بحوث ودراسات

الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي قرآني بديل

علي صديقي*

مقدمة:

يعيش الإنسان المعاصر، في ظل هيمنة النموذج المعرفي والحضاري الغربي، أزمة فكرية لم تعهدها الإنسانية من قبل، رغم ظاهر انتصار العقلانية ومبادئها، وما قادت إليه من غنى فكري، وتنوع معرفي، وتقدم علمي وتقني هائل. بل يمكن الجزم بأنَّ هذا الانتصار قد انحرف عن مساره، وأدَّى إلى نقيض مقصوده، ولا أدلّ على ذلك من أنَّ هذه العقلانية التي بشَّرت الإنسان بعالم تسوده الطمأنينة والسعادة هي التي أدت إلى تدميره، فتحولت هي وتطبيقات العلم التكنولوجية إلى عار على الحضارة الغربية، بعدما كانت مجداً وشرفاً لها، حسب عبارة شهيرة لبول فاليري عام ١٩١٩م؛ الأمر الذي ولّد لدى هذا الإنسان حالة من اليأس والشك في مبادئ عصر التنوير، ومشروع الحداثة بجميع قيمه وأسسه التي قام عليها، بما في ذلك مقولات العقل والعلم والتقدم والتحرر... وقد كانت ثورة الطلاب الفرنسيين عام ١٩٦٨م تعبيراً صارخاً عن هذا الشك والرفض.

وقبل هذه الثورة ظهرت في ثلاثينيات القرن العشرين مدرسة فرانكفورت، ووجهت نقداً عنيفاً لأفكار عصر التنوير ولمشروع الحداثة، ورأت أنَّ العقل الذي جاء لتحرير الإنسان من سلطة الكنيسة وكهنوتها قد تحوَّل، شأنه في ذلك شأن العلم، إلى قوة قمعية، ووسيلة للسيطرة على الطبيعة والإنسان.

* باحث من المغرب، البريد الإلكتروني: saddiki-1@hotmail.fr.

ولعلَّ من أبرز مظاهر تأزم الفكر الغربي وبلوغه النهاية انتقال هذا الفكر من مرحلة بناء الأنساق الفكرية والفلسفية إلى مرحلة تقويض هذه الأنساق وهدمها، ومن مرحلة المادية الصلبة المرتبطة بالعقلانية المادية، إلى المرحلة المادية السائلة المرتبطة باللاعقلانية المادية، مع العلم بأن المادية الصلبة، وإن قضت على الأسس الدينية وغير المادية للمعرفة، إلا أنها استطاعت أن تؤسس "نظماً معرفية وأخلاقية تستند إلى نقطة ثبات، مثل: العقل، والطبيعة البشرية، والقوانين العلمية، إلخ، وهي مطلقات مادية توجد داخل عالم المادة، خاضعة لقوانين الحركة المادية، إلا أنَّها مع هذا تتمتع بقدر من الثبات..."[١] والمرحلة المادية السائلة المرتبطة باللاعقلانية المادية، ليست مجرد "ثورة ضد الميتافيزيقا الإيمانية وحسب، وإنما هي –أيضاً– ثورة ضد الميتافيزيقا المادية، بكل إيمانها بالثبات والتجاوز والإنسانية ومقدرة العقل على إدراك الواقع وتجريد قوانينه منه. بمعنى أنها ثورة على المادية القديمة ذاتها، وعلى فكرة الميتافيزيقا والمركز."[٢] وهذا يدل دلالة واضحة على أن الحضارة الغربية تعيش قمة مأزقها الفكري، وأنها لا تمتلك بديلاً أو تصوراً للخروج منه.

فما السبيل، إذاً، لتجاوز هذه الأزمة الفكرية، وإنقاذ البشرية من اليأس النفسي والفكري الذي قادها إليه النموذج المعرفي الغربي؟

لا شك في أن السبيل الوحيد إلى ذلك هو الحوار والتعارف بين الحضارات والثقافات، غير أنه يجب على هذا الحوار والتعارف، إذا أريد لهما النجاح، أن ينضبطا بمجموعة من الضوابط، منها: الوعي باختلاف الحضارات والثقافات وتنوعهما، باعتبار ذلك منطلقاً للحوار. ومنها تبادل الاعتراف والمعروف بين الأطراف المتحاورة،

---

[١] المسيري، عبد الوهاب. والتريكي، فتحي. **الحداثة وما بعد الحداثة**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣م، ص١٩.

[٢] المرجع السابق، ص٢٧. من هنا، يوجه دريدا، فيلسوف المادية الجديدة في الثلث الأخير من القرن الماضي بلا منازع، نقداً عنيفاً للمادية القديمة، متهماً إياها بعجزها عن الانفلات من قبضة الميتافيزيقا. يقول دريدا: "هناك –في رأيي– مادية كلاسيكية تظل ميتافيزيقية حتى في شكلها الديالكتيكي، ويبدو لي أنها ما تزال قابعة داخل الميتافيزيقا بالقدر نفسه الذي تكون عليه المثالية...."

– دريدا، جاك. **الكتابة والاختلاف**، ترجمة: كاظم جهاد، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٨٨م، ص٥٢.

باعتبار ذلك هدفاً لهذا الحوار؛ فـ"الأصل في الحوار هو الاختلاف،"[٣] ولولا هذا الاختلاف لما دعت الحاجة إلى الحوار أصلاً. كما أنّ الأصل في التعارف هو الاعتراف وتبادل المعروف، فلا تعارف بدون اعتراف، ولا قيمة لتعارف، وإن كان بعد اعتراف، بدون تبادل للمعروف؛ إذ إنّ "حقيقة التعارف هو أنه التعاون على المعروف، وترك التعاون على المنكر."[٤]

غير أنه ينبغي التأكيد هنا أنّ القول بالاختلاف لا يفيد معنى التميز والتفوق، أو العزلة والانقطاع عن الآخر؛ ذلك أن الاختلاف، وإن كان حتمياً، فإنّه ليس نهائياً، بل النهائي هو الإنسانية المشتركة، و"الكلمة السواء" التي يمكن للمتحاورين الوصول إليها. كما أنّ القول بالخصوصية الثقافية والحضارية لا يفيد معنى الانغلاق والانكفاء، ولا يقابل معنى الانفتاح والكونية؛ فالخصوصية ليست هي السبيل إلى الكونية فحسب، بل هي الكونية عينُها، تلك الكونية التي لا تنبني على الإقصاء والاستبعاد والتجانس، وإنما تقوم على التنوع والاختلاف والاعتراف بالآخر.

ومن شأن الإقرار باختلاف الحضارات، وتحيز ما تنتجه من نماذج فكرية، أن يُمكِّننا من أمرين في غاية الترابط:

الأمر الأول هو السعي نحو الكشف عن مآزق النموذج الفكري الغربي وتحيزاته، وإدراك حدوده ونسبيته وتاريخيته، وهذا ما سيشكل محور حديثنا في القسم الأول من الدراسة. والأمر الثاني هو تقديم البديل الفكري والمنهجي الذي من شأنه إنقاذ البشرية من مآزقها الحالية؛ فالحضارة إبداع، وليست تقليداً ونسخاً. كما أنّه يجب على الأمة

---

[٣] طه، عبد الرحمن. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٢م، ص٢٨.

[٤] انظر:

- طه، عبد الرحمن. **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥م، ص٢١.
- طه، عبد الرحمن. **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦م، ص٩٥-٩٦.

الإسلامية؛ لتكون طرفاً فاعلاً ومؤثراً في العالم، وشريكاً يُعترَف به في قضية بحجم الحوار بين الحضارات، أن تتجاوز منطق الاعتراض إلى منطق الادِّعاء؛ أي أن تمتلك بديلاً، وهذا البديل هو ما يزعم القسم الثاني من الدراسة أنه يقدم ملامح عامة عنه.

أولاً: مآزق النموذج المعرفي الغربي الحديث

١. مفهوم النموذج المعرفي:

يعد النموذج المعرفي من المفاهيم المركزية في هذه الدراسة، وهو يعني: تلك الصورة العقلية المجردة، أو تلك الرؤية الكلية التي تحدد للإنسان مجال رؤيته لذاته، وللكون المحيط به، وتوجهها. ولذلك، فهي "تشكل ما يمكن تسميته "خريطة معرفية"، ينظر الإنسان من خلالها للواقع."[٥] وهذا النموذج ليس معطى جاهزاً في الواقع، بل هو "نتيجة عملية تجريد عقلية مركبة (تفكيك وتركيب)، إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع، فيستبعد بعضها ويبقي البعض الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركبها، بل –أحياناً– يضخمها بطريقة تجعل العلاقات تشكل ما يتصوره العلاقات الجوهرية في الواقع."[٦]

ووراء كل نموذج بُعْدٌ معرفي لا يمكن استبعاده أو تجاوزه، ويتمثل هذا البعد في معايير النموذج الداخلية، التي "تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن

---

[٥] المسيري، عبد الوهاب. **العالم من منظور غربي**، مصر: دار الهلال، كتاب الهلال، العدد٦٠٢، ٢٠٠١م، ص١٥.

[٦] المرجع السابق، ص١٥. ويطلق على هذه النماذج اسم "النماذج الإدراكية" و"النماذج المعرفية"؛ لأن الإنسان لا يدرك الواقع إلا من خلالها، ولأنها "عادة ما تحتوي على بعد معرفي (كلي ونهائي)". وهذه النماذج هي سبب الإدراك المختلف للظاهرة نفسها من شخص إلى آخر، ومن حضارة إلى أخرى. المرجع السابق، ص٣١. ولمزيد من التفصيل حول مفهوم النموذج عند المسيري، انظر:

– مرزاق، أحمد. "النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري"، في كتاب: **عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٦٨-٢١٣.

– عارف، نصر محمد. "النماذج المعرفية عند "المسيري" و "كون""، في كتاب: **في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري**، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، تقديم: محمد حسنين هيكل، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٤م، مج١، ص١٨٤-١٩٧.

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، مُسلَّمات النموذج الكلية، أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية: (ما الهدف من الوجود في الكون؟ وهل الإنسان مادة وحسب، أم مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون: كامنا فيه أم مفارقا له؟)"[٧]

المرجعية، إذاً، هي الثابت والمبدأ الذي يرد إليه كل نتاج إنساني؛ لأنها هي التي تمنح الظواهر الإنسانية، التي لا يمكن عزلها عنها مهما بلغت درجتها من الحياد والموضوعية، المعنى والدلالة. من هنا كانت المرجعية هي: "الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في 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 هو أو ينسب إليها. ومن هنا، يمكن القول بأن المرجعية هي: المطلق المكتفي بذاته، والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه، ويحدد حلاله وحرامه."[٨]

من هنا، تختلف المرجعية عن النموذج؛ لأن المرجعية تمثل الثوابت، أما النموذج فهو الأداة التحليلة. المرجعية تمثل الجانب الخفي والمجرد، ولا يمكن استخدامها باعتبارها أداة تحليلية، وإنما لا بدّ من استخراج النموذج منها.[٩] ولذلك يمكن لمرجعية واحدة أن تنتج داخلها أكثر من نموذج معرفي.

ويمكن التمييز بين مرجعيتين مختلفتين ومتعارضتين، هما: "المرجعية النهائية المتجاوِزة"، و"المرجعية النهائية الكامنة"، تتميز الأولى بأنها نقطة خارج الطبيعة، فهي

---

[٧] المسيري، عبد الوهاب. **فقه التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، في كتاب: **إشكالية التحيز**، تحرير: عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص٣١.

[٨] المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٢م، ص٣٦.

[٩] المسيري، عبد الوهاب. "العقل الإسلامي... بين الأنا والآخر"، **مجلة الوعي المعاصر**، لبنان: مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع، السنة٢، العدد٦/٧، ٢٠٠١م، ص٣٧.

متجاوزة لها وللتاريخ والإنسان، وهذه النقطة المتجاوزة هي الإله الواحد المُنـــزَّه في النظم التوحيدية. أما الثانية فهي مرجعية كامنة وحالَّة في الطبيعة والإنسان؛ إذ يصـــبح العالم مقياس ذاته، على اعتبار أنّه يحوي داخله كل العناصر التي تكفي لتفســـير ذاتـــه بذاته، دون حاجة إلى نقطة ارتكاز خارج النظام الطبيعي.[١٠] غير أنّ المسيري يؤكد أنّ الإنسان بطبيعة فطرته لا يؤمن إلا بمرجعية واحدة، "وأنّ الذي يؤمن بمرجعيات مختلفة فهذا إنسان مصاب بالشيزوفرينيا، إذ كيف نؤمن بمرجعية إسلامية، ومرجعية يهودية، وأخرى علمانية في ذات الوقت."[١١]

٢. مرجعية النموذج المعرفي الغربي الحديث:

يستند النموذج المعرفي الغربي الحديث إلى مرجعية حُلولية مادية كامنة، عقلانيتها "مُلْكِية"،[١٢] تحصر الوجود في الإدراك، وتستبعد الغيـــب، وتصـــفي ثنائيـــة الخـــالق والإنسان، وتوحِّد الإنسان بالطبيعة.

لقد شكل العقل منذ القرن السابع عشر "إله" الحضارة الغربية بعد قطـــع الصـــلة بـــ"إله" الكنيسة، وأحيط بقدسية لا مثيل لها، واعتبر هو ودينه الجديد: العلم، الوسيلة الوحيدة التي ستُمكِّن الإنسان من السيطرة على الطبيعة ليكون سيد الكون، والمؤسسة الوحيدة المعترف بها بعد أفول مؤسسة الكنيسة الكهنوتية، وكذلك الطريق الوحيـــد الموثوق به المؤدي إلى المعرفة اليقينية، فتم حصر الوجود المعقول في الموجود الطبيعـــي، واستبعد الموجود غير الطبيعي باعتباره وجوداً غير معقول وخرافياً، لا سبيل إلى إدراكه وفهمه بوسائل البحث العلمي الحديث المستندة أساساً إلى التجربة المادية. يقول كرين برينتونCrane, Brinton: "فالمفكر العقلاني يميل إلى الموقف القائل بأن المعقول هـــو الطبيعي، ولا وجود لشيء خارق للطبيعة، وأقصى ما يعترف به هو المجهول الذي قـــد

---

[١٠] انظر تفصيل هذين المفهومين في:
- المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٣٦ وما بعدها.
- **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢م، مج٢، ص٤٥٣.

[١١] المسيري، عبد الوهاب. **العقل الإسلامي... بين الأنا والآخر**، مرجع سابق، ص٣٨.

[١٢] طه، عبد الرحمن. **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مرجع سابق، ص١٨.

يصبح يوماً ما معلوماً، ولا مكان في مخططه الفكري لقوى خارقة، ولا محل في عقله للاستسلام الغيبي لعقيدة ما... وهكذا تنزع العقلانية إلى إسقاط كل ما هو خارق للطبيعة أو غيبي من الكون، وأبقت فقط على الطبيعي، الذي يؤمن المفكر العقلاني أنه قابل للفهم في النهاية. وأنّ سبيلنا إلى فهمه -في الغالب الأعم- الوسائل التي يعرفها أكثرنا باسم مناهج البحث العلمي."[١٣]

من هنا، استند فكر حركة الاستنارة إلى مجموعة من المبادئ، لعل أهمها ما يأتي:

١. الطبيعة تحكمها مجموعة من القوانين البسيطة الصارمة المطردة، وهو ما يساعد على ترجمتها إلى معادلات رياضية تسهل إدراكها وفهمها والتحكم فيها.

٢. الطبيعة الإنسانية واحدة، وتتميز بأنها جوهرية وعاقلة، والقانون الذي يحكمها هو القانون الطبيعي المادي.

٣. العقل الإنساني صفحة بيضاء، تتراكم عليها المعطيات الحسية والأفكار البسيطة لتصبح أفكاراً مركبة وثوابت ومطلقات.

٤. قدرة العقل الإنساني على بلوغ الحقيقة المطلقة، وإدراك قوانين الطبيعة وفهمها دون حاجة إلى وحي، وكذا قدرته على حل جميع مشاكل الإنسان، وتحقيق التقدم اللامتناهي.[١٤]

غير أنّ هذه العقلانية المادية انقسمت على نفسها، فأنتجت نموذجين معرفيين يدور كلاهما في فلك المرجعية الحلولية المادية، لكنهما متصارعان: النموذج الأول متمركز حول الإنسان، والنموذج الثاني متمركز حول الطبيعة/المادة؛ النموذج الأول

[١٣] برينتون، كرين. **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد٨٢، ١٩٨٤م، ص١٢٤-١٢٥. ولذلك يرى برينتون أن هذه النزعة العقلية، التي تحولت خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى نسق ميتافيزيقي كامل حتى أصبحت بمثابة البديل للدين، من الأفضل وصفها بأسماء أخرى تدل على حقيقتها، مثل: المادية، والوضعية. المرجع السابق، ص١٢٦-١٢٧.

[١٤] المسيري، عبد الوهاب. "حركة الاستنارة وموت الإنسان"، **مجلة الإنسان**، باريس: دار أمان للصحافة والنشر، السنة٣، العدد١٢، تشرين الأول ١٩٩٤م، ص٥٥-٥٦. انظر أيضاً:
- **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٨٠ وما بعدها.

يهمش "الإله"، و"يؤله" الإنسان، ويعتبره مقياس الأشياء كلها؛ فهو مرجعية ذاته ومرجعية الطبيعة أيضاً؛ لأنه مستقل عنها ومتجاوز لها وليس جزءاً منها، وهو أكثر من ذلك، موضع الحلول، و"مركز الكون، بل هو سيده الذي لا منازع له، وهو مرجعية هذا الكون النهائية."[١٥]

ولذلك فهو يواجه الموجود الطبيعي "دون وسائط، حراً تماماً من قيود الحضارة والتاريخ والأخلاق، صاحب إرادة كاملة، رافضاً أي غيبيات أو ثوابت أو مطلقات تتجاوز عالمه المادي وحدود عقله"[١٦] الذي مكّنه من بلوغ هذه المكانة.[١٧]

أما النموذج الثاني فيهمش "الإله" والإنسان معاً باسم مركزية الطبيعة وأسبقيتها، ويعتبرها مرجعية ذاتها ومرجعية الإنسان أيضاً، والإنسان نفسه جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، فهي "موضع الحلول والكمون ومركز الكون (اللوجوس)... قوانينها تتجاوز كل شيء ولا يتجاوزها شيء، وهي قوانين لا هدف لها ولا غاية، ولا تمنح الإنسان أية أهمية خاصة... يعيش داخلها وحسب قوانينها. وهي مادة لا قداسة لها ولا خصوصية ولا أسرار فيها، مادة خاضعة لقانون طبيعي واحد يساوي بين الإنسان وكل الكائنات الأخرى."[١٨] أما العقل فهو مجرد صفحة بيضاء خالية من أي أفكار قبلية أو فطرية، والمصدر الوحيد للمعرفة هو التجربة والخبرة الحسية، الأمر الذي يسلب هذا العقل شرفه الذي منح له من طرف أنصار النموذج الأول، ويجعل دوره ثانوياً، وهو مجرد تلقي الانطباعات والصور من الواقع وتحليلها.

غير أن الصراع بين النموذجين لم يُعمِّر طويلاً؛ إذ سرعان ما انتهى لصالح النموذج الثاني المتمركز حول الطبيعة/المادة. والسبب في ذلك جاذبيته وضعف الأول؛ فالطبيعة هي "الأصل في بداية الأمر، وهي –أيضاً– المآل في نهاية المطاف وفي التحليل

[١٥] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج١، مرجع سابق، ص٢٦٥.

[١٦] المرجع السابق، ص٢٦٥.

[١٧] وتعد النزعة الإنسانية Humanisme، وأنصار التيار العقلي في الفلسفة الغربية، أمثال: ديكارت وسبينوزا ولايبنتز، خير من يمثل هذا النموذج.

[١٨] المرجع السابق، ص٢٦٧. وممثلو هذا النموذج عديدون، نذكر منهم التجريبيين، وعلى رأسهم: جون لوك، ودافيد هيوم.

الأخير. أما العقل فهو العنصر الأضعف، إنه يدرك العالم من خلال الحواس (المادية)، وهو ذاته مادة في حالة حركة، جزء لا يتجزأ من الطبيعة، ويرد إلى المبدأ الواحد الدافع للأشياء من خارجها، الكامن داخلها... والطبيعة وحركتها وبنيتها لا تقع خارج نطاق الوحي الإلهي وحسب، وإنما تقع خارج نطاق الوعي الإنساني والإرادة أو الرغبة الإنسانية، أي أن الطبيعة لا علاقة لها لا بالإله ولا بالإنسان، فهي متجاوزة لهما."[١٩]

أضف إلى ذلك أنّ العقل في النموذج الأول نفسه عقل مادي غير متجاوز للطبيعة؛ فقوانينه تشبه قوانين الطبيعة، كما أن حركة فكره تشبه حركة الطبيعة، وحقيقته نفسها لا يستمدها إلا من ماديته، ومن قدرته على إدراك قوانين الطبيعة/المادة؛ لذا كان من الطبيعي أن يتم استيعابه في النموذج الثاني، بعد أن يتلاقى الجزء مع الكل، والذات مع الموضوع.[٢٠]

٣. أهم نتائج انتصار النموذج الطبيعي/المادي:

كان من أخطر نتائج انتصار هذا النموذج المتمركز حول الطبيعة/المادة أن تم توحيد الإنسان بالطبيعة، فسادت "واحدية العلوم"[٢١] التي سعى دعاتها إلى فصل النشاطات الإنسانية عن كل المعايير الأخلاقية المتجاوزة، وإلحاق الإنسان بالظواهر الطبيعية/المادية، حتى لم يعد هناك فارق بين الإنسان والطبيعة/المادة، بل أصبح جزءاً منها، يخضع لقوانينها وحتمياتها، ويذعن لسماتها المتمثلة في القياس الكمي الدقيق، والقابلية للتقنين.

---

[١٩] المسيري، عبد الوهاب. **حركة الاستنارة وموت الإنسان**، مرجع سابق، ص٥٩.

[٢٠] المرجع السابق، ص٥٩.

[٢١] استعرنا هذا المفهوم من المسيري، وهو مفهوم "يفترض أن ثمة وحدة عامة شاملة تنتظم العلوم كافة (الطبيعية، والرياضية، والاجتماعية، والإنسانية)، باعتبار أن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، لا وجود له خارجها... واعتبار أن ثمة قانوناً واحداً (طبيعياً/مادياً) يسري على جميع الظواهر الإنسانية والطبيعية، أي أن ثمة واحدية كونية مادية."

– المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، مج٢، ص٥٦.

وهكذا ظهر، في مجال العلوم الاجتماعية، أوجست كونت Auguste Comte الذي تأثر بمناهج العلوم الطبيعية عامة، وبفيزياء نيوتن خاصة، واستمد منها فلسفته الوضعية التي حاول أن يرسي علم الاجتماع على أساسها؛ ذلك أن إصرار نيوتن على ضرورة تأييد التجربة لأي فرضية للتأكد من صدقها وصحتها، جعله قريباً من الوضعيين الذين كثيراً ما عبروا عن انتمائه إليهم، بل "إن أوجست كونت كان يتخذ من قانون الجاذبية، الذي قال به نيوتن، نموذجاً لما يجب أن يكون عليه التفكير الموضعي[٢٢] (الوضعي)."[٢٣]

وسادت في القرن التاسع عشر نزعة علموية وثوقية، تعتقد بإمكانية تفسير كل الظواهر باختلاف أنواعها، وخضع مفكرو هذا العصر وفلاسفته لسيطرة نموذج فيزياء نيوتن القائم على التجربة، وتم تعميم أسس المنهج الوضعي[٢٤] لتشمل العلوم الإنسانية. وكان من نتائج ذلك كله أن تم اختزال الظواهر الإنسانية في جوانبها الحسية والفيزيقية، وإسقاط كل ما هو متجاوز ومتعال وغيبي من الوجود، حتى عنه لم يعد هناك فرق بين الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية. كما تم فصل العلم عن كل قيمة أخلاقية، واكتفي بطرح سؤال الوسائل دون سؤال الأهداف والغايات؛ ذلك أن "الحالة الوضعية تقوم أساساً على اعتبار الظواهر خاضعة للقوانين، وأن مهمة البحث العلمي هي العمل على الكشف عن هذه القوانين؛ أي: بيان شروط وجود الظواهر، لا أسبابها الأولى والأخيرة. إن المهم والأساسي -في نظر أوجست كونت- هو بيان كيف يحدث الشيء، لا البحث في "لماذا يحدث"."[٢٥]

---

[٢٢] هكذا وردت في الأصل، ولعل الصواب الموضوعي، نسبة إلى الموضوعية.

[٢٣] الجابري، محمد عابد. **المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي**، بيروت: دار الطليعة، ط٢، ١٩٨٢م، ص٤٩.

[٢٤] قامت الوضعية على مجموعة من الأسس، يمكن إيجازها في ما يأتي:

- اعتبار الحس وحده مصدراً للمعرفة، سواء في العلوم الطبيعية أم في العلوم الإنسانية، ونفي كل مصادر المعرفة الأخرى، من: حدس، أو غيب، أو تأمل نظري.
- إخضاع الظواهر الإنسانية للتجريب مثل باقي الظواهر، (وحدة العلوم).
- كل الظواهر ذات طبيعة كمية، ويمكن التعبير عنها بلغة الكم والعدد، وإنكار أن تكون الظواهر الإنسانية ذات طبيعة كيفية، (مادية كل الظواهر).

[٢٥] الجابري، محمد عابد. **المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي**، مرجع سابق، ص٥٩.

أما في مجال الأدب فقد ظهر المذهب الطبيعي Naturalisme الذي مَثَّله عدد من الأدباء والنقاد، أمثال: إميل زولا Émile Zola وسانت بوف Sainte Beuve وهيبوليت تين Hippolyte Taine، الذين اندفعوا إلى تقويم النقد الأدبي على أسس وقوانين تماثل قوانين العلوم الطبيعية في دقتها وصرامتها، فتجاوز الناقد الأدبي حدود الأدب ليماثل عالم الطبيعة، بحيث صار باحثاً في الأدب بحثاً طبيعياً، وتعامل مع الظاهرة الأدبية تعامل عالم الطبيعة مع الظاهرة الطبيعية. ويكفي، للتمثيل، الإشارة إلى سانت بوف، الذي دعا إلى دراسة الأدباء "من حيث خصائصهم الجسمية، وحياتهم المادية والعقلية والخلقية والعائلية، وأذواقهم وعاداتهم وآراؤهم، ثم ترتيبهم في (فصائل) يرتبط كل منها بملامح مشتركة، وبذا أضحى النقد الأدبي عند سانت بوف أقرب إلى التاريخ الطبيعي للأدب."[٢٦]

أما هيبوليت تين، تلميذ سانت بوف، فقد "حوَّل طريقة أستاذه إلى نوع من الحتمية الجبرية على نحو ما تتصف به القوانين الطبيعية، فإذا كانت الطبيعة لا تعرف الخصائص ولا القوانين الفردية، وإنما تنشد التعرف إلى القوانين العامة، فكذلك ينبغي أن تكون قوانين الأدب... قوانين تقوم على الحتمية،"[٢٧] وحاول دراسة الآثار الأدبية اعتماداً على ثلاثة مؤثرات، هي: الجنس، والبيئة، والعصر؛ "يشمل مصطلح الجنس مجموعة من الأفكار عن الوراثة والأرض والمناخ. وتضم البيئة العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، في حين يركز العصر الانتباه على جوانب الاستمرار والتغير في الحضارة."[٢٨]

---

[٢٦] دياب، محمد حافظ. "النقد الأدبي وعلم الاجتماع، مقدمة نظرية"، **مجلة فصول**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج٤، العدد١، ١٩٨٣م، ص٦١.

[٢٧] المرجع السابق، ص٦١.

[٢٨] المرجع السابق، ص٦١. ولم يتوقف تأثير النموذج الطبيعي عند حدود علم الاجتماع والأدب، بل امتد ليشمل مجالات أخرى ذات صلة –أيضاً– بالإنسان، مثل: اللاهوت، والأخلاق، والطب، والبيولوجيا؛ ففي مجال اللاهوت والأخلاق ذاعت دراسات هيوم في الدين الطبيعي، وأنكر المعجزات؛ لأنه لا يمكن معرفتها عن طريق اللاهوت الطبيعي، كما أرسى قواعد المذهب النفعي في الأخلاق، ورأى أن صحة الفعل مرهونة بما يحققه من فائدة. أما في مجال الطب فقد تغلغلت مفاهيم الفيزياء في طب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وتزايد ميله إلى التجريب، وأصبح أكثر علمانية من ذي قبل. انظر:

٤. النموذج الثالث: مرحلة اللاعقلانية المادية:

لقد تعرض النسق العقلاني المادي، المستند إلى نموذج فيزياء نيوتن، إلى مجموعة من الهزات النظرية، على يد مجموعة من العلماء، أمثال: ألبرت أينشتاين Einstein Albert، وماكس بلانك Max Planck، وكارل هايزنبورج Karl Heisenberg، أدت إلى انهياره وانهيار نموذجه العلمي، فظهر نموذج ثالث يتجاوز النموذجين السابقين؛ لكونه يهمش "الإله" والإنسان والطبيعة أيضاً، ويختفي فيه أي مركز سواء كان إنسانياً أم طبيعياً. ويمكن أن نطلق عليه "المادية الجديدة" أو "المادية في مرحلة السيولة" و"اللاعقلانية المادية."[٢٩]

وإذا كانت العقلانية المادية قد أنتجت "الاستنارة المضيئة"، فإن اللاعقلانية المادية أدت إلى ظهور "الاستنارة المظلمة"،[٣٠] ممثلة في "النيتشوية، والوجودية، والفينومنولوجية، وهايدجر، وما بعد الحداثة."[٣١]

ويُعدُّ نيتشه Friedrich Nietzsche "رائد الفلسفة المادية اللاعقلانية السائلة الجديدة."[٣٢] وقد دشَّن نيتشه هذه الفلسفة بإعلانه "موت الإله"، وهذه المقولة لا يقصد بها "الإله" فحسب، وإنما تعني أيضاً، "نهاية فكرة المركز الكائن خارج المادة. بل وفكرة الكل ذاتها، باعتباره كيانا متماسكاً يعلو على الأشياء. ومن ثم يسقط المركز

– سورنيا، جان شارل. **تاريخ الطب، من فن المداواة إلى علم التشخيص**، ترجمة: إبراهيم البجلاتي، عالم المعرفة، الكويت، العدد٢٨١، ٢٠٠٢م، ص١٩٩ وما بعدها. أما البيولوجيا فقد سيطرت عليها مفاهيم الفيزياء، وأخضع البيولوجيون عالم الأحياء لعالم الطبيعة، كما أخضعوا الكائنات الحية للقوانين "الفيزيو كيماوية". انظر:

– ماير، إرنست. **هذا هو علم البيولوجيا، دراسة في ماهية الحياة والأحياء**، ترجمة: عفيفي محمود عفيفي، عالم المعرفة، الكويت، العدد٢٧٧، ٢٠٠٢م، ص١٢.

[٢٩] المسيري، عبد الوهاب. **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٢.

[٣٠] المرجع السابق، ص٢٢.

[٣١] المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٣٥.

[٣٢] المسيري، عبد الوهاب. **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٧. ويقول المسيري في موضع آخر: "وفيلسوف عصر السيولة هو نيتشه. وهو إن كان ظهر من الناحية الزمنية في أواخر القرن التاسع عشر (مع بدايات ظهور الحداثة)، إلا أنه في واقع الأمر فيلسوف نهاية الحداثة، أي ما بعد الحداثة." وانظر:

– **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، مج١، ص٢٨٣.

بسقوط فكرة الكل المتجاوز، فيصبح العالم أجزاء لا تشكل كلاً ولا مركز لها، وذرات لا يربطها رابط؛ مما يعني إنكار وجود رؤية حقيقية ثابتة، وإنكار فكرة العام والعالمي والإنساني."[٣٣]

إن مقولة "موت الإله" تلخص لنا مجمل رؤية نيتشه الفلسفية؛ ذلك أنّ "موت الإله" يستدعي "موت الإنسان"، وتحطيم فكرة المركز الثابت المتعالي، وكل ما هو مقدس ومطلق وكلي، "ونسف جميع القيم والمثل العليا، وبصفة خاصة، تلك التي نشأت في فلسفة الأزمنة الحديثة: المنطق، العقل، الموضوعية، الفكر العلمي... ولا شك أنها عبارة قابلة لأن تؤول، في السياق العام لفلسفة نيتشه، على أنها إعلان عن تصدع جميع الضمانات لإمكانية تعقل العالم ولمعقوليته، وعن تشظي جميع الحقائق، وتداعي جميع الهويات، بما فيها بالطبع هوية الإنسان، التي أضحت مجرد تعدد وتشتت...."[٣٤]

من هنا، تعد فلسفة نيتشه أهم فلسفة مادية معادية للنزعة الإنسانية، ولكل ما هو متعال في الكون، وقد كان لهذه الفلسفة تأثير كبير في الفكر الغربي المعاصر؛ إذ مثلت مرحلة تأسيسية لخطاب جديد، ولفلسفة جديدة، هي فلسفة دق أجراس الموت؛ إذ ستقود صرخة نيتشه عن "موت الله"، إلى نتيجة رآها ميشال فوكو Foucault Michel حتمية، وهي "موت الإنسان"، ونهاية النزعة الإنسانية. يقول فوكو: "... وصل نيتشه إلى النقطة التي عندها يمتلك الإنسان والله بعضهما، حيث يكون موت الأول مرادفاً لزوال الثاني، وحيث إن الوعد بالإنسان الأسمى يعني، أولاً وقبل كل شيء، حتمية موت الإنسان الوشيك. بهذا فإن نيتشه عندما يطرح علينا هذا المستقبل كاستحقاق وكمهمة في آن معاً، إنما هو يعين بذلك العتبة التي يمكن منها للفلسفة المعاصرة أن تستأنف التفكير؛ وسيبقى نيتشه -بلا ريب- مشرفاً من علٍ على سيرها إلى أمد بعيد."[٣٥]

---

[٣٣] المسيري، عبد الوهاب. **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٨.

[٣٤] الدواي، عبد الرزاق. **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٢م، ص٣٥.

[٣٥] فوكو، ميشال. **الكلمات والأشياء**، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٩م-١٩٩٠م، ص٢٨١.

ويواصل فوكو حديثه عن الإنسان؛ إذ يرى أنّه حديث العهد، فلم يكن له قبل نهاية القرن الثامن عشر من وجود: "فالإنسان – يقول فوكو– اختراع، تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده، وربما نهايته القريبة."[٣٦]

لقد كان الإنسان، في نظره، وليد تحول عميق، وانقلاب في المنظومة المعرفية الغربية وأسسها، وكل انسحاب لأسس المعرفة هذه، وهو ما يستشعر فوكو قرب حدوثه، سيؤدي حتماً إلى نهاية الإنسان الذي ارتبطت ولادته بها. أما متى سيحدث هذا الانسحاب، فهذا ما لا يعرف فوكو تاريخه، وما لا يستطيع تحديد موعد له.[٣٧] والشيء الوحيد الذي يقره هو أن نهاية الإنسان ستكون بداية عودة الفلسفة، وأن التفكير لم يعد ممكناً "إلا داخل الفراغ الذي يتركه وراءه الإنسان المندثر."[٣٨] فبالاحتقار والازدراء يجب أن نواجه كل أولئك الذين ما يزالون يتحدثون عن الإنسان ويتساءلون عن ماهيته، ويتخذون منه منطلقاً ومعبراً للوصول إلى المعرفة... "إلى كل أشكال الفكر هذه، الخرقاء والعاجزة، لا يسعنا إلا الرد بضحكة فلسفية، أي إلى حد كبير، بضحكة صامتة!"[٣٩]

وبعد إعلان فوكو "موت الإنسان"، جاء رولان بارت Roland Barthes ليعلن "موت المؤلف". يقول بارت: "لقد أصبحنا نعلم أنَّ الكتابة لا يمكن أن تتفتح على المستقبل إلا بقلب الأسطورة التي تدعمها: فميلاد القارئ رهين بموت المؤلف."[٤٠]

---

[٣٦] المرجع السابق، ص٣١٣.

[٣٧] المرجع السابق، ص٣١٣.

[٣٨] المرجع السابق، ص٢٨٢.

[٣٩] المرجع السابق، ص٢٨٢.

[٤٠] بارت، رولان. **درس السيميولوجيا**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء: دار توبقال، ط٣، ١٩٩٣م، ص٨٧. ويؤكد ذلك في موضع آخر بقوله: "لقد مات المؤلف من حيث هو مؤسسة؛ اختفى شخصه المدني، والغرامي، السيري. ولما جرد من كل ما لديه، فإنه لم يعد يمارس على مؤلفه تلك الأبوية الرائعة التي تكفل كل من تاريخ الأدب والتعليم بإقرارسردها وتجديده...."

– بارت، رولان. **لذة النص**، ترجمة: فؤاد صفا والحسين سحبان، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٨٨م، ص٣٣.

وتحدث بارت عن صلة الكتابة بالموت، ودورها في اختفاء المؤلف، ولذلك، فـ"الأدب النموذجي" عنده، الذي يفضل تسميته "كتابة"، هو الأدب الذي يكون نموذجاً في "الخلخلة" الدائمة، "أي ممارسة تهدف إلى زعزعة الذات الفاعلة وتقويضها، وتشتيتها في ذات الصفحة."[٤١]

وهكذا تم القضاء على آخر سلطة مرجعية أو مركز ثابت يمكننا أن نحيل إليه، ونستمد منه الدلالة والمعنى، أو شرعية قراءاتنا وتفسيراتنا. إنها، حقاً، لحظة تأسيسية لنمط جديد من النقد، إنه نقد موت المؤلف.

ويرى بارت أنَّ شخصية المؤلف حديثة النشأة، فهي لا تغدو أن تكون -شأنها في ذلك شأن شخصية الإنسان عند فوكو- وليدة التحولات المعرفية التي حدثت في أوروبا في عصر النهضة. يقول بارت، مقتفياً أثر عبارات فوكو: "المؤلف شخصية حديثة النشأة، وهي من دون شك، وليدة المجتمع الغربي من حيث إنه تنبه عند نهاية القرون الوسطى... إلى قيمة الفرد أو "الشخص البشري" كما يفضل أن يقال."[٤٢]

وبعد كل هؤلاء، نيتشه وفوكو وبارت، جاء جاك دريدا Jacques Derrida ليواصل تفكيكه لظاهرة الإنسان، وتقويضه لفكرة الهدف والمركز والحقيقة والمعنى والمرجع، وليصل بمقولات "موت الإله" و"موت الإنسان" و"موت المؤلف"، إلى أقصى حدودها؛ فيعلن، لا عن موت "الإله" والإنسان والمؤلف فحسب، وإنما عن عدم إيمانه بأي شيء أصلاً. يقول دريدا: "... لا أؤمن بكل بساطة بأي شيء: الكتاب، الإنسان أو الله...."[٤٣] وليعلن بعد ذلك "موت الكلام" الذي كان له الحضور الكامل في

---

[٤١] بارت، رولان. **درس السيميولوجيا**، مرجع سابق، ص٣٨.

[٤٢] المرجع السابق، ص٨٢.

[٤٣] دريدا، جاك. **مواقع (حوارات)**، ترجمة: فريد الزاهي، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٩٢م، ص١٢. وتتواتر في دراسات دريدا عدد من العبارات التي يعلن فيها عن موت ما يسميه "المؤلف-الخالق" أحياناً، و"الإنسان-الله" أحياناً أخرى، منها قوله: "الله هو الموت!" وانظر:
- دريدا، جاك. **الكتابة والاختلاف**، مرجع سابق، ص٩٥. وقوله أيضاً: "يجب أن يتحقق في مشهد القسوة تجلٍّ جديد لما فوق الطبيعي وللإلهي، لا على الرغم من، وإنما بفضل إخراج الله [من المسرح] وتدمير آلة المسرح اللاهوتية. لقد أضيع الإلهي على يد الله. أي على يد الإنسان، الذي، بتركه الله يفصله عن الحياة، وبسماحه باستلاب ولادته الخاصة، أصبح هو الإنسان بتلويثه ألوهية الإلهي... وإذن، فإنّ إعادة بناء القسوة الألوهية إنما يمر بقتل الله، أي، أولاً، الإنسان- الله،" المرجع السابق، ص٩٢.

التراث الفلسفي الغربي، وميلاد الكتابة التي ستتكفل بمهمة إخفاء هذا الحضور، وتفكيك "الكل الأكبر -مفهوم الإبستمية والميتافيزيقا القائمة على مركزية الكلمة- الذي أُنتِجَت في رحابه كل المناهج الغربية في التحليل أو الشرح أو القراءة أو التفسير..."[٤٤]

من هنا، يمكن تفسير الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، ومن البنيوية إلى ما بعدها، على أنه انتقال من المادية القديمة الصلبة إلى المادية الجديدة السائلة؛ فرغم إعلان البنيوية موت الإنسان والمؤلف، ومهاجمتها لمقولات الذات والتاريخ والمتعالي، ونظرتها المادية إلى الظواهر الإنسانية، ورغم "إرهاصات السيولة والنسبية الكاملة في فكر سوسير يظل هناك مركز، وتظل هناك علاقة بين الدال والمدلول (رغم اعتباطية العلاقة بينهما...)، وتظل هناك إمكانية توليد المعنى... أي أن سوسير لم يسقط تماماً في العدمية الفلسفية الكامنة في رؤيته... ولذا نجد أنه ودعاة البنيوية يرون أن للعالم معنى، بل ومركزاً...."[٤٥]

أما التفكيكية فلم تقف عند حد تهميش الإنسان والمؤلف، ولا مهاجمة الذات والتاريخ والمتعالي، وإنما تعدته لتنذر بعالم لا هدف فيه ولا مركز ولا غاية ولا أصل ولا مرجعية، عالم يبدو أنه يتسم بالتعددية والاختلاف والمغايرة، مع أنه في الحقيقة عالم السيولة الشاملة الناتجة عن فقدانه لأي مركز أو نقطة ثبات. يقول المسيري: "...ثم تظهر حالة يظن أنها تتسم بالتعددية الكاملة، مع أنها في واقع الأمر حالة سيولة شاملة ناجمة عن غياب أي يقين معرفي أو أخلاقي، وعن تسوية كل المخلوقات بعضها بالبعض، وعن اختفاء أية مركزية لأي كائن. وهذا الانتقال من عالم متماسك ذي معيارية، إلى عالم مفكك بلا معيارية، هو الانتقال من الواحدية الصلبة (إنسانية كانت أم طبيعية/مادية)، إلى الواحدية السائلة الشاملة التي لا تعرف حدوداً ولا قيوداً. وهو -أيضاً- الانتقال من عالم التحديث والحداثة... إلى عصر ما بعد الأيديولوجيا... وعصر

---

[٤٤] دريدا، جاك. **في علم الكتابة**، ترجمة وتقديم: أنور مغيث ومنى طلبة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥م، ص١٢٤.

[٤٥] المسيري، عبد الوهاب. **الحداثة وما بعد الحاثة**، مرجع سابق، ص٣٥.

ما بعد الميتافيزيقا، وما بعد الحقيقة، وما بعد الإنسانية الهيومانية وما بعد الحداثة... عصر الحلولية الشاملة السائلة."[٤٦]

وتكاد هذه السيولة الشاملة، تظهر في كل فكرة من أفكار دريدا: في رفضه لمقولات الأصل والحضور والمرجعية...، إضافة إلى عدم إيمانه بالإله والإنسان، وبأي مطلقات أو ثوابت. كما تظهر في مفاهيمه، مثل: مفهوم "الاختلاف"، و"الهوة"، و"التشتيت"، و"الأثر"، وغيرها.[٤٧] بل وتظهر حتى في تحديده للتفكيك نفسه؛ إذ يؤكد أن التفكيك "ليس تحليلاً analyse ولا نقدا critique"، وليس "منهجاً ولا يمكن تحويله إلى منهج"، كما أنه "ليس حتى فعلاً أو عملية"، ليختم بالقول: "ما الذي لا يكون التفكيك؟ كُلُّ شيء! ما التفكيك؟ لا شيء!"[٤٨]

ثانياً: ملامح النموذج المعرفي البديل

إذا كان النموذج المعرفي الغربي الحديث ماديا عَلمانيا،[٤٩] يستند إلى مرجعية حلولية كامنة، ويمتلك رؤية معادية للإله والإنسان، ولكل المطلقات الدينية التوحيدية، فإنَّ النموذج المعرفي البديل، يستند إلى مرجعية توحيدية متجاوزة، وينطلق من الرؤية القرآنية للإنسان والكون والحياة. أما ملامحه فيمكن إجمالها فيما يأتي:

---

[٤٦] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، مج١، ص٢٨١.

[٤٧] يؤكد دريدا أن "مفاهيمه" منزلقة ومنفلتة من قبضة أي تحديد أو محاولة للتعريف، وهو بذلك يكثر في تحديده لها من توظيف عبارات تدل على هذا الانفلات؛ فهي "لا هذا" و"لا ذاك"، وهي "لا شيء" مع أنها "كل شيء"! انظر –على سبيل المثال– تحديده لمفهوم الاختلاف في كتابه:
- *Marges de la Philosophie*, Paris: Éditions de Minuit, 1972.

[٤٨] دريدا، جاك. **الكتابة والاختلاف**، مرجع سابق، ص٦٠-٦٣.

[٤٩] نوظف العلمانية هنا بمفهومها الشامل عند المسيري؛ أي بوصفها "رؤية عقلانية مادية للعالم ترى العالم في إطار مرجعية مادية كامنة فيه... وهي ترفض المرجعية المتجاوزة وكل الثنائيات الناجمة عنها، وضمن ذلك ثنائية الإنسان والطبيعة، فترد العالم بأسره (الإنسان والطبيعة) إلى مبدأ طبيعي/مادي واحد...." وانظر:
– **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** مرجع سابق، مج١، ص١٩٧.

١. نموذج توحيدي، يستند إلى عقلانية توحيدية شهودية، تجمع بين النظر المُلْكي الذي يعْقِل أسباب الظواهر، والنظر المَلَكُوتي الذي يعقل قيمَها ومعانيها،[٥٠] ولذلك فهي ترفض التوحيد بين الوجود والإدراك، وتسلم بعجزها عن إدراك المطلق واللامتناهي، وتحرر الإنسان من أغلال الفلسفة المادية الوضعية.

لقد شكَّل حصرُ الوجود في الإدراك، والاكتفاءُ بالنظر إلى ظواهره نظراً مُلْكِياً، واستبعادُ الغيب، وإطلاقُ قدرة العقل الإنساني ونتائج علمه إطلاقاً ميتافيزيقياً، أساسَ الحلول والجحود في النموذج المعرفي الغربي. لذا، فإنَّ النموذج البديل حينما يرفض حصر الوجود في الإدراك، ويسلِّم "بالوجود الطبيعي والشريعي المتعالي على كل إدراك إنساني، والدال بتعاليه على وجود بارئه بدلالته على صفات أفعاله،"[٥١] فإنه بذلك يكون قد تجاوز مفارقات المعرفة الحلولية ومآزقها، واهتدى إلى الإدراك الشهودي الذي هو أساس التوحيد، والقائم على إدراك حدود الإدراك.

وقد تنبه الفلاسفة المسلمون القدامى إلى الفرق بين الإدراكين، وتوقفوا عند وجوه الاختلاف بينهما. من هنا، كان نقدهم للمعرفة السببية المشائية التي سعت نحو تحكيم العقل الإنساني في كل شيء، وتحصيل اليقين به في العلم الطبيعي والإلهي؛ فتحدث ابن خلدون (توفي ٨٠٨هـ) عن وجوه قصورهم في الطبيعيات والإلهيات، ورأى "أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة -كما في زعمهم- وبين ما في الخارج غير يقيني؛ لأنَّ تلك الأحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها. ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين، فأين اليقين الذي يجدونه فيها؟"[٥٢]

---

[٥٠] انظر الفرق بين النظرَين، في:
- طه، عبد الرحمن. **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مرجع سابق، ص١٨ وما بعدها

[٥١] المرزوقي، أبو يعرب. **شروط نهضة العرب والمسلمين**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠١م، ص١٣.

[٥٢] ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م، ج٣، ص١٠٨٣.

أما الغيبيات، وهي المسماة عندهم بالإلهيات، "فإن ذواتها مجهولة رأساً، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها."[٥٣]

لقد أطلق المشَّاؤون نتائج العقل الإنساني إطلاقاً ميتافيزيقياً، واعتقدوا أن بإمكانهم إدراك أسباب الوجود الحسي والروحي وعلله بالفكر والأقيسة العقلية، وقسموا الأقاويل إلى أقسام، ورأوا أن الأقاويل البرهانية تفيد العلم اليقين، وذهب ابن رشد (توفي ٥٩٥هـ) إلى حدود الاعتقاد بأن الحقيقة هي ما انتهى إليه أرسطو، وتحدث عن ضرورة تأويل نصوص الشريعة عند مخالفتها لما أدى إليه البرهان، بدلاً من القيام بتحليل نقدي لبرهان أرسطو، ولقدرة العقل الإنساني على إدراك الأمور الميتافيزيقية.[٥٤]

وهذا ما تنبه إليه ابن خلدون، فرأى أن عقل الإنسان عاجز عن إدراك أسباب الحوادث؛ لأنَّ لكل سبب سبباً متقدِّماً عليه، وتظل هكذا إلى أن تصل إلى الله سبحانه، مسبب الأسباب وموجدها، ولذلك "يحار العقل في إدراكها."[٥٥]

ورأى ابن خلدون أن عجز العقل عن إدراك الأمور الغيبية لا يقدح في العقل، يقول: "وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنّه لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال."[٥٦]

من هنا، عدّ ابن خلدون الاعتراف بعجز العقل عن إدراك كل شيء من شروط التوحيد، وعرَّفه بأنّه "العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها، وتفويض ذلك إلى

---

[٥٣] المرجع السابق، ص١٠٨٣.

[٥٤] يقول ابن رشد: "ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي." انظر:
- ابن رشد، أبو الوليد. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار المعارف، ط٣، د.ت.، ص٣٣. وانظر أيضاً:
- **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، إشراف: محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ٢٠٠١م، ص١٥٣.

[٥٥] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٩٦٦.

[٥٦] المرجع السابق، ص٩٦٨.

خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره، وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته، وعلمنا به إنما هو من حيث صدورنا عنه، وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصديقين: "العجز عن الإدراك إدراك."[٥٧]

وإذا كانت تصفية ثنائية الخالق والإنسان قد نتج عنها، في النموذج المعرفي الغربي، مرض الحلولية التي تجلت في "تأليه" الإنسان تارة، وأنسنة "الإله" تارة أخرى، كما نتج عنها تضييق مجال النظر، وحصر الوجود في الإدراك، فإن الانطلاق من الإيمان بالله الواحد في وجوده، المنزه في صفاته، سيوسع آفاق النظر ليشمل عالمي الغيب والشهادة؛ فالإيمان بالله تعالى "من شأنه أن يوسع أمام العقل مجال النظر المعرفي إلى أكبر مدى ممكن، فتنفسح له مادة العلم ومعطياته بأكثر ما يمكن أيضاً؛ ذلك لأن الإيمان بالله يجعل نظر العقل ينبسط على مدى عالمين اثنين: عالم مشهود هو عالم الموجودات الكونية، وعالم غيبي هو وجود ما وراء المادة. وإذا ما انبسط نظر العقل على هذا المدى الفسيح فإنّه حينئذٍ سيتجاوز ما هو محسوس إلى ما هو غير محسوس؛ ليتخذ منه مجالاً في تقدير الحقيقة."[٥٨]

لقد كان من أخطر نتائج الإدراك الجحودي الحاصر للوجود في الإدراك، والنافي للغيب، تعطيل الوحي وقراءته، والاستغراق الكلي في قراءة الطبيعة؛ لاكتشاف قوانينها والسيطرة عليها، الأمر الذي أفقد الإنسان الصلة بالخالق، والإحساس بالخلافة في هذا الكون، فكان ذلك مدخلاً لعلوه وطغيانه. أما الإدراك الشهودي فهو يتجاوز هذه القراءة الأحادية للكون باعتماد منهجية الدمج بين القراءتين اللتين أمرنا بهما الله سبحانه في كتابه العزيز: القراءة باسم الله الذي خلق كل شيء، والقراءة بالقلم، حيث

---

[٥٧] المرجع السابق، ص٩٦٨. والمعنى نفسه عبر عنه أبو بكر الطُّرطوشي (توفي ٥٢٠هـ) بقوله: "الحمد لله الذي لم يزل ولا يزال... خلق الخلق بقدرته... ثم كلفهم معرفته، وجعل علم العالمين بعجزهم عن إدراكه إدراكاً لهم، ومعرفة العارفين بتقصيرهم عن شكره شكراً لهم، كما جعل إقرار المقرين بوقوف عقولهم عن الإحاطة بحقيقته إيماناً لهم...." انظر:

– الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد الفهري. **سراج الملوك**، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط٢، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، مج١، ص٣-٤.

[٥٨] النجار، عبد المجيد. "الإيمان والعمران"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة٢، العدد٨، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص٥٦.

يقول: ﴿بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾(العلق:١-٥) ويتحقق الدمج بين القراءتين والتأليف بينهما، عن طريق الربط بين القرآن الكريم الذي أنزله الله سبحانه، والكون الذي خلقه؛ فكلاهما "يكمل الآخر في الكشف عن دلالات الوجود وقوانينه، القرآن بمقولاته والطبيعة بحركتها."[٥٩] وبذلك يتخلص الفكر المعاصر من المتاهات التي أوقعته فيها القراءة الأحادية.

٢. نموذج اجتهادي، لا يدعي الموضوعية الجامدة والحيادية المطلقة، فيزعم التطابق بين النموذج التفسيري والظاهرة المفسرة، والوصول إلى حقائق الأشياء، وتقديم إجابات وتفسيرات لكل شيء، كما أنه لا يسقط في النسبية المطلقة والذاتية الكاملة، فتستحيل معه كل معرفة علمية.

لقد تأرجح النموذج الغربي بين الذاتية والموضوعية تأرجحه بين النموذج المتمركز حول الإنسان والنموذج المتمركز حول الطبيعة، وكما انتهى الصراع بين النموذجين الأخيرين لصالح النموذج الثاني، كذلك تم حسم الصراع لصالح النزعة الموضوعية.

وتعني الموضوعية في مفهومها العام: التجرد من كل الأهواء والعواطف والأفكار والمعتقدات، ورصد الواقع الإنساني كما هو، أو هي باختصار: إدراك الواقع على ما هو عليه؛ فقد جاء في "المعجم الفلسفي" أنّ الموضوعية هي: "وصف لما هو موضوعي، وهي بوجه خاص مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، فلا يشوهها بنظرة ضيقة، أو بتحيز خاص."[٦٠]

---

[٥٩] حاج حمد، محمد أبو القاسم. **منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٧٧. انظر أيضاً:
– العلواني، طه جابر. **نحو منهجية معرفية قرآنية، محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢٧١.

[٦٠] صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٧١م، ص٤٥٠.

أما الدراسة الموضوعية فهي، كما جاء في "معجم العلوم الاجتماعية"، "تلك التي ترتكز على الوصف والتحليل والتجربة والاستقراء والمقارنة، ثم محاولة الوصول إلى القضايا الكلية والقوانين العامة."[٦١]

وتعد الذاتية المقابل المركزي للموضوعية، فهي مرتبطة بما هو فردي وذاتي؛ والإدراك الذاتي للأشياء يوصف بأنه إدراك متحيز؛ لأنه مبني على الشعور والذوق والعواطف والأهواء والأفكار.

غير أنّ النظر المعرفي في مفهوم الموضوعية، بالمعنى المحدد أعلاه، سرعان ما يكشف تحيز هذا المفهوم للنموذج المعرفي الغربي المادي، الذي يؤمن بوحدة الوجود المادية، فلا يقيم اعتباراً لثنائية الإنسان والخالق، ولثنائية الإنسان والطبيعة، كما يؤمن بوحدة العلوم الطبيعية والإنسانية، وينظر إلى الظاهرة الإنسانية نظرة كمية نظرته إلى الظاهرة الطبيعية.

إنّ هذه الموضوعية التي تفترض استقلالاً تاماً بين النظر المعرفي والذات الإنسانية، هي موضوعية "جامدة"[٦٢] و"مادية"،[٦٣] و"عقيدة دينية لاهوتية بديلة"،[٦٤] و"أسطورة خادعة بامتياز"،[٦٥] وهي"العقلانية المادية في مرحلة التمركز حول الموضوع، (لا التمركز حول الذات). وأنها نتاج الرؤية المتمركزة حول الطبيعة/المادة، وعادة ما تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة في الطبيعة/المادة (على عكس الذاتية، فهي نتاج الرؤية المتمركزة حول الذات والإنسان، وعادة ما تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة في الذات)."[٦٦]

---

[٦١] مدكور، إبراهيم. **معجم العلوم الاجتماعية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م، ص٥٨١-٥٨٢.

[٦٢] طه، عبد الرحمن. **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠م، ص٩٢.

[٦٣] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، مج٢، ص٤٤٩.

[٦٤] العلواني، طه جابر. تصدير كتاب: **فقه التحيز**، مرجع سابق، ص١٤.

[٦٥] لايكوف، جورج، وجونسن، مارك. **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة: عبد المجيد جحفة، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٩٦م، ص١٨١.

[٦٦] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، ص٤٤٩.

ويكشف البحث المعرفي في الأسس الفلسفية للموضوعية المادية عن إيمانها بأن أشياء العالم الطبيعي تمتلك وجوداً مستقلاً عن الذات الإنسانية، وأنّ هذه الذات يمكن لها أن تدرك هذه الأشياء بعيداً عن أهوائها وخصوصياتها ومعتقداتها، والتعبير عنها بلغة كمية محايدة. يقول عبد الوهاب المسيري: "الموضوعية: هي الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجوداً مادياً خارجياً في الواقع، وبأن الحقائق يجب أن تظل مستقلة عن قائليها ومدركيها، وبأن ثمة حقائق عامة يمكن التأكد من صدقها أو كذبها، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها (مستقلة عن النفس المدركة) إدراكاً كاملاً، وأنّه بوسعه أن يحيط بها بشكل شامل."[٦٧]

كما تؤمن هذه الموضوعية بأن "العالم (الإنسان والطبيعة) كُلّ متجانسٌ مُكتفٍ بذاته... وهذا يعني في واقع الأمر استبعاد الإنسان بوصفه عنصراً فاعلاً وتحويله إلى عنصر سلبي متلقّ، والطبيعة نفسها تتحول إلى كيان بسيط منبسط مسطح يستوعب هذا الإنسان؛ أي أن ثنائية الإنسان والطبيعة يتم القضاء عليها لصالح الطبيعة، وتسود الواحدية المادية."[٦٨]

وتدعي أسطورة النزعة الموضوعية التي تحيَّز لها النموذج المعرفي الغربي المادي،[٦٩] أنَّ بإمكان العلم أن يمنحنا منهجية علمية، "تسمح بتجاوز تصورنا الذاتي، والتوصل إلى الفهم انطلاقاً من وجهة نظر صحيحة لدى الكل، وغير متحيزة. ويمكن للعلم أن يعطينا، في آخر المطاف، تفسيراً صحيحاً ونهائياً وعاماً بصدد الحقيقة والواقع."[٧٠]

---

[٦٧] المرجع السابق، ص٤٤٨.

[٦٨] المرجع السابق، ص٤٤٩.

[٦٩] يقول جورج لايكوف ومارك جونسن: "في الثقافة الغربية ككل تطغى النزعة الموضوعية، فهي تدعي أنها تتحكم، على الأقل اسمياً، في: الميادين العلمية، والقانون، والحكومة، والصحافة، وقواعد السلوك، والتجارة، والاقتصاد، والثقافة." انظر:

– **الاستعارات التي نحيا بها**، مرجع سابق، ص١٨٤. ويقولان أيضاً: "سيطرت أسطورة النزعة الموضوعية على الثقافة الغربية، وخصوصاً في مجال الفلسفة منذ ما قبل سقراط إلى أيامنا هاته." المرجع السابق، ص١٨٩.

[٧٠] المرجع السابق، ص١٨٢.

ولذلك يؤكد لايكوف وجونسن أنَّ أهمَّ حلفاء هذه النـــزعة هم: "الصدق العلمـــي، والعقلانية، والدقة... والنـــزاهة والتجرد."[٧١]

هذه، إذاً، هي الموضوعية المادية، وهذه هي تحيُّزاتُها وأسسُها المعرفية ومنطلقاتُهـــا الفلسفية، وهي موضوعيةٌ تستبعد الذاتية بشـــكل تـــامٍّ ونهـــائي، وتنكـــر التحيُّـــز والخصوصية، وتدَّعي: الدِّقة، والشمول، والحياد، والإطلاق، والتجرُّد التامَّ من كـــل الأهواء والمعتقدات والخلفيات، وهي موضوعية مستحيلة وسلبية ومتطرفة، اســـتحالةً وسلبية وتطرفاً مقابلُها المركزي قائمٌ على الذاتية المطلقة، المفضية إلى العدمية والنســـبية الكاملة.

أما النموذج البديل فهو نقطة وسط بينهما؛ فموضوعيته موضوعية "حَرِكـــة"[٧٢] "اجتهادية"[٧٣] نسبية، "إذ تقتضي أن تشترك قيم الذات الداخلية مع مدركات النظـــر الخارجية في تأسيس المعرفة تأسيساً موجَّهاً ومُقوَّماً لا تأسيساً مجرداً."[٧٤]

ولذلك، يفضل المسيري استخدام عبارتي: "أكثر تفسيرية" و"أقل تفسيرية"، بدلا من كلمتي "موضوعي" و"ذاتي"؛ لأنهما "تؤكدان دور العقل الإنساني، وتستعيدان البعد الاجتهادي غير النهائي في عملية رصد الواقع، على عكس "موضوعي" و"ذاتي" اللتين تدوران في إطار الموضوعية السلبية المتلقية."[٧٥]

ويرى المسيري أن هذين المصطلحين "أكثر علمية ودقة؛ لأنَّ العـــالِمَ، صـــاحبَ الأطروحة، لن يقول: "هذه هي الرؤية الموضوعية"، ومن ثَمَّ يضفي عليها قدراً كـــبيراً

---

[٧١] المرجع السابق، ص١٨٤. من هذا المنطلق ينتقد الكاتبان النـــزعة الموضوعية، ويُحمِّلانها مسؤولية كـــثير مـــن المشاكل التي تطرح في الثقافة الغربية نتيجة قبولها؛ "الأعمى لأسطورة النـــزعة الموضوعية." المرجع الســـابق، ص١٩١.

كما أكدا عجزها عن "تقديم رصدٍ مُرْضٍ للفهم البشري وللقضايا التي تستلزمه." المرجع السابق، ص٢١١.

[٧٢] طه، عبد الرحمن. **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص٩٣.

[٧٣] المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان، دراسات نظرية وتطبيقية في النمـــاذج المركبـــة**، القـــاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٣م، ص٢٩٧.

[٧٤] طه، عبد الرحمن. **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص٩٣.

[٧٥] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، مج٢، ص٤٤٦.

من النهائية، بل سيقول بكل تواضع: "هذا هو اجتهادي الذي أعتقد أنَّه أكثر تفسيرية، وأرجو أن تقوموا باختبار ما توصلت إليه."[٧٦]

ويمكن إجمال أهم منطلقات موضوعية هذا النموذج فيما يأتي:

أ. الظاهرة الإنسانية تختلف بشكل جوهري عن الظاهرة الطبيعية؛ ولذلك لا يمكن دراستها دراسة كمية، ولا اختزالها في قانون أو مجموعة قوانين عامة، بل يجب إدراكها في تركيبيتها وتنوعها.

ب. عقلُ الإنسان عقلٌ فَعَّال ومبدع، وليس كياناً مادياً سلبياً متلقياً، وعلاقتُه بالواقع ليست بسيطة آلية؛ إذ إن إدراكه له لا بدّ أن يصطبغ بما تحمله الذات المدركة من قيم وأفكار ومعتقدات...إلخ.[٧٧]

أما أهم نتائج هذه الموضوعية الاجتهادية فهي التواضع العلمي؛ لأن الإنسان حينئذ سيدرك حدوده، ولن يدَّعي بلوغ المطلق، ولا تطابق نموذجه التفسيري والظاهرة المفسَّرة. ولذلك، فهو سيحاول وضع نماذج تفسيرية "فضفاضة"،[٧٨] لا تطمع في الوصول إلى قوانين عامة صارمة، ولا تقديم إجابات نهائية حول كل شيء؛ وذلك إيماناً منه بمحدودية عقله، وعجزه عن الإحاطة بكل شيء وإدراك حقيقته، وهذا هو جوهر التوحيد الذي أشرنا إليه سابقاً.

ت. نموذج إنساني ينطلق من الإنسان، لكن ليس بغرض "تأليهه"، وإنما قصد السمو به وبوعيه، ليتعالى على نزعته الغريزية البهيمية العابرة، ويهتدي بمنظومة القيم الإلهية؛ فقد كرم الله الإنسان، وفَضَّله على كثير من خلقه، كما سخر له ما في السماوات والأرض جميعاً، واستخلفه في هذه الأرض ليقوم بعمارتها بالعمل الصالح، فقال الحق سبحانه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ

[٧٦] المرجع السابق، ص٤٤٦.

[٧٧] المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان**، مرجع سابق، ص٢٨٩ وما بعدها.

[٧٨] المسيري، عبد الوهاب. **فقه التحيز**، مرجع سابق، ص١١١.

وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ (الإسراء: ٧٠)، وقال أيضاً: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الجاثية: ١٣) وقال أيضاً: ﴿ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾ (لقمان: ٢٠)

كما أن هذا النموذج ينطلق من تصور مغاير للإنسان، يتجاوز المقابلة والفصل بين الوجود الطبيعي المادي والروحي المعنوي، بل يعُدُّ الوجودين جزءا من الطبيعة البشرية التي لا يمكن تصورها بدونهما، فهو ليس مجرد مادة فيتم إلحاقه بالطبيعة، ودراسته دراسة مادية طبيعية، بل هو روح ومادة معاً، وهذا ما أشار إليه الحق سبحانه بقوله: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ (ص: ٧١-٧٢) وقوله أيضاً: ﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ (السجدة: ٧-٩) ومن شأن هذا التصور أن يحرر فلسفة العلوم الإنسانية من أغلالها المادية الوضعية.

لقد كان من أخطر نتائج إقصاء الجوانب المعنوية الروحية في الإنسان، إضافة إلى عزل الإنسان عن خالقه واعتباره مرجعية ذاته، سيطرة النزعة الوضعية التي سعت إلى دراسة الظاهرة الإنسانية دراسة كمية، والتعامل معها تعامل العلوم الطبيعية مع ظواهرها التي تسعى إلى صياغة قوانين عامة وكلية ومطلقة. ولذلك، فإن إعادة الاعتبار لهذه الجوانب، من شأنه تجاوز مآزق النزعة الوضعية، وإنشاء علوم إنسانية تسعى إلى مجرد بناء قوانين وقواعد تقريبية واحتمالية، لا تدعي الكلية واليقين المطلق؛ لأنها تدرك أن ادعاء الوصول إلى قوانين مماثلة لتلك القوانين التي تصل إليها العلوم الطبيعية/المادية أمر مستحيل، "فحين لا يكون الموضوع قابلاً للدراسة العلمية، فلا فائدة عندئذ من

اصطناع أدق المناهج؛"[٧٩] فموضوع العلوم الإنسانية هو الإنسان، والطبيعة البشرية تتميز بأنها تتجاوز الطبيعة/المادة، إضافة إلى أن كل فرد يتميز بخصوصيات تجعله يختلف عن باقي الأفراد، "فالأفراد ليسوا نسخاً متطابقة يمكن صبها في قوالب جاهزة وإخضاعها جميعها للقوالب التفسيرية نفسها، فكل فرد وجود غير مكتمل، مشروع يتحقق في المستقبل، واستمرار للماضي."[٨٠]

ويحصي عبد الوهاب المسيري عدداً من الاختلافات والفروق بين الظاهرتين الطبيعية والإنسانية، نكتفي بذكر بعضها:[٨١]

١. يسهل تحديد وحصر العلة أو العلل التي تكون وراء نشوء الظواهر الطبيعية، في حين يصعب تحديد كل أسباب الظاهرة الإنسانية وحصرها؛ فقد يصل الدارس إلى معرفة بعض الأسباب، لكن دون أن يتمكن من الوقوف على كل الأسباب؛ لأنها متعددة ومتداخلة ومتشابكة.

٢. تتميز الظاهرة الطبيعية بغياب المكون الشخصي أو الثقافي أو التراثي عنها، فهي بلا شخصية ولا ثقافة ولا تراث، كما أنها مجردة من الزمان والمكان، مثل تجردها من الوعي والذاكرة والإرادة... وفي المقابل، نجد أن هذه المكونات الشخصية والثقافية والتراثية مكونات أساسية في بنية الظاهرة الإنسانية. أضف إلى ذلك تعدد هذه الثقافات، وتعدد الشخصيات الإنسانية، هذا مع حضور الوعي والإرادة الحرة والشعور والذاكرة... في الظاهرة الإنسانية.

٣. دراسة الظواهر الطبيعية تقود إلى صياغة قوانين عامة، يمكن التأكد من وجودها وصحتها بالرجوع إلى الواقع، ولما كان الواقع الطبيعي بطيء التغير، فإن هذا القانون يمكن أن يكتسب مشروعيته عبر الزمان والمكان. أما دراسة الظواهر الإنسانية

[٧٩] وقيدي، محمد. **العلوم الإنسانية والإيديولوجيا**، المغرب: منشورات عكاظ، ط٢، ١٩٨٨م، ص٩٩.
[٨٠] المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص١٣.
[٨١] المرجع السابق، ص٤٢-٤٦.

فتوصلنا إلى تعميمات تقريبية، قد تثبت وقد لا تثبت إن حاولنا تطبيقها على مواقف إنسانية جديدة؛ لأننا سرعان ما سنكتشف أن هذه المواقف الجديدة تحتوي على عناصر ومكونات خاصة لم نصادفها في المواقف السابقة، إذ من غير الممكن أن يحدث في المجتمع ظرفان متعادلان ومتكافئان تماماً.

وإضافة إلى كل هذه الفروق، تختلف وقائع العلوم الطبيعية عن وقائع العلوم الإنسانية في كون الأولى يمكن إدراكها عن طريق الحواس؛ لأنها أحداث فيزيقية. أما الثانية فلا يمكن إدراكها عن طريق الحواس؛ لأنها ذاتية، وتختلف من فرد إلى آخر، فهي تتمثل في المشاعر والأفكار والنيات... ولذلك فهي وقائع تتصف بجديتها، وبعدم قابليتها للتكرار. وبرغم امتلاك الإنسان لخواص فيزيقية، فإن أهم صفة تميزه هي أنه كائن عاقل؛ الأمر الذي يمنح سلوكاته وتصرفاته معنى، ويفرض علينا فهمها وعدم الاقتصار على وصفها... ولعل هذه الفروق، وغيرها، هي التي دفعت أحد المهتمين بمناهج العلوم إلى التأكيد أن "تشييد الدراسات الإنسانية على غرار العلوم الطبيعية، بحيث تكون نموذجاً متشابهاً لها تماماً، هو ضلال عقلي، وعقم علمي، وخطر أخلاقي: هو ضلال عقلي؛ لأنه يتجاهل العمليات المعرفية المألوفة، وعقم علمي؛ لأنه لا ينتج المعرفة التي نحتاجها، وخطر أخلاقي؛ لأنه يقبل تصور الإنسان على أنه شيء آخر في عالم مادي طبيعي."[٨٢]

ويؤكد عدد من الباحثين أن أزمة العلوم الإنسانية مردها إلى "واحدية العلوم"، التي سعى دعاتها إلى فصل النشاطات الإنسانية عن كل المعايير الأخلاقية المتجاوزة، وإلحاق الإنسان بالظواهر الطبيعية/المادية.

ولذلك رفض كثير من العلماء الغربيين الرؤية الساذجة التي تصر على إقصاء الجوانب الجوانية والفردية للظاهرة الإنسانية، وتدعو إلى إلحاقها بالظواهر الطبيعية.

[٨٢] عبد المعطي، محمد علي. **رؤية معاصرة في علم المناهج**، مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤م، ص٣٢١-٣٢٢.

وألَحُّوا، في المقابل، على رفض فكرة وحدة العلوم، وعلى التمييز بين الظاهرتين موضوعاً ومنهجاً؛ فدعا ويلهلم ديلثي Wilhelm Dilthey إلى وضع حدود فاصلة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، ورأى أنه من السذاجة تطبيق مناهج الأولى على الثانية. لذلك، تركزت محاولته في التفرقة بين العلوم الطبيعية والإنسانية، وفي الرد على الوضعيين الذين وحَّدوا بين منهجيهما، وحاول أن يؤسس العلوم الاجتماعية على أسس منهجية مختلفة عن العلوم الطبيعية. ولتحقيق هذا الهدف، التفرقة بين مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية، استخدم ديلثي، وغيره من أنصار الهرمينوطيقا الذين ناهضوا النزعة الوضعية، مصطلح "الفهم" مقابل مصطلح "التفسير"؛ لأن "الفهم" يتجاوز حدود الواحدية المادية، ويرفض تسوية الظاهرة الإنسانية بالظاهرة الطبيعية/المادية، وينظر إلى الإنسان على أنه ظاهرة متجاوزة وفردية وذات خصوصيات، وهو ما يعني أنه لا يمكن تفسيرها أو تعليلها أو دراستها من الخارج، أو صياغة قوانين عامة حولها كما نفعل مع الظواهر الطبيعية، وإنما ينبغي النفاذ إلى أعماقها، ودراستها من الداخل.

٤. نموذج كوني عالمي، وهذا ينسجم مع كونية الرسالة الإسلامية وعالميتها، فالإسلام يخاطب مطلق الإنسان، ومطلق الأنساق الثقافية والحضارية، والقرآن الكريم عالمي بدعوته وأحكامه، وخطابه مُوجَّه إلى البشرية جمعاء، والآيات التي تنص على كونية الدعوة الإسلامية عديدة، منها قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾ (سبأ: ٢٨) وقوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧) وقوله: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ﴾ (الأعراف: ١٥٨) وفي المقابل، تشير عدد من الآيات إلى أن الرسل والأنبياء قبل محمد، صلى الله عليه وسلم، كانوا يُرسَلون إلى قومهم خاصة، مثل قوله تعالى: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾ (الأعراف: ٥٩) وقوله: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمۡ صَٰلِحًا﴾ (الأعراف: ٧٣) وقوله: ﴿وَإِلَىٰ مَدۡيَنَ أَخَاهُمۡ شُعَيۡبٗا﴾ (الأعراف: ٨٥) وقوله: ﴿ وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ رُسُلًا إِلَىٰ قَوۡمِهِمۡ ﴾ (الروم: ٤٧) وغير ذلك من الآيات.

من هنا، وجب على إنسان القرآن الكريم أن يكون متفاعلاً مع كل "الأنساق الفكرية ليرتقي بها، وبكل المناهج المعرفية؛ ليستوعبها، ثم يتجاوزها ليسموَ بها."[٨٣] كما تقتضي هذه العالمية "التفاعل الحضاري، ونبذ منطق الثنائيات الحضارية المنغلقة والمتنابذة، فليس في الإسلام (تحيُّز حضاري)، حتى للذات العربية، وليس هناك منطق (خصوصية) مفارقة للآخرين، بل إنَّ عالمية الإسلام قد قامت على هذا التفاعل، ولم تكن كالعالمية الأوروبية (متمركزة على الذات)."[٨٤]

أما البدائل المحلية والقومية القائمة على الخصوصية الضيقة، والوعي المحلي أو العرقي، فلا قيمة لها، وهي تتنافى مع عالمية الخطاب القرآني، ومع مفهوم الأمة الوسط، التي هي خاصية الأمة الإسلامية، والتي تتسع لتشمل كافة الأمم، ومفهوم الشهادة على الناس. يقول الله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ (البقرة: ١٤٣)

من هنا، تبرز أهمية إسلامية المعرفة باعتبارها منهجية للتثاقف الحضاري مع الغرب ومع مختلف النماذج المعرفية الأخرى، كونها تقوم على الاستيعاب والنقد والتجاوز،[٨٥] قيام القرآن الكريم على تصديق ما قبله من الكتب السماوية والهيمنة عليها.[٨٦] يقول عرفان عبد الحميد فتاح، محدداً مفهوم الأسلمة: "الأسلمة -في فهمي- عنوان لمنهج فكري في التثاقف الحضاري، ذي بعدين، أو معنيين متضايفين:

---

[٨٣] حاج حمد، محمد أبو القاسم. **جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية**، بغداد: دار الهادي، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص٧١.

[٨٤] المرجع السابق، ص٧١.

[٨٥] يعرف حاج حمد أبو القاسم إسلامية المعرفة بقوله: "أسلمة المعرفة تعني: فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني- غير وضعي. فهنا استيعاب وتجاوز يؤدي لمفهوم مختلف." انظر:
- حاج حمد، محمد أبو القاسم. **منهجية القرآن المعرفية**، مرجع سابق، ص٣١.

[٨٦] تدبر قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾ (المائدة: ٤٨)

الأول منهما: ويراد به جهد الفكر الإسلامي المعاصر، وسعيه الحثيث من أجل هضم جميع ما أنجزه الفكر الغربي وتمثله في بعديه: الحضاري المادي، والثقافي المعنوي.

أما الثاني: ففيه التنبيه على وجوب تأمين تحرير تلك المنجزات التي نشأت ضمن مفاهيم فلسفية، لا دينية، ومادية وإلحادية، وذلك بإعادة تفسيرها، وربطها بإطار قيمي إسلامي، موصول ومتصل بالهدي الإلهي، الذي بلغ كماله وختامه بالإسلام."[٨٧]

ولهذا يؤكد الكاتب أنّ هذا المفهوم، ببعديه، "إنّما يعبر عن منهج فكري طموح في التثاقف الحضاري (Acculturation)."[٨٨] ولذلك فهو يتضمن قضيتين متلازمتين، هما:

"أ. الاستعداد الفكري والنفسي للحوار الحضاري والثقافي مع الفكر الغربي، وهضم وتمثل إنجازاته وقيمه الحيادية الأساسية في العلم والمعرفة (والتكنولوجيا).

ب. وإن هذا الاستعداد ينبغي أن يكون مصحوبا بشرط أولي مسبق، وهو الحذر من الانصهار الثقافي في الغرب...."[٨٩]

إنّ مهمة أسلمة المعرفة هي تقديم البديل المنهجي والمعرفي التوحيدي الكوني الذي من شأنه إنقاذ البشرية جمعاء من مآزقها، وهذا لا يمكن أن يتم إلا بالشرطين اللذين أشار إليهما عرفان عبد الحميد أعلاه، وهما –أيضاً– الشرطان اللذان يجعلان الأسلمة تختلف جوهرياً عن "التأصيل العربي" الذي جرى ويجري الحديث عنه عند عدد من الباحثين في ميادين مختلفة، والذي يبحث عن السبق العربي أو الإسلامي لكل ما هو غربي؛ لتسويغ نقله وتوظيفه، بدعوى أنَّ له ما يناظره في التراث العربي الإسلامي، فيتحول من آلية لتأصيل الفكر الغربي ومناهجه ومفاهيمه، وتجاوز تحيزاته، إلى آلية لتكريس هذا التحيز؛ فهو يفترض أن منجزات الآخر الفلسفية والثقافية والفكرية

---

[٨٧] عرفان، عبد الحميد فتاح. "إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة٢، العدد٥، صفر ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص٩.

[٨٨] المرجع السابق، ص١٠.

[٨٩] المرجع السابق، ص١١.

والعلمية مطلقة، ومتعالية على خصوصياتها، وقابلة لفصلها عن سياقاتها وظروف نشأتها، وهي لا تحتاج إلا إلى توطينها وتأصيلها بالبحث لها عن أشباهها ونظائرها في تراثنا العربي الإسلامي.

خاتمة:

بدأنا حديثنا عن الحوار والتعارف بين الحضارات وشروط إنجاحهما بإقرار مبدأين ضرورين، هما: الأصل في الحوار هو الاختلاف، والأصل في التعارف هو الاعتراف وتبادل المعروف. ورأينا كيف أن إقرار هذين المبدأين من شأنه تمكين الأطراف المتحاورة من اكتشاف مآزق النموذج المعرفي الغربي السائد، وإدراك تحيزاته، وتقديم البديل الفكري القادر على انتشال الإنسان المعاصر من اليأس الفكري والنفسي الذي يتهدد وجوده.

من هنا، انصب اهتمامنا خلال الصفحات السابقة على إبراز أهم مآزق النموذج المعرفي الغربي، المتمثلة في استناده إلى مرجعية حلولية مادية، تحصر الوجود في الإدراك، وتستبعد الغيب، وتوحِّد الإنسان بالطبيعة. وفي المقابل، قدمنا تصوراً لما يمكن أن يكون عليه النموذج البديل القائم أساساً على مرجعية توحيدية متجاوزة، توسِّع أفق نظر الإنسان ليشمل عالم الغيب، وتعتمد منهجية الدمج بين القراءتين؛ لتجاوز متاهات القراءة الأحادية للكون، وما أفضت إليه من وحدة وجود مادية، ومن استلاب للإنسان والطبيعة معاً.

وختمنا حديثنا بتأكيد أهمية إسلامية المعرفة في الحوار والتثاقف الحضاري مع مختلف الأنساق المعرفية والنماذج الفكرية؛ بسبب قدرتها على التفاعل الخلاق مع هذه الأنساق، القائم على الاستيعاب والنقد والتجاوز، في اتجاه تقديم بديل منهجي ومعرفي توحيدي ينقذ البشرية من مآزقها الراهنة.

غير أنَّه من الخطأ الاعتقاد أنَّ مهمتنا تتوقف عند حدود تقديم البديل؛ فاقتراح البديل ليس هو نهاية المطاف، بل يجب السعي لضمان انتشاره، وتخطي العقبات التي تواجهه، وهي عقبات ليست باليسيرة.

ويمكن تصنيف هذه العقبات إلى نوعين: عقبات ذاتية مرتبطة بالأمة الإسلامية ذاتها، وأخرى موضوعية مرتبطة بالآخر الغربي؛ إذ لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أنَّ عددا غير قليل من مفكري هذه الأمة بلغ بهم الإعجاب بالحضارة الغربية، والانبهار بثقافتها وفكرها ومناهجها، إلى حدٍّ أعماهم عن إدراك نقائصها ونسبيتها وتاريخيتها، والاعتقاد بأنَّ الغرب مطلق، وثقافته مطلقة ومتعالية على الخصوصيات، ولا صلة لها بأي عقيدة لاهوتية.

أما الآخر الغربي فإنّ نزعة التمركز حول الذات، ومقولات نقاء أصله، وكونية أنساقه المعرفية المتأصلة في تراثه الفلسفي، تجعله يمارس عملية إقصاء ممنهجة لكل ما هو غير غربي، ورسم صورة مشوهة عن الآخر، لا سيما إذا كان هذا الآخر مسلماً يطرح بديلاً قرآنياً.

فكيف، إذاً، نتجاوز هذه العقبات على المستويين العربي الإسلامي والغربي؟

هنا تبرز مرة أخرى أهمية إسلامية المعرفة بوصفها منهجية للحوار، تقوم على خطوتين أساسيتين متكاملتين: أولهما استيعاب الفكر الغربي استيعاباً يمكنها من نقده نقداً معرفياً، يبرز نقائصه وخصوصيته وتحيزه، ويعيد إليه نسبيته وتاريخيته، وهذا شرط أساسي لتجاوز عقبات انتشار النموذج البديل على المستوى العربي الإسلامي.

أما الخطوة الثانية فتتمثل في أسلمة المعرفة الإنسانية والطبيعية، باعتبار إسلامية المعرفة رؤية فلسفية توحيدية، ومنهجية معرفية كونية بديلة، هدفها معالجة مشاكل الإنسانية جمعاء، وتجاوز مآزقها. لذا، فهي تنفتح على الجميع، وتستجمع طاقات وقدرات الجميع في أفق تحقيق هذا الهدف. وهنا لا بدّ من توضيح الفرق بين "كونية"

الغرب المزعومة القائمة على التمركز حول الذات والانغلاق والإقصاء والتجانس، وبين كونية البديل القرآني القائمة على التفاعل والانفتاح والتنوع. ثُمَّ إنَّ هذه الكونية، على عكس "الكونية" الغربية البشرية الوضعية، كونية إلهية توحيدية حتمية التحقق.

وإذا كان التركيز على الحقائق الإنسانية المشتركة بين الأطراف المتحاورة من أكثر المبادئ التي تضاعف حظوظ نجاح أي حوار فإنَّه لا يوجد، في اعتقادنا، مشترك إنساني أكثر من التوحيد، الذي هو فطرة الله التي فطر الناس عليها.

إنَّ إنجاز الخطوة الثانية من مشروع إسلامية المعرفة كفيل بإقناع الآخر، الغربي وغير الغربي، بأهمية النموذج المعرفي القرآني البديل، وبقدرته على معالجة الأزمة الفكرية العالمية التي قاده إليها الغرب، وعجز عن تجاوزها. أمَّا من بغى وأعرض وتولى فهو من الظالمين، والحوار متعذر معه ابتداءً.