

العنوان :

المشروع الحداثي في فكر عبد
الوهاب المسيري

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إشراف الأستاذ:

بازة الحاج

إعداد الطالب:

لقويرح توفيق

السنة الجامعية: 2019/2018



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الأمومة جمال ماثلنا في

أهدي هذا العمل :

إلى من أسهرني ليله ، وبث في وجداني روح المثابرة والجِدِّ

قُرْتًا عيني حفظهما الله وأدامهما ذُخرا لي في الدنيا كما الآخرة

إلى من بعثني من برائن العدم الى جمال الوجود "أبي"

إلى من شكّلت كُلي بضمّ كلّ جزئي "أمي".

إلى من لم يتوانى في دفعي الى القمة بكل صنوف الدعم ابن أمي

عزالدين لقويح .

إلى كل أفراد عائلي فردًا فردًا.

إلى كل أصدقائي .

شكرًا واحترامًا للأستاذ المؤطر الذي مدّ لنا يد العون خلال إنجاز هذا العمل

أتوجه بالشكر الجزيل الأستاذ المؤطر الذي مدّ لنا يد العون خلال إنجاز هذا العمل

“الحاج بازة”

أتوجه بالشكر الكبير إلى باعث الأمل وغارس الإرادة الأستاذ

"محمد الشريف الطاهر".

كما لا يفوتني أن أشكر أستاذي الفاضل الناصح و المرشد

"آرفيس علي"

إلى من لم يبخل علينا في صغيرة كانت أو كبيرة وموقد شعلة العزم في الذات فضيلة الدكتور

"زروخي الدراجي".

و إلى الطاقم التدريسي و الإداري لقسم الفلسفة بجامعة مسيلة .

إلى كل من ساهم في إنجاز هذا البحث من قريب أو بعيد.



مقدمة

إن الباحث في مسار تطور الحضارة الغربية عبر عصورها المختلفة سيدرك تمام الإدراك مرورها بفترات من التصدع والانقلاب على كل ما هو ثابت وغيبي، حيث كان الفكر اللاهوتي يركز على الحياة الأخروية و يشل من ارادة الانسان بوصمة الاثم وأنه حامل للخطيئة، أين كان لزاما عليه التطهر منها، فاستكان الانسان لسلطة الاقطاع فتمت مصادرة حريته وتفكيره.

لم يطل الأمر كثيرا حتى ضاق الفلاسفة والمفكرون ذرعا برجالات الدين وأفكارهم المكررة و التقليدية مند مئات السنين ،حيث لا توجد إلا اليقينيّات القطعية و التعاليم اللاهوتية مما دفعهم الى احداث ثورة على كل ما هو ديني متجاوز ورباني، هذا الانشقاق عن السلطة الدينية نتج عنه انتصار النزعة الهيومانية للإنسان وأعطته حريته الفكرية وأعلت من قيمته الانطولوجية، أين طفق يصنع تاريخه وأمجاده مستعينا في ذلك بعقله، مما أدى به الى هجر الميتافيزيقي والشمولي لصالح ما هو إنساني وطبيعي مادي وتغليب وجهة النظر المادية الدنيوية على الدينية وقواها المتجاوزة وكذلك سعياً منها إلى بث استقرار الانسان وضمان سعادته المنشودة على وجه المعمورة .

شكلت هذه الرؤية مجالا خصبا في الاعلاء من المصطلحات العلمانية التي عصفت بالجانب القيمي للإنسان وجعلته يتأرجح بين الصلابة والسيولة خاصة في المجتمع الغربي الذي تبنى قيم المنظومة الحداثية و بذلك انحصر منظوره في البعد المادي البعيد عن القيمة.

وعلى هذا الاساس برز لنا نموذج يناهض البنية القيمية للحداثة التي اختزلت الانساني لصالح الطبيعي والمادي، حيث يسعى هذا النموذج الى التركيب بين العنصر المادي و العنصر الروحي المفارق، إضافة الى الحفاظ على القيم الانسانية والدود عنها مما تعرضت له من تشيؤ و تحوسل مادي.

ولعل هذا ما جعل الكثير من المفكرين إلى الخوض في هذا الموضوع، ويخصصون له حيزا من الاهتمام والتحليل، ومن أبرز هؤلاء المفكرين نجد المفكر المصري عبد الوهاب

المسيري الذي عمل على أنسنة النموذج الهيوماني والطبيعي، وذلك من خلال تقديمه لمشروع يحاول فيه بناء حداثه إسلامية نابعة من تراثنا وأصالتنا الحضارية.

وعلى ما سبق طرحت الإشكالية الآتية: إذا كانت الحداثه الغربية قد لقيت نجاحا كبيرا مسّ جميع المجالات المؤسساتية والاقتصادية والتربوية إلا أن هناك من ينذر من تبعاتها و نتائجها فهل يمكن للحداثه الغربية أن تكون مشروعا للصحة العربية الاسلاميه ؟ وفيما تمثلت البدائل التي قدمها المسيري والتي من شأنها بناء مفهوم إسلامي للحداثه يتماشى مع خصوصية الأمة العربية الاسلاميه ؟ .

ويتفرع عن هذه الاشكالية العامة عدة مشكلات جزئية وهي:

- ما الحداثه ؟ وما هي أسسها المعرفية؟ .

- كيف كان موقف عبدالوهاب المسيري من الحداثه الغربية ؟ وهل كانت رؤيته لهذه الحداثه مبنية على منهج ورؤى معرفية؟.

- ما هو البديل الذي صاغه المسيري لدحض ضيق الفلسفة المادية وتبني رحابة الإنسانية الإسلامية؟.

وقد كان اختياري لهذا الموضوع وفق جملة من الأسباب منها ما هو ذاتي و منها ما هو موضوعي، فأما الموضوعية هي الرغبة في معالجة المشروع الحداثي في فكر المسيري والوقوف على أهم دعائمه، إضافة الى المعرفة العميقة لمضامين الحداثه ، كما تظهر رغبتني في الاستفادة من نظريات المسيري في تقويض النموذج المعرفي الغربي و خاصة العلمانية بشقيها و كشف البعد الكموني وراءها، أما الذاتية هي كون المسيري غزير الكتابة يخلق في الباحث شغف الإطلاع على أبرز مؤلفاته، فضلا عن أولوية ما يصبو إليه المسيري من تأسيس حداثه ذاتية إنسانية تُعارض الفلسفات المادية المتطرفة و اللاحادية الحلولية، إضافة الى ميّلي

الفكر العربي والاسلامي المعاصر لإرتباطه بواقعا وانشغالاتنا. وقد إعتمدت في معالجة إشكالية البحث على المنهج التحليلي، حيث حاولت استعراض الرؤية النقدية للحادثة عند المسيري، وتبيان النموذج البديل من خلال إستنتاج النصوص والشواهد وتقديمها، وإضافة الى المنهج التاريخي الذي تجلى في عَرَضِي لأهم المحطات الزمنية التي شكلت الحادثة.

ولإيفاء موضوع البحث حقه قمت بإعداد الخطة الآتية ذكرها :

استعرضت في الفصل الأول ماهية الحادثة وذلك بإبراز الاشتقاق اللغوي لها الذي لم يخرج عن معنى الجديد ومعارضة القديم وتبني رؤية مغايرة عما هو سائد وثابت ، أما فيما يخص المفهوم الاصطلاحي فقد تعددت تعريفات المفكرين والفلاسفة حول معنى الحادثة إلا أن مختلف هاته المفاهيم تأتي تحت معنى عام هو أن الحادثة هي نظام فكري شمولي وحضاري عمَّ العالم كما أنها تعتبر ثورة عن التراث المتراكم عبر العصور تهدف الى تأسيس منظومة فكرية منفتحة مبدؤها العقل والحرية وتسعى الى الارتقاء بالإنسان نحو الحضارة ، كما تطرقت الى نشأة الحادثة في الغرب والتي جاءت كرد فعل عن الاحتباس الفكري الذي عمدت السلطة الدينية على تطبيقه ، ونتيجة لهذا ظهرت حركات تدعو الى الحرية الانسانية والفكرية قادها لوثر والأدباء الفرنسيين وفلاسفة الأنوار أمثال ”كانط” زيادة على ذلك تنامي الكشوفات الجغرافية وظهور عوالم جديدة ونوايا استعمارية. وكان طبيعيا أن تمتد هذه الحادثة الغربية الى البيئة العربية والتي كانت انعكاسا لها فتجلت مشاريع نهضوية تحاول اللحاق بالغرب وركوب عجلة التطور التكنولوجي والصناعي لكنها اصطدمت بالتراث والبنى العقدية والقيمية لأمتنا العربية فهناك من سعى الى التماهي في الحادثة الغربية وهناك من أراد التوفيق بينها وبين التراث وهناك من أخذ موقفا سلبيا منها ،وجاء المبحث الثالث بعنوان مميزات الحادثة والتي جاءت العقلانية في مقدمتها يقودها ديكارت وليبنترز لهدم الاصنام التي جسدها الكنيسة والبحث عن اليقين والدفاع عن الحقيقة لتمتد الى الجانب الأداتي لتحقيق الرؤية المستقبلية للإنسان ،

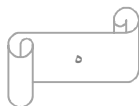
كما تأتي الذاتية لتُعلي مركزية الذات الانسانية وتبرهن على فاعليتها في تفسير الكون وتنظيم المجتمع وتحديد البنية الاخلاقية والقيمية وتحقيق السيادة المطلقة على العالم ، كما تعتبر الحرية روح الحداثة لأنها اعادت الاعتبار للذات حيث عمد الفلاسفة الى جعل الارادة البشرية أساسا لبناء المجتمع والدولة .

أما فيما يخص **الفصل الثاني** فقد عنوانته بـ: **الرؤية المسيحية للحداثة الغربية** وفيه بيّنت الحداثة ونموذجها المعرفي المادي كمبحث أول وفيه تطرقت الى أسباب إنجذاب المسيحي للفلسفة والنموذج المادي الذي حقق نجاحا واسعا في الغرب زيادة على المادية الصلبة التي تجعل الانسان خاضع لصيرورة وله بعد واحد وتنتكر عليه بأنه كائن متعدد الأبعاد لتؤله الانسان تارة بجعله في المركز وحاكم للكون وتارة أخرى تؤله الطبيعة وتعلن اسبقيتها عليه إضافة الى المادية السائلة التي ترفض الميتافيزيقا المتجاوزة وتدحض الاله عن المركز وإلغاء كل الثوابت والخضوع لحاكمية الطبيعة وقوانينها التي ترتبط باللاعقلانية التي تنفي فكرة المركز ويصبح العقل غير قادر على التركيب أو التجاوز، أما المبحث الثاني فجاء عنوانه الحداثة و الداروينية من منظور المسيحي بحيث عرضت فيه الداروينية وتبعاتها التي جعلت الانسان يدور في دوامة بإرجاعه الى أصوله الحيوانية والطبيعية كما عملت على جعل هذا العالم الذي تسيده الانسان مجرد غابة يحكمها الصراع وقانون البقاء فيها للأقوى كما عملت أيضا الى تسويته بباقي الكائنات الأخرى، زيادة الى علاقتها بالتقدم وتنامي الاستهلاك بحيث يكون الانسان عبدا للمادة ويكون جل اهتمامه البحث عن المنفعة واللذة ولو على حساب الآخرين رافضا بذلك كل القيم والمنظومات الاخلاقية والجمالية ويظهر المسيحي البعد المعادي للإنسان لهذه الفلسفة كونها تهدد وجوده نتيجة للتطور الصناعي ونتاجاته من تلوث صناعي ومخلفات الاسلحة النووية... الخ ، كما عنوانّا المبحث الثالث بالحداثة ونموذجها العلماني الشامل وفيه حاولنا الوقوف على مفهوم العلمانيين من منظور المسيحي حيث بيّن هذا الأخير أن العلمانية الجزئية تعني إبعاد الدين عن الشؤون السياسية وفي التعاملات وهي رؤية جزئية للواقع ،أما فيما يخص

العلمانية الشاملة فهي التكرار للدين وكل ما هو متجاوز والرضا بالبعد الحلولي الإلحادي وإنكار الآلهة مطلقا لصالح ما هو مادي/طبيعي زيادة على حلقاتها والتي تعتبر الامبريالية إحدى نتائجها كما أنها تحول الإنسان إلى وسيلة دون الاعتبار لمنظّمته القيمة وجعله كائنًا وظيفيًا يمكن ترشيده وتسخيره.

ليكون الفصل الثالث بعنوان المشروع الإنساني البديل الذي قدّمه المسيحي وفيه تم عرض الرؤية الإنسانية والمتجاوزة في المبحث الأول حيث بينته رؤية المسيحي التي تحاول الذود عن حياض الإنسان المشترك الذي يتميز بالحرية والارادة كما أنه يسعى للحفاظ على القيم الاجتماعية والجمالية كما أنه ذاك الإنسان المتميز عن الغير الذي ليست به عصمة بل هو الخطاء ودائم الانابة لله تعالى، كما عرجت للإنسان الرباني ذو البعد التركيبي والذي إستخلفه الله في الأرض والذي يستطيع التعالى عن الغرائز والشهوات بفضل الجزء الرباني الذي بثه الله فيه ، وعرجت إلى مبحث ثان عنونته بإسلامية المعرفة حيث عرضت فيه للموضوعية الاجتهادية ودورها في الإبداع والتجديد هذه الرؤية تسعى إلى عدم الركون للرصد المباشر والحسي ولا تسعى الأخذ بالتراكمات التي تعني التقليد والجمود الفكري بل يتجلى ديدنها بالنهوض بهذا العقل واستتباط ظواهر وعلاقات جديدة حيث مزج المسيحي بين الرؤية الموضوعية العلمية والرؤية القيمة الإسلامية باستخدام العقل التوليدي كأداة نقدية للموضوعية المتلقية، بينما تناولت فكرة تأسيس معجم ذاتي خاص كعنوان للمبحث الثالث، وذيلت البحث بخاتمة ضمت أهم النتائج.

ومن جملة الصعوبات التي اعترضتني هي صعوبة الوصول إلى لبّ فكر المسيحي، زيادة على التكرار الذي غلب على مؤلفاته، وهذا ما جعلني لا أقف على ركائز نسقه المعرفي، كذلك محدودية الدراسات السابقة مما شكل لي عائقا في الإحاطة بالموضوع وأخيرا كونني مبتدئ لا متمرس في البحث.



وفي الأخير نتمنى أننا قد وفقنا في عرض أهم أفكار المسيري ونرجو أن يكون هذا العمل في مستوى التطلعات وفتحاً للآفاق البحثية للطلبة المهتمين بالفكر والثقافة.



الفصل الأول:



في ماهية الحادثة

المبحث الأول: مفهوم الحادثة

المبحث الثاني: نشأة الحادثة

المبحث الثالث: مميزات الحادثة

المبحث الأول: مفهوم الحداثة modernité

تمهيد :

إن الانشقاق الذي شهده الفكر الفلسفي إبان العصور الوسطى قد ساهم في اختصار سنين طويلة من الجمود العقلي و الركون الفكري الذي كان منبته الرئيسي المرحلة السكولائية، أين حاول الكثير من الفلاسفة إحداث قطيعة شاملة تحت مسمى "الحداثة". فما الحداثة ؟ وما مميزاتها المعرفية ؟

أولاً: لغة

جاء في معجم العين فيقال: "صار فلان أحدثاً أي أكثرها فيه الأحاديث، وشاب حدّث، وشابّة حدّثة: قيمة السن، والحدث من أحداث الدهر شبه النازلة، والأحدث: الحديث نفسه، والحديث: الجديد من الأشياء، ورجل حدّث: كثير الحديث، والحدث: الإبداع".¹

وقد وردت في المعجم الفلسفي لفظة الحديث وهي "تقيض القديم ويرادفه الجديد ويطلق على الصفات التي تتضمن المدح أو الذم، فالحديث الذي يتضمن معنى المدح صفة الرجل المتفتح الذهن المحيط بما انتهى إليه العلم من الحقائق، المدرك لما يوافق روح العصر من الطرق والمذاهب".²

نلاحظ من خلال التعريفين الواردين في المعجمين أن معنى الحداثة لا يخرج عن سياق الجديد، ونبذ القديم، وفي معنى آخر للحداثة: "الحادث ما يكون مسبوقاً بالعدم، بعد

1- الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين، ج1، ترتيب وتج: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ص292-293.

2-جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتب اللبناني، بيروت، د-ط، 1982، ص454.

أن لم يكن، ويختلف عن الممكن الذي لا وجود ولا عدم من ذاته، فإن وجد صار حادثاً ولا بد من موجد يوجده، ويسمى "المُحَدَّث" أيضاً، ويقابل القديم".¹

قد ذُكر في المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية مادة حَدَّثَ: "الحدثان، يقال: حدثان الشباب، وحدثان الأمر، أوله وابتدأؤه"² وقد استعمل هذا المعنى للدلالة على سن الشباب وأول العمر ويقال فلان في حادثة سنّه أي في بداية شبابه، ويذكر كذلك: "الحادثة سن الشباب، ويقال: أخذ الأمر بحدثه: بأوله وابتدائه والحدث ضمير السن".³

كذلك يتجلى مصطلح الحادثة في القاموس المحيط ب: "حَدَّثَ وَحَدَّثُوا وَحَدَاثَةٌ، نقيض قَدَمٌ، وتُضَمُّ داله إذا ذكر مع قَدَمٌ، وحدثان الأمر بكسر أوله وابتدأؤه كحادثته ، ورجل حديث السن وحديثها، بيّن الحادثة والحدوثة فتى، والحديث: الجديد والخبر".⁴

تلك إذن بعض الدلالات اللغوية لكلمة الحادثة التي وردت في المعاجم القديمة، والتي لم تخرج عن سياق معناها المعاجم العربية الحديثة، ويمكن لنا إيجاز تلك المعاني فيما يلي:

الحادثة هي نقيض القدم، والحادثة هي أول العمر وابتدأؤه، كما أنها تعتبر كناية عن أول العمر وسن الشباب، والحديث هو الجديد من الأشياء، والحديث هو الخبر، وحوادث الدهر نوائبه.

1-مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، نص ابراهيم مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د-ط، 1983، ص65.

2- مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، نص: ابراهيم مذكور، وزارة التربية والتعليم، مصر، د-ط، 1994، ص138-139.

3- المرجع نفسه، ص138.

4-مجد الدين الفيروز أبادي: القاموس المحيط، تح: أنس محمد الشامي، زكريا جابر أحمد، دار الحديث ، القاهرة، د-ط، 2008، ص336.

أما في اللغة الفرنسية فكلمة حداثة Modernité مشتقة من الجذر Mode، وهي الصيغة والشكل أو ما يبتدئ به الشيء، فاللفظة العربية ترتبط بما له أكثر من دلالة عما يقع، إنه ما يحدث فليس الشكل هو المهم، ليس هو الصورة التي تبرز إن ما يحدث يتشبه أساسا بواقعيته وراهنيته.¹

كما يجدر الإشارة إلى أن كلمة Moderne "حديث" في الفرنسية تعود في أصولها اللاتينية إلى كلمة Modernus التي ظهرت في القرن 15م، وهي مرحلة الانتقال من التاريخ الروماني القديم الوثني إلى التاريخ المسيحي وهي بهذا انقلاب عن القديم الذي تجاوزه الزمن إلى ما هو آني أي حاضر، لأجل التمييز بين الوثنية الرومانية القديمة، والحاضر المسيحي الديني، وفي هذا يقول الناقد الانجليزي رايموند ويليامز²: "بدأ تعبير الحديث Modern مرادفا بالدرجة تزيد أو تنقص لتعبير الآن أواخر القرن السادس عشر، وفي كل الأحوال فقد كان من المؤلف أن يميز الفترات الزمنية التالية للعصور الوسطى أو العصور القديمة يأتي القرن 18م حيث انتشر استخدام يُحدث و"الحداثة" وحداثي، ليعنوا بها التعصير والتحسين، ثم في القرن 19م بدأ التعبير يأخذ مسحة ما هو مرغوب وتقدمي إلى حد بعيد".³

1- مطاع الصفدي: نقد العقل الغربي الحداثة، مركز الإنماء القومي، لبنان، د-ط، 1990، ص223.

2- رايموند ويليامز (1921-1988)، أحد أهم النقاد الانجليز المعاصرين، عمل أستاذا للدراما بجامعة كمبريدج حتى تقاعد في 1983، من أعمال المنشورة الثقافية والمجتمع 1958، الريف والمدينة 1975، الماركسية والأدب 1975، مسائل في المادية، الثقافة 1980، صانع الأمل-الديموقراطية- الاشتراكية، 1989، وله عدد من الروايات المنشورة. (محمد محمود سيد أحمد : أعداد الحداثة، مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، مركز الفكر المعاصر)، مركز الفكر المعاصر، ط1434هـ، ص18).

3- رايموند ويليامز: طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد، تر: فاروق عبد القادر، عالم المعرفة، العدد246، الكويت، 1999، ص48.

إذن من خلال تطرقنا إلى جملة من الدلالات اللغوية لمصطلح الحادثة نصل إلى أن هذا الأخير قد اقترن في استخداماته الأولى للدلالة على صفة الحديث لينتظر هذا المصطلح في الأزمنة اللاحقة لتصبح دلالاته تعبيراً عن فصل بين مرحلة وأخرى، أو تصنيفاً زمنياً تاريخياً يدل على حقبة من الحقب، تقوم عليه العصور في ترابطها وتسلسلها.

ثانياً: اصطلاحاً

ومن ناحية المفهوم الاصطلاحي للحادثة نجد العديد من التعريفات المختلفة في مقام توظيف لهذا المصطلح المعقد والمركب، حيث تقع الحادثة في حدود من الغموض والالتباس، من حيث كونها ما زالت في صدام وتعارض مع بعض المصطلحات المتداولة كالحديث والتحديث والمعاصرة، ولهذا سنتطرق إلى جملة من التعاريف لبعض الأدباء والمفكرين لتبيين هذا الاختلاف.

يعرفها جان بوديار: "ليست الحادثة مفهوماً سوسيوولوجياً أو مفهوماً سياسياً أو مفهوماً تاريخياً بحصر المعنى، إنما هي صبغة مميزة لحضارة، تعارض صبغة التقليد، أي أنها تعارض جميع الثقافات الأخرى السابقة أو التقليدية"¹ وفي هذا دليل أن الحادثة تأتي في مقابل التقليد عبر تطورها التاريخي.

ومن التعريفات كذلك نجد: "أن الحادثة تعني النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرير، وهناك من علماء الاجتماع من يحصر المفهوم في قطع الصلة بالتراث وطلب التجديد أو محو القدسية عن العالم"². لذا تعتبر الحادثة ثورة متجددة عن ما هو سائد

1- خالد سعيدة: الملامح الفكرية للحادثة، مجلة فصول، ج1، المجلد 4، العدد3، القاهرة، ص12.

2- هشام الميلاني: الحادثة وما بعد الحادثة في اللغة والمعنى والاصطلاح، مجلة الاستغراب، العدد1، المركز الإسلامي للدراسات، بيروت، 2015، ص322.

وثابت وعرضي، إلى الانعتاق والتحرير العقلي من الجمود الفكري والتقليد الذي ساد في عصر من العصور، وهذا ديدن العقل في تحصيل المعرفة ونقد ما هو عرضي وتجاوزه الزمن من الأفكار والمعتقدات.

ونجد تعريفاً آخر لآلان تورين حيث يعتبرها: "هي معاداة التراث وسقوط الأعراف والعادات والعقائد، هي الخروج من الخصوصيات والدخول إلى الكونية، بل هي أيضاً الخروج من الحالة الطبيعية والدخول إلى سن الرشد".¹

ويؤكد محمد سبيلا أنها: "هي ظهور ملامح المجتمع الحديث المتميز بدرجة معينة من التقنية والعقلانية والتعدد والتفتح".² بحيث يربطها بالعقلانية التي تعتبر ميزة لعصر الحداثة إضافة إلى التقدم والتطور التكنولوجي الذي يعتبره سبيل إلى الانفتاح الحضاري والتقني في شتى المجالات سواء السياسية أو الاقتصادية أو حتى الاجتماعية. ويعتبرها على: "أنها مجموعة التشكيلات الفكرية والسلوكية ودعمتها المؤسسية المرتبطة بظهور المجتمع العصري".³

ويعطيها عالم الاجتماع البولوندي سيغمونت باومان تعريفاً آخر بقوله: "إن الحداثة هي قصة ارتقاء الإنسان من العالم البربرية إلى عالم العقلانية والتطور الأخلاقي"⁴ ويقول أيضاً هي: "زمن تاريخي أكثر من كونها وعياً جديداً، وإن كان هذا الوعي الجديد

1-آلان تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، د-ط، 1997، ص270.

2-محمد سبيلا: مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص132.

3-المرجع نفسه، ص132.

4- زيغمونت باومان: الحداثة والهولوكست، تر: حجاج ابو جبر ودنيا رمضان، مر: حجاج ابو جبر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط1، 2014، ص25.

قد تظهر في فترة تاريخية محددة مما جعلها لصيغة بعدد من المحددات بدءا من العقلانية والتنوير وانتهاءً الى فكرة التقدم".¹

وبهذا تكون الحادثة وعيا جديدا ومتجددا طغى في فترة تاريخية تجلت فيها تطورات شملت حتى السلوكات الإنسانية والأخلاقية، سيطر فيها العقل وبنى حدودها لكن سيغمووند باومان يقف منها موقفا سلبيا كون أن ما انبثق عن الحادثة هو تهديد للإنسان جراء التطور المستمر للتقنية التي أصبحت تشكل خطرا على وجوده في هذا الكون نتيجة الدمار الذي خلفته الأسلحة والاختراعات المتقدمة وما نتج عنها من مجازر للإنسانية تمثلت في الحربين العالميتين.

كما تتمظهر الحادثة في "ذلك الوعي الجديد بمتغيرات الحياة والمستجدات الحضارية والانسلاخ من الماضي والانعتاق من هيمنة الأسلاف...بل هي إستجابة حضارية للقفز عن الثوابت، وتأكيد مبدأ استقلالية العقل الإنساني"²

وفي تعريف آخر للحادثة من منظور علي حرب: "إن الحادثة صارت ملهارة تستعمل بطريقة سحرية لذا لا يكفي الانتساب إليها".³ وهنا يتخذ الدكتور علي حرب موقفا نقديا من الحادثة حيث نجده يتحدث عن أوهام الحادثة وأدواتها التي تُوظف في مشاريعنا التحديثية، ويطالب بصناعة ذاتية للحادثة وإنتاجها محليا بدل الترتبة حولها.

1- زيغمونت باومان: الحادثة والهولوكست، مرجع سابق، ص 02

2- عبد الله أحمد المهنا: الحادثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة، مجلة عالم الفكر، المجلد9، العدد3، الكويت، 1988، ص06.

3- نعمان عبد الرزاق السامرائي: حول التراث والحادثة، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، النوحة، ط1، 2015، ص112.

وهناك من ينظر إلى الحادثة كونها هي نفسها التحديت حيث يقول عن هذا الأخير: "يرتبط بمفهوم الأنماط والتطوير من حيث البنى المعرفية والعقائدية المتصلة بالعلوم والإيديولوجية والفن".¹

ويعرّف محمد عابد الجابري الحادثة بأنها: "لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أي مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي".² فالجابري لا يتصور تحقيق نهضة وحداثة عربية بعقل غير ناهض لأن التحديات التي يواجهها العالم العربي تتطلب مزيدا من الفعل والممارسة في الواقع، ولا يتأتى هذا الفعل إلا بعقل ناضج ومُدرك لما يحيط به من تحديات، ومؤسس على رؤية مستقبلية واعدة شعارها العقلانية والواقعية.³

وعلى هذا فإن: "الحادثة هي ذاك النظام العقلائي الشمولي المنفتح باستمرار على المجهول والمبني على مركزية ذات الإنسان وحرية ومسؤوليته... وهي وفق هذا التحديد تعتبر نظاما لا نهاية له تتنوع إشكاله في التاريخ وفق الشروط والحاجيات المادية المجتمعية".⁴

تحدد الحادثة إذاً من خلال الوعي الإنساني بها، والتي من مميزات أنها تقوم على الانفتاح المستمر والعقلائي على المستجدات الحضارية ومتغيرات الحياة، والتراكمات

1- فتحي التركي ورشيدة التركي: فلسفة الحادثة، مركز الإنماء القومي، د- ط، 1992، ص 09.

2- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991، ص 15-16.

3- رضا شريف: أسئلة التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري المعرفة، السياسة، الأخلاق، مؤسسة كنوز للنشر، الجزائر، د-ط، 2018، ص 11.

4- محمد بوجنال: الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة شرط فهم صراعات الألفية الثالثة، دار التنوير، بيروت، د-ط، 2010، ص 99.

المعرفية، وليس من المُجدي إحداث القطيعة معها أو رفضها بل عقلنتها وفق ما يتماشى مع خصوصيات الإنسان ومركزيته.

ويقول مالكم برادلي وجيمس ماكفارلن: "يبقى لهذا المصطلح تأثيره من حيث ارتباطه بمشاعرنا التي تجعلنا نتصور أننا نعيش في زمن حديث كل الحادثة وفي هذا دلالة على أن الحادثة تتصف بالتغيير والتحوّل في عقائد الناس ومفاهيمهم وحتى وعيهم".¹

ويذكر كذلك: "بأنها حركة ترمي إلى التجديد ودراسة النفس الإنسانية من الداخل معتمدة في ذلك على وسائل فنية جديدة".²

ويُعرّفها بعضهم بأنها: "ليست مفهوما إجرائيا اجتماعيا أو سياسيا أو تاريخيا، بل هي نمط حضاري تتميز به البلدان الأكثر تقدما في مجال النمو التقني والاقتصادي والعلمي والاجتماعي والسياسي".³ يعني هذا أن الحادثة أصبحت مفهوما شموليا وكونيا سارت على نهج البلدان المتقدمة تكنولوجياً وصناعيا والتي صحبتها ميادين أخرى تباعا، كما تعتبر نمطا حضاريا قد تشكل معه الوعي والعقلنة.

ومن زاوية أخرى يمكن القول بأن: "الحادثة دعوة شمولية لاكتشاف المجهول بناء على لحظة وعي نهضوية كان خطابها يختصر في الإعلام عن ضرورة إحداث قطيعة مع كل ما يمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة-الكنيسة مثلا".⁴

1-محمد بن عبدالعزيز العلي: الحادثة في العالم العربي دراسة عقيدية مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه ، اشراف: ناصر عبدالكريم العقل، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية أصول الدين، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1993، ص129.

2-المرجع نفسه، ص127.

3-عبد المجيد الشرفي: لبنات في المنهج وتطبيقه، دار الجنوب للنشر، تونس، د-ط، 1994، ص18.

4-مطاع الصفدي: نقد العقل الغربي الحادثة، مرجع السابق، ص67.

ونخلص من هاته التعاريف المقدمة سلفا إلى أن الحداثة هي نظام فكري شمولي وحضاري عمّ الكون، وقد جاءت كثورة وانقلاب على التراث المتراكم في العصر الوسيط، لتؤسس منظومة فكرية وعقدية مفتوحة مبدؤها العقل والحرية، وترتقي بالإنسان من طور البداوة إلى طور الحضارة ، كذلك يمكن القول أن الحداثة أصبحت هدف كل الأمم للمُضي على نهجها وإن تجلت الآراء بين المؤيدة لها والناقمة عليها.

ويُعبّر هيغل عند هذه الحداثة بمفهوم الأزمنة الحديثة: "فيبدأ باستخدام مفهوم الحداثة في سياق تاريخي ليشير إلى عصر (الأزمنة الحديثة)، ويقابلها في الانجليزية والفرنسية (حوالي 1800) ألفاظا "Modern times" أو "temps Modern" وتشير إلى القرون الثلاثة السابقة، اكتشاف العالم الجديد وعصر النهضة والإصلاح، هذه الأحداث الثلاثة الهامة التي حدثت حوالي عام 1500 تشكل العتبة التاريخية بين العصور".¹

وتتجلى الدلالة الفلسفية التي أعطيت لمفهوم الحداثة، فتشير إلى حركة الاستتارة التي شهدتها المجتمعات الغربية، أما الدلالة الأخرى التي أعطيت للحداثة فهي ترتبط بنموذج التحديث الاجتماعي الذي قامت الحداثة بإحلاله، ذلك أن النموذج الاجتماعي الغربي "مستمد من مبادئ الحداثة لأنه ينظم حول مجتمع يصنع ذاته، إنه حركة تحوّل ذاتي، تدمير للذات لإعادة بناءها، وبكلام واضح، إنه يؤمن باستعمال العقل ويحترم الحقيقة القابلة لإثبات النقل والتطبيق، لذا كان همّه أن لا يُحسن درجة تكامله بل حظوظ الحياة والعمل، ويلبي حاجات أعضاء المجتمع كافة".²

1- يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجبوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995، ص13.

2- آلان تورين: براديجما جديدة لفهم عالم اليوم، تر: جورج سليمان، مر: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة،

بيروت، ط1، 2001، ص135. 2

ولهذا فالحادثة قول فلسفي يرتبط بالفعل، بمعنى أنه ليس كلاما نظريا تجريديا، بل هو جملة الممارسات الإنسانية التي انتقلت معها المجتمعات الغربية من أزمنة يكتنفها السكون إلى أزمنة سائلة وفي هذا يقول باومان: "الحادثة تبدأ حالما ينفصل المكان والزمان عن تجربة المعيشة وحالما ينفصلان عن بعضهما البعض إذ يسهل التنظير لهما باعتبارهما مقولتين مستقلتين متباينتين لاستراتيجية الفعل، وهي تبدأ حالما يتوقف الزمان والمكان عن الوجود على الحالة التي كان عليها على مدار قرون عديدة في أزمنة ما قبل الحادثة، عندما كانا يتلاحمان ويتشابكان بحيث يتعذر التمييز والفصل بينهما داخل التجربة المعيشة"¹.

إذن فالحادثة هي بنية فكرية جامعة للمعاني والسمات الحضارية، تتميز بالديناميكية، والصورورة، وترتبط بالجانب الممارساتي التطبيقي الذي يشكل واقع الإنسان بعيدا عن التفسيرات الغيبية والتصورية التجريدية.

1- زيغمونت باومان: الحادثة السائلة، تر: حجاج أبو جبر، تق: هبة رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، د-ط، 2016، ص50.

المبحث الثاني: نشأة الحادثة

تعتبر الحادثة من المفاهيم التي لاقت جدلا كبيرا في الأوساط الفكرية والفلسفية، مما جعل المفكرين والنقاد والفلاسفة يختلفون حول تاريخ نشأتها وعلى هذا لا بد من الحديث حول بذور نشأتها الأولى ومعرفة أصلها في الغرب والعرب، والحادثة العربية ما هي إلا امتداد للحادثة الغربية وهذا ما سنبينه من خلال التطرق إلى نشأة وتاريخ كل منهما.

أولا: الحادثة عند الغرب

"لقد ظهرت الحادثة في العالم الغربي امتدادا طبيعيا للنشأة التي دخلت فيه أوروبا منذ العصور الوثنية عند اليونان والرومان، امتدادا لعصر الظلمات، ثم امتدادا إلى العصور اللاحقة، بكل أمواج المذاهب والفلسفات المتناقضة المتصارعة وكل مذهب كان رد فعل للمذهب السابق، وكل مذهب كان يحمل في ذاته عناصر موته".¹

لقد اختلفت الآراء في نشأة وتاريخ الحادثة، وفي رصد مكان ولادتها أيضا وحول معناها، ومع ذلك فإن الرأي الراجح أنها في العالم الغربي، ويجدر الإشارة هنا إلى هذا اللغظ الكبير "فمنهم يعتبر بدايتها من باريس مع سنة 1830م، ويرى بعضهم أنها بدأت في السبعينات من القرن التاسع عشر ويرى آخرون بدأت بعد سنة 1880م كير مود انها انطلقت مع السنوات العشر الأولى من القرن العشرين وآخرون بدايتها بين (1910-1914)".²

1-عدنان على الرضا النحوي: الحادثة من منظور إيماني، دار النحو للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط3، 1989، ص25.

2-عدنان على الرضا النحوي: تقويم نظرية الحادثة، دار النحو للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1992، ص89.

وبهذا يمكن إعطائها مجالا زمنيا يبتدئ من خلال الفترة الواقعة بين نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن العشرين وفي هذه الحقبة تبلور الوعي بمصطلح الحداثة في الحقل الأدبي .

وجاء لفظ الحداثة ليشير إلى نظرة موضوعية محايدة إلى الفن كتعبير وكأسلوب في استخدام اللغة ودرجة من الغموض تفوق توقعات القارئ العادي ومشاعره".¹

والحداثة كديناميكية تاريخية ليست وليدة العصر، بل تمتد جذورها في الثقافة الغربية التي تعتبر الموطن الأصلي لها، وعلى هذا الأساس وجب التحقيق لها بالتطرق إلى المحطات التي ترعرعت فيها وأبرز الأزمنة التي مرت بها.

يرى حنا عبود أن الحداثة: "لم تتجلى طوال العصور السابقة إلا مرتين في مكانين مختلفين وزمانين متباعدين تجلت الحداثة في اليونان القديمة وأطلقنا عليها اسم الحداثة الزراعية، وكان ذلك قبل الميلاد بعدة قرون والمرة الثانية تجلت الحداثة في القارة الأوروبية وكان ذلك بعد الميلاد بكثير من القرون وأطلقنا عليها الحداثة الصناعية".² وعلى هذا الأساس كان التقسيم الزمني للعصرين الوسيط والحديث تقسيما واضح المعالم في كل كتب ومراجع القرن التاسع عشر وهو: "عصر النهضة والإصلاح الديني، والحركة الإنسانية، والكشوف الجغرافية واختراع الطباعة وتفكك الوحدة الدينية للعصر الوسيط، وتقع كلها تحديدا فيما بين عامي 1453 و1517، واتخذ الأمريكيون

1-برتيمة وفاء: الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز للحضارة الغربية-الحداثة نموذجا مذكرة لنيل شهادة الماجستير، اشراف : محمد نورالدين جباب ،قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، الجزائر، 2009/2008، ص46.

2-خيرة حمر العين: جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق، د ط، 1996، ص26.

بخاصة من عام 1492 بداية ملائمة للتاريخ الحديث"¹، وعلى ضوء هذا يمكن رصد أهم ملامح ومعالم الحداثة.

1/عصر النهضة والإصلاح الديني:

ويُعبّر عنهما الألماني هايرماس بقوله أنهما يشكلان "العتبة التاريخية بين العصور الوسطى والعصور الحديثة"² أي أنها حلقة الوصل بين القديم والجديد في تاريخ أوروبا حيث تتحول فيه التقاليد لتشكل صداما مع ما هو حديث وهنا صارت الفلسفة خادمة للدين.

وفي داخل هذه الفلسفة الدينية تم غلق أبواب العلم والعقل، والبحث، والمعرفة أما المفكرين والباحثين، فلا يجوز لهم البحث إلا في المجال الذي يحظى برضى الآباء"³، ومنه صار العقل تحت وصاية الكنيسة ورجالات اللاهوت وصار التحدث خارج إيديولوجيات الكنيسة يعتبر زندقة وكفرا يُحال صاحبها إلى محاكم التفتيش.

وعلى هذا الأساس كانت النتيجة الحتمية حدوث انقلاب ضد هيمنة الكنيسة و ظهور حركات تُشيد بسقوط العقل السكولائي الذي يقوم على اللاهوت والمنطق الكنسي، وتدعو إلى استقلالية العقل وحرية الاختيار للإنسان: "فالإنسان هو محور هذه الحركة ومن خلالها زاد الوعي باستقلالية العقل إزاء كل سلطة مرجعية، حتى مسألة الإيمان اعتبرت مسؤولية فردية، تعود لضمير كل فرد"⁴.

1-كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، مر:صدقي خطاب، مجلة عالم المعرفة، العدد 82، الكويت، 1984، ص29.

2-يورغن هايرماس: القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق، ص13.

3-محمد محمود سيد أحمد، أعداء الحداثة، مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، دار الوعي للنشر، المملكة العربية السعودية، 1434هـ، ص38،

4-المرجع نفسه، ص40.

بالإضافة إلى هذا يتجسد دور مارتن لوثر كينغ حين أحدث ثورة ضد الكنيسة، وباعتبار أنه مجدد ورافض لسلطة البابا السياسية والمتاجرة بصكوك الغفران، كما أنه نادى بعدم وجود وسيط بين الله والإنسان حيث: "نادى لوثر باستقلال العائلة والدولة عن الكنيسة، ونادى كالفن بأن الكتاب المقدس هو السلطة الوحيدة التي تقرر الإيمان"¹، ويعني هذا أن حركة الإصلاح الديني ساهمت في حركة النهضة، ومن نزعتها المعارضة ضد السلطة والنظام الإقطاعي والاهتمام بالحقوق الإنسانية والحريات ونختصر أفكار الإصلاح الديني في:

- رفض وجود وسيط بين الله والإنسان.
- وجود مصدر واحد الذي هو الكتاب المقدس.
- رفض الوساطة الهيرمونيطيقية واحتكار تأويل النص الديني.

2/الكشوفات الجغرافية والعلمية:

ويظهر في هذه الفترة عدة تحولات ساهمت بشكل كبير في ظهور الوعي بالحداثة فمنها ما يعود إلى تحول الطرق التجارية العالمية في السنوات الألف ميلادية وإلى ازدهار الجمهوريات الإيطالية تبعا لذلك التحول وإلى أحداث كبرى مثل اكتشاف العالم الجديد مع كريستوف كولمبوس 1492م، وسقوط بيزنطة 1453، وأحداث علمية وتقنية لا تقل أهمية منها اكتشاف الطابعة مع غوتنبرغ الألماني سنة 1440، وفلكيات كوبرنيكوس 1526م وغاليليو الذي اخترع التليسكوب، وأطروحات كبلر وأحداث فكرية كالنهضة الفنية في إيطاليا وأطروحات كوبرنيكوس 1526، إضافة إلى لظهور كتاب مقال في المنهج لرونه ديكرت 1637م، ولكن ما انقضى القرن السادس عشر حتى بدأ يتألق علماء أمثال غاليليو، ولم يكن القرن السابع عشر قرن العباقرة فحسب من أمثال نيوتن

1-محمد محمود سيد أحمد : أعداء الحداثة مراجعة العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، مرجع سابق، ص45.

وديكرت وهارفي وباسكال"بل كان أيضا قرن تأسيس الجمعيات العلمية الكبرى مثل الجمعية الملكية البريطانية1660، أكاديمية العلوم الفرنسية1660م، ومع هذا كله بلغ العلم سن الرشد كنشاط اجتماعي".¹

3/عصر التنوير:

لقد أصبح المناخ الفكري الغربي بعد التغييرات التي حدثت في عصر النهضة في حالة قابلية للتحويلات المعرفية التي جرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والتي أطاحت بحصن الكنيسة واللاهوت والتطرف الديني الكاثوليكي تاركة المكان لسلطان العقل، فحركة التنوير في الأصل هي محصلة للصراعات المستمرة على مدار القرنين السادس عشر والسابع عشر في التاريخ الكنسي.

إذ أزمة الوعي الأوروبي مع نفسه، أي مع التراث المسيحي قد ابتدأت قبل مفكري التنوير الكبار من أمثال فولتير وديدرو ودالامبير، وروسو وكانط...إلخ، حيث يقول بول هازار: " لقد اندلعت أزمة كبيرة في الوعي الأوروبي، أزمة متموضعة بين عصر النهضة المتولدة عنه مباشرة، وبين عصر الثورة الفرنسية الذي مهدت له، وهذه الأزمة تمثل أكبر طفرة في تاريخ الفكر البشري، وذلك لأنها قلبت العالم القديم كله، وقد حصلت معركة كبرى بين الطرفين: أي الطرف العقلاني، والطرف الأصولي..."²، وعلى هذا تمخضت الحداثة، فالحداثة القديمة في أوروبا كانت قائمة على فكرة واجب الإنسان اتجاه رجال الدين وتقديم الطاعة والخضوع دون دحض أو مناقشة، وإذ بالفلاسفة الجدد

1-كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، مرجع سابق، ص29.

2-هشام صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط1،

يؤسسون لحضارة جديدة مبنية على فكرة الحقوق أي حقوق الضمير الفردي، وحقوق النقد وحقوق العقل وحقوق الإنسان والمواطن.

وبهذا يعتبر عصر التنوير هو لواء الدفاع عن الإنسان وحرية في الاختيار، وتبشيرا بنزعة عقلانية متطرفة تنكرت للوحي، ومقرونة بنزعات شكية وإنسانية تدعو إلى مقولة ديكارت: "العقل أحسن الأشياء توزعا بين الناس"، والتي تعتبر شعار التنوير، كما بنى كانط تعريفه للأنوار على فكرة العقل و الحرية كذلك حيث يقول: "والحال لا شيء يلزم لتلك الأنوار سوى الحرية، وبالحق الحرية مسألة من بين كل ما يمكن أن يحمل هذا الاسم، أعني حرية أن يستعمل المرء عقله علانية في جميع المجالات".¹ وهي دعوة إلى التحرر من السلطة الدينية حتى يستطيع الناس التفكير لأنفسهم، وإدراك الحقائق لأن العقل أعظم سلاح في عصر التنوير.

وتبرز العلاقة بين عصر التنوير والطبيعة أو عقلنة الطبيعة جراء رؤية نيوتن للكون الذي تحكمه قوانين ثابتة غير خاضعة للتغيير وبهذا تجلت النظرة الآلية الميكانيكية للكون مع استبعاد للإرادة الإلهية فيه، وإبقاء لعملية الخلق ووجود الإله، يعني هذا أن الطبيعة صارت خاضعة للعقل وقوانينه بعد أن كانت إعجازا إلهيا تتجلى فيه القدرة الإلهية وهاته دعوة صريحة إلى تبني دين طبيعي خالي من الوحي والمعجزات والأمور الغيبية شريطة الإيمان بالإلهية . وبهذا تتلخص مقولاتهم في أن "الكون مجرد نسق من المادة في حالة حركة ، يمكن فهمها فهما كاملا باستخدام العقل وفق الأسس التي حددتها العلوم الطبيعية".²

1-محمد محمود سيد أحمد : أعداد الحداثة مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، مرجع سابق، ص55.

2-المرجع نفسه، ص60.

وعلى هذا كانت عقيدة فلاسفة التنوير تسعى إلى تفسير الدين والتاريخ والأخلاق والمجتمع، والكون من خلال العقل، والعلم المادي أو الحسي دون الحاجة إلى الوحي أو الخوارق الماورائية، وبالتالي فإن التنوير يقع في صلب أو مركز الحداثة، أو هو تراث الحداثة ومهداها الأصلي.

4/عصر الثورتين الصناعية والفرنسية:

يوجد إجماع صريح على أن الحداثة نشأت على حدثين هامّين هما الثورة الصناعية في إنجلترا والثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. وهما عبارة عن تحوّل في الثقافة الغربية ومنه فإنها صارت الحداثة امتدت إلى بقية العالم.

فمع اختراع الآلات البخارية على يد جيمس واط سنة 1770م، عمقت الثورة الصناعية أسس التقدم التقني في أوروبا، فزادت معه الصناعات والآلات، وسهلت المواصلات وطرق النقل والاتصالات كما ساهمت في ظهور الرأسمالية كنظام اقتصادي يحتكر فيه الأفراد وسائل الإنتاج، وبهذا أثرت الثورة الصناعية على النظام الاجتماعي والاقتصادي عند الغرب مع تنامي الاتجاه الفردي والمطالبة بالحرية والاستقلال الذاتي، كما نتج عنها جلاء هذا التطور البحث عن مواطن جديدة للمواد الخام وبهذا تطورت الحركات الاستعمارية لتلبية الحاجيات الصناعية ومزيدا من التوسع، وبذلك تبلور النظام الاقتصادي الحر تحت مقولة "دعه يعمل دعه يمر" في جميع مجالات العمل والإنتاج¹.

وعليه يمكن القول على أن الثورة الصناعية التي أوجدت طبقتي البرجوازية التي تمجد الفرد والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، والبروليتاريا التي هي الطبقة العاملة، واللذان يقوم عليهما نظام التحديث، وعليه تكون الثورة الصناعية من المكونات التاريخية الأساسية لتيار الحداثة في المناخ الغربي.

1- محمد محمود سيد أحمد : أعداد الحداثة مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، مرجع سابق، ص65-68.

وليس بعيدا عن الثورة الصناعية في إنجلترا شهدت فرنسا تحولات انقلابية ثورية وهو حدث تاريخي على شكل انقلاب سياسي والذي عمّ العالم لأنه من النوع الشامل الذي حاول تغيير كل المؤسسات والقيم الهامة في المجتمع "ولا شك أن الثورة الفرنسية التي وقعت سنة 1789م، أحد العوامل الكبرى التي كانت باعث في آن واحد للفكر الرومانسي المتحرر والمتمرد على أوضاع كثيرة من بينها الإقطاع السياسي والديني والاجتماعي".¹ ومنه اعتبرت ابنة الأنوار ومغرس الفكر الحر وقد أعلنت شعارها الثلاثي: الحرية-الإخاء- المساواة حيث تعني الحرية: الانسلاخ عن هيمنة الكنيسة وتأمين الفرد إزاء الدولة وبالمساواة: المساواة في الحقوق المدنية أمام القانون وإلغاء الامتيازات الخاصة، والإخاء: الإخاء بين الأفراد والطبقات وهذا يثبت أن للإنسان قدرة على بناء نظام سياسي جديد قوامه المبادئ العقلية ومشروعه بشكل عام.²

وعلى هذا فإن الثورة الفرنسية بدأت بتأسيس الدولة البرجوازية الحديثة(الديمقراطية، وحقوق الإنسان، التقسيم الاجتماعي للعمل) وبذلك أصبحت الحداثة ممارسة اجتماعية، ونمط عيش وواقعا موضوعيا قائما بذاته يتميز بالتغيير والتجديد والإبداع.

إن مختلف هاته المحطات التاريخية التي تمخضت عنها الحداثة في الثقافة الغربية والتي رسم منحها كل دول العالم حتى العالم الجديد فيما وراء المحيط الأطلسي، ويجدر بنا الذكر أن الحداثة قد امتدت إلى الأقطار العربية كونها حدث حضاري اتسم بالشمولية الثقافية والكونية الفكرية.

1-محمد بن عبد العزيز العلي: الحداثة في العالم العربي دراسة عقديّة، مرجع سابق، ص206.

2-محمد محمود سيد أحمد : أعداد الحداثة مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، مرجع سابق، ص69.

ثانيا: عند العرب

إن مصطلح الحداثة قد كانت براعمه الأولى في المناخ الغربي من دون شك وقد امتد إلى العالم العربي كتيار فكري عابر للحدود حاول أن يطأ أرضا جديدة تكون مسرحا تتبلور فيه رحلة الوعي من خلال الاتصال بالثقافة الغربية، فهل يمكن اعتبار الحداثة في المحيط العربي أصيلة أم مستهجنة ومتجددة؟ وكيف وفدت إلى العالم العربي؟ وما موقف المفكرين العرب منها؟

على الرغم من السجال الطويل بين المفكرين والمؤرخين العرب حول تاريخ الحداثة في الوسط العربي إلا أن هناك اتفاق لا محيد منه يرى أن الحداثة قد ارتبطت بتجربة الصدمة الاستعمارية "ابتداء من غزو مصر في العامين الأخيرين للقرن الثامن عشر 1798، مروراً باحتلال الجزائر سنة 1830، واحتلال فلسطين سنة 1948، مروراً باحتلال المغرب 1912م"¹، ومن ثمة يمكن القول أن الحداثة العربية ارتبطت بالعنف والغزو الاستعماري الغربي لشواطئ العرب، حيث أنشؤوا المدارس والمطابع، وألفوا الكتب وأصدروا المجلات، وبرعوا في التمثيل، وأغرقوا في الترجمة، وكان هذا كله بمثابة الدخول إلى ساحة العصر، ومعايشة التطور الذي كانت أوروبا تعيشه، مع أن حملة نابليون بونابارت كان لها هدف توسعي استعماري إلا أنها تعتبر أول عملية احتكاك بين الشرق والغرب، وقد صاحب هذه الحملة جلب آلات وأساليب حديثة من مطابع وصحافة وغيرها، فأُسست جريدة الأهرام 1875م، وجريدة الوقائع المصرية 1828م...إلخ.

إن الغرض من الحملة الفرنسية قد حمل في ثناياه بوادر التحديث والثورة التي شهدتها الثورة الفرنسية في أوروبا، فعلى الرغم من أنه صدام استعماري يستهدف الأرض إلا أنه لا يمكن إنكار ما جاء به من نفع وإيقاظ لروح النهضة والتغيير في العالم العربي.

1- عبد الإله بلقزيز: من الإصلاح إلى النهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2014، ص35.

وقد تجلت روح هذه النهضة ببداية تأسيس مشاريع للتحديث في العالم العربي حيث بدأت في مصر على يد محمد علي 1805م، فشرع في حركة التحديث بدعوة ضباط فرنسيين وغيرهم من أهل أوروبا لتدريب جيشه، كما عمل على تحسين أموال دولته وأنشأ الكثير من المعاهد والمدارس، وأرسل عدد من شباب مصر يتعلموا وقد سلك مسلكه أحمد باي في تونس وقد بدأ عهده بإصلاح الجيش وبنائه حديثاً مدعماً بتعليم متطور فأسس كلية الهندسة سنة 1838، وكان قصده تخريج ضباط مهندسين¹.

إن هذه المشاريع التحديثية التي ارتبطت بالجانب المؤسساتي العسكري والتعليمي قد انجرت عليه عدة حركات إصلاحية منها ما يدعو إلى الانغماس فيما جاء به الغرب جملة وتفصيلاً، ومنها ما يتخذ موقفاً توفيقياً بين الأصالة والمعاصرة، وآخر ناقد لها جملة وتفصيلاً وقد تمخض عليها عدة تيارات حداثية إن صح القول وسنتناولها كالاتي:

1/ الحداثة الليبرالية:

نستطيع العودة بالمحاولات الأولى لهذه الحداثة إلى منتصف القرن التاسع عشر وإن نُعد رفاة الطهطاوي (1801-1837) وخير الدين التونسي (1810-1899)، من روادها الأوائل حيث طرح الطهطاوي مشروعاً إصلاحياً شمل أهم أوجه الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية ويرى أنه من الضروري تكيف الشريعة وفقاً للظروف الجديدة معتبراً هذا التكيف أمراً مشروعاً²، حيث يؤكد أنه لا فرق بين مبادئ الشرع الإسلامي ومبادئ القانون الطبيعي التي تركز إليها قوانين أوروبا الحديثة حيث يقول: "...فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يشبه ما يسمى عندهم بالحقوق الطبيعية أو القواميس الفطرية وهو عبارة عن قواعد عقلية تحسبنا وتقبيحنا، يؤسسون عليها

1- أحمد عبدالرزاق : فلسفة المشروع الحضاري بين الأحياء الاسلامي والتحديث الغربي، ج 1 ، المعهد العالمي

للفكر الاسلامي ، فرجينيا (و-م-أ) ، ط 1 ، ص 212-214.

2- المرجع نفسه ، ص 223.

أحكامهم المدنية، وما نسميه العدل والإحسان يُعبّرون عنه بالحرية والتسوية¹، كما كان هدفه المباشر هو إصلاح الدولة والمنظومة السياسية باحثًا عن التقدم في ضروب المدنية، حيث سعى إلى فكرة إصلاح المؤسسة السياسية إصلاحًا ينتهي معه التعسف والظلم ويتكرس به العدل والحرية متأثرًا بذلك بنظرية فصل السلطات عند مونتيسكيو، ومنه فإن الطهطاوي طرح هذه الأفكار الليبرالية تعبيرًا عن المطالبة بالإصلاح السياسي والتغيير على النمط الأوروبي في التمدن والعمران.

ويمكن القول أن انفتاح الطهطاوي على بعض جوانب الفكر الأوروبي وعقلانية الفكر الأنثوري، قد أمن له الكثير من الأدلة والقناعات العقلية للسعي إلى التقنين العقلاني لبعض مبادئ الشريعة الإسلامية على قاعدة المعايير التاريخية التي بلورتها المدنية الحديثة وهي أول صياغة لعلاقة الإسلام بالحداثة في الفكر العربي الحديث.

ونستطيع متابعة هذا الخط الليبرالي مع بداية القرن العشرين في اجتهادات لطفي السيد وطه حسين وأحمد أمين وزكي نجيب محمود، فصاحب كتاب مستقبل الثقافة بمصر يُقر في مقولته الشهيرة: "علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء". وفي هذا دعوة إلى الذوبان في الآخر الذي هو الغرب، وهذا معناه أن لا نتقدم كما تقدموا فحسب، بل أن نحاكيمهم ونحذو حذوهم بالكيفية التي ساروا عليها عن طريق الابتكار والاختراع وكل تحديثات التي ينتجها الغرب الأوروبي وفي هذا يقول طه حسين: "علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها

1- أحسن بشّاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية -دراسة تحليلية نقدية - أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة، إشراف: عبدالرحمن بوقاف ، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر ، الجزائر، 2006/2005، ص 151.

ومرّها، وما يُحِبُّ منها وما يُكره وما يُحمد فيها وما يُعاب"،¹ معناه أن النص الطه حسيني يدعو إلى التماهي والتنازل على الهوية، ومحاكاة الحضارة الأوروبية بشكل كلي من أجل ركب سبيل التقدم.

ويمكن القول أن الفلسفة الليبرالية التي يتبناها ويمارسها هذا الاتجاه أو التيار بشكل أو بآخر لم تقضي إلى تحديث حقيقي في بنية المجتمعات العربية بل كانت أداة لتعميق التقليد والتبعية للاستحداث الأوروبي الرأسمالي الليبرالي.

2/ الحداثة الدينية:

تتمظهر هذه الجِدَّة في حركة تجديدية في مجال الدين تسعى إلى إضفاء رؤية اجتهادية، حيث بدأت هذه الحركة في سبعينيات القرن 19م مع جمال الدين الأفغاني(1837-1897) ومحمد عبده وعلي عبد الرازق...إلخ، حيث آلت هذه الحركة مع المستشرقين الجدد والدينيين إلى حركة إصلاحية وسياسية تنويرية أساسية في النهضة الفكرية العربية، غير أنها أعلنت بوضوح معارضتها المبدئية ، فكل محاولة للخروج عن مبادئ الدين الإسلامي الى الانحطاط الإسلامي هو نتيجة عن التخلي عن مبادئ هذا الدين وعدم الدفاع عن حياضه.

كذلك يمكن أن نعتبر الأفغاني معارضا لمختلف القوى الدينية التقليدية التي لا تؤمن إلا بظاهر النصوص حيث أكد على حق المسلم في التأويل والاجتهاد الحر ، كما يعلن إلى ضرورة الاقتباس من الحضارة الأوروبية وقيمها الفكرية والسياسية وحتى الإنسانية حيث يقول:"عم الجهل وتفشى الجمود في كثير من المرتدين برداء العلماء حتى تخرّصوا على القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة، والقرآن بريء مما

1-جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، ط1،

يقولون... فإذا لم نرى في القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات، اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة ورجعنا إلى التأويل...¹، معنى هذا أن الأفغاني يدعو إلى إعادة قراءة النصوص الدينية بروية اجتهادية يتم فيها إعمال العقل وتجاوز هذا إلى الأراء الاجتماعية والسياسية والدينية، إلى جانب إقراره بحق الإنسان في اختياره لأفعاله وأعماله في الدنيا.

وعلى هذا يمكن القول أن جوهر هذه الحركة التجديد على مختلف اجتهاداتها هو تأويل النص الديني من قرآن وأحاديث تأويلا عقليا بما يتلاءم ومستلزمات العصر ومصالح العباد في مختلف القضايا الاقتصادية والاجتماعية والحياتية عامة، وقد نجد هذا التيار له إنحيازات لمبادئ المذهب الليبرالي الفكرية والإيديولوجية إلا أنه يسعى إلى التماثل مع التجربة التحديثية الغربية بقدر ما يسعى إلى التمايز الحضاري عنها.

ونجد أيضا في نفس هذا الاتجاه التجديدي حسن حنفي حين يرى بأن الوحي هو أساس العقل وهو نقطة البداية والتفسير والفهم، وأن وظيفة العقل هي تحويل الأسس العامة التي يقول بها الوحي إلى نظام معين وجماعة معينة، ويمكن ملاحظة أن هذه الدعوة الاجتهادية التجديدية تحمل ثلاث سمات أولا: بناء حضارة مستقلة متميزة عن الحضارة الغربية (الرأسمالية والاشتراكية على حد سواء) ثانيا: اتخاذ الوحي مرتكزا على العقل والعمل، ثالثا: تحقيق تنمية نابغة من الذات.²

ومعنى هذا أن مفهوم الحداثة وطريق الاستقلال لا يتأتى إلا باستيعاب عقيدة إسلامنا وتاريخ أمتنا وظروفها الموضوعية الحالية وبهذا يتحقق التجديد الذاتي النابع من أصلتنا وتراثنا.

1- أحسن بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه، ص105.

2- محمد سيلا وعبد السلام بن عبد العالي: الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3، 2008، ص97.

3/ الحداثة الثقافية:

وهناك تيار حداثي يكاد يُركز اجتهاده على تغيير وتجديد البنية الفكرية كأساس للتحديث الشامل، وهو يرتبط بالمفاهيم والقيم الأساسية للحضارة العصرية، وترتكز دعوته إلى الامتزاج والاندماج مع مراعاة خصائصنا الذاتية والتراثية والقومية كسبيل لتنمية هذه الذاتية والارتفاع بها إلى مستوى العصر.

وسنجد الارهاصات الأولى لهذا التيار مع بداية القرن متمثلة في الجهود المتنورة التي قام بها شبلي شميل وفرح انطوان... إلخ لتمتد إلى مفكرين معاصرين من أمثال عبد الله العروي والجابري وبرهان غليون وغيرهم وهذا الأخير سنقوم بتسليط الضوء عليه كنموذج لهذا التيار.

تتعلق الإشكالية الفكرية لبرهان غليون من رصد الأزمنة السياسية المجتمعية العربية في النسق الثقافي وتجاوزا لمسلكين سائدين في الفكر العربي المعاصر هما "المسلك التجديدي التاريخاني المتأثر بالأطروحة الماركسية التقليدية الذي يعتبر أن الثقافة ما هي إلا انعكاس للأوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فيتحول النسق الثقافي إلى مجرد إيديولوجيا تسعى إلى طمس الهوية، ومسلك نظري مغلق لا يهتم للسياقات الاجتماعية، بل ينظر إلى الأفكار في نسيجها البنيوي أو أدواتها المفهومية"¹ وعلى هذا يتبنى برهان غليون منهاج اجتماعيا مركبا يتعامل مع هاته الأفكار في نسقها ومنحائها الثقافي والاجتماعي بحيث تتحدد دلالتها المفهومية ووظيفتها ضمن هذا النسق.

إن برهان غليون حاول تسليط الضوء على المحنة الثقافية العربية التي تشل من التقدم والإبداع وهي جدلية التراث والحداثة أو الأصالة والمعاصرة كما يسعى من خلال هذه

1- السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط1،

النظرة إلى بناء شروط موضوعية للحوار الثقافي العربي بدل الحوار السجالي المبني على التشويه والذاتية المغلقة الضيقة حيث يقول: "إن هذا الجدل التاريخي الدائم بين القديم والحديث لا يهدف فعلا إلى حل مشكلة الحضارة ولا الذاتية، ولا إيجاد نظرية في النهضة، ولكنه يؤكد غيابها وغياب الوعي النهضوي"¹، إنه جدال يُكرس الحرب الإيديولوجية التي تحول دون نهضة الأمة، وينتهي إلى المطالبة للانتقال من نقد التراث إلى نقد العقل الذي يستخدم بالمعنى النقدي الإبداعي والإجرائي، كعقل إجماعي توفيقى منظم للاختلاف وللخروج من الصراع الإيديولوجي.

ومع هذا ننتقل إلى معالجة العلاقة بين الدين والدولة وهو مظهر آخر من مظاهر الصراع الثقافي المجتمعي، حيث يبين أن الإسلام لم يفكر في الدولة ولم يطمح لإنشائها، ولكن الدولة هي إحدى منتجاته الحتمية الجانبية، فالإسلام بإنشائه لأمة وجماعة قد مهد الأرضية لطواهر اجتماعية ومدنية من بينها الدولة والسياسة، ومنه يخلص إلى أن الدين ليس من شأنه بناء الدولة ولاهي غايته، إلا أن الدولة غير قادرة ذاتيا على إنشاء أمة وجماعة مدنية ومن ثمة يتعين إصلاح الوضع الديني وإصلاح الدولة لبناء العرف الحضاري الجديد إلا أنه ليس البديل عن الدولة التي هي مركز الولاء الفردي والجماعي.²

وفي المحور الثالث يتطرق غليون إلى علاقة الدولة بالأمة التي يرى أنها دولة ذات مركزية وغير تمثيلية ولا تتحلى بقيم الديمقراطية باعتبارها تفرض التغيير بالقوة، واستبدادية، وعلى هذا يميز بين الدولة التحديثية والدولة الحديثة التي تخلق مركز مستقل لإنتاج الحداثة ذاتيا، فيرى أنها ليست بالحديثة لتتجاوز مفاهيم وقيم الحداثة من أجل إنجاز مشروعها التحديثي، كما أنها على النقيض من الدولة الليبرالية ولا تجعل الحرية مبدأ شرعيتها، فمنطلقها الوحيد هو الفاعلية التاريخية أي القائمة على أنقاض الولاء

1- السيد ولد اباه : أعلام الفكر العربي مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة ، مرجع سابق، ص28.

2-المرجع نفسه، ص29.

للعصبية والطائفية فتكون "في خدمة المصالح الضيقة وعزل الأغلبية الشعبية من مجالات المشاركة الجماعية السياسية أو الثقافية أو الاقتصادية".¹

لذا فإن عملية التحول الديمقراطي لا يمكن في ظل هذه الدولة المتآكلة المبنية على قاعدة هشّة، ما يؤدي بغليون إلى المطالبة بتجاوزها في إطار تفكير نقدي استراتيجي حول الدولة العربية الاندماجية القادرة على قيادة عملية التغيير التاريخي.

إذاً فالحادثة العربية على حد قول سبيلا ليس لها أصالة ذاتية فهي حادثة برانية خارجية مصدرها الغرب لا جوانية نابغة من ذواتنا أو في المناخ العربي، حادثة مرتبطة بالانكسار والتبعية، فمحاولات التحديث منذ القرن 19م قد تعطلت حيث تعود إلى عوامل بنيوية وتاريخية واقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية كونها إصلاحات تهدف إلى توطين المنجزات المادية وتكديسها دون الاهتمام بإعادة بناء المجتمعات العربية بالاستفادة من مكونات الحادثة ومعطياتها العقلانية التي تتضمن قيم الحادثة في التربة العربية.

1- السيد ولد أباه : أعلام الفكر العربي مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة ، مرجع سابق، ص31.

المبحث الثالث: مميزات الحادثة

إن كل دارس لموضوع الحادثة ومسارها الذي تبلورت فيه نجد نفسه محكوما بضرورة الوقوف على أصولها والمناخ الذي تطورت وتشكلت فيه، وسرعة بسط نفوذها وقدرتها على دحض وتقويض الفكر الذي يصطدم معها، وعليه كان اهتداء الباحثين إلى وجود مفاهيم وجب الوقوف عليها عند ولوج صرح الحادثة وهي:

1/ العقلانية:

يعتبر التتوير خلاصة الحادثة ومعه تشكلت المقولة الشهيرة "لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه" فالحادثة والعقلنة لهما ارتباط وثيق، بحيث يمكن القول أنه حيثما انتفى أحدهما نفي الآخر بالضرورة، وعليه فإن العقلانية هي إخضاع كل شيء لقدرة العقل، كما أنها بحث مستمر عن العِلل والأسباب كما عبّر عنها ليبنتز: "أنه لا شيء دون عِلَّة، وبفضله يصبح كل من الواقع الطبيعي والتاريخي معقولا أو عقليا قابلا للتفسير بالنسبة للذات عن طريق الفحص والفهم ومحكوما من قبل العقل، ومن خلاله يتحقق الإنسان من سيادته النظرية على العالم الذي سلم أسراره تدريجيا له وهذا الأمر يوفر له نوعا من السيطرة والقوة"¹، ومعنى هذا أن العقل بعد أن كان أسير الفوضى والعبث، وكُبحت ملكاته الخلاقَة بواسطة الهوى والخرافة، صار اليوم متأملا وناقدا وباسطا سلطانه على الطبيعة حيث يبرز الأشياء ووجودها ويُعللها، كونه ذاتا عاقلة تُسنُّ القوانين وتنظم الوجود والطبيعة.

ولا جرم أن نقول إن ديكارت إمام العقلانية حيث تم بتر العلاقة بين اللاعقل الذي بني على الثابت و الميتا فيزيقا التقليديدا إلى العقل الذي ينشد المصدقية واليقين والحقيقة،

1- إحصان العارضي: جدل الحادثة وما بعد الحادثة في الفكر الإسلامي المعاصر قراءة موجزة في إشكالية العلاقة، مركز الفكر الإسلامي، د-م، ط1، 2013، ص41.

فبعدما كان الإنسان يُوعز كل شيء إلى الغيبيات صار يعقلن الظواهر الفيزيقية والكونية ويعلن غزوه على الطبيعة.

وعلى هذا فإن المناخ الكلاسيكي قد أسس حداثته بمحاولة إعادة الاعتبار إلى العقل وإثباته من ناحية وباستبعاد تجليات اللاعقل من ناحية أخرى لأنه منبع الفساد والتشويش والخراب¹ ، وبهذا فالعقل هو مفتاح الحقيقة وبه يستطيع الإنسان فك غمامة الأسطورة لمحاولة فهم كنهها وتحليل أغوارها وكشفها.

إن ميلاد العقلانية كأساس للحداثة والعلم الحديث قد صاحبها ظهور التقنية كمشروع أولي في تسخير الطبيعة والتحكم في الظواهر وجوهرها إذ يتمثل في الموقف الإستعمالي الأدوات والممارساتي وحتى البرغماتي النفعي لتحقيق الرؤية المستقبلية للإنسان القائمة على الإنجازات والسيطرة والتحكم، وعليه يرى صامويل هنتجتون بقوله: "إن الحداثة تعزز على المدى البعيد سعادة الإنسان حضاريا ومعنويا وماديا".²

وبذلك سنصبح أمام عقل أداتي يخضع كل شيء لأحكامه وقدراته سواء تعلق الأمر بالمجال الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي أو المعرفي أو حتى الأخلاقي، وهو ما عبّر عنه المفكر الألماني ماكس فيبر بقوله: "إذا كان تطور العقلانية الاقتصادية يتوقف بشكل عام على التقنية وعلى الحق العقلانيين، فإنه يتوقف أيضا على الملكة وعلى الاستعدادات التي يتوفر عليها الإنسان بغرض اختبار بعض أنماط السلوك العقلانية العملية".³

1-فتحي التريكي ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مرجع سابق، ص 69.

2-محمد محمود سيد أحمد: أعداء الحداثة مراجعات في العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، مرجع سابق، ص 78.

3-عز الدين الخطابي: أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت،

ط1، 2009، ص 40.

وعلى هذا الأساس تعتبر الرابطة الحميمية بين الحادثة والعقلانية أمراً بديهياً ينتج عنه نزع الطابع السحري والوهمي عن العالم وإزالة التصورات الغيبية والقدسية عن العالم وتعويضها بثقافة دنيوية تشمل كافة المناحي الحياتية لتحقيق البعد الغائي منها.

2/ الذاتية :

إن هذا المبدأ هو المحدد لأشكال الحادثة في تنوعها وغناها، وهو لا يقل وزناً عن القول بمبدئها العقلي، سواء تعلق الأمر بالعلوم الموضوعة للحقائق والمحركة للذات العارفة، أو بالتصورات الأخلاقية التي صيغت بشكل يعترف فيه بالحرية الذاتية للإنسان وبإرادته وفعاليته ومسؤولياته.

يرى فينو أن: "الحادثة هي أولوية الذات، انتصار الذات، ورؤية ذاتية للعالم"¹ ومعنى ذلك أن الإنسان الحديث أضحى يرى نفسه في مرآة مجده فتمثل من خلالها العالم بعدما كان ضباب العصور الوسطى يحجب عند الرؤية الواضحة، كما أن الإنسان الحديث أصبح يدرك نفسه كذات عاقلة ومستقلة لا تكتفي بإعلان تمييزها عن الطبيعة، بل تروّض هذا العالم وتغزوه لكي تجعله مقياساً بالمقياس الإنساني.

ومن ثمة فإن مفهوم الذاتية يعني مركزية الذات الإنسانية وفعاليتها وعقلانيتها وقد كان هذا المفهوم لدى هيغل يُحيل إلى أربع دلالات ملازمة يختصرها لنا هابرماس في:
"1- الفردانية، وتعني الفردانية الخاصة جداً في التي لها الحق في إعطاء قيمة لادعاءاتها، 2- الحق في النقد، وتعني أن مبدأ العالم الحديث يتطلب أن على كل فرد أن يتقبل فقط ما يبدو مبرراً ومقتعاً، 3- استقلالية الفعل: فمن خصائص العصور الحديثة تهيوها لتقبل ما يفعله الأفراد والاستجابة له، 4- الفلسفة التأملية ذاتها فمن خصائص العصور الحديثة كذلك عند هيغل أن الفلسفة تدرك الفكرة التي تجتاز وعياً

1- محمد الشيخ وياسر الطائي: مقاربات في الحادثة وما بعد الحادثة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996، ص12.

بذاتها"¹ معنى ذلك أن هيغل يوعز تشكل مبدأ الذاتية إلى أحداث تاريخية تمثلت في الإصلاح الديني مع لوثر وفلسفة الأنوار والثورة الفرنسية، وهاته الأخيرة أقرت مبادئ حقوق الإنسان التي فرضت الحرية، إضافة إلى الإصلاح الديني الذي أكد على سيادة الذات.

ولعل أبرز الملامح التي ظهرت فيها معالم الحداثة المبنية على الذات والتي تجلت في الكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر، أنا موجود) حيث وجّه الفلسفة الحديثة نحو الذات، التي أصبحت مرجعا لكل حقيقة ويقين، وصار الإنسان جوهرًا صفته الفكر، وتبلورت فيه عقلانية شكلت الأرضية والإيديولوجية المؤسسة لفكر الحداثة، فالفلسفة ابتداء من ديكارت أصبحت تحليلا للوعي وملكاته وقواه، فوعي الإنسان لذاته أساس لكل فكر لدى الإنسان وانطلاقا من الوعي وحده يستطيع الإنسان أن يقوم بوصف لظواهر العالم وانطلاقا من الوعي نستطيع أن نحدد ما يجب أن نعتبره موجودا حقا.

وعلى هذا فإن الذاتية تعتبر الانسان كذات مستقلة وأن العالم موضوع يجب أن يخضع للتكميم والقياس من أجل الكشف عن قوانينه التي بمقتضاها يمكن ضبطه والتحكم فيه، فيحل بذلك الإنسان محل الآلة فله السلطة المطلقة والسيادة الكاملة والشرعية التامة، ويفسر الكون حسب ذاتيته، وينظم مجتمعه وأسرته، ويحدد قيمه وأخلاقه، ويسير مبادئه وأنظمته.

وفي الواقع إن مبدأ الذاتية ليس مستجدا في الفكر الغربي بل هو عودة إلى السوفسطائي بروتاغوراس "أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا"²، وبهذا نرى أن

1-محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط2، 2007، ص18.

2-محمد محمود سيد أحمد : أعداد الحداثة مراجعة العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، مرجع سابق، ص76.

الظلال اليونانية مازالت تلقى رواجاً في الفكر الغربي الحديث كثقافة متأصلة في التاريخ، وبهذا أضحي الإنسان هو الحقيقة الأولى والوحيدة الذي يشكل المرجعية لكل الأشياء.

وما يمكن قوله أن الذاتية في مراحلها الأولى اتخذت صورة العقل مع ديكارت وليبنز ولكن مع كانط اتخذت صيغة الإرادة الفاعلة نحو تحقيق السعادة والحرية وفي هذا القول: "لا حاجة إلى شر الأنوار إلا بالحرية... أعني حرية المرء في أن يستعمل عقله استعمالاً عاماً في كل المجالات".¹ يعني أن التتوير كقيل بتدريب الإنسانية للخروج من كافة أشكال السلطة وهذا الخروج مقرون بالحرية والعقل أي حرية الاختيار في الفعل الإنساني وحرية استعمال العقل في فهم الطبيعة والطبيعة البشرية.

وبهذا أصبح مبدأ الذاتية مبدأً محددًا في كل مجالات الفعل والثقافة الحديثة فالحق والأخلاق أصبحا قائمين على الإرادة الحاضرة للإنسان وكذلك المعرفة العلمية لأنها تكشف الأسرار العلمية المتواجدة في الطبيعة بقدر ما تحرر الذات العارفة، وتفسير الطبيعة هنا معروفة ومعقولة من طرف الذات.

3/ الحرية :

تأخذ الحرية مكانها المميز في صميم مفهوم الحداثة، فالقول بها لا يقل أهمية عن قيمة المبدئين السابقين ألا وهما العقلانية والذاتية، إذ يمكن القول أن روح الحداثة هي الحرية فكما نظرت الحداثة إلى العالم نظرة ملؤها العقل وإعادة الاعتبار للذات، قد عمدت إلى جعل الإرادة البشرية أساساً لبناء المجتمع والدولة الحديثة، فالحداثة هي دينامية فاعلة في عالم الضرورة والحتمية وهي من هذه الزاوية تتجلى في صورة إرادة إنسانية حرة تتحدى وتغامر لتصنع مصيره على مقياس إرادته وعلى أطراف أحلامه الإنسانية سعياً منها لرفع الوصاية بمختلف مرتسماتها وحدودها، فالحرية جوهر الكائن البشري وهي التي

1- سمير بلكيف: إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، دار الأمان، الرباط، ط1، 2009، ص170.

تحقق له الكمال والمشروعية سواء أكانت أخلاقية أو اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية...إلخ.

ولا شك أن أول من أرسى مبدأ الحرية هم فلاسفة الحداثة بدءاً من ديكارت حين ربط كنه الفكر بالإرادة، وأوسطه تحقق مع لابنتز الذي عمم مبدأ الإرادة هذا وجعل من كل كائن أنى كان شكله كائناً متمثلاً مُريداً، ومنتهاه تحقق مع كانط الذي جعل من الإنسان الكائن الحر بامتياز، وجعل من الحرية هي مقدره المرء على التشريع لنفسه بعقله من دون سند براني أو عون خارجي¹، وهاته الأفكار هي التي شكلت المشروع الحداثي الغربي، والتي اتخذت من الحرية قاعدة صلبة لتنشئة المجتمع الحديث، الذي هو مجتمع الطبقات المفتوحة لا الطوائف المغلقة.

وبهذا تعتبر الحرية بحثاً في أسمى خصوصيات الإنسان، وهي ما يجعل لحياة الإنسان معنى، ولوجوده قيمة، فإنها تطرح نفسها على وعي الإنسان بشكل لا يمكنه تجاهلها، فأياً كان الموقف فإنه ينعكس على حياتنا في كل مظاهرها، ونفي الحرية يعني قبول العبودية والخضوع للطغيان، واختزال وجودنا إلى وجود حيواني.

أضحت الحرية منعطف الحداثة الأساسي في تأكيد الذات ونفي سلطان الكنيسة والإقطاع والحق أن حرية الغرب الحديثة تجددت وفق قطيعة ثلاثية كان أولها النظام الغيبي الميتافيزيقي، وعقيدة الكنيسة وتحرير الإنسان من الانغمار في الطبيعة والانقياد لها دون وعي، وتحرير الفرد من الاستغراق في الجماعة وإعادة تنظيم العلاقة فيما بينهما على أساس التعاقد الحر الجديد.²

1- محمد الشيخ: فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص26.

2- إحسان العارضي: جدل الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص43.

فحداثة الحرية هي التي تتأسس على الاعتراف بالآخر كإرادة حرة ومستقلة لها حق الاختلاف والتواصل، وبتعبير آخر فهي فضاء تتجسد فيه كل قيم التفاهم والاعتبار المتبادل، وبه تتقوى العلاقة بين الحاكم والرعية وتتبدد فيه أسباب الظلم والعبودية وعليه يمكن استثمارها في خلق الفرص وتطوير الإرادة الخلاقة ومملكة الإبداع وبهذا تصبح الحرية حجر الزاوية في فلسفة الحداثة.

والحرية ليست قضية تجريدية تصاغ في الأذهان أو تكون رهينة العقول قصد البحث فيها فلسفياً أو تظل في عالم الميتافيزيقا كما كان سائداً في أزمنة الماقبل حداثة بل إن الحرية الحديثة إذاً "هو أن صار فكر الإنسان القانون الأساسي للأشياء ذاتها وناموسها، ها قد صار بمكنة الإنسان غزو العالم وذلك بتوسل المعرفة والفعل البشريين وها قد صار الاقتصاد تحقيقاً لقوة خاصة في علاقة مع التقنية التي لم تعد مجرد اختراع للأشياء واستصناع لها واستعمال، كما كان حالها، وإنما صارت تشكيلاً للأشياء وتحقيقاً... لقد صار الإنسان يخلق بحرية ويحقق ذاته عبر خلقه".¹

ولعل أبرز مظهر تجلت فيه الحرية كدعامة للحداثة هو المجال السياسي، وبالضبط في الفعل الديمقراطي، ذلك أن الديمقراطية كنظرية وكممارسة تعد نتاجاً للمشروع السياسي الحداثي "إذ لا يمكن التفكير في العمل الديمقراطي خارج الأرضية الفلسفية والسياسة الحداثية المؤطرة لهذا العمل، وتكفي مراجعة كيفيات تشكل التجربة الديمقراطية في تاريخ الفكر والممارسة السياسية في الغرب، لنتأكد من المواكبة الحاصلة ضمن هذا التاريخ، بين المرجعية الفلسفية والحداثية وتجلياتها في الفضاء السياسي والاجتماعي والثقافي كفضاء ديمقراطي".²

1- محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص507.

2- عز الدين الخطابي: أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، مرجع سابق، ص66.

الفصل الأول:..... في ماهية الحداثة

وبهذا فالنظام السياسي الديمقراطي، يرتبط بفكرة الحرية ولا يمكن لمثل هذا النظام أن يكتسب مشروعيته ما لم يرتكز على مبادئ الاقتراع العام، والسيادة الشعبية والسلطة الشرعية.

نتائج الفصل:

إن الحداثة لم تخرج عن نطاق الثورة عن القديم والإسلاخ عنه كونها مظهر من مظاهر الفكر الفلسفي الجديد الذي ثار ضد الثابت و الميتافيزيقي الغيبي، هذا الفكر الحر ساهم في نيل الحرية الإنسانية من بطش الكنيسة ، وتبني الفكر المنفتح والعقلاني الذي أساسه الحرية الذاتية والفكرية .

إن الحداثة الغربية في تحولاتها مرّت بمراحل زمنية كبرى بدأت بالإصلاح الديني والانشقاق عن سلطة الكنيسة والكتاب المقدّس ، لتخلّص إلى أوجّ التغيير مع الثورة الفرنسية ، حيث تميّز هذا التحول بالعقلانية التي اكتسحت شتى المجالات .

إن امتداد الحداثة الغربية الى المناخ العربي جاء نتيجة التواصل مع الغرب في صبغة استعمارية مما أدى ببعض المفكرين العرب إلى الدوّذ عن نتائجها، وظهرت تيارات أخرى تُفقدونها كونها تتعارض مع التراث ، وتجلّى تيار آخر لا يُمانع في الأخذ من الغرب لكنه لا يرفض التراث .

إن اختلاف الآراء حول الحداثة في الوسط العربي جاء نتيجة لعدم فهم النمط الفكر لها ، فالتحديث الني تبناه المفكرين العرب شمل الجانب التكنولوجي والتقني ، أما الحداثة فقد إعتمدت على الناحية الفكرية العقلانية .

الفصل الثاني



الرؤية المسيرية للحدثة الغربية

المبحث الأول: الحدثة ونموذجها المعرفي المادي.

المبحث الثاني: الحدثة والداروينية.

المبحث الثالث: الحدثة ونموذجها العلماني الشامل

الفصل الثاني: الرؤية المسيحية للحدثا الغربية

تمهيد

إن جل الآراء الفكرية في العالم العربي والاسلامي حول موضوع الحدثا الغربية تتوزع بين الدحض الشامل الذي مثله الاصلاحيون الاسلاميون عموماً وذلك بدعوى المحافظة على الهوية العربية الاسلامية وقدسيتها التراث، وبين الترحيب والتماهي المطلق الذي سار على نهجه ثلة المتتورين العرب والمتأثرين بالمنجزات الضخمة التي حققها الغرب، بحيث لبسوا عباؤها كخيار وحيد وأحد للنهوض واللاحق بالركب الحضاري، وعليه فقد تجلى تيار في الأفق يجمع بين الاتجاهين ويستوعب الثقافتين العربية والاسلامية والحدثا الغربية ويحاول بلورة مشروع يزواج بينهما يتزعمهم المفكر المصري عبد الوهاب المسيري، بيد أنه قام بتسليط الضوء على الرؤى المعرفية الغربية الحدثا مماً جعله يتبنى موقفاً منها ومن فلسفتها، فكيف كانت رؤية عبد الوهاب المسيري* لهاته الحدثا ؟ وهل كانت هذه الرؤية للحدثا الغربية مبنية على منهج و رؤى معرفية ؟

*- ولد المسيري يوم 8 أكتوبر 1938 بدمنهور -مصر- وفي سنة 1944 التحق بمؤسساتها التعليمية وحصل فيها على التوجيهة أبي فلسفة عام 1955م، وفي نفس السنة التحق بجامعة الاسكندرية وتخرج منها في 1959 وحصل فيها على شهادة الماجستير من جامعة كولومبيا، كما حصل على شهادة الدكتوراه بجامعة رتجز في 1964 بنيويورك، بعد عودته إلى مصر درس في جامعة عين شمس وعدة جامعات أخرى، منها جامعة الملك سعود وجامعة الكويت، كانت له نشاطات جامعية عديدة منها عضو مجلس الأمناء -جامعة العلوم الاسلامية والاجتماعية بليسبرغ ومستشار أكاديمي للمعهد العالمي الاسلامي بواشنطن ورئيس وحدة الفكر الصهيوني وعضو مجلس الخبراء بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، له مؤلفات عديدة نذكر منها: موسوعة اليهود والصهيونية (1999)، والفلسفة المادية وتفكيك الانسان 2002، والعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة جزآن (2002) ودراسة معرفية في الحدثا الغربية (2006)، توفي في : 2008/07/03 (مجموعة من المؤلفين: موسوعة الفلسفة العربية المعاصرة، منشورات اختلاف ، الجزائر، ط1، 2014، ص 374-375).

المبحث الأول : الحادثة ونموذجها المعرفي المادي

حاول المسيري إعطاء صياغة مفهومية للحادثة التي تبلورت في الحضارة الغربية برؤيتها للعالم والآخر والذات حيث يرى أنه مع منتصف القرن التاسع عشر تجلت الرؤية المادية للعالم، فجوهر العالم مادة وأن ما يحكمها هو قانون الحركة المادية، وغير ذلك - يعني الغير مادي- ليس بجوهري ولا يمكن أخذه في الحسبان عند تسيير دنيانا ومجتمعاتنا، فكل شيء خاضع لقانون التغيير والسيرورة، فقد عُرِّفت الحادثة بأنها" استخدام العقل والعلم والتقنية في التعامل مع الواقع"¹، وهذا التعريف يبدو جامعاً مانعاً وربما كافياً لكنه لا يكشف المعنى الباطني الكامن لبعدها المعرفي وعليه دأب المسيري الى صياغة تعريف دقيق ومركز يحاول فيه استعادة البعد المعرفي الكامن فيرى أن الحادثة ((ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا، بل هي استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة Value free))² في التعامل مع الواقع وهذا هو البعد المعادي للانسان الذي تم الاستتار عنه عن وعي أو بغير وعي .

وعليه فإن المسيري اعطى دراسة لمصطلح الحادثة يهدف من خلالها الى استخلاص المعنى الخفي والمستتر لها، والذي يتجلى في التفسير المادي للواقع من خلال مظهراته العلمية والتكنولوجية التي ميزت العصر الحديث .

المطلب الأول : سر جاذبية الفلسفة المادية

إن ما يميز الحضارة الغربية هو تبنيها للنموذج المادي الذي يستند الى الواقع الحسي التجريبي وهذا ما كان سراً في جاذبيتها لدى المسيري، فالفلسفة المادية تشكل

1-سوزان حرفي: العلمانية والحادثة والعولمة(حوار ع الوهاب المسيري)، دار الفكر، دمشق، ط1، 2013، ص 175.

2-عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحادثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص 34.

البنية الفكرية التحتية والنموذج المعرفي الكامن للعديد من الفلسفات الحديثة، لهذا قد ارتبطت في عقول الكثيرين بالعقلانية والتقدم والتسامح وعلى هذا يعتقد مفكرنا أنه حان الوقت لفتح باب الاجتهاد بخصوص هذه الفلسفة نظراً لأهميتها وهيمنتها على بعض النخب الثقافية والفكرية وعليه يلخص لنا المسيري العوامل الذاتية التي ساهمت في جذبته الى الفلسفة المادية والتي نذكر منها :

أولاً: هو أن النموذج المادي ذو قدرة تحليلية وتفسيرية عندما ينظر الى الجانب المادي في حياة الانسان فهو يختزل البعد الانطولوجي للانسان في قوانين المادة الواضحة ذات النتائج الواضحة السريعة التي تمكن من الاحاطة بعناصر الموضوع ورصد تحولات هاته المادة : " يمكننا أن نقول أن التفسير المادي للظواهر سهل، فيمكننا الحصول بشكل سريع على المعلومات عن العالم المادي وقياسها والترابط المادي بين الظواهر يمكن رصده بشكل موضوعي محسوس وحركة المادة ننتجتها مباشرة"¹، فقوانين العقل المادي تؤكد عناصر التجانس والتكرار والكم والسببية والآلية، لذا فهو يتسم بمقدرة عالية على رصد حركة الأشياء ودراستها وعندما يرصد الانسان في جاونيه المادية تطبق عليه قوانين المادية وينظر اليه بمنظار العقل المادي، فيتسم الحصول على اجوبة سريعة وبطريقة سهلة².

ثانياً: تحمل الفلسفة المادية على الانسان كاهل المسؤولية وعبء الهوية فلا ترهقه بأسئلة المعنى ولا تقيد به بقيود الاخلاق ، وتتزع عنه مسؤولية الجبر وتجعله يرتاح نفسياً في عالم بدون تعقيدات، عالم بسيط لا تتخله الصراعات والتناقضات والانقسامات، فهو يعمل كالساعة لا يهيمه الغاية والهدف، يقول المسيري: « تحول الفلسفات المادية الانسان الى جزء من كل أكبر فلا يوجد له هوية أو حدود أو إرادة مستقلة عن هذا الكل المادي

1- عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، دار الفكر، دمشق، ط2، 2007، ص 26.

2- المصدر نفسه، ص 54.

الذي ترده إليه، وهذا يعني إنكار الهوية الفردية والمسؤولية الخلقية والاختيار الحر»¹، وعند هذا يتحرر الانسان من جملة القيود ليصبح جزءاً من الطبيعة ويحتكم الى قوانينها ويتعامل بحياديتها .

ثالثاً: يُرجع المسييري أسباب انتشار المادية وتحقيقها لنجاحات كبيرة هي توصلها الى الجذور المادية الكامنة في الانسان واعادة بعثها من جديد، وابعاد كل القيود التي تعزلها عن حريتها وهو ما يطلق عليه المسييري بالنزعة الجنينية التي ترد الانسان الى غرائزه والذوبان فيها وتحول عنه ماعداها لهذا يؤكد المسييري ذلك بقوله : « ونحن نرى أن أحد اهم أسباب نجاحه على المستوى العالمي هو أن جذوره كامنة في النفس البشرية ذاتها، فيما سميناه النزعة الجنينية ورغبة الجزء في الذوبان في الكل حتى يهرب المرء من عبء المسؤولية الخلقية والانسانية »²، وعلى هذا فإن مخاطبة الانسان في نوازعه المادية وغاياته تجعله سريع الاستجابة، لان النفس البشرية دائماً تبحث عن منفعتها وتحقيق جملة لذائذها التي لا تعرف النهاية ولا الزوال، مما يشجع الناس على الانغماس في جملة هاته الشهوات واللذائذ هو أنها لا تخضع الى قانون و رادع وعلى هذا يكون الذود عنها أيسر من معارضتها ومنعها وهذا ما يؤكد المسييري في قوله : « إن الفلسفة المادية تتعامل مع الانسان من خلال قانون الجاذبية، ومن السهل على الانسان أن يسقط في الوحل على أن يصعد الى النجوم أو حتى يتطلع اليها، فالسقوط في الوحل أسهل شيء لأن قانون الجاذبية يساعد على ذلك »³، وهذا ما يفسر الانتشار الكبير للفلسفة المادية بين الناس وتبنيها حتى في جل أقطار العالم .

1- عبدالوهاب المسييري : الفلسفة المادية وتفكيك الانسان ،مصدر سابق، ص 27

2- عبد الوهاب المسييري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 127.

3-سوزان حرفي: العلمانية والحداثة والعملة (حوارات مع عبد الوهاب المسييري)، مصدر سابق، ص

إن المسيري حين سلط اهتمامه بالفلسفة المادية لم يميزها بحسب تعدد مذاهبها وتعدد أشكالها لأنها مهما كانت صفاتها سواءً بالاعتدال أو المغلاة و التطرف فإن الجوهر الذي يتبدى فيها هو المادة، وماعدا ذلك فهو مجرد تحولات وتشكلات عرضية لكون مرجعيتها مرجعية كامنة في العالم المادي لاتتجاوزه وهو مايقره بقوله : «...في تصورنا أن كل الماديات مهما بلغت من صقل وجدلية واعتدال ماديات متطرفة إن كانت متسقة على نفسها ومع مقدماتها المعرفية إذ يظل جوهر الأشياء مادياً، وماعدا ذلك فتحوالات عرضية ويظل مركز الكون كامناً فيه (المرجعية الكامنة)، ومن ثم في العالم المادي¹، وعليه فهو يقسم الفلسفة المادية من حيث مراحل ظهورها الى مادية قديمة ومادية جديدة .

المطلب الثاني: المادية القديمة (الصلبة):

يعتبر المسيري المادية القديمة هي التي تستند الى العقلانية المادية، والتي تؤمن بأن العالم يحوي داخله مايكفي لتفسيره، دون الحاجة الى غيبيات متجاوزة كالوحي، وأن هذا الواقع الموضوعي يحمل في طياته كلا متماسكاً مترابطة أجزاءوه برباط السببية الصلبة والمطلقة، وأن للعقل استقلالية ذاتية قادرة على خلق حركة تفاعلية مع الطبيعة بشكل فعال قصد الوصول الى القوانين الكامنة في المادة وتجريدها في شكل قوانين عامة، ولهذا فإن العقل حينما يدرك الواقع لا يدكه كأجزاء متناثرة ومتفرقة وإنما يدركه ككل مترابط يتجاوز الأجزاء وبالتالي مجرد أجزاء غير مترابطة ولا مجرد حركة عشوائية مما يعني أن العقلانية المادية تستند الى افتراضين أساسيين: العقل القادر على ادراك الكليات، والكل المادي الثابت والمتماسك²، وعليه فالعقل قادر على ادراك الحقيقة دون مساعدة أو الهام أو وحي، وبأن هاته الحقيقة المادية التي يتلقاها العقل وحدها من خلال

1- عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، مصدر سابق، ص 24.

2- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحدثاثة ومابعد الحدثاثة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003، ص 17.

الحواس وبأن العقل ما إلا جزء من هاته الحقيقة المادية فهو كامن وراء التجربة المادية ولا يخرج عن نطاقها ولا يمكن له تجاوزها بسبب ماديته فهو غير قادر على التفاعل مع الطبيعة/المادة، وعلى هذا يمكنه إنطلاقاً من ماديته أن يؤسس منظومات أخلاقية وجمالية تهديه في حياته، وعلى ضوء هذا يسعى الى فهم الماضي والحاضر ويفسرهما ويبني مستقبله وواقعه .

يرى المسيري أن المادية القديمة هي بداية المشروع التحديثي المادي العقلاني الذي تحقق في الحضارة الغربية من خلال ظروف سياسة واقتصادية وحضارية خاصة به ثم انتقل من العالم الغربي الى بقية العالم بل واكتسحه اكتساحاً بسبب نجاحه في المجتمع الغربي¹، وعلى هذا فالمشروع التحديثي هو مشروع في إطار المادية الكامنة في إطار الانسان الطبيعي الذي يعيش في الطبيعة وعلى الطبيعة، إنسان وبعد واحد لهذا فقد انتج فلسفات عقلانية مادية تؤله الكون تارة وتغلب الذات عن الموضوع وتعلن أسبقية الانسان على الطبيعة أي تأليه الانسان تارة أخرى، تغلب الذات على الموضوع وتعلن أسبقية الطبيعة على الإنسان أي تأليه الطبيعة².

وعلى هذا فإن الفلسفات المادية حسب رؤية المسيري في اطارها العقلاني قد اعطت الدور الكبير للعقل المادي الذي حاول أن يخلق الانسان المتأله الذي لاتحده حدود ولا يستند الى مرجعية تتجاوزه، وانتقل الانسان من انسان متعدد الأبعاد الى البعد الواحد المادي وفي هذا نوع من الاقصاء للابعاد المفارقة فيه فمنهم يعتبرون -أي الماديون- أن المادية التي تؤمن بالقيم الاخلاقية والمعايير الجمالية ليس لها أي أساس مادي وهي من الأوهام التي ينسجها العقل الانساني الذي يؤمن بالماورئيات الغيبية .

1- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحدائثة الغربية، مصدر سابق، ص 127.

2-المصدر نفسه، ص 128.

وقد ساهم في انتقال المادية من الايمان بالكل المادي المتجاوز والقيم الاخلاقية الى المادية المرتبطة بالسيرورة ومعدلات الترشيذ المادي والعلمنة والمادية والحلولية الكمونية التي أخذت في التزايد، وكذا انتشار النسبية وسيطرتها على مختلف المجالات مما عجل بسقوط هذا الكل المادي المتجاوز، فظهرت أعراض المادية الكامنة من الوقوع في قبضة الصيرورة وتجلي الانسان الطبيعي الذي لايعرف الحدود بكل وحشية وسذاجة، وبدأت الحضارة الغربية تنتج فلسفات هذا العقل وتكرر الكليات والأبعاد المطلقية كما تتكر كذلك الذات والموضوع تماماً وترفض أي مركزية، كما تعلن عدم قيام أي نظم أخلاقية وقيمة، فالعقل المادي الذي اعتمده العقلانية المادية يدحض كل العناصر اللامادية، فماهو غير متعين قبالة الحواس ولايخضع للقوانين المادية فهو لا عقلاني، لذلك يعتبر عقلاً قاصراً ليس له استطاعة على التركيب ولا النقد ولا تجاوز بل يساير المادة وصيرورتها بكل حيادية، وهذا ما وجهت اليه مدرسة فرانكفورت أصابع الاتهام والنقد وأطلقت عليه ما يسمى بالعقل الأداة الذي لاتهمه الوسائل والاجراءات ولا الأهداف ولا الغايات مما ينتج لنا العقلانية المادية التي تبشر بالموت الانساني واستيلايه لصالح العدمية والهيمنة الامبريالية وهذا ما يؤكد المسيري بقوله : « بل إننا نذهب الى أن العقلانية المادية تؤدي في مراحلها المتقدمة الى اللاعقلانية المادية، فالعقل المادي... عقل تفكيكي عدمي غير قادر على التركيب والتجاوز »¹، وبهذا فإن العقل الأداة يحمل في ثناياه بذور فناء الانسان حيث تحول الى أداة سيطرة على الطبيعة ثم على الإنسان في حد ذاته .

1- عبد الوهاب المسيري : الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، مصدر سابق، ص 49.

المطلب الثالث : المادية الجديدة (السائلة):

يرى المسيحي: «أن المادية الجديدة كامنة في المادية القديمة، ومع هذا فهي تختلف عنها جوهرياً، فالمادية الجديد ليست ثورة ضد الميتافيزيقا الايمانية وحسب وإنما أيضا هي ضد الميتافيزيقا المادية بكل إيمانها بالثبات والتجاوز والانسانية مقدرة العقل على إدراك الواقع وتجريد قوانينه منه بمعنى أنها ثورة على العقلانية المادية ذاتها»¹، لأن المادية الجديدة ترفض تماماً فكرة الأساس وهذه الأخيرة هي جوهر الميتافيزيقا، لذلك دأب أصحاب المادية الجديدة على ضرورة الابتعاد عن أي تجاوز أو ثبات و الخضوع للمادية الحقيقية أي للضرورة، هذا الخضوع يعني إلغاء الثنائيات وكل الكليات والثوابت، كما أنها تنزع هالة القدسية على الاله أو القضاء على ما تبقى من ظلاله، يعني هذا أن الانسان يصبح خاضع لضرورة الطبيعة لقوانينها الحتمية، مثله مثل جل العناصر الموجودة فيها، أي تسويته بأي كائن من الكائنات، وتبعد أي أثر للميتافيزيقا وهذا ما أفرزته الفلسفات العدمية، حيث يقول المسيحي : «هذه الفلسفات المادية اللاعقلانية هي نفسها فلسفات جنينية لاتقف ضد الديانات العالمية وحسب وإنما ضد العقلانية المادية الصلبة ذاتها، ولاتقف ضد الميتافيزيقا الايمانية وحسب وإنما ضد الميتافيزيقا المادية أيضاً، أي ضد أي ميتافيزيقا والحضارة المعاصرة هي نتاج النسبية الكاملة وهذه السيولة الفلسفية الشاملة، نتاج النزوع الجنيني نحو إنكار الحدود والهويات والكليات»².

وعليه فإن هاته الفلسفة اللاعقلانية قد جاءت كردة فعل ضد العقلانية، وهي بهذا ثورة عليها في جوهرها، كما أنها تسعى الى اختزال الثنائيات أي ثنائية الذات والموضوع،

1-عبدالوهاب المسيحي : الفلسفة المادية و تفكيك الانسان ، مصدر سابق، ص 46
2 -عبد الوهاب المسيحي: دراسات معرفية في الحدث الغريبة، مصدر سابق، ص 129.

الخير والشر، المقدس والمدنس، على أن يبقى الانسان خاضعاً لقبضة الصيرورة لا يتمتع بأي تجاوز ومن ثم فهو ليس بمركز .

كما يرى المسيري أن المادية الجديدة لها امتداداتها في الفلسفة السوفسطائية التي تهكمت على العقل وافرازاته وشككت في الحواس، حيث أكدت أن العالم في حركة دائمة وأن العقل غير قادر على الوصول الى الواقع، وأنه لو وصل اليه فلن يمكنه التعامل معه، فالواقع الموضوعي ذاته في حركة دائمة ولا يخضع لأي قانون أي أن العلاقة التفاعلية التبادلية بين العقل والطبيعة التي تشكل أساس المادية القديمة، أساس غير راسخ¹.

ويلاحظ المسيري أيضاً بعض التناقضات التي شهدتها العصر الحديث في الحضارة الغربية حيث يرى أن الحدثة التكنولوجية تزعم أنها ستأتي للإنسان وأنها ستشيد له فردوساً أرضياً، قد تحولت الى الارض الخراب التي خلفها التقدم التكنولوجي والى عبثية في الحياة، وإذا ما بحثنا عن نمط كامن وراء هذه الظواهر لوجدنا أنه هو تراجع الجوهر الانساني لصالح شيء غير انساني (الآلة-الدولة-السوق-القوة) أو شيء أحادي البعد (الجسد-الجنس-اللذة)، وأن المنظومة التحديثية بدأت بإعلان الانسان وانتهت بالقضاء عليه².

كما ترتبط المادية الجديدة باللاعقلانية المادية التي تعتبر مرحلة متقدمة من العقلانية المادية الصلبة واللتين تستندان الى العقل المادي الذي يعتبره المسيري عقلاً تفكيرياً عديمياً غير قادر على التركيب أو التجاوز وإنما عقل قادر على افراز قصص (نظريات) صغرى مرتبطة بفضائها الزماني والمكاني المباشر على أحسن تقدير لذا يتبين

1- عبد الوهاب المسيري : الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، مصدر سابق، ص 45

2- عبد الوهاب المسيري: الحدثة وما بعد الحدثة، مصدر سابق، ص 15.

قصوره في عدم إنتاج القصص الكبرى أو النظريات الشاملة، وعاجز عن التواصل للحقيقة الكلية المجردة التي تقع خارج حيز التجريب، فالعقل المادي لا ينكر الميتافيزيقا فحسب وإنما ينكر الكليات تماماً، وينتهي به الأمر بالهجوم على العقل الانساني والعقل النقدي، وبهذا يتحرر العقل المادي من الأخلاق والكليات والهدف والغاية وهو ما يعبر عنه باللاعقلانية المادية¹، وفي هذا يقول المسيري: «والانتقال من التحديث الى الحدثة الى مابعد الحدثة هو الانتقال من اللاعقلانية المادية التي ترتبط بين التجريب واللاعقلانية في المرحلة المادية القديمة ومرحلة المادية الصلبة الى العقلانية المادية التي تفصل بينهما، فيتم التجريب دون ضابط ودون اطار في مرحلة المادية الجديدة والسيولة الشاملة) وتسود في مجال العلوم نزعة تجريبية محضة ترفض الكليات العقلية انسانية كانت أم مادية تلتصق تماماً بالمادة وحركتها وعالم الحواس»².

وعليه فإن فلاسفة المادية الجديدة قد جعلوا همهم الأوحد هو تحطيم أوهام الانسان عن نفسه، فلا يستمر أي عزاء زائف من فهم المركزية والمرجعية الانسانية، ولا يتمسك بأي أصل وهمي عن قدراته على التجاوز*، ولا يتعلق أيضاً بأهداب طبيعته الخيرة الاجتماعية وعن قدرته في الوصول الى الحقيقة، وبهذا تم محو فكرة الانسان الذي له بعد الهي كامن فيه الى جعله ابن الطبيعة أو عنصر من عناصرها، وصار الانسان حيواناً يلهث وراء غرائزه ومنفعته وشهواته ومن ثم تحطيم الانسان وتفكيكه كمقولة ثابتة مستقلة في عالم الطبيعة المتغير، وهم ببساطة ينزعون عنه الخصوصية والقداسة ويردونهم الى قوانين الطبيعة .

1- عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، مصدر سابق، ص 50

2-المصدر نفسه، ص 51.

*- التجاوز أو التعالي : يعني أن يرقى الانسان ويتعالى عن الطبيعة والمادية وإن ظل داخلها ، ويمكن أن يطبق هذا المفهوم على الاله فنقول إن الاله تجاوز كل حدود الزمان والمكان فهو منزه عن عالم الطبيعة والمادة وعن الانسان ، المسيري : دفاع عن الانسان، دار الشروق، مصر، ط2، 2006، ص 275.

يؤكد عبد الوهاب المسيري على أن فيلسوف السيولة هو نيتشه الالمانى، وإن ظهر من الناحية الزمنية في أواخر القرن التاسع عشر أي مع البدايات الأولى لعصر الحدثة ومع هذا يعتبره إمام نهاية الحدثة، الذي أدرك-أي نيتشه- أن الحقيقة الكلية التي نادى بها أنصار العقلانية المادية المرتبطة أشد الارتباط بالميتافيزيقا ولا يمكنها الانزياح عنها، لهذا هي مازالت تحتمي بالحقائق الكلية المفارقة مع أنها تبشر بالمادية، وفي هذا يقول المسيري: « فقد ادرك بثاقب نظره أن الحقيقة الكلية المادية، التي بشر بها دعاة الاستنارة المضيفة والتحديث والعقلانية المادية، مرتبطة حتما بالتجاوز والميتافيزيقا لا يمكنها أن تنفصل عنها، وهذا يعني في واقع الأمر أن الرباني والمقدس والمدلول المتجاوز لظلال الاله حسب تعبيره يولد مرة أخرى من داخل نظام يدعى المادية »¹ ، بمعنى أن الفلسفة المادية في حالتها الصلبة ليس بمقدورها استبعاد ونفي العناصر الغير مادية واللاحسية وإن تجلت موضوعياً في واقعنا، لهذا يرحب فيلسوف السيولة بالعدمية في العصر الحديث وأعلن فلسفة القوة والشجاعة والتي : « لا تعرف الضحك أو البكاء ولا تكثر بالضعفاء...فلسفة ليس فيها فقط صراع بين قوى مظلمة ظالمة يحسم بطريقة مادية طبيعية »² ، وعليه فإن قوة الإرادة تربط بين السبب والنتيجة والبدال والمدلول، لاتوجد فيها أي لغة تواصلية، فهي تؤكد على تناهي الانسان داخل الزمان والمكان كما تؤدي الى أفول المرجعية الانسانية الذاتية و تتعدها الى اختفاء المرجعية الموضوعية نفسها ولهذا تتحقق كل المرجعيات وتذوب المركزية وكل ما هو تجاوز .

ومنه فإن ادراك نيتشه الى دحض فكرة الاله والتخلص من الكل المادي المتجاوز (انسانياً كان أم طبيعياً/مادياً) ، والقضاء على ثنائية الذات والموضوع أدى الى كشف

1- عبد الوهاب المسيري : العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م1، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، ص 283.

2-المصدر نفسه، ص 284.

الفصل الثاني.....الرؤية المسيرية للحدثة الغربية

الأسس الانطولوجية الغربية الكامنة* في الجذور الفلسفية للمشروع التحديتي العقلاني المادي التي تتسم باللاعقلانية وعليه يمكن ايجاز السيولة النيئتشوية في نقاط هي :

1-نهاية فكرة الاله المفارق والمتجاوز للطبيعة المادة من شأنه أن يمنح الكون تماسكاً وهدفاً نهائياً، مما يعني نهاية فكرة المركز الكائن خارج المادة وهي نظرة الحادية حلولية بحتة.

2-انكار وجود أي حقيقة ثابتة أو مطلقة تتعالى عن عالم التجربة الحسية المادية وعالم الصيرورة.

3-كل هذا يعني انكار فكرة الكل في حد ذاتها باعتباره كياناً متماسكاً يعلو على الأشياء، أي انكار فكرة المركز الكامن في المادة .

4-أيضاً العالم متألف من أجزاء وهاته الأخيرة لا تشكل كلاً إذن لامركز لها .

5-كل هذا يعني كذلك دحض فكرة العالم والعالمي الكوني والانساني بشكل عام.

6-يؤدي انكار المطلقيات والكليات الى نهاية وغياب الميتافيزيقا، بل تتعداها الى زوال فكرة الحقيقة، فالقضاء على العالم المفارق والمتجاوز لنا أدى الى القضاء على الحقيقة الكلية ولا مجال للحديث عنها .

*- الكمون أو الحلول:عكس التجاوز أو التعالي، ان توجد داخل الطبيعة/المادة القوانين المحركة لها، فهي قوانين حالة وكامنة فيها لايمكن لأي كان تجاؤها، كما ان الاله في الاطار الحلولي الكموني يحل في مخلوقاته ويتوحد بها، المسيري : دفاع عن الانسان ، دار الشرق، مصر، ط2، 2006، ص 275.

المبحث الثاني : الحدثة و الداروينية من منظور المسيري

إن الفلسفة المادية في مسارها التاريخي بسطت نفوذها على كافة مجالات الحياة واخذت تتمظهر في عدة اشكال والتي قد تجلت على إثرها الفلسفة الداروينية، فسعت هذه الأخيرة الى التوجه الى دراسة الانسان كفرد، ثم عمقت هذا الى المجتمع والعالم الذي نعيش فيه، فحاولت تطبيق نظريتها ونشر قيمها ومبادئها على أرض الواقع، وقد تبنت الشعوب الغربية هاته الفلسفة ويحذوها أمل كبير في السيطرة على الطبيعة وغزوها للتخلص من أصنام الكنيسة التي أدت الى تأخر العقل البشري وإهمال دور الانسان كفاعل له دينامية في هذا الكون، ولهذا كانت الحتمية الحضارية أن تؤثر هاته الفلسفة في فلسفات أخرى وشكلت إطارها المعرفي، فما موقف المسيري من هاته الفلسفة الداروينية؟

المطلب الاول : الداروينية الاجتماعية

يرى عبد الوهاب المسيري أن الداروينية ماهي إلا نتاج العلمانية التي تبنت في العصر الحديث، وقد حققت ذيوعاً في أواخر القرن التاسع عشر، بتبنيها لمختلف القيم والمنطلقات العلمانية وبلورتها مما ساهم في تأثيرها الكبير في تبني الفلسفات العلمانية الشاملة، ويمكن القول بأن الداروينية هي النموذج المعرفي الكامن وراء معظم الفلسفات العلمانية الشاملة إن لم يكن كلها¹، وبهذا تعتبر الفلسفة الداروينية من الفلسفات التي تدور في مجال الواحدة المادية لانها لا تعطي اعتباراً لا للإنسان ولا للاله وتستبعد ماهو متجاوز عن الطبيعة/المادة ، ولا تكثرث لما مفارق لذلك هي ترد كل شيء الى الطبيعة/المادة، كيف لا وهي فلسفة مادية بحتة ومرجعيتها في المادة وعلى اثر هذا يعرفها المسيري بقوله: « هي فلسفة علمانية شاملة، واحدية عقلانية مادية كمونية تنكر أي مرجعية غير مادية، وتستبعد الخالق من المنظومة المعرفية الاخلاقية وترد العالم

1-عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، مصدر سابق، ص 97.

بأسره الى مبدأ مادي واحد كامن في المادة¹ ، بمعنى أنها تماثل جل الفلسفات المادية التي تتكر القيم الاخلاقية والجمالية والامور المتجاوزة والغير مادية .

كما يرى دعاة الداروينية الاجتماعية أن مختلف القوانين التي تسري على عالم الطبيعة والغاية هي ذاتها التي تطبق على الظواهر الانسانية أو التاريخية والاجتماعية، ومنه فإن الانسان تحكمه غريزة حب البقاء، لهذا فهو يصارع يجابه غيره من أجل الملائمة ولا يتحقق له هذا إلا من خلال الصراع من أجل الحياة، فالكون بإسره عبارة عن سلسلة متواصلة في حالة حركة من أسفل الى أعلى وأن الانسان إن هو إحدى هاته الحلقات قد يكون ارقاها ولكنه ليس آخرها، لهذا يرى داروين أن تقدم الأنواع البيولوجية الحية يعتمد على الصراع من أجل البقاء الذي ينتصر فيه الأصلح²، بمعنى أن الانسان إذا أراد البقاء والعيش فلا بد له جعل الصراع والتنازع كحتمية فالعالم أشبه بالغابة البقاء فيها للمنتصر وماعدا ذلك فإنه يؤول الى الزوال والاضمحلال في عالم تحكمه القوة، فالغابة تنتقي الأصلح والأقوى لا استمرار الحياة والوجود وعلى إثر هذا فإن عالم دراوين عالم مستمر ومغلق لا ثغرات فيه، ولا فراغات ولا مسافات فكل حلقة تؤدي الى التي تليها بطريقة آلية... وهكذا تؤدي اليرقة الى القرد، والقوة الى الانسان بطريقة آلية تماما كما تتحرك الاجسام تحت تأثير قانون الجاذبية³، لكن تصور داروين وفرضياته تظل عاجزة من الناحية العلمية على اثبات كثير من فرضياته ولذا فهناك حديث عن الحلقة المفقودة، وهي التي تعني وجود مسافة بين الانسان والكائنات الأخرى، ومع ذلك فقد تحدثوا عن الطفرة بمعنى سد الثغرة في الزمان من دون سبب واضح وثم فرض الاستمرارية والواحدية دون وجود شواهد علمية ومع هذا فإن أتباع صاحب النظرية التطورية الى ان هاته

1- عبد الوهاب المسيري : الفلسفة المادية وتفكيك الانسان ، مصدر سابق ، ص 98.

2-المصدر نفسه، ص 98

3- المصدر نفسه ، ص 98.

الفروض هي سارية المفعول وتعبر عن حقائق علمية، وقد طبقوها حتى على المجتمعات والدول، فالعلاقة بين الكائنات لا تختلف عن العلاقة بين المجتمعات، ولهذا ((تم استخدام النموذج الدارويني لا لتفسير الطبيعة /المادة فحسب وإنما لتفسير حياة الانسان الفرد في المجتمعات، وفي تفسير العلاقات بين الدول والمجتمعات على المستوى الدولي))¹

ويؤكد المسيري بقوله : ((إن النظرية الداروينية تلغي المسافة بين الانسان والطبيعة، فالانسان قد ظهر من خلال النشوء والارتقاء، إذا ظهرت الأميبا بالمصادفة والتي تطورت تدريجياً وأصبحت زواحف وطيور وديناصورات وفي نهاية الأمر أصبحت قردة، وهذه الأخيرة أصبحت قردة))²، وهذا معناه أن الانسان خرج الى الوجود من خلال قانون النشوء والارتقاء الكانه في الطبيعة/المادة، وتتبدى هنا الحركة من الأسفل الى الأعلى أي لا يوجد أي مسافة بين لحظة الخلق بالمصادفة والانسان، وهي تماثل النظرية الفيضية التي جاء بها أفلوطين التي ترى أن الحركة من الأعلى الى الأسفل، وبهذا تلغي المسافة بين الخالق والمخلوق، فهي تؤمن أن الله لم يخلق العالم من العدم وإنما عن طريق عملية الفيض، وبهذا هما -يعني الداروينية والنظرية الفيضية- يختلفان في الحركة لكنهما يتمثلان في البنية وجوهرهما هو عدم وجود مسافة بين الأصل ونقطة النهاية .

يلخص لنا المسيري الاطروحات الأساسية في الداروينية الاجتماعية على النحو التالي :

1- كل الأنواع العضوية ظهرت من خلال عملية طويلة من التطور وهي عملية حتمية شاملة تشمل كل الكائنات وضمن ذلك الإنسان وكل المجتمعات في المراحل التاريخية كافة .

¹- عبد الوهاب المسيري : الفلسفة المادية و تفكيك الانسان ، مصدر سابق ، ص 99

²- سوزان حرفي : العلمانية و الحدثة والعولمة (حوارات عبدالوهاب المسيري) ، مصدر سابق ،ص72.

2- العالم كله في حالة تطور دائم، وهذا التطور يتبع نمطاً واضحاً متكرراً برغم قد يكون بطيئاً وغير ملحوظ أحياناً، وقد يأخذ شكل طفرة فجائية واضحة أحياناً أخرى .

3- تتم عملية التطور من خلال صراع دائم بين مختلف الكائنات والأنواع، فالصراع حتمي دموي، وهو صراع جماعي لا فردي، وهذا ما أشار إليه كارل ماركس حين يرى أن الصراع بين الطبقات الاجتماعية ماهو إلا تعبير عن حالة اقتصادية تتنازع فيه الطبقة الدنيا(العمال) مع الطبقة العليا(التي هي البرجوازية)، لصد الهيمنة والسيطرة وتحقيق دينامية في التاريخ وهذا الأخير يحركه الاقتصاد .

4- السبب الذي يؤدي الى تغير الأنواع هو الاختبار الطبيعي الذي يؤثر في جماعات الكائنات العضوية ويترك عليها آثاراً مختلفة .

5- الكائنات أو النوع الذي ينتصر على الكائنات والانواع الأخرى، ويحقق البقاء المادي لنفسه يثبت أنه أرقى من الأنواع الأخرى إذ يحقق البقاء على حسابها، فبقي هو بينما كان مصيرها الفناء، فالأمر راجع الى القدرة على التنافس والتصارع، فالكائنات الضعيفة والهزيلة وليست لها الارادة في الطبيعة لن تنازع الكائنات الأخرى وحسب قانون الغابة فهي آيلة الى الوال والفناء لصالح كائنات أخرى أقدر وأكثر تنازعاً فالجدارة للأصلح والأفوم .

6-تحقق الكائنات البقاء من خلال التكيف البرغماتية مع الواقع، فنتلون وتخضع لقوانينه، أو تحقق البقاء من خلال القوة وتأكيد الارادة النيتشوية على الواقع، والبقاء من نصيب الأصلح القادر على التكيف والأقوى القادر على فرض ارادته، ومن أشكال التكيف، الانتقال من التجانس البسيط الى اللاتجانس (المركب).

7-مهما كانت آلية البقاء لا علاقة لها بأية قيمة مطلقة متجاوزة، مثل الأمانة والاخلاق والجمال، فالبقاء هو القيمة المحورية في المنظومة الداروينية التي تتجاوز الخير والشر

والفرح والحزن، أي أنها تستبعد الاله ومصدريته في بث القيم، ومن هنا تجاوز ماله بعد قيمي وأخلاقي وتتسبب الى النظرية الداروينية أن السلوكيات الاخلاقية ذات طبيعة متغيرة ومتحولة وليست ثابتة، فالكثير من القيم زالت واندثرت كونها فقدت القدرة على مجازاة روح العصر وحلت محلها قيم أخرى لها القدرة على التنازع والصراع ولها كذلك القدرة على التكيف .

8-النوع الذي ينتصر يورث الخصائص التي أدت الى انتصاره وسر بقائه الى بقية أعضاء النوع، بمعنى أن التفوق يصبح عنصراً وراثياً.

9-هذا يعني استحالة وجود سماواة مبدئية بين الأنواع أو بين أعضاء الجنس البشري .

10-مع تزايد معدلات التطور يصبح هناك كائنات أكثر رقياً من الكائنات الأخرى بحكم بنيتها البيولوجية ومن ثم يصبح للتفاوت والثقافي أساساً بيولوجياً حتماً¹.

وعلى إثر هذا يرى المسيري أن الداروينية من كبريات الفلسفا التي لها أثر بليغ على البشرية في العصور الحديثة ونظراً الى جاذبيتها وقوة تأثيرها ساهمت في تعزيز الأفكار المادية، وقد تمظهر هذا في تبنيها من طرف الكثير من الفلاسفة والمفكرين، وعلى النسيج المجتمعي ومنظوماته الحاكمة، حيث يعتبرها النموذج الكامن وراء هاته المنظومات والدول حيث يقول : ((ولعه لاتوجد فلسفة لاتوجد فلسفة أثرت في عصرنا الحديث أكثر من الفلسفة الداروينية، كما لاتوجد فلسفة بلورت الرؤية العلمانية للكون أكثر من الفلسفة الداروينية))².

وقد لخص لنا المسيري جملة من التأثيرات التي جاءت في ثنايا هاته الفلسفة المادية يأتي ذكرها كالآتي :

1- عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، مصدر سابق، ص 99-100.

2- المصدر نفسه، ص 100

1- رسخت الفلسفة الداروينية أفكار الواحدية المادية الكمونية التي تذهب الى ان العالم إن هو إلا مادة واحد صدر عنها كل شيء، مادة خالية من الغرض والهدف والغاية ولا توجد داخلها مطلقات متجاوزة من أي نوع¹، مما يعني أن للطبيعة شق محايد لا يتعرف بقيم الخير ولا البعد القيمي للجمال، فالأصل المادي للكون يفسر بالتطور المادي والحركية المادية فقط، ومع هذا تتجلى لنا الثنائيات الاجتماعية الأقوياء/ الضعفاء، السادة.

2- أكدت الفلسفة الداروينية أن الإنسان ماهو إلا جزء من هذه الطبيعة وهذه المادة، وقدر صدر هو أيضاً عنهما من خلال عملية التطور إذا لا يوجد سوى قانون طبيعي واحد يسري على الانسان والأشياء، والوجود الانساني نفسه يتحقق من خلال الأليات التي يتحقق من خلالها وجود كل الكائنات الأخرى، أي الصراع والقوة والتكيف².

معنى ذلك أن الوجود الانساني هو وجود نسبي في سلم التطور وكأن نقول من السهل الوصول الى القمة لكن من الصعب البقاء فيها، وبهذا يكون القانون التطوري نسبي ومتغير لأنه يخدم حلقة من التطور فحسب القوانين الاخلاقية مثلاً هي مجرد تطور لأشكال السلوك الحيواني (الأقل تطوراً مقارنة بالإنسان)، والحرص الغريزي على البقاء البيولوجي وبهذا لا يوجد أثر للمطلقات وكل شيء نسبي متغير باستمرار .

3- كما تثبت أن أفضل طريقة لتفسير سلوك الإنسان ووجوده لا يمكن أن يتم إلا من خلال النماذج الطبيعة المادية، ومن هنا حتمية وحدة العلوم، وإذا كان للظواهر تاريخ فهو تاريخ مادي يمكن دراسته من خلال دراسة بنية الظاهرة المادية³، وعليه لا يمكن دراسة ظاهرة اجتماعية معينة إلا بالعودة الى مراحل نشوؤها وتتبع مراحل تطورها التاريخي .

1- عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، مصدر سابق، ص 101.

2- المصدر نفسه ، ص 101

3- المصدر نفسه ، ص 102.

4- كما وظفت الداروينية الاجتماعية في تبرير التفاوت بين الطبقات داخل المجتمع الواحد وفي الدفاع عن الحق الدولة العلمانية وفي تبرير المشروع الامبريالي على صعيد العالم بأسره، فالفقراء في المجتمعات الغربية وشعوب آسيا وأفريقيا لو الضعفاء على وجه العموم هم الذين اثبتوا أن مقدرتهم على البقاء ليست مرتفعة ولذا فهم يستحقون الفناء أو على الأقل الخضوع للأقوياء ولشعوب أوربة الأقوى والأصلح¹.

5- كما يؤكد المسيري كذلك أن الداروينية لا توجد بها أي قيمة مطلقة لأي شيء أو المنطق الذي يحدد القيمة هو القدرة على الصراع و البقاء .

6- كما تجلى أثرها على المجتمع وعلى منظومة الدولة والحكومات كتأكل الأسرة، تراجع التواصل بين الناس الأمراض النفسية، تزايد الاحساس بالاغتراب والوحدة والغربة، تزايد العنف والجريمة، وظهور الانسان ذي البعد الواحد، وتضخم كذلك قطاع اللذة والميديا وغزوها حياة الإنسان الخاصة...².

المطلب الثاني : الداروينية وعلاقتها بالتقدم اللانهائي

إن الحداثة الغربية بكل مبادئها وقيمها ومعاييرها هي رهينة الفلسفة الداروينية ولسيقة بها وهاته الأخيرة ترتبط أشد الارتباط بفكرة التقدم التي تعتبر عملية دينامية تسود المراحل التطورية للبشر بحيث تتبدى في كل زمان ومكان وفي جميع المجتمعات لتسود كافة مجالات الحياة الانسانية، فهي خارجة عن نطاق الارادة الانسانية ولايمكن للإنسان إيقاف هاته العجلة، فالتقدم عملية حتمية تتم رغم ارادة الأفراد وخارجها ولا يمكن لأحد إيقافها، وهو أيضاً عملية خطية ذات إتجاه واحد تتم حسب قانون طبيعي واحد يتبدى في كل زمان ومكان ليظال المجتمعات وكافة شؤون الحياة، بحيث تتم عملية التقدم عبر

1- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 99.

2-المصدر نفسه، ص 39.

مراحل تطويرية متتالية مختلفة في بعض التفاصيل والأسباب¹، ومعنى هذا أن مفهوم التقدم الغربي يفترض وجود تاريخ انساني واحد يختزل خصوصيات كل مجتمع وتشكيلاته الحضارية، وينكر كذلك التجارب التجارب الانسانية والسعي الى نفيها خارج عجلة العلم والتاريخ، وبهذا تتجلى قيمه في دحض لأهمية الآخر والذوبان في المنظومة الغربية كونها ذروة التقدم بحيث تصبح الحضارة الغربية هي قبلة التفوق يجب على الجميع إن أردوا سد الفجوة بينهم وبينها أن يلتزموا به لكي يحققوا التقدم مع انمحاق كل المثل والغايات والقيم والخصوصية والتماهي في الغرب المتقدم.

يرى المسيري ان الحدثة الغربية الداروينية قد طرحت فكرة التقدم اللانهائي باعتباره الغاية النهائية للانسان فهو حركة دون غاية والغاية المرجوة من هاته الاخيرة هي تسخير العالم لصالح الانسان الغربي، واصبحت اهم مؤشرات التقدم هي تنامي الاستهلاك ولو على حساب العالم، مما أصبح يهدد المعمورة وعلى هذا يقول المسيري : ((الأمر الذي تسبب في الأزمة البيئية التي ستودي بنا جميعاً... لو عم التقدم على النمط الغربي في العالم بأسره فإن الجنس البشري سيحتاج الى خمس كرات أرضية يستخلص منها المواد الخام، وكرتين يلقي فيهما النفايات))²، معنى هذا أن التقدم هو حركية دائمة تسعى الى تلبية احتياجات الانسان الاستهلاكية كالتصنيع والانتاج... وكان الهدف منها هو تحقيق السعادة والطمأنينة لكن ما أفرزه التقدم أصبح الإطار الكلي والنهائي لمفهوم التقدم كما يقول المسيري ليس الانسان كانسان وإنما مقاييس ليست بالضرورة انسانية مثل الانتاجية

1- عبدالوهاب المسيري : دراسات معرفية في الحدثة الغربية ،مصدر سابق، ص 38.

2- المصدر نفسه ، ص 39.

ومعدلات الاستهلاك، ولهذا ظهرت مؤشرات على التقدم ومقاييسه ذات طابع مادي كمي لاكتكرت بإنسانية الانسان¹.

ويصور المسيري لنا خطورة التقدم الغربي قفي صورة مجازية عالية الدقة، حيث يقول : ((الرؤية المعرفية العلمانية الشاملة لها سفر التكوين الخاص بها، عنوانه أصل الأنوع لداروين أونبياؤها بنتام وداروين وماركس وفرويد وقصتها الكبرى التقدم المتسمر، وخيرها إمتاع اللذة وشربها قمعها وجنتها اليوتوبيا التكنولوجية وجهنمها التخلف المادي، وثمة إيمان بمقدرة الإنسان على هزم الطبيعة))²، إن التقدم كمطلب غربي مستمر عبر عن حالة انفصال الانسان عن علاقاته الاجتماعية والأسرية التي تربطه ببعضه البعض، وعن كل قيمه الروحية والأخلاقية، وخضع خضوعاً تاماً لسيطرة النظرية الداروينية التي جعلت منه كائناً طبيعياً خاضعاً لمبدأ التطور ويسعى دائماً نحو التقدم المادي عن طريق تطور التكنولوجيا بشكل مستمر، وإشباع لرغباته ولذاته .

وعلى ضوء هذا فإن الآثار الوخيمة للمشروع الترشيدي التقدمي المادي ضياع القيم والمثل الاخلاقية والانسانية، فالتقدم المادي لم يسايره التقدم المعنوي الروحي والأخلاقي، وهذا مناف للفطرة البشرية ((فقد دخل الانسان التاريخ برأس مال أخلاقي مبدئي هائل لم يرثه عن آبائه المزعومين : الحيوانات))³، وعليه فإن التقدم جعل الانسان خاضع الى صيرورة تاريخية تحكمه، وأصبح شغله الشاغل هو تحقيق التقدم المادي وزيادة عملية الاستهلاك وتطوير بنيته الاقتصادية والصناعية والتسابق نحو التسليح من أجل إخضاع غيره من بني جنسه والسيطرة عليهم على إثر ماحققه من منجزات مادية عظيمة، وبالتالي

1-فاطمة الزهراء كفيف قاضي: نقد المسيري للرؤية المادية للعالم، مجلة أوراق فلسفية، العدد 19، مصر، 2008، ص 403.

2- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحدثة الغربية، مصدر سابق، ص 114.

3- عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م 2، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، ص 255.

فإن المتضرر من أزمة هذا التقدم هم شعوب العالم الثالث جراء ما ينتج عنه من تلوث وأزمات تُردي إلى خسارة البشرية جمعاء، كذلك أن مخلفات التقدم هو إنكار للمبادئ الروحية والقيمية المتجاوزة بحيث يصبح الإنسان بتحديدته لعملية التقدم وفق ماتحققه من نتائج مادية ناجحة ولا يلتفت إلى مادون ذلك من المعيار الأخلاقي أو الوسيلة التي أوصلته إلى هذا النجاح وهو مبدأ برغماتي خالص الذي لاتهمه الوسيلة بقدر ما تهمة الغاية، ويمكن لنا إستخلاص بعض النقاط حول التقدم في :

1-يستند مفهوم التقدم مثل كل المفاهيم الفلسفية والمعرفية الغربية الحديثة إلى المطلق العلماني الطبيعية/المادة، تتم على الرغم من إرادة الأفراد وخارجها ولايمكن لأحد إيقافها فما يدفع التاريخ هو قوانين الطبيعة الكامنة فيه .

2-إن عملية التقدم في الاطار المادي مجرد حركة أو عملية، وعملية التقدم تستثني كل ماله علاقة بالقيم الأخلاقية أو الدينية أو الإنسانية، ومن ثم فإنها تتهاوى نتيجة دينامية التقدم الحتمي .

3-التقدم يهدف إلى زيادة وتراكم المنفعة، وتعظيم اللذة لأكبر عدد من البشر، وتدرجياً أدى إلى زيادة القوة والسلطة وعليه أصبح الإنسان هو الإنسان الطبيعي /المادي ذو الاحتياجات المادية .

4-التقدم يهدف إلى زيادة وتراكم المنفعة، وتعظيم اللذة لأكبر عدد من البشر وتدرجياً أدى إلى زيادة القوة والسلطة وعليه أصبح الإنسان هو الإنسان الطبيعي /المادي، ذو الاحتياجات المادية.

5-إن التقدم المادي والتكنولوجي أزاح الإنسان عن مركزيته في هذا الكون وأدى إلى تسويته بما هو طبيعي /مادي، تسري عليه قوانين الطبيعة الكمية .

6- تكمن خطورة العملية التقدمية في مخلفاتها على البيئة والانسان وحتى الكرة الأرضية بسبب الاختراعات والمنجزات التي أدت الى هلاك البشر وانتشار أزمة العنف، والشر... الخ .

7- إن التقدم في الواقع هو تمدد مادي وليس تحققاً إنسانياً، ولذا فإنه بدلاً من الحديث عن عالم الإنسان كالسعادة والطمأنينة، يسقط الإنسان في عالم السلع والمؤشرات المأخوذة من عالم الأشياء، كالسرعة والإنتاجية... الخ، دون الالتفات بمدى تحقيقها للسعادة أو الشقاء لهذا الإنسان .

ورفض المسيري لفكرة التقدم ليعني أنه ينكرها إنكاراً قاطعاً ونهائياً، بل هو يرفض الجانب المنفصل عن القيمة لذلك يقول : ((كل هذا جعلني أتخبط بعض الشيء بخصوص مقولات أصبحت مطلقة بالنسبة للبعض مثل التقدم التكنولوجي والتجريب العلمي... كل ما في الأمر أن قبولي له أصبح مشروطاً وغير مطلق وداخل حدوده))¹، وذلك أنه باعتبار مآله شكل خطراً وتهديداً للإنسان أينما وجد في العالم لأن بقية الشعوب الأخرى التي تنظر الى التقدم الغربي بأنه أفق ومصير يجب تحقيق مراميه دون البحث في كل جوانبه ومقولاته الكامنة، ستعم الكارثة في العالم أجمع .

لقد أدرك الإنسان الغربي والكثير من المفكرين الجوانب الخفية للحدثة الداروينية، التي تجلت حسب ادراكهم لها أنها داروينية متوحشة لا تهتم بالانسان كذات فاعلة متعددة الأبعاد وظاهرة مركبة، بل إختزلته في الإطار المادي المطلق، لهذا تجلى كثير من علماء الاجتماع كرافضين للعولمة والرأسمالية المتطرفة كمدرسة فرانكفورت، حيث تبلور وعيهم في الدعوة الى عولمة مشتركة تراحمية لاتقصي الآخر، وإرجاع للإنسان إنسانيته، وعلى

1- عبد الوهاب المسيري: سيرتي في البذور والجنور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2000، ص212.

هذا يقول روجيه غارودي في مجال نقده للحادثة الداروينية: ((إن معركة عصرنا هي ضد أسطورة التقدم والنمو على المنوال الغربي، فهي أسطورة إنتحارية وهي أيضاً معركة ضد الايديولوجية التي تتسم بالفصل بين العلم والتكنولوجيا (تنظيم الوسائل والقدرة) من جهة أخرى، هذه الايديولوجية تتسم بأنها تؤكد فردانية متطرفة تبتر الإنسان عن أبعاده الإنسانية وفي نهاية الأمر خلقت قبراً يكفي لدفن العالم))¹، وكل هذا يعني حسب المسيري أن المشروع الحداثي الدارويني الغربي مشروع مستحيل لا يستفيد منه سوى العالم الغربي، وبعض النخب الحاكمة في العالم الثالث².

إن الوعود التي قدمتها الحداثة الغربية في بداياتها الأولى هو تحقيق وتأكيـد مركزية الإنسان في الكون، لكنها إنتهت شيئاً فشيئاً ويخطى ثابتة إلى إثبات موت الانسان، بل بموت الطبيعة، ويتجلى الموقف الانساني من الحداثة في إطارها المادي الدارويني المنفصل عن القيمة بإعادة النظر ومراجعة المفاهيم المعادية للإنسان والتي تهدد أنطولوجيته في الحضارة الحديثة .

وفي الأخير يجدر بنا ذكر أن المسيري رصد العديد من مظاهر الحداثة الغربية والتي ذكرنا على إثرها الحداثة الداروينية التي هيمنت على الحضارة الغربية، في عصر من العصور وبقي تأثيرها الى اليوم، بحيث لم يسلم منها لا الإنسان ولا الطبيعة، وقد اعلنت دون سابق إنذار عن أفول هذا الإنسان لصالح معايير ونظريات مادية، وعلى هذا فإن هاته المباديء التي قامت عليها الحداثة الغربية كان لها وجه تطبيقي كشف مبدأها الكامن، هذا ماجعل المسيري يوجّه لها أصابع الإتهام ويحاول النقد والهدم وفق رؤية معرفية تفسيرية ونظرة فاحصة كشف عن ملامساتها.

1- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 40.

2-المصدر نفسه، ص 39.

المبحث الثالث: الحدث ونموذجها العلماني الشامل :

منذ عصر النهضة ولا يزال النقاش محتدماً حول موضوع العلمانية، بين رافض لها من جهة ومقبل عليها من جهة أخرى، وعلى إثر هذا تجلّى في عالمنا العربي تيارين أولهما من دعا للعلمانية وتبناها، وتيار أراد العزوف عنها ورفضها جملة وتفصيلاً، وتبدت هاته الآراء على المستوى السياسي، ومن هنا اجتهد عبد الوهاب المسيري الى حل مشكلة العلمانية، باعتبارها مشكلة مفاهيمية تظاهراتت في عالمنا العربي الاسلامي، وباعتبارها ظاهرة كان منشؤها الحضارة الغربية، محاولاً إعطاء نماذج تفسيرية لها وكشف كنهها، ومن ثم نقد الجوانب المظلمة فيها، بهذا كيف استوعب المسيري العلمانية ؟

المطلب الاول : التباين المفهومي للعلمانية الجزئية والشاملة

إهتم المسيري بموضوع العلمانية بشكل دقيق و تفسيره لها على خلاف المفكرين العرب الذين لم يستوعبوها إلا في الإطار الاصطلاحي المفاهيمي وهي فصل الدين عن الدولة أو السياسة، ويظل هذا المفهوم عامي لا يتكشف عن الحقيقة العلمية والفكرية لها، لهذا نجد المسيري يفرق بين علمانيتين، وذلك في موسوعتيه الموسمتين بالعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ويعطي لكل واحدة منهما تعريفاً، حيث يعرف الأولى بقوله : ((هي رؤية جزئية للواقع (اجرائية) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثم لاتتسم بالشمول، وقد تذهب هذه الرؤية الى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة والاقتصاد، وربما بعض الجوانب الأخرى من الحياة العامة))¹، معنى هذا أن العلمانية الجزئية لاتملك رؤية شاملة وكلية حول المطلقات الإنسانية سواء الانطولوجية أو الميتافيزيقية المتجاوزة، وتلزم الصمت إزاء الجوانب الحياتية الأخرى بما في ذلك الحياة الشخصية للإنسان، أما فيما يخص تعريفه للعلمانية الشاملة فيقول في ذلك : ((هي رؤية

1- عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص 119.

شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي ونهائي) وتحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورئيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة، وهي رؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية ((¹، وبالتالي فهي لا تستثني جوانب الحياة الأخرى بل تتغلغل في كافة مناحي الحياة سواءً الإنسانية منها أو الطبيعية، ولا يمكن فهمها إلا من خلال المرجعية النهائية المتمثلة في الواحدية الحولية والكمونية المادية، التي هي مرجعية عقلانية مادية تقوم على أسبقية المحسوس والواقع المادي على حساب المَعطى المعرفي الانساني، ورؤية أصبحت فيها المصلحة المادية هي المعيار الوحيد للحياة، وبذلك أصبحت المادة هي الفضاء الكلي الذي يحوي الانسان الذي يعتبر جزءاً لا يخرج عن نطاقها.

ويفرق المسيري بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة حيث يرى أن الفرق بينهما إنما فرق في المراحل التاريخية بحيث تبدأ بالعلمانية الجزئية وصولاً الى النموذج العلماني الشامل وفي هذا يقول : ((فالعلمانية ليست مجرد تعريف ثابت، إنما ظاهرة لها تاريخ، وتظهر من خلال حلقات متتابعة))²، لذلك فهي متتالية بدأت بالجزئية لتصل الى الشاملة وفق تسلسل تاريخي مرحلي بدأ بتأليه الإنسان وجعله في المركز، وبالتالي أصبح مرجعية ذاته ويقابله نفي فكرة الاله ثم تليها المرحلة التي صار فيها الانسان يعيش في رحابة الطبيعة وآل الى أن اصبح جزءاً منها وعلى هذا تترجح عن مركزه لصالح الطبيعة/المادة وليس الانسان، وانتهاء الوهم الذي كان ينسجه عقله عليه، ليؤول الى المرحلة الأخيرة التي تختزل فيها فكرة المركز والحدود والهويات، فالعلمانية كما يراها المسيري ليست جوهرًا ثابتًا يتبدى كله في عالم التاريخ دفعة واحدة، وإنما هي متتالية

1- عبد الوهاب المسيري وعزير العظمة: العلمانية تحت المجهر، مصدر سابق، ص 120 (أنظر أيضا: عبد الوهاب

المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م1، ص 220)

2- عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م1، مصدر سابق، ص 222.

تتحقق حلقاتها تدريجياً عبر الزمان لذلك يعتبر أن التحديث والحدثة وما بعد الحدثة هي مراحل ثلاثة في متتالية العلمانية قد ساهمت في بلورة الرؤية المادية¹، التي -كما رأينا في المبحثين السابقين- أن العالم بأسره مكون أساساً من مادة واحدة، لا قداسة لها، ولا تحتوي أية أسرار فهي حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تكثرت بالخصوصيات أو المطلقات والثوابت، إنما هي فلسفة عبثية تزيح كل شيء لصالح ما هو مادي .

يذهب المسيري الى انه يمكن تسمية العلمانية الشاملة بالعلمانية المادية أو العلمانية العدمية لأنها ليست مجرد فصل الدين والكهنوت أو هذه القيمة أو تلك عن الدولة أو عما يسمى الحياة العامة، وإنما هي فصل لكل القيم الدينية والاخلاقية والانسانية المتجاوزة لقوانين الحركة والحواس²، مما يجعلها رؤية واحدية مادية تحمل في طياتها بذور فنائها ويتجلى هذا في رد كل من الانسان الطبيعة الى مستوى واحد، ويصبح كله مجرد مادة محضة نافعة نسبية لاتحمل أي قداسة هدفها التوظيف والتسخير .

المطلب الثاني : حلقات العلمانية الشاملة

يذهب المسيري الى أن العلمانية الشاملة عبارة عن متتالية بدأت يجعل الانسان هو المطلق العلماني ومركز الكون والمرجعية النهائية المادية، ولذا أصبح الإنسان مطلقاً لا يمكن محاكمته، فهو تجسيد للمبدأ الواحد، التمرکز حول الذات، لكن مع تصاعد معدلات الترشيده والحوسلة*، بدأت معالم الإنسان في الاضمحلال كنقطة مرجعية ومركزية، لتظهر مطلقات علمانية مادية تعصف بهذا الانسان، مثل الدولة المطلقة، التمرکز حول الموضوع، تشكل هي نفسها المرجعية النهائية المادية، ومع تصاعد

1- عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م2، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، ص 483.

2- عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، مصدر سابق، ص 105.

*-الحوسلة: منحوتة من عبارة التحويل الى الوسيلة، والعلمنة والترشيده المادي يرميان الى تحويل الطبيعة والانسان الى وسيلة الى حوسلتها (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م2، ص 463)

معدلات العلمنة، ينتشر المركز في كل عناصر النموذج -تعدد المركزيات ويتجسد من خلالها جميعاً بلا تمييز ولا تفرق، فيتم التساوي فيما بينها وتسويتها، وفي هذا الحالة يختفي المركز ويتلاشى وتختفي المرجعيات النهائية الى أن يصبح المطلق هو الاجراءات فيظهر ما يسمى أخلاقيات الصيرورة¹، وبهذا يصبح الاهتمام سوى بالاجراءات والآليات بشتى صنوفها ليتشظى الهدف أو نقول غيابه تماماً وفيه يتم إنكار المرجعيات، ولهذا ينذر بأقول لكل المعايير الأخلاقية والقيمة، ليصير العالم وفق منطق الداروينية كالغابة التي تنتفي الأصلح والأقوى، والبقاء فيها لمن له القدرة والوسيلة، ويتحول الانسان الى كائن وظيفي ليس له اعتبار بالغايات ولا المعنى، فيتم تدجينه وتحويله الى مادة استعمالية، وما هاته الصفات إلا محصلة الحضارة الغربية في إطار نموذجها العلماني، يقول المسيري: ((والحضارة العلمانية الغربي بهذا المعنى حضارة فريدة تماماً، فأول مرة في تاريخ الإنسان يلغى الهجف والغاية ويتحرر المطلق منهما... وهذا هو الإدراك الأساسي الكامن وراء عالم مابعد الحدثاة، فهو عالم صفي وظهر تماماً من المطلقات والمرجعية النهائية، فلامركز ولاهامش وإنما أفقي متساو مسطح لا يوجد فيه وضع خاص ولا متميز لأي شيء وضمن ذلك الإنسان))².

إن حلقات المتتالية العلمانية -حسب المسيري- لاتهمل المرجعيات والأخلاق والماورئيات المتجاوزة عن الحياة العامة فحسب، بل تتعدها الى تغييبها حتى عن مجالات النشاط الإنساني سواء كانت دينية أم أخلاقية أم إنسانية، ففتفتت مجالات الحياة الإنسانية وتتحول الى مجالات غير متجانسة لا يربطها رابط وهذا يعني: ((أن المنظومة العلمانية الشاملة تبدأ بحسب الأشياء عن عالم الإنسان وتضعها في عالم مستقل تسميه "عالم الأشياء" ثم تسحب الإنسان نفسه من عالم الإنسان وضعه في عالم

1- عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 116.

2- المصدر نفسه، ص 117.

الأشياء، هذا يعني تفكيك الإنسان وتحويله الى مادة إستعمالية¹، وعندما تنزع من الإنسان إنسانيته، ويصبح كائناً وظيفياً تكمن مهمته في رصد ذاته والواقع الذي هو جزء منه، فيعيش في حالة من العبث والتشطي من دون معنى وهدف، ليتماهى في الطبيعة ويكون رهينة قوانينها وحلقاتها، ويكون همّه الأوجد العمل والانتاج ثم الاستهلاك ليحقق الإنسان على حد زعمه الفردوس المنشود، ويصل الى النهاية التي كانت من مآربه الأسمى ألا وهي نهاية التاريخ أي نهاية التدافع الانساني وبداية الطبيعة، وعلى هذا يصف المسيري هاته المرحلة بقوله : ((نهاية النموذج العلماني تفترض أن الإنسان سيكون متحكماً تماماً في واقعه، متمركزاً تماماً حول ذاته، فهو كالاله...يتجاوز الخير والشر والبكاء والضحك، ومن ثم يصل الى نقطة نهاية التاريخ وقمة التقدم والفردوس الأرضي، ولكن هذه اللحظة رغم صلابتها هي أيضاً لحظة جنينية*، يفقد فيها الإنسان مركزيته وحدوده وهويته واستقلاله عن الطبيعة، ويصبح جزءاً لا يتجزء من الكل : الدولة-المجتمع-الطبيعة-الطبقة العاملة- وتسود الواحدية المادية، فيصبح الكون واحدياً مادياً تماماً))².

ويعتقد المسيري أن العالم وفق صيرورة التاريخ قد قارب الى مرحلة النهاية في النموذج العلماني وهي ما يصطلح عليها باللحظة النماذجية التي تحققت في الدولة النازية والتي عبرت عن الانسان الامبريالي ثم في اللحظة السنغافورية التي عبرت عنه بالانسان الاقتصادي واللحظة التايلاندية التي عبرت عنه بالإنسان الجسماني ويعتقد أن اللحظة

1-سوزان حرفي: العلمانية والحدثة والعولمة (حوارات مع عبد الوهاب المسيري)، مصدر سابق، ص 113.

*-النزعة الجنينية(الرحمية): هي نزعة ترفض كل الحدود وإزالة المسافة في تفضيل بين الجزء والكل، والفرد والمجتمع، والطبيعة والانسان، والمخلوق والخالق، الى أن يصبح الانسان كائن لا حدود له، ولكن حينما تتحقق هذه النزعة يجد الانسان نفسه جزءاً من كل أكبر منه يحتويه ويشمله، ويخضع لقوانينه، (سوزان حرفي : العلمانية والحدثة والعولمة (حوارات عبد الوهاب المسيري، ص 63).

2- عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م2، مصدر سابق، ص 243.

العلمانية الشاملة النماذجية هي لحظة تشيؤ كامل فيما يصلح لوصف الأشياء يصلح لوصف الإنسان¹، وفي هذا إعلان مسبق عن ظاهرة تشيؤ الإنسان بحيث يعامل كما تعامل الآلة أو بقية الأشياء المادية الأخرى، وهو دليل أن هاته القداسة قد تجاوزته فأصبح عبداً يركض وراء المنتج الاقتصادي والاستهلاك واشباع معدته، ثم لإرضاء رغباته الجنسية واللذية والنفعية، الى إنسان ذو طمع له الإرادة في حب التملك والسيطرة وهذا ما عبّر عليه بالإمبريالية.

يذهب عبد الوهاب المسيحي الى أن الكثير من المفكرين العرب يفصلون بين الحدث غربية والحضارة الغربية من جهة، وبعض الظواهر السلبية المصاحبة لها مثل الإمبريالية والنازية والصهيونية التي تصنف على أنها ظواهر استثنائية ومجرد انحراف عن الجوهر العقلاني الإنساني للحضارة الغربية، ويقر المسيحي أنه كان ضمن هذا الفريق لكنه بالتدرج إتضحت الرؤية لديه بأن هاته الظواهر بحسبانها جزءاً لصيقاً ببنية النموذج الحضاري الغربي الحديث، وخاصة من خصائصه، وليست مجرد علاقات عرضة منفصلة بل هي جوهر العلمانية الشاملة التي تستند الى الرؤية المادية².

يوضح المسيحي أن الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية هي النتيجة الحتمية للعلمانية الشاملة التي تنزع القداسة عن العالم وتفصله عن كل القيم الأخلاقية والإنسانية وتحوسل الطبيعة والإنسان، وتحاول التحكم فيهما والهيمنة عليهما لصالح الأقوى³، يعني أن تمظهرات الحدث في إطار نموذجها العلماني الشامل قد أنبأت عن جوانب مظلمة في الحضارة الغربية التي إتسمت بالهيمنة والسيطرة على الحلقة الضعيفة ألا وهي العالم الثالث وفق المنطق الدارويني البقاء للأصلح وعليه قامت المنظومة العلمانية الشاملة في

1- عبد الوهاب المسيحي: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 128.

2- سوزان حرفي: الثقافة والمنهج (حوارات مع عبد الوهاب المسيحي)، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009، ص 77.

3- عبد الوهاب المسيحي: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م2، مصدر سابق، ص 477.

الغرب بترشيد الداخل الغربي في الإطار المادي، ودجنته وحولته الى مادة استعمالية، وجعلت منه خاضع تحت رحمة الانسان الغربي باعتباره العنصر الأرقى والأقوى، وعليه فإن العلمانية الشاملة والإمبريالية وجهان لعملة واحدة، وعلى ضوء هذا يقول المسيحي: ((يمكن القول بأن العلمانية الشاملة هي النظرية وإن الإمبريالية هي الممارسة))¹، وعلى إثر هذا يقسم المسيحي الإمبريالية الى وجهين :

الوجه الأول الداخلي: هول الدولة العلمانية الرشيدة (الملكيات المطلقة والدول الديمقراطية منذ الثورة الفرنسية والحكومات الشمولة والتي تحولت الى نمط الإمبريالية النفسية ألا وهي تصعيد معدلات الاستهلاك من خلال تسليط الاعلانات على الانسان الحديث المنعزل عن اسرته والخاضع الى النسبية، ويتم هذا بواسطة وسائل الإعلام، ومن خلال ذلك صياغة صورة الذات بحيث يصبح الإستهلاك السبيل الوحيد والأساسي لتحقيقها، وجوهر الامبريالية الداخلي هو فرض الواحدية الطبيعية/المادية على المجتمع، أي ترشيد المادي لصالح الطبقات الحاكمة.

الوجه الثاني الخارجي: وهو الاستعمار في ضربه الاستيطاني التقليدي والاستغلالي الجديد (النظام العالم الجديد) ويعتبر هذا جوهر إمبريالية الخارج، فيتم فيه فرض الواحدية الطبيعية/المادية على بقية المجتمعات الإنسانية وترشيدها في الإطار المادي لصالح المجتمعات الغربية ككل، بحيث يتم هذا عن طريق تجييش الجيوش من أجل غزو العالم بأسره والهيمنة عليه بحثاً عن المصادر الأولية سواء الطبيعية منها كالبترول والمعادن، أو البشرية ذوي الكفاءات والعقول العلمية، ومنه فإن كل من الفلسفتين (العلمانية والإمبريالية)، وإختلافهما في الآليات والمجال لا يغير شيئاً من الأهداف النهائية حيث يظل الهدف النهائي هو ترشيد البشر وتسخيرهم وفرض الواحدية المادية عليهم وإبادتهم ،

1- عبد الوهاب المسيحي: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م1، مصدر سابق، ص 228.

زيادة على هذا فإن دُعاة النظرية العرقية مثلاً(النازية) الذين زودوا الإمبريالية الغربية بإطار نظري لإبادة الملايين إذ ترى هذه النظرية أن ما يميز البشر ومرجعيتهم النهائية هو إنتمائهم العرقي (الطبيعي/المادي)، ومن ثم يمكن تفسير تفاوتهم بالعودة الى القوانين البيولوجية في إطارها الطبيعي/المادي، ولهذا تعتبر الفلسفة الداروينية اللبنة الأساسية في الرؤية الغربية الحديثة للعالم، وقد شكلت هذه الفلسفة المادية الإطار لما يعرف بالرؤية المعرفية العلمانية الامبريالية¹.

وتجلت الرؤية المسيرية في أن ظهور الإمبريالية جاء نتيجة تهميش الاله أو إلغائه باسم الإنسان وصالح الجنس البشري وإلغاء أي مرجعية متجاوزة للكون، مما أدى الى ظهور المرجعية الكامنة في بعدها المادي فيصبح الانسان مركز الكون وسيده من دون استخلاف من الاله وتظهر الحركة الانسانية الهيومانية²، لكن في إطار المرجعية الكامنة هذه يُختزل الانسان ويُرد في كليه الى الطبيعة/المادة، ويصبح إنساناً طبيعياً مادياً ليس بإمكانه تجاوز ذاته الطبيعية/المادية، ولاتجاوز الطبيعة/المادة بحيث يكون خاضع الى قوانين وحتميات الظواهر الطبيعية مما يعني أن الانسان يفقد إنسانيته المركبة وتُنزع عنه القداسة تماماً، ويرى المسيري أنه بدلاً من مركزية الإنسان في الكون تظهر مركزية الإنسان الأبيض وبدلاً من الدفاع عن مصالح الجنس البشري بأسره يتم الدفاع عن مصالح الجنس الأبيض، ويصبح همُّ الإنسان الأبيض هو غزو الطبيعة المادية والبشرية وحوسلتها وتوظيفها لحسابه واستغلالها بكل ما أوتي من إرادة وقوة، وهكذا تحولت الهيومانية الغربية الى امبريالية³ معادية يكمن هدفها الوحيد إثارة الحروب والعدوان ضد الشعوب الأقل شأنًا والمتخلفة نسبياً، وفي هذا يقول المسيري : ((وهكذا فإن الرؤية قد

1- عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 105.

2- المصدر نفسه، ص 106

3- المصدر نفسه، ص 106

حولت الإنسان الغربي الى مستغل ينتهم الكون، وحولت الطبيعة وبقية الشعوب الى مجرد مادة إستعمالية توظف وتسخر، وقد قام الإنسان الغربي بالفعل بذلك وحقق لنفسه مستويات معيشية مادية ورخاء مادياً لم ير مثله البشر قبل ومن بعد¹، ولو استحضرننا بعض المحطات التاريخية من الأرشيف الغربي لأنباتنا بذلك فمكتشف العالم الجديد كريستوف كولمبوس قد أباد كل قبائل الهنود الحمر في أمريكا بدعوى نشر الحضارة والعلم، وماجلان البرتغالي الذي أكتشف الطرق البحرية في المحيط الهادي والأطلسي لكنه قضى على الأمم المسلمة وغير المسلمة، هناك من أجل استغلال خيراتها مواردها الطبيعية، وقد تم استعباد أهل الأرض لصالحهم لا لشيء إلا لأشباع النهم الغربي وتحقيق الرخاء المادي لصالحهم، فعصر النهضة والاكتشافات الجغرافية في الغرب إبان القرن التاسع عشر هو أيضاً العصر الذي بدأت فيه إبادة الملايين وفي هذا يصف المسيري قول أحد الزعماء بقوله : ((إن هذا الاله الصناعي الحديث إغتيال عرقاً بأكمله (العرق الأحمر) ..وأخذ زبدة عرق آخر (العرق الأسود) عن طريق النخاسة واستعباد الملايين ويقدر بعض الدارسين عدد الضحايا هذه العملية نحو مئة مليون إنسان باعتبار أن أفريقيا واحداً نجح النخاسون الغربيون في نقله الى الأمريكيتين كان يقتل مقابلة تسعة أفريقيين))². معنى هذا أن المسيري يصور النهم الاستعماري الغربي لم يستهدف الأرض فقط بل تعداه إلى الذات الانسانية التي أصبحت مهددة بالانقراض أمام هذا الاله الصناعي .

1- عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص ، ص 107.

2-عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحدائثة الغربية، مصدر سابق، ص 36.

نتائج الفصل:

إن موقف المسيحي من الحدثاة الغربية كان محصلة الفهم العميق لمكوناتها الكامنة والتي تجلّت في تبني مظاهر الفلسفة المادية والتي تميزت قيمها بالصلابة والسيولة والتتكر عن الانسان .

تميزت الرؤية المسيحية للحدثاة الغربية بأنها تفكيكية نقدية، بحيث تم الكشف عن بعدها الإلحادي، إضافة الى التتكر لكل ما هو متجاوز وميتافيزيقي، والذوبان في المادية المطلقة و المتطرفة .

إن كشف المسيحي لمختلف مظهرات الفلسفة المادية سواء الداروينية منها والعلمانية ساهم في تحليل الجانب المظلم فيها ، وهو أنها تُرجع الانسان إلى أصوله الطبيعية كما أنها تقضي على أصوله المتجاوزة لتتعداه الى رفع الوصاية الالهية على الكون ، زيادة على ذلك إظهار الشق الامبريالي لهاته الفلسفة المادية.

الفصل الثالث



المشروع الإنساني البديل الذي قدّمه المسيري

المبحث الأول: الرؤية الانسانية والمتجاوزة.

المبحث الثاني: أسلمة المعرفة .

المبحث الثالث: تأسيس معجم ذاتي خاص .

الفصل الثاني: المشروع الإنساني البديل الذي قدّمه المسيري

تمهيد:

بعد أن توجه المسيري بعيون النقد والتمحيص لمختلف ركائز الحداثة الغربية والتي وُجّهت لها سهام النقد حتى من المفكرين الغربيين نتيجة وعيهم بمعناها الكموني لصالح ما هو مادي/طبيعي، وتهميش كل ما هو متجاوز غيبي وإنساني، عزم عبد الوهاب المسيري إلى إعطاء نظرية بديلة يهدف من خلالها إلى بناء حداثة إسلامية تتواءم مع خصوصياتنا الحضارية والثقافية وتكون على وفاق مع تراثنا العربي وإسلامي، حداثة تتحدد بالبعد الانطولوجي المادي للإنسان ولا تنكر البعد الروحي المتجاوز فيه، تعيش وتتعايش مع الحاضر وتتفاعل معه ولا تدحض التراث، وعلى هذا دأب المسيري على إعادة التمييز بين الإنساني والطبيعي والغيبي، وإدراك الفارق بين هذه المستويات التي حاولت المنظومة العلمانية اختزالها في مركزية الإنسان ومساواته بالطبيعة، وإقصاء سؤال الألوهية والربوبية من التفكير، وتبيان ان الإنسان كائن مركب له خصوصياته الحضارية والثقافية التي تم الاستغناء عنها في المنظومة الغربية تحت مسمى الإنسان ذو البعد الواحد. فما هو البديل الذي صاغه المسيري لدحض ضيق الفلسفة المادية وتبني رحابة الإنسانية الإسلامية؟.

المبحث الأول: الرؤية الإنسانية والمتجاوزة.

المطلب الأول: الإنسانية المشتركة.

يعتبر الإنسان أحد الاقطاب الرئيسية في ثنائية الخالق والمخلوق، التي لا يمكن غض الطرف عنها، لأنها تشكل ماهية الإنسان من حيث ((يتسم الوجود الإنساني بثنائية أساسية لا يمكن إلغاؤها هي صدى الثنائية الحاكمة، ثنائية الخال والمخلوق، وهي ثنائية الجوانب الطبيعية/المادية في الانسان مقابل الجوانب غير المادية، أي الروحية أو الثقافية أو المعنوية، فالإله في تصورنا خلق العالم (الانسان والطبيعة) ولم يحل فيه، ونتج عن هذا وجود مسافة بين الخالق ومخلوقاته، هذه المسافة هي في واقع الأمر الحيز الإنساني الذي يتحرك فيه الإنسان حراً ومسؤولاً ولكن داخل حدود))¹. يتضح لنا من خلال هذا القول قيمة الإنسان في المنظومات التوحيدية، لأن هذه الأخيرة تعبّر عن حقيقة وجود الإله الذي جعل للإنسان حيزاً يتحرك فيه ولكن في حدود لا يمكن تجاوزها، لأن الإنسان ليس مركز الكون والطبيعة كما زعمت الفلسفات المادية الإنسانية* بل الإله هو الخالق والمركز لهذا جعل من الإنسان مستخلفاً في الأرض فمهما استوت سريرته وتوثقت علاقته بالله لا يمكنه القضاء على المسافة الموجودة بينه وبين الإله وعلى هذا وجب عليه احترامها والحفاظ عليها، وهذا على عكس ما تراه الفلسفات المادية التي تحاول القضاء على القيم الإنسانية وتتنظر للإنسان باعتباره جزء لا يتجزأ من الطبيعة، خاضع لحتمياتها، كما يذهب أصحاب هذه الرؤية إلى أن هناك إنسانية واحدة تتطور حسب قانون طبيعي واحد وثابت تُرصد كما تُرصد الظواهر الطبيعية، وأن الناس كيان

1- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م1، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999، ص65.
* - المادية الإنسانية: أي الإيمان بالإنسان مع انكار وجود الماوراء كما هو الحال مع الإنسانية الماركسية أو الليبرالية في الغرب. (عبد الوهاب المسيري : دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص 197.

الفصل الثالث..... المشروع الإنساني البديل الذي قدّمه المسيري

واحد وإنسانية واحدة خاضعة لبرنامج بيولوجي ووراثي واحد عام، يصدق على كل البشر في كل زمان ومكان¹. وعلى إثر هذه الرؤية الواحدة المادية يمكن القول أن الإنسان المشترك هو من له القدرة على تجاوز قوانين الطبيعة والتحرر من قيودها كما أن له الإمكانية في التعبير عن ذاته وإنسانيته بفضل القبس الذي بثه الله فيه، وبهذا يمكنه تشكيل نفسه وعالمه حسب تصوره ورؤيته.

كما يذهب المسيري إلى أن الإنسان صاحب إرادة حرة رغم الحدود الطبيعية والتاريخية التي تحده، وهو كائن واع بذاته وبالكون قادر على تجاوز ذاته الطبيعية المادية وعالم الطبيعة المادة، فبصفة الإنسان كائن حي تاريخي يمكنه استعادة تجاربه السابقة التي تروي مراحل فشله وتعثره ومحاولاته في تجاوز ذاته وما هذا إلا تعبير عن إثباته لحرية وفعله في الزمان والمكان². معنى هذا أن للإنسان إرادة حرة وواعية تمكنه من صياغة عالمه ومنظوماته الأخلاقية والثقافية والتاريخية بعيداً عن البرنامج الطبيعي/المادي الذي يحكم جسده واحتياجاته المادية وغرائزه الشهوانية والجنسية، كما تنتج قدرته على الالتزام بهذه الحاجيات أو حق خرقها، فهو الكائن الذي طوّر أنساقاً من الموز والمعاني التي تمكنه من إدراك الواقع وعليه يمكن القول حسب المسيري بأن: ((الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يستجيب مباشرة للمثيرات وإنما يستجيب لإدراكه لهذه المثيرات وما يسقطه عليها من رموز وذكريات))³.

ويرى المسيري أن لكل فرد مميزات وخصوصيات ذاتية لا يمكن محوها أو تجاهلها، فالأفراد ليسوا على شاكله واحدة أو نسخاً متطابقة يمكن صبها في قوالب جاهزة وإخضاعها لنفس القوانين أو القوالب التفسيرية، فالإنسان ليست به عصمة فهو يرتكب

1- عبد الوهاب المسيري : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية،م1، مصدر سابق، ص 66.

2- المصدر نفسه، ص 66.

3- المصدر نفسه، ص 66.

الأخطاء والذنوب لكنه في الوقت نفسه دائم الرجوع والتوبة وفي هذا يقول المسيري: ((فكل فرد وجود غير مكتمل، مشروع يتحقق في المستقبل واستمرار للماضي، ولذا فإن زمن الإنسان هو زمن العقل والإبداع والتغيير والمأساة والملهاة والسقوط، وهو المجال الذي يرتكب فيه الإنسان الخطيئة والذنوب، وهو أيضاً المجال الذي يمكنه فيه التوبة والعودة، وهو المجال الذي يعبر فيه عن نبهه وخساسته وطهره وبهيمته))¹. معنى هذا أن للإنسان طاقة إبداعية كامنة تختلف عن الأداء الإنساني، فهي لا تحقق في شعب أو جنس معين، وإنما تتحقق بدرجات متفاوتة حسب اختلاف الزمان والمكان والظروف من خلال جهد إنساني، والإنسانية المشتركة نابعة من الفكرة الإسلامية التي تقوم على أن كل البشر داخلهم امكانيات لا تتحقق إلا داخل مكان وزمان، وبهذا يكون الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يرقى فوق انسانيته ويمكن أن يهبط دونها. لأن ما يتحقق لن يكون أشكالاً حضارية عامة، وإنما أشكال حضارية متنوعة بتتوع الظروف والجهد الإنساني، فتحقق جزء لا يعني عدم تحقق الأجزاء الأخرى التي قد تتحقق من خلال شعوب أخرى تحت وطأة ظروف وملابسات مختلفة، ومن خلال درجات الجهد الإنساني الذي يزيد وينقص من شعب لآخر ومن جماعة لأخرى².

والإنسان المشترك هو الذي يسعى للحفاظ على مختلف القيم الأخلاقية والاجتماعية والجمالية الموروثة عبر الأجيال، ومنها المحافظة على الرموز المقدسة واحترامها لما لها من أهمية دينية وأخلاقية يركن إليها المجتمع والفرد، وفي هذا يقول المسيري: ((والإيمان بالإنسانية المشتركة يجعل استخدام النماذج المركبة مسألة أساسية بل حتمية في دراسة البشرية، ويجعل الرصد الموضوعي البراني أو استخدام

1- عبد الوهاب المسيري : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية،م1، مصدر سابق، ص 66

2- عبد الوهاب المسيري : العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة،م2، مصدر سابق، ص 473.

النماذج الإختزالية أمراً غير كافٍ بالمرّة¹. وعلى إثر هذا القول عن الإنسان المشترك دأب المسيري إلى توظيف النماذج المركبة لدراسة هذا الإنسان المتجاوز للمادة، ولا يتم هذا إلا بفهمه على أنه كائن مستقل، ثم القبول بثنائية الإنسان الطبيعية وهو ما يحتم علينا استخدام نماذج مركبة.

يعتبر المسيري أن المرجعية الكامنة ترى أن الإنسان مادة وحسب، حدوده هي حدود المادة، ولهذا فهي تجعل منه إنساناً ذا بعد واحد تقضي عليه وترده إلى المادة وينتهي الأمر بالفلسفات المادية إلى اختزال مفهوم الإنسانية المشتركة، لكن حسب المرجعية المتجاوزة فإنها ترى أن الإنسان مركب من مادة وشيء غير المادة يسمى الروح في المنظومات التوحيدية، وله أسماء أخرى في المنظومات الإنسانية والهيومانية وأن حدود هذا الإنسان ليست حدود المادة ، ولهذا فهو إنسان متعدد الأبعاد قادر على تجاوزات الطبيعة/المادة وذاته الطبيعية/المادية².

المطلب الثاني: الإنسان ذو النزعة الريانية:

يعتبر الإنسان كائناً مركباً متميزاً عن بقية الكائنات، وعلى هذا فهو مكون من جزأين هامين لا يمكن إغفال أحدهما فالأول مادي /طبيعي يشمل الجسد وجل أعضائه المادية والحسية، التي تمكنه من ممارسة غرائزه وشهواته وإزالة الحدود والهوية الإنسانية، والإتحاد بالطبيعة / المادة والذوبان فيها أما الجزء الثاني غير طبيعي غير مادي محايد، وهو الجزء الرياني المقدس الذي بثه الله فينا، ومن خلاله ندرك حدودنا ومسؤولياتنا، وأن للكون خالقاً يسير وفق قوانينه اللامتناهية وهي النزعة الريانية التي تفصله عن بقية الكائنات الطبيعية وعن الإله وفي هذا يقول المسيري: ((والنزعة الريانية هي تعبير عن

1- عبد الوهاب المسيري : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية،م1، مصدر سابق، ص 68.

2- المصدر نفسه ، ص 68.

أنه يوجد داخل الإنسان عنصر غير مادي غير طبيعي لا يمكن رده إلى الطبيعة /المادة، نسميه " القبس الإلهي" وهو ذلك النور الذي يبثه الله الواحد المتجاوز في صدور الناس بل في الكون بأسره، فيمنحه تركيبته اللامتناهية ويولّد في الإنسان العقل الذي يدرك من خلاله أنه ليس إلها، وأنه ليس الكل، وأنه مكلف بحمل الأمانة، وأن عليه أعباء أخلاقية وإنسانية تكُلُّ حدوداً وإطاراً له¹. ويقصد المسيري هنا أن هذا القبس الإلهي هو من يهب الإنسان الإدراك بمسؤولياته المنوطة به وحدوده، والذي بفضلله جعله الله خليفة على الأرض وحامل الأمانة، كما أن ملكة العقل فيه هي من تجعله كائن إجتماعي قادر على إرجاء رغباته، والتعالي عن غرائزه البهيمية، مما يمكنه من العيش مع الآخرين والتواصل معهم لإنتاج أشكال حضارية تتجاوز عالم الطبيعة/ المادة وعالم المثيرات والإستجابات العصبية والجسدية التي تقر بها النزعة الجنينية.

ومن جهة أخرى يعبر المسيري عن إنسانية الإنسان، يكون هذا الأخير يملك إرادة قوية يحتكم إليها رغم كل الحدود والقيود التي تأسره منها الطبيعة والتاريخية ، وهو قادر على استخدام عقله للتمييز بين ما هو خير وأصلح وبين ما هو شر وطالح فيستعيد تجاربه السابقة لإثبات قدراته وتطوير منظومات رمزية وأخلاقية لأنه يملك خاصية قوية وهي الذاكرة. وعلى ضوء هذا يؤكد المسيري على ضرورة استخدام النماذج المركبة لتجاوز المادية المتطرفة بحيث لا يستطيع إنكار التجاوزات أو الثغرات.

ويرى المسيري كذلك أن الإنسان الرياني يقف على طرف نقيض من الإنسان في الحالة الجنينية، بحيث أنه يملك خاصية التواصل مع الآخرين، وعليه فإن اللغة التي تعتبر خاصية إنسانية تمكنه من سرد القصص وتفسير العالم والنصوص لتحقيق جوهره الإنساني، فاللغة عنده ليست أيقونات تشير إلى ذاتها، وإنما هي مفردات وجمل لها

1- عبد الوهاب المسيري : العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م2، مصدر سابق، ص 475.

قواعدها تحكي انجازاته وعلاقاته الإجتماعية فهو حسب المسيري: ((قادر على التواصل مع الآخرين، ومن ثم قادر على تجاوز ذاته يتحرك مع الآخرين داخل الحدود التاريخية والإجتماعية والحضارية التي تشكل حيزنا الإنساني الذي نحقق فيه جوهرنا الإنساني، فهو إنسان فرد، له قصته الصغيرة، ولكنها صدى للإنسانية المشتركة ولل قصة الإنسانية الكبرى))¹.

وعليه نستنتج أن الإنسان ثمرة النزعة الربانية في مقابل الإنسان الطبيعي /المادي ثمرة النزعة الجينية فهو يمتلك هوية محددة يكتسبها من خلال الحدود المفروضة عليه والتي لا يمكنه تجاوزها، ولكنه لا يتمركز حول ذاته بصفته إلهًا للطبيعة والكون، لأنه يفتقر إلى مركز متجاوز عنه ، وفي إطار هذه المرجعية المتجاوزة ضمان لأن يحتفظ بهويته وذاته، ولئلا يغوص في حمأة المادة ويزعن لِحتمياتها وقوانينها، إنسانية الإنسان تعبر عن نفسها من خلال مظاهر عديدة من بينها النشاط الحضاري للإنسان كالإجتماع الإنساني والحس الخلقى والجمالي والحس الديني، ونضيف إلى ذلك أن الإنسان الرباني وفق الرؤية المسيرية هو ذلك الإنسان الموحد صاحب القيم، والإنسان المكرّم عن بقية الكائنات، هو ذلك الإنسان المجتهد وصاحب اليقين الغير المكتمل نو العقل المحدود والفعال لأنه يحيط بكل شيء، هو مشروع وجود غير ناجز.

المطلب الثالث: من المجتمع التعاقدى إلى المجتمع التراجمي:

يعتبر التعاقد ظاهرة ليست وليدة اليوم بل تجلّت منذ القدم وهي ضرورة لكل المجتمعات، يقول الله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ فَأَكْتُبُوهُ }² ، فتدوين العقد نص يؤكد عليه الشارع الحكيم وذلك قصد تنظيم الحياة الإجتماعية،

1- عبد الوهاب المسيري : العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م2، مصدر سابق، 476.

2 -سورة البقرة الآية {282}.

وإقامة العدل بين الناس، وكتابته تضمن حقوق الإنسان وممتلكاته، وتزول الخلافات والنزاعات في رد الحقوق لأصحابها.

ولكن بمجيء عصر الحداثة انتشر التعاقد وأصبح ظاهرة لافتة للعيان، وتتجلى إيجابياته في الحد من التوترات بين مختلف الأفراد وتحديد الحقوق والواجبات بشكل دقيق جداً، وهو مبدأ جوهري في المجتمع لا يمكن له الصحوه إلا من خلاله - يعني التعاقد¹ ولكن إذا نقشى في كل العلاقات والمعاملات أصبح ظاهرة سلبية ومظهر لتشيؤ العلاقات بين البشر وتزحج عالم الاشخاص لصالح عالم الاشياء وعلى هذا فالرؤية التعاقدية ترى إلى المجتمع ((بحسبانه تركيباً بسيطاً تتسم عناصره بالتجانس أي مجتمعاً تعاقدياً، العلاقات بين الأفراد فيه علاقة بسيطة غير 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))². ومعنى هذا أن الرؤية التعاقدية في المعاملات تتأسس على المنفعة الذاتية على حساب المنفعة العامة، والمصلحة المادية الباردة الخالية من كل حس عاطفي أو تراحمي وبهذا تسود الشئئية المادية والنفعية على حساب الإنسانية التراحمية ، ومن ثم فإن الطبيعة سابقة عن الإنسان، إضافة إلى هذا تتلاشى الثقة بين الافراد والوشائج الإنسانية والحميمية في المجتمعات المادية الحديثة.

يعرج المسيري بعد ذلك إلى المجتمع التراحمي الذي هو على طرف نقيض مع المجتمع التعاقدى وإن وجدت بعض التداخلات المشتركة بينهما، فالمجتمع التراحمي هو الذي تقوم علاقاته على التعاطف والتراحم بين أفرادها، وهو ما يحيلنا إلى سمو العلاقات الإنسانية إلى الأخلاق الفاضلة من تعاون وتكافل وترابط إيجابي، وهذا إن دل على شيء

1- انظر : عبد الوهاب المسيري: سيرتي في البذور والجذور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص73-74.
2- عبد الوهاب المسيري: دفاع عن الإنسان دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق ، القاهرة، ط2، 2006، ص 360.

فإنما يدل على الإنسان تحكمه قيم أخلاقية وثقافية وتاريخية تدوب أمامها المصالح المادية والنفعية وفي هذا يقول المسيري ((أما الرؤية التراحمية فهي ترى المجتمع بحسابه كياناً مركباً تتسم عناصره بالتجانس والتنوع، أي مجتمعاً تراحمياً، العلاقات بين الأفراد فيه علاقات مركبة متشابكة لا يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانوني واضح، وينظر إلى الإنسان هنا على أنه كائن جماعي مركب متعدد الابعاد، إنسان إنسان))¹. معنى هذا أن التراحم حسب المسيري يتجاوز العلاقات المادية البراغماتية والمصلحية إلى علاقات أسمى تكون ضرباً من الإنسانية، كالتعاون بين افراد المجتمع من اجل مساعدة الفقراء والمحتاجين، ومدّ يد العون لغريق أو مريض، فالتراحم هو تراضٍ إنساني بين البشر لا يحتاج إلى عقد مكتوب أو وثيقة واضحة مختومة، بل هو سلوك معنوي يشمل المجتمعات وليس مجتمعاً بعينه، وعليه يخرج الإنسان من قفص المادية المنفعية إلى رحابة الإنسانية ومن ثمة يؤكد أسبقيته على الطبيعة/ المادة.

يرى المسيري أن العلاقة التراحمية قائمة بالضرورة على تعاقد ما، قد لا يكون عقداً مكتوباً لكنه عقد غير معلن ومثالنا في ذلك تدبير العلاقات الحميمية من صداقة وزواج وأسرة، وتتأسس هذه الأخيرة في ديننا الحنيف على ميثاق المودة والرحمة، وهما بُعدين تراحميين بامتياز نحتاج أيضاً إلى نوع من التعاقد الذي يُعلي من شأن الفرد والجماعة معها، فنجد الكثير من الفلاسفة لا يتفق على صيغة لتدبير حياتهم اليومية، ابتداء من الجانب المادي وانتهاء بعلاقات التواصل مع الجيران والأقارب فتكثر الخلافات والنزاعات، والمفروض أن تخصص لها جلسة أسرية، ويدبر الامر بشكل مرن دون السقوط في فخ التواكل على فرد بعينه وتخلي البعض عن مسؤولياته في إنجاح هذه التجربة الإنسانية².

1- عبد الوهاب المسيري: دفاع عن الإنسان دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، مصدر سابق، ص 361.

2- أسماء الكنكي : العلاقات الإنسانية بين التعاقد والتراحم دعوة للتأمل <https://www.maghrees.com>

المغرب بتاريخ : 2019/04/21.

ومنه فإن المسيري يتحدث عن حادثة بديلة توازن بين التعاقد والتراحم، وفي هذا يقول: ((أن ننشئ مجتمعا مبنيا على التعاقد دون أن ننسى التراحم، أن نبني مجتمعا له أساس مادي لكنه لا ينسى الروح، يحترم الطبيعة ولا ينسى الإنسان، ويصبح جوهر الحداثة التراحمية والتوازن مع الطبيعة ومع الذات))¹. معنى هذا ان المسيري من خلال هذه الفكرة " الموازنة بين التعاقد والتراحم" فالإنسان بصفته كائن مركب يحوي مركب إلهي فيه يستطيع تجاوز الرغبة في الإستهلاك الدائم واللامحدود بالبحث عن الله من خلال الإيمان بشيء أكبر منه، ويعتقد أنه لن يتحقق هذا التوازن إلا في الإطار الإيماني لتحقيق التساوي الإنساني التراحمي.

1- سوزان حرفي : العلمانية والحداثة والعولمة (حوارات مع عبد الوهاب المسيري)، مصدر سابق، ص 203.

المبحث الثاني: أسلمة المعرفة:

لا شك أن المسيري من المفكرين الذين أبدعوا في شتى مناحي المعرفة الإنسانية والأدبية والفلسفية وحتى النقدية، وهذا ما يتجلى في اهتمامه بالقضايا الفكرية والمنهجية بالتحليل والنقد، وهذا ما شكّل لديه خارطة إدراكية ومعرفية من خلال دعوته إلى كسر الجمود العقلي والتقليد وإعادة بعث الاجتهاد من جديد، ورفض التلقي والإشادة بالعقل التوليدي وتفعيله وفق نسق موضوعي، فماهي الموضوعية الإجتهدية التي تبناها المسيري، وكيف تظهر دعوتها للعقل التوليدي؟

المطلب الأول: الموضوعية الاجتهادية:

تعتبر أحد العمليات المحورية التي اعتمدها المسيري في بناء منظوماته العقلية والتصورية لما لها من طابع إبداعي في عملية البحث حيث تتميز بثلاث اسس أساسية، أهمها هو كشف مقدرة الإنسان على استنباط ظواهر جديدة لم يكشفها أحد من قبل، إضافة إلى الربط بين هاته الظواهر وتطبيقها على أرض الواقع وتبيين العلاقات الجديدة التي تربط بينها، فيعرفها المسيري بقوله: ((ولذا أسمى هذا النوع من التفكير الموضوعية الإجتهدية (في مقابل الموضوعية المتلقية أو الفوتوغرافية*)، وهي ألا ينقل الإنسان الواقع بحذافيره وكأنه ببغاء أو آلة تصوير بلهاء، وإنما يعمل عقله وخياله فيربط بين التفاصيل ويجرد منها أنماطا متكررة تساعده على فهم الواقع بطريقة أعمق وأشمل))¹. معنى هذا أن الموضوعية الإجتهدية تحمل في جعبتها الكثير من التجديد والابداع،

*- الموضوعية الفوتوغرافية: نموذج معرفي يتبنى أن المعرفة تتكون من التقاط وجمع أكبر قدر ممكن من تفاصيل الواقع المادي بصورة فوتوغرافية، وإدراجها في مستوى البحث أو الدراسة، نتيجة لذلك فإن الناس جميعا يدركون الأمر بنفس الطريقة لو تهيأت لهم نفس الظروف لإدراكه، أي إن تهيأت الظروف كان الإدراك واحدا (عمر شريف: ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية قراءة في فكره وسيرته، فهرست بوك، القاهرة، ط3، 2014، ص 180.

1- عبد الوهاب المسيري: سيرتي في البنور والجذور والثمر، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص

عكس الموضوعية المتلقية التي تهتم برصد الواقع كما هو كأنها آلة تصوير فالموضوعية الاجتهادية لا تقوم بنسخ الواقع كما هو، بل تفتح آفاقاً واسعة للعقل لدراسة هذا الواقع بكل جزئياته وتفصيله، ليحدد العلاقات ويربط بينها، ويُفهم هذا الواقع في صيغته الكلية، ويظهر دور الباحث في تمحيص وغرلة المعلومات المرصودة ثم يقوم بالربط بينها، ويهمل كل ما ليس له علاقة بالموضوع المدروس لكي لا يقع في التلفيق أو يزيغ عن محتوى بحثه" لذلك لا بد أن نحدد أولويات ما نرصده من المعلومات، أيها الجوهري يستحق الإبقاء وأيها فرعي يستحق الاستبعاد من وجهة نظرنا نحن بينما يقوم باحث آخر بالتعامل مع القضية باستبعاد المعلومات وبراها الأولى بالإبقاء¹.

وعلى ضوء الوضعية الاجتهادية يقدم المسيري خطاباً بديلاً مؤسساً على قاعدة إسلامية تتصف بالشمولية والموضوعية بحيث ((يطرح على المستوى الجماهيري ، فكرة الإسلام هو الحل، وعلى المستوى الفلسفي يقدم فكرة الإسلام هو رؤية للكون))². معنى هذا ان المسيري يؤكد على تجاوز الطرح الجزئي الى الطرح الشامل في ضوء رحابة الإسلام وكونيته، وعليه يعطي للحدث مفهوم إنسانياً مشتركاً يحتوي كل المنظومات القيمة المقدسة للإنسانية، ويعترف فيه بالإنسان المركب كمرجعية له ، وليس الانسان الطبيعي أو المنفصل عن القيمة ، ومنه حاول المسيري تقديم مشروعه كحل لمشكل العالم الحديث والمعاصر، فهو رسالة شاملة تحاول رد القيمة للإنسان بعد مكان مرادفاً لمعنى المادة والطبيعة في المنظومة الحدائثية الغربية، وهذا في اطار أسلمة المعرفة لأن الانسان حسب المسيري: ((يمثل ظاهرة تتجاوز التفسير المادي ، نتيجة لقدراته ومواهبه العقلية القادرة على انتاج الفكر والفن والعقائد))³. وعليه فالمسيري لا يمانع الاستفادة من العلم والتكنولوجيا و كل المنجزات الحضارية في تطوراتها ، ولا يتم هذا الا بمزج الرؤية العلمية

1- عمرو شريف: ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية قراءة في فكره وسيرته، فهرست بوك، القاهرة، ط3، 2014، ص 192.

2- برتيمه وفاء : الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز للحضارة الغربية .الحدث نمونجا ص169.

3- المرجع نفسه ،ص160.

الفصل الثالث..... المشروع الإنساني البديل الذي قدّمه المسيري

الموضوعية مع المنظومة القيمية الإسلامية . وهذا يؤكد لنا ان دراسة الحداثة الغربية تساعد الباحث على اكتشاف الآخر لا التماهي معه ، والتعرف على أسباب مشكلاته ، وتعطي الحلول الممكنة وفق المنهج الإبداعي للذات العارفة .

إن المسيري يؤكد على إمكانية النهل من العالم الغربي (الآخر) وإستعاب منجزاته، وهذا ما يكشف روح الانفتاح التي يدعو اليها المسيري بقوله : ((لا بد من الانفتاح على ثقافات العالم، والاستفادة من التراث الحضاري ، والثقافي والفكري للحضارة العريقة المختلفة التي تملك زادا معرفيا غزيرا في فهم الانسان والمجتمع والطبيعة))¹. فالمسيري يدعو إلى التفاعل مع الآخر وفق رؤية متعددة وهو الامر الذي يؤدي بنا الى تبادل المنافع، ولا يتأثر هذا إلا من خلال إعادة قراءة التراث وحيائه ، وفهمه في صبغة عالمية وإنسانية ونتيجة لهذا الاحتكاك مع الآخر والانفتاح عنه سببا في تجاوز المشكلات ومختلف التحديات التي تعيق مسار التقدم الحضاري وفي هذا يقول المسيري : ((الانفتاح على العالم سيؤدي إلى اصلاح التشوه المعرفي، الذي لحق بنا بعد سنوات طويلة من الاستعمار الغربي، تم فيها ترسيخ مركزية الغرب))². لأن العالم الإسلامي كان قبلة للهيمنة الاستعمارية سواء الفكرية أو الثقافية انمحقت فيه اصالته وتراثه بسبب الغزو المادي، وبهذا أسقطنا قشور الحضارة الغربية على واقعنا .

يعطي المسيري نظرة تفاؤلية من خلال إعطاء نموذج معرفي بديل يستقي من المعارف الغربية شريطة أن ينطلق من التراث الإسلامي وخصوصيا الحضارية من أجل توليد آراء جديدة وعلوم مستحدثة وفق الإمكانيات الإبداعية الكامنة فينا فيبدأ المسيري : ((بصياغة نموذج معرفي بديل يستفيد من العلم الغربي وكل العلوم و التجارب التاريخية ،

1- عبد الوهاب المسيري : إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهد ، ج1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، فرجينيا ، ط2، 1996، ص90 .

2-المصدر نفسه ، ص91.

وينطلق من تراثنا حتى يمكن توليد معارف وعلوم جديدة نحقق بها امكانياتنا التي حَبانا الله إياها و كَرَمنا بها كِبشراً¹. ولهذا لاجدوى من التطابق الفكري أو الديني أو الاقتصادي بين تلك الدول و الجماعات ،وانما ما يمكن فعله هو العمل على إبداع وإحياء قيم إنسانية تتوافق مع هوياتنا الحضارية والإسلامية ، وهو ما يخلق تفاعلية وتعددية في الرؤى ، فالاختلاف مع الآخر يساهم في دينامية التبادل ويقوّيها ، كما أن الانفتاح على الآخر يبيّرننا بعيوبنا وعلى الجوانب التي أهملناها من تراثنا وفي هذا يقول : ((بينما أتصور ان انفتاحنا على العالم بأسره بكل ما فيه من ثراء وتعددية سيساعدنا على بعث تراثنا، إذ اننا سنكشف جوانب من تراثنا أهملناها بسبب استخدامنا الغرب كمرجعية نهائية صامتة))².

يؤكد المسيري ان النموذج المعرفي البديل ذي النزعة الإسلامية يجب أن ينطلق من الأصل الذي هو القرآن الكريم والسنة لأنهما منبع القيم الروحية للإنسان ، والمعيار الدينية والأخلاقية، وأيضاً يملكان الإجابة عن كل الأسئلة المتجاوزة الميتافيزيقية ، وهذا تأكيد على روحانية الانسان وتركيبه، وتعدد لأبعاده، حيث يقول المسيري: ((والنموذج الحضاري الإسلامي نواته الأساسية هي النموذج المعرفي والإسلامي وأساسه هو القرآن والسنة اللذان يحويان القيم الإسلامية المطلقة والاجابة الإسلامية على الأسئلة النهائية))³.

إن المعرفة التي يسعى إليها المسيري لا تطمح للوصول الى الموضوعية والحيادية الكاملة، ولا أن تسقط في الذاتية المتطرفة، لأن الموضوعية تدعي الإحاطة الشاملة بالواقع، وموضوعاً مرصوداً دون ذات راصدة. أما الذاتية فهي تعني ذاتاً توجد خارج

1- عبد الوهاب المسيري : إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد ، ج1، مصدر سابق ، ص92.

2- عبد الوهاب المسيري : العالم من منظور غربي ، دار الهلال ، القاهرة ، 2000 ، ص276 .

3- عبد الوهاب المسيري : إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد ، ج1 ، مصدر سابق ، ص92 .

الموضوع، ومنغلقة على ذاتها، وعليه فإن المسيري يناشد علما يتسم باليقين لكنه ليس كاملا ويفتح الباب أمام الاجتهاد المستمر وفي هذا يقول : ((سيحل مفهوم الاجتهاد) وهو نقطة وسط بين مستحيلتين متطرفتين) الذي يفترض أن عقل الانسان لا يمكنه أن يحيط بكل شيء وأن محاولة المعرفة الكاملة المستحيلة محاولة فإوستية شيطانية مقضي عليها بالفشل ... وأنه لا يمكن الوصول الى القانون العام لأن عقل الإنسان محدود وفعال محدود فلا يحيط بكل شيء ، وفعال فلا ينسخ كل شيء))¹.

المطلب الثاني: العقل التوليدي

يعتبر العقل التوليدي أهم ما اعتمد عليه المسيري في أبحاثه ومساره الفكري، لما لهذا العقل من تكريم رباني في الإسلام، لأنه يشكل ماهية الانسان وجوهره، ولما له كذلك من قدرة تحليلية وإدراكية تجعله صفة إنسانية متميزة عن كل الكائنات، اذ يقول المسيري : ((ارتبط فهمي للموضوعات الفوتوغرافية بالنظر الى العقل بحسبانه كيانا توليديا وليس مجرد وعاء مادي متلقي للمعلومات ، وفكرة العقل التوليدي فكرة أساسية في المنظومة الإسلامية، فالإنسان يولد على الفطرة أي لديه مقدرات داخلية على الخير، كما أن هناك ما يدل على أن عنده مقدرات داخلية على الشر، والعقل التوليدي فكرة مركزية في الشعر الرومانتيكي))² ، وهنا يؤكد المسيري على دور العقل التوليدي في إحصاء المعارف وتحليلها لأن الإنسان يمتلك هاته القدرة التي أودعها الله فيه حيث جعله يميز بين الخير والشر والملح والقبيح، ولهذا يقول تعالى: {وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ}³، وهناك من يرى أن العقل ليست صفحة بيضاء، إنما هو أداة نشيطة مبدعة في أبسط عمليات الادراك والتلقي، وهذا ما يؤكد كانه في طبيعة العقل انه ليس صفحة بيضاء فقط بل هو وعاء

1- عبد الوهاب المسيري : العالم من منظور غربي ، مصدر سابق ، ص 289 .

2- عبد الوهاب المسيري : سيرتي في البذور والجذور والثمر ، مصدر سابق ، ص 263 .

3- سورة البلد الآية {10}.

مزود بمجموعة من المعارف التي اكتسبها بمعزل عن التجربة الحسية وهذا يثبت ان العقل له القدرة في تحصيل المعارف وتحريرها من الموضوعية المتلقية التي تجعل الانسان يسقط في الرتابة والتقليد يبقي رهينة سطحية ساذجة .

يؤكد المسيري على مقدرة العقل على التوليد والابداع بقوله : ((نموذج الموضوعية المتلقية والمعلوماتية فيه إنكار لمقدرة العقل على الابداع والتوليد ، فهو يفترض ان عقل الانسان يقف كالفقير امام عتبات الواقع يلتقط منه الفتات ، وليس كالأمير يراه في كليته فيختار منه ويفككه ويركبه ليصل إلى تصورات أكثر تفسيرية))¹، تؤكد هذه المقولة على عدم إنكار دور ملكات العقل في التفكير والتحليل والتفسير لمختلف التصورات التي يعتمدها للوصول الى حقائق أخرى لم تكن موجودة ، ومقدرته على إعادة صياغة ما يتلقاه من معطيات مادية من الواقع. لكن ادراك بعض العوامل قد يؤدي بنا في بعض الأحيان للوصول إلى نفس النتائج رغم اختلاف المجتمعات ، لأن هناك مقدرة في العقل التوليدي والتي تتجلي في التأثير والتأثر، فيقول المسيري : ((وإنكار مقدرة العقل التوليدية هو إنكار مرتبط تمام الارتباط بالموضوعية المتلقية والمعلوماتية ، يتبدى بشكل واضح في ظاهرة مرضية أخرى هي دراسة قضية التأثير والتأثر))². ويظهر من خلال هذه المقولة أن انكار العقل التوليدي نتج عنه السقوط في التأثيرات المادية الغربية والتقليدية بالموضوعية المتلقية التي لا تتطلب اجتهادا ولا ابداعا.

وفي الأخير نستنتج أن المعرفة الحقيقية عند المسيري هي التي تمكن في الابداع والاجتهاد في تحصيل المعارف من خلال تحليلها وتفسيرها ، للوصول الى النتيجة التي نريدها ويكمن رفضه للموضوعية المتلقية نتيجة الواقع العربي الواقع في مستنقع التقليد

1-سوزان حرفي : الثقافة والمنهج (حوارات مع عبد الوهاب المسيري) ، دار الفكر ، دمشق ، ط1 ، 2009 ، ص246 .

2-عبد الوهاب المسيري : سيرتي في البذور والجذور والثمر ، مصدر سابق ، ص265.

للفكر الغربي، الذي بقيت عقولنا من جرائه مقيدة وجامدة من أي إبداع أو تجديد ، لهذا طرح المسيري فكرة أسلمة المعرفة التي لا تمنع في النهل من الغرب لكن شرطية الاخذ بالتراث العربي أو الإسلامي، وذلك بالإنفتاح على الآخر دون إهمال الجوانب القيمة والأخلاقية والجمالية والإنسانية، وعليه فإن العقل التوليدي والموضوعية الاجتهادية هما نداء يحاول بناء الفكر العربي والإسلامي وفق رؤية جديدة وتحريره من التبعية الغربية وذلك من خلال إمتلاك عقل عربي إسلامي.

المبحث الثالث : تأسيس معجم ذاتي خاص

إن عبد الوهاب المسيري بحكم دراساته اللغوية والأدبية رأى أن المشكلة التي تتخر عضد الأمة تكمن في المصطلحات التي شكلت الهيمنة الفكرية على حاضرنا كعرب ومسلمين، وأثرت على البنى اللغوية الخاصة بنا، مما جعلنا نسقط في فخ تقليد مفاهيم الواحدية المادية لهذا كان ديدن المسيري هو تأسيس معجم اصطلاحي خاص وأقلمته مع تراثنا وخصوصيتنا يتميز بالشمولية الحضارية ويتحلى بالموضوعية فماهي التدابير التي وضعها المسيري لكسر الجمود اللغوي و إدراك البعد الإنساني والإله؟

المطلب الاول : المجاز و مدى إدراكه للإله :

إن المجاز لا يتمحور في استطاعة الانسان على إدراك وجوده فقط بل يتعداه الى إدراك الله تعالى، لأنه مُحاط بمجموعة من الصفات المتجاوزة التي تخفى على الانسان وليس له مقدرة على ادراكها بحواسه فهو (ليس كمثلته الشئ)¹ يتضح من خلال هاته الآية أن الانسان لا يمكنه الإحاطة بصفات الله ولا ادراكه ، ومنا تتجلى قدرة الله سبحانه التي وسعت كل شيء ، فالمسيري وضّح ان المجاز : ((هو ربط بين المحدود الإنساني واللامحدود الإلهي))² معنى هذا أن الانسان مهما حاول ادراك الإله من خلال المجاز فإنه في الاطار التوحيدي يعرف أنه لن يدركه في كل جوانبه ولعل المجاز يأتي كحل نسبي لفهم صفات الله تعالى وتأويل الرسالة التي خصها الله بالإنسان فقد قال تعالى: (قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ

1- سورة الشورى الاية {11}

2- عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود ،دار الشروق ،القااهرة ،2002، ص 158

مددًا¹. فيؤكد المسيري شرحه للآية الكريمة بحسب رؤيته للإشارة إلى المدلول الرياني لعجزت كل الدوال، لأن المدلول الرياني متجاوز لكل ما هو مادي وقد استخدمت الآية المجاز "لوكان البحر" لحل معضلة التواصل². وعليه فإن المدلول الرياني حسب المسيري لا يفهم بطريقة مباشرة لان الله تعالى مفارق للمادة والانسان ومتجاوز لهما اذن فللمجاز دور مهم في الفهم الصحيح للكلمات الربانية و بهذا يتسنى للإنسان التواصل مع ربه.

ويواصل المسيري في تعبيره عن المجاز فيذكر الآيات التي تحوي المجاز من أجل الفصح عن العلاقات المركبة للاتصال والانفصال والتواصل والتجاوز وتظهر في آية أخرى من قوله تعالى : { اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ }³ كمات تظهر إشارة المسيري في هاته الآية الكريمة عن دور المجاز في تقريب الله من الانسان بقوله أن البنية العامة للمجاز هنا هي تقريب الله من الانسان من خلال استخدام عناصر من عالم الانسان المحسوس يتم ربط بينها وبين الله مثل النور ، وتتم عملية الفصل وتأكيد التجاوز وعدم الكمون على نطاق مركب للغاية⁴ ، فالمسيري يجدد تأكيده على أن المجاز له دور كبير في عملية التجاوز موضحا في الوقت نفسه أن الصورة المجازية "نور على نور " تعبر عن دلالة بعيدة عن الحلولية الكمنونية المتجسدة في المادة بل تتجاوزها إلى المركزية المتجاوزة .

1- سورة الكهف الآية {109}

2- عبدالوهاب المسيري : اللغة و المجاز بين التوحيد ووحدة الوجود ،مصدر سابق ، ص 159

3- سورة النور الآية {35}

4- عبدالوهاب المسيري : اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود ،مصدر سابق ، ص 158

يسترسل المسيري في التعبير عن ثنائية الخالق والمخلوق، والإيمان بأن المجاز يؤكد على المسافة بين الخالق والمخلوق فيقول: ((ومن ثمة المجاز يصدر عن الإيمان بثنائية العالم فهو صدى ثنائية التكاملية الأولى : ثنائية الخالق والمخلوق فالمخلوق متميز عن الخالق، وهو أي مجاز تعبير عن إمكانية التواصل بين البشر بكل ما يحملون اعباد وافراح واحزان ، فالمجاز يضيق المسافة الإدراكية التي تفصل بين الخالق والمخلوق كما يضيق المسافة الإدراكية والعاطفية التي تفصل بين الإنسان وأخيه الإنسان))¹. وهنا يثني المسيري من خلال هاته العبارات عن أهمية المجاز في ادراك العلاقة التكاملية بين الخلق والخالق ، وتحديد المسافة التي تفصله عن خالقه والتواصل مع الله عزوجل ، وشبه المسيري في ادراك المجاز للاله بانه مثل الإدراكات العاطفية التي يتميز بها كالفرح والحزن مع أخيه الإنسان ويشير الى قضيتهم وذلك بربط المجاز بالنص المقدس بقوله: ((وجود المجاز يعني ان النص المقدس رسالة الاله للإنسان نص توليدي مركب متعدد المعاني والمستويات بعضها ظاهر وبعضها كامن))² وهنا يؤكد المسيري على ان النص المقدس يحمل معاني خفية وجب توليدها ولا يتم هذا الى من خلال الاجتهاد الذي يعمل على استخراج الحقيقية من وراء المعاني المجازية ، فالمجتهد هو من يحدد العلاقة الموجودة بين الاله والإنسان من خلال ادراكه للظاهر والباطن للنص المقدس .

المطلب الثاني: هيكلية المصطلح

يرى المسيري إعادة هيكلية المصطلح وتثبيته إسلامياً، بحيث تتحدد صلاحية المصطلح وقدرته الموضوعية أو بمدى تفسيره ، وذلك قصد جعل المعجم الاصطلاحي معجماً حضارياً في متناول جميع شعوب العالم ويأخذ في الحسبان، الفصل بين

1- عبدالوهاب المسيري : اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود ،مصدر سابق ، ص 160.

2- المصدر نفسه ، ص 160.

الفصل الثالث..... المشروع الإنساني البديل الذي قدّمه المسيري

مصطلحات العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية بحيث يكون الهدف من البناء الاصطلاحي هو التركيب بحيث يعني الإحاطة بأكبر عدد ممكن من مكونات الظاهرة دون ردها لقوانين المادة¹. بمعنى ان ثنائية الانسان والطبيعة تفترض ان العالم عبارة عن كل عضوي متماسك الجزء فيه يذوب في الكل ويفترض مركزية المادة الطبيعية لهذا وجب الفصل بين الظاهرتين من أجل تركيب عناصر الظاهرة وتفسيرها على القدرة الموضوعية لتمكين كل العالم من فهمها كما يشير المسيري الى ان المصطلح لا يخلو من الصور المجازية ويقول بهذا الصدد : ((إن المصطلح الجديد لن يرفض استخدام المجاز كوسيلة تعبيرية تحليلية مشروعة))²، معنى هذا أنه يستخدم الاستعارات المكنية والتصريحية وكل صنوف التشبيه والبيان من اجل إضفاء على المعنى الوضوح والقوة وبيان أن صاحبها له القدرة على التحليل والشرح والتفسير ونضرب مثالا على هذا كقولنا "اذا أصيبت أمريكا بالزكام فان كل العالم يصاب بالعطاس " فهذا التعبير مجازي مفاده انه اذا انهار الاقتصاد الأمريكي فان العالم سيتجرع تبعات هذا السقوط وينهار الاقتصاد العالمي .

ونجد المسيري يشن حربا ضروسا على طريقة نقلنا للمصطلحات دون ان نعتمد على أعمال محركات العقل والاجتهاد في توليد المصطلحات ويتجلى الحاحه في ضرورة الاتيان بمصطلحات جديدة مخالفة للنظريات الغربية ، وعليه وجب ان يحمل هذا المصطلح الذي نحن بصدد توليده بعدا عالميا وشموليا لهذا يقول : ((ونفس التلاعب اللغوي من خلال المصطلح يظهر مع الاستعمار الغربي في المرحلة الحالية فهو يسمى نفسه في الوقت الحاضر النظام العالمي الجديد))³. وهذا دليل على أن المسيري يدعو

1- عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيز رؤية المعرفية ودعوة للاجتهاد ، ج1، مصدر سابق ، ص 101

2 - عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيز رؤية المعرفية ودعوة للاجتهاد ، ج1، مصدر سابق، ص 101

3 - عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود ، مصدر سابق ، ص 156

الى امتلاك مصطلحات تنافي الهيمنة الغربية والنظام العالمي الذي حول البنى اللغوية الى رؤى اقتصادية مادية كما أكد المسيري على نقطة ضرورية لها علاقة بالمصطلح الخاص بعقيدة أو مذهب ما وكيف يتصرف حيالها القارئ العربي لكي يفهمها ضمن سياقها فيقول المسيري: ((ولكن مع هذا توجد مصطلحات خاصة عقديّة ومذهبيّة مرتبطة بعقيدة ومذهب ما لا بد من نقلها كما هي لعرض وجهة نظر الآخر، فحينما يتحدث الصهاينة عن عودة الدياسبورا من المنفى الى أرض الميعاد وأرض الأجداد ويستخدمون هذه المصطلحات فنحن لا بد من نقلها الى القارئ العربي كما هي حتى وأن كانت موضوع نقاش ، على أن نوجه نظر القارئ الى أن المصطلح يحوي مكونا عقديا (متطورا له تحيزاته))¹، وهنا يظهر تأكيد المسيري على ضرورة نقل هذه المصطلحات كما هي لكي يتمكن القارئ العربي من فهم وجهات نظرات الآخر والانفتاح عليه خاصة تلك التي تتعلق بالتحيز العربي في مصطلحاته العقائدية ولعل هذا ما جعل المسيري يهّم بنقل المصطلحات العربية والصهيونية للقارئ العربي دون الزيادة او نقصان .

كما يدعو المسيري كذلك إلى دحض التحيز الغربي للمصطلحاته من خلال الشفريات الكامنة وراءه ولا يتأتى هذا إلا بتعميم المصطلح لادراك حدوده، فيقول المسيري ((ومن أهم آليات التغلب على التحيز محاولة الوصول الى مصطلح أعم من المصطلح الغربي ، بحيث أن المصطلح الغربي عبارة عن مثال نسبي خاص أو مجرد حالة لظاهرة إنسانية عامة ... لذا يفقد المصطلح الغربي مركزيته المعرفية الوهمية ، ويصبح مجرد إحدى الشفريات التي يمكن فكُّها عن طريق مصطلح أعم ، ويصبح مجرد جملة أو تركيبية لفظية داخل لغة إنسانية عامة))² لهذا يؤكد المسيري على الكشف هذا التحيز الغربي للمصطلحات التي تتم عن رؤية مادية اختزالية ورؤية مركزية ، لذا فإدراك

1- عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود ، مصدر سابق، ص 102

2- المصدر نفسه، ص 215

المصطلح سيجعل بوسعنا معرفة حدوده ومدلولاته ويطرح لنا مثالا على هذا فيقول : مثلا بدلا من الحديث عن الديمقراطية سوى أحد اشكال المشاركة تماما مثل الشورى أو اجماع مجالس شيوخ القبائل .

وبناء على ماتم شرحه فان الهيكل الاصطلاحي لن يكون تعميمه مطلق ، بل يتخلله طابع النسبية، وهذا وفق الاجتهاد والابداع ، وهذا ما يشجع الباحثين على محاولة الصياغة وأقلمة بعض المصطلحات الإسلامية مع المعطيات الاصطلاحية العالمية ، وجعلها متداولة عالميا، وهذا ماتؤكدده دعوة المسيري لاعتبار: ((الأسرة وحدة سياسية لاتقل أهمية عن الدولة كوحدة تحليلية سائدة في العالم الغربي))¹، ولهذا فالمسيري يعزز معاني التراحم واهميته في حياة الفرد والمجتمع لذا يدعو الى الاجتهاد و لمحاولة ابداع مفاهيم ومصطلحات تنافسية مع المفاهيم الغربية ، لكن تتفاضل عليها بشموليتها الإنسانية أي أنها تتوافق وتتعايش وتتفاعل كمصطلح مع كل الثقافات مستغلا في ذلك سخاء الدين الإسلامي بلغته البليغة في خدمة العقول .

1- عبد الوهاب المسيري : إشكالية التحيز رؤية المعرفية ودعوة الى الاجتهاد، ج1 ، مصدر سابق ، ص 102

نتائج الفصل:

عمل المسيري على تبيان أن الانسان لا يمكن إغراقه واختزاله في بُعد المادي بل إن له جانب روعي متجاوز يربطه بخالقه يمكنه من يكون الخليفة للإله في الارض.

إن البديل الذي صاغ المسيري مرتكزاته المعرفية يعتمد على الموضوعية الاجتهادية التي تعمل على إظهار الجانب الابداعي والتجديدي للعقل وعدم الركون الى المعارف التراكمية والجاهزة التي لا تخرج عن سياق التقليد .

إن العقل التوليدي يساهم في خلق معارف جديدة، وهذا اعتمادا على مختلف المَلَكات الكامنة فيه والتي يمكن تفعيلها .

إن المسيري حاول إبداع نظرية في اللغة تعمل على إدراك الإله من خلال الاعتماد على المجاز وتفسير المعنى الباطني له، كما أنه منشأ هذا المجاز هو القرآن والسنة، إضافة إلى استخدام الترجمة اللغوية والاصطلاحية التي تساهم في كشف البعد المعرفي الكموني للمصطلح والخروج من هيمنة المصطلحات الغربية .



خاتمة

وفي الأخير ختمت هذا البحث بجملة من النتائج المتوصل إليها :

إن الحداثة كمفهوم قد تشكلت لبناته الأولى في الغرب كسبيل لنيل الحرية الانسانية و الفكرية والتي بفضل شموليتها اكتسحت جُل المجالات التكنولوجية و السياسية و الاقتصادية... إلخ.

إن الوعي العربي بالحداثة لم يكن جادًا حيث أنه في زمن النهضة تباينت الرؤى بين مؤيد للبنية الحداثية الغربية و بين رافض لها جملة و تفصيلا دون تحليلها و كشف البعد الكامن للنموذج المعرفي لها .

يذهب المسيحي الى أن الفلسفة المادية تشكل أساس البنية الفكرية و النموذج الكموني لكثير من الفلسفات الحديثة ، والتي وإن اختلفت مشاربها فإن مبدأها يظل ماديا .

يعتبر المسيحي أنه لا يوجد تباين كبير بين ظواهر الفلسفة المادية ، حيث أن العلمانية والداروينية والامبريالية ما هي إلا ألوان إصطبغ بها الانموذج المادي ، وحمّلها أيضا للمعايير والقيم المادية .

يعتبر المسيحي أن العلمانية الشاملة هي إحدى تجليات الفلسفة المادية ، بحيث أنها بدأت بإعلاء الانسان وتقديسه ووضعه في المركز ، إلا أنها خلصت إلى طمسه وردّه الى مكوناته الطبيعية ، بل والاعتقاد في التخلي عنه لصالح الآلة .

إن الفلسفة الداروينية تسعى الى تهميش كل القيم و المعاني الأخلاقية و الروحية و الجمالية وذلك بإلغاء المسافة بين الخالق والمخلوق تحت مسمى الحلوية الكمونية والواحدية المادية. كما أن الحداثة الشرسة قد سعت إلى تسوية الانسان بالكائنات الأخرى وتطبيعها إضافة إلى إزالة هالة القداسة التي كوّنوها عن نفسه .

إن الحداثة المنفصلة عن القيمة قد أدت بشكل كبير الى القضاء على إنسانية الانسان
و ذلك بتدجينه و حوسلته ، ووجد كل ما هو إنساني وأخلاقي وجمالي .

تعتبر قضية الانسان قضية جوهرية في فكر المسيري، وعليه فقد دأب في مشروعه
الفكري الى إعادة الانسان إلى مساره الصحيح وذلك بتذكيره بأصوله الربانية التي تحوّل
دون اختزاله في البعد الواحدي .

يتميز مشروع المسيري بأنه ذو بُعد نقدي تفكيكي للأطر المادية و هذا يكشف سيولتها
و صلابتها، كما أنه عمل الى استرجاع مقومات الهوية العربية الاسلامية بالاعتماد على
القرآن والسنة بدل الجنوح إلى النماذج الغربية.

إن المسيري يسعى إلى بناء حداثة جديدة وواعية تتبنى العلم والتكنولوجيا لكنها لا
تعصف بالقيم و الاخلاق الانسانية ،كما تساهم في رد الاعتبار إلى العقل ولا تُميت القلب،
تبدأ بالانسان في بعده المادي لكنها لا تتكرر البعد الرباني فيه.

عمل المسيري على استسقاء معجم اصطلاحي عربي، وذلك من خلال ترجمة
المصطلحات الغربية الى المعجم العربي وتفسيرها وكشف الماخطاب الذي تحمله، كما عمل
على تفسير النصوص الدينية وتأكيده على الرؤية الكونية الاسلامية .

يتميز مشروع المسيري بأنه يستخدم النماذج المركبة التي تقوم على التفكيك والتحليل
ثم إعادة التأليف، وما هذا إلا نتاج للفهم العميق لركائز الحداثة الغربية، ويسعى من خلال
هذا إلى تكوين نظرة اسلامية تتميز بالعالمية والكونية و الانفتاح.

يسعى المسيري من خلال دراسته للمادية الغربية الى رفض ما يسميه بالوضعية
الفوتوغرافية المتلقية والدعوة الى الموضوعية الاجتهادية وذلك باستخدام العقل في التفسير و
التحليل و تركيب معارف جديدة ، وهذا بالاستناد إلى العقل التوليدي.



قائمة المصادر والمراجع

-قائمة المصادر و المراجع:

-القرآن الكريم برواية ورش .

1/ المصادر:

1. سوزان حرفي: الثقافة والمنهج ، (حوارات مع عبدالوهاب المسيري)، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009.
2. سوزان حرفي: العلمانية والحدائثة والعولمة ، (حوارات مع عبدالوهاب المسيري)، دار الفكر، دمشق، ط1، 2013.
3. عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، دار الهلال، القاهرة، 2000.
4. عبدالوهاب المسيري و فتحي التريكي: الحدائثة وما بعد الحدائثة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003.
5. عبدالوهاب المسيري وعزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000.
6. _____ : اشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهااد،ج1، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فرجينيا، الو م أ، ط2، 1996.
7. _____ : العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م2، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002.
8. _____ : العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة،م1، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002.
9. _____ : الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، دار الفكر، دمشق، ط2، 2003.
10. _____ : دراسات معرفية في الحدائثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006.

11. _____: دفاع عن الانسان دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2006.
12. _____: سيرتي في البذور والجذور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2000.
13. _____: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م1، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999.

2/ المراجع:

1. أحمد عبدالرزاق : فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الاسلامي والتحديث الغربي، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، فرجينيا ،الوم أ ، ط1 ، 1995.
2. إحسان العارضي: جدل الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الاسلامي المعاصر، مركز الفكر الاسلامي المعاصر، العراق، ط1، 2013.
3. آلان تورين: براديجما جديدة لفهم عالم اليوم، تر: جورج سليمان، مر: سميرة رشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2011.
4. آلان تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، باريس، 1998.
5. السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي المعاصر مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للابحاث و النشر، بيروت، ط1، 2010.
6. جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردّة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقى، بيروت، ط1، 2000.
7. خيرة حمر العين: جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1996.

8. رضا شريف: أسئلة التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري (المعرفة - السياسة - الأخلاق)، مؤسسة كنوز للنشر، الجزائر، د-ط، 2018.
9. سمير بلكفيف: إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، دار الأمان، ط1، 2009.
10. سيغmond باومان: الحداثة السائلة، تر: حجاج ابو جبر، تق: هبة رؤوف عزت، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، د-ط، 2016 .
11. سيغmond باومان: الحداثة و الهولوكست، تر: حجاج ابو جبر ودنيا رمضان، مر: أبو جبر، مدارات للابحاث والنشر، القاهرة، ط1، 2014 .
12. عبد الاله بلقزيز: من الاصلاح الى النهضة ن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط2، 2014.
13. عبد المجيد الشرفي: لبنات في المنهج و تطبيقه، دار الجنوب للنشر، تونس، د-ط، 1994 .
14. عبدالرحمن اليعقوبي: الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون . محمد الجابري . هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث و الدراسات، بيروت، ط1، 2014 .
15. عدنان رضا النحوي: الحداثة من منظور ايماني، دار النحوي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1992.
16. عدنان رضا النحوي: تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي للنشر، الرياض، ط1، 1992.
17. عز الدين الخطابي: أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2009.

18. عمر شريف: ثمار رحلة عبدالوهاب المسيري الفكرية قراءة في فكره وسيرته، فرست بوك للنشر، القاهرة، ط3، 2014.
19. فتحي التريكي و رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الانماء القومي، لبنان، 1992.
20. محمد الشيخ: فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط1، 2008.
21. محمد الشيخ و ياسر الطائي: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الالمانى المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996.
22. محمد بوجنال: الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة شرط فهم صراعات الألفية الثالثة، دار التنوير، بيروت، د-ط، 2010.
23. محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار طوبقال، الدار البيضاء، ط2، 2007 .
24. محمد سبيلا: مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.
25. محمد سبيلا وعبدالسلام بن عبد العالي: الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2008.
26. محمد محمود سيد أحمد: أعداء الحداثة، مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، دار الوعي للنشر و التوزيع، الرياض، الرياض، ط1، 2013.
27. مطاع الصفدي: نقد العقل الغربي الحداثة ما بعد الحداثة، مركز الانماء القومي، لبنان، د ط، 1990 .
28. نعمان عبدالرزاق السامرائي: حول التراث والحداثة، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، الدوحة، ط1، 2015.

29. هشام صالح: مدخل الى التنوير الاوربي، دار الطليعة للطباعة والنشر ورابطة العقلايين العرب، بيروت، ط1، 2005.

30. يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحدثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995.

3/ المجلات و الدوريات:

1. خالد سعيدة: الملامح الفكرية للحدثة، مجلة فصول، ج1، المجلد4، القاهرة، د-س.
2. رايموند ويليامز: طرائق الحدثة ضد المتوائمين الجدد، تر: فاروق عبدالقادر، مجلة عالم المعرفة، العدد264، الكويت، 1999.
3. عبدالله أحمد المهنا: الحدثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة، مجلة عالم الفكر، المجلد9، العدد19، العدد3، الكويت، 1988.
4. فاطمة الزهراء كفيف: نقد المسيري للرؤية المادية للعالم، مجلة أوراق فلسفية، العدد19، مصر، 2008.
5. كرين بريتون: تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، مر: صدقي حطاب، مجلة عالم المعرفة، العدد82، الكويت، 1984.
6. هشام الميلاني: الحدثة وما بعد الحدثة في اللغة والمعنى والاصطلاح، مجلة الاستغراب، العدد1، بيروت، 2015.

4/ المعاجم و الموسوعات:

1. الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين، ج1، تح: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.

2. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د-ط، 1982.
3. مجد الدين الفيروز آبادي: القاموس المحيط، تح: أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، د-ط، 2008.
4. مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، تص: ابراهيم مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د-ط، 1983.
5. مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، تص: ابراهيم مذكور، وزارة التربية والتعليم، مصر، د-ط، 1994.
6. مجموعة من المؤلفين: موسوعة الفلسفة العربية المعاصرة، منشورات إختلاف، الجزائر، ط1، 2014.

5/ الرسائل الجامعية:

1. أحسن بشاني: خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر و إشكالية الخصوصية والعالمية -دراسة تحليلية نقدية- أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة، إشراف: عبدالرحمن بوقاف، قسم الفلسفة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، الجزائر، 2006/2005.
2. برتيمة وفاء: الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز للحضارة الغربية نموذجا أطروحة لنيل شهادة الماجستير، إشراف: محمد نورالدين جباب، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، الجزائر، 2009/2008.
3. محمد بن عبدالعزيز العلي: الحداثة في العالم العربي دراسة عقديّة بحث أعدّ لنيل شهادة الدكتوراه، ناصر عبدالكريم العقل، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية، الرياض، 1993.

6/ الويبوغرافيا:

1. أسماء الكنكي: العلاقات الإنسانية بين التعاقد والتراحم دعوة للتأمل
https://www.maghrees.com المغرب بتاريخ: 2019/04/21 .



فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

| | |
|--------|--|
| | الإهداء..... |
| | شكر و عرفان..... |
| أ-ر | مقدمة..... |
| 40-06 | الفصل الأول: في ماهية الحادثة..... |
| 6 | تمهيد..... |
| 6 | المبحث الأول: مفهوم الحادثة..... |
| 16 | المبحث الثاني: نشأة الحادثة..... |
| 32 | المبحث الثالث: مميزات الحادثة..... |
| 40 | نتائج الفصل..... |
| 75-42 | الفصل الثاني : الرؤية المسيرية للحادثة الغربية..... |
| 42 | تمهيد..... |
| 43 | المبحث الأول: موقفه من الفلسفة المادية الغربية..... |
| 54 | المبحث الثاني: الحادثة و الداروينية من منظور المسيري..... |
| 66 | المبحث الثالث: الحادثة و نموذجها العلماني الشامل..... |
| 75 | نتائج الفصل..... |
| 102-77 | الفصل الثالث: المشروع الانساني البديل الذي قدمه المسيري..... |
| 77 | تمهيد..... |
| 78 | المبحث الأول: الرؤية الانسانية و المتجاوزة..... |
| 87 | المبحث الثاني: إسلامية المعرفة..... |
| 94 | المبحث الثالث: تأسيس معجم ذاتي..... |
| 100 | نتائج الفصل..... |
| 102 | الخاتمة..... |

| | |
|-----|------------------------------|
| 105 | قائمة المصادر والمراجع |
| 112 | فهرس الموضوعات |

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ