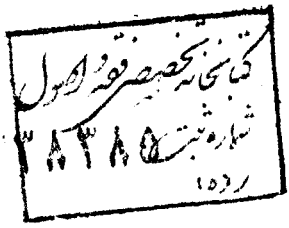
# أزمة الحداثة
# ورِهانات الخطاب الإسلامي

الدكتور عبد الرزاق بلعقروز


كتابخانه تخصصي فقه اصول
شماره ثبت ٣٨٣٨٥
رده ١٥

# أزمة الحداثة
# ورِهانات الخطاب الإسلامي

منتدى المعارف
alMaaref Forum

**الفهرســة أثنــاء النشــر ـ إعداد منتدى المعارف**

بلعقروز، عبد الرزاق

أزمة الحداثة ورِهانات الخطاب الإسلامي/ عبد الرزاق بلعقروز.

٢٢٢ ص.

ببليوغرافية: ص ٢١١ ـ ٢٢٢.

ISBN 978-614-428-017-1

١. الحداثة ـ تاريخ ونقد. ٢. الإسلام والسياسة. ٣. الحياة الفكرية في الإسلام. أ. العنوان.

320

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر منتدى المعارف»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمنتدى

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣

**منتــدى المعــارف**

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت

ص.ب: ٧٤٩٤ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان

بريد إلكتروني: info@almaarefforum.com.lb

يقول الحق سبحانه وتعالى في كتابه المجيد:

﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُواْ فَقَدْ جَاءكُمُ الفَتْحُ وَإِنْ تَنْتَهُواْ فَهُوَ خَيْرُ لَكُمْ وَإِنْ تَعُودُواْ نَعُدْ وَلَنْ تُغْنِيَ عَنْكُمْ فِئَتُكُمْ شَيْئاً وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ اللهَ مَعَ المُؤْمِنِينَ﴾

سورة الأنفال، الآية ١٩.

# إهـــداء

إلى الصّابرة، الأم والأخت أم طه الرحمن ومحمد الباقر وإساف،

أُهدي إليك هذا العمل لتتذكّري بأن الصّبر واليقين هما مفتاح النُّجْحِ في النهايات.

إلى زوجتي أم ألطاف، الآمنة في حَنانها وسَكنها.

# المحتويـات


مقدمـة : **نحو تدبيرات إلهية من أجل إصلاح المملكة الإنسانية** ..... ١٣

الفصل الأول : **أزمة نقد الحداثة في الخطاب الإسلامي المعاصر نحو مجاوزة حضارية** ..... ٢١

مُفتتح ..... ٢١

أولاً : نقد الحداثة في الفكر الغربي: الحيثيات والمسوّغات ..... ٢٣

ثانياً : نقد الحداثة في الخطاب الإسلامي المعاصر ..... ٢٨

١ ـ المنظور التمجيدي للحداثة الكلاسيكية ومبادئها ..... ٢٨

٢ ـ المنظور النّاقد لمظاهر الحداثة الغربية: النقد الأخلاقي نموذجاً ..... ٣٣

٣ ـ نحو منظور تركيبي تكاملي: أو الحداثة برؤية حضارية ..... ٥٠

**الفصل الثاني : أزمة الحقيقة والقيمة ورهانات الخطاب الإسلامي المعاصر : مقاربة إسماعيل الفاروقي أنموذجاً** ..... ٦١

مُفتتح ..... ٦١

أولاً : مشهد الحقيقة والقيمة في الفكر الغربي المعاصر : نقد إرادة الحقيقة ..... ٦٤

ثانياً : نقد الفاروقي للنّزعات الشكوكية في الفكر الغربي المعاصر ..... ٧٣

١ ـ تخلّي المسيحية وانسحابها عن تنظيم الحياة الإنسانية ..... ٧٩

٢ ـ نجاح العلم بمفهومه الغربي ..... ٨٠

٣ ـ التقاعُس عن متابعة البحث عن الحقيقة إلى منتهاه ..... ٨٢

ثالثاً : نظرية الفاروقي في وحدة الحقيقة ـ القيمة ـ الحياة .. ٨٦

رابعاً : مناحي مجاوزة الفاروقي للفكر الغربي في نظريات : الحقيقة ـ القيمة ـ الحياة ..... ٩٦

١ ـ مجاوزة نظريات الحقيقة الأنطولوجية المجردة والرؤية المسيحية للعالم ..... ٩٦

٢ ـ مجاوزة فلسفات الإرادة المُستندة إلى النظام الطبيعي في التشريع ..... ٩٨

خاتمة أو آفاق الإشكال ..... ١٠٥

**الفصل الثالث : أزمة مشروع أخلاقيات التّواصل وِرهانات الإنسان التّعارفي** ..... ١٠٧

فاتحة : بناء الإشكال ..... ١٠٧

أولاً : مشروع العقل التواصلي :
الأركان النظرية والشروط التداولية ..... ١٠٨

ثانياً : إعادة دمج العلوم الاجتماعية
في نظرية العقلانية التواصلية ..... ١١٤

ثالثاً : برنامج أخلاقيات التواصل :
الافتراضات والشروط ..... ١٢١

رابعاً : حدود مشروع العقل التواصلي :
وَهْم التواصل وإحراجات مقولة الكونية ..... ١٢٦

خامساً : من إحراجات العقل التواصلي
إلى رحابة الإنسان التعارفي ..... ١٢٩

سادساً : التأسيس المعرفي لمفهوم التعارف ..... ١٣١

سابعاً : من التَّواصل إلى التّواصل التعارفي ..... ١٣٨

**الفصل الرابع : أزمة المشروع العقلاني عند أركون**
**ورهانات العقل المُؤيّد عند عبد الرحمن** ..... ١٤٧

مُفتتح : في أن الخوض في ماهية العقل ليست مستحدثة ... ١٤٧

أولاً : مفهوم العقلانية عند عبد الرحمن :
من مضائق التّجريدية إلى كمالات التأييدية ..... ١٥٠

ثانياً : مسألة العقل في الخطاب العربي المعاصر :
مظاهر التَّجزيئية والتّشييئية ..... ١٥٧

ثالثاً : أركون وحُدود دعوى شرعانية العقل الإسلامي ... ١٦٠

١ ـ مفهوم العلم عند الفقهاء وقصور تصوّر
أركون له ..... ١٦٢

٢ ـ إنكار أركون المزايا العلميّة التي أتى بها الفُقهاء .. ١٦٧
٣ ـ استناد تحليلية أركون إلى شرعانية أخرى ..... ١٧٠

**الفصل الخامس : أزمَة الفلسفة الكَوْنيّة ورِهانات الفلسفة المُقارَنة** ..... ١٧٥

مُفتَتح ..... ١٧٥
أولاً : الفلسفة المُقَارِنة :
المعنى والمُسوّغات ..... ١٧٧
ثانياً : جوانِبُ الاجتِهاد والإنتاج في الفلسفة المُقارَنة .... ١٨٣
ثالثاً : مكاسب تطوير أركان الفلسفة المُقارنة وثمراته ..... ١٨٨
١ ـ الفلسفة المقارنة : أمَارَةٌ على نهاية الفلسفة الكونية ١٨٨
٢ ـ الفلسفة المُقارِنة : تأسِيسٌ للتواصل كبنية للمعرفة ..... ١٩٠
٣ ـ الفلسفة المُقارِنة :
فضاء للضّيافة والتعارف بين الثقافات ..... ١٩٣
خاتمة : أو نحو تفعيل الفلسفة المقارِنة
في البرامج البيداغوجية ..... ١٩٧

**خاتمة الكتاب : حوار حول رهانات الخطاب الفكري العربي المعاصر** ..... ١٩٩

**المراجع** ..... ٢١١

# مقدمـــة
# نحو تدبيرات إلهية من أجل إصلاح المملكة الإنسانية

لن نحتاج ونحن في مولج الكلام عن أزمة الحداثة إلى مَصْفُوفَة من البَراهين على هذه الحقيقة، بقدر ما نحتاج إلى أن نُبْصر فيها، أي الحداثة، نموذجاً من نماذج مُراهنة الكائن الإنساني على قيم ومبادئ مُفرطة في إنسانيتها، وثقة في عقل مُنفصل وإرادة ناهمة بالتملُّك. إن هذه الصّراطات اللّامستقيمة هي التي آلت بهذه الحداثة إلى تخريب الأرض وتضييع القيمة المعنوية في الإنسان. إن نجاحات الحداثة في مستوى التّقنية وتنظيم دوائر وفضاءات المُمارسة الإنسانية على الصُّعُدِ الاجتماعية والإنسانية، هو الذي زيّن في نفوس البَشَر الانجذاب نحوها ونحو مظاهرها، والتنكُّر في المقابل لرصيد القيم المعنوي والإرادة الحضارية الذّاتية، بما هي الشُّروط المنطقية التي انبجست بنورها هذه المظاهر، بمعنى أن الإرادة وهمّة الحركة هي التي أخرجت هذه المُنجزات المادية من أجل أن يَتَدَاولها العالم، ومُشكلة الإنسان المُنْجَذِب نحوها، هي نسيان هذا الأصل الحيوي الإرادي، وعدم الفصل بين وقائع الحداثة؛ وبين الأسباب التي أنتجت وتُنتج هذه الوقائع. فتعلّق قَلْبُهُ

بزينة ظاهر التّقنية، ولم يكن هذا سوى مَبلغه في المعرفة بحقيقتها وتوهُّم بانحصار اللّذائذ في تحصيلها وحُبها.

إن الذّي أشكل على الإنسان في هذا الطّور الحداثي الغربي؛ هو غروره بذاته وتأليه هذه الذّات وخلع المواصفات الكُبرى عليها، ولأنه لا يقدر أن يبقى معلّقاً بهذا التصور الذّاتي، فقد زاد إلى قوة هذه الذّات المُتوهَّمة قوى أخرى تتعاضد معها، من أجل أن يؤسّس ضمانات مُطلقة يُسوّغ بها معنى حركته في العالم، فَصَنَع آلهة أخرى من أجل أن يتعبّدها، فكانت «ميتافيزيقا التاريخ» و«حتمية المجتمع» و«قوة الطبيعة» و«تقليد المادة». إلا أن هذه الذّات ومصنوعاتها رقيقة وواهنة؛ ولن تقوى على الصّمود كثيراً، إنها تشبه السَّفينة التي تُشرف على الغرق ولا تستطيع أن تلقي مراسيها عند نفسها، بل لا بد من أرض صلبة تلقى عندها هذه المراسي كي تأمن الغرق، وكذا الذّات الإنسانية لا بد لها من أرض صلبة تتكِئ عليها لتَنْجُو من الطُّوفان.

واأسفاه على هذا الإنسان! واأسفاه على هذا الغُرور! كيف يَنْجو من هذا الطُوفان؟ لقد حدّثنا كثيراً عن الرّخاء والحرية والتقدُّم، لكنّنا لم نَلْقَ على يديه سوى الاستبداد والفساد والتخلُّف، وتلك هي مشكلة الذّات الإنسانية عندما تنفصل عن الإيمان بالإيمان! لا ضير أن يؤمن الإنسان بإرادته ويوقظ قدرة الله فيه، لكن إذا فقدت هذه الذّات الإيمان بما وراءها فسيكبر الغرور فيها ولن تأتي للعالم سوى بالإفساد في الأرض والرّمي بكرامة الإنسان في صيرورة اللّاقيمة وفقدان البوصلة الأنطولوجية والمعرفية والقيمية، وما إنسان الطّور الحداثي الغربي سوى الشاهد الأمثل على هذا النموذج من الإنسان.

لن تَكون الثّقة في مشاريعه ضمن إرادة المُستقبل بعد هذا

الطّور ممُكنة، لأن الحاجة ليست له بعد الآن، والحاجة هنا ليس مدارها حاجة تقنية، إنها الحاجة إلى البوصلة من جديد، كيْما نؤسّس لطور: الله مقياس الأشياء جميعاً، بعد هيمنة وترسُّخ طور الإنسان مقياس الأشياء جميعاً.

إن مُمكنات الخروج من نفق الطّور الحداثي المُظلم، وإصلاح مناحي العطب في هذا المشروع لن تكون ممكناً من دون إعادة تفعيل التّوجيه الدّيني وقيم الإيمان في بناء الإنسان وملء العالم بالمعنى من جديد، لأنه لا فُتوحات ممكنة تلوح سوى:

ـ أن يستفتح الإنسان من جديد، من أجل أن يُفتح له أو يأتيه الفتح من اللّه، ويعيد ترتيب الصّلة معه، لأن الذّات من دون إيمان ومن دون معنويات تنتج أنماط الحياة التي لا تُطاق.

ـ أن ينتهيَ عن غيّه في الأرض وتخريبه للعالم، وذلك خير له من استمراره في هذا التَّخريب والتدمير: تدمير المعنى والعالم المحسوس.

ـ أن يعود إلى الاستمساك ببقايا المشروع الحداثي الغربي، من أجل بثّ الحيوية فيه، وهذا لن يُثْمر إلا عودة المآزق وفقدان الأمن الأنطولوجي ونَسْبنة المعرفة واختزالها في المصلحة، واختلال التوازن القيمي، أي إن عودته إلى الانتهال من قيم المشروع الحداثي في طوره الغربي؛ ستقابل بعودة جديدة لتلك الدروب المسدودة التي بمقتضياتها وصلت الإنسانية إلى هذا العَمى الوجودي والعبث السُّلوكي والتَّخريب للأرض.

ـ وأمام هذا، فإن أزمة الحداثة والمآلات المَسْدودة التي أوصلت الإنسانية لها، قد ألزمت الخطاب الإسلامي المعاصر إلقاء السَّمع لهذه الأزمة، والتَّفكير في الارتقاء إلى مستوى الحدث

الحضاري، من أجل فهم هذه المشكلة بعمق، أي فهم الحداثة الغربية بعمق والكشف عن الفقر المعنوي والأخلاقي الذي ينخر أساساتها الإبستمولوجية وجداولها القيمية، والإسهام من الوُجهة التأسيسية في إعادة ترتيب سُلّم القيم الضائعة وبلورة نموذج إدراكي جديد للعالم، وذلك لا باعتباره مكاناً للسّلب والنهب، إنّما هو كحَرم يُنجز فيه وظيفته الاستخلافية ويسكن فيه، ويبني فيه أنساق المعرفة، باعتبارها فنوناً لتهذيب النّفس ومعرفتها بعمق، من أجل معرفة الله من جديد واتخاذه مقياساً لجميع الأشياء.

إن أحد أعراض المشكلة في تعامُلَنا مع الحداثة في طورها الغربي خطاباً ومشروعاً حضارياً، أنّنا لم نمارس التّربية بدلالتها الحضارية على مشروع الحداثة، بمعنى أنّنا فاقدون للرؤية والمنهج والإرادة بما هي الرّهانات القوية من أجل تربية فئة تفهم الحضارة الغربية بعمق من جهة، ومن جهة أخرى تفهم الحضارة الإسلامية بعمق وشمول أيضاً، لتستطيع أن تبحث في تراثنا المعنوي والأخلاقي الضَّخم، وتعيد النَّظر فيه وتفسّره من جديد. لكن الذي يؤسف له هو عدم وجود تخطيط منظم لتربية مثل هؤلاء الأفراد، الذين كتب لهم أن يحوزوا على مثل هذه التّربية، كانت الصدفة وحدها هي التي ساعدت على إيجادهم ولم يكونوا حصيلة منهج تربوي منظم[1].

ومن أجل هذا، فإن عُنصر القوة في مرتكزات الرُّؤية المستقبلية، هو إعداد قادة في الفكر من أجل إنجاز هذه الوظيفة، أي وظيفة الفهم المزدوج للحضارة الغربية وأسسها بعمق، وفهم الحضارة الإسلامية بعمق وشمول أيضاً، وذلك لصناعة نماذج

(١) مقتطف من حوار مع سيّد حسين نصر.

فكرية تمتلك عدَّةَ نظرية قوية وفهماً متكاملاً؛ من أجل بلورة رؤى تفهم بها الأمة معنى رسالتها في العالم وتعيد لها الثّقة بمعقوليتها ومناهجها في السُّلوك والفكر. إن إعداد قادة في الفكر بالمواصفات التي أوردنا رهان قوي من رهانات الإصلاح وممارسة التّحديث بخصوصية حضارية وقوة إرادة ومستوى فكري راقٍ أصيل ومُطّرد وفعّال.

ومدار الإشكالية الكبرى التي تنخرط فيها فصول هذا الكتاب، تأتي في سياق رصد جوانب الاجتهاد في الخطاب الإسلامي المعاصر، السّاعية إلى بلورة رؤى فاعلة والاستقلال بخُصوصيات مفهومية على صعيد الحداثة ولواحقها في التَّعارف والعقلانية والكونية، من أجل هذا تَتَموضعُ فصول الكتاب ضمن هذه الصّياغة التساؤلية الآتية :

بعد أن استبانت أزمة الحداثة في طورها الغربي، وبمّا أنّنا نشهد تحوّلات عالمية تبحث عن أنظمة وتدبيرات وجودية أخرى، ما الذي يملكه الخطاب الإسلامي المعاصر من أجل الإسهام في هذه التّحولات؟ هل يُؤسّس الخِطاب الإسلامي المعاصر رؤاه الفكرية في مسائل الحداثة وأزمة الحقيقة والتَّعارف والعقلانية والكونية، يؤسّسها مُنْفَصِلاً عن أي تماسّ مع خطاب الحداثة؟ أم إن الرؤية السّليمة لا تأتي من هذه المنطلقات، بقدر ما تستفيد من هذه الإنجازات الإنسانية وتعيد موضعة سُبُلها المنهجية وتستوعبها في نسقها المعرفي ينفي عنها البعد المنفصل عن التّسديد الإلهي ويُعيد وصلها بمقاصد هذه الأنساق المبنية على الرؤية التَّوحيدية إلى الكون وتفعيل الإيمان في السّلوك وإعمار الأرض بالخير؟

ومن أجل الإجابة عن هذا القلق الاستشكالي، واستبصار المخارج، قسّمنا الكتاب إلى فصول تتوزّع فيها إشكالات متنوّعة

في عناوينها ومسَاراتها، فكان أن ابتدأنا **الفصل الأول** بالكلام في أزمة نقد الحداثة في الخطاب الإسلامي المعاصر، وكيف انشطر هذا الخطاب في التعاطي معها قِيماً وتاريخاً، وكيف أن الرُّؤية الحضارية تُعَدُّ مسلكاً آمناً للخروج من ضيق التَّجزيئية والتّنافرية إلى رحابة وسَعَةِ التَّركيبية والتّكاملية.

أمّا **الفصل الثاني** فقد اختص بتبيان حدود النّظريات التّواصلية التي تُراهن عليها المناحي الفلسفية الغربية المعاصرة والذين يتَّبِعونها في الفكر العربي المعاصر، وبيان الحاجة إلى فاعلية الأخذ بالرؤية التَّعارفية التي ترتكز على مفاهيم: التَّكريم الإنساني، ووِحدة الإنسانية، والاختلاف التّكاملي.

وفي **الفصل الثالث** تولّينا النّظر والتّحليل في أزمة الحقيقة والقيمة التي تنخُر العقل الغربي المعاصر، وكيف هيمنت الاتجاهات الارتيابية التي تبتغي أن تكون لها الكلمة العليا في العالم، وطرحنا مقاربة إسماعيل راجي الفاروقي التي تتوافر فيها المقدرة التَّجاوزية لهذه الاتجاهات، حيث تتأسّسُ الرؤية على وحدة الحقيقة والقيمة والحياة، باعتبارها تستمدها، أي هذه الوحدة، من وحدانية الله سبحانه وتعالى.

أما **الفصل الرابع** فقد بحث في «أزمة العقلانية» عند واحد من الذين يختبؤون خلفها وخلف مفاهيمها (أي خلف العقلانية)، والمقصود في هذا المقام محمد أركون، حيث عرضنا مناحي القصور في مقاربته، وذلك من منظور طه عبد الرحمن، الذي يُبصر في القراءة الأركونية افتتاناً لا نظير له بمُستحدثات المنهجية في العلوم الإنسانية المعاصرة، وإنزالاً لأدواتها على المعرفة الإسلامية نصاً مقدّساً وتراثاً مبثوثاً وراهناً متأزّماً، حيث استبان أن ادّعاءات «العلمية» العزيزة على قلب أركون، تضرب بجذورها في

شرعانية فكرية أخرى، وتصوراته للعلم لا ترقى إلى تصورات الفقهاء له، فضلاً عن إنكاره المزايا العلمية التي اختص بها الفقهاء، إذ لو كانت مذاهب الفقهاء فعلاً امتداداً لِتناحُرات السّياسيين لما اختصّت بالوفاء لشروط الاستدلال والبرهان والبناء النّسقي، فالمعلوم أن السّلطة لا تخاطب العقل والتّماسك والاستدلال، إنّما تتوسّل الانفعال والعاطفة، وهذا أكبر عَرَض على وهن وخور وحدة المعرفة والسّلطة التي يتباهي بها أركون.

أما **الفصل الخامس** والأخير، فقد عرض رهاناً قوياً من رهانات تدمير الاقتناعات الرّائجة بخاصة لدى ناشئة المُتفلسفة عندنا في الجزائر حول «الفلسفة الكونية»، وهو رهان الفلسفة المقارِنة التي تدرك العالم بالمعنى الاختلافي، فهي تَنْبَني على مقولة «المعرفة في جوهرها مُقارنة»، وما الرُّكون إلى الفلسفة الكونية واختزال جهودنا في تحليلها سوى علامة كبرى على الانغراس في أنماط فكرية أخرى لا تخرج من عمق معاناتنا ولا تستجيب لمشكلاتنا التي تملأ سماء وأرض العالم الإسلامي، فوقفنا على مكاسب تطوير أركان الفلسفة المقارنة للخروج من الأنفاق المُظلمة الخاصة بالفلسفة الكونية، فبدت لنا في: إنهاء الفلسفة الكونية، وتأسيس التَّواصل والتَّعارف كبنية للمعرفة، فضلاً عن أفق الضّيافة والتَّعارف بين الثقافات.

وآثرنا أن نُخصّص **الخاتمة** إلى حوار وتحاور حول قلق المشاريع الفكرية في العالم العربي والإسلامي المعاصرين، تنوّع هذا الحوار بين الكلام في حديث نهاية الفلسفة وقيمة بعض الإنتاجات الفكرية، وسرِّ انجذاب بعض هذه الإنجازات والاجتهادات الفكرية نحو مسالك «ما بعد الحداثة» في الفهم والمعرفة.

أخيراً؛ لا يسعنا إلا أن نشكر المولى تبارك وتعالى على توفيقه

وتسديده وإعانته لنا على إتمام هذا الجهد المعرفي الذي سيكون للباحثين مقام السّلطة في الحكم على قيمته وأهميته، كما لا تفوتني فرصة الشكر لكل من ألهب في قلوبنا حماسة طلب العلم من العلماء والأساتذة والباحثين، أخص منهم بالذّكر: طه عبد الرحمن من المغرب والدُّكتورة نورة بوحناش وجمال مفرج وعمار طسطاس من الجزائر، والدكتور المفكر زكي الميلاد من المملكة العربية السّعودية رئيس تحرير مجلة **الكلمة**، والدكتور عبد الجبار الرفاعي من العراق مدير مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، والدكتور محمد بوهلال من تونس رئيس وحدة بحث اتصال العلوم وانفصالها في الثقافة العربية، وجميع الأصدقاء والزُّملاء من حاملي همّ البناء والإصلاح الفكري للأمة الاسلامية. فلهم جميعاً جزيل الشكر وأسمى مشاعر المحبة والأخوّة. وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يبارك في هذا الجهد وأن ينفع به القارئ الكريم.

**عبد الرزاق بلعقروز**

**٦ جمادى الأولى ١٤٣٣هـ**

**الموافق ٢٩ آذار/ مارس ٢٠١٢م**

Abderrezak19@yahoo.fr

# الفصل الأول

## أزمة نقد الحداثة في الخطاب الإسلامي المعاصر نحو مجاوزة حضارية

### مُفتتح

أضحى مصطلح الحداثة، بخاصة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، مُصطلحاً تعتمل داخله مضامين متقابلة، تَستجمع داخلها التّداخل والتّضاد والتّناقض، وأشكال التّقابل المنطقي كافّة؛ فهناك من قال إنها النُّهوض بأسباب العقل والتقدُّم والتحرُّر، ومن قائل إنَّها مُمارسة السّيادات الثلاث: السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع، والسيادة على التاريخ، وهناك من يقول إنها قطع الصّلة بالتراث، أو إنها طلب الجديد، أو هي محو القُدسية عن العالم، أو إنَّها العقلنة، أو إنَّها قطع الصّلة بالدّين؛ فضلاً عن أنها «ليست مفهوماً سوسيولوجياً ولا مفهوماً سياسياً، وليست بالتّمام مفهوماً تاريخياً، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النَّمط التقليدي، أي مع كل الثّقافات السابقة عليه أو التقليدية، فمُقابل التنوُّع الجُغرافي والرَّمزي لهذه الأخيرة، تفرض الحداثة نفسها باعتبارها شيئاً واحداً متجانساً، يُشِعُّ عالمياً انطلاقاً من الغرب ومع ذلك، فهي تظل دوماً مفهوماً

ملتبساً يشير إلى تطوُّر تاريخي، وإلى تغيُّر في الذّهنية»[1].

غير أن هذا المفهوم الذي يستبطنُ الإشعاع الغربي والكونية، لا ينسجم مع الوقائع الحداثية نفسها، أو تجليات الحداثة في دوائر الثّقافات نفسها، لأن واقعة الحداثة الألمانية ليست هي نفسها واقعة الحداثة الفرنسية أو الإنكليزية، لأن بينهما من الاختلاف واللّاتجانس، ما يصبح من غير الممكن إدراجهما ضمن نسق مفهومي واحد. هذا الخلط الدّلالي، بخاصة لدى الفكر الإسلامي المعاصر، يجد تفسيره الأساسي، في أن هذا الفكر لم يُغادر نقطة انطلاقه الأولى، يتعيّش على ذهنية إسفنجية استهلاكية لمفاهيم الغير «دون أن يعرف سبيله إلى إنتاج مصطلحاته الخاصة، وحفر معانيه الدالّة على خصوصيته والمُكرّسة لرؤيته للحياة، إذ ليس المصطلح مجرّد أداة تقنية تُسْتَجلب، أو آلة مادية جاهزة تُشترى؛ بل هو كائن حي تنعكس عليه تجارب المجتمع وبوتقة تنصهر فيها رؤيته للوجود، وتختزل فيها تجاربه الخاصة التي تؤطّر تلك الرُّؤية وتحدّد لها مقاصدها وأهدافها»[2]؛ وبالفعل، تتداخل في المفاهيم عناصر مُتنوّعة، مثل اللُّغة وأَسْقُفُ المعرفة التي تؤطُّرها، والرُّؤية الكونية بما هي نسق إدراكي كُليّ حول الوجود والإنسان.

ولمّا كان مدار موضوعنا هو رصد تأوُّلات الفكر الإسلامي

---

(١) جون بودريار، «الحداثة،» في: **الفلسفة الحديثة: نصوص مختارة**، اختيار وترجمة عبد السلام بنعبد العالي ومحمد سبيلا (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠١)، ص ٣٢٠.

(٢) انظر تقديم عبد المجيد الصغير، في: سعيد شبار، **الحداثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي ـ نحو إعادة بناء المفهوم**، كتاب الجيب؛ ٣٦ (الدار البيضاء: منشورات الزمن، ٢٠٠٢)، ص ٤.

المعاصر للحداثة، رصداً نقدياً ترشيدياً؛ يجوز لنا رصد إشكالية هذه الدراسة في الصّياغات التساؤلية المتوالية:

كيف قرأ الفكر الإسلامي المعاصر الحداثة ذات المنشأ والمآل الغربي؟ أليست الحداثة ظاهرة كونية أعادت قيمة الإنسان إلى المركز بعد أن سلبته التصورات اللّاهوتية أي قيمة؟ هل قيَمُها قيمٌ إنسانية أم إنها ظاهرة تاريخية لا تتجاوز دائرة الحضارة الغربية؟ وإذا كانت جملة الانتقادات التي طوّرها الفكر الإسلامي المعاصر للحداثة الغربية تبدو في نظر البعض انتقادات مشروعة؛ فما الملامح الكبرى للمشروع، أو البرنامج الذي تقترحه هذه الانتقادات كدروب أخرى نحو حداثة أخرى؟

## أولاً: نقد الحداثة في الفكر الغربي الحيثيات والمسوّغات

من الأوْلى لنا منهجياً ونحن بصدد الولوج إلى نقد الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، التَّعريج على مُواصفات النَّقد الغربي للحداثة من الداخل، إذ إن النَّقد مقوّم مركزي من مقوّمات حركة المعرفة في الثقافة الغربية مع فارق في مضمون هذا النقد أي: هل هو نقد معرفي، كما نجده لدى كانط، يروم تبيان الاستعمالات المشروعة وغير المشروعة للممارسة المعرفية العقلانية، أم هو نقد قيمي يُسائل قيم الثقافة الغربية برمّتها من جهة إفقارها للحياة، أو إغنائها لها، كما هو الشأن لدى نيتشه (Nietzsche) (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠)؟ غير أن النّقد الذي جرى تنزيله على الحداثة يجوز لنا تقسيمه إلى نوعين أساسين هما:

ـ **نقد تدميري للحداثة**، بخاصة لدى نيتشه والمناحي المتشعّبة عن مفاهيمه، مثل الفوكوية والدّريدية «نسبة إلى جاك دريدا»،

والدولوزية «نسبة إلى جيل دولوز»، ينضاف إليهم المقلّدة من مُتفلسفة العرب المعاصرين مثل علي حرب ومطاع صفدي مثلاً.

ـ **نقد ترشيدي**، بخاصة لدى يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت بعامة.

فالموقف الأول، أي **النيتشوي**، لا يهدف إلى إصلاح أعطاب الحداثة، وتجميل ما ظهر قبيحاً من أجهزتها النّظرية وتحقّقاتها الميدانية؛ وإنما ينظر نظرة إلى الحداثة في ذاتها وصفاتها، أنَّها شكل مقنَّعٌ من أشكال القَدامة، وحضور بارز وقوي للثقافة التاريخية المحكومة بروح الانتقام من كل ما هو نبيل وجميل وغريزي، من هنا فإن الحداثة مُشكلة وليست بديهية. ينقلنا نيتشه إلى جبهة المواجهة مع تَمَظهُرات الحداثة والقيم المستبطنة خلفها، بخاصة مبادئها الثلاث المشهورة:

ـ **مبدأ العقلانية**، وما أنجزه نيتشه هو تدمير أنماط العقلانية، بالكشف عن تاريخية العقل ونسبيته وطغيانه وتضمين المعتقدات الدينية داخله، وإعادة التَّراتب الحقيقي من منظوره، أي كون العقل أداة من أدوات الجسد والغريزة.

ـ **مبدأ الحرية**، ليست حرية الحداثيين سوى شكل من أشكال العبودية المندسَّة في الثقافة الحديثة، إذ الحرية في جوهرها حرية مشاعر الإنسان النبيل، القوي، الفاعل، الحيوي، وليست مشاعر الإنسان الحديث الخائر والواهن والارتكاسي الديمقراطي المُتسامِح العادل.

ـ **مبدأ التقدّم**، ليس التقدّم الذي تتزكّى به الحداثة الغربية سوى هيمنة للتصورات الدّينية المليئة بالغايات والكُلّيات، فالثقافة الغربية دخلت إلى ثقافة الانحطاط منذ أن اتخذت من العقلانية

نسقاً فكرياً، ومن المسيحية نظاماً اجتماعياً، وبهذا، فالزمان ليس زماناً تقدّمياً، بل ضلال وتأويل عدمي وسلبي، وما التقدّم سوى نظرة هوت بالإنسان في مكان سحيق، ولا مخرج له منها سوى بإعادة بناء منظومة القوى الفاعلة كيْما تُستعاد الصّلة المُمزّقة بين الإرادة والزمان[٣].

إن كل القيم التّاريخية الحاضرة في الثقافة الغربية اليوم يدعو نيتشه إلى تجاوزها، وإبداع قيم جديدة يجسّدها الإنسان الأعلى بما هو معنى الأرض لأن «ذلك هو الذي يُبْدِعُ هدف الإنسان، ويمنح الأرض معناها ومُسْتَقْبلها، ذلك فقط هو الذي يَجْعل من شيء ما خيراً أو شراً.

ثم إنني أمرتهم بأن يقلبوا كراسي معلميهم القديمة، وكل ما كان يتربّع عليه غرورهم العتيق؛ ودعوتهم إلى الضحك من معلم فضيلتهم الأكبر وقدّيسهم وشاعرهم ومخلّص العالم، دعوتهم إلى الضحك من حكمائهم القاتمين، وكل من جلس مثل الفزّاعة السوداء فوق شجرة الحياة محذّراً متوعّداً»[٤].

أما **الموقف الترشيدي** الذي يدافع عنه الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (J. Habermas) (١٩٢٩ ـ ) فيتأسّس على تفريق واضح بين التّحديث باعتباره سيرورة تاريخية، وبين مبادئ التّنوير والعقلانية؛ لكن هذا التّحديث انحرف عن مقاصده، وصار عبداً

---

(٣) للاستزادة حول نقد نيتشه للحداثة، انظر: نور الدين الشابي، **نيتشه ونقد الحداثة** (تونس: دار المعرفة، ٢٠٠٥)، ومحمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨). أما العمل المركزي لـ «نيتشه» الذي أطلق فيه سهام نقده على الحداثة فهو **ما وراء الخير والشر** عام ١٩٨٦.

(٤) عن الألواح القديمة والألواح الجديدة، انظر: فريدريك نيتشه، **هكذا تكلّم زرادشت**، ترجمة علي مصباح (كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٠).

للعقلانية الأداتية. «لقد كان الفهم التقني للعلم وضعياً، وبالتالي أيديولوجياً في النهاية. ذلك لأنه أنكر العنصر التأويلي في العلم كما كان يُمارس، ونتيجة ذلك، رأى هابرماس العلم والعقلانية في عصر الرأسمالية وكأنهما قد انقلبا ضد البشر، أفقر حياتهم الثقافية مع تفاقم الأشكال المَرَضِية بدلاً من كونهما يستخدمان لأجلهم، فالنظرية النقدية كانت مطلوبة لمحاربة هذا الشكل السلبي للعلم الوضعي وتحويله إلى نشاط تحرّري يهتم بالإصلاح السياسي والاجتماعي»[٥].

إن العقلانية الأداتية التي ينتقدها هابرماس تستعمر عالم الحياة الرّحب؛ وفي مقابلها ينافح عن العقلانية التواصلية التي لا تهدف إلى الربح والكفاءة والفاعلية، وإنما إلى تحقيق التفاهم في العالم المُعاش، وتتحدّد وظيفة أخرى للعقل؛ لا يتم اختزالها في الوظيفة المعرفية، وإنما يحل محلّها «تنسيق في الفاعلية التواصلية لطبقتين: القول والعمل... إن نظرية الفاعلية التواصلية ترى ديالكتيك المعرفة والجهل، على أنه ديالكتيك وفاق ينجح أو يخفق... يتعزّز [إذن] العقل التواصلي بقوة التماسك الملازمة للوفاق بين الذّوات، وفي الاعتراف المتبادل، ويحدد بذلك عالم حياة اجتماعية»[٦].

إن مرادنا من إيراد هذين النموذجين، هو التعرف إلى طريقة ونتيجة النّقد التي مارسها المفكر الغربي على المشروع الثقافي في

---

(٥) جون ليشته، **خمسون مفكراً أساسياً معاصراً: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة**، ترجمة فاتن البستاني؛ مراجعة محمد بدوي، الآداب والفنون (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

(٦) يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥)، ص ٤٩٥ ـ ٤٩٧.

عناصره المُكوِّنة (الدين، الفن، الأخلاق، القانون، السياسة...). وعلى الرغم من مظاهر التدمير التي يتبدّى بها هذا النّقد، إلا أنه لم يُغادر التّرسيمة الحضارية الغربية، وبقي نقداً داخلياً يمارس تغذية راجعة على ذاته يروم تجديد انطفاء الإرادة وكسل الوعي، ويُزوّد العقل من جديد بهمّة الإبداع والتجاوز، ووصل الإرادة بالزمن مرة أخرى.

والمبرّر الثاني؛ هو نفوذ تأثير هذه المناحي الفكرية لدى الكثير من نقّاد الحداثة في الخطاب العربي والإسلامي المعاصر، مثل تأثير هابرماس ومدرسة فرانكفورت بعامة في عبد الوهاب المسيري في نقده للفلسفة الوضعية، وتأثير نيتشه وفوكو وهيدغر في محمد أركون وعلي حرب ومطاع صفدي ومحمد عابد الجابري، فضلاً عن قيام مراكز ومؤسّسات بحثية تترجم المعرفة الغربية إلى دوائرنا الثقافية وتبصر فيها مسلكاً آمناً لاجتراح أساليب فكرية مختلفة، ومضامين معرفية موصوفة بالعلمية والجدة والمَقدِرة التشخيصية الفائقة (مؤسسة التحديث العربي، مركز الإنماء القومي، مجلة **الفكر العربي المعاصر**...)؛ وهذا كله تحت جملة من المُسوّغات، أجلاها ظهوراً: القول بضرورة الكون في العصر معرفياً، أو الاستجابة لنداء الشمولية الثقافية، أو الانخراط في الحداثة العالمية. لهذا، فإن ثمّة أكثر من مُسوِّغ لدراسة الفكر الغربي في صلته بالفكر العربي الإسلامي، هذا في المستوى **الأول**. أما في المستوى **الثاني** فيكون القصد تحصيل القدرة على تطوير منهجيات مخصوصة تبصّرنا بدقيق الآليات التي نقارب بها الفكر الغربي من أجل الانتقال من مستوى تلقّي المفاهيم الغربية، أو الخُطوة التي توقّفت عندها الشخصيات والمؤسّسات التي أوردنا، إلى مستوى صناعتها والاستقلال

بمفاهيمنا المتشكّلة وفق رؤيتنا الكونية المُسدَّدة بالوحي الإلهي الضامن للصّلاح في العاجل والفلاح في الآجل.

## ثانياً: نقد الحداثة في الخطاب الإسلامي المعاصر

### ١ ـ المنظور التمجيدي للحداثة الكلاسيكية ومبادئها

من بين المشكلات التي تَعْرِضُ على الفكر الإسلامي المعاصر في مقاربته الحداثة، تلك القراءات الحِدّية الاختزالية التي تُشغِّل ثنائية الإطراء والتمجيد، أو الرفض والتدمير، وهذه الرؤى الثنائية تُغلِّب لغة الدّعوة والمنافحة على حساب لغة التحليل والمعرفة، وهيمنة مثل هذه المنظورات على فضاءاتنا المعرفية، مؤدّاها عجز الفكر الإسلامي عن إبداع مفاهيمه المخصوصة وتثوير همّته للتصرّف في ما يرد عليه من مفاهيم حذفاً وإضافةً وقلباً وتخصيصاً[٧].

إن المنحى التمجيدي في استقبال الحداثة لا يُفرّق بين ظاهرة ثقافية غربية وجملة خصوصيات معرفية ولغوية تقع خارج هذه الدائرة؛ فالحداثة ظاهرة كونية لا خصوصية، واتساعية لا جغرافية، وبالتالي مضمونها قيمٌ كونية، وحتمية فلسفية، ورؤية وجودية تتأسس على نسبية المعرفية والحقيقة وتَجَاوُز الموروثات التاريخية أو العوائق الإبستمولوجية نحو الحداثة، لأنه ليس مجدياً للمسلم اليوم البقاء منفصلاً عن الثورة المعرفية التي تحدث، وأشكال الانفصالات والانقطاعات في التاريخ المعرفي الإنساني، أجلاها ظهوراً تحوُّل المرجعية من هيمنة لاهوتية بالمعنى المسيحي، إلى مرجعية ذاتية

---

(٧) للاستزادة حول نماذج من هذه الآليات، انظر: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ص ٢٩٤.

إنسانية، وحتى نكون في مستوى الإنجاز والحركة، فإننا مُطالَبون بالقيام بالخطوات نفسها التي قطعتها التجربة الحداثية الغربية، لأن هذا الوضع «يُحتّم علينا ضرورة العودة إلى الوراء والتعرّف على حداثة العصر الكلاسيكي، أي الحداثة الممتدة من القرن السابع عشر وحتى ١٩٥٠ تقريباً. كل الفتوحات العلمية والفلسفية التي حصلت خلال هذه القرون الثلاثة في أوروبا ظلّت مجهولة بالنسبة إلينا... وما زالت معرفتنا بها، ناقصة، ومبعثرة، وأحياناً مشوّهة، وبالتّالي ينبغي تشكيل معرفة كاملة بها... بمعنى آخر، فإن المرور بمرحلة الحداثة الكلاسيكية يمثل ضرورة تاريخية»[٨].

هذا المرور، بقيم التنوير الفلسفي واسترجاع نظريات التقدُّم الحضاري الغربية، يقتضي إخراج مشاريع البدء من الماضي أو التراث من دوائر القيمة البنائية؛ لأن هذه الدَّوائر في رأيه مسكونة بالاعتقاد في مطلق الحقيقة، كما هو الشأن في الأوساط الدّينية كافة، والمنجزة الكبرى للحداثة هي الوعي بنسبية الحقيقة معرفياً، والارتكاز على الذّات في التشريع أخلاقياً؛ بمعنى أن بلورة النُّظم الأخلاقية وقواعد المعاملة تقع على مسؤوليتها الخاصة، وتفادياً للحرج النفسي الذي يؤثر به هذا الكلام في أوساط المسلمين يُقيم محمد أركون، متوسّلاً بآلية المقابلة، تماثلاً بين الحداثة والإسلام، «الإسلام كان يُمثّل حداثة. كل الحركات التاريخية الكبرى كانت تُمثّل الحداثة في عصرها. أما الآن فمما لا ريب فيه أن الإسلام قد أصبح يُمثّل نوعاً من التراث، من التقليد، من تراكم المعارف وتراكم المواقف الثقافية المتكررة... ولا يمكن

---

(٨) محمد أركون، «مراجعة لعقلانية التنوير: عبور الحداثة الكلاسيكية، الحقائق المؤقتة، البعد الروحي للتراث،» حاوره هاشم صالح، **كتابات معاصرة**، السنة ٨، العدد ٢٩ (١٩٩٦ ـ ١٩٩٧)، ص ١١٩.

لأي شخص عاقل أن يقول: إن الإسلام يُمثّل حالياً حداثة. وعندما أقول الإسلام فإني أقصد كل المذاهب، وكل الاتجاهات، أما في لحظة انبثاقه التاريخية فقد كان الإسلام يمثل لحظة حداثية من دون شك، أي محطة تغيير وتحريك لعجلة التاريخ، فالحداثة تعريفاً هي بث الحيوية في التاريخ، إنها تعني الحركة والانطلاق»[٩].

غير أن القول بالإشعاع الغربي للحداثة والتوكّؤ على هذه اليقينيات، أي القول بالذاتية والعقلانية والحرية، قد تراجع بريقها في الفكر الفلسفي المعاصر، بحيث أضحت هذه المقوّمات تُهماً ميتافيزيقية تُكال وتُخلَع على الحداثة بسبب المحكّات الميدانية التي أضاءت ما كان مُعتّماً منها، وأبانت عن لامعقوليتها وتجذُّرها في نسق أيديولوجي يتأسّس على عناصر لاعقلانية، مثل الدُّول والدّيانات والإرادات النّاهمة بالهيمنة الرّمزية والميدانية. وإذا كان الإسلام يُمثّل حداثة في بداياته، ويجري إلغاء هذه الصِّفة على مبادئه تمشّياً منهجياً مع التحليل الأركوني، فلم يَجز اليقين في الحداثة الكلاسيكية وهي واقعة تاريخية، فالأحرى إتمام المماثلة بينها وبين الإسلام إلى النتائج، فنقول: إن الحداثة الكلاسيكية كانت حداثة في زمنها، وهي الآن نوعٌ من التراث والتقليد، وشكلٌ من أشكال المعارف المكرورة. ولا يجوز لأي عاقل القول إن الحداثة الكلاسيكية تمثّل الآن حداثة.

لا تقتصر مقاربة محمد أركون على التبشير بالحداثة والمنافحة عن مقوّماتها؛ وإنما نستشعر من تفكّراته كما لو أنّنا أمام عقل غربي أنواري يروم في جدالاته مع الإسلام إنجاز ما فعله فلاسفة

---

(٩) انظر محمد أركون، في: **الإسلام والحداثة** (ندوة مواقف) (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٣٦٢.

أوروبا مع المسيحية في القرن السادس عشر، الدّليل على هذه الحقيقة أن تحليلاته المُكثّفة للعقل الإسلامي والمذاهب الإسلامية، وتشغيل آليات قراءة النُّصوص باعتبارها علامات لغوية يتعيّن النظر إليها كسيميولوجيا، أو إعادة تأويل الثيولوجيا الإسلامية، بحسب مقاييس الأنثروبولوجيا الدينية وعلم نفس المعرفة الحديث، وإثبات تاريخية الممارسة الثقافية الإسلامية ـ كل هذا ـ قد استلزمت الخلاصات المتوالية:

ـ التمييز بين مكوّنات الفكر الحديث وخصائص الخطاب القرآني، والاحتكام إلى الفكر الحديث في تقويمه للخطاب القرآني، وليس النّظر إلى العقلانية التي جاء بها الخطاب القرآني حَسَب مفهومها.

ـ النّظر إلى المذاهب العقلية والمذاهب الفقهية باعتبارها تساند تناحر المذاهب السياسية في مرادها الاستحواذ على السلطة.

ـ إنكاره في الكثير من تحليلاته على الفكر الإسلامي التوجيه الديني لتصوّراته وآرائه وأنساقه النّظرية.

ـ الربط بين المعرفة الإسلامية العربية والأطر الاجتماعية التي تكوّنت داخلها[١٠].

إن مَعْقِد الطّرافة لدى محمد أركون هو التنبيه إلى حضور الممارسات التراثية النّسبية في ممارساتنا الرّاهنة وحاجتنا إلى تجديد قراءتنا للقرآن الكريم، وإلى قيمة المعارف العلمية المعاصرة وأهمية

---

(١٠) للاستزادة حول نقد هذه الخلاصات، انظر: طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٩٩.

التجربة النّبوية في التاريخ الإسلامي، وإلى الصّلة بين المرتكزات السياسية والمعارف العلمية أو المعرفة والسُّلطة، وأهمية الحريّة العقلية التي إذا منعت من ممارستها الحرة هذه، فستفقد اللّغة كل الإنتاج الفكري، أو تطوير المفاهيم التي يحتاج إليها العقل. أخيراً لم يُخْفِ أركون أن تحقيق مقاصد مشروعه الفكري موقوف حصوله على وجود شبّان في الجامعات كيْما يفتحوا الأبواب التي أُغلقت، وأبواباً أخرى لم تُفتح بعد، وننطلق بعدها بالمفتاح.

هذا نموذج على مناحي الإطراء والتمجيد لواقعة الحداثة الغربية، والحق تتدخّل في هذا الإعجاب عوامل نفسية تخيّلية افتتانيّة أكثر منها معرفية مقصدية تريد التحضّر والإنجاز، فإجراء المماثلة بين التاريخ الثقافي الإسلامي والتاريخ الغربي لا ينسجم مع النتائج المعرفية التي طوّرها الخطاب الأنثربولوجي، بخاصة في نقده منهج الوحدة والاستمرارية المُستبطن في تحليلات أركون، و«قد ظهر هذا المنهج في فترة كان الغرب يمارس فيها فعلين متداخلين يُشكّلان جوهر هويته الذاتية: **أولهما**، إعادة إنتاج غائية لتاريخه، بالبحث عن مقوّمات ثقافية ودينية وعرقية تؤصله بوصفه كياناً موحداً ومستمراً في التاريخ الإنساني، و**ثانيهما**، اختزال العالم بالفتح والاحتلال إلى تابع ساكن وفاقد للحيوية، تقتضي الضرورة التاريخية أن يخترقه الغرب ليبث فيه غاية الحياة المحكومة بسير متصل ومحتوم نحو هدف سام»[١١].

إن هذه الدعوة بضرورة العودة إلى منابع الحداثة الكلاسيكية من أجل الاقتداء بها غير ممكنة بل مستحيلة، «فنحن لا نستطيع أن نصنع

---

(١١) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ٣٧.

التاريخ بتقليد خُطى الآخرين في سائر الدروب التي طرقوها، بل بأن نفتح دروباً جديدة. ولا يمكن أن يتحقّق ذلك إلا بأفكار أصلية تستجيب لسائر المُشكلات على الصّعيد الأخلاقي، أو على صعيد الأفكار الفاعلة؛ لتجابه مشكلات التطوُّر في مجتمع يريد بناء نفسه»[١٢].

نحن، إذن، إزاء خطاب تبشيري بالحداثة، لا مكابدة روحية لها، إنها عارض خطير على المنزع الصّنمي الذي وقع فيه المُثقف المسلم، «وذلك يعني أنه لم يَشْرَعْ في احتمال أصيل لمحنة الحداثة إلا قليلاً. فالحداثة محنة روحية وليست وكالة ثقافية. ولأنه، أي المُثقف المسلم، قد فضّل أن يظل موظّفاً لدى أنموذج ثقافي لم يسائله بشكل جذري من خارج برنامجه الخاص، فإن المثقف العربي لم يخُض بعد مغامرة التفكير الفلسفي؛ إنه مثقف لم يصبح مُفكّراً بعد، نعني أنه لم يشرع بعد في اختراع استشكال للحداثة نابع من الوضعية التأويلية التي تحكم ثقافة عربية إسلامية مأزومة فقدت نظام الخطاب الذي تأسّست عليه، ولم تُفلح بعد في بناء إحداثية جديدة للتفكير تكون بديلة عنه»[١٣].

## ٢ ـ المنظور النّاقد لمظاهر الحداثة الغربية: النقد الأخلاقي نموذجاً

تتأسّس المساءلة القيمية في محاكمتها الحداثة الغربية على مراجعة الماهية التي يختص بها الإنسان، وبوجه لا يُشاركه فيه

---

(١٢) مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو؛ إشراف وتقديم عمر مسقاوي، سلسلة مشكلات الحضارة، ط ٢ (دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٢)، ص ١٦٢.

(١٣) فتحي المسكيني، **الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة «النحن»** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١)، ص ٥٦.

غيره، فالتخصيص العقلاني يبدو أنه فقد المرتكزات النّظرية المُقَوّمة له، والهوية الإنسانية من الأجدى والأقوى لنا تأسيسها على الأخلاق، فهي الضّمانة التي يتحقّق بها الصلاح في العاجل، والفلاح في الآجل، وتتأسّس تبعاً لهذه المُراجعة الجوهرية قسمة ثنائية جديدة هي: العقلانية المُجرّدة من الأخلاقية؛ والعقلانية المُسدّدة بالأخلاقية، والمظاهر التي يجري نقدها توسّلاً بهذه الأخلاقية، باعتبارها مظاهر دالّة على ظلم هذه الحداثة الغربية للإنسان هي على التوالي:

## أ ـ النقص العقلي

حيث يبدأ طه عبد الرحمن، وهو من أبرز المناهضين للحداثة الغربية في جوانبها الأخلاقية، بأول مظهر من مظاهرها، وهي كونها «حضارة عقل»، إنها الصّفة التي شغلت النّاس عموماً، والمُتَفلسِفة والحداثيين خصوصاً، إلى درجة الافتتان بها، ما جعلهم ـ في رأيه ـ يرفعون الخاصية العقلية، أو بالاصطلاح المعروف «العقلانية» إلى أعلى مرتبة من مراتب الإدراك الإنساني، كما تجلّى أيضاً في تخصيص أهل الغرب بها[١٤].

والعقلانية قيمة نظرية استوى في الأخذ بها والمنافحة عن مبادئها الاتجاه العلماني والاتجاه الإسلامي، ما منحها رسوخاً تداوليّاً يجعل إعادة النظر حولها ذات قيمة كبرى من الناحية المعرفية، ويُقيم طه عبد الرحمن «دعوى» يحاول تأكيدها والبرهنة عليها، مدارها على التوالي «الحضارة الحديثة من حيث كونها

---

(١٤) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ٩١.

حضارة عقل هي حضارة ناقصة»[١٥]. مُبرّراً ذلك، أن هذه العقلانية ـ التي أعطاها صفة النّقص ـ مبنيّة على غياب التخلُّق الديني بوجه عام، فضلاً عن التخلُّق الديني في الممارسات الفكرية والإنجازات العلمية بوجه خاص.

وأمام هذا الاستبعاد للأخلاق المستمَدة من الدين، واستقلال العقل في التأسيس للأخلاق جاء طه عبد الرحمن بمعايير يجب أن يستوفيها كل تعريف للعقلانية:

ـ **معيار الفاعلية**: الذي يقول بتحقق إنسانية الإنسان عن طريق الفعل.

ـ **معيار التقويم**: ومعناه أن الإنسان مشغول دائماً بوضع قيم على أفعاله لأنه دوماً باحث عن الكمال.

ـ **معيار التكامل**: أي إن الإنسان كلٌّ متكاملٌ لا يقبل التجزيء، أو الانفصال بين أفعاله، فهو ذات واحدة يجتمع فيها النّظر مع العمل وصفات العرفان مع صفات الوجدان.

ومن أجل تجاوز أزمة العقلانية يقترح طه عبد الرحمن أن نمدَّ العقلانية بقيمة العمل ليتم إخصابها، وإمداد العقل ببعد جديد، لا يقلُّ عقلانية عن التجريد[١٦].

والحق؛ أن مرتكزات نقد المنحى التجريدي، وإقامة الفصل بين النّظر والعمل، وصفٌ ملازم للإنتاجية الفلسفية في حقول الثقافة الإسلامية برمّتها، إذ إن الغاية من العلم ليست فقط أن يطرُدَ الإنسان وحشة الجهالة من نفسه بوصفها في ذاتها قبيحةً

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٦.

مُظلمةً، لأن «كل من آثر لنفسه هذه العقيدة فقد ارتكب خطأ فاحشاً؛ فإن العلم مبدأ للعمل، والعمل تمام العلم، ولا يُرغب في العلوم الفاضلة إلا لأجل الأعمال الصّالحة»[١٧].

## ب ـ الظُّلم القولي

إنه المظهر الثاني من مظاهر الحداثة الغربية، موصول بالقول، أو الخطاب باعتباره ظاهرة إنسانية وظيفتها التعبير عن الأشياء والتبليغ إلى الآخر، وربط طه عبد الرحمن في مشروعه الفلسفي بين القول والفعل ربطاً قوياً، حيث اعتبر أن أحدهما يجب أن يُقاس بمعايير الآخر.

وبناءً على هذا؛ إن القول والفعل ثنائية رفعها طه إلى مستوى الثنائية الحضارية، فالقول عند اليونان أهم من الفعل، لأنه أدلّ على العقل وتمظهر له؛ ومنه فالإنسان حيوان ناطق ـ أي عاقل. وفي المُقابل؛ إن الفعل عند المسلمين أوْلى في الاعتبار، لظهور دلالته على العقل، ومنه فالإنسان حيٌّ عامل؛ غير أن القول عبر تطور تاريخي هيمن على الفعل ليُنتج في النهاية حضارة المعرفة المُعاصرة، وتتجلى هذه الهيمنة القولانية لنا اليوم في ما «يحدث على مرائينا ومسامِعنا من طوفان الأقوال، طوفان تغطي هواه، وتُخفي فداحته أسماءٌ مختلفة تُغري بظاهر دلالتها، من نحو انفجار المعلومات، وثورة الاتصال، وانعتاق الكلمة، وسيادة القلم، وسلطان العقل، وتداول المعرفة، وغيرها من الأسماء»[١٨]. وإذا

---

(١٧) أبو الحسن محمد بن يوسف العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق ودراسة أحمد عبد الحميد غراب (الرياض: دار الأصالة للثقافة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ٧٥.

(١٨) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٧٧.

تقرّر هذا، فإن طه عبد الرحمن يَصرفُ القول إلى أن البناء النّظري لحضارة القول قائم على تصوّر مُؤدّاه أنه لا أخلاق في القول النظري، ومن ثم لا أخلاق في المنطق؛ ولقد أدّى هذا التصور في رأيه إلى وضع مأزوم في مجال القيم، أضرّ بالكيان الخلقي للإنسان، «فكان بمنزلة مظاهر جليّة من ظلم الحضارة الحديثة للإنسان، لأنها آثرت القول على الفعل بغير حق، وأسندت إليه وظائفه»[١٩] يتجلّى ذلك في ما أفرزه هذا النّمط الحضاري الحديث من «آفات» حصرها في المحدّدات التالية:

ـ **آفة التضييق**، معناها تضييق رقعة الأخلاق في مجالات ليس تحتها عمل، مثل ادعاء بأنه لا أخلاق في القول النظري، أو «لا أخلاق في المعرفة»، لأنها تعتمد على طرائف التفكير المجردة، ولا علاقة لها ببُنية الأفعال المجسّدة ـ وهذا ما يناقض وجهة الأخلاق الدينية التي تقوم على مبدأ أن الأخلاقية من الأقوى أن تتجلّى في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان مهما كان متغلغلاً في التجريد، ودخول المعارف الإنسانية سواء النظرية منها أو العملية تحت مقاسات النفع والضرر، أو القصدية واللّاقصدية؛ مؤشر كثيف الدّلالة على تغلغل الاعتبارات الأخلاقية في كنه الإنسان، وفي أخص أوصافه.

ـ **آفة التجميد**، في هذه الدّائرة يتم عزل الأخلاق عن المجالات العامة التي تنظّم الاجتماع البشري بدعوى أن الأخلاق لا تصلح لتنظيم الأفعال حال اجتماع الناس في ما بينهم، ولا بتوجيهها لما فيه الصالح العام، تحت مسوّغات ترى بأن الأخلاق نسبية وتاريخية، وتتأطّر وفقاً للمنظومة الثقافية المندرجة في

(١٩) المصدر نفسه، ص ٧٨.

عناصرها، وما تقويم الإنسان لأوامرها سوى عارض خطير على نسيان أصولها، ومؤدّى هذا الحط من قيمة التخلّق هو انحسارها في المجال الشخصي، وتبعاً لهذا تجميدها على حال لا تتعدّاه، وفضلاً عن هذا التجميد، فإن انحسار الأخلاق، أو اختزالها على حال واحدة؛ يؤدي إلى تكريس نزعة الفردانية التي تعني أن الفَرَادَة الخاصة هي التي لها الحق في إعطاء قيمةٍ لادعاءاتها.

وهذه الصفة هي إحدى السِّمات التي تطبع فكر الحداثة بعامة، إنها النزعة السائدة في الأخلاق التواصلية المعاصرة، حيث بدت الأخلاق شأناً خاصاً وحالة من الإقرار الذاتي لا سلطة فيها للقانون الأخلاقي إلا ما تدّعيه الذات أنه أخلاقي.

ـ **آفة التنقيص**، ومعناها أن حضارة اليوم سعت إلى التنقيص من قيمة الفعل الخلقي، بوصفه موازياً، أو «قرينا للضعف في النفس أو الخذلان في السلوك، مع أن الغرض الأساسي من الأخلاق هو أنها تخدم القوة في الروح والإقدام على العمل»[٢٠].

وجليّ في هذا المقام النقدي استناد طه عبد الرحمن إلى المُقوّم الرُّوحي في نقد حضارة القول، بخاصة أن هذه الحضارة لا تُبصر من الأخلاق الارتقائية إلا الأخلاق التي أفرزتها عصور الانحطاط في التاريخ الإسلامي، أي تلك التي تنسحب من الحياة وتتخلّى عن وظيفتها تحت عنوان «احتقار الدنيا والحط من قيمة المحسوس»؛ بخاصة أن هذه الرؤى تتغذّى على نزعة فلسفانية عتيقة تصل وصلاً قوياً بين الحس والخطأ، وبين الروح والصواب؛ والأجدى أن رسالة الإنسان المسلم يتكافأ فيها المثل الأعلى الذي يريد صوغ الحياة وفقاً له، والحاجات الإنسانية وَوُسْعَهُ، فالدّلالة

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧٩.

المقصودة للأخلاق هنا هي تلك التي تستجمع الارتقاء الفردي مُضافاً إليه الحضور الاجتماعي، من أجل تخليص العقول من تلك الصورة النمطية عن الأخلاق باعتبارها قرينة للهوان والارتكاس والخَوَر.

ويجد هذا التنقيص من قيمة الفعل الخلقي تفسيرَه الوجيه في هذا الطُّوفان القولي، أو الفيض اللفظي الهائل، الذي لم يكتفِ فقط بنبذ الأخلاق و«إنما استبدلها بنقيضها أو ضِدها، وهو القول السياسي، الذي لا مقصد له سوى اتباع الرئاسة ومحبة السلطان»[٢١].

اللّافت هنا؛ أن طه، على الرغم من اعتراضه على حصر دائرة الأخلاق في المُحدّدات الخاصة وعزلها على المحدّات العامة، فإنه لا يريد لهذا الحضور الأخلاقي الاجتماعي أن يدخل إلى دوائر السياسة، كيْما يبقى مستأهلاً لمقامه التوجيهي من جهة، وكيْما يبقى محتفظاً بنقاوته الروحية، لا أن يفقد هذه النقاوة في متاهة السياسة، ودلالة هذا أن الاشتغال لن يكون مُجدياً إذا سلك خط السُّلطة، إذ إن سلوك هذا المسلك مؤدّاه مخاطبة العواطف والأهواء لا الأفكار والقلوب، والمسلك الذي يكون مُجدياً هو المُراهنة على خط المُجتمع وسلوك مسلك التعبئة الروحية والفكرية، أي إن المُقاربة الطاهائية تجعل من السياسة فرعاً عن الأخلاق وليس العكس.

هذا، ويطرح طه عبد الرحمن بدائل أخلاقية للآفات التي أضرّت بالكيان الخلقي للإنسان من حيث هو كذلك، أي آفة التضييق والتجميد والتنقيص، هذه المبادئ يُجْليها:

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٧٩.

ـ **مبدأ الإيجاب**: يتحوّل الفعل الخلقي بمقتضى هذا المبدأ إلى أمر ملزم وواجب، وتركه يُعدّ مهلكة للفرد والمجتمع.

ـ **مبدأ الترتيب**: ومقتضى هذا المبدأ أن الفعل الخلقي ليس إلّا سُلّماً يتمّ فيه التدرج من الأدنى إلى الأعلى طلباً للكمال.

ـ **مبدأ الاتساع**: أي إن الفعل الخلقي فعل شمولي، لا يقف فقط في العلاقة بين الإنسان والله، وإنما يتجاوزها إلى العلاقة بين الإنسان والله وكل الكائنات المحيطة به، سواء كان ممارسة لأمر برهاني أم مزاولة لشأن سلطاني.

وإذا كانت هذه المبادئ نظرية، ووظيفتها إعادة ربط الإنسان بهويته التي فكّتها حضارة القول، فإن هناك مبادئ عملية يتم التوسّل بها في تجاوز آفات حضارة القول، وهي:

- الاشتغال المباشر، أي الخروج من النظر المجرد والدخول في العمل المجسد والمباشر.
- التخلّق بالصفات الحُسنى، أي الأخلاق الإلهية عن طريق الاقتداء بالنموذج النبوي.
- الاقتداء الحي، أي الاقتداء بالنبي (ﷺ) عن طريق اقتداء أدنى بمن توافرت فيه شروط الولاية.

## ج ـ التسلُّط التقني

تماشياً مع منهجه الموصوف بخصائصه ـ الاستشكالية والاستدلالية ـ يورد طه عبد الرحمن دعوى ـ وفق منطق الاستدلال الحجاجي ـ حاشداً لها في ما بعد كل عدّته المنطقية والمنهجية للتدليل على صوابها والبرهنة على صحّتها، هذه الدعوى هي أن

الحضارة الحديثة من جهة كونها حضارة معرفة هي حضارة مُتأزّمة، لأنها تكابد أزمتين:

**الأزمة الأولى، أزمة الصدق**: نتجت هذه الأزمة باعتبارها إفرازاً حتمياً أو لزوماً منطقياً من المسلّمة الأولى التي تأسّس عليها النّمط المعرفي الحديث، وهذه المُسلّمة هي لا أخلاق في العلم، التي أفضت بدورها إلى نتيجتين هما:

ـ **القول بالموضوعية**، أي الاستقلال الكلي والنهائي بين الذات العارفة وموضوع المعروف من دون اعتبار لقانون تداخل القيمة والواقع.

ـ **مبدأ التساهُل** (Tolérance)، الذي يقضي بالتساهُل في المنطق، بحيث إن لكلٍّ الحق ببناء منطقه بحسب آليات النظر المجردة، مستبعداً في ذلك إمكان الاستناد إلى قيم أخلاقية مخصوصة.

كما تجدر الإشارة إلى فكرة الموضوعية بمعناها المجرّد أو الجامد التي كانت محل الانتقاد هنا ولتطرح في المقابل مفهوماً آخر من الموضوعية، تشترك فيها قيم الذات الداخلية مع مُدركات النظر الخارجية، وهي ما يسميه بـ «الموضوعية الحرِكة».

إنها الفكرة التي بشّرت بها مباحث فلسفة العلم المُعاصرة، والتطوّرات التي حدثت في مجال فلسفة العلم ونظرية المعرفة في الغرب «فتيارات الفكر التفكيكي، وتيارات مابعد الحداثة، ومدارس فلسفة العلم، قد قوّضت أركان الوضعية التقليدية، ولم تُبقِ مجالاً للقول بوجود أية حقيقة مطلقة، ونقلت أفكاراً مثل موضوعية المعرفة وحتمية التقدم، إلى قائمة الخرافات، وفتحت

المجال للتسوية بين العلم التجريبي وما وراء الطبيعة والتفكير الغيبي الديني»[٢٢].

**الأزمة الثانية، أزمة القصد**: نتجت بدورها من الأساس الثاني للمعرفة الغربية، وهو: «لا غيب مع العقل»، وقد أفضى هذا الأساس إلى القول بمبدأ السببية الجامدة[٢٣] التي تنكر فكرة الجواز، أي إن الظواهر هي من صنع الإرادة الإلهية التي تعلّقت بهذه الأسباب، وكان بالإمكان أن تتعلق بأسباب أخرى غيرها[٢٤].

كما أنتجت فكرة فصل الغيب عن العقل ـ مبدأ الآلية المُسببة التي يرى فيها طه عبد الرحمن أنها تتعامل مع الفكرة وأوصافها الخارجية الخاضعة للمراقبة والضبط، ولا يعنيها أمر الوصول إلى الدلالات الحقيقية التي بَطَنَتْ من الأسباب.

من أوصاف هذه الأزمة، أي أزمة القصد، أنها لا يعنيها أمر التعلُّق بأفُق الغيب، ولا يعنيها أمر الوُصول إلى اليقين فيه ـ ما يقتضي إعادة ربط العقل بالغيب، أو إدخال الوحي الإلهي ضمن مصادر المعرفة، لأن مصدر المعرفة في المفهوم الإسلامي يتجاوز المصدر الحسي والعقلي، ليضيف عنصراً آخر هو الوحي، لكن الوحي هنا ليس بدلالته اللّاهوتية السالبة للقدرة الإنسانية، وإنما بدلالته المعرفية، ومضمون هذه المُفردة أن الإرادة الإلهية «هي التي تُحدِّد للإنسان ما ينبغي أن يكون عليه

---

(٢٢) فتحي حسن ملكاوي، «هوية المعرفة،» **إسلامية المعرفة** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، العدد ٢٩ (٢٠٠١)، ص ٧.

(٢٣) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٩٤.

كل ما في الوجود، حتى في الحالات التي لا يترتب على إنجازها بالفعل، واجباً تكليفياً نابعاً منها عليه. ومع أن تلك الذّات الإلهية مُطلقة وغيبية، فإنها ليست معزولة عما هو قيمي، ولا قابلة للتأكيد عليها على حسابه. ولو قُدّر للمُسلم أن يستخدم هنا مقولة «**قيمة المعرفة**»(*)، لوجدنا لسان حاله يقول أن قيمة الغيبي الماورائي هو أنه يقوم بدوره الفاعل بوصفه: الأمر التكويني، أو مولّد الدافعية، أو المعيارية»(٢٥)، وبهذا يتحدّد الفارق المنهجي والمعرفي بين مفهوم المعرفة إسلامياً ومفهومها غربياً، «إذ إن الفارق الأساسي بين النظرية الإسلامية إلى العالم والنظرة الغربية يكمن في التناقض بين «نظرية المعرفة الإسلامية المحددة وجودياً»، و«الوجود المحدد بنظرية المعرفة» في التراث الفلسفي الغربي». ومن المنطلق الوجودي لنظرية المعرفة الإسلامية حاول فلاسفة الإسلام أن يُظهروا وجود توازن بين الوحي بوصفه مصدراً للحقيقة المطلقة، والعقل بوصفه وسيلة لتفسير الوحي. وعلى ذلك، امتداداً للوحدة الوجودية، تكاد المدارس الإسلامية تُجمع تقريباً على رفض إمكانية التعارض النهائي بين الوحي المنزل والعقل المحض، من خلال اعتقاد هذه المدارس أن وحدة الحقيقة تنبع من الوحدة المطلقة للألوهية. ولذلك تؤكّد المدارس الإسلامية بإصرار أن العلاقة بين التنزيل والعقل المحض علاقة تكامل، وليست علاقة تضارب»(٢٦).

---

(*) التشديد هنا من المؤلف.

(٢٥) إسماعيل راجي الفاروقي، **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة**، ترجمة السيد عمر (٢٠١٠)، ص ٣٥. (نسخة إلكترونية)، <http://www.4shared.com/document/btqVrhvS/__.htm>.

(٢٦) انظر: أحمد داوود أوغلو، **الفلسفة السياسية**، ترجمة إبراهيم البيومي غانم (القاهرة: مكتبة الشرق الدولية، ٢٠٠٦)، ص ١٥ ـ ١٩.

وتتحدّد، تبعاً لهذا الفهم لنظرية المعرفة في المفهوم الإسلامي، أن عناصرها المركزية يمكن رصدها في:

ـ وجود أكثر من مصدر للمعرفة، أي هناك المصدر العقلي والحسي والوحْيَاني.

ـ أن المعرفة تتأسّس على الرؤية الكونية للعالم، وغير مستقلة بالتحديد الإنساني، فالرؤية الكونية الوحيدة هي غرفة قيادة الفاعلية المعرفية الإنسانية، كيْما تكون قاصدة ونافعة، وبهذا يخرج الوحي من دوائره الميتافيزيقية التي تفصله عن الحياة وحاجاتها إلى كونه: مُمِدّاً للإرادة الإنسانية بالقوة الأخلاقية والمَضْمونية المِعيارية.

ـ تكاملية المصادر المعرفية لإنجاز وحدة الحقيقة المؤسسة بدورها على وحدة الألوهية.

والمثال الذي نستجلي به هذه الحقيقة، أي تكاملية مصادر المعرفة لانبنائها على وحدة الألوهية، نستخرجه من تاريخ النّظريات المعرفية الغربية، فسقراط مثلاً كان همّه عالم الإنسان وحده، وكان يرى أن المعرفة الحقّة تنطلق من النظر في الإنسان نفسه من دون التأمل في عالم النبات والهوام والنجوم»، وما أشد مخالفة هذا لروح القرآن الذي يرى في النحل على ضآلة شأنه محلاً للوحي الإلهي الذي يدعو القارئ دائماً إلى النظر في تصريف الرياح المتعاقب، وفي تعاقب الليل والنهار والسُحب، والسماء والنجوم، والكواكب السابحة في فضاء لا يتناهى. وكان أفلاطون وفيّاً لتعاليم أستاذه سقراط، فقدح في الإدراك الحسي، لأن الحس في رأيه يفيد الظن ولا يفيد اليقين، وما أبعد هذا القول عن تعاليم القرآن الذي يَعُدُّ «السمع» و«البصر» أجلّ نِعَم الله على عباده، ويُصرّح بأن

الله (ﷻ) سوف يسألهما في الآخرة عما فعلا في الحياة الدنيا»[٢٧].

ومرادُنا من سرد هذا المفهوم الإسلامي للمعرفة؛ هو تنزيل الرؤية النقدية لطه عبد الرحمن في صلب المرجعية التي يتأطّر في فضائها، فاكتشافه للتأزُّم المعرفي باعتباره مظهراً من مظاهر الحضارة الغربية، يجد ضمانته التفسيرية في كون الرؤية الإسلامية لا تنسجم مع مفردات نظرية المعرفة الغربية، وهذا ما أورث أعراضاً على مرض في بُنياتها الداخلية، أي فقدان البوصلة التي لن تُسترجع إلا بالوحي الإلهي بما هو ضامن مرجعي وقانون معرفي وجمالي وأخلاقي.

### د ـ التسلُّط التقني

يقوم النّظام العالم العلمي التقني على تصوُّر خاص للعقل والعقلانية، رد طه عبد الرحمن أصوله البنائية إلى كل من غاليلي، وبيكون، وديكارت، ونيوتن، ومعظم هؤلاء كما يبدو، علماء بالمفهوم العلمي. فغاليلي ونيوتن فيزيائيان، وبيكون رائد المنهج التجريبي، أما ديكارت فهو رياضي وفيلسوف. ثم تلقّفها الفلاسفة، خصوصاً الأنواريون، والموسوعيون، والوضعانيون العلماويون، فتوسّعوا في مبادئها وأحكامها ورسوخها في مبدأين تُردُّ إليها أغلب آليات التفسير وأدوات الفهم، هما الآتي:

ـ **التجريب**، وهو مراتب يُكمل بعضها البعض، أُوْلاها المُلاحظة التي تؤدي إلى الصحة أو الخطأ، متوصلة في ذلك إلى القانون العلمي في ما بعد.

---

(٢٧) محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام** (دمشق: مركز الناقد الثقافي، ٢٠٠٨)، ص ٣١.

- **الترويض**، وهو طريقة نظرية أهم مراتبها ما يلي:

● انتزاع الصور البنيوية والعلاقات الكميّة، ثم ترتيبها متّصلة من مُقدّمات يقينية للتوصل إلى نتائج دقيقة، ثم محاولة تعميم هذا النموذج المعرفي الذي أثبت نجاعته في العلوم الكمية، وعلى باقي مناطق المعرفة الإنسانية بفروعها المختلفة.

وهذان المبدآن، التجريبي والترويض، قد أثمرا أنساقاً من القوانين ومجموعات من الحقائق، حصّل بهما الإنسان الحديث نوعين من القدرات، جمعهما طه عبد الرحمن في مصطلحين هما: «الإمكانات والتّمَكُّنات»، وحاول أن يكونا مصطلحين أصيلين.

والمعنى المقصود بأصالة هذين المصطلحين، هو الاجتهاد قدر الإمكان في وضع جهاز خاص من المفاهيم تكون بمنأى عن نمط المصطلحات الأجنبية. وفي تحديده لمصطلح **الإمكان**، يقول طه عبد الرحمن «إنه الأفق المعرفي غير المسبوق الذي يفتحه كل إجراء بسبب ما ينشأ عنه من جديد الفوائد في مجال التدليل والتنظير»[٢٨].

أما **التمكُّنُ** فحدَّده «بالباب العملي غير المعهود الذي يفتحه كل إجراء بسبب ما ينتج عنه من جديد الآثار في مجال التطبيق والتغيير»[٢٩].

أي إن للإمكان تعلُّقاً بالنَّظر والتنظير على المستوى الأفُقي، أما التمكُّن فهو الإمكان مجسد على أرض الواقع؛ فهما، إذن، مُتلازمان.

---

(٢٨) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ١١٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١١٥.

وبسبب هذين النوعين من القدرات، يتحقق للإنسان مبدأ السيادة على الكون، أو السيطرة عليه، وهذا يقودنا إلى السؤال عن مظاهر هذه السيادة على الكون التي حصلها النظام التقني العلمي للعالم، أو بعبارة أخرى، أين تتجلّى مظاهر هذه السيادة؟

**أولاً، عقلانية النظم**: إنها أول مظهر من مظاهر السيادة المقوّمة للنظام العلمي ـ التقني التي تتقصّد «إرادة ضبط الإمكان النظري من حيث آفاقه، وضبط التمكّن العملي من حيث أبعاده»[٣٠]، وقد حاول طه عبد الرحمن ـ تماشياً مع فلسفته، الاستقلال اللغوي والمنطقي عن مصطلحات الفكر العلمي الغربي ـ إيجاد مصطلح يكون أبلغ تعبيراً، وأكثر دقّة، ليجد ذلك في مصطلح التنبؤ الذي معناه «السيادة على آفاق الإمكان النظري وأبعاد التمكن العلمي».

ثم ينحت طه عبد الرحمن مصطلحاً آخر يرى أن التنبؤ يورثه، السطوة، التي تعني القوة بما هي المظهر الأول من مظاهر السيادة التقنية على العالم[٣١].

وكما هو بادٍ من تكوين ونحت هذه المصطلحات: «القوة، السّطوة، السيادة»، مدى الشُحْنة الأخلاقية التي يختزنها سكون هذه الكلمات، إنها تومئ، أو تشير، إلى سلبية هذه المظاهر من منطق النّاظر بعين التخلّق الديني.

**ثانياً، عقلانية التنظيم**: حَدُّ هذا المظهر الاصطلاحي هو: «رفع درجة ترتيب الإمكانات النّظرية إلى درجة تنسيقها، بمعنى صوغها في نسق، أي نظام متكامل، وأيضاً رفع مرتبة تُبيُّن

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١١٦.

التَمَكُّنات العملية إلى مرتبة تطبيقها ـ بمعنى ـ إدخالها في حيّز المُمارسة»[٣٢].

وهذه العملية القائمة على هذا التنسيق والتطبيق للإمكان والتمكن، وضع لهما طه عبد الرحمن مفردة التحكُّم.

واضح من هذا المصطلح ـ «التحكّم» ـ مدى دخول حياة الكائن الإنساني والطبيعي في هذا النّسق المُغْلق الذي لا يعرف القيم والشعور والإحساس الإنساني، فالكل يُفسر بطرائق التجربة والفرضية والقياس العلمي، أي إن هناك حتميةً تفسيريةً تنتظم وتتحكّم بحركية الوجود.

هذه الحتمية التحكمية لن تفرز شيئاً آخر سوى نوع معيَّن من القوة أطلق عليها طه عبد الرحمن مصطلح «البأس» الذي يتبدّى «في تنسيق الإمكانات النظرية وتطبيق التمكنات العملية»[٣٣].

وكمثال على هذا المظهر، «أي عقلانية التنظيم»، هو ما يحدث اليوم من تغيير في المورثات الجينية، وتعديل الإنجاب وزرع الأعضاء وكذا عملية الاستنساخ.

**ثالثاً، عقلانية الانتظام**: وضع له طه عبد الرحمن عنوان «سيادة التصرّف وسلطان البطش، هذه السيادة تكمن في انتساق الإمكانات وتطبيق التمكّنات، ومعنى «الانتساق» هو أن «تتولّى هذه الإمكانات تصحيح بعضها البعض طلباً للاندماج في ما بينها»[٣٤].

ومعنى «الانطباق هو أن تتولّى التمكُّنات توجيه بعضها البعض

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١١٧.

حفظاً للتوازن المطلوب في ما بينها»[٣٥]. وهذا معناه ضمور التدخل الإرادي للإنسان في فعل التوجيه والتحكّم والتصحيح، فالكل منتسق بذاته، مندمج في بعضه، توجّه بعضها بعضاً.

وإذا حاولنا التمثيل بنموذج تطبيقي على هذا الانتظام، فإننا نجده في علاقة المعرفة العلمية بالتقنية. إذ من المعلوم أن الأول ـ العلم ـ يُعد إطاراً نظرياً ترد فيه النظريات، بينما التقنية هي التطبيق لهذا الإطار النظري الذي هو العلم، وبالتالي لزم أن تكون تابعة له.

«إلّا أن هذا التصوّر التقليدي بات غير مقبول، حيث إن العلاقة بينهما أضحت علاقة تداخل قوي تأخذ التقنية بزمامه، فبعد أن كانت وسيلة في يد العلم، صار العلم وسيلة في يدها، تزوّده بآفاق جديدة في البحث[٣٦]، بما يخدم النظام الاستهلاكي العالمي للتسوّق، كما هو سائد في مجال الهندسة الوراثية والكيمياء البيولوجية.

وعلى الجملة، يتجلّى النّظام العلمي التقني للعالم في مظاهر ثلاثة متراتبة في ما بينها، تهدف إلى تحقيق السيادة على العالم، والمتوسّلة في ذلك بالتنبؤ الذي يولد النّظم، والتحكُّم الذي يفرز التنظيم، والتصرف الذي يتبدّى باعتباره أعلى سيادة يحققها هذا النّظام، ويكون هو الآخر مُورّثاً لعقلانية الانتظام.

وفي رأي المساءلة القيمية للحداثة الغربية؛ أنّ مسلك الخروج من هذه الأزمات مشروطة بجملة من القوانين والقواعد

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٣٦) طه عبد الرحمن، «روح العولمة وأخلاق المستقبل،» **إسلامية المعرفة**، العدد ٢٦ (خريف ٢٠٠١)، ص ١٥٤.

التي يجب استيفاؤها، ويمكن تقسيمها وفقاً للشروط الآتية:

| قسم الشُروط العملية | قسم الشُروط النظرية |
| --- | --- |
| ـ التعلّق بأخص أوصاف الإنسان: الأخلاق.<br>ـ عدم العناية بالجانب المادي من الممارسة الإسلامية (الجانب السياسي أو الاقتصادي).<br>ـ والاهتمام بهذه الفروع بدلاً من الأصول أورث:<br>ـ استعجال التقدم الحضاري (عدم مشروعية المنطلقات وسلامة المآلات للأنماط الغربية).<br>ـ محاكاة الحداثة الغربية (بنيت أساساً على نبذ الأخلاق). | ـ التحقُّق بالعمل الشرعي في الإنتاجية الفكرية (حتى تنال حظاً من التوفيق الإلهي والعون الرباني وتجاوز التقسيم بين العلوم الشرعية والعلوم التقنية).<br>ـ استعمال العلم (من أجل تجنُّب آفتَي: السقوط في التجريد «الانقطاع عن العمل» والقصور عن الفائدة).<br>ـ التوسُّل بالنّظر في مفاهيم عملية شرعية (تحقيق إمكان علمي مغاير لإمكان الغرب) |

إن مراد المساءلة القيمية ليس هو نبذ الحداثة الغربية بإطلاق؛ وإنما ترشيدها واستجلاب النّافع منها، بإدخال التخلُّق الديني إلى مجمل الفاعليات الإنسانية النَّظرية العلمية منها والعملية، وبهذه المساءلة يسلك طه عبد الرحمن مسلكاً أخلاقياً إسلامياً في تحديث المجتمع المسلم، وذلك بتأسيس رهانه الحداثي على التأطير المنهجي المُحكم والتنظير المنهجي المُنتج والتبصير الفلسفي المُحكم.

## ٣ ـ نحو منظور تركيبي تكاملي: أو الحداثة برؤية حضارية

إن هذا القلق في تأوُّل الحداثة وانشطار العلاقة معها إنما يجد تبريراته في القصور المنهجي ومُضاعفة هذا القصور على مسيرة التجديد الحضاري، بخاصة في إخلالها بقانون تكاملية



نسخة تخصص فقه الأصول

البرنامج الحداثي ومحدداته الخاصة. فالقول إن مسلك المجتمع المسلم في التحديث هو تأسيس حداثة معنوية بخلاف الحداثة المادية التي عرفها الغرب، هو نظرة تجزيئية أثبت لنا التاريخ كيف استحالت رؤاها إلى كيانات معرفية متنافرة تأبى الاندماج، وتعمل على دمج غيرها فيها، وفي المقابل إن الانفتاح على ما بعد الحداثة في محتوياتها الفكرية وصيرورتها التأويلية وآلياتها المنهجية وفقاً لرؤية خطية أحادية من دون إخضاع مقولاتها للنقد والتقويم، تجعل الفكر الفلسفي العربي في تناقض مضاعف، فما بعد الحداثة في دوّامتها التفكيكية للإنسان وعالمه الثقافي بتفكيك الدلالات والمبادئ والغايات لم تبقِ سوى التفكيك مُنصّباً مفزعة للأفكار، وعلى الرغم من أن التفكيك يريد ألا يكون مطلقاً جديداً يتغذى على إسقاط اللوغوس الأبوي الغربي، إلا أن الميتافيزيقا، كما يقول هيدغر، تبقى هي قدر الوجود، أي اليقين في مبادئ مستبطنة توجّه التفكير قد يعي بها واضعها، وقد تدخل في لاوعيه.

إن حاجة الوعي الإسلامي العربي في صناعته إلى حداثة مخصوصة، وليس إلى تفكيك عالمه الثقافي ونسبنة قيَمِه وتدميرها، أو الاستمساك بمبادئ الحداثة الكلاسيكية، فمشكلاتنا ليست جوهرية مثل مشكلات الغرب في أسئلته حول مُسوّغَاتِ الوجود والمعنى والقيمة. إن مشكلاتنا نتاج ظروف تاريخية، وأفُولنا الحضاري نتاج ظروف أيضاً، وبهذا فإن مشروعنا التحديثي يفتقر إلى التركيب لا إلى التفكيك، التركيب المنهجي الذي لا يجتزئ الفعل التحديثي، ولا يُفاضل بين عناصره، ثم بناء منظومة العلوم النقدية التركيبية التي تُعيد الاعتبار إلى الكلّي في البناء الحضاري، وتُعيد المفردات الجزئية اللّامتناهية الكثرة والتنوع والاختلاف

(البُعد الأخلاقي، السياسي، الفني...)، إلى أنساقها ومداراتها الكلّية المنتظمة، من أجل هذا لزم تصفية مشاريعنا الفكرية وإطارنا الخلقي والاجتماعي مما فيه من عوامل قاتلة، ورِمم لا فائدة منها، حتى يصفو الجو للعناصر الحية والباعثة على النُّهوض. إن الفعل الحداثي الحضاري الذي نبتغيه على التركيب المنهجي والتكامل الوظيفي يجد ضمانته في الأسس التالية:

## أ ـ الرُّوحانية الأخلاقية

إن الأخلاق في هذا المقام لا تتحدَّد دَلَالتُها من زاوية المساءلة الفلسفية النظرية، أو بمحاولة تشريحها وأشْكَلَتِها من جهة أصلها وقلق مبادئها بين النسبية والمطلقية، إنما كيف يمكن الدستور الأخلاقي أن يحدد قوة التماسك للأفراد الذين يريدون الدخول إلى دورة حداثية جديدة، هذه الروح الأخلاقية منحة من السماء للأرض، تأتيها مع نزول الأديان، عندما تولد الحداثات والحضارات، ومهمتها في دائرة المجتمع ربط الأفراد بعضهم ببعض من أجل الحياة في صيغة وجودية قاصدة تحقق الأمن الوجودي الذي يدفع أسئلة القلق الفلسفي عن الإنسان، والتوجيه الثقافي نحو الارتقاء السلوكي والعمراني والمنهجي والمعرفي، «ومن هنا نُدرك سر القيمة التي خصّ بها عالم الاجتماع محمد (ﷺ)، الفضائل الخُلقية باعتبارها قوة جوهرية في تكوين الحضارات، ولكن أوضاع القيم تنقلب في عصور الانحطاط لتبدو الأمور ذات خطر كبير، فإذا ما حدث هذا الانقلاب انهار البناء الاجتماعي، إذ إنه لا يقوى على البقاء بمقوّمات الفن والعلم والعقل فحسب، لأن الروح، والروح وحده، هو الذي يتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدّم، فحيثما فُقِد الروح سقطت الحضارة وانحطّت، لأن من يفقد القدرة على الصعود لا

يملك إلا أن يهوي بتأثير جاذبية الأرض»[٣٧]. وما ظهور أنماط الإنسانية المعاصرة، مثل الإنسان الاستهلاكي والجنسي والشيئي سوى أمارة على موت التخلّق في القلب، إننا بحاجة مُضاعفة إلى انتفاضة القلب وتأسيس مسالك لتجديد الصلة بالله سبحانه وتعالى، وفك مغاليق الفطرة بما هي الهيئة الخلقية والروحية التي انطوت عليها نفس الإنسان، هذه الانتفاضة القلبية تكون قاتلة إذا انحصرت في الاجتهادات الفردية التي تبتغي الخلاص الذّاتي، إنها إيمان من دون إشعاع، وعاجزة عن ابتكار المعاني والقيم الجديدة، وأعجز عن دفع الحضارة وتحريكها، فالإيمان هنا إذا كان في يد هذه النماذج من التديّن التي تقطع صلتها بالحياة وتتخلّى عن واجباتها ومسؤوليتها، مُتخذة من الصومعة وُجهة ومسكناً لها فإنَّهُ «يُمدهم برضى عن وضعهم ونوعهم... بسلام مُضاعف في القلب... بسعادة وآلام جديدة يشاطرونها أمثالهم، بنوع من التسامي والتزيين، بنوع من التبرير لكل الحياة اليومية، لكل الدعة... إنه تأثير مهدّم ومُبدع على السواء ذلك الذي يمكن تحقيقه بواسطة الأديان، فهو متعدّد ومختلف بحسب أنواع البشر التي توضع تحت وصايتها ومظلّته»[٣٨].

وبالفعل، يتخذ الإيمان صورة كئيبة إذا تم العيش به مع الذّات وداخل جدران الجوامع، وهي ظاهرة بدت جلية في عصور الانحطاط الإسلامي، تؤشر إلى الصور الفردية للتمزُّق الاجتماعي،

---

(٣٧) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين، سلسلة مشكلات الحضارة (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦)، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٣٨) انظر: فريدريك نيتشه، **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل**، ترجمة جيزيلا فالور حجار؛ مراجعة موسى وهبة، أمهات النصوص الفلسفية (بيروت: دار الفارابي؛ الجزائر: ANEP، ٢٠٠٣)، الشذرة ٦١.

وعودة مرة أخرى إلى ذهنية البداوة في ثوب إيماني من دون إشعاع، وأمام هذا، إن دور الإيمان في المنهجية الحضارية هو إمداد المجتمع من جديد بنسغ الحياة والرياح التي منحته الدفعة الأولى للحركة «فأينما توقّف إشعاع الروح يخمد إشعاع العقل، إذ يفقد الإنسان تعطّشه إلى الفهم، وإرادته للعمل عندما يفقد الهمّة وقوة الإيمان»(٣٩).

## ب ـ النُّزوع الجمالي

للذآئقة الجمالية قيمةٌ كُبرى في سُلّم القيم الحداثية وعناصر المشروع الحضاري، فالمحسوسات بأشكالها كافة المتمظهرة في الإطار الاجتماعي والطبيعي تؤثر في نفس من يعيش فيها، وهنا تستحيل صُوَراً معنوية يصدُر عنها تفكير الإنسان وسلوكه. والفن في حقول فلسفة الجمال المُعاصرة أداة مهمة في الكشف عن حقائق الأشياء، وتجلٍّ من تجلّيات الحقيقة، وهذا بعد أن تم إخراجه من دائرة فنون المتاحف، ومن دائرة مُطارحات علماء الجمال الموصوفة بتأَصُّل التجريد في وعيها الجمالي. فالفن صيغة من صيغ الحياة والأداة الجمالية نموذجاً تأويليّاً للعالم، فلوحة الفنان فان غوغ (Van Gogh) التي تُصوّر الأحذية الرّثة للفلاح «لا تمثل هنا ببساطة وبطريقة واقعية، مادة أو شيئاً محبوساً داخل محيطه، أو استعماله، بل حقيقة ضمنية لشيء أُخفي من طرف استعماله العادي... فهي تُبينُ عن حقيقة هي بمثابة انكشاف، وليس مجرّد تطابق. فالعمل الفني لا يُختزَل بشيء بسيط يُمكن تفسيره انطلاقاً من الزوج مادة/ شكل، لأنه يتوفر على قدرة إظهار حقيقة ما. لكن

(٣٩) بن نبي، المصدر نفسه، ص ٣١.

الحقيقة التي يُظهرها العمل الفني ليست مجردة، ولا أفقاً بشكل عام. إنها حقيقة متموقعة في الزمان والمكان، وتعتبر في كل لحظة حقيقة عالم وأرض محدّدين[٤٠]، فالفن هنا يخرج من نموذج محاكاة الواقع إلى وظيفة بناء الحقيقة الفعلية، يجب، إذن، «أن تكون حياتنا جميعها لوحة جميلة، وأنشودة منغومة، قصيداً خلّاباً، وحركة موقعة متناغمة، وعطراً متضوّعاً آسراً... وعندما نُشاهد خرقاً في كساء أحد المتسولين، يجب أن نشعر بوجود خرق في ثقافتنا... وعندما نسمع صوتاً ناشزاً، يجب علينا أن نحس بوجود تمزُّق في ثقافتنا، وبانتهاك ينمُّ عن حمق، أو عن وعي ضد أسلوب حياتنا، وبتحدّ لسلوكنا»[٤١].

إننا بحاجة إلى هذا التأويل الجمالي للحياة، ومن هنا لزم إيلاء الجمال قيمة مركزية؛ لأنه بالذوق الجميل الذي ينطبع في فكر الفرد يجد الإنسان في نفسه نزوعاً إلى الإحسان في العمل، وتوخيّاً للكريم من العادات، فهناك، إذن، صلة متينة بين الحقيقة والجمال، وتركيبهما هذا أساس للفعل الحداثي الحضاري المُتكامل.

## ج ـ من الحقيقة النظرية إلى الحقيقة الفعلية

إن الفكرة التي لا تلد نشاطاً، أو تكون هي جنين نشاط، إنما هي فكرة ميّتة أو محتضرة، وحداثة الإنسان النظري والثقافة المجردة هي علامة على حياة آفلة وإرادة واهنة، تسترسل مع الميتافيزيقا باحثة عن الحقيقة في العوالم المجردة والملفوظات

---

(٤٠) ميشال هار، **فلسفة الجمال: قضايا وإشكالات**، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي (فاس: دار ما بعد الحداثة، ٢٠٠٥)، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(٤١) مالك بن نبي، **القضايا الكبرى**، إشراف ندوة مالك بن نبي، سلسلة مشكلات الحضارة (دمشق؛ بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٦)، ص ٨٧.

الفارغة. إنّ وَصْل المعرفة بالحياة في إطار صيرورة غائية هو مسلك إتقان المنطق العملي، وأمام هذا، فإن ما لا يتوافر في الفكر الإسلامي المعاصر ليس العقل المجرد، أو منطق الفكرة، إنما منطق العمل، فهو، أي «الفكر الإسلامي»، لا يُفكر ليَعمل؛ بل ليقول قولاً مجرداً، بمعنى أنه حالم، ينقصه المنطق العملي وميتافيزيقي يكره أحياناً أولئك الذين يفكرون تفكيراً مؤثراً، ويقولون كلاماً من شأنه أن يَدبّ في الحياة، ويعمل على تحريكها؛ وقد حذّر فلاسفتُنا القُدامى من هذا الفصل بين الكلام وتجلّياته الملموسة، فقالو لو أن الله تعالى «جعل الجبلّة البشرية مقصورة على تحصيل العلم دون تقويم العمل، لكانت القوة العملية إما فضلاً زائداً وإما تبعاً عارضاً، ولو أنها كانت كذلك لما كان عَدَمُها ليُخلَّ في عمارة البلاد وسياسة العباد.

كلّا! إن توهُّمَ هذا مما يؤدّي إلى تفويض الأعمال الصالّحة بأسرها إلى ذوي الجهل والغباوة، ولو جعل الأمر كذلك لوجدت الطبيعة الإنسية عند إقامتها الأعمال الصّالحة مُستغنية عن العلوم الحقيقية»[٤٢]. وما الفوضى والشّلل الاجتماعي الذي نعايشه سوى أمَارة خطيرة على انقطاع الرابط المنطقية والعلاقة الجدلية بين العلم والعمل، وتفويض الأعمال الصالحة إلى ذوي الجهل والغبارة، كما جاء في النّص المقتبس المذكور، ففرق كبير بين أن نتصوّر الحقيقة باعتبارها تطابقاً لفظياً مجرّداً، أو تطابق الفكر مع ذاته، كما هو الحال في المنطق الصّوري، وبين أن نفهم الحقيقة باعتبارها تتجلّى في الفعل والحركة، والأقوى أن الحقيقة إن لم تفعل فلا وجود لها.

---

(٤٢) العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**.

لقد أدرك فلاسفة العصر الحديث في ثورتهم على المنطق السُّكوني الذي يفهم الحقيقة باعتبارها صحَّة التصوّر المُعبّر عنه بالقول، أدركوا ضرورة تكوين هذا التوافق بين المثال والواقع، وفي هذا المقام يقول الفيلسوف الألماني هيغل (Hegel) (١٧٧٠ ـ ١٨٣١): «إن أصغر عمل مُتحقّق لهو أكبر قيمة من أجمل فكرة لم تستطع أن تتجاوز دائرة الإمكان، فبقيت مجرّد مشروع»[٤٣]، والأدهشُ أن هيغل في تأكيده المُتكرّر على المواشجة بين الفكرة وتحقُّقها العيني كان يهدف إلى تفتيت بعض الأوهام السائدة، مثل القول إن الأفكار والمُثل العُليا ليست إلا أضغاث أحلام، وإن الفلسفة ليست سوى نسق من هذه الأوهام الهائمة في ممالك الفكر، أو إن الأفكار والمُثل العليا هي أشياء أسمى من أن يكون لها تحقق فعلي، أو هي أعجز من أن تكتسب لنفسها مثل هذا الواقع «وبما أن الفلسفة لا تتميَّز إلا من حيث الصورة عن الطرق الأخرى لبلوغ المعرفة بهذا المجموع الكلّي نفسه للوجود، فإنه يتعيّن عليها أن تكون بالضرورة في حالة توافق مع هذا الواقع الفعلي، ومع التجربة. والواقع أنه يمكن النظر إلى هذا التوافق على أنه على أقل تقدير الوسيلة الخارجية التي نختبر بها صحة فلسفة ما، ويُمكن أن نقول كذلك إن الغاية العليا والنهائية التي يهدف إليها العلم الفلسفي من خلال هذا التوافق هي الوصول إلى ضرب من التوفيق بين العقل الواعي لذاته والعقل الموجود في العالم، أو بعبارة أخرى، الواقع الفعلي. ولقد سبق ـ والكلام لهيغل ـ أن ذكرت القضايا الآتية في تصدير

---

(٤٣) أوردها: زكريا إبراهيم، **هيجل أو المثالية المطلقة**، عبقريات فلسفية (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٩)، ص ١٠.

كتابي **فلسفة الحق** المعقول واقعي، والواقعي معقول»[٤٤].

تُبصر الرؤية الحضارية للحداثة تماماً وشاجة هذه الصّلة بين العقل الواعي لذاته، أو العلم والعقل الموجود في العالم، أي العمل، لأن الانفصال بينهما، فضلاً عن خلقه حركة الفوضى الباعثة على الضحك والرّثاء؛ فإنه يخلق أيضاً أعراضاً مرَضيّة أخرى أجلاها ظهوراً: فكرة الخلط بين جواهر الأشياء وأشكالها، وبيان ذلك أن العلم مثلاً الذي هو أداة من أجل إيجاد حلول للمشكلات، وبناء الإنسان، يستحيل مظهراً من دون عمق، وسطحاً بلا دلالة، لأنه يدخل متاهة المظهرية، والجامعة اليوم التي يفترض أن تكون مؤسسة لإنتاج الحقيقة الفعلية والمقام الروحي الذي تُتخذ فيه القرارات الجذرية الكبرى؛ إذ بها لا تعدو أن تكون أكثر من جهاز شرعي لإنتاج موظّفين نوعيين قابلين للاستعمال العمومي في فضاء دولة ما، ومكان من الأمكنة التي تُوفّر المعرفة، وتُخزّنُ البحوث، ولا تنتجها. وهذا هو السر الذي بسببه أفِلَ نمُوذج النابغة من ثقافتنا، ونموذج العالم ظلّ غائباً في سُلّم الإبداع لدينا.

لنعلن، إذن، ومن دون مواربة، أنّه «لكل نشاط عملي علاقة بالفكر، فمتى انعدمت هذه العلاقة عَمِي النشاط واضطرب، وأصبح جهداً بلا دافع، وكذلك الأمر حين يُصاب الفكر أو ينعدم، فإن النشاط يُصبح مختلّاً مستحيلاً، وعندئذٍ يكون تقديرنا للأشياء تقديراً ذاتياً، هو في عُرف الحقيقة خيانة لطبيعتها، وغَمط لأهميتها، سواء كان غلوّاً في تقويمها أم حطّاً من قيمتها»[٤٥].

---

(٤٤) جورج فريديريك هيجل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٧)، ص ٥٤.

(٤٥) بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٨٨.

لنقل، إذن، إن إيقاع الانفصال بين الحقيقة النّظرية والحقيقة الفعلية هو الذي يؤدّي إلى تجفيف منابع الإرادة، ولا يفتح للعقل الآفاق الإدراكية الجديدة، ولن يحصل هذا التوافق إلا بتزويد النّظر، أو التجريد بأوصاف الكمال والتكميل التي تجد مرتكزها في «إقدار [صاحب النّظر المجرّد] على الفعل، وإقامة نظره المجرد على العمل المُشخّص، فبفضل العمل تأخذ آفاق العقل المجرد بالانفتاح والتوسّع والتعمّق، فتتراجع حدوده إلى هذه الآفاق المُستجدة البعيدة، كأنّما يقع بالعمل تلقيح أو إخصاب للعمليات العقلية، فتتوالد منها قوة جديدة تتعدّى بها محل حدودها السابقة، أو قُلْ، بإيجاز، إنه يفتح للعقل المجرد بواسطة العمل ما لا يُفتح له بدونه»[٤٦].

وبهذا الاعتبار، فإن مَسْلَكَ الحداثة وفقاً للرؤية الحضارية لا يجتزئ هذه العناصر في نظامها التركيبي التكاملي، ولا يُفاضِل بين عناصرها، وإنما يُبصر فيها مرتكزات الحقيقة، بما هي حقيقة فعلية حركية لا حقيقة صورية مجرّدة، ومناط اشتغال هذه المرتكزات وتوجيهها هو الإنسان، بما يمتلك من قدرة على تغيير نفسه، وتغيير مجتمعه، وتغيير الطبيعة من حوله، قدرة تنطلق من إيقاظ الطاقة الروحية، أو العمق الحضاري للمجتمع، أو الثروة الاستراتيجية المهدورة باعتبارها كُتَلاً من النشاط الإيجابي المتحرك، لا رصيداً من الكلمات المرصوفة الفارغة، من أجل إعادة توجيه الأشواق من جديد، ليس نحو وجهة الحداثة الغربية المنفصلة عن القيمة، وإنما نحو المُستقبَل الذي يسترجع الماضي

---

(٤٦) طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص ٥٣.

المُنتج من أجل حاضر أعظم وأرقى، فانطلاقاً من الحاضر ومطالب المستقبل يتحدد ما في الماضي من إشراق وحياة، وأيُّ إخلال بقانونية تكامل البرنامج الحداثي يوقع الفعل الحداثي المتوازن في متاهة النّظرة التجزيئية التنافرية والاهتلاكية، وما يستتبع هذا من تغييب لمنظومة العلوم التركيبية الجامعة، المُنشئة للخرائط المعرفية والمنهجية الكلية المُتكاملة، وبما تَضْمنُه هذه المُفردات من وضوح الرؤية للفعل التجديدي للحياة، الذي يخلّص إنسان الثقافة الحديثة من ثقافة العجز والوهن والخوَر والنَّفي نحو ممارسة ثقافية نوعية الملمح الجوهري، لإنسانها الجديد إتقان لغة الامتداد والإثبات والإبداع والتجاوز.

# الفصل الثاني

## أزمة الحقيقة والقيمة
## ورهانات الخطاب الإسلامي المعاصر
## مقاربة إسماعيل الفاروقي أنموذجاً

### مُفتتح

إن موضوع هذا الفصل هو مسألة الحقيقة بالمعنى الذي بلورها فيه إسماعيل الفاروقي، والمُستندة إلى آلية الدَّمج بينها، أي بين الحقيقة والقيمة والحضور العيني لهذه الثنائية في حركة الحياة ودوائر الثقافة، والإبصار فيها درباً آمناً للخروج من مآزق فلسفات المنظورية المعرفية والقيمية التي تنخُر بُنىَ الوعي الإنساني المعاصر، أو بتعبير الفاروقي، النَّزعات الشُّكوكية التي تملأ سماء وأرض عالم اليوم كافة، والغرب بخاصة، حيث تفاقمت بصورة لا سابق لها، وأضْحت ملمحاً جوهرياً في أوساط المثقّفين، ومن يحاكيهم من العوامّ في مجتمعاتهم.

هذا، وتأتي أهمية هذا الموضوع في سياق أكثر من مُسوّغ لتنزيل مسألة الحقيقة والقيمة في صلب اهتمامات الفاروقي، وإعادة تخريجها من جديد، ذلك لأن قلق مفهوم الحقيقة وتَحوُّلها

إلى مُشكلة بخاصة في الفكر الغربي المُعاصر يستوجب استخراج المُرتكزات النّظرية والفعلية التي بلورها الفاروقي في مقاربته، فالمشهد الفكري يتكلّم لغة النسبية والمنظورية بدلاً من لُغة المُطلقية والحقيقة، في المعرفة كما في الأخلاق، وفي النّظر كما في العمل، والأدهش أن هذه الرُّؤى الفلسفية التي نبتت في إطار مشكلات المعرفة والقيمة الغربية؛ تناقلت إلى دوائر الفكر الفلسفي العربي، وأضحت بالنسبة إلى هذه الدّوائر مفاهيم إجرائية، ومقولات كلّية يجوز تنزيلها من أجل تخمين التراث المعرفي الإسلامي وخلع الوُصوف التي خلعها فلاسفة الأنوار على المسيحية في القرن السابع عشر، أي «التعقيل والأرخنة والأنسنة»[1]. يقول محمد أركون: «والمنهجيات التي أطبّقها على التراث العربي الإسلامي هي المنهجيات نفسها التي يُطبّقها علماء فرنسا على تراثهم اللّاتيني المسيحي أو الأوروبي»[2].

من هنا، فإن ثمة أكثر من هدف نرومه في تسليطنا الضوء على وحدة الحقيقة والقيمة والحياة عند الفاروقي، من أقوى هذه الأهداف:

ـ تدارُك الفراغ الذي أورثته التّنظيرات المعرفية الوارثة للرؤية الكونية التوحيدية وأزمة الحقيقة والقيمة في الحضارة الغربية الرّاهنة وانسداد مجاري الفكر الفلسفي المابعد حداثي بعد تدميره مرتكزات الحقيقة الدّينية والعقلية وانفراطه في التأويل المُتدوّم للأشياء.

---

(١) انظر: طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١٧٥ ـ ١٩٢.

(٢) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٢٥١.

ـ الاشتغال على تطوير رؤية الفاروقي في الحقيقة والقيمة وتمظهرهما واقعياً بوصفهما رؤيةً تُحقّق شرطَي الاستيعاب والتجاوز للفكر الغربي في مشكلة الحقيقة والقيمة، وتحقق أيضاً شرط الاستيعاب الواعي والعميق للرؤية التوحيدية الإسلامية لا باعتبارها رؤية مُفكَّكة، أو جُزئية متنافرة تُركّز على بُعد محوري من دون آخر (مثل إيلاء الأخلاق حيّزاً مركزياً مثلاً)؛ وإنما تُبصر في التوحيد بمعناه المعياري الوشيجة التي تصل الجُزئيات اللّامتناهية الكثرة والتنوُّع ببعضها بعضاً، وتربط بين مُكَوّناتها على نحو يُشكّل منها الجسد العضوي الذي يتمظهر في الفعل الحضاري المتوازن والمُتَكامل.

وقد سلكنا في هذا البحث مسلكين منهجيين هما: **المسلك التَّحليلي** وما يقتضيه من قسمة وتشريح، و**المسلك الاستقرائي** وما يستوجبه من تتبع وتفحُّص كلّيين، فقسّمنا مفهوم الحقيقة عند الفاروقي إلى مُكوِّناته، وشرّحنا العناصر الجزئية ومسوّغات هذا المنظور، وتفحّصنا نصوص الفاروقي من أجل استقراء النّاظم الكلي والحلقة التي تؤطّر مفهوم الحقيقة عنده، فوجدناها في التوحيد والعناصر الخمسة التي تتشعّب منه.

هذا، ومن الدراسات السابقة التي عرضت موضوع الحقيقة والقيمة عند الفاروقي بالمناقشة والتحليل، أو بالمقارنة والنقد، أطروحة الدكتوراه للباحث عبد العزيز بوالشعير «النّظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر: إسماعيل الفاروقي نموذجاً: دراسة تحليلية مُقارنة»، ناقشها الباحث في عام ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، في جامعة منتوري، قسنطينة ـ الجزائر، ومقالة الدكتور عمار طسطاس، «التوحيد كرؤية معرفية في فكر إسماعيل راجي الفاروقي»، منشورة في مجلة **الدراسات العقدية ومقارنة الأديان** (جامعة الأمير

عبد القادر للعلوم الإسلامية في قسنطينة ـ الجزائر)، العدد الأول صفر ١٤٢٦هـ ـ آذار/ مارس ٢٠٠٥، والتعقيبات أيضاً التي تلَت محاضرة الفاروقي «جوهر الحضارة الإسلامية»، التي أُلقيت في الندوة الرابعة للندوة العالمية للشباب الإسلامي ١٤٠٥هـ.

من هنا، فإن الإشكال الذي ستجيب عنه هذه الدراسة، وتفُكّ معاقده، يجوز لنا صَوْغَهُ على التوالي:

كيف قرأ الفاروقي ظاهرة الحضور المُكثّف للنّزعات الشكوكية في الفكر المعاصر اللّاغية لأي أفق خارج أفق النّسبية؟ ما منابعها؟ وما الأسرار التي تُغذّيها وتجعلها ممكنة ومُهَيْمنة؟ وإذا كان الفاروقي قد راهن على مقاربة الدَّمج بين أفق الحقيقة وتعيّناتها القيمية في النّظر وفي العمل، والأخذ بهذا نحو دوائر الحياة الاجتماعية من أجل أَسلمتها؛ فهل هناك في هذه المقاربة فُرَصٌ تمُكّن العقل المُسلم من الاهتداء ومجاوزة هذه الفلسفات المُنكِرة لإمكانية الحقيقة والمُبصرة في قيم النّظام المتعالي سوى قيم إنسانية مُفرطة في إنسانيتها؟ هل الدَّمج بين الحقيقة والقيمة والحياة مَسْلك آمن ودليل رؤية والتزام قويين لاجتياز ومبارحة القلق الذي يظهر على الفكر الإسلامي المعاصر؟

## أولاً: مشهد الحقيقة والقيمة في الفكر الغربي المعاصر: نقد إرادة الحقيقة

لم تكن مهمة الفلسفة، بخاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بالمهمة التأسيسية، أو التسويغية للأسس التي تركّزت حولها الحقيقة والقيمة، وإنما على النقيض من ذلك تماماً كانت مهمة تدميرية، ومساءلة نقدية جذرية عنيفة للأسس التي انبنت عليها قيم التنوير الفلسفي ونظريات التقدم الحضاري، التي تلازمت

مع تجربة الحداثة الغربية، أو بعبارة أخرى تشكّل نمط مختلف من التفلسف يتخذ من إرادة الحقيقة موضوعاً لنقده، ويُعَدّ الفيلسوف الألماني، فريدريك نيتشه، في طليعة الذين أنجزوا مهمة التدمير هذه لإرادة الحقيقة ولثوابت الفكر الفلسفي القارة، مثل اليقين العقلاني، والنَّزعة الإنسانية المُفرطة في إنسانيتها، ووهم التقدم الغائي، وتبعه في ما بعد فلاسفة آخرون استكملوا المشروع النيتشوي التدميري، منهم تخصيصاً: مارتن هيدغر وميشيل فوكو وجاك دريدا وجون فرانسوا ليوتار وجون بودريار.

إن نيتشه بعد أن فقد الثقة المُطلقة في عناصر التراث الثقافي الغربي التاريخية، مثل التراث اليوناني في منحاه العقلاني الذي في رأيه حاقد على الغريزة والإبداع[٣]، والديانة النّصرانية الحاقدة على الجمال والجسد[٤]، والثقافة اليهودية الحاقدة على قيَم النبالة والقوة[٥]. بعد هذا، يمضي إلى تدمير الظلال التي تركتها تأويلات العناصر المذكورة سابقاً، تَقْدُمُهم في ذلك إرادة الحقيقة والقيم الأخلاقية، حيث تستوي القيم ذات الجذر الدّيني، أو ذات الجذر العقلاني؛ فإرادة الحقيقة أو «تلك الحقَّانية الشهيرة التي تكلّم عليها الفلاسفة بإجلال حتى الآن. إرادة الحقيقة هذه كم من الأسئلة طرحت علينا... إن لها بالفعل تاريخاً طويلاً [ويُغَيّرُ نيتشه هنا استراتيجية السؤال تماماً من ما هي الحقيقة إلى] ما الذي فينا يصبو

---

(٣) انظر: فريدريك نيتشه، **أفول الأصنام**، ترجمة محمد الناجي وحسان بورقية (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٦)، «العقل في الفلسفة»، ص ١.

(٤) انظر: فريدريك نيتشه، **عدو المسيح**، ترجمة جورج ميخائيل ديب (اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٧).

(٥) انظر المبحث الأول في: فريدريك نيتشه، **جينالوجيا الأخلاق**، ترجمة محمد الناجي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٦)، ص ٨.

إلى الحقيقة؟ ـ لقد توقّفنا بالفعل مُطوَّلاً أمام السؤال عن منبت هذه الإرادة، حتى استقر الأمر بنا كلّياً، في آخر المطاف، أمام سؤال أكثر عمقاً، إذ سألنا عن قيمة هذه الإرادة. وعلى افتراض أننا نريد الحقيقة: لِم ليس بالأحرى اللّاحقيقة، اللّايقين»[٦].

وهذا النّص حافل بالدّلالات في ما يخص «مشكلة الحقيقة»، حيث تنزل من سماء الغاية والفضيلة إلى أرض الحدث والتاريخ، ومن الكلّية والانفصال عن الصّيرورة إلى القيمة الإرادية والتأويل، أو بعبارة جامعة: من معرفة الحقيقة إلى مشكلة الحقيقة، والفلسفة التي شرّعت لنفسها مهمة البحث عن الحقيقة بتجنيد الأنظمة المعرفية كافة، والملكات التفكّرية، واقعة لا محالة في مشكلة نسيان هذا البدء، والانسياق خلف هذه الإرادة ومُراكمة الآراء حولها، فهي التي حَكمت مجموع تصوّرات الفلاسفة، وحرّكت جُلَّ مناهجهم، ووجّهت كامل تاريخهم، وفي المقابل لم تنتبه إلى المفاعيل الخفية والعكسية التي كانت تعمل في الخفاء، وتخترق في صمت تامّ مجمل تاريخها، وتستبعد مشكلة الحقيقة باعتبارها عنصراً مطروداً وغير مفكّر فيه، ومُتَناسى القول في كُنْهه، إنه على ما يبدو موعد للأسئلة وعلامات الاستفهام، لأن إرادة الحقيقة التي تكلّم عليها الفلاسفة بإجلال حتى لدى فلاسفة العصر الحديث، يتمّ التوقف معها لدى نيتشه للسؤال عن منبت هذه الإرادة، وما هي الشروط الحيوية والنفسية التي جعلتها ممكنة؟ وهذا السؤال نفسه ليس سوى صراط نحو سؤال آخر أكثر عمقاً؛

---

(٦) انظر: فريدريك نيتشه، **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل**، ترجمة جيزيلا فالور حجار؛ مراجعة موسى وهبة، أمهات النصوص الفلسفية (بيروت: دار الفارابي؛ الجزائر: ANEP، ٢٠٠٣)، الشذرة ١.

إنه استشكال قيمة هذه الإرادة والارتياب منها والتبرّم من أمرها؟

وخلاصة هذه المساءلة النيتشوية لقيمة إرادة الحقيقة، أنها ذات منزع إنساني، وعَرَض على وهن في الإرادة، ونوع من المُذكرات الخاصة بكل فيلسوف، وذاتية تعكس وجهة نظر مخصوصة يحاول الفلاسفة فرضها على الآخرين، أما في دائرة القيم، وفي مقابل القيم المُطلقة التي آمن الناس بمصدرها المُتعالي ـ العقلاني، فليست من منظور نيتشه سوى الحالة الفيزيولوجية التي يكون عليها الكائن الإنساني، فضلاً عن أن منابعها الكبرى لا تخرج عن نموذجين: نموذج الأقوياء ذوي الجسد المُعافي؛ ونموذج الضُّعفاء ذوي النفسيات المنهزمة والحاقدة.

يقول في كتابه **بمعزل عن الخير والشر**: «كل ارتقاء بالنوع الإنساني كان وإلى حد الآن، من صنعة مجتمع أرستقراطي... وهو مجتمع يؤمن بسلّم طويل في التراتب، وفي الاختلافات القيميّة من إنسان إلى إنسان، وهو مجتمع بحاجة إلى العبودية بمعنى من المعاني»[٧]. فنيتشه من خلال هذا النص يؤمن بأن التراتب هو وصف طبيعي، أو هو على حدّ تعبيره «اختلاف طبقي متأصل»، يرفع من خلاله القوى الفاعلة مرتبة أعلى، ويُفضّلها على القوى الارتكاسية، التي ينزلها مرتبة أدنى.

إن هذا التراتب القيمي لا تتم المحافظة عليه وتمييزه إلا عن طريق وضع فواصل، وحدود صلبة، بين القوى الفاعلة، التي تجد قوتها في الإثبات، والقوى الارتكاسية التي تجدها في النفي.

تتحدد الأولى بكونها قوةً مرنةً، وقاهرةً، قوة تمضي إلى

(٧) Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, traduction Henri Albert (Paris: Librairie génerale française, 1991), pp. 319 et 257. resp

أقصى ما تستطيعه، قوة أيضاً تثبت اختلافها، وتجعل من اختلافها موضوع إثبات واستمتاع، فهي «أخلاق مكوّنة من تمجيد وتعظيم ذاتها، فبعض الأصناف من البشر، يكتمل في نوعه، وفي واجهة حياته، ويستبعد أيضاً تأثير البشر الذين هم من جنس مختلف، كم هو أدنى منها»(٨).

فهذا الصّنف من القوى، يأبى التمازج والتداخل بمن دونه، وهو يُمجّد نفسه، ولا تحتاج هذه القوى إلى شيء خارجي للتعارض معه، ومن ثمة تثبت اختلافها، إنها تلتقي مع هذا الآخر لكي تختلف وتفارق، فهي تثبت اختلافها من الداخل، وتستشعر من ذاتها تراتب القيم الموجودة، يُعبّر عن هذه الصورة نيتشه قائلاً: «فهم الذين حكموا على أعمالهم بأنها حسنة، أي بمقابلتها لكل ما هو سافل، وحقير، وعامّيّ ورعاعي، من أعلى هذا الإحساس بالفارق، استأثروا بحق ابتكار القيَم وتسميتها، نحن هنا أمام نبع دافق، وفيّاض من التقييمات التي تضع المراتب وتحدد الدرجات»(٩).

أما القوى الارتكاسية، أو رادة الفعل، فهي تتحدد على النحو التالي: قوة نفعية، للتكيّف والتقييد الجزئي، قوّة تفصل القوى الفاعلة عما تستطيعه، تنفي نفسها بنفسها، أو تنقلب ضد نفسها، حكم الضعفاء والعبيد. فهي على العكس تماماً من القوى الفاعلة. لأن مرتكزها قائم على نزعة التسوية، ورفض المراتب، وعلى إرادة المساواة، ونفي الاختلاف.

---

(٨) Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, texte établi par Friedrich Würzbach; trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, 2 tomes (Paris: Gallimard, 1948), tome 1, pp. 118 et 386.

(٩) انظر المبحث الأول في: نيتشه، **جينالوجيا الأخلاق**، ص ٢.

أما من ناحية الأسبقية الزّمنية والتاريخية، فيرى نيتشه أن الفاعل أو السّيد هو الأول، بينما العبد، لم يكن سوى نتاج تاريخ، ينتمي إلى مراحل زمنية متأخرة، فالطبقة النبيلة «كانت دائماً في الأصل ـ أو البدء ـ طبقة من البرابرة، وعلوّها لا يأتي من تفوّقها الفيزيولوجي فقط، لكن من قوتها النفسية أيضاً، كانوا في تركيبهم الإنساني الأكثر كمالاً»(١٠).

شكّلت هذه الخلاصات العدمية النيتشوية مادة لاشتغالات النّص الفلسفي المعاصر، فقد استكمل فوكو نقد إرادة الحقيقة والمعرفة وإحلال السلطة التي تؤول مكانها، وفتح الفكر الفلسفي على مناطق لم تكن موضع انتباه ككتابة الوجه الآخر للعقل، أي الجنون والإبانة عن أوجه اللّامعقول في الثقافة الغربية، وكتب، أي فوكو، تواريخ هذه المفاعيل التي رأى أنها مهمّشة.

وبهذا يتبدّى لنا الاستمداد الفوكوي من نيتشه، فهو يرفض، شأنه شأن نيتشه، التفسير الغائي للتاريخ، ويوجّه اهتمامته نحو إبراز الاختلافات والاختلالات المبثوثة في الممارسة التاريخية، لذلك فإن منهج الفهم الذي اعتمده فوكو يهدف إلى كتابة هذا التاريخ المنسيّ، ويُعيد بناء مختلف القوى الفاعلة بإبراز اختلافاتها والتراتبية القيمية التي تتموضع داخلها، وهذا ضد التحالف الموروث بين ثقافة الإنسان النّظري والديانة النّصرانية والنموذج العقلاني، بخاصة في نسخته الهيغلية، وبهذا ينبجس أمامنا رفض نيتشه وفوكو لفلسفة التاريخ التي تتأسّس على القول: بـ «المسار» و«الغائية» و«العلّيّة» و«التقدّم» و«القانون»؛ وفي المقابل، تخريج منظور آخر للتاريخ ذي المنحى الإيجابي يبتغي «اللّاأصل»

(١٠) Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, pp. 320 et 257 resp.

و«اللّاقانون» و«اللّامبدأ» و«اللّاعقل». يقول فوكو: «إن القوى المتحكّمة في التاريخ لا تسعى نحو مرمى بعينه، ولا تخضع لعلاقات آلية، وإنما لصدف الصّراع»[11]، وبالتالي تكون الفُسحة لمحدّدات تاريخية أخرى، هي: «الصدفة» و«الهوى» و«العبث» و«التشتُّت» و«اللّانظام»، لأن مسار التاريخ هو صراع الإرادات، وتبعاً لهذا الصّراع، صراع المعاني والدّلالات التي لا تحيل إلى أيّ مفاهيم ثابتة أو قيم مطلقة؛ وإنما تُحيل إلى الإرادة المُؤوّلة لنص الوجود بما هي إرادة إنسانية تريد إثبات ذاتها وإثبات اختلافها، أو تنفي ما يختلف لتُنتج قيماً أخرى تعكس كيفية الوجود في شروط مخصوصة.

لنقل، إذن، ومن دون مواربة؛ إن الحقيقة والقيمة مع هذه المناحي الفلسفية من نيتشه إلى فوكو لم تُبْقِ من قيمة للأسس الدينية والعقلية التي تؤسس للحقيقة وللقيمة، بتأكيدها أنها أقنعة تُخفي إرادة القوة المختبئة خلف النشاطات الثقافية، ومن أكثرها إرادة المعرفة باعتبارها أثراً لإرادة القوة، أو نتيجة لها، والقيم من منظورها ليست مبادئ متعالية يجتهد الإنسان من أجل إتيان أفعاله وفق مقتضاها، وإنما هي نواتج وتآويل إنسانية تاريخية نسبية. يقول نيتشه معبّراً عن الأصل الإنساني للقيم، ومبشّراً بمجئ الإنسان الأعلى الذي في رأيه يُبدع قيماً جديدة: «ذلك هو الذي يُبْدِعُ هدف الإنسان ويمنح الأرض معناها ومُسْتَقْبلها، ذلك فقط هو الذي يَجْعل من شيء ما خيراً أو شراً. ثم إنني أمرتهم بأن يَقْلِبوا كراسي مُعلّميهم القديمة، وكل ما كان يتربّع عليه غرورهم العتيق؛ ودعوتهم إلى

(١١) ميشيل فوكو، **جينيالوجيا المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٨)، ص ٧٨.

الضحك من مُعلِّم فضيلتهم الأكبر وقدّيسهم وشاعرهم ومُخلّص العالم، دعوتهم إلى الضحك من حكمائهم القاتمين، وكل من جلس مثل الفزّاعة السوداء فوق شجرة الحياة محذّراً متوعّداً»[١٢].

إن الأدهش ليس هو بث الارتياب من رؤى العالم الدينية والأخلاقية الموروثة من التراث اليوناني ـ اليهودي ـ المسيحي في المساءلات النقدية العنيفة التي أنجزها نيتشه والمناحي الفكرية التي استكملت مشروعه بعده، لأنها مساءلات نقدية تتغذّى تغذية راجعة بمراجعة منظومتها الفكرية الذاتية وتطوير المنهجيات البحثية الجديدة التي تُمكّنها من الوقوف من جديد. إن الأدهش هو المماثلة التي تُجريها بعض المحاولات النقدية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر بين آليات وفضاءات النقد بين الفكرين الغربي والإسلامي؛ فهذا محمد أركون وهو واحد من هؤلاء، وليس بأوحدهم، يُنافح عن تنزيل المنهج الجينالوجي «النّسابي» النيتشوي على التاريخ الثقافي للإسلام، تنزيلاً مماثلاً للتنزيل الذي نجده لدى ميشيل فوكو تحت اسم «أركيولوجيا المعرفة»، وهيدغر تحت عنوان «المنهج الاستذكاري»، في تدميرهما التراث الثقافي الغربي؛ فهو منهج يتعدّى الوصف ورصد أصل الظواهر مهما كانت موغلة في التاريخ، إلى التقويم والحط من قيمة الظاهرة والإقحام في التاريخ والدوافع الحيوية والغرائز العفوية التي لا تتجه إلى أي غاية أو قصد، لأن هذا المنهج التأويلي التقويمي لأصول الأشياء تجاوز الدّلالة الأولى التي انبجس منها، والتي أضحت تقليدية، أي تلك التي تبحث في

---

(١٢) عن الألواح القديمة والألواح الجديدة، انظر: فريدريك نيتشه، **هكذا تكلّم زرادشت**، ترجمة علي مصباح (كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٠)، ص ٣٧٤.

أصول الأشياء من أجل بيان وهجها الأول ونقائها المنفصل عن الممارسة التاريخية، وبالتالي إضفاء المشروعية عليها، وإنما جرى في الخطاب الفلسفي المعاصر خلع دلالة أخرى تتلخّص في البحث عن أصل الشيء وقيمة ذلك الأصل.

يقول أركون: «وإنما نقصد به الحفر على أساساتها على طريقة المنهجية الجينالوجية، ومن خلال المنظور الذي بلوره نيتشه لنقد القيمة، فعن طريق هذه المنهجية الجينالوجية نستطيع أن نكشف عن الوظائف النفسية لهذه العقائد الإيمانية، وعن الدور الحاسم الذي تقوم به في تشكيل تركيبة كل ذات بشرية»[١٣]، ومُستلزم هذا التوسل بالمنهج الجينالوجي إنشاء تاريخ نفسي للعقائد الإيمانية الإسلامية كخطوة أولى من أجل إنجاز الخطوة اللّاحقة تماشياً مع خطوات التحليل النفسي للمعرفة، وهي خطوة الحط من القيمة التي تتمتع بها هذه العقائد الإيمانية في اللاشعور الثقافي للمسلم المعاصر، إنه عمى الناقد الذي يتبع فيه تحليله النقدي إرادته ومُبتغاه، إنه يريد شيئاً، ثم يحشد له ظاهر المنهجيات العلمية كيْما يبدو عقلانياً ومشروعاً، فالعقائد الإيمانية الإسلامية هي الطَّاقة الأخلاقية والقوّة الروحانية التي أخرجت المسلم إلى التاريخ، وكانت الشرط المحوري الذي تأسّست فيه الحضارة الإسلامية، فضلاً عن أن المنهج الجينالوجي دخلت عليه انتقادات وتعديلات تتمثل في الحذف والإضافة والإبدال؛ فهذا ميشيل فوكو الوريث الشرعي لهذا المنهج لم يتعامل معه تعاملاً إسفنجياً، كما هو الشأن بالنسبة إلى ناقدنا، وإنما تبنّاه في أدواته بصورة جزئية

---

(١٣) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩)، ص ٦٧.

وانشغالاته الأولى وانفصل عنه في مراحل أخرى. وبهذا فإن أفكار أركون هذه ظِلالٌ لمشاعره، وهي أشد غموضاً منها إذا جاز لنا استخدام مفردات المعجم النيتشوي.

## ثانياً: نقد الفاروقي للنّزعات الشكوكية في الفكر الغربي المعاصر

إن هيمنة النَّزعات الشُّكوكية في الفكر الغربي المعاصر، أو الاتجاه الارتيابي علامة خطيرة على إفقاد الثقة في الأسس الدينية والعقلية للحقيقة والقيم المستمدة من الوحي الإلهي، ومن جهود الإنسانية التي كابدت كثيراً من أجل جني هذه القيم الأخلاقية وتدبير الحياة وفقاً لمقتضياتها، وثالوث الارتياب أو الشك[١٤] هو على التوالي: فريدريك نيتشه، كارل ماركس، سيغموند فرويد،

---

(١٤) إن المُسوّغ الذي دفع بنا، إلى اختيار هذا الثَّالوث، نيتشه وماركس وفرويد، كنماذج على الارتياب في التفكير؛ عوضاً من ديكارت مثلاً، هو جذرية النّقد الذي مارسوه تجاه أساسات المُثل الإنسانية، فإذا كان شك ديكارت هو شك منهجي ومرحلي يبتغي التأسيس واليقين؛ فإن شك هؤلاء ينكر فكرة اليقين والتأسيس في حد ذاتها، وإذا كان ديكارت يسلك الشك ومُطمئناً إلى الوعي ملكة للتأليف وإضفاء المعنى، فإن هؤلاء يعتبرون الوعي مقولة زائفة، إنهم كما يقول عنهم ميشيل فوكو: «لم يُضيفوا معاني على أشياء لم يكن لها معنى، إنما قلّبوا كيفيات التأويل ودشّنوا ملامح أخرى في القراءة، تغيّرت معها قيم الكثير من الأشياء التي كانت عديمة القيمة، وفقدت أشياء أخرى ذات قيمة رفيعة عُليا قيمتها». يقول بول ريكور: «ثلاثة معلمين يستبعد أحدهم الآخر في الظاهر، هم السائدون ماركس، نيتشه، فرويد. ومن الأيسر أن نوضح معارضتهم المشتركة لفينومينولوجيا المقدس... ومن اليسير أيضاً أن نعترف أن الأمر لا يعدو كونه في كل مرة ممارسة مختلفة للشبهة... فماركس ابتعد عندئذٍ في النزعة الاقتصادية وفي النّظرية العبثية للوعي ـ الانعكاس؛ وانجذب نيتشه في نزعة بيولوجية ومنظورية عاجزة عن أن تعلن نفسها هي دون تناقض؛ واعتكف فرويد في الطب النفسي وتبهرج بجنسية شاملة مُبسّطة». انظر: بول ريكور، **في التفسير: محاولة في فرويد**، ترجمة وجيه أسعد (دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣)، ص ٣٦ ـ ٣٧.

والمسعى الفكري لهذا الثالوث مختلف عن الفكر بمعناه الأنواري والعقلاني، لأنه يقوم على صيرورة البحث، عن معنى مستبطن، كامن، غير مباشر، تحت المعنى الظاهر والواعي بصورة مباشرة للأحداث الإنسانية؛ فخلف سلوكٍ ما مثلما يُحلّل فرويد هناك دافع نفسي غير واعٍ، أو مثلما يُفسّر ماركس أيديولوجية استغلالية، ومع نيتشه يتم اعتبار كل شيء مثل جملة من القوى التي تنجز فعلاً، وينتج من هذا كله أن تحليل أي اعتقاد أو مؤسسة أو سلوك إنما هو بدء ذي بدئ النظر إليها كقدرات، كنشاطات فاعلة، ومن ثمة التساؤل من أين تأتي هذه القدرات، ومن أي نيّة تنبثق؟ وإلى أين تتجه؟ وماذا يريد ذلك الذي يعتقد هكذا[١٥]؟

ولما كان الفاروقي يُفكر في إطار كوني، ويرسم للإنسانية مسالك للخلاص والنجاة من مضائق الرؤى الارتيابية أو الشكوكية، مُستلهماً المرجعية القرآنية التوحيدية في الوجود والمعرفة والقيم، فقد توقّف عندها كاشفاً عن الأسس التاريخية والفلسفية التي قامت عليها ونتائجها الطيبة ومنها الخبيثة، ومبيّناً محدودية مبادئها وتشريعاتها، ومحذّراً من هيمنة هذا الفكر الغربي المريض على العقول المفكرة في الأمة الإسلامية؛ التي تنجذب نحوه «لا بضعف في الفكر الإسلامي، بل بضعف فينا، سببه جهلنا بالإسلام كنظام فكري، وقلّة وعينا الحضاري»[١٦].

إن ثمة عنصرين منهجيين مهمين جرى تشغيلهما لدى

---

(١٥) انظر مقدمة الكتاب في: عبد الرزاق بلعقروز، **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل** (الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٩).

(١٦) إسماعيل راجي الفاروقي، **نحن والغرب** (الجزائر: الزيتونة للإعلام والنشر، [د. ت.])، ص ٣.

الفاروقي، في الأدوات التي يتوسّل بها رصداً للظواهر ووصفاً لها وكشفاً عن قوانين حركتها. استخرجناهما بمسلكية استقرائية من نصوصه، هذان العنصران هما تواليا:

ـ الإرجاع إلى الأصول، أو إقامة بحث نسابي للأفكار والمبادئ التي توجد في الثقافة الغربية المعاصرة.

ـ الدَّمج بين الدّيني والفلسفي، من أجل فهم الظواهر الإنسانية والوقائع التاريخية بخاصة الغربية منها.

ومن أوْجَهِ الفَضاءات التي طبَّقَ فيها الفاروقي الأداتين المنهجيتين المذكورتين استخراجه المبدأ الفلسفي النّاظم لشبكة العلاقات الإنسانية في الغرب، أي مذهب الشك، بإحالته إلى امتداده في التاريخ وحضوره الجليّ في الممارسات الثقافية المتنوعة (الدين، السياسية، الأخلاق، الفن...)، وإيجاد مُسوّغات رَواجه في الدّيانة المسيحية التي أفسحت له تدبير العلاقات الإنسانية بانكفائها على الجوانب الروحية المنفصلة عن دوائر الثقافة، وهذا هو مقصودنا بالعنصر المنهجي الثاني، أي: الدَّمج بين الفلسفي والديني من أجل مقاربة فاعلة للظواهر الإنسانية.

إن الفاروقي يُدرك تجذُّر مذهب الشك في الصّلات الإنسانية المعاصرة في عالم الغرب؛ ففي رأيه أن هذا المذهب المذكور يقوم على:

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

ـ الظواهر الأخلاقية لا تعرف حقيقة، فهي دائماً وأبداً مشكوك فيها لا يُعرف فيها شرٌّ حق، ولا خيرٌ حق.

ـ لا يجوز لإنسان أن يدّعي أن سلوكاً ما خير من سلوك آخر، إلا إذا أدّى ذلك السلوك إلى إشباع رغبة من رغباته هو دون الآخرين[١٧].

وبالفعل، يعود بنا الفاروقي في هذا المقام إلى منابع المساءلة الارتيابية أو الشكوكية القديمة التي جرى بعثها في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وهي الشكوكية التي تنفي إمكانية بلوغ الحقيقة أو الاتفاق على قوانين كلية شاملة في الفكر، فضلاً عن العمل، ومن الحجج التي تطرحها الشكوكية في هذا المقام:

ـ الاختلاف، أو تناقض الآراء، فالناس بمن فيهم الفلاسفة يختلفون حول أكثر المسائل، ولكل وجهة، فكيف نرفع هذا الاختلاف؟

ـ التسلسل، فأنت حين تستدل على شيء ما بأمر ما، فهذا الأمر يحتاج بدوره إلى دليل، فيتسلسل الاستدلال إلى ما لانهاية.

ـ نسبية العلاقة، إذ كل تمثّل لشيء ما لا يكون مطلقاً، بل نسبة إلى شيء آخر، مثل الأب والابن، واليمين واليسار... وهذا ما سبق لبروتاغوراس أن دعا إليه حين أنكر الإطلاقية العقلية.

ـ الفرضية، فالدوغمائي يضطرّ ـ هروباً من التسلسل ـ إلى التسليم بقضية يجعلها بمثابة الأساس لِما بعدها، لكن الارتيابي يرفض هذا، ويُطالب بالاستدلال عليها أيضاً.

ـ الدور، فحين لا توجد قاعدة يقينية تنطلق منها في البحث، ربما سوّغ الدوغمائي حكمه، أو رأيه بنتائج القاعدة. لكن هذه النتائج تتوقف على تبرير من الشيء نفسه الذي هو موضوع

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤.

القاعدة، فهذه حلقة مفرغة، فأنت تحتج بشيء تستبطنه من القضية التي تود إثباتها[١٨].

ومبتغى هذا المنزع الشكّي، كما يتبدّى لنا في حُججه، هدم اليقين في المعرفة، وتصريف التمثّلات العقلية والحسية من إرادة الحقيقة والسعي إلى التطابق معها، إلى الامتناع عن الحكم الذي يستتبع حالة الأتركسا (L'ataraxie)، وطمأنة الذات، والسّلوك في المقابل نحو الممارسات العملية، والمنزع السوفسطائي يجوز لنا إدراجه ضمن هذه المساءلة الشكوكية، لأنهم أذاعوا الشك في الدّين ومجّدوا القوة والغلبة، وطوّروا منزعاً فكرياً يرفض التسليم بوجود الحقيقة المستقلّة، وينادي في المقابل بالمنظورية النسبية في الدين والمعرفة والأخلاق. «ومن أكثر السوفسطائيين شهرة جورجياس (Gorgias) (٣٨٠ ـ ٤٨٥) الذي تأثّر بتعاليم أمبادوقليس (Empédocle)، وبروتاغوراس (Protagoras) (٤١١ ـ ٤٨٠ ق.م.) الذي استوحى تعاليمه من هيرقليطس (Héraclite)، مفترضاً فكرة التغّير الدائم ونفي الحقيقة المطلقة، وفي المقابل الإنسان وحده مقياس الأشياء جميعاً»[١٩].

وملمح الفرادة والمخصوصية في تحليل الفاروقي أنه أرجع إلى الأصول أُسُس مذهب الشك في العلاقات الإنسانية بناء على المُحدّدات التي جرى ذكرها سابقاً، هذا الإرجاع نستجليه من المماثلة التي خلّفها الفاروقي على مذهب الشك المعاصر بما يتطابق مع المنازع الشكوكية في الفلسفة اليونانية القديمة، إذ «لا

---

(١٨) *Les Sceptiques grecs*, textes choisis et traduits par Jean-Paul Dumont (Paris: Presses universitaires de France, 1966), pp. 34-35.

(١٩) Gérard Durozoi et André Roussel, *Dictionnaire de philosophie* (Paris: Editions Nathan, 1987), p. 313.

جدال في الذوق، ولا جدال في الأخلاق، ولا في سلوك الفرد والجماعة، لأن هذه الحالات كلها لا تعرف حقيقة فيها. فكل دعوة ادِّعاء، وكل إقناع غسل دماغ، وكل سلوك اجتماعي قهر وسيطرة، ولكل إنسان ما رأى وما رغب من دون حساب أو عتاب. فالرغبة لا تضبط بمبدأ، بل تسيطر عليها رغبة أخرى، سواء من الشخص ذاته، أو من الأشخاص الآخرين. وحياة الفرد حرب دائمة الرحى يشنّها الإنسان ضد نفسه، وضد ذويه، وضد قومه. كما إن حياة الجماعة حرب يشنّها الحاكم ضد المحكومين، وتشنّها الجماعة ضد الجماعات الأخرى»[٢٠]. وكأننا من جديد أمام مبدأ إرادة القوة الذي يرى أن العالم لا يمتلك قيمة في ذاته، وحدها إرادة القوة الإنسانية من يفرض المعاني على الأشياء، ونتيجة هيمنة هذه المنازع الشكوكية في العلاقات الإنسانية المعاصرة، فقدت القيم المتعالية قيمتها، وحلّت العدمية التي تدّعي التحرر من أي إلزامات مهما كان مأتاها «الدين أو العقل»، لذلك فإن عدمية القرن العشرين تصدر في جانبها الأهم عن هذا الموت الذهني لله، حيث رأى بنو البشر اكتمال استقلالهم، من دون أن يدركوا أنهم بفقدانه يفقدون معياراً، وبينما يؤكد أفلاطون أنه: «لا يمكن لناقص الكمال أن يكون مقياساً لأي شيء، تعلّم الإنسان تبرير أفعاله لا بمقاصده وإرادته، بل بالنجاحات التي يحصل عليها، أو الاخفاقات التي يُمنى بها»[٢١].

لكن السؤال الأهم الذي من الأجدى والأقوى ذكره: لماذا هيمنت النَّزعات الشكوكية في الفكر والعلاقات الإنسانية

---

(٢٠) الفاروقي، **نحن والغرب**، ص ٤.

(٢١) برتران سان ـ سرنان، **العقل في القرن العشرين**، ترجمة فاطمة الجيوشي، دراسات فلسفية؛ ٥٥ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٠)، ص ٣.

المعاصرة؟ كيف يُفسّر الفاروقي مسوّغات هذا الطلوع للعدمية؟

ثمة مسوغات وجيهة استخرجها الفاروقي من أجل تفسير هيمنة مبدأ الشك واستحالته إلى قانون لمجمل عناصر الممارسة الثقافية الإنسانية (في الأخلاق والعلاقات الإنسانية والسياسية...)، هذه المسوغات هي على التوالي:

## ١ ـ تخلّي المسيحية وانسحابها عن تنظيم الحياة الإنسانية

تسكن الديانة المسيحية ثنائية متضادة متفاضلة في القيمة، هي ثنائية الدنيا والآخرة، الجسد والروح، ويكون الانتصار للروح والآخرة والانجذاب نحوهما، والتخلّي في المقابل عن تدبير الحياة الإنسانية لأنها مليئة بالآلام والشرور، وظنّاً منها أن مذهب الشك الأخلاقي يحقق مقاصدها. «قالت على لسان بولس، وما زالت تردد على لسان كارل بارط وبول تيليش والمجمع الفاتيكاني الثاني: إن الإنسان مخلوق ساقط بُنيت جبلّته على الإثم والعدوان والمنكر، لا أصل ولا جدوى من اجتهاده وعمله. فحياته كلها كتلة من الخطيئة والفجور، والمجتمع ليس إلا ميدان الشيطان»[٢٢]. فهذا التخلّي عن توجيه الحياة الإنسانية والأخذ بها نحو مسالك الترقي الروحي والمعرفي والعمراني، أحد المسوّغات التي ضاعفت من كثافة المنازع الشكوكية، لا لقوة منطقية وعلمية في هذه المذاهب، وإنما لتخلّي المسيحية عن مقاصدها وتحالفها من ناحية أخرى مع مراكز السيطرة. وإذا طرحنا السؤال مع روجيه غارودي «لِم لا تستطيع الكنائس المسيحية ذات النفوذ الأكبر في الدول المسيطرة اليوم ولا سّيما الكنيسة الكاثوليكية أن تلبّي اليوم وبطريقة فعالة

(٢٢) الفاروقي، المصدر نفسه، ص ٥.

حاجة الإنسان الأساسية: إعطاء عمله معنى بهدف خلق عالم إنساني وإلهي؟ [فإن الإجابة هي] لأن الكنيسة الكاثوليكية منذ أيام قسطنطين في القرن الرابع سلكت سبل النفوذ ونظرية السيطرة التي تضمن هذا الخيار»[٢٣].

هكذا، إذن، غابت المسيحية وانحصرت في تعليم الناس كيفية قراءة الإنجيل لا كيفية عيشه، وأدخلت إلى دوائر الشعور الإنساني عدم القدرة على تخليص النَّفس بواسطة الجهد والفعل. «أرادت المسيحية أن تُبرهن على ألوهية المسيح، فرأت أنه يلزم للاقتناع بعملية التخليص التي قام بها الإله بتجسّمه في المسيح وصلبه: أن يكون الإنسان عاجزاً عن تخليص نفسه بفعله. لذلك حطّت من قدر الإنسان ونفت الأخلاق من سلوكه. فاتفقت مع مبدأ الشك الأخلاقي بأن سلوك الإنسان لا حقيقة معنوية أو قيمية فيه»[٢٤]. وترتّب على هذا أن مملكة الرب صارت عالماً آخر، أما تحقيق مقتضيات هذه المملكة في الدنيا بزمانها ومكانها، فهي متروكة لقيصر والشيطان والجسد.

## ٢ ـ نجاح العلم بمفهومه الغربي

مسوّغ آخر من المسوّغات التي شجّعت على تنامي النّزعات الشكوكية، وتلازم هذا التنامي مع فاعلية العلم، مأخوذاً هنا بدلالته الغربية، أي العقل المنفصل عن الغيب والعلم المنفصل عن الأخلاق؛ يقول الفاروقي: «ويعود هذا الانتشار، [أي انتشار

---

(٢٣) روجيه غارودي، **حفارو القبور: نداء جديد إلى الأحياء**، تعريب رانيا الهاشم (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٩٣)، ص ١٠٨.

(٢٤) الفاروقي، المصدر نفسه، ص ٥.

الشكوكية] المشهود جزئياً، إلى نجاح العلم بمفهومه الغربي، المنظور إليه على أنه بمثابة الانتصار المتواصل للعقل التجريبي على العقل الديني»[٢٥].

وهنا لفتة ذكية من الفاروقي؛ إذ الانتصار ليس للعلم، وإنما للعقل الذي تخلّق في رحم العقلانية التجريبية المنبنية بدورها على التجريب والترييض (أي استخدام اللغة الرياضية في الوصف والتفسير)، أو بتوصيف آخر، إننا نشهد انتصار المنهج على العلم، وهذا ما مكّن العقل التجريبي في المعرفة إلى درجة أضحى فيها المنهج أو العقل التجريبي، بعبارة الفاروقي، يحظى بأولوية كلّية على الموضوع وما يستتبع هذا من إعطاء الأولوية لليقين على الحقيقة وللمنهج على الموضوع المدروس، ويمكن رصد مواصفات هذه الإجرائية التجريبية في ما يلي:

ـ إنها تدخل على معمولها فتنقله من حال إلى حال، كما إنها تصير هي نفسها معمولاً لغيرها من الإجراءات التي فوقها، فتنتقل بدورها من حال إلى حال.

ـ إنها تتحدد بخصائها الصورية، ولا اعتبار فيها لمادة المعمول الذي تدخل عليه، بحيث يقوم المتغير الصوري فيها مقام هذا المعمول المادي.

ـ إنها قد تشترك مع غيرها من الإجراءات في خصائص تشملها كلها، بحيث تنزل هذه الخصائص منزلة إجراءات أعم تتولّد منها على التدريج شبكة إجرائية تنتظم فيها مختلف هذه

---

(٢٥) إسماعيل راجي الفاروقي، **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة**، ترجمة السيد عمر (نسخة إلكترونية)، ص ٨٥، متوفر على: <http://www.4shared.com/document/btqVrhvS/__.htm>.

الإجراءات رتبة ووظيفة[٢٦]، وأيُّ موضوع لا يستجيب لهذه المواصفات الإجرائية لا يجوز وصفه بالعلمية، ولا بالواقعية، وهنا تراجعَ العقل الديني في نسخته المسيحية بحجة أنه ينبني على الخبر ويقتضي الاعتقاد، بينما العقل العلمي المنادى به ينبني على النّظر، ويقتضي الانتقاد، وفي رأي الفاروقي أن العالم الغربي، وجميع من يقلّده في هذه المسلكية المنهجية «لا يزال سكارى بهذا النصر السهل الذي حققه العقل العلمي على الكنيسة المسيحية. وهم يقفزون متأثرين بنشوته، إلى تعميم مزيّف ومزدوج، فحواه أنه بما أن كل المعرفة الدينية عقدية بالضرورة، فإن كل طرق الوصول إلى الحقيقة يجب أن تكون تجريبية، تستمد دليلها النهائي من الواقع الحسي، كما تكشف عنه التجربة المنضبطة. ويخلصون من ذلك، دون أي رويّة، إلى أن كل شيء لا يتم إثباته على هذا النحو يعتبر مشكوكاً فيه. وما دام غير قابل للتأكد من صحته فهو زائف»[٢٧]. ومؤدّى هذا أن مفردات مثل الإيمان، أو العقيدة إذا ما جرى استخدامها في اللُّغة الإنكليزية فإنها تحيل نمطياً إلى الإضمار واللّاحقيقة والاحتمالية والشك، وتداركاً لهذه الشبهة حذّر الفاروقي من استخدام هذه المفردات بسبب حمولتها السلبية وإفضائها إلى نقيض مقصودها.

## ٣ ـ التقاعُس عن متابعة البحث عن الحقيقة إلى منتهاه

تسلُك الشُّكوكية في أسئلتها مسلك إنكار المعرفة، أو تُلغي أي إمكانية للوصول إلى الحقيقة، هذا الإنكار هو استعجال غير

---

(٢٦) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ١١٤.

(٢٧) الفاروقي، **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة**، ص ٨٥.

مشروع في طريق البحث عن الحقيقة، فضلاً عن أنه من أوْجَه المُسوّغات لتكاثر المذاهب الارتيابية في إشكالات المعرفة وإشكالات التأسيس الأخلاقي، «إنها نقيض التوحيد، ومنبعها هو التقاعس عن متابعة البحث عن الحقيقة إلى منتهاه، والتسليم المتعجّل بعدم إمكانية معرفة الحقيقة. وهذه الشكوكية، كمبدأ معرفي، داعية إلى اليأس، ومبنيّة على افتراض مُسبق مفاده أن الإنسان يعيش في حلم أبدي لا يمكن في ظله أبداً تمييز الحق من الباطل، وغير قابلة للانفصال عن العدمية، ونفي القيم»[٢٨].

فثمة صلة واصلة بين النّسبية المعرفية وذيوع العدمية في المُمارسات الأخلاقية، فمن لا يؤسّس لمنظومة سلوكه بناء على رؤية معرفية كلّية ونهائية تحدد المنطلقات والمقاصد، وفيها من الثبات نصيب، فإن المُمارسات السُّلوكية سيكون مآلها فقدان القيمة واستجابتها للّواحق والمتغيرات النَّفسية والفيزيولوجية والاجتماعية الفاقدة للوحدة الفكرية والسلوكية، «لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوى بفعل جاذبية الأرض»[٢٩]. لكن ما الدّواء النّاجع لخلخلة مرتكزات الشكوكية في ما يرى الفاروقي؟ كيف المخرج من جاذبيتها السَّطحية وهيمنتها في حقول المعرفة والأخلاق؟

قبل استحضار إجابة الفاروقي عن هذا القلق التساؤلي، من الأجدى الإشارة هنا في هذا المقام إلى أن الشكوكية بخاصة في موقفها المُنكر لإمكانية المعرفة هي «جواب القلق الإنساني،

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٢٩) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين، سلسلة مشكلات الحضارة (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦)، ص ٣١.

ولذلك تتشابه الأخلاقيات الشكّية والرواقية والأبيقورية... لكن بينما عوّل الدوغمائيون في سبيل الوصول إلى طمأنينة الروح على معرفة الكون، ومن ثمة امتلاكه، اختار الشكّاكون، وهم الخبراء بالاختلافات الأبدية بين الفلاسفة، تعليق الحكم على الأشياء والرضا والاعتراف بجهلها»[٣٠].

فضلاً عن أن الشكوكية تقدم درساً عن محدودية العقل البشري ونواتجه الفكرية وقيمتها في التطابق مع الحقيقة، ولذلك فهي مهمة في بناء النّظرية المعرفية الإسلامية في مستوى نقد العقل المنفصل عن تسديد الوحي؛ وانشطارية وضلال الاجتهاد الإنساني المنفصل عن القيمة المتعالية كما يحدّدها الإسلام. أما الجواب الكافي عن المخرج من هذه المناحي الشكوكية فإن الفاروقي يجيب من الجهة المقابلة، ويدعو إلى الابتداء منها، لا الابتداء من الشك الذي لا يبتغي اليقين. و«من هنا، فإنه ما لم يبدأ المرء بافتراض مُضادٍّ للشُّكوكية، أي بافتراض إمكانية التوصل إلى الحقيقة رغم تلك الملابسات، فإن العدمية تصير أمراً حتمياً»[٣١].

ودلالة هذا أن الفاروقي يرى أن مفهوم الحقيقة مفهوم موضوعي، والجهد الإنساني هو النسبي والمتغير، فالمعرفية الإسلامية تبعاً لهذا هي مشروع مستمر وجهد مفتوح «لذلك، فالحقيقة لدى العقل المسلم هي حقيقة موضوعية قائمة يُدرك وجودها ويُدرك أبعادها ويسعى للتفاعل السليم معها ومع نواميسها

---

(٣٠) للاستزادة، انظر: الياس بلكا، **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية** (فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨)، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٣١) الفاروقي، **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة**، ص ٩٢.

وسُننها. والحقيقة، وإن كانت جوهراً واحداً، لا تتغيّر ولا تتبدّل إلا أن موقع الإنسان منها فرداً وجماعة هو موقع جزئي يتغيّر في الزمان والمكان، وهذا يعني نسبية الموقع ونسبية التطبيق. والعقل المسلم والفكر المسلم برؤيته الواضحة القائمة على هداية الوحي يبقى قوياً ويجعل مواقع التفاوت والتناقض أدوات تحريك ونماء ودواعي يقظة وإبداع وتجديد»[٣٢].

هكذا، إذن، نشأت المذاهب الشكوكية، وتلك هي الشروط التي جعلتها ممكنة في رأي الفاروقي، وضاعفت أيضاً من هيمنتها وحضورها في الفكر والعلاقات الإنسانية، بخاصة في العالم الغربي، ويبدو أن هذه الشروط، أو المُسوّغات، يتداخل في تفسيرها العنصر الديني مُمثّلاً بتخلّي المسيحية عن تدبير الحياة الإنسانية، وظهر عنصر آخر ذو صبغة علمية بفعل تنامي الثقة بالمعقولية التجريبية القائمة على الشك ورفض أشكال التفكير الأخرى الدينية أو الميتافيزيقية، وأخيراً العنصر النفسي؛ بما هو نازع في الإنسان، يستعجل بلوغ الحقيقة ولا يتحرّى الصدق في البحث عنها، وإذا لم يصل في مستويات أبستمولوجية مخصوصة ومحدودة إلى مستوى اليقين، يستنتج إنكار الحقيقة والركون إلى تعليق الحكم وطمأنة الذّات بهذا الإنكار.

وبعد هذا التشخيص النّقدي للمذاهب الشكوكية وبيان أسباب تمكينها في الفكر وقصور رؤاها، كيف طوّر الفاروقي مشروع: وحدة الحقيقة والقيمة والحياة للتصدي لهذه المذاهب وبلورة رؤية

---

(٣٢) عبد الحميد أبو سليمان، **قضية المنهجية في الفكر الإسلامي**، رسائل إسلامية المعرفة؛ ٤ (فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٩٨٩)، ص ٢٠.

تتأسّس على التوحيد باعتباره مضموناً معيارياً في الحقيقة والقيمة والحياة؟ ما أركان هذه الرؤية، وما هي مناحي المُجاوزة التي حقّقها الفاروقي لمذاهب نسبية الحقيقة والقيمة التي تملأ سماء وأرض الخطاب الفكري المعاصر؟

## ثالثاً: نظرية الفاروقي في وحدة الحقيقة ـ القيمة ـ الحياة

لن تُفهم أي مقاربة خاصة بفرع من فروع الحياة منفصلة عن النّاظم الكلي الذي يمنحها تماسكها وهويتها، هذا النّاظم هو التوحيد مفهوماً، لا بالمعنى الميتافيزيقي المنفصل عن الزمان والمكان، وإنما التوحيد باعتباره مضموناً معيارياً، أو كـ «معيّة إلهية»، وقانون كلّي لعناصر الثقافة الأخرى، أي إنه رؤية إدراكية لتفسير العالم وتدبيرات إلهية من أجل إصلاح المملكة الإنسانية، لذلك فالشهادة: لا إله إلا الله على إيجازها، تحمل أعظم المعاني، وأغناها فى الفضاء المعرفي للإسلام كله. وقد يحدث أحياناً أن تعبّر جملة واحدة عن جماع ثقافة كاملة، أو تاريخ كامل، وهذا بالقطع هو حال: الكلمة، أو شهادة الإسلام. فكلّ ما يحويه الإسلام من تنوع وثراء وثقافة وتعاليم وحكمة وحضارة متضمَّن فى تلك العبارة بالغة الإيجاز: **لا إله إلا الله. فالتوحيد هو رؤية عامة للحقيقة، والواقع، والعالم، والمكان والزمان، ولتاريخ الإنسانية ولمصيرها**[٣٣].

ولمّا كان التوحيد بهذا الثراء والغِنى، فإن لُبابه في ما يرى الفاروقي يستبطن المبادئ التالية:

---

(٣٣) الفاروقي، المصدر نفسه، ص ٤٦ (التشديدات من قبل المؤلف).

ـ **الثنائية**: ومعناها أن هناك عالمين منفصلين متباينين تمام التباين هما: «في المرتبة الأولى لا يوجد سوى واحد أحد، هو الله المطلق القادر. هو وحده الله الدائم المتعال، لا شبيه له؛ باق إلى الأبد واحداً مُطلقاً، لا شركاء ولا أعوان. وفي المرتبة الثانية يوجد المكان ـ الزمان، الخبرة، الخليقة، وهي تضم جميع المخلوقات وعالم الأشياء والنبات والحيوان والبشر والجن والملائكة والسماء والأرض والجنّة والنار وكل ما آلوا إليه منذ جاءوا إلى الوجود»[٣٤]، وجليّ دلالة هذا المبدأ، رفض أي اختلاط أو اتحاد بينهما، تحت أي عنوان أو مُسوّغ، فلا يمكن الذّات الإلهية المُتعالية المقدّسة أن تحل في مخلوقاتها، أو أن يرتقي الإنسان مرتبة يشعر فيها بالاتحاد بين الذّات الإلهية، وبين ذاته.

ـ **التعقّلية أو الإدراكية**: في هذا المبدأ يرتكز الفاروقي على الصفة التي يختص بها الإنسان وبوجه لا يشاركه فيه غيره، أي صفة التعقّل كملكة يقتدر بها الإنسان على فهم مراد الله، يقول ابن خلدون: «وذلك أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكَنّ وغير ذلك، وإنما تميّز عنها بالفكر الذي يهتدي به، لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه، والاجتماع المهيِّئ لذلك التعاون، وقَبُولِ ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى، والعمل به واتباع صلاح أخراه»[٣٥]. ويضيف الفاروقي تحليلاً للفكر، أو ملكة الإدراكية في الإنسان، حيث تشمل لديه الوظائف

---

(٣٤) إسماعيل راجي الفاروقي ولويس لمياء الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة؛ مراجعة رياض نور الله (الرياض: مكتبة العبيكان؛ فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨)، ص ١٣٢.

(٣٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، اعتناء ودراسة أحمد الزعبي (بيروت: دار الأرقم، ٢٠٠١)، ص ٤٦٨.

المعرفية كافة، مثل التذكّر والاستيعاب والتخيّل والملاحظة، واللّافت هنا أن الإدراكية هذه مهيّأة بطبيعتها لقبول ما جاء به الأنبياء عن الله تعالى، إنها «موهبة موجودة عند جميع البشر، وهذه الموهبة هي من القوة بحيث تفهم إرادة الله بإحدى الطريقتين، أو بكلتيهما: عندما يكون التعبير عنها بكلمات مباشرة من الله إلى الإنسان، أو عندما تتجلّى الإرادة الإلهية من خلال ملاحظة الخليقة»[٣٦].

ولقد عبّر فلاسفة الإسلام عن هذين البابين لمعرفة الله بالقول:

«**الباب الأول**: التفكر والتأمّل في آيات القرآن كلها، والفهم الخاص عن الله ورسوله.

**الباب الثاني**: التفكر في آياته المشهودة، وتأمّل حكمته فيها وقدرته ولطفه وإحسانه وعدله وقيامه بالقسط على خلقه»[٣٧].

ـ **الغائية**: بخلاف المذاهب الشكوكية العدمية التي تنفي أي غائية للوجود الكوني أو الإنساني، وتقول إنه لو كان للصّيرورة أو التغيُر غاية لبلغتها، يرى الفاروقي أن الكون وُجِد لغاية اقتضتها المشيئة الإلهية في عالم الأمر، بمعنى «أن طبيعة الكون غائية، أي إنها ذات غاية، تخدم غاية خالقها، وتقوم بذلك عن قصد. فلم يُخلق عبثاً، ولا لعباً، وهو ليس عمل صدفة عارضة، فقد خُلق العالم في أكمل صورة. وكل ما هو موجود يوجد بقدر يناسبه، ويؤدي غاية كونية معيّنة. والعالم في الحقيقة «كون»، أي خليقة مُنتظمة، لا فوضى، وفيه تتحقّق إرادة الخالق دوماً، كما تُطبّقُ أنساقه ضرورة

---

(٣٦) الفاروقي والفاروقي، المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٣٧) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **الفوائد**، تحقيق محمد عثمان الخشت (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٢)، ص ٢٤٥.

القانون الطبيعي»[٣٨]، فالضَّرورة هنا مخصوصة بنظام الطبيعة، والنّظام الكوني موجود تعبّر عنه القوانين، لكن هذه الضرورة ليست ضرورة صمّاء، مثل التي نعثر عليها في مناهج البحث التجريبي، وليست ظواهر كونية تطرد وبصورة آلية تكرارية مُطلقة، وإنما فضلاً عن كونها ظواهر تنتمي إلى نظام الطبيعة، هي آيات، والآية في المفهوم الإسلامي معناها يتحدّد بالإزدواج بين الظاهرة والقيمة، فنزول المطر ظاهرة لها قوانينها النّاظمة؛ إلا أنّها رحمة ونعمة ونماء وخير، وبهذا المعنى يخاطب أبو حامد الغزالي الإنسان قائلاً: «فارفع بصرك إلى بارئ هذا العظيم، واستدل بهذا الخلق العظيم على قدر هذا الخالق العظيم، وعلى جلاله وقدرته وعلمه، ونفوذ مشيئته وإتقان حكمته في بريّته... فمن نظر في ملكوت السماوات والأرض ونظر في ذلك بعقله ولبّه، استفاد بذلك المعرفة بربه والتعظيم لأمره، وليس للمتفكرين إلى غير ذلك سبيل»[٣٩].

لكن الإنسان في هذا العالم المُركَّب؛ هو المخلوق الوحيد الذي يستجيب للإرادة الإلهية، أو الأوامر التكليفية، لا من موقع الضرورة التكوينية أو الطبيعة المطبوعة، وإنما من منطلق الفعل الإرادي الحر، «ومعنى هذا أن البُعد الروحي في الإنسان المرتكز على الفهم والفعل الأخلاقي، هو وحده الذي يخرج من نطاق السنن الإلهية التكوينية المحكومة بقاعدة»، ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾ (يس: ٨٢)، إذ يعتمد الفهم والفعل الأخلاقي على صاحبهما، ويتحددان بقراره وما تنعقد عليه نيّته.

---

(٣٨) الفاروقي والفاروقي، المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٣٩) انظر رسالة «الحكمة في مخلوقات الله عزّ وجل،» في: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ص ٥٣.

ولتحقق الإرادة الإلهية بهذا الفعل الأخلاقي الحُر قيمة ونوعية تفوق تحققها بالتسخير بواسطة المخلوقات الأخرى. ذلك أن مستوى تحقق الإرادة الإلهية من دون اختيار من الفاعل يتعلق بمستوى القيم الأولية أو النفعية. أما التحقيق الحر لتلك الإرادة، فيتجاوز ذلك المستوى إلى مستوى القيمة الأخلاقية[٤٠].

أي إن هناك جزءاً في الإنسان تسري عليه قوانين الآلية والحتمية، لا يعرف القيمة أو الهدف أو الغاية، هو القيم المنفعية؛ لكن هناك البعد الآخر الذي ينفلت من التفسير المادي للإنسان، هو البعد الروحي أو القيمي باعتباره مركز الكيان البشري، وأداة الارتقاء السلوكي والمعرفي والعمراني.

ـ **قدرة الإنسان وطواعية الطبيعة**: إن هذا المبدأ في صلة منطقية مع المبدأ الذي سبقه أي «الغائية»، فإذا انتفى تطبيق هذه الغائية التي تقتضيها المشيئة الإلهية، فإن الشكوكية تنبعث من جديد، وما يستتبع انبعاثها من سحب للمعنى عن حركة الزمان والمكان وفقدان مقاصد الوجود في العالم. إن غائية الخليقة تتحقّق في حدود القُدْرة الإنسانية، «ويحدّد القرآن تلك الغاية، بعبادة المُكلَّفين لله، ويوضّح أن مبنى التكليف على الابتلاء في درجة الإجادة في العمل، يقول الله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ (الذّاريات: ٥٦)، ويقول: ﴿**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ**﴾ (الملك: ٢). ولو لم يكن أمر الوجود كذلك، لما كان هناك مفر من النَّزعة الكلبية. فمن دون غاية العبادة لله والابتلاء تفقد عملية الخلق ذاتها، وكذا عمليات الزمان والمكان، معناها ومغزاها. ومن دون قدرة الإنسان

---

(٤٠) الفاروقي، **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة**، ص ٤٩.

على الفعل، وقابلية الطبيعة لإعادة التشكيل، يتهاوى صرح التكليف والالتزام الأخلاقي. وبانهياره تتحطم الغاية التي من أجلها خلق الله[٤١]، وهذا المبدأ يدل على قيمتين:

ـ أن الله أودع في الإنسان القدرة والإرادة على تنفيذ مراده وأداء الأمانة التي كلّفه الله (عز وجل) بها، وأودع في المقابل القابلية للتغيير التي ينفذها الإنسان، فالقدرة على تغيير الذّات وتغيير الآخرين وتغيير العالم تنبع أساساً من الطاقة الأخلاقية في الإنسان، أو القوة الروحية الخلّاقة.

ـ أن الطَّاقة الأخلاقية إذا لم تعمل على صياغة الزمان والمكان وفق المثال الإلهي المُطلق في حدود الاستطاعة؛ فإن المآل هو انبجاس النزعة السوفسطائية والارتيابية، أو الكلبية بعبارة الفاروقي، فهذه النّزعات الموجودة في العالم الفكري، وبصورة بارزة في الممارسات الثقافية للإنسان المعاصر (هيمنة النسبية والنفعية والتعاقدية مثلاً)، ليست في الحقيقة رؤى نابعة من اجتهاد فلسفي راقٍ، وإنما تظهر عندما تفقد الإرادة الدينية دورها، وتكفّ عن تزويد العالم بالمعنى، إنها حتمية تاريخية تظهر وتتكاثر عندما يأفل الإنسان صاحب الرسالة الإلهية الذي يُعيد إلى الإنسان دوره، وإلى الحياة مجدها الضائع.

ـ **المسؤولية والمحاسبة**: من أبجديات المداخل في النّظم القانونية، أن المسؤولية لن تكون ممكنة إلّا إذا توافر فيها شرطان أساسيان هما: العقل والحرية، العقل بما يعنيه من قوة على التمييز بين الخير والشر في الأفعال، والحرية بما تحيل إليه من بُعد عن الإكراهات سواء الخارجية منها أم الداخلية، وتؤكد الرؤية

(٤١) المصدر نفسه، ص ٥١.

التوحيدية للإنسانية «على أن الإنسان باعتباره كائناً حراً مسؤولاً. ولا شيء يحدّ من قدر الإنسان أكثر من الادعاء بعدم مسؤوليته. إن الإنسان مسؤول، أما الحيوانات والأشياء فليست مسؤولة... إن المسؤولية باعتبارها مظهراً من مظاهر الكرامة الإنسانية، لها أخلاقياتها. وهي معنى من معاني العالم الآخر. فمسؤولية الإنسان على الأرض تجاه غيره من الناس لا وجود لها على الحقيقية إلا باعتبارها المطلق الخالد، أي مسؤولية الإنسان أمام الله، وجميع القوانين والمحاكم في هذا العالم ليست سوى محاولة شاحبة لتقليد المحكمة الإلهية والعدالة الإلهية»[٤٢].

إن المسؤولية الإنسانية هنا آتية من قدرة الإنسان على تغيير نفسه وإلزام الله له بذلك التغيير؛ هادفاً إلى أسلمة الحياة الإنسانية كيْما تنسجم مع الأمر الإلهي، «فما لم يكن الإنسان مسؤولاً، وما لم يكن مُحاسَباً على أفعاله، يغدو التشكيك لا مهرب منه... فالحساب، أو تحقق المسؤولية شرط لازم للالتزام الأخلاقي والإلزام الأخلاقي. وهو يصدر عن طبيعة «المعيارية» نفسها. وليس المهم أن يجري الحساب في المكان ـ الزمان، أو في نهاية أحدهما أو كليهما، ولكن لا بد له من أن يجري وطاعة الله، أي القيام بما أمر. وتحقيق نسقه يعني بلوغ الفَلاح والسعادة واليسر، وخلاف ذلك، أي معصيته، يستجلب العقاب والعناء والشقاء وآلام الخسران»[٤٣].

واضح هنا في مقاربة الفاروقي أنه أميل إلى الطرح الاعتزالي

---

(٤٢) علي عزّت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة محمد يوسف عدس؛ تقديم عبد الوهاب المسيري (بيروت: مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام؛ الكويت: مجلة «النور» الكويتية، ١٩٩٤)، ص ٣٤٢.

(٤٣) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ١٣٤.

في مناقشة مشكلة الحرية وصلتها بالمسؤولية، وذلك لانطواء الطرح الاعتزالي على القيمة العملية لمشكلة الحرية ودلالة التكليف الإلهي للإنسان، «وليس من الخفي أن حرية الإرادة الإنسانية تحمل في ذاتها، قيمة كبرى للفعل الإنساني والتأكيد عليها، إنما هو إبراز لتلك القيمة وتأكيد لها، فالقول بحرية الفعل فيه تحميل للمسؤولية، يتضمن دافعاً نفسياً نحو العمل، إذ يشعر المكلف بأن مستقبله في الثواب والعقاب بيده شيء من أمر المُضيّ في الطاعة والعصيان، وكثيراً ما يؤدّي الأمر إلى تبرير وتزيين تعطيل العمل بالشريعة باعتباره أمراً حتمياً وقدراً مقدوراً»(٤٤).

جليّ، إذن، كيف أن عنصر المسؤولية والمحاسبة إحدى ركائز الرؤية الكونية التوحيدية، مسؤولية فردية تجعل من العمل منوطاً بالإنسان الذي أنجزه سواء كان حسناً أم قبيحاً، ولا يتحمل معه الوزر الآخرون، وواجب إنجازه يُعدّ أمراً شخصياً، «وأن المسؤولية تعتبر عبئاً ثقيلاً على عاتق الإنسان، وعلى الرغم من ثقل هذه المسؤولية إلا أن حِملها يُعتبر فخراً وامتيازاً، وهذه المسؤولية الشخصية هي من القيمة بحيث تستحق أن يتحمل الفرد المخاطر والمشاكل من أجلها. إذ إنه يتمكّن من خلال ذلك من تقرير مصيره بنفسه، ويتمكّن من استخدام هذا الامتياز بالشكل الصحيح، فسوف يصبح صانعاً للتاريخ، وحاكماً عليه بدلاً من أن يكون تابعاً له، وإذا لم يكن الإنسان ليحمل مسؤولية فما كان جديراً بأن يكون خليفة الله في الأرض»(٤٥).

---

(٤٤) عبد المجيد النجار وأبو اليزيد العجمي، **المعتزلة بين الفكر والعمل** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٩)، ص ٤٤.

(٤٥) إسماعيل راجي الفاروقي، «نظرية الإنسان في القرآن الكريم،» **التوحيد** (إيران)، السنة ٢، العدد ٩٤ (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ص ٤٨٥.

ويرفع الفاروقي هذه المقوّمات الخمس إلى رتبة الحقائق البديهية التي جاء بها الإسلام باعتباره عُصارة الحنيفية، ورسالات التوحيد، جاءت من أجل ترسيخ هذه المبادئ في وعي وممارية الإنسان في التاريخ، والثقافة الإسلامية تأسست بدورها على هذه المبادئ أيضاً، وإنها جذر وقانون لدوائر الوجود الأخلاقية والجمالية الفردية والاجتماعية الإسلامية، من هنا فإن الوجود الإنساني ليس وجوداً عبثياً، أو مأسوياً، كما تقول فلسفات التشاؤم التي صوّرت الوجود الإنساني بوصفه فاقداً للمعنى، لا تريد فيه الإرادة إلّا رغباتها، يقول في هذا المقام فيلسوف التشاؤم شوبنهاور: «فالهدف الذي يتحقّق ليس إلا نقطة انطلاق لعمل جديد وذلك إلى ما لا نهاية... صيرورة أبدية وسيلان دون نهاية... كل فعل خاص له هدف، أما الإرادة ذاتها فلا هدف لها»[٤٦].

وارتكازاً على هذه الرؤية في النّظر إلى الأمور، فإن الوجود الإنساني وجود قاصد في صيرورته لتحقيق الاقتراب من النّظام المتعالي، الذي يكون فيه الله «مصدر إمداد بالمعيار»، ومصدر المنظومة الأخلاقية، التي توجّه الحياة الاجتماعية وتضبط آلياتها، بما يصرفها عن «الأهواء» ذات المصدر الطبيعي، وتمظهراتها في المذاهب الأخلاقية، مثل نظريات المتعة ومذهب السعادة، أي إن التوحيد يُمِدّ الإنسان بالمعيار، أو وسيلة الرؤية.

ويسلك الفاروقي مسلك المقارنة في برهنته على أفضلية التوحيد الإسلامي عندما يكون معيارياً، أو مُمِدّاً بالقيم الأخلاقية، فالفلسفة الإنسانية المفرطة في إنسانيتها، بخاصة اليونانية منها، غالت في

---

(٤٦) أوردها: عبد العزيز العيادي، **فلسفة الفعل** (تونس: مكتبة علاء الدين، ٢٠٠٧)، ص ١١٨ ـ ١١٩.

تمجيد الدوافع الطبيعية في الإنسان، وراهنت في تمثّله على اللذّة والمنفعة والسعادة الحسية، لتأتي المسيحية في ما بعد وتجعل من أولوياتها الكبرى مواجهة هذا الاختزال الفلسفي للإنسان في اللذّية والإيروسية والرغائبية، وبدلاً من تحقيق التوازن في الإنسان بين الجزء الرباني والجزء المادي، غالت من جديد في البُعد الروحي بأن استحال الإنسان معها إلى كلّية روحية لا تُبصر في جسديته إلا الخطيئة والإثم والهوى. والأخلاق الهندية في قوانين مانو أقامت فواصل طبقية في بُنيتها الاجتماعية: نوع كهنوتي، نوع محارب، نوع التجار والمزارعين، وأخيراً نوع الخدم، فضلاً عن ثقافة البوذية بملمحها الجوهري، وهو النزوع الواضح نحو النفي وإلغاء الرغبة الإنسانية بقلع رغبات النفس وتجاوز المطالب الجسدية.

ووحدها «إنسانية **التوحيد هي الأصيلة**، التي تحترم الإنسان بصفته إنساناً مخلوقاً، من دون تأليه أو تحقير. وهي الوحيدة التي تحدد قيمة الإنسان بمناقبه، وتبدأ تقويمها له من نقطة إيجابية لتسليمها باستواء الفطرة التي فطر الله كل البشرعليها، لإعدادهم للقيام بمهمتهم النبيلة. وهي الوحيدة التي تحدد فضائل ومثاليات الحياة الإنسانية بمحتوى مماثل للحياة الفطرية، وليس بالتنكر لها، مما يجعل إنسانيتها غير زاهدة في الحياة وأخلاقية في آن واحد»[٤٧]. وفي هذا المقام يقول أبو الحسن العامري: «أحق الأديان بطول البقاء ما وجدت أحواله متوسطة بين الشدة واللين، ليجد كل من ذوي الطباع المختلفة ما يصلح به حاله في معاده ومعاشه، ويستجمع من خير دنياه وآخرته»[٤٨].

---

(٤٧) الفاروقي، **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة**، ص ١٢٧.

(٤٨) أبو الحسن محمد بن يوسف العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق ودراسة أحمد عبد الحميد غراب (الرياض: دار الأصالة للثقافة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨).

## رابعاً: مناحي مجاوزة الفاروقي للفكر الغربي في نظريات: الحقيقة ـ القيمة ـ الحياة

### ١ ـ مجاوزة نظريات الحقيقة الأنطولوجية المجردة والرؤية المسيحية للعالم

يتجاوز الفاروقي بأطروحته التي تتداخل فيها الحقيقة الموصولة بالحق، والقيمة الفعلية، أو التجلّي المحسوس للحقيقة وتحويل هذا المعنى إلى حضور اجتماعي إسلامي للأمة جميعها، يتجاوز مفاهيم الحقيقة النّظرية المُجرَّدة المبثوثة، بخاصة في التراث الفلسفي اليوناني في نسخته الأفلاطونية، والمُمتد في ما بعد في الديانة المسيحية، التي ينفصل فيها العقل النّظري عن العقل العملي، وفي هذا المقام يقول أرسطو: «ومن الصّواب أن نطلق على الفلسفة اسم معرفة الحقيقة؛ لأن الغاية من المعرفة النّظرية هي الحقيقة، في حين أن الغاية من المعرفة العملية هي الفعل... ومن ثمّة فمبادئ الأشياء الأزلية لا بد أن تكون باستمرار أكثر حقيقة من غيرها. لأنها ليست مجرد أشياء تكون أحياناً حقيقية فحسب، وليس هناك أيّة علّة لوجودها؛ وإنما هي نفسها علّة وجود الأشياء الأخرى، حتى إن كل شيء من زاوية الوجود هو كذلك من زاوية الحقيقة»[٤٩]. وجليّ هنا حصر الحقيقة في البعد النّظري وإقامة الفصل بين ما هو نظري وما هو عملي، وهي الثنائية التي نعثر عليها في الفلسفة الحديثة مع كانط، حيث قسَّم العقل إلى عقل نظري وآخر عملي، **الأول** يختص بالبحث في المعرفة؛ و**الثاني** يختص بالتشريع للأخلاق، وكأن

---

(٤٩) انظر الكتاب الثاني، «مقالة الألف الصغرى،» في: أرسطو، **مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الثمانية الأولى من ميتافيزيقا أرسطو**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩)، ص ٢٩٦.

هناك حقيقة نظرية لا قيم فيها، وحقيقة عملية تنبني على القيم، ومع الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى يتواصل التقليد المثالي الأفلاطوني بلغة دينية، فمن المستحيل على الكائنات البشرية، أن ترى الأشياء في ذاتها، فالمعرفة الدنيوية قاصرة بالضرورة، إذا ما قورنت مع العلم الإلهي المطلق، الذي يكون في المرتبة الأسمى.

إن هذه الانفصالات بين الحقيقة النظرية والحقيقة الفعلية، يتجاوزها الفاروقي عندما يؤسس للنّظام القيمي الأخلاقي من النّظام المتعالي، فالحقيقة هنا تتجلّى في الحياة الإنسانية، وتعمل على ملاءمتها وفق مقتضيات القانون الإلهي المطلق، يقول الفاروقي مؤكداً وحدة الحقيقة والقيمة، ومن الخطأ إيقاع الانفصال بينهما: «ومن ثَمّ، فمما لا أساس له من الصحة أن نحاول إقامة معرفة الحقيقة الإنسانية بطريقة منفصمة عما يجب أن تكون عليه تلك الحقيقة، ولذلك، فإن أي بحث يتعلّق بالإنسان، يجب أن يتضمن موقف ذلك البحث إزاء الغايات»(٥٠).

هذا، وتجد هذه الثنائية المتداخلة بين الحقيقة والقيمة، مرتكزها الأصلي في مبدأ وحدة الحقيقة الذي هو من أكثر المواصفات الخاصة بعلم المنهجية الإسلامية، حيث يُقرّر هذا المبدأ «أن الحقيقة تُعدّ شكلاً من أشكال الله، وليس من الممكن فصلها عنه، وأن الحقيقة واحدة مثلما أن الله واحد، فالحقيقة لا تشتق وجودها من الله الذي هو خالقها وسببها النهائي فحسب، بل إنها تشتق معناها وقيمتها من إرادته التي تُعد غايتها وغرضها النهائي، وتقاس فاعلية

---

(٥٠) إسماعيل راجي الفاروقي، **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية** (فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥)، ص ٢٠.

تلك الحقيقة بمقتضى تحقيقها، أو عدم تحقيقها للقيمة»[٥١].

هكذا، إذن، يجوز لنا أن نُسمّي نظرية الفاروقي في وحدة الحقيقة والقيمة، نسميها بـ «نظرية الحقيقة المُسْتَعْمَلَة»، فهي مبدأ والقيمة غايتها، وينبغي ألا يُفهم الاسْتِعْمَالُ هنا، وفقاً للفلسفة البراغماتية التي ترفض الحقيقة المجردة، وترى بأن مقياس الصدق والكذب هو التحقق الفعلي والنّاجح للفكرة، ليس هذا، لأنها أي الفلسفة البراغماتية منفصلة في رؤاها عن تسديد النّظام المتعالي التوحيدي أو الوحي الإلهي، بينما «نظرية الحقيقة المستعملة» هي صياغة للإرادة الإلهية ودراستها تكون في إطار تحقيق الإرادة الإنسانية لهذه القيم الإلهية، أو انتهاكها له، وتبعاً لهذا فإن التّشاغل على معرفة الحقيقة لا يعني أي دلالة خارج هذه المنهجية في المقاربة.

## ٢ ـ مجاوزة فلسفات الإرادة المُستندة إلى النظام الطبيعي في التشريع

ثمة مكسبان في نظرية الفاروقي في «الحقيقة الاستعمالية»، المبنيّة على التوحيد باعتباره مبدأً ناظماً للقيم، والقيم كتحقّقات عيانية، هذا التحقّق العياني ليس فردياً ينشد الخلاص الذّاتي، وإنما هو إسلامي يخص الأمة في تدبير حياتها.

أما المكسبان المنهجيان فهما تواليا:

ـ مكسب تأسيسي؛ مؤدّاه أن القيم لا تُشتقُّ من النّظام الطبيعي الإنساني، وإنما تُشتق من النظام المتعالي. فهي تنبني على غيرها، أي على الوحي الإلهي.

---

(٥١) المصدر نفسه.

ـ مكسب منهجي يخص المعرفية الإسلامية هو: إدخال القيم كوحدة تحليل وبحث إلى العلوم الاجتماعية، وتجاوز المقاربات التحليلية والوضعية للقيم، وفي المُقابل تفضيل المقاربة الفينومينولوجية التي ترى بأن القيم يكون إدراكها عن طريق الانفعال بها، ووحدها القدرة على الانفعال بالقيم قابلة للتطوُّر، أما القيم في ذاتها أو الخيرية فهي كيان مستقل موجود بصورة موضوعية يُدرك ولا يُحلّل.

يخصوص المكسب **الأول**؛ أي تأسيس القيم على التوحيد، فإنَّها مُجاوزة كبرى للقلق الأخلاقي وتشعُّب البحث فيه واختلاف رؤى الفلاسفة والعلماء في حَلّه؛ وكان السؤال الجوهري الذي جرى صياغته هو: ما هو الأساس والركن الركين الذي تتأسّس عليه القيمة الأخلاقية: هل نؤسّسها على قانون الواجب العقلي في ما يرى كانط؟ أم نؤسّسها على المنفعة لأنها أصلها؟ أم إن المسلك الآمن هو إرادة القوة كمبدأ وغاية في ما كان يُبشّر الفيلسوف الألماني نيتشه؟ هل الغرائز؟ هل الدين؟

يأتي كانط ويقول إنّنا جُدراء بأن «لا نبحث عن مبدأ الإلزام في طبيعة الإنسان، ولا في المُلابسات التي تكتنفه في هذه الدنيا، بل أن نبحث عنه **بحثاً أوّلياً في تصوّرات العقل الخالص ذاتها**، وكل أمر آخر يؤسّس على مبادئ من محض التجربة... [أو] ـ ربما بدافع واحد فقط ـ على أسباب تجريبية لا يمكن أبداً أن يقال عنه قانون أخلاقي»[٥٢]، ليأتي نقيضه ومواطنه الفيلسوف الألماني نيتشه ويجعل من إرادة القوة شرعة وحيدة للقيم الجديدة، وما

---

(٥٢) انظر التصدير في: إيمانويل كانط، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة نازلي إسماعيل حسين (الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩١)، ص ٢١٣.

الفضائل سوى أقنعة وأدوات للهيمنة على رقاب النّاس «بِقِيَمِكُم وبكلماتكم القائلة بالخير والشر **تمارسون سلطة يا مُثمّني القيم**: وذلك هو حبكم الخفي وبريق روحكم وارتعاشاتها وفورانها... وكل من يريد أن يكون مبدعاً في الخير وفي الشر، عليه أن يكون أولاً مدمّراً، وأن يحطّم القيم»[٥٣].

لكن ما هو السَّبب في هذا القلق المفهومي، وفي هذه السيولة المعرفية حول أساس الأخلاق؟ هل لأن الأخلاق مفاهيم معنوية تنتمي إلى دائرة الإنسانيات وما يلحقها من نسبية ومنظورية؟

ليست الإنسانيات حجة كافية للإجابة عن هذا السؤال؛ صحيح أن القيم الأخلاقية يجوز نسبتها إلى الإنسانيات والمعنويات، لكن الخطأ هنا هو الاقتصار على هذين المجالين من دون تعديهما إلى المنبع الفعلي، ذلك «أن السبب في اضطراب المفاهيم الأخلاقية يرجع إلى كون الفلاسفة غلب عليهم الاشتغال بها من دون ردّها إلى المجال الحقيقي الذي تنتسب إليه... وليس هذا المجال المنسي الذي بدونه لا تسكن هذه المفاهيم ولا تثبت ولا تتمكّن إلا مجال «الدينيات»؛ و«الدينيات» هي المجال الذي يجمع إلى عنصر «الإنسانيات» وعنصر «المعنويات» عنصراً ثالثاً هو «الغيبيات»، فكل مفهوم ديني هو في نفس الوقت مفهوم إنساني ومعنوي وغيبي... [فالمفاهيم الأخلاقية] مفاهيم إنسانية معنوية غيبية مَثَلها في مثل المفاهيم الدينية أو قل، بإيجاز، لا أخلاق بدون غيبيات كما لا دين بدون غيبيات»[٥٤].

وبإرجاع القيم الأخلاقية إلى أصلها، أي الأصل الديني

---

(٥٣) نيتشه، **هكذا تكلّم زرادشت**، «في التغلُّب على الذّات»، ص ٢٣٠.

(٥٤) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٢٥.

التوحيدي، يجري استعادة القيمة الحقيقة للفعل الإنساني، ويتحدَّد بمقاصد جديدة تمنحه نسغ الحياة ومعنى الأرض بما هي مكان لتنزيل الإرادة الإلهية وتعبيد النّاس لهذه الإرادة، من هنا تدمير الفلسفات النّافية للحياة والمُحتقِرة للإنسان وللعالم. إن توكيد الإنسان المسلم للحياة في العالم هو صراط نحو البناء الحضاري، أو الحضارة الحقة التي «ليست سوى توكيد لعالَم تحكمه أخلاق فطرية أو خارقة للطبيعة لا يتنافى محتواها الداخلي أو قيمها مع الحياة والعالم، والزمان والتاريخ والعقل. مثل هذه الأخلاق لا يقدّمها سوى التوحيد من بين المذاهب الفكرية المعروفة عند الإنسان»(٥٥).

إلا أن هذه القيمة الكبرى للقيم الأخلاقية التوحيدية وضرورة عينيتها أو تمظهرها في الحياة؛ لا يعني فردانيتها أو انحصارها في وثاقة الصّلة الروحية بين الله والإنسان، وإلّا عدنا إلى الحقيقة الأنطولوجية المجردة من حيث أردنا الخروج منها، فالجزء المُكَمِّل لوحدة الحقيقة والقيمة هو أسلمة الحياة الاجتماعية برمّتها وفق مقتضيات هذه الإرادة الإلهية، ويسميه الفاروقي المبدأ المتعلق بالأمة «ذلك المبدأ يُقر أنه ليس ثمة قيمة، ومن ثم ليس ثمة أمر يتّسم بالصفة الشخصية، أو يتعلّق بفرد واحد. وإدراك القيم أو تحقيق القيم لا يتصل بالشعور الشخصي في لحظة معيّنة أو بالفرد وعلاقته الخاصة مع الله. إن الإسلام يؤكد أن وصايا الله، أو الأمر الأخلاقي يُعدّ بالضرورة شيئاً خاصاً بالمجتمع، إنه بالضرورة يتصل بالنظام الاجتماعي في الأمة، ولا يمكن أن يسود إلا بها؛ وذلك هو السبب في أن الإسلام لا يدين بأية فكرة تتعلّق بالأخلاق أو التَّقوى الشخصية إلا إذا عرفها في إطار الأمة، وحتى في الصلاة

(٥٥) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ١٤٥.

التي تُعَدّ مواجهة شخصية للغاية مع الله وعبادته، فإن الإسلام قد أعلن أنها وسيلة لتحقيق الأوامر الأخلاقية المتعلقة بحب الغير وما يماثلها»[٥٦].

وقد عبّر مالك بن نبي عن هذه الصّلة الاتصالية بين الحقيقة والقيمة والحياة في مقام الكلام عن دور المسلم ورسالته في عالم اليوم، حين لخّصها في «إنقاذ نفسه وإنقاذ الآخرين»[٥٧]، وإنقاذ الآخرين هذا، هو أسلمة الحياة الاجتماعية والارتقاء بالإنسانية إلى ما تريده الإرادة الإلهية. لكن هل يستطيع الإنسان المسلم اليوم أن يؤدي هذا الدور أمام مجتمعات كبرى تمتلك أقوى الإمكانات الحضارية وأعتاها؟

لو عقدنا مقارنة اليوم بين الإنسان المسلم الأعرابي الذي لم يشعر بمركّب النقص، وأدّى رسالته الحضارية، وبين مسلم اليوم وهو يقف أمام جبروت القوى الكبرى التي تحكم العالم، إن الأعرابي كان يحمل رسالة «جئنا لننقذكم»، ولم يُغوِهم الإمكان الحضاري الذي كان مكدّساً، ومسلم اليوم أيضاً بإمكانه القيام بالدور نفسه «وبفضل إسلامه فقط، بمهمة الإنقاذ... إنّه وبفضل إسلامه لا غير، يستطيع اليوم إنقاذ الإنسانية المتورطة في الضياع، رغم علمها وكبريائها وتكنولوجيتها... [إذن] لكي يتحقق هذا التغيير في محيطنا يجب أن يتحقق أولاً في أنفسنا... وإلا فإن المسلم لن يستطيع «إنقاذ نفسه وإنقاذ الآخرين»[٥٨].

---

(٥٦) الفاروقي، **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، ص ٥١.

(٥٧) مالك بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢)، ص ٤٨.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥٨.

أما بخصوص المكسب **الثاني** الذي أتى به الفاروقي إلى حقول الدراسات الاجتماعية؛ أي المكسب المنهجي؛ فهو النّظر إلى القيمة باعتبارها وحدة تحليل فاعلة، رافضاً في الوقت نفسه المماثلة في المنهجية العلمية بين ما هو طبيعي وما هو اجتماعي، لأن هناك صنفاً من الموضوعات لا يمكن إيقاع الانفصال فيها بين الذّات العارفة وموضوع المعرفة، كعلم القيم مثلاً، مثال ذلك أن الدراسات الإنسانية التي نمت في الغرب نجدها جزءاً من المجتمع الغربي، وجزءاً من قيمه، والتحليلات فيها لا تنفصل عن هذا الوصف، وفهمها خارج هذا الإطار لا ينسجم والمقاربة المنهجية التي جرى توظيفها، وبالتالي فاتخاذها نماذج تُحتذى يُعَدُّ خطأ إبستمولوجياً خطيراً، وفي المقابل يستثمر الفاروقي من النّظريات الفينومينولوجية ونظرية الفهم عند دلثي، يستثمر مفاهيم أخرى من أجل سلوك مسلك الفهم والتعاطف لا مسلك الرَّصد والتفسير، يقول الفاروقي: «إن انعدام المقدرة على الرُّؤية أو انعدام الإحساس يفسد البحث ويبطل استنتاجاته، وإن التعاطف مع الحقائق وتفهُّم قوّتها الدافعة يُعَدُّ شرطاً لإدراك تلك الحقائق، ومن ثَم يعد مكملاً ضرورياً، حتى تكون الاستنتاجات صحيحة؛ إذ الاتجاهات والمشاعر والآمال الخاصة بالأفراد والجماعات لا تظهر حقيقتها إلا للمستمع المتعاطف الذي يُعَدُّ موقفه تجاهها شيئاً حاسماً، ولو لا يكن ذلك المستمع ذا خبرة ومقدرة على التعاطف، فإنه لم يلمس تلك الأشياء، ومن ثمة سيكون الاختبار الذي يقوم به مفتقراً إلى الإتقان اللّازم»[٥٩].

الفاروقي هنا مقارب فينومينولوجي لفلسفة القيم؛ لأن

---

(٥٩) الفاروقي، **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، ص ١٩.

المقاربة الفينومينولوجية ترفض نظرية القيم النسبية، وتنافح عن المعنى الإطلاقي للقيم، ويُعَدُّ ماكس شلر من الذين بلوروا هذا الطرح الجديد للقيم من خلال نظريته في القيم، ففي رأيه «أن مضمونها لا يمثّل علاقة ما من العلاقات، وأنها تنتسب جميعاً إلى مقولة الكيف، وأنها ثابتة لا تقبل التغيّر. فليست القيم نفسها التي تتغيّر، بل الذي تغيّر هو معرفتنا لهذه القيم، وبالتالي فإن هذه المعرفة هي التي تُعَدُّ نسبية... فالقيم الأخلاقية [شأنها في ما يرى ماكس شلر] أن تظل قائمة لا يمسُّ كيانها أي أذى. صحيح أن إدراكنا لها قد يقوى أو يضعف، كما إن تصوّرنا لها قد يتزايد أو ينقص، إن لم نقل بأننا قد نحسن صياغتها، أو قد نسيء التعبير عنها، ولكنها تظل في ذاتها مطلقة»[٦٠]، وأفضل وسيلة لإدراك القيم هي الحدس الوجداني أو العيان العاطفي، أو كما جاء في متن الفاروقي أن «جوهر المعرفة بالقيمة هو إدراكها، واعتمال جاذبيتها المحرِّكة في الوجدان، وقوة العزيمة النابعة منها في النفس. ومقتضى معرفة القيمة، هو انتهاء خلود الإنسان إلى الأرض، وفقدانه توازنه الوجودي لصالح التحرك باتجاهها، بما يعنيه ذلك من مكابدة التغيير، والشروع في الوعي بما تستوجبه كينونته بوصفه خليفة بأمر الله تعالى في الأرض، والقيام بما يجب عليه القيام به ترتيباً على ذلك الوعي. وكما اعتاد العالم الأمريكي الإمبيريقي الكبير س. آي. لويس أن يقول، فإن: إدراك القيمة خبرة، وهو بحد ذاته عملية تقييم»[٦١].

---

(٦٠) زكريا إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٨)، ص ٣٧٧.

(٦١) الفاروقي، **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة**، ص ٤١.

## خاتمة أو آفاق الإشكال

لنقل، إذن، ومن دون مواربة، إن المسلك الآمن نحو استعادة الشهود الحضاري للأمة الإسلامية والدور الإنقاذي للمسلم من جديد؛ موقوف حصوله وفق ما يرى الفاروقي على إعادة بناء نظرية الحقيقة وفق المقتضى التوحيدي بدلالته المعيارية، وتخريج هذه النّظرية تخريجاً تركيبياً مع القيمة والحياة الإسلامية، وبهذه الرؤية يكون الفاروقي قد تجاوز النّظريات الأنطولوجية والشكوكية المهيمنة في الفكر الغربي الحديث، وتجاوز أيضاً نظريات القيمة التي لم تتعدَّ حدود القيم المنفعية، ولم ترتق إلى رتبة مكابدة معراج القيم المُتعالية، أخيراً لم يُخف الفاروقي أن هذه المنهجية التركيبية بين الحقيقة والقيمة لن تعني الكثير إذا انحصرت في الاجتهاد والجهاد الفرديين، وإنما الأقوى أن تعمّ سواد الأمة الإسلامية كيْما تتحقق مقتضيات الإرادة الإلهية اجتماعياً وفقاً للقانون الأخلاقي الإلزامي الحر، أو «الأمانة» التي عجزت السماوات والأرض أن يحملها، فهذا التكليف الإلهي وتحمّل المسؤولية بما يستوجبانه من محاسبة يرفعان الكائن الإنساني إلى مقام التكريم ومقام خلافة الله في الأرض، بإعمارها وبثّ الخير في سكانها، وتعبيدهم لرب العالمين، وإنقاذهم من الضياع وفقدان المعنى وحقيقة العالم. إن هذه الرؤية التي طوّرها الفاروقي أداة ناجعة للمداواة الفكرية والإنقاذ من التيه الفكري والعدمية الشكوكية التي تزحف كيْما تكون لها الكلمة العليا في هذا العصر، وإن هي إلا عارض خطير على تراجع الإنسان الإيماني المالك مفاتيح الحقيقة ومسالك الخير، وإحلال الإنسان المنفصل عن القيمة النّاهم بالقوة وتخريب الأرض وإفقادها القيمة. إن نظرية الحقيقة ـ القيمة ـ الحياة، تجلّ من تجليات التوحيد الإلهي، الذي لا يريد لأمر الإنسان أن يكون

فُرُطاً، تتقاذفه النّظرات الجزئية المتنافرة، ولا يريد لذاته أن تتعارض في ملكاتها، مثل تعارض المعقول والمحسوس، أو الدنيوي والأُخروي، إنما تتأطّر في النّسق التوحيدي المتكامل والمتعاضد من أجل التوجه نحو الله والتطابق مع أوامره، وهنا تخليص للفكر البشري من ذهنية الثنائيات الميتافيزيقية المُتضادَّة التي رسّختها الثقافة الحداثية، ونحن في خاتمة هذا الإشكال نقترح أن تبرمج مقاربات الفاروقي لأن تكون مباحث قارة في أقسام الفلسفة، وتتأطر ضمن الفلسفة الإسلامية المعاصرة، وهذا من أجل أن يحصل المتلقّي على المعقولية في فلسفة الدين المعاصرة، ويعيش في ذاته ومجتمعه وحدة الحقيقة والحياة، تلك الوحدة التي فصمتها الرؤى الدينية المسيحية التي رسّخت في فكر الإنسان الغربي الانفصال بين الدين الذي يشرِّع للآخرة، والعقل الذي يشرِّع للدنيا، ونُقِلت إلى منظوماتنا التعليمية في ما بعد هذه الثنائية، فأضحينا نكرر أن الدين الغيبي الماورائي شيء والعلم والعقل شيء آخر! لكن الاعتقاد في هذه الرؤى سيتفتّت وسيذبل تمهيداً لموته، وسينبعث الإنسان التوحيدي لكي يملأ الأرض بالمعنى والحياة بعد أن خرّبها إنسان الثقافة الغربية وسلبها قيمتها العميقة ودلالتها القيمية التوحيدية.

# الفصل الثالث

## أزمة مشروع أخلاقيات التّواصل
## وِرهانات الإنسان التّعارفي

### فاتحة: بناء الإشكال

ما الذي يُبرّر لنا الحديث عن مفهوم يستجمع القِدم والحدوث في آن واحد؟ نقصد في هذا المقام مفهوم التعارف بما هو مفهوم راهني ورهاني وأداة نُراهن بها من أجل تدبير الاختلاف في عالم اليوم؛ قد يتبدّى لمحدود النَّظر أن المسألة لا تتجاوز توليفة لغوية ستفقد بريقها الأدبي وأركانها النظرية إذا دخلت عالم الحياة واصطدمت بتركيبة الأزمة الإنسانية المعاصرة وشموليتها، فضلاً عن أن هذه المفردة لا تصمد للنقد طويلاً أمام فتوحات المعرفة الإنسانية المعاصرة وما طوّره الفكر الفلسفي والإناسي عموماً من أدوات بحث جديدة تمتلك المقدرة التَّشخيصية والتأسيسية لفضاء التَّحاور والتداول وتشريط (وضع الشروط) والقواعد التي تجعل من الفعل التواصلي ممكناً على ما يشتغل يورغن هابرماس في مشروعه التواصلي، أو زميله كارل أوتوآبل.

غير أن مُرادَنا في هذه الخطاطة التحليلية لمفهوم التعارف وأركانه النظرية أن نتعرض بالتشخيص والنَّقد لنماذج من الأنساق

النَّظرية التّواصلية، بخاصة تلك التي تستلهم من النّظام المعرفي اللغوي طرائقها الإجرائية؛ وسيكون الألماني يورغن هابرماس نموذجاً لهذا النّقد، لنتكلّم بعد هذا النّقد في البرنامج الخاص بمفهوم التعارف الذي سنختبر دلالتة التّوصيفية على تطوير أركان نظرية جديدة، على ملمح إنسان جديد هو الإنسان التعارفي الذي يتأسس على التكريم القيمي وإدارة العلاقات الإنسانية إدراة قيمية تتجاوز الأبعاد السياسية والاقتصادية نحو أفق الإنسانية التعبُّدية، والوجود الإنساني المتوازن، لأن مآلات المشروع التحديثي جعلتنا نتعلّم أن بيس الازدهار الاقتصادي هو المُعبّر الحقيقي عن التوازن الوجودي، وما الاختلافات الإنسانية في أشكال تعابيرها الثقافية سوى آيات، والآية في المفهوم الإسلامي لا تُخْتزَل في الظَّاهرة على ما يفهم التأويل العلمي البارد للظواهر الطبيعية والاجتماعية، إنما يكون هناك إزدواج بين الظاهرة والقيمة، وحركة العقل الإنساني. من هنا تستكشف السُّنن النَّاظمة في الطبيعة من غير أن تتوقف عندها، للتترقَّى بعدها نحو أفُق الألوهية وتحقق مقصد الاعتبار بما هو تفكُّر يُعْمِل العقل لا لمعرفة الأسباب والنّتائج وإنما لمعرفة المآلات والمقاصد.

إن هذه العناصر الإشكالية وتداخلها هي مدار المساءلة النّقدية للعقل التّواصلي، ومدار الشق البنائي الذي يقعّد لمشروع التعارف في مستواه المعرفي، وفي مستوى الناظم الكلي، لننعطف بعدها إلى نماذج من التطبيقات لمفهوم التعارف.

## أولاً: مشروع العقل التواصلي: الأركان النظرية والشروط التداولية

ينطلق الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني المعاصر يورغن هابرماس (١٩٢٩ ـ )، في تأسيسه للنظرية التواصلية من تأكيده أن

فحص اللغة والكلام لن يقتصر على دراسة الجمل من الناحية الصوتية، أو التركيبية، أو الدلالية، بل يجب أن نجتاز هذا إلى مستوى جديد يُعنى بتداولية (Pragmatique) الأفعال والخطاب، أي الانتقال من دراسة الكفاية اللغوية (Compétence linguistique) إلى الكفاية التواصلية، وتستند عقلانية التواصل هاته إلى أخلاقية المناقشة والبرهنة، مُؤكّدة الالتزام قبل أي نقاش، والموافقة مسبقاً على معايير منطق الخطاب وصفاته أي: «الصدق، الصحة، الصلاحية، الدقة، المسؤولية، المعقولية».

هذه الافتراضات لبرنامج أخلاقيات التواصل هي بمثابة شروط إمكان هذا التواصل العقلاني، ما يستلزم منطقياً أن رفض مبدأ البرهنة يعني الانسحاب على الفور من جماعة الكائنات العاقلة. كما ينحو هابرماس داخل هذا السياق التأسيسي إلى الدمج بين فروع المعرفة: اللّسانيات، الفلسفة، علم الاجتماع، وعلم النفس، إذ تقتضي الفلسفة القوة في وصف الواقع وتحليله وصوغه ضمن رؤى رمزية، وعلم الاجتماع يحيل هذه القوة في التفكير على الواقع ويَصلها به، لأنه لا حاجة بنا إلى فكر لا يعتمد الواقع كمنطلق له، أما بخصوص اللّسانيات وعلم النفس فيشتغلان على اللُّغة بوصفها الوسيط الرَّمزي بامتياز، الأمر الذي من شأنه تعزيز قُدرات الفرد في الكشف عن مكامن العطب والزَّيف في ذاته، وفي الآخر.

من هنا، لا يجوز، بحسب هابرماس حصر اللغة في سجن البيان أو التركيب أو الدَّلالة فقط، لأنه من الخطأ قصر دورها على التّعبير والوصف فحسب، وهذا المنطلق في حقيقته تبنٍّ لمقولات الفلسفة التّحليلية، وتجاوز لما رسمته فلسفة النّظرية الاسمية في معنى اللغة، ليصبح فعل القول قولاً ينجز فعلاً، فيتحدَّدُ تبعاً لهذا، أن فحص اللغة والكلام لن يقتصر على دراسة الجمل من

النّاحية الصَّوتية والتّركيبية أو الدلالية فحسب. بل يجب أن نجتاز هذا إلى مستوى آخر يُعْنى بتداولية الأفعال والخطاب، بحيث لا نكتفي بالجمل لصالح تداول الخطاب ككل، بمعنى الانتقال من تحقيق الكفاية اللغوية إلى تحقيق الكفاية التواصلية، ويُعَدُّ الفيلسوف الأمريكي شارلز موريس (Charles Morris) صاحب قصب السبق في التأسيس لهذا النوع من اللسانيات، «ففي مقال كتبه في موسوعة علمية بيّن مختلف الاختصاصات التي تعالج اللغة، وهي: «علم التركيب» (وبالإجمال النحو الذي يقتصر على دراسة العلاقات بين العلامات)، و«علم الدلالة» الذي يدور على الدّلالة التي تتحدّد بعلاقة تعيين المعنى الحقيقي القائمة بين العلامات وما تدلُّ عليه)، وأخيراً: التّداولية التي تُعنى، في رأي موريس، بالعلاقات بين العلامات ومستخدميها[1].

وما انتهى إليه شارلز موريس واستقر في قراءته؛ أن الدَّرس التّداولي يقتصر على دراسة ضمائر التكلُّم والخطاب وظرفي المكان والزمان (الآن، هنا)، والتَّعابير التي تستخرج دلالتها من مُعطيات خارج اللُّغة نفسها، أي من المقام الذي يجري فيه التواصل.

وفضلاً عن هذه الخاصية التي تتفرّد بها قراءة موريس وإيلاؤه أهمية مخصوصة للفعل التداولي، بما هو مبحث يُعنى بالعلامات ومستخدميها، داخل مكان وزمان معيّنين؛ فإن هابرماس قد استند إلى مسلّمة التحوُّل اللُّغوي في دراسة طبيعة العلاقة بين المتكلم واللغة من حيث دراسة مقاصد المتكلم وأدائه اللغوي والإيعازي،

---

(١) آن روبول وجاك موشلار، **التداولية اليوم: علم جديد في التواصل**، ترجمة سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني؛ مراجعة لطيف زيتوني، لسانيات ومعاجم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٣)، ص ٢٩.

أو الفعل الحاصل بالقول، وهي التقسيمات التي سبق لجون أوستين (John Austin) (١٩١١ ـ ١٩٦٠) أن وضعها في نظريته الموسومة بنظرية الأفعال اللُّغوية، التي أودعها في كتابه **محاضرات وليم جيمس** (١٩٥٥)، فهو يُقرُّ، بأن كل جملة تامة مُستعملة في السياق التّداولي، تُقابل إنجاز عمل لغوي واحد على الأقل «ويميز بين ثلاثة أنواع من الأعمال اللغوية: العمل **الأول**، هو العمل القولي، أي العمل الذي يتحقق، ما إن نتلفظ بشيء ما، أما **الثاني** فهو العمل المتضمَّن في القول، أما **الثالث** فهو عمل التأثير بالقول، أي العمل الذي يتحقق نتيجة قولنا شيئاً ما».

ومنه فقد أقر أوستين، بأن كل جملة بمجرد التلفُّظ بها على نحو جادّ، تُوافق على الأقل إنجاز عمل قولي وعمل متضمن في القول، وتوافق أحياناً كذلك القيام بعمل تأثير بالقول، والمظهر التداولي الذي أرساه جون أوستين في اللغة هو الحكم على الجمل بالصدق أو الكذب، فهي صادقة إذا كان الوضع الذي تصفه قد تحقق فعلاً، وهي كاذبة بخلاف ذلك، وفي ما يتعلَّق بالجمل أو العبارات الاستفهامية والتعجبية والأمرية، فهي لا تستعمل لوصف الواقع، إنما لتغييره، أي إنها لا تصف حالة ماثلة فعلياً أو سابقة، بل تهدف إلى تغييرها: فقولي «آمرك بالتخلُّق»، أسعى بهذه المقولة إلى فرض الالتزام الأخلاقي على المخاطب، الذي يحتمل أنه يسعى إلى الانتقال من حالة عدم التخلُّق إلى الكون في حالة الالتزام الأخلاقي، والقائل مثلاً «أعدك بأني آتي غداً»، يضرب التزاماً وضرباً من العقد الأخلاقي بينه وبين مخاطبه، وهو عقد غير موجود قبلاً.

هذا، ويجري التمييز عند أوستين خارج دائرة الجمل غير الاستفهامية، أو الأمرية، أو التعجبية بين نوعين من الجمل، أو الأفعال اللُّغوية.

ـ **الأولى وصفية**: أي تلك التي تصف الكون، ويمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب.

ـ **الثانية إنشائية**: التي تتفرّد بعدد معيّن من الخصائص لا توجد في سابقتها، «من ذلك أنها تستند إلى ضمير المتكلم في زمن الحال، وتتضمَّنُ فعلاً من قبيل «أَمَر» ووعد» و«أقسم»، ويفيد معناه على وجه الدقة إنجاز عمل، وتُسمّى هذه الأفعال أفعالاً إنشائية، والحكم على هذه الأفعال الإنشائية لا يكون وفق مقولات الصدق والكذب، بل يتم الحكم عليها بمعيار التوفيق أو الإخفاق»[٢].

ومن الرَّوافد الفلسفية التي استثمرها هابرماس في تأسيس نظريته، فضلاً عما سبق تحديده، مُسلّمة فلسفة اللّغة التحليلية بخاصة على النحو الذي طوَّرها فيه كل من الفيلسوف الألماني فريجه (Frege) (١٨٤٨ ـ ١٩٢٥)، وفتغنشتاين (Wittgenstein) (١٨٨٩ ـ ١٩٥١)، ورودولف كارناب (١٨٩١ ـ ١٩٧٠) (Rudolf Carnap)، ومواقف هؤلاء الفلسفية والمنطقية تتأسس على إشكالية المعنى، حيث يتم تحديد المعنى المعرفي للجملة عبر طريقها في التحقق (Vérification)، فإذا اتضح أن جملة ما غير قابلة للتحقق، تعتبر في هذه الحالة خالية من المعنى.

ولقد ترتَّب على هذا الفهم، إعادة بناء مفهوم القضية التي صارت تعني جملة ذات معنى تُقرّر أو تنفي شيئاً ما، وحينما يحذر فتجنشتين قائلاً: «لا تسأل عن المعنى واسأل عن الاستعمال»، فإنه كان يقصد أن الفلسفة لا تسعى إلى إثبات شيء، ولا تقدم إجابة عن الظواهر بقدر ما تسعى إلى تقديم وصف كامل لأفعالها اللُّغوية المندسَّة في أشكال الحياة والمختبئة في اللُّغة، وهي بدورها أفعال

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١.

حياة تنتظم في مواضعات وقواعد. أو قراءات تستبطن دوافع حيوية تُطلعنا على نثر الحياة بتعقيداتها المتزايدة وتفاصيلها غير المكتملة.

وبخصوص العلاقة المعرفية التي جمعت هابرماس مع رائد مدرسة النّحو التوليدي نعوم تشومسكي، فهي القبول والرفض في الوقت نفسه، رفض من جهة النّظر إلى اللغة بوصفها كياناً مستقلاً من دون اعتبار لوظائفها المعرفية، أو التّواصلية، وفاصلاً بين الكفاءة والأداء، أي بين ما يمكن أن يقوله الإنسان ويفهمه نظرياً، وبين ما يقوله فعلياً، أما القبول والاستثمار فهُما، إذا كان تشومسكي قد فصّل بين الكفاءة والأداء، «فإن هابرماس طوّر مفهوم الكفاءة اللغوية إلى مفهوم الكفاءة التواصلية التي أصبحت بعد ذلك كناية عن مجموع الكفاءات البشرية الموضوعة في سجل التاريخ اللغوي للبشرية، والتي يصبح بمقتضى ذلك أمر تعلمها وتعليمها أمراً ممكناً»[٣].

وإذا كان تشومسكي قد اهتم بفكرة النّحو الصُّوري وسعى إلى تحديد ملامح النَّحو الكُلّي المجرّدة، فإن هابرماس لا يهتم بهذه القواعد الكلّية، وإنما بالتّداوليات الكلّية التي تضبط شروط الممارسة الاجتماعية السليمة والمؤسسة على التداول السّليم لشروط التّداول المثالي للغة (الصدق، الصلاحية الصدقيّة، الحقيقة).

هكذا، إذن، يُعيد هابرماس دمج اللّسانيات اللُّغوية ببعد آخر هو البُعد التّداولي والوظيفي بالاستناد إلى التراث المعرفي الذي أرسته مدرسة الوضعية المنطقية في تصدّيها للغة الميتافيزيقا والفلسفة التي لا تقبل قضاياها التحقق لأن مفرداتها خالية من

---

(٣) حسن مصدّق، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١٢٦.

المعنى، أو بلغة تداولية: إنها لغة غير مرشّحة لأن تقوم بدور الوسيط الرمزي في الفعل التواصلي بما هو فعل محايث لعالم المعاش، أو سوسيولوجيا التفاعل.

## ثانياً: إعادة دمج العلوم الاجتماعية في نظرية العقلانية التواصلية

إن فكرة الدمج بين العلوم الاجتماعية تتأتى من وظيفة الفلسفة نفسها، فإذا كانت العلوم تنحو في مناهجها وموضوعاتها نحو الجزئية والتخصص، أو القراءة الميكروفيزيائية للظواهر والحوادث، فإن الفلسفة تعيد ترتيب العلاقة بينهما من جهة التداخل الوظيفي والآلي، ومن حيث التأسيس المعرفي المتعلق بأسئلة المبدأ والمعنى والمقصد، لكن مع هابرماس يتم تجاوز هذا الدور المعهود للفلسفة عن طريق إعادة تفعيل العلوم الاجتماعية، ووصلها في إطار التنظير للعقلانية التواصلية، والتأسيس للشروط المنطقية واللغوية للحوار، وإنقاذاً للمسار والنتائج التي آلت إليها العلوم الاجتماعية في الممارسات المعاصرة، أو علوم الفكر، كما يُسمّيها ماكس فيبر، إنها صارت تستبطن إرادة السيطرة منخرطة في لعبة العقلانية الأداتية، بدلاً من أن تظل مستقلة، أو متحررة تنظّر لفلسفة التفاعل بين أفراد المجتمع. وإذ يزيل هابرماس الأقنعة عن العنصر المصلحي المستبطن خلف فروع المعرفة، فإنه لا ينكر الارتباط الحاصل بين المعرفة والمصلحة، بل ينكر إرادة الهيمنة على العالم المعيش، المختلف عن أشكال الموضوعات الأخرى، فإنكار التداخل الحاصل بين العلم والتقنية هو من قبيل رفض الحقيقة، ذلك أن المصلحة التقنية التي تؤسس لعلوم الطبيعة يوجّهها هدف السيطرة على الطبيعة، والمصلحة التطبيقية التي تكمن وراء العلوم

التاريخية والأنثروبولوجية تتجلّى في التعايش وفهم الآخر المفترضين في الفعل الاجتماعي، ثم إن العلوم الاجتماعية النقدية والتحليل النفسي والفلسفة تقوم مصلحتها على التحرر، بمعنى أنها مصلحة تتوخّى التحرر من كل أشكال الهيمنة[٤].

لذلك، فالنقد لا يتوجّه إلى فكرة المصلحة في حد ذاتها، بل إلى تعدّي العالم الذي يُسمّيه هابرماس العقل التقني، أو عالم الأنساق على العالم المعيش، الذي توجد فيه الذّات وتتفاعل فيه مع غيرها، العالم الذي يوجد فيه الناس ويعيشون، وفي النهاية يموتون، يحبون ويكرهون، يعيشون المجد والمذلّة، الأمل واليأس، عالم الألم والسعادة، الجنون والحس السليم، عالم الغباء والخبث والحكمة، عالم أنواع الضَّغط الاجتماعي والدَّوافع الفردية، عالم الشّقاق بين العقل والعاطفة، عالم الغرائز والأعراف، واللُّغة المشتركة، وفي الوقت نفسه عالم الإحساسات والمشاعر المشتركة بين الناس.

هذه القسمة الثنائية، كما سبق الذكر، تعود إلى الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (Husserl)، بخاصة في مؤلفه الشهير: **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية**، فهو يرى أن هناك نوعين من الحقائق:

ـ **حقائق العالم المعيش**: التي هي تاريخية، وفي صلة بتجارب وتراكم خبرات محايثة للتجربة الفعلية.

ـ **حقائق العالم الموضوعية**: تتصف بالكونية ولا تخص ثقافة معيّنة، ولا تتعلّق بمحيط ثقافي، وإذا كان الأول يتأسس على اللغة والتواصل، فإن الثاني يخضع للعقلنة الحسابية التي تتميز بالفاعلية

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٦.

والنجاح والأداتية، ويوضح الجدول التالي الفروق الموجودة بين المعايير التي تنتمي إلى الدائرة الاجتماعية، وتلك التي تنتمي إلى القواعد التقنية من حيث القواعد الموجّهة، وآلية الكسب، وطبيعة نمط الفعل، ومستوى التحديد.

| قواعد موجّهة للفعل | معايير اجتماعية | قواعد تقنية |
|---|---|---|
| **مستوى التحديد** | لغة مُتداولة متقاسمة مشاركة بين الذوات | لغة خالية من السياق |
| **نوع التحديد** | توقعات سلوك متبادلة | تكهّنات وأوامر مشروطة |
| **آلية الكسب** | استدخال الأدوار | تعلّم المهارات المؤهّلات |
| **وظيفة نمط الفعل** | المحافظة على المؤسسات (التوافق مع المعايير على أساس التقوية المتبادلة) | حل المشكلات (الوصول إلى الهدف محدداً في علاقات الهدف بالوسيلة) |
| **العقوبات لدى الإخلال بالقواعد** | العقوبة على أساس جماعية الإخفاق في تسلط | انعدام النجاح (الإخفاق إزاء الواقع) |
| **«العقلنة»** | تحرير، فردية، انتشار تواصل خال من السيطرة | ـ تصاعد قوى الإنتاج. ـ توسيع قوة التحكم التقنية |

**المصدر**: يورغن هابرماس، **العلم والتقنية كإيديولوجيا**، ترجمة حسن صقر (كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٣)، ص ٥٨.

وعندما يُقيم هابرماس هذه القسمة الثنائية بين المعايير الاجتماعية والقواعد التقنية، فإن مرماه من وراء ذلك، هو إعادة بناء ودمج العلوم الاجتماعية في فعل التواصل، ويخص منها بالذكر السُّوسيولوجيا والأنثروبولوجيا الثّقافية، فالسُّوسيولوجيا يصطلح عليها بـ «علم الأزمات»، لأنها العلم الذي بقي محايثاً لتجربة العالم المعيش، وعلى اتصال دائم مع مشاكل المجتمع في شموليتها

وعمقها بخلاف العلوم المختلفة، مثل السياسة والاقتصاد التي انتهجت منهج النَّسقية والتخصُّص، وفي معرض فصله بين العقلانية الأداتية والتّواصلية يُجري في الوقت نفسه إقامة دوائر منفصلة بين شكلين من أشكال العقلنة والمقولات: العمل والتَّفاعل.

المقولة **الأولى** موصولة بمخطَّط الهيمنة على الطبيعة توسلاً بالعلم والتكنولوجيا، أما **الثانية**، أي «مقولة التفاعل»، فتبقى ـ مهما ناهضت العقلانية الأداتية شكلاً من أشكال العقلانية ـ تختلف وترفض الهروب نحو اللّاعقلانية، مثل الغرائزية والرُّومانسية عند ماركيز مثلاً، أو إحلال الثّقافة الجمالية محل العقلانية الأداتية، مثلما نجد ذلك عند ثيودور أدورنو(٥).

التَّفاعل، بحسب هابرماس، مُنظَّم حول حركات تواصلية، بخلاف العمل الذي يهدف إلى تحقيق النّجاح والفاعلية الإجرائية، وما يخترقه العمل، أو هذه الأيديولوجيا الجديدة هي المصلحة المرتبطة بالشرطين الأساسين للوجود الثقافي، أي اللغة، وأكثر دقة الشكل المقنن المرتبط باللغة المتداولة للتشكيل الاجتماعي وللفردنة، هذه المصلحة تمتد إلى الحفاظ على التشارك الاجتماعي للتفاهم، كما إلى إنتاج تواصل خال من السيطرة.

نحن، إذن، إزاء شكل جديد من العقلانية يعمل على فك الارتباط بين العلوم الاجتماعية المستبطِنة لإرادة الهيمنة، وبين الدور الجديد المنوط بالعلوم الاجتماعية، أي التأسيس لفلسفة التواصل، الذي تحتل فيه اللغة حيّزاً مركزياً، حيث تصبح اللغة نوعاً من الأفعال الاجتماعية. وتجاوزاً للفكرة السائدة التي رسّختها

---

(٥) انظر: مارك جيمينيز، **ما الجمالية؟**، ترجمة شربل داغر، الفلسفة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩).

فلسفة الوعي، أي تلك التي تجعل من اللُّغة، كما يقول جون لوك، في دلالتها الأولى والحالية لا تتمثل إلا أفكاراً موجودة عند روح المعبّر عنها، أو ما سمّاه وليام ألتيسون «النّظرية المثالية للمعنى». إن هذا التصوُّر حول اللغة الذي جرى ترسيخه في الذَّاكرة اللُّغوية هو المسؤول عن تضعيف اللّغة والخطاب بمعناه التّداولي، بخاصة في أداء دور الفاعل الاجتماعي، ولما كان هابرماس يُوظّف مقولات أوستين، كما سبق ذكره في نظرية الأفعال اللغوية، وبشكل خاص في المستوى الثالث: أي البُعد التداولي الذي تتحدد وظيفته برسم المعايير التي يجب أن يلتزم بها كل خطاب يدّعي لنفسه الصلاحية والصحة؛ فإن اللّغة تستحيل وسيطاً رمزياً في فعل التواصل بامتياز.

ثم إن للدَّمج الذي يقيمه هابرماس بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية منحىً آخرَ، ويجد نفسه في مكان آخر، ذلك أن الفلسفة تقتضي القوة في وصف الواقع وفهمه وإرادة تحليله، غير أن الفلسفة لا يمكن أن تبقى في إطار مستواها النّظري، لأنها الفكر يحلّلُ ذاته، أو هي تحليل للفكر بوساطة الفكر، دونما اعتبار لدور العوامل الاقتصادية والاجتماعية أو الحضارية بصيغة شديدة التعميم، ليأتي دور السُّوسيولوجيا بعد الفلسفة التي ستُحوّل تلك القوة في الرَّصد والتّحليل إلى الواقع وتربطه به، لأنّه لا حاجة بنا إلى فكر لا يعتمد الواقع منطلقاً له، أما اللّسانيات وعلم النّفس فيشتغلان على اللغة بوصفها الوسيط الرّمزي للنّفاذ إلى أعراض الأمراض الاجتماعية وتحقيق التواصل والحوار الذي ينطلق من الذات إلى التّذاوت، لأن اللّسانيات باعتبارها تجعل من اللُّغة موضوعاً لتأمّلاتها، ليست مجرد قواعد نحوية تحكم المفردات وآلية الجمل، إنما تكفل التواصل عبر الحوارية، وتسهّل الوصول

إلى حقائق مُتفاهَم بشأنها بين الناس، وتخرج عن كونها حاملة لأخبار أو ناقلة لأفكار، فالتواصل فيها يفوق الاتصال، فكل الأطراف فيها، أي أطراف المحاورة، تجني تبادل الرمز وتعرض الحياة بأسلوب متفاعل، وستكون النتيجة في الأخير هي تحقيق آليات الاندماج والتواصل في المجتمع، باللجوء إلى الشروط العقلانية والأخلاقية التي تجعل الحوار ممكناً، فهو الضرورة المرحلية للإنسان في مجالات حياته المتنوعة في البيت والعمل، ومع النفس، ومع الغير.

الحقيقة أن هذه الحدسية التواصلية الموجودة والكامنة فطرياً في كل إنسان تتعزز وتتنمّى بالانتماء اللغوي والثقافي، هذا ما يذكّرنا بنظرية الكفاءة اللغوية التي نظّر لها تشومسكي، أو المذهب الفطري في اكتساب اللغة، الذي يؤكد وجود حقائق فطرية غير قابلة للاختزال إلى التجربة الحسية، فالإنسان يحوز على ميكانزمات فطرية لاكتساب اللغة، مخططات لسانية (Schèmes)، أو بُنيات (Structures) في العقل الإنساني في حالة صور أو أشكال (Forme) غير مكتسبة، وهي الخاصية غير القابلة للملاحظة في كل تجربة إنسانية.

تصحب هذا التوظيف للسانيات التداولية والتركيب بين روافد مختلفة ومتعددة، آلية الدمج بين النظرية النقدية للمجتمع من جهة، والاستعارات التي نعثر عليها في منهج التَّحليل النّفسي الذي طوَّره فرويد من جهة أخرى، بخاصة في آلية المعالجة، فالتّحليل النّفسي يؤكد أهمية الحوار السّريري بين المُحلّل والمريض بُغية تحديد العطب والنفاذ إلى عمق ما يُعانيه المريض لكشف الطاقة المعطّلة عنده، أو التي تم كبح جماحها وكبتها وإبعادها من دائرة الشعور، بتأثير مفاعيل، مثل الأسرة والمجتمع، لتذهب إلى خزّان

اللّاشعور، ويلجأ في المقابل إلى آليات دفاعية معيَّنة تُقاوم ظهور الحقيقة، مُعرقلة بذلك إمكانية التعرُّف إلى المضمون اللاشعوري المكبوت، مثل التّعويض والكبت والنّسيان والنكوص... أما المفعول العلاجي الذي راهن علية فرويد ليكشف عن منطق الرغبة «فهو التخلي عن التدخُّل في الجسم لينتقل إلى ميدان الكلام الحر، وهكذا يبدأ عقد التّحليل النّفسي يتهيّأ، وهو عقد يلزم المحلل النَّفسي، بأن ينصّب قاعدة الانتباه ويلزم المحلل بالقاعدة الأساسية المتمثلة في أنه يجب عليه أن يصرّح بكل ما يجول في صدره، وبكل ما يعنى إليه»(٦).

النتيجة المرغوب فيها لتوظيف هذه الآلية العلاجية من خلال الحوار وتبادل الحديث بين المريض ومحلله هي دعوة إلى إعادة تأمّل ما تم كبته، والحوار، كما الإصغاء، يؤدي دور الطاقة المفجِّرة لمخزون اللاشعور، حيث يُعيد المريض انتشال نفسه من العُقَد المكبوتة، ومن الأوهام، ومن العصاب، أما عن علاقة هابرماس بهذا كله فهي الارتقاء بالحوار إلى مستوى الدّور الاجتماعي، وفي السّياق أيضاً، لفك المجتمع من الحالات المرَضية التي تصيبه، والأهم من هذا كله، هو النَّظر إلى الحوار باعتباره عنصراً لتحقيق الاندماج الاجتماعي بين أعضائه من دون عنف ولا هذيان.

إن هابرماس تبعاً لما سبق ذكره يعقد تناظراً شكلياً بين التّحليل النَّفسي والنّظرية الاجتماعية النَّقدية، بحيث لا ينحصر التماثل بوجه الشبه في التبني الكُليّ لمفاهيم علم النفس، «وإنما

---

(٦) بول ـ لوران أسون، **التحليل النفسي: أسسه الفلسفية ومكتشفاته الكبرى**، ترجمة وتقديم محمد سبيلا، ط ٢ (الرباط: منشورات الزمن، ١٩٨٧)، ص ٧١.

يتجلّى في الجمع بين محاولة التّحليل النّفسي النفّاذ إلى لاوعي سلوك المريض لإصلاح حاله، ومحاولة الفكر النقدي الاجتماعي النفّاذ إلى العراقيل الباطنية في المجتمع وإصلاح أمراضه وأعطابه على حد سواء، كما إن الحوار في النّقاش السريري بين التّحليل النفسي والمريض يدور حول تحليل الأعراض للنّفاذ إلى بواطن العقد»[٧].

نحن، إذن، إزاء نظرية تنظر إلى الحوار في المجتمع باعتباره بوابة المشاركة بين أعضائه في تحليل مظاهر الأزمة التي يجتازها، هذا ما يدفعنا إلى طرح يُعمّق السؤال حول حقيقة التفاعل اللغوي من جهة المعايير والشروط التي اصطلح عليها هابرماس شروط البرهان، أو أخلاقيات التواصل التي هي بُنية خطابية مثالية تفترض مسبقاً لفحص كل خطاب يتحقق بوساطة أفعال الكلام، ويدّعي لنفسه الصلاحية والمشروعية.

## ثالثاً: برنامج أخلاقيات التواصل: الافتراضات والشروط

إن أحد عناصر القوة في تداولية هابرماس هو اعتبارها العنصر الأخلاقي مُكوّناً أساسياً من مكوّنات الفعل التواصلي، والحقيقة أن ظاهرة العودة إلى الأخلاق قد صارت بصمة في المنتوج المعرفي المعاصر، لهول ما تسبّبت به التقنية من أضرار على الإنسان والطبيعة، ولهول ما تسبّبت به نظريات التفاضل الثقافي والتصنيف العنصري؛ الشاهد الأكبر على ذلك، تكاثر النّظريات الأخلاقية في

---

(٧) مصدق، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية**، ص ١٤٤.

هذا الشأن، يتبدّى لنا منها: نظرية المسؤولية عند الفيلسوف الألماني هانس جوناس (Hans Jonas) في كتابه المتميز: **مبدأ المسؤولية: أخلاقيات من أجل الحضارة التكنولوجية**، الفيلسوف الألماني: كارل أوتو آبل (Karl Otto Apel) في رسالته: «في مسألة التأسيس العقلي للأخلاقيات في عهد العلم»، ونظرية الضَّعف التي نجدها عند الفيلسوفين الفرنسيين: جاك إيلول (Jacques Ellul) في مقالته الشهيرة: «بحث من أجل أخلاقيات المجتمع التقني»، ودومنيك جانيكو (D. Janicaud) في كتابه **قوة المعقول**، ونظرية أخلاقيات التواصل التي طوّرها هابرماس. وفي ما يتعلق بالنّظريات السابقة الذكر، فإن نظرية المسؤولية بيّنت حدود التنبُّؤ، ودعت إلى إقامة تصالح مع الطبيعة يصير الإنسان بمقتضاها، مسؤولاً عن أفعاله حيالها، ويصير الشعور بالخوف من عواقب هذه الأفعال. أما نظرية الضّعف فبيَّنت حدود التصرُّف، وكشفت عن قانون الانقلاب الذي يقضي بأن العقلانية متى طلبت الإحاطة بكل شيء، خرجت إلى ضدها، ورتبت على هذا القانون ضرورة ترك الإكثار من التقنية ووجوب الزهد في طلب المزيد من القوة»[٨]، هذه العودة إلى الدرس الأخلاقي في الفكر المعاصر تعكس الفراغ الذي أورثته التقنية في عصر العلم من جهة، وضعف التّواصل في عصر الاتصال من جهة أخرى. لقد أصبح الإنسان المعاصر يعاني اللّاتواصل، والمفارقة الكبرى أنه في زمن كثرة وسائل الاتصال ألغت التواصل وغيّرت من سيميائه، حيث يعاني الإنسان الحديث العزلة والإحباط وعدم تماسك النَّسيج الاجتماعي، والعزلة والاغتراب، والقيَم المعرّضة للاندثار، لذلك فالأجدى والأقوى، والحال هكذا، تفعيل التواصل والحوار،

---

(٨) انظر: طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ١٢٤ وما بعدها.

وتظهر في فعل التواصل هذا الأخلاق باعتبارها مكوّناً مركزياً. غير أن ما يجب توضيحه هو أن هابرماس يهدف إلى التأسيس لنوع من العقل العملي الذي يسترشد بمعايير كلّية، لكنه عقل يختلف عن العقل الأخلاقي الذي نظّر له كانط، أي ذلك العقل الذي يتأسس على مقولات: الحرية والكلية والتجرّد، أو من خلال الأوامر التي كان كانط يؤسس لها، إنه عقل يُعنى بالأفعال التداولية أو البراغماتية الكلّية الموصولة بالعالم المعيش «الأسرة، المجتمع، الشخصية». وليس العقل الأخلاقي الكانطي المجرد والفارغ من التفاعل، إنه عقل يسعى إلى عقلنة الإرادة وتطبيقها، يقول هابرماس: «يجب على من يريد أن ينظر إلى أمر من الأمور من الزاوية الأخلاقية ألا يدع نفسه يفلت من **سياق ما بين الأشخاص المشاركين في التواصل والذين ينخرطون في علاقات شخصية بينهم**... ونحن بتجاهلنا سياق التفاعل المتداخل بواسطة اللغة، وكذلك منظور المشارك بوجه عام، لا نحظى بوجهة نظر حيادية، بل نبلغ رفع حواجز كلّياً وحسب المنظورات الفردية للمشاركين»[٩].

في ضوء هذا النص، نُدرِك مدى الحضور المُكثَّف للتّداوليات، بخاصة مع مقولة السياق، لأن التّجربة التواصلية تتأتى من العلاقة التّفاعلية التي تربط شخصين على الأقل داخل العالم المعيش، وفي إطار من التوافق اللُّغوي أو التّذاوتي، ومن ثمة فإن كل شخص أو فاعل يملك القدرة على الكلام والفعل يمكنه أن يشارك في التّواصل، وأن يعلن ادعاءاته للصّلاحية، لكن شريطة الالتزام بمقاييس المعقولية والحقيقة والدِّقة والصّدق، أي إن معقولية

---

(٩) أوردته: جاكلين روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، ترجمة عادل العوا (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ٢٠٠١)، ص ٧٣.

التواصل تهدف إلى التّفاهم والتّراضي والشراكة المجتمعية، بخلاف العقلانية الأداتية التي تريد أن تبتلع العالم المعيش في جوفها. وإذا كان للعقلانية التواصلية من دور فهو «إعادة بناء شروط الإمكان الكلّية للتفاهم»، اصطلحنا عليها سابقاً بـ «أخلاقيات التواصل»، أي إن للتواصل معايير للمناقشة، وهي «أخلاقية»، لأنها تحليل لافتراضات أي خطاب، أو أي تواصل يتحقق بواسطة أفعال اللُّغة، فيكون تبعاً لهذا، أن أخلاقية التواصل ليست مذهباً وإطاراً قيمياً محدد المضمون، إنما هي منهج ترانسندنتالي، بمعنى مجموعة من الشروط يوجِّه احترامها نحو تحقيق الإجماع، أو على الأقل تحقيق اتفاق مُرضٍ بين الأطراف المعنية، وهي بمثابة مُسلّمات في كل نظرية تواصلية. هذه المسلمات نجملها في:

ـ الصدق: عبارات المتكلم صادقة وغير مزيفة.

ـ الصدقية: المتكلم في هذا الشرط يجب أن يكون محكم العبارة في التعبير عن مقاصده ونيّاته.

ـ الصلاحية المعيارية: ويراد بها ضرورة استخدام العبارات والألفاظ متطابقاً ولا يخرج عن السياق، بخاصة في لغة المجتمع الذي ينتمي إليه.

ويمكن إدراج مقولة العقلانية في هذا السياق، فهي تتأسس على إنجاز فعل بجملة مركبة تركيباً صحيحاً، وتحترم في الوقت نفسه قواعد اللغة المستعملة.

المتفحص لهذه المعايير يُدرك في **الشرط الأول** أنه الأداة التي يحيا بها الإنسان مع العالم الخارجي، أي اللغة، وكلما جاء القول متطابقاً مع الفعل، حصل الإدراك وتأوّل الفهم.

في حين أن **الشرط الثاني** يحيل على صدقية الذات المتكلّمة

عندما تتحدث عن مسألة ما. أما الشرط الثالث الموصول أكثر بـ «عالم التفاعل»، فيندرج في علاقة اللغة بعالم القيم والحياة الاجتماعية.

إذن، وتبعاً لما سبق ذكره، تتوافر لدينا ثلاثة شروط تعكس في حقيقتها أشكالاً ثلاثة من العلاقة:

- بالعالم الخارجي.
- بالعالم الداخلي النفسي.
- بالعالم المعيشي، أو عالم العلاقات الاجتماعية.

ثم إن هذه الشروط تمثّل الحالة المثالية للكلام التي يمتثل لها المتحاورون مسبقاً.

ويفرّع هابرماس على هذا المبدأ العام مجموعة من القواعد التي تَكْفَلُ التواصل بين الذّوات المتكلمة:

١) لكل ذات قادرة على الكلام والفعل نصيب كامل في النقاش.

٢) لكل منها الحق في إثارة أي إشكال أو اعتراض أي تأييد.

٣) لكل منها حق التسليم بأي إثبات في معترك النقاش.

٤) ينبغي عدم منع أي محاور من النقاش، ولا استعمال الضغط ضده داخل أو خارج النقاش بُغية منعه من الاستفادة من، حقوقه كما هي محددة في القاعدتين ١ و٢.

إذن، مقولة الفعل التواصلي تحقق تفاعلاً رمزياً، يكون، بحسب معايير صالحة، إلزامياً تحدد توقعات سلوكات متبادلة يجب أن تفهم ويعترف بها من قبل ذاتيتين فاعلتين على أقل تقدير،

والمعايير الاجتماعية تزداد قوّة من خلال التوافقات على معناها بتموضع في التواصل عبر اللغة المتبادلة، في حين تتعلق صلاحية القواعد التقنية والاستراتيجيات بصلاحية القضايا الصحيحة تجريبياً والدقيقة تحليلياً، أما صلاحية المعايير الاجتماعية فتتأسس فقط في مشاركة التفاهم حول المقاصد. وتتأكد عبر الاعتراف العام بالالتزامات، أي إن المعقولية التواصلية تهدف إلى التفاهم وليس النجاح أو الإجرائية. والحوار هو أساس اتفاق الفاعلين.

هكذا، إذن، يقارب هابرماس التواصل التناظري بالاستناد إلى مبدأين، أحدهما عام والآخر خاص، المبدأ العام تنضبط به كل ممارسه للبرهنة الخطابية، إذ تعلّق صحة القاعدة المعيارية بقبول الأشخاص المعنيين بها لكل النتائج المترتبة عليها بسبب عمل الجميع بهذه القاعدة من أجل جلب المنفعة لكل واحد منهم، لأن شمول العمل بهذه القاعدة هو الذي يمكّن من الظفر بالتفاهم والإجماع.

أما المبدأ الخاص فتنضبط به المناظرة التواصلية، إذ يقضي بتعليق صحة المعايير الأخلاقية باتفاق جميع الأشخاص المعنيين بها بوصفهم متناظرين ومتحاورين.

## رابعاً: حدود مشروع العقل التواصلي: وَهْم التواصل وإحراجات مقولة الكونية

لا يسعنا في هذه المقاربة لنموذج العقل التواصلي، كما طوّره يورغن هابرماس، إلا أن نُقرَّ بأن نظرية أخلاقيات التواصل قد وُفّقت في كشف واجتناب ما أورثه تطبيق العقل الأداتي من الهيمنة على الفعل الأخلاقي، وعالم المعيش التفاعلي، فقد انتهت إقراراً بأن الأخلاق يجب أن تستقل بوظيفتها التقويمية في مجالها الأصلي

الذي هو التواصل والمناظرة، وأضحت تمتلك من الوسائل ما تضاهي به العلم في شمولية القواعد وعقلانية الأصول، والدليل على ذلك أن العلم في هذه النظرية صار ينطوي على معايير وقيم مخصوصة، بحيث يكون مردوداً إلى الأخلاق التي هي القطب المرجعي لكل القيم الصالحة والمعايير النافعة بعد أن تقلّصت دائرتها وانطفأ مفعولها بسبب هيمنة العقل الأداتي[١٠].

غير أن هذا الحضور المكثّف لنظرية أخلاقيات التواصل في الدرس الفلسفي المعاصر لا يحجب عنّا قيمتها الحقيقية، وفهمها لواقع التواصل وماهيته، فلقد أثيرت الكثير من التساؤلات المتشككة حول فلسفة التواصل، فخصوم المدرسة اعتبروها مثالاً على سقوطها في المنزع المثالي، ومؤكدين أن هذا الإطار النظري الذي تم بناؤه معمارياً يتضمن شروطاً بعيدة كل البعد من تلك القائمة في واقع التفاعل اللغوي بين الأفراد، فهذه الجماعة اللغوية والإحالة إليها دائماً بعيدة كل البعد مما يجري في الشروط العادية للحياة الاجتماعية.

إنها، كما يقول ألبرت فلمر (A. Welmer)، تُعبّر عن وهم مثالي للتفاهم، وبعيد مما يجري في الواقع إذا اعتبرنا أن تلك الجماعية لها المقدرة على تحصيل الحقيقة تصير بمقتضاه كل ادعاءات الصلاحية مستوفية للتعليل والتدليل، ثم إن مرجعية هلامية بهذا الشكل تتمثل مجتمعاً يسود فيه استعمال لغوي سليم ومعافى وخالٍ من الكذب واللغط والحجب والإخفاء، تتعارض مع الحقيقة المتموضعة، حيث يسود النقص في أي كلام، ويميِّز أي إنتاج للمعنى.

---

(١٠) انظر: عبد الرحمن، المصدر نفسه.

ومن مظاهر القصور وعدم الانسجام أيضاً في نظرية أخلاقيات التواصل في إحدى مقولاتها، وهي مقولة الكونية، التي تتأسس على تصوّر مفاده أن للأفراد قدرةً على التنازل أو تغيير بعض اقتناعاتهم واختياراتهم في المناقشة بغرض التوصّل إلى تراضٍ من أجل أحكام كونية معترف بها، ولما كان حصول التراضي في هذه النظرية هو المقصد النهائي، فإن في القبول به، كمبدأ ومنتهى، نوعاً من التجاوز لشروط العقلانية، هذا فضلاً عن أن الحوار الذي يكون بين الذوات العاقلة، ويطبق هذا النوع من الحالة المثالية للكلام، معرّض هو الآخر لخطر الإسهاب والحذلقة، أو الحشو والإطناب بخلاف ما تدعو إليه الشروط المثالية لإجراءات النقاش، بحيث تستوفي القاعدة التالية شروطها: لا يخضع تحقيق التراضي لشروط إجرائية، بل أيضاً لمقتضيات المصلحة المتنازع عنها، وهي الحقيقة التي يتغاضى عنها مناصرو نظرية أخلاقيات التواصل. وفضلاً عن هذا كله فإن اتفاق المتناظرين على معيار علمي لا يدل على صحة ما اتفقوا عليه، لأن التوافق ليس بحقيقة دائماً، إذ تخضع هذه التوافقية لمصالح مادية، يُضاف إليها قبول المعنيين، والمسكوت عنه في نظرية أخلاقيات النقاش هو الأساس الذي تُبرِّر به الضوابط المعيارية صحة صلاحيتها.

يستند العقل التواصلي بعامة، ولدى هابرماس بخاصة، إلى نزعة مركزية تحدد دائرة الآخر المقصود من الفعل التواصلي، ثم إن هناك، كما يقول ميشال مايير: «علاقة وثيقة بين الكونية غير المشروطة المنادى بها من قبل النظريات التواصلية التي تعتبر مصدراً لكل واجب، وبين رفض الاختلاف الذي يشكل استثناءً أمام الكونية المحددة قبلاً من طرف البشر كمعيار لما هو عادل، وفضلاً عن هذا، فإن من حقنا وواجبنا أن نتساءل: هل تعتبر

الإرادة المخالفة لمبدأ الكونية مذنبة أو شاذة، يتعيّن محاربتها باسم قاعدة الواجب؟ أوَليس الاختلاف نفسه هو عبارة عن حق كوني[11]؟

كما يبصر البعض في نظرية أخلاقيات التواصل تعبيراً وصرخة عن إرادة العقل اليهودي في الانفتاح والتواصل بعد أن أنتج المآزق والأزمات بذهنية التفاضل والتراتب وفرط الإيمان بثنائية الأخيار والأغيار.

إن العقل التواصلي عند هابرماس هو ـ كما تقارب بعض القراءات ـ تطوير لنموذج عقلاني يحدد مسلك اليهودي في التواصل وإرساء شروط منطقية لغوية تمكّنه من إتقان هذا الفعل في العالم المعيش والمتنوع.

## خامساً: من إحراجات العقل التواصلي إلى رحابة الإنسان التعارفي

إن التعارف بالمعنى الذي نرتضيه مبناه التكريم القيمي وبناء الإنسان الحي العابد المتخلّق؛ فضلاً عن أنه **تواصل خبري لا ينفكّ عن القيم الخلقية المحمودة**؛ في حين أن العقل التواصلي، بخاصة

---

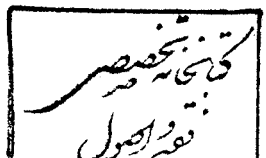
(١١) انظر: عبد الرزاق بلعقروز، **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل** (الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٩). وللاستزادة حول مشروع العقل التواصلي، انظر: مانفريد فرانك، **حدود التواصل: الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار**، ترجمة وتقديم وتعليق عز العرب لحكيم بناني (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٣)، وإدموندس أبسالون، **الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية: مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة**، نقله إلى العربية أبو يعرب المرزوقي، سلسلة الكوثر (تونس: الدار المتوسطية للنشر بالاشتراك مع مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩).

لدى هابرماس، يستند إلى نزعة مركزية تحدد دائرة الآخر المقصود من الفعل التواصلي. إنها تساؤلات تُلاحق النظريات التواصلية في الفلسفة المعاصرة؛ وما تكاثر هذه النظريات التي تسعى إلى استعادة القيمة الوجودية والأخلاقية التي تم تقليصها أو إلغاؤها إلا أمارة كبرى على تصدّع الثقة في العقل التقني وتمظهراته في الإعلام، أو في الثقافة بمحدداتها كلها.

إن المسلك الذي يبدو لنا مؤهلاً في هذا الزمن لقيادة القلق الإنساني هو مسلك الإنسان التعارفي؛ بما هو المسلك التجاوزي والبنائي في الوقت نفسه، إنه ليس مجرد صياغة أنثروبولوجية، أو وصفة نفسية موقتة، أو تأويل مختلف يأتي يوم ينضاف فيه إلى معجم تقنيات التأويل التاريخية الموروثة عن الإنسان، لأنه عايش نظرية المركزية الإنسانية وتشرّب مآزقها، ويتفرج اليوم على الشظايا التي بقيت من التدميرات والاتهامات التي نثرها فلاسفة الشك والارتياب (ماركس، نيتشه، فرويد) حول التأويل الأنثروبولوجي للإنسان. إن فهمنا للإنسان اليوم شيءٌ نكوّنه وليس معنى نفرضه.

إن الإنسان التعارفي يتأسس على الرؤية الكونية التّوحيدية، بما هي مبدأ لتوليد المعرفة، وتوليد المنظومات الأخلاقية، وسائر التشعّبات في الممارسات الثقافية؛ وهي أيضاً أداة لمراجعة ونقد المآلات التي انتهت إليها ثقافة الإنسان الأخير. إن الإمكان الوجودي المتوازن في المستوى المعرفي ينبني على إعادة العلاقة الممزّقة بين مصادر المعرفة الثلاثة: الوحي والعقل والتجربة، بتحقيق التّوافق المعرفي والتّوازن بين مصادر المعرفة المطلقة والنسبية، وفي مقابل الاختلال الأخلاقي الذي تغذيه الوسائل الإعلامية وتدبيراتها الاحتيالية، فإن الرّهان هو إعادة الاعتبار





للقيم وتفعيل دورها في توجيه الحياة الاجتماعية وضبط آلياتها، وعن موت الحقيقة في زمن الواقع الفائق وتحول الحياة الإنسانية، بخاصة الغربية منها، إلى العيش، ومن ثم التكيّف بصورة تدرّجية مع المصطنعات وسياسة الاصطناع، فالإصلاح في هذا المستوى ليس إصلاحاً جزئياً أو انتقائياً، إنما هو موصول بإعادة بناء الإطار المعرفي الكلي المنهجي؛ من هنا فإن التعارف ليس مجرد آليات عملية تدبَّر بها الحياة الإنسانية، إنه رؤية كونية تتأسس على التوحيد، بالمعنى الحضاري، أي التوحيد كمبدأ وجودي، والتوحيد كمبدأ قيمي، والتوحيد كمبدأ جمالي.

## سادساً: التأسيس المعرفي لمفهوم التعارف

تعني مفردة المعرفي هنا الكلّي في مقابل الجزئي؛ والتأسيس المعرفي تبعاً لهذا يستكشف العناصر المنهجية الكلّية التي يمكن الرجوع إليها في مشقة البحث عن الرؤية الكونية بما هي الإطار المرجعي الذي تنتظم تبعاً له منظومة السنن الواقعية والتاريخية وأشكال الوجود في حركة الحياة، والمعرفي موصوف بالكلّية والثبات، ويُشتقُّ في الغالب من الممارسات من أجل فهم الذهنيات وموضعتها في منظومتها المعرفية، مثال ذلك أن طابع الحضارة الغربية العام في عصر الهيمنة الاستدمارية، بخاصة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، هو الصراع من أجل الاستقواء، والمنظومة المعرفية الكامنة خلف هذه الممارسات هي الرؤية الصراعية الداروينية بمفهومها الاجتماعي. إذن، ليس يخلو أي مفهوم من مضمر ثقافي، أو مصنع معرفي يتشكل وفقه، حيث تتداخل في بنائه عناصر المجال التداولي بمحدداتها الكونية واللغوية والمعرفية، ومفهوم التعارف لا يختلف عن هذه الحقيقة من جهة أنه موصول بهذه المحددات؛ فهو قبل أن يكون آلية بين

الحضارات، أو بين المجتمعات، إنما يستمد مضامينه من الرؤية الكونية التوحيدية وغير مخصوص بدائرة حضارية من دون أخرى، فالطابع الكوني هو وصفه الخاص. غير أن سؤالاً مهماً ينطرح بعد تقرير كونية مفهوم التعارف وهو: كيف أن مفهوم التعارف صورة ومادة أو لفظاً ومعنى ينتمي إلى الدين الإسلامي الذي لا يخص سوى المسلم، ويريد في الوقت نفسه أن يكون شمولياً وكونياً؟

وقبل أن نجيب عن هذا القلق فإننا نؤجّله إلى حين تتوافر شروط الإجابة عنه.

إن التعارف باعتباره مسلكاً كونياً يتأسس في محدداته المعرفية الأولى على عنوان: **وحدة الإنسانية**، وهذا المبدأ يشتق ويستمد قيمته من المبدأ الأعلى، أي «وحدانية الله سبحانه وتعالى» باعتباره المبدأ والغاية في الوقت نفسه، فأن تكون موحِّداً معناه أنك تعيش وضوح الرؤية في تصورك عن الكون والحياة. و«ما دامت الوحدانية صفة لله (عز وجل)، وهو سبحانه الخالق، فلا بد أن تمتد صفة الوحدة الإلهية إلى كل البشر لأنهم من خلقه. ومن الطرف الآخر، لا بد للبشر أن يرتبطوا جميعاً كمخلوقين بخالقهم. ولا يمكن أن يتعدد وجودهم من حيث هو، وإلا أدى ذلك إلى تعدد مماثل في الخالق. حقاً، إن البشر يمكن أن يتفاوتوا في الخصائص من العنصر واللون والبنية والشخصية واللغة والثقافة؛ لكن أيّاً من هذه الخصائص لا يمثل قيمة وجودية، بمعنى أنه لا يجعل من الشخص كائناً مختلفاً، كما لا يستطيع أي منها أن يؤثر في وضع الشخص كمخلوق أمام الله سبحانه وتعالى. فقيمتها ليست أساسية في مخلوقية الشخص لله، هذه الخصائص السلالية (الإثنية) التي تحدد معالم شخصية صاحبها وسلوكه قد يكون لها دور في امتيازه أو انهياره أخلاقياً، وهو أمر كثير الوقوع، لكن

دورها في تحديد النتائج الأخلاقية ليس ضرورياً، ولا نهائياً، ولا مطلقاً. فليس من الضروري أبداً أن شخصاً ذا تركيبة خاصة متخيّلة من تلك الخصائص يكون ذا قيمة خلقية عالية أو هابطة. فجوهر بناء وجود الشخص يجب أن يبقى إلى حدٍّ ما حراً من سيطرة تلك الخصائص، قادراً على أن يتبع قوتها الموجهة، أو أن يخالفها عن طريق تحويل تلك القوة إلى غايات أخرى»[١٢].

وهذا العنوان الذي يتأسس عليه مفهوم التعارف لا ينسجم مع التصوّرات التي شكّلتها الثقافة الحداثية الغربية حول الإنسان، والتمظهرات كافة التي تبدّى لنا بها في التاريخ والحاضر، لقد جرى بناء تصورات أسطورية حول الإنسان الغربي؛ فهو الموصول بالنسل البروميثيوسي، وهو الروح المطلقة كجوهر عام للإنسان (هيغل)، وهو البروليتاريا كإمكانية للإنسان النوعي (ماركس)، أو الذات المفردة بوصفها الإنسانية المطلقة (شترنر)، وهو الإنسان الأعلى كتجاوز للإنسان (فريدريك نيتشه)، وتلازماً مع هذا، عرق صاف ونقيّ تنهار الحضارة إذا ما اختلطت دماؤه بدماء الحضارات الأخرى، الموقف الذي طوّره آرثر دي غوبينو في كتابه **تفاوت الأجناس البشرية**.

أما بقية الأصناف الأخرى من البشر فهي موضوع دراسة ومخبر للتجارب، وتعابيرها الثقافية عالم غريب من السحر والدهشة؛ من هنا جاءت الممارسات الاستدمارية محمّلة بعقيدة إدارة شؤون من يقع خارج دائرة الإنسان الإنساني بحجة أنه غير

---

(١٢) انظر: إسماعيل راجي الفاروقي، **أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة عبد الوارث سعيد (الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٣)، ص ٦١ - ٦٢. (اعتُمد على النسخة الإلكترونية).

مؤهل مبدئياً على التحضر والإسهام في مسيرة الوجود الإنساني، وعلى الرغم من أن روح الأنوار في القرن السابع عشر قد جعلت مشروعها يتأسس على: الاستقلالية والغاية الإنسانية لأفعالنا والكونية، إلا أنها اسْتَبْقَتْ هذه المقولات على الإنسان الغربي وليس الإنسان بعامة، ونحن بهذا التقرير، أو في نقدنا لتراث الأنوار، لا نمثّل دور الضحية، أو ننطلق من ذهنية المؤامرة؛ إن مرادنا هو الاعتراض على امتداد هذه الفلسفة إلى الشعوب المختلفة، وتكوين مُتَخيّل حولها، صورته تمتزج فيها الأخلاط الوهمية كافة، ما عدا صورة الإنسان صاحب الوعي والحرية والإرادة، وما هذا الاختلاف في تحديد الإنسان بين الأنساق الفلسفية الغربية المختلفة إلا أمارة على عجز البحوث الأنثروبولوجية أو الإناسية عن إدراك حقيقة ومقاصد التنوع والاختلاف بين البشر.

إن خطاب القرآن من أجل تصوير حقيقة التنوع الإنساني واضحة **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾** (الحجرات: ١٣).

لا ينفي القرآن الكريم في هذه الآية الكريمة الاختلاف، أو يلغي أشكال التّعابير الثقافية المختلفة، مثل اللّون واللُّغة والنُّظم الرَّمزية المبثوثة في الممارسات الإنسانية، بخاصة أن الخطاب غير مخصوص بملّة، إنما هو للناس جميعاً، والأجمل في هذا أنها آيات تستوقف الاعتبار وتوجّه المتفكّر نحو أفق التعارف والتعاون، «وهذه قاعدة إسلامية في النظرة العامة إلى الناس على اختلاف ألوانهم وقومياتهم وخصوصياتهم العائلية والجغرافية، فهي، في الوقت الذي تؤكد فيه جانب التنوّع في الخصوصيات العرقية واللغوية والنسبية والجغرافية ونحوها بما تستتبعه من اختلافات على مستوى

الواقع، فإنها لا تمنح أيّ نوع قيمة خاصة ترسم الفواصل بين الإنسان والآخرين، وتقوده إلى استعدائهم أو محاولة السيطرة عليهم بأي عنوان عرقي أو قومي، بل إن تنوّع الخصوصيات وسيلة من وسائل التعارف، باعتبار حاجة كل فريقٍ إلى ما يملكه الفريق الآخر من خصوصيات فكرية وعملية، ليتكامل الاثنان في صيغة إنسانية متنوّعة، بحيث يكون التعارف غاية التنوع، بدلاً من التحاقد والتناحر والتنازع، ثم تكون القيمة في التقوى التي تعبِّر عن مضمون الشخصية المؤمنة العاملة في خط الصلاح، في ساحة رضوان الله، في ما يلتزمه الإنسان من تقوى الله»[١٣].

إن الدَّلالة التي يمكن تخريجها من هذا التفسير، أن التفاضل والتراتب في لغة التعارف ممكن وواردة؛ غير أنه تراتب في سلّم الارتقاء القيمي والتكريم الذي خصّ به المولى تبارك وتعالى الإنسان. من هنا فإن التكريم أساس معرفي من أسس التعارف، فالانتماء إلى هذه الخاصية التكريمية مَدْعاةٌ لتدمير الأصنام العصبية بعناوينها المتعددة، مثل التي جرى الإشارة إليها سابقاً، وعندما يُزال هذا الأساس المعرفي من خريطة التفكير وإدارة العلاقات مع الآخر المختلف ثقافياً، فإن القيمة التَّكريمية للإنسان، تفقد قداستها، ويستحيل هذا الكائن المُكَرَّمُ إلى سلعة توظَّفُ من أجل غايات معادية للإنسان.

ولحظةَ ما يتناسى الإنسان الخاصية التكريمية بوصفها أساساً معرفياً من أسس التعارف، فإن المآل الاستلزامي هو استيقاظ ثقافة البربرية والأطر الثَّقافية التّاريخية النّسبية الواسمة لثقافة العصر؛

---

(١٣) انظر تفسير «سورة الحجرات»، في: محمد حسين فضل الله، **من وحي القرآن** (بيروت: دار الملاك، ١٩٩٨).

وأمام هذا، فإن التحديدات المبثوثة في الأنثروبولوجيا للإنسان هي تحديدات اختزالية، فضلاً عن أنها نتاج للنظام المعرفي لعصرها، أو كما يقول الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، إبستيمي عصرها، يقول إدغار موران (Edgar Morin): «على طول امتداد أعمالي، حاولت أن أوضح أن فكرة الإنسان المفكّر، والإنسان الصّانع، والإنسان الاقتصادي، أو المُنْتِج ظلّت ناقصة، فالإنسان المُفكّر ذو الذّهن العقلاني يُمْكِن أن يكون في الوقت نفسه قادراً على الهذيان والحمق، والإنسان الصانع من جهته الذي يتقن صنع الأدوات التقنية واستعمالها، كان قادراً أيضاً منذ بدايات الإنسانية على إنتاج أساطير لا تُحصى، ويعتبر الإنسان الاقتصادي الذي يعرف انطلاقاً من مصلحته الخاصة، إنسان الاستهلاك... أي إنسان اللّعب والإنفاق والتبذير»[١٤].

إن هذه الأشكال الثّلاثة التي رصدها إدغار موران في تحليله لأنثروبولوجيا البربرية الإنسانية قد أنتجت في سيرورتها الواقعية البربرية، وجميع أشكال ما يُسمّى بالتّطهير العرقي، والبحث في المقابل عن النقاء البيولوجي الذي لا يوجد إلا في أذهان من يدافعون عنه. من هنا، فإن هذه المفاهيم في تحديد الظاهرة الإنسانية تكوّنت ونشأت في رحم الثقافة الحداثية التي تتأسّس على عقيدة المركزية الإنسانية ومقدرة الذّات بالمعنى المطلق على إدراك الحقيقة. إن التّكريم باعتباره مُكوّناً من مُكوّنات مفهوم التّعارف يتأسس على القيم والشعور بالقيمة الرفيعة التي تفضّل بها المولى تبارك وتعالى على الإنسان، ونُزوله ـ أي الإنسان ـ إلى العالم

(١٤) إدغار موران، **ثقافة أوربا وبربريتها**، ترجمة محمد الهلالي، المعرفة الفلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٧)، ص ٥.

الدنيوي لم يكن نزول إهانة، إنما كان نزوله نزول كرامة، كما قال أبو الحسن الشاذلي: «فخُلق مُكرَّماً، وقد قرر القرآن الكريم ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٠). وتكريم الإنسان معناه «جعله كريماً، أي نفيساً من غير مبذول ولا ذليل». ومن الكرامة الإنسانية ما يجده الإنسان في نفسه من وعي بذاته، وعياً يتضمن الإيمان بقيمته، والإحساس بعزّته، واستشعاراً للاستعلاء على ما يُحيط به من مكوّنات الطبيعة، والنّظر إليها على أنها مُسخّرة من أجله»[١٥].

ولأن الثقافة الحداثية الغربية فقدت في منظومتها التّشريعية هذا المقوِّم الجوهري للإنسان بفعل هيمنة حركة التحديث؛ فإن الإنسان تحَوْسَلَ، أي تحوَّل إلى وسيلة من وسائل العقلنة الأداتية التي لا تعبأ بالغايات الإنسانية في مضمونها المعنوي. ونحن بدورنا نرى أن المسؤولية الكبرى يجب وصلها بالفلسفة؛ فهي التي تخلّت عن دورها التَّوجيهي، فالفيلسوف ينبغي ألا يكون مجرد شاهد على قيم عصره، أو معايش لها، إنما ينخرط بقوة في نقدها، وأن يُعيد تراتب سُلَّم القيم خارج التّراتب الذي تَكَوَّنَ في عالم اليوم بفعل ثقافة الإنسان ذي البعد الواحد، «والإنسان اليوم يسلك سبيله القاتم في الظلام، يسلكه بلا حرية ولا حشد ذهني ولا تطوُّر شامل، وكأنه أضاع نفسه في جوّ من عدم الإنسانية واستقلاله الروحي وحكمه الخلفي إلى مجتمع منظم يعيش فيه، وأينما اتجه يجد نفسه تصطدم بعقبات تقف في سبيل الحضارة الحقيقية، ولم

(١٥) عبد المجيد النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٦)، ص ٩٨.

تُظهر الفلسفة فهماً للموقف الخطير الذي وُضع هذا الإنسان فيه، ولهذا لم تبذل أية محاولة لمساعدته، ولا تحمله حتى على مجرد التفكير في ما يقع فيه»[١٦].

## سابعاً: من التّواصل إلى التّواصل التعارفي

إننا في زمن تطور وسائل الاتصال بما صار يُعرف اليوم بالعصر الرقمي، ضعفت فيه قوة التواصل الحياتية، ونظراً إلى هذا نادى الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني يورغن هابرماس قائلاً: «لقد غدا التواصل الصوت الوحيد القادر على توحيد عالم فقد كل مرجعياته، لنتواصل ولنتواصل بالأدوات والتقنيات التي تضعف التواصل نفسه». غير أن المتفحّص لهذا الشعار، أي شعار التواصل ـ وكما سبق أن ألمعنا إلى ذلك في مقام نقدنا لهابرماس ـ في مستوى علاقاته بمنزع الكونية التي يستهدفها، لا يتبدى أنه فعلياً بالتداخل المنظور، أو بالتقارب المظنون، كما إنه ليس من جنس العلاقات التي تجمع بين أهل القرية الواحدة، كما قيل، لأن ما تتناقله الشبكة الاتصالية ليست في التحليل الأخير سوى إشارات ضوئية متوالية يصطلح عليها: بالمعلومات، فالتفاعل على التحقيق لا يحصل بين الذوات الآدمية، بقدر ما يحصل بين الآلات الناقلة، وفضلاً عن هذا فإن المعلومة قد هيمنت عليها لغة الإعلانات حتى أضحينا لا نقدر على التفريق بينهما، إضافة إلى

---

(١٦) ألبرت أشفيتسر، **فلسفة الحضارة**، ترجمه عن الألمانية عبد الرحمن بدوي، ط ٣ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣)، ص ٣٣. والكتاب المذكور يقدم نموذجاً تحليلياً لأزمات النمط الحضاري الحديث، ويرى أن الفلسفة هي المسؤولة عن فقدان المعنى الحقيقي للحضارة، أما البرنامج البنائي الذي يبصر فيه المسلك نحو استعادة المعنى هو مذهب توقير الحياة ومفاده: «كل حياة هي شيء مقدس، بما في ذلك تلك التي تُعدُّ في أولى درجات السلم في نظر الإنسان».

هيمنة ثقافة الصورة على حساب ثقافة الكلمة، أو ثقافة النخبة والعقل، بما معناه طغيان الشكل على المضمون، أو تحوّل الأشكال إلى مضامين»، والثقافة التي تفرضها الصورة هي ثقافة أشكال ورموز، ثقافة سطوح أصبحت أعماقاً، إنها ثقافة ثنايا انبسطت، وبواطن تمظهرت، وأعماق تسطّحت، ثقافة تختلف نوعياً عن ثقافة الكلمة، أو ثقافة اللوغوسفير، بحسب التصنيف التاريخي الذي قدّمه دوبريه في كتابه: **حياة الصورة وموتها**، من حيث إنها «تُلغي التقابلات والثنائيات القديمة لتُحِلَّ محلّها محددات جديدة، نحن اليوم جميعاً مدعوّون إلى الوعي بها، ما دامت تُداهمنا في كل آن، وفي كل مكان»[١٧].

هذا، وقد قدم الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان بودريار (Jean Boudrillard)[*] تحليلاً دقيقاً للآلية التي يشتغل وفقها خطاب الصورة والإشهار وألاعيبه في إخفاء ذاته وسلطته، فالإشهار، بحسب تحليله، لم يَعُد يخبر عن الواقع ويستقصي تفاصيله، إنما صار يتكلم لغة رقمية تخلق الواقع الذي تُنبِئ عنه، وتنشئ عوالم يلتبس فيها الخيال بالواقع، فالآلية التي يشتغل بها الإشهار ليست من منطق المفهوم، ولا هي من فكرة التطابق مع الواقع أو تمثّله، إنما هي نماذج وقوالب، أو طرز تضطلع لكي تخلق الواقع وتديره وتحرّكه، بواسطة القدرة على التصرف في الصور تركيباً وتقطيعاً بصورة لا متناهية، ونصبح حينئذٍ أمام اقتلاع المرجعيات، لأنه لا مرجع في

---

(١٧) محمد سبيلا، **زمن العولمة: فيما وراء الوهم** (الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٦)، ص ٧٠.

(*) جان بودريار (Jean Baudrillard) (١٩٢٩ ـ ٢٠٠٧) فرنسي، تتوسط أعماله الفلسفة والسوسيولوجيا، فضلاً عن تحليلاته السياسية، ينتمي إلى خريطة ما بعد الحداثة في التفكير، من مؤلفاته: *L'Esprit du terrorisme* (Paris: Galilee, 2002); *Le Miroir de la production* (Paris: Casterman 1973), et *Le Paroxyste indiérent* (Paris: B. Grasset, 1997).

هذا الفضاء، ولا واقع، ولا مثال، إنما نماذج وتصنّعات وحقائق منمنمة، مبطّنة بجاذبية جمالية أخّاذة، تجعل من إمكانية المقاومة الواعية أمراً متعذراً، إنها فن جعل الأشياء حقيقية بمجرد التأكيد والتكرار الدائم والمُلحّ أنها كذلك، وآلية التكرار هذه التي يلجأ إليها الإشهار تقوم بمفعول ترسيخ الصور وشحن الذاكرة، وتعويد الرؤية، وترويض الجسد، بعيداً من جو الإقناع والحجاج والشراكة.

هذا ما يتبدّى لنا أنّه من معوّقات العملية التواصلية، فـ «الشكل الإشاري» و«السياق الإعلاني» يحولان دون قيام تواصل حقيقي بين ذوات أهل الشبكة على منوال التواصل بين المواطنين، «فالإشارة الضوئية هي صورة رمزية لا حياة فيها، وظاهر أنه لا تواصل حقيقياً بغير حياة، ثم إن الإعلان الإعلامي هو صورة تجارية لا تجرد فيها، وظاهر أنه لا تواصل حقيقياً بغير تجرُّد»[١٨].

وفي مقابل محدودية العقل التواصلي الذي، فضلاً عن الانتقادات السابقة التي وجهت إليه، يختزل الفاعلية العقلية كلها في التواصل، وهذا لفرط ثقته بالنموذج اللغوي.

إن الطريق نحو الأمن الأنطولوجي وملاءمة وجود الإنسان في العالم هي التواصل التعارفي؛ بالمعنى الذي يختص به النظام المعرفي الإسلامي، كما إنها راهنية وأداة نُراهن بها من أجل جبر الثقوب التي تنخر نظريات التواصل المعاصرة ودخولها في صيرورة التسيّب الذي يطبع بنوك المعلومات. وبما أن التواصل التعارفي يرتقي من رتبة المعلومات إلى رتبة المعروفات، فإن التواصل

---

(١٨) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ١٨٤، وبلعقروز، **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**.

السليم لا يكون إلا بخطاب موصوف بالطيبة بين متكلمين بعضهم أكرم من بعض، من هنا فإن «التعارف غير الاتصال المعلوماتي، فالاتصال تواصل خبريّ لا اعتبار فيه للقيمة الخلقية، في حين أن التعارف تواصل خبريّ لا ينفك عن القيمة الخلقية المحمودة؛ ومعلوم أن الشيء ذا القيمة الخلقية المحمودة هو الذي جرى الاصطلاح عليه باسم «المعروف»، أي «الخير» الذي تعارف عليه الناس جميعاً؛ ويقال قول معروف، أي قول فيه خير»[١٩].

وكأننا بهذه الحقيقة نُعيد بعث الحياة في مبدأ وصل العلاقة بين العلم والعمل، فالمعلومات في لغة التواصل التعارفي يجب أن تكون موصولة بالجانب العملي، وإلا فالخوض فيها خوض في ما لم يرد دليل من الشرع على استحسانه، وهذا ما سمّاه الفيلسوف الإسلامي الشهير أبو الحسن العامري في كتاب **الإعلام بمناقب الإسلام**، «العلم المستعمل»، أو «العلم مبدأ العمل والعمل تمام العلم»، أو كما يقول ابن خلدون: «كمال العلم في حصول الاتصاف به». وهذا ما لا يتوافر في الإنتاجية المعلوماتية التي تضخها مصانع «المعلومات»، فالمقصد ليس نفع مجال الأخلاقيات كيما تستقيم النفوس وتُصَحَّح الألسن، إنما مقصد ليس من مهموماته هذه الأهداف أصلاً؛ كيف وأنه من قلّص دائرتها وجمّد حركتها، فهدف الربح وضخّ الماديات والتفنن في إشباعها هو المبدأ والمنتهى، بخاصة أننا نشهد في واقعنا وإعلامنا تحالفاً عجيباً بين عالم التقنية والسرعة في توصيل الصورة الفاضحة والمعلومات الكاذبة التي لا تستمد قيمتها إلا من غرابتها وسرعتها وجمالية مادتها.

وإذا كان التواصل التعارفي يوصل المعلومات بالأخلاقيات،

---

(١٩) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٩٥.

ويرتقي بالمعلومة إلى رتبة المعرفة الدالة على الخير، فإن هناك إلى جانب هذا المبدأ مقوّماً عملياً آخر من مقوّمات التعارف، هو **الصلة بين التعارف والاعتراف**. وهذه الخصيصة مبناها الإقرار بالاختلاف الثقافي باعتبارها دلالة على تبادل المعروف، أي المنقولات الخبرية الدالة على الصلاح، «وهذا يعني أن العلاقة التي سوف تقوم بين المُلقي والمتلقّي علاقة أخلاقية صريحة؛ وحينئذٍ ينفتح لهما طريق المعاملة بالحُسنى، وتنشأ بينهما روابط الاحترام والانفتاح والتسامُح والتعاون والتقارب والتوادد، وقد يتنافسان في ذلك، حتى يفضل أحدهما الآخر، لأنه تنافس في التخلق، والتخلق ليس له حدّ يقف عنده، فإذا زاد عند أحد المتنافسين كان أكرمهما، وإذا نقص كان دون ذلك كرماً»[٢٠].

وبهذه الخلاصات ليس الاختلاف الثقافي مَدعاة لتأسيس التراتبات والتفاضلات بين ثقافة من دون أخرى، وهذا ما قصده الاجتماعي الفرنسي المعاصر ريمون آرون في مذكراته عندما قال: «إن تعدد الثقافات يشبه إلى حدٍّ ما تعدد الفنون، يجب أن نعجب بتنوّعها لا أن نأسف لفوضاها».

والمقاربات الأنثروبولوجية التي قام بها كلود ليفي ستروس قد بدّدت الأوهام بوجود الثقافة الوحيدة، أو العالمية، التي تدّعي التفوق، لأنه بالقدر الذي تكون فيه الثقافة وحيدة لا يمكنها أن تكون متفوّقة؛ تماثل اللاعب الذي يكون منفرداً ويعتقد بأنه الأقوى والأفضل، لذلك «لا وجود للثقافة الوحيدة، إنها معطاة دائماً مؤتلفة مع ثقافات أخرى، وإن ذلك هو الذي يسمح لها ببناء مجموعات تجميعية، وإن احتمال ظهور واحدة طويلة بين هذه المجموعات

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٩٦.

يتعلق، بالطبع، بمدى نظام الائتلاف، ومدّته، وتنوّعه»[٢١].

ويستتبع هذا الائتلاف بين الثقافات مقصد التّكامل من هذا التنوع لا التّعالي والتدابر، وهذا مدار موضوع العالمية التي لا تقوم على فرض ثقافة بعينها على شعوب العالم تحكماً في مصائرها، «وإنما تقوم بالأساس في الحاجة الملحّة إلى اجتماع هذه الثقافات بعضها إلى بعض، تكميلاً لبعضها البعض، فإذا كانت كل ثقافة تحمل رؤية للحياة والإنسان تختص بها، فإن الحاجة تدعو إلى أن تنضمّ هذه الرؤية الخاصة إلى غيرها، حتى تتولّد معاً رؤية أوسع، بحيث كلما تعدّدت هذه الرؤى، زاد اتساع الرؤية المتولّدة منها، فتكون حقيقة الثقافة العالمية هي أنها الثقافة التي تحمل الرؤية الأوسع»[٢٢].

**والتّكامل** في مستواه المعرفي مُقوِّم جوهري من مُقوّمات الرُّؤية الكونية التوحيدية، وليس مجرد وسيلة من وسائل التركيب التنافري يجمع المختلف والمتنوع في هدف التكامل. إن التمشي المنهجي مع مفهوم التكامل يوصلنا إلى كون هذا المفهوم يستأهل مرتبة وجودية أصلية، وليس محض وصف نخلعه على الأشياء، فالدراسات المستحدثة في العلوم البيولوجية والفيزيائية تطالعنا بأن الاتصال هو جوهر الأشياء وحقيقتها الثابتة، والانفصال هو حيوتها وروحها التي تدفعها إلى الحركة والتغير، وهذه الجدلية بين الاتصال والانفصال هي التي تشكّل روح التكامل بين كل مظاهر

---

(٢١) كلود ليفي ـ شتراوس، **العرق والتاريخ**، ترجمة سليم حداد، ط ٤ (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)، ص ٥٦.

(٢٢) انظر: طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥).

الوجود وأشياء العالم. وهذه الحيوية في نظام العالم الطبيعي والإنسان تتّجه نحو التناغم والانسجام، وما هذا إلا لأن المبدأ الناظم هو مبدأ التوحيد في مستواه العقدي الذي إليه ترد الأشياء كلها، ولا يُرَدّ هو، أو يُنسب إليها.

وبهذه الخُلاصات المنهجية والمعرفية، فإننا بحاجة مضاعفة إلى التأسيس لمنظومة التعارف في أبعادها كلها، فالنَّظريات التّواصلية التي تركّبها الأنساق الفلسفية المعاصرة محدودة بحدود الدائرة الحضارية التي تنظّر لها، فضلاً عن اختلافاتها المتشعبة وفقدانها مقوّمات «وحدة الإنسانية» و«التكريم الإنساني» و«التكامل الوجودي». فهذه المقولات هي المبادئ المنهجية التي تؤسس لفعل التعارف بالمعنى الذي نستكشفه في الإسلام، وكنا في بداية هذه المساءلة التشخيصية والبنائية؛ قد رصدنا قلقاً تساؤلياً في إشكالية العلاقة بين التَّعارف كمفهوم إسلامي، وإرادة التّنظير لأبعاده على المستوى الإنساني. والإجابة عن هذا القلق التساؤلي تجد مبرراتها وضماناتها، في أنَّ الحقول الثّقافية الغربية اتجهت إلى التّفكيك، أو إبطال كل الثوابت والقيم، تفكيك المبادئ والغايات والمُثل، أو بعبارة جامعة، تفكيك العالم الثقافي للإنسان، والعجز في المقابل عن التركيب بأشمل معانيه، والإسلام باعتباره ديناً كونياً، أو بالأقوى أسبق من العولمة في الدعوة إلى العيش معاً، وفي أمة واحدة مع حمل مفهوم الأمة على الدّلالة القيمية، هو من يمتلك المقدرة التركيبية وإعادة المعنى والتأسيس المعرفي لضوابط تدبير الاختلاف، لأن العناصر الوضعية والاصطفاءات الحصرية مُعوّقات في طريق تشكيل التّعارف في عالم اليوم، وإنه ليبدو أن هذه المعوّقات هي العناصر الفاعلة اليوم في تكاثر النّظريات التواصلية.

من أجل هذا، فإن المسلك الفاعل هو إدخال عنصر الغيب

بالمعنى المعرفي والمنهجي لا بالمعنى اللاهوتي الاستلابي في وضع الأسس الناظمة لفعل تواصلي تعارفي يستوفي شرائط: وحدة الإنسانية والتكريم القيمي للإنسان والتكامل. ثم إن هناك دليلاً آخر نُضيفه إلى الدليل الآنف، هو دليل الزَّمن الديني، وبيان هذا أنه يجوز تقسيم الأزمنة والأحداث التي جرت فيها، تقسيماً يتناسب مع الدين الملازم لها، ويكون لزمن من الأزمنة الدينية المسؤولية الكبرى عن توجيه وإصلاح الانحرافات المعرفية والقيمية التي تلازمت معه، وبما أن ضعف التواصل وإفقاد الإنسان قيمة الإنسان، وذيوع ثقافة العدمية، بخاصة في المجتمعات الغربية الحداثية وما بعد الحداثية تحدث اليوم في الزمن الديني للإسلام؛ فيكون هو المسؤول عن إصلاح أزمات النّمط المعرفي الحديث، وإصلاح منظومة القيم والتّشريع لثقافة التّعارف في مستوياتها الوجودية والمعرفية والقيمية.

# الفصل الرابع

# أزمة المشروع العقلاني عند أركون ورهانات العقل المُؤيّد عند عبد الرحمن

**«وما تهافتت دعوى مثل تهافتها بقلب دليلها عليها»**

طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ١٥١.

## مُفتتح: في أن الخوض في ماهية العقل ليست مستحدثة

ليست مسألة الخوض في العقل وماهيته وحُدُوده، بالمشكلة المُستحدثة في مسائل الفكر العربي والإسلامي المعاصر، إنما تضرب بجذورها في التراث المعرفي الإسلامي وبمختلف أنساقه وفروعه المعرفية؛ فقد حدث اختلاف في بيان ماهية العقل، بين الطَّرح الفلسفي المُتأثر بالمورث اليوناني، والطَّرح المقابل الذي ينتهل من مصادر متعدّدة؛ منها ما هو فقهي؛ ومنها ما هو كلامي، ومنها ما هو عرفاني صوفي، إلا أن هذا التَّعدُّدَ يجوز لنا حَصْرُه في تحديدين للعقل، هما: التَّحديد الجَوهراني الماهوي، والتَّحديد الفاعلي القَلْبي. في ما يتصل بالمستوى الأول؛ ثمة هيمنة للمفهوم اليوناني للعقل على شعب المعرفة في التراث المعرفي الإسلامي المُتأثرة بنظريات العقل عند اليونان، أي القول بالدَّلالة الجوهرانية

لقوى النفس الإنسانية، فهذا يعقوب بن إسحاق الكندي (ت ٢٦٠) يعرّف العقل بأنه «جوهر بسيط مُدرك للأشياء بحقائقها»... أما الفارابي فإن فعل العقل عنده هو «العناية بالحيوان الناطق، والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال، الذي للإنسان أن يبلغه وهو السَّعادة القصوى؛ وذلك بأن يُعبّر الإنسان في مرتبة العقل الفعال؛ بأن تحصل، مفارقاً للأجسام غير محتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عَرَض»[1].

ومن خلال هذه النَّماذج بما هي نماذج يتحدَّد فيها العقل في سياق الدَّلالات الجوهرانية، يتّضح أن المُفردات المركزية المُهيمنة هي الجوهرانية والمُفارقة وسياسية النَّفس وتجاوز البدن، فضلاً عن خلع المواصفات اليونانية في قسمته إلى عقول كثيرة وتوطين نظرية فيض العقول التي جاءت من الصُّوفيات اليونانية، هذه القسمة التي تجد أصلها في تعدد الآلهة عند اليونان ملمحاً خطيراً على تداخل البُعدين الديني والفلسفي في التراث المعرفي اليوناني، وغياب هذه الحقيقة عن أكثر متفلسفة العرب المتأثرين بهذه النّظرة.

وبخلاف هذه النّظرة المتأثرة بالموروث اليوناني في بيان ماهية العقل، فإن ثمة نظرةً أخرى لا تنساق خلف هذه المفاهيم بقدر ما تُبصر فيها عدم مُطابقة بين مُقتضيات اللّغة والمعنى القرآني للعقل، وقد طوّرت هذه الرُّؤى الدَّلالة القلبية لمفهوم العقل، وهي دلالة في مجموعها تنفي أوصاف الجسمية والصُّورية والجوهرانية عنه، وهذا ما قصده ابن الجوزي في كتابه **ذم الهوى** بعد أن سرد مُجمل التعريفات المُتداولة عند الناس، مثل القول

---

(١) أوردها: رضوان السيد، «مسألة العقل وسلطته في النقاشات الإسلامية القديمة،» مجلة **التسامح**، العدد ١٦ (٢٠٠٦)، ص ١١ ـ ١٢.

إن العقل هو «ضرب من العلوم الضّرورية»، أو هو غريزة يتأتّى معها دَرْك العلوم، أو هو قوة يُفضَّل بها بين حقائق المعلومات... والتحقيق في هذا يُقال: العقل غريزة، كأنها نور يُقذَف في القلب، فيستعد لإدراك الأشياء، فيعلم جواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، ويتلمّح عواقب الأمور. وذلك النور يقلّ ويكثر، وإذا قوي ذلك النور قمع ـ بملاحظة العواقب ـ عاجل الهوى... ويقول أكثر أصحابنا محله القلب، وهو مرويّ عن الشافعي (رضي الله عنه). ودليلهم قوله تعالى: ﴿فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ (الحج: ٤٦)، وقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ (ق: ٣٧). قالوا: «المراد، لمن كان له عقل، فعبّر بالقلب عن العقل، لأنه محلّه»[٢].

وواضح هنا في هذه الدّلالة صرف المعنى من الدلالة الجوهرانية والمفارقية والتحيُّزية إلى الفاعلية الإدراكية الخاصة بالقلب، والقلب كما يُفهم هنا، ليس هو الجانب الجسمي الصّنوبري الموجود في الجهة اليسرى من الصّدر، إنّما هو لطيفة روحانية ربّانية موصولة بعالم الأمر الإلهي. من هنا، فإن مفهوم العقل، كما يتحدّد في سياق الممارسة الفلسفية الإسلامية يُطلق بالاشتراك على معانٍ متعدّدة تجمع بين: المعنى المعرفي والمعنى الأخلاقي، مؤطَّرين وفق مقاصد الوحي الإسلامي، وليس جوهراً مفارقاً. ويبدو أن المعنى الذي يتبنّاه طه عبد الرحمن في العقل ينتهل من هذه المصادر التُّراثية التي بدورها تقبل بدلالة العقل القلبية والفاعلية، وترفض الدّلالة الجوهرانية المأخوذة من التراث اليوناني، ومن رؤية أخرى،

(٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **ذم الهوى**، تحقيق خالد عبد اللطيف السبع العلمي (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤)، ص ٦١ ـ ٦٢.

فإن هذا الفهم القلبي للعقلانية هو الأداة التي توسّل بها طه عبد الرحمن في نقده مفهوم العقلانية عند أركون والجابري، اللذين برأيه تبنّيا المفهوم الجوهراني وما يتشعّب عنه من دلالات وأفكار.

## أولاً: مفهوم العقلانية عند عبد الرحمن: من مضائق التّجريدية إلى كمالات التأييدية

اللّافت في ما حدّث به طه عبد الرحمن عن العقلانية هو تعدُّد دَلالاتها وتكاثر مفاهيمها، وتبايُن تصنيفاتها، والسّبب الكامن وراء هذه المُواصفات، المفهوم الذي يتبنّاه طه عبد الرحمن للممارسة العقلية، بما هي ممارسة لا تنطلق من اعتبار العقل جوهراً ثابتاً قائماً بالإنسان، محلّه عضو مخصوص، إنّما العقل ممارسة لا تستقل بنفسها، إنما يجوز أن تكون محلّ تقويم من غيرها، وهذا التقرير احتراز جَليّ من طه عبد الرحمن، يجد مُسوّغه في مجانبة القول بالجوهرانية أو التّشيئية أو النّظرة التَّجزيئية التي تقسّم وحدة الإنسان إلى جواهر منفصلة ومتفاضلة في القيمة، فالإقرار باستقلالية العقل وتخصيصه بالمعرفة على النّحو الذي أدخله أرسطو إلى شعب المعرفة الفلسفية اليونانية، لا يستسيغه الذّوق الطّاهائي، ذلك أن أرسطو هو من أجرى هذه الصياغة المفهومية للعقل، وجرى نقلها إلى شعب المعرفة الإسلامية، وأُخْرجت بعض معارفها وفق هذه الصياغة المفهومية.

يقول أرسطو في **كتاب النّفس**: «ذلك أنّنا نميّز من جهة العقل الذي يُشبه الهيولي، لأنّه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلّة الفاعلة لأنّه يُحدثها جميعاً... وهذا العقل **هو المُفارق اللّامنفعل غير المُمتزج، من حيث إنه الجوهر فعل**، لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفعل، والمبدأ أسمى من

الهيولي... ولا نستطيع القول إن هذا العقل، يعقل تارة، ولا يعقل تارة أخرى، وعندما يفارق فقط، يصبح مختلفاً عمّا كان بالجوهر، وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً»[٣].

إن مدار اعتراض طه عبد الرحمن على التّحديد الماهوي للعقل، هو انغراس هذا التّحديد في التربة التّجزيئية والتّشييئية: «تشييئية لأنّها تُجمّد المُمارسة العقلانية بأن تُنزل عليها أوصاف الذّوات مثل: «التحيُّز» و«التشخُّص» و«الاستقلال» و«التّحدُّد بالهوية» و«اكتساب الصّفات والأفعال»... وتجزيئية لأنّها تقسّم تجربة العاقل الإنساني المُتكاملة إلى أقسام مُستقلّة ومتباينة، ذلك أن تخصيص العقل بصفة «الذّات» يجعله مُنفصلاً عن أوصاف أخرى للعاقل لا تقلّ تحديداً لماهية الإنسان كـ «العمل» و«التّجربة» مثلاً، إن لم تكن أقوى تحديداً لهذه الماهية. فلو جاز التّسليم بـ «جوهرية العقل، فلأنه يجوز التّسليم بـ «جوهرية» العمل و«جوهرية» التجربة الأولى»[٤]. إلا أن مَقْصِدَ طه عبد الرحمن يتعدّى هذا المستوى النّقدي، إلى المستوى البنائي أو التأسيسي، أي محاولة تطوير مفهوم آخر للعقل والعقلانية، يختلف عن المُحدّدات اليونانية قديماً، وتجلّياتها في الثقافة الغربية حديثاً، وأيضاً المناحي التي تَأثّرت بفكرة جَوهرانية العقل في المعرفة الفلسفية الإسلامية. إن

---

(٣) أرسطو، **كتاب النفس**، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٩)، ص ١١٢. ويقول أرسطو في مقام آخر «ويظهر على كل حال، أن هناك قوتين محرّكتين، النُّزوع والعقل، هاتان القوتان، النزوع والعقل، محرّكتان بحسب المكان، أعني العقل الذي يستدلُّ لبلوغ الغرض، وأعني العقل العملي، الذي يختلف عن العقل النّظري بالغاية، وكل نزوع فهو من أجل غاية، لأن موضوع النّزوع هو مبدأ العقل العملي، ونهاية التفكير هي بداية العمل».

(٤) طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص ١٨.

الدّلالة الجديدة للعقل والعقلانية هي الدّلالة الأخلاقية والتصور الفعّالي لهما، بحيث يصبح العقل فعلاً من الأفعال، ووصف من الأوصاف على مقتضى التصوّر الإسلامي، وليس على مُقتضى التصور اليوناني. «فعلى هذا، لا يعدو العقل أن يكون فعلاً من الأفعال، أو سلوكاً من السلوكات التي يطّلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وأفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة إلى المُبصرات، فالبصر ليس جوهراً مُستقلاً بنفسه، وإنّما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذّات التي تميّز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي القلب؛ فالعقل للقلب كالبصر للعين»[٥]. ولا يخفى علينا هنا، أن الرُّؤية الإسلامية نسقاً وإنتاجاً فكرياً، هما الموجّهتان لهذا التصور الفعالي للعقل، وبيان ذلك رفض العُلماء المسلمين التصوُّر الجَوْهراني للعقل واعتراضهم على مقدّماته، يقول الإمام الماوردي: «وهذا القول في العقل بأنه جوهر لطيف فاسد من وجهين:

**أحدهما**: أن الجواهر متماثلة فلا يصحّ أن يوجب بعضها ما لا يوجب سائرها. ولو أوجب سائرها ما يوجب بعضها لاستغنى العاقل بوجود نفسه عن وجود عقله.

**والثاني**: أن الجوهر يصحُّ قيامه بذاته.

فلو كان العقل جَوهراً لجاز أن يكون عقلاً بغير عاقل، كما جاز أن يكون جسماً بغير عقل، فامتنع بهذين أن يكون العقل جوهراً»[٦]، ويتوكّأ الماوردي على الدّلالة اللّغوية من أجل الانتقال

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٦) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **أدب الدنيا والدين** (الجزائر: الشركة الجزائرية اللبنانية، ٢٠٠٦)، ص ١٢.

إلى الرؤية القرآنية التي ينبجس فيها التصوُّر الفَعّالي للعقل ورفض التصور الجوهراني، «وسمّي بذلك تشبيهاً بعقل النّاقة، لأن العقل يمنع الإنسان من الإقدام على شهواته إذا قبحت، كما يمنع العقل النّاقة من الشرود إذا نفرت... وقد جاءت السُنّة بما يؤيد هذا القول في العقل، وهو ما روي عن النبي (ﷺ) أنه قال: «العقل نور في القلب يفْرِقُ بين الحق والباطل»، وكل من نفى أن يكون العقل جوهراً، أثبت محلّه في القلب، لأن القلب محلّ العلوم كُلّها. قال الله تعالى: ﴿**أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا**﴾ (الحج: ٤٦).

دلّت هذه الآية على أمرين: **أحدهما**: أن العقل علم، **والثّاني**: أن محلّه القلب.

وفي قوله تعالى: ﴿**يَعْقِلُونَ بِهَا**﴾، تأويلان: **أحدهما**: يعملون بها، **والثاني**: يعتبرون بها»[٧].

وارتكازاً على هذه الرؤية في النّظر إلى الأمور، يسلك طه عبد الرحمن مسلك التأسيس الأخلاقي للفاعلية الإدراكية المعرفية، رافضاً في الوقت نفسه تلك الثنائية التي أدخلها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط إلى حقول المعرفة الفلسفية؛ أي التفرقة بين العقل النّظري والعقل العملي، وتخصيص الأول بالوظيفة المعرفية، والثاني بالوظيفة التشريعية للأخلاق. لكن مع طه عبد الرحمن يستحيل العقل عقولاً، والفعل الإدراكي مراتب لا يقيم على حال واحدة، بقدر ما يتجدّد على الدّوام، ويتقلّب بغير انقطاع، ويرتقي في مراتب الكمال بقدر ما يكون متعلّقاً بأفق الرُّوح. يقول طه عبد الرحمن في مقام الحديث عن مقاصده في تبنّي التصور الفعالي

(٧) المصدر نفسه، ص ١٢.

للعقل: «وقد كان قصدي أن أبيّن كيف أن العقل ليس مرتبة واحدة، وإنّما مراتب متعددة، بعضها أعقل من بعض، بحيث يكون أدناها عقلاً ما كان موصولاً بالرتبة الأخيرة من رُتب الحس، لأنّه ما زال يحمل بعضاً من خشونته وكثافته، ويكون أعقلها جميعاً ما أشرف على الرّتبة الأولى من رُتب القوة الروحية، إذ يكون قد لاح له مطلع من رقّتها ولطافتها، فانطبع به، إن كثيراً أو قليلاً»[٨].

هكذا، إذن، يكون مقصود طه عبد الرحمن في تبنّيه التصوُّر الفعالي للعقل، والتوجيه القيمي له، إقرار الحقائق المتوالية:

١ ـ التّوجيه الروحي للفاعلية العقلية، أو قوة تأثير العمل في النّظر، وأن فعل التجربة الرُّوحية أشد تأثيراً من التّجربة الحسّية، ولهذا الإقرار قيمة توجيهية تعبّدية، ذلك أن العمل يخصّب الممارسة العقلية، ويفتح آفاق الإدراكات الجديدة، فـ «المريد لا بدّ له من الترقيّ... وأصلها كُلّها الطّاعة والإخلاص، ويتقدّمها الإيمان ويُصاحبها، وتنشأ عنها الصّفات والأحوال ثمرات، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التّوحيد والعرفان... لأن حصول النتائج من الأعمال ضروري، وقصورها من الخلل فيها كذلك»[٩].

٢ ـ الصّلة التّكَاملية بين الملكات الإنسانية وإنهاء التّعارض بينها، «بحيث ليست هناك قوة حسّية خالصة، ولا قوة عقلية خالصة، ولا قوة روحية خالصة، بل في القوة الحسية بعض من العقل، كما في القوة العقلية بعض من الرُّوح، والعكس صحيح، ففي القوة

---

(٨) طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١)، ص ١٤٠.

(٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، اعتناء ودراسة أحمد الزعبي (بيروت: دار الأرقم، ٢٠٠١)، ص ٥١٨.

الرُّوحية من أثر العقل ما يُضاهي ما في القوة العقلية من أثر الحس؛ وإذا جاز وجود هذا الاتصال بين مختلف القوى الإدراكية، جاز أن تكون التَّجربة الرُّوحية مكمّلة للنّظر العقلي، لا منقطعة عنه، ولا بالأَوْلى مفسدة له، كما زعم بعضهم عن باطل»[١٠].

ولا يقتصر هذا المنظور التكاملي على الملكات الإنسانية؛ إنما يجوز خلعها، فضلاً عن هذه، على مصادر المعرفة لدى الإنسان، فالمعرفية الإسلامية يتكامل فيها الحس والعقل والوحي من أجل إنجاز وحدة الحقيقة، والمثال الذي نستجلي به هذه الحقيقة، نستخرجه من تاريخ الفلسفة نفسه، فسقراط مثلاً كان همُّه عالم الإنسان وحده، وكان يرى أن المعرفة الحقَّة تنطلق من النّظر في الإنسان نفسه، من دون التأمُّل في عالم النَّبات والهوام والنُّجوم. «وما أشد هذا مخالفة لروح القرآن، الذي يرى في النّحل على ضآلة شأنه، محلاً للوحي الإلهي الذي يدعو القارئ دائماً إلى النَّظر في تصريف الرياح المُتعاقب، وفي تعاقُب اللَّيل والنّهار والسُّحب، والسّماء والنّجوم، والكواكب السابحة في فضاء لا يتناهى. وكان أفلاطون وفيّاً لتعاليم أستاذه سقراط، فقدح في الإدراك الحسي، لأن الحسّ في رأيه، يفيد الظنّ ولا يفيد اليقين، وما أبعد هذا القول عن تعاليم القرآن الذي يَعُدّ «السمع» و«البصر» أجلّ نِعَم الله على عباده، ويُصرّح بأن الله (ﷻ) سوف يسألهما في الآخرة عمَّا فعلا في الحياة الدنيا»[١١].

٣ ـ تعدُّد مراتب العقلانية وتفاضلها؛ فالفعل الإدراكي الحسي

---

(١٠) عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص ١٣٩.

(١١) محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام** (دمشق: مركز الناقد الثقافي، ٢٠٠٨)، ص ٣١.

وفق هذه النّظرة يكون في الرتبة الأخيرة، ويترقّى في مِعراج الحقيقة من الكثافة والخشونة إلى الرُّتبة الأعلى من مراتب العقلانية، أي رتبة الرّقة واللّطافة والقوة الروحية، وما إجراء القِسمة بين العقل المجرّد والعقل المُسدّد والعقل المؤيّد، سوى أمارة على ترسيخ مبدأ تفاضل الفاعليات العقلية، والمُتخلّق بأخلاق الدين وحده، «من يُحصّل رتبة العقلانية المسدّدة، ثم كيف أنه يرتقي منها إلى رتبة العقلانية المؤيّدة متى اتقى الآفات التي قد تدخل على عمله، وكيف أن واجبه هو أن يعمل جاهداً من أجل الارتقاء إلى هذه الرتبة الثالثة التي تجعل له عقلاً كاملاً، يُدرك ما لا يُدركه غيره، ويُصيب حيث لا يصيب»[١٢].

٤ ـ تحرير الفكر العربي من التبعية لعقلانية الغير، التي ليست سوى تجلٍّ من تجلّيات الممارسة العقلية، وليست مبدأها أو مثالها الأسمى، وفي المقابل حفز الهمم نحو الاجتهاد في تطوير عقلانية من لدن هذا العقل العربي، وتجديد العطاء الفكري المنقطع، منذ اللّحظة التي جرى فيها ترسيخ النموذج العقلانية (الكوني).

جليٌّ، إذن، استنكاف طه عبد الرحمن عن الأخذ بالتصوُّر الجوهراني للممارسة العقلية، والأخذ بالتصور الفعالي القلبي بمراتبه المتفاضلة، وهذا التصوُّر الجَوهراني الذي ناهضه، هو الذي وجده من جديد ومرة أخرى؛ مبثوثاً في شُعب الإنتاجية الفِكرية المُهيمنة على الواقع العربي الرّاهن، وهي على كثرتها، ليست واعية بحدود هذه العقلانية المجرّدة والمنفصلة عن التوجيه القيمي، هذا ما دفع بطه عبد الرحمن إلى التّصدي إلى هذا

---

(١٢) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ٧٦.

النّموذج العقلاني، بخاصة على النّحو الذي تبدّى في المدوّنة الفكرية الخاصة بمحمد أركون.

## ثانياً: مسألة العقل في الخطاب العربي المعاصر: مظاهر التَّجزيئية والتّشييئية

إن لمساءلة مسألة العقل في الخطاب العربي المعاصر أكثر من مبرّر، سواء في سياق حديثنا عن نظرة طه عبد الرحمن إلى مسألة العقل ونقده لأنماط العقلانية المنتشرة، أم في سياق حديثنا عن الكيفية التي عاش بها الخطاب العربي صلته بالعقل، باعتباره أداةً ومرجعاً وفاعلية. وفضلاً عن ذينك المبرّرين؛ فإنّ الحقيقة الساطعة التي لا يُنكرها قلق الارتيابي «أن العلاقة بمسألة العقل والعقلانية ما زالت علاقة مضطربة في الفكر العربي، والوعي بها ما زال وعياً لا تاريخياً حتى الآن»[١٣]، والعرض الأوضح على هذا الاضطراب، انشطار الخطاب العربي المعاصر في تعامله مع مسألة تحدّي العقل والعقلانية إلى فِرق مُتباينة، وتصوّرات متصادمة، تنتهل من مرجعيات فكرية هي الأخرى متباينة، وتتشارك هواجس التحضّر والإصلاح والتحديث، وقد حصرت بعض الدّراسات هذه الفرق في تعاطيها مع مسألة العقل إلى فرق ثلاث:

١ ـ الرّفض النّكوصي للعقل.

٢ ـ الانغماس الشامل في نظامه.

٣ ـ التَّحليل النّقدي له.

---

(١٣) عبد الإله بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، سلسلة بوعلي ياسين (اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠١)، ص ٧٢.

**الفرقة الأولى** يتصدّرها الاتجاه السّلفي، يستهجن العقل، من باب احتسابه جوهراً لحضارة مادية هي الحضارة الغربية، «وبدعة مدسوسة لأداء وظيفة إزاحة المقدّس وتهميش الروّحي وتنمية نظام قيم مادي غرائزي عارٍ من كل وازع أخلاقي.

أما **الفرقة الثانية** فيتقاسمها كل من الاتجاه الليبرالي والاتجاه الماركسي، وهم على اختلاف أجيالهم وحقول اشتغالهم ينتظمهم رابط مشترك هو الوعي بكونية الحضارة الإنسانية المعاصرة، وكونية العقل الذي هو جوهرها، وأساس حركة التقدّم التي طبعتها. ولقد ذهبوا جميعاً إلى أن الفكر العربي والمجتمع العربي يحتاجان إلى جراحة حقيقية لزرع قيم العقل والعقلانية لتنمية روح التاريخ والتطور التاريخي فيهما، وإخراجهما من الفوات والتقليد.

وتقوم **الفرقة الثالثة** على فضح العقلانية المركزية الغربية باعتبارها غلافاً للقمع الأيديولوجي والاستغلال والتهميش العاديين، والتسلّط السياسي للدولة اللّيبرالية على الحرية، والبرمجة الآلية لإنسانية الإنسان، والقولبة الاجتماعية للممارسة الحياتية... إنها نص يدافع عن الاختلاف ضد المطلقية (Absolutisme) والشمولية أو الكلّيانية (Totalitarisme) التي يمثّلها العقل في تجلّياته الفكرية والمادية: الاجتماعية والسياسية والاقتصادية[١٤].

وفضلاً عن هذا التقسيم للكيفيات التي عاش بها الفكر العربي المعاصر مع العقل باعتباره أداة ووظيفة ومرجعاً؛ فإن ثمة بعض الاجتهادات الأخرى التي تتبنّى تقسيماً مغايراً، يكتفي برصد اتجاهين رئيسين، هما الاتجاهان المهيمنان: العقل التراثي والعقل الوضعي؛ والملمح الجوهري المُراهن عليه من أجل مجاوزة هذين

(١٤) المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٦٢.

الاتجاهين هو: العقل التكاملي، «فمهمتنا في حقيقة الأمر تقديم نموذج لعقل تكاملي مُغاير في بعض أُسسه، وكثير من تفاصيله، للنّموذجين السائدين في عالمنا اليوم: العقل الوضعي والعقل التراثي. لذلك، فإن جهدنا لا يتوقّف على تحديد الأسس الكلية والثوابت المبدئية للعقل البديل الذي يتكامل فيه فقه الهداية والتنزيل وفهم الطبيعة والتاريخ، بل يتضمّن أيضاً عملية تفكيك وتركيب لثوابت العقلين السائدين والمهيمنين»[١٥].

اللافت هنا، أن قلق مسألة العقل في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر، لم تُحسم بشكل واضح ودقيق، لا في مَنشَئها التاريخي الذي أفرز ظواهر التّوفيق والتّقريب، ولا في عودتها المكرورة التي أفرزت ظواهر الرّفض النّكوصي والتبنيّ التّرحيبي؛ إن هذه كلّها أعراض على مرض في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر، وطه عبد الرحمن لم تخفَ عليه هذه الظاهرة، بخاصة أنّه أدرك تكاثر الكلام في العقل: «لقد كثر الكلام عن «العقل» و«العقلية» و«العقلانية» و«المنهج العقلي» و«السلوك العقلاني» و«العقلنة» و«التعقل» و«التعقيل» في الكتابات الإسلامية والعربية منذ القرن الماضي، وما زال الخطاب الدّاعي إلى العقلانية والمُطالب بتقويم التراث الإسلامي العربي بمقتضى المنهج العقلي مسيطراً على توجّهات الباحثين، وعلى هموم المناضلين، حتى إن بعضهم يدّعي القدرة على تنقية هذا التراث وإرسائه على مبادئ وقواعد عقلانية راسخة ونهائية، يتساوى في ذلك من أخذته الغيرة الدّينية على الحالة المتردّية للأمة الإسلامية، ومن ساورته الحميّة العربية

---

(١٥) لؤيّ صافي، **إعمال العقل من النظرة التّجزيئية إلى الرؤية التكاملية** (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨)، ص ١٦.

المتطلّعة إلى النّهوض بالواقع المتخلّف للعالم العربي»[١٦]، ومن أجل مُجاوزة أعراض هذا المرض في مشكلة العقل، سعى طه عبد الرحمن متوسّلاً بمفهومه المَخصوص للعقل الذي سبقت الإشارة إليه، إلى تشخيص هذه الأعراض، ومطبقاً على نموذج هو محمد أركون في بقائه متوسّلاً بالمُفهوم التقليدية للعقل والمُصادمة لمقتضيات المجال التداولي الذي يتحدّد فيه العقل بدلالة أخرى، ووظيفة أوسع.

## ثالثاً: أركون وحُدود دعوى شرعانية العقل الإسلامي

يُمَوضِعُ طه عبد الرحمن المَباحث الفكرية حول العقل في الخطاب العربي المعاصر، ضمن دائرة فكرية تنتظم داخل قياس منطقي يلخّص مقدّماتها ونتائجها في صيغة دعاوى تميّزت بالقول بـ:

«ـ وجود «عقل» خاص بالتراث «العربي» و«الإسلامي».

ـ وقوف «هذا العقل» الخاص، حائلاً دون قيام التراث بأسباب العلم والتقدم.

ـ ضرورة تجاوز هذا «العقل» والأخذ بغيره»[١٧].

ولقد جرت ألسنة جمهور المثقفين، بهذه الدَّعاوى إلى مستوى تعذّر إمكانية تصوّر ما يُخالفها، وترتّب عنها تصوّرين رائجين هما: التّصوُّر الذي يصِف العقل العربي بالصّفة البيانية، والجابري في

(١٦) عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص ١٥.

(١٧) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص ١٤٥.

طليعة هؤلاء، والتصوُّر الثاني يصف العقل الإسلامي بالصّفة الشّرعانية وأركون في طليعة هؤلاء.

إن القول بالصّفة الشّرعانية للعقل الإسلامي، جاءت نتيجة تأثر أركون، أو بالأقوى، افتتانه بالإنتاجية المنهجية التي بلغتها العلوم الإنسانية المعاصرة (مثل التّحليل اللّغوي، والمنهجية التّشوئية الجينالوجية، والملاحقة الأركيولوجية لأصول الأشياء، والتحليل النفسي للمعرفة، التّفكيك...) على اختلاف فروعها، وتعدّد مجالاتها، هذا التأثر أخرج خلاصات معرفية تضم مشروع أركون بأكمله، ويذكر منها طه عبد الرحمن:

«ـ تمييزه بين مُكونات النّظر الإسلامي ومكوّنات النّظر الحديث.

ـ مقابلته بين خصائص الخطاب القرآني وبين معايير «العقلانية»، مع الاحتكام في تقويمه لهذه الصّفات القرآنية إلى «العقلانية» دون الاحتكام إلى القرآن حين وصف «العقلانية».

ـ اعتبار مذاهب الفقهاء ومدارس المتكلّمين مجرّد حركات، من جهة تساند تناحر الجماعات السياسية للهيمنة في مجال السّلطة، ومن جهة أخرى تُساهم في التنكّر لمقتضيات التاريخ، سواء ما تعلّق منه بتعاقب الأحداث أو ما ارتبط بتجدد أحوال الإنسان.

ـ إنكاره على «الفكر الإسلامي» التّوجيه الدّيني لتصوراته وأنساقه النّظرية»[١٨].

وبالفعل، يُدرك المتفحّص للإنتاجية الفكرية الأركونية مدى الحضور المكثّف لهذه المواصفات، منها، تخصيصاً، الدّمج بين المعرفة والسّلطة باعتبارهما وحدتي تحليل، في فهمه للتراث

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

المعرفي الإسلامي، أي إن ثمة رهانات سياسية تسكن العقائد الإيمانية. يُدخل أركون إرادة القوة هذه مفهومةً بالمعنى الذي نعثر عليه في تاريخ هيمنة النّظم اللّاهوتية السياسية، وتأويلها للعالم وفق منظوريّتها، يدخلها كأداة تحليل تفكيكي، وأداة نقد تاريخي للإنتاجية المعرفية التراثية الإسلامية ولمفهوم الحقيقة المُطلق الذي ترفعه الأديان اللّاهوتية، «فالدين يقع في خدمة الفاعلين الاجتماعيين الذين يتوزّعون على الفئات المُتنافسة من أجل ضمان السيطرة على الأملاك الرَّمزية التي لا يمكن اقتناص السلطة السياسية أو ممارستها من دونها. وما يقدمه لنا الفكر اللّاهوتي على هيئة «أرثوذكسية» دينية يعرّيه لنا علم الاجتماع الديني أو الأنثروبولوجيا الدينية بصفته أيديولوجيا كل فئة اجتماعية تحاول فرض هيمنتها. . .[إنها] رهانات محسوسة، ولكنّها محجوبة بواسطة مفردات المعجم الديني»[١٩].

يرفض طه عبد الرحمن هذه الدّعاوى رفضاً تاماً، ويبصر فيها موقفاً غير مستند إلى البُعد المنهجي الذي تخلّق تامّاً في إطاره العلم الإسلامي، فضلاً عن استناده إلى رؤية متحيّزة تنطلق من رؤية معرفية تبيح لنفسها أوصاف العلمية وتحرّمها على غيرها، وبيان ذلك كالتالي:

## ١ ـ مفهوم العلم عند الفقهاء وقصور تصوّر أركون له

إن الدّلالة التي يخلعها أركون على مفهوم العلم لا تنسجم والدّلالة التي بلغتها جهود الفقاء، فالعلم يطلق بالاشتراك على:

---

(١٩) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ١٠٥.

الجهد المعرفي الذي يبذله شخص، أو مؤسّسة في حقل من حقول المعرفة، كما يقصد به المنهج المتوسَّل به من أجل الحصول على المعرفة، أو هو نظام منهجي يمتلك وحدات مخصوصة، لأن العلم هو روح المعرفة وجوهر الحضارة. إن الأهم، إذن، بناء على هذا، لا يتعلَّق بالمحتوى أو المضمون المعرفي الذي أنتجه الفلاسفة والعلماء، إنما اتّباع المسيرة والمنهج، فالعلم من دون بيان طريقة تحصيله يستحيل إلى مجرد خطرات وأفكار انتقائية، من هنا كانت الحاجة إلى الضابط المنهجي ذات أهمية قصوى بما هو، أي الضابط المنهجي، «القانون الفلسفي أو المبادئ الفلسفية النَّاظمة بتحديد واضح للأفكار، فالمنهجية تقنين للفكر، ومن دون هذا التّقنين للفكر يتحوَّل الفكر إلى تأمُّلات وخطرات انتقائية، قد تكون عبقرية ومشرقة جداً، وذات جدوى في كثير من الأحيان، وتصلح للمواعظ والمجادلة الحسنة، ولكنها لا تكون منهجية، فمنهجية الأفكار أو تقنينها بالمنهج تماثل حالة توليد القوانين من الطبيعة»[٢٠]. والمعنى الثَّالث للعلم يُراد به أيضاً جُملة المعارف المكتسبة، بما تحويه من نظريات ومناهج وتصوُّرات تحقق أحد أوصاف العلم، وهي صفة التّراكمية. وفي رأي طه عبد الرحمن «أن محمد أركون يميل إلى المعنى الأخير، فيفهم من العلم كل العلوم، سواء تلك التي استكملت مقوماتها، أو التي لا زالت تتلمّس طريقها، فيُطالب في النّظر إلى الإنتاج الفكري «الإسلامي»، بالاستفادة من كل هذه العلوم على تعدّدها واختلاف مناهجها»[٢١]، وهذا الاعتراض المبدئي ذو

---

(٢٠) محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣)، ص ٣٣.

(٢١) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ١٥٠.

دلالة جليّة، هي عدم القَبول بالإتيان بكل مكتسبات المعرفة الإنسانية والاعتراض على كونيتها، إنها دعوة إلى عدم تقديس النموذج المعرفي الغربي، «وعدم المبالغة في الانبهار بعقله الذي حقّق المنجزات، والتزام مبدأ المسافة أو الوسط في الأخذ عن الغير؛ مع الشك في هذا المنقول حتى تثبت صحّته، وتتأكّد جدواه بعد إخضاعه للتّجربة والإجراء»[٢٢]. وليس هذا الموقف تعبيراً عن نزعة ارتكاسية منجذبة نحو ذاتها مهما كانت حالها، أو نداء لرفض منجزات المعرفة الحداثية، والصّد عن مناهجها ومذاهبها ونظرياتها النّقدية، ذلك «أن مسألة الاستعارة من الغير والاستنارة بنموذجه الحداثي، هي قضية لا غنى عنها، يُمليها الواقع ويفرضها. بل إن شرعيتها ليست قصراً على العقل العربي وحده، فهي حاجة ملحّة وضرورية لكل عقل أو ثقافة، كثقافة العالم الثاني أو الثالث السّائر على طريق النمو والتطور ـ يريد أهلها أن يخوضوا معركة ضد الخرافة والتفكير الخرافي من أجل ترسيخ التفكير العلمي وسيادة العقل. ولكن التّحديث والاستعارة من الغير باعتبارهما ضرورة حضارية وحلاً مفروضاً شيء، وأن يتحوّل التحديث إلى حداثة مستنسخة: تستعير النموذج الغربي وتستعيره وتقلّد فكره الجاهز؛ وتتبع آثاره الثقافية في تنميط وتقديس، شيء آخر، سيما أن الحداثة الغربية ذاتها، تراجع نفسها، وتقف على مواطن الخلل، وعلى الأماكن الفارغة من أجل ملئِها. وتدارك النَّقص والأخطاء التي أوصلت العقل الغربي إلى الحائط المسدود»[٢٣]. وإدخال هذه التفرقة بين ضرورة الاستفادة وعدم الاستغراق الكلي في منتجات المعرفة الغربية هي التي سلكها

---

(٢٢) حميد سمير، **خطاب الحداثة: قراءة نقدية**، روافد؛ ١٥ (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٩)، ص ٣٥.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٦.

طه عبد الرحمن في آليات تعامله مع المنقول الفكر الغربي، ومن أجل إتقان هذه الوظيفة التشغيلية يضع طه عبد الرحمن شروط يجب أن يستوفيها خطاب الاستفادة من العلوم الغربية هي توالياً:

ـ أن يُعيّن المُستفيد طريقاً لتركيب هذه العلوم في ما بينها تركيباً متكاملاً.

ـ أن يبني نظرية للاستفادة من هذه العلوم.

ـ أن يُحدّد نموذجاً يحقّق قضايا هذه النّظرية».

ووضع شروط الاستفادة هذه من العلوم المعاصرة، يدفع بنا إلى تسليط الضّوء على مدى حضور أو غياب هذه القواعد في توظيف أركون للعلوم الإنسانية المعاصرة. في رأي طه عبد الرحمن أنه لم يستوفِ لهذه الشروط حقّها، على الرغم من أن افتتاحاته دائماً تُطالعنا بالكثافة المنهجية وتحديد المناهج التي سيسلك وفق مقتضياتها، وعندما لم يفِ بهذه الشروط، فـ «لن تكون أحكامه إلّا دعاوى مبنيّة على مذهب «توفيقي»، لا على مسلك «تحقيقي»؛ بينما تصور الفقهاء للعلم ليس هذا التصور التلفيقي، وإنما يتصل بالمعنى الثاني الذي ذكرناه، وهو المنهج لتحصيل المعرفة، فالعلم عندهم هو الإحاطة بمسائل الشرع وقواعد استنباط فروعه من أصوله. وهذا مطلب معقول وقابل للتحقيق»[٢٤].

جليّ إذن، كيف يفتقر خطاب أركون إلى الدّلالة المنهجية للعلم، واقتصاره فقط على الدّلالة التراكمية، أو جملة العلوم المكتسبة، فضلاً عن لجوئه إلى الإبقاء على البُنية الصّوتية أثناء ترجمته المصطلحات، واختياره الرّسوم العربية المطابقة لها صوتياً

(٢٤) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ١٥٠.

مثل: «الأنثروبولوجيا»، و«الاستراتيجيا»، و«الإبستيمي»، والصّواب بخلاف هذه الطّرائق، «ذلك أن ترجمة مصطلح أجنبي بمصطلح عربي يكون أصليّاً في اللّغة العربية، وليس غريباً عنها، يجعل القارئ يُدرك مباشرة وبعفوية مدلولها، كما يتحدّد داخل المنظومة اللّغوية العربية التي هي المجال التداولي الأصلي لهذه الكلمة. لأن العبارة من حيث هي مدلول تحمل داخل منظومتها اللّغوية خصائص رؤية أهلها للعالم وتصوّراتهم وطرق تفكيرهم. وهي عمليات فكرية تقع بكيفيةٍ آلية وخفية ولاواعية، ولكن هذا المنزلق الفكراني لا يكون دافعاً إلى منزلق فكراني آخر أشد خطراً، وإنما يستوجب ضرورة البحث في تأصيل المفاهيم والمناهج»[٢٥].

وهذا بخلاف فلاسفة الإسلام القدامى عندما تعرّفوا إلى المنطق الأرسطي، حيث «ناقشوا موضوعات لم يعتنِ بها أرسطو مثل علاقة المنطق بعلوم اللّغة، وشارك الفقهاء والمتكلّمون الفلاسفة في العناية بمناهج التفكير، وكثيراً ما وجّهوا النّقد إلى منطق أرسطو... وناقشوا نظريات أرسطو في المقولات والتعريف، ومالوا إلى رفض التعريف الأرسطي للماهية بالجنس والفصل، وأدخلوا التعريف بالرّسم الذي يصف الجزئي... [على الرغم من هذا]، فالمسلمون كان لديهم مناهج في دراسة أصول الفقه، وكان علم الأصول بمثابة المنطق في المشكلات العملية التي صادفت مفكّري الإسلام»[٢٦]، أي إن اهتمامهم كان أكثر موصولية بالوظيفة المنهجية التي يُحققها منطق أرسطو، ولم يكن دائراً على محتوى الفكر، وهذه المسلكية

---

(٢٥) مختار الفجاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٦٠.

(٢٦) أميرة حلمي مطر، **الفكر الإسلامي وتراث اليونان** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠)، ص ٤٣ ـ ٤٤.

شبيهة تماماً بعلوم النحو، حيث يهتم النحوي بالقواعد أكثر من اهتمامه بالجمل المكوّنة.

## ٢ ـ إنكار أركون المزايا العلميّة التي أتى بها الفُقهاء

يُظهر لنا القلق الثاني في خطاب محمد أركون، بخاصة في مسألة إنكاره على الفكر الإسلامي التوجُّه الدّيني لأنساقه النّظرية ومسالكه الاستدلالية، من اتهامه الفُقهاء بالتنكُّر للمُلابسات التّاريخية وإضفاء المشروعية على المؤسّسة الحاكمة، والمنافحة عن رؤية خطية أُحادية ترسّم لها وتسوّغ لها أيضاً، لذلك وتبعاً لمستلزمات المقاربة الأركونية من الأجدى «أن نعلم أن الأنظمة اللّاهوتية تعكس إرادات القوة والتوسُّع والهيمنة في ما تخلع عليها القدسية والمشروعية والطقوس الشعائرية، ولم تنفكّ إرادة القوى هذه في التّصارع والتحارب... إنها [أي الأنظمة اللّاهوتية] أنظمة ثقافية ذات عقلنة ظاهرية تنبذ بعضها بعضاً، لكي تؤكد على ذاتها وترفع من قيمتها إلى مرتبة الدّور التاريخي بصفتها المؤتمن الوحيد والموثوق على الوحي»[٢٧].

يلجأ الفُقهاء، وفي ضوء هذا الاقتباس، إلى الاستخدام الرّمزي للنّصوص الإسلامية الدّينية، وذلك ليس سعياً وراء الحقيقة، إنما استجابة لخيارات سياسية، وتعتقد في استجابتها لهذه الخيارات أنها تقدّم القراءة الصّحيحة والمطابقة لمرادات النّص الأصلي، إلا أن طه عبد الرحمن ينفي عن الدّرس الفقهي مثل هذه التّحليلات المتأثّرة بدورها بنظرية وحدة المعرفة والسلطة عند

(٢٧) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩)، ص ٣١٣.

فوكو، وروافدها الأصلية ممثّلة في إرادة القوة والمعرفة عند نيتشه[٢٨]، لأن هَمَّ الفُقهاء كان «هو بناء نسق نظري يُستعان به على ضبط استخراج الأحكام المستجيبة لكل ما استجدّ من الأحوال. . . فالعلم عندهم يستجيب لشرطين أساسيين هما: الاستدلال والتّعليل؛ فقدوضعوا قواعد لاستنباط الفروع من أصول الشريعة، وحدّدوا مسالك التّعليل المختلفة؛ ولهذا جمعوا بين الشَّرط العقلاني للعلم الصُّوري والشّرط العقلاني للعلم الطبيعي، ولا عجب في ذلك ما دام مجال الشريعة هو مجال يجمع بين العلم والعمل»[٢٩].

إذن، المُوجّه الحقيقي ليس دوافع حيوية لتكريس هيمنة فئة سياسية على غيرها، إنما دوافع معرفية منهجية، والدّليل على ذلك أنه لو كانت غايتهم هي تلك المذكورة (أي التّسويغ المنطقي لإرادات القوى والاستجابة للخيارات السياسية المحايثة لها)، لكانت أحكامهم أحكاماً متقلّبة بتقلّب أهواء السّاسة، وموصوفة بما هي موصوفة به الممارسات السّياسية من عفوية وعدوانية وتلقائية، بخاصة أن وقائع التاريخ السياسي للعالم الإسلامي تقلّبت بتقلّب إرادات الهيمنة والاستقواء، وفيها ما يتظاهر لتقوية هذه الفكرة. إن أبنيتهم المنهجية لا تُخالف الشروط الواجب توافرها في كل نسق منطقي، وعلى رأس هذه الشروط: الاتساق والبساطة والكفاية.

تعكس الشواهد المنهجية، التي طوّرها وابتكرها الفقهاء

---

(٢٨) يقول فريدريك نيتشه في هذا المقام: «ما المعرفة في التّحليل الأخير؟ إنها تأويل؛ استثمار لمعنى، فهي في أغلب الحالات لا تفسر؛ إنّها تأويل جديد لتأويل قديم أضحى غير صالح ولا منتفع به، ولم يعد سوى مجرد علامة، لا توجد هناك حالة واقعية، كل شيء في سيلان، يستحيل المسك به، والأكثر دواماً هي آراؤنا». انظر: Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, texte établi par Friedrich Würzbach; trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, 2 tomes (Paris: Gallimard, 1948), tom 1, pp. 239 et 133 resp.

(٢٩) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ١٥١.

وعلماء الأصول، البُعد المنهجي العميق في تفكيرهم، والمُعبّر عن روح الحضارة الإسلامية، هذا البُعد المنهجي يستمد عمقه من ثنائية الإبداع التي اختص بها: الأولى، تنصب بنقد علماء الأصول، بخاصة الشافعي والمتكلّمون والفقهاء، بخاصة ابن تيمية نقدهم للمنطق الأرسطوطاليسي، فعُلماء الأصول رفضوه في تبنّيه فكرة المماثلة بين اللّغتين اليونانية والإسلامية، وقيام المنطق الأرسطوطاليسي على خصائص اللُّغة اليونانية، وعلماء الكلام رفضوه من منطلق مخالفته علم الإلهيات الإسلامي، من هنا اعتبروه وثيق الصّلة بالميتافيزيقا، وكثير من أصوله تتّصل بأصولها، أما الفريق الثالث فهو فريق الفقهاء، يتقدّمهم في ذلك ابن تيمية، «وقد ذكر ابن تيمية العلّتين اللّتين ذكرهما الأصوليون والمتكلّمون من قبل وتوسّع فيهما، ثم أضاف إليهما الأسباب الآتية:

**أولاً**: المنطق الأرسطوطاليسي يقيّد الفطرة الإنسانية بقوانين صناعية متكلّفة في الحد والاستدلال.

**ثانياً**: اتجاه الإسلام إلى الوفاء بالحاجة الإنسانية المتغيّرة، بينما المنطق الأرسطوطاليسي يعتبر قوانينه كلية وثابتة.

**ثالثاً**: عدم اشتغال الصّحابة والأئمة بهذا المنطق الأرسطوطاليسي مع توصّلهم إلى كل نواحي العلم»[٣٠].

وبهذا الإجراء الكاشف عن حقيقة الإنتاجية الفقهية في الحضارة الإسلامية، يتبدّد القول بانغراس المعرفة الإسلامية في الخيارات السّياسية واختزالها في ذلك المحدّد، هذا فضلاً عن أن

---

(٣٠) علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي** (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٨)، ص ٢٨٨.

هذا الاختزال للعلوم إلى نزاعات القوى السياسية، ينفي عن هذه القراءة صفة العلمية، لأنها ترتكز على السَّلطة باعتبارها وحدة تحليل، وتحولت ثنائية المعرفة والسلطة بدورها إلى سلطة معرفية تُمارس نوعاً من الهيمنة والغطرسة والطغيان المعرفي على غيرها من المعارف التي لا تتماثل معها.

## ٣ ـ استناد تحليلية أركون إلى شرعانية أخرى

من المنطلقات الأساسية التي يبني عليها أركون مقاربته للتراث المعرفي الإسلامي، كما جاء في بداية هذا النّص، القول بشرْعانية العقل الإسلامي، وإقامة المقابلة بينه وبين وصف العلمية التي يموضع مقارباته ضمن نسقها: «ينبغي علينا **كباحثين علميين**، أن نعود إلى تاريخ كل مجتمع من هذه المجتمعات وثقافته الخاصة إذا ما أردنا أن يكون التَّحليل دقيقاً ووافياً. وفي ما يخص مسألة الفضاء المتوسّطي، فإنه من المهم أن نحدّد **العقبات الأيديولوجية** التي تؤخّر من دراسته أو تطمس أهميته بالنسبة للاستفادة النّقدية الحديثة لتاريخ الأديان والفلسفة والثقافات»[٣١]. وواضح من خلال هذا النّص تلك المقابلة المكرورة بين ما هو علمي دقيق وما هو أيديولوجي متحيّز. لكن، وكما جاء في النّقد السابق، أن أركون إما أنه بنى أحكامه على أُسس علمية حقيقية، وإما أنه يستند إلى أيديولوجية أو شرعانية مخصوصة، أما أن طه عبد الرحمن بيّن أن المنهج الذي يدّعي العمل به هو منهج تلفيقي لا تحقيقي، فيترتّب عن ذلك سقوطه في الشرعانية أو الفكرانية، «ولمّا كان يعترض على الشرعانية الإسلامية، فقد سقط إمكان نسبته إليها، فلا يبقى

(٣١) أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص ٤٣.

إلا أن نقول بدعوى استمداده من «شرعانية أخرى». فما أجراه، إذن، من حكم على «العقل الإسلامي» أولى أن يُجرى على ادّعائه، وما تهافتت دعوى مثل تهافتها بقلب دليلها عليها»[٣٢].

هذا، ومن الأعراض الدالّة على وقوعه في متاهات الشّرعانية، اعتماده مسلك التّعددية المنهجية، بخاصة إذا كانت هذه التعدّدية لا تقتصر على تقنيات إجرائية، بقدر ما تختلف باختلاف رؤاها للعالم، أو أن اختلافها اختلافاً بنيويّاً أصوليّاً. «وقد وقع أركون في هذا النوع من الخطأ [مثلاً] عندما جمع بين فلسفتي فوكو وهابرماس، وهو ما أوقعه في الخلط، ومن ثَم إحداث كثير من الثّغرات والفراغات في خطابه النّاقد للعقل الإسلامي... هكذا كان في التجائه مثلاً، إلى هابرماس يستحضر متقبلاً مغايراً عن المتقبل الذي استحضره في أثناء اعتماده حفريات ميشيل فوكو، لقد كان بالنسبة إلى الأول يُرضي الضّمير الإسلامي عندما حافظ على محسوسية الحقيقة، لكنه وقع في الوقت نفسه في تضارب معرفي مع فوكو حين راح يُرضي الضّمير العلمي في الغرب، إن ذلك... إخلال بشروط الانسجام العلمي للخطاب. وبذلك جعل أركون خطابه عرضة لتسرّب الفكرانية والأعراض والفراغات، فإعطاء النُّقاد مفاتيح النقد والنفاذ إلى فراغات الخطاب: خطاب الإسلاميات التّطبيقية باعتبارها المنهج الذي أرتآه أركون لنقد العقل الإسلامي»[٣٣].

هكذا، إذن، يقع خطاب محمد أركون في إحراجات اللّاعلمية والتوكُّؤ على الشّرعانية والأيديولوجية في مقاربته التراث المعرفي الإسلامي، إنها الأوصاف نفسها التي خلعها على بنية المعرفة

---

(٣٢) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ١٥١.

(٣٣) الفجاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، ص ٦٣.

والعقل الإسلاميين، وفضلاً عن هذا، في ما يرى طه عبد الرحمن، كما هو الشأن مع نماذج أخرى، الجابري مثلاً، يتبنّى أركون المفهوم السُّكوني للعقل والمُمارسة العقلانية، المفهوم الذي يجمّد العقل ضمن نموذج وإطار مرجعي متأثر بدوره بنظرية العقل عند اليونان، باعتباره جوهراً قائماً بالإنسان، يفارق به الحيوان، ويستعد بواسطته لتلقّي المعرفة، وكان من الأجدى والأقوى الخروج من هذا المفهوم التثبيتي الذي يتأسّس على فكرة كونية العقل؛ والاستناد إلى التصوّر الوظيفي والتحوّلي الذي يقضي بأن تكون العقلانية فاعلية إدراكية لا جوهراً ثابتاً، وأن الفاعليات الإدراكية بدورها تختلف باختلاف الزمان والمكان والمعايير والمقاصد التي توجّهها، وما المفهوم الغربي للعقل وإنتاجاته سوى تجلٍّ من تجلّيات العقلانية الوَظيفية والتحوُّلية.

هذا، ومن منحى تحليلي آخر، يعتقد أركون أن الحدود والمسافات جليّة بين العقلانية واللاعقلانية، «وهذا أمر ينقضه واقع تطور المعارف الإنسانية، بحيث لا نجانب الصواب إن قلنا بأن «العقلانية» و«اللاعقلانية»، إن هما إلا طرفان متقابلان لسلّم واحد، بينهما مراتب لا حصر لها، تتزايد أو تتناقص فيها درجة العقلانية، أو «اللاعقلانية»... والعقلانية تقتضي منا أن نعمل بالأحكام المتناقضة إذا توافرت لنا الأسباب لقبول كل واحد منها، ولم تمهلنا الضّرورة العملية إلى أن نكتشف سبيلاً لحذف بعض عناصر هذه الأحكام حتى يرتفع التناقض ويحصل الاتساق»[٣٤].

بالفعل، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، لم تعد تُبصر في العقل مسلكها الآمن نحو تحقيق التقدم والاستقلالية، بقدر ما

---

(٣٤) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ١٥٢.

أضحى سلطة هيمنة وطاغية يجري توظيفه بما ينسجم والأنظمة المهيمنة التي تتجه نحو تكوين الإنسان الاستهلاكي الذي يتحرّك وحياً من غرائزه، فضلاً عن أن نتائج الدّرس الأنثروبولوجي قد أوحت بخلاصة غير معهودة في ما يتصل بالبُنية التّكوينية للثقافات الإنسانية. إن العقلانية التي يجري الدّفاع عنها والتبشير بمعاييرها، إن هي إلا العقلانية المُتخلّقة ضمن أنساق الثقافة الأوروبية؛ وعدم قَبُول الثّقافات الأخرى لهذا النّموذج التّحديثي الأوروبي، ليس بسبب تخلّفها، أو بسبب ميكانيزمات فطرية في تفكيرها، إنما بسبب أنها تمتلك معقوليتها الخاصة التي تتحدّد انطلاقاً من رؤيتها العالم، ومرجعيتها المعرفية في تأويل العالم ورسم منظومة القيم لديها، وليس غريباً بعد هذا أن تتراجع العقلانية التي صاغتها ثقافة القرن التاسع عشر، وصارت الفاعلية العقلية تعترف بما كان لاعقلانياً، مثل البحوث التي نشهد عودتها في الدّرس الصوفي ومباحث الأسطورة والتفكيرات اللّاعلمية.

# الفصل الخامس

## أزمَة الفلسفة الكَوْنيّة
## ورِهانات الفلسفة المُقارَنة

### مُفتَتح

يندرج الكلام عن الفكر الفلسفي في العالم العربي في إطار الإنتاج المعرفي المتداول بعامة، وقيمته التَّشخيصية والتأويلية بخاصة، إذا ما أجرينا المقارنة بينه وبين أنشطة الفكر الفلسفي وإنتاجاته في دوائر الفكر الفلسفي الغربي، فالدّرس الفلسفي في العالم العربي يشهد استفاقة فلسفية مبتدأة، تنخرط في إشكاليات الفكر الرّاهن، وتتعاطى اشتغال الفكر ترجمة وكتابة، والإرادة في صناعة قول معرفي مخصوص، غير أن هذه الاستفاقة الفلسفية التي تتبدّى لنا ليست في مستوى القول الفلسفي المُحكَّم في عبارته وبراهينه، فضلاً عن انزياحها نحو أسئلة لا تستجيب لحاجات المجتمعات العربية ولا لتحدياته الثقافية، بمعنى أنها لا تستوفي شرائط السؤال الفلسفي وما يختص به من ضوابط تدليلية وتوجيهية: مثل طرح أسئلة مسؤولة، وتوضيح أسئلتها بتدقيقها وضبطها، من أجل أن يبقى إمكان الاعتراض للغير مفتوحاً، لأن السؤال المفتوح يُبقي المجال مفتوحاً للتعدد

والاختلاف، بالإضافة إلى أن أسئلتها لا تقتصر على ما دعت إليه الضرورة، وقادت إليه الحاجة فضلاً عن استحضار حال المتلقي وقدراته الإدراكية. ما دام الإدراك يتفاوت بتفاوت مراتب الفهم عند الناس[1].

ومآل عدم توافر إتقان ثقافة السؤال الفلسفي هذه هي عدم القدرة على تغيير أوضاع معيّنة، والانسياق خلف اتهمامات تُعايشها ثقافات أخرى؛ لأن أنماط الأزمات وعناصرها وحجمها هي التي تصوغ طبيعة الحلول الفكرية التي يُفكر فيها العقل، ويبني مفاهيمه من أجل ترسيم انفراجها واستبصار مخارجها. أمّا وإننا نستشكل أزمات لم تنبت لدينا، ونصوغ أسئلة ليست مسؤولة؛ فإن الفكر ينقطع عن الحياة، ويصير فكراً ليس عملياً ولا سياقياً ولا إنجازياً، وتستحيل قوانا العقلية مغتربة عن منابع حياتنا وقوانا النّفسية، شاعرة بالاضطراب وفقدان الفاعلية والاطرادية والأصالة والمخصوصية[*].

ومن الأسئلة التّداولية اليوم في أنماط تفكيرنا المُؤَسّسة على الحاجة والبحث عن مسالك تأويلية جديدة، ضرورة تطوير مفهوم

---

(١) انظر: حسان الباهي، **جدل العقل والأخلاق في العلم** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٩)، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(*) من الإشكاليات التي تنخر بُنى التفكير، وما هي بالمشكلات الفعلية وذات الأولوية لدينا، نقد العقل الميتافيزيقي، الدخول إلى ما بعد الحداثة، هيمنة التقنية على الانسان... في حين أن الأجدى بالفكر الفلسفي لدينا، بخاصة في الجزائر، التفكير في تفعيل القيم الأخلاقية اجتماعياً، ونقد الفكر الذي يَدَّعي الكونية وإعادة الاعتبار إلى الهوية المتوازنة، وترسيخ ثقافة المقاومة وتغيير مفاهيم الناس عن الأشياء والتشريع لكيفية إدارة العلاقات الإنسانية إدارة تواصلية تُتقن شرائط التهذيب والتبليغ.

مستحدث، هو مفهوم «الفلسفة المقارنة»، من أجل التصدّي لهيمنة الفلسفة الكونية، وهو ليس مجرد مفهوم فلسفي يتمّ رصفه مع مفاهيم أخرى، إنما هو أحد أهم فروع الفلسفة اليوم، لا بل إنه مشروع فلسفي بعينه أخذ يخترق ميادين التعددية الثقافية، بخاصة في المشهد الكوني اليوم الذي يتكلّم لغة التعارف والتواصل، والأطرف أن هذه الرؤية بدأت تشق طريقها وتنسج مفاهيمها، وتؤسس أركانها من الجزائر، مع واحد من الذين أسهموا في تزويد المكتبة الفلسفية بالمشاريع البحثية والتحقيقات العلمية؛ عنينا هنا عمّار الطالبي (١٩٣٤ ـ ) الجزائري المولد والإقامة اليوم، والطالبي أدرك في مسيرته المعرفية مدى نسبية المعرفة الفلسفية الغربية، وفي المقابل الحق في الاختلاف الفلسفي والتثاقف الحضاري، وبالتالي حقِيقٌ علينا التعريف برؤيته في الفلسفة المُقَارِنة، ورصد أركانها المؤسِّسة ونتائجها على صعيد الرؤية الفلسفية الراهنة.

## أولاً: الفلسفة المُقَارِنة: المعنى والمُسوّغات

هل بات مجدياً اليوم تكْرار تلك الأسطوانه المشروخة التي مَلَلنا سماعها؛ أي تلك التقريرات التي تنفي عن شعوب الشرق مواصفات الفكر الفلسفي؟ التي يستجمعها فرانكفورت قائلاً: «إذا بحثنا عن «الفكر التأمّلي»، في سجلات الأقدمين، اضطررنا إلى الاعتراف بأن ليس في مدواتنا إلا النزر اليسير مما يستحق أن يُدعى «فكراً»، بمعنى الكلمة الدقيقة. قليلية هي العبارات التي تنمّ عن التعليل المنظم المتماسك، وعن قوة الإدراك الذي نقرنه بالتفكير. فالفكر في الشرق الأدنى القديم يبدو ملفوفاً بالخيال،

ونعتبره نحن مشوباً بالوهم والخرافة»[٢]. وهذه الأفكار الرّاسخة في الوعي الفلسفي تاريخياً وراهناً قد فقدت الكثير من بريقها الأدبي، وتشقّقت جُدْرَانُها بخاصة مع تراجع المركزية الغربية وإفساح المسكن للتعددية والنسبية الثقافية، بخاصة مع الفلسفات التفكيكية مابعد الحداثوية، ونظريات النقد الأدبي، ونظريات النقد مابعد الاستعماري، التي تأثّرت بالفكر الشرقي، واستلهمت الكثير من أفكاره ومفاهيمه بعد أن أدخلها في الاغتراب الفكر المركزي الغربي الشاعر بتميّزه عن الآخرين[*]. «ونمت كُتَلُ اقتصادية جديدة صارت تتحدى التفوّق الاقتصادي والتكنولوجي الغربي دون أن تستند إلى كل المفاهيم الثقافية والمؤسسات الاجتماعية والسياسية التي تحكم كثيراً من أسسها. وفسحت الثنائية الكلاسيكية «الشرق، الغرب»، وصارت أسطورة استشراقية، وكان لعولمة الثقافة تأثير في صياغة أشكال فكرية جديدة ليست وجوباً سليلة المركزية الأوروبية، لأنها قد شُكّلت من هويات متعددة متشابكة لا تستند

---

(٢) هـ. فرانكفورت [وآخرون]، **ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى**، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا (بغداد؛ القاهرة: منشورات مكتبة الحياة، ١٩٨٢)، ص ١٣.

(*) من الأمثلة الوجيهة على هذه الحقيقة، مغادرة الفيلسوف الألماني المتشائم آرثر شوبنهاور (Arthur Schopenhauer) (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠) النموذج العقلاني الغربي، وإرساء تفكيره في الفكر الشرقي، بخاصة الهندي منه، وهو برأينا المنعرج الأخطر في التاريخ الثقافي الغربي، لأنه نقد جذري للعقل أداة ومُنتجاً معرفياً (ضمانة المعنى التي بقيت بعد نقد المرجعية الدينية)، ورُكون إلى المُنطلق الإرادي، وهذا كان نواة التفكير المركزية لدى فريدريك نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) الذي انفرط تفكيره إلى تشعّبات فلسفية شكّلت ما صار يُسمى اليوم «حقبة ما بعد الحداثة». وأضحت معه «إرادة القوة أداة للنقد والتقييم، أين يجرى نقد العقل بكتابة ضده أي الجنون أو تفكيك استعاراته الميّتة».

إلى الثنائية المائعة سليلة المركزية الأوروبية «الغرب والبقية»[٣].

هذا في مستوى الفاعليات الاقتصادية التي أفرزت أقطاباً اقتصادية أخرى، أضحت معها الإنتاجية الاقتصادية الغربية فاقدة لتميّزها الكلي وهيمنتها الرمزية، وفي المستوى الفلسفي المنهجي فإن ثمَّة إحْراجاً لنموذج العقلانية الذي صاغته ذهنية القرن الثامن عشر، وتراجعاً للأسس المنهجية التي قام عليها، مثل اليقين في المنهج التجريبي وإيقاع الانفصال بين القيمة والواقع مثلاً؛ و«تنامي الوعي بأن منظومة الحداثة والتنوير الفكرية التي قامت على مركزية الإنسان وإخضاع الكون لعقله وتنحية القيم لصالح القوة والسلطة وإخضاع الطبيعة قد أدّت إلى مشكلات التسلّح النووي المُدمّر، والعبث بالطبيعة الإنسانية من خلال الهندسة الوراثية وتدمير البيئة، وإدراك أن العلم وحده دون منظومة قيم حاكمة لمساره قد يدمّر الإنسان ذاته، وتنامي الجدل داخل العلوم الطبيعية والطبيّة بشأن الحدود الأخلاقية الواجب الالتزام بها»[٤]. ولَوَجَاهَةِ هذه الاعتبارات وغيرها سعى عمار الطَّالبي إلى بلورة أطروحة الفلسفة المقارِنة، مشيراً إلى مرحلتها الجنينية وأهميتها، بخاصة في عصر مَلْمَحُهُ الجوهري هو التقارب بين الأمم. يقول الطَّالبي: «وليس هذا الفرع مجرد مقارنة بين فلسفات الحضارات المختلفة، ولكنه أيضاً نوع من الفلسفة في حد ذاتها، ويُتاح لها نضجها في مقارنتها بين الملامح العامة لحضارات العالم الكبرى، فيما تتشابه، وفيما تختلف لفهمها أكثر، ولمعرفة مختلف المشكلات

---

(٣) المبارك المنصوري، **الدراسات الدينية المعاصرة: من المركزية الغربية إلى النسبية الثقافية** (تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠١٠)، ص ٢.

(٤) عبد الوهاب المسيري، **نحو حداثة إنسانية جديدة** (الدوحة: الجزيرة نت، ٢٠٠٩)، ص ٢٢٨.

وحلولها، كأن هذا اللّون من الفلسفة هو أعلى مجال للفلسفة باعتبارها فلسفة شاملة»[٥].

بالفعل؛ فإن ثمة تعددية في الثقافات أخرجتها إلى الوجود الوسائل التقنية وشبكات التواصل، بعد أن كانت مدفونة في إطاراتها الجغرافية وخُصُوصياتها الثقافية، بخاصة أن عصرنا هو عصر المكان المفتوح وزمن إلغاء الزمان التقليدي، فالالتقاء الثقافي مبناه التعارف والتثاقف لا التناكر والهيمنة، ولما كانت الفلسفة فاعلية ثقافية مهمة، فإنها لا تخرج عن هذا الإطار التعارفي التثاقفي، بخاصة أنها نشاط معرفي وأخلاقي يستجمع الخصوصية والكونية، ويروم وحدة الحقيقة في بحثه.

هذا، ويشير الطالبي إلى أن الاهتمام بهذا الفرع المعرفي، كما تؤكده شواهد التعاقب الحضاري، متلازم في فترة التوسُّعات الحضارية، والمسلمون في رأيه أصحاب قصب السبق في هذا اللّون من ألوان الاشتغال بالآخر المُختلف: «ولا ننسى أن نذكر أن السير على هذا النحو في المقارنة بين الثقافات والفلسفات والأديان قد بدأ عند المسلمين مُبكّراً، كما فعل الأشعري والنّوبختي، وابن حزم، والشهرستاني، وبخاصة البيروني في إحاطته بثقافة الهند وفلسفتها وديانتها، ومقارنتها في بعض جوانبها بفلسفة اليونان ومذاهب المُتصوفة، وكذلك ما سجّله الرحّالة في رحلاتهم، والمؤرّخون أيضاً مثل المسعودي وغيره، ويبدو أن هذه الظاهرة تتبع ازدهار حضارة ما من الحضارات وتوسُّعها، وتوقها إلى معرفة الأمم الأخرى»[٦]. ومن

---

(٥) عمار الطالبي، **مدخل إلى عالم الفلسفة** (الجزائر: دار قصبة، ٢٠٠٦)، ص ١١٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

أوجه المقاربات الواردة؛ مقاربة أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني في مُصنّفه: **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، وفي **الآثار الباقية**، الذي دشّن به مشروع المقارنة بين الثقافات، والأدهش أن المقارنة في هذا المقام لا تنحصر بين الثقافتين: الإسلامية والهندية، وإنما دخلت الثقافة اليونانية أيضاً، «فهذا المُستشرق الإسلامي المُتطلّعُ إلى معرفة ذهنية وعوائد وعلوم شرق بعيد، وتعريف قومه به، كان يقوم بعملية مقارنة مستمرة. لكن المُثير للانتباه أن البيروني في موضوع الهند **قلّما يقارن بينها وبين عالم الإسلام**(*) فهو حين يُقارَن فهو غالباً ما يُقيم المقارنة بين الهند واليونان، وهو أحياناً يُقابل بين الفكر الأسطوري الديني الهندي، وبين ما قد يُماثله عند الفرس أو اليهود أو النّصارى(٧).

وليس مرادنا هنا الإقرار بأن هذه المقارنة هدفها إثبات تفوّق الذّات المقارنة، أو وسيلة من وسائل قَبُولِ التكافؤ والتسامُح والنسبية؛ وإنما إعادة بناء مقولة التاريخ؛ حيث إن التاريخ عند البيروني مُقَوِّمٌ أساس من مقومات الاختلاف. والتاريخ هنا ينبغي ألّا يُفهم كصناعة، بل هو يعني به كيفية تصور كل أمة للزمان وموقعها منه. فيكون هذا التصور للزمان والمختلف حسب كل مجموعة بشرية، مُقوماً أساسياً من مقومات الاختلاف لأنه يُكيّف نظامها الاجتماعي وإيقاعه، ويُضفي عليه تفرُّده: «لكل واحدة من الأمم المتفرقة في الأقاليم تاريخ على حدة تعدها (كذا) من أزمنة ملوكها وأنبيائها أو دولهم أو سبب من الأسباب التي قدمت ذكرها،

---

(*) التشديد هنا من المؤلف.

(٧) للاستزادة، انظر: علي أومليل، **في شرعية الاختلاف**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٤٢ ـ ٧٠.

وتستخرج بها ما تحتاج إليه في المُعاملات ومعرفة الأوقات، وتنفرد فيه دون غيره»[٨].

وبهذا؛ فإن أحد أوْجه المُسوّغات التي يُراهَن بها على فكرة الفلسفة المُقارنة، تفتيت الاعتقاد حول المُتخيل أو الآخر بمضامينه المختلفة (معرفية، أخلاقية، دينية...)، والبيروني، كما سبق الذّكر، سلك مسلكه من أجل هذا المُبتغى، فهو أراد نقل الصورة الحقيقية عن الهند من جهة، ونقد الانسياق خلف الفلسفات اليونانية المنقولة إلى المسلمين نقلاً منفصلاً عن منابعها الهندية، إذ المسلمون في زمنه «كانوا عاكفين على العلوم اليونانية، ظانّين أنها مصادر حقة كافية للعلوم والمعارف»[٩].

فضلاً عن أنها مُتخيّل خاطئ لدى العرب، ونُقلت إليهم تصانيفهم بصورة محرّفة ومُبالغ فيها، وأضحت الهند في خيال الكتّاب المسلمين هي المملكة العُظمى للعلم والمعرفة. يقول القاضي صاعد الأندلسي: «إن الهنود يعرفون أكثر من غيرهم من كافة أمم العالم عن علم الطب، فهم أبصر من غيرهم بقوى الأدوية وطبائع المولّدات وخواص الموجودات». وقال المسعودي: «إن الهند كانت قديم الزمان الغرة التي فيها الصلاح والحكمة». وقال الجاحظ عن بهائمها ووحوشها: «الفيل والببر والطاووس والببغاء والدجاج السندي والكركدن مما خص الله به الهند»[١٠].

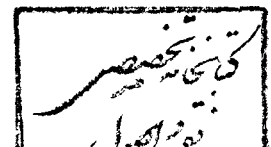
---

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٩) محمود حسن قيصر الأمروهوي، **المصادر الهندية للعلوم الإسلامية**، ترجمة وتحقيق أورنك زيب الأعظمي (دمشق: دار الفكر، ٢٠١٠)، ص ٧٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦.





## ثانياً: جوانِبُ الاجتِهاد والإنتاج في الفلسفة المُقارَنة

بما أن الطالبي يُؤسّسُ مقاربته على تخصيص الفلسفة المقارنة بمن يكون في مرحلة توسّع حضاري، فإن الغربيين في رأيه هم من يهتم راهناً بهذا الفرع المعرفي المهم؛ لأنّهم في مرحلة توسُّع حضاري، وبحاجة إلى استيعاب الآخر، والمعرفة هي من أنجع الوسائل لبلوغ هذه المقاصد، بخاصة في ميدان الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية. وفي رأي الطالبي، إن إسهام ألبرت شفايتزر (Albert Schweitzer) (١٨٧٥ ـ ١٩٦٥)(*) في هذا السياق إسهام نوعيّ من خلال عمله **فلسفة الحضارة**، فذهب إلى أن حضارة الغرب تتسم بتأكيدها الحياة، والتمسّك بها، وبالعالم، ومحاولة فهم ذلك كله، ليرضي الغرب هذه الرغبة بوسائل عقلانية متفائلة، أما نظرة الهنود إلى العالم فهي نظرة متشائمة دنيوياً، قائمة على نفي الحياة، ومعاداتها، أما حضارة الصين فهي أكثر تمسّكاً بالحياة(١١).

ومُستخرَجُ هذا الإقرار هو أن الفلسفة المُقَارِنة لا يعنيها الانغراس في التفاصيل الخاصة بنسق من الأنساق الفلسفية؛ وإنما مدار تركيزها الأصول، أو المبادئ الكلّية التي تتأسّس عليها أي رؤية، وذلك لانطواء التفاصيل التي تكوّن نسقاً من الأنساق على رؤية كونية تتسم بالكلّية والنهائية لتتمظهر في ما بعد في التفاصيل.

والنماذج الأخرى التي يسوقها عمار الطّالبي على قضية التركيز

---

(*) فيلسوف أخلاقي ومرشد روحي، ألماني اللغة والقومية، منح جائزة نوبل للسلام في سنة ١٩٥٢ من مؤلّفاته: **تصوف القديس بولس** (١٩٣٠)؛ **الفكر الهندي وتطوره** (١٩٣٥).

(١١) الطالبي، **مدخل إلى عالم الفلسفة**، ص ١٢٠.

على الكليات والأصول لا الجزئيات والفروع، نماذج مُثلى على هذه الحقيقة. حيث ألّف بول ماسون أورسيل (Paul Masson - Oursel) كتاب **الفلسفة المُقارنَة** (*Comparative Philosophy*)، حيث ذهب في كتابه هذا إلى «أن رؤية الغربيين للنظام في النموذج اليوناني هو نوع من المشاركة بين الأفكار، وتتمثل طبيعة النّظام عند الهنود في تصنيف الحقائق، أما عند الصينيين فهو أيضاً سُلّم متدرّج من القيم، ويتّسم الغرب بقوة إبداعية تدفعُه لتحقيق غايات لم يحقّقها كلّها لحد الآن... أما الفكر الشرقي فهو يشعر دوماً بوجود مثل أعلى عالمي، ولكنه لم يفكر في تحقيقه عملياً بتكييف العالم طبقاً له»[١٢].

ونحن إذا أقررنا هذا، فإننا نصرف القول، فضلاً عما جاء في الكلام المذكور إلى أن الرؤية الإسلامية التوحيدية تُفارق الرؤية الغربية التي تُركّب في ثقافتها مزيجاً من الأشياء والأشكال التقنية والجمالية؛ تُفارقها في كون ثقافتها «مزيجاً من فكرتين: الحقيقة والخير... وإذا كان الفكر الغربي يجنح أساساً إلى الدوران حول مفهوم الوزن والكم، وتتركّز فيه الأفكار حول الشيء، فإن العالم من وجهة نظر الثقافة الإسلامية عالم تتركّز فيه الأشياء حول الفكرة... إنه عالم لا يتحدّد فيه الزمن لصالح شيء ما»[١٣].

ومن الجوانب الاجتهادية الأخرى من أجل إخراج الفلسفة المقارنة إلى دائرة الوجود كتاب ب. ت. راجو (P. T. Raju) الذي

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(١٣) انظر: مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو؛ إشراف وتقديم عمر مسقاوي، سلسلة مشكلات الحضارة، ط ٢، (دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٢)، الفصل الأول، «الإجابتان عن الفراغ الكوني،» ص ١٧ ـ ٢٥.

حمل عنوان **مدخل إلى الفلسفة المقارنة**، ومما جاء في هذا الكتاب التنبيه إلى أن ثمة حضارات ثلاث تولّي شطر وجهها نحو الإنسان باعتباره موجوداً واعياً، «ولكن في اتجاهين مختلفين: اتجاه إلى الظاهر الخارجي، وآخر إلى الباطن، فالفلسفة الغربية تُعطي الأولوية للعقل، والعلم، والنّظرة إلى العالم المُشاهَد، أما التقليد الهندي فموجّه إلى باطن الإنسان لفهمه وشرحه، وإلى حرية روحه والتوحّد مع الروح المطلق، والتقليد الصيني يُهيمن عليه ما هو إنساني، ويظهر منه البراغماتية التلقائية، ولا صبر له على المسائل المُجرّدة، فهو ليس مُغالياً في الظاهر، ولا متطرّفاً في الباطن»[١٤].

ودلالة هذا أن ثمة مبدأً عامّاً ورؤية كلية، كما قلنا في مقام تحليلي آخر تطبع أسلوب الحياة في سلوك حضارة من الحضارات، وتلوّنه بصبغة مخصوصة، وهذا ليس معناه إلغاء المواصفات المشتركة في أشكال التعابير الثقافية الإنسانية، بل ثمة محدّدات تُكَوّنُ الطبيعة البشرية أوْلَاهاَ بالتَّقْدُمة مفاهيم القيمة والغاية والهدف، وهذا بخلاف حركة المادة التي لا تعرف الهدف أو القيمة أو الغاية، إنها صمّاء.

ومن المباحث المهمة التي يُبصر فيها الطالبي قيمة علمية ومنهجية فارقة؛ الدراسة الدقيقة التي أنجزها أرشي ج. باهام (Archie J. Baham) الذي حضر المؤتمر العالمي للفلسفة المنعقد في موسكو في الفترة (٢٢ ـ ٢٨ آب/أغسطس ١٩٩٣)، وهو مؤتمر كان الطالبي أحد المشاركين في فاعلياته، بخاصة أن الباحث المذكور عندما عرف عنوان مداخلة الطالبي بأنها تصبّ في مباحث

(١٤) الطالبي، المصدر نفسه، ص ١٢٢.

الفلسفة المقارنة، بعث إليه بكتابه في الفلسفة المقارنة الذي نشره في عام ١٩٧٧، وأجرى له تنقيحاً في طبعة جديدة في عام ١٩٩٥، وهذا الكتاب من الكتب المركزية التي اعتمد عليها الطالبي في بلورته مشروع الفلسفة المقارنة، ومن النَّماذج التي يجري تنزيل منهج المقاربة عليها «مسألة الإرادة في الفلسفة»، باعتباره موضوع مقارنة بين الحضارات، ورافضاً في الوقت نفسه التقسيم المعهود بين الفلسفة الشرقية والفلسفة الغربية، «فنجد الثقافة العبرية أو اليهودية تؤكد الإرادة لأن تصوّرها لله تعالى يقوم على أنه إرادة، وأنه خلق الكون بإرادته... أما الفكر اليوناني، من خلال أفلاطون وأرسطو مثلاً، فقد أكد العقل (Logos) بدلاً الإرادة، باعتباره نظاماً وصورة للأشياء وقانوناً ولازمانياً وأصلاً ومثلاً أعلى... أما الأوروبيون فتأكيدهم للعقل جاءهم بالدرجة الأولى من اليونان، وتأكيدهم للإرادة جاءهم من العبرانيين أساساً، وقد نضج الفكر اللّاهوتي المسيحي واستكمل عناصره على يد القديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠م) الذي جمع في منظومته اللّاهوتية بين المثل: العبراني واليوناني والمسيحي جميعاً في مركب واحد، فالعقل والإرادة هما صفتان من صفات الله، منسجمان تماماً وهو الكمال، ولكنها ليستا في الإنسان بكاملتين»[١٥].

وأما الفلسفة الهندية، فإن ما يطبع فلسفة الإرادة لديها، نزوعها إلى النفي واحتقار الرغبة، وذلك بقلع رغبات النفس وإماتة مطالب اللذّة، وهذا المنطلق الفلسفي عاود الظهور مرة أخرى في شكل بوذية أوروبية معاصرة مع شوبنهاور الذي لم يجد الخلاص في العقل وفي مبادئه، وإنما وجده في تعاليم الفيدا التي «تصل

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

على النيرفانا حيث لا تجد هنا أبداً هذه الحالات الأربع: الولادة والهرم والمرض والموت». إن الطريق إلى الخلاص تتطلّب الخروج عن الإرادة، عن مبدأ الفردية، لأن مبدأ الفردية هو حجاب المايا، الذي يمنع الإنسان من رُئيان حقيقة الوحدة التي تتمتع بها الإرادة كمحتجب محجوب وراء العالم الظهوراني... «فتجاوز الفردية، الذاتية، الأنانية، هو شرط العمل الأخلاقي الذي يوجب معاملة الآخرين انطلاقاً من أن الأنا هو الأنت والذّاك، وبذلك تتحقق «العدالة الخالدة»[١٦].

وعلى الرغم من القيمة الدقيقة التي أكدها الطالبي في عرضه لجوانب الاجتهاد لدى باهام فإنه يعقب ناقداً على خلط وضبابية في التصنيف، لأنه أدرج من دون وعي منه الحضارة الإسلامية ضمن الحضارة الأوروبية... «ولم يستشهد إلا بآية قرآنية واحدة وهي ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم: ٣٩). في أثناء كلامه عن خاصية من خصائص الحضارة الغربية، وهي الرغبة في العمل، وأشار إلى تأثير فلاسفة الإسلام، وفلاسفة اليهود في الفكر الغربي، لكن هذا الاختزال يصعب أخذه في الاعتبار، فهل الحضارة الصينية المنعزلة التي لم تترك أثراً واضحاً في العالم، تعتبر من الحضارات الكبرى، وتُختزل الحضارة الإسلامية التي تركت أثراً عظيماً في الفكر والعلم والحضارة عموماً؟ وأين حضارة ما بين النهرين وحضارة الفراعنة، والحضارة الفارسية؟»[١٧].

ولما كانت مسألة الإرادة في الحضارة الإسلامية ناقصة هنا،

---

(١٦) كمال البكاري، **ميتافيزيقا الإرادة: أرخياء الذات في المعنى والسلطان** (بيروت: دار الفكر العربي، ٢٠٠٠)، ص ١٢٤.

(١٧) الطالبي، المصدر نفسه، ص ١٢٩.

فإن المقام يقتضي الإشارة إليها، بخاصة أن «الصيغة السامية للنّجاة يمكن تلخيصها في تلك الألفاظ القليلة «غيّر إرادتك»، مما يعني أن السامي ينظر إلى الإرادة على أنها جوهر الروح الإنساني... لكن الصوفي يزعم أن مجرد التغيير في الإرادة أو في الفهم لا يجلب الطمأنينة، ولا بد لنا من تغيير كل من الإرادة والفهم عن طريق تغير كامل في الشعور، فالإرادة والفهم إنما هما صورتان خاصتان للشعور، ليس إلا. ورسالة الصوفي إلى الفرد هي «ابذل محبّتك للجميع وانس فرديتك، في الوقت الذي تحسن فيه للآخرين»»[١٨].

هكذا، إذن، يجري البحث عن ملامح الاختلاف والمفارقة بين الثقافات في أنشطتها الفلسفية المختلفة، حيث يكون مدار التركيز على المبادئ الكبرى النّاظمة للنسيج الفلسفي من كلّياته إلى جزئياته، وتحقيق هذا المقصد موقوف على تمرُّس واسع وعميق بالإنتاجية الفلسفية المتنوّعة، وهذا التنوع ليس من المُجدي الأسف على فوضاه، وإنما الإعجاب بتنوعه، كما هو الشأن في الفنون؛ علينا أن نعجب بتنوعها، ولا نأسف لفوضاها، كما كان يقول ريمون أرون.

## ثالثاً: مكاسب تطوير أركان الفلسفة المُقارنة وثمراته

### ١ ـ الفلسفة المقارنة: أمَارَةٌ على نهاية الفلسفة الكونية

لقد راجت في الإنتاجية الفلسفية مقولة: «الفلسفة الكونية»، وهي مفردة لا تنفصل عن مفردات أخرى، مثل القول بالاستجابة

---

(١٨) محمد إقبال، **تطور الفكر الفلسفي في إيران: إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة حسن محمود الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين (القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص ٨٦.

لنداء الشمولية الثقافية، أو القول بالحداثة الكونية، غير أن المُتفحّص لهذه العناوين والنّظر إليها باعتبارها أعراضاً لا تدلّ على معانٍ، وإنما علامات يجب إرجاعها إلى إرادات قوى مختبئة خلفها؛ فسيؤول عكس ما تتبدّى به فـ «تفترض [هذه] الإنشاءات المُكوننة في أوروبا الحديثة والولايات المُتحدة، دونما استثناء دالّ، أن العالم غير الأوروبي عالم صامت، بإرادة منه، أو دونما إرادة. ثمة اشتمالية؛ ثمة احتوائية، ثمة حكم مباشر، ثمة إرغام وقسر... لكن ثمة إقراراً، إلا في النادر، بأن الشعوب المُستعمَرة ينبغي أن يُسمع منها، وأن يُعرف ما لديها من أفكار»[١٩].

إن نهاية الفلسفة الكونية، وإفساح المسكن للفلسفة المُقارنة يجد أكثر من مبرّر له في أسئلتنا اليوم، ومن هذه المبرّرات الوجيهة التي تفتّت الاعتقاد بوجود الفلسفة الكونية هو «ارتباطها ـ أي الفلسفة ـ بالسياق التاريخي الاجتماعي، فكل فلسفة كائنة ما كانت، هي نتاج سياق تاريخي ونطاق اجتماعي مخصوص... وارتباطها بالسياق اللغوي الأدبي، أي أن تكون لكل لسان أمة فلسفته التي تناسب مقتضياته البنيوية والدلالية والبيانية... [وثمة اعتراضات أخرى على ادعاء كونية الفلسفة، منها أيضاً ظاهرة] الاختلاف بين الفلاسفة، فكما يجوز أن نتكلّم عن اختصاص الفرد الواحد من أفراد الأمة بفلسفة ما، فكذلك يجوز الكلام عن اختصاص الأمة الواحدة من أمم العالم بفلسفة ما... وأخيراً حجة أخرى مستمدة من اعتماد مؤرخة الفلسفة على منهج التصنيف

(١٩) إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب، ط ٣ (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٤)، ص ١١٨.

القومي للفلسفة، وهذا دليل على قوميتها لا على كونيتها، فهناك الفلسفة الفرنسية والفلسفة الألمانية والإنجليزية وغيرها»[٢٠]. ونحن بهذا التأكيد على قومية الفلسفية؛ نضيف إليها عنصر الحياة، بمعنى أنها تخدم الحياة، وتعمل على إغنائها وتفوّقها، فهي ملازمة لصيرورة الوجود وليست أصناماً فارغة تجمد الحياة في مفاهيم شاحبة فقدت القدرة على الفعل والإنجاز.

## ٢ ـ الفلسفة المُقارِنة: تأسِيسٌ للتواصل كبنية للمعرفة

لمَّا كانت الفلسفة المُقارِنة تتأسّس على التعددية والاختلاف، وتؤمن بحق الاختلاف الفلسفي، وتُقرّ لغيرها بهذا الحق، فإن أحد مكاسبها الكبرى هو الصّلة التواصلية الرّحبة بين هذه المناحي الفكرية، فالتواصل أحد مقاصدها، لأن الفكر الفلسفي قبل أن يكون كونياً فإن ثمة عنصر الخصوصية بما هي شرط إمكان التفلسف بعامة، لأن فيه انقطاعاً عن الخصوصية يُفْقِدُ القول الفلسفي أسباب العطاء والإمداد، وقد حدّدت بعض الاجتهادات الفلسفية العربية المعاصرة عناصر الخصوصية التي يمكن اعتبارها جائزة من زاوية التواصل الفلسفي؛ إذ هي تشتمل «على ثلاثة مستويات رئيسة: المستوى السياسي، والمستوى الديني، والمستوى الحضاري... ونقصد بالمستوى السياسي التشكيلة الاجتماعية السياسية المُنتظمة في دولة معيّنة؛ وبالمستوى اللّغوي الجماعة المتميّزة بوحدة اللّسان؛ وبالمستوى الحضاري المعنى الشمولي للحضارة والمعنى النّوعي أيضاً. هل يُمكننا أن

---

(٢٠) انظر: طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ٥٢ ـ ٥٤.

نتواصل مع فلسفة هيدغر مثلاً من دون أن نأخذ في الاعتبار شخصيته، ووضع الأمة الألمانية في أيامه، وخصائص اللّسان الألماني وانشغافه به، وحالة الحضارة الأوروبية الغربية في القرن العشرين؟... إن تاريخ الفلسفة تاريخ كوني مُؤلّف من مجموعة مدهشة من الخصوصيات، فمن الطبيعي والحالة هذه، أن يقوم تواصل الفيلسوف مع غيره من الفلاسفة على أساس خصوصية الفلسفة»[٢١].

إن هذه الخُصوصيات الثقافية بما هي شرط الكونية الرّحْبة لا تعني تصريف القول إلى النسبية المعرفية والعملية التي لا تقصد بلوغ الحقيقة، وإنما تصريفه إلى رفع التعارض بين تاريخ الفلسفة وفكرة الحقيقة، أو إنهاء التعارض بين الاجتهاد الفلسفي الشخصي والحقيقة باعتبارها الأفق أو المعنى النهائي المُجرّد اللّازمي واللّاشخصي، وهذه المُقابلة لن تصمد للنقد مُطوّلاً لأن «التاريخ الخالص الذي لا ينطلق من مُسلّمات، ولا يبحث انطلاقاً من مسبقات أمر لا وجود له، أو أنه فكرة مجرّدة فحسب، ويمكن أن نسحب نفس الشيء على ادعاء التفلسف الخالص دون الاستهداء بالغير والتعلُّم منهم»[٢٢]. من هنا يُصبحُ التواصل بين الفلسفات، سواء بدلالته التاريخية والراهنة أو بدلالته التثاقفية، اليوم بُنية أساسية للمعرفة تخريجاً ونقداً، وهذا استهداء بنور البحث عن الحقيقة، مثل انفتاح متراكم عبر الفلسفات ومن خلالها، وعلى الرغم من سماكة أغلفة الحقيقة

---

(٢١) ناصيف نصّار، «التواصل الفلسفي والمجال التداولي،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٠، العدد ٣٤٧ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨)، ص ١٢ ـ ١٣.

(٢٢) Paul Ricœur, *Histoire et Verité*, col. Esprit (Paris: Ed. du Seuil, 1964), pp. 46-60.

وليْل مسالكها وعتمتها؛ إلا أنها ليست مخفية تماماً، فأماراتها وعلاماتها دالة عليها.

جلي، إذان، أن الاعتقاد بفكرة الحقيقة والموقع النسبي للاجتهاد الفلسفي الإنساني منها، يفتتح أملاً ورجاء «لا نبلغه في هذه الحياة أصلاً... لأن وظيفة الأمل الأنطولوجي في الحقيقة هو الحفاظ على انفتاح الحوار بين الفلسفات وإقامة ضرب من التواؤم القصدي في أكثر الحوارات فجة.

إن الحقيقة بهذا المعنى، أي بما هي رجاء أنطولوجي هي المجال الحيوي لكل عملية تواصل، كما إنها الشعاع الذي ينير حواراتنا بنور الوجود... بهذا المعنى، فإن الحقيقة هي ما يُعطينا القوة والشجاعة على صنع تاريخ للفلسفة من دون فلسفة للتاريخ.

إن الحقيقة بما هي وجود واحد ثابت، غير قابلة للإدراك، غير أننا نبلغ ما ينكشف لنا منها، ومع ذلك فإنها كطموح أنطولوجي ذات وظيفة هامة في تأسيس التواصل كبنية للمعرفة الحقة، وفي خلق مناخ حواري مفتوح باستمرار بين الفلسفات»[٢٣].

هكذا، إذن، تفتح الفلسفة المقارنة أفق التواصل باعتبارها بنية للمعرفة، وأساساً للثقافات من أجل أن تتضافر وتتضايف، لا أن تتنافر وتتحاسد وتتباغض، أما الاستناد إلى آلية الدمج بين الغربي والكوني والاعتقاد بأنه المسلك الآمن والوحيد الذي يوصلنا إلى العقل النهائي الكوني فهو انغلاق وإغلاق ميتافيزيقي على إمكان واحدٍ من إمكانات الكونية، إلا أنه لا يستغرقها. فـ «الحضارات الأخرى تزخر أيضاً بمُعطيات كونية واضحة كمسار

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.

العقل مثلاً في الثقافة العربية الإسلامية [إن الكوني الغربي هو كوني حسب الخط المائل بحسب مُفردة موريس ميرلوبونتي]، الذي بيّن به كيف أن انغلاق الكوني على الحضارة الغربية يُفقده مضمونه ونجاعته»[٢٤].

## ٣ ـ الفلسفة المُقارِنة: فضاء للضّيافة والتعارف بين الثقافات

إن ذهنية التراتب الثقافي والتفاضل بين الحضارت أضْحَت في حرج معرفيّ بادٍ، بخاصة أن فتوحات علوم الإناسة (الأنثروبولوجيا) طالعتنا بأن التقويم النّظري الذي ينطلق من مبادئ مجردة لمنظومة ثقافية مخصوصة غير ممكن ومُستحيل أصلاً «من جهة أن نظام قيم ما لا يتمتع بأية قيمة من وجهة نظر المبادئ النظرية المجردة، ولا يمكن أن يفهم إلا من داخل النسق الاجتماعي الذي يعطيه، أو يمنحه معناه ووظيفته»[٢٥].

والفكر الفلسفي يستجيب لهذا الشرط الأنثروبولوجي بما هو فكر ليس من المشروعية الحكم عليه من وجهة نظر فلسفة أخرى تنتمي إلى دائرة ثقافية أخرى، أو البحث عن الأصول الأولى واللحظة الفارقة والزمن المعجزة الذي انبجست فيه الفلسفة؛ كما هو جارٍ تأصيل الفكر الفلسفي في الثقافة اليونانية ونسيان المنابع الأخرى الثرية بالمعنى والقيمة، كلّاً، فهذا المسلك لا يؤدّي إلّا إلى البربرية. يقول نيتشه: «إنه لأمر في مُنتهى

(٢٤) انظر: فتحي التريكي، **فلسفة الحياة اليومية** (تونس: الدار المُتوسطية للنشر، ٢٠٠٩)، ص ١٣٢.

(٢٥) عبد الإله بلقزيز، **في البدء كانت الثقافة: نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨)، ص ١١٣ وما بعدها.

اللّامعقول أن نصف ثقافة الإغريق بكونها ثقافة أهلية: فقد قاموا على العكس بتمثّل شامل للثقافة الحيّة لدى الشعوب الأخرى. وإن كانوا قد ذهبوا بعيداً فلأنهم عرفوا كيف يتناولون الرمح حين تركه شعب آخر ليرموه مسافة أبعد. إنهم مُثيرون للإعجاب في فن التعلّم المُفيد، وعلينا مِثْلَهُم أن نتعلّم من جيراننا جاعلين المعرفة التي نكتسبها في خدمة الحياة، كعماد، وليس في خدمة المعرفة العالمة التي ستنطلق منها لنذهب دائماً أبعد مما بلغه جيراننا... إن الطريق المُؤدية إلى الأصول تقودنا في كل مكان إلى الهمجية»[٢٦].

والجهود المبذولة من أجل المقارنة بين الفلسفات تفتح أفق الضيافة والتعارف، لأن أفق التعارف مبنيّ على التكامل ووحدة الإنسانية ووحدة الحقيقة، فلا تعارف بغير تكامل، ولا تكامل بغير وحدة في الإنسانية والحقيقة، وظاهرة التفاضل بين الفلسفات أو التسليم بأن اليونان ابتكروا النماذج الكبرى للعقل الفلسفي، ولم تبتكر الأجيال التي جاءت من بعدهم أي شيء أساسي يمُكِنُ إضافتُه إلى ذلك، نابتة غريبة في تاريخ الإنسانية، لأنه يمكن في المقابل القول أيضاً مع جول ميشليه (Jules Michelet) الذي قال عام ١٨٦٤ في كتابه عن «الرامايانا» (وهي ملحمة يعتبرها الهندوس نصاً مُقدّساً)، «إن كل شيء ضيّق محدود في الغرب، فالإغريق بلد صغير أشعر فيه بالاختناق، واليهودية قفر جدباء ألهث فيها، فدعوني أرنو بنظري إلى آسيا ذات المكانة الرفيعة، وإلى الشرق ذي العمق البعيد. وأيضاً إلى قول إدغار كينت (Edgar Quinet):

---

(٢٦) فريدريك نيتشه، **الفلسفة في العصر التراجيدي للإغريق**، ترجمة محمد الناجي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٩)، ص ١٤.

«إن المستشرقين اكتشفوا عصراً قديماً أكثر عمقاً وأغنى فلسفة وأرق شعراً من عالم الإغريق وروما»[٢٧].

وهذه الطُّرق في التفكير والتقويم على الرغم من قيمة مكاسبها التاريخية، لا تنسجم وأفق الضيافة الذي تبتغيه الفلسفة المقارنة، ذلك لأن الضيافة تتقن سياسة الاختلاف والاعتراف، وتُعيد إلى المُختلف الثقافي الثقة بمعقوليته، وتُنهضُ في نفسه هِمّة القلب نحو الإبداع، إنها تستقبل الفلسفات الأخرى استقبالاً ترحيبياً، وتسافر إليها سفراً قاصداً مُتَجاوزاً الثنائياتِ الميتافيزيقية المُتضادة كثنائية الأنا والآخر، من أجل أن تبني دلالة جديدة للكونية الفلسفية، أي الكونية باعتبارها مجموعة خصوصيات تتجدّد بالتلاقي، وتتقوّى بترسيخ التكريم الإنساني ووحدة الإنسانية والتّكامل التعارفي، بخاصة أن الفضاء العولمي في نسخته الغربية اليوم في ما يرى الطالبي إذا تمكّن في سلطانه، فإن المآل هو أن تمسخ «أي هذه الفضاءات العولمية» الإنسانية، وأن تُقَوْلبها في نمط ثقافي يُفْقد ما في الحضارات الإنسانية وقيمها من غنى وتنوّع، وبما يؤدي من زاوية أخرى «إلى فقدان الانتماء، وإلى أزمة أخلاقية، وإلى غربة ثقافية، كما يؤدي إلى وجود فئة من النخبة تعيش منقطعة الجذور، وتزعم أنها قيادة فكرية، كما تبقى فئة أخرى ذات ثقافة شعبية غريبة عن عصرها وعاجزة عن تجديد ثقافتها وتوسيع أفقها أخلاقياً ودينياً، الأمر الذي يفجّر صراعاً اجتماعياً، يعوّق المجتمع عن التخلّص من

---

(٢٧) انظر: جي. جي. كلارك، **التنوير الآتي من الشرق.. اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي**، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ ٣٤٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧)، ص ١٠٩.

التخلف، فعقول بعض المثقفين لا تعترف إلا بالنمط الغربي في الحياة والفكر، وعقول آخرين لا تعترف إلا بالتقاليد التي ربما فاتها الزمن، ولم تعد صالحة لعصرنا هذا، وينتج عن ذلك، أزمة نفسية أخلاقية وعدم استقرار نفسي، ويولّد ذلك كله صراعاً مريراً داخل المجتمع الواحد، ولا شك في أن الثقافة القوية في وسائلها ومضامينها تغيّر المواقف وتشكّل رأياً عاماً جديداً، وتقوم أحياناً على تزوير الحقائق، وينتج عن ذلك تغييرات عميقة في البُنى الاجتماعية وقيمها والتمرد عليها، وتبنّي ثقافة الاستهلاك للأشياء والأفكار والقيم»[٢٨].

أي إن الفلسفة المقارِنة في مضامينها الأخلاقية أداة مركزية من أجل التصدي للفضاءات العولمية التي تزحف ناهمة كيْما تختزل المتنوّع، وتُصفّي المُتكثّر وتدرّجه في رؤية واحدة للعالم، أداتها عالم الأشخاص والأشياء والأفكار من أجل مقصد الاستهلاك وتسمين الكائن اللّذي والإيروسي والرغائبي، ويرى الطالبي أن المهمة موكلة إلى الإنسان المسلم، فعلى المسلم اليوم أن يحدد رسالته نحو العولمة، ويبني موقفه على الفهم الصحيح للإسلام، وأن يكون ميزانه ميزان أخلاقي (التقوى) حين يتحاور ويتعاون مع البشرية في العالم، إذ ألغى ميزان العصبية واللون، والطبقة والثروة، وجعل عمارة الكون والإحسان إلى العالمين من مبادئه ومقاصده، وكذلك المشاركة في توفير الخير للناس، وحفظ الحقوق، ومنع الظلم، وإن كان مع عدوّ أو مخالف في الدين، ﴿**وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا**

(٢٨) عمار الطالبي، **دراسات في الفلسفة وفي الفكر الإسلامي** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٥)، ص ٧٠٤.

**اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾** (المائدة: ٨) وعدّ القرآن اختلاف اللغات والألوان ـ واختلاف اللغات هو أيضاً اختلاف الثقافات ـ من آيات الله **﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾** (الروم: ٢٢)، فهذا المعنى الأخلاقي القرآني إذا راعيناه فإن العولمة لا تصبح غابة يأكل القوي فيها الضعيف، ولا تمحو الثقافة التي أتيحت لها عواملُ القوة ثقافة الآخرين وقيَمهم، ما يدعو إلى نشوب الحروب والمقاومة[٢٩].

## خاتمة: أو نحو تفعيل الفلسفة المقارِنة في البرامج البيداغوجية

ليس يخفى علينا القيمة الكبرى التي تأتي بها فكرة الفلسفة المُقارنة إلى دوائر التشاغل الفلسفي، وعمّار الطالبي الذي طوّر الفكرة واقترح إخراجها إلى دائرة المجال التداولي؛ أحس بجنينية الفكرة وحاجتها إلى التعاضد مع أدوات بحثية وفروع علمية أخرى، بخاصة أنه لمّح إلى جملة معوّقات من أجل هذا المشروع، مثل الحاجة إلى متخصّصين بالفلسفة الشرقية وامتلاك ألسنتها؛ إلا أن الاستمداد من فروع المعرفة الأخرى يبدو أنه شرط مركزي، والأنثروبولوجيا باعتبارها تهتم بدراسة الممارسات الثقافية المتنوعة، أو أشكال التعابير الإنسانية من أجل فهم ذهنياتها ذات قيمة منهجية، بخاصة أن الأنثروبولوجيا تشعّبت أدوات بحثها إلى لغوية وثقافية واجتماعية، وأكثر تواصلاً مع اليومي والمعاش وفهم دلالته ومعناه، فهي تُزَوّد فيلسوف المقارنة بمضامين الثقافات ومفاصل اختلافها وفهم دلالتها، ليستخرج منها بعد هذه الخطوات والجزئيات الرؤية الكلية للكون والإنسان والمصير، ومن ثمة

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٧٠٨.

نسبيتها واندراجها في فضاء ثقافي مخصوص، والإبانة عن مناحي التشابه والاتفاق كيْما تكون هذه المناحي أطُراً ناظمة للتعددية المتوازنة وأرضية للتعايش والتحاور من أجل الخير والحقيقة.

إن المُرَاهنة على إدخال «الفلسفة المُقارنة» إلى دوائر البيداغوجيا يُعدّ أكثر من ضرورة، لأن تكوين المتلقّي المتعلّم على تعددية الثقافات ونسبية الرؤى الفلسفية الغربية المتّجهة أشواقه نحوها؛ والمقارنة بين معاني الأشياء والإبصار فيها أنها مجرَّد تأويل نسبي للأشياء تُحرّره من الأحادية الفكرية والتنميط الثقافي، ومن هيمنة الحداثة الكونية والثقافة الشاملة لتعيد إليه الثّقة برؤيته للعالم والحياة، لتُزهر بعدها في نهوض الهِمَّةِ إلى الإسهام في الكونية العالمية؛ إقلاعاً من الخصوصية الثقافية تحقيقاً لمقصد الكونية، باعتبارها مجموعة خصوصيات تتجدّد بالتلاقي، وتموت بعقلية الاصطفاء والتفاضل.

# خاتمة الكتاب
# حوار حول رهانات الخطاب الفكري العربي المعاصر(*)

**ـ سيّدي العزيز، ما رأيك في مشاريع الفلسفة العربية (المرحوم الجابري والمرحوم أركون وحنفي...)؟**

إن الحديث عن مشاريع الفكر الفلسفي العربي المعاصر، بخاصة الأسماء التي أوردتها، يقتضي منّا تفكيك المقولات والعناصر المنهجية التي جرى تشغيلها لديهم، ولقد أشرت في مقدمة كتابي **السؤال الفلسفي ومسارت الانفتاح**، أن ما أنتجه الفكر العربي لم يكن سوى موميات أفكار، فهم يعتقدون أنهم يُشرّفون فكرة، أو مشروعاً عندما يحافظون على مدلولاته الأولى، ويسعون إلى التّطابق معها، فالحضور المكثّف للمفاهيم والمنهجيات الغربية من دون إعادة إبداعها، أو تصريفها تصريفاً آخر، بما يتناسب والفضاء التّداولي المنقول إليه، يجعل من مشاريعهم تقع في آفات

(*) حوار مع الصحفي المغربي، نور الدين علّوش نشر على موقع «المثقف»، ٢٠١١، <http://www.almothaqaf.com>.

جمّة، أجلاها ظهوراً: قلق العبارة ووعورة التّمكين لها لدى القارئ أو المتلقّي العربي، وإيقاع الانفصال بين المعرفة والحياة، ما يجعلها أشبه بالكتلة المعرفية المترجمة أكثر منها فكراً يخدم الحياة، ويعمل على إغنائها.

إن مكمن المشكلة هو أننا لم نُطوّر منهجيات لكيفية الاشتغال على الفكر الغربي، فضلاً عن التراث المعرفي الإسلامي، مشكلتنا منهجية في جوهرها؛ مع حمل مفردة المنهج بأوسع معانيها، لا في التّشاغل بالمعرفة النّظرية فحسب؛ وإنما في إطار العقل العملي أيضاً.

والمثال الذي نستجلبُه على هذا، أن محمد أركون مثلاً عندما يكون بصدد الكلام في منهجيات العلوم الإنسانية والإلحاح على ضرورة توظيفها، يتبدّى لنا وكأنه أمام خطاب عباري محض لا مكان للمُضمرات أو التحيُّزات فيه، وإذا كانت المنظورية (Perspective)، أو التحيُّزات الاختلافية بما هي رؤية تتأسّس على رفض التأويلات المُطلقة للمعرفة العلمية والاحتفاظ بالنسبية منها مبثوثة في منطق العلوم الطبيعية، فماذا لو تعلّق الأمر بمنهجيات العلوم الإنسانية التي تتوحّد فيها الذّات بالموضوع؛ وأمام هذا، فمنهجيات العلوم الإنسانية العزيزة على قلب محمد أركون، ليست حقائق وإنما تأويلات فحسب. إنها قفزة وسقطة في الآن نفسه وقع فيها بعض فلاسفتنا القدامى لمّا نُقلت إليهم المدوّنة الفلسفية اليونانية ممزوجة بكتب التّعاليم، فظنّوا أنّهم أمام نتاجات العقل الخالص، وفاتهم أن يُدركوا اندراج هذه المدوّنة الفلسفية في تصنيف قومي مخصوص متشكّل وفق أبنية لغوية (صرفيّة ونحويّة) للّسان الذي كتبوا به، ومرتبطة بالسياق التاريخي والثقافي الذي نشأت فيه بما يجعلها متجذّرة لا متعالية ومنظورية لا كُلّية.

هذا فضلاً عن الانتقادات التي تروج في سوق التداول لدى

هذه الزمرة من المفكرين اليوم، كوصف تراثنا المعرفي بالماضوية والبدائية والصّحراوية وغيرها من المفردات المُهْتَلكة من دون وعي لمصادرها الاستشراقية التي هي اليوم في إحراج معرفي بسبب تراجع فلسفة الذّاتية التي تكوّنت في محاضنها هذه الرؤى، فهذه المقاربات لا مشكل لديها عندما ترفض العمل بالمعرفة التراثية الإسلامية، ومن دون وعي منها تقع في أحابيل تراث آخَر، لأنه لا مكان للمعرفة المنقطعة عن تاريخها، هذا ما قاله هيغل عندما كان بصدد الحديث عن تداخل الأنساق المعرفية القديمة والحديثة؛ من أنّه لا توجد هناك فلسفة فُنّدت. إن الذي يحدث هو أن المبدأ الأساسي في فلسفةٍ ما ينزل مرتبة ثانوية في فلسفة لاحقة، ويصبح مجرد لحظة من لحظاتها.

إن الفيلسوف الغربي المبُدع، لا ينبذ العمل بالمعرفة التراثية بحجة المواصفات التي أوردنا، وإنما يدخل عليها تفكيكاً وإعادة تركيب، ويقوم بتصريفها تصريفاً يُقارب به ما استجد من مسائل النّظر، أو ما استغلق في معاقد التفكير، فهذا نيتشه الذي يُقلِّده الكثير في عالمنا العربي، وهو من منظورهم راهني ورهاني يُعدُّ التراث اليوناني ماقبل السقراطي أحد مكوّنات تفكيره المركزية، فالرجل أعاد إخراج الرموز الأسطورية والتأويل الجمالي للوجود مخرجاً جديداً، والأدهش أنه استعار من التراث الشرقي نماذجه في تأويل الحياة والتشريع لها.

من هنا، فإن ما أنتجته هذه المشاريع، بخاصة الأسماء التي أوردتها، مَعْقِدَ الطَّرافة لديها هو قلق السؤال وتقديم مفاهيم ووفرة معلوماتية في أُطر بيداغوجية تدريسية، أمّا تحصيل القدرة على تغيير الأوضاع في مجتمعنا، أو بثّ هِمَّة الدخول إلى التاريخ والخروج من نفق التخلُّف المظلم، فلا أتصوّر أنها استوفت شروط هذا الهدف.

**ـ الكثير من الباحثين يعتبرون أننا بعيدون عن الإنتاج الفلسفي الحقيقي، وما نُنتجه لا يمكن اعتباره فكراً فلسفياً، هل أنت متفق معهم؟**

بالفعل، إنّنا بعيدون عن الإنتاج الفلسفي الحقيقي، وهذا ليس بسبب ميكانيزمات فطرية لدينا، كما إن هذا الحكم لا يؤخذ على إطلاقه، كما يقول علماء الأصول، فهناك مشاريع نُكنُّ لها احتراماً كبيراً، واستطاعت أن تُتقن شروط استيعاب وتجاوز الفكر الغربي، فهذا مالك بن نبي، فيلسوف الحضارة الجزائري، عندما تقرأ مفاهيمه تستشعر مدى اطلاع الرجل على الثقافة الغربية، غير أنه طوّر منهجاً مخصوصاً في كيفية التعامل معها، فشأنه شأن الحداثيين العرب مثلاً، اشتغل على النّص القرآني وقرأه بأدوات ومعجم منهجيات العلوم الإنسانية؛ غير أنه لم ينته إلى النتيجة نفسها، بمعنى أنه أظهر عناصر الإعجاز في القرآن، وأزال الأقنعة عن مقاربات المستشرقين المحدودة، متوسّلاً من أجل هذا بعلم الأديان المقارن واللّسانيات وغيرها في كتابه «**الظاهرة القرآنية**».

إن الإنتاج الفلسفي الحقيقي لن يكون بإجهاد أنفسنا من أجل تقليد المفاهيم الغربية، لأن الوهم الرّاسخ لدينا، هو الاعتقاد، بأن النّموذج الفلسفي الغربي هو النموذج الكوني العقلاني الخالص، مع أن الأدهش في مناحي التّفلسف الغربي أنّها أضحت تُؤسّس لمفاهيمها استلهاماً من المناحي الدّينية الشّرقية؛ أمثلة هذه الحقيقة: إيمانويل ليفيناس وتأسيس الأخلاق على التراث التلمودي اليهودي، ريكور وتأصيل التأويلية في البروتستانتية المسيحية، هيدغر والطّاوية، شوبنهاور والبديل البوذي للعقلانية الغربية. فما نتوهّمه نحن عقلانياً خالصاً، إن هو إلا منظورات نسبية تعكس في حقيقتها تدبير الكائن لشروط وجوده في ظروف وجودية مخصوصة.

ومن الأدوات الفاعلة للخروج من عقلية الفلسفة الكونية أو الفلسفة الخالصة؛ بعث الاهتمام بمشروع «الفلسفة المقارِنة»؛ بخاصة في منظوماتنا التَّعليمية لأنها ناجعة في تفتيت الاعتقاد بوجود العقلانية الكونية الواحدة، وتُربّي في المتلقي ثقافة الاختلاف والاعتراف، وتُفسح المجال لتعدُّدية المعنى واختلاف التآويل، من هنا فإنه لا إبداع من دون أصالة ذاتية تُسهم في الكونية باعتبارها مجموعة خصوصيات.

**ـ لماذا نجد حضوراً كبيراً لرموز فلسفية تمثل مدرسة مابعد الحداثة في الفلسفة العربية المعاصرة؟**

ليس مشكلاً مثل هذا الوجود لمنظورات مابعد الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، المشكل هو التلقّي الإسفنجي لهذه المنظورات والعجز في المقابل عن مغادرة ترسيماتها وأسئلتها، عندما تقرأ نماذج من كتابات هؤلاء تشعُر وكأنّك أمام واقع آخر غير واقع الحياة التي تعيشها وأجوبة عن أسئلة أخرى لا تعانيها أنت، وليست مُكوّناً دلالياً أو شعورياً لنمط وجودك، فنقع في هذا التمزُّق بين الفكر والحياة، أو بين المعرفة والوجود.

كتبتُ في كتاب **السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح** عن نموذج من هؤلاء، أقصد الناقد اللبناني علي حرب، الذي يُناضل من أجل الانفتاح على الأفق الرحب لمابعد الحداثة، وشغّل من أجل هذا المساءلة النيتشوية، والحقيقة أن علي حرب لم يقرأ نيتشه مباشرة، إنما قرأه متأثّراً بتأويلات دريدا وهيدغر له، فضلاً عن استلهامه من دون وعي من فلسفات يونانية قديمة، أعاد بعثها فلاسفة مابعد الحداثة، أجلاها ظهوراً فلسفة الصّيرورة اللّامتناهية للوجود عند هيرقليطس، وما يتشعّب عنها من تحوّل متدوّم في التأويل والتحويل من دون مقصدية أو قيمة.

وفي مقابل هذه المناحي الإسفنجية في صلة الفكر العربي المعاصر بمابعد الحداثة؛ فإنّ هناك من تعامل معها «أي مابعد الحداثة» بروح الانتقام من الحداثة نفسها، فوظّفها من أجل غايات نفسية متخيّلة لا تعُلّق لها بالتفكير والإنجاز، وهذا أيضاً من معوّقات الفعل الحداثي المتوازن.

إن الملمح الذي نستجلبه نحن من فلسفة مابعد الحداثة، هو الإبانة عن مناحي النّسبية والمحدودية لنظريات المركزية الإنسانية والإبصار في المنظومة الثقافية الغربية أنها مجرد تأويل نسبي للعالم، فضلاً عن أنها تخفي حقائق تاريخية مطموسة، كشفتها لنا المساءلة الأركيولوجية لميشيل فوكو في كتابته للتّواريخ المُصغّرة، كتاريخ العقوبة والسجن، من أن الثقافة الغربية صنعتها أنظمة العقاب أكثر من الإيمان بقيم المجتمع المدني والانضباط الذّاتي.

غير أن هذا لا يقتضي الانسياق خلف رؤاها للعالم، لأن هذا الانسياق يهوي بنا في مكان سحيق، واسمحلوا لي أنقل لكم عبارة أوردتها في كتابي **السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح** في سياق الحديث عن تجديد مهمة الفلسفة والوصل في هذا التجديد بين البُعد الوجودي والبُعد الأخلاقي، أو معرفة الحق والعمل به بعبارة أبو يعقوب بن إسحاق الكندي، بما هو المسلك الفطري الرَّشيد، نحو إعادة قيمة المعنى واستعادة المسوِّغات الوجودية، أو أسئلة المعنى الكبرى التي تنتظرها تلك الأرواح المتألمة لفراغها وحيرتها وتيهها. إن حداثة التقنية قد حقّقت المعجزات في عالم الاكتشافات وعالم العلوم، لكنها فقدت في أعماق نفسها مسوّغات وجودها، ذلك البُعد الذي لا يمكن ملؤه إلا بالارتقاء إلى مستوى قداسة الوجود. أما مُبتغانا في وصل الفلسفة بالحق فهو أن نصرف فعلنا الفلسفي عن الاتجاهات الفلسفية التي لا تعترف إلا بالصيرورة في

الوجود باعتبارها الثَّابت الوحيد، ولا تُقرُّ إلا بالاندراج المتدوّم في التأويل اللَّامتناهي للأشياء. إننا لا نُنْكِر الصَّيرورة في الوجود، لكننا نريد وصلها بالغائية، كيْما تكون صيرورة وجودنا غائية مُرادها الوصول إلى الحق، أما إذا بقيت المناحي الفلسفية في التَّفكير موصولة بمطلق الصيرورة فسنسميها جرياناً، لأن الجريان هو الحركة من دون هدف، ولا مستقر وغاية.

**ـ الكثير من الباحثين يقولون بنهاية الفلسفة وبروز عصر العلم، ماذا تقولون؟**

كثُر الحديث خلال هذه الأيام عن حديث «النهايات»: نهاية الفلسفة، نهاية التاريخ، نهاية الإنسان. وفي ما يتصل بالفلسفة؛ فإن مقولة نهاية الفلسفة يُراد منها موت شكل مخصوص من أشكال التّفلسف، بخاصة فلسفات الأنساق التي تدّعي تقديم تفسير كُليّ عن العالم بإدراجه ضمن مقولاتها النّظرية وشبكاتها المفهومية، وفي المقابل إفساح المجال للتّعدُّدية والمنظورية والقيمة التداولية للمعرفة.

في دوائر الثقافة، فإن المُراد المُستبطن خلف مفردة النّهاية فهو: هيمنة نمطية ثقافية على غيرها من أنماط الثقافات الأخرى بدعوى بلوغ المطلق، أو الاكتمال، مثل مقولة نهاية التاريخ التي تعني الرُّكون إلى النموذج الثقافي الغربي في تمظهره الأمريكي.

إن حديث النّهايات مخادع في أكثر أفكاره ومقاصده، لأن التاريخ لم ينْته بعد، وما زالت مساراته في مرحلة مخاض تتجه نحو التوازن الوجودي، فالوجود من التكثُّر والانفتاح بما يستحيل اختزاله في نسق مُغلق، أو ضمن منظومة فكرية محدّدة، وهذه

الخلاصة بخلاف ما كان يتوهّمُه هيغل عندما رفع العقلانية الغربية إلى رتبة الوعي المُطلق بالذّات، أين اختتمت معها لحظات تمظهرات العقل في التاريخ.

أما بخصوص موضوعة نهاية الفلسفة التي يتفق عليها العامة في حسّهم المشترك والعقول التقنية في مخابرها، فإنّها عرفت رواجاً مع هيمنة الثقافة العلمية، لكنها تراجعت وفقدت بريقها الأدبي بسبب تطوير نظريات النّسبية والاحتمالية في الفيزياء وتلاشي ركائز الفكر العلمي، مثل الإيمان بالانفصال بين القيمة والواقع، أو التعارض بين العلم والدين، أو اعتبار المنهج التجريبي مسلكاً آمناً نحو المعرفة العلمية «اليقينية».

إن الفلسفة اليوم تذكّر حفّاري قبرها بأنهم لن يستطيعوا الاستغناء عنها، لأن العلم اليوم أضحى بحاجة إلى تأسيس فلسفي، والأدهش أن هناك أزماتٍ تسبّب فيها العلم، مثل الاحتباس الحراري؛ الفلسفة اليوم تسعى إلى إصلاح أعطابها، والدّليل على ذلك نشوء فروع معرفية فلسفية جديدة: مثل الإيكوصوفيا، أو الكونيات البيئية التي تهدف إلى تغيير رؤيتنا عن العالم، من جهة كونه لا كمكان للسّلب والنّهب، وإنما كحرم نسكن إليه، وعلينا واجب الاعتناء به، وتغيير مفهومنا عن المعرفة، بخاصة العلمية منها، لا باعتبارها أداةً من أدوات السيطرة على الطبيعة، بل فنوناً لتهذيب النّفس والتحكّم بغرائز المعرفة اللّامحدودة، وأيضاً هناك البيوإيطيقا، أو أخلاقيات البيولوجيا، ومدار موضوعها دراسة القضايا الأخلاقية المترتّبة عن التقدم العلمي الحاصل في التقنيات الجديدة في علوم الصحة والحياة، دراسة ترمي إلى اقتراح المبادئ الأخلاقية التي يتطلّبُها ضبط توجيه ذلك التقدم. فضلاً عن أخلاقيات التّجارة وأخلاقيات الإدارة والتنشيط الجليّ لفلسفة القيم.

أما رهانات التفلسف في دوائرنا الثقافية فيجوز لنا رصدها في المحدّدات المتوالية:

ـ إعادة الاعتبار إلى الرؤية الكونية التوحيدية باعتبارها بديلاً من المنظورية النّسبية الغربية التي أفقدت الوجود ماهيته ومعناه.

ـ التوافق والتوازن بين مصادر المعرفة المطلقة والنسبية: أي بين الوحي المُمِدُ بالإجابة عن الأسئلة الكلية والنهائية، أو أسئلة القلق الفلسفي (أسئلة المأتي والمعنى والمصير)، وبين السُّنن الكونية والنّفسية في عالم الإنسان والكون.

ـ مركزية نظام القيم في توجيه الحياة الاجتماعية وضبط آلياتها داخلياً والتأسيس لإنسان التّعارف خارجياً.

ـ إعادة الاعتبار إلى الرّحم الكوني، أو البيئة بتقديم مشروع متكامل حولها.

ـ الجمع بين الخصوصية والكونية، أو بين الأصالة والتعددية الثقافية.

**ـ أنتم من الذين كتبتم عن المفهوم الفلسفي والجدل بين الكونية والخصوصية، فهل تتفقون مع طه عبد الرحمن في تأصيل المفاهيم؟**

إن صلتي بالإنتاجية الفكرية لطه عبد الرحمن صلة مبكّرة؛ وما جعلني أهتم به أنّني لم أكن أشعر بالاغتراب مع أفكاره، إذ هو يجمع بين التراث المعرفي الإسلامي وأحدث النّظريات في دوائر المنطق ومباحث التداوليات ونظريات الحِجاج والمناظرة والتواصل، فضلاً عن جمالية اللغة ورقّة المشاعر الإيمانية، ولدي عمل صدر هذه الأيام (٢٠١١) عن منشورات جامعة الأمير

عبد القادر بقسنطينة ـ الجزائر، عنوانه **المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي.**

وبالفعل، فإن طه قد اهتم بالمفهوم الفلسفي وخصّه بمساحات تحليلية مركزية في أعماله؛ وما ذلك إلا لأنه أدرك أن لا مخرج من عقلية الاتباع إلا بالوقوف على المفهوم الفلسفي وقوفاً علمياً رصداً ووصفاً وشرحاً؛ نتمكّن بعدها من معرفة القوانين والعناصر التي تدخل في إنشائه وتركيبه، كيْما يسلك العقل المسلم هذه القوانين، وبالتالي يخرج من متاهة تقليد المفاهيم الفلسفية المنقولة إلى تحصيل القدرة على إبداعها، وأود أن أتوقف عند عبارة «تأصيل المفاهيم»، الواردة في سؤالكم الكريم؛ فهي برأيي لا تعبّر عن حقيقة المشروع، لأن طه عبد الرحمن في اشتغاله على المفاهيم بعامة، يرى أننا إما أن ننشئ مفاهيمنا ابتداء؛ وإما أن نُعيد إبداع المفاهيم المنقولة حتى تبدو وكأنها من إبداعنا ابتداء، هذا ما طبّقه طه عبد الرحمن في تخريجه لواقعة الحداثة عندما أعاد إبداع مفهوم الحداثة الغربي، وكانت الثمرة إدخال ثنائية جديدة إلى فضاء الاشتغال الفلسفي العربي هي: ثنائية الحداثة باعتبارها واقعاً غربياً متحققاً؛ وروح الحداثة باعتبارها المبادئ الأساسية الموصوفة بالكونية (مبدأ الرشد، ومبدأ النقد، ومبدأ الشمول)، لذلك، الأقوم هو أن نسمّيه «مشروع إعادة إبداع المفاهيم»، لا تأصيل المفاهيم، بخاصة أن طه قد هجر مفردة التأصيل بصورة نهائية، واستبدلها بمفردة «التأثيل».

أدخلنا طه عبد الرحمن في استشكاله للمفهوم الفلسفي إلى ورشة الفيلسوف وجملة الأدوات والعناصر التي يستعملها في عملية التصنيع المفهومي، حيث خلصت مقاربته إلى أن المفهوم الفلسفي ليس ذوقاً أدبياً لأنه يتوسّل بضوابط العقل، فضلاً عن أنه ليس

مقولة علمية خالصة لدخول جوانب الإشارة وسوابق اللُّغة الطبيعية عليه، وما قلق العبارة في المفهوم الفلسفي إلا لأن المتفلسف العربي لم يُجرِ صياغة مفاهيمه على عاداته في التعبير والتبليغ، ولم يستمدّ من مجاله التداولي وعناصره العقدية واللّغوية والمعرفية.

وبخصوص ترجمة المفاهيم الفلسفية، فإنه يجب تزويد المفهوم الفلسفي المنقول من لسان إلى آخر بالمُضمرات التداولية من قبل المتلقّي بشكليه: التزويد المضموني والتزويد البنيوي، أي الاحتفاظ بجانبه العقلي العلمي الممكن واستبدال مُضمراته الخاصة بمجاله التداولي الأصلي ـ استبدالها ـ بالجوانب الموصولة بدائرة الفكر المشترك: أي تزويده بالحقائق والقيم.

وتكمن وجاهة المشروع الطهائي في «ورشة صناعة المفاهيم الفلسفية» وانتزاعه المشروعية ممّن يزاولون التفلسف؛ تمرّسه باللّغات التي كتب بها أمثال: أفلاطون وديكارت وهيدغر وجيل دولوز، لأنه بإتقانه ألسنة هؤلاء اكتشف كيف تدخل لغة الفيلسوف ووحداها في تكوين المفهوم الفلسفي، في حين أنّنا ما زلنا نتوهّم أن المفهوم يحلّق في الهواء تحليق الرّجل الطائر، منفصلاً عن مجاله التداولي.

وحقيق علينا استثمار هذه الإنجازات المنهجية في إنشائنا المفاهيم الفلسفية الإبداعية للخروج من تلقّي المفاهيم إلى رتبة صناعتها.

أما مدار الانتقادات التي وجّهتها لطه عبد الرحمن فموصولة بقيمة مشروع «الحداثة الرقائقية»، حيث بدا لنا أنه وقع في ما عمل على هدمه، وفي ما ظل يُحاربه، لأن الحداثة ليست مسلكاً معنوياً أخلاقياً فحسب، وإنما هي مركّب من مبدأ أخلاقي وذوق

جمالي ومنطق عملي وصناعة، هذا المركب يتحرّك بمنهج تكاملي ومتوازن، لأنّه لدينا نماذج من تاريخنا الإسلامي ركنت إلى التربية الأخلاقية منفصلة عن دوائر الحياة الأخرى، فاستحالت إلى كيانات معرفية متنافرة تأبى الاندماج، وبعضها انتهى إلى التأويل الخرافي لبعض مشكلات الحياة الإنسانية، لأن التاريخ يبدأ ويتحرك بالإنسان المتكامل الذي يُطابق دائماً بين جهده ومثله الأعلى وحاجاته الأساسية حتى يحقق وظيفة التمثيل والشهادة، أما حين يصبح الإيمان إيماناً جذبياً من دون إشعاع ؛ فإن رسالته التاريخية تنتهي على الأرض، إذ يصبح عاجزاً عن دفع الحضارة وتحريكها، إنه يصبح إيمان رهبان، يقطعون صلاتهم بالحياة، ويتخلّون عن واجباتهم ومسؤوليتهم، مثل أولئك الذين لجأوا إلى صوامع المرابطين منذ عهد ابن خلدون، كما يقول مالك بن نبي في كتابه **وجه العالم الإسلامي**.

في نهاية هذا الحوار أكُرّر لكم شُكري على هذا التواصل المعرفي الذي سعدت به كثيراً، وأتمنى أن تتجدّد لقاءاتنا دائماً، ودمتم في خدمة المعرفة النافعة والثقافة الفاعلة. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

# المراجـع

## ١ ـ العربية

### كتب


إبراهيم، زكريا. **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٨.

ـــــ . **هيجل أو المثالية المطلقة**. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٩. (عبقريات فلسفية)

إبراهيم، عبد الله. **المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

أبسالون، إدموندس. **الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية: مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة**. نقله إلى العربية أبو يعرب المرزوقي. تونس: الدار المتوسطية للنشر بالاشتراك مع مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩. (سلسلة الكوثر)

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **ذمّ الهوى**. تحقيق خالد عبد اللطيف السبع العلمي. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. اعتناء ودراسة أحمد الزعبي. بيروت: دار الأرقم، ٢٠٠١.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **الفوائد**. تحقيق محمد عثمان الخشت. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٢.

أبو سليمان، عبد الحميد. **قضية المنهجية في الفكر الإسلامي**. فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٩٨٩. (رسائل إسلامية المعرفة؛ ٤)

أرسطو. **كتاب النفس**. ترجمة أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٩.

ـــــ . **مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الثمانية الأولى من ميتافيزيقا أرسطو**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩.

أركون، محمد. **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠.

ـــــ . **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩.

**الإسلام والحداثة** (ندوة مواقف). بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠.

أسون، بول ـ لوران. **التحليل النفسي: أسسه الفلسفية ومكتشفاته الكبرى**. ترجمة وتقديم محمد سبيلا. ط ٢. الرباط: منشورات الزمن، ١٩٨٧.

إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**. دمشق: مركز الناقد الثقافي، ٢٠٠٨.

ـــــ . **تطور الفكر الفلسفي في إيران: إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية**. ترجمة حسن محمود الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين. القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.

الأمروهوي، محمود حسن قيصر. **المصادر الهندية للعلوم الإسلامية**. ترجمة وتحقيق أورنك زيب الأعظمي. دمشق: دار الفكر، ٢٠١٠.

أوغلو، أحمد داوود. **الفلسفة السياسية**. ترجمة إبراهيم البيومي غانم. القاهرة: مكتبة الشرق الدولية، ٢٠٠٦.

أومليل، علي. **في شرعية الاختلاف**. ط ٢. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

الباهي، حسّان. **جدل العقل والأخلاق في العلم**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٩.

البكاري، كمال. **ميتافيزيقا الإرادة: أرخياء الذات في المعنى والسلطان**. بيروت: دار الفكر العربي، ٢٠٠٠.

بلعقروز، عبد الرزاق. **تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**. الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٩.

بلقزيز، عبد الإله. **أسئلة الفكر العربي المعاصر**. اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠١. (سلسلة بوعلي ياسين)

ـــــ . **في البدء كانت الثقافة: نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨.

بلكا، الياس. **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية**. فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨.

بن نبي، مالك. **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢.

ـــــ . **القضايا الكبرى**. إشراف ندوة مالك بن نبي. دمشق؛ بيروت: دار الفكر ٢٠٠٦. (سلسلة مشكلات الحضارة)

ـــــ . **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**. ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو؛ إشراف وتقديم عمر مسقاوي. ط ٢. دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٢. (سلسلة مشكلات الحضارة)

ـــــ . **وجهة العالم الإسلامي**. ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦. (سلسلة مشكلات الحضارة)

بيجوفيتش، علي عزّت. **الإسلام بين الشرق والغرب**. ترجمة محمد يوسف عدس؛ تقديم عبد الوهاب المسيري. بيروت: مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام؛ الكويت: مجلة «النور» الكويتية، ١٩٩٤.

التريكي، فتحي. **فلسفة الحياة اليومية**. تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠٠٩.

جيمينيز، مارك. **ما الجمالية؟**. ترجمة شربل داغر. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩. (الفلسفة)

حاج حمد، محمد أبو القاسم. **منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣.

روبول، آن وجاك موشلار. **التداولية اليوم: علم جديد في التواصل**. ترجمة سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني؛ مراجعة لطيف زيتوني. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٣. (لسانيات ومعاجم)

روس، جاكلين. **الفكر الأخلاقي المعاصر**. ترجمة عادل العوا. بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ٢٠٠١.

ريكور، بول. **في التفسير: محاولة في فرويد**. ترجمة وجيه أسعد. دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣.

سان ـ سرنان، برتران. **العقل في القرن العشرين**. ترجمة فاطمة الجيوشي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٠. (دراسات فلسفية؛ ٥٥)

سبيلا، محمد. **زمن العولمة: فيما وراء الوهم**. الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٦.

سعيد، إدوارد. **الثقافة والإمبريالية**. ترجمة كمال أبو ديب. ط ٣. بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٤.

سمير، حميد. **خطاب الحداثة: قراءة نقدية**. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٩. (روافد؛ ١٥)

الشابي، نور الدين. **نيتشه ونقد الحداثة**. تونس: دار المعرفة، ٢٠٠٥.

شبار، سعيد. **الحداثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي ـ نحو إعادة بناء المفهوم**. الدار البيضاء: منشورات الزمن، ٢٠٠٢. (كتاب الجيب؛ ٣٦)

شفايتزر، ألبرت. **فلسفة الحضارة**. ترجمه عن الألمانية عبد الرحمن بدوي. ط ٣. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣.

الشيخ، محمد. **نقد الحداثة في فكر نيتشه**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨.

صافي، لؤي. **إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية**. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨.

الطالبي، عمار. **دراسات في الفلسفة وفي الفكر الإسلامي**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٥.

ـــــ . **مدخل إلى عالم الفلسفة**. الجزائر: دار قصبة، ٢٠٠٦.

العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف. **الإعلام بمناقب الإسلام**. تحقيق ودراسة أحمد عبد الحميد غراب. الرياض: دار الأصالة للثقافة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨.

عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

ـــــ . **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

ـــــ . **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

ـــــ . **حوارات من أجل المستقبل**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١.

ـــــ . **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

ـــــ . **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**.

الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

ـــــ . **العمل الديني وتجديد العقل**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

ـــــ . **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

العيادي، عبد العزيز. **فلسفة الفعل**. تونس: مكتبة علاء الدين، ٢٠٠٧.

غارودي، روجيه. **حفارو القبور: نداء جديد إلى الأحياء**. تعريب رانيا الهاشم. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٩٣.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤.

الفاروقي، إسماعيل راجي. **أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل**. ترجمة عبد الوارث سعيد. الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٣.

الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة**. ترجمة السيد عمر، ٢٠١٠. (نسخة إلكترونية)، <http:// www.4shared. com/document/btqVrhvS/___.htm>.

ـــــ . **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥.

ـــــ . **نحن والغرب**. الجزائر: الزيتونة للإعلام والنشر، [د. ت.].

ـــــ ولويس لمياء الفاروقي. **أطلس الحضارة الإسلامية**. ترجمة عبد الواحد لؤلؤة؛ مراجعة رياض نور الله. الرياض: مكتبة العبيكان؛ فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨

الفجاري، مختار. **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥.

فرانك، مانفريد. **حدود التواصل: الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار**. ترجمة وتقديم وتعليق عز العرب لحكيم بناني. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٣.

فرانكفورت، هـ. [وآخرون]. **ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى**. ترجمة جبرا إبراهيم جبرا. بغداد؛ القاهرة: منشورات مكتبة الحياة، ١٩٨٢.

فضل الله، محمد حسين. **من وحي القرآن**. بيروت: دار الملاك، ١٩٩٨.

**الفلسفة الحديثة: نصوص مختارة**. اختيار وترجمة عبد السلام بنعبد العالي ومحمد سبيلا. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠١.

فوكو، ميشيل. **جينيالوجيا المعرفة**. ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٨.

كانط، إيمانويل. **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**. ترجمة نازلي إسماعيل حسين. الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩١.

كلارك، جي. جي. **التنوير الآتي من الشرق.. اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي**. ترجمة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧. (عالم المعرفة؛ ٣٤٦)

ليشته، جون. **خمسون مفكراً أساسياً معاصراً: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة**. ترجمة فاتن البستاني؛ مراجعة محمد بدوي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨. (الآداب والفنون)

ليفي ـ شتراوس، كلود. **العرق والتاريخ**. ترجمة سليم حداد. ط ٤. بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **أدب الدنيا والدين**. الجزائر: الشركة الجزائرية اللبنانية، ٢٠٠٦.

المسكيني، فتحي. **الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة «النحن»**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١.

المسيري، عبد الوهاب. **نحو حداثة إنسانية جديدة**. الدوحة: الجزيرة نت، ٢٠٠٩.

مصدق، حسن. **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

مطر، أميرة حلمي. **الفكر الإسلامي وتراث اليونان**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.

المنصوري، المبارك. **الدراسات الدينية المعاصرة: من المركزية الغربية إلى النسبية الثقافية**. تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠١٠.

موران، إدغار. **ثقافة أوربا وبربريتها**. ترجمة محمد الهلالي. الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٧. (المعرفة الفلسفية)

النجار، عبد المجيد. **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٦.

ـــــ وأبو اليزيد العجمي. **المعتزلة بين الفكر والعمل**. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٩.

النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**. القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٨.

نيتشه، فريدريك. **أفول الأصنام**. ترجمة محمد الناجي وحسّان بورقية. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٦.

ـــــ . **جينالوجيا الأخلاق**. ترجمة محمد الناجي. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٦.

ـــــ . **عدوّ المسيح**. ترجمة جورج ميخائيل ديب. اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٧.

ـــــ . **الفلسفة في العصر التراجيدي للإغريق**. ترجمة محمد الناجي. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٩.

ـــــ . **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل**. ترجمة جيزيلا فالور حجار؛ مراجعة موسى وهبة. بيروت: دار الفارابي؛ الجزائر: ANEP، ٢٠٠٣. (أمهات النصوص الفلسفية)

ـــــ . **هكذا تكلّم زرادشت**. ترجمة علي مصباح. كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٠.

هابرماس، يورغن. **العلم والتقنية كإيديولوجيا**. ترجمة حسن صقر. كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٣.

ـــــ . **القول الفلسفي للحداثة**. ترجمة فاطمة الجيوشي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥.

هار، ميشال. **فلسفة الجمال: قضايا وإشكالات**. ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي. فاس: دار ما بعد الحداثة، ٢٠٠٥.

هيجل، جورج فريديريك. **موسوعة العلوم الفلسفية**. ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام. بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٧.

### دوريـات

أركون، محمد. «مراجعة لعقلانية التنوير: عبور الحداثة الكلاسيكية، الحقائق المؤقتة، البعد الروحي للتراث.» حاوره هاشم صالح. **كتابات معاصرة**: السنة ٨، العدد ٢٩، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧.

السيد، رضوان. «مسألة العقل وسلطته في النقاشات الإسلامية القديمة.» **مجلة التسامح**: العدد ١٦، ٢٠٠٦.

عبد الرحمن، طه. «روح العولمة وأخلاق المستقبل.» **إسلامية المعرفة** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي): العدد ٢٦، خريف ٢٠٠١.

الفاروقي، إسماعيل راجي. «نظرية الإنسان في القرآن الكريم.» **التوحيد** (إيران): السنة ٢، العدد ٩٤، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

ملكاوي، فتحي حسن. «هوية المعرفة.» **إسلامية المعرفة**: العدد ٢٩، ٢٠٠١.

نصّار، ناصيف. «التواصل الفلسفي والمجال التداولي.» **المستقبل العربي**، السنة ٣٠، العدد ٣٤٧، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨.

## ٢ ـ الأجنبية

### *Books*

Baudrillard, Jean. *L'Esprit du terrorisme*. Paris: Galilee, 2002.

_____. *Le Miroir de la production*. Paris: Casterman, 1973.

_____. *Le Paroxyste indifferent*. Paris: B. Grasset, 1997.

Durozoi, Gérard et André Roussel. *Dictionnaire de philosophie*. Paris: Editions Nathan, 1987.

Nietzsche, Friedrich. *Par-delà bien et mal*. Traduction Henri Albert. Paris: Librairie génerale française, 1991.

Ricœur, Paul. *Histoire et Verité*. Paris: Ed. du Seuil, 1964. (Col. Esprit)

*Les Sceptiques grecs*. Textes choisis et traduits par Jean-Paul Dumont. Paris: Presses universitaires de France, 1966.

_____. *La Volonté de puissance*. Texte établi par Friedrich Würzbach; trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis. Paris: Gallimard, 1948. 2 tomes.