الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة محمد بوضياف – المسيلة

مذكرة لنيل ماستر أكاديمي تخصص: فلسفة عامة

النموذج المعرفي الغربي من منظور إسماعيل راجي الفاروقي

- رؤية نقدية -

كلية : العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم : الفلسفة

من إعداد الطالبة:

- صغيري نوال

تحت إشراف :

- د . ارفيس علي

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة	الصفة
			رئيسا
			مشرفا ومقررا
			مناقشا

السنة الجامعية : 2022/2021

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة محمد بوضياف – المسيلة

مذكرة لنيل ماستر أكاديمي تخصص: فلسفة عامة

النموذج المعرفي الغربي من منظور إسماعيل راجي الفاروقي

- رؤية نقدية -

كلية : العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم : الفلسفة

من إعداد الطالبة:

- صغيري نوال

تحت إشراف :

- د . ارفيس علي

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة	الصفة
			رئيسا
			مشرفا ومقررا
			مناقشا

السنة الجامعية : 202/2021

شكر و تقدير

أشكر الله عز وجل و نحمده الذي بنعمته تتم الصالحات.

على ما من به علي من التمام و الكمال بعد التيسير و التوفيق لنجاح هذا العمل و استنادا لقوله عليه الصلاة و السلام

" لا يشكر الله من لا يشكر الناس "

أتقدم بالشكر الجزيل إلى أوليائي الكرام .

كما لا أنسى أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى الدكتور أرفيس عليوكل أساتذة القسم و الزملاء والشكر من ساعدني في انجاز هذا العمل وأخص بالذكر إلى جميع خريجي دفعة 2022

اهداء

احمد الله عز وجل على منه وعونه لإتمام هذا البحث الى الذي وهبني كل ما يملك حتى احقق له اماله الى من كان يدفعني قدما نحو الأمام لنيل المبتغى، الى الانسان الذي امتلك الإنسانية بكل قوة، الى الذي سهر على تعليمي بتضحيات جسام مترجمة في تقديسه للعلم، إلى مدرستي الأولى.

ابي الغالي على قلبي اطال الله في عمره. الى التي وهبت فيها كل العطاء والحنان، إلى التي صبرت على كل شيء، التي رعتني حق الرعايةوكانت سندي في الشدائد،وكانت دعواها لي بالتوفيق، تتبعني خطوة خطوة في عملي الى ما ارتحت كلما تذكرت ابتسامتها في وجهي نبع الحنان امي اعز ملاك العين رحمها الله و أسكنها فسيح جنانه.

اهدي هذا العمل إلى زوجي و أولادي رفاق دربي .

مقدمة

مقدمة :

الحضارة الغربية مفهوم عام ومجرد وليس له اي وجود مادي فعلي، والنموذج المجرد يلجأ إلى تضخيم بعض الصفات والخصائص. ومن المهم دراسة تاريخ النموذج الغربي الحديث والعناصر التي دخلت في تكوينه للتعرف على سماته وخصوصيته.

بدأ هذا النموذج في التكون في عصر النهضة ووصل الى درجة من الاكتمال في منتصف القرن الـ19 وبدأت ملامح أزمته بعد الحرب العالمية الأولي، وقد حاول حل أزمته عن طريق الاستعمار المباشر في أول الأمر، ثم عن طريق الاستعمار الجديد وتشجيع حدة الاستهلاك في الداخل.

يعد مشروع إسلامية المعرفة مشروع تجديدي اجتهادي. وقد عرف مصطلح إسلامية المعرفة بعدة أسماء منها: أسلمة المعرفة، التأصيل الإسلامي أو التوجيه الإسلامي ، إذ الهدف من هذا المشروع هو: تمحيص الأسس الفلسفية التي تأسست عليها المعرفة الغربية ومقارنتها بالأسس الإسلامية ليخلص واضعوه من خلال المقارنة إلى أن هناك اختلافات لا مجال لإنكارها تجعل من التسليم المطلق للمعرفة الغربية أمرا متعذرا وهذه الاختلافات هي: إنكار الغيب كمصدر للمعرفة، وأن العلم هو ما يتعلق فقط بالحقائق الموضوعية التي ترصدها الحواس، وأنه يخلو من أي موجهات أخلاقية او قيمية، وأن غايته القصوى إشباع الحاجات المادية لبني البشر.

تميز الفاروقي في الدراسات الدينية المقارنة، وساعده على ذلك تضلعه في الدراسات الفلسفية بالإضافة إلى مخالطته المباشرة لأصحاب الأديان الأخرى، من بلوغه التميز في هذا النوع من الأبحاث، ودرس الفاروقي الفكر الديني اليهودي و المسيحي دراسة عميقة مستوعبة جميع نصوصهم الدينية، وتتبع كل المؤثرات التاريخية التي رافقت تبلوره. ومن هذه الرؤية انطلق في دراساته حول اليهودية و المسيحية بمنهج متفرد يتميز بسبر أغوار الظاهرة المدروسة، فنجده قد تجاوز في دراساته المتعلقة باليهودية كافة الجوانب الشكلية ليصل إلى عمقها المعرفي . واعتمد في دراسته لليهودية و المسيحية على عديد المناهج غير أنه وجد ضالته باعتماده

المنهج الفينومينولوجي في دراستهما، حيث يتطلب هذا المنهج من المراقب أن يترك الظاهرة الدينية تتحدث عن نفسها دون أن يقحمها في إطار فكري مقرر سلفا.

فهو يعرض اليهودية و المسيحية من الداخل إلى الخارج ويتخطى عاملي الزمان والمكان إلى مكمن العقيدة والدين ليجلي حقيقة الدين اليهودي، وبذلك تتضح معالم الصورة بين الجوهر والمظهر في الدين اليهودي و المسيحي.

أسباب اختيار الموضوع:

هناك جملة أسباب كانت الدافع وراء اختياري لهذا البحث، منها ذاتية، وأخرى موضوعية، أذكرها في النقاط الآتية:

- شخصية الفاروقي هي شخصية ملفتة للانتباه، وعلمه، وأخلاقه العالية التي يجب أن يتعرف عليها الناس، ويسعى لمعرفة العوامل الكامنة وراء هذا التكامل الذي بلغه.
- الهجمة الاستعمارية الصهيونية العنصرية على المسلمين، وعلى الديار الإسلامية، والحرب التي تشنها على العالم بأسره للسيطرة عليه باسم الدين اليهودي المحترف ، وهي بهذا الوصف تعد من أكبر الأخطار التي يجب أن تجد لها كل الوسائل، و ما السلاح الفتاك لمثل هذا الداء إلا العلم، والأبحاث التي تفضح ادعاءاتهما الأسطورية.
- مسايرة منهج إسماعيل راجي الفاروقي في نقد الدين، وبحث مدى موافقته لمتطلبات العصر في التعامل مع خبايا الأديان.
- رغم تعدد مناهج العلماء المسلمين في نقدهم للأديان، إلا أن هذا البحث سيلقي الضوء على طبيعة منهج الفاروقي في دراسة اليهودية و المسيحية.
- يعد علم مقارنة الأديان من العلوم التي لم تحظ بالاهتمام المطلوب، مع أنه في حقيقة الأمر يؤدي دورا جليلا في وقتنا الحاضر. ولهذا فان الجهد يؤكد قيمته الحقيقية، خاصة بعد ما بلغه في الغرب من اهتمام، إلا أن الغرض منه هدم الأديان الأخرى، وبالأخص الإسلام.

- جدة الموضوع، وقلة الدراسات التي تكاد تكون منعدمة فيما يتعلق بإسماعيل راجي الفاروقي، وبيان كيفية طرحه للمسألة اليهودية، والحركة الصهيونية.

تحديد إشكالية الدراسة:

- كيف قرأ الفاروقي النموذج المعرفي الغربي؟ وماهي أدواته المنهجية واطاره المرجعي الذي يسند اليه في نموذجه التفسيري؟

للإجابة على إشكالية الدراسة سوف نتطرق الى مجموعة من الأسئلة الفرعية كالآتي:

- ما هو النموذج المعرفي الغربي وكيف كان موقف مفكري الغرب و العرب منه؟
- كيف كانت رؤية إسماعيل راجي الفاروقي للآخر الحضاري ؟ و ما هو مشروع إسلامية المعرفة ؟
- كيف كانت رؤية إسماعيل راجي الفاروقي للآخر الديني؟
- كيف كانت نظرة إسماعيل راجي الفاروقي الدينية لكل من الديانة اليهودية و الديانة المسيحية ؟

خطة الدراسة:

تم تقسيم الدراسة الى ثلاث فصول بحيث جاء الفصل الأول بعنوان موقف مفكري الغرب و العرب من النموذج المعرفي الغربي و تم التطرق في هذا الفصل الى ثلاث مباحث هي : المبحث الأول : مفهوم النموذج المعرفي الغربي ، المبحث الثاني :موقف مفكري الغرب من النموذج المعرفي الغربي (روجيه غارودي نموذجا) أما في المبحث الأخير بعنوان موقف مفكري العرب من النموذج المعرفي الغربي (عبد الوهاب المسيري نموذجا) .

وفي الفصل الثاني : رؤية راجي الفاروقي للاخر الحضاري و تم تقسيمه أيضا الى ثلاث مباحث هي، المبحث الأول : إسماعيل راجي الفاروقي (حياته و مؤلفاته) و المبحث الثاني:

التثاقف الحضاري من منظور إسماعيل راجي الفاروقي ، أما في المبحث الأخير تم الطرق الى تجاوز الفكر الغربي المعاصر و مشروع إسلامية المعرفة في فكر الفاروقي .

وفي الأخير الفصل الثالث : رؤية إسماعيل راجي الفاروقي للآخر الديني و بدوره قسم الى ثلاث مباحث ، المبحث الأول : الإسلام و النموذج المعرفي التوحيدي ، المبحث الثاني : موقف إسماعيل راجي الفاروقي من المسيحية ، المبحث الأخير : موقف إسماعيل راجي الفاروقي من اليهودية .

منهج الدراسة:

اعتمدت في دراستي في هذا الموضوع كلا من المنهج الوصفي والذي يعد من أهم المناهج في البحث العلمي حيث يستخدم في دراسة و تحليل إشكاليات و موضوعات في ذات نزعة وصفية ،والمنهج التحليلي :الذي يقوم بتحليل مشكلة ودراسة جزيئاتها بدقة واستنباط الاحكام ،كما يتميز بعمق الدراسة واستخراج الحلول المناسبة .

كما اعتمدت على المنهج المقارن :والهدف منه عمل مجموعة من المقارنات للتعرف على أوجه الشبه و الاختلاف و فهم العلاقة التي تجمع بين مكونات الموضوع المدروس ،إضافة الى المنهج النقدي الذي يعمل على دراسة و تفسير وتحليل وموازنة الاعمال و الموضوعات و الكشف عن مواطن القوة و الضعف فيها ومن ثم الحكم عليها .

صعوبات الدراسة:

- قلة المراجع والمصادر التي تدرس الموضوع.
- أسلوب الفاروقي الدقيق الذي يعتليه الغموض.
- أسلوب الفاروقي معقد وغامض.

الفصل الأول:

موقف مفكري الغرب والعرب من النموذج المعرفي الغربي.

- **المبحث الأول** : مفهوم النموذج المعرفي الغربي.
- **المبحث الثاني:** موقف مفكري الغرب من النموذج المعرفي الغربي (روجيه جارودي).
- **المبحث الثالث:** موقف مفكري العرب من النموذج المعرفي الغربي (عبد الوهاب المسيري) .

المبحث الأول : مفهوم النموذج المعرفي الغربي

المطلب الأول : تعريف النموذج المعرفي الغربي

أولا: تعريف النموذج

يعرف المسيري النموذج بقوله: «هو صورة عقلية مجردة ونمط تصويري، وتمثيل رمزي للحقيقة، وهو نتيجة عملية تجريد (تفكيك وتركيب)، إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويبقى بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركبها، بل وأحيانا يضخمها بطريقة تجعل العلاقات تشكل ما يتصوره العلاقات الجوهرية في الواقع[1] يبدو جليا أن التعريف الذي صاغه المسيري يكتنفه شيئا من الغموض والالتباس، لذا سيستعين المسيري بجملة من المرادفات لتقريب المعنى المجرد وتبسيط المفهوم المركب، ومن بين تلك المرادفات نذكر :

أ- **النمط المثالي:** يقصد به المنهج الذي تبناه العالم الألماني ماكس فيبر 1864(MAX WEBER/1920) بوصفه أداة تحليلية تهدف إلى عزل بعض جوانب الواقع وإبرازها حتى يتسنى إدراكها بوضوح ومعرفة آثارها على الأرض، والنمط المثالي كما استقر مفهومه عند ماكس فيبر لا يفترق كثيرة عن النموذج المعرفي كما استخدمه المسيري، وهو ما عبر عنه بقوله: «كما أن كلمة (النموذج) قريبة في معناها من مصطلح النمط المثالي (Ideal Type) الذي استخدمه ماكس فيبر أداة تحليلية»[2].

ب - **الخريطة:** يستخدم المسيري مصطلح الخريطة الإدراكية أو المعرفية مرادفا للنموذج المعرفي حيث يقول: «النموذج أعرفه على أنه خريطة معرفية»[3]، والقاسم المشترك بينهما هو أن الخريطة هي بمثابة صورة في عقل الإنسان يتصور أنها تعكس الواقع، إنها تشكل إطار

---

[1] بنية الثورات العلمية ، كون تمها ترجمة : شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 168، 1992.

[2] المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، الجزء الأول، فقه التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلاميد فيرجينيا (الو م أ)، ط1، 1996، ص17.

[3] المسيري، عبد الوهاب، الإنسان والحضارة والنماذج المركبة، سلسلة الهلال، مصر، العدد 622، 2002،ص20.

أو مرجع لفهم ما يراه الشخص .أو يسمعه ويشعر به، يقول عبد الكريم بكار في هذا السياق: «إن الخريطة الإدراكية التي يمتلكها الواحد منا هي نموذجه الشخصي الذي يجعله يركز على بعض التفاصيل التي يطلع عليها، ويهمل تفاصيل أخرى لأنها تافهة أو غير مهمة».[1]

ج – **البنية:** ينظر المسيري إلى النموذج باعتباره «بنية تصويرية»[2] يجردها الإنسان من كم هائل من المعلومات والعلاقات والتفاصيل. ويقصد المسيري بلفظ البنية: هي شبكة العلاقات التي يعقلها الإنسان ويجردها بعد ملاحظته للواقع في كل علاقاته المتشابكة، ويرى أنها تربط عناصر الكل الواقعي أو تجمع أجزاءه وأنها القانون الذي يضبط هذه العلاقات»[3]، والبنية في تصور المسيري ليست مجرد هيكل خارجي للشيء أو وحدته المادية الظاهرة، بل هناك بنية عميقة كامنة في صميم الشيء تمنحه هويته وتضفي عليه خصوصيته.

د. **السمة:** يؤكد المسيري في كتابه «دفاع عن الإنسان» على أن كلمة نموذج كما يوظفها ويستخدمها قريبة في معناها من كلمة Theme (ثيم) الانجليزية التي تعني» الفكرة المجردة والمحورية في عمل أدبي ما، والتي تتجاوز العمل ولكنها كامنة فيه وفي كل أجزائه تمنحه وحدته الأساسية، وتربط بين عناصره المختلفة»[4]، ولعل الخاصية المشتركة بين النموذج ودلالة Theme هي حالة الكمون، بحيث لا يمكن رصده بشكل مباشر، بل ينبغي ممارسة آلية التفكيك والتجريد للوصول إلى ما هو كامن في الموضوع.

تلتقي هذه المرادفات الأربعة التي أوردها المسيري مع مفهوم النموذج في خاصيتان أساسيتان أو يا سمتان جوهرتان: الأولى أنها عقلية تصويرية والثانية أنها مجردة، وكلتهما تحددان طبيعة وصفات النموذج الجوهرية المتمثلة في كونه: فكرة ذهنية وليس «حقيقة إمبريقية»، أي أنه ليس كائنة موجودة بالفعل في عالم الأعيان، أما سمة التجريد فهي تسمح بعزل صفة ما أو

[1] المسيري، عبد الوهاب، حوار مع جريدة المستقلة، العدد262، السنة السابعة، 1999، ص10.
[2] بكار، عبدالكريم، تكوين المفكر، مؤسسة الإسلام اليوم، دار وجوه للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2011، ص3
[3] المسيري، عبد الوهاب، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق : القاهرة، ط2، 1997، ص229
[4] المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج8، ص21.

علاقة ما عزلا ذهنيتى و تحديد وفصل يتم بواسطتها استبعاد جزئيات وتفاصيل تبدو لصاحبها غير ذات أهمية و الظاهرة المراد فهمها والإحاطة بكنهها.

1. الدلالة اللغوية:

النموذج: le model paradigme

النموذج في معاجم اللغة العربية، جمعها نماذج ونموذجات هي كلمة معربة تعود جذورها إلى الكلمة الفارسية «نموذج» التي تعني «مثال الشيء»[1]، ويشير الفيروز آبادي في قاموسه إلى أن: «النموذج بفتح النون: مثال الشيء معربة»[2] ومنه قولنا: نموذج البناء، أي نسخة مبسطة مجردة من بناء، ومن ثم فهو يحتوي العناصر الأساسية للبناء، لكنه يختلف عن الأصل»[3] .

ومن المفردات التي تشترك مع كلمة نموذج في الحقل الدلالي نفسه نجد في اللغة العربية مثلا: نمط نسق، هيكل، نظرية، منظور، رؤية، بنية..إلخ وفي اللغات الأجنبية نجد مثلا: موديل (Model) تايب (Type) سيستم (System) ايديال تايب (Ideal Type) باردايم (paradigm) تشير هذه المفردات في تعدد دلالتها وتقارب معانيها إلى أن النموذج من الناحية اللغوية هو بمثابة صورة مصغرة وافتراضية للشيء.

2. الدلالة الاصطلاحية: يعطى المسيري لمفهوم النموذج دلالة اصطلاحية خاصة تختلف في بعض جوانبها عن الدلالة التي نجدها عنده غيره من المفكرين على رأسهم توماس كون الذي يعد أول من أشار إلى هذا المفهوم. في كتابه الذائع الصيت «بنية الثورات العلمية».[4]

---

[1] التونجي، محمد، المعجم الذهبي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1969، ص574.

[2] انور آبادي، الفيروز، القاموس المحيط، دار الهدى، الجزائر، د ط. د س ، ص 271.

[3] المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج1، دار الشروق، القاهرة، طل، ووور 6.

[4] تبلور مصطلح النموذج paradigm في بدايته على يد توماس كون في كتابه « بنية الثورات العلي الفه عام 1962 حيث أعطى لهذا المفهوم أكثر من عشرين دلالة مختلفة حصرها في الأخير في دلالتين : الهى سماها الاجتماعية والثانية خاصة سماها الدلالة الإبستمولوجية.

يقتضي إدراك ماهية النموذج المعرفي عند المسيري أن نقوم بتفكيك المفهوم المركب إلى عناصره الجزئية لنصل في النهاية إلى إدراك ماهيته الكلية.

ثانيا: المعرفي :

يقترن مفهوم النموذج عند المسيري بلفظ «المعرفي» فالنموذج المقصود هو النموذج المعف المسيري في كل مناسبة على أن «لكل نموذج بعده المعرفي»[1].

كتب المسيري عبر صفحات مجلة إسلامية المعرفة مقالا بعنوان «في أهمية الدرس المعرفي» ،قائلا: «نبدأ هذه الدراسة بتعريف مصطلح (المعرفي) في مقابل السياسي والاقتصادي والتاريخي»[2]، وفي موضع آخر من المقال يقول: «عادة ما نضع المستوى المعرفي في مقابل المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي، بل الحضاري».[3]

يصبو المسيري من خلال هذا التقابل الذي وضعه بين المعرفي والمجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية أن ينبهنا إلى أن دلالة المعرفي كما يوظفها أوسع وأشمل من الدلالة التي نجدها في حقل فلسفة العلوم (Epistemology)، فالمعرفي لا يعني ذلك التحليل الذي يكتفي برصد العناصر والجزئيات في الوجود الإنساني، إنما يعني المعرفي «الكلي» و»النهائي»، والكلي مقابل للجزئي ويفيد الشمول والعموم، أما كلمة «نهائي» فتعني نهاية الشيء، أي غايته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه الشيء.

إن المعرفي في منظور المسيري يرنو إلى «إدراك الحقيقة الكلية والنهائية الكامنة وراء ظاهرة أو نص ما»[4]، ولا يتم ذلك إلا من خلال عملية تجريدية تزيح جانبا التفاصيل التي يراها الباحث غير مهمة، وبقي السمات الأصلية الجوهرية للشيء».[5]

---

[1] المسيري، عبد الوهاب، دفاع عن الإنسان، دار الشروق، القاهرة، ط8، 2014، ص300.
[2] المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، مقدمة إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص17.
[3] المسيري، عبد الوهاب (في أهمية الدرس المعرفي)، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة، العدد 20، 2000، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا (الو م أ)، ص110.
[4] المسيري، عبد الوهاب، المرجع نفسه، ص 112.
[5] . المسيزي، عبد الوهاب، (في أهمية الدرس المعرفي)، مرجع سابق، ص112.

أما حضور البعد المعرفي خلف النموذج فيشير عند المسيري إلى أن «خلف كل نموذج (وخلف عمليات الإبقاء والاستبعاد والتركيب والتضخيم) معاييره الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية، تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق وتزوده ببعده الغائي» ما يعني أن البعد المعرفي في كل نموذج ما هو إلا تلك المعايير الداخلية التي تشكل الأرضية الثابتة والمرجعية النهائية الحاكمة التي تجيب عن الأسئلة النهائية والكلية للنموذج.

. يقوم النموذج المعرفي، الذي يمثل قاعدة لكل الرؤى البشرية، على ثلاثة تساؤلات جوهرية «يختص السؤال الأول بعلاقة الإنسان بالطبيعة/ المادة، فهل الإنسان هو وجود طبيعي / مادي محض أو أنه يتميز بأبعاد أخرى لا تخضع لعالم الطبيعة/ المادة؟، ويختص السؤال الثاني بالهدف من الوجود، فهل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون؟ وما هو المبدأ الواحد للكون الذي يمنحه هدفه وتماسكه ويضفي عليه المعنى؟ أما السؤال الثالث فيختص بمشكلة المعيارية، من أين يستمد الإنسان معياريته؟»[1]

في المحصلة النهائية يمكننا أن نؤكد على حقيقة بديهية يراها المسيري، وهي أن «كل الأشياء والظواهر المحيطة بناء المهم والتافه، تجسد نموذجا حضارية متكاملا، وتستند إلى رؤية شاملة تحوي لما إجابة عن الأسئلة الكلية النهائية التي تواجه الإنسان»[2] وبالتالي فإن النموذج المعرفي هو ذلك النموذج الذي يصل إلى الصيغ الكلية والنهاية للوجود الإنساني.

[1] هناك أسئلة أساسية حول الإنسان وخلقه وإيجاده وخالقه وغايته تسمى بالأسئلة النهائية والإجابة عن تلك الأسئلة من شأنها أن تعبر عن «الرؤية الكلية للإنسان» العلواني، طه جابر، معالم في المنهج القرآني، دار السلام، القاهرة، ط1، 2010، ص82

[2] . دواق، الحاج بن أحمنة، (المنهج المعرفي التوحيدي عند عبد الوهاب المسيري: مدخل إلى الإبستمولوجيا . التوحيدية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد68 ، السنة 17، 2012، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص100.

المطلب الثاني : النموذج المعرفي الغربي: سماته وتحيزاته

يحتل النموذج المعرفي الغربي مكانة مركزية في جل ما كتبه المفكر عبد الوهاب المسيري، بل يمكن اعتباره بمثابة الهاجس الأكبر والهم الأعظم الذي يحرك فكر المسيري ويقف خلف أطروحاته ومشاريعه، فلطالما آمن المسيري بأن أية محاولة للنهوض الحضاري، وأي مسعى حثيث من أجل الخروج من مأزق التخلف والركود الذي تكابده الأمة العربية والإسلامية يبدأ – في رأي المسيري – من إدراك حتمية دراسة النموذج المعرفي الغربي والكشف عن تحيزاته الكامنة.

يأتي جواب المسيري عن سؤالنا السالف الذكر، في مقدمة كتاب إشكالية التحيز حيث يقول: «وهذا النموذج (يعني النموذج المعرفي الغربي) هو أكثر النماذج المعرفية شيوعا وسطوة، لأن الاستعمار الغربي قام بهزيمة العالم واقتسامه، وبتدويل نموذجه الحضاري وفرضه على الكثير من المجتمعات، إما من خلال القمع أو الإغواء، أو حتى أحيانا من خلال خاصية الانتشار حتى أصبح الكثيرون يظنون أن هذا النموذج عالمي».[1]

بين المسيري في هذا النص الأسباب الحقيقية والدوافع الفعلية التي جعلته ينخرط في دراسة النموذج المعرفي الغربي، فذكر على رأسها هيمنة النموذج المعرفي الغربي على العالم بأسره، وذلك بفعل انتصار وانتشار نمط الإنسان الغربي سواء من خلال القمع (الاستعمار) أو من خلال الإغواء (الثقافة والحضارة)، أي أن تفوق النموذج المعرفي الغربي وسيطرته على العالم، إنما تعود إلى أمرين أساسيين: الأول مرتبط بالذات الغالبة (الغرب) الذي استطاع بواسطة استعداداته الجيوسياسية والاقتصادية والثقافية من أن يبلور صورة مشرقة وجذابة عن ذاته من جهة، وصورة مشوهة وناقصة عن الآخر من جهة ثانية، فهذا النموذج في نظر حسن حنفي «خلق عقدة عظمى لدى الغرب، فهو حضارة العقل والعلم والحرية والعدالة والتقدم والعمران، التاريخ تاريخه والعلم علمه، القيم قيمة، والثورة ثورته، والحاضر حاضره، والمستقبل مستقبله»[2]

[1] المسيري، عبد الوهاب، والعظمة، عزيز، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، ط1،2000، ص20.
[2] المسيري، عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز ، مرجع سابق، ص34

أما الأمر الثاني فيعود إلى الذات المغلوبة (الذات العربية في هذه الحالة التي نظرت إلى الغرب باعتباره نقطة مرجعية ونهائية، وبالتالي آمنت بعالميته وبكونية كل ما يصدر عن الغرب، وأصبح هاجس اللحاق به هو الهاجس الأكبر للنخب الثقافية وهو جوهر جميع مشاريع النهضة من اقصى اليمين إلى أقصى اليسار، ضف إلى ذلك بساطة النموذج وجاذبيته المادية ما يعزز سطوته على النفوس وهيمنته على العقول.

الغرب في وعي المسيري ليس كتلة واحدة متجانسة، إنما هناك أكثر من غرب، وهناك أكثر من في عربي يقول المسيري: «قولنا إن النموذج المهيمن هو النموذج المادي، لا يعني أنه النموذج الوحيد، فالمثقفون الغربيون يدورون في إطار نماذج معرفية أخرى: النموذج المسيحي، النمية النموذج الاحتجاجي.. إلخ) تتحدى النموذج المهيمن، ولكنها مع هذا لا تتمتع بالمركزية الفعالية في المجتمع، فالنموذج المعرفي (المادي) هو النموذج الذي تنظر المؤسسات السا والغربية للواقع من خلاله وتتعامل مع ذاته ومع العالم في هديه»[1]

يتم تجريد واستخلاص هذا النموذج المعرفي من مجموعة من الوقائع أو الجزئيات والأفكار حتى مما يبدو أنها أفكار محايدة وبريئة كفكرة الإنسان الطبيعي، وفكرة وحدة العلوم ومقه التاريخ، ومن «المجازات المتداولة في المنظومة المعرفية الغربية كمجاز نيوتن المعروف ب العلمى ومن الصور المجازية المتداولة في الحضارة الغربية كصورة «بروميثيوس» الذي سرق نار المعرفة الآلهة لكي يعطيها للبشر»[2]، كما يتم تجريده من الأبنية والمنازل التي تجسد رؤية الكون الإعلانات التلفزيونية ومن الأفلام حتى الكرتونية منها، ومن التحولات الاجتماعية، ومن رصد الظوا المختلفة، وباختصار يتم تجريد النموذج المعرفي الغربي من الحضارة بكل إنتاجاتها وابداعاتها وحقول المعرفية»[3].

---

[1] حنفي، حسن، حصار الزمن ، مج 1 إشكالات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص 739.

[2] المسيري، عبد الوهاب، العالم من منظور غربي، سلسلة الهلال، القاهرة، د ط ، 2001، ص100.

[3] بلعقروز، عبد الرزاق، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص68.

1. سمات النموذج المعرفي الغربي

يتصف النموذج المعرفي الغربي بسمات حددها المسيري في ثلاثة هي: «أنه نموذج عقلاني نفع مادي».

أ- نموذج عقلاني: العقلانية التي يتسم بها النموذج المعرفي الغربي تعني تلك الرؤية التي تؤمن بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة بمفرده دون مساعدة من عاطفة أو إلهام، والعقلاني في تصور المسيري هو من يرى أن الواقع يحوي بداخله ما يكفي لتفسيره، وأن العقل هو من يتلقى حقائق الأشياء.

ب – نموذج نفعي: يرنو النموذج المعرفي الغربي إلى تحصيل أعظم المنافع والملذات الممكنة، وفي سبيل ذلك يتم التخلي عن كل القيم الأخلاقية والروحية، ليتحول العالم في نهاية الأمر إلى مجرد مادة استعمالية وسوق استهلاكية.

ج – نموذج مادي: يوظف المسيري كلمة (مادي) بمعناها الفلسفي، أي «الإيمان بأن المادة هي الأصل والمحرك الأساسي للكون»[1]، ويمكن اعتبار المادية هي الصفة الجوهرية للنموذج المعرفي الغربي والمرجعية الكامنة التي ترجع إليها جميع السمات الأخرى، فالعقلانية في آخر الأمر هي عقلانية مادية صلبة وسائلة)، كما أن المنفعة هي منفعة مادية خالصة، بل أن كل شيء يرتد إلى المادة/ الطبيعة.

سعى المسيري عبر تطويره وتوظيفه لما أسماه ب «المتتالية النموذجية» واللحظة النموذجية» إلى أن يتتبع تطور ونمو وتحول تلك السمات العامة وبروزها في لحظات تاريخية معينة، فاستخدم معه29 المتتالية النماذجية لدراسة تطور الحداثة الغربية إلى ما بعد الحداثة، وتطور العقلانية المادية الصلبة، اللاعقلانية المادية السائلة، وتصاعد العلمانية من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة، ليؤكد في نهاية المطاف على فكرة أساسية هي أن النموذج المعرفي

[1] مرزاق، أحمد (النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري) كتاب عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه : ونقاده، دار الفكر، دمشق، 2007، ص186.

الغربي ليس نموذجا ساكنة أو ثابت، بل هو متحول ومتطور يغير من جلده بحسب التحولات الاجتماعية والسياقات الثقافية والعلمية.

2. تحيزات النموذج المعرفي الغربي

يرى المسيري أن النموذج المعرفي الغربي بكل تضميناته المعرفية وانجازاته الحضارية يتضمن تحيزات سامية في أعماقه، لا يمكن بأي حال أن نتعامل معه أو أن نصوب أنظار النقد عليه دون محاولة الكشف من تلك التحيزات واستظهارها، وهي تحيزات – في رأي المسيري – «نابعة كلها من واحديته المادية الناجمة عن تصفية ثنائية الإنسان والخالق، ومن ثم ثنائية الإنسان والطبيعة»[1]، 29 بمعنى آخر أن الحضارة الغربية ونموذجها المعرفي هي حضارة اختزالية، اختزلت الأبعاد المتعددة للظواهر الإنسانية إلى بعد واحد هو البعد المادي، الذي نتج عنه مجموعة من التحيزات الأساسية التي نذكر منها:

أ. **التحيز للطبيعي المادي على حساب الإنساني وغير المادي:** بعد ترجمة فعلية لتصفية ثنائية الإنسان الطبيعة لصالح الواحدية المادية، وتتجلى في محاولة تفسير ما هو إنساني بما هو طبيعي وغير إنساني، فيتحول الإنسان بذلك إلى كائن طبيعي أو مجرد شيء من الأشياء يسري عليه من القوانين الكونية الصارمة، ومن الحتميات الطبيعية ما يسري على غيره من الجمادات والكائنات «فيخضع الإنسان بشكل مطلق لقوانين الضبط والقياس والتحكم والتفسير التي تستخدم في دراسة الظواهر الطبيعية، وتخضع الظواهر الاجتماعية لممارسات مناهج البحث في العلوم التجريبية نفسها»[2]، وهذا ما عبر عنه أصدق تعبير فيلسوف الوضعية العلمية سان سيمون SAINT SIMON (1760– 1825) حينما قال: «إن أكبر وأشرف وسيلة لدفع العلم نحو التقدم . هو جعل العالم في إطار التجربة، ولا نقصد العام الأكبر، وإنما هذا العالم الصغير، يعني الإنسان الذي نستطيع إخضاعه للتجربة»[3].

---

[1] المسيري، عبد الوهاب، و التريكي، فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوعي، الجزائر، ط2، 2012، ص16

[2] المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص67.

[3] المسيري، عبد الوهاب ، إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص67.

ب – التحيز ضد الغائية وإسقاط الأبعاد الأخلاقية والنفسية والإرادية: تبعا للتحيز السابق (التحيز للطبيعي) يتم التحيز ضد العناصر الإنسانية، لأن الإنسان هو الكائن الوحيد في الكون صاحب الإرادة الحرة الذي يبحث عن الغاية في الكون، ويتبع منظومات أخلاقية يحتكم إليها، لذا تشكل في الفكر الغربي نموذج آلي لا يرى في الكون إلا حتميات صارمة ومطلقة تفسر الكون وسلوك الإنسان والحيوان بشكل علمي حتمي، ولا ترى في الإرادة الحرة وفي الأخلاق والأحلام إلا مجرد أوهام وخرافات يجب التخلص منها، وخير من عكس هذا التوجه العلمي الوضعي هو الفيلسوف الفرنسي إميل دوركايم (1917 E. DURKHEIM1858 حيث يقول: «فالعلم ينبغي له ألا يبحث عن الغايات التي نسعى وراء تحقيقها، وهو لا يميز بين الخير والشر لأنه لا وجود للخير والشر في نظر العلم»[1]، وهو ما سيؤدي في نهاية الأمر إلى استئصال كل تفكير ميتافزيقي واستبعاد كل مضمون غيبي او ديني للظواهر الإنسانية التي تم اختزالها في جانبها المادي الواقعي.

ج – التحيز للعام على حساب الخاص: سعة النموذج المعرفي الغربي أنه نموذج يتحرى الدقة وينشد الصارمة العلمية، وهو ما يدفعه إلى من الظواهر من خصوصياتها إلى أن تصل إلى مستوى تعميمي يفوق الواقع، سد فيه كل الفجوات، في منه كل الثنائيات، لنصل بعد ذلك إلى صياغة القانون العلمي الرياضي الذي يربط الإنساني الطبيعي، ويخضع الإنساني للطبيعى، ذلك أن غاية اي معرفة (علمية) هي أن تكون و تسري على جميع الظواهر المماثلة التي يبحثها العلم ولا شأن لها أبدأ بالظواهر في صورتها الفردية.

د– التحيز للمحسوس والمحدود وما يقاس والكمي على حساب غير المحسوس: يتسم النموذج المعرفي الغربي بالتبسيط، أي أنه يحاول الوصول إلى العناصر البسيطة في طبيعية أو إنسانية بغية الوصول إلى المبدأ الواحد البسيط، وهو ما تجسده ظاهرة الواحدة المرتبطة

[1] امنيان، محمد، محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي فيرجينيا (الو م 1)، ط1، 1991، ص 50.

بوحدة العلوم والواحدية المادية التي تسعى إلى البحث عن مركز واحد كامن في سبب واحد لتفسير الكون.

هـ. التحيز للموضوعي على حساب الذاتي: يتبنى النموذج المعرفي الغربي وبكل حماسة مقولة الموضوعية العلمية التي تعني في هذا – أن يتجرد الباحث من خصوصيته الثقافية ومن التزامه الخلقي ومن عواطفه، أن تكون مون معناه «ألا تتأثر بدوافعك وعرفك وقيمك وموقفك الاجتماعي»[1]، وهي في الحقيقة (في نظر السهم موضوعية متلقية سلبية[2]، تتعامل مع الواقع بحياد تام، والأمر وإن تحقق على مستوى دراسة الظواهر الطبيعية، فإنه على مستوى الظواهر الإنسانية المركبة سيصطدم بعوائق وصعوبات جمة لا قبل لنا على تجاوزها ومغالبتها.

و– التحيز للتقدم (التحيز الأكبر): يؤمن المسيري بأن مفهوم التقدم كما صاغه النموذج المعرفي الغربي هو أكثر المفاهيم حضورة في واقع الناس وفي أحلامهم» فقد أصبح التقدم هو هدف الناس»[3]، فكل شيء يتم من أجل التقدم، فالتقدم هو الغاية والمرجعية النهائية للحضارة الغربية، تستند فكرة التقدم في النموذج المعرفي الغربي إلى مفهوم التراكم المادي، ومن أجل ذلك يتم استغلال واستخدام كل الموارد الطبيعية واستنزافها.

إن مفهوم التقدم الغربي بسمته المادي، يمثل في نظر المسيري «الإجابة الغربية المادية على السؤال الخاص بالهدف من وجود الإنسان في الكون»،[4] فالإنسان إنما وجد من أجل إحراز مزيد من التقدم المادي الذي لا نهاية له.

---

[1] الواحدية المادية: هي ذاتها الواحدية الكونية ، وهي الرؤية القائلة بان مركز الكون كامن فيه، وأن الإله والإنسان والطبيعة يشكلون وحدة عضوية واحدة، وهذه الرؤية تشكل الإطار المعرفي النهائي لكل الأيديولوجيات العلمانية الشاملة الحديثة. ينظر إلى موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية مج8.

[2] قنصوة، صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار التنوير للطباعة والنشر، د ط، 2007، ص66.

[3] الموضوعية المتلقية: يسميها المسيري أيضا الموضوعية الفوتوغرافية أو المعلوماتية، وهي موضوعية تكتفي بتسجيل الوقائع ومراكمتها، والنظر إلى الواقع بوصفه واقع بسيط يمكن إدراكه بسهولة ورصده بحياد شديد (المسيري يرفض هذه الموضوعية المتلقية ويقترح الموضوعية الاجتهادية بديلا عنها أو مصطلح أكثر تفسيرية وأقل تفسيرية لتجاوز الاستقطاب الحاد بين الذاتية والموضوعية).

[4] المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص76.

أخطر ما في نموذج التقدم الغربي هو أن يؤدي في النهاية، إلى تقبل مسلمة تفوق الغرب وعالميته فتصبح معاييره للتقدم نموذجا قياسيا للبشرية جمعاء، ويغدو اللحاق بالغرب أسمى أمنية تطمح إلى تحقيقها مشاريع النهضة في كل مكان خارج البقعة الجغرافية للغرب، وذلك دون النظر في الخصوم الحضارية والمعادلات الاجتماعية للشعوب والمجتمعات.

المبحث الثاني : موقف مفكري الغرب من النموذج المعرفي الغربي

لقد كان اعتناق "روجيه غارودي" Roger Garaudy" للإسلام منذ ثمانينيات القرن الماضي (1982) حدثا فكريا وإعلاميا كبيرا، كيف لا؟ وهو الفيلسوف والسياسي الماركسي الذي شغل الرأي العام الغربي بأطروحاته المدوية والمثيرة للجدل، ويمكننا أن نقرأ في هذه الانعطافة الفكرية دلالة حضارية مهمة، وهي أن الرجل لم يجد الحقيقة التي كان يبحث عنها دوما، ولا السعادة والطمأنينة التي كان ينشدها في الحضارة الغربية، ما جعله يكرس مشروعه الفكري لنقد النموذج الحضاري الغربي الذي رأى فيه نموذجا مأزوما. والواقع أن غارودي لم يكن الوحيد من المفكرين الغربيين ممن انتقد الحضارة الغربية وأعلن إفلاسها، بل ثمة كثيرين غيره ممن قاسموه هذا الموقف، وهو ما جعل بعضهم يختار على غرار غارودي الإسلام وجهة له، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر رينيه غينون (الشيخ عبد الواحد يحي)، مراد هوفمان، أريك يونس جوفرا، فريتجوف شيون (الشيخ عيسى)، جيفري لانج، محمد أسد وغيرهم كثير[1].

ولأن الحضارة الغربية صارت بفضل ما أوتيت من قوة مادية تهيمن على معظم حضارات العالم، متخذة من العولمة وسيلة لها في فرض نموذجها الحضاري على العالم كله، خصوصا وأنها وجدت المحال مهيأ لها، بعد أن دخلت معظم الحضارات الإنسانية الأخرى مرحلة مابعد الحضارة، بحسب تعبير مالك بن نبي، وهكذا أصبح الكل مستهلكا للحضارة الغربية بايجابياتها وسلبياتها، وهو ما أدى إلى تعميم وعولمة مشاكل الحضارة الغربية وأزماتها بعد أن صار العالم

[1] اروجيه غارودي، البديل هو الإسلام، ضمن مؤتمر القمة الإسلامي الخامس، حول الإسلام والمستقبل، الكويت، 1987، ص 121.

بمثابة قرية كونية صغيرة، ومن هنا، فإن التغيير الحضاري يصبح مطلبا حتميا استعجاليا لوقف الانحلال والتفسخ الحضاري. وهكذا، فقد كرس غارودي مشروعه الفكري لهذا الموضوع، فكان مشروعا حضاريا بامتياز، يتناول في شقه النقدي مظاهر وأسباب أزمة الحضارة الغربية، بينما تكفل الشق التركيبي بتقديم تصور المشروع حضاري بديل من شأنه إنقاذ مستقبل الحضارة والإنسان. وبالنظر إلى أهمية هذا الموضوع، ولأننا معنيون به بشكل مباشر، من حيث أننا لم نعد بمعزل عن الحضارة الغربية التي فرضت نفسها علينا من خلال مشروع العولمة، ومن حيث أن غارودي (في محطته الفكرية الأخيرة) مفكر مسلم يقدم مشروعا حضاريا إسلاميا، فقد خصصنا هذا المقال للوقوف على فلسفة التغيير الحضاري في مشروعه الفكري.

أولا: مبررات التغيير الحضاري ودواعيه عند غارودي

روجيه غارودي: مفكر وفيلسوف فرنسي معاصر، ولد بمرسيليا عام 1913 وتوفي عام 2010، اعتنق الإسلام منذ العام 1982، بعد أن كان مسيحيا ثم ماركسيا، دون أن يعني ذلك تخليه عنهما، فقد كان فيلسوفا منفتحا يؤمن بالحوار بين الأديان في إطار الرؤية التوحيدية الإنسانية، وقد ترك وراءه العديد من المؤلفات التي ضمنها مشروعه الفكري الحضاري، لعل أهمها: نداء إلى الأحياء، ماركسية القرن العشرين، منعطف الاشتراكية الكبير، نداء إلى الأحياء، كيف صنعنا القرن العشرين؟، كيف نصنع المستقبل، حوار الحضارات، مشروع الأمل[1].

إن ما نقصده بالتغيير الحضاري هنا هو محاولة استبدال نموذج حضاري مأزوم ومفلس بنموذج حضاري آخر يمثل بديلا له، إنه بتعبير آخر محاولة القيام بانقلاب حضاري يمس الأسس البنيوية لحضارة ما أو لنموذج حضاري ما، فما يميز هذا التغيير إذن، هو أنه لا يخص جانب من جوانب المجتمع أو الدولة على نحو ما يكون التغيير الاجتماعي أو الانقلاب السياسي مثلا، بل هو تغيير جوهري راديكالي يمس الحضارة ذاتها التي ينتمي إليها المجتمع أو الدولة،

[1] اروجيه غارودي، البديل هو الإسلام،مرجع سابق ،ص119.

على اعتبار أن المشكلات التي يتخبط فيها المجتمع أو الدولة ترتد بالأساس إلى النموذج الحضاري الذي يتبناه المجتمع أو الدولة[1].

ويعد "غارودي" من أبرز المفكرين المعاصرين الداعين إلى التغيير الحضاري، الذي تمثل عنده في حتمية الانقلاب على النموذج الحضاري الغربي واقتراح نموذج حضاري بديل. والمنطلق الأساسي لدعوته هذه، هو أن الحضارة المعاصرة تمر بأزمة خطيرة مصدرها الأنموذج الحضاري الغربي، باعتبار أن الحضارة الغربية أصبحت اليوم تهيمن على جميع الحضارات وتفرض أنموذجها على العالم كله من خلال مشروع العولمة، فبفضل هذه العولمة أصبحت مشكلات الحضارة الغربية وأزماتها مشكلات عالمية، ذلك أن الغرب لم يصدر فقط منتجات حضارته المادية إلى مختلف بلدان العالم، بل وصدر معها مشكلاتها وأزماتها، على اعتبار أننا هنا أمام نموذج حضاري يرتكز على نموذج معرفي كامن، فلا يمكن، بالتالي، أن نفصل السلعة أو المنتوج الحضاري عن هذا النموذج المعرفي، وبالتالي، فلا يمكن استيراد منتجات الحضارة الغربية واستهلاكها دون أن نستهلك معها هذا النموذج المعرفي بايجابياته وسلبياته، وهكذا أصبحنا نرى كيف أن المشكلات والأزمات الاقتصادية والأخلاقية والسياسية والدينية التي تحدث في الغرب تظهر تداعياتها في مختلف أنحاء العالم، فقد جعلت العولمة من العالم قرية كونية صغيرة، وجعلت من حضارات العالم حضارة واحدة، أو هذا ما تسعى إليه. وهذا يعني أن مصير الإنسانية اليوم قد صار واحدا في ظل حضارة معاصرة واحدة، وبالتالي، فإن تدهور أو أفول الحضارة الغربية ستكون له تداعياته على سائر الحضارات والشعوب الأخرى. وهنا نتساءل: ماهي پاترى مظاهر التأزم التي رصدها غارودي في النموذج الحضاري الغربي جعلته ينادي بحتمية التغيير الحضاري؟

لقد قام غارودي بتحليل تاريخي نقدي لمسار الحضارة الغربية، جعلته يصل إلى نتيجة وهي أن هذه الحضارة تحمل بذور فنائها، حيث رصد مجموعة من الظواهر السلبية التي بإمكانها أن تقود هذه الحضارة نحو الانحطاط والأفول، الأمر الذي جعله يدق ناقوس الخطر. حيث

[1] روجيه غارودي، البديل هو الإسلام،مرجع سابق ،ص120.

يقول في ذلك: "منذ خمسة قرون والغرب يسيطر على العالم دون أن يواجه أي تحد، وكان الإفلاس نتيجة هذه الهيمنة. ففي العام الماضي وحده [1986م، تم إنفاق سبع مائة بليون دولار على الأسلحة (في الغرب، يعد كل واحد من خمسة أفراد يعملون لصالح الحرب على نحو مباشر أو غير مباشر، بدءا بالباحثين العلماء وانتهاء بصغار العمال). فنجم عن ذلك أن ما يسمى بالدول المتطورة قد قامت – حتى الآن – بتكديس قنابل يعادل تدميرها مليون مرة ما فعلته قنبلة "هيروشيما" [...] وفي العام نفسه مات جوعا أو بسبب سوء في التغذية ثمانون مليون نسمة في مختلف أنحاء العالم"[1].

ففي هذا النص يقدم غارودي مؤشرين قويين من بين مؤشرات عدة على أزمة الحضارة الغربية، أما المؤشر الأول فيتمثل في ظاهرة الحرب، فالعالم المعاصر يعيش تحت تأثير هاجس الحرب، فالحرب تقرع طبولها في كل حين، وبؤر الحرب والتوتر تنتشر في مختلف مناطق العالم، وبسبب هذا الهاجس الأمني تطورت الصناعة الحربية وازداد الإنفاق العسكري من خلال صناعة الأسلحة الفتاكة والمتاجرة بها، فميزانية الحرب (وهي ما يسمونه عادة ميزانية الدفاع التي تتبع وزارة الدفاع أو بالأحرى وزارة الحرب)، تعد من أعلى الميزانيات في الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل وروسيا وكوريا الشمالية والصين وكثير من البلدان الغربية. ولا شك أن هذا الارتفاع في ميزانية الحرب وفي تكاليف الصناعات الحربية كان على حساب قطاعات أخرى، هي بالأساس قطاعات إنسانية مثل قطاع الصحة، وقطاع التعليم، وقطاع الشغل... إلخ. وأما المؤشر الثاني لهذه الأزمة فيظهر في ارتفاع نسبة الوفيات وخصوصا في صفوف الأطفال على نحو ما نراه في البلدان الإفريقية التي تعاني من شدة الفقر والمجاعة، في الوقت الذي نجد هذه البلدان تعيش حروبا أهلية أدت إلى ازدهار تجارة الأسلحة، وذلك بتشجيع وإيعاز من الشركات الغربية التي تتاجر في الأسلحة فهذه الأخيرة هي في الغالب من تؤجج الصراعات

[1] روجيه غارودي، البديل هو الإسلام،مرجع سابق ،ص121

والحروب لكي تنتعش تجارة الأسلحة وهو ما يعود عليها بالأرباح المادية، فهذه الشركات لا يهمها سوى الربح المادي دون أي اعتبار للجانب الإنساني.

إن غارودي يرى في تطور الصناعة العسكرية مؤشرا قويا على الأزمة التي تتخبط فيها الحضارة الغربية، فكتب في هذا الخصوص كتابه الموسوم ب "الولايات المتحدة طليعة الانحطاط"، وهو عنوان له دلالته، إذ يكشف أن معيار التقدم عند غارودي ليس معيارا ماديا بل معيار إنساني، وإلا لكانت الولايات المتحدة في طليعة التقدم لا في طليعة الانحطاط، كما كتب كتابه "حفارو القبور" الذي هو بمثابة نداء جديد إلى الأحياء[1]، من أجل إنقاذ الإنسانية والحضارة من أنانية وجشع هؤلاء الرأسماليين والماديين الذين يتسببون في حفر قبور للأطفال والفقراء يوميا.

وفي نظر غارودي، فإن الأزمة التي تعيشها الحضارة الغربية قد بلغت درجة كبيرة من الخطورة خلال القرن العشرين، وأن استمرارها سيؤدي إلى "انتحار كوكبنا". ويستخدم غارودي عبارة "انتحار" في حديثه عن مستقبل الحضارة الغربية، للدلالة على أن أفول هذه الحضارة لن يكون بفعل عوامل خارجية كالاستعمار الخارجي أو العوامل الطبيعية أو غيرهما من العوامل التي أدت إلى أفول بعض الحضارات القديمة، لأن هذه الحضارة تحمل بذور فنائها. والحقيقة أن فكرة "انتحار الغرب"، أي، أفول حضارته بفعل عوامل داخلية، لم تظهر مع غارودي بل نادي بها بعض فلاسفة التاريخ والحضارة من قبله على غرار أرنولد توينبي، وألبرت شفيتسر وغيرهما، غير أن أسباب هذا الانتحار وتفسيراته تختلف من مفكر لأخر وذلك باختلاف المرجعيات والرؤى الفكرية.

وإذا كان غارودي يبدو متشائما في استشرافه لمصير الحضارة الغربية، على غرار كثير من فلاسفة الحضارة الغربيين الذين تحدثوا عن أفول هذه الحضارة وانتحارها وأزمتها وإفلاسها وما

[1] كان روجيه غارودي قد كتب قبل هذا الكتاب كتابا في نقد النموذج الغربي (الليبرالي) في النمو عنونه ب نداء إلى الأحياء، وبعده بسنوات نشر كتابه حفارو القبور وذيله بعنوان فرعي هو نداء جديد إلى الأحياء، أعاد التذكير فيه بمساوئ هذا النموذج وخصوصا بعد ما بلغت الرأسمالية مرحلة متقدمة عقب سقوط الاتحاد السوفياتي وظهور العولمة، وهي التي أطلق عليها بالرأسمالية المتوحشة.

إلى ذلك من المفاهيم التي تعكس هذه النظرة التشاؤمية[1]، فإن ما يميز غارودي عن كثير من هؤلاء، هو أنه لا يكتفي بالاستسلام لهذا المصير المشؤوم وكأنه قدر محتوم، أو مشيئة إلهية، لا راد لها، بل نجده يرسم طريق إنقاذ هذه الحضارة من الانتحار والإفلاس عبر الدعوة إلى تغيير حضاري راديكالي، كما سنرى، ولكن قبل ذلك سنحاول أن نتعرف مع غارودي على العامل أو العوامل التي يراها سببا في انتحار الغرب، فما هو هذا العامل يا ترى؟

إن أزمة الحضارة الغربية، ومن خلالها أزمة الحضارة المعاصرة، مردها في نظر غارودي، إلى طبيعة النموذج الذي اختاره الغرب في النمو والتحديث منذ عصر النهضة، وهو نموذج مادي نفعي فرداني [2]، يسميه غارودي بنموذج "النمو لأجل النمو" La croissance pour La croissance، ففي هذا النموذج لا مجال للحديث عن الغايات الأخيرة للتنمية، بل يصبح النمو غاية في ذاته، وبذلك تضيع الغايات الإنسانية للتنمية، بحيث لا يستهدف النمو هاهنا تنمية الإنسان، بل يصبح الإنسان ذاته وسيلة للنمو، أي لزيادة الكم، يقول غارودي: "يسيطر النمو الاقتصادي اليوم على العالم بأسره، طبقا للمفهوم الغربي، وهو الاستزادة من إنتاج الأشياء أكثر فأكثر، وبسرعة تتعاظم على السواء، سواء أكانت تلك الأشياء مفيدة أم غير مفيدة، ضارة أم قاتلة. تماما كالأسلحة التي غدت تحتذب أعلى الاستثمارات، لأنها تحقق أعلى نسبة من الأرباح. هذا النمو – الذي ليس من ورائه غاية إنسانية – يطغى في العالم، محولا إياه إلى غابة تصطرع فيها القوى النهمة إلى السلطة، كما تتصارع فيها الشهوات المطلقة العنان، مع إصرارها على التوسع، على حساب الأفراد والجماعات والأمم"[3].

إن غارودي يطلق على هذا النموذج في النمو، بنموذج النمو الأعمى، فهو أعمى في نظره، كونه لا يهتم بطرح السؤال : لماذا؟ سواء في الاقتصاد أو في السياسة أو في غيرها من

[1] نشير هنا على سبيل المثال إلى كتاب شبنجلر: سقوط الغرب، وكذلك توينبي: حرب وحضارة، وألبرت شفيتسر: فلسفة الحضارة، ورينيه غينون : أزمة العالم الحديث، وجيل ليبوفتسكي: عصر الفراغ، وتشارلز فرنكل: أزمة الإنسان الحديث، وادغار موران: ثقافة أوروبا وبربريتها، وكولن ولسون، سقوط الحضارة، إدغار موران: هل نسير إلى الهاوية؟... إلخ.

[2] د.شريف طاوطاو ،التغيير الحضاري في منظور روجيه غارودي ،مجلة المعيار ،المجلد 23 ،عدد 45 ،2019 ، جامعة عباس لغرور خنشلة ،ص5.

[3] روجيه غارودي، البديل هو الإسلام، مرجع سابق، ص 122

المجالات، وإنما يهتم فقط بطرح السؤال : كيف؟ كيف أحصل على الثروة؟ كيف أشبع لذاتي ورغباتي؟ كيف أتطور؟ كيف أسيطر؟ كيف أملك؟[1]. إن السؤال لماذا؟ هو سؤال الغايات، وهو سؤال الحكمة الذي يندرج في خانة التفكير الميتافيزيقي، ولذلك فهو سؤال مرفوض بالمنظور الفلسفي الوضعي الذي يمثل النموذج المعرفي الكامن الذي يقوم عليه النموذج الحضاري الغربي بوصفه نموذج مادي يهيمن عليه الكم بحسب تعبير رينيه غينون في كتابه "هيمنة الكم". فالفلسفة الوضعية تعتبر السؤال الميتافيزيقي سؤال خال من المعنى. ومن هنا وجب عدم طرحه كما يقول الوضعيون والاكتفاء بسؤال الكيف (كيف؟) وهو سؤال العلم الوضعي الكفيل في نظر الغرب بحل مشكلات الإنسان، ومن ثمة، تحقيق التقدم الحضاري المنشود. لذلك اتخذه الغرب وسيلة له في التحديث والنمو. ومن هنا يرى غارودي بأن مسؤولية الفلسفة الوضعية في أزمة الحضارة الغربية مسؤولية كبيرة، فقد " انتهى هذا العلم المنفصل عن غاياته إلى أن يتجاهل وجود أي من الأشياء التي لا ترى، أو لا تقاس كالحب والجمال والإيمان.. ولقد أصبح هذا العلم المنفصل عن غاياته الإنسانية والربانية "دين الوسيلة" الذي يضع قوة العملاق تحت تصرف قزم فاسد منحرف، واضعا بين يديه تقنية يمكن أن يبيد بما أي أثر للحياة على الأرض اليوم". هنا إذن تكمن مشكلة العلم الوضعي، فهو علم أحادي البعد، لا يرى في الأشياء والظواهر بما فيها الإنسان سوى بعدها المادي، بينما يستبعد منها أبعاد الحب والجمال والإيمان، وتحت تأثير هذا العلم ظهر نمط حديث من العقلانية هو العقلانية الأداتية، وهي التي تتوسل بالعقل الأداتي، وهو عقل حسابي مادي يستهدف السيطرة على الطبيعة والسيطرة على الإنسان، فكانت العقلانية الأداتية كما ترى مدرسة فرنكفورت مظهرا من مظاهر أزمة الحداثة الغربية على اعتبار أن هذه الأخيرة اتخذت من العقل الأداتي الوضعي أساسا لها. فالعلم الوضعي بذلك كان نقمة على الإنسان بدل أن يكون نعمة عليه، وعلى هذا لا ينبغي كما يقول غارودي أن نغتر بالتقدم الذي قادنا إليه العلم الوضعي، فهو تقدم زائف باعتباره تقدم مادي تلازمه العديد من الآفات والأزمات على غرار الأزمة الايكولوجية

[1] د.شريف طاوطاو ،التغيير الحضاري في منظور روجيه غارودي ،مرجع سابق ،ص5.

التي تمثل واحدة من المخاطر التي تهدد مستقبل الإنسان والحضارة المعاصرة، دون أن ننسى الأزمة الأخلاقية التي تؤشر عليها النزعة العدمية التي انتهت إليها الحداثة الغربية، وخصوصا في مرحلتها المتأخرة (زمنيا وقيميا)، وهي الحداثة الفائقة أو المفرطة كما يسميها جيل ليبوفتسكي، أو الحداثة السائلة بحسب تعبير زيغمونت باومان، بحيث افتقدت القيم الغربية إلى معايير متفق عليها للخير والشر، والصواب والخطأ، والحسن والقبح.

إن مشكلة النموذج الغربي في النمو الذي أشرنا إليه قبلا، تكمن بحسب غارودي في الاهتمام بالوسائل دون اعتبار للغايات أو للقيم الإنسانية، فالمكيافيلية (الغاية تبرر الوسيلة) هي سمة هذا النموذج، وهو ما يظهر في الممارسة السياسية فضلا عن الممارسة الاقتصادية أو غيرها، وقد أفضى ذلك إلى ظهور ديانة جديدة في الغرب يطلق عليها غارودي "ديانة عبادة الوسائل"، في مقابل ديانة التوحيد، حيث اتجه الإنسان المعاصر نحو عبادة آلهة زائفة أو بالأحرى أصنام جديدة، وهو ما يسميه غارودي بالفيتشية أو عبادة الأشياء (fetichisme) ، وهي الديانة التي ستقود الغرب إلى الانتحار، حيث يقول في ذلك: " والسبب الأساس لهذا التخاذل الانتحاري أنه خلال القرون الخمسة المنصرمة لم تعد الحضارة الغربية إلحادية وحسب، بل أصبحت تتصف بالشرك، فالنمو، والجنس، والعنف، والمال، والقومية، غدت غايات بذاتها. وبتعبير آخر، أصبحت آلهة مزيفة لها".

فقد أفضت هذه الفيتشية، كما يقول غارودي، إلى حياة اللامعنى، حيث الفوضى والصراع وإرادة القوة، والترف... الخ. وقد وصف جيل ليبوفتسكي هذه الحالة الحضارية التي انتهى إليها الغرب ب"عصر الفراغ"، حيث يقول: "إن الفراغ هو الذي يحكم الآن"[1]، مدللا على ذلك بظاهرة الترف التي تميز الحضارة الغربية في مرحلة الحداثة والحداثة الفائقة (مابعد الحداثة)، وقد رأي في هذا الترف مؤشرا قويا على الأزمة الحضارية للغرب التي قد تنتهي به إلى الإفلاس، ومن ثمة، إلى الأفول، حيث يقول في ذلك: " إن الترف . ولأنه مرادف للتصنع [التكلف والتجاوزات

[1] جيل ليبوفتسكى، عصر الفراغ. الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، تر. حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1،2018، ص 12.

والغطرسة . فلا يمكنه إلا أن يسرع قلق الروح، وأن يبعدنا عن أفراح البساطة، والاستقلال والقوة الداخلية. بالإضافة إلى جعله الناس تعساء بواسطة سباق لا نهاية له لنيل الملذات الكاذبة، وبإضعافه الأجساد والأرواح، فإن الترف مسؤول أيضا عن فساد الأخلاق، وعن سقوط المدن "[1]. ومعلوم أن ابن خلدون قد سبق هؤلاء بقرون إلى تأكيد دور الترف في انهيار الحضارة[2]، بما يؤكد أن مخاوف غارودي من انتحار الغرب هي مخاوف مؤسسة، وينبغي حملها على محمل الجد.

ومن المهم الإشارة هنا إلى الخلفية الماركسية في تفكير غارودي النقدي، فنموذج النمو المعني بالنقد هنا هو بدون شك النموذج الرأسمالي، فلطالما اعتبرت الماركسية الرأسمالية عدوها اللذوذ الذي تسبب في أزمة الإنسان والحضارة، بالنظر إلى الأسس التي تقوم عليها الرأسمالية وأهمها الحرية الفردية، غير أن ما يميز غارودي هو أنه لا ينظر إلى الرأسمالية بوصفها نظاما اقتصاديا فحسب، ولكنه يرى فيها نموذجا معرفيا له رؤية خاصة للإله وللكون وللإنسان والحياة، وهنا مكمن خطورته، ثمة ملاحظة أخرى وجب الإشارة إليها، وهي التطور الذي ميز تفكير غارودي، فقد غلب عليه التحليل المادي الماركسي حتى فترة الثمانينات من القرن الماضي، وهي الفترة التي تميزت باعتناقه للماركسية بشكل يكاد يكون دوغمائي، غير أن اعتناقه للإسلام منذ العام 1982، جعل مقارباته للظواهر تتغير نوعا ما أو بالأحرى تتوسع، حيث صار يعتمد على الرؤية الإنسانية التوحيدية كمرجعية معرفية في مقارباته، وهي رؤية مركبة يحضر فيها الإسلام الكوني المنفتح على الديانات السماوية والحكم الإنسانية من جهة، والنزعة الإنسانية التي تعود مرجعيتها الأولى إلى الفلسفة الماركسية.

[1] د جيل ليبوفتسكي، إليت رو: الترف الخالد من عصر المقاس إلى زمن الماركات، تر. الشيماء محلي، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2018. ص 11.

[2] د.شريف طاوطاو ،التغيير الحضاري في منظور روجيه غارودي ،مرجع سابق ،ص7.

ثانيا : التغيير الحضاري المنشود: طبيعته، ومعالمه

1- طبيعة التغيير الحضاري المنشود

إن دراسة غارودي للحضارة الغربية لم تكن في نظرنا دراسة فلسفية تأملية تروم وضع نظرية أو مقاربة في فلسفة الحضارة تفسر لنا أسباب قيام الحضارات وأفولها، على عادة ما يفعل فلاسفة الحضارة، بل إن ما كان يرومه هو الوقوف على أسباب ومظاهر التأزم في الحضارة الغربية، ومن ثمة، محاولة تقديم حلول لمحاوزة هذه الأزمة، بعبارة أخرى، فهو لم يكن يهدف إلى البحث عن الحقيقة لذاتها كدأب أي تفكير فلسفي يروم الحقيقة المطلقة، وإنما كان يهدف إلى نقد النموذج الحضاري الغربي، ومن ثمة، البحث عن نموذج حضاري بديل، وهذا ما يؤكد أن فلسفة غارودي هي فلسفة فعل تروم التغيير وليس التأمل، كيف لا وهو الذي تشرب فلسفة ماركس الذي كان دائما يردد: "ليس المهم تفسير العالم، بل تغييره". ضمن هذا المنظور إذن تنزل فلسفته غارودي في التغيير الحضاري، فهو يرى أن التغيير الحضاري بات مطلبا ملحا ومستعجلا من أجل إنقاذ كوكبنا من الانتحار في ظل الأزمة التي تتخبط فيها حضارتنا المعاصرة، حيث يقول في ذلك: "فالعالم المشروخ، العالم السائر على غير هدى، أي العالم ذو الإرادة الأكثر عبثية والأدعى للشفقة، لا يمكنه أن ينجو من التفسخ ومن الموت، بأية وصفة سحرية ذات مفعول فوري، سواء أكانت اقتصادية، أو سياسية، أو دينية. علما بأن الطفرة لا تحتمل التأجيل لأنها الوحيدة القادرة على إنقاذ القرن الواحد والعشرين من الانتحار الكوكي، وعلى هيئة الانبعاث والنشور " [1].

ففي هذا النص يؤكد غارودي أن العالم في طريقه إلى التفسخ والموت (الانتحار)، وكأني به هنا يرد على ذلك السؤال الذي طرحه إدغار موران وجعله عنوانا لأحد مؤلفاته ألا وهو: هل نسير إلى الهاوية؟"، وهو سؤال فلسفي استشرافي خطير يخص مستقبل ومصير الحضارة المعاصرة، ولا شك أن سؤالا بهذه الخطورة والأهمية يؤكد فعلا خطورة الأزمة التي تتخبط فيها

[1] د.شريف طاوطاو ،التغيير الحضاري في منظور روجيه غارودي ،مرجع سابق ،ص7.

هذه الحضارة . فغارودي بهذا الجواب يؤكد أننا نسير فعلا إلى الهاوية، ولكنه مع ذلك لم يترك الإنسانية تستسلم لهذا السقوط، فمن الممكن، حسبه، بل المطلوب إنقاذ العالم من هذا السقوط، ولكن ذلك يتطلب أكثر من برنامج اقتصادي أو قرار سياسي أو خطاب ديني، إنه "يتطلب طفرة، بمعنى، يتطلب تغيير نوعي جوهري يكون في مستوى هذه الأزمة وخطورتها، يقول : "بمجتمعنا في سبيله إلى الانحلال. فلا غنى عن تحويل جوهري"[1].

إن ما يعنيه غارودي بالتحويل الجوهري هنا هو ما عبرنا عنه بالتغيير الحضاري، كونه يستهدف تغييرا جوهريا في بنية النموذج الحضاري الغربي، وليس مجرد ترميم أو ترقيع جزئي وشكلي يخص جانبا أو بضعة جوانب من جوانب هذه الحضارة كالجانب الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي أو غيره، كما يفعل الغرب عادة كلما تعرض لأزمة من الأزمات التي اعتاد عليها سواء في السياسة كأزمة الحرب الباردة والسباق نحو التسلح بين المعسكرين الشرقي والغربي، أو بعض الأزمات الاقتصادية كارتفاع سعر النفط، وأزمة البطالة وغيرها، يقول غارودي موضحا حقيقة هذا التغيير: "وأزمة بمثل هذه الضخامة تتطلب، كيما تحل، أكثر من ثورة . تتطلب تغييرا جذريا لا لنظام الملكيات وهياكل السلطة فحسب، بل أيضا لبني الثقافة والمدرسة التربية والتعليم، الدين والإيمان، الحياة ومعناها. تغيير العالم وتغيير الحياة ... والفرضية المستبعدة الوحيدة هي الاستقرار في الطريق الراهنة. وليس المطلوب إيجاد أجوبة جديدة لمشكلات قديمة. وإنما نحن مطالبون، إزاء المهام المستجدة التي تواجهنا، بتغيير طريقة طرح الأسئلة بالذات. ومطالبون في المقام الأول بأن نطرح الأسئلة الحقيقية انطلاقا من المشكلات التي تربط بيننا لا من الإيديولوجيات التي تفرق بيننا"[2].

إن غارودي يدعونا إذن، إلى أن نكون في مستوى هذه الأزمة الحضارية وأن نقدر جيدا حجمها، فتصدى لها من خلال تغيير جذري، يتم بمقتضاه ليس فقط تقديم أجوبة جديدة للمشكلات القديمة، بل إعادة النظر في ما نطرحه من أسئلة، أي ما نعتبره عادة مشكلات

[1] اروجيه غارودي، البديل، تر. جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط2، 1988، ص 07
[2] د.شريف طاوطاو ،التغيير الحضاري في منظور روجيه غارودي ،مرجع سابق ،ص9.

أساسية، فلابد من طرح الأسئلة الحقيقية، وإذا شئنا استخدام عبارة طه عبد الرحمن، قلنا طرح "السؤال المسؤول"[1]، وهو السؤال الذي يفرض علينا تحمل مسؤوليته، بحيث يضعنا أمام المشكلات الحقيقية لا أمام المشكلات الزائفة، كما أنه يجعلنا نتحمل مسؤولية التفكير في الأجوبة دون الاكتفاء بالسؤال. ولا ينسى غارودي مطالبتنا في هذا الصدد بترك خلافاتنا الإيديولوجية جانبا، لأن المشكلات التي بحاجها واحدة، فالإنسانية اليوم أشبه بركاب سفينة تواجه الغرق، فالجميع هنا عليه أن يعمل على قدر طاقته على إنقاذ هذه السفينة، لأنها في حال غرقت ستغرق بكل من فيها دون تمييز بين جنسيات الركاب أو لغاتهم أو دياناتهم أو إيديولوجياتهم، فكذلك هو حال العولمة، لقد جعلت العالم قرية صغيرة، وهو ما أدى إلى وحدة مشكلاته، فمشكلة الإرهاب التي تضرب دولة في الجنوب يظهر أثرها في الشمال، وإذا أصيب الاقتصاد الأمريكي بالتضخم، فإن آثار ذلك لا تتوقف عند حدود أمريكا فقط، فهل يستطيع أحد، والحال كذلك، أن يقول بأن مشكلة الإرهاب أو مشكلة اخبار الدولار لا تعنيني.

ضمن هذا المنظور الحضاري الذي يتسم بالمسؤولية الفكرية قدم غارودي مشروعه الفكري، فهو مشروع حضاري إنساني كوني أراده أن يكون بديلا للنموذج الحضاري الغربي الحالي، إنه مشروع "بناء مستقبل ذو وجه إنساني"، كما عبر عنه في العديد من مؤلفاته على غرار كتابه الهام: "كيف نصنع المستقبل؟"، الذي جاء كإجابة على السؤال الأساسي الذي طرحه في كتابه الآخر الذي وسمه بعنوان : "كيف صنعنا القرن العشرين؟"، فهذا الكتاب الأخير يشخص الداء أو الأزمة، وأما الكتاب الذي قبله فيصف العلاج أو الحل. وفي هذا السياق أيضا كتب كتابه "البديل"، الذي يكشف عنوانه عن مضمونه، حيث جاء فيه قوله: "أن نعاني من مصير أو أن نشيد تاريخا. إن هذا الكتاب مبني على هذا الاختيار. ليس هو برنامج، وإنما مشروع حضارة"[2]، فالكتاب بهذا المعنى لا يقدم برنامج عمل، أي وصفة سحرية استعجالية، كما سماها، على طريقة رجال السياسة والاقتصاد، بل أراد تقديم مشروع حضاري بديل، فكتاب "البديل"، كما

[1] طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، بيروت والدار البيضاء، لمركز الثقافي العربي، ط1، 2002، ص14.

[2] د.شريف طاوطاو ،التغيير الحضاري في منظور روجيه غارودي ،مرجع سابق ،ص9.

وصفه صاحبه، يمثل "نداء وحافزا لكل من يحب المستقبل، ولكل من يجد معنى لحياته وفرحها في فعل المساهمة في الخلق. الخلق بالعمل الفني، بالإيمان الديني، بالحب، بالفكر، أو بالثورة".

ويتوجه نداء غارودي بالخصوص إلى الشبيبة، فهو يعول عليها في تحقيق التغيير الحضاري المنشود (الطفرة)، مبررا ذلك بقوله: "لأن الشباب هو أن نكون قادرين على أن نتصور، وعلى أن نحيا حياة مختلفة جذري الاختلاف عن تلك التي نعيشها اليوم".

إن المستقبل للشبيبة، ومن ثمة، فمسؤولية التغيير الحضاري تقع على عاتق هذه الشبيبة، إذا أرادت أن تحيا حياة مختلفة عن تلك التي قادتنا إليها الحضارة الغربية، حياة المخدرات والإجرام والانتحار والاغتراب والانحلال الأخلاقي والفراغ الروحي والبؤس وغيرها مما يسميه غارودي ب "حياة اللامعنى"، يقول: "إن مهمتنا هي أن نجمع جميع الناس ذوي الإيمان – أيا كان إيمانه ضد العالم الحالي، عالم اللامعنى، وأن نخلق نويات [ج. نواة لمقاومة اللامعنى، شاجبين ومقاتلين كل ماهو مناقض لوحدة العالم السمفونية، حيث يستطيع كل طفل وكل امرأة وكل رجل أن يطور تطويرا تاما جميع الثروات الإنسانية التي حملها في ذاته، لكي يحمل كل شعب وكل إيمان إسهامه إلى وحدة العالم المخصبة"[1].

2- معالم التغيير الحضاري المنشود

بعد أن تعرفنا على طبيعة التغيير الحضاري الذي يدعونا إليه غارودي، وتبين لنا أنه تغيير جذري يستهدف النموذج الحضاري الغربي في جوهره، من المهم أن نتعرف على معالم النموذج الحضاري البديل الذي يقترحه لإنقاذ الإنسان والحضارة من الانتحار. فماهي معالم هذا المشروع يا ترى؟

[1] روجيه غارودي، نحو حرب دينية؟ جدل العصر، تر. صياح الجهيم، الجزائر، بيروت، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، دار الفارابي، ط3، 2001، ص81.

في الواقع أن المشاريع الفكرية الداعية إلى التغيير الحضاري كثيرة كثرة نقاد الحضارة الغربية، سواء في الفكر الغربي أو في الفكر العربي والإسلامي، ولكن لكل مشروع خصوصياته بحسب اختلاف المشارب الفكرية والإيديولوجية لأصحابها، ومشروع غارودي الفكري يمثل أحد هذه المشاريع الكبيرة، ولعل ما يميز هذا المشروع هو كثرة الانعطافات، أن غارودي بدأ مسيرة حياته، وهي ذاتها مسيرته الفكرية[1]، مسيحيا ثم اعتنق الماركسية الأرثوذوكسية في شكلها الستاليني، قبل أن ينقلب عليها ليعتنق شكلا جديدا من الماركسية هو ما يمكن أن نسميه بالماركسية الإنسانية أو المؤنسنة، وأخيرا استقر على دين الإسلام، على أن هذه التحولات كما قلنا هي بمثابة انعطافات لا قطائع، ذلك أن اعتناقه للإسلام لا يعني انقلابه على الماركسية ولا على المسيحية ليحاول إيجاد نظام معرفي يربط بين هذه الاتجاهات، وهذا الناظم هو ما اصطلحنا عليه سابقا بالرؤية التوحيدية الإنسانية، وضمن هذا الإطار الفكري يتنزل مشروعه الكبير حول حوار الحضارات، الذي رأى فيه المشروع البديل للحضارة الغربية، أو مشروع الأمل كما أطلق عليه في أحد كتبه[2]، فحوار الحضارات يعني الإخصاب المتبادل بين الحضارات، حيث أن كل حضارة لديها ما تعلمه للأخرى، بقدر ما تتعلم منها بدورها، فنحن إذن إزاء سمفونية حضارية لا مجال فيها لهيمنة نموذج حضاري على آخر، كما هو حاصل اليوم مع العولمة حيث يهيمن النموذج الحضاري الغربي على بقية الثقافات والحضارات، بالرغم من أن الحضارة الغربية لا تمثل إلا حضارة من بين حضارات كثيرة، بل هي كما يقول غارودي، تمثل عرضا طارئا قياسا إلى حضارات أخرى أكثر منها عراقة ورسوخا في التاريخ[3].

إن ما يميز هذا المشروع الفكري الحضاري لغارودي هو أنه مشروع إنساني يهدف إلى تنمية الإنسان تنمية شاملة ومتكاملة، دون اختزال لأبعاده، ودون المفاضلة بينها على نحو ما نجده في النموذج الحضاري الغربي حيث يتم التركيز على البعد المادي مع إهمال الأبعاد الأخرى،

---

[1] يعد روجيه غارودي من بين المفكرين الذين تعد سيرة حياتهم ترجمة الفكرهم، بوصفه مفكرا مناضلا عمل على تحسيد الأفكار التي أمن بها.

[2] د.شريف طاوطاو ،التغيير الحضاري في منظور روجيه غارودي ،مرجع سابق ،ص10.

[3] روجيه غارودي، حوار الحضارات، تر. عادل العوا، بيروت - باريس، منشورات عويدات، د. ط، 1986، ص 37.

وبخلاف ذلك، فإن غارودي يرى أن كل نمو لا يؤدي إلى تنمية الإنسان تنمية شاملة تأخذ بعين الاعتبار الرؤية التركيبية للإنسان، بما من شأنه أن يحقق التكامل والتوازن بين جوانب شخصيته وأبعادها المادية والمعنوية، لا يعد تنمية حقيقية، ولا تقدما حقيقيا، وفي هذا النموذج من النمو يكون الإنسان غاية لا وسيلة، بما من شأنه أن يحرر هذا الإنسان من الاستيلاب والتشيؤ، ويحفظ له كرامته ومكانته في الوجود، قال تعالى: (ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر) [الإسراء:70][1]، وذلك بوصف الإنسان خليفة الله في الأرض، كما جاء في قوله تعالى: (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعلك في الأرض خليفة) [البقرة:30]. فاستنادا لهذا المنظور الإنساني التوحيدي للتنمية، يرفض غارودي مقولة تقدم الغرب التي يتمسك كما دعاة الحداثة والتنوير من أنصار النموذج الحضاري الغربي، فما يراه هؤلاء تقدما يعتبره غارودي انحطاطا وإفلاسا وأزمة طالما أنه لم يؤد إلى تحقيق إنسانية الإنسان وسعادته بقدر ما أدى إلى انحطاطه وتعاسته وشقائه. فالإنسان الغربي إنسان مأزوم تبعا التأزم حضارته، بالنظر إلى العلاقة الجدلية بين الإنسان والحضارة .

وغارودي بهذا المنظور الحضاري التشاؤمي، إنما يؤكد ما ذهب إليه الكثير من المفكرين منهم على سبيل المثال لا الحصر تشارلز فرنكل في كتابه "أزمة الإنسان الحديث" وأريك فروم في كتابه "الإنسان بين الجوهر والمظهر"، و"هربرت ماركيوز" في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد"، وكولن ولسون في كتابه "سقوط الحضارة"، ورينيه غينون في كتابه "أزمة العالم الحديث"، وإدغار موران في العديد من كتبه منها مثلا "هل نسير إلى الهاوية" وكذا "إلى أين يسير العالم؟"، وغير هؤلاء من المفكرين كثير ، سواء في الفكر الغربي أو فالفكر الإسلامي.

هكذا إذن، وعلى ضوء هذه الرؤية النقدية للحضارة الغربية، يقدم غارودي مشروعه الفكري البديل الذي كان منطلقه سؤال رئيس هو: كيف نبني مستقبلا ذو وجه إنساني ؟، وهو "السؤال المسؤول" الذي ظل يبحث له عن جواب خلال مسيرته الفكرية الحافلة بالنضال السياسي والنشاط الفكري، ما جعله يتقلب بين المذاهب والعقائد الدينية والفلسفية، يأخذ من هذا ومن

[1] سورة الإسراء الآية :70

ذاك بما ينسجم مع رؤيته الإنسانية التوحيدية يقول موضحا معالم هذا المشروع: "الطفرة الجذرية الكبرى في التطور الإنساني لا يمكن أن تتحقق بتدابير سياسية واقتصادية لا غير، وهي التدابير الضرورية لذلك التغيير، بل يجب أن تنهض على تحول حقيقي للإنسان بالذات، باختياره للغايات الأخيرة التي سوف تتيح له بحق وحقيق أن يصبح إنسانيا. وفي هذا ما يفترض قيام قطيعة مع الأنماط الموروثة للتشكل، التي لم تتمكن حتى هذه اللحظة من تحقيق الإنسانية الكاملة للإنسان، أعني الوحدة الإنسانية الحقة التي تتيح للجميع في العالم التفتح الكامل لإمكانيات كل فرد".

فمن الواضح هنا أن التغيير الحضاري الذي يناضل غارودي فكريا وسياسيا من أجل تحقيقه هو تغيير يستهدف استعادة إنسانية الإنسان المهدورة، أو "الإنسان الإنساني"، كما يسميه، بعد أن أفرغ النموذج الحضاري الغربي الإنسان من إنسانيته فعمل على امتهانه واستلابه واستغلاله، وعامله معاملة المادة، فكان لا بد من طفرة، وهذا الطفرة لن تتحقق في نظر غارودي إلا بثورة ثقافية تستهدف، تستهدف ثلاثة تغييرات جوهرية، هي[1]:

- تغيير علاقة الإنسان بالله (الإيمان).
- ثانيا، تغيير علاقة الإنسان بالطبيعة.
- ثالثا، تغيير علاقته بغيره من الناس.

ولكي تتحقق هذه الثورة الثقافية، لابد في نظر غارودي، من انقلاب جذري يمس المستويات التالية [2]:

1. في التربية، التي لا يجوز أن تكون بعد اليوم جاهلة لرسالتها الجوهرية: البحث عن الغاية الأخيرة وعن معنى الحياة .

[1] د.شريف طاوطاو ،التغيير الحضاري في منظور روجيه غارودي ،مرجع سابق ،ص10.
[2] د.شريف طاوطاو ،مرجع نفسه ،ص10.

2. في مفاهيمنا حول "الفنون" كي تتوقف عن الإسهام في تفسخ الإنسان منذ شبابه، وكي تستعيد على العكس (لا رجوعا إليها وإنما استمرارا بما) وظيفتها كبشارة تحمل وعد المستقبل قيد التبرعم.
3. في الحب الذي لا يستعيد بقدسية معناه الإنساني، تصديا لجميع الانقلابات وأبواب الفساد الحالية لدى شبيبة مسترسلة مع ممارسة الجنس دون حب.
4. في الإيمان أخيرا، والذي يجب أن نحرب تخطيط مراحله عبر التجربة الرائعة في "فاتيكان 2" وعبر لاهوتيات التحرر التي تستعيد مع الإيمان بحمها القطبي، بما هو أبعد مدى من التنوع، المتعارك أحيانا، في نطاق مجموع الديانات.

المبحث الثالث : موقف مفكري العرب من النموذج المعرفي الغربي

1. نقد النموذج المعرفي الغربي:

ينصب اهتمام المسيري في جل أعماله الفكرية على ممارسة النقد المنهجي والمعرفي الذي م أن يؤدي إلى إبراز تهافت النموذج المعرفي الغربي وتأكل مرجعياته، وبيان أوجه قصوره وه ومحدودية نتائجه وعدم ملاءمته للفطرة الإنسانية.

ممارسة النقد المنهجي على مسلمات ومنطلقات النموذج المعرفي الغربي، لا يعني لدى المسيري التنكر التام لمزاياه ومحاسنه، أو النظر إليه كأنه شر مطلق أو فشلا محقق، إنما النقد هو رغبة جادة حول من حالة التبعية المطلقة والعمياء للنماذج المعرفية الغربية إلى حالة المساءلة والمراجعة المعرفية المنهجية لأصوله وخلفياته الفلسفية والثقافية، والسعي بعد ذلك إلى إزاحته عن مركزيته المزعومة قديم بدائل معرفية تستجيب لتطلعات الأمة وتعبر عن رؤيتها الكلية، وقد ذهب المسيري في هذا الصدد إلى أن «كل من يود أن يطور مشروعة معرفية حضاريا مستقلا عليه أن يبدأ – شاء أم أبي بنقد المشروع الغربي نظرا لذيوعه وهيمنته».[1]

[1] المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز،مرجع سابق ، ص72.

ومن أجل تحقيق هذه الغاية، قدم المسيري ورقة بحثية مهمة موسومة ب: (الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية)[1] تطرق فيها إلى بعض العناصر نجملها في الآتي:

أ- **تأكيد نسبية الغرب:** يهدف النقد إلى توضيح مدى نسبية النموذج المعرفي الغربي، وذلك بالتخلص من الإحساس المتصاعد مركزية الغرب ونزع صفة العالمية والمطلقية عنه، «فإذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق، فإنه يجب أن يستعيد نسبيته»[2]، أي أن الغرب يجب أن ينظر إليه بوصفه بقعة جغرافية متعينة وتشكيل حضاري ضمن تشكيلات حضارية أخرى، وليس عالميا ومطلقا.

ب. تراجع المركزية الغربية: عرفت الحضارة الغربية في لحظتها الراهنة – حسب المسيري – نوعا من التراجع الذي توشك أن تفقد بسببه مركزيتها، فظهرت مراكز حضارية جديدة ناجحة مثل اليابان والصين ودول شرق آسيا وبعض دول أمريكا اللاتينية، وبالتالي لم يعد النموذج الحضاري الغربي هو النموذج الوحيد والمطلق الذي يجب على العالم أن يحذو حذوه ويسير في هديه.

ج – دراسة أزمة الحضارة الغربية: من نافلة القول، أن النموذج المعرفي الغربي قد حقق نجاحات مادية وحضارية باهرة لا يمكن إنكارها، لكن بالرغم من ذلك، هناك جوانب ضعف ومواطن خلل اعترت تطبيقاته، أدت إلى أزمات حادة ومتعددة الأشكال أصابت البشرية في مقتل. لذا فإن دراسة تجليات أزمة الحضارة الغربية المعاصرة والبحث في عللها وأسبابها، يعد الآن ضرورة ملحة وخطوة مهمة، وقد كانت مدرسة فرانكفورت[3] (معهد الأبحاث الاجتماعية لفرانكفور)[4] سباقة إلى هذه الخطوة، حيث اتخذت من أزمة الحضارة الغربية موضوعة للدراسة

---

[1] المسيري، عبد الوهاب (الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية)، مرجع سابق، ص125.

[2] المقال نشر على صفحات مجلة إسلامية المعرفة الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 5، السنة : 2 (دس)

[3] المسيري، عبد الوهاب الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية)، ص126.

[4] مدرسة فرانكفورت (معهد الأبحاث الاجتماعية ل فرانكفورت): هو حركة فلسفية - اجتماعية . نفسية نشأت بمدينة فرانكفورت الألمانية سنة 1923م، بدأ انبثاقها التاريخي ببروز أفكار أدورنو Adorno وهوركهايمر Horkheimer وماركوز Marcuse، حيث تناول أعضاء هذه المدرسة مفاهيم: العقل الأداتي وثقافة البعد الواحد والهيمنة والتقانة وغيرها.. وقد أطلق على هذه المدرسة تسمية النظرية النقدية مع نشر هوركهايمر مقاله التأسيسي المشهور (النظرية التقليدية والنظرية النقدية) الذي عرض فيه مفهوم النقد الذي يجب أن ينصب على المجتمعات الغربية المعاصرة قصد

العلمية والفلسفية، فقد لعب رواد هذه المدرسة دورا هاما في رصد مختلف الأعراض البانولوجية المرضية التي عرفتها المجتمعات الغربية كالتشيو والاغتراب والهيمنة وضياع المعنى وغيرها.

د. المراجعات الجديدة للعلوم الغربية: ترتفع اليوم العديد من الأصوات المطالبة بضرورة إعادة النظر في المسلمات العلمية والمنهجية التي قامت عليها العلوم الغربية المعاصرة، خاصة ما تعلق منها بالتاريخ الغربي، حيث يدعو البعض إعادة كتابة تاريخ الاستعمار من منظور الشعوب المستعمرة التي عانت من ويلات الاستعمار الان الذي لم يتوانى عن سحق هويتها وتبديد مقدراتها بذرائع واهية، مرة باسم نشر الحداثة والتقدم باسم الديمقراطية وأخرى باسم الحرية وحقوق الإنسان. ضف إلى ذلك تنامي ظاهرة مراجعة أن ومنطلقات علم النفس وعلم اللغة الغربيين، حيث كشفت هذه المراجعة عن مدى الخلل المع والأخلاقي الذي وقعت فيه بعض نظريات علم النفس وعلم اللغة، وهي. توضح عمق الأزمة المعرفة والمنهجية التي تعيشها العلوم الطبيعية منذ بزوغ فجر القرن العشرين إلى اللحظات الراهنة.

2. توضيح نقائص النموذج المعرفي الغربي:

يؤكد المسيري على خطوة أساسية لابد منها للتحرر من قبضة النموذج المعرفي الغربي الفولاذية، ومن هيمنته على العقول والقلوب، تتمثل هذه الخطوة في إظهار وتوضيح نقاط ضعف النموذج المعرفي الغربي ومواطن قصوره التي يمكن حصرها في العناصر الأتية:

أولا: أنه نموذج معاد للإنسان: بحسب قناعة المسيري، فإن النموذج المعرفي الغربي يضمر نزعات عدمية معادية للإنسان، فهو : مشروع يقوم على تصفية ظاهرة الإنسان كظاهرة متفردة ومتميزة في الكون، لأنه يركز على البعد المادي الحسي وينكر أو يهمش الأبعاد الروحية والميتافيزيقية للإنسان.

الكشف عن آليات السيطرة والهيمنة التي تتحكم في الأفراد والجماعات. ينظر إلى: بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1 ،2010 وينظر أيضا: المحمداوي، علي عبود، الإشكالية السياسية للحداثة، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الجزائر، المغرب، ط1، 2011.

ثانيا: استحالة المشروع المعرفي والحضاري الغربي : يحاول المشروع المعرفي الغربي أن يلغي كل المسافات الموجودة بين الظواهر، وأن يسد كل الثغرات بين .. الكائنات، ليصل إلى القانون العلمي العام، لكنه «مشروع مستحيل من الناحيتين المعرفية والعملية» [1] فمن الناحية المعرفية يتصور هذا النموذج أن الواقع بسيط ومسطح يمكن إزالة كل الفوارق فيه بين الدال والمدلول والأسماء والمسميات، لتتحقق المعرفة التامة، وهي غاية عزيزة التحقق وعسيرة المنال، ما دام الواقع ليس كما يبدو للوهلة الأولى، فهو مركب ومعقد ومتشابك العناصر والأجزاء، بحيث تصبح الإحاطة بكل تفاصيله مسألة مستحيلة، أما من الناحية العملية، فإن المشروع الحضاري الغربي مبني على الرغبة الشديدة في التحكم والسيطرة على الأشياء من المتناهية في الصغر إلى المتناهية في الكبر، التتجسد نبوءة فرنسيس بيكون في (أن نصبح) أسيادا على الطبيعة وليس فقط أبناء لها، لكن هذه الرغبة ستصل إلى طريق مسدود لأن الإنسان أضعف من يحيط علما بكل شيء فضلا عن أن يتحكم فيه ويسيطر عليه، أنه أعجز. بالرغم من الترسانة العلمية التي امتلكها – أن يتحكم في نفسه التي بين جنبية فكيف يتحكم في العالم المستقل عنه؟

ثالثا: فشل النموذج المعرفي الغربي في تفسير ظاهرة الإنسان: يتمتع النموذج المعرفي الغربي بمقدرة هائلة على رصد حركة الأشياء ودراستها بأسلوب علمي رصين إلا أن هذه المقدرة مرتبطة أساسا بالجوانب المادية من الأشياء فقط، في حين أن الإنسان ظاهرة: تتجاوز المعطي المادي الخالص، سلوكه سواء في نبله أو ضعته، في بطولته أو خساسته ليس ظاهرة مادية محضة ، إنما هو ظاهرة مركبة لأقصى حد، تتشكل من مشاعر وأحاسيس، ويتداخل فيها الحس الخلقي بالحس الجمالي، وهي أمور لا يمكن تفسيرها على أساس مادي بحت، ومن هنا فشلت النماذج المادية في تفسير إصرار الإنسان على أن يجد معنى للكون، بل أنه حينما يفقد معنى الوجود يفقد معه كل رغبة في الاستمرار والبقاء، ولأن العلم في نموذجه المادي لم يستطع أن يجيب عن أسئلة الإنسان الكلية والنهائية فقد لجا الإنسان إلى الفن و

[1] المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص89.

الدين ، لأن الدين والفن كما يرى على عزت بيجوفيتش «مرتبطان بالإنسان منذ أن وجد على الأرض، أما العلم (المادي) فهو حديث»، ته ولأنه يدور في إطار نماذج مادية خالصة، فقد فشل في تفسير الإنسان وإيجاد حلول ناجعة لمشاكله النفسية والروحية المتزايدة بحدة[1]. "

[1] المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص90.

الفصل الثاني:

رؤية إسماعيل راجي الفاروقي للآخر الحضاري.

المبحث الأول: إسماعيل راجي الفاروقي (حياته و مؤلفاته).

المبحث الثاني: التثاقف الحضاري من منظور إسماعيل راجي الفاروقي.

المبحث الثالث: تجاوز الفكر الغربي المعاصر و مشروع إسلامية المعرفة في فكر الفاروقي.

المبحث الأول: اسماعيل الفاروقي

المطلب الأول: نشأة إسماعيل راجي الفاروقي

إسماعيل راجي الفاروقي آل العربية : إسماعيل راجي الفاروقي (1يناير 1921 – 27 مايو 1986) كان الفلسطيني – الأميركي الفيلسوف. قضى عدة سنوات في جامعة الأزهر في القاهرة ، ثم درس في عدة جامعات في أمريكا الشمالية، بما في ذلك جامعة ماكجيل في مونتريال . كان أستاذاً للدين في جامعة تمبل ، حيث أسس وترأس برنامج الدراسات الإسلامية

.كان الفاروقي أيضًا مؤسس المعهد الدولي للفكر الإسلامي .كتب أكثر من 100 مقال لمجلات علمية مختلفة ومجلات بالإضافة إلى 25 كتابًا ، من أبرزها كتاب الأخلاق المسيحية: تحليل تاريخي ومنهجي لأفكارها المهيمنة .كما أسس مجموعة الدراسات الإسلامية التابعة للأكاديمية الأمريكية للدين وترأسها لمدة عشر سنوات. شغل منصب نائب رئيس ندوة السلام بين الأديان والمؤتمر الإسلامي اليهودي المسيحي ورئيس الكلية الإسلامية الأمريكية في شيكاغو.

في مايو 1986 ، قُتل الفاروقي وزوجته في منزلهما في بنسلفانيا ، في هجوم بسكين ارتكبه جوزيف لويس يونغ ، المعروف أيضًا باسم يوسف علي. اعترف يونغ بارتكاب الجريمة وحُكم عليه بالإعدام وتوفي في السجن لأسباب طبيعية في عام 1996[1].

[1] إسماعيل راجي الفاروقي، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات، ص 52

المطلب الثاني : اسماعيل الفاروقي حياته و مؤلفاته

ولد الفاروقي في يافا في فلسطين تحت الانتداب البريطاني (الآن جزء من تل أبيب ، إسرائيل [1] .(كان والده عبد الهدى الفاروقي قاضيًا إسلاميًا ومتدينًا على دراية بالعلوم الإسلامية. تلقى الفاروقي تعليمه الديني في المنزل من والده وفي المسجد المحلي. بدأ في الالتحاق بالمدرسة الفرنسية الدومينيكية Collège des Frères de Jaffaفي عام 1936.

أول تعيين له كان مسجلاً للجمعيات التعاونية (1942) في ظل حكومة الانتداب البريطاني في القدس ، التي عينته عام 1945 حاكمًا لمنطقة الجليل . بعد خطة تقسيم فلسطين ، وإنشاء دولة إسرائيل اليهودية المستقلة عام 1948 ، هاجر الفاروقي في البداية إلى بيروت ، لبنان ، حيث درس في الجامعة الأمريكية في بيروت ، ثم التحق في العام التالي بجامعة إنديانا .تخرج في كلية الآداب والعلوم ، وحصل على درجة الماجستير في الفلسفة في عام 1949. ثم تم قبوله للالتحاق بقسم الفلسفة بجامعة هارفارد وحصل على درجة الماجستير الثانية في الفلسفة هناك في مارس 1951 ، مع أطروحة بعنوان تبرير الجيدة :الميتافيزيقيا و نظرية المعرفة من قيمة .(1952)

تأثرت أطروحته بعمق بظواهر ماكس شيلر (1874–1928) ، ولا سيما مفهوم الأخير عن الحدس الأكسيولوجي . قال آل فاروقي أن القيمي intuitionism شعور شيلر المتميز عن معرفة، وبالتالي الاعتراف منطق قلب باعتبارها بداهة الحدس العاطفي للقيمة. يمكن لمثل هذا الاعتراف أن يبرر استنباط مساحة مفاهيمية وعملية لظهور نقد لعقل ما بعد التنوير من وجهة نظر فيلسوف غير غربي. ومع ذلك ، قرر العودة إلى جامعة إنديانا ؛ قدم أطروحته إلى قسم الفلسفة وحصل على الدكتوراه في سبتمبر 1952. بحلول ذلك الوقت كان لديه خلفية في

[1] : محمد بن المختار الشنقيطي ،خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، 18/أغسطس/20163 ، ص56.

الفلسفة الكلاسيكية والفكر النامي للتقاليد الغربية. في بداية عام 1953 كان هو وزوجته في سوريا .

ثم انتقل إلى مصر حيث درس مرة أخرى في جامعة الأزهر (1954–1958) بهدف الحصول على دكتوراه أخرى.

في عام 1958 ، عُرض على الفاروقي منصب زميل زائر في كلية اللاهوت في جامعة ماكجيل في كندا . خلال فترة عمله في ماكجيل التي استمرت عامين ، درس اللاهوت المسيحي واليهودية ، وتعرف على الفيلسوف الباكستاني المسلم الشهير فضل الرحمن . خلال هذه السنوات ، كان الفاروقي منشغلاً بهويته العربية المعادية للصهيونية. ذكّر عبد الرحمن في عام 1986 أن معاداة الفاروقي الصريحة للصهيونية ورفضه لعب دور العالم المنفصل "أخاف" زملائه ماكجيل. على الرغم من أنه كان لطيف الكلام مع ابتسامات لا تنقطع ، إلا أنه في ماكجيل كان يعتبر ، على حد تعبير الرحمن ، "شابًا فلسطينيًا مسلمًا غاضبًا". من أجل تحدي آراء الفاروقي العربية عن الإسلام ، وتوسيع نطاق فهمه للأمة ، في عام 1961 ، رتب عبد الرحمن موعدًا لمدة عامين في باكستان في المعهد المركزي للبحوث الإسلامية. كان الرحمن ينوي تعريض الفاروقي للتنوع الثقافي للمسلمين ومساهماتهم في الإسلام. "باستثناء" ، يتذكر عبد الرحمن (1986) فيما بعد ، "كانت عروبه هي التي أثارت قدرًا كبيرًا من النيران داخل المعهد وخارجه ، فضلًا عن تفضيله الأكاديمي للقاهرة.[1]"

في عام 1963 ، بعد عودته إلى الولايات المتحدة ، تم تعيينه أستاذًا زائرًا في مدرسة اللاهوت بجامعة شيكاغو . بين عامي 1964 و 1968 ، أسس الفاروقي نفسه كأستاذ مشارك في قسم الدين في جامعة سيراكيوز ، حيث بدأ برنامجه في الدراسات الإسلامية. في عام 1968 ، قبل منصبًا في جامعة تمبل كأستاذ للدين ، حيث أسس أيضًا برنامج الدراسات الإسلامية. شغل هذا المنصب حتى وفاته في عام 1986.

[1] محمد بن المختار الشنقيطي ، خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين ،مرجع سبق ذكره ،ص57.

الكثير من الفكر الفاروقي، في وقت مبكر يرتبط مع ما اسماه urubah(العروبة). في كتابه الصادر عام 1962 ، حول العروبة: العروبة والدين ، جادل بأن العروبة تضم الهوية الأساسية ومجموعة القيم التي تضم جميع المسلمين ، وهم مجتمع واحد من المؤمنين (الأمة). صاغ الفاروقي فكرة العروبة على عكس أيديولوجيتين مهيمنتين أخريين: القومية العربية والإحياء الإسلامي غير العربي . وبتبني موقفًا جوهريًا صريحًا ، جادل بأن اللغة العربية هي أكثر من مجرد لغة القرآن ، فهي توفر البنية اللغوية الوحيدة الممكنة التي يمكن من خلالها استيعاب المفهوم الإسلامي للعالم. لذلك ، أكد أن العروبة استحوذت على جوهر الوعي الإسلامي وقيمه وإيمانه – فهي لا تنفصل عن هوية جميع المسلمين [1].

كما أكد أن العروبة كانت السياق الوحيد الذي يمكن أن تندمج فيه الدول العربية غير الإسلامية في مجتمعاتها الأكبر. حتى العرب غير المسلمين ، بحسب الفاروقي ، يمكن أن يتماثلوا مع العروبة الواردة في القرآن. في الواقع ، تركت العروبة العرب غير المسلمين والمسلمين غير العرب تحت رحمة الضروريات اللغوية والدينية المشتركة. أي شكل آخر من أشكال الوعي والهوية كان تشويهًا ناتجًا عن التغلغل الاستعماري (الفاروقي ، 1962: 211).

على الرغم من أن القليل منهم قد يشكك في التأثير العربي على العقيدة والثقافة الإسلامية غير العربية أو تأثير المسلمين العرب على العرب غير المسلمين ، فإن التلميح بأن كلاهما يجدان التعبير النهائي والوفاء في تفسير الفاروقي للعروبة قد يعتبره البعض محاولة لترسيخ هيمنة الإسلام العربي ، أو بشكل أدق الثقافة العربية الإسلامية. تجنب كل من القوميين العرب والمفكرين المسلمين غير العرب أجندة الفاروقي للجمع بين المسلمين غير العرب والعرب غير المسلمين من خلال العروبة .في حين أن العديد من المفكرين المسلمين مثل فضل الرحمن اتفقوا مع تأكيد الفاروقي بأن القرآن لا يمكن أن يحقق نفس البلاغة والتعبير في أي لغة أخرى

[1] محمد بن المختار الشنقيطي ، خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين ،مرجع سبق ذكره ،ص58.

باستثناء العربية ، فقد انتقدوا شوفينية الفاروقي العربية الصارخة. لم تفعل إقامة الفاروقي في باكستان الكثير لتغيير مذهبه في العروبة[1] .

وبعد عدة سنوات في الولايات المتحدة بدأ في التشكيك في أسس منصبه السابق. في عام 1968 ، التقى لأول مرة بأعضاء جمعية الطلاب المسلمين (MSA) في جامعة تمبل. أثر التقارب بين الطلاب المسلمين من خلفيات ثقافية متنوعة بشكل كبير على تصوره للهوية العربية مقابل الهوية الإسلامية. في ربيع عام 1968 ، بينما كان مريضًا في مركز جونز هوبكنز لطب العيون ، أسرّ الفاروقي في أحد الأعضاء النشطين في MSA ، إلياس با يونس، "حتى قبل بضعة أشهر ، كنت فلسطينيًا وعربيًا ، ومسلم .. الآن أنا مسلم ويصادف أنني عربي من فلسطين ".

المطلب الثالث : إنجازاته العلمية و مؤلفاته

أولا : إنجازاته العلمية

كان تركيز الفاروقي المبكر على العروبة كوسيلة للإسلام والهوية الإسلامية. كما كان من الذين اقترحوا فكرة أسلمة المعرفة وأسسوا المعهد الدولي للفكر الإسلامي (IIIT) مع طه جابر العلواني ، وعبد الحميد أبو سليمان ، رئيس الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا (IIUM) ، وأنور إبراهيم ، في عام 1980.

خلال السنوات التي قضاها كأستاذ زائر للدراسات الإسلامية وباحث مقيم في جامعة ماكجيل ، وأستاذ الدراسات الإسلامية في المعهد المركزي للبحوث الإسلامية في كراتشي وكذلك أستاذ زائر في جامعات مختلفة في أمريكا الشمالية ، كتب أكثر. 100 مقال لمجلات ومجلات علمية مختلفة بالإضافة إلى 25 كتابًا ، من أبرزها الأخلاق المسيحية: تحليل تاريخي ومنهجي

[1] محمد بن المختار الشنقيطي ، خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين ،مرجع سبق ذكره ،ص59.

لأفكارها السائدة .كما أسس مجموعة الدراسات الإسلامية التابعة للأكاديمية الأمريكية للدين وترأسها لمدة عشر سنوات. شغل منصب نائب رئيس ندوة السلام بين الأديان والمؤتمر الإسلامي اليهودي المسيحي ورئيس الكلية الإسلامية الأمريكية في شيكاغو.

واعتبر الفاروقي وجود إسرائيل إهانة لليهودية بسبب أيديولوجية الدولة الصهيونية . وقال إن الظلم الذي تسببه الصهيونية يستدعي الحرب. اقترح قرارًا يتم بموجبه تفكيك إسرائيل وإزالة الصهيونية من مؤسساتها ، وأن اليهود الإسرائيليين السابقين الذين نبذوا الصهيونية سيعيشون كـ "مجتمع أمومي" ويتحركون بحرية في جميع أنحاء العالم الإسلامي:

[الإسلام] يطالب اليهود بإنشاء محاكمهم الحاخامية الخاصة بهم ووضع كل سلطتهم التنفيذية تحت تصرفه. و الشريعة ، شريعة الإسلام، تتطلب من جميع اليهود لتقديم أنفسهم لتعاليم الشريعة اليهودية كما تفسرها المحاكم الحاخامية، ويعامل تحد أو ازدراء المحكمة الحاخامية كما التمرد ضد الدولة الإسلامية نفسها، على قدم المساواة بعمل مماثل من جانب المسلم تجاه المحكمة الإسلامية[1] .

ثانيا : مؤلفات اسماعيل الفاروقي

مع اكتمال التكوين المعرفي ارتحل الدكتور إسماعيل الفاروقي مجدداً إلى الولايات المتحدة حيث اشتغل منذ أواخر الخمسينيات أستاذا لفلسفة الأديان في عدد من الجامعات الأمريكية والغربية، وله مؤلفات متميزة في هذا المجال فقد صدر له باللغة العربية "الملل اليهودية المعاصرة" ، كما أن له عددا من المؤلفات باللغة الإنجليزية ولم يتم تعريبها، نذكر منها Historical Atlas of the Religions of the World :الأطلس التاريخي لديانات العالم، The Great Asian Religionsأديان آسيا الكبرى، Christian Ethicsالأخلاق المسيحية. وقريب من هذا كتاباته عن اليهود والظاهرة الصهيونية من مثل أصول الصهيونية في الدين اليهودي و Islam and The Problem of Israelالإسلام ومشكلة إسرائيل، وهي

[1] محمد بن مختار الشنقيطي ، خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين ، المرجع السابق ، ص 60.

مؤلفات امتدحها المفكر عبد الوهاب المسيري في موسوعته (اليهود واليهودية والصهيونية) بوصفها استطاعت أن تتجاوز السياسي وصولا إلى المعرفي في فهم الظواهر المرتبطة باليهود.

المبحث الثاني : التثاقف الحضاري من منظور الفاروقي

لقد تأثر الفاروقي مبكرا بالحضارة الغربية وتفاعل معها , حيث في الجامعة الأمريكية بيروت ثم جامعة أنديانا , ثم هارفارد ثم جامعة ماكجل بكندا , وشيكاغو , و سيراكيوز وأخيرا جامعة تنبل بفيلاديفيا. كما تعرف عن قرب على الفكر الديني المسيحي في الغرب من خلال كتاب اللاهوت وألف كتاب Christian Ethics الأخلاق المسيحية بالأضافة الى اهتمامه البالغ واستعابه بالعلوم الشرعية الأسلامية درس في الأزهر الشريف (1954-1958) هذا ما شكل فكر الفاروقي وعقله العلمي وأثر على تصوره الفكري ورؤيته الحضارية ومنهجيته وقراءته المعمقة للفكر الغربي وفلسفته وأصوله وجعلته أكثر اتصالا ومعرفة بحقيقته

وفلسفته وأصوله ومسلماته وجعلته أكثر اتصالاً ومعرفة بحقيقة ما يحمله النموذج المعرفي الغربي من قضايا وطروحات وتناقضات وإشكالات متباينة نعرض لبعض منها في هذه الدراسة من خلال وقوفنا على أدواته في التعامل مع النموذج الغربي[1].

المطلب الأول: التكوين العقلي و المنهجي للفاروقي

وقد أثر ذلك التفاعل على التكوين العقلي والمنهجي للفاروقي حيث جمع بين بعدين رئيسين

أولا : البعد الفلسفي

حيث حصل على درجة البكالوريوس في الفلسفة عام 1941 من كلية الآداب والعلوم بالجامعة الأمريكية ببيروت، ثم حصل على ماجستير "الفلسفة" عام 1949 من جامعة إنديانا ثم درجة الماجستير في "الفلسفة" أيضاً من جامعة هارفارد عام 1951. أما رسالته للدكتوراه فكانت

[1] إسماعيل راجي الفاروقي. "حساب مع الجامعيين"، المسلم المعاصر، العدد31،(مايو 1982), ص47.

بعنوان "نظرية الخير، الجوانب الميتافيزيقية والقيم الأبستمولوجيا للقيم" حيث حصل بها على درجة الدكتوراه عام 1952 من جامعة إنديانا[1].

ثانيا : البعد الشرعي

لقد كانت أسرة الفاروقي اللبنة الأولى التي كونت منهجه ومبدأه واتجاهه الفكري من خلال دور والده والمسجد في تكوينه العقدي والفكري فأراد أن يتخصص ويتعمق هذا ما دفعه للاتجاه الى مصر (الأزهر) حيث قام بدراسة العلوم الشرعية التي كان شغوفا بها والتي ساهمت بشكل أساسي في تحديد رؤيته الفكرية والحضارية

هذا التزاوج والتمازج بين منهج الدراسات الإسلامية والغربية والتحليلات الفلسفية التأملية وتدريسه للعلوم اللاهوتية المسيحية , زيادة على تمرسه في علم مقارنة الأديان كل هذه العناصر مجتمعة شكلت عقل الفاروقي الذي كرس حياته وانشغاله بالقضايا الأسلامية في ضوء حضارة غربية مخالفة ومختلفة

- **المطلب الثاني : دعوة الفاروقي الى التثاقف الحضاري**
- الحضارة الإسلامية حضارة منفتحة مستوعبة للأخر غنية لابد من تحصيل العلم بها والاستفادة منها فطلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة . هذا ما دفع الفاروقي في رؤيته الحضارية الى تقبل الأخر فكان يدعو الى التثاقف مع الحضارات القائمة بصفة عامة ومع الغرب بصفة خاصة, انطلاقا من الموقف الحضاري الأسلامي القادر على الانفتاح والاستيعاب ثم التجاوز في ضل ثوابته ورؤاه الأصيلة 1

. وما من دين ولا ثقافة في الدنيا رفعت شأن العلم والتعلم وحثت الناس على طلبه كما فعل الإسلام"[2].

ويطرح الفاروقي عدة شروط للتثاقف الحضاري مع الغرب لاسيما فيما يتعلق بدرس العلوم التي يتفوق فيها في اللحظة الحالية "... أولها إتقان العلم والهيمنة عليه أي الإلمام التام

[1] إسماعيل راجي الفاروقي. "حساب مع الجامعيين"،مصدر سبق ذكره ،ص48.
[2] إسماعيل راجي الفاروقي. "حساب مع الجامعيين"، المسلم المعاصر، العدد31،(مايو 1982), ص49.

والتفهم الكامل لكل ناحية من نواحيه. فالتعرف السطحي بالعلم لا يكفي ولا يغني والاكتفاء به جرم ، على المسلم الذى يطلب العلم عند الغرب أن ينفذ إلى كافة الحقول والمكامن، ويحيط بتاريخ العلم ومنجزاته، ويدرك مناهجه النظرية ومسالكه العملية، ويعرف مشاكله وآماله حتى يقف على نشأته وحاجاته وإمكانياته"[1]. يعتقد الفاروقي بوجود منهجين معرفيين يشغلان العقل المسلم أولهما النموذج الحضاري التوحيد بحكم الضرورة الحضارية والدين والثاني النموذج الغربي المسيطر في شتى المجالات بحكم العصر والتقدم فلخص اعتقاده ورؤيته للتثاقف من خلال كتابه " التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة ." ومنه نشأت مشروعه (إسلامية المعرفة) كمرحلة و كبداية للتجاوز الفكر الغربي المعاصر

المطلب الثالث : دروس الفاروقي في بناء الفكر الغربي

إن نموذجية الفاروقي في مدرسة المنظور الحضاري تجعلنا نقف أمام عدة دروس معرفية بنائية لدرس الفكر الغربي منها:

1. **الدرس الأول:** هو ذلك التكوين المنهجي المتميز لإسماعيل الفاروقي، والذي استطاع أن يجمع فيه بين إدراك النموذج المعرفي الغربي من واقع الدرس والدراسة من ناحية ومن واقع الخبرة المعاشة من ناحية أخرى، وعلى الرغم من معايشته لهذا النموذج إلا أنه لم يقع في أسره؛ بل نظر إليه نظرة نقدية من واقع نموذجه المعرفي التوحيدي الذي اتخذه ميزانًا يمكن أن يزن به أي نماذج أخرى.

وهو ما يلفت الفاروقي نظرنا إليه بضرورة التكوين المنهجي للباحث المسلم إزاء العلم الغربي فمع تأكيده على انفتاح ثقافتنا وحضارتنا الإسلامية على التراث والمنجزات العلمية البشرية، إلا أنه يحدد طبيعة هذا الانفتاح وشكله بأنه انفتاح واع لا انفتاح المنبهر المأسور وهذا الانفتاح الواعي يتطلب "...إتقان العلم والهيمنة عليه أي الإلمام التام والتفهم الكامل لكل ناحية من

[1] إسماعيل راجي الفاروقي. "حساب مع الجامعيين"، المسلم المعاصر، مصدر سابق، ص49.

نواحيه. فالتعرف السطحي بالعلم لا يكفي ولا يغنى والاكتفاء به جرم. على المسلم الذي يطلب العلم عند الغرب أن ينفذ إلى كافة الحقول والمكامن، ويحيط بتاريخ العلم ومنجزاته، ويدرك مناهجه النظرية ومسالكه العملية، ويعرف مشاكله وآماله حتى يقف على نشأته وحاجاته وإمكانياته... والتمكن منه والهيمنة الكاملة عليه". ومن ناحية أخرى يتطلب أن يعي المسلم رسالته وذاته وينطلق منهما نحو الآخر، ويتحقق ذلك عن طريق الوعي بالتوحيد ومعطياته في الإنسان والكون والحياة[1].

2. **الدرس الثاني:** هو الحاجة إلى درس النموذج المعرفي الغربي لتفنيد المقولات التى أطلقها الغرب على نفسه وروج لها بقوة، واستقرت في أذهان بعض من وقعوا في أسر الوافد في الأمة المسلمة، وأهم هذه المقولات هو "عالمية" الغرب و"مركزيته" الكونية و" حيادية " علومه و"موضوعيتها"، ومطلقية طريق نهضته وتقدمه، و"أحادية" ميزان التأخر والتقدم كما صورها هو.. والقراءة المعمقة للنموذج الغربي وعناصره ومكوناته وتجلياته توضح بما لا يدع مجالًا للشك تهافت هذه المقولات وردها، وهذا ما جعل المسيري يقرر أن أي مشروع معرفي حضاري لابد وأن يبدأ بنقد المشروع الغربي معرفيًا وتفنيد مقولاته الفكرية وتفكيكها، وهو ما تعرض له الفاروقي في كتاباته لا سيما في سفره القِّيم" التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة " والتي اعتمد فيها على تفكيك النموذج المعرفي الغربي ورصده من منظور توحيدي، ولهذا التفكيك دور مهم في " التخلص من وهم النموذج المعرفي الغربي، وبناء الوعي بتهافته لافتقاره إلى ثابت، بل تحويل ما حقه أن يكون متغيرًا إلى ثابت، وما حقه أن يكون ثابتًا إلى متغير، في مقابل تميز البديل المعرفي الإسلامي بامتلاك نواة جامعة ناظمها التوحيد"[2].

3. **الدرس الثالث:** هو ما قدمه الفاروقي من إدراكه لمسألة "التحيز" في الفكر الغربي ونموذجه المعرفي، وهذا الوعي الذي تشكل لدى الفاروقي انتبه إليه لاحقًا بعض المفكرين وقدموا له

[1] إسماعيل راجي الفاروقي. "حساب مع الجامعيين"، المسلم المعاصر, مصدر سابق, ص50.
[2] إسماعيل راجي الفاروقي. التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة, ترجمة : السيد عمر, القاهرة, مدارات للنشر والتوزيع, 2015.

جهودهم مثل عبدالوهاب المسيري– الذي دعا إلى تأسيس علم التحيز– ورجال المعهد العالمي للفكر الإسلامي* ، ويرى السيد عمر أهمية إدراك التحيز في الوعي الإسلامي " باعتباره الخطوة الأولى للتمكن من تجاوزه... ومن شأن إدراك حتمية التحيز الوعي بأن كل سلوك إنساني يعبر عن نموذج معرفي كامن. واكتشاف النموذج الكامن لا يمكن أن يكون عملية فردية بل عملية جماعية تفاعلية متكاملة تتم على مستويات الرصد والتصنيف والنقد وبناء الأنماط مع ربط البُعد المعرفي بالبُعد الديني "[1].

4. **الدرس الرابع** الذي قدمه الفاروقي هو الاهتمام بعلم اجتماع المعرفة عند درس وقراءة النموذج المعرفي الغربي، من خلال التعرف على السياقات الاجتماعية المختلفة التي أدت إلى نشأة هذا النموذج بعناصره المختلفة والمتناقضة –أيضًا–، وهو ما يساهم في تفسير كثير من مكونات ذلك النموذج وعناصره، فاستبعاد الدين وتحديداً (دين الكنيسة) كان ناتجا عن ذلك الصراع الطويل بين (دين الكنيسة) وبين العقل الغربي، والذي انتهى بالقضاء ليس فقط على دين الكنيسة، ولكن على فكرة الدين ذاتها في الإنسان والحياة،كما يفسر – أيضًا– درس هذه السياقات غرق النموذج الغربي في "حوسلة الطبيعة والإنسان والعقل، مع إلغاء النموذج العلماني الشامل لمفهوم الإله أو تهميشه، ونسف مفهوم الإنسان الكوني ، وتوظيف ذلك لصالح ترسيخ مركزية الإنسان الغربي، وتحويله إلى مستغل لبقية البشر ولكل ما بالكون، وذلك بإحلال العقل الأداتي محل العقل النقدي"[2].

في ضوء تغييب الدين والقيم الروحية، وهيمنت الوضعية والتي يكمن وراءها نموذج مادي أحادي النظرة للإنسان والكون ، والذي يعترف فقط بكل ما يخضع للحس والمشاهدة والتجربة ، وينكر ما دون ذلك من ظواهر ترتبط بالمرجعية المتجاوزة .

---

[1] عمر، السيد. "صوب معايرة معرفية لمفهوم التحيز الثقافي من فكر المسيري ومنى أبو الفضل", مؤتمر الثقافة ودراسات الشرق الأوسط,ج 2 ص29..

[2] عمر، السيد. "صوب معايرة معرفية لمفهوم التحيز الثقافي من فكر المسيري ومنى أبو الفضل", مرجع سابق, ص32.

5. **الدرس الخامس:** إذا كان النموذج المعرفي بنية تصورية يجردها العقل البشري، وأنه عبارة عن مجموعة من المعتقدات والفروض و المفاهيم والمسلمات، إلا أنه يبدو ملموسًا في تجلياته وتمثلاته، لذا حرص الفاروقي على ذكر تمثلات النموذج المعرفي الغربي في: الحياة العقلية والاجتماعية والاقتصادية الغربية، وهو ما يجعل العقل المسلم يقظًا وراء دعوات العالمية للمذاهب الفكرية والاجتماعية ومجالات الفنون المختلفة، لأنها في حقيقتها ليست إلا مُعَبِرًا عن نموذج مادي له خصوصياته الاجتماعية والفكرية وأسسه الفلسفية؛ بل تكمن نتاجات ذلك النموذج–أيضًا– في مجالات العلوم الرياضية والطبيعية.

المبحث الثالث : تجاوز الفكر الغربي المعاصر و مشروع إسلامية المعرفة في فكر الفاروقي

المطلب الأول : مفهوم إسلامية المعرفة

لقد مر مصطلح إسلامية المعرفة بمراحل، ليستقر في الأخير على مضمون معين، فهذا المشروع مكمل لجهود فكرية إسلامية معاصرة كبديل للمناهج والعلوم الحديثة ذات النشأة الغربية السائدة في الساحة الإسلامية، لهذا كان الهدف هو إحلال مفهوم الإسلامية محل مفهوم التغريب وإبراز مفاهيم التحديث والمعاصرة المفاهيم الثقافة الإسلامية الشاملة ليستوعب المفهوم طاقات العصر وقدراته تجسيدا للغايات والقيم الإسلامية الإصلاحية الإعمارية السامية"[1]

إذا أردنا أن نفهم هذا المصطلح لابد أن نرجع أولا للجهة التي نادت لهذا المشروع وأبدعت له هذا المصطلح وخططت له ثم شرعت في إنجازه ، وهي المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي أخذ على عاتقه تجسيد هذا المشروع.

[1] الوجيز في إسلامية المعرفة، سلسلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار البشير، دار الهدى، دط، دت، ص 30.

ورد في كتيب الوجيز في إسلامية المعرفة: "المعرفة الإسلامية أو إسلامية المعرفة تعني منهجية إسلامية قويمة شاملة تلتزم توجيه الوحي ولا تعطل دور العقل بل تتمثل مقاصد الحي وقيمه وغاياته وتدرس وتدرك وتتمثل موضوع اهتمام الوحي وإرشاده وهو الفرد والمجتمع الإنساني والبناء والإعمار الحضاري وما أودع الله في هذه الكائنات والعلاقات من فطرة ومن طبع، وكيف توجه تلك الطبائع وتتفاعل وكيف تطوع وتستخدم وكل ذلك من أجل تفهم هذه الكائنات وعلاقاتها حتى يمكن تسخيرها لتوجيه الإسلام وغاياته"[1].

ما يمكن فهمه من هذا التعريف ما يلي:

هدف هذا المشروع رسم التصور العام لمجال تحرك هذا الفكر، أي أن الأساس الذي يقوم عليه المشروع وينضبط به هو كتاب الله وسنة نبيه (صلى الله عليه وسلم)، إذ قال تعالى " اقرا باسم ربك الذي خلق" فالقراءة في الاسلام مشروطة ومقيدة بأن تكون باسم ربك، وهنا يفترق العلم في صورته الإسلامية عن العلم في صورته الغربية. أي وضع المصطلح في إطاره العقدي الذي ينبثق منه فكر المسلم وسلوكه عموما.

إلى جانب التعريف المذكور سابقا يشير محمد عمارة: إلى أن " المذهب القائل بوجود علاقة بين الإسلام وبين المعارف الإنسانية هو المذهب الذي يقيم المعرفة الإنسانية على ساقين اثنين (الوحي) وعلومه و(الكون) وعلومه، وليس على ساق واحدة هي (الوجود) ولذلك كان تميز هذا المذهب في المعرفة، أيضا باعتماد كل أدوات وسبل المعرفة المناسبة الإدراك حقائق ومعارف كل من المصدرين، وليس فقط اعتماد الحواس وتجاربها لأنها إن نهضت بمهام الإدراك لحقائق (الوجود) و(عالم الشهادة) فلن تفي بإدراك حقائق وتصورات كتاب الوحي وعالم الغيب"[2]

[1] فطوم موقاري،إسلامية المعرفة عند إسماعيل راجي الفاروقي ،مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية تخصص العقيدة ،كلية العلوم الإسلامية ،جاعمة الجزائر ،2007-2008 ،ص73.

[2] محمد عمارة : إسلامية المعرفة ماذا تعني..؟، في التنوير الإسلامي -48، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 ،2007م، ص 10.

فهذا التعريف مكمل للتعريف الأول حيث لكل فكر مصطلحاته وأدوات بنائه الفكري، في حالة ما إذا استخدمنا وطبقنا المصطلحات الفكرية الغربية على العقل المسلم نجعله يعيش حالة اغتراب فكري ونفسي وبالتالي[1]:

- تغييب الهوية الحضارية للأمة.
- انحراف الفكر والحياة عموما عن أهداف الوحي، وانفلاتها عن الضوابط الشرعية ومقتضيات العقيدة.

فأسلمة المعرفة هي الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي والسنة النبوية قراءة صحيحة جامعة شاملة كاملة للكون والوجود والإنسان فيؤدي من خلالها الإنسان وظيفته الأساسية في خلافة الله في الأرض بعمارتها وتطبيق أوامره واجتناب نواهيه وتسخير السموات والأرض، أي الوصول بالعقل المسلم المعاصر إلى مرحلة الإبداع والمبادرة وفقا للتصور الإسلامي وبالتالي تقديم البدائل في جميع مجالات الفكر والمعرفة. بسبب الضغط والممارسات الاستعمارية بعث الله رجالا قدموا حلولا للخروج من التبعية الفكرية، ووضعوا منهجا لكيفية التعامل الصحيح مع كل ما ليس إسلاميا، من بينهم بديع الزمان سعيد النورسي (1877م 1960م)، الذي سبق الفاروقي في طرحه للمشروع وإن اختلفت المسميات إلا أن الهدف واحد بقوله: "ضياء القلب هو العلوم الدينية، ونور العقل هو العلوم الحديثة، فبامتزاجهما تتجلى الحقيقة فتتربى همة الطالب، وتعلو بكلا الجناحين، وبافتراقهما يتولد التعصب في الأولى، والحيل والشبهات في الثانية"[2].

كما أنه أول من فكر ببناء جامعة إسلامية سماها جامعة الزهراء، تجمع بين تدريس العلوم الدينية والعلوم العصرية وذلك لأن العلم بدون دين يولد الإلحاد أو الشبهات، والدين بدون علم يولد التعصب، هذا ما عرف لاحقا بإسلامية المعرفة[3].

---

[1] فطوم موقاري،إسلامية المعرفة عند إسماعيل راجي الفاروقي ،مرجع سابق ،ص74.

[2] بديع الزمان سعيد النورسي: كليات رسائل النور، صيقل الإسلام أو آثار سعيد القديم - المناظرات - ترجمة إحسان قاسم الصالحي، شركة سوزلرللنشر، القاهرة، 2002 م، ط 3، مج8، ص 428 .

[3] فطوم موقاري،إسلامية المعرفة عند إسماعيل راجي الفاروقي ،نفس المرجع ،ص74.

المطلب الثاني : تجسيد مشروع إسلامية المعرفة

حاول بعض المنادون بهذا المشروع من بينهم الفاروقي منذ البداية الى وضع تصور نضري مبدئي يعتمد على تكوين علاقة متكاملة بين كل المعارف الإنسانية المعاصرة وتحصيل التراث الإسلامي :

1. المرحلة الأولى:

يرى الفاروقي أن نتاج معرفة إسلامية يستلزم أمرين مهمين أولهما أن يكون الباحث المسلم ملما ومطلعا على الإنتاج المعرفي الغربي وكذا منهجية البحث العلمي المعتمدة في ذلك هذا من جهة وماهية الإضافات التي يمكن تقديمها وتزويدها به وكذا الانتقادات المقدمة من طرف المفكرين الغربيين ذاتهم من جهة أخرى. أما ثانيهما أن يكون الباحث المسلم متمرسا ومتمكنا من التراث الإسلامي بوجه عام وتسييره وتصنيفه وفقا للتقسيمات العلوم الاجتماعية والتعريف به ونشره وتقديم شروحات له هكذا كانت دعوة الفاروقي وغايته من وراء الاهتمام بالتراث حتى يتمكن الباحث المسلم من فهم ثلاث نقاط رئيسية: كيف يمكن للتراث الإسلامي المساهمة في القضايا التي تثيرها العلوم الاجتماعية والإنسانية وأين يتفق ويختلف معها وفيما تتجسد المساهمة في تصحيح المعرفة المعاصرة

هذه النقاط السابقة تطرق إليها عبد الواحد ابراهيم رجب وتوسع فيها نوجزها في: " استيعاب والتمكن من أنظمة العلوم الانسانية والاجتماعية بتحليل واقعها بطريقة نقدية، المعرفة الجيدة للتراث الاسلامي المبني على مصدره المعصومين القرآن والسنة في مختلف العصور في مجالات العلوم الانسانية والاجتماعية المعاصرة، إقامة العلاقة السليمة المتناسقة بين معطيات التراث الإسلامي وبين نتائج العلوم العصرية، وبالتالي إعادة توجيه الفكر الإسلامي الوجهة الصحيحة [1].

[1] عبد الواحد إبراهيم رجب: المنهج الإسلامي وعلاج المشكلات النفسية الاجتماعية، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، مج 26 ، ع4، شتاء 1998 ، ص 6.

2. المرحلة الثانية

أولا : في هذه المرحلة نلاحظ أنها تبدأ بجمع وحصر جميع النتائج المتعلقة بأي علم أو موضوع ثم القيام بتمحيها مع ما يتوافق والشرع ورفض كل ما يخالفه , يليه جمع وحصر كل المعارف المتعلقة بالتراث الإسلامي (آيات قرآنية أحاديث نبوية) ونتائج العلماء المسلمين حول موضوع ما وصولا الى تكوين تصور معرفي يجمع بين الخبرة والوحي والنتائج الإنسانية المحققة من خلال:

حصر الإسهامات المتصلة بموضوع أي علم من العلوم الإنسانية أو الاجتماعية وذلك عن طريق:

- حصر النظريات والقضايا والتعميمات والمفاهيم المتصلة بالموضوع في الكتابات العلمية.
- إلقاء نظرة نقدية فاحصة على تلك الإسهامات في ضوء التصور الإسلامي للكون والإنسان.
- استبقاء المفاهيم والتعميمات والأطر النظرية التي صمدت للنقد واستبعاد المفاهيم المبنية على أسس خاطئة[1].

أ. حصر البصائر التي تتضمنها معارف الوحي والتراث الإسلامي ذات الصلة بالموضوع وذلك من خلال:

- استقصاء الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتصلة بالموضوع.
- حصر إسهامات علماء المسلمين من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين بما يرتبط بالموضوع.
- استخلاص المختارات التراثية في كل مجالات العلوم والفنون والقضايا الحياتية المعاصرة وتيسير هذه المختارات وتحليلها ليتمكن الباحثون من إدراك وفهم أفضل لرؤية السلف الإسلامية. [2]

---

1 إسماعيل راجي الفاروقي، إسلامية المعرفة المبادئ العامة، خطة العمل والإنجازات، قضايا إسلامية معاصرة،، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ - 2001 م، ص 173.

2 إسماعيل راجي الفاروفي ، المصدر نفسه، ص 174.

ب. بلورة الإطار التصوري الجامع بين بصائر الوحي وما صح من ثمار الخبرة الإنسانية من خلال:

– إعادة ترتيب المشاهدات المحققة التي توصل إليها علماء العلوم الإنسانية والاجتماعية وإعادة تفسيرها في ضوء الأطر النظرية المستمدة من معارف الوحي.

- صياغة الإطار التصوري المتكامل الجامع بين بصائر الوحي وما صح من ثمار الخبرة الإنسانية[1].

بعد الانتهاء من المرحلة النظرية، قام مجموعة من العلماء ببعض الدراسات من بينها: "مدارسة الشيخ محمد الغزالي مع الأستاذ عمر عبيد حسنة" كيف نتعامل مع القرآن " " أزمة العقل المسلم "للأستاذ د. محمد أبو سليمان و "مدخل لإسلامية المعرفة "للأستاذ د. عماد الدين خليل، و"تراثنا الفكري بين النقل والعقل "للشيخ محمد الغزالي و"معالم المنهج الإسلامي "للدكتور محمد عمارة، "الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الوجود " و"إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم "للدكتور طه جابر العلواني.

ثانيا: مرحلة البحوث والممارسة المنضبطة لاختيار الإطار التصوري المتكامل وتطويره، وتتضمن:

- استنباط فروض مستمدة من الإطار التصوري (النظري) المتكامل الذي تم التوصل إليه في نهاية المرحلة الأولى.
- إذا لم تثبت صحة الفروض أو عجزت مبادئ الممارسة المهنية عن تحقيق الإصلاح المتوقع في الأفراد والمجتمعات تتم مراجعة الإجراءات المنهجية. ويستمر إجراء البحوث والممارسات المهنية على هذا المنوال ويتم نشرها في الدوريات العلمية[2].

---

[1] ملخصا عن عبد الواحد إبراهيم رجب، المنهج الإسلامي وعلاج المشكلات النفسية الاجتماعية، مجلة العلوم الاجتماعية جامعة الكويت، مج 26 ، 4 ، شتاء 1998 ، ص 67-68.

[2] إبراهيم عبد الرحمن رجب: تشخيص المشكلات النفسية/الاجتماعية وعلاجها، محاولة جزئية لتطبيق منهجية التكامل بين العلوم الاجتماعية و العلوم الشرعية، بحث قدم إلى الحلقة الدراسية الثانية التي نظمتها كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية وموضوعها "نحو برنامج تكاملي لمناهج البحث العلمي بين معارف الوحي والعلوم الإنسانية" ، سبتمبر

- في هذه المرحلة يتبين أن الباحثين والجامعيين في شتى التخصصات على اختلاف مناهجهم ودراساتهم سواءا كانت علوما شرعية أو حديثة هم من يتوجه اليهم الخطاب وتحمل لهم المسؤولية للاهتمام بالقصايا اصلاح الفكر والمنهج على حد سواء , دون خلط بين الأكاديمي المختص في مشروع إسلامية المعرفة والداعي أو المصلح، فإذا كان من الممكن القول أن المشاركة في جهود إصلاح الأمة بالمعنى العام تعتبر واجبا على الكافة فإن المشاركة في جهود إصلاح الفكر وإصلاح المنهج فرض عين، فجهود كل واحد منهما تهدف للحفاظ على المكتسبات الدينية والحفاظ على الهوية الاسلامية وبالتالي تحقيق خلافة الله على الأرض[1].

إلا أن مشروع إسلامية المعرفة كان كغيره من المواضيع والمشاريع التي تطرح على الساحة العلمية بين مؤيد ومعارض. أول ما واجهه من نقد كان على مستوى المصطلح، فقد تنكر له الكثير لما يمتاز به من محاولة إضفاء الصبغة الإسلامية، فالمصطلح بهذه الصيغة يحاول الربط بين المعرفة بميادينها المختلفة والإسلام من حيث أنه رؤية توحيدية، منهم من نظر للمصطلح على أنه محاولة سحب بساط الشرعية على الموضوع، مما استدعى الأمر إلى استعمال مصطلحات أخرى أقل حرجا منها: التأصيل الإسلامي، والتوجيه الإسلامي، والصياغة الإسلامية.

ويعتبر الدكتور طه جابر العلواني من بين الشخصيات المهمة في المشروع، الذي تقلد رئاسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، اختار شخصية ابن تيمية في كتابه" ابن تيمية وإسلامية المعرفة " كأنموذج لمن نادوا بالأسلمة، وقد يقول قائل ما لشيخ الإسلام وأسلمة المعرفة؟" ابن تيمية رجل سلفي من علماء القرن الثامن الهجري كذلك جل تلامذته وناشري علمه. أهي محاولة لإضفاء المشروعية القديمة على المحاولة الحديثة؟ أم هي محاولة لسحب الرداء السلفي على هذه القضية؟ أم هي محاولة لربط الجديد المستغرب بالقديم المألوف بهدف إزالة الوحشة عن مستقبله؟ " الإسلام دين عالمي جاء للناس كافة وصالح لكل زمان ومكان وأنه رحمة

[1] http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid30/04/2007

للعالمين. فالحاجة تزول لاستعمال هذا المصطلح فقط عندما تصطبغ جميع المؤسسات بالصبغة الإسلامية ويقضي على التبعية الغربية بسبب مخلفات الاستعمار من خلال تغييب الهوية الإسلامية وإزالة الثنائية الموجودة في النظام التعليمي، فما تعاني منه علومنا اليوم هو القطيعة أو الشرخ الذي وقع بين ما اصطلح على تسميته بالعلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية. فبلور كل علم لنفسه مناهج ومفاهيم تميزه عن الآخر بالرغم من أن إسلامية المعرفة معنية بإصلاح كل المعارف التي تندرج في نطاق العلوم الطبيعية أو الاجتماعية إلا أن دلالتها بالنسبة للعلوم الطبيعية تختلف عن العلوم الاجتماعية، فالأولى تنصرف إلى إصلاح الأطر التصورية وتوجيه التكنولوجيا، أما بالنسبة للعلوم الاجتماعية تذهب إلى إصلاح المنهج وإعادة النظر في مواضيع الدراسة وتنظيمها تحت لواء التوحيد[1].

شهد العالم الإسلامي ظهور العديد من المفكرين والمصلحين والمدارس الإصلاحية، أمثال الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي ومحمد رشيد رضا وابن عاشور، إلخ، الذين حاولوا تشخيص الأزمة التي تعاني منها الأمة الإسلامية، وقد تنوعت تشخيصاتهم وخطاباتهم وأدواتهم ومناهجهم الإصلاحية: إذ ركزت بعض الحركات الإصلاحية على الجانب التربوي، وبعضها على الجانب السياسي، وأخرى على الجانب العقدي، إلخ[2].

أما مدرسة إسلامية المعرفة، فقد استهدفت بناء الرؤية الإسلامية القرآنية، وتفعيل النظام المعرفي الإسلامي، وحققت إنجازات مقدرة. ويعد إسماعيل الفاروقي من أبرز شخصيات الإصلاح الفكري الإسلامي وجهود النهوض الحضاري للأمة، والعلم الأبرز في مدرسة إسلامية المعرفة، حتى غدا إنتاجه الفكري، وتنظيراته في مجال تأصيل العلوم، وتأسيساته المعرفية، مرجعا مهما في أدبيات الأديان المقارنة والتأصيل الإسلامي للمعرفة، والتكامل المعرفي، ومنهجية التعامل مع التراث الإسلامي والفكر الغربي بمختلف تجلياته[3].

[1] فطوم موقاري،إسلامية المعرفة عند إسماعيل راجي الفاروقي ،مجلة معارف العدد 18/ جوان 2015 ،الجزائر ،ص 11.
[2] محمد همام: خطاب التأصيل لإشكالية المنهج في الفكر الإسلامي المعاصر ،مرجع سبق ذكره .
[3] 3 فطوم موقاري،إسلامية المعرفة عند إسماعيل راجي الفاروقي ،نفس المرجع ،ص11.

لكن رغم اغتيال الفاروقي قبل أن يكمل مشروعه، فإن كل من عرفه وسار على دربه واصل النضال فكانت النتيجة المرتقبة لجهود إسلامية المعرفة هي إنتاج كتب جامعية يمكن استخدامها فورا في جامعات العالم الإسلامي، كتب تستبعد فيها المخالفات الصارخة للعقيدة الإسلامية وللتصور الإسلامي للكون والإنسان. ويسمو مشروع إسلامية المعرفة إلى إنتاج نظريات منطلقة من التصور الإسلامي للكون والإنسان، والوصول إلى مشاهدات وتعميمات علمية[1].

أما على المدى البعيد، فإن المأمول أن تسفر الجهود إلى اقتراب كبير بين المناهج والمفاهيم والحقائق والنظريات التي تم التوصل إليها في نطاق إسلامية العلوم الاجتماعية وبين قريناتها في نطاق جهود تطوير مناهج ومفاهيم العلوم الشرعية اقترابا يجعل الفصل بينهما أمرا تعسفيا[2].

[1] فطوم موقاري،إسلامية المعرفة عند إسماعيل راجي الفاروقي ،مرجع سابق ،ص12.
[2] محمد همام: خطاب التأصيل لإشكالية المنهج في الفكر الإسلامي المعاصر ،مرجع سبق ذكره.

الفصل الثالث:

رؤية إسماعيل راجي الفاروقي للآخر الديني.

المبحث الأول: الإسلام والنموذج المعرفي التوحيدي.

المبحث الثاني: موقف إسماعيل راجي الفاروقي من المسيحية.

المبحث الثالث: موقف إسماعيل راجي الفاروقي من اليهودية.

المبحث الأول : الإسلام و النموذج المعرفي التوحيدي

يعد التوحيد أساس الدين والحياة فلا شك أنه دعوة الأنبياء ورسالتهم الخالدة من عند الله عز وجل، التي تهدف إلى تحسين حياة البشر و تنظيمها ، فتدرج بذلك التوحيد من نبي إلى نبي ومن قوم الى اقوام أخرى حسب طبيعتهم و مدى تقبلهم للمعاني و الاثار المترتبة عن مفهوم التوحيد الذي يدعو الى حمل أمانة الله عز و جل في الأرض و المحافظة عليها و تحقيقها بتكريم الانسان و منحه العقل الذي يتأقلم و يتكيف مع واقع الحياة غير أن مجتمعاتنا العربية و الإسلامية تعاني حتما من تجسيد هذا المفهوم الذي كان هدفا ساميا لكل الأنبياء و المرسلين في مجتمعاتهم و مع أقوامهم لمناهضة الفساد و إشاعة الاخلاق و الدعوة الى النظام ، وهذا ما اعتكف عليه الفاروقي الذي يعد واحدا من ابرز المفكرين و خيرتهم في القرن العشرين ابرز انتاجاته الفكرية كتابه التوحيد مقتضياته في الفكر و الحياة الذي اختط فيه الفارقي منهجا فريدا صاغ فيه المفهمة التوحيدية صياغة جديدة سأجملها فيما يأتي :

ربط الفكر العقدي بمضامين الحياة هو أمر جوهري لا عرضي، فالبحث العقدي في الفكر الإسلامي ولعقود طويلة كان ولا يزال يبحث في المسائل العقدية المتعلقة بالذات الإلهية كوجوده تعالى وصفاته وأفعاله وما يتعلق بالأنبياء والسمعيات دون البحث في آثارها ونتاجاتها على الفرد والمجتمع المسلم وغير المسلم [1] على اعتبار أن البحث في الآثار العقدية هو أمر عرضي لا جوهري عند علماء التوحيد أو علماء الكلام ، ونجد بعض علماء الكلام من يعرفه بقوله[2]: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه".

المطلب الأول : دور الفاروقي في تطوير علم التوحيد

لقد جاء دور إسماعيل الفاروقي في تطويره لعلم التوحيد بإظهاره العلاقة الشمولية بينه وبين أغلب مضامين الفكر والحياة التي عرفتها البشرية ، وخصص لذلك مؤلفا أسماه (التوحيد

[1] أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، بيروت، دار صادر، ط1، 1995م)، ج1، 372.

[2] حصر الفاروقي مضامين الفكر والحياة في ثلاثة عشر مضمونا ، من جملتها التوحيد وعلاقته بمبدأ التاريخ ومبدأ الأخلاق ومبدأ النظام الاجتماعي ومبدأ الأسرة ومبدأ النظام السياسي ومبدأ النظام الاقتصادي ومبدأ النظام الجمالي ومبدأ النظام العالمي. - الفاروقي، التوحيد، ترجمة السيد عمر، ص 3.

مضامينه على الفكر والحياة)، وعلى سبيل المثال لا الحصر عنون الفاروقي الفصل الأول من الكتاب التوحيد جوهر الخبرة الدينية" [1] ، تكلم الفاروقي عن أثر الخلاف حول مفهوم فكري عقدي بين المتكلمين والفلاسفة وهو عملية الخلق الإلهي ، وقد لمس فيه الفاروقي أثر المفهوم على واقع الفرد المسلم ، ومنه راى الفاروقي في قول المتكلمينن من نفي كون الله علة تامة وأن الله تعالى فاعل في الكون بإرادته ضمن أسباب طبيعية داخلة في النظام الكوني عمل تعالى بنفسه على إيجادها، وأن الله تعالى يتدخل على الدوام في عملية الخلق كرقيب عليه ومصدر للتوازن فيه حتى لا يضطرب، وأن ما من سبب إلا ويعود السبب وهكذا الأمر على الدوام إلى أن تنتهي سلسلة الأسباب إلى الله عز وجل وفي قول الفلاسفة إن الله تعالى علة تامة للمعلولات (المخلوقات) يؤدي في النهاية إلى الشعور بالاستغناء عن الدور الإلهي في الكون، ويرى الفاروقي إن كل ذلك إذا ما تفاعل معه المسلم تفاعلا حقيقيا بمداومة الشعور به فإنه يحقق آثارا ايجابية في حياته، منها:

أولا : إرضاء الشعور الديني لدى المسلمين

لكونه أكثر مطابقة للنصوص الشرعية وشعور المسلم بوجود مقيم وقيمة للمخلوقات لأنها متزنة وتعمل معا محققة غايات وجودها، فما من أمر إلهي أوجب الله تعالى فعله أو تركه فالمسلم يدرك أن تنفيذه يعمل على تحقيق الصواب المحافظ على الاتزان الكوني وبالتالي تجنيب المخلوقات ما يؤدي إلى إفسادها ، فنحن إذن أمام أساس معياري يتمثل بالإرادة الإلهية النافذة في المخلوقات، للإنسان هنا دور عظيم في تفعيل هذا الأساس .

ثانيا : ارتباط سلسلة الأسباب بالمسبب الحقيقي لها .

يشعر المسلم أن المخلوقات تسعى في أفعالها نحو غاية واحدة (الله تعالى)، وهي أرقى الغايات نبلا وأعلاها قيمة وهذا بدوره يوجد صلة حقيقية بين الإنسان وخالقه.

[1] إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد، ترجمة السيد عمر، المصدر السابق ص 159.

"الإسلام فريد في بعده الاجتماعي بشكل مطلق بين كل ما عرفه العالم من أديان وحضارات"[1]

ثالثا : التجديد في الدرس العقدي.

التجديد الذي أظهره الفاروقي في درس علم التوحيد هو جعله يقوم على محور مركزي مكون من المفهوم العقدي وأثره الفعلي ، "فالإنسان صاحب رسالة كونية لكونه خليفة أصيلا لتطبيق الأمر التكليفي الإلهي في الأرض بوصفه الشق الأسمى من الإرادة الإلهية"[2] ولعل الفاروقي يدعونا هنا إلى تحديد طريقة التفكير في الدرس العقدي ، فخلو الدرس العقدي لكثير من مباحثه من الأثر العملي جعله على الدوام منتقدا .

المطلب الثاني : دور الفاروقي في ابراز أهمية الأخلاق و العقيدة و توظيف الآراء العقدية المختلفة.

أولا : الأخلاق تشخص الأفكار العقدية.

من الملاحظ على الفاروقي في كتابه التوحيد مضامين الفكر والحياة إصراره الحثيث على الربط بين المفاهيم العقدية لكلمة التوحيد وبين تجسيدها أخلاقيا من خلال الممارسات السلوكية للمسلم وإن كان مثل هذا الربط مسبوقا به لدى الصوفية إلا أن الفاروقي أضاف إليه إضافة نوعية فارقة ألا وهي أن الفكر العقدي حينما يتجسد في كل مضامين الحياة الفردية والاجتماعية على حد سواء يكون له تدخلا مباشرا في تحديد السلوك الناجح في كل الممارسات الإنسانية التي ترسم الحضارة الإنسانية المثالية كغاية يسعى إليها البشر[3].

والفاروقي يرى في الاستخلاف الإلهي للإنسان التمثيل الحقيقي للحضارة الإنسانية المثالية وذلك لا يكون إلا بتجسيد قيم التوحيد الأخلاقية من قبل الإنسان، ويعبر عن ذلك بقوله: "فمبرر وجود الإنسان هو طاعة الله ، وتنفيذ أمره ،ويؤكد التوحيد أن جوهر هذه الغاية هو

---

[1] إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد، ترجمة السيد عمر، المصدر السابق ص 160.

[2] عيسى ربيح جوابرة، مقال التطور الفكري العقدي الإسلامي المعاصر، إسماعيل راجي الفاروقي نموذجا، مرجع سابق، ص 5-6.

[3] الدجماطيقية القديمة: "كل فلسفة تقرر بعض الحقائق، وتتعارض بذلك مع الربيبة " لا لاند أندريه، الموسوعة الفلسفية ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت، باريس، مكتبة عويدات، ط2 ،2001م)، ج 1، ص 296.

استخلاف الله تعالى للإنسان في الأرض ، وبمقتضى الاستخلاف حمل الله تعالى الإنسان الأمانة وفحوى هذه الأمانة الإلهية هي الوفاء بالشق الأخلاقي من المشيئة الإلهية "[1].

ثانيا : إبراز المقاصدية العقدية السامية للأفكار.

فما من فكرة إلا ولها مقصد أو مقاصد ترجو تحقيقها، والاعتناء بأحدهما على حساب الآخر كعملة لها وجه واحد فقط، والله تعالى قرر هذه الحقيقة في القرآن الكريم بقوله: (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) [2]، فالقول بمثابة الفكرة أو والفعل بمثابة المقصد ويقول الله تعالى : (إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون) [3]، ويؤكده قول النبي صلى الله عليه وسلم: "قل آمنت بالله ثم استقم"[4] فالآية والحديث أوضحتا الفكرة وهي الإيمان ، وأوضحتا عقيبها على الفور المقصد الأسمى منها وهو الاستقامة المترجمة لمضمون الفكرة على أرض الواقع[5].

والفاروقي بإبرازه هذا النوع من المقاصد أمكنه تطوير صياغة الفكر العقدي الإسلامي، خاصة وأن حال الأمة الإسلامية في أيامنا هذه بأمس الحاجة لتفعيل دور المقاصد العقدية ،ولعل السبب الرئيس لتفعيل هذا الدور يرجع للعلاقة المتينة بين المقاصد العقدية ووجود التربية الفعالة للفرد والمجتمع فنجاح الأولى حتما يؤدي لنجاح الأخرى و تحقيق أهدافها .

ثالثا : توظيف الآراء العقدية المختلفة.

وظف الفاروقي آراء عقدية تخص أصحابها ممن ينتمون لبعض الفرق الإسلامية العقدية والكلامية والفلسفية وجاء توظيفه لها بحسب ملائمة كل رأي مع المضمون الحياتي المناسب

---

[1] بارودي، المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، دط ، ص 3.

[2] سورة الصف، الآية 30.

[3] رواه الحاكم، محمد بن عبد الله أبو عبد الله، المستدرك على الصحيحين، ت. مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1990م)، ج 4، ص 349.

[4] عيسى ربيح جوابرة، التطور الفكري العقدي الإسلامي المعاصر إسماعيل راجي الفاروقي نموذجا ، مرجع سابق، ص8.

[5] إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد، مصدر سابق، ص 34.

له إذ يجد القارئ لكتاب التوحيد تفعيل الفاروقي لآراء المتكلمين (الأشاعرة والمعتزلة) في مسألة الخلق وترجيحها على قول الفلاسفة الإسلاميين [1] ، ونجد كذلك توظيفه لرأي المعتزلة في أن الإرادة الإنسانية غير داخلة في قوله تعالى :(إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) ، ويوظف رأي محمد بن عبد الوهاب في إبطال التعلق بالخرافات والأساطير لمنافاتها للتوحيد، ويوافق الصوفية في أطروحتهم (الصوفية المجتمعية) ويؤيد ما توصلت إليه الفلسفة الحديثة من انتفاء الحتمية بين الأسباب انطلاقا من نسبية أنشتاين .

المبحث الثاني : موقف إسماعيل راجي الفارقي من المسيحية :

المطلب الأول : أخلاق المسيح و الاختراق الأخلاقي للمسيح

أولا : ما هي أخلاق المسيح؟

تناول الفاروقي في الفصل الأول من القسم الأول من الكتاب موضوع الأخلاق اليهودية، قبل الحديث عن أخلاق المسيح، وقد اشتمل حديث الفاروقي عن طبيعة العنصرية اليهودية، واستدل بالنصوص العبرية المقدسة توثيقة لتلك العنصرية، ثم تناول الأوضاع الأخلاقية التي كانت سائدة في زمن المسيح، فالمسيح قد ولد بين اليهود، وتأثر بأخلاقهم وظروفهم، وقد بدأ دعوته من المجتمع اليهودي.

رأي اليهود في المسيح بداية لحركة تهدف إلى إحداث تغيير جذري في روحهم، ونظامهم، وأخلاقهم؛ ومن هنا قرروا وضع حد لحياة المسيح من أجل الحفاظ على تلك الروح وذلك النظام. ولمعرفة أية أخلاق كانت وراء تلك المعارضة اليهودية للأخلاق التي نادي بها المسيح، رجع الفاروقي إلى المراحل التاريخية الأساسية التي شكلت الروح والأخلاق اليهودية، فعاد إلى مرحلة الخروج من مصر للتعرف على التكوين الداخلي للأخلاق اليهودية[2].

---

[1] سورة يس، الآية 82.

[2] عامر عدنان الحافي ،قراءة في كتاب "الأخلاق المسيحية" نحو علم مسيحيات إسلامي ،مجلة قراءات و مراجعات ،إسلامية المعرفة ،السنة التاسعة عشر ،العدد74 ،خريف 1434هـ/2013م ،ص198.

وقد أثبت الفاروقي، بعد عملية الاستقراء، أن الأخلاق اليهودية قد تأثرت بالقيم والأخلاق التي كان عليها الناس في الإمبراطوريات القديمة، ولاحظ أن سقوط الدولة لا يعني سقوط جملة القيم والأخلاق، والمعايير التي يؤمن بها مواطنو تلك الدول، فالشعوب القديمة قدمت قيمة الحياة الإنسانية على شكل الحكم السياسي للدولة[1]. وخلافة للشعوب القديمة (الأكاديين، والعموريين، والمصريين، والآشوريين...) اعتمد اليهود وحدهم كلتا القيمتين (الحياة الإنسانية، والنظام السياسي)، وجعلوا الأولى منهما مجرد وظيفة للأخرى، فبالنسبة لهم فإن الحياة الإنسانية لها قيمة طالما كانت تحمل أفكارهم السياسية الخاصة[2]. فالورق لم يكن في يوم من الأيام فكرة كيميائية أو بيولوجية فحسب، بل كان دوما ينطوي على عنصر غير مادي يرتبط بالعلاقة السياسية، ولذلك فإن تاريخ اليهود إلى اليوم هو قصة لتلك العنصرية المنطوية على كثير من الغموض والإبهام، فنصوصهم الدينية المقدسة هي لهم وحدهم دون غيرهم، كتبها لهم أسلافهم، وهم فقط من يفهمون تلك الكتابات.

ينطلق الفاروقي من مقدمة أساسية في سياق تعرضه للعنصرية اليهودية، وهي أن ثورة المسيح لن تكتمل دون أن نفهم أنها جاءت ضد الأخلاق العنصرية اليهودية. وفي هذا السياق يتعرض المؤلف المكونات تلك الأخلاق العنصرية من خلال مفهوم العنصرية غير المعللة، وهنا يطرح سؤالا يؤكد من خلاله مضمون تلك العنصرية. لماذا اختار الله إبراهيم والعبرانيين؟

ويجيب اليهود العنصريون عن السؤال السابق "لأن اليهود هم اليهود". وينتقد الفاروقي من يؤيد هذه الإجابة العنصرية من المسيحيين الغربيين ويقول: "لسوء الحظ أن أتباع المسيح في القرن العشرين قد استخفوا بمغزى هذه الثورة التي جاء بها المسيح."

---

[1] عامر عدنان الحافي ،قراءة في كتاب "الأخلاق المسيحية" نحو علم مسيحيات ،مرجع سابق،ص198.

[2] عامر عدنان ،المرجع نفسه ،ص198.

ثانيا : الاختراق الأخلاقي للمسيح

تحدث المؤلف في الفصل الثاني من القسم الأول عن الاختراق الأخلاقي للمسيح، وبدأ بالتأكيد على أن الأخلاق التي جاء بها المسيح هي رد على الأخلاق اليهودية العنصرية؛ فالمسيح كان مهتمة بالإنسانية أولا وأخيرة، وكان مهتمة باليهود بقدر ما هم جزء من تلك الإنسانية[1]. ومن أجل بلوغ تلك الإنسانية، رأى المسيح أن استبعاد الشريعة اليهودية للإنسانية يشير إلى فشل تلك الشريعة في إدراك القيم الجديدة للأخلاق العليا. وفي هذا السياق فقد حدد الفاروقى ثلاث سمات للأخلاق الإنسانية للمسيح:

1. أن أخلاق المسيح ترتكز حول الذات الخاصة وشخصية الفرد.
2. أنها تحقق القيم السامية.
3. أنها تحقق الإنسانية الشاملة (ذات نطاق إنساني).[2]

وهذه السمات الأخلاقية الإنسانية تخالف الأخلاق اليهودية التي تتمحور حول اليهود فقط دون غيرهم.

شهدت فلسطين صعود الإمبراطورية اليونانية واهيارها. وشهدت قبل ذلك تعاقب الإمبراطوريتين البابلية والفارسية، وفي خضم ذلك كانت الأخلاق التوحيدية الإبراهيمية قد نسيت تماما، ولم يكن أحد يرى ضرورة الأخلاق والحياة الروحية للإنسان وفي مقابل شريعة التوراة التي تسعى إلى ارتكاب الجرائم، لتحقيق الازدهار، والوحدة والهوية، لفت المسيح الانتباه إلى قانون آخر أعمق غورة وأكثر أهمية، وهو القانون الأخلاقي. ولأنه قانون "أخلاقي" فليس من طبيعته أن يصبح تشريعا، فطبيعته تخالف جميع المظاهر الخارجية، لأن موضوعه هو النفس، الوجود الداخلي للإنساني، الذي لا يصل إليه إلا الإنسان الضمير الذاتي الأخلاقي) ، وعلى هذا الأساس الحصر قانون المسيح داخل نطاق النفس الداخلية. فالنفس هي ساحة الصراع لجميع

[1] عامر عدنان الحافي ،قراءة في كتاب "الأخلاق المسيحية" نحو علم مسيحيات إسلامي ،مرجع سبق ذكره ،ص199.
[2] عامر عدنان الحافي ،المرجع نفسه ،ص199.

القيم الأخلاقية العليا، ومن أجل ذلك يجب أن يكون أول ما يؤخذ بالاعتبار هو القضايا الأخلاقية، ومن خلال هذه المنطقة الضيقة، أوجد قانون المسيح كل ما يلزم لصياغة الفهم الكامل، فما هو غير موجود في التشريع هو كامن في عمق النفس البشرية [1].

وتحقق الأخلاق رقيها الجديد والعظيم عندما تغير تركيزها من (الإرادة الجماعية)، بالنجاة إلى (الإرادة الشخصية)، من خلال التغلب على النفس و بذلها، وجعلها إرادة شخصية للحب[2]. أما القانون اليهودي، فقد اتجه إلى الاهتمام بالمجتمع اليهودي (إسرائيل) من أجل تحقيق أهدافه، وقد جعل هذا القانون (إسرائيل) فوق الجنس البشري كله، وكرس فكرة الانفصال، وجعلها شرطة للحفاظ على الهوية المختلفة عن (الغويم). فالشريعة اليهودية جاءت للحفاظ على النقاء العرقي والانفصال، وأما القانون الجديد للمسيح، فقد عد ذلك تعصبة ولا معنى له، وانفصالا يستحق الإدانة الصارمة؛ إذ رأى المسيح أن كل إنسان هو شخصية تحظى بالكرامة الكاملة للخلق، وهذا مناقض تماما للانفصالية اليهودية والانتقائية العنصرية. وقد أعلن المسيح الأخوة العالمية للإنسان، وأخذت هذه العالمية اتجاهها من البحث العميق لمعنى الشريعة، وتأكيد النظرة الداخلية للأخلاق.

كان المسيح مراقبة متحمسا ودارسة مهتمة بمنظومة الأفكار المحيطة به[3]، وكان معتادة على النصوص اليهودية المقدسة، وجميع الجوانب الأخلاقية والروحية للشعب اليهودي. وقد تجاوز المسيح ذلك، ليكتشف أين وقع الضلال والابتعاد عن الأخلاق الصحيحة، التي تأخذ بعين الاعتبار الوعي الأخلاقي للإنسان، وكانت الأخلاق اليهودية هي النسيج الذي مر من خلاله الوحي الذي جاء به المسيح في القضايا الأخلاقية. وبذلك تصبح أخلاق المسيح بناء للأخلاق السماوية المنازعة للأخلاق اليهودية. ولا يعني هذا أن أخلاق المسيح لم يكن لها شأن

[1] عامر عدنان الحافي ،قراءة في كتاب "الأخلاق المسيحية" نحو علم مسيحيات إسلامي ،مرجع سبق ذكره ،ص200.
[2] عامر عدنان الحافي،المرجع نفسه ،ص200.
[3] عامر عدنان الحافي ،المرجع نفسه ،ص201.

بالمنظومات الأخلاقية الأخرى للشعوب، وإنما يعني أن الأخلاق التي جاء بها المسيح هي بمثابة رد على المشكلات الأخلاقية اليهودية التي تمثل الأخلاق السائدة في ذلك العصر [1].

إن الأخلاق التي جاء بها المسيح تختلف عن الشريعة اليهودية؛ إذ تقوم على أسس جديدة تماما، غايتها الإنسانية العالمية، كما هو الحال مع الأخلاق السامية، وهذا نقيض المثال الذي تتضمنه الشريعة اليهودية، الذي يقوم على الرباط الاجتماعي، وهي في الأساس أخلاق تقوم على النتائج، وأية أخلاق تقوم على النتائج المادية (النفعية) لا تستحق أن تكون أخلاقة على الإطلاق[2]. فالمسيح رأى أن المكانة العليا ليست للتأثير المادي للفعل، وإنما للمقصد الأخلاقي للفاعل، فالنية هي نقطة الارتكاز للأخلاق، والنية هي التي تعطي للفعل سمته الأخلاقية، والسمة الأخلاقية للفعل تكمن في فعل الإرادة التي أرادته، والقيمة النفعية للنتيجة لا تمس نوعية الفعل التي تبقى مسألة نية وإرادة .[3] لقد جاءت الأخلاق التي حققها المسيح ثورة جعلت الإرادة منبع جميع التصرفات، فإذا كانت الإرادة حسنة قوية، مهتدية، سيكون عملها كذلك، "من ثمارهم تعرفوفم . هل يجننون من الشوك عنبة أو من الحسك تينة." (متى7:16)[4].

---

[1] عامر عدنان الحافي ،قراءة في كتاب "الأخلاق المسيحية" نحو علم مسيحيات إسلامي ،مرجع سبق ذكره ،ص201.
[2] عامر عدنان الحافي ، المرجع نفسه ،ص201.
[3] عامر عدنان الحافي ، المرجع نفسه ،ص201.
[4] عامر عدنان الحافي ،المرجع نفسه ،ص202.

المطلب الثاني : التخلص النهائي من الشريعة، جدلية الأخلاق الجديدة والقيم القديمة، والقيم الجديدة .

أولا : التخلص النهائي من الشريعة

عالج الفاروقي مقولة القديس أوغسطين: "أحب الله وافعل ما تشاء". وهنا يشير الفاروقي إلى أن هناك تحولا جوهرية قد وقع، وهذا التحول يقوم على أساس أن النفس إذا بلغت الكمال، والتغير الجذري، فإنه يمكن أن يوثق بها لعمل ما تريد، فإنها لا يمكن أن تطلب الشر وتفعله، وهذه الوضعية تعطي الإنسان أوسع أفق لحرية الحركة، ومن أجل هذا السبب لم يفصل المسيح قانونا، وبقدر ما يفعل أتباعه ذلك فإنهم يخالفون روحه[1].

والموضوع الأهم في نظر المسيح هو تحويل النفس الإنسانية جذرية؛ أي مضمون التحول الذاتي؛ إذ ينتقد الفاروقي القول بأن جوهر المسيحية موجود في القاعدة الذهبية "فكل ما تريدون أن يعاملكم الناس به فعاملوهم أنتم به أيضا" (إنجيل متى: ٧:12) ولا يرى في هذه المقولة مضمون دينيا[2]. وعلى قدر ما تكون المثل عمومة حقيقية، فإن القيم عموما تكون حقيقية، وهذا ليس من وجهة نظر أخلاقية، وإنما من وجهة نظر كونية [3].

والأخلاق هي الأكثر شمولا، والأصل الأهم، فهي الشلطة الأخيرة للصواب والخطأ، والحق والباطل، فيما يتعلق بالسلوك الأخلاقي[4]. ومحبة الله التي أمر المسيح بما ليست أمرة أخلاقية فحسب، وإنما هو واجب ديني، من حيث إنه شامل وأساسي، ولأنه يؤكد أن الله وحده هو الحقيقة الأولى والأخيرة، الجديرة بأن تكون محلا لمحبة الإنسان وخضوعه[5].

وأكد المسيح أن الله هو ذاته "الحقيقة"، وأن طبيعة هذه الحقيقة، هي حقيقة آمرة. وعندما تدخل الحقيقة الإلهية وعينا (ضميرنا)، فإنها تفعل ذلك بوصفها حقيقة آمرة؛ لأن " الإله الذي لا

[1] عامر عدنان الحافي ،قراءة في كتاب "الأخلاق المسيحية" نحو علم مسيحيات إسلامي ،مرجع سبق ذكره ،ص202.
[2] عامر عدنان الحافي ،المرجع نفسه ،ص202.
[3] عامر عدنان الحافي ،المرجع نفسه ،ص202.
[4] عامر عدنان الحافي ،المرجع نفسه ،ص202.
[5] عامر عدنان الحافي ،المرجع نفسه ،ص202.

يأمر ليس إلها." تماما كما أن الخير الذي لا يمكن له أن يكون حقيقية لن يكون خيرة على الإطلاق. وما يأمر به الله ليس كفعل أي واحد خير، وليس كفعل الخير على وجه العموم. فالله لم يأمر من خلال المسيح أن نفعل على وجه الإطلاق، وإنما أن نجعل أنفسنا في علاقة محددة معه عز وجل.

هذه الوضعية تشير إلى نقل الإنسان من حالة عبادة الآلهة الأخرى من قبل إسرائيل الدولة والشعب) إلى عبادة الله وحده الذي يأمر ويقرر[1] . إن هذا التحول الجذري للنفس هو بالتأكيد حدث ديني على اعتبار شموليته، يتمثل تأثيره على النفس في إعادة توجيه الوجود الروحي للإنسان إلى الحقيقة الإلهية. وهذا التوجيه الجديد يتخلل الأخلاق والإرادة، ويؤثر في جميع سلوك الإنسان وحياته. وعلى ذلك، فالتحول في المسألة هو ظاهرة دينية واضحة. وأبعاد إعادة التوجيه للحياة هي مسألة أخلاقية، ولكنها ليست أسسا لجعل تلك الحياة مرغوبة، وإنما تكمن تلك الأسس في أسبقية المستوى الميتافيزيقي على المستوى الأخلاقي، وأسبقية علم القيم (Axiology) على علم الأخلاق (Deontology).[2]

لذلك فالتحول الذاتي الذي دعا إليه المسيح، هو تحول ديني وأخلاقي في الوقت ذاته "أن تحب الله من كل قلبك، ومن كل روحك، ومن كل عقلك"، هذه هي الوصية الأولى العظمى، فهي دينية بقدر ما هي إعادة توجه كامل نحو الله، وأخلاقية بقدر ما تكون إعادة التوجه متركزة على محبة الله من جميع قلب الإنسان وروحه، وعقله، وهذه هي الطريقة الدينية الأدبية للقول بأن المقرر الروحي لرغبة الإنسان وإرادته وفكره يجب أن يكون الله، لأنه الوحيد الجدير بهكذا مكانة، وهكذا دور.

الحب ليس شيئا آخر غير هذه الدعوة من الله؛ لتقرير الأخلاق والطاعة والاستجابة القرارات تلك الإرادة؛ إذ إن الله هو مقرر الأخلاق.

[1] عامر عدنان الحافي ،قراءة في كتاب "الأخلاق المسيحية" نحو علم مسيحيات إسلامي ،مرجع سبق ذكره ،ص203.
[2] عامر عدنان الحافي ،المرجع نفسه ،ص203.

فالأولية التي أشار إليها المسيح ليست أولية منطقية أو ترتيبية، وإنما هي أولية قيمية؛ لأن من طبيعة القيم أنها لا تحتاج ثانيا ولا ثالثة[1]. والنقطة الأساسية للتغيير الذي قام به المسيح وثورته على قانون الأخلاق اليهودية سوف يضيع، إذا تم تفسير هذه الأولية بوصفها أولية منطقية أو ترتيبية، ومن المؤكد أن الشريعة اليهودية لم تنكر هذه النوعية من الأولية[2]، وبذلك تغدو هذه الأولية أولية قيمية بهدف التأكيد على أن هذه الوصية هي الأساس الكافي لجميع الأديان والأخلاق؛ لأن مضموها يشتمل على كل ما هو ضروري لإحداث التحول النفسي الجذري المطلوب.

وعلى هذا الأساس يرى الفاروقي أن هذه الأولية لا تقبل إضافة وصية ثانية، ولذلك يذهب إلى نقد فهم (متى) للمسيح عندما قال، بعد أن تحدث عن محبة القريب (أن تحب قريبك كما تحب نفسك) : "بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والأنبياء"؛ إذ جاء: "أما الفريسيون فلما سمعوا أنه أبكم الصدوقيين اجتمعوا معا، وسأله واحد منهم وهو ناموسي؛ ليجربه قائلا: يا معلم، أية وصية هي العظمى في الناموس؟ فقال له يسوع تحب الرب إلهك من كل قلبك، ومن كل نفسك، ومن كل فكرك.

هذه هي الوصية الأولى والعظمى، والثانية مثلها تحب قريبك كنفسك.

إن الله وحده هو الموضوع الأمثل للحب، الذي ينبغي لحبه أن يشغل (قلب الإنسان، ونفسه، وعقله)، وهذا يعني أنه هو وحده الذي يقرر جميع أعمال الإنسان، فماذا يبقي للجار بعد ذلك من مكانة؟ أليس من التجديف (الكفر) أن يشغل الجار أي مكان مهما كان صغيرة، في القلب أو النفس أو العقل الخاضع تماما لله؟

وأما من قال بأن الوصية الثانية هي ثانية من حيث القيم، وأنها جاءت من أجل إعطاء الوصية الأولى دفعة نحو الأرض حتى لا تكون دعوة للتصوف الأفلاطوني، فقد وصف الفاروقي هذا

---

[1] عامر عدنان الحافي ،قراءة في كتاب "الأخلاق المسيحية" نحو علم مسيحيات إسلامي ،مرجع سبق ذكره ،ص204.
[2] عامر عدنان الحافي ،المرجع نفسه ،ص204.

الرأي بأنه "تفسير يرتبط بمفهوم (المسيح الاجتماعي) الأنجلوسكسونية، أكثر منه بالمسيح التاريخي، الذي كان يقف في مركز التاريخ الأكثر عنصرية واحتضاره ."

ثانيا : جدلية الأخلاق الجديدة

ويتعرض فيه للقيم القديمة، وما يقابلها من قيم جديدة دعا إليها المسيح؛ إذ إن المسيح قد جاء بأخلاق جديدة، واجه بها الوعي اليهودي، فالمجتمع اليهودي كان مقوضا، والأخلاق اليهودية متدنية، والعبادة اليهودية متعصبة ومنحرفة.... [1] وفي هذه الظروف كان المجتمع اليهودي ينتظر مخلصة (المسيا) الذي سوف يعيد تأسيس محد إسرائيل، وينفخ الحياة في روحها، ولم يكن اليهود ينتظرون ثورة تعيد تأسيس البناء الاجتماعي، وتؤسس واقعا جديدة تماما. فالله، الذي يعرفه المسيح، قادر على أن يجعل من الحجارة أبناء الإبراهيم؛ لأن إرادة الله التي يريدها للناس على الأرض، لا يمكن أن تعتمد على بني إسرائيل، ولا على أي جنس آدمي آخر، وهذا يعني أن المسيح لم يأت لإصلاح أو تطوير المجتمع أو العرق أو الدولة، وإنما جاء لإحداث تحول كامل للإنسانية جمعاء[2].

لقد أراد المسيح أن يأت بميلاد كامل وجديد للعالم، ولذلك أخبر المسيح اليهود بأنه لا يرى ملكوت السماء بينهم[3]. وبهذا رفض المسيح فكرة اختيار اليهود، فبالنسبة له لم يكن أي إنسان أفضل من الآخر حتى يميز نفسه أخلاقية، فمحبة الله والعمل الصالح، ومعرفة الله، هي العلاقة الوحيدة التي فكر فيها المسيح، وهي التي تضع الناس جميعا في علاقة أخلاقية على مستوى واحد مع الله؛ "لأن من يصنع مشيئة الله هو أخي وأختي وأمي." (مرقص 3: 35)

لقد حطم المسيح أسس الأخلاق اليهودية القائمة على الإقصائية العرقية، وأخبر المسيح اليهود بأن عليهم أن يبحثوا عن مملكة الله، وليس عن مملكة إسرائيل. عندما يحدث التحول الذي دعا إليه المسيح، فلن يكون هناك حاجة إلى الشريعة؛ لأن الإنسان في تلك الحالة سوف ينظر

[1] عامر عدنان الحافي ،قراءة في كتاب "الأخلاق المسيحية" نحو علم مسيحيات إسلامي ،مرجع سبق ذكره ،ص205.
[2] عامر عدنان الحافي ،المرجع نفسه ،ص205.
[3] عامر عدنان الحافي ،المرجع نفسه ،ص205.

إلى إرادة الله في كل ظرف يجد عليه نفسه. ولم يقل المسيح بأن الشريعة كلها باطلة في جوهرها، ولكنه نظر إليها وكأنها قلب، "حتى إن لم تكن دائما قلب سليمة لرجل مريض.

ثالثا : القيم القديمة، والقيم الجديدة :

سعى إلى إبراز تباين القيمي في الروايات المسيحية عن المسيح عليه السلام ، وأشار إلى ما روته الأناجيل الثلاثة الإزائية حول موقف المسيح من قضية دفع الضرائب، ويعلق الفاروقي على التسويغات المختلفة لرد المسيح على من حاول اختباره، ويرى أن جميع هذه الأقوال هي أقوال سطحية، ومتملقة لا تتناسب مع شخصية نبي سماوي ملهم من الله، وكان أحد أعظم المعلمين الذين علموا الأخلاق في التاريخ الإنساني [1].

لقد جاءت أخلاق المسيح؛ لتكون ثورة على النظرة اليهودية، التي رأت أن المحبة الإنسانية التي دعا إليها المسيح هي خروج عن الدين (كفر)، فمحبة الله بالنسبة لهم هي محبة إسرائيل، وأية محبة إنسانية يجب أن تخضع لشريعة إله إسرائيل[2].

ملت قضية عمل الخير يوم السبت علامة فارقة بين التعاليم اليهودية وتعاليم المسيح، فيوم السبت هو اليوم الذي يمثل التشريع الأكثر أهمية في الديانة اليهودية، لكونه يمثل العلاقة الخاصة بينهم وبين الله[3]. وقد جاء في التعاليم الربانية اليهودية أنه "إذا حافظت كل إسرائيل على سبتين (أو سبت واحد) بكل تفاصيله، فإن إسرائيل سوف تتخلص من المنفى على الفور ." و"من يأكل الوجبات الثلاث يوم السبت فسوف ينجو من بلاء أيام المسيح، ومن حساب جهنم، ومن حرب يأجوج ومأجوج."

لقد سعت اليهودية إلى إخضاع مفهوم الخير لمصلحة بقاء المجتمع، في حين سعى المسيح إلى تحطيم تلك العلاقة بين المجتمع والأخلاق؛ لأنها كانت نقيض كل شيء يسعى إليه،

---

1 عامر عدنان الحافي ،قراءة في كتاب "الأخلاق المسيحية" نحو علم مسيحيات إسلامي ،مرجع سبق ذكره ،ص206.
2 عامر عدنان الحافي ، المرجع نفسه ،ص206.
3 انظر قضية عمل الخير يوم السبت في: (مرقص: 3: 4) المرجع السابق، ص99-98.

فالخير والقواعد الأخلاقية كانت هي الغاية العظمى بالنسبة إليه، وهي مسألة حاسمة؛ لأنها تتضمن محبة الله للأخلاق.

المطلب الثالث : أخلاق المسيح والشرعية المسيحية والصوفية الموازية

أولا: أخلاق المسيح والشرعية المسيحية

نظر الفاروقي إلى أخلاق المسيح على أنها تأسيس أصيل للتحرر من الشريعة على وجه العموم، وذلك من خلال التحول الكامل للنفس، الذي من شأنه أن يجعلها منقادة الإرادة الله. وعلى هذا الأساس لا يرى الفاروقي أية علاقة بين الوصية الأولى للمسيح محبة الله) و "شريعة المسيح"، ويرى أن هذا المصطلح الأخير لم يتم توضيحه أبدا[1].

ويشير بهذا الخصوص إلى ارتباك الفكر المسيحي في توضيح المقصود ب(شريعة المسيح) عند: و. هـ. دود (O.H. Dodd) الذي انطلق من "موعظة الجبل" ليؤسس الشريعة المسيح). ورأى الفاروقي أن ما أسماه (Dodd) "إعادة إنتاج نوعية واتجاه الفعل الإلهي" مخالفة واضحة لما ذهب إليه أوغسطين "أحبب وافعل ما تريد."" فقد ذهب (Dodd) إلى أن المسيح نفسه قد وضع عددا كبيرا من المبادئ الأخلاقية بصيغة تشريعية تشير إلى ضرورة إطاعتها. ويعلق الفاروقي على ما ذهب إليه (Dodd) بقوله: "إذا كانت هذه هي طبيعة (قوانين المسيح) فهي ليست قوانين، وإنما سخ مصدقة عن واقع ملموس لروح مسكونة بمحبة الله، لم تدع فرصة دون إعطاء إرادة الله وجودة حقيقية[2].

---

[1] عامر عدنان الحافي ،قراءة في كتاب "الأخلاق المسيحية" نحو علم مسيحيات إسلامي ،مرجع سبق ذكره ،ص207.

[2] عامر عدنان الحافي ،المرجع نفسه ،ص207.

ثانيا : الصوفية الموازية

يناقش الفاروقي في بداية هذا الفصل المقولة التي تذهب إلى أن التصوف في كل من الإسلام والمسيحية هو الذي يقرب بين الديانتين، ورأى أن من يذهب إلى هذا القول هم المسلمون العلمانيون الذين ينطلقون من الثقافة والفكر الغربي، ووجد أن انجذابهم للتصوف مرده سعيهم إلى التأكيد على الجانب الشخصي، والانسحاب من المجتمع، وهذا يرتبط بإنكار العلمانيين للتشريع الإسلامي في الحياة العامة وحصره في المجال الشخصي، ولذلك يرى الفاروقي أن الاعتقاد بأن التصوف هو الذي يقرب المسيحية والإسلام هو انحياز غربي فحسب، وسخر الفاروقي جهدا كبيرة في مناقشة أصول هذا التصور وانتقادها[1].

وقد ناقش الفاروقي ثلاث نظريات عالجت النظرة المتوازية للتصوف، وأخلاق المسيح على النحو الآتي:

أولا: ما ذهب اليه عدد من الدارسين المسيحيين والعلمانيين من جهة، والإسلاميين الغربيين الذين جعلوا التصوف المسيحي والإسلامي ردة فعل تاريخية على شخصنة الشرعية اليهودية من خلال "الفريسيين" في الحالة المسيحية، وعلى شخصنة الشرعية الإسلامية من خلال "الفقهاء" في الحالة الإسلامية.

ثانيا: رأي لويس ماسنيون، الذي يؤيده أغلب الدارسين المسلمين؛ إذ يرى أن أصل التصوف كان في زهد النبي والصحابة، وأنه كان تطورة داخل الإسلام، وليس تأثرة بالعناصر الخارجية.

ثالثا: إن التصوف هو الإسلام نفسه، وإن المتصوف الأول كان هو النبي محمد ، وإن كتاب التصوف الأول كان هو القرآن. وقد انتقد الفاروقي هذه الاتجاهات الثلاثة في تفسير نشأة التصوف وأرجع التصوف إلى المؤثرات الفارسية ."[2]

---

[1] عامر عدنان الحافي ،قراءة في كتاب "الأخلاق المسيحية" نحو علم مسيحيات إسلامي ،مرجع سبق ذكره ،ص208.

[2] عامر عدنان الحافي ،المرجع نفسه ،ص209.

المبحث الثالث : موقف إسماعيل راجي الفاروقي من اليهودية

المطلب الأول – الفاروقي ودراسة الدين اليهودي:

أولا : جهود الفاروقي في دراسة الدين اليهودي:

لقد اهتم الفاروق بالأديان أيما اهتمام فهما، وتحليلا، ونقدا، بما في ذلك الديانة اليهودية وكانت كتاباته فيها من أهم الدراسات وقد تناولها بالدراسة المستفيضة في كتبه التالية:

1. **أصول الصهيونية في الدين اليهودي:** قدم الفاروقي من خلال هذا الكتاب دراسة تحليلية لنشأة الانفرادية في التوراة، مميزا بين الصهيونية كحركة دينية فكرية، والصهيونية السياسية التي نشأت على يد تيودور هرتزل في القرن التاسع عشر (19م)[1]؛ مؤكدا أن مجال الدراسة في هذا الكتاب هي حول الصهيونية كحركة دينية، ومحددا الحقبة الزمنية للدراسة التي تبدأ من عصر الآباء إلى غاية العودة من المنفى كما ترويها التوراة.
2. **الملل المعاصرة في الدين اليهودي:** هي مجموعة محاضرات ألقاها الفاروقي أثناء إقامته بمصر على طلبة قسم البحوث والدراسات الفلسطينية بمعهد البحوث والدراسات العربية؛ إذ يعد هذا الكتاب كمتمم للكتاب الأول من ذكر للأصول الصهيونية وصولا لذكر الفرق المعاصرة في هذه الديانة، وهي محاضرات امتدحها عبد الوهاب المسيري بوصفها "استطاعت أن تتجاوز السياسي وصولا إلى المعرفي في فهم الظواهر المرتبطة باليهود ،"[2]ذكر فيها نشأة هذه التيارات المختلفة في الدين اليهودي وتأثرها بالفكر الغربي الأوربي العلماني وظهور حركة التحرير والتنوير بين صفوف اليهود الذين عاشوا حياة الجيتو المأساوية في أوربا[3].
3. **Christion ethics (الأخلاق المسيحية)** : تناول الفاروقي في هذا الكتاب موضوع الأخلاق اليهودية، وقد ركز دراسته حول الطبيعة الانفرادية لليهود، واستدل بالنصوص

---

[1] إسماعيل راجي الفاروقي: أصول الصهيونية في الدين اليهودي، ط2، القاهرة، دار التضامن، 1988م، ص7.

[2] عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، د.ط، 2005م، ج 5، ص 20.

[3] إسماعيل راجي الفاروقي: الملل المعاصرة في الدين اليهودي، د .ط، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية، 1985م، ص 23.

التوراتية توثيقا لتلك الانفرادية، ثم تناول الأوضاع الأخلاقية التي كانت سائدة في زمن المسيح؛ فالمسيح قد ولد بين اليهود وتأثر بأخلاقهم، وقد بدأ دعوته من المجتمع اليهودي. ووضع الفاروقي من خلال هذا الكتاب البناء النظري لمنهجه ما وراء الدين، كمنهج يمكننا من الحكم على الأديان من خلال مبادئه النقدية التي شملت نقد الديانة اليهودية بالدرجة الأولى[1].

4. Trialogue of the Abrahamic faiths(حوار الأديان الإبراهيمية):

يعد هذا الكتاب من الكتب المهمة في دراسة اليهودية، وقد حوى مقالات الخبراء المشاركين في المؤتمر السنوي الذي نظمته الأكاديمية الأميركية للأديان عام 1979م بمدينة نيويورك[2]. كان الحوار يدور حول موضوع الإيمان وكان هذا الملتقى تجربة جديدة من نوعها، وقد ساهم الفاروقي بمقالة في هذا الملتقى الحواري للأديان الثلاثة حول الإسلام بعنوان: " the Nation state and social order in the perspective of Islam" أي التنظيم الاجتماعي وحالة الدولة في نظر الإسلام. حيث حاول المتحاورون إرساء مبدأ التسامح بين الأديان السماوية، ويعتبر المؤتمر بمثابة حجر الأساس للحوار الثلاثي، إذ حضره علماء يهود ومسيحيين ومسلمين ليتواصلوا فيما بينهم إلى اتفاق وكان هدفهم هو التقارب والتفاهم الجدي بين الأديان الإبراهيمية، كان المجتمعون مقتنعين بأن الجهل وعدم تفهم الآخر هما التوأم الذي حرض على العدائية ولتجنب هذا يجب الرجوع إلى الحوار الجدي[3]، حاول الفاروقي من خلاله تجاوز العديد من الخلافات وحل الكثير من المشكلات ولعل في طليعتها قضية فلسطين.

أقيم ملتقى الأديان الإبراهيمية تحت شرف الكاردينال سيرجو (Sergio pignedoli) رئيس السكرتارية لغير المسحيين، وحضر الملتقى مجموعة من علماء منهم ثلاثة يهود وثلاثة مسيحيين وثلاثة مسلمين، وكانت المواضيع الثلاثة المختارة والتي دار عليها الحوار كالآتي:

---

1 فوزية شريط، الديانة اليهودية دراسة فينومينولوجية عند إسماعيل راجي الفاروقي، مجلة المعيار، مجلد 25، عدد 58 ،2021، جامعة احمد بن بلة، وهران -1-، الجزائر، ص228.

2 فوزية شريط، الديانة اليهودية دراسة فينومينولوجية عند إسماعيل راجي الفاروقي،المرجع نفسه ،ص228.

3 فوزية شريط، الديانة اليهودية دراسة فينومينولوجية عند إسماعيل راجي الفاروقي،المرجع نفسه ،ص228.

1. "The other Faiths.
2. The nation-State as form of social organization.
3. The faith-community as Trans-national actor for justice and peace"[1]

5. **Islam and the Problem of Israel(الإسلام ومشكلة إسرائيل):**

تضمن الكتاب أربع أجزاء خصص ثلاث منها للصهيونية ورابع للعلاقة بين اليهودية والإسلام تحدث في الجزء الأول عن نشأة الصهيونية وفي الجزء الثاني عالج وجهة النظر التي تقول بأن الصهيونية ديانة أو أن الصهيونية برنامج اجتماعي أو سياسي أو اقتصادي أو عسكري، وفي الجزء الثالث من الكتاب تحدث عن الصهيونية كسياسة بذكر التفاصيل التاريخية لبناء دولة إسرائيل في الشرق الأوسط، بداية بوعد بلفور ودور بريطانيا في ذلك[2]، وتطرق في الجزء الرابع للحديث عن الإسلام واليهودية حيث ركز الفاروقي فيه على الأمور المشتركة بين المسلمين واليهود.

ثانيا : مناهج دراسة الدين اليهودي عند الفاروقي

غلبت على الفاروقي في دراسته للأديان بعض المناهج البحثية على بقية المناهج الأخرى، فضلا على اعتماده المناهج الفلسفية التي لها صلة وثيقة بمجال اختصاصه غير أنه لم يستقر على هذه المناهج فقط بل أحيانا تجاوزها؛ أما فيما يخص دراسة الديانة اليهودية فقد اتبع الفاروقي المناهج التالية:

1. **المنهج التاريخي:** طبق الفاروقي هذا المنهج في دراسة الدين اليهودي، ويبرز هذا المنهج أكثر في كتبه التالية : كتاب "الملل المعاصرة في الدين اليهودي" وكتاب "الأخلاق المسيحية" وكذلك كتاب "أصول الصهيونية في الدين اليهودي".

وقد وظف الفاروقي هذا المنهج في المواضيع التالية:

---

[1] فوزية شريط، الديانة اليهودية دراسة فينومينولوجية عند إسماعيل راجي الفاروقي،المرجع نفسه ،ص229.

[2] عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسة، د.ط، بيروت، دار الهدى، د. س، ج 1، ص 560.

- **مسألة تحريف التوراة:** فقد حدد الفاروقي إشكالية التحريف ووضعها في نطاقها التاريخي، إذ قال بوقوع التحريف في المنفى تحديدا، ليؤكد أن التوراة التي بيد اليهود الآن هي التي كتبها عزرا الوراق [1]، ذلك الذي جيء به من بابل شخصية تفيض انفرادية وعصبية التوكل إليه مهمة الإصلاح الداخلي للعائدين من السبي، وهو الذي بين أنه جاء للمحافظة على انفصالية اليهود عن باقي شعوب الدنيا، وتأزيل عنصرهم الصافي. ليصل الفاروقي من خلال اتباعه لهذا المنهج إلى نتيجة مفادها بأن عزرا بعمله هذا يعد بحق مؤسس الدين اليهودي كما نعرفه اليوم[2].
- **عرض تاريخي للأخلاق اليهودية:** تناول الفاروقي من خلال كتابه الأخلاق المسيحية وفي الفصل الأول من الكتاب موضوع الأخلاق اليهودية [3]وقبل الحديث عن أخلاق المسيح، ذكر الفاروقي الطبيعة الانفرادية لليهود؛ واستدل على ذلك بالنصوص التوراتية، ثم تناول الأوضاع الأخلاقية التي كانت سائدة في زمن المسيح؛ فالمسيح قد ولد بين اليهود وتأثر بأخلاقهم وبدأ دعوته من مجتمعهم، حيث رأى اليهود في المسيح بداية لحركة تهدف إلى إحداث تغيير جذري في روحهم، ونظامهم، وأخلاقهم، أدى بهم إلى التفكير لوضع حدا لحياته.

---

[1] عزرا الوراق: سنورد حوله من النصوص التوراتية ما نصه: " عزا هذا صعد مث بابا، وهو گايت ما في شريعة موسي التي أعطاها ال إله إسرائيل... عژرا هي قلبه ليطلب شريعة ال والعمل ما، وليعلم إسرائيل فريضة وقضاء ". سفر عزرا : الإصحاح 7، الفقرة 6- 10، وورد في النصوص الإسلامية بأنه عزير الذي جاء ذكره في القرآن الكريم قال تعالى: " وقال اليهود غزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قؤل الذين كفوا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون" [التوبة : 30]، وذهب ابن عباس وقتادة والربيع وعكرمة والضحاك وسليمان بن بريدة وناجية بن كعب إلى أنه المراد بقوله تعالى : "أو البني مر على قرية وهي خاوية على غوښها قال أى خيي مير الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعه..." [البقرة : 259]. وقد ذهب كثير من علماء الأديان المسلمين منهم ابن حزم إلى أنه كاتب التوراة في مدينة بابل بالعراق إبان فترة السبي البابلي بعد سنة 586 ق.م. الان كوري: فهم التلمود، ترجمة : سامي محمود الإمام، ط1، = القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2017م، ص 109. و أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2006م، ج4، ص 294 - 295.

[2] إسماعيل راجي الفاروقي : أصول الصهيونية في الدين اليهودي، مصدر سابق، ص 95.

[3] فوزية شريط، الديانة اليهودية دراسة فينومينولوجية عند إسماعيل راجي الفاروقي، مرجع سابق ،230.

➢ **عرض تاريخي لنشأة الفكر القبالي[1]:** من خلال كتابه "الملل المعاصرة في الدين اليهودي" يعرض الفاروقي كيف تسللت عدوى التصوف الغالي في المذهب الغنوصي من الإشراق والباطنية [2]والحروفية والعددية (Numerology) والسحر (Alchemy) إلى الدين اليهودي، حيث يرجع الفاروقي ذلك إلى سببين رئيسيين: أولهما الاضطهاد المسيحي لليهود، وثانيهما تعصب رجال الدين اليهود ومطالبتهم الناس بالانصياع للقانون – التوراة – بحذافيره[3].

➢ **عرض تاريخي لنشأة الفرق اليهودية المعاصرة:** تمكن الفاروقي من عرض الفرق اليهودية المعاصرة عرض تاريخي نقدي حيث تطرق لنشأة الملة الإصلاحية[4]، ثم نشأة الملة الأرثوذكسية[5]، ثم يختمها بعرض النشأة الملة المحافظة[6] . مستعرضا لأهم العوامل التي ساهمت في بروزهم على الساحة اليهودية مع ربط سبب نشأقم بالتأثر بالفكر الغربي الأوربي وظهور حركات التنوير.

2. **المنهج المقارن:** استعمل الفاروقي المنهج المقارن لمعرفة مستويات الاشتراك والتباين بين اليهودية وغيرها من الأديان ، ويصب جهده بالدرجة الأولى في مقارنة الأديان التوحيدية الثلاثة وهي: (اليهودية، المسيحية، الإسلام)؛ ويرى إجمالا أن هذه الأديان تشترك في الجوهر الفطري لها وأن الوحي يجمعها وهو واحد على الرغم من أنه نزل لكل شعب بلغته وزمنه، ومن تطبيقات هذا المنهج على الديانة اليهودية عند الفاروقي نذكر منها:

---

1 القبالا: أصلها آرامي وتعني القبول أو تلقي الرواية الشفوية، وتعني في اللغة العبرية "التراث" ثم أخذت تعني في أواخر القرن الثاني عشر ميلادي المعاني المتطورة للتصوف، ثم أخذت معنى " العلم الحاخامي" والذي يعني بدوره المذاهب الباطنية، وقد أطلق القاليون على أنفسهم لقب" العارفين بالفيض الرباني". أسعد السحمراني: من اليهودية إلى الصهيونية، ط1، بيروت، دار النفائس، 1993م، ص 93. وسعدون محمود الساموك: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، ط1، عمان، دار المناهج، 2002م، ج 1، ص 188. وإسرائيل شاحاك: الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود، ترجمة: حسن خضر، ط1، القاهرة، سينا للنشر، 1994م، ص 10.

2 عبد الرزاق رحيم صلال الموحى: العبادات في الأديان، ط1، دمشق، دار الأوائل، 2001م، ص 61.

3 إسماعيل راجي الفاروقي: الملل المعاصرة في الدين اليهودي، مصدر سابق، ص21.

4 إسماعيل راجي الفاروقي، أصول الصهيونية في الدين اليهودي، المصدر نفسه، ص 45.

5 إسماعيل راجي الفاروقي، أصول الصهيونية في الدين اليهودي، المصدر نفسه، ص 69.

6 إسماعيل راجي الفاروقي، أصول الصهيونية في الدين اليهودي، المصدر نفسه، ص 89.

- مقارنته بين النزعتين السائدتين منذ عصر البطاركة، أي بين النزعة الحنيفية والنزعة الانفرادية، وهما نزعتان تسيران جنبا إلى جنب رغم تعارضهما[1].
- مقارنته بين الفرق اليهودية المعاصرة (الملة الإصلاحية، الملة الأرثوذكسية، الملة المحافظة) وبحث أوجه الاتفاق بينها والاختلاف[2].

3. **منهج ماوراء الدين**[3] : طرح الفاروقي منهجه النقدي الجديد بمبادئ فلسفية عقلية خالية من الدينية، وذلك من خلال كتابه (Christion ethics) باعتباره موجها لغير المسلمين حتى يكون منهجا صالحا لكي يتم تطبيقه على كل الأديان، و مما لا شك فيه أن بعض الباحثين الأكاديميين الغربيين، لا سيما في حقل علم الأديان، قد تنبهوا لخطورة هذه المقاربة العقلانية النقدية ؛ من حيث كونها تجعل الأديان لا سيما اليهودية والمسيحية في مواجهة الأطر النقدية العقلانية الموضوعية بدلا من مواجهة الإسلام، مع أن هذه المبادئ التي وضعها الفاروقي تختصر الأبعاد الإسلامية في الرؤية إلى الدين[4].
4. **المنهج الفينومينولوجي:** تتكون كلمة فينومينولوجيا (phenomenology) من مقطعين (phenomena) وتعني الظاهرة (logos) وتعني الدراسة العلمية لمحال ما؛ وبذلك يكون معنى الكلمة العلم الذي يدرس الظواهر والمقصود بالظواهر التي تدرسها الفينومينولوجيا هي ظواهر الوعي[5]، ولقد عرفها إبراهيم مذكور بقوله: "هي الدراسة الوصفية للظواهر على نحو ما تبدوا في الزمان والمكان بصرف النظر عما وراءها من حقائق "[6] ، ويعد مصطلح الفينومينولوجيا من المصطلحات الحديثة نسبيا فقد استخدمه كانط في أواخر

---

1 إسماعيل راجي الفاروقي: أصول الصهيونية في الدين اليهودي، مصدر سابق، ص 7.

2 إسماعيل راجي الفاروقي: الملل المعاصرة في الدين اليهودي، مصدر سابق، ص 129- 132.

3 ما وراء الدين :(meta-religion) هي الفطرة أي الميل الطبيعي إلى الله وحده، وهو الجانب المشترك بين كل الأديان، وتشمل مقاربة "ما وراء الدين عند الفاروقي مجموعة المبادئ النقدية التي من خلالها يمكن تقويم أي دين وإصدار حكم عليه، ولهذا السبب عد الفاروقي ما وراء الدين: "مقدمة لأي دراسة مقارنة للدين.
فوزية شريط، الديانة اليهودية دراسة فينومينولوجية عند إسماعيل راجي الفاروقي،مرجع سابق ،ص231.

4 بلال التليدي: النموذج المعرفي النقد الأديان عند الفاروقي، مجموعة مقالات المقدمة في مؤتمر علمي بعنوان: إسماعيل راجي راجي الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، (الأردن: 27-28 ذي الحجة، نوفمبر 2011م)، ص 688

5. ندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط2، بيروت، منشورات عويدات، 2001م، ص 973.

6 براهيم مذكور: المعجم الفلسفي، د ط، مصر، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د. س، ص 127.

القرن الثامن عشر من خلال كتابه" نقد العقل الخالص" حيث فرق بين الشيء وباطنه[1]، ثم استخدمه بعد ذلك هيجل في أواخر القرن التاسع عشر من خلال كتابه "فينومينولوجيا الروح" بحيث أطلقه على علم فلسفي خاص به وهو "علم ظاهريات الروح" [2]، وبعد هيجل استعمله هارتمان[3] في كتابه "فينومينولوجية الضمير الأخلاقي؛ حيث اعتمد في دراساته الميتافيزيقية على النظرة الوصفية خصوصا فيما يتعلق بنظرية المعرفة، إذ راح يصف ظاهرة المعرفة انطلاقا من عنصرين: الذات والموضوع مميزا كل عنصر ، وواصفا دور كل منهما في عملية المعرفة وتدل الفينومينولوجيا في هذا الاستعمال على وصف المعرفة مع التخلي على الأحكام المسبقة[4].

ثم جاءت بعد ذلك فلسفة إدموند هوسرل حيث جعل من الفينومينولوجيا اسما لفلسفة متكاملة أقام هو بناءها في أواخر القرن العشرين حتى أصبحت بعد ذلك كلمة فينومينولوجيا مقترنة باسمه كأكبر مؤسس وممثل لها في الفلسفة المعاصرة، وعليه فمفهوم الفينومينولوجيا عند هوسرل هي: "علم كلي شامل ومنهج فلسفي تحليلي يرمي إلى إدراك الحقائق المطلقة، ويعتمد على توجيه وعي الذات إلى الموضوع" أي أن الوعي هو الطريق للوصول من العالم الواقعي إلى عالم الماهيات، ثم تلى هوسرل الفيلسوف الألماني ماكس شيلر الذي أخذ في تطوير منهج هوسرل بتطبيقه على الأخلاق والدين، ولقد تأثر الفاروقي بالفيلسوف شيلر أيما تأثر حيث نسب له الفضل في أنه أول من أدخل الفينومينولوجيا في الدراسات الدينية، وتأثر الفاروقي بالعديد من مؤرخي الأديان المعاصرين الذين كانت لهم مقاربات في تطبيق هذا المنهج، ويعد

[1] - عمانوئيل كانط: نقد العقل الخالص، ترجمة: موسى وهبة، د.ط، لبنان، دار الإنماء، د. س، ص 163.

[2] استعمل هيجل في كتابه "فينومينولوجيا الروح" لفظ الفينومينولوجيا للدلالة على التجليات المختلفة للروح، والتي تتخذ شكل فكرة مطلقة داخل الوجود، وهي تشمل عدة مستويات متدرجة من الناحية الحسينية المباشرة إلى المعرفة العقلية الشاملة مرورا بالمستويات المختلفة للفكرة المطلقة وما تشهده من تناقضات وصراعات وتطورات. هيجل: فينومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2006م، ص6.

[3] هارتمان نيكولاي :(Hartmann Nicolai) فيلسوف ألماني ولد في 20 تموز 1882م في ريغا، في غوتنغن يحقق نتاج هذا الفيلسوف العودة إلى الانطولوجيا بدمج إنجازات الفينومينولوجيا ويقف عند نقطة تفصل الميتافيزيقا الكلاسيكية والأنطولوجيا الهايدغرية، توفي في 9 تشرين الأول 1950م. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ط3، بيروت، دار الطليعة، 2006 م، ص 689.

[4] سماح رافع: الفينومينولوجيا عند هوسرل، ط1، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1991م، ص57.

فان در ليومن أهم مؤرخي الأديان[1]، وعلماء ظاهريات الدين الذين تأثر الفاروقي بدراساتهم الفينومينولوجية؛ حيث قام الفاروقي بدراسة الديانة اليهودية وفق مقاربة فان درليو في الجوهر والمظهر والمظهر التي طبقها بدوره من خلال كتابه (Religion in Essence and Manifestation)[2].

إن اختيار الفاروقي للمنهج الفينومينولوجي على غيره من المناهج الأخرى أدى به إلى تقديم تحديد نظري له من خلال الخطوات الأساسية للمنهج والقيام بتطبيق عملي له، أما بالنسبة للحديث عن خطواته المنهجية؛ فقد رأى الفاروقي أن المنهج الفينومينولوجي

المطلب الثاني – مقاربة الفاروقي الفينومينولوجية في دراسة الدين اليهودي:

أولا : جوهر الدين اليهودي

يرى الفاروقي أن جوهر الخبرة الدينية عند العبرانيين هي نفس ما كان لدى القبائل العمورية، وخير ما يمثل هذه الخبرة هو شريعة حمورابي، غير أنه يعتقد أن تلك الخبرة قد تأثرت باكتشاف التوحيد المتسامي؛ إذ عند وصولهم إلى بلاد مابين النهرين كانوا يحملون مفهوم توحيد راقي شكل أساسا لمطلبهم في ايجاد دولة تشمل "أطراف العالم الأربعة"، تكون فيها المواطنة بالتساوي حقا لجميع البشر[3].

وفي ظل القانون الذي شرعه حمورابي، غير أن مفهوم التوحيد الذي كانوا يحملونه قد شابه الشرك. وباهتداء إبراهيم إلى أن آلهتهم ليسوا بآلهة بل أشياء من صنع الخيال. فإن على البشر ألا يدينوا بشيء للآلهة الأديني بما في ذلك العبادة، وكان ذلك أكثر ما يستطيع العموريين فهمه أو القبول به. فحكموا على إبراهيم بالموت[4]، بعدها تولى إبراهيم أمر عشيرته ورحل بهم عن" أور" فتوجهوا في طريق هجرتهم إلى الصحراء العربية، ليواجهوا تحديات جديدة يقول

---

[1] خزعل الماجدي : علم الأديان تاريخه مكوناته مناهجه أعلامه حاضره مستقبله، ط1، الرباط، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016م، ص 282.

[2] بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة: عزت قريني، د ط، الكويت، دار عالم المعرفة، 1992م، ص194.

[3] بدران بن لحسن مسعود: نظرية ماوراء الدين الناقد، نظرية ماوراء الدين الناقد وتجاوز فينومينولوجيا الدين عند الفاروقي - دراسة تحليلية - مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، عدد42، 2017م، ص 589.

[4] إسماعيل راجي الفاروقي: أطلس الحضارة الإسلامية، المصدر نفسه، ص 98.

الفاروقي في هذا الشأن: "بأن هذا الاغتراب عن جماع الرأي العموري وطد سلطة العموريين على الهلال الخصيب كله في القرن التاسع عشر ق.م وأرغم العبرانيين أن يناوأ بأنفسهم عن جميع سكان المنطقة، فشرعوا في إعادة وصف أنفسهم في حدود اكتشاف التوحيد العظيم، فقالوا إنهم قوم يعبدون الله وحده ولا أحد سواه. لقد استولى على وعيهم توحيد مطلق متسام، وأعدهم لقبول المتاعب والصعاب في سبيل فكرة عظيمة وقضية نبيلة"؛ وقد ألزمهم هذا الأمر أن يدعو الناس الآخرين إلى الله لكسب مهتدين جدد إذ يستحيل بلوغ التوحيد من دون دعوة عالمية.

غير أن الفاروقي يرى أن العبرانيين بدلا من تدعيم جماع الرأي العموري بالرؤية الإبراهيمية التوحيدية في بلاد مابين النهرين مما فيه من شرك، كان اعتقادهم بأفضليتهم قد فرض عليهم ابتعادا فعليا نتيجة ميثاقهم مع الله؛ مما جعل العبراني يحسب نفسه مختلفا عن بقية البشر. وبعد جيلين من الزمان غدا هذا النأي المبالغ فيه مفسدة للرؤية الإبراهيمية، فقد تحولت خبرة العبرانيين الدينية من الله المتفرد في سموه كما علم إبراهيم، إلى عبادة إله واحد بوجود غيره. وعليه رفض العبرانيون التجانس مع أية قبيلة أو عشيرة جاءوا للعيش بين ظهرانيها، كما رفضتهم تلك القبائل بدورها.

ثانيا : مظهر الدين اليهودي

1. **الحقبة الأبوية:** يعد ما يعرف عن حياة العبرانيين الدينية خلال العصر البطريكي قليل، باستثناء ما تركه نأيهم بأنفسهم عن مجتمع الشرق الأدنى القديم، من أثر سلبي على مفهوم الألوهة عندهم، فقد كان تعلقهم أولا بالله الواحد يجعلهم يعتقدون أن الله " أبا لهم"، يعودون إليه كما يعود إليهم. ومن الأدلة على ذلك ما ورد من تعدد تسمياته مثل: "إله آبائنا " "إله أجدادنا " "إله إبراهيم " "إله يعقوب "[1] وكذلك في إشارتهم إلى أنفسهم بصفتهم "أولاد الله "وهكذا اتخذت هذه العلاقة الفريدة الشديدة الخصوصية مع الله طابعا إنسانيا[2]؛ ومما يدل

[1] يونس محمد إبراهيم، الدوافع العدوانية في النفسية الصهيونية، د. ط، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2015م، ص 113 وما بعدها.

[2] يونس محمد إبراهيم، الدوافع العدوانية في النفسية الصهيونية،نفس المرجع ،ص115.

من التوراة على علاقة الأبوة بين العبرانيين وإيلوهيم ما نصه: "وحدث لمما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض، وولد لهم باث، أين أبناء اللير أوا بنات الناس أنه كستناث. قالوا لأنهم نساء من كل ما اختاروا [1]... دخل و اللير على بنات الناس وولدت لهم أولادا" ويرى الفاروقي أن هذا الفهم الحربي لمفهوم الألوهية عندهم بوسعه أن يحمل الذهن على الظن بأن الآخرين لهم آلهة أخرى، وبالتالي يخيل إليهم أن "إلههم" واحد بين العديد من الآلهة. ومما لا شك فيه أن "إلههم" يملك من القوة بحيث يدافع عنهم ضد أعدائهم، وهذا ما جعلهم يستبدلون كلمة الله ب "إيلوهيم" وهذا ما وضحه الفاروقي بقوله: "ولا بد أن يكون هذا التطور سببا في وجود صيغة الجمع "إيلوهيم "[الآلهة ويعترف الباحثون في التوراة أن استعمال كلمة "إيلوهيم" بدل كلمة "الله" تمثل اتحاها داخل التراث الديني العبري، اندمج في الذهن العبري مع الاتجاه "اليهوي" في تكوين التوراة ولم يستطع "إصلاح التثنية" في القرن السابع ق.م. ولا إعادة تحرير الكتاب المقدس على أيدي القسس من إزالة ذلك المصطلح، أو الفكرة المتصلة به، من التراث الديني"[2] .

2. **الحقبة الموسوية:** كان تموقع العبرانيين دائما يبتعد عن الأطراف الداخلية للهلال الخصيب، على عكس الذين كانوا يسكنون الأطراف الداخلية منه كانوا يحتفظون بعلاقات وثيقة مع الصحراء العربية حيث بقوا محتفظين بنقاء فكرهم الصحراوي الأصيل أكثر من أولئك الذين تغلغلوا في أعماق البلاد، وتعرضوا إلى ظروف شديدة، وقد كان شعور العبرانيين باختلافهم عن غيرهم قد جعل إقامتهم في مصر مستحيلة؛ إلا أنهم قد وجدوا الترحاب والملاذ عند أولئك الذين كانوا يعيشون على أطراف الصحراء ولقد كانت نشأة موسى نشأة مصرية عندما أعطى اسما مصريا وتم تبنيه من قبل أميرة مصر[3]، غير أن الفاروقي يعتبر أنه بفعل التعصب العرقي اضطر موسى أن ينحاز إلى عبراني دخل في شجار مع مصري؛ فقتل موسى المصري ولاذ بالفرار، إلى "مديان" وتزوج منهم ودان

1 صلاح عبد الفتاح خالدي: الشخصية اليهودية، ط1، دمشق، دار القلم، 1998م، ص 133.
2 صلاح عبد الفتاح خالدي: الشخصية اليهودية،نفس المرجع ،ص139.
3صلاح عبد الفتاح خالدي: الشخصية اليهودية،نفس المرجع ،140.

بديانتهم التي كان يرى الفاروقي أنها قريبة من الديانة العبرية، بحيث تمكن من التجانس مع أهلها، وقد ألهبت هذه الديانة الجديدة في موسى حماسة للتدين الصحراوي. فبدأ يتحرك من أجل عودة العبرانيين إلى أصولهم الصحراوية، بعيدا عن مفاسد مصر. وكان ذلك في اعتقاد الفاروقي سببا مقنعا لعودته إلى مصر كي يناشد فرعون مصر السماح للعبرانيين بالخروج معه، معه، وعند عودة العبرانيين بزعامة موسى إلى موطنهم الأول في الصحراء ظهرت بوادر دينية أخرى. وكانت هذه البوادر جماعية تشمل العبرانيين إلى جانب مضيفيهم الصحراويين وبخاصة أهل "مديان" حيث كان رئيس كهنتهم يقدم القرابين إلى رب الجبل وهو ما جاء ذكره بنص التوراة: "فأخذ ژوث حمو موسى محرقة وبائع لله"[1].

وتعد الجماعة خليطا من الأقوام منهم عبرانيون ممن لم يذهبوا إلى مصر، وفيهم البدو ممن يجوبون تلك المناطق وعدد من قبائل جنوب فلسطين وشمال غرب بلاد العرب من القينيون والقنازيون وبنو يرحمنيل، بحيث حافظت أكثر تلك القبائل على هويتها التي سبقت التحالفات الدينية؛ حتى بعد استقرارها في فلسطين، وذلك عند جبل حوريب البركاني الذي كانت ثورات نيرانه تعد تحليات إلهية، ذلك المكان عقد فيه "الحلف المقدس" [2]بين القبائل، إذ يلزمهم هذا الحلف بعبادة يهوه وبتنظيم حياتهم وفق تعاليمه وبما أن الصحراء تخلو من المعابد، فقد صنعوا تابوت العهد ليضم القانون إلى جانب الأسباب التي دعت إلى عقد ذلك "الحلف المقدس". وكان ميثاق سيناء يعني اتفاق هذا الجمع من القبائل أن يتضافروا معا بزعامة موسى وبركة "رب الجبل"، متبعين توجيهات القانون الذي تم تشريعه. وهذا القانون لم يكن جديدة بل وضع بشكل يناظر تلك المواثيق التي كانت سائدة بين مختلف القوى في المنطقة، وكان يشبه في مضمونه شريعة حمورابي.

1 فراس السواح: تاريخ أورشليم، ط3، دمشق، دار علاء الدين، 2003م، ص 211.
2 فراس السواح: تاريخ أورشليم،المرجع نفسه ،ص215.

3. **الحقبة الداوودية:** يصرح الفاروقي بأن دخول الخليط الحاشد واستقراره في أرض فلسطين لم يكن غزوة دموية، عكس ما أراد محرو الروايات التوراتية اللاحقون أن يصوروه متأثرين بكراهية اليهود اللاحقة لجيرانهم، مع أن بعض الخصومات والمعارك قد حصلت حقيقة، فقد دخل أغلب الوافدين واستقروا على طريقة دقوزي الراعي، بحيث تزاوجوا وتجانسوا مع أهل البلاد[1].

ويعتبر من المستحيل أن يتم التغلغل داخل فلسطين أن يبدأ من الجنوب لوجود بلاد العمالقة، بل اتخذ الطريق الصحراوي الأطول عبر إيدوم و موآب حيث كان التجانس مع أهلها ممكنة؛ ولأن الاحتمال الأغلب أن أهل تلك البلاد كانوا يدعمون قوى "الحلف المقدس" وكان المظهر الأكثر أهمية في هذه الفترة تطبع المهاجرين الوافدين إلى فلسطين وبروز التعصب العرقي العبراني كرد فعل تجاه ذلك التطبع، كانت فلسطين تعج بالحيثيين والفريزيين واليبوسيين والموآبيين والايدوميين والفلسطينيين والفينيقين والسوريين والكنعانيين وعلى المستوى الديني يرى الفاروقي أن الديانة والثقافة السائدة في تلك الحقبة كانت الكنعانية. أما الذين لم يشاركوا في هذه الديانة أو الثقافة فقد تم استيعابهم عند دخول قبائل الحلف المقدس إلى المنطقة، فنجد "ملكة الأحبار والشعب المقدس"؛ إذ يقوم كل إنسان بمهام الكاهن تجاه نفسه، بغدوها كأمة يسيطر الكهنة فيها على الحياة الدينية وهذا ما نصت عليه التوراة: "الآن إن سيتم إضؤني، وينظم عيري تكونون لي خاصة من بين جميع الشعوب[2].

[1] يونس محمد إبراهيم، الدوافع العدوانية في النفسية الصهيونية، مرجع سابق ،119.

[2] فراس السواح: تاريخ أورشليم،مرجع سابق ،ص250.

خاتمة

من خلال دراستي لهذا الموضوع النموذج المعرفي الغربي فقد حاولت أن استخلص جملة من النتائج المهمة، وهي:

- تبين أن إسماعيل راجي الفاروقي من الشخصيات الفكرية الإسلامية الموسوعية في العصر الحديث، التي جمعت بين الثقافتين، الغربية والإسلامية، ولذلك لقب برجل العالمين؛ فعندما نقرأ نصوص الرجل في مختلف فروع المعرفة التي تطرق لها، نجد أنفسنا أمام مفكر عظيم، ألم بمختلف جوانب الفكر المتعددة في عصرنا، استطاع أن يوفق بين إنتاج فكري عميق ونضال عملي طويل، ولم يقف عند حدود التأمل النظري، ولا عند حدود الكلمة، بل كان مناضلا عن فكره وآرائه، عاملا لوضع هذه الآراء موضع التطبيق، ولذلك تعرض للاغتيال.
- عرف الفاروقي كمفكر مسلم، وكواضع الأسس إسلامية المعرفة، و كشيخ عالم، ولم يعرف كعالم بارز في مقارنة الأديان رغم أنه تخصصه الأصلي؛ كأن جوانبه الأخرى قد غمرت تخصصه الأصلي؛ الفلسفة ومقارنة الأديان، وتلك قرينة الموسوعية والعمق المعرفي.
- من أهم الحقول المعرفية التي شغلت بال الفاروقي، وتميز فيها مجال الدراسات الدينية المقارنة، وقد ساعده تضلعه من الإسلام والفلسفة ومخالطة أصحاب الأديان الأخرى على التميز في هذا المجال، واطلاعه على آخر مستجداته، ومحاولة صياغة رؤية علمية جديدة في هذا المجال، بلغة علمية إنجليزية راقية، وعقلية نقدية نافذة، تخاطب وتجادل بالحسن، استفاد فيها مناهج معرفية جديدة، الظواهرية، وعلم تاريخ الأديان، وعلم الاجتماع، والفلسفة، وهذا ما كان وراء تميزه في هذا الحقل، فلا جرم أن عده علماء الغرب الباحث المسلم العقلاني المعاصر كما رأينا.
- امتاز الفاورقي في دراسة اليهودية بالاعتماد على عدة مفاهيم، لا يشاركه فيها أحد، وهي: الدين العبري، و التحريف، و الحنيفية، والعنصرية. ووظف في تحليلها والتأكد منها العديد من المناهج، وهي: المنهج الوصفي، والمنهج الظواهري (الفينومينولوجي)، والمنهجي التاريخي، والمنهج المقارن، وابتكر منهجين جديدين، أحدهما مبادئ الفهم الدين، ليتجاوز به قصور الظواهرية، والثاني ماوراء الدين (Metareligion)، ليتجاوز به قصور علم مقارنة الأديان.

- درس الفاروقي مختلف الملل اليهودية المعاصرة معتمدا نفس المنهج، فعرف بأعلامها، وأوضح ظروف نشأتهما، وبين أنها ظهرت كاستجابة لأزمة اليهود في الغرب المسيحي، وما فيها من تحرير و تنوير ، حيث ظهر اتجاهان، أحدهما يقبل الاندماج، وثان يرفضه، وثالث يتوسط بين هذين، حتى جاءت الصهيونية، وسيطرت على اليهود، وغلبت السمة العنصرية، خاصة ما يتعلق بالعودة، وإقامة الدولة. ليختم بحثه بإصدار

حكمه كباحث مسلم، مبينا فشل كل الحلول المقترحة لحل أزمة اليهود، ومبشرا بأن حلهم يكمن في الإسلام و دياره ، حيث يمنح لليهود إمكانية العيش الكريم كسائر الأقليات الدينية، يمارسون دينهم ويحتكمون لشريعتهم كما يحلوا لهما.

إن كل هذا يؤكد أن الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي، شخصية فكرية مميزة، لا ينازعه أحد في تحديد علم مقارنة الأديان، إذ حاول أن يرسي رؤية إسلامية في مقارنة الأديان وتاريخها ونقدها، يمكن من خلالها الجمع بين الانتماء الإسلامي، و الموضوعية العلمية، والعقلانية النقدية التي تمكنه من التعامل مع الآخر، وقد وفق في ذلك باعتراف أكابر علماء الغرب.

رحمة الله الواسعة على الشهيد، إسماعيل راجي الفاروقي وزوجه، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: القرآن الكريم

ثانيا: المصادر

الكتب

1. باللغة العربية:

- إسماعيل الفاروقي. "حساب مع الجامعيين"، المسلم المعاصر، العدد31،(مايو 1982).
- إسماعيل الفاروقي. التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة, ترجمة : السيد عمر, القاهرة, مدارات للنشر والتوزيع, 2015.
- إسماعيل الفاروقي: أصول الصهيونية في الدين اليهودي، ط2، القاهرة، دار التضامن، 1988م.
- إسماعيل الفاروقي: الملل المعاصرة في الدين اليهودي، د .ط، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية، 1985م.
- اسماعيل راجي الفاروقي: صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وسائل إسلامية . المعرفة. 5- 1409هـ - 1989م.
- إسماعيل راجي الفاروقي، إسلامية المعرفة المبادئ العامة، خطة العمل والإنجازات، قضايا إسلامية معاصرة،، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ - 2001 م.
- إسماعيل راجي الفاروقي، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات.

ثالثا : المراجع

- ابن خلدون، المقدمة، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، د.ت.
- أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، بيروت، دار صادر، ط1، 1995م)، ج1، 372.
- أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2006م، ج4.
- إسرائيل شاحاك: الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود، ترجمة: حسن خضر، ط1، القاهرة، سينا للنشر، 1994م.
- أسعد السحمراني: من اليهودية إلى الصهيونية، ط1، بيروت، دار النفائس، 1993م.
- اغارودي، البديل هو الإسلام، ضمن مؤتمر القمة الإسلامي الخامس، حول الإسلام والمستقبل، الكويت، 1987.
- اغارودي، البديل، تر. جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط2، 1988.
- امنيان، محمد، محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي فيرجينيا (الو م ١)، ط1، 1991.

- انور آبادي، الفيروز، القاموس المحيط، دار الهدى، الجزائر، د ط. د س .
- بارودي، المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، دط .
- بديع الزمان سعيد النورسي: كليات رسائل النور، صيقل الإسلام أو آثار سعيد القديم – المناظرات – ترجمة إحسان قاسم الصالحي، شركة سوزلر للنشر، القاهرة، 2002 م، ط 3، مج8.
- براهيم مذكور: المعجم الفلسفي، د ط، مصر، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.س.
- بكار، عبدالكريم، تكوين المفكر، مؤسسة الإسلام اليوم، دار وجوه للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2011.
- عامر عدنان الحافي ،قراءة في كتاب "الأخلاق المسيحية" نحو علم مسيحيات إسلامي ،مجلة قراءات و مراجعات ،إسلامية المعرفة ،السنة التاسعة عشر ،العدد74 ،خريف 1434هـ/2013م
- بلال التليدي: النموذج المعرفي النقد الأديان عند الفاروقي، مجموعة مقالات المقدمة في مؤتمر علمي بعنوان: إسماعيل راجي الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، (الأردن: 27-28 ذي الحجة، نوفمبر 2011م).
- بلعقروز، عبد الرزاق، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.
- بنية الثورات العلمية ، كون تمها ترجمة : شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 168، 1992.
- بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة: عزت قريني، د ط، الكويت، دار عالم المعرفة، 1992م.
- بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1 ،2010 .
- التونجي، محمد، المعجم الذهبي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1969.
- جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ط3، بيروت، دار الطليعة، 2006 م.
- جيل ليبوفتسكى، عصر الفراغ. الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، تر. حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط،.20181.
- حنفي، حسن، حصار الزمن ، مج 1 إشكالات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
- خزعل الماجدي : علم الأديان تاريخه مكوناته مناهجه أعلامه حاضره مستقبله، ط1، الرباط، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016م.
- د جيل ليبوفتسكي، إلييت رو: الترف الخالد من عصر المقاس إلى زمن الماركات، تر. الشيماء محلي، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2018.

- الدجماطيقية القديمة: "كل فلسفة تقرر بعض الحقائق، وتتعارض بذلك مع الريبية " ينظر: لا لاند أندريه، الموسوعة الفلسفية ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت، باريس، مكتبة عويدات، ط2 ،2001م)، ج 1.
- رواه الحاكم، محمد بن عبد الله أبو عبد الله، المستدرك على الصحيحين، ت. مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1990م)، ج 4.
- سعدون محمود الساموك: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، ط1، عمان، دار المناهج، 2002م، ج 1.
- سماح رافع: الفينومينولوجيا عند هوسرل، ط1، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1991م.
- صلاح عبد الفتاح خالدي: الشخصية اليهودية، ط1، دمشق، دار القلم، 1998م.
- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، بيروت والدار البيضاء، لمركز الثقافي العربي، ط1، 2002.
- عبد الرزاق رحيم صلال الموحى: العبادات في الأديان، ط1، دمشق، دار الأوائل، 2001م.
- عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسة، د.ط، بيروت، دار الهدى، د. س، ج 1.
- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، د.ط، 2005م، ج 5.
- العلواني، طه جابر، معالم في المنهج القرآني، دار السلام، القاهرة، ط1، 2010.
- عمانوئيل كانط: نقد العقل الخالص، ترجمة: موسى وهبة، د.ط، لبنان، دار الإنماء، د. س.
- عمر، السيد. "صوب معايرة معرفية لمفهوم التحيز الثقافي من فكر المسيري ومنى أبو الفضل", مؤتمر الثقافة ودراسات الشرق الأوسط,ج 2 .
- غارودي، الانقلاب الكبير، تر. سلمان حرفوش، دار كنعان، ط1، 2007.
- غارودي، حوار الحضارات، تر. عادل العوا، بيروت – باريس، منشورات عويدات، د. ط، 1986.
- غارودي، نحو حرب دينية؟ جدل العصر، تر. صياح الجهيم، الجزائر، بيروت، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، دار الفارابي، ط3، 2001.
- فراس السواح: تاريخ أورشليم، ط3، دمشق، دار علاء الدين، 2003م.
- قنصوة، صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار التنوير للطباعة والنشر، د ط، 2007.
- مجموعة من الباحثين: إشكالية التحيز (جزءان) , المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نقابة المهندسين (مصر)، 1995.
- محمد بن المختار الشنقيطي ،خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، 18/أغسطس/2016 .
- محمد عمارة : إسلامية المعرفة ماذا تعني..؟، في التنوير الإسلامي –48، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 ،2007م.

- المحمداوي، علي عبود، الإشكالية السياسية للحداثة، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الجزائر، المغرب، ط1، 2011.
- مرزاق، أحمد (النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري) كتاب عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه : ونقاده، دار الفكر، دمشق، 2007.
- المسيري، عبد الوهاب الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية.
- المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، الجزء الأول، فقه التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامى فيرجينيا (الو م أ)، ط1، 1996.
- المسيري، عبد الوهاب، الإنسان والحضارة والنماذج المركبة، سلسلة الهلال، مصر، العدد 622، 2002.
- المسيري، عبد الوهاب، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق : القاهرة، ط2، 1997.
- المسيري، عبد الوهاب، العالم من منظور غربي، سلسلة الهلال، القاهرة، د ط ، 2001.
- المسيري، عبد الوهاب، دفاع عن الإنسان، دار الشروق، القاهرة، ط8، 2014.
- المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج1، دار الشروق، القاهرة.
- المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج8.
- المسيري، عبد الوهاب، و التريكي، فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوعي، الجزائر، ط2، 2012.
- المسيري، عبد الوهاب، والعظمة، عزيز، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، ط2000،1.
- ندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط2، بيروت، منشورات عويدات، 2001م.
- هيجل: فينومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2006م.
- الوجيز في إسلامية المعرفة، سلسلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار البشير، دار الهدى، دط، دت.
- يونس محمد إبراهيم، الدوافع العدوانية في النفسية الصهيونية، د. ط، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2015م.

رابعا : المعاجم

1. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت لبنان،ط3 ، 2004.

خامسا : المجلات و المقالات

- . دواق، الحاج بن أحمنة، المنهج المعرفي التوحيدي عند عبد الوهاب المسيري: مدخل إلى الإبستمولوجيا . التوحيدية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد68 ، السنة 17، 2012، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

- بدران بن لحسن مسعود: نظرية ماوراء الدين الناقد، نظرية ماوراء الدين الناقد وتجاوز فينومينولوجيا الدين عند الفاروقي – دراسة تحليلية – مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، عدد42، 2017م.
- عبد الواحد إبراهيم رجب: المنهج الإسلامي وعلاج المشكلات النفسية الاجتماعية، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، مج 26 ، ع4، شتاء 1998
- عمار طسطاس : التوحيد كرؤية معرفية في فكر الفاروقي، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، العدد الأول، سنة 2005م، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة (الجزائر) .
- المسيري، عبد الوهاب (في أهمية الدرس المعرفي)، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة، العدد 20، 2000، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا (الو م أ) .
- ملخص عن عبد الواحد إبراهيم رجب، المنهج الإسلامي وعلاج المشكلات النفسية الاجتماعية، مجلة العلوم الاجتماعية جامعة الكويت، مج 26 ، 4 ، شتاء 1998 .

سادسا : المواقع الالكترونية :

- عبد الله عقيل، المفكر الإسلامي المغترب مجلة المجتمع،01/05/2022 http://www.almujtamaamag.com/Detail.asp?InSectionID=2218&InNewsItemID=200114

فهرس المحتويات

	ص
مقدمة	أ
الفصل الأول: موقف مفكري الغرب و العرب من النموذج المعرفي الغربي	05
• المبحث الأول : مفهوم النموذج المعرفي الغربي.	06
• المبحث الثاني: موقف مفكري الغرب من النموذج المعرفي الغربي (روجيه جارودي).	17
• المبحث الثالث: موقف مفكري العرب من النموذج المعرفي الغربي (عبد الوهاب المسيري) .	33
الفصل الثاني: رؤية راجي الفاروقي للاخر الحضاري	37
• المبحث الأول: إسماعيل راجي الفاروقي (حياته و مؤلفاته).	38
• المبحث الثاني: التثاقف الحضاري من منظور إسماعيل راجي الفاروقي.	44
• المبحث الثالث: تجاوز الفكر الغربي المعاصر و مشروع إسلامية المعرفة في فكر الفاروقي.	50
الفصل الثالث: رؤية إسماعيل راجي الفاروقي للآخر الديني	59
• المبحث الأول: الإسلام والنموذج المعرفي التوحيدي.	60
• المبحث الثاني: موقف إسماعيل راجي الفاروقي من المسيحية.	64
• المبحث الثالث: موقف إسماعيل راجي الفاروقي من اليهودية.	76
خاتمة	88
قائمة المصادر و المراجع	91
فهرس المحتويات	97