الفصل الثالث:

مسألة المنهجية في تجديد الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة مقارنة بين الفاروقي والمسيري

رحماني ميلود[1]

مقدمة:

إن من أهم مميزات الفكر الإسلامي حيويته وقابليته للتجديد، وهو ما يكفلها له القرآن الكريم والسنة النبوية بوصفهما مصدريه الأساسيين، فلقد كانت حركات التجديد، والإصلاح من أهم ملامح الأمة الإسلامية على مدار التاريخ. وظلت الأمة تستأنف رسالتها، ووظيفتها في التاريخ من خلال الجهد الجهادي، لنشر رسالة الإسلام أفقياً، والجهد الاجتهادي[2] لتجديد المضمون الرسالي عمودياً على المستوى المعرفي والمنهجي. وعلى الرغم من العقبات الكؤود التي مر بها المسلمون في تاريخهم؛ إلا أن حركة التجديد لم تنقطع حتى في أحلك فترات التاريخ الإسلامي، وخفوت التوهج الفكري مع دعوات غلق باب الاجتهاد.

وفي غرة القرن الماضي، مع انحناءة الخلافة الإسلامية في تهاويها نحو السقوط، شهد الفكر الإسلامي انطلاقة قوية مثلتها جهود جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده، ثم تلتها بعد ذلك جهود حسن البنا، والمودودي، وابن

---

(١) ماجستير في الفلسفة الإسلامية من جامعة الأمير عبد القادر سنة ٢٠٠٨م، ومسجل دكتوراه بالجامعة نفسها، في تخصص الفلسفة، يعمل أستاذاً بالجامعة المذكورة. وباحثاً بمخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان. البريد الإلكتروني: rahmanimiloud@hotmail.fr.

(٢) يعد الجهاد والاجتهاد طرفي الديناميكية في الإسلام، وهما ينحدران من جذر لغوي واحد، وهو بذل الوسع والجهد، وبذل الوسع والجهد هو محرك المسلم في جميع حالاته؛ سواءً في العبادات، أو في سعيه في شتى المجالات، لإقامة الحياة الطيبة فردياً وجماعياً.

openkan.com

باديس، وكذا أعمال محمد إقبال، ومالك بن نبي، بتنوع فكري مشهود، ليظهر في الساحة الفكرية بعد ذلك قامات فكرية لا تقل عن سابقاتها، بل حالات متميزة ترتقي في تألقها إلى مستوى التفرُّد، خاصة أولئك الذين نضحت أقلامهم بهموم أرّقت أصحابها، فجاءت كتاباتهم منتظمة في نسق فكري واحد، أو تطبيقات لرؤية منهجية واحدة، يأتي على رأس هؤلاء الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، الذي كابد هموم الأمة، فكان الفكر مضمار جهاده واجتهاده إلى أن قضى نحبه، والدكتور عبد الوهاب المسيري الذي رابط ونافح عن الفكر الإسلامي إلى أن توفاه الله إليه.

تحاول هذه الورقة تبيين الإطار المنهجي للإسهام الفكري للفاروقي، مقارنة مع الإسهام الفكري لعَلَم آخر لا يقلُّ أهمية وعطاء في الفكر العربي والإسلامي، وهو عبد الوهاب المسيري. وسيكون الأساس في هذا البيان جملة من المقدمات التي تعدّ الحامل المنهجي لأي فكر، وهي الرؤية الكلية التي ينتظم فيها الفكر، والنسق الفكري النابع منها، وإطاره المرجعي وتصوره لمصادر المعرفة، وعدّته الاصطلاحية. ونعرض بعد ذلك نموذجاً نرصد من خلاله هذه المقدمات المنهجية في فكر هذين العلَمين، وهو منهجية التعامل مع الآخر، مع ذكر أوجه التباين، والتشابه بينهما في كل هذه الخطوات.

وبإطلالة سريعة حول هاتين الشخصيتين نجد أوجه التباين والاختلاف في شخصيهما، وعوامل تكوينهما، فكلاهما عربيان أمضيا قسطاً من شبابهما في بلد المنشأ؛ الأول في فلسطين، والآخر في مصر، ثم سافرا إلى الولايات المتحدة الأمريكية بغرض الدراسة. غير أن الفاروقي ألجأته الأوضاع التي مرّت بها بلده إلى الهجرة إلى أمريكا، ليتحول من الجهاد الذي كان قد بدأه في فلسطين بالسلاح إلى جهاد آخر بالقلم والفكر، أما المسيري فقد خرج من موطنه ببعثة حكومية للحصول على الدكتوراه. وكلاهما اهتم بالقضية الفلسطينة، وكتب عن اليهود واليهودية، والصهيونية وبرعا فيها، غير أن الفاروقي عايش القضية منذ نشأته، وعاين محنة فلسطين، وعانى من الاستيطان اليهودي والاستكبار الصهيوني، ومن

ثم كانت دراسته لليهودية والصهيونية، ولم تمنعه مقاومته لليهود من الدراسة الموضوعية، والتعمق في الملل اليهودية وتواريخها وأفكارها، بل كانت دافعاً أكبر؛ فجاءت رؤيته من الداخل. أما المسيري فقد نظر إليها من منطلق معرفي ثقافي، فكانت دراسته للصهيونية بوصفها ظاهرة غربية، ثم تعمق أكثر في تواريخ اليهود واليهودية، ولم تمنعه دراسته المعرفية البحتة من مناصرة الانتفاضة الفلسطينية وتأثره بها، فجاءت رؤيته من الخارج. ومن المهم أن نشير منذ البداية إلى أن المسيري يعدّ الفاروقي أحد مراجعه الأساسية في دراساته عن اليهودية والصهيونية.

وقد اشتغل الفاروقي والمسيري بالفلسفة الغربية، غير أن الفاروقي درس الفلسفة الغربية وتخصص فيها، وتحصل على شهادتي ماجستير فيها من جامعتين مختلفتين، وشهادة دكتوراه، ثم وظّف دراساته الفلسفية في مشروعه الفكري والإصلاحي. أمّا المسيري فكان تخصصه في الأدب الرومنتيكي، وكانت اشتغالاته بالفلسفة الغربية أحد همومه الفكرية، لذا جاءت مجمل دراساته في نقد الفكر الغربي والحضارة الغربية.

وقد كان لكل منهما إسهامات في تجديد الفكر الإسلامي، تقترب إلى حدّ التماس حيناً وتتباعد إلى حدّ التوازي حيناً آخر؛ سواء من الناحية المعرفية أو من الناحية المنهجية، غير أن ما يهمنا في هذا البحث هو مسألة المنهجية في الجهد التجديدي الذي قام به كل منهما. وإذ كنا سنعقد مقارنة بين الفاروقي والمسيري، فإن هذا لن يكون من باب التفاضل؛ أيهما أفضل وأكثر توفيقاً، وإنما لتبيين ما يتميز به كل منهما، وفي نهاية الأمر بيان فرص الإغناء الممكنة في الفكر الإسلامي المعاصر، ولوازم النهوض الحضاري للأمة.

ومن الجدير بالذكر أن المسيري قد نوّه بجهود الفاروقي في منهجه في دراسة اليهودية والصهيونية، وكيف أنها مهّدت له الطريق، وأوضحت له التمييز بين السياسي والمعرفي، كما كشفت له عن جوانب من الموضوع، لا يسهل أن تتضح من السرد التاريخي وحسب. وفي ذلك يقول المسيري: "أما فيما يتصل

بالشأن الصهيوني، فلعل كتابات الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي عن اليهودية والصهيونية -وهو أستاذ ديانات مقارنة- هي التي بينت لي الطريق لتجاوز السياسي وصولاً إلى المعرفي. وكان أسلوب معالجته للموضوعات مختلفاً تماماً عما كنت أقرؤه، فقد وضّح لي كثيراً من الأبعاد الغامضة التي أخفقت كتب السرد التاريخي في توضيحها."[1]

أولاً: مقدمات منهجية؛ مفهوم الرؤية الكلية والنسق

في البداية لا بدّ من التأكيد على أن المنهجية هي فلسفة وإجراءات؛[2] فالفلسفة تكمن في الرؤية الكلية أو النموذج المعرفي، والإجراءات هي المناهج والأدوات، ففكر أي باحث إنما يصدر عن رؤية كلية شاملة، لا سيّما تلك الدراسات النسقية التي تنتظم ضمن نسق فكري معين، وتعدّ تطبيقات للرؤية الكلية التي تؤطره وتحدد مسلّماته ومقولاته الكبرى، كما هو الحال في الإنتاج الفكري للفاروقي، والمسيري. فلا يمكن فهم منهجية كلّ من الفاروقي والمسيري ما لم يتم فهم الرؤية الكلية لكليهما واستيعابها، والنسق الصادر عنها. وقبل الحديث عن الرؤية الكلية لكلّ من الفاروقي والمسيري ونسقهما الفكري، يجدر بنا أولاً تقديم مفهوم الرؤية الكلية، والنسق في الفكر الفلسفي، وفي الفكر الإسلامي.

يعدّ مفهوم الرؤية الكلية مفهوماً مستحدثاً في الفكر الإسلامي، تعبّر عنه مفاهيم أخرى في العلوم الإنسانية وبالأخص في الفلسفة، مثل مفاهيم الرؤية الكونية ورؤية العالم. ولعل مفهوم رؤية العالم هو الأسبق في الظهور في الفكر الفلسفي الغربي، إذ يرجعه بعضهم إلى الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" Immanuel Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) في حين يرى آخرون الفيلسوف

---

(١) المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٩م، ج١، ص٢٠.

(٢) عارف، نصر محمد (محرر). **ندوة قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ص١٠.

الألماني الآخر "فيلهلم ديلثاي" Wilhelm Dilthey (١٨٣٣-١٩١١م) أول من استعمل المصطلح في كتابه "مدخل لدراسة العلوم الإنسانية: حول الأساس الذي يمكن أن تقيم عليه دراسة المجتمع والتاريخ" "وخصّه في مرحلة تالية بمؤلف مهم هو "نظرية النظرات إلى العالم حول فلسفة الفلسفة"،[١] وشاع المصطلح أكثر في الفلسفة المعاصرة في مؤلفات " فيلهلم ديلثاي" و"مارتن هايدجر" و"كارمل مانهايم" و"جورج لوكاتش" و"ماكس فيبر" وغيرهم. ولم يستقر هذا المفهوم في الفكر الفلسفي، بل انتقل إلى الأدب، ومن ثم إلى باقي العلوم الإنسانية والاجتماعية، بل حتى الطبيعية، فهو بتعبير فتحي ملكاوي "مفهوم مهاجر انتقل من موطنه الأصلي في الفلسفة، وتوطّن في عدد واسع من المجالات المعرفية، وبخاصة في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية."[٢]

وقد تعدد مفهوم المصطلح بتعدد استعمالاته في مختلف المجالات المذكورة آنفاً، بيد أننا لن نتعرض لمقارنات منهجية بين هذه التعريفات المتباينة، وإنما سينصب عرضنا لتبيين مفهومه في الفكر الفلسفي بوصفه الأقرب إلى موضوعنا، ومن ثم في الفكر الإسلامي المعاصر. وعلى الرغم من الاستعمال الواسع لمفهوم رؤية العالم في الفكر الفلسفي الغربي، إلا أنه انصب في مجمله حول تصور الإنسان لبِنية الكون وترابط عناصره، وحركة هذه العناصر وصيرورتها، وموقع الإنسان من ذلك كله، مقدماً من خلال ذلك إجابات عن الأسئلة الكلية والنهائية، التي دأب الفكر الفلسفي على طرحها منذ بدايته؛ متجاوزاً إياها إلى أسئلة تتعلق بالواقع والمستقبل، والمعرفة والقيم؛ أي كل ما يتعلق بالإنسان في علاقاته بنفسه، وبمحيطه الاجتماعي، وبالكون وبالحياة؛ إذ شمل مفهوم رؤية العالم في

(١) تاوريرت، بشير. **محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر**، قسنطينة: دار الفجر للطباعة والنشر، ٢٠٠٦م، ص٤٤.

(٢) ملكاوي، فتحي حسن. **مفاهيم في المنهجية الإسلامية**، الدورة التكوينية حول التكامل المعرفي، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ٢٠١٠م.

الفلسفة الغربية السؤال الأنطولوجي أو الأسئلة الوجودية الكبرى، والسؤال التفسيري، وسؤال القيم ومعياريتها، والسؤال العملي الفعلي (نظرية الفعل)، والسؤال التنبؤي حول مستقبل الكون والإنسان، والسؤال المعرفي الإبستيمولوجي،[1] وغيرها من الأسئلة، والقضايا التي عالجتها الفلسفة.

فرؤية العالم تعني "الصورة الكلية التي يكوّنها الإنسان لنفسه وعن العالم من حوله، في حدود الموقع الذي يحاول منه الرؤية، وزاوية النظر التي يتخذها، والبيئة الطبيعية والنفسية والاجتماعية، والنظام الفكري بمكوناته اللغوية وأطره المرجعية... هذه الصورة الكلية هي التي تعرّف الإنسان، عندما تنظر إليه من الخارج، وتعرّفه برؤيته هو لنفسه وللأشياء من حوله، وهي ما يعرف بالرؤية الكلية، أو الرؤية الكونية."[2]

وهو طرح يقترب بشكل كبير مع ما يطرحه "ك. ريفيرا" في سيكولوجية رؤية العالم بقوله: "النظرة إلى العالم هي طريقة لوصف الكون والحياة من خلاله، على أساس كل من ما هو كائن، وما يجب أن يكون عليه. ونظرة معينة للعالم هي مجموعة من الاعتقادات تتضمن افتراضات وتقريرات محددة بخصوص ماذا يوجد؟ وماذا لا يوجد؟ (إما في الواقع أو من حيث المبدأ)، وما هي الموضوعات أو الخبرات الجيدة والسيئة؟، وما الأغراض، والسلوكيات، والعلاقات المرغوبة وغير المرغوبة؟ النظرة إلى العالم تحدد ما يمكن أن يعرف أو أن يفعل في العالم، وكيف يمكن أن يعرف أو أن يفعل. إضافة إلى تحديد ما هي الأهداف التي يمكن الطموح إليها؟"[3]

---

(1) Apostel, Leo, and Jan Van der Veken, *Wereldbeelden, Van Fragmentering Naar Integratie*. Kapellen: DNB/Pelckmans, 1991

(٢) ملكاوي، **مفاهيم في المنهجية الإسلامية**، مرجع سابق.

(3) Koltko-Rivera Mark. The Psychology of Worldviews, *Review of General Psychology*, Vol 8, E 2004, N 1, p 3-58.

- www. arabphilosophers. com/Arabic/... /Worldview/... /worldviews_review. doc

أما في الفكر الإسلامي المعاصر فقد عبّر سيد قطب عن مفهوم رؤية العالم بمصطلح التصور الإسلامي،[١] الذي يقدم رؤية كلية عن الكون والحياة والإنسان، "فرؤية العالم في إطارها الإسلامي عند سيد قطب هي تعبير عن التصور الاعتقادي الكلي الذي تقدمه العقيدة الإسلامية، ويتضمن هذا التصور تفسيراً شاملاً للوجود وقضاياه وحقائقه، وينبثق عن هذا التصور منهج الحياة الواقعي للإنسان ودستور نشاطه."[٢]

كما نجد عبد الحميد أبو سليمان يعبّر عنه بالرؤية الكونية الحضارية في كتابه الرؤية الكونية الحضارية القرآنية؛ إذ يصفها بأنها "رؤية كونية خيرية سننية إعمارية؛ تعبر عن الفطرة الروحية السوية وترشِّدها،"[٣] وتنطلق من الرؤية التوحيدية عقيدة، لتنتج منهجية في التفكير، وفق مبادئ تهتدي بها وتحدد لها مخرجاتها الفكرية، "ولـمّا كانت منهجية التفكير ومبادئها وقيمها ومفاهيمها تؤثر وتتأثر بالرؤية الكونية؛ لأن منهجية التفكير ليست في الحقيقة إلا أدوات لتفعيل الرؤية الكونية الحضارية للأمة، لذلك فإنَّه لا يمكن للمنهجية ولا لمبادئها وما يتعلق بها من قيم ومفاهيم أن تتسق بنيتها وأن تكون فعّالة، إذا لم تكن تنبني على رؤية كونية حضارية سليمة البنية واضحة الملامح والقسمات والغايات، مستقرة في بناء ضمير الأمة."[٤]

فالرؤية الكلية بما تقدمه من تصور شامل عن الله والإنسان والكون والحياة؛ تقدم الأساس العقدي لأي نسق الفكري، وتضمن له تماسكه العضوي.

---

(١) قطب، سيد. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، القاهرة: دار الشروق، ط١٣، ١٩٩٥م.

(٢) ملكاوي، **مفاهيم في المنهجية الإسلامية**، مرجع سابق.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني**، مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م، ص٤٧.

(٤) أبو سليمان، عبد الحميد. **الرؤية الكونية الحضارية الفرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني**، مرجع سابق، ص١٨-١٩.

أما مفهوم النسق فهو الآخر تعدّدت دلالاته بتعدد سياقات استعماله في مختلف المجالات المعرفية، كالفلسفة والعلوم الإنسانية، والعلوم الطبيعية، والرياضيات؛ إذ يدل اصطلاحه اللغوي في اللغتين العربية واللاتينية على النظام، غير أنه يدل بشكل أخص في المعجم الفلسفي على المذهب الذي تنتظم فيه مجموع نظريات فيلسوف أو مفكر ما؛ إذ تجيب كل نظرية عن مشكلة فلسفية معينة بناء على عدد مترابط من الحجج.(١)

وإذا كان النسق في الدراسات اللسانية اعتنى بترابط الدوال داخل النص، ليشكل بنية كلية تنتظم فيها مجموع الدوال؛ إذ يستمد النسق قيمته من شبكة العلاقات التي تجمع العناصر البنائية للنص، فلا قيمة لوجود أي عنصر بمفرده إلا داخل النسق، فقيمة النص في بنيته الكلية، والنسق هو الذي يعطي قيمة للعناصر التي تنضوي تحته؛ ولا تعطي هي قيمة له. إنَّ النسق في الفكر الفلسفي تجمعه علاقة متبادلة مع العناصر المشكلة له؛ إذ يعد هو الناظم الفكري الذي يجمع مجموع أفكار لفيلسوف أو مفكر ما؛ تدل هذه الأفكار منفردة على النسق الذي ينتظمها كما يدل هو عليها.

ولما كان النسق هو النظام الفكري الذي يجمع إجابات الفيلسوف أو المفكر عن الإشكالات والقضايا المعرفية والوجودية، فإنه ينبثق بالضرورة من الرؤية الكلية التي تنسج تصوراته عن الله، والإنسان، والكون والحياة، ومن ثم فإنه لا يمكن فصل منهجية المفكر وأدواته التحليلية عن النسق الفكري؛ لأن النسق الفكري هو الإناء الذي يحوي الرؤية الكلية، ومنهجية التفكير هي أدوات لتفعيل هذه الرؤية.

(١) زيادة، معن. **الموسوعة الفلسفية العربية**، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٦، مج١، ص٨١٣-٨١٤.

ثانياً: الرؤية الكلية للفاروقي والمسيري ونسقهما الفكري

إذا نظرنا إلى فكر الفاروقي وجدناه ينتظم كله حول رؤية منهجية واحدة هي التوحيد؛ إذ يعد الخيط الناظم لكل أفكاره، سواء تلك التي جاءت في العقيدة أو في السياسة أو في الأديان، أو في الفن، أو في غيرها من الأفكار التي احتوتها كتبه، ويتقدمها في التعبير عن رؤيته بصورة أكثر وضوحاً، كتاب: "Al Tawhid: Its Implication For Thought and Lif " والذي ترجم إلى العربية بعنوان "التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة"، وكتاب موسوعي آخر، هو: "The Cultural Atlas of Islam" الذي ألّف بمعية زوجته وترجم إلى العربية بعنوان "أطلس الحضارة الإسلامية"، وكتاب "Islamisation of Knowledge، General Principles and Work Plan" وهو عبارة عن ورقة قدّمها للمؤتمر الذي عقد بإسلام آباد عام 1982، وترجم إلى العربية بعنوان "إسلامية المعرفة: المبادئ العامة -خطة عمل- الإنجازات"، ثم تأتي بقية كتبه كلها في النسق نفسه.

وهكذا يعبّر التوحيد عند الفاروقي عن المنهج الكلي النهائي الذي تترابط بموجبه قضايا الوجود وظواهر الكون، وأشكال المعرفة، فـ"شهادة أن لا إله إلا الله تعني الإيمان بأن الله هو وحده الخالق الذي أعطى كل شيء وجوده، وأنه السبب الأعلى في كل حدث، والمآل الأخير لكل الموجودات، وأنه هو الأول والآخِر. وإن القول بهذه الشهادة عن رضا وقناعة، وفهم واع لمحتواها، يؤدي إلى إدراك أن جميع ما يحيط بنا من أشياء وأحداث، وكل ما يجري في الميادين الطبيعية والاجتماعية والنفسية هو من عمل الله."[1] فبهذا المعنى يكون التوحيد هو المبدأ الذي يسري في الوجود بمختلف مظاهره الكونية: الطبيعية، والاجتماعية، والنفسية، والمرجع الذي ترد إليه جميع الأفكار وأشكال الوعي الإنساني، أو بمعنى آخر التوحيد ناظم منهجي للوجود من حيث هو خلق الله،

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. والفاروقي، لويس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٨م، ص١٣٩.

وهو ناظم منهجي للمعرفة من حيث هي وعي إنساني بمستويات الوجود، لذا نجد الفاروقي يعبر عنه بمصطلح "الجوهر"؛ أي المبدأ القائم بذاته الذي تقوم متعلقاته به وتعد أعراضاً له، ولا يقوم هو على شيء منها، فهو قائم بذاته متجل في أعراضه، وهي قائمة به لا بذاتها."[1]

فالتوحيد هو الرؤية الكلية التي ينطلق منها الفاروقي، وهو الناظم المنهجي لكل فكره، فهو؛ أي التوحيد، في تحليله واستنتاجاته جوهر الإسلام، وهو جوهر الحضارة، وهو جوهر الخبرة الدينية، وهو مبدأ التاريخ، ومبدأ المعرفة، ومبدأ الغيب، ومبدأ الأخلاق، ومبدأ النظام الاجتماعي، ومبدأ الأمة، ومبدأ الأسرة، ومبدأ النظام السياسي، ومبدأ النظام الاقتصادي، ومبدأ النظام العالمي، ومبدأ الجمال.

أما عبد الوهاب المسيري فينتظم فكره كله حول فكرة النموذج؛ إذ لا يمكن الاقتراب من فكر المسيري دون الإحاطة بمفهوم النموذج عنده، فهو مفهوم جوهري في فكره، لكن المطالعة المتأنية لمفهوم النموذج عند المسيري تفضي إلى وجود مستويين متمايزين من النموذج، وكلاهما جوهري في فكره؛ الأول هو النموذج الإدراكي، وهو النموذج المعرفي أو الرؤية الكلية والنهائية التي يحتكم إليها الإنسان التي تحدد له تصوره عن الله والإنسان والطبيعة؛ والثاني هو النموذج التحليلي التفسيري وهو يصدر عن الأول، فهو "طريقة أكثر كفاءة من الطرق الأخرى في عملية رصد الواقع ودراسته، وفي تنظيم المعلومات وتصنيفها، وفي كيفية استخلاص النتائج والتعميمات منها."[2] ويعرفه كذلك بأنه "بنية تصورية يجردها العقل البشري من كمّ هائل من العلاقات، والتفاصيل، والحقائق، والوقائع، يستبعد بعضها لعدم دلالتها ويستبقي

(١) بو الشعبر عبد العزيز. "النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر إسماعيل راجي الفاروقي نموذجاً"، (رسالة دكتوراه، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، ٢٠٠٩م)، ص١٥٠.

(٢) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ج١، ص٥٠.

بعضها الآخر، ثم يرتبها ترتيباً خاصاً، وينسقها تنسيقاً خاصاً بحيث تصبح (من وجهة نظره) مترابطة ومماثلة للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع."[1]

فإذا كان المسيري يستخدم النموذج التفسيري بوصفها أداة تحليلية منهجية، فإنه "لا بدّ أن تتم في إطار رؤية معيَّنة (نموذج إدراكي) هي مصدر اليقين الخاص بالنموذج ومعياره الداخلي، الذي يتكون من معتقدات، وفروض ومسلّمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذره وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي النهائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد حدود النموذج وضوابط السلوك (حلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق وما هو نسبي)، وتُوجِّه الفكر والسلوك (النشاط الذهني والاجتماعي)، فهي باختصار ميتافيزيقا النموذج ومرجعيته أو بُعده المعرفي (الكلي والنهائي)، أو مسلّماته الكلية والنهائية التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية."[2]

فالنموذج في فكر المسيري يأخذ معنيين: الناظم الكلي أو الرؤية الكلية النهائية، والمنهجية الصادرة عنها، فأما المعنى الأول -أي الرؤية الكلية النهائية- فيأخذ أشكالاً متنوعة كثيرة يصنفها في نوعين أساسيين، إما أن تكون رؤية الكلية والنهائية كامنة في الظاهرة نفسها، وهي ما يعبّر عنها بالمرجعية الكامنة، أو أن تكون مفارقة للظاهرة متجاوزة لها، وهي ما يعبّر عنها بالمرجعية المتجاوزة. وأما المعنى الثاني فيأخذ أشكالاً متنوعة بوصفها النموذج التحليلي التركيبي، والنموذج التفكيكي، والنموذج الفضفاض، والنموذج المفتوح، والاختزالي والمركب، والمادي والتأسيسي والبنيوي والتزامني والتعاقبي، وغيرها من النماذج التي يوظفها في تحليل الظواهر الاجتماعية والتاريخية، وهي كلها نماذج تفسيرية تختلف بحسب الظاهرة قيد الدراسة والرؤية الكلية المؤطِّرة لها.

---

(١) المسيري، عبد الوهاب. **اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية**، مصر: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠١م، ص٢٨١.

(٢) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٢.

والنموذج بوصفه رؤية كلية في فكر المسيري هو "النموذج المعرفي الإسلامي، وأساسه القرآن والسنة اللذان يحويان القيم الإسلامية المطلقة، والإجابة الإسلامية عن الأسئلة النهائية."[١]

ومن خلال ما تقدم نجد أن كلّاً من الفاروقي والمسيري يتفقان في الرؤية الكلية النهائية، عبَّر عنها الفاروقي بالتوحيد، وعبَّر عنها المسيري بالنموذج المعرفي الإسلامي، غير أن النسق الفكري المنبثق منها كان مختلفاً، فالفاروقي كان تعبيره عن رؤيته الكلية مباشراً وواضحاً وهو التوحيد، ومن ثمة جاء نسقه المعرفي بالوضوح نفسه يلقي بظلاله في مختلف ميادين المعرفة للتنظير لمركزية التوحيد، بوصفه مبدأ عقدياً في كل مجالات الفكر والحياة، ليخرج بعد ذلك بتصور عملي للخطوات التأسيسية، لاستعادة بنية الأمة،[٢] فهو نسق نازل من الرؤية التوحيدية. أما المسيري، فبالرغم أنه يستبطن النموذج المعرفي الإسلامي كما يصرح هو، فإن نسقه الفكري كان معرفياً بحتاً ينطلق من قراءة الواقع وتفكيكه، فالنموذج التفسيري هو نسق صاعد ينطلق من الواقع بتركيبته كما هو، سواء الواقع الإنساني المتجسد في مختلف مظاهره ومؤسساته، أو واقع العلوم الطبيعية والاجتماعية والنفسية، ليكشف ثغراته ويفكك تحيزاته وإحالاته الفلسفية وصولاً إلى إعادة صياغة نظمه من جديد وفق النموذج المعرفي الإسلامي، وهو ما يعبِّر عنه بقوله: "لا بدّ من البدء بعملية تفكيك للعلوم الطبيعية الغربية وللفلسفات الغربية.. أي تبدأ من (الإنسان)، ثم تنطلق إلى (الله)."[٣]

---

(١) المسيري، عبد الوهاب وآخرون. **مستقبل الإسلام**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٤م، ص٣١٣.

(٢) عمر، مقدمة كتاب **"التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٢.

(٣) تعليق المسيري على كتاب منهجية القرآن المعرفية، في ندوة عقدها مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في القاهرة سنة ١٩٩٢م وطبعت أعمال الندوة كملحق بالكتاب المذكور، انظر:
- حاج حمد، محمد أبو القاسم. **منهجية القرآن المعرفية أسلمة الفلسفة والعلوم الطبيعية والإنسانية**، لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٣م، ص٢٨٠.

ولعل هذا الاتفاق والاختلاف الحاصل عند كل من الفاروقي، والمسيري في الرؤية الكُلّية والنَّسق المعبّر عنها، والذي نلحظه في العُدة الاصطلاحية لكل منهما، يرجع إلى مسيرتهما الفكرية؛ ويبين لنا ملامح تكوينهما الفكري، فالتوحيد بالنسبة للفاروقي يُعد حجر الأساس في بنائه الفكري، ونقطة البدء في سيرته الفكرية. أما النموذج المعرفي الإسلامي، فكان النتيجة التي وصل إليها المسيري في رحلته الفكرية بعد صراع فكري طويل بين نموذجين اثنين "واحد نظري مجرد مادي (معادٍ لفكرة الإنسان والأخلاق والقيم، ولأي شكل من أشكال الثبات والإطلاق) والآخر متعيّن أخلاقي (يستند إلى الإيمان بمنظومة أخلاقية تضرب بجذورها في عالم ما وراء المادة) وهذه الازدواجية هي التي رجحت في الأخير كفة الإيمان."[1]

غير أن تحديد الرؤية الكلية للفكر والنسق المنبثق منها، لا يكفي لتحديد منهجية البحث ما لم يتحدد إطاره المرجعي والمسلّمات المنبثقة منها، وتصوّره لمصادر المعرفة، واصطلاحاته العلمية بوصفها أدوات التحليل، لتحديد أبعاد المنهجية ومكوناتها، وهذا ما سنوجزه في هذه النقاط:

١- المرجعية وما ينبثق عنها من مسلّمات

ينطلق الفاروقي من مرجعية التوحيد القائم على الاستحضار الدائم للمَعِيَّة الإلهية الذي يؤكد مركزية مفهوم الإله في الإسلام، التي تحدد مرتكزات الاعتقاد في نقاط جوهرية، وهي الخَلْق والتدبير والمصير، فأما الخَلْق فمعناه أن الله هو "الخلّاق الذي يستمد منه كل ما في الوجود كينونته، وعلَّة وُجُوده، وبأمره يحدث كل شيء."[2] ولا ينتهي معنى الخلق عند اللحظة الأولى للإيجاد من عدم، بل هو مفهوم حي مستمر متجدد يؤكد المعية الإلهية في الكون. وأما التدبير فيعني "تضمين المعيارية في مفهوم الإله، وأنه سبحانه صاحب الأمر والنهي، والمدبر

(١) المسيري، عبد الوهاب، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر -سيرة غير ذاتية غير موضوعية-**، مصر: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٣٨.

(٢) الفاروقي، **التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٣٤.

لكل ما في الوجود، وعنايته بالكون وبكل ما يصدر فيه من حركات، وسكنات، وأفعال، وحقائق لا يرقى إليها الشك."[1] وهو يستمد معناه من صفة القيومية، فالله سبحانه هو قيوم السموات والأرض، وكل شيء قائم بأمره وتدبيره، ومن تدبيره سبحانه أنَّ الكون يسير وفق سنن إلهية يحكمها مبدأ السببية المحكوم بالإرادة الإلهية، غير أن هذا لا يلغي حرية الإنسان وإرادته ومسؤوليته عن أفعاله، ولا يتناقض معها، بل إن إرادة الإنسان متضمنة في الإرادة الإلهية، فهي نابعة منها وغير معزولة عنها. وأما المصير فيعني أن منتهى الأمور كلها إلى الله تعالى، فالله تعالى هو الغاية النهائية لكل مسارات الوجود، ويتضمن ذلك أن الله تعالى هو غاية مقاصد النشاط الإنساني وأساسه القيمي، وإليه تنتهي مصائر الكائنات أجمع.

وتصدر عن هذه المرجعية العقدية عند الفاروقي تصور أن التوحيد هو رؤية كُلية عن الكون والحياة، تقوم على مسلّمات ثلاث: الثنائية، والإدراكية، والغائية. فأما الثنائية فهي ثنائية الوجود والمتكونة من الخالق والمخلوق؛ إذ يتربع الله سبحانه فيها على عرش الربوبية بوصفه الخالق الأحد المطلق القدرة والإرادة، ثم تأتي بعده مرتبة المخلوق التي تشمل كل ما في الوجود من كائنات بوصفها أثراً للخالق تبارك وتعالى تختلف عنه من حيث طبيعتها ومساراتها. وأما الإدراكية فهي طبيعة العلاقة بين الإنسان والكون والوحي، فالإنسان مزود بالعقل والوسائل التي تمكنه من عملية الإدراك للوجود وللوحي، والكون قابل للإدراك من حيث كونه مبسوط للملاحظة والمعرفة، والوحي منزل بكلمات مباشرة من الله إلى الإنسان. والغائية تعني أن الله تعالى لم يخلق الكون عبثاً، وإنما خلق كل شيء لغاية، وتبدأ غايات الخلائق من قدر الله، لتنتهي إلى إرادته تعالى، ويشترك الإنسان وباقي الكائنات الطبيعية في الخضوع للغاية الكونية التي يطبق أنساقها القانون الطبيعي بموجب قانون السببية المحكوم بالإرادة الإلهية،

(١) المرجع السابق، ص٣٥.

غير أن الإنسان يتميز ويتفرد بقدر من الإرادة تمنحه شرف الامتثال لإرادة الله وغاياته التشريعية والأخلاقية، "ومع ذلك فإن غايات الله الأخلاقية، وأوامره للإنسان تمتلك أساساً في العالم المحسوس، لذا فإن لها جانباً نفعياً، لكن هذا الجانب لا يعطيها صفتها المتميزة، أي كونها خُلُقية. إن الأوامر في جانبها القابل للتنفيذ بحرية؛ أي بوجود إمكان الخروج عليها، وهو بالضبط ما يوفر المهابة التي نسبغها على الأشياء الأخلاقية."[1] وتتضح قيمة الحرية الإنسانية في الإسلام في مفهوم الأمانة التي حملها الإنسان، والتي تعبِّر عنها الآية الكريمة: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

أما عند المسيري فيجدر بنا أن نقف عند مفهوم المرجعية عنده، لننتقل إلى ماهية مرجعيته والمسلّمات المنبثقة عنها. يعرّف المسيري المرجعية بأنها "هي الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة له، التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، والمبدأ الواحد الذي تردُّ إليه كل الأشياء ولا يردُّ هو أو ينسب إليها."[2] ويعرفها أيضاً بقوله: "هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه، ويحدد حلاله وحرامه، وعادة ما نتحدث عن المرجعية النهائية بوصفها أعلى مستويات التجريد، تتجاوز كل شيء، ولا يتجاوزها شيء."[3]

نلاحظ من التعريف الأول أن المرجعية تُحدد على مستوى الفكر، لذا فهي فكرة جوهرية، ومعنى جوهرية أنها الأساس الذي تنبثق عنها باقي الأفكار، وتكمن جوهريتها في كونها الركيزة النهائية الثابتة، ومعنى النهائية أن نهاية

(١) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢.

(٢) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ج١، ص٥٤. انظر أيضاً:
- المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٢م، ص٣٦.

(٣) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ج١، ص٥٤.

التحليل يُردّ إليها، ومنه فهي المبدأ الذي ترتسم به الرؤية، وتنبع عنه الأفكار، وينطلق منه المسار، وإليه تُردّ كل الأشياء وتنسب، فهي قائمة بذاتها لذاتها، ومنه فهي المطلق المكتفي بذاته كما في التعريف الثاني، وتمام إطلاقها أنها متجاوزة ومتعالية عن الأفراد والأشياء والظواهر، حتى وإن كانت هذه المرجعية مادية متعينة فهي متجاوزة لصاحبها؛ إذ تمنح صاحبها رؤية كلية نهائية للوجود، وتحدد له سلوكه في الحياة، لذا لا نستغرب عندما يقول المسيري إنَّه عادة ما يتحدث عن المرجعية بوصفها أعلى مستويات التجريد، لأنها متجاوزة لكل شيء ولا يتجاوزها شيء، حتى وإن كانت مادية، وهو ما جعل نيتشه يتحدث عن المرجعية المادية بعد إعلانه موت الإله باسم ظلال الإله، لأنها لم تخل من المسحة الميتافيزيقية.

ومن هذا التعريف تتبدى لنا المرجعية في سمات ثلاث: الثبات، والإطلاق، والتجاوز.

وبناء على ذلك يقسم المرجعيات إلى مرجعيتين: "المرجعية المتجاوزة (للطبيعة والتاريخ والإنسان). هذه النقطة المرجعية المتجاوزة، في النظم التوحيدية، هي الإله الواحد المنزه عن الطبيعة والتاريخ الذي يحركهما ولا يحل فيهما ولا يمكن أن يرد إليهما،"[1] والمرجعية الكامنة عكس ذلك أي كامنة في الإنسان أو في الطبيعة، لذا فهي مادية.

أما عن المسيري نفسه فنجده يدين بالتوحيد في شخصه وفكره أو ما يسميه هو بالمرجعية المتجاوزة، إذ نجده في عمله الضخم والمتميز "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية" يقرّ بأن "المرجعية النهائية لهذه الموسوعة (وللمشرف عليها) هو ما أسميه "المرجعية المتجاوزة"، والإيمان بوحدانية الله وثنائية الوجود الإنساني؛"[2] إذ يتخذ التجاوز بعداً دلالياً واسعاً في المرجعية، يحدد

(١) المرجع السابق، ج١، ص٥٤.

(٢) المرجع السابق، ص٣١.

الأبعاد الكلية والنهائية للوجود من خلال معالم التوحيد والثنائيات الناجمة عنه، ويسميها المسيري بالثنائيات الفضفاضة وتنقسم إلى قسمين: الثنائية الحاكمة (الخالق والمخلوق) ويسميها كذلك بالثنائية الأساسية أو الثنائية الكبرى؛ وتنبثق عنها باقي الثنائيات، وهي ثنائيات تفاعلية تكاملية مثل ثنائية الإنسان والطبيعة، والمادة والروح، والغيب والشهادة، والمطلق والنسبي، والخير والشر، والذكر والأنثى، والذات والموضوع، وتشمل الثنائيات الفضفاضة أيضاً ثنائية الكل والجزء، والعام والخاص، والسبب والنتيجة، والمحدود واللامحدود، والدال والمدلول، وغيرها من الثنائيات اللامتناهية، "وهي ثنائيات فضفاضة غير "إِثْنَيْنِيَّة" أو "ازدواجية" أو "ثنائية صلبة"، ففي الثنائية الفضفاضة ثمة عنصران قد يكونان متكافئين أو غير متكافئين، ولكنهما مع هذا يتفاعلان ويتدافعان، أما في الإثنينية فإن هناك عنصرين مختلفين تمام الاختلاف، ولذا فإنهما يدخلان في صراع أزلي."[1] وتتضح معالم التوحيد من خلال ثنائية الوجود الكبرى (الخالق والمخلوق) التي تضمن قداسة المسافة بينهما فلا يردّ أحدهما إلى الآخر، ولا يردَّان إلى ما دونهما، والأمر نفسه في باقي الثنائيات الفضفاضة التي تعد المسافة مكوناً رئيساً فيها.

وتتضح فلسفة التجاوز عند المسيري في جدلية الله، والإنسان، والطبيعة، والعلاقة التي تربطها؛ إذ نجد المسيري يستخدم مصطلحي المسافة والحدّ؛ لتفسير هذه العلاقة؛ إذ إن الخالق تعالى هو مركز النموذج المفارق والمتجاوز لمخلوقه، تفصله مسافة بينه وبين خلقه لا يمكن اختزالها، ذلك أنَّ الله تعالى هو المطلق المكتفي بذاته، المتعالي على الزمان والمكان، وحيثيات المادة وقوانينها، وهو خالق الكون ومدبر أمره. هذه المسافة هي الحد الفاصل بين الخالق والمخلوق، وكل انتهاك لهذا الحد هو انتهاك لقدسية المسافة التي تفصل بين الله وخلقه، لذا فإن التجاوز هو الذي يعطي للعالم (الإنسان والطبيعة) تماسكه، وهو ما

(١) المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان -دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة-**، مصر: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٣م، ص٣٠٨.

يعبر عنه مصطلح التوحيد بمعناه الشاسع. يقول المسيري مبيناً حقيقة التجاوز: "إنَّ فلسفة التعالي الحقة تصل دائماً إلى أن وجود الإله يسبق كل الموجودات الأخرى، ومن ثم فهو سببها النهائي، ولكنه منزه عنها وله وجود مستقل، وهو مركزها وهو الغاية التي تسعى نحوها. فالله تعالى هو المتعالي والعالي والعلي وهو ﴿ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ﴾ [الرعد: ٩] البائن عن خلقه؛ أي إنه مركز الكون والمدلول النهائي المتجاوز للطبيعة والتاريخ المنزه عنهما. ورغم وجود مسافة تفصل بين الكائن المتجاوز العلي وعالم المادة، فإن له تجلياته في العالم المادي، فالمتجاوز والمتعالي هو اللامحدود اللامتناهي الذي يعبِّر عن وجوده داخل المحدود، والمتناهي دون أن يُرد إليهما. وهذه التجليات تشكل انقطاعاً في النظام الطبيعي ولكنها تزوِّده كذلك بقَدْر من التماسك وباتجاه متصاعد لا يمكن فهمهما أو تفسيرهما في إطار مادي محض."[1]

ومما سبق يتضح لنا بشكل جليٍّ أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفاروقي والمسيري في مسألة المرجعية؛ إذ يتفق الفاروقي والمسيري في الأبعاد المعرفية للتوحيد والمسلّمات التي تصدر عنها مثل ثنائية الخالق والمخلوق، وجدلية الله والإنسان والطبيعة، والعلاقة الإدراكية بين هذه العناصر الثلاثة، وغائية الكون والإنسان، غير أن الفاروقي ينطلق من التوحيد بوصفه مبدأ عقدياً، ثم يؤصل له معرفياً، ولا يخرج كثيراً في تأصيله المعرفي للتوحيد عن ما هو موجود في التراث الإسلامي عدا شمولية الطرح وجدّة الاصطلاح، فمنهجه في التأصيل المعرفي كان استنباطياً، يستنبط من عقيدة التوحيد أبعادها المعرفية، أما المسيري فتناول التوحيد بوصفه مبدأ معرفياً بحت، وما جاء فيه من عقيدة فإنما هي ظلال للطرح المعرفي، لذلك لا نجده يتحدث عن المرجعية إلا بعد التنظير لها معرفياً، ثم نجده بعد ذلك يحدد المرجعية على مستوى الفكر بشكل تجريدي، لذا جاءت المسلّمات النابعة منها هي مسلّمات معرفية تحمل ظلالاً عقدية.

---

(١) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ج١، ص٥٨.

٢- مصادر المعرفة

ينطلق الفاروقي في توصيفه للتوحيد بأنه مبدأ المعرفة، وبأن الله تعالى هو الحق، وهو مصدر كل حقيقة، ومنه فإن وحدة الحقيقة هي إحدى تجليات التوحيد، وإحدى أبعاده المعرفية؛ إذ تتجلى الحقيقة في خلق الله، وفي الوحي الذي أنزله، فالكون المنثور والمحكوم بسنن كونية يعبر عن الحقيقة الماثلة في القوانين التي تسير الكون، وصدق الوحي المنزل من السماء هو الآخر يعبّر عن الحقيقة المنزلة على الإنسان، وهنا تظهر وحدة الحقيقة من وحدة مصدرها وهو الله تعالى.

ولما كانت الحقيقة هي غاية المعرفة، فقد رأى الفاروقي أن المصدر الأول للمعرفة هو الوحي، لكن يواجهنا سؤال مهم في فكر الفاروقي، وهو موقع العقل في عملية المعرفة، فهل العقل مصدر للمعرفة مواز للوحي أو أنه مجرد وسيلة لا يرتق لمرتبة المصدرية؟ من القراءة الأولى نجد الفاروقي يقرر في كتاب أسلمة المعرفة أن العقل "هو وسيلة الإنسان للإدراك، وطلب الأسباب وحمل المسؤولية."[١] ثم نجده بعد ذلك في السياق نفسه يؤكد أن "الوحي والعقل في الحقيقة عند المسلم على كل الأحوال متكاملين متعاونين بوصفهما مصدرين للفكر والعمل، والتنظيم، والسعي الإنساني في الحياة لا مجال للتعارض بينهما."[٢] فهل في الأمر تناقض يعكس عدم وضوح الرؤية؟ أو به لَبس يحتاج إلى تجلية؟

يحاول الفاروقي فك التناقض الظاهر بضرورة التركيز على الإدراك الصحيح لعلاقة كل واحد منهما بالآخر، فالوحي هو كلام الله المنزل على "المعصومين الصادقين من الأنبياء والرسل، ليمد العقل الإنساني بالمدركات الكلية في علاقات الكون وموضع الإنسان منها."[٣] و"العقل خلق مقصود للإدراك والسعي

---

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. **إسلامية المعرفة المبادئ العامة - خطة العمل - الإنجازات**، لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠١م، ص١٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص١٢٥.

وحمل المسؤولية."[1] ومن خلال هذين التعريفين، يبدو أن الوحي هو المصدر الأول للمعرفة؛ لأنه هو الذي يمدّ العقل الإنساني بالمدركات، غير أن الحقيقة لا تصدر عن الوحي وحده، بل بالإدراك العقلي السليم لها، فالعقل هو المصدر الثاني للمعرفة، ولا تفاضل بين الوحي والعقل؛ "لأن المصدرين صحيحان ومتكاملان ولا مجال للمفاضلة أو الانتصار بينهما،"[2] فوحدة الحقيقة تتأتى من المنطوق المطلق للوحي أو المنطوق المطلق للعقل، غير أن المشكلة قد تكمن في الإدراك الإنساني لأحد هذين المنطوقين أو لكليهما، فالوحي هو مصدر الحقيقة التشريعية والأخلاقية، وكل ما يتعلق بإقامة الحضارة من اقتصاد وسياسة وغيرها، أما العقل فبه ندرك قوانين الطبيعة، لذلك فهو مصدر الحقيقة العلمية، فإذا حدث وتعارضت الحقيقة العلمية مع الوحي، فإن الخلل لا يكمن في الوحي ولا في العقل، وإنما في عملية الإدراك لهذين المصدرين، لذلك لا بدّ من مراجعة فهمنا للوحي أو لمدركاتنا العقلية، أو لكليهما.

أما المسيري فلا نكاد نجد له حديثاً عن مصادر المعرفة إلا من خلال نقده للنظام المعرفي الغربي الذي يجعل من الطبيعة/ المادة المصدر الوحيد للمعرفة والقيم الأخلاقية والجمالية، أما في الرؤية التوحيدية فإنها تقوم على المرجعية المتجاوزة، ونظامها المعرفي صدى لثنائية الخالق والمخلوق، ومن ثمّ فإن الحق المطلق عند الله سبحانه وتعالى. أما المعرفة التي يتوصل إليها الإنسان، فهي معرفة نسبية، يتداخل فيها النسبي والمطلق، فالمطلق المطلق هو الله تعالى المتجاوز للكون، والإنسان، والتاريخ، والعلم المطلق هو علم الله الذي جاء به الوحي الذي هو خطاب الله، أو المكنون في الطبيعة التي هي خلق الله، أما معرفة الإنسان، فهي معرفة يتداخل فيها المطلق مع النسبي؛ لاتصالها بخطاب الخالق أو بالطبيعة، وهنا نجد المسيري يسكُّ مصطلح النسبية الإسلامية،[3] في مقابل النسبية المطلقة

(١) الفاروقي، **إسلامية المعرفة**، المرجع السابق، ص١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٢٦.

(٣) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ج١، ص٥٩.

العدمية؛ إذ يمكن للباحث أن يتعامل مع الرؤية الكلية والنهائية المطلقة دون أن تكون معرفته مطلقة، ويمكن أن يصل إلى قدر من اليقين، ولكنه ليس بيقين كامل.

ويقترح المسيري النموذج التفسيري الاجتهادي في مقابل النموذج الموضوعي المادي المتلقي، الذي يتعامل مع الإنسان والطبيعة بوصفه كياناً مادياً واحداً عضوياً مصمتاً لا تتخلله أيّة ثغرات. أما النموذج الاجتهادي فهو ينطلق من تركيبية الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية، بما تحويانه من عنصر متجاوز وهو الجانب الغيبي. والظاهرة الإنسانية أكثر تركيبية من الظاهرة الطبيعية، لأنها تحوي أبعاداً أخرى ثقافية، واجتماعية، ونفسية، وحضارية، فهي ظاهرة مركبة ومعقدة تحوي كثيراً من الثنائيات، وكل هذه الأبعاد والثنائيات تؤكد الحيِّز الإنساني الذي يتحرك فيه الإنسان ويمارس إنسانيته، ومن ثم فإن مصادر المعرفة تختلف وتتنوع حسب أنواع المعرفة، فهناك الخطاب الإلهي بما يحويه من ثوابت ومطلقات، وهناك الطبيعة بما تحويه من علم وغيب، وهناك الواقع الإنساني بتركيبته المختلفة، وهناك الفاعل الإنساني الذي يمارس عملية المعرفة بما يتميز به عقله من محدودية وقصور؛ وقدرة على الإدراك والإبداع في الوقت ذاته.

٣- المصطلحات

وهي جزء مهم من الأدوات المنهجية التي يستخدمها أي باحث أو مفكر في رصد الظواهر الثقافية والاجتماعية أو تحليلها أو نقدها، بل هي أهم عُدة للباحث؛ إذ لا يمكن الولوج للبحث إلا من خلال مفاهيمه المفتاحية، وهو ما يُلجِئ المفكر في بعض الأحيان إلى نحت مصطلحات خاصة به للدلالة على أفكار معينة توصل إليها، أو استعمال مصطلحات متداولة في عالم المعرفة استعمالاً خاصاً يُخرجها من حقلها الدلالي، وهو ما يشكِّل في النهاية الخارطة الفكرية للمفكر.

فإذا نظرنا إلى الخارطة الاصطلاحية للفاروقي نجدها متنوعة، وغنية بحسب تنوع مجالات الكتابة عنده؛ إذ نجده يوظف مصطلحات العلوم التي كتب فيها سواء في الفلسفة أو في التوحيد أو في مقارنة الأديان أو في الفن

والعمارة، وفي غيرها من المجالات، توظيفَ المتمرس العالم بفنونه، ولا نجده يخرج عن مفاهيم المصطلحات المتداولة في تلك العلوم، ولعل هذه إحدى ثمرات المنهج الظاهراتي الذي وظّفه في فكره كثيراً؛ إذ يعبّر العلم -بوصفه ظاهرة- عن نفسه بمصطلحاته، ولا نجد للفاروقي نحتاً اصطلاحياً خاصاً -في حدود اطلاعي- إلا مفهوم "الأمتية" المنحوت من مفهوم الأمة، الذي يعنى به "تكريس الوعي بأخلاقية العمل الإيثاري المشترك."[1] ومن أكثر المصطلحات تداولاً في كتبه مصطلحا "الجوهر" و"التوحيد".

أما المسيري، فلعل أهم شيء يميز إسهاماته المعرفية ثراؤها الاصطلاحي، في انتقاله من السرد التاريخي إلى التحليل النقدي، ومن الفلسفة إلى الأدب إلى تاريخ الأديان، فقد كان أول عمل موسوعي له هو "موسوعة المصطلحات اليهودية والصهيونية: رؤية نقدية"؛ إذ قام -عن وعي منه بتحيز المصطلحات اليهودية والصهيونية- بتفكيكها، وتوضيح المفاهيم الكامنة وراءها، من ثم سار باقي إنتاجه الفكري على المنهجية نفسها؛ بتفكيك المصطلحات القائمة، وإعادة تعريفها، خاصة المصطلحات المترجمة عن لغات أخرى، والتي تشي بإحالات فلسفية كامنة فيها، وتوليد مصطلحات جديدة بعد عملية تجريد ذهنية للظواهر وتفكيكها، ثم إعادة تركيبها، وكثيراً ما تتقاطع مصطلحاته مع نماذجه التفسيرية، فنجده يفرد لها ملحقاً خاصاً في نهاية كتبه. ففي دراساته المختلفة يوضح المسيري مصطلحاته، ويحدد تقاطع مساحاتها الدلالية مع المصطلح ذاته في استعمالات أخرى، أو مع مصطلحات أخرى تقترب منها في الدلالة والمفهوم.

لذلك إذا أردنا تصنيف كتابات المسيري في مجالات العلوم الإنسانية، فلن نستطيع تصنيفها ضمن الكتب الفلسفية ولا التاريخية، ولا مقارنة الأديان ولا علم الاجتماع، فهي إبداع خاص يجمع بين هذه التخصصات كلها.

---

(١) عمر، مقدمة كتاب **"التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة"**، مرجع سابق، ص١٨.

أما في موسوعة "اليهود واليهودية والصهيونية" فقد كان للمسيري منهجية خاصة في التعامل مع المصطلحات؛ إذ أفرد المجلد الأول بوصفه إطاراً نظرياً بيّن فيه المفاهيم المفتاحية للموسوعة، ومنهجية التعامل مع المصطلحات اليهودية والصهيونية النابعة من تجارب تاريخية، ونماذج تحليلية، ورؤى معرفية، ووجهات نظر غربية وصهيونية، لها أهدافها العميقة في عملية الصراع الفكري، لذا كان لا بدّ من تفكيكها وتوضيح الرؤى الكامنة فيها، وإعادة صياغتها وفق رؤية جديدة، والأمر نفسه بالنسبة لمصطلحات الفكر الغربي النابعة من المركزية الغربية، فقد أسس الإطار النظري للموسوعة لقاعدة منهجية، والهيكل الاصطلاحي والمفاهيمي التي تصب فيه الموسوعة ككل، ثم جاء المجلد الأخير في تصنيف فهرس الاصطلاحات الجوهرية للموسوعة، ومن ثم لأهم الأفكار والمفاهيم الواردة فيها.

وأخيرا نجد المسيري في دعوته لتجديد الفكر الإسلامي يطرح مشكلة المصطلح في الفقه الإسلامي ومواكبته للعصر، ومشكلة المصطلح ليست مشكلة خاصة بالفقه الإسلامي فقط، بل بالفكر الإسلامي عموماً، فالفكر الإسلامي يحتاج إلى إعادة قراءة، وإعادة صياغة لكثير من مصطلحاته، بل يحتاج إلى إعادة نظر في كثير من قضاياه، لذا يقترح تأسيس معجم اصطلاحي إسلامي جديد يعيد قراءة تراثنا الحضاري، ومواجهة حاضرنا وتوليد أسئلة عن واقعنا، وحلول لما يواجهنا من مشاكل.

وبنظرة عامة فإنَّ المصطلحات لا تدل على القيمة الفكرية للبحث فحسب، بل تدل أيضاً على البناء الفكري للباحث، بل وللمرجعية الفكرية أيضاً، فالفاروقي بالرغم من تنوع مجالات دراساته إلا أن معجمه الاصطلاحي يدل على معالم تكوينه الفكري المشكل من المرجعية الفكرية الإسلامية بالأساس، وتكوينه الفلسفي، وتكوينه العلمي في مقارنة الأديان (اليهودية والمسيحية)، وهذه المعالم لا تقصر اصطلاحاته في هذه التخصصات فحسب، بل إن دراساته غنية

باصطلاحات في مختلف الفنون، في حين أننا نجد الغنى الاصطلاحي للمسيري بقدر ما يدل على غنى تكوينه الفكري، بقدر ما يدل على تعقيده أيضاً، ولكن القراءة التحليلية لإنتاجه الفكري تدل على معالم ثلاثة في تكوينه الفكري وهي: أوّلها، الفكر الفلسفي الغربي وبالخصوص الفلسفة الماركسية؛ والنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت؛ وثانيها، الدراسات الدينية والفلسفية اليهودية والصهيونية؛ وثالثها، الفكر العربي الإسلامي بدرجة أقل.

إن تداخل معالم التكوين الفكري لكل من الفاروقي والمسيري، واختلافها من حيث ترتيبها وأثرها في فكر الرجلين، وتنوع مصطلحاتهما، يسهم في إغناء المنظومة الفكرية الإسلامية والتأسيس لأبعاد اجتهادية جديدة يفرضها الواقع العالمي للإسلام.

ثالثاً: منهجية التعامل مع الآخر

في البداية يؤكد الفاروقي على هيمنة الفكر الغربي، ومظاهر الحضارة الغربية على العالم كله بما في ذلك العالم الإسلامي؛ إذ جذب عقول الشباب والمثقفين من أبناء الأمة الإسلامية التي راحت تقذف بخيرة عقولها في أحضان الغرب، ابتغاءَ تحصيل العلوم وأسباب الحضارة، وخفي عنها ما يتلقونه من أفكار هدّامة للأمة وهويتها الإسلامية، لذلك كان لا بدّ من معرفة حقيقة الحضارة الغربية والفكر الغربي، وتوعية المسلمين بذلك.

وفي تعامله مع الحضارة الغربية يوظف الفاروقي المنهج الظاهراتي؛ إذ "يترك الظواهر تتحدث عن نفسها دون أن يقحمها في إطار فكري مقرر سلفاً،"[1] وذلك بأن يعيش المعاني الواقعية بمختلف أبعادها حتى يتمكن من إعطائها قيمتها.[2] ويكشف الفاروقي عن الأساس الذي تقوم عليه العلاقات الإنسانية في

(١) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٥.

(2) Al-Faruqi, Ismail. *Christian Ethics, -a Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas*, Montreal: McGill University Press, N. Ed,196,P 5.

الحضارة الغربية، وهو الشك بوصفه مذهباً عاماً، الذي يقوم على مبادئ ثلاثة: وهي أن الطبيعة هي مصدر الحقيقة؛ والإنسان ظاهرة طبيعة، وطبيعته هي الرغبة، وأن الأخلاق نسبية دائماً والأساس المعياري الوحيد للأخلاق والجمال هو الرغبة.[١] وبناء على ذلك، فإن العلاقات الإنسانية في الغرب تقوم على احترام الرغبات الفردية، ولما كانت الرغبة تختلف من فرد إلى فرد، ومن جماعة إلى جماعة، فإن حرية اختيار الرغبات، وتلبيتها مكفولة في المجتمعات الغربية، وهو ما يدخل الإنسان الغربي في "حرب دائمة الرحى يشنها الإنسان ضد نفسه، وضد ذويه، وضد قومه. كما أن حياة الجماعة حرب يشنها الحاكم ضد المحكومين. وتشنها الجماعة ضد الجماعات الأخرى."[٢]

غير أن المنهج الوصفي البحت الذي تتميز به الظاهراتية قد يحول دون تحليل الظاهرة ونقدها، لذا عدّ الفاروقي الوصف مرحلة منهجية أولى تَتْبعها المرحلة النقدية، ولأن النقد يقوم على الاستيعاب التام لكامل جوانب الظاهرة قيد الدراسة، فقد وضع الفاروقي خمسة مبادئ لذلك، تمكنه من الإدراك الواعي والجيد للظاهرة الغربية بتركيبيتها وهي:[٣] مبدأ التماسك والاتساق الداخلي، ومبدأ الاتساق مع المعرفة الإنسانية المتراكمة، ومبدأ أن كشف الحقائق ينسجم مع التجربة الدينية للبشرية، ومبدأ توافق الحقيقة الدينية مع الواقع، ومبدأ خدمة النظام الديني لمسيرة الإنسان نحو الأخلاق والقيم الربانية.

وتتضح معالم التحليل العميق في هذه المبادئ الخمسة مبرزة جوهر الظاهرة وتجلياتها، غير أن الفاروقي لا يكتفي بالمنهج الظاهراتي، بل نجده كذلك يوظف المنهج التاريخي بتتبع الظاهرة مجال الدراسة منذ نشأتها، والسياق الذي نشأت

---

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. "نحن والغرب"، **مجلةمجلة المسلم المعاصر**، بيروت، ١٩٧٧م، مج٣، عدد١١، ص٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢.

(3) Al-Faruqi, Ismail. *Christian Ethics*, P14.

فيه، ثم تتبع مراحل تطورها وتأثيراتها للوصول إلى مآلاتها، فنجده يرجع ظهور مذهب الشك الأخلاقي مثلاً إلى الحركة المسيحية التي باركته منذ نشأته، ثم تطور من خلال ثلاثة أنظمة عرفها التاريخ الغربي، وما تزال تمارس وجودها بمسميات متعددة وهي: الفوضوية، واللبرالية الأنجلوسكسونية، والشيوعية.[1]

ولما كان التوحيد هو النسق الكلي الذي يدور فيه فكر الفاروقي، فإننا نجده يكشف عن قمة الأزمة التي تمر بها الحضارة الغربية التي أفقدتها توازنها، وهي الرؤية المادية المعادية للدين والقيم، التي اختزلت الإنسان والحياة في الجانب المادي، ثم يردف تحليله للعلاقات الإنسانية في الغرب بتصوّر النسق الإسلامي التوحيدي للحياة وللإنسان، والعلاقات الإنسانية داخل الأمة الإسلامية وخارجها، والقيم التي تضبطها، معززاً ذلك بأمثلة من المجتمع الإسلامي في زمن تفوقه وريادته الحضارية.

وبالمنهجية نفسها تعامل الفاروقي مع الفكر الغربي ممثلاً في علومه الطبيعية والاجتماعية؛ إذ زاوج بين المنهج التاريخي والتحليلي، متتبعاً مِهاد نشأتها، ومبرزاً جوهرها وتجلياتها؛ إذ يُرجع نشأتها إلى عصر النهضة الذي قام على أنقاض الحركة المسيحية في أوروربا، والتسلط الباباوي الذي استعبد الإنسان، وأنهكه بفرض المنطق الجبري اللاهوتي الذي قوَّض الحرية الإنسانية، وهو ما أدى إلى انتفاضة الإنسان الغربي على يد حركة التنوير التي قامت على مبادئ خمسة وهي:[2]

أ- يتألف الكون من عناصر وقوى مرتبطة ببعضها بشكل معقول؛ أي تتحكم في علاقاتها قوانين تؤلف في كليتها سنَّة عقلانية لا تبديل لها، فكل ما في الكون يخضع لها.

---

(١) الفاروقي، **نحن والغرب**، مرجع سابق، ص٢٣.

(٢) الفاروقي، إسماعيل راجي. **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، القاهرة: دار التضامن للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨٨م، ص٣٢.

ب- عقل الإنسان يؤهله لاكتشاف قوانين الكون، ومن ثمّ لمعرفة أسراره.

ت- عقل الإنسان وما يقوم عليه من مبادئ عامة كافٍ لتفهم معاني الكون.

ث- لا حاجة إذاً للعقل الإنساني بأن يرجع إلى الوحي أو المعرفة الماورائية، لإدارة حياته وشؤون الدنيا.

ج- وإن اعترف بأن ما كلُّ تعَقُّلٍ يصيب قوانين الكون وأسراره، فإنه يكفي أن عقل الإنسان قابل -إذا ما هذب- أن ينفذ إليها، فالإنسان جدير بتصحيح أخطائه.

ويوضح الفاروقي تجليات هذه المبادئ الخمسة على العلوم بدءاً بالميثودولوجيا الاستقرائية للعلوم الطبيعية؛ التي حققت نجاحاً عريضاً في تفسير الظواهر الطبيعية، وهو ما فتح باب الأمل في جعل العالم بأجمعه قابلاً للتفسير المادي."لقد استحوذت تلك الرؤية العلمية على الرجل الغربي، وأطلقت طاقات هائلة، لاستكشاف الطبيعة واستغلالها، وقد أثبتت المكاسب التي تم إحرازها وتحقيقها تلك الرؤية بما لا يترك مجالاً للشك."[1] غير أن الفكر الغربي لم يتوقف عند هذه النتائج، بل راح يحلم بكثير من التفاؤل بتطبيق هذه الميثودولوجيا على العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ للتحكم في السلوك الإنساني، وتوجيهه الوجهة المرغوبة لتحقيق الحياة المثالية، وهو ما فتح العقل الغربي على التفكير في التنظيم والتخطيط والتوجيه، مستنداً على الأسلوب التحليلي الخاص بالعلوم الطبيعية. غير أن نشوة الانتصار التي عاشها الفكر الغربي نتيجة التطور العلمي في العلوم الطبيعية حالت دون إدراكه، لتميز الظاهرة الإنسانية عن الظاهرة الطبيعة، فالعقل العلمي الذي لم يكن يبصر إلا الطبيعة المادية؛ عمي عن إبصار باقي مكونات الظاهرة الإنسانية الأخلاقية، والثقافية والنفسية وغيرها، بل عدَّها عناصر غير ذات جدوى، وخارجة عن الحقيقة العلمية، لذا مضى ممعناً في ممارسة ما

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط١، ١٩٨٩م، ص١٢.

أسماه بالقطيعة الإبستيمولوجية. وزاد في عمق الأزمة الثقة المفرطة في الذات الباحثة والغفلة عن ذاتيتها، والجرأة في وصف نتائج البحث بالموضوعية، وهو ما أنتج علوماً قاصرة عن فهم الإنسان وحل مشكلاته، بل أنتج مناهج اختزلت الإنسان والحياة، وهو ما فتح لاحقاً باباً للنقد الشديد لمناهج الفكر الغربي عامة؛ إذ عادت نزعة الشك التي تلبست الحضارة الغربية مبكراً إلى الواجهة. هذا الشك الذي رفع معدل النسبية عالياً، ليطال كل الثوابت دون استثناء.

وفي هذا السياق يبرز الجهد النقدي الذي بذله الفاروقي في نقد أسس النظام المعرفي الغربي، مبيناً فظاعة الخلل المنهجي الذي وقع فيه بإقصائه عالم الغيب، مكتفياً بالإنسان والطبيعة مصدرين أساسيين للمعرفة، وكشف "وضعية العقل الغربي وماديته، وصورته، وصوريته؛ إذ استبعد العامل الديني والخلقي، واستند إلى المرجعية العلمانية العلمية المحضة، فقد تجرد هذا العقل من كل غائية نهائية متعالية، وقبع في نسبية معرفية وقيمية، أوصلته إلى مآزق معرفية خطيرة، وإشكالات فلسفية، وعلمية، وعملية عويصة، ولم يستطع لحد الآن حلها أو تجاوزها."[1]

ثم يعود بنا الفاروقي إلى الناظم الكلي للمعرفة في الإسلام، وهو التوحيد، ليفتح دعوة إلى تأسيس إبستيمولوجية إسلامية جديدة، تعيد النظر في المناهج العلمية الحديثة، وإعادة صياغتها على المبادئ الإسلامية، تتجاوز النظام المعرفي الغربي ولا تُقصيه، فإذا كان النظام المعرفي الغربي أسس إبستيمولوجيته على الكون (الطبيعة، والإنسان) مصدراً وحيداً للمعرفة، فإن النظام المعرفي وفق الرؤية التوحيدية يقوم على مصدرية الوحي والكون، لتجاوز القراءة المختزلة للإنسان والطبيعة إلى قراءة تستوعب القراءة المادية، وتتعداها إلى إبراز البعد الغيبي في الكون والواقع الإنساني، للكشف عن وحدة الحقيقة الكامنة في وحدة

(١) بوالشعير، **النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر إسماعيل راجي الفاروقي نموذجا**، مرجع سابق، ص٣٢٩.

الخلق، والدالة على وحدانية الخالق سبحانه. وفي هذا السياق جاء مشروع أسلمة المعرفة الذي صاغ الفاروقي ورقته العملية في المؤتمر الذي عقد بإسلام آباد عام ١٩٨٢م، ووضع فيه سبعة مبادئ أساسية للمنهجية الإسلامية وهي:[١] التوحيد، ووحدة الخلق، والمعرفة ووحدة الحقيقة، ووحدة الحياة، ووحدة الإنسانية، وتكامل الوحي والعقل، والشمولية في المنهج والوسائل.

وإذا كان الفاروقي قد انطلق من رفضه المطلق لهيمنة الفكر الغربي ومظاهر الحضارة الغربية، وخطرها على المثقفين من أبناء الأمة الإسلامية، فإن المسيري كان أحد هؤلاء المثقفين الذي وقعوا تحت تأثير الفكر الغربي في بداية حياته الفكرية؛ إذ تبنى الفكر الماركسي في بداية تكوينه الجامعي في مصر، خاصة مع تخصصه في الأدب الرومانتيكي، وقد عمقت رحلته إلى أمريكا -في بادئ الأمر- الهوة بين فكره وهويته العربية الإسلامية، ودامت رحلة الاغتراب طويلاً قبل أن ينتهي به المطاف إلى الرؤية التوحيدية؛ إذ جاء تعامله مع الفكر الغربي نتاج هذه الرحلة الطويلة، وقد كانت بداية مراجعاته الفكرية مع بحثه في رسالة الدكتوراه حول "الأعمال النقدية لوليام وردزورث، ووولت ويتمان: دراسة في الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ"، وتمحورت حول التعارض بين الإنسان المركب صاحب الوجدان التاريخي الذي يستطيع أن يحافظ على إنسانيته ويتجاوز الطبيعة، بغض النظر عن دينه أو عقيدته، والإنسان البسيط المادي الطبيعي المعادي للتاريخ الذي يَرُدُّ كل شيء إلى الطبيعة/ المادة، وقد تشكلت رؤيته في هذه الرسالة أكثر باستخدامه النماذج التفسيرية بوصفها أداة تحليلية بشكل واعٍ.[٢] ولم يكن النموذج المعرفي بوصفه رؤية كلية نهائية قد تبلور لديه، غير أنَّ ممارسته لمنهجيته التحليلية في قراءة الفكر الغربي مكنته من كشف ثغرات الفكر الغربي، والوصول إلى النموذج المعرفي الإسلامي، حين توصل إلى أنه لا يمكن ردّ العالم كله إلى التفسير المادي، فالتفسير المادي

(١) الفاروقي، **إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص٨٥-١٢٨.

(٢) المسيري، **رحلتي الفكرية**، مرجع سابق، ص٤٠٨-٤١٥.

بالرغم من بساطته، ووضوحه إلا أنه لا يعطي الحقيقة كلها، بل يعطي حقيقة مشوهة باستبعاده عناصر أخرى غير مادية في الظاهرة.

ولعل أول شيء تنبَّه له المسيري في قراءته للفكر الغربي، هو تحيز مصطلحاته للرؤية المادية، فقد جاء وعيه بالتحيز مبكراً قبل بداية مرحلة التأليف،[1] وتجسد بشكل عملي في أعماله الأولى خاصة في "موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية رؤية نقدية"، ثم في تفكيكه لتحيز النموذج المعرفي الغربي في باقي أعماله، لذا حاول المسيري تطوير خطاب تحليلي لوصف الظاهرة الغربية، يسترجع من خلاله البعد التاريخى لهذه الظاهرة، من حيث كونها ظاهرة تاريخية اجتماعية يمكن فهمها والتعامل معها، يقوم هذا الخطاب على تجريد ملامح مشتركة من ظواهر متشابهة، واستخراج صورة ذهنية يمكن من خلالها قراءة الواقع، بربط الجزئي بالكلي، والعام بالخاص، والنتيجة بالسبب، والذات بالموضوع، والتاريخي بالمعرفي، دون أن يفقد كل عنصر من هذ العناصر خصوصيته واستقلاليته، فالصورة الذهنية المستخرجة هي تمثيل رمزي للحقيقة، ولكنها ليس هي الحقيقة الواقعية، فالحقيقة الواقعية متلبسة بتفاصيل جزئية كثيرة تختلف من ظاهرة إلى أخرى، ومن حادثة إلى أخرى، ولا يمكن حصرها، بينما تركز الصورة المستخرجة على الفكرة المشتركة، لتتحول إلى أداة تحليلية لقراءة الواقع، لذا فهي تختلف عن الواقع قليلاً منفصلة عنه ومتصلة به في ذات الوقت، هذه الصورة المستخرجة هي ما يسميه المسيري بالنموذج.

وتتعدد النماذج وتختلف بتعدد الظواهر واختلافها، والغاية التي توخاها المسيري من استخراج النماذج التفسيرية، هو تقديم رؤية أكثر تفسيرية للظاهرة، فالنموذج التفسيري لا يدعي الموضوعية، بل لا بدّ من إدراك تحيُّزه، ولا تثبت نجاعة النموذج ومصداقيته إلا من خلال اختباره في القراءة المتكررة للظواهر. "ويمكن القول بأن النماذج التفسيرية يمكن أن تكون قانوناً عاماً أو نظرية كلية صارمة تُفسِّر الظواهر الطبيعية، ولكن بوسعها أن تبتعد عن فكرة القانون العام أو

(١) المرجع السابق، ص٤٤٠-٤٥٠.

النظرية الكلية التي تحاول أن تشرح كل شيء، ومن ثم تصبح أقرب إلى الفرض العلمي، ولكنه فرض لن تتم البرهنة عليه أو تفنيده، بل هو فرض دائم -إن صح التعبير- يُستخدَم لدراسة بعض جوانب الواقع والأنماط المتكررة فيه."[1]

وإذا كان المسيري قد مارس منهجية النماذج في فكره بصفة عامة، وفي قراءة الفكر الغربي والحضارة الغربية بصفة خاصة، فإن الوحدة التحليلة التي ارتكز عليها في تحليلاته هي الإنسان، لذا نجده يقدم لنا قراءة في تطور الحضارة الغربية، والفكر الغربي من خلال تطور مفهوم الإنسان في المنظومة المعرفية الغربية؛ إذ ألَّهته النزعة الهيومانية في بداية عصر الحداثة الغربية، وجعلته مرجع ذاته والكون، فأضفت عليه هالة من القداسة الصورية، ورسمت للعالم صورة إنسان يعيش في الزمن الطبيعي الحر، وليس في الزمن التاريخي الإنساني، ورفعت له شعارات مثالية كالحرية، والعدالة، والمساواة، وغيرها من الشعارات التي زخر بها الخطاب الأيديولوجي الهيوماني، ليبرهن بأن الإنسان قادر على إبداع نظم أخلاقية وجمالية بعيداً عن التعالي الميتافيزيقي.

لقد أفضت النزعة الهيومانية إلى حالة من اليوتوبيا، جعلت الإنسان يحلم بعالم منظم خاضع كلية للقوانين التي سيكتشفها، ويتحكم من خلالها في الطبيعة، ويصحح مسار التاريخ، وقد أسفرت هذه الأحلام عن شخصيات بطولية خارقة مثل الزعامات الكارزمية. ويضرب لنا المسيري أمثلة عن بعض هذه الشخصيات البطولية التي أفرزتها الهيومانية مثل المخلِّص العلماني هتلر، وستالين، وفورد، وروكفلر. كما يمثل لنا في مجال السينما أبطالاً آخرين مثل: باتمان، وسوبرمان، وطرزان، وغيرهم. أما في مجال الأدب الذي يسمى بالأدب العالمي تحيُّزاً للنموذج المعرفي الغربي، فقد أفرز لنا شخصية "دون كيشوت الذي يتمركز تماماً حول ذاته، ولا يرى إلا طواحين الهواء غير الموجودة، وعالم الفروسية والمثاليات الذي انقضى."[2]

(١) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ص١١٠.

(٢) المرجع السابق، ص٢٧٤.

ويستخدم المسيري نموذج العلمانية بوصفه إطاراً معرفياً نهائياً للحضارة الغربية، ففي استخدامه لهذا النموذج، تأتي المرحلة الهيومانية مقدمةً في متتالية العلمانية؛ إذ يحتفظ الإنسان ببعض المطلقات أو الكليات غير أنها كليات سلبية غير فاعلة في حياة الإنسان، وهي ما يسميها المسيري بالعلمانية الجزئية؛ أي إنها رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة "وتلزم الصمت تماماً بشأن المرجعية الأخلاقية، والأبعاد الكلية والنهائية للمجتمع، ولسلوك الفرد في حياته الخاصة، وفي كثير من جوانب حياته العامة."[1]

لقد أعطت البداية المتألقة لما يسميه المسيري بالاستنارة المضيئة الإنسانَ ثقةً كبيرة في نفسه بوصفه مرجعية ذاته والكون، غير أن الانتصار للذات الإنسانية لم يبرح أن تحول إلى انتصار للذات الغربية التي تحولت إلى معيار ونموذج للتقدم، لتصبح المركزية الإنسانية هي مركزية الإنسان الأبيض؛ أي الإنسان الغربي الذي أصبح مرجع ذاته أولاً، ومرجع باقي بني الإنسان، ثم مرجعية الكون بأسره، وتحول الكون كله إلى مسرح لاكتشافات الإنسان الغربي وتجاربه العلمية. وأسفرت هذه العقلانية المادية عن طبعين خطيرين طبَعَا الحضارة الغربية وغيَّرا مسار المثالية الهيومانية، وهما التوسعية الاستعمارية بحجة نقل الحضارة إلى باقي الشعوب غير الغربية، وهي ما بات يعرف عندهم بعبء الرجل الأبيض؛ أو المهمة الحضارية للإنسان الغربي، والغائية العلمية المحكومة بمبدأ السببية الصلبة، وهي ما بشرت به العقلانية التي تعدّ الحامل المنهجي والمعرفي للحداثة الغربية، وأعطت لها دفعاً قوياً مواصِلةً سعي النزعة الهيومانية في تأكيد ألوهية الإنسان.

غير أن هذه الغائية العلمية القائمة على الأساس المادي الذي يحكم النموذج المعرفي الغربي، حوّلت العلم، الذي كان في البداية مجرد وسيلة لإسعاد الإنسان، إلى غاية في حد ذاته، به يفسر الوجود كله، وهو الذي يعطي

(١) المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢م، ج٢، ص٤٧١.

للوجود معناه، وهنا نجد المسيري يكشف لنا أسس المادية التي تحكمت في التفكير الغربي برمته؛ إذ ترى المادية أسبقية المادة على الإنسان وكل نشاطاته.

إن شر ما نتج عن الغائية العلمية هو سقوط آخر ما بقي للإنسان الغربي من قيم في مخابر البحث؛ إذ لا يعترف البحث بالقيم الأخلاقية ولا بالجوانب الإنسانية في الإنسان، ليتحول الإنسان في ذاته إلى موضوع للبحث، ويتساوى على مشرحة التجريب مع المادة تماماً، وتفصح النزعة الإمبريالية في الإنسان الغربي عن تطرف شرس بامتزاج الطبعين، الطبع الاستعماري والغائية العلمية، ليؤكد النزعة العرقية وتفوق الجنس الغربي، وهنا يسهب المسيري في ذكر أمثلة تؤكد قمة التطرف العرقي الناتج عن الرؤية المادية للنموذج المعرفي الغربي.(١)

وبقدر ما حققت الرؤية المادية من نتائج علمية ضخمة، فإنها جعلت من الإنسان مجرد مادة أو شيء مادي، وهو ما تطلق عليه الأدبيات الغربية الحديثة بالتشيؤ؛ أي تحول الإنسان إلى شيء، حيث يتعامل العلم مع الإنسان تعاملَه مع الأشياء المادية، وبهذا يتحقق حلم اليوتوبيا التكنولوجية، فيتم تسوية الإنسان بالطبيعة وتمَّحى الفوراق بينهما، بل تتحكم الطبيعة في الإنسان وتسيطر عليه، فاليوتوبيا التكنولوجية آلة ضخمة تسيطر على الجميع ولا يسيِّرها أحد، وهنا نجد المسيري يبين لنا تجلي هذه الرؤية في شخصيات نمطية لا تتمتع بملامح مستقلة، مثل شخصية دراكولا، وفرانكشتاين، وكنج كونج، وغيرها من الشخصيات المعبرة عن إنسان المرجعية الكامنة في الحداثة الغربية.

ويستخدم المسيري مصطلحات عدة كأدوات تحليلية مثل التحييد، والتطبيع، واتحاد المقدس والزمني، والتلاقي، وهيمنة النماذج البيروقراطية والكمية، وغيرها من المصطلحات. ويستخدم كذلك نموذج الترشيد أو العقلنة، ليحلل لنا عملية التمركز حول الموضوع التي تعدّ حلقة مهمة ورئيسة في الحداثة الغربية. ويستخدم هذا النموذج ليحلل من خلاله البنية المادية والاجتماعية استناداً إلى

(١) المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٢٣٤.

العلمانية، بوصفها رؤية مادية شاملة، لا تفصل الدين عن الدولة وحسب، وإنما تعزل الكليات القيمية (المعرفية والأخلاقية والدينية والخصوصيات الإنسانية) عن الحياة، بحيث يصبح مركز الكون كامناً فيه، وتُحوسل (تحول إلى وسيلة) الطبيعة والإنسان لتحقيق التقدم، غايةً لا غائية، من خلال تَراكُم المعرفة، وسد كل الثغرات بمعرفة قوانين الحركة والطبيعة البشرية والهيمنة عليها، إلى أن يخضع كل شيء (الإنسان والطبيعة) لحكم العقل وقانون الأرقام، فيصير الكل كلّاً متكاملاً عضوياً تنتظمه شبكة المصالح والعلاقات المادية. وقد كان هذا في بادئ الأمر باسم صالح الجنس البشري، ثم حوّلته الواحدية الغربية لصالح الإنسان الغربي.

غير أن الترشيد العلماني لم يبرح أن حوسل الإنسان الغربي، وحوله إلى مادة إنتاجية استهلاكية؛ إذ صار الإنسان الغربي "مُحاصَراً تماماً بأجهزة إعلام تدمر البنية الاجتماعية، وبصناعات تدمر البيئة الطبيعية، وبصناعات عسكرية تُنفَق عليها الملايين من الدولارات وتهدِّد بتدمير العالم، وبمشروعات فضاء لا يعرف أحد جدواها، وبإيقاع حياة آلي سريع رتيب يقضي على كل ما هو نبيل في حياة الإنسان، وبمؤسسات عامة تضبط حياته وحياة أسرته (أو ما تبقَّى من الأسرة)، وبصناعات اللذة التي تصوغ أحلامه وتُصعِّد توقعاته وتقتحم حياته الخاصة تماماً. فهو مُستوعَب تماماً في آليات الحياة الحديثة؛ إذ يزداد ترشيده، وإعادة صياغته، وغزوه وتسخيره يوماً بعد يوم بهدف زيادة هيمنة الواحدية المادية عليه، تلك الهيمنة التي تعني زيادة التحكم في ساعات عمله ولهوه، وفي احتياجاته وأحلامه."[1]

وإذ يستخدم المسيري منهجية النماذج في قراءة الفكر الغربي، فإن اختباراته لمنهجيته لا تكاد تنتهي؛ إذ يُكثر في تحليله للظاهرة الغربية من ذكر الأمثلة التاريخية والاجتماعية، ويربطها برؤيتها الكلية الحاكمة، لتبيين نسبية الغرب،

(١) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ج١، ص٣١٠.

وأن نموذجه المعرفي معادٍ للإنسان، ولا يتوانى المسيري في الرجوع إلى المرجعية المتجاوزة، وعقد مقارنة بين الرؤيتين بين الحين والآخر؛ إذ نجده يقترح النموذج التفسيري الاجتهادي الذي يستوعب التفسير المادي ويتجاوزه بتركيزه على الحيز الإنساني الذي يمارس فيه الإنسان إنسانيته بحرية مسؤولة، وهو ما يجعله مختلفاً عن الظاهرة الطبيعية، ومن ثم نجد النموذج التفسيري الاجتهادي يتعامل مع الثنائيات التفاعلية والتكاملية التي يتشكل منها الكون دون أن يلغي المسافة التي تفصل هذه الثنائيات، بل إن جوهر إبداع النموذج الاجتهادي هو تقدير هذه المسافات قدرها، بحيث لا تتسع فتتحول الثنائيات إلى ضدية؛ ولا تتلاحم فتؤول إلى واحدية، غير أن نقد الفكر الغربي والحضارة الغربية لا ينطلق من رؤية عدائية إقصائية، بل لا بدّ من تقدير إيجابيات الحداثة الغربية والإفادة منها، لذلك نجد المسيري في مشروعه البديل بقدر ما يركز على ضرورة إدراك أثر الإمبريالية الغربية ونسبية منظومتها المعرفية؛ بقدر ما يؤكد على ضرورة الإفادة من إيجابيات الحداثة الغربية.

وبنظرة فاحصة في المنهجية التي اتبعها كل من الفاروقي والمسيري في تعاملهما مع الفكر الغربي والظاهرة الغربية، نجد بعض التقارب كما نجد الاختلاف؛ إذ جاءت منهجية الفاروقي تجمع بين المنهج الظاهراتي، والمنهج التاريخي، والمنهج التحليلي النقدي، في حين أبدع المسيري منهجية النموذج التفسيري التي تقترب من المنهج الظاهراتي، لكنها تختلف عنه، فالمنهج الظاهراتي يقرأ الظاهرة من الداخل، غير أن منهجية النموذج تتصل بالظاهرة، ثم تنفصل عنها لتقرأها من الخارج، ويوظف النموذج المنهج التاريخي، لكنه لا يقف عنده، فالمنهج التاريخي يقوم على التتبع الزمني للظاهرة منذ نشوئها، ثم تطوراتها. أما النموذج التفسيري فيضع التاريخي في سياق معرفي، ويربطه بالعناصر الأخرى المكونة للظاهرة، وتقوم منهجية النموذج أيضاً على التحليل النقدي، لكن بنظرة أكثر تجريدية.

خاتمة: نحو تفعيل الرؤية المنهجية في تجديد الفكر الإسلامي المعاصر

لا يخفى على أي باحث، في المجال العلمي بصفة عامة، وفي الفكر الإسلامي بصفة خاصة، ما للمنهجية من أهمية بالغة في قيام المعرفة، وتحصيل العلم، وبناء الحضارة وتطورها. وعلى ما لهذه المنهجية من أهمية بالغة، فإنها غالباً ما تكون الكبوة التي يتعثر فيها فرسان الفكر والعلم، والعاملون لبناء الحضارة؛ ذلك أنها اجتهاد بشري يلحقه ما يلحق الفكر من صواب وخطأ، وقد نال الفكر الإسلامي عبر تعاقب عصوره تعثرٌ كبيرٌ في مضمار المنهجية خاصة في عصوره المتأخرة؛ لذا جاء اهتمامنا في هذه المداخلة بمسألة المنهجية في تجديد الفكر الإسلامي المعاصر مولين الاهتمام لإسهامات الفاروقي والمسيري، من خلال إنتاجهما الفكري الغزير والمتميز على المستوى المعرفي والمنهجي على السواء.

ونظرا لأن موضوع المنهجية هو الموضوع الأساس لأي نسق فكري، والمقدمة الضرورية لتأسيس أي علم، كان لا بدّ من الإفادة من جهود هذين العلمين في بناء الرؤية المنهجية المؤَسسة على الرؤية الكلية المنتظمة في نسق فكري بما يحمل من مرجعية، وما يوظفه من مصطلحات تعدُّ أدوات تحليلية، استناداً إلى تصور مسبق عن مصادر المعرفة الإسلامية، وتطبيقات كل ذلك في التعامل مع الوحي والتراث والواقع والآخر. ونظراً لسعة تطبيقات هذه الرؤية المنهجية، فقد اخترنا مجالاً واحداً نموذجاً تطبيقياً، سلَّطنا فيه الضوء على كيفية التعامل مع الآخر.

لم تكن القضايا الفكرية التي طرحها الفاروقي والمسيري في إنتاجهما الفكري الغزير إلا تطبيقات لرؤية منهجية بنّاءة انتظمت جميع قضاياه، مشكِّلة منها نسقاً فكرياً يتميز بها كل منهما. ولم يكن نسقهما الفكري، بما يتميز به من تماسك، ضرباً من التجريد المتعالي عن الواقع الحضاري المتأزم للأمة

الإسلامية، بل جاء مساهمة في تشخيص عمق الأزمة واقتراح الحلول الممكنة للخروج من حالة التخلف التي قعدت بالأمة عن بلوغ الريادة وتحقيق الشهود.

وبغض النظر عن قيمة الاقتراحات العملية التي تقدما بها، فإن الجهد التجديدي الذي قاما به على مستوى المنهجية في بناء المقدمات على النتائج، وربط مختلف الأفكار، وقضايا الواقع بالرؤية الكلية المؤطرة للنسق الفكري، وبما يشكِّل إجابات عن الإشكالات التي يفرزها الواقع الحضاري الإسلامي في مواجهة هيمنة الرؤية الغربية المادية يعدّ تجربة غنية للمستهدين طريق التجديد، وعلامة فارقة في الخطاب الإسلامي الجديد.

إن الحاجة إلى تفعيل الرؤية المنهجية تعد أكثر من ضرورية في ظل الواقع الحضاري الراهن للأمة الإسلامية، وهو ما يحتم علينا صياغة الفكر الإسلامي المعاصر برؤية جديدة تقوم على منهجية:

- التعامل مع مصادر الفكر الإسلامي والتراث الإسلامي، بما يحتاج إليه الأمر من مراجعة تتطلب جرأة كبيرة، وتمكناً قوياً في الإحاطة بالمنهجية على مستوى الرؤية والنظام المعرفي، والأدوات المنهجية.
- التعامل مع الآخر حضارة وفكراً، بما يحمله الاختلاف من إيجابيات التنوع، ومحاذير الذوبان، ومن سلبيات هيمنة الحضارة الغربية المادية.
- التعامل مع الواقع، بما يتميز به من تعقيد وتركيب على المستويات والأصعدة كافة، والقدرة على صياغة أنظمة معرفية تواكب سرعة تطوره، ولا تخرج به عن الرؤية المرجعية الحاكمة.