

# الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي توحيدي بديل

علي صديقي  
باحث مغربي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

## الملخص التنفيذي:

حقق الغرب في العصر الحديث، بفعل انتصار العقلانية وسيادة مبادئ التنوير، تقدماً معرفياً وتقنياً هائلاً. غير أنّ هذا التقدم لم يمنع الإنسان الغربي من مراجعة هذا المشروع الحدائثي، وذلك من خلال توجيه سهام نقده إليه، ومحاولة تفويض الأسس والمبادئ التي قام عليها. ولعل من أبرز مظاهر هذه المراجعة انتقال الفكر الغربي من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، ومن العقلانية الصلبة إلى العقلانية السائلة؛ أي من مرحلة بناء الأنساق الفكرية والفلسفية إلى مرحلة تفويض هذه الأنساق. وهذا الانتقال يعكس في نظرنا تأزم الفكر الغربي، وينذر ببلوغه مرحلة النهاية.

ويهدف هذا البحث إلى تحقيق غايتين؛ أولاًهما: الكشف عن مآزق النموذج الفكري الغربي الحديث، والوقوف على حدوده، وثانيتها: تقديم البديل الفكري والمنهجي لهذا النموذج. وذلك من خلال الإجابة عن جملة من الأسئلة، منها: كيف السبيل إلى الخروج من هذه الأزمة الفكرية التي أفضى إليها النموذج المعرفي الغربي؟ وما ملامح النموذج البديل؟ وما الآليات الموصلة إلى صياغة هذا النموذج؟

ويتألف هذا البحث من محورين، خصص الأول للحديث عن مآزق النموذج المعرفي الغربي الحديث، وذلك من خلال التعريف بالنموذج المعرفي، وإبراز مرجعيات النموذج المعرفي الغربي الحديث ومظاهر أزمته، والوقوف أخيراً على أهم نتائج انتصار هذا النموذج على المستوى العلمي والمعرفي. أمّا المحور الثاني فموضوعه التعريف بالنموذج المعرفي البديل، وإبراز خصائصه المتمثلة أساساً في التوحيد والاجتهاد والإنسانية والكونية. من هنا، يخلص البحث في الأخير، إلى أنّ النموذج البديل لا يمكن مطلقاً أن يكون نموذجاً قومياً أو محلياً، وإنما يجب أن يكون نموذجاً إنسانياً كونياً. أمّا البدائل القائمة على الخصوصية الضيقة والوعي القومي والمحلي، فتتناهى أصلاً مع عالمية الخطاب القرآني.

## المقدمة

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 بأن هذا الانتصار قد انحرف عن مساره، وأدى إلى نقيض مقصوده، ولا أدلّ على ذلك من أنّ هذه العقلانية التي بشرت الإنسان بعالم تسوده الطمأنينة والسعادة هي التي أدت إلى تدميره، فتحوّلت هي وتطبيقات العلم التكنولوجية إلى عار على الحضارة الغربية بعدما كانت مجداً وشرفاً لها، حسب عبارة شهيرة لبول فاليري عام 1919. الأمر الذي ولّد لدى هذا الإنسان حالة من اليأس والشك في مبادئ عصر التنوير، ومشروع الحداثة بجميع قيمه وأسسها التي قام عليها، بما في ذلك مقولات العقل والعلم والتقدم والتحرر. وقد كانت ثورة الطلاب الفرنسيين عام 1968 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 أنّ العقل الذي جاء لتحرير الإنسان من سلطة الكنيسة وكهنوتها قد تحول، شأنه في ذلك شأن العلم، إلى قوة قمعية ووسيلة للسيطرة على الطبيعة والإنسان.

ولعل 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، التي 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 مطلقاً مادية توجد داخل عالم المادة، خاضعة لقوانين الحركة المادية، إلا أنها يُزعم مع هذا أنها تتمتع بقدر من الثبات..."<sup>1</sup> إلى المرحلة المادية السائلة المرتبطة باللاعقلانية المادية، التي 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."<sup>2</sup> وهذا يدلّ دلالة واضحة على أنّ الحضارة الغربية تعيش قمة مأزقها الفكري، وأنها لا تمتلك بديلاً أو تصوراً للخروج منه.

<sup>1</sup> - المسيري، عبد الوهاب، والتريكي، فتحي. الحداثة وما بعد الحداثة. دمشق: دار الفكر، 2003، ص 19

<sup>2</sup> - المرجع السابق ص 27. من هنا، بوجه 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 رأبي مادية كلاسيكية تظل ميتافيزيقية حتى في شكلها الديالكتيكي، ويبدو لي أنها

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

لا شك أنّ 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، أهمها؛ أولاً: الوعي باختلاف الحضارات والثقافات وتنوعهما، باعتبار ذلك منطلقاً للحوار، وثانياً: تبادل الاعتراف والمعروف بين الأطراف المتحاورّة، باعتبار ذلك هدفاً لهذا الحوار؛ ف"الأصل في الحوار هو الاختلاف"<sup>3</sup> 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."<sup>4</sup>

غير أنه ينبغي التأكيد هنا، أنّ القول بالاختلاف لا يفيد معنى التميز والتفوق أو العزلة والانقطاع عن الآخر؛ ذلك أنّ الاختلاف وإن كان حتمياً فإنه 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 عين الكونية، 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 يمكننا من أمرين في غاية الترابط:

أولهما: السعي نحو الكشف عن مآزق النموذج الفكري الغربي وتحيزاته، وإدراك حدوده ونسبيته وتاريخيته، وهذا ما سيشكل محور حديثنا في القسم الأول من الدراسة.

وثانيهما: تقديم البديل الفكري والمنهجي الذي من شأنه إنقاذ البشرية من مآزقها الحالية، فالحضارة إبداع وليست تقليداً ونسخاً. كما أنه يجب على الأمة الإسلامية، لتكون طرفاً فاعلاً ومؤثراً في العالم، وشريكاً يعترف

ما تزال قابعة داخل الميتافيزيقا بالقدر نفسه الذي تكون عليه المثالية...". انظر: دريدا، جاك. **الكتابة والاختلاف**. ترجمة: كاظم جهاد، الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 1988، ص 52

<sup>3</sup>- طه، عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2002، ص 28

<sup>4</sup>- انظر:

- طه، عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، ص 21

- طه، عبد الرحمن، **روح الحدائث، المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية**، الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006، ص 96-95

به في قضية بحجم الحوار بين الحضارات، أن تتجاوز منطق الاعتراض إلى منطق الادعاء، أي أن تمتلك بديلاً، وهذا البديل هو ما يزعم القسم الثاني من الدراسة أنه يقدم ملامح عامة عنه.

## أولاً: مآزق النموذج المعرفي الغربي الحديث

### 1. مفهوم النموذج المعرفي:

يُعدّ 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.<sup>5</sup> 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."<sup>6</sup>

وراء كلّ نموذج بُعِدَ معرفي لا يمكن استبعاده أو تجاوزه، ويتمثل هذا البعد في معايير النموذج 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 (ما الهدف من الوجود في الكون؟ هل الإنسان مادة وحسب، أم مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون: كامناً فيه أم مفارقاً له؟)."<sup>7</sup>

المرجعية، إذًا، هي الثابت والمبدأ الذي يرد إليه كلّ نتاج إنساني، لأنها هي التي تمنح الظواهر الإنسانية، التي لا يمكن عزلها عنها مهما بلغت درجتها من الحياد والموضوعية، المعنى والدلالة. من هنا كانت

<sup>5</sup> - المسيري، عبد الوهاب، العالم من منظور غربي، مصر: دار الهلال، كتاب الهلال، ع 602، 2001، ص 15

<sup>6</sup> - المرجع السابق ص 15. ويطلق على هذه النماذج اسم "النماذج الإدراكية" و"النماذج المعرفية"، لأنّ 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 ص 31. 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، ط1، 2007، ص ص 168-213

- عارف، نصر محمد، "النماذج المعرفية عند «المسيري» و«كون»"، في كتاب: في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري، تحرير: عطية، أحمد عبد الحليم، تقديم: هيكل، محمد حسنين، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2004، مج1، ص ص 184-197

<sup>7</sup> - المسيري، عبد الوهاب، فقه التحيز، في كتاب: إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. تحرير: المسيري، عبد الوهاب، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1418هـ/1998م، ص 31

المرجعية هي "الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كلِّ الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها (فهي ميتافيزيقا النموذج)، والمبدأ الواحد الذي ترد إليه كلِّ الأشياء وتنسب إليه، ولا يرد هو أو ينسب إليها. ومن هنا، يمكن القول إنَّ المرجعية هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه ويحدد حلاله وحرامه".<sup>8</sup>

من هنا، تختلف المرجعية عن النموذج، لأنَّ المرجعية تمثل الثوابت، أما النموذج فهو الأداة التحليلية، المرجعية تمثل الجانب الخفي والمجرد ولا يمكن استخدامها باعتبارها أداة تحليلية، وإنما لا بدَّ من استخراج النموذج منها.<sup>9</sup> ولذلك يمكن لمرجعية واحدة أن تنتج داخلها أكثر من نموذج معرفي.

ويمكن التمييز بين مرجعيتين مختلفتين ومتعارضتين، هما: "المرجعية النهائية المتجاوزة"، و"المرجعية النهائية الكامنة"، تتميز الأولى بأنها نقطة خارج الطبيعة، فهي متجاوزة لها وللتاريخ والإنسان، وهذه النقطة المتجاوزة هي الإله الواحد المنزّه في النظم التوحيدية. أمَّا الثانية، فهي مرجعية كامنة وحالّة في الطبيعة والإنسان، إذ يصبح العالم مقياس ذاته، على اعتبار أنه يحوي داخله كلِّ العناصر التي تكفي لتفسير ذاته بذاته، دون حاجة إلى نقطة ارتكاز خارج النظام الطبيعي.<sup>10</sup> 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".<sup>11</sup>

## 2. مرجعية النموذج المعرفي الغربي الحديث:

يستند النموذج المعرفي الغربي الحديث إلى مرجعية حُلولية مادية كامنة، عقلانيته "مُكَيِّة"،<sup>12</sup> تحصر الوجود في الإدراك، وتستبعد الغيب، وتصفي ثنائيه الخالق والإنسان، وتوحّد الإنسان بالطبيعة.

لقد شكل العقل منذ القرن السابع عشر "إله" الحضارة الغربية بعد قطع الصلة بـ"إله" الكنيسة، وأحيط بقسدية لا مثيل لها، واعتبر هو ودينه الجديد: العلم، الوسيلة الوحيدة التي ستمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة ليكون سيد الكون، والمؤسسة الوحيدة المعترف بها بعد أقول مؤسسة الكنيسة الكهنوتية، وكذلك الطريق

<sup>8</sup>- المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان. دمشق: دار الفكر، ط1، 2002، ص 36

<sup>9</sup>- المسيري عبد الوهاب، "العقل الإسلامي... بين الأنا والآخر"، مجلة الوعي المعاصر، لبنان: مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع، ص2، ع7/6، 2001، ص 37

<sup>10</sup>- انظر تفصيل هذين المفهومين في: المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 36 وما بعدها. أيضاً: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2002، مج 2، ص 453

<sup>11</sup>- المسيري، عبد الوهاب، "العقل الإسلامي... بين الأنا والآخر"، مرجع سابق، ص 38

<sup>12</sup>- طه، عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مرجع سابق، ص 18

الوحيدة الموثوق بها المؤدية إلى المعرفة اليقينية، فتم حصر الوجود المعقول في الوجود الطبيعي، واستبعد الوجود غير الطبيعي باعتباره وجوداً غير معقول وخرافياً، لا سبيل إلى إدراكه وفهمه بوسائل البحث العلمي الحديث المستندة أساساً إلى التجربة المادية. يقول كرين برينتون Crane, Brinton: "المفكر العقلاني يميل إلى الموقف القائل إنّ المعقول هو الطبيعي، ولا وجود لشيء خارق للطبيعة، وأقصى ما يعترف به هو المجهول الذي قد يصبح يوماً ما معلوماً، ولا مكان في مخططه الفكري لقوى خارقة، ولا محلّ في عقله للاستسلام الغيبي لعقيدة ما... وهكذا تنزع العقلانية إلى إسقاط كلّ 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."<sup>13</sup>

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

1. الطبيعة تحكمها مجموعة من القوانين البسيطة الصارمة المطردة، وهو ما يساعد على ترجمتها إلى معادلات رياضية تسهّل إدراكها وفهمها والتحكم فيها.
2. الطبيعة الإنسانية واحدة، وتتميز بأنها جوهرية وعاقلة، والقانون الذي يحكمها هو القانون الطبيعي المادي.
3. العقل الإنساني صفحة بيضاء، تتراكم عليها المعطيات الحسية والأفكار البسيطة لتصبح أفكاراً مركبة وثوابت ومطلقات.
4. قدرة العقل الإنساني على بلوغ الحقيقة المطلقة، وإدراك قوانين الطبيعة وفهمها دون حاجة إلى وحي، وكذلك قدرته على حل جميع مشاكل الإنسان، وتحقيق التقدم اللامتناهي.<sup>14</sup>

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 يهمل "الإله"، و"يؤله" الإنسان ويعتبره مقياس الأشياء كلها، فهو مرجعية

<sup>13</sup>- برينتون، كرين، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: جلال، شوقي. سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع82، 1984، ص ص 124-125. ولذلك يرى برينتون أنّ 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، ص ص 126-127

<sup>14</sup>- المسيري، عبد الوهاب، "حركة الاستنارة وموت الإنسان"، مجلة الإنسان، باريس: دار أمان للصحافة والنشر، س3، ع12، تشرين الأول 1994، ص ص 55-56. أيضاً: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان. مرجع سابق، ص 80 وما بعدها.

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".<sup>15</sup>

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"<sup>16</sup> الذي يمكنه من بلوغ هذه المكانة.<sup>17</sup>

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".<sup>18</sup> 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 أنّ الصراع بين النموذجين لم يعمر 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 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 أنّ الطبيعة لا علاقة لها بالإله ولا بالإنسان، فهي متجاوزة لهما".<sup>19</sup>

<sup>15</sup>- المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج1، مرجع سابق ص 265

<sup>16</sup>- المرجع السابق، ص 265

<sup>17</sup>- نعدّ النزعة الإنسانية Humanisme، وأنصار التيار العقلي في الفلسفة الغربية، أمثال: ديكارت وسبينوزا ولايبنتز خير من يمثل هذا النموذج.

<sup>18</sup>- المرجع السابق، ص 267. وممثلو هذا النموذج عديدون، نذكر منهم التجريبيين، وعلى رأسهم جون لوك ودافيد هيوم.

<sup>19</sup>- المسيري، عبد الوهاب، "حركة الاستنارة وموت الإنسان"، مرجع سابق. ص 59



أضف إلى ذلك أنّ العقل في النموذج الأول نفسه عقل مادي غير متجاوز للطبيعة؛ فقوانينه تشبه قوانين الطبيعة، كما أنّ حركة فكره تشبه حركة الطبيعة، وحقيقته نفسها لا يستمدّها إلا من ماديتها، 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.<sup>20</sup>

### 3. أهم نتائج انتصار النموذج الطبيعي/المادي:

لقد كان من أخطر نتائج انتصار هذا النموذج المتمركز حول الطبيعة/المادة، أنّه تمّ توحيد الإنسان بالطبيعة، فسادت "واحدية العلوم"<sup>21</sup> التي سعى دعائها إلى فصل النشاطات الإنسانية عن كلّ المعايير الأخلاقية المتجاوزة، وإلحاق الإنسان بالظواهر الطبيعية/المادية، حتى لم يعد هناك فارق بين الإنسان والطبيعة/المادة، بل أصبح جزءاً منها، يخضع لقوانينها وحتمياتها، ويدعّن لسماتها المتمثلة في القياس الكمي الدقيق والقابلية للتقنين.

هكذا ظهر في مجال العلوم الاجتماعية أوجست كونت Auguste, Comte الذي تأثر بمنهج العلوم الطبيعية عامة، وبفيزياء نيوتن خاصة، واستمد منها فلسفته الوضعية التي حاول أن يرسّي علم الاجتماع على أساسها، لأنّ إصرار نيوتن على ضرورة تأييد التجربة لأي فرضية للتأكد من صدقها وصحتها جعله قريباً من الوضعيين الذين كثيراً ما عبّروا عن انتمائه إليهم، بل "إنّ أوجست كونت كان يتخذ من قانون الجاذبية الذي قال به نيوتن نموذجاً لما يجب أن يكون عليه التفكير الموضوعي"<sup>22</sup> (الوضعي).<sup>23</sup>

وسادت القرن التاسع عشر نزعة علمية وثوقية، تعتقد بإمكانية تفسير كلّ الظواهر باختلاف أنواعها، وخضع مفكرو هذا العصر وفلاسفته لسيطرة نموذج فيزياء نيوتن القائم على التجربة، وتمّ تعميم أسس المنهج الوضعي<sup>24</sup> لتشمل العلوم الإنسانية. وكان من نتائج ذلك كله، أن تمّ اختزال الظواهر الإنسانية في جوانبها الحسية والفيزيائية، وإسقاط كلّ ما هو متجاوز ومتعلّ وغيبي من الوجود، حتى إنه لم يعد هناك فرق بين

<sup>20</sup>- المرجع السابق، ص 59

<sup>21</sup>- استعرنا هذا المفهوم من المسيري، وهو مفهوم "يفترض أنّ ثمة وحدة عامة شاملة تنظم العلوم كافة (الطبيعية والرياضية والاجتماعية والإنسانية)، باعتبار أنّ الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة لا وجود له خارجها... واعتبار أنّ ثمة قانوناً واحداً (طبيعياً/مادياً) يسري على جميع الظواهر الإنسانية والطبيعية، أي أنّ ثمة واحدة كونية مادية." انظر: المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مرجع سابق، مج 2، ص 56

<sup>22</sup>- هكذا وردت في الأصل، ولعل الصواب الموضوعي، نسبة إلى الموضوعية.

<sup>23</sup>- الجابري، محمد عابد. المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي. بيروت: دار الطليعة، ط2، 1982، ص 49

<sup>24</sup>- قامت الوضعية على مجموعة من الأسس، يمكن إيجازها في ما يأتي:

- اعتبار الحس وحده مصدرراً 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).

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".<sup>25</sup>

أما في مجال الأدب، فقد ظهر المذهب الطبيعي Naturalisme الذي مثله عدد من الأدباء والنقاد؛ أمثال إميل زولا Émile, Zola وسانت بوف Sainte, Beuve و هيبوليت تين Hippolyte, Taine، الذين اندفعوا نحو إقامة النقد الأدبي على أسس وقوانين تماثل قوانين العلوم الطبيعية في دقتها وصرامتها، فتجاوز الناقد الأدبي حدود الأدب ليمائل 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، وبذلك أضحي النقد الأدبي عند سانت بوف أقرب إلى التاريخ الطبيعي للأدب".<sup>26</sup>

أما هيبوليت تين، تلميذ سانت بوف، فقد "حوّل طريقة أستاذه إلى نوع من الحتمية الجبرية على نحو ما تتصف به القوانين الطبيعية، فإذا كانت الطبيعة لا تعرف الخصائص ولا القوانين الفردية، وإنما تنشأ التعرف إلى القوانين العامة، فكذاك ينبغي أن تكون قوانين الأدب... قوانين تقوم على الحتمية"،<sup>27</sup> 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".<sup>28</sup>

<sup>25</sup>- الجابري، محمد عابد، المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي، مرجع سابق، ص 59

<sup>26</sup>- دياب، محمد حافظ. "النقد الأدبي وعلم الاجتماع، مقدمة نظرية"، مجلة فصول، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج4، ع1، 1983، ص 61

<sup>27</sup>- المرجع السابق، ص 61

<sup>28</sup>- المرجع السابق، ص 61. 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 أنّ صحة الفعل مرهونة بما يحققه من فائدة. أما في مجال الطب، فقد تغلغت مفاهيم الفيزياء في طب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وتزايد ميله إلى التجريب، وأصبح أكثر علمانية من ذي قبل. انظر:

- سورنيا، جان شارل، تاريخ الطب، من فن المداواة إلى علم التشخيص، ترجمة: إبراهيم البجلاتي، عالم المعرفة، الكويت، ع 281، 2002، ص 199 وما بعدها.

#### 4. النموذج الثالث: مرحلة اللاعقلانية المادية:

لقد تعرّض النسق العقلاني المادي، المستند إلى نموذج فيزياء نيوتن، لمجموعة من الهزات النظرية، على يد مجموعة من العلماء، أمثال: ألبرت أينشتاين Albert, Einstein، وماكس بلانك Max, Planck، وكارل هايزنبرج Karl, Heisenberg، أدت إلى انهياره وانهيار نمودجه العلمي، فظهر نموذج ثالث يتجاوز النموذجين السابقين، لكونه يهيمش "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".<sup>29</sup>

وإذا كانت اللاعقلانية المادية قد أنتجت "الاستنارة المضيفة"، فإنّ اللاعقلانية المادية أدت إلى ظهور "الاستنارة المظلمة"،<sup>30</sup> ممثلة في "النيثشوية والوجودية والفينومولوجية وهايدجر وما بعد الحداثة".<sup>31</sup>

ويعتبر نيتشه Friedrich, Nietzsche "رائد الفلسفة المادية اللاعقلانية السائلة الجديدة".<sup>32</sup> وقد دشّن 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 كياناً متماسكاً يعلو على الأشياء. ومن ثم يسقط المركز 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".<sup>33</sup>

إنّ مقولة "موت الإله" تلخص لنا مجمل رؤية نيتشه الفلسفية، ذلك أنّ "موت الإله" يستدعي "موت الإنسان"، وتحطيم فكرة المركز الثابت المتعالي، وكلّ ما هو مقدّس ومطلق وكلّي، "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 تؤوّل، في السياق العام لفلسفة نيتشه، على أنها إعلان عن تصدع جميع الضمانات

---

أما البيولوجيا، فقد سيطرت عليها مفاهيم الفيزياء، وأخضع البيولوجيون عالم الأحياء لعالم الطبيعة، كما أخضعوا الكائنات الحية للقوانين «الفيزيو كيميائية». انظر:

- ماير، إرنست، هذا هو علم البيولوجيا، دراسة في ماهية الحياة والأحياء، ترجمة: عفيفي محمود عفيفي، عالم المعرفة، الكويت، 277ع، 2002، ص 12

<sup>29</sup>- المسيري، عبد الوهاب، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 22

<sup>30</sup>- المرجع السابق ص 22

<sup>31</sup>- المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 35

<sup>32</sup>- المسيري، عبد الوهاب، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 27

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." انظر كتاب: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. مج 1، مرجع سابق. ص 283

<sup>33</sup>- المسيري، عبد الوهاب، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 28

لإمكانية تعقل العالم ولمعقوليته، وعن تشظي جميع الحقائق، وتداعي جميع الهويات، بما فيها بالطبع هوية الإنسان، التي أضحت مجرد تعدد وتشتت...<sup>34</sup>.

من هنا، تُعدّ فلسفة نيتشه أهمّ فلسفة مادية معادية للنزعة الإنسانية، ولكلّ ما هو متعال في الكون، وقد كان لهذه الفلسفة تأثير كبير في الفكر الغربي المعاصر، حيث مثلت مرحلة تأسيسية لخطاب جديد، وفلسفة جديدة، هي فلسفة دق أجراس الموت؛ إذ ستقود صرخة نيتشه عن "موت الله"، إلى نتيجة رآها ميشال فوكو Michel, Foucault 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 إنّ الوعد بالإنسان الأسمى يعني أولاً وقبل كلّ شيء حتمية موت الإنسان الوشيك. بهذا فإنّ نيتشه عندما يطرح علينا هذا المستقبل كاستحقاق وك مهمة في آن معاً، إنما هو يعين بذلك العتبة التي يمكن منها للفلسفة المعاصرة أن تستأنف التفكير، وسيبقى نيتشه بلا ريب مشرفاً من علّ على سيرتها إلى أمد بعيد."<sup>35</sup> ويواصل فوكو حديثه عن الإنسان، حيث يرى أنه 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."<sup>36</sup>

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. أمّا متى سيحدث هذا الانسحاب، فهذا ما لا يعرف فوكو تاريخه، وما لا يستطيع تحديد موعد له.<sup>37</sup> والشيء الوحيد الذي يقرّه، هو أنّ نهاية الإنسان ستكون بداية عودة الفلسفة، وأنّ التفكير لم يعد ممكناً "إلا داخل الفراغ الذي يتركه وراءه الإنسان المندثر."<sup>38</sup> فبالاحتقار والازدراء يجب أن نواجه كلّ أولئك الذين ما يزالون يتحدثون عن الإنسان ويتساءلون عن ماهيته، ويتخذون منه منطلقاً ومعبراً للوصول إلى المعرفة... "إلى كلّ أشكال الفكر هذه، الخرقاء والعاجزة، لا يسعنا إلا الردّ بضحكة فلسفية. أي إلى حد كبير، بضحكة صامتة."<sup>39</sup>

<sup>34</sup>- الدواي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1992، ص 35

<sup>35</sup>- فوكو، ميشال، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1989-1990، ص 281

<sup>36</sup>- المرجع السابق، ص 313

<sup>37</sup>- المرجع السابق، ص 313

<sup>38</sup>- المرجع السابق، ص 282

<sup>39</sup>- المرجع السابق، ص 282

وبعد إعلان فوكو "موت الإنسان"، جاء رولان بارت Roland, Barthes ليعلن "موت المؤلف". يقول بارت: "لقد أصبحنا نعلم أنّ الكتابة لا يمكن أن تنتفح على المستقبل إلا بقلب الأسطورة التي تدعمها: فميلاد القارئ رهين بموت المؤلف".<sup>40</sup>

وتحدث بارت عن صلة الكتابة بالموت، ودورها في اختفاء المؤلف، ولذلك، فـ"الأدب النموذجي" عنده، والذي يفضل تسميته "كتابة"، هو الأدب الذي يكون نموذجاً في "الخلخة" الدائمة، "أي ممارسة تهدف إلى زعزعة الذات الفاعلة وتفويضها، وتشتيتها في الصفحة ذاتها".<sup>41</sup>

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

ويرى بارت أنّ 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".<sup>42</sup>

وبعد كلّ هؤلاء، نيتشه وفوكو وبارت، جاء جاك دريدا Jacques, Derrida ليواصل تفكيكه لظاهرة الإنسان، وتفويضه 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 أومن بكل بساطة بأي شيء: الكتاب، أو الإنسان، أو الله...".<sup>43</sup> وليعلن بعد ذلك "موت الكلام" الذي كان يعزى له الحضور الكامل في التراث الفلسفي الغربي، وميلاد الكتابة

<sup>40</sup>- بارت، رولان، درس السيميولوجيا، ترجمة: بنعيد العالي، عبد السلام، الدار البيضاء: دار توبقال، ط 3، 1993، ص 87. ويؤكد ذلك في موضع آخر بقوله: "لقد مات المؤلف، من حيث هو مؤسسة: اختفى شخصه المدني، والغمامي، السيري. ولما جرد من كل ما لديه، فإنه لم يعد يمارس على مؤلفه تلك الأبوية الرائعة التي تكفل كلاً من تاريخ الأدب والتعليم بإقرار سردها وتجديده...". انظر: بارت، رولان. **لذة النص**. ترجمة: فؤاد صفا والحسين سحبان، الدار البيضاء: دار توبقال، ط 1، 1988، ص 33

<sup>41</sup>- بارت، رولان، درس السيميولوجيا، مرجع سابق، ص 38

<sup>42</sup>- المرجع السابق، ص 82

<sup>43</sup>- دريدا، جاك، **مواقع (حوارات)**، ترجمة: فريد الزاهي، الدار البيضاء: دار توبقال، ط 1، 1992، ص 12

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".

- دريدا، جاك، **الكتابة والاختلاف**، مرجع سابق، ص 95. وقوله أيضاً: "يجب أن يتحقق في مشهد القسوة تجل 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 بتلويته ألوهية الإلهي... وإذن، فإن إعادة بناء القسوة الألوهية إنما يمر بقتل الله، أولاً، الإنسان-الله". المرجع السابق ص 92

التي ستتكلّف بمهمة إخفاء هذا الحضور، وتفكيك "الكل الأكبر- مفهوم الإستمية والميتافيزيقا القائمة على مركزية الكلمة- حيث أنتجت في رحابه كلّ المناهج الغربية في التحليل أو الشرح أو القراءة أو التفسير..."<sup>44</sup>

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 اعتبارية العلاقة بينهما)، وتظل هناك إمكانية توليد المعنى. أي أنّ سوسير لم يسقط تماماً في العدمية الفلسفية الكامنة في رؤيته... ولذا نجد أنه ودعاة البنيوية يرون أنّ للعالم معنى، بل ومركزاً..."<sup>45</sup>

أمّا التفكيكية فلم تقف عند حد تهميش الإنسان والمؤلف، ولا مهاجمة الذات والتاريخ والمتعالي، وإنما تعدته لتتذرّ 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 كلّ 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 ما بعد الميتافيزيقا، وما بعد الحقيقة، وما بعد الإنسانية الهيومانية وما بعد الحداثة... عصر الحلوية الشاملة السائلة."<sup>46</sup>

وتكاد هذه السيولة الشاملة، تظهر في كلّ 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.<sup>47</sup> بل وتظهر حتى في تحديده للتفكيك نفسه؛ حيث

44- دريدا، جاك، في علم الكتابة، ترجمة وتقديم: أنور مغيث ومنى طلبة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005، ص 124

45- المسيري، عبد الوهاب، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 35

46- المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج1، مرجع سابق، ص 281

47- يؤكد دريدا أنّ "مفاهيمه" منزلة ومنفلتة من قبضة أي تحديد أو محاولة للتعريف، وهو بذلك يكثر في تحديده لها من توظيف عبارات تدلّ على هذا الانفلات؛ فهي "لا هذا" و"لا ذاك"، وهي "لا شيء" مع أنها "كل شيء"! انظر على السبيل المثال تحديده لمفهوم الاختلاف في كتابه:

- Marges de la Philosophie, Paris: Éditions de Minuit, 1972, P: 1-29

يؤكد أنّ التفكير "ليس تحليلاً analyse ولا نقداً critique"، وليس "منهجاً ولا يمكن تحويله إلى منهج"، كما أنه "ليس فعلاً أو عملية"، ليختم بالقول: "ما الذي لا يكون التفكير؟ كلّ شيء، ما التفكير؟ لا شيء".<sup>48</sup>

## ثانياً: ملامح النموذج المعرفي البديل.

إذا كان النموذج المعرفي الغربي الحديث مادياً علمانياً،<sup>49</sup> يستند إلى مرجعية حلولية كامنة، ويمتلك رؤية معادية للإله والإنسان، ولكلّ المطلقات الدينية التوحيدية، فإنّ النموذج المعرفي البديل، يستند إلى مرجعية توحيدية متجاوزة، وينطلق من الرؤية القرآنية للإنسان والكون والحياة. أمّا خصائصه فيمكن إجمالها فيما يأتي:

1. نموذج توحيدي، يستند إلى عقلانية توحيدية شهودية، تجمع بين النظر المُلكي الذي يعقل أسباب الظواهر، والنظر المُلكوتي الذي يعقل قيمها ومعانيها،<sup>50</sup> ولذلك فهي ترفض التوحيد بين الوجود والإدراك، وتسلم بعجزها عن إدراك المطلق واللامتناهي، وتحرر الإنسان من أغلال الفلسفة المادية الوضعية.

لقد شكل حصر الوجود في الإدراك، والاكتفاء بالنظر إلى ظواهره نظراً مُلكياً، واستبعاد الغيب، وإطلاق قدرة العقل الإنساني ونتائج علمه إطلاقاً ميثاقياً يقيماً، أساس الحلول والجحود في النموذج المعرفي الغربي. لذا، فإنّ النموذج البديل، حينما يرفض حصر الوجود في الإدراك، ويسلم "بالوجود الطبيعي والشرعي المتعالي على كلّ إدراك إنساني، والبال بتعاليه على وجود بارئه بدلالته على صفات أفعاله"،<sup>51</sup> 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 كلّ شيء، وتحصيل اليقين به في العلم الطبيعي والإلهي؛ فتحدث ابن خلدون (توفي 808هـ) عن وجوه قصورهم في الطبيعيات والإلهيات، ورأى "أنّ المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما الخارج

<sup>48</sup>- دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص ص 60-63

<sup>49</sup>- نوظف العلمانية هنا بمفهومها الشامل عند المسيري، أي باعتبارها "رؤية عقلانية مادية للعالم ترى العالم في إطار مرجعية مادية كامنة فيه... وهي ترفض المرجعية المتجاوزة وكلّ الثنائيات الناجمة عنها، وضمن ذلك ثنائية الإنسان والطبيعة، فترد العالم بأسره (الإنسان والطبيعة) إلى مبدأ طبيعي/مادي واحد...". انظر كتاب: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. مج 1، مرجع سابق. ص 197

<sup>50</sup>- انظر الفرق بين النظرين، في:

- طه، عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مرجع سابق، ص 18 وما بعدها.

<sup>51</sup>- المرزوقي، أبو يعرب، شروط نهضة العرب والمسلمين، دمشق: دار الفكر، ط1، 2001، ص 13

غير يقيني؛ لأنّ 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.<sup>52</sup>

أما الغيبيات، وهي المسماة عندهم بالإلهيات، "فإنّ ذواتها مجهولة رأساً، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها."<sup>53</sup>

لقد أطلق المشاؤون نتائج العقل الإنساني إطلاقاً ميتافيزيقياً، واعتقدوا أنّ بإمكانهم إدراك أسباب الوجود الحسي والروحي وعلله بالفكر والأقيسة العقلية، وقسموا الأقاويل إلى أقسام، ورأوا أنّ الأقاويل البرهانية تفيد العلم اليقين، وذهب ابن رشد (توفي 595هـ) إلى حدود الاعتقاد بأنّ 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.<sup>54</sup>

وهذا ما تنبه إليه ابن خلدون، فرأى أنّ عقل الإنسان عاجز عن إدراك أسباب الحوادث، لأنّ لكل سبب سبباً متقدماً عليه، وتظلّ هكذا إلى أن تصل إلى الله سبحانه، مسبب الأسباب وموجدها، ولذلك "يحار العقل في إدراكها."<sup>55</sup> ورأى ابن خلدون أنّ عجز العقل عن إدراك الأمور الغيبية لا يقدر في العقل. يقول: "وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنه لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكلّ ما وراء طوره، فإنّ ذلك طمع في محال."<sup>56</sup>

من هنا، اعتبر ابن خلدون الاعتراف بعجز العقل عن إدراك كلّ شيء من شروط التوحيد، وعرفه بأنه "العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره، وكلها

<sup>52</sup>- ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: وافي، علي عبد الواحد، مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2004، ج3، ص 1083

<sup>53</sup>- المرجع السابق، ص 1083

<sup>54</sup>- يقول ابن رشد: "ونحن نقطع قطعاً أنّ كلّ ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أنّ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي." انظر:

- ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: عمارة، محمد، القاهرة: دار المعارف، ط3، دبت، ص 33. وأيضاً: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، إشراف: الجابري، محمد عابد، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2،

2001، ص 153

<sup>55</sup>- ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 966

<sup>56</sup>- المرجع السابق، ص 968



ترتقي إليه وترجع إلى قدرته، وعلماً به إنما هو من حيث صدورنا عنه، وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصديقين: "العجز عن الإدراك إدراك".<sup>57</sup>

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 تضيق مجال النظر، وحصر الوجود في الإدراك، فإنّ 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؛ لأنّ 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 فإنه حينئذ سيتجاوز ما هو محسوس إلى ما هو غير محسوس ليتخذ منه مجالاً في تقدير الحقيقة".<sup>58</sup>

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 لعلوّه وطغيانه. أمّا 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 يقول: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ). (العلق: 1-5). 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".<sup>59</sup> وبذلك يتخلص الفكر المعاصر من المتاهات التي أوقعت فيها القراءة الأحادية.

<sup>57</sup>- المرجع السابق ص 968. والمعنى نفسه عبر عنه أبو بكر الطرطوشي (توفي 520هـ) 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 شكرياً 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، ط2، 1427هـ/2006م، مج1، ص ص 3-4

<sup>58</sup>- النجار، عبد المجيد، "الإيمان والعمران"، مجلة إسلامية المعرفة، ص2، ع8، 1417هـ/1997م، ص 56

<sup>59</sup>- حاج حمد، محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، بيروت: دار الهادي، ط1، 2003، ص 177. وأيضاً: العلواني، طه جابر، نحو منهجية معرفية قرآنية، محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، بيروت: دار الهادي، ط1، 2004، ص 271

2. نموذج اجتهادي، لا يدّعي 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 كلّ 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 تمّ حسم الصراع لصالح النزعة الموضوعية.

وتعني الموضوعية في مفهومها العام، التجرد من كلّ 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 يشوّهها بنظرة ضيقة، أو بتحيز خاص."<sup>60</sup>

أمّا الدراسة الموضوعية، فهي، كما جاء في "معجم العلوم الاجتماعية"، "تلك التي تركز على الوصف والتحليل والتجربة والاستقراء والمقارنة، ثم محاولة الوصول إلى القضايا الكلية والقوانين العامة."<sup>61</sup>

وتعدّ 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، وثنائية الإنسان والطبيعة، كما يؤمن بوحدة العلوم الطبيعية والإنسانية، وينظر إلى الظاهرة الإنسانية نظرة كمية نظرتة إلى الظاهرة الطبيعية.

إنّ هذه الموضوعية التي تفترض استقلالاً تاماً بين النظر المعرفي والذات الإنسانية، هي موضوعية "جامدة"<sup>62</sup> و"مادية"<sup>63</sup> و"عقيدة دينية لاهوتية بديلة"<sup>64</sup> و"أسطورة خادعة بامتياز"<sup>65</sup>، وهي "العقلانية المادية

<sup>60</sup>- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط1، 1971، ص 450

<sup>61</sup>- مذكور، إبراهيم، معجم العلوم الاجتماعية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص ص 581-582

<sup>62</sup>- طه، عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000، ص 92

<sup>63</sup>- المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج2، مرجع سابق، ص 449

<sup>64</sup>- العلواني، طه جابر، تصدير كتاب: فقه التحيز، مرجع سابق، ص 14

<sup>65</sup>- لايكوف، جورج، وجونسن، مارك، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: جحفة، عبد المجيد، الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 1996، ص 181

في مرحلة التمرکز حول الموضوع (لا التمرکز 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).<sup>66</sup>

ويكشف البحث المعرفي في الأسس الفلسفية للموضوعية المادية، عن إيمانها بأنّ 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 بأنّ لموضوعات المعرفة وجوداً مادياً خارجياً في الواقع، وبأنّ الحقائق يجب أن تظل مستقلة عن قائلها ومدركيها، وبأنّ ثمة حقائق عامة يمكن التأكد من صدقها أو كذبها، وأنّ الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها (مستقلة عن النفس المدركة) إدراكاً كاملاً، وأنه بوسعه أن يحيط بها بشكل شامل".<sup>67</sup>

كما تؤمن هذه الموضوعية بأنّ "العالم (الإنسان والطبيعة) كلّ متجانس مكتف بذاته... وهذا يعني في واقع الأمر استبعاد الإنسان كعنصر فاعل وتحويله إلى عنصر سلبي متلق، والطبيعة نفسها تتحول إلى كيان بسيط منبسط مسطح يستوعب هذا الإنسان، أي أنّ ثنائية الإنسان والطبيعة يتمّ القضاء عليها لصالح الطبيعة وتسود الواحدية المادية".<sup>68</sup>

وتدّعي أسطورة النزعة الموضوعية التي تحيز لها النموذج المعرفي الغربي المادي،<sup>69</sup> أنّ 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 وعمماً بصدد الحقيقة والواقع".<sup>70</sup> ولذلك يؤكد لايكوف وجونسن أنّ أهم حلفاء هذه النزعة هم: "الصدق العلمي، والعقلانية، والدقة، والنزاهة والتجرد".<sup>71</sup>

<sup>66</sup>- المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مرجع سابق، ص 449

<sup>67</sup>- المرجع السابق، ص 448

<sup>68</sup>- المرجع السابق، ص 449

<sup>69</sup>- يقول جورج لايكوف ومارك جونسن: "في الثقافة الغربية ككل تغطي النزعة الموضوعية، فهي تدعي أنها تتحكم، على الأقل اسمياً، في الميادين العلمية، والقانون، والحكومة، والصحافة، وقواعد السلوك، والتجارة، والاقتصاد، والثقافة." انظر كتاب: الاستعارات التي نحيا بها. مرجع سابق. ص 184. ويقولان أيضاً: "سيطرت أسطورة النزعة الموضوعية على الثقافة الغربية، وخصوصاً في مجال الفلسفة منذ ما قبل سقراط إلى أيامنا هاته." المرجع السابق، ص 189

<sup>70</sup>- المرجع السابق ص 182

<sup>71</sup>- المرجع السابق ص 184. من هذا المنطلق، ينتقد الكاتبان النزعة الموضوعية، ويحملانها مسؤولية كثير من المشاكل التي تطرح في الثقافة الغربية نتيجة قبولها "الأعمى لأسطورة النزعة الموضوعية." المرجع السابق، ص 191

هذه، إذًا، هي الموضوعية المادية، وهذه هي تحيزاتها وأسسها المعرفية ومنطلقاتها الفلسفية، وهي موضوعية تستبعد الذاتية بشكل تام ونهائي، وتنكر التحيز والخصوصية، وتدّعي الدقة والشمول والحياد والإطلاق والتجرد التام من كل الأهواء والمعتقدات والخلفيات، وهي موضوعية مستحيلة وسلبية ومترفة، استحالة وسلبية وتطرف مقابلها المركزي القائم على الذاتية المطلقة، المفضية إلى العدمية والنسبية الكاملة.

أما النموذج البديل فهو نقطة وسط بينهما، فموضوعيته موضوعية "حركة"<sup>72</sup> "اجتهادية"<sup>73</sup> نسبية، "إذ تقتضي أن تشارك قيم الذات الداخلية مع مدركات النظر الخارجية في تأسيس المعرفة تأسيساً موجّهاً (بفتح الجيم المشددة) ومقوّماً (بفتح الواو المشددة)، لا تأسيساً مجرداً."<sup>74</sup>

ولذلك، يفضل المسيري استخدام عبارتي "أكثر تفسيرية" و"أقل تفسيرية"، بدلاً 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."<sup>75</sup>

ويرى المسيري أنّ هذين المصطلحين "أكثر علمية ودقة، لأنّ العالم صاحب الأطروحة لن يقول "هذه هي الرؤية الموضوعية"، ومن ثم يضيف عليها قدراً كبيراً من النهائية، بل سيقول بكل تواضع "هذا هو اجتهادي الذي أعتقد أنه أكثر تفسيرية، وأرجو أن تقوموا باختبار ما توصلت إليه".<sup>76</sup>

ويمكن إجمال أهم منطلقات موضوعية هذا النموذج فيما يأتي:

1. 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.
2. عقل الإنسان عقل فعّال ومبدع، وليس كياناً مادياً سلبياً متلقياً، وعلاقته بالواقع ليست بسيطة آلية، إذ إنّ إدراكه له لا بدّ أن يصطبغ بما تحمله الذات المدركة من قيم وأفكار ومعتقدات... إلخ.<sup>77</sup>

كما أكدا عجزها عن "تقديم رصد لمرض للفهم البشري وللضحايا التي تستلزمه." المرجع السابق، ص 211

<sup>72</sup>- طه، عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص 93

<sup>73</sup>- المسيري، عبد الوهاب، دفاع عن الإنسان، دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2003، ص 297

<sup>74</sup>- طه، عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص 93

<sup>75</sup>- المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مرجع سابق، مج2، ص 446

<sup>76</sup>- المرجع السابق، ص 446

<sup>77</sup>- المسيري، عبد الوهاب، دفاع عن الإنسان، مرجع سابق، ص 289 وما بعدها.

أما أهم نتائج هذه الموضوعية الاجتهادية فهي التواضع العلمي، لأنّ الإنسان حينئذ سيدرك حدوده، ولن يدّعي بلوغ المطلق، ولا تطابق نمودجه التفسيري والظاهرة المفسرة. ولذلك، فهو سيحاول وضع نماذج تفسيرية "فضفاضة"<sup>78</sup> لا تطمح 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.

3. نموذج إنساني ينطلق من الإنسان، لكن ليس بغرض "تأليهه"، وإنما قصد السمو به وبوعيه ليتعالى على نزعتة الغريزية البهيمية العابرة، ويهتدي بمنظومة القيم الإلهية؛ فقد كرم الله الإنسان وفضّله 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 بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا). (الإسراء:70)، وقال أيضاً: (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ). (الجن:13)، وقال أيضاً: (أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً). (لقمان:20).

كما أنّ هذا النموذج ينطلق من تصور مغاير للإنسان، يتجاوز المقابلة والفصل بين الوجود الطبيعي المادي والروحي المعنوي، بل يعتبر الوجودين جزءاً من الطبيعة البشرية التي لا يمكن تصورهما 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 مِنْ طِينٍ. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ). (ص:71-72)، وقوله أيضاً: (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ. ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ. وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ). (السجدة:7-8-9). 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، فإنّ إعادة الاعتبار لهذه الجوانب، من شأنه تجاوز مآزق النزعة الوضعية، وإنشاء علوم إنسانية تسعى إلى مجرد بناء قوانين وقواعد تقريبية واحتمالية، لا تدّعي الكلية واليقين المطلق، لأنها تدرك أنّ ادعاء الوصول إلى

<sup>78</sup> -المسيري، عبد الوهاب، فقه التحيز، مرجع سابق، ص 111

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"<sup>79</sup>؛ 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"<sup>80</sup>.

ويحصى عبد الوهاب المسيري عدداً من الاختلافات والفروق بين الظاهرتين الطبيعية والإنسانية، نكتفي بذكر بعضها:<sup>81</sup>

1. 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.

2. 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... وبالمقابل، 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.

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

<sup>79</sup>- وقيدي محمد، العلوم الإنسانية والإيدولوجيا، المغرب: منشورات عكاظ، ط2، 1988، ص 99

<sup>80</sup>- المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 13

<sup>81</sup>- المرجع السابق ص ص 42-46

وإضافة إلى كلّ هذه الفروق، تختلف وقائع العلوم الطبيعية عن وقائع العلوم الإنسانية في كون الأولى يمكن إدراكها عن طريق الحواس، لأنها أحداث فيزيقية. أمّا 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، فإنّ 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 على أنّ "تشبيد الدراسات الإنسانية على غرار العلوم الطبيعية بحيث تكون نموذجاً مشابهاً 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".<sup>82</sup>

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

ولذلك رفض كثير من العلماء الغربيين الرؤية الساذجة التي تصرّ على إقصاء الجوانب الجوانية والفردية للظاهرة الإنسانية، وتدعو إلى إلحاقها بالظواهر الطبيعية. وألحوا بالمقابل على رفض فكرة وحدة العلوم، وعلى التمييز بين الظاهرتين موضوعاً ومنهجاً؛ فدعا ويلهلم ديلتشي Wilhelm, Dilthey إلى وضع حدود فاصلة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، ورأى أنه من الساذجة تطبيق مناهج الأولى على الثانية. لذلك، تركّزت محاولته في التفرقة بين العلوم الطبيعية والإنسانية، وفي الرد على الوضعيين الذين وحّدوا بين منهجيتهما، وحاول أن يؤسس العلوم الاجتماعية على أسس منهجية مختلفة عن العلوم الطبيعية. ولتحقيق هذا الهدف؛ التفرقة بين مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية، استخدم ديلتشي، وغيره من أنصار الهرمينوطيقا الذين ناهضوا النزعة الوضعية، مصطلح "الفهم" مقابل مصطلح "التفسير"، لأنّ "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 تحليلها أو دراستها من الخارج، أو صياغة قوانين عامة حولها كما نعمل مع الظواهر الطبيعية، وإنما ينبغي النفاذ إلى أعماقها، ودراستها من الداخل.

<sup>82</sup> - عبد المعطي، محمد علي، رؤية معاصرة في علم المناهج، مصر: دار المعرفة الجامعية، 1984، ص ص 321-322

4. نموذج كوني عالمي، وهذا ينسجم مع كونية الرسالة الإسلامية وعالميتها، فالإسلام يخاطب مطلق الإنسان، ومطلق الأنساق الثقافية والحضارية، والقرآن الكريم عالمي بدعوته وأحكامه، وخطابه موجّه إلى البشرية جمعاء، والآيات التي تنصّ على كونية الدعوة الإسلامية عديدة، منها قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا.) (سبأ:28) وقوله: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ.) (الأنبياء:107) وقوله: (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا.) (الأعراف:158). وبالمقابل، تشير عدد من الآيات إلى أنّ الرسل والأنبياء قبل محمد صلى الله عليه وسلم، كانوا يرسلون إلى قومهم خاصة، مثل قوله تعالى: (لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ.) (الأعراف:59) وقوله: (وَأِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا.) (الأعراف:73) وقوله: (وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا.) (الأعراف:85) وقوله: (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ.) (الروم:47) وغير ذلك من الآيات.

من هنا، وجب على إنسان القرآن الكريم أن يكون متفاعلاً مع كلّ "الأنساق الفكرية ليرتقي بها، وبكلّ المناهج المعرفية ليستوعبها ثم يتجاوزها ليسمو بها." <sup>83</sup> كما تقتضي هذه العالمية "التفاعل الحضاري، ونبذ منطق الثنائيات الحضارية المنغلقة والمتنازعة، فليس في الإسلام (تحيز حضاري) حتى للذات العربية، وليس هناك منطق (خصوصية) مفارقة للآخرين، بل إنّ عالمية الإسلام قد قامت على هذا التفاعل، ولم تكن كالعالمية الأوروبية (متمركزة على الذات)." <sup>84</sup>

أمّا 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: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا.) (البقرة:143).

من هنا، تبرز أهمية إسلامية المعرفة باعتبارها منهجية للتثاقف الحضاري مع الغرب ومع مختلف النماذج المعرفية الأخرى، كونها تقوم على الاستيعاب والنقد والتجاوز، <sup>85</sup> قيام القرآن الكريم على تصديق ما قبله من الكتب السماوية والهيمنة عليها. <sup>86</sup> يقول عرفان عبد الحميد فتاح، محددًا مفهوم الأسلمة: "الأسلمة - في فهمي - عنوان لمنهج فكري في التثاقف الحضاري، ذي بعدين، أو معنيين متضايقين:

<sup>83</sup> - حاج حمد، محمد أبو القاسم، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية، بغداد: دار الهادي، 1425هـ/2004م، ص 71

<sup>84</sup> - المرجع السابق، ص 71

<sup>85</sup> - 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، ص 31

<sup>86</sup> - تدبر قوله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّئًا عَلَيْهِ.) (المائدة:48).



الأول منهما: ويُراد به جهد الفكر الإسلامي المعاصر، وسعيه الحثيث، من أجل هضم جميع ما أنجزه الفكر الغربي وتمثله في بعده: 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.<sup>87</sup>

ولهذا يؤكد الكاتب أنّ هذا المفهوم ببعديه، "إنما يعبر عن منهج فكري طموح في التثاقف الحضاري (Acculturation)."<sup>88</sup> وذلك، 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- وإنّ هذا الاستعداد ينبغي أن يكون مصحوباً بشرط أولي مسبق، وهو الحذر من الانصهار الثقافي في الغرب...".<sup>89</sup>

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

<sup>87</sup>- عرفان، عبد الحميد فتاح، "إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب"، مجلة إسلامية المعرفة، س2، ع5، صفر 1417هـ/1996م، ص

9

<sup>88</sup>- المرجع السابق، ص 10

<sup>89</sup>- المرجع السابق، ص 11

## الخاتمة:

بدأنا حديثنا عن الحوار والتعارف بين الحضارات وشروط إنجاحهما بإقرار مبدأين ضروريين، هما: الأصل في الحوار هو الاختلاف، والأصل في التعارف هو الاعتراف وتبادل المعروف. ورأينا كيف أنّ إقرار هذين المبدأين من شأنهما تمكين الأطراف المتحاورّة 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، انصبّ اهتمامنا خلال الصفحات السابقة، على إبراز أهم مآزق النموذج المعرفي الغربي، والتمثلة في استناده إلى مرجعية حلولية مادية، تحصر الوجود في الإدراك، وتستبعد الغيب، وتوحد الإنسان بالطبيعة. وبالمقابل، قدمنا تصوراً لما يمكن أن يكون عليه النموذج البديل القائم أساساً على مرجعية توحيدية متجاوزة، توسع 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، والقائم على الاستيعاب والنقد والتجاوز، في اتجاه تقديم بديل منهجي ومعرفي توحيدي ينقذ البشرية من مآزقها الراهنة.

غير أنه من الخطأ الاعتقاد أنّ مهمتنا تتوقف عند حدود تقديم البديل، فاقترح 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 يجب ألا يغيب عن أذهاننا أنّ عدداً غير قليل من مفكري هذه الأمة بلغ بهم الإعجاب بالحضارة الغربية، والانبهار بثقافتها وفكرها ومناهجها، إلى حد أعماهم عن إدراك نقائصها ونسبيتها وتاريخيتها، والاعتقاد بأنّ الغرب مطلق، وثقافته مطلقة ومتعالية على الخصوصيات، ولا صلة لها بأي عقيدة لاهوتية.

أمّا الآخر الغربي، فإنّ نزعة التمرکز حول الذات، ومقولات نقاء أصله، وكونية أنساقه المعرفية المتأصلة في تراثه الفلسفي، تجعله يمارس عملية إقصاء ممنهجة لكلّ ما هو غير غربي، ورسم صورة مشوهة عن الآخر، خاصة إذا كان هذا الآخر مسلماً يطرح بديلاً قرآنيّاً.

كيف نتجاوز هذه العقبات على المستويين العربي الإسلامي والغربي؟

هنا تبرز مرّة أخرى أهمية إسلامية المعرفة بوصفها منهجية للحوار، تقوم على خطوتين أساسيتين متكاملتين: الأولى 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. لذلك فهي تفتح على الجميع، وتستجمع طاقات وقدرات الجميع، في أفق تحقيق هذا الهدف. وهنا لا بدّ من توضيح الفرق بين "كونية" الغرب المزعومة القائمة على التمرکز حول الذات والانغلاق والإقصاء والتجانس، وبين كونية البديل القرآني القائمة على التفاعل والانفتاح والتنوع. أضف إلى ذلك أنّ هذه الكونية، على عكس "الكونية" الغربية البشرية الوضعية، كونية إلهية توحيدية حتمية التحقق.

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

إنّ 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. أمّا من بغى وأعرض وتولى فهو من الظالمين، والحوار متعذر معه ابتداءً.

## مسرد المراجع والهوامش:

- المسيري، عبد الوهاب، والتركي، فتحي. **الحدثة وما بعد الحدثة**. دمشق: دار الفكر، 2003
- دريدا، جاك. **الكتابة والاختلاف**. ترجمة: كاظم جهاد، الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 1988
- طه، عبد الرحمن. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**. الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2002
- طه، عبد الرحمن. **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**. الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2005
- طه، عبد الرحمن. **روح الحدثة، المدخل إلى تأسيس الحدثة الإسلامية**. الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006
- المسيري، عبد الوهاب. **العالم من منظور غربي**. مصر: دار الهلال، كتاب الهلال، ع 602، 2001
- مرزاق، أحمد. "النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري"، في كتاب: **عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده**. دمشق: دار الفكر، ط1، 2007
- كتاب: **في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري**. تحرير: عطية، أحمد عبد الحليم، تقديم: هيكل، محمد حسنين، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2004، مج1
- المسيري، عبد الوهاب. **فقه التحيز، في كتاب: إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهد**. تحرير: المسيري، عبد الوهاب، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1418هـ/1998م.
- المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**. دمشق: دار الفكر، ط1، 2002
- المسيري عبد الوهاب. "العقل الإسلامي... بين الأنا والآخر"، **مجلة الوعي المعاصر**. لبنان: مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع، س2، ع7/6، 2001
- المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**. مرجع سابق. ص36 وما بعدها. وأيضا: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**. القاهرة: دار الشروق، ط1، 2002، مج 2
- برينتون، كرين. **تشكيل العقل الحديث**. ترجمة: جلال، شوقي. سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع82، 1984
- المسيري، عبد الوهاب. "حركة الاستنارة وموت الإنسان"، **مجلة الإنسان**، باريس: دار أمان للصحافة والنشر، س3، ع12، تشرين الأول 1994
- الجابري، محمد عابد. **المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي**. بيروت: دار الطليعة، ط2، 1982
- دياب، محمد حافظ. "النقد الأدبي وعلم الاجتماع، مقدمة نظرية"، **مجلة فصول**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج4، ع1، 1983
- سورنيا، جان شارل. **تاريخ الطب، من فن مداواة إلى علم التشخيص**. ترجمة: إبراهيم - البجلاتي، عالم المعرفة، الكويت، ع 281، 2002
- ماير، إرنست. **هذا هو علم البيولوجيا، دراسة في ماهية الحياة والأحياء**. ترجمة: عفيفي محمود عفيفي، عالم المعرفة، الكويت، ع277، 2002

- الدواي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو. بيروت: دار الطليعة، ط1، 1992
- فوكو، ميشال. الكلمات والأشياء. ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1989-1990
- بارت، رولان. لذة النص. ترجمة: فؤاد صفا والحسين سبحان، الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 1988
- دريدا، جاك. مواقع (حوارات). ترجمة: فريد الزاهي، الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 1992
- دريدا، جاك. في علم الكتابة. ترجمة وتقديم: أنور مغيث ومنى طلبة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005.
- Éditions de Minuit, 1972: de la Philosophie, Paris Marges -
- المرزوقي، أبو يعرب. شروط نهضة العرب والمسلمين. دمشق: دار الفكر، ط1، 2001
- ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون. تحقيق: وافي، علي عبد الواحد، مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2004، ج3
- ابن رشد، أبو الوليد. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. دراسة وتحقيق: عمارة، محمد، القاهرة: دار المعارف، ط3، د.ت.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. إشراف: الجابري، محمد عابد، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2001
- الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد الفهري. سراج الملوك. تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط2، 1427هـ/2006م، مج1
- النجار، عبد المجيد. "الإيمان والعمران"، مجلة إسلامية المعرفة، س2، ع8، 1417هـ/1997م
- حاج حمد، محمد أبو القاسم. منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية. بيروت: دار الهادي، ط1، 2003
- العلواني، طه جابر. نحو منهجية معرفية قرآنية، محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة. بيروت: دار الهادي، ط1، 2004
- صليبا، جميل. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط1، 1971
- مذكور، إبراهيم. معجم العلوم الاجتماعية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975
- طه، عبد الرحمن. سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية. الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000
- لايكوف، جورج، وجونسن، مارك. الاستعارات التي نحيا بها. ترجمة: جحفة، عبد المجيد، الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 1996
- المسيري، عبد الوهاب. دفاع عن الإنسان، دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة. القاهرة: دار الشروق، ط1، 2003
- وقيدي محمد. العلوم الإنسانية والإيديولوجيا. المغرب: منشورات عكاظ، ط2، 1988
- عبد المعطي، محمد علي. رؤية معاصرة في علم المناهج. مصر: دار المعرفة الجامعية، 1984
- حاج حمد، محمد أبو القاسم. جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية. بغداد: دار الهادي، 1425هـ/2004م.
- عرفان، عبد الحميد فتاح. "إسلامية المعرفة ومنهجية الثقافة الحضاري مع الغرب"، مجلة إسلامية المعرفة، س2، ع5، صفر 1417هـ/1996م.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com