

جامعة الجزائر
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية
التحيز للحضارة الغربية
- الحداثة نموذجاً -

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

قائمة أعضاء لجنة المناقشة:

رئيساً	د/ عمر بوساحة
مقرر	د/ محمد نور الدين جباب
عضوا	د/ السعدي بن أزواو
عضوا	د/ أحمد وارث

إعداد الطالبة: برتيمة وفاء

السنة الجامعية: 2009/2008

جامعة الجزائر
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

عنوان المذكرة:
الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية
التحيز للحضارة الغربية
"العداثة نموذجا"

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

* إشراف الأستاذ الدكتور:

محمد نور الدين جباب

* إعداد الطالبة:

برتيمة وفاء

السنة الجامعية: 2009/2008

شكر و عرفان

بسم الله الحي العلي الولي العليم، والصلاة والسلام على خير خلق الله أجمعين
محمد بن عبد الله، وآله وصحبه ومن وآله وبعد:
أتوجه إلى السماء رافعة يدي لأشكر ولي نعمتي الذي أفاض بنعمته علي منذ البدء إلى غاية
التحقق وأمدني بالقوة والعزيمة، والصبر لإنجاز هذا العمل المتواضع.
فحمدا لله، حمدا كثيرا لا متناهيا.

والشكر الجزيل للأمين الذي دانت وتدين له العلوم والعلماء، له النور الأول
"رسول الله صلى الله عليه وسلم".

ولأن الكلمات هي التي ما أملك إزاء من غمرني بالجميل، ولأن الشكر هو بعض
الإعتراف بهذا الجميل، فلا يسعني في هذا المقام سوى أن أتقدم بالشكر وفائق الاحترام
لروح الراحل الذي كان لي حديثا معه بقي في مخزون الذاكرة، ألا وهو الدكتور "محمد
الوهاب الميسيري" محور دراستي.

وكذا للدكتور المشرف "محمد نور الدين جوايه" الذي أعاني كثيرا بتوجيهاته، ولم
ينخل علي بنصائحه ومساعدته.

كما نتوجه بالشكر الخالص الممزوج بالإخلاص والتقدير للأستاذ الفاضل "د. محمد
المهيد" والأستاذة القديرة "إ. د. ريس نجيمة" بجامعة قسنطينة.

وإلى كل من علمني حرفا من معلمين وأساتذة، ودكاترة من الطور الابتدائي إلى الطور
الجامعي وأخص بالذكر: "د. د. محمد رشيد"، و"د. إسماحيل زروخي"، و"د.
بخوش محمد القادر".

وإلى كل أساتذة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الجزائر.

وإلى الأنامل التي سهرت من أجل صنع وإخراج هذا العمل بصورته الحالية وهم: "أمال"
و"محمد العزيز".

وإلى كل من ساعدني ولو بكلمة طيبة من بعيد أو من قريب.

إهداء

إلى حبل الوريد ومنتفسي في الوجود والداي وإخوتي.

إلى سندي وأس قوامي، زوجي الحبيب "حافظ" حفظه الله وكل

أسرته.

إلى كل من عرفت خاصة أولئك الذين رحلوا، وأصبحوا بالنسبة

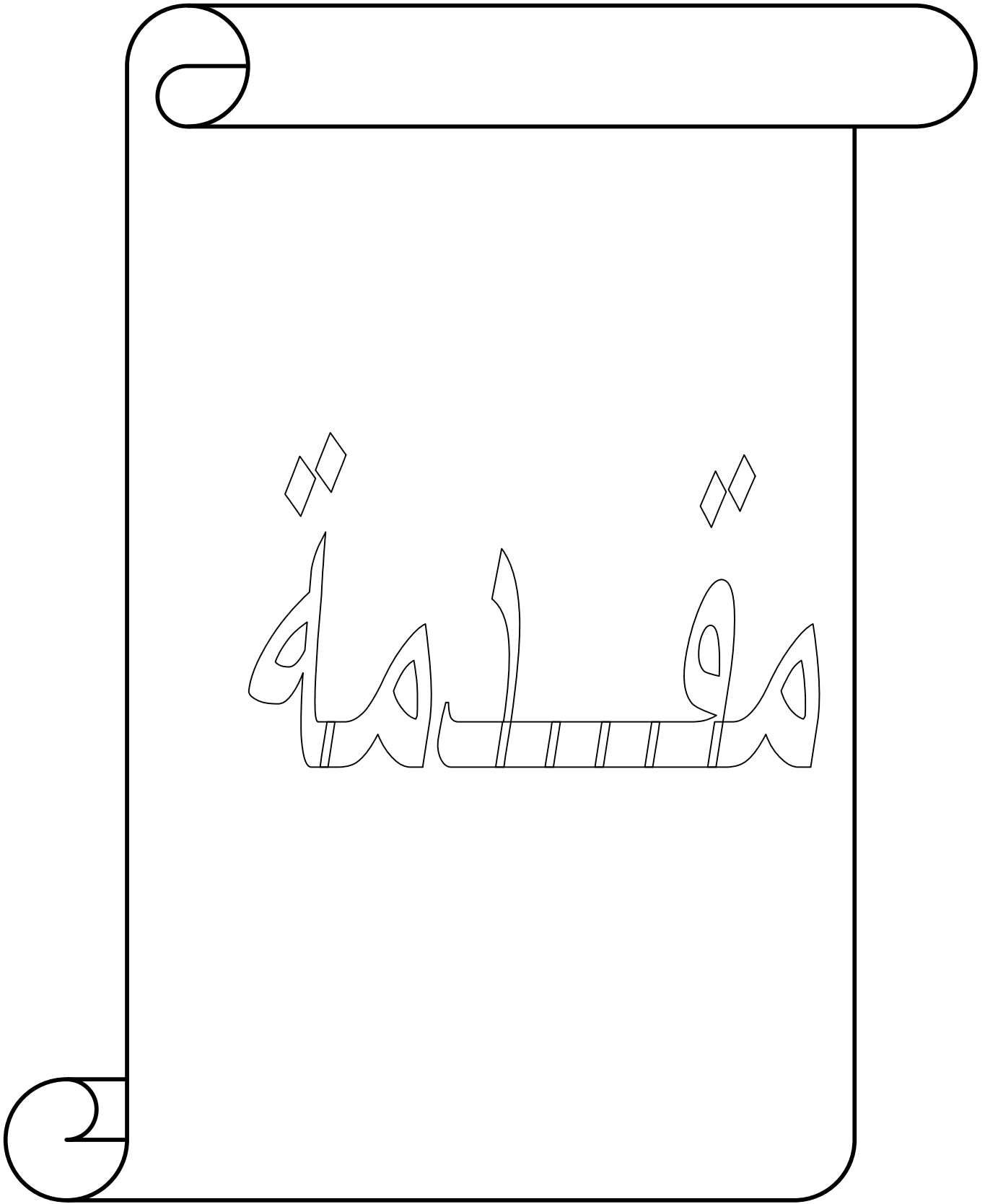
للحياة مجاهيل، غير أنني أصر على أن يبقوا رغم الرحيل من المعاليم.

وإلى زملائي بقسم الفلسفة السنة الثالثة ماجستير.

فهرس الموضوعات

الرقم	العنوان
أ.	مقدمة
	الفصل الأول : مشروع عبد الوهاب المسيري، المصادر والأسس
01..	تمهيد
02..	المبحث الأول : مصادر فكره
02..	1 - المصادر العربية
06..	2 - المصادر الغربية
10..	المبحث الثاني : الأسس الفكرية التي يقوم عليها منهج المسيري
10..	1 - الإنتقال من الموضوعية المتلقية إلى الموضوعية الإجتهدية
12..	2- العقل التوليدي
13..	3 - رفض الرصد المباشر وتبني النماذج كأداة تفسيرية
20..	المبحث الثالث : المناهج المستخدمة في نقد الحداثة الغربية عند المسيري
20..	1 - المنهج التفكيك
20..	2- المنهج التاريخي التراكمي
20..	3 - المنهج التحليلي والتفسيري
21..	4 - المنهج العقلي
22..	نتائج الفصل
	الفصل الثاني : مساءلة مفاهيمية تأصيلية عامة لفكرة التحيز والحداثة
23..	تمهيد
24..	المبحث الأول : التحيز مفهومه وخصائصه وأنواعه
24..	1 - تعريف التحيز
28..	2- خصائصه
31..	3 - أنواعه
40..	المبحث الثاني : السياق الاصطلاحي والتاريخي لفكرة الحداثة
40..	1 - تعريف الحداثة

45..	2 - جذور نشأتها التاريخية
54..	3 - خصائص الحداثة
57..	4 - أزمة الحداثة
62..	نتائج الفصل
الفصل الثالث : الرؤية المسيرية لإشكالية التحيز للحداثة الغربية		
63..	تمهيد
64..	المبحث الأول : موقف عبد الوهاب المسيري النقدي من الحداثة الغربية
86..	المبحث الثاني: مجالاتها
97..	المبحث الثالث : أهم مظاهر تحيز الحداثة الغربية ومشكلاتها
123.	نتائج الفصل
الفصل الرابع : المسيري نحو مشروع نهضوي بديل		
124.	تمهيد
المبحث الأول : سلبيات المشاريع النهضوية العربية من منظور عبد الوهاب		
125.	المسيري
134.	المبحث الثاني : ما هوية المشروع البديل
160.	المبحث الثالث : نقد وتقييم
174.	نتائج الفصل
176.	خاتمة
الملاحق		
قائمة المصادر والمراجع		



إن العقل المتتبع بإمعان لمسيرة تطور الحضارة الغربية على مر الزمن، يدرك بوضوح وجود فترات من التوتر والتصددع في تاريخ الإنسان، تميزت بالإنقلاب والثورة على القيم الإستبدادية والأفكار الخرافية اللاهوتية، ومبرر ذلك أن كل تفكير خرافي أسطوري، لا يمكن تداوله في آفاق مستقبل مغاير لما كان سائدا قبل وعي الإنسان الغربي بضرورة التجديد مؤمن بمستقبل أفضل، لهذا فإن أولى أزمات الإنسان الغربي التخلي عما كان يعتقد فيه.

إن ثورة الإنسان الغربي على عصر كان يحجب فيه الحق ويقصى جهد من خالف أحكام أهل القداسة الكنائسية هي ثورة واعية، يبحث فيها عن الحقيقة واليقين، رافضا كل أشكال الرضوخ والإستسلام للقوانين التي تتحكم فيه، وتسيره بالتفكير والكشف عن مجاهيل الكون إلا أن ما ترتب عن هذه الثورات التي تسبب فيها الإنسان، هو نقشي نوع من الإضطراب والفوضى بسبب حداثتها ووسط هذه الظروف التي عمها الخوف، والهلع الذي كان يستولي على النفوس كان هناك من يثق بمستقبل أفضل للإنسان، وإنهاء الأزمة وتمهيدا إلى طريق نظام جديد، فقد قضت الحداثة الغربية الحديثة طفولتها القوية إبان النهضة، وعصر الإصلاح الديني وهي على ثقة تامة بقيمة الإنسان وقدرته على الخلق والإبداع، فلم يعد يهم الإنسان في زمن العقل والتصنيع، سوى المعرفة العلمية التي مكنت الإنسان من التحرر من قيود الطبيعة ودفعته إلى المشاركة الفعالة في تحقيق التقدم، فبفضل الإكتشافات العلمية التي لا حصر لها، والتي كان لها وقع كبير في تحويل مسيرة التاريخ إلى ما يعرف بالعصرية أو التقدم، أو ما يصطلح عنه بالحدائثة حسب أغلبية المفكرين التي حملت في طيات مشروعها أمالا عريضة في تحقيق العدالة والمساواة بين الناس، والمجتمع الواحد وتحقيق التقدم التكنولوجي، وضمان استقرار الإنسان و سعادته.

إن إيديولوجية التقدم هذه التي أبقت الوعود وأدامتها بمجيء عالم أفضل تتطلع إليه، ها هي الآن تدخل أزمته نتيجة للمفارقة بين ما تدعو إليه، وبين ما هو كائن في الواقع، فأصبحت إيديولوجيا التقدم قيدو حتمية أكثر مما هي حرية، فعاد الإنسان يواجه الخوف من المستقبل وعواقب المصير و نتيجة لتحيزها للمادي المنفصل عن القيمة، ورغم هذا التصدع والإختلال في الموازين والسلبيات، إلا أن هذه الحداثة الغربية قد امتد تأثيرها إلى الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وهذا ما يتجلى تحديدا في الإتجاه الحداثي العربي، الذي تحيز لمقولات الحداثة الغربية ظنا منه أن نفس الأسباب تؤدي إلى نفس النتائج، بمعنى أن ما حققته مقولات الحداثة الغربية من نهضة وتقدم في الغرب سيؤدي إلى نهضة مماثلة في العالم العربي والإسلامي، وإذا كان أنصار هذا الإتجاه قد اعتبروا التحيز للحداثة الغربية ضرورة لتحقيق النهضة والتقدم، فإن من المفكرين العرب من رفض هذه الحداثة شكلا ومضمونا، وهناك من تحفظ عليها، ويعد "عبد الوهاب المسيري" واحدا من المفكرين العرب المسلمين المعاصرين الذي تميز بإنتاجه الفكري المميز، والذي شغله هو الآخر هم النهضة العربية والإسلامية فحاول تقديم مشروع فكري نهضوي على غرار المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين، ومن كان لهم موقفا نقديا من الحضارة الغربية، وتحيزاتها المادية لاسيما إشكالية التحيز للحداثة الغربية محاولا بهذا النقد البناء أن يعيد صياغة معاني الحداثة تنظيرا وتطبيقا يتماشى مع الحضارة الإسلامية، وعليه تساءل حول كيفية تعامله مع ظاهرة التحيز للحداثة الغربية، انطلاقا من نظرتة التكاملية للتراث والدين، وعليه تمحورت الإشكالية الأساسية لبحثنا كالآتي: هل الحداثة في نظره مفهوم غربي بحث أم أنه قابل للأقلمة والتبئية؟، بمعنى هل يمكن ربط مفهوم الحداثة الغربية بالمجال التداولي العربي والإسلامي، أم يتعذر ذلك؟.

وقد شكلت هذه التساؤلات الإشكالية الرئيسية لبحثنا هذا إضافة إلى مجموعة من الإشكاليات الجزئية التي تتفرع عن الإشكالية الأم، و التي يمكن صياغتها في التساؤلات التالية:

ما موقف "عبد الوهاب المسيري" من الحداثة الغربية؟ وما هي أهم تحيزاتها الكبرى؟ وهل تصلح أن تكون مشروعا للنهضة العربية والإسلامية؟، وإذا كان "عبد الوهاب المسيري" يعترض على ذلك فما هي النقائص والمشكلات التي يعيها عن الحداثة الغربية؟، وانطلاقا من ذلك فما هي البدائل التي يقترحها لتجاوز هذه النقائص، والتي يمكن أن تتخذ كأسس لبناء مفهوم إسلامي للحداثة، يتماشى مع أصالتنا وخصوصية الأمة العربية والإسلامية يتجاوز كل التحيزات الغربية؟.

تكمن أهمية البحث في كونه يتناول فكر نقدي جديد على خلاف ما هو سائد، في الفكر العربي المعاصر وعند مفكري العرب، يعالج المآزق التي وقع فيها الإنسان الغربي، لذلك فإن غرضنا هو تشخيص أزمة الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، من خلال الإطلاع على الأزمات الناجمة عن تأليه العقل، ومعرفة آراء فلاسفة العصر اتجاه هذه الأزمة.

وقد وقع اختيارنا لهذا الموضوع لإعتبارات موضوعية وأخرى ذاتية، أما الموضوعية منها فتعود إلى كون إشكالية الحداثة من الإشكاليات الفلسفية الراهنة، التي استأثرت بالفكر العربي والإسلامي، وبالفكر الغربي على السواء، أما عن اختيارنا للرؤية النقدية للمسيري في ظاهرة "التحيز للحضارة العربية" "الحداثة نموذجا" تحديدا عند "عبد الوهاب المسيري"، دون أي مفكر آخر فذلك لما لمسناه عنده من تجديد وإبداع فكري، لم نلمسه عند أقرانه من المفكرين الآخرين الذين نالوا الشهرة عند الدارسين والباحثين، بالإضافة إلى ذلك فإن فكر "عبد الوهاب المسيري" لم يحظى بالإهتمام و الدراسة من قبل.

أما الإعتبرات الذاتية فتتمثل في رغبتنا الملحة في معالجة موضوع، "التحيز للحدائثة الغربية" عند "عبد الوهاب المسيري"، لأنه من أحدث المواضيع التي ألف فيها، ولأن رؤيته تتسم بروح التأصيل والإنسانية من جهة أخرى، فضلا عن ميلنا إلى الفكر العربي والإسلامي المعاصر عامة، والمصري خاصة لإرتباطه بواقعنا وانشغالاتنا الفكرية من جهة، ولما يتميز به من عمق وتجديد كذلك.

ولتحقيق الهدف المرجو من البحث فقد اعتمدنا منهاجا تحليليا، تركيبيا ونقديا مقارن تحليلي عند عرضنا لأقوال "عبد الوهاب المسيري" وآرائه بالشرح والتفصيل، تركيبيا عندما أعدنا بناء أهم النتائج المتوصل إليها، نقدي مقارن عند عرضنا لموقف "عبد الوهاب المسيري" النقدي من الحدائثة الغربية ثم مقارنته فكريا بمفكري عصره من حيث الأفكار، والرؤى النقدية المتشابهة صوب الحدائثة الغربية، واشتراكهم في فكرة الدعوة إلى المشاريع النهضوية، ناهيك عن قيامنا بمقاربة منهجه الفكري بمن سبقوه - كما سنوضح ذلك في أوراق هذا البحث- لنكشف عن مدى تأثير "المسيري" بهؤلاء المفكرين منهجيا، وطبيعة هذا التأثير.

ولإيفاء موضوع البحث حقه ارتأينا تقسيم خطة البحث على النحو الآتي:

مقدمة: وكانت بمثابة عرض الظروف التي دفعت بالإنسان الغربي إلى تجاوز الأفكار الخرافية، والنهوض إلى تحقيق مبادئ جديدة أكثر عقلانية ومنطقية، قام على أنقاضها ظهور مشروع إنساني إسلامي، كوني شامل بديل، يعلن فشل تطبيق المبادئ الحدائثة الغربية على أرض الواقع.

الفصل الأول: والذي عنوانه بـ "مشروع عبد الوهاب المسيري المصادر والأسس"، حيث تطرقنا إلى إعطاء لمحة عامة عن مصادر فكر "المسيري" العربية والغربية منها كمبحث أول، ثم في المبحث الذي يليه من نفس الفصل تطرقنا إلى

الأسس الفكرية التي يقوم عليها منهج "المسيري"، أما المبحث الثالث: فتناولنا فيه المناهج المستخدمة في نقد الحداثة الغربية - عند "عبد الوهاب المسيري".

الفصل الثاني: والذي عنوانه بـ "مساءلة مفاهيمية تأصيلية عامة لفكرة

التحيز و الحداثة"، و فيه عرضنا : كمبحث أول التحيز مفهومه، خصائصه، أنواعه ثم المبحث الثاني السياق المفاهيمي والتاريخي للحداثة.

الفصل الثالث: عنوانه بـ "الرؤية المسييرية لإشكالية التحيز للحداثة الغربية"

وفيه عالجتنا ما يلي:

المبحث الأول، موقف "المسيري" النقدي من الحداثة الغربية، أم المبحث الثاني صغناه بأهم تحيزات الحداثة الغربية ومشكلاتها، في حين الفصل الرابع: ورد بعنوان "المسييري نحو مشروع بديل"، تناولنا في المبحث الأول، صدى الحداثة الغربية في العالم العربي والإسلامي ثم المبحث الثاني ما هوية المشروع البديل، أما المبحث الثالث كان عبارة عن نقد وتقييم، ثم خاتمة البحث التي هي عبارة عن جملة نتائج متوصل إليها من خلال هذه الدراسة، وقد قمنا بوضع ملحق للمصطلحات والأعلام على أساس الإنتقاء، الذي يعود سببه إلى كون تلك المصطلحات والأعلام لها صلة مباشرة بموضوع البحث، وإلى وفرة المراجع حول تلك المصطلحات والأعلام، إلا ما تعسر علينا الوصول إليه قد تجاوزناه، كما وضعنا ملحقا خاص بخريطة التحيز للنموذج الحضاري والمعرفي الغربي، كما أوردها "المسييري" في كتابه "إشكالية التحيز رؤية معرفية و دعوة للإجتهد ، مقدمة في فقه التحيز".

مع العلم أن كل فصل جعلنا له تمهيدا، وأعقبناه بنتائجه.

وفي أثناء إنجازنا لهذا البحث اعتمدنا على بعض مصادر "المسييري" من

الكتب، ككتاب "دراسات معرفية في الحداثة الغربية"، "الحداثة وما بعد الحداثة" بالإشتراك مع "فتحي التريكي" "العلمانية الشاملة والجزئية" بجزئيه، "المادية و تفكيك

الإنسان" إضافة إلى بعض المقالات كمقال مقال "معالم تجديد الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر"، كما اعتمدنا على بعض المراجع التي نذكر من بينها في الفصل الأول "عبد الوهاب الكيالي" "الموسوعة السياسية" "محمد حسنين هيكل" "لمصر لا لعبد الناصر"، "جمال حمدان" "اليهود أنثروبولوجيا" أما الفصل الثاني اعتمدنا على الكتب التالية: "نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي"، "قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية"، "سوسيولوجيا المشكلات الاجتماعية، وأزمة علم الاجتماع المعاصر" "شادية علي فتاوي"، "الحدثة وما بعد الحدثة" "محمد سبيلا" "صدى الحدثة ما بعد الحدثة في زمنها القادم"، "رضوان جودة زيادة" "أما الفصل الثالث اعتمدنا على "المركزية الغربية إشكالية التمرکز حول الذات" "عبید الله إبراهيم"، "الإسلام والغرب وحوار المستقبل" "محمد محفوظ"، "نقد العقل الغربي - الحدثة وما بعد الحدثة" - "مطاع صفدي"، أما الفصل الرابع فمن بين كتبه "برهان غليون" "إغتيال العقل"، "محمد محمود" "الإسلام الغرب، حوار المستقبل"، "محمد أركون" تجديد العقل الديني... الخ.

في حين المصادر والمراجع الأجنبية حول فكره، لا أثر لها تماما في المكتبات الجزائرية خصيصا ماتعلق بفكرة الحدثة عنده.

وعن الصعوبات والعوائق التي واجهتنا أثناء إنجازنا لهذا البحث، هي صعوبة الوقوف على أبعاد "المسيري" الفكرية من خلال تحليلنا لنصوصه المعرفية التي تميزت بالتكرار في أعماله، أي بمعنى النمطية في الطرح، السبب الذي جعلنا لا نقف عند فهم أو حكم معين لنسقه الفكري العام، كوننا مبتدئين في البحث لا متمرسين، ناهيك على أن هذا البحث يعد من بين الأبحاث الأكاديمية الأولى في فكر هذا الرجل، فندرة وجود دراسات سابقة شكل أمامنا عائقا كبيرا في عدم القدرة على الإمام بفكره واستخلاصه، خاصة أن موقف "المسيري" كان يختلط مع نظريات الآخرين، أي أنه يصر على تقديم عناصر رؤيته في الوقت الذي يقدم أو يناقش فيه أطروحات الآخرين، كل هذا أدى بنا

إلى صعوبة وضع خطة مناسبة لهذا الموضوع إضافة إلى كون هذه الشخصية موضوع الدراسة شخصية حية، لم تتناول بالدراسة والنقد الكافيين، ولعل وفاتها المتأخرة سوف تفتح أبواباً للإجتهد والبحث فيها.

بخصوص آفاق البحث فإن كل فصل من فصوله، من شأنه أن يكون موضوع دراسة عند الباحثين وكذا بعض أفكاره مثل: "الثنائية الفضاوية"، "التشيؤ وما بعد الحداثة"، "الإسان الوظيفي" "الإسانية المشتركة".

بالنسبة للموضوع بصفة عامة فهو مختصر يمكن التوسع فيه كموضوع للبحث في دراسات التدرج أو ما بعد التدرج القادمة مستقبلاً، وفي ظل توفر المادة العلمية الكافية التي تعنى بدراسة فكر "عبد الوهاب المسيري"، ومناهجه أو نماذجه المعتمدة في دراساته.

الفصل الأول: مشروع عبد الوهاب المسيري، المصادر والأسس

تمهيد

المبحث الأول: مصادر فكره

1- المصادر العربية

2- المصادر الغربية

المبحث الثاني: الأسس الفكرية التي يقوم عليها منهج المسيري

1- الانتقال من الموضوعية المتلقية إلى الموضوعية

الإجتهادية

2- العقل التوليدي

3- رفض الرصد المباشر وتبني النماذج كأداة تفسيرية

المبحث الثالث: المناهج المستخدمة في

نقد الحداثة الغربية عند المسيري

1- المنهج التفكيك

2- المنهج التاريخي التراكمي

3- المنهج التحليلي والتفسيري

4- المنهج المتكامل

تمهيد:

لا يعد الفكر العربي والإسلامي المعاصر إلا أن يكون موقفا إيجابيا من التراث والدعوة إلى التأصيل، كما نجده عند دعاة التأصيل أو موقفا مؤيدا للفكر الغربي الحديث والمعاصر، والدعوة إلى الأخذ بمبادئه ومناهجه وعلومه، أو موقفا معارضا ونقديا للفكر الغربي ومشاريعه التي يروج لها، بحيث أنه لا يمكننا فهم أي مفكر عربي إسلامي معاصر إلا بالرجوع إلى المنابع الفكرية التي نهل منها لبناء أسسه الفكرية والمنهجية لمشروعه الفكري، ومن هؤلاء المفكرين "عبد الوهاب المسيري" الذي سنحاول إبراز مشاربه الفكرية العربية منها والغربية، حيث تضافرت هذه المشارب في تشكيل النسق الفكري العام لمشروع "المسيري" الفكري والمنفرد إلى حد ما، ففيما تمثل هذه المشارب العربية والغربية؟، وكيف كانت منطلق في بلورة أفكاره النظرية والتطبيقية لمشروعه الفكري؟.

المبحث الأول: مصادر فكره.

1- المصادر العربية:

أ- **الوضع السياسي للعالم العربي:** ولد "المسيري"^{*} وترعرع في فترة قلقة ومضطربة مليئة بالأحداث السياسية، في مختلف أنحاء العالم خصيصا الإسلامية، فقد تابع الباحث في تلك الفترة بالدراسة أوضاع الحريين العالميتين، ونكسة العالم الإسلامي بسقوط الخلافة الإسلامية التي كانت من ضمن مقررات المؤتمر الصهيوني الأول بزعامة (هرتزل)⁽¹⁾، في بال بسويسرا عام 1897 والذي من أهم بنوده:

* **عبد الوهاب المسيري:** مفكر مصري، معاصر ولد في 8 أكتوبر 1938 بدمهور بمصر وتوفي في 3 جويلية 2008 لقب باليهودي المسلم تيمنا بإحدى مشايخ الطريقة الحشافية، تلقى تعليمه الجامعي بالإسكندرية، وأمريكا، تحصل على شهادة اللسانس في الأدب الإنجليزي في جامعة الإسكندرية عام 1959، ثم على شهادة الماجستير في الأدب الإنجليزي المقارن من جامعة كولومبيا ثم شهادة الدكتوراه في الأدب الإنجليزي الأمريكي المقارن عام 1969 بعنوان "الأعمال النقدية لوليام ورد زورت، وولت ويتمان: دراسة الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخي، تحت إشراف الدكتور ديفيد وايمر من جامعة رنجرز، تعد هذه الرسالة أول الأعمال الفكرية التي تظهر فيها النماذج التحليلية، الأساسية في كتابات المسيري، وهي الحلولية والعلمانية الشاملة، ولم تتحقق إلا بعد إنجاز الموسوعة (موسوعة اليهود اليهودية والصهيونية) من ثمانية أجزاء، عبد الوهاب المسيري رحلتي الفكرية في البذور والجدور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية (ط 1؛ القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2000)، ص ص 13، 16. ونظرا لمكانة المسيري الإجتماعية والثقافية والسياسية شغل عدة مناصب هامة منها:

- ما بين سنتي 1970-1975 عمل خبيراً بالشؤون الصهيونية بمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بمؤسسة الأهرام بمصر.
- ما بين عامي 1975-1979 عمل مستشاراً للوفد الدائم بجامعة الدول العربية، في نيويورك.
- عضو مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية و الاجتماعية لبرج فرجينيا.
- أستاذ بجامعة الملك سعود بالرياض ما بين عامي 1983-1988.
ثم كأستاذ متقاعد بجامعة عين شمس، وفي عام 1992 وحتى سنواته الأخيرة مستشاراً أكاديمياً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وفي عام 2007 عين أمين عام لحركة كفاية التي تهدف إلى الإطاحة بالنظام السائد في مصر، أي بنظام حسني مبارك.

مؤلفاته:

يمتاز إنتاج المسيري الفكري بكمية مؤلفاته وتنوعها، التي تربوا عن مئة مؤلف باللغتين العربية والأجنبية، وسواء كانت إصدارات الكاتب مطبوعة أو غير مطبوعة، فإن المتطلع عليها يقع أو يقف أمام مشكلة صعبة حصرها جميعا، لاسيما في هذه الرسالة، فضلا عن مقالاته، وندواته، وحواراته عبر الإنترنت، والخصص التلفزيونية، وغيرها، ويمكن إنجاز بعض أهم أعماله في ما يلي:

- 1- نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني، دراسة في فلسفة التاريخ الصهيوني، ومن أهم فصول هذا الكتاب الفصل الأول الذي يتناول فيه قضية حلول الإله في التاريخ، ويظهر نموذج الحلولية باعتباره النموذج الأساسي في كتابات المسيري.
- 2- إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للإجتهد 1996 قبل تأليف هذا الكتاب دعا المسيري مجموعة من الكتاب العرب وغير العرب ليكتب كل واحد منهم دراسات في حقل تخصصه عن التحيزات التي وجدها أثناء بحثه وإمكانية تجاوز هذا التحيز.
- 3- فكر حركة الاستنارة وتناقضاته 1999: يشكل فكر حركة الاستنارة الأساس الفلسفي للحدثة الغربية التي تبنت في المنظومتين الرأسمالية والاشتراكية، وهي الإطار المرجعي للعلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب، ويحاول المسيري في هذا الكتاب إظهار بعض التناقضات الأساسية الكامنة في هذا الفكر.
- 4- العلمانية تحت المهر، بالاشتراك مع الدكتور عزيز العظمة، 2000.
- 5- الحدثة وما بعد الحدثة: المسيري، ود فتحي التريكي، دار الفكر دمشق 2003 حاول المسيري في هذا الكتاب التأكيد على الصبغة المادية المهيمنة على الحضارة الغربية على كل الأصعدة، وتتسم فلسفة الحدثة في رأى المسيري بنقدها اللاذع لكل مركز ولكل محاولة لبناء مرجعية موحدة.

6 - The palestinian wedding a bilingual anthology of contemporary.

7- Israel and south Africa : the progression of a relationship

(north American , new Brunswick, nj. 1976 second edition 1977 third edition , 1980arabic translation , 1980.). www.elmessiri.com.

¹ - أحمد بن عبد الله بن إبراهيم الزغبى، العنصرية اليهودية وآثارها في المجتمع الإسلامي والموقف منها، (ج 4، ط 1؛ الرياض: مكتبة العبيكان، 1998)، ص 232.

أنه في حالة استمرار رفض عبد الحميد الثاني للمطالب الصهيونية، فإن تحطيم الأمير الإمبراطورية العثمانية شرط لابد منه لإقامة حكومة صهيونية في فلسطين إضافة إلى نشوب الحروب العربية الإسرائيلية في المناطق العربية "الشرق الأوسط" التي كان لها بالغ التأثير في نحت فكر "عبد الوهاب المسيري" إزاء واقعه العربي والإسلامي، وإزاء الواقع العربي المخالف للواقع الأول، ومن أهم هذه الحروب:

* الحرب العربية الإسرائيلية الأولى: مدتها ثمانية أشهر شنتها الدول العربية من بينها مصر على إثر إعلان قيام دولة إسرائيلية في 15 ماي 1948 والتي انتهت بهدنتين.

* الحرب العربية الإسرائيلية الثانية: أو ما يعرف بالعدوان الثلاثي على مصر قامت هذه الحرب ضد مصر، وهي الحرب التي شنتها إسرائيل إنجلترا وفرنسا عام 1956 عقب تأميم مصر لقناة السويس، وقد توقفت هذه الحرب بسبب تدخل الإتحاد السوفياتي وأمريكا.

* الحرب العربية الإسرائيلية الثالثة: قامت بها إسرائيل على بعض الدول العربية وعلى رأسهم مصر في 5 يونيو 1967، والتي انتهت بهزيمة هذه الأخيرة. إضافة إلى نكسات فلسطين بين صفقة الأسلحة الفاسدة، والتي انتهت بضياح القدس الشريف لصالح إسرائيل، كل هذه العوامل كان لها أثرا سيئا على نفسية "المسيري" واهتمامه الفكري.

* الحرب الإسرائيلية الرابعة: عام 1973 تسمى بحرب رمضان، لأنها وقعت في شهر رمضان في حين يطلق عليه اليهود "حرب الغفران"، قادتها كل من سوريا ومصر والعراق، ضد إسرائيل المحتلة والتي انتهت بخروج إسرائيل من سيناء بموجب إتفاقية (كامب دافيد) مقابل اعتراف مصر بإسرائيل سياسيا⁽²⁾.

كل هذه الحروب عاصرها "عبد الوهاب مسيري"، حيث شكلت له رافدا من روافد فكره، مما خلفته من مساوئ على المجتمع العربي الإسلامي، حتى وإن كان بعضها قد حدث و"المسيري" في أمريكا، إلا أنه كان متتبعا لجل أحداث العالم العربي.

² - عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، (ج2، ط2؛ لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، 1993)، ص ص 207-208.

فكل هذه العوامل ساهمت في بلورة النظرة النقدية، وربما حتى العدائية عنده تجاه الحضارة الغربية المادية المرتكزة على الكيان الصهيوني واليهودي، وجعلته يسهب في دراسته للفكر الصهيوني واليهودي، بدوافع موضوعية حتى يسقط كل الأفتحة الغربية ويبين سلبياتها، وقد وصل به الحد إلى التفكير الفعلي في تغيير تخصصه، من مجال الأدب الإنجليزي إلى الإهتمام بقضايا السياسة الغربية والعربية، ومسائل الأديان التدريجي أكتشف العلاقة التي تربط بين إسرائيل وأمريكا والإستعمار، يقول "المسيري": «..... حينما ذهبت إلى أمريكا للدراسة اكتشفت أن إسرائيل جزء من إستراتيجية غربية، وقد غيرت تجربتي المباشرة هذه من وجهة نظري، وجعلتني أدرس القضية الفلسطينية والمسألة الصهيونية، كل هذا في الواقع جعلني أقرر أن أتخلى عن دراستي للأدب الإنجليزي وأستمر في دراسة الصهيونية»⁽³⁾، ولأن إشكالية الإستيطان الإسرائيلي من أهم الإشكاليات العالقة في الفكر العربي، لقي "المسيري" تشجيعاً معنوياً ومادياً من قبل "أسامة باز" مستشار "حسني مبارك"⁽⁴⁾.

ب - الوضع الثقافي: لقد كان الوضع الثقافي بمصر في بدايات حياة "المسيري" يمتاز بالإيجاب، فمصر كانت تمتاز بالكفاءات العلمية بحكم حضارتها ومكتبة الإسكندرية التي تزخر بمصادر فكرية قيمة تنافس به مكتبة أثينا اليونانية، هذه الكفاءات تم استغلالها وإنشاء عدد معتبر من الجامعات المتطورة كيفاً بشكل نسبي مثل جامعة عين شمس، جامعة محمد علي بأسيوط، إلى جانب جامع الأزهر الشريف الذي أصبح له معاهد وكليات للدراسات الإسلامية تدرس بمناهج معدلة ليست تقليدية محضة بل لها خصوصية علمية أيضاً، ومن أهم مظاهر الثقافة المصرية في الفترة الحديثة لاسيما بعد ثورة 1956 ومجانية التعليم وإجباريته، و نهضة الفن في المسرح ونهضة الصحف سواء كانت تابعة للأحزاب أو مستقلة، إذا كانت تصدر أكثر من 70 صحيفة ومجلة، أدت إلى خلق التنافس من أجل رفع المستوى السياسي والفكري بين أوساط الناس، من أهم هذه الصحف⁽⁵⁾:

³ - محمد الدميني، (معركة مع الصهيونية بدأت في الغرب، وليس الشرق، عبد الوهاب المسيري)، مجلة القافلة، مارس، أبريل 2002.

⁴ - عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، مرجع سابق، ص 210.

⁵ - محمد حسنين هيكل، لمصر لا لعبد الناصر، (ط1؛ القاهرة : د ن : 1998)، ص 90.

الأهرام السياسية، جريدة الشعب، إلى جانب الصحف اليهودية التي كانت تصدر من قبل الأقليات الدينية منها:

المنبر اليهودي التي كانت تصدر من طرف اليهودي المصري "جاك رابان"⁽⁶⁾ هذه الصحيفة كانت لها خلفية سياسية هي الدعوة للحركة الصهيونية والدولة الإسرائيلية، فقد عرفت مصر والإسكندرية تأسيس أزيد من 14 جمعية ومجلة صهيونية تروج للمشروع الصهيوني اليهودي نحو دولة إسرائيل⁽⁷⁾، ولعل أثر هذا الرافد الثقافي في ذات "المسيري" تترجمه لنا موسوعة اليهود واليهودية و الصهيونية التي حمل "المسيري" على عاتقه أعباءها لتقديم دراسة تحليلية شاملة، ونقدية لتلك الجماعات دامت أزيد من ربع قرن من عمر الباحث.

ج- الوضع الاجتماعي والإقتصادي: على الرغم من انحدار "المسيري" من أصول عائلة عريقة وجد ثرية، إلا أن وضع مصر غير المستقر اجتماعيا وإقتصاديا والذي عايشه "المسيري" جعله ناقما عن هذه الظروف، كما أشار لذلك في سيرته. فمصر عرفت مرحلتين على مستوى الحياة الإقتصادية:

الأولى قبل ثورة 1956: تميزت بسيطرة الأجانب على مقاليد الإقتصاد المصري، لقول وزير المالية "عبد الجليل العمري" واصفا تلك الحالة: «لقد كان الإقتصاد المصري كبقرة ترعى في أرض مصر، ولكن ضروعها كانت كلها في خارجها»⁽⁸⁾.

أما المرحلة الثانية بعد قيام الثورة 1956: تميزت بعودة الأراضي لأصحابها من المصريين، وتخلص الإقتصاد المصري من قبضة الأجانب وإقامة المشاريع الإستثمارية والتنموية الصناعية والزراعية، وبدا مستوى المعيشة ينتعش تدريجيا لأن الخسائر الإقتصادية التي ألحقتها إسرائيل بمصر كلفتها ما قدره أربعون مليار دولار الأمر الذي انعكس على مرافق الخدمات كإنخفاض الأجور، ونقص السلع الضرورية⁽⁹⁾.

⁶ - أحمد عزت عبد الكريم وآخرون، المجتمع العربي، (دط؛ بيروت: دار النهضة العربية، 1970)، ص 145.

⁷ - المرجع نفسه، صفحة نفسها.

⁸ - محمد حسنين هيكل، المرجع السابق، ص 91.

⁹ - أحمد عزت عبد الكريم وآخرون، المجتمع العربي، مرجع سابق، ص 145.

إذن بعد الإصلاح الزراعي تم القضاء على الظلم الإجتماعي، كما تم في عهد "جمال عبد الناصر" تحقيق المساواة بين جميع المواطنين بما في ذلك اليهود والأقباط الذين يعود وجودهم في مصر إلى قبل الفتح الإسلامي، حيث مكنهم "عبد الناصر" من حق التواجد القانوني والسياسي في مصر، من خلال تنصيب ممثلين إنتخابيين منهم في الدوائر الإنتخابية.

2- المصادر الغربية:

إن دراسة "المسيري" في الغرب لاسيما الجامعات الأمريكية، وفرت له عدة فرص ليقتبس منها الطابع الخاص لفكره، فقد كان لأساتذة "المسيري" الفضل في صقل أفكاره وتوجيهها الوجهة الصائبة، ومن أهم هؤلاء:

الدكتور "جمال حمدان" والذي كان يمارس نشاطه الفكري بأمريكا، فهو صاحب كتاب اليهود أنثروبولوجيا، يقول فيه "المسيري": «بعد أن انتهت من كتابة موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري وتصنيفي جديد جلست لأتمل في مصادر فكري فهالني حجم تأثيري به في طريقة تفكيره، لقد جاء في كتابه الكثير من المعلومات والوقائع فأخذت منها ما أخذت واستبعدت ما استبعدت، ولكن بقي ما هو أهم، بقي فكره ورؤيته ومنهجه، فمن الواضح أنني تعلمت من "جمال حمدان" رفض الواحدية المادية العلمية والتعصب للمناهج الرياضية، وإعادة الإعتبار للخيال والمجاز، والحدس في عملية التفكير العلمي، ومن أهم ما تعلمته منه هو الخروج بالظواهر اليهودية والصهيونية من دائرة التوراة والتلمود، والدراسات اليهودية وإدخالها في نطاق العلم الإنساني العام ووضعها في عدة سياقات تاريخية لتصبح ظواهر مختلفة ذات أبعاد مختلفة وليست ظاهرة واحدة مغلقة تتسم بالوحدة، ولكن أهم ما تعلمته منه هو ما تعلمته من أساتذته مثل: "د. إميل جورج"، "د. نور الشريف"، "ودافيد وايمر"، طريقة التفكير والنظر، وكيفية التعامل في المعلومات و تفسيرها»⁽¹⁰⁾.

¹⁰ - جمال حمدان، اليهود أنثروبولوجيا، تقدم عبد الوهاب المسيري، (د ط ؛ القاهرة : دار الهلال ،العدد 542 ففري 1996)، ص 41.

ومن أهم الكتب على سبيل المثال لا الحصر التي ساعدت "المسيري" في بلورة فكره كتابات "كارل ماركس"⁽¹¹⁾ التي تبنى فيها المنهج التحليلي، حيث كانت تشكل مرجعية "للمسيري"، العامل الذي جعله يعتنق الماركسية كمنهج ورؤية، إلى جانب عامل السياسي في مصر أو خارجها، نشأ "المسيري" في محيط عائلي سياسي كون لديه نزعة الحس القومي، فقد كان أول إنضمام سياسي "للمسيري" لحركة الإخوان المسلمين ثم تحول إلى الحزب الاشتراكي المسمى "حدثو"⁽¹²⁾، وسنه لم يتجاوز (18) أي أنه كان في المرحلة الثانوية ساعتها درس "المسيري" الفلسفة بصفة عامة والفلسفة المادية بالخصوص، حيث كان يتساءل كثيرا حسب قوله: «عن أصل الكون الحقيقي؟ وعن أصل الشر في العالم؟»⁽¹³⁾، حاول "المسيري" مرارا الإجابة عن هذه الأسئلة لكنه لم يعثر عن الإجابة الكافية فقرر ألا يصوم ولا يصلي حتى يجد الإجابة وحجته في ذلك أن الإيمان وعدم الإيمان سيان، كان هذا القرار عاملا لميلاد نزعة الشك فيه بقوة نتيجة الفراغ العقائدي والروحي الذي أصبح يعيشه، فعوضه بالتوجه لقراءة الفكر الماركسي وترجمة كتاب "ماوتسي تونغ" التناقض عام 1957، "فالمسيري" قضى ربع قرن تقريبا مع الفكر الماركسي، الأمر الذي ساعد على بلورة توجهاته الإيديولوجية والمنهجية إزاء الحضارة الغربية عموما، ورؤيته للفكر الإسلامي من جهة أخرى، كما كان له علاقة مع المؤرخ الأمريكي الكبير "كافين رايلي"، وبما أنهما الإثنين ماركسيين أسس منتدى اشتراكي تلقى فيه جملة من المحاضرات ذات الموضوعات المختلفة الأمر الذي ساعد "المسيري" على إلقاء أول محاضرة بعد عام 1967 تحت عنوان "إشتراكي عربي يتحدث عن الصراع العربي الإسرائيلي"⁽¹⁴⁾ التي تعد نقطة تحول في المسار الفكري "للمسيري" من مجال الأدب إلى القضايا العالمية الكبرى، كالعنصرية الصهيونية وعلاقتها باليهودية وأزمة الحضارة الغربية، وصورها المتحيزة للأطر المادية بعيدا عن كل القيم الإنسانية، وإشكالية تحيز الآخر لها، لكن معظم الظروف

¹¹ - عبد الوهاب المسيري، رحلت الفكرية في البذور والجذور والثمار، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 390.

¹² - عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، مرجع سابق، ص 228.

¹³ - عبد الوهاب المسيري، المصدر السابق نفسه، ص 232.

¹⁴ - المصدر نفسه، ص 235.

التي مر بها "المسيري" كانت بمثابة إرهابا أولا للعودة للدين الإسلامي، والدفاع عن قضاياها من خلال مواقفه النقدية التي تمحورت ضد الحضارة الغربية بكل أشكالها. وتجدر الإشارة إلى أن "المسيري" تأثر بفلسفة "كانط" من خلال كتابه "السلام الدائم" وذلك من خلال ما لمسناه في مشروعه الفكري من تقارب في الدعوة إلى الإهتمام بالجانب الإنساني العالمي.

إن الذي يفهم من التوجه المادي "للمسيري" من خلال إنغماسه في عوالم الحضارة الغربية، وتبينه للأفكار الماركسية هو أن هذا التوجه له تأثيرا سلبيا وآخر إيجابي حسب قول "المسيري": «فمن الآثار السلبية تركتها على فكره، اعتماده على مفهوم الصراع الطبقي ووسائل الإنتاج أو "التفسير المادي الإقتصادي" المعيار الوحيد والنهائي في التفسير، أما عن الآثار الإيجابية فتتمثل في أنها مكنته من التعرف على أحد أهم النماذج المادية المهيمنة على العالم، في ذلك الوقت من الداخل ومعرفته لمواطن القصور والضعف في هذا النموذج، ثم التصدي له ومحاربتة والتحذير منه»⁽¹⁵⁾.

إن ما يستنتج من هذا القول ومن ما تم سرده وتحليله للمواقف المتباينة في حياة "المسيري" إن اهتماماته الفكرية كانت موجهة بالدرجة الأولى لتحليل وتفسير ونقد الفكر الغربي بكل منظوماته الحدائثة والمعرفية، ونقده ونقده للفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر من خلال تحيزاته للنموذج الحضاري الغربي، لاسيما للحدائثة التي تعد شكلا من أشكال ذلك النموذج المسيطر على العالم بإسم أحقية الولاء على العالم لتوفر شروط القوة والتقدم والقدرة على الهيمنة فيه، دون الآخر المستغل بكيفية مباشرة أو غير مباشرة.

فالعالم الغربي حسب -"المسيري"- متعصب وأناني يدعي الموضوعية، لكنه بعيدا عنها كونه يستتر وراء الفلسفة النفعية أو البراغماتية التي تراعي المصلحة الخاصة دون العامة، فكل تطورات الحضارية ومظاهره المختلفة موجهة لخدمة ذاته وأغراضه في حين يصاب الآخر بعدم الثقة والإضطراب لتأخره، فبدل الإبداع يزداد تعلقا وتقليدا للدول الغربية، وهنا تتولد في العالم العربي إشكالية أخرى تتجاوز حدود

¹⁵ - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 123.

التقليد أو الإنفتاح والإبداع إلى التفسخ الكلي أو الذوبان، والحلول في الحضارة الغربية نتيجة تحيزه لها.

لهذا تشكلت لدى "المسيري" رغبة علمية موضوعية لنقد هذه الحضارة بمختلف أشكالها ونماذجها، وبالضبط النموذج أو المشروع الحدائي الغربي، للوقوف على نقائصه وتناقضاته، في المقابل الدفاع عن حضارة أكثر إنسانية، تتجلى في الحضارة الإسلامية، يذكر أن "المسيري" لما طرح عليه سؤال فحواه "إلى أي فكر أو إيديولوجية أو تيار يمكن تصنيفكم؟".

أجاب قائلاً: «من ينظر في مؤلفاتي يعلم أن توجهي إسلامي عام، وأنا أعتبر نفسي ضمن تيار الإنسانية الإسلامية، بمعنى أنني أدافع عن كل ما هو إسلامي يتضمن قيماً إنسانية»⁽¹⁶⁾، ففعلاً "المسيري" كان ينتمي إلى نزعة إنسانية إسلامية، وظل يدافع عنها حتى وافته المنية، وبرزت هذه النزعة في مشروعه العالمي الإنساني بوضوح.

"فالمسيري" بقوله وانتمائه لتلك النزعة أراد التأكيد على موقفه النقدي للحضارة الغربية، والمؤسس بالدرجة الأولى على افتقارها للقيم الإنسانية وتقديسها للمادي المنفصل عن كل القيم لذلك سعى إلى تبني جملة من الأسس المنهجية والنماذج لمواجهة عيوب هذه الحضارة و مختلف أشكال تحيزاتها و التحيز لها، خاصة التحيز للحدائثة الغربية.

فما هي النماذج المعرفية والأسس المنهجية التي اعتمدها "المسيري" في دراسته للحضارة الغربية عموماً؟ والحدائثة كصورة لها خصوصاً؟.

¹⁶ - أشرف السعيد، (إسرائيل تخلت عن منظومة من النيل إلى الفرات، وأبدلتها بإسرائيل اقتصادياً، عبد الوهاب المسيري)، مجلة العالم الإسلامي، العدد 1812، رابطة العالم الإسلامي، مكة، السعودية، 29 سبتمبر 2003، ص 03.

المبحث الثاني: الأسس الفكرية التي يقوم عليها منهج المسيري.

يبني منهج "المسيري" في دراساته للحضارة الغربية، بمختلف أشكالها ومنظوماتها المعرفية على قواعد وأسس موضوعية ذات أبعاد فلسفية مختلفة ومتداخلة تعبر عن تحوله على مستوى الفكر من نظرتة الغربية المادية، التي ميزت فكره في السنوات الأولى من نضجه المعرفي إلى نقلته النوعية للفكر العربي الإسلامي، كما أنها تعكس تحول تجاربه الحياتية الخاصة ودراساته الأدبية، تفاعل هذه الظروف في ذات واحدة و تحوله الفكري كان سببا حتميا، أن يتبعه تحول في فلسفة المنهج و أدواته عند "المسيري" ⁽¹⁷⁾، بحيث لا نستطيع إنكار أهمية هذا النسق المرجعي، بالنسبة لأي علم أي هذا النظام المعرفي، بل أنه هو الذي يحدد قيمته، ولا ريب أن المنهج وحده لا يكفي لتحقيق أغراض العلم المختلفة، سواء في التحليل أو التفسير، إضافة فهو بحاجة إلى إطار مرجعي ترد إليه المعطيات التي جمعت من البحث باستخدام مختلف المناهج والأسباب، بغية تحليلها وتفسيرها ⁽¹⁸⁾، وهذه الأسس التي يقوم عليها منهج "المسيري" كما جاء في سيرته تتمثل في الانتقال من الموضوعية الفوتوغرافية المتلقية والتوثيقية والمعلوماتية إلى الموضوعية الإجتهدية، ورفض العقل السلبي وتبني رؤية توليدية للعقل، ثم رفض الرصد المباشر، وتبني النموذج منهاجا في التحليل.

1- الانتقال من الموضوعية المتلقية إلى الموضوعية الاجتهادية:

الموضوعية الفوتوغرافية أو المتلقية، نموذج تحليلي يرى بأن المعرفة عملية تراكمية تتكون من النقاط أكبر عدد من تفاصيل الواقع كما هو تقريبا، وإدراجها في البحث والعقل حسب هذا النموذج في رأي "المسيري" غير قادر على الحذف والإختبار والتهميش والتحريف، لأن مرجعيته النهائية هي الواقع المادي، والمصدر الأساسي لرفض "المسيري" لنموذج الموضوعية المتلقية، هو نقلته الفكرية أو تحوله الفكري الذي يؤكد مقدرة الإنسان على الإبداع، وإمكانية التجاوز، فلقد ساعدته دراساته الأدبية ونظرتة للنص الأدبي كوحدة عضوية مشدودة المبنى والبناء، على تجنب الوقوع في عيوب الموضوعية المتلقية، كما أنه تعلم واكتسب أن سطح العمل الأدبي يخفي بنية

¹⁷ - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 439.

¹⁸ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، (مج 5، ط1؛ القاهرة: دار الشروق، 1999)

كاملة وعميقة، هي وحدها التي تبوح وتتطق بالمعنى المركب للنص، ولا يختلف عن النظرة الرومانتيكية للواقع، فقد تعلم من الشعراء الرومانتيكيون أن: «الجوهر الكامن من وراء الطبيعة، أهم من سطحها»⁽¹⁹⁾، ومن بين العوامل التي ساعدت الباحث على رفض الموضوعية المتلقية، دراسته المعمقة لبعض أعمال عالم الاجتماع الألماني الشهير "ماكس فيبر" (Max fibre)، وتأكيدَه على دوافع الفاعل الداخلية في مقابل سلوكه الظاهري، وقد واجهت "المسيري" الموضوعية المتلقية أثناء تعريفه لكثير من المفاهيم الغربية والمصطلحات والتي سنتطرق إلى واحد منها في هذا البحث، ثم يتساءل الباحث هل تتطلب منه الموضوعية أن ينقل هذا التعريف بكامله؟، مع أنه يتضمن مفاهيم لا يمكن قبولها!، ولكن "عبد الوهاب المسيري" عندما يعود إلى التشكيل الحضاري الذي نشأت فيه هذه المفاهيم والمصطلحات، من خلال النظر فيها من الداخل والخارج، أي من جهة التطوير والتطبيق، ينتهي "المسيري" إلى إعادة صياغة هذه التعريفات بما يتوافق مع رؤيته الموضوعية، لا كما ورد في التعريفات الغربية المتحيزة، فالملاحظ على "المسيري" أنه شغلته مسألة المصطلحات كثيرا، فقلما يذكر مصطلح دون التعريف به وبيان المراد منه.

"فالمسيري" يرى أن حقيقة البحث والإبداع، هو أن يكشف الإنسان علاقة بين شيئين أو ظاهرتين، لم يكتشفهما أحد من قبل ويسمى "المسيري" هذه العملية بالنموذج "الإجتهادي".

وفي هذا الصدد يقول "محمد عمارة": «إن قمة مأزقنا الحضاري، هي الفقر في الإبداع والإسراف في التقليد، وإذا كان التقليد للسلف، والغرب يصيب عقولنا بالكسل ويشيع روح الإستهلاك لبضاعة الآخرين، فلا اجتهاد مع نص غربي بدل من معانات الإنتاج، فإن طرق نجاتنا من هذه المأساة هو إحلال الإبداع والإجتهاد والتجديد، محل الجمود والتقليد»⁽²⁰⁾.

فالمطلع للدراسات العربية الحديثة والمعاصرة، يلمس بوضوح أن المجتمع العربي تأثر بالثقافة الغربية في جميع مناحيها، وبفلسفتها ونظرتها للوجود التي تستبعد

¹⁹ - عبد الوهاب المسيري، دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، (ط 2؛ القاهرة: دار الشروق مصر، 2003)، ص 274.

²⁰ - محمد عمارة، الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية، (دط؛ القاهرة: دار الرشد، 1998)، ص 50.

الوجود الإلهي وتقتصر على المنهج الحسي التجريبي، فقد تم نقل هذه العلوم للمجتمعات العربية والإسلامية، حاملة خلفياتها العقائدية، و مفاهيمها الإلحادية معها بمعنى أن العالم العربي كان في تبعية لمنجزات وإبداعات الحضارة الغربية حتى في جوانبها السلبية، مما يؤكد أنه تقليد أعمى يفنقر لتمحيص العقل.

وهذا النموذج له بعد فلسفي، ينطلق من العقل الجوهرى أو الأساسى بين الظاهرة الطبيعية، والظاهرة الإنسانية، عكس ما تنبأه النموذج الموضوعى المتلقى الذى لا يفرق بينهما، حيث أن القوانين المطبقة على الظواهر الجامدة أو الطبيعية تطبق على الظاهرة الإنسانية، حسب رأى أصحاب النموذج المتلقى.

وهذا يصلح لدراسة الظواهر الطبيعية فحسب، لأن الظاهرة الطبيعية: «مكونة من عدد محدود من العناصر المادية، التى يمكن حصرها ورصدها، على عكس الظاهرة الإنسانية التى تمتاز بتداخل مكوناتها، حيث تتفاعل فيها عناصر مادية ونفسية وتراثية وثقافية، ولذا فإننا إن درسنا ظاهرة طبيعية دراسة معينة كان بوسعنا، أن نحدد علة ظهورها على عكس الظاهرة الإنسانية التى يصعب حصر كل أسبابها»⁽²¹⁾.

ومما تجدر الإشارة، إليه أن القرآن الكريم، يدعو الإنسان فى كثير من سورته إلى طرح التقليد، وتحرير الفكر من الآراء والمذاهب الموروثة السابقة، وفى ذلك يقول الله تعالى: «وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون»⁽²²⁾، فالقرآن يشبه الذين عطلوا حواسهم وعقولهم وركنوا إلى التقليد الأعمى، دون إعمال البصيرة أو التأمل بالأنعام، بل هم أضل سبيلاً.

2- العقل التوليدى: لقد أعطى "المسيري" للعقل المكانة التى وضعها له الإسلام إعتداداً، وتكريماً فجل أعمال "المسيري" حافلة بإهتمامه بالعقل والإحتكام إليه والمتأمل فى نقد "المسيري" لكثير من النماذج الغربية ومفاهيمها، فهو لا يستند إلى النقل كما فعل البعض من سابقه، بقدر ما يعتمد على التحليل والعقل، فهو يواجه تلك

²¹ - عبد الوهاب المسيرى، دفاع عن الإنسان، دراسات نظرية وتطبيقية فى النماذج المركبة، مصدر سابق، ص 274.

²² - القرآن الكريم، سورة البقرة الآية "17".

النماذج الغربية بوسيلتها وهي العقل، وهذا النموذج مرتبط بما قبله، فالنموذج الموضوعي الملتقى ينكر مقدرة العقل على الإبداع والتوليد، يقول "المسيري" موضحاً هذه المشكلة: «ونموذج الموضوعية المتلقية، فيه إنكار لمقدرة العقل على الإبداع والتوليد، فهو يفترض أن عقل الأديب والدارس يقف كالفقير أمام عتبات الواقع يلتقط منه الفتات، وليس كالأمرير يراه في كليته، فيختار منه ويفككه ويركبه كما يشاء ليصل إلى تصورات أكثر تفسيرية»⁽²³⁾، إذن هذا القول يبين مزايا النموذج العقلي التوليدي في قدرته على التحليل والنقد، حيث كان هدف "المسيري" من هذا النموذج حسب رؤيتنا التحليلية هو تشجيع العقل العربي على تجاوز التلقي السلبي، وينطلق إلى الإبداع من خلال تجربته الحضارية الخاصة، ومما لا شك فيه أن للعقل في المنظومة الإسلامية مكانة جد متميزة لا نظير لها في المنظومات الفكرية الغربية، وفكرة العقل التوليدي نهلها "المسيري" من خلال قراءاته للشعر الرومانتيكي لأن الرومانتيكية تؤمن: «بالعقريّة الفردية وترفض ما تعارف عليه الغير واعتبره مسلمات، والرومانتيكي ينشئ لنفسه قواعد وطرائق تنسجم مع تطلعاته، ويرفض الرومانتيكيون أن يكونوا مكملين للآداب القديمة، أو أن يكونوا امتداد لها»⁽²⁴⁾، بمعنى أنها تقدم الإبداع على التقليد، وتعترف بالقدرة الذاتية الخلاقة لا الموروثة أو الجاهزة، التي تدعو إلى الخمول فالرومانتيكية تقيم علاقة قطيعة وانفصال مع الكلاسيكية، أو القدامى.

3- رفض الرصد المباشر و تبني النماذج كأداة في التفسير: إن الرصد

المباشر هو أحد الأسس المهمة، التي يقوم عليها منهج "المسيري"، ونموذج الرصد الموضوعي المادي المتلقي الذي ينكر مقدرة العقل على التوليد، ويكتفي بتلقي المعلومات جاهزة دون القيام بأي جهد نقدي، ودون الغوص في أعماق الظاهرة المدروسة، هو نموذج الرصد المباشر عرفه "المسيري" بأنه: «بنية تصويرية، يجرداها عقل الإنسان من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق، يستبعد بعضها لعدم دلالتها من وجهه نظره ويستبقى البعض الآخر، وهذه العملية تدل في حد ذاتها على

²³ - عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، مرجع سابق، ص 228.

²⁴ - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والتمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 206.

أن عقل الإنسان ليس خاملاً، يتلقى الواقع بشكل سلبي مباشر، وإنما هو مبدع وخالق، يعيد صياغة الواقع من خلال نماذج»⁽²⁵⁾.

والباحث يبدأ ببناء النموذج معتمداً على الواقع، ثم يقوم بتعديل أو إعادة صياغته أو حتى التخلي عنه بناءً على القدرة التفسيرية له، «النموذج أقرب إلى الفرض العلمي ولكنه فرض لن تتم البرهنة عليه، أو تفنيده فهو أداة تفسيرية تصلح لتفسير كل من الظواهر الطبيعية والإنسانية، فهو أداة تستند إلى الإيمان بالمقدرة الإبداعية للعقل البشري، ولكنه لا يؤدي حتماً إلى الإدراك المركب وتشغيل الخيال فهناك من يصوغون نماذج تحليلية، بسيطة وإختزالية»⁽²⁶⁾، بمعنى أن النموذج قد يكون نظرية أو فكرة محددة في إطار من الزمان والمكان، كظاهرة الحدائثة الغربية التي يعمل النموذج على تفسير واقعها، لما له من قدرة على التنبؤ والتفسير، فهو يشبه الفرض العلمي فهذا النموذج يسعى في تحليلاته وتفسيراته إلى رفض الواحدية المادية التي ترد كل ما هو روحي إلى المادة، وكل ما هو إنساني إلى الطبيعي ... ، فهو حسب "المسيري" يقدم بدل الواحدية المادية "ثنائية فضاضة"، -على حد تعبيره-: «تقوم على التمايز لا المساواة بين الإنسان والطبيعة، أو الروحي والمادي أو الخالق والمخلوق»⁽²⁷⁾، فهذه الثنائية ترفض وحدة العلوم على أساس إختلاف وخصوصية العلوم الإنسانية، والعلوم الطبيعية لأن العلوم الإنسانية تعاني من جملة عوائق إيستمولوجية كعائق الذاتية والموضوعية، لأن الظاهرة الإنسانية متشابكة ومعقدة في التركيب، بينما العلوم الطبيعية فهي موجهة لظواهر قابلة للعزل والتجريب، ومنه تتحقق فيها إمكانية الموضوعية، وعليه فالنموذج عند "المسيري" يراعي الخصوصية ويهدف إلى التعميم كما أنه يرفض التفسير الأحادي، والموضوعية المطلقة التي تتادي بها الواحدية المادية في ظل المشروع الحدائثي الغربي، وحسب "المسيري" هناك نوعان من النماذج هما:

أ- النموذج الإختزالي: هو نموذج مغلق ومطلق يدور في إطار السببية المطلقة، والمغلقة حيث تؤدي (أ) حتماً إلى (ب) دائماً، وفي كل زمان ومكان حيث

²⁵- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجدور والتمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 274.

²⁶- عبد الوهاب المسيري، اللغة والجزء بين التوحيد ووحدة الوجود، (ط 1؛ القاهرة: دار الشروق، 2002)، ص 217.

²⁷- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، مج 1، مصدر سابق، ص 195.

يعد التنوع والتعدد مسألة ظاهرية من منظور هذا النموذج، بمعنى سيادة الواحدية السببية والحتمية مما يجعلها قاصرة على تقديم تفسير معقول لتنوع الواقع⁽²⁸⁾.

فالنموذج الإختزالي يتميز بالبساطة والواحدية، والظاهرة المدروسة حسبه ليست نتيجة تفاعل بين مركب من الظروف والمصالح، وإرادة إنسانية حرة أو عقل مبدع إنما هي نتاج سبب واحد بسيط، بحيث يشكل نموذج الرصد الموضوعي المتلقي التربة الخصبة لظهور هذا النموذج الإختزالي، وتظهر سلبيات هذا النموذج حسب "المسيري" أثناء دراسته للحضارة الغربية بمختلف صورها ومفاهيمها الإبداعية والحدائية كما يلي:

إن هذا النموذج يقوم بحل مشكلة القيمة بإلغائها كما أن تبني النموذج الإختزالي يعكس الخمول العقلي لأنه يعتمد على أسلوب تلقي الحقائق الصلبة أو المادية دون تحليل، إضافة إلى أنه يؤدي إلى الإنغماس في الآخر بطريقة عنصرية، كما تتجلى في مظاهر المشروع الحدائي الغربي التي لا تخلو من هذه النقائص السلبية، والتي تكشف عن تحيزات الظاهرة الغربية للمادية المركزية، وتحيز الآخر له.

وهذا النموذج يبرئ الإمبريالية من كل الجرائم التي ارتكبتها، والآفات التي أوجدتها ضد شعوب العالم الثالث خاصة، بإسم التقدم والهيمنة.

ب- النموذج التفسيري الاجتهادي -المركب-:

أما النموذج المقترح حسب "المسيري" فهو النموذج المركب الذي يدور في إطار المرجعية المتجاوزة، والتي تعني: «الإستناد إلى نقطة أو مبدأ، أو نقطة خارج عالم الطبيعة والمادة والحواس الخمسة، وهي في النظم التوحيدية الإله المنزه عن الطبيعة والتاريخ الذي يحركهما، ولا يحل فيهما، ولا يمكن أن يرد إليهما أما في النظم الإنسانية الهيومانية التي لا تعترف بالضرورة بوجود الإله في الجوهر الإنساني ورؤية الإنسان بإعتباره مركز الكون المستقل، القادر على تجاوزه»⁽²⁹⁾.

فالمفهوم من هذا إذن أن النموذج المركب ينكر وجود قوانين تاريخية عامة وحتمية تتحكم في الظاهرة، ولا يدور في إطار الواحدية السببية في فهم الظاهرة

²⁸- عبد الوهاب المسيري، اللغة والجزء بين التوحيد ووحدة الوجود، مصدر سابق، ص 217.

²⁹- المصدر نفسه، ص 315.

والإنسان فهو ينظر إلى الظاهرة في أبعادها المتكاملة دون الإقتصار على بعد واحد ثم يتم بعد ذلك تحديد أكثر الأبعاد فاعلية دون التقيد بأفكار مسبقة، مما يعني أن صياغة النموذج المركب تتم بفصل الوقائع عن أي نماذج سابقة توضع هذه الوقائع في أطر مختلفة باختلاف مجالات الحياة، لتكشف عن تفرد الحضارة الغربية وتحيزاتها لمعالمها الحدائية، بحيث أن هذا النموذج يساعدنا على تحليل الواقع وتفكيكه بحيث تسقط معاني الواحدية السببية، بمعنى أن (أ) لا يؤدي بالضرورة إلى (ب) فقد يؤول إلى (ج)، كما أنه في ممارسته التفكيكية للواقع يعمل على إعادة تركيبه من جديد في ضوء العلاقات والإكتشافات الجديدة، كما يساعدنا هذا النموذج على ربط الحضارة الغربية بنتائجها السلبية ومشكلاتها الأساسية، كما يوفر لنا إمكانية إدراك مظاهر الحدائة الغربية المتعددة، والكشف عن تداخلاتها وتحيزاتها، والنموذج الذي يصوغه الباحث حسب "المسيري" لفهم ظاهرة ما كامن في النصوص التي يقرأها الإنسان أو يكتبها، ومهمة الباحث هو أن يحاول اكتشفها وأن يعرف ملامح النموذج المهيمن في فكر ذلك المفكر أو أدب ذلك الأديب، ثم يتقدم الباحث بالنماذج التحليلية التي يصوغها من خلال قراءته المختلفة وملاحظته للظواهر المتنوعة، ثم يقوم بتفكيك الواقع وإعادة تركيبه من خلاله بحيث يصير الواقع أو الموضوع المدروس مفهوما بشكل أكثر وضوحا، ومما سهل على "المسيري" التوصل لفكرة النماذج، إطلاعها على أعمال عالم الاجتماع الألماني الشهير "ماكس فيبر"، -كما سبق الإشارة له سابقا- وتركيزه على فكرة النمط المثالي وكذا أعمال الإنجليزي "توماس كوهن"، خاصة كتابه "بنية الثورات العلمية"، وكيفية بناء النموذج الباراديغم السليم، كذلك إطلاعها على بعض أعمال الناقد الأمريكي "ماير آداماز"، خاصة كتابه "المرأة والمصباح"⁽³⁰⁾ الذي يعطي تاريخا للنقد الأدبي الغربي من خلال الموضوعات الأساسية ويربطه بتاريخ الأفكار، كما استفاد كذلك من الدراسة الأدبية حيث لا يحاول الكاتب أن يظل على مستوى الموضوع الظاهر، إنما يحاول الغوص للوصول إلى الموضوع الأساسي الكامن الذي يتسع بالربط بين كل أجزاء النص، ولأن الموضوع الأساسي الكامن لا يمكن للعقل رصده بشكل مباشر إنما عليه أن يجتهد ويفكك ويركب ويجرد ليصل إليه.

³⁰ - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 273.

إذن النموذج في استعمال "المسيري" يأخذ معنيين:

- الأول كونه أداة تحليلية: يتمكن الدارس من خلالها من الإقتراب إلى جوهر الظاهرة، أما المعنى الثاني هو الإسهام الرئيسي الذي قدمه الباحث فيتحدد فيه كإطار مرجعي له بعد فلسفي، حيث يقوم على أساس التفريق بين الإنسان والطبيعة والخالق والمخلوق⁽³¹⁾، لذا استخدم "المسيري" لدراسة الحضارة الغربية ونقد مختلف أشكالها ومصطلحاتها، خصيصاً مصطلح **الحدائثة** بعض الأدوات التحليلية منها:

الحلولية هي نموذج مقابل التوحيد، وهي من أهم النماذج المستخدمة في كتبه لاسيما "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية"، فالحلولية تقترب من المجال الفلسفي وتقترب بالدين، فهي مفهوم قديم بلفظه متغير بمعانيه، والحلول لغة هو النزول يقال حل بالمكان، يحل حلولاً إذ نزل فيه⁽³²⁾، فهي كلمة لها حقول دلالية واسعة اختلفت وتطورت بحسب إختلاف وتطور الملل والنحل، لاسيما الغربية ففي أنماط العبادة **الطوطمية** يعني الحلول وجود قوى إلهية فائقة في حيوان أو إنسان، وفي عقيدة التناسخ يعني الحلول إنتقال الروح الإلهية إلى الكائنات الإنسانية عند موت إنسان وميلاد آخر، وفي المسيحية نوع من الحلول السرياني، كما يسميها "الجرجاني" الذي يعني: «الإتحاد بين الإله والإنسان، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر»⁽³³⁾.

وفي الإسلام على الرغم من الرفض القاطع لفكرة الحلول، إلا أن القول بها أو الإتهام بإعتقادها نسب إلى عدة فرق وجماعات، كالشيعة على سبيل المثال لا الحصر يلجأ "المسيري" بعد تعرضه للمعاني المختلفة للحلول وما يرتبط به من مفاهيم، إلى الإشارة إلى أصل الكلمة ثم يحدد دلالة الحلولية، بأن يضيف لها كلمة كموني يقول: «هي رؤية للواقع ترى أن الإله قد حل في العالم، حتى أصبح الإله غير متجاوز للعالم، متوحداً معه ومن ثم أصبح الإله هو والطبيعة والإنسان شيء واحد»⁽³⁴⁾.

³¹ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية، والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، مج 1، مصدر سابق، ص 114.

³² - ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي كبير وآخرون، (دط؛ القاهرة: الدار المعارف، دت) ص 972.

³³ - علي بن محمد السيد، الشريف الجرجاني، التعريفات - معجم فلسفي منطقي صوفي فقهي لغوي نحوي - تحقيق عبد المنعم الحفني (دط؛ القاهرة: دار الرشيد، 1991)، ص 119.

³⁴ - عبد الوهاب المسيري، المصدر السابق ذكره، ص 144.

كما يلاحظ أن استخدام "المسيري" لهذه الكلمة كان يهدف إلى الزيادة من القدرة التفسيرية والتحليلية للمصطلح، والكمون عنده مقصود به: «الإنكار للحيز الإنساني وإنكار أي وجود لكل المتجاوز»⁽³⁵⁾.

ومع أن هناك أشكال مختلفة من الحلولية الكمونية إلا أنه أورد منها شكلين هما -حسب "المسيري"-:

أ- **الحولولية الكمونية الصلبة**: حيث يرتكز الحلول في الإنسان، فيصبح الإنسان مركز الكون، سواء كان فرد أو جماعة بعينها، أو الجنس البشري.⁽³⁶⁾

ب- **الحولولية الكمونية السائلة**: التي يتسع فيها نطاق الحلول، حتى يشمل الكون بأسره فتصبح كل الأشياء موضع للحلول،⁽³⁷⁾ ومن ثم تتعدد المراكز و يصبح العالم لا مركز له.

مع العلم أن "عبد الوهاب المسيري" من خلال قراءتنا المتواضعة لأفكاره يوضح أن الدين الإسلامي وجوهر التوحيد فيه يضاد هذه المفاهيم، كل هذه المفاهيم النظرية وجدت لها تطبيقات أو إجراءات عملية في العالم الغربي، تبلورت نتائجها في المشاريع الحديثة والتقدمية التي سيطرت على العالم منذ زمن بعيد، لبسط نفوذها على سائر الكون وتوحيد مركزيته لصالح الغرب، أما الأداة أو الوسيلة الثانية التي استخدمها "المسيري" لدراسته ونقده للحداثة الغربية، وتحيزاتها التي إنساق من وراءها الكثير من الأتباع.

العلمانية الشاملة: إن الحضارة الغربية منذ نهاية عصر النهضة، تحولت تدريجياً إلى حضارة مادية، تقدس كل ما هو مادي طبيعي، حيث يكشف لنا نموذج العلمانية الشاملة تاريخ تشكل الظاهرة الحداثية في الغرب، وعوامل الإمبريالية والهيمنة والتغريب، لذلك إعتبر "المسيري" هذا النموذج الذي يعد نتاج الحضارة الغربية ويشكل مرجعية فلسفية غربية تكشف لنا عن أشكال الواحدية المادية، والإتجاهات الفكرية الإستراتيجية كالدورونية والماركسية ... إلخ، والعلمانية عند "المسيري" نوعان:

³⁵- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية، والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، مج 1، مصدر سابق، ص 162.

³⁶- المصدر نفسه، ص 163.

³⁷- أنور الجندي، الموسوعة الإسلامية العربية، الإسلام في مواجهة الفلسفة القديمة، (ج 11، دط؛ لبنان : الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1987)، ص 133.

علمانية جزئية: وهي التي تطالب بفصل الدين، عن الدولة فقط، وتلتزم الصمت بخصوص القيم المطلقة، والحياة الخاصة، والمرجعية النهائية⁽³⁸⁾.

علمانية شاملة : لا تكتفي بفصل الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة وحسب، وإنما تفصل كل القيم والغايات الدينية، والأخلاقية والإنسانية عن الدولة وعن مرجعيتها النهائية وعن حياة الإنسان العامة والخاصة فالعالم مكتفي بذاته وهو مرجعية ذاته تبنت العلمانية الشاملة في رؤيتين للإنسان "السوبرمان"⁽³⁹⁾ الذي يولد معايير من ذاته ولا يؤمن بالقيم، هو إنسان يرى من حقه أن يوظف الآخرين لحسابه بإعتباره الأقوى، والعلمانية الشاملة في واقع الأمر هي الدارونية والنفعية المادية والعقلانية المادية التي حولت العالم إلى مادة إستعمالية يوظفها الإنسان الغربي لصالحه من خلال مشروعه الحداثي الغربي، إذ تعتبر الحلولية والعلمانية الشاملة من أهم الأدوات التحليلية التي إستعملها "الميسري" في دراسته التحليلية والتفسيرية والتفكيكية والنقدية للحداثة الغربية وتحيزاتها المختلفة، ومنه فالنموذج الذي يستخدمه "الميسري" يعد «طريقة أكثر كفاءة من الطرق الأخرى في عملية رصد الواقع ودراسته، وفي تنظيم المعلومات و تصنيفها وفي كيفية إستخلاص النتائج والتعميمات منها»⁽⁴⁰⁾، مما يؤكد لنا أن النموذج عنده يتميز بالإنفتاح لا تتحكم فيه الحتميات ، فهو يستخدم النموذج بصورة تقترب من مفهوم المنهج ولا تتطابق وإياه⁽⁴¹⁾، وعموما فإن النموذج عند "الميسري" كامن في الظواهر الإجتماعية، والفكرية يتجاوز كل الحتميات ويتوقف إكتشافه على فدرة الباحث لا على أي إجماع علمي أو أكاديمي كما هو الشأن في القوانين العلمية⁽⁴²⁾، لكن إذا كانت تلك هي النماذج والأدوات التي اعتمدها "الميسري" في دراسته للحضارة الغربية بصفة عامة، بمختلف صور تلك الحضارة الحداثية والتقدمية، فما هي المناهج التي استخدمها خصيصا لنقد المشروع الحداثي الغربي؟.

³⁸ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية، والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، مج 1، مصدر سابق، ص 461.

³⁹ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁴⁰ - نفس المصدر، ص 188.

⁴¹ - نفس المصدر، ص 194.

⁴² - نفس المصدر، ص 141.

المبحث الثالث: المناهج المستخدمة في نقد الحداثة الغربية.

إن المتطلع بعمق في مؤلفات "الميسري" لاسيما كتابه "دراسات معرفية في الحداثة الغربية" وكتاب "الحداثة و ما بعد الحداثة"، وكتاب "اللغة والمجاز" و"الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان"، وبعض من مقالاته ك مقال "التشويء ما بعد الحداثة" أو مقال "الحداثة والإله الخفي" يلمس بوضوح عقلي موضوعي، تنوع المناهج التي إستخدمها "الميسري" في نقده للحداثة الغربية، وهذا يعزى إلى تنوع النماذج، والأدوات التحليلية التي تبناها "الميسري" في دراسته للحضارة الغربية من أهم هذه المناهج:

1- المنهج التفكيكي: هو أحد المناهج المستخدمة في نقد الحداثة الغربية

ويمثل هذا المنهج بعض اتجاهات ما بعد البنوية، وهو منهج يهدف إلى بيان عدم تماسك وانسجام بعض الآراء والأفكار⁽⁴³⁾، حيث يعتمد هذا المنهج على تحليل النصوص ومراجعة المفاهيم الواردة، بهدف الكشف عن التناقضات الداخلية في مصطلح الحداثة ونقائمه ليكشف في الأخير، عدم انسجامها كمفهوم نظري مع مدلولاته التطبيقية في الواقع.

2- المنهج التاريخي التراكمي: وظف "الميسري" هذا المنهج في نقده للحداثة

الغربية من خلال دراسته للظروف الثقافية الإجتماعية السياسية والتاريخية، التي أدت إلى ظهور الحداثة الغربية ونشأتها، كما أنه قام بمراعاة الدقة وعنصر الزمن في دراسته ونقده للنظريات التي روجت للحداثة الغربية، ومهدت لها.

3- المنهج التحليلي التفسيري: التحليل معناه تفكيك الشيء إلى مكوناته

وأجزائه الأولية البسيطة، ثم محاولة معرفة العلاقات القائمة بين هذه الأجزاء، وهو من أهم المناهج النقدية التي إستخدمها "الميسري"، تتضح تطبيقاته في تفسيره لمفهوم الحداثة وعلاقتها السلبية بالقيمة، وفي معالم تحيزاتها وتفسير مشكلاتها.

فهو يعرف المنهج التفسيري قائلاً: «عندما يتجه الإنسان إلى ظاهرة ما

مستهدفاً تفسيرها فإنه يقوم بعدة خطوات حتى يصل إلى هذا التفسير، وحينما يرى الإنسان ظاهرة ما فعليه التعامل مع عدد كبير من العلاقات والتفاصيل، والحقائق

⁴³ - محمد مرسي شعبان، (ملاحظات حول التفكيكية)، مجلة الدراسات الإسلامية، مج 38 آباد باكستان، الجامعة الإسلامية العالمية، العدد 02، 2003، ص ص

والوقائع، وعندئذ يقوم العقل بإستبعاد بعضها، لأنه يعتقد أنها لا دلالة لها، -من وجهة نظره- ويستبقي البعض الآخر، وهذا هو التجريد، وتأتي بعد ذلك خطوة الربط بين العلاقات والوقائع والحقائق التي أبقاها، فينسقها تنسيقا خاصا بحيث تصب - حسب تصوره- مماثلة للواقع، أي أن تكون قادرة على تقديم صورة معبرة بشكل صحيح عن الواقع وما ينتج عن عملية التجريد، وتصور العلاقات بين عناصر الظاهرة تصبح معبرة بشكل صحيح عن الواقع، وما ينتج عن عملية التجريد وتصور العلاقات بين عناصر الظاهرة، يسمى "النموذج" فهو بناء يماثل الواقع، لكنه افتراضي أي متخيل، ومع هذا يشبه العلاقات بين عناصر العلاقات الموجودة وبين عناصر الواقع»⁽⁴⁴⁾.

إن ما يفهم من هذا القول أن المنهج التفسيري يدخل ضمن اختصاصات العقل التوليدي لما للعقل من دور فعال في عملية إدراك الواقع، وفهم الظاهرة في حالتها الكلية من خلال مرحلتين أساسيتين:

- مرحلة الوصف: تكون بتفكيك الظاهرة إلى مفاهيمها الأساسية، ثم مرحلة التركيب للمفاهيم⁽⁴⁵⁾ وكشف متغيرات الظاهرة بالقدرة على التفسير، والربط والتنسيق بين المعارف وفق رؤية نقدية موضوعية.

4- المنهج العقلي: يعتمد "المسيري" في تفسيره لظاهرة الحداثة الغربية، على المنهج العقلي بإعتبار أن العقل مصدر الحقيقة والمعرفة الصحيحة، حيث يعتمد في مناقشته لمفهوم الحداثة الغربية، وأنماطها المتحيزة بشكل موضوعي يبين فيه تناقض المفهوم النظري للحداثة مع إجراءاته التطبيقية، فهو إهتم بالعقل النقدي في عمله الذي يتطلع إلى روح علمية جديرة بالنقد والتحليل، وخلق الجديد، أو الإتيان بمفاهيم وموضوعات تتماشى مع العقل وتتعايش مع الواقع.

⁴⁴ - عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان دراسة نظرية وتطبيقية، في النماذج المركبة، مصدر سابق، ص 475.

⁴⁵ - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 480.

نتائج الفصل:

على ضوء ما جاء في هذا الفصل نخلص إلى النتائج التالية:

- إن "عبد الوهاب المسيري" استقى رؤاه الفكرية والمنهجية في مشروعه الفكري، من منابع عربية تمثلت في : ظروف مصر والوطن العربي، والعالم الإسلامي السياسية والثقافية والاجتماعية والإقتصادية في عصره، وتأثره بالظروف السابقة عن عصره من خلال عامل الذاكرة، إضافة إلى إطلاعها على كتابات "جمال حمدان"، وبحثه المعمق في الكتاب والسنة والذي كان له بالغ الأثر في تحديد مضامين مشروعه الحضاري ووجهته المستقبلية، ناهيك على تشجيع الدولة المصرية لأبحاثه الحضارية.

- حاول "عبد الوهاب المسيري" أيضا إستكمال رسم خريطته الإدراكية لإتمام مشروعه الفكري بالإقتباس من الفكر الغربي الذي يعكس مدى تأثره به، حيث ساهم الأدب الإنكليزي والفلسفة الماركسية المادية، والتفكيكية عند "جاك دريدا" وعقلانية "كانط" و"ديكارت" في بلورة أفكاره وسبله المنهجية الموضوعية، من خلال فكرة النموذج والتي رصد لها أنواع وفي سياق هذه العوامل تناول "عبد الوهاب المسيري" إشكالية التحيز للحدثة الغربية والتي إكتشفها من خلال قراءاته التحليلية والنقدية للفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر وما يشهده هذا العالم اليوم من التحيزات لصالح النموذج الحداثي الغربي بإعتباره إحدى الإشكاليات الأساسية في الفكر الفلسفي المعاصر سواء العربي الإسلامي منه أو الغربي فما المراد بمفاهيم هذه الإشكالية؟، وما هي عوامل تشكلها الحضارية؟، هذا ما سنحاول معرفته من خلال الفصل الثاني من هذا البحث.

الفصل الثاني: مساءلة مفاهيمية تأصيلية عامة لفكرة التمييز والحداثة

تمهيد

المبحث الأول: التمييز مفهومه وخصائصه وأنواعه

1- تعريف التمييز

2- خصائصه

3- أنواعه

المبحث الثاني: السياق الاصطلاحي والتاريخي لفكرة الحداثة

1- تعريف الحداثة

2- جذور نشأتها التاريخية

3- خصائص الحداثة

4- أزمة الحداثة

نتائج الفصل

تمهيد:

تعد إشكالية التحيز للحدث الغربية من أهم القضايا الفكرية والفلسفية التي يجب أن يهتم بها الباحثون والدارسون على إختلاف نزعاتهم الفكرية، لأنها تطرح معضلة بالنسبة إلى مصداقية المشروع الحداثي، وبالنظر إلى حتمية تحيز العالم العربي والإسلامي له في جوانب شتى حاولنا تفكيك المصطلحين لأن لكل منهما حقل دلالي مستقل المعنى، فإذا كانت قضية الحياد أو التحيز لا تزال طريخة النقاش في أدبيات فلسفة العلوم والعلوم الإنسانية حتى اليوم، فإن مسألة الحداث لا تقل عنها أهمية كون هذا المصطلح يستدعي الكثير من الأسئلة والإجابات المتعددة المرتبطة بمسيرة هذا المصطلح وواقعه الإجتماعي والحضاري، ولعل هذا الإستدعاء الدائم لجملة الأسئلة والإجابات ناجم عن إختلاف قاعدة الإنطلاق والتقويم، إذ أن التكوين المعرفي المختلف هو الذي يؤدي إلى وجهات نظر متباينة لهذا المصطلح، لذا يشكو العديد من الدارسين من غموض معنى الحداث ومن عدم تحدد مدلولاتها، حيث تداخلت المفاهيم والمضامين بين مصطلح الحداث وغيره من المصطلحات كالعصرية، الجديد التقدم وعليه ليس من السهل تحديد معنى أو مفهوم واحد لها كون هذا المفهوم مفهوما حضاريا شموليا يمس كافة مستويات الوجود الإنساني، حيث يشمل الحداث التقنية والحداث الإقتصادية وأخرى سياسية وإدارية وإجتماعية وثقافية وفلسفية... إلخ، لذلك "تختلف مفاهيمها بإختلاف المجتمعات ونظمها"⁽⁴⁶⁾.

وعلى هذا الأساس سنحاول تقديم لمحة عامة عن التحيز والحداث، لكي يتسنى لنا إدراك كيفية تبلور إشكالية التحيز للحداث الغربية ضمنيا أو جليا، وذلك يتوقف على طرح جملة من الأسئلة:

ما مفهوم التحيز؟ وما خصائصه؟، وما هي أنواعه؟.

وما معنى الحداث؟، وما هي أنواعها؟.

كيف نشأت الحداث؟ وما هي السمات التي تميزها عن العصر الذي سبقها؟.

هذا ما سنحاول إستقصائه والإجابة عليه في هذا الفصل.

⁴⁶ - كميل الحاج، الموسوعة الميسرة للفكر الفلسفي والإجتماعي، (ط1؛ لبنان: مكتبة ناشرون بيروت، 2000)، ص 201.

المبحث الأول : التمييز مفهومة، وخصائمه وأنواعه.

1-تعريف التحيز:

أ- لغة:

إنجاز القوم أي تركوا مركزهم ومعركة قتالهم ومالوا إلى موضع آخر وتحوز عنه وتحيز إذا تتحى، وهو على وزن تفعيل و أصله تحيــــــــوز، فقلبت الواو لمجاورة الياء وأدغمت فيها، وتحوز له عن فراشة أي تتحى، قال أبو عبيدة التحوز هو التحي، و فيه لغتان التحوز والتحيز، قال الله تعالى : π أو متحيزا إلى فئة¹ فالتحيز (التفعول) والتحوز (التفعول).

..... والتحوز التلبث والتمكث ، والتحيز والتحوز: التلوي والتقلب وخص بعضهم به الحية، يقال تحوزت الحية وتحيزت أي تلوت.

وحوز الأرض أي أن يتخذها رجل فيبين حدودها، فيستحقها، فلا يكون لأحد فيها حق معه، فذلك هو الحوز وتحوز الرجل وتحيز: إذا أراد القيام فأبطأ ذلك عليه.

... والتحوز والتحيز الانحياز بمعنى - حديث معاذ ψ : « فتحوز كل منهم فصلى صلاة خفيفة» أي تتحى وانفرد، وفي حديث عمر ψ قال لعائشة ψ يوم الخندق: «ما يؤتك أن يكون بلاء أو تحوز» وهو من قوله تعالى: π أو متحيزا إلى فئة¹ أي منضمًا إليها⁽⁴⁷⁾.

ب- إصطلاحا: هو اتجاه سلبي عدواني نمطي ثابت نحو جماعة أو نحو أي عضو من أعضائها، وهذا التعصب يرتكز على معتقدات خاطئة غالبا من قيم أو معتقدات أو مشاعر أو خلق أو اتجاهات الجماعة التي يتم التعصب ضدها⁽⁴⁸⁾.

⁴⁷ - بن منظور، لسان العرب، الخيط، (مج2 دط؛ القاهرة: دار المعارف، دس)، ص 753.

⁴⁸ - عثمان عمر بن عامر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع و العقل الإجتماعي، (د ط ؛ ليبيا : منشورات جامعة ماريونس بتغازي، 2002)

الإحياز: هو ميل إلى تأييد نظرية (أو فرض) أو رفضها نتيجة لتأثر سابق موجه للحكم الذي يصدره الشخص على القضايا (49).

ويذهب الدكتور "عبد الوهاب المسيري" في تعريفه للتحيز إلى أن كل شيء وكل واقعة وحركة لها بعد ثقافي وتعبّر عن نموذج معرفي وعن رواية معرفية النموذج عنده هو: «صورة عقلية مجردة ونمط تصويري وتمثيل رمزي للحقيقة، وهو نتيجة عملية تجريد (تفكيك و تركيب)، إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويبقى بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركبها، بل وأحيانا يضحّمها بطريقة تجعل العلاقات تشكل ما يتصوره العلاقات الجوهرية في الواقع» (50)، أي أن لكل نموذج -حسب "المسيري"- بعده المعرفي وخلف أي نموذج معاييرها الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية، تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق وتزوده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد النموذج وضوابط السلوك وما هو مطلق ونسبي من منظوره فهي بإختصار مسلمات النموذج الكلية أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية هل الإنسان مادة وحسب؟ أم مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون: كامنا فيه أم مفارقا له (51).

وكلمة تحيز على وزن «تفعل» بمعنى الطلب أو طلب حيز، والحيز هو الحد ولقد قسم الأقدمون الموجود إلى متحيز وغير متحيز، فالمتحيز هو ما شغل حيزا في الفراغ كالجوهر والجسم، وغير المتحيز، ما لم يشغل حيزا من الفراغ بل يحتاج لغيره ليقوم به كالأعراض والمعاني والألوان، كالفقر والغنى والمرض والصحة الخ.

49 - حسين شحاتة و زينب النجار، معجم المصطلحات التربوية والنفسية، (ط 1؛ القاهرة : الدار المصرية اللبنانية، 2003)، ص 126.

50 - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد "المقدمة فقه التحيز"، (ط3؛ القاهرة، معهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية

الإسلامية، 1998) ص 30-31.

51 - نفس المصدر، ص 30-31.

ويرى مسؤول الإفتاء بالأزهر أن التحيز له وجهان -أحدهما حسي ويعنى أن يحصر الشخص نفسه في حيز له ومكان مسور يسور- وأما الوجه الآخر فهو المعنوي بمعنى المناصرة والتبني فيقال: فلان متحيز لفلان، كما أن التحيز هو مجموعة المفاهيم القائمة في ذهن الإنسان، فيقال عنها تحيزات وإذا أريد تغير السلوك فعلينا بتغير المفاهيم أي يستلزم هذا تغيير التحيزات والقناعات التي يفتتبعها الإنسان⁽⁵²⁾.

ج - بين التحيز والذاتية:

إن الارتباط بين مصطلحي التحيز والذاتية واضح، وهذا ما جعلنا نطرح السؤال أليس من الفرق بين الانحياز والذاتية؟.

الإنحياز يعني إتخاذ موقف مسبق يحتمل أن يكون موضوعيا ويحتمل أن يكون ذاتيا، أما الذاتية فتعني ألا يرى المرء إلا أفكاره هو⁽⁵³⁾، فتكون بذلك استدلالاته العقلية محكومة دائما بنزعة الميل برغبة، بأية حالة عاطفية تعبر عن حالة الذات ولا شيء سوى ذلك، إنه رهين الذاتية وهي الفكرة القائلة بعدم وجود حقيقة مطلقة، حقيقة بذاتها وأن كل يقين هو شخصي محصن.

وما يقابل الذاتية هو الموضوعية والموضوعية هي سمة ما هو موضوعي، بمعنى وبنحو خاص: موقف استعداد فكري لدى ذلك الذي يرى الأشياء كما هي أي الذي لا يشوهها لا بضيق فكري ولا بتمذهب أو تحزب⁽⁵⁴⁾.

⁵² - على جمعة، كلمة في التحيز، إشكالية التحيز، محاوريات مشكلة المصطلح و الأدب و النقد، تحت إشراف عبد الوهاب المسيري، (ط3؛ القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1998)، ص 18.

⁵³ - قدرى حنفي، قضية التحيز في علم النفس إشكالية التحيز، محور علم النفس و التعلم و الإتصال الجماهيري، تحت إشراف، عبد الوهاب المسيري، (ط3؛ القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية 1998)، ص 24.

⁵⁴ - أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، (ط2؛ باريس: منشورات عويدات، بيروت، 2001)، ص ص 1351 - 1352.

أما التحيز فيقابلة الحياد وقد عرف هذا المصطلح حديثاً في عالم السياسة بعد الحربين العالميتين بمعنى عدم التحيز لأحد من الطرفين المتصارعين، ثم تسرب هذا المصطلح -أي الحياد- إلى المجال العلمي فأصبح يستخدمه البعض للدلالة على ترك الميل في بحث قضية من قضايا والوقوف موقف العادل والإنصاف، ويعدونه مما يمدح به الباحث ويدل على عدم حيفه واستجابة لعواطفه التي قد تخالف ما يظهر له من حقائق، ولو نظرنا إلى هذا المصطلح في اللغة فقد جاء في لسان العرب حاد عن الشيء يحيد، حيدا وحيودة، أي مال عنه وعدل، فلا رابط بين معناها وما استخدمت له مجال العلم إلا أن يراد بها الإنسان أثناء البحث عن الهوى الذي يصده عن الحق والعدل، فيصبح الباحث في هذه الحالة يعرض المسائل العلمية عرضاً دون هوية أو ميل للانتصار للحق أو المدافعة عن الباطل ليثبت أنه محايد⁽⁵⁵⁾.

ويرى أحد الباحثين أن هناك علاقة بين التحيز وبين مسألة العدل والهوى فالتحيز منه الممدوح ومنه المذموم، والممدوح هو ما وافق العدل وكان العدل هو الدافع والحافز لتبني الأفكار والمواقف، والعدل ما طابق الواقع، وكل ما طابق الواقع فهو موضوعي والحق هو ما طابقه الواقع من العدل، وبالتالي فالتحيز في شقة الممدوح هو وافق العدل والحق وعبر عن الموضوعية، وعكس ذلك كله هوى، والهوى هو

⁵⁵ - الانترنت، موسوعة ويكيديا مباشر (google) 2008، يوم 30 جويلية، على الساعة 20:39، متوفر على موقع السواب:

<http://ar.wikipedia.org/wilki%P9%81%D9%8A%06D8>

الذي ينشأ عنه التحيز المذموم، لأنه تغليب لرغبات الفرد الخاصة على الموضوعية في إدراكه وتفكيره، وذلك ما يعرف بالذاتية⁽⁵⁶⁾.

ومن هنا يتضح بأن التحيز قد يتعرض أو يتوافق مع الرأي الموضوعي كما قد يتعارض أو يتوافق مع الرأي الذاتي، ولأن التحيز منه ممدوح ومنه مذموم فإنه يصدر منه الرأي الموضوعي (العدل) ويصدر منه الرأي الذاتي (الهوى).

وهذا ما يجعل التحيز أشمل من الذاتية، وأشمل من الموضوعية، والرأي الذاتي أو الموضوعي ينصب على الحكم على موضوع الكلام، أما التحيز فهو منشأ ذلك الحكم أو الرأي، وفي مقابل التحيز فإن الحياد لا ينشأ عنه الحكم أو الرأي لأنه مجرد عرض للمسائل دون الحكم عليها إن كانت حقا باطلا بمعنى إن كانت عدلا أو هوى.

2- خصائصه:

1- التحيز شخصي: أي أن التحيز يكون سمات شخصية عند العالم أو الباحث، لأنه لا يستطيع أي الباحث- أن يتجرد نهائيا من ميوله وأهوائه وقيمة ومصالحه أثناء تطرقه إلى بحث الظواهر التي تنتمي إلى ميدان عمله.

2- التحيز جماعي: لأن الباحثين والعلماء وخاصة في العلوم الإجتماعية والإنسانية ينتمون إلى مدارس ونظريات فكرية معينة دون أخرى وذلك ما ساعد عبر العصور على إعطاء ظاهرة التحيز مدلولاً جماعياً، ويتقدم ركب العلم في العصر الحديث فإن التحيز الجماعي أصبح تحيزاً مؤسسياً ينعكس في الفكر العلمي الرسمي للجامعات والمعاهد ومراكز البحوث وغيرها من المؤسسات العلمية الحديثة⁽⁵⁷⁾.

⁵⁶ - علي جمعة، كلمة في التحيز، إشكالية التحيز، محوري مشكلة المصطلح والأدب والنقد، تحت إشراف عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص 18.

⁵⁷ - محمود الذواودي، ملامح التحيز والموضوعية في كل من الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي ونظيره العربي الخلدوني، (دط، المستقبل العربي)، عدد 120، مركز

دراسات الوحدة العربية، (1989)، ص 26.

3- التحيز حتمي: فهو مرتبط ببنية عقل الإنسان، وهو عقل فعال، لا ينقل

الواقع كآلة الصماء وإنما يدركه من خلال نموذج معين، فيستعيد بعض التفاصيل ويضخم ما تبقى ويمنحه مركزية، وبالتالي فعقل الإنسان متحيز بالضرورة لنموذج معين، كما أنه (أي التحيز) مرتبط باللغة الإنسانية وهي لغة متغيرة من بيئة حضارية إلى أخرى لأنه لا توجد لغة إنسانية واحدة تحوي كل المفردات الممكنة للتغيير عن الواقع بكل مكوناته أي لا بد من الإختيار، كل هذا يعني أن اللغة ليست محايدة كما في الجبر والهندسة بل هي متحيزة لحضارة وثقافة معينة، ومن هنا تظهر حتمية التحيز وإرتباطه بالإنساني والثقافي⁽⁵⁸⁾.

"فالمسيري" يؤكد أن التحيز شبه حتمي، لأنه صادر من عمق المعطى الثقافي والمعرفي فالتحيز هو تعبير عن الإلتناء الإنساني الأمر الذي يجعل التحيز من الدلائل على ربانية الإنسان بمعنى أن أنه ليس جزء من الطبيعة المادية فحتمية التحيز حسب -"الميسري"- تسمو بنا إلى أدارك المطلق "الله" وإدراك "النسبي" الذي هو ما دون الله، وهذه الأشياء نسبة لها مرجعية للمطلق فقط.

4- التحيز إيدلوجي: وغالبا ما يكون كذلك وخاصة في العلوم الإنسانية

والإجتماعية وتعود هذه المسلحة الأيدلوجية إلى عدم قدرة الباحث على التخلص من ميوله الشخصية من جهة وإلى كون القضايا التي تدرسها العلوم الإجتماعية هي

⁵⁸ - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد "المقدمة فقه التحيز"، ط3، مصدر سابق، ص ص 43 - 44.

بالدرجة الأولى قضايا الحياة الاجتماعية التي لا تخلو من لمسات إيديولوجية بمعنى أنه تحيز (59).

5- **التحيز لانتهائي**: التحيز ليس بعيب أو نقيصة، والإنسانية رغم كونها موجودة فينا بالقوة (بالفطرة)، لكنها عندما تخرج لميدان التحقق فإنها تختلف من شعب لآخر، ومن حضارة لأخرى، فقد خلقنا الله كلنا على فطرة واحدة ولكن شاء أن تكون شعوبا وقبائل، ولكن هذا لا يعني أن نتحيز لواقعنا وننفي الآخر، بل على العكس، نحن دائما في تواصل مع الآخر، واللغة الإنسانية رغم محدوديتها تضمن لنا ذلك وهذا ما نعنيه بأن التحيز لانتهائي، أي أنه ليس نهاية المطاف (60).

لأن النهائي حسب "المسيري" هو الإنسانية المشتركة والقيم الأخلاقية التي تسبق أي تنوع أو تميز.

كما أن "المسيري" عدة أنواع أخرى من التحيزات منها:

التحيز لما يرى الإنسان أنه حق أي أن الإنسان ينحاز إلى الحقيقة الموجودة داخله وخارجه، **والتحيز للباطل** والذي يأخذ أشكال متعددة منها مثلا التحيز للذات حيث يجعل الإنسان من نفسه المرجعية الوحيدة الصحيحة، وهناك **التحيز للقوة** فالإنسان المنتصر يفرض إرادته بحكم سيطرته، بينما المنهزم يتحول إلى واقع براغماتي (61)، أي أنه يقبل بسلطة الآخر وينقاد له، بمعنى أوضح أن القوة هي المرجعية.

ناهيك على **التحيز الواعي** الذي يعني اختيار عقيدة أو إيديولوجيا بعينها، ثم النظر إلى العالم والقيام بعمليات الإعلام والدعاية في داخلها أما **التحيز الغير واعي**

⁵⁹ - محمود الذوايدي، (ملاحح التحيز و الموضوعية في كل من الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي و نظيره العربي الخلدوني)، مرجع سابق، ص 27.

⁶⁰ - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهااد "المقدمة فقه التحيز"، ط3، مصدر سابق، ص 43-44.

⁶¹ - المصدر نفسه، ص 44.

فهو إستخلاص الإنسان للمنظومة المعرفية بكل مقولاتها وأطروحاتها حيث ينظر إلى العالم دون وعي منه، وهناك تحيز داخل التحيز ويحدث عندما يتبنى الباحث رؤية معرفية معينة من داخل نموذج معرفي متكامل دون غيرها من الرؤى⁽⁶²⁾ ، مثلا: تحيز باحث إجتماعي لإحدى أطروحات علم الإجتماع الفرنسي على غرار علم الإجتماع الألماني مثلا، وقد يتحيز الإنسان إلى عدة أفكار معرفية متناقضة، كما أن التحيز قد يكون جزئي⁽⁶³⁾ بتبني عنصر معين معرفيا، وقد يكون تحيزا كليا يتبنى فيه الباحث كل جوانب المنظومة المعرفية المتبناة.

يرى "المسيري" أن التحيز جزئي يتلاءم مع العلم الطبيعي كونه يحمل طابعا إجتهاديا تحليليا⁽⁶⁴⁾، بمعنى أن العلم الطبيعي لا يؤمن بالكليات بل بالجزئيات هو علم إستقرائي وهناك نوع جديد من التحيز له دلالات خطيرة وأبعاد معرفية قوية يشير إليه "المسيري" وهو تحيز واقعا المادي ضدنا⁽⁶⁵⁾، يعني تغير منظومة القيمة التي تعبر عن هويتنا وخصوصيتنا لعالم الحضارة الغربية وماديتها مثلا: هدم الإستعمار للمدن العربية التي تعبر عن أصالتها ويشيد في المقابل مدن تعكس منظومته المتحيزة لقيم المادية كالسرعة والكفاءة العملية.... إلخ.

3- أنواعه:

1- التحيز في العلوم الإجتماعية والإنسانية:

إن إشكالية التحيز والموضوعية في الزاد المعرفي للعلوم الإجتماعية والإنسانية المعاصرة قضية شائكة استعصى البحث فيها على الذين تناولوها بالتحليل والمناقشة وسنحاول من خلال هذه الدراسة البسيطة البحث فيها على الذين تناولوها بالتحليل عن كتب

⁶² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁶³ - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد "المقدمة فقه التحيز"، ط3، ص ص 43-44.

⁶⁴ - المصدر نفسه، ص 44.

⁶⁵ - المصدر نفسه، ص 45.

وسنحاول أيضا إلقاء الضوء على طبيعة الفكر في علوم الإنسان والمجتمع والتي يطلق عليها إسم: العلوم الإجتماعية والإنسانية وهي تشمل من بين ما تشمل علوم الإجتماع.

2- علم النفس (psychology): إن روح الموضوعية لدى العالم أو

الباحث في هذا العلم ينبغي أن تتمثل في تحليه أولا وقبل كل شيء بالحياد التام في دراسته للظواهر وذلك ما لم يتوفر في علم النفس السلوكي (behavioral psychology) فنكران هذا العلم لدور ما يسمى بالعمليات العقلية (cognitive processes) في سلوك البشري له بالتأكيد مظهر تحيزي ضد هذه الجوانب العقلية التي هي جزء من واقع تكوين الإنسان.

إن هذا العلم مصر على تجريد الفرد وشخصيته من مكونات النفس الإنسانية، ومن القدرات العقلية والإستعدادات الفطرية لا لشيء إلا لأنها ملامح ميتافيزيقية وقد تعرضت كل ظواهر الميتافيزيقية والدينية في ظل الوضعية إلى المصير نفسه، فالوضعية تتكر وجود هذه الأخيرة بمعناها التقليدي، إذ أنها تعتبر من طرف الروح الوضعية وأساطير واهية، ومن ثمة يجب تحرير الفكر العلمي الحديث منها إلى غير رجعة، فالتحيز هنا إيديولوجي واضح، إذ أن إنكار علم النفس السلوكي للقدرات العقلية كمكون من مكونات النفس لا يستند إلى أدلة دامغة بأن لا وجود للطاقات غير المادية للعقل والروح والتأثيرات الكونية في السلوك البشري⁽⁶⁶⁾.

إن علم النفس السلوكي يفسر السلوك البشري على أنه استجابة مباشرة للمثيرات (مؤثر - استجابة)، وأنه استجابة حتمية لا وجود فيها لعمليات شعورية كالإدارة والقصدية وغيرها، وأن كل سلوك عبارة عن حركات عضلية وإفرازات غدية تخضع للعمليات الفيزيوكيميائية، بل حتى الإنفعالات هي استجابات جسمية وحتى التفكير ليس سوى سلوك حركي ضمني⁽⁶⁷⁾.

⁶⁶ - محمود الذوايدي، (ملاحح التحيز و الموضوعية فيكل من الفكر الإجتماعي الإنساني الغربي و نظيره العربي الخلدوني)، مرجع سابق، ص 26.

⁶⁷ - عبد المنعم الحفني، موسوعة مدارس علم النفس، (د ط؛ القاهرة: مكتبة مديولي، 1995)، ص 487.

وبهذا فإن هذا النوع من علم النفس ينكر العوامل النفسية والأنشطة العقلية الداخلية لا لسبب إلا لكونها داخلية خفية، لا يمكن دراستها بالملاحظة والتجربة الحسيتين وذلك ما يعد خطأ في التصور عند العلماء الوضعيين، الذين يعتبرون أي شيء غير مادي وغير محسوس ميتافيزيقا وأشباح أو روحانيات.

إن هذا الموقف يشير بوضوح إلى أن أصله بعيد عن الموضوعية العلمية وقريب من التحيز للعلم الوضعي، فعلماء النفس السلوكيين لم يتخلصوا من أفكارهم المسبقة بل إنهم استندوا إلى النموذج الوضعي في وضعهم لأسس علم النفس، وبالتالي فهم تحيزوا لهذا النموذج وما يقوم عليه من أفكار ومفاهيم، فهو يولي أهمية كبيرة للمحسوسات، بالتالي فعلماء النفس السلوكيين يقرون بأن:

- إكتشاف حقيقة طبيعة الأشياء يقع خارج النفس الإنسانية وبعيدا عن المؤثرات الماورائية وذلك ما يجعل النفس البشرية في المنظور الوضعي لا تحتوي على أسرار خفية، فهي جوفاء شاحبة لا عمق فيها من جهة، ومن جهة ثانية: ليس الكون الرحب من خبايا وأسرار تتعدى ما يمكن أن يكتشفه الباحث بحواسه الخمس وبواسطة منهج الملاحظة والتجربة، بذلك تضعف رابطة الإنسان بالملأ الأعلى ومنه كون الإنسان صورة لنفسه لم يسبق له أن عرفها من قبل، وهي أن الإنسان الوضعي أصبح هو مركز العالم وسيده، و بذلك ضيق الإنسان المعاصر من تجاربه مع عالمه الداخلي الثري بالأسرار والخبايا، كان من نتائج ذلك التصور هو تشديد خناق العزلة على الذات، وذلك بتجريد النفس البشرية من أي عمق لا تدركه الحواس وحرمانها من الإتصال بالعالم الخارجي الرحب بغير سبل الحواس الخمس⁽⁶⁸⁾.
من الخلفية السابقة يتضح أن علم النفس السلوكي استند إلى النموذج الوضعي القائم على مفاهيم معينة عن الإنسان والكون، والتي في الأصل مفاهيم فلسفية وما علم

⁶⁸ - محمود الذوايدي، (ملاحح التحيز و الموضوعية في كل من الفكر الإجتماعي الإنساني الغربي و نظيره العربي الخلدوني)، مرجع سابق، ص 39.

النفس السلوكي إلا إسقاط لهذه المفاهيم على علم النفس، وبالتالي فإن هذا العلم لا يخلو من تحيز لمفاهيم فلسفية معينة.

كما يمكن أن نستنبط جانب آخر من جوانب التحيز لعلم النفس الأمريكي الذي يؤثر على معظم البحوث النفسية في العالم الثالث، فمثلا يسود في علم النفس العربي النموذج الأمريكي في البحث والنظرية والمنهج كما في التطبيق أيضا، ففي الولايات المتحدة الأمريكية يتركز القدر الأكبر من البحوث النفسية في العالم الثالث للنموذج العلمي النفسي الأمريكي يمكن إعادة إنتاج القيم الأمريكية الرأسمالية في الدول النامية وبالتالي يقدم علم النفس خدمة كبيرة للنظام الرأسمالي، فهو يتيح إبراز قيم الفرد في مواجهة الجماعة، كما يتيح دفع الفرد إلى التنافس العدواني الإنتاجي والإستهلاكي وهي من أهم قيم الحضارة الرأسمالية، وهنا تظهر خطورة استيراد العلم، ذلك أن عملية الاستيراد ليست محايدة أبدا فهي متحيزة -عن غير قصد- للنموذج الإقتصادي الأمريكي⁽⁶⁹⁾.

3- علم الاجتماع:

بالرغم من أن علماء الاجتماع أكدوا باستمرار على موضوعية هذا العلم وكانوا على قدر كبير من الجرأة والشجاعة في إعلان التزامهم العلمي، إلا أن الباحث لا محالة متحيز لطبيعة الظروف الاجتماعية والتحولات التاريخية والصراعات الفكرية التي يعايشها مجتمعه، ومن ثمة يمكن القول إن الباحثين والعلماء إنما يعكسون بأبحاثهم الواقع الاجتماعي الذي يعيشون فيه⁽⁷⁰⁾.

⁶⁹ - رفيق حبيب، العلوم الاجتماعية بين التحديث والتغريب إشكالية التحيز، محور علم النفس و التعلم و الإتصال الجماهيري، عبد الوهاب المسيري، (ط1؛ القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998) ص 40-41.

⁷⁰ - محمد الاودي، تلازم الموضوعية والمعايرية في الميفولوجيا الإسلامية، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، (ج1، ط1؛ القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996)، ص 87.

وقد لا نحتاج إلى البحث في تاريخ الإنسانية وتاريخ العلم لكي نثبت ذلك، إلا أننا في حاجة إلى أن ننوه إلى تأثير الأبحاث العلمية المختلفة في العصور الوسطى مثلاً بالطابع الديني وبمصالح المؤسسات الدينية وأهدافها، ولا أدل على تحيز العلم والعلماء في هذه الفترة من أن معظم الدراسات كانت لا بد وأن تدور في فلك المؤسسات الدينية وميول الكنسية وإلا كان مصير العلم والعلماء الفناء والهلاك.

أما في العصر الحديث فقد كانت المؤسسات الإقتصادية في الغرب تعد مراكز أساسية للبحث العلمي، فالمؤسسات والشركات اليابانية مثلاً: تقوم ببحوث إجتماعية في الشرق الأوسط، للتعرف على ما يفضله المستهلك العربي، لكي يقدموا له أنسب السلع الإستهلاكية منافسين بذلك الولايات المتحدة الأمريكية.

ومن هنا يتضح بأن تحيز الباحث لقضايا وموضوعات بعينها للدراسة أو تحيزه في إختيار أهداف وفروض وأساليب وأدوات البحث، إنما يعد أمراً يتعرض مع مبادئ الموضوعية العلمية، كما أن المشكلات الاجتماعية و الإقتصادية لا تثير انتباه البحث الإجتماعي المتخصص بنفس الدرجة، بل إنه يتحيز للبعض منها أكثر من غيرها، وذلك ما حدث لعلماء الإجتماع في الشركات اليابانية الذين تحيزوا للواقع الإقتصادي العربي من أجل تحقيق الربح⁽⁷¹⁾.

وكمثال آخر على التحيز الإيديولوجي في العلوم الإجتماعية، نذكر دراسة ظاهرة الإنتحار لعالم الإجتماع الفرنسي دوركهيم (Emile Durkheim) 1858-1917م) الذي أنكر تأثير العوامل النفسية في السلوك الإنتحاري، وبالتالي فهو لم يعط أي أهمية لتأثير العوامل غير المادية في سلوك الفرد، وذلك ما أدى إلى إنعكاسات لا

⁷¹ - شادية على فتاوي ، سوسيولوجيا المشكلات الإجتماعية و أزمة علم الاجتماع المعاصر ، (د ط ؛ القاهرة : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، 2000 م) ، ص 171-172.

تخدم روح الموضوعية العلمية بقدر ما تؤكد سيطرة المادية الميكانيكية على علم الاجتماع وهذا ما يؤكد تحيز هذا العلم لمجموعة القيم الوضعية القائمة أساساً على المادية الميكانيكية⁽⁷²⁾.

إضافة إلى كل هذا عمل علماء الاجتماع على تأكيد سيادة و تفوق النمط الغربي على المستوى الثقافي والسياسي والاجتماعي، وعلى مستوى السلوك والأخلاق النظم ومن العبث أن نقول أن محاولاتهم كانت علمية محايدة، فقد أكد "ماكس فيبر" (Max Fiber) واحد من أبرز من دعا إلى ضرورة الحياد الأخلاقي -أكد على تفرد الحضارة الغربية، فهو يعتقد أن العلم لم ينقد إلا في الغرب وإنتهى إلى التساؤل ما إذا كانت هذه الأصالة راجعة إلى صفات وراثية؟.

ومن هنا يتضح أن قضية تجرد الباحث من آرائه وإتجاهاته الشخصية يعد أمراً صعباً، لأن الباحث حتى وإن أعلن تجرده من آرائه وميوله نحو القضايا، إلا أنه أراد أو لم يرد شعر أو لم يشعر، أعلن أو لم يعلن فهو لن يستطيع أن يتخلص من هذه التكوينات والتراكمات الفكرية، التي بلورها وحددها على هذا النحو انتماؤه لمجتمع معين ولجماعات اجتماعية بعينها ، ومن ثمة يجد نفسه موجهاً لدراسة ظواهر أو مشكلات دون غيرها⁽⁷³⁾.

4- التحيز في العلوم الطبيعية:

لم تحظى إشكالية الموضوعية في العلوم الطبيعية باهتمام الباحثين، إذا ما قورنت بنظيرتها في العلوم الإنسانية ، وربما كان السبب في ذلك راجعاً إلى تلك الصورة المثالية الشائعة لموضوعية العلم الصارمة، كما روج لها أنصار الفلسفات

⁷² - محمد الذوايدي، ملامح التحيز و الموضوعية في كل من الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي و نظيره العربي الخلدوني، مرجع سابق، ص 38.

⁷³ - شادية علي فتاوي، سوسيولوجيا المشكلات الاجتماعية و أزمة علم الاجتماع المعاصر، مرجع سابق، ص 18.

العلمية لكن تاريخ العلم يحدثنا بأن القانون الطبيعي الذي يصف حقيقة علمية ما لم يكن في يوم من الأيام قانونا عاما على إطلاقه، ولكنه محدود دائما بعوامل الذاتية للعالم⁽⁷⁴⁾ وذلك ما سنتاوله من خلال نماذج علم الفلك والطب.

5- **علم الفلك:** دلت المشاهدات الفلكية على أن المجرات، ومجموعات المجرات وكذلك الإشعاع الخافت الذي يصلنا من كافة أرجاء السماء موزعة من حولنا توزيعا منتظما لكثافة لأقصى المسافات التي تمكن الفلكيون من رصدها، على أساس هذه الحقيقة صيغت فرضية شاملة تعتبر من أعمدة علم الفلك المعاصر، وهي المبدأ الكوني العام: (يبدو الكون منتظما ومتجانسا من أي موضع فيه في كل وقت) وما من نموذج رياضي لنشأة الكون وتطوره إلا ويعتمد هذا المبدأ ويبني عليه والموقف الفلسفي العقدي هنا جلي: ربما يكون صحيحا أننا لا نستطيع أن نشاهد كل الكون، لكن ما يغيب عنا لا يختلف عما يظهر لنا منه، وهذا يعني أن الأشياء والظواهر التي تهمنا هي تلك التي أثبتت وجودها بالظهور في مرآتنا، وأن ما وراءها لا يخفي سرا ولا يحجب مجهولا، بمعنى أن المعرفة البشرية تشمل الكون الإنسان وفكره، لأنه أعلى مراتب الذكاء والفكر، ليس غريبا على من اعتقد هذا وأمن به قبل بدء البحث والدراسة، أن يأتي بتعميمات وفرضيات صيغت بحيث تعكس هذه العقيدة بصورة تلقائية⁽⁷⁵⁾.

⁷⁴ - أحمد فؤاد باشا، نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، (ط1؛ القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996)، ص 80.

⁷⁵ - محجوب عبيد طه، عقائد فلسفية خلف صياغة القوانين الطبيعية إشكالية التحوز، محور العلوم الطبيعية عبد الوهاب المسيري، (ط3؛ القاهرة: المعهد العالمي لفكر الإسلام، 1998)، ص ص 30-31.

6- **الطب:** قد يبدو أن الفلسفة والطب مفهومان متعارضان، نظرا لتباينهما موضوعا ومنهجيا إلا أن ذلك لا يمنع من قيام النسق الطبي على نماذج معرفية وأسس فلسفية معينة، فالطب الحديث مثلا يستند إلى المذهب المادي الآلي، حيث الإهتمام بالأجزاء لأن الكل إنما هو محصلة هذه الأجزاء، ويمكن حصر القضايا الأساسية للمذهب المادي في مجال الطب فيما يلي:

1- الوجود مادي في طبيعته، ولا شيء في الوجود غير المادة.

2- إن أي مبحث علمي لا بد أن يلتزم التفسير المادي وإلا عد مبحثا غير علمي.

3- إن الفارق بين عالم الأحياء وعالم الجمادات، إنما هو فارق في الدرجة لا في الطبيعة، والكون كله وحدة واحدة الجماد في أدناه والإنسان في أعلاه.

4- إستناد الطب إلى مبدأ الحتمية بمعنى أن علاجا واحدا لمرضين بمرض واحد، لا بد أن تلزم عنه نتيجة مماثلة، وقد تبين أن في ذلك تجاهلا للعوامل الفردية الذاتية كالحالة النفسية والروح المعنوية⁽⁷⁶⁾، وفي هذا الصدد يضرب لنا الدكتور "أسامة القفاش" والدكتور "صالح الشهابي" مثلا عن طبيب كان يدرسهما بكلية الطب بجامعة الإسكندرية عن حالة مريض بالتيتانوس في الرأس، هذه الحالة يصفها الطبيب لطلابه بقوله: «حالة اليوم حالة رائعة»⁽⁷⁷⁾، هذا المثال يوضح تجاهل الطبيب لحالة المريض النفسية، خاصة وأنه سيموت لا محالة وتحيزه للمذهب المادي السابق ذكره، إن هذا المثال انعكاس لنموذج معرفي متكامل، نموذج معرفي

⁷⁶ - محمود مرسي عبد الله، في فلسفة الطب، (د ط؛ القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1995)، ص ص 38 - 48.

⁷⁷ - أسامة القفاش وصالح الشهابي، حكماء لا أطباء من التحيز في المفاهيم الطبيعية، إشكالية التحيز محور العلوم الطبيعية، تحت إشراف عبد الوهاب المسيري، (ط 3؛ القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية 1998)، ص ص 181-182..

متكامل نموذج يعتبر الإنسان جسم لا نفس، نموذج لا يفرق بين عالم الأحياء وعالم الجمادات وهذا ما يبين تحيز الطب للنموذج المعرفي المادي.

إن أراد "المسيري" من خلال تقصيه لظاهرة التحيز للنموذج المعرفي والحضاري الغربي على الخصوص، أن يبين سلبيات بعض التحيزات التي تكون لصالح حضارة على حساب حضارة أخرى، لأن تحليل "المسيري" لحضارة الغربية في صورها المادية، يكشف على أن هذا التحيز الغربي لصالحه ولمصالحه، فيه نوعا من العنصرية والسيطرة ضد العالم، من خلال مختلف منظوماته المعرفية الحضارية التي ينحاز العرب والمسلمين إلى تقليدها، وتقبلها تحت لواء المنافسة أو الاندماج في الآخر وبالتالي اسقاط كل معالم الخصوصية والهوية بإسم التقدم، ومن أهم هذه المنظومات التي ينحاز إليها العالم المتخلف الذي يقع أسير لمنظومة الغرب المعرفية والحضارية بمختلف أشكالها الكونية المتبعة، والمختلفة والتي من أهمها ظاهرة الحداثة فماذا نعني بهذه الأخيرة؟، وكيف نشأت وما هي السمات التي تميزها على العصر الذي كان قبلها؟.

المبحث الثاني: السياق الإصطلاحي والتاريخي لفكرة الحداثة.

تعريف الحداثة "modernité":

أ- لغة:

اللفظة العربية للحداثة، مشتقة من الفعل الثلاثي "حدث"، بمعنى وقع والحديث نقيض القديم، والحدوث نقيض القدمة، استحدثت خبراً، أي وجدت خبراً جديداً والحداثة نقيض القدم وأحدث الله الشيء، بمعنى كان، أي وجد والحدوث مرادفة للحداثة⁽⁷⁸⁾.

في حين أن لفظة "الحداثة الغربية" "Modernité" مشتقة من الجذر "Mode" وهي الصيغة أو الشكل أو آخر ما إنتهى إليه الشيء، فاللفظة العربية ترتبط إذا بماله أكثر دلالة عما يقع، إنه ما يحدث، فليس الشكل هو المهم، ليس هو الصورة التي تبرز، فإن ما يحدث يتشبهت بواقعيته وراهنيته⁽⁷⁹⁾.

وجاء في قاموس "لاند" كلمة الحداثة مشتقة من الكلمة اللاتينية "Modernos" مودارنوس، وقد ابتدأ استعمالها في القرن العاشر في المسائل الفلسفية والدينية وذلك تحت معنى تفتح وتحرر العقل⁽⁸⁰⁾.

ب- اصطلاحاً:

على الرغم من صعوبة تحديد معنى واحد ودقيق للحداثة، إلا أنه يمكن تعريفها بأنها: «حالة ثقافية حضارية ومجتمعية جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التي بدأت منذ القرنين 19 م و 20 م، وهي في نفس الوقت امتداد لجهود

⁷⁸ - بن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص 31.

⁷⁹ - مطاع صفدي، نقد العقل الغربي - الحداثة وما بعد الحداثة - (دط؛ لبنان: مركز الإنماء القومي، بيروت، د.س)، ص 223.

⁸⁰ - André Lalande, la vocabulaire technique et critique de la philosophie, (2em édition; paris: presse universitaire de la france,1998), p 640.

حديثة بدأت منذ القرن 16 م في أوروبا»⁽⁸¹⁾، ولذا فإن كل دارس للحدثايشعر بوجود قدر من التعارض بين الحدثايش والتحديث.

ولهذا ينبغي التمييز بينهما، فإذا كان مصطلح "Modernité" "الحدثايشة" تشير إلى عقلية الحدثايش والمناهج التحتية والمعتقدات المبدئية لمجمل عمليات التحديث، ومراحله وأنواعه وصوره، فإن مصطلح "التحديث" "Modernisation" يشير إلى التحول الحضاري الذي أوجده انفصال الكنيسة عن الفعل الإجماعي والسياسي في أوروبا إبان عصر النهضة، على حين يشمل مصطلح "الحدثايشة" "Modernisme" معاني كل من هذين المصطلحين فهي أسلوب عمل وليس فقط مجرد أفكار، حاولت بكل الوسائل أن تنتزع الأفراد من انتماءاتهم بغيية إخضاعهم إلى نمط عمومي كوني للتجمع وللوجود، وأكثر هذه الأنماط فعالية كان بالطبع السوق، وتبعاً لذلك فإن التنوع البشري يصبح عائقاً أمام تقدم التاريخ ولذا ينبغي إزالته⁽⁸²⁾، فهم الحدثايش هو العمل على تحقيق تصور مجتمع يخضع لنظام واحد كوني، على أنه نظام يخضع للعقل الذي يساعد على تقدم التاريخ، والذي يشترط في بادئ الأمر تجاوز أو إلغاء كل ما يميز البشر، مثل: الإعتقاد، الإنتماء الأيديولوجيات.... الخ التي تسيطر عليه بإعتبارها خطراً على البشرية الموحدة في مجرى التاريخ وبالتالي ضرورة الخضوع لنظام العقل بوصفه الأداة الوحيدة لتحرير الطبيعة الإنسانية من جميع السلطات المحيطة بها.

فالحدثايش هي العقل الذي أعلن سلطانه وتسلطه على الإنسان⁽⁸³⁾، الذي يمثل الذات بحق معناها، أصبح انطلاقاً من الآن الموجود الذي سيتأسس عليه كل

⁸¹- André Lalande, **la vocabulaire technique et critique de la philosophie**, **Ibid**, p 64.

⁸²- نيكولاس رزبرج، **توجهات ما بعد الحدثايشة**، ترجمة تقديم، ناجي رسوان، مراجعة، محمد بريوي، (ط1؛ القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة مصر، 2002)، ص 108، نقلاً عن، هابرماس والعقلانية التواصلية.

⁸³- سعود المولى، (تجاوز الحدثايشة)، **مجلة الملتقى** (د.ب)، العدد 03، 2001، ص 12.

موجود⁽⁸⁴⁾، أي مركزية ومرجعية الذات الإنسانية وفعاليتها وشفافيتها وعقلانيتها والتي بواسطتها تحول الإنسان من متأمل للكون ومعجب ببديع خلقه، إلى غاز له ومنقب على أسرارها، وبها أيضا حقق سيطرته على الطبيعة.

فالحداثة إذا "تحدد بالعقلانية والذاتية، فهي تبدأ مع انبثاق الذاتية، أي مع الإعتقاد بأنه إنطلاق من الإنسان فقط، وللإنسان يمكن أن يكون له في العالم معنى وحقيقة"⁽⁸⁵⁾.

ومن زاوية أخرى يمكن القول بأن: «الحداثة دعوة شمولية لإكتشاف المجهول بناء على لحظة وعي نهضوية، كان خطابها يختصر في الإعلان عن ضرورة إحداث القطيعة مع كل من يمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة - سلطة الكنيسة مثلا»⁽⁸⁶⁾.

إن هذه الظاهرة المعقنة على وجه العموم تطلق على مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة، وتشمل الترشيح الإقتصادي والديمقراطي والسياسي والعقلاني في التنظيم الإجتماعي، وإرتبطت الحداثة كحركة إجتماعية شاملة بالخروج من العصور الوسطى، والانتقال إلى المجتمعات الرأسمالي، التي تتسم بالتجديد والتحديث والدينامية، وصاحبت عمليات العلمنة والعقلانية والفردية والتمايز الثقافي، ورافقت التصنيع وخط الإنتاج الكبير وإنتشار العمران، والطابع السلعي إجتماعيا⁽⁸⁷⁾.

⁸⁴ - ديزيرية سفال، (الحداثة وما بعد الحداثة - إنفجار العقل، النشطي والانسان)، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية، كتابات معاصرة، المجلد 11، العدد 42، 2000، ص 99.

⁸⁵ - مارتن هديغر، التقنية الحقيقية الوجود، ترجمة، محمد سبيلا، وعبد الهادي مفتاح، (ط1؛ المغرب: المركز الثقافي العربي، دار البيضاء 1995)، ص 195.

⁸⁶ - مطاع صفدي، نقد العقل الغربي - الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 67.

⁸⁷ - طلعت عبد الحميد وآخرون، الحداثة وما بعد الحداثة - دراسات في الأصول الفلسفية للتربية - (دط؛ القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية 2003)، ص 162.

وعموما إن الحديث عن مفهوم الحداثة، يقودنا حتما إلى أن نتطرق إلى المستويات التي تتجلى فيها الحداثة:

1- المستوى المادي: والذي يشمل على:

أ/ **حداثة تقنية:** والمتمثلة في التوسط التدريجي للأدوات والآليات التقنية في علاقة الإنسان بالطبيعة بشكل ضاعف قدرته على الفعل فيها وتحويلها⁽⁸⁸⁾، حيث أن التقنية جعلت الإنسان سيد الطبيعة ومالكها.

ب/ **حداثة سياسية:** اعتبار مصدر السلطة هو الشعب.

ج/ **حداثة إقتصادية:** الانتقال إلى الإقتصاد الموسع (إقتصاد السوق).

د/ **حداثة إجتماعية أخلاقية:** مجتمع يتلقى مجموعة من القيم المنفتحة القائمة على التعدد، وقابلية التغير و نسبية المعايير والحرية.

2- المستوى الفكري: وهي بمثابة الروح من كل هذه الحداثات

وللإجمال والتوضيح يمكن أن نوجز سمات الحداثة الفكرية في أربع عناصر

تشمل في نفس الوقت (**المعرفة**)، الحداثة طورت أساليب جديدة قوامها الانتقال التدريجي

من المعرفة التأملية إلى المعرفة التقنية، **الإنسان**، إرجاع المعرفة إلى الذات المفكرة أو

الشيء المفكر، للإنسان قيمة مركزية نظرية وعلمية في فكر الحداثة، وثقافة الحداثة

العالم (الطبيعة)، العلم الحديث يفهم الطبيعة مركزا على ما هو قابل للرصد والتغيير

الكمي، فالطبيعة في العصور الوسطى نظاما متكاملا يتسم بنوع من التناسق الأزلي

الذي يعكس الحكمة العلوية فيها المبنوثة في كافة أرجاء الكون والمحقة لمظاهرها

الروحية، والنظر إليها كامتداد كمي هندسي وحسابي، التاريخ، هو سيرورة

88 - محمد سيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، (ط1؛ المغرب: دار توبقال للنشر، دار البيضاء، 2000)، ص 64.

"Processus" و"devenir" أي مسارا حتميا تحكمه وتحدده أو تفسره عوامل ملموسة، كالمناخ والحاجات الإقتصادية للناس، أو حروبهم وصراعاتهم من أجل الكسب⁽⁸⁹⁾.

وصاغ "أوسفالد شينجلر" مفهوما للحادثة أطلق عليه حضارة "هذا الرجل الفاوستي" هذا الرجل العملاق والمبدع الذي لا يشبع طموحه وضمأه إلى المعرفة ولا يتوقف عن المعرفة، بل هو في بحث حثيث عن الحقيقة المطلقة، و"فاوست" عند "غوته" هو العبقرى المغامر دوما، وبلا هوادة إلى المعرفة⁽⁹⁰⁾، ومعناه أن الحادثة دوما تبحث عن الحقيقة المطلقة أو هي الإستمرار في البحث اللانهائي عن الجديد.

وعلى ضوء ما قلناه سابقا يمكن القول أن التحديث هو تحول ناتج عن تراكم داخل أي مجتمع، في حين أن الحادثة هي الخصوصية أتى بها الغرب لفرض ثقافة شاملة عالمية عقلانية على سائر الكون لتحقيق الوحدة، رافضة كل ما يعيق التقدم فهي ثورة مستمرة على كل تفكير ميتافيزيقي أحدثت -قطيعة مع العصور الوسطى- وأن المنطق الذي يحكمها هو منطق العقل الناقد المبدع، لما هو معروف بالحادثة.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه : كيف نشأت الحادثة؟.

2- جذور نشأتها التاريخية:

الحادثة كلفظ ومعنى نشأ ضمن حقل النقد الأدبي، ثم استمر ووظف في حقول معرفية أخرى كالإجتماع والتحليل النفسي والتقنية ... الخ⁽⁹¹⁾، فقد كان الإستخدام الأول

⁸⁹ - محمد سيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ص 64-65.

⁹⁰ - روجي غارودي، من أجل حوار الحضارات، ترجمة، عادل العسوا، (دط؛ لبنان: دار عويـسـدات، بيروت، 1982)، ص 16.

⁹¹ - رضوان جودت زيادة، صدي الحداثة - ما بعد الحداثة في زمنها القادم، (ط1؛ المغرب: المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، 2003)، ص 19.

له في اللغة الإنجليزية، قد ورد في كتاب "مخطط أو مسح لشعر الحداثة لمؤلفه" جريفز ورايدنج"، الذي نشر عام 1927، وجاء لفظ **الحداثة** ليشير إلى نظرة موضوعية ومحايدة إلى الفن كتعبير أو كأسلوب في استخدام اللغة، ودرجة من الغموض تفوق توقعات القارئ العادي ومشاعره⁽⁹²⁾.

والحداثة كحركة تاريخية ليست بالمستجدة، بل هي تملك جذورا قديمة في الثقافة الغربية، فهي لم تخرج إذا من غير هذا الرحم، ولم تولد عبر إنقطاعات أو تفكيكات بنوية، وإنما هي نتاج سياق مجتمعي تاريخي تبلور خلال عدة قرون من الصراعات⁽⁹³⁾، بمعنى أن تاريخ البشرية عبر التقدم الزمني عرف عدة انقلابات نتيجة للأوضاع السائدة، وهذه الانقلابات نتيجة وعي كامل لما يحدث في مجرى التاريخ والإنسان لم ينتبه لها أي لم يعيها.

وعليه فإن هناك من يري أن جذور **الحداثة** وإرهاصاتها تعود إلى تحول الطرق التجارية العالمية في السنوات الألف الميلادية، وإلى ازدهار الجمهوريات الإيطالية تبعا لذلك التحول⁽⁹⁴⁾، وإلى أحداث تاريخية كبرى (اكتشاف العالم الجديد من طرف "كرستوف كولومبس" 1492 م، وسقوط بيزنطة 1453 م)، وأحداث علمية وتقنية هامة (اكتشاف الطباعة مع "غوتبرغ" 1440 م، وفلكيات "كوبرنيكوس" 1526 م، واكتشاف الدورة الدموية)، وأحداث فكرية محددة (النهضة الفنية في إيطاليا، وأطروحات "كوبرنيكوس" 1526 م، وأطروحات "مارتن لوتر" الإحتجاجية 1517 م، ظهور كتاب "مقال المنهج" "لديكارت" 1637 م ...).

وعليه إذا كانت **الحداثة** الغربية لم تشرع في تلمس الوعي بذاتها إلا بعد انصرام ما يقارب ثلاثة قرون من انطلاق ديناميتها في القرن 16 م، فإن الوعي

⁹² - المرجع نفسه، ص ص 18 - 19.

⁹³ - سعود المولي، (تجاوز الحداثة)، مرجع سابق، ص 11.

⁹⁴ - رمضان بن رمضان، (الفكر الديني تحت مجهر الحداثة)، مجلة البيولوجرافيا، مؤسسة الملك عبد العزيز السعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، المغرب، دار البيضاء، العدد 13، 2001، ص 5.

الفلسفي بها يعود بدون جدال إلى "هيجل"، إلا أن البراعم الأولى لهذا الوعي، وإن بصورة غير واضحة تعود إلى الفيلسوفين: "ديكارت" و"كانط"⁽⁹⁵⁾.

والسؤال المطروح: ما هو دور هؤلاء الفلاسفة في تأسيس فكر الحداثة؟.

أ/ روني ديكارت: René Descartes (1596م/-1650 م).

يعتبر "ديكارت" المؤسس الحقيقي للفلسفة الحداثة، كما هو معروف لدينا جميعا فإن ديكارت هو "أبو الحداثة"، وهذا لأنه فتح بابا جديدا على الحياة في هذا العالم في حقب التبست فيه يقظة العلم ببقايا اللاهوت.

و"ديكارت" في فلسفته يمجّد الفرد الذي يفكر بطريقة منهجية نقدية بإعتباره ذاتا مفكرة فالإنسان هو الفكر الخالص وهو أيضا مرادف للوجود، لقد أصبحت للذات أولوية مطلقة على العالم⁽⁹⁶⁾، وما نفهمه هنا هو أن هذا التحرر الذاتي المتجه المنقّى من كل الشوائب، إنه القيمة المطلقة، والخط الفاصل بين عالم الآلهة وعالم الإنسان الحديث، ففكرة الحداثة إذا مرتبطة ارتباطا وثيقا بفكرة العقلانية.

ويرى "آلان رونو" أن الكوجيتو الديكارتية "أنا أفكر إذن أنا موجود"

"je pense donc je suis"، هو أول إرهاصات الحداثة عند "ديكارت"⁽⁹⁷⁾، لكن وقبل هذا الطرح نرى أن انطلاقة "ديكارت" الأولى تمثلت في رأي عقلي حاول من خلاله تنقية العقل من سيطرة الأفكار والنظريات القبلية، شاكا بذلك في كل شيء، غير

⁹⁵ - محمد سيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 22.

⁹⁶ - فيصل عباس، فلسفة الإنسان - جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة-، (ط1؛ لبنان: دار الفكر العربي، بيروت، 1996)، ص 165.

⁹⁷ - سعاد حرب، (في الفرد والحداثة عند نيتشة)، مجلة أوراق فلسفية، العدد 01، 2000، ص 5.

أن شكه هذا لم يقتصر فقط على مجرد الشك في بعض الأفكار والمعتقدات، بل شك أيضا في الحواس والعقل، باعتبار الحواس عرضة للخداع، خادعة في بعض الأحيان وأن بعض العقول قد تخطئ أحيانا في الإستدلال، فشك "ديكارت" ولد فلسفته العقلية التي سايرت روح عصره.

ويرى "عمر مهيبل" أن الشك الديكارتى شك منهجي ، يمثل بداية المسار نحو اليقين في المعرفة، لقد شك في المعرفة التي تأتي عن طريق الحواس لأنها غير يقينية وشك أيضا في المعرفة التي تأتينا عن طريق العقل، حيث يقول: «قد نخطئ في استدلالنا وأحكامنا، لكن في زحمة الشك هذه أبقى متأكدا من الشيء واحد وهو أنني أشك، وبما أنني أشك فإنني أفكر فأنا موجود حتما»⁽⁹⁸⁾، ومن هنا جاءت فكرة الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود".

يقول "ديكارت": «ولما رأيت هذه الحقيقة أنا أفكر إذن أنا موجود هي من الرسوخ بحيث لا تززعها فروض الريبين مهما يكن فيها من شطط، حكمت بأنني أستطيع مطمئنا أن أتخذها مبدأ أول للفلسفة التي كنت أفش عنها»⁽⁹⁹⁾، وفي التأملات يتوسع "ديكارت" في شرح المسألة حيث يقول: «وأنا واحد هنا أو من الفكر هو الصفة التي تخصني، وأنه وحده لا ينفصل عني، أنا كائن و أنا موجود هذا أمر يقين، ولكن إلى متى؟ أنا موجود مادمت أفكر، فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير تماما انقطعت عن الوجود بتاتا»⁽¹⁰⁰⁾.

إن "ديكارت" بعقلانيته هذه إستطاع أن يكسب شهادة الفلاسفة في أنه هو المؤسس الأول للحداثة.

أ/أ نيتشة: "Nietzsche".

⁹⁸ - روني ديكارت، مقالة في الطريقة، ترجمة جميل صليبا، تقدم عمر مهيبل، (دط؛ دب، دن، 1991)، ص 11 نقلا عن مقدمة عمر مهيبل.

⁹⁹ - المرجع نفسه، ص 12.

¹⁰⁰ - روني ديكارت، مقالة في الطريقة، تقدم عمر مهيبل، مرجع سابق، ص 12 - 13، نقلا عن مقدمة عمر مهيبل.

يعترف "ديكارت" بموقفه الحدائوي، حيث أنه أضفى على الفكر الكلاسيكي منزعا علميا، لهذا نجد "ديكارت": «هو سقراط يقيم بيننا»⁽¹⁰¹⁾ - كما قال "نيتشة" - وهنا يظهر إقرار صادق من "نيتشة" حول الموقف الحدائوي عند "ديكارت" ومحاولة نزعة للطابع الخرافي والأسطوري من الفكر الكلاسيكي، وإصباغه بالطابع العلمي وهذا ما أدى "نيتشة" إلى القول بأن "ديكارت" هو "سقراط" في العصر الحديث، وهذا نتيجة عظمته وثورته وإعطاء الجديد لعصره.

أ/ب هوسرل إوموند: Husserl Edmund.

فيذهب "ديكارت" إلى أبعد الحدود، حين يعلن أن ديكارت لم يكن حدا ثويا فقط بل كان أكثر حداثة، وتظهر حدائته في تعقله للمشروع "العدم الكوني" أو "المعرفة الكونية"⁽¹⁰²⁾، وما يمكننا قوله عن ديكارت أنه يمثل الفيلسوف الذي فتح بابا واسعا أمام العقل البشري رغم العصر الذي عاش فيه، والذي عرف بترسبات الماضي، وتظهر ملامح الحدائوي عنده في فكرته المحورية المتمثلة في "الكوجيتو"، هذا الأخير له هدف أسمى، والذي يتمثل في حث البشر على التحضير واليقظة.

أ/ج - هيدغر: Heidegger .

فيرى أن "ديكارت" دائما يريد أن يضع نفسه خارج الخطأ، وذلك حتى يدخل في مجال الانتصار إلى الموجودية على حساب الموجود، ما هو أحد علامات النسيان "نسيان الوجود"، ولقد كانت فلسفته، فلسفة ذاتية، وهذا ما يبرر ازدواجية التقني والطبيعي، فالتقنية أداة للذات نحو التسلط على الموجود، كل هذا ما كان يحمله الكوجيتو الديكارتية⁽¹⁰³⁾.

101 - محسن صخري، فوكو قارنا لديكارت، (ط1؛ سوريا: مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1997)، ص 42.

102 - المرجع نفسه، ص 47.

103 - محسن صخري، فوكو قارنا لديكارت، مرجع سابق، ص 51.

وبطبيعة الحال فموقفنا هو الإعتراف "لديكارت"، كما اعترف له كل من هؤلاء بأنه الواضع لأسس فلسفة **الحدائثة**، والدليل على ذلك استعماله للكوجيتو في إثبات الذات الإنسانية على أنها مفكرة، وبما أنها كذلك فهي موجودة. والحقيقة التي لم يستطع إثبات بطلانها، هو أنه يشك في المعرفة لكن شكه هذا شك منهجي بناء، يهدف من خلاله الوصول إلى اليقين وبلوغ الحقيقة في جميع المعارف والعلوم الإنسانية.

ب/ إيمانويل كانط: **Emmanuel Kant (1804 م / 1924 م)**.

مثل "**كانط**" نقطة تحول جذري في تاريخ الفلسفة عموماً، والفلسفة الحديثة خصوصاً، وأن الحضارة الغربية لم تقدم بعد "**أفلاطون**" و"**ديكارت**" عبقرية كلية كمثّل "**كانط**"، ومن عند "**كانط**" يبدأ استقلال العقل وتحرير الفلسفة من سيطرة اللاهوت وطغيان المطلق، وإختزال جميع المذاهب في مذهب واحد، وأنه دون النقد الذي وجهه "**كانط**" ما كان للعقل أن ينطلق نحو العلم، ومن دونه ما كان يعرف للمعرفة ولا للعقل حدوداً⁽¹⁰⁴⁾.

والواقع أن عبقرية "**كانط**" الحدائثة، تتجلى في فكرة الفلسفي من خلال ضبط موقف محدد اتجاه كل من التجريبيين والعقليين بخصوص العقل، إذ يرى أن الإتجاه التجريبي قد ألغى العقل عندما حصر المعرفة في نطاق الحواس فقط، أما العقليون فقد فعلوا العكس، إذ كفروا بالحواس وآمنوا بسلطة المفاهيم العقلية المطلقة، ويقف "**كانط**" موقفاً وسطاً إزاء هذه المشكلة من خلال فلسفته النقدية أن يضع العقل في مكانة الصحيح، حيث يقر بالتجربة كأساس للعلم، لكنه يرى أن العقل ليس لوحاً ميتاً تفرض عليه الأحاسيس إرادتها كيفما تشاء، وإنما العقل قوة نشطة تقوم بتنسيق الإحساسات

¹⁰⁴ - عبد الله محمد الفلاح، نقد العقل بين الغزالي وكانط، دراسة تحليلية مقارنة، (ط 1؛ لبنان المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، 2003)، ص

وتحويلها إلى أفكار، إنه قوة خلق تحول التجربة المشوشة إلى وحدة ذات معنى من الفكر المنسق، والعقل عند "كانط" لا يدرك من الأشياء سوى ظاهريا فقط، أما الأشياء على النحو الذي توجد مستقلة عنا أو الشيء في ذاته، فهذا لا يمكن للعقل أن يصل إليه لسبب بسيط، هو أننا نعلم الشيء بعد تحويله إلى فكرة، أما كيف كان هذا الشيء قبل تحوله إلى فكرة، فهذا لا يمكن معرفته⁽¹⁰⁵⁾، إن هذه الفكرة بما تتضمنه من معني، حسب رأينا تخفي من ورائها معنى آخر للعقل، "فكانط" ينادي بإعمال العقل بوصفة أسمى قوة من قوانا الفكرية، وهذا القول بحسب ما ذكر من قبل يوحي إلينا أن العقل عند "كانط" أصبح أداة تنظيم للموضوعات الخارجية وفق نسقية العقل المفعمة بمبادئ وأفكار أولية صحيحة.

و"كانط"، مثله مثل "ديكارت" كان لفكره ترحيب من طرف العديد من المفكرين

نذكر من بينهم:

ب/أ - ميشال فوكو: " Michel foucault "

حيث يرى أن "كانط" يمثل عتبة الحداثة، على نقيض "هوسرل" الذي يرفض أن يرى "كانط" عتبة الحداثة من حيث أن إشكاليته تماثل إشكالية "ديكارت" وترتكز عليها غير أن "هيدخر" يعتبر "كانط" مؤسس ورائد الحداثة الفلسفية، ومن ثمة يقتفي "فوكو" أثر هذا التحليل الهيدجيري تقريبا معتبرا "كانط" "عتبة حداثتنا"، فهو الفيلسوف الذي سيجعل الفلسفة تهتم بالإنسان لأن عتبة الحداثة لا تتجسد في اللحظة التي تم الإتجاه فيها إلى دراسة الإنسان دراسة موضوعية، بل عندما أصبح الإنسان وحده يتشكل من عنصرين: التجريبي والمتعالي، وهي القسمة التي ظهرت مع "كانط" ومهدت

¹⁰⁵ - حمادة حسن، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - ماركيز غودجا، (دط؛ دب: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، دس)، ص ص 49 - 50 .

لظهور الإنسان كموضوع على سطح المعرفة⁽¹⁰⁶⁾، ومعناه أن "كانط" في نظر "فوكو" يمثل نقطة التقاء العديد من مسارات الحداثة وروافدها.

ب/ب- يورغن هابر ماس: " Jürgen Habermas "

يعتبر الفلسفة الكانطية مرآة الحداثة، فهو يؤكد أن "كانط" لم يفهم الحداثة كما هي وإن كان معماره الفكري قد عبر عن العالم الحديث، فالسمات الأساسية لهذا العصر تتعكس على الفلسفة الكانطية كما لو كانت مرآة⁽¹⁰⁷⁾، ومعناه أن "كانط" في نظر "هابر ماس"، يجهل الحاجة التي ظهرت على إثر الانفصالات التي فرضها مبدأ الذاتية، أي الحاجة التي فرضت نفسها على الفلسفة، الحاجة إلى التفكير في الحداثة كفترة تعني انفصالها عن الماضي، وعن نماذجها لتستقي معاييرها الخاصة من ذاتها، ولكي تكتسب مشروعيتها من نفسها.

وما يهمننا في الأخير حسب رأينا هو أن جهد "كانط" كان منصبا بالدرجة الأولى على عملية تحرير أولى للفلسفة من طغيان اللاهوت الديني، وطغيان المطلق الفلسفي الذي من خلاله نستنتج أن هذا الموقف النقدي "لكانط" نحو الفلسفة القبالية والموقف الإيجابي في تمجيد العقل كأساس في المعرفة هو طريق الذي فتح أبوابه أمام الحضارة الغربية، لتحقيق مرحلتها الإنطلاقية نحو العلم والتجربة.

ج/ فريدريك هيغل: Friedrich Hegel (1770 م - 1831 م).

فيلسوف تحقق لديه وعي واضح بالروابط العميقة بين الأحداث الكبرى المدشنة للحداثة، وإستنشع جدها الكلية، بالقياس إلى ما سبقها⁽¹⁰⁸⁾، إن هذا الوعي الهيجلي وفق نظرنا إليه قد استوعب البنية التي على أنقاضها تم تأسيس لعصر جديد على

106 - محمد سيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 23.

107 - المرجع نفسه، ص 25.

108 - محمد سيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 30.

فضاء أفق الانتصار لما هو مستقبلي، متجسدا في الجانب الثوري الحقيقي في فلسفة هذا الرجل ألا وهو الجدل.

ويرى "حسن حمادة" أن الجدل عند "هيجل" مبدأ كل حركة وكل حياة، وكل ما يتم عمله في عالم الواقع يؤكد ذلك، وأن هذا التناقض في نظر "هيجل" هو المحرك الأول لكل حركة في الحياة، حيث نجد كل الظواهر متناقضة، أي كل ظاهرة تحمل في طياتها العناصر التي تؤدي إلى ضدها، وهيجل يسمي هذه العملية بالجدل (السلب).

إن ماهية الإنسان عند "هيجل" « ليست شيئا متحققا في العالم، ولا فوق العالم وإنما هو سلب لكل وجود، أي السلب الذي هو حركة لانهائية لذلك الموجود داخل الفكرة، أي أن التاريخ الإنساني ليس سوى عملية صراع الإنسان مع ذاته ومع القوى المحيطة به، للوصول إلى تلك النتيجة، وهي الوصول بالإنسان إلى الحالة الإنسانية الكاملة التي تجسد فيها مبدأ العقل بذاته، لكن ذلك لا يتأتى إلا بخلق نظام اجتماعي يتحقق فيه الوحدة الحرة»⁽¹⁰⁹⁾، وانطلاقا من هذا يخطو "هيجل" خطوة أخرى في محاولة تشخيص الماهية الفلسفية للحدث، مبرزاً بعدها الأساسيين التامين وهما "الحرية والفكر".

وفي هذا الشأن قد حدد الدكتور "إمام عبد الفتاح" ثلاث أفكار رئيسية تبرز ثورية "هيجل" المثالية وهي:

ج/أ- العناية بتحليل العقل في جميع مجالاته، والدعوة إلى اعتباره المحرك الأول لكل تقدم، فلما كان الإنسان موجودا عاقلا فإنه يستطيع بعقله وإمكاناته وقدراته

109 - حامد خليل، (تطور مفهوم العقلانية)، مجلة الطريق، (دم) (د.ب)، العدد 4، 1995، ص 21.

الخاصة أن يتعرف على إمكانات عالمه، ومن ثمة فهو ليس واقعا تحت الوقائع المحيطة به.

ج/ب- الإعتزاز بالحرية التي هي ماهية العقل وجوهرة، حرية لابد من تحققها في العالم الخارجي، لأنها مقرونة بالإدارة ومرتبطة بها، دعوة صريحة ومفتوحة للحرية والتحرر، خلاصك بيدك، ومصيرك مرهون بإستخدام إرادتك وتحرير نفسك.

ج/ج- من الواضح أنه ليس ثمة عبادة للواقع، بل على العكس هناك دعوة لتغيير هذا الواقع خصوصا إذا كان عقلي حتى يتمشى والعقل، وإذا كانت الأشياء في البداية تبدو مستقلة وتبدي مقاومة أمام الإنسان تريد أن تثبت استقلالها أمام العقل، فإننا ينبغي أن تبرهن على أن الإنسان يملك إدارة حرة مطلقة يسيطر بها على جميع الأشياء التي تكون حقائق أو غايات في ذاتها وإنما وسائط لنمو الذات البشرية⁽¹¹⁰⁾، إن وعي "هيجل" للحدثة يبرز من خلال تأكيدته على أن الإنسان عاقلا يملك إدارة التي من خلالها يمكن له أن يحقق حريته على الواقع، لأن الإرادة عند "هيجل" تعني الحرية والتحرر من كل الوقائع التي تسيطر عليه و تجعله خاضعا للطبيعة.

و"هيجل" كغيره من السابقين له - "ديكارت" و"كانط" - لقي تمجيذا على ما قدمه حتى قال عنه الفيلسوف المعاصر "هابرماس": « الحدثة لم تع ذاتها فلسفيا وبشكل صريح وواضح إلا مع "هيجل"، إذا استعمل هذا الأخير مصطلح العصور الحديثة والتي يصف الحاضر على أنه فترة انتقال تستنفذ ذاتها في الوعي المتسارع من جهة وفي إنتظار وتوقع مستقبل مختلف نوعيا عن الحاضر، وجذريا عن الماضي»⁽¹¹¹⁾.

¹¹⁰ - إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيجلية، (دط؛ القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، 1985)، ص ص 25-26.

¹¹¹ - محمد سيلا، الحدثة وما بعد الحدثة، مرجع سابق، ص 30.

وخلاصة القول فإن مهمة الفلسفة عند "هيجل" وفق نظرنا إليها فهم الحاضر لأن الحاضر هو العقل فما هو عقلي متحقق بالفعل، ومعيارة التناقض والصراع تلك القوة المحركة لكل فكر نحو تحقيق الحرية.

والسؤال الذي يمكن أن نطرحه هنا هو: ما هي مميزات الحداثة؟.

3- خصائص الحداثة:

بعد هذا العرض الوجيز لمصطلح الحداثة كفكرة لها معنى، وثورة لها أصل وتاريخ عند روادها، سنحاول الآن أن نشير إلى جملة الخصائص التي إتسم بها هذا المصطلح منذ ظهوره لأول مرة إلى يومنا هذا، ومن ثمة يمكن تلخيص هذه المميزات فيها يلي:

أ/- **الحداثة**: ليست مجموعة من الشكليات والعناوين ذات المضمون الضحل وإنما هي مرحلة تبلغها المجتمعات من خلال عملية التراكم التاريخي، والجهود الذي يبذلها أبناء المجتمع في سبيل الخروج عن القصور الذي يقترفه الإنسان في حق الإنسان نفسه، عجزه عن إستخدام عقله وإمكاناته في سبيل البناء⁽¹¹²⁾، فهي إنفجار لتراكمات عبر مسيرة التاريخ، أدى بها إلى عصر جديد، أين يكون الإنسان محور عملية التقدم.

ب/- **فالحداثة** بهذا المعنى تشكل مضمونا يسمى بالترعة الإنسانية ويعني مركزية ومرجعية الذات الإنسانية، وفاعليتها وحريتها وشفافيتها وعقلانيتها⁽¹¹³⁾، ومعناه أن هذه العقلانية تعنى إخضاع كل شيء لسلطة العقل.

ج/- **ومن ثمة فالحداثة** تقوم على إنعتاق الإنسان من الرؤى التجريدية العامة حيث يتحول دور العقل من العقل ميتافيزيقي يقوم على أنطولوجية مثالية ثابتة إلى عقل

¹¹² - محمد محفوظ، الإسلام والغرب وحوار المستقبل، (ط1؛ دب: المركز الثقافي العربي، 1998)، ص 33.

¹¹³ - محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 19.

ظاهري عملي يقوم على الملاحظة وإكتشاف العلاقات الخارجية⁽¹¹⁴⁾، بمعنى أن الإنسان إستطاع أن يكون إنسانا واقعيا بالإستخدام المنطقي لقدرة العقل في التفكير فيما هو كائن ظاهري لا فيما هو ميتافيزيقي خرافي.

د- / إن **الحدائثة** بقدر ما هي مشروع يعطي من شأن العقل، بقدر ما هي مشروع يرفع راية الحرية، ومنه تكون الخاصية الرابعة هي -أن الإستخدام الفلسفي للعقل في أمور المجتمع قضاياه المختلفة بحرية، هو أكثر ما تتطلبه **الحدائثة** للنمو والبروز في أي حركة إجتماعية⁽¹¹⁵⁾، فالحرية مسألة بديهية في مجتمع **الحدائثة**.

هـ- / تتميز **الحدائثة** بتطوير طرائق وأساليب جديدة في المعرفة وقوامها الإنتقال التدريجي من المعرفة التأملية إلى المعرفة التقنية، فالمعرفة التقليدية، تسم بكونها معرفة كيفية، أما المعرفة التقنية فهي نمط قائم على إعمال العقل⁽¹¹⁶⁾، ومن ثمة فإن أهم ما يميز عصر **الحدائثة** قدرته على الإبتكار والتغير والتجديد.

و- / تستخدم **الحدائثة** أساليب رهيبة في الإنتشار والإكتساح، فهي تنتقل كالجائحة في الفضاءات الثقافية الأخرى بالإغراء والإغواء عبر النماذج والموضة والإعلام، أو عبر الإنتقال المباشر من خلال التوسع الإقتصادي أو الإحتلال الإستعماري أو عبر الغزو الإعلامي، بمختلف أشكاله⁽¹¹⁷⁾.

ز- / ولقد تميزت **الحدائثة** على وجه العموم بإطلاقها خمسة تيارات تلتقي كلها

في تشكيل الغرب الحديث والمعاصر:

114 - طلعت عبد الحميد وآخرون، الحدائثة وما بعد الحدائثة - دراسات في الأصول الفلسفية للتربية، مرجع سابق، ص 161.

115 - محمد محفوظ، الإسلام والغرب وحوار المستقبل، مرجع سابق، ص 33.

116 - محمد سبيلا، نفس المرجع السابق للذكر، ص 8.

117 - محمد سبيلا، الحدائثة وما بعد الحدائثة، مرجع سابق، ص 21.

- **الفردية**: عبر تدمير البنى القديمة للانتماء والهوية، من خلال هذا نرى أن الفردية تعنى حرية الفرد في الحياة والإختيار، حيث أصبح الفرد بهذا المعنى محور كل برنامج يتبناه المجتمع.

- **الديوية**: نزع القداسة عبر نقض النص الديني، وإحلال لتفسير العلماني للكون وللتاريخ محله، وكما نرى أن العلمانية فصل بين الدين والدنيا كمجالين مختلفين فالدينية هي جملة أشكال الحياة، أما الدين هو علاقة بين المؤمن والإله.

- **العقلنة**: عبر سيادة العقل العلمي بالأدوات بواسطة التبادل، السوق، الفعالية التقنية.

- **الجمهرة**: عبر تبني وتعميم سلوكيات نمطية في الحياة، ونلاحظ أنه بالرغم من تمجيد الذات الإنسانية، بإعتبار أن الإبداع والفن خلق الفرد إن لم يمانع من تحقيق وحدة -جمهرة- يعمها نمط واحد من السلوكيات في الحياة.

- **العولمة**: تعميم كوني لنموذج يقدم على أنه الوحيد العقلاني الممكن والأفضل والأمتل⁽¹¹⁸⁾، والعولمة نمط من الأنماط التي تخص ذلك البلد أو تلك الجماعة وجعله يشمل الجميع أي العالم⁽¹¹⁹⁾.

إن العولمة بهذا المعنى نمط ثقافي وهيمنة سياسية وتحولات اقتصادية رهيبية تعصف بكل العالم على درجات متفاوتة، وهي أخطر ما في هذا التحول القادم، خاصة

118 - سعود المولى، (تجاوز الحدائق)، مرجع سابق، ص 11.

119 - عباس محمد حسين سلمان، العقل والعقلانية النقدية، (ط1؛ الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002)، ص 9.

على الدول الإسلامية، لأن الهدف الحقيقي الغربي منها هو فهد الدين الإسلامي بالذات تحت شعار فصل الدين عن الدولة لتحقيق الرفاهية والتطور لكل الدول.

وخلص القول إن الحداثة ثورة وتجاوزوا لا متناهي على مستوى أحداث التاريخ ، فهي مشروع مؤسس للحريية ومزود بالعقلانية الصارمة التي تعد شكل من أشكال الهيمنة والسيطرة، ومن ثمة كبح للحرية. فالحداثة رسمت لنفسها طريق من خلال المبادئ التي تدعو إليها، إلا أنها وقعت في أزمة رغم ما حققته من تقدم تطور في الجانب المادي، إنعكست على لمستوى الروحي ودمرت الإنسان.

والسؤال المطروح هنا: ما هي الأزمة التي وقعت فيها الحداثة؟.

4- أزمة الحداثة:

منذ أواخر ق 19 م بدأت تبرز إلى السطح مختلف مظاهر الإختناق والتأزم على مشروع الحداثة الغربية، وهي أزمة ترسم شخوصها على مختلف مناحي الحياة الغربية، وهو ما سبق أن عبر عنه (السوسيولوجي) الفرنسي "آلان تورين" في الكتابة المعنونة "الخطاب الفلسفي للحداثة"، بقوله: «إن الحقل الإجتماعي الثقافي الغربي منذ أواخر القرن التاسع عشر، لا يمثل مرحلة جديدة في مسار الحداثة، بقدر ما يمثل مرحلة نقدها وتفكيكها»⁽¹²⁰⁾.

أ/- ويذهب البعض على أن المؤلف الذي أصدر خبر موت الحداثة هو الفيلسوف "جان فرانسوا ليوتار" في كتابة الشهير "الظرف ما بعد الحداثي- تقرير عن المعرفة"، والذي نشر سنة 1971 م⁽¹²¹⁾، ويمكننا القول أنه بالرغم مما حققته

¹²⁰ - رفيق عبد السلام بوشلاكة، (مآزق الحداثة - الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة) -، مجلة إسلامية الفكر للفكر الإسلامي، لبنان، بيروت العدد 1992، ص

112.

¹²¹ - عبد العالي ديلة، (ما بعد الحداثة - في النظرية السوسيولوجية المعاصرة)، مجلة الباحث الإجتماعي، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة العدد 3، 2001، ص

الحدائفة وأنجزته في مختلف المجالات، مما كان منتظرا منها من حدائفة تقنيّة والتي تتمثل الآلاف من المعجزات والإكتشافات، كإكتشاف مجاهل الكون بمعجزاته اللامتناهية، وإكتشاف النثايا اللامرئية للمادة الجامدة من إلكترونيات ونيترونات وما يكتنفها من حركية دائمة، إلا هذا التقدم العلمي والتقني المهول بالرغم مما حققته من حرية للإنسان في سيطرته على الطبيعة، غير أنه كبح حرية الإنسان وجعلها تنقيد بهذا التقدم مما أدى ذلك إلى إنهيار أو إختفاء الجانب الإنساني والإجتماعي داخل الحضارة.

ب/- لقد سيطرت رغبات الحرية و المساواة على مفهوم الحدائفة، غير أن الواقع يقول لنا أن الحدائفة خانت وغدرت قيم الحرية والمساواة، ذلك أن الأفراد وقد بتروا عن الجماعات التي كانت تحصنهم وتحميهم وتقدم في الوقت ذاته شكلا ومضمونا لوجودهم، أصبحوا مع الحدائفة، وبالحدائفة خاضعين لسوط آليات كبيرة من السيطرة والهيمنة، تقف حريتهم أمامها عاجزة أو بالأصح تصبح شكلية باهتة إزائها⁽¹²²⁾ معنى هذا أن الحدائفة فشلت في تحقيق شعارها -الحرية- وأصبح الإنسان بحريته خاضعا للتقنية، السوق، العلم الإتصالات والمواصلات وهذه الحالة شبيهة بما كان في العصور الوسطى، حيث كان الإنسان خاضعا للطبيعة.

ج/- لقد أجمت الحدائفة وأثارت كل الرغبات والحاجات، وهي تخلق يوميا حاجات ورغبات أكثر وأكبر تفسح المجال لإشباعها غلا لقلّة قليلة من الأغنياء والحكام مما يترك القطاع الأوسع من الناس في حالة كبت وإحباط وغضب وتوتر⁽¹²³⁾، وإن التطور الذي حققته الحدائفة أدى إلى تطلع الإنسان إلى تحقيق المزيد من النجاح لقلّة من هؤلاء، فالأغلبية من الناس أصبح محتوم عليهم العيش في صراع ما بين ذاته ورغباته مما نشأ عن ذلك حالة من الكبت والقلق والوساوس وعدم الثقة في الحاضر المعيش أي

122 - سعود المولى، (تجاوز الحدائفة) ، مرجع سابق، ص 12.

123 - سعود المولى، (تجاوز الحدائفة)، مرجع سابق، ص 12.

أن **الحدائثة** بالرغم ما وصلت إليه من التحضير والتطور العلمي في مختلف الميادين إلا أن هذا التقدم لم يمس الجانب الروحي للإنسانية حيث أدى إلى افتقار رهيب وجفاء العلاقة بين الإنسان والآخر.

د/- إن التقنية المتطورة التي وصلت إليها **الحدائثة** أصبحت تحنق العالم المعيش بشبكة مسالمة وعقلانية من التحفظ، فيما تنتشر جرائم الأحداث والعاطلين عن العمل والعنف، وفقدان حسن المواطنة والحياة المدنية، إنتشار النار في الهشيم على شكل حرب يخوضها الكل ضد الكل، والفرد ضد ذاته وضد غيره فيقع هذا الفرد القلق ويخلف في عوامل موهومة متوهمة من المخدرات ومن الصور الإفتراضية⁽¹²⁴⁾، **فالحدائثة** إذا لا تعني للعالم سوى إنها كارثة إنسانية أو الوجه الذي أبرز بؤس العالم، فقمة الحضارة الغربية النابعة من التطور التقني العلمي للميادين، حررت الإنسان الغربي من كل الضغوط، إلا أنها في الوقت ذاته، قيدت الإنسان على شكل حرب يخوضها ضد غيره.

ه/- وفي هذا الصدد ترى "فاتيمو": « أن التقنية تمثل أزمة الخط الإنساني لأن إنتصار العقل ينفي القيم الإنسانية، فالتقنية سيرورة معممة لإنسانية فقدت إنسانيتها»⁽¹²⁵⁾، وبالتالي فقدت **الحدائثة** مبرر وجودها، وكان لابد من إعلان نهايتها.

و/- كتب "جين جاكوبز" كتاب بعنوان: "موت المدن الأمريكية الكبرى وحياتها" نشر عام 1961، وتتبأ فيه بترعة حضرية جديدة ترى أن المساحات الحضرية التي أنشأتها **الحدائثة** كانت نظيفة ومنظمة من الناحية المادية، أما اجتماعيا

124 - المرجع نفسه، ص 13.

125 - جيان فاتيمو، هأية الحدائثة - الفلسفات العدمية ولتفسيرية في ثقافة ما بعد الحدائثة، ترجمة، فاطمة جيوشي، (دط؛ دمشق: وزارة الثقافة سوريا، 1998)، ص

وروحانيًا فهي إلى الموت أقرب، وأن الضجيج والصخب وزحام القرن 19 م هو وحده الذي أبقى على الحياة الحضرية المعاصرة⁽¹²⁶⁾.

ومن ثمة فإن "نيتشة"، ينظر إلى **الحدائثة** بوصفها انهياراً، ولكنه لم يعد يبحث عن الخروج من **الحدائثة** باللجوء إلى قوة مخلدة، بل يسعى إلى إحداث إنحلالها وذلك بإجراء نقد للقيم العليا في الحضارة الغربية، مما يؤدي إلى تلاشي مفهوم الحقيقة وإنعدام كل أساس في الاعتقاد بالأساس أي الواقع يتأسس على الفكر، وهذا ما يسميه "نيتشة" "إرادة الحقيقة"، إذ لم يبق للحياة والعالم معنى سوى إرادة القوة المحض⁽¹²⁷⁾ نلاحظ أن "نيتشة" يرى "أقول **الحدائثة** يعود في الأساس إلى الأصل الذي قامت عليه وهو حسب رأي "نيتشة" **الفكر**، ومن ثمة زعزعة هذا الأصل وتفكيكه وإحلال مكانه" **قوة الإدارة**"، التي من خلالها تتطلع إلى مستقبل زاهر أفضل مما كان في السابق.

الحدائثة، هذا القرن الفظيع! فمن ذا الذي يتدبر مسيرته وتاريخه ولا يحكم عليه بالفضاعة، ومن ذا الذي ينكر أن الثقة التي كانت تملأ نفوسنا عند مطلع زالت من النفوس! هي البارقة الأولى من بوارق الخوف الناشئ عن الصور لإحتمال الدمار الشامل لشخصية الإنسان، الخوف الناشئ عن القنبلة الهيدروجينية، و التعذيب الشديد في معسكرات الأعداء، وتجارب الفتنك الشامل للبشرية ... إلخ⁽¹²⁸⁾ إن جملة هذه المخاوف التي تحيط بالإنسان في المستقبل تهدده وتتبؤه بوقوع كارثة العصر، التي تمثل أزمة للإنسان مع ذاته ومع غيره ومع الطبيعة والنظام الإجتماعي ... الخ، أي إلى حرب يضطهد فيها الضعيف ويبقى الأقوى، فالقنابل التي ألقيت على "هيروشيما" و "نكازاكي" وما تطورت إليه من أسلحة نووية ليست إلا رمزا للكارثية التي تحوم بالبشر، والإنسان هو مصدر هذا الدمار، لأنه يشغل نفسه بإختراع هذه

126 - جودت رضوان زيادة، صدي الحدائثة - ما بعد الحدائثة في زمنها القادم، مرجع سابق، ص 20.

127 - حيان فاهمو، المرجع السابق للذكر نفسه، ص 187.

128 - أدريين كوخ، آراء فلسفية في أزمة العصر، ترجمة، محمود محمود، (دط؛ القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، 1963)، ص 15.

الأسلحة التي تبعت على الخوف من حرب مدمرة تقضي على المدائن في لمحة
وتحطم الحياة البشرية في لحظة، وتلطح وجه الأرض كله بالدماء، وهذا يدل على
الإستعمال اللاعقلاني للعقل، أي التطرف والإفراط في إستنفاد طاقاته دون مراجعته
للأفكار التي تصدر عنه، إن هذه الكارثة التي وقعت فيها الحادثة جعلت الكثير من
الفلاسفة ينفونها كتيار حرر الإنسان من كل القيود، فكانت نظرة هؤلاء لها تفكيك
أساسها ومبادئها لإستحالة تطبيقها على أرض الواقع.

نتائج الفصل:

- التحيز تعبير عن نموذج معرفي، وعن رؤية معرفية.
- التحيز أشمل من الذاتية لأن التحيز قد يكون ذاتيا، وقد يكون موضوعيا، أما الذاتية فتعبر عن نزعة أو ميل أو نفور، أي أنها تعبر عن حالة الذات.
- التحيز حتمي، ولكنه لا نهائي.
- البحث في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، انعكاس للواقع الاجتماعي والفكري السائد في المجتمع.
- البحث في مجال علوم الطبيعة إنعكاس لعوامل الخبرة الذاتية للإنسان، كأن تكون الخبرة موقف ديني عقدي أو موقف فلسفي بحت.
- إن القيم والمفاهيم التي نادى بها الحداثة عفت قيم الحياة اليومية، نتيجة تحيزاتها للمادي المنفصل عن القيمة.
- نادى الحداثة بالحرية مثلا وفي نفس الوقت كبحت هذه الحرية بسيادة عبودية الآلة، لأن التقنية التي أنتجها الإنسان بعقله أدت إلى تدميره.
- لذلك فإن هذه الحداثة بما لها من إيجابيات وسلبيات لا يمكن الخروج منها بتجاوز نقدي من داخلها، بل وجب البحث عن نقد آخر من طراز بديل، وهذا ما جسده "عبد الوهاب الميسري" في رؤيته النقدية للحداثة الغربية ومازقها.
- فما موقف "عبد الوهاب الميسري" من المشروع الحدائى الغربى؟ وما الجديد الذى قدمه كبديل عن المشروع الحدائى الغربى لتجاوزه؟.

**الفصل الثالث: الرؤية المسيرية
لإشكالية التحيز للحادثة الغربية
تمهيد**

المبحث الأول: موقف عبد الوهاب المسيري

النقدي من الحادثة الغربية

المبحث الثاني: مجالاتها

المبحث الثالث: أهم مظاهر تحيز الحادثة

الغربية ومشكلاتها

نتائج الفصل

تمهيد:

لقد تبين لنا أن الحداثة ظاهرة حضارية متعددة الأشكال، وسياقا فكريا متعدد المعاني تلهث وراء الجديد، وتتطلع إلى إكتشاف فضاءات جديدة، وعوامل مغايرة تتخذ من القديم نقيضها لأنها تعبر عن فضول غير متوقف، لكن الإنتقادات الموجهة للحداثة الغربية أدت إلى التشكيك في قدرة العقل على تجسيد مبادئ الحرية والقيم الأخلاقية والإنسانية، وكون الحداثة الغربية فشلت في ذلك، قام الكثير من المفكرين والفلاسفة على مستوى العالمين الغربي والعربي بالخوض في هذا الموضوع بالنقد والتحليل وعلى رأسهم المفكر العربي المعاصر "عبد الوهاب المسيري" الذي كان له موقفا نقديا من الحداثة الغربية، وتحيزاتها الحضارية والمعرفية المختلفة.

فما موقف "الميسري" من مسألة الحداثة الغربية؟ وما هي أهم تحيزاتها ومشكلاتها؟ وما هي انعكاساتها على الفكر العربي الإسلامي المعاصر؟ وما هو المفهوم البديل الذي يقدمه عنها؟ وما محتواه وأهدافه؟.

المبحث الأول: موقف المسيري النقدي من الحداثة الغربية.

1- مفهوم الحداثة عند المسيري:

يعد مصطلح الحداثة من أهم الظواهر التي أنتجتها الحضارة الغربية، والتي تعكس تحيزاتها وتعبير عن حقيقتها في ذاتها، ورؤيتها للعالم الآخر، فمرحلة الحداثة عند "المسيري" تبدأ من نهاية الحرب العالمية الأولى حتى منتصف الستينات من القرن العشرين، فهو يعرفها على أنها: «تبني العلم والتكنولوجية، والعقل المنفصلين عن القيمة (value-free)، كآليات وحيدة، للتعامل مع الواقع»⁽¹²⁹⁾، أي أن مصطلح الحداثة ليس بريئاً حسب "المسيري"، فقد ساد الاعتقاد أن هناك حداثة واحدة، محايدة ومحددة الدلالة، غير أن المتفحص لهذه الظاهرة، يكشف جليا أنها عكس ذلك تماما، حيث يذهب "المسيري" أن: «هناك شبه إجماع على أن المدلول الاصطلاحي للحداثة، والذي يخاله الكثير أنه تعريفا جامعا ومانعا، لمعناها كونها مرتبطة بفكر حركة الاستنارة الذي ينطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون وسيده، وأنه لا يحتاج إلا إلى عقله في دراسة الواقع وإدارة المجتمع، وفي التمييز بين الخير والشر»⁽¹³⁰⁾، أي بمعنى أن العلم المادي، هو أساس الفكر ومصدر المعنى والقيمة، في حين تشكل التكنولوجيا الآلية التي تعمل على تسخير الطبيعة، وإعادة صياغتها من أجل تحقيق منفعة الإنسان وسعادته بمعنى أن التكنولوجيا هي آلية تحقيق المشروع الحدائي الغربي، لكن "المسيري" خالف هذه الرؤية بتقديمه لتعريف الحداثة السابق، إذ يضيف "المسيري" لمعنى الحداثة فكرة الانفصال عن القيمة، حيث هيمن هذا النموذج على سائر مجالات الحياة المركزية منها والثانوية، فأصبح يمثل أساس الخريطة الإدراكية للإنسان الغربي

¹²⁹ - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، (ط1؛ القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006)، ص 18.

¹³⁰ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وإنسان العالم الثالث²، من خلال الكثير من الوسائل، وبسط جملة من الغايات كالمنفعة مثلا، ففي منظومة الحداثة الغربية المتحيزة لمبادئها، والتي تحيز لها العرب من باب الولع بحضارتها، وتهميش تراثهم واتهاون في الإبداع، حيث تصبح الأمور متساوية ونسبية في عالم مجرد من القيمة، إذ يكون من الصعب الحكم على أي شيء في غياب القيم المطلقة، كما يغدو من المستحيل التمييز بين سلم القيم الأخلاقية مثلا التمييز بين العدل والظلم، فهذه هي الحداثة التي بناها الغرب، حيث ينظر من خلالها إلى نفسه على أنه هو مركز الكون، ولا معنى للإنسانية من دونه، فهو يجعل من العالم مادة إستعمالية أو أدائية لتحقيق أغراضه على أساس معايير القوة والتقدم، التي يحضى بها لذلك يرى "المسيري" أن منظومة الحداثة في واقع الأمر هي منظومة إمبريالية داروينية⁽¹³¹⁾، فهو يؤكد أن هذا هو: «المضمون الحقيقي للحداثة، كما تحققت تاريخيا وليس كما تعرف معجميا، ففي السابق كان يرى أتباع الحداثة الغربية من الليبراليين والماركسيين والإسلاميين، أن الحداثة الغربية تؤكد أنها حضارة إنسانية (هيومانية)»⁽¹³²⁾، لكن سرعان ما اكتشف الوجه الخفي للحداثة الغربية، وهو الوجه الدارويني تحت شعار: (الصراع من أجل البقاء، والبقاء للأقوى)، حسب فلسفته التي تدعو إلى العنف والعنصرية والإيمان بالمادي فقط، وهذا ما ورد في كتابه "أصل الأنواع"، ونحن نفهم من هذا أن الحداثة وسيلة، تبسط من خلالها الحضارة الغربية نفوذها وتحقق بها أطماعها، حيث يذهب الكثير من المحللين والدارسين، إلى الربط بين الحداثة والأمبريالية الغربية، يقدم لنا "الدكتور عبد الوهاب المسيري" حجة على ذلك أنه قيل: «لأحد الشيوخ الجزائريين، إن القوات الغربية إنما جاءت لنشر الحضارة الغربية

¹³¹ - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 120.

¹³² - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية، نموذج تفسيري جديد، مج 1، مصدر سابق، ص 163.

الحديثة في ربوع الجزائر، فجاء رده جافاً ومقتضبا، ودالا إذ قال: لما أحضروا، كل هذا البارود كله؟»⁽¹³³⁾، يعقب "المسيري"، بأن الشيخ الجزائري قد أدرك علاقة الحداثة الغربية بالإمبريالية منذ البداية، أو علاقتها بالإستعمار الغير مباشر، فصورة الإنسان الكامنة والمتحققة في الحداثة المنفصلة عن القيمة، تتجلى في الفرد صاحب السيادة الكاملة، على قراراته، ومرجعياته في ذلك ذاته والهدف من الوجود عنده، هو تحقيق أكبر قدر ممكن من المنافع واللذات الخاصة، بمعنى أن الإنسان في هذه الحالة هو إنسان مادي موازي للطبيعة لا علاقة له بالقيم الميتافيزيقية كالخير أو الشر، فهو يراعي ما هو كائن لاما يجب أن يكون عليه في المستقبل، غير أن النظرة "المسيرية" للإنسان الذي جردته الحداثة المنفصلة عن القيمة، من خصوصيته الإنسانية هي نظرة تحليلية مخالفة للمنظور الغربي حيث يضع في مقابل الإنسان المادي (الطبيعي) الإنسان الإنسان وهو إنسان مخالف للإنسان الأول، أي أنه غير مادي يحتوي على عناصر متجاوزة لقوانين الحركة المطبقة على الإنسان والحيوان معا.

بمعنى أنه يتكون من عناصر روحية، أو ربانية إذ يمثل الإنسان الغير طبيعي الإنسان الحق، في حين الإنسان الطبيعي لا يتمتع بجوهر إنساني، بل هو كائن ممزوج مع الكائنات الطبيعية يتميز بصفات المادية، وهذا ما يسمى عند "المسيري" بالانزعة الجنينية التي تعني: «الرغبة في الهروب من عبث الهوية والتركيبية، والتعددية والخصوصية والإنسانية المشتركة، والقيم الإنسانية والأخلاقية العالمية والحدود... والمقدرة على التجاوز، حيث يعود الإنسان إلى عالم الطفولة الأولى والإنسان الطبيعي، بل إلى ما قبل الطفولة الأولى، حينما كان جنين في عالم سائل بسيط، لا

¹³³ - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور الجذور والنمر، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 205 - 206.

يوجد فيه أي حاجة للتجاوز إذا لا أبعاد له، ولا توجد فيه كليات ولا مطلقات أو ثوابت عالم يهبط الإنسان فيه ويستقر في قاعه، لا يوجد فيه زمان أو ثغرات، أو جدل أو حدود أو صراع أو فارق بين المثير والإستجابة، عالم بلا ذاكرة لا قيمة فيه، ولا قداسة ولا دناسة ولا عدل ولا ظلم، ولا حق ولا حقيقة، عالم من الصيرورة، التي تشكل الثبات الوحيد، عالم من الأيقونات المكتفية بذاتها ولا تشير إلى إله فهي تجسد بلا لوغوس، وبلا عقل أو غاية»⁽¹³⁴⁾، إن ما يلاحظ على النظرة "المسييرية" لنزعة الجنينية، هو محاولة التأكيد على عالم يفترق إلى كليات ميتافيزيقية، أو طبيعية مادية عالم يجري في صيرورة البراءة التي تجعل كل شيء في غنى عن هذا الوجود، لأن النزعة الجنينية، تعبر عن الرغبة في التخلص من تركيبية الذات الإنسانية، بمعنى محاولة الهروب من الواقع الإنساني بما يحمله من ثنائيات، فهي حسب "المسييري" تعبر عن العودة إلى الكل من خلال مذهب الحلول أو الكمون، الذي ينظر إلى العالم ككل واحد متماسك عضوي ليس به أي ثغرات أو ثنائيات، بمعنى أن هذا المذهب يرى أن الإله والطبيعة والكون مكون من جوهر واحد، مكتفي بذاته يحتوي على مركزه وركيزته الأساسية مطلقة بداخله، فهو إذن ينكر إستقلال الحيز الإنساني، عن الخالق أو الطبيعة، كما ينكر إمكانية التجاوز يقول "المسييري": «في إطار الحلولية الكمونية يمكن رد كل الظواهر وإختزالها، مهما بلغ تنوعها وعدم تجانسها، إلى مبدأ واحد كامن في العالم»⁽¹³⁵⁾، فإذا كان "المسييري" حسب فهمنا وتحليلينا، وقرأتنا للنزعة الجنينية، أن الإنسان عنده لا يتفاعل إطلاقاً مع الإله والطبيعة، ومنه يرى "المسييري"، أن: «الإنسان

134 - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، مج 1، مصدر سابق، ص 82.

135 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 18.

تتجاذبانه نزعتان الحسية والربانية⁽¹³⁶⁾»، بحيث أن هذه الأخيرة، يتفاعل فيها الإنسان مع الخالق والطبيعة، عكس النزعة الأولى، إذ أن الإنسان الرباني هو الإنسان الإنسان كونه مستخلف في الوجود من قبل الله، الذي منحه جزاء من قداسته، السبب الذي يخول له القدرة على تجاوز الماديات، مما يؤكد حرّيته من جهة أخرى على صنع قرارات أخلاقية وإنسانية، وإيجاد هوية له، من خلال ما يكتسبه من خبرات لا تكون الطبيعة المادية مصدرا في ذلك، بل إلى مرجعيته المتجاوزة لكل القيم المادية، مع مراعاة عالم الثنائيات الواسعة أو الفضفاضة الذي لا يمكن تجاهله أو إغائه، بمعنى أن النزعة الربانية، تتمتع بإمكانية التجاوز، والتعددية والثنائية، فهي تميز الجزء عن الكل كالتميز بين الإنسان والإله، ومنه تتأكد الهوية الإنسانية، يقول "المسيري": «الإنسان في هذه النزعة يستبطن داخله عنصر غير مادي، فهو مستخلف من الله، لا يمكن رده إلى الطبيعة المادية، هذا العنصر أو القبس الإلهي يحول الإنسان من كائن طبيعي إلى إنسان رباني»⁽¹³⁷⁾، فالملاحظ أن "المسيري"، أراد تبيان طبيعة العلاقة بين النزعتين والتي شبهها بعلاقة الطبيعة بالثقافة⁽¹³⁸⁾، إذ تمثل النزعة الأولى المرحلة الطبيعية أو الفطرية، فحين تمثل الثانية مرحلة الثقافة، أي أن طبيعة العلاقة بينهما، علاقة تكامل وتداخل نسبي لإجتماعهما في محور واحد، هو الإنسان مما يؤكد أن هذا الأخير عملة ذات وجهين، قبلي وبعدي.

لقد عمل "المسيري" على تقديم نموذجين أو نوعين يفسران فكرة الإنسان الطبيعي الذي يعد لب الحداثة وهما:

¹³⁶ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، مج1، مصدر سابق، ص 85.

¹³⁷ - المصدر نفسه، ص 81.

¹³⁸ - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 135.

أ- الإنسان الإقتصادي: بصفة عامة ثم يتدرج في تخصيص الحديث على إنسان آدم سميت "Smith adam"⁽¹³⁹⁾، الذي يكون دافعا للضرائب، إذ نفهم من هذا إنه إنسان رأسماليا يسعى وراء الربح السريع وتحقيق المنفعة، والملكية الخاصة للوسائل الإنتاج، فهو شأنه شأن الإنسان الطبيعي تشده حتمية الإنتاج والإنتاجية، ولا يمكن له تجاوزها، إذن هو إنسان بعيدا عن القيمة أو في قطيعة معها، شأنه شأن إنسان "كارل ماركس"، بطل الإنتاج على تعبير "المسيري"، مما يعني، أنه إنسان إشراكي يخضع للسياسة البيع والشراء أو سياسة الإستهلاك والإستثمار، والإستيراد والتصدير في إطار المصلحة العامة والمشرطة، التي تسيرها الدولة الاشتراكية بحيث تضحل الخصوصية الفردية، والغايات العليا في إطار ما يسمى بالإقتصاد العام، أو المادية الماركسية⁽¹⁴⁰⁾، بحيث يعيش الإنسان العبيثة أو التشتت، أو الصراع الناتج، عن عدم التكافؤ بين ما تريده الذات، وما يريده الآخر أو الغير أو المجتمع.

أما النوع الثاني حسب "المسيري" فهو:

الإنسان الجنسي أو الجسماني: الذي نجد معناه الجسماني عند "فرويد"⁽¹⁴¹⁾ من خلال فكرة "الليبدو" التي تكون وليدة الصراع بين الأنا الأعلى والهو، بسبب تعرض مطالب النفس الإنسانية مع سلطة الضمير، والقيم الاجتماعية والدينية، وفكرة الجسماني نجدها عند "بافلوف" (bavlouf)⁽¹⁴²⁾، التي وضحاها من خلال إرتباط اللذة بالمثير والاستجابة، وذلك في تجاربه المطبقة عن الكلاب والقردة، وتوضيحه لكيفية تحقق اللذة الحسية، من خلال المثير المادي.

139 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 135،

140 - المصدر نفسه، ص 146.

141 - عبد الوهاب المسيري، مسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، مج1، مصدر سابق، ص 195.

142 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 210.

"فالمسييري" من خلال هذا النوع، أراد التأكيد على أن الإنسان الجنسي أو الجسماني هو إنسان لا واعي يقدر اللذة والشهوات، ولا يطلب إلا ما يتمشى مع رغباته وغرائزه وأهوائه، فهو كائن أحادي البعد، خاضع للحتميات النفسية اللاشعورية التي تفقد فيها الذات الواعية ووعيها بما تفعل، ويتساوى فيها الإنسان مع الحيوان لإشتراكهما في السلوك المنسلخ عن كل القيم الأخلاقية، والفضائل الإنسانية المتعالية عن الرذيلة.

يرى "المسييري" من جهة أخرى، أن: «الحدائث متتالية تحققت عبر الزمن وليس رؤية ثابتة»⁽¹⁴³⁾، فالمتتالية المتحققة تتضمن مجموعة من الثنائيات الأساسية الأولى تتمثل في الإنتاج والمنفعة والسلطة والدولة، هذه الثنائية تفرض وجود مركز للكون إنساني أو طبيعي، وفي حالة تحقق هذه الثنائية تدخل عالم الحدائث الصلبة والذي يهنا الحديث عنها، فالعالم في مرحلة الحدائث الصلبة يصبح بمثابة آلة تتحكم في الإنسان ويتحكم فيها، أي أنهما يؤثران في بعضهما تأثيراً حيويًا، يضمن للعالم التطور والتغير المستمر، وبعد العقل في هذه المرحلة التي تتسم فيها الحدائث بنوع من الصلابة والمادية، مرآة عاكسة للواقع الحدائثي في هذه الفترة، يقدم لنا "المسييري" مثال على ذلك في مرحلة الحدائث الصلبة، أي قبل عام 1965 يسود الإيمان بأن ثمة واقعا مستقر وذات متماسكة قادرة على التواصل مع الذوات الأخرى، من خلال لغة عقلانية شفافة⁽¹⁴⁴⁾، أي أنها تعكس الواقع بمضمون إنساني وأخلاقي، يعرف الإنسان على واقعه محاولاً تغييره، لكن سرعان ما إنتهى الأمر إلى إعلان موت الإنسان بعد ما تم الإعلان عن موت خالقه، لأن الحدائث الغربية نحت منحى غير منطقي يتنافى ومطالب

143 - عبد الوهاب المسييري، دراسات معرفية في الحدائث الغربية، مصدر سابق، ص 22.

144 - عبد الوهاب المسييري، دراسات معرفية في الحدائث الغربية، مصدر سابق، ص 22..

الإنسان وقيمه، نتيجة مساواتها بين الإنسان والطبيعة، والمادة في ظل الواحدية المادية التي تعد الأبعاد الروحية، والإنسانية في الكون، وهذا ما ينطبق عليه قول "ميشال فوكو": «لا يسع المرء إلا أن يقابل بضحك فلسفي، كل من لا يزال يريد أن يتكلم عن الإنسان، وعن ملكوته، وعن تحرره ... فسيضمحل الإنسان مثل نقش على رمال الشاطئ تمحوه أمواج البحر، بدأ العالم من دون الإنسان، وسينتهي من دونه، وما يتأكد في أيامنا هذه ليس غياب الإله، بقدر ما تتأكد نهاية الإنسان»⁽¹⁴⁵⁾ أي أن الحداثة الغربية تحمل عوامل فنائها في ذاتها، كونها همشت الوجود الإلهي والوجود الإنساني وألحقت بالعالم خسائر عميقة بعثتها بالوجود الكوني، الذي تحكمه قيود مادية وحتمياتها المنفصلة عن القيمة، فهي إذن تمس بقداسة العالم بأسره وبما يحتويه.

فما يلاحظ من التحليل السابق، أن المشروع الحداثي الغربي تحكمه العقلانية المادية في إطار منظومة ثنائية الإنسان والطبيعة، حيث يكون الإنسان المتآله، أي الذي يجعل من نفسه مرجعية ومركز الكون والطبيعة فهو يقوم بحوسلة الطبيعة، أي تحويلها وبقية البشر إلى وسائل استعماله مادية لتحقيق أغراضه النفعية، الأمر الذي أدى إلى ظهور الإمبريالية والقوميات العلمانية، والدولة القومية المركزية المطلقة، حيث قامت الثروة البرجوازية، على أنقاض الإقطاع، مما أدى إلى تجدد الصراع الطبقي بشكل حداثي بين الإشتراكية والرأسمالية رغم أن كلاهما ابن لها، إذ ما يميز الحداثة في هذه الفترة هو سيطرة الدولة على السلطة باعتبارها مركز القوة والهيمنة، ومن ثم أصبحت الدولة تتمتع بالمركزية المطلقة، إذ يقول "هيجل": «أصبحت الدولة، بمثابة إله يمشي على الأرض»⁽¹⁴⁶⁾، أن ما يفهم من هذا القول، هو أن هناك قرينة شبه بين الدولة والإله

¹⁴⁵ - نقلا عن نفس المصدر، ص 27.

¹⁴⁶ - نقلا عن عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 46.

تتجسد في القوة والسلطة المطلقة، والهيمنة على العالم، لكن تبقى سلطة الإله كإله كفاية ميتافيزيقية متجاوزة للعالم المادي، بينما سلطة الدولة المطلقة فمتحققة في ذات الحاكم وهي سلطة جزئية، لأنها تخص العالم الإنساني الكامن في الطبيعة المادية، على هذا الأساس نقول بأن السلطة الإلهية تجمع بين التمرکز حول العالم الفيزيائي والميتافيزيقي، بينما سلطة الدولة فهي تتمركز حول الواقع المادي، لكن كليهما مهيمن، ومركز رئيسي أو قاعدي في سلطته أو عالمه.

2- موقف "المسيري" من مقولات الحداثة الغربية:

بعد تعرضنا لمفهوم الحداثة، والذي توصلنا من خلاله إلى أن الحداثة الغربية هي المحصلة النهائية والحتمية لسلسلة التطور التاريخي الغربي، فهي إنتاج غربي محض يتجلى في بعض الخطابات الفكرية الغربية الحديثة، فإننا نتساءل ما طبيعة هذه الخطابات؟، بمعنى ما هي أهم المقولات التي تميز خطاب الحداثة الغربية؟، وما موقف "المسيري" منها؟، ذلك ما سنحاول الإجابة عليه من خلال هذا المبحث. إن استقصاء فلسفة الأنوار قد سمح لنا بالوقوف على أهم مقولات الحداثة الغربية ويمكن إجمالها فيما يلي:

1- النزعة الإنسانية:

وهي حركة فكرية يمثلها إنسانيو عصر النهضة وهم: "بترارك"، "بوديه" "أولريخ دوهوتن"، وتتميز بجهود لرفع كرامة الفكر البشري وجعله ذا قيمة، وذلك بوصل الثقافة الحديثة والثقافة القديمة، فيما يتعدى العصر الوسيط⁽¹⁴⁷⁾، فقد حرص مفكروا عصر النهضة على بعث التراث اليوناني والروماني القديم، وإظهار ما فيه من

¹⁴⁷ - أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 566.

القيم التي تؤكد على قيمة الوجود الإنساني، كما نزع هؤلاء المفكرون إلى إستبعاد ونبذ القيم والمثل، التي كانت سائدة في العصر الوسيط، وهي قيم دينية.

وفي مقابل ذلك دعت الحركة الإنسانية إلى إعادة إكتشاف الفرد والدعوة إلى تحرره⁽¹⁴⁸⁾، حيث جعلت هذه النزعة من الإنسان مركزاً ومرجعية تعبر عن فاعليتها وحريتها وشفافيتها وعقلانيتها⁽¹⁴⁹⁾، فالنزعة الإنسانية جاءت لتعيد للإنسان إنسانيته ومكانته بحسب رواد هذه النزعة في عصر النهضة، والتحرر من ممارسات الكنسية آنذاك، غير أن "المسيري" يرى إن النزعة الإنسانية في منظومة الحداثة الغربية قد إضطلت، نتيجة جعل الإنسان موازي لمفهوم الطبيعة بحجة التطور والتغير، الذي يؤول في نهاية الأمر إلى مبدأ واحد ألا وهو المادة، يقول "المسيري" معبراً عن وضع الإنسانية في هذه المرحلة: « في هذا العالم المادي الذي لا يقبل الثغرات، لا يوجد فارق كبير أو جوهري بين الإنسان والطبيعة، فالإنسان وإن كان كياناً مختلفاً عن الطبيعة، فإنه يشكل ثغرة وإنقطاعاً في النظام الطبيعي المادي المستمر، والتماسك المطرد الذي لا يقبل عدم الإستمرار»⁽¹⁵⁰⁾، بمعنى أن النزعة الإنسانية تصاب بالضمور لأن الإنسان في منظومة الحداثة الغربية لا تصبح له أي خصوصية، حيث يفقد مكانته وتصبح الإنسانية كلها خاضعة لنموذج تطوري واحد، هو النموذج المادي في ظل إمكانية إرجاع الإنسان في تركيبته المعقدة إلى الظواهر الطبيعية، هذه الأخيرة التي تشكل علاقة اتصال، بل أن شئت قل تطابق مع الظاهرة الإنسانية، بهدف توسيع طغيان الفكر المادي على العالم، فتظهر محل النزعة الإنسانية ظاهرة الواحدية السببية

148 - فيصل عباس، الفلسفة والإنسان، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، (ط1؛ لبنان: دارالفكر العربي، بيروت، 1996)، ص 147.

149 - محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 19.

150 - محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 19.

التي تكشف عن الوجه المادي لتفسير الكون، والذي يترجم العداء والرفض للآخر، يقول "المسيري": «إن وجود الآخر يعني وجود نماذج مختلفة ومتنوعة وقوانين مختلفة للبشر، داخل إطار الإنسانية المشتركة»⁽¹⁵¹⁾، إذا معنى هذا، أن الحضارة الغربية، ليس من صالحها أو أغراضها، أو من غاياتها تحقيق مشروع إنساني مثالي، بل هي تهدف إلى قمع كل المعاني الروحية وإبادتها، من خلال السعي إلى بسط الهيمنة، وجعل من الإنسان آلة إنتاجية، باستغلاله نحوى خدمتها، وهكذا يرتفع المستوى العلمي والعالمي الذي ينهي كل الثنائيات مثلا: (الإنسان - الطبيعة)، بحيث تصب الإنسانية في كليتها داخل نظام طبيعي لا معنى لوجودها خارجه، ومنه نخلص أن الحضارة الغربية قد وصلت إلى مرحلة إعدام إنسانية الإنسان بعد توصيلها له، من القدرات والقيم الروحية وإخضاعه لمركزية الطبيعة المادية.

2- العقلانية: العقلانية مشتقة من العقل، هذا الأخير يعرف أنه: «ملكة الفهم والإستدلال الصحيح والإستنتاج، وإدراك العلاقات الذهنية»⁽¹⁵²⁾، وتعتبر العقلانية المظهر الأساسي، الفكري للحدثة الغربية، خاصة وأنها أصبحت مع "ديكارت" الأساس الأول للحقيقة والمعرفة⁽¹⁵³⁾، وهذا ما جعل فكرة: «الحدثة مقترنة إقترانا وثيقا بفكرة العقلنة»⁽¹⁵⁴⁾، بحيث أصبح التفسير الذي قدمه فلاسفة العصر الحدي لكل من النظام الطبيعي والعالم تفسيراً عقليا على إعتبار أن العقل جوهر الإنسان الذي يمكنه من تسيير سائر شؤونه، كما يمكنه من إدراك موقفه من العالم بأسره⁽¹⁵⁵⁾، وبهذا

151 - عبد الوهاب المسيري، رحلي الفكرية، في البذور والجذور والنمر، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 210.

152 - كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 354.

153 - رضوان جودة زيادة، صدى الحدثة، ما بعد الحدثة في زمننا القادم، مرجع سابق، ص 35.

154 - آلان تورين، نقد الحدثة القسم الأول - الحدثة المظفرة - ترجمة صباح الجهميم (دط، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1998)، ص 15.

155 - فيصل عباس، الفلسفة والإنسان، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، مرجع سابق، ص 163.

أصبح العقل هو: «الإداة الوحيدة لتحرر الإنسانية من جميع السلطات المحيطة بها»⁽¹⁵⁶⁾، وتحديدًا السلطة الدينية الممثلة في الكنيسة، لذلك تحول دور العقل من مجرد عقل ميتافيزيقي إلى عقل عملي، يقوم باكتشاف العلاقات الخارجية واكتشاف العالم⁽¹⁵⁷⁾ إن العقل في منظومة الحداثة الغربية جزء من الطبيعة أو المادة ليس له أي إمكانية لتجاوز أو الانفصال عنها، فهو يشبه الطبيعة في اللانهاية، يرى "المسيري" أنه: «لا محدود، وسلبى محايد»⁽¹⁵⁸⁾، مما يؤكد لنا من خلال تحليلنا لهذه المقولة ومقاربتها بالواقع العقلاني للحداثة الغربية، أن هذا الواقع العقلاني أو العقلانية الحداثيّة تتسم بالطابع المادي والحسي، بمعنى أن الحواس والطبيعة هما مصدر المعرفة ولا توجد معارف أولية أو قبلية فطرية كالتّي يسلم بها أنصار الإتجاه العقلي، بل كلها مكتسبة وبعديّة، إذ أن العقل في هذه المرحلة يعرف تراكم للمعارف، مما يقلص من دائرة المجاهيل، في عالم الإنسان والكون، أي بمعنى يزيل التساؤلات العالقة والغامضة فتصبح بذلك معطيات العالم ومجربياته خاضعة لمعايير النسبية المادية التي تنتزع القداسة، بمعنى القيمة والكرامة عن الإنسان التي خص الإله بها الإنسان دون سائر الكائنات الأخرى، وقد أصبح الدين بموجب ذلك بعيدا عن التنظيم السياسي والاجتماعي والإقتصادي.

فالسيطرة العقلانية المادية وليدة حركة الإستتارة، والتي تؤمن بأن العالم المادي الموضوعي يحمل في داخله ما يفسره دون الحاجة للميتافيزيقا، بمعنى أن هذا الواقع تحكمه السببية الصلبة والمطلقة، مما يؤكد الإستخدام العام لعقل الإنسان في جميع

156 - رضوان جودت الزيادة، مرجع سابق الذكر، ص 35.

157 - طلعت عبد الحميد وآخرون، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 161.

158 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

القضايا، فالعقلانية المادية المسيطرة في مرحلة الحداثة تؤكد عناصر التجانس والتكرار، والكم والنسبية والآلية، كونها تتحرك في إطار الواحدية المادية، لاسيما إن الإنسان الحدائي سيطرت عليه أفكار الفلسفة الداروينية التي ترد العالم إلى مبدأ مادي واحد كامن في المادة، وتدور في نطاق الآلية والصراع والتقدم اللانهائي، كصفة تخص الوجود الإنساني، الأمر الذي عزز الوجود الإمبريالي في القرن التاسع عشر حيث يرى دعاة الداروينية الإجتماعية إن: «القوانين التي تحكم عالم الطبيعة والغابة هي نفسها التي تحكم عالم الظواهر الإنسانية، والتاريخية والإجتماعية»⁽¹⁵⁹⁾، يقول "داروين": «أن عملية الصراع من أجل الحياة تتوقف على القوة للبقاء، لأن الكون سلسلة متواصلة من الحلقات ذات حركة من الأسفل إلى الأعلى، والإنسان هو إحدى هذه الحلقات قد يكون أرقاها، ولكنه ليس آخرها»⁽¹⁶⁰⁾، بمعنى أن منظومة "داروين" تشترط أن يكون البقاء للأقوى والأصلح، لأن هذه الحياة عبارة عن مجموعة من التغيرات المادية يتحول فيها الإنسان من وضع إلى آخر، فالإنسان حسب المنظور الدارويني قبل صورته الحاضرة وفي مراحل نشؤه الأولى عبارة عن دودة ثم يرقة، ثم ارتقى إلى سمكة ثم إلى سلحفاة، ففرد فإنسان، كل هذه الصور الشائعة التي مثلها "داروين" من خلال فلسفته تعكس تحيزه للمنطق المادي المتغير، أو المتطور نحو أفضلية مادية تكون حكرا على صاحب القوة والسلطة، بعيدا عن كل المعاني الروحية والمثالية للعقل.

159 - كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي، والاجتماعي، مرجع سابق، ص 202.

160 - نقلا عن عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 126.

3- الحرية:

وتعني على العموم: « تقرير الوجود لمصيره، وحرية الإرادة هي إمكانية التصرف وفق دوافع من الداخل، ولا تحدد وفق الظروف الخارجية»⁽¹⁶¹⁾، والحرية التي قامت عليها الحداثة الغربية، تعني الإستخدام العلني للعقل في أمور المجتمع ومختلف قضاياها⁽¹⁶²⁾، حيث كانت الدعوة إلى الحرية بجميع مفاهيمها، حيث أصبح الفرد هو من يقرر مصيره دون تدخل عوامل خارجية، وقد اتخذت الحرية أبعاداً شتى: الحرية في مجال السياسة، في مجال الإقتصاد، وفي مجال الفكر وحرية التعبير..... إلخ.

أما الحرية في مجال السياسة أو ما يعرف بالديمقراطية التي يعد فيها الشعب مصدر السلطة، أو كما تعرف على أنها نسق سياسي يقوم في ممارسة الحكم على موافقة المحكومين، ومدى تقبلهم لمقتضيات هذا الحكم على اعتبار أن الدولة تستمد مشروعيتها بطريق مباشر أو غير مباشر، من إرادة غالبية المجتمع المحلي⁽¹⁶³⁾، أما الحرية في المجال الإقتصادي فقد جسدها النظام الرأسمالي والذي يقوم على الحرية في ملكية الإنتاج ووسائله، وحرية السوق والمنافسة حيث تم: «الإنتقال إلى الإقتصاد الموسع، إقتصاد السوق، ومن الملكية العينية إلى الملكية المجردة»⁽¹⁶⁴⁾.

وقد تعدى مفهوم الحرية من المجال السياسي والإقتصادي إلى مجال أكثر حساسية من المجالين السابقين، وهو المعتقد حيث تم الإعلان الصريح عن حرية المعتقد أو الديانة، بحيث يكون لكل فرد الحرية فيما يعتقد في حين يرى "المسيحي" أن

161 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 135.

162 - محمد محفوظ، (الإسلام الغرب وحوار المستقبل)، مرجع سابق، ص 33.

163 - عبد الوهاب المسيري، المصدر السابق نفسه، ص 212.

164 - محمد سيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 64.

الحرية تكاد تنعدم لأن سيطرة الأطر المادية والعقلانية المادية على الإنسان والطبيعة معا، سعينا إلى إعادة صياغة الواقع بطرق تؤدي إلى القضاء على الحرية، ذلك لأن الحداثة بدل من إهتمامها بالفرد همشته، وقضت على معانيه الإنسانية العليا، حيث أدى التقدم إلى التسلط والصراع، والتخلف والإغتراب الروحي في حين أن التنوير أدى إلى الشمولية لدى يقول "المسيري": «أن الحداثة في طريقها إلى شكل من أشكال البربرية تتقدم بخطى حثيثة نحو الجحيم، وما جرى في معسكرات النازية، إن هو إلا جزء عضوي من هذه المسيرة الشيطانية»⁽¹⁶⁵⁾، المعنى من هذا أن هذه المرحلة إستعملت جملة من الإجراءات العملية وفقا لما نظرتة وطرته لخدمة مصالحها إنعكست سلبا على مشروعها التحديثي، ولا أدل على ذلك تصاعد المد العنصري، أي تضاعف التمييز العنصري في دول العالم.

إضافة إلى تفكيك الإنسان من هاويته، وسيطرة النظم الإمبريالية على الساحة العالمية.

4- العلمانية:

العلمانية نظرية أو حركة نشأت وتطورت في السياق التاريخي للصراع بين الكنسية والدولة القومية في أوروبا للفصل بين الدين والدولة، وحياة المجتمع من جهة وبين مفاهيم الكنيسة، والمفاهيم العلمية الحديثة عن الكون والحياة والجنم⁽¹⁶⁶⁾، وقد جاءت فكرة العلمانية للتخلص من مختلف الممارسات التي مارستها الكنيسة، أي أن العلمانية قامت على فصل: «المؤسسات الدينية(الكنيسة) عن المؤسسات السياسية

¹⁶⁵ - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 48.

¹⁶⁶ - كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 373.

(الدولة) «⁽¹⁶⁷⁾، وقد أصبح الدين بموجب ذلك بعيدا عن التنظيم السياسي والإجتماعي والإقتصادي.

ومن ثمة نستطيع القول بأن العلمانية كانت حلا، إن لم نقل هروبا من تلك الصراعات المختلفة بين الكنيسة وأتباعها من قساوسة الدين الذين اتصفوا بالإستبداد والخطورة، وبين الفئات الجديدة التتويرية التي بدلت المفاهيم التي سادت العصر الوسيط، كما قامت بقلب الموازين⁽¹⁶⁸⁾، فقد شملت جميع ميادين الحياة الإجتماعية والسياسية والشخصية والعقلية، وفصل الدين عن مجال العموم المدني الغربي، ونظرا لتعدد الفهوم للمصطلح العلمانية هناك من يرى أنها نموذج للتعددية ورفض السلطة الدينية أو عقيدة الإلحاد، غير أن "المسيري" يخالف هذه الرؤية ويرى: «أن العلمانية هي مذهب منظومة التحديث والحداثة، وجوهرها فالعلمانية هي ميتافيزيقا الحلول التي تمثل الأساس الجوهرية لكل إدراك فكر علماني»⁽¹⁶⁹⁾، إن ما يقصد إليه "المسيري" من معنى هو أن العلمانية تعبر عن حالة من الوعي والثقافة، وبما أنها تمثل أساس عملية التحديث والحداثة، فإنها ترتطم أو تتعارض مع النمط المعرفي الإسلامي، لأنها تكشف عن تحيزات لا أخلاقية مادية، ودليل ذلك الإعلام وسيطرة منطلق الإغراء والإباحية التي تفصل الإنسان عن قيمه العقلية ومرجعياته الدينية، ولأن العلمانية الشاملة تعد من أهم المظاهر الرئيسية لمنظومة التحديث والحداثة، هذه الأخيرة التي تجعل العلم المتحرر من القيمة شرط في رؤية الإنسان للعالم ومصدر لكل القيم والمعايير، إذ في هذه المنظومة تعكس العادة المتعارف عليها فبدل من إعادة صياغة العالم وتغييره

¹⁶⁷ - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (م ج 1، ط 1؛ القاهرة: دار الشروق، 2002)، ص 17.

¹⁶⁸ - منذر معاليقي، معالم النهضة العربية في الفكر العربي الحديث، (ط 1؛ لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، 2003)، ص 281.

¹⁶⁹ - عبد الوهاب المسيري، المصدر السابق نفسه، ص 18.

وتطويره لخدمة الإنسان، فإن ما يحدث هو العكس إذ يتم داخل منظومة الحداثة والعلمنة تعديل حياة الإنسان أو الفرد كي تصبح قوانين ثابتة عقلية طبيعية خالية من القيمة وفي المقابل يؤكد "المسيري": «أن العلمانية الجزئية مفهوما تاريخيا، تم التوصل إليه خلال القرن التاسع عشر، لأنه يصف واقعا فعليا»⁽¹⁷⁰⁾، ذلك لأنه حدثت جملة من التطورات عقب الثورة الصناعية وتناقضات النظام الرأسمالي الإجتماعية لذلك بدأت تظهر مجموعة من الظواهر التي لم تستطع العلمانية الجزئية إستيعابها نظريا أو فكريا كالاغتراب، والتشيؤ والتسلع الأمر الذي جعل "المسيري" يعمل على صياغة مصطلح العلمانية الشاملة حتى يستطيع التعبير عن الواقع العلماني الغربي وتطورات الرأهنة إجرائيا، أي بتطبيق دراساته على منتوجاته الحداثية، ومنه أكد "المسيري" على أنها: «تطالب بتطبيق القانون الطبيعي المادي، بكل صرامة على مناحي الحياة، ولا تسمح بأي ثنائية بل تسوي بين كل الظواهر الإنسانية والطبيعية»⁽¹⁷¹⁾ بمعنى أن العلمانية الشاملة في حقيقتها تفيد معنى تطبيق نموذج الطبيعة المادية على الظاهرة الإنسانية، مما ينزع قداستها وقداسة العالم، ومنه يظهر العلم المنفصل عن القيمة، إذ يصبح هذا الأخير خاضعا لإدراك الحواس والوسائط المادية، ويشير "المسيري" في ذات الوقت إلى خطر العلمانية الشاملة ألا وهو تفكيك الإنسان قائلًا: «إذا كان من الممكن تقبل العلمانية الجزئية، أي فصل الدين عن السياسة، وربما الإقتصاد فالعلمانية الشاملة أمر من العسير تقبله، لأنها إيديولوجية كاسحة لا يوجد فيها مجال للإنسان والقيم، ومن ثم فهي لا تتصالح مع الدين، أو القيم الثابتة ولا مع الإنسان

170 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية، والعلمانية الشاملة، ج 1، مصدر سابق، ص 23.

171 - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، م ج 1، مصدر سابق، ص 197.

(مطلق الإنسان)، وتحاول أن تختزل حياة الإنسان في البعد المادي وحسب»⁽¹⁷²⁾، وفي حديث "المسيري" عن العلمانية الشاملة يميز بين منظومتين⁽¹⁷³⁾، **الحلولية الكمونية الروحية**، بمعنى وحدة الوجود الروحية ويسمى حسب رأيه المبدأ الواحد في هذه المنظومة بالإله الذي يحل في مخلوقاته ليتوحد معها أخيراً، بحيث لا يستطيع الواحد فيهما الإستغناء عن الآخر إذ يكون الإله إسماً وهو الطبيعة أو المادة فعلاً، ومن خلال ما ذهب إليه "المسيري" وبناءً على خبراتنا السابقة نلمس أن هذه الفكرة طرحت في الفلسفة المثالية الهيجلية، حيث تحدث "هيجل" عن الروح المطلق والدولة... إلخ، في سياق نظري محض سرعان ما إنعكست تجلياته في عناصر محسوسة لها صلة بالطبيعة كفكرة الدولة مثلاً.

أما المنظومة الثانية فهي الحلولية الكمونية المادية، أي وحدة الوجود المادية فهي عكس المنظومة الأولى تماماً يتجسد المبدأ الواحد فيها في القوانين الطبيعية أو العلمية، أو قوانين المادة والحركة، يقول "المسيري" أنها: «**حلولية بدون إله**»⁽¹⁷⁴⁾ أي بمعنى أنها حلولية موجهة لفهم العالم الفيزيائي لا الميتافيزيقي، إذ تمتاز بالعموم والشمول على أساس أن هذه المنظومة تعبر عن قانون شامل يعمل على تفسير جل الظواهر الكونية بما فيها الإنسانية، إذ نجد أن وحدة الوجود الكونية يقابلها أو يراد بها تماماً مصطلح العلمانية الشاملة حسب "المسيري"، كما أن هذه الرؤية تكشف لنا عن مدى الإنسجام بين المصطلحين أو ما يفيد معنى التطابق في المعنى، بين وحدة الوجود المادية والعلمانية الشاملة، لأن هذه الأخيرة تقيم فوارق بين الإنسان والمادة والطبيعة

172 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة المعرفية، مصدر سابق، ص 21.

173 - المصدر نفسه، ص 20.

174 - المصدر نفسه، ص 33.

فهما شيء واحد، أي مادة واحدة تخضع لمنطق الكميات لا الكيفيات، حيث تجرد فيها الفضائل والمثل عن موضوعها الإنساني، ومن هذا المنطق المادي الذي يعد حسب الفلاسفة الماديين قانونا عاما، لا يمكن تجاوزه فهو يستمد صيرورة بقائه وقوته من ذاته أي أنه يحوي مقوماته الصلبة التي تشكل كيانه في نفسه، وفي هذا الصدد يستشهد "المسيري" بمقولة الزعيم السياسي العسكري النازي "هتلر": «يجب أن نكون مثل الطبيعة، والطبيعة لا تعرف الرحمة أو الشفقة»⁽¹⁷⁵⁾، إن ما يفهم من المقولة الهتلرية هو وجوب أن نساوي بين مركز الإنسان والمادة على السواء، لما تحمله المادة أو الطبيعة من قدرة على التفوق وضمن الإستمرار، ولا ربما رمى قوله أيضا إلى محاولة تبيان طابع الخطاب الغربي الحداثي الذي يميزه الصراع والتفوق المادي.

فإذا كانت العلمانية الشاملة تجعل من الإنسان المادي الطبيعي أساسا موضوعي في البحوث الغربية، فإن هذا أيضا ما نلثه في منظومة الحداثة الغربية المنفصلة عن القيمة التي تنفي فعالية الإنسان وقدرته العقلية في صيرورة الحركة الوجودية، أي أن الإنسان جزء من النظام الطبيعي الذي ينكر الثنائيات أو التركيب وهذا ما يعبر عنه بالإنسان الوظيفي⁽¹⁷⁶⁾، الذي يمارس سلوك حتميا يمكن التنبؤ به بحيث يمكن إختزاله إلى صيغ رياضية بسيطة كالتى تستخدم في العلوم الطبيعية مثلا: التعبير عن سرعة دقات قلب الإنسان، لا بلغة الوصف، بل بالتقدير الكمي، كقولنا تبلغ سرعة دقات قلب الإنسان 70 أو 75 دقة في الثانية، كما يمكن تفسير سلوكه، من خلال مقولات مادية تعمل على حوسلته أو تحويله إلى مادة إستعمالية، أي إستغلاله كآلة وظيفية أو أدواتية تحقق مكاسب مادية، أي أن العلوم الإنسانية بمناهجها التحليلية

¹⁷⁵ - نقلا عن عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 36.

¹⁷⁶ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية، والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، مج 1، مصدر سابق، ص 205.

تراعي في محور دراستها البحث في الإنسان الطبيعي، الذي يخضع للمادية الصلبة مما يسقط مسلمة الطبيعة البشرية أمام مسلمة الطبيعة المادية، ويجعل من الأولى تابعة للثانية تتميز بالحركة والتغير والديمومة تناقض كل المعايير الأخلاقية، والدينية وتجاوزها.

إذا نلاحظ مما سبق تحليله أن العلمانية هي: «الإبن المدلل لمنظومة التحديث والحدائثة»⁽¹⁷⁷⁾، إن الذي يفهم من هذا أن العلمانية تعبر مساعي عملية التحديث والحدائثة التي تتعارض مع النمط المعرفي الإسلامي-كما سبق ذكره-، لذلك يرى "المسيري" أنه ينبغي أن لا ننحاز إلى مثل هذه النماذج الغربية المنفصلة عن القيمة، ونسعى وراء تحديثاً جديد يعطي من قيمة الإنسان وقيمه.

5- التقدم:

ويشكل هو الآخر مفهوماً هاماً قامت عليه الحدائثة الغربية، والذي عبر عن الوعي الإنساني في عصر النهضة حيث: «يشكل مفهوم التقدم الكلي القائم على أساس التطور الخطي للتاريخ، مفتاحاً رئيسياً، لفهم الحدائثة وفق حراكها التاريخي فالتقدم غاية التاريخ»⁽¹⁷⁸⁾.

إن نخلص أن كل من الإنسان الاقتصادي، والإنسان الجسماني، يخضعان للبناء أو قاعدة واحدة، هي الواحدية المادية أو الجانب الطبيعي، رغم إختلاف معنى الأول عن الثاني، فهما يشتركان في الغاية وهي اللذة الجنسية، أو النشوة الجسدية المتحققة.

177 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحدائثة الغربية، مصدر سابق، ص 334.

178 - عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، (ط1؛ سوريا: دار الفكر، المعاصر، بيروت، 2000)، ص 155.

إذن المشروع الحداثي الغربي الذي تحيز له العرب، وتأثروا به وسارعوا إلى تقليده والقبول به دون نقد أو تعديل، لأنهم كانوا ينظرون دائما في أغلبيتهم إلى الحضارة الغربية على إنها النموذج المتقدم والمتحضر، غير أنه يكشف بصفة عامة عن مضامينه الأنانية التي تراعي تحقيق وجوده، دون العناية بوجود الآخر.

أي أن التاريخ أصبح خطأ مستقيما يسير دائما نحو الأمام، وقد أصبحت فكرة التقدم في العصر الحديث رمزا من رموز تحرر الإنسان من النظم الإستبدادية، وأغلال تقاليد العصور الوسطى وقيمها وقواعده الإجتماعية، كما تعبر عن مقاومة الإنسان ضد الإستبداد وكل مظاهر التسلط، فهي تدعو إلى الحرية كما تؤكد على وعي الإنسان الذي أكد على ذاته ككائن حر نشيط وفعال.

تتميز هذه المرحلة بالإنقلاب في البنى الإجتماعية نتيجة ثورة البرجوازية، ثم ثورة العمال ضد الرأسمالية وظهور الدولة القومية⁽¹⁷⁹⁾، والتي أسست البنية التحتية للمجتمع الغربي، من خلال التراكم الإمبريالي، والرأسمالي، حيث بدأت معالم النزعات الفردية والتوجه الحاد نحو اللذة المتمركزة حول الإشباع الجنسي تتزايد مع تصاعد معدلات الإستهلاك، والهيمنة البيروقراطية⁽¹⁸⁰⁾، أي بمعنى الرشوة والمحسوبية، وتزايد تدخل الدولة في شؤون الحياة، كما تزايدت الرغبة في التسلح والتسارع حول تصنيع وإملاك أسلحة الدمار الشامل والأسلحة الميكروبية التي إستعملت لأول مرة في تاريخ الإنسانية في هذه المرحلة، أي الحداثة كما تصاعد المد التحرري في دول العالم الثالث الراضة للإستعمار، والمطالبة لحقوقها الإنسانية والدولية.

179 - المصدر نفسه، ص 108.

180 - المصدر نفسه، ص 285.

ومن جهة أخرى يرى أن للعولمة باعتبارها صورة من صور الحداثة الغربية تؤدي إلى إهمال الخصوصيات المحلية والتراثية وغزو الشعوب، بإلغاء كل الثقافات الصغرى وخلق عالم من اللاتقافات يسيطر فيه النموذج الغربي الذي يسعى إلى تعميم خصوصيته الثقافية الغربية، كمركز يدير عالمية الإنسان لذلك نرى بأن الدولة في إطار العولمة تتقلص فيها مفاهيم السيادة والقومية من إطار وطني إلى إطار عالمي، فتلغى معالم الدولة التقليدية ويحل محلها مفهوم نظام الدولة الكونية، مما يؤكد لنا أن الظاهرة الحداثية غيرت إتجاه العالم وسيره، سواء في الأنظمة السياسية أو الإقتصادية أو المجالات التاريخية، والثقافية بأبعادها الإيديولوجية.

فكل هذا يوحي بأن الإنتصار الحتمي منسوب للإنسان الغربي في مقابل إلحاق الخسائر بإمعاته، أي أتباعه المولعون بتقليده والتحيز لنماذجه الغربية، التي لا تعكس هوية الإنسان الإنساني، بل تميّعها وإيعادها عن جذورها الأصلية، مما يخلق في نفسه الشعور بالإزدواجية والإغتراب⁽¹⁸¹⁾، الأمر الذي تمخض عنه ميلاد اتجاهات فلسفية وفكرية ودينية، ومدارس أدبية رافضة لواقع الحداثة الغربي، ومشاريعه اللإنسانية التي تتنافى مع ما يجب أن يكون عليه الإنسان، في سلوكه ووجوده وتفكيره، وغيرها من القيم الأخرى.

إن ما يفهم من هذه الظاهرة التي تحيز لها الكثير من شباب العرب، هو أن هذا النوع من الممارسة الجنسية يتوقف على تلبية اللذة الجسدية دون مراعاة اللذة الروحية أي لا يكثرث للعواطف والمشاعر، فهو شبيه بالجنس الحيواني يمارسه الشوان على الجنسين فمثلا ممارسة الجنس المثيل، أي رجل مع رجل وهو ما يعرف في الدين

181 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 114.

الإسلامي باللواط أو إمراة مع إمراة وهو ما يسمى في ذات الدين بالسحاق، أو الممارسة بالعكس.

إن تحليلنا لهذه المجالات الحداثية والتي تعبر عن الكثير من النقائص والسلبيات في المشروع الحداثي الغربي، كما ندركه ضمناً أو جلياً من خلال هذه الدراسة يؤكد لنا من جهة أخرى حضور الكثير من هذه الظواهر المنفصلة عن القيمة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، نتيجة سعيهم إلى تقليد الحضارة الغربية في غياب العقل الواعي والمبدع، نتيجة تحيزاتهم السلبية لها والغير مسؤولة.

كما تعبر فكرة التقدم على قدرة العقل على تخطي مشكلات الإنسان، ومدى قدرته على تحقيق مستقبل أفضل للإنسانية، كما يعبر عن القناعة بالمستقبل المنفتح على الجديد الآتي حيث يؤكد "المسيري" أن مفهوم التقدم هو المحور المركزي للحداثة الغربية، إذ يتميز بخصائص واضحة منها: أنه عملية حتمية تتم رغم إرادة الأفراد وخارجها لا يمكن لأحد إيقافها، فالتقدم عبارة عن عملية خطية ذات اتجاه واحد تتم حسب قانون طبيعي واحد، يتحقق في كل زمان ومكان وفي جميع المجتمعات والمجالات على منوال متتالية واحدة⁽¹⁸²⁾، الأمر الذي جعل تقدمنا أو تخلفنا مقرون بمدى قربنا من الحضارة الغربية، أو بعدنا عنها، فالحداثة الغربية المتأثرة بالفلسفة الداروينية، ومن خلال فكري الصراع والقوة تطرح فكرة التقدم اللانهائي كغاية نهائية للإنسان، فغاية التقدم الغربي لم تكشف من الناحية النظرية، بل تجسدت تطبيقياً وهذا ما نلاحظه في تسخير سائر العالم لخدمة الإنسان الغربي، حيث يقدم لنا "المسيري" مثال على ذلك هو أن الشعوب الغربية التي تشكل 20 % من شعوب العالم

182 - عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، مصدر سابق، ص 120.

تستهلك 80% من موارد الكون الطبيعية، إذ بلغ حجم ما أستهلكه الشعب الأمريكي في القرن الماضي أكثر مما إستهلكته البشرية عبر تاريخها⁽¹⁸³⁾، ومن جهة أخرى أكدت إحدى الدراسات أنه لو تحقق التقدم في العالم كما هو سائد في النمط الغربي، فإن الجنس البشري يلزمه خمس كرات أرضية، ليوفر لنفسه مواد الخام وكرتين ليلقي فيها النفايات وهذا ما يؤكد رؤية "المسيري" في نقده للحدثة الغربية بأنها مجرد مشروع حدائي دارويني، مما يؤكد أن الفلسفة الداروينية المادية قد سخرت للحدثة أسس جديرة لتضمن لها البقاء، لاسيما على صعيد الصراع من أجل البقاء المتوقف على القوة المادية بالأخص التي تنتهي بتحقيق الإنتصار، والتفوق لصالح الإنسان الغربي.

6- الفردانية:

الفردانية مذهب يرى أن: «الفرد أساس كل حقيقة وجودية، وهي مذهب من يفسر الظواهر الإجتماعية، والتاريخية بالفاعلية الفردية»⁽¹⁸⁴⁾، فالفرد هو أساس الحقيقة، لأنه محرك كل عملية إجتماعية أو تاريخية، وكل الظواهر تفسر بالإستناد إلى الفرد بإعتباره فاعلية وإرادة.

وفي مجال الأخلاق والسياسة، فإن مفهوم الفردانية يدل على أن: «قيمة الفرد أعلى من قيمة المؤسسات المحيطة به»⁽¹⁸⁵⁾، لأن سائر المؤسسات الموجودة في المجتمع إنما وجدت لخدمة الفرد، وتنظيم شؤونه لذلك: «لن تجد خياراته حواجز، أو تقف أمام طموحاته عقبات»⁽¹⁸⁶⁾، في حين أن "المسيري" يؤكد تحول الإنسان في ظل المنظومة الحداثية الغربية إلى شيء مادي، في إطار تحيزها لطبيعي المادي الذي

183 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحدثة الغربية، مصدر سابق، ص 16-11

184 - جميل صليبا المعجم الفلسفي، (ج2؛ لبنان: دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، بيروت، 1978) ص 141.

185 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

186 - رضوان جودت زيادة، في صدى الحدثة، ما بعد الحدثة في زمنها القادم، مرجع سابق، ص 36.

يجعل الذات الإنسانية كأى ظاهرة طبيعية أخرى، خاضعة للتقدير الكمي، يتعامل معها كظاهرة جامدة يقول "المسيري": «إن فكرة وحدة العلوم هي الترجمة المعرفية والأخلاقية لتصفية ثنائية الإنسان والطبيعة، وهي الطريقة التي يتم من خلالها فرض الواحدية المادية على الكون، ومنه الإنسان وإختراله إلى بعد طبيعي مادي واحد»⁽¹⁸⁷⁾ بمعنى فرض منطق الأشياء وسيطرته على الإنسان في منظومة الحداثة الغربية حتى أصبح خاضعا لقوانين الطبيعة، بعدما انتزعت منه قيمه الذاتية، أي النفسية والأخلاقية والإرادية، كما لم تعد لديه وجهة معينة نحوى عالم الغايات، بل أصبح كآلة يخضع لجملة حتميات كالحتميات التي تفرضها عليه هذه المنظومة، ويتحيز لها بإسم التقدم والعالمية، مما يشكل: «تحيزا ضد الغائية، والخصوصية الفردية والذاتية»⁽¹⁸⁸⁾، يوحي هذا بصفة عامة إلى تحيز شمولي ضد كل ماله صلة بالإنسان، خصيصا على مستوى صفاته المعنوية والكيفية.

فالمشروع الحداثي الغربي المنفصل عن القيمة، بآلياته المادية التي تعمل على تجسيده الفعلي يرصد له "عبد الوهاب المسيري"، مجالات تتجلى وتتضح فيها معاني الحداثة الغربية، وأبعادها بشكل موسع من الفهم والتحليل والتفسير.

187 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، (ط1؛ سوريا: دار الفكر، دمشق)، ص 34.

188 - عبد الوهاب المسيري، المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 36.

المبحث الثاني: مجالاتها.

حدد "المسيري" للحدثة مجالات بين في كل مجال رؤيته التفسيرية التحليلية والنقدية كما سبق أن قلنا، حيث بدأ بالمجال الإقتصادي المحدد، ثم إلى المجالين الإجتماعي والسياسي الأقل تحديدا⁽¹⁸⁹⁾، لأنهما متداخلين، أي لا يمكن فصل الجانب الإجتماعي عن السياسي، إذ لا يمكن تصور مجتمع خارج نطاق السياسة، أو العكس ثم المجال الدولي الأكثر عمومية، ثم المجال الفلسفي المجرد، فالمجال الأخلاقي وأسلوب الحياة الذي يمتاز بالجدل حول مكوناته وأثارها في الحياة عامة، وأخيرا مجال عالم المنظومات الدلالية والجمالية، والصور المجازية وعليه سوف نعرض هذه المجالات بنوع من التحليل والتفصيل كالآتي:

1- المجال الإقتصادي:

يرى "المسيري" أن الغاية النهائية من الوجود الكوني في مرحلة الحدثة هي زيادة الإنتاج وتحديد الإستهلاك⁽¹⁹⁰⁾، وهذا يعزى إلى كون الإنسان في هذه الحقبة منتجا أكثر منه مستهلكا، فالمحرك المشترك بين البشر هو المنفعة المادية إذ تسيطر في هذه المرحلة أخلاقيات العمل المسيحية⁽¹⁹¹⁾، وقصد بها "المسيري" الأخلاق الدينية التي تستنكر اللذة، وتتقدم بخدمة الفرد في مقابل إهمال الصالح العام، ومنه يظهر الإنسان الإقتصادي (مالك الإنتاج) في الدول الرأسمالية والإنسان الإقتصادي (بطل الإنتاج)، في الدول الإشتراكية إذ تبدأ مظاهر الصراع بين الطبقة الكادحة، وأصحاب الأعمال البرجوازيين والرأسماليين، مما يمهد لظهور الدولة العالمية⁽¹⁹²⁾، بمعنى أن المنافسة

189 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحدثة الغربية، مصدر سابق، ص 104.

190 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحدثة الغربية، مصدر سابق، ص 104.

191 - عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي، الحدثة وما بعد الحدثة - حورات لقرن جديد - (ط1؛ سوريا: دار الفكر، دمشق، 2003)، ص 43.

192 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحدثة الغربية، المصدر السابق، ص 105.

والتحكمية المادية في الإنتاج والإستهلاكية تهدف إلى تحقيق المركزية العالمية والإقتصادية بين الدول الرأسمالية والإشتراكية.

2- المجال الإجتماعي والسياسي:

3- المجال الدولي:

شهدت هذه المرحلة أي الحداثة حروب عالمية غربية، وأخرى صغيرة كآسيا وأفريقيا⁽¹⁹³⁾ مثلاً، حيث بدأت تظهر ملامح تحويل العالم إلى وحدات متجانسة ليس لها أي خصوصية، من خلال ما سمي بالعولمة والتي تعني بالانجليزية (**Global** أو **Universul**)، حيث ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية لأول مرة بمعنى تعميم الشيء ليشمل الكل، وقد ترجم المصطلح إلى (**mondialisation**) الفرنسية التي تعني أيضاً جعل الشيء على مستوى عالمي، الأمر الذي أدى إلى ظهور نظام عالمي جديد تراجع فيه الغرب من نمط الإستعمار التقليدي إلى الإستعمار الجديد، المتمثل في الحرب الباردة فتحول الإكتساح العسكري المباشر إلى آخر غير مباشر وأكثر مراوغة يؤكد -"محمد عابد الجابري"- أن: «العولمة تتضمن معنى إلغاء حدود الدولة القومية في المجال الإقتصادي»⁽¹⁹⁴⁾، بمعنى أن العولمة تسعى لجعل العالم قرية صغيرة موحدة فالعولمة الآن هي نظام عالمي يوحد بين الإقتصاد والسياسة والإيديولوجية، وهذا في حقيقة الأمر ما تدعو إليه السياسة الأمريكية من عولمة شمولية، "فالمسيري" يؤكد أن: «العولمة شكلاً من أشكال الإستعمار الغير مباشر»⁽¹⁹⁵⁾، والذي يجعل العالم كلي غير متجانس لا تميزه أي خصوصية، فالعولمة حسب رأيه هي: «التي تؤدي إلى ميلاد

193 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 285.

194 - محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، (ط2؛ لبنان: مركز دراسات للوحدة العربية بيروت. 2003ص136.

195 - عبد الوهاب المسيري، المصدر السابق نفسه، ص 111.

النظام العالي الجديد، الذي يعد امتداد لنظام العالمي القديم، وإعادة إنتاج للرؤية المعرفية، العلمانية الإمبريالية»⁽¹⁹⁶⁾، معنى أن الإنسان يتحول إلى مادة إستعمالية ذات بعد واحد، هو الدوافع المادية الإقتصادية أو الجنسية، فالنظام العالمي الجديد حسب "المسيري" هو تصعيد لعمليات تحويل العالم إلى مادة إستعمالية، ومحاولة صياغته بأسره حتى يصبح جزء من الآلة التي تستمر في الدوران إلى أن ترتطم بحائط كوني مثل الإيدز، ثقب الأزون، الإنفاق الباهض في التخلص من النفايات النووية والغير النووية⁽¹⁹⁷⁾.

4- مجال الفلسفي:

في هذه المرحلة الحدائيه ظهرت عدة مدارس فلسفية لنقد الحدائيه أو العقلانية المادية حيث نجد أن مفكري مدرسة "فرانكفورت" يعارضون القول بالحقيقة المادية أو الثابتة⁽¹⁹⁸⁾، حيث يتحدثون عن الكل الإنساني الذي لا يمكن فهمه إلا من منظور الغائيه الإنسانية الكامنة فيه، وهذه المفاهيم حسب رأيهم ليست علمية مادية، بل هي مفاهيم فلسفية متجاوزة لعالم المادة والطبيعة، ويرون أن العلوم الطبيعية واللغة الرياضية تسيطر على العالم دون أدنى اعتبار للإنسان⁽¹⁹⁹⁾، لذلك فهم يشجعون العقل النقدي، أو المتجاوز للمادة الذي يدرك العالم والطبيعة والإنسان بإعتباره وضعا قائما وإمكانية كامنة عكس العلوم الطبيعية، فمن خلال عملياته التفكيكية يقدم إبداعات يراعى فيها الخبرة الدانية القادرة على الإبداع والتكيف مع الواقع، حيث يرى "كانط": «أن العقل

196 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحدائيه الغربية، مصدر سابق، ص 111.

197 - عبد الوهاب المسيري، المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 113.

198 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحدائيه الغربية، مصدر سابق، ص 113.

199 - عبد الوهاب المسيري، المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 26.

النقدي يرفض كل ما هو تقليدي، ويدعو إلى الإبداع، والتحرر»⁽²⁰⁰⁾، أي أنها دخلت في نقد واقع عبثي أو عدمي، كما شكلت ضد، ضدا فكرة الكلية والشمولية، وعليه اهتزت فكرة الكل المادي المتجاوز، وأصبحت كل الأمور نسبية، لاسيما في العلوم الطبيعية وتراجعت القيم الدينية، وكل الثوابت المعيارية ويتجلى هذا في الانفصال أو القطيعة بين كل ما هو تقليدي أو حديث في إطار ما يسمى بالانفصال عن القيمة بسيطرة الفكر العنصري، كما يشهده الواقع الأمريكي يقول "المسيري": «إن الإنسان الأبيض في المجتمع الأمريكي، قد جعل من نفسه مركزا في الطبيعة، حيث جعل من بقية البشر وسائل لتحقيق مكاسبه، فإزداد الإيمان بالتقدم وبالمسار التاريخي المتطور»⁽²⁰¹⁾، من الواضح إن المجتمع الأمريكي اليوم يسيطر على العالم، لأن مقولة "داروين" تحققت فيه، أي البقاء للأقوى والأصلح، وبما أن هذا المجتمع تتوفر فيه شروط الحياة ومقومات المركزية، فإنه خول لنفسه مسؤولية التحكم والسيطرة في العالم بإسم العولمة والعالمية، ورعاية حقوق الإنسان.... إلخ.

5- المجال الأخلاقي:

يرى "المسيري" أن الأخلاق في هذه المرحلة هي ما يجرده العلم الطبيعي من تجاربنا الحسية أو المادية، ولا يمكن تصور أخلاقا خارج نطاق هذه التجارب، بمعنى أن الخير والشر ليس وصفا لمقولات مطلقة أو شبه مطلقة متجاوزة للدوافع المادية للبشر، وإنما هي وصف لسلوك بعض الناس، وردودهم الفردية الواردة من تجاربهم المختلفة⁽²⁰²⁾، لذلك فالخير أو الشر في الأخلاق، يشكلان نقطة إتفاق بين الناس، لكنها

200 - نقلا عن أوفي تشولتر، كانط، ترجمة أسعد رزوق، (ط1 لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1975)، ص 168.

201 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 255.

202 - عبد الوهاب المسيري وفتحى التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة - حوارات لقرن جديد-، مصدر سابق، ص 56.

قابلة للتفاوض⁽²⁰³⁾، مما يؤكد أنها قيم نسبية، وهكذا تظهر المنظومة الدارونية باعتبارها المنظومة الأخلاقية الوحيدة الواقعية، أو الممكنة ففيها يتراجع التفاهم والتراحم الإنساني المحرك للجماعات الإنسانية، ويحل محله الصراع والتنافس بين الأفراد⁽²⁰⁴⁾، وهذا يمثل الوضع الطبيعي للإنسان الطبيعي، فيترتب عنه تفاقم الإنتاج وفصل من لا كفاءة مادية له عن العمل، فهذه المرحلة توصف حسب "المسيري" بالمرحلة البطولية المادية⁽²⁰⁵⁾ كما ظهرت أخلاقيات المنفعة المادية التي تجلت بوضوح في المذهب البراغماتي مع ممثليه الذين يقدمون المنفعة الفردية، والربح السريع و تحقيق أكبر قدر من المنافع و اللذات على أي مبدأ آخر، كل هذا يؤكد أن الحداثة الغربية تجعل من فلسفة القوة والبقاء للأقوى اللبنة الجوهرية في تأسيسها، ومنه يرى "المسيري": «أن هذه الأفكار ومعالم المجال الفلسفي السابقة، توحى بتأزم الوضع الحداثي في الحضارة الغربية»⁽²⁰⁶⁾، فنحن نفهم من كل هذا أن مرحلة الحداثة بدأت تشهد نوعاً، من الانحلال والتفسخ الأخلاقي، وتعبيراً عن هذا يستشهد "المسيري" بفكرة "شوبنهاور" الذي يضع: «إرادة الحياة مقابل الموت والفناء، فالحياة هي الجسد، وإرادة الحياة هي إرادة الجسد، فالجسد كله ليس إلا إرادة تجسدت»⁽²⁰⁷⁾، يوضح "المسيري" أن هذه الإرادة تعبر عن نفسها من خلال نشاط أساسي هو الجنس أو التناسل حيث يستكمل إستشهاده بقول شوبنهاور: «إن النسل هو الغرض النهائي لكل كائن عضوي، والتناسل هو أحد أقوى الغرائز، إذ هو الوسيلة الوحيدة التي يتسنى

203 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، نفس المصدر السابق، ص 259.

204 - المصدر نفسه، ص 118.

205 - المصدر نفسه، صفحة نفسها.

206 - عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة - حوارات لقرن جديد، مصدر سابق، ص 61.

207 - نقلاً عن عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 65، 68.

للإرادة بها أن تقهر الموت»⁽²⁰⁸⁾ فالهدف من توظيف "المسيري" لهذه الفكرة هو أن يبين كيف تحقق الإرادة ثقتها بسلامتها من خطر الموت، تعتمد أن لا تضع إرادة النسل تحت رقابة الضمير والعقل بما له من تأمل ومعرفة، لذلك نجدها تخضع لمنطق الطبيعة اللاشعورية التي تغيب فيها سلطة الوعي أو الأنا الأعلى.

إذا ما يفهم من هذا أن أعضاء التناسل تمثل محور الإرادة في عصر الحداثة فهي على حد قول "المسيري": «إنها المركز الذي يقابل المخ، الذي يمثل المعرفة»⁽²⁰⁹⁾ وهذا ما يؤكد لنا مركزية الإنسان حول ذاته الطبيعية، بحيث يصبح تطوره مرهون بجسده وحتمياته المادية التي تنفي إرادته الحرة، وقدرته على الإختيار في غياب توجيهه العقلي الواعي، وبهذا المنحى يكون الإنسان مصدر كل قيمه التي تضمن له اللذة والمنفعة، لأن أخلاقيته كامنة فيه ونابعة منه، فهو الذي يفرض الواقعة التي تخدم مصالحه إذ أن هذا الأمر هو حكر على الإنسان القوي فقط حسب أخلاق القوى، أما الإنسان الضعيف فعليه أن يتكيف مع أخلاق البراغماتية حتى يضمن بقائه، إن هذا الوضع المادي المعبر عن الأخلاق جعل أفراد المجتمع يتحولون إلى مادة وظيفية لتحقيق أغراضهم سواء في العالم الغربي أو العالم الثالث في سياق الحداثة المنفصلة عن القيمة، ومن أهم الأدلة والأمثلة التي تعكس لنا هذه الرؤية بوضوح وتؤكددها وحسب رصد "المسيري" لها نقوم بتحليل البعض منها كالآتي: فمثلا وضعية (العاهرة) في الغرب بدأت تحقق قبولا إجتماعيا والشأن نفسه بالنسبة لوظيفة (الراقصة) في الشرق بسبب غياب المرجعية الدينية والإخلاقية⁽²¹⁰⁾، فإذا كان الهدف من اللباس

208- نقلا عن نفس المصدر، ص 67.

209- المصدر نفسه، ص 259.

210- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 258.

في الماضي هو ستر الجسد، فإنه في ظل الحداثة المنفصلة عن القيمة أصبحت الغاية منه جذب الأنظار وشدها إلى الجسد وتعميق الإحساس باللذة والتسخين الجنسي، أي بمعنى أصبح من الضروري إرتداء الألبسة العارية كألبسة النسوة الداخلية مثلا كمظهر خارجي إجتماعي بحجة التطور والتفتح ... وهذا ما نشاهده في مجتمعاتهم ومجتمعاتنا اليوم التي إنفصلت عن القيمة في الكثير من المجالات، ومن جهة أخرى يعمد "المسيري" إلى تقديم مظهرها آخر يعبر عن إنفصال الجنس عن القيمة، يتمثل في ممارسة الجنس العرضي بالإنجليزية (CASNALSEXX) أو الجنس الفوري (instantsex)⁽²¹¹⁾، فهو يعبر عن رغبة الإنسان في إشباع ميوله الجنسية في أي وقت ومع أي شخص خارج إطار تحديد أي تركيبة إنسانية فردية، أو أية عواطف خارج إطار القيم الأخلاقية والإجتماعية، مصدر القيمة في هذا الجنس هو مدى كفاءة الشخص على الأداء الجسماني الجنسي، ومدى نجاحه في تحقيق اللذة لنفسه وللآخر.

6 - المجال اللغوي والفني:

تميزت هذه المرحلة بفشل الذات الإنسانية في التواصل مع الذوات الأخرى لأن التسارع أو التسارع نحو إقتصاد السوق والماديات، جعل اللغة تفقد قدرتها على التعامل الدلالي والجمالي نتيجة توظيفها في عالم الأسعار والأشياء، لا العالم الإنساني⁽²¹²⁾، لذلك صار صعب على الإنسان أن يتواصل مع هذه اللغة التي تعكس المادة لا الروح، فبدأت الفنون الحداثية تعبر عن حركة إحتجاجية ضد تسارع العالم من خلال الإعتراف بإستقلالية العمل الفني عن الواقع المادي⁽²¹³⁾، لأن نظرية المحاكاة

211 - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، مج1، مصدر سابق، ص 215.

212 - عبد الوهاب المسيري، الجزء واللغة بين التوحيد ووحدة الوجود، (ط1؛ القاهرة: دار الشروق، 2002)، ص 217.

213 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 121.

والنظريات النقدية والأخلاقية التي ترى أن الفن ذو وظيفة إنسانية وقيمية، قد اختلفت أثناء هذه الحقبة وبالتالي همش الفن ولم يعد الموضوع الفني يشير إلى ذاته في ظل تهديد التسلع والتشويء للبعد المادي، فهو ليس حكرا على السوق فحسب بل توغل حتى إلى روح الفنان وأبعاده الجمالية يقول "المسيري": «لقد قدمت السلعة نفسها كبديل للفن في شكلين هما: ربط السلعة بالدوافع الجنسية للإنسان، نتيجة سيطرت البعد المادي في تفسير العالم والتعبير عنه، وتغليف السلعة بعناية فائقة حيث تحولت إلى مركز أحلام الإنسان وتفكيره، حيث أصبحت السلعة هي اللوغوس»⁽²¹⁴⁾، بمعنى أن مركزية العمل الفني اختلفت وتم تفرغ الفن من كل الأبعاد الإنسانية والقيمية، لكن هذه الحتميات المادية المفروضة على الفن قبلت بالرفض لكي يكون الفن مكتفيا بذاته ينزع إلى التجريد ويرفض محاكاة الواقع المادي، ليرقى إلى قيم جمالية تعكس روح الفنان وجمالياته المتميزة بالإبداع الإنساني وقيمه المتعالية كالفضيلة والعدل... الخ.

7- مجال الصور المجازية والرموز:

إن ما ميز هذه المرحلة ظهور بعض الصور الدلالية التي توحى بالصراع بين الذات والموضوع الذي ينتهي بسقوط الذات الإنسانية وقدرتها على التمرکز وإنتصار المادة أو الموضوع، مما يعني أن العقل أصبح كيان منغلق على ذاته في عالم شبيه بالآلة⁽²¹⁵⁾، الوضع الذي أدى إلى عدم اتساق الدال والمدلول، أو انفصالهما في معظم مجالات الحياة الإنسانية إذ لم يعد الرمز مرتبط بالمعنى الدقيق لاسيما أن الصورة المجازية المسيطرة في هذه المرحلة هي الجسد الذي أصبح يرد إلى القاسم المشترك بين الإنسان والكائنات الحية الأخرى، وهو الأعضاء التناسلية، والمعنى من

214 - المصدر نفسه، صفحة نفسها.

215 - عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، مصدر سابق، ص 123.

هذا هو أن الإنسان في مرحلة الحداثة تحول تدريجيا من حالة تقديس المعدة - وهذا تعبير مجازي عن سيطرة البعد الإقتصادي على فكر الإنسان - إلى سيطرة الجسد كصورة من صور الصلابة والقوة الطبيعية في هذه المرحلة، إذ أصبحت علاقة الدال بالمدلول ليست إشكالا لغويا صرف كما يبدو لأول وهلة، بل إنه إشكال في طبيعة الإدراك حسب -"المسيري"-، بمعنى أنه يعبر عن علاقة الإنسان بالواقع أي الإنسان في علاقته مع الذات والآخر والطبيعة، أو المادة وعلاقته بالله ومدى إدراكه لهذا الواقع برمته، في إطار الوحدة المادية الصلبة.

المبحث الثالث : أهم مظاهر التميز الحضارة الغربية مشكلاتها:

أ - تميز الحضارة الغربية :

1 - التحيز للتقدم المادي :

يعد التقدم سمة حضارية تخص الإنسان دون غيره من الكائنات وقد ارتبط هذا المطلب بتطلعات الإنسان وحاجاته منذ زمن بعيد جدا ساعيا وراء التغيير وتحقيق أولوياته ثم كمالياته ولعل انتقاله من مرحلة حب البقاء إلى مرحلة حسن البقاء في مظاهرها الحداثية المعاشة تكشف لنا بوضوح عن أهمية هذا المطلب الحضاري والإنساني في حياة الأفراد والدول، يصف "المسيري" هذا التقدم المادي "بالتحيز الأكبر" فقد أصبح مفهوم التقدم هدف كل الناس، فالتحديث يتم من أجل التقدم والتنمية تتم من أجله والهدف والبناء والمشاريع، والخطط والإنقلابات كلها تتم باسم هذا الشيء السحري⁽²¹⁶⁾، هذا ما يؤكد أن القوام والأس الركيز للحدثة الغربية، هو تقدمها المادي وسيطرتها على العالم بوسائل تقدمية مختلفة تعزز وجودها العالمي والمحوري، حيث تقف التكنولوجيا والآلية والتقنية والمادية وراء هذا التقدم المتجرد من المعايير الأخلاقية والإنسانية، كونه ينحاز للكفة الغربية ويعمل على خدمة مصالحها مقابل إبقاء الآخر متخلفا، وعالقا في التبعية وأشكالها العنصرية الإحتكارية للمنظومة الحداثية الغربية يقول "المسيري": «إن فكرة التقدم بإعتباره قانونا عاما طبيعيا، والغرب بإعتباره قمة التقدم تؤدي إلى تقبل مسلمة تفوق الغرب وعالميته ومطلقيته، ومسلمة معيارية النموذج الحضاري والمعرفي الغربي، بحيث يصبح نموذجا قياسيا للبشرية

²¹⁶ - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوى للإجتهد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص72.

«جمعاء»⁽²¹⁷⁾، مما يؤكد مركزية الغرب بأشكاله الإمبريالية العسكرية المباشرة، من خلال الإستعمار أو بشكل أوضح الإمبريالية الإستعمارية غير المباشرة من خلال العولمة وتفريغ الأدمغة من أصالتها وتغريبها عن هويتها، لأن هذا التقدم موجه لخدمة إيديولوجيا الغرب في إطار السيطرة العالمية على الكون: «يفترض مفهوم التقدم وجود تاريخ إنساني واحد، لا إنسانية مشتركة تبتدئ في تشكيلات حضارية وتاريخية مختلفة ومتنوعة، ولذا ما يصلح لتشكيل حضاري وتاريخي، ما يصلح لكل التشكيلات الأخرى، وهذا ما نسميه وحدة الوجود التاريخية»⁽²¹⁸⁾.

إذا تتجسد ملامح الإقصاء والإلغاء لخصوصية الآخر، مقابل سعي الغرب لنشر النفوذ والعمل على جعل الشيء عالمي لا يعترف بالحدود، لأن الظروف التاريخية لاسيما بعد تصدع المعسكر الشرقي وإتجاه العالم نحو نظام القطب الواحد وتزايد التراكم الرأسمالي، ألقت بالقوة في يد الغرب -أمريكا- وبالتالي هيأت له الظروف لكي يقود العالم، الأمر الذي انعكس سلبا على سلطة الدول الأخرى وكيانها العام، ولهذا يكون التقدم قد قضى على قيم الإنسان وأبعاده الروحية المتأصلة فيه بحكم فرض سلطة الآلة والتشيؤ والتسلع، أو ما يعرف بسياسة السوق وعلاقات الإنتاج والإستهلاك فتصبح بذلك إهتمامات الإنسان وآماله هو تحقيق التقدم بالمعنى الغربي الذي يركض وراء تحقيق المنافع والمكاسب الشخصية على حساب العام، الأمر الذي يقلص من الحيز الإنساني في علاقاته الإنسانية، ويحولها إلى علاقات إقتصادية محضة مما يؤكد لنا أن التحيز المادي يعنى بإفرازات الحداثة الغربية كالعولمة والتي تسعى من خلالها إلى فرض قيم القوة والصراع، والسيطرة المشروطة بالتقدم، حيث تعمل

²¹⁷ - المصدر نفسه، ص 77.

²¹⁸ - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوى للإجهاد، المقدمة فقه التحيز، ط 3، مصدر سابق، ص 75.

الحدثة الغربية بأساليبها المختلفة على رفع الحدود بين أسواق العالم ودمجها ضمن أسواق عالمية كونية واحدة يهيمن عليها النموذج الغربي، وتحيزه للمشاريع الرأسمالية التوسعية التي تتحيز بدورها إلى أهداف مادية كالربح السريع والوفير، وتصبح بذلك السوق مجالا لإصطفاء الأنواع "فالبقاء للأصلح والأقوى" على حد زعم النظرية التطورية داروينية، وبالتالي يصبح التقدم: «بلا مرجعية أو يصبح مرجعية ذاته ومن ثم يصبح هو الوسيلة، والغاية من التقدم هي الإجابة الغربية المادية على السؤال الخاص بالهدف من وجود الإنسان في الكون»⁽²¹⁹⁾، هذا ما يؤكد إنفصال التقدم الغربي عن القيم بحجة ارتباطه بالأبعاد المادية والنفعية التي تقم العالم في صراع مستمر من أجل اللحاق به، وتقليده في نماذجه التطورية التي تمس بقداسة الإنسان والكون، لأن العالم الغربي المتقدم سخر جملة من الآليات والوسائل الإقتصادية على تدويل رؤوس الأموال وممارسة الضغط لتحرير التجارة الخارجية والمبادلات الدولية وعولمة الأسواق، وقد شهد العالم على إثر هذا تهاوي النظم الإقتصادية القديمة على إختلافها وجعلت من التقدم إستراتيجية تحمل مخاطر هيمنة أقوى من هيمنة الإستعمار التقليدي وهذا يتوقف على نقاط القوة المتوفرة فيه، والمتمثلة في وسائل وأساليب إغرائية نوعية تجعل العالم الآخر يقبل عليه، ويسعى للإندماج في الحضارة الغربية.

وعلى حد تعبير "بن خلدون" في مقدمته: «إن المغلوب مولع بتقليد ثقافة الغالب»⁽²²⁰⁾، وهذا يمس كل جوانب حياة الإنسان من مأكّل ومشرب وملبس وسلوكيات... إلخ، وبذلك زوال القيم الدينية والأخلاقية في هذه الحضارة الراكضة وراء المطامع الدنيوية المادية، إذ يقول "المسيري": «عملية التقدم ليس لها غاية

²¹⁹ - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوى للإجتهد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص76.

²²⁰ - نقلا عن عبد الغني مغربي، الفكر الإجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة محمد شريف بن دالي حسين (ط1؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986)، ص 172.

إنسانية محددة، أو مضمون أخلاقي محدد، فالتقدم مثل (الطبيعة/المادة) مجرد حركة عملية»⁽²²¹⁾، وهذا ما تفسره نظرة الإنسان للإنسان التي أصبحت تقوم على الأخلاق البراغماتية المسيطرة على العقول الحدائرية، والعقول التابعة لها بالمنظور الغربي للحدائرية، حيث حلت بدل العلاقات الأخلاقية والإنسانية التي نصت عليها الشرائع السماوية والعلاقات التعاقدية التي تهيمن على المجتمعات الرأسمالية النفعية، فهذه التعاقدية تنظر إلى المجتمع: «باعتباره تركيباً بسيطاً، تتسم عناصره بالتنافر المصلحي، فهي علاقات نفعية محضة، بل علاقات عضوية مركبة»⁽²²²⁾، مما يعني أنها تقوم ضد معاني الألفة والتواصل وكل المعاني الأخلاقية التي يعبر عنها قانونياً، والمعبرة عن ماهية الذات الإنسانية والتي تترجمها العلاقات التراحمية، التي يعطي لها "المسيري" بعداً وتحليلاً إسلامياً، من خلال تأكيده على فكرة الإنسانية المشتركة، وضرورة تمسكها بالقيم الأخلاقية والدينية.

بمعنى أن منطق التقدم الغربي تنهار فيه قيمة الإنسان أمام المادي، وتحل محل تلك القيمة السلعة لأنها "الأيقونة الكبرى"⁽²²³⁾، على تعبير "المسيري" للإنسان الحدائري وللتقدم"، وبذلك يصبح التنافس والتناحر والتسابق من أجل التسلع والمال هم الإنسان الحدائري الذي تمتلكه الأنانية، وحب الذات في هذه المرحلة ويصبح فعل: «التعاقد جزء طبيعي من حياته»⁽²²⁴⁾.

221 - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص76.

222 - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، مج 1، مصدر سابق، ص 150.

223 - المصدر نفسه، ص 159.

224 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بمعنى أن قيمة الإنسان عند "ماركس" هو عمله، وأن الهدف من هذه العلاقة الإنتاجية (العمل، وسائل الإنتاج)، أي -علاقة التشيؤ أو الذوبان في المادي- هو البقاء على نمط واحد ومعين ومحدد مسبق.

فهذا النوع من التقدم تسعى إليه الكثير من الدول كما سعى إليه "ماركس" من قبل، فالإنسان حسب "ماركس" لا يستطيع أن يعيش إلا بأن ينتج وسائل معيشته الخاصة، ولا يمكن له أن ينتجها إلا إذا كان يمتلك وسائل الإنتاج، أي الشروط المادية لعمل⁽²²⁵⁾، إنساني متكافئ في العلاقات بين الأفراد، لكن في ظل التطورات بعدما كان الإنسان تابعا للطبيعة أصبح تابعا للمجتمع.

يرى "ماركس": « أنه بسبب فصل العامل عن وسائل عمله، يترتب على ذلك تمييز المجتمع إلى طبقتين⁽²²⁶⁾، وما نلاحظه هو أن "ماركس" يقر بأن هذا ما يدعو إلى الرأسمالية والذي يحول دون تحرر الإنسان بفعل هذه العقلانية الإستغلالية، ولذلك فإن الهدف من ظاهرة التشيؤ عند "ماركس" هو خلق هوية جماعية، أي دولة متحررة من كل مصلحة إستغلالية، لكن "المسيري" وفي ظل مساعي الإشتراكية لتحقيق التقدم يقول: «بدأ الفكر الإشتراكي بالحديث عن ضرورة الدفاع عن الإنسان، الذي يتزايد اغترابه عن جوهره الإنساني في المجتمع الرأسمالي، الذي يطحن الإنسان الفرد ويحيده ويشيئه وينمطه ... وفي الوقت نفسه وجدت داخل الفكر الإشتراكي منذ البداية إتجاهات علمية مادية (مرجعية كامنة)، تتصارع مع المرجعية الإنسانية المتجاوزة ... وإنتهى الفكر الإشتراكي بالحديث عن إعادة صياغة الواقع على هدي

225 - عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التمركز حول الذات، (ط1؛ المغرب: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1997)، ص 343

226 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

قوانينه المادية الجدلية، التي لا تكثر كثيرا بالإنسان الفرد»⁽²²⁷⁾، وهذا ما يؤكد لنا أن التقدم في المنظومة الحداثية الغربية يتحيز للمادي، الذي يلغي معنى الإنسانية والدين معا، كذلك سيطرة التكنولوجيا والتقنية التي تهدف إلى إمتلاك عدد من الوسائل وإخضاع الإنسان لها، لسد حاجة جديدة له بفعل التقدم، وبإعتبره لامتناه في الرغبات وهذه التكنولوجيا التقنية هي الإقتصاد الرأسمالي الذي جعل من الإنسان العامل وعلاقاته الإنسانية تصطبغ بصبغة الشيء المادي المتحجر، والإنسان المستهلك يستهلك دون فعالية، كما أن العلم الذي يعتقد في أنه يخدم الإنسان، هو في حقيقة الأمر حول نفسه إلى أداة مما يفسر طغيان الجانب المادي على جوانب الحياة الأخرى، وإهمال العلاقات الإنسانية مما يؤكد ضرورة البحث عن حل لهذه الأزمة الأخلاقية، والإنسانية التي ترتبت عن تحيز الحداثة للتقدم المادي، الذي امتد تأثيره إلى السيطرة على وسائل الإعلام والإشهار، من أجل تأكيد مركزية الغرب، فعلى سبيل المثال تعمل الدول المتقدمة التي تمتلك الإعلام وتسيطر عليه، على بث ما يناسبها وما تشوه به صورة الغير، كما تعمل على ترويج السلع ونشر عادات إستهلاكية معينة، لأن الغرب من خلال هذا التقدم يرسم لنفسه صورة مثالية تستهوي نفوس الشباب، والأفراد البسطاء من أجل أن يكون لهم مثلا يحتذى به ويسير العالم على نهجه في إطار المركزية الغربية، التي تعمل التكنولوجيا والأسواق والسلع والأموال.... إلخ على تأكيدها وتأكيد ولائها للعالم المادي.

لذلك يقول "تورين": «لم نعد نؤمن بثقافة حضارة التقنية، وإستغلال موارد طبيعة لا تنفذ ولم يعد لصورة الإنسانية التي تنهض من البؤس بفضل العمل، وتتقدم

227 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والشاملة، مج1، مصدر سابق، ص ص 272-273.

في تطور صاعد نحو الوفرة... أي أخلاقنا لم يعد يملئها إحترام الأب للتعارض بين
الذرة المدمرة والطموح، أو التوفير كمصدر للربح والفرح، ولم يعد الدين العلماني أو
الإشتراكي يبدو إلا كأيدولوجية تستخدمها الطبقة السائدة، كي تفرض تراكم رأس
المال، هدفه الربح والمنافع الدائمة»⁽²²⁸⁾، لكن "للمسيري" رؤية مخالفة فهو يرى أن:
«الإنسان داخل إطار رأسمالي فرد حر تماماً، يذهب إلى السوق ليبيع ويشترى في
حرية كاملة، ولا يستطيع أحد أن يتدخل في حريته... ومع ذلك يختفي الإنسان تماماً
ويتشياً ويحيد، إذ تسيطر على السوق اليد الخفية (الحديدية)، وآليات العرض
والطلب، كما يسيطر على المصنع خط التجميع وإيقاع آلي غير إنساني، والرأسمالي
نفسه رغم -حريته المطلقة - خاضع تماماً لِحتميات السوق»⁽²²⁹⁾.

مما يؤكد أن النموذج الحدائي الغربي المتحيز للتقدم المادي يحكم على نفسه
بالزوال، نتيجة اتساع مساحة الهيمنة المادية فيه وتجاوزه للقيم الإنسانية، والعبث بها
في ظل أخلاقيات السوق والتسلسل التي توطرها شرعية الربح، بدل شريعة الأخلاق
الإنسانية التي تراعي المبادئ المعنوية قبل المادية، ثم تعمل على الموازنة بينهما في
إطار معتدل بمعنى لا إفراط ولا تفريط.

مما سبق نلاحظ من تحليلنا للإشتراكية والرأسمالية بإعتبارهما نموذجين
متميزين من حيث المبدأ، فالإشتراكية تريد بناء مجتمع حر، في حين الرأسمالية تريد
السيطرة والهيمنة على الطبيعة والإنسان، إلا أنهما يتشابهان من حيث الهدف في تحقيق
مبادئهما من خلال جهاز الإنتاج، والذي يعبر عن واقع الإنسان الذي أصبح خاضعاً
لجهاز تقني يزيد، من رفاهية الحياة وتقدمها، كما يزيد من إنتاجية العمل، فينقلب بذلك

228 - آلان تورين، نقد الحدائة، القسم الأول الحدائة المظفرة، مرجع سابق، ص 206.

229 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والشاملة، مج 1، مصدر سابق، ص 273.

عائق أمام التحرر إذ يتحول الإنسان إلى كائن مادي، يضع صوب عينيه مهمة تحصيل التقدم والسيطرة المادية على كل جوانب الحياة العالمية.

2- التحيز للدولة المركزية:

إن من أهم التحيزات الكبرى الناتجة عن الحدائث الغربية، هو التحيز لمفهوم الدولة القومية العلمانية المركزية، إذا أن هذا التحيز شديد الصلة بمعاني ومظاهر التقدم والترشيد والإيمان بوحدة العلوم ومقدرة العقل على جمع المعلومات، وإعادة صياغة الواقع بما يتماشى ويتفق مع القوانين المادية في ظل الواحدية المادية⁽²³⁰⁾، تعززت بذلك مكانة العلم الطبيعي في تفسير حياة الإنسان والمجتمع وترشيدها في إطار متطلبات الحدائث الغربية، حيث تعد الدولة الآلية الكبرى القادرة على إختزال العالم إلى كميات والقضاء على اللغة الوظيفية حتى يمكن التحكم في الواقع، وإعادة صياغته وتوظيفه لصالح هذه الدولة، حيث يتم توحيد السوق وتؤسس بيروقراطيات مركزية حديثة⁽²³¹⁾ تعمل على توجيه الفرد نحو الدولة المركزية، حيث يتخلى هذا الإنسان عن كل معتقداته وتقاليد، فهو إذن يمثل الإنسان الطبيعي أو الإقتصادي فهو أحادي البعد يمكن تفسيره في نطاق الواحدية المادية أو السببية، مما يعني تحويل المجتمع إلى آلة خاضعة لقوانين الدولة المركزية، بحيث تصفي كل الثنائيات في هذه الدولة قى إطار ما يسمى بالواحدية المادية، إن ما يفهم من هذا التحيز هو تحيز الدولة المركزية إلى المؤسسات الكبرى بدل من الإهتمام بالمؤسسات الصغرى كالأسرة مثلا، فهي تحاول السيطرة على الفرد الذي يتحول داخلها إلى وسيلة لخدمتها، وبذلك يصبح يكتسب هويته من الإقتصاد أو السوق، أو من المؤسسات العامة لدولة المدرسة مثلا

230 - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص 79.

231 - نفس المصدر، الصفحة نفسها.

بمعنى أن الدولة تحل محل الضمير الشخصي للأفراد، لأنها ستحل مطرح الدين وتقوم بالتوجيه الأخلاقي والإجماعي، حسب قوانين الدولة المركزية التي تتمتع بالقدرة على التنفيذ والتحكم المطلق، لقد عملت الدولة القومية المطلقة على تنفيذ المشروع الحدائى من خلال توحيد السوق القومية، والقضاء على القرصنة والعشوائية وتدخل الأفراد والجماعات الوظيفية والأسرية فيه، وقد ساعدت عملية التتميط أو الترشيد على إحلال علاقات التعاقد بدلا من التراحم⁽²³²⁾، مما أدى إلى تراكم رأس المال الذي هيمن على كل العلاقات الإنسانية مما يؤكد قيام الوظيفة الإقتصادية مكان العوامل المعنوية والإنسانية، حيث تم تتميط الحياة المادية وإستبعاد الخصوصيات نتيجة قيام الدولة المركزية بتوحيد جوانب البنية المادية، وأصبح كل شيء مرتبط بعملية تركيز السلطة في يد الدولة المركزية التي إهتنت بالكم لا الكيف، والخاص لا العام، وقامت بإنجازات مدن واسعة وكبيرة، مقابل هدم القرى والمدن القديمة حتى تتمكن من بسط هيمنتها المركزية، كما قامت بتوحيد اللغة والرموز، وإعادة كتابة تاريخ الدولة القومية الذي يكون لصالح الدولة القوية لا الأقليات الضعيفة⁽²³³⁾، لقد تم تهميش الدين في هذه الدولة المطلقة، كونه يتعارض مع المرجعية المادية يقول "المسيري": «إن مشروع الدولة القومية المطلقة الترشيدي التحديثي، مشروع متكامل ولذا كان لابد أن تصطدم بالدين، إذا لا يمكن أن يتعايش داخل المجتمع مطلقان، فهذا تحديد للأحادية ولذا لابد أن ينكمش احد المطلقين، ويهمش أو يلغى»⁽²³⁴⁾، فالدولة المركزية أو المطلقة لا تفصل نفسها عن الدين فقط، وإنما عن كل القيم والكليات الأخلاقية والإنسانية، بمعنى

232- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 338.

233- عبد الوهاب المسيري، إشكالية التمييز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد، المقدمة فقه التمييز، ط3، مصدر سابق، ص 75.

234- المصدر نفسه، ص 74.

أنها تشكل مرجعية ذاتها فهي المبدأ الوحيد الذي يمكن تفسير كل شيء في إطاره، وبالتالي تصبح مثل النظام الطبيعي الذي يضع نفسه فوق الإنسان، ولا يوليه أهمية خاصة فهي تتميز بالشمول والكلية، ومنه فالدولة المركزية تحيزت للواحدية المادية ففرضتها على المجتمعات الحداثية كمرجعية نهائية، وسعت إلى تحقيق التقدم المادي والعلمي لذلك أله "هوبز" الدولة وإعتبرها إلها زمنيا مرتبط بالإله الخالد⁽²³⁵⁾، ووصفها أيضا "بتنين حتمي" إن إستعارة التنين إستعارة عضوية، تقترب من الطبيعة والمادة كقوة تتجاوز الإنسان ورغباته الفردية وغاياته الجماعية، فالدولة القومية عملت جاهدت على تحقيق المشروع الحداثي من خلال عملية التنميط، أي جعل كل شيء مادي الأمر الذي ترتب عنه توسع العلاقات الإقتصادية الرأسمالية، والإشتراكية ضمن مساعي الترشيح الإقتصادي، أي إعادة هيكلة الإقتصاد في إطار المادية، بحيث أن هذا الترشيح يتفاعل فيه الإقتصاد مع الإنسان ككلا مركبا، وذا ما يؤدي على تعبير "المسيري" إلى: «بروز العلاقات التعاقدية بدلا من العلاقات التراحمية»⁽²³⁶⁾، بمعنى هيمنة رأس المال بصفة مطلقة على المجتمع والعلاقات الإنسانية، سواء كانت داخل النظام الرأسمالي أو الإشتراكي، يقول "المسيري": «لقد كان ماركس يعتقد أن عملية تجريد الإنسان، وتفتيته وترشيده وتحويله إلى إنسان ذي بعد واحد، هي عملية مقصورة على المجتمع الرأسمالي، وإن المجتمع الإشتراكي سيعيد إلى الإنسان تكامله وإنسجامه، ولكنه كان واهما فالتجريد والترشيح في إطار النموذج الأحادي المادي، يستند إليهما المشروع الحداثي بأسره ولذا فكثيرا من الظواهر الناجمة عن التجريد في العالم

235 - نقلا عن عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 78.

236 - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهااد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص 80.

الرأسمالي، ظهرت في العالم الإشتراكي»⁽²³⁷⁾، مما يعني تحول المجتمع الإنساني إلى مجتمع صناعي بعيدا عن كل القيم الإنسانية، التي تميزه وتبعث فيه الحياة يقول المسيري: «وهكذا جرى تهميش الدين حيث تظل الدولة هي المطلق الأوحد، ومصدر القيمة، وحتى يدين المواطن لها وحدها بالولاء، ويتلقى منها الأوامر لتحقيق مصلحتها العليا»⁽²³⁸⁾، أي أن هذه الدولة حددت قيمة الإنسان من خلال وظائفه المادية لا صفاته الإنسانية، وحاولت تكيفه مع وظائفها العامة، بالنظر إليه كمنتج أكثر منه مستهلكا.

فالدولة المركزية المطلقة إرتبطت بالظاهرة الإستعمارية الغربية، فهي دولة مطلقة داخل العالم الأوروبي قامت بإستعماره وترشيده وتحويله إلى مادة إستعماله نافعة، وتشكيل استعماري في الخارج العالمي، تسعى إلى ممارسة نفس الأساليب الإستغلالية لنهب ثرواته رغم أنها أصبحت تعاني من جملة مشكلات، بسبب منافسة السوق لها، فهي تعكس أهداف الدولة العلمانية الإمبريالية التي تتأسس على الفلسفة الداروينية، ومنه نفضي إلى أن كلا من العلمانية والإمبريالية كانتا رافد لظهور الدولة المركزية، التي تعمل على ترشيد البشر وتسخيرهم لها، وفرض الواحدية المادية على العالم وتحويله إلى مادة متجانسة.

237 - المصدر نفسه، ص 84.

238 - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص 84.

ب- مشكلات الحداثة الغربية:

1- المشكلة الأولى:

أولا/ العقلانية: لقد كثر الحديث في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر وخاصة الحداثي منه، عن العقل والعقلانية والمنهج العقلي وضرورة أن يخضع التراث للمنهج العقلاني، ليس إلا لأن الحداثة الغربية إتسمت بطابعها العقلي، وبالتالي فالحداثة عند هؤلاء ينبغي أن تؤسس على العقل إقتداءا بالحداثة الغربية، لكن هذا لا ينفي وجود أصوات معارضة في الفكر العربي والإسلامي، تدعوا إلى ضرورة أن لا يخضع التراث لمثل هذا المنهج الذي تتبناه الحداثة الغربية، ومن هؤلاء "عبد الوهاب المسيري"، حيث نجده يتوجه بالنقد إلى العقلانية -كما سبق الإشارة إليه-، السمة الأكثر بروزا في الحداثة الغربية، والتي إنبثقت عنها بقية المقولات الحداثية، يرى "عبد الوهاب المسيري" أن الحضارة الغربية هي: «حضارة التناقض، كونها لا تجمع بين التنظير والتطبيق، تقوم على الأضداد»⁽²³⁹⁾، حيث تميزت هذه العقلانية بالمساواة بين الإنسان والطبيعة، وأصبح بذلك معنى العقلانية يرادف المادية، وعليه تلونت الحداثة الغربية بالطابع العقلاني المادي والتي تحاول من خلاله تفكيك الإنسان وتحويله إلى وسيلة لخدمة غاياتها، إذا نزعنا الحداثة الغربية عنه كل القيم المعبرة عن الوجدان والذاكرة، أو العقل الإنساني يؤكد "المسيري": «أن إنجازات الحداثة العلم والتكنولوجيا، والسيطرة على العالم، نتاج رؤيتها المادية للعالم»⁽²⁴⁰⁾، هذا ما يؤكد أن الإنسان أحادي البعد في إطار منظومة الحداثة الغربية، التي يسودها منطق الواحدة

239- عبد الوهاب المسيري، المادية و تفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 116.

240- المصدر نفسه، ص 163.

المادية، رغم أن الحداثة الغربية إقترنت إقترانا وثيقا بفكرة العقلانية، إلا أنها بقيت رهن التجريد، ولم تراعي ضرورة التطبيق والممارسة الفعالة.

فالعقل الحدائي كما يقول "المسيري": «جزء لا يتجزأ من المادة، وهو صفحة تنعكس عليها صورة الأشياء»⁽²⁴¹⁾، بمعنى أن العقل يستمد قوته من الطبيعة والمادة، لا من مقولات إنسانية حيث يقضي على كل الثنائيات، وينظر إلى الواقع على أساس التقدير الكمي ويختزله إلى عناصر مادية، وهذا ما يكشف من زاوية أخرى عن سيطرة العقل الأداةي: «الذي يولي كل عنايته، وإهتمامه للمنهج، أي لطريقة عمله بقطع النظر عن محتوى الموضوع، الذي يمارس عليه فعاليته»⁽²⁴²⁾، وتظهر ملامحه الحداثة في توظيف الوسائل لخدمة الغايات، دون التساؤل في مضمون هذه الغايات، أهي إنسانية أم معادية لها؟.

وهذا ما يكشف عن الوجه البراغماتي له من جهة أخرى، فهو يهدف إلى السيطرة على الإنسان والطبيعة وجعلهما في خدمته، فالحداثة الغربية أدركت الإنسان من خلال مقولات العلوم الطبيعية البسيطة، أي الموضوعية المنفصلة عن الذات⁽²⁴³⁾ بمعنى أنها جعلت الإنسان شيئاً ثابتاً قابلاً للقياس، لا يملك إمكانية التجاوز الأمر الذي يجعله في ظل العقل الأداةي، يقع في اللازمية، أي يصبح غير قادر على تجاوز الحاضر لمعرفة الماضي، والتطلع للمستقبل، كما أنه عاجز عن إدراك الغايات النهائية أو الكليات المتجاوزة للمعطيات الحسية.

241- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 210.

242- محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر العولمة صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية، ونظام القيم، الفلسفة والمدنية، (ط 3) ؛ بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، الحمراء ، مارس 2007)، ص 59.

243- عبد الوهاب المسيري: المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 132.

والمادية والجزئية فهي جعلته: «قادرا على الوصول إلى قدر من المعرفة ينير له كل شيء، أو معظم الأشياء والظواهر، ويعمق من مفهومه للواقع وللذات»⁽²⁴⁴⁾ وعليه يسقط العقل الذاتي في النسبية المعرفية والأخلاقية، والجمالية لا قداسة فيها بحيث تصبح كل الأمور متساوية، وتسود اللامعيارية الكاملة⁽²⁴⁵⁾، فهي حضارة ناقصة لأنها بنيت على التجديد النظري، وإلى جانب "المسيري" نجد "طه عبد الرحمان" يقول: «إن الحضارة الغربية من حيث كونها حضارة عقل، هي حضارة ناقصة»⁽²⁴⁶⁾، هذا ما يؤكد التناقض الذي أكد عليه "المسيري" أنفاً، فهي لا تراعي وجوب مطابقة الفكر للواقع، مما يجعلها بعيدة عن ما تسعى إليه من غايات إنسانية.

2- المشكلة الثانية:

ثانياً/ إدعاء المطلقة في الحقائق والشمولية: يعترض "المسيري" على المنظور الغربي الذي يجعل مبادئ العقل كلية وضرورية، بمعنى أن الخطاب الغربي كان مصدره العقل وحده، والذي لا يمكن أن نأخذ بيه كحقيقة مطلقة تقصي كل الثنائيات بمقابل الإيمان بالمبدأ الأحادي المادي، إذ يرى أنها مبادئ نسبية ومتغيرة وعليه فإن الذي يقوم عليها قد صار نسبياً هو الآخر، ويستدل على ذلك بتعدد الأنساق المنطقية والفلسفات الإنسانية، بحيث أن كل نسق وكل فلسفة تخضع لحتمية الاختلاف والتغير سواء في المبادئ أو المسلمات، "فالمسيري" يؤكد على عدم وجود حتميات مطلقة، ويؤكد في المقابل على النسبية التعددية حيث لا تؤدي (أ) حتماً إلى (ب) لكن

244- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 143.

245- المصدر نفسه، ص 46.

246- طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، (ط 2؛ المغرب: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت لبنان، 2005)، ص

تؤدي إليها في معظم الأحيان، فهي سبب عدم تمكننا من كل الواقع وسبب عدم معرفتنا بكل عناصره، قد تؤدي إلى (ج) ولكن بإذن الله تؤدي إلى (ب) (247).

مما يعني أن الحقيقة أو المعرفة ممكنة، لكنها معرفة إنسانية ويقين غير مطلق لأن المعرفة المطلقة عنده: «تقع خارج نسق التاريخ الإنساني، وعند الله وحده، وهو المفارق للمادة، وإن كان يصبغ عليها المعنى والإتجاه» (248)، وعليه فالمعرفة عنده هي: «معرفة نسبية لا بشكل مطلق، بل هي نسبية بصورة نسبية» (249).

كل هذا يؤكد لنا أن السببية التي قام عليها النمط المعرفي الغربي هي سببية مسببة جامدة، الأمر الذي جعلها محل اعتراض من قبل "المسيري"، لأنها تتكرر فكرة الجواز والتي تقر بأنه ليس هناك ضرورة بين السبب والمسبب، فقد تتوفر نفس الأسباب لكنها لا تؤدي إلى ذات النتائج، وهذه الفكرة نجدها أيضا في التراث العربي الإسلامي عند "أبي حامد الغزالي" حيث يقول في هذا الصدد: «الإقتران بين ما يعتقد في المادة سببا، وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل الإثنين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات إحداهما متضمن في إثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر» (250).

ومنه نخلص إلى أن العقل ذو مبادئ نسبية، ومن ثم لا يمكننا أن نأخذ ما هو نسبي خاص بالغرب، على أنه مطلق ينطبق على جميع الشعوب والأمم.

247- عبد الوهاب المسيري، المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 159.

248- المصدر نفسه، ص 11.

249- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 29.

250- أبو حامد الغزالي، مهاجرات الفلاسفة، (ط 1؛ لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت، 2000)، ص 166.

3- المشكلة الثالثة:

ثالثا/ سيطرة العلم والتقنية المنفصلين عن القيمة على حياة الإنسان:

يرى "عبد الوهاب المسيري" أن الإنسان الغربي اعتقد عند امتلاكه للمناهج العلمية والعقلية، أنه سيحقق سعادته ونمط حياة أفضل مما كان يعيشه، بل أنها ستتمكنه من السيطرة على الكون بأسره، وبالفعل فقد حرر الفكر العقلاني: «الإنسانية من الخرافات والجهل»⁽²⁵¹⁾، لكن حسب "عبد الوهاب المسيري" ليست هذه النتيجة الوحيدة التي أثمرها هذا الفكر، إذ أن تكاثر المناهج والتقنيات في جميع المجالات، شكلت عالما تقنيا سيطر على إرادة الإنسان وعلى إدراكه، فبعد أن صنع الإنسان الآلة لتكون في خدمته وتسهل عليه نمط حياته، فقد إستعبده وإسترقفته، وأصبح هو في خدمتها وتحت سيطرتها يقول "المسيري": «في ظل الحداثة الغربية، وفي إطار النماذج العقلانية المادية، يقولون أن ظهور الكمبيوتر المتأله مسألة حتمية»⁽²⁵²⁾، وهذا يعزى إلى أن كل ما توفرت للإنسان شروط وإمكانيات صنعه قام بصنعه ماديا، دون مراعاة المعايير الإجتماعية والأخلاقية هذه الأخيرة التي زالت في الفكر الغربي، وبذلك إنتهى العقل إلى عقل أداتي، أي أنه أصبح مجرد أداة لتحقيق أغراض ورغبات الإنسان، فسقط بذلك في: «النسبية المعرفية والأخلاقية والجمالية، إذ أصبحت جميع الأمور متساوية»⁽²⁵³⁾ فبدلا من أن تكون الآلة وسيلة في خدمة الإنسان وتحقق مزيد من الرفاهية، حولت الآلة الإنسان إلى مجرد كائن أو شيء، فأصبح بذلك: «ذاتا مشتتة لا تشغل مركزا، وعرف على أنه مجموعة من الدوافع والحاجات، ليس لها مضمون أخلاقي»⁽²⁵⁴⁾، حيث

251 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 354.

252 - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، مج 1، مصدر سابق، ص 158.

253 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق نفسه، ص 354.

254 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تغيرت نظرة الإنسان الغربي لذاته منذ عصر النهضة، لأنه حاول التجرد من كل ما يربطه بالعصر الوسيط وثقافته، وتغيرت بموجبها نظرته للكون بأسره لكن ظلت نظرته لذاته أو العالم مرتبطة بفكرة العقلانية، التي قامت عليها الحداثة الغربية: «وظلت الحداثة زما طويلا جدا، لا تعترف إلا بفاعلية العقلانية الأداة بالسيطرة على العالم، وهي سيطرة مكن منها العلم والتقنية»⁽²⁵⁵⁾، فهذه السیادات في مجال العلم والتقنية أدت إلى الانفصال عن الأخلاق الدينية، الأمر الذي ترتب عليه جملة من الأزمات في المجتمع الغربي، لأنه سعى إلى تحقيق المنافع الدنيوية فحسب، بذلك قطع الإنسان الغربي الصلة بالأخلاق والدين فهي لجأت إلى معايير أخرى لتقويم سلوك الإنسان من خلال معايير العقل والمنطق، ومقدار ما تجنيه هذه الأفعال من لذة ومنفعة للإنسان، ورغم أن المفاهيم الأخلاقية مفاهيم كلية، فإن العقل الغربي لا يمكنه أن يصل إليها، وإن وصل إليها فهو ينكرها تماما، ويردها إلى عالم المادة، ويفشل تماما في التمييز بين ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي، فتمكن العالم الغربي من التحكم في العديد من المناهج العلمية والمنطقية في ميدان العلم، جعله يفكر في تطبيقها على الإنسان وهذا ما يشكل خطرا عليه، حيث تحول الإنسان في الحضارة الغربية من كيف إلى كم محض، وبذلك أصبح ما يسري على الطبيعة يسري على الإنسان، ونتيجة لذلك أنكرت حضارة الغرب الأخلاق باعتبارها المعيار الذي يقاس به سلوك الإنسان، وهي النقطة التي أثارها "قسطنطين رزيق" (1909 - 2000) حيث يقول: «لعل أخطر ما يبدو في الآفاق من هذه السلبيات، هو إمتداد القدرة العلمية والتقنية من حيز الطبيعة المادية، إلى حيز

255- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 354.

الإِنسان ذاته»⁽²⁵⁶⁾، بمعنى أن الحضارة الغربية تخلت عن قيم الأخلاق ووضعت مكانها القانون الوضعي الذي جعلته منظماً لسائر شؤونها، وهو ما جعل المجتمع الأوروبي يتخبط في العديد من الأزمات، وهذا ما يؤكد "آلان تورين" الذي ذهب إلى أن المجتمع الحديث: «قبل الكثير من القيود ومن العبوديات، أسوأ من التي كانت في الماضي»⁽²⁵⁷⁾ ويقصد بذلك قيود القانون الوضعي الذي تبناه فكانت نتائجه كارثية عليه.

إن حضارة "اللوغوس" على حد تعبير "عبد الوهاب المسيري" أو الحضارة الغربية ألغت معاني الفطرة الإنسانية بهدرها لهوية الإنسان، ونزع قداسته حيث جعلت الأخلاق لصالح الفرد المتحيز للمادي والمنفصل عن الجماعة، فالحادثة الغربية عملت على بناء أخلاق جديدة بالإستناد إلى المعايير الإجتماعية والعلمية المنفصلة عن القيمة وهو ما ينتقده "عبد الوهاب المسيري" على غرار الكثير من المفكرين كـ "آلان تورين" الذي يقول في ذلك: «نشهد بوضوح أن غياب أسس الأخلاق، ما بعد الأخلاق الإجتماعية قد أدى إلى إنتصار الأخلاق الإجتماعية، والنزعتين النفعية والوظيفية»⁽²⁵⁸⁾ وهذا ما يتجلى بوضوح في تأكيد "المسيري" على أن الحادثة الغربية حولت الإنسان إلى كائن وظيفي، كالحیوان يخضع لحتمته الطبيعية والمادية، مما ترتب عليه تحويله إلى مادة إستعماله لتحقيق مصالحها، أو النظر إليه كشيء ثابت أو على أنه سلعة يمكن تجزئتهما وفقاً للمنطق المادي.

256 - قسطنطين رزق، (سليبات الحداثة وأخطاؤها، الحداثة وانتقاداته، ترجمة وإعداد محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العلامي، سلسلة دفاتر فلسفية (ط1؛ المغرب :

دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، 2006)، ص 47.

257 - آلان تورين، نقد الحداثة، القسم الأول الحداثة المضفرة، مرجع سابق، ص 257.

258 - المرجع نفسه، ص 323.

إذن هذه هي صورة الإنسان الحداثي التي فرضتها عليه التقنية، والتكنولوجيا الغربية بحجة التقدم والتطور، التي أدت كما ترى "جيانى فاتيمو": «إن التقنية تمثل أزمة الخط الإنساني، لأن إنتصار العقل ينفي القيم الإنسانية، فالتقنية صيرورة معمة لإنسانية فقدت إنسانيتها»⁽²⁵⁹⁾.

وهذا ما أدى إلى ظهور ما بعد الحداثة في الغرب، كما أن التقنية ساعدت على خلق جو إجتماعي وروحي في الغرب هو أقرب إلى الموت بسبب الضجيج والصخب الذي ميز مدينة القرن 19م.

فالحضارة الغربية التي تتمتع بالقوة والإمبريالية والهيمنة على سائر مجالات الحياة، نتيجة انفصالها عن القيم الإنسانية والدينية، وتجاوزها لهما بحك مرجعيتها المادية، قد أضرت بالهوية الإنسانية حيث أصبح الإنسان في العصر الحديث بتعبير "المسيري": «في قبضة العقل الأداة، الذي تحول فيه الإنسان من الإنسان الإنسان إلى إنسان إقتصادي، وجسماني»⁽²⁶⁰⁾، فهذا الإنسلاخ الكلي عن القيم، يكشف مدى تأزم الحداثة الغربية، نتيجة سيطرة العلم والمادة المنفصلين عن القيمة، وقد شمل هذا الإنفصال عن القيمة سائر أوجه النشاط الإبداعي للإنسان، معرفية وأخلاقية وإقتصادية فالحضارة الغربية لم تحفظ مفهوم الهوية الإنسانية، الذي يتخذ له "عبد الوهاب المسيري" أبعادا أخلاقية ودينية، لأن القيم المقدسة سارية على جميع الأفعال التي يأتيها الإنسان منذ ولادته إلى موته، لكن الحضارة الغربية كانت القيم الأخلاقية فيها متغيرة بتغير المعطيات الإجتماعية والإقتصادية، وحتى العلمية والتقنية، خاصة وأن: «منطق العلم ذاته، كان منفصلا عن الإطار الأخلاقي والإنساني، هو نقطة قصوره فالعلم

259 - جيانى فاتيمو، نهاية الحداثة - الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 49.

260 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 320.

الغربي يفترض انفصال الإنسان عن الطبيعة، ثم سيطرته عليها، وتسخيرها لصالحه وأن هذا الانفصال قد يؤدي الآن إلى تدميرها، وتدميرها»⁽²⁶¹⁾، فالنظام العلمي والتقني الغربي ألحق بالإنسان كوارث عظيمة قمعت حرته، وهددت وجوده وقيدت إبداعاته في ظل إرتباط العلم الغربي بالقوانين المنطقية، أو القوانين الطبيعة التجريبية في إثبات مسأله دون العودة إلى المرجعية الدينية، لأن الدين في مجال الحداثة المنفصلة عن القيمة يصبح أمراً شخصياً، لا علاقة له بالحياة العامة السياسية، والإقتصادية والإجتماعية.

وعليه عمد "المسيري" إلى الدعوة إلى إعادة الإعتبار للقيم الأخلاقية والدينية التي تنمي الإنسانية وتساعد على البقاء، والإستقرار من خلال مشروعه الإنساني الذي يؤسس رؤية كونية شاملة للقيم الإنسانية، التي تراعي مصالح الأفراد والجماعات سواسية، وذلك برد الإعتبار للأخلاق والدين.

4- المشكلة الرابعة:

رابعاً/ سيطرة التمييز العنصري أو عنصرية التفاوت: لقد تميزت المرحلة الحداثية في الحضارة الغربية، بالإقرار بوجود تمايز عنصري وعرقي بين الأجناس نظرية تبرر التفاوت الإجتماعي والإستغلال، والحروب بحجة إنتماء الشعوب لأجناس مختلفة⁽²⁶²⁾، وهي ترد الطبائع الإجتماعية الإنسانية إلى سماتها البيولوجية العنصرية وتقسّم الأجناس بطريقة تعسفية إلى أجناس (علياً) و(دنياً)، وقد كانت العنصرية النظرية الرسمية في ألمانيا النازية، وإستخدمت لتبرير الحروب العدوانية، وعمليات الإبادة الجماعية.

²⁶¹ - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 176.

²⁶² - عبد الوهاب المسيري، وفتح التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، -حوراء لقرن جديد-، مصدر سابق، ص 357.

له مرجعية مادية تتوقف على عوامل وراثية وأخرى بيولوجية، وبيئية وقد ضربت جذور هذا التمييز في تاريخ الغرب منذ أزمنة طويلة، تكشف مسيرتها نظرية العنصرية التي تعمد إلى معالجة هذه الظاهرة من خلال تقفي التاريخ الإنساني، ولعل من أهم مظاهر هذا التمييز العنصري سيطرة العرق الآري، بإعتباره مغايرا للأعراق الأخرى، حيث مارس هذا الجنس تسلطه وسياسة العنصرية ضد شعوب العالم، لاسيما في الهند وإفريقيا، اللتين نظر إليهما على أنهما حيوانات وليسوا بشرا⁽²⁶³⁾، وهكذا نقشت مظاهر العبودية والإستبداد المعنوي والمادي، وبقيت هذه النظرة العدائية للدول والأجناس الغير آرية والغير أوروبية، أو غربية حتى الفترة المعاصرة، ففي وقت ليس ببعيد كانت توضع جمجمة الإفريقي بين الجمجمتين الأولى للإنسان الأوروبي والثانية جمجمة الغوريلا، إعلانا بديها عن مراتب البشر، ونحن نستغرب على أي أساس منطقي أو شرعي كان هذا التصنيف؟، فهذا لا يفسر إلا أسطورة تمايز الأجناس وتفوق جنس عن آخر، فالصهيونية تزعم أنها "شعب الله المختار" الذي يحشر بدوره جماجم مختلفة ويحشر عرب فلسطين والقرود في أقباص واحدة⁽²⁶⁴⁾، كل هذا وغيره يعكس المحاولات المادية لتحديد معنى الإنسان، وماهيته وفقا لمعايير مادية محسوسة "قالمسيري" يرى أن: «النظرية العنصرية في بادئ الأمر، إستندت إلى مفهوم العرق بالمعنى الضيق للكلمة، وهو يشغل نفس المكانة التي يشغلها الإله في المنظومات التوحيدية، ويؤدي نفس الوظيفة»⁽²⁶⁵⁾، ومعنى هذا أن الجنس المتفوق يسطر جملة من المقولات ينسب إليها تفوقه، وهي مقولات ذات طابع مادي يعكس معاني القوة

²⁶³ - أديب ديمتري، نفي العقل عصر الفاشيات وهزيمة العقل، قدم له فيصل دراج، (ج1، ط1؛ دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات، الإعلامية، 2006)، ص 10.

²⁶⁴ - نفس المرجع، ص 11.

²⁶⁵ - عبد الوهاب المسير، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 223.

والسيطرة والصلابة، فقد: «إتجهت الدراسات العرقية إلى التركيز على حجم جمجمة الإنسان، ولون عيونه وطوله، وقوته العضلية»⁽²⁶⁶⁾، مما يؤكد لنا النظرة المادية للإنسان باعتباره مماثل للمادة، يحوي بداخله من العناصر البيولوجية المادية ما يفسره. إن ما يفهم من عنصرية التفاوت التي ميزت عصر الحداثة الغربية، هو التأكيد على العرقية التي أصبحت ترادف معنى القوة، والقدرة العقلية على غزو الآخر... لأن هذا التفوق العرقي يمنح لها إمتيازات، وحقوق لا تتمتع بها أقليات الشعوب الأخرى وإلا ما كانت مسألة العرقية تشكل معضلة إنسانية؟! لذلك يربط "المسيري": «عنصرية التفاوت بالإستعمار الغربي، ويرى أنهما صنوان»⁽²⁶⁷⁾، أي أنهما واحد من حيث الغاية خصيصا في ظل تراجع الإنسان الغربي عن مرجعيته الدينية والأخلاقية، بفعل تأثير المنظومة الحداثية وميلها لصالح معايير القوة والمادة، فعنصرية التفاوت حسب "المسيري" هي: «تجلي للرؤية المعرفية العلمانية، والإمبريالية في عصر التحديث والحداثة»⁽²⁶⁸⁾، وهذا يتجلى حسب رأيه في وضع الجنس الأبيض الغربي مركز الكون، في حين باقي البشر في الهامش، مما ترتب عليه حتمية أسبقية الإنسان الأبيض على بقية البشر.

وهذا ما يبرر مساعي الحداثة الغربية في تحويل الإنسان إلى مادة إستعمالية تعمل على تحقيق مصالح الإنسان الأبيض، أو ذو القوة والمركزية في العالم، مما يبين لنا أنها صورة من صور البراغماتية.

²⁶⁶ - أديب ديمتري ، نفي العقل عصر الفاشيات وهزيمة العقل، ج1، مرجع سابق، ص 11.

²⁶⁷ - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 222.

²⁶⁸ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فالدبلوماسي الفرنسي "جوبينو" "Gobineau" (1816-1882) أوضح

من خلال كتابه "مقال في عدم المساواة بين الأجناس البشرية"، أن المساواة بين البشر مفهوم غير علمي مناهض للطبيعة، وكل شرور البشرية التي تولدت خلال التاريخ نشأت عن مفهوم المساواة، فهو يعيد إحياء المقولة الإقطاعية القديمة عن عدم المساواة باعتبارها الحالة الطبيعية بين البشر، إذا يؤكد أن الحضارة تـضمحل من خلال صفاتها الموروثة الناتجة عن إختلاط الأجناس، فالحضارة عنده لا تتقدم إلا بغلبة جنس على آخر.

و"جوبينو" يأخذ بالتقسيم الشائع للأجناس البشرية الثلاثي: "السود والصففر والبيض" فالسود أحطها مكانة وفكراً، أما الجنس الأصفر فهو يتوسط الجنسين، أي له صفة الاعتدال ويتميز بالعقل العملي، أما الجنس الأبيض فهو يمتاز بالتفوق العقلي وينزع للآخرين، الذين يفتقدون هذه الصفة⁽²⁷⁰⁾.

فالملاحظ أن تصنيفه كان تصاعدي، من الأسوء إلى الجنس الأحسن، إلى الأجد وفق لمعايير مادية، ليس لها أي صلة بالأحكام.

فمن خلال هذه المفاهيم التي تـوحي بل تـؤكد التمييز أو التصنيف الغير عادل بين البشر على أساس الجنس أو العرق، رغم علمنا أن كل الناس سواسية، ولهم الحق الطبيعي في الحياة إلا أن الظاهرة السلبية لعدم المساواة، أو عنصرية التفاوت قد زعزت نفوذ الحضارة الغربية، وتقدمها لصالح الإنسان الغربي وسيطرتها على العالم من خلال مظاهرها وأشكالها الحداثية كالعلم، والتكنولوجيا والتقدم المنفصلين عن

²⁶⁹ - أديب ديمتري، نفي العقل، جذور العرقية، وأسطورة الجنس المتفوق، تقدم فيصل دراج، (ج2 ط1؛ دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية،

2006)، ص ص 15-16-17.

²⁷⁰ - المرجع نفسه، ص 17.

القيمة، يرى "المسيري": «أنه في ظل العنصرية المتفاوتة وفي إطار الحداثة المنفصلة عن القيمة وتوحيد الروح والجسد، فالأمة على سبيل المثال لم يعد لها مفهوم ثقافي قيمي، بل ردت إلى قيم مادية»⁽²⁷¹⁾، أو على تعبير "المسيري" ما يعني إرتباطنا بفكرة الصراع والدم، والأرض: «أصبحت مجموعة من البشر، تتسم ببعض السمات العرقية أو المادية الكامنة فيها»⁽²⁷²⁾، مما يعني أنها عنصرية لا تعمل على تجريد البشر من حقوقهم، بل تجريد المفاهيم، والمعاني أيضا، من جوهرها وردها إلى تفسير أحادي مادي، كما أن عوامل تمكين العنصرية المتفاوتة كقيمة غير أخلاقية منافية للمطالب الإنسانية النبيلة كالوحدة والمساواة، من خلال فكرة الإنتخاب الطبيعي والبقاء للأقوى والأصلح، إذا يرى "المسيري" أن هذا المنطق حل محل "الأخلاق المسيحية"⁽²⁷³⁾.

إذا تطورت النظرية العنصرية منذ عصر النهضة، حيث كان يعتبر الإنسان الغربي كائنا ماديا متفوقا على الآخرين، وصولا إلى القرن 19 حيث أصبحت النظرية العنصرية مرجعا أساسيا للإنسان الغربي⁽²⁷⁴⁾.

ولعل أعظم تجسيد لهذه الفكرة في تاريخ البشرية، ما قامت بيه النازية بزعامة "هتلر" من قتل وإبادة وحرق، ونفي لكل من لا يرغب فيه، بناء على شروط مادية تقاس من خلال درجة عنصريتهم، أو إمكانية إعتبارهم من العنصر المتفوق عضويا أو ماديا، لهذه المشكلات التي تتحدر من إشكالية واحدة، ألا وهي عنصرية التفاوت تعكس عن مدى تعايش هذه المشكلة مع مضامين الحداثة الغربية، ووجهها الحداثيين العلمانية

271 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق ص 223.

272 - المصدر نفسه ، صفحة نفسها.

273 - المصدر نفسه، ص 226.

274 - المصدر نفسه، صفحة نفسها .

والإمبريالية، لأن كلاهما يروج لبقاء الحضارة الغربية، وكذا سعيهما إلى فرض الهيمنة والسيطرة لصالح العالم الغربي، المنفصل عن المبادئ الإنسانية والفضائل الأخلاقية.

فعلى الرغم من المكاسب التي حققتها الحداثة الغربية المستسقاءة من روح الفلسفة الداروينية، إلا أنها خلقت عدة إشكالات في الفكر الغربي أدت إلى تأزمه فالحداثة الغربية كان لها انعكاسا سلبيا على بنية المجتمع الغربي، تجلت معالمه في تآكل الأسرة وتراجع التواصل بين الناس، وانتشار الأمراض النفسية، كتزايد الإحساس بالإغتراب ظهور الإنسان ذو البعد الواحد، هيمنة النماذج الكمية عن الإنسان، تضخم مستوى على التسلح وإنسلاخ الإنسان عن المستوى الأخلاقي، وهذا ما نلاحظه في مجال الإعلام من تلفزيون وسينما.... الخ.

فالأزمة الحداثة إذن هي أزمة حتمية، حيث يقول "روجي غارودي" في نقده للحداثة الغربية قبل دخوله للإسلام: «إن معركة عصرنا هي هذه أسطورة التقدم والنمو، على المنوال الغربي، فهي أسطورة إنتحارية، وهي أيضا معركة ضد الأيديولوجية التي تسمح بالفصل بين العلم والتكنولوجيا، (تنظيم الوسائل والقدرة من جهة، والحكمة بالغايات، وبمعنى حياتنا من جهة، هذه الأيديولوجيا تسمح بأنها تؤكد فردانية متطرفة تبتز الإنسان عن أبعاده الإنسانية، وفي نهاية الأمر خلقت قبرا يكفي لدفن العالم»، فهذه شهادة أخرى تؤكد مدى فشل الحداثة الغربية في تحقيق أهدافها نظرا لتوجهها المادي الأعمى، فبناءا على تلك النقائص المترتبة عن الحداثة الغربية ناشد "عبد الوهاب المسيري" جل المفكرين وفلاسفة العالم، على إختلاف أجناسهم وهوايتهم للمشاركة في إنجاز مشروع نهضوي ضد القيم الغربية الزائفة، والتي لا تتماشى مع القيم الإنسانية، والتي سطرت لها الحداثة الغربية خطط وبرامج محكمة

لبثها في سائر عروق العالم، متجاوزة بذلك المرجعيات الدينية والإجتماعية بحجة المركزية الغربية، لهذا الأساس دعا "المسييري" لضرورة تأسيس مشروع حدائثي إنساني مشترك، له خصوصية إسلامية، وخلقية إنسانية تجمع وتوحد بين كل الحضارات والشعوب في إطار من القيم، والأخلاقيات التي تراعي حقوق الإنسان.

نتائج الفصل:

من خلال تحليلنا لرؤية "المسييري" النقدية في إشكالية التحيز للحدثاة الغربية

توصلنا إلى جملة من النتائج منها:

- أن الحدثاة الغربية منتوجا غربي، يتخذ من العلم والتكنولوجيا وسيلة لبحث

نفوذه متجاهلا كل القيم الدينية والأخلاقية.

- الحدثاة الغربية جعلت المعنى المادي والطبيعي، مرادفان للمعنى الإنساني

والديني.

- قدم "المسييري" مثالين يعكسان التحيز المادي المفرط في الحدثاة الغربية

تجسدا في الإنسان الإقتصادي والجنساني.

- حدد "المسييري" مقولات الحدثاة الغربية بناء على دراسته المتعمقة لها،

وهي النزعة الإنسانية، العقلانية، الحرية، الفردانية، العلمانية، التقدم إذ إنعكست هذه

المقولات على مجالات الحياة المختلفة، إجتماعيا وإقتصاديا، أخلاقيا وثقافيا، دينيا.

- كشف "المسييري" عن أهم المشكلات المتسببة في تأزم الفكر الحداثي الغربي

والتي تعكس تقديسه للمادية، وإبتعاده عن الجانب الروحي للإنسان وقيمه الدينية، مما

أوجد العديد من الآفات في هذا الفكر، كسيطرة التمييز العنصري، وإدعاء المطلقية في

الحقائق الشمولية، والتحيز للمركزية الغربية والتقدم المادي ... الخ.

الفصل الرابع: المسيري نحو

مشروع نهضوي بديل

تمهيد

المبحث الأول: سلبيات المشاريع النهضوية

العربية من منظور عبد الوهاب المسيري

المبحث الثاني: ما هوية المشروع البديل

المبحث الثالث: نقد وتقييم

نتائج الفصل

تمهيد:

إن تقصي "عبد الوهاب المسيري" لإشكالية الحداثة الغربية من خلال رصد مجالاتها وسلبياتها، ونقائصها التي خلقت عوائقا صلبة تحول دون تحقيق التوافق بين العالمين الغربي والإسلامي، شكل لديه دافعا نقديا وإنتقاديا إزاءها، حيث وضع الحداثة الغربية كتصور غربي ومنتوجا فكريا له خصوصياته الحضارية في مخبر التشريح شكليا وضمنيا، إذ أفرزت عملية تفكيكه لهذه الإشكالية وتفسيره، وتحليله موقفا متميزا يطعن في جذورها التأسيسية، لذلك حاول تقديم نظرة بديلة عن هذا التصور الغربي المتحيز للتفسير المادي والعنصرية، مع بعض التعديلات في مبادئها التي أفرطت في المادية كأس وغاية، وهذا ما تجسد في مشروعه النهضوي البديل الذي لم يكتف فيه بالوقوف عند الخلل الغربي لتصور فكرة الحداثة، من كل جوانبها المعرفية والحضارية بل تعدى هذا الأمر إلى ممارسة النقد داخل الفكر العربي، من خلال الوقوف على بعض أبعاد المشاريع النهضوية السابقة عنه، محاولا الكشف عن مآزقها التي أحدثت تصدعا وإغترابا في وحدات العالم الإسلامي، وفكره وقيمه، فما هو البديل الذي قدمه "المسيري" عن التصور الغربي للحداثة؟، وإلى أي مدى يمكن الحكم عنه بالإكتمال، أو النضج معرفيا وحضاريا؟، وإلى أي مدى يمكن جعله مشروعا إنسانيا عاما؟.

المبحث الأول: سلبات المماريع النهضوية العربية من منظور عبد الوهاب المسيري.

1- إنعكاسات الحداثة الغربية على الفكر العربي والإسلامي:

لقد شكل سؤال النهضة محورا رئيسيا في مجمل الخطابات الفكرية العربية والإسلامية المعاصرة، خاصة بعد حملة "تابليون بونابرت" على مصر، هذه الأخيرة التي جعلت العرب والمسلمين يدركون الهوة بين الغرب والشرق، كما أنها كانت بمثابة الحافز الذي جعل المفكرين العرب والمسلمين، يتساءلون عن أسباب التخلف؟، وسبل النهضة؟.

وقد تعددت الإجابات عن هذا السؤال لدى المفكرين، بتعدد وبتنوع مشاربهم الفكرية فالإتجاه السلفي ذهب إلى أن الرجوع إلى التراث كفيل بتحقيق النهضة العربية أما الإتجاه الإصلاحى فقد جمع بين التراث وبين بعض المقولات الحداثية الغربية، التي ارتأى أن تكون عاملا مساعدا إلى جانب التراث، لتحقيق نهضة العرب والمسلمين وأما التيار التغريبي فذهب إلى أنه لا سبيل إلى النهضة إلا بالإقتباس الكلي من الحداثة الغربية، أي بنفس الأسباب التاريخية التي تحققت في ظلها الحداثة الغربية، وإن كان هذا يفضي إلى التسليم بمبدأ التاريخ الإنساني الكلي⁽²⁷⁵⁾.

كما أننا نجد الكثيرين من المفكرين العرب والمسلمين، قد تبناوا بعض المقولات الحداثية وتأثروا بأبرز التيارات الفكرية الممثلة لتلك المقولات الحداثية فمثلا "زكي نجيب محمود" (1906-1994م)، تأثر بآراء الوضعية المنطقية، وحاول ترسيخ أسسها العلمية في الوطن العربي، كما أنه دعا إلى التفكير العلمي وضرورة أن يكون العقل سيدا لكل تفكير⁽²⁷⁶⁾.

²⁷⁵ - طه عبد الرحمان، الفلسفة بين الكونية والقومية والإنسان العربي بين الجهاد والإجتهد، الفلسفة والإنسان في القرن الحادي

والعشرين، إشراف عبد الأمير الأعسم (ط1؛ بغداد: بيت الحكمة، 2002)، ص 44.

²⁷⁶ - عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، (دط؛ القاهرة: منشأة المعارف، خوى وشركائه، الإسكندرية، 2002)، ص 46.

وقد قام "زكي نجيب محمود" بشرح أفكار الوضعية المنطقية وتفصيلها وتبسيطها، كما توجه لنقد الفكر العربي بغية: «تحرير الحياة الثقافية العربية من بعض جوانبها اللاعقلانية، وتحرير العقل من مسلمات موروثية، وبديهيات غير قابلة للنقاش»⁽²⁷⁷⁾، ولم تكن الوضعية المنطقية الوحيدة من بين التيارات الغربية التي تأثر بها المفكرون العرب والمسلمون، حيث نجد مثلا البنيوية هي الأخرى لقيت رواجاً، سواء بين الأدباء والنقاد أو بين المفكرين، أما في ميدان الأدب والنقد فقد تسربت الأفكار البنيوية إلى بعض المنشغلين بالنقد الأدبي، أمثال: "جابر عصفور" و"حكمة الخطيب"⁽²⁷⁸⁾ وأما في ميدان الفكر فقد تأثر بعض المفكرين العرب بالأفكار البنيوية، خاصة الفكر الذي تناول فكر "ميشال فوكو" عن طريق عمليات الترجمة، ويعتبر "الجابري" من أكثر المتأثرين بالبنيوية خاصة في بحثه في التراث الإسلامي، رغم أنه لم يقتصر على المنهج البنيوي بل إنه نهل أيضاً من فقه العلم التكويني عند "بياجيه"، والعلم العقلاني عند "لالاند" (1867-1967م)، و"بشار" (1884-1962م)، بالإضافة إلى فلسفة التاريخ عند "هيجل" (1770-1831م)، و"ماركس" (1818-1883م)⁽²⁷⁹⁾، وقد اجتمعت كل هذه التيارات الفكرية في مشروعه نقد العقل العربي، حيث حاول من خلاله تحرير العقل من سلسلة التفكير السلفي الرجعي المترمت، ومن كل السلطات الموروثة التي قيدت انطلاقه إلى الحرية والتقدم⁽²⁸⁰⁾ ورغم أن "الجابري" قد أخذ بالعديد من المناهج الغربية، إلا أنه لا يرى في الحداثة قطيعة مع التراث، فـ: «الحداثة لا تعني رفض التراث، ولا القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني الإرتفاع بطريقة التعامل مع التراث .. ومواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي»⁽²⁸¹⁾،

277 - عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 47.

278 - المرجع نفسه، صفحة نفسها.

279 - طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، (ط1؛ المغرب، لبنان: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء بيروت، 1994)، ص 34.

280 - عطيات أبو السعود، المرجع السابق، ص 49.

281 - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، (دط؛ لبنان: دراسات الوحدة العربية بيروت، 1991)، ص ص 15-16.

أما "محمد أركون" فقد تبنى هو الآخر فلسفة الحداثة، من خلال تطبيقه العديد من المناهج الغربية في مشروعه القائم على نقد العقل الإسلامي، حيث كانت منهجيته قائمة على الأنثروبولوجيا والتحليل اللساني السيميائي، وذلك في إخضاع النص لمحك النقد التاريخي المقارن⁽²⁸²⁾، مستخدماً في نقده للعقل الإسلامي مفهوم الزحزحة وإزالة القداسة، وبعدها تأتي الدراسة الحديثة أو الجديدة بالمنهجيات الحديثة⁽²⁸³⁾، إن لم نقل بالمنهجيات الغربية، مما يفهم أن الحداثة عند العرب ليست عملية تفكير وإبداع من العدم، بل هي مجرد عملية إقبال سطحي على مقتضيات إستهلاكية مادية⁽²⁸⁴⁾، أي أن العرب يقبلون على جانب واحد من الحداثة ألا وهو الجانب المادي الإستهلاكي، ويرفضون الحداثة العقلية، أو الفكرية التي نادى بها عصور النهضة والتنوير.

أما العلمانية والتي تشكل إحدى مقولات الحداثة الغربية، فقد لقيت رواجاً كبيراً في أوساط العديد من المفكرين، حيث نجد مثلاً "شبلي شميل" (1860-1917م)، و"فرح أنطوان" (1874م-1922م)، و"سلامة موسى" (1887-1958م)، يرى "عبد الوهاب المسيري" أنهم أبرز ممثلي العلمانية في أواخر القرن التاسع عشر في العالم العربي، فقد اعتقد هؤلاء أن الدين يعيق العرب عن تحقيق نهضتهم، فكل السبيل إلى التقدم عندهم هو التخلص من الدين⁽²⁸⁵⁾، بالإضافة إلى "فؤاد زكريا" الذي يعد من العلمانيين البارزين في الوطن العربي، والذي يرى: «أن العلمانية هي السبيل في النهضة العربية، باعتبارها دعوة إلى فصل الدين عن السياسة، معتبراً إياها ضرورة حضارية»⁽²⁸⁶⁾.

282 - عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص 50.

283 - عبد الأمير كاظم الزاهر، إشكالية المنهج في الثقافة العربية، كتابة التاريخ الفلسفة العربية المعاصرة، إشراف عبد الأمير الأعسم، (طء؛ بغداد: بيت الحكمة، 2003)، ص 72.

284 - محمد أركون، (العقل الإستطلاعي المنبثق)، مجلة العالم العربي للبحث العلمي، العدد 10، 11، المعهد العالم العربي، باريس، 1999، ص 100.

285 - أحمد ماض، نماذج العلمانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، (طء؛ الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع عمان، 2005)، ص 69.

286 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج 1، مصدر سابق، ص 70.

وما قيل عن العلمانية يقال عن الديمقراطية، فقد عمل المفكرون المعاصرون حسب -"المسيري"- على إثارة جملة من المشكلات من بينها الديمقراطية في الوطن العربي والإسلامي، حيث أصبح الجدل بين المفكرين عما إذا كان الإسلام مع الديمقراطية، أم أنه والديمقراطية نقيضان لا يجتمعان؟، رغم أن مثل هذه المشكلات مفتعلة داخل الإسلام، كون الديمقراطية قد التبتت في موطنها بالإلحاد والفضائح الأخلاقية، ومارست تسلطها على الشعوب⁽²⁸⁷⁾.

هذا وقد كان للإستشراق دور فعال، في نقل المفاهيم الحداثية إلى العالم العربي والإسلامي، وهنا يحق لنا أن نتساءل كيف ساهم الإستشراق في نقل الحداثة الغربية إلى الوطن العربي، ولإسلامي؟، وفيما تتجلى مظاهر تأثيره على الفكر العربي والإسلامي المعاصر؟.

لقد كان للكتابات الأكاديمية الغربية تأثيراً على الخطاب الفكري العربي والإسلامي المعاصر، رغم كون الهدف الرئيسي لهذه الدراسات الإستشراقية، هو الطعن في الإسلام وحضارته وتاريخه⁽²⁸⁸⁾، وذلك من خلال الدراسة التي يجريها عن الشرق لتسهيل السيطرة عليه.

وقد إنقسم رواد الفكر العربي، والإسلامي المعاصر إزاء الدراسات الإستشراقية، إلى قسمين: **القسم الأول** إنساق خلف البناء المعرفي لمختلف الدراسات الإستشراقية، وواصل الحوار الإستشراقي بكل معطياته ومضامينه داخل حقل التراث الإسلامي⁽²⁸⁹⁾، ولقد كان لهذا الإندماج والإنسحاق عواقبه، لأن المستشرق من خلال

²⁸⁷ - راشد الغنوشي، نعمل ضمن المجتمع لا من فوقه، العلمانية والممانعة الإسلامية، محاورات في النهضة والحداثة، إشراف علي الحميحم، (ط1؛ لبنان : دار الساقى بيروت، 2002 ص 25).

²⁸⁸ - عفاف سيد صبري، المستشرقون، ومشكلة الحداثة، (ط2؛ القاهرة: دار الفكر العربي للطبع والنشر والتوزيع، 1997)، ص 34.

²⁸⁹ - نورة بوحناش، (المرجعية الإستشراقية، ودورها في تأسيس المشروع الحداثي في قراءة التراث العربي الإسلامي)، مجلة الحوار الفكري، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، مطبوعات جامعة منتوري، عدد 01 جويلية 2001، ص 72.

دراساته حسب "إدوارد سعيد" قد عمل على نقل: «الشرق إلى الحداثة»⁽²⁹⁰⁾، وكان الشرق قد دخلها مرغما تحت تأثير الإستشراق الذي يؤثر تأثيرا بالغيا على الفكر الإسلامي المعاصر، لأن الإستشراق: «جوهريا مذهبيا سياسيا، مورس إداريا على الشرق، لأن الشرق كان أضعف من الغرب»⁽²⁹¹⁾، أي أن الإستشراق كان وسيلة إستخدامها الغرب لتحقيق مأربه في الشرق، مستغلا الوضعية التي كان يحياها الشرق في تلك الفترة.

وقد كانت وظيفة الإستشراق حسب "إدوارد سعيد" هي نقل المعرفة الغربية للشرق: «مكررا إياها وناقلا لها، عبر أنظمة ترميز مقننة وتصنيفات، وحالات من العينات ومراجعات مرحلية، ومعاجم وكتب نحو وتعليقات وتحريرات، وترجمات شكلت جميعا صورة للشرق»⁽²⁹²⁾.

أي أن الإستشراق كان قوة من القوى، التي أجبرت الشرق على الدخول في مجال المعرفة الغربية عن طريق جملة من الوسائل، لأن الإستشراق في نهاية المطاف يمثل: «أسلوبا غربيا للسيطرة على الشرق، وإستبنائه إمتلاك السيادة عليه»⁽²⁹³⁾، أما القسم الثاني فقد حاول تشكيل بنية فكرية أصلية، بالإعتماد على التراث ودون اللجوء إلى الدراسات الإستشراقية، على إعتبار أن هذه الأخيرة لم تكن موضوعية، وقد اتسمت بصفتين:

²⁹⁰ - إدوارد سعيد، الإستشراق المعرفة، السلطة، والإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، (ط6؛ لبنان: مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت،

2003)، ص 214.

²⁹¹ - المرجع نفسه، ص 215.

²⁹² - المرجع نفسه، ص 181.

²⁹³ - المرجع نفسه، ص 15.

أولهما: أنها إعتدت على النصوص القديمة، بدلا من ملاحظة السلوك الواقعي للمسلمين، **وثانيتها:** أنها قامت على تعميمات عما يفترض أنه طبيعة جوهرية للعالم العربي الإسلامي⁽²⁹⁴⁾.

ومن جهة أخرى يرى "المسيري" أن الحداثة الغربية كشفت عن جملة من التحيزات السلبية للواحد المادي، الذي ينكر الإعتراف بكينونة الآخر من غير كينونته المتحققة في العالم المادي، والذي يتجسد بوضوح في الإنسان المادي الغربي، الذي يعمل على تمويه الحقيقة أو تزييفها ليوقع باقي العالم بمخالبه الشرسة، التي تسعى لإختزال الماهية الإنسانية إلى بعد واحد، هو المادة أو الطبيعة، هذه الفكرة تأثر بها مفكروا العرب من مؤيدي الحداثة الغربية، وحتى بعض معارضيها ونتيجة تحيزهم الغير واعي، لهذا النموذج الحدائي الغربي سعى البعض منهم إلى محاولة تحديث الهوية العربية، أي إلغاء الخصوصية بدافع التطور والإنتفاح، بمعنى الإبتعاد عن الطابع الإسلامي من حيث المضمون، والإبقاء على الشكل إنتماء لهذا العالم، وهناك من رأى بأنها تتعارض مع القيم الدينية، لاسيما في ظل تراجع الجوهر الإنساني لصالح الآلة، والسوق والقوة.

مما يعني إقصاء البعد الروحي للإنسان، وتهميش قيمته بمقابلته للمادة يقول "المسيري": «إن محاولة اللحاق بالغرب، أصبحت هي جوهر معظم المشروعات النهضوية في العالم الثالث، بما في ذلك العالم الإسلامي»⁽²⁹⁵⁾، بمعنى أن مسألة الوصول بالركب الحضاري الغربي، تعد الشغل الشاغل لمفكري العرب، خصيصا العلمانيين والبراليين الأمر الذي ترتب عنه إشكالات كبرى، كتحوير الهوية والثقافة الإسلامية لصالح الحضارة الغربية، السبب الذي يكشف عن تحيزهم لحداثتها والتي

²⁹⁴ - طلال الأسد ، الليبرالية والإستشراق والإسلام، العلمانية والممانعة الإسلامية، محاورات في النهضة والحداثة، إشراف علي الحميم، (ط2؛ لبنان : دار الساقي بيروت، 2002)، ص 185.
²⁹⁵ - عب الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، (ط1، القاهرة : دار الهلال، 2001)، ص 91.

تهدف بدورها إلى تطويع المشاريع العربية إليها، لتعمل على نسخها بمنظور مادي يعدم كل القيم الدينية والإنسانية، بفضل إحلال الأفكار الغربية الدخيلة محل الأفكار العربية والإسلامية الأصيلة، وتهميش التراث بدعوة الحرية والتقدم، وهذا كله يتجلى في عملية الغزو الثقافي والترويج للمشاريع الغربية، "فالمسيري" يؤكد أن الفكر العربي في عصر النهضة، عمل على نقل النظريات الغربية بأمانة شديدة⁽²⁹⁶⁾، مما يعني أن العرب إنكبوا على منتجات هذه الحضارة التي تزعم إنها تراعي المصالح العالمية وقيمة الثقافة المشتركة، وغير ذلك من الأوهام مقلدين لا مبدعين، فهم لم يعملوا حتى على تعديل البعض منها، بل تحيزوا لها منبهرين بتقدمها وتطوراتها المختلفة.

إن ما يفهم من تحليلنا لنظرة "المسيري" هو أنه يرى أنه كان على المسلمين ألا تثور في عالمهم، مثل هذه المشكلات التي لا تراعي القيم والمبادئ العليا، خاصة إن الإسلام شجع المسلمين على الإهتمام بالعلوم والمسائل الكونية بغض النظر عن ما تدعو إليه الحضارة الغربية، خاصة أن ظروف نشأة الحداثة تبلورت في سياق الصراع بين العلم ورجال الدين أو الكنيسة، ناهيك إلى أن "المسيري" أكد أن هناك بعض الحركات الإسلامية التي تريد اللحاق بالغرب، من حيث التقدم والتكنولوجيا في إطار المحافظة على الهوية، فهو يقول: «إن هذه المحاولة تتجلى كذلك في بعض الحركات الإسلامية، التي رغم مراجعتها للنموذج الحضاري الغربي، يظل هدفها المطلق والغير معنن هو اللحاق بالغرب، مع الحفاظ على هويتنا قدر الإمكان، على أن تتطور هذه الهوية لتواكب العصر»⁽²⁹⁷⁾.

إذا تضع هذه الحركات الإسلامية المؤيدة للحداثة الغربية، بمختلف صورها وأشكالها التقدمية والحداثية، ضرورة الأخذ بالغرب كهدف أساسيا من إهتماماتها غير

296 - عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 89.
297 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أن التأثيرات السلبية لهذه الحداثة، أوجدت سجالات عميقة بين الأوساط الفكرية العربية بين من يتجاوز التراث بالرّفص والإلغاء، ويجعلون الدين من القيم التراثية، فهم يريدون تغريب كلي، وبين من يدعوا إلى الأخذ والتعديل في حين هناك من يرفض الإنقياد ويحث على العمل العقلي، والإجتهد والإبداع، ينتقد "المسيري" أفكار اليساريين الإشتراكين إزاء الحداثة الغربية بقوله: «هذا التيار في تصوري هو محاولة أخرى لتبني النموذج الغربي، لكنه يأخذ هذه المرة شكل إعادة صياغة للهوية من الداخل على أسس غربية، مع الحفاظ على هيئتها الخارجية العربية أو الإسلامية، ويعاد إكتشاف التراث من منظور غربي، بل وتعاد صياغته بأثر رجعي، فنكتشف أن المعتزلة عقلانيون، وأن "الجرجاني" أسلوبية، وأن الفن الإسلامي تجريدي، وأن الإغتراب موجود في تراثنا في شعر الخوارج، وأن أبا "العلاء" سبق "ديكارت" في الشك الفلسفي، وأن "ابن خلدون" كان ماركسيا قبل "ماركس".....»⁽²⁹⁸⁾؛ "فالمسيري" بصفة عامة يقف موقف سلبي وإنتقادي من دعاة التعايش مع الحداثة الغربية، في العالم العربي والإسلامي، فهو لاء تقانوا في نقل رؤى الغرب، وأفكاره وتجاربه الخاصة في التحديث والتطور في شتى مجالات الحياة، لينقلوها إلى الوطن العربي والعالم الإسلامي محاولين تعميمها كقانون عام لا يشوبه النقصان، دون أي تعديل منهم لهذا المشروع الحداثي، العامل الذي عزز عملية غرس المبادئ الغربية المنفصلة عن القيمة في مجتمعاتنا، خاصة أن هذه المرحلة تحول الإنسان إلى كائن مادي نفعي "فالمسيري" يرى: «أن العلمانية الشاملة وسيلة الحداثة، التي تحول العالم إلى مادة إستعمالية لتغدوا الوجه الآخر للإمبريالية، التي حولت العالم إلى مادة إستعمالية يوظفها الإنسان

298 - عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 91.

الغربي الأقوى لصالحه»⁽²⁹⁹⁾، ولعل من أهم صور الإمبريالية الشاملة الحملات الإستعمارية، والغزو الثقافي، ومشاكل المديونية والإحتكارات... الخ. إذن نستنتج مما سبق أن "المسيري" يجعل من الحداثة المنفصلة عن القيمة والعلمانية الشاملة المنفصلة عن القيمة، والإمبريالية المنفصلة عن القيمة أيضا صور للمشروع الغربي، الذي يريد أن يسلب الغير حقيقته وخصوصيته، ويجعله يعيش في تبعية مطلقة له وفي حالة إغتراب دائم.

299 - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري، مج1، مصدر سابق، ص 57.

المبحث الثاني : ما هوية المشروع البديل؟.

1- مضمون مشروع المسيري الإنساني:

لقد عمد "المسيري" إلى بناء مشروع نهضوي ينهض بالعالم العربي والإسلامي، على السواء ويعيد فيه ثقته بقدراته وإمكاناته التي تكفيه لإنجاز ما أنجزه الغرب، ويتجاوزها ومما لا شك فيه أن هذا المشروع كانت من ورائه إرهاصات شتى ضربت بعمقها في فكر "المسيري"، وتجسدت في موقفه النقدي من الحضارة الغربية ونماذجها الحضارية والمعرفية، في مقدمتها **الحدائث الغربية** التي تميزت للوحدانية الصلبة والتقدم التكنولوجي، ومارست سياسة جذب الآخر بالوعود المزيفة نحو مستقبل أفضل، في ظل إنفصالها عن القيم الإنسانية، وعليه عمل "المسيري" على فك شفرة تحيز عالما العربي، والإسلامي للعالم الغربي، وتحريره من التبعية له، فترجم جهوده النظرية والفكرية لأجل هذا الحل، في كتابه "إشكالية التحيز، رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد"، المقدمة "فقه التحيز"، حيث كان هذا الكتاب عبارة عن دعوة عامة لكل العقول العربية والإسلامية، ليشاركوا بأرائهم وأفكارهم الإبداعية، والنقدية لبناء مشروع إنساني إسلامي، يمتد عبر الزمن، ويلاءم كل الأمكنة في العالم، فتوالت البحوث في العلوم الطبيعية والإنسانية لإدراك تحيزات الفكر العربي، وإبراز التحيز في النموذجين الغربيين، الحضاري و المعرفي، ومن أجل ذلك وضع "المسيري" خريطة لفقه التحيز، أراد من خلالها تحقيق تغطية كاملة لإشكالية التحيز للدخول إلى مرحلة إبداعية تعكس تعاون مشترك وجماعي للنهوض بالعالم الإسلامي، والإنسانية عامة.

خريطة فقه التحيز (300)

(أ) رؤية أولية

الإشكالية	إشكالية التحيز في المنهج	مفهوم التحيز	التحيز للنموذج
التبلور	دعوة لفتح باب الاجتهاد	والتعريف به وأنواعه	الحضاري الغربي

التحيز للنموذج المعرفي الغربي

طبيعة النموذج	تحيزات النموذج	التقدم (المادي)	التحيزات الأخرى (الداروينية، السوق، المصنع
المعرفي المادي	المعرفي المادي	أو التحيز الأكبر	الدولة المركزية ، الحضارة الاستهلاكية العالمية

(ب) آليات تجاوز التحيز

إدراك حتمية التحيز	توضيح نقائص النموذج المعرفي الغربي	نسبية الغرب	ضرورة الانفتاح
وضرورة النقد الكلي	- نموذج معاد للإنسان	- إبراز خصوصية الحضارة الغربية	على العالم
- حتمية التحيز	- استحالة المشروع المعرفي والحضاري الغربي	-دراسة الظروف التاريخية والثقافية للظاهرة .	
- النقد الكلي	- دراسة أزمة الحضارة الغربية.	بعض المصادر اليهودية للفكر الغربي الحديث	
	- نماذجية الإنحراف .		
	- الفكر الغربي الاحتجاجي أو المضاد.		
الحداثة، نظريات التنمية والتقدم، فكر أحزاب الخضر والمدافعين عن البيئة، المراجعات الجديدة للتاريخ الغربي، والمراجعات الجديدة في علم النفس وعلم اللغة، الأزمة المعرفية في العلوم الطبيعية			

(ج) النموذج البديل

سمات النموذج البديل	العلم البديل	البشائر
الإنطلاق من الإنسان.	يقين ليس بكامل واجتهاد مستمر	المشاريع الإبداعية
مقولة غير مادية	لا يوجد مجال للتحكم الكامل في الواقع	بعض المشاريع النقدية
نموذج توليدي (لا تراكمي)	لا اختزال ولا تصفية للثنائيات	إسهامات أشخاص في أفكار.
	رفض الواحدية السببية	
	الهيكل المصطلحي	

وقد تبلورت ما هوية المشروع بوضوح في الدعوة إلى أسلمة المعرفة وصياغة نموذج معرفي وحضاري بديل ينطلق من: «تراثنا ولا مانع من أن يستفيد من العلم الغربي، وكل العلوم والتجارب التاريخية»⁽³⁰¹⁾، "فالمسيري" يرى ضرورة أن يكون هذا العلم البديل، الذي يحمله مشروعه الفكري نابع من تراثنا الذاتي، يقول عنه: «التراث هو مجمل التاريخ الحضاري الذي يتسع للإجازات المادية، والمعنوية للإنسان في هذه المنطقة، ويشمل ما هو مكتوب وصريح، وما هو شفوي وكامن فدعوته للعودة للتراث ليس من أجل التقليد أو النسخ، بل بهدف إلى توليد وإستخلاص القواعد الكامنة في إبداعاتهم، ثم إستخدامها في إعادة قراءة القرءان والسنة، و(التراث الحضاري)»⁽³⁰²⁾، وهذا ما يوضح لنا أن مشروع "المسيري" يعكس معالم الخطاب الإسلامي الجديد، الذي لا يرى أي مبرر للأخذ بالحدائثة الغربية، أو رفضها، بل ينطلق من قاعدة إسلامية متطورة في رؤيته للحدائثة الغربية، ثم يفتح عليها ويمارس عملية النقد عنها ويتفاعل معها، وهذا ما يسمى بالإفتاح النقدي التفاعلي، لا الإفتاح السلبي المتلقي الذي ميز الخطاب الإسلامي القديم الذي حاول ممثليه تبني منظومة الحدائثة الغربية، ومزجها بالقيم الإسلامية، يقول "المسيري": «فإذا كانت القضية بالنسبة للكثير من حملة الخطاب القديم، هي كيفية التصالح مع الحدائثة الغربية، والحقاق بها والتكيف معها، وكيفية المزاجية بين الإسلام والحدائثة، وكان ذلك هو جوهر مشروع "محمد عبده" الذي ساد حتى منتصف الستينات من القرن العشرين، فإن حملت الخطاب الإسلامي الجديد لا يشعرون بالإعجاب نفسه تجاه الحدائثة الغربية، ولذا نجد أن خطابهم ينبع من نقد جذري لها»⁽³⁰³⁾، فالذي يفهم من هذا أن الإختلاف بين اهتمامات الخطاب القديم، والخطاب الجديد تعزى إلى تطور

³⁰¹ - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص 105
³⁰² - عبد الوهاب المسيري، (معالم الخطاب الإسلامي الجديد، ورقة أولية)، مجلة المسلم المعاصر القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 96.
³⁰³ - عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص ص 172 - 173.

مسار الحضارة الغربية في مشاريعها، فقد كان الخطاب القديم خطابا توفيقا يقوم على تقبل الحداثة الغربية، مع إضفاء بعض التعديلات ومن بين الذين تأثروا بإيجابيات الحداثة الغربية على حد إستشهاد "المسيري" "محمد عبده" الذي رأى فيها مستقبل البشرية بحكم ما تمتع به من مزايا، كالتقدم والقوة والعلم، وهذا التأثير ترجمته مقولاته: «لقد وجدت هناك مسلمين بلا إسلام، ووجدت إسلاما بلا مسلمين»⁽³⁰⁴⁾، "فالمسيري" يرى أن "محمد عبده" تعجل في إصدار رأيه، فلو عرف حقيقة الحداثة الغربية ما قال مثل هذا القول!، لذلك عكف "المسيري" على تأكيد جدية المشروع الإسلامي الجديد وأصالته: «أما الخطاب الجديد فهو خطاب جذري توليدي إستكشافي، لا يحاول التوفيق بين الحداثة الغربية والإسلام، بل يبدأ من نقد جذري للحضارة الغربية الحديثة، ويحاول إكتشاف معالم المنظومة الغربية الحديثة، بإعتبارها رؤية كاملة للكون، وهو يعود إلى المنظومة الإسلامية بكل قيمها وخصوصيتها الدينية، والأخلاقية والحضارية ويستبطنها ويستكشفها، ويحاول تجريد نموذج معرفي يتمكن من خلاله من توليد إجابات على الإشكاليات التي تثيرها الحداثة الغربية، وعلى أية إشكالات أخرى جديدة»⁽³⁰⁵⁾، فهو يرى أن ما هوية المشروع البديل لا تتحقق إلا بالوقوف على نقائص المشروع القديم، ونقدها لتجاوزها وتجنب الوقوع فيها، لاسيما أن رواد عصر النهضة الأوائل لم يكتشفوا الوجه الخفي والحقيقي للحداثة الغربية، كما هو مكشوف حاليا، وفي هذا الصدد يقول "المسيري": «حين أمسك المصلحون الإسلاميون الأولون بهذه الحضارة الغربية، لم يكونوا قد إحتكوا بحضارة علمانية بالمعنى الشامل، ولم تكن الحلقات الأخيرة من متتالية العلمانية الشاملة قد تحققت بعد، أي أن كثيرا من الظواهر السلبية التي نلاحظها بأنفسنا، ونقرأ عنها في كتبهم وصحفهم

³⁰⁴ - عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 171.

³⁰⁵ - نقلا عن عبد الوهاب المسيري، (معالم الخطاب الإسلامي المعاصر، ورقة أولية)، مجلة المسلم المعاصر، مصدر سابق، ص ص 174 ، 175 .

ومجالاتهم، والتي أصبحت نمطا ثابتا وظاهرة محددة، كانت مجرد حوادث متفرقة لا ظواهر دالة ومن ثم كان من السهل تهميشها، وأما حين جاء الإسلاميون الجدد عند منتصف الستينات، فإن الحضارة الغربية كانت قد دخلت مرحلة الأزمة، وأدرك كثير من مفكريها أبعاد الأزمة، والطريق المسدود الذي دخلته منظومة الحضارة الغربية»⁽³⁰⁶⁾.

فمعاني الأزمة التي يقصدها "المسيري"، قد سبق لنا تحليلها في الفصل الثاني من هذا البحث - وبالتالي سعى "المسيري" إلى ضرورة ربط مشروعه بالسياق التاريخي والمعرفي لواقعه الخاص، وعدم إهمال التراث. وهذا ما قدمه من خلال كتابه "إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للإجتهد"، (المقدمة فقه التحيز)، حيث أوضح محاور الدراسة وخطوات العمل كالآتي:

أ- الخطوة الأولى: إدراك الأسس الفلسفية التي تستند إليها العلوم، أي إدراك ملامح الرؤية الكونية الكامنة خلف العلوم المختلفة، ومن ثم فإن محاولة إدراك ملامح هذه الرؤية التي تتطلق منها العلوم، والقيمة الكامنة في أنساقها المعرفية ذات أهمية بالغة عند محاولة التعامل مع هذه العلوم، إذ يبقى نقد الإقتراحات والمناهج، ونتائج الدراسات وتطبيقات العلوم، عملية جزئية قليلة الجدوى طالما كان البعد المعرفي الكلي وإدراك أسسه، ومنطلقاته الفلسفية موضع غموض، أو تجاهل.

ب - الخطوة الثانية: كشف مظاهر التحيز وأسبابه، أي إكتشاف كيف تؤثر هذه الأسس الفلسفية، أو تلك الرؤية الكونية في العلوم المختلفة.

³⁰⁶ - عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 169.

ج - الخطوة الثالثة: فتتعلق ببيان كيفية تجاوز هذا التحيز، سواء من خلال

إدراك ملامح الرؤية الكونية البديلة، أو الآليات التي يمكن أن تسهم في تحديد آثار التحيز، وتجاوزه في مرحلة أخرى⁽³⁰⁷⁾.

وعليه فإن هذه الخطوات، بما تتضمنه من محاور للبحث والدراسة، تتفاعل فيما بينها من أجل تحرير الإنسان من قيود وطقوس الحداثة الغربية، في صورتها الحضارية والمعرفية، ففي الخطوتين الأولى والثانية نستشف قصور التحيزات الغربية وعدم كفاءتها لدراسة الواقع العربي الإسلامي.

أما الخطوة الأخيرة، فتبلور البديل الإنساني العالمي، وأسس رؤيته الكونية ومنطلقاته الفلسفية، أي مشروع "المسيري" (أسلمة المعرفة والقيم الإنسانية).

وحقيقة المشروع البديل وجوهره، يعبر عنه "المسيري" من خلال تحديد قوامه الرئيسي قائلاً: «فالمشروع البديل، يقوم لا على إنسانية واحدة يمكن رصدها كما ترصد الظواهر الأخرى، وإنما بإنسانية مشتركة، تستند إلى طاقة إنسانية كامنة في كل البشر، تتولد فيها أشكال حضارية متنوعة، تميز الإنسان عن الطبيعة، وتميز أمة عن أخرى، وفرداً عن آخر»⁽³⁰⁸⁾، مما يكشف لنا شمولية هذا المشروع برؤيته الكلية للكون، وإهتمامه بالجانب الحضاري، وهذا ما يتجلى في تقبل الخطاب الإسلامي الجديد لفكر القومية ذو التوجه العلماني، بإعتباره مشروعاً يقبل بالتنوع الحضاري داخل إطار الوحدة الإسلامية العالمية، ونقده لفكرة الدولة المركزية والدعوة إلى الإهتمام بالأمة لأن مساوئ الدولة المركزية من هيمنة، وسيطرة على العام والخاص، وفرض منطق الكم والصلابة أو المادة على أتباعها همشت إنسانية الإنسان، وضربت بآماله عرض الحائط

³⁰⁷ - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد، المقدمة، فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص 17 - 22.

³⁰⁸ - المصدر نفسه، ص 107.

عكس الأمة التي تقوم على روابط روحية مشتركة، تعزز من الإنتماء بين جماعاتها وتمكن وجودهم.

فمشروع "المسيري" يناشد عدم التعصب للذاتية، ويلح على وجوب الإنفتاح على العالم في إطار القيم الإنسانية المشتركة، التي تراعي السلم والعدل والمساواة بين جميع البشر، لأن "المسيري" يصف المشروع الحداثي الغربي: «بالتشاؤمي والعدمي»⁽³⁰⁹⁾، عكس المشروع الإسلامي البديل الذي يمتاز بالتفاؤل وتقديم الحلول لا المشكلات، "فالمسيري" يؤكد بأن الخطاب الإسلامي خطاب نوعي، موجه للعقل والروح ينمي حب التواصل بين شعوب العالم، ويبث فيهم الأمن والتعايش السلمي يقول: «الخطاب الإسلامي الجديد، ليس الماركسية كشكل من أشكال نقد الحداثة الذي نبعث منه مدرسة "فرانكفورت"، وعمقته وليس اليسار الجديد، وليس الأدب الرومانسي الذي كان احتجاجاً على الحداثة، صار أكثر عمقا وجذرية مع الأدب الحديث، كما أنه يختلف عن أشكال نقد الحداثة في العالم الثالث»⁽³¹⁰⁾، مما يؤكد أن مشروع العلم البديل الذي نظر له "المسيري"، جملة أفكار مبنية على النقد الكلي للحداثة الغربية، التي تفرغ الإنسان من مضمونه الإنساني حتى يصير شبيهة للآلة، والمادة دون الإكتراث بقداسته.

"فالمسيري" إذن ليس مقتنعا بما قدمته الحداثة الغربية للإنسان العالمي، بل يقدم الخطاب الإسلامي المؤسس على الأصول الإسلامية، كخطاب بديل يتصف بالشمولية والموضوعية: «يطرح على المستوى الجماهيري، فكرة الإسلام هو الحل، وعلى المستوى الفلسفي يقدم فكرة الإسلام هو رؤية للكون»⁽³¹¹⁾.

³⁰⁹ - عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 174.

³¹⁰ - المصدر نفسه، ص ص 173-174.

³¹¹ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، مج 1، مصدر سابق، ص 205.

مما يؤكد لنا أن "المسيري" تجاوز الطرح الجزئي للمسائل إلى الطرح الشامل في ضوء رحابة الإسلام وكونيته، فهو يقدم الحداثة كمفهوم إنساني مشترك بين جموع الإنسانية تتوافر فيه القيم المقدسة للإنسانية، ويعترف فيه بالإنسان المركب كمرجعية لها، وليس الإنسان الطبيعي أو المادي المنفصل عن كل المعايير الدينية والأخلاقية وعليه يقدم "المسيري" مشروعه كحل لمشاكل العالم الحديث والمعاصر، فهو رسالة شاملة عالمية تحاول رد قيمة الإنسان، برد الإعتبار للعلوم الإنسانية التي فقدت قيمتها في ظل الحداثة الغربية التي جعلت الإنسان مرادف لمعنى المادة أو الطبيعة، ومنفصلا عن القيمة وهذا في إطار (أسلمت المعرفة)، لأن الإنسان حسب "المسيري": «يمثل ظاهرة تتجاوز التفسير المادي، نتيجة لقدراته ومواهبه العقلية، القادرة على إنتاج الفكر والفن، والعقائد»⁽³¹²⁾، و أسلمت المعرفة لا يمانع "المسيري" إستفادتها من العلم والتكنولوجيا، وكل منجزاتها الحضارية في تطورها، وذلك بمزج الرؤية العلمية الموضوعية (المحايدة) مع المنظومة القيمية الإسلامية، وهذا يؤكد لنا أن دراسة الحداثة الغربية في أشكالها الإيجابية والسلبية، تساعد الباحث على إكتشاف الآخر والتعرف على أسباب مشكلاته، وتسطر الحلول الممكنة لها وفق المنهج أو النموذج التوليدي الإبداعي، الذي يبرز قدرات الذات المبدعة، ومدى صلاحية ووثوقية منظومته القيمية القادرة على إستيعاب العالم بكل أزماته، وهذا ما يكشف أن المشروع الإسلامي الذي جاء به "المسيري" يمتاز بالإنفتاح على العالم الغربي حيث يرى أنه: «لابد من الإنفتاح على ثقافات العالم، والإستفادة من التراث الحضاري، والثقافي والفكري للحضارة العريقة المختلفة، التي تملك زادا معرفيا غزيرا في فهم الإنسان، والمجتمع والطبيعة»⁽³¹³⁾، "فالمسيري" يدعو رواد الخطاب الإسلامي الجديد إلى التفاعل مع

³¹² - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، مج1، ط3، مصدر سابق ص79 .
³¹³ - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للاجتهد، المقدمة فقه التحيز، مصدر سابق، ص103.

الأخر والعمل على تجديد التعامل مع الآخر، الأمر الذي يمكننا من تبادل المنافع فهذا يأتي بإحياء وإعادة النظر في مفهوم التراث، والعالمية والإنسانية هذه الأخيرة التي يعمل الإحتكاك بالآخر والإفتاح على جل الحضارات على بعثها، في شكل ملائم ومتوافق مع كل جديد يتماشى مع الهويات الإنسانية المختلفة، من حيث الإنتماء أو العرق والمشاركة من حيث القيمة والغاية الإنسانية، وبذلك نتمكن من تجاوز التحديات والمشكلات التي تعيق مسارنا التقدمي عن طريق الإفتتاح عن الآخر، وفي هذا الصدد نجد "المسيري" يقول: «الإفتتاح على العالم سيؤدي إلى إصلاح التشوه المعرفي، الذي لحق بنا سنوات من الإستعمار الغربي، تم فيها ترسيخ فكرة مركزية الغرب»⁽³¹⁴⁾، لأن العالم الإسلامي والعربي عاش معظم أفراده غرباء عن أصالتهم وتراثهم، نتيجة الغزو الفكري والمادي للمستعمر، لا يدرك إلا القشور في ظل سيطرة معطيات الغرب على الواقع العربي والإسلامي .

يقدم "المسيري" مثال على ذلك (دراسة الفنون الغربية دون الفنون الشرقية أو الإسلامية)⁽³¹⁵⁾، فكل هذه المظاهر تكشف عن تحيز (العقل) الإسلامي والعربي للنموذج الغربي في حديثه، لكن بفضل الإفتتاح على هذا العالم سوف نقف على حدود الإختلاف بين الدول والمجتمعات، والعوامل التي تعزى إلى الواقع المعاش، ولهذا فلا جدوى من العمل على التطابق فكرياً أو إقتصادياً، أو دينياً أو سياسياً بين تلك الدول والجماعات، وإنما ما يمكن فعله هو العمل على إبداع وإحياء قيم إنسانية تجمع ما هو مختلف في تراكيب مشتركة، في جعل الفعل التواصلي ممكناً بين جميع البشر، وتفكيك بذلك كوابل التحيز لمقولات الآخر، لأن الإختلاف مع العالم الغربي يحرك روح التبادل ويقويها، كون المشابه أو المماثل أو المطابق لنا في التوجه الفكري، وفي القدرة أو

³¹⁴ - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص104.

³¹⁵ - المصدر نفسه، ص 105.

الإمكانية المادية أو حتى في المعتقد والثقافة، ليس له خيار سوى أن يختلف أو يتنازع معنا.

لأن التوقع عن الذات دون التطلع إلى منجزات الآخر، وطموحاته يجعل مثل هذا الفكر أحادي يناقض الواقع الراهن الذي نعيشه، والذي يكشف عن وجود إختلافات بين الحضارات تتمايز فيما بينها نقاط القوة من الضعف، لاسيما أن المجتمعات المعاصرة أصبحت متداخلة المصالح وهذا ما نلمسه ونشاهده في تبادل الخبرات والمعارف، والتقنية في جميع الأصعدة الحياتية: «هذا الإنفتاح الذي يجعل من الحضارات تتغذى من جميع خبراتها، التي ستتحرر من الحقائق التي تدعي أنها صلبة ومطلقة»⁽³¹⁶⁾، حتى نستطيع بذلك التخلص من ظاهرة التحيز للنموذج الغربي، وإضفاء نوع من الخصوصية الإسلامية على تلك الحقائق والإبداعات التي تتعدى الدولة الإسلامية والقومية، إلى العالمية الإنسانية في خدمة مصالح البشرية.

2- مسلمات وأهداف مشروع المسيري:

ينطلق "الميسري" في تنظير لمشروعه البديل عن النماذج الغربية خصيصا الحدائيه، من جملة مبادئ يسلم بها كعقل إسلامي إنساني عام، يراعي من خلالها المصالح الإنسانية المشتركة ويحقق على أساسها الهوية الإسلامية التي تربط بين المعارف والعلوم، والقيم الأخلاقية والدينية، أي أنها تحقق علاقة إتصال بينهما بعكس المنظومة الحدائيه الغربية التي تؤكد القطيعة بين المنجزات العلمية والعقلية، والقيم الأخلاقية والدينية، ومن أهم ما يسلم به "الميسري" في مشروعه:

³¹⁶ - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص 104.

أ- الإنطلاق من الإنسان⁽³¹⁷⁾:

حاول "المسيري" عكس رؤية المنظومة الحدائثية الغربي التي تنطلق من المادة وتوحد بينها وبين الطبيعة والإنسان، وتجعل منها موضوعا واحدا، وذلك بالدفاع عن الذات الإنسانية وخصوصيتها التي تثبت قدرتها العقلية على التفكير والإبداع والفهم والإختيار والحرية والمسؤولية على كل أفعاله الواعية، كما يؤكد مركزيته ومكانته الهامة في الوجود أو الكون، يعبر عن ذلك "المسيري" إن: «الإنسان يقف في مركز الكون والطبيعة، كائنا فريدا ومركبا، ومن أهم علامات تميزه وتفرد، عقله الذي لا يسجل الطبيعة بشكل سلبي وحسب، وإنما يعيها بشكل فعال»⁽³¹⁸⁾، هذا ما يؤكد من جهة أخرى أن المنظومة المعرفية الإسلامية أعادت الإعتبار للإنسان ككائن عاقل منزه عن الحيوان، له قيمة أخلاقية ودينية وإجتماعية، تحكمه في إطار حريته المعقولة عكس منظومة الحدائثية الغربية التي وازت أو ساوت بينه وبين الحيوان، لاسيما في تصنيفها للإنسان الإقتصادي والجسماني المتجردين من قداسة العقل والإنسانية، والمنغمسين في أهواء اللذة والرغبات دون أن يكون لهما أي بعد روعي في حياتهما مهما كان نوعه لأن كل أبعادهما مادية نفعية مؤقتة.

"المسيري" أراد من خلال هذه المسألة تفنيد منطق الحدائثية الغربية، التي أخضعت كل أفراد النوع الإنساني لآلية المادة أو الطبيعة المادية التي نادى بها فلسفة "داروين"، في هذا الصدد يقول "المسيري": «فرغم الإنسانية المشتركة التي تجمع بين أفراد الجنس البشري، إلا أن الإنسان لا يخضع لبرنامج بيولوجي وراثي واحد عالمي، (مثل بقية الكائنات)، فثمة هويات ثقافية مختلفة، وإرادات جمعية مستقلة وهو الكائن القادر على إعادة صياغة ذاته وبيئته حسب وعيه الأخلاقي الحر، وهو

³¹⁷ - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص 107.

³¹⁸ - المصدر نفسه، صفحة نفسها.

الكائن القادر على إرتكاب الخطيئة والذنوب، وقادر على التوبة والعودة، وهو قادر على (البهيمية والملائكية)، وعلى (النبيل والخصاسة)، فمارساته ليست إنعكاسا بسيطا أو مركب لقوانين الطبيعة (المادة)، فهو مختلف كيفيا وجوهريا عن الظواهر الطبيعية، بل ويشكل ثغرة معرفية كبرى في النسق الطبيعي المادي، فهو ليس جزءا لا يتجزأ من الطبيعة، وإنما هو جزء يتجزأ منها يوجد فيها، ويعيش عليها ويتصل بها وينفصل عنها، قد يقترب منها ويشاركها بعض السمات، ولكنه لا يرد في كليته إليها، بأية حال فهو دائما قادر على تجاوزها وهو لهذا مركز الكون، وسيد المخلوقات»⁽³¹⁹⁾.

وعليه فإن هذا المفكر أراد تأكيد فعالية الإنسان وحيويته، وإرادته الفاعلة وليس المفعول بها، أي بمعنى الإعراف بذاتية الإنسان والإنسانية المتميزة بقيمها، لا بنسبها للطبيعة الفيزيائية حيث تعدم كل القيم الإنسانية فيها، ويصبح مثل الجماد كما هو شأنه في زمن الحداثة الغربية المنفصلة عن القيمة، التي خلقت واقعا مأساويا نتيجة تدميرها للعلاقات الإنسانية، وجعل الآخر عدو لنا لا يرجع إلى العقل في حد ذاته، وإنما إلى سوء إستخدامه حيث إكتفى بنقد كل الأفكار إلا أفكاره هو، أي -العقل الحداثي المادي- الذي يمثل حقيقة ومرجعية مطلقة لا يتوجب الشك فيها أو نقدها، فكان الهدف من تسخير العلم والتكنولوجيا هو السيطرة على البشر وتحويلهم إلى أدوات إستعمالية تحقق أغراضه النفعية، وليس كما يدعي في تحقيقه لحريتهم.

إذن النموذج الحداثي الغربي "نموذج معادي للإنسان"⁽³²⁰⁾، لأنه يحول الإنسان إلى مجرد شيء مادي قابل للتكميم والقياس، شأنه شأن المعطيات الرياضية أو الظواهر الطبيعية، لأن الحداثة الغربية زوجت بين العالم المادي الطبيعي، والعالم الإنساني

³¹⁹ - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص 107.
³²⁰ - المصدر نفسه، ص 88.

إطار ما يسمى بالواحدية السببية أو المادية، إذ أرجعت مركزية الكون لعنصر واحد هو المادة أو الطبيعة هذه الأخيرة التي تمتاز بالثبات، بمعنى أنها حولت الإنسان إلى كائن سكوني لا يعرف معنى التغيير أو التغير، لأنها أولت مركزيته للمادة، وأخضعته لمنطق الرغبة أو الدوافع الأولية التي تنفي عن الإنسان صفة العقل، وهذا ما يتناقض مع المنظور الإسلامي للإنسان الذي ينزهه عن سائر المخلوقات بنعمة العقل، لقوله تعالى: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ، الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»⁽³²¹⁾، فالغرض من هذه الآية ليس الصم أو البكم العضوي، بل الغرض منه الإشارة إلى أولئك الأشخاص الذين يتمتعون بنعمة العقل ولا ينتفعون به، وبالتالي يخضعون إلى منطق أهوائهم فيصبحون أقرب للحيوانات والبهائم من الإنسان.

لذلك جاء "المسيري" مناديا بضرورة رد الاعتبار للإنسان الذي همشته الآلة وطغت عليه الصبغة الوظيفية، أو الأدوات التي جعلته عنصرا طبيعيا وقضت بذلك على كل أبعاده الروحية، بالغائها لكل الثنائيات ورد الكل إلى المرجعية المادية للكون حيث: «لا يوجد فرق بين الإنسان، واليرقة»⁽³²²⁾، وحينها نصل إلى رقعة العام والطبيعي وتسقط كل الحدود الإنسانية المعينة، وتسقط معها كل الهويات ومع الهوية يسقط العالم المركب، حيث: «يوجد الأنا والآخر، وحيث يوجد الإنسان ككائن أخلاقي مسؤول عن أفعاله، يختار بين الخير والشر»⁽³²³⁾، "فالمسيري" أراد تجاوز هذه السلبيات من خلال مشروعه الإنساني الإسلامي العالمي، الذي يعترف بالهويات الإنسانية المتعددة والمختلفة في الوجود الإلهي، الذي ترد إليه كل الأمور البسيطة منها والمركبة، وبالتالي تعاد قيمة المرجعيات الدينية والأخلاقية، لأن الغرب لا يعترف بالآخر ولا يعترف بغير قدرته، وهو يعمل على إقصاء الآخر وإحتوائه بدمجه في منظومته، فهو

321 - القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 22.

322 - عبد الوهاب المسيري، (معالم الخطاب الإسلامي الجديد، ورقة أولية)، مجلة المسلم المعاصر، مصدر سابق، ص 173.

323 - عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 153.

يجعل نفسه مركز العالم يحاول فرض نفسه على باقي الحضارات في جميع الميادين وبالتالي فهو لا يرى في هذا العالم إلا سياسته وإقتصاده وقيمه، على اعتبار نقاط القوة التي يحملها، مما يهدد مصير الهويات الإنسانية لاسيما الإسلامية، لأن منظومة الحداثة الغربية أسقطت كل المعايير الدينية في مقابل سيطرة المادي والنفعي على العالم، ولدحض هذا الاعتقاد الزائف عمل "المسيري" على نقد هذه الفكرة بمسئمة بديلة عن المقولة المادية، أي أنه عمد إلى تأسيس واحدة أخرى مغايرة وهي:

ب - مقولة غير مادية: يرى "المسيري" أنها: «تكمل ولا توجب المقولات غير المادية، هذه المقولة هي ما يطلق عليه المسلمون (الله)، فهو مركز الكون الموجود خارج المادة أقرب إلينا من حبل الوريد، يعنى بديننا وبمسار التاريخ، ولكنه ليس كمثله شيء، ووجوده هو تعبير عن وجود كل من الطبيعة، وما وراءها، وتعبير عما يقاس، ووجود الإنسان كإنسان يسند إلى وجوده»⁽³²⁴⁾.

هذا ما يعني أن "المسيري" يرفض التحيز للمادي الغربي الذي يصفى كل الثنائيات، ويقر بالمرجعية الدينية للكون في مقابل رفضه للواحدية السببية الصلبة للكون، التي تأخذ بهيمنة العقل المادي والمطلق التي تقصي فردية الإنسان وحريته ولتحقيق هذه الأخيرة يضع مقابل الواحدية السببية "النسبية الفضفاضة": «التي تفيد معنى السماحة والرحابة، وعدم الترابط الذي يسمح بالحرية، دون أن يسقط بالضرورة في التفكيك، وهذه النسبية الفضفاضة هي جوهر الرؤية المعرفية الإسلامية، التي تبين أن (أ) لن تؤدي إلى (ب) حتما، ولكنها ستؤدي إلى (ج) بإذن الله، بإذن الله هي المسافة التي تفصل بين الخالق والمخلوق، ولكنها هي التي تخلق مجالا يمارس فيه الإنسان حرته، وتم يصبح كائنا مسؤولا حاملا للأمانة»⁽³²⁵⁾.

324 - عبد الوهاب المسيري إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص 109.

325 - عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 203.

فالمشروع الإسلامي مع -المسيري- جاء ليدافع عن خصوصية الذات الإنسانية، التي كرمها الله بالعقل والإرادة، والمسؤولية لتسير شؤون حياتها كذات فعالة ومتفاعلة ومنفعلة في واقعها، لا كآلة تمس بكل الشعائر والعادات، والسلوكات الإنسانية ولأن الدين هو روح الشعوب والأمم، إنطلق منه "المسيري" ليؤكد مركزية الكون (للإله المطلق) المنزه والمتعالي على كل ما هو طبيعي وإنساني، بصفاته وقدراته الربانية، لذلك "فالمسيري" يدعو إلى تفسير حياة الإنسان بالعودة إلى المصادر الدينية وربط أبعاده الحياتية، بقيمه الروحية الأخلاقية والدينية، لا بالجانب المادي الذي يجعله منصهرا في المعايير المادية، فاقدا لهويته في بحر الثقافة الإستهلاكية التي فرضها العقل الأداتي والذي بدوره يعمل على فرض مقولات كمية، تخضع لها كل من الطبيعة والإنسان وإعتبار هذا الأخير جزءا يشبه أجزاء الطبيعة، بمعنى أنه يجرد الإنسان من خصوصياته التي تميزه عن بقية العالم، والهدف من ذلك هو الحفاظ على الذات الغربية وبقائها وهيمنتها عن طريق التقدم العلمي المستمر للعقل الأداتي، الأمر الذي يفقد الإنسان أخلاقياته، ويقفل من إيمانه فهي فيما معنى تعبير "المسيري": «أعلنت موت الإنسان، والإله»⁽³²⁶⁾، وعليه فالحادثة الغربية بالرغم مما حققته للإنسان من تقدم، وتقنية باهرة لم يكن ينتظرها، إلا أنها فشلت في تحقيق التفاهم بين الذوات، حيث جعلت الآخر مصدر الجحيم بالنسبة للأنسا، مما أدى إلى عدم الوثوق بالغير، فتولد بذلك صراع بين الأفراد أي صراع الأنا ضد الكل هذا من جهة، ومن جهة أخرى جعلت الحادثة الإنسان مقيدا بهذه التقنيات التي وصلت إليها، مما أفقده حريته التي كان يطمح إلى تحقيقها فنشأت نوع من المفارقة بينه وبين ذاته، وهو ما يسمى بصراع الأنا مع ذاتها، وكل هذا يؤدي إلى انفصالها عن القيمة والمقدسات، لذلك يلح "المسيري" على ضرورة

326 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحادثة الغربية، مصدر سابق، ص 120.

العودة إلى المرجعية الديني وإعتبار: «الدين كمقولة تحليلية»⁽³²⁷⁾، وتفسيرية لأوضاع الإنسانية، لأن كل معالم الحرية والحوار والتعاون، وكل القيم الأخلاقية السامية كامنة في المصادر الدينية والتي عنى بها حسب تحليلينا(الكتاب والسنة)، ومحاولة تعميم الفهوم والشروحات على الإنسانية، أي صياغة تلك المبادئ والأسس الدينية الخاصة بتنظيم شؤون الحياة الخاصة والعامة، في قالب عالمي على أساس أن ما يجمع البشرية هو غاية واحدة، هي تحقيق إنسانيتها المشتركة التي يعمل "المسيري" على بعثها من جديد، من خلال إعادة نشر القيم الإسلامية التي تتماشى مع كل زمان ومكان.

ولتحقيق تلك المسلمة، يسيطر لها "المسيري" مسلمة أخرى تبرز فعاليتها ومدى تطابق جانبها النظري مع التطبيقي أو الإجرائي، وذلك بأن يكون هذا المشروع أو النموذج البديل يحمل صفة الإبداع، أي أنه نموذج توليدي يستطيع الإنسان من خلاله تجاوز الواقع المادي بقدراته العقلية التحليلية، والتفسيرية التي تعبر على نقد واقع الحداثة الغربية، لتجاوز التحيز له وذلك يتم بالإبداع وتفكيك المفاهيم والرؤى، وإعادة صياغتها من جديد، في بديل عربي إسلامي إنساني يتوافق مع سائر الطموحات الإنسانية المشتركة في القيم الروحية، والقيمة المبسوومة بالطابع الإسلامي الإنساني لأن "المسيري" يضيف على مبادئ مشروع الإنسانية المثالية الروحية، و الدينية الإسلامية، حتى نكيف المفاهيم الغربية مع الفهم الإسلامي لها، لنحصل على صيغ جديدة للمفاهيم أو تتولد مفاهيم خصبة لها خصوصية في المعنى، مختلفة عن سابقتها.

يقول "المسيري": «النموذج البديل نموذج توليدي، فنحن نؤمن لا بإنسانية واحدة، يمكن رصدها كما نرصد الظواهر الأخرى، وإنما بإنسانية مشتركة تستند إلى

³²⁷ - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 190.

طاقة إنسانية كامنة في كل البشر، تتولد منها أشكالها حضارية متنوعة، تفصل الإنسان عن الطبيعة، وتميز أمة عن أخرى، وفردا عن آخر»⁽³²⁸⁾.

وهذا يتوقف على تمييزنا بين المطلق والنسبي، والجوهر والعرض بإعمال العقل والإجتهاد المستمر الذي يعمل على تصحيح المفاهيم، وإعادة صياغة واقع عالمي إنساني تسوده القيم والمعاني الأخلاقية والمعرفية، التي لها صلة بالإنسانية وكل ذلك لن يجد لنفسه مرجعية في تحقيق هذا الهدف النبيل أجدى من القرآن والسنة، حسب - المسيري -، وبذلك يصبح مفهوم التراكم المعرفي: «مفهوما ضيقا عتيقا، قد يصلح للتعامل مع بعض جوانب عالم الأشياء، ولكنه لا يصلح للتعامل مع البشر»⁽³²⁹⁾.

ومن هنا نلاحظ أن "المسيري" يدعو ويؤسس لخطاب عقلاني قائم على الإنفتاح والعمل بالقيم الدينية التي ينبغي أن تتماشى معها قيم العصر الراهن، ويدعو إلى علم إنساني روحي متحرر من سيطرة العقل المادي أو الأداتي، الذي يعيق الإبداع ويقتل روح الإكتشاف بتشجيعه للنمطية والأحادية الصلبة، في كل مبادئ الحياة فهو يريد إقامة مجتمع إنساني يسعد به الجميع على أساس التواصل الإنساني والحضاري المشترك المحكوم بأخلاقيات تضمن له التواصل، الإستمرارية و التحرر من كل سيطرة أو قيد يلغي حرية الإنسان أو اختياره، لأن هذا التواصل والتفاهم الإنساني والإندماج العالمي نحو غاية إنسانية مشتركة، يعطي للحياة الرؤية المنهجية التوليدية الإجتهدية يؤكد "المسيري": «أن فكرة العقل التوليدي، فكرة أساسية في المنظومة الإسلامية، وفي بعض الشعر الرومانتيكي، وفي فلسفة "إيمانويل كانط" وأثربولوجيا "كلود ليفي شتراوس"، ولسانيات "توم تشومسكي"، وعند "جان بياجيه"»⁽³³⁰⁾.

³²⁸ - عبد الوهاب المسيري، رحلتى الفكرية في البذور والجنور والثمر، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 274.
³²⁹ - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص ص

³³⁰ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، مج1، مصدر سابق، ص 311.

بمعنى أن مهمة هذا العقل ليس إكتشاف العلاقات النسبية بين الظواهر المختلفة بقدر ما يحاول إكتشاف العلاقات المركبة بينها، لأن أي ظاهرة لا يمكن أن تبنى من عدم بل من تفاعل جملة ظروف في تكوينها في إطار إجتماعي، تاريخي إنساني معين يميز أمة عن أمة، وبفضل إيمان "المسيري" بهذا النموذج التوليدي الإجتهادي أصبح: «لا يؤمن بوجود قانون واحد وجاهز، ولا بوجود إجابات نهائية»⁽³³¹⁾، الأمر الذي يفسر لنا بوضوح إبداع "المسيري" المعرفي المتميز عن غيره، والمناقض للتفسيرات المادية المتجردة عن القيم الفردية والإنسانية، المعبرة عن القدرة العقلية والتحليل والإكتشاف والتأسيس فهو يقول في هذا الصدد: «حينما نفقت المادية من فكري، أصبح من الصعب علي تقبل تصور العقل الإنساني صفحة بيضاء، تسجل الواقع في سلبية وبشكل مباشر، وكأن الإنسان مجرد شيء مادي بين الأشياء، وظهرت في حياتي ثلاثة مواضيع أساسية مترابطة مترامنة، حتى أكاد أقول أنها ثلاث أوجه لعملة واحدة - إن صح التعبير -، تعبر عن تحولي من النموذج المادي إلى النموذج الذي يفصل بين الإنسان والطبيعة، هذه الموضوعات هي: الإنتقال من الموضوعية الفوتوغرافية التوثيقية والمعلوماتية إلى الموضوعية الإجتهدية، ورفض العقل السلبي وتبني رؤية توليدية للعقل، وأخيرا رفض الرصد المباشر، وتبني النموذج منهجا في التحليل»⁽³³²⁾.

إذن هذا المنهج التوليدي يساعدنا على إدراك الواقع بكل حيثياته الجزئية والكلية ويساعدنا على تقديم كل ما هو إيجابي للحضارة الإنسانية، في شموليتها وتتجلى فعالية هذا النموذج و تطبيقه في نقد الحداثة الغربية بكل نقائصها، وتحليل أسبابها للوقوف على أسباب أزمتها وإيجاد حلول لها، تعود بالخير على الإنسانية ومستقبلها

331 - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص 110.

332 - عبد الوهاب المسيري، رحلتى الفكرية في البذور والجذور والثمر، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 241-

فالرؤية المنهجية "للمسيري" لا تعتمد على النظر في سطح الظاهرة، بل تستبطن عمقها بدراستها عدة مرات ومقارنتها مع مثيلاتها من الظواهر، وتفكيكها وإعادة صياغتها في قالب جديد، يكون أكثر وضوحا وموضوعية لا متناهية فالحقيقة عند "المسيري" لا يؤسسها الفكر وحده دون الواقع أو الفكر، بل يحققها تداخل العقل المبدع والخلاق مع الواقع، أي أنه يجمع بين النظرية والتطبيق، وهذا ما يوضح لنا بأن النموذج التحليلي عند "المسيري" هو نموذج عقلائي وموضوعي، وهذا ما تعكسه مقولته التي تبين لنا مدى ترابط النموذج بالواقع أن: «العلاقة بين النموذج والواقع علاقة حلزونية، أي معقدة»⁽³³³⁾.

و بهذا فالإبداع عند "المسيري" يتم: «بالإجتهد المستمر، سواء تجسد في النماذج التحليلية أو الإدراكية التي لا تكون دائما واعية، بل في أغلب الأحيان غير واعية يستنبطها المرء تدريجيا، وتصبح جزءا من وجدانه وسليقته، وإدراكه المباشر من خلال ثقافته وتفصيل حياته، وما تشكل به عالمه من أشياء، ورموز ومنتجات حضارية متعددة»⁽³³⁴⁾.

بمعنى أن الإنسان لا يصل إلى حقائق الواقع مباشرة، بل يحتاج في ذلك إلى وسائل عقلية وأخرى اجتماعية و دينية للوصول إلى عملية إدراك شامل، وواعي لكل أجزاء الموضوع وهذا بفضل إعادة قراءة المفاهيم، ودراسة الظواهر والعلاقات بتفكيكها وإعادة صياغتها بما يتلاءم مع ضرورة الإبداع، والإكتشاف الذي يوافق العقل والواقع.

"عبد الوهاب المسيري" في تسطيره لجملة هذه المسلمات، كان يهدف لتحقيق إستراتيجية إسلامية كونية تحكم العالم وتسيره ليس ماديا، بل وفقا للمنظومة الإسلامية

³³³ - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص ص 278-279.

³³⁴ - المصدر نفسه، ص 281.

بكل قيمها الأخلاقية والشرعية، والتراثية وبشكل موضوعي، تستطيع الاستفادة منه كل الإنسانية على أساس الإشتراك في الأبعاد والغايات الرامية إلى تحقيق مستقبل يخدم حياة الإنسان ويعمرها، لا ليخربها كما فعلت الحداثة الغربية في صورتها الإمبريالية أو العلمانية الشاملة وتحيزها للمبادئ المادية، و مقولة القوة الصراع والتقدم والبقاء للأقوى والأصلح...، فهذه الرؤية الكونية الإسلامية للعالم التي تتحقق بالشمول والمساواة بين الإنسانية، وإرساء التعاون فيما بينها تعمل على تحقيق التكيف، والتعايش مع الآخر فيما يضمن التواصل والتلاحم والتراحم، سواء بين الأفراد أو الدول أو الأجيال والتفتح على مختلف الحضارات، ومنجزاتها لتسوية كل الخلافات وحل جل المشكلات والإشكاليات التي ترتبت على الحداثة الغربية، بالعودة إلى الدين الإسلامي وممارسة عملية التحليل والتفكير لمعانيه، وإعادة إحيائها ببعثها من جديد كرسالة أو مشروع إنساني مكتمل الأبعاد، والوصايا بفعل الهيبة الربانية التي ترجمت حياة الإنسان وسبل تقدمه ونجاته وسعادته، وإبداعاته في هذا الدين، فالإنسان لا يحتاج إلا لإعمال القليل من جهد العقل في هذا الدين، ليثبت أن كل الحلول لهموم وأزمات الإنسانية والعالم كامنة في هذا الدين، لقوله تعالى: «ومن يتبع غير الإسلام ديننا، فلن يقبل منه، وهو في الآخر من الخاسرين»⁽³³⁵⁾، فهذه دعوة كريمة للإقبال على الإسلام لما يحضى به من مصداقية كونية، جامعة لكل البشر ومحققا لكل مطالبهم الإنسانية وسعادتهم في إطار عالمي واحد.

"فالمسيري" يؤكد أنه إكتشف الدين كمقولة تحليلية -كما سبق الإشارة إليه سابقا-: «وليس مجرد جزء من بناء فوقى، ليس له أهمية في حد ذاته، فالمكون الديني ليس مجرد حشرة، وإنما جزء من الكيان والهوية»⁽³³⁶⁾.

³³⁵ - القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 85.

³³⁶ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، مج1، مصدر سابق، ص 133.

فالإهتمام بالجانب الديني يعني إعادة الإعتبار للميتافيزيقا، وقضاياها الفلسفية التي تبحث عن أصل الكون، ومصير الإنسان وطبيعة الخير والشر، وبهذا الجانب من الإهتمام يكون الإنسان قد تحرر من قبضة الآلة، ومركزية الغرب التي تضع المادة مرادفة لهوية الإنسان وحقيقته، عكس المنظومة الإسلامية التي تتجاوز ذلك الخل الأحمادي في الحداثة الغربية، بالموازنة بين المادة والروح.

لذلك يدعو "المسيري" إلى فك خيوط التحيز للحداثة الغربية، والتوجه للتحيز للمنظومة الإسلامية التي تؤسس حداثة إنسانية مشتركة على أساس وحدة القيم الروحية والإنسانية بين جميع أفراد العالم، إن رؤية "المسيري": «رؤية إنسانية شمولية، تضع التنوع بل والتباين والتدافع في سياق أئسنة الوجود الإنساني العام، فإسلامية المسيري إسلامية حاول فيها أسلمة العقل، وشرعنة الإنسانية»⁽³³⁷⁾.

فهو يعيد للكون ديناميته وصيرورته، بإعادة الإعتبار للإنسان الذي كرمه الإسلام بالقيمة العقلية والروحية، والدينية التي تميزه عن سائر المخلوقات.

وبهذا فهو يدعو إلى تحقيق إنسانية الإنسان، بإحترام خصوصيته العاقلة ومكانته الدينية في إطار عالمي موحد، تحت شعار "الإسلام دين الكل، وكل الناس سواسية فيه" الإسلام يدعو إلى العلم ويمجد العلماء، كما ورد في أثر السلف الصالح إن العلماء على قدر من الحكمة والعرفان، وهذا لتوفر جملة من الخصال الروحية والعلمية فيهم، وإلا ما قيل عنهم أنهما ورثة الأنبياء، ويدعو إلى إعمال العقل في سائر الموجودات على أساس إحترام أخلاقيات الروح العلمية، والمقاصد الإنسانية والواجبات الدينية.

إذن نستنتج مما سبق أن مشروع "المسيري" يناقض مختلف المشاريع النهضوية في الفكر العربي والإسلامي بدعوته الشمولية، تلك المشاريع التي حاول أصحابها من خلال نظريتهم الوصول إلى تحقيق جنة فوق الأرض، وتناسوا إمكانيات التطبيق واقعيًا، ولهذا فالمشروع الجديد لم يفصل النظرية عن التطبيق الواقعي، لأنه ميدان عملي ووسط تصاغ فيه

³³⁷ - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 67.

التسويات مع الذات كما مع الغير، في جو من التعايش السلمي والإنتفاع العالمي، قصد فك شفرات التحيز الغربي فقط، والإنحلال في إطار التحيز للكل الإنساني المؤسّم ليحقق بذلك نظرية شاملة تعرف مسبقاً: «أنها لن تصل إلى التفسير النهائي، ولا اليقين المطلق، أي نظرية كبرى شاملة نهائية، وإنما نظرية كبرى وشاملة نسبياً، أو داخل حدود ما هو ممكن إنسانياً»⁽³³⁸⁾، فالذي يفهم من هذا أن -"المسيري"- يرفض أن تكون المعرفة الإنسانية مطلقة أو كلية كونها تخضع لعامل التطور والإكتشاف والتعديل، أو تصحيح أخطاء العلم سابقاً والعلم النهائي، والحقائق المطلقة ليست ملك للتحيز الإنساني بل هي منسوبة إلى خالقها ألا وهو (الله)، وفي هذا الصدد يقول "المسيري": «فعدم الكمال والمطلقية، وإستحالة الموضوعية، لن يؤدي بنا إلى العدمية الكاملة، والنسبية المطلقة، وإنما ستظل النسبية ذاتها نسبية»⁽³³⁹⁾، فما يفهم من تحليلنا لقوله هو التأكيد على عدم الوصول إلى قانون علمي ثابت، يسلم به كحقيقة من نتائج العلم المادي أو الطبيعي، وبذلك فهو يبقى عن المعرفة أو العلم الصفة النقدية، بل يجعله خاضعاً لمعايير التغير والتجديد، أو موضع إجتهد وكأنه - حسب - فهمنا يقدم الدين الإسلامي كيقين عن العلم الغربي، محاولاً بذلك أن يوجز نظرتيه للمعرفة قائلاً: «المعرفة ثمرة محاولة إنسانية دائبة، للتعرف على بعض جوانب الكون وهي محاولة ستستمر إلى أن يبذل الله الأرض، غير الأرض والسماء»⁽³⁴⁰⁾.

المغزى من قول -"المسيري"- أنه حكم حكماً قطعياً على نسبية المعرفة، التي ستواصل رحلة البحث عن اليقين دون أن تمسك به، لأنه مختص بالذات الإلهية دون غيرها.

بالتالي يضع "المسيري" تصنيفاً جديداً لمقاييس الموضوعية، أو الدقة في العلوم حيث يضع: «بديل مصطلح موضوعية، مصطلح أكثر تفسيرية، ويضع في مقابل مصطلح ذاتي، مصطلح أقل تفسيرية، فإذا تمكن النموذج من تفسير عدد من

338 - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص 106.

339 - المصدر نفسه، ص 105.

340 - المصدر نفسه، ص 106.

جوانب الواقع يفوق عدد ما تفسره النماذج الأخرى، فهو أكثر تفسيرية منها، ونحن نفضل استخدام هاتين العبارتين بدلا من عبارتي "موضوعي وذاتي"، لأنهما تؤكدان دور العقل الإنساني، وتستعيدان البعد الإجهادي غير النهائي، في عملية رصد الواقع على عكس موضوعي وذاتي، اللتين تدوران في إطار الموضوعية السلبية المتلقية»⁽³⁴¹⁾.

فبهذا يريد "المسيري" التحرر من التبعية، والتحيز لمصطلحات النموذج المعرفي الغربي، بمعنى يرفض حاكمية الواحدة السببية في العلم بتوظيفه لتلك المفاهيم المغايرة، والتي تؤكد نسبية المعارف، وضرورة الإجهاد والإبداع للنهوض بالعالم الإنساني والإسلامي إلى مستقبل يتحقق فيه التوازن بين المعاني الروحية، والمادية للعلم كما أن هذا المشروع يهدف إلى القضاء على مركزية العالم الغربي، الإمبريالية التي تمارس طقوس الهيمنة والسيطرة على سائر دول العالم، بفعل التكنولوجيا والتقنية والإقتصاد، "قالمسيري" يرى ضرورة رد مركزية الكون إلى مصدره الأول، أي خالقه وهذا ما يبرره قوله: «هدف هذا العلم ليس التحكم الكامل، ولا تسخير كل الكائنات، فهو يعلم أن كل شيء في الكون من إنسان وحيوان وجماد، قد نال نصيب من التكريم، لأنها من خلق الله، ونفحة من روحه، وصنعة من بديع صنعه»⁽³⁴²⁾.

بمعنى أنه يلغي مجال التحكم في الواقع بكامله، كما كان سائدا في منظومة الحداثة الغربية التي عملت على تقديم المادة والمنافع الخاصة على حساب الآخر، من خلال حب المال والتملك والقمع والإستبداد، الذي تمارسه الدول المتقدمة على باقي الدول، فهذه الأساليب المهيمنة والغير شرعية وضعيا وسماويا هددت البشرية بالزوال والإنهيار، لذلك ومن خلال تحليلنا لموقف "المسيري"، لا بد من إزالة السلطة الإنساوية

³⁴¹ - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجهاد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص 111.

³⁴² - المصدر نفسه، ص 110.

وإرجاعها للمرجعية الإلهية، التي تدفقت منها كل المخلوقات والتي تحضى بحقوق طبيعية من أجل الحياة والإستمرار، فالإنسان هو خليفة الله في الأرض.

لذلك عليه أن يعي مسؤوليته وحدودها، التي ينبغي له عدم العبث بها أو المساس بمصير الآخر تماشياً مع القيم الأخلاقية للطبيعة الإنسانية، ومرجعيتها الدينية أو أصولها الإجتماعية، بمعنى أن الهدف من دعوة "المسيري" هو تفاهم الذات حول نظام إنساني يحكم الأفراد دون تعسف أو قهر، أو لأجل تحقيق مصلحة شخصية، وإنما من أجل المصالح المصيرية لكل الأفراد سواء داخل المجتمع أو خارجه، وهذا لن يتحقق إلا بمراعاة القيم الإسلامية من الكتاب والسنة، كما أن من أهم أولويات هذا المشروع الإنساني الإسلامي البديل:

ج - عدم الإختزال وتصفية الثنائيات⁽³⁴³⁾: وقد جاء هذا كرد على الحداثة

الغربية التي عملت بمخالبها الخفية، وإستغلالها المادي على فرض الواحدية المادية ورد كل شيء في الوجود إلى مبدأ واحد هو المادة بما في ذلك الإنسان، حيث أعلنت موته حينما نزعت عنه قداسته، وخصوصيته الإنسانية وحولتها إلى مادة إستعمالية، أو بمعنى إستغلاله لإدارة مصالحها وأهدافها، وجعلت منه كائناً لا أخلاقياً، يعرف برغباته ودوافعه الغريزية المنافية للإنسانية العاقلة، مما يجعله في المستوى الحيواني، ومن ثم فهي تهمش الإله وتعلن موته بموت الإنسان، وترد الكل إلى الجزء والجزء إلى الكل دون تحديد للأهمية أو لماهية الكائن أو الذات المختزلة، ترجع كل شيء إلى المقولات المادية وتعمل على تفسيره ضمنها، لا تتطلع إلى شيء خارجها، لذلك حاول "المسيري" رد كل شيء إلى أحكام الدين الإسلامي، متجاوزاً الرؤية الغربية الحداثية، وفي هذا الصدد يقول: «هذا العلم لن يختزل الواقع إلى عناصره الأولية المادية، ولن يصفى

³⁴³ - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص 112.

الثنات الموجودة في الواقع، فهي صدى للثنائية الكبرى، ثنائية الخالق والمخلوق، وثنائية الإنسان والطبيعة»⁽³⁴⁴⁾.

فلو نحاول العودة إلى القرآن الكريم لإقرار هذه الحقيقة، سوف نلمس أن الكون أو العالم بأسره قد خلق على أساس ثنائي، لحكمة ربانية في الخلق والعالم، ففي مقابل (السماء - الأرض)، وفي مقابل (البحر - البر)، (العادل - الظالم)، (الحياة - الموت)، (الحي - الجماد).

لذلك يقول "المسيري": «الإنسان ووحداته الإجتماعية، لا يمكن تصنيفها لصالح الدولة والتاريخ، ولا يمكن إسقاطه، أو تجاهله لصالح الحاضر والإنساني، لا يمكن تجاهله لصالح الطبيعة، وكيفية الجمع بين هذه الثنائيات في إدارة الحياة الإنسانية، هو جوهر الأطروحة الإيمانية والإسلامية، التي تسعى محاور العلوم الإجتماعية والتعليم والإتصال، إلى بلورتها»⁽³⁴⁵⁾.

وبما أن "المسيري" يسعى من خلال مشروعه إلى إعادة فهم العالم وصياغته على ضوء المنظومة الإسلامية أخلاقيا وإنسانيا، ومعرفيا وحضاريا، فإنه يوضع لهذا المشروع أو العلم الشامل البديل دليلا خاصا يتمثل في:

د - معجم خاص بمصطلحاته: من خلال إعادة هيكلة المصطلح وتبنيته إسلاميا، بحيث تتحدد صلاحية المصطلح وقدرته الموضوعية، أو بمدى تفسيره على حد فهمنا لأفكار "المسيري"، من أجل جعل هذا المعجم الإصطلاحي، معجم حضاري في متناول فهم جميع شعوب العالم، يراعي ضرورة الفصل والتمييز بين: «مصطلحات ومفاهيم العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، بحيث يكون هدف البناء الإصطلاحي هو التركيب، بمعنى الإحاطة الشاملة بالظاهرة دون ردها لقوانين المادة»⁽³⁴⁶⁾.

344 - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للاجتهد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص 112.

345 - المصدر نفسه، ص 113.

346 - المصدر نفسه، ص 114.

يقول "المسيري": «إن المصطلح الجديد، لن يرفض استخدام المجاز كوسيلة تعبيرية، تحليلية مشروعة»⁽³⁴⁷⁾، بمعنى أنه يسمح باستخدام الإستعارات المكنية والتصريحية والكنائية، والتشبيه والبيان، من أجل إيضاح المعنى وتقويته، و بيان قدرة صاحبها على الشرح والتحليل، والتفسير كقولنا مثلاً: (أمريكا مصابة بتخمة)، فهذا تعبير مجازي، مفاده أن أمريكا تعيش غنى فادح.

وبناء على ما تم شرحه سابقاً، فإن هذا الهيكل الإصطلاحي لن يكون تعميمه مطلق، بل سوف يحظى بطابع النسبية، ويخضع لعامل الإجتهد والإبداع، الأمر الذي يشجع الباحثين على محاولة صياغة وأقلمة بعض المصطلحات الإسلامية مع المعطيات الإصطلاحية العالمية، وجعلها متداولة عالمياً، وهذا ما تجسده دعوة "المسيري" كإعتبار: «الأسرة مثلاً وحدة سياسية، لا تقل أهمية عن الدولة، كوحدة تحليلية سائدة في العالم الغربي»⁽³⁴⁸⁾.

"فالمسيري" إنن يعزز معاني التراحم ومقاصده الكلية، وأهميته في حياة الفرد والجماعة، لذلك فهو يدعو إلى الإجتهد ولمحاولة خلق مفاهيم ومصطلحات تنافس، وترادف المفاهيم الغربية، لكن تتميز عنها بشموليتها الإنسانية، أي أنها تتوافق وتتعايش كمصطلح مع كل الثقافات، مستغل في ذلك سخاء الدين الإسلامي بلغته البليغة والسديدة، في خدمة العقول والفهوم .

"فالمسيري" إجمالاً حاول التنطير لمشروع عالمي كوني، لا إستثناء ولا تصفيات فيه، يجعل قاعدته الرئيسية القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، اللذين يشكلان مرجع واحد لكل الإنسانية، حيث يجد كل إنسان في هذا العالم ظالته في هذا الدين، الذي يمتاز بروحانيته وشمولية وعدالته، وعدم تحيزه لأي شيء كان.

³⁴⁷ - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص 114.
³⁴⁸ - عبد الوهاب المسيري، رحلتى الفكرية في البذور والجذور، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 67.

المبحث الثالث: نقد وتقييم.

بعد أن تطرقنا إلى مشروع "عبد الوهاب المسيري" الفلسفي بالدراسة والتحليل تشكلت لدينا صورة عن مفهومه للحدث، وعن موقفه من الحداثة الغربية الذي تصوره في ظل ظروف عربية ودولية متأزمة، عمل على البحث في أسبابها وتقديم الحلول المناسبة لمشاكلها فإلى أي مدى وفق "عبد الوهاب المسيري" في مشروعه النقدي للحدث الغربية، وفي تقديم مشروعه الإنساني البديل؟.

وهل قدم في مشروعه هذا حولا جديدة، مقارنة بغيره من المفكرين المعاصرين أم تعذر عليه ذلك؟.

هذا ما سنحاول التطرق إليه من خلال نقد وتقييم مشروعه، وذلك من ناحية المنهج الذي إتبعه ومارسه، كذلك من ناحية الأفكار التي طرحها ودافع عنها.

1- من ناحية المنهج : بني "عبد الوهاب المسيري" منهجه بناء على

تحليله لمجموعة من المبادئ والقيم والمفاهيم، والمعايير التي رأى أنها سبب في تأزم الوضع العالمي كالحداثة الغربية، فأعاد فيها النظر وفق منهج تفكيكي، إعتد فيه على التشكيك في المعتقدات والمنظومات المعرفية والمفاهيمية، حاول بذلك فضح المستور منها، وأهمية هذا المنهج التفكيكي تبرز من خلال إستخدامه من قبل بعض الفلاسفة الذين سبقوا "عبد الوهاب المسيري" إليه، أمثال "جاك دريدا" إذ أن "دريدا" قد طبق التفكيك كإستراتيجية لتحليل مركزية العقل، أي تفكيك العقل الذي نظرت إليه كما نجد ذلك عند "هيجل" وهي نظرة رفضها "جاك دريدا" ورأى أن: «الواقع والحقيقة الفيزيقية، قد تجاوزا العقل الذي أنتجته الميتافيزيقا الدينية، والفلسفية»⁽³⁴⁹⁾.

وقد عمل "المسيري" بدوره على تفكيك بعض إدعاءات القائلين بأن هناك معنى مادي نخضع لإرادته، وهو المسؤول عن التطور والتنمية، مثل مقولة (تسلع المادة أو

³⁴⁹ - فريدة غبوة، اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، (ط1؛ الجزائر: جامعة منتوري قسنطينة، 2003) ص 185.

السوق الإمبريالية، الصراع القوة...)، إذ رأى فيه نوعا من الجمود والخضوع يستخدم التفكير بإعتباره رؤية للكون.

وقد أراد بمنهجه التفكيكي نقد وتحليل الخطابات الحداثية، وإعادة قراءتها وسعى بهذا إلى إستحضار ما وراء اللفظ والمصطلح، أو ما هو مغيب عن ظاهر المفهوم أو النص، وهذا ما يستدعي تعدد التفسيرات وإختلاف التأويلات حول المفهوم الواحد، حيث تتعدد المعاني والقراءات وتختلف الفهوم والدلالات، فالإختلاف والتنوع في الفهم يعتبر من أهم مقولات التفكيكية، التي طرحها "المسيري" من خلال نماذج الإبداعية الإجتهدية التي تعمل على دراسة الفكرة وتفكيكها، وتحليلها وتفسيرها ثم إعادة صياغتها في نموذج جديد أو سياق -مشروعه الفكري- فعمد إلى نقد الحداثة الغربية، وبين أن المفاهيم الغربية لا تعبر دوما عن معاني محددة، بل كثيرا ما تحمل أبعادا لا يصرح بها أصحابها، تضرر ضمن الخلفيات الإيديولوجية.

وهذه محاولة جديدة قام بها من أجل الوقوف على المعاني المبهمة في الخطابات الغربية، بهدف الكشف عن مكبوتات مروجيها الذين يعملون دائما على إيصالها للمتلقي بطريقة خفية.

وهذا الفضح يؤدي إلى التشكيك في الحقائق، وتجنب النظرة التقديسية لها بحيث يعيد النظر في صدق هذه الحقائق، وفي مركزية هذه المصطلحات المنسوبة للحضارة الغربية.

وبهذا يكون "المسيري" قد فتح آفاقا جديدة لفهم المفاهيم، والمصطلحات وتطويرها بخلق قراءات موضوعية مستقلة عن خلفياتنا الثقافية، والدينية المتعصبة وجعلها أكثر إنفتاحية، كما تدعو إليه الروح الإسلامية.

إلا أن ما يمكن أن يشكل عائقاً أمام منهج "الميسري" التفكيكي هو صعوبة تطبيقه على النصوص الدينية المقدسة، كآليات القرآنية مثلاً، لأنها حقائق ثابتة صالحة لكل زمان.

وإلى جانب المنهجية التفكيكية التي إستعملها في تشخيصه لأزمة المجتمع المعاصر، فقد عهد إلى التركيب لكي يتجنب التشتت والإنقسام في ظل التعدد والإختلاف الموجود بين الثنائيات الضدية، كما بين الثقافات والهويات، والأديان السماوية الصحيحة والنماذج المعرفية الغربية، ويظهر لنا ذلك من خلال ربطه المنهجي والفكري المتغير، والمتحول عن طريق الإبتكار للأفكار والمقولات التي تفيدنا في حياتنا، بعد إستغلالها عملياً بالفكر التركيبي الذي يعني الجمع بين ما هو متعدد ومختلف، قصد الوصول إلى التقارب والتعايش كما هو موجود في المنظومة الإسلامية.

ويبدو لنا تطبيق المنهج التركيبي والتحليلي، والتفسيري في مشروع "الميسري" الحضاري الشامل في عدة مواضيع، وبعد أن فكك مفاهيم ومقولات الحداثة الغربية وقارنها بواقعها الراهن من أجل تحقيق الموضوعية في نقده لها، والكشف عن تهاافت المدافعين عنها، قام بالتحليل والتركيب وشخص مشكلاتها، وحدد مجالاتها وقام بصياغات جديدة للواقع، وللنماذج الحضارية والمعرفية وفق ما يتماشى مع مصالح الإنسانية عامة.

2- من ناحية الأفكار:

لقد أسس "الميسري" مشروعه الفكري الإنساني، إنطلاقاً من تناوله للعديد من المشكلات التي رأى ضرورة إعادة النظر فيها، ومن أبرز هذه المشكلات نجد مشكلة الحداثة التي درسها وحللها العديد من المفكرين المعاصرين، سواء من الغرب أو من العرب، الذين سناول معرفة موقفهم منها لتقييم على ضوء ذلك موقف "الميسري"

فمن بين الذين يقتربون مع "المسيري" في وجهة نظره للحدائثة الغربية، ودعوته لتأسيس حدائثة إنسانية شاملة تولى إهتماما كبيرا للتراث، والقيم الأخلاقية والدين، فإذا كان "المسيري" يؤكد ضرورة الإنطلاق من التراث والإجتهد فيه، لفهم قواعده وإعادة تكييفها مع واقعنا المعاصر: «لإعادة القرآن والسنة، ولقرأت التراث الحضاري»⁽³⁵⁰⁾ نجد المفكر المغربي "محمد عابد الجابري" الذي يرى أن الحدائثة ليست بالضرورة رفضا للتراث، أو تجريدا من ماضينا، وثقافتنا التي تراكمت بفعل توالي الأزمنة والحقب التاريخية، وإنما هي تطوير في نظرنا إلى الموروث، وكيفية التفاعل معه وإستغلاله بما يتماشى مع التطورات التي سيشهدها العالم، في مختلف المجالات حيث يقول: «فالحدائثة -في نظرنا- لا تعني رفض التراث، ولا القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني الإرتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي»⁽³⁵¹⁾، كما أنه يتفق مع "المسيري" في تأكيده أن: «العقل الغربي هو الذي قام بحربين عالميتين مدمرتين، بفعل العقل الحدائثي الغربي، الذي لم تلجمه لا القيم والا الوجدان، ولا الضمير ولا القيم الأخلاقية»⁽³⁵²⁾ فالحدائثة الغربية تخلص من هذه القيم حسب "الجابري"، كما أنه يرى أن: «الحدائثة تتم بإعادة كتابة تراثنا بروح نقدية، ورؤية عقلانية تاريخية، وهذا ليس بهدف إمتلاك تراثنا، والتحرر من ثقل حضوره فحسب، بل أيضا من أجل إعادة التربة الصالحة الضرورية، لإستتباب أسس التقدم والتطور، في فكرنا وثقافتنا المعاصرة، وهذا هو الشرط الضروري لتأصيل "المعاصرة فينا"، أعني تحويلها من معاصرة قائمة على التبعية والنقل، والإستنساخ إلى معاصرة قائمة على المواكبة على المساهمة

350 - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص 109.

351 - محمد عبد الجابري التراث والحدائثة، دراسات ومناقشات، (ط1؛ لبنان المغرب: المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء،

1991)، ص 15.

352 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحدائثة الغربية، مصدر سابق، ص 120.

إنتاجا وإبداعا»⁽³⁵³⁾، إن الحداثة اليوم كما يرى "الجابري" هي: «ديدن الحياة في كل مجال فالحداثة الفكرية ضرورية لإنتاج المعرفة، وللتجديد والإجتهد، وأما تراثنا وإن كان يزخر بأنواع من الحداثة شهدتها فترات من ماضينا، فهو لا يكفينا لتحقيق الحداثة المطلوبة في عصرنا، فهو مفيد لنا على صعيد ربط الحاضر بالماضي، ولكنه يحتاج إلى تجديد في سبيل ربط الحاضر بالمستقبل، وذلك المستقبل الذي ننشده، والذي نكون فيه من رواده وقادته»⁽³⁵⁴⁾، وهذا لا يعني كما يقول "الجابري" أن نعرض عن تراثنا إعتراضا، ونرتمي بكليتنا في الحضارة المعاصرة وكأننا كائنات لا تراث لها بل أن تأسيس الحداثة فينا وعندنا يتطلب الانتظام في تراثنا، إعادة بناء علاقتنا به بصورة حدائية أن: «الحداثة تبدأ بإحتواء التراث وإملاكه، لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من "القطائع" معه، إلى تحقيق تجاوز عميق له، أي تراث جديد نصنعه»⁽³⁵⁵⁾، فنحن نفهم من خلال نصه هذا، وكأنه يريد أن يرسم لنا خطة عمل نطبقها في تجديد التراث، ليوكب تطورات العصر إذ يجب علينا أولا أن نحتوي التراث ونمتلكه، وذلك بدراسته ووعيه لنستخرج منه المعقول واللامعقول، بكل روح نقدية وعقلانية موضوعية، ومن ثم نحصل على تراث جديد صغناه بأنفسنا، وهو تراث قادر على مواجهة تحديات عصر الحداثة الغربية، كما أن "المسيري" فقد قدم رؤية جديدة للحداثة، إلا أنه مع ذلك حاول تقديم مفهوم يتماشى مع هذا التغيير، فرأى بأنها إبداع متواصل في الرؤى والأفكار والمبادلات، وذلك ليس من أجل التوصل إلى نتائج وحلول نهائية ومحددة، بل هي إنتاج مستمر على مستوى الفكر، ثم على مستوى العمل، أي استثمار أفكارنا في الممارسة التطبيقية، ولا يكون هذا إلا بالإبتعاد عن الوثوقية والذاتية عن طريق إعادة قراءة مسلماتنا وبديهياتنا، ويتضح ذلك في معنى

353 - محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (ط1؛ لبنان: مركز الدراسات الوحدة العربية بيروت، حزيران، 1986) ص 47.

354 - محمد عابد الجابري، حسن حنفي، حوار المشرق والمغرب، نحوه إعادة الفكر القومي العربي، (ط1؛ لبنان: المؤسسة العربية للدراسات، والنشر، بيروت، 1990)، ص 75.

355 - المرجع نفسه، ص 74.

قوله الحادثة هي: «مفهوم إنساني مشترك، يقوم على الإجتهد في إعادة الإعتبار في قيمة الإنسان، وقيمه»⁽³⁵⁶⁾.

ويتبين لنا مما سبق أن "المسيري" يشترك مع "الجابري" في بعض المسائل المتعلقة بأهمية التراث في تطورنا من خلال إعادة قراءته وتمحيصه، ومفهوم الحادثة كتركيزها على أولوية نقد الأفكار والذهنيات، والمعايير العقلية في كيفية تعاملنا مع التراث، ولكن يبدو أنهما يختلفان معاً مع رؤية "علي حرب" للحادثة على أنها: «عملية خلق مستمر لا يمكن القبض عليها وتجسيدها في قالب جاهز، وثابت»⁽³⁵⁷⁾، بينما رأى "المسيري" و"الجابري" بأنها مشروع ورسالة، أي نموذج وقالب يمكن أن يحتذى به في إطار إحترام الهوية والتراث ومجمل القيم الإنسانية، رغم أن "المسيري" في دعوته لجعل الفكر الإسلامي فكراً عالمياً شمولياً وكونياً، - كما أشارنا لذلك في مشروعه - نجده يشترك مع "علي حرب" في فكرة جعل الفكر الإسلامي فكراً كونياً، من خلال دعوته إلى عدم تجنيس الأفكار، حيث يقول: «إن التعامل مع التوراة والإنجيل والقرآن، فهي كتب بلغة الغيب لكي توجه إلى الإنسان، ولا داعي لأن تحتكرها طائفة أو فرقة، فهي سلع رمزية توضع برسم التداول للجميع»⁽³⁵⁸⁾، وبذلك يصبح الفكر الديني فكراً كونياً لجميع الناس.

يميز "المسيري" نوعين من الحادثة، حادثة سلبية وهي الحادثة المادية التي تسيطر عليها التكنولوجيا، والتقنية المنفصلة عن القيمة، وحادثة إيجابية تتمثل في الجانب الفكري، حيث يرفض "المسيري" الأولى ويبقى على الثانية التي من شأنها تنمية القيم الإنسانية، وفي تصنيفه هذا نجده يتفق مع "محمد أركون" الذي يميز بين حادثة مادية وحادثة عقلية، فالحادثة المادية (التكنولوجية) فهي متوفرة في المجتمعات الغربية

356 - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهد، المقدمة فقه التحيز، ط3، مصدر سابق، ص106.
357 - علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، (ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، 1995) ص241.
358 - علي حرب، العالم ومازيقه، منطق الصدام ولغة التداول، (ط1؛ المغرب: المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، 2002)، ص174.

عامة، وفي العديد من المجتمعات الإسلامية العربية خاصة الغنية منها (كالمملكة العربية السعودية)، أما الحداثة العقلية فهي الحداثة الحقيقية -في نظر "أركون"- والتي تجسدت في المجتمعات الغربية، وتفتقد إليها المجتمعات الإسلامية، إلا عند نخبة قليلة جدا من مفكريها المتقنين فقط، كما يتفق "المسيري" مع "أركون" في نقده لمفكري التيار التقليدي الذين رفضوا روح الحداثة الغربية، وجعلوا من الإسلام مفهوما جامدا ومنغلقا على نفسه، غير قابل لتواصل مع الآخر، رغم أن التواصل مبدأ في الإسلام يجمع بين كل البشر بصور ومعاني متعددة له، كالتعاون مثلا أو التراحم، "فأركون" يرجع سبب إفتقاد المجتمعات الإسلامية للحداثة الفكرية إلى أن المؤمنين التقليديين يصرون على مواقفهم التقليدية، ويعارضون التطور بل ويطالبون الغرب باحترام إختلافهم⁽³⁵⁹⁾، وطبقا لمفهوم هؤلاء المؤمنين للإسلام، كمناخ ديني سكوني، دوغمائي، جوهراني متعالى يعبر عنه شعار: "الإسلام صالح لكل زمان، ومكان"، أصبح الغرب يقيم علاقة بينه وبين الإسلام عندما يتحدثون عنه.

وبهذا فإن المؤمنين التقليديين، لا يعرفون أنهم يضررون أنفسهم أكثر مما ينفعونها، فالحداثة الفكرية مرفوضة في المجتمعات الإسلامية، ومفتقدة إليها تحت ضغط رجال الدين الإسلامي الأصوليين، أصحاب العقول المتحجرة في نظرهم الذين رأوا في الحداثة شر لا بد من تحاشيه، ويعبر "أركون" عن ذلك في قوله: «ولو إنتصرت الحداثة العقلية في أرض الإسلام، ما كان مصيرهم يشبه الحركات الماضوية المتطرفة في البلدان الأوروبية»⁽³⁶⁰⁾.

ويعني هذا أنهم يقومون برفض الحداثة في جانبها الفكري، دون جانبها المادي -في نظر "أركون"- لكي يحافظوا على مكانتهم، وخير مثال على ذلك هو ردت فعل

³⁵⁹ - محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ترجمة هاشم صالح، (ط1؛ لبنان: دار الطليعة بيروت، 2004)، ص 286.
³⁶⁰ - محمد أركون، القضايا في العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، (ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 2004) ص 226.

هؤلاء على "طه حسين"، (1973/1889)، عندما دعا إلى إدخال المنهج الفيمنولوجي والتاريخي إلى الساحة الثقافية العربية في العشرينيات، وكانت عنيفة إلى درجة أنهم اضطروه لتراجع عما دعا إليه، لأنهم رأوا في دعوته هذه خطر على الرؤية القديمة للأمور، وهذا ما انتقده "المسيري" عند ممثلي عصر النهضة والتيار التقليدي - كما سبق الإشارة إليه في مشروعه البديل -، كما نلمس بعض نقاط التقارب بين "عبد الوهاب المسيري" و"محمد أركون" في الدعوة إلى تأصيل الحداثة إسلامياً، وهذا ما أراده "المسيري" من خلال نقده للحداثة الغربية ومحاولة تأسيسه لحداثة إنسانية مشتركة مفعمة بالروح الإسلامية، فكذا "أركون" في دعوته للحداثة لا يقصد الدعوة إلى الحداثة الغربية، بمساوئها ومحاسنها، بل يسعى جاهداً إلى تحديث الفكر الإسلامي من خلال حداثة يردّها إلى منشئها ومبادئها، وهو التراث الإسلامي، أي من خلال عملية تريبث الحداثة، بمعنى عملية البحث عن جذور فكر الحداثة في التراث الإسلامي لأنه يعتبرها فكرة تعبر عن وعي الإنسان بذاته، ولا يمكن أن تحمل حدوداً عرقية، أو جغرافية حيث يقول: «إن الحداثة ليست حكراً على الغرب أو الشرق، إنها موقف قد يؤخذ في أي عصر، ولدى كل الشعوب»⁽³⁶¹⁾، إذا كان الغرب يتغنى اليوم بإحدى مقولات الحداثة وهي "الإنسية"، فإن "أركون" يرى: «بأن الفكر الإسلامي، قد عرفها قبل اليوم بقرون، بلغت أوجها في القرن الرابع الهجري»⁽³⁶²⁾، يستشهد "أركون" على ذلك بشواهد من التاريخ الإسلامي الأصيل، تتمثل في شخصيات عرفت الإنفتاح الفكري ومارست التفكير الحر، فيقول: «ويمكن هنا تسمية نماذج كبرى من المثقفين، الذين مارسوا مثل هذا الموقف الحر، والمستقل... إذ يعتبر الجاحظ والتوحيدى، من

³⁶¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد وإجتهد، ترجمة هاشم صالح، (ط3؛ لبنان: دار الساقي بيروت، 1998)، ص 264.
³⁶² - محمد أركون، نزعة الأتسنة للفكر العربي الإسلامي، جيل بن مسكويه والتوحيدى، ترجمة هاشم صالح، (ط1؛ لبنان: دار الساقي بيروت، 1997)، ص 228.

أكثرهم جرأة وحادثة»⁽³⁶³⁾، وبناء على هذا يمكن القول بأن الحداثة التي يدعو إليها "أركون" ليست المعاصرة أو استعارة الجانب المادي من الحداثة فقط، بل أنها الحداثة الروحية التي تجعل الفكر فعالا لا منفعلا، والتي لا تحدها حدود، فتلك المواقف الحداثية التي شاهدها الغرب، شاهدها العرب والمسلمون قبلهم، ومن هنا كان جديرا بالفكر الإسلامي أن يتحدث بحداثة نشأت في رحمه قبل أن يتحدث به غيره، وهو ما يهدف إليه "أركون" من خلال مشروعه النقدي للحداثة، والذي يتقارب فيه إلى حد بعيد مع موقف "المسيري" تجاهها، كما نجد "عبد الوهاب المسيري" في دعوته التجديدية للفكر العربي والإسلامي المعاصر انطلاقا من إعادة النظر في الكتاب والسنة، يقترب مع ما ذهب إليه "محمد عمارة" الذي يتحدث عن ضرورة التجديد خاصة في مجال الدين، والفكر الديني فالتجديد لا يمس الأصول، بل يشمل التفسير والفهم للدين: «لأنه السبيل لإمتداد تأثيرات الدين الكامل، وثوابته إلى الميادين الجديدة والأمور المستحدثة، والضمان لبقاء "الأصول" صالحة دائما، لكل زمان ومكان»⁽³⁶⁴⁾، فتجديد الفكر الإسلامي ضرورة ملحة في العصر الحالي، حتى لا تكون هناك حجة على الإسلام في كونه يدعو إلى التخلف والركود، ويضيف "عمارة" بأن: «أعدى أعداء هذا "التجديد"، هو "التقليد" فالتقليد للنماذج الحضارية الغربية الوافدة، يعطل ملكة الإبداع والابتكار ... ولن يتأتى ذلك، إلا إذا آمنت بأن لها في النهضة مشروعا متميزا عن المشاريع الأخرى للحضارات الأخرى»⁽³⁶⁵⁾، فالتجديد إذا لا يتأتى من خلال تقليد نماذج أخرى أكثر تطورا بل يجب أن يكون مستوحى من الأصول، ولا يجب أن يخرج عنها كما أن هذا التقليد يقتل ملكة الإبداع في أفراد الأمة، و"محمد عمارة" وإضافة إلى قوله بضرورة الوعي بأهداف الغرب، وضرورة توحيد صفوف المسلمين أمام تحديات

³⁶³ - محمد أركون، نزعة الأنسنة للفكر العربي الإسلامي، جيل بن مسكويه والتوحيد، مرجع سابق، ص 228.

³⁶⁴ - محمد عمارة، تجديد الخطاب الديني، سنة وأمريكا تشن حرب، استباقية لغزو العالم، www.aliwidha.com.

³⁶⁵ - محمد عمار، (النظام العالمي الجديد رؤية إسلامية)، مجلة العربي، العدد 443، أكتوبر 1995، ص 33.

الغرب التي من بينها الحداثة، وكذا دعوته إلى التجديد يقترح علينا مشروعاً للتعامل مع الآخر، وتقديم صورة للإسلام بشكل منظم وموضوعي، والذي يتمثل في مشروع "الألف كتاب" الذي أراد من خلاله اختيار كتب من فكر الإحياء والإستتارة على مدى القرنين الماضيين للنهوض بالعالم الإسلامي، والوقوف على مخاطر الغرب.

أما بالنسبة "لبرهان غليون" فإنه يركز أكثر على الآخر، أي الغرب في مسألة التحديث، فالحداثة بالنسبة إليه هي نقل مظاهر الحياة الحضارية الأوروبية إلى بلادنا، على إعتبار أن الغرب هو من يمتلك التكنولوجيات المتطورة، والأفكار المتجددة، ومنه فهو المعيار الذي نتبين من خلاله مدى تحضرنا وتحديثنا، إذ يقول: «يعني التحديث جعل مظاهر الحياة الإجتماعية، ووظائفها مماثلة في البلاد العربية لمعايير الحياة الإجتماعية العالمية، وبالتالي لأنماطها السائدة في الغرب، باعتباره مصدر التجديدات العلمية والتقنية، والأدبية ومقياسها أيضاً»⁽³⁶⁶⁾، وإذا كان "برهان غليون" قد ركز على أهمية الآخر في صناعة حدثنا، فإن "الميسري" يوازن بين أهمية الأنا والآخر من خلال دعوته للإنسانية المشتركة، من حيث أننا نفتح على العالم ونشتغل أيضاً على الذات بخلقها وتطويرها، وبهذا فإننا بقدر ما نغير أنفسنا بقدر ما نتفاعل مع الآخر، وبهذا يتفق مع رؤية "محمد محفوظ" الذي رأى ضرورة تغيير النظرة نحو ذواتنا، حيث يقول: «ينبغي أن يكون المنظور كيف تنظر الأنا إلى ذاتها هل ينظر إليها باعتبارها هامشية...، أم ينظر إليها باعتبارها مجموعة من الإمكانيات والقدرات»⁽³⁶⁷⁾، أي ضرورة الإتجاه أكثر إلى ذواتنا، والتركيز عليها بتجديد البحث في عقلياتنا الجامدة المبنية على إقصاء الآخر، وهذه نقطة نلمسها أيضاً عند "علي حرب".

³⁶⁶ - برهان غليون، إغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، (ط1؛ المغرب، لبنان: الدار البيضاء، بيروت) 2004، ص

183.

³⁶⁷ - محمد محفوظ، الإسلام والغرب وحوار المستقبل، مرجع سابق، ص 56.

يبدو مما سبق أن "الميسري" قد تطرق إلى العديد من المسائل التي بحث فيها غيره من المفكرين العرب المعاصرين، إلا أن أفكاره وأرائه لم تكن مجرد إعادة لما توصلوا إليه، وإنما كانت بحثاً منهجياً، ملماً بالجوانب المختلفة للمشاكل التي تعاني منها المجتمعات العربية المعاصرة.

فإهتمامه بدور الآخر في تنميتها هو نابع من دراية "الميسري" بمدى عجز الدول العربية والإسلامية في مختلف الميادين، خاصة ما يتعلق بالتطورات التكنولوجية الحديثة، وحرصه على ضرورة تطويرها والوصول بها إلى ما وصل إليه الغرب، مع المحافظة على هويتها الخاصة.

وإذا كان مفهوم الحداثة مرتبطاً بعلاقة الأنا بالآخر، فإن التطرق إلى علاقة هويتنا بالآخر المختلف عنا، والتي جعلها "الميسري" إحدى آليات تحقيق الإنسانية المشتركة التي تنعكس على ضوئها رؤانا وأفكارنا الحداثية، فالتعامل مع الهوية لا يكون بالتفوق على الذات، بل بالإنفتاح على الآخر والتفاعل معه بما يضمن التعاون والتبادل في ظل اختلاف الهويات، والإشتراك في القيم الإنسانية النبيلة، ولهذا فغيرنا ليس خطراً على خصوصياتنا، بل هو وجهنا الآخر.

كما نجد أن "عبد الوهاب المسيري" في نظريته العدائية لليهودية والصهيونية والتي تتمحور في أن كليهما تشكل إمبريالي علماني، من نتاج المنظومة الحداثية يتفق مع "طه عبد الرحمان" في دعوته للنهوض بالعالم الإسلامي، ومعاداته لليهودية من أجل الحفاظ على ذواتنا وبقائنا، لذلك يقول "طه عبد الرحمان": «فلا مفر إذن من أن ننهض إلى التفلسف بما يختص بنا لكي نحيا، لا بما يختص بعدونا لكي نموت...»، وليس قصدنا هنا إلا أن نفكر على قدر الطاقة في كيف نتفلسف من أجل أنفسنا، حتى ندفع عنا ما يحمله هذا الفضاء المتهود من أسباب الموت»⁽³⁶⁸⁾.

³⁶⁸ - طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص 66.

ويبدو من هذا حرص "طه عبد الرحمان" على الدفاع عن هويتنا ومقدساتنا الثقافية والدينية، من خطر الفكر المتهود بالإبداع والتفكير، لأن الفلسفة أصبحت تتحكم فيها العنصرية اليهودية الرامية إلى القضاء على المقدسات الإسلامية، وكما يرى "المسيري": «أن العنصرية والصهيونية، واليهودية أوجه الحداثة الغربية»⁽³⁶⁹⁾، كما نجد أيضا تشابها بين آراء "المسيري" والمفكر الألماني "هابرماس" في فكرة نقده للحداثة الغربية وتسلطها المادي، حيث حاول بناء مشروع يقوم على التعدد والحوار بما يحقق التقارب والتبادل، والتعايش بين الأفراد والجماعات العالمية، وذلك بإعادة النظر في المفاهيم والأفكار، وهذا ما نجده في النظرية التواصلية "لهابر ماس" التي تقوم على الحوار والتفاهم بين الأشخاص والمجتمعات قصده: «تحطيم بنايات الإتصال اللاعقلانية التي تميز العالم المعاصر، والمقصود بالبنى اللاعقلانية أبنية العقل المتحجرة المعيقة للحوار والتواصل، في ظل الإختلاف الإجتماعي والثقافي، وهذا يتجاوز عقلية التمرکز حول الذات بعقل تواصل يربط مع الآخرين علاقات متعددة، وذلك بالإعتراف بإمكانية الوقوع في الخطأ، وإعتباره مبدءا من مبادئ المناقشة والحوار، إذ يتعين على الجميع المساهمة في الحوار، وفي خلق معاني الرموز والأشياء»⁽³⁷⁰⁾.

ويتبين مما سبق أن "هابرماس" أيضا قد ركز على فكرة الحوار بين جميع أفراد المجتمع، وعلى مشاركتهم في تطوير وخلق تفاسير وقراءات مختلفة للنصوص والمفاهيم قصد التجديد والتعايش، فهو يشترك مع "المسيري" في دعوته إلى ضرورة عقلنة العلاقات الإنسانية ومناهضة عصره، والمناهي لتتوحد الحوار بين الحضارات والثقافات.

³⁶⁹ - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 126.
³⁷⁰ - استفتاء من أجل دستور أوروبي (حوار في الفلسفة والسياسة - حوار مع الفيلسوف الألماني، يورغن هابرماس-)، ترجمة محمد الأشهب، المغرب، www.annaba.com

وما يمكن أن نستشفه مما تقدم هو مدى اهتمام "المسيري" بالمشكلات والأزمات التي يعيشها المجتمع الدولي عموماً، والمجتمع العربي الإسلامي بالخصوص، حيث عمل على تشخيص أسباب الأزمة، وحاول تقديم البديل المتمثل في الرؤية الإنسانية المشتركة، الشمولية والكونية للعالم التي تراعي القيم الأخلاقية والدينية وضرورة احترامها.

وقد مارس في تشخيصه لعوامل التأزم المنهج التفكيكي الذي استعمله من أجل تحرير الفكر، والمعنى من تلك السلطة التي يسعى أصحاب الفكر المتعصب إلى فرضها على الجميع، وذلك بكسر الحواجز وفتح المجال لتعدد المعنى بقراءة النصوص وإعادة بناء المفاهيم بما يتماشى مع خصوصية الأديان، وكيفية التعامل مع الهويات. ولذلك تبدو أهمية التفكيك من خلال الكشف عن قصور المقولات والأفكار بممارسة النقد والتشكيك، وبذلك فهو يحزر الفكر من الأوهام والإنغلاق، ويؤسس للإنفتاح والتعدد بما يحقق الغنى والثروة في التفسيرات والقراءات للمفاهيم.

حسب -"المسيري"- لا يتوقف عند التشكيك فقط، لأن ذلك يجعلنا نستمر في بحث يفضي بنا إلى العدمية، بل يتعداه إلى ممارسة الفعل التحليلي والتركيبي، وهو العمل بصورة خلاقية ومتجددة على التواصل، والإبداع في الطروحات والمنتجات.

وقد أراد بهذا التفكيك والتركيب الوصول إلى مشروع إنساني مشترك إسلامي الذي يعتبره تصوراً جديداً، يركز على مجموعة من الأفكار أهمها إعادة امتحان مصداقية المفاهيم الحداثية، وأهداف المشاريع الغربية من خلال كتاباته، حيث بين المشكلات التي وقعت فيها الحضارة الغربية في نموذجها الحداثي المعرفي والحضاري، وهذا النقد بإمكانه أن يغير من نظرتنا اتجاه الغرب، وذلك بالأنا نتعامل معهم كحماة لنا، أو يملكون حق التفكير نيابة عنا في حلول مشاكلنا، -وإن كان من

الصعب على الصعيد الواقعي-، لأن الخصوصية الإسلامية لهويتنا كقيلة بتقديم الحلول الناجعة لمشاكلنا.

وتجدر الإشارة إلى أن "عبد الوهاب المسيري" يتقارب في رؤيته العالمية للكون، وطرحه الإنساني من الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" رغم أن فكرة الكونية أو العالمية موجودة في الديانة الإسلامية، والمسيحية كحل إنساني أخلاقي لمشاكل البشرية، إضافة إلى أن "المسيري" يقترب من "توماس كوهن" الأمريكي و"كلود ليفي سترأوس" في فكرة النموذج كمصطلح من حيث الإستعمال الشكلي، أما عن المضمون فإن "توماس كوهن" قاربه بالمنظور العلمي أو المفهوم المعرفي، في حين "كلود ليفي سترأوس" أخضعه للدراسات الإجتماعية والبنوية، أما "عبد الوهاب المسيري" فقد قرنه بالدراسات الحضارية والعقائدية التاريخية، للإمام بالمسائل الإنسانية في شموليتها الكونية.

نتائج الفصل:

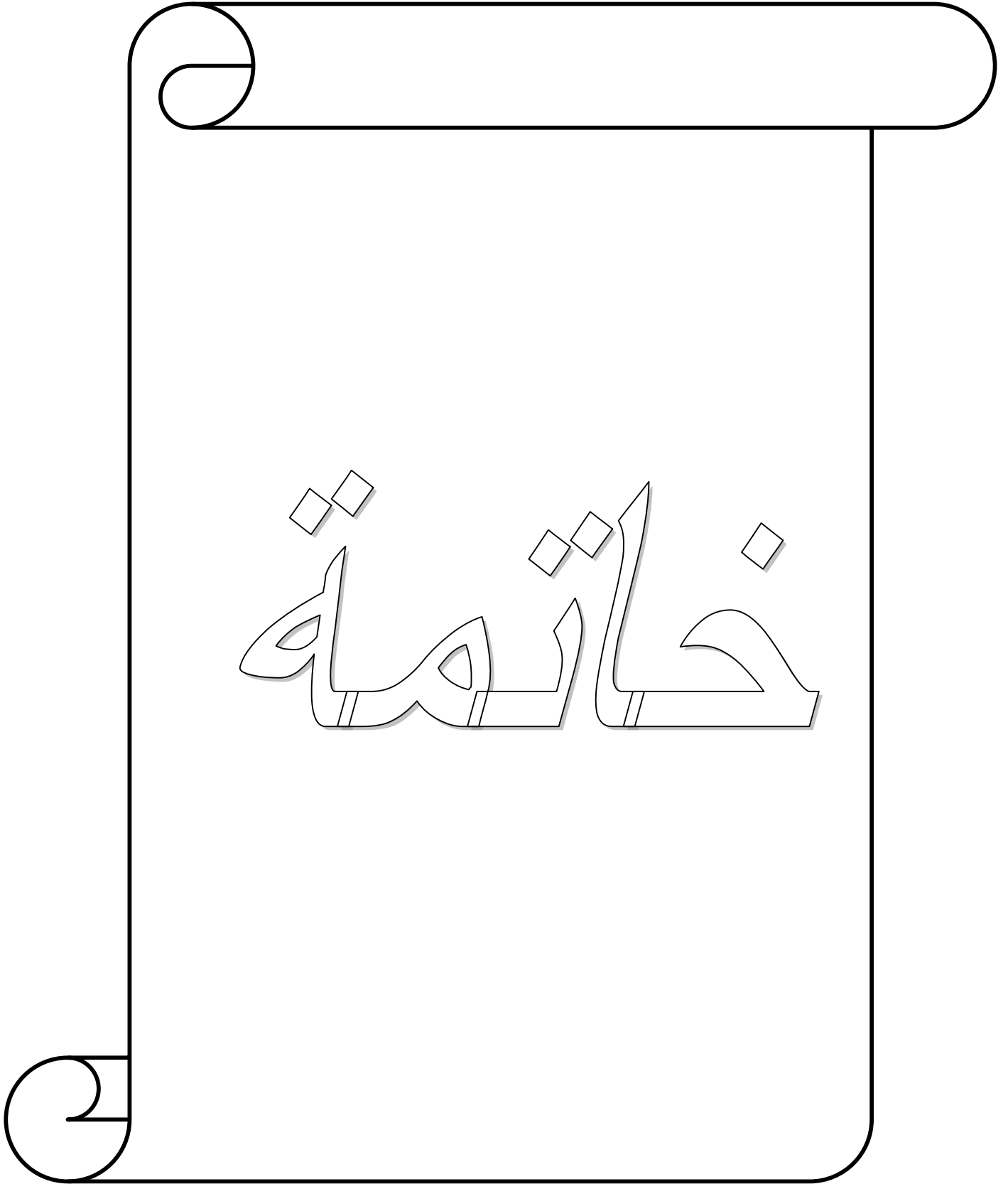
- إن النقد لا مفر منه للحادثة، فهو خاصية أساسية حتى يتمكن الحداثي من أن يبلغ حدائه على الوجه الأكمل، فالنقد لم يعد عيبا فيها، وإنما هو ميزة لها من الإيجابيات ما يجعل الحادثة ذاتها تستطيع الإستمرار إلى الأمام، فناقد الحادثة هو الحداثي الحق، ومن هنا فإن البديل الذي أعطاه "الميسري" لإنقاذ الإنسانية وقيمها من الإنعدام يتمثل في نظريته الإنسانية والمؤسسة على أصول الدين الإسلامي، التي تحمل في باطنها معايير أخلاقية وإنسانية، قصد تكوين عقلانية متوازنة تجمع بين الجوانب المادية والجوانب الروحية، أي بين العمل والتطبيق، -وذلك لإثراء الجانب الإنساني الذي كان مهملًا عند الحداثيين الغربيين، المفرطين في ماديتهم-، أي العلاقات المادية مثل التسلع، التشيؤ، المركزية... إلخ، محاولا إعادة الثقة للإنسان العالمي بقيمه وإرادته، ونقد بذلك كل من يحاول تهديم الإنسانية وأسسها لمجرد وقوع العقل في مأزق (أخطاء)، ولهذا فإن "الميسري" يرى أنه لا بد من مواجهة الحادثة بقوة إبداعية لا بالإستسلام، أي ليس بالرفض لها، وإنما إمتلاك النقد كوسيلة لمهاجمة الحادثة بغية إصلاحها، وعلى هذا الأساس رفض بتاتا سيادة الواحدية المادية لأنها تدعو إلى فرض نمط عيش معين، خاص بالنموذج الحداثي الغربي يحاول فرضه على جميع الشعوب بالقوة والعنف.

- ومجمل القول هو أن "الميسري" كان يطالب بتأسيس حادثة على أساس العقل والدين، تقوم على التفاهم والإنتفاح بين الحضارات والحوار والتسامح، وضرورة النقد والمراجعة لأي قوة إبداعية في مسار الحادثة، تجنبنا للوقوع في هامش الحادثة المادية الغربية المنفصلة عن القيمة المدمرة للإنسانية، والنقد يعتمد على الإجتهد والإبداع بما يتوافق مع الشريعة الإسلامية، وعقلانيته الخاصة بها والمنفردة والتي تراعي مصالح الإنسانية في شموليتها.

- إن مشروع "الميسري" هو مشروع نظري، ومحل جملة من الإنتقادات من طرف الفلاسفة والمفكرين، لكن رغم هذه الإنتقادات الموجهة له إلا أنه يمثل مفكر هذا القرن بما أبدعه من نظرة جديدة شمولية، تتجاوز الطرح الذري لمسائل العالم على خلاف معاصريه، فقد أراد أن يعيد الثقة في القيم الإنسانية من خلال موازنته بين القيم

المادية والروحية، وبناء حداثة إنسانية مشتركة قادرة على حل المعضلة الإجتماعية والحضارية الراهنة.

- وعلى العموم إنه مجهود نظري كبير قام به "المسيري" في الفكر الفلسفي المعاصر عامة، قد يصادف الإخفاق أو قد يكون نصيبه النجاح، والتاريخ (المستقبل) سيثبت ذلك.



خاتمة:

من خلال ما سبق عرضه في فصول البحث، خلصنا في الأخير إلى جملة من النتائج نجملها في ما يلي:

* إن النموذج عند "المسيري" يوازي المنهج في المعرفة، فهو منهج للنظر والبحث في حقائق الظواهر، لاسيما الإنسانية التي تعمل على تنظيم معارفها، وإعادة صياغتها بشكل جديد.

* "المسيري" يبني النماذج لتجاوز نمط الحياة المادية التي تتصف بالآلية وتجرد الإنسان من القيمة، والمضي نحو إنسانية متفاعلة وفعالة مع دينامية الحياة.

* يحاول من خلال نماذجه تحرير الإنسان من سيطرة منطق الأدوات والحوسلة، ليكون عنصرا نقديا لهذه الحضارة في سلبياتها باحث عن الجديد.

* "المسيري" عكس الرؤية الغربية للتحيز، التي مفادها التعصب والإنغلاق على الرؤى الذاتية بإعتباره الأصح، -حسب منظوره الغربي-.

* التحيز عنده حتمي مرتبط بعقل الإنسان ولغته وإنسانيته، وهو ليس نهائيا وليس صفة سلبية، لكنه نتيجة ضرورية للإختيار والتفرد الإنساني دون أن يترتب عليه نفي الآخر.

* إمكانية تجاوز التحيز السلبي، تكمن في القدرة على الإبداع والتجديد.

إن الحداثة في حالة تعارض دائم مع ما هو قديم، وبالتالي فإن ما هو حديث يتعارض من حيث المبدأ مع ما هو تقليدي، إنها - الحداثة - اللحظة التي بدأ فيها الإنسان الحديث يفكر في ذاته ويتأمل نفسه بلغة الحداثة، أي كذات مفكرة تبحث عن الحقيقة.

لقد كانت الحداثة دوما تهدف إلى التجديد والتغيير في المعرفة، للوصول إلى ما هو أدق متخلفة عن القديم، إذ إرتبطت إرتباطا وثيقا بالعقلانية، حيث يعني رفض إحداها رفض الأخرى، إذ رسخت الحداثة علاقة داخلية ما بينها وبين العقلانية الغربية، فلا جرم في الذات الإنسانية في حد ذاتها، إنطلاقا من العقل هي مقر ومرجع الحقيقة واليقين.

* إن **الحدائثة** تسير وفق خط تصاعدي لا تنفت إلى الخلف، تسير دائما إلى **المستقبل**، وترتبط بكل **تقدم ورقي مادي وفكري** حاصل لدى الإنسان، فكانت تعمل دوما من أجل تحقيق مبادئها ووعودها للإنسان (الحرية، المساواة، التقدم...)، والتي بشرت بميلاد مجتمع جديد عقلائي لصالح الإنسان وحرية، وفضلا عن هذا فقد رفعت شعار العقل والتحرر من كل سلطة من شأنها أن تعيق التطور الإنساني، "فديكارت" مثلا أكد على ضرورة تجاوز تعاليم الكنيسة، والإصغاء إلى صوت الذات، الذي يرتفع ليقول للآخرين "إنني أفكر فأنا موجود"، وتدل على ترك الأحكام المسبقة، وكل ما قيل ويقال عن العالم والأشياء، والعودة إلى منهج الشك في كل شيء من أجل إستقصاء الحقائق، لذلك سمي "ديكارت" أبو **الحدائثة**.

* لقد إستطاع الإنسان بواسطة الإستخدام **المطلق للعقل** في مجال العلم التحرر من قوى الطبيعة، والتخلص من العديد من الحتميات والإكراهيات، إلا أن ذلك لا يمنع القول بأن **الحدائثة** على رغم ما بلغته وما قدمته للإنسان، إلا أنها أوقعت الإنسانية في كثير من الأزمات، ولم تستطع تحقيق الأهداف التي رسمتها لنفسها، فبسبب **العقلانية المفرطة** ظهرت **مظاهر التآزم في مشروع الحدائثة الغربية**.

* إن **الحدائثة** أنكرت الدين، بوصفه جزءا غير عقلائي، والذي يعمي العقل ويشل حريته ويكبلها، ولم تستطع أن تتصور أن العقل التتويري نفسه سيتحول إلى **أسطورة دينية جديدة**، أي تحول العقل إلى ديانة عقلانية تقوم على عبادة العقل، فنجم عن ذلك أن صيّر العقل مركزا مرجعيا للنظر والعمل، وينسب إليه العقل الشفاف، الإرادة الحرة، وفي نفس الوقت يكشف عن مكوناته التحتية، ومحدداته العضوية الغريزية والسيكولوجية، ودوافعه الأولية **كالعدوان مثلا**.

* إن هذه **المفارقة الكبرى** دفعت المفكرين والفلاسفة إلى مراجعة **فكر الحدائثة** وأصبح مثار نقد عنيف، طال الأسس التي قام عليها الأساس، فاسحا المجال لأفكار جديدة على إختلاف مواطنها، من بين اللذين جسدوها "عبد الوهاب المسيري" من خلال مشروعه النقدي للحضارة الغربية -**الحدائثة نموذجًا**-.
* يتمثل المشروع الفكري "عبد الوهاب المسيري"، في السعي إلى "أسلمة المعرفة" من خلال الدعوة إلى تأسيس علم بديل عن العلم الغربي وخصوصيته يراعي

القيم الإنسانية، ويوطد العلاقات "الإنسانية المشتركة" على أساس المساواة، وذلك بالإنطلاق من التراث العربي والإسلامي، والعمل بالكتاب والسنة.

* **الحدائة** عنده مفهوم غربي يقوم على مجموعة من المقولات، ظهرت نتيجة لسلسلة التطور التاريخي الغربي، ورغم كونه مفهوما غربيا إلا أنه قابل للأقلمة في العالم العربي والإسلامي المعاصر، "فعبء الوهاب المسيري" يرى إمكانية الإهتمام بروح الحدائة دون تطبيق نموذجها الغربي، الذي يجعلها منفصلة عن القيم وهذا يعني وجود عدة نماذج أو تطبيقات ممكنة للحدائة، لأن **الحدائة متأصلة في تاريخ الإنسانية**، وليست حكرا على شعب دون سواه، أو على أمة دون غيرها بل إنها **حق طبيعي**، ومشروط لكل شعب وأمة، وعليه يحبذ "المسيري" تطبيق هذه الروح وفق لمقتضيات مجالها التداولي، وخصوصيته الدينية أو الشرعية.

* من خلال نقده للحدائة الغربية توصل إلى أنها **حدائة ناقصة وسلبية**، لأنها تهتمش الإنسان والدين، وكل القيم وتتجاوز المقدرات وترد كل الأمور إلى التحكيم، أو المرجعية المادية.

* رأى "المسيري" أن مقولات الحدائة الغربية قامت على التجديد النظري دون أن نلمس لها تحقفا عمليا، فهي نحت منحى غير إنساني وغير أخلاقي، أسقطت فيه كل حقوق الإنسان.

* يرصد "عبء الوهاب المسيري" للحدائة الغربية مجالات، تترجم سيطرة **المنطق الدارويني** عليها وإنغماسها في حصد الملذات الجسمانية، والإقتصادية وإنفصالها عن القيمة في ظل الواحدية السببية.

* الحدائة الغربية متأزمة معرفيا، لأنها عملت على توليد أزمة المعنى واليقين وعملت على تجميد القيم الإنسانية، والأخلاقية وأقامت محلها أخلاق التسلع، والتشويؤ.

* الحدائة الغربية بحكم **تسلطها تقنيا**، لم تحفظ هوية الإنسان الإنسانية ذات المرجعية الأخلاقية، والدينية.

* **الحدائة الغربية المنفصلة** عن القيمة شجعت الفكر العنصري على العودة والبقاء، ليكون التقدم والمركزية لصالح الجنس المتفوق، ألا وهو الجنس الغربي على باقي شعوب العالم الثالث.

* إن "عبد الوهاب المسيري" في نقده للحدثاثة الغربية يهدف إلى التحرر في التفكير، وتنقيته من كل دوغمائية ذاتية مطلقة، فقد مست الجانب الروحي للإنسان بمنظور سلبي، لذلك يدعو إلى نموذج يُخَلَقُ أو يعاد خلقه باستمرار، ويعيد حدثه في قالب إنساني إسلامي.

* إن البديل الذي أعطاه "عبد الوهاب المسيري" لتجاوز المشروع الحدائي الغربي، هو المشروع الإنساني الإسلامي البديل، فقد تضمن هذا المشروع إمكانات نقدية أساسية للنقد الإيديولوجيات المهيمنة، وفق ما يقرره من عقلانية إنسانية إسلامية تتجسد من خلال العودة إلى الكتاب والسنة.

* إن "عبد الوهاب المسيري" وفته المنية منذ أشهر قليلة، لذلك يصعب علينا أن نعطي أحكاما مسبقة سواء تعلق الأمر بفشل مشروعه أو نجاحه، لأنه لا يزال حديث النضج.

* يمثل مشروعه نقلة نوعية في المسار التاريخي العام، للفكر العربي والإسلامي خاصة وأن إجهاداته إمتدت إلى صياغة نسق فكري، يتميز بالأصالة العقائدية النابعة من التراث العربي الإسلامي، والإجتهاد في إطار إيجاد مجموعة دلالات منطقية تأخذ في إعتبارها الخصوصية الحضارية لمجتمعه، والتحديات التي تواجهه في تطوره، دون إنكار إسهامات الحضارة الغربية ودورها في دعم هذا المسار.

* مشروع "المسيري" النهضوي، متجاوزا لما سبقه من محاولات النهضة العربية الإسلامية (التيارات التقليدية)، فالنهضة بالنسبة له تعني تحقيق الذاتية العربية فيما هي هوية حضارية، فهي تنمي الإبداع حيث أن مصيرها ليس متعلق بإحياء التراث وحده، ولا بإستيعاب الحضارة الغربية في جانبه الإيجابي وحدها، بل بالإحتفاظ بهذا التناقض بينهما، من أجل إنجاح المشروع النهضوي الإسلامي مستقبلا.

الملاحق

I - المصطلحات:

* البربرية (Barbarism):

يستعمل هذا المصطلح في اللغة الدارجة لوصف طبيعة الشخص اللفظ، غير المتمدن ذي السلوك المنافي للأدب، وكان يطلق على من لا ينتمون إلى الشعب الروماني أو الهيليني، وهي إحدى مظاهر المجتمع البدائي، أو أية ثقافة ليست لديها لغة مكتوبة، وتقتصر ثقافتها المادية على الرعي والزراعة، كما يقصد بها التناهي في القسوة يقول "كوردن جايلد": «إن إختراع الكتابة هو النقطة الفاصلة بين المرحلة البربرية، ومرحلة المدينة».

نقلا عن المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المحهر - حوارات لقرن جديد-، مصدر سابق، ص299.

* البراغماتية، (pragmatisme):

نسبة إلى براغما وهي كلمة يونانية معناها العمل وهي مذهب ظهر في أواخر القرن التاسع عشر على لسان "تشارلز بيرس"، و"وليام حيمس" الأمريكيين، وفحواه أن المعرفة مجرد ذريعة إلى العمل، وأن الصدق تابع للخبرة، وأن مقياس الصواب في المعرفة والعمل، هو الإستفادة.

محمود يعقوبي، معجم الفلسفة - أهم المصطلحات وأشهر الأعلام-، (ط2؛ الجزائر: الميزان للنشر والتوزيع 1998)، ص161.

* البروتستانتية (Protestantism):

هي الضرب الثالث من المسيحية بعد الأرثوذكسية والكاثوليكية، نشأت في فترة حركة الإصلاح وللديانة البروتستانتية سماتها النوعية الخاصة، فالبروتستانت لا يعترفون بالمظهر الكاثوليكي، ويرفضون القديسين والملائكة والفداء عند الأثوذكسيين والكاثوليكيين، ولا يتعبدون سوى للثالوث الإلهي، كما أن البروتستانتية تقول بوجود رابط مباشر بين الله والإنسان، وأن النعمة الإلهية تصل إلى الإنسان من عند الله دون وساطة الكنيسة، والخلاص لا يتحقق بغير إيمان الإنسان الخاص وبإرادة الله، وقد قضى هذا المذهب على أولوية السلطة الروحية على السلطة الزمنية، وجعل الكنيسة الكاثوليكية، وبابا روما شيين لا لزوم لهما.

والبروتستانتية مستقرة في البلاد الإسكندنافية وألمانيا وسويسرا، بريطانيا والوم أ.

نقلا عن المسيري وعزيز العظمة، المصدر السابق نفسه، ص ص 303 -

.304

* البنوية (Structuralisme):

يستخدم مفهوم البنية، ولكن بمعاني مختلفة نسبيا في علم الاجتماع وفي الأنثروبولوجيا وفي الإقتصاد، فالبنية تعني وجود علاقات ثابتة ضمن نسق واحد، ويمكن للبنية أن تتعلق بالواقع التجريبي، بل بالنماذج التي تقوم ببنائها إنطلاقا من هذا الواقع التجريبي.

المسيري وفتحي تريكي، الحدثة وما بعد الحدثة، -حوارات لقرن جديد-، مصدر سابق، ص ص

.343-342

* التسـلع (Commodification):

مصطلح يشير إلى أن السلعة وعملية تبادل السلع، هي النموذج الكامل في رؤية الإنسان للكون ولذاته ولعلاقاته مع الآخر والمجتمع، وإذا كانت السلعة هي مركز السوق والمحور الذي يدور حوله فإن التسلع يعني تحول العالم إلى حالة السوق، أي سيادة منطق الأشياء، أي أن الإنسان يحب إنسانيته المتعينة فيسقط إما في عالم الأشياء، و(السلع) المادية ذات الطبيعة المادية ويفقد إنسانيته المركبة، أو يذوب في مطلقات لا إنسانية مجردة، ويفقد أيضا إنسانيته.

المصدر نفسه، ص 345.

* التشـيؤ (Refication):

هو أن يتحول الإنسان إلى شيء تتمركز أحلامه حول الأشياء، ولا يتجاوز السطح المادي وعالم الأشياء، وتصبح العلاقات بين البشر مثل العلاقات بين الأشياء، وتعني نزع القداسة عن الإنسان والطبيعة وإخضاعها للوادية المادية، وتحول العالم إلى مادة واحدة إستعمالية بعد الهيمنة الإمبريالية الكاملة عليه، وحيثما ينشئ الإنسان فإنه سينظر إلى مجتمعه وتاريخه، (نتاج جهده وعمله وإبداعه) بإعتبارهما قوى غريبة عنه، تشبه قوى الطبيعة المادية تفرض على الإنسان فرضا من الخارج، وتصبح العلاقات الإنسانية أشياء تتجاوز التحكم الإنساني فيصبح الإنسان مفعولا به لا فاعلا، يحدث ما يحدث له دون أي فاعلية من جانبه، فهو لا يملك من أمره شيئا.

المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* تنازع البقاء، (lutte pour lavie) :

هو تنازع أفراد النوع الواحد على أن يحصل كل واحد منهم على غذائه، من مادة غذائية طبيعية لا تكفي الجميع فيفوز بها الأقوى منهم، ويهلك الأضعف ويكون البقاء من نصيب الأقوى.

محمود يعقوبي، معجم الفلسفة - أهم المصطلحات وأشهر الأعلام -، مرجع سابق، ص 47.

* التفكيك: (Desagrigation) :

هو خلخلة وزلزلة كل المعاني، التي يصدر عنها المطلق واللوغوس. فريدة غبوة، إتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، (دط؛ الجزائر: دار الهدى، عين مليلة، 2002)، ص 186.

والتفكيك ليس تحليلاً ولا نقداً، لأن تفكيك عناصر بنية ما، لا يعني الرجوع إلى العنصر البسيط، كما أنه ليس نقداً لا بالمعنى العام، ولا بالمعنى الكائني. جاك دريدا، الكتابة والإختلاف، ترجمة كاظم جهاد، (ط2؛ المغرب: دار طوبقال للنشر، 2000)، ص 60.

* الإجتهداد (Indépendant judgement Ijtihad) :

من مصدر الفعل إجتهد، يجتهد، إجتهداداً في الأمر، أي بذل ما في طاقته، وجمعه إجتهدادات. علي بن هادية وبن حسن بليش، القاموس الجديد، (ط7؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1991)، ص 14.

وهو بذل الوسع في طلب العلم بأحكام الشريعة، إستفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي.

إستفاد الجهد في طلب الشيء المرغوب إدراكه، حيث يرجى وجوده فيه أو حيث يوقن بوجوده فيه، وبتعبير آخر إستفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم.

إستفراغ الواسع فمن إجتهدت فيه شروط علمية معينة في عصر معين، من أجل التوصل إلى حسن تصور للمراد الإلهي، من نصوص وحيه أو من أجل تطبيق المراد الإلهي في الواقع المعاش، وتجديد تلك الشروط العلمية متروك الطبيعة تتأثر بها، تلك الشروط الواجبة للإجتهداد في شخصية المجتهد كما ونوعاً.

المسيري وفتحي التريكي، الحدثة وما بعد الحدثة، حوارات لقرن جديد، مصدر سابق، ص 335.

* الإيديولوجيا (Ideology):

أو الأدلوجة كلمة ابتكرها الفرنسي "دستوت دوتراسي" (Destutt De Tracy) أول من استخدم هذه الكلمة عام 1801 في كتابه مشروع المبادئ الأيديولوجية، وهو علم موضوعه دراسة الأفكار ومزاياها، وقوانينها وعلاقتها مع العلامات التي تمثلها وبالأخص أصلها، فكر نظري يعتقد أنه يتطور تطورا تجريديا في غمار معطياته الخاصة، ولكنه في الواقع تعبير عن وقائع إجتماعية، ولاسيما عن وقائع إقتصادية. كميل الحاج، الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي، مرجع سابق، ص 81.

* الداروينية، (darwinism):

مذهب إحيائي وفلسفي، واضع أسسه "داروين" وهو إحدى صور النظرية التحويلية التي ترى أن أنواع الكائنات الحية نشأة بعضها من بعض، ويذهب "داروين" إلى أن أساس هذا التحول هو الإنتقاء الطبيعي، وتنازع البقاء. محمود يعقوبي، معجم الفلسفة - أهم المصطلحات وأشهر الأعلام، مرجع سابق، ص 50.

* الطوطمية: (totémisme):

هي النظام الإجتماعي القائم على الإعتقاد بوجود الطوتم. المرجع نفسه، ص 96.

* الإسلام (L'islam):

الإسلام لغة:

هو الإستسلام والطاعة، والإنقياد للشيء أو الخضوع له، لهذا يعد باللام فيقال إسلام له قال تعالى في حق بلقيس: «وأسلمت مع سليمان لرب العالمين» [النبأ 44]، أي أسلمت وأذعنت.

سميح دغيم، موسوعة مصطلحات الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، (ج1، ط1؛ بيروت: مكتبة لبنان، 2002)، ص 73.

* الإسلام اصطلاحا:

يأخذ مصطلح الإسلام في الشرع بمعنى الإنقياد، والتسليم والإذعان لما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من البيان والهدى. المرجع نفسه الصفحة نفسها.

كما يطلق على الديانة التي جاء بها محمد بن عبد الله -صلى الله عليه وسلم- (750م-632م)، التي ظهرت في شبه الجزيرة العربية وتحديدا في قبيلة بني قريش في مكة في القرن السادس ميلادي، وتتمثل أركان هذا الدين في خمسة أركان هي: الشهادتان وإقامة الصلاة إيتاء الزكاة، صوم رمضان، وحج بيت الله الحرام. كميل الحاج، الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 36.

* استنباط (inference): هو استخراج الخفي من الجلي.

محمود يعقوبي، المرجع السابق ذكره، ص 158.

* العالمية:

لعل أول من فكر في الوحدة العالمية بمفهومها الشامل والواسع هم الرواقيون من الفلاسفة القدامى، حيث أنهم نظروا إلى العالم نظرة شاملة عميقة، بمعزل عن أي عامل من عوامل التشتت والتفرقة والتمييز، فهم يرون أن الله أب لجميع الناس، والبشر كلهم إخوة ولا يجب أن نقول هذا أثيني وذاك روماني، بل يجب علينا أن نقول بأننا مواطنين في هذا العالم .

نقلا عن عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، (ط2 ؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1959)، ص 45.

* العدمية (Nihilism):

مذهب ينكر القيم الأخلاقية ويعدها مجرد وهم وخيال، مع تحرير الفرد من كل سلطة مهما كان نوعها ويقول بأنه لا يمكن تحقيق التقدم إلا بتحطيم النظم السياسية، والاجتماعية التي تسلب الفرد حريته.

المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، حوارات لقرن جديد، مصدر سابق، ص 319.

* عبث (absurde): هو إرتكاب أمر غير معلوم الفائدة.

محمود يعقوبي، معجم الفلسفة - أهم المصطلحات وأشهر الأعلام-، مرجع سابق، ص 89.

* علم الاجتماع:

هو العلم الذي يبحث في الظواهر الاجتماعية من جهة كونها خاصة لقوانين طبيعية كغيرها من الظواهر المادية، أو الحيوية ومفهوم علم الاجتماع لا يتضمن دراسة وضعية للمجتمعات فحسب، بل كذلك دراسة الإنسان من ضمن الجماعة.

كميل الحاج، الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 125.

* علم الاستشراق (orientalisms):

لفظة مستحدثة، استعملها اللبنانيون في القرن التاسع عشر للدلالة على علم جديد، أُقبل عليه الغربيون لدراسته للشعوب الشرقية من مواطنها الأصلية وفي دياناتها، وتقاليدها ولغتها وعاداتها وما يتعلق بكل ذلك من خصائصها المعيشية والحضارية، فسموا علم الإستشراق وسموا اللذين قاموا به "مستشرقين" (orientalists). المرجع نفسه، ص 33.

* علم النفس:

هو العلم الذي يتخذ من السلوك ومن مكونات النفس، و ما يحتمل بداخلها موضوعا لدراسته العلمية، و علم النفس شأنه شأن العلوم الأخرى، يتبع أصول المنهج العلمي والتفكير المنطقي، وإن كان يطوعها حتى يصبحا مناسبين لطبيعة الظواهر النفسية، من أجل التوصل لحقيقة الظاهرة موضوع البحث. المرجع نفسه، ص 127.

* الإغتراب (Alienation):

يعني حالة انفصال وإستلاب، وهو إحساس الإنسان بأنه ليس في بيته وموطنه أو مكانه ويعني في الطب الإضطراب العقلي الذي يجعل الإنسان غريبا عن ذاته، ومجتمعه وفي الفلسفة غرب الإنسان عن جوهره، وتنزله عن المقام الذي ينبغي أن يكون فيه، أو عدم توافق بين الماهية والوجود. نقلا عن المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، مصدر سابق، ص 299.

* افتراض (supposition):

هو إعتبار الفكرة كما لو كانت مسلمة للتوصل بها إلى فكرة أخرى على سبيل التخمين.

محمد يعقوبي، معجم الفلسفة - أهم المصطلحات وأشهر الأعلام -، مرجع سابق، ص 122.

* الفردانية (individualisme): هي كل مذهب يربط الحقيق أو القيم بالفرد

على وجه الأولوية.

المرجع نفسه، ص ص 122-127.

* القومية:

القومي هو المنسوب إلى القومية، نقول "الأعياد القومية" ويطلق القومي أيضا على الرجل الذي يؤمن بقومه، ويعتز بهم ويساعدهم على جلب المنفعة ودفع المضرة.

القومية (Nationalité) هي الصفة الحقوقية التي تنشأ عن الإشتراك في وطن واحد وترادفها الجنسية، ومبدأ القوميات هو القول بوجود إعتبار كل أمة شخصا معنويا، له الحق في الوجود فلا تقدم وفقا لطبيعته، والقومية أيضا صلة إجتماعية عاطفية، تتولد عن الإشتراك في الوطن، واللغة، والجنس والثقافة، والآمال والمصالح. كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 45.

* القيمة (Value):

القيم أحكام مكتسبة من الظروف الإجتماعية، ينشأ بها الفرد ويحكم بها وتحدد مجالات تفكيره، وتحدد سلوكه وتأثر في تعلمه، ولكل قيمة معينان: موضوعي ومن هذا المعنى تكون القيمة كل ما من شأنه في أي شيء من الأشياء أو موجود في الموجودات، أن يجعله جديرا بالرغبة فيه أو إقتنائه أو بالإحترام، أما المعنى الآخر الذاتي وهو ما يرغب فيه شخص معين أو يحترمه وفي هذا المعنى تختلف القيمة من شخص لآخر، بحسب الموقف الذي يحيط بكل منها وحاجاتهم وأذواقهم. المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، حوارات لقرن جديد، مصدر سابق، ص 321.

* المجتمع التعاقدى:

الرؤية التعاقدية ترى المجتمع بحسابه تركيبا بسيطا تتسم عناصره بالتجانس، أي مجتمعا تعاقديا العلاقات بين الأفراد فيه علاقات بسيطة، وغير متشابكة يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانوني نصوصه واضحة، والرؤية الكلية للإنسان هنا تقوم على أنه كائن فرد بسيط ذو بعد واحد، أي إنسان طبيعي ومن ثم فإن الطبيعة تسبق الإنسان.

عبد الوهاب المسيري، الدفاع عن الإنسان، دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، (ط1؛ القاهرة: دار الشروق مصر، 2003)، ص 360.

* المجتمع التراحمي:

الرؤية التراحمية ترى المجتمع بحسابه كيانا مركبا، تتسم عناصره بالتجانس والتنوع أي مجتمعا تراحميا، العلاقات بين الأفراد فيه علاقات مركبة متشابكة لا يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانون واضح، وينظر إلى الإنسان هنا على أنه كائن جماعي مركب متعدد الأبعاد إنسان، ومن ثم فإن الإنسان سبق الطبيعة. المصدر نفسه، ص 361.

* الإمبريالية:

هي فلسفة الدولة الإستعمارية التي تزعم لشعبها التفوق العنصري، والسيادة الفكرية على الأمم الأخرى، والسيطرة على مقدراتها وإخضاعها لسياساتها، ويؤرخ للمرحلة الإمبريالية ببداية القرن العشرين.

كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 50.

* الوضعية:

تيار كان واسع الإنتشار في الفلسفة، ينكر أن الفلسفة نظرة تأملية ويرفض المشكلات الميتافيزيقية، لأنها غير قابلة للتحقق من صحتها بالتجربة، ويحاول المذهب الوضعي أن يخلق

منهجاً للبحث أو منطقاً للعلم، يقف فوق التناقض بين المادية والمثالية.

أنظر محمد فتحي عبد الله، معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم، مرجع سابق، ص 193.

* اللامتناهي (infini): هو الذي ليس له نهاية في الكم، أو في الكيف مثل

سلسلة الأعداد الطبيعية، وصفات الله.

محمود يعقوبي، معجم الفلسفة - أهم المصطلحات وأشهر الأعلام، مرجع سابق، ص 177.

* المنهج (méthode): هو الترتيب الذي يتقيد به سير العمل، من أجل

الوصول إلى نتيجة معينة،

المرجع نفسه، ص 170.

* مقولة (catégorie):

هي الوجه الذي يمكن أن يقال به شيئاً عن الشيء الآخر، وهو عشرة أنواع تسمى عند "أرسطو" (384 - 322 ق م)، المقولات العشر وهي الجوهر والأعراض التسعة التي هي الكم والكيف، والمكان، (الأين، والزمان)، (المتى ، والإضافة)، و(الملك والوضع)، و(الفعل والإنفعال)، وفي هذه المقولات تتحصر أنواع المحمولات التي يمكن أن تحمل على أي موضوع.

محمود يعقوبي، معجم الفلسفة - أهم المصطلحات وأشهر الأعلام، مرجع سابق، ص 184.

* مقدس (sacre): هو الظاهر المنزه عن العيوب والنقائص، الذي يجب

إحترامه وإجلاله لما من قيمة دينية.

المرجع نفسه، ص 131.

* مركزية الذات (egocentrime): هي إتخاذ الذات منطلقا من كل شيء كما

يحدث ذلك في ظهرت تداعي الأفكار .

المرجع نفسه، ص 58.

* أنسنة (humanisme): هي تلك الحركة التي تقوم على احترام كرامة

الإنسان والدفاع عن حرية الفرد، في الإعتقاد وفي التفكير، وإشاعة المساواة والإخاء وتعتبر الإنسان قيمة عليا التي لا تعلو عليها أي قيمة أخرى.

كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي، مرجع سابق، ص 544.

* الإنسانية، (humamité): هي جملة الخصائص التي يشترك فيها جميع

البشر، مثل الحياة والحركة، بالإرادة والعقل

محمود يعقوبي، المرجع السابق نفسه، ص 13.

* الإنسانية المشتركة:

ينطلق أصحاب النماذج غير المادية الذين يدركون الثنائية الأساسية التي يتحرك داخلها الإنسان، من الإيمان بأن عقل الإنسان خلاق يتمتع بقدر من الإستقلال عن الطبيعة، ولا يخضع لحتميتها في بعض جوانب وجوده، ولهذا السبب لا يؤمن أصحاب النموذج المركب التوليدي بإنسانية واحدة، وإنما بإنسانية مشتركة، وهذه الإنسانية ليست مثالا أفلاطونيا جامدا يتجاوز الواقع تماماظن بحيث يصبح الواقع مجرد ظلال له، وإنما هي إمكانية (بشرية)، فالإنسان يتمتع بطاقة إبداعية كامنة، (ولذا لا يمكن رصدها أو ردها إلى قوانين مادية عامة)، وهذه الإمكانية تختلف عن الأداء الإنساني، فهي لا تتحقق في فرد أو شعب أو في جنس بعينه، وإنما تتحقق بدرجات متفاوتة حسب إختلاف الزمان والمكان، والظروف ومن خلال جهد إنساني (وقد لا تتحقق على الإطلاق، فالإنسان هو الكائن الوحيد القادر على الإنحراف عن طبيعته بسبب حريته)، ولذا فإن ما يتحقق لن يكون أشكال حضارية عامة، وإنما أشكال حضارية متنوعة بتنوع الظروف، والجهد الإنساني فتحقق جزء لا يعني عدم تحقق الأجزاء الأخرى، التي قد تتحقق من خلال شعوب أخرى وتحت ظروف وملابسات مختلفة، ومن خلال درجات من الجهد الإنساني الذي يزيد وينقص من شعب لآخر، ومن جماعة لأخرى، ومما يزيد التنوع أن الإنسان قادر على إعادة صياغة ذاته وبيئته حسب وعيه الحر، وحسب ما يتوصل إليه من معرفة، هذه الأشكال الحضارية تفصل

الإنسان عن الطبيعة/المادة، وتؤكد إنسانيتنا المشتركة (فهي تعبير عن الإمكانية الإنسانية)، دون أن تلغى الخصوصيات الحضارية المختلفة، لكن التفرد لا يعني عدم وجود أنماط تجعل المعرفة ممكنة، والحرية لا تعني أن كل الأمور متساوية ونسبية، فالإنسانية المشتركة- تلك الإمكانية الكامنة فينا، هذا العنصر الرباني -الذي فطره الله ودعمه بما أرسله لنا من رسل ورسالات-، يشكل معيارا وبعدا نهائيا، وكليا.
عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج1، مصدر سابق، ص473.

* النسق (système):

هو جملة الآراء والنظريات الفلسفية، أو العلمية المترابطة اللازم بعضها على بعض بقطع النظر عن مقاطعتها للواقع.

محمود يعقوبي، معجم الفلسفة -أهم المصطلحات وأشهر الأعلام-، مرجع سابق، ص 161.

* نسبي (relative) : هو الذي لم يبلغ درجة الكمال.

المرجع نفسه، ص160.

* النزاع:

النزاع أو النزاع في سبيل البقاء هو التنافس الحيوي، وهو أحد قوانين "داروين" التي تفسر بقاء الأنواع النباتية والحيوانية، وخلاصة هذا القانون أن جميع الكائنات تتنازع، وتتغالب في سبيل الحصول على الغذاء وعلى كل ما يحفظ بقائها، وينمي وجودها بحيث لا يفوز في معترك الحياة إلا الأقوى، ولا يحتفظ ببقائه إلا الأصلح.

كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص63.

* النزعة الجنينية:

النزعة الجنينية (أو الرحمية): مصطلح قمنا بصياغته، لنصف نزعة نتصور أنها أصلية كامنة في النفس البشرية، وهي نزعة نحو رفض كل الحدود، وإزالة كل المسافات التي تفصل بين الإنسان وما حوله، حتى يصبح كائنا لا حدود له، و لكن حينما تتحقق هذه الرغبة يجد الإنسان نفسه جزءا من كل أكبر منه، يحتويه ويشمله.

وهذه الرغبة في إزالة الحدود هي في واقع الأمر رغبة في التخلص من تركيبية الذات الإنسانية تعنيها ، ومن عبء الخصوصية والوعي الإنساني، وهي محاولة للهرب من الواقع الإنساني بكل ما فيه من ثنائيات وتدافع، وخير وشر ،

وإمكانيات نجاح وإخفاق، والنهوض والسقوط، والحرية والحتمية، ومحاولة التجاوز التكيف، أي أنها نزعة للهروب من الحيز الإنساني المركب إلى عالم واحد أملس بلا حدود.

هذا العالم الذي يهرب إليه الإنسان يشبه الرحم، حيث كان يعيش الجنين بلا حدود ولا قيود خارج أي حيز إنساني، لا يفصله فاصل مادي أو معنوي عن رحم. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج1، مصدر سابق، ص 451.

* النقـد:

هو إظهار قيمة الشيء بإبراز عيوبه ومحاسنه معا، وهذا ما يطلق عليه بالنقد الإيجابي. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (ج2؛ بيروت، القاهرة: دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، 1979)، ص 148.

وقد يكون إبراز للعيوب أكثر من المحاسن، وهذا نقد سلبي. أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 237.

* الإنسان الوظيفي:

لا يختلف كثيرا عن الإنسان الطبيعي أو التنوعات المختلفة عليه، ولكنه لا يعرف في إطار وظائفه البيولوجية أو دوافعه الغريزية المادية، وإنما في إطار ما يوكل إليه من وظائف أو أدوات إجتماعية، الإنسان الطبيعي يستمد معياريته من الطبيعة، أما الإنسان الوظيفي فيستمد معياريته من وظيفته. عبد الوهاب المسيري، المصدر السابق نفسه، ص 482.

* اللوغوس:

كلمة يونانية تعني "الركيزة الأساسية"، والمرجعية النهائية والأساس المطلق والكل، أي أنه هو المركز والمبدأ الواحد. عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، حوارات لقرن جديد، مصدر سابق، ص 473.

* نزاهة (désintéressement): هي التجرد عن طلب المصلحة الشخصية. محمود يعقوبي، معجم الفلسفة - أهم المصطلحات وأشهر الأعلام، مرجع سابق، ص 160.

* الهوية:

إسم الهوية ليس عربيا، وللهوية عند القدامى عدة معاني وهي التشخيص، والشخص نفسه والوجود الخارجي قالوا: «ما به الشيء هو هو، بإعتبار تشخصه يسمى هوية، وإذا أخذ أعم من هذا الإعتبار يسمى ماهية»، والهوية عند بعضهم هي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق إشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق، لذلك قيل "عن الأحق بإسم الهوية من كان وجود ذاته من نفسها، وهو المسمى بواجب الوجود"، والهوية تطلق على الشيء من جهة ما هو واحد، وتطلق على الشخص، وهي أيضا إحدى المبادئ المنطقية "مبدأ الهوية".

كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي، مرجع سابق، ص51.

P - الأعلام:

أ- الأجانب:

* أدم سميث "smith adem" : (1702 - 1790) فيلسوف إنجليزي إقتصادي سياسي من أهم مؤلفاته، بحث في طبيعة وأسباب رفاهية الأمم، محمود يعقوبي معجم الفلسفة - أهم المصطلحات وأشهر الأعلام -، مرجع سابق ص 214.

* جاك دريدا "Jacques Derrida" :

فيلسوف ألماني ولد في (1930م) بالأبيار قرب الجزائر العاصمة، كما له تأثير على الحركة الطلابية التي قامت بأحداث 1968 م في فرنسا، وهو من فلاسفة الاختلاف الذين عرفوا بالنزعة المضادة للإنسانية، من أكبر من يمثل التفكير لأسس وركائز العقل الغربي، أو ما يعرف بالتمركز الذاتي للعقل، ناقدا "للميتافيزيقا الكلاسيكية" ومؤسسا "للميتافيزيقا الغياب"، توفي في (2004 م)، من مؤلفاته نذكر ما يلي:

1- الكتابة والاختلاف.

2- الصوت والظاهرة.

3- هوامش الفلسفة.

4- جرس الحزن.

كميل الحاج، الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 223.

* جان بياجى (1896 - 1980) :

فيلسوف فرنسي مؤسس البنائية في العصر الحديث.

مريم يسلم، علم تكوين المعرفة، (ط1؛ لبنان: دار النهضة العربية، بيروت، 2002)، ص 5.

* دوركهايم "Emil Durkheim" :

فيلسوف إجتماعي من كبار مؤسسي مدرسة علم الإجتماع في فرنسا، (ولد سنة 1858 وتوفي سنة 1917م)، من مؤلفاته: في تقسيم العمل الإجتماعي 1896، الإجتماع 1897، حويليه علم الإجتماع 1897،

أنظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 46.

* روني ديكارت "René Descartes":

فيلسوف فرنسي، ولد في (31 مارس 1596 م) بمدينة "لاهاي" "Lahaye"، يعد رائد الفلسفة الحديثة، ويعتبر رياضياً ممتازاً، وذلك بإبتكاره للهندسة التحليلية، (توفي 1650م).

من مؤلفاته:

1- تأملات في الفلسفة الأولى.

2- المقال في المنهج.

3- بحث في العالم أو النور.

فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مراجعة وإشراف زكي نجيب محمود، (ط1؛ لبنان: دار القلم بيروت، دس)، ص 388.

* سيغمون فرويد "Freud Sigmund":

طبيب أعضاء و طبيب نفسي نمساوي، ولد (سنة 1856 م) مؤسس علم النفس التحليلي في فراينبورغ من مقاطعة مورافيا، صاغ المنهج التحليلي النفسي مع "جوزيف برويبر" في فيينا توفي في (1939 م) بلندن، من مؤلفاته نذكر ما يلي:

1- علم الأحلام.

2- مدخل إلى التحليل النفسي.

3- قلق الحضارة.

4- مستقبل وهم.

المرجع نفسه، ص 233.

* فيدريك نيتشه "Friedrich nietzche":

فيلسوف ألماني، ولد في (15 تشرين الأول 1844 م) في روكي بروسيا، ذو نزعة معادية للحياة، توفي في (25 آب 1900 م) بفايمار، من مؤلفاته على سبيل المثال ما يلي:

1- إنساني إنساني جدا.

2- هكذا تكلم زرادشت.

3- العلم المرح.

4- نشأة المأساة عن روح الموسيقى.

كميل الحاج، الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي، مرجع سابق، ص 616.

* كارل ماركس "Karl Marx" :

فيلسوف وعالم إقتصادي ألماني، ولد (عام 1818 م)، مؤسس الشيوعية والفلسفة المادية الجدلية والمادية التاريخية، والإقتصاد السياسي العلمي، زعيم ومعلم البروليتاريا العالمية، توفي (سنة 1883 م)، له عدة مؤلفات نذكر منها:

1- المخطوطات الإقتصادية والفلسفية.

2- العائلة المقدسة.

3- الإيديولوجية الألمانية .

4- بؤس الفلسفة.

المرجع نفسه، ص373.

* كلود ليفي شتراوس "Cloud livi strous" :

فيلسوف فرنسي وعالم أنثروبولوجي، ولد (سنة 1908م) تأثر بالعديد من العلماء والفلاسفة منهم: "دي سوسير"، "جاكوبسون"، بالإضافة إلى العديد من المبادئ الجيولوجية وعلم النبات والحيوان، والتربية الفنية ويعد مؤسس الأنثروبولوجيا البنوية ومنظرا في قضايا المجتمعات البدائية.

ويكيبيديا الموسوعة الحرة، بحث معلومة من الأنترنت، google.dz، (مباشر) 14:30، متوفر على

الويب، يوم 2008/08/05.

// www.ar.wikipedia.org/wiki.le05/08/2008 :http

* ماكس فيبر "max fiber" :

عالم ألماني (ولد 21 أبريل 1864-توفي 14 يونيو 1920) إختص في الإقتصاد والسياسة، من مؤسسي علم الإجتماع الحديث، إهتم بدراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة، وهو من أتى بتعريف البيروقراطية.

من أشهر أعماله: مقالة في الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية.

ويكيبيديا الموسوعة الحرة، يوم 2008/08/10

www.google.fr.Le.sie.ara.wikipedia.org/wiki.le10/08/2008 :http

ميشال فوكو "M.Foucau":

فيلسوف فرنسي (ولد 1926 - توفي 1984م) تأثر بالماركسية كسياسة وفكر، ثم انفصل عنها ولكنه احتفظ بمنجزاتها المنهجية، من مؤلفاته: أركيولوجيا المعرفة. كميل الحاج، الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 428.

* هوسرل إدموند "Hussurl édmund":

فيلسوف ألماني ولد في (1859 م) من عائلة يهودية، توفي سنة (1937 م). من أهم مؤلفاته نذكر منها ما يلي:

1 - علم الحساب.

2 - أبحاث منطقية.

3 - فكرة الفينومولوجية.

فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 506.

* هيجل، جورج فريديريك ولهلم "Hegel George Friedrich wilhelm":

فيلسوف ألماني، ولد في (27 آب 1770 م) بمدينة شتوتغارت، صاحب النزعة المثالية المطلقة، توفي في (14 تشرين الثاني 1831 م) من مؤلفاته ما يلي:

1 - فينومولوجيا الروح.

2 - موسوعة العلوم الفلسفية.

3 - مبادئ فلسفة الحق.

4 - دروس في فلسفة التاريخ.

المرجع نفسه، ص 512.

* يورغن هابرماس "Y.Habermas":

فيلسوف ألماني ولد عام (1929م)، وأبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت، من أهم مؤلفاته "النظرية والممارسة التقنية والعلم من حيث هما أديولوجي".

رونييه إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة، (ج2؛ بيروت: دار الكتب العلمية، لبنان، 1992م)، ص 523.

* فرانسوا ليوتار "Jean François loytard":

فيلسوف فرنسي ولد في (1924 م) بفرنسا، يعتبر فيلسوف ما بعد الحداثة،

توفي في (21 أبريل 1998 م) له عدة مؤلفات منها:

1- الإقتصادية الليبيدية.

2- النزاع.

3- حالة ما بعد الحداثة.

4- ما بعد حداثة المفصلة للأطفال.

فؤاد كامل وآخرون، نفس المرجع السابق ذكره، ص565.

ب- العرب:

* أبو حيان التوحيدي (414،320هـ):

هو علي بن محمد بن العباسي، يعتبر من الفلاسفة الصوفيين من خلال كتابه "الإشارات الإلهية"، أتهم بالزندقة من خلال كتابه "المقابسات"، الذي يعرض فيه مجادلات فلسفية بين شخصيات عصره ويجمع في كتابه "الإمتناع والمؤانسة"، أفكار في النفس والعقل، والحيوان والإنسان، عرف بأنه شكس الخلق فقير، ومذموم من طرف معاصريه.

عبد المنعم حنفي، موسوعة الفلسفة، (ط2؛ القاهرة: مكتبة مدبولي 1999)، ص ص 307-308.

* ابن خلدون:

هو أبو زيد عبد الرحمان بن محمد بن محمد بن خلدون، (ولد عام 1332م، وتوفى سنة 1406م)، تونسي الأصل إهتم بفلسفة التاريخ والإجتماع، من أهم كتبه المقدمة، ورسالة في المنطق.

المرجع السابق نفسه، ص 207.

* ادوارد سعيد (1935،2003م):

ولد في القدس من عائلة مسيحية، درس في القاهرة ثم سافر إلى (و-م-أ)، حصل على شهادة البكالوريوس عام 1957 م، ثم الماجستير 1960 م والدكتوراه عام 1964م، قضى حياته أستاذا في جامعة كولومبيا في سوريا، من أهم كتبه: الإستشراق 1978 م، مسألة فلسطين 1979م.

ادوارد، ويكيبيديا الموسوعة الحرة، يوم 14:2008/04/20 سا

http://www.google.fr/le_sie_wikipedia.org/wiki.le_20/04/2008.

* شبلي شميل:

لبناني الأصل (ولد عام 1850م) في قرية كفرشما من أسرة مسيحية أرثوذكسية، مثقفة (توفي عام 1917م)، إهتم بالفلسفة المادية التطورية متأثراً بفكر "داروين" له كتاب فلسفة النشوء والإرتقاء.

عيد الأمير الأعمش، كتاب تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة، أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الثالث لبيت الحكمة (ط1؛ بغداد: بغداد 2003، 30 آذار -1 نيسان 2002)، ص ص437،435.

* طه حسين (1889-1973):

ناقد ومنظر للثقافة، ومفكر ليبرالي مصري إلتحق بالأزهر عام 1962 ومكث فيه ما يقرب 10 سنوات، عام 1908م إنتسب إلى الجامعة المصرية وحصل على أول دكتوراه منها سنة 1914، فأرسل إلى جامعة "مونيليه"، وتتلّمذ في جامعتها على "دوركهايم"، ونال عام 1918 الدكتوراه في الفلسفة عن رسالته: "فلسفة ابن خلدون الإجتماعية".

تقلد "طه حسين" في مناصب عدة منها: عميد لكلية الأدب في الجامعة المصرية عام 1950، عين وزيراً للمعارف، من مؤلفاته: المعذبون في الأرض، على هامش السيرة.

كميل الحاج، الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي، مرجع سابق، ص 204.

* علي حرب:

مفكر لبناني يتميز بمنهجه النقدي، من أهم مؤلفاته نقد النص والحقيقة سنة

1993 حديث النهايات سنة 2000. <http://www.ar.wikipedia.org>, 30/09/2008

* الغزالي: هو أبو حامد محمد الغزالي، (ولد سنة 1059م، وتوفي سنة

1111م) لقب بحجة الإسلام من أهم كتبه المنقذ من الضلال.

محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، -أهم المصطلحات وأشهر الأعلام-، مرجع سابق، ص 219.

* محمد أركون:

مفكر جزائري (ولد عام 1928م) بتاوريرت ميمون بمنطقة تيزي وزو بالجزائر، إهتم بالفكر العربي والتاريخ الإسلامي، حيث نال شهادة الدكتوراة سنة 1988، عن أطروحته الموسومة بالألسنة العربية. ق4 هـ

كميل الحاج، المرجع السابق للذكر نفسه، ص 26.

*** محمد عابد الجابري:**

هو مفكر تجديدي من المغرب، ولد في الرباط (سنة 1936م)، نال شهادة الدراسات العليا عام 1967م ، ودكتوراه دولة في الفلسفة عام 1970 م من كلية الآداب بالرباط، يشغل حاليا أستاذا في الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط، من مؤلفاته: بنية العقل العربي، نحن والتراث.

نفس المرجع السابق، ص 172.

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولا/ المصادر:

* القرآن الكريم:

1/ الكتب:

- 1- عبد الوهاب الميسري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، (ط1؛ القاهرة، مكتبة الشروق، 2006).
- 2- عبد الوهاب الميسري، العالم من منظور غربي، (ط1؛ القاهرة: دار الهلال، 2001).
- 3- عبد الوهاب الميسري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات لقرن جديد (ط1؛ دمشق: دار الفكر، 2003).
- 4- عبد الوهاب الميسري وعزيز عظمة، العلمانية تحت المجهر، حوارات لقرن جديد (ط1؛ سوريا: دار الفكر، دار الفكر المعاصر بيروت، 2000).
- 5- عبد الوهاب الميسري، دفاع عن الإنسان، دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، (ط1؛ القاهرة: دار الشروق مصر، 2003).
- 6- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان (ط1؛ لبنان: دار الفكر المعاصر بيروت، 2002).
- 7- اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، (ط1؛ القاهرة: دار الشروق، 2002).
- 8- رحلتي الفكرية في البذور والجنود والثمر سيرة غير ذاتية ، غير موضوعية ، (ط1 ؛ القاهرة :الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2000).
- 9- إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للإجتهد "المقدمة فقه التحيز"، (ط3؛ الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيردن فرجينيا، 1998).
- 10- إشكالية التحيز، العلوم الطبيعية (ط3؛ القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1998).

11- إشكالية

التحيز، علم النفس، (ط3؛ القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998).

12- إشكالية التحيز

مشكلة المصطلح، الأدب والنقد، (ط3؛ القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998).

13- العلمانية الجزئية

والشاملة المجلد 1، "النظرية"، (ط1؛ القاهرة: دار الشروق ، 2002).

14- العلمانية الجزئية

والشاملة المجلد 2، "التطبيق"، (ط1؛ القاهرة : دار الشروق، 2002).

2/ الموسوعات:

- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج

تفسيري جديد، مج 1، (ط1؛ القاهرة: دار الشروق، 1999).

3/ المقالات:

1- عبد الوهاب المسيري ، (معالم الخطاب الإسلامي الجديد، ورقة أولية)،

مجلة المسلم المعاصر لإعلام العرب ، القاهرة ، العدد 82 ، 1998.

ثانيا/ المراجع:

1- أحمد فؤاد باشا، نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي، قضايا المنهجية في

العلوم الإسلامية والاجتماعية، (ط1؛ القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،

1996).

2- أحمد بن عبد الله بن إبراهيم الزغبى، العنصرية اليهودية وأثارها في

المجتمع الإسلامي والموقف منها، (ج4، ط1؛ الرياض: مكتبة العبيكان، 1998).

3- أحمد ماضي، نماذج من العلمانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر،

(ط1؛ الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع ، عمان، 2005)

4- أحمد عزت عبد الكريم وآخرون، المجتمع العربي، (دط؛ بيروت: دار

النهضة العربية، 1980).

- 5- أنطوان زحلان، العلم والسياسة العلمية في الوطن العربي، (ط3؛ بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، 1987).
- 5- أبو يعرب المرزوقي، طيب تيزني، أفاق فلسفية عربية معاصرة، (ط1؛ دمشق: دار الفكر، سوريا، 2001).
- 6- أدريين كوخ، أراء فلسفية في أزمة العصر، ترجمة، محمود محمود، (دط؛ القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1963).
- 7- أوفي تشولتز، كانط، ترجمة أسعد رزوق، (ط1؛ لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، 1995).
- 8- أديب ديمتري، نفي العقل عصر الفاشيات وهزيمة العقل، قدم له فيصل دراج، (ج1، ط1؛ دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية 2006).
- 9- أديب ديمتري، نفي العقل جذور العرقية وأسطورة الجنس المتفوق، تقديم فيصل دراج، (ج2، ط1؛ دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، والخدمات الإعلامية، 2006).
- 10- آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة صالح الجهم، (دط؛ دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1998).
- 11- إدوارد سعيد، الإستشراق، المعرفة، السلطة، والإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، (ط6؛ لبنان: مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 2003).
- 12- إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيكلية، (دط؛ القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع مصر، 1985).
- 13- إسماعيل صبري عبد الله، الكوكبة الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الإمبريالية، -العرب وتحديات النظام العالمي الجديد-، (ط1؛ بيروت: سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، أكتوبر 1999).
- 14- برهان غليون، إغتيال العقل، (دط؛ سوريا: سلسلة دار موفم للنشر، 2003).
- 15- جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، (ط1؛ دب: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1993م).

- 16- جمال حمدان، اليهود أنثروبولوجيا، تقديم عبد الوهاب المسيري، (ط1؛ القاهرة: دار الهلال، 1996).
- 17- جيانى فاتيما، نهاية الحداثة، الفلسفات العربية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، (دط؛ سوريا: وزارة الثقافة دمشق، 1998).
- 18- جاك دريدا، الكتابة والإختلاف، ترجمة كاظم جهاد، (ط2؛ المغرب: دار طوبقال للنشر، 2000).
- 19- حمادة حسن، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ماركيز نموذجاً، (دط؛ دب: دار الوفاء لندنيا للطباعة والنشر، د-ت).
- 20- شادية علي فتاوي، سوسيولوجيا المشكلات الإجتماعية وأزمة علم الإجتماع المعاصر، (دط؛ القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000).
- 21- رضوان جودت زيادة: صدى الحداثة وما بعد الحداثة في زمنها القادم، (ط1؛ المغرب: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003).
- 22- روجيه غارودي، من أجل حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، (دط؛ لبنان: دار عويدات بيروت، 1982).
- 23- روني ديكارت، مقالة في الطريقة، ترجمة د-جميل صليبا، تقديم عمر مهيبيل، (دط؛ دب: دن، 1991).
- 24- طلعت عبد الحميد وآخرون، الحداثة وما بعد الحداثة، دراسات في الأصول الفلسفية للتربية، (ط1؛ القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2003م).
- 25- طه عبد الرحمان، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، (ط1؛ المغرب، لبنان: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2002).
- 26- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، (ط1؛ المغرب، لبنان: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت 1994).
- 27- عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، (ط3؛ الإسكندرية: منشأة المعارف، النوي وشركائه، 2002).
- 28- علي حرب، الممنوع والممتنع، (ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995).

- 29- علي حرب، العالم وماآزقه، منطق الصدام ولغة التداول، (ط1؛ المغرب: مركز الثقافة العربي، الدار البيضاء، 2002).
- 30- عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، (ط1؛ لبنان: دار الكتاب العربي، بيروت، 1969).
- 31- عفاف سيد صبري، المستشرقون ومشكلة الحضارة، (ط2؛ القاهرة: دار الفكر العربي للطباعة والنشر والتوزيع، 1997).
- 32- عمر كوش، أقلمة المفاهيم، (ط1؛ المغرب، لبنان: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، 2002).
- 33- عوض بن محمد القرني، الحدائث في ميزان الإسلام، (ط1؛ السعودية: هجر للطباعة والتوزيع والإعلان، 1988).
- 34- عبد الله محمد الفلاحي، نقد العقل بين العزالي وكانط، دراسة تحليلية مقارنة، (ط1؛ لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2003).
- 35- عبد الغني المغربي، الفكر الإجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة محمد شريف بن دالي حسين، (ط1؛ الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب وحدة الرغبة، 1986).
- 36- عبید الله إبراهيم، المركزية الغربية - إشكالية التمركز حول الذات، (ط1؛ المغرب: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997).
- 37- عثمان عمر بن عامر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع والعمل الإجتماعي، (ط1؛ ليبيا: منشورات جامعة يونس بنغازي، 2002).
- 38- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، (ط2؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1959).
- 39- عمر مهيبيل، من النسق إلى الذات، (ط1؛ الجزائر: منشورات الإختلاف، وحدة الرغبة، 2001).
- 40- فيصل عباس، الفلسفة والإنسان - جذلية العلاقة بين الإنسان والحضارة - (ط1؛ لبنان: دار الفكر العربي بيروت، دت).

- 41- فريدة غبوة، إتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، (دط؛ الجزائر: دار الهدى، عين مليلة، 2002).
- 42- مارتن هيدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة محمد سبلا، عبد الهادي مفتاح، (ط1؛ دار البيضاء: المركز الثقافي العربي المغرب، 1995).
- 43- محمد أمزيان، تلازم الموضوعية والمعية في الميتولوجيا الإسلامية، (ط1؛ القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).
- 44- محسن صخري، فوكو قارئاً لديكارت، (ط1؛ حلب: مركز الإنماء الحضاري لسوريا، 1997).
- 45- محمد إبراهيم مبروك، الإسلام الغرب الأمريكي - بين حتمية الصدام وإمكانية الحوار، (ط1؛ القاهرة: مركز الحضارة العربية مصر، 2002).
- 46- محمد سبيلا، الحدائثة وما بعد الحدائثة، (ط1؛ المغرب: دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، 2000).
- 47- محمد عابد الجابري، التراث والحدائثة - دراسات ومناقشات -، (ط1؛ لبنان، المغرب: المركز الثقافي العربي بيروت، الدار البيضاء 1991).
- 48- _____ ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (ط1؛ لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، حزيران 1986).
- 49 - محمد عمارة، الإبداع الفكري والخصوصية الحضريّة، (دط؛ القاهرة: دار الرشاد، 1994).
- 50- _____ ، مسألة الهوية، العروبة والإسلام، والغرب، (ط1؛ لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أفريل 1995).
- 51- _____ ، مفهوم العولمة المعاصرة، (ط1؛ لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999).
- 52- محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ترجمة هاشم صالح، (ط2؛ لبنان: دار الساقى بيروت، 2001).

- 53- الفكر، _____
- الإسلامي، - نقد و إجتهااد-، ترجمة هاشم صالح، (ط3؛ لبنان: دار الساقى بيروت، 1998).
- 54- _____، نزعة الأسننة
- فى الفكر العربى الإسلامى، -جىل بن مسكوىه، والتوحدىدى-، (ط1؛ لبنان: دار الساقى بيروت، 1997).
- 55- مختار الفجار، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، (ط1؛ بيروت: دار الطلعة، 2005).
- 56- محمد محفوظ، الإسلام والغرب، وحوار المستقبل، (ط1؛ دب، دن، 1998).
- 57- مطاع الصفدى، نقد العقل العربى- الحداثنة وما بعد الحداثنة -، (دط؛ لبنان: مركز الإنماء القومى بيروت، دت).
- 58- منذر شفىق، فى الحداثنة والخطاب الحداثى، (ط1؛ لبنان، المغرب: المركز الثقافى العربى الدار البىضاء، بيروت، 1999).
- 59- منذر معالىقى، معالم النهضة العربىة فى الفكر الحداثى، (ط1؛ لبنان: المؤسسة الحداثنة للكتاب، طرابلس، 2003).
- 60- محمد حسنى هىكل، لمصر لا لعبد الناصر، (ط3؛ القاهرة: دن، 1983).
- 61- ىمنى طرىف الخوالى، فلسفة العلم من الحتمىة إلى اللاحتمىة، (دط؛ بيروت: دار قباء للطباعة والنشر، 2001).

الثالثا/ المجلات:

- 1- أشرف السعید، (إسرائىل تخلت عن منظومة من النىل إلى الفرات، وأبدلتها بإسرائىل العظمى إقتصادىا) عبد الوهاب المسىرى، مجلة العالم الإسلامى، العدد 1812، الإثنىن 2003/09/09 رابطة العالم الإسلامى، مكة السعودىة.
- 2- دبزرىه سفال، (الحداثنة وما بعد الحداثنة -إنفجار العقل، التشنظى وللاإنسان)، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانىة، كتابات معاصرة، دب، العدد 42، المجلد 11، 2000.

3- رفيق عبد السلام بوشلاكة، (مآزق الحداثة -الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة-)، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، العدد 19، 2006.

4- رمضان بن رمضان، (الفكر الديني تحت مجهر الحداثة)، مجلة البيبيو غرافيا، مؤسسة الملك عبد العزيز، آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، المغرب، دار البيضاء، العدد 1، 2001.

5- سعود المولي، (تجاوز الحداثة)، مجلة الملتقى، دب، العدد 01، 2003.

6- سعاد حرب، (في الفرد والحداثة عند ننتشه)، مجلة أوراق فلسفية، العدد 01، 2000.

7- قسطنطين رزيق، (سلبيات الحداثة وأخطاؤها، الحداثة، وانتقاداتها)، ترجمة وإعداد، محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، سلسلة، دفاتر فلسفية، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، دع، 2006.

8- محمد الدميني، (معركة مع الصهيونية بدأت في الغرب، وليس الشرق، عبد الوهاب المسيري)، مجلة القافلة، مارس، أبريل 2002.

9 - محمد عمارة، (النظام العالمي الجديد، رؤية إسلامية)، مجلة العربي، العدد 443، أكتوبر 1995.

10- محمود الداوي، (ملامح التحيز الموضوعية، في كل من الفكر الاجتماعي والإنساني الغربي، ونظيره العربي الخلدوني)، دط، المستقبل العربي، العدد 120، مركز دراسات الوحدة العربية، 198.

رابعاً/ المقالات:

1- حسن حنفي، المصادر الفكرية العقلانية في الفكر العربي، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، (دط؛ لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005).

2- راشد الغنوشي، نعمل ضمن مجتمع لأمن فوقه، العلمانية والممانعة الإسلامية -محاورات في النهضة والحداثة-، إشراف علي الحميحم، (ط2؛ لبنان: دار الساقى، بيروت، 2002).

3- طلال أسد، الليبرالية، الإستشراق والإسلام، العلمانية والممانعة الإسلامية
-محاورات في النهضة والحداثة-، إشراف علي الحميحم، (ط2؛ لبنان: دار الساقى
بيروت، 2002).

4- عبد الأمير كاظم زاهر، إشكالية المنهج في الثقافة العربية، القراءات
المعاصرة، كتابة تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة، إشراف عبد الأمير الأعسم، (ط1؛
بغداد: بيت الحكمة، 2002).

خامسا/ الملحق بـ:

1- محمد عبيد الله، تجربة الحداثة من وعود الحداثة إلى البدائل-ندوة الحداثة
وما بعد الحداثة-، من طرف ليف من المفكرين العرب، (ط1؛ الأردن: جامعة فيلا
دلفيا، عمان، 2000).

سادسا/ المعاجم:

أ- باللغة الأجنبية:

1- André Lalande, la vocabulaire technique et critique de la
presse universitaire de la france, : 2em édition; paris (philosophie,
1998).

ب- باللغة العربية:

1- بن منظور، لسان العرب، إعداد يوسف خياطة، (دط؛ لبنان: دراسات
العرب، بيروت، دت).

2- بن منظور، لسان العرب، (مج2؛ القاهرة: دار المعارف، دت).

3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (دط؛ لبنان: دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب
المصري، بيروت، 1979).

4- دانيال ريغ، في سبيل -معجم فرنسي عربي، (دط؛ باريس: مكتبة
لاروس، 1983).

5- عبد المنعم حفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، (ط3؛ القاهرة:
مكتبة مدبولي مصر، 2000).

6- عبد المنعم جبور، معجم المصطلحات - فرنسي عربي-، (ط2؛ لبنان: بيروت).

7- علي بن دهاية وبلحسن بليش، القاموس الجديد للطلاب، (دط؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1991).

8- علي بن محمد السيد، الشريف الجرجاني، التعريفات معجم فلسفي منطقي صوفي فقهي، لغوي نحوي، تحقيق عبد المنعم الحفني، (دط؛ القاهرة: دار الرشيد، 1991).

9- محمد فتحي عبد الله، معجم المصطلحات المنطق وفلسفة العلوم، (دط؛ الإسكندرية: دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، دت).

10- المنجد في اللغة العربية المعاصرة، (ط1؛ دب: دار الشروق، 2000).

سابعاً/ الموسوعات:

1- أنور الجندي، الموسوعة الإسلامية العربية، الإسلام في مواجهة الفلسفات الحديثة، (ج11، دط؛ لبنان: الشركة العالمية للكتاب، دت).

2- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، (ط2؛ لبنان: منشورات عويدات، بيروت، 2001).

3- سميح دغيم، خير الدين جيهامي، موسوعة مصطلحات الفكر العربي، الإسلامي الحديث والمعاصر، (ط1؛ لبنان: ناشرون بيروت، 2002).

4- روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة، (ج2، دط؛ لبنان: دارا لكتب العلمية، بيروت، 1992).

5- عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، (ط1؛ لبنان: جزآن، المؤسسة الوطنية العربية للدراسات والنشر، 1998).

6- عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، (ج2، ط2؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993).

7- عبد المنعم الحفني، موسوعة مدارس علم النفس، (دط؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، 1995).

8- فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مراجعة وإشراف، زكي نجيب محمود، (دط؛ لبنان: دار القلم بيروت، دت).

9- كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، (ط1؛ لبنان: مكتبة الناشر، 2000).

10- الموسوعة العربية العالمية، (المجلد 18، ط2؛ السعودية: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، دس).

ثامنا/ مواقع الأنترنت:

*WWW.ELMESSIRI.COM

*WWW.bb.CO.UK/hi/arabic

*ويكيبيديا الموسوعة الحرة:

<http://ce.a.r.wikipedia.org.wiki>

*http://www.baath-party.org/nadwa/2006/nadwa_april/nadwa14.htm.

*محمد عمارة، تجدد الخطاب الديني، سنة وأمريكا تشن حرب استباقية لغزو العالم، www.alwihdha.com

*إستفتاء من أجل دستور أوروبي، (حوار في الفلسفة والسياسة - حوار مع الفيلسوف الألماني، يورغن هابرماس)، ترجمة محمد الأشهب، المغرب www.annabaa.com.