رهانات الهوية ووثوقيات الايدلوجيا

حفريات أولية في خطاب تأصيل العلوم الإنسانية

د/اشرف عثمان محمد الحسن

أستاذ مساعد - قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية - جامعة ام درمان الإسلامية

د/بشير الشريف احمد مكين

محاضر بقسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية ، جامعة ام درمان الإسلامية

المقدمة

لم يعد المشروع الثقافي الغربي ملك نفسه صار سائحاً في البراري غرائبياً متجولاً بين غرائبياتها لكنه ليس مستباحاً ولا مباحاً ومع ذلك فإن خصوصيته تكاد تصير اللاخصوصية أما الآخرون فهم الذين يتشبثون بأسمائهم حتى لو لم تعد لهم أجسامهم ومع ذلك ينتصب سؤال: وماذا بعد ... مطاع صفدي،[1]

... فالتأصيل النظري في تصورنا يشكل مشروعاً في النقد لا يرفض المماثلة، إلا انه لا يعادلها بالمطابقة، بل بالاستيعاب النقدي، وهو يتجه إلى البحث عن التكافؤ، ويسلم بدور المثاقفة المؤسسة في إطار المنزع التاريخاني، المسلم بوحدانية التاريخ البشري رغم تنوع إيقاعاته في سياق الأزمنة المتلاحقة وفي اطار الأمكنة المتفرقة... كمال عبداللطيف[2]

في طرح الإشكال: المفاهيم الثلاثة علم، هوية، أيديولوجيا تحدد في تعالقها الذي تقترحه الورقة موضوعاً مركباً، لن يكون تجميعاً رياضياً ولن يكون من الممكن مقاربته بالنظر إلى كل من الثلاثي بشكل منفرد، الجمع الإشكالي بينها ينتج موضوعاً جديداً، موصولاً بأسئلة من قبيل أن كان من الممكن التعاطي مع العلوم الإنسانية كـ" واقعة خصوصية" وإنتاجها لتجيب على سؤال هوية ما، أليست المعرفة العلمية واقعة عمومية تتعالى/ يفترض بها أن تتعالى على الهويات والانتماءات؟ أليست العمومية هي الدليل الكلي والأكثر موثوقية على مشروعية المعرفة؟ هل يمكن لفكرة الهوية الناجزة التي شقت طريقها عبر القرون ككل ثابت ونهائي أن تؤسس لمنصة يمكن انطلاقاً منها إنتاج معرفة تؤمن العلاقة بين الـ"نحن" و "الآخر"؟[3]

---

[1] مطاع صفدي، نقد العقل الغربي - الحداثة ما بعد الحداثة، ط١ (بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، ص١٣

[2] كمال عبد اللطيف، اسئلة الحداثة في الفكر العربي - من ادراك الفارق الى وعي الذات، ط١ (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩)، ص١٦٠

[3] الهوية في المنظور الذي تتموضع ضمنه الورقة هي بناء تاريخي ، ليس هناك سوى سياسات للهوية يتبعها محركون يمكن التعرف عليهم بدقة، سياسات الهوية هي بعبارة أخرى فعل أيديولوجي يعيد تشكيل الهوية كرأسمال يعتمد عليه في التجييش والمواجهة. الهوية - في قراءة الورقة - ليست معطى قبلياً ناجزاً يحصل بمحض التأمل الذاتي او بمحض الاستذكار والاسترجاع، انها ثمرة جدلية نضعها في مقابل ما يخالفها او قل نضعها في مقابل ما نعي انه يخالفها، فيحصل من وعيها بمخالفته نفسها وعيها بنفسها كماهية او هوية مختلفة وهكذا لا يكون الآخر آخر لأن الأنا تراه كذلك "آخر" وإنما تكون الأنا انا لأنها تعي نفسها كذلك "اي أنا " من خلال آخر ينبهها إلى نفسها والى انيتها. بهذا الخصوص راجع: عبدالاله بلقزيز، العرب والحداثة - دراسة في مقالات الحداثيين، ط ١(بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧) ص ٤٤.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

إذا أضيف أن تلك المعرفة قد تولدت عن ردة فعل إزاء " الآخر" أكثر منها نمواً خاصاً، ألن نكون بالتالي إزاء إيديولوجيا - بالمعنى الألتوسيري للكلمة[٤]- ترى في كل ما ينتجه الآخر من مسجات نظرية تهديداً ما لتماسك "الانـــا" ووحدتها. وإذا كان من غير الجائز لأي معرفة- بالمعنى العلمي للكلمة - أن تدعي لنفسها العصمة مهما كانت درجة الدقة في معطياتها ومستوى الانتظام النسقي في بنياتها النظري، أليس ثمة احتمال ان تتحول المعرفة في تعالقها مع الهوية وفي اهتجاسها بمقارعة الآخر إلى نسق يذهب في أحكامه إلى الحد الأقصى من الوثوقية بعيداً عن أي احتراز نسبي أو تاريخي؟ لينتهي كمشروع تخلى عن كونه مشروعاً حراً ونقدياً - أي كف بالتالي عن كونه علماً - ليلائم الهواجس المنخرطة فيه والمنخرط فيها، الملتزمة إياه والملتزم إياها. متحولاً إلى منظومة تتشبث بالاعتقاد والوثوق أكثر مما تنزع إلى النقد، هل يمكن لمنظومة كتلك ان تؤسس طريقاً إلى المعرفة ما دامت كل معرفة تقوم ضد يقين البداهات وامتلاء الفكر الذوغمائي؟ أليست المعرفة العلمية كما يقرر "غاستون باشلار" تصحيح لأخطاء وتقويم لاعوجاج وكل حقيقة جديدة فيها تولد بالرغم من البداهة.[٥]

تتجه الورقة للاعتناء بالتداخل بين الهوياتي والإيديولوجي والعلمي، من خلال تفكيك خطاب[٦] تأصيل العلوم/ اسلمة المعرفة الذي بشر/ يبشر به منتجوه كـ" أساس ضروري للإصلاح الفكري والثقافي والعمراني للأمة، ولإزالة الفصام النكد بين الفكر والتطبيق وبين المثال والواقع"[٧] ويحددون "الإبستمي" الحاكم له على أساس انه " قائم على وحدة الحقيقة، هذه الوحدة مستمدة من وحدانية الله المطلقة"[٨] . الإشكالية الرئيسية التي تهيمن على الخطاب - في تأويل الورقة - هي إشكالية إيديولوجية بالأساس، إشكالية مواجهة الغرب منظوراً له كآخر، وهي المواجهة التي تندلع أساسا في ساحة الهوية بأدوات الايدولوجيا حتى وان تدثرت بأردية المعرفة العلمية.

---

[٤]- تستوحي الورقة " لويس التوسير " في تحليله للعلاقة بين المعرفي والأيديولوجي، وهو التحليل الذي مر عبر تخليه عن النظرة إلى الايدولوجيا بوصفها وعياً زائفاً، او ستارة قاتمة بين البشر وتاريخهم والتي تفشل في القبض على الايدولوجيا كتشكيل معقد، بالنسبة لـ" التوسير" لا تنتمي الايدولوجيا الى منطقة الوعي بل هي لا شعورية في جوهرها حتى لو قدمت لنا نفسها في شكل واع" في هذا السياق راجع : لويس التوسير، الايديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية، ضمن مقالات لا انسانوية، سهيل القش (مترجم) ط ١، (بيروت، الدار الجامعية للنشر،١٩٨٣)

يمكن ذاك التحديد للمفهوم الورقة من الإمساك بتعقيدات العلاقة بين العلم والايديولوجيا، الأخيرة سعت دائماً الى تسخير العلوم لخدمتها فتأخذ عنها الحجج الصالحة للإستعمال وتستدعي النتائج العلمية شهوداً على صحة حقائقها الإيمانية الشاملة لكل شئ، هكذا يصبح العلم لديها دفاعاً تبريرياً عن العقيدة. راجع ياكوب باربون، ما هي الأيديولوجيا، ضمن محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، الأيديولوجيا ، ط ٢ (الدار البيضاء دار توبقال للنشر ، ٢٠٠٦) ص ١٥

[٥]- عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقيا، العلم والايديولوجيا، ط ٢ (بيروت ، دار الطليعة، ١٩٩٣) ص ٩٥

[٦]- تنظر الورقة الى الخطاب بوصفه نظاماً مركباً من عدد من الأنظمة التوجيهية والتركيبية والدلالية والوظيفية التي تتوازى وتتقاطع جزئياً او كلياً في ما بينها كما تحاول عبر احالتها للدال "خطاب" استثمار ما كان قد اقترحه " ميشيل فوكو" من تمفصل بين الخطاب والسلطة، لا بمعنى انه اداة تستخدمها السلطة بل بمعنى انه مجال لانبثاقها وممارستها والتنافس عليها ايضاً، للخطاب سلطة اذاً - يقول فوكو - بيد ان هذه السلطة لا يكتسبها من ذاته بل يكتسبها من المجتمع ومؤسساته تلك المؤسسات تلك المؤسسات التي تتولى مهمة اعداد شروط انتاجه وتداوله. النسق المعرفي - وفقاً لوجهة النظر التي تتموضع ضمنها الورقة - ليس معرفة خالصة ولذلك كان اقرب ان يقال عنه مصطلح الخطاب، اذ يتضمن الخطاب دائماً - يلاحظ مطاع صفدي - الفعاليات والعناصر الهامشية التي تصحب البنية المعرفية الخالصة وتعتبر هامشية، الخطاب يتجاوز العبارة التي تقدم معرفة مقولة او مكتوبة الى تلك الخفية التي تحمل الأولى وتقدمها على انها كذلك، التي تقدم لها ثمة دعماً من مجالات اخرى ليست معرفية بالضرورة. راجع : مطاع صفدي، نقد العقل الغربي - الحداثة ما بعد الحداثة، ص٥٧

[٧]- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة. - المبادئ العامة خطة العمل الإنجازات، سلسلة إسلامية المعرفة ١، ط١ (واشنطون، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٦)، ص٧٥

[٨]- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ٩٠

في خطاب المدافعة والمنازعة وبعبارات مستغرقة في مفردات "اللازم والحتمي"[٩]، تُحدد المعرفة العلمية المنتجة في الغرب على أنها تعكس حصرياً " قيم الغرب ومفاهيمه ومعتقداته وغاياته"[١٠] إن كان ثمة اعتراف بالآخر وبمنجزه فهو اعتراف عدائي، فالآخر يستدعى كمدخل لنفيه والقول بلا صلاحية منتجاته خارج سياقها الأصلي، وتالياً كمدخل لتبرير وشرعنه المشروع البديل. في فعل المواجهة ذاك لن يكون الهدف تفكيك المركزية الأوروبية أو نزعاتها العلموية أو تقويض الركائز التي تعتمدها عبر العمل على مجابهة آلتها المنهجية بمبضع النقد الابستمولوجي. كان من الممكن لذاك التفكيك في حال حدوثه أن يحول الاشتباك مع الآخر إلى فعل مساءلة قادر على إعادة بناء المعطيات وتكييفها مع الوقائع والأطر التي لم تكن واردة في زمن تبلور النظريات فتزيد من رجحانها النظري وكفاءتها الإجرائية[١١].

عوضاً عن ذلك التوجه شرع الخطاب في تشييد مدونته في مرآة تلك العقلانية الحداثوية بالذات، لقد تلقف الخطاب إيديولوجيا الحداثة، ليشكل إيديولوجيته المعرفية/ معرفته الإيديولوجية بناء عليها، فبدا الخطاب مستبعداً أيديولوجيا الآخر ومستبطناً لها في الوقت نفسه. ليتسنى للخطاب تسويق ذاته على انه مشروع رسالي تتوقف عليه " نهضة " الـ"نحن" وصلاحها كان لا بد من الحفاظ على الآخر وتأبيد مركزيته ليُشيد في مقابلها مركزية مضادة تعلن علو مرجعيتها على سائر المرجعيات المعدودة في عالم المتعدد والنسبي لا في عداد الواحد والواجب والمطلق. ليس من الغريب اذاً أن ينتهي خطاب هذه مقدماته إلى إنتاج ميتافيزيقيا الحقيقة النهائية، تلك التي تجافي منطق المعرفة العلمية ، حيث اي قضية مهما كانت لا بد أن تقبل المراجعة وكل حقيقة هي حقيقة مجملة و كل فكرة في حالة صيرورة.[١٢]

السؤال الذي تحاول الورقة مقاربته هو إن كانت هذه التصورات قد مثلت قطيعة ابستمولوجية أو إن كانت قادرة على افتتاح آفق ابستمولوجي جديد للبحث في الظواهر الإنسانية والمجتمعية. أم أن الخطاب يريد لنا أن نقع في " فخاخ ابستمولوجية" - حسب اصطلاح بول ريكور - أو ربما في قطائع زائفة تمثلها خطابات تقدم واجهة " العلمية" على مستوى المنطوق في محاولة لإخفاء حقيقتها الأيديولوجية. ملاحقة هذا السؤال ربما تمكن الورقة من الوقوف على أهم العوائق الابستمولوجية التي ينتجها المشروع إن جاز لها تسميته على الأقل مؤقتاً بهذه التسمية.

---

[٩]- إسماعيل الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة ٥، ط٢ (واشنطون، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،١٩٨٦)، ص٢٥

[١٠]- إسماعيل الفاروقي، ص ١٨

[١١]- كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة - نحو تأصيل الحداثة السياسية، ط٢ (القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١١)، ص١٠٣

[١٢]- تستدعي الورقة هنا ابستمولوجيا " باشلار" حيث يلعب مبدأ القابلية للمراجعة دوراً اساسياً، فهو يحث العالم/ الباحث على ان يظل في حالة استعداد دائم لمراجعة مبادئه وافكاره باعتبار ان ليس ثمة حقيقة نهائية او قانون علمي مطلق ، الأبستمولوجيا الباشلارية اذن لا تستهدف استبدال منظومة بأخرى وانما تريد ان تقوض الركائز التي تعتمدها المنظومات التقليدية وتخلخل مختلف الأزواج التي تقوم عليها. لا بد من الإيمان في ظل الفلسفة المفتوحة بالأولوية النظرية للخطأ اذ لا وجود لحقيقة اولي وانما توجد اخطاء اولى، هذه الفكرة هي من أهم مقدمات باشلار التي تؤسس جدلية عقلانيته التطبيقة ومن مقدماته ايضاً ديالكتيكية العلم أي انه حوار غير منقطع راجع:
غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي - مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، ط٢ (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٢)

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

في المقدمات النظرية و الأدوات التحليلية: تأسيساً على افتراضها القائل بأن سؤال الانفلات من إرادة الهيمنة والسيطرة للعقل الغربي لا يمكن الإجابة عنه عبر تأسيس عقل هيمنة بديل بل بتجاوز وتفكيك مركزية العقل الغربي فان مهمة الورقة وفقاً لمقدماتها تلك ستكون السعي باتجاه نقد مزدوج، مساءلة نقدية/ اركيولوجية للخطاب،[١٣] لا ترمي إلى إقامة تأويلات مضادة أو تشييد بداهات مغايرة بقدر ما تتجه إلى الحفر في طبقات وثنايا الخطاب لمعرفة حدوده في محاولة لرفع البداهة عما يحاول الخطاب إعلانه كبداهات وإبراز التعارضات الداخلية كما الطموحات التي توجهه وإرادات القوة الثاوية وراءه والمتصارعة حوله. ومساءلة أخرى تتفحص سيرورات أدلجة الحداثة تلك القائمة على أساس بداهة "الأنا أفكر" التي جرى الإعلان عنها كـ "حقيقة" أولية نتج عنها تنصيب اليقين الذاتي كمحكمة تقرر ما هو موجود وما هو حقيقي، والوضع التقني - مشروع ترييض الطبيعة بلغة هيدجر -[١٤] الناتج عن ذلك الإعلان وذاك التنصيب.

في محاولتها انجاز تلك القراءة الناقدة وجهت جملة من المقدمات النظرية عملية تفكير الورقة - يحضر بعضها بصورة معلنة كما قد يحضر بعضها بصورة محايثة لمنطق التحليل - تنتمي إجمالاً إلى تلك المنتجات النظرية التي بلورتها ابستومولوجيا اتجاهات نقد الحداثة تلك المشتغلة على نقض ذاتية العقل الغربي وتماثله مع نفسه. تقترح الورقة أن استصحابها لتلك الأدوات يمكن من بناء قاعدة نظرية تساعد في البدء بحفريات حول سؤال التأصيل كما يقترحه خطاب اسلمة المعرفة وما يتبعه من تصورات الخصوصية المغلقة المفضية إلى "أقنمة التراث" وتمكن في الوقت ذاته من نقد الاستعارات

١٣- تندرج الورقة ضمن النشاط المعرفي الداعي إلى " نقد الحقيقة" ليس بوصفه تدميراً معرفياً لمنظومة من التصورات، بل بوصفه اقتراح إمكانية أعادة النظر في مفهوم الحقيقة بما يفضي إلى تغيير أو توسيع مفهومنا لها — أي للحقيقة — عبر فحص أدوات المعرفة وتحليل أنظمة الفكر، وهو النقد الذي لا يهتم بالبحث عن بداهة التمثلات ومطابقة الاحكام وصحة المعارف بقدر ما يتجه إلى البحث في أنماط العلاقة بين الفكر وإجراءاته أو بين الفهم وأدواته أو بين الخطاب وآليته. فلم تعد الحقيقة تؤشر إلى تطابق الحكم مع الموضوع القائم ولا هي تواطؤ الشرح والتفسير مع المعنى الأزلي القائم في الذات المتعالية القاصدة، فهي متعلقة فقط بظروف تكونها وشروط إنتاجها وانبنائها. لقد نزع النقد النيتشوي والفوكوي - الإحالة إلى ميشيل فوكو - عن الحقيقة اطلاقيتها وتعاليها، فهي لم تعد شيئاً في ذاته بل هي القيمة التي تنسبها إليها إرادة قوة أو إرادة معرفة، لقد أسهم النقد "الجينالوجي" و " الاركيولوجي" في إضفاء طابع نسبي وعلائقي على الحقيقة كشئ لم يعد معطى بصورة نهائية وناجزة بل كشئ متحول هو دوماً في طور الإنشاء والإعداد. وإذا كان العلم يهدم الأخطاء الأيديولوجية دون ان يفكر فيها كحواجز ابستمولوجية فان مثل هذا التأمل النقدي هو آلية تعتقد الورقة بقدرتها على الكشف عن التداخل الممكن بين العلمي والأيديولوجي.

راجع : على حرب، نقد الحقيقة، ط ١ (الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)

ايضاً : ميشيل فوكو، ارادة الحقيقة ضمن محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، الحقيقة، ، (الدار البيضاء دار توبقال للنشر ، ٢٠٠٥)

١٤- بالنسبة لـ"هيدغر" لا يعتبر العلم هو الظاهرة الاساسية للأزمنة الحديثة، ان ظاهرتها الأساسية هي التقنية التي لا يشكل العلم الا احد اوجهها المتعددة، يقول هيدغر" ان الوضع الأساسي للأزمنة الحديثة هو الوضع التقني، لم يكن للتقنية بالنسبة لهيدغر معنى تكنولوجي بل ان لها دلالة ميتافيزيقية، انها هي التي تميز نمط العلاقة التي تربط الإنسان الحديث مع العالم الذي يحيط به. عقل الحداثة عقل أداتي والمعرفة الحداثية معرفة تقنية بمعنى أنها إضفاء للطابع التقني على العلم، لكنها بنفس الوقت ومن حيث هي إضفاء للطابع العلمي على العلوم الإنسانية والاجتماعية على وجه الخصوص، فهي إضفاء للطابع التقني على الثقافة ككل. في هذا السياق تصبح أشكال المعرفة غير المنطبعة بالطابع العلمي، أي بالطابع التقني، أشكالا دنيا من المعرفة، تطال الفضاء الثقافي كله، وتتحول إلى ثقافة وإيديولوجيا بل. بل إن هذا المركب المعرفي الجديد ينتزع بالتدريج صورة ميتافيزيقا أي تبشيرا بالأمل، ووعدا بالخلاص، ومصدرا واهبا للمعنى. راجع:
محمد سبيلا، التحولات الفكرية الكبرى للحداثة - مساراتها الإبستيمولوجية ودلالتها الفلسفية
http://www.aljabriabed.net/n02_03sabila.htm

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الميكانيكية وتصورات الكونية الساذجة المؤبدة للحداثة، وصولاً في الأخير إلى نقض الثنائية ذاتها.

القراءة النقدية التي تقترحها الورقة مؤسسة على مشروع النظرية النقدية لـ "مدرسة فرانكفورت" حيث تعتقد الورقة ان لتحليلية المدرسة الناقدة للعقل الوضعي الأدواتي و" يورغن هابرماز" - خصوصاً في اشتغاله على المعرفة والمصلحة[١٥] - وجهاً مغايراً يكشف عن أوهام عقل الحداثة اولاً، ويبين ثانياً الوجه المزدوج للمعرفة الحداثوية ويكشف ثالثاً إن الحداثة تبقى في تجدد مستمر وسيرورة لا متناهية، إذ هي دائما ذلك المشروع الذي لما يكتمل بعد. إذا كانت موضوعة "المعرفة والمصلحة" لـ"هابرماز" تشكل مفتاحاً أساسيا في جهاز الورقة النظري فإنها تحاول ايضاً الإفادة من المنجزات النظرية لـ" ميشيل فوكو"، بالنسبة للأخير فإن ما تستدعيه الورقة في حفرياته هو بشكل رئيس التمفصل الذي يقترحه في سياق تشريحه للحداثة بين المعرفة والسلطة، ذلك أن "فوكو" كان قد أعاد صياغة مسألة السلطة مزعزعاً بذلك اليقينيات القائمة منذ عصر الأنوار وكاشفاً عن العلاقات التي تربطها بالمعرفة - كيف يمكن للمعرفة ان تتحول إلى سلطة وكيف أنها تصدر عن - أو تتكئ في حالة الخطاب موضوع الورقة - على سلطة.[١٦] هذا التمييز يمكن من الحفر والتنقيب والكشف عما هو سلطوي وراء البديهي والمعرفي، إن يضئ - بلغة علي حرب - ما يحجبه المعنى من لا معنى.[١٧]

رغم وعي الورقة بأن كل من "فوكو" و"هابرماز" ينطلقان من مرجعيات نظرية - ويؤسسان لأخرى - مختلفة ويمثلان موقفين نقديين مختلفين في الإجراءات والخطط المنهجية، فإن ما يجمع بينهما في مقدمات الورقة النظرية هو سعيهما معاً - كل بحسب مشروعه النظري - إلى بناء إقترابات نقدية يحاول خلخلة وثوقيات عقل الحداثة، وتخليصه من رزوحه تحت وطأة البداهة. كلاهما - في قراءة الورقة - يوجه نقداً داخلياً لمنظومة القيم التي أنتجها الفكر الذي يتمركز حول ذاته، و يشكلان معاً لحظتين حرجتين في الثورة التي قوضت/ تقوض فلسفة الكوجيتو وابستمولوجيته المباشرة، وتعري الأوجه القمعية للعقل الأداتي وسلطته، وإعادة جملة المغالطات والتعسفات التي كانت أساسا لولوج الحداثة مرحلة الأزمة الى السطح للوعي بها وتجاوزها. رغم اختلافهما إلا إنهما يدشنان عصراً نقدياً جديداً، فهما يمثلان بالنسبة للورقة لحظة اختلاف الحداثة مع ذاتها، ويوضح إنتاجهما النظري كيف أن الحداثة لم تصل إلى موقعها الذي هجس به عقل الأنوار بل أصابتها جملة انزياحات.

إذا كان المشروعين النظريين يمثلان لحظة نقض ذاتية العقل الغربي وتماثله مع نفسه فان ما تحاوله الورقة عبر استدعائها للمكتسبات النقدية التي دشناها هو مساعدتها على تفكيك[١٨] خطاب الأسلمة بالوقوف على اشكاليته المركزية والأبعاد التي تتخذها

١٥- راجع : يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، حسن صقر (مترجم) ، ط١ (كولونيا - المانيا، منشورات الجمل، ٢٠٠٦)

١٦- راجع : ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، مطاع صفدي وجورج ابي صالح (مترجمان) ، (بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)

١٧- علي حرب ، اسئلة الحقيقة ورهانات الفكر مقاربات نقدية وسجالية، ط ١ (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٤) ص ٨٩

١٨- تحيل الدلالة الإصطلاحية لـ" التفكيك" على فضاء دلالي واسع يقترن بتفكيك الخطابات والنظم الفكرية وإعادة النظر اليها بحسب عناصرها المكونة والإستغراق فيها وصولاً الى البؤر الأساسية المطمورة فيها وهو ما يفترض الحاجة الى إجراء حفريات في تلك النظم كما تجلت خطابياً وكما تشكلت تاريخياً و معرفياً، لقد قادت استقراءات "جاك دريدا" إلى هدم الزعم القائل بوجود معنى موحد له هوية متطابقة مع ذاتها، فعمله الذي هدف منذ البداية الى كشف التعارض في الأنساق الفلسفية أظهر له وجود تضاد جوهري في صميم النظم التي تدعي التطابق والهوية الموحدة ودفعه هذا الكشف الى إجراء منهجي هو ما صار يعرف بـ"التفكيك"

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وتتمظهر بواسطتها، والحفر في أبنيته الداخلية عن نوعية المعاني التي يؤسس لها والكليانيات التي يتأسس عليها والإرادات الإيديولوجية/ السلطوية التي توجهه.

ينتظم عمل "هابرماز" النقدي في كشف تناقضات العقل الغربي ومعطياته وفق خطة منهجية تجد جذورها في النظرية النقدية لـ" مدرسة فرانكفورت" التي انطلقت من ملاحظة أساسية وهي إن فلسفة الأنوار التي كان هدفها تحرير الإنسان انقلبت إلى ضد ذلك تماماً، لا يمكن تجاوز هذا الوضع - الكارثة كما يقول هوركهيمر و ادورنو - إلا بممارسة النقد المصوب تجاه العقلانية الاداتية. على أساس ان الأزمة ليست كامنة في العقلانية ولكن في وقوع هذه الأخيرة في أسر النزعة التقنية، في مقابل العقلانية "الأداتية" دشن فلاسفة فرانكفورت العقلانية "النقدية" قصد استئناف الخطاب الفلسفي لمهامه النقدية علّه يتمكن من إدراك عقل الحداثة المتصدع قبل انهياره النهائي.[١٩]

قدمت النظرية النقدية تحليلاً للفلسفة الوضعية ولادعائها إمكانية إدراك الواقع على حقيقته وزعمها ان بإمكانها تقديم أجوبة كافية على كل التساؤلات ووضع الحلول لكل المشكلات المطروحة على الصعيد الإنساني. لقد اتخذ مفكرو فرانكفورت موقفاً مناهضاً للوضعية بمختلف إشكالها وتجلياتها، وهو الموقف الذي افتتحه "ماكس هوركهيمر" منذ ثلاثينات القرن العشرين ضمن محاولته الكشف عن تهافتها. كاشفاً عن ان سيطرة الخطاب الوضعي وايديولوجيته المهيمنة في الحقل العلمي والاجتماعي قد تطورت إلى "عقلانية" وضعية تم تقديمها وكأنها النموذج الأوحد للمعرفة او الحقيقة، وان العقل الأداتي لم يكرس السيطرة على الطبيعة فقط بل طالت سيطرته الإنسان ايضاً، ذلك العقل - وهي الفكرة التي اشتغل عليها ماركيوز بكثافة - بطابعه الشمولي والنهائي تحول إلى قوة تتحكم في جميع النشاطات الإنسانية، لتكون في الحساب الختامي إزاء مشروع لإخفاء إيديولوجيا السيطرة والهيمنة بإشكالها الجديدة ومؤسساتها المستحدثة.[٢٠]

ضمن هذا التقليد النقدي سيركز "يورغن هابرماز" في "العلم والتقنية كأيديولوجيا"[٢١] على تحليل العلاقة التواطؤية بين المعرفة العلمية والايدولوجيا، لأنه فضلاً عن ان الثانية هي من إفرازات الأولى فإنها أيضا توارت خلفها لممارسة شتى انواع الممارسات السلطوية، ولما كانت الوضعية هي الإطار الذي انتظم فيه هذا التواطؤ فقد كانت أهم الموضوعات التي خصها "هابرماز" بنقده، ليخلص الى اعتبار الوضعية أيديولوجيا مشرعنة لاندراج العقل في خدمة نوع من الممارسة السلطوية.[٢٢] ما اثار اهتمام "هابرماز" في مشروعه النقدي ان التطورات التقنية دفعت العقل الى الأمام، ليظهر مفهوم "العقل العلمي" الذي راح يسوغ مشروعية النظام السياسي والاجتماعي الحديث. معنى هذا ان العلم انتظم في سياق نزعة أيديولوجية لا تهدف إلى تطوير الممارسات العلمية فقط إنما تضفي شرعية على النظم التي تتبنى العقلانية التقنية[٢٣]. ضمن هذا الاقتراب ينفي "هابرماز" ما يسمى بـ"الحياد العلمي" فالعلم من منظوره الوضعي لا

---

١٩. كمال بومنير ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - من ماكس هوركهيمر الى اكسل هونيث، ط ١ (بيروت، الدار العربية للعلوم، ٢٠١٠) ص ٣٢

٢٠. هربارت ماركوز ، الإنسان ذو البعد الواحد، جورج طرابيشي (مترجم)، ط ٣ (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨)

٢١. يورغن هابرماس ، العلم والتقنية كايديولوجيا، حسن صقر (مترجم)، ط ١ (كولونيا - المانيا، منشورات الجمل، ٢٠٠٣)

٢٢. عبدالله ابراهيم ، المركزية الغربية، ط ١ (بيروت، الدار العربية للعلوم - الرباط ، دار الأمان ، ٢٠١٠) ص ٤٥٠

٢٣. عبدالله ابراهيم ، المركزية الغربية، ، ص ٤٤٩

ينفصل عن المصلحة في كتابه المعرفة والمصلحة" - الذي دخل به في نقاش جذري حاد النزعة الوضعية وحاول إعادة بناء تاريخ المذهب الوضعي قصد تحليل ترابط المعرفه والمصلحه - سيأخذ "هابرماز" على عاتقه بلورة مفهوم جديد للعقلانية هو ما أطلق عليه "العقل التواصلي" الذي يعد بتجاوز إرتكاسات العقل الأداتي ويطرح نفسه بديلاً الممارسات الإجرائية التي تمحورت حول العقلانية التقنية بنزعتها العلمية الوضعية المتمركزة حول ذاتها والمنغلقة على نفسها، المدعية قدرتها على تقديم الأجوبة عن كل الأسئلة.[٢٤]

تركز الجهد النظري لـ "ميشيل فوكو" في أعماله الرئيسية على الكشف عن الكيفيات التي تتعالق بها النظم المعرفية مع الممارسات السلطوية ، فعلائق السلطة - بحسب تحديدها الفوكوي - لا تقوم خارج أنواع أخرى من العلائق - كالعلائق المعرفية مثلاً - وإنما هي محايثة لها، من هذا المنظور ستتخذ إشكالية السلطة والمعرفة معنى آخر، بل ان مفهوم الحقيقة ذاته سيتخذ معنى اخر، ليصبح مجموع الطرق والعمليات التي يتم بفضلها إنتاج العبارات وتوزيعها وتداولها، حينئذ يصبح لكل مجتمع نظام للحقيقة وسياسة للمعرفة أي أنواع من الخطابات يقبلها ويسمح بتداولها ووضعية معينة لأولئك الذين يوكل إليهم إصدار أو قول ما يعمل كحقيقة.[٢٥] يبين "فوكو" إن الحقيقة ليست خارج السلطة ولا مجردة من السلطة، الحقيقة من هذا العالم وتنتج فيه بفضل الزامات عدة وتحتفظ منه بشكل منتظم لأفاعيل سلطوية، لكل مجتمع نظام حقيقة خاص به، سياسته العامة للحقيقة".[٢٦] لم تعد الحقيقة مع " فوكو" تؤشر إلى تطابق الحكم مع الموضوع القائم ولا هي تواطؤ الشرح والتفسير مع المعنى الأزلي القائم في الذات المتعالية القاصدة، فهي متعلقة فقط بظروف تكونها وشروط إنتاجها وانبنائها. هي لم تعد شيئاً في ذاته بل هي القيمة التي تنسبها إليها إرادة قوة أو إرادة معرفة، لقد أسهم النقد "" الاركيولوجي" في إضفاء طابع نسبي وعلائقي على الحقيقة كشئ لم يعد معطى بصورة نهائية وناجزة بل كشئ متحول هو دوماً في طور الإنشاء والإعداد.[٢٧]

يتعلق الأمر اذاً بمتابعة منطوق الحقيقة والسلطة والمعرفة أي البحث في الميكانيزمات والشروط التي تنتج المعارف وتضاعف الخطابات وتولد السلطات، أي إقامة " اقتصاد سياسي" لإرادة المعرفة، معنى ذلك ضرورة بحث كيفية توزع السلطات وعملها وأفاعيلها وعلاقاتها بخطاب الحقيقة وأنواع هذا الخطاب وعمن يصدر و إلى من تعود

٢٤- كمال بومنير ، حول النقد الفلسفي للعلم والتقنية في الفكر الألماني المعاصر ، ضمن : نابي بوعلي (محرر) حوار الفلسفة والعلم سؤال الثبات والإختلاف ، ط ١ (الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت ، الدار العربية للعلوم، ٢٠١٢) ص ٢٣٠لاحظ "هابرماز" ان العلاقة بين السلطة والمعرفة في المجتمع الغربي تشكل احدى ابرز الظواهر الملفتة للنظر وبخاصة ان السلطة تستخدم المعرفة لأهداف نفعية لها صلة بديمومة السلطة وتوسيع هيمنتها على الأفراد، وهنا يتتبع هابرماز علاقة السلطة بالفلسفة فيقرر ان الفلسفة هي التي اعلنت ولادة الفكر العقلي وأحلته محل الفكر الأسطوري ولكن قبل هذا وخلال العصر الوسيط كانت الفلسفة من خلال اندماجها باللاهوت قد أمنت نوعاً من الشرعية للسلطة الدينية والسياسية ... اما في العصر الحديث فقد حل العلم محل الدين في علاقة جديدة مع الفلسفة، وكانت هذه العلاقة الجديدة حاسمة في تطور الفلسفة الحديثة لفهمها الا انه من الواضح ان العلم هو الذي اكتسب الأهمية وأصبح المعيار الأساسي لكل شئ وادت تفاعلات الفلسفة والعقل والعلم في تضاعيف الحياة الحديثة وملابساتها وحاجاتها الى ظهور ما يسمى بالعقل الأداتي.

٢٥- عبد السلام بنعبد العالي ، نحو سياسة للمعرفة ، ضمن عبدالسلام بنعبد العالي وآخرون ، اشكاليات المنهاج في الفكر الغربي والعلوم الإنسانية، ط ١ (الدار البيضاء، دار توبقال ١٩٨٧) ص ٨

٢٦- عبدالعزيز العبادي، ميشال فوكو - المعرفة والسلطة، ط ١ (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٤) ص ٣٤

٢٧- محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، الحقيقة، ط ١ (الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ، ٢٠٠٥) ص ٨

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

مهمة تحقيق صدقه او زيفه، حدد "فوكو" "الاقتصاد السياسي" للحقيقة في عد خصائص أساسية يمكن إجمالها كالتالي" تتمركز الحقيقة حول شكل الخطاب العل والمؤسسات التي تنتجه تخضع لإيعاز وحث اقتصادي وسياسي متواصل نأ موضوعاً مختلف الأشكال لتوزيع واستهلاك متعاظمين تنتج وتنق تحت رقابة بعد الأجهزة السياسية والاقتصادية الكبرى، تمثل الحقيقة أخيرا رهان جدال سيا ومواجهة اجتماعية تظهرها الصراعات الأيديولوجية خاصة". هذه الخصائص الأس لـ "الاقتصاد السياسي" للحقيقة تظهر ان العلاقة بين المعرفة والسلطة ليست علا خارجية بمقتضاها توظف السلطة المعرفة وتستعملها اداتياً، بل تؤكد ان تقنيات المعر واستراتيجيات السلطة تعمل كمركب، واختلافهما فعلاً هو الذي ينتج نشاطه، فعلاقا السلطة ـ معرفة ليست اشكالاً معطاة من القسمة والتوزيع بل هي رحم تغيرات.[٢٨] تأك "فوكو" إذن هو تأكيد على المتصل معرفة ـ سلطة أي على هذا التبادل الداخلي والتكا الانزياح والإنزلاقات الصامتة والتوتر والاستقطاب المتبادل.[٢٩]

انطلاقا من هذا التأكيد بالذات سيعيد "فوكو" قراءة الأنظمة القانونية والمتعلقة بالمحا والسجون والوثائق التي خلفتها هذه الأنظمة حتى يتمكن من اكتشاف البنية السلطو المختفية وراء جملة هذه المؤسسات. محاولاً وصف الانتشار الشمولي للمعرفي السلطوي و السلطوي ـ المعرفي الذي يسود كل مظاهر وآليات البنى الاجتماعي والفردية المعاصرة. في تتبعه علاقة المعرفة ـ سلطة سيبحث عن الحقيقة بداية في المؤسسات التي تدعيها وهي العلوم، ليقترح انه عبر الغوص في تاريخ تلك العلوم ـ كل علم على حدى ـ ان علماً ما هو نظام معرفي نشأ وتكون في ظل أنظمة معرفية أخر منه، مجاورة له، متداخلة معه وفيه، إنه يعكس على طريقته لحظة معرفية ما يسميه فوكو " ابتسمي"[٣٠] وهي تلك الحالة المعرفية السائدة في حقبة تاريخية معينة ونعترف بها كل من دلالة الحقيقة ودلالة السلطة معاً.[٣١]

اذا كان العقل الغربي في لحظتي هابرماز وفوكو قد بدأ نقد ذاته وصولاً مع الأخير الى الإعلان عن موتها فان ما تأمل الورقة في إثارته هو احتياجنا الى ضرب من القراءة الناقدة لمنتجنا النظري تفتح باب النقاش حول الكليانيات المفترضة. والآن لنحاول توضيح ما نحن بصدد التفكير فيه.

في البنية الكلية للخطاب: رغم وجود اختلافات بين الناطقين باسم الخطاب في كتابه التنظير ودرجته إلا إن ثمة قواسم مشتركة، فهم يلتقون جميعاً في التأسيس على نص إسلامية المعرفة:

---

٢٨. عبدالعزيز المقالح، ميشال فوكو ، المعرفة والسلطة ، ص ٣٩

٢٩. حول المزيد عن التسلسل الذي يشيده فوكو بين المعرفة والسلطة يمكن مراجعة: محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، ط ١ (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية)

٣٠. هذا المفهوم الذي سوف يغدو واحداً من أهم مفاتيح المعرفة في علاقتها بالسلطة عند فوكو يعرفها بعبارات مكثفة" ليست الإبستمية شكلاً لمعرفة او نموذجاً من العقلانية يتخلل كل العلوم على اختلافها كاشفاً بذلك عن وحدة مسيطرة الموضوع للفكر او للعصر بل هي مجموع العلاقات التي يمكن اكتشافها في عصر ما بين العلوم عندما نحللها على مستوى الانتظمة الخطابية"

٣١. مطاع صفدي، نقد العقل الغربي ...، ص ٩٥ ـ ٩٦

المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات"[٣٢] الذي يبدو أن منتجه أراد له إن يكون خطاطة نظرية عامة تسعى لتبرير المشروع وتضع مقدماته الأولى، انه يمثل اللحظة التي بدأت عندها مأسسة المشروع، اللحظة الأوج التي تطرح رغبتها في تجاوز المعرفة الغربية، تلك الخطة اعتبرت بمثابة بيان تأسيسي لدوائر إسلامية المعرفية ستلتقي في مدارء عدة كتابات تجمع بينها ذات الخطة الخطابية.

البيان التأسيسي ـ ستعمل اللحظات اللاحقة على تفصيله دون أن تتعدى كونها تلوينات على ما قد جرى تحديد خطوطه العامة ـ ينطلق من افتراضين يتحكمان في مجمل نتاجه فهو يقرر ان " الأزمة الكبرى التي تعاني منها الأمة إنما تكمن في حالتها الفكرية التى أصابها الجمود والتوقف، وأصبح فكرها عاجزاً عن عونها وإخراجها من أزمتها. وان سائر الأزمات التي تعاني منها الأمة اليوم إنما هي وجوه أخرى وانعكاسات وآثار مختلفة لتلك الأزمة".[٣٣] وإذا كانت الأزمة قد شخصت بأنها حادثة على مستوى الأفكار يغدو من الطبيعي أن " العلاج ينبغي أن يبدأ من هذا المنطلق وانه لا بد أن تعطى قضية الفكر ومنهجه الأولوية اللازمة كأساس لإنجاح جهود الإنقاذ والإصلاح".[٣٤] موضوعة الأزمة الفكرية ستحضر دائماً كواحدة كـ"ماوراء" للخطاب، ستسعى اللحظات اللاحقة إلى استعادته والتأسيس عليه دائماً في ما يشبه الممارسة الطقسية. يكتب "طه جابر العلواني" " إن أزمة هذه الأمة هي أزمة فكرية تندرج تحتها سائر الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسة، والأزمة الفكرية إما أن تحدث نتيجة لاضطراب مصادر الفكر او اختلال طرائقه أو مناهجه أو عن كليهما معاً وهي تنشأ عن قابلية واستعداد، ولقد تجسدت هذه الأزمة في غياب الرؤية الواضحة وانعدام الأصالة الثقافية ... ثم إن اضطراب البناء الفكري للإنسان المسلم هو التفسير المقنع لسائر ظواهر التخلف بمفهومه الشامل ـ المتفشية في سائر أجزاء الأمة الإسلامية".[٣٥]

٣٢- نشر الكتاب الذي كان اسماعيل الفاروقي قد اعد مادته وقام بتحريرها باللغة الإنجليزية ثم اعاد عبد الحميد ابو سليمان تحرير الكتاب وترجمته الى العربية ليصدر في العام ١٩٨٦ وكان الفاروقي قد نشر في ١٩٨٢ مقالاً حول اسلمة المعرفة بمجلة المسلم المعاصر. يكتب ابراهيم رجب واصفاً المقال " كان له صداه الواسع لدى الكثير من المشتغلين بالعلوم الإجتماعية في العالم العربي، لما تميز به ذلك المقال من وضوح في الرؤية وعمق في البصيرة، شعر معه اولئك المتخصصون ان هذا الفكر يعبر بصدق عما تكنه ضمائرهم وعما كانوا يتشوقون للتوصل اليه على مدار السنين". ابراهيم عبدالرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية، ط ١ (الرياض، دار عالم الكتب، ١٩٩٦) ص ٧

منذ تلك اللحظة سيتعامل تلاميذ "الفاروقي " مع نص مرشدهم بصورة ما ورائية لا ترى فيه إلا بشارة بقرب انبلاج الحقيقة، ومع أطروحاته بوصفها أقانيم مقدسة لا تقبل الجدال، لتحول استعادتهم اياه إلى فعل اكليروسي مهمته حصراً حراسة والدفاع عن الحقيقة المطلقة. سيتوقف مجمل الخطاب عند لحظة الفاروقي متخذاً منها المرجع والنموذج أو الاساس والمعيار في النظر والعمل

٣٣- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة ـ المبادئ العامة خطة العمل الإنجازات، ص ١٥

٣٤- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة ـ المبادئ العامة خطة العمل الإنجازات، ص ١٦

٣٥- طه جابر العلواني ، خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية، ضمن : الطيب زين العابدين (محرر)،المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، سلسلة المنهجية الاسلامية (٢)، ط ١ (فرجينيا الولايات المتحدة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٠) ص ١٤١

لا تجد الورقة في هذا التشخيص فرقاً جوهرياً بين تصورات الخطاب والنظرة التي شيد عليها " اوغست كونت " نسقه الوضعي، يكتب " محمد عابد الجابري" عن محركات الفلسفة الوضعية " عاش هذا المفكر الفرنسي في ظل الأوضاع التي اعقبت الثورة الفرنسية، فراعه ما أصاب المجتمع الفرنسي آنذاك من فوضى وتمزق، وعزا ذلك الى تنافر الأفكار وتساءل : كيف يمكن تحقيق الإنسجام في ميدان الفكر، هذا الإنسجام الذي يتوقف عليه، في نظره، التخفيف من حدة تنازع العواطف وتنافر الأعمال"

محمد عابد الجابري ، مدخل الى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط ٤ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨) ص ٢٥

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الافتراض المؤسس الثاني هو لا صلاحية منتجات العقل الغربي لدراسة مجتمع "الأمة" ، يتراوح الخطاب هنا بين اعلان لا صلاحية نهائية وبين القول بامكانية الافادة من ذلك المنتج بعد تمحيصه[٣٢] . يكتب الفاروقي رافعاً افتراضه هذا الى مسلمي البداهات[٣٣] من البديهي أن ما يصلح للغرب من فكر وعقائد لا يصلح لأمة قد الله لها ان يبنى كيانها ويرتبط مصيرها وشأنها بكتاب الله وسنة رسوله"[٣٤] قبل ان يفصل بعبارات كالتالية " هذه العلوم انما تعكس قيم الغرب ومفاهيمه ومعتقداته وغاياته ،لذلك يالتالي على تلك الأسس والغايات الغربية مختلف وجوه السلوك والنشاطات والمؤسسات الاجتماعية واذا كانت هذه الانعكاسات على جوانب الحياة المختلفة مما يتقبله الإنسان الغربي ويتناسب مع أهدافه وغاياته، فإن مما لا شك فيه أن هذه الانعكاسات تحدث لدى المسلم نوعاً من التمزق والقصام بين هذه القيم والمنطلقات والغايات الغربية وبين معتقداته وقيمه وأهدافه وغاياته الإسلامية"[٣٥]

يكتب احد المنادين بضرورة "تأصيل العلوم الاجتماعية" عن ما سيجري وصفه منذ لحظة الفاروقي بـ"علوم الغرب" " حقيقة الأمر ان التوجهات العامة لتلك العلوم ونظرياتها والافتراضات الأساسية التي بنيت عليها قد نبتت وتطورت في إطار تفاعلات وصراعات بين قوى اجتماعية محددة في ظروف تاريخية وجغرافية خاصة لم تترك فقط بصماتها المعينة عليها، وإنما صبغت وجه هذه العلوم وشكلت معالمها تشكيلاً على وجه لا يمكن قبوله اليوم دون إعادة نظر شاملة لا في ضوء الاعتبارات العلمية النزيهة

المتجردة وحدها، وإنما أيضا في إطار عقيدة التوحيد والبعث والنشور".[٣٦] يبدو للورقة أن الأمر لا يتعلق بالدعوة إلى نقد المنتج النظري الغربي أو تنسيب نتائجه ولا بالتفكير في عملية توظيف المفاهيم وتوسعة المناهج ولا بقراءة تتوخى إعادة النظر في أسلوب الاستعارات الرثة والنسخ الميكانيكي، نحن هنا إزاء تعارض وجودي بين الآخر

---

[٣٢] احدى استراتيجيات الخطاب تقوم من ناحية على الإقصاء والاستبعاد، وتقوم من ناحية اخرى على الإمتصاص والاستحواذ والتمثل وذلك من خلال انتزاع عناصر تتناسب منطلقاته ثم تطوير وسائل لدمج تلك العناصر في سياقه العام بما يجعلها من مكوناته.
عبدالسلام بنعبد العالي ،الفلسفة اداة للحوار، ط ١ (الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ٢٠١١) ص ٣١

[٣٣] البداهة تؤشر الى نسيج الفكر الوثوقي الذي يمتنع عن الإختلاف مع ذاته - او بتعبير عبدالسلام بنعبد العالي يبدأ بالخضوع لاستحالة الإختلاف مع الذات ويرزح تحت ضغط البداهة وعنفها
عبدالسلام بنعبد العالي ،الفلسفة اداة للحوار، ط ١ (الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ٢٠١١) ص ٣١

[٣٤] المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة - المبادئ العامة خطة العمل الإنجازات، ص ١٦

[٣٥] المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة - المبادئ العامة خطة العمل الإنجازات، ص ١٨

[٣٦] ابراهيم عبدالرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية، ص ٧
يحدد ابراهيم رجب في نص مطول ما يمكن وصفه بمرتكزات الخطاب الرئيسية حينما يقرر " ان من المعلوم ان هناك اتفاقاً شبه الإجماع بين المهتمين باصلاح العلوم الإجتماعية والمهتمين بالعمل على زيادة فاعليتها من خلال إعادة صياغتها في ضوء التصور الإسلامي على أمور ثلاثة على وجه الإجمال وهي: (١) ان مناهج العلوم الإجتماعية الحديثة ونظرياتها والمسلمات الأساسية التي تقوم عليها تلك في صورتها الراهنة تتضمن كثيراً مما يتعارض او يتناقض مع التصور الإسلامي الصحيح للإنسان والمجتمع والوجود. (٢) انه قد ترتب على هذا القصور والإختلال الأبستمولوجي (المعرفي) او على الأقل قصورها حتى الآن عن التوصل الى تفسيرات مرضية للسلوك الفردي او للظواهر الإجتماعية لا في المجتمعات الإسلامية وحدها وانما في غيرها من المجتمعات كذلك (٣) ان هناك حاجة ماسة إلى إعادة النظر في تلك المناهج والنظريات والمسلمات بطريقة جذرية في ضوء التصور الإسلامي" راجع : ابراهيم عبدالرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ص ١٨ ابراهيم عبدالرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية، ص ٢٤

ومنتجه وبين الأنا المدعوة إلى تشكيل منتجها الخاص، التعارض يتم تشييده على أساس افتراض تضاد جوهري بين "الأسس والمسلمات التي قامت عليها دعائم العلوم الإجتماعية الحديثة وبين الأسس والمسلمات التي يقوم عليها التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع"[٤١] وفقاً لهذه الثنائية الحدية فانه وحتى الاتجاهات الناقدة للعقل الغربي لا يمكن التأسيس عليها فهي ستكون ببساطة معطوبة لأنها إحدى نتاجات ذاك العقل ذاته. يقرر احد انصار الخطاب - محمد امزيان - بعد ان يذكر بتطور مناهج العلوم في صيغتها المعاصرة في أحضان الثقافة الغربية " لا زالت جهود الغربيين مستمرة في تطوير مناهج هذه العلوم، وقامت محاولات نقدية باستمرار غيرت كثير من المفاهيم التقليدية ولكنها فشلت في إحداث تغيير جذري في مناهج هذه العلوم لسبب وحيد وهو أن أزمة هذه المناهج جزء لا يتجزأ من أزمة الفكر الغربي، الثقافة الغربية، والقيم الغربية وهي نتاج طبيعي لمنطلقاته تلك"[٤٢] الخطاب هنا يهدر تاريخية الحداثة بعدم تمييزه بين مرحلة انطلاق العقلانية الغربية ونزعتها المركزية وهي المرحلة الأولى للحداثة، والمرحلة الثانية وهي مرحلة المراجعة حيث اخضعت المطلقات السابقة للنقد كالتاريخ والعقل والإنسان، الخطاب هنا - ومن اجل شرعنة ذاته - يحدث خلطاً متعمداً بين الأزمنة والسياقات[٤٣]. في مثل هذه الحالة يظل الخطاب أسيرا لما يضاده/ يتصور انه يضاده، يبقى محاصراً داخل الخطاب عينه الذي يرفضه ويريد تجاوزه وبالتالي تنحدر المعرفة العلمية إلى بديل ايديولوجي ويصبح المطروح على جدول الأعمال هو مجرد الانتقال من أيديولوجيا إلى أيديولوجيا مضادة. الخطاب غير قادر بحكم منطق التعارض الذي يحكمه على التطاول الى تخوم اخرى خارج الأيديولوجيا، غير قادر على الانتقال من مستوى الطرح الأنطولوجي إلى مستوى الطرح الأبستمولوجي في معالجته لموضوع العقل الغربي. الطرح الأنطولوجي الذي يختار الخطاب موضعة ذاته ضمن حدوده يمكن ان يكون فعالاً اذا كان الغرض هو تحديد "الأنا" وتسييجها وفصلها عن "الآخر"، لكن هل سيكون كذلك اذا كنا بصدد إنشاء معرفة بديلة؟

تأسيساً على هذه المقدمات سيركب الخطاب نتيجته وهي ضرورة التأسيس لـ "بديل " اسلامي للمعرفة باعتبار ذلك البديل يمثل "الاستجابة الأصيلة والحل الناجح الإيجابي لأزمة العلوم الاجتماعية من خلال التكامل البناء بين الوحي والعقل والحواس كمصادر للمعرفة في العلوم الاجتماعية"[٤٤] يحدد "الفاروقي" في النص التأسيسي "إسلامية المعرفة" على أساس انها " إعادة تحديد وترتيب المعلومات وإعادة النظر في استنتاجات هذه المعلومات وترابطها وإعادة تقويم النتائج وإعادة تصور الأهداف وان يتم ذلك بطريقة تمكن الفروع من إغناء وخدمة قضية الإسلام"[٤٥] تتحرك التعريفات الأخرى قريباً من التحديد السابق فهي عند " عماد الدين خليل" " ممارسة النشاط المعرفي تركيباً

٤١- ابراهيم عبدالرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية، ص ١٨

٤٢- محمد امزيان ، نقد مناهج العلوم الإنسانية وخطوات صياغة مناهج إسلامية للعلوم الإنسانية ضمن : نصر محمد عارف(محرر) قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية، ط ١ (القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦) ص ٢٢١ محمد عابد الجابري ، مدخل الى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط ٤ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨) ص ٢٥

٤٣- محمد سبيلا ،مدارات الحداثة ، ط ١ (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩) ص ١١

٤٤- ابراهيم عبدالرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية ،ص ١٩

٤٥- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة - المبادئ العامة خطة العمل الإجراءات، ص ٥٤

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وتجميعاً وتركيباً وتوصيلاً ونشراً من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان"[٤٦] وهي بحسب " ابراهيم رجب" الذي يقدم تحديد أكثر تفصيلاً تحت عنوان " تأصيل العلوم"[٤٧] " التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية عبارة عن إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، وذلك باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المشاهد كمصادر للمعرفة، بحيث يستخدم ذلك التصور الإسلامي كإطار نظري لتفسير المشاهدات الجزئية والتعميمات الإمبيريقية"[٤٨]

تلك - في تأويل الورقة - أهم مراكز التكثف الدلالي للمشروع التي يحاول عبرها تبرير ذاته وهي النقاط التي ترجمت ذاتها عبر عناوين مختلفة دون ان تخرج أبدا عن طوق لحظتها التأسيسية، ما ستحاوله الورقة بعد هذا العرض تفحص الخطاب كـ"سردية هوياتية" من ناحية ومقاربة سؤال حضور الأيديولوجيا ضمن التشكيلة الخطابية التي يقترحها "الفاروقي" وتلاميذه من ناحية أخرى. رغم أن الورقة تتجه إلى انجاز هذه المطارحة النقدية ضمن عنوانين منفصلين، إلا ان ذلك يجب ألا يحجب التكامل البنيوي بين الأيديولوجي والهوياتي في خطاب يريد أن يدعي ليس مجرد صفة تمثيلية للجماعة فحسب بل صلة تطابق عضوي بينه والجماعة، فيكون له في وقت واحد فعالية التماسك. وربما التسلط - الإيديولوجي وجاذبية اليوتوبيا النضالية.

الهوية المغلقة وتمجيد الذات : يبدو ان الورقة ليست في حاجة إلى بحث طويل للكشف عن رهانات الخطاب الهوياتية إذ يروج الخطاب لذاته على أساس انه دعامة الهوية الثقافية وعنوان الاستقلال الثقافي، الخطاب ينبهنا إلى ان محاولته في تأصيل/ اسلمة العلوم الاجتماعية هي عبارة عن تأسيس لما يطلق عليه علوم " الأمة". يقرر "الفاروقي" " نظراً لأن خلافة الإنسان تعد اجتماعية بالضرورة فإن العلوم التي تقوم بدراستها يجب ان تسمى العلوم الخاصة بالأمة"[٤٩] ثمة إعلان افتتاحي ان المشروع يستجيب لحاجة عملية يفرضها وضع الذات المتأخرة فـ" الأمة الإسلامية تجتاز الآن مرحلة من العجز وفقدان التوازن إزاء مواجهة عدة تراكمات تكاثفت عبر الأجيال من تخلف حضاري وفقدان للهوية وأزمات اقتصادية واجتماعية"[٥٠] ضمن مسرح المواجهة يصور الخطاب مقولاته على أنها " محاولة إسلامية للرد على التحدي الفكري والمعرفي والثقافي الذي فرضته مركزية الاستتباع الغربية"[٥١] تأصيل العلوم ضمن الخطاب هو متطلب من متطلبات وعي الآنا بذاتها ولضرورة إعادة إنتاجها لحضارتها

٤٦- عماد الدين خليل، مدخل الى إسلامية المعرفة، ط ١ (دمشق، دار ابن كثير، ٢٠٠٦) ص ٩

٤٧- يبدو الخطاب متردداً في اعتماد تسمية واحدة ففيما يعبر البعض عن المشروع بـ" اسلمة المعرفة" يستخدم آخرون مصطلحات "تأصيل العلوم" " اسلمة العلوم" "إعادة صياغة العلوم الإجتماعية صياغة اسلامية"

٤٨- ابراهيم عبدالرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية ،ص ٣٠

٤٩- اسماعيل الفاروقي، صياغة العلوم الإجتماعية صياغة اسلامية، سلسلة رسائل اسلامية المعرفة (٥) ط ٢(الرياض، الدار العالمية للكتاب - فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي)ص ٢٦

٥٠- طه جابر العلواني ، خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية، ، ضمن : الطيب زين العابدين (محرر)المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، سلسلة المنهجية الإسلامية (٢)، ط ١ (فرجينيا الولايات المتحدة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٠)ص ١٣٤

٥١- طه جابر العلواني، ابن تيمية واسلامية المعرفة ، سلسلة اسلامية المعرفة (١٣)، ط ٢(الرياض ، الدار العالمية للكتاب الإسلامي - فرجينيا ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٩٩٥) ص ٧٢

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ف" تقليد العلم الغربي أو استيراده لا ينشئ حضارة أو يعيد بناءها بعد تفككها ودمارها ... ان هذا يصنع في أقصى حالات نجاحه عالماً ثالثاً يدور في فلك حضارة الغير قد يتقدم في سلم المدنية لكنه على المستوى الحضاري لا يملك خرائطه الثابتة المتميزة على سطح الكرة الأرضية"[٥٢]

الحديث المتكرر عن الالتزام بقضايا الأمة يلبي طلباً اجتماعياً ورغبة في مقاومة الآخر المهيمن جاعلاً من منتجي الخطاب حملة للخلاص، لكن لنتذكر أن لسياسات الهوية تلك أهدافها و أن خطاب المدافعة عن الهوية يمكنه ان يصبح خطاباً مؤيداً لهيمنة ما، القوى المنتجة للخطاب تعمد الى الدفاع عن ذاتها وعن مشروعها عن طريق الأصالة والخصوصية[٥٣] ، وتتم التعبئة للدفاع عن اختيار هوياتي يفيد منه في الأخير فريق ما.

المهم بالنسبة للخطاب إظهار اختلاف يتعذر قهره مع الآخر. يجري ذلك عبر التماهي الذي يحدثه الخطاب بين مفهوم الأمة مع مفهوم الدين والسعي الي مطابقته مع مفهوم العصبية الدينية، التصور الانثربولوجي للأمة يحل بديلاً عن التصور السياسي وتتحول الأمة من رابطة سياسية الى رابطة دينية، ليصادر المفهوم التقليدي للأمة المرتبط بالجماعة الدينية مفهوم الأمة الحديث و يُطلق مصطلح الأمة التاريخي الذي يعني تكون جماعة سياسية واحدة على أساس العقيدة على عملية تكون الأمة بالمعني الحديث.[٥٤] الأمة التي يعنيها هذا الخطاب ليست هي الأمة القومية أو المدنية كما تحددها النظرية السياسية الحديثة، بل هي الأمة الدينية التي يختصرها مفهوم الجماعة "جماعة المسلمين. سنكون هنا إزاء خطاب يسعى إلى تعبئة الأمة الإسلامية بلا تمييز على أساس ان " المسلم لا يعرف غير الإيمان بالله حقيقة مطلقة ولهذا فإن ولاءه المطلق للدولة القومية اللا دينية ليس مستحيلاً فقط بل هو كفر، ومهما كان ارتباط المسلم بتراثه وماضيه لا يمكنه ان يكون قومياً لا دينياً بمفهوم الفرد الأوروبي الذي فقد نصرانيته واستغنى عنها بقوميته". [٥٥]

من اجل توحيد "الأنا" التي يجرى الإعلان عنها والتسويق لها لا يجري غض النظر عن التباينات بل مطالبة الأقليات بالاندراج ضمن الهوية قيد التشييد شريطة التخلي عن خصوصياتها - بذاك يبدو الخطاب ومقولاته كمجال من مجالات تمظهر الصراع داخل فضاء المجتمعات العربية أو المسلمة على وجه العموم - لا يكتفي الفاروقي بالمطالبة

٥٢- عماد الدين خليل، مدخل الى إسلامية المعرفة، ص ١٥

٥٣- الخطاب بحديثه المتكرر عن الأصالة يموضع نفسه ضمن اقتراب ثقافوي، بالنسبة للورقة فان ذاك الاقتراب إضافة إلى انه يحيل الى مبدأ الثبات، اي الى صور سكونية تفيد التطابق وتستبعد الدينامية يثير عدداً من الأسئلة الحرجة فهو بتعامله مع البنى الثقافية على انها العامل المستقل يحمل تصوراً لا تاريخياً للثقافة ينظر إليها على إنها معطى ثابت وناجز ونهائي اكتمل مرة واحدة ولم يعد قابلاً للتغيير - مهدراً بذلك المعيار التاريخي ومنتجاً تأملات ميتا- تاريخية - إننا إمام خطاب عن الجوهر التاريخي الثابت غير المتغير الذي يغيب التاريخي والسياسي وخصوصيتهما في الانثربولوجي متجاهلاً ان الثقافة - اية ثقافة - فعل ينشأ في التاريخ، إنها ليست جوهراً متعالياً، انها فعل تعتريه تقلبات الأفعال الحاصلة في التاريخ . راجع: كمال عبداللطيف ، اسئلة النهضة العربية - التاريخ الحداثة والتواصل، ط ١ (بيروت مركز دراسات الوحدة العربية،٢٠٠٣) ص ١٦٩

٥٤- برهان غليون، المحنة العربية - الدولة ضد الأمة، ط ١ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،٢٠٠٣) ص ٨٣

٥٥- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة - المبادئ العامة خطة العمل الإنجازات، ص ٣٥

يقترب الخطاب هنا لدرجة التماثل مع خطاب "سيد قطب" الذي يكتب "" وطن المسلم الذي يحن اليه ويدفع عنه ليس قطعة ارض وجنسية المسلم التي يعرف بها ليست جنسية حكم وعشيرة المسلم التي يأوي اليها ويدفع عنها ليست قرابة دم وراية المسلم التي يعتز بها ويستشهد تحت رايتها ليست راية قوم وإنتصار المسلم الذي يهفو اليه ويشكر الله عليه ليس غلبة جيش... والجهاد لنصرة دين الله وشريعته لا لأي هدف من الأهداف، والذياد عن "دار الإسلام" بشروطها تلك لا اية دار" . راجع سيد قطب، معالم في الطريق، (القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٥) ص ١٥٨

بـالتدريس الإجباري للحضارة الإسلامية بل يقترح فرض ذلك على الجميع "حتى لو كان الطالب من أبناء أقلية غير إسلامية، فهذا لا يعفيه من الالتزام بهذا المطلب الأساسي حيث انه هو الذي قرر أو قرر أبواه أو كان القرار مشتركاً ان يكون مواطناً في دولة إسلامية، لذا وجب عليه أن يكون ملماً بالحضارة التي تنتمي إليها الدولة التي يعيش فيها.. يجب ألا يترك أي شخص بدون ثقافة إسلامية وتأهيل اجتماعي وصهر في بوتقة المجتمع الإسلامي" [٥٦] المطلوب هو إذابة الاختلافات، فمفهوم الوحدة هو مفتاح هذه الرؤية، الوحدة على الصعيد المعرفي يجب ان تقابلها وحدة على مستوى الجماعة تذوب فيها مختلف الفروق. ما يعبر عنه الخطاب في تقدير الورقة لا يعدو كونه نزعة انصهارية صماء تتطابق مع مفهوم العصبية الطبيعية. بحيث تبدو معها إرادة الهيمنة التي يخفيها الخطاب في اكثر تجلياتها وضوحاً، الفضاء العام يراد له إن يتشكل حول مجموعة من الرموز الثقافية والدينية والتاريخية يتمثل الغرض منها في تدعيم الرواية الخاصة بالجماعة المهيمنة، وتالياً إما استبعاد الروايات الثقافية الأخرى وحاملها أو إلحاقهم بالجماعة المهيمنة ونظامها ضمن مرتبة ادني، عبر تنميط متواصل تقوم به أجهزة الدولة الإيديولوجية ". ضمن الفضاء العصبوي - الذي يؤسس له الخطاب - لا يتم التفكير في وحدة الكل كنتيجة لتفاعل حر للأجزاء، ولا تعتبر خصوصية الجزء أو المكون ضرورة لاستكمال الكل لكليته/ لهويته، فاحد الأجزاء يقدم نفسه على انه الكل. بموازاة الدعوة لتوحيد قسري لـ"الأنا" يجري استدعاء الآخر لينبهها باستمرار إلى فرادتها، إن شيطنة نتاجات "الآخر" المعرفية في سياق هوياتي كهذا ليس وسيلة لإنتاج "معرفة" الأنا المقابلة، بل هو وسيلة لإعادة إنتاج "الأنا" ذاتها. يكتب احد دعاة التأصيل " هنا نصل إلى نقطة التحول الأساسية فنتساءل عما يدعونا كمسلمين حباهم الله سبحانه وتعالى بعقيدة صحيحة غير محرفة وأكرمهم بكتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أقول ما الذي يدعونا إلى السير في ركاب غيرنا من أهل الكتاب وتتبع خطاهم حتى لو دخلوا جحر ضب خرب لدخلناه"[٥٧] الخطاب هو في الأخير من جملة ردود الأفعال على تفوق الآخر التي تختزل المسألة في إن الحل يكمن في العودة إلى الأصول والتمسك بمقومات التراث على أساس أن " لا صلاح لهذه الأمة إلا بما صلح به أولها."[٥٨] وهو ما لا تعثر الورقة - للمفارقة - على فرق جوهري بينه و تصور العلم لدى الوضعية، دور العلم في هذه الرؤية كما في تلك يكمن في التعبير عن مصلحة الجماعة ورغبتها في السيطرة/مكافحة السيطرة وتأييد نضالها/جهادها ضد أعدائها المفترضين، بحيث تبدو المعرفة العلمية خاضعة للسياسي - بالمعنى الواسع للكلمة - ، في الحالتين " لم نقطع رأس الملك" أي إننا لم نغادر شراك العقل الأيديولوجي المتمركز حول ذاته غير القادر على التعاطي مع المختلف.[٥٩]

---

٥٦. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة - المبادئ العامة خطة العمل الإنجازات، ص ٤٦

٥٧. ابراهيم عبدالرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية ،ص ١١٦

٥٨. ابراهيم عبدالرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية ،ص ١٤٢

٥٩. يبدو ان الخطاب في محاولته وضع نماذجيات مضادة للعقل الوضعي قد احتفظ بالأخير حاضراً في لا وعيه، فهو في رفضه اياه لا يستطيع ان يتجاوزه، انه يقدم نسقاً يتصور انه مضاد للنسق الوضعي لكنه غير قادر عن النأي بعيداً عن الخضوع لادوات الوضعية المعهودة.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ضمن تلك الحماسة الموجهة بطوبي إعادة إنتاج الذات وإثباتها وإيديولوجيا تمجيد بعض اتجاهات الموروث تسكن مفارقة أساسية من مفارقات الخطاب، حينما يضع وحدته الأساسية للتحليل في "الأمة" بالمعنى الانثربولوجي ويقرر ببساطة مدهشة أن " في الواقع هناك أمة إسلامية ذات عادات وقيم إسلامية يرجع تاريخها إلى دولة المدينة المثل الأعلى لكل تنظيم سياسي واجتماعي... وهذا ما يجعل تطلعات إنسان العالم الإسلامي متماثلة من طنجة إلى جاكرتا"[٦٠] إذا كان الخطاب يتأسس على فكرة إن الخصوصي يهزم العابر للخصوصيات - هي حجته الأساسية لرفض نتاجات العقل الغربي - لكن - تتساءل الورقة - ألا تنطبق هذه الحجة نفسها على الخصوصيات داخل المجال الإسلامي. فإذا كانت مناهج علم الاجتماع بحكم منشأها ضمن الخبرة الأوروبية غير قادرة على إنتاج معرفة بواقع مغاير لواقع المجتمعات الأوروبية - كما يعلن الخطاب في أكثر من مناسبة - إلا يمكن اعتبار مقولة علم اجتماع إسلامي هي الأخرى نفي لخصوصيات تلك المجتمعات وإهدار لتاريخيتها؟ لماذا لا يمضي خطاب الخصوصية إلى نهايته فنتحدث عن علم اجتماع مصري في مقابل آخر اندونيسي؟

تجد الورقة سؤال " اوليفيه روا " دالاً في هذا السياق، هل الحديث المستمر عن الإسلام بصيغة اسم العلم الدال على مسمى واحد يسمح فعلاً بفهم الممارسات الواقعية لجميع أولئك الذين يوصفون بأنهم مسلمون؟[٦١] الخطاب - في قراءة الورقة - يرزح تحت وطأة موقف انطولوجي أساسي هو الاتصال، مع ما تفترضه انطولوجيا الاتصال من مفهومات عن الوعي والهوية والذاكرة وما يستند إليه من تصورات عن الآخر المختلف معه.[٦٢] لتحقيق الاتصال المنشود فان الخطاب يخلط متعمداً بين مستويين، النص المقدس - وهو واحد - ووجود المقدس من خلال الثقافة كمجموع طرائق التفكير والتصرف الخاصة بمجتمع ما - حيث نكون إزاء تعدد - ما يجري غض النظر عنه ضمن هذه السردية هو أن العلوم الاجتماعية لا تشتغل على الدين كنص مقدس بل على تفاعلات ذاك النص مع الظروف السوسيوتاريخية التي تحيط به، عند هذا المستوى ينشأ الاختلاف بين أنماط التدين السنغالي والباكستاني مثلاً . الأمر يتعلق بخيار هوياتي يعمد إلى تحرير الدين من الثقافات المحيطة به لكي يتحدد بوصفه ديناً محضاً في خطوة أولى ثم يقرر إن المجتمعات لا تتحرك وفقاً لثقافتها بل وفقاً لدينها المحض من دون رابط مع ثقافة معينة، لنحصل في الأخير على ما يدعوه الخطاب بـ"الأمة ".في المقابل يجب عدم السماح بإفساد مفهوم الغرب بالحديث عن أطوار تاريخية أو تباينات جغرافية، فاذا كانت الذات لا يمكنها التشكل إلا في مواجهة آخر، فان الذات المبعثرة و المتخلية عن مركز - كاتجاهات ما بعد الحداثة - لا تصلح لتكون الآخر، فليبقى الآخر إذا ضمن الطور المتجاوز، الطور الوضعي للحداثة.

٦٠- عبد اللاوي محمد ، مشكلة المنهج عند المفكرين المسلمين المعاصرين وعند المحدثين محاولة إنشاء علوم إنسانية إسلامية، ضمن : الطيب زين العابدين (محرر)المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية ص ١٦٢

٦١- اوليفيه روا ، الاسلام والعلمانية، صالح الأشمر (مترجم) ط١ (بيروت، دار الساقي، ٢٠١٦) ص ٣١

٦٢- ينشغل الخطاب شأنه شأن خطابات العودة الى الأصول بتكريس الفعالية التركيبية للذات والحفاظ على مفهوم مبسط متناغم عن الهوية والإبقاء على الآنا كدوام ووحدة وعلى التراث كتقليد واسترسال وعلى التاريخ كامتداد وذاكرة، لذا ظل شغله الشاغل - يكتب بنعبد العالي - صون الإتصال والدوام، دوام الهوية وخلودها. عبدالسلام بنعبد العالي ،الفلسفة اداة للحوار، ص ١٣

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

مقولة " تماثل المجتمعات الإسلامية" - في وجهة النظر التي تصدر عنها الورقة - بعيدة عن التحليل الاجتماعي، غير قادرة بسبب رغبتها في تشييد "أنـا " مواجهة للآخر على الانتقال من مستوى الطرح الأنطولوجي، إلى مستوى التحليل الاجتماعي، هذا المدخل لن يسعفنا عند محاولة فهم واقع تلك المجتمعات التي تفاعلت بطرق مختلفة مع النص المقدس ومرت تطوراتها بمسارات متباينة. في الحساب الختامي فان خطابا هوياتياً متوتراً كهذا لا يمكن له أن يعد بإنتاج معرفة علمية أدواتها كشف واستقصاء وتحليل الواقع فهو سيبتعد عن كل هذا بقدر ما يغرق في الطوبى أو تهيمن عليه الأيديولوجيا.

في الايدولوجيا وإرادة الحقيقة: كانت الورقة قد أعلنت نيتها إتباع منهجية في قراءة الخطاب تتجه إلى البحث عن آليات الخطاب في تشكيل المعنى وعن طرقه في إنتاج الحقيقة، على هذا الأساس ربما يكون من المناسب البحث أولاً عن المفهومات المنهجية التي يشيد عليها الخطاب تصوراته حول الحقيقة، تباشر الورقة اقترابها من الأسئلة السابقة بمطالعة نص "الفاروقي" حول نظرية المعرفة الإسلامية " أما فيما يتعلق بنظرية المعرفة فان خير ما يوصف به موقف الإسلام هو انه قائم على وحدة الحقيقة، هذه الوحدة مستمدة من وحدانية الله المطلقة، أن "الحق" هو احد أسماء الله الحسنى ، وإذا كان الله واحداً بالفعل كما يجزم الإسلام - فلا يمكن ان تتعدد الحقيقة، والله يعلم الحقيقة كاملة فلا يمكن أن يجئ ما يوحيه مختلفاً عن الحقيقة الواقعية" (٦٣) أيضا " لعل أكثر صفات الميثودولوجيا الإسلامية وضوحاً هو مبدأ وحدة الحقيقة ويقرر ذلك المبدأ إن الحقيقة تعد شكلاً من أشكال الله وليس من الممكن فصلها عنه، وان الحقيقة واحدة مثلما أن الله واحد فالحقيقة لا تشتق وجودها من الله الذي هو خالقها وسببها النهائي فحسب بل إنها تشتق معناها وقيمتها من إرادته التي تعد غايتها وغرضها النهائي وتقاس فاعلية تلك الحقيقة بمقتضى تحقيقها أو عدم تحقيقها للقيمة وفي الواقع فان الحقيقة أصبحت تتسم بالفاعلية حتى غدا من الممكن وصفها بأنها صياغة للإرادة الإلهية"(٦٤)

تثير مثل هذه النظرة إلى "الحقيقة" توتر الورقة من أكثر من زاوية فهي تتجاوز الفارق الأساسي بين العقل العلمي والعقل العقدي، بين المعرفة العلمية حيث كل حقيقة هي نوع من الخطأ لما يدحض بعد، الأمر الذي يترك باب النظر وإعادة النظر إليها مفتوحا، باعتبار انه - أي العلم - يتطور من تصويبه لأخطائه تباعاً حسب الأبستمي السائد، بينما الخطاب موضوع الورقة مسكون بالمدافعة عن واحدية الحقيقة الإيمانية. السؤال الحرج هو حول إمكانية حيازة هذه الحقيقة الواحدة والاتكاء على سلطتها والإدعاء بمفارقة المعرفة التي ينتجها الخطاب لتاريخيتها وتعاليها عليها. هل سيكون علينا إزاء نظرة كهذه استبعاد إمكان الخطأ فيما يقترحه الخطاب واعتباره ترجمة عن النص المقدس، و استبعاد الصواب فيما يقترحه مخالفوهم؟ أليس ثمة إهدار للتمييز بين النص المقدس الثابت وتأويلاته المتغيرة من جهة أخرى؟ وترسيخ لمماهاة بين النص - الذي كف عن كونه حمال أوجه - وما أنتجه/ تنتجه عقول مؤوليه من فهم/ تأويل للوحي وما تأسس على

٦٣- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة - المبادئ العامة خطة العمل الإنجازات، ص ٩٠

٦٤- اسماعيل الفاروقي، صياغة العلوم الإجتماعية صياغة اسلامية، ص ٢٠

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تلك التأويلات من معارف يجري النظر إليها على إنها الحقيقة ، للإعلان تالياً عن حيازة الحقيقة التي جاء بها الوحي القرآني. يغض الخطاب النظر عن واقعة انه ليس الا تأويل من جملة تأويلات قائمة أو ممكنة، مستبعداً بذلك تاريخيته الخاصة كما تاريخية النشاط المعرفي وطابعه النسبي ليعلن أن مبدأ " وحدة الحقيقة " بالذات هو ضمان وصوله للتأويل الصحيح " مبدأ وحدة الحقيقة هو الذي يحمي المسلم من خطر التأويلات والتفسيرات المتسرعة أو المغرقة في المجازات أو المعتمدة على معان باطنية لا سند لها سوى الفهم الشخصي التحكمي".[٦٥] لا يمكن لعقل هذه سماته ان يقبل الاختلاف او المغايرة التي تجد سندها الأساسي في نسبية الحقيقة لا في خطاب مؤسس على ثنائيات صارمة تميز بين معرفة "مؤمنة" وأخرى "لادينية" او ملحدة"[٦٦].

تحضر علاقة التماهي بالحقيقة في تصوير الخطاب للعمل على ما يدعو له كمهمة مقدسة، فهو يدعو أنصاره إلى " حمل المسئولية في ثقة وعزم وتوكل لا نلتفت فيه الى الجدل الكلامي ولا إلى المبادئ الفلسفية الظنية ولا إلى المكابرة الشيطانية"[٦٧] تكون النتيجة هي خطاب تمجيدي للذات " واثقين في ربنا، متيقنين من صحة منطلقاتنا ومطمئنين إلى إننا لن نفرط في شئ ذي قيمة عند غيرنا ولكننا سنكون في الوقت ذاته رافضين لكل ما يطمس صفاء عقيدتنا ثائرين على كل ما يعوق مسيرتنا إلى الله"[٦٨] ما يعالجه النص السابق هو - في نظر الورقة على الأقل - نموذج لأصولي عقائدي، فالأخير بالتعريف هو ذاك الذي يستند وعيه للأشياء إلى نزعة إيمانية حادة تدفعه إلى بناء يقينيات وإلى الاستمساك والاعتصام بها بوصفها إدراكات صحيحة للعالم والذات، إنه مطمئن إلى بضاعته وإلى بداهاته وجاهز للمنافحة عنها، أن ما يخرج به علينا النص هو نموذج لعقائدي يعبر عن وعي ايدولوجي غير قادر على التساؤل حول حقيقته الخاصة.[٦٩]

على الضد مما تفترضه المعرفة العلمية من القول بوجود حقيقة نسبية انتقالية متعددة يصعب حدها بسبب طابعها الإشكالي الخلافي[٧٠] تحضر علاقة الخطاب بالحقيقة وفقاً لمنطوق النصوص السابقة كعلاقة تملك. فهو - أي الخطاب - يموضع الحقيقة بالكامل داخله، معلناً سيطرته عليها بشكل كامل، ما نحن بصدده هو الحقيقة الواحدة الثابتة المطلقة وقد تمكن الخطاب من أسرها داخل سياجه المغلق، نافياً أي إمكانية لتجولها خارج أسواره.

ميل الخطاب إلى اعتبار كل ما ناقض حقيقته الخاصة على انه خطأ لا يخص معرفة "الآخر" الغربي فقط، بل تشمل بعض اتجاهات التراث، الخطاب لا يسعى إلى تمثل معطيات التراث على إطلاقه بل يصرح بنيته في انتقاء بعض اتجاهات التراث وإقصاء بعضها الأخر، لسنا هنا إزاء مشروع لإعادة قراءة التراث - على الضد مما يخبرنا منطوق الخطاب - أو إعادة امتحان أدواته، يتعلق الأمر بتقطيع التراث وفقاً لمنطق

٦٥- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة - المبادئ العامة خطة العمل الإجراءات، ص ٩١

٦٦- عماد الدين خليل، مدخل الى إسلامية المعرفة، ص ١٥

٦٧- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة - المبادئ العامة خطة العمل الإجراءات، ص ٨٢

٦٨- ابراهيم عبدالرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية ،ص ١١٦

٦٩- حول تعريف للعقائدي راجع عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية - الممكن والممتنع في ادوار المثقفين، ط٢ (بيروت، الشبكة العربية للابحاث والنشر، ٢٠١٠) ص١٥٩

٧٠- علي حرب ، اسئلة الحقيقة ورهانات الفكر مقاربات نقدية وسجالية، ص ٩٩

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

إيديولوجي، وإعادة صياغة ذات التعارضات الموروثة. إحدى دعامات المشروع بحسب منتجيه هي التمكن من التراث لكن ذلك خطوة لاحقة لـ" غربلة هذا التراث واستخلاص الصحيح المفيد من عيونه وما يحتويه من الفكر الذي صدر عن روح الإسلام وعقيدته، لا عن الخرافات أو الانحرافات أو السفسطات الوافدة أو الأعراض والأمراض التي ألمت بروح الأمة وفكرها على مر العصور".[٧١] لا يتجه الخطاب اذاً لاستدعاء التراث جميعاً ومساءلتها من اجل المساهمة في توسيعها وإعادة صياغتها، فمواضعات الحاضر والآني هي التي تشكل زاوية نظره إلى التراث. في اقتراحه الخاص بإنشاء موسوعة تدرس كتب التراث لا ينسى "الفاروقي" تذكير حواريه بضرورة انتقائها " من الفكر الصحي السليم لعلماء الأمة ومفكريها من رجال السلف، وتتجنب كتب فكر الانحراف والتخلف والغلو والتطرف الذي مثل إمراض الأمة وتدهورها وافقدها شموليتها وتوازنها وجديتها وفاعليتها".[٧٢] سؤال الورقة هو حول تلك المعايير التي ستحكم عملية الـ"غربلة" التي يقترحها النص السابق، ، أن ما يحكم تلك الغربلة هو مرة أخرى العقل الأيديولوجي الذي ينتصر لاتجاه في التراث على أساس انه وهو وحده الاتجاه "الصحيح".

في مقابل الحط من والدعوة إلى تجاوز بعض اتجاهات التراث وإصدار حكم عقدي بشأنها " تجاوز النزعات الرمزية والصوفية ... لأن كل خروج عن هدي المصطفى في فهم كتاب الله إلى تهويمات الصوفية وأشباههم لا يمكن أن يؤدي الى خير مهما بدا من رقته وروحانيته"[٧٣]. يجري الإعلاء من قيمة اتجاه آخر يمثله بشكل رئيسي "ابن تيمية" الذي يجتهد الخطاب في ربط مشروعه للأسلمة بأرائه للدرجة التي يبدو فيها الخطاب محاولة للانتصار لتوجهاته بعد تطعيمها بمقولات "علمية". ضمن نص بعنوان " ابن تيمية وإسلامية المعرفة" يكتب "العلواني" " بدأ شيخ الإسلام ابن تيمية جهاده في تصحيح العقيدة، بعد أن أدرك الانحراف الذي أصابها فعمل على إعادة بناء قواعدها بناء سلفياً نقياً يعتمد الكتاب الكريم وآياته في الاستدلال لكل جانب من جوانبها وتنقيته مما علق به أو أحيط به من شوائب ... واضعاً نصب عينيه حالة الأمة الإسلامية في عصره وفرقتها وانقسامها ، فبدأ يناقش مقالات الفرق والطوائف المختلفة ويضع بين أيديها ما أصاب عقيدتها الإسلامية من إصابات وانحرافات لعل ذلك يعيد هذه الفرق المختلفة إلى دائرة الأمة الواحدة"[٧٤] هكذا توضع معظم تيارات التراث في خانة " المدنس" فيما تبقى سلة "المقدس" خالية إلا من تيار واحد، ليبقى سقف الخطاب النظري محكوماً بمقولات ما تم تعميده كـ"مقدس".

يتجلى احتكار الحقيقة و اعتبار الخطاب ذاته مصدراً وحيداً للمعرفة الصحيحة الواجبة الإتباع في رغبته في تجيير المدرسة لكي تنتج طبقة من المؤمنين به، المكونين لموقف منتصر للخطاب ومضاد للمعارف والآراء التي ليست على منهجه، يصرح الخطاب " المؤسسة التعليمية تظل الأداة الرئيسية للتوصيل والتغيير المعرفي، وتظل الرؤية أو الفلسفة أو التطور أو المنهج الذي تعتمده هذه المؤسسة في تقديم مفرداتها المعرفية هو

٧١- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة - المبادئ العامة خطة العمل الإنجازات، ص ١٧٣

٧٢- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة - المبادئ العامة خطة العمل الإنجازات، ص ١٣٤

٧٣- ابراهيم عبدالرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية ،ص ١١٦

٧٤- طه جابر العلواني، ابن تيمية وإسلامية المعرفة ، ص ٣٢

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الحكم الفيصل في تخريج طلبة ملاحدة أو لا دينين أو أنصاف مؤمنين أو مؤمنين حقيقيين ... من هنا كان لهذه المؤسسة أهميتها البالغة في تنفيذ اسلمة المعرفة إذا أحسن توظيفها في سياقات المنهج والتصور الإسلاميين، ومن هنا كذلك قدرت المؤسسة نفسها على أن تقطع الطريق عبر القرن ونصف القرن الأخير على أي محاولة جادة للتحقق بالوفاق والالتئام المنشود بين المعرفة بفروعها كافة وبين مطالب وضرورات الأسلمة"[٧٥] الخطاب ضمن نصوص عديدة لا يخفي رغبته في التمكن من جهاز الدولة الأيديولوجي ليتمكن عبره من إعادة صياغة المجتمع صياغة " أرثوذكسية" على أساس انه المعرفة الوحيدة " الصحيحة" التي على الجميع أن يلتزم بها ويكفوا عن طلب " الحقيقة" عند غيرها. هنا ستكف وجهات النظر الأخرى عن كونها وجهات نظر لتصبح "سفسطات وتأويلات ملتوية " تقود إلى " آثار عقدية وفكرية وخيمة". [٧٦]

يكتب "الفاروقي" عن الجامعة " تم أيضا توسيع وزيادة علمانية ولا دينية النظام باسم القومية العنصرية والوطنية الإقليمية مع ما يرافق دعوتها من إبعاد للطلبة والأساتذة عن جذورهم وحضارتهم الإسلامية بالعمل بكل طاقاتها وحريتها في الكليات والجامعات دون أن يتخذ أي إجراء يؤدي إلى وقف هذا الانحراف"[٧٧] الخطاب لا يطالب فقط بإسماع صوته أو تحييد الجامعة كفضاء عام عن وجهات النظر المتصارعة بل يفتي ضد حق وجهات النظر الأخرى ـ بعد دمغها بالانحراف ـ في التعبير عن ذواتها، ويزيد على ذلك بالمطالبة بمؤسسة تسبغ عليه الحماية وتمكنه بالتواطؤ معه ـ كما تواطأت سابقاً مع نقيضه ـ من حق القول وحده.

خاتمة مؤقتة: انطلقت الورقة من ملاحظة وتساؤل وترى إنها تنتهي ضمن خاتمتها إلى ملاحظة وتساؤل ، بدأت بالتساؤل ان كان من الممكن الانفلات من إرادة السيطرة والهيمنة الشاملة لعقل الحداثة الوضعي عبر تأسيس عقل سيطرة بديل. هل يمكن بعد كل ثورات العقل الغربي على ذاته وبعد كل المراحل التي قطعها العلم القول بوجود نموذج واحد للمعرفة العلمية يجب مواجهته؟

تقترح الورقة أن من غير الممكن الخلوص إلى نتائج مقنعة والوصول إلى تقدم في المعارف إذا بقينا سجيني هذه الدراما التي يلعب أدوارها ثلاث شخوص الهوية والايدولوجيا والمعرفة العلمية، هذه الدراما غير قادرة إلا على إنتاج "أصوليات" علمية حيث يواجه خطاب إيديولوجي خطاب إيديولوجي آخر. أما إذا كان الهدف هو التقدم على طريق إنتاج معرفة علمية فانه يجب معرفة كيفية الامتناع عن الاستغراق في ضباب طوبى تمجيد الذات والتصدي لتحليل حضور الأيديولوجيا ضمن أي منظومة نظرية عبر إخراج انحيازاتها ـ أي الأيديولوجيا ـ إلى واضحة النهار. التمثلات الأيديولوجية بحكم منطقها ليست وسيلة لتحليل الواقع أو التعرف عليه فهي لا تتعرف فيه إلا على رؤاها الخاصة ولا تعرفه إلا لتتجاهل ما يضايقها فيه، وهي لا يمكن أن تعترف بواقع ما إلا إذا تجاهلت ما لم تستطع إدراكه. [٧٨]

٧٥- عماد الدين خليل، مدخل الى إسلامية المعرفة، ص ٥٣

٧٦- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة ـ المبادئ العامة خطة العمل الإنجازات، ص ١٠

٧٧- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة ـ المبادئ العامة خطة العمل الإنجازات، ص ٣٣

٧٨- عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقيا، العلم والايديولوجيا، ص ٩٥

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أما التأصيل في المنظور الذي تندرج ضمنه الورقة فهو النظر الى الأبحاث ونتائجها في سياق أطرها التاريخية، انه نوع من المساءلة القادرة على إعادة بناء الأطر النظرية والمنهجية والتأكيد المستمر على نسبيتها المعرفية، التأصيل كما تفهمه الورقة هو - بتعبيرات "كمال عبد اللطيف" - مسعى يروم تأكيد كونية العلوم والمعارف التي تتوخى تعيين قواعد للظواهر الإنسانية بالانطلاق من المبدأ التاريخاني العام الذي يقبل مبدأ التشابه النسبي والتاريخي للظواهر الإنسانية ويقبل نتيجة ذلك إمكانية المثاقفة رغم صعوبة شروطها ومتطلباتها[٧٩] ، انه ليس مجرد بنيات عقاندية أو تركيبات أيديولوجية وليس استبدال تقليد بأخر، فمثلما أن التحديث ليس استنساخ نماذج مستوردة فإن التأصيل ليس تكرار تقليد محنط، التأصيل هو أن نجعل من لحظة الانفصال مركزاً ننطلق منه لنجعل تاريخنا ينتظم حوله، انه ارتباط بالأصول عن طريق الانفصال وهو بداية متجددة ونشأة مستأنفة تجعل من الهوية حركة لا متناهية للضم والتباعد ومن الأخر مجالا مفتوحاً للاختلاف والالتقاء.[٨٠]

[٧٩] كمال عبداللطيف ،التأويل والمفارقة - نحو تأصيل الحداثة السياسية، ط١ (القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع،٢٠١١)، ص٩٤

[٨٠] عبدالسلام بنعبد العالي ،الفلسفة اداة للحوار، ص ١٧