الحياة الطيّبة
السنة ١٨
العدد ٢٩
صيف-خريف ٢٠١٤م
أبحاث ودراسات

التأسيس المنهجيّ في الفكر العربيّ
-قراءة في نماذج فكريّة معاصرة-

أ. عبد الله أخواض[1]

توطئة:

عاشت الأمّة العربيّة الإسلاميّة أطواراً، حضاريّة متقلّبة ومتناقضة في تشكيلها الفكريّ والمنهجيّ، وكانت مسرحاً لتجارب فكريّة ومشاريع إصلاحيّة منذ طرح سؤال النهضة، وأطواراً متنقّلة بين مدارس فكريّة غريبة الهويّة والحضارة، لم تثمر ما كانت ترجو وتصبو إليه؛ من تحقيق النهضة، والتقدّم، والحضارة، فظلّت متأرجحة في تصوّراتها بين حقول معرفيّة ولَّدت لديها أزمة عميقة في نسقها الفكريّ وبنائها المنهجيّ، وشوَّهت معالمها الحضاريّة، وكان الضعف التاريخيّ والحضاريّ سبباً مباشراً في التمكين لمنظورات ومنهجيّات متعدّدة في نسقها الفكريّ والمعرفيّ، وغياب بدائل داخليّة من شأنها المنافسة والمزاحمة والتدافع الحضاريّ الإيجابيّ، فظلّت خاضعة للبدائل الغربيّة ومركزيّتها التي اختارتها «**النخب**» العربيّة بديلاً، وقبلتها المفضّلة -رؤية ومنهجاً- لا تبغي عنها حولاً، معتقدة صوابيّة الوجهة والتوجّه، فكانت الحصيلة كما يرى الجميع ويتّفق، لا هي أمّة أصالة ولا أمّة معاصرة، لا حداثيّة ولا هي تراثيّة، أمّة التناقضات والنماذج الفكريّة والمنهجيّة المجرّبة والمخصّبة خارج

(١) جامعة السلطان مولاي سليمان، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بني ملال - المغرب.

رحم الأمّة، فترك التطبيق التعسّفي لنماذج فكريّة متأرجحة ولمنهجيّاتها آثاراً مدمّرة على الشاكلة الثقافيّة للأمّة، وأفقدها استقلالها التاريخيّ- الفكريّ- وضاعت كثير من الجهود في تحقيق حلم النهضة.

ونسوق شهادةَ وفاةٍ واقعيّةٍ موقّعةٍ بتوقيع أحد رموز التيار القوميّ العربيّ الدكتور محمد عابد الجابري، على الفشل الذي منيت به تيارات الأمّة، وكساد بضاعتها الفكريّة وعدّتها المنهجيّة، وهو يصوغ هذا الفشل على شكل تساؤلات وإشكالات تعبّر عن القلق: هل تمكّن العرب فعلاً من تحقيق نهضتهم؟ وهل حقّقوا من التقدّم ما يكفي لجعل مشروع النهضة يتحوّل فعلاً إلى مشروع ثورة؟، حيث يقول: «ومهما تنوّعت الآراء واختلفت الاتّجاهات، فإنّ أحداً منّا نحن العرب المعاصرين لن يجادل في مشروعيّة طرح مثل هذه الأسئلة، وفي هذا الوقت بالذات ودون أن نستخلص من هذه الأسئلة أو من المعطيات التي تستحثّنا على طرحها، نتائج قد تكون أكبر ممّا ينبغي، فإنّ الواقع اليوميّ، الذي يفرض نفسه علينا في الظروف الراهنة يجعلنا نشعر فعلاً وكلّ يوم بأنّ شيئاً ما لم يتحقّق، أو لم ينجز، في هذه النهضة العربيّة، وبالتالي نشعر بأنّنا لم ننجز بعد نهضتنا كاملة»[1]؛ لأنّها مشاريع أُسِّست على مقدّمات خاطئة، ومفتقدة لإطار مرجعيّ جامع وموحّد يجمع شتات أفكارها ويرتّبها في نسق حضاريّ جامع، فشكلت هذه التيارات محور أزمة فكريّة ومنهجيّة عميقة.

ولهذا، فإنّ «النخب الفكريّة في واقعنا العربيّ الإسلاميّ لا يمكن أن تتوجّه إلى الفعل الحضاريّ إلا بقدر تمسّكها بمرجعيّة عميقة الجذور ومرتبطة بكيانها التاريخيّ (...) فالمجتمع الإسلاميّ المعاصر، لا يمكن أن ينطلق إلى تأكيد ذاته من خلال مرجعيّة خارجيّة مستمدّة من تاريخ مغاير، ومن فكر وافد (...) ومن ثمّ يغدو النهوض من خلال تأكيد الذات هو الخيار الحضاريّ الوحيد أمام كلّ البدائل الفكريّة، التي روّج لها سدنة

(١) الجابري، محمد عابد: الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليليّة نقديّة، ط٢، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨م، ص٦.

الغرب في واقعنا العربيّ المعاصر»[١].

ومن هنا، برزت جهود التأصيل للخيار الحضاريّ العربيّ الإسلاميّ المعاصر، وتجاوز الخيارات الاغترابيّة والمقارباتيّة والمقارناتيّة، وإشاعة المرتكزات المنهجيّة والفكريّة والمعرفيّة الإسلاميّة القادرة على الإمساك بالمعضلات الحضاريّة للأمّة، مع الانفتاح والتفاعل الإيجابيّ مع الخيارات الإنسانيّة المتاحة، في ظلّ هذه المرتكزات والأصول ومنهاجيّة مفاهيميّة متحرّرة من إكراهات الماضي وثقله، واستلابيّة الحاضر وضغطه.

ويمكن التأريخ لهذه الجهود التأصيليّة من العمليّات والمحاولات التي دشّنها كثير من روّاد الفكر العربيّ والإسلاميّ وقادته، محاولات تؤشّر كلّها - كما يقول طه جابر العلواني - إلى ضرورة بناء «**فقه النقد**» الإبستيمولوجي، من عمليّات التعامل والتفاعل مع الفكر الغربيّ، ونقد أسسه ومناهجه؛ البدايات التي دشّنها محمد إقبال، والندوي، ومالك بن نبي، وعلي شريعتي، وإسماعيل راجي الفاروقي، وسيد قطب، ومنير شفيق، وعبد الوهاب المسيري، وطه عبد الرحمن، وغيرهم ممّن كتب الله له أن يكتب في هذا المجال «**مجال التأصيل الأصيل**»، دون أن ننسى جهود المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ في إطار «**إسلاميّة المعرفة**»، فانصبّت كلّ هذه الجهود على إعادة الاعتبار للمنظومة الفكريّة، والنواظم المنهجيّة الإسلاميّة في عمليّة البناء المعرفيّ، أولاً لإعادة الثقة بهذه المنظومة، وقدرتها ثانياً على البناء والتحرّر والاستقلال الحضاري، وتقديم أنموذج حضاريّ تفاعليّ غير مستبدّ وغير متمركز، أنموذج يحرّر الإنسانيّة من تغوّل الأنموذج الحضاريّ الغربيّ، ومن مواليده الفكريّة ونماذجه المنهجيّة، لكن طبيعة الموضوع تفرض علينا اختيار الاشتغال على أنموذجين من نماذج هذا الخطاب التأصيلي؛ باعتبارهما

(١) الخطيب، سليمان: «أنماط انتقال الأفكار وآليّاتها بين التفاعل والاستلاب»: ضمن كتاب الحوار والغرب- آلياته، أهدافه، دوافعه-، سلسلة التأصيل النظريّ للدراسات الحضاريّة(١)، ٢٠٠٨م، ص١٣٠.

قد استوفيا الشرائط الفكريّة والمنهجيّة في البناء الفكريّ المعرفيّ المنهجيّ المعاصر، من خلال استيعاب الأدوات الداخليّة التي أنتجتها ممارسة الأمّة التاريخيّة، وهضم الأدوات الخارجيّة والقدرة على تفكيكها ونقدها.

والأنموذج الأوّل هو أنموذج مغربيّ دأب منذ وقت مبكّر «**بداية السبعينيّات**» على إبراز رسالة المدرسة التأصيليّة الأصليّة في كشف كثير من عيوب مدارس الفكر العربيّ المعاصر، واضطراب عباراتها وقلقها، وبناء منظومة فكريّة تعيد للأمّة عزّتها بين الأمم، أمّا الأنموذج الثاني أنموذج مشرقيّ مصريّ عُرِفَ هو الآخر بدقّة مفاهيمه، ومعاركه الفكريّة القويّة، ومتابعته لمستجدّات الساحة الفكريّة العالمية؛ أنموذج عبد الوهاب المسيريّ.

فبين الأنموذجين (طه عبد الرحمن وعبد الوهاب المسيري) متَّحدات على مستوى مرجعيّات البحث المعرفيّ والمنهجيّ، والتأسيس لنماذجهما الفكريّة. فكلاهما اتّجها إلى نقد أطروحات الفكر الفلسفيّ الغربيّ، وتحرير الفكر العربيّ المعاصر من سطوة مفاهيمه ومرجعيّاته، وبناء مقدّمات ابستيميّة في التعامل مع الفكر الإنسانيّ تتجاوز كلّ التحيّزات الجغرافيّة والتاريخيّة. كما يشتركان في أفق اشتغالهما التجديدي المنهجيّ المعرفيّ المرتبط بالرؤية التوحيديّة الكونيّة، والتأسيس لحداثة إسلاميّة إنسانيّة معاصرة، حداثة ينتقل فيها الإنسان من إنسان الآلة [مجموع غرائز ومادّيّات وشهوات وآلة مسخّرة] إلى إنسان الآية [مجموع قيم ومقاصد].

لكن، قبل إبراز جهود هذه النماذج، نقف عند مبرّرات الصياغة التأصيليّة الفكريّة المنهجيّة المعاصرة للأمّة.

أولاً: دواعي الصياغة التأصيليّة المعاصرة وضروراتها:

١. الضرورة العقديّة:

لكلّ تشكيل حضاريّ عقيدة وفلسفة يستند إليها في بناء تصوّراته عن الكون والإنسان وعالم ما بعد الحياة «**الغيب**»، فالنظريّات المتداولة في مجال العلوم والأفكار تقوم على اعتقادات وفلسفات تحدّد الرؤى والتصوّرات والمآلات.

ومن هذا المنطلق، يصبح الأساس العقديّ ضرورة من ضرورات التأصيل والصياغة الفكريّة والمنهجيّة؛ لأنّ أيّ محاولة لا تستند إلى هذا الإطار الشامل، تبقى قاصرة عن العطاء؛ مهما بلغت من الدقّة على مستوى التنظير، فـ«العقل المسلم يستمدّ قوّته وتوازنه وثبات خطواته واستقامته؛ بما لديه من علم الوحي، وهو يعلم علم اليقين من علم الغيب بقدر ما لديه من علم الوحي، وهو عقل مؤمن راشد مطمئن غير مكابر ولا جاحد ولا مستكبر ولا يترك اليقين إلى الظنّ ولا يترك الهداية إلى الضلال، وهو عقل مؤمن قادر منجز تستغرقه مسؤوليّة خلافة الكون والحياة والإعمار والإصلاح على علم ونور ويقين لا يستنفذ ولا يحير في قضايا الشكّ والظنّ والغيب بلا علم ولا نصير وسراج منير»[١]. وهو الإطار الأشمل لمفاهيم المنهجيّة المعرفيّة الإسلاميّة ومنطلقاتها؛ ما يجعل هذه المنهجيّة تتميّز عن غيرها في المنطلقات والمرتكزات الفكريّة الأخرى؛ بقدرتها على الإبداع في حدود طاقات العقل، وإضاءة الطريق أمامه في«حركته الإبداعيّة نحو فهم ماهيّة الحياة والأحياء والكائنات والتعامل معها وإدارة شؤونها وتوجيه مسيرتها»[٢]، وتوسّع من أفق التصوّر والرؤية، فعلى ضوء العقيدة نحدّد المقدّمات، ونبني النتائج، فالثابت في مجال المناهج أنّ الخطوة الأولى في البناء تكمن في إيجاد فلسفة وعقيدة تقوم عليها هذه المناهج وتؤسَّس عليها.

(١) أبو سليمان: عبد الحميد: «أزمة العقل المسلم»، ط١، سلسلة إسلاميّة المعرفة(٩)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م، ص١٢٠.
(٢) م.ن، ص١٢٧.

فالعقيدة تشكّل الإطار المرجعيّ للفكر والثقافة والحضارة، وهي «ذلك الجزء الحيّ الواعي من الأنموذج المعرفيّ، الذي يكون حافزاً في ذهن الباحث، فيشكّل رؤيته، ويحدّد مسلّماته ومقولاته الكبرى (...)، فلكلّ أنموذج معرفيّ مسلّماته، ومعاييره وقواعده ورؤيته التي تميّزه عن الآخر، فهذه المسلمات والمعايير تشكّل أساساً للمنهجيّة»[١]؛ سواء أكانت هذه المناهج تطبيقيّة، كمّيّة أم نوعيّة.

إنّ العقيدة الإسلاميّة تفرض نمطاً خاصاً في التفكير، وأسلوباً في تحصيل الحقائق يختلف عن الأنماط الحضاريّة العالميّة، فـ«من البديهيات الثابتة في علم الاجتماع أنّ المجتمعات البشريّة متنوّعة في أنماطها الحضاريّة التي تشكّل خلفيّتها، وتؤثّر في حياتها حاضراً ومستقبلاً (...)، والمجتمع الإسلاميّ، الذي صاغه الإسلام منذ أربعة عشر قرناً صياغة حضاريّة انطلقت من مذهبيّته في الكون والحياة والمجتمع والإنسان، له خصائص معروفة شكّلت تاريخه وتطوّره وحركته، وحافظت على وحدته الداخلية بانسجام ووضوح، ولهذا، فإنّ أيّ تخطيط للتغيير الاجتماعيّ لا بدّ من أن يجري في إطار مذهبيّته؛ عقيدة، وشريعة، وسلوكاً؛ حتى تحافظ الحضارة الإسلاميّة على أسسها وخصائصها (...) والذين ينطلقون من منطلقات حضاريّة أخرى تنبع من مذهبيّات تتنافى في أسسها وخصائصها مع مذهبيّة الإسلام في الله والعالم والإنسان، يريدون أن يغيّروا مجرى التاريخ، ويقطّعوا الأمّة وخصائصها الحضاريّة واستمراريّتها الحضاريّة»[٢]، كما لا يمكن لهذه الحضارة أن تتجدّد إلا في «إطار منطلقاتها وخصائصها الذاتيّة، وإلا فلم يكن هناك تجديد لتلك الحضارة، بل تحديد وتبديل في اتّجاه حضارة أخرى»[٣]،

(١) «قضايا المنهجيّة في العلوم الإسلاميّة والاجتماعيّة»، ط١، سلسلة الندوات، سلسلة المنهجية الإسلامية(١٢)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ص١١.

(٢) عبد الحميد، محسن: «المذهبيّة الإسلامية والتغيير الحضاريّ»: كتاب الأمّة، ط٢، عدد٦، ١٤٠٤هـ.ق، ص٣٩-٤١.

(٣) عبد الحميد، محسن: «تجديد الفكر الإسلاميّ»، ط١، سلسلة قضايا الفكر الإسلاميّ(١٠)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص١٤٥.

فالاستقراء لتاريخ الفكر العربيّ الحديث والمعاصر أثبت أنّ «الاستعانة بالإيديولوجيّات والمنظومات الحضاريّة الغربيّة أدّى إلى نتائج تخريبيّة كبيرة في حياتنا الحاضرة، حيث أفقدتنا وحدتنا العقديّة الإسلاميّة، بل عزلتها عن حياتنا وأسلمتنا إلى التغريب الذي مزّقنا شرّ ممزّق، أوجد فينا صراعات فكريّة حادّة ودمويّة في غاية الخطورة»[١]. ولا مناعة أقوى ضدّ هذه الصراعات والتغريب والتمزّق الفكريّ والاضطراب المنهجيّ؛ إلا بالارتكاز على «التصوّر الاعتقاديّ أداة التوجيه الكبرى، إلى جانب النظام الواقعيّ الذي ينبثق منه، ويقوم على أساسه، ويتناول النشاط الفرديّ والجماعيّ كليهما في شتّى حقول النشاط الإنسانيّ»[٢]، فـ«المجتمع العربيّ الإسلاميّ، حين يفقد مرتكزه العقديّ ينحلّ ويتفسّخ، ولا تقوى مرتكزاته الأخرى؛ بما في ذلك الاقتصاديّة [الفكريّة والمعرفيّة] على التماسك، ويصبح في حالة اضطراب هجينة»[٣]، ثمّ إنّ «القيام بالبحث العلميّ المعرفي كاستجابة للتحدّي الحضاري المطروح على أمّتنا، لا يمكن أن يؤدّي دوره المطلوب في نهضتنا إذا كنّا نقوم به في إطار التصوّر والتوجيه الغربيّين للمعرفة»[٤].

إنّ اعتماد البعد العقديّ ضرورة في مجال التأصيل العلميّ والمنهجيّ للفكر والحضارة يؤصِّل الممارسة، ويكسبها البعد التوجيهيّ، ويمنحها إمكانيّات هائلة للتحرّر من كلّ أشكال التحيّزات[٥]، وتحويل البحث العلميّ لتحقيق مقصد التعبّد لله تعالى وغايات الاستخلاف في الأرض.

(١) أبو سليمان: عبد الحميد: «أزمة العقل المسلم» م.س، ص١٥٦.

(٢) الشاذلي، إبراهيم(سيد قطب): خصائص التصوّر الإسلاميّ ومقوّماته، الطبعة الشرعيّة(١٣)، دار الشروق، ص٦٠.

(٣) شفيق، قضايا التنمية والاستقلال في الصراع الحضاريّ، م.س، ص٣٩-٤٠.

(٤) السباعيّ، عبد الناصر: «صياغة نظريّة إسلاميّة في المعرفة»: مجلة الهدى المغربيّة، عدد٣٣، ١٤١٧هـ.ق/ ١٩٩٦م، ص٢.

(٥) انظر: شبار، سعيد: «من مظاهر التحيّز في العلوم الإسلاميّة»: مجلة الإحياء، مجلة فصليّة تصدرها الرابطة المحمّدية للعلماء، عدد٢٩، ٢٠٠٩م، ص٨٣.

١. الضرورة العلمية:

ارتبط مفهوم العلم في الدوائر الفلسفيّة وفي المعاجم اللغويّة الأوروبيّة منذ القرن التاسع عشر بمفاهيم كرّست هيمنة الأنموذج الحضاريّ الغربيّ على شعوب العالم، ومنها الأمّة العربيّة الإسلاميّة، فثبّت نماذجه الكلّيّة والجزئيّة في «المعرفة والمناهج والتفسيرات العلميّة، وفي السياسة والاقتصاد، وهيمنت على سائر الرؤى الأخرى وهمّشتها أو أذابتها أو أخرجتها من حلبة المنافسة، فصار العلم ما يُراه ذلك الأنموذج الأوروبّيّ علماً، والمنهج ما يراه ذلك الأنموذج منهجاً»[١]، فاستسهلت النخب المتغرّبة من الأمّة الأخذ بهذه الرؤى، دون أن تشارك في الصياغة والإعداد، ولا كانت لها القدرة على مساءلة هذه المفاهيم التي نلتقطها يومياً. فالعلم في المفهوم الغربيّ هو «كلّ معلوم خضع للحسّ والتجربة»[٢]، فارتبطت كلّ المفاهيم «العلميّة» بهذا الذي أنتجته العقليّة الغربيّة. ودون تجاوز هذه التعريفات ستبقى المعرفة رهينة هذه الرؤى والتصوّرات، وإنّ أيّ تدافع حضاريّ في المستقبل، يرتبط بمدى قدرة الأمّة على الإنتاج المعرفيّ، واتّخاذ النشاط العلميّ وسيلة للتحقّق بالنمو الاقتصاديّ والعمرانيّ، ولكي «تكون للعرب والمسلمين مناهجهم، لا بدّ أن تكون لهم من قبل المعرفة، أي أن يكون لهم فيها إسهام وإبداع. ولا يتحقّقان ما لم ينطلقا من ذات قادرة على إثبات الوجود مزوّدة بإمكانات واستعداد ورغبة في توظيف هذه الإمكانيات؛ وفق ما يمليه العقل، ويشترطه الواقع، الذي يتطلّب باستمرار تخطّي العقبات والسلبيّات، والنظر إلى المستقبل بمعايير منسجمة في تطوّرها وتجدّدها لطموح صانعها وتطلّعات مجتمعاتهم وصنعهم بذلك التاريخ أو تكييفهم لهذا الصنع مع شروط الكون وظروف الطبيعة، بعيداً

(١) المسيري، عبد الوهاب: إشكاليّة التحيّز رؤية معرفيّة ودعوة للاجتهاد: تصدير المقدّمة تحرير المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، سلسلة المنهجيّة الإسلاميّة(٩)، ص١٠.

(٢) م.ن.

عن أيّ وثوق وانسلاب»[١]، وسعي دائم في اكتشاف سنن الله تعالى في هذا الكون، وبـ«التالي لمزيد من التحقّق بالنموّ والقوّة اللتين يأمر هذا الدين بالأخذ بأسبابهما؛ كشرط حاسم للتحوّل بالإيمان من موقع العزلة والانفصال إلى مراكز الاندماج والاندغام في هذا العالم؛ من أجل أن تكون كلمته فيه هي الكلمة التي لا مردّ لها»[٢]، وتزويد المعرفة الإنسانية بطاقات جديدة ومفاهيم منهجيّة بديلة قادرة على تحرير الأنساق الفلسفيّة المغلقة التي جرّدت الإنسان من خصائصه الذاتيّة، وتحوَّل فيها العلم إلى أداة قهر وظلم له، وإلى سلاح إيديولوجيّ فتّاك لا فرق في ذلك بين العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة فـ«الاستبداد الإيديولوجيّ والفكريّ ليس حكراً على ميدان العلوم الإنسانيّة، بل يتعدّاه إلى ميدان البحث العلمي المعاصر، بحيث يظهر أنّ الاستبداد والتقدّم التكنولوجيّ توأمان حقيقيّان لعصرنا الراهن، لذلك ليس غريباً أن تكون معظم الأبحاث والتطبيقات التكنولوجيّة المعاصرة قادمة من ميدان البحث العسكريّ»[٣]، حيث تأسّس هذا التقدّم التكنولوجي على نهب الموارد الطبيعيّة واستنزافها وقهر الإنسان وإذلاله، وهو السلوك الذي وصفه طه عبد الرحمان بإلغاء حرمة الطبيعة والإخلال بالمبادئ الأخلاقيّة الكفيلة بالارتقاء في العلاقة معها إلى رتبة التراحم؛ ما ولّد مشاريع انفصاليّة انبنى عليها الفكر الغربيّ، ووسائل التقانة المتقدّمة «مشروع الانفصال عن التراث وتحرير إرادة الإنسان»؛ حتى يشرّع لنفسه بنفسه؛ ما أدخله في بحر من الظنون والشكوك، و«مشروع الانفصال عن الطبيعة»، من خلال تحرير قدرة الإنسان على الإنتاج؛ حتى يلبّي كلّ ما يحتاج؛ ما صيّره إنساناً خائفاً لا يأمن من أيّ شيء من الأخطار التي ولّدها التقدّم التقنيّ «السلاح

(١) عباس، الجراري: خطاب المنهج، ط١، منشورات السفير، ١٩٩٠م، ص١١-١٢.

(٢) خليل، عماد الدين: «مدخل إلى إسلاميّة المعرفة»، ط٣، سلسلة إسلاميّة المعرفة(٩)، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ١٩٩٢م، ص٢١.

(٣) الربيعو، تركي علي: «مدخل لدراسة أزمة النمط الحضاريّ المهيمن»، مجلة منبر الحوار، عدد٣٠، ١٩٩٣م، ص٢٩.

النووي- الهندسة الوراثية...»، ثمّ مشروع الانفصال عن الحيّز الجغرافيّ والفيزيائيّ وتحرير طاقة الإنسان وقدرته على الحركة حتى يسير حيثما يريد، فأَخّلت هذه المشاريع الانفصاليّة بمبادئ الأخلاق، وأوقعت في آفات ثلاثة: «آفّة التزلزل»، و«آفّة الخوف»، و«آفّة التشرّد»[١]، في حين أنّ هذه الانفصالات تتحوّل في التطبيق الإسلاميّ إلى انفطامات واصلة من خلال مبدأ التراحم بين الموجودات كلّها؛ الإنسانيّة والطبيعية. وهذا «ما يميّز البحث العلميّ الاجتماعيّ الإسلاميّ عن مقابله غير المسلم أنّه بحث رشيد الوجهة والغاية والمقصد، لا يضلّ، ولا يتخبّط، ولا تنحرف به الجزئيّات عن الكلّيّات والأهواء عن جادة الحقّ والصواب، فهو على كلّ حال يتّجه إلى مقاصد الخير والنفع»[٢].

٢. الضرورة الحضارية:

إنّ هذه الضرورة تفرض على الأمّة تأصيل نشاطها الحضاريّ، واستعادة الريادة التي كانت تتمتّع بها على المستوى العالميّ، وتجاوز سلبيّات الأنماط الحضاريّة المهيمنة، والخروج من دائرة التقليد إلى دائرة الإنتاج والإنجاز، فتقليد «العلم الغربيّ، أو استيراده لا ينشئ حضارة أو يعيد بناءها بعد تفكّكها ودمارها - وانسداد أفقها على المستوى الأخلاقيّ والمرجعيّات الضابطة لأيّ ممارسة ونشاط - إنّ هذا يصنع في أفضل حالات نجاحه عالماً ثالثاً يدور في فلك حضارة الغير، قد يتقدّم في سلّم المدنيّة (المادّيّة)؛ لكنّه على المستوى الحضاريّ لا يملك خرائطه الثابتة المتميّزة على سطح الكرة الأرضيّة»[٣].

و«هذا الوعي من شأنه أن تجتاز بالأمّة اليوم أو غداً إحدى اثنتين قد تأتيان عليها بوصفها أمّة متميّزة: الذوبان في الغير، أو العزلة الكلّيّة عن

(١) انظر: طه عبد الرحمن: روح الحداثة- المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلاميّة-، ط٢، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩م، ص٢٣٨- ٢٤٠.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، م.س، ص١٨٣.

(٣) خليل، مدخل إلى إسلاميّة المعرفة، م.س، ص٢٠.

الاستفادة من تقدمه»[١]، كما أنّ هذه الحضارة عاجزة عن «المضي بفلسفة العلوم الطبيعيّة إلى نهايات صياغتها الكونيّة؛ أي عجزها عن استكمال منهجها لتكشف القوانين المبدئيّة الكلّيّة للخلق الكونيّ وصياغتها (...)، وعن التواصل بفلسفة العلوم الطبيعيّة إلى المدى الكوني»[٢]، وما يفسّر هذه الأزمة أنّ هذه الحضارة تعيش مرحلة القطيعة مع العقل الطبيعيّ الفطريّ، دون أن تركّب عقلها العلميّ المنهجيّ لمستوى كونيّ، فهي تعيش مرحلة [التفكيك وما قبل التركيب]، وهي(اللحظة الجدليّة)،التي لا تحمل عنصر الثبات. ومن هنا، تتبع تشوّهات هذه الحضارة العقليّة والأخلاقيّة، وفقدان المعايير الذوقيّة، وما يتضمّن ذلك من انحرافات وجوديّة وتربويّة، وتعدّد ظواهر الانفصام السلوكيّ، ومزاجيّة العنف المجانيّ والتوتّر (...). ومن هنا، تبرز أهمّيّة المعرفة الإسلاميّة بمصادرها الأصليّة - الوحي- في بناء حضارة عالميّة ترتفع بمستواها الإنسانيّ، وتمنحها القدرة على التواصل بعلومها على مرحلة الصياغة الكونيّة التي تبتدئ فيها مبادئ الحقّ في الخلق[٣]، ولأنّ الإسلام بما يحمل من تصوّرات يقدّم «للإنسانيّة أسس الاستقرار الاجتماعيّ والتقدّم الحضاريّ والسلام والأمن العالميّ (...) ويقيم مجتمعاً يبنى على أساس الوحدة، ويقوم على مفهوم الإخاء، ويركّز النظر على الاستجابة لحاجة الفرد الأساسيّة والاهتمامات المشتركة بينه وبين الآخرين على كلّ المستويات انطلاقاً من الأسرة إلى الجار إلى القوم إلى الإنسانيّة»[٤]، في إطار حضارة توحيديّة بديلة للحضارة المادّيّة التفكيكيّة، وبنظام معرفيّ توجيهيّ إيمانيّ، ولهذا عندما يتاح للأمّة أن تمارس نشاطها في هذه الدائرة، فإنّها «ستعرف كيف تنتزع النار المقدّسة من الآخرين، ولكن

(١) انظر: خليل، مدخل إلى إسلاميّة المعرفة، م.س، ص٢١.
(٢) حاج حمد، محمد أبو القاسم: منهجية القرآن المعرفيّة - أسلمة العلوم الطبيعيّة و الإنسانيّة-، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ط١، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر، ٢٠٠٣م، ص٢٤٢.
(٣) انظر: حاج حمد، منهجية القرآن المعرفيّة، م.س، ص٢٤٤.
(٤) أبو سليمان، «أزمة العقل المسلم»، م.س، ص٢٢٩-٢٣٠.

لا لكي تحرق بها العالم أو تدمّر بها نفسها بإغراء التكاثر والتكديس، ولكن لكي تبني بمفردات المعرفة المنضبطة بمطالب الإيمان، بل إنّها قد تمضي لكي تستعيد دورها المنسي: إعادة بناء العالم بالمعرفة المتبصّرة بالإيمان المستمدّة من هدي الله تعالى» [1]، وفي هذا الإطار العام الذي حدّدناه تندرج المحاولات والنماذج التي اخترنا الاشتغال عليها، فأنموذج المسيري يتّجه بجهوده المعرفيّة والنقديّة إلى تفكيك النظام المعرفيّ الغربيّ، الذي ظلّ مهيمناً على ساحة الفكر العربيّ المعاصر، وبناء أنموذج معرفيّ اجتهاديّ بديل يرفع عن الإنسان شقاوته، ويعيد بعضاً من سعادته الإنسانيّة وجوهرها وابتسامتها الذابلة؛ لأنّها حضارة لا تعترف بالثوابت، ومتحيّزة لتحيّزاتها، ومشروع طه عبد الرحمان -أيضاً- يمشي في اتّجاه أن تستعيد الأمّة نظامها المعرفيّ وآليّاتها التحليليّة في طريق البناء الحضاريّ لأمّة صاغها كتاب عالميّ التوجّه، أمّا الإبقاء في دائرة التقليد فمميت لها، ومناقض لكتابها، والدعوة إلى الاستقلال الفكريّ والمنهجيّ بدل اجترار أدوات ومنهجيّات الآخر والانتماء المزيّف لحضارة لم نصنعها.

ثانياً: مشروع طه عبد الرحمن: الرؤية والمنهج:

يندرج المشروع الذي نقدّمه في إطار المحاولات الجادّة الجدّيّة التي تعرفها الساحة الفكريّة العربيّة المعاصرة، وفي ظلّ التدافع بين قيم الإسلام ومشاريعه في مستوياتها المتعدّدة، وقيم الحداثة الغربيّة ومشاريعها بسلبيّاتها وبعض إيجابيّاتها، كما تندرج ضمن سياقات متعدّدة لعلّ أبرزها الانتكاسات المتتالية للخطابات التغريبيّة، وفي سياق صياغة معادلة حضاريّة ناجعة ومتوازنة بين ضوابط الانفتاح ومخاطر الانغلاق، محاولة من شأنها تحديد معالم منهجيّة ضابطة لحركة انتقال الأفكار

(١) خليل، «مدخل إلى إسلامية المعرفة»، م.س، ص٢١.

والمناهج ومفاهيمها، مشروع عُرِفَ صاحبه بكفاءته الحواريّة العالية مع كثير من القضايا الفكريّة المعاصرة التي كانت إلى وقت قريب من المسلّمات التي لا تتزعزع، وكان عليها الرهان أكبر في إنجاز تحوّلات كبرى، فكان له مسار آخر إبداعي يتجاوز به الآليّات التحليليّة التي استنبتت في ثقافة الأمّة، مسار ينطلق من الإيمان العميق بقدرة العقليّة العربيّة الإسلاميّة على الإبداع خارج القوالب الفكريّة الخارجيّة التي ابتليت بها النخب العربيّة المتغرّبة المقلّدة، وتبدأ هذه الممارسة التأصيليّة الأصيلة الحواريّة عند الدكتور طه عبد الرحمن من محورين أساسيّين يراهما الأقدر على مواجهة التحدّيات الراهنة «الروح العقلانيّة النافعة»، و«الروح الجماعيّة الصالحة» اللتين ثوّرتهما الممارسة الحواريّة الحاصلة على شرائطهما المعلومة، فلا يحتاج مجتمعنا في القرن الجديد إلى شيء احتياجنا إلى هاتين الروحين المتكاملتين[1]، من خلال اختبار اختياراتنا الفكريّة، وفتح آفاق واسعة للحوار والتواصل والعمل المشترك النافع للأمّة، بدل الاستمرار في ممارسة الشذوذ الفكريّ والمنهجيّ، لأنّه طريق موصد وغير مثمر، داعياً إلى تثبيت الرحل أولاً قبل البدء في الممارسة النقديّة، فكان اختياره على مستوى المرجعيّات مخالفاً لما ألفناه عند مَنْ سبقوه، إذ لم يكن طه عبد الرحمن ناقداً فقط، بل جمع بين النقد والبناء والإنشاء والإبداع، فقد توسّل في عمله وسائل ومفاهيم وطرائق تضاهي في قوّتها المنهجيّة وسائل الحداثيّين العرب، إن لم تتعدّاها جِدَة ودقّة؛ لأنّ مستنده لم يكن النظر العميق التقليديّ، وإنّما كان مستجدّات البحث المنهجيّ الصريح[2]، وهكذا استمدّ وسائله المنهجيّة ومفاهيمها النظريّة من علمين دقيقين عرفا منذ زمن يسير «انقلاباً» في أدواتها

(١) عبد الرحمن، طه: حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، عدد١٣، ابريل٢٠٠٠م، ص٧.

(٢) انظر: عبد الرحمن، طه: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط٣، المركز الثقافي، ٢٠٠٧م، مقدّمة الطبعة الثانية، ص١٩.

ومبادئها ومضمونها[١]؛ علم اللسانيّات، بأقسامها الثلاثة: الدالّيّات، والدلاليّات، والتداوليّات التي اعتمد عليها في قسم كبير في كتابه «أصول الحوار»، وأصبحت مصطلحاً ملازماً له في كلّ أبحاثه؛ باعتباره أوفى المصطلحات بالغرض من غيرها. واشتقّ منه مفهوم «المجال التداوليّ»، وهو من المفاهيم الإبداعيّة في منهجيّة طه عبد الرحمان، كما كانت اللغة العربيّة المرجعيّة الأمّ في اصطناع أدوات بحثه العلميّة، يقول: «لقد غلب على الباحثين العرب في وضع مصطلحاتهم العلميّة، وبناء أجهزتهم الوصفيّة التفسيريّة الاشتغال بقوالب اللغة الأجنبيّة: الفرنسيّة والإنجليزيّة، فلا نكاد نجد عند معظمهم من المعاني العلميّة؛ إلا ما كان نقلاً حرفياً لمصطلحات أجنبيّة من غير وعي بأصول بعضها النسبيّة، وفائدتها المحدودة، وبلغ سلطان هذه المعايير على هؤلاء درجة أصبحت معها ألفاظهم أشكالاً منقطعة الصلة بدلالاتها اللغويّة وفاقدة لأسباب الإنتاج والتعبير في الفكر العلميّ»[٢]. فهذه الغلبة في المصطلح والتداول لم تغنِ الأمّة، ولم تحقّق لها وظائفها، وسعياً في تحقيق الاستقلال عن المعايير الأجنبيّة، وطرد هذا الاحتلال المفاهيميّ في إنتاج المعرفة، يقول طه عبد الرحمن: «اجتهدنا قدر المستطاع في الأخذ بأسباب اللغة العربيّة في التعبير والتبليغ ووظائفها في التنظير (...) وتمهيد الطريق لممارسة علميّة باللسان العربيّ في ميدان تحليل الخطاب»[٣]. أمّا المرجعيّة الثانية التي اعتمدها فهي المنطق، فقد تدقّقت وسائله، وتشعّبت أبوابه، وتعدّدت مستوياته، واتّسع مجاله، فاستعانت به مختلف العلوم في ضبط مناهجها، وتنسيق نتائجها، واستفادت منه العلوم الإنسانيّة على الخصوص طرقاً في البحث الدقيق والوصف المحكم، على ضوء هذه المرجعيّات أنتج طه عبد الرحمان صيغاً مفاهيميّة أسّست مشروعه الفكريّ والمنهجيّ، وأغنت

(١) انظر: عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، م.س، ص٢٧.
(٢) م.ن، ص٢٩.
(٣) م.ن.

الحقل المعرفيّ العربيّ الإسلاميّ المعاصر، وأعادت له معماريّته الفنّيّة والجماليّة، فالدراسات التغريبيّة لم تسهم، في نظره، إلا في إفقار الإنسان العربيّ المسلم من خلال إغراقه بمفاهيم إسقاطيّة، وتقليد أهلها، فكلّ الدعوات التي شهدتها الساحة الفكريّة العربيّة لم تسهم إلا في تكريس هذا الإفقار من خلال التقليد بدل الإبداع، أمّا «الواجب في دعوة التجديد الصحيحة هو أن تغني العربيّ أو المسلم، لا أن تفقرهما؛ ولا سبيل إلى تحقيق هذا الغنى لهما إلا بأن نترك محاكاة أصحاب هذا التقرير في ما يعتقدون ويفكّرون ويقولون»[١]، كما كان للمنهجيّة الأصوليّة حضوراً متميّزاً؛ نظراً إلى ما تتميّز بها من قوّة في بناء اعتراضات، وردّ اعتراضات أخرى، وصياغة إشكالات، حيث اعتبرها هي العطاء المنطقيّ الإسلاميّ غير «الأرسطيّ» البارز في عموم التراث الإسلاميّ، أمّا الاعتبار الثاني في اعتمادها، أنّ هذه المنهجيّة أسهمت في دراسة الظاهرة الخطابيّة؛ بما يثير الإعجاب، وضمنت أدوات علميّة ما زالت تحتفظ بفائدتها الإجرائيّة، ثمّ إنّها ذات طابع موسوعيّ، حيث تتداخل فيها علوم متعدّدة، وتتعاضد في ما بينها، حتى كانت أوسع المنهجيّات الإسلاميّة على الإطلاق، كما أنّ استئناف العطاء المعرفيّ الإسلاميّ يقتضي الصلة بالعطاء المعرفيّ الماضي، من غير جمود عليه، وما وجدت في جوانب المنهجيّة الإسلاميّة عموماً أصلح للقيام بهذه الصلة من المنهجيّة الأصوليّة؛ لما تتميّز به من إبداع، وتكامل، وانفتاح[٢].

هكذا شرع في بناء مفاهيمه وتأسيس منهجه من خلال المحورين الآتيين:

١. المحور الأوّل: منهجيّة بناء المفاهيم:

تنطلق هذه المدرسة في عمليّة التجديد الفكريّ والمنهجيّ من نقطة ارتكاز في صناعة الأفكار وبناء المنهجيّات، وتثبيت الأنظمة الفكريّة،

(١) عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، م.س، ص١٣٩.
(٢) م.ن، ص٦٧.

من بناء المفاهيم؛ إيماناً منها بأنّ المعركة اليوم هي معركة المفاهيم؛ إذا صحّت صحّ الإنتاج المعرفيّ والمنهجيّ، وإذا فسدت فسد، وتعطّلت مسيرة الأمّة، ولهذا لا ينكر أحد أنّ «المجتمع المسلم اليوم يكابد من التحدّيات المعنويّة مقدار ما يكابده من التحدّيات المادّيّة، وتصدر التحدّيّات المعنويّة ما يواجهه من تيه فكريّ ممثّل في فتنة مفهوميّة كبرى لا يعرف كيف يخرج منها؛ إذ لا تفتأ تتوارد عليه كثرة متكاثرة من المفاهيم التي تضعها المجتمعات الأخرى، فيأخذ في التخبّط في معاقدها ومغالقها، بل في متاهاتها وأحابيلها، لا قدرة له على استيعابها، ولا طاقة له على صرفها؛ والواقع أنّ المجتمع المسلم ما لم يهتد إلى إبداع مفاهيمه، أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنّها من إبداعه ابتداء، فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكريّ، الذي أصاب العقول»[1]، فهذه الصناعة المفهوميّة هي التي تمنح للأمّة حقّ الارتقاء - كما يقول طه- إلى رتبة الاستقلال في تقديم إجابات واقعيّة لمشكلاتها المعاصرة، ودفع التحدّيات التي تواجهها؛ بعيداً عن تقليد تجارب الآخرين، واستعارة ألسنتهم، فقد خسرت الأمّة معركتها الحضاريّة؛ لأنّها خسرت معركة المفاهيم، وخاضت معاركها بأسلحة الغير لا بأسلحتها، كما تخوض الجيوش العربيّة معاركها - إن كانت لها معارك- بأسلحة مستعارة من الغرب، وهو يعلم مداها ومفعولها ومدّة صلاحيّتها، حتى إذا ما قدّر لها أن تردّ على الهجومات المباغتة أو المنظّمة، فإنّ العدو يعلم أنّها أسلحة خفيفة لا تقوى على المواجهة، وغير ذات مفعول في المعركة، ولهذا لم «تتعرّض الأمّة المسلمة في تاريخها لحرب مفهوميّة أو على الأصحّ لاعتداء مفهوميّ، تعرّضها له في أيامنا هذه، وقد اتّخذ هذا الاعتداء شكل إلزام الأمّة بمفاهيم مخصوصة الغرض منها إعادة صياغة عقول المسلمين وأخلاقهم؛ حتى يسهل قيادتهم، سعياً وراء إفساد عاداتهم

(١) عبد الرحمن، روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة-، م.س، ص١١.

وطبائعهم (...) ويتبع المعتدون المفهوميّون في هذا الإلزام أساليب عدة»[١]، ذكر منها ثمانية نماذج[٢]؛ كلّها تتّجه إلى محوّ شخصيّة الأمّة المفهوميّة الأصلية، وإدخالها في دائرة التزييف والاحتواء الحضاريّ والإملاء. هذا الأسلوب «الذي ما فتئ أصحاب الاعتداء المفهوميّ يستحدثونها، ويلقون بها إلى الأمّة المسلمة؛ كلّما جدّدوا إستراتيجيّتهم في الهيمنة، معبّئين لها كلّ وسائل الضغط والقهر التي يملكون، ويتولّى ترويجها عنهم وكلاؤهم ووسطاؤهم من الإعلاميّين والمثقّفين، فيخدع بها الكثيرون من أبناء هذه الأمّة»[٣]، فكلّ هذه النماذج والأساليب التي قدّمها من الاعتداء المفهوميّ تدخل في إطار مساهمته في ما اسماه «دفع التحدّيات المفهوميّة التي تواجه أمّتنا المسلمة، لكي تجد طريقها إلى فكر مستقلّ ومبدع، حتى إذا أخذت من غيرها لم يكن عن ضعف، ولا مع شعور بعقدة نقص، وإذا أعطت غيرها، لم يكن عن متعة ولا مع شعور بعقدة عظمة، وأفضى بنا هذا التفكير إلى أن نجهّز أنفسنا لجهاد مفهوميّ في ساحة الفكر الفلسفيّ»[٤]، في أفق تحرير المثقّف المسلم من عقدة «الخوف من الإبداع»، والارتهان لشبكة مفاهيميّة فقدت قيمتها، وبعث الهمّة فيه لصناعة مفاهيم مخصوصة؛ كما «يصنعها غيره، فيقابل المفهوم بالمفهوم، والتعريف بالتعريف، والتدليل بالتدليل، بل في نهاية المطاف يقابل التنظير بالتنظير، فيكون بذلك إيذاناً بولادة أمّة جديدة»[٥]، تملك قرارها العلميّ والمعرفيّ، ذات سيادة مفاهيميّة تملك خرائط تفكيرها وأدوات إبداعها، إذ لا إبداع إلا في إطار هذا التنظير المفاهيميّ الذي يراعي خصوصيّات الأمّة، ويفتح طه عبد الرحمان في إطار هذه الإستراتيجيّة المفهوميّة ثغرات في الجهاز المفاهيمي المهيمن

(١) عبد الرحمن، طه: الحقّ الإسلاميّ في الاختلاف الفكريّ، ط١، المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٥م، ص٣٠٢.
(٢) انظر: م.ن، ص٣٠٢- ٣٠٦. وفيها بسط مفصّل لهذه النماذج يضيق المقام بذكرها، فلتراجع.
(٣) م.ن، ص٣٠٥.
(٤) م.ن، ص٣٠٦.
(٥) م.ن، ص٣٠٦-٣٠٧.

على حقل الدراسات العربيّة المعاصرة، ويخلق للقارئ مشاكل في أفق البحث عن طرق الحلّ، وسدّ الخلل، يقول: «ولا بدّ لعمل يعيد الصلة بهذه الآلة- آلة صناعة المفاهيم - المنطقيّة واللغويّة - أن يستصعبه القارئ العربيّ، نظراً لأنّه يحدث انقطاعاً في ما كان مألوفاً له منذ أمد بعيد، فضلاً عن الدقّة البالغة التي تختصّ بها هذه الآلة، والتي تدعو أصلاً على زيادة التركيز للذهن، وتسديد للانتباه، ومهما يكن من أمر، فإنّ هذا القارئ مطالب اليوم بأن يخرج عن مألوفه، الذي لم يفلح إلا قليلاً في زحزحته عن ركوده العلميّ، كما هو مطالب بأن يجهد نفسه بما يبلغ نهاية طاقته إن هو أراد أن يحدّد عطاءه ويضمن استمراره، فلا اجتهاد بغير إجهاد، ولا بقاء بغير عطاء»[١]، فيشرك معه القارئ في عمليّة البناء والتجديد المعرفيّ، فيكون الجهد جهدين، جهد الباحث وجهد القارئ، هكذا يتصوّر المعادلة بين الباحث والأمّة لا طرف دون آخر، فكان وضع المصطلح والمفهوم في الإنتاج العربيّ الإسلاميّ أحد أهمّ انشغالاته لتحرير المعرفة العربيّة الإسلاميّة؛ ما أسماه بطور استهلاك المصطلح الأجنبيّ، بحيث ظلّ الإنتاج المعرفيّ العربيّ مشدوداً إلى هذه المرحلة من الاستهلاك ناقلاً لمحتوياته ومفاهيمه، والانتقال إلى طور جديد هو «طور إنتاج المصطلح الأصليّ» البديل للمفاهيم المتداولة، وهذا الطور لا يبلغه الباحث إلا إذا اكتسب القدرة على ممارسة التنظير، أي أنّه حصّل الملكة المنطقيّة التي تؤهّله لبناء المناهج والنظريّات والنماذج حسب حاجته[٢]. وإنتاج هذا المصطلح وبلوغ هذا الطور على مستوى الإنتاج ارتبط عنه باستيفاء ثلاثة شرائط ومعايير[٣]:

أ. العمل بأحدث الضوابط والشروط النظريّة والمنهجيّة في وضع المصطلح العلميّ.

(١) عبد الرحمن، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، م.س، ص٢٥.
(٢) انظر: عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، م.س، ص٥٨.
(٣) م.ن، ص٥٨-٥٩.

ب. استثمار الإمكانات التعبيريّة والتبليغيّة التي تختصّ بها اللغة العربيّة، والتي لم تقع الاستفادة منها على المستوى الفلسفيّ.

ج. مراعاة التوجّهات العمليّة للتراث العربيّ الإسلاميّ، التي تجعل له خصوصيّة معيّنة.

إنّ الالتزام بهذه المعايير يمنح الباحث والبحث العلميّ الفلسفيّ بالدرجة الأولى قدرة على الإبداع؛ إبداع المفاهيم، وإبداع على مستوى الإنتاج، أمّا «ملاحقة المصطلح الأجنبيّ، فتحول دون فعّاليّته وإنتاجيّته داخل الممارسة الفكريّة التي وفد عليها؛ ذلك أنّ هذا المصطلح يبقى جاهلاً لآثار أصله الأجنبيّ، وداخلاً في شبكات معرفيّة مرتبطة بهذا الأصل، بحيث يحتاج مستعمله العربيّ إلى إحضارها في ذهنه؛ كلّما اشتغل به، فيبقى غير قادر على الإبداع بواسطته»[1]؛ الأمر الذي جعله يصف الإنتاج العربيّ الفكريّ والفلسفيّ بأنّه إنتاج مقلِّد لا غير، يخلو من أيّ صفة إبداعيّة؛ رغم ادّعاء أصحابها الوصل بالإبداع؛ لأنّه فكر بوسيلة غير وسيلته هو، وأُنتِجَ بغير آليّاته، ومسلك طه عبد الرحمان للمفهوم الأصيل، وحلّ معضلة الفكر الفلسفيّ، الترجمة باعتبارها أحد المداخل الأساسيّة التي أتى منها الإبداع العربيّ الإسلاميّ قديماً وحديثاً، تدشين طور جديد في هذا المجال، بعد الطور الأوّل والثاني الذي تمّ في المرحلة العباسيّة والحديثة، لكن بمقاييس ومعايير جديدة، تتيح إمكانات إنتاج مفاهيم أكثر قوّة وارتباطاً بمجالها التداوليّ الأصليّ، وما لم تنجز الأمّة هذه المرحلة وفق حاجاتها يبقى استقلالها استقلالاً منقوصاً، طور دشنه بنقد مسلّمات الترجمة العربيّة الحديثة التي لم تسلم من عيوب واعوجاجات عطّلت مسيرة النهضة الفكريّة والفلسفيّة للأمّة؛ لإخلالها بركن من أركان الترجمة؛ وهو «الاستقلال المسؤول»، وظلّت مرتبطة بالتطبيق الغربيّ، ومبنية على مسلّمات ذكر منها ثلاث؛ كلّها باطلة:

(١) عبد الرحمن، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، م.س، ص٥٩-٦٠.

أولاها: مسلّمة المماثلة بين التجربتين القديمة والتجربة الحديثة في الترجمة، وبطلان هذه المماثلة من أوجه نذكر منها[١]:

- أنّ التجربة الأولى للترجمة - في العصر العباسيّ - فعل اختياريّ صدر عن إرادة إثبات الذات، وتحقيق إمكاناتها الواسعة. وهذا ردّ واضح على أطروحة الجابري التي دعا فيها الى تأسيس وبدء عصر تدوين جديد، لكن على مقاساته، يشابه ويماثل عصر التدوين الأوّل، والتمكين للجوانب العقلانيّة من كلا التراثين من الاستمرار فينا؛ تراث الأمّة وتراث الغرب[٢]، بينما التجربة الثانية انفعال اضطراريّ دفاعاً عن النفس، وحماية الحدود.
- التجربة الأولى مارسها أهلها وهم في موقع قوّة، إذ شرعوا في تأسيس هويّة ثقافيّة وشخصيّة حضاريّة خاصّتين بهم، بينما المتأخّرون منهم يمارسون التجربة الثانية من موقع ضعف ولَّد لديهم شعوراً حاداً بتخلّف مجتمعاتهم، وعقداً نفسيّة تهدّد هويّتهم وشخصيّتهم.
- أنّ التجربة كانت تتخيّر النصوص التي ينبغي نقلها، بحيث لا تصادم القيم الأخلاقيّة التي تشبّعت بها الروح الإسلاميّة، بينما التجربة الثانية تتهافت على نقل كلّ النصوص، لا تبالي إن أضرّت بالقيم الأخلاقيّة الإسلاميّة أم لم تضرّ بها.
- أنّ تجربة الترجمة الأولى نقلت نصوصاً أنتجتها حضارة غابرة، ولو أنّ بعض آثارها باقية، في حين أنّ التجربة الثانية تنقل نصوصاً تنتجها حضارة قائمة، بيدها أسباب صنع التاريخ الإنسانيّ في هذا العصر.

أمّا التجربة الأولى -في نظره- فتتمتّع بدرجة عالية من الاستقلال بوجود رغبة داخليّة، بينما التجربة الثانيّة لا تتمتّع بهذه الدرجة من الاستقلال، فهي مجبرة ومستضعفة.

أمّا ثاني هذه المسلّمات «فالترجمة الواحدة للكتاب الواحد، مع ما

---

(١) عبد الرحمن، روح الحداثة، م.س، ص١٤٩-١٥٢.

(٢) انظر: الجابري، بنية العقل العربيّ، م.س، ص٥٥٥، من أجل عصر تدوين جديد؛ وص٥١٣، مشروع إعادة التأسيس.

في هذا العمل من ضياع للجهد وإهدار له، حيث تتعدّد الترجمات لكتاب واحد.

أمّا المسلمة الثالثة «**الترجمة الواحدة للمترجم الواحد**».

فهذه الاعتراضات من شأنها زعزعة أصول الترجمة المعتمدة، وقدرتها على التشكيك في المفاهيم، التي ترجمت واعتمدت أساسيّات في التحديث والنهضة والتقدّم، فتكون المشاريع التي اقترحت على الأمّة من النوع الخارجيّ، الذي لم تحصل معه فائدة؛ لأنّه حصل وفق نماذج مقتبسة خارج المجال التداوليّ الأصليّ، فقدّم وكعادته في الاستدلال والاعتراض وورود الشبهات -وهو أسلوب منطقي فقهي أصولي كان له شأن عظيم في صياغة الفروض المنهجيّة عند طه عبد الرحمان - شبهاً مختلفة على هذا الاقتباس الخارجي «شبهة الخلط»، و«ضعف الاستدلال»، و«استبدال التراث»، و«دوام الاقتباس»، و«تمييع الهويّة»[١]، وكلّ «هذه الشبهات تبيّن أنّ محاولة تحديث الفكر الإسلاميّ العربيّ لا تخرج عن نطاق الأخذ بأفكار الآخرين، وعن حدّ التشبّه بعقولهم، ومعلوم أنّ الأخذ الذي ليس معه عطاء لا يكون إلا تقليداً، وأنّ التشبّه الذي ليس معه استقلال لا يكون إلا اعتقالاً، وحينئذ - لا يكون تحديث الفكر الإسلاميّ العربيّ تحديثاً حقيقياً، وإنّما تحديثاً وهمياً وحسب»[٢]، لقد ميّز في هذا المشروع بين ثلاثة أنواع من الترجمة[٣]:

- الترجمة التحصيليّة: التي تتوخّى الحرفيّة اللفظيّة، بحيث لا لفظ من ألفاظ النصّ إلا نقلته، وقد تزيد ألفاظها عن ألفاظ النصّ الأصلي.
- الترجمة التوصيليّة: التي تتوخّى الحرفيّة المضمونيّة، بحيث لا معنى من معاني النصّ إلا نقلته؛ سواء أطابقت ألفاظ النصّ الأصليّ أم باينتها، لكنّ الراجح أن تُباينها.

(١) انظر في تفاصيل هذه الشبه: عبد الرحمن، روح الحداثة، م.س، ص١٥٥-١٥٨.
(٢) م.ن، ص١٥٨.
(٣) عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، م.س، ص٧٤-٧٥.

الترجمة التأصيليّة: التي تتوخّى التصرّف في النصّ الأصليّ؛ ألفاظاً ومعاني بالقدر الذي يمكّن المتلقّي من اكتساب القدرة على التفلسف في النصّ والإبداع فيه، حيث تدخل المفاهيم في حالة تفاعل، ويكتسي المنقول صفة الإقامة الطبيعيّة، ويكتسب جنسيّته، وقد كان مشروعه كلّه يتّجه نحو إبداع عتاد مفاهيميّ يقتدر به الإنسان العربيّ على الإبداع الفكريّ والاستقلال عن المفاهيم الغربيّة، تفوق المفاهيم المنقولة، وأكثر ارتباطاً بمجالها التداوليّ، ولهذا، فإنّ بعض ما أنشأناه- يقول طه عبد الرحمن-: «يبدو خيراً من مقابلاتها في أصولها الأجنبيّة؛ وما ذاك إلا أنّه توفّر لنا بصدد القضايا المعروضة في هذه الأصول، من وجوه التعبير في لساننا، أو من عناصر المعرفة في ثقافتنا، ما لم يتوفّر في هذه الأصول نفسها -الأصول الأجنبيّة- لا لقصور فيها، وإنّما لوجود الاختلاف بين الأمم في طرق أداء المقاصد»[١].

بهذا العمل يفتح طه عبد الرحمان آفاقاً واسعة للمعرفة العربيّة الإسلاميّة، ويمكّنها من آليّات التثاقف الايجابيّ المثمر، بدل الاستمرار في التقليد والتبعيّة واستنساخ التجارب، ولهذا ليس صحيحاً ما ذهب إليه الأستاذ عمر كوش في كتابه «أقلمة المفاهيم» من اتّهام مجهودات طه التأصيليّة أنّها جهود مبنيّة على ميتافيزيقيا ينغلق معها النصّ عنده على حقائق ومعانٍ ليفسح المجال للمعنى(الوحيد)[٢]. كما تنطلق عنده عمليّة التأصيل - يضيف الكاتب- في إطار مشروعه الهادف إلى إحياء التفلسف العربيّ من ثنائيّات متقابلة الأنا/الآخر يضع الذات في مواجهة الآخر، ما يفسح المجال عنده إلى بروز منطق الإلغاء والإقصاء والتهميش، وأنّ جهوده تمثّل الفكر المنغلق في الفكر العربيّ المعاصر. مع ما في هذا الحكم من مصادرة الحقّ في الاختلاف. الأمر الذي جعل طه

(١) عبد الرحمن، الحقّ الإسلاميّ في الاختلاف الفكريّ، م.س، ص٣٠٧.

(٢) انظر: كوش، عمر: أقلمة المفاهيم - تحوّلات المفهوم في ارتحاله-، ط١، المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٢م، ص١٥٣.

يتّهم الناقد العربيّ بقلّة العلم والاطّلاع والمعرفة، حيث يقول: «الناقد العربيّ يقرأ قليلاً، ويكتب كثيراً». فنحن لا نحتاج - يقول عمر كوش - و«لا نفتقر الى التأصيل بقدر ما نفتقر إلى الإبداع والخلق، أي سبر أغواره، وطرح مشكلاته، دون أيّ تقابل ميتافيزيقيّ مع تراثنا أو مع الآخر؛ الغرب، وبشكل يمكّننا من خلق وتأسيس مفاهيم لها علاقة مع مشكلاتنا في هذا العصر وصيرورتنا»[١]. لا أعتقد أنّ الإبداع والخلق يمكن إنجازه خارج التأصيل وفي استقلال تامّ عن جهود الاتّكاء على ذات فاعلة، هي الذات والهويّة العربيّة الإسلاميّة، وما يجعل كلام الأستاذ عمر كوش عن التأصيل غير ذي معنى، وفارغاً من محتواه، ويصيّر دعواه مردودة وباطلة؛ هو أنّ الغرب نفسه عندما خطّط لانطلاقته أصَّل لذاته بالرجوع إلى العقيدة المسيحيّة، وإلى التراث الإغريقي، وأسّس لمركزيّته من خلال هذا العمق التاريخيّ.

إنّ جهود طه عبد الرحمن التأصيليّة تسعى لإخراج الأمّة من النماذج الفكريّة والمنهجيّة المتأرجحة الفاقدة لإطار مرجعيّ إلى أنموذج وسطيّ قائم على إطار مرجعيّ سمته الثبات والمرونة والاستيعاب في إطار الإسلام؛ منهجاً ورؤية وحضارة، وإكسابها القدرة على التواصل الحضاريّ الواعيّ الموصول بتاريخها وحاضرها ومستقبلها؛ وتخليص الأمّة من الوصاية الخارجيّة وتمكينها من تحقيق خصوصيّتها، مجدّدة أسباب الاتّصال بالآخر-عكس ما ذهب إليه عمر كوش - وهي بهذا تضادّ «الاستقلال المنقول، الذي يتعاطى فيه المرء تقليد الآخر في مقصد استقلاله ومسلكه، لا يقدر على أن يتبيّن بنفسه؛ ما إذا كان هذا التقليد المزدوج ينفعه أو يضرّه»[٢]، لتسلك الأمّة بعد تحقيق استقلالها عن الوصاية الخارجيّة طريق الإبداع الموصول بإسلامها وتراثها واكتشاف الذات.

(١) كوش، أقلمة المفاهيم - تحوّلات المفهوم في ارتحاله، م.س، ص١٦٠.
(٢) عبد الرحمن، روح الحداثة، م.س، ص١٤٣.

ونقفل هذا المحور بقاعدتين منهجيّتين اشتغل عليهما طه عبد الرحمان في وضع المفاهيم، وتفيدان في التمرّس بالإبداع، بقدر ما تفيدان كذلك في ممارسة النقد[١]:

- القاعدة الأولى: كلّ أمر معترض عليه، حتى تثبت بالدليل صحّته، وسمّاها بـ «**النقد الإثباتيّ**»، ومثل هذا النقد يدفع عنّا آفة الإسقاط التي يقع فيها مقلّدة المتأخّرين، وهم الذين لا قدرة لهم على نقد ما يرد عليهم من خارج مجالهم التداوليّ؛ ذلك أنّ تحصيل الأدلّة المثبتة هو أحد الطرق الموصلة إلى إنتاج أمثال هذه المفاهيم في مجالها التداوليّ الأصليّ أو إعادة إنتاجها في غير هذا المجال، فيصبح المنقول الذي تَثْبُت صحّة أدِلَّته بمنزلة المأصول، وكلتا الحالتين - الإنتاج وإعادة الإنتاج – علامة على التوسّل بأسباب الإبداع.
- أمّا القاعدة المنهجيّة الثانيّة: فهي كلّ أمر مأصول مسلّم به، حتى يثبت بالدليل فساده، وسمّى هذه القاعدة بـ«**النقد الإبطاليّ**»، فهذا النقد يدرأ عنّا آفة الإسقاط التي يقع فيها مقلّدة المتقدّمين الذين يقدرون على نقد ما يصدر من مجالهم التداوليّ، فتحصيل الأدلّة المبطلة هو أحد الطرق الموصلة إلى إنتاج أضداد هذه المفاهيم في مجالها التداوليّ الأصليّ.

وبهذا يتبيّن – يقول طه- في ممارستنا المفهوميّة، بعيدون عن تقليد المتقدّمين، بعدنا عن تقليد المتأخّرين، إذ لا نعمد إلى تغطية المفاهيم المنقولة بالمفاهيم المأصولة، وإنّما نعيد إبداعها؛ بما يجعلها تحمل جديداً»[٢]، لتكون هذه المعركة هي معركة تأسيس الآليّات المنهجيّة، وفرشاً نظرياً لها.

(١) عبد الرحمن، روح الحداثة، م.س، ص١٣-١٤.
(٢) م.ن، ص١٤.

٢. المحور الثاني: التجديد في المنهج: القواعد والأسس:

سعى طه عبد الرحمن منذ باكورة أعماله إلى إنجاز عمل إبداعيّ فكريّ منهجيّ تتفرد به الأمّة العربيّة الإسلاميّة عن غيرها - وهذا حقّ من حقوق الاختلاف - والخروج من دائرة الاتّباع إلى دائرة الإبداع، موصولة بعقيدتها وتراثها، متجاوزاً ما هو متداول في الساحة الفكريّة العربيّة المعاصرة، فقد هاله ما يدور من سموم فكريّة وأدوات أصابها الصدأ في تشريح التاريخ الفكريّ التراثيّ للأمّة، واستبداله بتراث أجنبيّ أو التعامل معه وفق مطامح إيديولوجيّة فضفاضة. عمل انطلق من تفحّص أشهر الأعمال والمشاريع التي أنجزت في مجال الدراسات المنهجيّة المعاصرة في الفكر العربيّ المعاصر، فانتهى إلى أنّ هذه الأعمال تنكّبت الصواب المنهجيّ في قراءة تراث الأمّة؛ لأنّ أغلب النقّاد توسّلوا في دراسته بأدوات «البحث التي اصطنعها المحدّثون من مفاهيم ومناهج ونظريّات، معتقدين أنّهم بهذا التقليد، قد استوفوا شرائط النظر العلميّ الصحيح..»[١]، فمحّص هذه الآليّات والوسائل المنهجيّة، فما وجدنا - يقول طه - «في أكثرها ما تناسب مقتضياته مقتضيات الممارسة التراثيّة»[٢]، كما أنّ التمكّن من «هذه المناهج لم يكن من نصيبهم، ولا التفنّن في استخدامها كان طوع أيديهم»[٣]، فكان الوضع المنهجيّ المعكوس محرّكاً ومحرّضاً للكشف عن خفي الأوهام، وعن دقيق التلبيسات التي انبنى عليها هذا الوضع - كما يقول- وقد جاء كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث»، ليشكّل نقلة نوعيّة في مجال البحث المنهجيّ المعاصر، ويزعزع بعض «الثوابت» المنهجيّة التي كانت إلى وقت قريب لا تناقش، وغير قابلة للمراجعة، مشروع قدَّم تصوّراً متكاملاً لقراءة التراث وفق منهجيّة علميّة صارمة ودقيقة وواضحة وغير مسبوقة، يقول: «لقد نحونا في تقديم التراث منحى

(١) عبد الرحمن، طه: تجديد المنهج في تقويم التراث، ط١، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٤م، ص١٠.
(٢) م.ن، ص٩.
(٣) م.ن، ص١١.

غير مسبوق ولا مألوف؛ فهو غير مسبوق، لأنّنا نقول بالنظرة التكامليّة، حيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضليّة، وهو غير مألوف، لأنّنا توسّلنا فيه بأدوات مأصولة، حيث توسّل غيرنا بأدوات منقولة»[١]، فكانت محاولته لا مجرّد انعطاف في الدرس التراثيّ، وإنّما انقطاعاً حقيقياً فيه، وذكر هنا ثلاثة مظاهر تبيّن هذا الانقطاع[٢]:

أ. إذا كان الغالب على الأبحاث السابقة هو النظر في التراث من أجل «**تحديثه**»، أو «**عقلنته**»، أو «**استصلاحه**»، أو «**تنقيته**» تحت ضغط الاستعجال الثقافيّ والسياسيّ الظرفيّ، فإنّ بحثيّ لم يكن هدف هذا وذاك، وإنّما كان هو معرفة التراث، من حيث محدّداته الموضوعيّة ومقوّماته الذاتيّة على مقتضى موجبات النظر العلميّ الخالص، إذ لا يجوز الاشتغال بتلك الأهداف إلا بعد تمام المعرفة بهذه المحدّدات والمقدّمات التراثيّة.

ب. تمسّكت الدراسات السابقة للتراث بالمضامين والمحتويات، باعتبارها أهم ما فيه. فإنّ دراستي - يقول- اشتغلت أساساً بالوسائل أو الآليّات التي تمّ بها إنشاء هذه المضامين وتبليغها وتقويمها.

ج. أنّه إذا كان الغالب على الأعمال السابقة تقسيم التراث أقساماً متعدّدة، وتفضيل بعضها على بعض، ثمّ الانتهاء إلى حفظ أقلّ قسم منها؛ بحجّة أنّه هو الذي يستجيب لمتطلّبات الحداثة، فإنّ عملي لا يقسّم، ولا يفضّل، ولا ينتهي إلى حذف ولا إلى استثناء.

هكذا اجتهد طه عبد الرحمان في الاحتفاظ بنوع من التوازن والانسجام بين التراث وأدوات القراءة، فلم ينقلها من تراثات أخرى قديمة ولا حديثة، بل أدوات من داخل هذا التراث؛ حرصا على «استيفاء المقتضى المنطقيّ، الذي يوجب أن يكون المنهج مستمداً من الموضوع ذاته لا

(١) عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، م.س، ص١٢.
(٢) عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، م.س، ص١٨-١٩.

مسلّطاً عليه من خارجه»[١]، وسمّى هذه الأدوات باسم «الآليّات المأصولة» مقابل «الآليّات المنقولة»، لكن دون عدّ كلّ أداة منقولة مذمومة - حتى لا يتوهّم المتوهّمون- أو غير صالحة، وإنّما اشترط لكلّ نقل شرائط مرور، أن يتقدّم هذا النقل نقد كافٍ يمتحن فائدة الآليّة المنقولة ومناسبتها للموضوع. ولهذا لا يكاد يخلو فصل من فصول الكتاب من «ممارسة منهجيّة، إمّا وضعاً لمفاهيم، أو إنشاء لتعاريف، أو صوغاً لدعاوى، أو تقريراً لقواعد، أو تحريراً لأدلّة، أو إيراد لاعتراضات»[٢]، فتوجّه بنقده إلى الآليّات المنهجيّة المنقولة في دراسة التراث، وأثبت بما لا يدع مجالاً للشكّ قصور هذه الآليّات في تحقيق أغراض الدراسة؛ لأنّها توسّلت بآليّات خارجيّة سمّاها بـ«الآليّات الاستهلاكيّة»، أو «الآليّات الفرعيّة»، أو «الآليّات الفوقيّة»، وحصرها في صنفين أساسيّين: صنف «الآليّات العقلانيّة»، وصنف «الآليّات الإيديولوجيّة» أو الفكرانيّة باصطلاحه[٣]، وخصّص جانباً مهماً في كتابه لنقد الآليّات العقلانيّة في قراءة التراث، ووقف عند حدود استعمال الآليّات المجرّدة في النقد واختلاف «العقلانيّين» اختلافاً شديداً في تحديد الشرائح التراثيّة التي تمثّل أفضل تمثيل للأنموذج العقلانيّ، فتوزعت اهتماماتهم بين النصوص الفقهيّة والفلسفيّة واللغويّة والكلاميّة، ومنهم من يجمع بين أجزاء هذه النصوص، فما كان من هذه «النصوص واضح الانتساب إلى العقلانيّة، لزم في نظرهم تحقيقه والانتفاع به وفق مقتضيات الحداثة وشروط التطلّع إلى المستقبل، وما كان منها مجانيّاً أو مخاصماً لهذه العقلانيّة، وجب عندهم تركه، وإن دعت الضرورة إلى تحقيقه قصد المقارنة والمقابلة، فليتجزّأ منه بعيّنات تؤخذ منها العبرة، ويحصل بها الاتّعاظ»[٤]. وينتقد طه أصحاب هذا التوجّه

(١) عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، م.س، ص١٩.
(٢) عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، م.س، ص١٣.
(٣) انظر: م.ن، ص٢٤.
(٤) م.ن، ص٢٥.

وأنّهم لم يبرهنوا على تحصيل الدربة في استخدام هذه الآليّات، ولا أحاطوا بتمام تقنيّاتها وبكمال وجوه إجرائيّتها، كما لم يقوموا بنقدٍ كافٍ وشاملٍ لها حتى تتبيّن مدى كفايتها الوصفيّة وقدرتها التحليليّة وقوّتها الاستنتاجيّة»[١]، كما انتقد الآليّات المسيّسة لقصورها هي الأخرى في تحقيق أغراض التراث؛ «لأنّ النصّ التراثيّ أقرب إلى التأنيس، ويقصد بالتأنيس: إيلاء الجانب الأخلاقيّ والمعنويّ والروحيّ وظيفة رئيسيّة في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النصّ المقروء من جهة التأنيس كامنة في الفوائد العمليّة والآثار المعنويّة التي يولّدها عند القارئ، أكثر ممّا تكمن في الجوانب التسييسيّة والماديّة، فالنصّ التراثيّ هو، على الحقيقة وحدة تأنسيّة، وليس وحدة تسييسيّة، كما يعتقد الفكرانيّون»[٢]؛ ليؤسّس لنظر تكامليّ وفق آليّات منهجيّة تتجاوز الثغرات التي خلّفها الاشتغال السياسيّ والعقلانيّ المجرّد. فجاء بناؤه المنهجيّ مستوفياً للشرائط والقواعد التي قعّد لها، ليس في قراءة التراث فحسب، بل في كلّ قراءة [٣]:

- أولاهـا: ينبغي للقراءة أن تعتني بآليّات النصّ التراثيّ اعتناءها بمضامينه، وأن نتوسّل بهذه الآليّات في فهم هذه المضامين؛ لأنّ هذا التراث مشبع بهذه الآليّات على قدر كبير، ولا سيّما اللغويّة والمنطقيّة.
- الثانية: ينبغي اعتماد المستجدّات في باب المناهج، لا في طمر هذه الآليّات التراثيّة، أو طمس معالمها، وإنّما استخراجها وتحديث إجرائيّتها.
- الثالثة: إجراء النقد والتمحيص الكافيين لكلّ آليّة مقتبسة من تراث أجنبيّ قبل تنزيلها على التراث العربيّ الإسلاميّ، حتى نتبيّن كفايتها الوصفيّة أو التفسيريّة «**الآليّات العقلانيّة على سبيل المثال**».

(١) عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، م.س، ص٢٧.
(٢) م.ن، ص٢٥
(٣) عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، م.س، ص١٦-١٨.

- الرابعة: أنّه ينبغي أن لا يتّخذ تنقيح - أو تلقيح- الآليّات اتّجاهاً واحداً، فتنقح الآليات الإسلاميّة العربيّة بواسطة الآليّات الغربيّة من دون العكس، بل ينبغي إجراء هذا التنقيح في الاتّجاهين معاً، فتنفتح الآليّات الغربيّة بواسطة الآليّات الإسلاميّة العربيّة؛ لأنّ من شأن هذا الجهد أن يفتح طريق الإبداع للمفكّر العربيّ، فيخصّب الآليّات الأصليّة، ويبعث فيها الحياة، ومن جهة ثانية يفتح في الآليّات الحديثة آفاقاً لم تخطر على بال واضعيها.

وهذه هي أمّهات القواعد التي أسّس عليها طه عبد الرحمن عمله الاجتهاديّ المتواصل في استئناف العطاء المعرفيّ الإسلاميّ المعاصر المبني على النظر المسدّد بأخلاق الدين ومقاصده، ولأنّ «النمط المعرفيّ الحديث غير مناسب، إن لم يكن غير صالح للتوسّل به في بناء معرفة إسلاميّة حقيقيّة، حيث تنبني مناهجه العقليّة ونتائجه العلميّة على أصلين: أحدهما: فصل العلم عن الأخلاق، ويتفرّع عليه مبدأ الموضوعيّة الجامدة. ومبدأ التساهل المسبّب، والثاني: فصل العقل عن الغيب، ويتفرّع عليه مبدأ السببيّة الجامدة، ومبدأ الآليّة المُسبّبة»[1]، فتحتاج الأمّة إلى نمط معرفيّ محفوظ من هاتين الآفتين: آفة الانقطاع عن الأخلاق، وآفة الانقطاع عن الغيب، فزاوج في مساره النقدي بين الآليّات المادّيّة والمعنويّة، تكامليّة من شأنها أن تعيد للعقل العربيّ الإسلاميّ صفاءه وفاعليّته في النهوض الحضاريّ المعاصر، «فينهض على تطهير نفسه من الطبقات العقليّة والمحلّيّة الموروثة عن النمط المعرفيّ المتداول، كما تعيد إليه رسوخ وحدة النظر، فينهض إلى تجديد المعرفة، تجديداً يزداد فيه عملاً بعلمه وكمالاً بعقله، فيكون علمه نافعاً وعقله كاملاً»[2]، ولأوّل مرّة - على مستوى المنهج- تصدر دراسات ذات عمق منهجيّ إسلاميّ

(١) عبد الرحمن، طه: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيّة، ط٤، المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٩م، ص١١١.
(٢) م.ن، ص١١٢.

تتّخذ من الإسلام مرجعيّة الانطلاق في الفكر العربيّ المعاصر، في مساءلة النمط المعرفيّ الغربيّ، الحداثة بالذات خارج الآليّات المعهودة -أنموذج الجابري، أركون، العروي...-! و«أخلاقيّات السطح»؛ لأنّ أمر الحداثة وفتنتها واعوجاجاتها بلغت مبلغاً لا ينفع في تقويمها اعتماد هذه الآليّات المنهجيّة، فدفع هذه الأسباب المؤذية التي خلقتها الحداثة، وما كسبت لا يكون إلا بقيم تعلو درجات على هذه الأسباب.

ولهذا جاءت الممارسة النقديّة عنده تحمل عناصر الجدة والإبداع غير معهودة عند من سبقوه في هذا المجال، يقول: «جئنا بنقد أخلاقيّ غير معهود لمظاهر أساسيّة من الحداثة تعدّ عند سوانا سبباً يحمله على تعظيم أمر الحداثة الغربيّة. في حين تعدّ عندنا سبباً يدعونا إلى تعظيم حاجتنا إلى أخلاق الدين لحصول الانتفاع بهذه الحداثة»[1]، وإلا ظلّ الجهد ضائعاً، والتحليل والنقد خالياً من أيّ قيمة إنسانيّة، وبعد علميّ يراعي حقوق الآخرين في السؤال، والأخذ، والرفض، واختيار أدوات الحكم على الأشياء والأفكار، أمّا الدعوة إلى تسوية المفاهيم المنهجيّة على عقل واحد، فذلك تحكّم ومصادرة للمطلوب؛ فيحدّد اختيارات الأمّة الكبرى، التي لا تقبل المساومة «الإسلام» أرضيّة الإبداع والبناء والتوجّهات، لا أخلاق علميّة ولا علمانيّة؛ كما يتوهّم أهل الحداثة عندنا ليؤسّس لمشروع معرفيّ ناهض تحدّده أخلاق الإسلام ونظامه المعرفيّ والمنهجيّ، مع الانفتاح الواعي والمتبصّر على مستجدّات المعرفة الإنسانيّة ومناهجها، وإذا كان من فضل لهذه المدرسة، فإنّها استطاعت أن تخرج الفكر العربيّ الإسلاميّ من النماذج الفكريّة المتأرجحة الخارجيّة، وتقترح بدائل واقعيّة وعمليّة عكس ما رأيناه مع النماذج التغريبيّة أو التاريخيّة، وأن تبدع في إطار الثوابت الفكريّة والمنهجيّة للأمّة، وتقدّم قراءة جديدة لواقع الفكر العربيّ المعاصر، وتشخّص أزماته المركّبة؛ وأنّ مبلغ هذا

(١) عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، م.س، ص٢٦-٢٧.

الفكر هو تكرار أقوال وأفعال الآخرين وتقليدها دون أن يمتلك الجرأة الكافية في أن يقول: لنا منهجنا ولكم منهجكم. وأنّ المدخل الأساس والطبيعي لنهضة الأمّة وتأسيس حداثة إسلاميّة راشدة هو مدى قدرتها على حصول قراءة جديدة للقرآن الكريم، ذلك أنّ «القرآن، هو سرّ وجود الأمّة المسلمة، وسرّ صنعها للتاريخ؛ فإذا كان هذا الوجود والتاريخ ابتدأ مع «البيان النبويّ»، أو قلّ «القراءة النبويّة» للقرآن، قد دشّنت بذلك الفعل الحداثيّ الإسلاميّ «الأوّل إن جاز هذا التعبير في حقّها، فإنّ استئناف هذا الوجود لعطائه، ومواصلة هذا التاريخ لمساره، وبالتالي تدشين الفعل الحداثيّ الإسلاميّ الثاني، كلّ هذا، لا يتحقّق إلا بإحداث قراءة أخرى تجدّد الصلة بهذه القراءة النبويّة؛ ومعيار حصول هذا التجديد هو أن تكون هذه القراءة الثانية قادرة على توريث الطاقة الإبداعيّة في هذا العصر، كما أورثتها القراءة المحمديّة في عصرها»[1]، هكذا رفع طه عبد الرحمن قلم التحدّي المعرفيّ والمنهجيّ ضدّ التغوّل الغربيّ وحداثته ووسطائه من أبناء هذه الأمّة، وكشف قلق عباراتهم وتهافت أطروحاتهم، وفعلاً كان تحدّياً قوياً وناجحاً إلى أبعد الحدود رؤية ومنهجاً.

ثالثاً: عبد الوهاب المسيري: رؤية معرفيّة منهجيّة بديلة:

نقف في هذا المبحث عند تجربة فكريّة غنيّة في مسارها، متميّزة في أدائها، قويّة في منهجها، إنّها تجربة المفكّر المصريّ عبد الوهاب المسيريّ رحمة الله عليه. متميّزة لأنّها حاولت تحرير الفكر العربيّ المعاصر من المسار المتحيّز للفكر الغربيّ والاستقلال عن هذه التحيّزات، والفكر الإنسانيّ من الثنائيّات المتناقضة ومن حداثة الغرب الداروينيّة؛ ما يجعل هذا المشروع في صلب اهتماماتنا هو عمق التحليل الذي يقترحه في دراسة القضايا والإشكالات والبدائل التي يطرحها على مستوى الآليّات

(١) عبد الرحمن، روح الحداثة، م.س، ص١٩٣.

المنهجيّة البديلة أو النظام المعرفيّ البديل؛ لما هو متداول منذ عصر النهضة العربيّة إلى اليوم، بديل يرى فيه القدرة للخروج من مصائب الحضارة الغربيّة وتحيّزاتها السلبيّة، ولهذا التأسيس، وهذا البناء عند المسيريّ مقدّمات واضحة، ومعالم بارزة ينبغي التحكّم فيها وفهمها، وإلا كان الأمر إعادة وتكراراً للتجارب الماضية. ومن المداخل التي اعتمدها المسيريّ في تأسيس بدائله: نقد الأنموذج المعرفيّ الغربيّ بوصفه خطوة أساسيّة في توليد نماذجنا المعرفيّة العربيّة الإسلاميّة. وهكذا سنركّز في هذا المبحث على خطوتين أساسيّتين:

١. الأنموذج المعرفيّ الغربيّ: رؤية نقديّة:

يؤمن المسيريّ إيماناً عميقاً بأنّ امتلاك رؤية معرفيّة منهجيّة بديلة مستقلّة عن الأنموذج المعرفيّ الغربيّ، إنّما تبدأ عنده من تأسيس ما سمّاه بـ«المحور النقديّ للمشروع الحضاريّ الإسلاميّ»[١]، الذي تبدأ أولى خطواته بنقد المشروع الغربيّ المهيمن وكلّ نماذجه، وتفكيك منظومته المعرفيّة. وقد ساعده على ذلك تمرّسه بالآليّات المنهجيّة وخبرته في التعامل معها على اختلاف تكويناتها العقديّة. وحدّد المسيريّ موقفه القويّ والصريح من هذه الحضارة وآليّاتها، ودعا إلى إجراء نقد صارم وحادّ، حيث يقول: «إنّ ما أدعوله من نقد كلّيّ وشامل للأنموذج الحضاريّ الغربيّ الحديث واكتشاف تحيّزاته لا تعني أن نقوم بتهنئة أنفسنا، فليس الهدف هو تمجيد التراث أو إسباغ الشرعيّة على الوضع القائم في بلادنا (...) وإنّما تأكيد فكرة أنّ استيراد هذا الأنموذج لن يفيدنا كثيراً في محاولتنا الإصلاح والتغيير»[٢]، كما تهدف الممارسة النقديّة عنده إلى كسر ثوابت هذا الغرب، كسر مركزيّته، وتأكيد نسبيّته وهي إحدى المداخل الأساسيّة في كشف الخاصّ والعامّ في هذه الحضارة، إنّ هدف

(١) انظر: المسيريّ، عبد الوهاب: الفكر الغربي -مشروع رؤية نقديّة-، مجلة إسلاميّة المعرفة، السنة الثانية، العدد٥، ص١٢٥.

(٢) المسيريّ، عبد الوهاب: الثقافة والمنهج: تحرير سوزان حرفي، ط١، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٩م، ص٢٩٧.

النقد هي أساساً «عمليّة تهدف على الفهم المتعمّق؛ أي يجعل من الممكن أن نعزل ما هو خاصّ بالغرب عمّا يصلح لأن يكون عامًّا عالمياً، فما هو عالميّ يعبّر عن إنسانيّة مشتركة، ومن ثمّ لن يكون من الصعب تبنّيه وفق شروط نسقنا النظريّ المستقلّ النابع من أسئلة واقعنا وقضاياه»[١]. ويراهن المسيريّ في هذا النقد أن يستعيد الغرب نسبيّته، وأن يتحوّل إلى مركز من المراكز لا أن يبقى مركزاً مسيطراً وموجّهاً وحيداً للمراكز الأخرى، فيواكب كسر هذا الثابت عنده نزع «صفة العالميّة والمطلقيّة عن الحضارة الغربيّة، وتوضيح أنّ كثير من «القوانين العلميّة»، التي يدافع عنها دعاة التغريب، باعتبارها تصلح لكلّ زمان ومكان هي نتيجة تطوّر تاريخيّ وحضاريّ محدّد، وثمرة تظافر ظروف فريدة في لحظة فريدة»[٢]. وإنجاز هذا العمل لا يمكن أن يتمّ في نظره إلا من خلال استعادة المنظور العالميّ المقارن؛ بحيث يصبح «التشكيل الحضاريّ الغربيّ تشكيلاً حضاريّاً واحدا له خصوصيّته وسماته، مثلما لكلّ التشكيلات الأخرى خصوصيّتها وسماتها»[٣]، ولهذا لا اعتبار لمنهجيّة التعميم التي تحاول فرض نمط حضاريّ معرفيّ تشكّل في ظروف ذاتيّة خاصّة على تشكيلات حضاريّة خاصّة لها مسار تاريخيّ معيّن، وقد فشلت كلّ محاولات التعميم في العالم العربيّ الإسلاميّ، لأنّها لم تدرك هذه الخصوصيّات، ويجزم المسيريّ على استحالة تكرار النماذج في سياقات حضاريّة مختلفة، وتبنيّها في توليد نماذجنا المعرفيّة والحضاريّة بوصفها مسلمة ثابتة، حيث يقول: «يجب أن نعرف أنّ المشروع الغربيّ لسدّ كلّ الثغرات، وللتوصّل للقانون العامّ مشروع مستحيل من الناحيتين المعرفيّة والعلميّة، فمن الناحية المعرفيّة يفترض هذا الأنموذج بساطة

(١) المسيريّ، الفكر الغربي -مشروع رؤية نقديّة-، م.س، ص٣٣٠.
(٢) المسيريّ، عبد الوهاب: إشكاليّة التحيّز -رؤية معرفيّة ودعوة للاجتهاد-، ط٢، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ١٩٩٨م، ج١، ص٩٨.
(٣) المسيريّ، الفكر الغربيّ-مشروع رؤية نقديّة-، م.س، ص١٢٦.

العقل، وبساطة واقع الإنسان الطبيعيّ والاجتماعيّ، وبساطة الدالّ اللغويّ، وبساطة المدلول الإنسانيّ، وبساطة العلاقة بينهما، وهو يفترض بيقين كامل متعصّب أنّ رقعة المجهول ستتناقص بالتدريج، وستتزايد رقعة المعلوم، وأنّ تحكّم الإنسان في الواقع سيصبح كاملاً، وهو افتراض أقلّ ما يوصف به أنّه طفوليّ سخيف»[١]، فأزمة هذا الأنموذج أزمة مركّبة تنطلق حسب المسيريّ من أنّه أنموذج «يضمر نزعات عدميّة معادية للإنسان، فهو مشروع يصفّي ظاهرة الإنسان؛ بوصفه ظاهرة متميّزة في الكون (حتى تصفّى كلّ الثنائيّات)، وهو ينكر على الإنسان أيّ خصوصيّة، وينكر أنّ عقله مبدع فعّال، ومن ثمّ ينفي مركزيّته في الكون»[٢]، فأنشأ نظام التماثل بين الظواهر الإنسانيّة والمادّيّة الصمّاء، فلا فرق بين الإنسان عنده واليرقة - كما يقول المسيري- فسقطت في هذا الأنموذج المعرفي كلّ الحدود الإنسانيّة، وسقطت معها كلّ الهويّات، لإنجاز الوحدة المنهجيّة بين هذه الظواهر، والوصول إلى درجة عاليّة من اليقينيّة والشموليّة في التفسير، مستبعدة الإنسان بوصفه عنصر فاعل ومؤثّر في المعرفة ومسارها، وحوّلته إلى عنصر متلقٍّ سلبيّ، لتحقيق النظر الموضوعيّ؛ فينحصر عمل الإنسان وجهده المعرفي في عمليّة تراكميّة، تلغي كلّ خاصّيّة ذاتيّة له. وينتقد المسيريّ العقلانيّة المادّيّة الغربيّة أو ما يسمّيه بالموضوعيّة المتلقّية، وهي النماذج الإدراكيّة والتفسيريّة التي تبنّتها الاستنارة الفكريّة الغربيّة بعقلانيّتها المادّيّة، حين اعتبرت «المعرفة عمليّة تراكميّة تتكوّن من مجرّد التقاط أكبر قدر ممكن من تفاصيل الواقع؛ كما هو تقريباً بصورة فوتوغرافيّة، وأنّ المعطيات الحسّيّة تتراكم لتكون أفكاراً بسيطة من تلقاء نفسها وبشكل آلي (...) فلا يختلف باحث عن آخر في إدراك الحقائق، فإنّ عمليّة التراكم هذه

(١) المسيريّ، إشكالية التحيّز، م.س، ج١، ص٨٩.
(٢) م.ن، ص٨٨.

ستؤدّي إلى التوصل إلى معرفة موضوعيّة خالية من التحيّزات»[١]، فلا اعتبار لذاكرة الإنسان الباحث وآماله وأحلامه؛ باعتبارها تشكّل عائقاً في طريق التلقّي الموضوعيّ - المنحى نفسه انتقدناه عند الجابري- والرصد الفوتوغرافيّ، كلّ هذا يعني عند المسيري أنّه لا يوجد «فرق بين الإنسان والطبيعة، بين العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة، ومن ثمّ استبعدت كلّ العناصر التي تتجاوز سطح المادّة، أي استبعدت كلّ ما يميّز الإنسان كإنسان، وانتهى الأمر باستبعاد الطبيعة البشريّة ذاتها بوصفها نقطة مرجعيّة، وتمّ تأكيد أنّ البحث العلميّ الحقيقيّ لا بدّ أن يستبعد الذات والخيال والقيم، فهو يجب أن يكون موضوعياً ومنفصلاً عن القيمة»[٢]، ويطلب من الباحث أن يتجرّد من ذاكرته التاريخيّة، ما يجعل هذه الموضوعيّة المتلقّية موضوعيّة منزوعة الجذور لا انتماء لها. لكن هذا الأنموذج التفسيريّ مُنِيَ بإخفاقات؛ لأنّ «الافتراضات التي استند إليها الفكر الموضوعيّ تنبع من العقلانيّة المادّيّة لعصر التنوير، وقد ثبت أنّها افتراضات إمّا خاطئة وإمّا بسيطة إلى درجة كبيرة، ولذا فمقدرتها التفسيريّة ضعيفة»[٣]، رغم ذلك يؤكّد المسيريّ أنّ لهذا الأنموذج فعّاليّته في مجاله [عالم الظواهر الطبيعية]، لكنّه يفقدها ويصبح أداة اختزال، حين يطبّق على الظواهر الإنسانيّة، كما عرف استقطاباً حاداً بين العلماء في الغرب، انتهى على أزمة المنهج في الفكر الغربيّ، وواكبته احتجاجات وانتقادات منذ عصر النهضة، ومراجعات للأسس المنهجيّة التي أفرزتها العقلانيّة المادّيّة الغربيّة الأنواريّة في مجالات شملت كلّ ميادين المعرفة [النقد الأدبيّ - اللغة - الفلسفة - التاريخ - العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة].

ولهذا يطالبنا المسيري بإعادة تعريف الغرب و«فقاً لما يطرحه،

(١) المسيريّ، الثقافة والمنهج، م.س، ص٢٣٣.
(٢) م.ن، ص٢٣٤.
(٣) المسيريّ، عبد الوهاب: «نحو نموذج تفسيريّ اجتهاديّ بدلاً من النموذج الموضوعي المتلقّي»، مجلة إسلاميّة المعرفة، عدد١٦، السنة٤، ١٩٩٩م، ص١٠٢.

والنتائج التي يحصدها من هذا الطرح، وعدم الاكتفاء بتعريفه وفقاً لما يفرضه هو من تحيّزاته، ثمّ الوقوف والتحرّك في الحاضر صوب مستقبل تسوده قيم الإنسانيّة المشتركة، وليس الفردوس الأرضيّ المزعوم»[١]، من شأن هذه القدرة في إعادة التعريف، وإنشاء خرائط إدراكيّة بديلة أن تعيد ترتيب العلاقة بين الغرب والأمّة على المستوى المعرفيّ والحضاريّ، ونخرج من دائرة الموضوعيّة المتلقّية السلبيّة الكسولة - بتعبير المسيريّ - التي سقطنا فيها أثناء بناء مشاريعنا الفكريّة واختياراتنا المنهجيّة، هذا السقوط منعنا من رصد الجوانب السلبيّة في هذا الأنموذج، فعمليّة النقل السلبيّة التي مارسها روّاد النهضة على تعدّد توجّهاتهم ومرجعيّاتهم تحوّلت في رأي المسيريّ إلى آلة فوتوغرافيّة أسكتت ذاكرة الأمّة، وقتلت مقدّراتها وقدرتها على الإبداع والخلق، فالخريطة الإدراكيّة للنخبة العربيّة، مع ما تعانيه من فقر - على مستوى المرجعيّات -أدّت إلى تصوّر نهضة الغرب هي نهضة الأمّة على أساس هذا التماثل غير الطبيعيّ، فحين تتبنّى أمّة من الأمم النماذج الإدراكيّة لمجتمعات أخرى يتوقّف عندها الإبداع والحلم - ولعلّ الجابري يشترك مع المسيريّ في المقدّمات والملاحظات نفسها مع اختلاف على مستوى الرؤية والمنهج- فوقعت في التبعيّة الإدراكيّة[٢]؛ أي أنّ الآخر هو الذي يصوغ المقولات والنماذج التحليليّة والتفسيريّة، واستبطانها بوعي أو بدون وعي، ويعتبر «امبرياليّة المقولات» تعبيراً عن هذه التبعيّة الإدراكيّة للغرب، حيث يقول: «واعتقد أنّه يتحكّم في رؤيتنا للعالم مخزوننا الإدراكيّ المشبع بالهزيمة، لقد قامت المقولات التحليليّة الغربيّة بغزونا منذ نهاية القرن التاسع عشر وأصبحنا ننظر إلى أنفسنا من خلال المقولات الغربيّة»[٣]،

(١) المسيريّ، الثقافة والمنهج، م.س، ص١١.

(٢) انظر: انتقادات المسيريّ للنخب العربيّة في إشكاليّة التحيّز: محور إدراك التحيّز في الفكر العربيّ الحديث، ص٦٩-٧٠.

(٣) المسيريّ، الثقافة والمنهج، م.س، ص٢٦٨.

فهذا الإسهال المصطلحيّ والمفاهيميّ - يقول المسيريّ - الذي أصابنا وأصاب جهاز التفكير عندنا هي «إحدى مشاكل الفكر العربيّ الذي ما يزال فكراً موضوعياً؛ أي يتعامل مع المضامين المباشرة ولا يصل على العلاقات الكامنة أو إلى الأنموذج الكامن»[١] في كلّ ما يستورده ويستهلكه من المعرفة والحضارة الغربيّة، ويرى المسيريّ أنّ النماذج المعرفيّة الإدراكيّة ليست معايير واحدة ومماثلة، إذ «لكلّ أنموذج معرفيّ معاييره الداخليّة(أو مرجعيّته النهائيّة) التي تتكوّن من معتقدات وفروض ومسلّمات وإجابات عن أسئلة كلّيّة ونهائيّة تشكّل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوّده ببعده الغائي؛ وهو جوهر الأنموذج، والقيمة الحاكمة التي تحدّد الأنموذج وضوابط السلوك، حلال الأنموذج وحرامه، وما هو مطلق ونسبي من منظوره. فهي باختصار مسلّمات الأنموذج الكلّيّة أو مرجعيّته التي تجيب عن الأسئلة الكلّيّة والنهائيّة»[٢].

وعلى ضوء هذه الحقيقة والمرجعيّات يحدّد المسيريّ مفهوم المنهج في البحث العلميّ، إذ المنهج ليس هو مجرّد آليّات وإجراءات تقنيّة يوظّفها الباحث في دراسة الظواهر، بل هو «إجراءات وآليّات تتضمّن تحيّزات محدّدة وأعباء إيديولوجيّة»[٣]، إذ من خلالها يتمّ «استبقاء بعض التفاصيل والمعطيات والم،علومات واستبعاد أو تهميش البعض الآخر حسب خريطة الباحثّ الإدراكية، وحسب الأنموذج المعرفيّ الذي يحدّد من خلاله الجوهريّ، ومن هو الهامشيّ، وعليه، فالمنهج هو تعبير عن طريقة تفكير الباحث ورؤيته للعالم»[٤]- [يصدق هذا التحليل على النماذج السابقة القوميّة والعلمانيّة واليساريّة أثناء تعاملها مع التراث ومخزون الأمّة الحضاريّ ورموزها]، فالمنهج عنده رؤية معرفيّة يبنى من

(١) المسيريّ، الثقافة والمنهج، م.س، ص٢٥٤.
(٢) م.ن، ص٢٧٧.
(٣) م.ن، ص٢٣١.
(٤) م.ن.

خلال الأنموذج المعرفيّ لكلّ أمّة، ومن خلاله تحدّد الأسئلة والمقدّمات ونحصّل النتائج، ومع عدم امتلاك هذه الرؤية وهذا المنهج سنجد أنفسنا نطرح أسئلة حدّدت لنا سلفاً، قد لا تعنينا كثيراً، ونصل في نهاية الأمر إلى نتائج تدعم وجهة نظر الآخر، وتهمل قضايا مصيريّة في الأمّة، ونرغم على الدخول في حركة تاريخيّة خطّيّة أحاديّة التصوّر والرؤية والأنموذج وتهمل التعدّديّة والحقّ في الاختلاف - بتعبير طه عبد الرحمان - فهذا الإحساس والإدراك بعدم براءة هذه النماذج والآليّات المنهجيّة الموظّفة في تحليل بنية المجتمع العربيّ الإسلاميّة الفكريّة، واستبطانها لنماذجها القيميّة جعل المسيريّ يدعو إلى ضرورة إخضاع المنهج الذي نستخدمه لعمليّة «تقييم حتى نكتشف تحيّزاته، وننقّي آليّاته منها، أو على الأقلّ نطوّعها بحيث يمكن توظيفه وتوظيف آليّاته داخل إطارنا المعرفيّ، فيمكن أن استخدم المنهج البنيويّ في التحصيل دون أن أصبح بنيوياً معادياً للإنسان، وأن استخدم المنهج التفكيكيّ دون أن أصبح تفكيكاً عدمياً»[١]، داعياً إلى تجاوز الخطاب الاختزاليّ، وتبنّي الخطاب التفسيريّ التركيبيّ في تقويم النماذج المعرفيّة الغربيّة؛ لأنّ «التوقّف عند المستوى الجزئيّ، مع بقاء البناء على حاله، قد يؤدّي إلى عمليّة ترقيع وتلفيق تفقدنا هويتنا دون أن نكتسب هوية جديدة»[٢].

بهذه الرؤية يتجاوز المسيري النماذج المعرفيّة التفسيريّة، التي عرفها تاريخ المناهج في الغرب، وهيمنت على الفكر العربيّ الحديث والمعاصر، العلمانيّ، القوميّ، المادّيّ، ليؤسّس لخريطة إدراكيّة ولأنموذج معرفيّ يستمدّ مقوّماته من الأنموذج المعرفيّ الإسلاميّ التوليديّ.

٢. الأنموذج المعرفيّ الإسلاميّ التوليديّ - البديل:

لم يقف المسيري عند نقطة الرصد لمنزلقات الأنموذج المعرفيّ الغربيّ وتحيّزاته، وانتقاده للتيارات التغريبيّة في الوطن العربي وفشلها،

(١) المسيريّ، الثقافة والمنهج، م.س، ص٣٣٠.
(٢) م.ن، ص٣٣١.

في صناعة نماذجها الخاصّة، بل فعل هذا بكفاءة عالية، لكنّ تجاوزه إلى اقتراح بديل معرفيّ لتجاوز مثالب النماذج المستعارة. وقد شكّلت الهويّة العربيّة الإسلاميّة أهمّ عناصر الأنموذج الذي حاول المسيريّ «صكّه للبناء وللإعمار، وهو أنموذج مستلهم من البيئة العربيّة الإسلاميّة، وغير مهزوم أمام الآخر»[١]، من المرجعيّة الكبرى للأمّة – الوحي- لا خارجها. ودفاعه عن هذه الهوية - المرجعيّة- ليس من باب «الكلام المرسل أو الشعارات التي يردّدها بصدق كثير من مثقّفي الأمّة، وإنّما عن دراية بسبل تأكيد الهويّة، فأولى خطوات النهضة، إنّما تبدأ عنده بإعادة الثقة في ما نملك، فلدينا قيمة مطلقة من استخلافنا في الأرض إلى جانب قيم واقعيّة متمثّلة في الموروث الحضاريّ القيميّ»[٢]، فسمات هذا البديل نابعة من هذه المرجعيّة المطلقة للقرآن والسنّة «اللذان يحويان القيم الإسلاميّة المطلقة، والإجابة الإسلاميّة على الأسئلة النهائيّة»[٣]، لكن لا ليكرّر الأنموذج المرفوض، أنموذج الموضوعيّة المتلقّية، والوصول إلى قوانين صارمة نهائيّة وصيغ جبرية تفسّر كلّ شيء، وتستبعد الذات الانسانيّة، حيث يقول: فـ«الأنموذج الإسلاميّ المقترح لن يسقط في الموضوعيّة المتلقّية، والتي تفترض عقلاً قادراً على الإحاطة بكلّ شيء، وواقع بسيط يمكن الإحاطة به، كما أنّه لن يسقط في الذاتيّة التي تعني ذاتاً متمحورة حول نفسها، لا تكثرت بتركيبة الواقع، وتحاول أن تملي رؤيتنا وإرادتنا عليه»[٤]، بل إنّ مفهوم الاجتهاد الذي يرتبط بهذا الأنموذج البديل عنده سيحول دون السقوط في هذا المنحى الذي حاربه في الأنموذج المتلقّي؛ لأنّ المنطلقات المرجعيّة مختلفة، فالأنموذج الاجتهادي التفسيريّ تتّسم فيه بالتوليديّة والانفتاح والتركيب، عكس الأنموذج المتلقّي الذي تتّسم

(١) المسيريّ، الثقافة والمنهج، م.س، ص١١.
(٢) م.ن.
(٣) المسيريّ، إشكاليّة التحيّز، المقدّمة، ص١٠٦.
(٤) م.ن، ص٢٩٩-٣٠٠.

فيه بالتراكم والانغلاق والاختزال، وأنّ محاولة «المعرفة الكاملة والتحكّم الكامل محاولة شيطانيّة مستحيلة؛ لأنّ الواقع الإنسانيّ مركّب ثري، ولا نهاية لهذا التركيب وهذا الثراء»[١]، وأهمّ منطلقات هذا الأنموذج المعرفيّ هو إدراك أنّ «ثمّة حيّزاً إنسانياً يترك فيه الإنسان ويمارس إنسانيّته، ومن ثمّ يصبح مختلفاً عن الكائنات الطبيعيّة، فهو كائن مركّب، وعنصر حرّ مسؤول لا يتجاوز حتميّات النظام الطبيعيّ الماديّ، ولا يمكن أن يرد في كلّيّته إليه، ولا يمكن أن يمزج بالظواهر الطبيعيّة ويذوب فيها (...)، وهذا يعني أنّ ثمّة ثنائيّة أساسيّة تترجم نفسها إلى انفصال بين الإنسان المركب والواقع الطبيعي المادي»[٢] فالمقولة الإنسانية جوهر هذا الأنموذج بإمكانات هذا الإنسان وعلامات تميّزه وتفرّده كائناً فريداً مركّباً، والعالم من «منظور الأنموذج البديل ليس مادّة مصمّتة، بل تتّسم بثنائيّة لا يمكن تصفيتها، وبدلاً من استخدام مقولات ماديّة تفسيريّة وحسب، تفرض الواحديّة على الواقع، وتسوّي الإنسان بالطبيعة، يمكن استخدام مقولات تفسيريّة ماديّة/ غير ماديّة، كمّيّة/ كيفيّة مستمدّة من النظام الطبيعيّ، متجاوزة له في ذات الوقت، ومن ثمّ يمكننا من خلالها التعامل مع ظاهرة الإنسان في كلّ تركيبتها»[٣]. أنموذج يعترف بكلّ الثنائيّات، ولا يعمل على تصفيتها؛ ثنائيّة الإنسان والطبيعة، ثنائيّة الخالق والمخلوق، وهي الثنائيّات التي استطاع المسيريّ أن يؤسّس من خلالها نماذجه التفسيريّة وخرائطه الإدراكيّة، ومن ثمّ استطاع قراءة الأحداث على تنوّع مجالاتها وساحاتها - الفكريّة، السياسيّة، الفنّيّة والأدبية...- من خلال وضعها داخل نماذج فضفاضة لا تنغلق على ذاتها[٤]. وعلى هذا الأساس، فـ«الإنسان ووحداته الاجتماعيّة لا يمكن تصفيتها لصالح

(١) المسيريّ، الثقافة والمنهج، م.س، ص٣٠٠.
(٢) المسيريّ، نحو نموذج تفسيري اجتهادي، م.س، ص١٠٧.
(٣) م.ن، ص٢٩٩.
(٤) انظر: م.ن، ص١٣.

الدولة، والماضي لا يمكن إسقاطه أو تجاهله لصالح الحاضر: ولا يمكن إلغاء الحاضر لصالح الماضي أو المستقبل، والإنسانيّ لا يمكن تجاهله لصالح الطبيعيّ»[١]. بذلك يزحزح المسيريّ كلّ العقائد المنهجيّة التي عرفها الفكر الغربيّ والعربيّ على حدّ سواء، ويعيد تركيب المنهجيّات والآليّات التحليليّة وصياغتها وفق الأنموذج المعرفيّ الإسلاميّ، ووفق الخريطة الإدراكيّة التي يؤسّسها الأنموذج الذي سمّاه بـ«أنموذج التكامل الفضفاض غير العضوي»؛ بمعنى أنّه «يسمح بوجود ثغرات بين الأسباب والنتائج، بين الكلّ والجزء، وبين الأجزاء بعضها والبعض (...) ولذا لا يسقط في الواحديّة أو التماسك العضويّ»[٢]. ووجود الله تعالى هو «ضمان ألا تسدّ هذه الثغرة، وألا تصفّى ثنائيّة الإنسان والطبيعة: إذ تظلّ هناك مقولة تفسيريّة غير ماديّة تشكّل ثنائيّة كبرى هي: ثنائيّة الخالق والمخلوق، تتفرّع عنها كلّ الثنائيّات الأخرى»[٣]. فالإنسان في هذا الكون يتمتّع بكامل الحرّيّة دون أن يعني ذلك استقلاله عن الله تعالى وإرادته ومشيئته، فيكون الأنموذج الاجتهادي هو الذي يحدّد المسافة بين المطلق - الله تعالى- والنسبي- العقل الإنساني وإرادته- في تفسير الأحداث ورصدها وتركيبها أنموذج لا يطمح« للتحكّم الكامل، والمعرفة الكاملة، أو التفسير النهائيّ، أو اليقين المطلق؛ فإنّه لن يحاول الوصول إلى نظريّة كبرى شاملة نهائيّة، وإنّما إلى نظريّة كبرى وشاملة نسبياً أو داخل حدود ما هو ممكن إنسانياً»[٤].

وفي سبيل استكمال البناء يطرح المسيريّ إشكاليّة المصطلح والتحيّز، فبناء النماذج المعرفيّة والآليّات التحليليّة يفرض إدراك هذا التحيّز المصطلحيّ؛ بمعنى أنّ ثمّة اختلافات جوهريّة تحدّدها اللغة الإنسانيّة،

(١) المسيريّ، الثقافة والمنهج، م.س، ص٣٠١.
(٢) م.ن، ص٣٠١.
(٣) المسيريّ، إشكاليّة التحيّز، المقدّمة، م.س، ص١١٠.
(٤) المسيريّ، الثقافة والمنهج، م.س، ص٣٠٢.

إذ لا توجد «لغة إنسانيّة واحدة تحتوي كلّ المفردات الممكنة للتعبير عن الواقع، بكلّ مكوّناته؛ أي لا بدّ من الاختيار، وكلّ لغة مرتبطة إلى حدّ كبير ببيئتها الحضاريّة وأكثر كفاءة في التعبير عنها»[١]، ويدرك المسيري أهمّيّة المعجم العربيّ في توليد المفاهيم، وبناء الأنموذج المعرفيّ؛ لأنّ اللغة مرتبطة بحضارتها، فلا يمكن أن تنتج بلغة غيرنا ومفاهيمها، فجهاز مفاهيمنا ينبغي توليده وبالضرورة من هذه اللغة المتجذّرة تاريخياً وحضارياً، فمعظم المصطلحات التي نستخدمها في العلوم الإنسانيّة، تمّ استيرادها من الغرب« بأمانة وموضوعيّة دون إدراك للمفاهيم المتحيّزة. ولهذا فقد الإنسان العربيّ القدرة على تسمية الاستياء، ومن لا يسمّي الأشياء يفقد السيطرة على الواقع والمقدرة على التعامل معه بكفاءة»[٢]. والتحيّز في المصطلح -كما يرى المسيري- تحيّز مزدوج، تحيّز سياقه، وتحيّز من صاغه. ولهذا، فإنّ «المصطلحات التي نستوردها، ثمّ سكّها في العالم الغربيّ بعناية بالغة تنبع من تجارب تاريخيّة ونماذج تحليليّة ورؤى معرفيّة ووجهات نظر غربيّة (...) ومرتبطة بسياقها الحضاريّ الذي نشأت فيه»[٣].

ويدعو المسيري إلى تنقية المعجم المصطلحيّ والمفهوميّ المتداول منذ القرن التاسع عشر وإنشاء وتوليد مفاهيم بديلة تعبّر عن حقيقة الرؤى التي نحملها ونبشّر بها، وتحرّرنا من تحيّزات الحضارة الغربيّة. أمّا منهجية بناء هذه المفاهيم وتوليدها، فتبدأ عنده بالدعوة إلى إلغاء الاعتماد على الترجمة للأسماء والأشياء ومعانيها، والنظر إلى الظاهرة في سياقها، بحيث تتمّ دراسة المصطلح الغربيّ الذي يشير إليها في سياقه الأصليّ دراسة جيّدة، والتعرّف على مدلولاته، ومحاولة توليد المصطلح من داخل المعجم العربيّ، بحيث لا يكون ترجمة حرفيّة[٤]،

(١) المسيريّ، الثقافة والمنهج، م.س، ص٣٠٢.
(٢) م.ن، ص٣٣٧.
(٣) م.ن، ص٣٣٨-٣٣٩.
(٤) انظر: م.ن، ص٣٥٠.

دون أن يعني ذلك انغلاقاً عن الذات؛ لأنّ «الانفتاح الحقيقيّ هو عمليّة تفاعل مع الآخر نأخذ منه ونعطي ونبدع من خلال معجمنا، لأنّ الإبداع من خلال معجم الآخر مستحيل»[١].

لذا يرى المسيريّ ضرورة تفعيل المعجم العربيّ؛ حتى نتمكّن من توليد معارفنا ومناهجنا، واكتساب القدرة على التواصل والتعبير عن هويّتنا الحضاريّة، فمن الظواهر ما لا يمكن التعبير عنها بواسطة النماذج المستوردة؛ بسبب حدودها الإدراكيّة. وعندما نتمكّن من تحقيق الجهد التفكيكيّ النقديّ الإبداعيّ للأنموذج المعرفيّ الغربيّ، وتوضيح هويّته، وإعادة تركيبه، وزيادة القدرة التوليديّة للأنموذج البديل، وتحوّل الغرب إلى مركز من المراكز؛ سننظر إلى الغرب من دون قلق ومن دون مركّب نقص، ليس كما فعل ويفعل دعاة التغريب، وإنّما يمكننا دراسته بوصفه متتالية حضاريّة تتّسم بما تتّسم به من سلبيّات وإيجابيّات[٢]، ونتعامل معه برؤية نقديّة إبداعيّة منفتحة ووفق قيمنا الحضاريّة.

خاتمة:

ما قدّمناه من جهد لهذه النماذج الفكريّة لا يعني أنّ الأمر قد صفي نهائياً، بل هي محاولات جريئة تنتظرها محاولات أكثر جرأة في إطار عمل مؤسّساتيّ يحتضن الأفكار، ويمكّن لها في مؤسّسات المجتمع، تلك مشكلة المشاريع الفكريّة في عالم العرب والمسلمين. لكن يكفي أنّ أفكار الرجلين أعادت ترتيب كثير من القضايا على المستوى المنهجيّ، ونفثا نفساً جديداً في العقل العربيّ المسلم، وقدّما جهداً متميّزاً في منهجيّة بناء المعرفة، وتشكيله وتنظيمه من عقل تراكميّ اختزاليّ إلى عقل تركيبيّ اجتهاديّ توليديّ، وأمدّاه بآليّات التجاوز المعرفيّ والمنهجيّ للنماذج المستوردة.

(١) المسيريّ، الثقافة والمنهج، م.س، ص٣٥٠..
(٢) المسيريّ، إشكاليّة التحيّز، المقدّمة، م.س، ص١٩٨.