البعض، وهناك النموذج المثالي الذي طرحه ماكس فيبر<sup>2</sup>، كما يمكن أن نستعمل النماذج الرياضية

<sup>1</sup> - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهودية والصهيونية، مصدر سابق، ص 17.

<sup>2</sup> - النمط المثالي هو دراسة المعاني الذاتية للظواهر الاجتماعية وذلك بتوجيه الباحث إلى وضع فروض ينطلق منها ليخلص إلى نتائج صحيحة.

ينظر: ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع، ت محمد التركي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2015م، ص 100.

في علم السياسة، وهناك النموذج الهيكلي الوظيفي حسب نموذج إيستون، كما أن هناك نماذج متعددة<sup>1</sup>.

وفي مجال العلوم السياسية نجد تعريفاً آخر للنموذج، وتورده موسوعة العلوم السياسية (الكويت) وجاء فيه: "يعرف النموذج بأنه بناء نظري نحاسي من خلاله بنية وتركيب منظومة ما، وكذلك آلية تفاعلات مكوناتها وكذا الظروف المحيطة بها، وتتنوع النماذج بتنوع الحياة الإنسانية في أبعادها المختلفة ولكن هذه النماذج لا تمثل صورة المنظومة فقط (أي البنية الشكلية)، بل آليتها عبر الزمان والمكان، وهو ما يعني أن مساحة النموذج تضيق وتتسع طبقاً لبطا بساطة أو تعقيد بنية وآلية النظام الذي تحاكيه، وهناك نماذج فيزيائية ونماذج مجردة، بالإضافة إلى بناء النماذج"<sup>2</sup>.

أما توماس كون فقد اعتبر النموذج فكرة علمية يقوم على تشذيبها جماعة علمية تدين بالولاء للنظرية إلى أن تستبدل هذه النظرية ويمكن للجماعة العلمية أن يستبدلوا رؤاهم ويتبنوا الفكرة الجديدة التي حققتها وبالتالي يحل نموذج جديد محل القديم.

من خلال ما سبق نجد أن المسيري يربط فكرة النموذج بالجانب الأدبي والإنساني، بينما تقبع مسألة النموذج في الجانب العلمي البحت. وهنا مفرق الطريق بين رؤية النموذج المعرفي في سياقها العلمي التجريبي وسياقها الإنساني الاجتماعي.

### المطلب الأول: النموذج المعرفي، المنشأ والتطور

أول سؤال يفرض نفسه ما طبيعة التقدم العلمي؟ بأي منوال يسير ويتواتر؟ وكيف يتم تفسيره. وفي الإجابة على هذه الأسئلة يعطينا بوليكاروف أربعة آراء تحمل ردود فلاسفة العلم، وهي:

أولاً: تتعاقب الأحداث بغير اطراد عام، وبالتالي لا يمكن تفسير طبيعة التقدم العلمي، يمكن رصده ووصفه، وهذا تصور بعض الوضعيين، وهو تصور سلبي.

ثانياً: تقدم العلم كسلسلة من التحولات والثورات التي تحدث عبر انفصالات جذرية وقطائع في صيرورة التقدم العلمي.

<sup>1</sup>-فرانك بيلي، معجم بلاكويل للعلوم السياسية، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، دبي، الإمارات، ط1، 2004م، ص422.

<sup>2</sup>-محمد محمود ربيع، إسماعيل صيري مقلد، وآخرون، موسوعة العلوم السياسية، جامعة الكويت، ط1، 1993م، 1994م، ج1، ص49-50.

ثالثا: تقدم العلم يأتي عن طريق التراكم، الذي يؤكد على استمرارية المعرفة، وأما خط صاعد متصل<sup>1</sup>.

وفي أواخر القرن العشرين ظهرت إشكالات جديدة، في فلسفة العلوم، تحت تأثير نظريات عدة منها نظرية "توماس كون"، الذي كرس حياته واهتمامه لتاريخ العلم، وقد تبين له أن أحكامه المسبقة حول طبيعة العلم بدأت تتلاشى وتتطاير<sup>2</sup>، وبرصيد تاريخي أقدم كون على رحاب فلسفة العلم كمؤرخ علم، ينطلق إلى رحاب الفيلسوف وفيلسوف علم يستند إلى ركائز المؤرخ، فكان قادرا على إحداث التحول في اتجاه الوعي التاريخي، وقد ساعده على ذلك مؤرخ العلم جيمس كونانت، رئيس جامعة هارفارد، فتغيرت تصوراته الراسخة عن طبيعة العلم وعوامل تقدمه، والتي كان قد استقاها من فلسفة العلم، وقد ألف كتابه "للتاريخ دور" الذي جعله مقدمة لكتابه الشهير "بنية الثورات العلمية"، مؤكدا أننا إذا أدركنا أن التاريخ ليس مجرد سرد أحداث متعاقبة فسوف يحدث تاريخ العلم تغييرا جوهريا في تصور العلم الذي يسيطر على الأذهان<sup>3</sup>.

ويعد توماس كون من طليعة السائرين في ركاب الثورة على الوضعية المنطقية، ومفهومها الضد تاريخي لفلسفة العلم، ويسلم معنا بأن التقدم المستمر هو السمة المميزة للمعرفة العلمية، وأن دراسة تاريخ العلم تفصح عن زيف مفهوم التراكم إذا أخذنا به على خط مستقيم، ويؤكد مع بوبر على أن الثورة هي مفتاح هذا التقدم لكنه يختلف عنه حين يرفض تطرف بوبر الثوري واعتبار كل تقدم علمي ثورة<sup>4</sup>، وقد رفض كون النظر إلى العلم وإبداعاته وتطوره من وجهة نظر فردية، فقد اعتقد أن تاريخ العلم لا يمكن فهمه وشرحه إلا بفضل المتحدات العلمية وبراغماتها<sup>5</sup>.

وتقوم فلسفة كون على التمييز في مسار العلم بين مراحل العلم العادي الذي يسير في إطار النموذج القياسي الإرشادي، وبين المراحل الثورية التي هي انتقال من نموذج إرشادي إلى

<sup>1</sup>-بمجي طريف الخوي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط 2000م، ص 386.

<sup>2</sup>- آلان شالمرز، نظريات العلم، ترجمة: الحسين سحبان وفؤاد الصفا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1991م، ص 94.

<sup>3</sup>-المرجع نفسه، ص 398.

<sup>4</sup>-المرجع نفسه، ص 400.

<sup>5</sup>-توماس كون، بنية الثورات العلمية، المصدر السابق، ص 8.

آخر. ويعرف النموذج الإرشادي القياسي بأنه النظرية العامة التي يلتزم بها المجتمع العلمي في مرحلة ما، وبلوغ النظرية مرتبة النموذج الإرشادي يعني أنها أفضل من كل منافساتها، أي ثبتت ووجب التسليم بها، وبكل مسلماتها ومناهجها ومفاهيمها العلمية وخلفياتها الميتافيزيقية، فتغدو النظرية بكل هذه الأبعاد بمتملة نموذج إرشادي يحدد مدلول الوقائع التجريبية، ويطرح معايير الاختبار والتقويم والتنقيح، والتعديل إذا لزم الأمر. والأكثر فاعلية، أنه يطرح المشاكل التي يجب دراستها وأنماط الحلول المطلوبة، فالمجتمع العلمي الناضج يسهل نسبيًا تحديد نماذجه الإرشادية، وغني عن الذكر أن الرياضيات، كانت أسبق العلوم طرا في اصطناع نموذج إرشادي واضح المعالم، ولا بد للنموذج الإرشادي أن يثير مشكلات للبحث<sup>1</sup>.

وقد كتب توماس كون دراسة بعنوان: "أفكار لاحقة بشأن النماذج الإرشادية"، تدور حول مجموعتين من الأفكار التي نستكشفها بواسطة النماذج الإرشادية، فأولا هناك العناصر المشتركة التي تفسر خاصية التواصل المهني في المجتمع العلمي الذي يسري بسهولة نسبيًا بغير مشاكل، وإجماع العلماء على الأحكام التي يصدرونها بشأن النظريات وسواها، وهذا ما أسماه كون بالقلب الانضباطي، وثانيا مجموعة من الأفكار حول ما يجعل المجتمع العلمي يقبل حلولاً عينية لمشكلة معينة، قولا متآلفا<sup>2</sup>.

### المطلب الثاني: الدلالة الاصطلاحية للنموذج المعرفي الغربي:

تقدم تعريف حدي، جامع مانع، "الباراداييم" أمر عسير، إذ يعد النموذج المعرفي مفهوماً شمولياً، يتمتع بخصائص متعددة، وتنوع تطبيقاته المعرفية، لذا سنحاول صياغة تعريف المفهوم "الباراداييم" من خلال العودة إلى مصادر إبستمولوجية أساسية، وحقول معرفية متنوعة، وهي:

#### الفرع الأول: "الباراداييم" عند "توماس كون":

##### 1- نبذة تعريفية عن "توماس كون"

تخصص "توماس صامويل كون" منذ نشأته في الدراسات الفيزيائية، وقد بزغت اهتماماته

<sup>1</sup> - المرجع السابق، ص 401.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 404. وقد انتقد واتكيتز موقف توماس كون وزعم بأنه ينجح إلى الأيديولوجيا، وأصدر واتكيتز دراسة بعنوان ضد العلم العادي، فحواها أن كون خرج من أعطاف بوهر، ويقدر ما ابتعد عن بوهر بقدر ما ضل الطريق "وبصرف النظر عن تفاصيل ردود كون على واتكيتز، فإن كون بعامه يبدو أكثر استيعاباً ومجاعة لتطور العلم في النصف الثاني من أو الربع الأخير من القرن العشرين" ينظر المرجع السابق، ص 404.

المعرفية حول "فلسفة العلم" و"الإبستومولوجيا" بعد أن صار طالبا في الدراسات العليا في "الفيزياء النظرية" وكان ذلك أثناء تحضيره لأطروحة الدكتوراه<sup>1</sup>، وقد سمحت له دراسة "تاريخ العلم" و"فلسفة العلوم" أن يجمع كما معتبرا من ملاحظاته النظرية والتطبيقية في مسيرته في مخابر الفيزياء ضمن نسق متكامل، أثمر بعد ذلك عددا من الدراسات المعرفية التي أسست لمدرسته الفكرية، ومن بين أفكاره المحورية: "رفض نموذج التنمية عن طريق التراكم"<sup>2</sup>.

## 2- دلالة البراداييم عند كون:

يحمل "البراداييم" في ثناياه معنى: النمط والنسق، ويعرفه "توماس كوهن" على أنه: "مصنوفة ذات إطار نظامي"<sup>3</sup>، وهي تشير إلى حيازة الممارسين وفقها على نظام خاص، ومن شروطه: أن يحصل التزام جماعي بها، "فالبراداييم مرتبط أساسا بالجماعة العلمية التي تتبناه"<sup>4</sup>، وهو الذي يؤطر عملها ويوجه أفرادها، ويكون لديهم لغة علمية مشتركة. "فالجماعة العلمية" هي تلك المنضبطة بمجموعة من المقاييس والمعايير المشتركة في البحث العلمي.

يعتقد كون أن التطور العلمي يجتاز مراحل:

- 1\_ في الفترة التي سبقت وجود النماذج، لا وجود لإجماع بين الباحثين حول مبادئ اختصاصهم، وبالتالي فإن الأبحاث لم تكن موجهة نحو غاية معينة.
- 2\_ في مرحلة النضوج أصبح بمقدور المدرسة أن تحقق اختراقا حاسما، فقد فرض نموذج ما نفسه مثالا، وبه ارتبط سائر العلماء، والنماذج هي أنظمة مفهومية ومنهجية خاصة بجماعة من العلماء تحدد إطار المناهج المقبولة، وتقرر المشاكل والحلول الموضوعية لها.
- 3\_ في هذه المرحلة يطالعا الشذوذ، الذي نستطيع إيجاد حل له بموجب النماذج السائدة، والتي يشكل تزايدها أزمة، من هنا تحصل الثورة العلمية، ويحل نموذج جديد مكان النموذج القديم<sup>5</sup>.

<sup>1</sup>-توماس كوهن، بنية الثورات العلمية، مرجع سابق، ص40.

<sup>2</sup>-Friedman Michael Kuhn and logical empiricism,Cambridge Univesity Press, 2003,p29.

<sup>3</sup>- المصدر السابق، ص303.

<sup>4</sup>-John Worrall, Normal Science and Dogmatism, Paradigms, And Progress ,Cambridge Univesity Press, p65.

<sup>5</sup>-بيتر كونزمان، وآخرون، أطلس الفلسفة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط2007، ص187.



إن مفهوم "البراداييم"، وفق رؤية "توماس كون"، يوحي "بأنه مجموعة متألّفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين، والأدوات والتكنيكات والتطبيقات، يشارك فيها أعضاء مجتمع علمي معين، وتمثل تقليداً بحثياً كبيراً، أو طريقة في التفكير والممارسة، ومرشداً أو دليلاً يقود الباحثين في حقل معرفي ما"<sup>1</sup>، ولا يمكن تصور قيام علم معين دون "براداييم" يسنده، حيث يكمن عمل الباحثين ضمن "الجماعة العلمية" في دراسة مدى تحقق توقعات "البراداييم" في الحقل المعرفي موضوع الدراسة، إذ يمثل استكشافاً متواصلًا لمنطقة التوقع، كما يرى "كون" أن نضج "علم" ما مرتبط تماماً بوجود "براداييم" أو "براداييمات" تعضده<sup>2</sup>.

يؤكد "البراداييم" على فكرة أساسية ومفصلية مفادها أن تاريخ المعرفة الإنسانية ليس تراكمًا متواصلًا للمعلومات، والمعارف دون انقطاع، بل هو نتاج تعاقب "براداييمات" متنوعة، ومختلفة عن بعضها سبب تحولها وتبدلها، غالبًا، هو الوقوع في "أزمة معرفية".

إن دراسة "كون" "للثورة الكوبرنيكية" ونشوء "علم الفلك"، وتحليله للتحوّل في النماذج المعرفية التي تحكم علم الفيزياء وتؤطره من نيوتن إلى إنشتاين ومنه إلى "بور"<sup>3</sup> أسهمت في معاينة "كون" لظاهرة "البراداييم" عن قرب وساعدت على فهم أثره على النظريات العلمية المرافقة له، وبالرغم من أن ميلاد "نظرية كون" كان من خلال تطبيقات فيزيائية خالصة، إلا أنه استطاع أن يقدم تفسيراً عميقاً للثورات العلمية وتشكل "البراداييم" في المعارف الإنسانية الأخرى وسرعان ما تم تداول فكرة البراداييم في شتى التخصصات الاجتماعية والإنسانية.

كما بين كون أن الخيط الرفيع الذي يشد المعارف البشرية، إمبريقية كانت أم إنسانية، إلى بعضها ابتداءً من الفيزياء النظرية وثورتها المعرفية والعلمية، وانتهاءً بالتطور السياسي، هو "البراداييم"<sup>4</sup>، "وقد أثار هذا الرأي نقداً واسعاً لنظرية "كون"، وخاصة من ذوي الرؤية الوضعية التي تحصر دلالة "العلم" في لغة المنطق الصورية"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup>- نصر محمد عارف، إبستمولوجيا السياسة المقارنة النموذج المعرفي، النظرية، المنهج، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ، 2002م، ص58.

<sup>2</sup>- بناصر البعزاتي: خصوصية المفاهيم في بناء المعرفة: دراسات إبستمولوجية، مرجع سابق، ص: 711.

<sup>3</sup>- Fourezgerrard et Iarochelle Marie Apprivoiser L epistémologie Ed De Boeck 2<sup>e</sup> Ed 2006 p14.

<sup>4</sup>- توماس كوهن، بنية الثورات العلمية، مرجع سابق، ص180.

<sup>5</sup>- بناصر البعزاتي، خصوصية المفاهيم في بناء المعرفة: دراسات إبستمولوجية، مرجع سابق، ص: 611.

### 3- سمات "البراداييم" عند "كون":

يرى "توماس كون" أن "البراداييم" خصائص ومميزات عدة، نلخصها على النحو الآتي:  
-البراداييم لا يمتلك صفة الفردية، بل هو منفتح على التغيرات، والمراجعات ، والنقد ، والتقييم.  
-لا يمتلك صفة الواقعية على نحو مطلق، فالطبيعة والكون ليست المرجع الأخير والمطلق الذي بالنسبة إليها وحدها.

-مفتوح لحل مختلف أنواع الإشكالات العلمية لمجموعة جديدة من المشتغلين به، فليس العلم نظاما تراكميا من المعارف الجزئية<sup>1</sup>.

### 4-"البراداييم" و"العلم السوي":

يسترشد العلم الناضج بنموذج علمي وحيد، والنموذج العلمي يحدد معيار النشاط المشروع داخل الميدان العلمي الذي يحكمه، ويقوم بتنسيق وتوجيه أعمال المشتغلين بالعلم السوي الذي يعمل على حل الألغاز، داخل المجال العلمي الخاص به، وحسب رأي كون، فإن وجود نموذج علمي قادر على دعم أو تأصيل علم سوي ما، هو الخاصية المميزة للعلم من اللاعلم، فالليكانيكيا النيوتية، والبصريات النموذجية، والكهرطيسية الكلاسيكية، شكلت كلها، وربما لا تشكل، نماذج علمية، فهي إذن، تشكل جزءا من العلم، أما علم الاجتماع الحديث فإن قسما كبيرا منه يفتقر إلى النماذج العلمية، ومن ثم لا يستطيع أن يرقى إلى مرتبة العلم<sup>2</sup>.

إن من طبيعة نموذج ما، أن يقاوم محاولة إخضاعه لتعريف محدد، ومع ذلك فإن من الممكن أن نصف بعض المكونات النوعية التي تساهم في تركيب نموذج منا، ومن ثم فقوانين الحركة عند نيوتن، تشكل جزءا من النموذج النيوتني، لكن العلم السوي يدعو إلى إيجاد صياغة تفاصيل جديدة، يقصد تحسين مدى تطابقه مع الطبيعة، وكل نموذج يظل على الدوام، غير دقيق، وقابلا للتوسع بدرجة تكفي لترك الباب مفتوحا أمام العديد من الأعمال التي من هذا النوع، ويصف كون العلم السوي بأنه نشاط يقوم بحل الألغاز، عملا بقواعد يملئها نموذج علمي معين، وهذه الألغاز قد تكون ذات طبيعة نظرية وتجريبية على حد سواء، ومن أمثلة الألغاز النظرية داخل

<sup>1</sup>-توماس كون، بنية الثورات العلمية، ص9، وص65.

<sup>2</sup>-ألان شالمرز، نظريات العلم، مصدر سابق، ص96.

النموذج النيوتني، اختراع تقنية رياضية تتيح معالجة حركة كوكب خاضع لقوى جاذبيات متعددة، وتتيح تطوير فرضيات من أجل جعل قوانين الحركة عند نيوتن قابلة لأن تطبق على ديناميكا السوائل<sup>1</sup>.

إن التخلي عن "البراداييم" يعني التوقف عن العلم الذي يحدد، "فالعلم السوي منضبط بالبراداييم، ومرافق له لا ينفك عنه<sup>2</sup>، ومشكل له أيضا، وهو المؤشر المحوري عن مدى نضج علم ما من عدمه، وغياب "البراداييم" عن العلم السوي"، أو غياب مرشح ما ليكون "برادايما" في المستقبل سيجعل جمع الباحثين للوقائع والمعطيات، وممارسة البحث أمرا أقرب إلى العشوائية منه إلى "العلم".

إن ممارسة العلمية (العلم السوي) من "قانون" "نظري" و"تطبيق" تمثل تعبيراً مباشراً عن مجموعة التوقعات والمعايير والنماذج التي تؤطر عمل الجماعة العلمية وتوجهه، لذا فالعلاقة بين "الباراداييم" و"العلم العادي" هي علاقة سبب (الباراداييم) ونتيجة (العلم العادي)، وكما عبر عنها "توماس كوهن" بقوله: هي "علاقة وشيخة"<sup>3</sup>.

#### 5- "الباراداييم" والمتحدات الاجتماعية:

اعتمد "توماس كون" في تحليله على مسألة: "المتحدات الاجتماعية أو الجماعة العلمية التي تؤسس للبراداييم"، وعنى به تحديداً، متحد العلماء، أو متحد المهنيين<sup>4</sup>.

يصعب تصور "عالم" يشتغل خارج جماعة علمية "ودونما" باراداييم" ينضبط به، ويعمل وفقه، ويبحث من خلاله في الحقل المعرفي الذي ينشط فيه، كما أنه من المستحيل تصور أن المعرفة نتاج فرد أو ثمرة شخص، بل هي "بواسطة متحد من العلماء"<sup>5</sup>، ويمكننا القول إن مجموع الإجابات المعرفية الجماعية التي تقدمها الجماعة العلمية ستطور العلم المعياري ومساحة التوقع في الباراداييم<sup>6</sup>.

<sup>1</sup>-المصدر نفسه، ص 97.

<sup>2</sup>-Nadeau Robert et kuhm Thomas Ou Lapogée De la philosophie Historique Des Sciences département de philosophie université Québec Montréal 1985 p09-10

<sup>3</sup>- توماس كوهن، بنية الثورات العلمية، مرجع سابق، ص:64.

<sup>4</sup>-المصدر نفسه، ص:7.

<sup>5</sup>-المصدر نفسه، ص9.

<sup>6</sup>-Fourez et Larochelle Apprivoiser Lpistémologie p 17.

تعد "الجماعة العلمية" سببا في تشكل "العلم المعياري" وشرطا حديا في مقاييس "العالم" فليكون المرء عالما يقتضي ذلك أن ينتمي إلى كل اجتماعي، متشكل من مجموع الفاعلين، الفرديين أو الجماعيين في الاستقصاء العلمي<sup>1</sup>.

وقد أطلق كون على الباراداييم ما يسمى بالنموذج الإرشادي ورمى إلى أن العلم لما يفقد قدرته على تفسير ظواهر معينة، يلجأ إلى تبني نموذج إرشادي جديد، وحسب كوهن غالبا ما ينبثق النموذج الإرشادي الجديد ضمن مرحلة جنينية، قبل أن يستفحل الأزمة وتتطور بشدة، رغم أن نظرية كوهن قد تعرضت لنقد كبير من قبل الفزيائيين وفلاسفة العلم.<sup>2</sup>

وقد اعتمد كون على المنهج السوسولوجي، وبخاصة على أداة تحليله الأساسية، وهي كما سبق ذكره "المتحد الاجتماعي" الذي عني به تحديدا، متحد العلماء، أو متحد المهنيين، فقد شاركه بعض الفلاسفة أمثال برتراند راسل، وكارل بوبر، والذي جاء على ذكره في كتابه أكثر من مرة، وصديقه بول فايرابند، الذي نوه به في مقدمة كتابه "بنية الثورات العلمية"، ونضيف إليهم ألان فرانسيس تشالمرز.<sup>3</sup>

إن وجهة نظر كون ترى أن العلوم ليست فردية: وهنا نسجل لكون تقدما في مجال التفكير الغربي، الذي اعتبر ولا يزال يعتبر الفرد مبدأ النظر والعمل، وكانت الثقافة الفردية قد تأسست على كتابات، لوك، وهوبز، عن العقد الاجتماعي الذي بدا فيه صانع الفرد صانعا للمجتمع المدني والدولة. وبالتالي تفيد هذه الأيسية السوسولوجية، أن العلم لا يقوم ولا يتغير بواسطة ذاته، بل بواسطة متحد من العلماء، أي مجموعة من العلماء مشتركين بتقاليد وقواعد واحدة مستمدة من نظرة واحدة إلى العالم.<sup>4</sup>

كما يرى أن العلوم ليست واقعية على نحو مطلق، فالطبيعة أو الكون ليست المرجع الأخير والمطلق، الذي بالنسبة إليها، وحدها تقاس الأمور والنظريات. وتفيد هذه الأيسية بأن بداية التغيير في العلم، تكون بحصول نظرة جديدة إلى العالم.<sup>5</sup>

<sup>1</sup>-دوبوا ميشال، مدخل إلى علم اجتماع العلوم، مرجع سابق، ص: 311 .

<sup>2</sup> يحيى محمد، مقال نظم العلم والمهنيوطيقا، ط2 <http://www.fahmaldin.com/index.php?id2180>.

<sup>3</sup> توماس كون، بنية الثورات العلمية، مرجع سابق، ص 8.

<sup>4</sup>-المرجع نفسه، ص 9.

<sup>5</sup>-المرجع نفسه، ص 9.

كما يرى أن العلوم ليست تراكمية، فالعلم ليس خطأ متصلاً مؤلفاً من مراحل وأجزاء وإنجازات لا انقطاع بينها، وبكلمة أخرى ليس العلم نظاماً تراكمياً من المعارف الجزئية كما هو الرأسمال<sup>1</sup>. وتفيد هذه الأيسية بأن العلوم في تطورها تتخذ الطريقة الثورية، ولكل ثورة نموذج خاص بها، يستمد من نظرة جديدة إلى العالم<sup>2</sup>

#### 6- الأزمة المعرفية ونتائجها:

الإقرار بأن "العلم المعياري" ليس تراكمياً فحسب، بل إنتاج براديمات متنوعة ومتعاقبة، يعني أن ثمة مراحل انتقالية في المعرفة، من "براديم" إلى آخر يكون سببها غالباً الوقوع في "أزمة معرفية"، ولقد أبرز "توماس كون" من خلال دراسة تطور مسيرة "علم الفلك" ابتداءً من "بطليموس" إلى التحولات الفيزيائية التي ولدت نظرية "كوبرنيكوس"، والذي رفض البراديم البطليموسي، لكن مقدمته حسب كون لازالت توفر أحد الأوصاف الكلاسيكية لحالة مأزومة<sup>3</sup>.

#### أ- تعريف الأزمة المعرفية:

هي: "حالة تشوش في الباراديم المهيمن"<sup>4</sup>، "فالأزمة المعرفية تستلزم انتباها علمياً"<sup>5</sup>، فقد تولد من أخلاق قواعد "النموذج" القائم، إخفاق كبير في تفسير الظواهر وتوقعها كما يجب، مما يولد رفضاً من "الجماعة العلمية" للباراديم السابق<sup>6</sup>. وهي "حالة غياب الطمأنينة لدى المشتغلين للعلم المعياري،<sup>7</sup> لتبدأ من جديد رحلة البحث عن قواعد بديلة

فالأزمة إذن "مجموعة التفاصيل القلقة"<sup>8</sup> التي "لا تتلاءم مع (النسق) وغير مستقرة داخله وهي التي تقود إلى أنماط جديدة، وتولد (نموذجاً) يفسر ما عجز عنه النموذج السابق"<sup>9</sup>.

<sup>1</sup>- المرجع السابق، ص 9.

<sup>2</sup>- المرجع نفسه، ص 9.

<sup>3</sup>- المرجع نفسه، ص 148.

<sup>4</sup>- المرجع نفسه، ص: 169.

<sup>5</sup>- توماس كون: بنية الثورات العلمية، مرجع سابق، ص: 175.

<sup>6</sup>- المصدر نفسه، ص 148.

<sup>7</sup>- آلان شالمرز: نظريات العلم، مرجع سابق، ص 100.

<sup>8</sup>- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سابق، مج 1، ص 80.

<sup>9</sup>- المصدر نفسه، ص 89.

وتعد الأزمة الفكرية<sup>1</sup> حالة انفعال ومأزق متعدد الوجوه والأبعاد، يفقد صاحبه ثقته بنسقه الفكري والثقافي<sup>2</sup>.

تبدأ " الأزمة المعرفية" في التبلور والظهور متى أحقق النشاط العلمي في التحقيق من صدق توقعات " البراداييم" السابق، وتتجلى الأزمة المعرفية تبدو محدودية قدرات " النموذج " التنبؤية ، فيدفع بذلك المشتغلين به إلى مراجعة قواعده وتحديد الأدوات البحثية ، وصياغة معايير جديدة.

### ب- نتائج " الأزمة المعرفية"

يجمع المفكرون على أن " ولادة البراداييم " وتحوله لا تتم إلا في عقل شخص غارق في " أزمة " ولا تولد إلا من رحم عالم يعيش أزمة معرفية، أو " جماعة علمية تواجه " تفاصيل قلقه " إلا أن ثمار " الأزمة المعرفية " ليست واحدة، بل هناك نتائج محتملة ثلاثة هي:

**الاحتمال الأول:** أن يثبت " العلم المعياري" قدرته على معالجة الإشكالات<sup>3</sup>. التي أثارت الأزمة ، فتتدعم بذلك قدرات " نموذج" التفسيرية والتوقعية

**الاحتمال الثاني:** أن يفشل أعضاء " الجماعة العلمية" في الإجابة على هذه "الأحجيات " ويأمل أن يحلها جيل قادم متزود بآليات منهجية أكثر تطوراً<sup>4</sup>.

**الاحتمال الثالث:** " تحول البراداييم" وهو نشوء مرشح جديد بديل للنموذج السابق ، فيتم الانتقال من " البراداييم" المهيمن "المأزوم" ، إلى " البراداييم" بديل، وفق قواعد وأسس ومعايير جديدة.

## 7- الثورة العلمية والتجاوب مع الأزمة المعرفية:

### أ-تعريف " الثورة العلمية"

كان الموضوع الظاهري لبحث كون هو التغيير العلمي، أي كيف للنظريات واسعة الانتشار أن يحل بعضها محل الآخر أثناء فترات الثورة العلمية، ومن بين أكثر هذه التحولات أهمية كان التحول من الفيزياء الأرسطية إلى الميكانيكا النيوتنية، ومن البيولوجيا اللا تطورية إلى

<sup>1</sup>-يصطلح عليها بعض المفكرين: بالأزمة الفكرية من أمثال: عبد الحميد أبو سليمان، وطه جابر العلواني، وغيرهم.

<sup>2</sup>-طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، دط، دت، ص 09.

<sup>3</sup>-آلان شالمرز، نظريات العلم، مرجع سابق، ص 99.

<sup>4</sup>-توماس كون، بنية الثورات العلمية، مرجع سابق، ص 263.

الداروينية، ومن ميكانيكا النيوتنية إلى الميكانيكا النسبية والكوانتوم، وقد كانت فترات التغيير الثوري في العلم تأخذ مكان تلك الفترات التي سماها كون حقب العلوم النمطية<sup>1</sup>.

يعرف "توماس كون" الثورة العلمية على أنها "سلسلة الأحداث التطورية اللا تراكمية التي يحل فيها براداييم جديد محل براداييم أقدم منه، بحيث لا يكون متسقاً معه"<sup>2</sup>، وقد آثر "كون" الاصطلاح على مجموع هذه المراحل بثورة علمية لاعتبارات منها:

أولاً: "إزاحة" لشبكة التصويرات، التي من خلالها تنظر "الجماعة العلمية" إلى العالم، إذ "لا وجود لنماذج مطابقة للطبيعة تمام المطابقة"<sup>3</sup>

ثانياً: إن التحول في "براداييم وتبنى نموذج جديد يقتضي بالضرورة، إعادة تعريف العلم المعياري لذا يعسر عقد مقارنة منطقية للممارسة العلمية بين نموذج وبديله، بإثبات "التغيير الثوري" في معاييرهما<sup>4</sup>.

ثالثاً- إن البراداييم مرتبط "بالجماعة العلمية" التي تلزم به، ويشكل تبنيها لنموذج جديد، ثورة في نظراتها إلى الكون.

لقد تعرض مفهوم "الثورة العلمية" لنقد بالغ من فلاسفة بارزين من أمثال: "لاكوتش"، و"بوير" لأسباب عديدة من بينها: كونه يحافظ على قدر كبير من النجاعة والفعالية، إذ يعد في حد ذاته ثورة تحليل للظواهر الطبيعية والإنسانية.

رابعاً: يمر تجاوب "الجماعة العلمية" مع مجموع التفاصيل القلقة والأحجيات التي تتعرض مسار النموذج المعرفي بمراحل متعددة، إذ لا يتخلى أفراد "الجماعة العلمية" تلقائياً عن "البراداييم الذي يسندوه، بمجرد بدو محدوديته، وضعف قدراته التفسيرية، بل يمر تجاوبهم مع "الأزمة المعرفية" التي تطال "النموذج المهيمن" بمراحل يمكننا اختصارها في العناصر الآتية:

-نشأة "النموذج المهيمن" واتساع قدراته التفسيرية.

-ظهور "أمثلة متناقضة" لتوقعات "البراداييم المهيمن" وتبلورها.

<sup>1</sup>- أليكس روزنبرج، فلسفة العلم مقدمة معاصرة، ترجمة أحمد عبد الله السماحي، فتح الله الشيخ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2011م، ص 272.

<sup>2</sup>- توماس كوهن، بنية الثورات العلمية، مرجع سابق، ص 179.

<sup>3</sup>- آلان شالمرز، نظريات العالم، مرجع سابق، ص 104.

<sup>4</sup>- توماس كوهن، بنية الثورات العلمية، مرجع سابق، ص 202.

-مقاومة الجماعة العلمية لتلك الأمثلة المتناقضة ، واعتبارها " أحجية"<sup>1</sup>

-عدم القدرة على إيجاد الأجوبة الملائمة لأحاجي ، يجعلها ترقى في ذهن الجماعة العلمية ، إلا " تفاصيل قلقة". تنخر التفاصيل القلقة إيمان " الجماعة العلمية" بالقدرات التفسيرية " للبراداييم" مما يجعلها تتوقع معايير بديلة.

-تبدأ ملامح " مرشح" لنموذج بديل في التشكيل والبروغ. تحدث لحظة التحول في النموذج المعرفي ( PARATIGM SHIFT) بعد فحص قدراته التفسيرية ، ومقارنة فعاليته بالنموذج السابق ، حيث تعتبر " الجماعة العلمية" " البراداييم" السابق " غير صالح" ، ثم يحل محل النموذج السابق ، " نموذج بديل" بصورة جزئية أو كلية ، ويرى " كون أن رفض الجماعة العلمية للبراداييم دون استبداله ، في الوقت نفسه ، بباراداييم آخر يعني رفض العلم ذاته"<sup>2</sup>.

### ب- الثورة العلمية، أصل الفكرة عند توماس كون:

التقط توماس كون فكرة الثورة من بوبر، وأقام بنيانه لتاريخ العلم وفلسفته على أساس الثورة، التي هي انتقال من نموذج قياسي إرشادي إلى آخر، فيما يمكن اعتباره بمتمثلة الإعلان الصريح لحلول الوعي التاريخي في صلب فلسفة العلم، أجل كان التحول الحاسم في اتجاه الوعي التاريخي مع توماس كون، ولعل دراسته التمهيدية الرائدة "للتاريخ دور" A Role for History ، التي جعلها مقدمة لكتابه الشهير "بنية الثورات المعرفية" بمتمثلة العلامة الفارقة في حدوث هذا، إذ يؤكد فيها أننا إذا أدركنا أن التاريخ ليس مجرد سرد أحداث متعاقبة، فسوف يحدث تاريخ العلم تغييرا جوهريا في تصور العالم الذي يسيطر على الأذهان<sup>3</sup>.

لقد تأثر توماس كون بالفيلسوف الأمريكي المنتمي للواقعيين الجدد آرثر لفجوي [1962\_1872]، في كتابه "سلسلة الوجود الكبرى" الذي يعرض تأريخا للفكر الفلسفي، لا بوصفه أشخاصا أو مذاهب متعاقبة، بل سلسلة من الوحدات الفكرية الكبرى أو المراحل، تأخذ برقاب بعض وتؤكد الدور الذي تلعبه المفاهيم الكبرى في تطور الفكر العام، وسيطرة بعض أنماط التفكير في شتى حقول الحياة العقلية والاجتماعية في حقبة ما، أو عند جماعة ما، وليس يصعب

<sup>1</sup>-الأحجية الإشكالية معرفية تتعرض العلم المعياري، إلا أنها ممكنة الحل مع جهد عميق ، والاحجية لا تنقض بناء" النموذج"،

بل تتمثل الإجابة عنها تعزيزا لكيان" البراداييم" وبناءه المعرفي، ينظر: آلان شالمرز، نظريات العلم، مرجع سابق، ص 99.

<sup>2</sup>-توماس كون، بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 148.

<sup>3</sup>-المصدر نفسه، ص 398.



إدراك كيف ألهم هذا توماس كون بتصور تاريخ العلم سلسلة من النماذج الإرشادية المتعاقبة التي سنراها مركز فلسفته للعلم المعروضة في أبحاثه، وعلى رأسها بالطبع كتابه " بنية الثورات العلمية"<sup>1</sup>، وقد بدأ توماس كون ببحثه بنظرية كوبرنيكوس كمثال نموذجي للثورة العلمية، وكان هذا موضوع محاضراته في جامعة هارفارد.

### الفرع الثاني: البراديم عند "أحمد داود أوغلو":

#### 1-نبذة تعريفية عن "أحمد داود أوغلو":

يعد "أوغلو" أحمد داود من المتخصصين في الفلسفة الإسلامية والنظريات السياسية، وهو أستاذ العلوم السياسية بجامعة البوسفور بتركيا، ومتخصص في الدراسات الإسلامية المقارنة بالفكر السياسي الغربي، ويجيد أربع لغات قراءة وكتابة، وهي: التركية، والألمانية، والإنجليزية، والعربية، وقد عمل لعدة سنوات بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وهو مفكر وسياسي جمع بين الدراسة النظرية والممارسة العملية لأصول الفلسفة الإسلامية السياسية، فقد شغل مناصب أكاديمية في جامعات مختلفة "بماليزيا" و"تركيا" وغيرهما، وأسس عددا من مراكز البحث، وإلى جانب ذلك، فهو منظر السياسة الخارجية التركية(2001-2009) ووزير خارجيتها (منذ سنة 2009 إلى لحظة كتابة هذه الأسطر)<sup>2</sup>. لقد جمع بين رؤية إسلامية نافذة وفهم ثاقب للحضارة الغربية، حيث يتجلى هذا في كتابه الصادر باللغة الإنجليزية، سنة 1994 بعنوان التحول الحضاري والعالم الإسلامي، "Civilizational Transformation And The Muslim World"<sup>3</sup>

ويحاول "أحمد داود أوغلو"، من خلال دراسته هذه، أن يبين أن الاختلاف بين السياسة الغربية ومثلتها الإسلامية لا يكمن في الطرق، والوسائل، والتقنيات، و التفاصيل، بل يتعدى، إلى الاختلاف في المنطلقات، والخلفيات الفكرية، والفلسفية، لذا فالهون بين السياستين الإسلامية الغربية يصدر من اختلافهما العميق في الرؤية الكونية، لأن أساس تمايز الفلسفة الإسلامية عن نظيرتها الغربية راجع إلى تمايز كل من الفلسفتين والنسقين الفكريين للعالم<sup>4</sup>

<sup>1</sup> -بمى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط 2000م، ص 400.

<sup>2</sup> Davutoglu.Ahmet republic of turkey ministry of foreign affairs  
<http://www.mfa.gov.tr/ahmet-davutoglu.en.mfa> 25/12/2015.

<sup>3</sup> -أحمد داود أوغلو، الفلسفة السياسية، ترجمة: إبراهيم البيومي غانم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط 1، 2006م، ص 14.

<sup>4</sup> -المرجع نفسه، ص 7.

وقد اعتمدنا أحمد داود أوغلو خلال هذا المبحث، رغم قلة المصادر، لكونه من السابقين إلى تأصيل دلالة البراداييم وتشغيلها في الفكر الإسلامي، وبالنظر إلى حرصه على تفعيل ذلك في السياسة الخارجية في واقع تركيا اليوم.

### 2- دلالة مصطلح البراداييم الغربي عند أحمد داود أوغلو:

وظف أوغلو مصطلح البراداييم في مستواه وسياقه الفلسفي، باعتباره أداة لدراسة الخلفيات والأصول النظرية التي تقوم عليها النظريات السياسية، فهو يرى أن هناك تطابقاً وترادفاً بين مصطلحي البراداييم تصميم فكري قائم على مجموعة من الافتراضات والتوقعات القيمة<sup>1</sup>، وهو مجموعة من الصور والنظريات القائمة على خلفية فلسفية ونظرية ومنهجية<sup>2</sup>

يرى أوغلو أن الرؤية الكونية<sup>3</sup> توطر الفكر البشري في مختلف مجالاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية فهي تعالج العلاقة الأساسية والموقف من الله والإنسان والطبيعة، فموقف الإنسان من هذه العلاقات الثلاث محدد أساساً لطبيعة البراداييم وتطبيقاته في السياسة وعلم الدلالة<sup>4</sup> إذ يرى هذا المفكر أن المفارقة بين البراداييم الإسلامي والغربي تكمن في الموقف من هذه العلاقة تحديداً.

### 3- الفروق الأساسية بين البراداييمين، الغربي والإسلامي:

يرى أحمد داود أوغلو أن ثمة فروق مفصلية بين الرؤيتين الكونيتين الإسلامية والغربية من حيث كونهما تحددان الموقف من الله والإنسان والطبيعة وتفصيلهما على النحو الآتي:

أ- البراداييم الإسلامي قائم على مبدأ التوحيد حيث يعد المنطلق القرآني المحدد الأساس لهذا النموذج وهو مصدر الصبغة الوجودية للفكر الإسلامي في تحديد العلاقة بالله والإنسان والطبيعة ويرى أوغلو أن العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة قائمة وفق المنطق القرآني على تسلسل هرمي وجودي توحيدي، ومتجاوز لكل من الطبيعة والإنسان<sup>5</sup>.

<sup>1</sup>-DavutogluAhmet, Alterntive paradigms The Impact of The Islamic and westen weltanschauungs on political Ed University press of Amrica 1994.p02.

<sup>2</sup>-Ibid p 02.

<sup>3</sup>-يجدر التنبيه إلى أن أوغلو يوظف كلمة weltanschauung المصطلح الأصلي للرؤية الكونية أو رؤية العالم بلغته الأصل اللغة الألمانية.

<sup>4</sup>-إيزوتسو توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، علم الدلالة الرؤية القرآنية للعالم، ث: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007م، ص55.

<sup>5</sup>-أحمد داود أوغلو، الفلسفة السياسية، مصدر سابق، ص33.

ب- أما البراداييم الغربي فيتسم في تحديد العلاقة من الله، والإنسان والطبيعة بمبدأ أطلق عليه أوغلو مصطلح Ontologicalproximity ويمكننا ترجمتها ب"التداخل الوجودي" ، إذ أن الموقف من الله والإنسان والطبيعة في المنظومة القيمية الغربية، "يتسم بالاضطراب والتداخل بين العناصر الثلاثة، فالموقف منها، في البراداييم الغربي، متأرجح بين مذاهب فلسفية ودينية منها: "التثليث المسيحي" <sup>1</sup>Trinity.

و"وحدة الوجود"، و"المذهب المادي" ، و"التوحيد" ، ولهذا يرى "أوغلو" أن ثمة تداخلا بالعلاقة الوجودية بالله ، والإنسان، والطبيعة في "البراداييم الغربي" ، وهذا عائد إلى غياب " المنطق" المشترك الذي يقرب وجهات النظر<sup>2</sup>، عكس ما هو عليه الشأن بالنسبة (للمنطق القرآني) في "البراداييم الإسلامي".

ج- من الممكن أن تكون العلاقة وطيدة بين الأنطولوجيا أي مبحث الوجود، ونظرية المعرفة ومبحث القيم والسياسة نقطة ارتكاز مفيدة لفهم التنافر بين الأسس النظرية والفلسفية للنظرية السياسية والأطر الثقافية من ناحية، ومثيلاتها الغربية من ناحية أخرى، إذ إن الفارق الأساسي بين النظرة الإسلامية إلى العالم والنظرة الغربية يكمن في التناقض بين نظرية المعرفة الإسلامية المحددة وجوديا، والوجود المحدد بنظرية المعرفة في التراث الفلسفي الغربي، ولهذا الفارق دلالة مهمة في فهم الأساس القيمي للشرعية السياسية في هذا النظام أو ذاك من النظم التي عرفتها كل من الحضارتين الإسلامية والغربية<sup>3</sup>.

ويبين لنا هذا الملحظ المنهجي سبب اعتبار الفكر الغربي الإبتستمولوجيا الفرع المحوري "للفلسفة الحديثة" على حساب " الأنطولوجيا" ( فلسفة الوجود)، من هذا المنطلق، يرى ( أحمد داود أوغلو) أن الموقف " الوجودي" في الفكر الغربي ليس مرتبطا بالإبتستمولوجيا فحسب، بل يصدر منه، وهو محدد أساس لطبيعته، على خلاف " البراداييم الإسلامي" الذي ينضبط بالتعريف (الوجودي) للمعرفة، التابع من " المنطلق القرآني"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>- المرجع السابق، ص 25.

<sup>2</sup>-فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ث: فؤاد شاهين وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط 1993م، ص 285.

<sup>3</sup>-أحمد داود أوغلو، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 15.

<sup>4</sup>-عبد الحميد أبو سليمان، " الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني" ط: 1929م-2008م، ص 47.

ويعد نموذجا مفصليا في تحديد طبيعة بالذات البرادائم selbsterstqndis مبدأ الوعي بالذات (الغربي والإسلامي): فهو ينم عن "وعي الإنسان ب:"الأنا" وطريقة لإدراكه للخالق". حيث يحدد هذا الموقف رؤى محورية هي:

- أ- يتحدد موقع الإنسان في الكون، بين التأله، والتشيء<sup>1</sup>.
- ب- تنضح العلاقة بالخالق حلولا، أو كمونا، أو تجاوزا<sup>2</sup>.
- ت- تحدد، وفقه، العلاقة بالكون استترافا<sup>3</sup>—أو تسخيرا<sup>3</sup>.

ولا شك أن مصطلح النموذج تبدي بشكل ملفت لدى توماس كون، لكن هناك فرقا كبيرا بين النموذج المعرفي الذي ركز عليه المسيري والذي يعني به الوصول إلى الصيغ الكلية للوجود الإنساني، وبين فكرة النموذج الإرشادي المطروقة في كتاب "توماس كون"، والتي تتعلق بالعلم الطبيعي، فهو يشير بوضوح إلى أن العلم قبل أن يحدث التغيير مختلف عنه بعد التغيير، والسبب في هذا أن علم ما قبل التغيير يطلق عليه "العلم السوي"، أما علم ما بعد التغيير فيطلق عليه العلم الشاذ، أو العلم الثوري، لذلك انبثقت فكرة النموذج التي بدت غامضة عنده في بادئ الأمر، ويمكننا أن نلخصها في الآتي:

يحقق العلم ارتباطا وثيقا كليا بين نظرياته المختلفة يطلق عليها مصطلح النموذج أو العلم السوي، وبحدوث كشف علمي جديد، يحدث التغيير ويحل نموذجا جديدا بديل عن النموذج السائد، ويسمى العلم الثوري أو الشاذ.

بيد أننا نجده يربط فكرة النموذج بالجوانب الميتافيزيقية في أكثر من موضع، وهذا ما يشير إليه أهمية البحث الميتافيزيقي ويتمثل هذا فيما يلي:

أولا: الربط بين فكرة النموذج والاعتقاد، يقول كون: "لا يمكن لأي جماعة علمية أن تمارس عملها دون أن تكون لديها مجموعة معينة من الاعتقادات"<sup>4</sup>.

ولا يقصد كون بالاعتقادات الدينية منها بل الجوانب المعرفية في العلم السائد، والذي تعرض للتغيير نتيجة الكشف العلمي الجديد المسمى حسب كون بالعلم الثوري أو الشاذ.

<sup>1</sup> -مالكين نبي، شروط النهضة، ث: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، ط: 1986م، 1406م، ص44.

<sup>2</sup> -عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط1، 2002م، دار الشروق، القاهرة، مصر، ج1، ص: 467.

<sup>3</sup> -عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، دار القارئ العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1412هـ1991م، ص 44-45.

<sup>4</sup> -ماهر عبد القادر محمد، فلسفة العلوم المشكلات المعرفية، دار المعرفة الجامعية، ط2، 1982م، ص 77.

ثانيا: الربط بين فكرة النموذج والأسطورة، حيث يؤكد "كون" أنه إذا كانت الاعتقادات القديمة يمكن أن نطلق عليها أساطير إذن فإنه من الممكن أن تنتج الأساطير بنفس المناهج وتؤدي إلى نفس الأسباب التي تفضي إلى المعرفة العلمية في عالم اليوم، ومن ناحية أخرى فإنه إذا كان من الممكن أن تسمى علما، إذن فالعلم يتضمن معتقدات لا متسقة مع ما نعلمه اليوم".<sup>1</sup>

والناظر إلى التعريفات المتعددة للنموذج عند "كون" يجدها تعنى بتفسير العلم الطبيعي، وبالتالي لا صلة مشتركة بين نموذج "كون" ونموذج "المسيري"، فبينما يتجه "كون" لتفسير تطور العلم عبر فكرة النموذج الإرشادي، يفرض "المسيري" نموذجا تفسيريا مغايرا يعنى بالإنسان.

ولذلك نادى المسيري بضرورة فصل مصطلحات العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية والتزام الحذر تجاه المصطلحات التي تُستعار من عالم الطبيعة، وخصوصاً الصور المجازية العضوية التي تفترض مركزية الطبيعة/المادة. ويظهر هذا في استخدامه لمصطلح «الإنسان الطبيعي» في مقابل مصطلح «الإنسان الرباني» (أو «الإنسان الإنسان»)<sup>2</sup>.

ومع أن القارئ للمسيري يمكنه أن يطابق بين النموذج التفسيري عنده والنموذج الإرشادي عند توماس كون، بسبب التقارب بين المصطلحين في استعمال المسيري، إلا أن المسيري يستخدم المصطلح بطريقة مختلفة من وجوه أخرى، فكثيرا ما يقترب استخدامه له من مفهوم الرؤية الكلية، أو رؤية العالم، أو ما يسمى بالرؤية الكونية الشاملة.<sup>3</sup>

وبالتالي وجب أن نضع حدا فاصلا بين علم الكونيات وعلم ما وراء الطبيعة، إذ إن علم الكونيات أو الكوزمولوجيا يبحث في أصل الكون المادي أو عالم الطبيعة كما يفهمه العلم، وبنيته ونواميسه وعناصره، وهو يدخل في نطاق العلم، وهذا ما طرقه كون واختط مفهومه أسماء بالنموذج الثوري الذي يفرضه متحد العلماء، وبالتالي يتطابق علم الميتافيزيقا وعلم الكونيات في مسمى المذهب الطبيعي، أما علم ما وراء الطبيعة فإنه يتعامل مع كل ما هو موجود سواء أكان ماديا أم غير مادي، كما هو ماثل في فلسفة المسيري.

وقد اعتبر هوستن سميث كتاب "كون" من أكثر الكتب تداولاً طيلة الثلاثين سنة الماضية، بسبب فكرة النماذج التي حولت الاهتمام من الحقائق العلمية إلى النماذج العلمية، بيد أنه رآها

<sup>1</sup>-المرجع السابق، ص 78.

<sup>2</sup>-عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سابق، ج1، ص 17.

<sup>3</sup>-فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، مرجع سابق، ص 106

## الفصل الأول.....درخل مفاهيمي

غير مجدية للوصول إلى إدراك كنه عميق للأشياء كما أنها تنقص من منزلة مشروع "كون" من أساسه، مبينا أن القضايا الاجتماعية أولى بالجائزة من علماء عصر العلم<sup>1</sup>. ولبيان الفروق في المجال التداولي بين كون والمسيري نذكر:

أولاً: إن مفهوم كون عرف الانتشار والشيوع، ونتج عن ذلك أن أصبح هذا المفهوم هو الإطار المرجعي الذي يحدد رؤية الباحثين، وأصبح هذا النموذج متغيراً ومتحولاً وآلياً يساعد على تطور العلوم عبر ثورات متتالية وليس من خلال تراكمات.

ثانياً: بالنسبة لأفكار المسيري، فإننا نجد أنه يبحث فيما يطلق عليه النموذج المعرفي الكامل الذي يحدد الملامح والمحددات العامة لنسق معرفي معين<sup>2</sup>.

ثالثاً: لكل نموذج معرفي إطاره المرجعي والحضاري البيئي، ومن هنا تبرز أهمية بناء النماذج المعرفية المتباينة في الماهية والصياغة كما سبق.

ولعل خطة المسيري في البحث عن النماذج الكامنة، جاءت بديلة عن الفشل الذي لحق المحاولات الأولى للعلوم الطبيعية على الأساس، فاستدعى الأمر اللجوء إلى مناهج بديلة قد استعين في أدواتها الإجرائية وتكييفها بسير أغوار الظواهر الإنسانية، وكذلك فعلت بعض الفلسفات المعاصرة. وكذا بعض مدارس الأدب النقدية.

وعلى منوال تلك المدارس مع نوع من التطوير، سارت فلسفة النماذج عند المسيري إذ لم يخصصها بميدان العلوم الطبيعية على نحو مفهوم كون، كما أسلفنا، بل اعتبرها شاملة لها بعدها المعرفي، فلكل نموذج معاييرها الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات، وإجابات، عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد النموذج<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - هوستن سميث، لماذا الدين ضرورة حتمية مصير الروح الإنسانية في عصر الإلحاد، تعريب سعد رستم، دار الجسور الثقافية، دت، ص 25

<sup>2</sup> - نصر محمد عارف، مفهوم النظام المعرفي الإسلامي، موقع مجلة البلاغ، <http://www.balagh.com/islam/151evygl.htm> تم تصفحه بتاريخ: 22، 11، 2014م. على الساعة 10:20.

<sup>3</sup> - سوزان حربي، حوارات، الثقافة والمنهج، ص 277

## المبحث الثالث: النماذج المركبة عند المسيري

### المطلب الأول: منبع الفكرة:

في علاقة الأفكار بالواقع، يرى المسيري أن ما يتهدد العقل العربي هو:

أولاً: القراءة التي تحيل وقوع الأفكار إلى الصدفة، والتي تؤدي إلى إنكار الحرية.

ثانياً: الحتمية التاريخية الآلية والتي تطرح تصورات آلية عن علاقة المادة بالفكر، وجعلت من قوانين التطور في الغرب أنموذجاً يشبه من بعض الوجوه قانون الجاذبية<sup>1</sup>.

وبالعودة إلى مؤلفات المسيري نجد تأثره المتبدي برؤى كافين رايلي الذي ألف كتاب الغرب والعالم، وتمت ترجمته من قبل المسيري وزوجه هدى حجازي، موضحاً أن الإنجاز الرئيس للكتاب يتمحور في: الرؤية المركبة التي يطرحها للتاريخ لا تتكون من بناء تحي ولا تجل لمجموعة من الأفكار الأساسية وإنما هو بناء كامل يحوي داخله أدوات إنتاج وتفكير، وبالتالي يتطلب إعمال الفكر ليصل إلى عدد لا نهاية له من التفاصيل<sup>2</sup>.

وعن منهج كافين رايلي في كتابه السابق الذكر، يحدثنا المسيري عن مقدرة المؤلف في صياغة كتابه المؤلف بأسلوب يتسم بالجددة والعمق، فهو أي كافين رايلي، لم يقدم تاريخاً تقليدياً للحضارة تتعاقب فيه الأحداث تعاقباً زمنياً، وإنما حاول أن يستخدم بعض مقولات علم اجتماع المعرفة، وأن ينظر إلى التاريخ باعتباره أنماطاً وتشكيلات متكاملة، ولذا ففي هذا الكتاب لا تظهر المدن ثم تختفي، ولا تنمو الحضارات ثم تذبل وتموت، ولا تسير الجيوش ثم تعود أو لا تعود، دون سبب أو لأسباب مادية اختزالية بسيطة، وإنما نجد المؤلف يتناول الحضارة من خلال موضوعات وقضايا<sup>3</sup>.

وقد ضرب المسيري أمثلة كثيرة اقتبسها من كتاب صديقه كافين رايلي ليؤكد على فكرة النماذج المركبة، وسنورد مثالا واحداً: ففي مضامين حديثه عن علاقة الأفكار بالمجتمع في الصين في مرحلة من تاريخها: [500ق.م-600ق.م]، ليرى كيف تتشابك الأمور، وكيف تظهر الأفكار؟ وكيف توظف؟<sup>4</sup>

<sup>1</sup>-عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 397.

<sup>2</sup>-كافين رايلي، الغرب والعالم، عالم المعرفة، الكويت، 1990م، ج1، ص 9.

<sup>3</sup>-المرجع نفسه، ص 397.

<sup>4</sup>-المرجع نفسه، 399.

ربط كافين رايلي بين الأسباب الدينية والاجتماعية والاقتصادية، وأكد على أن تغير الأوضاع الاجتماعية أدى إلى ظهور نمط من التفكير، لدى الطاوية، ثم وظف الفكر لخدمة طبقات ونظم حكم لا علاقة لها به أو بأصوله.

وهكذا يبين " رايلي " بعد هذا العرض تداخل الفلسفي مع الديني واللغوي والاقتصادي والاجتماعي، وما كان بمقدور المؤلف أن يتناول كل هذا إلا من خلال نموذج تحليلي مركب<sup>1</sup>.

إن المنهج الذي سلكه كافين رايلي طبقه المسيري نظرا لأن عمقه الفلسفي يفيدنا في استخلاص أهم النقاط:

أولا: يبين المنهج أن ما يمكن تسميته بالحقيقة ليس الرصد الموضوعي المتلقى السلبي للظواهر، ولا القوانين العامة المجردة التي نستوردها. وإنما هي عملية مستخلصة من التفاصيل العديدة التي تبين مدى تعرجات الواقع وتوئته، هذه التفاصيل ليست مسألة فرعية أو ثانوية، في الظواهر الإنسانية<sup>2</sup>.

ثانيا: يرى المسيري أن النماذج الاحترالية لا يمكنها أن تزودنا بمعرفة حقيقية بالتاريخ الإنساني والتشكيلات الحضارية المختلفة المتنوعة<sup>3</sup>، فوحدها النماذج المركبة كفيلا بتحقيق المعرفة المتوخاة.

ثالثا: رفض الموضوعية الفوتوغرافية<sup>4</sup>، وفكرة العقل السلبي، وهي تحولات في رؤية المسيري لعقل الإنسان وعلاقته بالواقع المادي. والبحث عن أداة تحليلية تيسر له عملية الرؤية الكلية للظواهر والأفكار، والربط بين العديد من التفاصيل والموضوعات التي تبدو وكأنها لا علاقة للواحد منها بالآخر، والربط بين مستويات الواقع المختلفة: العام والخاص، والمجرد والمتعين وغيرها<sup>5</sup>.

كذلك ساهمت القراءة المكثفة لما كتبه ماكس فيير في بلورة فكرة النماذج عند المسيري،

<sup>1</sup>- المرجع السابق، ص 400-402.

<sup>2</sup>- المرجع نفسه، ص 413.

<sup>3</sup>- المرجع نفسه، ص 415.

<sup>4</sup>- يقول أيضا في موضع آخر " إن العقل ليس آله فوتوغرافية تقوم بتسجيل الأشياء، فهو يحمل مخزونا إدراكيا فعالا، لهذا أذهب إلى أن أهم ما في العملية البحثية هو بحث النموذج الإدراكي المهيمن على شخص ما أو مجتمع ما أو نص ما. وحينما أعثر عليه أحوله إلى نموذج تفسيري أستخدامه في تفسير سلوك هذا الشخص أو كثير من ظواهره المجتمع الذي قمت بدراسته أو النص موضوع الدراسة" ينظر: عبد الوهاب المسيري، حوارات، الثقافة والمنهج، ج 3، ص 225.

<sup>5</sup>- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية ص 274.



والذي اقتبس منه فكرة النمط المثالي (Idead Type) الذي استخدمه ماكس فيبر كأداة تحليلية. والنمط المثالي ليس حقيقة إمبيريقية أو قانونا علميا، وإنما هو أداة تحليلية تهدف إلى عزل بعض جوانب الواقع وإبرازها حتى يتسنى إدراكها بوضوح، ومعرفة أثرها على الواقع. أي أننا نقوم بصياغة نموذج افتراضي يكون بمثابة صورة مصغرة، نتصور أنها تتطابق مع العلاقات التي تشكل بنية الظاهرة، وتعطيها خصوصيتها، وهذا أمر حتمي لكل من الإدراك الإنساني اليومي لإجراء أي بحث، وإذا كان الأمر كذلك فمن المستحسن أن ندرك أنه تحليل سلوك البشر لا بد أن نحاول الوصول إلى النموذج الإدراكي، الذي يحدد إدراكهم لواقعهم ثم نقوم بتجريده ونستخدمه في تفسير سلوكهم (وهذا ما نسميه "النموذج التحليلي). ومثل هذا النموذج قادر على تفسير الواقع أو تفسير جزئياته الكثيرة لا كمضامين متناثرة وإنما كبنية متكاملة، وكمجموعة من العلاقات الحية.<sup>1</sup>

كما استفاد أيضا من قراءة أعمال الناقد الأمريكي ماير أبرامز خاصة كتابه المرأة والصبح، إضافة إلى أعمال الناقد الأدبي رينيه ويلك<sup>2</sup>. الذي بين أن الماركسية عندما تحقق أفضل ما لديها فإنها ستكشف عن المعاني الاجتماعية والأيدلوجية الكامنة في العمل الأدبي<sup>3</sup>.

وفي الدراسات الأدبية يحاول الباحث ألا يظل على مستوى الموضوع المباشر، وإنما يحاول الغوص للوصول إلى الموضوع الأساسي الكامن، الذي يتسم بأنه يربط بين كل أجزاء النص ويمنحه الوحدة التي لا بد أن يتسم بها إن كان نصا جيدا، ويذكر المسيري أن دراسته للموضوعات الأساسية الكامنة في الأعمال الأدبية كان تمهيدا حقيقيا لتبني النماذج التحليلية<sup>4</sup>.

كما استفاد المسيري من كتابات نورثروب فراي، الناقد الأدبي الذي طور نظرية شاملة تستند إلى فكرة النمط الأولي<sup>5</sup>، وقد أشار فراي إلى التمييز بين الأنماط وربط بعضها ببعض، في

<sup>1</sup> -ماهر عبد المحسن، النماذج والآفاق: دراسة في الخريطة الإدراكية، مؤتمر حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة، 2007م، ص 7.

<sup>2</sup> -المصدر نفسه، ص 273.

<sup>3</sup> -رينيه ويلك، مفاهيم نقدية، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، دت، ص 393.

<sup>4</sup> -عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، ص 274.

<sup>5</sup> -المصدر نفسه، ص 275.

كتابه تشريح النقد<sup>1</sup>.

ويسمى المسيري النماذج المركبة باسم الخريطة الإدراكية ويضرب لها مثالا فيقول: حينما أتوا بفلاح عند ماري أنطوانيت، وأخبروها بأنه لم يكن يأكل خبزا منذ أسبوع، وبما أن الجوع والفقر ليسا جزءا من مخزونها الإدراكي، قالت له لماذا لم تأكل جاتوه؟ ثم أردفت لماذا تتبع هذا الريجيم القاسي؟

وهنا تكمن الخريطة الإدراكية لدى ماري، باعتبار أنها لم تشعر بما سنشعر به نحن وهو أن الفلاح لم يأكل بسبب الفقر، لأنه جزء من مخزوننا الإدراكي<sup>2</sup>.

ولبيان أهمية النماذج يورد المسيري مثالا أنه في الوقت الذي كان ماركسيا، وكان اعتراضه ينصب أساسا على الإطار الفلسفي المادي، ولما كان يتجول في شوارع روسيا، شاهد تجمعا أمام المسرح البولشوي، فاستخدم خريطته الإدراكية العربية التي جعلته يعتقد أن الرئيس سيمر الآن، ولكن لم يمر فسأل عن السبب فقيل له إن طفلة في الرابعة عشر من عمرها تقف على محطة الأتوبيس وقد أعطتنا ظهرها، ولم يكن شيئا ملفتا، فسأل صديقه فأخبره أن الشعب السوفييتي أعطى ظهره لمسرح البولشوي ليشاهد طفلة تلبس بنظلون جيتز أمريكي<sup>3</sup>!

<sup>1</sup>- يعتبر كتاب نورثروب، من الأهمية بمكان، حيث ساهم في وضع نظرية نقدية تسمى بنظرية الأنماط التي قسمها إلى:  
1- النقد التاريخي: وفيه صاغ نظرية الأنماط. التي تنشطر إلى ثلاثة: الأنماط القصصية المأساوية، والأنماط القصصية الكوميديّة، والأنماط التيمية.

2- النقد الأخلاقي وضمنها نظرية الرموز.

3- النقد النموذجي، وفيه يتحدث عن نظرية الأساطير.

4- النقد البلاغي، نظرية الأنواع الأدبية.

ينظر: نورثروب فراي، تشريح النقد، ترجمة محمد عصفور، الجامعة الأردنية، الأردن، عمان، 1991م،

<sup>2</sup>- ويضرب المسيري مثالا آخر فيقول: "كنت في منزلي في و، م، أ، وكانت زوجتي في القاهرة، لتجمع المادة العلمية لرسالتها للدكتوراه، وفجأة انتابني شك عميق في أن ابني الصغير مريض، فقسست درجة حرارته وبالفعل وجدتها مرتفعة، فاتصلت على الفور بالطبيب، لأحدد معه موعدا، فسألني الممرضة عن زوجتي، فقلت هي في القاهرة، ثم أضفت بجدّة واضحة أنه لا يوجد وقت نضيبه في مثل هذه الأسئلة، فطلبت مني أن أضع سماعة الهاتف، وأن أقيس درجة حرارته مرة أخرى، وحينما فعلت وجدت أن حرارته عادية، فاتصلت بالممرضة لأخبرها أن كل شيء على ما يرام، فضحكت وعنفنتني قائلة: " إنك من النوع الذي يتهم زوجته بالقلق المفرط على الأولاد" فاعترفت بذلك " لأنني أصف زوجتي بأنها رئيسة لجنة القلق العليا" فأخبرتني بأن هذا نمط أي نموذج سائد في غياب الزوجة تسيطر على الزوج النماذج الإدراكية التي تسيطر على زوجته، فهو يحل محلها وظيفيا"

ينظر: عبد الوهاب المسيري، حوارات، الثقافة والمنهج، ج1، ص 264.

<sup>3</sup>- المرجع نفسه، ص 266.

ويصور هذا المثال مقدار هيمنة المنظومة الغربية الاستهلاكية، على الخريطة الإدراكية للمجتمع الروسي، كما عبر عنه الكثير من المفكرين قديما وحديثا بتقليد الغالب أو سيطرة الثقافة الوافدة على حساب عادات المجتمع وتدينه وهويته.

وقد بين المسيري الأسباب التي دعت إلى بلورة هذا المفهوم إذ يرى أن استخدام النماذج كأداة تحليلية قد يزيد مقدرتنا على الاحتفاظ بالحدود بين الإنسان والطبيعة، وبين الذات والموضوع، وبين الحيز الإنساني والحيز الطبيعي دون أن ينكر بالضرورة إمكانية التفاعل بينهم. كما ستساعدنا النماذج على صياغة الفروض بطريقة تجعلنا قادرين على رصد الواقع وتحليله بطريقة أكثر تركيبية وتفسيرية. ونحن بطبيعة الحال لا نزعم أن الباحث الذي سيستخدم النماذج التحليلية سيفلت من قبضة الاختزالية والتراكمية والكمية والواحدية الموضوعية وأن استخدام النماذج يؤدي حتماً وبالضرورة إلى رؤية تركيبية، فالنموذج نفسه يمكن أن يُصاغ بطريقة اختزالية تلغي الحيز الإنساني والفوارق بين الإنسان والطبيعة. فكل ما نذهب إليه أن استخدام النماذج يخلق التربة الخصبة لبحث يتسم بقدر معقول من التركيب ويتعد عن الاختزال<sup>1</sup>.

### المطلب الثاني: سمات "النموذج" عند "المسيري"

يؤكد "المسيري" أنه من العسير تعريف "النماذج" تعريفا اصطلاحيا حديثا<sup>2</sup>، لذا فهو يعرض عددا من السمات الأساسية "للدرايم" في محاولة منه للإطاحة بالمصطلح من زواياه المختلفة، ومنها:

- لا يجب أن نحكم على نسق فكري أو اجتماعي إلا بعد توصيفه بدقة<sup>3</sup>.
- التأكيد على تجاوز المعلوماتية والموضوعية المتلقية وصولا إلى المعنى العميق للأشياء<sup>4</sup>.
- الربط بين العديد من التفاصيل والموضوعات التي تبدو وكأنها لا علاقة للواحد منها بالآخر والربط بين مستويات الواقع المختلفة: العام والخاص، المجرد والمتعين، الموضوعي والذاتي<sup>5</sup>.

<sup>1</sup>- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهودية والصهيونية، ج1، ص 213.

<sup>2</sup>- المصدر نفسه، ص 66.

<sup>3</sup>- سوزان حربي [ محررا ] حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، ج1، ص 234.

<sup>4</sup>- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2000م، ص 247.

<sup>5</sup>- المصدر نفسه، ص 272.

- يتسم النموذج كأداة تحليلية بأنه يكاد يكون خالياً من الزمان، كما يتسم بشيء من السكون. ولكن عنصر الزمان يمكن أن يدخل عليه، ومن ثم فإنه يأخذ شكل متتالية متعددة الحلقات تتحقق تدريجياً عبر الزمان، وقد عبر عن ذلك المسيري عندما استخدم مفهوم المتتالية النماذجية في دراسته لتطور الصهيونية (من صهيونية غير يهودية إلى صهيونية توطينية إلى صهيونية استيطانية)، وفي دراسته للانتقال من التحديث إلى الحداثة وما بعد الحداثة، ومن مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة<sup>1</sup>.

- لا يقف عند حدود مجال معرفي معين، بل هو وحدة تصورية تجريدية منفتحة غير منغلقة.

- حزمة من المعتقدات والعلاقات والفروض والمسلمات التي تحدد وجهة البحث، وسير الباحث ومن جهة أخرى يتسم "النموذج" بالموضوعية".

- مرتبط بالواقع<sup>2</sup> ونابع منه، "فليس ثمة هوة بين "النموذج" و"الواقع" قيد الدراسة<sup>3</sup>

- يفترض أن الواقع ليس عشوائياً، بل يتسم بقدر من "الاتساق الكامن"

- يتصف النموذج بالتجريد فهو ثمرة ملكات عقلية (منطقية وتخيلية)<sup>4</sup> وتجريد النموذج

يعني اختلافه عن الواقع وتحرره بشكل معقول من معطيات الزمان والمكان.

- يحول النموذج الإنسان من آلة بيضاء لتسجيل المعلومات ومراكمتها، إلى ذات واعية لا

تستغني عن المعلومات، بل تعيد صياغتها وترتيبها<sup>5</sup> وتولد من خلالها معارف جديدة وفق نسق

متماسك وكلما اتسعت رقعة المعلومات والتفاصيل التي تؤلف النموذج ازدادت قدرة البارادائم تركيبية وتفسيرية.

- يتسم الواقع بالتشابك والتركيب، أما النموذج فيتصف بالاتساق والتماسك<sup>6</sup> لذا فهو

يساعدنا على إدراك الواقع وبلورة صورة ذهنية عنه، وانفصال "النموذج" عن الواقع وتجاوزه له،

يسمح لنا بفهم أكثر تفسيرية للظاهرة، ويسمح لنا البرادائم، أيضاً ببيان الفروق الجوهرية بين

<sup>1</sup> - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، ص 236.

<sup>2</sup> - لا يحصر المسيري مفهوم الواقع في المادي والطبيعي فحسب، بل يتجاوزهما: إلى الإنساني والأخلاقي، والاجتماعي...

<sup>3</sup> - عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، تحرير سوزان حرفي، مصدر سابق، ص 285، 284.

<sup>4</sup> - عبد الوهاب المسيري، الإنسان والحضارة، دار الهلال، ص: 31.

<sup>5</sup> - عبد الوهاب المسيري، رحلتني الفكرية في البذور والجذور والثمر، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص: 263.

<sup>6</sup> - عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 67.

الظواهر المتشابهة سطحيا.

ويرى المسيري حتمية توظيف النماذج<sup>1</sup> في تحليل الوقائع والظواهر، ذلك لأن:

- الإدراك ليس عملية تسجيل بلهاء للمعطيات والمعلومات.

- العقل أداة فعالة توليدية<sup>2</sup> لا تكتفي بالحفظ والمراكمة بل لها موقفها وتوجيهها وتحليلها للظاهرة.

- مواجهة الباحث للواقع دون نماذج تؤطر ممارسته البحثية والعلمية، يعني أولا خضوعه، بوعي أو بدونه، لنماذج الآخرين، وثانيا يجعله يدرك الظاهرة المدروسة بشكل مفتت غير متماسك.

- النموذج يتسم "بالتحيز" وهو "البعد المعرفي للنموذج"، ومرجعته الكلية والنهائية، والقيمة الحاكمة له، ومعايره الداخلية<sup>3</sup>، ومن خلالها يتم انتقاء معطيات "النموذج" واختيارها، ووفق تلك المقاييس يتم تجاهل معلومات أخرى وإبعادها، فهي "تساعدنا على معرفة العرضي من الجوهري في الظاهرة المدروسة"<sup>4</sup>. إلا أن هذا لا يعني الوقوع في العبثية والعدمية.

فلا شك أن كل نموذج يحمل في طياته: أبعادا معرفية" و"قيما" غائية" "نهائية" "حاكمة"، تجيب عن أسئلة أساسية كلية، تسمى "بالتحيز" فهو الذي يجعل المتلقي واعيا بان النموذج الذي يدرسه ليس علما محايدا نزيها، بل هو ثمرة علم صاحب النموذج ومعرفة، ونتائج خيره وتجربته، لذا فإن استيراد "المناهج" و"العلوم" من الغرب، يعني تبني تحيزات الكامنة.

ويدعو "المسيري" إلى فتح "باب الاجتهاد" لدراسة ما يصطلح عليه "بفقه التحيز" قصد تجاوز "النموذج" المعرفي الغربي "المهين"، وتطوير باراديم بديل أصيل غير مستورد.

يذكر التحليل "النماذجي" المتلقي أن "النموذج" ليس هو "الواقع"، عينه، بل هو ثمرة جهد إنساني في التركيب والتحليل والتفسير، لذا "فالتحليل بالنماذج" يعلم المتلقي أن يأخذ حذره، "والنموذج" ليس علما محايدا، بل هو يحمل تحيزات صاحبه، إضافة إلى أن "البراديم" منضبط "بمعايير" و"معتقدات" و"فروض" ومسلمات واضحة وليس نتاج علمه ومعرفة

<sup>1</sup>- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سابق، ص: 67.

<sup>2</sup>- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص: 264.

<sup>3</sup>- عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 20-42.

<sup>4</sup>- عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 305.

فحسب، بل هو أيضا ثمرة خبرته وتجربته<sup>1</sup> فالتحيز: مرتبط أساسا ببنية العقل الإنساني، وحتمي حتمية النماذج.

### المطلب الثالث: أنواع النماذج:

تتنوع النماذج بتعدد اعتبارات تصنيفها، واختلاف وظائفها الإستمولوجية والمعرفية، فهي أنواع متداخلة متجانسة، والنموذج الواحد قد يؤدي وظائف إستمولوجية متعددة لذا سنحاول تقديم بسطة عامة عن أصناف النماذج الأساسية، ووظائفها من خلال فكر المسيري حيث يصنفها وفق الاعتبارات الآتية:

#### أولا- من حيث "الوعي" بالنموذج من عدمه<sup>2</sup>

أ- النموذج الإدراكي التحليلي: يكون صاحبه مدركا تمام الإدراك، لتحيزات النموذج الذي يصدر من خلاله، ويتصف هذا الصنف بقدر عال من الاتساق المنطقي.

ب- النموذج الإدراكي الكامن: هو النموذج الذي يوطر سلوك الناس، وطريقة عيشهم دون وعيهم به، ويتسم غالبا بعدم الاتساق، والتناقض مع مبادئ النموذج الأساسية.

#### ثانيا- من حيث التفكيك والتركيب<sup>3</sup>:

أ- النموذج التفكيكي: هو نتاج عملية تجريدية تفكيكية للأحداث والوقائع

ب- النموذج التأسيسي: يتسم بتفكيك المعطيات والوقائع إلى مستواها الأولي، ثم تركيبها وفق رؤية معرفية جديدة .

#### ثالثا - من حيث الانفتاح والانغلاق<sup>4</sup>:

أ- النموذج المغلق: كلي يرى بأن دائرة المعلوم أكبر من دائرة المجهول، ويفسر الأحداث والوقائع من خلال مقدماته المنطقية.

ب- النموذج المفتوح جزئي: يعترف صاحبه بكمون دائرة المجهول في الظاهرة المدروسة وهو منفتح لمعطيات جديدة لفهم أكثر تفسيرية للظاهرة.

<sup>1</sup>-عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص43.

<sup>2</sup>-عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سابق، ص83.

<sup>3</sup>-عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص:445.

<sup>4</sup>-عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص16

رابعا- من حيث ارتباطه بالزمان والمكان وتجرده منهما<sup>1</sup>:

أ- النموذج البنيوي: وهو متجاوز لمعطى الزمان والمكان، مركز على البنية الداخلية للظاهرة.

ب- النموذج التعاقبي: وهو مرتبط بعنصري الزمان والمكان، ويركز على مدى تحقق النموذج فيهما .

خامسا: من حيث طبيعة الواقع المدروس<sup>2</sup>:

أ- النموذج المادي: وهو الذي يتعرض لدراسة الظواهر الطبيعية المادية، والذي يفترض بساطة الظاهرة المدروسة وإمكانية رصدها بدقة.

ب- النموذج التفسيري: يتعامل مع الواقع الإنساني، ويفترض فيه التركيب والتداخل، واتساع رقعة الجهول وكمونها فيه، ومن ثم فههدف هذا الصنف من النماذج هو تقديم تفسير متناسق للظاهرة المدروسة لأن ردها إلى قوانين عامة وصارمة أمر عسير.

سادسا: من حيث التركيب والاختزال<sup>3</sup>:

أ- النموذج الاختزالي: إذا قصر النموذج أسباب الظاهرة كلها، وتعقيد الواقع بأسره في سبب أوحد، دون اعتبار إمكانية وجود أسباب أخرى أو علاقات كامنة أخرى، فهذا يعني أن صاحبه قد وقع في الاختزال.

ب- النموذج التركيبي: يقر صاحبه بتعدد الأسباب في الظاهرة الإنسانية الواحدة وتركيبتها، ويبقى مفتحا لمعطيات أخرى غير التي تم حصرها، مادية كانت أم غير مادية.

سابعا- من حيث مضمونها المباشر:

هذا النوع من النماذج مرتبط تمام الارتباط بمضمونه ومجاله المعرفي، وهو أقرب ما يكون إلى معنى النظرية، ومنها النموذج الحضاري والنموذج الاقتصادي والنموذج السياسي .

ثامنا- من حيث التراكم والتوليد<sup>4</sup>:

<sup>1</sup>- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سابق، ص83.

<sup>2</sup>- عبد الوهاب المسيري، الإنسان والحضارة، مصدر سابق، ص43.

<sup>3</sup>- ممدوح الشيخ، عبد الوهاب المسيري، من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، مرجع سابق، ص188.

<sup>4</sup>- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص362.

## الفصل الأول.....درخل مفاهيمي

أ-النموذج التراكمي: يعتبر العقل أداة لمراكمة المعلومات والمعطيات، وهو متلازم مع النموذج الموضوعي.

ب-النموذج التوليدي: وهو متناغم مع النموذج التفسيري: إذ يرى أن العقل أداة فعالة مولدة للمعاني والمعلومات، ومحدودة فلا تستطيع نسخ كل شيء.

ويمكننا من خلال ما سبق من دلالات اصطلاحية، وأمثلة توضيحية، أن نقدم تعريفا متكاملا لمفهوم "النموذج"، والذي سيمكننا، خلال الفصول التطبيقية المقبلة من هذا البحث، معرفة مدى تطابق مواصفات "النموذج" الأساسية على الأفكار المحورية للمسيحي وإلى أي حد يمكن اعتبارها "نماذج معرفية" ويجدر بنا التنبيه على ملاحظ منهجية أساسية هي:

1\_ أن مصطلح "النموذج" ورد في مجالات معرفية مختلفة، لذا فإن تعريفه ينبغي أن يأخذ السياق بجدية

2\_ يرد مصطلح "النموذج" في السياق التحريبي كما هو الشأن عند توماس كون، كما يرد النموذج بمعان أخرى كما هو الحال عند المسيحي، ويتقاطع في تعريفه مع المصطلحات الآتية: "الرؤية الكونية" أو "رؤية العالم".

ومن خلال ما سبق يمكننا أن نعرف "النموذج المعرفي" بأنه "أداة تحليلية للظواهر الطبيعية والإنسانية، والواقع، والأحداث، وفق" نسق كامن" يستند، بدوره إلى "كتلة" من "المعتقدات" و"العلاقات" و"الفروض" و"المسلمات" و"الإشكاليات" التي تتسم بالاتساق، والتي توجه مجال الرؤية وسير البحث".

3-يقدم "المسيحي" معيارا مختلفا عن المعيار الوضعي (positivism) في إدراك الوقائع والأحداث، فهو يرى أن الحكم على الظواهر الإنسانية تحديدا، وفق معيار المدرسة الوضعية يستبطن الآتي:

أ- "الموضوعية": تعني موضوعا مرصودا دون وجود ذات راصدة، وواقعا بسيطا يمكن إدراكه والإحاطة به".<sup>1</sup>

ب- "الذاتية" تفترض أن "الذات خارج أي موضوع، وأن العقل لا طائل منه، وأن

<sup>1</sup> -عبد الوهاب المسيحي، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 289.



## الفصل الأول.....دخول مفاهيمي

الواقع يمكن الإحاطة به"<sup>1</sup>، لذا فإن الاجتهاد يعد معياراً بديلاً في التحليل والحكم على الظواهر لاعتبارات منها:

ج- كون الواقع الإنساني ثرياً ومركباً. يعسر تصور موضوع متحرر مطلقاً من الذات الدراسة.

د- وجود مكون ذاتي في المعرفة إلا أن هذا لا يعني العثية والعدمية، وعدم جدوى المعرفة.

هـ- دائرة الجهول كامنة في الظواهر الإنسانية والطبيعية المدروسة، وهي أكبر من دائرة "المعدوم"<sup>2</sup>.

و- يقدر العلم إذن: بأن التفسير المكلف للواقع غير ممكن، لذا فهو يطمح إلى تفسير قدر معقول وكبير منه مما يتطلب جهداً اجتهادياً توليدياً في السياق طور "عبد الوهاب المسيري" معياراً بديلاً عن الموضوعي والذاتي اصطلاحاً عليه "الأقل تفسيرية"، والأكثر تفسيرية"<sup>3</sup>.

وقد اعتمد المسيري على فكرة النموذج وطبقها في موسوعته فقام بتطوير نماذج ثلاثة أساسية، وهي الحلولية الكمونية الواحدية - العلمانية الشاملة - الجماعات الوظيفية. فالحلولية الكمونية تبددت بالدرجة الأولى على المستوى الديني والمعرفي (الكلي والنهائي)، بينما تبددت الجماعات الوظيفية أساساً على المستوى الاقتصادي والوظيفي، أما العلمانية والإمبريالية الشاملة فإنها تبددت بشكل مكثف على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية<sup>4</sup>.

وقد اعتبر المسيري المناهج سالفة الذكر أداة تحليلية، لأن النموذج يتعد عن الاختزالية والتفسيرات أحادية البعد، وبالتالي اعتبر السياق الأساسي للجماعات اليهودية في العالم يتمثل في الحضارة الغربية الحديثة.

ولأن تاريخ الحضارة الغربية الحديثة منذ عصر النهضة، سواء في شرق أوروبا أم خارجها، هو تاريخ التحديث والتغريب والعلمنة الجزئية والشاملة والمشاكل المرتبطة بظهور الدولة العلمانية القومية المركزية. وهذا التاريخ ليس تاريخ العلمنة وحسب وإنما هو أيضاً تاريخ الإمبريالية، فتاريخ

<sup>1</sup>- المصدر السابق، ص 289.

<sup>2</sup>- أليكسس كاريل، الإنسان ذلك الجهول، تعريب، شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، لبنان، ط1: 1423/2009، ص19.

<sup>3</sup>- عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة إلى الاجتهاد، فقه التحيز، ج1، ص 112.

<sup>4</sup>- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سابق، ج1، ص 188.

التشكيل الحضاري الغربي الحديث هو أيضاً تاريخ التشكيل الإمبريالي الغربي الحديث. وقد ارتبطت الجماعات اليهودية في الغرب، منذ البداية، بالتشكيل الاستعماري الاستيطاني الغربي، وتحدّد مسار هجرة أعضاء الجماعات اليهودية بحركة الاستيطان الغربي. كما أن رؤية الإنسان الغربي للعالم ولذاته وللجماعات اليهودية أصبحت رؤية علمانية إمبريالية. ومن هنا، كان لابد من توسيع نطاق النموذج ليشمل هذه الرؤية. وكان هذا يعني ضرورة تطوير نموذج آخر هو نموذج الرؤية العلمانية الإمبريالية الشاملة، وهو نموذج أكثر اتساعاً من نموذج الجماعات الوظيفية وأكثر عمومية إذ لا يضع اليهود في سياق الأقليات وحسب وإنما في سياق التشكيل الحضاري الإمبريالي الغربي، وهو التشكيل الذي هيمن على العالم بأسره<sup>1</sup>.

### المطلب الرابع: الفرق بين النموذج المعرفي ورؤية العالم والرؤية الكونية

هناك مفهوم آخر وثيق الصلة بالنموذج المعرفي وهو رؤية العالم "world view" فالفلاسفة منذ القديم طرّقوا هذه المسألة وحيثياتها المتعلقة بالمعتقد الديني، ويمكننا أن نقول: إن هذا الجنوح إلى التفسير الديني لا يمكن بأي حال من الأحوال الانفكاك عنه.

#### أولاً: مفهوم رؤية العالم

وقد أشار بعض الباحثين وأخص بالذكر فتحى ملكاوي إلى بلورة مفهوم رؤية العالم عند "عمانويل كانط" و"ليلهام ديلثاي" وتوصل إلى "أن رؤية العالم هي مجموعة من المفاهيم والمعتقدات والتصورات الإدراكية التي تمكننا من فهم الكون والحياة والإنسان والعلاقات القائمة بينهما"<sup>2</sup>.

ويذكر رضوان السيد أن مصطلح رؤية العالم ظهر للمرة الأولى مع كتابات الفيلسوف والمؤرخ الاجتماعي الألماني ليلهام ديلثاي، لكنه شاع في أوساط المؤرخين والأنثروبولوجيين، منذ مطلع القرن العشرين بحيث صار اليوم إحدى المقولات الكلية التي تدخل في مضمون الثقافة<sup>3</sup> وقد ذكر ماكس فيبر مصطلح رؤية العالم وربط مفهومها بالنموذج الكلي أو الكوني

<sup>1</sup> -المصدر السابق، ص188.

<sup>2</sup> -فتحى ملكاوي، رؤية العالم والعلوم الاجتماعية، إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 42، 43، 2006م، ص 96.

<sup>3</sup> -رضوان السيد، الصراع على الإسلام الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2005م، ص 125.

## الفصل الأول.....درخل مفاهيمي

واعترها متعلقة بمستويين: الأول ما أطبق عليه "دلناي" اسم الصورة الكونية، وهي تؤلف الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلمات الافتراضية عن العالم الحقيقي الواقعي والتي يمكن من خلالها الإجابة على تساؤلات مغزى الكون والوجود، ويتعلق المستوى الثاني بالسياق التصوري التي تتموقع إزاءه الذات ضمن تقسيمات العالم من النواحي الثقافية والأخلاقية والاجتماعية<sup>1</sup>.

بيد أننا لا نسلم لغير هذا الربط بين مصطلح رؤيا العالم، والنموذج الكوني لأن هذا الأخير يعتبر الصورة الكلية، ومدخلية رؤية العالم فيه متضمنة جزئيا.

ومما يؤكد مدخلية رؤية العالم في النموذج المعرفي بشكل جزئي لا على نحو كلي، توظيف المصطلح من قبل المفكرين الألمان، بطريقة وسيعة ومن بين المصطلحات: "نظرة، أو رؤية وصورة، وتوجه معرفي، ورؤية معرفية، ومنظور رؤية العالم، ومن هنا رؤية العالم تشير إلى الأنساق الإدراكية الرمزية، فضلا عن العقيدة وأنساق المعرفة، والقيم والثقافة والتفكير"<sup>2</sup>.

وتجيب رؤى العالم على أهم الأسئلة المعرفية للوجود، والتي من خلالها تميزها عن بقية الرؤى الفلسفية أو العلمية، ويمكن أن نوجزها في ما يلي<sup>3</sup>:

أولا: البعد الأنطولوجي: والذي يمكن التعبير عنه بسؤال ماذا؟ وينطوي على عدد من التساؤلات مثل: ما طبيعة العالم؟ وما تركيبته؟ وكيف يتم توظيفه؟

ثانيا: البعد التفسيري: يقدم هذا البعد إجابات عن وظيفة العالم، وما هي المبادئ التفسيرية العامة التي يمكن تطويرها، وكيف نشأ العالم؟

ثالثا: البعد التنبؤي: يعني هذا السؤال بالمستقبل أي إلى أين؟ ما مصير الحياة على الكون؟ فالرؤية الإسلامية تؤمن بوجود حياة أخرى مغايرة لهذه الحياة.

رابعا: البعد الأيكسولوجي القيمي: ما هو الخير وما هو الشر؟ ما هي الغاية النهائية من الوجود؟ من أين تستمد القيم؟.

خامسا: البعد الإبيستيمولوجي: ما هي نظرية المعرفة؟ كيف تتأسس المعرفة؟

إن هذه الأبعاد التي تنطوي عليها رؤى العالم تمثل إجابات عن الأسئلة الكلية والنهائية

<sup>1</sup>-المرجع السابق، ص 125.

<sup>2</sup>-سيف الدين عبد الفتاح، العولمة والإسلام، رؤيتان للعالم، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009م، ص 30.

<sup>3</sup>-أحمد بركات، رؤى العالم، الموقع الإلكتروني: يوم 2014/11/12م، [www.Islamonliene.net](http://www.Islamonliene.net).

حول: الإنسان، والإله والوجود والكون والحياة، ومن ثم تمثل أساسا للنموذج المعرفي وقاعدة عليها يؤسس ومنها ينطلق.

### ثانيا- مفهوم الرؤية الكونية:

ويرى مطهري<sup>1</sup> أن مفهوم الرؤية الكونية لا يحمل على معنى الإحساس بالكون، وذلك بسبب استعمال كلمة الرؤية المأخوذة من النظر الذي هو جزء من الإحساس. وإنما معنى الرؤية الكونية هو معرفة الكون، وبهذا المعنى فهي ترتبط ارتباطا وثيقا بمشكلة المعرفة، لأنها من مختصات الإنسان، والإحساس ليس كذلك، لأنه من المشتركات بين الإنسان وسائر الأحياء، لهذا كانت معرفة الكون من مختصات الإنسان، ومن المواضيع التي تتعلق بقوة العقل والتفكير<sup>1</sup>. وقد قسم الرؤى الكونية إلى: علمية تمنح الإنسان التصرف في الطبيعة، وفلسفية مؤثرة في رد فعل الإنسان اتجاه الكون، ودينية معتمدة على الاستدلال<sup>2</sup>.

يمكننا القول أن مصطلح رؤية العالم متضمن لمعنى الرؤية الكونية، ولذلك نجد كثيرا من المصطلحات التي أوردتها الكثير من المفكرين بألفاظ مختلفة لكنها متألفة في السياق التداولي، ومن بين تلك المصطلحات نجد مصطلح التصور الإسلامي عند سيد قطب وعبر عنه مطهري باسم الرؤية الكونية التوحيدية، بيد أننا نجد من أطلق الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، وغيرها من المسميات.

وبعد تجلية مفهوم رؤية العالم، نؤكد على أن النموذج يتأسس في الجانب الميتافيزيقي على الرؤية الإسلامية إلى العالم، لكن لا يمكن أن يكون ثابتا ولا شاملا، لأنه عبارة عن اجتهاد إنساني يقوم فيه العقل بقراءة توليدية من الوحي المسطور والمنظور. إضافة إلى أن النموذج يتشكل من رؤية العالم التي تتحول من تصورات اعتقادية إلى تصورات معرفية حضارية، أي تصبح الرؤية لها فعالية في مجالات الحياة الإنسانية.

فلا بد من عدم الخلط بين رؤية العالم والنموذج المعرفي، ذلك لأن رؤية العالم تمثل الإجابة عن الأسئلة النهائية حول الله، والإنسان، والكون، أما النموذج المعرفي فيشير إلى ذلك المركب الذي يشتمل على تحديد مصادر المعرفة، وقيم العلاقات بينها، ويحدد تدرجها وهرميتها، ويعين

<sup>1</sup>-مرتضى مطهري، الرؤية الكونية التوحيدية، مركز الإعلام الإسلامي، قم، إيران، دط، ص9.

<sup>2</sup>-المرجع نفسه، ص 17\_19.

في الوقت نفسه طرائق نقدها ومعايير هذا النقد<sup>1</sup>.

ثم إن التمييز بين علم الكونيات وعلم ما وراء الطبيعة ذو أهمية خاصة لهذا الموضوع، الكوزمولوجيا أي علم الكونيات، وهو علم يبحث في أصل الكون المادي، أو عالم الطبيعة كما يفهمه العالم، وبنيت العامة وعناصره ونواميسه، وهو يدخل في نطاق العلم، فهو يخرج من التجارب المخبرية لا من اللوحات الطبيعية، أما علم ما وراء الطبيعة فإنه يتعامل مع الوجود أي مع كل ما هو موجود سواء أكان ماديا أم غير مادي، وهنا مفرق الطريق بين علم ما وراء الطبيعة الذي يبحث في كل ما هو موجود بنوعيه المادي وغير المادي، وعلم الكونيات الذي ينصب موضوعه الصلب عن أصل الكون<sup>2</sup>.

أما الرؤية الكونية الغربية التي ترى أن الطبيعة هي كل ما يوجد حقيقة في هذا الوجود فحسب، وبالتالي يتطابق علم الميتافيزيقا مع علم الكونيات، وفي هذه الحالة يطلق على الميتافيزيقا المذهب الطبيعي، فاهتمام كون بالنماذج العلمية يندرج ضمن نطاق العلم، بمعنى ما يشمل الوجود المادي أو لنقل التجريبي الإمبريقي دون سواه.

انطلاقا مما سبق نبدي مجموعة من الملاحظات المنهجية وهي:

**أولاً:** إن رؤية العالم لا تختلف في معانيها عن مصطلح الرؤية الكونية فقد وظفت هذه المصطلحات بوحدة موضوعية واحدة.

**ثانياً:** إن مصطلح النموذج المعرفي يختلف في مفهومه عن مصطلح رؤية العالم، ففي حين يعتبر هذا الأخير بعدا ميتافيزيقيا له علاقته الواضحة بين الخالق، والكون، والحياة، والإنسان. يتأسس عليه النموذج وبالتالي لا يمكننا أن نقول إن رؤية العالم هي النموذج.

**ثالثاً:** تتفاعل حقول معرفية كثيرة من أجل اصطناع النموذج المعرفي ومنها علوم اللسانيات وغيرها، بيد أن رؤية العالم لا تستند إلى هذه الحقول المعرفية من أجل بلورتها، أو إمكان معرفتها.

<sup>1</sup>-محمد نصر عارف، مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به، في كتاب: نحو نظام معرفي إسلامي، ص 67.

<sup>2</sup>-هوستن سميث، لماذا الدين ضرورة حتمية، مصير الروح الإنسانية في عصر الإلحاد، تعريب سعد رستم، دار الجسور الثقافية،

حلب، سوريا، دت، ص 19.

## المبحث الرابع: مفهوم النموذج المعرفي عند الفاروقي

### المطلب الأول: ما هو النموذج المعرفي؟

ويسمى الفاروقي النموذج المعرفي بالإيمان فيقول بأن الإيمان الإسلامي مقولة معرفية<sup>1</sup> تركز على التوحيد كمبدأ معرفي ومنهجي لا يتناقض العقل فيه مع الوحي، ويؤدي هذا المفهوم إلى التسامح المعرفي وهو الإقرار

بأن الله هو مصدر الخير في الوجود، وهذا ما يحقق ثمار التفاؤل المعرفي<sup>2</sup>. كما يرى الفاروقي أن الإيمان مقولة معرفية عقلانية لا مجال للاعتقاد غير المبني على بينة فيه، فهو قائم على معرفة الخير الذي هو مؤسس عليه وتمحيصه وهو المبدأ الأول للنقد، وأساس التفسير العقلاني للوجود.

من خلال تعريف الفاروقي يتضح لنا أن النموذج المعرفي عنده هو مفهوم توحيدي، معرفيا ومنهجيا فالعرفي كناظم علمي، والمنهجي كناظم عملي وهذا يقتضي تطبيق النظرة الكلية، فالمسلمون يمتلكون هذه النظرة لكنهم عاجزون عن تجديد معرفي راسخ.

وانطلاقاً من تصور الألوهية في الرؤية الإسلامية للعالم، وأنه ذات لا يمكن أن تدركها الذوات، وأنه وصف ذاته في الوحي، ومن أدق أوصافه الوحدانية، وهو واحد أحد خالق الكون والوجود، وهو المشرف عن كل ما يقع في هذا الكون، تتأسس من هذا المبدأ مقدمة معرفية في النموذج المعرفي وهو التوحيد كمقولة معرفية، تتفرع عنها جملة من المبادئ وهي: وحدة المعرفة، وحدة الحياة، ووحدة التاريخ<sup>3</sup>.

وانطلاقاً من تحويل التوحيد من مقولة غيبية اعتقادية إلى مقولة معرفية تساعد على عملية بلورة المعرفة الإنسانية.

أما النموذج الغربي فينتقل من تصور شر الخليقة الوجودي الأساسي المستشري، هو السبب في عملية الخلاص الإلهي بتجسده هو ذاته في يسوع وصلبه وموته. وبعد عملية الخلاص هذه، ترى المسيحية نظرياً عدمالقطع بعودة الكمال إلى الطبيعة .

<sup>1</sup>-إسماعيل راجي الفاروقي، لويس لمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ث: عبد الواحد أبو لؤلؤة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط1، 1419هـ، 1998م، أطلس الحضارة الإسلامية، ص 237.

<sup>2</sup>-إسماعيل الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، ص13.

<sup>3</sup>-إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة، دط، ص 05.

أما من الوجهة العملية، فإن العقل المسيحي ظل ينظر إلى الخليقة على أنها ساقطة في الخطيئة، وإلى الطبيعة على أنها شريرة. وانتقلت العداوة البالغة للمادة التي اتسمت بها الغنوصية، إلى المسيحية، وبالغت في مقتها وعدائها للطبيعة والحياة الدنيا بوصفهما بكل مستوياتها، الشغل الشاغل، للرومان الذين هم الأعداء الأول للمسيحية<sup>1</sup>.

ولا ينفي الفاروقي انفتاح المسيحيين على الحياة، وعلى النظر إليها بإيجابية، متأثرين بالفكر الإسلامي أولاً، ثم بحركة النهضة والتنوير والفلسفة المدرسية لاحقاً، إلا أن ذلك لم يستأصل تنكر العقل المسيحي للعالم الدنيوي وإدانته له، بل ساهم فحسب في توقفه عن الخوض في تلك المسألة، ثم احتلت التزعة الطبيعية العقل المسيحي فيما يتعلق بموقفه من الطبيعة والعالم، بل هيمنت عليه أحياناً، في العصر الحديث مع انتصار الحركة الرومانسية والعلمانية بعد الثورة الفرنسية<sup>2</sup>.

يمكننا أن نقول إن النظام أو النموذج له علاقة بالتوحيد وبالتالي دأب الفاروقي على إزالة ما شاب النموذج الغربي من مغالطات مغايرة للحقيقة ومجانبة للوحي، والأمر نفسه عند المسيحي وفيما يلي توضيح ذلك:

إن نظرة الفاروقي للنموذج المعرفي تنطلق من نظريته لعالم الوجود المفارق للخالق، ومن الصياغة العقدية للنموذج المعرفي في العلاقة بين الوجود المادي وضديده، واعتبار التوحيد الناظم الوحيد لهما. أما المسيحي فقد اهتم بفكرة النماذج وأخذها من المستوى العلمي إلى المستوى الإنساني والاجتماعي وعلاقة كل منهما بالوجود.

وقد وضع شروطاً لنموذجه المعرفي بغية فهم الحضارات:

أولاً: التوقف وهو تعطيل أو تحييد جميع ما لدى الباحث من أصناف المقولات الدينية، والأخلاقية والثقافية.

ثانياً: الانفتاح العاطفي: فالمعطيات الدينية مواد حية يتم إدراكها عن طريق ما تفرضه على القدرات العاطفية لدى المتلقي، ولا تتأتى المعرفة بها، إلا عن طريق التأمل بتلك الخبرة المفروضة، والمعطيات الدينية لا تفصح عن نفسها، شأن جميع الكائنات الحية، ولا تكشف عن مكنونها إلا لمستمتع متعاطف.

<sup>1</sup>- إسماعيل الفاروقي، المصدر السابق، ص 103.

<sup>2</sup>- المصدر نفسه، ص 104.

ثالثا: الخبرة أو الألفة السابقة مع المواد الدينية وما يصحبها من مودة من نوع ما تسبغه القيم الدينية على رجال الدين، مثل هذه الخبرة تسهل الانفتاح العاطفي وتكاد تكون دوما شرطا مسبقا له، ويصدق هذا بشكل خاص إذا كانت الخبرة في حدود تراث ديني تتشابه نظراته إلى العالم، وأخلاقيته مع ما في تلك المعطيات موضوع البحث<sup>1</sup>.

### المطلب الثاني: المناهج المستخدمة في قراءة النموذج المعرفي الغربي

أولا: المنهج التحليلي التفسيري: يتجاوز الفاروقي في قراءته الترتيب الزمني للأحداث، ويربطها بالعقيدة التي لها تأثير على النواحي الثقافية والاجتماعية والسياسية، والعلمية. وبالتالي يقوم بتحليل الأفكار ثم ربطها ببعضها البعض<sup>2</sup>. فمثلا درج الغربيون على ذكر السمات الخاصة في تاريخ منطقة بعينها، أما المؤلفون المسلمون فهم يفضلون الترتيب الزمني، ويركزون على الأحداث الرئيسة في فترة واحدة أو فترات متلاحقة، وقد ضرب الفاروقي صفحا عن الطريقتين واختط منهج الظاهرانية سبيلا، والتي تتطلب من المراقب أن يترك الظواهر تتحدث عن نفسها دون أن يقحمها في إطار فكري مقرر سلفا<sup>3</sup>.

كذلك وظف المسيري هذا المنهج [أي المنهج التحليلي التفسيري] وقد عرفه بقوله: "عندما يتجه الإنسان إلى ظاهرة ما مستهدفا تفسيرا فإنه يقوم بعدة خطوات حتى يصل إلى هذا التفسير، وحينما يرى الإنسان ظاهرة ما فعليه التعامل مع عدد كبير من العلاقات والتفاصيل، والحقائق والوقائع، وعندئذ يقوم العقل باستبعاد بعضها، لأنه يعتقد أنها دلالة لها، من وجهة نظره، ويستبقي البعض الآخر، وهذا هو التجريد. ثم تأتي خطوة الربط بين العلاقات"<sup>4</sup>.

وقد استخدم في تحليله المنهج التفكيكي دون مغالاة في العدمية يقول: "فحينما أنظر إلى نص فإنني أقوم بتفكيكه في المرحلة الأولى ولكنني بعد ذلك أقوم ببنائه بطريقة تفسيرية، وبذا أكون قد استخدمت آليات المنهج التفكيكي دون أن أقع في العدمية"<sup>5</sup>. ولتوضيح هذا المنهج نقول إن عملية التفكيك تبدأ بأن يقسم الباحث الظاهرة أو النص إلى وحدات منفصلة بعضها عن

<sup>1</sup>- إسماعيل الفاروقي ولويس لمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ث: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض، مكتبة العبيكان، ط1، 1419هـ - 1998م، ص89

<sup>2</sup>- إسماعيل الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص17.

<sup>3</sup>- المصدر نفسه، ص26.

<sup>4</sup>- عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، مصدر سابق، ص475.

<sup>5</sup>- سوزان حربي "محررا"، ج1، ص232.



البعض. ثم يقوم الباحث بعد ذلك بتجريد هذه الوحدات، أي عزلها إلى حد ما عن زمانها ومكانها المباشر، وعن ماديتها المباشرة (فهو بهذه الطريقة وحدها يمكن أن يربط الواحدة منها بالأخرى وبغيرها من التفاصيل). ليربط الباحث هذه الوحدات الصغيرة، ويجعل منها مجموعات أكبر. ويجرد الباحث هذه المجموعات الأكبر، ثم عليه بعد ذلك أن يربط بينها<sup>1</sup>.

ولنضرب مثلاً بنصين مكتوبين، وهما حديثان شريفان: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) "عُذِّبَ امرأة في هرة حبستها حتى ماتت فدخلت فيها النار، فلا هي أطعمتها وسقتهها إذ هي حبستها ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض". أما الحديث الثاني فهو قول رسول الله (صلى الله عليه وسلم) "بينما رجل يمشي، فاشتد عليه العطش فتزل بئراً فشرب منها ثم خرج، فإذا هو بكلب يلهث، يأكل الثرى من العطش، فقال: لقد بلغ هذا مثل الذي بلغ بي، فملاً خفه ثم أمسكه بفيه، فسقى الكلب، فشكر الله له، فغفر له. قالوا: يا رسول الله وإن لنا في البهائم أجراً؟ فقال: في كل ذات كبد رطبة أجر" (أي في كل حي من الحيوان والطير ونحوهما). وبإمكان الباحث أن يقوم بتقسيم الحديثين إلى وحدات مختلفة تشكل عناصرهما الأولية. ويمكن القول بأن العناصر الأولية في الحديث الأول هي: امرأة — قط — جوع — زيادة الجوع — موت — جهنم. أما العناصر الأولية في الحديث الثاني فهي: رجل — كلب — عطش — سقياً — حياة — جنة<sup>2</sup>.

عند هذه اللحظة، سيقف الحديثان كما لو كانا متناقضين، ففي الحديث الأول امرأة وفي الثاني رجل، وفي الأول هرة وفي الثاني كلب، وفي الأول جوع وفي الثاني عطش، وفي الأول بطش بالحيوان وزيادة الجوع، وفي الثاني رفق بالحيوان وري للعطش، وينتهي الحديث الأول بالموت وجهنم وينتهي الثاني بالحياة والجنة. وتحليل المضمون السطحي دائماً يقف عند هذا المستوى لا يتجاوزه وينهمك الباحث في إحصاء عدد الكلمات!

ولابد أن نزيد مستوى تجريدنا قليلاً بحيث تتجاوز عناصر كل حديث الفضاء الزماني والمكاني المباشر لكل منهما، حتى يمكن رؤيتهما في علاقة كل منهما بالآخر. وستأخذ عملية التجريد الشكل التالي: المرأة والرجل يجردان إلى إنسان — القطة والكلب: حيوان — الجوع والعطش: حالة طبيعية (حياة — موت) — البطش بالحيوان وزيادة الجوع والرفق بالحيوان وري العطش: فعل إنساني — موت القطة وحياة الكلب: نتيجة مادية — الجنة والنار: نتيجة روحية.

<sup>1</sup> - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سابق، مج 1، ص 261.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 166.

ثم نزيد من التجريد على النحو التالي: فاعل — مفعول — فعل — عاقبة. والإنسان هو الفاعل، والحيوان هو المفعول به، وثمة فعل يؤدي إلى نتيجة<sup>1</sup>.

ويمكن عند هذه النقطة، أن نرتفع بالعملية التجريدية إلى المستوى المعرفي ورؤية الكون. ولا بد من معرفة بعض المفاهيم الأساسية الحاكمة في الإسلام (الاستخلاف — الأمانة — وضع الإنسان في الكون) فهذا سيساعدنا على الوصول إلى البعد المعرفي وإلى تحديد العلاقة بين الإنسان (الفاعل) والحيوان (المفعول به). ومن كل هذا سنستنتج أن الحديثين يتحدثان عن علاقة الإنسان بالطبيعة وهي علاقة استخلاف واستئمان، فالإنسان يُوجد في مركز الكون لأن الله كرمه وحباه عقلاً وحكمة. وقد أعطاه الله الطبيعة ولكنه ليس صاحبها فقد استخلفه الله فيها وحسب، وقد قبل هو أن يحمل الأمانة، ولذا فلا يجوز أن يدهها وكأنه وحده في الكون<sup>2</sup>.

كما استخدم المنهج النبوي أيضاً في تحليله، يقول " فيمكن أن أستخدم المنهج النبوي في التحليل دون أن أصبح بنويًا معادياً للإنسان"<sup>3</sup>.

ثانياً: المنهج التاريخي: وهو المنهج الذي يعنى بالتأريخ للفلسفات والعلوم جمعياً عبر التساؤلات الثلاثة:

كيف نشأ؟ وكيف تطور؟ ثم كيف آل؟<sup>4</sup>، والبحث في جذور المسألة وتجليات الغموض وقد ذكر المسيري أن كتابات الفاروقي ساهمت في كشف اللبس عن المعلومات التي قرأها إذ يقول: " أما فيما يتصل بالشأن الصهيوني فلعل كتابات الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي عن اليهودية والصهيونية، هي التي بينت لي الطريق لتجاوز السياسي وصولاً إلى المعرفي. وكان أسلوب معالجته للموضوعات مختلفاً تماماً عما كنت أقرؤه، فقد وضّح لي كثيراً من الأبعاد الغامضة التي أخفقت كتب السرد التاريخي في توضيحها"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> -المصدر السابق، ص 167.

<sup>2</sup> -المصدر نفسه، ص 168.

<sup>3</sup> -المرجع نفسه، ص 232.

<sup>4</sup> -فريد الأنصاري، أجديات البحث في العلوم الشرعية، منشورات الفرقان، ومطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1417هـ، 1997م، ص 63.

<sup>5</sup> -عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج1، ص 13.

### المطلب الثالث: تحليل لمفهوم النموذج المعرفي

النموذج المعرفي كما يستخدمه " توماس كون" يمكن تعريفه بأنه مجموعة متألفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات، والقوانين والأدوات، والتقنيات، والتطبيقات، يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين، وتمثل تقليداً بحثياً كبيراً، أو طريقة في التفكير والممارسة، ومرشداً أو دليلاً يقود الباحثين في حقل معرفي ما<sup>1</sup>.

وقد يكون النموذج المعرفي طبيعة فلسفية، وشديد العموم بحيث يوجه القائمين على التفكير العلمي أكثر مما يشكل حقلاً بحثياً، وقد يكون ذا طبيعة إلزامية لكل علوم الطبيعة مثلاً، أو قد يكون ملزماً لعلم واحد منها، وفي كل الأحوال هو مطلب ضروري، وأساس للعلم تماماً مثل الملاحظة والتجربة، فالحقيقة الواقعية معقدة، بصورة شديدة والتعامل معها في كليتها أمر مستحيل، والعلم لا يلاحظ ولا يستطيع ملاحظة كل المتغيرات الفاعلة في ظاهرة معينة، كما لا يستطيع أن يقوم بكل التجارب الممكنة، ومن ثم فلا بد أن يتم اختزال المشكلة في نطاق قابل للعمل، واختيار الباحث في عملية الاختزال لابد أن يكون محكوماً بواسطة النموذج المعرفي السائد، في ذلك الوقت، ومن ثم فالعلماء والباحثون لا يستطيعون تجنب إدخال نظام اعتقادي محدد إلى نطاق الدراسة<sup>2</sup>.

ومن ناحية ثالثة، لا يوجد مطلقاً نموذج معرفي يستطيع أن يفسر كل الحقائق المتاحة، أو أن يتعامل مع كل المعلومات والعوامل المؤثرة، الأمر الذي يفرض التحديد والاختزال والاختيار، وإلا تحول العلم إلى رؤية علمية، كذلك يستحيل من حيث المبدأ ممارسة العلم بدون قدر معين من المعتقدات الأولية والافتراضات الميتافيزيقية الأساسية، وإجابة عن طبيعة وحقيقة المعرفة الإنسانية مما يستلزم التأكيد على الطبيعة النسبية لأي نموذج معرفي بغض النظر عن تطوره وقدرته الإقناعية<sup>3</sup>.

ويتكون النموذج المعرفي حسب " كون" من أربعة عناصر هي:

أولاً: تعميمات رمزية:

<sup>1</sup>-نصر محمد عارف، إستيمولوجيا السياسة المقارنة، النموذج المعرفي، النظرية، المنهج، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات،

بيروت، لبنان، ط1، 2002م، ص 58

<sup>2</sup>-المصدر نفسه، ص 59

<sup>3</sup>-المصدر نفسه، ص 30

وهي مجال الرموز التي تستخدم في الحقل المعرفي سواء في العلوم الطبيعية أو الاجتماعية، وتمثل لغة مشتركة كإشارة إلى الهيدروجين ب"يد" والأوكسجين ب"أ"

### ثانيا: الأبعاد الميتافيزيقية

وهي المسلمات المقبولة على سبيل اليقين، ودون مناقشة في الحقل المعرفي، والتي تمثل قاعدة أساسية للتفسير وحل العضلات، ومبررا للقبول والرفض تماما، مثل عدم الإيمان بوجود الذرة في كيمياء النصف الأول من القرن التاسع عشر والإيمان بها بعد ذلك.

### ثالثا: القيم والمعايير السائدة في الحقل المعرفي

#### المطلب الرابع: النموذج المعرفي الغربي وتطور العلم

لا بد أن نعرج على تطور العلم وانتقاله من مرحلة إلى مرحلة أخرى، لما له من ارتباط بظهور نموذج معرفي جديد، فمع كل انعطافة علمية يبرز نموذج معرفي جديد يحدث ثورة في بنية العلم من خلال ما يقدم من حلول لمشكلات ومعضلات علمية لم يتمكن النموذج القديم من التعامل معها، وطبقا لتوماس كون، فإن النماذج المعرفية تلعب دورا حيويا ومعقدا وغامضا في تاريخ العلم، فالمرحلة الأولى لمعظم العلوم أي مراحل ما قبل النموذج المعرفي تتصف بأنها خيط هيولى أو فوضى عارمة Chaos، من المفاهيم والرؤى المختلفة والمتنافسة حول الطبيعة والوجود، لا يمكن وصف أي منها بأنه صحيح طالما أنها جميعا تحقق توافقا مع المنهج العلمي السائد في ذلك الوقت، وعندما تتحقق سيادة أي من هذه الرؤى وتتحول إلى النموذج المعرفي الذي تتبناه أغلبية أعضاء المجتمع الأكاديمي، ويظهر ما يسميه كون " العلم المتعارف عليه" وهو عبارة عن بناء معرفي مكون من الافتراضات والمفاهيم، والنماذج والنظريات والقوانين حول حقل معين، أو موضوع معين مثل الاجتماع أو الفيزياء، ويظل هذا العلم في حالة نمو وتطور وحيوية، ما دام قادرا على حل مشكلاته<sup>1</sup>.

#### أولا: سمات النموذج المعرفي: في موسوعته لا يتوانى المسيري عن تفكيك سمات النموذج

المعرفي ونحاول باختصار جمعها مع تعريف مجمل لها وهي: النموذج والتجريد: النموذج ليس صورة ضوئية من الواقع وإنما هو نتاج عملية تجريد شاملة للواقع بحيث يتم استخراج العناصر

<sup>1</sup> -المصدر السابق، ص 61.

والعلاقات الإنسانية في الواقع وتكوين النموذج من خلالها وهي عملية يقوم بها العقل<sup>1</sup>.

ثانيا: النموذج والمعلومات: يبدأ العقل في الانتقاء من المعلومات ويبرز أهمية بعضها ويهمل بعضها الآخر<sup>2</sup>.

ثالثا: النموذج والواقع: النموذج لا يساوي الواقع بشكل حر لكنه لا ينفصل عن الواقع تماما. فالنموذج يفترض أنه يمثل الواقع من وجهة نظر واضح النموذج ولكن لا يعني أن النموذج هو الواقع فعلية التحقق النموذجي للنموذج هو أمر شديد الندرة كالفترة النازية كعملية تحقق نموذجي للنموذج المادي كذا اختلاف المجتمعات الاشتراكية عن النموذج الاشتراكي المادي كونها جاءت أكثر إنسانية من النموذج الأصلي ويسمى المسيري باللحظة النماذجية<sup>3</sup>.

رابعا: محدودية النموذج وتحيزه: النموذج لا يستطيع استيعاب الواقع برمته ومعطياته فهو في النهاية نتاج عقل بشري اجتهادي لذلك يتميز النموذج بالثغرات وبالتحيز<sup>4</sup>.

خامسا: حتمية استخدام النماذج: إن حتمية التحيز تعني حتمية استخدام النماذج لإدراك الواقع والتعامل معه، فالعقل البشري غير موضوعي ولا يتلقى المعلومات كالصفحة البيضاء، تجربته تحيزاته على صنع نموذج إدراكي للكون من حوله ومن ثم التعامل معه<sup>5</sup>.

وتنقسم عناصر النموذج المعرفي طبقا لأطروحة كون<sup>6</sup> إلى خمس عناصر رئيسة وهي:

1-العنصر النظري: حيث إن لمفهوم النظرية استخدامات عديدة في العلوم الاجتماعية، فلا بد من تحديد أن المقصود بها في هذا السياق مجموعة الفروض المترابطة في بناء منطقي يعطي كل مفردة فيه وضعها، سواء كانت حقيقية بديهية، أو حقيقية نظرية، والحقائق البديهية للنظرية هي عدد محدود من المسلمات تحتل أولوية على باقي الافتراضات أو النظريات ويمكن القول أن الحقائق البديهية هي القوانين الإمبريقية التي يؤخذ صدقها كمسلمة ولو لفترة قصيرة، أما الحقائق النظرية فهي افتراضات تم تأكيدها بعد إثبات صحتها، وعلى عكس العنصر المفاهيمي نجد العنصر

<sup>1</sup> -عبد الوهاب المسيري، موسوعة الصهيونية واليهودية، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 1999م، ج1، ص 216.

<sup>2</sup> -المصدر نفسه، ص 217.

<sup>3</sup> -المصدر نفسه، ص 218.

<sup>4</sup> -المصدر نفسه، ص 221.

<sup>5</sup> -المصدر نفسه، ص 223.

<sup>6</sup> -نصر محمد عارف، إستراتيجية السياسة المقارنة، النموذج المعرفي، النظرية والمنهج، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2002م، ص 64، 65.

## الفصل الأول.....درخل مفاهيمي

النظري للنموذج المعرفي يمكن أن يكون موضعاً للتدقيق والمراجعة، حيث إنه قد يكون صحيحاً وقد يكون خطأً.

**2- العنصر المفاهيمي:** وهو منظومة المفاهيم التي تستخدم في صياغة الفروض النظرية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، والتي تحدد بؤرة البحث الإمبريقي، وعلى الرغم من ضرورة كون هذه المفاهيم الأساسية ذات أساس إمبريقي، غير أنه لا يوجد تكنيك محدد لاشتقاقها إمبريقياً وتحديد معناها، حيث يتم اختبارها وصياغتها وتحديد مضامينها بصورة تحكيمية.

**3- قواعد التفسير:** وهي التي تحدد ما هي العبارات الموجودة في اللغة، والتي يمكن أن تصف الظاهرة التي تتم ملاحظتها، وما هي الشواهد التي يمكن أن يتحدد بناء عليها خطأ أو صحة تنبؤات النظرية.

**4- عنصر تحديد الإشكالات والمعضلات الأجدر بالتناول:** ويشكل هذا العنصر القاعدة التي يقوم عليها أعضاء المجتمع العلمي المتبني للنموذج المعرفي بتحديد المشاكل البحثية التي تستحق الدراسة، والتي سوف تسهم في تطوير النموذج وتدقيق نظرياته، وذلك أن الإشكالات البحثية تحقق للنموذج المعرفي عدة وظائف.

**5- القيم والمعايير الحاكمة:** يحدد ما ستكون عليه القوانين التي ينبغي الوصول إليها، أي أنه عنصر الضبط في النموذج المعرفي.

إن العناصر التي قدمها "كون" ولخصها "نصر عارف" دون تعرض لنقدها، تفتقر إلى عنصر فاعل ومؤثر وهو رؤية العالم، لأنها المحرك الأساس للعناصر السابقة فباستصحاب رؤية العالم لدى كل جماعة يحصل التمايز في الرؤى المقدمة

مما سبق يضح لنا أن النموذج المعرفي هو إطار فكري اجتهادي يضعه الإنسان لضبط حياته المجتمعية. لكنه لم يعرف كخط فكري عام عند الإغريق، بل اعتبرت من قبيل الترععات الفردية، أما في المرحلة الحديثة فقد تبلور المصطلح بشكل أكثر منهجياً.

يمكننا أن نقول إن النظام أو النموذج له علاقة بالتوحيد وبالتالي دأب الفاروقي على إزالة ما شاب النموذج الغربي من مغالطات مغايرة للحقيقة ومجانبة للوحي، والأمر نفسه عند المسيحي وفيما يلي توضيح ذلك:

إن نظرة الفاروقي للنموذج المعرفي تنطلق من نظرتة لعالم الوجود المفارق للخالق، ومن

الصياغة العقدية للنموذج المعرفي في العلاقة بين الوجود المادي وضديده، واعتبار التوحيد الناظم الوحيد لهما. أما المسيري فقد اهتم بفكرة النماذج وأخذها من المستوى العلمي إلى المستوى الإنساني والاجتماعي وعلاقة كل منهما بالوجود.

وبدوره اعتمد المسيري على فكرة النموذج وطبقها في موسوعته فقام بتطوير نماذج ثلاثة أساسية، وهي الحلولية الكمونية الواحدية — العلمانية الشاملة — الجماعات الوظيفية. فالحلولية الكمونية تتبدى بالدرجة الأولى على المستوى الديني والمعرفي (الكلي والنهائي)، بينما تتبدى الجماعات الوظيفية أساساً على المستوى الاقتصادي والوظيفي، أما العلمانية والإمبريالية الشاملة فإنها تتبدى بشكل مكثف على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية<sup>1</sup>.

وقد اعتبر المسيري المناهج سالفه الذكر أداة تحليلية، لأن النموذج يتعد عن الاختزالية والتفسيرات أحادية البعد، وبالتالي اعتبر السياق الأساسي للجماعات اليهودية في العالم يتمثل في الحضارة الغربية الحديثة.

ولأن تاريخ الحضارة الغربية الحديثة منذ عصر النهضة، سواء في شرق أوروبا أم خارجها، هو تاريخ التحديث والتغريب والعلمنة الجزئية والشاملة والمشاكل المرتبطة بظهور الدولة العلمانية القومية المركزية. وهذا التاريخ ليس تاريخ العلمنة وحسب وإنما هو أيضاً تاريخ الإمبريالية، فتاريخ التشكيل الحضاري الغربي الحديث هو أيضاً تاريخ التشكيل الإمبريالي الغربي الحديث. وقد ارتبطت الجماعات اليهودية في الغرب، منذ البداية، بالتشكيل الاستعماري الاستيطاني الغربي، وتحدّد مسار هجرة أعضاء الجماعات اليهودية بحركة الاستيطان الغربي. كما أن رؤية الإنسان الغربي للعالم ولذاته وللجماعات اليهودية أصبحت رؤية علمانية إمبريالية. ومن هنا، كان لابد من توسيع نطاق النموذج ليشمل هذه الرؤية. وكان هذا يعني ضرورة تطوير نموذج آخر هو نموذج الرؤية العلمانية الإمبريالية الشاملة، وهو نموذج أكثر اتساعاً من نموذج الجماعات الوظيفية وأكثر عمومية إذ لا يضع اليهود في سياق الأقليات وحسب وإنما في سياق التشكيل الحضاري الإمبريالي الغربي، وهو التشكيل الذي هيمن على العالم بأسره<sup>2</sup>.

أما عن الفاروقي فقد ابتنى النموذج المعرفي عنده من مقولة الإيمان أو التوحيد الذي رآه شرطاً أساسياً للوجود والمعرفة والقيم، ولذلك انتقد النموذج المعرفي الغربي الذي يقوم على نزعة

<sup>1</sup>—عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سابق، ج1، ص 188.

<sup>2</sup>—المصدر نفسه، ص188.

## الفصل الأول.....درخل مفاهيمي

طبيعية لم تستطع انتشار الأفكار الوثنية الوافدة، رغم عصر الأنوار الذي عمل على الوصول بالغرب إلى سن الرشد، إذ أبقت على هذه التزعة المشربة بالخطيئة الأصلية التي تم تشذيبها عبر الزمن لتصل إلى قضية مفادها أن الخلاص يكمن في التحرر من الجهل والانعقاد من إفسار الطبيعة التي يجب أن تستترف بواسطة العلم الحديث الذي صار هادما في بعض مراحلها لا خادما لها.

أما ما يتعلق بنظرية المعرفة، فقد أزاح النموذج المعرفي الغربي عبء الميتافيزيقا ليبقي على العقل الذي لا مندوحة من قبول نتائجه، وليختزل العلم الطبيعي المعرفة في مخبره، ليصادر جميع العلوم الأخرى التي تعد قضايا فارغة لا تمت بصلة إلى العقل المخبري. أدى ذلك إلى ضعف الإيقان وتفاقم المذاهب الشكّية التي اصطدمت بزعزعة الحس المشترك لدى الغرب بعد الانقلاب الكوبرنيكي الهائل.

وعلى مستوى نظرية القيم، حسب الرؤية الفاروقية، فقد أدى التصور الإغريقي للإله إلى إرباك في فهم طبيعة العلاقة بين الإنسان والإله وبين الإنسان وأخيه الإنسان وقيمة العلاقة التي تخضع لشروط المجتمع، ونتيجة لذلك بزغ فجر الفلسفات التي عملت على تقويض القيم الأخلاقية التي فرضتها الكنيسة، التي فقدت بريقها وقوتها، وأحلت بدلها قيما متحررة عن الدين، ومواءمة للفلسفات المادية.



## المبحث الخامس: التعريف بالفاروقي والمسيري

المطلب الأول: إسماعيل الفاروقي، مولده ونشأته.

### الفرع الأول: مولده ونشأته

ولد المفكر الفلسطيني إسماعيل الفاروقي عام 1339 هـ/1921م وكانت حياته ترحالا مستمرا من يافا إلى بيروت إلى القاهرة إلى مونتريال إلى كراتشي إلى شيكاغو إلى سيراكيوز إلى فيلادلفيا وقد تنقل كثيرا بين القارات الأربع آسيا وإفريقيا وأوروبا وأمريكا فخير الشعوب والحضارات المختلفة وأتقن اللغة العربية إذ كانت لغته الأم في المسجد، ودرس الفرنسية في مدارس القساوسة الفرنسيين فبرع فيها، ثم أتقن الإنجليزية ابتداء من الجامعة الأمريكية ببيروت ثم في كندا وأمريكا حتى وفاته<sup>1</sup>.

وقد أصبح أديبا في اللغات الثلاث لدرجة أنه كان يفكر ويخطب ويكتب بالعربية والفرنسية والإنجليزية، وقد تعلم على يد والده الذي كان قاضيا شرعيا ثم بدأ تعليمه الابتدائي في مدرسة الفرير الدومينيكان الفرنسية سان جوزيف عام 1926م، وحصل على الشهادة الثانوية من نفس المدرسة عام 1936م ثم التحق بكلية الآداب والعلوم بالجامعة الأمريكية ببيروت وحصل على درجة البكالوريوس في الفلسفة عام 1941م، ثم التحق بعد التخرج بالأعمال الحكومية تحت الانتداب البريطاني فعين عام 1924م مشرفا على قطاع الجمعيات التعاونية في مدينة القدس، ثم عين في عام 1945م محافظا لمنطقة الجليل في حكومة فلسطين، وحينما حصلت النكبة عام 1948م التحق بالمقاومة ثم هاجر بعدها إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث درس في حريف عام 1948م بجامعة أنديانا متخصصا في الفلسفة وحصل على درجة الماجستير في الفلسفة عام 1949م ثم حصل في عام 1951م على درجة الماجستير الثانية من جامعة هارفارد في الفلسفة أيضا، وفي سبتمبر 1951م حصل على الدكتوراه في الفلسفة التي كان موضوعها: "نظرية الخير، الجوانب الميتافيزيقية والابستمولوجية للقيم" ثم استشعر النقص الشديد في معرفته بالعلوم الشرعية رغم تمرسه الكبير في كل ما يتصل بالفلسفة الغربية ومدارسها الفكرية فانتقل إلى مصر للحصول على دراسات ما بعد الدكتوراه في الأزهر الشريف لمدة أربعة سنوات (1954م - 1958م)، حيث قام بدراسة العلوم الشرعية بطريقة مكثفة كما لو كان -على حد تعبيره- سيحصل على

<sup>1</sup>-المصدر السابق، ص13، 14.

درجة ثانية للدكتوراه في العلوم الشرعية<sup>1</sup>.

نستطيع أن نستوحي هذه الشخصية من خلال هذه الومضات العلمية إذ لا يستريب عاقل في حصافة عقل الفاروقي ومكنته الفكرية وهذا ما حدا بجامعة "ماكجيل" في مونتريال بكندا دعوته للتدريس في معهد الدراسات الإسلامية في سبتمبر 1958م وبناءً على توصية من المستشرق المعروف ويلفريد كانتويل سميث مدير المعهد فقد حصل الدكتور الفاروقي على منحة الزمالة المقدمة من مؤسسة روكفلر لينضم إلى " كلية اللاهوت Divinity School " في جامعة ماكجيل كباحث مشارك للقيام ببحوث عن النصرانية واليهودية ونشرت نتائج بحوثه المتعمقة في دراسته النقدية المعروفة " بالأخلاق المسيحية Christian Ethics"<sup>2</sup>، وكان لها صدئ كبير لما تميز به عمله من عمق وأصالة و نفاذ بصيرة ، مع قوة التوثيق لكل ما تبناه من آراء نقدية ثمُدعي في أكتوبر عام 1961م (مع فضل الرحمن الباكستاني الأصل) لإنشاء "معهد البحوث الإسلامية " في كراتشي - باكستان، وعُيِّن فضل الرحمن مديراً للمعهد، وتقدم الفاروقي بعدد من المقترحات التي لم تجد طريقها للتنفيذ نتيجة للاختلافات الجذرية فيمنهج الإصلاح الفكري بين الفاروقي الذي ينطلق في أطره التصورية من داخل الإسلام ، وفضل الرحمن الذي ينطلق من منطلقات عقلانية متطرفة "من خارج" إجماع الأمة تابع فيها تصورات الفكر الاستشراقي، وأخيراً قام الفاروقي بإعداد خطة دراسية مبتكرة تتضمن دمجاً بين مجموعة من المقررات الشرعية ومقررات العلوم الاجتماعية على الوجه الذي تبلور فيما بعد في فكرة " أسلمة المعرفة " وأرفق معها استقالته حسماً للأمر إذ لم تؤخذ الأمور بالجدية الواجبة ، وقد استقال د. الفاروقي بالفعل في أغسطس 1963م (ويلاحظ أن فضل الرحمن قد تم طرده من باكستان فيما بعد نتيجة لآرائه الشاذة في فهم القرآن الكريم وتفسيره التي حصل بسببها عام 1983م على جائزة Giorgio Levi Della Vida prize التي لا تمنح إلا لكبار المستشرقين المعادين للإسلام)<sup>3</sup>.

### الفرع الثاني:الحصيلة الفكري

قدم الفاروقي بفكره الثاقب كتباً معتبرة من علوم وفنون الحضارة فقد عاصر الكثير من

<sup>1</sup>-المصدر السابق، ص13.

<sup>2</sup>-المصدر نفسه، ص13.

<sup>3</sup>-المصدر نفسه، ص14.

الأحداث العربية والإسلامية والعالمية فأصبح حاكما (عمدة) لمدينة الخليل وعمره أربعة وعشرون عاما ثم شارك في الجهاد دفاعا عن فلسطين وعمل مقاولا للبناء في أمريكا يصمم ويخطط ويبنى ويعمر ويقوم بالتجميل داخل البيوت وخارجها بنفسه مما جعله يتذوق الفن الجمالي نظرية وتطبيقا، وتقلب في الوظائف وكراسي الأستاذية والأعمال الحرة، وترأس مؤسسة الوقف الإسلامي في أمريكا الشمالية مما أهله للتعامل مع الفلسفات والديانات والفنون وتطبيقاتها وعلاقتها بالحضارات، كما ترأس قسم الدين الإسلامي في أكاديمية الأديان الأمريكية.

وقد توجت هذه الأعمال بمؤلفات منها: ألفكتاباً أسماه الأطلس التاريخي لأديان العالم سنة 1973م، "Historical Atlass of Religions of the world"، وكتاب الديانات الآسيوية العظيمة سنة 1976م، "The Grat Asan Religion"، كما أنه ترجم حياة محمد للمرحوم الدكتور محمد حسين هيكل إلى الإنجليزية سنة 1976م<sup>1</sup>

ترك الفاروقي 25 كتاباً وأكثر من 100 بحث ومقال واشترك في حوار الأديان وأغلب ما كتبه بالإنجليزية و ترجم منها كتاب التوحيد وأطلس الحضارة الإسلامية والمثل المعاصرة في الديانة اليهودية

ونقسم إنتاج الفاروقي إلى 5 محاور<sup>2</sup>:

1/ الإسلام:

كتاب الإسلام

كتاب التوحيد ومقتضياته في الفكر والحياة

2/ الحضارة الإسلامية:

كتاب أطلس الحضارة الإسلامية بالتعاون مع زوجه لويس لمياء قال هشام الطالب هذا الكتاب ولد يتيم الأبوين وله منهج عميق درس 4 أقسام:

أولاً: السياق التاريخي لولادة الحضارة الإسلامية

ثانياً: الجوهر وهو التوحيد الذي تمحورت عنه الحضارة الإسلامية

<sup>1</sup> -محمد بن المختار الشنقيطي، حيرة العقول المسلمة في القرن العشرين، دط، تركيا، 2014م، ص 45.

<sup>2</sup> -المصدر نفسه، ص 45.

ثالثا: الشكل في الأداب والفنون

رابعا: التحليلات السياسية والعسكرية والفنية وغيرها<sup>1</sup>.

3/مقارنة الأديان<sup>2</sup>:

أولا: الأطلس التاريخي لأديان العالم حرره وكتب الفصل الخاص عن الإسلام

ثانيا: الأخلاق المسيحية

ثالثا: الإسلام والديانات الأخرى

رابعا: الديانات الآسيوية بالاشتراك

4/أسلمة المعرفة<sup>3</sup>:

يقصد أن المسلمين ثقافتهم تقليدية تحتاج للانفتاح لكن هذه العلوم تحتاج لأسلمة حتى لا نفقد هويتنا ويؤمن بأن العقل الإسلامي يستطيع بالانفتاح إثبات هويته واقترح تثبيت مادة الحضارة الإسلامية حاول تطبيقها فأسس مع الدكتور عبد الحميد أبو سليمان أسلمة المعرفة.

5\_ظاهرة الصهيونية<sup>4</sup>:

اهتم بها وألف عدة كتب الملل المعاصرة وقال هي ظاهرة أكبر من الحروب الصليبية وكيف تهودت المسيحية البروتستانتية وتماهت مع إسرائيل إذا آمنت بالعهد القديم تعبد اليهود أما العهد الجديد تستعبدهم لذلك الفاروقي وضع هذه الظاهرة في 3 سياقات:

أولا- الانتقال الوجودي للخطيئة آدم وكفرها المسيح وهذه عقدة نفسية لأن المسيحيين يحملون عقدة ذلك بسبب اضطهادهم لليهود فهي ذات جذور دينية أكثر مما يتصور أنها سياسية بموجب وعد بلفور المسيحي البروتستاني.

ثانيا- تراجع وعود عصر الأنوار في تساوي الحقوق لكن جاءت اللاسامية فالعنصرية ساهمت في قيام دولة إسرائيل.

<sup>1</sup>-محمد المختار الشنقيطي، مصدر سابق، ص46.

<sup>2</sup>-المصدر نفسه، ص46.

<sup>3</sup>-المصدر نفسه، ص47.

<sup>4</sup>-المصدر نفسه، ص48.

ثالثاً- الديانة اليهودية بعد موسى هي قومية لليهود وهم شعب الله المختار.

## 6\_العروبة والإسلام

كانت الهوية الإسلامية العربية الفلسطينية هي جوهر (إسماعيل الفاروقي)، الرجل والعالم. بالنسبة له، كانت العروبة والإسلام مشتبكتان مع بعضهما البعض. ومع ذلك، فإن من الممكن تحديد مرحلتين في حياته وفكره. في المرحلة الأولى كانت العروبة الموضوع المهيمن على خطابه. بينما احتل الإسلام في المرحلة الثانية مركز الصدارة. وتولى أكثر وأكثر وأكثرت القيام بدور العالم الإسلامي العامل، والزعيم الأكاديمي والديني في (الولايات المتحدة) وخارجها.

وقد تجسدت المرحلة الأولى فكرياً في كتابه (في العروبة: العروبة والدين)، إذ تحتل العروبة في هذا الكتاب الحقيقة المركزية في التاريخ، والدين، والثقافة الإسلامية. إنها "قديمة قدم التيار العربي نفسه، لأنها هي الروح التي أنعشت هذا التيار، وأعطته زخمه"<sup>1</sup> في الواقع، إنها روح تيار الوجود العربي، والتي صهرها الوعي بوحدانية الله.

إن حدود العروبة، كما رآها (الفاروقي)، في الواقع متسعة للغاية، وشاملة، لأنها تحتضن المجتمع الإسلامي (الأمة) بمجمله، وتشتمل أيضاً على العرب من غير المسلمين. والعروبة بالنسبة لـ(الفاروقي)، ليست مجرد فكرة، بل حقيقة واقعة، فهي هوية، ومجموعة من القيم. وهي جزء لا يتجزأ ولا يمكن فصله عن هوية جميع المسلمين، وجميع العرب من غير المسلمين. إنها الروح الحقيقية للأمة. لقد أدمجت العروبة، ليس فقط الناطقين بالعربية في العالم العربي، ولكن أيضاً المسلمين في العالم بمجمله، لأن اللغة، والوعي، والقيم العربية، هي في صميم العقيدة الإسلامية المشتركة.

ويمكن أن نرى مركزية فكرة العروبة، فيما يخص التاريخ والحضارة الإسلامية، في فكر (الفاروقي)، في العناوين التي اختارها لسلسلة من أربعة مجلدات، كان يعدها عن العروبة وهي: العروبة والدين، العروبة والفن، العروبة والمجتمع، والعروبة والإنسان. لقد عدّ العروبة، أو الوعي العربي، أداة للرسالة الإلهية، وأصلاً للإيمان، والمجتمع، والثقافة. في هذا المعنى، كانت العروبة عاملاً مركزياً في تاريخ الدين، وعلى وجه التحديد، الديانات السماوية الثلاث. فأكد (الفاروقي) أن

<sup>1</sup>-Ismail Ragi al-Al-Faruqi, On Arabism: Urubah and Religion (Amsterdam: Djambatan, 1962), pp. 2-3

نقلا عن جون اسبوزينو، مقال بعنوان إسماعيل راجي الفاروقي، الرائد في العلاقات الإسلامية، المسيحية، ترجمة ناصر عبد الرزاق الملا جاسم، مجلة الحوار، العدد(140) 2014م، ص35-36.

## الفصل الأول.....درخل مفاهيمي

العروبة تنسجم مع قيم الإسلام، وكذلك مع ما جاء به أنبياء بني إسرائيل، ومع المسيح عليه السلام<sup>1</sup>.

وكان (الفاروقي) سريعاً في التمييز بين أي شكل من أشكال القومية العربية، أو التعصب العرقي. لقد عد أي تركيز على القومية، أو العرق، ظاهرة حديثة. وهكذا، يجب أن ترفض فكرة القومية العربية، أيّاً كان نوعها، بوصفها بضاعة غربية، استوردها النصارى العرب، من أمثال: (قسطنطين زريق)، و(ميشيل عفلق)، تحت تأثير المفاهيم الأوروبية الحديثة عن القومية. هذه القوميات الاثنية الضيقة، تتناقض بجدّة مع فهم (الفاروقي) للعروبة، المتجذر في الوحي الشامل للقرآن، وبالتالي الإرث المشترك لجميع المسلمين. إنه يعتقد أن هذه القوميات مستوحاة من الغرب، وهي تمثل شعوبية جديدة، تستهدف النيل من وحدة وعالمية أخوة الأمة<sup>2</sup>.

لقد وُصف (الفاروقي)، خلال المرحلة التي سبقت مباشرة تأليف كتابه (في العروبة)، وبعدها، بـ(المجدد الإسلامي). ومنهجه في التدريس والتفسير يعبر عن ذلك. كانت دروسه عن الإسلام المعاصر، تركز على أعمال وكتابات (جمال الدين الأفغاني)، و(محمد عبده)، و(سيد أحمد خان)، و(محمد إقبال)، وليس-على سبيل المثال- على (حسن البنا)، أو (سيد قطب)، أو مولانا (المودودي). ولكونه عاش وعمل في الغرب، فقد مال لتقديم الإسلام ضمن منظور غربي لمشاركة جمهوره، وكذلك جعل الإسلام أكثر فهماً وتقديراً. وقد شدد (الفاروقي) في شرحه للإسلام، من خلال كتاباته ومحاضراته، على مخاطبة المتلقي الجاهل، في كثير من الأحيان، والقليل الدراية، أو الجمهور الغربي المعادي، على رفعة المثال (المبادئ، والمعتقدات، والقيم الإسلامية)، مقارنة بالواقع المعاصر للحياة الإسلامية. أكد، على وجه الخصوص، على العقل والعلم والتقدم، وأخلاقيات العمل، والملكية الخاصة. وعلى غرار آباء التجديد الإسلامي، غالباً ما قدم الإسلام على أنه الدين البالغ التميز في نظرتة للعقل، والعلم، والتقدم. ومن المفارقات، أنه مع انتقاده الاختراق والنفوذ الثقافي الغربي، فإن معاييرها في الشرح والدفاع عن الإسلام، كانت غربية. في الواقع، جادل البعض بأنه قدم الإسلام ضمن رؤية عالمية للتنوير وأخلاق العمل البروتستانتية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - Ibid., p. 207.

نقلا عن جون اسبوزيتو، مقال بعنوان إسماعيل راجي الفاروقي، الرائد في العلاقات الإسلامية، مرجع سابق، ص36.

<sup>2</sup> -smail R. al-Al-Faruqi, Islam and Culture (Kuala Lumpur: ABIM, 1980),p.7

نقلا عن جون سبوزيطو، المرجع نفسه، ص38.

<sup>3</sup> -جون اسبوزيتو، مقال إسماعيل راجي الفاروقي الرائد في العلاقات الإسلامية المسيحية، المرجع نفسه، ص38.

## المطلب الثاني: عبد الوهاب المسيري، المولد والنشأة

### الفرع الأول: من هو عبد الوهاب المسيري؟

ولد عبد الوهاب محمد المسيري بدمنهور المصرية في 8 أكتوبر 1938م التي ترعرع فيها في طفولته والتحق بمدرسة دمنهور الابتدائية وحصل على شهادتها عام 1949م، وفي عام 1955م التحق بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية، وتخرج منها في عام 1959م وعين معيدا، وفي عام 1963م سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية للحصول على درجة الماجستير في الأدب الإنجليزي من جامعة كولومبيا، ثم التحق بجامعة رتجز، وحصل منها على درجة الدكتوراه عام 1969م، ثم عاد في العام نفسه إلى مصر عضوا في هيئة التدريس بكلية البنات بجامعة عين شمس<sup>1</sup>.

وفي عام 1970م عين الدكتور عبد الوهاب المسيري مستشارا لوزير الإرشاد القومي، وكان الوزير آنذاك الكاتب محمد حسنين هيكل، الذي ربطت بينه وبين المسيري علاقات شديدة الأهمية، وقد شهد عام 1972م صدور باكورة أعماله الحقيقية كما صرح المسيري المعنون بـ "نهاية التاريخ، مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني"، ثم أصدر أول مؤلفاته الموسوعية عام 1975م "موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية"، وفي العام نفسه عاد المسيري إلى الولايات المتحدة الأمريكية ليلحق بأسرته فقد سافرت زوجته الدكتورة هدى حجازي لتحصيل درجة الدكتوراه في التربية، وخلال هذه الفترة التي امتدت من حتى عام 1979م عمل المسيري مستشارا للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة<sup>2</sup>.

وشغل المسيري منصب أستاذ زائر بجامعة ماليزيا الإسلامية في كوالالامبور، وبأكاديمية ناصر العسكرية في مصر، وبعودته إلى مصر عام 1979م درس مرة أخرى بكلية البنات بجامعة عين شمس قبل أن ينتقل إلى العاصمة الكويتية للتدريس في جامعة الكويت عام 1989م، وفي عام 1990م استقال المسيري من التدريس وأكب على الكتابة والتأليف وقد بدأت مؤلفاته تتوالى فصدر له عام 1996م "الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ"، ثم صدرت الموسوعة عن اليهود والصهيونية عام 1999م<sup>3</sup>، وفي يناير 2007م تولى المسيري منصب المنسق العام للحركة المصرية

<sup>1</sup> -عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، دط، 2005م، دار الشروق، مصر، ص10-11.

<sup>2</sup> -المصدر نفسه، ص10.

<sup>3</sup> -المصدر نفسه، ص11.

من أجل التغيير واسمها كفاية من أجل إسقاط نظام الحكم بالطرق السلمية.

وقد ترك المسيري نتاجا فكريا هائلا وبصمة في عديد المؤسسات المصرية والعالمية وتعكس السيرة التي دمجها وإن كانت سيرة ذاتية قد تفتقد إلى الأكاديمية العلمية التي تتعامل مع المصادر والمراجع والتوثيق، لكنها توضح بجلاء البعد الهوياتي للمسييري والاعتزاز الكبير بأصله وانتمائه فهو يرى أن الإطار الذي تحرك فيه هو الأسرة الممتدة وهي التي تتسع لتشمل أفرادا غير الأب والأم والأبناء.

وعن الشخصيات التي قابلها يذكر المسيري أنه قابل في كولومبيا إدوارد سعيد ولم يكن مهتما بالسياسة آنذاك ثم انتقل إلى جامعة ريتجرز ليلتقي بكافين رايلي، المؤرخ الأمريكي المعاصر وصاحب كتاب "الغرب والعالم" ونشأت صداقة عميقة بينهما وقد كان المسيري ماركسيا آنذاك وقد تعرف أيضا على البروفيسور ديفيد وايمر الذي أشرف على رسالته للدكتوراه عن وولت ويتمان وقد أثبت المسيري أن ويتمان لم يكن شاعر الديمقراطية الأمريكية كما يدعي الخطاب التحليلي الأدبي الأمريكي وإنما شاعر الشمولية والمادية الأمريكية، وقد غضب الأساتذة الذين ناقشوا رسالته لدرجة أنهم انصرفوا وأداروا ظهورهم له ودون تهنئته ومصافحته لكنهم منحوه درجة الدكتوراه رغم تعصبهم وعدم قبولهم لفكرته واعتبر المسيري أن ما حدث لا يمكن أن نجده في عالمنا العربي<sup>1</sup>.

وعن علاقته الخاصة بالأستاذ محمد حسنين هيكل أعرب المسيري عن ثقته بهيكل الذي قربه وأعانه ماديا ومعنويا وناقش معه موضوعات في الفكر والوضع العالمي<sup>2</sup>.

### الفرع الثاني: المراجعات في فكر المسيري

المراجعة الفكرية التي اتسمت بها أفكار المسيري ماثلة لدى القارئ لكتبه وقد صرح بها دون لجلجة ففي كتاب حوارات يذكر المسيري كيف كان يلقي محاضرة عن الاستنارة الغربية في كلية البنات عام 1970م، نوه فيها بمناقبتها العديدة "أي الاستنارة" بما في ذلك عقلانيتها لكنه في المحاضرة التالية وهو يدرس الأدب الإنجليزي الحديث وكان الدور على قصيدة أليوت "الأرض الخراب"، فتحدث المسيري عن أزمة الإنسان الحديث وتفتته واغترابه عن ذاته وطبيعته وقد أحس بمفارقة غريبة إذ كيف يبرهن في الساعة الأولى على أن الحضارة الغربية هي حضارة الاستنارة ثم

<sup>1</sup> -سوزان حربي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، ج1، ط2، 2010م، دار الفكر، دمشق، ص 19.

<sup>2</sup> -عبد الوهاب المسيري، موسوعة الصهيونية واليهودية، مصدر سابق، ص 11.



يأتي في الحصة التي بعدها ليقرر عجز الإنسان الغربي وأن هذه الحضارة خراب؟؟ أحدث هذا قلقا فكريا وإرباكا معرفيا أدى إلى تحول ملفت للنظر في فكر المسيحي ولا غرو أن نعتبر أن تلك المرحلة اتسمت بالمراجعات الفكرية فعلى غرار المستشار طارق البشري وخالد محمد خالد وعادل حسين وبعض دارسي الفلسفة كعبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود<sup>1</sup>.

ويشكل التحول الفكري في حياة المسيحي معلما هاما أولا لأنه يشير إلى شخص مهموم بالبحث عن هوية ونظارة يرى العالم من خلالها، والغريب أن الرجل الذي عرف كماركسي سابق يكشف النقاب في سيرته الذاتية عن انتماء سبق انتماءه الشيوعي وهو انضمامه إلى صفوف الإخوان المسلمين ثم كان خروجه منها لأنها لم تجب عن أسئلته حسب اعتقاده<sup>2</sup>.

ويؤرخ المسيحي لمرحلة مراجعته بقوله: "ومن الطريف بدأت إعادة اكتشاف الإسلام حينما كنت في الغرب، أولا من خلال المتاحف التي تعرفت فيها على عظمة الحضارة الإسلامية من خلال الأجنحة الإسلامية، ثم من خلال الدراسات المختلفة من أعمال بعض المستشرقين ممن قدموا دراسات ذات مقدرة تفسيرية عالية للحضارة الإسلامية، والذين يحاولون دراسة الإسلام كنسق فكري مستقل، كما تأثرت بدراسات سيد حسن نصر ومالك بن نبي وفضل الرحمن، ثم فيما بعد مجموعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي"<sup>3</sup>.

ومن أهم الكتب التي أثرت في فكره ومراجعاته، كتاب علي عزت بيغوفيتش "الإسلام بين الشرق والغرب" يقول: "ولو أني قرأت هذا الكتاب في مستقبل حياتي لوفر علي وقتا كبيرا، لأنه قدم رؤية إسلامية للكون رائعة وعظيمة"<sup>4</sup>.

ثم يعتبر المسيحي أن الخلفية الثقافية ساعدته على هذه المراجعة الجذرية، بل إنه يزعم أن التحول كان حتميا لسبب بسيط لأنه من البداية كان عنده إيمان بالإنسان ككائن مركب لا يمكن رده لقوانين المادة البسيطة كما ساعده التراث الفكري الإسلامي والتجربة التي عاشها في دمنهور في الطفولة والصبا<sup>5</sup>.

ومن قراءة مؤلفاته "كالعالم من منظور غربي" و"الحداثة وما بعد الحداثة"، تجد أن تحولا

<sup>1</sup>-سوزان حربي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيحي، مصدر سابق، ص 20.

<sup>2</sup>-عبد الوهاب المسيحي، رحلتي الفكرية في الجذور والبذور والثمر، مصدر سابق، ص 49

<sup>3</sup>-سوزان حربي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيحي، مصدر سابق، ص 22.

<sup>4</sup>-المصدر نفسه، ص 23.

<sup>5</sup>-المصدر نفسه، ص 25.

كبيراً طراً على رؤية المسيري للعالم ويحدد النقطة الأكثر وضوحاً في عملية المراجعة وهي البنيوية يقول: "قضيت بعض الوقت في دراسة البنيوية، لأنني عندما بدأت أنتقل من الماركسية لأبحث عن نموذج تفسيري آخر، وجدت أن الماركسية دائماً تتحدث عن أن البناء التحتي هو البناء المادي وأن البناء الفوقي هو الأفكار، وأن البنية التحتية هي التي تفرز البنية الفوقية، وذلك دون أن تبين كيف يحدث ذلك، وقد قال سارتر: "إذا كان بول فاليري بوجوازي صغيراً فلماذا لا يكون كل بوجوازي صغير بول فاليري؟" وهذه إشكالية دفعتني إلى الاهتمام بالفلسفة البنيوية"<sup>1</sup>.

ثم يتوقف المسيري بشكل ملفت للنظر عند روجي جارودي الذي أثر في تكوين المسيري يقول " لما كنت ماركسيا رأيت أنني مهتم بروجيه جارودي وكان آنذاك أهم منظر ماركسي في الحزب الشيوعي الفرنسي، وعندما تأملت وجدته مهتماً بالجانب الإنساني في ماركس وليس ما يسمونه علمياً، وأن تناوله للماركسية مختلف لأنه كان مهتماً بالفيلسوف الألماني فيخته كمصدر من مصادر فكر ماركس، كما كان مهتماً بالإرادة الإنسانية والتجاوز، وكان من أوائل من طالب بالحوار بين الماركسية والكاثوليكية في مقابل الرأسمالية المتوحشة"<sup>2</sup>.

ويذكر المسيري أنه لما لم تعد النظرية الداروينية قادرة على إدارة المجتمعات الإنسانية، وأنها حولت العالم إلى حلبة صراع بين الحضارات والمجتمعات، لم يجد الحل إلا في المنظومة الإسلامية ولذلك استشكل المسيري محاولة الماركسية إرجاع المرء إلى المادة الأمر الذي يجعله يذعن لقوانين المادة وبالتالي السقوط في الحتميات المادية ويفقد مقدرته على التجاوز وبالتالي يفقد حرية الاختيار وفي نهاية الأمر تخمد نزعة الثورية، لأنها تتطلب إيماناً كاملاً بمثل أعلى تتجاوز المادة وعندما اعتنق جارودي الإسلام قال إنه انتقل من واحدية السوق إلى وحدانية الله بعد أن تجاوز المادة"<sup>3</sup>.

**وكنخامة تجلي مسألة المراجعات في فكر عبد الوهاب المسيري إذ يقول:** "التحقت في مراحل صباي بالإخوان المسلمين، ثم اتجهت إلى الماركسية، وعشت مرحلة من الشك ولكن مع الالتزام بالقيم المطلقة مثل الحق والخير والجمال والإيمان بأن الإنسان كائن غير مادي وضرورة إقامة العدل في الأرض، وبالتدرج وعلى مدى رحلة فكرية استغرقت ثلاثين عاماً عدت إلى

<sup>1</sup> المصدر السابق، 26 وفي اعتقادي إن هذه المقولة تقوض الماركسية من أصلها.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 29.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 30.

الإسلام لا كعقيدة دينية فحسب ولا كشعائر، وإنما كرؤية للكون والحياة وكأيديولوجية"<sup>1</sup>.

### الفرع الثالث: مؤلفاته

لقد ترك المسيري مؤلفات عديدة نذكر منها<sup>2</sup>:

- 1\_ نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني (مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة 1972، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979).
- 2\_ الأقليات اليهودية بين التجارة والادعاء القومي (معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة 1975).
- 3\_ موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية (مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة 1975).
- 4\_ العنصرية الصهيونية (سلسلة الموسوعة الصغيرة، بغداد 1975).
- 5\_ اليهودية والصهيونية وإسرائيل: دراسة في انتشار وانحسار الرؤية الصهيونية للواقع (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1975).
- 6\_ مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنجليزي: النصوص الأساسية وبعض الدراسات التاريخية والنقدية (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979).
- 7\_ الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979).
- 8\_ أرض الموعد: دراسة نقدية للصهيونية السياسية (سلسلة كتب مترجمة رقم 247، الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة 1980).
- 9\_ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد (ثمانية مجلدات، دار الشروق، القاهرة 1999).

<sup>1</sup>المصدر السابق، ص31.

<sup>2</sup>ممدوح الشيخ، عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، مرجع سابق، ص 241.

## خاتمة الفصل

يمكن أن نستخلص جملة من النتائج في نهاية هذا الفصل هي:

\* النموذج بنية فكرية تصورية يُجردها العقل الإنساني من كم هائل من العلاقات والتفاصيل فيختار بعضها ثم يُرتبها ترتيباً خاصاً.

\* أما مصطلح المعرفي فهو ما يتناول الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني

\* النموذج المعرفي يمثل بنية فكرية لها علاقة بالصيغ النهائية للوجود وكيفية صياغة العلاقة بين الطبيعة والإنسان والإله.

\* بزغ مصطلح النموذج المعرفي مع توماس كون في كتابه بنية الثورات العلمية، وقد دارت هذه الفكرة في السياق الإمبريقي التجريبي، وقد ساهم الفاروقي والمسييري مع كوكبة من المفكرين في توسيع فكرة النموذج المعرفي وربطها بالميتافيزيقا، كأساس ننطلق منه لفهم كيفية التعامل مع الطبيعة والإنسان ومن قبل الإله.

\* مصطلح النموذج تبدى بشكل ملفت لدى توماس كون، لكن هناك فرقا كبيرا بين النموذج المعرفي الذي ركز عليه المسييري والذي يعني به الوصول إلى الصيغ الكلية للوجود الإنساني، وبين فكرة النموذج الإرشادي المطروقة في كتاب "توماس كون"، والتي تتعلق بالعلم الطبيعي. ومن جهته اعتبر الفاروقي التوحيد المقولة المعرفية التي تصوغ القواعد الكلية للوجود.

\* لكل نموذج معرفي إطاره المرجعي والحضاري البيئي، ومن هنا تبرز أهمية بناء النماذج المعرفية المتباينة في الماهية والصياغة كما سبق. ولعل خطة المسييري في البحث عن النماذج الكامنة، جاءت بديلة عن الفشل الذي لحق المحاولات الأولى للعلوم الطبيعية على الأساس، فاستدعى الأمر اللجوء إلى مناهج بديلة قد استعين في أدواتها الإجرائية وتكييفها بسير أغوار الظواهر الإنسانية، وكذلك فعلت بعض الفلسفات المعاصرة. وكذا بعض مدارس الأدب النقدية.

\* وقد بين المسييري الأسباب التي دعت إلى بلورة هذا المفهوم إذ يرى أن استخدام النماذج كأداة تحليلية قد يزيد مقدرتنا على الاحتفاظ بالحدود بين الإنسان والطبيعة، وبين الذات والموضوع، وبين الحيز الإنساني والحيز الطبيعي دون أن ينكر بالضرورة إمكانية التفاعل بينهم. كما ستساعدنا النماذج على صياغة الفروض بطريقة تجعلنا قادرين على رصد الواقع وتحليله بطريقة أكثر تركيبيية وتفسيرية.

\* يمكننا القول أن مصطلح رؤية العالم متضمن لمعنى الرؤية الكونية، ولذلك نجد كثيرا من المصطلحات التي أوردها الكثير من المفكرين بألفاظ مختلفة لكنها متآلفة في السياق التداولي، ومن بين تلك المصطلحات نجد مصطلح التصور الإسلامي عند سيد قطب وعبر عنه مطهري باسم الرؤية الكونية التوحيدية، بيد أننا نجد من أطلق الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، وغيرها من المسميات.

وبعد تحليل مفهوم رؤية العالم، نؤكد على أن النموذج يتأسس في الجانب الميتافيزيقي على الرؤية الإسلامية إلى العالم، لكن لا يمكن أن يكون ثابتا ولا شاملا، لأنه عبارة عن اجتهاد إنساني يقوم فيه العقل بقراءة توليدية من الوحي المسطور والمنظور. إضافة إلى أن النموذج يتشكل من رؤية العالم التي تتحول من تصورات اعتقادية إلى تصورات معرفية حضارية، أي تصبح الرؤية لها فعالية في مجالات الحياة الإنسانية.

فلا بد من عدم الخلط بين رؤية العالم والنموذج المعرفي، ذلك لأن رؤية العالم تمثل الإجابة عن الأسئلة النهائية حول الله، والإنسان، والكون، أما النموذج المعرفي فيشير إلى ذلك المركب الذي يشتمل على تحديد مصادر المعرفة، وقيم العلاقات بينها، ويحدد تدرجها وهرميتها، ويعين في الوقت نفسه طرائق نقدها ومعايير هذا النقد.

\* إن نظرة الفاروقي للنموذج المعرفي تنطلق من نظرتة لعالم الوجود المفارق للخالق، ومن الصياغة العقدية للنموذج المعرفي في العلاقة بين الوجود المادي وضديده، واعتبار التوحيد الناظم الوحيد لهما. أما المسيري فقد اهتم بفكرة النماذج وأخذها من المستوى العلمي إلى المستوى الإنساني والاجتماعي وعلاقة كل منهما بالوجود.

\* وبدوره اعتمد المسيري على فكرة النموذج وطبقها في موسوعته فقام بتطوير نماذج ثلاثة أساسية، وهي الحلولية الكمونية الواحدية — العلمانية الشاملة — الجماعات الوظيفية. فالحلولية الكمونية تبدئ بالدرجة الأولى على المستوى الديني والمعرفي (الكلي والنهاي)، بينما تبدئ الجماعات الوظيفية أساساً على المستوى الاقتصادي والوظيفي، أما العلمانية والإمبريالية الشاملة فإنها تبدئ بشكل مكثف على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

\* من جهته انطلق الفاروقي من مقولة معرفية هي التوحيد أو الإيمان واعتبره المحرك الذي ينظم العلاقات التي ينطلق منها الإنسان في تعاطيه مع الحياة والوجود والإنسان ومن ثم يعتمد النموذج على ركن محوري وهو التوحيد، وبالتالي لا ينطلق من شكوكية صرفة، بل من الإيقان

الذي يحقق له الصورة المثلى التي ينبغي أن يتعامل معها الإنسان في هذا الوجود.

\* تأثر المسيري بمناهج النقد الأدبية كما ساعدته الأبحاث التي طرق فيها مواضيع متعلقة بالأدب الإنجليزي، وقد اقتبس هذه النماذج ليطبقها في موسوعته، فيما يتعلق بسير الأحداث وأن لها خيوطا متشابكة لا يمكننا أن نجرد كل الخيوط التي كانت وراء أي حدث، وقد تأثر بكافين رايلي الذي أمدّه بحوصلة عن المناهج التحليلية والتركيبية باعتبار أنّها وثيقة الصلة بمسائل كثيرة نجحت في العالم.

## الفصل الثاني:

# السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي

- المبحث الأول: السياق الفكري والمرجعي للنموذج عند  
الفاروقي.

- المبحث الثاني: المسلمات الأساسية للنموذج المعرفي عند  
الفاروقي.

- المبحث الثالث: التحيز الغربي: رؤية فاروقية

نتائج الفصل

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

المبحث الأول: السياق الفكري والمرجعي للنموذج عند الفاروقي

المطلب الأول: إرهاصات النموذج الغربي

تتبدى فلسفة النموذج الغربي كمنطلق أساس في وضعية أوجست كومت، الذي رام تطبيق العلم لتنظيم حياة الإنسان، فكما أن الإنسان سعى لتطبيق الطب على حياته الفردية لا بد له أن يطبق العلوم الاجتماعية على سلوكه الاجتماعي، ولأن العلوم الطبيعة حازت قصب السبق فإنه من الأجدر امتداد ذلك النجاح إلى العلوم الإنسانية<sup>1</sup>.

وقد اشتهر كومت بفكرة الحالات الثلاث التي مر بها التاريخ البشري واستقر عند المرحلة الوضعية التي تساعد الإنسان على الفهم عن طريق التجربة، وسر تحقيق ذلك يكمن في مدى استيعاب العلوم الاجتماعية.

لكن لو نظرنا بعمق إلى هذه الفلسفة لقلنا إن مسألة إقامة علم الاجتماع على أساس أن الظواهر الاجتماعية شأنها شأن الظواهر المادية تخضع لحتمية شاملة، يعتبر موقفا سلبيا يسلب حرية الإنسان على حد تعبير يميني طريف الخولي<sup>2</sup>.

ويرى الفاروقي أنه من بين العوامل التي أسهمت في تشكيل النموذج الغربي انتشار الفكر الوضعي، فقد ظهر تحديه للمسائل الفلسفية فاعتبرها لغوية لا جوهر لها، سوى ما وضعه المتكلمون من معان ألصقوها بالكلمات التي يتفوهون بها، وبالفعل عم فكر فتحنشتاين جميع دوائر الفلسفة في العالم الغربي، فأصبحت الوضعية مجردة مدار البحث العلمي في الطبيعة وهدفه الأول والأخير، والوضعية المنطقية مدار البحث في الفلسفة وحقولها، وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأخيرا في الفكر الديني نفسه<sup>3</sup>.

وجدير بالذكر أن فتحنشتاين وصل إلى تقرير مسألة مفادها أن جميع الآراء الأخلاقية والميتافيزيقية هراء خالية من أي معنى، وذلك أن هذه الأقوال أو الأحكام أشباه قضايا، أي أنها انتهاك خال من المعنى لاستعمال اللغة الصحيح، وكان المبدأ الذي استخدمه هو مبدأ التحقق،

<sup>1</sup> إسماعيل الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، رسائل إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ص 8\_9.

<sup>2</sup> يميني طريف الخولي، الحرية الإنسانية والعلم، القاهرة، مصر، 1990م، ص 27.

<sup>3</sup> إسماعيل الفاروقي، مقال التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث، المسلم المعاصر، العدد 39، 1984م، ص 15.



## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

ويعني الرجوع إلى الواقع لنرى مصداق ما نضعه من أقوال في الميتافيزيقا أو في الأخلاق<sup>1</sup>. وهكذا ينبذ فتحشتاتين الفلسفة وراءه ظهريا.

وقد سلكت حلقة فينا النهج نفسه، وطورت من أفكارها إلى أن أطلق بلومبرج وفايجل اسم الوضعية المنطقية على الحركة الفلسفية الصادرة عن جماعة فيينا، ومهما يكن فإنه من الممكن القول أن هذه الحركة عزفت على النغمات الرئيسية في الفلسفة الوضعية ونذت كل قضية لا تمت للعلم التجريبي بصلة.

ويرى الفاروقي أن أهم جوانب اتفاق الفكر الغربي مع المسيحية الأوروبية يتمثل في موضعين أساسيين هما: عزل العقل وإحلال الشعور مكانه كمنهج للمعرفة، ذلك أن العقل لا يسوغ التثليث والتجسيد وصلب الإله، وموته وإعادةه إلى الحياة وتخليص البشر بتعذيبه، إنما الشعور المسيحي يسوغ ذلك عند المسيحيين المؤمنين بهذه الأركان، وثانيا أن الخطيئة الأصلية وسقوط البشر أجمع بالضرورة الناتج عنها أفسد جبلة الإنسان بحيث أصبح لا يرجح منها خيرا، وعجزت بالكلية عن الإتيان به حتى لزم أن يتجسد الإله ويكفر عن خطيئته ويحدث له خلاصه. وبالتالي فالزمان والمكان، بل والخلق كله مسفود وساقط لا يستغرب من قيامه على تعارك جميع القوى والعناصر والمخلوقات التي يتألف منها بعضها مع بعض دون جدوى أو نهاية<sup>2</sup>.

ومن بين العوامل أيضا سيطرة الكنيسة على السلطة الزمنية والروحية مما أدى إلى تضيق الخناق على الفكر والإبداع والنظر كما هو التصور السائد وقد تحدث الفاروقي عن الكنيسة في ثلاثين موضعا من كتابه التوحيد، وأورد في موضع منها هيمنة الكنيسة "التي قضت على أية إمكانية لتحريك الروح العلمية نتيجة نهجها المفارق، ولاهوتها التجسدي، وتعاليمها التسلطية، التي خاضت بلا سند، من منطلق تحكيمي في قضايا العلم الطبيعي"<sup>3</sup>.

وللتوسع بشأن التحرر من سلطة الدين الكنسي يرى إميل بورترنو: "أن أمر العلاقات بين الدين والعلم، حين يراقب في ثنايا التاريخ، يثير أشد العجب. فإنه على الرغم من تصالح العلم والدين مرة بعد مرة وعلى الرغم من جهود أعظم المفكرين التي بذلوها ملحين في حل المشكل حلا عقلياً، لم يبرح العلم والدين قائمين على قدم الكفاح، ولم ينقطع بينهما صراع يريد به كل

<sup>1</sup>فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ، 1993م، ص 78.

<sup>2</sup>إسماعيل الفاروقي، مقال التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث، ص 15.

<sup>3</sup>إسماعيل الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة السيد عمر، دط، 2010م، ص 109.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

منهما أن يدمر صاحبه لا أن يغلبه فحسب. على أن هذين النظامين لا يزالان قائمين ولم يكن مجدياً أن تحاول العقائد الدينية تسخير العلم، فقد تحرر العلم من هذا الرق وكأنا انعكست الآية منذ ذلك وأخذ العلم ينذر بفناء الأديان ولكن الأديان ظلت راسخة وشهد بما فيها من قوة الحياة عنف الصراع"<sup>1</sup>.

"الذي يهمننا في المقام هو تجسيده (النص) لأزمة الصراع بين النسقين الفكريين: العلمي والديني، تلك الأزمة التي انتهت إلى إقصاء النسق الديني عن مجال الحياة وحصره داخل جدران المعابد، وطرده من مجال النظر العقلي إلى مجال الإحساس والشعور". فالصراع لم يكن حقيقة صراعاً بين العلم وجوهر الدين ولكنه كان صراعاً بين العلم ونوع من التفكير الديني ظهرت آثاره في أسلوب التفكير اللاهوتي الذي انتهجته الكنيسة واضطهادها للأسلوب العلمي في التفكير والتدخل القسري لسلطانها في كل مجالات الحياة، فضلاً عن التحالف بين النظام الإقطاعي والنظام اللاهوتي الذي ظل قائماً طوال فترة السيادة الدينية الأمر الذي دفع بالمفكرين الأحرار إلى الدعوة إلى تقويض النظامين في ذات الوقت. ونظراً للتقاليد التي سار عليها التفكير الديني المنهار، كان الاتجاه العلمي، كما يرى الباحث، "يضع العلم المرتبط بالحياة وبكل ما هو واقعي بمثابة النقيض للدين ويقف معه على طرفي نقيض، وتلك هي المأساة التي انحدرت إليها العلمانية الناشئة والاتجاه الوضعي على السواء"<sup>2</sup>.

وتنتج عن ذلك اعتزاز العقل بنفسه وإحساسه بقدرته على أن يأخذ مصير الإنسان بين يديه بعد إزالة كل عبودية للكنيسة، وأصبح كل حدث تاريخي يخضع لميزان العقل بما في ذلك الدين نفسه، وتأسست قيمة التعاون والأخوة الإنسانية على أساس من تقدير العقل وحكمه، وبذلك انهارت القاعدة الدينية. انتقلت إذن عملية التحرر من "الرق الديني" من مستوى التشكيك في العقائد الدينية إلى مستوى القضاء عليها، وبذلك "مات الإله" في الغرب"<sup>3</sup>.

وقد أدت محاولات الهيمنة الكنسية إلى انقلاب كوبرنيكي عليها تجسد في محاولات رجال الإصلاح إزالة الأسطورة النابعة من جدران المعابد وبطون الكتب المقدسة. بيد أن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يمكننا الجزم بأن الكنيسة كانت معادية للعلم؟

<sup>1</sup> محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط4، 1429هـ-2008م. ص38.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص38.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص38.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

### المطلب الثاني: الكنيسة والعلم عدا، أم وفاق؟

خلافًا لما يعتقد معظم الناس، فليس ثمة اتفاق بين الدارسين على أن الكنيسة كانت عبر تاريخها معادية للعلم ومضطهدة للعلماء، وإن كان هذا هو الرأي السائد، فإننا نجد في مقابله بعض الدارسين يؤكدون على أن الكنيسة لم تكن في الجملة معادية للعلم، بل على العكس أوجدت ظروفًا ساعدت على تنمية التفكير العلمي، كما اضطلعت هي نفسها بالدور الأكبر في هذا المجال، من هؤلاء كراوثر J.G.Crowter<sup>1</sup>، الذي بعد أن فرغ من وصف محاكم التفتيش وصفا مرعبا، أكد استنادا إلى حقيقة القضاء المبرم والسريع على طائفة فرسان بيت المقدس الفقراء The Poor Soldiers Of The Temple من قبل تلك المحاكم القروسطية، أن كل من وقع بين يدي تلك المحاكم بتهمة الهرطقة أعجز من أن يفلت منها مهما كان مركزه رفيعا، لكنه عاد فأكد أن العلماء لا قوا عنتا نسبيا على يدها، ونقل عن أشهر مؤرخي محاكم التفتيش الأمريكي هنري تشارلزلي H.C.Lea أن ذلك كان بسبب إفتقار العلماء إلى التصلب في الرأي الذي ميز الفلاحين الذين كانوا يستقبلون بفرح النار التي كانت ترسلهم إلى الجنة، فقليل من المفكرين من أبيلارد Abelard وإكهارد Eckhart إلى غاليليو كانوا مستعدين لتحمل العذاب من أجل أفكارهم، ثم إن الكنيسة ما كانت تضيق إلا بالأفكار التي تستميل عواطف الناس لا بتلك التي كانت تستهوي عقولهم<sup>2</sup>.

ومع ريجير هو كاس (1906، 1994)، Reijer Hooykaas أستاذ تاريخ العلم في جامعة أوترخت Utrecht بهولندا، نطلع على مرافعة مسهبة تطمح إلى قلب التصور السائد عن طبيعة العلاقة بين العلم والدين في السياق الغربي، فقد خصص هو كاس كتابا كاملا يثبت من خلاله أن أكبر العوامل التي ساهمت في نشوء العلم الحديث تمثلت في الدين، وبالذات الحركة الإصلاحية البروتستانتية، فهو يرى أن البروتستانت كانوا أكثر تقبلا لحقائق العلم الحديث من الكاثوليك، ولئن كان ماكس فيبر في أطروحته الشهيرة عن "البروتستانتية وروح الرأسمالية"، قد أكد على أن القيم التي بشر بها جون كالفن كالزهد والاجتهاد في العمل كان لها دورها الكبير في نشوء الرأسمالية، فإن السوسيولوجي الأميركي روبرت مرتون (1910م، 2003م)، قد

<sup>1</sup> كراوثر، قصة العلم، ترجمة بدوي عبد الفتاح وبمضى طريف الخولي، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 1998، ج1، ص 125.

<sup>2</sup> عدنان إبراهيم، حرية الاعتقاد في الإسلام ومعتزضاها، القتال، الذمة والجزية وقتل المرتد، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه، فيينا، النمسا، 2014م، ص 183.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

اقترح كما يبين هو كاس، أن تلك القيم نفسها كان لها دورها الخطير في التعجيل بالثورة العلمية. وهكذا فهو كاس في الوقت الذي يخفض فيه من دور التراث اليوناني في نشوء العلم الحديث، يعظم من دور الدين المسيحي ممثلاً في البروتستانتية، خصوصاً في نشوء العلم<sup>1</sup>.

كذلك نجد جورجيو دي سانتيلانا (1902، 1974)، في كتابه جريمة غاليليو وبعد دراسة مستفيضة لمحاكمة غاليليو والظروف التي أحاطت بها، يرى أن البابا أوربان الثامن، ومن التف حوله من رجال الدين، لم يكونوا في الحقيقة أعداء للعلم متعصبين، ولربما كان الأصح أنهم كانوا ضحية العلم نفسه ومناخ الفكر العلمي الذي كان طاغياً في عصرهم<sup>2</sup>.

وفي كتابه آلام العقل الغربي أكد ريتشارد تارناس أنه بينما وفر الإغريق الأرصادة النظرية المطلوبة بالنسبة إلى الثورة العلمية، فقد وفرت الكنيسة الكاثوليكية رغم كل أصفادها الدوغمائية الإطار الذي مكن العقل الغربي من التطور، وجعل الفهم العلمي قادراً على الانبثاق، ووضح أن طبيعة إسهام الكنيسة كانت عملية من ناحية، وعقائدية من ناحية، فمنذ بداية العصور الوسطى كانت الكنيسة قد وفرت في أديرهما الملاذ الوحيد في الغرب الذي مكن إنجازات الثقافة الكلاسيكية من البقاء وروحها من الاستثمار، ومنذ انعطافة الألفية الأولى كانت الكنيسة قد دأبت رسمياً على دعم وتشجيع المشروع المدرسي الكبير للبحث والتعليم، ذلك المشروع الذي لولاه لكان من الممكن ألا تقوم للفكر الحديث أي قيامة إلى الأبد<sup>3</sup>.

### المبحث الثاني: المسلمات الأساسية للنموذج المعرفي عند الفاروقي:

لقد حدد الفاروقي أبرز المسلمات التي يقوم عليها النموذج المعرفي الغربي، ومنها التزعة الشكوكية التي اعتبرها الأصل المعرفي الذي يبنى عليه التصور الغربي، ومبينا أنها السمة التي تطبع القيم السائدة بدءاً من عصر التنوير، وقد أكد على عدم قبولها بقوله: "لالشكوكية، ولا الإيمان المسيحيين، لقد تفاقمت التزعة الشكوكية بدرجة بالغة الخطورة في عالم اليوم عامة، وفي الغرب بوجه خاص. وباتت تلك التزعة هي المبدأ السائد في أوساط المتعلمين، فضلاً عن شيوعها في أوساط العوام المحاكين للمثقفين في مجتمعاتهم، ويعود هذا الانتشار المشهود جزئياً إلى نجاح العلم

<sup>1</sup> ريجار هو كس، الدين ونشوء العلم الحديث، ترجمة زيد العامري الرفاعي، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 2008م.

<sup>2</sup> عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1983م. ص 53-82.

<sup>3</sup> ريتشارد تارناس، مرجع سابق، ص 355.

## الفصل الثاني.....السيقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

بمفهومه الغربي، المنظور إليه على أنه بمثابة الانتصار المتواصل للعقل التجريبي على العقل الديني<sup>1</sup>.

ويورد الفاروقي أمودجا من نماذج الشكوكية إذ يقول: " وصف الشكوكي جورج سانتيانا ثقة العلماء في النظام الكوني، بأنه جزء من " الإيمان الحيواني" ويعود احتقاره الواضح لتلك الثقة، إلى حقيقة افتقارها إلى أي أساس في الواقع التجريبي بالمرّة. وهكذا، كرر سانتيانا اذات الانتقاد الذي وجهه الغزالي من قبله للفلاسفة والعلماء في [القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي]، مع اختلاف طفيف. واقتبس سانتيانا تعبير "الإيمان الحيواني" من مثال ضربه بافلوف، وملته الآذان من كثرة الاستشهاد به، فحواه أن كلبا اعتاد أن يجد الطعام كلما سمع صوت جرس، فاعتقد أن الجرس هو سبب الطعام<sup>2</sup>.

ويقوم المذهب الشكي في نظر الفاروقي على مجموعة من الاعتقادات المعرفية الأساسية هي:

1- لا شيء يعرف حقيقة سوى الظواهر الطبيعية. وفي العلاقات الإنسانية، الظاهرة الطبيعية هي الرغبة.

2- الظواهر الأخلاقية لا تعرف حقيقة. فهي دائما وأبدا مشكوك فيها لا يعرف فيها شر حق ولا خير حق.

3- لا يجوز لإنسان أن يدعي أن سلوكا ما خير من سلوك آخر إلا إذا أدى ذلك السلوك إلى إشباع رغبة من رغباته هو دون الآخرين<sup>3</sup>.

ولاشك أن المسيحية كان لها الدور الرئيس في التأصيل لمذهب الشك نظرا لطبيعة التصور المسيحاني للإنسان الذي لم يتحرر بعد من إسار الخطيئة الأصلية التي ورثها عن غير اختيار، بيد أن النظرة الفاحصة تكشف عن منظومة للشك منذ عصر الفلسفة اليونانية، تطورت بشكل واضح لتؤثر في التصور الكنسي التي قامت بالتشكيك في كل ما يخالف قانون الصمت إزاء الحقائق التي نطق بها الكتاب المقدس ولو كانت مجافية للعقل والفكر والاستدلال، وورثت الوضعية تركة الكنيسة المثخنة بجراح التشكيك لتلقي به على كاهل الميتافيزيقا والقيم التي اعتبرتها مجرد لعبة منطقية لا جدوى من محصلتها المعرفية.

ولذلك حسب رأي الفاروقي "باركت المسيحية مذهب الشك الأخلاقي ظنا منها بأنه يحقق

<sup>1</sup> إسماعيل الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مصدر سابق، ص 84 — 85.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 112.

<sup>3</sup> الفاروقي، نحن والغرب، مجلة المسلم المعاصر، العدد 11، سبتمبر 1977م، ص 22.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

أغراضها. قالت المسيحية على لسان بولس، وما زالت تردد على لسان كارل بارت وبول تيليش والمجمع الفاتيكاني الثاني: أن الإنسان مخلوق ساقط بنيت جبلته على الإثم والعدوان والمنكر، لا أصل ولا جدوى من اجتهاده وعمله. فحياته كلها كتلة من الخطيئة والفجور"<sup>1</sup>.

ولا شك أن هذا التفسير بالغ في إضفاء الصبغة الإلهية على السيد المسيح وحاول إيجاد حل لمسألة الصلب، بيد أن الإقناع بألوهية المسيح لا تتأتى إلا بالحط من قدر الإنسان والبرهنة على ذلك باختلاق مبدأ الشك في قيمة الإنسان وأخلاقية أفعاله. كما هو الشأن عند الغرب.

ويذكر الفاروقي أن الغرب عرف ثلاثة أنظمة أقامها على أساس مبدأ الشك واعتبرها إيجابية وهي

الفوضوية، والليبرالية الأنجلوسكسونية، والشيوعية. وما زالت الأنظمة الثلاثة قائمة وإن غيرت أثنائها من عصر إلى عصر.

أولاً- الفوضوية قامت في أول عهدها تحت تأثير المسيحية المباشرة. فالمسيحية أبت أن تشرع للسلوك الاجتماعي وتركته للشيطان قصراً، لأن الحياة الاجتماعية في نظرها، مقطوع منها. وأبت أن تشرع للسلوك الفردي: لأنه ميدان الرغبة، والرغبة شر في ذاتها. فلا رأي للمسيحية إلا التنكر للرغبة ومحاربتها والانعزال عن الجماعة. وهذه هي الرهبانية التي ابتدعتها مثالا للسلوك البشري. وترك السلوك الإنساني بلا شريعة دعوة إلى الفوضوية.<sup>2</sup>

أما اليوم فالفوضوية المسيحية تقلصت والرهبانية تكاد تنقرض. الرهبان يتزوجون ويرتعون ويلهون، يسعون ويرتزون. والراهبات يلبس الملابس الجذابة ويتحلين ويتزوجن ويخلفن. كلما تقدمت الحضارة الغربية في بلد مسيحي يزيد ابتعادا عن الرهبانية.

حل محل الرهبانية حركة أخرى هي الوجودية. ابتداء من رمي الحياة الإنسانية بالشر والإثم أكدت الوجودية أن لا أمل يرجى من حياة الإنسان لأنها لا خير فيها. بل هي مليئة بالألم والحزن والأسى وتنتهي بموت أكيد. وسعي الإنسان لن يرى لأنه كله غرور. فالوجود مأزق يجب التخلص منه ولا خلاص إلا بالارتقاء في أحضان المسيح، الإله المخلص. ويبقى السلوك الفردي والجماعي بلا شريعة، وهي الفوضوية. والتسلسل منطقي، فإذا كان الدين خروجاً من مأزق

<sup>1</sup>المصدر السابق، ص 22.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 23.

## الفصل الثاني.....السياسات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

الوجود، فلا حاجة للاعتناء بالمأزق. ليذهب به قياصرته إلى حيث ألفت.<sup>1</sup>

وواضح أن النظام الفوضوي قد اتخذ نمطا يعوض حالة التشيء التي يعانيها المجتمع الغربي، الذي تنكب عن سلطة الكنيسة وارتمى في أحضان العلم ولذلك بدأ الإنسان الغربي يبحث عن إيجاد حل لعدم وجود شريعة عملية يمكنهم الاستناد إليها، مما أدى إلى بزوغ فجر الفلسفة الوجودية التي أرادت الإجابة عن المعطيات التي تمخضت عن السمة الفوضوية التي يعيشها الغرب.

ثانياً\_ الليبرالية: ولدت عمليا داخل صراع الملكية البريطانية مع الشعب في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وولدت نظريا على يدي توماس هوبز وجون ستيوارت مل منذ قرنين. وتقوم الليبرالية على الشك بأن علاقة الإنسان بالإنسان فيها حقيقة أخلاقية أو قيمة. فابتداء منه، تعارض الليبرالية كل امتداد لتأثير الإنسان في الإنسان الآخر. فالإنسان ذات تحيا في رغباتها، ولا يدخلها مؤثر إلا هتكها. وكون الرغبة، أو الطبيعة، الحقيقة الوحيدة، تأليه للرغبة لأنه ينفي وجود الحقيقة المعنوية أو العتموية التي هي وحدها القادرة على تطويع الحقيقة الطبيعية. فالموجود الذي لا وجود لغيره: اله في ملكوته.<sup>2</sup>

لكن التناقض بين رغبات الإنسان وغيره يؤدي إلى القتل. والقتل انتهاء للذات الراغبة. إذا لا مانع من منع القتل، ويسمح لكل شيء دونه، أي دون العنف المادي الظاهر، أن يأخذ مجراه. فاستمرار النظام الذي لا يؤثر فيه إنسان على إنسان، واستمرار الإنسان نفسه، يتطلب حماية الإنسان من أعدائه. فالمبرر الوحيد لإيجاد نظام وشريعة وحكم سياسي هو المحافظة على سلامة الفرد وحرية في إشباع رغباته. لذلك نشأت الليبرالية، ونشأت معها الدساتير ونظريات حقوق الإنسان، درجات في تقييد الرعا وشل تسلطهم على الرعايا.<sup>3</sup>

لقد أكد توماس هوبز أنه لا يمكن لأي مجتمع أن يوجد أو أن يبقى في المدى الطويل دون أخلاق، إذ لن يكون هناك مفر في مثل تلك الحالة من تحقق "حرب الجميع ضد الجميع" فحتى العصاة تحتاج إلى تأسيس نظام أخلاقي ما لأفرادها، فيما لو أرادت البقاء عصاة بين العصابات.<sup>4</sup>

إن الذببية التي تخلصت منها أوروبا لم تكن متاحة بسهولة لولا تقييد الحرية التي تنبع من الذات

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 24.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 25

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 25.

<sup>4</sup> إسماعيل الفاروقي، التوحيد، مصدر سابق، ص 174.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

وتوجيهها لضمان سلامة المجتمع، وأيا كان الأمر فإن تلك الدساتير المنظمة لم تستطع سد كل فجوات الحياة الروحية التي يعيشها الغربي.

إن السياق الذي أورده الفاروقي أثناء حديثه عن الليبرالية، باعتبارها نظاما يقوم على الشك بحسب تعبير الفاروقي يحتاج إلى مزيد بيان، فالليبرالية طريقة في التفكير تدور حول الإنسان والسياسة، أو حول الاقتصاد والليبرالية الاقتصادية ترتبط بالمدرسة الطبيعية، والتي تحدث التوازن بين الأسعار والإنتاج، أما الليبرالية السياسية فهي تلتقي مع الاقتصاديين في الاهتمام بالفرد وحرية في آن معا، وهذا ما تحدث عنه الفاروقي.

و لاشك أن الليبرالية السياسية من إنتاج القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا، وإن كانت تمتد جذورها إلى جون لوك (1632م - 1704م) في القرن السابع عشر، بل إن بعض المؤرخين يعود بها إلى اليونان فيتحدثون عن لبرالية قديمة كما هي الحال عند بروتاجوراس، أو ديموقريطوس، أو غيرهما، غير أن ما نقصده هنا أساسا هو الليبرالية السياسية المحدثة التي تميزت عن جميع أشكال الليبرالية الأخرى بتركيزها الاهتمام على الفرد وعلى الحياة السياسية، فذهبت إلى أن السياسة صنعة أو فن وضعه الإنسان، والحكومة ليست أمرا طبيعيا وإن كانت أمرا ضروريا، أما الطبيعي فهو الحرية الإنسانية، فلا هي مكتسبة ولا هي منحة من أحد، والبشر متساوون جميعا، وبالتالي فلا فئات ولا درجات من الموجودات البشرية يمكن أن تدعي لنفسها الحق في أن تحكم على نحو طبيعي أو على نحو يفوق الطبيعة<sup>1</sup>

ثالثا\_ الشيوعية التي قامت على مبدأ الشك، أي: تأليه الرغبات يجعلها الحقيقة الوحيدة، وبالتالي، باعتبارها أي الرغبات معيارا نهائيا لكل ما هو خير وشر. إلا أنها تختلف عن الليبرالية بأنها لا تعترف برغبات الفرد بقدر اعترافها برغبات الجماعة. والجماعة عندها ليست القوم بل الطبقة. فالشيوعية نظام تجنيدي بالضرورة لأن رغبة الطبقة عندها أولوية كبرى، لا تنسق رغبات الأفراد معا بل تنقض وتنكر. لذلك كان تصور علاقة الإنسان بالإنسان في الشيوعية: أن العامل زميل العامل ألى وجد، وأنهما مجندان لخوض حرب ضرورية مع طبقة الرأسماليين المتسلطة، وأن حالة الصراع هذه حالة دائمة إلى أن تبيد الطبقة الأخرى<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> جون ستوارت مل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، وميشيل متياس، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1996م، ص 7-8.

<sup>2</sup> إسماعيل الفاروقي، نحن والغرب، ص 26.



## الفصل الثاني.....السياسات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

ففي كتابه ذائع الصيت كتب انجلز موضحاً "أن الشيوعية إنما جاءت لتحرير البروليتاريا وهي الطبقة التي تعيش كلياً من بيع عملها فقط، لا من أرباح أي نوع من أنواع رأس المال، أي أنها رهينة فترات الأزمة والازدهار الصناعي وتقلبات المنافسة الجارحة وبإيجاز إن البروليتاريا هي الطبقة الكادحة"<sup>1</sup>. وهكذا سعت الشيوعية في بيان الحزب الشيوعي إلى التأكيد على دعم طبقة العمال والاهتمام بالإنسان والاتحاد مع كل عمال العالم لتقويض الرأسمالية وإعادة الاعتبار للمجتمع الذي يجب عليه أن ينقلب على الرأسمالية المتسلطة.

وقد استطاعت الشيوعية التي قامت على أساس الشك أن تهتم برغبات الإنسان كما أورد الفاروقي، وفي إجابة عن سؤال فحواه لماذا ظهرت الطبقات؟ تجيبنا الشيوعية أن الإنسان ليس شريفاً بطبعه كما تدعي النزعة المثالية، بل هو نمو قوى الإنتاج<sup>2</sup>، وهكذا يحتزل الإنسان في مجرد حيوان اقتصادي تكتنفه الشكوك التي لا ترى في حقيقة الإنسانية إلا المال والإنتاج.

لذلك إذا عدنا إلى النموذج المعرفي الشيوعي فإنه يجب تجديد الصياغة المفهومية للترابعية التي تتموضع بحسبها علاقات البنية التحتية بالبنية الفوقية، إذ ليس من الضروري دائماً أن تكون البنية التحتية هي شبكة علاقات اقتصادية من أجل أن تنتج الشبكات غير الاقتصادية، فالنمذجة هنا يجب أن تتخلى عن مأسسة البنية، و تنتقل منها إلى الصيغة الوظيفية، فيصح القول عندئذ أن كل بنية تحتية يمكن أن تكون اقتصادية أو اجتماعية عضوية كنظام القرابة، أو سياسية دينية كالمجتمع الفرعوني القديم، أو مجرد سياسة فحسب كمجتمع أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، وسواء وعى الباحثون في تاريخ الظاهرة الاقتصادية وقوانينها الأنتروبولوجية، سيطرة النموذج الرأسمالي الغربي في لاشعورهم أم لم يعوه بدرجات متفاوتة، فإن هذا النموذج فرض نفسه باعتباره الهيكل الأساسية للتغيير والتطور<sup>3</sup>.

عل كل، غدا النموذج الغربي في نشأته مدينا لهذه النظم التي أخرجت الغرب من دياجير العصور القروسطية، إلى رحاب التعايش السياسي والثقافي، ولذلك حرص الغرب على المحافظة على هذه النظم التي أدت إلى نتائج إيجابية وكذلك سلبية فمن بين النتائج الإيجابية التي حققها النموذج في إرهاباته الأولى التي قامت على الشك نجد:

<sup>1</sup> فريدريك انجلز، مبادئ الشيوعية، دط، دت، ص 2.

<sup>2</sup> جورج بوليتزر، جي بيس موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، دت، ج 2، ص 35.

<sup>3</sup> مطاع صفدي، نقد العقل الغربي الحدائث وما بعد الحدائث، شركة الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990م، ص 43 — 44.

## الفصل الثاني.....السياسات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

أولاً: احترام الذات الإنسانية وحمايتها من كل معتد. فالحق يجب أن يقال: وهو أن نظام الشك، حقق للإنسان حقوقاً جليلة، وإن كان تعريفهم للإنسان بالمواطن، أي بفرد القوم، لا الإنسان عامة. يتمتع الفرد في البلاد الليبرالية بحرية كبيرة وتحترم الحكومة ذاته أشد الاحترام.

ثانياً: أن تأليه الرغبات واحترام الذات شد من أواصر القربى بين المواطن، والمواطن وحث وعيها بضرورة إشباع رغباتها على التعاون المنتج الفعال، سواء كان التعاون تطوعي كما يحدث بدافع القربى أو إكراهي كما يحدث بدافع القومية الغاشمة أو تجنيدى بداخل مصلحة الطب وذلك دائماً يقصد الانقضاض معا على فريستهما أي فريسة المواطنين حتى يقضيا عليها ويفترسأها ويشبعا رغباتهما.<sup>1</sup>

ثالثاً: تأليه الرغبات واحترام الذات جعل من المجتمع الغربي مجتمع نمور. لا يعتدي النمر على النمر، بل على فريسته. فكلاهما موجهان إلى الفريسة بطبيعة تاليه رغباتهما. فالفريسة الأولى هي الطبيعة. لذلك انقضض الليبراليون على الطبيعة انقضاضا، ففكوا رموزها وطوعوها لخدمتهم. فالطبيعة في نظرهم عدو ضعيف، عدو تمكنوا من افتراسه. وما زال الغربيون ينظرون إلى الطبيعة نظرة المتعطش، المتأهب، المفترس. وقد فجرت هذه النظرة ينايع المعرفة الطبيعية، فنشأت العلوم وترعرعت، ثم تفننوا في استغلال الطبيعة - وهو ما يعرف بالتقنية- وقد سبقوا المسلمين في هذا المضمار سبقا بعيدا.<sup>2</sup>

لاشك أن النتائج التي ذكرها الفاروقي نابعة عن قراءة واعية للنموذج الغربي، لكن يحق لنا أن نقول كيف استطاع النموذج الغربي مع ما يحمله من فلسفات متناقضة ومتداخلة تشذيب الاختلاف المتبدي وصهر الأفكار في بوتقة اجتماعية واحدة؟ وإزاء ذلك نلاحظ نجاح هذا النموذج بحق على نطاق واسعة.

للإجابة على هذا السؤال الذي أراه وجيها في رصد إرهاصات النموذج، يحق لنا أن نخرج على مفهوم رئيسي يطلق عليه اسم النطاق المركزي، وقد اعتبره كارل شميث النقطة المحورية التي صهرت كل الأفكار المتناقضة من أجل نقطة مركزية توافقية أو لنقل مصيرية.

"فعندما يصبح نطاق ما مركزيا، فإن مشكلات النطاقات الأخرى تحل في إطار النطاق المركزي، وتعد هذه المشكلات ثانوية، إذ يأتي حلها بصورة تلقائية ما لتحل مشكلات النطاق

<sup>1</sup> إسماعيل الفاروقي، نحن والغرب، مصدر سابق، ص 27.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 27.

## الفصل الثاني.....السياسات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

المركزي"<sup>1</sup>. ولتوضيح هذا المفهوم يعرض شميت نموذج التقدم التقني الأوروبي خلال القرن التاسع عشر، وهو مجال للتقدم، فقد أثر هذا الأخير كظفرة هائلة مما أدى إلى تقديمه على كل الأوضاع الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، ومنحها هذا التأثير الهائل مرتبة ديانة التقدم التقني التي بشرت بأن جميع المشكلات الأخرى سوف يحلها التقدم التكنولوجي، وأضحى التقدم التقني "ديانة المعجزات التقنية والإنجازات البشرية والسيطرة على الطبيعة، فبينما كان النطاق المركزي في عصر الدين التقليدي هو التنشئة الأخلاقية، والتعليم الأخلاقي والتطلعات الدنيوية الأخلاقية، فإن ما يعتبر تطوراً وإنجازاً حقيقياً في العصر التقني هو التقدم الاقتصادي والتقني، وبالمثل ففي عصر اقتصادي لا يحتاج المرء إلا إلى حل مشكلة الإنتاج وتوزيع البضائع بصورة كافية حتى تصير هذه المسائل الأخلاقية والاجتماعية كافة، غير ذات أهمية"<sup>2</sup>.

ولعل هذا التوضيح كفيلاً لمعرفة ما أسميه ببقاء الأضداد إن صح التعبير من فلسفات مختلفة تتعايش، كلحمة واحدة لتحقق مأسسة النموذج المعرفي. فغير خاف على المتتبع كيف حققت أوروبا بعد عصرها المظلم، الدساتير التي أرست من قيم العدالة، وأعدت للإنسان الغربي إبداعه واجتهاده في تحقيق مدارس فلسفية يسعى كثير منها لخدمة الإنسان.

وقد تجلّى الإبداع بعد عصر التنوير، وهو وثيق الصلة بإرهاصات النموذج، فلاشك في أن مشروع التنوير اشتمل على حركات فكرية وسياسية تواضعت على طيف واسع من الاختلاف الفكري، ويكفي هنا أن نشير إلى الاختلافات الفلسفية ورؤى العالم المتناقضة تماماً لدى هوبز وفولتير، وروسو، وهيوم، وسبينوزا، وكانط، وهيغل، وماركس، وغيرهم فإنه يبدو مستحيلاً وضع هؤلاء وكثيرين منهم في مجموعة مميزة واحدة، فما بالك بالأنظمة والحركات الفكرية التي أنتجوها، ومع ذلك يمكن القول إن التنوير في مجمله، وعلى الرغم من معتنقي أفكار كيركيغارد، يمثل نموذجاً يبرز مجموعة مشتركة من الافتراضات والمقتضيات التي تضيء عليه وحدة معينة على الرغم مما يحفل به من تنوع داخلي، وكما يرى جون غراي فإن المشروع المركزي التنويري كان استبدالاً للأخلاق المحلية والعرفية والتقليدية، وكل أشكال الإيمان المتعالي بأخلاق نقدية وعقلانية، قدمت كأساس لحضارة كونية"<sup>3</sup>. وبذلك يمكننا أن نقول إن عرضنا لمفهوم

<sup>1</sup> نقلاً عن وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومآزق الحدائث الأخلاقية، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي

للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2014م، ص 39، Schmitt, The Age Of Neutralization.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 39-40

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 40.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

النموذج يسمح لنا بالتعدد في إطار الوحدة، إضافة إلى الخروج على القاعدة، والانحراف عن الطبيعي، وقد سعى النموذج إلى تحقيق الغاية الأخلاقية التي سعى إليها الغرب وقد استطاع تحقيق ذلك عندما أعاد فك أغلال العقل والطبيعة واستفاد من خيوط النور التي أضاعتها حركة التنوير.

ولاشك أن خيط النور البارز الذي ولدته الاستنارة يكمن في الاعتداد بالحرية فكما يؤكد بول غوير أثناء حديثه عن فلسفة كانط، رأى أن هذه الفلسفة إنما سعت لإرساء مقولة الحرية التي تعد خلاصة الإنسانية، فالحرية تعني التحرر من أغلال التاريخ، وأشكال السلطة والاضطهاد السياسي والاستغلال المادي والاستعباد والفساد، وكل الأمور التي نعرف أنها ميزت تاريخ أوروبا لأكثر من ألف سنة قبل عصر التنوير<sup>1</sup>.

لذلك نجد أن معظم المذاهب النظرية الكبرى التي تصدت لتفسير مسيرة الحضارة الغربية، كانت تصطلح البداية الحقيقية

أما النتائج الخبيثة فهي أيضا ثلاث، تقابل النتائج الطيبة بل تضارعها

أولاً: غلا الغرب في رعاية الذات الإنسانية وحمايتها بأن أهلها وجعلها وحدها الحقيقة، فأصبح إشباع رغباتها هو معيار الخير والشر.

صحيح أن هذا من جهة: هو تأليه الإنسان ورفع شأنه. إلا أنه من جهة أخرى: هو مسخ للإنسان بإقصائه عن الله، وعن ملكوت القيم والأخلاق. فالقيم والأخلاق أيضا فطرة وطبيعة في الإنسان دون أن تكون مادة كالجسم والحركة والرغبة. والله، سبحانه وتعالى: حق، موجود، فعال لما يريد. وكل من الله والقيمة ويجب أن يعرف حقاً، يعرف يقيناً، يعرف اختبارياً، وذلك بطريقتين، طريق الوحي المتزل من السماء وطريق التعقل<sup>2</sup>.

فينفي هذا الملكوت من الحقائق، تصور الغربي نفسه: بأنه شبكة من الرغبات المتناقضة، المتصارعة، المتنافسة، الطاغية حيناً والمطغى عليها حيناً آخر، دون مبدأ أو معيار يرجع إليه في حل خلافاتها. لذلك قسمه صراعها وتطاحنها على نفسه، فأصبح ما رمزت إليه شخصية الدكتور فاوست المسرحية منازعا عليه من قبل الخير والشر دون أمل في حل أو خلاص، واقتنع الرجل الغربي بأن مصيره كمصير آلهة الإغريق، وآلهة الألمان، لا شك سائر إلى الهلاك. وكان هذا المصير المأساوي نفسه المادة الأولى لفنه في الرسم والنحت والأدب والموسيقى. وأصبحت التراجيديا أو

<sup>1</sup> وائل حلاق، ص 150.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 27.

## الفصل الثاني.....السياسات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج العربي رؤية فاروقية

المأساة عنوانا له. وهذا المصير نفسه يناقض الأساس الذي بينى عليه. فالرغبة لا يمكن أن ترغب عدمها.<sup>1</sup>

ثانيا: غلا الغرب هنا أيضا في تأكيد أو اصر القربى بين الجماعات، سواء أكانت جماعة القوم أو جماعة الطبقة. فولى الولاء كله للجماعة واعتبرها قوما أو عنصرا لا يعلو على مصلحته شيء، وإن كان مبدأ الجماعة نفسه مبني على مبدأ رغبة الفرد فالغلو في القربى يتناقض الغلو في رغبة الفرد ثم غلا الغرب أيضا في إقصاء علاقات الجماعة

بالجماعات الأخرى عن ملكوت الله والقيم والأخلاق، وغلا في حصره الحقيقة في رغبة الجماعة، فكانت الحروب المستمرة نتيجة هذا الغلو واستعمار الأمم لبعضها البعض. وصراع الطبقات. كل هذا دون أي مبدأ أو معيار يعلو على رغبة الجماعة فتقاس به، أو تحل مشكلات الأمم دون قتل أو قهر.<sup>2</sup>

ثم عرف الغرب عصبيتين: عصبية القوم على الفرد وعصبية القوم على القوم. أدت الأولى إلى انحسار الشخصية الفردية بضرورة تطبعها بطابع الجماعة إلى أن أصبحت التربية عندهم لا معنى لها سوى التشبيه الاجتماعي Socialization الثقافي الجماعي Acculturation التوحد الكيفي الاجتماعي، وأصبح الشذوذ عن الجماعة شر وإن أصاب الفرد وأخطأت الجماعة. وأدت الثانية، أي عصبية القوم، إلى استعمار الإنسان لأخيه الإنسان بالجملة، أي بالملايين. أين من يقيس العذاب الذي ابتلي به ملايين وأجيال من البشر على يد الاستعمار الغربي؟ فكلا العصبيتان كانت بلاء وخروجا على الأخلاق والدين.<sup>3</sup>

يمكننا أن نقول إن تأليه الإنسان جاء كرد فعل على ازدياد الإنسان وتحويله إلى مادة معملية أو اقتصادية، الأمر الذي أدى إلى البحث عن هوية قارة للإنسان يستعيد فيها روحه وكيانه، ونتيجة عدم وجود المسبار الذي ينظم حياة الناس لجأت المنظومات الفلسفية إلى الاعتداد بالإنسان. وفي مقابل ذلك انحسرت القيم الأخلاقية كما ذابت الأعراق والاثنيات بحثا عن قيم الجماعة التي ينظمها مسار واحد. بيد أن هذه القوميات سرعان ما تقلصت لتصل إلى مؤسسة المجتمع المدني.

ثالثا: غلا الغرب في استغلاله للطبيعة. فبالرغم من ازدهار العلوم الطبيعية على كافة أنواعها

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 27

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 27.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 28.

## الفصل الثاني.....السياسات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

وتقدم التقنية في خدمة الإنسان، فإن تأليه الرغبات ومنع العنف ضد زملاء النمر أدى إلى اغتصاب الإنسان للطبيعة، أي إلى استثمار الطبيعة وتطويع قواها لإشباع الرغبات دون وازع أخلاقي، دون معيار يعلو على الطبيعة والرغبات معا، ويخضعهما لقيمه وأوزانه. فكان تلويث الموارد الطبيعية ونهب الثروة الأرضية بلا حساب مما أدى بدوره إلى قلب توازن الطبيعة في كثير من الحقول. ومن يدري حتى الآن إن هدد الغاز المحبوس في العلب المملوءة تحت الضغط طبقة الأوزون في الجو مما سينتج داء السرطان في جلود البشر أجمع بتعرضهم لأشعة الشمس المكشوفة؟. وكذلك إن هددت السيول الجرارة من الكيماويات التي تلقي بها الصناعة في البحار تكوين البلانكتون مما يؤدي بدوره إلى انعدام الحياة في البحار وانعدام مصدر أكثر من نصف الأوكسجين المتوفر في العالم؟<sup>1</sup>

اخترع الغرب علما جديدا Ecology علم التوازن الطبيعي ولكنه. وضع مقصدا آثما لهذا العلم البريء، هو: كيف يساعد الإنسان في استغلاله لقوى الطبيعة، فالإنسان الغربي مقحم على الاستغلال حتى بالعلم الذي وضعه هو لحمايته من الاستغلال. وهذا هو قمة التناقض.

ومع أننا لا ننكر المثالية التي يوحىها تقدم العلوم في إسعاد الإنسان نحن نعيب الغرب على تنمية الجشع في الإنسان إلى درجة التبذير. وللجشع والتبذير نتائج غير نهب الطبيعة واختلال التوازن، تلك هي اختلال التوازن في الإنسان بين طبيعته المادية وطبيعته المعنوية. أليس مسخا للإنسان أن تحدث الرجل الغربي عن القيم فيسألك عن الثمن؟ وتحدثه عن الآخر، فلا يفقه لها معنى سوى ميزان الأرباح والخسائر الذي سيقدمه في نهاية السنة لمحصل ضريبة الدخل؟<sup>2</sup>

ومع أننا لا ننكر الإنجازات الهائلة التي حققها الغرب في تفجير طاقات بشرية هائلة كانت كامنة غير مستعملة وسيرها لإسعاده، نعيب عليه إشعال نيران الحروب والصراع الطبقي. فحروب الاستعمار شنت لفرض الاستعمار على الشعوب. وما زالت تشن للتخلص منه، لا تعرف لها نهاية. وحروب الطبقات شنت وما زالت إلى أن تبعد الطبقة الواحدة الأخرى. وهي كلها قائمة على التناقض. والتناقض قائم على خطأ المبادئ الأساسية لنظرية العلاقات الإنسانية.<sup>3</sup>

فلا يغرننا أن تطبيق المبادئ الخاطئة أنجز إنجازات كبرى من مفاخرها المساواة بين الأفراد

<sup>1</sup>المصدر السابق، ص 27.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 27.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 27.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

وإخضاع السلطان السياسي لحكمة المحكومين وانتقال السلطة -الخادمة وليست المخدومة- من يد إلى يد دون عنف مادي ظاهر. بل نعترف: بأن إسلامنا لم يحقق لنا خلال القرون الخمسة الماضية ما حققته هذه المبادئ الخاطئة. لكن ذلك لا يعود للإسلام ذاته بل لنقص في إسلام كل منا. على كل حال لا تغرنا إنجازات الغرب لأننا نعرف: أن كل ما أقيم على الفساد فهو فاسد وإن طال أجله. ومصير الحضارة الغربية المبينة على أساس الشك أصبح ظاهرا. الحضارة الغربية متصدعة، مقبلة على انهيار تام كما يقول عظماء مفكرها لا لضعف قوتها بل الفساد أساسها. وهذا (وليم ماكنيل) رئيس دائرة التاريخ في جامعة شيكاغو وابن العلامة اللاهوتي الشهير يقول في نهاية كتابه *The Rise of the West* ازدهار الحضارة الغربية: "إن الحضارة الغربية اليوم، وفي الطور الأخير من أطوار حياتها، لأشبه بالضبع الذي بلغ في فراسته وانتهاكه لكل ما هو معنوي، واعتدائه على تراث السلف، على كل مقدس ومحرم، لأشبه بالضبع الذي أغاص مخالبه في أمعائه فانتزعها من مكانها وأخذ يفترسها ويعضها ويلوكها بين فكاه. بمنتهى البغض والغضب والتشفي".<sup>1</sup>

مما سبق نصل إلى أن النموذج المعرفي في إرهاباته مر بمراحل حسب الرؤية الفاروقية، أدت هذه المراحل إلى مأسسة لهذا النموذج الذي اعتمد على الإنسان أولا وأخيرا لكنه اصطدم بالطبيعة التي لم تكن لتفصح عن جميع أسرارها بواسطة العلم مما أدى إلى أزمة أخلاقية لم تكن لتجد حلا لها إلا في بعض الفلسفات التي لم تستطع أن تبرز قوتها نظرا لقوة الفلسفات المعادية للروح والمطالبة باعتبار العلم الإمبريقي الحل الوحيد للسيطرة على الطبيعة. فلم يستطع العلم الإجابة عن مسألة تختص بتركيب الدماغ، مع أن هذا الأمر مقدور تحقيقه في عصر العلم، لكن الحقيقة هي أن العلم لم يستطع ولحد الساعة فك الإلغاز الذي يعرض للعقل أثناء التعااطي مع الموجودات فكيف يمكننا أن نسلم للعلم الطبيعي الاستقلال والتفرد دون بقية العلوم، وفرض منهجه عليها دونما إجابة عن الأسئلة التي تعترضه؟

إن العلم الطبيعي ألقى بظلاله على واقع كل العلوم، وسعى لفرض منهجه عليها، دونما اعتبار للإنسان الذي يمثل الإرادة الفاعلة في مسرح الحياة، هذه الإرادة التي لا يمكنها أن تخرج عن إرادة الإله، الذي أودع في هذا المخلوق روحا لا يمكننا أن نخضعها لقوانين العلم الطبيعي، وإزاء ذلك لا ننكر التعالق الموجود بين الإنسان وأخيه الإنسان، الذي لا يمكنه البتة أن يخضع علاقة

<sup>1</sup>المصدر السابق، ص 27.

## الفصل الثاني.....السياسات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

الإنسان بأخيه الإنسان قيد التجربة. لكن الذي نلمسه في هذه العلاقة التعاقدية بين بني الإنسان نجدها متميزة بالعنصرية والاستعلاء، ولعل الميراث اليوناني ممثلاً في جمهورية أفلاطون التي وضعت أساساً للعنصرية يعتبر نظام العبيد حكراً على الأجنبي، والميراث اليهودي الذي اعتبر نفسه ابناً للإله، والميراث المسيحي الذي تروم دينياً وثقافياً، كل هذه العوامل مجتمعة كانت سبباً في عودة نظام تعاقدية بين الإنسان وأخيه يقضي على سيطرة الفرد على الفرد لكنه في المقابل يعزز من قيمة اللذة التي يجب أن تكون مكفولة للجميع بصهرها في بوتقة اجتماعية واحدة.

إن النتائج السلبية التي حققها النموذج المعرفي الغربي في نظر الغرب لا تعني شيئاً، إلا إذا أردنا حصر النقود في بعض المختصين والمتقنين، بيد أن الثقافة الغربية تؤمن بمدى تحقيق المنفعة التي تؤمن للجماعة إشباع الحاجات النفسية والجسدية، وبالتالي يغدو قطاع اللذة هو الأوفر حظاً للقضاء على السلطة الكهنوتية التي بسطت نفوذها على البشر.

هذا من جهة، أما النتائج الطيبة التي حققها الغرب سعياً لتطبيق نموذج، فيمكننا القول إن مسألة القضاء على الفوارق الاثنية إنما هو توازن للربح فقط إذا استعنا بمصطلح هادي زعرور<sup>1</sup>، فتأمل دقيق نصل إلى أن هدنة الإنسان لأخيه الإنسان والقضاء على الذئبية الهوبزية والحيوان الاقتصادي والغريزة الفرويدية، والسوبرمان النيتشوي ونظرية البقاء للأصلح وغيرها إنما سعت لتوازن بين القوى، وتضمن البقاء للنموذج المشترك أو لنقل البحث عن النقطة المركزية التي تتلاشى عندها كل الفروقات.

جدير بالذكر أن نقف على مزيد تفصيل وبيان فيما يخص مصطلح حضارة الشك، وماذا يعني به إسماعيل الفاروقي، إذ أن هناك مجموعة من العوامل أدت إلى جنوح النموذج الغربي إلى الشك، لها علاقة بنظرية المعرفة في الغرب وكيف تشكلت وتطورت، ولذلك نذكر أهم العوامل المؤثرة في المعرفة والتي قادت الغرب إلى الشك ومنها:

### العامل الأول: الخط من قيمة الحس

هذا العامل هو الذي دفع ديكارت وجون لوك إلى الشك في الكشف عن الواقع الموضوعي، حيث قالوا إن الحس ليس له دور سوى الإعانة على أمور الحياة لا غير، وأما اتحاد ما

<sup>1</sup> مصطلح توازن الربح عنوان كتاب لهادي زعرور.



## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

هو موجود عند الحس مع نفس الواقع الموضوعي فلا<sup>1</sup>. فقد قدم ديكارث سؤالاً مفاده: لم يمكن الشك في حقيقة الأشياء الحسية؟ مجيباً أنه بوسعنا أن نشك في الواقع الموضوعي، لأن التجربة قد دلتنا على أن حواسنا قد خدعتنا في مواطن كثيرة، وأنه يكون من قلة التبصر أن نطمئن على ما خدعونا ولو مرة<sup>2</sup>. وفي هذا المعنى يقول زكي نجيب محمود: "بملاحظة تاريخ الفلسفة يتبين لنا أن نوع الفلسفة الذي يعتمد التفكير الذاتي، أعني: تفكير الإنسان في نفسه وعقله يعقبه دائماً الشك، ذلك لأن المعرفة هي علاقة بين العقل والشيء الخارجي، فإذا اقتصر الباحث على النظر إلى عقله ونفسه مهملاً ما في الخارج أداه ذلك إلى إنكار ما في الخارج من حقائق"<sup>3</sup>.

وغير خفي أن إدخال هذا العنصر في الفلسفة، يستلزم كون المعرفة الحسية فاقدة لوصف اليقين، ومتصفة بوصف الشك، وذلك أن الموجود عند الحس، إذا لم يكن عين الواقع، نكون جاهلين بالواقع، ولا نقول شاكين في أن الموجود عندنا هل هو متحد مع الواقع الموضوعي أو لا، وهذا نفس ما كان يبرون يتبناه<sup>4</sup>.

لن يُعَدِّم الباحث أن يجد في التراث الفقهي مسائل تتعلق بالشك واليقين، وقد اعتبر فقهاء المسلمين قاعدة لا يزول الشك باليقين من الأصول التي تجري عليها الكثير من الوقائع، وبإمكاننا أن نعطي للنموذج الإسلامي التوحيدي التمييز في اعتبار اليقين أصلاً، واجتناب إنكار ما في الخارج من حقائق موضوعية، والناظر في تراثنا يجد أن شك الغزالي لم يكن نابعا من إنكار الحقائق الخارجية، كما أن الشك الحزمي لم يكن صادرا عن نفي للحقائق من أصلها. فالاعتقاد بكون الشك الطريقة المثلى التي ينبغي أن يسلكها الفكر البشري، مظنة الوقوع في الإرباك الذي يحدث أزمة على مستوى الفرد والمجتمع، وعلاقة الإنسان بالإنسان، على أن النموذج الغربي قد خرج من رحم الشك زمن السفسطة في الحقبة اليونانية، وقد حاولت ضربات أرسطو التهكمية أن تصيب النماذج الشكية في قلبها الفلسفي وتزيحه عن بنية التفلسف، إلا أن هذا النمط من التفكير اتسع على نطاق أوسع، وقد حالفه الحظ بيزوغ الفلاسفات الحديثة التي بدأت نموذجها الشكي بنقد اليقينييات المفضية إلى إثبات الحقائق التي لا مندوحة من التعامل معها، لأنها خيارات ثابتة وأصلية،

<sup>1</sup> جعفر السبحاني، نظرية المعرفة المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، إيران، دط، 1410هـ، ص129.

<sup>2</sup> ديكارث، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة، دط، دت، ص 54.

<sup>3</sup> زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص 306.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 129.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

لا يمكن للعقل البتة الاستغناء أو الاستنكاف عنها، وقد أثرت هذه الفلسفات الشككية في مأسسة النموذج المعرفي فاستعاض عن الإله بالإنسان ثم تم استبدال الإنسان بالمادة، فأنتى كانت فتم شرع المعرفة، ولذلك لبست المعرفة لبوس الشك الجديد المطرز بلون العلم الحديث الذي لازالت الثورات العلمية كل مرة تفصح عن لا يقينيتها ومن ثم الجزم بنسبية كل شيء، مما يجعلنا غارقين في سجن الشك.

### العامل الثاني: القول بتأثير الظروف الزمكانية

إن القول بتأثير الزمان والمكان في تبلور الأشياء بصورها المختلفة لدى المدرك، أو بتأثير هذا العامل في الإدراكات التصورية والتصديقية، يحط من قيمة المعرفة، ومآل هذا إلى أن الإنسان لا يقف على الواقع الموضوعي، وإنما يقف على ما تقتضيه الظروف الزمكانية، وأما ما هو الواقع الموضوعي فغير معلوم ولا مدرك، لوقوع الذهن تحت تأثيرها ونتيجة لذلك جهلنا بالواقع أو الشك في أن المعلوم لدينا في تلك الظروف هل هو نفس الواقع أم لا<sup>1</sup>.

إن هذا الاعتقاد المفضي بتأثير الظروف الزمكانية في المعرفة تشكل في المعتقد المسيحي بقوة، فالباحثون عن الخلاص أكدوا أن الجيء العيسوي إنما كان خلاصاً لآثامهم التي تسببت فيها الخطيئة الأبوية، أو إن شئت قل الأمومية لكون حواء كانت وراء ذلك حسب الكتاب المقدس، وقد انصهرت الرؤى الهلينية مع بقايا الوثنية لتهيئة المكان المناسب للمسيحية المترومنة. وقد تطورت التفسيرات المرتبطة بالخلاص بعد الانقلاب الكوبرنيكي، ومع بزوغ فجر الرأسمالية تشييء الخلاص الجسدي، وغدا المال والخلاص وجهان لعملة واحدة.

### العامل الثالث: القول بتأثير الجهاز الفكري في الإدراك

إن للحس والجهاز العقلي الفكري، دور في اكتساب المعقولات من مقدماتها، فكل ما يدركه الإنسان عن طريق الحس والعقل فإنما هو نتيجة كيفية صنع ذلك الجهاز وكيفية عمله، وأما كون ما أدركه هو نفس الموضوعية الواقعية، فلا.

وغير خفي على النبيه أن نتيجة ذلك هو الجهل بالواقع الموضوعي على ما هو عليه، والشك في كل ما يدركه الإنسان في المسائل العلمية والفكرية، وذاك نفس ما كان يتبناه الشكاكون

<sup>1</sup> المرجع السابق، ص 129.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

الإغريق<sup>1</sup>.

### العامل الرابع: تفسير المعرفة تفسيراً مادياً

وهذا العامل هو الظاهر من المادية الديالكتيكية، فإنهم فسروا المعرفة تفسيراً مادياً، ولم يكن لها عندهم واقعية سوى الأثر الموجود في الدماغ من تفاعل المادتين الخارجية والداغية، وهذا الأثر لا يعادل واحداً منهما وهو بالنسبة إليهما كالولد إلى الوالدين، وهو لا يعادلها.

إن تفسير المعرفة بهذا المعنى يحط من قيمتها ليعود الإنسان في النتيجة جاهلاً بالواقع وشاكاً في مقدار مطابقتها ما لديه له<sup>2</sup>.

### العامل الخامس: تأثير الأوضاع الاقتصادية

إن الفلسفة المادية الديالكتيكية، تفسر الأحداث الكونية والأوضاع السياسية والاجتماعية والعلمية والدينية بأصول مادية، فكما أنهم يفسرون الأحداث الكونية والظواهر الطبيعية بأصول مادية مسلمة عندهم، فكذلك يفسرون كل ما يرجع إلى المجتمع الإنساني من علم وسياسة، وفن وديانة، بالوضع الاقتصادي الذي تحدده وسائل الإنتاج، الذي هو الأساس الواقعي لبناء المجتمع بكل نواحيه، فمثلاً عندما تحول الوضع الاقتصادي من الإقطاع إلى الرأسمالية، وحلت الطاحونة البخارية محل الطاحونة الهوائية، تبدل كل ما يرجع إلى المجتمع وفقاً للحالة الاقتصادية الجديدة، فالقوة المحركة للتاريخ بالمعنى الأعم هي الوضع الاقتصادي الذي يتبع كيفية تطور وسائل الإنتاج، والمعرفة الإنسانية ليست إلا تعبيراً عن الوضع الاقتصادي، فلو تبدل تبدلت وتغيرت<sup>3</sup>.

من الواضح أن هذا المنهج المادي يحط من قيمة المعرفة الإنسانية، لأن مآله إلى أن كل ما يدركه الإنسان يخضع مباشرة تحت تأثير الوضع الاقتصادي وتطور أدوات الإنتاج، وليس حاكياً أيما حكاية عن الواقع. فمثلاً: إن القول بأن كل ظاهرة تنبع عن علة حقيقتها، وأن حسن رد الإحسان بالإحسان، وقبح رده بالإساءة، وأن المتناقضين لا يجتمعان، وجميع القوانين الرياضية، كلها تعبيرات عن الوضع الاقتصادي، لا حاكية عن الواقع، معناه أن الإنسان الذي سيعيش في المستقبل، وفي وضع اقتصادي آخر، سيحكم بخلاف ما تقدم، وعلى ذلك يصح لنا أن نرفع عقيرتنا ونقول: إن الفلسفة المادية داست جميع المعارف البشرية، وحطت من منزلتها، كما أنها

<sup>1</sup> المرجع السابق، ص 130.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 130.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 131.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

داست المعنويات والحوافز المقدسة التي تبعث الإنسان إلى فضائل الأخلاق ومكارمها<sup>1</sup>. وبالفعل قامت الفلسفة المادية بتأليه المادة، والسعي لتكريمها على حساب الإنسان، ونتيجة لذلك أقصيت المعارف المقتنصة من رحابة العقل والحواس، وقدمت المادة كعنوان لها، وعلى هذا النهج انطلق النموذج المعرفي الغربي في ربط علاقات الفرد بالمجتمع وبالكون، ففي علاقاته مع العالم، يرى هذا النموذج أن المادة شرعه وإلهه، فلا مناص من استتراف الطبيعة قدر الإمكان لبناء معرفة مادية متوسلة التجريب لذلك، ولذلك لا يمكننا الحديث عن قيم أخلاقية يدعيها الضعفاء لبيتروا بها حقوق الأغنياء، فالتسبب في الشك هي الأوضاع الاقتصادية التي تؤثر في صياغة المعرفة، فتأثير البنى الفوقية والتحتية له دوره الواضح في ذلك. إن هذه النظرة الماركسية التي تُرجع كل معرفة إلى تأثير العوامل الاقتصادية هي التي قامت بتجفيف منابع الدين والقيم، والخط من قيمة الحوافز المقدسة، وتحت غطاء الاقتصاد أو توثن السلع، تصادر كل معرفة نابعة من الحواس، حتى العقل يغدو عقيما أن يلد المعرفة، ولا شك أن مثل هذا الاعتقاد أثر في بناء النموذج المعرفي الغربي على جُدر المادة والسلع وقوانين الإنتاج.

### العامل السادس: تأثير العناصر اللاشعورية في الإدراكات الشعورية

هذا العامل اتكأت عليه نظرية فرويد في التحليل النفسي، حيث جعل جميع ما يصدر عن الإنسان من تصرفات وأفعال، وأفكار وآراء شعورية، تعبيرا لا شعوريا عن الشهوات الجامحة، والغرائز الجنسية المخترنة في أعماق الشخصية الإنسانية. والنتيجة الطبيعية لتبني هذا الاتجاه من التفكير، لن تكون إلا إلغاء كل واقع وراء الشهوات والغرائز، لا محالة، لأن المفروض أن الفكر والاستدلال والبرهنة كلها أدوات طيبة لتلك الميولات الحيوانية اللاشعورية لا أكثر، وليست كشفا للحقيقة الموضوعية<sup>2</sup>.

فمآل القول بتأثير العناصر اللاشعورية في الإدراك الشعوري إلى نفي العلم، والشك في الحقائق والتردد في ثبوتها، إن لم نقل إنكارها<sup>3</sup>.

إن الإدعاء المطلق بتأثير العناصر اللاشعورية غارق في الشكبة المطلقة، ومؤذن بنسبية المعرفة في تعاملها مع الواقع الخارجي، وبالتالي تخضع المعارف والأفكار للاشعور، وتختزل المعرفة في هويومات خيالية، فالمبالغة في إحلال اللاشعور في التأثير على الإدراك يقضي على العقل كملكة له.

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 132.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 132.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 132.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

### المبحث الثالث: النموذج المعرفي الغربي والتحيز: رؤية فاروقية

سعى النموذج المعرفي الغربي إلى الإدعاء بعلمية العلوم الاجتماعية ثم سعى إلى الفصل بينها وبين ما سواها خاصة العلوم الإنسانية، فقد رأى الفاروقي أن الفكر الغربي عموماً فصل بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية مما يؤكد تحيز الغرب يقول: "لقد أدى مبدأ الواقعية، ومن ثم الاستقلال الذاتي القيمي للحقائق الاجتماعية، ووضعها موضع الاختبار إلى التدهور الأخلاقي الحتمي للمجتمع؛ ولقد كانت نتيجة البحث الجنسي المتحرر من القيم الذي أجراه "كيتري" هي تحول الانتباه عن الزنا وتركيزه على منع الحمل. ومن الناحية الأخرى، فإن منح الغرب العلوم الإنسانية مكاناً خارج نطاق العلم قد أعفى تلك العلوم من التشدد الخاص بالموضوعية؛ وبإزالتها إلى المرتبة الدنيا حيث لا تطالب بالموضوعية العلمية، أو حيث لا يمكن إحراز تلك الموضوعية أبداً، فإنها قد أصبحت عرضة للهجمات من مذاهب النسبية، والتشكك والذاتية، وقد ساعد ذلك على إبطال أثرها بصفة أكبر وإفساد قوة متضمناتها (أي الإيمان، والعقيدة، والأمل، والخير، والواجب، والجمال). في تقرير الحياة والتاريخ"<sup>1</sup>.

وكنوضح لمسعى الفصل بين العلوم وتأكيد تحيز النموذج المعرفي الغربي حسب رؤية الفاروقي، نعرض لتصور الأزمة في العلوم الاجتماعية، ثم نناقش الرؤية الفاروقية إزاء قضية التحيز.

#### المطلب الأول: التحيز للعلوم الطبيعية

لقد كانت العلوم الإنسانية، التي تعنى بدراسة النشاط الإنساني، تمثل تقليدياً قلب التعليم العالي، أما اليوم فلم تعد في قلب التعليم العالي ولا في مركزه، بل حلت محلها العلوم الكونية التطبيقية، لتزاح العلوم الإنسانية إلى الحاشية، سواء أكان ذلك في عدد الطلاب المتحقيين بها أم في الميزانيات المخصصة لها أم سمعتها ومكانتها في المجتمع<sup>2</sup>، وفي هذا الصدد يقول روبرت بيللاه: "إن الإدانة الأعمق لجامعة اليوم هي أنها تضعف وتصيب بالتآكل والتفكك العقائد الدينية، وليس هذا فحسب بل كل عقيدة أيا كانت ما عدا تلك التي ينص عليها العلم"<sup>3</sup>، في إشارة صارخة إلى بُدو تحيز إلى العلم الطبيعي بدلاً من العلوم الإنسانية، وليس هذا فحسب بل إلى حد اعتبار العلم الطبيعي المستند الوحيد للكشف عن أي قضية. لكن الحقيقة الجلية تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك

<sup>1</sup> إسماعيل الفاروقي، نحن والغرب، مصدر سابق، ص 28.

<sup>2</sup> هاوستن سميث، لماذا الدين ضرورة حتمية، ص 119.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 124.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

أن على العلم الطبيعي أن يتوارى بعيدا إذا صادف قضايا لا يمكنه الإجابة عنها، فالتفسيرات التي قدمها أرسطو في نظرية العشق الإلهي القاضية بأن الحجارة إذا رميت في الهواء فإنها سرعان ما ترجع إلى أمها الأرض باعتبار الميل الطبيعي<sup>1</sup>، ليست علمية بالمرّة، لأنها لا تقوم على ساق العلم، بيد أن المعطى الذي قدمه جاليلو يركز على مسألة علمية مفادها أن سقوط الأجسام إنما هو متعلق بالجاذبية، لكنه أضاف شيئا آخر وهو أن سقوط الأجسام على اختلاف أوزانها متساو في السقوط على الأرض، مما يجعلنا في حيرة وتساؤل لا يستطيع العلم الإجابة عنه على وجه الدقة، وبالتالي يتأخر العلم الطبيعي هنا ليفسح المجال للعلوم الأخرى لتزيح عنه ثقل هذه التفسيرات، والأمر نفسه يقال عن نظرية عدم الاكتمال التي هزت الأساس المشترك وهو أن الرياضيات اعتبرت العلم التحصيلي اليقيني الذي لا مندوحة من تقبل نتائجه، غدت علما لا يؤدي إلى اليقين، وإذا رجعنا إلى نظرية البارسيكولوجيا فإنها قد منحتنا الثقة في عودة العلوم التي تعنى بالميتافيزيقا، على حساب نظرية التربيع العكسي عند نيوتن.

قد نصل من خلال هذا التحليل إلى سؤال مفاده: هل يستطيع العلم الطبيعي الإجابة عن كل المسائل؟ أم أن هناك الكثير من الأسئلة التي لا ينبغي للعلم الطبيعي أن يتحيز في صدقية الإجابة عنها لوحده.

في الحقيقة لا يمكن للعلم الطبيعي أن يجيبنا عن ستة مسائل نوردتها كالاتي:

### أولا: القيم

لاشك في أن الطيف الفلسفي تعامل مع مسألة القيم إزاء العلم، وقد لخص الفاروقي رسالة الإنسان في هذه الحياة إذ يقول: "ورسالة الإنسان في هذه الحياة هي ملء الوجود بالقيمة. والقيم على ثلاث درجات: أولية طبيعية، وسائلية نفعية، وأخلاقية وقيم الدرجة الأولى محكومة بسنن كونية لا دخل للإنسان بها. وقيم الدرجة الثانية محكومة بنفع لا يتجاوز هذه الحياة الدنيا. وحدها قيم الدرجة الثالثة هي العليا، وهي التي ينفرد الإنسان بالقابلية لتحقيقها، لكونها مبنية وجود أوعدماعلى إرادته الحرة المسؤولة. وبها يصير الإنسان صاحب رسالة كونية في هذه الحياة"<sup>2</sup>.

إن القيمة الأخلاقية التي أوردتها الفاروقي واعتبرها مطلبا ملحا للإنسان، "تعامل معها برتراند راسل بأنها (شاذة) ومستثناة ليبرر بها عدم استطاعة العلم أن يتعامل مع القيم، فاقترح

<sup>1</sup> عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث، عالم المعرفة، الكويت، دت.

<sup>2</sup> إسماعيل الفاروقي، التوحيد، مصدر سابق، ص 8.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

استثناء القيمة المتمثلة في إصرار العلم حتى الآن على متابعة المعرفة، ولكن الواقع أن هذه القيمة ليست استثناء، لأن رغم إيمان العلماء بها إلا أنها بحد ذاتها ليست مشتقة من العلم<sup>1</sup>.

### ثانيا: المعاني الكلية

إن المعاني الكلية والشاملة لا يستطيع العلم أن يدخلها ميدان التجريب، ومن ثم لا يجيبنا العلم الطبيعي تجريبيا مثلا عن معنى الحياة؟ أو لنقل بلغة فرانسيس كوليتز ما هي لغة الله؟ هل بإمكان العلم الطبيعي أن يجيب عن هذا ولو فرضا؟

لقد أورد الفاروقي في أثناء حديثه عن الحقائق الكلية أنها لا تستنبط من ميدان التجريب لوحده، بل على الإنسان أن يتسلح بالقيم الأخلاقية ليتفاعل مع النظام الطبيعي، يقول الفاروقي: "فالحقيقة النهائية المطلقة تشكل في نظر المسلم، من نظامين متقابلين بالكلية: النظام الطبيعي، والنظام المتعالي. ويستقى المسلم من النظام المتعالي القيم الحاكمة لتفاعله مع النظام الطبيعي"<sup>2</sup>. ويقول أيضا "فالكلية معرضة على الدوام لأن تنقلب إلى شولية بسلب نزعة الانضباط الجماعية لجهد المجتمع الرامي إلى تحقيق قيمة أخلاقية. وتتولد من ثم الحاجة إلى مبدأ آخر لحماية المجتمع من الترددي في مثل هذا المحذور"<sup>3</sup>.

### ثالثا: الغائية:

ويقصد بها الفاروقي "أن طبيعة الكون غائية، بمعنى أن له غاية خلقة خالقه من أجلها. وهو يؤدي غايته تلك في الحدود المرسومة له، فالكون لم يخلق عبثا ولا على سبيل اللعب"<sup>4</sup>. ولذلك و"حتى يستطيع العلم أن يمضي في عمله، كان لزاما عليه أن يسقط من حسابه شيئا اسمه علة أرسطو الغائية، أي الغاية والمهدف من وجود الأشياء، ويبقى الميدان متروكا للعلل الفاعلية فقط"<sup>5</sup>. فإذا أردنا أن نعتبر أن العلم الطبيعي لوحده يستطيع أن يجيبنا عن الغاية من الخلق لما وجدنا إلى ذلك سبيلا.

<sup>1</sup> هوستن سميث، لماذا الدين ضرورة حتمية، مرجع سابق، ص 255.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 53.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 180.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 48.

<sup>5</sup> هوستن سميث، لماذا الدين ضرورة حتمية، مرجع سابق، ص 257.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

### رابعاً: الأشياء غير المرئية

يمكن للعلم الطبيعي أن يتعامل مع الأشياء غير المرئية التي يمكن استنتاج وجودها منطقياً انطلاقاً من تأثيراتها القابلة للملاحظة، مثل اكتشاف ميخائيل فاراداي، في أوائل القرن العشرين الحقول المغناطيسية باتباع هذا المنهج، وذلك عندما وضع برادة حديدية على قطعة ورق، ثم وضع مغناطيساً تحتها، فلما اهتزت الورقة هزاً خفيفاً، ظهرت خطوط القوة المغناطيسية، إذ انتظمت البرادة، التي كانت متناثرة بشكل عشوائي ضمن خطوط مرتبة كصفوف الجنود الذين اصطفوا أمام ضابطهم، فاكتشف بذلك نمط الحقل المغناطيسي، لكن إن كان هناك أشياء غير مرئية لا تؤثر على المادة بمثل هذا النحو الواضح، فإن العلم بوسائله العلمية المادية ليس بإمكانه أن يمدنا بأية معلومات عنها.

### خامساً: الكيفية

أي الخواص المميزة، خلافاً للأمور الأربعة السابقة، هذا الأمر لا يحتاج أن يقيد أو يحدد، وهو أساسي لأن الكيفية مجرد ذاتها ليست قابلة للقياس بالوسائل العلمية

### سادساً: الكائنات الأعلى والأسمى<sup>1</sup>

فلا يستطيع العلم الطبيعي الكشف عن طبيعة هذه الأجسام مخبرياً بينما يستطيع الإنسان بوجدانه وفكره أن يتعامل مع مثل هذه المسائل، فطور الروح مختلف عن طور العقل.

وبالتالي يغدو التصور الطبيعي للعلم غير مجرد في ميدان الفكر، فلا يمكن لطيفيات العقل<sup>2</sup> أن تستقل بتحصيل المعرفة والتحيز بصدقيتها دون الحاجة إلى عالم رحيب تتساق فيه الخبرة بالفكر.

عندما نضع الأشياء الستة التي لا يستطيع العلم أن يتعامل معها، نرى أن العلم لا يتعامل إلا مع العالم الطبيعي في حين يتعامل الدين مع كل الأشياء.

الدين > يتعامل مع العلم الطبيعي + الموجودات <

العلم > يتعامل مع العالم الطبيعي فقط <

<sup>1</sup> المرجع السابق، ص 257.

<sup>2</sup> مصطلح اقتبسته من كولن ولسون وقد عنون به روايته ذاتة الصيت في الغرب "طفيليات العقل".

ينظر كولن ولسون، طفيليات العقل، ترجمة محمد درويش، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط 1، 2008م.



## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

في واقع الأمر " ثمة اعتلال روحي يرافق عملية تحديث وعصرنة العالم، إنه مرض يطلق عليه الاستلاب أو الاغتراب عن الذات، وتشخيص هذا الاغتراب، في مستواه الأساسي، يرتكز على ملاحظة أن التحديث والعصرنة يفرضان خصائص إنسانية: مثل الجمال، الحب، البشاعة، لم يدع أحد طبعاً أن هذه الأمور ليست جزءاً من الحقائق الوجودية للحياة الإنسانية، كل ما في الأمر أن الرؤية العلمية للكون تجعل من غير المشروع التكلم على مثل هذه الأمور على أنها حقائق ذات موضوع في العالم، بل تفرض علينا أن نعرف مثل هذه التقييمات بأنها مجرد تصورات ذاتية غير موضوعية نابعة من داخل الإنسان"<sup>1</sup>.

إن الرؤية العلمية حسب هذا النص تحتكر الحقيقة وتقصي القيم والوجدان من أحقية إثبات الموضوعية، وليس هذا فحسب، بل العودة بتلك الخصائص الإنسانية إلى أنها تهيئات جوفاء. إن التحيز للمفهوم العلمي مناكد للحقيقة، ولذلك سنتطرق إلى ذكر المواضيع التي يتناقض فيها المفهوم التقليدي للعالم مع المفهوم العلمي ومنها:

أولاً: في المفهوم التقليدي الديني الروح هي الأساس، والمادة هي الفرع، فالمادة تحشر نفسها في بحر عالم الروح بشكل مؤقت، مثل جبل الجليد داخل البحر، والمفهوم العلمي للعالم يقلب هذا التصور رأساً على عقب، بتحديدده للوعي والإدراك الذي هو قريب من الروح، كما يفهمها العلم، بأنه مجرد صفات للكائنات الحية المعقدة، فإنه يحول الروح إلى نُهير على كوكب فريد في صحراء قبل 15 بليون سنة ضوئية.

ثانياً: يبشر المفهوم الديني للعالم بوجود عالم آخر، لكن المفهوم العلمي لا يفعل ذلك<sup>2</sup>.

ثالثاً: استعرض فرانسيس كوليتز أدلة العلم الطبيعي وتعرض لها بالنقد في كتابه الذي كتبه باللغة الإنجليزية بعنوان: (The Language Of God) مؤكداً أن قوانين الروح مكملة لمبادئ العلم الطبيعي، وأن القانون الأخلاقي كامن في بواطن القلوب<sup>3</sup>.

### المطلب الثاني: التحيز للعلوم الاجتماعية

لقد خضعت العلوم الاجتماعية في مسارها للمنهج الوضعي الذي احتضن هذه العلوم مطبقاً عليها المنهج الوضعاني بيد أن الحقيقة تقول إن هذا المنهج "قاصر عن الكشف عن حقيقة

<sup>1</sup> هوستن سميث، لماذا الدين ضرورة حتمية، مرجع سابق، ص 14.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 49.

<sup>3</sup> The Language Of God. Francis Collins. Newyork. 2006.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

النظم الاجتماعية من حيث أصلها ونشأتها، لأنه عاجز عن إدراك أبعاد التطور الإنساني الضارب في التاريخ"، ولا بد من البحث عن مصدر آخر غير المعلومات التاريخية والإثنوغرافية والأنثروبولوجية والأركولوجية"، فمهما كانت طبيعة هذه المعلومات فهي ناقصة، واليقين لا يتحقق إلا بناء على استقرار تام يستوعب كل جوانب الحياة الاجتماعية الماضية وهو ما لا سبيل إليه"<sup>1</sup>.

وفي واقع الأمر أثرت هذه النزعة التي تتمثل في إعطاء تفسير لكل ظاهرة غابرة وحاضرة أغرقت العلوم الاجتماعية، كما يعتقد المؤلف، في بحر من التأويلات المتناقضة نتج عنها تعدد في المدارس وتشتت في التصورات وتصعد في المنطلقات الفكرية الأمر الذي جعل ميشيل ديون يقول: "إن علم الاجتماع يتجازته التيارات الفكرية الأكثر اختلافاً تتحول فجأة إلى حزبية، ويمكن القول بأنه يوجد تقريبا من أنواع علم الاجتماع بقدر ما يوجد من علماء الاجتماع حتى أنه أصبح من المستحيل إيجاد قاسم مشترك بين علوم الفروع المتعددة لعلم الاجتماع. وهكذا يخلص الكاتب إلى أن: الأزمة في النظرية الاجتماعية هي أزمة هيكلية تدل على أن الإطار العام لعلم الاجتماع ككل إطار غير متماسك وغير متجانس فكريا وعقائديا ومنهجيا ونظريا وتطبيقيا"<sup>2</sup>.

وهناك اتفاق مؤداه أن النظرية هي "مجموعة من القضايا الافتراضية أو الأحكام النظرية، وقد تكون مخططا مؤقتا، أو نظرية بديهية أو حتى فرضا واحدا، ويفترض معظم علماء النظرية أنه ينبغي لها أن تكون أكثر من مجرد مفهوم أو مجموعة من المفاهيم، بل ينبغي أن يكون هناك ارتباط بين هذه النظرية والمفاهيم، ولكنهم لم يناقشوا باستفاضة ما يمكن أن يعنيه التعريف، إن ما يقترحه العلماء هنا هو أنه يجب ألا تشمل النظرية على المفاهيم والأحكام فحسب بل والتعريفات أيضا بنوعها الصوري والإجرائي، والعلاقات التي تكون صورية وإجرائية أيضا"<sup>3</sup>، وهناك قول آخر يرى أن النظرية العلمية نسق تصوري تمت صياغته في ضوء الخبرة بالمعرفة العلمية المتاحة، وفي ضوء الخبرة بالواقع التاريخي والمعاصر للظواهر وحركتها، ويصف هذا النسق ويفسر خصائص الظواهر ومكوناتها وحركاتها وعلاقات هذه الظواهر ببعضها البعض أو مستقبل هذه العلاقات، ولهذا يتألف النسق من مفاهيم وقضايا ومقولات نظرية وقوانين، ويستند النسق بجانب مصادر صياغته المذكورة على فلسفة واضحة أو كامنة لها رؤيتها للإنسان أو المجتمع أو الكون أو

<sup>1</sup> محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، مرجع سابق، ص127.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص95.

<sup>3</sup> - أحمد سليمان أبو زيد، نظرية علم الاجتماع، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ط 2006م، ص22.

## الفصل الثاني.....السياسات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

لها جميعاً"1.

إن التعريف الثاني والذي يفسر النظرية بأنها ذات نسق يستند على فلسفة واضحة للإنسان والمجتمع والكون، هذه الرؤية الكلية هي التي رمت إليها التعريف الأول حينما اقترح العلماء عدم اشتمال النظرية على المفهومات والأحكام الصورية فحسب بل يجب أن تتعداها إلى الإجرائية، والتي لا يمكن أن تتجسد إلا برؤية كلية كونية عالمية، لكن إخضاع النظرية الاجتماعية لمحك المنهج الوضعي يتعارض والرؤية الكونية كما أنه عاجز عن إدراك أبعاد التطور الإنساني الضارب في التاريخ.

ولو تتبعنا جذور النظرية الاجتماعية في الغرب لوجدناها موعلة في القدم، منطوية على أسس دينية مؤثرة في تشكل النموذج المعرفي الغربي، قبل أن يحل بساحته المنهج الوضعي الذي قوبل النظرية الاجتماعية لمعايير المنهج العلمي الإمبريقي، ولذلك سنورد تطور هذه النظرية وتأثير كل حقبة في مسارها بداية باليهودية ثم المسيحية وقد ضربنا صفحا عن الحقبة اليونانية لكون روااسب تلك الحقبة انصهرت في بوتقة الدين المسيهودي.

### الفرع الأول: النظرية الاجتماعية في منظور اليهودية.

لا نستطيع أن ننفي الدور الذي يلقي على كاهل الدين اليهودي، فقد ساهم في تشكيل النظرية الاجتماعية لليهودية ووفق هذه النظرية سعى النموذج المعرفي في تلك الحقبة إلى التعامل بتعزيز على مستوى المعرفة والوجود والقيم، فمن حيث المعرفة احتكر اليهود الإله واعتبرت الشعوب الأخرى منبوذة لا دور لها، كما اعتبر الوجود محتكراً لليهودي أرضاً وشعباً وإلهاً، ووفق هذا سعى النموذج المعرفي للتعاطي مع مسألة الوجود التي اقتضت على شعب دون الأمم الأخرى. أما عن نظرية القيم فقد أدت النظرية الاجتماعية اليهودية إلى اختزال القيم في التعامل مع اليهود فقط، وعدم الاهتمام بالقيم الإنسانية التي تتيح للنموذج المعرفي الاهتمام بالإنسانية عموماً.

لا شك أن الدين اليهودي فرض على اليهود غطاءً معيناً في الحياة، فقد ظل الدين اليهودي منذ القرن الثاني عشرة قبل الميلاد، ونظراً لأن الدين اليهودي لم يكن بالنسبة لليهود مجرد دين يستلزم إيماناً بمبدأ لاهوتي معين، ولا مجرد عبادة تفرض المحافظة على أداء الفروض وقدسيتها يوم السبت ومراعاة أيام الأعياد والصوم المصحوبة بمجموعة من الطقوس والعبادات، بل كانت كل

<sup>1</sup> - عبد الباسط عبد المعطي، البحث الاجتماعي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ط1، 1971م، ص 51.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

هذا بالإضافة إلى طابع حياة<sup>1</sup>.

ويؤكد رشاد عبد الله الشامي أن مفهوم اليهودية مغاير لمفهوم الدين اليهودي حيث يقول: أن مفهوم اليهودية هو مفهوم أكثر اتساعاً يمكن التعامل معه بنوع من الاستقلال عن مفهوم الديانة اليهودية التي تصبح أحد عناصر اليهودية التي تمثل التغيير الكامل للحياة الداخلية لليهود<sup>2</sup>.

ولهذا فالنظرية الاجتماعية اليهودية محتكرة للإله وللجنس فاليهود هم من يولدون بيولوجيا كما يصور ذلك الفاروقي، وهذه العقيدة سبب وهو "الانعزال عن البشر والامتياز والاستعلاء على أعم العالم التي سقت طريقها إلى النفسية اليهودية، وأصبحت عاملاً أساسياً في تكوين شخصية هذه الجماعة من البشر منذ القدم، عن طريق الأنساب والأعراف<sup>3</sup>.

ولا تقف فكرة الشعور بالاستيلاء العنصري في التكوين النفسي اليهودي عند ذلك الحد، بل تنعكس في العديد من التعبيرات التي تعكس الإيمان العميق لدى اليهودي بحقارة أعم العالم مثل "جوي" التي يشار إلى الشخص غير اليهودي، والتي تعني القذارة المادية والروحية والكفر و"عاريل" ومعناها "الأقلف" أي المختتن الذي يظل بدائياً فطرياً فيظل قذراً وكافراً في آن واحد، وكانوا يطلقونها على اليمين لعدم الختان بينهم الوعزير "أني وأبن الزنا" وهي تدل في أسفار العهد القديم على الشعب المختلط الأسباب وقد خصصها اليهود للمسلم، نسبة إلى ما يعتقدونه من أن إسماعيل أبو العرب ولدى من هاجر التي تعتبر فينظرهم جارية وأجنبية.

وهكذا نجد أن النظرية الاجتماعية اليهودية صنعت من قبل "الجيثو" أو العزلة اليهودية ولم تنبثق عن الوحي أو الكلية المثالية كما حددنا ذلك في ضوابط النظرية.

### الفرع الثاني: النظرية الاجتماعية من منظور المسيحية.

بدورها سعت المسيحية إلى بلورة نظرية اجتماعية ساهمت في تشكيل نموذج معرفي وإن لم يكن على نطاق واسع كما الآن، لكن الحديث عن تلك اللحظة يجعلنا نقول إن النموذج المعرفي الغربي سعى إلى التركيز على الخلاص وقولبته في كل فترة بحسب الأسئلة الملحة التي يفرضها كل

<sup>1</sup> - رشاد عبد الله الشامي، إشكالية اليهودية في إسرائيل، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط، 1920، ص10.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 10.

<sup>3</sup> - رشاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية والروح العدوانية، 1406هـ، 1986م، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط 1406هـ، 1986م، ص31.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

عصر.

"ولذلك سعت المسيحية لمواجهة المادية المتطرفة التي كانت شائعة في بني إسرائيل وفي العالم الروماني كله بعث المسيح عليه السلام، مادية تغالي في التشبث بالأرض والقيم الأرضية البحتة"<sup>1</sup>، حتى لتقطع كل صلة لها بعالم الروح، وتنسى كل دواعي السماء وهذا ما رمى إليه الفاروقي بقوله "مثلث المسيحية في مستهل عهدها بالوجود رد فعل على هذا التمركز اليهودي الرهيب حول الذات الذي كان قد تيسر"<sup>2</sup> و"لذلك جاءت دعوة عيسى عليه السلام الأخلاقية حتى النخاع لتصل النفوس بيد أن هذه الدعوة تحولت مع غلبة اليونانيين على أمرها إلى ديانة غنوصية أخرى وأصبح إله الساميين المتعالي "أبا" وأودنيس يموت ويقوم يقدم الخلاص عبر التنفيس"<sup>3</sup>.

ويغير الفاروقي التحول في مسار الدعوة العيسوية إلى رد فعل المسيحية ونقدها للسياسة القبلية اليهودية إذ انتقلت المسيحية إلى مرحلة أكثر جرأة وهي الإدانة الكلية للدولة ذاتها، وللحياة السياسية برمتها<sup>4</sup>.

### الفرع الثالث: العلمانية والنظرية الاجتماعية.

إن تطور العلمانية وتعدد مفاهيمها أثر على بنية النموذج المعرفي الغربي، فمن حيث المجتمع أكدت العلمانية على إتاحة الفرص للفرد وعدم تقييد حرته، أما من حيث النظرة إلى الحياة فقد قدم الخلاص بنعمة جديدة تدعو إلى السيطرة على الطبيعة التي ما فتئت تعمل على مجاهدة الإنسان بقوتها وسحرها.

ولذلك "قامت العلمانية، في معظم الأحيان، على مرتكزات سطحية، حيث زعمت أنها تتطابق مع عصر العلم والواقعية والتقدم، بينما اهتمت الدين بترويج القيم المضادة لتلك القيم، وهي مزاعم أبعد ما تكون عن الحقيقة، ودعوى العلمانية هذه منافقة في أغلب أحوالها، فلا يوجد مجتمع يستطيع أن يدعى استبعاد القيم على الإطلاق في تقرير شؤونه، أو أنه يقرر شؤونه بقيم ليست نابعة بالمرّة من تراثه الديني"<sup>5</sup>

<sup>1</sup> محمد قطب، بين المادية والإسلام، منبر التوحيد والجهاد، دط، ص7.

<sup>2</sup> الفاروقي، التوحيد، ص165.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص166.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص167.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص170.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

غير أن الجدير بالذكر هو أن نسجل بعض خطوات التاريخ التي كان لها أثر في تطور النظرة إلى النفس الإنسانية، ومثلاً هذا التطور من تغيرات في المجتمع والحياة، وأخص هنا الكنيسة.

حيث كانت الكنيسة في أوروبا ممثلة المسيحية، لكنها لم تكثف بالدعوة الروحية بل أدعت لنفسها سلطة زمنية مسلطة على أرواح البشر وعقولهم وأجسادهم وهكذا أصبحت الكنيسة غولا بشعا يطارد الأفراد في يقظتهم ومنامهم وينقض بوحشية على من يزعم أن الأرض كروية الشكل ولم يكن عند ذلك شك في قيام الصراع بين الكنيسة وأبيهم التجريبي، ولعل أكبر زلزلة أصحاب الكنيسة كانت على يد داروين حين ناد بنظريته في أصل الأنواع.

ويؤكد السيد عمر على أن النموذج الغربي المتحيز تبلور في سياق العلمنة ويقدم عدة مرتكزات له:

أولاً: يرتكز النموذج الآلي على العلمانية التي خطت على يد دارون وفرويد وكانط خطوة تتجاوز الدعوة إلى الفصل بين الدين والشأن العام إلى اتهام الدين بأنه لا عقلاني وخرافي ومحمّل بالقيم المضادة.

ثانياً: يرتكز النسق العضوي على فرضية أن العالم كله مرتبطب الأوصال كالكائن الحي، ويتشكل من مجموعة من الأنساق الفرعية المشاكلة له في ذلك وكل نسق عضوي يجيا في حركة دائمة ويحركه مبدأ عضوي كامن فيه بيد خالقه ويحتوي النسق بذلك على مصدر تماسكه ومقومات وجوده ومبدأ نموه وحركته وفي المقابل يرتكز النسق الآلي على فكرة الحركة الدائمة، بينما ينكر كمون يد القدرة الإلهية فيه ويرى أن القوة التي تحركه موجودة خارجه وليست داخله

ثالثاً: النسق العضوي لا يتصور في نطاقه حياة الجزء خارج الكل، والتي يترتب عليها حقيقة أن الكل العضوي يكون أكبر من مجموع أجزائه فالكائن العضوي الحي لا يقبل أن يحدث أي تغيير في بنيته إلا وفق منطقته وبشكل يتفق تماما مع مبدأ النمو الكامن فيه والنابع منه، ويتبوأ الواحد الخالق موقع المركز والقوة الدافعة فيه، ولا يعني ذلك فكرة وحدة الوجود التي تعني حلول الله في كل شيء وذوبان كل شيء في الإرادة الإلهية بما يؤدي إلى الجبرية وشل الإرادة، وإنما يعني التدبير الإلهي للأشياء ووحدة الشهود، التي تعني عبادة المرء ربه وكأنه يراه أي بلوغ مقام الإحسان والشهود والتفاني من جانب الإنسان في تسخير الحواس والجوارح في طاعة الله تعالى ويتمركز هذا النموذج حول الإنسان أو المادة، ويعتبر المادة مسخرة للإنسان ويعتبر الإنسان مكرما ومغايرا لغيره من المخلوقات وفي الوقت ذاته مغايرا لخالقه، وفي المقابل فإن النموذج الآلي

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

يقوم على النظر للعالم على أنه مجرد ذرات وينحصر دور الإله في هذا النموذج فيما يشبه دور الساعة، الذي يصنعها ثم يتركها تعمل بلا تدخل منه.

رابعا: النموذج العضوي يتولد عنه الإنسان الرباني، بينما يتولد عن النموذج الآلي الإنسان الطبيعي فالإنسان الرباني كائن مركب به إرادة حرة رغم ما يخضع له من سنن طبيعية ومادية وتاريخية وهو قادر على تجاوز البعد الطبيعي فيه واستخدام فؤاده وعقله في إعادة صياغة نفسه وبيئته حسب الرؤية الكلية التي يؤمن بها، أما الإنسان الطبيعي فهو أحادي البعد يتحدد في إطار مقولات مادية كالوظائف البيولوجية والدوافع الغريزية المادية، والمثيرات العصبية المباشرة<sup>1</sup>.

### المطلب الثالث: العلوم الاجتماعية، المنشأ والتطور

لقد شهد أوجست كونت تلك الفترة القصيرة التي سيطر فيها العقل باعتبارها الفترة التي نجحت فيها أوروبا في إنهاء الطغيان الفكري للكنيسة، ولكنه عندما كان يتطلع إلى المستقبل، كان يشعر بالتفاؤل ويستطيع أن يتنبأ بظهور فجر عصر جديد، عصر العلم الإيجابي، الذي يستطيع فيه الإنسان - بعد تحرره النهائي من كل من الإيمان الساذج والأفكار الجازمة- أن يأخذ مكانه في العالم الذي يكون بدوره قد تحرر من كل من الاثنين.

"ومن ثم فإن الإنسان طبقاً لـ "كونت" يجب أن يطبق العلم لتنظيم حياته ذاتها، ومثلما طبق الطب على وجوده الفردي المادي، يجب أن يبتدئ في تطبيق العلوم الاجتماعية على سلوكه الاجتماعي وعلى سلوك الجماعة ككل، وطبقاً لأب العلوم الاجتماعية في الغرب، فإن العلوم الطبيعية تحوز على ميثودولوجيا الحقيقة التي لا يمكن وضعها موضع الشك. ونظراً لأنه قد تم تطبيق تلك العلوم في النطاق المادي، فقد حان الوقت الآن لأن يمتد ذلك النجاح إلى نطاق العلاقات الإنسانية"<sup>2</sup>.

وقد أورد أمزيان كلاماً مسهباً عند حديثه عن سان سيمون (1760-1825م) وأوجست كونت (1798-1857م) حيث يبين أن نقطة الانطلاق عن هذين المفكرين هي تلك العقدة التي تكمن في ضرورة تنحية التفكير الديني الذي كان ما زال يزاحم التفكير العلمي الممتد إلى كل المجالات الطبيعية والإنسانية. ثم يتوقف أكثر عند إميل دور كايم (1858-

<sup>1</sup> السيد عمر، النسق السياسي للأسرة في المنظور الإسلامي، مؤتمر واقع الأسرة في المجتمع، عين شمس د.ط، 2004م، ص333. وما بعدها

<sup>2</sup> - إسماعيل الفاروقي وعمر عبد الله نصيف، صياغة العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، ص 25.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

1917م) الذي يرى المؤرخون لعلم الاجتماع، كما يقول المؤلف، أنه قد قام بمهمة أساسية في تثبيت النظام الوضعي. إن عمل دور كايم يعتبر في الحقيقة أكبر مجهود مذهبي عمل على تحرير علم الاجتماع من اللاهوت والفلسفة والسياسة، وقد سعى في نهاية الأمر إلى أن يقلب الأدوار ليجد في علم الاجتماع التفسير الوحيد لعلم اللاهوت والفلسفة. لقد أراد دور كايم، من خلال جهوده في تحديد القوانين المنهجية التي يجب أن يتأسس عليها التفكير العلمي، البلوغ بالمنهج الوضعي إلى أقصى حدوده وإبعاده عن كل تصور مرتبط بالميتافيزيقا أي نوع من الارتباط. ويعتبر دور كايم أن العلم هو الذي أعد المفاهيم الأساسية التي تهيمن على تفكيرنا. وقبل أن تتكون العلوم كان الدين يقوم بالمهمة نفسها لأن كل "ميثودولوجيا" تشتمل على تصور مهيناً مبدئياً للإنسان والكون وقد كان العلم وريثاً للدين" في ظل هذه المصادر المعرفية، التي قامت على استبعاد الدين عن دائرة التفكير<sup>1</sup>، لتبحث عن نظرية متكاملة تنتقد الدين وتقف على أرضيته.

على كل، مثلت أفكار علم الاجتماع الأوروبي مصدر الرغبة في التوصل إلى نظريات عامة وشاملة، تفسر كيف كانت المجتمعات البشرية؟ وإلى أين هي سائرة؟ وذلك من خلال منهج وصفي فلسفي تاريخي، يرغب في توسيع نطاق البحث وشموله لكل الصور الموجودة، أكثر من رغبته في التحديد والدقة، ثم جاءت المدرسة الوضعية المنطقية في الفلسفة لتؤكد على ضرورة إلحاق العلوم الاجتماعية بالعلوم الطبيعية، خصوصاً في مسألتي النظرية والمنهج، ولترتبط بين تطور العلوم الاجتماعية، والتوصل إلى نظرية عامة صالحة ودقيقة، ومعبرة عن الواقع، وقادرة على التفسير والوصول إلى تعميمات، ومن ثم التنبؤ، وتحولت النظرية على اختلاف أشكالها ونظمها، من وسيلة تساعد في الشرح والتفسير، وكشف غوامض الواقع إلى غاية للعلم في حد ذاتها، وقد أدرك كثير من العلماء خطورة الارتباط بالنظريات العامة، فمثلاً أكد روبرت ميرتون، على أن علم الاجتماع سوف يتطور بمقدار ما يركز على النظريات الوسيطة، وسوف تحبط جهوده بمقدار ما يركز على النظريات العامة<sup>2</sup>.

كذلك اعتبر كارل دويتش أنه منذ بداية الستينات، كانت النظرية الشاملة أو الكبرى ضحية للتطور في العلوم الاجتماعية، فمنذ 1920م، لا تكاد توجد نظرية تم تطويرها بغض النظر عن قبولها من عدمه، فعلماء مثل جوزيف شومبيتر، وكولن كلارك في الاقتصاد، وبيتريم سوروكين وتالكوت بارسونز في الاجتماع، وإيريك إيركسون في علم النفس وغيرهم، جميعهم

<sup>1</sup> محمد أمزيان، المرجع السابق، ص 49.

<sup>2</sup> محمد نصر عارف، إبستمولوجيا السياسة المقارنة، مرجع سابق، ص 80.



## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

بذلوا جهوداً مضيئة لبناء نظرية عامة، ولكن نادراً ما وصلوا إلى المدى الذي كان عليه أسلافهم قبل 1920م، بل إن معظم زملائهم ظلوا بعيدين عن تعميماتهم، وكانت أعمال توينبي استثناء من هذا، أي في الوصول إلى نظرية عامة، بالمفهوم الكلاسيكي، ورغم ذلك ظل العديد من المؤرخين بعيدين عنها ومنذ الثمانينات بدأت الأنماط الأساسية للبحث تركز على تطوير النظريات الوسيطة بعد أن أصبح هذا المفهوم شائعاً بواسطة عالم الاجتماع كارل منهايم منذ 1935م<sup>1</sup>.

في واقع الأمر تأثرت كل العلوم بحقائق العلوم الطبيعية التي تعد قابلة للملاحظة عن طريق الحواس وكل منها يعد منعزلاً عن الآخر وقابلاً للقياس عن طريق الحواس. وتعتبر تلك الحقائق "جامدة" بمقتضى حصانتها ضد نزعة الشخص القائم بالملاحظة، وهي تبدي نفس السمات والسلوك في جميع الأوقات طالما أن الأحوال المحيطة بها تظل كما هي بصرف النظر عن أي تدخل شخصي من الشخص القائم بالملاحظة. وليس ثمة مبدأ في العلوم تضي عليه صفة القدسية، فإن كل شيء يعد قابلاً للشك؛ والبراهين الناتجة عن التجربة هي فقط التي تعتبر أساساً للنظرية صحيحة طالما لم يتم دحضها عن طريق أي تجربة أخرى. وتعتبر النظرية بمثابة قانون طبيعي عندما تثبت صحتها من خلال التجارب والملاحظات المتكررة<sup>2</sup>.

إن الأسباب التي دعت إلى الاعتداد بالعلم الطبيعي كامنة في معرفة منهج البحث الوضعاني في الوصول إلى المعرفة ويمكننا أن نجعلها في:

أ. اعتبار الحس وحده مصدراً للمعرفة الاجتماعية، ولا يرى أمزيان عيباً في ذلك فالحس بالنسبة إليه "دعامة العلم الأساسية، ولكن العيب أن تنفي الوضعية كل مصدر معرفي خارج هذا الإطار"، فالأساس الوحيد المعتمد عند الوضعية هو الطبيعة، وكل مصدر معرفي من وراء الطبيعة هو خداع للحقيقة ونفي لها، وبذلك تكون العلوم الإنسانية قد شقت طريقها الموطأ السالك، واستخدمت المناهج نفسها التي استخدمتها العلوم الطبيعية، وبهذه النقلة النوعية حققت الوضعية نجاحاً كبيراً بتوحيدها لمنهج التفكير بغض النظر عن الموضوع المدروس، وهي بذلك تكون قد سدت الطريق أمام ذلك الانفصام، الذي كان يعاني منه جيل ما قبل الوضعية حينما كان يستخدم المنهج الوضعي في معالجة العلوم الطبيعية، والمنهج اللاهوتي في دراسة العلوم الإنسانية.

<sup>1</sup> المرجع السابق، ص 81.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 25.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

ب. إخضاع الظواهر الاجتماعية والإنسانية بشكل عام للمنهج التجريبي، الذي قال عنه المؤلف إنه يهدف بالدرجة الأولى إلى إقصاء التفكير التجريدي والتأملي، فهو يستعيز عن الخيال بالملاحظة والتسجيل الدقيق للوقائع واللجوء إلى التجربة ليس بدافع البحث عن المعرفة اليقينية ولكن بدافع الحرص على سد الطريق أمام التفكير الديني ودراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء، فإذا كانت هناك وحدة في الطبيعة، والظواهر الاجتماعية جزء من هذا العالم الموضوعي، فإن دراستها يجب أن تخضع للمقاييس نفسها التي تدرس على أساسها الأشياء "الفيزيائية" أو الظواهر الطبيعية، وتبرر المنهجية الوضعية ذلك بضرورة التحرر من كل فكرة سابقة.

وهنا يعلق الكاتب على مقولة التحرر من الأفكار المسبقة بأنها مقولة غير خاطئة في ذاتها، فهي من مقومات الأسلوب العلمي، ولكنها مع المنهجية الوضعية فقدت دلالتها المعرفية لتأخذ دلالة عقديّة إيديولوجية، وقد كان لهذه الأسس الأثر المباشر على النتائج التي انتهت إليها العلوم الإنسانية حيث اختزلت الظواهر الاجتماعية في جوانبها المادية. هذا التضخيم للعقل والمعرفة العلمية جعل العلم ينتقل من دائرة العلم إلى دائرة الإيديولوجيا، دعوة إلى عقيدة جديدة تحل محل العقائد الدينية وتقدم تصوراً بديلاً للكون والإنسان والحياة، واستقلالاً بإدراك الحقيقة. وهكذا لم تعد مناهج البحث مع الوضعية تبحث عن العلة الأولى لوجود الظواهر ولكن عن أسبابها المباشرة.

فليس هناك حقيقة مطلقة ولكن حقائق نسبية متغيرة بحسب الظروف البيئية والاجتماعية، وتم إحلال النسبي مكان المطلق في الأشياء كلها واستقرت في أذهان الباحثين العديد من "الأخلاقيات" العلمية تمثلت في التأكيد على الحياد الخلفي في البحث الاجتماعي بحيث لم يعد من الجدوى البحث عن المثال ولكن صار الواقع الاجتماعي هو المرجع.. فكل مشروعية لا بد من البحث عنها في واقع المجتمع، فهو وحده القادر على استحسان أو استقباح أي تصرف أو فعل. وهكذا أصبحت المهمة الحقيقية لعلم الاجتماع، كما يقول الكاتب، الوصول بطريقة علمية مشروعية التصورات المادية للعالم والإنسان والقيم، وكان البديل الناجح لذلك صياغة المفاهيم الإلحادية في قوالب سوسيولوجية تستبعد كل مضمون غيبي أو خلقي للظواهر الاجتماعية<sup>1</sup>.

لقد تضمنت تلك النظرية دعوة لجعل العالم بأجمعه شيئاً قابلاً للتفسير، ولقد تم إرغام الطبيعة أخيراً على أن تفتح أبوابها، فإن العلم قد أرغمها على ذلك بمقتضى تحقيقه في أسباب حدوث الظواهر وتنتاجها. فإن اكتشاف السبب الذي يؤدي إلى حدوث ظاهرة معينة، أي

<sup>1</sup> محمد أمزيان، المرجع السابق، ص 51.

## الفصل الثاني.....السياسات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

تعريف المسببات القادرة على إحداث الظاهرة ووضعها في نطاق الملاحظة والقياس يعد بمثابة تفسير لتلك الظاهرة؛ ويهدف ذلك في الحقيقة إلى تمكيننا من السيطرة عليها وتوجيهها. وهكذا فإن العلوم الطبيعية تعد المفتاح لتحقيق السيطرة على الكون؛ وإن مقدرة تلك العلوم على فهم الأشياء تعد بصفة مباشرة مقدرة على التوجيه والسيطرة. ومن ثم فهي تعد قوة مثلما تعد سعادة. لقد استحوذت تلك الرؤية العلمية على الرجل الغربي وأطلقت طاقات هائلة لاستكشاف الطبيعة واستغلالها، وقد أثبتت المكاسب التي تم إحرازها وتحقيقها تلك الرؤية بما لا يترك مجالاً للشك، وجعلت العلم الطريق المؤكد لتحقيق الحياة المثالية. وبالطبع، فإن ما كان ممكناً تطبيقه بالنسبة للطبيعة قد تم افتراض إمكانية تطبيقه بالنسبة للإنسانية، أي بالنسبة لكل من الفرد والمجتمع، فإن كليهما يمثل الطبيعة، ويجب إخضاعهما لنفس الأساليب، إن لم يكن لنفس القوانين، بغرض فهمهما، وإلى جانب تلك الثقة، كان يوجد الأمل في توجيه الحقيقة الإنسانية الاجتماعية إلى الغايات التي تم تصورهما سلفاً، ولكن المجتمع لم يكن يتحرك بنفس السرعة التي كان يتحرك بها التطور العلمي، وإذا أراد المجتمع أن يحافظ على ذلك القدر من التفاؤل الذي بثه العلم، فإن عليه الإسراع في إحراز التغيير. وقد كان السؤال عن كيفية تحقيق مثل ذلك التغيير حائلاً للعقل الغربي على محاولة فهم السلوك الاجتماعي من أجل توجيهه الوجهة المرغوبة، وسرعان ما توصل التفكير إلى أن الأسلوب التحليلي الخاص بالعلوم الطبيعية يستطيع أن يحقق مثل ذلك الفهم ويفتح أبواب المجتمع لإحلال التنظيم والتخطيط والتوجيه<sup>1</sup>.

إن سيطرة النزعة الوضعية في علم الاجتماع تجدد تفسيرها ببساطة من خلال تاريخ العلاقة بين علماء الاجتماع والدولة الجمهورية في فرنسا، وفي بداية القرن 19م، سعى كونت إلى تطوير فكرة الوضعية ضد سلبية النقد، ولذلك رفض علم الاجتماع الوضعي التفكير حول ما هو كائن وخصوصاً التفكير حول السؤال المتعلق بما إذا كانت التركيبة الاجتماعية قابلة للتعلل، كما أن هذا النزعة تتميز بنمط تجريبي احتزلت في كون المعرفة حصيلة التجربة الموضوعية البحتة<sup>2</sup>.

وقد انتقل الفاروقي لبيان تأثير المنهج الوضعاني على الطلاب في الغرب إذ يرى أن صورة الطالب الغربي الذي يدرس طبيعة الإنسان والمجتمع إذ لم يكن في حالة تجعله يدرك أن ليس بالضرورة أن تكون جميع الحقائق المتعلقة بالسلوك الإنساني، قابلة للملاحظة عن طريق الحواس،

<sup>1</sup> - إسماعيل الفاروقي وعمر عبد الله نصيف، صياغة العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، ص 26.

<sup>2</sup> يان سبوك، أي مستقبل لعلم الاجتماع، في سبيل البحث عن معنى وفهم العالم الاجتماعي، ترجمة حسن منصور الحاج، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، هيئة أبو ظبي للثقافة والنشر والتوزيع، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 2009م، ص15، 14.

## الفصل الثاني.....السياسات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

ومن ثم خاضعة للقياس؛ فإن الظاهرة الإنسانية لا تتكون من عناصر "طبيعية" على وجه القصد، بل يتدخل فيها عناصر أخرى تنتمي إلى نظام مختلف، أي النظام الأخلاقي الروحي، وتقرر لها إلى درجة فائقة؛ وتلك العناصر لا تعد بالضرورة بمثابة نتائج لازمة لعناصر الطبيعة أو قابلة للاستنتاج من تلك العناصر؛ وهي لا تتسم بالتمائل العالمي في الجماعات الإنسانية، بل إنها تعتمد على التقاليد والثقافة، والدين، والأولويات الشخصية والاجتماعية التي ليس من الممكن أبداً وضع تعريف شامل لها<sup>(1)</sup>.

ويعتقد كونه روحية، فإن تلك العناصر ليس من الممكن عزلها أو فصلها عن أصولها الطبيعية، وليس من الممكن أبداً إخضاعها للأسلوب القياسي الوحيد الذي يعرفه العلم، وهو الأسلوب الكمي، ولقد نظر إليها العلم باعتبارها أشياء غير موجودة أو غير وثيقة الصلة، ولقد فرض العلم تحليله للعناصر الطبيعية القابلة للملاحظة التي تتمثل في سلوك الإنسان، وبإصراره على تفسير السلوك الإنساني. فإنه قدم إلينا نظريات غير متقنة وتفسيرات مشوهة. ومن أجل أن يتسم ذلك التحليل بالصفة العلمية، فإن العالم الاجتماعي قد خفض العنصر الأخلاقي والروحي للحقيقة الاجتماعية إلى تأثيره أو أصله المادي. وإن الميثودولوجيا التي وصفها لا تزال إلى يومنا هذا خالية من الأدوات التي نستطيع بمقتضاها التعرف على الناحية الروحية والتعامل معها<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - المصدر السابق، ص 26.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 27.

وللتوسع تحدث الباحث محمد أمزيان في مقال عنوانه "نقد مناهج العلوم الإسلامية" عن المنهجية التي اختطها الغرب إذ يقول: "على مستوى الدراسات الاجتماعية والأخلاقية تختزل العلوم الإنسانية الظواهر الدينية والأخلاقية في بعض مظاهرها السلوكية فالمثل الأخلاقية الجديرة بالاهتمام والدراسة هي المثل التي تفرزها تفاعلات الناس ويصنعها الحدث اليومي بما تفرضه من حاجات وعمم المنهج الوضعي في الدراسات الإنسانية إذ تعلقت بالوقائع الاجتماعية الحسية القابلة للإدراك الحسي والملاحظة المباشرة والإحصاء ومنها ما يتعلق بالبحث في أصل اللغات والنظم الدينية والأخلاقية والقانونية والاجتماعية وقد ظهرت عدة دراسات منها القانون القديم لهنري مين والمدينة القديمة لفوستيل دو كولين والثقافة البدائية لإدوارد تايلور وكتاب مرجان عن المجتمع القديم وكتب فريدريك انجلز عن أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة وكتاب فريزر عن السحر ووظفت العلوم الإنسانية والاجتماعية توظيفاً إيديولوجياً يخدم الأهداف القومية للغرب ووظفت الدراسات بشكل مباشر أو غير مباشر في تبرير مشروعية استغلال الاستعمار الأوروبي وهذا ما نرصده عند جوبنو الذي كرس أبحاثه لإثبات فرضية تفوق الأجناس الشمالية والآرية صانعة الحضارة ومن هنا يجب أن نضع في الحسبان أن العلم حينما يتحول من أداة معرفية إلى أداة إيديولوجية يفقد أخص خصائصه ويتعد عن أهدافه ويتحول إلى دعوة عقائدية وفي أحيان كثيرة إلى جدل عقيم فالعلم يكشف عن الحقيقة بينما الأيديولوجي يبحث عن الحقائق التي تثبت عقيدة اختيارها ووافق عليها سلفاً، فالترعة الإيديولوجية سواء كانت محافظة أو ثورية تسعى إلى تحقيق مصالح معينة " ينظر محمد أمزيان مقال نقد مناهج العلوم الإنسانية، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية القاهرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1417هـ - 1996م ص 211 - 212

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

وقد أدى ذلك الخطأ الجوهرى في تعريف حقائق العلوم الاجتماعية والتعرف عليها إلى ظهور خطأ آخر هو أن أي شخص يقوم بالملاحظة يكون في إمكانه وضع القوانين التي تتحكم في الحقيقة الاجتماعية لو أنه اتبع القواعد العلمية بطريقة مدققة؛ ولكنه يجب أن يتأكد من إبطال أي نوع من التحيز الشخصي والامتناع عن إصدار أي حكم سابق، فالحقائق يجب أن تترك لتحدث عن نفسها.

ولقد ساد الاعتقاد أنه بمقتضى ذلك التشدد لن تستطيع الحقائق إلا أن تكشف عن أسرارها وهكذا تصبح خاضعة للمعالجة العلمية. ومع ذلك، فإن الحقائق الخاصة بالسلوك الإنساني، باختلافها عن حقائق العلوم الطبيعية لا تتسم بالجمود ولكنها مفعمة بالحياة، فهي ليست ذات حصانة ضد اتجاهات الشخص القائم بالملاحظة، وهي لا تكشف عن صورتها الحقيقية لكل باحث، فالمواقف، والمشاعر، والرغبات، والأحكام، والآمال الخاصة بالبشر من رجال ونساء لا تبدي نفسها للشخص القائم بالملاحظة الذي لا يدين بأي تعاطف تجاهها، ونستطيع أن نجد التفسير لذلك التعصب الظاهر الذي تبديه الحقائق تجاه الشخص القائم بالملاحظة في تحليل الإدراك القيمي. وفيما يتعلق بإدراك الأشياء "الجامدة"، فإن حواس الشخص القائم بالملاحظة تعد سلبية وتتقرر بصفة كلية بواسطة الحقائق. وعلى عكس ذلك فإنه بالنسبة لإدراك القيم، نجد أن الشخص القائم بالملاحظة هو الذي يؤكد الحقائق أو يتعاطف معها بطريقة فعالة سواء أكان مؤيداً أو معارضاً، وإدراك القيم يعد في حد ذاته تقريراً لتلك القيم، أي أنه يحدث فقط عندما يتم تفهم القيم في واقع الحياة.

وبعبارة أخرى، فإننا لا نستطيع القول أنه قد تم إدراك القيمة إلا إذا كانت قد حركت، أو أثرت في أو أثارت عاطفة أو شعوراً في الشخص القائم بالملاحظة وفقاً لما تتطلب طبيعتها، ويعتبر إدراك القيم شيئاً مستحيلاً لو لم يتم إحداث ذلك التأثير من خلال قوتها المقررة أو إغرائها المؤثر، ولكن ذلك ليس من الممكن حدوثه بدون إعداد من قبل الشخص القائم بالملاحظة الذي سوف يمر بذلك التأثير، وبدون التعاطف الوجداني مع الشيء. إن اتجاه الشخص القائم بالدراسة تجاه الحقائق موضع الدراسة يقرر نتيجة تلك الدراسة، وذلك هو السبب في أن الدراسات الإنسانية الخاصة بالرجل الغربي والتحليلات الاجتماعية للمجتمع الغربي التي يقوم بها العلماء الغربيون تتسم بالضرورة بالصفة الغربية<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - الفاروقي، وعمر عبد الله نصيف، صياغة العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية ص 28.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

لقد كان العلماء الاجتماعيون الغربيون من الجراً، بحيث أعلنوا أن أبحاثهم تتسم بالموضوعية، ولكننا نعلم جيداً أنهم يدينون بالتحيز وأن استنتاجاتهم غير مكتملة، ولكن "علم الاجتماع الخاص بالمعرفة" لديلتاي<sup>1</sup> لم يكن قد ظهر بعد حتى يعلمهم أن موضوعيتهم المفترضة لم تكن بأكثر من حلم. ولقد كان علم الإنسان هو أكثر العلوم جرأة نظراً لأن موضوع دراسته - وهو المجتمعات "البداية" المنتمية للعالم الغير عربي- كان حقيقة جامدة، غير قادرة على رفع إصبع واحد بالانتقاد لأساتذتها، ولقد تم تكوين النظرية تلو الأخرى لإيجاد صيغة لتلك الحقائق التي كانت تعد جزءاً لا يتجزأ من الرأي الغربي عن العالم<sup>2</sup>.

إن العقل الغربي، بالرغم من التقدم المفاجئ في علم القيم الفينومينولوجي، كان بعيداً عن الإدراك بأن فهم الأديان أو الحضارات والثقافات الخاصة بالشعوب الأخرى يتطلب نوعاً من التحيز المضاد.

<sup>1</sup> - دلتاي ويليم 1833-1911، وقد حاول دلتاي أن يؤسس للعلوم العقلية بشكل مستقل ومنهجي ومنظم ويربط دلتاي مشروعه لتأسيس علوم العقل بتقد للماورائيات واعتبر الإنجازات الاجتماعية والخلاقة التي يحققها الإنسان ليست إلا تعبيراً عن سيرورات داخلية، سيرورات حياة النفس وبالتالي فإن أساس نظرية المعرفة الخاصة بالعلوم العقلية ليست ذات معرفة مجردة، بل هي الإنسان بكلية، أي إنه الكائن المرید، الذي يشعر ويقيم التمثلات، "عبر سيرورة الفهم يمكن توضيح الحياة وفيما يتعداها إلى أعماقها، ومن جهة ثانية إننا لا نفهم الآخرين ولا ذاتنا إلا إذا حملنا ما نعيشه، أو حياتنا المعيشية إلى كل نوع من أنواع التعبير سواء كان تعبيراً عن حياتنا أو عن حياة الآخر.... وبالتالي فإن العلوم العقلية تتأسس على هذه العلاقة بين المعيش والتعبير والفهم"

بيتر كونزيمان وفرانز بيتر بوركارد وآخرون، أطلس الفلسفة، مصدر سابق، ص 181.

<sup>2</sup> - إسماعيل الفاروقي، وعمر عبد الله نصيف، المصدر السابق، ص 28. وبالرغم من أن علماء الاجتماع أكدوا وباستمرار على موضوعية هذا العلم وكانوا على قدر كبير من الجرأة والشجاعة في إعلان التزامهم العلمي، إلا أن الكتابات الاجتماعية تدل دلالة واضحة على أن الباحث الغربي ظل في كل ما يكتب معبراً عن القيم الغربية وملتزمًا بالنظرة الاستعلائية لهذه القيم تجاه بقية الشعوب خاصة وأن ظهور علم الاجتماع ونموه في الغرب صادف فترة تاريخية حساسة تميزت بصراع الحضارات والقيم والمبادئ والأفكار والمعتقدات وكان الغرب في كل ذلك ينطلق من موقع السيادة والقوة، ولم تكن الدراسات الاجتماعية لتأخذ شكلاً مغايراً لطبيعة هذا الموقع بحيث استقر في ذهن الباحث الغربي وجود نوع من التلازم بين التفوق العسكري وإفلاس القيم في المجتمعات المغلوبة من جهة أخرى وقد ظلت هذه الخلفية حاضرة في ذهن الباحث الغربي في دراسته الاجتماعية الأنتروبولوجية لبقية الشعوب التي ينظر إليها نظرة مقارنة في ضوء مقياسه ومعايره هو، ومن ثم تأتي أحكامه على هذه الشعوب التي يصفها بالتخلف والخطاط والبداية ولقد أكد ماكس فيبر وهو واحد من أبرز من قام بالدعوة إلى ضرورة الحياد الأخلاقي وتجنب النظرة المعيارية - أكد على تفرد الحضارة الغربية والنمط الثقافي الغربي فهو يعتقد أن العلم لم ينم إلا في الغرب، والغرب وحده هو الذي أقام نظاماً سياسياً مقنناً، لقد عكف فيبر وبكثير من الاهتمام والفضول على العالم الغربي في أصلته حتى أنه - كما يقول جوليان فروند- يخلق فينا الانطباع بأن الدراسات التي خصصها للهندوكية والصين والثقافات الأخرى لم تكن إلا برهاناً مضاداً غايتها إبراز أصالة الحضارة الغربية إبرازاً أحسن وأقوى.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

وتعاطفاً مع الحقائق لو أنه سيتم فهم تلك الحقائق على الإطلاق. وبالرغم من أن ذلك الاكتشاف قد جاء عن طريق المؤرخين والمختصين بإقامة المقارنات بين الأديان والمدنيات –ولكن العلماء الاجتماعيين نادراً ما كانوا يشيرون إليه- فإننا نستطيع القول عن يقين أن الحقائق الخاصة بالعالم الاجتماعي، أي العناصر السلوكية تعد ملتزمة بعنصر آخر، ذي طبيعة مختلفة وهو العنصر التعتميمي. إن انعدام المقدرة على الرؤية أو انعدام الإحساس يفسد البحث ويطل استنتاجاته، وإن التعاطف مع الحقائق وتفهم قوتها الدافعة يعد شرطاً لإدراك تلك الحقائق.

ومن ثم يعد مكملاً ضرورياً، حتى تكون الاستنتاجات صحيحة؛ فالالتجاهات، والمشاعر والآمال الخاصة بالأفراد والجماعات لا تظهر حقيقتها إلا للمستمع المتعاطف الذي يعد موقفه تجاهها شيئاً حاسماً، ولو لم يكن ذلك المستمع ذا خبرة ومقدرة على التعاطف فإنه لن يلمس تلك الأشياء ومن ثم سوف يكون الاختبار الذي يقوم به مفتقراً إلى الإتيان اللازم<sup>1</sup>.

ولاشك أن انجذاب العلوم الاجتماعية نحو العلوم الطبيعية كان واضحاً ومميزاً فقد ذكر عالم الاجتماع روبرت بيللاه أنه يمكن تلخيص الافتراضات المستترة خلف التيار الرئيسي السائد للعلوم الاجتماعية بما يلي: الفلسفة الوضعية، الاختزالية، أو مذهب التفكيك والتبسيط، والنسبية، والجبرية، أو الحتمية، لا أقول إن العلماء الاجتماعيين الحاليين أمكنهم أن يقدموا دفاعاً فلسفياً جيداً عن تلك الافتراضات، ولا أنهم واعون بشكل تام أنهم ملتزمون بها سلفاً، وإنما أقصد أن أشير فقط، بمعنى وصفي، إلى تلك الافتراضات المسبقة والأحكام المتحيزة المحددة سلفاً الكامنة في أذهانهم حول طبيعة الحقيقة، ولا أقصد هنا بالفلسفة الوضعية أكثر من ذلك الافتراض أن مناهج وطرق علم الطبيعة هي المقاربة الوحيدة الممكنة الوصول إلى المعرفة الحقيقية، وتلك هي البديهية التي تزعم أن العلوم الاجتماعية لا تختلف عن العلوم الكونية إلا النضج وأن كلا العلمين سيصبحان عما قريب علماً واحداً<sup>2</sup>. وهذا ما أكدته كونت في قانون المرحلة الوضعية الذي أراد فيه أن يستخدم فيه مناهج العلوم الطبيعية في دراسة أي ظاهرة سواء أكانت اجتماعية أو إنسانية.

أما عن الافتراضات التي قدمها بيللاه فلا شك أنه يقصد بمذهب التفكيك والتبسيط الميل لتفسير المعقد والمركب بلغة البسيط، والبحث عن دوافع بيولوجية ونفسانية واجتماعية ورغبات ومصالح معينة خلف الأشكال الثقافية المعقدة.

<sup>1</sup> إسماعيل الفاروقي، وعمر عبد الله نصيف، صياغة العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، ص 29.

<sup>2</sup> هوستن سميث، ص 110

## الفصل الثاني.....السياسات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

ويقصد بالنسبية الافتراض بأن قضايا الأخلاق والدين، كونها لا يمكن أن تفسر إلا بمجموعة محددة من الظروف النفسانية والاجتماعية، فإنه من غير الممكن الحكم بنحو مطلق أنها صحيحة أو خاطئة، صادقة حقيقية أو باطلة كاذبة، لأنها بكل بساطة أمور نسبية تختلف من شخص لآخر ومن ثقافة لأخرى ومن مجتمع لآخر. وبهذا يصبح كل فرد تابعا لمرجعية نابذة من الذات.

ولا يقصد بمذهب الحتمية أية رؤية فلسفية معقدة، بل مجرد الميل للتفكير بأن أفعال الإنسان إنما يمكن تفسيرها بلغة المتغيرات التي تفسر أسباب صدورها<sup>1</sup>.

ويحدد جيدنز الإسهام الذي قدمته الوضعية للمنهج العلمي في العلوم الاجتماعية في مجالين:

الأول: إن الإجراءات البحثية في العلوم الطبيعية يمكن تطبيقها مباشرة في العلوم الاجتماعية، وبالتالي الوضعية تعني أن العالم الاجتماعي يلاحظ ويتأكد من الحقيقة الاجتماعية.

الثاني: إن النتائج التي يتحصل عليها العالم في العلوم الاجتماعية يمكن أن تصاغ بطريقة متساوية أو موازية لما تعامل به النتائج التي يتوصل إليها العالم في العلوم الطبيعية، وهذا يعني أن أساليب التحليل التي يستخدمها العالم الاجتماعي يجب أن تصاغ على هيئة قوانين أو ما يشبه القوانين من التعميمات، كتلك التي تتبع بالنسبة للظواهر الطبيعية، وتتضمن الوضعية هنا نظرة إلى العالم الاجتماعي كمحلل أو مفسر لموضوع دراسته.

إلا أن الإسهامات العلمية للوضعية لم تحل دون انتقادها سياسيا، حيث اهتمت بالمحافظة، حتى أن الإيجابية تعني القبول بما هو قائم وكائن والحفاظ عليه، وقد أوضح هذا المعنى هيربرت ماركوز الذي اعتبرها المنقذ الإيديولوجي للوضع القائم، وأنها جاءت كرد فعل على الأفكار الهدامة من اشتراكية وعقلانية هيكلية أي أنها وقفت ضد العقل والثورة<sup>2</sup>.

وقد تطور الأخذ بالمنهج العلمي في دراسة المجتمع على يد أميل دوركايم ويعد مؤلفه قواعد المنهج في علم الاجتماع جامعا لأفكاره الأساسية في علم الاجتماع، وللمناهج التي ينبغي استخدامها في الدراسات الاجتماعية، وهكذا أدى الأخذ بطرائق العلم للوصول إلى الحقيقة في مجال الظواهر الطبيعية والاجتماعية وإلى تسمية هذه الطرق بالمنهج العلمي، وبهذا المعنى يصبح

<sup>1</sup> المرجع السابق، ص

<sup>2</sup> هيربرت ماركوز، العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكرياء، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1979م،



## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

للمنهج العلمي مفهومان: مفهوم ابستمولوجي يعني طرائق تحليل الظواهر انطلاقاً من أسس المعرفة العلمية، ومفهوم إجرائي وهو الإجراءات التي يلجأ إليها الباحث في التعامل مع ظاهرة ما في علم ما، موظفاً المبادئ العامة للمعرفة العلمية<sup>1</sup>.

فإذا كان البعض يشكك بإمكانية إخضاع المجتمع لشروط العلم وضوابطه فبالأحرى أن يتم التشكيك بتطبيق قواعد المنهج العلمي وهذا ما نجده عند كارل بوبر الذي يرى أن محاولة العلماء الاجتماعيين لتوظيف مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية لم يحقق نجاحاً ما عدا ما حققه من نجاح متواضع في مجال الاقتصاد حيث يقول: "ولما صار هذا الفشل موضوعاً للمناقشة، تساءل الناس من فورهم عن إمكان تطبيق المناهج الفيزيقية أصلاً عن العلوم الاجتماعية، تساءلوا: ألا يمكن أن يكون الإصرار العنيد على تطبيقها هو السبب فيما ظلت عليه هذه العلوم من حالة تدعو إلى الأسف الشديد<sup>2</sup>. ولا شك في أن النقد الذي وجهه بوبر للعلوم الاجتماعية في سعيها الحثيث لتطبيق المناهج العلمية مؤسس على معايير دقيقة، فلا العلم الطبيعي استطاع أن يستغني عن العلوم الأخرى في حسم بعض التفسيرات العلمية، ولا العلوم الاجتماعية حققت الانعتاق من إفسار الدراسة الموضوعية في العلم الطبيعي.

ونتيجة لذلك يرى بوبر أن ما يحول دون تطبيق المناهج العلمية في العلوم الاجتماعية، هو اختلاف العلوم الطبيعية عن العلوم الاجتماعية، فالقوانين، والتعميم، والتجربة، والتنبؤات الدقيقة، والموضوعية، كلها أمور تأخذ شكلاً مغايراً في العلوم الاجتماعية، ففي هذه الأخيرة القوانين تتميز ببنية تاريخية، والتصميم أقل إمكانية، والتجربة أكثر صعوبة، والتنبؤ غير مضمونة نتائجه<sup>3</sup>.

في الحقيقة لا يمكننا أن نطبق قواعد العلم الطبيعي على الظاهرة الاجتماعية، لكونها ظاهرة لها خصوصيتها فهي:

### أولاً: معقدة

أي تتعلق بالأفراد والجماعات وهؤلاء يختلفون فيما بينهم من النواحي النفسية والاجتماعية

<sup>1</sup> إبراهيم خليل إبراهيم، المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2009م، ص74.

<sup>2</sup> كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبر، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، الإسكندرية، مصر، 1959م، ص9.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص16.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

والطبيعية، كما أنهم يتأثرون بالواقع الذي يرتبطون به، وبالعادة والتقاليد والنظم الحاكمة، أضف إلى ذلك تأثيرات البيئة، تأسيسا على هذا نقول لا يمكن البت في الظاهرة الاجتماعية نتيجة للمتغيرات التي تعتبر الحدث البارز في حدوث الفعل الاجتماعي وهذا ما يتعارض مع الوضوح المتبدي في العلوم الطبيعية.

### ثانيا: الصعوبة

يرى المشككون لتطبيق قواعد المنهج العلمي في دراسة المجتمع، أن من قواعد هذا المنهج قابلية حصر الظاهرة وإخضاعها للملاحظة العلمية المباشرة، أما في العلوم الاجتماعية فإن العالم أو الباحث يكون حقل ملاحظته المباشرة أكثر صعوبة، فكثيرا ما تكون الظواهر الاجتماعية معنوية وقيمة، كما أن الوقائع الاجتماعية يختلف فهمها من شخص إلى آخر، ومن مجتمع إلى مجتمع، بل تختلف بالنسبة للشخص الواحد من ظرف إلى ظرف، وهذا لا يعني أن الظاهرة الاجتماعية ظاهرة فوضوية، بل معناه أنها متنوعة، وملاحظتها أكثر صعوبة، كما أنه يستحيل إجراء عملية التجارب في ميدان الظواهر الاجتماعية<sup>1</sup>.

لقد بالغ العلم الطبيعي في علمنة العلوم الاجتماعية بالمعنى الذي يدعو إلى زحزحة الإيديولوجيا تماما رافعا شعار الموضوعية التي تعرضت لنقد واسع، فقد شغلت مشكلة الموضوعية اهتمام العديد من المفكرين والعلماء الاجتماعيين المتطلعين إلى تطبيق قواعد المنهج العلمي في العلوم الاجتماعية، وقد أشار الفاروقي إلى هذه المسألة عندما رأى أن علماء الاجتماع رفعوا لواء الموضوعية، متحمسين لها، وقد اعتقد بعض الباحثين أن على العالم أن يلتزم بالموضوعية في البحث العلمي، في حين استنكر بعضهم إمكانية الالتزام بها في ميدان النطق الاجتماعية، ومردُّ هذا التباين والاختلاف راجع إلى نظرتين مختلفتين إلى المعرفة العلمية والحقيقة العلمية:

الأولى: ترى أن المعرفة العلمية تملك الحقيقة المطلقة، وبالتالي لا تقبل تعدد الآراء، والمواقف وأن وجود أكثر من موقف، أو نظرية حول الموضوع الواحد يثير الشكوك حول مصداقيتها، وحول موضوعية الباحث بشكل عام.

الثانية: ترى أن المعرفة العلمية الناتجة عن البحث العلمي حقائق نسبية أو فروض قابلة لإعادة النظر وقابلة للتعايش مع فروض تملك وجهة نظر مخالفة<sup>2</sup>. وهذه النظرة أقرب إلى روح

<sup>1</sup> محمد وقيدي، العلوم الإنسانية والإيديولوجيا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1983م، ص 90 إلى 98.

<sup>2</sup> ص 89.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

العلم.

وقد أكد كارل بوبر على أن ادعاء الموضوعية في ميدان البحث الاجتماعي صعب للغاية، ذلك أنه حتى لو طلبنا منه أن يقول الحقيقة باعتبار قول الحقيقة مقياس الموضوعية، إلا أن قول الحقيقة قد يصبح تحيزاً، فلا نستطيع أن نزعم بأنه لم ينحرف عن الموضوعية العلمية<sup>1</sup>. إلا أن ماكس فيبر يميز بين أحكام القيمة وأحكام العلم، فعالم الاجتماع ليس من اختصاصه إصدار قيمة أو تحديد أهداف اجتماعية، لأن هذه من اختصاص رجل السياسة، وإن كان من حق رجل العلم في حياته العادية، أن يكون له انتماء أو موقف محدد، إلا أنه في إطار عمله العلمي، عليه أن يتجرد من هذه الميول ويتعد عن أحكام القيمة، ويتخذ مبدأ التحرر من القيم منطلقاً له<sup>2</sup>.

وحتى نقرب أكثر من معنى الموضوعية، نميز بين التحيز المقصود أي التحيز الناتج عن فعل إرادي يقوم به الباحث بقصد تشويه الحقيقة ابتغاء مصلحة خاصة، أو تلبية لميول إيديولوجية خاصة، أو سعياً وراء الطريق السهل في البحث، والتحيز المرتبط بعلم الاجتماع باعتباره علماً يهدف إلى منفعة اجتماعية وعليه قد يكون لصالح فئة أو طبقة أو مجتمع على حساب الآخرين.

في النوع الأول نلاحظ أن التحيز، وبالتالي الخروج عن الموضوعية يصاحب الباحث منذ اللحظة الأولى للبحث حتى مراحلها الأخيرة، فهي متاحة عند تحديد إشكالية البحث، فيمكن للباحث اختيار مشاكل ثانوية في المجتمع، وإهمال الجوانب الجوهرية. إن هذا النوع من التحيز يمكن إدراكه، واكتشافه وإن كان من الصعب تجاهله، أو إسقاطه من الحساب في أي بحث اجتماعي.

أما النوع الثاني من التحيز، أو عدم الالتزام بالموضوعية في البحث الاجتماعي، فهو يتعلق بعلم الاجتماع بحد ذاته، حيث يرى عديد من الباحثين الاجتماعيين أن العلوم الاجتماعية بطبيعتها متحيزة، وأن الإيديولوجيا محايدة للعلوم الاجتماعية، فهي شر لا بد منه، فالباحث الاجتماعي يصعب عليه أن يفصل مجالات: العلم والسياسة، الاقتصاد، الاجتماع، الأخلاق، والدين عن بعضها البعض، كما أنه لا يستطيع أن يجرد البحث الاجتماعي عن المنفعة أو المصلحة الاجتماعية، من منطلق أنه لا يوجد علم من أجل العلم، بل يوجد العلم من أجل المجتمع<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> كارل بوبر، عقم المذهب التاريخاني، مرجع سابق، ص 26.

<sup>2</sup> ماكس فيبر، رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة نادى ذكرى، دار الحقيقة، بيروت، 1982م، ص 29 إلى 42، نقلاً عن، ص 90.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 91.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

في واقع الأمر وُظف علم الاجتماع في الغرب لخدمة العرقية وللتحيز للمركزية الغربية في إبداء الكثير من الأحكام القيمة التي جانبت الصواب ولذلك باءت كل المحاولات التي أرادت تطبيق المنهج العلمي على العلوم الاجتماعية بالفشل الذريع، وذلك نظرا للتباين الواضح بين منهج العلوم الطبيعية ومنهج العلوم الاجتماعية كما بينا سابقا، كما أن التحيز الكامن في العلوم الاجتماعية لم ينجح النموذج المعرفي الغربي في التبرير له بسبب الإيديولوجيا التي أخفقت في الوصول بهذه العلوم إلى إنتاج أحكام معيارية. كما أنه لا يمكن للظاهرة الإنسانية أن تدخل ميدان التجربة الطبيعية ولا أن تمارس عليها مناهج العلوم الطبيعية، وهذا ما يدعو إلى الجزم بوجود تحيز لمناهج العلوم الامبريقية إذ كيف يعقل أن نجري مجموعة من التجارب على مجموعة من الناس، هل يستطيع الواحد منا أن يخبرهم بأنه ستجرى عليهم تجارب علمية تشبه إلى حد ما عمليات التجارب التي يقتاد فيها حيوان إلى حقل التجربة، ربما الأمر يدعو للقلق، وبالتالي يمكننا القول إن على العلم أن يجزم أمتعته إذا تعلق الأمر بالذات والروح والمجتمع. على كل حدث كثير من التغيير في ميدان العلوم الاجتماعية نتيجة للمتغيرات التي لها ارتباط عميق بالذات أو بالإنسان، هذا الكائن الذي تكتنفه أسرار غيبية كثيرة، تجعل منه ذاتا للدراسة لا موضوعا مدروسا فقط. ولذلك يدرس الإنسان نفسه ومجتمعه وهو يؤمن بعالم المادة والروح وأن بينهما برزخا قد تتداخل العوالم لكن لكل منهجه وفرادته في التعاطي مع الإنسان.

### المطلب الرابع: منهجية الفاروقي في نقد النموذج المعرفي

لقد سعى الفاروقي في عملية النقد والتفكيك لمقولات النموذج المعرفي الغربي، إلى تطبيق المنهج الظاهراتي<sup>1</sup>، وقد تأثر الفاروقي بفينومينولوجية (ظاهرية شيلر) في تأييده لنظرية القيم عنده من حيث اعتمادها على الحدس الانفعالي وتبني تقسيم شيلر لأنواع القيم إلى نفعية وخلقية وجمالية وكذلك معظم آراء شيلر في مذاهب الفلسفة المختلفة إلا أن الفاروقي انتقد شيلر في قيمة

<sup>1</sup> من بين أقطاب فلسفة الظاهراتية نجد إدموند هوسرل "1859-1938" الأستاذ بجامعة جوتنجن ثم بجامعة فريبورج "الألمانية". كان رياضياً أول الأمر؛ نشر كتاباً في "فلسفة الحساب" "1891" وقادته الرياضيات إلى الفلسفة كما كان شأن كثيرين من المحدثين، فقد استوقف نظره دقة الرياضيات ومثانتها واتفاق العقول عليها، بينما العقول مختلفة على النظريات الفلسفية وعلى منهج معالجتها، فأراد أن يجد للفلسفة أساساً لا يتطرق إليه الشك ويسمح بإقامتها علماً. بمعنى الكلمة أي: برهانيا، وتوسل إلى عرضه باصطناع فكرة القصد كما بينها برانتانو، وشرع يبيّن مذهبه، فنشر كتاباً "في المنطق" في مجلدين "1900, 1901" وكتاباً "في الفينومولوجيا" "1913" وآخر في نفس الموضوع "1928" و"تأملات ديكارتيّة أو المدخل إلى الفينومولوجيا" "1931" وهو مجموعة محاضرات ألقاها في السوربون.

ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، ط5، دت، ج1، ص 460.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

القديسية (Saintliness)، والتي وضعها شيلر على رأس هرمه في القيم كما تأثر الفاروقي بمنهج الظاهراتية (phenomenology) وهي منهجية للبحث والتحليل وقد لخصها جاسر عودة في:

أولاً: لا يصح في التحليل الظاهراتي أن يقحم المراقب الظاهرة في أي تصور مسبق أو إطار فكري قرره سلفاً، وإنما عليه أن يترك الظاهرة وكأنها تتحدث عن نفسها.

ثانياً: يجب على المراقب للظاهرة أن يعطل جميع ما سبق عنده من ميول في فهم الظاهرة وهو ما يمكن أن يطلق عليه التوقف.

ثالثاً: يجب على المراقب للظاهرة أن ينبذ الطريقة العلمية التي لا تعد صحيحاً إلا ما كان محسوساً، أو مادياً أو كمياً مما يعنيه عن جوهر الظواهر الذي هو ليس بالضرورة محسوساً ولا مادياً ولا كمياً<sup>1</sup>.

وقد استخدم في قراءته للدين المنهج الظاهراتي وقد اعتبرها مرحلة لفهم الدين ولا تطمح إلى النقد بل تصبو إلى استكناه حقيقة الحياة<sup>(2)</sup> (laif-fait) وهذا في قضايا الغيبية لذلك أطلق اسم الإبوخية أو التوقف إزاء هذه القضايا حتى تثبت واقعيتها وأضاف الفاروقي معايير تؤسس للموضوعية:

1\_ الاتساق الداخلي: فالعناصر المشكلة لأي نظام لا تتناقض مع بعضها لأن التناقض الذاتي قاتل لأي نظام ولهذا فإن هذا المبدأ يعتبر قانوناً يحكم صحة الوحي. وبالتالي لا بد من التماسك الداخلي، أي أن "عناصره (الشيء) المكونة ليست متناقضة مع بعضها البعض<sup>3</sup>.

2\_ الاتساق مع المعرفة الإنسانية المتراكمة: لا يمكن لأي دين أن يكون قانوناً مطلقاً في حد

<sup>1</sup> ينظر جاسر عودة، ورقة بحثية بعنوان قراءة في أطروحة المرحوم إسماعيل الفاروقي حول إثبات الخير، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن 2011م ص 11-12.

<sup>2</sup>-AL-faruqi, Christian ethics Montreal: McgilL University Press and Amesterdam: Djambatan, Amesterdam (1968) p4.

نقلا عن: ليندة بوعافية، منهج الفاروقي في دراسة اليهودية رسالة لنيل شهادة الماجستير، إشراف عبد الحكيم فرحات، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة (الجزائر)، ص 62.

<sup>3</sup> Al-Faruqi, Historical Atlas, p11.

نقلا عن جون اسبوزيتو، المرجع السابق، ص 48.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

ذاته ما لم يتسق مع المعارف الإنسانية وقبل ذلك أن ينسجم مع تاريخ ذلك الوحي، ولا يتعارض معه<sup>1</sup>.

3\_الاتساق مع الخبرة الدينية الإنسانية: وينطلق هذا المبدأ من أن الله سبحانه وتعالى إذا كان مصدر الوحي، فإن أوامره لا تتعارض مع بعضها البعض، ولا يمكن أن يتعارض وحي مع آخر، فمحتوى الوحي يجب أن يكشف عن وحدة مصدره، والتي ليست سوى وحدة الحقيقة<sup>2</sup>. إلا أنه لم يجدد ما هي المعايير التي تستخدم للتوفيق بين مسألة الادعاءات المتنافسة، والادعاءات والأقوال الحقيقية أو المتناقضة. هو يقول فعلاً "بعد تطبيق قواعد أنظمة فهم الدين (والمبادئ النظرية والتماسك الداخلي والخارجي) بدقة على دين، نحن قد نتوقع أن التناقضات الداخلية في الدين قد أزيلت"<sup>3</sup>.

4\_الاتساق مع الواقع: ويفترض هذا المبدأ أن الحقائق الدينية يجب أن تتطابق مع الواقع، وإلا كيف تثبت صحتها ولهذا يعتبر الفاروقي الدين الذي تكون ميثاقه، وأخلاقه، وتاريخه وفهمه لتاريخ نشأته، وأسس تتركز على افتراضات تتعارض مع الواقع، لا بد وأنها ستعاني في مراجعتها لأطروحاتها في ضوء ذلك الواقع المتعارض معه<sup>4</sup>.

وقد طبق الفاروقي هذا المنهج وطوره في دراسته للحضارة الإسلامية من خلال كتابه: "أطلس العالم الإسلامي"، منتهجا في دراسته للظاهرة الدينية ما أسماه "فك الارتباط" وفحواه أنه لا بد على الباحث أن يضع معايير أو معايير دينه أو ثقافته بعيدا، وأن ينخرط من داخل الظاهرة الدينية وأن يكتشف منطقتها الداخلي. فالانخراط داخل الظاهرة الدينية -حسب الفاروقي- يتيح للباحث من جهة تجنب التحكمات والقيم المتسرعة، كما يتيح له من جهة ثانية أن يعيش الظاهرة ويفهمها كما هي في حقيقتها، ليتسنى له الانتقال بعد ذلك من عملية الفهم إلى التقييم الموضوعي لها.

وهذا من أجل فهم حقائق الحياة التي تقدمها الظاهرة الدينية والحاجة إلى وضع مبادئ لفهم الدين وتقييمه، اقترح الفاروقي نوعين من المبادئ النظرية التي اعتبرها الأساس الموصل

<sup>1</sup>- AL-faruqi, Christian ethics p13

<sup>2</sup>-AL-faruqi, Christian ethics p 14

نقلا عن ليندة بوغافية، المرجع السابق، ص 63- 64.

<sup>3</sup>Al-Faruqi, Historical Atlas;p21.

نقلا عن جون اسبوزيتو، ص 48.

<sup>4</sup>-ليندة بوغافية، المرجع نفسه، ص 65.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

إلى المعرفة، أو أساس المعرفة البشرية بشكل عام، ثم المبادئ التقييمية.

بيد أنه حرص أن يجرد هذه المبادئ عن المصاحبات العقدية حتى يضمن عدم التحيز، وقد ألمح إلى ذلك بقوله: "هذه الحقائق يمكن بالتأكيد وضعها في قالب عقدي، وتقديمها كمبادئ دينية"، وقد أراد بذلك تجنب السقوط في ما انتقد عليه الباحثين الغربيين الذين يتحيزون في دراستهم للأديان، وعلى الرغم من إقراره بان المبادئ التي يطرحها لا تخرج من الإطار الإسلامي، وأن الإسلام يقبلها ولا يعارضها، إلا أنه ألح على ضرورة أن تصاغ بشكل فلسفي وليس بصيغ عقدية ودينية حتى تكون حقائق عقلانية ونقدية<sup>1</sup>.

لو رجعنا إلى أبرز قطب من أقطاب الفلسفة الظاهرية، نجده يضع مبدئين لهذه الفلسفة، أحدهما سلبي والآخر إيجابي. فالمبدأ السلبي يقصد به "التحرر من كل رأي سابق، باعتبار أن ما ليس متبرهنًا برهان ضروري فلا قيمة له". والحالة النفسية المطلوبة هنا تشبه حالة الشك الكلي عند ديكارت مع هذا الفارق وهو أن هوسرل لا يستند مثل ديكارت إلى أسباب للشك، فلا ينكر العالم الخارجي ولا يرتاب في وجوده ولكنه يطلب إلى العقل أن "يضع بين قوسين" الوجود الواقعي للأشياء لكي يحصر نظره في خصائصها الجوهرية كما هي ماثلة في الشعور، ومع اعترافه بأن هذا الموقف غير طبيعي وأنه مؤقت يتيح للعقل أن يتناول الموضوع بريئًا من كل واسطة مشوهة فينظر فيه نظرًا صافيًا. والمبدأ الإيجابي يدل على ماهية هذا الموضوع إذ يقول: إنه "يجب الذهاب إلى الأشياء أنفسها" أي: إلى الأشياء الظاهرة في الشعور ظهورًا بيئًا، مثل اللون الأزرق أو الأحمر والصوت والحكم وما إلى ذلك من ماهيات ثابتة مدركة بحس خاص<sup>2</sup>. وهذا ما أكد عليه الفاروقي لما نص على أن الظاهرة يجب أن تحدثنا بنفسها عن الواقع، دونما إقحامها في تصور ذهني مسبق.

وفي واقع الأمر تعتبر هذه الفلسفة نقدا جديدا للمعرفة يقصد إلى توحي الدقة أكثر مما فعل ديكارت ولوك وهيوم وكانط، فتأخذ على نفسها أن تصف الظواهر بكل دقة وترتيبها بكل إحكام، وخصوصًا المعاني الأساسية في العلوم، بغية توضيحها وتعريفها، وحيث تكون معرفتنا واقعة على "ماهيات" بخصائصها الثابتة كفيلة بتأسيس علوم بمعنى الكلمة كالرياضيات<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> بلال التليدي، ورقة بحثية بعنوان: النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي الأردن مؤتمر علمي بعنوان: "إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر" المعهد العالمي للفكر الإسلامي مكتب الأردن 2011م، ص 4-5.

<sup>2</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 460.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 461.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

وقد دعا (الفاروقي) إلى ضرورة تخطي المنهج الدفاعي أو الجدلي في دراسة الأديان المقارنة، والدخول في ما عده، دراسة علمية أكثر فائدة. لقد أشار إلى أن كثيراً من الدراسات السابقة، قد انطلقت من التحيزات النابعة من المواجهات والصراعات الماضية، وكذلك من المجادلات التبشيرية، والتشوهات الاستشراقية. واقترح عوضاً عنها، منهجية تتجاوز اللاهوت العقائدي، وتعود إلى "ما بعد الدين الخالي من اللاهوت"، من خلال الاستناد لتحليل الأديان على مجموعة من المبادئ البديهية.

كانت صعوبات مهمة من هذا النوع واضحة منذ البداية. تحدث (الفاروقي) عن رغبته في المساهمة في مهمة تحديد المبادئ الروحية للوحدة المستقبلية للجنس البشري، على وجه التحديد، لتحقيق التقارب بين المسيحية والإسلام، من خلال الكشف عن الأرضية الواسعة التي تجمع بينهما. ومع ذلك، فإن دعوته في إعادة بناء المسيحية، وأن يظهر للمسيحيين المواضيع التي سمحوا فيها لدينهم الأخلاقي، هو أمر وجدده الكثيرون غير مقبول.

شجب (الفاروقي) دراسة الإسلام من قبل المسيحيين. وعلاوة على ذلك، قال إن غالبية الكتب المكتوبة عن أديان الشعوب الأخرى، من قبل غير المؤمنين، كانت نتاج من مؤلفين أخضعوا الدين للمعايير المأخوذة من التقاليد الخاصة بهم. وختم بالقول: "نحن لا نعرف أي كتاب تحليلي عن الإسلام، على سبيل المثال، كتبه مسيحي، لا يصدر عن تلك الأحكام المستندة إلى المعايير المسيحية والغربية"<sup>1</sup> ولكن تحليل (الفاروقي) للمسيحية، ونقده لها، وفر حالة عكسية في نقطة، مما يعكس أن الأحكام في كثير من الأحيان نابعة من إيمانه الإسلامي.

قد لا نجانب جادة الصواب إذا قلنا إن المنهج الوصفي يقترب في مفهومه من المنهج الظاهراتي، وفي تاريخنا الإسلامي نجد كتاباً بعنوان تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، للعالم البيروني، الذي تعامل مع الأفكار والأديان بإيراد حيشاتها دون الحكم عليها، أو رميها برأي مسبق، دون الانخراط في الظواهر وتوصيفها، كما نجد الإمام الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل، فقد أورد فيه الآراء والأفكار دون الحكم عليها أو ذكر وجه الصواب أو الخطأ أثناء سرد مقالاتها. وهذا ما نلمسه عند الفاروقي الذي درس الظاهراتية عند شيلر واستفاد منها بيد أنه انتقد ما رآه مجافياً للتوحيد، كما ألمعنا إلى هذه المسألة في بداية حديثنا عن منهجية الفاروقي في نقد النموذج المعرفي.

<sup>1</sup>Al-Faruqi, Historical Atlas, p. 21

نقلا عن جون اسبوزيتو، المرجع نفسه، ص21.



## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

### المطلب الخامس: نتائج التحيز الغربي

نستطيع أن نستخلص أهم نتائج التحيز الغربي بعد إيراد صورته، فمن بين أبرز النتائج نذكر:

#### أولاً: التناقض

إن الناظر في فلسفة النموذج الغربي يجد أن هناك تناقضات على مستوى الحكم على نتائج العلوم، فقد أورد محمد أمزيان التناقضات التي وقعت فيها الميثودولوجيا الوضعية، فالرغم من أن علماء الاجتماع كانوا يجذرون باستمرار من التوجيهات القيمية والمعيارية حيث أكدوا على الفصل التام بين وجهات النظر الأخلاقية والأيدولوجية والدينية عن وجهة النظر السوسولوجية، بالرغم من هذه التأكيدات فإن دراستهم لم تكن تخلو من هذه التوجيهات بحيث عكست انتماءات الباحث الأخلاقية والأيدولوجية التي يصدر في تحليلاته وفق أصولها ومقرراتها كما شهد بذلك الصراع الأيدولوجي الذي يعتبر المسؤول الأول عن تقسيم النظرية الاجتماعية إلى قطبين متناقضين، فلقد تعرض علماء الاجتماع الذين دعوا إلى ضرورة الدراسة الموضوعية المتحررة من القيم لنقد شديد يكشف عن الزيف الذي تحمله هذه الدعوة لقد أكد دور كايم أن علم الاجتماع لا يمكن أن يكون علماً فردياً أو شيوعياً أو اشتراكياً ولا بد أن يتحرر من التوجيهات السياسية والأيدولوجية ولكن التراث السوسولوجي الذي يصدر عن وجهة النظر الرأسمالية يسعى جاهداً إلى تأكيد أن علم الاجتماع لا يمكن إلا أن يكون رأسمالياً فقد دافع دور كايم عن هذا النظام ضد النظام الاشتراكي ودافع باريتو عن دور الصفوة في المجتمع وهاجم الأنظمة الاشتراكية تحت تأثير القيم الرأسمالية التي يدين بها<sup>1</sup>.

#### ثانياً: المغايرة للميثودولوجيا الإسلامية.

لعل أكثر صفات الميثودولوجيا الإسلامية وضوحاً هو مبدأ وحدة الحقيقة؛ ويقرر ذلك المبدأ أن الحقيقة تعد شكلاً من أشكال الله وليس من الممكن فصلها عنه، وأن الحقيقة واحدة مثلما أن الله واحد فالحقيقة لا تشتق وجودها من الله الذي هو خالقها وسببها النهائي فحسب. بل أنها تشتق معناها وقيمتها من إرادته التي تعد غايتها وغرضها النهائي، وتقاس فاعلية تلك الحقيقة بمقتضى تحقيقها أو عدم تحقيقها للقيمة. وفي الواقع فإن الحقيقة أصبحت تتسم بالفعالية حتى غدا

<sup>1</sup> للتوسع ينظر محمد أمزيان، مقال تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، القاهرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1417هـ - 1996م، ص 90-91.

## الفصل الثاني.....السياسات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

الممكن وصفها بأنها صياغة للإرادة الإلهية، ولذلك يجب دراستها في إطار تحقيق القيم أو انتهاكها. وبمثل ذلك الأسلوب، فإن الحقيقة خارج هذا الإطار لا تعني شيئاً على الإطلاق. ومن ثم، فمما لا أساس له من الصحة أن نحاول إقامة معرفة الحقيقة الإنسانية بطريقة منفصلة عما يجب أن تكون عليه تلك الحقيقة، ولذلك، فإن أي بحث يتعلق بالإنسان، يجب أن يتضمن موقف ذلك البحث إزاء الغايات<sup>(1)</sup>.

وذلك المبدأ الخاص بالميثودولوجيا الإسلامية لا يتماثل مع المبدأ الذي يقر بوثاقة صلة الناحية الروحية، ولكنه يضيف إليه شيئاً يتميز بكونه إسلامياً، وهو المبدأ المتعلق بالأمّة؛ ذلك المبدأ الذي يقر أنه ليس ثمة قيمة ومن ثم ليس ثمة أمر يتسم بالصفة الشخصية أو يتعلق بفرد واحد.<sup>2</sup> وإدراك القيم أو تحقيق القيم لا يتصل بالشعور الشخصي في لحظة معينة أو بالفرد وعلاقته الخاصة مع الله. إن الإسلام يؤكد أن وصايا الله، أو الأمر الأخلاقي يعد بالضرورة شيئاً خاصاً بالمجتمع، إنه بالضرورة يتصل بالنظام الاجتماعي في الأمّة ولا يمكن أن يسود إلا بها؛ وذلك هو السبب في أن الإسلام لا يدين بأية فكرة تتعلق بالأخلاق أو التقوى الشخصية إلا إذا عرفها في إطار الأمّة، وحتى في الصلاة التي تعد مواجهة شخصية للغاية مع الله وعبادته، فإن الإسلام قد أعلن أنها وسيلة لتحقيق الأوامر الأخلاقية المتعلقة بحب الغير وما يمثّلها<sup>3</sup>.

وحقيقة فإن الإسلام قد جعل قيمته الدينية متوقفة على تلك الأوامر، وذلك هو السبب الذي جعل الإسلام يجرم الأديرة والامتناع عن الزواج، ويترجم مثله الدينية والأخلاقية في الشريعة، أو القانون العام، ويربط وصاياه الأخلاقية بالمؤسسات العامة التي لا يمكن أن تزدهر، إلا إذا كانت الدولة ذاتها إسلامية، ذلك هو مغزى تجاوز الإسلام لحدود الفضيلة المسيحية، وفي حين

<sup>1</sup> - الفاروقي، وعمر عبد الله نصيف، صياغة العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، ص 30.

<sup>2</sup> - الميثودولوجيا الإسلامية لا ترى تعارضاً بين الوضعية والمعيارية فالمسألة ليست مسألة تعارض وتقابل بقدر ما هي مسألة تكامل وتطابق. بمعنى أن هناك تلازماً بين المعيارية والوضعية فالمنهج الإسلامي منهج وصفي تقريبي أولاً معياري قيمي ثانياً وهذا مفرق الطريق بين الميثودولوجيا الإسلامية والميثودولوجيا الوضعية. ويقول علي شريعتي هناك طائفة من السوسولوجيين الإسلاميين رفضوا المعنى الشائع للمعيارية وألحوا على ضرورة المعنى الشائع للمعيارية وألحوا على ضرورة التزام الباحث الاجتماعي المسلم بمرحلتين متتابعتين في عملية البحث ففي المرحلة الأولى يجتهد الباحث من أجل أن يفهم الواقع الاجتماعي المدروس ويكتشف قوانين الحركة والتطور والكتاب فيه ويقف على عوامل الانحطاط والارتقاء وفي أثناء هذه العملية لا يكون لديه التزام أو تعصب ما أو إدراك الحقيقة ومعرفة الواقعة المطروحة للبحث وبعد أن يتعرف عليها ويكتشف أبعادها تأتي المرحلة الثانية وهي التي يحدد فيها أهدافه وغاياته ويعطى فيها تقويماته ويعلن فيها عن موقفه.

ينظر علي شريعتي العودة إلى الذات ترجمة إبراهيم دسوقي القاهرة دار الزهراء للإعلام العربي ط1، 1406هـ، ص312.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 30.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

أن المسيحية قد عرفت الخلاص في إطار النية، أي الشعور الشخصي في لحظة معينة، فإن الإسلام قد عرفه في إطار العمل، أي الحياة العامة في إطار الزمان، والمكان والمجتمع، وفي الحالة الأولى، كان الضمير هو الحكم النهائي على وجه الأرض، أما في الحالة الأخيرة، فإن الحكم أصبح يتمثل في القانون العام، والحكمة العامة، والقوانين العامة، والثواب والعقاب بواسطة الله على مدى التاريخ. لقد صاغ الإسلام الإيمان بالأخرويات من أجل تدعيم ذلك الصرح التاريخي من الأفكار، والقيم، والقوانين، والمؤسسات، وحتى المعرفة الإسلامية، ذاتها، أي معرفة إرادة الله كما هي واضحة في الوحي قد جعلها الإسلام ممكنة فقط في إطار الجهود الجماعي الدائم من خلال الإجماع والتواتر. وطبقاً للرأي الإسلامي، فإن الناحية الخاصة بعلم القيم والناحية الخاصة بالأمة يعتبران متكافئين وقابلين للتحويل، وهما سوياً يكونان بعداً جوهرياً، وشرطاً لا بد منه للحقيقة، وليس من الممكن أن تكون ثمرة قيمة دينية أو أخلاقية إلا في إطار الأمة، وتصور لنا قصة حي بن يقظان تلك الحقيقة الخاصة بالوعي الإسلامي بشكل مثير. فبعد أن اكتشف الإسلام بالمنطق الطبيعي، وبعد أن توصل من خلال جهوده الخاصة إلى إدراك الرؤية العالمية والرؤية الأخلاقية الخاصة بالإسلام، تقدم حي يجوب البحار بحثاً عن الأمة التي لا يستطيع أن يجيأ بدونها. لقد فصل الغرب العلوم الإنسانية عن العلوم الاجتماعية بسبب الاعتبارات الميثودولوجية<sup>(1)</sup>.

ولقد نجح ذلك الفصل في استبعاد جميع التقييمات من العلوم الاجتماعية فيما عدا تلك التي تقوم على أساس غايات مقيدة، فإن الموضوعية (العلمية) لم تستطع إجازة تلك التقييمات ومن ثم صرفتها إلى العلوم الإنسانية<sup>(2)</sup> التي أصبح اهتمامها وتطبيقها يتسم بالصفة الشخصية والفردية التامة، وذلك التطهير المتعمد للعلوم الاجتماعية من جميع اعتبارات القيم الجوهرية قد جعلها عرضة للتأثر بأي قوة تتعرض لها، وكانت النتيجة لذلك هي استحواذ الحقائق الواقعية لأي مجتمع على المقدرة لتكوين المعايير الخاصة به. لقد أدى مبدأ الواقعية، ومن ثم الاستقلال الذاتي القيمي للحقائق الاجتماعية، ووضعها موضع الاختبار إلى التدهور الأخلاقي الحتمي للمجتمع؛ ولقد كانت نتيجة البحث الجنسي المتحرر من القيم الذي أجراه "كيتزي" هي تحول الانتباه عن الزنا

<sup>1</sup> - إسماعيل الفاروقي وعمر عبد الله نصيف، صياغة العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، ص 31.

<sup>2</sup> - يحسن بنا هنا أن نشير إلى أن بعض الجامعات تسمي هذه الدراسات أو بعضها منها " بالعلوم الإنسانية " ترجمة لكلمة Humanities المستخدمة في الغرب ، ظنا منهم أن المقصود بالكلمة هو " العلوم المتعلقة بالإنسان " وهذا غير صحيح بالنسبة للمصطلح كما يستخدمه الغربيون . فهم يقصدون به - منذ عصر النهضة عندهم - " العلوم التي تؤخذ المعرفة بها من الإنسان لا من الوحي الرباني " أي أنها تعني عندهم اتخاذ الإنسان مصدراً للمعرفة بدلا من الله فلنتنبه ونحن ننقل المصطلحات محمد قطب، حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، د.ط، د.ت.

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

وتركيزه على منع الحمل. ومن الناحية الأخرى، فإن منح الغرب العلوم الإنسانية مكاناً خارج نطاق العلم قد أعفى تلك العلوم من التشدد الخاص بالموضوعية؛ وبنزاهتها إلى المرتبة الدنيا حيث لا تطالب بالموضوعية العلمية، أو حيث لا يمكن إحراز تلك الموضوعية أبداً، فإنها قد أصبحت عرضة للهجمات من مذاهب النسبية، والتشكك والذاتية، وقد ساعد ذلك على إبطال أثرها بصفة أكبر وإفساد قوة متضمناتها (أي الإيمان، والعقيدة، والأمل، والخير، والواجب، والجمال) في تقرير الحياة والتاريخ<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - المصدر السابق، ص 9.

## الفصل الثاني.....السياسات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي فاروقية

### نتائج الفصل

\* لقد كان معظم الأوروبيين الغربيين ينظرون إلى الثورة الفرنسية على أنها الحركة الظاهرية التي أدت إلى تدعيم ذلك النظام وحاولت أن تضيف عليه الصبغة العالمية، وبالتالي فإن المرجح العتيد لظهور النموذج الغربي هو الحرية لأنها بلا شك المقتضى الوحيد للتفاعل والتجديد.

\* وقد أسهمت الثورة الفرنسية في تبلور المفهوم وصياغته، خاصة بعد الركود العلمي والفلسفي الذي شهدته أوروبا إضافة إلى الإكراه والتقييد الذي طال لفيها من الفلاسفة والعلماء، بيد أن الأمر لم يكن حاجزا لمنع الأفكار النموذجية واللاهوتية من العبور بل منح البروتستانت قوة وجرأة جعلتهم أكثر تقبلا لحقائق العلم الحديث من الكاثوليك.

\* يذكر الفاروقي بأن الغرب عرف ثلاثة أنظمة أقامها على أساس مبدأ الشك:

الفوضوية، والليبرالية الأنجلوسكسونية، والشيوعية، وما زالت الأنظمة الثلاثة قائمة وإن غيرت أثنائها من عصر إلى عصر. هذه الأنظمة حافظت على صلابتها بسبب قوة النموذج المعرفي الذي لم ينفك عن جوهر المقولات اللاهوتية ومن أهمها قوة المؤسسات.

\* إن التحيز الغربي كان سببا في إحلال نمودجه كقوة عالمية على جميع الأصعدة، لكن القيم الأخلاقية أصبحت مطلبا ملحا نتيجة المعاطب الفكرية والثورات الكوبرنيكية الكبرى في ميادين الاقتصاد والسياسة والاجتماع.

\* يرى الفاروقي أنه من بين العوامل التي أسهمت في تشكيل النموذج الغربي انتشار الفكر الوضعي الذي أخضع جميع المسائل لمبدأ التحقق، وبذلك قام برد كل القضايا الميتافيزيقية والأخلاقية بحجة كونها غير ذات موضوع، وقد أدى هذا الفكر إلى اعتبار العلم الوضعي القناة الوحيدة التي تسمح بمرور القضايا التي تفسر الوجود والمعرفة والقيم.

\* لقد حدد الفاروقي أبرز المسلمات التي يقوم عليها النموذج المعرفي الغربي، وهي التزعة الشكوكية التي اعتبرها الأصل المعرفي الذي يبنى عليه التصور الغربي، مبينا أنها السمة التي تطبع القيم السائدة بدءا من عصر التنوير، وقد أكد على عدم قبولها وأنها مجافية للصواب ومتحيزة للظواهر الطبيعية فهي المعيار المنشود وكذلك تطبع العلاقات الإنسانية مسألة واحدة هي الرغبة.

\* أدت التزعة الشكوكية إلى تأكيد نسبية الأخلاق وبالتالي لا يمكن لأحد أن يعطي الصورة الأخلاقية المعيارية التي يتسلم عليها الناس جميعا، وبالتالي يصبح الأمر ملائما لتطبيق المكيافيلية أو

## الفصل الثاني.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي فاروقية

النفعية أو لنقل الصورة التي تحقق اللذة والمنفعة الجمعية.

\* حقق النموذج المعرفي الغربي \_حسب الرؤية الفاروقية\_ انطلاقا من مبدأ الشك أنظمة صاغت النمط الذي تسير عليه الحضارة الغربية برمتها، وقد حصرها الفاروق في: الفوضوية والليبرالية والشيوعية، ولا شك أن هذه الأنظمة قد أثرت في تشكيل المجتمع والاقتصاد والدين على صعيد تعامل الأفراد مع بعضهم البعض ومع الكون أيضا، فرغم تعدد النظم، لا نجد اختلافا في المسار والأهداف.

\* حقق النموذج المعرفي الغربي كما يرى الفاروق نتائج سلبية على مستوى الروح إن صح التعبير، بسبب التعاطي المفرط مع قضايا العلم التجريبي التي حولت الإنسان إلى آلة، في مقابل ذلك أدى مبدأ الشك في الغرب إلى بناء فلسفات ونظم تؤمن بمدى تحقيق المنفعة التي تؤمن للجماعة إشباع الحاجات النفسية والجسدية، وبالتالي يغدو قطاع اللذة هو الأوفر حظا للقضاء على السلطة الكهنوتية التي بسطت نفوذها على البشر، أما النتائج الطيبة التي حققها الغرب سعيا لتطبيق نموذجها فمما لم يلق دقق نصل إلى أن هدنة الإنسان لأخيه الإنسان تضمن البقاء للنموذج المشترك أو لنقل البحث عن النقطة المركزية التي تتلاشى عندها كل الفروقات.

\* انتقد الفاروق النموذج المعرفي الغربي الذي تميز للرؤية العلمية التي تحتكر الحقيقة وتقصي القيم والوجدان من أحقية إثبات الموضوعية، وليس هذا فحسب، بل العودة بتلك الخصائص الإنسانية إلى أنها تهويمات جوفاء. وبالتالي يعد التحيز للمفهوم العلمي مجافيا للحقيقة.

\* كما انتقد الفاروق توظيف علم الاجتماع في الغرب لخدمة العرقية وللتحيز للمركزية الغربية في إبداء الكثير من الأحكام القيمية التي جانبت الصواب ولذلك باءت كل المحاولات التي أرادت تطبيق المنهج العلمي على العلوم الاجتماعية بالفشل الذريع، وذلك نظرا للتباين الواضح بين منهج العلوم الطبيعية ومنهج العلوم الاجتماعية لم تنجح الموازنة التي أراد كبار علماء الاجتماع تحقيقها وبالتالي لم ينجح النموذج المعرفي الغربي في التبرير للمنهج الوضعي بسبب عدم صلاحية تطبيق المنهج العلمي على الظواهر الإنسانية والاجتماعية.

\* سعى الفاروق في عملية النقد والتفكيك لمقولات النموذج المعرفي الغربي، إلى تطبيق المنهج الظاهراتي الذي جمع بين المنهج الوصفي الذي برع فيه علماء المسلمين، مستفيدا من رافد الحضارة الغربية ومضيفا في ميدان المقارنة بين الأديان منهجا جديدا في التعاطي مع الفلسفات والأديان، وبذلك عزز من إمكانية الإنفتاح الثقافي الذي يعلي من قيمة التسامح وإزاحة النماذج

## الفصل الثاني.....السياسات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي رؤية فاروقية

التي تلغي القيم الدينية والأخلاقية كما نجد في النماذج الغربية التي بنيت على مبدأ الشك.

\* من أهم نتائج التحيز الغربي التي استخلصها الفاروقي: التناقض المتبدي، فمن جهة يؤكد دور كاييم على أن علم الاجتماع لا يمكن أن يكون علما فرديا أو شيوعيا أو اشتراكيا ولا بد أن يتحرر من التوجيهات السياسية والأيدولوجية، لكن التراث السوسيولوجي الذي يصدر عن وجهة النظر الرأسمالية يسعى جاهدا إلى تأكيد أن علم الاجتماع لا يمكن إلا أن يكون رأسماليا.

## الفصل الثالث:

السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج

المعرفي الغربي رؤية مسيرية

المبحث الأول: الإطار المرجعي عند المسيري في قراءته  
للمنموذج الغربي

المبحث الثاني: النماذج الغربية برؤية مسيرية

المبحث الثالث: التحيز الغربي برؤية مسيرية

نتائج الفصل



## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

المبحث الأول: الإطار المرجعي عند المسيري في قراءته للنموذج الغربي:

### المطلب الأول: تشكيلات النموذج الغربي

في كتابه دراسات معرفية في الحداثة الغربية كتب المسيري عن الحضارة الغربية وضرورة تحديد النموذج المعرفي لها وأن ندرس تاريخه ونمط تفكيره ويرجع المسيري تكون هذا النموذج انطلاقاً من عصر النهضة<sup>1</sup> ويرجع عوامل ظهور هذا النموذج إلى:

أولاً: ظهور العلم الغربي الذي انفصل عن القيمة الدينية والأخلاقية، بل وانفصل عن الإنسان نفسه<sup>2</sup>، فالانفصال عن القيم الدينية يسميه المسيري بالعلمانية الجزئية والانفصال عن القيم الأخلاقية والدينية يسميه بالعلمانية الشاملة<sup>3</sup>.

ثانياً: صاحب بزوغ العلم الغربي ظهور الطبقات البورجوازية داخل المدن التي كانت تضم ميليشيات عسكرية مستقلة عن النظام الإقطاعي، وبالتالي اكتسبت حرية نسبية ازدادت بالتدرج على مر السنين، وقد نمت الاقتصاد التجاري الجديد داخل أسوار المدن بعيداً عن القيم الإقطاعية الهرمية، وبعيداً عن قبضة الكنيسة الكاثوليكية بقيمتها الدينية<sup>4</sup>.

ثالثاً: عبر التحرر عن نفسه في فكرة الإصلاح الديني البروتستانتية الذي أكد فكرة الخلاص خارج الكنيسة باعتباره عملاً فردياً يتم بين الإنسان وخالقه لا دخل للكنيسة أو المجتمع فيه، وهي الفكرة التي ستصبح فيما بعد جوهر العلمانية الجزئية بفصلها بين الدين والدولة بحيث تصبح الأمور المدنية ثم الأخلاقية أموراً خاصة بالضمير وحده<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> في نظري إن اعتبار النموذج المعرفي الغربي كمنطلق وصورة كلية لم يبدأ مع عصر النهضة كما أننا لا ننكر تأثير الروافد الفكرية الوافدة على انبلاج صبح النهضة في الغرب وكدليل على ذلك كتاب الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي لجمال المرزوقي، الذي يذكر أن الكثير من فلاسفة الغرب عندما يتحدثون عن الحضارة الغربية كما لو كانت حدثاً فريداً، تتضاءل إلى جانبه كل ما قدمته حضارات الشرق القديم ومنهم زيلر، وبرنيت، وبرتاند راسل، بيد أننا لا ننكر الجهود المضنية التي خففت من غلواء التعصب، فنجد على سبيل المثال لا الحصر الأمريكي جورج جيمز صاحب كتاب "التراث المسلوب" اليونانيون ليسوا واضعي الفلسفة اليونانية ولكنهم شعب شمال إفريقيا وهو المصريون. انظر جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، ط:1، 2001م، دار الآفاق العربية، ص9.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2006م، ص82.

<sup>3</sup> عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2002م، ص6.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص83.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص83، وينظر أيضاً: سوزان حربي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، ط

1، 2013م، دار الفكر، ج2، ص11.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

رابعا: عبرت الثورة البورجوازية عن نفسها من خلال الفكر العقلاني أو الاستنارة<sup>1</sup> في القرن الثامن عشر ثم الرومانسية في القرن التاسع عشر، مما أدى إلى تأكيد دور الفرد ككيان عقلي محض أو كيان عاطفي خالص<sup>2</sup>، ويؤكد مؤرخو حركة الاستنارة أهمية كل من جون لوك ونيوتن في وضع أسس فكرها، ف"لوك" زود دعاة الاستنارة برؤية مادية بسيطة للكون وآليات حركته، وكذلك الأمر يقال عن نيوتن الذي اعتبر من أوائل العلماء الذين توصلوا إلى نظرياتهم العلمية في عصر يؤمن بوحدة العلوم، ومن ثم ليس مستغربا أن يعتبر نموذجا فعالا في عالم الأشياء والإنسان، وحاملا لرؤية كونية شاملة مثل دارون وأنشتاين.

إن حركة الاستنارة في أوجز تعريفاتها عند المسيري رؤية مادية عقلانية، تدور حول رؤية محددة العقل وعلاقته بالطبيعة، المادة، وتتفرع عنها رؤية للتاريخ والأخلاق، والجمال، وتدور أي منظومة فلسفية حول ثلاث محاور: الإنسان، الطبيعة، والإله، وبالتالي حل العقل محل الإنسان<sup>3</sup>

خامسا: أدت كل هذه الاتجاهات إلى تقويض دعائم الكنيسة وتآكل القيم الدينية والأخلاقية.

ويلخص المسيري الإطار الذي تم فيه التحديث الغربي "بأنه إطار علماني شامل" وهي فصل كل القيم الإنسانية والدينية والأخلاقية عن مجمل الحياة الإنسان في جانبيها العام والخاص<sup>4</sup>.

لكن لم يذكر المسيري سبب تآكل الدور الكنسي الذي بدا أنه زائل بسبب العذابات التي طالت لفيفا من المفكرين والفلاسفة كما أن الثقافة الحضاري مع الملل الأخرى كان سببا في

<sup>1</sup> حري بنا أن ننوه إلى مسألة هامة وهي أن مصطلح الاستنارة، أو صورة النور قد استعيرت من التراث الغربي، ولا بأس أن نستعير من حضارات الآخرين، إذ كيف يتسع أفقنا المعرفي، بغير الثقاف، ولكننا سنلاحظ أن الفكر العلماني العربي حينما يقتبس من الغرب، فإنه على ما يبدو يتجاهل حقيقة أن مصطلحات الآخر ليست جزءا من معجمه اللغوي وحسب وإنما هي جزء من معجمه الحضاري أيضا، ففكر الاستنارة يوضع عادة في الأدبيات الغربية مقابل عصر الظلمات الوسيط، ولنا أن نسأل: هل العصر العباسي الأول الذي يتزامن مع العصور الوسطى المظلمة في الغرب، هو أيضا عصر ظلمات بالنسبة لنا يتبعه عصر نهضة ثم عصر استنارة؟ وبالتالي نحتاج إلى ضبط هذا المصطلح وتفريغه من الإحالات الأيديولوجية التي تتبطنه. ينظر: عبد الوهاب المسيري، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1998م، ص 5.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 83.

<sup>3</sup> عبد الوهاب المسيري، فكر حركة الإستنارة، مرجع سابق، ص 12، 13.

<sup>4</sup> عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 84.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

الانفتاح والمثاقفة مع غير الأوروبيين ابتداء من سنة 1702، 1779م<sup>1</sup>.

لا بد من عرض للمراحل التي تبلور فيها النموذج الغربي بشكل متكامل، ولنبدأ بمرحلة التحديث.

فالتحديث كمدخل تاريخي بدأ مع:عصر النهضة، وفي القرن 14 و 15 كما أشار المسيري تم جاء بعده الإصلاح الديني ثم عصر باروخ ثم عصر العقل والعلم ثم التنوير ثم الرومنتيكية ثم القرن العشرين، هذا هو التحقيب المشهور، وهناك اختلاف في سنة التحقيب بين المؤرخين الذين يعتبرون بداية عصر النهضة من القرن الثالث عشر وينتهي بأواخر القرن السادس عشر ومن ناحية أخرى ينعت بعض الباحثين زمن هذه الفترة من حوالي:1500م إلى 1700م، بأوائل العصر الحديث بدلا من عصر النهضة وقد أثرت إشكالات على هذا المصطلح وهو عصر النهضة فاعتبر البعض أن هذه التسمية تدعم التفوق الثقافي الغربي الأوروبي؟<sup>2</sup>

من خلال ما سبق تتضح سمة من سمات التنوير لم يوردها المسيري وهي التمييز والفصل بين مسائل العقل والعلم ومعتقدات الدين وهنا أحضعت المسائل الدينية للسؤال ومن قبل كان يعتقد بغير ذلك وهذا منذ عصر القديس توما الاكوييني.

تم جاء عصر العقل والعلم ق 17 وفيه وضعت المسائل الدينية على المحك فعلى سبيل المثال جرت مناظرة بين الإصلاححي جون كالفن وسبستيان كاستيلو، والواقع أن كالفن لم يكن يطبق المختلفين معه في الرأي، فقد أجبر كاستيلو على المغادرة من جنيف Sebastian Castello

<sup>1</sup> ولتنوير هذه الفكرة يجب العودة إلى كتاب رسالة في التسامح لفولتير، ويذكر فيه أن مجموعة من الرسائل الغرائبية وهي مجموعة ضخمة من الرسائل تقع في 24 جزءا أرسلها من الصين والمشرق آباء يسوعيون، مشيدا بالتسامح الذي كان سببا في الحد من الدموية والتعصب الذي هيمن على الفكر الغربي وكرس بكتابه هذا فلسفة للتسامح. وضرب أمثلة لذلك في اليابان وغيرها. ينظر فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة هنرييت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2009م.

وكفكرة على التسامح فقط برزت عدة كتب من فلاسفة كبار فنجد جون لوك 1632م، 1704م، في كتابه رسالة في التسامح يرى أن الحكم على الدين مهمة إلهية لا كنسية وكذلك كتب جون ستيوارت مل في كتابه "عن الحرية"، وقد ضرب فولتير بالإغريق والرومان مثلا للتسامح، "فسقراط كان الوحيد الذي حكم عليه اليونانيون بالموت، بسبب آرائه، أما الرومان فمند رومولوس المؤسس لروما وحتى عهد دخول المسيحيين في صراع مع كهنة الإمبراطورية لم يتفق قط، أن اضطهد إنسان واحد بسبب آرائه" ينظر: فرانسوا فولتير، رسالة في التسامح، مرجع سابق، ص50\_53. وينظر: جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة، منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1997م.

<sup>2</sup> جيري بروتون، عصر النهضة مقدمة قصيرة جدا، ترجمة إبراهيم الببلي محروس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2014م، ص 14.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

فتركها له سنة 1544 وقد كان يدعو أي سباستيان إلى إتاحة حرية المعتقد وعدم إحراق المناهضين للتثليث<sup>1</sup>.

وجدير بالذكر إن من عضد مسيرة التسامح والحرية، هم البروتستانت فقد عملوا على فصل السلطة الروحية عن الزمنية مما ساعد على التخفيف من الاضطهاد الذي مارسه نظراؤهم في النطاق الكاثوليكي<sup>2</sup>.

وفي رأي المسيري أن الحضارة الغربية مفهوم عام وبمجرد، ليس له أي وجود مادي، فالنموذج الذي نجده ليس له أي وجود فعلي، إذ إنه يظل في نهاية الأمر نموذج فكري مجرد، ولكن هذا لا يؤدي إلى عدم جدواه من الناحية التحليلية<sup>3</sup>.

فالنموذج المجرد يؤدي إلى تضخيم الواقع المادي أو ابتساره، بيد أن علم اجتماع المعرفة يتعامل مع الواقع من خلال نماذج فكرية مجردة ويقي المعيار هو مدى جدوى مثل هذه النماذج من الناحية التحليلية والتفسيرية وهل يمكن أن نتعامل مع الظاهرة الغربية دون افتراض نموذج لها ودون إدراك لمسارها الخاص ولتاريخها؟<sup>4</sup>.

### المطلب الثاني: مظاهر قوة النموذج المعرفي من منظور الرؤية المسيرية:

في واقع الأمر لا نستريب في هيمنة النموذج المعرفي الغربي على الكثيرين، وبالتالي لا يمكننا أن نتحرر من قبضته إلا من خلال دراسة متكاملة مستوعبة لمجمل البناء النظري الغربي، توضح نقاط قوته ومكامن ضعفه، ولذلك يدعو المسيري إلى "دراسة التراث الغربي، وعزل ما هو خاص غربي عنا يصلح أن يكون عالميا إنسانيا مشتركا قابلا للتبني وفق نسقنا الإسلامي العربي ووفق الأسئلة التي فرضها الواقع، وقد اعترف المسيري بصعوبة هذه الدراسة غير أنها ليست مستحيلة، إذ يمكننا الاستفادة من نظرية التنمية الغربية وآلياتها، ولكن بعد أن نضع هدفا إنسانيا للتقدم

<sup>1</sup> " أحس كاستيلو بالعطف على الموحدين وتمنى لو ساعد سرفيتوس الذي أحرق وراعه دفاع كالفن عن تنفيذ حكم الإعدام ونشر كاستيلو رفقة زميله كاميلوس كوريو بأسماء مستعارة أول كتاب حديث عن التسامح معنون بهل يجب أن يضطهد المرطقة؟ De haereticis an sint persequendi. ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: عبد الحميد يونس، ط3، 1965م، لجنة التأليف والترجمة للنشر، مج23، 24، ص 251.

<sup>2</sup> عدنان إبراهيم، حرية الاعتقاد في الإسلام ومعارضاتها، فيينا، 2014م، ص 212.

<sup>3</sup> عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 84.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص86.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

والتنمية"<sup>1</sup>، بعيدا عن منطق المقاربات والمقارنات إن شئنا أن نقتبس مصطلح المفكر السوداني حاج محمد.

لقد حقق النموذج المعرفي الغربي إنجازات عديدة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

أ\_ الإدارة الرشيدة للمجتمع من خلال مؤسسات اجتماعية وسياسية وثقافية واقتصادية قادرة على حل المشاكل وتسوية الخلافات والتصدي للأزمات دون اللجوء للعنف، وعلى وضع المخططات التي تتضمن استمرار المجتمع ورفاهية أعضائه في المستقبل، ومن الإجراءات الديمقراطية والفصل بين السلطات.

ب\_ احترام حقوق الإنسان السياسية وتأكيد حرية الفرد.

ج- تداول السلطة دون عنف أو سفك للدماء.

د- ظهور فكرة المواطن الذي يدين بالولاء لوطنه، ثم يتجاوز ولاءه أسرته وعشيرته وبيئته وملتته، الأمر الذي يجعله قادرا على التحرك في رقعة الحياة العامة بشكل منضبط ومتحضر، فهو يدرك أن مفهوم الأخلاق لا ينصرف إلى رقعة الحياة الخاصة وحسب، وإنما إلى رقعة الحياة العامة، وهو ما يسمى بالأخلاقيات المدنية.

ن- تفعيل دور المرأة<sup>2</sup>.

ه- تطور العقلية النقدية ومن ثم المقدرات الإبداعية.

و- تكوين المؤسسات الكبرى وتطوير المناهج البحثية<sup>3</sup>.

بعد عرض بعض الايجابيات والتي أرى أن المسيري قد اكتفى بسرد بعضها، يحق لنا أن نتساءل لماذا يحقق النموذج المعرفي الغربي نجاحات؟

إن القارئ لما كتبه المسيري كإجابة عن هذا السؤال يتبدى له إلحاق النجاح الغربي بمجموعة من الأسباب:

أ\_ ما أسماه بالفتوحات أو الغزوات التي ساهمت في نهب ثروات العالم الثالث وترويج سلع

<sup>1</sup>المصدر السابق، ص88.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 86.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 87.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

ورخاء وراحة مادية للشعوب الغربية<sup>1</sup>. إن هذا المعطى التفسيري الذي يقدمه المسيري يبالغ في إبراز العامل الاقتصادي في نجاح النموذج الغربي، وربما يبدو التفسير مختزلاً ومقتصرًا على الجانب المادي الذي لا يمكننا نفيه، لكن قد يتحقق التطور الاقتصادي في حين تتراجع مقدرة المجتمع على خلق نظام أو نموذج معرفي حضاري.

ب\_الامبريالية الغربية التي حققت مستوى معيشيا مرتفعا للإنسان الغربي، ومكنته من تشييد بنية تحتية مادية قوية، كما أنها ساعدته على تصدير مشاكله الاجتماعية والمادية إلى الشرق<sup>2</sup>.

ج\_نجاح الغرب في تطوير مواطن يؤمن بالقيم الداروينية الصراعية وفاعليتها في الحياة العامة، ولكنه يدير حياته الخاصة حسب مجموعة من الثوابت الأخلاقية، مما رفع من إنتاجية الإنسان الغربي، وضمن انضباطه ومع هذا يجب القول بأنه منذ أواخر الستينيات بدأت قيم مثل المنفعة المادية، والتوجه نحو اللذة تتغلغل في الحياة الخاصة، ولذا يلاحظ تآكل الأسرة والعزوف عن الزواج، والإنجاب، كما تآكلت قيم مثل الإيمان بالوطن وضرورة الكفاح من أجله<sup>3</sup>.

### المطلب الثالث: أزمة الحضارة الغربية:

في توصيفه لأزمة الحضارة الغربية، درج المسيري على تطبيق نموذجه التركيبي بعدما بدأ في التحول عن الماركسية بحثًا عن نموذج آخر، غير أن التأثير يتبدى بشكل ملفت في بقاء المسحة الماركسية في قولبة "مفهوم البنية التحتية والذي يرمز إلى المادة، ومفهوم البنية الفوقية الذي يرمز إلى الأفكار"<sup>4</sup>، وقد طبق نموذجه السالف على الإنسان، مدعيًا "أنه لتناول الظاهرة الإنسانية، لابد من الابتعاد عن الموضوعية المادية، وإشراك جملة من الأسباب المتنوعة والمتداخلة"<sup>5</sup> بغية الكشف عن أسرار الظاهرة الإنسانية.

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 87.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 87. وينظر سوزان حربي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، ص 77.

<sup>3</sup> المصدر السابق، ص 88. الناظر في الثقافة لدى الغرب يجد أن الفردانية في البحث عن السعادة منتشرة على نطاق واسع، في المهنة التعليم، المسكن، اللباس، الجنس عند الغرب. ولذلك تفشو الأمراض الاجتماعية، مثل الطلاق، لكن لو نظرنا في مسألة الهوية نجدها ثابتة وقارة في الغرب، فيمكنك أن تجد مثليًا لكثك في المقابل ستجده في الصفوف الأولى للدفاع عن الديمقراطية في بلاه. للتوسع في مسألة الأسرة والزواج ينظر: ادوارد ويسترمارك، موسوعة تاريخ الزواج، دراسة أنثروبولوجية، ترجمة مصباح الصمد وآخرون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 92.

<sup>5</sup> عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص 7.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

لقد أدى تطبيع الإنسان إلى أزمة حقيقية للحضارة الغربية نتيجة التحرر من أبهاض الدين والوصول إلى العقل التحريبي ليصل العقل إلى فقد الثقة بنفسه، وهذا ما نلاحظه في نظرية كارل بوبر في مبدأ القابلية للتزييف. وهذا ما سعى إلى توضيحه المسيري الذي شخص الأزمة التي صدمت الغرب، إضافة إلى تأثير هذه الحضارة إن على مستوى الفكر أو على مستوى المادة في بعض المفكرين في العالم العربي والإسلامي.<sup>1</sup>

وللوقوف على حقيقة الأزمة ومصدرها، ركز المسيري على إبداء علاقة الإنسان بالمادة عند الغرب وموقع الإنسان في الوجود، متأثراً بالمفكر علي عزت بيحوفتش الذي ركز في مشروعه على الإنسان كروح في كتابه بين الشرق والغرب يقول: "يقول الماديون الإنسان مادة، حسنا هذه المادة الإنسانية عاشت جنباً إلى جنب مع الحيوانات فاصطادت مثل الحيوانات، جرت مثل الحيوانات، لكن في يوم من الأيام توقف الإنسان وبدأ يقدم القرابين، فماذا حدث لهذا الحيوان؟ ماذا حدث لهذا الحيوان لقد أصيب بالدوار الميتافيزيقي، أصيب بدوار فتوقف، وبدل أن يجري مثل بقية الحيوانات وقف وبدأ يقدم قرابين ويرسم وشما أو يعبد صنما، وهذه كلها أفعال تدل على أنه ليس حيواناً، وأنه في حالة قلق، أصيب بدوار، ومنذ تلك اللحظة يسميها علي عزت بيحوفتش اللحظة الفارقة أصبح الإنسان إنساناً".<sup>2</sup>

وقد وصل المسيري إلى الله من خلال الإنسان كما يقول وليس العكس يقول بالنص والفص: "ولا يزال هذا هو أساس إيماني الديني، وهو ما أسميه "الإنسانية الإسلامية" التي تنطلق من رفض الواحدية المادية وتصر على ثنائية الأرض والسماء، الجسد والروح، الحلال والحرام،

<sup>1</sup> بيد أنني لا أرى أن الاستفادة من الغرب على مستوى المادة أو التكنولوجيا مؤثر على تفكير المسلمين لذلك تعتبر نظرية "تويني" متطرفة إلى حد ما، لأنه يعتبر أن على المسلمين إذا أرادوا أن ينجزوا حداثتهم ليس لهم خيار ثاني إلا أن يأخذوا الحضارة الغربية بعجزها وبجرها. الأمر الذي بصم عليه "طه حسين" في "مستقبل الثقافات في مصر" وواقفه، وأيده زكي نجيب محمود في شروق من الغرب. ينظر زكي نجيب محمود، شروق من الغرب، دار الشروق، مصر، ط1، 1983م.

وقد تيقظ زكي نجيب محمود بعد ذلك، إذ يقول في كتابه (أفكار ومواقف) "مضيت أقلب أوراق أقرأ سطرًا هنا وفقرة هناك وصفحة كاملة حيناً بعد حين. لكنني هذه المرة أخذت طريقي مع الأيام متجهًا بها من ماضٍ إلى حاضر، فإذا ببوادر القلق تأخذ في الظهور، وإذا بالحيرة تزداد حدة وبالتساؤل يعلو صوتاً فبعد أن كنت مخموراً بشيء اسمه ثقافة الغرب، جاءت صفحتي الجديدة لتقول: ثقافة الغرب مصقولة مع أصول الثقافة العربية، لقد تمثيت لأمتي فيما سبق أن تكون قطعة من الغرب، لكنني اليوم أريد لها أن تكون أمتي هي أمتي" ينظر: زكي نجيب محمود، أفكار ومواقف، دار الشروق، مصر، ط3.

وإلى قريب من ذلك نظرية المسيري ومؤتمر التحيز الذي يقرر أنه لا يمكن أن تأخذ التقنيات ولا مناهج العلم بعيداً عن خلفياتها وعلاقتها الفلسفية والفكرية. فالاعتدال يكمن في إدراك ما هو مشترك إنساني.

<sup>2</sup> علي عزت بيحوفتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مجلة النور الكويتية، مؤسسة بافاريا، ط1، 1994م، ص15.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

المقدس والمدنس، ولم يحدث التحول الكامل من الرؤية المادية الواحدة إلى الرؤية التي تجمع بين المادية والروحية التي تنطلق من ثنائية الوجود الإنساني إلا في أوائل الثمانينيات لقد وجدت أن المنظومة الإسلامية كروية للكون تفسير لي الواقع تفسيراً مركباً والأهم من هذا تفسير الظاهرة الإنسانية، فلا يمكن للمنظومة العلمانية أن تفسر ظاهرة الإنسان".<sup>1</sup>

وقد خلص المسيري إلى مجموعة من السمات الأساسية للمناهج التي اعتمدها في دراسة الظاهرة الإنسانية، نوجزها في الآتي:

أ\_الظاهرة الإنسانية مختلفة بشكل جوهري عن الظاهرة الطبيعية المادية، ولا يوجد قانون عام واحد، أو عدة قوانين تسري على كل من الظواهر الإنسانية، والطبيعية والمادية.<sup>2</sup>

ب\_العقل الإنساني ليس كياناً مادياً وكما سلبياً متلقياً، بل هو كيان مبدع له مقدرات توليدية.

ج\_العلاقة بين العقل والواقع، ليست علاقة بسيطة ولا آلية، فالذات، بما تحمل من أساطير وهموم وأوهام، وخيال وذكريات عنصر أساسي في عملية الإدراك، وإفصاح المدرك عن إدراكه ليس أمراً بسيطاً.

د\_لا يمكن الاكتفاء بدراسة السلوك الخارجي للإنسان، بل لابد من فهم دوافعه الداخلية والجوانب<sup>3</sup>

ومن المعاصرين الذين نقدوا الغرب نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

**أولاً: موقف حسن أوريد:**

ففي كتابه مرآة الغرب المنكسرة يذكر حسن أوريد ما حصل للغرب الذي فقد الغاية التي من أجلها خلق الإنسان ونسي الغاية الأساسية التي قام عليها وأصبح العقل غاية في نفسه من غير عقل، ولذلك توصل الغرب جراء التحرر العقلي إلى التحرر الجنسي مما أدى إلى اختلال منظومة الأسرة.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ج1، ص 86\_87.

<sup>2</sup> للتوسع ينظر: جورج بوليتزر، مبادئ أولية في الفلسفة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط5، 2001م، ص 44

<sup>3</sup> عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، مصدر سابق، ص 289.

<sup>4</sup> حسن أوريد، مرآة الغرب المنكسرة، ط2، 2009م، دار أبي رزاق، ص 56.



## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

وقد ذكر تشومسكي ما فعله الغرب في الهند فصناعة النسيج مثلا كانت أكثر تطورا ثم بعد خروج الاستعمار البريطاني أصبحت متخلفة لأن هذه الدول الاستعمارية بعد خروجها أقامت أنظمة ديمقراطية تكون بمثابة حصان طروادة.

### ثانيا: موقف باتريك بوكنان

ويؤكد "بوكنان باتريك" إلى أن الموت الذي يلوح في أفق الغرب هو في الواقع موتان: موت أخلاقي<sup>1</sup>, بفعل الثورة الثقافية التي قلبت القيم التربوية والأسرية والأخلاقية التقليدية, وموت ديموجرافي - بيولوجي يظهر بوضوح على شاشات الكمبيوتر وفي السجلات الحكومية التي تشير كل يوم إلى اضمحلال القوى البشرية في الغرب, وإصابة ما تبقى منها بشيخوخة لا شفاء منها إلا باستقدام المزيد من المهاجرين الشبان, أو بالقيام بثورة ثقافية مضادة تعيد القيم الدينية والأخلاقية إلى المكان الذي شغلته خلال سنوات النمو والازدهار والموت المقبل مريع بشكل خاص, لأنه وباء من صنع أيدي الغربيين أنفسهم, مما يجعله أسوأ بكثير من الوباء الأسود الذي قتل ثلث سكان أوروبا في القرن الرابع عشر, فالوباء الجديد لا يقتل إلا الشباب, مما يحول الغرب عموما وأوروبا بشكل خاص إلى قارة للعجائز<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ولا ننسى أن نشير إلى تأثير عبد الوهاب المسيري ب " زيجمونت باومان ", والذي اعتمد عليه المسيري, في منهجه التفسيري على عالم الاجتماع اليهودي البولندي " Zygmunt Bauman " والذي درس الظاهرة في كتابه " الحداثة والهولوكوست " / Modernity and the Holocaust, فقد ظهرت طبعته الأولى عام 1989م, وأعيدت طباعته أكثر من عشرة مرات, وترجمه مؤخراً حجاج أبو جبر, ودينا رمضان, وصدرت هذه الترجمة عن "دار مدارات للأبحاث والنشر" بالقاهرة, 2014م, في 367 صفحة, ويقع الكتاب في سبعة فصول, إضافة إلى تمهيد وخاتمة.

لقد حاول باومان في كتابه التنبيه إلى غفلة العالم عن جرائم كانت الحداثة أداة لها بعيداً عن الأخلاق, وما تزال هذه الإمكانية قائمة لدى الحداثة لخلق وتبرير مجازر أخرى من غير تأنيب الضمير. " في مجتمعاتنا الحديثة أصبح من الممكن لأناس عاديين غير فاسدين وغير متحاملين أن يشتركوا بكل إخلاص وإتقان في تدمير فئة مستهدفة من البشر. كما أن اشتراكهم لا يستدعي أية مبادئ أخلاقية أو أية معتقدات أخرى, بل ويتطلب محوها واستبعادها تماماً", ص 365.

<sup>2</sup> باتريك جيه بوكنان, موت الغرب, ترجمة محمد محمود التوبة, مكتبة العبيكان, ط1, 1426هـ, 2005م. وقد أثرت اختيار هذا الكتاب لأن مؤلفه يتكلم من داخل الغرب خاصة وأنه كان مستشاراً لثلاثة رؤساء أمريكيين وكتابته أثار ضجة في الوسط الثقافي. ولأنه تزامن مع كتابات المسيري في توصيف أزمة الحضارة الغربية. باتريك جيه بوكنان, سياسي ومفكر أمريكي مخضرم, شغل منصب مستشار لثلاثة رؤساء أمريكيين, وخاض معركة تسمية المرشح لمنصب الرئيس عن الجمهوريين مرتين في عامي 1992 و1996, رشح نفسه للانتخابات الرئاسية عن حزب الإصلاح عام 2000, وهو كاتب لعمود صحفي دائم في عدد من الصحف الأمريكية, وعضو مؤسس لثلاثة من أشهر برامج التلفزيون العامة في محطة "إن. بي. سي" ومحطة "سي. إن. إن" من كتبه: يوم الحساب, حالة طارئة, عندما يصير الصواب خطيئة, الخيانة العظمى, وجمهورية لا إمبراطورية, اللذان اعتبرا من أكثر الكتب بيعا في الولايات المتحدة. في هذا الكتاب.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

والقصة ليست مجرد تخمينات أو وجهات نظر، إنما هي حقيقة واقعة تصدم لفرط وضوحها خاصة عندما تبدأ الأرقام بالحديث: فوفقا للإحصاءات الحديثة، هبط معدل الخصوبة عند المرأة الأوروبية إلى 1.4 طفل، علما أن الحاجة تدعو إلى معدل 2.1 طفل لمجرد تعويض وفيات السكان الموجودين الآن دون الحديث عن زيادة عددهم. وإذا بقيت معدلات الخصوبة الحالية على ما هي عليه فإن سكان أوروبا البالغ عددهم 728 مليون نسمة، بحسب إحصاء عام 2000، سيتقلصون إلى 566 مليونا عام 2050، ثم إلى 207 ملايين في نهاية هذا القرن.

وفي المقابل، وفي الوقت الذي تموت فيه أوروبا يشهد العالم الثالث انفجارا سكانيا لم يسبق له مثيل، بمعدل 80 مليونا كل عام.<sup>1</sup>

ومع حلول عام 2050 سيبلغ مجمل نموه السكاني أربعة مليارات إضافية من البشر، وهكذا يصبح كابوس الغرب حقيقة وتصبح أوروبا بكل بساطة ملكا للعالم الثالث بعد وقت ليس بالبعيد وبالنسبة للمؤلف، فإن الأرقام تصبح مخيفة أكثر عند تناولها لتشخيص مرض النقص السكاني على مستوى الدول والأمم بعد 50 عاما من الآن، ففي ألمانيا سيهبط التعداد السكاني من 82 مليونا إلى 59 مليون نسمة وسيشكل عدد المسنين ممن تجاوزوا الـ65 عاما أكثر من ثلث السكان، أما إيطاليا فستشهد تقلص عدد سكانها البالغ 57 مليونا إلى 41 مليونا فقط، مع نسبة مسنين تصل إلى 40 في المائة من التعداد العام للسكان، وفي إسبانيا ستكون نسبة المهبوط أكثر من 25 في المائة، وستشهد روسيا تناقص قواها البشرية من 147 مليونا إلى 114 مليون نسمة، ولا تتخلف اليابان كثيرا في اللحاق بمسيرة الموت السكاني فقد هبط معدل المواليد اليوم إلى النصف مقارنة بعام 1950 وينتظر اليابانيون تناقص أعدادهم من 127 مليون نسمة إلى 104 ملايين عام 2050.<sup>2</sup>

لكن لماذا توقفت أمم أوروبا وشعوبها عن إنجاب الأطفال وبدأت تتقبل فكرة اختفائها عن هذه الأرض يمثل هذه اللامبالاة؟ يرى المؤلف أن الجواب يكمن في النتائج المميته لانتصار الثورة الثقافية في الغرب، وأن الموت الأخلاقي الذي جرته هذه الثورة على الغربيين هو الذي صنع موقم البيولوجي، فانهيار القيمة الأساسية الأولى في المجتمع وهي الأسرة، وانحسار الأعراف الأخلاقية الدينية التي كانت فيما مضى تشكل سدا في وجه منع الحمل والإجهاض والعلاقات الجنسية

<sup>1</sup> باتريك جيه بوكنان، موت الغرب، مصدر سابق، ص 373 وما بعدها.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 373.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية سيرية

خارج إطار المؤسسة الزوجية، إضافة إلى تبرير لا بل تشجيع العلاقات الشاذة بين أبناء الجنس الواحد، كل هذا يدمر بشكل تدريجي الخلية المركزية للمجتمع وأساس استمراره وهي الأسر<sup>1</sup>. وتبدو لغة الأرقام هنا أكثر هولاء، فقد ارتفع الرقم السنوي لعمليات الإجهاض في الولايات المتحدة، من ستة آلاف حالة سنويا عام 1966 إلى 600 ألف عام 1973 وهو العام الذي سمح فيه بالإجهاض، واعتبرت عملية قتل الأجنة حقا للمرأة يحميه الدستور، وبعد عشر سنوات وصل الرقم إلى مليون و500 ألف حالة إجهاض في العام الواحد أما نسبة الأطفال غير الشرعيين فهي تبلغ اليوم 25 في المائة من العدد الإجمالي للأطفال الأمريكيين، ويعيش ثلث أطفال أمريكا في منازل دون أحد الأبوين، من ناحية ثانية بلغ عدد حالات الانتحار بين المراهقين الأمريكيين ثلاثة أضعاف ما كانت عليه عام 1960، أما عدد مدمني المخدرات فهو لا يقل عن ستة ملايين شخص في الولايات المتحدة وحدها<sup>2</sup>.

لقد تناقصت إلى حد كبير أعداد الشبان والشابات الراغبين في الزواج، في مجتمع يسمح بالحرية الجنسية الكاملة ويتيح المساكنة بين الرجل والمرأة دون أي رابط شرعي أو قانوني، أما قضية الشذوذ الجنسي وتشريع الزواج بين أبناء الجنس الواحد فقد بلغت حدا لم يكن ممكنا مجرد تخيله في السابق. فعندما انفصلت الممثلتان السحاقتان آن هيك وإيلي دي هينيرس زارهما الرئيس الأمريكي بنفسه ليقدم تعاطفه، وصارت هيلاري كلنتون أول سيدة للبيت الأبيض تمشي في تظاهرة للشواذ لإبداء تعاطفها مع قضيتهم ويخلص المؤلف للقول، إن هذه هي إحصاءات مجتمع منحط وحضارة تموت، وأن بلدا مثل هذا لا يمكن أن يكون حرا فلا وجود للحرية دون فضيلة، ولا وجود للفضيلة بغياب الإيمان<sup>3</sup>.

ومن فلاسفة الغرب الفيلسوف الفرنسي المعروف "ريجيس دوبري" صاحب عشرات المؤلفات والذي طالب بتغيير مقر منظمة الأمم المتحدة، من مدينة نيويورك الأمريكية إلى مدينة القدس الفلسطينية، مهد الحضارات العالمية، مشيرا إلى أن اختيار نيويورك، العاصمة الاقتصادية لأكبر قوة عسكرية في العالم، ينبع من "خلط غريب" بين الحق والقوة، إذ أوضح "دوبري"، خلال مؤتمر عقد في تونس، أن "مقر منظمة الأمم المتحدة التي تمثل أداة للقانون الدولي بامتياز، موجود في قلب أقوى قوة عسكرية، وأمر نقله لا يتطلب سوى تنظيم تصويت في الجلسة العامة،

<sup>1</sup>المصدر السابق، ص 374.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 375.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 375.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

غير أن مجلس الأمن وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية، سيرفع الفيتو أمام القرار، كما عهدتهم أروقة الأمم المتحدة، مقدما بالمناسبة ذاتها، أحدث مؤلفاته الصادرة تحت عنوان "ما الذي تبقى من الغرب؟"، شارحا دعائم الهيمنة الغربية التي يصفها بأنها "فن ترغيب السيطرة في قلوب المسيطر عليهم" وهو أحد معاني "القابلية للإستعمار عند المفكر الإسلامي مالك بن نبي حيث يعتبر "دوبري" أن الغرب الذي تتمثل إحدى أهم أهدافه في "تحويل العالم إلى سوق كبيرة يتحول بموجبها جميع سكانه إلى مستهلكين، مجردين من الذاكرة، ومن القيم"، وبالتالي يفتح الباب حينها للثنائية المدمرة بقوله: "حين نتوقف عن التفكير بطريقة استراتيجية، ننجح إلى أسلوب تفكير قيمي، عندئذ نسقط في فخ الرؤية الثنائية للأمور التي تقوم على منطق أن العالم ينقسم إلى "طيبين" و"أشرار"، "من ليس معنا، فهو ضدنا"، في إشارة إلى تصريح الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش الابن. شارحا ذلك بقوله "أن العالم الغربي يمتلك ملكة تقديم مصالحه الخاصة على أي تعبير عن مصالح الإنسانية جمعاء.

ويتحول بهذا المفهوم إلى الكتلة الوحيدة التي يمكنها أن تقدم نفسها على أنها هي ذاتها المجموعة الدولية"، مركزا على ما أسماه بالـ "القوة الناعمة" التي تظهر عبر "قوة الدولار"، عملة العالم منذ 1945، وبـ "موافقة طبيعية" يبيدها الجميع، وكل ذلك "عائد بشكل كبير إلى القوة العسكرية الأمريكية، وهو ما يمكن الولايات المتحدة الأمريكية من التداين دون أن يؤثر ذلك عليها بشكل كبير"، على حد رأي الفيلسوف الفرنسي<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>Régis Debray: « Que reste-t-il de l'Occident ? »,avec Renaud Girard, Grasset, 2014

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

### المبحث الثاني: النماذج الغربية برؤية مسيرية:

يضعنا المسيري أمام رحلة عقلية طويلة، كان الانتقال فيها من العالم المادي الضيق إلى عالم أوسع، عملية شاقة استمرت أكثر من ربع قرن. وهو بهذا يعيدنا إلى مرحلة زمنية في حياته، هيمن فيها النموذج المادي الفلسفي عليه. فالفلسفة المادية مريحة من حيث قدرتها على اختزال الواقع والوجود الإنساني في قوانين المادة، وتزويد الإنسان بأجوبة سريعة، إلا أن المسيري أدرك وبشكل تدريجي عدم جدواها في الإحاطة بالظاهرة الإنسانية المركبة، وكانت تراوده بين الفترة والأخرى أحاسيس بضرورة تبني نماذج تحليلية مركبة متعددة الأبعاد والمستويات، قادرة على رصد الإنسان في كل تركيبته. صحيح أنه آمن وبشكل واع بنموذج مادي جعله جزءاً لا يتجزأ من رؤيته، ولكنه في ظروف معينة كان يحس من خلال أقواله وأفعاله بوجود شيء ما يتناقض مع الإطار المادي الذي تبناه، وهو ما دفعه إلى بحث غير واع عن المقدس في عالم الطبيعة.

من هنا يحيطنا المسيري في مؤلفه بمجموعة العوامل التي ساهمت في تآكل النموذج المادي لديه، وهو في هذا المقام يتعامل مع رحلة الإيمان التي مر بها باعتبارها حادثة ثقافية لا إمكانية لعزلها عن الظروف والأحداث التي رافقتها. ويبقى هو الإنسان بصفته فاعلاً حراً مستقلاً يتمتع بحريته داخل الحتميات المختلفة. وإذا ما شئنا رصد هذه الظروف - كما يحدثنا هو عنها في سيرته - فإنه من السهولة بمكان إرجاعها إلى الآتي:

- تجاربه في دمنهور (المجتمع التقليدي): ففي سن الثالثة عشرة كان قد قرأ القرآن الكريم عدة مرات، وعرف الكثير من الأحداث النبوية، وقرأ السنة النبوية، وقرأ فقه السنة.

- دراسة الأدب الإنجليزي في منتصف الخمسينيات وأواخر الستينيات: وهي فترة كان التيار الإنساني (الهيوماني) فيها يضع الإنسان في مركز الكون، ويؤكد اختلافه الجوهرى عن بقية المخلوقات، ويؤكد منظومته الأخلاقية والجمالية، حتى وإن أنكر المنظومة الدينية، ولم تكن آتخذ الدراسات الشكلانية قد هيمنت بعد<sup>1</sup>.

هنا لا بد من التنويه أن الإنسانية كانت نموذجاً كامناً في وجدان المسيري، حتى إنه حين كان ماركسياً، نأى بنفسه بعيداً عن المادية المتطرفة فيها، وكان من أتباع الماركسية الإنسانية بما تحمله من اتجاهات موجودة فيه (محرابة الظلم والاستغلال وضرورة أن يتجاوز الإنسان ما هو فيه، وعدم الإذعان وقبول الواقع). وهو ما تشهده مواقف الإنسانية المتعددة، منها ما نعرفه عنه من أنه

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 33.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

عضو مؤسس لحركة كفاية التي تطالب بالإصلاح، وصاحب جهود نظرية بشأن تعريف الصهيونية، والتعريف بالحضارة الغربية، وإشكالية التحيز. بل إن اهتمامه الخاص بأدب الأطفال هو فعل حضاري ذو مغزى إنساني واضح<sup>1</sup>.

يبقى أن قربه من تجربة مالكوم إكس الدينية الإسلامية، لفهم منطقتها الداخلي، شكل أنموذجا مدهشا في كيفية تجاوز العالم المادي، ويستطيع قارئ مقالة المسيري (الإسلام كأنشودة رعوية في سيرة مالكوم إكس الذاتية) رصد ما في الرؤية الإسلامية من جماليات اقتنع بها مالكوم إكس وهو في السجن، خصوصا ما يتعلق فيها بعالمية الرؤية الإسلامية للإله، والطبيعة الجمالية له، مقابل الفردية الأنانية في المجتمع الأمريكي، الذي عاد إليه بعد حجه إلى مكة مؤمنا بإمكانية تحقيق المساواة بين جميع البشر، دون إلغاء التنوع<sup>2</sup>.

وحسب القراءة المسيرية للغرب وللنموذج الغربي فإنه يمكننا أن نقسم النماذج التي استخلصها المسيري من النقد الغربي إلى: الحلولية والعلمانية الشاملة والجماعة الوظيفية، وقد ارتبطت هذه النماذج بالعلاقة بين الإله والإنسان والطبيعة، والملاحظ أن المسيري لم يستخلص هذه النماذج من التراث الإسلامي وإنما من الغرب.

وقد شرع المسيري في صياغة النماذج فكتب الموسوعة والتي اعتبرت مجرد دراسة حالة وتطبيق للنماذج سألقة الذكر على اليهود واليهودية والصهيونية محاولا من خلال هذه النماذج الوصول إلى تجديد الفقه الإسلامي مما يدل على الغور الفكري والمقاصدي الذي اعتمل في فكره، كتب يقول: "بل إنني أزعج أن استخدام النماذج التحليلية سيساعدنا على تجديد الفقه الإسلامي فبدلا من النظر لكل المفاهيم الإسلامية وكل النصوص الدينية بحسبها متساوية الدرجة، يمكن من خلال النماذج أن نصل إلى هرم المفاهيم والنصوص بحيث تحدد ما هو الأساسي وما هو الفرعي"<sup>3</sup>.

لكن هذا الأمر لم يحدث ولو تحقق فسيكون الفضل الأول للنقاد الغربيين الذين صاغوا

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 34.

<sup>2</sup> نذكر هنا أن مالكوم إكس انتسب إلى حركة (أمة الإسلام)، والتي كان لديها مفاهيم مغلوطة، وأسس عنصرية منافية للإسلام، فقد كانت تتعصب للعرق الأسود، وتجعل الإسلام حكرا عليه فقط دون بعض الأجناس، حتى إن زعيمها محمد إلابا كان يدعي أنه نبي من عند الله مرسل للسود فقط. انظر لمزيد من التفاصيل مجلة الحياة العدد 10 صفر 1422 هجرية.

<sup>3</sup> حجاج أبو حير، مقال هل يمكن أسلمة المعرفة، قراءة في استقبال عبد الوهاب المسيري، منتدى العلاقات العربية والدولية،

2015، 5، 19م، ص 9. WWW.Fairforum.org.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

فكرة النماذج ونقلها المسيري عنهم وهذه مفارقة تنطوي عنها فكرة الخطاب الإسلامي الجديد.

### المطلب الأول: النماذج التحليلية

ونحاول بسط هذه المناهج كما عرضها المسيري:

### النموذج الأول: العلمانية الشاملة

ولاشك أن العلمانية هي إفراز طبيعي للفلسفات المادية، فهي لا تزال محملة بمضامين الفكر الفلسفي الوضعي الذي وصل ذروته مع نيتشه 1901م، ثم مع النظرية الداروينية، ولذلك يرى المسيري أن الداروينية هي النموذج المعرفي الكامن وراء معظم الفلسفات العلمانية الشاملة يقول: "يرى دعاة الداروينية الاجتماعية أن القوانين التي تسري على عالم الطبيعة والغابة هي ذاتها التي تسري على الظواهر الإنسانية والتاريخية والاجتماعية وهم يذهبون إلى أن داروين قد وصف هذه القوانين في كتابيه أصل الأنواع من خلال الانتخاب الطبيعي، وبقاء الأجناس الملائمة في عملية الصراع من أجل الحياة، ومعنى ذلك أن الحياة إذا كانت هي تنازع البقاء وبقاء الأصلح عندئذ تكون القوة هي الفضيلة الأساسية، والضعف هو النقيصة الوحيدة<sup>1</sup>.

وفي هذا السياق، يمكن أن نفهم السمات الأساسية للحياة الاجتماعية التي يعيشها الإنسان المعلمن بشكل شامل ويمكن تلخيصها فيما يلي<sup>2</sup>:

**أولاً: التعاقدية** وهي أن تتحول العلاقات بين البشر من علاقات إنسانية تتسم بالتراحم، إلى علاقات تعاقدية مضبوطة أو خاضعة.

**ثانياً: الحوسلة** أي حوسلة الإنسان بمعنى تحوله إلى وسيلة وهي مرتبطة بمفهوم الترشيد الذي اعتبره ماكس فيبر من أهم سمات الحضارة الغربية.

**ثالثاً: التطبيع والتحييد** بمعنى رد الظواهر إلى الطبيعة/المادة أو إلى القانون الطبيعي، باعتباره مرجعية نهائية كامنة وقانوناً عاماً يسري على كل من الطبيعة المادية والطبيعة الإنسانية. لا يُفَرَّقُ بين أحدهما والآخر. وكل هذا يؤدي إلى تحييد العالم أي أن العالم يصبح مادة محضا لا تحوي غرضاً ولا غاية ولا هدفاً ولا معنى ولا مركزاً وهذا هو "الترشيد في الإطار المادي أي إعادة

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2002م، ص 98.

<sup>2</sup> عبد الله إدالكوس النماذج التفسيرية: دراسة في الأدوات التحليلية لعبد الوهاب المسيري، eb-khaboun.com تاريخ المقال 2011\_9\_1م. تصفح المقال بتاريخ 2014\_5\_2.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

صياغة الواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة/المادة، أو المبدأ الواحد الكامن في المادة بالشكل الذي يحقق التقدم المادي "وحسب" مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية وكل العناصر الكيفية والمركبة والمخوفة بالأسرار، بشكل تدريجي ومتصاعد، حتى يتحول الواقع إلى مادة استعماله ويتحول الإنسان إلى كائن وظيفي أحادي البعد، ومن ثم يمكن توظيف "حوسلة" كل من الواقع المادي والإنساني بكفاءة عالية إلى أن يتحقق حلم اليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية "ونهاية التاريخ"، حيث يتم برمجة كل شيء والتحكم في كل شيء بما في ذلك الإنسان نفسه ظاهره وباطنه، ويؤدي الترشيح المادي إلى احتفاء الحيز الإنساني والإنكار الكامل للتجاوز، ومن ثم فهو شكل من أشكال العلمنة الشاملة، ويهدف كل من العلمنة والترشيح المادي إلى تحويل الطبيعة والإنسان إلى وسيلة أي حوسلتها"<sup>1</sup>.

**النموذج الثاني: الحلولية الكمونية** وهي نموذج تفسيري استخدمه عبد الوهاب المسيري في معرض دراسته لتطور العقيدة اليهودية، يقول: "من خلال نموذج الحلولية الكمونية هذا أرخنا للعقيدة اليهودية، ولتصاعد معدلات الحلولية الكمونية فيها إلى أن سيطرت "القبالة" عليها تماما، وهنا يظهر اليهودي بحسبانه الإنسان ممثل الإنسانية المشتركة في واقعها المأساوي والملهوي. وفي مقدرتها الهائلة على تجاوز عالم المادة وعلى الغوص فيه، وعلى الصعود إلى أعلى درجات النبل، وعلى الهبوط إلى أدنى درجات الخساسة"<sup>2</sup>.

يمكن تعريف الكمونية الحلولية على أنها "المذهب القائل بأن كل ما في الكون "الإله والإنسان والطبيعة" مكون من جوهر واحد. ومن ثم، ينكر هذا المذهب وجود الحيز الإنساني، كما ينكر إمكانية الحرية والتجاوز "وهو يصل إلى الذروة في وحدة الوجود". ومذهب الحلول والكمون مذهب أحادي اختزالي، فهو يختزل الإنسان ويساويه بالكائنات الطبيعية."<sup>3</sup>

بل، إن العالم يتحول إلى "وحدات طبيعية وإنسانية، متساوية ومستقلة ومختلفة ومنفصلة بسبب عدم وجود مركز ومرجعية كلية مشتركة وتصبح كل وحدة ذات سيادة مطلقة ومرجعية ذاتها"<sup>4</sup> ويلفت المسيري القارئ منذ الجزء الأول من الموسوعة إلى عدد كبير من المصطلحات المتقاربة، وذات الحقل الدلالي المشترك للتعبير عن فلسفات الحلول من ذلك: الحلول، وحدة

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، مصدر سابق، ص360.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص343.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص357.

<sup>4</sup> عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، ص87.



## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

الوجود، الكمون، الباطنية، الاتحاد، الفناء، المحايثة، الفيض، التجسد، المبدأ الواحد وغيرها. وما هو مشترك بين هذه المصطلحات هو "اتجاهها إلى نفي طرفي الثنائية الوجودية (الخالق والمخلوق، الكلي والنسبي، المادي والروحي، الظاهر والباطن، الداخل والخارج) إلى أن ينتهي الأمر بأن يفنى أحدهما في الآخر ويذوب فيه بصورة تامة، حتى يكونا في نهاية المطاف واحدا عضويا يلغي كل أساس للمقابلة<sup>1</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن أي نموذج أو رؤية للكون، تدور حول ثلاثة محاور هي: الإله، والطبيعة، والإنسان، سماها حاج محمد بـ [المجلديات الثلاث] وهي محاور مترابطة إلى درجة أنه يمكن استخلاص موقف النموذج من الطبيعة والإنسان من خلال دراسة موقفه من الإله ويمكن استخلاص موقفه من الإنسان والإله من خلال دراسة موقفه من الطبيعة<sup>2</sup>. ويذهب المسيري إلى أن معظم الرؤى الإنسانية تحدد مبدأ واحدا يشكل مركز الكون ومصدر وحدته وتماسكه وحركته. هذا المبدأ الواحد في العقائد التوحيدية هو الإله وهو متجاوز للإنسان والطبيعة والتاريخ متزه عنها، مفارق لها. ولكنه لم يهجرها فهو خالقها ومحركها وهو الذي يزودها بالغرض والغاية.

أما في الرؤى الحلولية الكمونية الواحدية، فالمبدأ الواحد ليس مفارقا للمادة أو العالم "أي للطبيعة أو الإنسان" وإنما كامن وحال فيها، فهو جزء عضوي لا يتجزأ منها ولا وجود له خارجها أي أنه مطلق لا يتجاوز الإنسان أو الطبيعة أو التاريخ، ومع هذا لا يمكن تفسيرهم إلا من خلاله<sup>3</sup>.

إن جوهر هذه المسألة مرتبط في الأساس بالمرجعية أي أن جوهر الخلاف بين المنظومات الحلولية والفكر التوحيدي يرجع أساسا إلى اختلاف المرجعيتين، "ففيما تستند التصورات التوحيدية إلى مرجعية نهاية متجاوزة، خارج نطاق الأشياء وعالم الطبيعة، تقوم التصورات الحلولية على عملية إدماج وخلق بين عالم الألوهية وعالم الإنسان والطبيعة"<sup>4</sup>. والمرجعية كما يعرفها المسيري هي: "الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في

<sup>1</sup> أحمد عبد الحليم عطية، في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري، دار الشروق، مصر، ط2، 2002م ج1، ص314.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، الجماعات الوظيفية، نموذج تفسيري جديد، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2002م، ص45.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص45.

<sup>4</sup> أحمد عبد الحليم عطية، في عالم عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص314.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي (الغربي) رؤية مسيرية

نموذج معين والركيزة النهائية الثابتة له، التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها فهي ميتافيزيقا النموذج والمبدأ الواحد الذي ترد إليه كل الأشياء وتنسب إليه ولا يرد أو ينسب إليها. وهنا يمكن القول بان المرجعية هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر. وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه ويحدد حلاله وحرامه"<sup>1</sup>.

وهنا نأتي إلى صلب الإشكال الذي يعنينا، أي علاقة الإسلام بالعلمانية فـ"الحلولية الكمونية أو الواحدية المادية في تصورنا هي ذاتها العلمانية الشاملة أو أن العلمانية الشاملة هي مجرد تنويع على الواحدية المادية"<sup>2</sup> أو ما يمكن تسميته "ممانعة الإسلام لحركة العلمنة"<sup>3</sup> وجوهر التناقض بين الإسلام والعلمنة بمعناها العام إنما يعود إلى مستندات الرؤية الفلسفية والأخلاقية لكل منهما. فبينما تستند العلمانية إلى رؤية وضعية دنيوية قوامها مرجعية مادية محايدة، فإن الإسلام يتأسس على مرجعية تتجاوز والتعالي"<sup>4</sup>.

### النموذج الثالث: المرجعية المتجاوزة أو الإنسان الرباني:

تستند المرجعية المتجاوزة إلى نقطة خارج عالم الطبيعة والتاريخ والإنسان، هذه النقطة في النظم التوحيدية هي الإله الواحد المتزه عن الطبيعة والتاريخ، يحركهما ولا يحل فيهما، ووجوده هو ضمان أن المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تحتزل ولن تلغى، ومن هنا يمكن أن نفهم كيف أن الإسلام بقي بعيدا عن حبات العلمانية ومن إدراك ذات المصير الذي أدرك الفكر الغربي، رغم كل هذه التأثيرات الحلولية الباطنية، فالأمر إذن راجع إلى "تصور الإلهية القائم على مطلق التزيه والتوحيد، إلى جانب مفهوم الاستخلاف، اللذان يتناقضان قي الصميم وأي توجه حلولي، وما يترتب عن ذلك من مسافات فاصلة بين الذات الإلهية وعالم الطبيعة والإنسان أو بين عالمي الخلق والأمر"<sup>5</sup>.

ففي المرجعية المتجاوزة الإسلامية تحضر الثنائيات الفضاغضة، ويحضر الإنسان المركب المتوازن.

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 36.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، الجماعات الوظيفية، مصدر سابق، ص 56.

<sup>3</sup> أحمد عبد الحليم عطية، في عالم عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص 336.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 336.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 339.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

"لا يكفي الإسلام بترسيخ التوازن على المستوى الفردي، بل ينقله إلى المستوى الجماعي أيضا. فنجد تارة رغب في الحياة وملاذها وأخرى يصرف عنها ويدعو إلى آخرة هي أفضل وأبقى، وهذا ما يفسر أيضا الثنائيات "الفضفاضة" أو المستوعبة التي يوفرها هذا الدين لاحتضان وترشيد الكائن البشري، بعيدا عن الواحديات الصلبة الحادة.

### النموذج الرابع: المرجعية الكمونية وإلغاء التركيبة الثنائية

إن أساس المرجعية المتجاوزة هو الحفاظ على الثنائيات الفضفاضة أي ثنائيات "الخالق/المخلوق، الجسد/الروح، الدنيا/الآخرة، الله/الإنسان". أما في المرجعية الكمونية فإنها تلغي تماما ولا وجود لها. فالرؤية الحلولية تذهب إلى أن الإله، يحل في مخلوقاته ويلتصق بها، ويتوحد بها، إلى أن يصبح مثلها خاضعا لقوانين الطبيعة/المادة" أي أن الإله قد مات حسب تعبير نيتشه هذا يعني أن العدل لا يمكن أن يوجد في الأرض، بل ستسود رؤية داروينية تذهب إلى أن المفاهيم الأخلاقية إن هي إلا مؤامرة الضعفاء على الأقوياء، وانه لا يوجد قانون في الأرض وإنما يوجد صراع. فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان والقيمة الأسمى هي البقاء، وآلية حسم الصراع هي القوة"<sup>1</sup>. فالعالم حسب هذه الرؤية يحوي داخله المبدأ الواحد الذي يعتبر مصدر تماسكه وحركته ونموه، فهو يشبه الآلة الصارمة المادية" وتقدم فلسفة سبينوزا [ Baruch Benedictus de Spinoza ] التي "وحدت بين القاموس الصوفي اليهودي المسيحي والقاموس المادي الفيزيائي - أبلغ شاهد على ذلك"<sup>2</sup>.

وتصل هذه الرؤية ذروتها عندما أعلن نيتشه موت الإله، وألّه الإنسان فالحلولية بذلك "تهبط بالإله إلى الإنسان، فتؤنس الإله وتؤله الإنسان، ولكنها تهبط بعد ذلك بكليهما إلى الطبيعة/المادة. فتجعلهما مستوعبين فيها، فيتحولان إلى مادة محض وبالتالي يختفيان، فسقف هذا الإنسان المتأله هو عالم الطبيعة/المادة" ويصبح هو مصدر القداسة وعادة ما يصحب هذا ظهور التفسيرات الحرفية المادية وإسقاط المجاز وأية ثنائية، مثل ثنائية الخالق والمخلوق، السماء والأرض، الروح والجسد"<sup>3</sup> وهذا يعني أن العالم واحدي يمكن كشف قوانينه الصارمة، والتحكم فيه من خلالها بنجاحة. فالمنظومات الحلولية يتحول فيها الإنسان من كائن ثنائي متعال إلى عنصر مادي

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، مصر، دار الشروق، ط1، 1402هـ، ص 225

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 315.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 225.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

متحلل في نظام الطبيعة الصارم.

وعلى الرغم من أن هذه الحلولية تأخذ مظهرين مختلفين في أوجه تعبيرهما، فإنهما متطابقتان مضمونا وبنية، ويسمى المسيري الوجه الأول [الكمونية الروحية] فهي قائمة على مبدأ وحدة الوجود، على نحو ما يتجلى في الإشراقيات الصوفية "فالمبدأ الأول أو العلة الأولى والذي يسمى إلهها في المنظومات الحلولية يحل في الكون، ويمتدح بالموجودات إلى الحد الذي تغيب فيه المسافة الفاصلة بين "الخالق" و"المخلوق" و"الواحد" و"المتعدد" فهو يسمى إلهها أو خالقا على سبيل المجاز"<sup>1</sup>.

أما الوجه الثاني فيسميه المسيري بـ[الحلولية الكمونية المادية] التي تتسم بطابعها المادي الصارم الذي يستوعب كل عناصر الكون في إطار من الحتمية الطبيعية في المنظومات الحلولية الكمونية المادية "وحدة الوجود المادية" يسمى المبدأ الواحد "قانون الطبيعة" أو "قانون الحركة" أو "قوانين الطبيعة" أو "القوانين العلمية" أو "القوانين المادية" أو "قوانين الضرورة". إنه الإطار الذي تتحرك فيه كل الحركات المعادية للتاريخ وللإنسان، ويتحرك فيه الصهانية. يقول المسيري: "لقد نجم عن حلول الإله في الشعب والأرض أن أصبح الشعب مقدسا وأصبحت الأرض هي الأخرى مقدسة فحلول الإله في الأمة المقدسة والأرض المقدسة هو ولاشك ضرب من وحدة الوجود أو "البانثيزم" [Pantheism] والمؤمن بوحدة الوجود، في صورته المتطرفة، يتخذ -عن وعي أو عن غير وعي- موقفا معاديا من الإنسان والتاريخ والوعي والثورة، فحينما يحل الإله في الأرض أو في تاريخ الأمة، وعندما يبلغ الحلول ذروته، فيصبح الإله هو الأرض والأمة وهذا هو ثالث وحدة الوجود: [الإله والإنسان والطبيعة]، فإن المطلق يحل في النسبي ويمتدحان، وينجم عن هذا أن يفقد المطلق سموه ووجوده كمثل أعلى كما يفقد النسبي حدوده وكيانه"<sup>2</sup>.

وتتبدى ملامح هذا النموذج التفسيري بشكل واضح في الجماعات الوظيفية التي تنظر إلى الوظيفة باعتبارها مركز الحلول.

### النموذج الخامس: الجماعات الوظيفية

اعتمد عبد الوهاب المسيري آلية تحليلية تتمثل في النموذج التفسيري الثالث، أي: نموذج "الجماعات الوظيفية وهو مفهوم قام بوضعه استنادا إلى مصطلحات قريبة في علم الاجتماع،

<sup>1</sup> أحمد عبد الحليم عطية، في عالم عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص 306.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في الجذور والبذور والثمار، مصدر سابق، ص 37.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

لوصف مجموعات بشرية تستجلبها المجتمعات الإنسانية من خارجها في معظم الأحيان، أو تجنّدها من بين أعضاء المجتمع أنفسهم من بين الأقليات والإثنية أو الدينية، أو حتى من بعض القرى أو العائلات، ثم يوكل لأعضاء هذه المجموعات البشرية أو الجماعات الوظيفية، وظائف شتى لا يمكن لغالبية أعضاء المجتمع الاضطلاع بها لأسباب مختلفة.

وبدأ مفهوم الجماعة الوظيفية يتبلور منذ سنة 1975، حيث تعمقت عند عبد الوهاب المسيري هذه الرؤية في مراحل خاصة عبر تجربته الذاتية وفي دراسته المتنوعة عبر الحقل المعرفية الاجتماعية، لعل أبرزها دراسته لبعض أعمال زيميل [Zimmel] عالم الاجتماع الألماني الذي كتب عن سوسيولوجيا الغريب، وبعض أعمال كارل ماركس [KarlMarx] وماكس فيبر وفرنز سومبارت [WernerSombart]، اللذين تناولا إشكالية الرأسمالية وعلاقتها باليهود واليهودية، وهي على حد تعبير ماكس فيبر [رأسمالية اليهود المنبوذة] كما درس الأدبيات الخاصة بالجماعات التجارية الوسيطة والجماعات التجارية الهامشية في علم الاجتماع الغربي<sup>1</sup>.

"إن مفهوم الجماعة الوظيفية مثله مثل مفهوم الطبقة، الذي صاغه كارل ماركس واعتمده كأداة تحليلية فهو يؤكد على أهمية العناصر الاقتصادية، ولكنه يتعامل في ذات الوقت مع عوامل أخرى مثل المكانة، الثقافة، الرؤية، علاقة الأقلية بالأغلبية، النسق القيمي"<sup>2</sup> ولذلك يرى عبد الوهاب المسيري أن مفهوم الجماعات الوظيفية مفهوم قديم وجديد في الوقت نفسه فهو قديم بحسبان أن كثيرا من المفكرين في الغرب قد وظفوه دون تسميته "فكاتب مثل شيكسبير قي تاجر البندقية، يصف شيلوك في ذكر العبارات تبين أن الكاتب الإنجليزي العظيم قد أدرك بشكل فطري بعضا من ملامح الجماعة الوظيفية"<sup>3</sup>.

"ويمكن القول انه مفهوم قديم بحسبان أن هناك محاولات في علم الاجتماع الغربي لوصف بعض الجماعات الوظيفية من خلال مجموعة من المصطلحات، من بينها "الأقلية الوسيطة" و"الشعوب التجارية الوسيطة" و"الوسطاء المهاجرون" و"الشعوب التجارية الهامشية"<sup>4</sup>.

ولكن مفهوم الجماعات الوسيطة المالية والتجارية يستبعد كثيرا من الظواهر التاريخية والثقافية، التي تتسم بها جماعات مختلفة وفي حقب تاريخية متعددة ولذلك فإن مفهوم الجماعات

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 38.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، الجماعات الوظيفية اليهودية، مصدر سابق، ص 12.

<sup>3</sup> عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، مصدر سابق، ص 12.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 12.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

الوظيفية يربط بين هذه الظواهر فهو "يتسم بمقدرته على عدم الذوبان في فكرة القانون العام" الذي يسقط فيه مفهوم الطبقة "وكذلك عدم السقوط في خصوصية الظاهرة وتأيقنها". أي: "تصبح الظاهرة كالأيقونة لا تشير إلا إلى ذاتها". ومن ثمّ، فهو مفهوم تحليلي يظل مرتبطا بتموجات الواقع والمنحى الخاص للظاهرة ولكنه مع هذا يربط بين الظواهر المختلفة<sup>1</sup>.

وحاول المسيري أن يربط النموذج بسياق عام تكتف بداخله العديد من الحالات المتنوعة، والتي تختلف من حيث نوع الجماعة أو نوع المجتمع، بحيث يمكن أن تكون جماعة من جماعات المجتمع، أي تتمتع بالعضوية الكاملة في المجتمع، ويمكن أن يكون العكس بمعنى أنها تمثل أقلية لا يعترف المجتمع لها بالعضوية الكاملة، وبالتالي لا تعد منتمية انتماء كاملا للحضارة. وبذلك يكون مفهوم الجماعات الوظيفية، مفهوم مركب ومكتف له قدرة عالية في التفسير تفوق بكثير النماذج التفسيرية الاختزالية كمفهوم الطبقة ومفهوم الجماعات الوسيطة، يقول المسيري: "إننا في محاولة نحث نموذج تحليلي جديد ومركب لم نذهب إلى التوراة والتلمود والبروتوكولات، وحوارات الجيتو، ولا إلى بقعة جغرافية معينة أو لحظة تاريخية بعينها، ولم نستسلم لأي أطروحات أو مسلمات عامة (الصراع العربي الإسرائيلي إن هو إلا صراع طبقي أو اقتصادي، العنصر الاقتصادي هو الذي يحرك كلا من العرب واليهود، اليهود إن هم إلا برجوازيون صغار، إسرائيل إن هي إلا قاعدة الاستعمار الغربي، اليهود هم مصدر كل الشرور في كل زمن ومكان) بل درسنا كل جماعة يهودية في سياقها السياسي والاقتصادي والتاريخي والحضاري والديني والإنساني المتعين حتى نفهم العناصر التي تنفرد بها عن غيرها والعناصر المشتركة بينها وبين الجماعات اليهودية الأخرى"<sup>2</sup>.

ومن أبرز الخصائص التي يتميز بها مفهوم الجماعات الوظيفية، كونه نموذجا يمكن تطويعه وتطبيقه على كثير من المجتمعات الشرقية والغربية في الماضي والحاضر، بعكس مفهوم الطبقة، الذي لا يمكن تطبيقه إلا على المجتمعات الغربية التي تأثرت بالثورة الصناعية، حيث أفرزت هذه الأخيرة الطبقات الاجتماعية واشتدت الهوة بين الطبقة الفقيرة والطبقة الغنية.

ثم إن نموذج الجماعة الوظيفية لا يستبعد مفهوم "الطبيعة البشرية" الذي تم استبعاده في النماذج الاختزالية، فقد حاول المسيري أن يتجاوز هذه الأخيرة لا عن طريق رفضها وإنما عن

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، الجماعات الوظيفية اليهودية، مصدر سابق، ص 14.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، مصدر سابق، ص 341.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

طريق "مزجها وربطها الواحدة بالأخرى كما ربط بينها وبين نماذج تفسيرية أخرى لظواهر أخرى وجرى من كل هذا نموذجا تحليليا واحدا". "إن نموذج الجماعات الوظيفية يتسم في تصورنا بقدر أعلى من المرونة والشمول والتركيب من عائلة النماذج الجزئية التي أشرنا لها من قبل، وهو نموذج يتجاوز الأبعاد الاقتصادية والسياسية المباشرة، ليصل إلى الأبعاد الحضارية والمعرفية، كما أنه يغطي الأصول الاجتماعية والتاريخية والإثنية للظواهر موضع الدراسة، وسماتها البنوية، ومسارها التاريخي ورؤية أعضائها للكون، وهكذا نجد أن مفهوم الجماعات الوظيفية نموذج مركب مكثف له مقدرة تفسيرية عالية تفوق المقدرة التفسيرية للكثير من النماذج التفسيرية السابقة مثل مفهوم الطبقة ومفهوم الجماعات الوسيطة"<sup>1</sup>.

ويحاول المسيري أن يحدد الإطار الذي تتحرك فيه الجماعة الوظيفية -باعتبارها جماعة توجد في مجتمع ما، أو دولة ما- من حيث علاقتها بالمجتمع الذي تعيش فيه بالاستناد إلى فكرة الوظيفية في مجال تحديد العلاقة بين الجماعة والمجتمع؛ حيث يرى المسيري أن "الجماعات الوظيفية تربطها بالمجتمع علاقة من نوع خاص، وتركز هذه العلاقة على وظيفة محددة يطلبها المجتمع من الجماعة، ويرتبط وجودها بمدى قيامها بهذه الوظيفة"<sup>2</sup>. فهذه الوظيفة لا يمكن لأعضاء المجتمع أن يقوموا بها، أو غالبا ما يتم النفور منها، فيضطر المجتمع إلى "استجلاب عنصر بشري من الخارج للملئ فجوة أو ثغرة قد تنشأ بين رغبات المجتمع وحاجاته من ناحية، ومقدرته على إشباع هذه الرغبات والوفاء بهذه الحاجات من ناحية أخرى".

وقد يكون ذلك بسبب "حاجة أعضاء النخبة الحاكمة إلى جماعة بشرية لها من القوة، ويمكن استخدامها "الجماعة" دون أن تكون لها المقدرة على المشاركة في السلطة بسبب افتقارها للقاعدة الجماهيرية"<sup>3</sup>.

وتتعدد الأسباب التي تؤدي إلى ظهور الجماعات الوظيفية بتعدد الجماعات ومن ضمن الأسباب الهامة نذكر "وصول المهاجرين، فالمهاجرون لا يمكنهم الانخراط في كل الحرف والنشاطات الاقتصادية، ولذا فعليهم اختيار حرف أخرى"<sup>4</sup>.

وغالبا ما تكون حاجة المجتمع المضيف إلى الحفاظ على تماسكه وصهره هي الدافع إلى

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 13.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، الجماعات الوظيفية اليهودية، مصدر سابق، ص 25.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 25.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 26.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

استجلاب هذه الجماعات "فتركز الحياد والدنس والتعاقد في جماعة بشرية هامشية، يعني أن بقية أعضاء المجتمع المضيف يمكنهم التمتع بالدفع والتراحم، وأن تركيز التميز في مجموعة هامشية أخرى يعني خفض حدة التوتر الاجتماعي، وأن تركيز الدنس في مجموعة ثالثة يعني أن المجتمع سيتمتع بطهره الأخلاقي"<sup>1</sup>.

من الواضح إذن أن السمات الأساسية لأعضاء الجماعات الوظيفية، متناسبة مع ما سبق ذكره من أسباب، فهي شخصيات متحوسلة، منعزلة ومغتربة لا جذور لها ولا ولاء، بحيث أنهم يدخلون في علاقات تعاقدية مادية مع المجتمع لا تراحم فيها. فهم مجرد مادة توظف. يقول عبد الوهاب المسيري "أعضاء الجماعات الوظيفية، شخصيات متحوسلة" من كلمة "حوسل" بمعنى تحول إلى وسيلة منعزلة ومغتربة لا جذور لها ولا ولاء، ينظرون لأنفسهم باعتبارهم كيانا مستقلا ولكنهم في الوقت نفسه ينظرون لأنفسهم في علاقتهم بالمجتمع المضيف باعتبارهم مادة توظف، وهم يدخلون في علاقات تعاقدية، مادية مع المجتمع لا تراحم فيها"<sup>2</sup>.

وتبرز سمات أخرى يتصف بها أعضاء الجماعات الوظيفية، كالانفصال عن المكان والزمان والإحساس بالهوية الوهمية و"غالبا ما يرتبط أعضاء الجماعات الوظيفية عاطفيا بوطن أصلي "صهيون، الصين، القبيلة، العائلة" يصبح موضع ولائهم وحبهم وعاطفتهم المشبوبة، ويتصورون أنهم جزء من تاريخه وتراثه، فيتعمق شعورهم بالغربة نحو المجتمع المضيف ويعيشون فيه دون أن يكونوا منه... ولكن الجماعة الوظيفية، والوظيفة ذاتها في واقع الأمر، موضع الولاء الفعلي والمباشر لعضو الجماعة الوظيفية، فهي أساس وجوده وهويته"<sup>3</sup>.

وهذا ما يعني ازدواجية المعايير في التعامل مع الذات والأخر حيث "يطور طرفا العلاقة" أعضاء الجماعات الوظيفية والمجتمع المضيف "رؤية أخلاقية ثنائية، فما يسري على الواحد من قيم أخلاقية مطلقة لا يسري على الآخر، بحسبان أن الآخر في هذه العلاقة يقع خارج نطاق الحرمات والمطلقات الأخلاقية، وبحسبان الجماعة الوظيفية شعب مختار. ويحاول كل طرف تعظيم منفعته ولذته مستخدما الآخر"<sup>4</sup>.

ومما سبق، حاولنا أن نلامس مفهوم الجماعات الوظيفية، باعتباره نموذجا تفسيريا، كما

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 16.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 23.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 23.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 24.



## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

طرحه عبد الوهاب المسيري، وبعض السمات الأساسية لهذه الجماعات، ويبقى أن نشير إلى أهم هذه الجماعات. ويمكن إجمالها فيما يلي:

- الجماعات الوظيفية المالية: ويطلق عليها عادة في المصطلح الغربي "الجماعات الوسيطة" وهي جماعات "يقوم أعضاؤها بالتجارة وأعمال الربا وجمع الضرائب"<sup>1</sup>. مثل الأرمن في الدولة العثمانية أو بعض مناطق أوروبا، واليونانيين في مصر أيام الإمبراطورية الهلينية.

- الجماعات الوظيفية القتالية: الممالك والانكشارية والساموراي والجنود السويسريون.

- الجماعات الوظيفية الاستيطانية: وهي "جماعات بشرية توطنها الإمبراطوريات في مناطق نائية أو إستراتيجية بهدف تعميرها أو التحكم فيها أو قمع سكانها ويمكن القول أن الاستعمار الغربي هو تعبير عن نفس الظاهرة، فهو استعمار قام بتحويل الفائض البشري الغربي إلى جماعات وظيفية قتالية استيطانية يتم توطينها في بعض الأماكن ذات الأهمية الإستراتيجية في آسيا وإفريقيا لتقوم بالدفاع عن المصالح الغربية"<sup>2</sup>.

- الجماعات الوظيفية الحرفية والمهنية المتميزة التي يتطلب العمل فيها مهارة خاصة مثل الطب، وقطع الماس وصنع التحف والاتجار فيها. ومن ذلك أيضا الجماعات الوظيفية التي يعمل أعضاؤها في وظائف يرى المجتمع بسب أو لآخر أنها مشينة، مثل نزع الحجاري ودباغة الجلود، وجمع القمامة، والبغاء.

"وقد يكون من المفيد ملاحظة أن جماعة وظيفية ما قد تضطلع في وقت واحد بوظيفة مالية واستيطانية أو مالية وقتالية أو مالية واستيطانية كما يمكن أن تتحول وظيفتها من مالية إلى قتالية"<sup>3</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الجماعات الوظيفية الذي طوره المسيري ارتبط أساسا بدراسة الجماعات اليهودية في العالم الغربي ووضع الأقليات المماثلة في الحضارات الأخرى أي أن "دراسة الحالة هنا أخذت شكل دراسة أعضاء الجماعات الإثنية، وما يحدث لليهود يحدث لكل أعضاء الأقليات والجماعات الوظيفية" الأخرى، أي أن اليهودي يظهر بوصفه الإنسان عضو الأقلية

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، مصدر سابق، ص 26.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 27.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 342.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

الدينية أو الإثنية أو الوظيفية"<sup>1</sup>.

### النموذج السادس: الجماعات الوظيفية اليهودية:

سبق أن عرفنا الجماعات الوظيفية على أنها مجموعات بشرية تستجلبها المجتمعات الإنسانية من خارجها في معظم الأحيان، أو تجنّدها من بين أعضاء المجتمع أنفسهم أو من بين الأقليات والإثنية والدينية، وفي هذا الإطار يمكن أن نفهم تاريخ الجماعات اليهودية. يقول المسيري: "مع حلول العصور الوسطى في الغرب، ابتداءً من القرن التاسع الميلادي على وجه الخصوص، تسارعت عملية تحويل اليهود في العالم الغربي إلى جماعات وظيفية، حيث ملأ اليهود الفراغات بين طبقة النبلاء وطبقة الفلاحين وأصبحوا أقنان بلاط، أي جماعة وظيفية مالية تابعة للبلاط الملكي تضطلع بدور التجارة والربا وجمع الضرائب"<sup>2</sup>.

ويرجع عبد الوهاب المسيري أسباب تحول الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية عبر التاريخ إلى أمور كثيرة نوجزها فيما يلي:

- كون العبرانيين منذ ظهورهم في التاريخ، بدوا رحلاً تجنّدهم المجتمعات المختلفة للاضطلاع ببعض الوظائف التي يأنف أعضاء الأغلبية عن القيام بها.
- هجرة العبرانيين إلى بابل وآشور بسبب ضعف المملكة العبرانية، فتحولوا إلى جماعات بشرية غريبة يمكن تجنّدها، كمرتزقة أو مستوطنين، حيث بدأت بعض الجماعات اليهودية تتحول إلى جماعات استيطانية وقاتلية وتجارية، وقد تعمق هذا الاتجاه، بسبب وجود كثير من الجماعات اليهودية في الشرق الأوسط وفي حوض البحر المتوسط، وهي منطقة سيطرت عليها العديد من الإمبراطوريات الواحدة تلو الأخرى.
- كانت فكرة الوطن الأصلي، مركز اهتمام أعضاء الجماعات اليهودية الديني، تساعد على إضعاف علاقتهم بوطنهم الجديد، وكان أعضاء الجماعات اليهودية يدورون في إطار فكرة الهوية اليهودية الإثنية الدينية الواحدة. ففكرة الوطن تضمن تماسكهم وعزلتهم وتجردهم اللازم بوظائفهم المختلفة. وقد دعم تدوين التلمود هذه الازدواجية: الاستقلالية الإثنية النفسية والتكيف والاندماج الفعلي من ناحية أخرى.

- طبيعة المجتمع الإقطاعي، حيث إن الناشطين الأساسيين هما القتال والزراعة وأدى إلى ترك

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 31.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، الجماعات الوظيفية، مصدر سابق، ص 95.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

النشاطات المالية والتجارية وبعض الحرف وقد قامت الجماعات اليهودية بسد هذه الثغرة، وقد كان أعضاء الجماعات اليهودية يشكلون الأقلية الوحيدة في الغرب تقريبا. لذا كان عليهم الاضطلاع بكثير من الوظائف المشينة والتميزة "المالية والحرفية والمهنية" وساهمت عمليات الطرد المختلفة في تدعيم هوياتهم كجماعات وظيفية. إذ أنها لم تضرب بجذورها في أية رقعة جغرافية"<sup>1</sup>.

وفي هذا الإطار تبرز الملامح العامة للشخصية اليهودية، حيث تم تطبيعها وتحويلها إلى عنصر نافع متعاقد وهو ما يفسر العلاقة الرابطة بين الكيان الصهيوني والحضارة الغربية حسب رأي المسيري؟

في تقديري أن هناك مبالغة من المسيري في إبراز الملامح اليهودية وإعطاء دور مهم لها في نتاج الحضارة الغربية، ومن الواضح أن هذا الحكم حسب رأي السيد ولد أباه متهافت لأسباب بديهية ذات صلة بالقطيعة بين اليهودية والمسيحية، والعزلة التي كانت إلى عهد قريب مضروبة على الجاليات اليهودية في أوروبا. فلئن كان مفكرون من أصول يهود أثروا في الفكر الأوروبي، فهذا التأثير ليس عائدا إلى أصولهم الدينية، بل إلى إندماجهم في إشكالات عصرهم ومناخهم الفكري الذي عكسوه وعبروا عنه، فلم يكن فرويد متعصبا لليهودية دينا ولا قومية بل إن كتابه موسى والتوحيد يشكل نقدا عميقا للتراث اليهودي وتشكيكا في أصوله ومعتقداته<sup>2</sup>.

لم يغفل المسيري في مطاوي كلامه، الحديث عن اليهودية من خلال النموذج التحليلي التراكمي بدلا من النموذج العضوي، الذي ينظر للعقيدة اليهودية باعتبارها نسقا واحدا، ويرى أن اليهود يشكلون كتلة بشرية متجانسة، واستخدام المسيري النموذج التراكمي، فقد انتهى الأمر بأن أصبح يهود العالم ينقسمون إلى قسمين أساسيين، يهود إثنيون علمانيون، وهؤلاء فقدوا كل علاقاتهم بالعقيدة اليهودية والموروث الديني، وهم يرون أن يهوديتهم تكمن في إثنتيتهم، أي في أسلوب حياتهم وموروثهم الثقافي، ويهود متدينون، وهؤلاء يؤمنون بصيغة ما من صيغ العقيدة اليهودية، ويمثلون مذاهب عديدة غير متجانسة فقد بعضها علاقته باليهودية التقليدية التي تسمى اليهودية الحاخامية أو الأرثوذكسية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 96.

<sup>2</sup> السيد ولد أباه، الدين والهوية، السيد ولد أباه، إشكالات الصدام والحوار والسلطة، دار جداول، لبنان، ط1، 2010م، ص89.

<sup>3</sup> عمرو شريف، ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية، قراءة في فكره وسيرته، القاهرة، فرست بوك للنشر، دار الكتب والوثائق القومية، ط3، 1435هـ، 2014م، ص308.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

إن الاختلافات بين هذه المذاهب من العمق بحيث إن أحد الحاخامات الأرثوذكس صرح عن حق بأن هناك يهوديتين: يهودية الإصلاحيين والمحافظين واليهودية الأرثوذكسية. وبالفعل، فلتخيل حاخاما أرثوذكسيا يعرف أن التوراة تحرم الشذوذ الجنسي، ثم يسمع أن اليهودية الإصلاحية لا تبيحه وحسب، بل وتقبل عقد الزيجات بين أفراد من نفس الجنس، وأنه تم عقد زواج بين رجلين يهوديين أمام حائط المبكى<sup>1</sup>؟

### المطلب الثاني: موسوعة المسيري وتوظيف المناهج، تحليل ونقد.

بما أن المسيري طبق المناهج سألقة الذكر في موسوعته، اليهود واليهودية والصهيونية، وإسرائيل في ظل الحضارة الغربية، وهي دراسة تاريخية اجتماعية، مقارنة تركز على العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، بين أعضاء الجماعات اليهودية من جهة، وأعضاء المجتمعات المختلفة من جهة أخرى، كما تركز على الأبعاد المعرفية لهذه العلاقات.

وقد تعرض المسيري للنماذج التحليلية المركبة، ذات مقدرة تفسيرية، تتجاوز الحالة موضع الدراسة، فهذه النماذج تتوجه لقضايا عامة مثل: علاقة الأقلية بالأغلبية، وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الحلولية بالتوحيد، وعلاقة الفكر بالمادة، وعلاقة الذات بالموضوع، وطبيعة الحضارة الغربية الحديثة.

وأول هذه النماذج هو نموذج الجماعات الوظيفية: حيث درس من خلالها الجماعات اليهودية، في إطار علم اجتماع الأقليات والجماعات التجارية الهامشية، والجماعات العرقية، وهنا يظهر اليهودي باعتباره عضو أقلية أو جماعة وظيفية<sup>2</sup>.

أما النموذج الثاني: فهو نموذج العلمانية الشاملة، وهو نموذج أكثر اتساعا من نموذج الجماعات الوظيفية، إذ لا يضع اليهود في سياق الأقليات وحسب، وإنما في سياق التشكيل الحضاري الإمبريالي الغربي، وهو التشكيل الذي هيمن على العالم بأسره، وهنا يظهر اليهودي باعتباره الإنسان الغربي الحديث، وما يحدث له من اندماج ودمج وتدجين وتوظيف وتمييط وعلمنة وإبادة، هو ما يحدث للملايين من البشر في العصر الحديث. وهو إنسان يعيش في عصر أزمة الحداثة. وسيأتي التفصيل بشأن العلمانية في غضون الكلام<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 309.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 333.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 333.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

أما النموذج الثالث فهو نموذج الحلولية الواحدية مقابل نموذج التوحيد والتجاوز إلى ما هو إلهي، وقد بين المسيري أن الصراع بين النموذجين يشكل التوتر الأساسي في اليهودية، وفي كل الأديان، فهو تعبير عن تناقض إنساني أساسي يميز بين إنسانيتنا المشتركة، ويأخذ شكل التزعة الجينية، بما فيها من رغبة في فقدان الهوية، والالتحام بالكل والتخلي عن الوعي وعن المسؤولية الخلقية، في مقابل التزعة الإنسانية المستقلة عن الطبيعة، ومن ثم يتحمل المسؤولية الخلقية عن هذا الوضع<sup>1</sup>.

وقد أسهب المسيري في الحديث عن النموذج الغربي وركز على العلمانية ولبسط هذه المسألة نقول:

"يعتقد أن الكنيسة قد سعت العلمانية إلى نفي أي دور للدين في تقرير كل ما له علاقة بالشأن العام، وحثتها في ذلك كما تجسدت في التاريخ العلماني في الغرب، أن الدين يصب في مصلحته قطاع واحد في المجتمع هو الكنيسة".

غير أن الجدير بالذكر هو أن نسجل بعض خطوات التاريخ التي كان لها أثر في تطور النظرة إلى النفس الإنسانية، ومثلا هذا التطور من تغيرات في المجتمع والحياة، وأخص هنا الكنيسة.

حيث كانت الكنيسة في أوروبا ممثلة المسيحية، لكنها لم تكثف بالدعوة الروحية بل أدعت لنفسها سلطة زمنية مسلطة على أرواح البشر وعقولهم وأجسادهم وهكذا أصبحت الكنيسة غولا بشعا يطارد الأفراد في يقظتهم ومنامهم وينقض بوحشية على من يزعم أن الأرض كروية الشكل ولم يكن عند ذلك شك في قيام الصراع بين الكنيسة وأبيهم التجريبي، ولعل أكبر زلزلة أصحاب الكنيسة كانت على يد داروين حين ناد بنظريته في أصل الأنواع.

على أي حال لقد تحررت أوروبا من تأثير الكنيسة ومن سلطان الدين معا وارتدت بذلك رومانية كاملة، لا يقف شيء في سبيل نزعتها الرومانية فرغم أهمية العناصر التي اعتبرها الفاروقي سببا في إتمامها وجود حركة تحرر اجتماعي وسياسي واقتصادي شكلت حركة نضالية مناوئة للكنيسة وهذا ما لا ينكره المسيري لكنه يعتبر هذه العناصر "الثورة ضد الكنيسة وفساد رجال الدين وهمية الكنيسة الكاثوليكية السالفة الذكر" ليست سببا مباشرا، بيد أنه يعتبر العلمانية ثمرة كثيرة متداخلة بعضها ببعض ظاهر واضح والأخر بنيوي كامن، وهي تشمل كل جوانب الحياة العامة والخاصة ويتحكم في عملية العلمنة من منظوره من خلال الدولة المركزية بمؤسساتها الخاصة

<sup>1</sup>المصدر السابق، ص333.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

أو من خلال عشرات المؤسسات الأخرى ومنها الدينية ذاتها أو من خلال أهم المنتجات الحضارية أو أتفهاها.

ويضرب المسيري لنا مثالا من هذا التحول الاجتماعي ليدلل على مقالته فيقول "من المعروف أن الاتحاد السوفيتي كان دولة تسيورها عقيدة علمانية شاملة ذات طابع الحادي مادي هجومي، أما الولايات المتحدة فهي على العكس من هذا تسمح بحرية العقيدة والتبشير والدعاية الدينية، فحسب هذا الانطباع الأولي كان لابد أن يكون الاتحاد السوفيتي أكثر علمانية من الولايات المتحدة الأمريكية لكن الواقع غير ذلك، فالولايات المتحدة أكثر علمنة بلا منازع، وهذا يعود إلى موكب من الأسباب من أهمها التغيرات البنيوية الضخمة التي ليس لها نظير في أي مجتمع فهناك عمليات التضييع والتمدن أي انتشار ونط الحياة "carbonisation"<sup>(1)</sup>.

هذه التطورات البنيوية تولد استعدادا ذهنيا ونفسيا لدى المواطن للتعامل مع الواقع بشكل هندسي آلي كمي، أي أن بنسبة المجتمع نفسها تولد رواية موضية أخلاقية علمانية شاملة<sup>(2)</sup>.

ثم ينتقل المسيري إلى إبراز دور العلمانية بإقصاء القيم التابعة من الدين بدعوى أنه مصدر غير جدير بالثقة وأنه غير عقلاي وخرافي ويرمي الفاروقي أن العلمانية في معظم الأحيان قامت على مرتكزات سطحية لأنه لا يوجد مجتمع يستطيع أن يدعي استبعاد القيم على الإطلاق في تقرير شؤونه.

والجدير بالذكر أن العلمانية تطورت في مفاهيمها وأشكالها حيث يصور لنا المسيري أن ما حدث في الغرب هو أن بعض عمليات الحياة العامة وحسب تمت علمنتها لبعض الوقت، وظلت الحياة الخاصة وعالم القيم النهائية حتى عهد قريب جدا محكوما بالقيم المسيحية أو بالقيم العلمانية التي تستند في واقع الأمر إلى مطلقات إنسانية أخلاقية، أو مطلقات مسيحية متخفية، ويضرب المسيري مثلا فيقول "كان من الممكن أن نجد أسنادا مركز الكون يشكل نقطة مطلقة، غير مستوعبة في النظام الطبيعي (المادي). تمثل ثغرة معرفية فيه ونقطة مرجعية متجاوزة تصلح أساسا لتحديد الغاية والمعيارية، وقد شكلت هذه النقطة أساسا فلسفيا قويا لظهور فلسفات إنسانية تحوي مطلقات، كما أنها كنقطة متجاوزة للنظام الطبيعي يمكن أن تشير للماورائيات (الإنسان غير الطبيعي، والإنسان الرباني)، وإلى الرؤية الإيمانية، وقد أدى هذا إلى انقسام الحياة إلى قسمين:

<sup>1</sup> - المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ج2، ص25.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص25.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

حياة عامة غامضة إلى حد كبير للمرجعيات المادية، وأخرى خاصة متحررة منها...

ويقرر المسيري أن ثمة تداخلا بين مصطلح "علمنة" ومصطلحين آخرين:

1/ مودرنايز "modernise" أي "يحدث"، والمصطلح يعني إعادة صياغة المجتمع بحيث يتم استبعاد المعايير التقليدية، وإخضاع كل شيء للمعايير العقلية العلمية المادية التي تتفق ومعايير الحداثة (برؤيتها للإنسان والكون) وهذا أيضا الترشيح (في الإطار المادي)، فالتحديث هنا يعني "التحديث في الإطار المادي"، واستخدام العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة.

2/ ويسترننايز "westernize" أي "يُغرب". بمعنى يفرض أنماط الحياة الغربية وأساليبها، وحيث أن المعايير السائدة في الحضارة الغربية الحديثة هي المعايير العلمانية، وحيث لأن المجتمعات الغربية الحديثة هي المجتمعات الأولى التي طبقت هزة المعايير، وتصاعدت في معادلات العلمنة حتى سادت المعايير العلمانية بشكل كبير حتى تكاد تقترب هذه المجتمعات من الحالة النموذجية التي يقال لها "مجتمع علماني" وفي العالم الثالث تؤدي العلمنة في معظم الأحيان إلى التغريب، واستخدام العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة. لكل هذا يوجد تداخل كبير يقترب من حد الترادف بين مصطلحين "يُعلمن" و"يُغرب".

وقد كتب المسيري كتاب العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الذي صدر في جزئين عام 2002م، إذ أخذ المسيري يسوق فيهما ما ظل يؤكده في أعماله كافة "فكر حركة الاستنارة هو الأساس الفلسفي العتيد الذي تنطلق منه العلمانية الشاملة، هذا الفكر كان يتحدث عن متتالية العلمانية والتحديث" أما العلمانية الجزئية فهي "رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما على عالم الاقتصاد، ويعبر عنها كثيرا بفصل الكنيسة عن الدولة، والكنيسة هنا تعني المؤسسات الكهنوتية عموما، أما الدولة فهي تعني مؤسسات الدولة المختلفة"<sup>1</sup>، أما العلمانية الشاملة: "فهي تتجاوز مجرد فصل الدين عن الدولة لتصل إلى فصل القيم كافة سواء أكانت دينية أم أخلاقية أم إنسانية ليس عن الدولة فحسب، وهذا يعني أن العلمانية الشاملة تبحث عن عالم منفصل القيمة"<sup>2</sup>.

هل صحيح ما ذهب إليه المسيري؟؟؟

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ج1، ص 471.

<sup>2</sup> Elmessiri,A(2000). Secularism,Immanence and Deconstruction, in Islam and Secularism in Middle East.Ed.John .Esposito and Azzam Tamimi.London:HurstACo, p68.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

من المعلوم أن كلمة العلمانية ترتبط في الوعي الجمعي في العالم العربي الإسلامي المحافظ بمناهضة الدين والقيم الأخلاقية مهما ادعى أنصارها غير ذلك، ومهما حاول البعض درء هذا التعارض بين العلمانية والإسلام، فإن هذا المصطلح يحمل معاني سلبية في البلاد الإسلامية والعربية، وقد نشرت مجلة عالم الفكر في أبريل 2015م، مقالا عن إريك فوجلين وعبد الوهاب المسيري أكدت فيه أن خطابات المسيري نقلت المعرفة النقدية الغربية ثم وضعتها في السياق العربي الإسلامي، وهذا أمر حقيقي لأنه لم يدع أن مراجعته للحدثة والعلمانية جديدة تمام الجدة، بل أكد أن مفكرين غربيين قد سبقوه إلى ذلك، لاسيما أصحاب حركة المحافظين الجدد إرفينج كريستول الذي تناول العلمانية بوصفها رؤية دينية تؤله الإنسان، ولاشك أن كريستول هو الحلقة المفقودة بين المسيري وفوجلين، بيد أن المسيري لم يشر بتاتا إلى فوجلين في أعماله<sup>1</sup>؟

إن الاعتقاد بان العلمانية تضاد الدين والأخلاق، عري عن الحجة، ففي نظرنا أن الدين يقدم منظومات أخلاقية، مع منظومات اجتماعية تتكون في ظروف تاريخية، لكن في اعتقادنا أن المسيري يريد القول بأنه "لا يوجد تطابق بين الدين والأخلاق"<sup>2</sup>

وفي مساره النقدي أكد المسيري بعد تشعبه للعلمانية إلى قسمين جزئية وشاملة، انعطف ليقول بأن العلمانية الجزئية لا تناقض المنظومة الدينية الإسلامية، وأسمائها بالعلمانية الأخلاقية الإنسانية كتب قائلا: "وأنا باعتباري مدافعا عن الإنسان والإيمان، لا أرى غضاضة في تقبل العلمانية الجزئية أي فصل الدين عن السياسة وربما الاقتصاد، إذ إنني بكل صراحة لا أحب أن أرى شيوخا أو قساوسة أو فلاسفة أو أساتذة أدب إنجليزي يجلسون في لجان تناقش طرق تحسين التصدير وميزانية المدفوعات أو نوع السلاح الذي يجب علينا تزويد جيشنا به فمثل هذه الأمور الفنية يجب أن تترك للفنيين"<sup>3</sup>.

وفق هذا المنظور سنكتفي بتقديم إشكالات:

الأولى: أن نعتبر هذه الرؤية المسيرية مراجعة للعلمانية بإعطاء تفسير جديد ينقض أو ينسخ التعريف الذي حزم فيه بأن العلمانية حلقة متصلة تبدأ بالعلمانية الجزئية وتنتهي بالعلمانية الشاملة.

<sup>1</sup> حجاج أبو حير، مقال هل يمكن أسلمة المعرفة، قراءة في استقبال عبد الوهاب المسيري، منتدى العلاقات العربية والدولية، WWW.Fairforum.org 19،5،2015م، ص9.

<sup>2</sup> عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2013م، ص17.

<sup>3</sup> عبد الوهاب المسيري، رحلي الفكرية، مصدر سابق، ص389، 390.



## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

الثانية: أن يوصف التفسير بالتناقض المنهجي، فمن جهة ينتقد العلمانية الجزئية<sup>1</sup> ومن جهة أخرى يضيف الشرعية المعرفية للعلمانية الجزئية بسبب دفاعه عن الإنسان والإيمان كما ادعى؟  
الثالثة: نلاحظ عدم التفريق بين علمتين، فحسب عزمي بشارة هناك نوعان من العلمنة، الأولى تعني علمنة المجتمع نفسه في أوروبا وانحسار الدين وتآكل هيمنة الثقافة الدينية وممارساتها وتعبيراتها، أما العلمنة الثانية فهي علمنة تعددية تسعى الدولة إلى تحييدها<sup>2</sup>.

ويرى أن القيم كما هو معلوم نابعة من الإنسان، فمن جانب آخر تؤكد العلمانية على دور الإنسان في اختيار القيم دون تدخل في اختياره، ولكي نوضح تضارب التعريفات والأمثلة التي قدمها المسيري لتفسير العلمانية بناء على وجهة نظره، نأخذ مثلاً التطبيقات التي قدمها تحت عناوين "التحولات الاجتماعية" "الأفكار التي تبدو محايدة" "المنتجات الحضارية اليومية"<sup>3</sup>، أولاً بالنسبة للتحولات الاجتماعية التي وصفها المسيري بكونها علمانية، كما نحت مصطلحات إلى جانب مصطلح العلمانية مثل: "عقيدة شاملة"، "إلحاد"<sup>4</sup>، بالرغم من أن مبدأ العلمانية وأهدافها تخلو من تلك الكلمات، وخلوها لا يعني أن العلمانية ترفضها بل إنها تعتبرها من الحريات الشخصية التي كفلتها<sup>5</sup>.

ويكاد القارئ يشعر بالعجز الكامل عندما يلخص المسيري موقفه النقدي على النحو التالي: "أنا لا أرى أن الشرق شرق والغرب غرب، أو أن الشرق روعي والغرب مادي، إلى آخر هذه المقولات الجاهزة، وإنما أرى أن هناك متتالية نماذجية العلمانية الجزئية والشاملة إن أمسكت بتلابيب حضارة ما فهي تأخذ في التحقق إلا إذا تصدى لها الإنسان بوعي إنساني وأخلاقي"<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> وإذا كان المسيري من أولئك الذين يرفضون العلمانية الشاملة، فهذا لا يعني رفضاً كاملاً للعلمانية، فهو يؤيد شكلاً آخر من العلمانية، وهو العلمانية الجزئية، وفيها يطالب بفصل الدين عن الدولة، إلا أنها في نفس الوقت تترك حيزاً للقيم الدينية، ما دامت لا تتدخل في عالم السياسة بالمعنى الفني. ويعني هذا أن العلمانية بمعناها الشائع (بوصفها فصلاً للدين عن الدولة) ليس خطأً تماماً، فما يراه المسيري أن العلمانية الجزئية هي قدر لا مناص منه لكي تستقيم الحياة، فثمة ما تقتضيه الحياة الدنيا مما لا يتعارض مع الدين، ولكنه لا يتصل بالضرورة به أو يستمد منه.

انظر سعد البازعي، المسيري وأشكلة المفاهيم، الجزيرة الثقافية، الاثنيون 21 ربيع الأول 1428، العدد 194.

<sup>2</sup> عزمي بشارة، الدين والعلمانية، مرجع سابق، ص 440.

<sup>3</sup> عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ج 1، ص 25.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 27.

<sup>5</sup> حمد الراشد، دفاع عن العلمانية ضد المسيري، مدارك إبداع، بيروت، لبنان، ط 1، 2011م، ص 11.

<sup>6</sup> عبد الوهاب المسيري، رحلي الفكرية، مصدر سابق، ص 378.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

إن هذه العبارة "إلا إذا تصدى لها الإنسان بوعي إنساني وأخلاقي" تناقض ظاهر في منهج المسيري فهي تعني أن البطل العلماني الغربي بوسعه أن يتصدى لتناقضات الحداثة وتصحيح مسارها، كما يعني أن سطوة العلمانية الشاملة ليست نهاية المطاف، وأن الإنسان الغربي يمكن أن يصل إلى علمانية ثالثة تتجاوز العلمانية الشاملة.

وفي خضم النقد الموجه للعلمانية يرفض المسيري فكرة الخطاب الإسلامي البديل الذي يمكن أن يزيح المرجعيات العلمانية، وهذا أيضا مثار نقاش في فلسفة المسيري يقول: "أفضل ألا نستخدم كلمة بديل، الخطاب الإسلامي استوعب كثيرا من مقولات الخطاب القومي العلماني والخطاب الماركسي، فالإسلام شئنا أم أبينا هو جزء أساسي من مكونات الشخصية العربية وتاريخها، وباعتقادي أننا يمكن أن نطلق على الخطاب الإسلامي صفة الخطاب القومي الإسلامي، كما أن العدل وهو القيمة القطب في الإسلام هو أيضا أهم أبعاد الماركسية"<sup>1</sup>.

فهل يعتبر هذا تناقضا منهجيا أم نسخا معرفيا؟؟؟ أم هو منهج تلفيقي أو توفيقى

كمقدمة للإجابة على هذا السؤال:

لابد أن نقرر حقيقة مفادها أن الدين لم يختف أثناء المرحلة العلمانية التي مازالت إلى الآن سائدة في أوروبا بل اتخذت شكلا غير مرئي على مستوى العالم، فلا يتحدث أحد عن الدين ولا تجرؤ الجماعات الدينية على الدخول في الفضاء العام لأنهم لا يشعرون أن دخولهم مشروع، فليست العلمانية أكثر من ظاهرة أسكتت الدين من مصادرة أراض، وتدخلات إلى رقابة في المدارس، ومن ثم ترك الدين الفضاء العام ودخل الخاص، ليس معنى ذلك أنه اختفى، لكنه ببساطة غاب عن العيون.<sup>2</sup>

لذلك أعتقد أن مسار العلمانية تطور تدريجيا مما استدعى كبار الفلاسفة والمفكرين إعادة الصياغة وبالتحديد رأب الصدع بين العلمانية والدين، ولتأكيد ذلك لو نظرنا في أعمال هابرماس الذي دأب على انتقاد استخدام أطروحات أخلاقية ذات مرجعية دينية في الفضاء العام، ودافع عن الموقف العقلي العلماني بوصفه الأساس الشرعي للمجتمعات الحديثة، مع ذلك غير هابرماس في

<sup>1</sup> سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ج3، ص 51.

<sup>2</sup> حاقان يافور، مقال الاسلام في الفضاء العام، ترجمة شكري مجاهد، مجلة المنتدى فكرية فصلية، منتدى العلاقات العربية والدولية، المؤسسة العامة للحي الثقافي كتارا، الدوحة، قطر، ط1، العدد 1، 2015م، ص15.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

السنوات الأخيرة آراءه تدريجياً بشأن دور الدين في الفضاء العام غير الرسمي<sup>1</sup>. فيقول إن الخطاب الديني ينبغي أن يكون جزءاً من الفضاء العام غير الرسمي، حتى يكون لدينا حوار عام أكثر شمولية وتعددية وديناميكية، بل إنه يدعو المواطنين العلمانيين والمتدينين إلى فهم خلفية كل خطاب ورؤاه، وأن يستعدوا لحوار متطلع، ولا يكفي هابرماس باستعادة حرية التفكير الديني، لكنه يطالب العلمانيين بالإنصات إلى ما يطرحه طرفا الحوار من أفكار واحترامه وإبداء تسامح يقابل تسامح الطرف الآخر، بتعبير آخر يحتاج الفضاء العام إلى تفكير ديني متنوع غير إقصائي، ويعتقد هابرماس أن المفاهيم الأساسية مثل الكرامة الإنسانية والحرية والمساواة والعدل، تضرب بجذورها العميقة في التراث الديني، فيقول في عام 2004م: "إن المسيحية وحدها دون غيرها هي أصل المفاهيم التي ترسم حدود الحضارة الغربية مثل: الحرية، والضمير وحقوق الإنسان والديمقراطية، وليس لدينا حتى اليوم بديل عنها [أي المسيحية]، ومازلنا ننهل من هذا النبع، وما وراء ذلك مجرد ثمرة ما بعد حداثة"<sup>2</sup>.

وقد أجرى هابرماس مناظرة رائعة مع البابا بنديكت حول العلاقة بين العلماني والديني: يقول هابرماس "إن أغلب أفكارنا العلمانية عن حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية والعدل [سيما هذه الأخيرة التي ذكرها المسيري على أنها القيمة القطب في الإسلام وكذا الماركسية] متجذرة في التراث الديني"<sup>3</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن ماكس فيبر هو الذي أدخل مصطلح "Sécularisation" إلى علم الاجتماع في كتابه [الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية]، ولكن منذ عام 1960، وفي العالم الأنجلوسكسوني، عرف مصطلح "Sécularisation" شكله المنظم والمنهجي وفرض نفسه كموضوع مهم داخل علم اجتماع الأديان. أما من بين أهم الكتاب الذين اشتغلوا على هذا الموضوع نجد [Peter, Bryan Wilson, Thomas Luckmann, Talcott Parsons] . [Karel Dobbelaere, Richard Fenn, Robert Bellah, David Martin, Berger

<sup>1</sup> Jurgen Habermas, Religion in the Public Sphere, trans, Jeremy Gaines, European Journal of Philosophy, 14:1(2006):9-10 [article online], accessed March 8, 2011, [http://www.law.nyu.edu/clppt/program2006/readings/Habermas Religion.pdf](http://www.law.nyu.edu/clppt/program2006/readings/Habermas%20Religion.pdf).

<sup>2</sup> Christa Case, Germans Reconsider Religion, Shristian Science Monitor, september, 15, 2006 newspaper olaine, accessed November, 6. 2006, <http://www.cosmonitor.com/2006/09/15/p01s01-woeu.html>.

<sup>3</sup> Virgil Nemoianu, the church and the Secular Establishment: A Philosophical Dialog between Joseph Ratzinger and jurgen Habermas, Logos: A Journal Of Catholic Thought and Culture; 9, 2006, p20;22.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

من حيث الاشتقاق اللغوي فإن مصطلح "الدينيوية" "Secularization" أو "Secularization" يشير إلى الانتقال من الملكية الكنسية إلى الملكية الدينيوية، أو العبور من الديني إلى الحياة الدينيوية. إذن يمكننا الحديث هنا عن "الدينيوية فيما يتعلق بتأميم ممتلكات الكنيسة الكاثوليكية أثناء الثورة الفرنسية"<sup>1</sup>، أما من وجهة نظر علم الاجتماع فإن المصطلح "sécularisation" يمكنه أن يشير وفق تعريف Peter Berger: " إلى الاستقلالية المتدرجة لمختلف قطاعات المجتمع عن هيمنة المؤسسات والمعاني الدينية"<sup>2</sup>، أو بشكل أوسع " أن يتوقف الدين عن تزويد الأفراد والجماعات بمرجعياتهم، قواعدهم، رموزهم وقيمهم التي تسمح لهم بإعطاء معان لأوضاعهم التي يعيشونها وخبراتهم التي يقومون بها، فالدين لا يشكل قانون المعنى الشامل الذي يُفرض على الجميع"<sup>3</sup>.

بالاستناد إلى ما سبق، يمكن القول أنه يوجد خلف مفهوم "الدينيوية"، وبدرجات مختلفة، فكرة الإضعاف المتنامي للأديان في مواجهة تحديث المجتمعات. لكن "صعوبة نظريات "الدينيوية" تبقى في طابعها المعقد والغامض، فهي مكونة من عناصر مختلفة، إنها عناصر مستقلة ومكاملة لبعضها في نفس الوقت، والتي تتفاعل بشكل ضرورية وبنفس المستوى من القوة، وذلك وفق السياق الثقافي، الجغرافي، التاريخي، والسياسي الذي توجد فيه"<sup>4</sup>.

### " الدينيوية" *sécularisation* والاختلاف المؤسسي.

يرى إميل دوركهايم أنه: " إذا كان حقيقيا أن التاريخ وضع الدين وبشكل واضح شيئا فشيئا خارج الحياة الاجتماعية، فإن الدين في الأصل كان يطغى على كل شيء، كل شيء اجتماعي كان دينيا، ومفردة المجتمع كانت تعني تماما مفردة الدين. ولكن تدريجيا، الوظائف السياسية، الاقتصادية والعلمية تجاوزت الوظيفة الدينية، وبدأت تتشكل خارج الدين وتأخذ طابعا زمنيا. الله الذي كان حاضرا في جميع العلاقات الإنسانية بدأ ينسحب بالتدريج؛ إنه يترك العالم للبشر ولخلافاتهم. وإذا استمر في الهيمنة عليهم إلا أن ذلك أصبح من الأعلى ومن بعيد، وتأثيره أو فعله الذي يمارسه لم يعد بنفس القوة، بل ترك المكان للمحاكمة الحرة للإرادة الإنسانية".

<sup>1</sup>Olivier Bobineau, « Sociologie des religions », Paris, Armond Colin, 2007

<sup>2</sup>Peter Berger, « The Sacred canopy »

<sup>3</sup>Danièle Hervieu- Léger, « La religion des Européens: modernité, religion, sécularisation »,

<sup>4</sup>E. Durkheim, « De la division du travail social », Paris, PUF, 1996, p. 143-144, in Olivier Bobineau, « Sociologie des religions », Paris, Armond Colin, 2007, p. 56.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

ويرى هولياك أن العلمانية هي رمز فعلي لقواعد واجبة تتعلق بهذه الحياة، تقوم على اعتبارات إنسانية محضة، والمقصود أساسا لأولئك الذين يجدون أن نظرية اللاهوت غير محددة أو غير جديرة بالثقة، وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليها، ثم يضع هولياك مبادئ ثلاثة للعلمانية وهي:

1 تعني تحسين هذه الحياة المادية.

2 أن العلم هو العناية المتاحة بالإنسان.

3 إنه لأمر جيد لفعل الخير، سواء أكانت هناك بعض الأمور الجيدة أم لا، وبالتالي الحصول على حياة جيدة مستقبلا<sup>1</sup>.

وحسب هذا التعريف ينماز لنا وجه الاختلاف فبينما يعرف المسيري العلمانية الجزئية بأنها فصل الدين عن الدولة كما فصلنا فيما سبق، يتجه هولياك إلى وضع تعريف مغاير ويعتبرها رمزا فعليا لقواعد الحياة والعناية بالإنسان، ولاشك أن هولياك قد عمق المعنى أكثر من المسيري سيما وأن العلمانية ليست وليدة اللحظة التاريخية المسيرية، لكن عدم تعريجه المسيري على تطور مدلولات العلمانية أدى إلى حصر غاية مقصدها في الفصل بين الدين والدولة.

وقد اعتبر في مطاوي حديثه أن العلمانية جاءت كرد فعل على الدوغمائية، إلا أن العلمانية لازالت تقبل بنظرة دوغمائية نحو الأديان، لأنه وبناء على تقييمات وتعريفات الدوغمائية يرفض العلمانيون الأديان ويعتبرونها بعيدة عن النفع وغير ذات جدوى<sup>2</sup>.

ولم يخف هولياك الصراعات البينية التي احتدمت بين العلماني الذي يروم الإنسانية عن طريق الإنسان، في حين إن اللاهوتي يعتبر العلمانية جهد عقيم إلا إذا تساوقت والمساعدات والإلهية<sup>3</sup>.

بدوره كتب الباحث الاجتماعي الأمريكي بيتر برغر، كتابا بعنوان العلمانية، ذهب فيه إلى أن هذه الظاهرة التي عرفتها المجتمعات الغربية الحديثة، هي في حقيقتها ظاهرة ظاهرة كونية مرتبطة عضويا بقيم ومفاهيم الحداثة وبنظمها المؤسسية وشكل الدولة المعاصرة، بيد أن الرجل الذي كتب هذا الكلام عاد في مطلع القرن الجديد إلى كتابه أطروحة مغايرة، اعتبر فيها أن الظاهرة العلمانية حدث استثنائي محدود في العالم، وليس له تأثير نوعي في نمط إقبال الناس على

<sup>1</sup> Jacob Holoake, English Secularism; Chikago; Digitized the internet Archive in 2010 with funding, from, University of Toront 1896; P35.

<sup>2</sup> Holyake, English Secularism,P30

<sup>3</sup> Ibid. P115

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

الدين<sup>1</sup>

ومن بين دارسي هذا المصطلح المفكر طه عبد الرحمن حيث ابتكر مصطلحا أسماه الديانية لم يرد فيه محاكاة المصطلح الأجنبي لكنه تعسف في تقريب معنى الديانية إلى العلمانية والتي عرفها<sup>2</sup> "بأنها صرف الدين عن تنظيم مجالات الحياة".

ويذهب بعض الدارسين كمارسيل غوشيه وجاني فايتمو إلى أن مفهوم العلمانية متضمن في صلب العقيدة المسيحية ذاتها من حيث تكريسها لمبدأ الإيمان الفردي في مقابل الديانات الوثنية القومية<sup>3</sup>

وليس صحيحا أن الفلاسفة منذ ديكارت حتى نيتشه كانوا ملاحدة ورافضين للدين. بل العكس هو الأصح فديكارث هو الذي بنى منهجه على فكرة الضمان الإلهي لتطابق الفكر والطبيعة الذي تقتضيه الحقائق العلمية نفسها وتلميذه لايبنتز، بنى كل نسقه الرياضي المحكم على الفكرة ذاتها، أما سبينوزا، الذي ينعت "الحوالي" بداعية وحدة الوجود فتقوم نظريته كلها على الكشف عن البعد الإنساني القيمي للدين، ولم يكن فولتير محاربا للدين في ذاته وإنما للمؤسسة الدينية في عصره، أما كانط فلا يتجاوز مشروعه كما يؤكد في كتاباته كلها، إعادة بناء الميتافيزيقا، في ضوء علم عصره، ونظريته في العقل العملي مبنية على مسبقات الدين التي لا سبيل إلى تصور أخلاق بدونها، أما هيغل فمشروعه يتمثل في تجسيد المضامين الدينية المطلقة في التاريخ الموضوعي من خلال الدولة بصفقتها وحدة روحية كاملة<sup>4</sup>.

وحتى نيتشه نفسه لم يكن إلا لمن يقرؤه بسطحية ساذجة، معاديا للدين، بل هو أكثر الفلاسفة المعاصرين، كما بين العديد من قرائه المختصين فيه، تحذرا في الأرضية الدينية، ولا يزال للدين دور مكين في المقاييس الفلسفية المعاصرة، سواء كمصدر إيجاء مباشر كما هو بارز في كتابات ياسبرز ولفيناس وريكور وميشال هنري، أو مصدر استكناه وتساؤل وتأثير غير مباشر، كما هو بارز في كتابات هايدغر وغادامير ودريدا<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> P.Berger; Le reechantement du monde; bayard; 2001, 13; 36.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، النقد الإيماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 1، 2014م، ص 11.

<sup>3</sup> السيد ولد أباه، إشكالات الصدام والحوار والسلطة، مصدر سابق، ص 87.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 87.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 87.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

من خلال ما سبق أرى انه من الواجب أن نوجه انتقادنا للمفكر والفيلسوف طه عبد الرحمن الذي عرف العلمانية بأنها صرف الدين عن تنظيم مجالات الحياة، إن هذا التعريف بشموله لا يمكننا المصادقة عليه لأن العلمانية ليست هدما للدين وإنما لنمط من ممارسة الدين .

إن الإشكال في هذه التعريفات عند طه عبد الرحمن والمسيري وغيرهما عدم تبين مسار العلمانية في تشكلها التاريخي أي في البيئة الغربية المعاصرة. ثم إن القارئ للمسيري تجده يفكك مدلول العلمانية ثم يعتبر العلمانية الجزئية المرحلة الوحيدة التي يمكن قبولها وبالتالي يضرب صفحا عن مصطلح البديل في النموذج التوحيدي ليؤكد مسالة العلمانية الجزئية.

ولابد أن نميز هنا بين مفهومين يلتبسان في الخطاب الإسلامي بالعلمانية وهما الحدائة والليبرالية، وهو الأمر الذي تنكبت له دراسات عديدة، لكنه في واقع الأمر اتجاه عنصري يرى في العلمانية مشروعاً غريباً فقط دونما إيجابيات إنسانية. إن ما أبطلته العلمانية ليس النص المقدس وإنما الميتافيزيقا التي هي المنافس الفلسفي للوحي، وهنا يكمن الإشكال لأن كل من دعا إلى تنوير إسلامي كمحمد عمارة وعبد الوهاب المسيري قد اعتقدوا أن العلمنة هي العقلنة، لكنهم تناسوا أن المقتضى العتيد للإبداع هو فك آصار العقل كمادة وتحويله إلى روح ومفهوم آخر لنقل "العقل يتعقل" إن صح التعبير، أو بحسب تعبير السيد ولد أباه بل هي تعني تحرير "أي العلمنة" أغلال العقل في الكشف عن خفايا الكون وبعديات الطبيعة<sup>1</sup>.

وقد عمق هذا المعنى مارسيل غوشيه الذي يعتبر أن العلمانية لا تعني التخلي عن المعتقد الديني، وإنما الخروج من عالم يكون فيه الدين بحد ذاته منظماً بنيوياً، ويوجه الشكل السياسي للمجتمعات ويعين البنية الاقتصادية للرباط الاجتماعي، وهذا موافق تماماً لما نجده في النصوص النبوية "أنتم أعلم بشؤون دنياكم".

ويشير "غوشيه" إلى أن هذه القضية تندرج في إطار يتناقض مع فهم الظاهرة الدينية من منطلق البنية الفوقية، فالمجتمعات الخارجة على الدين هي بالتحديد المجتمعات التي يمكن فيها اعتبار العامل الديني بنية فوقية بالمقارنة مع بنية تحتية تعمل على غيابه على نحو تام وهذا خطأ، بيد أن خداع النظر هو ملازم لبنية المجتمعات الحديثة<sup>2</sup>.

وبالمقابل، في المجتمعات التي سبقت هذا الحدث، يشكل العامل الديني جزءاً لا يتجزأ من

<sup>1</sup> المرجع السابق، ص 88.

<sup>2</sup> مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، نوفمبر 2007م، ص 27.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

النشاط الاجتماعي فالخروج من الدين هو في المحصلة الانتقال إلى عالم يستمر وجود الأديان فيه، ولكن ضمن شكل سياسي وتنظيم جماعي لم تعد تعنى بتحديدهما<sup>1</sup>.

ولا يشير مصطلح الدنيوية أو الدنيوية إلى ديانات من دون الله هذا أبعد ما يكون، إذ يجب التفريق بين الأمرين، فالديانات تدخل ميدان الحكمة من دون الله بيد أن الدنيوية يباح لها تقديم صيغ للحياة السعيدة أفضل من تلك المفاهيم التي تتخلى عن الله<sup>2</sup>.

وفي تاريخنا الإسلامي فإن الدول التي بناها المسلمون كانت تسمح بوجود جماعات مناوئة لتلك التي اختارتها كقاعدة أيديولوجية للحكم، وشرط هذا القبول هو خضوع هذه الجماعات للسلطات الحاكمة مقابل هذا الخضوع تعطي الدولة لهذه الجماعات قسطا وافرا مما يسمى اليوم بالإدارة الذاتية الداخلية، إضافة إلى امتيازات وصلاحيات واسعة تعطى إلى زعمائها<sup>3</sup>. لكننا لم نعتبر يوما ما أن هذا الإجراء يمثل علمنة مبكرة في التاريخ الإنساني.

ويخلص مارسيل غوشيه إلى تعريف العلمانية بأنها فصل الدين عن الدولة والاستقلال التام في التنظيم الدنيوي وعدم الخلط بين الدولة والدين، فالدين هو اجتماع الإنسان مع الخالق، أما الدولة فهي اجتماع البشر مع بعضهم البعض، وهم ليسوا بحاجة إلى وحي أو رؤى كي يجتمعوا فيما بينهم<sup>4</sup>.

وعود إلى تحليل مسألة النماذج عند المسيري، فقد أشرنا سابقا إلى مسألة تقسيم النماذج الثلاث الأساسية التي قدمها القارئ الحلولي والعلمانية والجماعة الوظيفية، وقد ارتبطت هذه المناهج بالعلاقة بين الإله والإنسان والطبيعة لكن النقطة الفارقة هي أن النماذج الثلاث لم تقتبس من الداخل تراثي بل من إطار خارج تراثي بحت هو الغرب.

وقد صاغ هذه النماذج في موسوعته الضافية وطبقها على اليهود واليهودية والصهيونية والملفت للنظر أن المسيري زعم أن فكرة النماذج التحليلية "ستساعدنا على تجديد الفقه الإسلامي، فبدلا من النظر إلى المفاهيم الإسلامية وكل النصوص الدينية بحسبانها متساوية الدرجة، يمكن من خلال النماذج أن نصل إلى هرم المفاهيم والنصوص بحيث نحدد ما هو الأساسي وما هو

<sup>1</sup> مارسيل غوشيه، المرجع السابق، ص 27.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 136.

<sup>3</sup> أحمد شلي، التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط 1983م،

<sup>4</sup> مارسيل غوشيه، المرجع السابق، ص 159.



## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

الفرعي "1".

لكن هذا الأمر لم يحدث، وإذا حدث فسيكون الفضل الأول للنقاد الغربيين الذين صاغوا فكرة النماذج ونقلها المسيري عنهم، وهذه هي المفارقة التي تنطوي عليها فكرة الخطاب الإسلامي الجديد.

أما بخصوص العلمانية في الفكر الإسلامي المعاصر وكيفية تناول شرعية الدولة الحديثة وعلاقتها بالدين من منطلق أدبيات الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية، وعادة ما يفضي الأمر إلى نعت الدولة الحديثة بالعلمانية التي تعني في السياق التداولي الإسلامي المعاصر نبذ الدين وإقصائه من الشأن العام.

ومع أن الحوار محتدم را هنا في الساحة الفكرية والسياسية العربية حول موضوع العلمانية، وعلاقتها بالدين فإن هذا المفهوم غالبا ما يحجب الأسئلة الحقيقية التي تطرحها المسألة الدينية السياسية في الدول الحديثة<sup>2</sup>.

وإذا تركنا جانبا الكتابات التبشيرية المتطرفة بالعلمانية، التي برزت منذ نهاية القرن التاسع عشر في قالبين فكريين، هما من جهة التزعة الوضعية المبسطة الداعية لاستبدال المنقول الديني بالمعقول التجريبي، ومن جهة أخرى التزعة التنويرية التاريخية في نظرتها إلى الدين باعتباره مرحلة عقلية متجاوزة تتصادم وقيم الحرية والعقد الاجتماعي<sup>3</sup>.

ورجعنا إلى الكتابات الأكثر رصانة وعمقا، أمكننا التمييز داخل الاتجاه العلماني العربي، بين مقاربتين: صدامية تقوم على فكرة القطيعة أو الفصل بين الدين من حيث هو معتقد وسلطة، وبين الدولة من حيث هي مؤسسة الانتظام الإنساني المشترك وتوفيقية تقوم على قدرة الدين الإسلامي على استيعاب العلمنة من داخل نسقه العقدي والرمزي على غرار الديانات الأخرى.

أما المقاربة الأولى فيمثلها عزيز العظمة، الذي يوظف عدة مفهومية مركبة، وصلبة في الدفاع عن إقصاء الدين من الشأن العام وليس من السياق السياسي وحده.

<sup>1</sup> سوزان حربي، حوارات، مرجع سابق، ص 20.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 20.

<sup>3</sup> من أهم ممثلي هذا الاتجاه شبلي شميل، وفرح أنطوان، وسلامة موسى.

ينظر أيضا: كمال عبد اللطيف، مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي: الحدود والآفاق في التفكير في العلمانية، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، إفريقيا الشرق، 2002م، ص 47، 85.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

ففي كتابه الأهم العلمانية من منظور مختلف<sup>1</sup>، يخلص في تعريفه للعلمانية ورصده لحقول انطباقها وتتبعه لمسار نشأتها ولتحولاتها، إلى أنها أوسع من تضاد الدين والدولة، وأن لها أوجها متعددة من بينها الاستمولوجي العلمي، وذلك بنفي الأسباب الخارجة عن الظواهر الطبيعية والتاريخية، ومن بينها التاريخي الغائي وذلك بتأكيد تحول التاريخ من دون كلل، ومنها المؤسسي القانوني وذلك بالفصل التام بين المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية، ومنها الأخلاقي والقيمي وذلك بربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير، بدل الإلزام والترهيب بعذاب الآخرة<sup>2</sup>.

وينتهي العظمة كتابه بدفاع حاد عن الخيار العلماني بصفته المسلك الوحيد للديمقراطية، قائلا: "لا استعادة لأسس الديمقراطية إلا بانفكاك الفكر والحياة، عن الارتمان بالمطلق، والغيب مطلق المطلق، أي أنه لا استعادة لأسس الديمقراطية إلا بالعلمانية"<sup>3</sup>.

أما المقاربة الثانية فيمثلها أجلى تمثيل محمد الشرفي في كتابه "الإسلام والحرية": الالتباس التاريخي، والفكرة الأساسية التي يدافع عنها الشرفي هي الفصل في الإسلام بين الجانب العقدي التعبدية الثابت والجانب التشريعي المؤسسي، الذي هو البعد التاريخي المتغير، الذي يحيل إلى سياق ماضوي لا قداسة له وليس مرتبطين عضويا برسالة الإسلام

ويلخص الشرفي من استعراضه لتجربة الخلافة ونظام الدولة في السياق التاريخي الإسلامي، إلى أن التصور الإسلامي للحكم قابل لاستيعاب النظام العلماني، الذي لا يعني أكثر من الفصل الوظيفي بين الشأن الديني والشأن السياسي: "وما ينجم بوضوح مما تقدم أنه من ناحية لا يمكن أن تتوفر الحرية ولا الديمقراطية دون الفصل بين سياسي الأمور ودينها، ومن ناحية أخرى إن الدولة الإسلامية، التي لم تذكر في القرآن ولا في السنة هي مؤسسة ابتدعها الإنسان فاستعمل الدين لغايات سياسية"<sup>4</sup>.

بيد أنه يقر بأن تخلي الدولة عن وظيفتها في رعاية الدين وإقامته غير مقبول في السياق الإسلامي، ولذا اقترح قيام سلطة دستورية رابعة تدير شؤون الدين، على أن يكون الفصل محصورا في صلب الدولة بين الوظيفة الدينية والوظائف السياسية<sup>5</sup>.

<sup>1</sup>عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1992م، ص37.

<sup>2</sup>المرجع نفسه، ص37.

<sup>3</sup>المرجع نفسه، ص339.

<sup>4</sup>محمد الشرفي، الإسلام والحرية:الالتباس التاريخي، نشر الفنك، ط2000م، ص174.

<sup>5</sup>المرجع نفسه، ص193.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

ومن الواضح أن الاتجاه العلماني العربي يتأرجح بين مقارنة " رخوة" تحصر العلمانية في الفصل الوظيفي بين الولة والدين، بالاستناد إلى أطروحة علي عبد الرازق القائلة: "إن الدولة ليست من مقتضيات الدين ولا شرائعه"<sup>1</sup>. ومقاربة "صلبة" تتوسع ففي إطلاق العلمنة لتشمل الفصل الكامل بين الديني والسياسي.

ونلمس التذبذب ذاته في الخطاب الإسلامي حول العلمانية، الذي يتأرجح بين النظر إلى العلمنة بصفتها فصلا مرفوضا بين الدولة والدين لا يستقيم مع التصور الشمولي للإسلام، والنظر إليها باعتبارها رؤية شاملة للكون تقوم على التصور العقلاني المادي للطبيعة والمجتمع.

فالتصور الأول السائد لدى الكتاب الإسلاميين، يذهبون إلى أن الكنيسة والدولة في الغرب المسيحي، فكانت الحل الأمثل لهذا الصدام الذي لم يرق في المجال الإسلامي.

فبالنسبة إليهم تتناقض العلمانية ومبدأ شمولية الإسلام واشتماله على أحكام الدين والدنيا، ولا يمكن أن تتأقلم مع الشرعية الدينية.

يبين القرضاوي هذا الرأي بقوله: "إن العلمانية بمعيار الدين مرفوضة، لأنها دعوة إلى حكم الجاهلية، أي الحكم بما وضع الناس، لا بما أنزل الله، إنها دعوة تتعالى على الله جل جلاله، وتستدرك على شرعه وحكمه"<sup>2</sup>.

ولئن كانت بعض وجوه الفكر الإسلامي، التي تتبنى الرؤية التجديدية المنفتحة قد تبلورت تمييزا بين "العلمانية الإلحادية" و"العلمانية المسلمة" فإن تشبثها بفكرة شمولية الإسلام واشتماله على أمور الدولة والسياسة قد أفضى بها إلى رفض مقولة الفصل بين الدين والدولة، ولو وسعت لتضييق الحيز السياسي في الإسلام"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> يقول علي عبد الرازق: "والحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيؤوا حولها من من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة، والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم، ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها، ولا نهي بها، وإنما تركها لنا لترجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة"

الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 2000م، ص 182.

<sup>2</sup> يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية: وجهها لوجه، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ط 2، 1994م، ص 83.

<sup>3</sup> يذهب محمد سليم العوا إلى القول: " فحمل عبارة دين ودولة عندما يوصف بها الإسلام لا يصح إلا على محمل واحد، هو وجوب اجتهاد العلماء المؤهلين لذلك في المسائل السياسية، مما يتصل بسلطات الدولة الثلاث، أو بما يتصل بعلاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول" النظام السياسي في الإسلام، في حوارية برهان غليون، محمد سليم العوا: النظام السياسي في الإسلام، دار الفكر، دمشق، 2004م، ص 104. ويضيف موضحا رأيه: " فيكون المراد من كون الإسلام دينا ودولة، هو

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

أما التصور الثاني فنلمسه لدى عبد الوهاب المسيري موضوع بحثنا، الذي كتب أهم عمل فكري إسلامي حول العلمانية، ميز فيه بين العلمانية الجزئية التي تكفي بالفصل بين الدين والدولة، والعلمانية الشاملة التي تتسع لتشمل كل ظواهر الحداثة الغربية في أبعادها المادية العقلانية وهي التسليح والتشيؤ والترشيد والاعتراب والتنميط، وفي صياغاتها الفكرية المتنوعة وهي الماركسية والوجودية والنازية والصهيونية والتفكيكية.

فإذا كانت المقاربة الدنيا ويمثلها القرضاوي قادت إلى نفي العلمانية باسم شمولية الدين، فإن المقاربة القصوى ممثلة في المسيري أفضت إلى نفي العلمانية باسم شموليتها وذلك بعدم اكتفائها بفصل الدين عن الدولة، بل القطيعة مع الدين واستبداله برؤية كونية ومغايرة.

إن ما نريد أن نشير إليه في هذا الاستعراض المقتضب للتصورات العلمانية والإسلامية للمسألة الدينية السياسية المعاصرة، هو أن الخطابين المتناوئين يتفقان في ثغرتين أساسيتين: أولاهما: اختزال علاقة الدين والسياسة في الطابع المؤسسي للدولة، أي نمط اشتغالها وهياكلها الدستورية والتشريعية.

ثانيتها: مصادرة تماهي الحداثة والعلمنة، من دون تبيين الرهانات المعقدة والمتباينة لعلاقة الديني بالسياسي في المجتمعات الحديثة.

ولنبادر بالتنبيه هنا على أن السمة المميزة للدولة الحديثة هو أنها تأسست على مقاربة جديدة للسلطة ولعلاقة الشأن العام بالجسم الاجتماعي، قوامها التصور القانوني الإجرائي للمجموعة السياسية بصفاتها تعبيراً عن علاقات تعاقدية، تستمد شرعيتها من داخل نسق المجتمع نفسه.

فالدولة من هذا المنظور ليست سوى أداة تنظيمية للنوازع الفردية المتصادمة، ولم تعد إطاراً شاملاً لتكريس قيم الفضيلة وتحقيق السعادة حسب التصورات اليونانية والوسطية التي اعتمدها الأدبيات السياسية الإسلامية.

بيد أن هذا التحول قد أفضى إلى نتيجتين تبدوان متعارضتين، هما: تقويض الطابع المطلق الشمولي للدولة باختزال مبدأ التنظيم السياسي في إجرائية التعاقد العرضي، واستبدال المطلق

---

قبول المرجعية الإسلامية العامة، التي تسمح بتعددتها وتنوعها في الشأن السياسي، كما تسمح بتعددتها وتنوعها في كل شأن إسلامي آخر" المرجع نفسه، ص105.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

الديني، الذي هو أساس شرعية الدولة الوسيطة بمختلف ألوانها، بالمطلق السياسي، أي الولاء للأمة بمفهومها القومي والرمزي.

وقد أبدع العقل السياسي الحديث للتغلب على هذه المفارقة مفاهيم محورية مثل السيادة والتمثيل والشخصية، وهي كلها تعبيرات عن الحاجة الموضوعية إلى الوساطة المطلوبة بين ذرات الجسم السياسي المشتتة بعد انهيار الوحدة الأصلية للكيان السياسي التي كان مركزها الدين.

ومن الواضح أن الأنموذج القانوني الذي أفرز هذه المفاهيم، تحول من سمتة الإجرائية المحضة أي تنظيم علاقات القوى بين المجتمع، مع الحياد الشامل إزاء شتى التصورات والأنساق القيمية، إلى طابع قيمى إيجابى، غذته الأيديولوجيات التاريخية، والوضعية، التي هي أساس التصورات العلمانية السائدة، فالدين من هذا المنظور هو في آن واحد العامل الخارجي المقصي، لأن مبدأ الشرعية مستمد من نمط الاجتماع المدني والأفق الرمزي الحاضر بصفة ملتبسة من خلال السمة الإطلاقيه للكيان السياسي.

ولقد تفتن سراة الفكر الليبرالي الحديث إلى أن المرور من المطلق الديني إلى المطلق السياسي يقتضي تحويل الدولة إلى دين يؤدي كل الوظائف العقدية والإدماجية والرمزية للديانات، فاعتبر كانط أن دولة المواطنة القائمة على الحرية تحقق الجوهر الأخلاقي للدين في حدود العقل، في حين رأي هوبز أن السلطة المطلقة للدولة تضمن سيطرة الرب في الأرض وتحقق القوانين الإلهية المطلقة<sup>1</sup>.

في الوقت الذي ماهى سبينوزا بين الدين والحق والمتناسق مع نظام الوجود والحق الطبيعي من منطلق وحدة الإله والطبيعة، أما روسو فقد تحدث عن الديانة المدنية العمومية أي ديانة المواطنة التي لئن كانت متميزة عن المعتقدات الدينية، فإن لها قداستها، أما هيجل فقد اعتبر الدولة الليبرالية الحديثة التجسيد التاريخي للمطلق الديني والتحقيق الفعلي لقيم الحرية المسيحية<sup>2</sup>.

من هذا المنظور يبين كارل شميت أن العلمانية لا تعني في الحقيقة الفصل بين الدين والدولة، وإنما تحويل المفاهيم اللاهوتية إلى مقولات سياسية إجرائية، حيث يتحول " الحاكم السيد " الدولة إلى " الإله المطلق"، فالمقاييس الحاثة لا تتناقض ضرورة مع القيم الدينية المتعالية، بل هي ترجمة لها

<sup>1</sup> Kant, La Religion Dans Les Limites De La Raison, vrin1952, p

<sup>2</sup> السيد ولد أباه، إشكالات الصدام والحوار والسلطة، المرجع نفسه، ص 26.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية سيرية

في النسق السياسي المعاصر<sup>1</sup>.

وعادة ما تخطط المقاربات السائدة حول العلمانية ما بين اتجاهات ثلاثة ليست مقترنة بالضرورة:

أولاً: العلمنة بصفقتها فصلاً مؤسسياً بين الدوائر الدينية والزمنية.

ثانياً: العلمنة بصفقتها مظهراً لتراجع وانحسار المعتقدات والممارسات الدينية.

ثالثاً: العلمنة بصفقتها تقهقراً للدين في الدائرة الخاصة.

فهذه الظواهر ليست بالضرورة متلازمة مترابطة، بل تتمايز بحسب السياقات والساحات، حتى في العالم الغربي وداخل المجال الأوروبي ذاته، ولكل واحدة من هذه الظواهر محدداتها الظرفية. فإذا كان التمايز بين المؤسستين الدينية والسياسية حالة عامة سائدة في كل البلدان الغربية الحديثة، فإن هذه الحالة لا تقتضي ضرورة تناقض أو انحسار الشعور الديني أو الممارسة الطقوسية الدينية، كما لا تعني هذه الحالة حصر الدين في الوعي الفردي.

ففي بعض البلدان، حاربت الكنيسة الحداثة السياسية والثقافية، فنتج عن ذلك تقلص وتراجع الدين في الحياة العامة، كما هو الشأن في إسبانيا، وفي بلدان أخرى اضطلعت الكنيسة بدور محوري في مواجهة الاستبداد، فكانت طليعة تنويرية للمجتمع المدني، فشهدت صحوة دينية جلية للعيان كما هو شأن بولندا. وهذا ما خفي عن المسيري في تضاعيف نقده للعلمانية في موسوعته الضافية.

كما أن الفرق شاسع بين الكنيسة البروتستانتية، التي ساهمت بدور أساسي في دفع اتجاه العلمنة، فتعايشت من دون إشكال مع موجات الحداثة المتتالية، وبين الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا الجنوبية التي لقيت مشاكل عويصة في استيعاب المفاهيم والقيم التحديثية<sup>2</sup>.

وما يتعين التشديد عليه هو أن العلمنة المتحققة هي العلمنة المؤسسية المتجسدة في الدولة القومية، التي اضطلعت ببعض الأدوار التاريخية، للدين، خصوصاً ما يتعلق منها بالأبعاد الرمزية المشتركة، أي دائرة المقدس الجماعي الذي تحول منذ العصور الحديثة، من المؤسسة الدينية التي كانت تؤطر النسق الاجتماعي، إلى الدولة التي أصبحت تؤدي الدور ذاته، في حين اضطلعت

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 26.

<sup>2</sup> السيد ولد أباه، الدين والهوية، إشكالات الصدام والحوار والسلطة، مرجع سابق، ص 26.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

الأيدولوجيات بدور الدين العقدي والطقوسي، في سعيها إلى منافسة الديانات في معتقداتها التأويلية التفسيرية وفي ضبطها لوعي الناس ومخيلتهم.

فالخطأ الجلل، الذي تقع فيه أغلب اتجاهات الفكر الإسلامي هو محاولة أسلمة الدولة الوطنية الحديثة، من دون الوعي أنها تستبطن الوظائف العمومية التقليدية للدين، وأن في إمكانها بسهولة تحويل شتى الدعوات الدينية إلى أحد أجهزتها الأيدولوجية الفاعلة التي توظفها في تكريس عقيدة الولاء للكيان القومي.

وقد بين أوليفه روي ROY، في أحد أعماله الأخيرة أن التيارات الإسلامية الجديدة، تؤكد بدلا من أن تنفي الاتجاه المتنامي إلى انبثاق فصل جذري بين العقل السياسي في دلالته الكلية الشاملة، كمقوم انتماء وطني ولا يصطدم بالدين وبين حيز الانتماءات العقدية والسياسية الخصوصية، التي يشكل الوعي الديني السياسي أحد تجلياتها<sup>1</sup>.

أي بعبارة أخرى، إن ما نلمسه حاليا هو تحول التيارات الإسلامية في الوعي العام إلى مجموعات سياسية تمارس دورها التعبوي والإيدولوجي ضمن نسق الرمزية الدينية الجماعية من دون أن تتمكن من وراثة المؤسسة الدينية التقليدية وهي الإفتاء والوقف والتدريس التي كانت تشكل عماد وجود الأمة الديني والثقافي،

وكتوضيح لمسار العلمنة في الغرب، الذي تحدده في ثلاث لحظات متتالية، وهي:

أولا: لحظة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر، التي سمحت بإعادة قراءة وتأويل النصوص الدينية في اتجاه وإلغاء وساطة المؤسسة الدينية ممثلة في الكنيسة، وإفساح المجال أمام ظاهرة فردية وحميمية الإيمان التي ستكون إحدى دوائر العلمنة الرئيسة.

ثانيا: انبثاق الدولة الأمة ذات السيادة المطلقة مخرجا من الصراعات الدينية التي اجتاحت أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، فالدولة من هذا المنظور تنتزع الشرعية الدينية من الكنيسة وتجمع كل أدوات السلطة والقوة في يدها، لأن الجهاز الذي يجمع المجتمع ويعبر عن إرادته المشتركة.

ثالثا: انبثاق اللحظة الليبرالية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في سياق التمييز داخل الفضاء العمومي بين مجال الدولة ومجال المجتمع المدني، الذي هو إطار تجسيد الحريات الفردية

<sup>1</sup> Olivier Roy: La Laicite Face A L Islam: Stock;2005; p 107, 111.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

والجماعية، مما أخذ تدريجياً شكل النظام الديمقراطي التمثيلي<sup>1</sup>.

نتج عن هذا التحول أمران أساسيان، هما من جهة خصخصة المعتقد الديني، ومن جهة أخرى إقصاء الشرائع الدينية من الفضاء العام، الذي أصبح يتحدد بحسب الديناميكية الحوارية المفتوحة، كما تترجمها الآلية الديمقراطية<sup>2</sup>.

ولا بد في هذا السياق من أن نميز بين مفهومين يلتبسان عادة في الخطاب الإسلامي بالعلمانية هما: مفهوم الحداثة ومفهوم الليبرالية.

أما مفهوم الحداثة، فقد دخل الخطاب الإسلامي بصفة متأخرة، عبر البوابة الأدبية والنقدية، في سياق الصدام مع التيارات التحديثية في الأدب العربي، التي اكتسحت الواحة الثقافية منذ نهاية الستينيات.

في هذه الفترة ظهرت عدة مجالات رائدة كمجلتي "شعر" و"مواقف" في بيروت، وصدر كتاب أدونيس الثابت والمتحول<sup>3</sup>، الذي اعتبر آنذاك الوثيقة التأسيسية لخط الحداثة الأدبية العربية، ثم نفذت المناهج البنيوية والتفكيكية والمسالك اللسانية، والسيمائية، التي اعتبرت خطوة جديدة في المنحى التحديثي على الرغم من أنها تصنف في النظريات ما بعد الحديثة في الغرب<sup>4</sup>.

ومع أن هذه الموضوعات في الأصل لا تتعلق بالدين والمقدسات، فإنها سرعان ما ولدت جدلاً واسعاً يتجاوز الحيز الأدبي والنقدي الضيق، لما يتصل بها إشكالات محورية ترتبط بمفاهيم القراءة، والنص، والعلامة، والدلالة، والسياق، التي تفتح آفاقاً تأويلية رحبة للتعامل مع النص التراثي، وهكذا ما إن بدا عقد الثمانينيات حتى برزت مشروعات فكرية طموحة لقراءة التراث من منطلقات تحديثية وبأدوات تأويلية جديدة، لعل أبرزها مشاريع محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد.

ولدت هذه المشاريع ردة فعل واسعة في الخطاب الإسلامي، الذي تعامل معها إجمالاً بلهجة قوية، ورفض جذري، تراوح بين التكفير المتسرع، والنبد من منظور صيانة الهوية، ومحاربة الغزو

<sup>1</sup> السيد ولد أباه، الدين والهوية، مرجع سابق، ص 30.

<sup>2</sup> يراجع في هذا الباب: أعمال مارسيل غوشيه، وعلى الخصوص كتابه الأساس

Le Desenchqnte;ent Du Monde; Gallimard;1985.

<sup>3</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.

<sup>4</sup> المرجع السابق، ص 31.



## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

الثقافي<sup>1</sup>.

ويؤرخ الناقد السعودي البارز عبد الله الغدامي، لجانب من الجدل الساخن الذي واكب موجة الحداثة في بلاده في كتابه الطريف حكاية الحداثة<sup>2</sup>، الذي يسرد بدقة وتفصيل ملابسات محاكمة الجيل الذي أدخل مفاهيم وأدوات النقد الأدبي الحديث إلى المملكة، وكيف يواجه بشدة قمع وإقصاء المؤسسة الدينية، وكأن بلاغة الجاحظ والجرجاني ونحو سيبويه من أصول الدين وثوابته التي يكفر بتركها والعدول عنها.

وفي مصر، ولدت حركة النقد الأبّي الحديث، التي تمحورت حول مجلة " فصول" المتميزة، موجة عامرة في صفوف التيار الإسلامي، لاشك أن أهم ممثل لها هو المرحوم عبد الوهاب المسيري، [موضوع بحثنا]، الذي خلف إنتاجا غزيرا باطلاعه على الدراسات النقدية والمناهج التأويلية الحديثة، لكن تشبته الجذري بفكره "الممارسة النظرية المستقلة"، والتي تعود في الأصل إلى الأدبيات اليسارية في العالم الثالث، التي كان متبنيها قبل انتقاله إلى الساحة الإسلامية" أدى به إلى الوقوف ضد مشروع الحداثة الغربية باسم حق الخصوصية والاختلاف<sup>3</sup>، شأنه شأن الاقتصادي المصري، عادل حسين المنحدر من الخلفية الماركسية نفسها، قبل التحول إلى الخط الإسلامي<sup>4</sup>.

من الواضح أن النشاط الديني المؤسسي تراجع في البلاد في الغربية، وبخاصة في الشق الأوروبي الغربي، إلا أن ذلك يجنب عنا حقيقتين اثنتين:

أولاهما: إن الإيمان الديني ليس متساوقا بالضرورة مع التعبير المؤسسي، إذ يمكن للمؤسسة الدينية أن تكون في حالة تراجع، في حين ترتفع معدلات التدين، بمعنى ارتفاع مستوى الاعتقاد والمسلكيات الدينية سواء في دائرة السلوك الفردي أم الحياة العامة، والعكس صحيح أيضا، أي يمكن للمؤسسة الدينية أن تكون قوية و متماسكة، ولكن بالتوازي مع ذلك يشهد الدين نوعا من الضعف والتراجع، من ذلك الاعتقاد بوجود خالق وحياة آخرة، والاعتقاد بأهمية الأخلاق والمعايير الدينية تزداد معدلاتها ارتفاعا في المجتمعات الغربية قياسا بالتصورات الدهرية الإلحادية،

<sup>1</sup> سعيد بن ناصر الغامدي، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، دار الأندلس الخضراء.

<sup>2</sup> عبد الله الغدامي، حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، ط1، المركز الثقافي، 2004م.

<sup>3</sup> يراجع حوارية عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دمشق، سوريا، ط 2003م ص11.

<sup>4</sup> عادل حسين، نحو فكر عربي جديد، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط 1985م، ص9.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

على الرغم من ضعف الإقبال على الكنائس والمعابد، وربما يعود ذلك إلى كون الإنسان الغربي صار زحمة الرأسمالية الصاخبة وموجات التفكيك الدهرية المخيفة، وتداعياتها المدمرة على الأفراد والجماعات خصوصا في هذه الحقبة التي بلغ فيها النظام الرأسمالي المعولم درجة عالية من التوحش والذرائعية.

ثانيا: إن الكنيسة لم تحتف من المشهد الثقافي والاجتماعي على نحو ما بشرت بذلك أديبات العلمانيين بقدر ما فرضت عليها تحولات الحداثة وأزماتها الراهنة، تحويل الجزء الأكبر من نشاطها من المجال الحصري للدولة أو الحدود الضيقة للمباني الكنسية إلى الحقل الاجتماعي العام وإلى الفضاء السياسي بمعناه الواسع. وهكذا غدت الكنيسة جزءا مكينا مما يسمى اليوم بالمجتمع المدني، حيث تتولى الدفاع عن فئات المحرومين والمهمشين، وتشد من أزر المتساقطين من ضحايا الآلة الرأسمالية القاسية والعلمانية الكالحة، كما أنها مازالت تلعب دورا بارزا في مجال الثقافة والتعليم<sup>1</sup>.

إن التأمل الثاقب في واقع المجتمعات الغربية يظهر نوعا من الدفق القوي لحركة العلمنة، خصوصا مع شيوع قيم السوق والرأسمالية وتفكك الروابط الاجتماعية العضوية، لمصلحة الفردية المنذررة، وتزايد سطوة الدولة البيروقراطية، والانفجار الإعلامي الهائل، الذي دهم أحص خواص الحياة الفردية، ولكن هذا الأمر يجب ألا يحجب عنا الوجه الآخر من المسألة، وهو استمرار الحضور الديني سواء كمنحزون ثقافي أم كنظام قيم عموما، وإن كان في شكل مدني معلمن، إلى جانب إبقاء الكنيسة والمؤسسات الدينية عناصر فاعلة وموجهة في مجال المجتمع المدني، حتى في الحياة السياسية العامة.

ولعل هذا مما يحفظ بعضا من توازن المجتمعات الغربية ويحميها من مخاطر التمزق الكامل، وتجنب الحالة الذئبية المخيفة التي تحدث عنها هوبس ما بقي من ترسبات مسيحية دينية، سواء في شكلها المباشر أم في شكلها المدني المعلمن، وفي مقدمة ذلك مؤسسة الأسرة والعلاقات الزوجية، ومعنى الواجب الأخلاقي والالتزام الاجتماعي، إن بتأسيس ديني مباشر أو باستلها مضمرا، وقد رأينا كيف ساهمت حركة العلمنة الجاحمة في الاتحاد السوفياتي ودول أوروبا الشرقية، في تفاقم أزماتها وتزايد أعطابها، مما أودى بها إلى الانهيار المروع، بسبب ما رافق هذه العلمانية الجذرية من طابع تفكيكي وهدمي رهيب، وإذا تناولنا حركة العلمنة من زاوية تطبيقاتها الاجتماعية

<sup>1</sup> رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، مركز صناعة الفكر للدراسات والتدريب، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2011م، ص62.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

والسياسية، فإن المشهد يبدو أكثر تركيباً وتعقيداً، مما يجعل من الصعب والاطمئنان إلى نتائج نهائية وقاطعة في هذا المجال<sup>1</sup>.

صحيح أن مؤسسة الأسرة في شكلها التقليدي المتعارف عليه على سبيل المثال تبدو حالة تراجع في أغلب البلاد الأوروبية، بسبب اتساع نطاق العلاقات الحرة وما يعبر عنه عادة بالعلاقات التعاقدية المؤقتة أو الأسرة " المرنة " قياساً على مقولة السوق المرنة والعمل المرن وما شابه ذلك، وارتفاع نسبة العلاقات الشاذة المنعوتة بالعلاقات التمثيلية للتخفيف من وطأها على المسامع، وازدياد نسبة المواليد خارج مؤسسة الزواج الرسمي التي تصل في بلد مثل بريطانيا إلى ما يقارب 40%، ولكن كل ذلك لا يعطينا صورة كاشفة ودقيقة عن عموم المشهد الثقافي والديني والغربي، فقد صمدت الأسرة التقليدية في مواجهة ضغوط العلاقات التعاقدية المؤقتة ولم تختف عن المشهد الاجتماعي على نحو ما توقعت الأدبيات العلمانية، كما أن ثمة اتجاهات متزايدة، سواء بين من ينعنون بالمحافظين أم حتى بالليبراليين، نحو تأكيد أهمية قيم الأسرة ورباط القرابة، فضلاً عن وجود اتجاه أخذ في التنامي بين السياسيين الغربيين يميل إلى إحياء القيم الأخلاقية الدينية والمدنية في المدارس ومناهج التعليم لمواجهة نزعات القلق العدمي وحالة الفوضى التي بدأت تلقي بظلالها الكثيفة على قطاعات واسعة، وخصوصاً قطاع الشباب، وذلك بحكم الترابط الوثيق بين الأخلاق المدنية والقيم الدينية، على نحو ما أبرزه، ومنذ وقت مبكر الفيلسوف الألماني كانط في مختلف كتاباته<sup>2</sup>.

ولئن كان من التبسيط المخل وصف المجتمعات الغربية بأنها مسيحية كتابية على النحو الذي تصوره الأدبيات الإسلامية التقليدية في معرض مقارنتها بين الشرق الشيوعي الكافر، والغرب المسيحي الكتابي، فكذلك من الشطط في التسطیح اعتبارها علمانية كاملة على نحو ما تصور أدبيات الكثير من العلمانيين عندنا، وكأن هذه المجتمعات مقطوعة الصلة بالتاريخ وإرث المسيحية الغائرة، ولا أراي مبالغاً إذا ما قلت إن الكثير من المقالات الحداثية والليبرالية التي يحسبها بعض الحداثيين العرب حيادية الطابع وكونية الوجهة ليست في حقيقة الأمر إلا لاهوتاً مسيحياً معلماً ومتخفياً. ومن خلال الأخطاء الفادحة في هذا الصدد قراءة المجتمعات الغربية من خلال ما يكتبه بعض علماء الاجتماع وكذا جداولهم الإحصائية الانتقائية، كما أنه من الخلل هنا قراءة الظاهرة العلمانية أو الحالة الدينية من خلال أدبيات الفلاسفة التفكيكيين أو البراجماتيين الجدد، لأن حركة

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 63.

<sup>2</sup> رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، مرجع سابق، ص 64.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

الواقع على نحو ما بينا سابقا، هي أكثر تعقيدا والتواء من كل القوالب النظرية الجاهزة، ولئن كان من غير الدقيق اعتبار الغرب الحديث علمانيا خالصا، فإنه من غير الصحيح أيضا تصنيفه بالمسيحي الخالص، بل الواجب قراءته من هذين الوجهين معا، فالغرب الحديث يتداخل فيه البعد الديني المسيحي مع الوثني الروماني، والإغريقي مع الوجه العلماني الدهري، إلى الحد الذي لا يمكن فصل هذه العناصر بعضها عن بعض<sup>1</sup>.

على أن أحد المزالق الأساسية التي يقع فيها الكثير من المثقفين العرب سيرا على منوال كثير من أقرانهم الغربيين هو التشبث برؤية شمولية وخطية للتاريخ، إذ يبدو مسار التاريخ الغربي منظورا إليه أنموذجا للتاريخ الكوني، حركة متصاعدة باتجاه الامتلاء العلماني المتصاعد، كما أن الكثير من قراءات المتدينين المسلمين لا تقل تبسيطا وتعميما عن نظرائهم العلمانيين حيث يرون في المجتمعات الغربية حالة علمانية كاملة ومارقة من الدين.

وخلاصة القول إن العلمانية، أو بالأحرى العلمانيات، كانت في صورتها الغالبة عبارة عن حركة مساومات وتسويات بين مختلف القوى الاجتماعية والدينية المتنازعة حينها والمتوافقة حينها آخر، وهذا ما يفسر اختلافها من بلد إلى آخر، ومن حقبة تاريخية إلى أخرى باختلاف الأوضاع الداخلية وملابسات العلاقة التي حكمت بين الكنيسة والدولة، والثابت في كل ذلك أن التجربة الفرنسية التي كانت مولود ثورة صاحبة وإرث كنسي كاثوليكي ثقيل تمثل الاستثناء وليست القاعدة العامة، مما يجعل من التبسيط قراءة التاريخ السياسي والديني الغربي من خلال المقولات الفرنسية<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> المرجع السابق، ص 66.

<sup>2</sup> منير شفيق، الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية: رؤية إسلامية، بيروت، المركز المغربي للبحوث والترجمة، ط1،

2001م، ص 15.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

### المبحث الثالث: التحيز الغربي رؤية مسيرية

يضعنا المسيري أمام صورة نمطية تجزأ المعرفة وتختزلها إلى ما هو مادي صرف، يقول: "ما نود أن نقوله هنا هو أن كل شيء، وكل واقعة وحركة لها بعد ثقافي وتعبر عن نموذج معرفي وعن رؤية معرفية"<sup>1</sup>، هذه الرؤية المعرفية لها أبعاد ثقافية لا يمكننا أن ننكرها، فالثروة الهائلة التي حققها الغرب بعد استنزاف مقدرات الدول التي احتلها، إضافة إلى الميراث الثقافي الروماني واليوناني ساهم في تأسيس معطي معرفي يسند الدين المسيحي ويدعمه.

لكن هذه الرؤية تجلت في النموذج المعرفي الذي اعتبره المسيري "صورة عقلية ونمطاً تصورياً وتمثيلاً رمزياً للحقيقة وهو نتيجة عملية تجريد أي عملية تفكيك وتركيب، إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويبقى بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركبها، بل وأحياناً يضحكها بطريقة تجعل العلاقات تشكل ما تصوره العلاقات الجوهرية في الواقع، وتتفاوت درجات الاختزالية ويمكن للنموذج أن يكون اقتصادياً مادياً، ومن ثم يستبعد من حساباته العناصر غير الاقتصادية المادية، ويمكن أن يكون نموذجاً حضارياً، بمعنى أن النموذج يصل إلى مجموعة العلاقات التي تشكل حضارة ما ويعكس صورة ذهنية لمنتجاتها الحضارية"<sup>2</sup>.

في واقع الأمر تتشابه أنواع النماذج وتنصهر معاً لتشكل نموذجاً معرفياً واحداً، وبالتالي لا نستبعد تأثير النموذج الاقتصادي القائم على المادة والتي استطاع العلاقة بين الغرب والعالم ومن ثم تحويل العالم إلى سلعة أو مفرغة للمنتجات والبضائع واعتبار الدين والعادات وكل ما لا يمت للمادة بصله قضايا لا يتقبلها النموذج الذي فرض رؤيته المعرفية بناء على مدخلات ومخرجات المادة.

والبعد المعرفي الذي يقدمه المسيري له علاقة بالأسئلة النهائية التي لا مفر منها، يقول: "ولكن لكل نموذج بعده المعرفي، أي أن خلف كل نموذج (وخلف عمليات الإبقاء والاستبعاد والتركيب والتضخيم) معايير الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد النموذج وضوابط السلوك، وحلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق ونسبي من منظوره، فهي باختصار مسلمات النموذج الكلية أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية، فما الهدف من الوجود في الكون؟ هل الإنسان مادة وحسب، أم مادة وروح؟ وأين يوجد مركز الكون: كامناً فيه أم مفارقاً له؟"<sup>3</sup>.

إن هذه الأسئلة التي قدمها المسيري تعتبر فحوى البعد المعرفي الذي يتأسس النموذج عليه، كما تعتبر المنطلق الذي يبدي التحيز المعرفي الذي تنطوي عليه عملية تحويل الإنسان إلى آلة.

لا بد أن نقف على معنى التحيز قبل خوض غمار عملية التحيز المعرفي الغربي، فما هو التحيز؟ قبل ذلك نقدم قواعد عامة متعلقة بفقته التحيز حسب الرؤية المسيرية

القاعدة الأولى في فقه التحيز، هي أنه حتمي:

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، المقدمة: فقه التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1995م، ص30.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص31.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص31.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

أ: لأن التحيز مرتبط ببنية عقل الإنسان ذاتها، الذي لا يسجل تفاصيل الواقع كآلة الصماء بأمانة بالغة ودون اختيار أو إبداع، فهو ليس سلبيا وإنما فعال، ولذا فهو يدرك الواقع من خلال نموذج فيستبعد بعض التفاصيل، ويبقي بعضها الآخر، ويضخم بعض ما تبقى، ويمنحه مركزية، ويهمش الباقي، والعملية الإدراكية هذه ليست عشوائية وإنما تتبع أنماطا يمكن اكتشاف بعض جوانبها.

ب: التحيز لصيق باللغة الإنسانية نفسها، فلا توجد لغة إنسانية واحدة تحتوي على كل المفردات الممكنة للتعبير عن الواقع بكل مكوناته، أي أنه لا بد من الاختيار، كما ثبت أن كل لغة مرتبطة إلى حد كبير ببيئتها الحضارية، وأكثر كفاءة في التعبير عنها، وتختلف أشكال التعبير عن الزمان من لغة لأخرى، كما أن المجال جزء من نسيج اللغة وهو عين الماء، ورجل الكرسي، وقد لوحظ تداخل الدوال والمدلولات والثبات النسبي للدوال باعتبارها جزءا من النسق اللغوي الثابت، والتغير السريع لكثير من المدلولات بدرجة تفوق تغير الدوال، وكل هذا يعني أن اللغة الإنسانية ليست أداة محايدة، مثل لغة الحجر والهندسة التي قد تصلح للتعبير عن عالم الأشياء المحايد ولكنها تخفق تماما في الإفصاح عن أبسط العمليات الإنسانية، فاللغة الإنسانية أداة ثرية مركبة تحوي داخلها الكثير من الأسرار.

ج: إن التحيز من صميم المعطى الإنساني، ومرتبطة بإنسانية الإنسان، أي بوجوده ككائن غير طبيعي لا يرد إلى قوانين الطبيعة العامة، ولا ينصاع لها، فكل ما هو إنساني يحوي قدرا من التفرد ومن ثم التحيز، وإذا ما حددنا الحضارة بأنها كل ما صنعه يد الإنسان في مقابل ما يوجد جاهزا في الطبيعة، فإن الثقافي بالضرورة متحيز، بل إن ما يوجد في الطبيعة يجسد تحيزا، إذ أن الإنسان هو الذي يجد الشيء الطبيعي حتى لو عثر عليه بالصدفة، وهذه ليست عملية عشوائية، وإنما هي نتيجة إدراك إنساني فعال، وحينما يجد الشيء الطبيعي فإنه يسميه، أي يدخله شبكة الإدراك الإنساني، وينقله من عالم الطبيعة والأشياء إلى عالم الإنسان<sup>1</sup>.

القاعدة الثانية في فقه التحيز هي أنه قد يكون حتميا ولكنه ليس بنهائي: نستطيع أن نلخص هذه القاعدة في كلمة وهي "لا احتزال ولا تصفية للثنائيات"، وبالتالي تعد الإنسانية المشتركة الاستعداد الإنساني الكامن فينا بيد أن هذا الأمر إذ يتحقق يختلف من شعب إلى شعب ومن فرد إلى فرد، ومن هنا أيضا التنوع الثري لا يجب الإنسانية المشتركة<sup>2</sup>.

وبالتالي يمكننا القول أن التحيز مرتبط ببنية عقل الإنسان ذاتها لصيق باللغة الإنسانية نفسها، فلا توجد لغة إنسانية واحدة تحتوي على كل المفردات الممكنة للتعبير عن الواقع بكل مكوناته وبالتالي يعد من صميم المعطى الإنساني، ومرتبطة بإنسانية الإنسان مع أنه قد يكون حتميا ولكنه ليس بنهائي.

### المطلب الأول: التحيز للنموذج المعرفي الغربي الحديث

يقدم المسيري أمثلة توضح بجلاء التحيز الكامن في النموذج المعرفي الغربي خاصة وأنه وثيق الصلة بمنظومة القيم ولأن النموذج الحضاري عادة ما يجسد نموذجا معرفيا متكاملًا يحتوي على منظومة قيمية. وسنحاول

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاحتهاد، المقدمة، فقه التحيز، سلسلة المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط3، 1417هـ، 1996م، ص33، 34.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص34.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي (الغربي) رؤية مسيرية

بسط هذه المسألة فيما يلي:

أولاً: أمثلة: \* المثال الذي قدمه المسيري نحاول توضيحه في جدول نورد فيه القيم والرؤية الكامنة لها.

الرؤية الكامنة	القيم
تعد حركة اليد علامة على الفظاظاة و تدل على أصل المتحدث ( الإثني و الطبقي) المتدني. فهي حضارة تعاقدية مادية وضعية، ما لا يعبر عنه من خلال الكلمات الواضحة الدقيقة يجب أن يطويه النسيان، و لا يفعل هذا سوى المهاجرين الجدد ( من إيطاليا مثلا) الذين لم يتم صقلهم بعد بمقاييس الحضارة ( الأنكلو-سكسونية) الغربية أما في العالم الغربي فهم يحدرونه من أن يفعل ذلك، ربما إلا في لحظات معينة محدودة.	حينما نتحدث و أنت تحرك يديك فهذا من علامات الحماس في العالم الاسلامي، و لكن في بلادهم (في العالم الغربي الأنكلو-ساكسوني على الأقل) فحركة اليد بالنسبة للعالم الاسلامي هي تعبير عن إحساس عميق بالرغبة في التواصل مع الآخرين يواكبه إحساس بأن اللغة لا تعبر بما فيه الكفاية عن مكنون ما في الصدور. و لذا، ففي دروس الخطابة عند المسلمين، يعلمون الإنسان كيف يحرك يديه كي يحدث أثرا فعالا على مستمعيه.
ثمة رؤية كامنة وراء حركة اليد: غير واعية بالنسبة للمتحدث، و لكنها واعية تماما بالنسبة لمعلم الخطابة. و لكن بغض النظر عن الوعي أو عدم الوعي بها ، فإن الرؤية هي التي تشكل المثير و شكل الاستجابة.	

إن هذا المثال الذي قدمه المسيري يوضح بجلاء الرؤى الكامنة التي تحدد سلوكا ما، إن كان خيرا أو فاسدا، حسب المنطلق النموذجي الذي يعتبر المستند الوحيد في الاعتماد على المعطى المعرفي الذي يصبح الأرومة الفكرية التي تجعل الغرب يتعامل وفقها، كما أنه يسحب هذه القيم على كل المجتمعات دون حساب التعدد الثقافي والقيمي والتي تفرق بين قواعد السلوك والقيم.

\* المثال الثاني الذي ضربه المسيري عن مجموعة من القروود، قسمت إلى مجموعات متساوية من طرف علماء

أمريكيين و يابانيين وانتهى كل فريق إلى وحدة تحليلية، نحاول تقديمها فيما يلي:

سلوك القرد	الملاحظة	رأي العلماء اليابانيين	رأي العلماء الأمريكيين
قامت مجموعة من العلماء اليابانيين و الأمريكيين بدراسة سلوك مجموعة واحدة من القروود تحت نفس الظروف، فقسم العلماء الأمريكيون القروود إلى مجموعات متساوية العدد تقريبا، و بدأو في تسجيل حركاتها و مراقبة المعلومات و مقارنة سلوك القرد بذلك. أما العلماء اليابانيون	لاحظ كل فريق أن القروود بوضع البطاطس في الماء قبل أكلها	— أن بعض عائلات القروود، لا كل القروود، هي التي تقوم بغسل البطاطس. — أن القروود تفعل ذلك لأنها استحسنت مذاق البطاطس بالماء المالح. — على عكس العلماء اليابانيين الذين استخدموا الأسرة كوحدة تحليلية. — رأى اليابانيون أنه سلوك حضاري	فخلص العلماء الأمريكيون من ذلك إلى أن القروود تقوم بغسل البطاطس لتنظيفها — أن أعضاء الفريق الأمريكي يدورون في إطار "القرد العام" أو مجموعات عديدة من القروود لا يربطها رابط عائلي و لا تتسم بأي خصوصية. — بينما قام الأمريكيون

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

<p>بالتعميم على النوع ككل، و رؤية السلوك باعتباره سلوكا غريزيا طبيعيا عاما برانيا. _ و بينما درس العلماء الأمريكيون سلوك القرد في إطار مفهوم المنفعة.</p>	<p>مكتسب و ليس جزءا من البرنامج الغريزي الطبيعي للقروود، و من ثم فهو يشكل خصوصية لعائلات القروود التي اكتسبه<sup>1</sup>. _ نجد أن العلماء اليابانيين درسوا نفس السلوك في إطار مفهوم اللذة و السعادة.</p>	<p>فقد قسموها إلى عائلات و أعطوا اسما لكل عائلة و اسم علو لكل قرد</p>
---	---	---

و لعل اختلاف المقدمات، كان سببا في اختلاف النتائج، فبينما رأى الأمريكيون القروود باعتبارها مجرد موضوع للدراسة و الملاحظة، مادة لا قسمات لها و لا ملامح، أقام اليابانيون علاقة مودة معهم، فكانوا على استعداد أكبر لرؤية ملامحهم الخاصة و شخصيتهم. ولذلك انطلق الأمريكيون من رؤية مادية لا تعتبر الأسرة ذات قيمة أساسية للبناء وبالتالي تؤثر هذه الرؤية في النتائج التي توصلوا إليها، أما الفريق الثاني الممثل في مجموعة من العلماء اليابانيين فقد توصلوا إلى رؤية مغايرة منطلقين من معطى معرفي وقيمي عن الأسرة.

\* المثال الثالث الذي ضربه المسيري يوضح أيضا "تسير في السوق يوميا و تدوس على قدم شخص عن طريق الخطأ فتقول: "آسف للغاية". وقد تأتي الإجابة من أحدهم على النحو التالي: " و لا يهملك - فالسوق مزدحم للغاية اليوم، و كيف لك أن ترى قدمي؟". وقد يضيف: "شملنا الله جميعا برحمته وعنايته". و قد تأتي الإجابة من آخر على النحو التالي: " و في أي بنك سأسرف آسف هذه؟ (أي: أين سأحصل على معادها المالي؟). قد تستفز هذه الإجابة الأخيرة أحد الواقفين فيقول: "هذه إجابة وقحة؟"، و قد لا تستفزه على الإطلاق فيقول هذه إجابة واقعية".

و لكن لتتوقف قليلا: إن قمنا بتحليل الأقوال السابقة فسنتكشف أنه ثمة إيمان عند من يبدي أسفه بأنه إن عبر الإنسان عن أسفه لفعل ارتكبه فهذا التعبير أمر له قيمته، إذ إنه يعبر عن التضامن بين الإنسان و أخيه الإنسان. و القيمة أمر معنوي كيفي لا يقاس، يتجاوز عالم المادة و البيع و الشراء و الثمن المحدد، و هي على الرغم من هذا، و ربما بسبب هذا، مسألة مهمة للغاية. أما بالنسبة للباحثين عن المعادل المالي، فإن المرجعية الوحيدة هي البنك أو النقود (ما نسميه فلسفيا عالم المادة، لا بمعنى النقود، و إنما بمعنى ما يدرك بالحواس و ما يقاس). و لذا فالقيمة) هذا الأمر المعنوي الجواني الكيفي) لا وجود لها، إذ لا يوجد سوى الثمن الكمي البراني المادي المحسوس<sup>2</sup>.

\*قال بلوتارخ(الكاتب الروماني): "حينما تطفأ الشموع فكل النساء جميلات)، و هي عبارة

<sup>1</sup> المرجع السابق، ص 53، 54.

<sup>2</sup> المصدر السابق، ص 54.

لا يمكننا أن نختزل القيم في شكل مادي أو محسوس، فجوهر القيم يصدر من مصدر روحي أوديني مفارق لعالم المادة.



## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

طريقة قليلة الحياء لا تعبر عن رؤيته للكون، لأنه قبل لحظة إطفاء الشموع وبعد إشعالها مرة أخرى توجد لحظة ولحظات \_ حياة كاملة من الأفراح والأحزان والحياد. ومن ثم فإن من يقول بأن كل النساء جميلات حينما تطفأ الشموع هو إنسان مادي تماما(إباحي بالمعنى المعرفي) يرى أن الإنسان جسد براني بسيط حسب، وأن اللحظات السابقة واللاحقة التي تتبدى فيها إنسانية الإنسان المركبة والتي يبحث فيها المرء عن الطمأنينة والسكينة فمسألة غير مهمة، فكل النساء في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير ( كما يقول الماديون) بعد إطفاء الشموع مادة استعمالية برانية(هذا هو أحد دروس عصر الاستنارة). فالنموذج هنا نموذج عدمي تشاؤمي تغطي الضحكات فيه صرخات الألم، تماما كما كان عمر الخيام يلعن الزمان ويعاقر الخمر كي يغطي عدميته الفلسفية وافتقاده للمعنى في الكون<sup>1</sup>.

ويضرب المسيري أمثلة للنموذج العدمي يقول:

\* يدور الحديث التالي في عدة أماكن:

-ماذا تعملين يا سيدتي؟

-أنا مجرد ربة بيت.

-ماذا فعلت اليوم؟

-لم أفعل شيئا على الإطلاق.

لاشك أن هذه الكلمات هي ترجمة لحوار حصل آلاف المرات في الستينيات في الولايات المتحدة قبل ظهور حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأثني، ونسمعه الآن في مصر. ويمكننا أن نفك شفرة هذا الحوار على النحو التالي<sup>2</sup>:

-ماذا تعملين يا سيدتي؟

[العمل هنا يا سيدتي هو العمل الذي تقومين به خارج منزلك في الحياة العامة، وهو العمل الذي يمكن حسابه وقياسه، ويمكن أن تتقاضى عنه أجرا نقديا وثمنا محددًا. وأي عمل إنساني آخر في حياتك الخاصة له قيمة إنسانية كبرى(بما ذلك تربية الأطفال والاعتناء بأسرتك) ليس عملا على الإطلاق، فهو يتم في داخل المنزل ولا تتقاضين عليه أجرا، فهو لا يقاس، وليس بكم،

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 55.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 56.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

وينتمي لرقعة الحياة الخاصة لا العامة. ولا تقولي إن عملك في المنزل كأم يحقق ذاتك الإنسانية، فهذا إهابة بقيم إنسانية وبفكرة الطبيعة البشرية. وهذه أمور غير علمية، أي غير مادية كمية. ولا تقولي إن مجتمعك قد يستفيد من وجودك في منزلك أكثر من وجودك في مكتب حكومي، فمسار التاريخ العام يدل على أن كل النساء لابد وأن يلهث الجميع في حلبة السوق والمصنع والحياة العامة].

- [إذا قبلت بتعريفك، وعلي بطبيعة الحال قبوله، فهذا هو الخطاب العلمي المادي السائد]،  
فأنا [إذن] مجرد ربة بيت [فما أقوم به من عمل ليس بعمل].  
-ماذا فعلت اليوم؟

-[على الرغم من أنني كنت المنزل وطبخت الطعام وودعت ابني الأكبر وهو في طريقه إلى المدرسة وأطعمت ابنتي الصغيرة واستقبلت زوجي عند عودته وأدخلت الطمأنينة على قلوب الجميع... إلخ، على الرغم من كل هذا إلا أنها أشياء كيفية تتم في منزلي ولا أتقاضى عنها أجرا، لذا فأنا لم أفعل شيئا على الإطلاق<sup>1</sup>.

في حوار بريء مثل هذا نجد أن كلمة "يعمل" قد عبئت تماما بمضمون أيديولوجي وفقدت الكلمة براءتها وأصبحت مصطلحا محمدا يمكن فهمه تماما إلا في إطار النموذج المعرفي العلماني الغربي. فالعمل الذي تتقاضى عنه أجرا خارج منزلك في رقعة الحياة العامة هو عمل يقوم به الإنسان الاقتصادي، والإنسان الاقتصادي هو إنسان منتج ومستهلك، جزء من عالم السوق/المصنع، إنسان يمكن أن تقاس حركاته وسكناته. أما رقعة الحياة الخاصة، فيتحرك فيها الإنسان الإنسان، وهو إنسان يقوم بنشاطات إنسانية كثيرة، وبعضها لا يمكن قياسه ومن ثم هو ليس موضوعا للعلم. وبالتدرج، تعرف أن هذه الزوجة المسكينة التي لم تفعل شيئا من منظور مادي فعلت الكثير من منظور أكثر تركيبا، ولكنها استبطنت الخطاب المعرفي المادي ولذا فعلتها أن تخرج من المنزل فورا حتى "تعمل" أي حتى تتقاضى أجرا فتستعيد احترامها لنفسها. قد يفسد الأطفال وقد تنهار الأسرة وتضيع خصوصية الحضارة(فالأم هي التي تعلم الأطفال الحضارة والقيم) ولكن هذه أمور ثانوية. فكما يقول الجميع "كل الأمور الاقتصادية"، وكما قال الرجل في السوق: "في أي بنك سأسرف" "آسف" هذه"، وكما قال بلوتارخ: "حينما يطفئ الشموع كل

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 55.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

النساء جميلات"<sup>1</sup>.

\* وانظر إلى ما يقوله موظفو البنك الدولي والخبراء الاقتصاديون العالميون (في الصحف والمجلات):

صرح أحد كبار المسؤولين بأنه من الممكن استئجار مساحات شاسعة في إفريقيا لإلقاء العوادم الكيماوية والنووية والنفايات الأخرى من بقايا المجتمعات الغربية نظير مبالغ سخية تدفع للدول الإفريقية لتساعدها في عملية التنمية، أي أن الدول الإفريقية ستتحول إلى مقلب زباله نظير مكافأة مالية لا بأس بها. وقد أحدثت التصريحات ضجة كبيرة، وأنكر البنك الدولي صدور مثل هذه التصريحات عن أحد كبار موظفيه. ولكن الموظف المسؤول عن التصريح أكد أنه أدلى بالتصريح فعلا، وأنه يعبر عن فلسفة البنك الأساسية، وبين أن المنظور الذي تبناه هو منظور اقتصادي محض (أي مادي محض) يرى العالم باعتباره مادة توظف، وأن القيمة الوحيدة المقبولة هي القيمة المحسوسة المادية، وهل يفكر البنك الدولي إلا بهذه الطريقة؟<sup>2</sup>

يقول المسيري: " كان لي صديق، موظف كبير في البنك الدولي، أرسل إلى أحد البلاد الإفريقية لينفذ مشروعا تنمويا ضخما. وحينما اجتمع مع شباب القرى التي سيفذ فيها المشروع،

<sup>1</sup> تقول الموسوعات انكارتا ENCARTA ، وجرويلر GROILER، وغيرهما أن الظواهر الاجتماعية هي أقدم فرع من فروع علم الاجتماع لم تتم دراستها في السابق تحت أي علم من العلوم الاجتماعية، وهي الزواج، الأسرة والظلم الاجتماعي والعلاقات العرقية والانحرافات السلوكية والمجتمعات الحضرية والمنظمات الرسمية أو المعقدة. ويذكر التقرير أن حجم الأسرة البريطانية بدأ يتقلص بالنسبة للبريطانيين البيض، فقد كان حجم الأسرة البريطانية يتكون من 2.91 فرد عام 1971م ثم أصبح 2.44 فرد عام 1993م، ويشير التقرير إلى أن أسر البريطانيين من أصل هندي أو باكستاني أكبر حجما. أما عدد الأطفال في الأسرة فقد وصل إلى 1.8 فرداً منذ بداية الثمانينات، وهذا العدد يتضمن الأطفال المتبنين وأطفال أحد الزوجين، ومن المظاهر المهمة في تكوين الأسرة البريطانية أن الأسرة المكونة من والد واحد (أب أو أم) ارتفع من 8% عام 1971م إلى 22% عام 1993م. وبالنسبة للأمهات الوحيدات فقد ارتفعت نسبتهم من 1% عام 1971م إلى 18% عام 1993م. ينظر مازن مطبقاتي، الغرب من الداخل، ص 29.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 56.

نستطيع أن نقول: إننا اليوم نصل إلى تأسيس عهد جديد من الإقطاع، ف 30 بالمائة من سكان العالم يتمركزون في الشطر الغربي، يستأثرون باستهلاك 80 بالمائة من الإنتاج، ويتركون خمس خيرات الأرض لأربعة أخماس سكانها، مع إعطائهم كل نفايات هذه الخيرات؟

ينظر محمد عمارة، صراع القيم بين الغرب والإسلام، هضمة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 1997م، ص 19.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

أشاروا إلى ما سيحدد: أعشاب طيبة وفصائل حيوانية، بعضها غير معروف للعلماء، ولها فوائد لم تكتشف بعد. كما أشاروا إلى التفتت الاجتماعي والاسري الذي سيؤدي إلى هدم الجماعة وكل ما ينتج عيذ ذلك من سلبيات .. سألته:

-و ماذا فعلت إذن؟ أجب:

-لا شيء، فقد كان عندي جدول عمل محدد لا يتحمل التأجيل.

و من الواضح أن صديقي يتحيز للكفاءة الإجرائية وللسرعة ولا يكثر بقيم التوازن مع البيئة ولا يحسب ثمن التقدم<sup>1</sup>.

وردت هذه القصة في إحدى الصحف: كانت مصورة صحفية مع زوجها في سفاري في إحدى حدائق الحيوان المفتوحة في أثيوبيا، وفجأة انفتحت السيارة وسقط الزوج من السيارة واندفعت نحوه الأسود لالتهامه. وحاولت زوجته (باعتبارها زوجته) أن تفعل شيئا ففشلت، فقامت (باعتبارها مصورة صحفية) بتسجيل المنظر بآلة التصوير التي معها. وفي إحدى المسابقات الخاصة بالتسجيل الفوتوغرافي حصلت الصور على الجائزة الأولى بسبب ندرة اللحظة وسرعة بديهة المصورة منقطعة النظر. وتلاحظ هنا أن اللجنة قد أسقطت قيما جوانية مثال التراحم والأسرة والتضامن الإنساني والأسى من أجل الآخر، وتحيزت لقيم برانية مادية مثل كفاءة الأداء) بالمعنى المادي) والمقدرة على توظيف الموقف بسرعة والنظر للواقع باعتباره مادة تستخدم. قد يبدو هذا المثل وكأنه فعل فردي ليس له أي دلالة نماذجية، ولذا فلننظر للأمثلة الأربعة التالية: -

أنتجت شركة شيفروليه سيارة جديدة لذيذة، ولكنها مع الأسف كان بها عيب خطير، فقد تنقلب عند المنحنيات وتؤدي إلى هلاك راكبيها، ولذا قررت الشركة سحبها من السوق. ولكن أحد المستشارين الأذكياء نصح الشركة بأن تترك السيارات الجميلة اللذيذة في السوق إذ أنه قام بعمليات حسابية رشيدة دقيقة فوجد أن من الأوفر للشركة أن تترك السيارات عن أن تسحبها. وقد بين المستشار الذكي، بما لا يقبل الشك، أن التعويضات التي ستدفع للضحايا أو ذويهم ستكون أقل بكثير من الخسائر الناجمة عن استدعاء كل هذه السيارات وإصلاحها. وقد وافقت الشركة على أن تعدل قرارها وتسلك في ضوء الاستشارة الرشيدة الذكية. وبالفعل قتل وجرح وشوه الكثيرون فرفعوا قضايا مطالبين بالتعويض عما لحق الذكية الرشيدة الدقيقة على كل القيم، وداست السيارات الجميلة اللذيذة على أبناء آدم، وامتألت خزانات الشركة بالذهب الذي يقطر

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، مصدر سابق، ص60.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية سريية

دما<sup>1</sup>.

\* أرسل الرئيس أيزنهاور مذكرة سرية إلى هيئة الطاقة النووية بعدم إصدار أي تصريحات أو إعطاء أي بيانات عن مخاطر الإشعاع النووي والتجارب النووية. وكنا نتصور أن هذا من نيران الحقبة الكارثية والعصور الوسطى المظلمة في البلاد تعرف قيمة الإنسان (كما يقولون دائما) ولكن انظر إلى المثال التالي: -

\* ورد ما يلي في مجلة نيوزويك في كانون الأول/ديسمبر 1993 (أي منذ بضعة شهور): "حان الوقت للنظافة" هكذا قالت مؤخرا وزيرة الطاقة الأمريكية هازيل أوليري. وما كشفت الوزيرة النقاب عنه أمر مثير للصدمة، فهي قصة خداع وخطر لم يتلاش أثره بعد، إذ أنه في الفترة من عام 1963 (عقب اتفاق القوتين العظميين على عدم إجراء أي تفجيرات لأسلحة نووية في الفضاء) وحتى عام 1990، أجرت الولايات المتحدة 204 تجارب نووية تحت الأرض، ولم تعترف أبدا بأي من هذه التجارب علنا. وبدءا من الأربعينيات عرضت الوكالة نحو ستمائة مواطن أمريكي الإشعاع من خلال بعض التجارب التي تهدف لقياس الإشعاع، كذلك تم حقن أكثر من عشرة أشخاص بالبلوتونيوم معظمهم بدون موافقتهم. ويستمر ميراث الموت إذ لا يزال نحو 24 طنا متريا من البلوتونيوم الخاص بصنع القنابل النووية مخزنا في ست ولايات وممثلا لمشكلة هائلة في التخلص منه. ويوجد ما يقرب من ستة ملايين رطل ن النفايات المشعة في أحواض تتسرب منها النفايات<sup>2</sup>.

و تستمر خطايا الماضي تطارد الحاضر. وربما كانت التجارب على البشر هي التي تشكل أكبر الخطر في هذا الصدد، فقد أخضع ثمانية عشر شخصا- من بينهم ربات بيوت وثلاث أمريكيين أفارقة وشبان مراهقون ومتقاعدون كبار في السن بل وصبي في الرابعة من عمره - لدراسة على مستوى قومي في الفترة ما بين 1945-1947 لتحديد مدى السرعة التي ينتقل بها البلوتونيوم داخل الجسم [هذا هو ما يفعلونه في بلادهم وعلى مواطنيهم، فما بالكم بما يفعلونه بنا؟]. كان أحد هؤلاء الأشخاص هو جون موسو البالغ من العمر 45 عاما- وقتذاك- وقد دخل المستشفى للعلاج من مرض ألم به وأبلغه الأطباء بأنه سيتلقى دواء تجريبيا، ولكنهم في الحقيقة حقنوه ببلوتونيوم 239 مما أدى إلى تشعبه بكمية من الإشعاع تساوي إجمالي الكمية التي

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 61.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 63.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

يتلقاها الشخص العادي من الإشعاع على قدر حياته كلها مضروبة في 46 مرة . وقد عاش موسو حتى عام 1984 ولم تفارقه طوال هذه الفترة بعض الأمراض الجلدية وعلل في الهضم وحالة من الكسل والبلادة ولم يستطع أن يعمل طوال هذه الفترة. وأبلغ جيرالد موسو -ابن أخيه- مجلة نيوزويك بأنه يقارن هذا العمللشنيع بعض الأشياء التي حوكم النازيون من اجلها وتم إعدامهم بسببها في الحرب العالمية الثانية<sup>1</sup>.

\* وهو محق تماما في ذلك ، فالنظام النازي نظام مادي تماما يؤمن بقيم التجريب وتراكم المعلومات، بغض النظر عما قد يلحق الإنسان من الأذى، وبغض النظر عن القيم المطلقة. و لذا نجد أن النظام النازي قد أجرى تجارب علمية هائلة من هذا النوع، من أهمها التجارب على التوائم حيث كان يفصل توأمان ويضرب أحدهما ثم يقتل لرصد أثر ذلك على توأمه. وقد تم رصد معلومات كثيرة وهائلة عن التوائم (تثار الآن قضية مدى أخلاقية استخدام هذه المعلومات والتي تم جمعها بالفعل: هل ننسى الطريقة الشيطانية التي تم من خلالها الحصول على المعرفة؟ أم يجب علينا أن نتذكر المطلقات الأخلاقية؟)<sup>2</sup>.

إن شركة شيفروليه مثل إيزنهاور ومثل هؤلاء الذين قاموا بالتجارب النووية السرية في الولايات المتحدة أو التجارب العلمية شبه العلنية في ألمانيا النازية ومثل المرأة التي صورت زوجها بينما تلتهمه الأسود- كلهم عندهم مقدرة عالية على تحويل الكون بأسره(الإنسان والطبيعة) إلى مادة استعمالية لا حرمة لها ولا قداسة: وهذا هو جوهر الرؤية المادية التي تنكر على الإنسان ومطلقاته وقداسته والتي تؤكد أسبقية المادة على الإنسان وعلى وعيه وعلى كل القيم المعرفية والأخلاقية، والتي تدرك الواقع من خلال مقولات مادية، أي مقولات مستمدة من خصائص المادة مثل الطول والعمق والارتفاع والكثافة والسرعة، وتستبعد ما عدا ذلك من خصائص يزعمون أنها تتنافى مع العقل<sup>3</sup>.

### المطلب الثاني: طبيعة النموذج المعرفي المادي

والنموذج المعرفي الغربي الحديث(و هو نموذج عقلائي نفعي مادي) هو النموذج الكامن

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 64.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 67.

ومن الجدير بالذكر في هذا السياق، أن أعمال طارق رمضان مثمرة ومسهية، فقد كتب عن الأخلاقيات الإسلامية كقيمة إضافية تقضي على التحيزات الغربية، كما تساهم في إعطاء الصورة المثلى للإنسان المكرم.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 68.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

وراء الأمثلة التي سبقت التي سقناها، وهو أيضا النموذج الكامن وراء معظم معارفنا وعلومنا وكثير من مواقفنا. وهو نموذج يتبدى في مصطلحات هذه العلوم ومسلماها ومنطلقاها ومناهجها وتفصيلها وإجراءاتها، وإن تبني أحد هذه المصطلحات أو المناهج دون إدراك كامل لبعدها المعرفي الكامن فإنه سيتبنى مسلمات النموذج ومنطلقاته دون أن يدري. وهذا النموذج المعرفي هو أكثر النماذج المعرفية شيوعا وسطوة، لأن الاستعمار الغربي قام بهزيمة العالم واقتسامه، وتداول نمودجه الحضاري وفرضه على الكثير من المجتمعات، إما من خلال القمع أو الإغواء، أو حتى أحيانا من خلال خاصية الانتشار، حتى أصبح الكثيرون يظنون أن هذا النموذج نموذج عالمي. ولذا فإن أكثر التحيزات في بلادنا وفي أرجاء العالم هو التحيز لهذا النموذج المعرفي الغربي<sup>1</sup>.

وقد ضربنا الأمثلة لتبدييات هذا النموذج، ويمكن أن نضيف مئات الأمثلة الأخرى. وكثير من أبحاث هذا الكتاب تتناول في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير بعض التحيزات الكامنة للنموذج الغربي المادي.

ويمكننا الآن أن نحاول وصف هذا النموذج، ثم ما ينتج عنه من تحيزات:

1- تبدأ المنظومة المعرفية والأخلاقية (المادية الحديثة) بإعلان أن مركز الكون كامن فيه وليس متجاوزا له، وهذا يعني أن الإله إما غير موجود أساسا، أو أنه موجود ولا علاقة له بالمنظومات المعرفية والأخلاقية والدلالية والجمالية. فالعالم يوجد داخله ما يكفي لتفسيره، والمنظومات المعرفية والدلالية والأخلاقية والجمالية يتم تأسيسها وتطويرها بالعودة إلى هذا العالم وهذا الزمان وحسب، أي أن ثنائية الخالق والمخلوق تصفى تماما.

2- ظهرت، في البداية، الرؤية الإنسانية الهيومانية التي جعلت من الإنسان مركزا للكون، بل وآلهته. وكان أدب عصر النهضة احتفاء بتلك اللحظة في تاريخ الإنسان. التي تصور فيها الإنسان أنه سيد الكون وكل المخلوقات، ويا لها من لحظة رائعة؟ فهي تشكل عودة لثنائية الإنسان والطبيعة على أسس مادية وداخل إطار مادي، أو هكذا كان الظن، إذ أنه تكتشف أنها ثنائية واهية لأقصى حد من البداية، فالمنظومات المادية لا تقبل بأي ثنائيات ولا تقبل بمركز سوى المادة<sup>2</sup>.

ومنذ البداية كان هناك هدير الماديين الذين يعرفون منطق الأشياء والقانون الطبيعي والبنية الواحدة للنماذج المعرفية المادية. كان هناك منذ البداية هوبز ومكيافيللي، ثم جاء من بعدهم

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 69.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 70.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

فلاسفة عصر الاستنارة الذين أعلن الإنسان إن هو إلا آلة. ثم جاء داروين ونيتشه وفرويد، وأخيرا دريدا فقاموا بتفكيك الإنسان وإعادة تركيبه حتى يتسق مع منطق المادة والأشياء الطبيعية والمنظومة المادية منظومة تذهب إلى أن العالم نسق كلي طبيعي مادي متماسك وفي حالة حركة دائمة مستمرة، والعالم مكون إما من ذرات تائهة (حسب الرؤية الآلية للكون) أو كيان عضوي مصمت متماسك (حسب الرؤية العضوية) أو خليط منهما. والعالم يتسم بالسببية الصلبة الكاملة، بمعنى أن كل شيء له سبب مادي وأن (أ) ستؤدي حتما إلى (ب) -دائنا وأبدا- إن تكررت نفس الظروف<sup>1</sup>.

والعالم كل متصل واحد، حلقاته متشابكة متلاحمة ولا توجد فيه ثغرات أو فراغات، يسير الاتزان والحركة المطرة، يخضع لمنطق تطوري. فالكائنات كلها في حالة تطور وتقدم مستمر لا تراجع فيه، ولذا فكل الكائنات قابلة للتحول والتغيير (فكل شيء في نهاية الأمر في التحليل الأخير جوهر واحد: المادة). وفي العالم المادي الذي لا يقبل الثغرات، لا يوجد فارق كبير أو جوهري بين الإنسان والطبيعة، فالإنسان إن كان كيانا مختلفا عن الطبيعة فإنه سيشكل ثغرة وانقطاعا في النظام الطبيعي المادي المستمر المتماسك المطرد الذي لا يقبل عدم الاستمرار. ولذا لا بد من سد الثغرة، ولذا يؤكد النظام المادي على أن العناصر المشتركة بين الإنسان والحيوان (و ربما الجماد) أكثر أهمية من تلك التي تفرق بينهما- أي أن الظاهرة و(الظاهر) الإنسانية تشكل متصلا واحدا مع الظواهر الطبيعية يسري عليه القانون نفسه، أو القوانين. والظاهرة الإنسانية ليست في درجة تركيبها عن الظواهر الطبيعية، ولكنها في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير يمكن ردها إلى نفس القوانين المادية التي تحكم الطبيعة، والتي تتجاوز كل الغائبات والأغراض (الدينية أو الإنسانية)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 70.

وقد أكد ميشيل أونفري في كتابه نفي اللاهوت: مقولة نيتشه: " إن مفهوم الإله قد تم ابتداعه كنعيقض للحياة، ففيه يتلخص ضمن وحدة مرعبة كل هو سيء ومسموم، ومفتر وكل كره للحياة، وأما مفهوم العالم الآخر والعالم الحق، فلم يتم ابتكاره إلا من أجل التقليل من قيمة العالم الوحيد الذي يوجد حقا، وذلك حتى لا يبقى لواقعنا الأرضي أي هدف ولا أي معنى ولا أية مهمة، أما مفهوم الروح والنفس، وبنهاية الأمر مفهوم الروح الخالدة فلم يبتدع إلا من أجل احتقار الجسد وجعله مريضا أي مقدسا" ميشيل أونفري، نفي اللاهوت، ترجمة مبارك العروسي، منشورات الجمل، بغداد، العراق، ط 1، 2012م.

هذا ملخص كلام نيتشه، الذي يفسره المسيري على أنه دعوى إلى إقصاء الإله؟ فمن هو الإله المزعم أليست الكنيسة هي من نطقت باسم الرب، وقامت بالحكم على أفكار الناس واعتقادهم؟ لا بد من إعادة النظر في الفهم النيتشوي للإله الذي يقصد به إله الكنيسة.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، ص 71.



## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

يرد الإنسان، إذن، إلى النظام الطبيعي والمادي ويصبح جزءاً لا يتجزأ منه، ولعل مفهوم الإنسان الطبيعي (المادي) هو التعبير عن هذه الظاهرة، فهي كائن طبيعي موجود في كليته داخل النظام الطبيعي يعيش في الطبيعة وبها ومنها وعليها، ولا وجود له خارجها، جزء لا يتجزأ منها، يسري عليه ما يسري على الكائنات الأخرى، وليس له هدف إنساني مستقل عن غايات الطبيعة (أولا غايتها المحايدة) وليس له إرادة مستقلة عن القانون الطبيعية، أي أن ثنائية الإنسان/ الطبيعة التي انطلقت منها الهيومانية الغربية أصبحت ثنائية الإنسان الطبيعي/ المادي في مقابل الطبيعة / المادة، وهي ثنائية واهية تماما وزائفة، فما الفرق بين الإنسان الطبيعي ( المادي) والطبيعة (المادة)؟ ألا يستمد قوانينه منها؟ لذا تصفى ثنائية الإنسان والطبيعة لحساب الطبيعة، حينئذ يصبح الإنسان مادة لا قداسة لها، لا يحوي أي أسرار أو خصوصية، ومن ثم يفقد مركزته ويصبح إما ذرة تافهة ليس لها وضع خاص أو قيمة خاصة (في الرؤية الآلية المادية) أو يصبح جزءاً من كل ليس له أهمية في حد ذاته (في الرؤية العضوية المادية)<sup>1</sup>.

ولنلاحظ هنا أن هذه المنظومة بدأت بسحب الأشياء (الطبيعة) من عالم الإنسان ووضعها في عالم الأشياء الذي له قوانينه. ثم تم سحب الإنسان نفسه من عالم الإنسان ووضع في عالم الأشياء حيث تم إخضاعه لقوانينها، أي القانون الطبيعي، أي أن المنظومة المعرفية الغربية المادية الحديثة بدأت بإعلان موت الإله باسم مركزية الإنسان وانتهت بإعلان موت الإنسان باسم الطبيعة والأشياء والحقيقة المادية. وهذه هي الواحدة المادية: أن تصبح كل المخلوقات خاضعة تماما لنفس القانون المادي الصارم وأن يسود منطق الأشياء على الأشياء وعلى الإنسان. وهذا هو حجر الزاوية في المشروع المعرفي الغربي: ثمة قانون واحد وثقافة واحدة وإنسانية واحدة (تكتسب وحدتها من كونها جزءاً من النظام الطبيعي)، ولذا فإن ثمة نموذجاً واحداً للتطور<sup>2</sup>.

وانطلاقاً من كل هذان تم طرح رؤية معرفية ورؤية أخلاقية، وتم تحديد الأولويات، ويلاحظ أن حركة البناء الفكري المادي، تتجه نحو تصفية الثنائيات التي نجمت عن الثنائية الدينية (الخالق والمخلوق) وعن الثنائية الهيومانية ( الإنسان والطبيعة)

(أ) فعقل الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، قادر على تسجيلها وتلقيها بشكل موضوعي وبكفاءة وحياد. ولكنه غير قادر على تجاوزها والإستقلال عنها، فهو جزء لا يتجزأ

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 71.

و ينظر كتاب فريديك نيتشه، إرادة القوة، ث محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2010م، ص355.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 71.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي (الغربي) رؤية مسيرية

منها. والعقل لا محدود مثل الطبيعة، ولكنه أيضا سلي محاييد، وليس له حدود مستقلة ( ولنا أن نلاحظ أن صفات العقل هي ذاتها صفات الطبيعة/ المادة وصفات الإنسان الطبيعي المادي).

(ب) والعقل قادر على تسجيل الجوانب العامة والمشاركة، فالجوانب العامة هي الجوانب الطبيعية المادية وهي وحدها التي تساعد في التواصل للقانون العام.

(ج) الحقائق العقلية عقلية وحسية، قابلة لأن تعرف في جميع جوانبها، والموجود هو ما نحسبه ونتعقله وما وراء ذلك فأوهام، والمعرفة معرفة حسية فقط.

(د) ما هو مجهول في الطبيعة ( المادية والبشرية) هو أمر مؤقت، إذ أنه سيصبح معلوما من خلال تراكم المعلومات، ورقعة المجهول ستتراجع. وسيؤدي تزايد رقعة المعلوم والتراكم المعرفي المستمر على التحكم الكامل أو شبه الكامل بحيث تصبح كل الأمور (إنسانية كانت أم طبيعية) أمورا نسبية مادية ومعروفة ومحسوبة ومبرمجة، ويصبح العالم مادة إستعمالية لا قداسة لها.

(هـ) العقل قادر على إعادة صياغة الإنسان أو بيئته المادية والاجتماعية بما يتفق مع القوانين الطبيعية العامة التي أدركه الإنسان من خلال دراسته لعالم الطبيعة والأشياء (و هذا ما يسمى عملية الترشيد، أي تمنيظ الواقع من خلال فرض الواحدة والمادية عليه حتى يمكن التحكم الكامل فيه ثم حوسلته، أي تحوله إلى وسيلة أو مادة إستعمالية يمكن توظيفها بكفاءة عالية وتعظيم فائدتها<sup>1</sup>)

وإذا انتقلنا من المنظومة المعرفية إلى المنظومة الأخلاقية، فإن هذا العالم المادي لا يعرف المقدسات أو المطلقات أو الغائيات، وهدف الإنسان من الكون هو عملية التراكم والتحكم هذه، وهدف العالم هو السيطرة على الأرض وهزيمة الطبيعة وتسخير مواردها وتحقيق هيمنة الإنسان الكاملة عليه. ولتحقيق هذا، لابد من إدخال كل الأشياء (الإنسان والطبيعة) في شبكة السببية الصلبة حتى يتم شرحها وإخضاعها للقوانين الطبيعية. والإنسان هنا ليس كائنا مستخلفا أو مكرما بل هو كائن مادي.

والقوانين الأخلاقية لا وجود لها إذا لا يوجد سوى المنفعة واللذة وتعظيم الإنتاج بهدف تعظيم الاستهلاك حتى تستمر عملية الإنتاج في الدوران ويزداد الاستهلاك، وهكذا في حركة دائرية تشبه العود الأبدي عند نيتشه أو مسرحية في مسرح العبث أو الرؤية الوثنية للتاريخ

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 72.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

كدوائر لا معنى لها<sup>1</sup>.

ولا بد أن نضيف بعدا أساسيا لهذه المنظومة الفلسفية المادية كثيرا ما تهمله الدراسات الغربية وغير الغربية، وهو أن هذه المنظومة على مستوى الممارسة التاريخية أخذت شكلا امبريالية الغربية. فهذه المنظومة وضعت الإنسان في مركز الكون (نظريا) هذا الإنسان لا تحده حدود ولا تقيدته قيود ولا يرتبط بأي قيم أخلاقية، ومن ثم أصبحت القوة هي المعيار الأساسي. وبدلا من أن يصبح العالم مادة إستعمالية لكل الجنس البشري، أصبح العالم ومعظم البشرية مادة استعمالية للجنس الأبيض. وبدلا من أن يقف الإنسان في مركز الكون وقف الإنسان الأبيض فيه ومارس إحساسا بهذه المركزية وضرورة الحفاظ عليها وفرضها على الآخرين (و هذا الأمر متوقع تماما في غياب المطلقات الأخلاقية). ومن هنا ظهرت الرؤية المعرفية الإمبريالية التي هيمنت على عقل الإنسان الغربي، على رؤيته للعالم، وبعدها ظهر التشكيل الإمبريالي الغربي، حين قرر الإنسان الأبيض بعد عصر نهضته ومركزيته السيطرة على الكون (الإنسان والطبيعة) فجيش الجيوش وقام بإبادة سكان أمريكيين ونقل ملايين الأفارقة إلى هاتين القارتين ليتحولوا إلى قوة عضلية، فهلك بعضهم أثناء عملية النقل وتم تحطيم الباقين بعد وصولهم. ثم نشر قواته العسكرية في كل انحاء العالم حطم البنى الاقتصادية والسياسية والثقافية والمحلية وحول آسيا وأفريقيا إلى مستعمرات وأسواق لمنتجاته وإلى مصدر للمواد الخام العمالة الرخيصة والرياح. ومن خلال الهيمنة العسكرية المباشرة فرض النظام العالمي القديم، ومن خلال خليط من الهيمنة العسكرية وتجنيد النخب لسياسية والثقافية المحلية الحاكمة فرض النظام العالمي الجديد<sup>2</sup>.

### المطلب الثالث: تحيزات النموذج المعرفي المادي

وكل تحيزات النموذج المعرفي الغربي الحديث نابعة من واحدته المادية الناجمة عن تصفية ثنائية الإنسان والخالق، ومن ثم ثنائية الإنسان والطبيعة.

1- وأهم التحيزات هو التحيز للطبيعي المادي على حساب الإنساني وغير المادي. وهو تحيز ضد الطبيعة البشرية لصالح الطبيعة المادية وطبيعة الأشياء. ويظهر هذا في محاولة تفسير ما هو إنساني بما هو طبيعي وغير إنساني، فيخضع الإنسان بشكل مطلق لقوانين الضبط والقياس

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 72. وقد وصلنا إلى عدمية حقيقية عند نيتشه عندما يجب عن سؤال فحواه ما معنى عدمية؟ يقول أن

تنخفض قيمة القيم السامية. ينظر نيتشه، إرادة القوة، مرجع سابق، ص 13

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 73.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

والتحكم والتفسير التي تستخدم في دراسة الظواهر الطبيعية، وتوضع الظواهر الاجتماعية لممارسات مناهج البحث في العلوم التجريبية نفسها، وهذا ما يسمى بوحدة العلوم (في مقابل استقلال العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية)<sup>1</sup>.

وفكرة وحدة العلوم هي الترجمة المعرفية والأخلاقية لتصفية ثنائية الإنسان والطبيعة، وهي المنهجية التي عن طريقها فرض الواحدية المادية على الكون، وفرض منطق الأشياء على الإنسان وحوسلة العالم بأسره(أي تحويله إلى وسيلة ) واختزاله إلى بعد طبيعي مادي واحد يسري عليه القانون أو القوانين العامة للمادة. وينجم عن الانتقال من الإنساني إلى الطبيعي تحيز ضد الغائية وإسقاط للأبعاد الأخلاقية والنفسية والإرادية (و لنقل العناصر الإنسانية لأن الإنسان هو المخلوق الوحيد في الكون صاحب الإرادة الحرة، الذي يبحث عن الغاية في الكون، والذي يتبع منظومات أخلاقية ينظم بها سلوكه). ثم تظهر الحتميات المختلفة التي تفسر الكون وسلوك الإنسان والبعوضة بشكل علمي حتمي، أما أحلام الإنسان وتطلعاته الأخلاقية وقراراته الحرة فهذه أمور غير علمية(خاصة- كيفية- غائية).

### 2- في هذا الإطار، ثمة تحيز للعام على حساب الخاص.

و الافتراض السائد أنه كلما تم تجريد الظواهر من خصوصياتها وارتفاع المستوى التعميمي، ازدادنا علمية ودقة. ويجب أن يستمر تجريد الظواهر من خصوصياتها ( الإنسانية والغائية) التي تشكل ثغرة في النظام الطبيعي المتصل، إلى أن نصل إلى مستوى تعميمي يقال له علمي وعالمي تسد فيه كل الثغرات وتصفى فيه كل الثنائيات، وهو المستوى الذي يتم فيه الوصول إلى القانون (الطبيعي / المادي) العام، أي القانون الذي يربط الإنسان بالطبيعي، ويخضع الإنساني للطبيعي، ويتحول فيه الإنساني إلى طبيعي/ مادي.

وكل هذا يعني أن المنحنى الخاص للظاهرة (خصوصياتها وفرادتها وتعيينها) يشكل عائقا في عملية الدراسة العلمية، ويطلب من عملية التجريد التي تؤدي إلى الوصول إلى القواعد الطبيعية العامة.<sup>2</sup>

### 3- ثمة تحيز للمحسوس والمحدود وما يقاس والكمي على حساب غير المحسوس

واللامحدود وما يقاس والكيفي. فالعلم الغربي قد حصر دراسة الظواهر في العالم المحسوس فقط،

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 73.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 74.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

ولذا تعرضت كل الملامح اللامحدودة والمركبة والكيفية (في ظل النماذج التحليلية المادية) إلى التجاهل، فما لا يمكن قياسه أو ملاحظته خارجياً، فهو ليس موضوعاً للدراسة العلمية. فالمؤثرات من خارج العالم المحسوس والمعروف لنا لا تقبل بسهولة الملاحظة أو التجربة أو التعبير الكمي أو الإحصائي الذي يتبناه العلم الحديث. وكل ما لا يمكن قياسه وتفتيته كميًا باستخدام أدوات القياس الكمي المحايد، مثل العناصر الغائية والأخلاقية، تعتبر أموراً ثانوية يمكن استبعادها وإهمالها فهي لا يمكن أن تقاس بدقة أو حياداً<sup>1</sup>.

4- ثمة تمييز للبيسط والواحد والمتجانس على حساب المركب والتعدد وغير المتجانس، فيتم التمييز للظواهر البسيطة والتفسيرات التي ترد الظاهرة إلى مبدأ واحد أو متغير واحد أو متغيرين، ويتم تفسير السلوك الإنساني من خلال نماذج بسيطة. ومن هنا ظاهرة الواحدية السببية المرتبطة تمام الارتباط بوحدة العلوم والواحدية المادية. فثمة بحث دائم عن مركز واحد كامن في المادة وعن سبب واحد لتفسير الكون (مطلق علماني كامن في المادة) يشكل الركيزة الأساسية لكل شيء ويرد إليه كل شيء، فهو مصدر الوحدة والتماسك في الكون والنقطة أو الغاية التي تتحرك نحوها كل الكائنات بما في ذلك الإنسان<sup>2</sup>. وغالباً ما يكون هذا المبدأ هو المتغير الاقتصادي (المنفعة المادية عند بتنام-تحقيق الربح وتراكم الثروة عند آدم سميث-و تطور أدوات الإنتاج عند الماركسيين)، ولكنه قد يأخذ أشكالاً أخرى (الجنس عند فرويد- البطولة عند كارليل- الجنس الآري عند النازيين-أرض الميعاد عند الصهاينة).

هذه الواحدية السببية النابعة من الواحدية المادية تنطوي على رفض عميق للآخر المختلف، فوجود الآخر يعني وجود نماذج مختلفة وقوانين مختلفة للبشر (داخل إطار من الإنسانية المشتركة الذي لا يجب التنوع الإنساني)<sup>3</sup>.

5- تمييز للموضوعي على حساب الذاتي، والالتزام بالموضوعية في هذا السياق يعني أن يتجرد الباحث من خصوصيته ومن التزامه الخلقى ومن عواطفه وحواسه وكلية الإنسانية، ويحول عقله إلى صفحة بيضاء وسطح شمعي يسجل الحقائق ويرصد التفاصيل بحياد شديد وسلبية كاملة، وبذلك تتحول الظاهرة موضع الدراسة إلى مجرد شيء. وهذه الموضوعية تمتد لتشمل الظاهرة

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 75.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 76.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 76.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

الإنسانية التي على الباحث أن يراقبها بتجرد كامل وحيادية وبرود شديدين، بحيث يصبح الإنسان موضوعاً لا يختلف عن الموضوع الطبيعي، ويوصف من الخارج مع إهمال الجواني والدوافع الداخلية. ومن ثم يمكن للتفسيرات أن تكون تفسيرات شاملة ونهائية. ومع هذا، يجب الإشارة إلى الواحدية السببية تعبر عن نفسها من خلال تأرجح شديد بين قطبين متنافرين: موضوعية كاملة في المنهج وحيادية في الإجراءات ورغبة في الوصول إلى القوانين العامة البسيطة الخالية من المطلقات والغايات التي تفسر الكون تفسيراً شاملاً، أي أن هناك رغبة في التفسير العقلاني المادي الذي يدخل كل شيء في شبكة السببية الصلبة والاستمرارية المطلقة التي لا انقطاع فيها. وبطبيعة الحال، تفشل هذه المحاولة، خصوصاً إذا كان موضوع الدراسة هو الإنسان. وهنا يحدث العكس تماماً، فبدلاً من الموضوعية الكاملة ثمة ذاتية مطلقة وانغلاق على الذات واكتشاف أن هناك انقطاع كاملاً بين الظواهر وغياب لأي استمرارية، ومن ثم لا يمكن التوصل إلى أي قوانين عامة<sup>1</sup>. فينتقل الإنسان من العقلانية المادية (والتحديث والاستنارة) إلى اللاعقلانية العنيفة المادية (و ما بعد الحداثة والإظلام) (هذا التأرجح - كما أسلفنا - هو سمة واضحة في الحضارة الغربية الحديثة).

ويلاحظ أن التأرجح يتم بين شكلين من أشكال الواحدية، ففي القطب الأول ارتباط بشيء واحد: الإنسان - العقل - التحكم الكامل. وفي القطب الثاني يوجد العكس: الطبيعة - اللاعقل - السيولة الكاملة.

والتحيز ضد الغائية والخصوصية والفردية والتركيبية والذاتية هو تحيز ضد صفات الإنسانية للإنسان وتحيز للصفات المادية الطبيعية، أي أنها تعبر عن تصفية ثنائية الإنسان والطبيعة. ويمكن أن نرى تحيزات النموذج المادي الأخرى في هذا الإطار، فالتحيز حركة (في مقابل السكون)، والتراكم والاستمرارية (في مقابل الانقطاع وعدم الاستمرار)، والخط المستقيم والدائرة الكاملة (في مقابل الخطوط المتعرجة والحلزونية والأشكال الناقصة)، هي كلها تحيزات للطبيعي على حساب الإنساني<sup>2</sup>.

6- ويتبدى هذا التحيز المعادي للإنسان في هيكل المصطلحات، فالمصطلح الأمثل هو المصطلح العام - الدقيق - الوصفي - الكمي الذي ينبذ المجاز. ومن الملحوظ أنه عادة ما

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 77.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، 78.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

تستعار مصطلحات، هي في جوهرها صفات للأشياء الطبيعية، لوصف الظاهرة الإنسانية. ويرتبط بكل هذا تمييز للدقيق والرياضي على حساب المبهم، فكل العلوم تحاول أن تكن علوما دقيقة لتتخلص من الثغرات، ومن هنا تصبح لغة الجبر لغة نموذجية حيث لا توجد ثغرة تفصل بين الدال والمدلول، أو بين الاسم والمسمى، أو بين الإشارة والمشار إليه حيث تصبح (أ) هي (أ) و(ب) هي (ب)، ومن ثم يلاحظ الاستخدام المتزايد للنماذج الرياضية في معظم العلوم الإنسانية. والنموذج الرياضي هو صورة ذهنية تمثل الواقع تمثيلا كمييا رياضيا، ولها قدرة على محاكاة حركته وتفسيرها والتنبؤ بها. وقد تزايد الاعتقاد بأنه يمكن ترجمة أكثر الظواهر تركيبيا وتعقيدا إلى معادلات وأرقام<sup>1</sup>.

وحتى يتسنى للباحث دراسة الملامح الكمية الخارجية للظاهرة، لا بد أن يعتمد أساسا على أدوات القياس والتفتيت الكمي الخارجي (استمارة-استبيان-مؤشرات إحصائية-نماذج رياضية)، وذلك للإحاطة كمييا بالظاهرة، وهو، في سبيل وصوله إلى هذه النتائج العلمية، يكون حريصا على تفتيت الكلية العضوية للظاهرة وعلى تشريحها واختزال عناصرها الأولية وجزئياتها بحيث يتحول التمايز الكيفي الداخلي للظاهرة إلى اختلاف كمي خارجي.

7- والتحيز للدقة البالغة(التي تصل إلى الجبر والرياضة) هو تحيز للنموذج الطبيعي غير الإنساني- ما أسلفنا. ولكن هناك عنصر آخر ينبغي إدراجه إذ يجب أن ندرك أن التحيز للدقة البالغة في التعريفات والمطالبات أن تكون جامعة مانعة واضحة هو تحيز للمصطلحات الغربية. فالمشروع المعرفي الغربي الحديث هو المشروع الوحيد في العالم الذي اكتملت معالمه وأطره ومنهجيته وآلياته، وهو مشروع تسانده مجموعة هائلة من المؤسسات البحثية والثقافية والسياسية والعسكرية التي يمكنها توثيق أي شيء وإشاعة أي مفاهيم وحجب أي معلومات أو تهميشها. ذا مقابل المشاريع المعرفية الأخرى (بما في ذلك المشروع المعرفي الإسلامي) فهي لا تزال غضة في طور التكوين، كما أن ملامحها النظرية العامة لم تكتمل بعد ولم تبلور رغم وجود الأطر العامة. وهذه هي طبيعة اللحظة الحضارية التي نعيشها فهي لحظة ولادة (و هذا القول يسري أيضا على الفكر الاحتجاجي داخل الحضارة الغربية ذاتها، فهو فكر يمثل بضعة مفكرين، ولكنه لا يمثل منظومة نظرية متكاملة ولا توجد مؤسسات بحثية ضخمة تتبنى أطروحاته وتدافع عنها وتقوم بتطويرها). ولذا فالإصرار على الدقة البالغة والوضوح الكامل، وعلى أن تكون الأطروحات

<sup>1</sup> المصدر السابق، 78.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

والتعريفات مكتملة سيؤدي إلى تبني المصطلحات والمفاهيم والنماذج الغربية، قَبْلَ الإنسان أم أبي. ولذا، لا بد من القبول بقدر من الإبهام (و الإبهام غير الغموض، كما أن التركيب غير التناقض) وبالتعريفات الإجرائية والافتراضات التفسيرية المبدئية إلى أن تترابط كل هذه الأمور وتكتمل المنظومة المعرفية وهيكلها المصطلحي<sup>1</sup>.

8- التحيز ضد الغائية والخصوصية المادية والانقطاع، والتحيز للاغائية والعمومية والواحدية المادية والاستمرارية واللغة الرياضية، الهدف منه واضح: تيسير التحكم الامبريالي في الواقع، فما يطبق عليه الواحدية المادية، أي ما يتم ترشيده، يمكن اختزاله بتبسيطه وتنميته وإدخاله شبكة السببية البسيطة الصلبة، أما ما لا يمكن اختزاله أو تفسيره فإنه يهمل ويوضع في خانات مختلفة مثل "غير طبيعي" و "غير مهم" و "فوضوي" و "لا يصلح موضوعا للبحث".

### رابعا: التقدم (المادي) أم التحيز الأكبر

من المفاهيم الأساسية التي تلتهج بها كل الألسنة مفهوم التقدم. فقد أصبح التقدم هو هدف كل الناس، التحديث يتم من أجل التقدم، والتنمية تتم من أجله، والهدف والبناء والمشاريع والخطط والانتقالات كلها تتم باسم هذا الشيء السحري. ولنسأل طفلا في إحدى حارات مدينة دمنهور المصرية القديمة، أو في مدينة ميدل تاون الأمريكية، أو عجوزا في أحد شوارع طنطا أو نيويورك، الجميع سيجمع على أننا لا بد وأن نتقدم، وبدون تقدم سنهلك.

دعونا ننظر إلى دمنهور: الجميع يجمع على أنه تم إحراز تقدم في هذه المدينة التي قضيت فيها طفولتي وصباي<sup>2</sup>.

انظر مثلا إلى عدد الهواتف وحجم الطرقات وعدد السيارات، وكمية البروتين التي يستهلكها الفرد، وسرعة إيقاع الحياة - كل المؤشرات تدل على التقدم، ولكنني طفولتي كنا نخرج في العصر، فيصنع المهرة منا (و لم أكن واحد منهم قط) طائرات من الورق، ملونة جميلة، تطير في السماء التي كانت لا تزال زرقاء. وكانت أمهاتنا يصنعن لنا كرات صغيرة (ن الجوارب القديمة التي تم رتقها عشرات المرات من قبل) ونلعب كلنا، لا فرق بين غني وفقير، فالجميع قادر على صنع طائرات ورقية على صنع الكرات الجوربية. وهكذا كانت لحظة اللعب هي ذاتها لحظة

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 79.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 80.



## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

التحرر من الصراع الطبقي والتفاوت الاجتماعي (ولو للحظات) ولحظة التضامن الكامل<sup>1</sup>

أما الآن، فإن لحظة اللعب في دمنهور هي أيضا لحظة تصعيد الصراع الطبقي، فالأولاد الفقراء لا يزال عليهم صنع الكرة الجوربية وتطير الطائرات الورقية التي أصبحت فجأة كريهة بعد ظهور ألعاب (فيشر) الكهربائية التي يشتريها المرء مع البطاريات ليعطيها لابنه الذي يجلس أمامها في سلبية غير عادية لتقوم هي بالحركات والألعاب بالنيابة عنه، ويتحول الشيء إلى مركز النشاط، ويتحول الإنسان إلى الشيء المتلقي المسكين الساكن. وبطبيعة الحال، مع تزايد معدلات التقدم والترشيد، ستظهر في دمنهور ألعاب (الفيديو) video games وهي قمة التقدم وآخر صيحة في عالم الألعاب، وهي أيضا قمة العزلة وآخر صيحة في عالم الاغتراب، إذ يجلس الطفل وحيدا بمفرده أمام جهاز أصم يتحاور معه بكفاءة عالية حسب برنامج مقرر نتيجته معروفة، ألعاب لا تعرف الضحك أو البكاء، ولا هي بالحارة ولا هي بالباردة، ألعاب تهدر إنسانية الإنسان، فالإنسان هو من يأنس بغيره من البشر<sup>2</sup>.

"كانت نسبة التوتر في دمنهور في طفولتي أقل بكثير، فبعد العصر كان معظم الناس عندهم وقت فراغ، ومن ثم كلن عندهم وقت للتواصل والتراحم، أما الآن فقد زادت نسبة التوتر بشكل ملحوظ. فهل يعود هذا لانخفاض وقت الفراغ؟ أم هو تصدع أركان الأسرة التقليدية التي كانت تمد الإنسان بقدر عالٍ من الطمأنينة؟ أم ارتفاع أصوات أبواق السيارات الذي لا يتوقف ليل نهار؟ ماذا حدث للحداثق التي كانت تزين دمنهور: حديقة المتزه (حيث كنا نسمع للموسيقى والتي غطى معظمها الأسفلت)، وحديقة الأسماك (ذات السمك الملون)، وحديقة نادي البلدية (حيث يوجد الآن محطة ب، بترين)، وأين المشتل الذي يقال إنه كان يضم كثيرا من الأشجار النادرة؟ (في أثناء عودتي من المدرسة، كنت أمر عليه لأكل "كامكوات" وهو نوع من الحمضيات في حجم البلح)، كلها اكتسحتها التقدم في طريقه". وفي المساء كنا نجلس على السطوح نغني ما حفظناه من أغاني أو نسمع قصصا مرعبة خرافية، أو نرتكب حصتنا الإنسانية من الشرور ونأمل في النجوم ونشعر بالتراحم (فقد كان عندنا متسع من الوقت). "و في ليالي رمضان، كان يأتي محمد الأعور، بائع الصحف طوال العام والمسحراتي في رمضان، ليغني أغاني شعبية جميلة، وحقى لي مرة قصة الجمل الذي هرب من الجزائر، وفر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة، فطلب منه الأمان، فمنحه إياه. ومن ساعتها أصبح الجمل إحدى الصور الراسخة في وجداني. وفي

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 80.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 81.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي (الغربي) رؤية مسيرية

العشرة أيام الأخيرة من رمضان كان محمد الأعور يغني عن الوداع - لم يبق إلا الوداع - لم يبق إلا الوداع الجميل. كنت طفلاً صغيراً، فكانت توقظني أمي -رحمة الله عليها- قبل السحور لأنظر من النافذة فأراه واقفاً، وبجواره مساعده يمسك بالفانوس بكتاب يحوي أسماءنا التي كان يذكرها اسماً اسماً. أسمع اسمي ثم أعود لفراشي لأنام وأحلم<sup>1</sup>.

ولا يقولن أحد من الواقعيين ( ممن فقدوا المقدرة على الحلم والثورة وتغيير الواقع) أنني حالم رومانسي، فأنا أعرف تماماً قسوة الحياة في دمنهور بالنسبة للمظلومين والفقراء، وأعرف الشر الكامن في نفس الإنسان (الذي لا يمكن أن يزيله التقدم كما كان يتوهم بعض الماديين).

"أعرف أن دمنهور لم تكن فردوساً، ومن يخبرني بهذه الحقيقة فلن يزيد معرفتي شيئاً. ولكن بدلاً من الاستقطاب الطفولي، وبدلاً من الإذعان للأمر الواقع، علينا جميعاً أن نمسك بالقلم ونفتح باب الاجتهاد ونفهم التقدم وندرك أسسه المعرفية وثمنه وثمرته"<sup>2</sup>.

وابتداءً يجب أن ندرك أن التقدم هو الركيزة الأساسية للمنظومة المعرفية (المادية) الغربية الحديثة، وهو الإجابة التي تقدمها على الأسئلة النهائية التي يواجهها الإنسان: من أنا؟ وما الهدف من الوجود في هذا الكون: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسب المنظور الإسلامي؟ أم معرفة الحقيقة والذات وفعل الخير وتحاشي الشر حسب المنظور الهيوماني الإنساني الغربي. أم هو الإنتاج والاستهلاك والبيع والشراء وتحقيق الربح واللذة؟ ومن الواضح أن الحضارة الغربية الحديثة قد قبلت بالتقدم باعتباره الغاية والمرجعية النهائية. ومفهوم التقدم (في المنظومة الغربية) يستند إلى منطلقات محددة ويتسم بسمات واضحة<sup>3</sup>.

أ- يستند مفهوم التقدم (شأنه شأن كل المفاهيم الفلسفية والمعرفية الغربية الحديثة) إلى مفهوم الطبيعة/المادة، فالتقدم مثل قوانين عملية حتمية تتم رغم إرادة الأفراد وخارجها ولا يمكن لأحد إيقافها.

ب- والتقدم عملية عالمية خطية ذات اتجاه واحد تتم حسب قانون (طبيعي) واحد يتبدى في كل زمان ومكان وفي جميع المجتمعات وجميع المجالات حسب متتالية واحدة تقريباً.

ج- يفترض مفهوم التقدم وجود تاريخ إنساني واحد ( لا أنسانية مشتركة تتبدى في

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 81.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 81.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 81.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

تشكيلات حضارية وتاريخية مختلفة ومتنوعة)، ولذا ما يصلح لتشكيل حضاري وتاريخي ما، يصلح لكل التشكيلات الأخرى ( وهذا ما نسميه وحدة الوجود التاريخية).

د- قد يتم التقدم عبر مراحل تطويرية متتالية مختلفة في بعض التفاصيل والأسباب ولكن المراحل المختلفة تصل في نهاية الأمر إلى نفس الهدف وتحقق نفس الغايات.

ه- تعتبر المجتمعات الغربية، خصوصا غرب أوروبا، هي ذروة هذه العملية التطورية العالمية الطبيعية، ومن ثم فهي النموذج الذي يحتذى.

و- تستند فكرة التقدم إلى تصور أن المعرفة الإنسانية ستظل تتراكم بشكل مطرد

ز- مع تزايد التراكم ستزداد المعرفة ومن ثم سيزداد تحكم الإنسان

ح- الموارد الطبيعية في الكون غير محدودة.

ط- عقل الإنسان هو الآخر غير محدود. ولهذا فهم عادة ما يتحدثون عن "التقدم

اللاهائي" (و غني عن القول أن كثيرا من المقولات السابقة ثبت قصورها أو خطؤها)<sup>1</sup>.

وكما أسلفنا -التقدم هو الإجابة الغربية المادية على السؤال الخاص بالهدف من وجود

الإنسان في الكون، فهو قد وجد لإحراز التقدم. ولكننا لو دققنا النظر سنكتشف مايلي:

أ- عملية التقدم (مثل الطبيعة/ المادة) ليس لها غاية إنسانية محددة أو مضمون أخلاقي محدد،

فالتقدم (مثل الطبيعة/ المادة) مجرد حركة أو عملية. وفي الوجود الإنساني المتعين، عادة ما يتقدم المرء

نحو شيء ما من مكان إلى آخر، ولكن التقدم في المفهوم الغربي (المادي) عملية حركية تعني

الانتقال (الترانسفير) دون تحديد الهدف من الحركة.

ب- التقدم، بذلك، يصبح بلا مرجعية أو يصبح مرجعية ذاته، ومن ثم يصبح هو الوسيلة

والغاية، فنحن نتقدم كي نحرز مزيدا من التقدم (و هي عملية "لا نهاية")، أي أن التقدم ليس

حتميا وحسب وإنما نهائي أيضا<sup>2</sup>.

ج- ولكن الحركية ليست محايدة تماما ولا بريئة تماما، فثمة تحيز كامل للرؤية المادية كامن

في المفهوم الغربي. ومعيار التقدم في نهاية الأمر هو زيادة المنفعة وتعظيم اللذة لأكبر عدد ممكن من

البشر. والإنسان هو الإنسان الطبيعي ذو الاحتياجات الطبيعية المادية العامة (ثم أصبح الإنسان

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 82.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 83.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

الطبيعي الأبيض في المنظومة الإمبريالية). ولذا نجد أن التقدم (مثل الطبيعة) لا يكثر بالخصوصيات التقليدية (الدينية والإثنية والأخلاقية). ولذا، نجد أن مقاييس التقدم عادة عامة مثل عدد الهواتف ونسبة البروتين وعدد السيارات وسرعتها وطول الطرق ومعدل تحرك البشر وتنقلهم (كلما زادت الحركية زاد التقدم)؟ وعادة ما تركز هذه المقاييس على أشياء تقاس، أما ما لا يقاس فيستبعد كمؤشر. وقد أدى هذا بطبيعة الحال إلى ظهور تشكيلة صناعية جديدة مبنية على الغزو، تحسب منتجاتها بمقاييس مادية، ويهمل حساب تكلفتها البيئية والمعنوية<sup>1</sup>.

وفكرة التقدم قانونا عاما طبيعيا، والغرب باعتباره قمة التقدم، تؤدي إلى تقبل سلمة تفوق الغرب وعالميته وإطلاقه ومسلمة معيارية النموذج الحضاري والمعرفي الغربي بحيث يصبح نموذجا قياسيا للبشرية جمعاء، ويصبح نسقا واحدا يتيما على الجميع الالتزام به وإتباعه إن أرادوا سد الفجوة بينهم وبين الغرب للوصول إلى الرقي والسعادة. ويؤدي ذلك إلى إسقاط القيم والمثل والغايات والخبرة الغربية على العالم وتعميم النظريات والمفاهيم في العلوم المختلفة (خصوصا العلوم الاجتماعية) دون الأخذ في الاعتبار خصوصيات كل مجتمع واختلاف الحضارات. كما يؤدي إلى إنكار التجارب الإنسانية، وإنكار أهمية الآخر والسعي إلى نفيه خارج إطار العلم والتاريخ بل وحتى الوجود (لا بمعنى الوجود المادي وإنما من خلال الحضور المتميز المعبر عن الهوية). ويشار للآخر باعتبار العالم غير الغربي: أي العالم باستثناء غرب أوروبا وأمريكا الشمالية. وبالتدرج، تستبطن كل الشعوب هذه النماذج الغربية وتتبنى معايير النموذج الغربي للحكم على ذاتها<sup>2</sup>.

يقول المسيري: "في إحدى الدول العربية، سمعت المدير العام لشركة الطيران القومية يتحدث في التليفون، وبعلمية واستنارة واضحتين. أخبرنا أن معدل تنقل الأفراد هو أحد المؤشرات على التقدم، وأشار بثقة بالغة إلى المعدل العالمي في الدول المتقدمة. ثم أضاف بتقوى واضحة: وبمشيئة الله سنصل إلى هذا المعدل عما قريب؟" وانطلاقا من هذا التبني البيغائي الأبله لمنظومات الآخر المعرفية يتم التكنولوجيا بشراهة غير عادية دون إدراك لثمن التقدم الحقيقي، دون فهم لارتباط التكنولوجيا العضوي بقيم وثقافة البيئة المنتجة لها، ودون إدراك أن التكنولوجيا ليست مجرد آلات ومعدات وإنما هي قدرة توليدية إبداعية لتعديل طرق الإنتاج وتحسين وسائل التعامل مع البيئة لإشباع الحاجات الإنسانية، ومن ثم غير قابلة للاستيراد ولا النقل إلا في هذه الحدود. ومفهوم الناتج القومي الإجمالي يعبر عادة عن هذا المفهوم للتقدم وعن هذا التحيز

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 84.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 88.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

لنموذج المعرفي الذي يستبعد الاعتبارات الاجتماعية والبيئية والأخلاقية والنفسية. وكل المفاهيم المرتبطة بمفهوم التقدم مثل "رفع مستوى المعيشة" و"تحسين الدخل القومي". مرتبطة بمفهوم التقدم والنموذج المعرفي الغربي<sup>1</sup>.

وقد حان الوقت لحساب ثمن التقدم، وعلينا أن نلاحظ أن عائد التقدم محسوس ومباشر يمكن قياسه. كما يجب أن نلاحظ تداخل ثمرة التقدم مع ثمنه، تماما مثل تداخل ثمن التقاليد مع ثمرتها، ولذا لا بد من تغيير المؤشرات قليلا وجعلها أكثر اتساعا، ولنحاول أن نحول الكيف إلى كم أو على الأقل نرى الأثر الكمي للتحويلات الكيفية. ولنرصد الظواهر الاجتماعية السلبية المختلفة، مثل: المخدرات- الإباحية (التكاليف المادية لإنتاجها والتكاليف المعنوية لاستهلاكها)-السلع التافهة التي لا تضيف إلى معرفة الإنسان ولا تعمق من إحساسه- تآكل الأسرة - طريقة التعامل مع العجائز- الوقت الذي يقضيه الإنسان مع أطفاله وزوجته- تراجع التواصل بين الناس بسبب الكمبيوتر- الأمراض النفسية (الاكتئاب وعدم الاتزان)- تزايد العنف والجريمة في المجتمعات التي يقال لها متقدمة- انتشار الفلسفات العدمية وفلسفات العنف والقوة والصراع(الداروينية الاجتماعية والنيشوية) - تزايد الإحساس بعدم المقدرة على معرفة الواقع (ما بعد الحداثة)- تزايد الإحساس بالاغتراب والوحدة والغربة- تزايد إنفاق الحكومة على التسليح وأدوات الفتك ( يقال إنه لأول مرة في التاريخ البشري، ينفق الإنسان على السلاح أكثر مما ينفق على الطعام والملبس)- ظهور إمكانية تدمير الكرة الأرضية إما فجأة (من خلال الأسلحة النووية) أو بالتدريج(ن خلال التلوث)- أثر السياحة وحركة التنقل على نسيج المجتمعات وعلى تراثها. فلنرصد كل هذا ولتحتسب التكلفة المادية والمعنوية لهذه الظواهر السلبية مع تحويل المعنوي إلى مادي. فضمن تكاليف انهيار الأسرة، تشتت الأطفال وعدم وجود رعاية أسرية كافية، وهو ما يجعل العملية التربوية مكلفة للغاية، إذ لا بد أن تتم بقضها وقضيضها في المدرسة. ولا شك أن هناك علاقة وثيقة بين تزايد القلق بين الأطفال وهذه الظاهرة. كما لوحظ-دون شك- علاقة بين مرض الإيدز والحرية الجنسية (المرتبطة بالانتفاح والتقدم)<sup>2</sup>.

وما قولكم لو حولنا السعادة والطمأنينة مدى تحققها إلى واحد من أهم المؤشرات على التقدم؟ هنا سيقال لنا أن السعادة شيء نسبي متغير لا يقاس وكذا الطمأنينة، أما التقدم فيمكن قياسه علميا. فهل هذا يعني أن التقدم شيء والسعادة والطمأنينة شيء لآخر؟ إن كان الأمر

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 89.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 90.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

كذلك، فماذا ينجز التقدم للإنسان إذن التمدد المادي أم التحقق الإنساني؟ في هذه اللحظة يكشف مفهوم التقدم عن وجهه المادي الحقيقي، فبدلاً من مؤشرات من العالم الإنسان (السعادة والطمأنينة) نسقط في عالم السلع والمؤشرات المأخوذة من عالم الأشياء (السرعة- الإنتاجية... إلخ) دون أي اكتراث بمدى تحقيقها السعادة أو البؤس للإنسان<sup>1</sup>.

وحتى على المستوى المادي، هناك مشاكل كثيرة. وأحب أن أ طرح هنا مفهوماً جديداً كما في كثير من الدراسات وهو مفهوم "التخلف الكوني في مقابل التقدم العلمي الصناعي". فمنذ عصر النهضة والإنسان الغربي يتحدث عن التقدم العلمي الصناعي ويبين الثمرات التي يجنيها الإنسان من هذا التقدم (و الثمرة كما قلنا مباشرة وواضحة). ولكننا نعرف الآن أن هذا التقدم الصناعي يؤثر بشكل سلبي على الكون بأسره وعلى المصادر الطبيعية بطريقة لم تكن واضحة أو ملموسة في البداية، ولكنها أصبحت الآن أمراً معروفاً للجميع. هذا التأثير السلبي والدمار الذي يلحق بالبيئة والغلاف الجوي هو ما نسميه التخلف الكوني (و كلمة "كوني" تعني أن الرقعة المعينة هي الأرض ككل وليس دولة بعينها، وأن الكائن المعني هو الإنسان كإنسان وليس مواطن بلد بعينه)<sup>2</sup>. ولذا، حتى تكون حساباتنا دقيقة لا بد وأن تربط معدلات التقدم الصناعي بمعدلات التخلف الكوني، أي بالأضرار التي يلحقها التقدم الصناعي بالكون، خاصة وأن هذا التقدم الصناعي يفيد الغرب وحده، أما التخلف الكوني فيؤثر علينا جميعاً (فهي عملية غزو إمبريالية للكون تتم لحساب الإنسان الغربي). ولذا، لا بد أن تتناول حسابات ثمن التقدم الظواهر البيئية المختلفة التي لم يتم حسابها من قبل مثل: ثقب الأوزون- تلوث البحار- النفايات النووية تلوث الهواء- تزايد سخونة الغلاف الجوي- تزايد ثاني أكسيد الكربون. إن حسابات المكسب والخسارة لا بد وأن تأخذ هذا في الاعتبار. وقد فعلنا هذا بالفعل مع المبيدات الحشرية، فبعد أن كان معدل استخدامها أحد مؤشرات التقدم، تم حساب التكاليف الكونية، فقررت منظمة الأغذية والزراعة التابعة لهيئة الأمم أن ضرر المبيدات (الكوني الآجل) أكثر من نفعها (الاقتصادي العاجل) ولذا نصحت بالتوقف عن استخدامها، وأصبح استخدام المبيدات الحشرية أحد المؤشرات على التخلف؟ فحسابات التقدم، لأنها مادية اقتصادية وحسب وتسقط العناصر الكونية، ليست دقيقة. وثمة إحصائية تذهب إلى أنه لو تم حساب التكاليف الحقيقية لأي مشروع صناعي (أي حساب المكسب المادي النهائي مخصوماً منه الخسارة الكونية والإنسانية)، لظهر أنه مشروع

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 91.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 91.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

خاسر، وأن المشروع الصناعي الغربي قد حقق ما حقق من نجاح واستمرار لأن الآخرين دفعوا الثمن ، وأنه مع نجاح تجربة بعض الدول في اللحاق بالغرب بدأت تظهر الكارثة الكونية التي تتواتر أخبارها في الجرائد يوميا<sup>1</sup>.

لعل ظهور فكر "جماعات الخضر" والنظريات الجديدة للتنمية التي تتحدث عن الSustainable growth (وهي عبارة تترجم بعبارة "التنمية المطردة" أو "المستدامة" أي التنمية التي لا ترهق المصادر الطبيعية ومن ثم يمكن الاستمرار فيها جيلا بعد جيل، وهي تنمية مدركة لثمن التقدم والتخلف الكوني وتضع في حسابها الأجيال القادمة)، لعل هذا الفكر هو بداية إدراك ثمن التقدم والفادح. ونتيجة هذه العملية الرصدية الاجتهادية النقدية، قد تشحذ الهمم لاكتشاف أشكال صناعية جديدة أقل إجهادا للإنسان وللبيئة.

### خامسا: بعض التحيزات الأخرى

#### 1- النظرية الداروينية (و النيتشوية)

يفصح التقدم عن وجهه المادي من خلال مجموعة من القيم الحاكمة الكبرى والنهائية لحياة الإنسان العلماني، مثل "الصراع من أجل البقاء" و " البقاء للأصلح ولالأقوى" و "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان" والهجوم على أخلاق الضعفاء وتمجيد الإنسان الأقوى (السوبرمان)، وهي قيم نابعة من الفلسفات المادية الغربية التي وصلت إلى قمته في أعمال "داروين" و"نيتشه"، وتعني أن عالم الإنسان هو ذاته عالم الطبيعة/ المادة، وأن القيم المادية البيولوجية الصراعية تحكم كلا من عالم الطبيعة والغابة وعالم الإنسان والحضارة، وأن آلية التطور الوحيدة هي الصراع الدائم، وأن المرجية الوحيدة لكل من الطبيعة والإنسان هي اقوة، فهي تشكل الإطار المعرفي والأخلاقي<sup>2</sup>.

#### 2- السوق/ المصنع

تعبّر نفس النظرة المادية (الداروينية النيتشوية) عن نفسها من خلال استعارة أساسية، مترادفة تمامًا مفهوم الطبيعة/ المادة، وهي رؤية العالم بأسره باعتباره سوقا ومصنعا، وهي رؤية تنبع من الوحدانية المادية نفسها، إذ يصبح كل شيء مادة توظف، فالعالم هو كآلة التي تتحرك (تماما مثل الطبيعة/ المادة) والهدف من الوجود هو التحكم في كل شيء وتوظيفه، فيتم التحكم في الطبيعة المادية التي تصبح موادا خاما والطبيعة البشرية التي تصبح طاقة إنتاجية، وهي عملية تنتج سلعا، ثم

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 92.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 93.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

تنتقل السلع إلى السوق حيث يتحول الإنسان إلى قوة شرائية يقوم بشراء السلع واستهلاكها. وحركة السوق والمصنع تفترض عالما وإنسانا نمطيا يخضع لآلياتها الصارمة وهي آليات صراعية تربصية ذببية تذكر المرء بغابة داروين، رغم رتابتها الصارمة. وهذا ما يحققه الإنسان الاقتصادي الذي ينتج ليستهلك ويستهلك لينتج، لا يخدم إلا مصلحته وهو لا يسعى إلا إليها، ويتصارع مع الآخرين خارج نطاق أي مطلقات أخلاقية أو ثوابت معرفية. إن السوق/المصنع (مثل الطبيعة/المادة) كل مستمر متماسك يسير بحركة مطردة، تتجاوز الغائيات الإنسانية وكل الأحلاقيات والمطلقات<sup>1</sup>.

### 3- الدولة المركزية

ومن التحيزات الكبرى النابعة من النموذج المعرفي الغربي التحيز لمفهوم الدولة القومية العلمانية المركزية. وهذا التحيز مرتبط بمفاهيم الترشيد والتقدم والتحكم المعرفي ووحدة العلوم. فمع الإيمان بوحدة العلوم ومقدرة العقل على مراكبة المعلومات وعلى إعادة صياغة الواقع بما يتفق مع القوانين الطبيعية التي يزداد الإنسان بها معرفة بمرور الزمن، ساد الاعتقاد بمقدرة العلم على قيادة المجتمعات وترشيدها. وكانت الدولة هي الآلية الكبرى القادرة على تحقيق ذلك عن طريق وضع الخطط الشاملة لتوحيد الواقع وتنميته وإختراله وتكميله (تحويله إلى كم) وعلى القضاء على الجيوب الإثنية واللغوية حتى يمكن التحكم في الواقع وتوظيفه، وعلى تشييد البنية التحتية القادرة على تحقيق كل هذه الأهداف التي تتم في المجالين المادي والبشري. أما في المجال المادي، فيتم توحيد السوق وتشييد شبكة الطرقات وتوحيد المقاييس، أما في المجال البشري فيتم تأسيس بيروقراطيات مركزية متخصصة حديثة توجه الفرد حتى يصبح واطنا ينسى ولاءاته القديمة إلا بالدولة وحسب (المواطن يشبه الإنسان الطبيعي والإنسان الاقتصادي، فهو أحادي البعد يمكن تفسيره في إطار الواحدية المادية والسببية)، أي أن الدولة بهذا المعنى تصدر هي الأخرى عن مفهوم الطبيعة/المادة وعن الواحدية المادية نفسها، وهي تعبير آخر عن تصفية ثنائية الأنسان والطبيعة، وعن التحرك وتحويله إلى آلة كبيرة رشيدة محكومة الحركة، تتبع القوانين العامة والمخططات المركزية<sup>2</sup>.

ومما يجدر ملاحظته أن الدولة دائما تفضل التعامل مع الوحدات الضخمة بدلا من

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 94.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 93.



## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

الوحدات الصغيرة مثل الأسرة والجماعات العضوية المترابطة (ومن هنا التحيز ضد الأسرة والجماعات، ومن هنا قيام المؤسسات العامة البيروقراطية بالاضطلاع بوظائفها)، وهي تتعامل مع الإنسان فيما يسمى رقعة الحياة العامة. ولذا، فهي تتحيز للخارج والبراني على حساب الداخل والجواني، وللتعاقد على حساب التآلف، وللحياة العامة على حساب الحياة الخاصة، بل إن الدولة على مستوى من المستويات تحاول أن تحل محل الضمير. والوحدة التحليلية التي تتعامل معها الدولة هي الفرد (المواطن - الإنسان الطبيعي)، وهو فرد يوجد خارج أي مؤسسات وسيطة (الأسرة- الجماعة- الكنيسة) ولذا فهو لا يكسب هويته إلا من السوق أو من مؤسسات الدولة العامة (المدرسة- التلفزيون- الإعلانات)، ومن ثم فإن عزلة الفرد عن المؤسسات الوسيطة تجعله يقع في قبضة الدولة ومؤسساتها<sup>1</sup>.

### 4- حضارة استهلاكية عالمية

من أخطر إفرزات النموذج المعرفي (المادي) الغربي في المرحلة الأخيرة (مرحلة النظام العالمي والاستهلاكية والعالمية) ما أسماه "الحضارة المادية العالمية الجديدة"، وهي حضارة قد تكون أصولها غربية (أو أمريكية) ولكن أشكالها "محايدة". بمعنى أنها عديمة الانتماء واللون والطعم والرائحة، وتهدف إلى الإفصاح عن الإنسان الطبيعي (الطبيعة/ المادة). وهذه الحضارة شبه العالمية لها منتجتها الحضارية المحددة مثل (الهامبرغر)، وهو مجرد طعام ولكنه طعام نمطي يطبخ بالطريقة نفسها في كل مكان وزمان (فكأنه لا يوجد مجال لإبداع الشخصي). وهو طعام يأكله الإنسان بمفرده وربما وهو يسير (كالإنسان الطبيعي). وهناك بنطلون (البلوجيتز)، وهو قطعة من القماش الأزرق يستحسن أن يكون ممزقا قليلا، ولهذا البنطلون طابع عملي شديد فهو يرتدى في جميع المناسبات. وهناك كذلك (التيشيرت) الذي يكتب عليه إما إعلان (إشرب الكوكاكولا) أو إعلان هوية (أنا أحب دمنهور) أم موقف (أنا أحب الشقراوات). وبغض النظر عن مضمون الإعلان، فإنه يفترض أن الإنسان مساحة أو حيز متحرك، كائن براني تماما، ظاهرة مثل باطنه، سطحه وجلده مثل أعماقه وضميره. ويمكن أن نضيف إلى هذا مويستقى (الديسكو وسلاحف) (النينجا ورامبو). ورغم أن معظم هذه الأشياء من أصول أمريكية إلا أنها إما استقلت عنها أو أن الحضارة الأمريكية نفسها قد تقدمت بما فيه الكفاية فأسقطت ما علق بها من خصوصية (بسبب أصولها الأوروبية) ودخلت مرحلة الطبيعة/المادة حيث ظهر الإنسان الطبيعي المادي الذي لا قسمت له ولا ملامح ولا لون

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 93.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

ولا يميزه إلا الحركة والقوة العضلية والعنف والمقدرة الاستهلاكية(وهي صفات طبيعية مشتركة بين الإنسان والحيوان)<sup>1</sup>.

وتعود خطورة هذه الحضارة إلى أنها تتوجه إلى شيء كامن في الإنسان وهي رعبته الطفولية في فقدان الحدود والهوية والتحرك خارج جميع المنظومات إلا المنظومة الطبيعية المادية بحيث يخضع الإنسان لقانون الجاذبية الأرضية(بالمعنى الحرفي والمجازي) وينسحب من عالم الجدل والتدافع والاختيارات الأخلاقية، فيأكل (الهامبرغر) ويلبس (التيشيرت) ويحلم بسلاحف (النينجا ورامبو) ولا يصدع رأسه بأي تركيب أو اختيار. وهذه الحضارة الاستهلاكية الجديدة ليست معادية للحضارات الشرقية وحسب، وإنما معادية للحضارة الغربية ذاتها، ولأي أشكال حضارية إنسانية تتجاوز سطح المادة وتتعالى على الطبيعة وتفلت من قبضة الصيرورة<sup>2</sup>.

### المطلب الرابع: آليات تجاوز التحيز

بعد أن عرفنا أشكال التحيز المختلفة وأكثر أنواع التحيز شيوعاً (التحيز للنموذج الحضاري والمعرفي الغربي الحديث وما يتفرع عنه من تحيزات)، يمكننا الآن أن نحاول تحديد بعض آليات تجاوز التحيز.

### أولاً: إدراك حتمية التحيز وضرورة النقد الكلي

#### 1- حتمية التحيز

(أ) بدأنا فقه التحيز بتأكيد القاعدة الأولى، وهي حتمية التحيز، ويمكن القول إن إدراك هذه الحقيقة هو ذاته الحقيقة هو ذاته أول خطوة لتجاوزه. بل إننا نذهب إلى أن النظريات التي تنكر وجود التحيز هي ذاتها متحيزة لرؤية محددة، فهي ترى الواقع (الطبيعة والإنسان) باعتباره كياناً مادياً بسيطاً قابلاً للتفسير في كليته من خلال قوانين الطبيعة العامة الصارمة التي تسري على كل الكائنات والخلوقات في كل زمان ومكان. وهي نظريات ترى أن العقل الإنساني هو جزء لا يتجزأ من هذه المنظومة الطبيعية، كيان سلمي غير فعال، ليس له استقلال عن القوانين الطبيعية وعن الواحدية المادية التي تسود العالم، وترى أن علاقة هذا العقل البسيط بالواقع البسيط علاقة بسيطة آلية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 94.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 94.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 95.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

ولكن ثمة مفهوما آخر للإنسان والعقل، وهو أن العقل قاصر ولكنه فعال، ولا ينظر إلى الواقع فيسجله بموضوعية متلقية بلهاء وإنما يواجه الواقع المتنوع المركب فيبقى ويستبعد ويجرد ويفكك ويركب ويصحح ويضخم ويهمش، ويصوغ نماذج معرفية، يدرك العالم من خلالها، ولذا فهو يحقق قدرا من الاستقرار للإنسان عن القوانين الطبيعية. وهذا يعني إمكانية تفاوت الإدراك عمقا وتسطيحا، واختلافه من شخص لآخر إنما هو باختلاف التجربة النفسية والحضارية للمدرك، إذ أن أداة الإدراك ليست أداة سلبية وبسيطة وإنما هي أداة إنسانية مركبة فعالة، وما بين تركيبة العالم وفعالية العقل البشري، يصبح التحيز حتميا<sup>1</sup>.

إن الإيمان بالتحيز هو رفض لفكرة بساطة الواقع ولآلية الإدراك وسلبيته ولفكرة القانون العام، وهو تأكيد أن عقل الإنسان مبدع وفعال، وأن دوافعه مركبة، وهو دفاع عن مركزية الإنسان ضد الفلسفات المادية الطولية التي لا ترضى إلا بوحدة الطبيعة وواحديتها، ولا تقنع إلا بعالم أملس، يشبه الحالة الرحمية أو المحيطية الأولى قبل أن يولد الإنسان أو ينضج ليصبح بشرا سويا.

وليس هناك جديد فيما نقول، فعلم الإنسان على مستوى الممارسة، مهما بلغت من تجرد، تحوي تحيزات أصحابها الفلسفية، وهذه حقيقة معروفة بالنسبة للعلوم الاجتماعية ومقبولة بالنسبة لغالبية العاملين في هذا الحقل (و لكن هناك دائما المتطرفون من السلوكيين وغيرهم ممن سقطوا تماما في حمأة المادة وقوانين الحركة). ولكننا نرى أن هذه الحقيقة تسري أيضا على العلوم الطبيعية، فثمة صياغات فلسفية (عقائدية) كامنة وراء التجارب الطبيعية، ووراء طريقة تصنيف وتفسير نتائجها. هذه العقائد ترتبط تماما بالقوانين العلمية رغم عدم وجود رابطة مادية ضرورية بين الواحد والآخر، فإن نظر عالم في حركة النواة ووجد أنها تتحرك خارج أي نمط معروف لديه، فبوسعه أن يقول: "العالم فوضى إذن وخاضع للصدفة". ولكن بوسعه أيضا أن يقول: "العقل الإنساني محدود رغم فعاليته، فهو غير قادر على الإحاطة بكل شيء في الكون". وقد شاعت المقولة الأولى، بسبب النموذج المادي الإلحادي الكامن وراء العلم الغربي، مع لأن المقولة الثانية ذات مقدرة تفسيرية عالية. بل إنها أكثر علمية لأنها تترك باب الاجتهاد مفتوحا، كما أنها لا تدعي أن الإنسان قد أجرى كل التجارب المطلوبة لرصد حركة النواة في الماضي والحاضر والمستقبل، وأن أدوات القياس الموجود الآن لدى الإنسان هي أحسن الأدوات الممكنة، وهذا ما

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 96.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

تدعيه القولة العلمية الغيبية الأولى<sup>1</sup>.

(ب) وإدراك حتمية التحيز يعني أن كل سلوك إنساني (أو مصطلح) يعبر عن نموذج معرفي كامن، وأنه لا يمكن للإنسان فهم تضمينات ما يرى إلا بعد اكتشاف النموذج الكامن والذي يحوي الأسس الفلسفية والمعرفية التي يستند إليها هذا السلوك (أو المصطلح)<sup>2</sup>.

ومن السمات الواضحة للمقولات التحليلية الغربية أنها تظل على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ولا تصل أبداً إلى المستوى المعرفي الذي يتعامل مع المسلمات الكامنة في الفكر والتي تشكل إجابة على الأسئلة النهائية التي تواجه الإنسان في الكون.

وقد تجاهل الخطاب التحليلي الغربي هذا البعد تماماً وأصبحت تطرح القضية على شكل: كيف نحقق التنمية؟ كيف نحقق التقدم؟ كيف يمكن تحقيق التوازن في البناء السياسي؟ وهي كلها أسئلة تتضمن نماذج معرفية (عادية مادية) لا تفصح عن وجهها. بينما لو تعمق الخطاب التحليلي ووصل إلى المستوى المعرفي، وبدأنا نسأل عن الهدف، لاتضح النموذج، ولأصبح السؤال: ما هو الهدف من التنمية؟ ما هي صورة الإنسان المثلى التي يحاول أن يصل إليها المجتمع؟ وما هي الغاية من التقدم؟ هل التقدم له فعالية على كل من المستوى المادي ومستوى الطبيعة البشرية أم أن فعاليته تنحصر في المستوى المادي وحسب؟ وسنكتشف أن معظم مشاريع التنمية تنبع من نموذج اقتصادي مادي ساذج يتجاهل تركيبة الإنسان.

واكتشاف النموذج الكامن لا يمكن أن تكون عملية فردية، فهي عملية جماعية متكاملة تتم على عدة مستويات من خلال الرصد والتصنيف والنقد التراكمي حتى تتحدد الأنماط العامة الجديدة التي يتم مراكمة المعلومات في إطارها والتي تكشف تحيزات النموذج الآخر<sup>3</sup>.

يرتبط البعد المعرفي بالبعد الديني، فالبعد الديني هو شكل من أشكال البعد المعرفي إذ إنه ينصرف على بعض الأسئلة النهائية مثل رؤية الإنسان للكون ولنفسه والهدف من وجوده. ولذا لابد من فحص العلاقات الضمنية ولصريحة بين المفاهيم العلمية والعقائد السائدة المسلمات

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 97.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 97.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 98.

الكامنة فيها<sup>1</sup>.

## 2-النقد الكلي

يجب ألا يقف جهدنا النظري لاكتشاف التحيز عند المستوى الجزئي أو التطبيقي، بل يجب أن ينصرف إلى مجمل البناء النظري الغربي فالتوقف عند المستوى الجزئي أة التطبيقي، مع بقاء البناء على حاله، قد يؤدي إلى عملية ترقيع وتلفيق تفقدنا هويتنا دون أو نكسب هوية جديدة. والترقيع هو استعارة لمفهوم من هنا ومفهوم من هناك بحيث تطبق الرؤية الغربية في مجال ولا تطبق في مجال آخر. وتأخذ عملية الترقيع أحيانا شكل استخدام المفاهيم والمنطلقات الغربية مع تغيير مدلولاتها، ويصاحب هذا أحيانا محاولة إثبات أن كل مفهوم من هذه المفاهيم له أصل في تراثنا يبرر الأخذ به، وهي عملية تغريب بأثر رجعي، فهذا الأمر يؤدي إلى العودة إلى استخدام النماذج الغربية الكلية وعن تغيرت الأسماء والمصطلحات وحيثيات القبول<sup>2</sup>.

وعمليات الترقيع تصدر في واقع الأمر عن الإيمان بأن الرؤية الغربية هي رؤية طبيعية وعالمية ونهائية، وكل ما هو مطلوب هو زخرفتها وربما إعادة ترتيبها. أما النظرة الشاملة والإعمق، فهي تصدر عن الإيمان بأنه لا يوجد مسار طبيعي وعالمي وحتمي واحد، وأن هناك 'مكانية لمسار آخر وتوصل إلى يستند إلى منطلقات أخرى يستند إلى منطلقات أخرى ويدور في أطر مختلفة<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 99.

"نسبية الغرب وضرورة الانفتاح على العالم".

الكون ("استخلافه في الأرض" إن أردنا استخدام المصطلح الإسلامي). وهو افتراض لا يتناقض فقط مع احترامنا لأنفسنا ككائنات حرة مسؤولة وإنما يتنافى مع تجربتنا المتعينة، إذ يصعب علينا أن نصدق أنه لا توجد أي فروق جوهرية بين الإنسان والبرقعة، وأنها في التحليل الأخير وفي نهاية الأمر (كما يقول دعاة الفلسفة المادية) شيء واحد، فتسود وحدة العلوم يسود العام بدلا من الخاص، الطبيعي بدلا من الإنساني. وحينما نصل إلى العام والطبيعي، تسقط كل الحدود الإنسانية المتعينة وتسقط معها الهويات. ومع الهوية، يسقط العالم المركب حيث توجد الأنا والآخر وحيث يوجد الإنسان ككائن أخلاقي مسؤول عن أفعاله، يختار بين الخير والشر. بدلا من ذلك، يظهر عالم مستوٍ أملس لا حدود له، يدخل السعادة على العقول المادية الطفولية التي تضيق بالتركيب والحدود وتعدد المستويات والهويات، أي تضيق بما يميز الإنسان كإنسان. إن المشروع المعرفي الغربي كافر بالمعنى العميق للكلمة، فهو ليس كافرا بالإله وحسب وإنما هو كافر بالإنسان أيضا إذ يعلن موت الإله ثم موت الإنسان ككائن متميز عن الطبيعة ويتزع القداسة عن كل شيء وينكر المعنى.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 99.

<sup>3</sup> المصدر السابق، ص 100.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

### ثانيا: توضيح نقائص النموذج المعرفي الغربي

لا يمكن أن نتحرر من قبضة النموذج المهيمن (النموذج الحضاري والمعرفي الغربي) إلا بعد توضيح نقط ضعفه ومواطن قصوره:

#### 1- نموذج معادٍ للإنسان

يجب أن ندرك أن المشروع المعرفي الغربي يضم نزعاً عديمة معادية للإنسان، فهو مشروع يصفى ظاهرة الإنسان كظاهرة متميزة في الكون (حتى تصفى كل الثنائيات) وهو ينكر على الإنسان أي خصوصية وينكر أن عقله مبدع وفعال.

#### 2- استحالة المشروع المعرفي والحضاري الغربي

(أ) يجب أن نعرف أن المشروع الغربي لسد كل الثغرات وللتوصل للقانون العام مشروع مستحيل من الناحيتين المعرفية والعلمية. فمن الناحية المعرفية يفترض هذا النموذج بساطة العقل وبساطة المدلول الإنساني (الطبيعي والاجتماعي) وبساطة الدال اللغوي بساطة المدلول الإنساني وبساطة العلاقة بينهما. وهو يفترض بيقين كامل متعصب أن رقعة المجهول ستتناقض بالتدرج وستزيد رقعة المعلوم، وأن تحكم الإنسانفي الواقع سيصبح كاملاً، وهو افتراض أقل ما يوصف به أنه طفولي سخيف<sup>1</sup>.

(ب) يحاول النموذج المعرفي أن يصل إلى المستويات من التعميم لا تبررها درجة المعرفة عند من قاموا بالتعميم، فنأخذ مفهوم "طبقة" التي تتحدد (في المعجم الماركسي) من خلال مقاييس مادية مثل دخل الإنسان وعلاقته بأدوات الإنتاج.. إلخ. وهذا المفهوم التحليلي تعبير عن محاولة الوصول إلى مصطلح عام عالمي دقيق كمي يتجاوز الغائيات ولا يهيب بمفهوم الطبيعة البشرية (شأنه في هذا شأن مصطلحات أخرى مثل "حتمية التاريخ"). وحينما قام ماركس وإنجلز وغيرهما بتطوير المصطلح، لم يكن هناك دراسات كافية عن بقية أنحاء العالم (بل يبدو أن معرفة ماركس بطبيعة التركيب الطبقي الفذة في بلدة في شرق أوروبا مثل بولندا كانت محدودة للغاية). ومع هذا، تم تطوير مفهوم ومصطلح "طبقة" باعتباره مفهوماً ومصطلحاً عاماً. وحينما بدأ ماركس يقرأ عن الشرق، ظهرت له أشكال من التنظيم الاجتماعي ليس لها نظير في تجربته، ومن ثم، لجأ إلى هيغلي وقال: "هذا، إذن، هو النمط الآسيوي للإنتاج"، وهو مصطلح أقل ما يوصف به أنه

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 101.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

مضحك، وهو يعادل تماما عبارة "لا أعرف شيئا عن بقية العالم على الإطلاق". ولنتخيل كل علماء الشرق جلسين يحاولون تفسير تاريخهم الطويل المركب في الصين والهند ومصر وأفريقيا من خلال مقولة ماركس الكاسحة<sup>1</sup>.

أما من الناحية العملية، فالمشروع الحضاري الغربي المبني على التنمية والتحكم في المصادر وتعظيم الإنتاج والاستهلاك والتقدم المستمر اللانهائي قد ارتطم بحائط كوني صلب، فإذا كان الإنسان الغربي الذي لا يشكل سوى نسبة ضئيلة من سكان الكرة الأرضية يستهلك ما يزيد على 80% من مواردها الطبيعية (ويبلغ حجم ما استهلكه الأمريكيون في المائة سنة الماضية ما يساوي كل ما استهلكه الجنس البشري عبر تاريخه) فإن هذا يعني أن النمط الغربي في التنمية وتحقيق السعادة (أو اللذة) للأفراد لا يمكن محاكاته. لتخيل لو تبنت الصين والهند هذا النمط وبدأت سيارات ثلث الجنس البشري في حرق الوقود وتبديد الأكسجين بالمعدلات الغربية "المتقدمة" "الراقية"، وصاحب هذا التحاق البرازيل بركب التقدم، وتسارعت عملية قطع غابات المطر الاستوائية (التي تشكل مصدر ثلث أكسجين الكرة الأرضية) فمما لاشك فيه أن هذا النموذج سيؤدي بنا جميعا إلى الاختناق<sup>2</sup>.

ولعل استحالة هذا المشروع المعرفي تظهر في تكاثر المدارس الفلسفية وإسهال المصطلحات الذي أصيبت به هذه الحضارة، حتى إنها تطالعا يوميا بمصطلحات جديدة يقدمها أصحابها على أنها أكثر دقة وعمومية واقترابا من الحقيقة، ثم تسقط وتموت لتحل محلها مصطلحات جديدة يلهث وراءها مفكرون متصورين أنها ستقدم لهم إجابة على أسئلتهم وحلا لمشاكلهم، مع أن هذه المصطلحات ليست في واقع الأمر سوى تعبير عن الداء والمرض الغربي، مرض البحث عن المستحيل: مرض الدكتور فاوستوس الكافر، الباحث عن الغنوص الكامل والذي انتهى بتدمير نفسه، ومرض دريدا، فيلسوف ما بعد الحداثة، الذي أعلن أنه لا تحكم وأن العالم كله لعب وذرات وقصص صغرى<sup>3</sup>.

### 3-دراسة أزمة الحضارة الغربية

لا بد من دراسة أزمة الحضارة الغربية في جميع أوجهها: فإذا كان الغرب قد حقق

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 101.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 102.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 102.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

مطلقتهومركزيته من خلال الانتصارات المعرفية والمادية في المراحل الأولى من ظهور النموذج العقلاني والمادي، فقد حان الوقت أن نعيد النظر في هذه الانتصارات والنجاحات ونبين نقط القصور التي ظهرت من خلال التطبيقات المختلفة لنموذجه المعرفي، خصوصا ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر، وان ندرس الأزمات الناجمة عن تنبيهه وتطبيقه(خصوصا بعد الستينيات، وهي النقطة التي اكتملت فيها معظم ملامح النموذج الحضاري المعرفي الغربي إذ تحققت معظم حلقات المتتالية الغربية الحديثة، ولم تعد مجرد ايدولوجية يتم التبشير بها أو مجموعة من الأفكار يتم الدعوة إليها وإنما أصبحت بناء حضاريا ماديا ظهرت نتائجه السلبية غير المباشرة الآجلة وغير المقصودة). ومن المفردات التي تستحق التسجيل أن دعاة التغريب واللاحق بالغرب في عالمنا العربي لا يزالون يدورون في إطار عقلانية القرن الثامن عشر، وعلو القرن التاسع عشر، ويكررون تهاوؤ الغرب بخصوص مستقبله في الوقت الذي سقطت فيه عقلانية القرن الثامن عشر وظهر مدى قصورها تأكلت السببية البسيطة التي تستند إليها علوم القرن التاسع عشر، وتخلّى كثير من المفكرين الغربيين عن تهاوؤهم بخصوص حضارتهم التي لم تعد تشعر بالثقة الكاملة بنفسها كما كانت تفعل حتى نهاية القرن التاسع عشر، وفقدت كثيرا من إحساسها بمكانتها الخاصة في التاريخ مركزيتها وعالميتها. وهذا أمر طبيعي ومتوقع مع تصاعد أزمات هذه الحضارة ابتداء من حربيها العالميتين(أي الغربيتين) وانتهاء بمشاكلها المتنوعة الكثيرة مثل تآكل مؤسسة الأسرة، وانتشار الإيدز والمخدرات، وتراكم أسلحة الدمار الكوني، والازمة البيئية، وتزايد اغتراب الإنسان الغربي عن ذاته وعن بيئته، وهي كلها أمور كان لا يتحدث عنها إلا الشعراء في شعرهم والروائيون في رواياتهم والعلماء في دراساتهم العلمية الرصينة التي لا يقرؤها غيرهم من العلماء، ولكنها مع نهاية الستينيات أصبحت أخبارا يومية تتناقلها الصحف والإذاعات والمجلات<sup>1</sup>.

إن قضية أزمة الحضارة الغربية الحديثة ليست من اختراعنا، فقد تناوّلها كثير من المفكرين الغربيين مثل شبنجلر وتوينبي وكولن ويلسون. وموضوع الأزمة له أصداء في كل فروع المعرفة ولا بد من دراسة هذا الموضوع في جميع أوجهه. ويتم هذا عن طريق رصد الموضوعات والقضايا والأشكال الأساسية لهذه الأزمة كما عالجها كافة التخصصات ثم ربطها الواحدة بالأخرى حتى نصل إلى نموذج تحليلي تفسيري للأزمة له مقدرة تحليلية وتفسيرية عالية. ويمكن طرح الأسئلة التالية: هل هناك علاقة بين الإباحية(نزع القداسة عن جسد الإنسان وتبديده)، وتلوث البيئة وتخزين آلاف الأطنان من الأسلحة التي تكفي لتدمير العالم عشرات المرات(نزع القداسة عن

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 103.



## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

الكون تبديده)؟ هل هناك علاقة بين العقلانية المادية والهولوكوست(الإبادة النازية)؟ أليست الإبادة هي تطبيق منهجي لمبدأ المنفعة على البشر فيباد من لا نفع لهم (مثل العجزة والسلاف واليهود) ويمنح البقاء لمن له نفع أو فائدة؟ هل سبيل لتحاشي الأزمة أم أنها حتمية تاريخية تخضع لها الحضارة الغربية وكل من يسير سيرها؟ إن المطلوب هو الوصول إلى نظرية عامة لأزمة الحضارة الغربية الحديثة وأزمة النمط التحديثي الغربي<sup>1</sup>.

### 4- نماذجية الانحراف

بعد دراسة النموذج المعرفي وأزمته، لا بد وأن ندرس تجلياته المختلفة، وستثير قضية هامة وهي ما يسمى "انحرافات الحضارة الغربية" أو بعض الظواهر السلبية التي صاحبته والتي تصنف على أنها مجرد انحراف إنساني تقدمي يعلي من شأن الإنسان. ومن هذه الظواهر التشكيل الامبريالي الغربي والنازية والصهيونية. ولعل من أهم آليات تجاوز التحيز اكتشاف نماذجية هذه الظواهر بمعنى أنها تعبر عن شيء أساسي في الحضارة الغربية (عن نموذجها الكامن) لا مجرد استثناء أو انحراف.

ولعل دراسة نماذجية الامبريالية الغربية من أهم المداخل لاكتشاف حقيقة الحضارة الغربية الحديثة ونموذجها الحضاري المعرفي. ويمكن أن نطرح السؤال التالي: هل يمكن فصل الرخاء الغربي والرفاهية والتنمية المتصاعدة عن عملية النهب الكبرى(واققسام العالم) التي قامت بها الامبريالية الغربية، والتي ليس لها نظير في التاريخ من ناحية اتساع المجال والمنهجية؟ إن مجمل ما حصلت عليه إنكلترا من الهند وحدها يفوق بمراحل ما قامت هي بإنتاجه إبان الثورة الصناعية<sup>2</sup>. ولم تستفد إنكلترا اقتصاديا وحس من مستعمراتها، بل إنها قامت بتصدير كل مشاكلها الاجتماعية الشرق- من فائض بشري(عمال متعطلون) إلى أعضاء أقليات غير مرغوب فيهم (اليهود إلى فلسطين)، إلى مجرمين يهددون نسيج المجتمع، إلى فاشلين ومغامرين أخفقوا في تحقيق الحراك الاجتماعي. كل هؤلاء تم تصديرهم إلى الشرق مع كم هائل من السلع الكاسدة. إذا أضفنا إلى هذا ما نهب من عمالة وخبرات وآثار، بل وما أحرق من اكسجين وما تراكم من ثاني أكسيد الكربون في الفضاء، وهو ما أدى إلى تضيق الحدود على التنمية في الوقت الحاضر، إذا فعلنا هذا، هل يمكن عزل التراكم الرأسمالي عن الامبريالي؟ إن الحديث عن النموذج الحضاري والمعرفي الغربي بمعزل عن

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 104.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، 105.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

ظاهرة الامبريالية هو تحيز أكبر وحلل تحليلي جوهري لا بد من تجاوزه. ولذا لا بد من استعادة الامبريالية كمقولة تحليلية أساسية في دراسة المجتمع الغربي (هل يمكن مثلا دراسة الاقتصاد الإسرائيلي و"نجاح" المجتمع الإسرائيلي بمعزل عن عشرات البلايين من الدولارات التي تصب في مجتمع لا يتجاوز عدد سكانه أربعة ملايين، وهي تصب فيه بسبب صهيونيته، أي قيامه بوظيفة امبريالية عسكرية محددة؟).

أما بخصوص النازية، فهي ولاشك لحظة نادرة في تاريخ الحضارة الغربية (والبشرية)، فلم يحدث قط أن تم إبادة الملايين بهذه المنهجية وهذا الرشد والحياد من قبل أو من بعد. ومع هذا، يمكن أن تكون اللحظة النادرة هي أيضا اللحظة التي يكشف فيها النموذج الحضاري والمعرفي عن وجهه القبيح، ويمكن إنجاز هذا بالنسبة للنازية إن وضعت في إطار نظريات التفاوت العرقي التي سادت في أوروبا في القرن التاسع عشر والتي شكلت الإطار العقائدي للتشكيل الاستعماري الغربي، وإن وضعت في إطار عمليات الإبادة المنهجية التي قام بها الإنسان الأبيض في الأمريكيتين، وعمليات الاسترقاق في افريقيا. إن فعلنا ذلك، فإن اللحظة النازية في الحضارة الغربية ستفصح عن هويتها الحقيقية وستظهر على أنها ظاهرة متواترة وأن فرادتها تنبع من درجة تبلورها وحسب، فهي لحظة عبر فيها النموذج المعرفي الغربي المادي للإنسان عن نفسه بدرجة حادة. ونفس الشيء ينطبق على الصهيونية، فهي تعبير عن نفس الرؤية العلمانية الامبريالية التي تحول العالم والبشر إلى مادة استعمالية<sup>1</sup>.

### 5-الفكر الغربي الاحتجاجي أو المضاد

كما أسلفنا، حلت الحضارة الغربية مرحلة الأزمة منذ منتصف القرن التاسع عشر وفقدت كثيرا من ثقفتها بنفسها. وقد ظهرت أدبيات تعبر عن هذه الأزمة يمكن أن نسميها الفكر الاحتجاجي أو المضاد. وعود تاريخ الفكر الاحتجاجي إلى عصر النهضة في الغرب ذاته، أي مع ظهور النموذج النفعي المادي. ولكنه ظل متواريا بسبب انتصارات الحضارة الغربية المادية والمعنوية المذهلة. ومع دخول هذه الحضارة مرحلة الأزمة، ومع تزايد فقدانها لثقفتها بنفسها، بدا هذا الفكر الاحتجاجي يكتسب مزيدا من المركزية والمصادقية. وقد حاول هذا الفكر وصف الأزمة والتعبير عنها بل وتجاوزها. ولا بد من الاستفادة من هذا الفكر وأدبياته في محاولة استرداد المنظور النقدي تجاه الحضارة الغربية، ولا بد وأن نوفر للقارئ العربي اهم أدبيات هذا الفكر الذي يشمل

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 106.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

كل فروع المعرفة: النقد الأدبي واللغة والفلسفة وعلم البيئة والعلوم الطبيعية والتاريخ... الخ، وسنجد أن النموذج الكامن وراء هذا الفكر ينطوي على قدر من الرفض للنماذج العلمية المادية العامة التي تهمل الكيف وما لا يقاس والمطلقات والخصوصية، ووجود هذه الأدبيات بالعربية سيجعل الحوار بخصوص المشروع الغربي أكثر تركيبياً<sup>1</sup>.

### أ- الحداثة

ظهرت في الغرب دراسات كثيرة للغاية عن انتهاء الحداثة وفشلها وعدميتها ولا إنسانيتها وضرورة تجاوزها، وتوجد دوريات متخصصة في نقد الحداثة، كما توجد دوريات فلسفية وأدبية ذات توجه ديني (مسيحي) تنشر دراسات نقدية متعمقة في هذا الموضوع. ويوجد نقد للحداثة داخل الفكر الماركسي في غاية الأهمية (لوكاش-جراف-جيمسون-ايجلتون). وفكر ما بعد الحداثة، رغم عدميته، يحوي نقداً هاماً لكثير من جوانب المشروع التحديثي (الاستناري) الغربي.

### ب- نظريات التنمية (والتقدم)

ظهرت دراسات عديدة عن مفهوم التنمية وكيف أنه مفهوم كمي لا يتعامل مع الكيف، ومادي لا يتعامل مع الإنسان، عام لا يتعامل مع الخاص والفردى-أي أنه قاصر عن الإحاطة بكثير من جوانب الظاهرة الإنسانية. كما أنه مع تصاعد أزمة البيئة بدأ الكثيرون يتحدثون عن حدود التقدم والتنمية. كما أن فشل معظم التجارب النهضوية التنموية في العالم الثالث والتي تستند إلى مفاهيم التنمية الغربية بدأ هو الآخر ينتج أدبيات تطالب بفتح باب الاجتهاد بخصوص هذا المفهوم المحوري بالنسبة للتشكيل الغربي<sup>2</sup>.

### ج- فكر أحزاب الخضر والمدافعين عن البيئة

وهو ممن أهم أنواع التفكير المضاد، فإذا كان الفكر الغربي المادي الحديث مبني على لا محدودية العقل ومقدرته على التحكم في الأرض وغزوها، فإن فكر المدافعين عن البيئة يصدر عن فكرة قصور العقل البشري وعن فكرة التواءم مع الكون، ومن ثم فإن منطلقاته تختلف تماماً عن منطلقات العلم الغربي<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 107.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 109.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 110.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

### د- المراجعات الجديدة للتاريخ الغربي

ظهرت دراسات تاريخية عديدة للتاريخ الغربي والفكر التاريخي الغربي تعيد النظر فيه وفي مسلماته. فأعيد كتابة تاريخ الاستعمار من منظور الشعوب المقهورة والتي أبيدت أو تلك التي فقدت تراثها. ومن أهم الظواهر التي أعيد النظر فيها، ظاهرة الثورة الفرنسية، فقد ظهرت عشرات الكتب الجديدة عن الثورة الفرنسية أساسا باللغتين الإنكليزية والفرنسية. وبعض هذه الكتب تركز على حادثة فاندي(مارس1793) وهي الموقعة التي قامت فيها قوات الثورة الفرنسية بأول عملية إبادة منهجية (هولو كوست) في العصر الحديث، إذا قامت قوات الثورة تحت قيادة الجنرال وستيرمان بذبح النساء والأطفال والرجال والشباب حتى يجتث العدا للثورة من جذوره. ولم يذكر المستنيرون العرب هذه الحادثة حين اهتموا بحماس شديد في الاحتفال بعيد الثورة الفرنسية<sup>1</sup>.

وتبين إحدى الدراسات أن العنف الذي صاحب الثورة لم يكن مجرد ظاهرة عرضية وإنما كان سمة بنوية نماذجية، فالعنف(حسبما تطرحه هذه الدراسة) كان هو الوسيلة الوحيدة المتاحة للدولة القومية( التي أسقطت الدين) لتجنيد الطاقات الحيوية للجماهير. كما أن العنف هنا ليس انحرافا عن العقل وإنما هو إعادة صياغة الواقع بما يتفق مع المقاييس الباردة الرياضية غير الإنسانية للعقل. وتشير دراسات أخرى لموقف الثورة الفرنسية من الأقليات وكيف أبادتها إما فعليا أو مجازيا عن طريق إسقاط سماتها الخصوصية. وهناك دراسة ثالثة تبين أن الثورة أدت إلى إعاقة تطرو فرنسا الاقتصادي، ومن ثم أعطت الفرصة لإنكلترا لتصبح الدولة الصناعية العظمى دون منازع. وهناك دراسات عن تزايد معدلات الطلاق بعد الثورة وعدد الأطفال غير الشرعيين وغير ذلك من الموضوعات التي لم تشر لها التواريخ التقليدية(المستنيرة) من قريب أو بعيد<sup>2</sup>.

### هـ- المراجعات الجديدة في علم النفس وعلم اللغة

وهي مراجعة تبين الخلل المعرفي الأخلاقي في كثير من نظريات علم النفس واللغة وتوضح مدى عمق الأزمة المعرفية في الغرب، وعلم اللغة بالذات يبين مدى قصور الفكر المادي الوضعي، ويذهب البعض إلى أن الفكر الفلسفي الحقيقي في الغرب يوجد الآن في الكتابات عن فلسفة اللغة وليس في كتب الفلسفة.

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 110.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 110.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

### و- الأزمة المعرفية في العلوم الطبيعية

من أهم التخصصات التي عبر التفكير المضاد عن نفسه من خلالها الفكر الفلسفي في العلوم الطبيعية. فعلم القرن التاسع عشر كان منطلقا من الإيمان بالسببية البسيطة وبإمكانية التحكم (الامبريالي الكامل) في الواقع وبأي رقعة المجهول تتناقص نتيجة لتزايد رقعة المعلوم . وقد تحطمت السببية البسيطة تماما ولم يعد يحلم أحد بالتحكم، بل لم يعد أحد يحلم بإمكانية استيعاب كل المعرفة المتاحة، أي أن عملية التراكم قد وصلت إلى الدرجة أصبح من المستحيل معها على عقل الإنسان استيعابها، أي أن الإنسان أدرك حدوده من خلال انتصاراته(وهذه مفارقة تستحق التأمل). كما أن وهم تناقص المجهول وتزايد المعلوم سقط تماما، فالمعلوم يتزايد ولكن بتزايد يتزايد المجهول عشرة أضعاف (وهذه مفارقة أخرى). وقد انعكس هذا في المفاهيم والفرضيات والنظريات بل والقوانين العلمية الحديثة، وتحولت العلوم الطبيعية إلى علوم إجرائية تطمح إلى تفسير بعض جوانب الظاهرة لا كل جوانبها. ولا بد من كتابة دراسة في هذا الموضوع الذي يجب أن يعطي أولوية حتى يتحرر المتعلمون والمثقفون من وهم السببية البسيطة<sup>1</sup>.

ومن الأشياء التي يجب التنبيه إليها أن كثيرا من المتحدثين باسم الحضارة الغربية الحديثة، سواء كانوا علماء أم منفذين، عادة ما يمجدون التعددية ويهاجمون المركزية الغربية، ولكن رغم كل هذا، يظل النموذج الوحيد الفعال(الذي يتعامل الغرب من خلاله مع العالم والذي يطبقه البنك الدولي وهيئة الأمم والنظام العالمي الجديد ووكالات التنمية ومعاهد البحوث الأكاديمية والإستراتيجية) هو النموذج المادي الواحد العقلاني<sup>2</sup>.

### ثالثا: نسبية الغرب

وعملية النقد ليست عملية سلبية الهدف منها هو الفضح والتفكيك (فهذا أمر جدير بالعدميين من دعاة ما بعد الحداثة) وإنما هي أساس عملية تهدف إلى الفهم المتعمق الذي يجعل من الممكن فرز محتويات الترسنة المعرفية الغربية وعزل ما هو خاص (غربي) عما يصلح لأن يكون عاما(عالميا). فما هو عالمي يعبر عن إنسانية مشتركة، وبالتالي لن يكون من الصعب تبنيه وفق شروط نسقنا النظري المستقل النابع من أسئلة واقعا وقضاياها<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 111.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 112.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 112.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

ولكن لا بد وأن يواكب هذا التخلص من الإحساس بمركزية الغرب ونزع صفة العالمية والعلمية المطلقة عن الحضارة الغربية وتوضيح ان كثيرا من " القوانين العلمية" التي يدافع عنها دعاة التغريب باعتبارها تصلح لكل زمان ومكان هي نتيجة تطور تاريخي وحضاري محدد وثمره تضافر فريدة في لحظة فريدة.

فإذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق، فإنه يجب أن يستعيد نسبيته، وإذا كان يشغل المركز فإنه يجب أن يصبح مرة أخرى عنصرا واحدا ضمن عناصر تكون عالم الإنسان، وإن كان يعتبر نفسه عالميا. وهذا لا يمكن أن يتم باستعادة تبيان خصوصيته ومحليته، أي أن الغرب يجب أن يصبح غربيا مرة أخرى لا عالميا. وهذا لا يمكن أن يتم إلا باستعادة المنظور العالمي والتاريخي المقرن بحيث يصبح التشكيل الحضاري الغربي تشكيلا حضاريا واحدا وسماته وتاريخه، تماما كما أن لكل التشكيلات الأخرى خصوصياتها وسماتها وتاريخها. والمنظور المقارن لا يعني علاقة التأثير والتأثر الشائعة في الدراسات الجامعية، إنما محاولة الوصول

إلى رؤية عالمية حقة من خلال مقارنة البنى الحضارية والتجارب التاريخية المختلفة والنماذج المتعددة التي تعامل الإنسان من خلالها مع العالم فأبدع أشكالا حضارية خاصة متنوعة لها قوانينها الداخلية وتنبع إنسانيتها من خصوصيتها لا من خلال اتساقها مع قانون عالمي وهمي هو في نهاية الأمر "قانون غربي"<sup>1</sup>

ومما سيساعد على هذا الأمر أن الحضارة الغربية قد فقدت مركزيتها المزعومة على المستوى المادي إذ ظهرت مراكز حضارية أخرى ناجحة حتى بالمعايير المقبولة لدى الحضارة الغربية ودعاتها، ويمكن إنجاز هذا الهدف من خلال عدة محاور:

### 1- إبراز خصوصية الحضارة الغربية

تدور كتابات ماكس فيبر عالم الاجتماع الألماني حول موضوع أساسي كامن وهو خصوصية الحضارة الغربية، وهو يرى أن الخاصية الأساسية لهذه الحضارة هي اتجاهها نحو الترشيح ومزيد من الترشيح إلى أن يتم ترشيح كل جوانب الحياة. وهذه الخاصية تعود (كامل يرى فيبر) إلى سمات بنوية فريدة مقصورة على الحضارة الغربية ومكونات حضارية فريدة مثل القانون الروماني وبناء المدينة الغربية وبعض سمات اليهودية ثم المسيحية الغربية، بل وتطور الموسيقى في الغرب. وعملية الترشيح هذه في تصوره هي التي أدت إلى ظهور ما يسميه بالرأسمالية الرشيدة (في مقابل

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 113.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

رأسماليات المجتمعات التقليدية) التي طورت نظم الإدارة البيروقراطية الدقيقة الموضوعية. وهو يرى أن عملية الترشيد هذه لن تؤدي إلى إسعاد الإنسان وإنما إلى ظهور ما يسميه بالفقص الحديدي- أن يخضع البشر لقواعد عامة رشيدة صماء، إذ أن الترشيد الغربي هو في جوهره عملية فرض للقانون المادي الواحد على الإنسان والمجتمع، وذلك حتى يتم تنميته والتحكم فيه.

مهما كان الأمر، فإن تركيز فيبر على خصوصية الحضارة الغربية (في مقابل تركيز ماركس أو دوركايم على فكرة القانون العام) أمر في غاية الأهمية ويخدم قضية المشروع المعرفي المستقل<sup>1</sup>.

ويمكن أيضا دراسة خصوصية تطور التكنولوجيا الغربية الحديثة في مقابل أنواع التكنولوجيا الأخرى مثل التكنولوجيا الصينية على سبيل المثال أو حتى تكنولوجيا توليد الطاقة من مساقط المياه ومراوح الهواء في الحضارة الغربية ذاتها. وثمة نظرية تذهب إلى أن تكنولوجيا الطاقة المولدة من الفحم(وهو ما يعني ضرورة استخراجها من باطن الأرض)، والتي ظهرت في الغرب في نهاية القرن الثامن عشر، مرتبطة تماما بعقلية الغزو وهزيمة الطبيعة(والإنسان) التي تسم المشروع المعرفي الغربي(على عكس الطاقة المولدة من مساقط المياه والرياح، والتي كانت منتشرة في أوروبا حتى نهاية القرن الثامن عشر، فهي مبنية على التوازن مع الطبيعة والتعاون معها).

### 2-دراسة الظروف التاريخية والثقافية للظاهرة

حينما تواجهنا ظاهرة غربية (أو أي ظاهرة)، سنحاول معرفة ظروفها التاريخية والاجتماعية، فنحن نعرف ان أي ظاهرة (فكرية أو علمية) لا توجد فجأة وبدون مقدمات، بل إن ثمة مركبا من الأسباب أدى إليها، وهي جزء من نسيج مجتمعي حضاري ترك فيها تحيزاته وتوجهاته وآلامه وأحزانه ورؤاه وعنصريته. ومن شأن هذه الدراسة تقويم أسس المعرفة الغربية والتأكد على خصوصيتها ومحدوديتها ونسبيتها.

ولنأخذ عبارة "النمط الآسيوي للإنتاج". لن نفهم هذه العبارة إلا في إطار تزايد إحساس الغربي بمركزيته وعالميته، والذي بدأ منذ عصر النهضة ثم تزايدت حدته إلى أن أصبح عنصريا صريحا يقسم العالم إلى الغرب المتحضر ثم بقية العالم البدائي. وقد تواكب هذا مع رغبة العالم الغربي في تقديم تفسيرات علمية شاملة للعالم بأسره لا ثغرات فيها، وهو ما ترجم نفسه إلى محاولة السيطرة على كل المقولات التفسيرية(فيما سمي امبريالية المقولات). ولذا، كان لابد وأن تغطي نظريات الإنسان الغربي كل التاريخ البشري(وإلا لما كانت علمية)، وكان لابد وأن يصنف آسيا

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 113.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

وأفريقيا ويدخلها في منظومته المعرفية حتى لو لم يعرف شيئا عنهما<sup>1</sup>.

### 3- بعض المصادر اليهودية للفكر الغربي الحديث

تناولنا الأبعاد المعرفية للظواهر الغربية في كثير من الأمثلة التي ضربناها، ويمكن أن نضرب هنا بعض الأمثلة عن الأبعاد الدينية لبعض الأفكار التي قد نظن لأول وهلة أنها بعيدة كل البعد عن أي منظومة دينية (مثل فكرة الحتمية التاريخية التي يذهب البعض إلى علمنة للرؤية المسيحية للتاريخ)، ولكننا سنكتفي بالإشارة إلى بعض المصادر اليهودية للفكر الغربي الحديث. وي طرح هذا الفكر نفسه على أنه فكر عالمي، أو على الأقل هكذا يروج له دعاة الحداثة. ولكن من المتفق عليه بين دارسي هذا الفكر أن اليهود الغربيين قد حققوا برزوا غير عادي داخل الحضارة الغربية الحديثة، ولكن لم تؤكد الدراسات المنشورة ما يمكن أن نسميه "المكون اليهودي" في الفكر الغربي الحديث. وكلمة "يهودي" هنا لا يعني يهودية التوراة أو حتى التلود وإنما هي يهودية القبالة، (خصوصا القبالة اللورانية، نسبة إلى إسحق لوريا) التي سيطرت تماما على اليهود وعلى المؤسسات الدينية اليهودية ابتداء من القرن السادس عشر. والقبالة باختصار شديد، هي فلسفة حلولية واحدية متطرفة توحد تماما بين الخالق والمخلوق حتى تتلاشى الثغرات بينهما، وحتى يصبح الإنسان هو الخالق وتصبح الطبيعة هي أيضا الخالق، أي أنها نظام حلوي متطرف تؤدي حلولته المتطرفة إلى وحدة وجود كاملة هي في جوهرها واحدية مادية. ولذا تعد القبالة اللورانية تمهيدا للفكر العلماني الذي يقدر المادة والطبيعة ويؤله الإنسان لا كمخلوق فريد وإنما كجزء من الطبيعة. والقبالة لها رموزها ورؤيتها للكون ولدورانه، وللتاريخ ومساره، وللإنسان وحركاته وسكناته. وقد أدت إلى ما يسمى في الدراسات اليهودية بتصاعد الحمى المشيخانية(أي الاعتقاد بقرب وصول الماشيخ المخلص اليهودي)<sup>2</sup>.

والترعة المشيخانية نزعة عدمية معادية للحدود، ترى الإنسان كائنا لا حدود له(أي إلها) ولذا فهي تترجم نفسها دائما إلى اتجاهات ترخيصية(تسقط الشرائع الإلهية والإنسانية) إباحية داعرة وتنتهي بإسقاط حدود الإنسان وهويته.وقد قامت المؤسسة الحاخامية بالتصدي للقبالة ودعايتها، واهتمتهم بالشرك الصريح وبالعداء للتوحيد بل ولليهودية ذاتها. كما بين الحاخامات أنها فلسفة ليست نابعة من اليهودية ذاتها، أو من التراث التوراتي والتلمودي، وإنما من التزاعات

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 113.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 114.



## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

الحلولية السلافية الشعبية والتصوف الفلاحي السلافي(وهي نفس التربة التي أثرت في القبالة في نهاية الأمر، اكتسحت المؤسسة الحاخامية وكل المدارس التلمودية العليا(اليشيغا) وأصبحت التفسيرات الشائعة للتوراة والتلمود هي التفسيرات القبالية، بل وظهرت قبالة مسيحية انتشرت وشاعت وتأثر بها كثير من المفكرين الغربيين خاصة في عصر النهضة. ونحن نسمي القبالة "يهودية ومسيحية" تجاوزا فهي في واقع الأمر لا يهودية ولا مسيحية، وإنما حلولية ووثنية تماما.

ولم تظهر دراسة واحدة باللغة العربية عن القبالة، أما الحركات المشيخانية فقد ظهر كتاب أو أكثر يتحدث عنها دون دراسة للأشكال الكامنة أو الدلالات الفلسفية والتاريخية المضمرة فيها. وعدد الدارسين للقبالة والحركات المشيخانية اليهودية في الغرب محدود، كما أنهم محصورين داخل حقل اليهودية لا علاقة لهم بالحركات الفكرية الغربية الحديثة. ومؤرخو الفكر الغربي الحديث لا يعرفون الكثير عن القبالة أو لعلمهم يجهلونها تماما. ومن ثم، ظل المكون اليهودي (القبالي) للفكر الغربي لبحديث خفيا، ولم يتوفر أحد على دراسته بشكل منهجي مستفيض، وهذا ما قد يمكننا إنجازه أو على الأقل وضع الخطوط الأساسية لإنجازه حتى نتعرف على هذا التحيز العميق الكامن. ويمكن أن يتم هذا على عدة محاور:

### أ- باروخ سبينوزا

يعد سبينوزا في تصور الكثير من مؤرخي الفكر الغربي الحديث فيلسوف العلمانية الأول، ويمكن رؤيته على أنه أول إنسان علماني، فقد ترك اليهودية ولم يعتنق دينا آخر، وقد دعا إلى طبيعة مادية آلية متطرفة تؤدي إلى تأليه الطبيعة الإله. ومن المهم للغاية توضيح علاقة فكره بالفكر القبالي(والغنوصي)/ وتوجد دراسات تشير إلى هذا الموضوع دون التعمق فيه<sup>1</sup>.

### ب- سيغموند فرويد

لا يمكن فهم مدرسة التحليل النفسي برموزها الجنسية الكثيرة إلا بالعودة للقبالة التي وصفت بأنها "جنست الإله وأهت الجنس"، وهذا وصف لا بأس به لمنظومة فرويد التي حولت الجنس إلى المطلق العلماني الكامن<sup>2</sup>.

ولنأخذ تقسيم فرويد الشهير للنفس البشرية إلى الأنا والأنا الأعلى والهو، ولنركز على الهو، والكلمة هي ترجمة علمية دقيقة لكلمة id اللاتينية. ولعله كان من المفيد أن يعرف من

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 115.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 115.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

نقلوا هذه الكلمة إلى العربية أن هناك احتمالا قويا بأن الكلمة تعود إلى كلمة "يد" yid والتي تعني "يهودي" باليديشية (لغة يهود شرق أوروبا)، كما يقال إنها صدى لكلمة "يسود" العبرية، أي "الأساس" وهي أحد التحليلات العشرة التي تشكل الإله والإنسان الكوني في المنظومة القبالية والتي يقع مكانها في أعضاء التذكير تماما، أي أن الدال id هي الأساس الجنسي (اليهودي) للكون<sup>1</sup>. وقد ظهرت العديد من الدراسات في هذا الموضوع، بل وتوجد دورية متخصصة Judaism and Psycho-analysis عن علاقة اليهودية بالتحليل النفسي. ومما له دلالة أنه توجد دراسة رائدة باللغة العربية كتبها عالم مصري جليل هو الدكتور صبري جرجس بعنوان التراث اليهودي والصهيوني في الفكر الفرويدي (القاهرة، عالم الكتب، 1970). ورغم أهمية هذه الدراسة فقد تم تجاهلها تماما، ولم يتصد لها أحد بالتأييد أو التفنيد رغم أن صاحبها ليس من الهواة وإنما كان من كبار علماء النفس في مصر، وكتب دراسته بعد عدة سنوات من الدراسة والفحص والتمحيص.

### ج-فرانز كافكا

يعد كافكا من أهم الروائيين الغربيين، ويعد موقفه العبثي العدمي تعبيراً عن "أزمة الإنسان في العصر الحديث" (أي أزمة الإنسان الغربي في العصر الحديث). والمكون اليهودي القبالي في فن كافكا وفكره أمروا واضح للغاية.

### د- المدرسة التفكيكية

تعد المدرسة التفكيكية أهم المدارس الفكرية الغربية في الوقت الحاضر. وقد ارتبطت هذه المدرسة باسم جاك دريدا الفيلسوف الفرنسي، وهو يهودي من أصل جزائري، ومن أقطاب المدرسة إدمون جابس وهو يهودي من أصل مصري. وفي الولايات المتحدة، نجد أن هارولد بلوم، أحد أهم النقاد التفكيكيين، يهودي أيضا. وقد تلقى دريدا تعليماً تلمودياً والتعليم التلمودي في الوقت الحاضر ينحو منحى قبالياً). أما هارولد بلوم، فله كتاب يسمى القبلاه والنقد. وقد كتب رواية يسميها هو نفسه رواية غنوصية. وقد تعرضت بعض الدراسات النقدية لهذا الجانب من الفكر التفكيكي دون التعمق فيه. ومن المضحك أن كل العرب الذين نقلوا الفكر التفكيكي أو ما بعد الحدائة بأمانة شديدة لم يتعرض أحد منهم لهذا الجانب، فعبارة "شهوة القراءة" و "لذة النص" عبارات منقولة من إحدى مدارس التفسير في العهد القديم، حيث يشبه

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 116.

## الفصل الثالث.....(السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

تفسير التوراة بمضاجعة الأنثى، وتشبه القراءة باللذة الجنسية<sup>1</sup>.

### رابعاً: الانفتاح على العالم

لا بد من الانفتاح على ثقافات العالم والاستفادة من التراث الحضاري والفكري للحضارة العريقة المختلفة التي تملك زادا معرفيا غزيراً فبفهم الإنسان والمجتمع والطبيعة. فما حدث فيما يسمى "النهضة العربية" أن تم الانفتاح على الغرب وحسب، وبالذات على إنكلترا وفرنسا (ثم أمريكا) وأحياناً على ألمانيا، مع جهل شبه عام بتاريخ شرق أوروبا. وقد صاحب هذا تجاهل كامل لما يسمى "الحضارات غير الغربية"، أن معظم حضارات العالم. فنحن لا نعرف إلا أقل القليل عن تطور الاقتصاد الياباني حتى القرن التاسع عشر وعن نماذجه التنموية بعد ذلك (وقد اختلط طريقاً حضارياً غير الغربي ووظف بعض لعناصر التراثية في عملية التحديث). كما أننا لا نعرف الأنواع الأدبية اليابانية، أو التقاليد المسرحية اليابانية. وأنا أزعج أن مسار تاريخ المسرح العربي كان من الممكن أن يتغير تماماً لو نقادنا وأدباؤنا التقاليد المسرحية اليابانية التي

الإسلامي فمعرفة بلغات البلاد الإسلامية مثل السواحيلية والإيرانية والتركية ومعرفة بتواريخنا مسألة مقصورة على بضعة أفراد ومعرفة بمشاكلهم وإسهامهم نحصل عليها من مصادر غربية إن كان عندنا الاهتمام الكافي، وذلك مع أن تواريخ الشعوب الإسلامية غير العربية بكل ما تحوي من ثراء وتنوع، والتي ينتظمها مع هذا إطار إسلامي واحد، لتنهض دليلاً على إمكانية إنشاء حضارة تعددية حقيقية لا تسقط بالضرورة في العدمية النسبية التي تؤدي لها التعددية الغربية<sup>2</sup>.

والانفتاح على العالم سيؤدي إلى إصلاح التشوه المعرفي الذي لحق بنا بعد سنوات طويلة من الاستعمار الغربي تم فيها ترسيخ فكرة مركزية الغرب، وتمت إعادة صياغة المقررات المدرسية بحيث أصبح تاريخ الثورة الفرنسية هو ما يتعلمه طلابنا، ولا يعرفون شيئاً عن الدولة العثمانية سوى أنها أصابت مصر بالتخلف، وتمت دراسة الفنون الغربية دون الفنون الشرقية أو الإسلامية. ولذا أصبح المثقف العربي المسلم يعرف الكثير عن جان بول سارتر وعن المدارس النقدية المختلفة للغرب، ولا يعرف إلا أقل القليل عن تراثه. وحتى بعد رحيل القوات الأجنبية، ظهرت نخب ثقافية محلية تؤمن تماماً بضرورة اللحاق بالغرب، واستمرت في ترسيخ القيم والمعارف الغربية

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 117.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 118.

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

وتهميش ما خلاف ذلك<sup>1</sup>.

إن إدراكنا للتحيز سيجعلنا نأخذ حذرنا حينما تصلنا معارف من الغرب أو الشرق فلا نستقيم لها ولا نتلقاها بسلبية على أنها معرفة عالمية عامة، بديهية طبيعية مطلقة، تعبر عن القانون العام، لا يمكن أن تقوم للعلم قائمة بدونها، وإنما سنخضعها للتقييم النقدي، وسنعمل فيها العقل لنكشف النماذج المعرفية والرؤى الفلسفية الكامنة فيها (وهي عادة نماذج مادية اختزالية) ولنميز بين الغث والسمين، وبين الحق والباطل، بين ما ينفع الناس وما يبدد البشر، وسنعمل العقل لأننا نعرف أنه لا يوجد قانون واحد عام جاهز، ولا توجد إجابات نهائية، وأن المعرفة، من ثم، هي ثمرة محاولة إنسانية دائبة للتعرف على بعض جوانب الكون وهي محاولة ستستمر إلى أن يبدل الله الأرض غير الأرض والسماوات، إذ أنه لن يقدر لعقل الإنسان القاصر المحدود أن يعرف كل جوانب الكون<sup>2</sup>.

بل إننا سنتحرر من الحقائق التي تدعي أنها صلبة ومطلقة، فمقولة التحيز ستجعلنا ندرك أنه يمكن أن يمكن أن يقوم البعض بلي عنق الحقائق بوسائل مختلفة لتوظيفها في خدمة وجهة نظر معينة، وأن تراكم المعلومات لا يتم بطريقة محايدة، وإنما من خلال نموذج معلوماتي متحيز، نموذج يقرر ماذا يستحق الرصد والتسجيل، وماذا يجب أن يهمل، وما هو الهامش؟

ولكن إدراكنا للتحيز لن يجعلنا نسقط في العدمية الفلسفية ونعلن انتهاء العلم (التاريخ)، إذ أننا نؤمن أنه لا بد وأن يواكب كل آليات تجاوز التحيز صياغة نموذج معرفي بديل يستفيد من العلم الغربي وكل العلوم والتجارب التاريخية، وينطلق من تراثنا حتى يمكن توليد معارف وعلوم جديدة بما إمكانياتنا الإبداعية التي حبانها الله إياها وكرمنا بها كبشر<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 118.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 119.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 119.

## نتائج الفصل

\*ينطلق المسيري من منطلق واضح وهو أننا لا نستطيع من مسألة هيمنة النموذج المعرفي الغربي على العالم، وبالتالي لا يمكننا أن نتحرر من قبضته إلا من خلال دراسة متكاملة مستوعبة لمجمل البناء النظري الغربي، توضح نقاط قوته ومكامن ضعفه.

\*من أبرز العوامل التي أدت إلى تشكيلات النموذج المعرفي الغربي حسب الرؤية المسيرية نجد حركة الاستنارة التي ساهمت في ظهور العلم الغربي الذي انفصل عن القيمة الدينية والأخلاقية، بل وانفصل عن الإنسان نفسه، وهذا ما أدى إلى ظهور العديد من الفلسفات الغربية التي انتهجت رؤية مادية عقلانية، تدور حول رؤية محددة العقل وعلاقته بالطبيعة، المادة، وتتفرع عنها رؤية للتاريخ والأخلاق، والجمال، وتدور أي منظومة فلسفية حول ثلاث محاور: الإنسان، الطبيعة، والإله، وبالتالي حل العقل محل الإنسان في المنظومة الغربية.

\*حسب رؤية المسيري فقد نجح الغرب في تطوير مواطن يؤمن بالقيم الداروينية الصراعية وفعاليتها في الحياة العامة، ولكنه يدير حياته الخاصة حسب مجموعة من الثوابت الأخلاقية، مما رفع من إنتاجية الإنسان الغربي، وضمن انضباطه ومع هذا يجب القول بأنه منذ أواخر الستينيات بدأت قيم مثل المنفعة المادية، والتوجه نحو اللذة تتغلغل في الحياة الخاصة، ولذا يلاحظ تآكل الأسرة والعزوف عن الزواج، والإنجاب، كما تآكلت قيم مثل الإيمان بالوطن وضرورة الكفاح من أجله.

\*إن النجاح الذي حققه الغرب لا يمكننا إنكاره بيد أننا أمام أزمة حقيقية أقر بها الكثير من الكتاب والباحثين في الغرب والشرق.

\*يطالعنا المسيري في مؤلفه بمجموعة العوامل التي ساهمت في تآكل النموذج المادي لديه، وهو في هذا المقام يتعامل مع رحلة الإيمان التي مر بها باعتبارها حادثة ثقافية لا إمكانية لعزلها عن الظروف والأحداث التي رافقتها. ويبقى هو الإنسان بصفته فاعلا حرا مستقلا يتمتع بحريته داخل الحتميات المختلفة. وإذا ما شئنا رصد هذه الظروف - كما يحدثنا هو عنها في سيرته - فإنه من السهولة بمكان إرجاعها إلى الآتي: تجاربه في دمنهور، ودراسة الأدب الإنجليزي.

\*حسب القراءة المسيرية للغرب وللنموذج الغربي فإنه يمكننا أن نقسم النماذج التي استخلصها المسيري من النقد الغربي إلى: الحلولية والعلمانية الشاملة والجماعة الوظيفية، وقد ارتبطت هذه النماذج بالعلاقة بين الإله والإنسان والطبيعة، والملاحظ أن المسيري لم يستخلص

## الفصل الثالث.....السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية

هذه النماذج من التراث الإسلامي وإنما من الغرب.

\*تعرض المسيري للنماذج التحليلية المركبة، ذات مقدرة تفسيرية، تتجاوز الحالة موضع الدراسة، فهذه النماذج تتوجه لقضايا عامة مثل: علاقة الأقلية بالأغلبية، وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الحلولية بالتوحيد، وعلاقة الفكر بالمادة، وعلاقة الذات بالموضوع، وطبيعة الحضارة الغربية الحديثة.

\*أول هذه النماذج هو نموذج الجماعات الوظيفية: حيث درس من خلالها الجماعات اليهودية، في إطار علم اجتماع الأقليات والجماعات التجارية الهامشية، والجماعات العرقية، وهنا يظهر اليهودي باعتباره عضو أقلية أو جماعة وظيفية.

\* أما النموذج الثاني: فهو نموذج العلمانية الشاملة، وهو نموذج أكثر اتساعاً من نموذج الجماعات الوظيفية، إذ لا يضع اليهود في سياق الأقليات وحسب، وإنما في سياق التشكيل الحضاري الإمبريالي الغربي، وهو التشكيل الذي هيمن على العالم بأسره، وهنا يظهر اليهودي باعتباره الإنسان الغربي الحديث، وما يحدث له من اندماج ودمج وتدجين وتوظيف وتمييط وعلمنة وإبادة، هو ما يحدث للملايين من البشر في العصر الحديث. وهو إنسان يعيش في عصر أزمة الحداثة.

\*أما النموذج الثالث فهو نموذج الحلولية الواحدية مقابل نموذج التوحيد والتجاوز إلى ما هو إلهي، وقد بين المسيري أن الصراع بين النموذجين يشكل التوتر الأساسي في اليهودية، وفي كل الأديان، فهو تعبير عن تناقض إنساني أساسي يميز بين إنسانيتنا المشتركة، ويأخذ شكل التزعة الجينية، بما فيها من رغبة في فقدان الهوية، والالتحام بالكل والتخلي عن الوعي وعن المسؤولية الخلقية، في مقابل التزعة الإنسانية المستقلة عن الطبيعة، ومن ثم يتحمل المسؤولية الخلقية عن هذا الوضع.

\*يوضح المسيري دور العلمانية القاضي بإقصاء القيم التابعة من الدين بدعوى أنه مصدر غير جدير بالثقة وأنه غير عقلائي وخرافي ويرمي الفاروقي أن العلمانية في معظم الأحيان قامت على مرتكزات سطحية لأنه لا يوجد مجتمع يستطيع أن يدعي استبعاد القيم على الإطلاق في تقرير شؤونه. والجدير بالذكر أن العلمانية تطورت في مفاهيمها وأشكالها حيث يصور لنا المسيري أن ما حدث في الغرب هو أن بعض عمليات الحياة العامة وحسب تمت علمنتها لبعض الوقت، وظلت الحياة الخاصة وعالم القيم النهائية حتى عهد قريب جدا محكوماً بالقيم المسيحية أو بالقيم العلمانية التي تستند في واقع الأمر إلى مطلقات إنسانية أخلاقية، أو مطلقات مسيحية متخفية.

## الفصل الرابع:

### النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل

المبحث الأول: مرتكزات النموذج المعرفي الغربي عند  
الفاروقي والمسيري.

المبحث الثاني: مرتكزات النموذج المعرفي التوحيري عند  
الفاروقي والمسيري.

المبحث الثالث: النموذج المعرفي البريل عند الفاروقي.

المبحث الرابع: النموذج البريل من منظور المسيري.

## المبحث الأول: مرتكزات النموذج المعرفي الغربي عند الفاروقي والمسيري

### المطلب الأول: على مستوى العقيدة

قبل أن نعرض لرؤية الفاروقي اتجاه المرتكزات التي يقوم عليها النموذج المعرفي الغربي، "يمكننا أن نقسم الديانات القائمة في العالم إلى الطبيعيين تلك التي ينظر أصحابها إلى الطبيعة على أنها مقدسة وهؤلاء هم الطبيعيون، ومنهم البوذية والهندوسية والديانات العتيقة وترى أنه لا فرق بين الإله والطبيعة إلا في مستوى العقل، أما في الواقع فهما واحد. ويزعم أنصار هذه النظرية أن الطبيعة هي الله حقا، أو هي الحقيقة القصوى، أو المطلق، لكن ظهور وإدراك الله والطبيعة قد يختلف من حيث الشكل"<sup>1</sup>.

ويرى أنصار هذه الديانة أن الطبيعة غامضة مرعبة فينسب إليها

أولا: الغموض أي الخفاء والإبهام وبعد الغور

ثانيا: والقدرة القادرة أي القوة الغامرة والرفعة المطلقة والإيجاء بالرهبة

ثالثا: والرفعة أي الجمال والجاذبية والقوة الحركة

وتخلص بعض ديانات الطبيعة إلى إدانة الطبيعة بوصفها شرا، وشيطانية وحطا من قدر المطلق، كما تخلص غيرها إلى الموافقة والمحبة والاحترام. ويلتزم كلا الطرفين بالعبادة: الأول خوفا ومهابة، والثاني حبا ومهابة. وهناك من ينظر إلى الطبيعة على أنها دنيوية وهؤلاء هم المفارقون، ومنهم اليهودية والمسيحية والإسلام، وتعد الطبيعة في نظرهم غير مقدسة كما أنها تخلو من صفات الغموض كما أنها غير مرعبة ولا غامضة<sup>2</sup>.

إن الرؤية الفاروقية توضح بجلاء أن النموذج المعرفي الغربي ينحصر في الاتجاه الطبيعي الذي ازدرى الإنسان معتبرا أن الطبيعة مقدسة مرعبة، وعلى من يريد السلامة من غوائلها أن لا يثق فيها، وعلى هذا الأساس سعى النموذج المعرفي الغربي إلى إقصاء الإله، أو لنقل إقصاء الكنيسة التي أحكمت قبضتها على الفكر والعاطفة، وكبلت العقل على إنتاج ثقافة إبداعية، وصولا إلى الإعلان الذي قام فيه نيتشه صارخا ومعلنا لقد مات الإله، وقد حاول الفكر الغربي أن يمحو ظلال هذا الإله المتجلية في الكون. ونتيجة لهذا لم يبق للإنسان مستند يستند إليه بعد غضب

<sup>1</sup> إسماعيل الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص451،452.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص452.



## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

الطبيعة واستفراها بالقداسة، خاصة بعدما تمت مصادرة الإنسان من إنسانيته.

فعلى مستوى عقيدة التوحيد قام النموذج الغربي على أساس التشكيك في المفارق، وفي القدرة التكوينية للخلق خاصة بعدما ظهرت نظرية دارون التي أربكت التصور الديني لعملية الخلق، وعززت من أواصر الشك في المنظومة الغربية.

ينظر المنظر الهندوسي لنشأة الكون، إلى الطبيعة على أنها حدث مشؤوم وقع لبراهمن المطلق. فالخليقة أي كل مخلوق فرد للمطلق. وعملية التشيؤ هذه في منظور علم نشأة الكون الهندوسي، حدث سلبي المضامين، لكونها تمثل انتقاصا من كمال المطلق، ومن هنا يعتبر الهندوسي كل شيء في الطبيعة خارجا عن الحالة السوية، بصفته سجين هيئته المخلوقة، ويتشوق للتحرر منها والعودة إلى أصله في برهمن كذات مطلقة وهو خاضع في فترة بقائه مخلوقا في هذا العالم، لقانون الكارما الذي من خلاله يترقى، أو يقع في المزيد من الترددي، حسب مدى اعترافه بمبدأ النشأة الكونية الأول المذكور، والتزامه به، باعتبار وجوده مجرد حدث مؤسف للمطلق أما علم نشأة الكون المسيحي فيرى أن الطبيعة من خلق الله تعالى، وأنها كانت كاملة في أول أمرها، ولكنها فسدت بالخطية، وصارت شريرة<sup>1</sup>.

وشر الخليقة الوجودي الأساسي المستشري، هو السبب في عملية الخلاص الإلهي بتجسده هو ذاته في يسوع وصلبه وموته. وبعد عملية الخلاص هذه ترى المسيحية نظريا عدم القطع بعودة الكمال إلى الطبيعة. أما من الوجهة العملية، فإن العقل المسيحي ظل ينظر إلى الخليقة على أنها ساقطة في الخطيئة، وإلى الطبيعة على أنها شريرة. وانتقلت العداوة البالغة للمادة التي اتسمت بها الغنوصية إلى المسيحية، وفاقمت من مقتها وعدائها للطبيعة والحياة الدنيا بوصفهما بكل مستوياتها، الشغل الشاغل، للرومان الذين هم الأعداء الأول للمسيحية.

واعتبرت المسيحية الطبيعة بكل إمكاناتها المادية ونزعاتها، مملكة للشيطان. ومن شأن الركون إليها على المستوى المادي، أن يبعد الواقع فيه عن العالم الآخر، إلى عالم الجسد والخطيئة. الطبيعة، على الصعيد الواقعي، هي وقوع في إغراء السياسة والرغبة في السلطة وفي تأكيد الذات، والنهج القيصري. ولا طائل وفقا لتعريف المسيحي من محاولة تنظيم حركة التاريخ باتجاه تغيير كنه الطبيعة.

<sup>1</sup> إسماعيل الفاروقي، التوحيد، مصدر سابق ص 103.

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

فعلى مدى ألف سنة أو يزيد قدما لفكر المسيحي الطبيعة على أنها النقيض للنعمة الإلهية. ونظر إليهما على أنهما ضدان لا يجتمعان، السعي إلى أحدهما يعنى بالضرورة تعديا على الآخر. وانفتح المسيحيون على الحياة وعلى النظر إليها بإيجابية، متأثرين بالفكر الإسلامي أولا، ثم بحركة النهضة والتنوير، والفلسفة المدرسية. لاحقا إلا أن ذلك لم يستأصل تنكرالعقل المسيحي للعالم الدنيوي وإدائته له، بل ساهم فحسب في توقفه عن الخوض في تلك المسألة، ثم احتلت التزعة الطبيعية العقل المسيحي فيما يتعلق بموقفه من الطبيعة والعالم، بل هيمنت عليه أحيانا، في العصر الحديث، مع انتصار الحركة الرومانسية والعلمانية بعد الثورة الفرنسية<sup>1</sup>.

وقد انطلق المسيري من مفهوم محوري يعتبر ركيزة أساسية للنموذج المعرفي الغربي على مستوى العقيدة، منطلقا من ناظم معرفي نستطيع أن نحتكم إليه في معرفة هذه الأسس وهو: سؤال المرجعية؟

يقسم المسيري المرجعية إلى:

أولا: المرجعية النهائية: يمكن أن تكون نقطة خارج عالم الطبيعة متجاوزة لها وهي ما نسميها «المرجعية المتجاوزة» (للطبيعة والتاريخ والإنسان). هذه النقطة المرجعية المتجاوزة، في النظم التوحيدية، هي الإله الواحد المتزّه عن الطبيعية والتاريخ، الذي يحركهما ولا يحل فيهما ولا يمكن أن يُردَّ إليهما. ووجوده هو ضمان أن المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تُختزل ولن تُلغى. فالإنسان قد خلقه الله ونفخ فيه من روحه وكرّمه واستأمنه على العالم واستخلفه فيه، أي أن الإنسان أصبح في مركز الكون بعد أن حمل عبء الأمانة والاستخلاف. كل هذا يعني أن الإنسان يحوي داخله بشكل مطلق الرغبة في التجاوز ورفض الذوبان في الطبيعة، ولذا فهو يظل مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي. كما أنه يعني أن إنسانية الإنسان وجوهره الإنساني مرتبط تمام الارتباط بالعنصر الرباني فيه. ومع هذا فيإمكان النظم الإنسانية الهيومانية (التي لا تعترف بالضرورة بوجود الإله) أن تجعل الإنسان مركز الكون المستقل القادر على تجاوزه ومن ثم تصبح له أسبقية على الطبيعة/المادة<sup>2</sup>.

ثانيا المرجعية النهائية الكامنة: يمكن أن تكون المرجعية النهائية كامنة في العالم (الطبيعة أو الإنسان)، ومن هنا تسميتها لها بالمرجعية الكامنة. وفي إطار المرجعية الكامنة، يُنظر للعالم باعتبار

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 104.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، ص 94.

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

أنه يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شيء خارج النظام الطبيعي. ولذا، لا بد أن تسيطر الواحدية (المادية)، وإن ظهرت ثنائيات فهي مؤقتة يتم محوها في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، ففي إطار المرجعية الكامنة لا يوجد سوى جوهر واحد في الكون، مادة واحدة يتكون منها كل شيء، وضمن ذلك المركز الكامن نفسه (ومن هنا إشارتنا أحياناً إلى «المرجعية النهائية الكامنة» باعتبارها «المرجعية الكامنة المادية» أو «المرجعية الواحدية المادية»). ونحن نذهب إلى أن كل النظم المادية تدور في إطار المرجعية الكامنة، ومن هنا إشارتنا إلى المادية باعتبارها وحدة الوجود المادية<sup>1</sup>.

إن الاختلاف في التصور التوحيدي ناتج عن السؤال الذي يفرض نفسه على كل مكلف، ما هي مرجعيتك؟ فصاحب الديانة التوحيدية ينطلق من مسلمة تفترض وجود إله مفارق للكون، له القدرة الكاملة والتدبير الأكمل. أما صاحب الديانات غير التوحيدية فسينطلق من مسلمة أيضاً مفادها أن الإله والكون مساوٍ لعقيدة سبينوزا عن إلهه، أو يتصور الإله على نحو مماثل لتصوير بعض الفلاسفة الآخرين.

"وفي إطار المرجعية المادية الكامنة، فإن الإنسان كائن طبيعي وليس مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي، وإنما هو مُستوعَب تماماً فيه، ويسقط تماماً في قبضة الصيرورة، فتسقط المرجعية الإنسانية وتصبح الطبيعة/المادة هي المرجعية الوحيدة النهائية. ويذهب دعاة المرجعية المادية الكامنة إلى أن رغبة الإنسان في التجاوز رغبة غير طبيعية، ومن ثم غير إنسانية (باعتبار أن الطبيعي والإنساني مترادفان)، وإلى أن الأجدر بالإنسان أن يذوب في الكل الطبيعي بحيث يظهر الإنسان الطبيعي. وبهذا المعنى، فإن المرجعية الكمونية المادية تشكل هجوماً على الإنسان ككيان حر مستقل عن الطبيعة/المادة وعلى مركزيته في الكون"<sup>2</sup>.

إن من أهم المرتكزات التي يقوم عليها النموذج المعرفي الغربي هي:

أولاً: إضفاء القداسة على الطبيعة والتي ستحيل الإنسان إلى مادة يسير وفق قوانينها، وتجريد الإنسان من دينه المتعالي على العالم الطبيعي ولذلك تمت إدانة الإنسان لاهتمامه بالمتعالي والمفارق.

ثانياً: عدم الإيمان بالمفارق خاصة بعد إعلان موت الإله.

ثالثاً: تأليه الإنسان، فمنذ عصر الإغريق لم تحتف النظرة التي تؤله الإنسان الإغريقي وتعتبره

<sup>1</sup>المصدر السابق، ص 95.

<sup>2</sup>المصدر نفسه، ص 95.

أتمودجا مميذا عن الأخرين، وقد انعكس هذا التصور على طبيعة الإله، وهذا ما أشار إليه الفاروقي بقوله: "بيدأن تأسيس تلك الفلسفة الإنسانية الإغريقية على نزعة طبيعية مبالغ فيها أفضى به إلى تأليه الإنسان، بل لتأليه رزائله. وهذا هو السر في أن الإغريقي لم يجد غضاضة في تصوير آلهته ككائنات يخدع كل منها الآخر ويتآمر ضده، ولا تتورع عن الزنا والسرقة وسفاح أولى القربي، والعدوان، والغيرة، والانتقام، وماشاكل ذلك من الأفعال الوحشية"<sup>1</sup>.

### المطلب الثاني: على مستوى المعرفة

يعتقد الفاروقي أن تقسيم المعرفة إلى مسالك تتبع الطريقة العلمية وأخرى لا تتبعها هي ظاهرة حديثة، جاءت من الغرب مع ظهور علوم الطبيعة في القرن 16م، فعندما نجح العلماء في تحرير أنفسهم من سلطة الكنيسة وأقاموا تراثا ناشطا ظهرت العلوم الاجتماعية وقد فصلنا الحديث بشأنها، واستطاعت على يد أوجست كونت أن تنتزع حريتها من السلطة ذاتها، تاركة علوم الإنسان \_ الفلسفة والأدب والفنون واللغة والدين \_ في حقل الإنسانيات وكانت هذه النتيجة تقوم على قرار أن تتبع علوم الطبيعة طريقة نقدية فتنتهي إلى معرفة أكيدة بالحقيقة، وقد انفصلت العلوم الاجتماعية عن الإنسانيات ودعت نفسها علوما لأنها تبنت الطريقة العلمية وبذلك ضمنت لنفسها حصة من الحقيقة إلى جانب علوم الطبيعة، وفي عصر سادت فيه الرومانسية راحت الإنسانيات تعالج ما تبقى من حياة الإنسان، لكن تقسيم العلوم سبق أن حكم على هذه الميادين بالبقاء في حيز الفكر، حيث يمكن التعبير عن الحقيقة الذاتية، ولكن لا يمكن العثور على حقيقة موضوعية، وبقيت الفلسفة خارج التصنيف حتى جاءت التجريبية والتحليلية في القرن 20هـ فأزاحت الفلسفة، إما إلى جانب العلوم الطبيعية أو إلى جانب الذرائعية التقليدية حيث فقدت مغزاها.

كانت الطريقة العلمية سبب هذا التطور، وقد عرفت بأنها طريقة الوصول إلى حقيقة الطبيعة بالملاحظة والافتراض والتجريب، وقد تميزت الطريقة كذلك بتحديد المعطيات والدليل بعبارات مادية صرفة، يمكن ملاحظتها حسيا وقياسها كميا<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> إسماعيل الفاروقي، التوحيد، مصدر سابق، ص 124.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 462.

### المطلب الثالث: على مستوى القيم

إن الحضارة الإغريقية تقوم على الإغراق في المذهب الطبيعي إلى حد تأليه الإنسان ومثاله معاً، لذلك لم يكن الإغريقي يشعر بالامتعاض عند تصوير آلهته في حالة خداع أو تأمر على بعضهم، أو تعاطي العهر أو الغيرة وما إلى ذلك، وإذا كانت هذه الأفعال تعد من جنس مادة الحياة البشرية، فقد كان ينظر إليها على أنها طبيعية مثل الفضائل وصفات الكمال.

ومن ناحية أخرى كانت المسيحية في طور التكوين تعارض هذه الإنسانية الإغريقية الرومية. إذ وقفت على النقيض الأقصى منها، فترلت بقدر الإنسان من خلال الخطيئة الأصلية وأعلنته مخلوقاً هابطاً أو كتلة خاطئة<sup>1</sup>.

وتختلف معايير تصنيف القيم لاعتبارات عديدة منها السياسية والدينية ولسنا بصدد الوقوف عند كل مذهب أو دين تحدث عن القيم من منظوره لكننا سنقف على القيم التي سعى لتطبيقها الغرب من خلال نموذج المعرفي ويمكننا أن نقنصر على النموذج الأبرز في الحقبة الحديثة حسب التحقيب الغربي فيمكننا أن نختار الفيلسوف نيتشه إذ يصنف القيم إلى قيم السادة وقيم العبيد وقد مثل هجومه على القيم المسيحية ميزة فنجده يذهب إلى أن الإيمان الذي دعت إليه المسيحية الأولى وحققته أكثر من مرة وسط عالم متمسك جنوبي الروح عالم استوعب وتخطى قروناً طويلة من المدارس الفلسفية أكثر استوعب وتخطى قروناً طويلة من العراك بين المدارس الفلسفية هذا الإيمان انتحار واستعباد وسخرية للذات<sup>2</sup>.

هكذا تصور نيتشه القيم التي يرومها الإنسان في مجتمعه وفي علاقته بأخيه الإنسان، وقد قامت أنظمة عديدة تتبنى هذه الرؤية النيتشوية التي تعتبر ردة فعل على السلطة الكنسية.

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 146.

<sup>2</sup> فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص 78، 79.

ينظر أيضاً موسى معيرش، تصنيف القيم بين الدين والفلسفة، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط 1، 2016م، ص 215.

## المبحث الثاني: مرتكزات النموذج المعرفي التوحيدي عند الفاروقي والمسيري

### المطلب الأول: على مستوى العقيدة

إن النموذج المعرفي في الإسلام صورة أو نمط أو مثال نستلهمه من المنظومة التوحيدية، فعلى مستوى العقيدة يعتقد المسلم أن الطبيعة من خلق الله تعالى وهي منحة منه. وهي بوصفها مخلوقة ذات غاية و كاملة ومنظم وهي بصفاتها منحة إلهية بمثابة نعمة وخير خالص برئ موضوعة تحت تصرف الإنسان، والهدف منها هو تمكين الإنسان منفعلًا لخيرات، وتحقيق السعادة والفلاح، وتتلخص الرؤية الإسلامية للطبيعة في كونها تتصف بصفات ثلاث: النظام والهدفية والخيرية.

**أولاً\_ الكون المحكم:** من مقتضى شهادة أن لا إله إلا الله، الإقرار بأن الله وحده لا شريك له هو الخالق الذي أعطى كل شيء خلقه، وإليه تنتهي أسباب كل ما يحدث في الكون، وإليه مصير كل ما هو كائن، وأنه سبحانه وتعالى هو الأول و الآخر. ويعني الدخول في ساحة مثل هذه الشهادة بجرية واقتناع، وبفهم واع لمضمونها إدراك أن كلما يحيط بنا من أشياء أو من أحداث، وكلما يحدث في المجالات الطبيعية والاجتماعية والنفسية.

**ثانياً\_ الكون الغائي:** لا يقتصر نظام الطبيعة على النظام المادي للعلل والمعلولات، وهو النظام الذي يجليه المكان والزمان وماشاكل ذلك من مقولات نظرية لأفهامنا. فلكل شيء في الطبيعة غاية، يساهم بتحقيقها في إثراء الكل وتحصيل توازنه. وكل شيء في الوجود من أصغر حصاة جامدة في الوادي، ومن أصغر الأحياء المائية العالقة على سطح مياه المحيطات، ومن السوطيات الميكروبية الكائنة في أحشاء صرصور إلى الجرات وشموسها، إلى أشجار الصنوبر العملاقة والحيتان والفيلة، وبالجملة كل مخلوق بأصل نشأته، ونموه، وحياته ومماته، يحقق غاية خلقها لله ليحققها، ضرورة لبقية المخلوقات<sup>1</sup>.

إن تأسيس النموذج المعرفي على هدفية الطبيعة وأنها خلقت للإنسان، لا ينبغي تجاوزها، وبذلك يجدر بالإنسان أن يكون سيدا في الكون لا عليه، فلا يتوجس خيفة من الطبيعة، ولا يسعى لإفسادها وذلك باختزال قيمة العلم وردّها إلى الاستغلال ونهب الثروات، دونما وازع أخلاقي وقيمي يحفظ لهذه الطبيعة صلاحيتها، وللإنسان كرامته، وقد تأسس النموذج المعرفي الغربي على إسقاط لهدفية الطبيعة وإدانتها، وأعيدت صياغة الخلاص وذلك بالانخراط في برنامج

<sup>1</sup>المصدر السابق، ص 147.

نهب الثروة ما أمكن لذلك سبيلا، ولعل الولايات التي نجحت عن هذه المشكلة واضحة المعالم، ومنها ما طرأ للبيئة من تغيرات عديدة ساهمت في إدانة الهيئات الحقوقية العالمية لها، كما ساهمت فكرة الجيوفوبيا<sup>1</sup> في استغلال الطبيعة على أوسع نطاق، مخافة الانقلاب الطبيعي غير المنتظر والمهول الذي ينتظره دعاة تدينس الطبيعة، والمطالبة بالتخفيف من أعباء الخطيئة بالزج بالإنسان في أتون الكفاح من أجل نيل حرته من الطبيعة المخيفة، إن هذا الاعتقاد كان عائقا وراء فهم مدلول التسخير الذي يعمل على تبيد الخوف من الطبيعة.

### المطلب الثاني: على مستوى المعرفة

ينطلق النموذج المعرفي في الإسلام من يقينية المعرفة وأنه يمكن للعقل أن يصل إلى اليقين، فعلى العكس من الإيمان المسيحي، فإن الإيمان الإسلامي هو حقيقة يصل العقل إلى اليقين بها، وليس تسليمًا بلا تمحيص يعتمد على سذاجته وقابليته لسرعة التصدي فحقائق الإيمان وأخباره في الإسلام ليست أسرارًا، ولا ألغازًا غير منطقية، ولا سبيل إلى معرفتها بل هي حقائق أو أخبار عقلية ونقدية، جرى إخضاعها للشك، وخرج المؤمن بها من اختبارها وتمحيصها باليقين في صحتها، ولم تعد بحاجة إلى مزيد من الأدلة على صدقها، فكل من يسلم بصحتها عاقل. وكل من يواصل جحدها أو التشكيك فيها غير عاقل، ولا يمكن سحب ذلك التصور على الإيمان المسيحي بحكم تعريفه<sup>2</sup>.

فالمسلم به أن اليقين أصل ينطلق منه الإنسان، ولا يشكك فيه، ذلك أن الشك ينبع من نفسية لا ترى إمكان المعرفة بل استحالتها، خاصة بعد إحداث القطيعة مع ما يتأتى عن طريق الغيب، ولا شك في أن تركيز النموذج المعرفي الغربي على هذا الأساس الذي سلكه ابتغاء الوصول إلى معرفة علمية، غير مجد في تصور الإنسان فطرة وسلوكًا، بيد أن هذا النموذج استنكف عن هذه الحقيقة فرمى بكتب اللاهوت والفلسفة واعتنى بكتب الرياضيات معتبرا أن الطريق الوحيد لإمكان المعرفة هي مدى قبولها للتجريب وإخضاعها لقوانين العلم الوضعي، ومع تطور العلم وظهور نظريات عديدة غيرت النظرة العالمية للعالم تجددت الشكوك التي تنامت معدلاتها سيما في وقتنا الحالي. ولذلك لا نجانب الصواب إن قلنا إن الشك قد ظهر في ثوبه الجديد في عصر الذرة ولواحقها، وغدا النموذج المعرفي الغربي وهو يصوغ الأنظمة الشكّية باقتدار

<sup>1</sup> لم أرد من إطلاق هذا المصطلح الحذقة، وإنما أعني به الخوف من الأرض.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص146.

ويسوقها للعالم ولا يرى بديلا عنها، وقد عززت الزعامة العسكرية وكذا الاقتصادية دور تلك النماذج في فرضها على العالم خاصة في جانبه التعليمي الذي يرى أن الشرق لا يمكنه أن يبني حضارة إلا إذا قام بنفس الدور الذي قامت به الفلسفات المادية التي اختلفت في بعض الطرق الإجرائية للحياة لكنها اتفقت جميعها في نقد المعرفة غير الطبيعية أو الغيبية ومن ثم إسقاط عالم الغيب الذي لا يمكن للإنسان أن يسقطه إلا أن يعيش في تيه حضاري صارخ.

### المطلب الثالث: على مستوى القيم

يرتكز النموذج المعرفي في الإسلام على قيم نابعة من التوحيد، فأعظم القيم عبادة الله سبحانه ومن بين القيم حسن الانتفاع والارتفاق في هذه الحياة الدنيا والعمل على الاستفادة من منافعها دون إفسادها.

ويعتقد الفاروقي أن "رسالة الإنسان في هذه الحياة هي ملء الوجود بالقيمة، والقيم على ثلاث درجات: أولية طبيعية، وسائلية نفعية و أخلاقية، فقيم الدرجة الأولى محكومة بسنن كونية لا دخل للإنسان بها. وقيم الدرجة الثانية محكومة بنفع لا يتجاوز هذه الحياة الدنيا، وحدها قيم الدرجة الثالثة هي العليا، وهي التي ينفرد الإنسان بالقابلية لتحقيقها، لكونها مبنية وجودا وعلما على إرادتها لحرمة المسؤولية، وبها يصير الإنسان صاحب رسالة كونية في هذه الحياة"<sup>1</sup>.

وقد وهب الخالق للإنسان العقل وسخر له هذه الطبيعة وما عليها وكذلك العوالم الأخرى المرئية وغير المرئية، ليعيش الإنسان في هذه الدنيا على أحسن حال، لذلك كان لزاما عليه أن لا يفسد في الأرض، وأن يحافظ على صلاحها والإفادة منها، ولن يبلغ ذلك إلا بإعمال العقل والعلم والإيقان بوجود المفارق الذي له الحكمة في الخلق، وما حصل للنموذج الغربي من صدمة واضحة ترجمتها كتابات كبار الفلاسفة على غرار برتراند راسل الذي كتب كتابا بعنوان هل للإنسان مستقبل؟ وغيرها من الكتب، تدل على اعتلال روحي رافق عملية تحديث العالم، الأمر الذي يجعلنا نتنبأ بأن أي قيمة منصرفة عن فهم الإنسان وأنه مزود بفطرة دينية لا يمكن الحياد عنها، مصيرها الخواء والعدم، فرغم إضفاء قيم المحبة والتسامح على بعض الأدوار التي قامت بها فلسفات إنسانية في الغرب تدعو لفهم الإنسان والاهتمام به، لكنها لم تكن شاملة في تسامحها ومحبتها لبني الإنسان طرا، بل كان ذلك حكرا على بعض الأجناس التي تعتبر نفسها الأحق في فرض قيم الحياة التي يعيش بها المجتمع.

<sup>1</sup> إسماعيل الفاروقي، التوحيد، مصدر سابق، ص 9.



## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

ولذلك يسعى النموذج المعرفي التوحيدي إلى التأكيد على القيم وأما نابعة من التوحيد كونه أس القيم التي من خلالها يتعامل الإنسان مع المفارق وكذلك الإنسان والطبيعة.

ويقول الفاروقي: "ومن هنا، فإن الإنسان هو المخلوق الوحيد، الذي يتوفر فيفعله الشرط الأخلاقي، وهو: الفعل الحر. والقيم الأخلاقية أرقى من القيم الأولية الطبيعية، حيث أنها تستبطن قبولها هي والقيم النفعية الواسائية مسبقا، وتجاوزها، وتتبوأ بالتالي مكانة أسمى من كليهما، ومن الواضح، أن القيمة الأخلاقية للفعل الحر هي الشق الأسمى من الإرادة الإلهية التي لأجلها خلق الله الإنسان، وأنعم عليه بأن جعله خليفة بأمره في الأرض"<sup>1</sup>.

إن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يتوفر في فعله الشرط الأخلاقي، هكذا يقرر الفاروقي الحقيقة التي ينبغي أن لا ينكرها الغرب، وتغييب الإنسان أو تأليهه، أو ازدراء مكانته سيقضي على القيم من أصلها، فالشرط الأول لتحقيق القيم النفعية، الالتفات إلى الإنسان، والنظر إليه على أنه الوحيد المكلف الذي ذو إرادة وحرية ومسؤولية. فالمسؤول الوحيد عن فساد طبيعة البشر، والبيئة هو الإنسان، وهنا مكنم المفارقة فمن جهة يحاول الغرب من خلال نموذج المعرفي الوصول إلى أرضية مشتركة معرفيا واقتصاديا يحكمها منطق القوة، بيد أن هذه النظرة تفتقر إلى رؤية كبرى مشتركة وموحدة عن العالم.

وقد تحدثنا في الفصل الثاني عن المسلمات الأساسية للنموذج المعرفي الغربي وتطرقنا إلى أن مذهب الشك كان أساسا في عملية بناء هذا النموذج على قواعد معرفية منها أن القيم الأخلاقية لا تعرف حقيقة واحدة وبالتالي هي رجراجة متغيرة لا تخضع لأي معيار مفارق. في واقع الأمر أثرت هذه النظرة وأدت إلى ضيائية على مستوى نظرية القيم التي ينظر لها الغرب بنموذج المعرفي، وتأسس على ذلك نسبية القيم وإدانتها، واستعيرت قيم المكيافيلية والنفعية أيضا. لكن السؤال الذي يطرح نفسه لماذا وصل الغرب إلى إدانة القيم من حيث ثباتها؟

نستطيع أن نتوسل بما كتبه هوستن سميث في معرض حديثه عن الشك الذي أرسلت دعائمه فلسفة ما بعد الحداثة "والتي أطلقت على العصر ما بعد الحديث بأنه عصر الشك بكل القصص الماورائية، ويأخذ الشك ثلاثة نماذج تزداد من حدتها بشكل متصاعد.

الأول: نموذج خط الاعتدال في عصر ما بعد الحداثة، الذي قنع بالإشارة إلى أننا لا نملك اليوم تصورا كليا للعالم مجمعا عليه، والثاني: نموذج الخط الرئيسي لعصر ما بعد الحداثة الذي لا

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 41.

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل

قدرة لنا فيه على المعرفة، والثالث: هو الخط المتشدد لعصر ما بعد الحداثة الذي يصل إلى أزمة حقيقة على مستوى القيم"<sup>1</sup>.

إن مذهب الشك في الغرب كان السبب المباشر لإدانة القيم الأخلاقية، والإنسان كفطرة وسلوك، وقد حل محل الإنسان، الإنسان الغربي فقط فهو الأجدر بامتلاك كل ما يوفر له اللذة والمنفعة ولو كان على جماجم البشرية جمعاء، كما أدى مذهب الشك إلى انحسار القيم ونسيتها وهذا ما أدى إلى ضبابية كما أشرنا سابقا على مستوى رؤية العالم، وإلى صدمة لدى الكثير من فلاسفة الغرب بسبب ما آلت إليه قيمة الإنسان.

---

<sup>1</sup> هوستن سميث، ص 32.

المبحث الثالث: النموذج المعرفي البديل عند الفاروقي.

المطلب الأول: مفهوم المجتمع عند الفاروقي وأسس البناء.

يشير مفهوم المجتمع إلى تجمع طوعي من البشر يرمي إلى تحقيق أهداف معينة وقد فرق الفاروقي بين مفهوم المجتمع والجماعة والذي يعني التجمع الطوعي بين مجموعة من البشر المتطابقين في العرق واللغة والتاريخ والثقافة والجغرافيا، وقد تطابق المفهومين في الحالتين الانجليزية والفرنسية واختلفا في الحالات الألمانية والسلافية والصينية<sup>(1)</sup>.

وثمة مفهومين في الإسلام يشابهان مفهوم الجماعة هما الشعب والقوم، ومن الصعب استخدام هذين المفهومين في الإشارة إلى المجتمع دون لوي عنق معنيهما، أي دون تشويه وعي من تطلق عليهم تلك التسمية فكل من الأتراك والعرب والفرس يعتبرون شعباً أو قوماً فيما لو كان قصدنا من تلك التسمية الحديث عنهم كجماعات يختلف كل منهما عن الآخر، وإذا كان هدفنا هو التركيز على الاختلاف بينهم في اللغة والأنساب والجغرافيا وما شاكل ذلك ولكنهم ليسو بجماعات سواء بالنسبة لكل منهم على حدة، أو في مجموعهم، طالما أن المجتمع ليس حصراً عليهم، بل يتسع ليشمل: ماليين، وهنود، وسلاف، وغيرهم<sup>(2)</sup>.

وفي حديثه بصدد بناء المجتمع بين أن هذه الرابطة البشرية مسؤولة بتجسيد الإرادة الإلهية وتحويلها إلى بعد أخلاقي إذ أن هذا الإرادة مبينة في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة المطهرة وهذه الإرادة<sup>(3)</sup> مبنوثة في الطبيعة قابلة لاكتشافها وتفعيلها بالعقل<sup>(4)</sup> وفي حين تعتبر الشريعة ثابتة ومقدسة في صيغتها المعيارية، فإنها قابلة في صيغتها الإرشادية للتكيف مع متطلبات العدالة

<sup>1</sup> - المصدر السابق، ص 184.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 186.

<sup>3</sup> - محمد ياسين عربي، تأملات في بناء المجتمع الإسلامي، ليبيا، منشورات جمعية الدعوة، د.ط، 1393هـ - ص 2. وجاء فيه: يعبر المفكر مالك بن نبي عن عملية تحويل هذه الإرادة بفكرة الخير وهو الشرط النفسي.

<sup>4</sup> - للتوسع يذكر بن نبي أن المذاهب الأربعة التشريعية التي لا تخفى قيمتها الاجتماعية تعبر عن إنتاج العقل الإنساني في عصر التابعين ويسمي هذه الفكرة بالفاعلية أو التوتر.

- مالك بن نبي، تأملات، لبنان دار الفكر، ط1، (1423 هـ/2002م)، وفي المقابل لم يجد الغرب من العقل الإنساني تأسيساً لحركة التقنين في مجال التشريع الاجتماعي لفترة من الزمن بسبب إقصائهم للدين للتوسع. أنظر: محمد باقر الله الصدر، فلسفتنا، ص 11.

- وما بعدها وأنظر" طه الدسوقي، عقيدتنا وصلتها بالكون والإنسان والحياة، دار الهدى، مصر، د.ط، (1405 هـ/1984م)، ص 16.

والإنصاف الموقفية، بما يحقق الصالح المادي التجريبي والروحي لكل من الفرد والأمة<sup>(1)</sup>.

### المطلب الثاني: المضامين النظرية لبناء مجتمع.

ولتحقيق الإرادة الإلهية وتجسيد القيم في أرض الواقع تنبع الحاجة للمجتمع من منظور الفاروقي من الاعتبارات التالية المنبثقة من الخبرة الدينية في الإسلام: وتتمثل في أخلاقية العمل ويحللها الفاروقي إلى مرتبتين:

يترتب على اعتبار الإسلام أن قوام الأمر الأخلاقي الديني هو تحويل معطيات الزمان والمكان، وأن الأمانة التي حملها الإنسان ذات طابع أخلاقي، استحالة وجود الإسلام دون الجنس البشري وهذا العالم الدنيوي ومن الواضح أيضا أن عملية تحويل المكان هذه مستحيلة الحدوث ما لم تكن العلاقة بين الزمان والمكان وبين الجنس البشري المستخدم لهما قابلة لإحداث التحويل وتحويل الأرض سيكون عملا عقيما، ما لم يكن للإنسان حق الإنتفاع بها. فهو في مثل تلك الحالة لا يمكن تحقيقه أكثر من مرة واحدة، ولن تكون عملية التحويل هذه دائمة ما لم يستهلك البشر ثمرات هذا التحويل، ومعنى ذلك هو ضرورة وجود جنس بشري، يكدر ويعاني ويستمتع ولا يستطيع العيش ولا البقاء دون نظام اجتماعي.

ويقرر الفاروقي أنه لا يمكن لأي مجتمع أن يوجد أو أن يبقى في المدى الطويل دون أخلاق، إذ لن يكون هناك مفر في مثل تلك الحالة من تحقق ما أنذر به توماس هوبز "من حرب الجميع ضد الجميع"، وحتى العصابة تحتاج إلى تأسيس نظام أخلاقي ما لأفرادها، فيما لو أرادت البقاء عصابة بين العصابات.

ثانيا: إن المقرر الوحيد للإصلاح أو الإثم هو الضمير<sup>(2)</sup>، وهو القوة الفطرية التي تجعل المرء يشعر بالرضا إذا سلك طريق الخير، وبالندم إذا سلك طريق الشر، كما أننا نحس في قرارة نفوسنا بهذه الحقيقة قبل الفعل وبعده، نعم قد يختلف الناس في درجة الإحساس بناء على سيكولوجية الفروق الفردية الناتجة عن طبيعة التكوين الجسمي والنفسي وعن العوامل الوراثية والبيئية والتربوية، وقد يزول هذا الإحساس في بعض النواحي الخلقية لسبب من الأسباب الخارجية

<sup>1</sup> - الفاروقي، التوحيد، مصدر سابق، ص 170. ويرى الفاروقي أن ابن خلدون يعتقد أن القانون الأخلاقي لا علاقة له بمسيرة التاريخ فالعامل الوحيد المؤثر هو تنمية العصبية.

- أنظر: إسماعيل الفاروقي ولؤي لمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص 450.

<sup>2</sup> - الفاروقي، التوحيد، ص 171.

السابقة كما قد يصبح البصير أعمى لعوامل خارجية، ولهذا قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَرُ وَلَكِنَّ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (٤٦) الحج: ٤٦ (١). فعسى القلب أو الوجدان كعمى البصر في عدم أداء وظيفته (٢).

### المطلب الثالث: مضامين عملية لبناء المجتمع.

يعرض الفاروقي ثلاثة مبادئ رئيسة تؤثر في نشاط المجتمع الإسلامي، وهذه المبادئ يجملها في ثلاث العالمية والكلية والحرية (٣).

العالمية: فتنحسر كل معاني القبيلة والعرق والأرض والثقافة ذلك أن الله هو الخالق وكل ما عداه فهو مخلوق ومن ثم فإن أي تمييز بين إنسان وإنسان آخر فيما يتعلق بالمهمة الأخلاقية انتهاكا لوحدة القيمة ومن ثم لمبدأ التوحيد وينجر عن هذا أن القيمة أو الأوامر الأخلاقية واحدة بالنسبة للجميع ولا محل لقصرها على شريحة معينة من البشر ويستشهد بقوله تبارك وتعالى: ﴿

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ نَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (٤٤) البقرة: ٤٤

والقرآن يقرر بلا موارد أن كل البشر منحذرون من آدم وحواء ويطلبهم بالتعاون فيما

بينهم يقول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ

أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفُسُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (١٣) الحجرات: ١٣، والفرضية التي تقوم عليها

القبيلة والقومية هي أن الجماعة هي المصدر الأسمى للقيم الخاصة بها، ولا يوجد معيار متجاوز للجماعة ملزم بها يتم الاستناد إليه في تسوية ما يطرأ من قضايا وخلافات بينها وبين الجماعات المناهضة لها.

وخلاصة هذا الطرح أن التمييز بين إنسان وإنسان (٤) مستحيل في ظل الإسلام والمجتمع

<sup>1</sup> - سورة الحج، الآية 46.

<sup>2</sup> - مقداد يالجن، الإنجاه الأخلاقي في الإسلام (دراسة مقارنة)، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط1، (1392هـ/ 1973م) ص 288.

<sup>3</sup> - التوحيد، ص 174.

<sup>4</sup> - ويقرر الفاروقي أن المساواة من قيم الإسلام الكبرى، وهي الجانب الإنساني لتوحيد الله وان تسوية صفوف المسلمين في الصلاة وضمهم الكتف والساق إلى الساق تعني أن المسلمين سواسية كأسنان المشط. - ينظر: الفاروقي، أبعاد العبادات في الإسلام، مجلة المسلم المعاصر، العدد 10، السنة 1977م، بيروت، ص 28.

الإسلامي مفتوح وبوسع أي إنسان الانضمام إليه إما كمسلم أو كذمي، ولا يطلق الفاروقي هذا الكلام على عواهنه بل أكد على أن حقوق التجمع، أو تنظيم نشاطات الجماعات في الإسلام يتم ضمائها بواسطة روح المعاهدات ويستطيع الذميون تنظيم مؤتمر على أساس التفسير التوراتي أو علم الأخلاق المسيحي ولكنهم لا يستطيعون تنظيم مؤتمر حول وقائع الحرب والسلم مع إسرائيل<sup>(1)</sup>.

والمتضمن العملي الثاني هو الكلية ويقصد به تطبيق عزيمة المجتمع على سائر مناشط الحياة ويترتب على هذا وجوب سعي المجتمع إلى تجسيد الإرادة الإلهية ويستشهد بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾<sup>(٤١)</sup> الحج: ٤١، ويفقد المجتمع دعوى إسلاميته و كليته فيما لو اقتصر على مجال واحد من مجالات الحياة فكلية الاختصاص لا تمثل أمنية للمجتمع فحسب بل تقوم عليها السياسة الإدارية للدولة أو الخلافة<sup>(2)</sup> فمرد تناغم المجتمع الإسلامي من منظور الفاروقي هو كونه مجتمعا عقيدي، يسعى إلى تحقيق صورته بنفسه وبواسطة الدولة بيد أن هذا التناغم لا نجده لدى الغرب فلم يعرف مفاهيم الضمان الاجتماعي للمحتاجين والحق للاستحمام والراحة والتمتع بوقت الفراغ ومراقبة الصناعات والخدمات الأساسية إلا منذ عهد قريب وقد طور الإسلام نمطا حياتيا جرى نشره بوسائل من قبيل: الفن الشعبي والشعر والمواكب والمناسبات الإجتماعية العامة<sup>(3)</sup>.

ويدعو الفاروقي إلى استلهام الرؤية الكلية الشاملة لجميع مرافق الحياة وذلك بالقضاء على المباح كقضية فقهية وجعلنا الأعمال كلها بين مندوب وواجب<sup>(4)</sup>.

وينسج الفاروقي المتضمن العملي الثالث للتوحيد بالنسبة للمجتمع وهو المسؤولية فالكلية معرضة للدوام لأن تنقلب إلى شمولية بسلب نزع الانضباط الصارم والجماعية جهد المجتمع الرامي

<sup>1</sup> - الفاروقي، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، الأوجه الثقافية والاجتماعية، مجلة المسلم المعاصر، العدد 26، السنة 1981م، بيروت، ص 35.

<sup>2</sup> - للتوسع ينظر: البوطي، منهج الحضارة الإسلامية في القرآن، دمشق، دار الفكر، ط3، 1998م، وأقتبس منه: "إن ما يقارب ثلثي أحكام الشريعة الإسلامية إنما يناط بجهاز الحكم في المجتمع الإسلامي" ص27.

<sup>3</sup> - الفاروقي، التوحيد، مصدر سابق، ص179.

<sup>4</sup> - الفاروقي، أبعاد العبادات في الإسلام، مجلة المسلم المعاصر، مصدر سابق، العدد 10، ص11.

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

إلى تحقيق قيمة أخلاقية وقد أكد القرآن على الطابع الشخصي للمسؤولية ويلجأ الفاروقي إلى الأدلة من القرآن: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ﴾ (١٠٨) يونس: ١٠٨<sup>(1)</sup>، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ الزمر: ٧<sup>(2)</sup> ويقول: (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره)<sup>(3)</sup>. ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ (٨) الزلزلة: ٧ - ٨

ويؤسس على ذلك قوله تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ البقرة: ٢٥٦<sup>(4)</sup> فإذا تعرض الإنسان للإكراه تنتفي مسؤوليته وتكون الأخلاقية قد انتهكت في واقع الأمر، ومع التسليم باستحالة الإكراه في دائرة إدراك القيم فإنه يمكن الحض على الفضيلة عبر تعليمها بمفاهيم أو بمدراسات أو عبر المنطق، أو بواسطة القدوة الحسنة.

### المطلب الرابع: الأمة المفهومة والخصائص.

إن "بناء المفاهيم ضرورة منهجية بالمعنى الواسع لكلمة منهج وما تتيحه من معان ودلالات يوظفها الباحث في معالجة موضوعه، والطريقة التي يوظفها بها، حيث يتعامل كل مجال من مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية مع مفاهيم تعتبر من نظر واضعيها من أساسيات المعرفة في ذلك المجال، وسواء أكانت هذه المفاهيم كلية أو جزئية فإنها من مكونات الطرح النظري الذي يتأسس عليه البناء المعرفي في هذه الدراسات"<sup>(5)</sup> "وخلاصة ما تقدم أن مفاصل الصناعة النظرية هي المفاهيم، سواء أكانت مفاهيم أولية أم مفاهيم لها تحديدات جامعة مانعة، أم لها تعبيرات مستندة إليها توضح علائقها ووظائفها"<sup>(6)</sup>.

<sup>1</sup> - يونس، الآية 108.

<sup>2</sup> - الزمر، الآية 7.

<sup>3</sup> - الزلزلة، الآية 7-8

<sup>4</sup> - البقرة، الآية 256

<sup>5</sup> سيف الدين عبد الفتاح، بناء المفاهيم الإسلامية، [القاهرة، مصر: دار النهضة ط1، 2003 م]، ص3.

<sup>6</sup> - محمد مفتاح، المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، [الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999م]، ص7،6.

أولاً: مفهوم الأمة.

ومفهوم الأمة أعمق مما سلف، حيث أن كل فرد يمثل أمة في حد ذاته ذلك أن كل فرد مسؤول بالضرورة وبالشرع عن الحديث باسم الأمة العالمية والعمل بالنيابة عنها، حالة عدم وجود حكومة أو مؤسسة مقامة بشكل شرعي قادرة على تطبيق الشريعة الإسلامية ويبين الفاروقي أنه لا يعارض تحديد الهوية بالإسلام مع إحساس كل جماعة بذاتيتها<sup>(1)</sup>.

ولفظ الأمة كما يراه الفاروقي لا يقبل الترجمة ويجب الحفاظ عليه بأصله العربي الإسلامي فهذا المفهوم ليس مرادفاً لمفاهيم الشعب ولا القوم ولا الدولة، التي هي مفاهيم تتحدد دائماً إما بالعرق أو الجغرافيا أو باللغة أو بالتاريخ، أو بتوليفة من هذه المحددات<sup>(2)</sup>، فإقليم مفهوم الأمة ليس الكرة الأرضية بكاملها فحسب بل الكون كله ولا تعتبر مرادفة للدولة، فهي كيان عالمي عابر للدول قد يتضمن ويحتوي عدة دول<sup>(3)</sup>.

فلا توحيد إذاً إلا بالأمة، فالأمة هي مجال المعرفة، ومجال الأخلاق، ومجال الخلافة والإيجابية، والأمة نظام ينتظم فيه البشر حتى وإن لم يؤمنوا، فالأمة نظام سلام يدخل فيه كل من يرضى بحرية الفكر والدعوة إلى الحق من أفراد وجماعات. الأمة إذا نظام دولي أفضل من الأمم المتحدة، وليدة

<sup>1</sup> - الفاروقي، التوحيد، مصدر سابق، ص 184.

- وللتوسع أنظر: تعريف الأمة، عند سيد قطب، حيث يقول: "الأمة مجموعة من الناس تدين بعقيدة واحدة وتصور واحد وتدين لقيادة واحدة وليست كما هي في المفهوم الجاهلي القديم أو الحديث مجموعة من الناس التي تسكن في إقليم واحد من الأرض وتحكمها دولة واحدة فهذا مفهوم لا يعرفه الإسلام".

- أنظر: سيد قطب، ظلال القرآن، [ القاهرة، دار الشروق، ط1، 1425هـ/2005م]، ج9، ص93.

- وأنظر: محمد عمارة للأمة، (تعريفه: هي كيان جامع له كيفية جديدة تفوق كفاءات وقدرات أفرادها متفرقين)، مجلة حراء، القاهرة، دار النيل، العدد16، 2009م، ص26.

<sup>2</sup> - جاء في مجلة المعرفة السورية: عدد 175، أيلول 1976م، ما كتبه صفوان قديسي مناقشاً بعض وقائع الملتقى العاشر للفكر الإسلامي الذي انعقد في عنابة بالجزائر في شهر تموز من سنة 1976م، تحت عنوان القومية البغيضة ومناقشات أخرى يقول: لكن القيامة قامت حينما عقب على نقطتين وردتا في محاضرة الدكتور الفاروقي، أما النقطة الأولى فهي اجتهادي في تفسير الآية الكريمة {وكذلك جعلناكم أمة وسطاً} بان المقصود فيها الأمة العربية بالذات فالذين استساغوا حديث الفاروقي عن القومية البغيضة لم يرضهم هذا التفسير، وعلى الرغم من أن الأستاذ الدكتور محمد المبارك قد سبقني إلى هذا الاجتهاد في كتابه الأمة العربية في معركة تحقيق الذات كما ذكر لي بعد انتهاء المناقشات، فإن الجو الإنفعالي الذي ساد هذه المناقشات حال بينه وبين أن يقوم لمناصري في الأخذ بهذا التفسير. وقد ذكر أحمد حسن فرحات أن ما نعرفه فيما كتبه الأستاذ المبارك وفيما درسناه عليه غير هذا؛ - أنظر للتوسع أحمد حسن فرحات، الأمة في دلالتها العربية والقرآنية، [عمان، دار عمار، ط1، 1403هـ/1983م]، ص48.

<sup>3</sup> - الفاروقي، التوحيد، مصدر سابق، ص 187.



## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

الأمس القريب، القائمة على السلطان القومي ونسبية القيم، والمكتفية بمنع الحروب ولكن دون أن يكون لها وسيلة الجيش الرادع أو المدافع. ووضع الرسول صلى الله عليه وسلم لها دستوراً في المدينة في أول أيام الهجرة وادخل فيها اليهود والنصارى مؤمناً لهم حريتهم وعقيدتهم ومعاهدتهم وهو بينهم، وما من دستور عرفه التاريخ احترام الأقليات كما احترامها دستور الدولة الإسلامية.

فالأمة إذا نظام سلام عالمي بالإضافة إلى كونه نظام اجتماعي داخلي. الأمة هي صرح الحضارة الذي لا غنى لها عنه، وكما قال فلاسفتنا في تمثيلهم العقل الإنساني بحى بن يقظان، كان لا بد لحي بعد أن تصول إلى الحقيقة النهائية، وهي التوحيد، من أن يصنع مركبا يعبر البحر فيه بحثا عن الأمة<sup>(1)</sup>. لذلك صنع زورقا من جذع شجرة حاوية وانطلق في مجاهيل المحيط بحثا عن الأمة التي من دونها تغدو معرفته بأسرها غير منسجمة مع الحقيقة، فالأمة مجموعة من البشر قوامه ثلاثي العقل والقلب والذراع<sup>(2)</sup>.

ويخلص الفاروقي إلى أن الأمة هي النظام الاجتماعي للتوحيد ونحت مصطلح الأمتية وهي الحركة التي تناضل في سبيله<sup>(3)</sup>.

### ثانيا: طبيعة الأمة.

أمة مناهضة للتمركز حول العرق حيث إن النظام الاجتماعي الإسلامي عالمي يحتضن الجنس البشري كله دون استثناء وكل إنسان هو بحكم مولده عضو فيه ويعترف الإسلام بتجمع البشر بالفطرة في أسر وقبائل وأقوام، ويعتبر تلك الأنساق من خلق الله تعالى ومن جعله وتقديره يقول الله تبارك وتعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَعُكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۝١٣﴾ الحجرات: ١٣<sup>(4)</sup> إلا أن الإسلام يرفض اعتبار تلك الأنساق الجمعية سقفا نهائيا يتحدد به الإنسان وقد اعتبر الفاروقي التنوع العرقي حقيقة واقعة في دائرة المباح في حدود معينة ويعاملها الإنسان فيما هو أبعد من تلك الحدود على

<sup>1</sup> - الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، العدد 27، د.ت. د.ط، بيروت، مج 7، ص 10 .

<sup>2</sup> - الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص146.

<sup>3</sup> - الفاروقي، التوحيد، مصدر سابق، ص187؛ - وللتوسع أنظر: كلام سيد قطب واقتبس منه: "إن هناك تلازم بين طبيعة التصور الاعتقادي وطبيعة النظام الاجتماعي تلازما لا ينفصل ولا يتعلق بملاسات العصر والبيئة؛ - سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، [القاهرة، دار الشروق، ط12، 1413هـ/1992م]، ص23.

<sup>4</sup> - الحجرات، الآية 13.

أما شأن دنيوي خاضع لأحكام الشريعة، وحينما تتحول العرقية إلى تمركز حول العرق، فإن الإسلام يدينها ويعتبرها بمثابة ردة إلى الجاهلية، أو إلى الكفر وتقع الإعتبارات العرقية من المنظور الفقهي، في دائرة المباح، وتنقيد بدائري المحرم والمكروه من جهة، وبدائري الواجب والمندوب من جهة أخرى ويقرر الفاروقي أن الإسلام لا يمانع في وصول النزعة العرقية إلى حد تأسيس دولة خاصة بها أو خلافة سياسية خاصة بها، طالما التزمت بالشريعة تماما فلقد اعترف الفقه الإسلامي بشرعية ذلك منذ عهد الماوردي<sup>(1)</sup> ويؤكد الفاروقي على الإلتزام بالشريعة على كاهل أي كيان عرقي ولا مندوحة في مناهضتها إذا نزعت إلى التخصيصية والأثرة يقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ ت فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ الحجرات: ٩ (2).

ثانيا: أمة العالمية فالنظام الاجتماعي عالمي التوجه يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ الحجرات: ١٠ (3) ويذكر الفاروقي أنه رغم تجسيد هذا النظام في شعب أو في مجموعة من البشر فإنه يعتبر نظاما واحدا من حيث إنه يسعى إلى أن يشمل الجنس البشري كله وهنا لا مجال للحديث عن نظام اجتماعي عربي ولا تركي ولا فارسي بل يوجد نظام اجتماعي واحد هو النظام الاجتماعي الإسلامي فتمودج المجتمع

<sup>1</sup> - ما استشهد به الفاروقي صحيح فقد اعترف الفقه بذلك غير أن الأدلة التي جاءت بها السنة كانت في مبدأ القرشية مراعاة للمجتمع الذي كان يحمل ترسبات القبيلة فلو رجعنا إلى تولية الصحابي أبي بكر الصديق نجد أنه اعترض بعض سادة بني عبد مناف على هذه البيعة لان الصديق من بني تميم يقول ابن تيمية: وأبو سفيان كان فيه بقايا من جاهلية العرب، يكره أن يتولى عليه رجل غير قبيلته، وأحب أن تكون الولاية في بني عبد مناف وقال أرضيتم أن يخرج الأمر عن بني عبد مناف للتوسع ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ت محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط، 1406هـ، ج6، ص 168.

- وأنظر كلام محمد الشنقيطي ونصه: "وقد أتى الإسلام بمفهوم جديد للتضامن الاجتماعي يتأسس على رابطة العقيدة والفكرة بدلا من رابطة الدم والنسب، وجعل معيار الكفاءة السياسية هو الأمانة والقوة بدل الوراثة والمكانة الاجتماعية بيد أن الإرث الجاهلي كان ثقيلًا، ولم يكن المسلمون الأوائل متساوين في مستوى التحرر منه" للتوسع.

- أنظر: محمد الشنقيطي، الخلافات السياسية بين الصحابة، ط، 1424 هـ / 2003 م.

<sup>2</sup> - الحجرات، الآية 9.

<sup>3</sup> - الحجرات، الآية 10.

العالمي هو النموذج الإسلامي المعبر عنه بلفظ الأمة العالمية الجامعة (1).

واعتبر الفاروقي هذا النظام ليس وليد الأمس أو من قبيل أمس الذاهب لا يتناغم مع متطلبات الحاضر، فلقد ساد نموذج المجتمع العالمي في الغرب على مدى خمسة عشر قرناً من الحكم الروماني الإمبراطوري حتى عصر الإصلاح وشهد الغرب محاولة لاستعادته في ظل الرؤية التنويرية للثورة الفرنسية، ثم شهد محاولات لاستعادته وفق الرؤى العالمية لكل من الديمقراطية والشيوعية وفي كل مرة من تلك المحاولات تعرض ذلك النموذج للإفساد والانتهاك والاعتقال والإزاحة على يد خصومه من دعاة التخصصية والقومية والتخريب العقلي بل إن إخفاق هذا النموذج حتى الآن يعود إلى مكائد ومناورات الصهيونية والإمبريالية (2).

ولهذا يؤكد الفاروقي على الفرق الأساسي بين التصور الإسلامي لنظام المجتمع والنظام الاجتماعي الغربي إن النظام الاجتماعي الإسلامي مستوحى من رسالة الإسلام التي جاءت عالمية لقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (٢٨) سبأ: ٢٨ . وصفة العالمية في الرسالة تحملها معنى كثير الأهمية ألا وهو القدرة على استيعاب العالم كله ليجد في هذه الرسالة الآسيوي والأفريقي والهندي والعربي والتركي والأوروبي والأمريكي وسواهم ما هم بحاجة إليه من هداية وقدرة على الوصول إلى الحق. فكيف يمكن لخطاب واحد أن يستوعب البشرية بأكملها إن لم يكن هذا الخطاب واحد أن يستوعب البشرية بأكملها إن لم يكن هذا الخطاب قادراً استيعاب سائر أمتها الثقافية ومناهجها المعرفية.

ثالثاً أمة الكلية: يعتبر النظام الاجتماعي الإسلامي كلياً من حيث إنه يقوم على اعتبار الإسلام متعلقاً بكل مجالات النشاط الإنساني فأساس هذا النظام الاجتماعي هو الإرادة الإلهية التي هي وثيقة الصلة بكل مخلوق من حيث إنعام الله عليه بناموس وبنية ووظيفة، يقول الله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾ (١) الَّذِي لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ نَقْدِيرًا ﴾ (٢) الفرقان: ١ - ٢. وفي حين تبدو عالمية الإسلام جليلة في حقيقة أن تعاليمهم موجهة لكل البشر بحكم

1- الفاروقي، التوحيد، مصدر سابق، ص 190.

2- للتوسع أنظر: عبد الرحمن حسن حبكة الميداني، مكائد يهودية عبر التاريخ، [دمشق، دار القلم، ط 2، 1398هـ / 1978م]، ص 244.

إنسانيتهم، فإن كلية الإسلام جلية هي الأخرى بحقيقة أن الإسلام يضع على كاهل المسلم بالنسبة لأي مجال من مجالات السلوك الإنساني عبء التشريع المنظم له على نحو يجعله موافقاً للشرع ويجعل تطبيق الشرع شاملاً لكل ما يواجهه من شؤون يومية ومن مشكلات<sup>(1)</sup>.

وهنا يقرر الفاروقي أن الاجتهاد فريضة عامة على كل المسلمين بل يعد ضرورة حياتية لقومتهم الفكرية فالحياة ولود لا تنفك عن استجداء الأحداث بيد أن فئة الجامدين الذين رفعوا شعار "لم يترك الأول للآخر شيئاً" أرادوا تعطيل عجلة الحياة وإيقاف دور العقل في التفاعل والانسجام مع الحياة الاجتماعية وهذا ما استحث الفاروقي في التأصيل للاجتهاد وطرق ما يتوهم أنما دونه خرط القتاد إذ يقول ما نصه:

"ويعتبر الاجتهاد بالمعنى الذي اصطنعناه هو أصل الحركة الإسلامية: فالعقل والقلب اللذان ينفعلان بالتحديد ويجعلانه المبدأ المحدد والمعين والمسبب والمؤكد والمفضل والمقدم والمؤخر لا خوف عليهما فصاحبهما قوى في إيمانه قوة الصخر، غني في ثروته الفكرية كمن في يديه أم الكتاب، قادر على الإبداع وخلق طرز جديدة للحياة. وهو أيضاً المسلم المضمون في اجتهاده وعمله، لأن التوحيد أضمن المبادئ الضامنة وتوجيهه خير توجيه فالخطر إن كان هنالك خطر- ليس في الاجتهاد ذاته ولا في أساسه وقاعدته، لأن هذه كلها مضمونة بالتوحيد وإنما يكمن الخطر في قدرة الإنسان المجتهد على حمل مبدأ التوحيد في استعداده الشخصي للانطلاق منه مع التمسك به. وهذا النوع من الخطر غير كبير الأهمية، ذلك لأنه غير منهجي، فهو يعتري الأشخاص كأشخاص، لا المبادئ. وهو يؤلف مسألة في جبهة "من يجتهد" لا في جبهة "فيم" أو "كيف يجتهد". ولأنه شخصي، لا بد لدوائه من أن يكون أيضاً شخصياً أي متعلقاً بالأشخاص. وهذا الدواء الدافع للخطر هو الإجماع"<sup>(2)</sup>.

ويقول الفاروقي: "وإذا صح أن تفهمننا للمبادئ يصححه تراث الإسلام من نص قرآني أو حديث شريف أو رواية عن الصحابة أو عن فقهاء المسلمين وعلمائهم في شتى العصور السالفة، أو فعل أو سنة عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن صحابته رضي الله عنهم، أو عن أئمة المسلمين وجميع السلف، فلا يوجد ما يصحح تطبيقنا للمبادئ حالياً إلا إجماع المعاصرين من المسلمين. فهم الذين يعرفون المبادئ- بفرض أنهم مسلمون- وهم الذين يعرفون الأحوال

<sup>1</sup> - الفاروقي، التوحيد، المصدر السابق، مصدر سابق، ص 192.

<sup>2</sup> - الفاروقي، الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، العدد التاسع، 1397هـ/

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

المعاصرة- بفرض أنهم معاصرون- ولا يحتمل إجماعهم على خطأ إلا في حالتين: جهل مطبق للمبادئ والأحوال المعاصرة، أو نية سيئة تجاه المسلمين. وكلا الاحتمالين مردود بالحديث الشريف: "يد الله مع الجماعة"<sup>(1)</sup>.

ويساوق الفاروقي بين الاجتهاد والإجماع فيقول: "لهذا يطابق تعريفنا للاجتهاد تعريفنا للإجماع، فلا يستوي الاجتهاد إلا بالإجماع كما أنه لا حاجة للإجماع ما لم يكن هناك اجتهاد وأن الحياة البشرية لا تستوي إلا بالاثنتين معاً، فإن انفرد الاجتهاد تفتت الأمة إلى مجتهدين مبدعين في تطبيقاتهم لا تلبث تجسيماتهم للمبادئ أن تطغي على المبادئ نفسها- وهذا هو الانتقال من التوحيد إلى غير التوحيد، وإن انفرد الإجماع تبيست الأمة وجمدت وتمادت في تقليدها للسلف إلى أن تمر بها الحياة فتندثر". ولا يكفي أن يجتمع الاجتهاد والإجماع في الأمة فالمطلوب هو الممارسة وممارسة الإجماع تؤدي إلى طرح هذه التصورات والحلول والتطبيقات والتجسيمات الجديدة في السوق كي يتناولها كل من أنس في نفسه القدرة على الاجتهاد فيبحثها ويتجادل فيها ويهاجم وينقد أصحابها ويقوم أولئك بالدفاع عنها وشرحها وتحليلها وإيضاحها. ولا بد أن تستمر المناقشة إلى أن يقنع المجتهد المسلم بصلاح اجتهاده أو يقنع المسلمون المجتهد بفساده وممارسة الإجماع توصل إلى هذا الإقناع والاقتران من قبل العارض والمعرض عليه وصحة الأمة وفلاحها- لا شك إذن- في الحركة بين اجتهاد جديد يحطم الإجماع القائم بين المسلمين، وبين إجماع جديد يعبر عن اقتناع المسلمين بالجديد المجتهد فيه. وكلما زادت هذه الحركة سرعة كلما كانت الأمة صحيحة وكلما زادت بطئاً، كلما كانت الأمة مريضة. والأمة المفلحة هي التي تتأجج فيها العقول اجتهاداً، ويتأجج فيها النقد والنقاش تحصيلاً للإجماع.

واضح أن الاجتهاد إن توفر فيه ما أصل له الفاروقي، كان ظاهرة لحركة في الوعي تنشد الشمول والعمق والجديد في تطبيق التوحيد، أي في تجسيمه في التاريخ- ولا معنى قط جدير بالاعتبار غير هذا لما أراد تعالى من "جعل كلمة الله العليا"<sup>(2)</sup>.

ويصل الفاروقي إلى أن ممارسة الاجتهاد ضرورة لحياة المجتمع فالممارسة تقوم بالاتصال بين البشر على صعيد الفكر أي بتحريك العقول بين المسلمين بعضهم البعض مع احترام آراء المخالفين منهم، واعترافهم بالحق ولو على أنفسهم، ولن تتوفر هذه المقومات للإجماع إلا إذا وجد العلماء

<sup>1</sup> - المصدر السابق، ص 16.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 17.

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

والفقهاء الذين لا ينفكون قط يطلبون العلم والتفقه في الدين، يطلبون الحكمة ويسهرون على مصلحة الناس وتحقيق المنفعة والسعادة لكل مسلم في كل بقعة من بقاع الأرض. ولن تتوفر أيضاً إلا إذا وجدت المعاهد والمكتبات والندوات والصحافة الحرة المسئولة، كي يشارك الناس علماءهم وفقهاءهم في تفهم الدين وتقدير المصالح الإنسانية<sup>(1)</sup>.

وما أشار إليه الفاروقي في قضية الاجتهاد والإجماع أو نسميه الاجتهاد الإجماعي يعد سبيلاً للوحدة الفكرية وصورة من صور الكلية الاجتماعية وروحا للجماعة فلا شك أن الاجتهاد المقيد المحدود لا يصنع المجتمعات

وهذا الذي رمى إليه عبد الجبار الرفاعي وهو بصدد بيان الفرق بين الاجتهاد التقليدي الذي اعتبره مبددا لطاقة الاجتهاد و"الاجتهاد التحقيقي الذي لا يقف عند عتبة الفقه خاصة، بل يمتد إلى كافة العلوم الإسلامية"<sup>(2)</sup>.

رابعا: النظام الاجتماعي أو الأمة نظام حر يفقد صفة التوحيدية إذا تأسس على القوة، أو استند في تنفيذ برامج على إكراه البشر وقد تكون هناك حاجة إلى الضبط والربط ولكن شرعيتها تقف عند حد قصرهما على فضاء مرحلة التنفيذ أما قبل ذلك فالإسلام يأمر بالشورى بخصوص مسألة فرض قواعد انضباطية مع اعتبارها أيا كان مستواها مؤقتة ومرتبطة بمشروعات بعينها، فحيثما يكون الانضباط هو القاعدة ويكون اللجوء إلى الإكراه هو المبدأ المعمول به فإن المحصلة قد تكون هي التفعيل الناجح للنموذج الإلهي فشرط اكتساب التفعيل قيمة أخلاقية هو إقدام فاعله عليه بحرية تامة يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنْ أَسْرَفَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ (٤١) الزمر: ٤١. ومما لا ريب فيه أن الإسلام يسعى إلى تحقيق كلتا القيمتين النفعية والأخلاقية إلا أنه لا يجوز

<sup>1</sup> - المصدر السابق، ص 18.

- وللتوسع أنظر ما ذكره جمع من الباحثين من أن الاجتهاد يعم القطعيات والظنيات وذلك لأن المجتهدين قد اختلفوا في المسائل القطعية أيضا كالمسائل الكلامية والعقلية وهذا ما نجد في مسائل أصول الفقه بعنوان (المجتهد فيه) الغزالي المستصفى 2/ 357، 385 ابن السبكي جمع الجوامع.

- وبصدد ما ذكره الباحثون نجد الدكتور محمد سانو، الاجتهاد الجماعي المنشود في ضوء الواقع المعاصر؛ - ينظر: مجلة الجامعة الإسلامية، العدد 2، السنة يونيو 2009، غزة، فلسطين، مج 17، ص 9 وما بعدها.

<sup>2</sup> - عبد الجبار الرفاعي، مقدمة كتاب محمد رضا حكيمي، الاجتهاد التحقيقي، [بيروت، دار الهادي، ط 1421هـ / 2000م]، ص 7.

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

تحقيق الأولى على حساب الثانية، ولا يولي أدنى احترام للقيمة النفعية حالة عدم اقتراها بالقيمة الأخلاقية، فالتفعيل المعبر هو المتضمن للقيمتين الأخلاقية والنفعية معا ويورد الفاروقي قوله عز وجل: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: 30<sup>(1)</sup> يقول الفاروقي: "فلو كان البشر معصومين غير قادرين على فعل الشر مثل ما هو حال الملائكة لكانت أفعالهم موافقة لإرادة الله تعالى وأوامره، ولكنها ليست أخلاقية والأخلاقية هي الشق الأسمى من الإرادة الإلهية ويذكر الفاروقي أن إرادة الله تتحقق في السماوات والأرض بجمية الأمر الإلهي التكويني الذي لا يملك كل ما بها من مخلوقات في ظلله حرية الفعل أو الترك ومن هنا فإن أفعالهم المحسدة للإرادة الإلهية لا توصف بالأخلاقية وحده الإنسان هو الفاعل الأخلاقي لأنه الوحيد الذي يملك الاختيار تجاه الأمر التكليفي وهذا هو السر في انفراده بحمل الأمانة الإلهية<sup>2</sup> ويتم دفع البشر إلى تفعيل القيمة أخلاقيا بتعليمهم وإقناعهم لا بإكراههم".

خامسا: أمة الرسالة<sup>(3)</sup> فمن الواضح أن هذه الأمة ليست مجرد زائدة طبيعية نشأت بالصدفة وهي ليست موجودة لأجل نفسها بل هي موجودة بصفتها أداة للإرادة الإلهية المنصرفة إلى تحقيق تجسدها على نحو ملموس في هذه الحياة الدنيا بزمانها ومكانها بواسطتها، فالأمة بمثابة الحاضنة للرسالة الإلهية الخاتمة وأداة لتحقيق المشيئة الإلهية والنقطة التي التقى عندها الإلهي بالكوني، وشرع الكون في مسيرته اللاهائية صوب تنفيذ المراد الإلهي ويعبر القرآن الكريم عن ذلك ببيان رفيع موضحا أن هذه الأمة أخرجت للناس ويسوق الفاروقي قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ الأحزاب: 72<sup>(4)</sup>.

<sup>1</sup> - سورة البقرة، الآية 30 .

<sup>2</sup> - ما ذهب إليه الفاروقي يدل على تفرسه لاستكناه معنى الآية وقد أشارت عائشة بنت الشاطئ إلى أنه ليست الجمادية في السماوات والأرض هي مناط العجز عن حمل الأمانة وإنما الأمانة هي الابتلاء بتبعة التكليف وحرية الإرادة ومسؤولية الاختيار. للتوسع ينظر: عائشة بنت الشاطئ، مقال في الإنسان دراسة قرآنية، [القاهرة، دار المعارف، ط2، 1389 هـ / 1969م]، ص 28.

<sup>3</sup> - الفاروقي، التوحيد، مصدر نفسه، ص 195.

<sup>4</sup> - الأحزاب، الآية 72.

المطلب الخامس: الديناميات الداخلية للأمة.

أولاً: الشروط النفسية للأمة.

يعلن الفاروقي أنه لا إسلام دون أمة، ويستدل بقول الله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (١٠٤) (١) ويستنبط الفاروقي من الآية أن على المسلمين ما مورين بأن يشكلوا من أنفسهم أمة أي بنية اجتماعية منظمة على نحو خاص وعلّة الأمر هي يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويؤمنون بالله ويقرر الفاروقي أن ثمة سبب وسائلي غير نهائي لوجود الأمة وهو حقيقة وجود البنية التي يمكن من خلالها ممارسة تلك الشعائر.

وتأسيساً على ذلك قضى النبي صلى الله عليه وسلم بأنه لا يحل لثلاثة مسلمين في فلاة، إلا أمروا عليهم أحدهم ويستنبط الفاروقي من النص أن تحقيق العدل وإقامة الحدود، وتحصيل السعادة والفلاح في الدنيا والآخرة فإنه لا مناص من انتظامهم في أمة، أي في مجتمع عضوي له إمارة أو حكومة ويستشهد بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (٢٥) (٢).

لاشك أن الفاروقي يربط الأمة بمعناها النفسي لا الحسي وقد تحقق مفهوم الأمة بمعناه الايجابي في المجتمع المدني ولعل السبب في انحراف هذا المعنى هو محاولة اشتقاق معنى وحدة الأمة من الوجود الحسي المتمثل في الصراع على السلطة (٣).

ورد الفاروقي على القول بأن تحقيق القيم الشخصية لا يحتاج إلى أمة ويعتبر أن هذه الدعوى تمثل رؤية مسيحية فمن المؤكد أن الإسلام يأمر بالقيم الشخصية ويجمّلها في لفظ الإخلاص ولكنه يحظر الرهبانية قال الله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ

<sup>1</sup> - آل عمران، الآية 104.

<sup>2</sup> - الحديد، الآية 25.

<sup>3</sup> - محمد عربي ياسين، تأملات في بناء المجتمع الإسلامي، مصدر نفسه، ص 30.



فَسِيقُونَ ﴿٢٧﴾ ﴿١﴾ بيد أن المجتمع والدولة في المسيحية يعتبران مملكة لقيصر ويسوق الفاروقي أدلة مستفيضة مقتبسة من أناجيل -متى، ومرقس، ولوقا- أحتراً نصاً واحداً منها: "حينئذ جاء الفريسيون وتشاوروا لكي يصطادوه بكلمة فأرسلوا إليه تلاميذهم مع الهيروديسين قائلين: "يا معلم نعلم أنك صادق وتعلم طريق الله بالحق ولا تبالي بأحد لأنك لا تنظر إلى وجوه الناس". فقل لنا: ماذا تظن؟ أيجوز أن نعطي جزية لقيصر أم لا؟ فعلم يسوع خبثهم وقال: "لماذا تجربوني يا مراؤون أروني معاملة الجزية". فقدموا له ديناراً. فقال لهم: "لمن هذه الصورة والكتابة" قالوا: "القيصر". فقال لهم: "إذا أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله" (2).

ولا ينكر الفاروقي أن العالم المسيحي عرف جهوداً ترمي إلى ربط الأخلاق المسيحية بالمجتمع وجعلها قابلة للتطبيق على نحو جدي عقب حركة الإصلاح متخذة من كالفن نموذجاً ريادياً لها إلا أن تلك الجهود قوبلت بالرفض من الأغلبية ولم تصبح أبداً جزءاً من العقيدة الأرثوذكسية اللهم إلا في منظور أشياعها ولم يتحرك الضمير المسيحي صوب تمديد علاقة تعاليم المسيح بساحة العلاقات الاجتماعية والتشريع العام إلا بعد أن أدت الثورة الصناعية في إنجلترا إلى الوصول في استغلال الإنسان إلى مستويات عالية للغاية من القسوة والتحقير ولم يكتسب الاهتمام بهذه المسألة طابع العمومية إلا في العقدين أو في العقود الثلاثة الأخيرة كرد فعل على العنصرية والشيوعية والحرب العالمية الثانية (3).

أما في الإسلام فإن كل شيء له علاقة بالله تعالى ويقع في نطاق الأوامر الإلهية التكليفية والأمة شرط ضروري بحق لكل تقوى ولكل فضيلة وهذا هو علة وصف الله تعالى للمومنين

بقوله: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ

الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ

اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾ ﴿٤﴾ ويجلي القرآن الكريم هذا الأمر بوضوح أكبر بنصوص

تجمع بين الأمر والنهي وبين الوعظ والإرشاد عبر خدمة أمة أخرى من هذا الأمر والنهي. فعلى

صعيد الأمر يقول الله تعالى: ﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا

1- الحديد، الآية 27.

2- متى، 22: 15-21

3- الفاروقي، التوحيد، مصدر نفسه، ص 198.

4- التوبة الآية 71.

أَهْدَىٰ وَلَا أَلْفَلَيْدَ وَلَا ءَأَمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَنْبَغُونَ فَضُلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا<sup>١</sup>  
 وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ  
 وَالتَّقْوَىٰ ﴿المائدة الآية 2﴾ وعلى صعيد النهي قال ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ  
 اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٢﴾ ﴿سورة وحلى مستوى الوعظ يصف الله تعالى الملعونين من البشر  
 بأنهم: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ  
 ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾<sup>2</sup>.... ويرى الفاروقي أن السبب جلي من خلال  
 هذه الآية ويسوق قوله صلى الله عليه وسلم: { أن الأمة إذا رأت المنكر ولم تغيره، أصابها الله  
 بعذاب من عنده }<sup>(3)</sup>.

ثانيا أمة واحدة لا تتعدد (وأن هذه أمتكم أمة واحدة ) فالأمة واحدة في كينونتها لأن الله  
 واحد وإرادته المتعلقة بالجنس البشري كله وبكل مكان وزمان المبينة في القرآن الكريم والسنة  
 النبوية والمتبلورة في الشريعة الإسلامية واحدة والبشر جميعا سواسية أمامه ومن هنا فان أساس  
 واحدية الأمة ديني أخلاقي لا غير ولهذا سمي النبي صلى الله عليه وسلم اليهود أمة رغم كونهم  
 يعيشون في المحلة نفسها، إلا أنهم لما كانت عقيدتهم الدينية والأخلاقية مختلفة، فإن النبي اعتبرهم  
 أمة قائمة بذاتها ويذكر الفاروقي أنه مع بداية الحركة الإسلامية عقب الهجرة إلى المدينة المنورة  
 كانت القبيلة بوصفها الشكل البسيط للجماعة الطبيعية الفطرية ، والإمبراطورية بوصفها مجتمعا  
 سياسيا مؤسسا على العرق واللغة والتاريخ والثقافة فجاء الإسلام فعصف بهما معا وأسس مجتمعا  
 نقيًا حرا قائما على أخوة عالمية تحت لواء الشريعة الدينية والأخلاقية<sup>(4)</sup>.

ويعتبر التفرق في الدين أمرا غير مشروع فالتفرق في دين الأمة بدعة وضلالة غير أن القول  
 بوحدة الأمة دينيا وأخلاقيا لا يعني عدم السماح لها بأي تقسيم إداري لفضائها المكاني، وعود إلى  
 المذاهب الفقهية نجد المدرسة الشافعية بخصوص تحديد بداية رمضان وشوال المرتبطين على التوالي  
 ببداية الصوم وبداية الفطر وبموعد إخراج زكاة الفطر تقسيما إداريا تبلغ معه المحلة من الصغر 24

<sup>1</sup> المائدة الآية 2

<sup>2</sup> المائدة الآية 78.

<sup>3</sup> - الحديث.

<sup>4</sup> - الفاروقي، التوحيد، مصدر نفسه، ص 203.

فرسخا ما يوازي 192 كلم<sup>1</sup>.

ويذكر الفاروقي أن الأمة كانت طيلة تاريخها كيانا واحدا متماسكا منذ عام (10هـ إلى 131هـ / 632م-749م) ثم انقسمت عبر تاريخها على مدى ما يربو على اثني عشر قرنا بين وحدات سياسية متعددة وكانت وحدة التشريع هي الأقوى ويمكن القول بأن الشريعة الإسلامية هي رأس حربة الوحدة الإسلامية عبر العالم وعمودها الفقري في آن واحد.

### ثانيا: طبيعة وحدة الأمة.

وحدة الأمة شاملة<sup>(2)</sup> فالإسلام نظام حياة لا يقسم الحياة الدنيا إلى مقدس ومدنس ولا إلى ديني وعلماني ولا يقسم البشر إلى رجال دين وعوام بل يرى أن كل التقسيمات مصطنعة وغير طبيعية وعديمة المنطق بل هي تتعلق بالمسيحية في المقام الأول بسبب العداوة المستحكمة بين السيد والعبد في التقاليد الرومانية وتنجس معاني الشمول من القرآن والسنة فنجد الخطاب الموجه إلى العبد الذي كرمه الله إذ لم يترك له طريقا إلا وبين له أدق معانيه فنقرأ في القرآن الأمر ببرد التحية بأحسن منها أو بمثلها قال تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِنَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾<sup>(٨٦)</sup> <sup>3</sup> ونجد الأمر بالإستئذان لدخول بيوت الغير في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾<sup>(٢٧)</sup> فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِن قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ<sup>(٢٨)</sup> <sup>(4)</sup> والأمر بخفض الصوت عند مخاطبة الآخرين: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾<sup>(١٨)</sup> <sup>(5)</sup>.

<sup>1</sup> - عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، القاهرة، المطبعة التجارية الكبرى، دط، ج1، ص 548. وقال الشافعية إذا ثبت رؤية الهلال في جهة وجب على أهل الجهة القريبة منها من كل ناحية أن يصوموا بناء على هذا الثبوت والقرب يحصل باتحاد المطالع بأن يكون بينهما أقل من 24 فرسخا تحديدا. ج2، ص 242.

<sup>2</sup> - الفاروقي، التوحيد، مصدر نفسه، ص 207.

<sup>3</sup> - سورة النساء، الآية 86.

<sup>4</sup> - سورة النور، الآيات 27 - 28.

<sup>5</sup> - سورة لقمان، الآيات، 18-19.

فالقُرآن والسنة يتضافران في تزويد الأمة بنظام كامل للحياة الاجتماعية غير أهمما لم يقدمتا كل التفصيلات بل العقل موكول له استحداث الصورة المناسبة والتي تنبثق من الرؤية الإسلامية الكلية<sup>(1)</sup>.

### ثانياً/ أمة دينامية.

وقد فصلنا الحديث بشأن الاجتهاد والإجماع إذ اعتبرهما الفاروقي طرفي الديناميكية في الإسلام وارتأينا أن نقصر الحديث هنا بشأن الاستدلال على ما أجملاه من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة الماسة إليه فأقول: إن الفاروقي رام الاستفادة من آلية التجديد الذاتي للشريعة (الاجتهاد، الإجماع والاستصحاب والاستحسان والمصالح المرسله وما شاكلها) وتوسل بمصطلح الوسطية والتوازن بفهم دقيق كلي وأسميه المقاصدية.

فالإسلام كما يذكر الفاروقي هو دين الوسطية إذ يقول الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾<sup>2</sup> فالإسلام جامع بين الخاص والعام، والكلي والحدود والشكل والمضمون والواحد الكلي المتناغم والتعددية، وهذا هو مصدر قوته وهو يزودنا بالمبدأ العام، مقرونا بالسماح لنا للخروج عليه عند الضرورة الملحّة أي حينما نكون أمام التضحية بقيمة أعلى بذات السعي لتحصيل القيمة المتضمنة في ذلك المبدأ العام، فالنهى القرآني عن السرقة والقتل وأكل لحم الخنزير والأمر القرآني بالصلاة والصوم وتوقير الوالدين والحج كل هذه النواهي والأوامر يبيح الإسلام الخروج عليها، فيما لو كان الوفاء بها سيؤدي إلى انتهاك قيمة إسلامية عليا أو يهدد تحققها، والمبدأ الوحيد الذي لا استثناء فيه هو التوحيد يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾<sup>(3)</sup>.

ويورد الفاروقي الشواهد المعبرة عن توازن الإسلام ووسطيته وديناميته<sup>(4)</sup> من أبرزها جواب النبي صلى الله عليه وسلم على أولئك نفر من المسلمين إذ دفعهم الحماس فأعلن أحدهم: أنا أصوم الدهر كله، والآخر: أنا أقوم الليل كله، والأخير: أنا أعتزل النساء، فرد النبي صلى الله عليه

<sup>1</sup> - للتوسع أنظر: سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، دون معلومات النشر، ص 47. وما بعدها فصل: كيف نستوحي الإسلام.

<sup>2</sup> - سورة البقرة، الآية 143.

<sup>3</sup> - سورة النساء، الآية 48.

<sup>4</sup> - الفاروقي، التوحيد، مصدر سابق، ص 213.

وسلم بقوله: إني أصوم وأفطر، وأقوم وأنام، وأنكح النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني ومن الشواهد البليغة على وسطية الإسلام كما يقرر الفاروقي امتداح النقطة الوسط بين الشح والإسراف حيث يقول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ٢٩ ﴾ (1). وتشمل تلك الأمور كل ما بالأرض من الخيرات التي لم يذكر القرآن إلا عينة منها، هي النساء والبنين والذهب والفضة والخيل والماشية والزروع، جامعا بذلك بين كل ما كان وما لا يزال مرتبطا بالحياة الدنيا في العقل الإنساني ويقدم القرآن المبدأ الحاكم للتعامل مع ما بتلك الخيرات من إمكانيات الخير والشر، ففساد المتاع الدنيوي مرهون بعدم وضعه في مقامه الصحيح، بتفضيل الإنسان له على مرضاة الله ورسوله وعلى بذل النفس وما تملك في سبيله إذ يقول الله تعالى: ﴿ قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ٢٤ ﴾ لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين إذ أعجبتكم كثيرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ﴿ ٢٥ ﴾ (2).

ثالثا/ أمة عضوية (3) قيام العضو بوظيفته يخدم كل جزء آخر فيه، ويخدمه في كليته فإن عمل الجسد كله يصب في صالح كل جزء فيه ومن بين ما وصف الله به المتقين المفلحين أنهم: ﴿ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ١٩ ﴾ (4) ووصف أصحاب النبي في قوله تعالى: ﴿ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرْتَهُمُ رُكْعًا سَجْدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ

1- سورة الاسراء، الآية 29.

2- سورة التوبة، الآيات 24-25.

3- الفاروقي، التوحيد، مصدر سابق، ص 215.

4- سورة الذاريات، الآية 19.

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٩﴾ (١).

ثالثا: إمكانية نهضة أمة التوحيد.

الفرع الأول: صور نهضة الأمة في المجتمع المعاصر وتقديم البدائل.

يعرض الفاروقي المخطط العملي لقيام الأمة الحققة وقبل ذلك يستعرض النماذج الإصلاحية النهضوية تحليلا تم يقوم بعملية البناء وأود أن أبدأ بملاحظات عن النهضة حسب توصيف الفاروقي:

إن الملاحظة الأولى التي تطرق إليها الفاروقي ، هي أن كلمة النهضة تعد بمثابة تسمية خاطئة. فإن كلمة Renaissance هي كلمة فرنسية تعني البعث، وإذا نظرنا إليها باعتبارها اسما عاديا، فهي تعني تغيير جذري للغاية يصل إلى حد ظهور كائن جديد في تلك العملية. ولكننا جميعا ممثلون للنهضة الإسلامية ومع ذلك ليس ثمة واحد منا قد تغير مثل ذلك التغيير الجذري حتى يمكن اعتباره كائنا جديدا. فإن الإسلام بداخلنا لم يتغير، ولن يتغير بعون الله. وذلك في الحقيقة هو امتيازنا، وعندما يعزى تعبير النهضة إلى الغربيين، فإنه يتلاءم معهم لأن هؤلاء الشعوب في يوم ما كانوا يونانيين، ورومانيين. لديهم دين ومذهب كان في أول الأمر يونانيا ثم إغريقيا أو يونانيا - رومانيا<sup>(2)</sup>.

وعندما انتصرت المسيحية في نهاية القرن الثالث، فإنه قد تم محو تلك العصور القديمة اليونانية - الرومانية. وهي قد مرت بعملية تغيير وتحول تأوج في إغلاق أكاديمية أثينا في القرن السادس. ومنذ ذلك الوقت يصف المؤرخون الغربيون الغرب باعتباره "العصور المظلمة" ويعني ذلك انقضاء العصور القديمة التقليدية. ولقد حلت المسيحية محل الخرافات، والأفكار، والقيم، والمبادئ اليونانية الرومانية. ولقد كانت المسيحية، طبقا لنظرة المؤرخين فيما بعد، توصف بأنها "مظلمة" بسبب تعارضها مع الحياة، ومع الإنسان، ومع العقل.

وعندما أتى المسلمون إلى أوروبا، سواء في سيسيلي أو جنوب إيطاليا، أو أسبانيا أو جنوب فرنسا، وابتدءوا في طرق أبواب الغرب، صحا الغرب من غفوته. ولقد كان أول وأهم تأثير للإسلام على الغرب هو مصالحته، باعتباره إيمانا، مع العقل. ولقد تعلم الغربيون الأساليب

<sup>1</sup> - سورة الفتح، الآية 29.

<sup>2</sup> - الفاروقي، النهضة الإسلامية في المجتمع المعاصر، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، العدد 28، د.ت، د.ط، مج7، ص 51.

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

الإسلامية للنقاش من أجل تأييد الإيمان، وفي خلال حوالي قرن ابتدأوا في اعتناق العقلنة الإسلامية للدين بالنسبة للمسيحية<sup>(1)</sup>.

ولقد اكتشفوا أرسطو في تلك المسيرة، ومن هناك ابتدءوا البحث عن المصادر اليونانية التي تعرفوا فيها على أصلهم قبل المسيحية. ولقد أدركوا لأول مرة ضياعهم من خلال المسيحية، وابتدءوا في تبديل بعض الأفكار وتغيير بعض الأفكار الأخرى بمعاونة الثقافة اليونانية - الرومانية القديمة، وسرعان ما استوعبت المسيحية نظام الأفكار العقلانية. ولقد كانت النتيجة، أي السكولاستية، عقلانية وإنسانية للغاية، وتؤكد الحياة بدلا من إنكارها، ولقد كانت تلك هي كيفية وسبب ظهور نهضة الغرب.

ولقد كانت نهضة الغرب تتسم بنفس المبدأ النهائي الذي ألهم العصور القديمة اليونانية الرومانية، أي أن الإنسان هو مقياس كل شيء. وذلك هو السبب في أن التعبير الأيديولوجي عن النهضة يعد إنسانيا.

ولقد أدت تلك الفلسفة الإنسانية إلى خلع إله المسيحية واستبداله بالإنسان. ومن ثم فإن تعبير النهضة، أي Renaissance لا ينطبق علينا. ويجب أن نستبدله بالتعبير العربي الذي يتفق مع حقيقة موقفنا، أي النهضة، ومن ثم نتحدث عن (النهضة الإسلامية) بدلا من Islamic Renaissance<sup>(2)</sup>.

وتشتق كلمة النهضة كما نعرف من أصل عربي يعني الإرتفاع. ولكن الشيء الذي يرتفع يبقى كما هو. وأن الأمر هو فقط أن ذلك الشيء، سواء كان طفلا أم مجتمعا، كان في وقت ما غير عملي، وغير فعال، وغير قادر على تطبيق قدراته الكامنة بالنسبة للمشاكل التي تواجهه، ولكنه فيما بعد، أي في إطار النهضة، حاز نفس الشيء أو الكائن على تلك الكفاءة وأصبح قادرا على استخدام قوته الكامنة<sup>(3)</sup>.

وبالمعنى الحرفي، تعني النهضة تطبيق القدرات الكامنة في الطفل على الحياة الواقعية. وينطبق ذلك على المجتمع الإسلامي تماما. وأن مجتمعنا في الوقت الحالي يمر بعملية نهضة. ولكن الشيء ذاته، أي الأمة وديانتها، وهي الإسلام، لا تزال كما هي. ولكن قدراتها الكامنة كانت غير فعالة.

<sup>1</sup> - المصدر السابق، ص 53.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 54.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 55.

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

لقد كان المسلمون، باعتبارهم بمثابة مجتمعات أم أفراد، غير قادرين على التعرف على - إذا تجاوزنا عن ذكر استخدام - قواهم ذاتها. ولكن المسلمين الآن، في إطار النهضة يستطيعون التحكم في مصيرهم ويوجهون تطورهم بنفسهم. لقد أدركوا قدراتهم الكامنة، وابتدعوا في تطبيقها على مشاكلهم الحالية<sup>(1)</sup>.

ولكن العالم المسلم المعاصر يعد أكبر من أن يسمح لنا بمسح لجميع حركات النهضة التي تظهر فيه. ولقد أخبرنا بالأمس أن الحركة الوهابية، والسنوسية والمهدية وحركة التجديد في جنوب آسيا جميعا لا تزال حية، وأنها لم تصبح مجرد شيء تاريخي. وسوف نضطر في تلك المعاينة أن نأخذها في اعتبارنا مثلها مثل الحركات الأخرى. ويقول الفاروقي: "ولقد أخبرنا أحد محدثينا بالأمس أن الحركة تعد ميتة إذا لم تحز على أية تأثيرات. وبالتأكيد ليس ثمة واحد منا يود إدعاء أنه ليس ثمة آثار لتلك الحركات الأربعة. فهي جميعها حية بيننا، بل ثمة كثير منا يدعون أنهم إتباع، أو متعاطفون أو عاملون فعليون في واحدة أو أخرى منها. أما الحركات الأكثر حداثة التي تكون النهضة الإسلامية فإننا نستطيع تمييزها فقط من الناحية الجغرافية"<sup>(2)</sup>.

ويفصل الفاروقي الحديث بشأن الحركات إذ يقول: "وإن واحدة من أقدم المعارك التي شنها المسلمون ضد العدوان المسيحي الاستعماري وأكثرها سفكا للدماء هي معركة شعب الملايو في جنوب شرق آسيا، ولكننا دائما ما ننسى هذا الفصل الخاص بالنهضة الإسلامية عندما نأخذ في اعتبارنا الحركات الإسلامية الحديثة. ومع ذلك فإن المعركة مستمرة حتى يومنا هذا ولقد حصلت شعوب ماليزيا وأندونيسيا على الإستقلال، ولكن ذلك لم يحدث بالنسبة للمسلمين الذين سيطروا على الفيليبين في يوم ما وأسسوا مدينة مانيلا باعتبارها "مأمن الله". لقد ابتدأت معركتهم في القرن السادس عشر مع ظهور البرتغاليين على المسرح. ولقد كانت بلدتهم تعاني الخراب، وقد تم إرغام شعوبهم على اعتناق المسيحية. وفي الوقت الحاضر، ثمة جزء منهم فقط لا يزال باقيا في جزء من بلدتهم - ولكنهم لا زالوا يناضلون من أجل إسلامهم"<sup>(3)</sup>.

وفي إيران أيضا، ابتدأت المعركة بالشاه إسماعيل، واستمرت لمدة أربعة قرون حتى يومنا هذا. وعلى ذلك المسرح المعقد للعالم العربي، لا يستطيع أحد إنكار أهمية حركة النهضة تلك على

<sup>1</sup> - المرجع السابق، ص 56.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 57.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 58.



## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

جميع الجبهات والتي ابتدأها تقي الدين أحمد بن تيمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر<sup>(1)</sup>.

ويقول الفاروقي "وفي الحقيقة أنني لا زلت أحاول استكشاف فكرة واحدة في جميع تراث حركات الإصلاح في الإسلام لم ترد إلا في عمل ابن تيمية. وأن هذا الشخص العظيم الشامخ، الذي ظهر في حوالي نهاية القرون المظلمة، يعد بمثابة ختامها العظيم. ولكنه يعد أيضا بمثابة المشد الأعظم في العصر الحديث".

ولقد تضمنت رؤيته كلا من الماضي والحاضر على جميع الجبهات - الدينية، والقانونية، والثقافية، والاجتماعية. ولقد استطاع بمجهوده الخاص إنشاء جيش من المصريين ووضع نهاية لمسيرة التتار عبر سوريا وفلسطين. ولقد توقفت غزوة التتار أخيرا بمقتضى الموقف الذي اتخذه الجيش الصغير الخاص بابن تيمية في عين جالوت فلسطين. وابتاع ابن تيمية والاستلهاه بأفكاره ظهرت الحركة تحت قيادة محمد بن عبد الوهاب في بلاد العرب. ولا يجب أن نطلق على تلك الحركة اسم "الوهابية" - فإن تلك بمثابة تسمية خاطئة ثانية - بل يجب أن نطلق عليها الاسم الذي أطلقه عليها مؤسسها، أي (السلفية)<sup>(2)</sup>.

ولقد كانت في الحقيقة سلفية، أي أنها كانت تقليدية بالمعنى التام للكلمة. ولكننا يجب أن نميز بينها وبين الحركة التي قامت تحت قيادة جمال الدين الأفغاني وتلميذه، محمد عبده ورشيد رضا.

وفي غرب أفريقيا، منذ حوالي مائة عام أو أكثر، تم شن حركة أخرى بواسطة عثمان دان فوديو. ولقد حملت أيضا اسم الوهابيين في غرب أفريقيا. ويجب ألا ننسى حركات شمال أفريقيا، وهي التيجانية، أو حركة السودان، وهي المهديّة. وأخيرا يجب ألا ننسى الجزء التركي من الإمبراطورية العثمانية الذي كان يزخر بحركات الإصلاح على مدى المائتين وخمسين عاما الماضية، والذي كان قد مر بالفعل بتجارب عملية في جميع الخطوات التي مرت بها حركات الإصلاح الأخرى. وأنا لا يمكننا تمييز جميع تلك الحركات بمقتضى مضمونها. فإن أهدافها الدينية تعد تقريبا متماثلة في كل مكان. وأنا نستطيع التمييز بينها فقط بمقتضى أسمائها الجغرافية وتوزيعها الإقليمي<sup>(3)</sup>.

<sup>1</sup> - المرجع السابق، ص 59.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 60.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 61.

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

ولقد شهد المسرح فيما بعد حركات مثل الإخوان المسلمين وجماعة الإسلام، ولقد كانت الأولى في العالم العربي، والثانية في جنوب آسيا، إلى جانب الحمديّة وشركة الإسلام في أندونيسيا، واتحاد الطلبة المسلمين في أمريكا، وتعد جميع تلك الحركات بمثابة مكونات النهضة الإسلامية في الوقت المعاصر. وانه لمن المستحيل تقريبا أن نتحدث بإيفاء عن جميع تلك الحركات في أي استعراض لها. ولذلك فإن الاختيار يعد حتميا. وأن خطتي تتضمن وضع قليل من الأسئلة المنظمة حول تلك الحركات وتقييمها على أساس إجاباتها عن تلك الأسئلة. ومن المحتم أننا سوف نضطر إلى التعميم. ويجب أن نضع في أذهاننا أنه ليس ثمة تعميم وليس له أي استثناء. ولكنه من الممكن أن نبتدئ بتقييمنا للحركات الحديثة عن طريق ملاحظة الأحوال التي ينطبق فيها التعميم على أفضل وجه، وتلك التي ينطبق فيها على أقل صورة<sup>(1)</sup>.

وفيما يتعلق بمقياس التقييم، فلنعد إلى التحليل الطبيعي لنهضة الطفل. وتماثلما نتساءل بالنسبة لنهضة الطفل، إلى أي مدى أصبح مدركا لقدرته الكامنة، وأصبح قادرا على تطبيقها لتحقيق الغاية التي تعلم أن يدركها بعقله ويجعلها بقلبه، نستطيع أن نتساءل بنفس الأسلوب بالنسبة لكل حركة. إلى أي مدى مكنت المسلمين من التعرف على هبتهم الإسلامية؟ إلى أي مدى نجح التعليم الإسلامي الذي غرسته؟ إلى أي مدى مكنت المسلمين من إدراك غاياتهم الإسلامية؟ إلى أي مدى مكنت الشعوب المسلمة من تطبيق الرؤية التي منحها لهم في حياتهم الخاصة؟

إذا كان المقياس الأول للتقييم يتعلق بالعقل والمعرفة، فإن الثاني يؤكد العمل. وتماثلما كما نقول أن الطفل قد نمى إلى الحد الذي يمكنه من تعلم كيفية التغلب على مشاكل بيئته وحل مشاكله، فإننا يجب أن نسأل إلى أي مدى استطاعت الحركة المعنية تمكين أتباعها من معالجة علل وأمراض المسلمين في هذه البلدة؟

وأخيرا، فإن المقياس الثالث يعتبر النتيجة النهائية ويهدف إلى تقييم قيمتها بالمقارنة مع ما يجب أن يكون طبقا لما قدرته الحركة في إطار الإسلام ونحن نهدف إلى سؤال كل حركة، ونستطيع هنا أيضا أن نفعل نفس الشيء فنقول: إلى أي مدى حاز المجتمع المسلم على التعليم، وحل مشاكله، وأصبح مدركا لمثله العليا؟ إلى أي مدى تمكن أتباعها من الإيفاء بتصورها الذي يعد أيضا بمثابة تصور الإسلام، أي تحقيق وعد الله على الأرض؟ إلى أي مدى استطاعت أن تجعل

<sup>1</sup> - المرجع السابق، ص 63.

تاريخها وتاريخ الإسلام بمثابة مشيئة الله المحققة على الأرض؟

فلنبتدئ بالمقياس الأول، أي ذلك المقياس الخاص بالتعليم الإسلامي. إن التعليم يتكون من ثلاثة عناصر: الأدب، والمدارس والتمثيل. وأني أعني بالأدب كل من التمثيلات الشفهية والكتابية الخاصة بالتراث الإسلامي المعدة من أجل تمكين مسلمي البلدة من ملائمتها لأحوالهم مرة أخرى. وأن الأناس الذين لا يستطيعون القراءة (بالمفهوم الواسع بصرف النظر عما إذا كانوا يقرأون بأعينهم أم بأذهانهم) ليس من الممكن اعتبارهم بجدية في العالم في الوقت الحاضر<sup>(1)</sup>.

ويعد مثل ذلك الأدب الذائع بمثابة وسيلة المسلم إلى مثله العليا وأهدافه الإسلامية الجماعية. فلنلق نظرة على تلك الحركات ونسأل أنفسنا، أي من تلك الحركات تحوز على المرتبة الأولى في تحقيق تلك الغاية؟ ويقول الفاروقي: "إنكم سوف تصابون بالدهشة عندما أخطركم أن الحركة السنوسية هي التي تستحق الجائزة الأولى، بالرغم من حقيقة أنه قد تمت بأكملها قبل ظهور مؤسسات النشر والطباعة"<sup>(2)</sup>. لقد كان المجتمع الذي سارت فيه السنوسية بمثابة مجتمع شفهي. وهي لم تحقق مكاسبها عن طريق القتال أو الصراع، بل عن طريق الإقناع الخاضع، عن طريق الكلمة اللفظية أو الشفهية. ولقد جعلت السنوسية قاعة المحاضرات بمثابة مركز كل زاوية، ومركز كل قرية قد تسللت إليها أو سيطرت عليها. ولقد كان الاستماع إلى الشيخ، وإلى رسالة الإسلام طبقاً لتصويرها من خلال عقل شيخ الزاوية، بمثابة الغذاء اليومي الذي يقدم للأعضاء عديداً من المرات على مدى النهار والليل. ولقد كانت حياة المسلم في الزاوية السنوسية تنظم بصرامة. ولقد تخصص الجزء الأكبر منها في تلقين، وتعليم وجهة النظر الإسلامية، وأني لست على معرفة بأي حركة قد استغلت الكلمة الشفهية من أجل تعليم ونشر الرسالة لأعضائها بذلك الكمال، والتصميم والنظام فيما عدا حركة النبي محمد عليه السلام في مكة والمدينة ويجب أن نتذكر الخطبة الشفهية تعد بمثابة الأسلوب الإسلامي الرئيسي للاتصال. ولقد استمر ذلك الأسلوب حتى يومنا هذا بالرغم من حقيقة أن دور الطباعة والنشر متوفرة لدينا وتزخر البلدان بالراديو والتلفزيون. إن أكثر من ثلاثة أرباع العالم المسلم يعدون أميين ولا يمكن الوصول إليهم من خلال الكلمة المكتوبة. ولكن آذاهم معتادة وعلى استعداد دائم للإصغاء للكلمة الملفوظة. وفي أي مكان سواء في المقهى، أو صالونات الأغنياء، أو في القرية بالجلوس على الأرض، أو الميادين العامة أو المضافة (دور الضيافة)، ونجد المسلم هو المستمع المباشر. ونجده في المسجد، بين الصلوات أو في صلوات

<sup>1</sup> - المرجع السابق، ص 64.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 65.

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريد)

المساء يعد بمثابة تلميذ مستمع على أفضل صورة. وتعد خطبة الجمعة بالنسبة له بمثابة المأدبة الروحية الرئيسية في الأسبوع التي يتم فيها إعادة صياغة، وفحص، وبلورة جميع ما سمعه خلال الأسبوع بأسلوب موثوق به، ويعد المسلم مدمنا تماما على الاستماع إلى الأفكار المصاغة في كلمات وقابلا تماما للتأثر بقوة الكلمة الملفوطة، حتى أن أسلافه الميسوبوناميين قد اعتادوا تعريف الأذن وليس العقل أو القلب أنها بمثابة موضع الروح والذكاء والشخصية. ويتفق ذلك تماما مع حقيقة الإسلام الغير قابلة للجدال أن الوحي، أي كلمة الله أو أمره، تعد بالنسبة لنا بمثابة كلمة ملفوطة تم نقلها للبشر عن طريق التلاوة أو القراءة.

إن كلا من الحركة السلفية لمحمد بن عبد الوهاب وحركة عثمان دان فوديو في غرب أفريقيا تعدان مختلفتين كثيرا عن السنوسية. فبالرغم من نجاحهما في السيطرة على الدولة فإن استغلالهما للكلمة الملفوطة لم يكن منظما أو كثير الحدوث. ولقد كان الدليل على ذلك هو أن الحركات التي أسسوها من خلال استغلال الوسائل الشفهية كانت هزيلة في الحقيقة.

وفيما يتعلق بالكلمة المطبوعة، فإننا يجب أن نضع الحركات العربية على القمة فإنه ليس ثمة شك أن ذلك القسم المتحدث بالعربية من الأمة قد استغل دور الطباعة والنشر أقصى استغلال حتى الآن. وأن المكتبة العربية تعد بدون شك أكثر المكتبات امتلاء إذا قارناها بغير ذلك من اللغات الإسلامية وأن أرففها لا تزخر فقط بكتب التراث التقليدي بل أنها تزخر أيضا بالأدب المعاصر إلى جانب الصحف والمجلات والكتيبات من كل نوع. وهنا تحوز النهضة العربية على المرتبة الأولى. أما جميع الحركات الأخرى فتأتي في مرتبة أبعد من ذلك بكثير<sup>(1)</sup>.

ومنذ عهد قريب للغاية، حاز العالم المسلم على أسلوب جديد يتضمن قدرة كامنة هائلة، وهو الراديو والتلفزيون. ولسوء الحظ أن ذلك الأسلوب الجديد يظل بمثابة ملكية للدولة في جميع أنحاء العالم المسلم فليس من الممكن الاستفادة منه من أجل غاية الإسلام، لو لم تكن الدولة ذاتها قد اتخذت الإسلام بمثابة غايتها وسبب وجودها. وكما نعرف جميعا، فإن ذلك الوصف لا ينطبق على أي دولة، بالرغم من جميع الإدعاءات القائلة بعكس ذلك.

وأن المقياس الثاني لتقييم الحركات الحديثة هو النظام المدرسي<sup>(2)</sup>، ولكن الصورة تعد محزنة حقيقة على تلك الجبهة. فإنه ليس ثمة حركة منها قد حققت شيئا حقيقيا. فإنه ليس ثمة واحدة قد

<sup>1</sup> - المرجع السابق، ص 66.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 67.

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريد)

حققت أمر الإسلام فيما يتعلق بالمدارس. ويتضمن النظام المدرسي المؤسسات التعليمية للأطفال، والكليات للبالغين، والمراكز التعليمية المستمرة لهؤلاء الذين ليسوا في الكليات. ولكنني قد رأيت مناظرا أسرت قلبي ورفعت روعي في دولة لا تتم إدارتها بواسطة الحركة الإسلامية، وهي أندونيسيا. وأن للحركة المحمدية مئات من المدارس والكليات التي يتم تمويلها بواسطة المجتمع ولا تقوم الدولة بتقديم أي نوع من العون لها، وهي ليست بمدارس تقليدية معتادة، بل إنها بمثابة منشأة معتادة، وتزود بمهينة تعليمية مثل المدارس الحكومية المعتادة. وأن لشبه قارة جنوب آسيا عدیدا من المدارس التي تستمر على النمط التقليدي. ولكن تلك المدارس لا تنتمي أو يمكن انتسابها إلى أي من تلك الحركات. وكم كنت أتمنى لو كانت جماعة الإسلام قد قامت بإنشاء مثل تلك المدارس في باكستان أو للأقلية المسلمة في الهند، أو كان الإخوان المسلمون في مصر، أم أينما هم الآن، قد قاموا بإنشاء مثل تلك الكليات. ولكن الحقيقة المحزنة أنهم لم يفعلوا ذلك. وحتى تلك الحركات التي استولت على الحكومة في المنطقة التي ظهرت فيها (مثلا المملكة العربية السعودية)، لم تستطيع بعد تقديم النظام التعليمي الشامل الذي تطالب به الحركة الوهابية المتولية الحكم. إن نظامنا التعليمي في جميع أنحاء العالم المسلم يعد في الحقيقة جديرا بالثناء. فهو يقصر كثيرا عن بلوغ الهدف الإسلامي في جميع النواحي. وعلى هذه الجبهة تحقق جميع حركاتنا درجات مختلفة من الفشل: وليس النجاح<sup>(1)</sup>.

وأن المقياس الثالث هو التمثيل، ونعني بذلك بناء مجتمعات حقيقية تعد حياتها المشتركة إلى جانب الحياة الشخصية لأعضائها بمثابة تحقيق لمبادئ الإسلام. وإذا قمنا بتطبيق ذلك المقياس، سوف نجد أن جميع الحركات الحديثة تعد فاشلة. فيما عدا السنوسية! فهي الوحيدة التي سعت بجدية لإعادة صياغة المجتمع على نمط الإسلام ونجحت في ذلك إلى حد كبير. أن الحياة في الزاوية السنوسية، التي احتوت على القرية بأكملها، أو أصبحت هي ذاتها بمثابة القرية، كما عنيت أن تكون، كان يتم نسجها على الإسلام، محتضنة ممارساته ومبادئه الأخلاقية. ولقد تمت إعادة صياغة الجدول اليومي حتى يتلاءم مع المنهج الإسلامي. ولم يكن المسجد مجرد المركز المادي للزاوية ومقر الحياة الدينية للأعضاء، بل إنه كان بمثابة مقر الشورى أو الحكومة الخاصة بالقرية، وبمناظرة مدرسة للصغار والكبار<sup>(2)</sup>. ولقد كانت الزاويات أو القرى السنوسية بمثابة القلب النابض للحركة، وأيضا للحياة الاجتماعية، والزراعية، والصناعية والعسكرية واستراتيجية التكاثر. ولكنها

<sup>1</sup> - المرجع السابق، ص 67.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 68.

لسوء الحظ قد تم تدميرها بواسطة القوى الاستعمارية الغازية. ولكن الحركة الوهابية، في محاولة جديدة بعد الحرب العالمية الأولى، قد ابتدأت سلسلة من المجتمعات الجديدة تسمى "الإخوان". ولكنها كانت قليلة للغاية ولم تنجح بسبب أساسها القبل، وانشغالها بالأمور السياسية الداخلية بدلا من الأمور الإسلامية. أما جميع الحركات الأخرى، بما في ذلك الحركة الغير دينية التي يعتبرها بعض الناس ذوي العقول المتتوية بمثابة جزء من النهضة العامة، فهي قد فشلت في خلق أو إدماج نفسها في مجتمع جديد<sup>(1)</sup>.

ومن المحزن أن نلاحظ في هذا الصدد أن العالم المسلم بأكمله، إلى مدى المائتين عاما الماضية، لم يقيم بإنشاء مدينة جديدة واحدة فيما عدا إسلام آباد (باكستان)، ولا قرية جديدة واحدة عدا تلك القرية التي تطلبها سد أسوان العالي. ولكن أيا منهما لم تكن بمثابة تطبيق خطة إسلامية. وإنه من المأساوي أنه لم تستطع حركة واحدة أن تقيم مجتمعا نموذجيا، بالرغم من أن ذلك يعد بمثابة مطلب عاجل وبالرغم من الإغراء والوضوح الساحق الذي يحوز عليه مجتمع النبي عليه الصلاة والسلام. إن المجتمع الإسلامي المثالي في المدينة - بتضامنه المشترك على جميع الجبهات وفي جميع الأوجه - يعد قبل كل شيء بمثابة الغذاء الأول الذي اعتمدنا عليه في نمونا من مرحلة الطفولة إلى الإسلام. ومع ذلك، فإنه لم يتم إهمال مثل ذلك المثل الأعلى في أي وقت مثلما تم إهماله في العصر الحديث. وإذا كانت تلك المقاييس الثلاثة المتمثلة في الأدب، والنظام المدرسي، والتمثيل تعد بمثابة أساليب ملائمة، فإننا لا زلنا يجب أن نتحدث عن مضمون النهضة. فإننا يجب أن نطرح السؤال بالنسبة لأي حركة إسلامية نقوم بدراستها: إلى أي مدى يعد مضمون الإسلام ذاته بمثابة مضمون الحركة؟ إلى أي مدى تم تحقيق أو تعليم ذلك المضمون في المدارس على جميع المستويات، وإلى أي مدى تم احتواؤه في التشريع، وتطبيقه في الحكومة والحياة الاجتماعية والشخصية في هذه الحركات؟<sup>2</sup>

أن الإجابات الواضحة. لقد استطاعت قليل من تلك الحركات بصفة جزئية أن تحقق ذلك الهدف الضروري. ونستطيع القول أن الحركة الوهابية، على سبيل المثال، قد تفوقت على جميع الحركات الأخرى في تأكيد التوحيد، وأن الحركة السنوسية قد تفوقت على جميع الحركات الأخرى في تطبيق المبادئ الإسلامية على مواد واهتمامات الحياة اليومية. ونستطيع أن نذكر بفخر أن الحركة السنوسية كانت مهمة بتزويد وتصنيع الأسلحة، واستصلاح وتخصيب الأراضي

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 68.

<sup>2</sup> - المرجع السابق، ص 68.

الزراعية، بقدر اهتمامها بالشئون الدينية والتعليمية. ولقد حاولت الحركة السنوسية تحسين الزراعة ونوعية الماشية قبل العالم الغربي بوقت طويل. وأن الحركة المحمدية في أندونيسيا أيضا قد أبلت بلاءا حسنا في هذا الصدد. ولكن الإنجاز الإجمالي لجميع الحركات يعد جزئيا ولم تصل أي منها بل حتى لم تحاول التعبئة العامة من أجل التحويل الجذري للمجتمع. ولقد كانت النهضة الإسلامية في العالم العربي مشوشة ومتكافئة الضدين. فهي قد كانت متذبذبة بين الإسلام والعربية المتباعدة عن الإسلام. وأنا بالطبع لا نستطيع أن نبخس تقدير النفوذ الاستعماري في إخراج جميع الحركات الإسلامية عن خطها، لو لم نقل القضاء على تأثيرها أو تدميرها<sup>(1)</sup>.

### الفرع الثاني: مؤسسة الاجتماع الأممي.

ونخلص من خلال ما سبق إلى سؤال كيف نولد الإحساس بالأممية؟ فقد خص الصوفيون بالأحرى هذا السؤال العملي بكل عبقريتهم ودقق الفيلسوف ابن باجة إذ كتب رسالة "تدبير المتوحد" ووسمها الفاروقي بـ"الصوفية المجتمعية" والذي قاربها في التمثل في خلوده هي "الحركة السنوسية" ويتعلق السؤال عن كيفية توليد روح الأمة مجددا بين المسلمين وعن كيفية إحداث تفاعلات كيميائية بينهم تسفر عن التحاب والتواصي والتناهي والتآخي والتعلم والتزواج والتصادق والتآنس بينهم ويدور السؤال عن كيفية تحقيق الحب المتبادل بين شخصين أو أكثر والإجابة التي قدمها الفاروقي أخلاقية بامتياز إذ اقترح أن يلتقي البشر المعينون ببعضهم البعض ويعرفوا ربهم ويعبدونه ويوحدونه معا ويبحثوا عن الحكمة والمعرفة معا، ويعملوا ويحققوا النتائج الملموسة معا وأخيرا يأكلوا، ويحتفلوا ويتمتعوا ويتصاهروا معا وإذا تمت هذا الأنشطة بإخلاص فإنها تؤدي يقينا إلى توليد ملاط الأممية واقترح الفاروقي تأسيس عروة وثقى تمثل كل عروة رابطة بين عشرة من المسلمين الراشدين وأسره لها هدف وميرر واحد للوجود هو الإسلام ويسمي المسلم العامل هؤلاء الأعضاء العشرة ويدعوهم، ويتولى مسؤولية استمرار التواصل معهم وينظم المسلم العامل لقاء مساء كل يوم جمعة للقاء أخوة إسلامية يدوم ثلاث أو أربع ساعات ويتضمن لقاء ليلة الجمعة هذا صلاة العشاء، وتلاوة جزء من القرآن الكريم وتداول بعض الأمور المتعلقة بالإسلام، ثم الالتقاء على شيء من الطعام بهدف التعارف والتنشئة الاجتماعية ولكل عنصر من هذه العناصر أهمية كبيرة، إلا أنها يجب ترتيبها بحيث تخلو من المشقة والرتابة والعنصر الثابت فيها

<sup>1</sup> - المرجع السابق، ص 68 .

هو الصلاة<sup>(1)</sup>.

ومع تضاعف عدد العروات يتم الشروع في تأسيس المزيد من الهياكل التنظيمية فتشكل كل عشر عروات أسرة وكل عشر أسر زاوية وكل عشر زوايا جمعية والسؤال الذي يطرح كيف الآن كيف توجد هذه الحقائق؟ يعود الفاروقي فيقول يجب أن يفعل المسلم كل المباحات مع إخوانه المسلمين<sup>(2)</sup>.

### المطلب السادس: بناء الأسرة.

ارتأيت أن أدلف إلى الموضوع بإيراد وضعية الأسرة في العالم حسب تصور الفاروقي ثم أنتقل إلى توصيف عملية بناء الأسرة وتأثيرها في الإجتماع خدمة لجوهر التوحيد وفيما يلي تجلية الإجمال في النقاط الآتية:

#### أولاً: الأسرة في الغرب.

خطط الشيوعيون لاستبدال الكوميكون بالأسرة مستلهمين معتقداتهم عن أصل المجتمع وصوروا الأحوال المثالية للحياة الإنسانية على أنها هي التي يعيش الناس فيها في مهاجع مشتركة ويأكلون في رواقات عامة، ويعتبرون ذريتهم أطفالاً للدولة وسرعان ما أدركوا رغم إقامتهم الكثير من المزارع الجماعية إلا أن قيام الدولة بكثير من الواجبات التي جرت العادة من قبل على قيام الآباء بها اتجاه أطفالهم، انطلاقا من عاطفة الأبوة والأمومة تجاههم وحبهم والعناية بهم، أضعف الرابطة الأسرية ولم يعد يوجد هناك أساس في ظل هذا التطور يمكن لأعضاء الأسرة أن يبنوا عليه العلاقة فيما بينهم عدا ذكرى إعالة الأسرة لهم وحضانتهم في طفولتهم<sup>(3)</sup>.

وساهمت عوامل عدة في تآكل الرابطة الأسرية في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية تشمل التزوح إلى التجمعات الحضرية الكبرى التي لا يعرف أحد فيها أحدا، للبحث عن عمل، والإحتلاط بين الجنسين والتسيب الخلقي، والإستقلال الإقتصادي للمرأة وروح الفردية الجامحة وأصبحت الأسرة حيوانية فأكثر من نصف مواليد المدن غير شرعيين وساهم الأثنروبولوجيون بدورهم في تردي الأسرة، بتعليم النشء أن أشكال الإرتباط الأخرى ممكنة وأنها أحرزت نجاحا بين الحيوانات وبين البشر البدائيين وقام هؤلاء بغسيل أدمغة البشر بالرجوع المستمر إلى عالم

<sup>1</sup> - الفاروقي، التوحيد، مصدر سابق، ص 219.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 221.

<sup>3</sup> - المصدر السابق، ص 222.



الحيوان وإسقاط نتائج بحوثهم على الحالة الإنسانية بحيث لم تعد تعي أن الفروق بين الحيوانات والإنسان ليست فروقا طبيعية، وروج طوفان نظريتهم المبنية على الظن أن الأشكال غير السوية للرابطة الإنسانية بين الرجل والمرأة ، مثل النظام الأمومي، وتعدد الزوجات، كان في وقت من الأوقات هو القاعدة وأدى إلى زحزحة الأسرة من موقعها التقليدي الذي كان ينظر إليها فيه على أنها عنوان الشرف ولا غنى عنها<sup>(1)</sup>.

وطراً تحول جذري على مؤسسة الأسرة في كل أرجاء العالمين الشيوعي والغربي وتؤثر الأسرة وتتأثر بالوهن الذي أصاب كلا من الأخلاق وتماسك المجتمع واستمرارية التقاليد بانتقالها من جيل لآخر ومن المقطوع به أن الأسرة والحضارة هو أن تنهضا معا أو تسقطا معا<sup>(2)</sup>.

### ثانياً: الأسرة والتوحيد.

تنفرد المجتمعات الإسلامية وبقية العالم الثالث باحتفاظ الأسرة بمكانتها الكريمة مع ارتباط ذلك بمدى محافظة تلك المجتمعات على هويتها في مواجهة هجمة الأيديولوجيتين الغربية والشيوعية وتتمتع مؤسسة الأسرة المسلمة بأفضل فرصة للبقاء لكونها معززة بالشرعية مقررة بعلاقتها الوثيقة بالتوحيد الذي هو لباب الخبرة الدينية الإسلامية فالإسلام أسس للأسرة كوحدة تأسيسية فمراد الله يقتضي أن يتكاثروا ويوفروا بذلك مسرحاً للعلاقات التي تمكن من تحقيق الفعل الأخلاقي من الإرادة الإلهية ويتكون هذا المسرح من منظور الفاروقي من أربعة مستويات: النفس والأسرة والقبيلة أو القوم أو العرق، والأمة العالمية الجامعة<sup>(3)</sup>.

فالحاجة إلى المستوى الأول تتطلب فاعلاً إنسانياً فرداً في علاقة أخلاقية مع نفسه ومعرفة الإنسان لنفسه والمحافظة عليها وتعزيزها، وإحضارها لمقتضيات القيم الأخلاقية، شروط لا قوام للخلقة بدونها.

أما المستوى الثالث القبيلة أو العرق أو القوم فغير ضروري فهو من ذات طبيعة الأمة، من حيث كونه يقيم علاقات بين بشر لا تربطهم علاقة نسب مباشرة، أو تربطهم علاقة قرابة بعيدة إلى حد تصير معه متصورة، أكثر من كونها محسوسة بشكل مباشر ومستوى القبيلة من هذا المنظور هو مجرد مستوى حصري لا يضيف شيئاً إلى العلاقة التي يمكن قيامها بين الفرد والأمة

<sup>1</sup> - المصدر السابق، ص 223.

<sup>2</sup> - للتوسع أنظر: مؤتمر واقع الأسرة في المجتمع، عين شمس، 2004م.

<sup>3</sup> - الفاروقي، التوحيد، مصدر سابق، ص 224.

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

فوظيفته قاصرة على أبناء القبيلة أو القوم أو العرق ومنع امتدادها إلى أناس آخرين.

ويصل الفاروقي إلى بيان أن الأسرة هي المؤسسة الوحيدة الإجتماعية النهائية المعززة بالفرد من جانب، وبالأمّة من الجانب الآخر<sup>1</sup> وأهميتها في النظام القرآني مؤكدة بنص القرآن الكريم: ﴿وَمَنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾<sup>(2)</sup>.

ولا يدين الإسلام العلاقة الجنسية بين الزوجين ، بل يعتبرهما من الحلال الطيب الضروري ونقرأ قوله تعالى: ﴿فَسَاؤُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ فَاتُّوا حَرَّتْكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ وَقَدِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوُهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(3)</sup> بل يعتبر الزواج القائم على البعد الجنسي والحب الرومانسي العارض زواجا قاصرا، وبعيدا عن الكمال ويقول النبي صلى الله عليه وسلم في هذا السياق استوصوا بالنساء خيرا ، فإنهن شقائق الرجال ، استحلتتم فروجهن بكلمة الله ، أما بعد أيها الناس فإن لكم على نساءكم حقا ولهن عليكم حقا ، لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه وعليهن أن لا يأتين بفاحشة مبينة فإن فعلن فإن الله قد أذن لكم أن تهجروهن في المضاجع وتضربوهن ضربا غير مبرح فإن انتهين فلهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف واستوصوا بالنساء خيرا، فإنهن عندكم عوان لا يملكن لأنفسهن شيئا، وإنكم إنما أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله فاعقلوا أيها الناس قولي فيني قد بلغت<sup>(4)</sup>.

فالزواج ينشأ شبكة واسعة من العلاقات الإنسانية يدور حولها جزء كبير من الفعل الأخلاقي، وعائل الأسرة هو المسؤول الأول اتجاه أفراد أسرته، عن واجبات الإنجاب والحب والتراحم والشورى والتوجيه والتربية والتعاون والمودة ويحتل أولو القربى مكانة رفيعة في الأوامر الربانية المتعلقة بالبعد الاجتماعي، الواردة في القرآن الكريم بدليل كثرة الآيات المتضمنة لعبارة أولي القربى ومنها على سبيل المثال قول الله تعالى ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ

<sup>1</sup> - المصدر السابق، ص 226.

<sup>2</sup> - الروم، الآية 21.

<sup>3</sup> - البقرة، الآية 223.

<sup>4</sup> - الترمذي، سنن الترمذي، ت. إبراهيم عطوة عوض، [ط2، 1395هـ - 1975م]، ومن أبواب التفسير باب ومن سورة التوبة، رقم الحديث 3087، ج5، ص 273.

وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّنَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْفُوتَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾ (1).

وقصارى القول أنه لا غنى عن الأسرة لتحقيق مراد الله تعالى من البشر في هذه الحياة الدنيا، ولا يمكن أن يكون هناك توحيد دون تحقق ذلك المراد الإلهي ذلك أن معنى الشهادة لله بالوحدانية هو الإقرار بوجوب طاعة الله مراد الله تعالى وأمره باعتبارها مناط الخير والغاية بالنسبة للإنسان. ومقتضى الإقرار بالتوحيد هو النظر إلى أمر الله التكليفي على أنه فريضة ملزمة مما يستتبع بدوره السعي لإيجاد المواد التي بها تتجسد القيم الكامنة في تلك الأوامر ويرى الفاروقي إمكانية البرهنة على عقليا على الحاجة إلى الجمع بين التوحيد والأسرة فلا يمكن أن يقوم التوحيد في الأرض دون الأسرة (2).

### ثالثا: مشكلات معاصرة.

أولاً: المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات والمسؤوليات الدينية والأخلاقية المدنية (3)، يقول الله جل ذكره ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾ (4) إلا أن هذا المبدأ العام ترد عليه استثناءات جد محدودة تقتضيها وظيفتي الأبوة والأمومة ويورد الفاروقي أدلة عديدة من القرآن تقرر مبدأ التسوية بين المرأة والرجل (5) على مستوى الحقوق الدينية والمدنية ويفند الفاروقي الزعم القائل بأن الإسلام يرى عدم التسوية بين الرجل والمرأة بالاستشهاد بالآية الرابعة والثلاثين من سورة النساء (6) مبينا أنها تختص بالعلاقة بين الزوجين ومن الجلي أن استعداد الرجل

1- سورة البقرة، الآية 177.

2- الفاروقي، التوحيد، مصدر سابق، ص 228.

3- للتوسع أنظر: حسن الترابي، المرأة بين الأصول والتقاليد، الخرطوم، مركز دراسات المرأة، ط، 1421هـ - 2000م.

4- سورة النحل، الآية 97.

5- أدلة الحقوق الدينية: - سور النحل، الآية 97، - آل عمران، الآية 195، - التوبة، الآيات 81\_82؛ أما أدلة الحقوق

المدنية: المحتنة، الآية 12، النساء، الآية 32، المائدة، الآية 38، النور، الآية 2.

6- قال تعالى {الرجال قوامون على النساء بما فضل الله .....النساء، الآية34.

للكدح وتحمل المسؤولية يفوق استعداد المرأة.

ثانياً: التمايز والتكامل بين دور المرأة والرجل فوظائف الأمومة المتمثلة في الرعاية المنزلية وتربية الأطفال ووظائف الأبوة المتمثلة في حماية البيت وتزويده بمتطلبات المعيشة والقوامة العامة وهذا يستدعي اختلاف الرجل عن المرأة في البنية الجسدية والنفسية والعاطفية غير أن هذا الاختلاف هو تمايز وائتلاف وشتان بين القول بتمايز دور الرجل عن دور المرأة والقول بالتمييز والفصل العنصري بينهما فدور المرأة كدور الرجل خاضع على قدم المساواة مع نظيره للأحكام الدينية والأعراف الأخلاقية ويستدعي كلاهما من صاحبه استخدام كل ما أوتي من الذكاء والموهبة والطاقة والقدرة على العطاء من أجل القيام به ومن جهة أخرى فإن هذا التمايز في الأدوار لا يتعلق بمجالات النشاط الإنساني التي يتشابك فيها أدوارهما فمن الممكن أن تقوم المرأة بأنشطة ذكورية في الأصل أو العكس شريطة عدم الإخلال بالتمايز الرئيس الذي أودعه الله فيهما بفطرة خلقهما<sup>(1)</sup>.

ثالثاً: السفور والعزلة إذ يقرر الفاروقي أن المرأة لها الحق في المشاركة في الحكم فليس من الإسلام أن تعزل المرأة نفسها عن المجتمع بنقاب أو داخل جدران البيت بقاعات الحريم ويستدل الفاروقي بقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعُنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٢﴾<sup>(2)</sup> وأقر الإسلام حقها في المشاركة في الحياة العامة يقول الله تعالى ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾<sup>(3)</sup> بل يشير القرآن إلى حقها في المشاركة في الحرب فقال عز وجل ﴿فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ

<sup>1</sup> - الفاروقي، التوحيد، مصدر سابق، ص229 ، وفيما يخص عمل المرأة يقول الشيخ محمد الغزالي: "والخيار ليس أن تعمل المرأة أو أن تظل حبيسة المنزل وإنما هو البحث عن العمل الذي لا ينقل المرأة من عصر الحريم إلى عصر الحرام" أنظر محمد الغزالي الإسلام والطاقت المعطلة، دار الكتب الاسلامية، 1983، ص 100-104.

<sup>2</sup> - سورةالمتحنة، الآية 12.

<sup>3</sup> - سورةالتوبة، الآيات 71-72.

عَمَلٍ عَمِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ فَأَلْذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِينِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَتَلُوا وَقَتِلُوا لَأَكْفِرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ﴿١٩٥﴾ (١) (آل عمران 195)

ويفصل الفاروقي الحديث بشأن الآيتين 30 و 31 من سورة النور (٢) إذ يأت الأمر موجها إلى المرأة والرجل بذات الدرجة إن لم يكن أشد بالنسبة للرجل فوجه الخطاب إليه وأمره بغض البصر وحفظ الفرج قبل أن يوجهه إلى المرأة، ثم بين للمرأة قواعد إبداء الزينة وحدودها.

رابعا: الزواج والطلاق، فبشأن الزواج تحدث الفاروقي عن وجوبه دينيا وأخلاقيا وأكد على مرعاة عدم إعاقته وذلك بالمغالاة في المهور وعدم توفر السكن والتعليم وفرص العمل فهذه الأسباب قد عمل الغرب على استتبابها لأنه يولي الاستقلال الاقتصادي أهمية كبرى كونه لا يكثرث بالعفة الجنسية، والأسرة في الإسلام ممتدة تشمل الآباء والجدود وأزواجهن وذريتهم وكفل الإسلام للمرأة حق إعالة وليها لها فيما لو تكن متزوجة وإعالة زوجها لها إن كانت متزوجة ومؤدى امتداد الأسرة وتأمين النفقة على هذا النحو هو تمكن معظم المسلمين من الزواج المبكر وعدم ربط الزواج وتحقيق الاستقلال الاقتصادي.

ويعتقد الفاروقي أن تأخير الزواج لأجل الاستقلال الاقتصادي أمر خطير بل مأساوي لاعتبارات عديدة منها (٣):

أولا/ الاستقلال الاقتصادي الشخصي ليس عيبا بحد ذاته، ولكن معيار القيمة الكامن وراءه هو الشر بعينه والنظر إليه على أنه هو المثل الأعلى الواجب السعي إليه يستبطن رؤية مادية للحياة بل يقود هذا الأمر إلى تفضيل الأسرة النووية على العائلة الممتدة.

ثانيا/ يعرض تأخير الزواج كلا من المرأة والرجل للغواية فالزواج درع العفة.

ثالثا/ في ظل الأسرة الممتدة والزواج المبكر يظل بوسع الزوجين الذهاب إلى المدرسة أو

<sup>1</sup> - وقد اعتبرت المشاركة السياسية للمرأة رهنا بالظروف التي يمر بها المجتمع أنظر للتوسع أحلام فرهود، المرأة في تراث الإسلام السياسي، مؤتمر المرأة في مجتمعاتنا، عين شمس 2006م، ص 233. وأنظر محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة الرد على شبهات الغلاة، القاهرة، دار الشروق، 2002 م ص 67-100.

<sup>2</sup> - الآية (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم..... الآيات).

<sup>3</sup> - الفاروقي، التوحيد، مصدر سابق، ص 235.

العمل، لوجود أقارب أحبة على الدوام في البيت يتولون تدبير شؤونهما ورعاية الأطفال.

إن هذه الرؤية الفاروقية هي محور الرؤية التوحيدية فالربطة الأسرية في نطاق الناظم التوحيدي مغايرة للرؤية الغربية السائدة فهذه الأخيرة تنطلق مما يسمى بالحالة الطبيعية الأولى المقترضة الزاعمة بأن الإنسان نشأ بالصدفة، وعرف الحياة الفردية المشاعية كوحوش الغابة، قبل أن يعرف المجتمع والملكية الخاصة والدين وخطط دعاة الشيوعية لإستبدال مؤسسة الأسرة بالكوميونات والملاحظ أن ذلك المسعى لم يسفر عن زوال الأسرة في المجتمعات التي فرضت عليها الإشتراكية، حيث فشلت الكوميونات، إلا أن الأسرة تعرضت للتشويه، وضعفت أصرتها خاصة فيما بعد عهد الطفولة، وبالمثل تم تهميش الأسرة في الغرب الرأسمالي لاعتبارات مادية حيث أدى التروح إلى المراكز الحضرية الكبرى بحثا عن فرص عمل والحض على ذلك بتكريس دعوى الإستقلال الاقتصادي للمرأة، والربط بين حريتها والعمل بأجر، إلى تسيب أخلاقي وإلى تآكل الرابطة الأسرية، وأصبحت الأسرة مؤسسة حيوانية، من زاوية ارتباط بقائها وبقائها للإنجاب وبوجود أطفال قصر بحاجة لرعاية الأبوين<sup>(1)</sup>.

#### المطلب السابع: طرق الكشف عن الرؤية التوحيدية

الوحي هبة من الله وعد بها آدم وذريته وكان المقصود بها أن تعين الإنسان على تحقيق الفلاح في الدنيا والأخرى ومزيد من رحمته سبحانه وتعالى زود الخالق كل الأناسي بحس عام يدركون به وجوده المقدس وبعقل طبيعي يفهمون به إرادة الله وأوامره، إن ما أوحاه الله إلى أنبيائه يمكن للعقل أن يكتشفه في عالم الخلق وكذلك باطنيا وفي أنفسكم أفلا تبصرون.

ويعتبر الفاروقي الوحي والعقل طريقان للمعرفة وهذا الأخير يجب أن يفهم في أوسع معانيه فهو يشمل الواقع النظري والمعنوي الجمالي أما الوحي فلكونه الأخير والخاتم فقد فصل بين الماهية والكيفية فالقرآن والسنة يحتويان على الماهية فقد وضعا تفاصيل الحدود الشرعية في مجال العبادات

<sup>1</sup> - أنظر في تفصيلات التوحيد كركيزة للرؤية الكلية للأسرة، دراسة تقع في 164 صفحة، جوهرها هو أن التوحيد يستجمع الكينونة الإنسانية، ويولد منها الإنسان المؤمن بالغيب المتحرر من العبودية لغير الله، المسؤول بحكم ذلك عن التعامل مع كل شيء وفق شرع الله ويشكل هذا الإنسان الذي يستمد حريته من التوحيد أسرة بإرادة حرة بين طرفين متكافئين بناء على عقد له مضمونه الإسلامي المحدد يستمر ما دامت الرغبة المشتركة قائمة على بقائه ويقوم هذا العقد على التحرك على محور التوحيد الثابت. أنظر محمود محمد الجوهري، محمد عبد الحكيم خيال، الأخوات المسلمات وبناء الأسرة القرآنية، الإسكندرية، دار الدعوة، دط، 1970م. ص 14-23. وبخصوص العائلة الممتدة، أنظر: فاطمة عبد القادر حسن بهنسي، التربية الوالدية، الإسكندرية، دط، 1968م، وتوضح هذه الدراسة الدور الكبير الذي كانت تقوم به العائلة الممتدة ص50-60.

والزواج والطلاق وغيرها وتركها تفاصيل التطبيق على الحالات الخاصة للبشر ليجتهدوا فيها حسب روح عصرهم وفي ضوء ظروفهم التاريخية ولهذا كانت الشعائر إلهية وإنسانية معاً، فهي إلهية بفضل احتوائها على المبادئ المقدسة سواء أكانت متعلقة بالمضمون أو بالمنهج وإنسانية بفضل ترجمة المبادئ إلى حدود العصر<sup>(1)</sup> ولييان الكشف عن الرؤية التوحيدية نعتمد الإستراتيجيات التالية:

#### أولاً: الإستراتيجية المنهجية لبناء النموذج النظري من منظور إسلامي.

يشير تأمل بناء النموذج النظري إلى تؤسسه استناداً إلى بعدين أساسيين يشكلان جوهر هذا البناء. ويتمثل البعد الأول في البناء المنهجي Methodological Structure للنموذج النظري أو النظرية. على حين يتشكل البعد الثاني من تصور النظرية للواقع الإجتماعي والتفاعلات التي تحدث فيه ، وهو ما يسمى بالبعد العيني أو الجوهرية Substantive للنظرية. وعلى حين يشكل البعد الأول مدخل النظرية لإدراك الواقع أو العمليات الأساسية لتأسيسها ، فإننا نجد أن البعد الثاني يتشكل من طبيعة التفاعل الحادث في المجتمع كما تتصوره النظرية ، وكيف يتبلور هذا التفاعل على هيئة ظواهر وعمليات ونظم اجتماعية. ونظراً لأن الحديث عن البعد العيني للنظرية الاجتماعية من منظور إسلامي مسألة مترتبة على فاعلية متغيرات البعد الأول، فإننا سوف نقتصر في هذه الفقرة على تحديد البعد المنهجي لبناء النموذج أو النظرية<sup>(2)</sup>.

ارتباطاً بذلك استقر التراث النظري لعلم الاجتماع على إستراتيجيتين لبناء النموذج النظري أو النظرية. الإستراتيجية الأولى هي إستراتيجية التأسيس Construction، وهي الإستراتيجية التي تبدأ ببناء المفاهيم والقضايا الخاصة بالنظرية من نتائج البحوث التي أجريت على الواقع الاجتماعي، والتصاعد بهذه الوحدات النظرية حتى اكتمال البناء النظري مروراً بثلاثة عمليات، هي عملية التأسيس وعملية التنظيم Codification، أي ترتيب القضايا في بنية نظرية متماسكة ، ثم عملية الإبداع Création التي هي عملية ذاتية في غالبها لصيقة بشخصية المنظر. وفي العادة تتبع هذه الإستراتيجية في بناء النظرية في العلوم التي تستند أساساً إلى البحوث الواقعية

<sup>1</sup> - الفاروقي، العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة نظر إسلامية، مصدر سابق، ص 17-18.

وللتوسع بشأن الكشف عن مصادر النظرية الاجتماعية التوحيدية انظر علي ليلة، بناء النظرية الاجتماعية، مصدر سابق، ص 153 .

<sup>2</sup> - على ليلة، مشروعية بناء علم الاجتماع من منظور إسلامي، مركز الدراسات المعرفية "ندوة علم الاجتماع من منظور إسلامي" 20/2/2007، ص 37.

والتي يمكن تجريد معطياتها أو نتائجها لتأسيس أبنية نظرية<sup>(1)</sup>.

على خلاف ذلك نجد أن الإستراتيجية الثانية، والتي أعتقد أنها الأكثر ملائمة لبناء النموذج النظري أو النظرية من منظور إسلامي، وهي إستراتيجية الاشتقاق Derviation ، وهذه الإستراتيجية التي تتبع عادة في حالة وجود تراث نظري سابق ومتراكم، ويتعلق بالواقع الذي نريد أن نطور نظرية بشأنه. بحيث نتبع هذه الإستراتيجية لبناء النموذج النظري أو النظرية من خلال انتقاء أو تجريد مفاهيمه وقضاياه من بنية التراث النظري القائم فعلاً. وإذا كانت الإستراتيجية الأولى لتأسيس البناء النظري تتجه من أسفل إلى أعلى، أي من الواقع إلى البناء النظري مروراً بتجريد المفاهيم والقضايا وتنظيمها. فإن الإستراتيجية الثانية تتجه من أعلى إلى أسفل أي من التراث النظري القائم - حيث انتقاء أو اشتقاق المفاهيم والقضايا لتشكيل بناءً نظرياً - إلى الواقع بهدف بحث وفهم التفاعل الحادث فيه. على هذا النحو نجد أن بناء النموذج النظري أو النظرية من المنطقي أن يمر بالعمليات الأساسية التالية<sup>(2)</sup>:

أ- عملية الاشتقاق: ومن خلال هذه العملية نحدد المفاهيم التي طورها أو قدمها التراث النظري باعتبارها تشير إلى متغيرات معينة. وقد تنقل هذه المفاهيم من التراث النظري كما هي، أو يمكن توليد أو إنتاج بعض المفاهيم استناداً إليها من خلال القياس والاجتهاد على قاعدة مفاهيم قائمة فعلاً. وفي هذه الحالة تشكل المفاهيم الوحدات النظرية الأدنى للبناء النظري. ولا يقتصر الأمر على المفاهيم، بل يمكن اشتقاق قضايا خاصة بالمجتمع مثلاً من قضايا قائمة فعلاً، قد نشتمها على هيئة قضايا ثابتة ومؤكدة أو على هيئة افتراضات يمكن أن توجه البحث لإدراك أي من تفاعلات الواقع.

ب- التنظيم: وهو العملية التي يقوم المنظر من خلالها بتنظيم العلاقة السببية بين المفاهيم لتشكيل القضايا التي تشير إلى متغيرات واقعية بينها علاقات سببية، إضافة إلى ترتيب هذه القضايا بالنظر إلى بعضها البعض في بناء منطقي حيث توضع القضايا المقدمات أولاً، أو قضايا المستوى الأعلى، ثم تأتي القضايا الصغرى أو القضايا النتائج أو قضايا المستوى الأدنى بعد ذلك، شريطة أن يكون هناك نوع من الاتساق المنطقي بين مختلف القضايا، حتى تصبح البرهنة ممكنة تنطلق من بنية النظرية إلى تفاعلات الواقع<sup>(3)</sup>.

<sup>1</sup> - المرجع السابق، ص 38 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 38.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 39 .



ج- الإبداع: وهو العملية الثالثة، والتي من خلالها يستطيع أو يكون في مقدور المنظر أن يلملم هذه القضايا المتناثرة في التراث النظري ، لكي يشكل من تبعثها وتجزؤها كلا متكاملا ومتناسقا، وهي قدرة موهوب بما المنظر، ومعطاة له من الله. ويعرفها "جوهان جالتونج" بأنها القدرة على القفز فوق المنطق السائد لتأسيس منطق جديد ، أو رؤية منطق للأحداث لا يراه الآخرون. مثال على ذلك أن ينقل "ماركس" الجدل من مستوى الأفكار كما تصوره "هيجل" إلى مستوى التفاعلات الاقتصادية الواقعية. أو أن يدرك "دوركيم" أن تقسيم العمل هو الذي يشكل آلية التحول من المجتمع الأولى إلى المجتمع الصناعي المتقدم ، أو أن يدرك "فيبر" أن القيم البروتستنتية هي التي أسست النظام الرأسمالي وليس فائض القيمة، أو أن يدرك "باريتو" أن الرواسب من خلال تبدل الصفوات هي المحركة لأحداث التاريخ<sup>(1)</sup>.

#### ثانيا: مصادر الرمزية والمفاهيم في التصور الإسلامي.

المفاهيم هي المسميات أو الرموز التي نطلقها على عالم الموضوعات حتى نيسر للعقل التعامل بها وبشأنها. وفي هذا الإطار نجد أن المفاهيم في النظرية الإسلامية مصدرها واحد، وإن تجلت من خلال مستويات ثلاث. فالله هو مصدر المفاهيم والرموز مباشرة، حيث يشير القرآن إلى رمزية كونه تعالى مصدر للمفاهيم من خلال الآيات الكريمة بقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَتَقَدَّمُ أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْني أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾<sup>(2)</sup>، وفي ذلك يمكن أن تختلف النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي، حيث لا تمنح النظرية العقل الإنساني شرف أن يكون المصدر الأول للمفاهيم، فالمفاهيم تأتيه من الله، وهو الذي ربط الرموز بمتغيراتها<sup>(3)</sup>. بل إننا نجد أن العقل الإنساني نفسه يرفض بعض التسميات أو المفاهيم التي توصل إليها البشر ولم تصدر عن الله ، حيث نجد رمزية ذلك في قوله تعالى: ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ

<sup>1</sup> - المرجع السابق، ص 39.

<sup>2</sup> - سورة البقرة، الآيات 30-33.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 40.

الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

(1) 

ويتمثل المصدر الثاني في العقل الإنساني، باعتبار خلافة الإنسان لله في الأرض وأن به بعض من روحة، وأن فطرته في حالة سلامتها واستقامتها، سوف تهتدي إلى رمزيتها التي تتساق عاده مع الرمزية الإلهية. فالفطرة نتوجه إلى الله بالعبادة، ومن هذه العبادة المخلصة نجدها تستلهم الرمزية الملائمة على هيئة خواطر دفعت إلى العقل الإنساني. فكأن الساحة واسعة أمام العقل الإنساني لكي يتأمل موضوعات الكون المحيط، ويمنحها رمزيتها أو مفاهيمها دون أن تتصادم مع مسميات إلهية أو تضم مضامين ومتغيرات لا تتسق مع المسميات الآلهة. فالعقل المؤمن المعتقد ليس هناك قيد على إبداعه للرمزية، لأن المعتقد الكامن في عقله سوف يشكل البوصلة الموجهة إلى التسمية المتسقة مع صحيح الدين. إذ على الإنسان أن يتفكر فيما أنزل الله تعالى بحثا عن هذه المفاهيم، ويللم جزئياتها من هنا وهناك، حتى يتعرف على بنية المفهوم. وهو جهد عقلي يتعرف من خلال الوحي الإلهي على حدود المفهوم لأنه موجود ومقدم له إما صراحة، أي مطروح إمام عقله في الوثائق الأساسية. أو ضمنا عليه أن يجتهد ليستكشف عناصره، وهو ما عرف بالاجتهاد. حيث إننا نستطيع بقليل من التأمل والبحث الوصول إلى بنية المفهوم. فإذا اتخذنا مفهوم "العصبه" نموذجاً لذلك فإننا نرمز بهذا المفهوم إلى الجماعة التي تضم عشرة أشخاص، وذلك بأن نجتمع عناصرها من "سورة يوسف" (2).

يضاف إلى ذلك المصدر الثالث لمفاهيم النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي والذي يتمثل في تنوع عناصر الكون الذي خلقه الله ويحيط بالإنسان. حيث يستطيع الإنسان أن ينشر هذه الرمزية التصورية على كل مكونات الكون من خلال المزاوجة أو تأسيس التفاعل بين مكونات ثلاث:

**الأول كلام الله المتزل،** الذي سمي بعض الأشياء أو الموضوعات، والذي يمكن اعتباره مرجعية للقياس والاجتهاد. والثاني يتحدد العقل الإنساني الذي يمكن أن يعمل على ترميز أو أبداع المفاهيم وخلعها على الموضوعات والموجودات، وأمامه نموذج التسمية الإلهية، وإبداع هذه الرمزية لتيسير التعامل بها، مما يسهل العمران، وهو جزء من مهمة الاستخلاف. وفي هذا الإطار

<sup>1</sup> - يوسف، الآية "40".

<sup>2</sup> - المرجع السابق، ص 39.

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

علينا أن نتأمل تضافر استخلاف الإنسان مع تعليمه التسمية. والثالث عالم الموضوعات الكثيرة التي تحتاج إلى الرمزية<sup>(1)</sup>.

وبتأمل الآيات القرآنية في سورة يوسف فإننا نستطيع التعرف على ما ترمز إليه مفهوم العصبة، وهو المفهوم الذي يشير إلى عدد الأشخاص الذين لا يزيدون على عشرة، كما يمكن استنتاجها من قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴿٤﴾ فالأب والأم اثنان، ويوسف وأخوه اثنان، ومن سجدوا ثلاثة عشر، بالإضافة إلى يوسف يكون المجموع أربعة عشر، فالأخوة هم الذين سجدوا والأب والأم "الشمس والقمر" فإذا استخرجنا يوسف وأخيه وأبوه وأمة تصبح العصبة عددها عشرة أشخاص هم العصبة. في القرآن الكريم: ﴿إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنَ الذَّهَبِ وَالذَّهَبُ أَهَبُّ وَإِنَّا لَمُنْجِنُونَ ﴿٨﴾ عَصَبَةٌ إِنَّ آبَاءَنَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٨﴾<sup>(2)</sup>

﴿قَالَ إِنِّي لَيَحْزَنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ ﴿١٣﴾ قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَسِرُونَ ﴿١٤﴾﴾<sup>(3)</sup>، "وبعض هذه التسمية صدرت عن خالق الكون مباشرة، بينما البعض الآخر أو الباقي أصبح من مهام الإنسان بشرعية الاستخلاف<sup>(4)</sup>.

وإذا كان الله قد خلق الواقع الكوني متحركا وليس ساكنا متكشفا وليس ثابتا - حيث الحركة إظهار لما هو كامن -، فإن من شأن ذلك أن يؤكد على التغير باعتباره السمة الأساسية للواقع. وهو التغير الذي يتخذ طرح حقائق جديدة ومتغيرات جديدة على العقل الإنساني أن يستلهم كلام الله، وشرعية الاستخلاف، أساساً التأمل العقلي للبحث عن رمزية أو مسميات جديدة لهذه المتغيرات الجديدة، شريطة أن تراعى الحدود والمعايير الإلهية في ذلك. فالإنسان هو الذي صاغ مفهوم "الأسرة" بعقله، وحتى يصبح هذا المفهوم إسلامياً فعلياً أن يخضع للمعايير الإسلامية، وهي المعايير التي تضع للمفهوم حدوداً معينة ومحددة، تخضع عليه الطابع الأخلاقي أو

<sup>1</sup>-المرجع السابق، ص 40 .

<sup>2</sup>-يوسف، الآية 8 .

<sup>3</sup>-سورة يوسف، الآية 13-14.

<sup>4</sup>- المرجع السابق ص 40.

المعياري الذي تقره المرجعية الإسلامية. وعلى أساس ذلك نستبعد أشكال الأسرة التي حاول التنظير الغربي حشرها في المفهوم "كالأسرة الناتجة عن زواج الشبيه" أو "أسرة التعايش" التي لم تتوفر لها شرعية الزواج. ومن ثم ففي تأسيس العقل المسلم لمفاهيم الموضوعات ورمزيتها علياً أن يلتزم بالنموذج الإسلامي الموجه. وعلى هذا النحو تستند صياغة المفهوم إلى أركان ثلاثة - في حالة عدم وروده واضحاً في الوثائق الأساسية للإسلام المتمثلة القرآن والسنة - هي مبادئ النموذج الإسلامي الموجه، والعقل المسلم، وعالم الموضوعات. وما غير ذلك تصبح مصادر ثانوية للمفهوم يمكن قبولها بشرط عدم الخلاف مع المرجعية الإسلامية<sup>(1)</sup>.

### ثالثاً: مقولات النموذج النظري في التصور الإسلامي.

حسبما أشرنا، يتكون بناء النظرية من مجموعة من القضايا أو المقولات. حيث تشير هذه المقولات إلى العناصر أو المقومات التي تشكل بناء المجال التي تجرده النظرية. والمجال الذي نحاول استكشاف نموذج نظري أو نظرية اجتماعية من داخل التصور الإسلامي بشأنه هو المجتمع. وإذا كانت العناصر أو المقومات التي تشير إليها النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي ليست ساكنة، ولكنها في حالة من الفاعلية، فإن المسكوت عنه في هذه الصياغة أن لهذه العناصر وجودها الثابت والمحدد، والذي ثبتناه تعسفياً على هذه الصفحات حتى نستطيع إدراك طبيعة هذه المكونات. ثم نسعى بعد ذلك لتحديد اتجاه فاعليتها بما يحقق عمران المجتمع، وتحقيق مجد الله في أرضه. وفي اعتقادنا أن تحديد هذه المعوقات أو العناصر، هو تحديد متدرج، يعكس نفس التدرج الذي عرضنا له في طبيعة مصادر المفاهيم أو مستويات السببية في التصور الإسلامي. يضاف إلى ذلك أنه إذا كانت النظرية الاجتماعية الغربية تذهب إلى أن كافة قضايا النظرية الاجتماعية والمتغيرات التي تشير إليها ذات طبيعة افتراضية. ومن ثم فهي خاضعة في مجملتها للبحث والدراسة الواقعية أو حتى المنطقية لتحديد مدى صدقها أو زيفها. فإن الحال مختلف في النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي، فهناك بعض المقومات التي يمكن أن نقبلها كمعطاة، غير قابلة للاختبار إلا عن طريق التأمل لفاعلية تأثيرها في الوجود أي الكون المحيط بنا. فالله والقدرة الإلهية كمقوم في التصور الإسلامي غير قابل لذلك، أولاً لأن عبودية الإنسان الشاملة وفطرته السليمة تمكنه من الإدراك العقلي لفاعليته وتأثيره وقدرته، بحيث يجعله العقل خارج دائرة التعامل بمنطق إثبات الوجود. وبذلك تعد هذه الخاصة إحدى خواص النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي، التي ليس من

<sup>1</sup> - المرجع السابق، ص 41.

الضروري أن تحاكي في حدودها وطبيعتها النظرية الاجتماعية الغربية. ويضاف إلى الله كمقوم في بناء التصور الإسلامي بعض العناصر التي حددها القدرة الإلهية باعتبارها خارج نطاق فاعلية وقدرة العقل الإنساني، وهى بعض العناصر التي حددها الله في كتابه الكريم. كبداية الحياة ونهايتها والروح، وتوقيت الساعة وذلك إما لأنها فوق إدراك العقل الإنساني، أو لأن المعرفة بها قد يضر بال عمران البشرى واتجاه الإنسان الإيجابي نحوه ، أو لأن المعرفة بها ليس له نتائجه أو آثاره على حياة الإنسان في المجتمع<sup>(1)</sup>.

بينما هناك نمط آخر من العناصر أو المتغيرات في التصور الإسلامي يمكن إدراكه عقليا ومنطقيا، وأن كان بمنطق مختلف غير منطق النظرية الغربية. فالمقوم الحاكم في النظرية الغربية هو العقل والواقع، فاستنادا إليها يتحدد صدق القضية أو الفرضية. ومن ثم فقد أشرنا في تحليلنا لبنية النظرية الغربية إلى الصدق المنطقي والصدق الواقعي، حيث يختبر الباحث القضية بعقله فتمتلك نصف الصدق، ثم يختبرها اختبارا واقعيا وتجريبيا فيتحقق للقضية ما يمكن أن يسمى بالصدق الواقعي<sup>(2)</sup> على خلاف ذلك فإننا نجد في النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي ثلاث مستويات من البرهنة أو المحاجة. المستوى الأول التأمل العقلي للكشف عن وجود الشيء بآثاره، بحيث يشير انساق هذه الآثار على وجود الشيء. فإذا كان النبات يتنفس ثاني أكسيد الكربون ويخرج الأكسوجين، وإذا كان الإنسان والحيوان يتنفس الأكسوجين ويخرج ثاني أكسيد الكربون. فمعنى ذلك أن هناك أتساق وتكامل في حده الأقصى، وأن هناك ليس مصادفة وأنه قوة قادرة مبدعه هي التي صنعت هذا الاتساق الذي نشاهد وتأمله، حيث تشير النتائج والآثار إلى القوة المنتجة لها<sup>(3)</sup>.

بينما يسعى المستوى الثاني من البرهنة إلى استكشاف وجود وفاعلية المبدأ. وإذا كانت الرؤية الظاهرية المتسرعة لم تكشف عن وجود علاقة بين المبدأ ومدى تجذره في الواقع. فإن ذلك يعد دافعا للباحث لمزيد من البحث حتى يكشف طبيعة الحقيقة الصادقة في الواقع ، تلك التي تتسق مع رؤية المبدأ، وقد فعل ذلك عالم الاجتماع هربرت سبنسر، حينما تحدث عن مبدأ التطور في النظرية الغربية، وأوصى الباحث أن يستكشف وجود هذا المبدأ في واقع الكون المحيط وفي المجتمع.

<sup>1</sup> - المرجع السابق، ص 19.

<sup>2</sup> - على ليلة ، النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع ، [المكتبة المصرية للطباعة والنشر ، 2001م]، ص 83 .

<sup>3</sup> - علي ليلة، مشروعية بناء علم الاجتماع من منظور إسلامي، مصدر سابق، ص 41.

وقد أشار الله تعالى في كتابة الكريم بقوله ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾<sup>(1)</sup>، " وفي موضع آخر من الكتاب الكريم بقوله تعالى:

﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾<sup>(2)</sup>. حيث ينبغي أن يتجه الباحث إلى التعرف عن مدى تكشف الواقع عن وجود المبدأ، أو يعمق إدراكه لطبقات المبدأ حتى يدرك الطبقة التي تصور حركة الواقع. وفي نطاق هذا المستوى قد لا يتوقف الأمر عند التأمل العقلي باعتباره هو الذي يقود البرهنة. إذ أنه من الممكن بالإضافة إلى ذلك أن يعمل الباحث وفق المنطق التجريبي لاكتشاف الحقائق المتصلة بأي من مستويات الحقائق أو السببية - باستثناء المستوى الأول - وقد يبذل جهداً ليحدد طبيعة علاقتها بالمبدأ. أو يجرى التجارب ويصل إلى الحقائق التي يؤدي تراكمها إلى بروز وجود المبدأ وتجسده، وفي كل ذلك فهو موجه بمرجعية المبدأ أو بمرجعية أشمل هي مرجعية التصور الإسلامي<sup>(3)</sup>.

على هذا النحو نستطيع القول بأن النموذج النظري أو النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي هي التي يمكن أن توجه الباحث في أدائه العلمي. ذلك يعني أن هذا النموذج أو النظرية يستند بناؤها إلى المقومات الأساسية التي نعرض لها وهي الله والإنسان وبناء وعمران المجتمع، الذي يتحقق بحسب مقاصد الشارع. غير أننا قبل أن نعرض لهذه المقومات من الضروري أن نشير إلى أنه يوجد بين هذه المقومات تفاعلات، تنتقل عبر شبكات تنقل الطاقة والفاعلية من مقوم إلى آخر، فالطاقة الإيجابية المبدعة تنتقل من الله إلى الإنسان ثم إلى المجتمع. وهذه المقومات يمكن تصنيفها من ناحية أخرى إلى مقومات فاعلة ومقومات مفعول بها، ووسائل لتحقيق الفاعلية، فالله فاعل له قدرته الإلهية الشاملة، والإنسان فاعل في حدود ما حدد الله له من مجالات وخاضع في فعله للإرادة الإلهية. والإنسان فاعل هو قادر على تحمل عبئ استمرار الحياة في المجتمع وعمرانه، ووسائله في ذلك المال والبشر. بحيث يذكرنا هذا التصنيف الثلاثي للمقومات بمقاصد الشارع الخمسة وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال. حيث نجد لهذه المقاصد مكانتها في بناء النموذج النظري أو النظرية الاجتماعية المنطلقة من تصور إسلامي، ونعرض في الصفحات

<sup>1</sup> -سورة فصلت، الآية 53.

<sup>2</sup> -سورة الحج، الآية 46 .

<sup>3</sup> - علي ليلة، مشروعية بناء علم الاجتماع من منظور إسلامي، المرجع السابق، ص 41.

التالية لكل مقوم من هذه المقومات في خطوطها العامة وليس التفصيلية<sup>(1)</sup>.

أولاً/ الله بوحدانيته خالق الكون بما فيه المجتمع

وتعد وحدانية الله هي المقولة الأساسية التي ينبغي أن يستند إليها النموذج النظري أو النظرية الاجتماعية من منظور إسلامي. وذلك باعتبار أن الله هو القوة الواحدة المدبرة لأمر الكون والمجتمع، والذي ينتقل تأثير فاعليته إلى الإنسان خليفة الله في الأرض، ثم إلى المجتمع الذي يعمل وفق تعاليمه التي وردت في قرآنه وسنة رسوله. وقد أكد على هذا المقوم غالبية الرسل. إذ يقول

الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿الرَّكَيبُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ ۝۱﴾

تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ۝۲﴾<sup>(2)</sup>. وينبه إلى هذه الوحدانية سيدنا يوسف في

القرآن بقول الله تعالى: ﴿يَصْحَبِي السَّجْنَءَ رَبَابٌ مُّتَفَرِّقَةٌ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَّاحِدُ الْقَهَّارُ

۝۳۹﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ

سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا

يَعْلَمُونَ ۝۴۰﴾<sup>(3)</sup>.

كما يؤكد الله على وحدانيته في كتابه الكريم بقوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ

يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ

فَسَيَحْشُرُهُمُ إِلَيْهِ جَمِيعًا ۝۱۷۲﴾<sup>(4)</sup>. ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا

نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا

فَقُولُوا أَشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ۝۱۶۴﴾<sup>(5)</sup>. ويقول تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ

فَقَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ۝۵۹﴾

<sup>1</sup>- المرجع السابق، ص 42.

<sup>2</sup>-سورة هود، الآية 1-2.

<sup>3</sup>-سورة يوسف، الآية 38،39.

<sup>4</sup>-سورة النساء، الآية 172.

<sup>5</sup>-سورة آل عمران، الآية 64.

﴿ وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٦٥﴾ ﴾<sup>(1)</sup>،  
 وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ ۗ قَالَ  
 سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ ۖ إِن كُنتَ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ۖ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي  
 وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ ۚ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ  
 رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُمْ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ  
 شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾ إِن تَعَدَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عِبَادُكُمْ وَإِن تَغْفِرَ لَهُمْ فإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾ ﴾<sup>(2)</sup>.

والتأكيد على حقيقة الإله الواحد الخالق لهذا الكون والضابط لإيقاع فاعليته وتفاعله يشير إلى أن القاعدة الأساسية للتدين هي الإيمان بالوحدانية. وهي المقولة التي تؤكد أن الله هو القوة الخالقة لهذا الكون والمتحكمة فيه، ولذلك فإنه من الطبيعي أن تكون منظومات القيم المتضمنة في الدين، هي التي تشكل أساس ثقافة المجتمع وقيمه. ومن يصبح الدين - وهو أحد المقاصد الخمسة - والذي يتشكل - إلى جانب توحيد الله وتأكيده وحدانيته - من منظومات القيم التي تحدد جميعها سلوك البشر في مختلف المجالات الاجتماعية، بما يعمق ارتباط الإنسان في المجتمع بالله ودينه. بحيث تصبح هذه القيم - مخافة الله وتقواه - هي المنظمة للحياة في المجتمع، إلى جانب كونها التي تشكل قاعدة الثقافة في المجتمع. وهو ما يعنى أنه إذا انتشرت بعض الانحرافات في منظومات القيم، فمن الضروري لتصحيح الثقافة أو إعادتها إلى مادة الصواب أن تكون القيم الدينية هي المعايير الموجهة إلى ذلك، وليست آية معايير أخرى. وذلك يرجع إلى أنه إذا تأكد لنا أن عناصر المجتمع متساوقة ومتكاملة بطبعتها، فإن هذا التساوق والتكامل إذا لم يتفاعل ويتحقق استنادا إلى منظومة قيمة دينية حاکمة، فإن ذلك من شأنه أن ينشر الفوضى في المجتمع<sup>(3)</sup>. وبذلك تفرض النظرية الإسلامية استنادا إلى هذه المقولة إعادة التجديد المرحلي للثقافة المسيطرة في المجتمع قيما وسلوكا بحيث يعود إليها التزامها بمنظومة القيم الدينية<sup>(4)</sup>.

بالإضافة إلى أن التأكيد على الوحدانية، وبأن الله هو مصدر القيم التي على أساسها يتعامل

<sup>1</sup>-سورة الأعراف، الآية 65.

<sup>2</sup>-سورة المائدة، 116-118.

<sup>3</sup>-علي ليلة، مشروعية بناء علم اجتماع إسلامي، مصدر سابق، ص 43.

<sup>4</sup>-المصدر نفسه، ص 44.



البشر مع بعضهم البعض، من شأنه يلغى مقولات كثيرة في علم الاجتماع. وهى المقولات التي أبعدت الدين عن أن يكون مصدر القيم حيث نجد أن الماركسية مثلاً تؤكد على أن الثقافة والقيم ترتبط بنمط الإنتاج السائد في المجتمع، أي بنوعية الحياة الاقتصادية. كما ترفض ما يذهب إليه عالم الاجتماع إميل دوركايم من أن المجتمع يعد مصدراً لقيم البشر الذين يعيشون في إطاره. حيث أن التأكيد على نوعية الحياة الاقتصادية كمصدر للقيم، أو التأكيد على أن المجتمع هو مصدر هذه القيم، من شأنه أن يفرض القناعة بطبيعية واعتيادية التغير في المعايير والقيم طالما أن أنماط الإنتاج متغيرة، أو أن حالات المجتمع متغيره كذلك. وهى التغيرات التي قد تؤسس ثقافة تقرر حالات منحرفة للوجود الإنساني، مثال على ذلك تأكيد المجتمع كما تتصوره الماركسية على أن الاغتراب والاستقلال والصراع هي الحالات القاعدية للوجود الاجتماعي. أو تأكيد الثقافة في بعض المجتمعات على بعض السلوكيات الانحرافية - كالزواج بالشبيه رجل برجل، وامرأة بإمارة - باعتبارها سلوكيات معتادة ومقره اجتماعيا. ومن ثم فالتأكيد على أن دين الله الواحد، هو مصدر هذه القيم سوف يحمى المجتمع من الانحراف أو القبول بسلوكيات منحرفة، لأن معايير الدين ومنظوماته القيمية سوف تكون واضحة أمامه<sup>(1)</sup>.

كما يفيد التأكيد على الوجدانية والدين المعبر عنها، في تطوير وطرح جديد للأسلوب الذي تنظم به الثقافة ومنظومات القيم المتضمنة فيها للتفاعل الحادث بين البشر في المجتمع. فعلى حين تذهب النظرية الغربية على أن الثقافة والقيم السائدة في المجتمع هي التي تشكل صيغة التوقعات المتبادلة بين الإنسان والآخر، بحيث يصبح الآخر أو الآخرين من البشر هم المرجعية على فعل الفاعل ، على خلاف ذلك فإننا نجد أن النظرية الإسلامية تؤكد على "الله" باعتباره الآخر الشامل أو العام GenarLized Other، هو الذي يحدد منظومات قيم دينية القيم والمعايير والأفعال والسلوكيات التي ينجزونها التزاما البشر. ومن ثم نجد أن أفعال البشر<sup>(2)</sup> وسلوكياتهم، محكومة بتوقعات الله من الإنسان الخير والمؤمن والمعتقد، وحسب هذه التوقعات من الله وفعل الإنسان يكون الثواب والعقاب. بالإضافة إلى ذلك فإن الإنسان في فعله محكوم بتوقعات الآخر الإنسان التي تستند إلى قيم ومعايير مشتقة من الدين، وهو ما يعنى بالتالي أن مخالفة الإنسان لتوقعات الآخر، هي مخالفة لحالة الاجتماع الذي يشارك فيها الإنسان مع الآخرين. إلى جانب ذلك فإنه إذا تربي الإنسان ونشئ تنشئة دينية، فإن من شأن ذلك أن يساعد على تنمية أو بناء

<sup>1</sup>-المصدر السابق، ص 45.

<sup>2</sup>-المصدر نفسه ، ص 46.

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

ضميره الداخلي المشتق أيضا من قيم الدين الذي ارتضاه الإله الواحد<sup>(1)</sup>.

ولا يعنى ذلك الجمود على تفسيرات دينية جامدة للدين تختلف مع طبيعة وتثبيت الحياة مع أن الدين يدعو إلى الإيجابية والحركة. ولكن يعنى في المقابل استكشاف المعاني الدينية الملائمة للواقع المتجدد، والكامنة أو المختزنة في مضامين النص الدين، فقد تحتاج إلى التأمل والبحث والإدراك لبعضها فإذا انحرف في أفعاله فإنه من الطبيعي أن يعانى وحز الضمير وعذابه. فكأن الإنسان في المجتمع حسبما تذهب النظرية الإسلامية في نطاق مقولة التوحيد محكوم في سلوكه بضوابط ثلاث، هي تحديد الله لسلوك الإنسان حسبما تذهب قيم الدين، وتوقعات الآخر في المجتمع المتدين وضميره الداخلي الذي تربي على قيم الدين ومعايره<sup>(2)</sup>.

بالإضافة إلى ذلك فإن تأكيد التصور الإسلامي على الوحدانية يقدم تفسيراً أحر لتصور الديانات البدائية كما تقول بذلك النظرية الاجتماعية والأنثروبولوجية الغربية. حيث ترى هذه النظرية أن الدين بالنسبة للمجتمع حسبما يذهب عالم الاجتماع ماكس فيبر يشكل شجرة تتطور عبر الزمن، وفي كل مرحلة يظهر فرع جديد دين جديد، إضافة إلى أن كل جماعة هي التي تبتدع دينها. وهذه النظرية تعامل تدين الإنسان على قاعدة واحدة، بغض النظر عن كونها ديانات وثنية أم توحيدية. في هذا الإطار يرى التصور الإسلامي أن الله الواحد الذي خلق هذا الكون، هو الذي يارادته أوصى بالدين لهداية البشر حتى تتأسس حالة العمران البشرى وتستقيم. فإذا انحرف البشر عن قيم الدين التي أمر بها الله وسقطوا في أسر الوثنية والشرك، فإننا الله يوصى بدين جديد لهاديتهم من جديد. ومن الطبيعي أن يراعى الدين الجديد حالة البشر ومتطلبات حالة الاجتماع ونوع والهداية المطلوبة<sup>(3)</sup>.

ومن هنا اختلاف تأكيد الأديان على جوانب معينة، تأكيداً لذلك فإننا إذا حللنا الديانات التي صدرت عن الله الواحد، فسوف ندرك أن مساحة المشترك بينها أوسع كثيراً من مساحة المختلف، فجميع الأديان صدرت عن مصدر واحد أو إله واحد.

في النهاية فإن التأكيد على وحدانية الله يعنى تعميق عبودية الإنسان لله وحده. لأن الله هو

المحيط به من كل إتجاه. تأكيداً لذلك يقول الله تعالى في كتابة الكريم: ﴿سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسْرَ

<sup>1</sup>-المصدر السابق، ص46

<sup>2</sup>-المرجع نفسه، ص47

<sup>3</sup>-المرجع نفسه، ص48

الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ ﴿١٠﴾ لَهُ مَعْقِبَةٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ  
 وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِّنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ  
 بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ ﴿١١﴾ هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا  
 وَطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ ﴿١٢﴾ وَيَسْخِرُ الرِّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَكُوتُ مِنْ خَيْفَتِهِ  
 وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْحَالِ ﴿١٣﴾  
 ﴿١﴾ وَإِن يَمَسَّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِن يَمَسَّكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ  
 قَدِيرٌ ﴿١٧﴾ ﴿٢﴾ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ  
 الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ  
 يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ ﴿٣﴾ مَا يَكُونُ مِنْ نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ  
 سَادِسُهُمْ وَلَا آدَنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ  
 اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٧﴾ ﴿٤﴾ "بحيث تعني هذه الوحدانية القوية والقادرة على كل شيء، في  
 مواجهة الإنسان العاجز في مواجهة هذه القوة، إلى دفع الإنسان بالكامل إلى الاعتماد على الله  
 والعبودية التامة له. وإلى السعي في الحياة وإنجاز الأفعال وهو يدرك أنه مراقب من كل اتجاه.  
 إضافة أنه يقلل في نظرة تقدير أي قوى إنسانية تستهدف قهره، الأمر الذي يدفعه إلى الثقة بذاته  
 وتأكيد إيجابيته نحو الحياة والعمل في إطارها بما يرضى الله (5).

### ثانيا/ الإنسان مستخلف في إعمار المجتمع:

أشرت في الصفحات السابقة إلى تقديم الله للإنسان على كل مخلوقاته، وقد تجلّى هذا  
 التقدير من خلال مظاهر كثيرة أبرزها اثنين. الأول يتمثل في استخلاف الإنسان في الأرض  
 والمجتمع، وهو شرف لم يمنحه أيا من مخلوقاته، ثم هو استخلاف مباشر بعد استكمال الله خلق

1-سورة الرعد الآيات 10-13 .

2-سورة الأنعام، الآية 17 .

3-سورة الزمر، الآية 42 .

4- سورة المجادلة، الآية 17 .

5- علي ليلة، مشروعية بناء علم اجتماع إسلامي، مصدر سابق، ص 47 .

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريد)

السموات والأرض. أما المظهر الثاني لتقدير الله للإنسان فيتمثل في تسخير الكون له، حتى يستطيع بملكاته تأسيس ونشر العمران في الأرض والمجتمع وفي ذلك يقول الله تعالى في كتابة الكريم: ﴿الْمَرْتَرِ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفَلَكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَحِيمٌ ﴿٦٥﴾ وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ ﴿٦٦﴾ ﴿١﴾، ﴿الْمَرْتَرِ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ النَّاسِ وَالذَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ، كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴿٢٨﴾ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾ ﴿٢﴾. ﴿أَفَأَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَيْنَنا وَزَيْنَنا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَواسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ بَهيجٍ ﴿٧﴾ تَبَصَّرَةٌ وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ ﴿٨﴾ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبْرَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ﴿٩﴾ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ ﴿١٠﴾ رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ ﴿١١﴾ ﴿٣﴾. وذلك يعني أن الله خلق الكون بكل مخلوقاته بما في ذلك الإنسان، واختار الإنسان خليفته هو الذي يملك بعض من روحه وإرادته. ﴿٤﴾.

على هذا النحو فإننا نجد أن الإسلام يؤكد علي العلاقة بين الإنسان والله، وذلك على عكس النظرية الغربية التي ترى الإنسان في نطاق الطبيعة، لا علاقة له بالله ولا بعالم ما وراء الطبيعة. حيث دار الجدل الدائم في إطار النظرية الاجتماعية الغربية حول العلاقة بين الإنسان والمجتمع، وتأرجح الجدل بين التأكيد علي الإنسان باعتباره هو الذي أسس المجتمع كما ذهب إلي ذلك عالم الاجتماع هربرت سبنسر، الذي رأي أن المجتمع هو نتاج لتجمعات الأفراد وإبداعهم<sup>(5)</sup>. وإيميل دوركيم الذي رأي أن المجتمع هو الذي يشكل الإنسان الاجتماعي

<sup>1</sup> -سورة الحج، الآيات 65-66

<sup>2</sup> -سورة فاطر، الآية 27-28.

<sup>3</sup> -سورة ق، الآيات 6-11.

<sup>4</sup> - علي ليلة، مشروعية بناء علم إجتماع إسلامي، ص 48.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص 48.

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

"الشخصية" وأن الإنسان من وجهة نظره يولد ولادتين. ولادة طبيعية من نصيب الطبيعة حيث يولد الإنسان كما تولد كل الكائنات، وولادة إجتماعيا، حينما يتشكل اجتماعياً وثقافياً ليصبح صورة لطبيعة المجتمع الذي يعيش فيه.

وتعد الإرادة أحد الأبعاد الأساسية للإنسان، وذلك مشتق من خلافة الإنسان لله في الأرض، وإذا كان الله صاحب إرادة كاملة، فإن الإنسان يصبح بالتالي صاحب إرادة خاضعة، فهي إرادة محكومة بإرادة الله التي تحيط بها، تدعمها أو تحدد حدودها. وما دام الإنسان صاحب إرادة ، فإن مساحة الإرادة تتوازن مع مساحة المسؤولية ، وهي مسئولية محتمة ومفروضة لا يستطيع الإنسان الفكك منها. وسوف يحاسب علي إساءة تفعيل المسؤولية كما أنه سوف يثاب علي حسن وكفاءة استخدامه لها. وفي هذا النطاق يؤكد الإسلام علي المسؤولية الفردية، فكل فرد مسئول عن أعماله مسئولية تامة، وليست هناك خطيئة موروثه. هذه المسؤولية تستند إلي ثلاثة مرتكزات أساسية الأولى هي تحرر الإنسان المؤمن بعقيدة التوحيد من الخوف المهين من السلطة الدنيوية، ورفع الإنسان إلي مقام العزة التي يقول فيها تبارك وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(1)</sup> وتمثل الركيزة الثانية في استناد هذه المسؤولية إلي العقل، وقد أكد الإسلام علي العقل وجعله من المقاصد الضرورية الأساسية التي أكدت عليها الشريعة الإسلامية لقيام مصالح الدين والدنيا. وهذه المقاصد الضرورية هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وتؤكد الركيزة الثالثة علي أن المسؤولية الفردية لا تقوم إلا علي أساس من حرية الفرد واطمئنانه إلي حقوقه في الأمن علي نفسه وعقله وماله<sup>(2)</sup>.

في مقابل ذلك فإن هذه الإرادة التي يؤكد عليها التراث الإسلامي باعتبارها أحد الخواص الأساسية للإنسان. يقف منها التراث الغربي موقفا سلبيا ، حيث يري أن الإنسان مختزل الإرادة في نطاق المجتمع وفيما يتعلق بهذه المقولة نجد أن التراث السوسولوجي الغربي يقدم مواقف متباينة. فمثلا نجد أن كارل ماركس يري أن الإنسان مسلوبه إرادته بفعل عملية الاغتراب، التي تجعل الفعل الإنساني ليس إراديا ولكنه فعل حتمي تفرضه ظروف العمل والحياة في نطاق النظام الرأسمالي، ويتسع افتقاد الإرادة ليشمل البورجوازي والعامل علي السواء. بل إننا نجد أن الإنسان في المجتمع الرأسمالي - حسبما يذهب ماركس - يعمل أحيانا بما يناقض ذاته وإرادته. وتضييق

<sup>1</sup> -سورة المنافقون، الاية 8.

<sup>2</sup> - المصدر السابق، ص 48 .

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

مساحة اللحظة التي يستعيد فيها الإنسان إرادته من خلال الثورة وتحقق المجتمع الاشتراكي، وهي اللحظة التي وان نظر لها ماركس إلا أنها لم تتحقق واقعيًا<sup>(1)</sup>.

وإذا كان عالم الاجتماع الألماني "ماكس فيبر" يسلم بأن للإنسان إرادته، وهو التسليم الذي مكن الإنسان من بناء الرأسمالية المعاصرة إستناداً إلى قيم وقناعات دينية. غير أنه رأى بالإضافة إلى وارنر سومبارت أنه بمجرد إكتمال بناء النظام الرأسمالي، فإننا سوف نتحول جميعاً إلى مجرد تروس صغيرة في الآلة الرأسمالية الكبيرة<sup>(2)</sup> ويتطرق بهذا الموقف إميل دوركايم الذي جعل "الشخص" من خلق المجتمع، فهو الذي يشكله، فهو الذي أكد "أن للمجتمع حاجات وما نحن إلا أدوات لإشباع هذه الحاجات". وهو ما يعني إنتقاء الإرادة الإنسانية بصورة تامة ومؤكدة ويتطابق مع ذلك تأكيد عالم النفس سيجموند فرويد الذي نظر إلى القيود علي الإرادة الإنسانية باعتبارها المدخل إلى بناء الحضارة، فهو القائل أن بناء الحضارة يحتاج إلى قدر من الكبت والقهر الإنساني<sup>(3)</sup>، وإذا كان الإنسان خليفة الله في الأرض، وإذا كانت مساحة المسؤولية والإرادة المسلم بها من الله واسعة. فإنه اتساقاً مع ذلك فإننا نجد أن الله قد خلق الكون للإنسان ليمارس فيه نشاطاته المادية والروحية علي السواء. وإذا كان الله قد سخر هذا الكون للإنسان، فإن علي الإنسان أن يقف منه موقفاً إيجابياً. فقد قال تعالى "واذكروا إذا جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الأرض تتخذون من سهولها قصوراً وتحتون الجبال بيوتاً فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين. الأعراف آية 74" ويرى العالم الإسلامي "عبد الرحمن بن خلدون" أن الله قد خلق البشر ليتعاونوا في إعمار الكون. ويذهب قائلاً وهو يتحدث عن التعاون بين البشر في إعمار الكون "فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه، وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته لما ركبه الله عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته ولا يحصل له أيضاً دفاعاً عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة للحيوانات ويعاجله الهلاك عن مدي حياته ويعطل نوع البشر وإذا كان التعاون حصل له القوة للغذاء والسلاح للمدافعة وتحت حكمة الله في بقاءه وحفظ نوعه فإذا هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم وهذا هو معني العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا

<sup>1</sup>- المصدر السابق، ص 48.

<sup>2</sup>- المصدر نفسه، ص 49.

<sup>3</sup>- فيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هربن ماركيز، [ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ط، 1980 م ]، ص 91.

العلم" (1).

وحتى يستطيع الإنسان إنجاز مهمة الخلافة فقد زوده الله بثلاثة آليات تساعده في تأكيد إرادته وثقته بنفسه كما تدعم قدرته على بناء العمران. وهي العقيدة والعقل والفترة، باعتبارها آليات ثلاث تزيد من تمكين الإنسان في الأرض، وهو التمكين الذي يعد مدخلاً للارتقاء بالعمران. إضافة إلى أن هذه الآليات الثلاث تؤكد إرادته واستقلاله وثقته بذاته.

وفيما يتعلق بالآلية الأولى وهي العقيدة، فقد أشار الله تعالى في كتابه العزيز إلى أهمية العقيدة في حياة الإنسان في مواضع كثيرة إذ قال تعالى: ﴿ قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَخَذُ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنَّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَتْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۝١٤ قُلْ إِنَّي أَخَافُ أَنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ۝١٥ مَنْ يُصِرْفِ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْنَاهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ ۝١٦ وَإِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمَسُّكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝١٧ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ۝١٨ ﴾<sup>2</sup>، ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَنَحْنَاهُمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ۝١٦ ﴾<sup>3</sup>، ﴿ قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَكُونُ لَكُمْ أَلْبَابٌ لَّعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ ۝١٠٠ ﴾<sup>4</sup>. وهو ما يعنى أن الإيمان والاعتقاد إلى جانب أنه يدفع الإنسان إلى عمران الأرض والارتقاء بالمجتمع كما أمر الله، فإنه يشكل إلى جانب ذلك قيمة مضافة للإنسان، حسبما تذهب نظريات رأس المال الديني. حيث يصبح المزيد من التدين رأسمال جديد، يضاف إلى رأس المال الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وبذلك يصبح التدين مورداً اقتصادياً من موارد تأسيس العمران<sup>(5)</sup>.

ويعتبر العقل هو الآلية الثانية التي خاطب الله الإنسان بشأنه كوسيلة لتعميق اعتقاده.

<sup>1</sup> -عبدالرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخير في أيام العرب والعجم والبربر من عاصرتهم من ذوي السلطان الأكبر، [دار العودة، بيروت، ط، 1996]، ص 33 .

<sup>2</sup> سورة الأنعام الآية 14 إلى الآية 18.

<sup>3</sup> سورة الأعراف الآية 96.

<sup>4</sup> سورة المائدة الآية 100.

<sup>5</sup> - علي ليلة، مشروعية بناء علم اجتماع إسلامي، مرجع سابق، ص 49 .

وإيمانه ، وأيضا كوسيلة تفكيرية تفتح أمامه الآفاق للارتقاء بأوضاع المجتمع. ويمتلئ القرآن الكريم بالآيات الكثيرة التي تدعو تارة إلى تأمل الكون المحيط بنا حتى نزداد إيمانا بقدرة الله وعظمته، وتارة أخرى يحدنا عن العلم وأن الله يحترم العلماء ويرفعهم درجات، لأن العلم والمعرفة يساعدان على تكشيف طبقات الواقع أو تكشيف طبقات المعاني في كلام الله وآياته ، لتتطابق حقائق المعاني وحقائق الواقع. في هذا الإطار يعتبر العقل آلية للارتقاء بالذات الإنسانية من ناحيتين، الأولى أن مزيداً من التعقل والمعرفة يزيد من قدرتنا على إدراك قدرة الله، ومن ثم يزيد من إيماننا واعتقادنا، ومن ثم يضيف لنا قيما تولدت عن عمق الاعتقاد هي رأس المال الديني، الذي يمكن أن يتحول إلى رأسمال معرفي ورأسمال اقتصادي. يضاف إلى ذلك فإن الارتقاء بأوضاع العقل تساعدنا على استكشاف أفضل السبل للارتقاء بحالة العمران المحيطة بالإنسان في المجتمع<sup>(1)</sup>.

وتعد الفطرة الإنسانية هي الآلية الثالثة<sup>(2)</sup> التي بواسطتها يرتقى الإنسان بذاته ونفسه ونفوس غيره. تأكيداً لذلك أن الحفاظ على النفس أعتبر من المقاصد الكلية للشرع، وتعنى الفطرة الطبيعية البشرية كما أرادها الله للإنسان الذي كرمه فأستخلفه. ولهذا الفطرة مظاهر عديدة، من هذه المظاهر أن الإنسان لديه ميل طبيعي خلقه الله عليه لعبادة الله، والفطرة في هذه الحالة تعبر عن عمق العبودية لله. التي تتوازن مع عمق الاعتقاد في وحدانية الله. يصور ذلك الله تعالى في كتابه

الكريم: ﴿إِن فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾ رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِّنْ أَنْصَارٍ ﴿١٩٢﴾ رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَنِ أَنْ ءَامِنُوا بِرَبِّكُمْ فَأَمَّا رَبَّنَا فَأَعْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ ﴿١٩٣﴾﴾<sup>(3)</sup> .

ولأن الفطرة خيرة بطبيعتها، فإنها تميل بطبيعتها إلى عمق عبادة الله والارتباط به، بل وتلجأ إليه في أوقات الأزمات، فتقوى ذات الإنسان لأن الله إذا عبدته فإنه يقف إلى جانبها في أوقات الأزمات. كما تعنى الفطرة السليمة الاتجاه الإيجابي لبناء الحياة. فلأن الله خلق الكون الذي يشهد على قدرته، ولأن الإنسان خليفته، فيه بعض من روحه ، ومن ثم فسوف تكون له فاعليته

<sup>1</sup> - المرجع السابق، ص 49.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 50.

<sup>3</sup> - آل عمران، الآيات 190-193.



وإيجابته نحو بناء وتشبيد العمران في المجتمع. نستشهد في ذلك بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿١٥﴾ <sup>(1)</sup>، ﴿ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٥٥﴾ <sup>(2)</sup>، ﴿ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ﴿١٩٥﴾ <sup>(3)</sup>، ﴿ وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ﴿٢﴾ <sup>(4)</sup>، ذلك يعني أن على الإنسان في التصور الإسلامي أن لا يكتفي بالاعتقاد الوجداني أو العاطفي فقط بالله، ومنظومات قيم الدين، ولكن من الضروري أن يتحول ذلك إلى فعل يعبر عن إيجابية الإنسان لبناء المجتمع ونشر حالة العمران <sup>(5)</sup>.

<sup>1</sup> -سورة الحجرات، الآية 15.

<sup>2</sup> -سورة النور، الآية 55.

<sup>3</sup> -سورة آل عمران الآية، 195.

<sup>4</sup> سورة العصر الآيات 1-3.

<sup>5</sup> -علي ليلة، مشروعية بناء علم اجتماع إسلامي، مرجع سابق، ص 51 .

### المبحث الثالث: النموذج البديل من منظور المسيري

#### المطلب الأول: سمات النموذج البديل

#### الفرع الأول: أن يكون نابعا من التراث

لابد وأن يكون النموذج البديل نابعا من تراثنا الذاتي. ويقصد بالتراث، في هذا السياق، مجمل التاريخ الحضاري الذي يتسع للإنجازات المادية والمعنوية للإنسان في هذه المنطقة، ويشمل ما هو مكتوب وصريح وما هو شفوي وكامن. ويشمل ما هو مكتوب وصريح وما هو شفوي وكامن. والنموذج الحضاري الإسلامي نواته الأساسية هي النموذج المعرفي الإسلامي وأساسه هو القرآن والسنة اللذان يحويان القيم الإسلامية المطلقة والإجابة الإسلامية على الأسئلة النهائية. وقد نبعت حضارتنا من هذه القيم ويمكن محاكاتها من منظورها، والفقہ الإسلامي يشكل محاولة الإسلاف لفهم قواعد هذا النموذج المعرفي، تماما كما أن كتابات المفكرين هي محاولة لفهم قواعد النموذج الحضاري. والانطلاق من التراث لا يعني النسخ الحرفي لاجتهادات المجتهدين، وإنما يعني استخلاص القواعد الكامنة في إبداعاتهم، سواء أكانت هذه القواعد واعية وصريحة أم كانت غير واعية وكامنة، ثم استخدام هذه القواعد قراءة القرآن والسنة وقراءة التراث الحضاري<sup>1</sup>.

#### الفرع الثاني: محاولة الوصول إلى نظرية شاملة

لابد وأن نطمح للوصول إلى نظرية شاملة وكبرى (grand theory). والنظرية الكبرى في السياق الغربي (وفي الداخل الإطلل المادي) هي نظرية تحاول الوصول إلى اليقين الكامل والتفسير النهائي والحلول الشاملة، وتهدف إلى تمكين الإنسان من التحكم الامبريالي الكامل في الطبيعة من خلال معرفة قوانينها، وقد اكتشف الإنسان الغربي استحالة مشروعه المعرفي فانتقل من الاستنارة والتحديث إلى مرارة الحداثة ومنها إلى عبثية ما بعد الحداثة (الاستنارة المظلمة، على حد قول أحد مؤرخي الفلسفة)، أي أن تطور الفكر الفلسفي الغربي هو التعبير عن تزايد الإحساس بفشل المشروع الحداثي وعن نهاية وهم التحكم الكامل والسقوط في إعلان عبثية الكون ونهاية الإنسان، وهو تعبير عن نمط أساسي كامن، أي التآرجح بين قطبين: من محاولة للحلول النهائية والتفسيرات الشاملة إلى إعلان استحالة أي تعميم نظري واي يقين معرفي.

ولا يوجد أي سبب لأن نتأرجح بنفس الطريقة: بين النظرية والحلول النهائية من جهة

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، مصدر سابق، 118.

والعشبية والعدمية الكاملة من جهة أخرى، وإنما ستحاول الوصول إلى نظرية شاملة نعرف مسبقاً أنها لن تصل إلى التفسير النهائي اليقيني المطلق، فهي ليست grand theory، أي نظرية كبرى شاملة نهائية، وإنما "relatively grand theory" أي نظرية كبرى وشاملة نسبياً أو داخل حدود ما هو ممكن إنسانياً. ومثل هذه المحاولة لا يمكن أن تتم في إطار مادي واحدي يوصف ثنائية الإنسان والطبيعة، إذ إنه (داخل هذا الإطار) يظل التفسير النهائي الشامل حلماً يداعب خيال الإنسان ويغويه<sup>1</sup>.

### المطلب الثاني: ملامح النموذج البديل

#### الفرع الأول: الانطلاق من الإنسان

سنبدأ بالمقولة الإنسانية: إن الإنسان يقف في مركز الكون والطبيعة، كائن فريد ومركب، ومن أهم علامات تميزه وتفردته عقله الذي لا يسجل الطبيعة بشكل سلبي وحسب وإنما يعيها بشكل فعال. أي أن عملية الإدراك ليست عملية تسجيل بلهاء وإنما هي عملية اختيار. ولكل هذا، فإن الإنسان يتمتع بقدر من الاستقلال عن القوانين الطبيعية ويقدر من الحرية، إذ يمكنه النظر والتدبر، ثم الاختيار الأخلاقي الحر المستقل عن قوانين الحركة المادية، وهو قادر على الممارسة التي تستند إلى الاختيار.

والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يبحث عن الغرض من وجوده في الكون، وهو الكائن الذي لا يرضى بسطح الأشياء، وإنما يطور المعاني الداخلية والرموز واللغة الحية، وهو ما تبرزه الأبحاث المختلفة في محور اللغة والمصطلح والأدب والنقد الذي يبدأ هذا الكتاب. فرغم الإنسانية المشتركة التي تجمع بين أفراد الجنس البشري إلا أن الإنسان لا يخضع لبرنامج بيولوجي وراثي واحد عالمي (مثل بقية الكائنات) فثمة هويات ثقافية مختلفة، وإرادات جمعية مستقلة، وهو الكائن القادر على إعادة صياغة ذاته وبيئته حسب وعيه الأخلاقي الحر، وهو الكائن القادر على ارتكاب الخطيئة والذنوب وقادر على التوبة والعودة. وهو قادر على البهيمية والملائكية، وعلى النيل والخساسة، فالممارسة ليست انعكاساً بسيطاً أو مركباً لقوانين الطبيعة/المادة، فهو مختلف كيفياً وجوهرياً عن الظاهر الطبيعية، بل ويشكل ثغرة معرفية كبرى في النسق الطبيعي المادي، فهو ليس جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة وإنما هو جزء يتجزأ منها، يوجد فيها ويعيش عليها ويتصل بها وينفصل عنها، قد يقترب منها ويشاركها بعض السمات، ولكنه لا يرد في كليتها إليها بأية حال، فهو

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، ص 119.

دائما قادر على تجاوزها وهو لهذا مركز الكون وسيد المخلوقات<sup>1</sup>.

### الفرع الثاني: مقولة غير مادية

ولكن من منظور مادي، كل هذا أمر حدث بالصدفة من خلال عملية كيميائية، وهو ما يعني أن قانون الصدفة المادي هو القانون النهائي، ومن ثم فإن ثنائية الإنسان والطبيعة واهية، يمكن تصنيفها، بل يجب تصنيفها حتى تسد الثغرات المعرفية وتسود الوحدة والواحدية المادية، وهو ما يعني أن الإنسان كيان مادي، جزء لا يتجزأ من الطبيعة وعالم الأشياء الذي يخضع للقوانين الواحدة المادية. ومن هذه الواحدة المادية نبع العلم الغربي الذي لا يفرق في نهاية الأمر (وفي التحليل الأخير) بين الإنسان والفرد، والذي يهتم بنقط التشابه بينهما أكثر من اهتمامه بنقط الاختلاف، فما يجمعها هو النظام الطبيعي المادي الذي ينطلق منه العلم الغربي، وما يفرق بينهما هو هذه الثغرة المعرفية النابعة من إنسانية الإنسان وتفرد داخل النظام الطبيعي<sup>2</sup>.

والتفسير المادي للأمور يلجأ إلى سد الثغرات المعرفية في النظام الطبيعي وإلى تصفية ظاهرة الإنسان لأنه تفسير غير قادر على استيعاب أي ثنائية أو أي تركيب يتحدى نظام الواحد المادي البسيط (فالتفسيرات المادية تؤثر البساطة والواحدية على التركيب والتعددية). ولكن ليس هناك أي ضرورة لرفض مقولة الإنسان المركبة التي لا ترد إلى المادة، خصوصا وأنها جزء من تجربتنا الوجودية وإدراكنا لذاتنا. ولذا، بدلا من تصفية الثنائية (بحثا عن البساطة والواحدية)، قد يكون من الأمانة أن نستدعي ثنائية أخرى ذلت مقدرة تفسيرية عالية يمكن تصفيتها. وبدلا من استخدام مقولات مادية تفسيرية وحسب، تفرض الواحدية على الواقع وتسوي الإنسان بالطبيعة، يمكن استخدام مقولات تفسيرية غير مادية، ويمكن استدعاء مدلول متجاوز للنظام الطبيعي ولقوانين المادة نصنف تحته كل الظواهر التي لا تخضع للقياس، ونفسر به كل ما لا يدخل شبكة السببية الصلبة، ونذكر من خلاله كل التحليلات التي تظهر في عالمنا الطبيعي دون أن يمكننا تفسيرها في جميع جوانبها، أي نستدعي مقولة غير مادية تكمل (ولا تجب) المقولات غير المادية. هذه المقولة هي ما يطلق عليه المسلمون (الله)، فهو مركز الكون الموجود خارج المادة، اقرب إلينا من حبل الوريد، يعني وبمسار التاريخ، ولكنه ليس كمثلته شيء، ووجود هو تعبير عن وجود كل من الطبيعة وما وراءها وتعبير عما يقاس. ووجود الإنسان، كإنسان،

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 108.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 108.

يستند إلى وجوده. فكما أسلفنا أصبح الإنسان مركز الكون بسبب تميزه وتفردته ووجوده كثرة في النظام الطبيعي، ووجود الله هو ضماناً لا تسد هذه الثغرة وألا تصفى ثنائية الإنسان والطبيعة: إذ تظل هناك مقولة تفسيرية غير مادية تشكل ثنائية الخالق والمخلوقات تتفرع عنها كل الثنائيات الأخرى. وإن صفت ثنائية الخالق والمخلوق، عدنا مرة أخرى إلى الواحدية المادية وإلى اختفاء المقولات التحليلية غير المادية، وهو ما يعني انتهاء انفصال الإنسان عن عالم الطبيعة وإدخاله مر أخرى في عالم المادة والحتميات الطبيعية التي تسود عالم الأشياء والخروج من عالم الحرية الرحب والاختيارات الأخلاقية المركبة<sup>1</sup>.

### الفرع الثالث: نموذج توليدي (لا تراكمي)

النموذج البديل نموذج توليدي، فنحن نؤمن (كما أسلفنا) لا بإنسانية واحدة يمكن رصدها كما ترصد الظواهر الأخرى، وإنما بإنسانية مشتركة تستند إلى طاقة إنسانية كامنة في كل البشر تتولد منها أشكال حضارية متنوعة تفصل الإنسان عن الطبيعة وتميز أمة عن آخر وفرداً عن آخر. هذا يعني أنه لا يوجد نقطة تاريخية نهائية واحدة ولا قانون (مادي) واحد يسري على الجميع، فالنهائي هو الإنسانية المشتركة والطاقة الإنسانية الكامنة التي تسبق كل الظواهر، وهذه الطاقة لا يمكن رصدها أ حصرها إلى قوانين المادة، أما الظواهر الإنسانية ذاتها (التي تدرس وترصد) بأشكالها المتناهية فهي تتولد عن هذه الإنسانية المشتركة. ولذا، فإن مفهوم التراكم المعرفي يصبح مفهوماً ضيقاً عتيقاً قد يصلح للتعامل مع بعض جوانب عالم الأشياء ولكنه لا يصلح للتعامل مع البشر، فهو يفترض أن ثمة نقطة ولحده تتقدم نحوها كل الظواهر وكل البشر وكأنهم أمة واحدة. وكأن هناك معرفة واحدة، وهذا ما يتنافى مع العقل ومع التجربة الإنسانية ومع إحساسنا بتركيبتنا وتنوعها الإنساني. وهو مفهوم يحكم على المعرفة من منظار مدى قربها أو بعدها عن النقطة النهائية مع الجزئيات. والمفترض أن التراكم المعرفي عبر الزمان سيؤدي إلى الوصول إلى هذه النقطة (أو الأقتراب منها)، وهي نقطة نهاية التاريخ والفردوس الأرضي والنظام العالمي الجديد (واختفاء الإنسان كظاهرة متميزة عن عالم الطبيعة والأشياء).

### المطلب الثالث: العلم البديل

يمكن أن نتصور علماً يؤسس من خلال إطار نختلف سواء في منطلقاته أو أهدافه، فكما أن جوهر العلم الغربي هو تصفية ثنائية الإنسان والطبيعة وفرض الواحدية المادية، فإن جوهر العلم

<sup>1</sup>المصدر السابق، 109.

المقترح هو استعادة هذه الثنائية باسترجاع الإنسان ككائن مركب لا يمكن أن يرد إلى النظام الطبيعي<sup>1</sup>:

### الفرع الأول: يقين ليس كامل واجتهاد مستمر

هذا العلم يتسم بأن نماذجه فضفاضة، وهو لا يطمح إلى أن يصل إلى قوانين صارمة ولا إجابات موضوعية نهائية وصيغ جبرية بسيطة تفسر كل شيء (وتصل بالإنسان إلى نهاية التاريخ). وهو لن يحاول الوصول إلى الموضوعية والحيادية الكاملة، كما أنه لن يسقط في الذاتية الكاملة، فالموضوعية تعني موضوعا مرصودا دون ذات راصدة، ويفترض عقلا قادرا على الإحاطة بكل شيء وواقع بسيط يمكن الإحاطة به، أما الذاتية فهي تعني ذاتا توجد خارج أي موضوع، فهي متمحورة حول الذات، وتفترض وجود عقل لا طائل من ورائه وواقع لا يمكن الإحاطة بأي من جوانبه، وهما حالتان مستحيلتان (يتأرجح بينهما النموذج الغربي). بدلا من هذا سيحل مفهوم الاجتهاد (و هو نقطة وسط بين نقطتين مستحيلتين متطرفتين) الذي يفترض أن عقل الإنسان لا يمكنه أن يحيط بكل شيء وأن محاولة المعرفة الكاملة المستحيلة محاولة شيطانية مقضي عليها بالفشل، وأن الموضوعية والحيادية الكاملة مستحيلة، وأنه لا يمكن الوصول إلى القانون العام لأن عقل الإنسان محدود وفعال: محدود فلا يحيط بكل شيء، وفعال فلا ينسخ كل شيء.

والواقع الإنساني مركب وثرى، ولا نهاية لهذا التركيب وهذا الثراء، فهو يولد عن إمكانية كامنة أن ترصد بشكل علمي مادي، بل لأن كل مخلوقات الله، مهما كانت بساطتها، لا يمكن فهمها بشكل كامل مطلق، وهذا ما نعبر عنه بقولنا إنها تحوي عنصرا من الغيب". والغيب هنا هو غير المادي الذي لا يقاس، ولا يمكن إدخاله بقضه وقضيضه في شبكة السببية الصلبة المادية، فاللاحدود والمجهول موجودان في صميم الظواهر الإنسانية والطبيعية. ولذا، سيطمح العلم إلى التوصل إلى قدر معقول من المعرفة يسمح بتفسير قدر كبير من الواقع دون تفسيره كله. ولذا، بدلا من "موضوعي" و"ذاتي" سنستخدم مصطلحات مثل: "أكثر تفسيرية: و"أقل تفسيرية"، فهي تنبه الإنسان إلى وجود مكون ذاتي في المعرفة ولكنها تؤكد جدوى المعرفة أيضا وإمكانية اختبارها. وهي ستحذر الإنسان من التحيزات الكامنة في المعرفة، وأن ما يقوله المرء ليس عالميا أو نهائيا، فسيظل هناك معرفة، فعدم الكمال والمطلقية واستحالة الموضوعية لن يؤدي بنا إلى العدمية الكاملة والنسبية المطلقة، وإنما ستظل النسبية ذاتها نسبية بسبب وجود الإله، المطلق المطلق، فهو

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 110.

المركز المطلق الواحد المفارق للمادة<sup>1</sup>.

### الفرع الثاني: لا يوجد مجال للتحكم الكامل في الواقع

هدف هذا العلم ليس للتحكم الكامل ولا تسخير كل الكائنات فهو يعلم أن كل شيء في الكون من إنسان وحيوان وجماد قد ناله نصيب من التكريم لأنها من خلق الإله ونفحة من روحه وصنعة من بديع صنعه ولذا فجوهر هذا العلم أن أي شيء في الطبيعة له قيمة في حد ذاته، وأن العالم وكل مل فيه له غرض ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾<sup>2</sup>. والإنسان ليس موجودا في الكون وحده فالكائنات الأخرى لها مكانها، فالإنسان لم يمنح هذه الأرض ليهزمها ويوظفها ويسخرها لنفعه وحده دون حدود، وإنما استخلف فيها من هو أعظم منه ليعمرها ويستفيد منها داخل حدود، لا يبددها دون إدراك لمعنى النعمة.

لكل ما تقدم، فإن العلم البديل لن يحاول التحكم الامبريالي في العالم كما فعل الإنسان الغربي، ذلك الذي ظن أنه عقله لا محدود، وأنه يمكنه أن يصل إلى المعرفة النهائية الكاملة وأنه وحده في الكون ليهزمه ويسخره، وإنما سيحاول الاستفادة منه والاتزان معه وإعمارها والحفاظة عليه، وهو ما يتناوله محور الفن والعمارة الذي تقدم الأبحاث المختلفة فيه رؤية تجعل للفن وظيفة عقدية واجتماعية وللعمارة دلالات وخصائص لا تنفصل عن النسق الحضاري، كما يتناوله محور العلوم الطبيعية الذي يوضح أهمية تأسيس العلو على رؤية فلسفية واضحة وتحقيقها لنفع الإنسان بأبعاده المختلفة<sup>3</sup>.

### الفرع الثالث: لا اختزال ولا تصفية للثنائيات

هذا العلم لن يختزل الواقع إلى عناصره الأولية المادية ولن يصفى الثنائيات الموجودة في الواقع فهي صدى للثنائية الكبرى (ثنائية الخالق والمخلوق وثنائية الإنسان والطبيعة). وهو لن يركز على الكلي دون الجزئي او على الجزئي دون الكلي، ولن يركز على الخاص دون العام أو العام دون الخاص، ولا على الاستمرار دون الانقطاع أو الانقطاع دون الاستمرار، فالعالم ليس ذرات متناثرة لا يربطها وهو ليس كلا عضويا مصمما هو كل متماسك مكون من كليات متماسكة مكونة بدورها من أجزاء متماسكة لكل شخصيتها ولكنها تفهم إلا بالعودة إلى الكليات. ولكن

<sup>1</sup>المصدر السابق، 110.

<sup>2</sup>سورة آل عمران الآية 191.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، 110.

الكليات ليست صلبة، ومركزها ومصدر تماسكها يوجد خارجها، ولذا فهي تظل كليات فضفاضة تحوي داخلها ثغرات. وهذا يعني أن الأجزاء هامة في الكل، وأن الانقطاع هام في أهمية الاستمرار، وأن الخاص هام في أهمية العام. ومن ثم فإن هذا العلم سيحاول أن يصل إلى خصوصية الظاهرة وتنوعها ومنحها الخاص وشخصيتها دون أن يهمل عموميتها، كما سيحاول أن يربط الواحد بالآخر دون أن يرد الجزء إلى الكل أو الكل إلى الجزء أو الخاص إلى العام، ودون أن يحاول فرض الاستمرارية على الانقطاعات، بل سيحاول أن يصل إلى النقط المفصلية التي تصل بين ظاهرة وأخرى وتفصل بينهما. إن ثنائية الكل والجزء والعام والخاص والمستمر والمنقطع هي صدى لثنائية الإنسان والطبيعة التي هي صدى بدورها لثنائية الخالق والمخلوق، ومن ثم فهي ثنائيات غير قابلة للتصفية أو الاختزال. وعلى ذلك فالإنسان ووحداته الاجتماعية لا يمكن تصفيتها لصالح الدولة، والتاريخ لا يمكن إسقاطه أو تجاهله لصالح الحاضر، والإنسان لا يمكن تجاهله لصالح الطبيعي، كيفية الجمع بين هذه الثنائيات في إرادة الحياة الإنسانية هو جوهر الأطروحة الإيمانية والإسلامية التي تسعى محاور العلوم الاجتماعية والتعليم والاتصال على بلورتها<sup>1</sup>.

#### الفرع الرابع: رفض الواحدية السببية

لن يسقط العلم في الواحدية المادية أو الواحدية السببية أو أي من الواحديات الحتمية:

(أ) فوحدة العلم مستحيلة، إذ لا بد أن يوجد علم للظواهر الطبيعية، إلا أن الفصل المطلق بينهما غير وارد، فالطب الاجتماعي وعمارة الفقراء وإحياء القدرة الذاتية التنموية، كلها على أهمية ارتباط المعنوي بالمادي في صياغة الرؤية الحضارية<sup>2</sup>.

(ب) لا يمكن اختزال الواقع إلى عناصره الأولية المادية، فالواقع - كما أسلفنا - يجوي عناصر من اللامحدود والمحدود.

لا يمكن الركون إلى الواحدية السببية، أي محاولة تفسير الظواهر بالعودة إلى عنصر واحد أساسي، وباستخدام المعطيات المادية كمقياس وحيد ويتم لفهم كل الظواهر. بدل الواحدية السببية، يظهر مبدأ التعددية السببية، أي سيحل مبدأ تعددية المؤثرات محل مبدأ أحادية المؤثرات في فهمنا وتفسيرنا وتنظيرنا حول الطبيعة والإنسان. وتعددية المؤثرات تنبع من الإيمان بتعدد الطبيعة

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 111.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 111.



## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المترجمات والبريل)

والإنسانية واستحالة ردها إلى عنصر "مادي" واحد. ومن ثم، يجب النظر إلى الظاهرة في أبعادها المتكاملة دون الاختصار على بعد واحد، ثم يتم بعد ذلك تحديد أكثر الأبعاد فعالية وتأثيراً دون بأي مسلمات تقول إن أحد الأبعاد أكثر فعالية وتأثيراً من الأبعاد الأخرى<sup>1</sup>.

### الفرع الخامس الهيكل المصطلحي

(أ) سينع من كل هذا هيكل مصطلحي جديد، فثنائية الإنسان والطبيعة تعني ضرورة فصل مصطلحات العلوم الإنسانية عن العلوم لطبيعية، خصوصاً الاستعارات العضوية التي تفترض أن العالم كل عضوي متماسك، الجزء فيه يذوب في الكل والخاص في العام، ويفترض مركزية الطبيعة/ المادة.

(ب) هدف البناء المصطلحي هو التركيب أساس وليس الدقة بالضرورة. والتركيب لا يعني عدم الدقة، وإنما يعني محاولة الإحاطة بأكبر عدد ممكن من مكونات ظاهرة لا يمكن ردها لقوانين المادة.

(ج) لن يرفض المصطلح الجديد استخدام المجاز كوسيلة تعبيرية تحليلية مشروعة. فالجهاز ليس بمجرد زخرفة وإنما هو لغة مركبة طورها الإنسان ليدرك بها حالات إنسانية لا يمكن للغة النثرية العادية أن توصلها. وهو أمر على كل حال قائم بالفعل، فنحن حين نتحدث عن الإنسان الاقتصادي أو رجل أوروبا المريض فإننا نستخدم استعارات تتسم بقدر من التركيب من وجهة نظر صاحبها ومقرتها التفسيرية للواقع.

(د) من أهم الأشياء في البناء المصطلحي الجديد البحث عما أسميه المقولة الوسط تنبع من الإيمان بأن الواقع الذي يتعامل معه الإنسان واقع مركب يشبه قوس قزح تتداخل فيه الألوان برغم استقلالها، لا تجد له بداية حادة ولا نهاية حادة ولا حتى وسط مطلق (على الرغم من أنه يمكن افتراض وجودها من الناحية التحليلية)، ومع هذا يوجد نقطة تركيز للظاهرة يمكن أن يجتهد الإنسان في اكتشافها.

(هـ) تحديد المستوى التعميمي للمصطلح ليتناسب مع الظاهرة، أما محاولة الوصول إلى أعلى مستويات التعميم فهي دائماً تنتهي في عالم الجبر والهندسة والرياضة والأشياء.

(و) سيتحدد مدى نفع المصطلح بمدى تفسيرية لا بمدى دقته أو التزامه بمعايير مجردة.

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 112.

(ز) يترتب على التغييرات السابقة فتح الباب لإدخال وحدات جديدة في التحليل تنبع من الرؤية الإسلامية والإيمانية مثل اعتبار الأسرة وحدة سياسية لا تقل أهمية عن الدولة كوحدة تحليلية سائدة في العالم الغربي، وهو ما يعطي آفاقاً واسعة. للتحليل تبرز علة سبيل المثال الدلالات الحضارية للانتفاضة الفلسطينية التي وظفت الأسرة لأغراض سياسية واقتصادية عند غياب الدولة الشرعية وهيمنة دولة استيطانية صهيونية.

#### المطلب الرابع: بعض البشائر

"رغم أننا رسمنا معالم النموذج البديل ومعالم العلم الناتج عنه بشكل مجرد إلا أنه نشير إلى ان هناك محاولات جادة لوضعه موضع التنفيذ. وكثير من الأبحاث في هذا الكتاب بدأت تتجاوز المرحلة النقدية لتتقدم نحو المرحلة الإبداعية، فهناك بستان الأطفال الثقافي الذي بناه الدكتور عبد الحليم إبراهيم، ومعمار الدكتور بدران، ومحلوله الدكتور حامد الموصللي الخاصة بتأسيس مصنع للأخشاب من سعف النخيل، ولوحات الدكتور عمر النجدي، ودراسات الدكتور جلال أمين في الاقتصاد والسياسة، ودراسة الأستاذة هبة رؤوف عزت(التي استخدمت وحدة الأسرة كوحدة تحليلية)، ودراسة الأستاذ نبيل مرقص وتجربته وغيرها من الدراسات التي يضمها هذا الكتاب، هي كلها محاولات إبداعية محددة وثمرات حقيقة في هذا الطريق. ويمكن أن نشير إلى موسوعة اليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري وتصنيفي جديد التي عكفت على كتابتها في العشرين عاما الماضية والذي حاولت فيها أن أضع نموذجاً تحليلياً للظواهر الاجتماعية تتجاوز الواحدية المادية، السببية والتفسيرية، وطرحت فيها نموذجاً أكثر تركيبية من النماذج التفسيرية السائدة، وطورت مفهوم الجماعة الوظيفية لدراسة الجماعات اليهودية (والجماعات المماثلة) في العالم، كما طورت مجموعة من المصطلحات التي تعبر عن المقولة الوسط التي سبقت الإشارة إليها، فبدلاً من "ذاتي -موضوعي" تستخدم اصطلاح "أكثر تفسيرية واكل تفسيرية"، وأضفنا مصطلحات تقف بين طرفين متناقضين متطرفين"<sup>1</sup>:

وينبغي الإشارة إلى الإسهامات الإبداعية لرائد مثل المهندس حسن فتحي الذي رفض الرضوخ للطراز الدولي في المعمار، والدكتور أنور عبد الملك الذي حاول استرجاع البعد الحضاري في دراسته، والدكتور حامد ربيع الذي طور مفاهيم ومصطلحات في علم السياسة ساعدت العشرات من الباحثين على اكتشاف أنفسهم وحضارتهم، كما ينبغي الإشارة إلى

<sup>1</sup>المصدر السابق، ص 112.

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

إسهامات المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجماعته المؤسسة، خاصة كتابات د. إسماعيل راجي الفاروقي، فكل هذه الجهود تشكل بدايات ألفبائية الإبداع<sup>1</sup>.

### المطلب الخامس: الرؤية المسيرية للنموذج المعرفي الغربي، تجاوز أم قطيعة:

بعد استعراض ما سبق واستجلاء النماذج المعرفية في نقد البارادائم، في فكر الفاروقي يصل بنا المطاف إلى الرؤية المسيرية المغايرة للنموذج الغربي، والمستنتجة من جراء التثاقف الفكري والحضاري بين الحمولة الثقافية الإسلامية والأدبيات الغربية.

ففي الحقيقة استبدلت خطابات سيد قطب بكتابات المفكر الراحل المسيري، والتي تعتبر اليوم المرجع الأكثر تجردا وانتشارا لدى التيارات السياسية الإسلامية.

صحيح أن الرجل واسع الثقافة، لم ينتم إلى تيار تنظيمي بعينه، بيد أن المشروع النظري يعاني من ثغرتين جليتين، هما:

أولا: قراءته للنموذج الغربي من منظور: "العلمانية الشاملة" التي تعني بالنسبة إليه "الرؤية المادية والعدمية" للطبيعة والإنسان، فهذا التصور الثقافي المشط لحركية الحداثة يكرس من منطلقات جديدة المقاربة الانفصالية المنغلقة نفسها، فضلا عن كونها تتضمن أغلاطا فادحة في قراءة الفكر الغربي، الذي يبدو أنه ولجّه من بوابة النقد الأدبي الضيقة، كنظرته إلى داروينية نيتشه ويهودية دريدا.

ثانيا: محاكمة الاتجاهات ما بعد الحديثة في الفلسفة والعلوم الإنسانية من منظور مرجعيات النموذج الغربي، مع الاستناد إلى هذه الاتجاهات بصفة غير واعية، في الدفاع عن فكرة الحداثة الإسلامية، التي لا معنى لها إلا في سياق القول بالعقلانيات والتأويلات المتعددة، وهكذا يصبح البديل الذي يقدمه المسيري، مزيجا من نموذج معرفي غير مكتمل<sup>2</sup>.

ومن الواضح أن الإسلاميين يقبلون على كتابات المسيري، لما تولد لديهم من وهم القدرة على مقارعة الفكر الغربي من الداخل، وبالمنطق والبرهان نفسيهما، في حين أنها صياغة نظرية راهنة للمقاربة القطبية نفسها.

وقد فات التيارات الإسلامية الاستفادة من تعرفه الفلسفة الإسلامية راهنا من مظاهر إبداع

<sup>1</sup>المصدر السابق، ص 112.

<sup>2</sup>السيد ولد أباه، الدين والهوية، مرجع سابق، ص 106.

وتجديد، من تجلياتها:

1\* مشروع طه عبد الرحمن الساعي إلى تجديد الدين من خلال نهضة نموذجية عقلانية تستخدم الأدوات الكونية في النظر، لاستثمار آفاق المجال التداولي الإسلامي<sup>1</sup>.

2\* هرمينوطيقا عبد الكريم سروش الساعية إلى تحرير المعنى من معين الدلالة في النص الإسلامي، من منظور القارئ الراشد المنتج للمعنى<sup>2</sup>.

3\* مشروع الفكر السنغالي بشير سليمان ديان، الساعي إلى استئناف الإبداع الفلسفي في الإسلام من منظور الأدوات الإستمولوجية الجديدة<sup>3</sup>.

وعليه لا يمكننا أن نقلل من القيمة الإنسانية لإبداعات الإنسان الغربي، فهي إبداعات مهمة ومعروفة ولهذا السبب فإننا أكدنا على أهميتها، فاحتمال إهمالها أو التغاضي عنها أو عدم إعطائها حقتها هو احتمال غير وارد على الإطلاق. فعدد المثقفين العرب الذين يعرفون تاريخ العالم الغربي وإسهاماته كبير للغاية، أما عدد من يعرف تاريخ الصين وإسهاماتها فقد لا يتجاوز عدد الأصابع ولا يتعدى المتخصصين.

نحن لا ندعي أن الغرب مسؤول عما حدث لنا. فالسؤال عن المسؤول يعني أيضا من هو الملموم؟ وهو غير مهم بالمرّة، ولعله من الأجدى أن ندرس كيف حدث ما حدث، ولماذا حدث؟ وكيف يمكن الإصلاح؟ وبدلا من الحديث عن الامبريالية وحسب، يجب أيضا أن نتحدث عن "القابلية للامبريالية" (على حد قول مالك بن نبي) ﴿إِنَّكَ أَلَلَّهُ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾<sup>4</sup> وعلى كل، لم تكن الحضارة الغربية وحيدة في ادعائها المركزية لنفسها، فهذا اتجاه كامن في النفس البشرية،(إلا أنه يمكن أن مركزية الغرب كانت حالة متطرفة، فقد ساندتها جيوش استعمارية ومؤسسات بحثية ضخمة وبنية اتصالات ليس لها مثل في تاريخ البشر).

وبعد الجهد التفكيكي النقدي والإبداعي، أي بعد اكتشاف النموذج المعرفي الغربي

<sup>1</sup> من كتب طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، تجديد المنهج في تقويم التراث، روح الحداثة، وكلها صادرة عن المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان.

<sup>2</sup> من كتب سروش المترجمة إلى العربية:

القبض والبسط في الشريعة، دار الجديد 2002م.

<sup>3</sup> Philosophes en islam; Panama;2008.

<sup>4</sup> سورة الرعد الآية 11.

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المرتكزات والبريل)

وتفكيكه وتوضيح هويته، وبعد إعادة تركيبه وبعد تحول الغرب من مركز مطلق إلى مجرد تشكيل حضاري ضمن تشكيلات أخرى كثيرة سننظر إلى الغرب بدون قلق، إذ ليس علينا قبوله بخيره وشره ( كما فعل بعض دعاة التغريب ) أو رفضه بقضه وقضيضه(كما يفعل بعض الجامدين من السلفيين)، وإنما يمكننا دراسته كمتتالية حضارية تتسم بما تتسم به من سلبيات وإيجابيات، وسيمكننا الانفتاح الحقيقي عليه بطريقة نقدية إبداعية، تماما مثل انفتاحنا على الحضارات الأخرى، نأخذ ثمرات العلم الإنساني ، بما في ذلك العلم الغربي، فنفصل العنصر أو الآلية التي تم نقلها عن المنظومة التي تنتمي إليها ثم نستوعبها في منظومتنا بعد أن نكيفها مع قيمنا ورؤيتنا للكون.

وفقه التحيز (رغم توجهه الإسلامي الواضح) هو فقه لكل أبناء هذه الأمة بأديانهم واتجاهاتهم، أي لكل من يدافع عن هويتنا الحضارية ويرى أنها تستحق الحفاظ عليها. فالإسلام بالنسبة للمسلمين عقيدة يؤمنون بها، وهو بالنسبة لكل من ينتمي لهذه المنطقة النواة الأساسية للحضارة التي ينتمون إليها. ونحن إن لم نتنبه لخطورة الغزوة الحضارية التي تقوضنا من الداخل والخارج وتقضي على هويتنا وعلى أشكالنا الحضارية ومنظومتنا المعرفية والقيمية والجمالية، فرما قد يتحقق لنا الاستمرار لا ككيان متماسك له هوية محددة وإنما كقشرة خارجية لا مضمون لها. وفقه التحيز هو أحد جوانب إسهامها في هذه المعركة.

### نتائج الفصل:

\*يرتكز النموذج المعرفي الغربي على مستوى العقيدة إلى إيدانة الطبيعة بوصفها شرا، وشيطانية وحطا من قدر المطلق، كما نخلص غيرها إلى الموافقة والحببة والاحترام. ويلتزم كلا الطرفين بالعبادة: الأول خوفا ومهابة، والثاني حبا ومهابة. وهناك من ينظر إلى الطبيعة على أنها دنيوية وهؤلاء هم المفارقون، ومنهم اليهودية والمسيحية والإسلام، وتعد الطبيعة في نظرهم غير مقدسة كما أنها تخلو من صفات الغموض كما أنها غير مرعبة ولا غامضة.

\* يصل الفاروقي وكذلك المسيري إلى إبراز قيمة تأسيس النموذج المعرفي التوحيدي على هدفية الطبيعة وأنها خلقت للإنسان، لا ينبغي تجاوزها، وبذلك يجدر بالإنسان أن يكون سيذا في الكون لا عليه، فلا يتوجس خيفة من الطبيعة، ولا يسعى لإفسادها وذلك باختزال قيمة العلم وردّها إلى الاستغلال ونهب الثروات، دونما وازع أخلاقي وقيمي يحفظ لهذه الطبيعة صلاحيتها، وللإنسان كرامته، وقد تأسس النموذج المعرفي الغربي على إسقاط هدفية الطبيعة وإدانتها.

\* إن من أهم المرتكزات التي يقوم عليها النموذج المعرفي الغربي، أولا: إضفاء القداسة على الطبيعة والتي ستحيل الإنسان إلى مادة يسير وفق قوانينها، وتجريد الإنسان من دينه المتعالي على العالم الطبيعي ولذلك تمت إدانة الإنسان لاهتمامه بالمتعالي والمفارق. ثانيا: عدم الإيمان بالمفارق خاصة بعد إعلان موت الإله. ثالثا: تأليه الإنسان، فمنذ عصر الإغريق لم تحتف النظرة التي تؤله الإنسان الإغريقي وتعتبره أنموذجا مميزا وفريدا.

\* يحقق النموذج المعرفي التوحيدي تكاملا واضحا وذلك باحتفاظ الأسرة بمكانتها الكريمة مع ارتباط ذلك بمدى محافظة تلك المجتمعات على هويتها في مواجهة هجمة الأيديولوجيتين الغربية والشيوعية وتمتع مؤسسة الأسرة المسلمة بأفضل فرصة للبقاء لكونها معززة بالشريعة مقررّة بعلاقتها الوثيقة بالتوحيد الذي هو لباب الخبرة الدينية الإسلامية فالإسلام أسس للأسرة كوحدة تأسيسية فمراد الله يقتضي أن يتكاثروا ويوفروا بذلك مسرحا للعلاقات التي تمكن من تحقيق الفعل الأخلاقي من الإرادة الالهية ويتكون هذا المسرح من منظور الفاروقي من أربعة مستويات: النفس والأسرة والقبيلة أو القوم أو العرق، والأمة العالمية الجامعة.

\* النموذج البديل نموذج توليدي، كما يرى المسيري أن المسلم لا يؤمن بإنسانية واحدة يمكن رصدها كما ترصد الظواهر الأخرى، وإنما بإنسانية مشتركة تستند إلى طاقة إنسانية كامنة في كل البشر تتولد منها أشكال حضارية متنوعة تفصل الإنسان عن الطبيعة وتميز أمة عن آخر

## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المترجمات والبريل

وفردا عن آخر. هذا يعني أنه لا يوجد نقطة تاريخية نهائية واحدة ولا قانون (مادي) واحد يسري على الجميع، فالنهائي هو الإنسانية المشتركة والطاقة الإنسانية الكامنة التي تسبق كل الظواهر، وهذه الطاقة لا يمكن رصدها أو حصرها إلى قوانين المادة، أما الظواهر الإنسانية ذاتها (التي تدرس وترصد) بأشكالها المتناهية فهي تتولد عن هذه الإنسانية المشتركة. ولذا، فإن مفهوم التراكم المعرفي يصبح مفهوما ضيقا عتيقا قد يصلح للتعامل مع بعض جوانب عالم الأشياء ولكنه لا يصلح للتعامل مع البشر، فهو يفترض أن ثمة نقطة ولحده تتقدم نحوها كل الظواهر وكل البشر وكأنهم أمة واحدة. وكأن هناك معرفة واحدة، وهذا ما يتنافى مع العقل ومع التجربة الإنسانية ومع إحساسنا بتركيبتنا وتنوعها الإنساني. وهو مفهوم يحكم على المعرفة من منظار مدى قربها أو بعدها عن النقطة النهائية مع الجزئيات. والمفترض أن التراكم المعرفي عبر الزمان سيؤدي إلى الوصول إلى هذه النقطة (أو الاقتراب منها)، وهي نقطة نهاية التاريخ والفردوس الأرضي والنظام العالمي الجديد (واختفاء الإنسان كظاهرة متميزة عن عالم الطبيعة والأشياء).

### نتائج الفصل:

\*يرتكز النموذج المعرفي الغربي على مستوى العقيدة إلى إدانة الطبيعة بوصفها شراً، وشيطانية وحطاً من قدر المطلق، كما تخلص غيرها إلى الموافقة والحب والاحترام. ويلتزم كلا الطرفين بالعبادة: الأول خوفاً ومهابة، والثاني حبا ومهابة. وهناك من ينظر إلى الطبيعة على أنها دنيوية وهؤلاء هم المفارقون، ومنهم اليهودية والمسيحية والإسلام، وتعد الطبيعة في نظرهم غير مقدسة كما أنها تخلو من صفات الغموض كما أنها غير مرعبة ولا غامضة.

\* يصل الفاروقي وكذلك المسيري إلى إبراز قيمة تأسيس النموذج المعرفي التوحيدي على هدفية الطبيعة وأنها خلقت للإنسان، لا ينبغي تجاوزها، وبذلك يجدر بالإنسان أن يكون سيدي في الكون لا عليه، فلا يتوجس خيفة من الطبيعة، ولا يسعى لإفسادها وذلك باختزال قيمة العلم وردّها إلى الاستغلال ونهب الثروات، دونما أزع أخلاقي وقيمي يحفظ لهذه الطبيعة صلاحيتها، وللإنسان كرامته، وقد تأسس النموذج المعرفي الغربي على إسقاط هدفية الطبيعة وإدانتها.

\* إن من أهم المرتكزات التي يقوم عليها النموذج المعرفي الغربي، أولاً: إضفاء القداسة على الطبيعة والتي ستحيل الإنسان إلى مادة يسير وفق قوانينها، وتجريد الإنسان من دينه المتعالي على العالم الطبيعي ولذلك تمت إدانة الإنسان لاهتمامه بالمتعالي والمفارق. ثانياً: عدم الإيمان بالمفارق خاصة بعد إعلان موت الإله. ثالثاً: تأليه الإنسان، فمنذ عصر الإغريق لم تحتف النظرة التي تؤله الإنسان الإغريقي وتعتبره أنموذجاً مميزاً وفريداً.

\* يحقق النموذج المعرفي التوحيدي تكاملاً واضحاً وذلك باحتفاظ الأسرة بمكانتها الكريمة مع ارتباط ذلك بمدى محافظة تلك المجتمعات على هويتها في مواجهة هجمة الأيديولوجيتين الغربية والشيعية وتمتع مؤسسة الأسرة المسلمة بأفضل فرصة للبقاء لكونها معززة بالشريعة مقررّة بعلاقتها الوثيقة بالتوحيد الذي هو لباب الخبرة الدينية الإسلامية فالإسلام أسس للأسرة كوحدة تأسيسية فمراد الله يقتضي أن يتكاثروا ويوفروا بذلك مسرحاً للعلاقات التي تمكن من تحقيق الفعل الأخلاقي من الإرادة الإلهية ويتكون هذا المسرح من منظور الفاروقي من أربعة مستويات: النفس والأسرة والقبيلة أو القوم أو العرق، والأمة العالمية الجامعة.

\* النموذج البديل نموذج توليدي، كما يرى المسيري أن المسلم لا يؤمن بإنسانية واحدة يمكن رصدها كما ترصد الظواهر الأخرى، وإنما بإنسانية مشتركة تستند إلى طاقة إنسانية كامنة في كل البشر تتولد منها أشكال حضارية متنوعة تفصل الإنسان عن الطبيعة وتميز أمة عن آخر



## الفصل الرابع.....(النموذج المعرفي الغربي، المتركزات والبريل

وفردا عن آخر. هذا يعني أنه لا يوجد نقطة تاريخية نهائية واحدة ولا قانون (مادي) واحد يسري على الجميع، فالنهائي هو الإنسانية المشتركة والطاقة الإنسانية الكامنة التي تسبق كل الظواهر، وهذه الطاقة لا يمكن رصدها أو حصرها إلى قوانين المادة، أما الظواهر الإنسانية ذاتها(التي تدرس وترصد) بأشكالها المتناهية فهي تتولد عن هذه الإنسانية المشتركة. ولذا، فإن مفهوم التراكم المعرفي يصبح مفهوما ضيقا عتيقا قد يصلح للتعامل مع بعض جوانب عالم الأشياء ولكنه لا يصلح للتعامل مع البشر، فهو يفترض أن ثمة نقطة ولحده تتقدم نحوها كل الظواهر وكل البشر وكأنهم أمة واحدة. وكأن هناك معرفة واحدة، وهذا ما يتنافى مع العقل ومع التجربة الإنسانية ومع إحساسنا بتركيبتنا وتنوعها الإنساني. وهو مفهوم يحكم على المعرفة من منظار مدى قربها أو بعدها عن النقطة النهائية مع الجزئيات. والمفترض أن التراكم المعرفي عبر الزمان سيؤدي إلى الوصول إلى هذه النقطة (أو الاقتراب منها)، وهي نقطة نهاية التاريخ والفردوس الأرضي والنظام العالمي الجديد (واختفاء الإنسان كظاهرة متميزة عن عالم الطبيعة والأشياء).

# خاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

في ختام البحث نصل إلى حوصلة تنظم تفاصيل البحث وجزئياته في الآتي:

يعتقد الفاروقي أنه من بين العوامل التي أسهمت في تشكيل النموذج المعرفي الغربي انتشار الفكر الوضعي الذي أظهر تحديه للميتافيزيقا وأعرب عن وضعة العلم واعتباره المسبار الذي يسير جدوى القضايا، وبالتالي تقصى جميع المعارف التي تبني على أساس معرفي غيبي أو ميتافيزيقي بالمعنى العام، وقد قام هذا النموذج على مجموعة من الاعتقادات المعرفية وهي: لا شيء يعرف حقيقة سوى الظواهر الطبيعية، وفي العلاقات الإنسانية، الظاهرة الطبيعية هي الرغبة. كما أن الظواهر الأخلاقية لا تعرف حقيقة. فهي دائما وأبدا مشكوك فيها لا يعرف فيها شر حق ولا خير حق. كما أنه لا يجوز لإنسان أن يدعي أن سلوكا ما خير من سلوك آخر إلا إذا أدى ذلك السلوك إلى إشباع رغبة من الرغبات.

ولذلك عدت الرغبة الأساس الذي ينبغي تحقيقه والوصول إليه وهذا ما يفسر قيام منظومات ونظريات مجافية للروح وللإنسان، ثم أدى بها الأمر إلى محو ظلال الإله بالمعنى النيتشوي الذي فكك به سلطة الكنيسة وهيمنتها على الفكر. ومن هنا يمكننا القول إن النموذج المعرفي الغربي اصطدم في إرهاباته بهيمنة الكنيسة على الفكر، مما أدى إلى عرقلة مساره في التطور، وبعد نشوء هذا النموذج وتبدية الفكري والعلمي على نطق وسيعة، اصطدم النموذج المعرفي الغربي باختزالية تمثلت في العلم الوضعي الذي سيطر على الفكر الغربي معتبرا كل قضايا لا تمت إلى التجريب بصلة قضية فارغة، وهنا يحتزل الإنسان لتصبح الآلة بديلا مهيمنا، كما تحتزل الروح لصالح المادة، وهذا ما أثر على النمط التعليمي الغربي الذي سعى إلى تقسيم العلوم وتشعبها إلى علوم إنسانية وعلوم اجتماعية وعلوم كونية استأثرت الأخيرة بمصطلح العلم الأمثل أو الأصلح الذي ينبغي أن تسلكه كافة العلوم، وهذا ما حدا بكونت وغيره إلى علمنة العلوم الاجتماعية، وبالتالي أوقع الجماعة الإنسانية في بوتقة علمانية لا يمكنها أن تتعامل مع قوانين التغير والاضطراب التي تحكم الأنفس والمجتمعات.

وهذا ما أكد له الفاروقي من أن التحيز الغربي بدا واضحا في الأسس التي تعامل بها النموذج المعرفي الغربي وجسدها منقلبا على تعاليم الكنيسة ثم لينقلب على الإنسان كإنسان ومن ثم تغدو القيم الروحية غير كفيلة بتوازن الجسد والروح لكونها غير ذات موضوع.

ولذلك سعى الفاروقي لنقد مقولات النموذج المعرفي الغربي إلى بناء منظومة معرفية تنطلق من ناظم التوحيد الذي يوضح بجلاء أن الخالق مفارق لهذا العالم المخلوق، وأن الإنسان كإنسان

مكرم ومميز بالعقل الذي بموجبه يقع التكليف على العبد فيكون مسؤولاً على أفعاله، وعلى إرادته الخيرة التي يجسدها في هذا الكون، فليست الطبيعة كما يراها النموذج المعرفي الغربي عمياء ليست ذات جدوى، بل الكون كله مسخر للإنسان وبالتالي عليه أن يكون مصلحاً فيه وذلك بإيجاد الصيغة المثلى في التعامل على المستوى الاقتصادي. كما انتقد الفاروقي النظريات الاجتماعية من منظور الديانات والتي أفاد منها النموذج المعرفي الغربي في تعزيز قيمة الفرد الغربي والإعلاء من جنسه كما تجلّى ذلك في نظريات وفلسفات، على غرار الداروينية ثم ما تمخضت عنه الحركات السياسية كالنازية والفاشية وغيرهما. والتي أدت في النهاية إلى مسألة وهي أن السلم بين الفرقاء إنما ينظمه ترتيب قانون اللذة بنحو يجعلها خاضعة للأفراد، وهذا ما اعتقده الفاروقي لما أكد على أن الغرب عرف ثلاثة أنظمة أقامها على أساس مبدأ الشك واعتبرها إيجابية وهي: الفوضوية، والليبرالية الأنجلوسكسونية، والشيوعية. وما زالت الأنظمة الثلاثة قائمة وإن غيرت أثوابها من عصر إلى عصر. إذ أن هذه الأنظمة اتفقت على تنظيم قانون اللذة بما يكفل للمجتمع قاطبة طرّاً بتحقيق رغباته وتفجير مكنوناته مما أدى إلى إقامة تنظيم يخضع له الأفراد. بعيداً عن أفعال الميتافيزيقا.

وقد خبر الفاروقي هذا النموذج الغربي وطبق في دراسته على الأديان منهج الظاهرية، إذ لا يصح في التحليل الظاهري أن يقحم المراقب الظاهرة في أي تصور مسبق أو إطار فكري قرره سلفاً، وإنما عليه أن يترك الظاهرة وكأنها تتحدث عن نفسها. كما يجب على المراقب للظاهرة أن يعطل جميع ما سبق عنده من ميول في فهم الظاهرة وهو ما يمكن أن يطلق عليه التوقف. ويجب على المراقب للظاهرة أن ينبذ الطريقة العلمية التي لا تعد صحيحة إلا ما كان محسوساً، أو مادياً أو كيمياً.

وقد انتقد الفاروقي النموذج المعرفي الغربي على مستوى عقيدة التوحيد إذ يقوم هذا النموذج على أساس التشكيك في المفارق، وفي القدرة التكوينية للخلق خاصة بعدما ظهرت نظرية دارون التي أربكت التصور الديني لعملية الخلق، وعززت من أواصر الشك في المنظومة الغربية.

فعلى مدى ألف سنة أو يزيد قدم الفكر المسيحي الطبيعة على أنها النقيض للنعمة الإلهية. ونظر إليهما على أنهما ضدان لا يجتمعان ، السعي إلى أحدهما يعنى بالضرورة تعدياً على الآخر. وانفتح المسيحيون على الحياة وعلى النظر إليها بإيجابية، متأثرين بالفكر الإسلامي أولاً،

ثم بحركة النهضة والتنوير، والفلسفة المدرسية. لاحقا إلا أن ذلك لم يستأصل تنكر العقل المسيحي للعالم الديني وإدائه له، بل ساهم فحسب في توقيفه عن الخوض في تلك المسألة، ثم احتلت الزعة الطبيعية العقل المسيحي في ما يتعلق بموقفه من الطبيعة والعالم، مع انتصار الحركة الرومانسية والعلمانية بعد الثورة.

وكذلك على مستوى نظرية المعرفة اعتقد الفاروقي أن تقسيم المعرفة إلى مسالك تتبع الطريقة العلمية وأخرى لا تتبعها هي ظاهرة حديثة، جاءت من الغرب مع ظهور علوم الطبيعة في القرن 16م، فعندما نجح العلماء في تحرير أنفسهم من سلطة الكنيسة وأقاموا تراثا ناشطا ظهرت العلوم الاجتماعية وقد فصلنا الحديث بشأنها، واستطاعت على يد أوجست كونت أن تنتزع حريتها من السلطة ذاتها، تاركة علوم الإنسان \_ الفلسفة والأدب والفنون واللغة والدين \_ في حقل الإنسانيات، أما على مستوى نظرية القيم فإن الحضارة الإغريقية تقوم على الإغراق في المذهب الطبيعي إلى حد تأليه الإنسان ومثاله معا، لذلك لم يكن الإغريقي يشعر بالامتعاض عند تصوير آلهته في حالة خداع أو تأمر على بعضهم، أو تعاطي العهر أو الغيرة وما إلى ذلك، وإذا كانت هذه الأفعال تعد من جنس مادة الحياة البشرية، فقد كان ينظر إليها على أنها طبيعية مثل الفضائل وصفات الكمال.

وفي مقابل ذلك يورد الفاروقي الصورة الضديدة التي تتمثل في الرؤية التوحيدية على مستوى نظرية الوجود إذ تتصف الرؤية الإسلامية للطبيعة على هذا مستوى بصفات ثلاث: النظام والهدفية والخيرية.

أما على مستوى نظرية المعرفة فينطلق النموذج المعرفي في الإسلام من يقينية المعرفة وأنه يمكن للعقل أن يصل إلى اليقين، فعلى العكس من الإيمان المسيحي، فإن الإيمان الإسلامي هو حقيقة يصل العقل إلى اليقين بها، وليس تسليما بلا تمحيص يعتمد على سذاجته وقابليته لسرعة التصدي فحقائق الإيمان وأخباره في الإسلام ليست أسرارا، ولألغازا غيرمنطقية، ولاسبيل إلى معرفتها بل هي حقائق أو أخبار عقلية ونقدية، جرى إخضاعها للشك، وخرج المؤمن بها من اختبارها وتمحيصها باليقين في صحتها، ولتعد بحاجة إلى مزيد من الأدلة على صدقها، فكل من يسلم بصحتها عاقل وكل من يواصل جحدها أو التشكيك فيها غيرعاقل، ولايمكن سحب ذلك التصور على الإيمان المسيحي بحكم تعريفه.

أما على مستوى نظرية القيم، يرتكز النموذج المعرفي في الإسلام على قيم نابعة من

التوحيد، فأعظم القيم عبادة الله سبحانه ومن بين القيم حسن الانتفاع والارتفاق في هذه الحياة الدنيا والعمل على الاستفادة من منافعها دون إفسادها.

أما إن عدنا إلى رؤية عبد الوهاب المسيري فإنه ينطلق في دراسته للنموذج المعرفي الغربي من هدفية الدراسة وطرحها على الصعيد المعرفي لا على المستوى السياسي كما هو دأب الفكر الإسلامي في نقده للغرب منطلقاً من نظرية المؤامرة، والجنس السامي والعنصرية اليهودية وما إلى ذلك، بيد أننا لا ننكر تأثير هذه النظريات على العالم لكن التعامل معها في الغالب أخذ البعد السياسي، ولذلك قام المسيري بتفكيك الأبعاد الفكرية التي يسعى إليها النموذج المعرفي الغربي والنظر إليها من جميع وجوهها فتحدث عن النجاحات التي حققها ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: الإدارة الرشيدة للمجتمع من خلال مؤسسات اجتماعية وسياسية وثقافية واقتصادية قادرة على حل المشاكل وتسوية الخلافات والتصدي للأزمات دون اللجوء للعنف، وعلى وضع المخططات التي تتضمن استمرار المجتمع ورفاهية أعضائه في المستقبل، ومن الإجراءات الديمقراطية والفصل بين السلطات. كذلك احترام حقوق الإنسان السياسية وتأكيد حرية الفرد. وكذلك تداول السلطة دون عنف أو سفك للدماء. وبالتالي لا ننكر هذه النجاحات التي تحققت بفضل هذا النموذج الغربي. بيد أن النتيجة المحورية التي كرسها هي المادية منطلقة من حركة الاستنارة في أوجز تعريفاتها عند المسيري رؤية مادية عقلانية، تدور حول رؤية محددة العقل وعلاقته بالطبيعة، المادة، وتتفرع عنها رؤية للتاريخ والأخلاق، والجمال، وتدور أي منظومة فلسفية حول ثلاث محاور: الإنسان، الطبيعة، والإله، وبالتالي حل العقل محل الإنسان.

ويصل المسيري بعد عملية تفكيك ودراسة للغرب وتطبيق النماذج المركبة التي اقتبسها من كافين رايلي وكذا من التراث الغربي المختلف سيما الأدب الإنجليزي، يحيطنا المسيري في مؤلفه بمجموعة العوامل التي ساهمت في تآكل النموذج المادي لديه، وهو في هذا المقام يتعامل مع رحلة الإيمان التي مر بها باعتبارها حادثة ثقافية لا إمكانية لعزلها عن الظروف والأحداث التي رافقتها. ويبقى هو الإنسان بصفته فاعلاً حراً مستقلاً يتمتع بحريته داخل الحتميات المختلفة.

وقد انتقد المسيري النموذج المعرفي الغربي فإنه يمكننا أن نقسم النماذج التي استخلصها المسيري من النقد الغربي إلى: الحلولية والعلمانية الشاملة والجماعة الوظيفية، وقد ارتبطت هذه النماذج بالعلاقة بين الإله والإنسان والطبيعة. وقد قدم المسيري بديلاً عن النموذج المعرفي الغربي الذي اعتمد على المادة، معتبراً الرؤية التوحيدية هي النموذج الوحيد الإنساني الذي يخلو على

مستوى الوجود من الحلول والتناسخ والإتحاد وغيرها من المعتقدات المحافية للتوحيد، أما على مستوى نظرية المعرفة فيخلو النموذج البديل من إقصاء العلوم المتعلقة بالإنسان والأنفس والمجتمعات وتحريرها من قبضة العلم الوضعي، كما يخلو هذا النموذج على مستوى نظرية القيم من النسبية التي اعترت القيم في الغرب وبالتالي تغدو الحقيقة نسبية، ولا يخفى علينا العذابات التي لحقت شعوباً بسبب النظريات التي اعتبرت كل ما يحقق اللذة للإنسان الغربي أو المنفعة غير مخالف لمفهوم القيم التي تمت وضعتها. ولذلك اعتبر المسيري هذا النموذج البديل يمثل البوصلة التي تسير بالإنسانية إلى بر الأمان.

# الملحق

جامعة الأمير  
عبدالمبارك  
للعلوم الإسلامية



ملحق:

في لقاء دام لمدة نصف ساعة مع الدكتور عبد الحميد أبو سليمان. استفدت منه في عرض مفاهيم النموذج عند إسماعيل الفاروقي وعبد الوهاب المسيري.



# الفهارس

جامعة الأمير  
علي بن أبي طالب  
العلوم الإسلامية

## فهرس الآيات

الصفحة	الرقم	الآية
البقرة		
259 / 285	30	﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ... ﴾
249	44	﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ ... ﴾
264	143	﴿ وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾
279	177	﴿ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ... ﴾
278	223	﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ... ﴾
251	256	﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾
آل عمران		
291	64	﴿ قُلْ يٰٓأَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ... ﴾
260	104	﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ ... ﴾
	190 .193،	﴿ إِنِّي فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ... ﴾
281،30 1	195،	﴿ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمِلٍ مِنْكُمْ ... ﴾
النساء		
26	48	﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ... ﴾
263	86	﴿ وَإِذَا حَيَّيْتُمْ بِنَحِيَّتِهِ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ... ﴾

المائدة		
262	2	﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُحْلُوا شَعْبِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ ... ﴾
262	2	﴿ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ ... ﴾
262	78	﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ ... ﴾
299	100	﴿ قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرُهُ ... ﴾
292	118	﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ... ﴾
291	172	﴿ لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ ... ﴾
الأنعام		
295	17	﴿ وَإِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ ... ﴾
299	18، 14،	﴿ قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ اتَّخَذُ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ... ﴾
الأعراف		
292	65	﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَتَّقُوا اللَّهَ عِبَادُوا اللَّهَ ... ﴾
299	96	﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَنَحْنَاهُمْ بَرَكَاتٍ ... ﴾
التوبة		
265	25	﴿ قُلْ إِنْ كَانَ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ ... ﴾
/261 280	71	﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ ... ﴾
يونس		
251	108	﴿ قُلْ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَ كُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ... ﴾

هود		
291	2	﴿الرَّكِنُ أَحْكَمْتُ عَلَيْهِ ثُمَّ فَصَلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ ...﴾
	108	﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ...﴾
يوسف		
287	4	﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا ...﴾
287	8	﴿إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا ...﴾
287	14	﴿قَالَ إِنِّي لَيَحْزَنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ ...﴾
291	40	﴿يَصْلِحِ السَّجْنَاءَ رَبَّابٌ مُتَّفِقُونَ خَيْرٌ ...﴾
286	40	﴿مَاتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ ...﴾
الرعد		
295	13 ، 10	﴿سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ ...﴾
النحل		
279	97	﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ...﴾
الإسراء		
265	29	﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ ...﴾
الحج		
250	41	﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ ...﴾
/249 290	46	﴿فَاتَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾

296	.65 .66	﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفَلَكَ ... ﴾
النور		
263	28	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ ... ﴾
301	55	﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ... ﴾
الفرقان		
255	2-1	﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ... ﴾
الروم		
278	21	﴿ وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ... ﴾
لقمان		
263	18	﴿ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا ... ﴾
الأحزاب		
259	72	﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ ... ﴾
سبأ		
255	27	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ... ﴾
فاطر		
296	.27،28	﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ ... ﴾
الزمر		
251	7	﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾

258	41	﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ ... ﴾
295	42	﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ... ﴾
فصلت		
290	53	﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ... ﴾
الفتح		
266	29	﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ... ﴾
الحجرات		
254	9	﴿ وَإِنْ طَافْتَانِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ... ﴾
254	10	﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ ... ﴾
/249 251	13	﴿ يَتَأْتِيَ النَّاسَ إِنَّا خَلَقْتُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى ... ﴾
301	15	﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ... ﴾
ق		
296	6، 11	﴿ أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَيْنَهَا وَرِيبَتِهَا ... ﴾
الذاريات		
265	19	﴿ وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾
الحديد		
	25	﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ ... ﴾
261	27	﴿ وَرَهَابَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ ... ﴾
المجادلة		

295	17	﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ... ﴾
المتحنة		
280	12	﴿ يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعَنَّكَ ... ﴾
المنافقون		
297	8	﴿ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾
الزلزلة		
251	8	﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ... ﴾
العصر		
301	3، 1	﴿ وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ... ﴾



## ثالثا: فهرس الأعلام

الصفحة	العلم
حرف الألف	
11	الأصفهاني الراغب
11	أرسطو
71	انجلز
3	راموس
113،22	أنشتاين
18	آرثر لفجوي
،60 ،59 ،52 ،50 ،49 ،48 ،47 ،46 ،42 ،40 ،39 ،38 ،89 ،84 ،83 ،82 ،73 ،70 ،69 ،68 ،67 ،65 ،61،64 ،94 ،101 ،103 ،104 ،108 ،109 ،110 ،111 ،160 ،163 ،166 ،168 ،169 ،173 ،174 ،175 ،176 ،177 ،178 ،179 ،180 ،181 ،182 ،183 ،184 ،185 ،186 ،187 ،188 ،189 ،190 ،192 ،197 ،198	إسماعيل الفاروقي
.65	إيميل بورترو
.67	أوربان الثامن
.90 ،64	أوجست كونت
.21 ،20 ،19 ،18	أحمد داود أوغلو
.91	أمزيان محمد
.92	ايريك ايركسون
.66	أبيلارد
.66	إكهارد
.152	أوليفيه روي

حرف الباء	
222	بشير سليمان ديان
.17، 14، 11	بور نيلس
.28	برتراند راسل
.13	بول فايرابند
7	بوليكاروف
118	باتريك جيه بوكنان
.115، 114	باروخ سبينوزا
105	البيروني
.68	بافلوف
.68	بولس
.68	بول تيليتش
.70	بروتاجوراس
.92	بيترم سوروكين
.59، 14	بطليموس
.51	بلفور
.56	بول فاليري
حرف التاء	
.22، 21، 18، 17، 16، 14، 13، 12، 11، 10، 9، 8، 6، 7، 23، 24، 43، 44، 45، 46، 47، 59	توماس كون
.169، 73، 151، 70، 13	توماس هوبز
.92	تالكوت بارسونز
.114	توما الاكوييني

حرف الجيم	
جون غراي	.73
جون جاك روسو	.73
جور جيودي سانتيلانا	.67
جوزيف شومبيتر	.92
جورج سانتيانا	.68
حياني فاتيما	.145
جون ستورات مل	.70
جيمس كونانت	.8
جون كالفن	.67
جلال أمين	.220
جون لوك	.70، 14
الجاحظ	.154
الجرجاني	.154
حرف الحاء	
حسن حنفي	.154
حسن البنا	.53
حسن أوريد	.118
حرف الخاء	
خالد محمد خالد	.55
حرف الدال	
ديموقريطوس	.70

ديكارث	.145،3
دراون	.113
دور كايم	.144، 105، 98
ديفيد وايمر	.54
ديكارث	.78
حرف الراء	
روبرت بيللاه	.83
ريجيز هو كاس	.67، 66
روجي جارودي	.57، 56
رضوان السيد	.35
ريجيس دوبري	.121
رينيه ويلك	.26
روبرت ميرتون	.67
رشاد عبد الله الشامى	.88
ريتشارد تارناس	.67
حرف الزاي	
زكي نجيب محمود	.78، 55
حرف السين	
سان سيمون	.91
سيويه	.154
سينوزا	.163، 151، 73
سارتر	.56

114.	سيستيان كاستيلو
37، 53، 59.	سيد قطب
90.	السيد عمر
56.	سيد حسين نصر
حرف الشين	
105.	الشهرستاني
101، 105.	شيرلر
حرف العين	
56، 117.	علي عزت بيحوفيتش
55.	عادل حسين
55.	عبد الرحمن بدوي
51.	عبد الحميد أبو سليمان
35.	عمانويل كانط
220.	عمر النجدي
12.	عبد الرحمن بدوي
4، 5، 6، 7، 22، 23، 24، 25، 26، 27، 28، 29، 30، 31، 33، 34، 39، 40، 42، 46، 47، 48، 53، 54، 55، 56، 57، 59، 60، 61، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 122، 121، 123، 124، 126، 127، 128، 129، 130، 135، 138، 139، 140، 141، 158، 159، 160، 162، 166، 213، 221.	عبد الوهاب المسيري
222.	عبد الكريم سروش
154.	عبد الله الغدامي
حرف الغين	

غالييو	.67،66
حرف الطاء	
طه عبد الرحمن	.145
طريف الخولي	.64
طارق البشري	.55
حرف الفاء	
فرانك بيلي	.16
فرانسيس تشالمرز	.14
فضل الرحمن	.56،49
فولتير	.73
فرانسيس بيكون	.13
فتجنشتاين	.64
فرانسيس كوليتز	.86
حرف الكاف	
كارل دويتش	.92
كولن كلارك	.92
كراوثر	.66
كارل بوبر	.100، 17، 14، 13، 8
كوبرنيكوس	.18
كانط	.73
كارل بارت	.68
كافين رايلي	.61، 54، 25، 24

151.	كارل شميث
.13	كوليس
.129، 74، 56	كارل ماركس
.73	كارل شميث
حرف اللام	
.17	لاكوتش
.96، 35	ليلهام ديلثاي
حرف الميم	
.37، 36	مرتضى مطهري
.56	مالك بن نبي
.154	محمد عابد الجابري
.154	محمد أركون
.86	ميشيل ديون
.147، 145	مارسيل غوشيه
.55، 54	محمد حسنين هيكل
، 123	مالكوم إكس
.122، 121	مالك بن نبي
.143، 129، 100، 67، 35، 26، 6	ماكس فيبر
.26	ماير أبرامز
.53	المودودي
حرف النون	
.154	نصر حامد أبو زيد

27	نورثروب فراي
.46	نصر عارف
.118	نعوم تشومسكي
.146،145	نيتشه
.23،22	نيوتن
حرف الهاء	
.23	هوستن سميث
.24	هدى حجازي
.98	هربرت ماركوز
.145	هولياك
.73	هيجل
.220	هبة رؤوف
.66	هنري تشارلزلي
.73	هيوم
.78	هادي زعرور
حرف الواو	
.77	وليم ماكنيل
.55	ولت ويتمان
حرف الياء	
.150	يوسف القرضاوي



فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

أولاً: المصادر

1 باللغة العربية

1-1 الكتب

1\_ إسماعيل الفاروقي

\* أسلمة المعرفة، المبادئ العامة، خطة العمل، الانجازات، الطبعة الأولى، دار الهادي للطباعة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1421هـ، 2001م.

\* أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض، مكتبة العبيكان، ط1، 1419هـ — 1998م.

\* التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة السيد عمر، دط، دت.

2- عبد الوهاب المسيري

\* الحداثة وما بعد الحداثة، دمشق، سوريا، ط 2003م.

\* إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة إلى الاجتهاد، فقه التحيز.

\* الإنسان والحضارة والنماذج المركبة: دراسات نظرية تطبيقية، دار الهلال، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2002م.

\* الجماعات الوظيفية، نموذج تفسيري جديد، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2002م.

\* الحداثة وما بعد الحداثة، بالاشتراك مع فتحي التريكي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2003م.

\* العالم من منظور غربي، دار الهلال، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2000م.

\* الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2002م.

\* اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1422هـ، 2002م.

\*دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1427هـ، 2006م. \*العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2002م.

\*دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2006م.

\*دفاع عن الإنسان، دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 2006م.

\*رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2000م.

\*فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1998م.

\*موسوعة اليهود اليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1999م.

## 1-2 المجالات:

### 2\_ إسماعيل الفاروقي

\* أبعاد العبادات في الإسلام، مجلة المسلم المعاصر، العدد 10، بيروت، السنة 1977م.

\* حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، الأوجه الثقافية والاجتماعية، مجلة المسلم المعاصر، العدد 26، بيروت، السنة 1981م.

\* الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، العدد التاسع، 1397هـ - 1977م.

\* صياغة العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، العدد العشرون، محرم بيروت، 1400هـ، ديسمبر 1979م.

\* صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، رسائل إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، 1409هـ، 1989م.

\* نحن والغرب، مجلة المسلم المعاصر، العدد 11، سبتمبر 1977م، ص 22.

\* إسماعيل الفاروقي، مقال التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث، المسلم المعاصر، العدد 39، 1984م.

\* النهضة الإسلامية في المجتمع المعاصر، بيروت، العدد 28

### 3- فتحي ملكاوي

رؤية العالم والعلوم الاجتماعية، إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 42، 43، 2006م.

### ثالثا: المراجع

1. جاسر عودة، قراءة في أطروحة المرحوم إسماعيل الفاروقي حول إثبات الخير، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن 2011م.
2. سوزان حرفي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، دار الفكر، سوريا، ط 1، 2013م.
3. الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، سوريا، الدار الشامية، بيروت، لبنان، ط 4، 1430هـ، 2009م.
4. عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 3، 1977.
5. فؤاد زكريا، الأورجانون الجديد لفرنسيس بيكون، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1994م.
6. رينيه ديكارث، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الحضيرى، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ط 2، 1928م.
7. سوزان حرفي، حوارات، الثقافة والمنهج.
8. منى أبو الفضل، نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، بين المقدمات والمقومات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، مصر، ط 1996م.
9. ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع، محمد التركي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، 2015م.

10. يحيى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط 2000م.
11. آلان شالمرز، نظريات العلم، ترجمة: الحسين سبحان وفؤاد الصفا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991م.
12. توماس كون، بنية الثورات العلمية، المصدر السابق.
13. بيتر كونزمان، وآخرون، أطلس الفلسفة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط2، 2007م.
14. نصر محمد عارف، إبستمولوجيا السياسة المقارنة النموذج المعرفي، النظرية، المنهج، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ، 2002م.
15. بناصر البعزاتي، خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة: دراسات إبستمولوجية.
16. أليكس روزنبرج، فلسفة العلم مقدمة معاصرة، ترجمة أحمد عبد الله السماحي، فتح الله الشيخ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2011م.
17. أليكس روزنبرج، فلسفة العلم مقدمة معاصرة، ترجمة أحمد عبد الله السماحي، فتح الله الشيخ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2011م.
18. دوبوا ميشال، مدخل إلى علم اجتماع العلوم.
19. أحمد داود أوغلو، الفلسفة السياسية، ترجمة: إبراهيم البيومي غانم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط1، 2006م.
20. إيزوتسو توشييهيكو، الله والإنسان في القرآن، علم الدلالة الرؤية القرآنية للعالم، ث: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007م.
21. فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ث: فؤاد شاهين وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط 1993م.
22. عبد الحميد أبو سليمان، " الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني" ط: 1929م-2008م.
23. مالكين نبي، شروط النهضة، ث: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، ط: 1986م، 1406م.

24. عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، دار القارئ العربي، القاهرة، مصر، ط 1، 1412هـ/1991م.
25. ماهر عبد القادر محمد، فلسفة العلوم المشكلات المعرفية، دار المعرفة الجامعية، ط 2، 1982م.
26. فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي.
27. هوستن سميث، لماذا الدين ضرورة حتمية مصير الروح الإنسانية في عصر الإلحاد، تعريب سعد رستم، دار الجسور الثقافية، دط، دت.
28. سوزان حرفي، حوارات، الثقافة والمنهج.
29. ماهر عبد المحسن، النماذج والآفاق: دراسة في الخريطة الإدراكية، مؤتمر حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة، 2007م.
30. رينيه ويلك، مفاهيم نقدية، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، دت.
31. نورثروب فراي، تشريح النقد، ترجمة محمد عصفور، الجامعة الأردنية، الأردن، عمان، 1991م.
32. ممدوح الشيخ، عبد الوهاب المسيري، من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، مرجع سابق.
33. أليكسس كاريل، الإنسان ذلك الجهول، تعريب، شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، لبنان، ط 1: 1423/2009.
34. رضوان السيد، الصراع على الإسلام الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2005م.
35. سيف الدين عبد الفتاح، العولة والإسلام، رؤيتان للعالم، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2009م.
36. مرتضى مطهري، الرؤية الكونية التوحيدية، مركز الإعلام الإسلامي، قم، إيران، دط، دت.
37. هوستن سميث، لماذا الدين ضرورة حتمية، مصير الروح الإنسانية في عصر الإلحاد، تعريب سعد رستم، دار الجسور الثقافية، حلب، سوريا، دت.

38. فريد الأنصاري، أجديات البحث في العلوم الشرعية، منشورات الفرقان، ومطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1417هـ، 1997م.
39. محمد بن المختار الشنقيطي، خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين، دط، تركيا، 2014م.
40. نصر محمد عارف، إستمولوجيا السياسة المقارنة، النموذج المعرفي، النظرية، المنهج، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.
41. سوزان حربي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، ج1، ط2، 2010م، دار الفكر، دمشق.
42. يمى طريف الخولي، الحرية الإنسانية والعلم، القاهرة، مصر، 1990م.
43. فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ، 1993م.
44. محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعارية، المعد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط4، 1429هـ - 2008م.
45. كراوثر، قصة العلم، ترجمة بدوي عبد الفتاح ويمى طريف الخولي، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 1998.
46. ريجار هوكس، الدين ونشوء العلم الحديث، ترجمة زيد العامري الرفاعي، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 2008م.
47. عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1983م.
48. جون ستيوارت مل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، وميشيل متياس، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1996م.
49. فريدريك انجلز، مبادئ الشيوعية، دط، دت.
50. جورج بوليتزر، جي بيس موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، دت.

51. مطاع صفدي، نقد العقل الغربي الحداثة وما بعد الحداثة، شركة الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990م.
52. وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2014م.
53. جعفر السبحاني، نظرية المعرفة المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، إيران، دط، 1410هـ.
54. ديكارث، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة، دط، دت.
55. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية.
56. عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث، عالم المعرفة، الكويت، دت.
57. كولن ولسون، طفيليات العقل، ترجمة محمد درويش، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2008م.
58. محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية.
59. أحمد سليمان أبو زيد، نظرية علم الاجتماع، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ط 2006م.
60. عبد الباسط عبد المعطي، البحث الاجتماعي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ط1، 1971م.
61. رشاد عبد الله الشامي، إشكالية اليهودية في إسرائيل، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط، 1920.
62. رشاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية والروح العدوانية، 1406هـ، 1986م، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط 1406هـ، 1986م.
63. محمد قطب، بين المادية والإسلام، منبر التوحيد والجهاد، دط.
64. يان سبوك، أي مستقبل لعلم الاجتماع، في سبيل البحث عن معنى وفهم العالم الاجتماعي، ترجمة حسن منصور الحاج، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، هيئة أبو ظبي للثقافة والنشر والتوزيع، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 2009م.

65. محمد أمزيان مقال نقد مناهج العلوم الإنسانية، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية القاهرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1417هـ - 1996م.
66. بيتر كونزمان وفرانز بيتر بوركارد وآخرون، أطلس الفلسفة.
67. هربرت ماركوز، العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكرياء، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1979م.
68. إبراهيم خليل إيرايش، المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2009م.
69. كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبر، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، الإسكندرية، مصر، 1959م.
70. محمد وقيدي، العلوم الإنسانية والإيديولوجيا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1983م.
71. ماكس فيبر، رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة نادى ذكرى، دار الحقيقة، بيروت، 1982م.
72. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية.
73. علي شريعتي العودة إلى الذات ترجمة إبراهيم دسوقي القاهرة دار الزهراء للإعلام العربي ط1، 1406هـ.
74. محمد أمزيان، مقال تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، القاهرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1417هـ - 1996م.
75. محمد قطب، حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، د.ط، د.ت.
76. جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، ط:1، 2001م، دار الآفاق العربية.
77. فرانسوا فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة هنرييت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2009م.



78. جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة، منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1997م.
79. حيري بروتون، عصر النهضة مقدمة قصيرة جدا، ترجمة إبراهيم البيلي محروس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2014م.
80. ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: عبد الحميد يونس، لجنة التأليف والترجمة للنشر، ط3، 1965م.
81. ادوار دويسترمارك، موسوعة تاريخ الزواج، دراسة أنثروبولوجية، ترجمة مصباح الصمد وآخرون، مؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.
82. زكي نجيب محمود، شروق من الغرب، دار الشروق، مصر، ط1، 1983م.
83. زكي نجيب محمود، أفكار ومواقف، دار الشروق، مصر، ط3.
84. علي عزت بيحوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مجلة النور الكويتية، مؤسسة بافاريا، ط1، 1994م.
85. جورج بوليتزر، مبادئ أولية في الفلسفة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط5، 2001م.
86. حسن أوريد، مرآة الغرب المنكسرة، دار أبي رقرق، ط2، 2009م.
87. باتريك جيه بوكنان، موت الغرب، ترجمة محمد محمود التوبة، مكتبة العبيكان، ط1، 1426هـ، 2005م.
88. أحمد عبد الحليم عطية، في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري، دار الشروق، مصر، ط2، 2002م.
89. السيد ولد أباه، الدين والهوية، السيد ولد أباه، إشكالات الصدام والحوار والسلطة، دار جداول، لبنان، ط1، 2010م.
90. عمرو شريف، ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية، قراءة في فكره وسيرته، القاهرة، فرست بوك للنشر، دار الكتب والوثائق القومية، ط3، 1435هـ، 2014م.
91. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2013م.

92. حمد الراشد، دفاع عن العلمانية ضد المسيري، مدارك إبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2011م.
93. سوزان حربي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية.
94. مارسيل غورشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، نوفمبر 2007م.
95. أحمد شلبي، التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط 1983م.
96. كمال عبد اللطيف، مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي: الحدود والآفاق في التفكير في العلمانية، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، إفريقيا الشرق، 2002م.
97. محمد الشرفي، الإسلام والحرية: الالتباس التاريخي، نشر الفنك، ط 2000م.
98. طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الإيماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2014م.
99. الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 2000م.
100. يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية: وجهها لوجه، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ط2، 1994م.
101. محمد سليم العوا: النظام السياسي في الإسلام، دار الفكر، دمشق، 2004م.
102. السيد ولد أباه، إشكالات الصدام والحوار والسلطة.
103. أدونيس، الثابت والمتحول، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.
104. سعيد بن ناصر الغامدي، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، دار الأندلس الخضراء.
105. عبد الله الغدامي، حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، المركز الثقافي، ط1، 2004م.
106. عادل حسين، نحو فكر عربي جديد، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط 1985م.
107. رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، مركز صناعة الفكر

- للدراستات والتدريب، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2011م.
108. منير شفيق، الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية: رؤية إسلامية، بيروت، المركز المغربي للبحوث والترجمة، ط1، 2001م.
109. فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر.
110. موسى معيرش، تصنيف القيم بين الدين والفلسفة، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2016م.
111. محمد ياسين عربي، تأملات في بناء المجتمع الإسلامي، ليبيا، منشورات جمعية الدعوة، د.ط، 1393هـ.
112. مالك بن نبي، تأملات، لبنان، دار الفكر، ط1423، 1هـ/2002م.
113. محمد باقر الله الصدر، فلسفتنا،
114. طه الدسوقي، عقيدتنا وصلتها بالكون والإنسان والحياة، دار الهدى، مصر، د.ط، 1405هـ/1984م.
115. نحو نظام معرفي إسلامي.
116. بلال التليدي، النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي الأردن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي مكتب الأردن 2011م.
117. سوزان حربي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج
118. مقداد يالجن، الإتجاه الأخلاقي في الإسلام (دراسة مقارنة)، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط1، 1392هـ/1973م.
119. البوطي، منهج الحضارة الإسلامية في القرآن، دمشق، دار الفكر، ط3، 1998م.
120. سيف الدين عبد الفتاح، بناء المفاهيم الإسلامية، [القاهرة، مصر: دار النهضة ط1، 2003م].
121. محمد مفتاح، المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، [الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999م].
122. سيد قطب، ظلال القرآن، [القاهرة، دار الشروق، ط1، 1425هـ/2005م].

123. أحمد حسن فرحات، الأمة في دلالتها العربية والقرآنية، [عمان، دار عمار، ط1، 1403هـ / 1983م]، ص48.
124. سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، [القاهرة، دار الشروق، ط12، 1413هـ / 1992م].
125. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ت محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط، 1406هـ، ج6، ص168.
126. محمد الشنقيطي، الخلافات السياسية بين الصحابة، ط، 1424هـ / 2003م.
127. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، مكائد يهودية عبر التاريخ، [دمشق، دار القلم، ط2، 1398هـ / 1978م].
128. الغزالي، (المجتهد فيه) الغزالي المستصفي 2 / 357، 385.
129. ابن السبكي جمع الجوامع.
130. عبد الجبار الرفاعي، مقدمة كتاب محمد رضا حكيمي، الاجتهاد التحقيقي، [بيروت، دار الهادي، ط1، 1421هـ / 2000م].
131. عائشة بنت الشاطي، مقال في الإنسان دراسة قرآنية، [القاهرة، دار المعارف، ط2، 1389هـ / 1969م].
132. عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، القاهرة، المطبعة التجارية الكبرى، دط.
133. سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، دون معلومات النشر.
134. الترمذي، سنن الترمذي، ت. إبراهيم عطوة عوض، [ط2، 1395هـ - 1975م].
135. حسن الترابي، المرأة بين الأصول والتقاليد، الخرطوم، مركز دراسات المرأة، ط، 1421هـ - 2000م.
136. محمد الغزالي الإسلام والطاقت المعطلة، دار الكتب الاسلامية، 1983.
137. أحلام فرهود، المرأة في تراث الإسلام السياسي، مؤتمر المرأة في مجتمعاتنا، عين شمس 2006م.

138. محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة الرد على شبهات الغلاة، القاهرة، دار الشروق، 2002م.
139. محمود محمد الجوهري، محمد عبد الحكيم خيال، الأخوات المسلمات وبناء الأسرة القرآنية، الإسكندرية، دار الدعوة، دط، 1970م.
140. فاطمة عبد القادر حسن بهنسي، التربية الوالدية، الاسكندرية، دط، 1968م.
141. على ليلة، مشروعية بناء علم الاجتماع من منظور إسلامي، مركز الدراسات المعرفية "ندوة علم الاجتماع من منظور إسلامي" 2007/2/20.
142. على ليلة، النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع، [المكتبة المصرية للطباعة والنشر، 2001م].
143. فيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هربن ماركيز، [المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ط، 1980 م .
144. عبدالرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر من عاصرتهم من ذوي السلطان الأكبر، [دار العودة، بيروت، ط، 1996].
145. السيد عمر، النسق السياسي للأسرة في المنظور الإسلامي، مؤتمر واقع الأسرة في المجتمع، عين شمس د.ط، 2004م.

المراجع الأجنبية:

1. Danièle Hervieu- Léger, « La religion des Européens: modernité, religion, sécularisation »,
2. Olivier Bobineau, « Sociologie des religions », Paris, Armond Colin, 2007
3. AL-faruqi, Christian ethics Montreal:Mcgill University Press and Amesterdam: Djambatan,Amesterdam(1968) p4
4. Christa Case,Germans Reconsider Religion, Shristian Science Monitor, september, 15, 2006 newspaper olaine, accessed November, 6. 2006,http://www.cosmonitor.com/2006/09/15/p01s01-woeu.html.
5. Davutoglu Ahmet, Alterntive paradigms The Impact of The Islamic

- and westen weltanschauungs on political Ed University press of Amrica 1994.p02
6. E. Durkheim, « De la division du travail social », Paris, PUF, 1996, p. 143-144, in Olivier Bobineau, « Sociologie des religions », Paris, Armond Colin, 2007, p. 56.
  7. fourezgerrard et laroche Marie Apprivoiser L epistémologie Ed De Boeck 2° Ed 2006.
  8. Francis Collins The Langugae Of God. Newyork. 2006.
  9. friedman Michael Kuhn and logical empiricism,Cambridge Univesity Press, 2003,p29.
  - 10.Ismail Ragi al-Al-Faruqi, On Arabism: Urubah and Religion (Amsterdam: Djambatan, 1962), pp. 2-3
  - 11.Jacob Holoake, Englich Secularism; Chikago; Digitized the internet Archive in 2010 with funding, from, University of Toront 1896; P35.
  - 12.John .Esposito and Azzam Tamimi. Elmessiri,A(2000). Secularism,Immance and Deconstruction, in Islam and Secularism in Middle East.Ed London:HurstACo, p68
  - 13.John Worrall, Normal Science and Dogmatism, Paradigms, And Progress , Cambridge Univesity Press, p65.
  - 14.Jurgen Habzmas,Religion in the Public Sphere, trans, Jeremy Gaines,Euorpean Journal of Philosophy,14:1(2006):9-10 [article online],accessd March 8,2011, <http://www.law.nyu.edu/clppt/program2006/readings/HabermasReligion.pdf>.
  - 15.Kant,La Religion Dans Les Limites De La Raison,vrin1952,p
  - 16.Le Desenchqnte;ent Du Monde; Gallimard;1985
  - 17.Nadeau Robert et kuhm Thomas Ou Lapogée De la philosophie Historique Des Sciences département de philosophie université Québec Montréal 1985
  - 18.Olivier Roy: La Laicite Face A L Islam: Stock;2005; p 107, 111.
  - 19.P.Berger; Le reechantement du monde;bayard; 2001, 13; 36
  - 20.Peter Berger, « The Sacred canopy »
  - 21.Régis Debray: « Que reste-t-il de l'Occident ? »,avec Renaud Girard, Grasset, 2014
  - 22.Schmitt,The Age Of Neutralization
  - 23.Virgil Nemoianu,the church and the Secular Establishment:A

Philosophical Dialog between Joseph Ratzinger and Jurgen Habermas, Logos: A Journal Of Catholic Thought and Culture; 9,2006, p20;22.

24. Smail R. al-Al-Faruqi, Islam and Culture (Kuala Lumpur: ABIM, 1980), p.

#### الموسوعات والمعاجم والقواميس

1. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، دط، دت، بيروت، لبنان، مج 2، [مادة التاء، والحاء].
2. أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1399هـ، 1979م.
3. فرانك بيلي، معجم بلاكويل للعلوم السياسية، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، دبي، الإمارات، ط1، 2004م.
4. محمد محمود ربيع، إسماعيل صبري مقلد، وآخرون، موسوعة العلوم السياسية، جامعة الكويت، ط1، 1993م، 1994م.
5. معجم اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، ط1، 1983م.

#### الرسائل الجامعية

1. عدنان إبراهيم، حرية الاعتقاد في الإسلام ومعتراضاتها، القتال، الذمة والجزية وقتل المرتد، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه، فيينا، النمسا، 2014م.
2. ليندة بوعافية، منهج الفاروقي في دراسة اليهودية رسالة لنيل شهادة الماجستير، إشراف عبد الحكيم فرحات كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة (الجزائر).

#### المجلات

##### مجلة حراء

1. القاهرة، دار النيل، العدد 16، 2009م.

مجلة المعرفة السورية

2. عدد 175، أيلول 1976م.

مجلة الجامعة الإسلامية

3. محمد سانو، الاجتهاد الجماعي المنشود في ضوء الواقع المعاصر؛-، العدد 2، السنة يونيو 2009، غزة، فلسطين.

عالم المعرفة

4. كافين رايلي، الغرب والعالم، الكويت، 1990م.

5. سعد البازعي، المسيري وأشكلة المفاهيم، الجزيرة الثقافية، الاثنين 21 ربيع الأول 1428، العدد 194.

مجلة المنتدى

6. حاقان يافور، الاسلام في الفضاء العام، ترجمة شكري مجاهد، ، فكرية فصلية، منتدى العلاقات العربية والدولية، المؤسسة العامة للحي الثقافي كتارا، الدوحة، قطر، ط1، العدد 1، 2015م.

مجلة الحوار

7. جون اسبوزيتو، إسماعيل راجي الفاروقي، الرائد في العلاقات الإسلامية، المسيحية، ترجمة ناصر عبد الرزاق الملا جاسم، ، العدد(140) 2014م.

مجلة الحياة

8. العدد 10 صفر 1422هجرية.

المواقع الإلكترونية

1. Davutoglu.Ahmet republic of turkey ministry of foreign affairs <http://www.mfa.gov.tr/ahmet-davutoglu.en.mfa> 25/12/2015.



2. يحيى محمد، نظم العلم والمهرمنوطيقا

<http://www.fahmaldin.com/index.php?id2180.p2>

3. <http://www.balagh.com/islam/151evygl.htm> تم تصفحه بتاريخ:

22، 11، 2014م.

4. أحمد بركات، رؤى العالم، الموقع الإلكتروني: يوم 2014/11/12م

[www.Islamonline.net](http://www.Islamonline.net)

5. حجاج أبو جبر، هل يمكن أسلمة المعرفة، قراءة في استقبال عبد الوهاب المسيري، منتدى

العلاقات العربية والدولية، 2015، 5، 19م. [WWW.Fairforum.org](http://WWW.Fairforum.org) على الساعة

10:20.

6. نصر محمد عارف، مفهوم النظام المعرفي الإسلامي، موقع مجلة البلاغ.

فهرس المحتويات

أ	.....مقدمة
	<b>الفصل الأول: مدخل</b>
10	.....مفاهيمي
11	.....المبحث الأول: مسألة مفاهيمية
11	.....المطلب الأول: مفهوم كلمة منهج
11	.....أولاً: لغة
11	.....ثانياً: اصطلاحاً
13	.....المطلب الثاني: مفهوم النموذج عند المسيري
15	.....المطلب الثالث: مفهوم مصطلح "المعرفي"
16	.....المبحث الثاني: النموذج بين كون والمسيري
17	.....المطلب الأول: النموذج المعرفي، المنشأ والتطور
19	.....المطلب الثاني: الدلالة الاصطلاحية للنموذج المعرفي الغربي
19	.....الفرع الأول: "البراداييم" عند "توماس كون"
19	.....نبذة تعريفية عن "توماس كون"
20	.....دلالة البراداييم عند كون
22	.....سمات "البراداييم" عند "كون"
22	.....البراداييم والعلم السوي
23	....."الباراداييم" و"المتحدات الاجتماعية"
25	.....الأزمة المعرفية ونتائجها
25	.....تعريف الأزمة المعرفية
26	.....نتائج الأزمة المعرفية

26	الثورة العلمية والتجاوب مع الأزمة المعرفية.....
26	تعريف " الثورة العلمية" .....
28	الثورة العلمية، أصل الفكرة عند توماس كون.....
29	الفرع الثاني: البراداييم عند "أحمد داود أوغلو.....
29	نبذة تعريفية عن أحمد داود أوغلو.....
30	دلالة مصطلح الباراداييم الغربي عند أحمد داود أوغلو.....
30	الفروق الأساسية بين البراداييمين، الغربي والإسلامي.....
35	المبحث الثالث: النماذج المركبة عند المسيري.....
35	المطلب الأول: منبع الفكرة.....
39	المطلب الثاني: سمات "النموذج" عند "المسيري.....
42	المطلب الثالث: أنواع النماذج.....
46	المطلب الرابع: الفرق بين النموذج المعرفي ورؤية العالم والرؤية الكونية.....
46	أولاً: مفهوم رؤية العالم.....
48	ثانياً: مفهوم الرؤية الكونية.....
50	المبحث الرابع: مفهوم النموذج المعرفي عند الفاروقي.....
50	المطلب الأول: ما هو النموذج المعرفي؟.....
52	المطلب الثاني: المناهج المستخدمة في قراءة النموذج المعرفي الغربي.....
52	أولاً: المنهج التحليلي التفسيري.....
54	ثانياً: المنهج التاريخي.....
55	المطلب الثالث: تحليل مفهوم النموذج المعرفي.....
56	المطلب الرابع: النموذج المعرفي الغربي وتطور العلم.....
61	المبحث الخامس: التعريف بالفاروقي والمسيري.....

61	المطلب الأول: إسماعيل الفاروقي، مولده ونشأته.....
61	الفرع الأول: مولده ونشأته.....
62	الفرع الثاني: الحصيللة الفكرية.....
67	المطلب الثاني: عبد الوهاب المسيري، المولد والنشأة.....
67	الفرع الأول: من هو عبد الوهاب المسيري؟.....
68	الفرع الثاني: المراجعات في فكر المسيري.....
71	الفرع الثالث: مؤلفاته.....
72	خاتمة الفصل.....
	<b>الفصل الأول: السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي</b>
76	المبحث الأول: السياق الفكري والمرجعي للنموذج عند الفاروقي.....
76	المطلب الأول: إرهاصات النموذج الغربي.....
79	المطلب الثاني: الكنيسة والعلم عداً، أم وفاق؟.....
80	المبحث الثاني: المسلمات الأساسية للنموذج المعرفي عند الفاروقي.....
97	المبحث الثالث: النموذج المعرفي الغربي والتحيز: رؤية فاروقية.....
97	المطلب الأول: التحيز للعلوم الطبيعية.....
101	المطلب الثاني: التحيز للعلوم الاجتماعية.....
103	الفرع الأول: النظرية الاجتماعية في منظور اليهودية.....
104	الفرع الثاني: النظرية الاجتماعية من منظور المسيحية.....
105	الفرع الثالث: العلمانية والنظرية الاجتماعية.....
107	المطلب الثالث: العلوم الاجتماعية، المنشأ والتطور.....
120	المطلب الرابع: منهجية الفاروقي في نقد النموذج المعرفي.....
125	المطلب الخامس: نتائج التحيز الغربي.....

نتائج الفصل..... 129

**الفصل الثاني: السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي**

المبحث الأول: الإطار المرجعي عند المسيري في قراءته للنموذج الغربي..... 133

المطلب الأول: تشكلات النموذج الغربي..... 133

المطلب الثاني: مظاهر قوة النموذج المعرفي من منظور الرؤية المسيرية:..... 136

المطلب الثالث: أزمة الحضارة الغربية..... 138

المبحث الثاني: النماذج الغربية برؤية مسيرية..... 145

المطلب الأول: النماذج التحليلية..... 147

المطلب الثاني: موسوعة المسيري وتوظيف المناهج، تحليل ونقد..... 160

المبحث الثالث: السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي رؤية مسيرية..... 185

المطلب الأول: التحيز للنموذج المعرفي الغربي الحديث..... 187

المطلب الثاني: طبيعة النموذج المعرفي المادي..... 194

المطلب الثالث: تحيزات النموذج المعرفي المادي..... 199

المطلب الرابع: آليات تجاوز التحيز..... 214

نتائج الفصل..... 233

**الفصل الرابع: النموذج المعرفي المرتكزات والبدائل**

المبحث الأول: مرتكزات النموذج المعرفي الغربي عند الفاروقي والمسيري..... 236

المطلب الأول: على مستوى العقيدة..... 236

المطلب الثاني: على مستوى المعرفة..... 240

المطلب الثالث: على مستوى القيم..... 241

المبحث الثاني: مرتكزات النموذج المعرفي التوحيدى عند الفاروقي والمسيري..... 242

242	المطلب الأول: على مستوى العقيدة .....
243	المطلب الثاني: على مستوى المعرفة.....
244	المطلب الثالث: على مستوى القيم .....
247	المبحث الثالث: النموذج المعرفي البديل عند الفاروقي.....
247	المطلب الأول: مفهوم المجتمع عند الفاروقي وأسس البناء.....
248	المطلب الثاني: المضامين النظرية لبناء مجتمع.....
249	المطلب الثالث: المضامين العملية لبناء مجتمع.....
251	المطلب الرابع: الأمة المفهومة والخصائص.....
260	المطلب الخامس: الديناميات الداخلية للأمة.....
276	المطلب السادس: بناء الأسرة.....
282	المطلب السابع: طرق الكشف عن الرؤية التوحيدية.....
302	المبحث الثالث: النموذج البديل من منظور المسيري.....
302	المطلب الأول: سمات النموذج البديل.....
302	الفرع الأول: أن يكون نابعا من التراث.....
302	الفرع الثاني: محاولة الوصول إلى نظرية شاملة.....
303	المطلب الثاني: ملامح النموذج البديل.....
303	الفرع الأول: الانطلاق من الإنسان.....
304	الفرع الثاني: مقولة غير مادية.....
305	الفرع الثالث: نموذج توليدي (لا تراكمي).....
305	المطلب الثالث: العلم البديل.....
306	الفرع الأول: يقين ليس كامل واجتهاد مستمر.....
307	الفرع الثاني: لا يوجد مجال للتحكم الكامل في الواقع.....

307	..... الفرع الثالث: لا اختزال ولا تصفية للشائيات
308	..... الفرع الرابع: رفض الواحدة السببية
309	..... الفرع الخامس الهيكل المصطلحي
310	..... المطلب الرابع: بعض البشائر
311	..... المطلب الخامس: الرؤية المسيرية للنموذج المعرفي الغربي، تجاوز أم قطيعة
314	..... نتائج الفصل
319	..... خاتمة

الفهارس

327	..... فهرس الآيات
333	..... فهرس الأعلام
341	..... فهرس المصادر والمراجع
358	..... فهرس المحتويات