وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر . 2 .

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

عنوان المذكرة:

المشروع الحداثي في فكر عبد الوهاب المسيري

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة.

إعداد الطالبة:

. لندة واضح

إشراف الأستاذة الدكتورة:

. جويدة جاري.

لجنة المناقشة:

الدكتور: .....قروان ..... رئيسا

الدكتورة:.....جويدة جاري .....مقررا

الدكتور: .....بودربالة علي.....عضوا

الدكتورة: .....نعيمة بن صالح .....عضوا

السنة الجامعية: 2015 . 2016م.

شكر وعرفان

أحمدك ربي حمدا كثيرا، طيبا مباركا فيه، الحمد لك ربي حتّى ترضى، والحمد لك حمدا كثيرا إذا رضيت، وبعد الرضا، والمجد لك، عدد ما في الكون من مخلوقات، وصل اللّهم وسلم وبارك على سيد الأولين والآخرين محمد خير البرية و آله الطّيبين الطّاهرين، صلاة دائمة لا تنقطع.

أحب أن نشكر أستاذتي القديرة " جويدة جاري " على المجهود الذي بذلته طوال فترة إعدادي لهذه المذكرة، أشكرها على كلّ ما قدّمته لي من مساعدة، واحترام، وتفهّم، كما لا يفوتني أن أتقدّم بالشكر الجزيل إلى أعضاء المناقشة على تفضّلهم بدراسة ومناقشة بحثي هذا.

وأشكر كلّ أساتذتي بجامعتي: باتنة، و الجزائر . 2 على كلّ ما أسقوني إياه من نبع حكمتهم، وفيض فلسفتهم.

و أشكر كلّ الأهل والأحباب والأصدقاء من قريب أو بعيد على كلّ شيء.

الإهـــداء

لعلّك إذا فتحتَ سِجِّل حياتي، صفحة صفحة وجددتَ نفسك حاضراً بأسمى معاني الحضور.....

و إذا قرأتَ تاريخي أبصرت وجهك في مرآة أفراحي وانتصاراتي...لكأنّك أنت من تعزف كلّ لحن فيها .....

و إذا وضعتُ أمام الناس جهودي و أعمالي، وجدتُك أنت تاجاً فوق جميع نجاحاتي.....

و لأنك إكسيرُ حياتي....."رضا"

أهديك هذا العمل

و أهديه إلى كل والدي الكريمين...أخي....وأخواتي..

و إلى كلّ من دفعني يوما نحو الأمام في عزّ خيباتي.

مقدمة

إذا تتبّعنا المسار التّاريخي للحضارة الغربيّة فإنّنا نجد أنّها شهدت الكثير من التّحولات، والتّصدعات، والصّراعات المختلفة، والّتي غيّرت معالم الإنسان الغربيّ، ومحدداته من فترة إلى أخرى، ولعلّ أهمّ تلك اللّحظات في تاريخه هي **لحظة الحداثة** الّتي أعلن فيها عن قطيعة ابستمولوجية مع كلّ القيم والتّقاليد البالية، الّتي لم تعد قادرة على تلبية متطلباته وحاجاته. وكانت فترة العصور الوسطى بالنسبة له فترة مظلمة لابد من القضاء عليها. لأنها لم تعد بمقدور مفاهيمها أن ترسم أفق مستقبل إنسانيّ، فكانت أولى أزمات الإنسان الغربيّ التّخلي عن معتقداته الدينية لصالح عقل الإنسان، الذي يملك وحده القدرة على الخلق والإبداع، فأصبح اهتمامه منصبا على العلوم والتّقنية الّتي حرّرته من قيود الكنيسة، ودفعته إلى المشاركة الفعالة في تحقيق التّقدم، ولعلّ هذا ما نقله إلى أيديولوجية العصرنة أو الحداثة، التي أُريد لها أن تخلّص الإنسان من النزعة اللاهوتية، التي سجنته داخلها لفترة طويلة. إلا أنّ هذا لم يكن بردا وسلاما بل دفع ثمن ذلك ما يعيشه اليوم من أزمات على مختلف الأصعدة، خاصّة الدّينية منها، والإنسانية على وجه التحديد، ولم يقتصر تأثير **الحداثة الغربيّة** على الإنسان الغربيّ وحده بل امتدت لتشمل العالم ككلّ، ولم يكن العالم العربيّ في منأى عن هذا. فقد عرف العالم العربيّ والإسلاميّ، منذ عهد الحملة الفرنسيّة على مصر، والشّام في أواخر القرن الثّامن عشر الميلادي، أكبر هزّة في تاريخه؛ إذ فُتحت أمامه منافذ الحضارة الغربيّة لتتسلّل إلى حياة الأمّة العربيّة المسلمة. فبدا التّناقض واضحا بين حياة مزدهرة متحضّرة في ظاهرها، وحياة يُهيمن عليها الخمول والتّخلّف، بعد أن ظلّت حبيسة الانطواء العثماني لقرون من الزّمن وبقيت تراوح مكانها تنتظر أن يأتيها الفرج، فلم يكن يُسمح لها بالتّطور في علومها وصناعتها، أو في عناصر ثقافتها، ولم يتح لها الأخذ بأسباب المعاصرة ووسائلها الضّروريّة، وعلى إثر ذلك أضحى الفرق جليا بين إنسان شقّ طريقا إلى الحضارة وآخر يعاني صنوف الانحطاط والتّخلف. فكانت حملة **نابليون بونابرت** بداية صدمة عاشها الإنسان العربيّ أمام الغرب وناجزه الحضاريّ المبهج، فظهر الخلاف وبدا التّمزق واضحا داخل النّخب العربيّة حول الاستمساك بالتّراث والعكوف عليه دون غيره، أو الأخذ بالمعاصرة على نمط غربيّ واقتفاء أثر إنسان أوربا المتحضّر، بكلّ ما يحمله من مظاهر براقة ووسائل مريحة، وتقدّم هائل في الحياة الاقتصاديّة، وفي الصّناعات والفنون، حتّى وقر في عقول الكثيرين وآمنوا بضرورة السّير على نهج الحداثة الغربيّة، وبقيت الإشكاليّة قائمة بين الطّرفين منذ ذلك الوقت إلى يوم النّاس هذا. ولم يتوصّل بشأنها إلى حلّ نهائيّ يضمن وفاق جميع العقول، كما أنه لا سبيل في معركة الحضارة والتّجديد الشّامل والحداثة المعاصرة إلاّ من خلال السّعي الدّائب للانتصار على أزمة فكرنا الّتي لا يمكن فصلها عن أزمة الواقع العربي نفسه موضوعياً وتاريخياً، أزمة التخلف والتبعية، وأزمة العلاقة بين المجتمع السّياسي والمجتمع المدني، وأزمة الهيمنة الخارجية الاستغلالية على منطلقات تنميتنا الاجتماعية والثقافية والقومية ومقدرات حياتنا، وهي في النهاية أزمة فكر نظري نتيجة الأزمات المتداخلة وفقدان الرؤية الاستراتيجية

الشّاملة لتغيير الواقع وتحديده، ولن نتجاوز هذا التخلف إلا بالامتلاك المعرفي بحقائق الثورة العلمية الجديدة، ثورة المعلوماتية وبمشروع تنموي نهضوي قومي حداثوي شامل ذي أبعاد اجتماعية وثقافية وفكرية واقتصادية وإعلامية وقيمية، مشروع يستوعب تراثنا العربي الإسلامي استيعاباً عقلانياً نقدياً. وقد برزت ملامح فكر جديد راسمة معها أفق فجر جديد بدأ يلوح وميضه في الأفق بعد أن أرسى بعض المفكرين المعاصرين قواعدَ وأسسَ حداثة من شأنها أن تحقّق مسعى هذه النّخب على اختلافها، وتطوي صفحات الخلاف الّتي زادت من عمق الفجوة الحضاريّة، في حين كان ينبغي لها أن تقلّص. من بين هؤلاء نجد المفكر الدّكتور عبد الوهاب المسيري الّذي حمل هموم أمّة تعاني الضّياع وسط عالم اختلطت فيه المفاهيم والتبست فيه الرّؤى واستعصت على الوضوح، راسما معالم مشروع حداثة ليست بالغربية ولا هي تتّسم بالرّجعيّة التي دافع عنها الأصوليون وبذلوا في سبيلها الكثير. وبما أنّه انطلاقا من النقد يأتي التأسيس فقد بدأ المسيري حسب ما أعتقد ناقدا وانتهى مؤسّسا.

ويعدّ"**عبد الوهاب المسيري** "واحدا من المفكرين العرب المسلمين المعاصرين الّذي تميز بإنتاجه الفكري المميز، والذي شغله هو الآخر هم النهضة العربية والإسلامية فحاول تقديم مشروع فكري نهضوي على غرار المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين، ومن كان لهم موقف نقدي من الحضارة الغربية، وفلسفاتها المادية لاسيما **إشكالية الحداثة الغربية**، محاولا بهذا النقد البناء أن يعيد صياغة معاني الحداثة تنظيرا وتطبيقا يتماشى مع الحضارة الإسلامية، وعليه نتساءل حول كيفية تعامله مع الحداثة الغربية، انطلاقا من نظرته التكاملية للتراث والدين. ومشروع مفكرنا عبارة عن مساءلة قيمية أخلاقية تتأسس في محاكمتها الحداثة الغربية على مراجعة ماهية الإنسان من حيث هي ماهية خاصة، لا يشاركه فيها غيره ويتّضح من خلال هذا الموضوع أنّنا من خلال وقوفنا على مشروعه الفكري سنحاول علّنا نستطيع أن نجد داخل ثناياها مشروعية تطبيقه في واقعنا العربي.

وبعد اطّلاعي على أهمّ مميّزات ومعالم المشروع الفكري للمسيريّ اتّضح لي أنّ الإشكالية الّتي سأواجهها تتمثّل في البحث عن بديل استثنائي وخاصّ للحداثة الغربية. وعليه يمكن صياغة الإشكاليّة على النّحو التّالي: **. هل يمكن اعتبار أن لكل مجتمع حداثته، وبالتالي هناك فهم خصوصي للحداثة؟ أم أنّ هذه الأخيرة هي النموذج الغربي أو هي نموذج واحد عرفه الغرب؟ وبالتالي لا مفر من إتباعه؟ ويمكن القول بأن المرحلة تقتضي ليس رفع شعار الحداثة فقط بل الكشف عن عوائقها، أي لماذا أخفق التحديث العربي؟ وهل المشكل في البنيات القائمة ماديا أم في العقل أم في حضور التراث؟. هل يمكن التخلّي عن الحداثة الغربية وتجاوزها لصالح مشروع حداثي آخر يجنّب العالم العربي والإسلامي المشاكل والأزمات التي يعانيها الإنسان الغربي من جراء حداثته؟. و إذا كان كذلك فهل يمكن إيجاد هذا البديل؟، وما هي أهمّ سماته؟، وهل يمكن الحديث عن حداثة إنسانية شاملة تجمع**

حولها جميع الاتجاهات بما فيها المجتمعات الغربية مادامت هي الأخرى قد حملت داخل حداثتها بذور اندثارها، في ظلّ الصراع الأممي القائم خاصّة بعد نزع كلّ قداسة عن كلّ ما يحيط بالإنسان؟.هل يمكن ربط مفهوم الحداثة الغربية بالمجال التداولي العربي والإسلامي، أم يتعذر ذلك؟.

و هناك أسباب موضوعية وعلمية جعلتني أميل إلى البحث في فكر المسيري بالذّات دون غيره، وهي: إيماني بقوة طرحه، وبجدة أسلوبه، ونبل أفكاره وصدق اهتمامه قياسا إلى الدارج من المشاريع الحداثوية العربية والإسلامية، وكذا تمكنه من فهم واستيعاب التراث العربي الإسلامي، وقراءة الحداثة الغربية واستيفاء الفكر الفلسفي الديني المتاح وعمل على صهره في بوتقة مشروع حداثي ذو بعد إنساني عالمي، يعمل على الجمع بين معطيات التراث الإسلامي، والاستفادة من أخطاء عصر الحداثة الغربيّة، وكذا التّوظيف الجيّد لنظريات الفلاسفة وإمكانياتها التّحليلية والتّركيبية والنّقدية. كما أنّ اهتمامي كباحثة عربيّة معاصرة في المجال الفلسفيّ، بالقضايا الفكرية المعاصرة، والمشكلات التي يعانيها العالم العربي والإسلاميّ خاصّة كان أقوى الدوافع الباعثة على الرغبة الفكرية و فهم الفهم. بالإضافة إلى محاولة استيعاب ما يحدث في عالمنا عن طريق فهم التّجارب الفكريّة والدوافع الذّاتية والموضعية الكامنة وراء كلّ مشروع تأصيلي أو تحديثي، وتحديد القيم الإيجابية والسّلبية لكلّ اتجاه، ومعرفة أين يتموضع المسيري حقيقة مع إمكانية إيجاد مخرج آمن يعيد إلى الإنسان الغربيّ والعربيّ معا كينونته الّتي فقدت منذ زمن حتّى استحال الوفاق الذي كان لا بدّ أن يكون صراعا قضى على كل قيمة أخلاقية.

وتتمثّل أهداف البحث فيما يلي: **أوّلا**: محاولة الوقوف على الأسباب الموضوعية والذاتية التي أدت إلى فشل الحراك الفكري العربي على اختلاف اتجاهاته وأيديولوجياته وفي جميع مراحله منذ اللحظة الأفغانية. ونهدف إلى التحسيس بخطورة هذا الفشل وانعكاساته السلبية على مستقبل الفكر العربي و كذا الإنسان العربي و الواقع الذي ينتمي إليه. وتسليط الضوء على مسألة الحداثة، باعتبارها عنصراً بالغ الأهمية في إحداث القفزة الحضارية المنتظرة. **ثانيا**: التّطلع إلى إبراز طرف فكريّ جديد من شأنه أن يتّجه وجهته الحضاريّة لو قدر أو أتيح له أن يجد سبيلا للتّطبيق في واقعنا العربيّ، مع التأكيد على هذه المشروعية. **ثالثا**: توجيه المتلقي والقارئ المهتم بهذا المجال من الفكر إلى ضرورة إيجاد مخطط تنفيذي لمثل هذه المشاريع، خاصّة مع التطورات التي تشهدها المنطقة العربية، والتي تستدعي تضافر جهود الكلّ للخروج من الأزمات، التي يخلّفها الفهم الخاطئ لكلّ ما قد حدث وما يحدث.

و بهذا نطمح أن يُضاف عملنا المتواضع إلى مجموع الأعمال الأخرى التي ساهمت في تشخيص أبرز الإشكاليات التي تخص الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، و أفاضت بحثها بالتناول الجدّي لمثل هذه المسائل، و إخضاعه لمنهجيةٍ محكمة و عرضٍ دقيق يُحصّل الإفادة، وكذا أملا في تجاوز هموم الإنسان العربيّ، و معاناته الحضارية من جهةٍ أخرى.

إنّ طبيعة موضوع البحث ومساره التّحليلي تطلبت ضرورة توسل واستحضار جملة من الإجراءات المنهجية التي تتداخل فيما بينها: بين **المنهج التّاريخيّ** الّذي وظّفته في الفصل الأوّل و سأتتبع بواسطته أهمّ التّطوّرات الّتي شهدها الحراك الفكريّ العربيّ والحداثيّ الغربيّ أيضا، لأنّ لكلّ فكرة بداية وتطوّر ومسار تاريخي ومآل. و**أدوات المقاربة التحليلية التوصيفية** الّذي سيتيح لي إمكانيّة التّعمّق، وسأعمل بمقتضاه على تحليل الإشكاليّة إلى مشكلات والمشكلات إلى إشكالات، قصد تبسيط المعقّد منها. بالإضافة إلى **المنهج المقارن** الّذي يحتل موقعا مركزيا في بحثي حيث سيساعدني على توضيح أهمّ نقاط الاتّفاق والاختلاف بين حداثة الغرب المنتهية الصّلاحية، والبديل الذي قدّمه المفكّر.

وهذا العمل بمثابة هيكل مقسم إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة. توضح بالتدرج مفهوم الحداثة، وكيفية تشكلّها عبر تاريخها، ثم آليات تحققها على المستوى الفردي، والاجتماعي، والفكري، الغربي واشتشرافاتها في المجال التداولي العربي والإسلامي.

مقدّمة: تطرّقت فيها إلى موضوع دراستي من حيث أهميّته الفكريّة، وضرورته البحثية. بالمقارنة إلى ما يتداول في الساحة الفكرية، العربية المعاصرة، والإشكالية التي تروم الأطروحة الإجابة عنها، أعقبتها الأسباب التي دفعتني إلى الانشغال بهذا الموضوع، والأهداف التي أرومها كباحثة أكاديمية.

الفصل الأوّل: تناولت فيه **الحداثة كمفهوم** يحتاج إلى الفهم، من خلال ثلاث محطات أساسية. كانت المحطة الأولى حول الملامح العامة والمقومات، الرئيسية للحداثة؛ حيث تطرّقت فيه إلى أهمّ الجذور اللّغوية لمصطلح الحداثة سواء في اللّغة العربية، أو في اللّغة الأجنبية مميّزة بين مدلولاته المختلفة. بالإضافة إلى حديثي عن نشأة الحداثة، ظروف نشأته وأهمّ الحركات الّتي ساهمت في بلورتها كمشروع كبير.. لتكون **المحطة الثانية** بعنوان **الحركات التنويرية الأوروبية ودورها في تبلور الحداثة**، تطرقت فيها إلى التنوير في أهم ثلاث دول أوروبية شكّلت فلسفة الأنساق فيما بعد، المتمثلة **في** انجلترا، فرنسا، وألمانيا، وكانت **المحطة الثالثة** بعنوان **أزمة الحداثة الغربية "نيتشه نموذجا"** تطرقت فيه إلى أهمّ نموذج حداثي غربي ناقد لها. وهو الفيلسوف الألماني" فردريك نيتشه" (Nietzsche)، الّذي يمثل مفترق الطرق بين الحداثة وما بعد الحداثة، على اعتبار أنه أول فيلسوف اتخذ موقفا نقديا من الحداثة الغربية وقيمها.

الفصل الثّاني: بعنوان **نقد المسيري للحداثة الغربية**، وكان موقفا رافضا نقديا مؤسّسا، تناولت فيه محطات ثلاث: كانت **الأولى**، حول **تعريف الحداثة عند المسيري**؛ حيث يقرّ بصعوبة الإمساك بهذا المفهوم نظرا لتشعّب واختلاف القراءات المفاهيمية له، ويحاول صياغته من جديد بإعطائه توصيفاته المحددة له، بشكل مميز ودقيق، و**الثانية** تناولت فيها **موقفه من مبادئ ومجالات الحداثة الغربية**، من حيث هو موقف تحليلي تفسيري، يحاول من خلاله

وهو الدارس المتمرس للحضارة الغربية وضعنا أمام حقيقة هذه المبادئ والمجالات، وليكون **المحطة الثالثة** حول أهم مظاهر التحيز الحداثي الغربي و مآلاته من خلال معرفة معنى تحيّز الحداثة الغربية، وأهم مظاهر هذا التحيّز، ومآلات هذا التحيز، التي تعتبر أهمّ سلبياته.

أمّا **الفصل الثالث**: كان لابد وأن يكون حول **حداثة إنسان القيم** التي اقترحها المسيري كبديل للحداثة الغربية، انطلاقا من ربطه بين التوحيد والقيم، كأحد أهمّ الأسس للمشروع البديل، ثمّ نموذجه المعرفي البديل أيضا، والذي يتجاوز من خلاله النموذج المعرفي الغربي، و أخيرا يتحدّث عن فاعليّة الإنسان /الإنسان بمرجعيته المتجاوزة في مشروعه هذا. وفي الأخير كان لابدّ أن أتطرّق إلى هذا المشروع من الناحية النقدية، وموقف أهم الفاعلين في الحراك الفكري العربي المعاصر، ومدى قابليته للتّطبيق من عدمها.

خاتمة: ضمّت جملة النتائج التي توصلنا إليها في عملنا هذا، والتي ترتبط أساساً بإشكالية البحث، و المشكلات المتفرعة عنها.

وقد استعنت في إنجاز هذا البحث بالعديد من المؤلّفات المختلفة، منها: مؤلّفات الدّكتور عبد الوهاب المسيري: كتاب الحداثة وما بعد الحداثة، ودراسات معرفية في الحداثة الغربية، المادية وتفكيك الإنسان، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة بجزأيه، وكلّها كانت مفيدة جدّا في إثراء بحثنا.

أمّا عن الصعوبات التي واجهتنا، فهي كثيرة لا تعدّ من أبرزها:

1. قلّة المراجع التي تهتمّ بالمشروع الحداثي للمسيري، بل تكاد تنعدم أحيانا، باستثناء بعض الكتب الجماعية، والمقالات التي تتناول المشروع باختصار دون تحليل، أو تعمّق، لكن حاولنا تجاوز الأمر بالاكتفاء بما تقدّمه لنا المصادر الأصلية لثرائها.

2. الطابع التكراري الّذي تتميّز به أفكار المسيري، بحيث تجد يكرّر في كلّ نقطة كلّ ما تناوله سابقا من أفكار، وكأنّ كتبه عبارة عن محاضرات أكاديمية.

3. انعدام الدراسات النقدية لفكر المسيري عموما.

الفصل الأول: في مفـــــــــــــهوم الحداثـــة

المبحث الأول: الملامـــح العامّـــة والمقوّمـــات الرّئيسيّـــة للحداثـــة.

أولا ـــ الحداثة بالمعنـــى اللّغـــويّ والاصطـــلاحيّ.

ثانيا ـــ نشـــــأة الحداثـــــــــــة.

المبحث الثـــاني: الحركـــات التنويريـــــــة الأوربيـــّة ودورها في تبلور الحداثة.

أولا ـــ التنـــوير في إنجلتـــرا

ثانيا ـــ التنـــــــــــوير في فرنســـــــا.

ثالثا ـــ التنـــــــــــــوير في ألمانيـــا

المبحث الثّـــالث: أزمة الحداثـــة الغربيـــة "نيتشـــه نمـــوذجـــا"

أولا ـــ منهجه في نقد الحداثة.

ثانيا ـــ مظاهر انحطاط زمن الحداثة.

يعتبر مفهوم الحداثة (La modernité) من بين المفاهيم الأكثر تداولا وحضورا في الفكر الفلسفيّ المعاصر. إن لم نقل أنّ كلّ ما له علاقة بالجانب النّظريّ في حياة الإنسان صار مرتبطا بهذا المفهوم، ولعلّ الشّيء المثير للجدل بشأنه هو ذلك الغموض الّذي اتّسم به نتيجة تعدّد الرّؤى والقراءات؛ إذ أضحى يعاني إشكالا تصوّريّا متعدّد الوجهات. وعلى هذا الأساس يتعذّر على النّاقد، والدّارس تناول هذا الموضوع من موقع التّنظير ما لم يفكّ الالتباس الاصطلاحيّ الحائم حول اللّفظ، و مختلف تشابكاته المفهوميّة الكامنة داخل المدلول في حدّ ذاته[1]. لذا وجب البحث عنه في تطوّراته للوقوف على ابستيميّته، وعليه يتبادر إلى أذهاننا السّؤال التّالي: ماذا نعني بمفهوم الحداثة؟، وأين وكيف نشأت؟، وأين تكمن أبرز تجلّياتها؟. وهل استطاع المثقّف العربيّ استيعاب هذا الإشكال المفاهيميّ أم أنّ الأمر لا يعدو أن يكون مجرّد محاكاة للمثقّف الغربيّ ليس إلاّ؟.

المبحث الأول: الملامح العامّة والمقوّمات الرّئيسيّة للحداثة.

إذا تقصّينا البحوث الغربيّة والعربيّة المؤرّخة، والدّارسة لمفهوم الحداثة، فإنّنا لا نعثر على أيّ إجماع أو اتّفاق نهائيّ حول الإرهاصات، و البدايات الأولى الّتي قد تشكّل مؤشّرا واضحا دالا على لحظة انبثاقها. ممّا يجعل سؤال الحداثة دائما يستأثر بمساحة واسعة من خريطة النقاش المعرفيّ، الأكاديميّ خاصّة في العالم العربيّ بعد أن تجاوز إطاره الجغرافي، الغربيّ، و أخذ بفعل عوامل عديدة خاصّة منها الاقتصادية، و السياسيّة يفرض نفسه في المجتمعات العالميّة المختلفة، ليشكّل في حدّ ذاته تحدّيا مركزيّا و أيديولوجيّا، استقطب إليه الكثير من المهتميّن. ولعلّ ذلك يرجع إلى تعدّد مدلولاتها الّتي شملت كلّ مجالات الحياة الإنسانيّة، كما قد يرجع إلى اختلاف توجّهات الباحثين، وتباين آرائهم حول المواضيع المبحوث فيها ضمن إطار الحداثة، والرّؤى المقدّمة بشأنها، والّتي قد تشكّل تأريخا لزمن من أزمنتها، ما قد يؤدّي إلى اختلاف كبير في تحديد بداياتها وجذورها.كما استقطب هذا المفهوم اهتمام الأدباء والفلاسفة وعلماء الاجتماع، منذ عصر النّهضة (**Renaissance**) [(*)]، واحتل مكانه المميّز في الأنساق الفكريّة الكلاسيكيّة[(**)]، إلى يوم الناس هذا. لذا فإنّ أوّل ما يمكن أن يزيح غموض هذا المفهوم، هو الإحاطة بالملامح العامّة و المقوّمات الرئيسيّة له عن طريق، التمكّن من بعض دلالاته اللّغوية و الاصطلاحيّة.

---

[1] . عبد السلام المسدي، **النقد والحداثة**، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1983م، ص ص 7، 8.

[(*)] . **النّهضة** (**Renaissance**)، لغويا يقصد بها **ميلاد جديد** أو **إعادة الولادة**، "Rebirth"، والتجديد "Renewal" من الفعل "Renaitre"أي: يولد مرة أخرى "To be born again"، و عصر النهضة هو العصر الّذي جاء بعد عصر الكنيسة، و حكمها في تاريخ أوروبا.
WILLIAM D. HALSEY, **Macmillan Dictionary,** Editorial Director , New York, 1973, p 84

[(**)] . المقصود بها الأنساق الفلسفيّة الغربيّة المختلفة في العصر الحديث: كالنّسق الدّيكارتي، النّسق الهيقلي...

أولا. الحداثة بالمعنى اللّغويّ والاصطلاحيّ:

1 . الحداثة بالمعنى اللّغويّ:

يتحدّد معنى الحداثة في اللّغة العربيّة في قولهم: "حَدَّثَ الشَّيء، يُحدّث، حَدَثاً، وحداثة، وأحدثه فهو مُحدَّث، وحديث. وكذلك استحدثه، فالحديث هو إيجاد شيء لم يكن وابتدعه. والحديث، والحدوث نقيض القديم والقدْمة، وكون شيء لم يكن، والمحدث هو الأمر المبتدع، واستحدثتُ خبراً أي: وجدت خبراً جديداً، والحديث هو الجديد من الأشياء. والحدث هو الشّباب أو الأمر المنكر الّذي ليس معتاداً ولا معروفاً، العالم محدث أي له صانع، وليس بأزليّ، فالحداثة هي الجدّة، وأوّل الأمر وابتداؤه".[1] فلفظ **حداثة** هي:" مصدر للفعل: حَدَثَ، حَدَثَ الشّيء، يَحدث، حدوثٌ، وحداثة، وأحدثه هو، فهو محدث، وحديث، وكذلك استحدثه".[2] بمعنى أنّ لفظة حداثة في اللّغة العربيّة تعني: **الجِدّة**.

كما تتّفق معظم معاجم اللّغة العربيّة على تعريب لفظ:" Modérnité الأجنبي إلى مصطلح: **الحداثة في اللفظ العربيّ**، تعود إلى الفعل Moderniser بمعنى حدَّثَ، جدّد، عصرن"[3]، و غيّر الشّيء من حال قديم إلى حال جديد. و هي" بهذا المعنى تقترن بمصطلح التّجديد، فالحديث في اللّغة نقيض القديم، و يرادفه الجديد"[4]. فالمعنى اللغوي الأجنبيّ و العربيّ متقارب مادام يحمل صفة التّغيير، التّحوّل، التّجديد، و التخلّي عن القديم نهائيّا بكلّ مواصفاته، و سماته.

و في اللغتين:" الانجليزية والفرنسية انتشرت لفظتان هما: (Modernism)، و(Modernity)، واختلفت التّرجمة العربيّة بين الحداثة، العصرنة، والمعاصرة. أمّا في المعاجم فيكاد يكون الفرق ضيقاً في التّرجمة. ففي المعجم نجد ترجمة كلمة (Modernism) بتعبير أو استعمال عصريّ، العصرانية، و(Modyernity) بالعصريّة أو كون الشّيء عصرياً. إلاّ أنّ المعجم يضيف إلى معنى كلمة: Modernism أنّها حركة الفكر الكاثوليكيّ لتأويل تعاليم الكنيسة في ضوء المفاهيم العلميّة، والفلسفية السائدة في القرن التاسع عشر"[5].

---

[1] . الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، تح، عبد الحميد هنداوي، مادة حَدَّثَ، ط2، لبنان، دار الكتب العلميّة، 2003، ص 354.

[2] . ابن منظور، **لسان العرب**، مج2، ط2، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، 1995م، ص 131.

[3] . سهيل إدريس، **المنهل (قاموس فرنسي – عربي)**، حرف، M، ط3، لبنان، دار الآداب، 2008م، ص791.

[4] . جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، ط1، لبنان، دار الكتاب اللبناني، 1978م، ص445.

[5] . منير البعلبكي، **قاموس المورد (عربي . إنجليزيّ)** مج1، ط1، بيروت، دار العلم للملايين، 1970م، ص 586.

وإذا اتّفق المهتمّون على اعتبار القرن التّاسع عشر هو المجال الزّمني الّذي تبلور فيه مصطلح الحداثة، وأصبح متداولا بالأقلام والألسن في الثقافات الأوروبية، فإنّ الجذر الاشتقاقيّ للكلمة يعود إلى القرن الخامس للميلاد إذ أنّ كلمة (Modern) أو(Moderne) اللاتينية، الّتي تقابلها في اللّغة الفرنسية كلمة (Modernus) ظهرت لأوّل مرّة في آخر عشريّة من القرن الخامس، خلال الفترة الّتي تمّ فيها الانتقال من العصور الرّومانية العتيقة إلى المسيحية الجديدة.[1] فكل لحظة انتقال من مرحلة إلى مرحلة جديدة يمكن أن نسمّيها حداثة، و الانتقال هنا يقتضي ترك وضع معيّن، لم يعد مُرضيا، و الدخول في وضع جديد أكثر ملاءمة.

و كلمة (**Modernus**) بمعناها التقني دلّت على (**الحالية**)، كما أنّها مشتقة من: (**modo**) الّتي لا تعني فقط (**ما هو في اللحظة**)، بل يمكن أن تعني أيضا "**ما هو في الساعة الحالية**" .غير أنّ كلمة (**Modernus**) تتميّز عن بقية الكلمات الأخرى المرادفة لها، والدّالة على الحالة الزّمنيّة، بكونها هي وحدها الّتي استأثرت بالتّدليل على اللّحظة الحاضرة، في حاليتها التّاريخية، وهذا ما جعلها تقترن منذ أواخر القرن الخامس للميلاد، بالدّلالة الدّينية الجديدة؛ حيث كانت تستعمل للدّلالة على الأوامر الكنسيّة المقرّرة من قبل الكنائس الرّومانية المتأخّرة لتمييزها عن القواعد الكنسيّة القديمة، ومع ذلك فإنّ الأمر الحاسم لم يكن إلاّ سنة 500 للميلاد تقريبا، حين اعتبر العديد من المعاصرين، آنذاك أنّ الثّقافة الرّومانيّة واليونانية، وجهاز الدّولة الرّوماني كلها أمور تعد من الماضي[2]. بالمختصر فإنّ المعنى اللّغويّ على اختلافه يصبّ في معنى التّجديد، و التّغيير.

2 . الحداثة بالمعنى الاصطلاحيّ:

وقبل مساءلة هذا المفهوم اصطلاحا وجب التّمييز بين مصطلحين اثنين يبدوان للوهلة الأولى أنّهما متطابقان، أي: يمثّلان المعنى نفسه، وإن اختلفا شكلا، لكنّهما يتمايزان دلاليّا وتاريخيّا، وهما: **الحداثة** (Modernité)، و**التّحديث** (Modernisation)؛ حيث يعدّ الفصل بين المفهومين مدخلا منهجيّا لتعريف الحداثة بصورة علميّة. وغالبا ما يرسم الباحثون في ميدان العلوم الإنسانيّة حدودا فاصلة بينهما. وعلى الرّغم من هذا التّرسيم العلميّ يلاحظ هذا التّداخل الكبير بينهما. فغالبا ما يجري استخدام مفهوم **تحديث** للدّلالة على **الحداثة**، وعلى خلاف ذلك كثيرا ما يستخدم مفهوم **الحداثة** للإشارة إلى ظاهرة **التّحديث**، فالمصطلح الأوّل يستخدم لوصف الخصائص المشتركة

[1] . ANDRE, LALANDE, **Vocabulaire Technique Et Critique De La Philosophie**, P.U.F.14° édition, 1983, Article, MODERNE, P638 .

[2] - HANS-ROBERT JAUSS, **Pour une . de la réception**, Esthétique de la réception traduit de l'allemand par , Claude Maillaud Gallimard , paris,1978 , p159.

للبلدان المتقدّمة على صعيد التّنمية التّكنولوجية، السّياسية، الاقتصاديّة، والاجتماعية، والثّاني يستعمل لوصف العمليات الّتي بواسطتها تُكتسب هذه المستويات من التّنمية[1].أي: "إنّ مصطلح الحداثة يبدو وكأنّه نص مفتوح على كلّ مضامين التّقدّم المعاصر، بحيث أنّك لا تفرّق بشكل صارم بين مضمون مصطلح الحداثة، وبين مضامين مفاهيم التّحديث، والتّقدم والعصرنة أو الجديد. ويمتد التّداخل ليشمل المعايير، القيم، وأنماط السلوك واللباس وطراز السكن أي كل مناحي الحياة في آخر المطاف".[2] لكن في النهاية هناك فروق متعدّدة رغم أنّها متداخلة، ويمكن أن نقول بأنّ التّحديث هنا هو مرحلة تسبق الحداثة بقليل أو تؤسّس لها، بشكل من الأشكال لتصبح الحداثة هي قمّة التحديث أو هي التحديث في ذروته.

أمّا عن الدّلالة الاصطلاحيّة لمصطلح الحداثة فإنّه من الصّعوبة بمكان الإمساك به و تحديده، وهذه الصّعوبة مردّها لأسباب كثيرة، وعوامل تتشابك فيما بينها لتزيد من حدّة الصّعوبة، فاختلاف الرّؤى، والآراء لدى الفلاسفة والباحثين في تحديد تاريخ معيّن للحداثة، وضبط مضمون محدّد لدلالتها هو من بين عناصر الصّعوبة ينضاف إلى ذلك التّأويلات والأيديولوجيات الحضاريّة، الّتي غالبا ما تطبع النّظرة المفاهيميّة. لكن يطلق مصطلح الحداثة:" بوجه عامّ على مسيرة المجتمعات الغربيّة منذ عصر النّهضة إلى اليوم، ويغطّي مختلف مظاهر الحياة الاجتماعيّة، والاقتصاديّة والسياسية والأدبية".[3] بالرغم من أنّ الانتقال المرحلي الّذي شهدته المجتمعات الأوربية من العصر الروماني واليوناني جديد و حديث. إلاّ أنّ الحداثة بالمفهوم السّائد لدى عصر النهضة تختلف عما شهدته أوروبا قبلا، فالحداثة هنا تحمل معنى تاريخيّا مرتبطا بتلك الحركة الّتي قام بها الإنسان الأوروبيّ في تلك اللّحظة التّاريخيّة كثورة على وضع تاريخيّ سابق، في مختلف ميادين حياته منذ عصر النهضة، و ساهمت في انتقاله تاريخيّا إلى عصر جديد.

و يمكن القول بأنّها:"دعوة شموليّة لاكتشاف المجهول بناء على لحظة وعي نهضوية، كان خطابها يختصر في الإعلان عن ضرورة إحداث **القطيعة** مع كلّ من يمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة "[4]. فهي تحمل هنا معنى إحداث قطيعة ابستمولوجية مع ابستميّة عصر ما لصالح ابستيميّة جديدة لعصر جديد، و القطيعة هنا بمعناها الكلّيّ الشّمولي لا الجزئي، أي: إنّ التغيير يكون راديكاليّا، يمسّ المبادئ و الأسس. كما توصف بأنّها:" حركة إلى الأمام، تبحث عن

---

[1]. محمّد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**، ط2، المغرب، إفريقيا الشرق، 1998م، ص 107.

[2]. محمّد محفوظ، **الإسلام، الغرب وحوار المستقبل**، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998، ص27.

[3]. آلان تورين، **نقد الحداثة**، تر، أنور مغيث، ط1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المطابع الأميرية، 1992، ص16

[4]. مطاع صفدي، **نقد العقل الغربيّ، الحداثة وما بعد الحداثة**، ط1، لبنان، مركز الإنماء القوميّ، 1990م، ص 67.

شرعيَّة المستقبل، في محاولة لاجتياز التكسُّر الثقافي، الذي تَرتَّب على فقدان الماضي لشرعية التاريخ".[1] بمعنى أنّها حركة اندفاعية، نحو الأمام، تسير وفق خطّة، أفكار، مبادئ، أسس لتجاوز أزمة ما، في لحظة تاريخيّة ما، لم تعد تلك اللّحظة مناسبة لواقع جديد أو نظرة جديدة.

والحداثة حسب الفيلسوف الألمانيّ يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)[(*)] :"استخدمت بالمعنى الزّمني، في وقت متأخّر من العصر القديم،و إنّ الصّفة حديث (Modernité) لم تتّخذ شكلا اسميّا، في اللّغات الأوروبيّة الحديثة إلاّ في زمن متأخّر جدا، منتصف القرن التّاسع عشر تقريبا، ولكن في مجال الفنون الجميلة"[2]. بمعنى أنّ فعل الحداثة هو سابق عن الاسم، إذا أنّ سمة الحداثة طبعت سلوك الإنسان عبر كافّة العصور الإنسانيّة، و لم يتمّ الانتباه إلى فكرة إعطاء تسمية لهذا الفعل إلاّ حديثا. فهي قبل عصر النّهضة استخدمت بهدف :"التّمييز بين الماضي الرّومانيّ، والوثني من جهة، والحاضر المسيحي الّذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف به رسميّا من جهة أخرى"[3]. و مع القرن التاسع عشر اتخذت دلالة تمييزيّة بين عصرين أيضا؛ عصر الكنيسة و عصر النّهضة. و هذا الّذي يؤكّده الفيلسوف الفرنسي أندريه لالاند (André, Lalande)[(*)] بقوله:" إنّ لفظ **الحداثة** استعمل بكثرة منذ القرن العاشر، في المساجلات الفلسفيّة أو الدّينيّة، الّتي كانت تحدث بين آباء الكنيسة، و معظم المفكّرين، و الّتي طُبعت، وميّزت تلك الفترة، ويكاد يُستعمل دوماً بمعنى ضمني يدلّ على الانفتاح، و الحريّة الفكريّة، ومعرفة أحدث الوقائع المكتشفة، وأحدث الأفكار المصاغة".[4] بمعنى أنّ الحداثة هنا تتمثّل في ذلك النّسق من الانقطاعات التّاريخية عن المراحل السّابقة، حيث تهيمن التّقاليد والعقائد ذات الطّابع الشمولي. فالحداثة تتميز بأنماط وجود وحياة وعقائد مختلفة كليا، عن هذه التي كانت سائدة في المراحل التقليديّة؛ حيث عرفت التغيرات التي شهدتها الحداثة بطابع

---

[1]. عبدالعزيز حمودة، **المرايا المحدبة، من البنوية إلى التفكيك**، ط1، الكويت، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، ، 1998م، ص48.

[(*)]. **يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)**، فيلسوف و عالم اجتماع ألمانيّ، و لد عام 1929م، يعدّ من أبرز ممثّليّ مدرسة فرانكفورت مع ماركوز، هوركهايمر، أدورنو، أراد أن يستأنف مشروع كارل ماركس في نقد المجتمع، و أشكال الاستيلاب، عارض الوضعيّة بقوّة، و دعا إلى فلسفة أنوار جديدة، و رأى أنّ مهمّة الفلسفة المحافظة على إمكانيّة خطاب عقلانيّ، يمتنع بدونه اشتغال الديمقراطيّة، من أهمّ مؤلفاته: النّظرية والممارسة، الخطاب الفلسفي للحداثة، البنية السلوكيّة للحياة العامّة، التقنية و العلم من حيث هما أيديولوجيا، جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ط3، بيروت، دار الطّليعة للطّباعة و النّشر، 2006م، ص 687.

[2]. هابرماس يورغن، **القول الفلسفي للحداثة**، تر، فاطمة الجيوشي، ط1، دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1999، ص 134.

[3]. يورغن هابرماس، **الحداثة مشروع ناقص** ، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز الإنماء القومي، العدد 39، 1986م، ص42.

[(*)]. أندريه لالاند (André, Lalande)، فيلسوف فرنسي (1867، 1963م)، حاصل على دكتوراه في الآداب، كان عقلانيا في توجّهه الفلسفي، وليبيراليّا في السياسة، أعطى أهميّة كبيرة للمنطق في تدريسه، من مؤلّفاته: الأوهام التطوريّة، العقل و المعايير، المعجم الفلسفي التقني والنقديّ، سيكولوجيّة أحكام القيمة. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، المرجع السابق، ص 580.

[4]. أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تع، أحمد خليل أحمد، ط2، بيروت، باريس، منشورات عويدات، 2001، ص476.

التّسارع، التّنوع، الشّمول، ولا سيما في مجال التكنولوجيا، والمعرفة العلمية التكنولوجية، كما عرفت هذه المرحلة أيضا بتنامي الاتصالات الفعالة بين جوانب الحياة الإنسانية، حيث شملت الأقاليم والمناطق المتباعدة في جغرافية الكون. وهذه هي المرحلة التي حدثت فيها تحولات جوهرية في عمق المؤسّسات على مدى تنوعها. وقد سمحت هذه التحولات والتغيرات الجوهرية في شروط الوجود للناس من السيطرة على مقدرات وجودهم وشروط حياتهم.

ويتّضح لنا من خلال كلّ ما سبق: أنّ جلّ التعريفات لدى المفكرين ترتكز عادة في تعريف الحداثة إلى فكرتين أساسيتين هما: فكرة الثّورة ضد التقليد، وفكرة مركزية العقل. كما أنّ الحداثة هي المفهوم الدّال على التّجديد والنّشاط الإبداعيّ، فحيث نجد إبداعا نجد عملا حداثيا، وبهذا المعنى فإنّها ظاهرة تاريخيّة إنسانيّة عامة نجدها في مختلف الثقافات. وتتحدّد في هذا المعنى بعلاقتها التناقضية مع ما يسمى بالتقليد أو التراث أو الماضي، فهي حالة خروج من التقاليد وحالة تجديد، وحالة انبعاث، وبروز لفكر أو فلسفة أو نظريات أو آراء جديدة مخالفة للآراء القديمة تماما، بما يشبه القطيعة التامة. وبعيدا عن التوظيف الساذج والشائع لمفهوم الحداثة، التي تختزله إلى صيرورته الزمنية الراهنة، حيث يجري الحديث عن الزمن الحاضر، أو المرحلة الراهنة، أو العصر الحديث، أو المجتمع المعاصر، يمكن القول بأن الحداثة هي غير بعدها الزمني، إنّها مفهوم فلسفيّ، مركّب قوامه سعي لا ينقطع للكشف عن ماهية الوجود، وبحث لا يتوقّف أبدا عن إجابات تغطي مسألة القلق الوجوديّ، وإشكاليات العصر الّتي تثقل على الوجود الإنساني[1]. فالحداثة تناقض الماضي، و تحدث قطيعة معه، فهي انفصال الحديث عن القديم، بل هي ثورة على كلّ قديم مقدّس أو غير مقدّس.إنها الحرية المطلقة التي لا يقف في طريقها ضابط، ولا يحكمها شيء.

ثانيا. نشأة الحداثة:

بما أنّ الحداثة كفعل حضاريّ دال على البنية التاريخيّة و الجدليّة للتغيير، لم يتأتّى من عن قبيل الصّدفة، فإنّه من المؤكّد أنّه عرف مسارا معرفيّا، و تاريخيّا تبلور في سلسلة مراحل معيّنة، ولئن كانت أولى مدلولاتها دينية بالأساس، فإنها قد عنت أيضا الفصل بين حدين تاريخيين: **الأوّل** هو نهاية العصور القديمة، أمّا **الثاني** فهو بداية الزّمن الحاضر الذي يسعى إلى ترميم ، وإصلاح العصور القديمة. هذا بالنسبة إلى أولى مدلولات كلمة **حداثة**، أمّا مكوناتها التاريخية فتعود إلى مرحلة لاحقة من التطور التاريخي؛ حيث يرجع معظم الباحثين المهتمين بمسألة الحداثة بدايتها إلى تراجع

[1] . DANILO MARTUCCELLI, **Sociologie de la modernité**, E.Gallimard, Paris, 1999.p23

نظرة العصور الوسطى المسيحية من العالم، واختفائها خلال القرن الرابع عشر؛ بحيث أخذت تظهر، بصورة تدريجية، قوى جديدة عملت على تشكيل العالم الحديث[1]. هذا تاريخيّا.

أمّا عن الجانب الفكريّ والفلسفيّ فإنّ هناك أربع حركات كبرى ساهمت في نشأة الحداثة، و تبلورها كفعل حضاري، إنسانيّ، خاضع للتنظيم، وهي:

1. النّهضة (La Renaissance):

استخدم الأوروبيون هذه الكلمة للدلالة على فترة محدّدة من تاريخ أوروبا، وما عرفته تلك الفترة من تحوّلات سياسية واقتصادية، وما واكب هذه التحوّلات من اتجاهات في مجالات الدين والعلم والفلسفة والفنون، وغالبا ما يراد الإشارة بلفظ النهضة إلى حالة انبعاث، كما تعني النهضة أيضا عودة شيء ما أو شخص ما إلى الظّهور، وهذه الدّلالات استخدمها الأوروبيون للدلالة على فترة محدودة من تاريخهم[2]. و هي "الحركة الثقافية التي بدأت في إيطاليا في منتصف القرن الرابع عشر، واستمرت حتى القرن السابع عشر، وامتدت من إيطاليا إلى بقية أوروبا، وكانت تعرف لأنها أحيت التراث اليوناني، وانفتحت على ما به حتى ولو خالف "Restituto" باسم الإحياء الإيمان أوالكنيسة، وقد تمثل ذلك في إحياء الفلسفة الطبيعية والعلم الطبيعي، حيث أعيدت قراءة أرسطو بمنهج جديد"[3].

عرفت هذه الفترة في تاريخ أوروبا ازدهارا فكريّا و أدبيّا و علميّا، واسعا؛ حيث آمن إنسان أوروبا بأهمّية العقل في بعث الحياة في أوساط الناس عن طريق إعادة بعث التراث اليونانيّ و الرومانيّ خاصّة العقلانيّ منه، و الثورة على كلّ ما له علاقة بالكنيسة التي كانت تكفّر العقل و العقلاء، و تتمادى في إنكارهما، فتغلغلت المثل اليونانية الفنيّة والأدبية الدنيوية، تدريجيا، في أوساط النّاس، وأصبحوا أكثر إحساسا بالجمال ، وبأهميّة تراثهم الفكريّ الإنسانيّ، الّذي يعلي من شأن الإنسان لصالح الإنسان ضدّ أشكال العنصريّة ضدّه، و ازدادوا قناعة بأنّهم يعيشون في عصر جديد، شديد الاختلاف عن العصر الذي سبقه[4]. أي: عصر القرون الوسطى المسيحية، وتُراثه الكنسي. ومن هذا الجديد الأدبي والفني استمدت الحداثة أحد مكوناتها في القرنين الخامس والسادس عشر، ودلّ به على التّضاد الجديد بين مفهومي الحديث، والقديم في مجال الفن والأدب. وقد امتد هذا الإحساس الجديد بالمثل العليا الدنيوية إلى **الإنسان نفسه،**

---

[1]. بيرتراند راسل، **حكمة الغرب**، تر، فؤاد زكرياء،ج2، ط1، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، 1983، ص 17.

[2]. محمّد وقيدي وأحميدة النيفير، **لماذا أخفقت النهضة العربية؟**،ط1، دمشق، دار الفكر، 2002 ، ص 90.

[3]. عبد المنعم الحنفي، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج 2 ، ط2 ، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999 ، ص1432

[4]. س. درسدن، **الحركة الإنسانية والنهضة**، تر، عمر شخاشيرو، ط1، دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1972م، ص178.

وبروزه كقيمة عليا في الوجود؛ فبينما كانت الاهتمامات اللاّهوتية تسود الحياة الفكرية ، والروحية في القرون الوسطى المسيحية، أصبح مفكروا النّهضة أكثر اهتماما بالإنسان وكرامة فكره. ممّا ترك انطباعا لدى الناس بأهمّية التخلّص من كلّ ما علاقة بالجانب الدّيني في حياتهم على اختلاف مستوياتها لما يشكّله من عوائق أمام سعادتهم المنشودة.

2 . الحركة الإنسانية (Humanisme):

ينحدر أصل مصطلح الإنساني "**Humanism** " كتعبير اجتماعي فكريّ، ظهر في القرن السادس عشر، من الكلمة اللاتينيّة (**Humanitas**)، الّتي تعني الإنسانيّة حرفيّا، وهي مقتبسة من الكلمة (Homo)، الّتي تعني بدورها الإنسان، وأراد أصحاب الاتجاه الجديد باختيارهم لهذا الاسم التّأكيد على الطّابع الدّنيوي للعلوم والآداب، وعلى قيمة الفرد في الحياة بعد تجريده منها على مدى قرون طويلة، وبالتّالي فإنّ أبرز خاصيّة للحركة الإنسانيّة، هي تأكيده على الذّات أو شخصيّة الفرد (Individual-Individualism)[1]. بمعنى أنّها أعطت للإنسان بما يحمله من قيم فرديّة، وشخصيّة و قدرات عقليّة، ووجدانيّة المركزية الفكرية، و سعت إلى تلقينه كلّ قيم الحياة الدنيوية، التّي أصبغتها على مختلف الآداب و الفنون والعلوم، وأصبح كلّ شيء بلمسات إنسانيّة خالصة، بعيدا كلّ البعد عن قوى أخرى خارج إرادة الإنسان.

وهي:" من أهمّ الحركات المؤثّرة في المسار الانتقالي المهّد للعصر الحديث. ومع أنها لم تحدث تأثيرا مباشرا في الحياة العامة، مثلما أحدثته حركة النهضة الأدبية والفنية، بل اقتصر مجال تأثيرها على المفكرين والباحثين والسياسيين، إلا أنها كانت الحركة الأعمق و الأكثر نقدا لتراث القرون الوسطى، والأكثر تمردا على سيطرة العقلية المدرسية في العصر الوسيط والأكثر استلهاما للثقافتين القديمتين: اليونانية والرومانية"[2]، ومن أهمّ روّادها نجد: الشّاعر الإيطاليّ دانتي أليغييري (**Dante Alighieri**)(*)، الفيلسوف ميكيافيلي نيكولا (**Niccolò Machiavelli**)(**)،

---

[1] .كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، تر، شوقي جلال، ط1، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، 1984م، ص34.

[2]. بديع الكسم، **دراسات فلسفية فكرية**، ط1، دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1994م، ص77.

(*) . **دانتي أليغييري (Dante Alighieri)**، شاعر إيطالي (1265. 1321) يعتبر باتفاق الآراء المبشر الأوّل للنّهضة، وقد بلغ أدبه الذروة شكلا ومضمونا في رائعته "**الكوميديا**"، التي عرفت من بعده مباشرة بـ"**الكوميديا الإلهية**". كمال مظهر أحمد، **النهضة**، (د.ط)، العراق، منشورات وزارة الثقافة والفنون، 1979 م، ص3.

(**) . **ميكيافيلي نيكولا (Niccolò Machiavelli)**، فيلسوف إيطالي (1429. 1527)، اشتغل بالتنظير السياسي، تعتبر مؤلفاته من أهمّ إنتاجات عصر النهضة في مجال السياسة، من أهمّها: كتاب الأمير. كمال مظهر أحمد، **النهضة**، المرجع نفسه، ص 89.

وليم شكسبير (**William Shakespeare**)[***]، تميّزت أفكار كلّ هؤلاء وأعمالهم بالدعوة إلى حبّ الحياة الدنيوية، و التأمل في قدرات الإنسان على الإبداع و الخلق. وكل هذا أحدث ثورة على الأخلاق المسيحية الكنسية، فحلّ محلّ المحبة الفرح بامتلاك الإنسان لقواه واستخدامه لها، وحلت الحرية و المسؤولية محل الخضوع لإرادة الله، كما تصورتها الكنيسة؛ كما حلّ البحث الجريء اليقظ محلّ الإيمان، وأصبح الإنسان بخلاف سائر المخلوقات الموجود الّذي يحدد طبيعته بامتلاكه لإرادته الحرة وثقته بنفسه[1]. و حلّت مركزية الإنسان محلّ مركزية الإله، و سادت هذه الحركة أوروبا قاطبة، ولقيت استحسانا و إقبالا واسعا لدى النّاس.

و تنامت مختلف الاتصالات الفعّالة بين جوانب الحياة الإنسانية؛ حيث شملت الأقاليم، والمناطق المتباعدة في جغرافية الكون. وهذه هي المرحلة التي حدثت فيها تحولات جوهرية في عمق المؤسسات على مدى تنوّعها. وقد سمحت هذه التحولات والتغيرات الجوهرية في شروط الوجود للناس من السيطرة على مقدرات وجودهم وشروط حياتهم.[2] وأخذ مفهوم الإنسان يعرف طريقه إلى العالميّة أو الكونيّة. فصار هو صانع كلّ شيء، و يتمتّع بحريّة أفعاله واختياراته، يقول المفكر المغربي محمّد سبيلا: "تمّ تعميق الهوة الفاصلة بين هذه الروح الإنسانية الجديدة الناشئة والمفهوم المسيحي الكنسي للإنسان"[3]، بمعنى أنّ كلّ الصّفات التي طالما تغنّت بها الكنيسة على أنّها صفات الإله سلبها إنسان أوروبا من الإله و تحلّى هو بها، بل إنّ هذه النّزعة نفسها أحذت تتسرّب إلى المسيحيّة و تعمل على تقويضها من الدّاخل، فظهرت الحركة الإصلاحية.

3. الحركة الإصلاحية.

و هي حركة انبعثت من داخل الكنيسة نفسها، وقامت على مبدأ:" إعادة فتح باب الاجتهاد في الدين على أساس إحلال العقل محل النقل، وإلغاء احتكار الفقهاء والكهنة، كمفسرين للوحي، وإلغاء دور الأولياء كوسطاء بين الناس والله"[4]، و مسّت إصلاحاتها المذهب البروتستانتي(Protestantism) تحديدا، ومن أبرز زعمائها المصلح

[***]. وليم شكسبير (**William Shakespeare**)، شاعر وروائي إنجليزي (1564. 1616)، ترجم الكثير من أفكار عصر النهضة و النزعة الإنسانيّة في مؤلّفاته، اشتهر بالطابع الرومانسي في أشعاره و مسرحياته، من أهم مؤلّفاته: روميو وجولييت، تاجر البندقية، هاملت. كمال مظهر أحمد، **النهضة**، المرجع نفسه، ص 140.

[1]. نايف بلوز، **تاريخ الفكر الاجتماعي**، ط1، دمشق، المطبعة الجديدة، 1986م، ص 34.

[2] - A.GIDDENS, **Les conséquences de la modernité**, Harmattan, Paris, 1994 p30.

[3]. محمّد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط1، المغرب، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر ، 2000م، ص102.

[4]. لويس عوض، **ثورة الفكر المعاصر في النهضة الأوروبية**، ط1، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1987 ، ص 228 .

الديني مارتن لوثر(Marti Luther)[*]، الّذي كافح البابوية، ودعا إلى إصلاح ديني ينهي امتيازات البابا، وعصمة الكنيسة. كما عمل على مناهضة الكاثوليكيّة، وإدانة طفيلية الإقطاعيين والكهنة. فكانت البروتستانتية في البدء دعوى لإصلاح الإدارة الكنسية، والعبادة ثم تطوّرت إلى الجهر بقيام الدّين الفهم الخاص للكتاب المقدس، وعلى التجربة الشخصية[1]. و بالتّالي أراد أن يخلّص الدّين من الاحتكار المفروض على نصوصه من الطائفة الكاثوليكيّة، الّتي جعلت من البابا واسطة بين الإنسان والربّ. ودعا إلى الحرية، و إلغاء الرقابة الكهنوتية على العقيدة المسيحيّة، والرفع من قيمة الإيمان الشّخصيّ الدّاخلي فوق المظاهر الخارجية للدين. حيث نادى هؤلاء بضرورة التحلي بقيم دينية معينة، وهي القيم الدينية المتفقة، في جوهرها، وترك كلّ الأخلاق المتعارضة مع الروح المسيحيّة الجديدة، وهذا كلّه لخلق جيل جديد يأخذ بروح العلم والأدب والعقل دون أن يتخلّى عن معتقداته الأخلاقية الراسخة التي ظلّ لوثر يناضل من أجلها طيلة حياته[2]. بمعنى أنّه أراد أن يعقلن ويؤنسن الدّين، ليكون في خدمة حياة الإنسان الدّنيويّة بمختلف مظاهرها لا ضدّها كما كان الأمر عليه سابقا. فهو بذلك مهّد لاستقلال الدين عن الدولة قاطعا الطريق أمام الكهنة الذين استغلوا الكتاب المقدّس للسيطرة على الشؤون العامّة للبلاد باسم الإله. و هذه الإصلاحات عكست طموح الطبقة البورجوازية، و رؤيتها الجديدة للحياة. وبهذا شكلت حركة الإصلاح الدّيني أحد المكونات التاريخية الكبرى لفترة انتقال أوروبا إلى العصر الحديث، ومقوما من مقومات حداثة عصر النهضة.

4 . الحركة العلمية:

وهي حركة أفرزتها عملية إحياء الدّراسات التجريبية؛ حيث تمّ وضع أسس العلوم الطبيعية والفيزيائية الحديثة . وبدأت هذه العلوم تنزع إلى إدخال اطراد على سير الطبيعة عبر إجراء التجربة بطريقة منهجية منسّقة[3]، انتقل اهتمام الإنسان فيها من الاهتمام بغايات الأشياء إلى الاهتمام بأسبابها و عللها، ومن أبرز دعاتها وروّادها عالم الفلك نيكولاس كوبرنيكوس (**Nicolaus Copernicus**)[*] صاحب نظرية مركزية الشمس، وغاليليو

---

[*] . **مارتن لوثر(Martin. Luther)**، مصلح ديني ألماني (1483. 1586م)، و مؤسس المذهب البروتستانتي، و هو مذهب يحكم العقل في جميع القضايا الدينيّة و هو ضدّ الكاثوليكية، من مؤلّفاته: في المجامع الكنسية، أحاديث المائدة، الردّ على بابوية روما، رسالة في عبودية الاختيار. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص ص 187 . 189.

[1] . يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، ط5. بيروت، (دت)، ص ص6 ، 7.

[2] . ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسمالية**، تر، محمّد عليّ مقلّد، ط1، بيروت، منشورات مركز الإنماء القوميّ، دت، ص185.

[3] . ماكس هوركهايمر، **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، تر، مصطفى الناوي، ط1، المغرب، دار عيون، 1990،ص11.

[*] . **نيكولاس كوبرنيكوس (Nicolaus Copernicus)**، فلكي بولندي (1473. 1543)، صاحب نظرية دوران الأرض حول الشمس لا العكس، و بالتالي قال بمركزية الشمس. برتراند راسل، **حكمة الغرب**، ج2، مرجع سابق، ص 17.

غاليلي(**Galileo Galilei**)(**)، وغيرهما، أحدث هؤلاء العلماء قطيعة نهائيّة مع فكر العصور الوسطى وأحدثت انقلابا واضحا و كبيرا في أسس المنهج العلمي الذي اقترن بالتجريب و الاستقراء، هذا الأخير الذي عرف مع فرانسيس بيكون (**Bacon Francis**)(***) أوج ازدهاره من خلال كتابه **الأورغانون الجديد**، الّذي أراد من خلاله:" أراد بيكون أن يضع للعقل الإنساني خطة جديدة يسير عليها، حيث وضع أساسا جديدا للبحث كانت أولى خطاه الملاحظة و التجربة"[1].أدت هذه الحركة إلى الأقبال الواسع على العلم من طرف الطلاب والمهتمين، و تمّ تأسيس علوم كثيرة قائمة على المنهج العلميّن وأنشأت اللّغات القوميّة التي حلّت محلّ اللغة اللاتينية، و اخترعت الآلات المختلفة، وتمّ تطوير الطب، والفيزياء، والكيمياء، ومختلف العلوم. و نقلت الإنسان من إلى عصر تقديس الطبيعة واحترامها و اكتشاف قوانينها.

إنها ثورة علمية، أدّت إلى بروز التفكير العلمي داخل إطار منهجيّ مخالف للإطار الّذي عمّمه النّموذج اللاهوتي "فالحدث الفكري الأساسي في تاريخ الفكر العلميّ الحديث هو نشوء ما اصطلح عليه اسم العصر العلميّ، والتقني ابتداء من القرن 17م، الذي أحدث تحولا أساسيا في النظر إلى الطبيعة التي كانت في العصور الوسطى نظاما متكاملا يتسم بنوع من التناسق الأزلي، الذي يعكس الحكمة العلوية المبثوثة في كافة أرجاء الكون"[2].

و إذا كانت هذه الحركات الأربع الكبرى السالف ذكرها قد شكلت أساس العصر الحديث، و مكوناته الرئيسية والكبرى، فإن قرون عصر النهضة الثلاثة، قد شهدت إلى جانب هذه الحركات، ونتيجة لها أيضا مستجدات فكرية وسياسية واكتشافات علميّة وجغرافية هائلة ومتعدّدة، كان لها أثرها في هذا العصر، أهمها: تشكّل اللغات القومية الحديثة في أوروبا وولادة آدابها؛ وتشكّل حركات الاستقلال القومي والوحدة القومية فيها؛ بروز فكرة الحق الطبيعي وحلولها محل فكرة الحق الإلهي، تفكّك أسس النظام الإقطاعي، اختراع المطبعة وحلول الطباعة محل النسخ اليدوي،

(**) . **غاليليو غاليلي(Galileo Galilei)**، عالم فلك إيطاليّ (1564. 1642)، تأثّر بنظرية كوبرنيكوس وأخذها على أنها حقيقة ثابتة لا مجرد فرض، ولم يكن تأييد جاليليو لنظرية كوبرنيكوس مجرد نزوة فكرية، بل لقد درس الأمر بعناية واستعمل المنظار المقرب (التلسكوب) في بحثه ودراساته. من مؤلّفاته: مقال في العلوم الجديدة، مقالة في الأجسام العائمة. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص ص 432. 434.

(***) . **فرانسيس بيكون (Bacon Francis)**، فيلسوف تجريبي إنجليزي، (1561. 1626م)، وضع دائرة معارف واسعة مبنيّة على أساس الملاحظة التجريبيّة و المنهج الاستقرائيّ، من مؤلفاته: الأرغانون الجديد، المحاولات، مقدمات للتاريخ الطبيعي و التجريبيّ، جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، المرجع نفسه، ص ص 226، 227.

[1] . أحمد أمين وزكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**، ط 5، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1967 ، ص 43.

[2] . .محمّد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق ، ص10

اكتشاف أمريكا وغيرها من بقاع العالم المجهولة[1]، وإلى غيرها من التغيرات التي أحدثت قطيعة بين العصور الوسطى بظلامها و العصور الحديثة بنورها. فكانت أفكارها البديل الأنسب لعصر أراده إنسان أوروبا عصره الخاص، و أسّس فيما بعد للكثير من الأنساق الفلسفية، سادت قرون من الزمن، و نقلت الفكرة من العقل إلى التجربة، و الواقع والحس أو من مجرّد خيال إلى حقيقة تبناها الإنسان الأوروبي كدين وعقيدة بديلة.

وأخيرا تبلورت الحداثة كفكرة عميقة داخل عصر النهضة الذي أعطاها أولوية كبيرة، ونقل هذا اللفظ من مجرّد كلمة تعبّر عن مرحلة أو لحظة انتقاليّة من عصر إلى عصر لتصبح هي العصر بكامل أفكاره، وإنتاجاته، وأسسه، وبذوره وجديده، وقلبت حياة الإنسان كلّها إلى جديد، و شملت كلّ المجالات الفكريّة، السياسيّة، الاقتصادية، الأدبيّة، الفنية، الدينيّة، الأخلاقيّة، الاجتماعيّة، النفسيّة، العقليّة و العلميّة، تمّ من خلالها استبدال العقل مكان الإله، وحلّ الفكر العلميّ بمنهجه الجديد، محلّ العلم الكهنوتي البابوي المبنيّ على الإيمان السّاذج، وعبّرت الحداثة عن الإنسان مستقلا عن الله، وعن كلّ قوى مفارقة له.

[1]. غانم هنا، **النزعة العقلية وأثرهـا في حركة التنوير**، مجلة عالم الفكر، مج،29، الكويت، منشورات وزارة الإعلام الكويتية، العدد3، مارس 2001م، ص ص 9، 11.

المبحث الثاني: الحركات التنويرية الأوربيّة ودورها في تبلور الحداثة.

ظهر تيار الحداثة في الغرب نتيجة للمدّ الطّبيعيّ، الّذي دخلته أوروبا منذ العصور الغربيّة الأولى من العهدين: اليوناني والرومانيّ، امتدادا إلى عصر القرون الوسطى، مرورا بالعصور المتلاحقة التي تزاحمت بكل أنواع المذاهب الفكرية، والفلسفات المتناقضة والمتلاحقة، وقد كان كل مذهب عبارة عن ردة فعل لمذهب سابق ، وكلّ مذهب من هذه المذاهب كان يحمل في ذاته عناصر اندثاره وفنائه، وشهدت البلدان الأوربية الثلاث: إنجلترا، فرنسا، وألمانيا أهمّ الحركات التنويرية في عصر حيث منها انطلقت الأنساق الفلسفية الثلاث: التجريبية، العقلانية، والمثالية.

أولا . التنوير في إنجلترا:

بما أنّ التغيير الحداثي قد شمل جميع أنحاء أوروبا فإنّ إنجلترا قد شهدت تبلور نسق فلسفيّ حداثي خاصّ بها، أضحت تُعرف من خلاله، ألا و هو النّسق التجريبي أو الاتجاه التجريبيّ؛ حيث اعتبر دافيد هيوم (David Hume)[*] من أكثر فلاسفة التنوير تأثرا بالعقلانية باسم العلمية في انجلترا ،كما أنّه الأشد تأثيرا على المستنيرين في فرنسا، إلاّ أن فكر لوك يبقى الأكثر تأثيرا في فلسفة التنوير الإنجليزية، والأكثر حظا من الانتشار في أوروبا منذ مطلع القرن الثامن عشر[1]، بل إن حركة التنوير، أو " حركة التحرير الكبرى التي سادت أوروبا في القرن الثامن عشر لم تكن سوى امتداد طبيعي لفلسفة جون لوك (**Locke, John**)[*] تلك الفلسفة التي كانت تقوم على احترام القيم الإنسانية ، والحرية والفردية سواء في الدين أو في الفكر أو في .السياسة"[2]. فمع هذين الفيلسوفين تبلورت الحداثة التّجريبية، وانتشرت وسادت كامل أوروبا، كنسق مكتمل المعالم، له أسسه، ومسلّماته و براهينه.

و كان ظهور الفلسفة التنويرية في إنجلترا ناتجا عن تغلغل الحركة العلمية في كامل أوروبا خاصّة من المنهج العلميّ، حيث كان تأثير مناهج علم الفيزياء، وعلم الطبيعة على علم الإنسان الجديد في نهاية القرن السابع عشر، وبداية

---

[*] . **دافيد هيوم** (**David Hume**)، فيلسوف وعالم إنجليزي (1711. 1776م)، عمل على إدخال المنهج التجريبي إلى حقل العلوم، شغل مناصب عدّة، سياسية، و علميّة، عرف عنه نزعته التجريبية المفرطة، و كل نظرياته في المعرفة والأخلاق و السياسة والفنّ جاءت مطابقة لنزعته العلميّة التجريبيّة، من مؤلّفاته: رسالة في الطّبيعة البشريّة، محاولات في التجارة، التّاريخ الطّبيعيّ للدّين، تاريخ انجلترا، محاورات حول الدين الطّبيعي. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص ص 726، 727.

[1]. إميل برييه، **تاريخ الفلسفة**، تر، جورج طرابيشي،ج3، ط2، بيروت، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، 1988م، ص18.

[*] . **جون لوك** (**Locke, John**) ، فيلسوف إنجليزي (1632. 1704م)، كان تجريبيا في المعرفة، ليبراليا في التربية والسياسة، نادى بأهميّة المنهج الطّبيعي، ورأى بأنّ الإنسان يولد خال من المعارف ثمّ يتعلّم من التجربة عن طريق الحس، من مؤلّفاته: محاولة في الفهم البشري، رسالة حول التسامح، المسيحية العاقلة. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص ص 598، 599

[2]. عزمي إسلام، **جون لوك**، ط1، القاهرة، دار المعارف بمصر ، (د.ت) ص 15.

القرن الثامن عشر؛ حيث أضحت الطّبيعة في نظر إنسان عصر التنوير الإنجليزي خاصّة، هي العالم الخارجي الذي يعيش فيه. وكل ما ليس يدور فيه، أو يقع من أحداث هو غير طبيعي بالضرورة. بل إنّ كلّ ما يقع من أحداث في واقع الأمر، وتقريبا كل شيء في العالم الخارجي، الراهن للطبيعة، وفي عالم الطبيعة البشرية، كما هي منظمة في مجتمع، كلّ هذا بدا في نظر المتحمسين للتنوير أمرا غير طبيعي، أو غير عادي، فمظاهر التمايز الطبقي، وآداب السلوك الاجتماعي، وامتيازات رجال الدين والنبلاء، والتمايز الصارخ بين أكواخ الفقراء وقصور الأثرياء، كلّ هذا كان موجودا بالفعل، ولكنها أمور غير طبيعية. لقد كان المتنور الطبيعيّ ينظر إلى ما هو طبيعي بمعنى الخير أو السّويّ، وإلى غير الطّبيعيّ بمعنى السّيئ أو الشاذ.بيد أنّ دور العقل كان أبرز في صياغة مثل هذه الأفكار، بل ومؤثرا في الواقع الإنساني ذاته. [1] ذلك أنّ أعمال الطبيعة، سواء في بعدها الفيزيائي أو في بعدها الإنساني، لا تفهم، كما يؤكد التنويريون الأوائل، إلا في ضوء العقل، وأنّه لا سبيل لنا للنفاذ إلى الحقيقة الكامنة وراء الظواهر سوى العقل. فبدون العقل يمكننا، على سبيل المثال، أن نصدق أنّ الشمس تشرق وتغرب فعلا، لكننا لا يمكن أن ندرك علاقة الأرض بالشمس على وجهها الصحيح إلا بالعقل[2]. الّذي سيمكنّنا من طرائق التفكير و أدوات التحليل، والفهم.

إذن: فقد حظيت انجلترا عموما بنصيب كبير من العقول المتنوّرة بأنوار عصر النّهضة، خاصّة المتعلّقة بالحركة العلميّة، ومنهجها التجريبيّ، الّذي أضحى نسقا متفرّدا في مقابل الكثير من الأنساق المخالفة، فكان الكثير من العقول الإبداعية، الّتي أثرت الجانب التنويري الأوروبي، و ساهمت في بلورة، وغرس مبادئ الحداثة المؤمنة بقدرات الإنسان، غير أنّ سمة التنوير لم تقترن بإنجلترا وحدها، و لا بالمنهج التجريبي، أو النسق التجريبي وحد، بل قد امتدت السمة التنويريّة إلى ما يخالف هذا الاتجاه تماما، ألا و هو الاتجاه العقلانيّ، الّذي حكّم أنوار العقل، و أعطى سمة التنوير أكثر مصداقيّة من ذي قبل، حين آمن الفرنسيون بأهمّية و قدرة العقل بكلّ ما يحمله من ملكات وقدرات خالصة على الإبداع والخلق. فكان التنوير أيضا أحد أهمّ امتيازات الفرنسيين.

ثانيا . التنـوير في فرنسـا:

عرف التنوير العقلانيّ انطلاقته الأولى في تاريخ أوروبا في فرنسا، التي جعلت من القرن الثامن عشر قرن حداثتها بامتياز، فقد تغلغلت الأفكار التنويرية إلى داخل الفرنسيين و ساهموا في صنع عقول شبابيّة أحدثت ثورة جذرية نقلت فرنسا من عصور ظلامها إلى عصر نورها، ولأنّ حركة التّنوير في فرنسا لم تتبلور في شروط دينية واجتماعية وسياسية

[1]. غانم هنا، **النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير**، مرجع سابق، ص12.

[2]. نايف بلوز، **تاريخ الفكر الاجتماعي**، مرجع سابق، ص 81.

مماثلة للشروط التي رافقت حركة التنوير في انجلترا، حيث " كان الصّراع الدّيني قد بلغ ذروته في انجلترا قبل نهاية القرن السابع عشر"، وكان لا بدّ أن تقف نتائج مبدأ التّسامح الدّيني السياسي، في وجه السّلطة الجامحة في أي ميدان، وأن تجعل حقوق الملوك الإلهية في وضع لا يتماشى مع التعبير الحر عن الآراء حول الدّين، الّتي أسّسها مارتن لوثر(Marti Luther)، و تبنّاها كلّ الفلاسفة التنويريين فيما بعد، و كان لا بدّ أن يتحرّر الدّستور الذي انبثق عن الصراع الديني، في نهاية القرن السابع عشر، من بعض التطرفات السّيئة، التي كانت تميّز حكم النّبلاء ذوي الامتيازات في البلاد الأخرى، الأمر الّذي لم يسمح بحدوث قلاقل عنيفة[1]. ومن أبرز الفلاسفة التّنويريين الفرنسيين نجد: الفيلسوفين: ديكارت رنيه (René **Descartes**)[(*)]، و جون جاك روسو (**Rousseau, Jean, Jacques**) [(**)]. وكان لكلّ منهما تأثيره البالغ في الحياة العامة و الخاصّة للإنسان الفرنسي.

1. ديكارت رنيه (René Descartes):

حمل ديكارت لواء التجديد و الخروج على كلّ التقاليد في مطلع العصر الحديث، و كان فاتحة عصر جديد في الفكر الفلسفي، و لعلّ الظروف الّتي أحاطت بالفكر الديكارتي لم تكن مجرّد وقائع تاريخيّة يمكن تجاوزها بل كانت بمثابة السبب غير المباشر في إحداث الثورة لديه بمعنى أنّ ديكارت يبدأ من طرح كلّ الأفكار و المعتقدات السابقة، أيّا كانت، ومهما كان مصدرها لأنّها في الغالب أفكار اكتسبت من إجماع النّاس، وإجماعهم ليس دليلا يعتقد به لإثبات الحقائق الّتي يكون اكتشافها عسيرا[2]، بمعنى أنّه يسعى إلى جعل كلّ الأفكار السابقة المتوارثة، والشائع على أنّها أفكار يقينيّة موضع شكّ، وهدم، فهو يبحث من وراء هذا إلى البرهنة على يقينيّة أي فكرة من عدمها قبل الاعتقاد والتسليم بها أو تركها.

كان سلاحه في ذلك هو القواعد المنهجيّة التي أعلنها، وأكّد أنّها كفيلة بهداية عقله وكافة العقول، وهذه الكلمات على بساطتها هي مكمن الثّورة الديكارتية في تاريخ الفلسفة، فأوّل ما توحي وتشير إليه هو أنّ على

---

[1]. برتراند راسل، **حكمة الغرب**،ج2، مرجع سابق، ص ص 143، 144.

[(*)]. **ديكارت رنيه (René Descartes)**، فيلسوف وعالم رياضيات وفيزياء فرنسيّ (1596، 1650م)، لقّب بأبي الفلسفة الحديثة، صاحب النسق العقلاني في الفلسفة الحديثة، وكلّ الأطروحات العقليّة التي جاءت من بعده تصبّ في نسقه، من مؤلفاته: مقالة في المنهج، تأملات في الفلسفة الأولى، مبادئ الفلسفة. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص ص 291 . 294.

[(**)]. **جون جاك روسو (Rousseau, Jean, Jacques)**، فيلسوف فرنسي، ومنظر ساسي، واجتماعيّ (1712، 1778م)، يعتبر أحد أهمّ أقطاب التنوير الفرنسي، أحد أهم المنظرين البارزين في علم التربية، ممثّل الجناح اليساري بين أتباع حركة التنوير، من مؤلّفاته: اعترافاتي، العقد الاجتماعي. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، المرجع نفسه، ص ص 329، 332.

[2] علي عبد المعطي مهد و راوية عبد المنعم، **رواد الفلسفة الحديثة**، ط1، الاسكندريّة، دار المعرفة الجامعية، 2000م، ص 223.

الإنسان حين يبحث في المسائل العلمية أو الفلسفيّة أن يتحرّر من كلّ سلطة إلاّ سلطة العقل، كما يجب أن يتجنّب مع ذلك أمرين اثنين، هما سبب الكثير من الأخطاء، وهما: التعجّل في إطلاق الأحكام من غير تريّث، و قبل أن تصل غلى الذهن أية بداهة حول موضوع الحكم، وكذلك الأحكام المسبقة، وهي أحكام لا تقوم على تدبّر ورويّة[1].. بمعنى أنّ اليقين هو الضالة التي نشدها **ديكارت (Descartes)**، طوال حياته والغاية التي أراد الوصول إليها بما قام به من مساعي فكرية أصيلة، واتخذه من مواقف والتزامه من سلوك . لقد كان بالنّسبة إليه الغاية، الّتي لا ينوب عنها غيرها، والمطلوب الّذي لك يبحث عن سواه، إنّ التّطلع إلى نوره والاشتياق إلى سكينته نجدهما لديه طالبا، باحثا، وعالما، فكان دائما شديد الرغبة في أن يتعلّم كيف يميّز الحقّ من الباطل ليكون على بصيرة من أعماله ، ويسير على أمن في حياته. و هو لا يهدف إلى زعزعة الحقيقة، بل سبرها واختبارها حتّى إذا ما صمدت لهجماته اطمأن إليها، وتعلق بها.

ومنه فديكارت الذي بدأ فكره ثائرا ورائدا من رواد الثورة التنويرية الفرنسيّة أراد أن يحرّر العقل الخالص، ويدعو إلى اليقين العقليّ، فقد كانت الفلسفة من قبل تخضع لسلطة الكنيسة، وجاءت فلسفته وسيلة لسيطرة الإنسان على الطّبيعة.

2 . جون جاك روسو (Rousseau, Jean, Jacques):

وأمّا روسو(**Rousseau**) فقد شغل موقعا انتقاليا في حركة التنوير فهو من جانب اوّل قد أذكى الصرخة باتجاه الحريّة، فهو الممهد لحركة الاعتراض الرومانتيكية ضدّ التنوير العقلي.[2] و يمكن وصف فلسفته بأنّها فلسفة إصلاحيّة انتقدت، وناهضت المجتمع الذي وصفته بالظّلم، والجور والفساد وسعت إلى إصلاحه بوسائل تركّب بين الطبيعة والثقافة، وتجمعها في احترام جوهر الإنسان باعتباره نمط رومانسيّ بحت، وذلك بإرجاعه إلى حالة البراءة والطّهارة، وفي هذه النظرة المعتمدة من طرفه، والتي يمكن اعتبارها نظرة تاريخية تطورية، شكّلت محور فلسفة عامّة، ورومانتيكية خاصّة انطلقت من مبادئها ووسائلها الإصلاحية، و نظرة تؤمن بالصّيرورة فتقر بفترة طبيعية تتميز بالطيبة لتتطور دون العودة إلى الوراء إلى فترة اجتماعية انتقلت إليها الحياة الإنسانية بظروف عرضية غير جوهرية.

و كانت فلسفته إنسانيّة خالصة مرتكزة على حالتين يعيشهما الإنسان: حالة طبيعيّة و حالة العقد الاجتماعي؛ ففي حالة الطبيعة كان الإنسان يعيش وفاقا وسلاما مع الطبيعة، كان هائما في الغابات لا صناعة ولا نطق، لا سكن، ولا

---

[1] . مصطفى النشار، **فلاسفة أيقظوا العالم**، ط1، القاهرة، دار الثقافة، 1988م، ص 237.

[2] . بيتر كونزمان وآخرون، **أطلس الفلسفة** ـ dtv ،تر، جورج كتورة، ط2، لبنان، المكتبة الشرقيّة، 2007، ص 133.

حروب، لا حاجة لأبناء جنسه، ولا رغبة في أذية غيره، وهو يكفي نفسه بنفسه، فهذه النظرة الطبيعية التي يراها، هي سبيل أنجح في تحقيق الرفاهية، وقد انجرّ عن سوء تصرف الملاك، وعدم احترامهم لأفراد الآخرين بتحطيم المساواة بين الناس وأصبح من الصعب وضع حد للفوضى والحروب، فتصور روسو الانسان في حالته الأولى على الطبيعة صورة مثالية، والقانون الطبيعي هو الذي ينظّم الحياة، وفي ظله يعيش في كنف الحرية، كما أن هذه الحالة يسودها الخير والسعادة والفضيلة، لأن الطبيعة قد منحته كل ما يريده فكيف له أن يتوحش على بني جنسه، ويكون لهم ذئبا ضاريا. كلّ هذه الصفات اكتسبها الانسان في حالته الطبيعية، ولكن هذا الشيء لم يخلق لديه الاقتناع الكبير بل راح يبحث عن حياة أفضل لأنه مل الوحدة وأراد التعاون مع بني جنسه،[1] فنشد حياة أخرى أكثر تماشيا مع إحساسه بالحاجة للآخرين، فارتأى أن يبتعد عن عالم الطبيعة قليلا و يؤسّس مجتمعا مستقلاّ عنها، وفق عقد اجتماعي.

وبالتّالي ينتقل من حالة الطّبيعة إلى حالة العقد الاجتماعيّ، والمجتمع حين ينهض على العقد الاجتماعيّ سيستبدل الغريزة بالعدالة، ويشكّل الإطار الأخلاقيّ، ويرسم الأهداف المثاليّة، التي ينبغي للنّاس التّشبّث بها، بغية تحقيق التّقدم، والتطور، فهو مجتمع يرتقي بالإنسان من حالة حيوان إلى إنسان ذكيّ، نافذ البصيرة، وبهذا تنفذ دعامة المجتمع السياسي، إذ تفترض مساهمة الناس في حكم أنفسهم، فتكون القوانين العامّة، التي يلتزمن بطاعتها وليدة إرادتهم، وثمرة اختيارهم، فلكي يكون هناك حكم يجب أن يكون هناك قانون مطاع ، ومن ثمة يعزز الاختيار والحرية ولا يستكثر القسوة، والعنف فالقانون هو صورة الإرادة العامة[2].

و هكذا تتجلى أنوار روسو من خلال اهتمامه الكبير بالجانب العاطفي والاجتماعيّ في الإنسان، بحيث يعتبر بذلك منظّر المجتمع التعاقديّ الّي ساد أوروبا طيلة أزمنة حداثتها. وأسهم في الوعي السياسي الديمقراطي، ونادى بحريّة الفرد في تسيير شؤونه الخاصّة، وقدّم نظرية في التربيّة، قوامها التعاقد. و ظلّت النزعة الرومانتيكية ملازمة له في جميع مؤلّفاته، وآراءه و أبحاثه، وأكثر ما يلاحظ حول فلسفته هو اهتمامه دائما بالجانب العاطفي على حساب الجانب العقلي، ممّا يعني أنّ أنواره ارتكزت على التقليل من شأن العقل، والإعلاء من شأن العاطفة، المتقدة في الإنسان، في حالتي: الطبيعة، والتعاقد الاجتماعي.

---

[1]. مُحَمَّد عبد المعز نصر، **في النظريات والنظم السياسية**، (د.ط)، بيروت، دار النهضة العربية، 1981 ، ص 65.

[2]. مُحَمَّد فتحي الشنبطي، **في الفلسفة الحديثة و المعاصرة** ، ط1، مصر ، مكتبة القاهرة ، 1968م، ص 40 .

ثالثا. التنــوير في ألمانيا:

أمّا في ألمانيا فإنّ حركة التّنوير فيها قد تجلت، في أعمق دلالاتها، من خلال أعمال الفيلسوفين الكبيرين: إيمانويل كانط (E. Kant)[*]. و فردريك هيغل (Hegel, Friedrich)[**]، ومع أنّها حركة أخذت طابعا مختلفا عن مثيلتيها في إنجلترا وفرنسا، إلا أنّها لم تكن بعيدة عن تأثير الفلاسفة الإنجليز والفرنسيين، ولعلّ أهمّ ما ميّزها النزعة النقدية للتنويريين: الإنجليزيين والفرنسيين على حدّ سواء.

1 . إيمانويل كانط (E. Kant):

يعتبر كانط (**Kant**) من أبرز الفلاسفة التنويريين الألمان الذّين سعوا إلى إيجاد حلّ وسط أو معرفة وسطى بين اتجاهيين معرفيين متعارضين: الاتجاه الإنجليزي الموغل في التجريبية، و الاتجاه الفرنسي المستنير بالعقلانيّة الخالصة؛ ففي تحليله أسس المعرفة يضطلع خلال مؤلّفه **(نقد العقل الخالص)** بمهمّة نقد سوء استخدام ملكة المعرفة لدينا المفصّلة على مقياس الظواهر، فيصوغ مكان المفهوم الجوهري للعقل الموروث عن التّقليد الميتافيزيقي الأعمى، مفهوم العقل المجزّأ إلى عناصر، والّذي يمكّنه من الفصل بين ملكتي : العقل العملي والحكم، والمعرفة النظرية بوضع كلّ منها على أسس خاصّة بها. و بمقدار ما يؤسّس العقل النّقدي إمكان المعرفة النظّرية، والتمييز الأخلاقي، والحكم الجمالي، فإنّه لا يكتفي بالتّأكّد من ملكاته الذّاتية الخاصة، ولا من جعل تنظيم معرفة العقل شفافة بل يضطلع بدور القاضي الأعلى مقابل الثقافة بمجملها، أي: بوصفها علما وتقنية، حقا وأخلاقا، فنا ونقدا جماليا وفق معايير صورية، بمنحها الشرعية في داخل هذه الحدود.[1]، وهو بذلك يؤسّس لرؤية تنويريّة خاصّة لمفهوم العقل و دوره التنويري، عن طريق الإيمان بقدرته على تحقيق غاية الإنسان في المعرفة، الأخلاق، الفنّ، والجمال، وغيرها من مجالات حياة الإنسان، فاستطاع فيلسوفنا أن يعيد التوازن لحركة التنوير الأوروبي، وأن يعطيها دَفعة جديدة أصيلة، بلغ بها ذروتها.

وفي جوابه عن سؤال ما الأنوار؟، يرى أنّ التّنوير هو :"خروج الإنسان من قصوره الّذي اقترفه في حقّ نفسه. وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر. ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور

(*) . **إيمانويل كانط (E. Kant)**، فيلسوف ألمانيّ (1724، 1804م)، عرف عن كانط نزعته المثالية المفرطة التي أصبغها جميع مؤلّفاته، له آراء في مجال السياسة والأخلاق، والدّين، تطبعها النزعة المثاليّة، من مؤلّفاته: نقد العقل المحض، المبادئ الألى للمعرفة الميتافيزيقيّة. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص ص 413. 415.

(**) . **فردريك هيغل (Hegel, Friedrich)** ، فيلسوف ألماني، وأوّل من أدخل التاريخ إلى الفلسفة، (1770م، 1831م)، يعتبر عقلا موسوعيّا، مميّزا، اشتهر بنزعته العقلية الضاربة في المثالية، من مؤلّفاته: فينومينولوجيا الروح، مبادئ فلسفة القانون، فلسفة التاريخ، جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، المرجع نفسه، ص ص 721. 723.

[1]. يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص34.

عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل، بل إلى العزم والشجاعة اللّذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر، لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك !ذلك هو شعار التنوير"[1]. بمعنى أنّ التنوير هو استخدام الإنسان لعقله في تسيير شؤون حياته، مع توفّر العزيمة والإرادة و الشجاعة، دون الاستعانة بشخص آخر، إنّه لحظة تأمّل ذاتية، خالصة، فالجانب الجوهري في مقولات كانط (Kant) هو أنّ العقل يجب أن يتحرّر نهائيّا من سلطة المقدس، ورجال الكهنوت، والكنيسة، وأصنام العقل. كي يستطيع الإنسان أن يبني نهضته نحو الحضارة، الحرية، المدنية والحداثة.

2. فردريك هيغل (**Hegel, Friedrich**) :

وإذا كانت فلسفة كانط (kant) قد بلغت بحركة التّنوير مبلغها، وأوصلتها إلى مرحلة الوعي بذاتها، والتعريف بنفسها، فإنّ فلسفة هيجل (Hegel)، رغم تقاربها مثاليّا وعقليّا مع فلسفة سابقه إلاّ أنّها تضمّنت مفهوما خاصّا للعقل، استمدّ منه تصورا جديدا للتّاريخ، سمح له بأن ينمي مفهوما جديدا للحداثة؛ فلئن كان كانط قد ميّز في فلسفته بين الجانب النّظري، و الجانب العملي فإنّ الفلسفة الهيجلية تؤكّد أولوية العملي، بالمعنى الأصلي للكلمة على الجانب النّظري، وهو التأكيد الذي جعل هيجل يولي اهتماما كبيرا للتّاريخ ، والطّابع التّاريخي لكلّ نشاط بشري، جعله ينتبه إلى أهمّية المنهج الجدلي من خلال إدراكه للتطوّر الّذي تسير فيه الحركات التاريخية.[2] و حركة التّاريخ بالنّسبة إليه تتطور بشكل جدلي، و يتألّف الجدل من حركة ضرورية ثلاثية، تنتقل من **القضية** إلى **نقيضها** إلى **التّأليف** بين الطّرفين؛ بحيث إنّنا في البداية نتناول فكرة ناقصة، فتؤدي متناقضاتها إلى أن يحل محلها نقيضها، غير أن هذا النقيض تظهر فيه العيوب نفسها، فلا يبقى طريق للخلاص سوى أن ندمج بين محاسن التصورين في تصور ثالث، ومع أن هذا العلاج من شأنه أن يحل المشكلات السابقة ويتقدم بنا خطوة نحو الحقيقة، إلا أنه بدوره يتكشف عن متناقضات، فينشأ من جديد موضوع ونقيضه، ثم يرتفع هذا التناقض بينهما في تآلف جديد، وهكذا دواليك، حتى نصل إلى مقولة الفكرة المطلقة[3]. فالأفكار تتطوّر جدليّا بفعل التّفكير العقليّ، الذي حكم التاريخ، منذ الفلسفة اليونانية، وما الطّبيعة إلاّ تجسيد للعقل، فهي تخضع لقوانين كلية، عقلية.

---

[1] . غانم هنا، عياض ابن عاشور، **الضّمير والتشريع، العقلية المدنية والحقوق الحديثة**، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998، ص13.

[2] . برتراند راسل، **حكمة الغرب**، مرجع سابق، ص ص175، 176..

[3] . فؤاد كامل و آخرون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ط1، بيروت، دار القلم، (د.ت)، ص 299.

كما استخدم هيجل مفهوم الحداثة، في سياق تاريخي ليشير إلى عصر: **الأزمنة الجديدة** أو **الأزمنة الحديثة** ويقابلها بالإنكليزية والفرنسية ألفاظ: (**Temps Moderne**) أو (**Modern Times**) وتشير إلى القرون الثّلاثة السّابقة .اكتشاف **العالم الجديد**، عصر النّهضة، والإصلاح. هذه الأحداث الثلاثة الهامّة، التي حدثت حوالي عام 1500 تشكّل العتبة التاريخية بين العصور الوسطى والأزمنة الحديثة، ولذلك، إذا وضعنا هذه الحقبة التّاريخية من زمننا في سياق حركة التّاريخ البشري، ليس من الصّعب أن ندرك أنّ زمننا هو زمن ميلاد، وزمن انتقال إلى عصر جديد. لقد انفصلت الرّوح عما كان عليه العالم حتّى تلك اللحظة، عالم وجودها وتصورها، إنّها على حافة إغراق كلّ هذا في الماضي، وهي تعمل على تصوره.[1] بمعنى أنّه يعطي زمنه هذا ـ زمن الحداثة ـ بعدا تاريخيّا، إنه زمن تجلي الروح في التاريخ.

واستطاعت الفلسفة الألمانيّة أن تؤسّس لتلك القيم التي كان شعراء ألمانيا وأدباءها يحفلون بها في إنتاجاتهم الأدبيّة المختلفة، كقيم الحرية، العدل، التسامح والإخاء، على مبادئ عقلانية جديدة. لا تنزع النّزعة العلميّة الحسيّة الانجليزية، و لم تنزع النزعة العقليّة المحضة على شاكلة التنورين الفرنسيين، بل أقامت أسسها على الوفاق مع مبادئ الرّوح المسيحيّة، والواقع السياسيّ استنادا إلى الروح النقدية.

واختصارا يمكن القول: إنّ أفكار الحداثة قد تناسلت من القرن الخامس عشر إلى مستهل القرن التاسع عشر، من إعادة الاعتبار للإنسان كقيمة عليا في الوجود، إلى الإيمان المطلق بقدرة العقل على الوصول إلى المعرفة الحقة بذاته وبالحياة والكون، ومن ثم الإيمان بقدرته على تحقيق سعادته الدنيوية . و لم تتبلور بمجرد توالد منطقي للأفكار، بل كان تبلورها يتجاوب مع تطورات حركة التّاريخ الأوروبي ، ومع تطلعات القوى البورجوازية الصاعدة التي قادت حركة التاريخ الأوروبي الحديث، و هي ليست مجرّد حقبة تاريخية، من حقبات التاريخ الأوروبي، بل هي أيضا مجموعة قيم، وما الأفكار التنويريّة إلاّ تنظيرا لحياة عمليّة متفوّقة في جميع جوانبها. بدءا من التنوير الإنجليزي المصبوغ بصبغة النسق التجريبيّ في معظمة، إلى التنوير الفرنسيّ الّذي تحلّى بالقداسة العقليّة، وكلّ مبادئها، انتهاء بالتنوير الألمانيّ الذي كان أنموذجا يزاوج بين الحياة العملية و الحياة النظريّة. بين متطلّبات الإنسان الحسيّة والروحية، طُبعت بطابع المثاليّة. غير أنّ الحداثة الممجدة لم تلبث أن حملت في طياتها بذور سقوطها؛ حيث شهد مرحلة الفيلسوف الألماني نيتشه فردريك

[1] . يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص ص 13،14.

(**Nietzche, Friedrich**)[1]، من الفكر الفلسفيّ تحوّلا ملحوظا، وتغيّرا واضحا في التّعاطي معها. فمن الإشادة المطلقة بمبادئ الذّاتية والعقلانية والحرية، إلى إعادة تقييمها، وتخليص الفكر من قبضة النّسق. وبتعبير أدقّ تقويضها.

[1] . نيتشه فريدريك (**Nietzche, Friedrich**)، فيلسوف و شاعر ألماني (1844، 1900م)، كان من أبرز الممهّدين بعلم النفس، وعلم اللّغة، كتب نصوصاً وكتباً نقدية حول المبادئ الأخلاقيّة و النفعية و الفلسفيّة المعاصرة المادية، منها المثالية الألمانية، وكتب عن الرومانسية الألمانية والحداثة بلغة ألمانية بارعة. شكّلت فلسفته قطيعة مع عصر الحداثة، وساهمت في تأسيس وبلورة عصر ما بعد الحداثة، من مؤلّفاته: ميلاد المأساة، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقيّ، مولد التراجيديا، العلم المرح، أفول الأصنام، ماوراء الخير والشرّ، هكذا تكلّم زارادشت، ما وراء الخير والشرّ. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص ص 677. 680.

المبحث الثّالث: أزمة الحداثة الغربية "نيتشه نموذجا"

من المعروف أنّ الحداثة كفكر وممارسة تبلورت ونشأت وتشكّلت في أوربا الحديثة، الثّائرة مستلهمة من العقلانية والحرية مبادئها وأسسها، لكنّ الحداثة الممجّدة في العصر الأوربي الحديث عرفت منعرجا آخرا، مع الكثير من الفلاسفة الغرب، الّذين بدأوا يستوعبون سلبيات هذا المشروع الكبير بعد أن عرفوا إيجابياته، وشاهدوا أزماته المتنوّعة، فوجّهوا سهام و أدوات النّقد المختلفة له، و هنا النقد يختلف باختلاف توجهات الفلاسفة، وأهدافهم المعلنة والخفية من ذلك، فقد عبّرت الحداثة في لحظة من لحظات أروبا عن أزمة، و صارت معرّضة للمساءلة في مبادئها وأسسها، فكان النقد يحمل توصيفين: نقدا **تدميريا**، يتزعّمه نيتشه (Nietzche)، لا يهدف إلى إصلاح الحداثة، و تجميل ما ظهر قبيحا من أجهزتها بل يسعى إلى هدمها وتفكيكها باعتبارها شكل من أشكال القدامة، التي تمثّل حضورا بارزا و قويّا للثقافة التاريخيّة في شكل جديد، و نقد **ترشيديا** يتزعّمه الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (**Jürgen Habermas**)، يتأسّس على التّفريق بين التّحديث ومبادئ التّنوير؛ حيث يرى أنّ التّحديث انحرف عن مقاصده، الّتي رسمت له. لذا ينبغي إصلاحه و إعادته إلى مساره[1]، فالنقد هنا نقد إيجابي هدفه الإصلاح لا الهدم، وسنحاول أن نتناول نقد الحداثة في شكله الأوّل مع نموذجه البارز الفيلسوف الألماني نيتشه (Nietzche) .

يُعتبر نيتشه أوّل فيلسوف انتهت على يده محاسن الحداثة لتعرض على محكّ النّقد، وإعادة القراءة والفهم؛ حيث كان متفرّدا، ووحيدا في نفق تفكيره المهيب بدلا من كلّ المحدثين، إنّ وحدته جزء من تفرّده بين متفلسفة الحداثة فقلد بات مقرّرا اليوم أنّ "**مضادة ـ الحداثة**" "**l'anti-modernité**"[(*)] إنّما هي مقوّم حاسم في تفكيره[2]، و بذلك هو أوّل من استشرف تجاوزا حادا لخرافة "**الذّات**" أو "**الأنا أفكّر**"، بمفهومها العقلاني الديكارتي خاصّة، وذلك بواسطة اكتشاف "**الهو**" الخفي الّذي لا يظهر **الأنا أفكّر** إلاّ من خلال طمسه، ففكرة **نقد الحداثة** لم تأخذ دلالتها الصّارمة إلا تحت قلمه.[3] أي: إنّه يدعو إلى هدم وتقويض أكبر مبادئ الحداثة، وركيزتها الأساسيّة التي قامت على أساسها، و هو "**مبدأ العقل**"، و ما تفرّع عنه من مبادئ أخرى: كالذّاتية، والفردانيّة والحريّة.

---

[1] . عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلاميّ**، ط1، بيروت، منتدى المعارف، 2013، ص ص 23. 25.

[(*)] . مصطلح استعمله نيتشه و كلّ نقّاد الحداثة للدلالة على رفضهم للحداثة ووقوفهم ضدّها.

[2] . فتحي المسكيني، **الهوية والزمان تأويلات فينومينولوجية لمسألة " النحن"**، ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1997 ص 123.

[3] . المرجع نفسه، ص ص 130،131.

حظيت كلمة **الحداثة** بمحوريه تفكير نيتشه (Nietzche) واهتمامه البالغ، كما جعلها ركيزة فكريّة، ونقطة البدء في مشروعه المتجاوز لها؛ حيث يربطها بصفة **الانحطاط**، مُزدريا بذلك عصره، مُعلنا بشكل مؤكّد أنّ الانحطاط هو آفة القرن التّاسع عشر، وداء الحداثة الآفلة. و كلّ فلسفته لم تكن في جوهرها ونتائجها المهمّة إلا حملة عشواء على قرنه. وكلّما انتهى من حملة استعد لحملة جديدة لأنّه لم يكن يستطيع مطلقا أن يتخلّص من قرنه، فينساه وينفيه من ذاكرته، لأنّ الرّابطة بينه، وبين قرنه كما هي الرّابطة بين كلّ مفكّر، وقرنه تشبه رابطة الدّم لا يستطيع الإنسان قطعها مهما حاول[1]. بمعنى أنّه سعى إلى تجاوز عصره، والخروج من راهنيته إذ لم يلق فيه ما يستوجب الثناء، و المدح.

يمكن تأويل لا راهينيته باعتبارها علامة على ازدرائه لكلّ القرن التّاسع عشر. الّذي لم يتوقّف عن إدانته، ولكلّ الحداثة الّتي لم يتوّقف عن نقدها، وبالتّالي علامة على اهتمامه بعصره، وبالفعل فهو لم يترك مجالا من مجالات الحداثة إلاّ ونقده وقوّمه، وقد رأى في الأفكار الحديثة على وجه الخصوص بذور انحطاط وأعراض ضعف ومرض، وتشمل الأفكار الحديثة العقائد: السياسية والأذواق الفنية والقيم الأخلاقية، وما يدخل ضمنها من التّقدم والمساواة والتّعاطف والشفقة والديمقراطية والإنسانية...الخ.[2]

أولا. منهجه في نقد الحداثة:

استخدم نيتشه (Nietzche) في نقده ورفضه لمشروع الحداثة منهجا، خاصّا، هو المنهج الجينيالوجي (**Généalogie**)[(*)]، حيث يقول:" إنّ ما يروم النّقد الجنيالوجي تبيانه، هو أنّ الحداثة تدّعي التّحرر النّهائي من الماضي، والتراث، فيما هو يمارس حضوره القوي وفاعليته في لغتها ومفاهيمها وتصوراتها وممارستها، بل في مجمل أنشطته"[3]. فهو يهدف من خلاله إلى الرّبط بين تاريخيّة المفاهيم، وتاريخيّة العقل، وتاريخ العقل بتاريخ الجسد، أي: الكشف عن الجذور المعياريّة للمقولات العقليّة، و مختلف الدّوافع النّفعيّة، والحيوية للمنظّمات العقليّة حتّى أكثرها إغراقا في الصّورية و التجريد. فبالنّسبة للباحث الجينيالوجي لا توجد جواهر ثابتة، و لا قوانين أساسية، أوّلية، و لا

---

[1] . عبد الرحمن بدوي، **نيتشه**، ط5، الكويت، وكالة المطبوعات، 1975، ص125.

[2] . محمّد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، ط1، بيروت، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، 2008م، ص65.

[(*)] (**Généalogie**)، معناها الحرفي **علم الأصل**، واصطلاحا: هو دراسة مراحل النشوء والتكون لغاية إثبات الأنساب والأصول ، وفي ميدان تاريخ الفكر البحث عن الأصل الذي صدرت منه فكرة، فغاية الجينيالوجيا هدم وتقويض فكرة الأصل والمركز والحقيقة، فليست هناك ماهية للأشياء، الماهية كلها مصطنعة ومحبوكة قطعة ، والعالم ليس لعبة تخفي وراءها واقعا آخر أكثر عمقا وحقيقة، إنه ما نراه، ولا شيء خفي وعميق يكمن وراء الظواهر. عبد الرزاق الدواي، **فلسفة الموت في الفكر الأخلاقي المعاصر**، ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1992، ص 159.

[3] - VALADIER (P), Nietzsche et la critique du christianisme, Paris, les éditions du Cerfs, 1974 , p19.

غائيّات ما ورائية، و هو يسعى من خلال بحثه إلى توضيح الانقطاعات المعرفيّة التي حصلت عبر مسار التاريخ البشري، إنّه يصف ماضي الإنسانيّة لكي تفضح أناشيد التّقدم الرسمية، إنّه لا يهتمّ بالبحث عن العمق، و يحاول أن يُظهر الأحداث السّطحية، والتفاصيل الصغيرة، والانتقالات العدمية الشأن، والحدود الدقيقة[1]، فهو يلغي كلّ الخلفيات الميتافيزيقيّة، الّتي قد تكون خلف حدث ما. و يدعو إلى البحث عن أصلها السّطحيّ، الظّاهريّ.

ويدعو نيتشه (Nietzche) من خلال جينيالوجيته إلى تجاوز تلك الثّنائيات، الّتي ميّزت خطاب الحداثة: كثنائيات؛ العقل/اللاعقل، المفهوم/ الحدس، الحقيقة/الخطأ، الصّدق/ الكذب، والخير/الشّر، والوجود/الظاهر، العمق/ السطح...إلخ. فإذا اكتفينا بثنائيتي: الماضي/ الحاضر، و العقل/اللاعقل، فسنجد بأنهما المنظور الجنيالوجي النيتشوي، تنمّان عن إشكالية زائفة وعقيمة، مفتعلة؛ لأنّ الماضي أو التراث كمخلّف إنسانيّ مثلا، ليس ما مضى أو تجربة استنفذت تاريخها و كّ طاقتها، بل هو تبعا لزمن **العود الأبدي**(*)، مستقبل يحضر وحاضر يمضي؛ بمعنى أنه جزء من بنية الحاضر، وهو يمارس حضوره وفاعليته عبر مختلف مظاهر الثقافة والحضارة، في العقل والمخيال، أو في التصرف والسلوك، عبر النصوص والخطابات، أو عبر التقاليد والأعراف. فإما أن نتعامل معه كرأسمال رمزي ينبغي استثماره عبر تأويله وتحويله إلى مبادئ حية خلاقة، وإما أن نقع أسرى له كنتيجة للتنكر والاستعلاء عليه، فيمنعنا من الانخراط الفاعل في بناء العالم، وتهيئ الأرض لولادة الإنسان الجديد. فليست المسألة هي تعارض بين قديم وجديد، أو بين تراث وحداثة، أو بين أصالة ومعاصرة، بل هي طريقة التعامل مع الماضي والإرث التاريخي، وهي أيضا كيفية الانتماء إلى الحداثة.

ثانيا. مظاهر انحطاط زمن الحداثة:

أزمنة الحداثة التي ينتقدها نيتشه، ويرفضها يستنبط منها مظاهر انحطاطها، كمبرّر للنقد والرفض، ومن أبرز مظاهر التراجع والانحطاط نجد:

أ. تراجع العصر الحديث أو عصر الحداثة الأوربية: وهو ما تدلّ عليه القرون الثّلاثة الأخيرة، إذ على الرّغم من الجهد المبذول خلالها فإنّنا لم نستطع بلوغ مستوى إنسان عصر النّهضة من جديد، وبالمثل فإنّ إنسان هذا الأخير ظلّ في مستوى أدنى من مستوى الرّجل القديم، ولذلك فهو لا يصدّق أطروحة أولئك الّذين يدّعون أنّ الحداثة مرادفة

---

[1] . أوبيرد رافيوس و بول رابينوف، **ميشال فوكو، مسيرة فلسفية**، تر، جورج أبو صالح، (د.ط)، بيروت، مركز الانماء القومي، (د.ت)، ص 99.

(*) . **العود الأبدي**: مصطلح استخدمه نيتشه يقتضي أنّ الوجود تغيّر و صيرورة، لكنه ليس صيرورة مستمرة لا نهائيّة، بل تأتي فترة يسمّيها **السنّة الكبرى للصيرورة**، عندما تنتهي دورة من دورات الصيرورة تبدأ دورة جديدة، و هذه الدّورة الجديدة تأتي عليها سنّتها الجديدة فتنتهي من جديد. و هكذا... عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج2، ط1، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، 1984م، ص 515.

للتّقدّم أو قوة دافعة للتّطوّر. وبالتّالي فإنّ الحداثة ليست نتيجة لتطوّر خطي، وإنّما هي استثناء ونتيجة للمصادفة فالعالم الحيواني والنّباتي لا يتطوّر أو ينمو من حالة دنيا إلى حالة عليا. والصّفات الّتي يحملها جنس أو نوع ما في فترة ما لا يورّثها لخلفه إلاّ نادرا بل العكس هو الصّحيح. فالجميع ينمو عشوائيا، وأحيانا كثيرة ينمو بعضه ضد بعض، والأغرب من كلّ ذلك أنّ قانون التّطوّر الّذي هو الانتخاب الطّبيعي لا يخدم في الأخير إلاّ الضّعفاء، وهذه العشوائية راجعة في اعتقاده إلى تلك القوّة الّتي كان يسمّيها الإغريق (**مويرا**) أو (**القدر**). وهي قوّة كانت تمزّق في نظرهم شبكة الغايات الّتي كانت ترسمها الجهود الإنسانيّة بكدّ، فمن العبث بالنّسبة للإغريق و نيتشه (Nietzche)، أن تصبو الإنسانيّة إلى غاية. لأنّه لا توجد أصلا غاية.[1] وبالتّالي فإنّ الحال الّتي أصبح عليها إنسان الحداثة من انحطاط وضياع، وضعف تدفعنا إلى إعادة التّفكير في هذا العصر تفكيرا نقديا جنيالوجيا يكشف عن حقيقته المنحطة، الّتي تخفّت وراء العديد من الشعارات البرّاقة لفترة طويلة.

لكن هذا لا يعني بالنّسبة لنيتشه (Nietzche) أنّ الحداثة لم تعرفها الإنسانيّة عبر تاريخها الطّويل، أو أنّها لن تأتي في المستقبل، بل نجد أنّها قد طبعت حضارة النّبلاء الرّومان، من قبل، الّذين بلغوا من القوّة مبلغا لم يصل إليه حتّى الآن أحد على وجه الأرض. والّذين كانت أدنى كتابة من كتاباتهم مدعاة للنّشوة والافتتان.[2]، فاصطلاح الحداثة ليس متوقّفا على زمن ما بعد النّهضة الأوروبيّة، بل لها امتدادات تاريخيّة مع كلّ فترة تأتي كثورة و انقلاب على فترة سبقتها، فقد طبعت مثلا حضارة الإغريق، وعالمهم الّذي كان في نظره أكثر العوالم، الّتي سبق أن وُجِدت جمالا، وسموا، فهما ـ أي حضارة الرّومان و الإغريق ـ حضارتان حديثتان ماضيتان، اللتان لا يعلّق نيتشه (Nietzche) على عصره أيّ أمل في إحيائهما، و بعثهما أو إشراقهما من جديد، مع أنّهما تعبّران عن أسمى و أحدث ما توصّل إليهما العقل البشري، لكنّه لا يفقد الأمل في المستقبل ويدعو إلى تجاوز حداثة عصره البائس إلى حداثة أخرى، تأتي في المستقبل، تقتدي بالحداثتين السّابقتين، وهذا يعني أنّه يتخلّى تماما عن "**المويرا**" أو "**القدر**"، ويتحدّث عن الحداثة كغاية أو كشيء يجري التّخطيط له مسبّقا، وأوّل ما تتطلّبه الحداثة المأمولة القيام بمجموعة من الإجراءات التّربوية، والخيارات الثّقافية التي يسمّيها باسمين هما: التّرويض والاصطفاء الخاصتان بتربية الحيوانات[3]. و هاتان الخاصيتان يحتاجهما الإنسان ليكون حديثا، وينبغي تطبيقهما عليه.

---

[1] . جمال مفرّج، **أزمة القيم من مأزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود**، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 1430هـ. 2009م، ص ص 16،17.

[2] . فردريك نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، تر، حسن قبيسي، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1981، ص 35.

[3] . جمال مفرج، المرجع نفسه، ص ص 17،18.

ب . حضارة مريضة جسديّا: حيث أدّت إلى الاعتلال الجسديّ، الّذي أصاب جسد إنسان العصر الحديث، الّذي هو نتيجة للانحطاط الأخلاقيّ القيميّ، فكلّ لحظة نصاب فيها بالمرض تسوء فيها أخلاقنا أيضا، وهذا يعني أنّ حضارة مريضة فلسفيّا، دينيّا، أخلاقيّا،، وثقافيّا كالحضارة الحديثة لا يمكنها إلاّ أن تكون مريضة جسديّا، والوهن الرّوحيّ لا يمكنه إلا أن يتجلّى في وهن جسديّ، كما يعني أنّ الحداثة لا تعدو أن تكون إلاّ أفكارا صادرة عن كائنات منهوكة فيزيولوجيا، أصابها العجز الأخلاقيّ، والفكريّ أيضا، وهذا العجز هو الذي يقود إلى **العدمية (Nihilism)**[(*)]، التي هي أقصى ما تصل إليه الحداثة، أي: إنّ العدمية في هذه الحالة تعني **نهاية الحداثة، و**تاليا بداية لحالة فكريّة جديدة، فإذا كان **الانحطاط** يمثّل **أفول الحداثة** فإنّ **العدمية** تمثّل طور الانتقال إلى **الحداثة المضادة** أو الّتدمير، الّذي لا يستقيم البناء من دونه[1]. و هكذا انتهت الحداثة بانحطاط أفكارها و انتقالها إلى العدمية التي قادت إلى عصر جديد في تاريخ أوروبا مضاد تماما للحداثة.

وفي عام 1882 أعلن عن **"موت الإله"**، وهي الفكرة التي طبعت زمن الحداثة حين استبدلت مركزية الإله بمركزيّة الإنسان، فالإنسان هنا أزاح الإله من أجل أن يثبت وجوده، وكان نيتشه (Nietzche) محقا بمعنى: أنّه دون الأسّطورة، الشّعائر، الطّقوس، والحياة الأخلاقية، فإنّ حسّ القداسة سيموت لدى النّاس، وحين يتحوّل الإله إلى حقيقة شاملة لا يصل إليها إلا المفكّر النّاقد يكون الرّجل والمرأة الحديثان قد قتلا الإله في داخلهما.[2] ، و مادامت فكرة الإله قتّلت في النّفس الحديثة فإنّ أيّ فكرة أخرى تحمل معنى القداسة ستموت أيضا، كالقيم الأخلاقيّة مثلا، وهذا ما حصل بالفعل في تاريخ أوروبا، و في ذلك يقول": صرخ المجنون: أين الرّب؟، سأقول لكم: نحن الّذين قتلناه، أنتم وأنا، نحن جميعا مجرمون".[3] فجريمة إنسان الحداثة تتمثّل في قتله الإله، هذا القتل الذي خلف لديه انحطاطا فكريا، وأخلاقيّا، وقيميّا، امتدّ إلى كافّة مجالات الحياة الاجتماعيّة و الشّخصيّة.

ج . التّناقض بين الغرائز والقيم: حيث كان الإنسان فيما مضى يعتدّ بغرائزه، و يعطيها أهمية كبيرة، ويعتمد عليها كثيرا، لكنه في الفترة الحديثة وجد نفسه مكبّلا تكبيلا نهائيّا بشتّى الأغلال، الّتي سنّها إنسان أوروبا الحديث، نتيجة إعلانه الحرب عليها، بتبنيه لقيم تتناقض تماما معها. حيث يقول نيتشه (Nietzche):"إنّ الأخلاق المضادّة

(*) . **العدميّة(Nihilism)**: كلمة مشتقّة من الّفظ اللاتينيّ (**Nihil**) و معناه: لا شيء، أو اصطلاحا فهي مذهب فكريّ، أو نزعة فكريّة؛ فإذا كانت مذهبا نظريّا دلّت غلى إنكار القيم الأخلاقيّة، و إبطال مراتبها، وإذا كانت نزعة فكريّة، دلّت على خلو العقل من تصوّر هذه القيم. جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج2، ط1، بيروت، دار الكتاب اللّبنانيّ، 1982م ، ص 66.

[1] . جمال مفرّج، **أزمة القيم من مأزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود**، مرجع سابق، ص 19.

[2] . كارين أرمسترونغ، **تاريخ الأسطورة**، تر، وجيه قانصو، ط1، لبنان، الدّار العربية للعلوم ناشرون، 1429هـ. 2008م، ص ص 118،119.

[3] . فتحي المسكيني، **الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة**، ط1، بيروت، جداول للنشر والتوزيع، 2011، ص 187.

للطّبيعة أيّ تقريبا الأخلاق الملقنّة الممجّدة، المنصوح بها إلى هذا اليوم تسير على العكس تماما ضدّ غرائز الحياة (...) إنّها إدانة سريّة تارة، وتارة عنيفة ومجلجلة لهذه الغرائز(...) تضع الإله عدوا للإنسان".[1] ومحاولته الجمع بين أشياء لا يمكن الجمع بينها بأي حال من الأحوال، حيث يتساءل فيلسوفنا عن كيفية تمكُّن إنسان الحداثة من الجمع بين **الشّفقة** الّتي هي صفة الأخلاق الحديثة، وبين **القسوة** الّتي هي صفة الحياة الطبّيعيّة الأولى. و في ذلك يقول:" كنت أشعر في قرارة نفسي بريبة اتجاه هذه الغرائز الشّفقة على وجه التّحديد، فهي لا تني تزداد عمقا يوما بعد يوم. وكنت أشعر حيالها بشك يستفحل أمره يوما بعد يوم، والواقع أنّني كنت أرى فيها أكبر عقبة تنتصب في وجه البشرية، كنت أرى فيها الغواية، والتّضليل الأعظم الّذي من شأنه أن يقود البشرية إلى العدم، كنت أرى في ذلك بداية النهاية، وتوقّف المسيرة، والإنهاك الّذي ينظر إلى الخلف والإرادة الّتي تنقلب على الحياة، والدّاء الأخير الّذي ينمّ عن وجوده عبر عوارض العطف والكآبة، ففهمت أنّ أخلاق الشفقة هذه الأخلاق التي كانت تصيب حتّى الفلاسفة وتجعلهم مرضى كانت عارضا من أشد العوارض إزعاجا في ثقافتنا الأوربية، المزعجة بحد ذاتها. وكانت مؤشرا على اتجاهها نحو ضرب من البوذية الجديدة، نحو بوذية أوروبية، نحو العدمية"[2]. فأخلاق الغريزة الطبيعيّة التي تحرّك الإنسان تتعارض تماما مع أخلاق الحداثة و هذا ما قاد الإنسان إلى العدم حين لم يستطع التخلّي عن غرائزه وكبتها إرضاء لمبادئ لا تتناسب و طبيعته الأولى.

و هكذا أفضى الانقلاب في القيم إلى انتصار قيم الضعفاء على قيم الأقوياء، نتيجة تحوّل قيم الديمقراطية والاشتراكية من قيم الأقوياء إلى قيم الضعفاء. فالضّعيف يريد السّلام، والوفاق والحرّيّة، والمساواة، يريد أن يحيا حياة المحافظة على البقاء، أمّا القوي فيفضّل المشكلات، والهائل من الأشياء، الواحد منهما لا يريد أن يخاطر بشيء من بينما الآخر القويّ يريد المخاطرة بكلّ شيء.[3] و أخلاق الضعفاء تلك هي أخلاق مسيحيّة تمارس نوعا من التضليل عن طريق أشكال أخرى غير دينيّة كالفن و الموسيقى، وهذا ما ولّد صراعا دائما في المجتمع بين قوي يستجيب لنداء الغريزة وضعيف يفرض اخلاق الاستكانة و يبرّرها لا لشيء سوى ليفرض نفسه. ممّا أدى إلى فساد الإنسانية، وسقوطها في فخّ و هاوية العدميّة.

نخلص من خلال هذا إلى أنّ الحداثة بمنظور نيتشه (Nietzche) لم تكن واعية بعناصرها، بل وكانت في مختلف مراحل تطوّرها مواكبة لضدها، بمعنى أنّها لم تطوّر إلاّ القيم، الّتي تناقض الطّبيعة والحياة. وانطلاقا من هذا قام

[1] . فردريك نيتشه، **أفول الأصنام**، تر، حسان بورقبة و محمّد الناجي، ط1، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 1996، ص 40.

[2] . فردريك نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، مرجع سابق، ص 54.

[3] . عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة** ج2، مرجع سابق، ص 515.

فكر معادٍ للحداثة، ويركّز هجومه على فكرة الذّات، وهو فكر أنثروبولوجي، وفلسفي يعارض العلوم الاجتماعية المرتبطة بصورة طبيعية بالحداثة، يتزعم فيلسوفنا هذا الفكر فيخرج من الحداثة عندما يدخل في الوجود اللاتاريخي، إنه العلاقة بالهو والوعي والرغبة.[1] إنّه لا يعترف بأي فضل أو جانب إيجابي للحداثة بل يجعلها سلبيّة كليا، أوقعت الإنسان في مشكلات و أزمات كبيرة ظلّ يعاني منها طوال تلك الفترة.

غير أنّ انتقاده للحداثة لا يقترح من ورائه بديلا حقيقيّا، يمكن من خلاله إصلاح حال الإنسان و العصر، فإذا كان هذ الانتقاد يعدّ أهمّ حدث فكريّ في النّصف الثّاني من القرن التاسع عشر، ويجعل منه مفكرا طلائعيّا، لزمن ما بعد الحداثة، فإنّ البديل الذي يقترحه يجعل منه مفكرا يوتوبيا، ومتناقضا في الآن نفسه، فهو يوتوبي حين يعتقد أنّ تجاوز انحطاط عصره سيكون ممكنا، بفعل بعض الإجراءات التربوية، التي ستنجب الأفراد المتفوّقين، أو بفعل بعض الأحلام، التي راح يعيد استعادتها من الماضي السّحيق من الرومان أو اليونان، وهو متناقض مع نفسه؛ حين يمجّد من جهة **الأنانية** كفضيلة جديدة تقف ضد فضيلة **الشفقة**، ويمجدّ من جهة أخرى **الارستقراطية النبيلة**، ألا تتناقض تطلعاته الارستقراطية مع خساسة الأنانية. ثم كيف يستطيع النّبل أن يتعايش مع الأنانية بين جنباته[2].

ومن هذا المنطلق فالحداثة قد شهدت عدة تحوّلات وتنقلات؛ حيث ابتدأت ممجّدة في الغربّ، ولم تلبث أن شهدت لحظات انتكاستها مع فلاسفة ما بعد الحداثة، فتعرضت للنقد الهدّام، ولما كان من نصيب العرب، وكغيرهم من الشّعوب الشّرقية التي اجتاحتها صدمة الحداثة أن تعي ذاتها المتخلّفة، وتبحث عن سبل أخرى للرقيّ، والتقدم والخروج من الموروث، فالحملات الاستعمارية التي قادتها أوروبا اتجاه الشرق الكبير، خاصّة الحملة الفرنسية التي قادها نابليون بونابرت على مصر عام 1798م، التي فتحت للعرب أبواب اكتشاف حضارة جديدة بمقوّمات جديدة لم يعهدوها من قبل، فكان إذن: الاتصال بين العالمين الغربي والعربي ضرورة فرضتها التطوّرات السياسية والثقافية والاجتماعية، الناجمة عن الحملات الاستعمارية على العالم العربي فقد برز جيل من المثقفين العرب الواعيين بأوضاعهم المأساوية، وخاصّة التخلّف الحضاري والانحطاط الفكريّ. حولوا بكل جهد استنهاض العقول النائمة، فاطلعوا على مختلف الإنجازات الفكرية، الفلسفيّة، والعلمية الحضارية، وأخذوا ينهلون منها.

---

[1] - ALAIN TOURINE , **Critique de la modernité**, paris, Edition fayard, 1992,p151.

[2] . جمال مفرّج، **أزمة القيم من مأزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود**، مرجع سابق، ص 20.

ولكن هذه الجوانب من الفكر الاجتماعي والسياسي والفلسفي الأوروبي، والقيم الفكرية والسياسية التّحررية ، التي اطلع عليها المثقف العربيّ في القرن التاسع عشر، وبُشِّر بها أو ببعضها، انقسم على إثرها المثقفون إلى اتجاهين رئيسيين: اتجاه تغريبيّ حداثيّ معجب بكلّ تفاصيل حداثة أوروبا داعيا الشعوب العربيّة إلى الحذو حذو إنسان أوروبا من أجل اللحاق بالركب الحضاريّ، الذي فاتنا، و تبلور هذا الاتجاه تدريجيا، خاصة في بلاد الشام، إذ كان مطلب الحداثة المقترن بالعلمانية، قد أُعلن صراحة في الكتابات الفلسفية، والسياسية الّتي ظهرت خلال تلك الفترة، وإذا كان هذا المطلب الحداثي العلماني قد تبلور عند المثقّفين المسيحيين العرب، أكثر من أقرانهم المسلمين، فلأنه كان يحمل موقفا رافضا لهيمنة السلطة الدينية في الدولة العثمانية .فقد سعى فريق من المثقّفين المسيحيين، على مدى نصف قرن من الزمن إلى الاقتداء بأوربا المتحضرة في كلّ ما أتت به دون الالتفات إلى الوراء أو التفكير في الموروث الثقافي العربي، الذي شكّل حسبهم أصل التخلف، ومن أبرز دعاة هذا الاتجاه نجد: شبيلي الشميل(*)، و فرح أنطوان(**)، وفي أعقاب التيارات العلماني التحديثيّ، ظهر تيار آخر يدعو إلى العودة إلى الموروث الثقافي الإسلاميّ من أجل الخروج من هذا التخلّف، كما دعا إلى مواجهة ونبذ الثقافة الغربيّة باعتبارها تشكّلا خطرا على الثقافة المحلية، فحمل أتباعه لواء الإصلاح الديني، و السياسيّ، ومن أبرز دعاتها، نجد جمال الدّين الأفغانيّ(***)، و محمّد عبده(****).[1] ويبدو أنّ هذين الاتجاهين متعارضين تماما، وهذا ما خلّف صراعا داخليّا في البلدان العربية، الإسلامية بين النخب والمثقفين، كما أنّ الأزمات التي شهدتها الأمة العربيّة والإسلامية لم تسمح لأيّ من هذه المشاريع أن ترى النور، لذلك حاول بعض المفكرين استيعاب التّراث العربيّ، والإسلامي، وإعادة قراءته، ودراسة التّجربة الحداثية الغربية دراسة نقدية محاولين الخروج بمشروع خاصّ يحمل من الرّوح الإسلامية بذوره، ويجعل من الإنسانية هدفه الأسمى، وهذا ما كان محور

(*) . **شبلي الشميل**: لبناني الأصل (1850، 1917)، في قرية كفرشيما من أسرة مسيحية، أرثوذكسية، مثقفة ، اهتم بالفلسفة المادية التطورية، متأثرا بفكر "**داروين**" ، من أبرز دعاة التغريب الحضاري، و من أكثر المفكّرين العرب عداء للموروث الثقافي العربي، له كتاب فلسفة النشوء والارتقاء. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص 402.

(**) . **فرح أنطوان**: مفكر عربيّ نهضوي، (1874، 1922)، من أسرة مسيحية أرثوذوكسيّة، تأثّر بالحضارة الغربية، و دعا إلى التغريب و التحديث على شاكلة و نمط الحضارة الغربيّة، من مؤلفاته: ابن رشد وفلسفته، أورشليم الجديدة. جورج طرابيشي، المرجع نفسه، ص ص 103، 104.

(***) . **جمال الدين الأفغاني**: مفكّر إصلاحي، نهضوي أفغانيّ (1839، 1897)، دعا غلى ضرورة إصلاح العقول والنفوس أوّلا ثمّ إصلاح الحكومة ثانيا، ثمّ ربط كلا الإصلاحين بالدين وسبب تراجع المسلمين وتخلّفهم هو فساد الحكم والحكام عمل مع الإمام محمّد عبده على بعث نهضة إصلاحية، واسعة، من مؤلّفاته: **العروة الوثقى**، أحمد أمين، **دعاة الإصلاح في العصر الحديث**، (د.ط)، بيروت، دار الكتاب العربيّ، (د.ت)،ص ص 59، 62.،

(****) . **محمّد عبده**: مفكّر و إمام ومصلح نهضوي مصري، (1849، 1915)، رائد التفسير العصري للإسلام، قاوم التأثير الأوروبي، ودعا إلى اتحاد الأمة الإسلاميّة، نادى بضرورة إصلاح العقيدة الإسلاميّة عن طريق إعادة بعث علم الكلام، و إعادة فهم التوحيد على أساس عقليّ محض، من مؤلّفاته: رسالة التوحيد، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، المرجع نفسه، ص ص 417. 418.

[1] . ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، تر، كريم عزقول، ط1، بيروت، دار النهار للنشر،1968، ص 293 .

اهتمام المفكر المصري عبد الوهاب المسيري.(*)، الذي حاول الخروج بمشروع يرضي كلا الطرفين المتناقضين ويحمل سمة الإنسانيّة والعالميّة، ألا وهو المشروع الحداثي الإسلاميّ، الإنساني.

(*) . مفكر مصري معاصر (1938. 2008) حاصر على ماجستير أدب إنجليزي مقارن من جامعة كولومبيا بمدينة نيويورك عام 1964 وعلى الدكتوراه من جامعة رتجرز بنيو جرسي عام 1969م، ترأس وحدة الفكر الصهيوني، وعضو مجاس خبراء بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، عمل مستشارا ثقافيا للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك، درس بجامعة عين شمس و جامعة الملك سعود، مستشارا للعديد من الحوليات التي تصدر بماليزيا، مصر، إيران، أمريكا، إنجلترا، وفرنسا.. ألّف في شتى الميادين الفكرية والأدبية والسياسية والتاريخية، باللغتين العربية والإنجليزية، من مؤلفاته:

1. **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** وهو عبارة عن كتاب تحليلي لأهّم مبادئ ومجالات وجوانب الحداثة الغربية.

2. **المادية وتفكيك الإنسان** تناول فيه مفهوم المادية الغربية وتداعياتها على العالم بأسلوب تحليلي ندي.

3. **الحداثة وما بعد الحداثة**: المسيري، ود/ فتحي التريكي، دار الفكر دمشق 2003 حاول المسيري في هذا الكتاب التأكيد على الصبغة المادية المهيمنة على الحضارة الغربية على كل الأصعدة، وتتسم فلسفة الحداثة في رأى المسيري بنقدها اللاذع لكل مركز ولكل محاولة لبناء مرجعية موحدة. السيد ولد أباه، **أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة**، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010م، ص ص 113. 115.

الفصل الثاني: نقـــــد المسيري للحداثـــــة الغربيـــــــة.

المبحث الأول: تعريف المسيـــري من للحداثة.

المبحث الثاني: موقفه من مبادئ ومجالات الحداثة الغربية.

أولاـــ موقفه من مبادئ الحداثة الغربية.

ثانيا ـــ موقفه من مجالات الحداثة الغربية.

المبحث الثالث:أهم مظاهر تحيّـــــز الحداثة الغربيـــة ومآلها.

أولا ـــ تحيّـــزات الحداثـــــة الغربيـــة.

ثانيا ـــ مـــآل الحداثة الغربية.

إذا كانت معظم الآراء الفكرية في العلم العربيّ و الإسلامي حول موضوع الحداثة الغربية تتوّزع غالبا بين الرّفض المطلق، الذي مثّله الإصلاحيون الإسلاميون عموما، خاصّة بدعوى المحافظة على الهوية العربية الإسلاميّة، والتي من شأن الحداثة أن تقضي نهائيّا عليها، والترحيب والقبول المطلق، الذي تبنّاه الكثير من التنورين العرب، المتأثّرين بكلّ مناحي الحضارة الغربية؛ حيث وجد هؤلاء ضالتهم في تبنيها كخيار وحيد للنّهوض. فإنّ هناك اتجاها تبلور في العصر المعاصر يجمع بين الاتجاهين الاثنين يستوعب الثقافتين: العربية الإسلامية والحداثية الغربية، و يحاول الخروج بمشروع يزاوج بينهما في إطار إنسانيّ عالميّ مشترك، و هذا ما يحاول **المسيري** بناءه من خلال مشروعه الجديد، وبما أنّه عاش زمنا في أمريكا، و درس الكثير من الفلسفات الغربية استطاع أن يكشف خبايا، و عيوب و أزمات الحداثة الغربية، فقدّم لنا دراسات معرفيّة لمختلف جوانب الحداثة الغربيّة.

المبحث الأوّل: تعريـف المسيـري للحداثـة

لم يشذّ المسيري كثيرا عن الدارسين الغربين والعرب حول البدايات الأول للحداثة كمفهوم ومشروع؛ حين أجمعوا على أنّها إنتاج غربي أوروبي، انطلقت هناك، و تبلورت هناك و استحالت هناك أيضا؛ حيث أكّد هو الآخر أنها: "ظاهرة غربيّة انطلقت من أوروبا مع الثّورة الفرنسية عام 1789 م، واستطاعت أن تحدث التّغيير في النّظام السّياسيّ من النّظام الملكيّ إلى الدّيمقراطيّ الّذي يقوم على سلطة الشّعب، والمجالس الممثّلة للشّعب، واعتماد الليبراليّة نظاما اقتصاديّا، والمساواة بين الجنسين على الصّعيد الاجتماعيّ، وإلزامية التّعليم للأطفال، والانتقال من نموذج الجماعات والطّوائف الدّينية المتحاربة إلى المواطن. لا ابن الطائفة أو الدين، وتذوب بذلك الطوائف والأديان في بوتقة مدنيّة علمانيّة واحدة لا تمييز فيها على أساس عرقيّ أو دينيّ، وبهذا تكون علاقة المواطن بالدّولة لا بسلطة أخرى"[1]. لذلك ستأتي انتقاداته مركّزة حول الإنسان الغربي باعتباره الحامل للمشروع و المجتمع الغربي باعتباره الأرضية الخصبة التي طبّق عليها.

يذهب مفكّرنا إلى الاعتقاد أنّ مصطلح "**الحداثة**" الغربيّ الوارد من الغرب ليس بريئا، خاصّة أن الاعتقاد السائد لدى الكثير من النّخب العربية أنّه محايد ومحدّد المعنى والدلالة، وأنّه ليس له تاريخ على الإطلاق، أو أنّ تحوّلاتها لا تختلف من حضارة لأخرى، أو من حقبة تاريخيّة لأخرى، وأنّ هناك حداثة واحدة، ونحن عادة ما نعود للمعاجم الغربيّة لنعرف المعنى لأيّ مصطلح، وما المقصود منه على وجه الدقة، وبعد أن نقرأ كلّ التّعريفات تصبح الإشكاليّة التي تواجهنا هي كيف نترجمه؟، دون أن نختبرها أو أن نعرف مدى مطابقتها للواقع[2]، وبالرغم من كثرة و تنوّع

[1] . عبد الوهّاب المسيري وفتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط1، دمشق، دار الفكر، 2003م، ص 349.

[2] . عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، ط1، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية ، 1427هـ. 2006م، ص ص 33، 34.

التعريفات لمصطلح الحداثة إلاّ أن هناك:" ما يشبه الإجماع على أنّ الحداثة مرتبطة تماما بفكر حركة الاستنارة الّذي ينطلق من فكرة أنّ الإنسان هو مركز الكون وسيّده، وأنّه لا يحتاج إلاّ إلى عقله سواء في دراسة الواقع أو إدارة المجتمع أو للتّمييز بين الصّالح والطّالح...هذا التّعريف يبدو جامعا مانعا أو على الأقل كافيا. لكن في الحقيقة أنّه لا يفي بالغرض شأنه شأن جلّ التّعريفات الأخرى. لماذا؟. لأنّه إذا عرّفناه بأنّه: استخدام العقل والعلم والتّقنية في التّعامل مع الواقع، فإنّنا بذلك نستبعد البعد المعرفيّ الكلّيّ والنّهائيّ، ولكي نعرّفه تعريفا دقيقا مركّبا لا بدّ من استعادة البعد المعرفيّ له"[1]. بمعنى أنّه خلف كلّ مصطلح و مفهوم هناك بعد معرفي خفّي يختبئ خلف المعنى الظاهري المعروف، لذلك فإن إدراك كنهه يحتاج منا إلى الكثير البحث.

و من خلال التّحديد الغربيّ للمفهوم يتّضح أنّ جوهر الحداثة الغربية هو تنميط الواقع (الطّبيعة والإنسان)، وفرض الأحادية الماديّة عليه، بهدف إدارته وتوظيفه على أحسن وجه باعتباره مادة استعمالية. فالأحاديّة المادية تعبّر عن منحى إدراكيّ ماديّ حسّيّ، يستوعب الواقع من خلال مقولات إدراكيّة وتحليليّة وتصنيفيّة ماديّة، واختزال الواقع بأسره إلى مستوى ماديّ واحد لا يعرف أيّ شكل من أشكال الثّنائيّة.[2] أيّ: إنّ له زاوية واحدة يُنظر إليه بها دون باقي الزّوايا الأخرى، لذا لابدّ لنا من البحث في زواياه غير المبحوث فيها لنعرف حقيقته وماهيته. وبعد أن فعل ذلك اكتشف المسيري أنّ الحداثة الغربيّة ليست مجرّد **استخدام العقل والعلم والتقنيّة**. وإنّما استخدامها خارج نطاق إنسانيّ أو أخلاقي.[3] أيّ: إنّها وعلى وجه الدّقة والتّحديد "**استخدام العقل والعلم والتّقنية المنفصلين عن القيمة value-free**[(*)] **في التّعامل مع الواقع**". هذا ما يحيلنا إلى البعد المعاديّ للإنسان الّذي تمّ إخفاؤه عن وعي تامّ أو غير وعيّ. وفي هذا الإطار أصبح العالم الغربيّ منفصلا عن القيمة بمعنى لا توجد معايير إنسانيّة أخلاقيّة أو دينيّة تحكم مختلف التعاملات والمعاملات الإنسانيّة، بحيث أصبح من الصّعب التّمييز بين العدل والظّلم وبين الحقّ والباطل بل وبين القبيح والجميل.[4] بل و بين الجوهريّ والنّسبي بل وبين الإنسان والطّبيعة، أو بين الإنسان والمادة.

فالحداثة إذن: في المجال التّداولي الغربيّ تعني حقيقة إزاحة كلّ ما له علاقة بالقيمة الأخلاقيّة . الرّوحية لصالح المادة المتضمّنة كلّ الخصائص البيولوجيّة الإنسانيّة كالتّركيبة الجنسيّة والجسمانيّة. لتصبح التّكنولوجيا هي الآلية الّتي توسّل بها الإنسان الغربيّ لتحقيق مشروعه الحداثي.

---

[1] . عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، المصدر نفسه، ص 34.

[2] . عبد الوهاب المسيري، **التعددية والترشيد العلماني**"، مجلة قراءات سياسية، بيروت، عدد صيف بيروت، 1995م، ص 105.

[3] . سوزان حرفي، **العلمانية والحداثة والعولمة**، (**حوارات عبد الوهاب المسيري**)، ط1، دمشق، دار الفكر، 1430هـ. 2009م، ص 190.

[(*)] . مصطلح استخدمه المسيري للدلالة على انفصال العلم عن القيم.

[4] . سوزان حرفي، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مصدر نفسه، ص 191.

وهذه هي الحداثة الّتي تبنّاها العالم الغربيّ والّتي تجعله ينظر إلى نفسه على اعتبار أنّه هو(وليس الإنسان والإنسانية) مركز العالم، وأن ينظر إلى العالم على أنّه مادة استعماليّة، يوظّفها لصالحه باعتباره الأكثر تقدّما وقوّة، ولذا فإنّ منظومة الحداثة الغربيّة هي منظومة إمبريالية(*) داروينيّة(**)، وهذا هو التّعريف الحقيقيّ للحداثة كما تحقّقت تاريخيا.[1] بمعنى أنّ المسيري يختزل كلّ التعريفات للحداثة في المفهوم بالدارويني وكأنّ أراد أن يقول بأنّ الحداثة الغربية ما هي إلاّ فلسفة داروين المادية محقّقة تاريخيا، كما أنها تلغي جميع العقول لصالح العقل المادي، حيث يقول:" المشكلة أنّ التعريفات النّبيلة السّهلة هي التي كُتب لها الذيوع، والّتي أصبحت إطارا للحوار بخصوص هذه الحركة الفلسفيّة الغربيّة. وكلّ ما تدعو إليه هذه التّعريفات نبيل للغاية، ولا يمكن للإنسان أن يختلف معها، فمن ذا الّذي يرفض حقّ الاجتهاد والاختلاف، وتحكيم العقل في جميع القضايا. كما لا تكمن في استخدام العقل أو عدم استخدامه وإنّما في نوع العقل الّذي يستخدم (عقل ماديّ/ أداتي أم عقل قادر على تجاوز المادة)، وفي الإطار الكلّي الّذي يتحرّك فيه هذا العقل والمرجعية النّهائية الّتي تصدر عنه".[2] نفهم من هذا أنّ العقل الحداثي الغربيّ المادي يقف في مقابل الروح، الأخلاق، والإله. و أنّها ـ الحداثة ـ قامت على أساس استبعاد الرّوح و المطلق لصالح المادة والنسبيّ.

وبعد أربعة قرون من الاستنارة اكتشف الإنسان الغربيّ أنّ الأمور ليست بهذه البساطة، لأنّها لو كانت كذلك لكنا قد قضينا على الشّر والأشرار (أو معظمهم على الأقل) منذ زمن بعيد، ولما ظهرت في العالم الغربيّ (الّذي طبّق مُثل الاستنارة منذ أمد بعيد) حركة عنصريّة كاسحة في القرن التّاسع عشر، وتشكيل إمبرياليّ شرس أباد الشّعوب وأذلّها، ولما اندلعت حربان عالميتان (غربيتان)، ولما ظهر الحكم الاستاليني والنّازي اللّذان لم يدمرا العقل وحسب بل دمرا الرّوح والجسد، ولما ظهرت حركات ثوريّة تدافع عن الإنسان، وتحوّلت إلى حكومات إرهابيّة تبيد الملايين، ولما استيقظنا في الصّباح نسأل عن أخبار التّلوّث والانفجارات النّووية، التّطهيرات العرقيّة، الرّشاوى، عمولات السّلاح، الفساد، الإباحيّة، الإيدز، أخبار النّجوم، فضائحهم، معدلات تفكّك الأسرة، مدى نهب الشّمال للجنوب، وحسابات حكام العالم الثّالث في بنوك سويسرا، ولما ظهرت حركات عبثيّة لا عقلانيّة تناصب العقل العداء، وتعلن بفرح وحبور

(*). **الإمبريالية:** هي فلسفة الدولة الاستعمارية التي تزعم لشعبها التفوق العنصري، والسيادة الفكرية على الأمم الأخرى، والسيطرة على مقدرتها وإخضاعها لسياستها، خضوعا تاما غير منقوص، ويؤرخ للمرحلة الإمبريالية ببداية القرن العشرين. كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ط1، بيروت، مكتبة لبنان ناشرو، 2000م، ص 50.

(**). **الداروينية** (**darwinism**): مذهب إحيائي وفلسفي، واضع أسسه" **داروين** "وهو إحدى صور النظرية التحويلية التي ترى أن أنواع الكائنات الحية نشأة بعضها من بعض، ويذهب" **داروين**" إلى أن أساس هذا التحول هو الانتقاء الطبيعي، وتنازع البقاء. محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة– أهم المصطلحات و أشهر الأعلام.** ، ط2 ؛ الجزائر، الميزان للنشر والتوزيع، 1998، ص 161.

[1]. عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصدر سابق، ص 35.

[2]. عبد الوهاب المسيري، **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**، ط1، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنّشر والتوزيع، 1998م، ص 4.

تفكيك الإنسان ونهاية التّاريخ، ولما شعرنا بالاغتراب حتّى أصبح رمز الإنسان في الأدب الحداثي هو **"سيزيف(*) الّذي يحيا حياة لا معنى لها"** وأصبح رمز العصر الحديث هو الأرض الخراب.[1] وهذا ما يشكّل أزمة عالميّة حقيقيّة ويخلق هوّة واسعة، وعميقة بين شعوب العالم، و يؤجّج الصّراع والتّصادم الحضاريّ والثقافيّ بدل الحوار والتفّاهم والتّعايش.

إذن: فالمضمون الحقيقيّ و المعنى الخفيّ للحداثة، هو كما تحقّقت تاريخيّا، فعليّا، وواقعيّا، وليس كما تعرّف معجميّا، ففي السّابق كان يرى أتباع الحداثة الغربيّة من الليبراليين ، والماركسيين والإسلاميين أنّ الحداثة الغربية تؤكّد أنّها حضارة إنسانيّة هيومانية، لكن تلك النّظرة لم تكن مؤسّسة علميا، ومعرفيا، وتاريخيا لأنّهم لم يبحثوا في مكنونها بل اكتفوا بالظاهري الجليّ منها، وكان من الصّواب، والحذر أن يبحثوها أوّلا قبل تبنيها دون دراية أنّها في النهاية ليست بريئة كما تبدو لنا.[2] فمشكلة الحداثيين أنّ الصدمة الحداثية خلّقت لديهم انجذابا لا محدودا، جعلتهم يغترفون منها دون سابق دراسة، فمنتجات الحضارة الغربيّة وحدها كانت كفيلة لإقناعهم بجدواها، وضروريتها لمجتمعاتهم.

اكتشف المسيري الوجه الخفيّ للحداثة الغربيّة، وهو الوجه الدّاروينيّ تحت شعار:**"الصراع من أجل البقاء، والبقاء للأقوى"**، استنادا إلى فلسفته الماديّة الّتي تدعو إلى العنف، العنصريّة والإيمان بالمادي فقط، وهذا ما ورد في كتابه **"أصل الأنواع"** ، ونحن نفهم من هذا أنّ الحداثة ظلّت طوال تاريخها مجرّد وسيلة، يبسط من خلالها الإنسان الغربيّ نفوذه ويحقّق بها أطماعه التّوسعيّة نحو العالم الثالث، حيث يذهب الكثير من المحللين والدارسين، إلى الربط بين الحداثة والإمبريالية الغربيّة.[3] واستنادا إلى التاريخ يمكن أن نتبيّن فعلا أنّ الحداثة الغربيّة كانت واضحة الأهداف و المعالم منذ البداية فالحروب التي شنّها الإنسان الغربيّ ضد العالم الثالث كان ظاهرها نقل حضارة التمدّن و التطوّر عن طريق مساعدة تلك الشعوب و تعليمها أبجديات الإنسان المتحضّر لكن في الواقع أثبت مدى وحشيّته و تطلّعه للسيطرة ونظرته الحقيرة و المحقّرة لغيره من الشعوب و جلّ الممارسات القمعية و الإبادة التي حصلت في حقّ شعوب القارات الأخرى كان كفيلا بتعرية الوجه الخفيّ. فالهدف كان واضحا منذ البداية: الهيمنة، السيطرة، وبسط النفوذ، ولم

(*) . **سزيف** (**Sisyphe**)، شخصية أسطورية يونانية وردت في أدبيات هوميروس، وسيزيف هو بطل محارب ابن الإله أبولوس إله الرياح و صوّره هوميروس بأنه أخبث الكائنات والمخلوقات على وجه الأرض أجبره الإله زيوس على دحرجة صخرة عملاقة إلى قمّة جبل و ما إن يصل إلى قمّته حتّى تتدحرج مرّة أخرى و هكذا يظل في هذا العذاب الأبدي. ألبير كامو، **أسطورة سيزيف**، تر: أنيس زي حسين، ط1، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، 1983م، ص 40.

[1] . عبد الوهاب المسيري، **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**، مصدر سابق، ص 7.

[2] . عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية و الصهيونيّة، نموذج تفسيريّ جديد**، مج1، ط1، القاهرة، دار الشروق، 1999، ص 163.

[3] . عبد الوهّاب المسيري، **دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة**، مصدر سابق، ص ص 35، 36.

تكن هناك إنسانيات يحملونها كما ادّعوا بل إنّ تاريخهم الاستعماريّ يبيّن مدى الإجرام النابع من سيطرة العقل الماديّ على كل جوانب الإنسان الغربيّ.

وبما أنّ الإنسان في الحضارة الغربيّة قد تحوّل بفعل حداثته إلى كائن طبيعيّ محض، اعتزل كلّ ماله علاقة بالميتافيزيقا، والأخلاق والقيم الّتي من شأنها أن تسدّد خطاه و توجّه سلوكيّاته فإنّه قد فقد خصوصيّته الإنسانيّة في إطار ما أسماه المسيري ب"**المرجعية الكامنة**"(*)، فالإنسان بطبيعته يتكوّن من تركيبتين أساسيتين، أو ثنائيتين تحددان خصوصيّته، وهما: المادة والرّوح، حيث اكتسب مفهوم المادة أهميّة بالغة في الفلسفات الماديّة الغربيّة الّتي تركّز على هذا الجانب الكامن في الإنسان وتردّ كلّ جوانبه إليه، وعلى أساسه تتحدّد مرجعيّته. رافضة بذلك جانبا آخرا للطّبيعة البشريّة متجاوزا لها، وغير خاضع لقوانينها مقصورا على عالم الإنسان و على إنسانيته، وهو يعبّر عن نفسه من خلال مظاهر عديدة من بينها نشاط الإنسان الحضاريّ (الاجتماع الإنسانيّ، الحسّ الخلقيّ، الحسّ الجماليّ، الحسّ الدّينيّ)، هو الجانب الرّوحيّ، الّذي يحدّد مرجعيّته المتجاوزة للمادة.[1] بمعنى أنّ فكرة المرجعيّة الكامنة مصدرها الفلسفة المادية الداروينيّة، التي تنفي عن الإنسان أيّ مرجعية أخرى.

وهذه النّزعة الماديّة التي سادت المجتمع الغربيّ يسمّيها المسيري "**النّزعة الجنينيّة**" الّتي تعني": الرّغبة في الهروب من عبث الهويّة والتّركيبة، والتّعدديّة والخصوصيّة والإنسانيّة المشتركة، والقيم الإنسانيّة والأخلاقيّة العالميّة والحدود. والمقدرة على التّجاوز، حيث يعود الإنسان إلى ما قبل الطّفولة الأولى، حينما كان جنينا في عالم سائل بسيط، لا يوجد فيه أيّ حاجة للتّجاوز. إذا: لا أبعاد له، ولا توجد فيه كلّيات، ولا مطلقات أو ثوابت، عالم يهبط الإنسان فيه ويستقر في قاعه، لا يوجد فيه زمان أو ثغرات، أو جدل أو حدود أو صراع أو فارق بين المثير والاستجابة، عالم بلا ذاكرة لا قيمة فيه، ولا قداسة ولا دناسة ولا عدل ولا ظلم، ولا حق ولا حقيقة، عالم من الصّيرورة، الّتي تشكّل الثّبات الوحيد، عالم من الأيقونات المكتفية بذاتها ولا تشير إلى إله فهي تجسدُ بلا لوغوس، وبلا عقل أو غاية".[2] وبالمختصر كائن طبيعي محض، لا ملامح له يمكن أن تجعله يختلف عن بقية الكائنات الأخرى بل هو يشبهها و لا يمكن أن يخرج عن إطارها.

فالحداثة الماديّة الغربيّة تنكر كل المرجعيات المتجاوزة للإنسان، وكل ما له علاقة بما وراء الطّبيعة، وتصبّ في مرجعية واحدة هي المرجعية المادية /الطبيعية التي تخضع لكلّ قوانين الطبيعة الفيزيولوجية من حركة وتغيّر، حيث يقول المسيري:" فهذه المنظومات الحلوليّة الكمونيّة الماديّة الّتي تقول بوحدة الوجود المادية يتمّ الاستغناء تماما عن لغة روحيّة

(*) يقصد بها المسيري التركيبة المادية للإنسان المتعلّقة بحياته البيولوجية أو الفيزيولوجية دون غيرها.

[1] . عبد الوهّاب المسيري، **الفلسفة الماديّة وتفكيك الإنسان**، ط1، لبنان، دار الفكر المعاصر، 1423هـ. 2002م، ص ص11، 12.

[2] . عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية و الصهيونية، نموذج تفسيريّ جديد**، مج1، مصدر سابق، ص 82.

أو مثاليّة، ويسمّى المبدأ الواحد قوانين الطّبيعة أو القوانين العلميّة، أو **"القوانين المادية"** أو **"قوانين الحركة"** (ولذا فنحن نسمّيها حلوليّة بدون إله)، هذا القانون هو قانون شامل يمكن تفسير كلّ الظّواهر، ومن بينها الظّاهرة الإنسانية من خلاله"[1]. أي: إنّ الإنسان شأنه شأن أي ظاهرة طبيعية، كالظاهرة الجيولوجية، أو الفلكية، أو الكيميائية.

و النّزعة الجنينية الّتي تحدّث المسيري عنها هي في مقابل **"النزعة الربانية"** التي تفرض وجود مسافة بين الإنسان والطبيعة/ المادة وتؤمن بوجود حيّز إنساني مستقل عن الحيّز المادي تماما كما تعتقده العقائد السماوية التي تؤكّد أنّ الله خلق الإنسان من مادة ثم نفخ فيه من روحه فأصبح مختلفا عن المادة التي خلق منها، بحيث أصبح كائنا يمكنه التمييز بواسطة عقله بين كلّ القيم المختلفة كالخير والشرّ.[2] لكن الملاحظ على الحداثة الغربية أنها تخلّت و بشكل نهائي عن هذه النزعة واستعاضت بالنزعة الجنينيّة لتجعلها هي المحدّد الوحيد لهويّة الإنسان.

بما أنّ الإنسان الغربيّ هو إنسان مادّيّ محض، حسب توصيف المفكّر له فقد ارتأى أنّ هناك نموذجين اثنين يصنّف وفقهما، و هما:

1. الإنسان الاقتصـادي:

ويقصد به على وجه التّحديد والتّخصيص": إنسان **آدم سميث** (**Smith Adam**)[(*)] الّذي تحرّكه الدوافع الاقتصاديّة والرّغبة في تحقيق الرّبح والثّروة، وإنسان **كارل ماركس** (**Karl Marx**)[(**)] المحكوم بعلاقات الإنتاج. وهو يعبّر عن مبدأ المنفعة بحيث لا يعرف سوى مصالحه الاقتصاديّة، وبالتّالي فهو إنسان منفصل تماما عن القيمة شأنه شأن الطّبيعة دوافعه الأساسيّة اقتصاديّة بسيطة، وهو يمثّل في النّظم الرّأسماليّة (دافع الضّرائب) أمّا في النّظم الاشتراكيّة فيمكن أن يكون (بطل الإنتاج)"[3]. هذا النموذج ماديّ لأنّه في تعاملاته الاقتصادية يفكّر في تحقيق رغباته البيولوجية الطبيعية المرهونة بالربح والإنتاج مع استبعاد كل القيم والأخلاق، فهو خال تماما من المعنى .

---

[1]. عبد الوهّاب المسيري، **دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة**، مصدر سابق، ص 18.

[2]. المصدر نفسه، ص ص 22، 23..

[(*)]. **آدم سميث (Smith Adam)**، فيلسوف إنجليزي اقتصادي، (1702، 1790)، ومنظّر سياسي، عُرف بنظريته الاقتصادية الرأسماليّة، سياسي من أهم مؤلفاته، بحث في طبيعة وأسباب رفاهية الأمم. محمود يعقوبي **معجم الفلسفة –أهم المصطلحات وأشهر الأعلام–**، مرجع سابق ص214.

[(**)]. **كارل ماركس (Karl Marx)** ، فيلسوف وعالم اقتصاد ألماني (1818، 1883)، منظّر الاشتراكية، مؤسّس الشيوعية والفلسفة المادية الجدلية و المادية التاريخية، و الاقتصاد السياسي، اشتهر بعدائه الشديد للرأسمالية، و دفاعه المستميت عن الطبقة العاملة الفقيرة، من مؤلفاته: العائلة المقدّسة، بؤس الفلسفة، الأيديولوجيا الألمانية. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص ص 618. 621.

[3]. المصدر نفسه، ص 24.

2. الإنسان الجسماني أو الجنسي، الّذي نجد معناه عند العديد من الفلاسفة و علماء النفس، والماديين عموما، أبرزهم عالم النّفس النمساوي، سغموند فرويد (**Freud Sigmund**)[*]، حيث يُعتبر الإنسان هنا": مجموعة من الأعضاء والأعصاب والانفعالات القويّة المباشرة، ولكنّها جميعا موجّهة لتحقيق اللّذة".[1] ولا يعرف سوى متعته ولذاته، إنسان الاستهلاك والتّرف والتّبذير، إنسان أحاديّ البعد خاضع للحتميات الغريزيّة متجرّد من القيمة ولا يتجاوز قوانين الحركة، لديه الكثير من المكبوتات الجنسية يسعى إلى إرضائها.

و رغم اختلاف المضامين بين النموذجين إلاّ أنّه يتّضح لنا أنهما يمثّلان البنية نفسها أي: إنّ الإنسان الاقتصادي و الإنسان الجنسي ما هما إلا وجهان للمعنى نفسه، والذي هو الإنسان الحداثيّ المادي، يقول المسيري: "**ولو أنّنا وضعنا كلمة "اقتصاد" أو كلمة "جنس" بدلا من كلمة "طبيعة" لظلّ كلّ شيء على ما هو عليه**".[2] وبالتّالي فإنها أعلنت عن ثورة في تركيبة الإنسان، وتمّ تحديدها وفق توجّه واحد يدور في إطار المادّيّة.

إذن: فالحداثة قد صنعت وشكّلت إنسانا جديدا مختلفا تماما عن الإنسان السّابق، فهو إنسان منفصل عن القيمة خاضع للطّبيعة البيولوجيّة، وللحتميات الاقتصاديّة. ومن خلال تعقّب التاريخ الحداثي الغربي بإمكاننا استنتاج ثلاث مراحل تقوّمت عليها الحداثة، خرج بها المسيري كحوصلة عامة لتشكّل الفعل الحداثي: مرحلة تمهيدية، مرحلة التحقق الفعلي للحداثة، ثمّ مرحلة انقضاء الحداثة، لخّصها المسيري فيما يلي:

1. التّحديث: "تقع حقبة التّحديث منذ عصر النّهضة في الغرب، وما يسمّى(عصر الاكتشافات) حتّى الحرب العالميّة الأولى وهي مرحلة التّراكم الامبرياليّ والمادية البطوليّة"[3]. وتدور منظومته في إطار ما يسمّيه الرؤية الطّبيعيّة/ الماديّة، والحلولية الكمونية الماديّة أو المرجعيّة الكمونيّة، فالعالم حسب الرّؤية الكامنة في منظومة التّحديث يذهب إلى أنّ المبدأ الواحد المنظّم للكون ليس مفارقا أو منزّها عنه، متجاوزا له، وإنّما هو كامن(حال) فيه، ولذا فالكون يصبح مرجعيّة ذاته".[4] أي: إنّها مرحلة اكتشاف الواقع، الطبيعة، و القدرة العقلية البشرية على الخلق والإبداع، كما يمكن أن نسميّها مرحلة إزاحة المركزية الإلهية في الكون و استبدالها بالمركزية الإنسانيّة .

---

[*]. سغموند فرويد(**Freud Sigmund**: (1856. 1939) عالم و طبيب نفساني نمساوي، مؤسّس علم النفس التحليليّ اشتهر مكتشف ومثبّت فرضية اللاشعور التي اعتبرها المتحكّم الرئيسي في توجيه أفعال و تصرّفات الإنسان، من مؤلّفاته: علم الأحلام مدخل إلى التحليل النفسيّ. كميل الحاج، **الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، مرجع سابق،616

[1]. عبد الوهاب المسيري وفتحي التّريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص 38.

[2]. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]. عبد الوهّاب المسيري، **دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة**، مصدر سابق، ص 101.

[4]. عبد الوهّاب المسيري، **اللّغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، ط1، مصر، دار الشروق، 1422/2002هـ ، ص 232.

2. الحداثة: في هذه المرحلة بدأ العالم المتمركز حول اللوغوس يتآكل وهذه هي مرحلة الحداثة العبثيّة وبداية ظهور اللاعقلانيّة الماديّة، والمادية الجديدة، والّتي تتّسم بالاحتجاج والغضب على إخفاق المشروع التّحديثي.[1] فالحداثة هي:" الإدراك المأساوي لفشل المشروع التّحديثي، وإمكانيّة معرفة الإنسان قوانين الطّبيعة والسّيطرة عليها".[2] إنّها مرحلة انتقالية في مسار العمليّة التحديثيّة أعلن فيه الإنسان الغربيّ لأوّل مرّة عن تراجع إمكاناته الوجودية أمام مختلف الإشكالات والأزمات الناجمة عن منظومة مرحلة التحديث، ممّا شكّل صدمة لديه آلت به إلى مرحلة أخرى جديدة.

3 . مابعد الحداثة: وفي هذه المرحلة رضخ الإنسان الغربيّ تماما لإدراكه إخفاق مشروع التّحديث، ولكنّه بدلا من أن يحتجّ ويتمرّد فإنّه يقبل بل و يرحّب بهذا الإخفاق و التراجع دل أن يتدارك أخطاء الماضي ويعيد قراءة شروعه التّحديثيّ وتصحيح مساره، والبحث عن الحلول داخله، فإنّه بكلّ بساطة يعلن عن تمرّده واستمراره في التخلّص والتّحرّر من الإله بل وانتقل إلى ما هو أخطر و هو إلى التّحرّر من مركزية الإنسان.[3] ففكر مابعد الحداثة هو فكر يحاول الهروب تماما من الميتافيزيقا و مركزيّة الثّبات حتّى يغرق كلّ شيء في الصّيرورة، وبذلك يختفي المركز وتمحى كلّ الثّنائيات. وبعد عرض هذا التّحليل لمصطلح الحداثة وبيان أهمّ ميزاته الّتي ستشكّل لدى المسيري منطلقا لبيان آفات المشروع التّحديثيّ الغربيّ نعرض الآن أهمّ الانتقادات الموّجهة من قبله لمبادئ ومجالات الحداثة الغربيّة.

و انتهاء فإنّ مختلف التعاريف الغربيّة التي قدّمت لنا الحداثة قدّمتها من زاوية ظاهرية، دون ان تطلعنا على سرّها، ومكنوناتها الدّاخلية، التي تتوارى خلف المعنى الظّاهري، لذلك توصّل المسيري من خلال تحليله العميق للمفهوم إلى نتيجة مفادها أنّ جوهر الحداثة الغربية هو استعمال العلم والتقنية والتقدّم ومختلف المظاهر المشهودة منفصلة عن كلّ القيم، والأخلاق، فانفصال القيم والأخلاق عن المشروع الحداثي الغربيّ هو دعامة من الدعائم التي قامت عليها الحداثة الغربية، خاصّة حين نقلت الإنسان من مرجعيّته المتجاوزة إلى مرجعيه المادية الكامنة.

---

[1] . عبد الوهّاب المسيري، **اللّغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، مصدر سابق، ص 102.

[2] . المصدر نفسه، ص 233.

[3] . عبد الوهّاب المسيري، **دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة**، مصدر سابق، ص 102.

المبحث الثاني: موقفه من مبادئ ومجالات ومبادئ الحداثة الغربيّة

أوّلا . موقفه من مبادئ الحداثة الغربيّة:

تأسيا بمدرسة فرانكفورت انطلق المسيري في نقده للحداثة الغربيّة، وغرضه من ذلك هو جعل هذه المدرسة التي ينتمي إليها المجتمع الغربيّ شاهدا من أهلها على فشل وضياع المشروع الحداثي الغربيّ ذاته، فقد أدّت الحداثة إلى **التشيؤ** (**Refication**)(*)، والاغتراب اللّذين نشأ في ظل النّظامين: الرأسماليّ والاشتراكيّ، تسبّبت في تحوّل الإنسان في هذه الأنظمة إلى إنسان أحادي البعد، و في ظلّ هذه الظروف تصاعدت معدّلات الترشيد، واختفت القيم الثّقافية والرّوحيّة والعقل النّقديّ القادر على (التّجاوز حتى أصبح الإنسان كائنا ذا بعد واحد..)[1]. يحمل توصيفا واحدا لا غير هو التوصيف المادي؛ بحيث إذا ماعرفنا الإنسان منطقيّا نقول: الإنسان كائن ماديّ. فيورغن هابرماس (**Y.Habermas**):" أنّ السّمة الدّائمة للتّنوير، هي السّيطرة الممارسة على طبيعة خارجيّة موضعة، وعلى طبيعة داخليّة مقهورة"[2]. ويعترف المسيري أنّ نقده للحداثة جاء متأثّرا بنقد الفلاسفة الغربين لها حيث؛ يقول:" نقدي للحداثة الغربيّة متأثّر إلى حدّ كبير بالنّقد الغربيّ لهذه الحداثة، هو نقد أفدت منه أيّما إفادة". ومن بين المبادئ الحداثيّة الغربيّة الّتي تعرّض لها المسيري بالنّقد نجد:

1ـ الفرديّـة والنّسبيّـة:

الحضارة الغربيّة في اعتقاد المسيري هي حضارة النّموذج العقلانيّ المادّي، أيّ: إنّ العقل الماديّ هو المتحكّم في التوّجّه العامّ لهذه الحضارة، و كلّ منجزاتها تدل على ذلك، حيث أحدثت ثورة علميّة وتكنولوجيّة سيطرت من خلالها على العالم. وهذا ما جعلها "تستبعد وتلغي الكثير من العناصر الأخلاقيّة والإنسانيّة، (غير المادّيّة) لتبسيط الواقع بهدف التّحكّم به"[3]. وهذا الاستبعاد أدى إلى تضييق رقعة القيم الأخلاقيّة والجماليّة، و اتّساع نطاق الحرّيّات الفرديّة، وتجاوز القيم المطلقة النّهائيّة ونزع القداسة عن الإنسان والقضاء على الثّوابت، ممّا أسقط البشريّة في حالة من النّسبيّة، فأصبحت هذه الأخيرة مبدأً لتفسير الكثير من المسائل، وقد كانت بمثابة اللّغة الّتي تستعملها الكثير من الفلسفات كالبراغماتيّة، النيتشوية، و الدّاروينية في تفسير الواقع و تحريكه، فهذه الرّؤية النّسبيّة، (تنزع القداسة عن العالم بما فيه .

(*) . **التشيؤ** (**Refication**): هو أن يتحول الإنسان إلى شيء تتمركز أحلامه حول الأشياء، ولا يتجاوز السطح المادي وعالم الأشياء، وتصبح العلاقات بين البشر مثل العلاقات بين الأشياء، ويتمّ من خلاله نزع كلّ قداسة عن الإنسان. عبد الوهّاب المسيري وفتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص ص 342، 343.

[1] . عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور، سيرة غير ذاتية غير موضوعية**، ط6، مصر، دار الشروق، ص 209.

[2] . يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص 177.

[3] . عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، المصدر نفسه ، ص 191.

الإنسان والطبيعة . وتجعل كلّ الأمور متساوية، ومن هنا فالظّلم مثل العدل والعدل مثل الظلم، والثورة ضدّ الظلم لا تختلف عن الاستسلام له)[1]، بمعنى أنّ كلّ المفاهيم لم تعدد محدّدة، مضبوطة وثابتة وفق الخصائص المنطقية، بل صارت متغيّرة حسب الاستعمال النفعي لها. ممّا يؤكّد بأنّ النّسبية قوّضت الإنسان وضيّقت عليه حتّى أنّه لا يستطيع أن يتّخذ أيّ قرار أو أن يصوّغ نموذجا معيّنا لحياته، وهذا بالطّبع أدّى إلى جملة من النتائج الّتي ورّطته في مختلف المجالات الأخلاقيّة والجمالية، عن طريق قلب نظامها فما كان قبيحا أخلاقيا سلفا أصبح اليوم جميلا، بل و مطلوبا و محبّبا ومفروضا أيضا، مثل:" تزايدت معدّلات الإباحيّة والعنف، ثمّ جاوزتهما عمليّة التحرّر إذ أصبحت تحرّرا من أيّ قيود أو معايير".[2] و فالإباحية كفعل مناف للقيم الأخلاقية لما قبل الحداثة أصبحت اليوم قيمة أخلاقية مفروضة أدّت إلى شيوع و انتشار الكثير من الأمراض التي تقضي على الجنس البشرين وكذلك العنف الذي صار مبرّرا في عالم الإنسان كما هو مبرر تماما في عالم الحيوان كنوع من الصراع من أجل البقاء، يقول:" الحقيقة نسبيّة (...) فكلّ القيم الأخلاقيّة نسبيّة (...) غياب المعياريّة واختفاء أيّة إنسانيّة مشتركة ومن ثمّ سقوط مفهوم الإنسانيّة نفسه،(...) وكلّ هذا يعني نزع القداسة عن العالم..."[3]. فالنسبية هي احد أهمّ سلبيات الحداثة الغربية، لأنّ عدم الأيمان بمطلق ما يقود إلى صعوبة تحديد المفاهيم، واستحالة تمييزها، مثلا مفهوم الصدق إذا كان نسبيّا فإنّه سيكون نافعا مرة، وضارا أخرى، وبالتالي يخضع لمقولة: الإنسان مقياس الأشياء جميعا، ممّا يخلق فوضى أخلاقيّة في المجتمع، وهذا ما حصل في أوروبا تماما.

2 . العقلانيــة الماديــة:

يشمل مدلول عقلانيّة الحداثة كل مجالات نشاط الفكر الإنساني، ويقصد بها عموما الالتزام باستخدام العقل والحجة العقلية لتحرير الفلسفة، والفكر الإنساني عموما من قيود الخرافة ، والتقاليد الكهنوتية والفكر الكنسي. ولذلك فقد ارتكزت الحداثة كرؤية جديدة للعالم، في القرن الثامن عشر على الإيمان بالعقل البشري وقدراته في المجالات العلمية والعملية؛ أي الإيمان بأن مبادئ العقل هي التي يجب أن يقوم عليها بناء الجماعة الإنسانية في مختلف ميادينها: سواء في السياسة أو في الأخلاق أو في المعتقدات أو في النظرة الكونية[4]، حيث نجد ديكارت (**Descartes**)، يقدّم مفهوما معينا للعقل تتضح معه المعالم الرئيسية لأهمية المركزية العقلية بقوله:" مجموعة من

---

[1]. عبد الوهّاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، مصدر سابق، ص 195.

[2]. المصدر نفسه، ص 204.

[3]. عبد الوهّاب المسيري، **دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة**، مصدر سابق، ص 64.

[4]. عبد الرحمان بدوي، **نيتشه**، مرجع سابق ، ص28.

القواعد مؤكدة وبسيطة، إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من أن يحسب صوابا ما بعده خطأ، واستطاع بدون أن يستنفذ قواه في جهود ضائعة، بل بزيادة علمه زيادة مطردة، أن يصل بعقله إلى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته".[1] و غرضه من خلال إعطاء مثل هذا التعريف هو التأكيد على أهمّية هذه الملكة في توجيه حياة الإنسان، والمساهمة في تفعيل دورها الحضاري، إذ كان من الصعب أن يراهن على أمر مجهول المعالم، وغامض. وإلى الأهميّة الحداثية نفسها للعقل أشار كل من كارل ماركس (**Karl Marx**) وإميل دوركايم (**Emil Durkheim**) أن:" الحداثة تجسد صورة نسق اجتماعي متكامل، وملامح نسق صناعي منظم وآمن، وكلاهما يقوم على أساس العقلانية في مختلف المستويات والاتجاهات".[2] و عمّم العقل كأداة للتوجيه في سائر المجالات فتمّت عقلنة كل من: الدين، الثقافة، السياسة، الاقتصاد، التربية...

و يعتبر المسيري أنّ العقلانيّة هي جوهر الحداثة الغربيّة ولبّها، هذه الأخيرة الّتي تعتقد أنّ الحقيقة تستمدّ قيمتها من كونها نتاجا للعقل الإنسانيّ لتصبح الذّات هي مركز العالم، وقد تجلّت هذه الفكرة عند كلّ من باروخ اسبينوزا (Baruch **Spinoza**)(*)، و ليبنيتز (Leibniz)(**)، كما فتحت أبوابا واسعة أمام التّنوير الأوربيّ، خاصّة في فرنسا وألمانيا وإنجلترا. و هي ليست شيئا مطلقا وإنّما يتخفّى وراءها نموذج ماديّ يساوي بين كلّ من: الإنسان والطّبيعة، و العقل الإنسانيّ والطّبيعة الماديّة، أطلق عليها مصطلح **العقلانيّة الماديّة**. باعتبارها منطق التّفكير وأسلوب في رؤية العالم، بحيث تفصل الواقع عن القيمة وأصبحت تحكم العلوم الطّبيعية والعلوم الاجتماعيّة سواء بسواء، ومن سمات العقل الماديّ نذكر بإيجاز:

. عقل سلبي متلقي: يدور في إطار مرجعية مادية صارمة، خاضع لقوانين الطّبيعة خضوعا تامّا.

. عقل يوجد داخل حيّز التّجربة الماديّة، لا ينكشف إلاّ بقوانين الطّبيعة المادية.

. يخضع لمنطق القانون الطّبيعيّ، شأنه شأن مختلف الظواهر الطّبيعيّة المادية.

---

[1] - DESCARTES RENÉ ,**de la méthode part.v charpentier**, libraire, Hachette, Ed, Paris 1918, p63 p 64.

[2] - JEAN-PIERRE, **Pourtois et huguette desmet**, **L'éducation postmoderne**, P.U.F, Paris, 1997, p26.

(*) . **باروخ اسبينوزا** (Baruch **Spinoza**): فيلسوف هولندي عقلاني التوجه، (1623، 1677)، لاهوتي يهودي، اشتهر بتأثّره بعقلانية ديكارت، له آراء ونظريات في الفلسفة و الدين والسياسة ، والأخلاق، من مؤلّفاته: الرسالة اللاهوتية السياسية، رسالة في إصلاح العقل. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص ص 359، 362.

(**) . **ليبنيتز** (**Leibniz**): فيلسوف الماني، وعالم رياضيات، (1647، 1716)، توجهه عقلاني، محسوب على النسق الديكارتي، كانت له آراء ونظريات في مختلف قضايا الفلسفة، والسياسة، والأخلاق، من مؤلفاته: رسالة في مبدأ التشخيص، في فن التركيب. المرجع نفسه، ص ص 578، 580.

. عقل محايد، قادر على رصد ما هو كائن وغير قادر على إصار الأحكام، وعلى التّعرّف على ما ينبغي أن يكون، فهو يتعرّف على المادة ولا على قيمتها.

. عقل كمي وليس كيفي، فالأخلاق إذن تنتمي إلى عالم متجاوز، وبالتّالي لا يمكن رصدها.

. عقل معاد للتّاريخ بحكم أنّ هذا الأخير بنية إنسانيّة وليس مادية، تتميّز بالتركيب، فلا يمكن أن يرصدها لأنّه عقل يهتمّ بالأرقام والصيغ البسيطة.[1] كلّ هذه هي مواصفات العقل الحداثيّ الغربي، ورغم تعدّدها إلاّ أنّها تصبّ في التوصيف الجامع له، ألا وهو التوصيف الماديّ، الّذي يفصل الإنسان عن عالمه المتجاوز، فحتّى العقل لم يسلم من التفسير المادي.

ومن ثمرات العقل المادي، ما يسمّى **بالتّرشيد**، أيّ: **"محاولة توظيف الوسائل بأحسن السّبل في خدمة الغايات"**.[2] و هذا الذي أسّس لعقلانيّة الوسائل، ومن ثمراته كذلك اللاّعقلانيّة، والعلم مع استبعاد كلّ الاعتبارات الدّينيّة والأخلاقيّة والإنسانيّة، وقمّة التّرشيد تتجلّى في العولمة حيث ظهر الإنسان ذو البعد الواحد، والعالم بمثابة سوق، قانونه هو القوّة، هذه الأخيرة الّتي تعدّ من أبجديات الإمبرياليّة والعنصريّة.

3. الإمبرياليّـة والعنصـريّة:

يرى المسيري أنّ انفصال العلم والتكنولوجيا عن القيمة الإنسانية، والمرجعيّة الأخلاقيّة حوّل العالم إلى حلبة صراع، (صراع الجميع ضدّ الجميع)، وهذا الصّراع كان السّبب الرّئيسي في تحوّل الحداثة الغربيّة إلى منظومة إمبرياليّة داروينيّة، وهو الّذي دفع جيوش أوروبا إلى الخروج لجميع أنحاء العالم، وهي تحمل أسلحة الفتك والبطش والإبادة حتّى تحوّل العالم إلى مادّة استعماليّة يتمّ توظيفها لصالح الإنسان الغربيّ المتفوّق والقوي، و لم يتعامل الغرب مع شعوب آسيا وأفريقيا باعتبارهما مخلوقات بشريّة، فقد تعاملت مع هذه الشعوب على أساس أنّها يد عاملة رخيصة، وبلدانهم مجرّد مصدر مهمّ للمواد الخامّ، ومجال خصب للاستثمارات وسوق مهمّة للسلع الّتي تنتجها الدّول العربيّة، وفي هذا يقول المسيري:" أدركت ببساطة شديدة أنّ التقّدم الغربيّ هو ثمرة نهب العالم الثّالث، وأنّ الحداثة الغربيّة تمّت على حساب العالم بأسره"[3].

و لم يكتف الإنسان الغربي بهذا السلب، و النهب لثروات شعوب العالم الثالث، بل انتقل إلى استعبادها واستغلالها، حيث قامت الجيوش الغربية بنقل سكان إفريقيا إلى الأمريكيتين وحوّلتهم إلى مادّة استعمالية رخيصة خدمة للرجل

[1] . عبد الوهّاب المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مصدر سابق، ص 97.

[2] . المصدر نفسه، ص98.

[3] . عبد الوهّاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، مصدر سابق، ص 227.

الأبيض، كما تمّ نقل الكثير من العناصر المقاتلة من آسيا وإفريقيا واستخدامهم كمرتزقة، ومقاتلين في الحرب العالمية الثانية.

وبالتّالي: فالحداثة الغربية لم تحقّق سيادة الإنسان التي كانت تتشدّق بها على مدار ثلاثة قرون، وإنّما اختزلت المسافة بين الإنسان والطّبيعة الماديّة وجعلته جزءا منها حتّى فقد مكانته و مركزيّته، وكينونته المتجاوزة، فلم تكن هذه الحداثة سوى تأكيد على مركزية أوربا وريادتها دون باقي شعوب العالم أكثر من كونها تأكيدا على الإنسانية المشتركة ودورها الحضاري، وبالتّالي لا يمكن فهم الحداثة دون إرجاعها لأصلها ونزعتها الإمبريالية القائمة على السيطرة، لذا يقول:" لكلّ هذا لم أعد أتحدّث عن **التراكم الرأسمالي**، وإنّما عن **التراكم الإمبريالي**، وأنادي دائما بأنّ محاولة تسيير معظم الظّواهر الغربيّة دون استرجاع الإمبرياليّة كمقولة تحليليّة ستكون محاولة ناقصة إلى حدّ كبير"[1].

كما تمّ تكريس العنصرية الخلاّقة، حينما صنّفت جميع أفراد المجتمع، و لاسيّما أعضاء الأقليات إلى أعضاء بشريّة نافعة مثل: العمال، وغير نافعة مثل: المجرمين، المعوّقين و المسنين، استئصالا لكلّ ما هو غير نافع، في ظلّ ما سمّاه (اليوتوبيا التكنوقراطيّة)، الّتي لا يعيش فيها إلاّ الإنسان الآلي، الدّاروينيّ، فالاقتصاد العالمي قائم على الدّاروينيّة الاجتماعيّة، باعتبارها فلسفة علمائيّة شاملة، واحديّة عقلانيّة، ماديّة كمونيّة، تنكر أيّة مرجعيّة غير ماديّة[2].التي تنظر نظرة محقّرة للفقراء والمحتاجين والمعوّقين لأنّ مقدرتهم على البقاء ضئيلة لذا فهم يستحقّون الفناء، والخضوع لسيطر الإنسان القوي الذي يملك مؤهلات التفوّق والقيادة والتحكّم، فالبقاء ـ حسبها ـ للأصلح. ليبقى الضعيف إنسانا أو كائنا من درجة ثانية لا يرقى إلى مستوى تمام الإنسان أو الكائن الداروينيّ الذي يمثّل قمّة التطوّر البشري في الوجود وعبر التّاريخ.

4 . التقـدّم:

يستدعي الحديث عن مبادئ و قيم الحداثة من جهة أخرى، الحديث عن مفهوم التقدم والإيمان به، من حيث هو إيمان بتصور جديد للزمان والتاريخ، ومصير الإنسان فيه. ذلك أنه وحتى العصر الحديث، لم يكن هناك نظريات عن الزمان والتاريخ ومصير الإنسان سوى أصداء تلك الأفكار البسيطة المرتبطة بالأساطير الوثنية، التي ترد أسعد عصر للبشرية وأفضله إلى ماض ذهبي بعيد، أو تلك الأفكار المعقدة والمختلفة، التي سادت العالم الإغريقي الروماني، عن مسار التاريخ، وخاصة تلك النظريات التي ترى التاريخ دورات في الزمان، وأشهر هذه النظريات وأكثرها تداولا تلك التي ترى أن التاريخ يبدأ" بعصر ذهبي يعقبه عصر فضي ثم يليه عصر حديدي تحل بعده كارثة، ثم تبدأ الدورة

[1] . عبد الوهّاب المسيري، **رحلتي الفكرية**، مصدر سابق، ص 228.

[2] . عبد الوهّاب المسيري، **الفلسفة الماديّة وتفكيك الإنسان**، مصدر سابق، ص 97.

من جديد بالعصر الذهبي .وهكذا عود على بدء"[1]. وهي النظريات التي ظلت سائدة إلى مطلع العصر الحديث، وتحديد إلى مطلع عصر التنوير؛ حيث أصبح للزمان التاريخي مفهوما مختلفا ليس دائريا ولا منكسرا ولا يتوقف في مرحلة ما، وأصبح للتقدم وجودا في المستقبل، وليس في الماضي الذهبي كما رأى، قديما، أصحاب فكرة التدهور.

لقد أدخل التقدم المستمر للعلوم والتقنيات، وثورة التكنولوجيا، إلى الحياة الاجتماعية عامل التغيير المستمر والصيرورة الدائمة التي أدت إلى انهيار المعايير والقيم الثقافية التقليدية. وفي ظل هذه الصيرورة الاجتماعية بمختلف اتجاهاتها تحدد السياق العام لمفهوم الحداثة بوصفه ممارسة اجتماعية ونمطا من الحياة يقوم على أساسي التغيير والابتكار. وغني عن البيان أن أكثر اللحظات في التاريخ أهمية وإبداعا اللحظات التغييرية الحداثية، وهي اللحظات التي يتم فيها الكشف عن منطق خاطئ مضلل وإبداع منطق جديد؛ حيث نجد في الفلسفة نقدية كانط (kant) التحليلية، ومثالية هيغل (**Hegel**) الكلية، ومادية ماركس (**Marx**) الجدلية، وبنيوية فوكو (**M.Foucau**) التفكيكية.[2] و غيرها من النماذج النقدية التغيرية التي كانت تمثّل دائما جديدا أمام ما هو قديم لم يعد قادرا على تحقيق خطوة أخرى نحو التقدّم، لذلك ارتبط مفهوم التقدّم دائما بالثورة على نموذج قديم.

أما المسيري فيصوّر لنا خطورة التقدّم الغربيّ في صورة مجازيّة عالية الدّقّة، حيث يقول:" الرّؤيّة المعرفيّة العلمانيّة الشّاملة لها سفر التّكوين الخاصّ بها، (الكتاب المقدّس عندهم)، عنوانه **أصل الأنواع لداروين**، أنبياؤهم: بنتام، داروين، ماركس، نيتشه و فرويد، قصّتهم الكبرى التقدّم المستمرّ، وخيرها إمتاع الذّات، وشرّها قمعها، وجنّتها اليوتوبيا التكنولوجيا، وجهنّمها التخلّف المادي، وثمّة إيمان بمقدرة الإنسان على هزم الطّبيعة"[3]، أي: إنّ التقدّم كمطلب غربي مستمر عبّر عن حالة انفصال الإنسان عن علاقاته الاجتماعية التي تربطه ببعضه البعض، و عن كلّ قيمه الروحية والأخلاقيّة، و خضع خضوعا تامّا لسيطرة النظريّة الداروينيّة التي جعلت منه كائنا طبيعيّا خاضعا لمبدأ التطوّر، يسعى دائما نحو التقدّم الماديّ عن طريق تطوير التكنولوجيا بشكل مستمر، و إشباع رغباته.

لكن هذه الثقة التي وضعها الإنسان الغربيّ في التّقدّم بدأت تتراجع تدريجيّا، حين اهتزّ الشعور بعدم الثّقة بالمطلق، والكلّ و المتجاوز، فتراجعت بعض المفاهيم مثل: السببيّة الصّلبة، وأنّ الطّبيعة تحكمها الصّدفة لصعوبة وتعقّد فهمها. و في ذلك يقول المسيري:" أدرك الإنسان الغربيّ أن تزايد الترشيد والتحكّم الإمبرياليين، لا يؤدّي

---

[1] .كرين برنتون، **تشكيل العقل الحديث**، مرجع سابق، ص178 .

[2] . بومدين بوزيد، **الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة**، مجلة قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 18، ص19-31، ص21.

[3] . عبد الوهّاب المسيري، **دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة**، مصدر سابق، ص 114.

بالضّرورة إلى السعادة"[1]، وهنا تحديدا أدرك أنّ التطوّر الحاصل في مجال العلم والتكنولوجيا لم يحقّق له ما يبتغيه من الرّفاهيّة الماديّة والسعادة، لأنّ هذا التّطوّر حصل على حساب الإنسان ذاته الّذي راح ضحيّة ما صنعت يداه، وكمثال حيّ يذكر المسيري قصّة مكتشف القنبلة النووية **هوبرهايمر**، أنّه حينما التقاه وسأله عن موقفه الآن من اكتشافه هذا، وماذا فعل بعد أن اكتشف المعادلة الرّياضيّة الّتي أدّت إلى نجاح التفجير النّووي، فكان أن أجاب أنّه تقيئ بمعنى أنّه كعالم منفصل عن القيمة يدور في عالم الأشياء والمعادلات، ظلّ يطوّر حتّى وصل، ولما وصل أدرك خطورة ما فعل فتقيئ، وبعد تلك اللّحظة قضى بقيّة حياته يحارب هذه القنبلة، فكان نموذجا لإدراك الغرب لثمن هذا التقدّم، ممّا جعلهم في حيرة من أمرهم بخصوص التّخلّص من العالم النّووي وانتهى بهم الأمر إلى أنّه قد يدمّرهم ويدمّر كرتهم الأرضيّة أيضا[2]. بمعنى أنّ الإنسان الغربيّ المعاصر يعي تماما خطورة مسألة التقدّم التي استنّها يوما، و هو غير راض عنها تمام الرضا، خاصّة أولئك الذين تسببت اختراعاتهم، وإنجازاتهم في هلاك البشر، وانتشار العنف، والشرّ.

ورفض المسيري لفكرة التقدّم لا يعني أنه ينكرها إنكارا قاطعا ونهائيّا بل هو فقط يرفض الجانب المنفصل عن القيمة، لذلك يقول:" كلّ هذا جعلني أتحفّظ بعض الشيء بخصوص مقولات أصبحت مطلقة بالنّسبة للبعض مثل التقدّم التكنولوجي والتجريب العلميّ"[3]. ذلك أنّه باعتبار مآله شكّل خطرا و تهديدا للإنسان أينما كان في العالم لأنّ باقي الشّعوب الأخرى تتأسى بالتقدّم الغربيّ دون أن تبحث كلّ جوانبه وإذا تبّنته كما هو ستعمّم الكارثة وتصبح عالميّة.

5 . الدّيمقراطيّـة:

في ظلّ الحداثة دائما تحتلّ السّياسة مجالا واسعا وأهمّية كبيرة في خضمّ التّحوّلات الكبرى في الفكر والفلسفة الغربيّة، ولعلّ من أكثر الأنظمة سيادة، وسيطرة، وانتشارا، وممارسة هو النّظام الدّيمقراطيّ، المرتبط بانفتاح العقل الغربيّ على الحريات المختلفة، فقد مثّل ثمرة ما كان ينشده الغرب ويسعى إليه باسم التقدّم والعصرنة، فكانت الديمقراطيّة رفقة العولمة، ونهاية التاريخ من أكبر صيحات المجتمع الغربيّ الّتي ما فتئت تدعو إلى تبنيها بل تفسير جميع الأمور وفق المنظور الغربيّ، وقد لاقت منظومتهم السّياسية مع الأسف ترحيبا واسعا في مختلف أنحاء العالم، بما فيها البلاد الإسلاميّة، من طرف دعاة التغريب، و الحداثة دون أن يحقّقوا في مدى صلاحها لمجتمعاتنا، واتفاقها مع جوهر شخصيتنا، مقوّماتنا، وفلسفتنا الحياتية. بل إنّ نجاحها الظاهري في العالم الغربيّ كان كافيا لإقناعنا بضرورتها، وحتميّتها

[1]. عبد الوهّاب المسيري: **دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة**، مصدر سابق، ص 115.

[2]. عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، مصدر سابق، ص 274.

[3]. المصدر نفسه، ص 979.

لإخراج مجتمعاتنا من أزمة الاختلاف، والصراعات السياسية الداخليّة، وربّما يرجع هذا في الغالب إلى عجزنا التاريخي والحضاري المرتبط بشعورنا بالضّعف والدونية، والّذي يرافقنا في مختلف مجالات الحياة.

فالدّيمقراطية حسب المسيري هي:" نظام سياسي يوفّر فرصة المشاركة لكلّ أعضاء المجتمع الّذين لهم حقّ التصويت في اتخاذ القرارات في أيّ مجال من مجالات الحياة الاجتماعيّة والسياسية"[1]، ورغم هذه الجاذبية للديمقراطيّة إلاّ أنّه يرى أنّها هي الأخرى تفتقد لأدنى مرجعية نهائيّة، أو إلى أدنى قيمة يمكن أن تتحكّم فيها، حيث يقول: "وجدت أنّ 51% من الأصوات هو الّذي يقرّر القانون والحقيقة والقيمة، أي: إنّ عدد الأصابع المرفوعة هي المرجعيّة النّهائيّة، فهي ديمقراطيّة بلا مرجعية فلسفيّة أو أخلاقيّة، أو معرفية "[2]. بمعنى أنها مادامت لا تخضع لأيّ معيار أخلاقي أو قيميّ أو معرفيّ فإنّها لا تختلف عن الديمقراطيّة اليونانيّة، التي أدّت إلى انتشار الفساد، و وقوع السلطة في قبضة الأشخاص الفاسدين. كما وصفها بالديمقراطية الإمبريقية التي لا مرجعيّة لها، وبالتّالي ليس لها مقدرة على مواجهة المشكلات خاصّة الأخلاقيّة منها.

كما وظّفت الديمقراطيّة بأكثر من وجه، فهي بقدر ما هي مطلب قائم لدى الشّعوب الإسلاميّة قد تكون مدخلا وسبيلا لبسط النفوذ الأمريكي على هذه الشّعوب، فكما نلاحظ أضحت تستعمل كأيديولوجيّة تبرّر الغزو العسكري والنزوع نحو السيطرة[3]، فمثلا: إذا أرادت أمريكا أن تحتلّ دولة أو تطيح بنظام مخالف فإنها تستعمل شعار **نشر الديمقراطية** كحجّة تقنع بها باقي شعوب العالم، وتنجح في تحقيق غرضها الاستعماري لكن دون نشر الديمقراطيّة بل تقوم بنهب ثروات الدولة المحتلّة، وتنصّب حكومات عميلة ترعى مصالحها مع محاربة و اضطهاد كلّ الأقليات المخالفة كما فعلت في العراق. وفي ظلّ هذا الوضع حاول المسيري انطلاقا من العقيدة الإسلاميّة أن يقدّم رؤيته النقدية الخاصّة لمفهوم الديمقراطيّة شأنه شأن جميع المفاهيم التي حاول ضبطها وفق رؤيته التحليلية النقديّة؛ حيث أكّد أنّه ينبغي إعادة تعريف وضبط مصطلح الديمقراطية، وبدلا من القول أنها صوت واحد لكلّ مواطن يجب أن نعرّفها بأنّها "نظام سياسيّ يعطي صوتا واحدا لكلّ مواطن شريطة توفير المعلومات الكاملة له"[4]، بمعنى أنّه نظام يأخذ من الأفراد أكثر ممّا يعطي لهم.

وفي الأخير يجدر بنا أن نذكر أنّ المسيري رصد العديد من مظاهر الحداثة الغربية فبالإضافة للمظاهر الّتي أتينا على ذكرها هناك الكثير من المظاهر التي لم يسعنا المجال لذكرها غير أنّها تشترك مع المذكورة في كونها تبقى وجه من أوجه

---

[1] . المصدر نفسه، ص 234.

[2] . عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، مصدر سابق، ص 236.

[3] . أبو يعرب المرزوقي وآخرون، **الإسلام والغرب**، ط1، قطر، الدّار العربيّة للعلوم والفنون، 2007م، ص 11.

[4] . عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكريّة في الجذور و البذور**، المصدر نفسه، ص 237.

الحداثة الداروينيّة، وبما أنّ هذه المبادئ تعتبر الأساس الّذي قامت عليه الحداثة الغربية فإنّه كان ولابدّ أن توجد لها مجالات تطبيقية، و التي هي الأخرى لم تسلم من النقد المسيري.

ثانيا . موقفه من مجالات الحداثة الغربيّة:

حدد **المسيري** للحداثة عدّة مجالات بيّن في كلّ مجال رؤيته التّفسيرية التّحليليّة والنّقديّة كما سبق أن ذكرنا، حيث بدأ بالمجال الاقتصادي المحدّد، ثمّ إلى المجالين الاجتماعي والسياسيّ الأقل تحديدا، لأنهما متداخلين، أي لا يمكن فصل الجانب الاجتماعي عن السياسي، إذ لا يمكن تصوّر مجتمع خارج نطاق السياسة، أو العكس ثم المجال الدولي الأكثر عمومية، ثم المجال الفلسفيّ المجرد، فالمجال الأخلاقيّ وأسلوب الحياة الذي يمتاز بالجدل حول مكوناته وأثارها في الحياة عامة، وأخيرا مجال عالم المنظومات الدلالية والجمالية، والصور المجازية وعليه سوف نعرض هذه المجالات بنوع من التحليل والتفصيل كالآتي:

1 . المجال الاقتصاديّ:

شهد المجال الاقتصادي تحوّلا جذريا بل وعميقا، حيث تمّ القضاء خلال هذه الفترة على النظام الإقطاعي الذي كرّسته الكنيسة، وحلّ محلّه نظامان اقتصاديان حديثان، مختلفان عنه تمام الاختلاف، وهما: النظام الرأسمالي، ثمّ الاشتراكي في أعقابه، حيث كان النظام الرأسمالي الأسبق في الظّهور، والأكثر تأثيرا في حياة الفرد والمجتمع، فالمذهب الرأسمالي له عدة أسس رئيسية، يتألف منها كيانه الخاصّ، وهذه الأسس هي:

أ. مبـدأ الملكيّـة بشكـل غيـر محـدود.

و هي الأساس الّذي ينطلق منه الفكر الرأسمالي إلى كافة المجالات الاقتصادية وميادين الثروة المختلفة، وعلى هذا الأساس تقدّس الرأسمالية حرية التملك، وتعتبر الملكية الخاصة حق مقدس، له الحق بغزو جميع قوى الإنتاج كالأرض والآلات، والبترول والمعادن، والمباني وكل ما يتعلق بالمجال الاقتصادي والعمل على تحويله من ثروة إلى رأس مال.[1] بمعنى أنّ ثروة من الثروات قابلة لأن تكون ملكية خاصّة تكوّن بذلك رأس مال خاصّ.

ب . مبـدأ الحرّيـة بشكـل غير محـدود.

ترتكز على الأساس السّابق، ومتعلقة به فلا ملكيّة دون حرية، كما تدخل في كل المجالات الاقتصادية بكل صورها، من ملكية واستغلال واستهلاك وتوزيع، حيث تحلّ المشكلة الاقتصادية عندهم على هذا الأساس، ومنها

[1] . محمّد باقر الصدر، **اقتصادنا**، ط1، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1982، ص 252.

تنبثق المفاهيم الاجتماعية من القيم والحقوق التي ينادي بها الفكر الرأسمالي.[1] دون مراعاة لأيّ قيمة أخلاقيّة أو دينيّة في المعاملات الاقتصادية.

ج. مبـدأ الربـح الحـر.

إن من أسس الفكر الرأسمالي أيضا **مبدأ الربح الحرّ** و يعني:"البحث عن الربح المادي، بغض النظر عن القيم والأخلاق، فتحقيق الربح بالغش والكذب، وأكل أموال الآخرين بالاحتيال والربا واغتصاب أراضي الغير بالقوة، وبكل الطرق والأساليب القذرة، كله جائز ومقبول ما دام أنه يحقق ربحاً مادياً".[2] بمعنى أنّ الربح من مرتكزات هذا المذهب ودعامته، و المنفعة المادية و المكسب المالي فوق كلّ الاعتبارات الأخلاقيّة.

وعلى النقيض من النظام الرأسمالي كان النظام الاشتراكي بقيادة ماركس (**Marx**) الذي كان ناقدا للرأسمالية نظرا لأنّ هذه الأخيرة تعمّق الهوّة الطبقية فتتّسع بشكل رهيب بسبب ظهور الماكنة والرأسمالية الصناعية، وهنا أرجع كل النزاعات التي حصلت عبر المسار التاريخي إلى العوامل الاقتصادية.[3] و بما أنها قامت على الأساس الاقتصادي فلابدّ من إيجاد نظام يقضي على كلّ الصراعات التي ميّزته طوال تاريخه؛ حيث ينتقد المذهب الاشتراكي مبدأ الحرية الاقتصادية الذي أعلنه المذهب الفردي الرأسماليّ لأن هذا المبدأ يؤدي في رأي المذهب الاشتراكي إلى قيام الرأسماليات الكبيرة، و تركّز رؤوس الأموال، و وسائل الإنتاج في يد طبقة الرأسمالية التي تميل لتقليص الإنتاج في فئة محدودة من الرأسماليين، و تقوم باستغلال غالبية الأفراد كعمال، الّذين يصنفون في طبقة معيّنة كادحة، و هي طبقة البروليتاريا (Proletarius)، كما سماها الماركسيون. ومن أهمّ مظاهر هذا الاستغلال في رأيهم هي أنّ صاحب المصنع الرأسمالي يعطي العامل أجرا ضئيلا يكفي قوته الضروري فقط، أما باقي قيمة العمل وهو ما يسمى بفائض القيمة، فيحصل عليه هو في شكل أرباح كبيرة. وهذا هو معنى الاستغلال، وهو ما يؤدي إلى صراع بين طبقة الرأسماليين المستغلين و بين العمال **البروليتاريا** وهذا يؤدي أيضا إلى الأزمات الدورية للنظام الرأسمالي. لذلك فالمذهب الاشتراكي يرى علاجا لذلك هو ثورة العمال على أصحاب الأعمال و قيام النظام الاشتراكي الماركسي، حيث تقوم الدولة بتأميم كافة وسائل الإنتاج، و أهمها الأرض، المناجم، الغابات، المنشئات الصناعية، التجارية و تتملّكها باسم العمال، و لا يسمح إطلاقا بالملكية الفردية لوسائل الإنتاج هذه. وهكذا يسود ما يسمونه **ديكتاتورية البروليتاريا** أو العمال

[1]. المرجع نفسه، ص270.

[2]. كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، مرجع سابق، ص 233.

[3]. علي شريعتي، **دين ضدّ الدين**، تر: حيدر مجيد، ط1، لبنان ، مؤسّسة العطار الثقافية ، 2007، ، ص ص 148، 149.

للقضاء المبرم على البرجوازية، الرأسمالية، و استغلالها للعمال[1]، وهكذا تحقّقت الحداثة الاقتصادية الفعلية بصيغتها المادية، في هذين المذهبين المتصارعين.

و كنقد للمجال الاقتصادي الحداثيّ، يرى المسيري أن الهدف النهائي من الوجود الكوني في مرحلة الحداثة هو زيادة الإنتاج وتحديد الاستهلاك، حيث يصبح الإنسان في هذه الحقبة منتجا أكثر منه مستهلكا، فالمحرك المشترك بين جميع البشر هو المنفعة المادية إذ تسيطر في هذه المرحلة أخلاقيات العمل البروتستانتية[2]، أي: الأخلاق الدينية النّابعة من التّشريع المسيحي الّتي ترفض مبدأ اللّذة، وتنادي بخدمة الفرد في مقابل إهمال المصالح العامّة، ليظهر على إثر ذلك الإنسان الاقتصاديّ في الدّول الرّأسمالية، والإنسان الاقتصاديّ الّذي هو نفسه الإنسان الاشتراكيّ بطل الإنتاج في الدّول الاشتراكيّة، وكلاهما تتحدّد مكانته الاجتماعيّة بمقدار ما ينتج لا ما يستهلك. ويفسّر المسيري ذلك بشكل أوضح قائلا: "ومن هنا التقشف والتراكم وزيادة الإنتاج والصناعة الثقيلة وبداية الاقتصاد الرشيد ومرحلة المركنتالية وتوحيد السوق القومية في البداية، ثمّ الرأسمالية الرشيدة و الرأسمالية المالية أو المصرفيّة في غرب أوربا، والولايات المتحدة، وظهور مفهوم السوق العالمية".[3] بمعنى أنّ تحديث المجتمعات الغربية اقتصاديّا قد اكتمل مع تهميش النظام الإقطاعيّ الزراعي الذي لم يعد يحمل أهمية كبيرة بالمقارنة إلى فترة ما قبل التّحديث، و فتح المجال لأنظمة أخرى أكثر تطابقا مع مبادئ الحداثة، تمّ من خلالها نزع القداسة الأخلاقيّة و الروحيّة عن الإنسان كمنتج و مستهلك. وعليه فإنّ المجال الاقتصادي هو أحد أهمّ المجالات التي مسّتها الحداثة وشملتها.

2 . المجال السّياسيّ والاجتماعيّ:

أدّت الحداثة إلى نشوب الثّورة البرجوازيّة ضدّ النّظام الإقطاعيّ ثمّ الثّورة الاشتراكية ضد الرّأسمالية، وحقّقت الطّبقة البرجوازية والمتوسطة انتصارا كاسحا، وتبلور الصراع الطبقي داخل المجتمع، وظهر النظام السياسي العلماني المناهض لحكم الكنيسة، وإذا كان المجال الاقتصادي قد حدّد المجال الاجتماعي حيث نظرا لسيادة الحياة الاجتماعية الرأسمالية في الدول الرأسمالية، والحياة الاجتماعية الاشتراكية في الدول الاشتراكية، ظهرت في المجال السياسي أنظمة سياسية تدعو في الدول الرأسمالية إلى تطبيق النظام الديمقراطي الداعي إلى حرية الشعوب في اختيار من يقودها، وظهرت بعدها النظام الاشتراكي الشيوعي في الدول الاشتراكية.

---

[1]. كارل ماركس، **رأس المال**، مج 1، تر: فالح عبد الجبار، وغانم عبدون، ط1، موسكو، دار التقدم. 1987. ص.56

[2]. عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصدر سابق، ص 105.

[3]. المصدر نفسه، ص 105.

فالديمقراطية هي:" نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين لا لفرد ولا لطبقة، ويقوم على ثلاثة أسس: الحرية، المساواة والعدل، وهي متكاملة ومتضامنة، وهي في الحقيقة نظام يعزّ تطبيقه تطبيقا تامّا"[1]. و جاءت الديمقراطية المعاصرة كتتويج لصراع تاريخي مرير بين الأغلبية وهي الشعب، ضد الأقلية ممثلة في الحكام المستبدين، المتحالفين مع الكنيسة وطبقة النبلاء، فالديمقراطية بديل لكل أشكال الحكم التي سبقتها.

كما ظهرت أنظمة سياسية أخرى في زمن الحداثة مثل: الأنظمة الديكتاتورية الفردية التي تلغي حرية المحكومين وتبيح للحاكم أن يفعل ما يشاء فالدّولة ملك له وعلى الجميع طاعته دون أيّ اعتراض أو انتقاد، والتي نظّر لها كلّ من: نيكولا ميكيافيلي (Niccolò, Machiavelli)، وتوماس هوبز(Hobbes. Thomas)[(*)]، فنجد على سبيل المثال إسهامات هذا الأخير في هذا المجال متأثرا بفلسفة القوّة عند مكيافيلي فيما يخصّ حاجة الحاكم للقوّة والسلطة المطلقة، فالإنسان الهوبزي هو إنسان يتسم بالشرّ. حافل بالتناقض، تدفعه مصلحته الشخصية وذلك ما أكده حين اعتبر أن الإنسان للإنسان ذئب والكل في حرب ضدّ الكلّ، والواحد في حرب ضدّ الجماعة.[2] ورغم اختلاف الأنظمة السياسية الحداثية و تنوّعها إلا أنّها تحمل الأهداف نفسها؛ فكلّها تسعى إلى السيطرة و الاستغلال بشكل من الأشكال.

وقامت الدولة القومية بتحديد الحدود وترشيد الدخل الأوروبي، وتحديث المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وحتى الثقافية منها، وعلمنة الرموز وتدجين الإنسان الأوروبيّ، وتمّ تحويله إلى إنسان وظيفي حديث، وجيّشت الجيوش لاحتلال العالم واستنزاف ثرواته المادية والثقافية المختلفة، وتمكّنت المجتمعات الغربية من خلال التراكم الإمبريالي من تأسيس وإنشاء بنياتها التحتية التي ضمنت انطلاقتها الاقتصادية[3]. و أضحى كلّ شيء خاضعا للقانون حتّى العلاقات الاجتماعية بين البشر تخضع للنظام نفسه، في إطار نظام التعاقد الاجتماعي.

وقد اتسع المجال الدلالي للكلمة فوصل إلى أنها :"الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض."[4] أي: الغاية القصوى لها هو التخلّص من قبضة الإله، وسلطة الكنيسة التي قيّدت من حرية الشعب وهمّشت دوره في صنع القرار السياسي، وحقّه في التغيير الاجتماعي

---

[1] . إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفيّ** ، ط1، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983 م، ص 466.

[(*)] **. توماس هوبز(Hobbes. Thomas)**، فيلسوف إنجليزي (1588، 1679)، اهتمّ بالتنظير التربوي، والسياسيّ، وعرف عنه توجّهه نحو فلسفة القوة، في نظريته السياسية، متأثّرا بمكيافيلي، من مؤلّفاته: مبادئ القانون الطبيعي السياسي، العناصر الفلسفية للمواطن، رسائل في الحرية والضرورة. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص ص **708. 710**.

[2] . مونيس بخضرة، **تاريخ الوعي**، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2009م، ص 61.

[3] .. عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصدر سابق، ص 108.

[4] . عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج1، ط1، القاهرة، دار الشروق، 2002م، ص45 .

فكانت العلمانية ثورة هؤلاء وشعارهم الذي لطالما عملوا لتحقيقه وبذلوا في سبيله كلّ ما أوتوا من قوّة الفكر. وتمّ على إثرها فصل الدين عن الدّولة وجلّ الشؤون العامّة، و هذا ما تمّ تسميته فيما بعد بالعلمانيّة.

فكانت العلمانية ثمرة عمليات كثيرة متداخلة بعضها ظاهر والآخر بنيوي كامن، وتشمل كل جوانب الحياة، العامة والخاصة، الظاهرة والباطنة، وقد تتم هذه العمليات من خلال الدولة المركزية، بمؤسساتها الرسمية، أو من خلال قطاع اللذة من خلال مؤسساته الخاصة، أو من خلال عشرات المؤسسات الأخرى ومنها المؤسسات الدينية، أو من خلال أهم المنتجات الحضارية أو أتفهها[1]. وهنا يميّز المسيري بين علمانيتين: جزئيّة وشاملة. **الأولى**:" هي رؤية جزئيّة للواقع، إجرائية لا تتعامل مع أبعاده الكلّية والنّهائيّة المعرفيّة، ومن ثمّة لا تتّسم بالشمول، وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن الدّولة وربّما الاقتصاد وربّما بعض الجوانب الأخرى من الحياة العامّة، وهذه الرؤية تلزم الصّمت بشأن بعض الجوانب الأخرى، كما لا تنكر وجود مطلقيات أو كلّيات أخلاقيّة أو إنسانيّة"[2]، أي: إنّها تُعنى بفصل الأخلاق و الدين عن الحياة السياسية و الاقتصاديّة عن طريق إخضاعها لقوانين مدنيّة دون أن تهتمّ بالشؤون الخاصّة للأفراد كمراسيم الزواج التي بقيت خاضعة للتعاليم الكنيسة.

و**الثانية**: "ذات بعد معرفي؛ ترى أن الطلاق بين الدين، والغيبيات هو حاصل وبشكل نهائي مع كل مناحي الحياة، في أغلب المواقف تنكره تماما"[3]. وبذلك ترى العالم بكل ما فيه من زاوية مادية محضة، ومن ثمّ فهو نسبي. أي: إن حياتنا ومعاملاتنا وأحاسيسنا وعلاقاتنا الاجتماعية وعلومنا الإنسانية والعلمية وقيمنا في نهاية الأمر زمنية، و متغيّرة.

ولكن مع نهاية الحرب العالمية الثانية بدأت الدّولة القوميّة تتآكل من خلال ظهور النزاعات الإثنية، كما شكّلت حركيّة الأسواق وتصاعد معدلات التّدويل، والاتّصال تهديدا مباشرا للدول القوميّة، حيث سرعان ما ضمرت هذه الدّول، ولم تعد الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة تسمح ببقاء مؤسساتها، مما سمح بتصاعد وتيرة الهيمنة البيروقراطية والتكنوقراطية، وتمّ القضاء على المفهوم القديم للسلطة بحيث لم تعد السلطة تعني مجموعة مؤسسات مركزية يمكن الاستيلاء عليها والتحكم فيها، فهي موزّعة بين عدة مؤسسات متغلغلة في المجتمع، وتراجع الإيمان بالصالح العام في الإنابة، كما أنّ التّوجّه الحاد نحو اللّذة قوّض مركزيّة الدّولة خاصّة مع تصاعد النّزعات الفردية.[4] و بما أنّ كلّ هذه الأزمات، والمشكلات حصلت فإنّ الحداثة في المجالين لم تكن ناجحة، فتمّ البحث عن أفكار جديدة لعصر جديد هو عصر ما بعد الحداثة.

---

[1] . عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية و الصهيونية** ، ج1 ، مصدر سابق، ص ص123، 124.

[2] . عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج1، مصدر سابق، ص 48.

[3] . عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج2، ط1، القاهرة، دار الشروق، 2002م، ص35 .

[4] عيد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** ، مصدر سابق، ص 109.

3. المجال الدّولي:

تبدأ مرحلة التحديث في المجال الدولي" بإبادة شعوب الأمريكيتين (الهنود الحمر وسكان أمريكا اللاتينية)، وتسخير الشعوب الإفريقية كعبيد لخدمة الرجل الأبيض الغربي (إحضار العبيد من الدّول الإفريقية المستعمرة)، ثمّ ظهرت الامبريالية العالمية، وهي عالمية لكونها حوّلت العالم بأسره إلى مادة استعمالية كما شهدت أوروبا حروب عالميّة غربيّة، وأخرى صغيرة في آسيا وأفريقيا"[1]؛ حيث بدأت تظهر ملامح ما يسمّى ب (Globalization) أوالعولمة، والّتي تهتمّ بتحويل العالم إلى وحدات متجانسة ليس لها أي: خصوصية، الأمر الّذي أدّى إلى ظهور نظام عالميّ جديد تراجع فيه الغرب من نمط الاستعمار التقليدي إلى الاستعمار الجديد، المتمثّل في الحرب الباردة فتحوّل الاجتياح العسكريّ المباشر إلى آخر غير مباشر، يقول المفكر المغربي مُحَمَّد عابد الجابري(*):" العولمة هي العمل على تعميم نمط حضاريّ يخصّ بلدا بعينه هو الولايات المتحدة الأمريكية بالذات على بلدان العالم أجمع، وهي أيضا إيديولوجيا تعبّر بصورة مباشرة على إرادة الهيمنة على العالم وأمركته".[2] بمعنى أن العولمة تسعى لجعل العالم قرية صغيرة موحّدة في إطار سياسي، اقتصادي، ثقافي و أيديولوجيّ واحد، أو هوّ محاولة تعميم النموذج الحضاري الأمريكي تحديدا على العالم أجمع. ويقول الجابريّ في موضع آخر :"العولمة تتضمّن معنى إلغاء حدود الدّولة القوميّة في المجال الاقتصادي"[3]، و إذا تمّ ذلك ستصبح الدّول الأخرى مجالا لتسويق السلع، بحيث تستهلك دون أن تنتج ممّا يخلق التبعيّة المطلقة للاقتصاد الأمريكي.

أمّا المسيري فيؤكّد أن "العولمة هي تصاعد عمليات الترشيد على مستوى العالم بحيث يصبح العالم كلّه مادة استعمالية، ويصبح كل البشر كائنات وظيفيّة أحادية البعد يمكن التنبؤ بسلوكها، ومن خلال تصاعد معدلات التدويل يتحوّل الكون بأسره إلى شيء متجانس، يتّسم بالواحدية الدّولية، لا خصوصيات له، لا ثنائيات، ولا تنوّع"[4]، فمع العولمة تحوّل الإنسان إلى مادة استعمالية ذات بعد واحد، هو البعد المادي الاقتصادي أو الجنسي الذي هو الدافع المحرّك له. ممّا يعني أنها . العولمة . النّظرية الاقتصادية الإمبريالية في حدّ ذاتها بعد أن تجمّلت قليلا فأصبحت تدعى العولمة. كان من نتائجها ظهور النظام العالي الجديد، الذي يعد امتداد للنظام العالمي القديم ،ويمكن الحديث عن عولمة

---

[1] . عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** ، المصدر نفسه، ص 111.

(*) مُحَمَّد عابد الجابري، (1935. 2010م)، مفكّر تنويري مغربي معاصر درس في كلّية الآداب الرباط، و عمل أستاذا في الكلّيّة نفسها، من أهمّ كتبه سلسلة نقد العقل العربي التي تدور حول نقد كلّ ما تعلّق بالتراث العقلي و الفكري العربي و الإسلاميّ. السيّد ولد أباه، **أعلام الفكر العربي**، ص 163.

[2] . مُحَمَّد عابد الجابري، **العولمة والعرب**، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998 ، ص135

[3] . مُحَمَّد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2003، ص 136.

[4] . سوزان حرفي، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مصدر سابق، ص 295.

بعض القضايا، مثل: الطّاقة النووية، التلوّث البيئي، الإيذر، أنفلونزا الطيور.[1] إي: إنّ العولمة لا تعترف إلاّ بالثقافة الغربيّة كثقافة إنسانيّة قابلة للتعميم لإزاحة كلّ الثقافات الأخرى، التي ترى أنّها تهدّد كيانها في إطار إيمانها بالصراع، و عدم جدوى التعايش لذلك تكرّس الو،م، أ سياستها لفرض أيديولوجياتها في مختلف المجالات للقضاء على المقابل الآخر، الذي تمثّله شعوب العالم الثالث خاصّة الشعوب الروحيّة، فإذا كانت الأمراض الجنسية كالإيدز ناجمة عن التحديد المادي للإنسان بالمفهوم الفرويدي، فإنّها بدل أن تبذل مساعيها للبحث عن حلول تحدّ من الأزمة نرى أنها تسعى لتعميمها، ممّا يهدّد الوجود البشري في العالم ككلّ.

فالمجال الدولي إذن: هو أحد أهمّ المجالات الحداثيّة، والتي يمكن اعتباره الميدان الخصب الذي تمكّنت من خلاله دول الغرب الأوروبي، و أمريكا من تفرض هيمنتها، وتصدّر حداثتها المادية إلى باقي شعوب العالم بشكل مباشر أو غير مباشر، عن طريق ما يسمّى بالعولمة والهدف من ذلك دائما هو القضاء كلّ ما له علاقة بالرّوح والأخلاق والحضارات المخالفة لتذوب كل شعوب العالم في الثقافة الغربية.

4 . المجـال الفلسفـي:

الفلسفة هي أشد أنواع الفكر تجريداً وتنظيرا، تعبّر بقوانين بنيتها المعرفيّة والمنهجية الخاصّة، عن الممارسة العينية للفكر في الواقع، وهنا تكمن دلالتها التاريخية .غير أنّها من ناحية أخرى تعيد إنتاج هذه الممارسة العينية للفكر دعماً وحفاظاً وتكريساً لهذا الواقع الاجتماعي المعيّن. وفي هذا تكمن وظيفتها الأيديولوجية ،كما أنّ حقائقها المعرفيّة مشروطة دائماً تاريخياً، وموظفة دائماً أيديولوجيا. وبما أنّها قد ساهمت في إعطاء العقل مكانته التي سلبت منذ عهود طويلة، فإنها حرّرت المجتمع من قيود الكنيسة، وانتقلت القدسية من الإله إلى الإنسان، وظهرت العلمانية كرؤية كونية شاملة. وهي كنزعة في تدبير العالم، وكمذهب في المرجعية الدنيوية لشؤون العمران الإنساني. ظهرت خلال مرحلة الحداثة مجموعة من المدارس الفلسفيّة التي شكّلت الروح الحقيقية التي تستمدّ منها وجودها، وتحقّق من خلالها أهدافها الخفية والظاهرة، ففي الفلسفة تتشكّل المعالم وتتحدّد الأسس وتتولّد الحقائق، ومع الفيلسوف تكتشف المآزق، وتنوجد الحلول، ولعلّ أبرز هذه المشاريع الفلسفيّة، وأكثرها تأثيرا في حياة الإنسان الغربي هو المشروع التحديثي العقلاني المادي، الذي جعل من العقل سلطانا على كلّ شيء، ووحده يملك الحق في التحليل والنظر، التركيب، النقد، وإعادة التشكّل. وتمّ إعطاء الأهمية العظمى للفيلسوف، وأصبح الفيلسوف هو كائن في غاية التنوع والتركيب، ليس فقط لكونه إنسانا، بل لأنه يملك عقل العالم وحس الشاعر في مزيج يتعذر علينا أن نجد له مثيلا.[2]

---

[1] . عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصدر سابق، ص 112.

[2] . حسين الزاوي، **الفلسفة الواصفة، مقاربة لأشكال التعبير في الخطاب الفلسفي المعاصر**، ط1، القاهرة، مركز الكتاب للنّشر ،2002 ، ص 210.

فنزوع ذات الفيلسوف نحو التفكير المؤسّس من نقده للواقع، باستخدام المناهج الفلسفيّة المختلفة هو الذّي حرّك عجلة التغيير الحضاري منذ عصر النهضة الأوروبية فتطبيقات الحداثة قبل أن تتجلى واقعا كانت في بادئ الأمر أفكارا مجرّدة من إنتاج عقول غربيّة مفكّرة، مستوعبة للواقع بسلبياته، و دارسة للتراث الفكري بمختلف أشكاله.

فالعقل الفلسفيّ يريد أن يسهم في بلورة البعد الإنسانيّ للعقلانيّة، ويريد أن يكون شاملا، متفتّحا، ومحيطا إلى أبعد الحدود حتّى يستطيع أن يتمثّل الإنسان في تعدديّته، وثرائه الوجوديّ والإبداعيّ، حتّى لا تمنح للدّوغمائيتن، ومرضى العقل فرصة لأن يجعلوا منه سجنا شاسعا للإنسان[1]. بمعنى أنّ الحداثة الفلسفيّة ارتبطت بفكرة التنظير لمركزية العقل، وتفوّقه الطّبيعيّ، و أهميّته في توجيه السلوك الإنساني، الطبيعي.

ورغم كون الأفكار الحداثيّة هي إنتاج العقل الإنساني الأوروبيّ، إلاّ أنه ظهرت من قلب أوروبا رؤية فلسفيّة معادية للإنسان؛ إذ إنّ فلسفة كل من نيوتن (Newton)، و سبينوزا (spinoza) قامتا بتأليه الطبّيعة، بدلا من الإنسان.[2]، أي: أنّها جعلت الطبيعة في المركز و استندت إليها في تفسير كل الظواهر بما فيها الظاهرة الإنسانيّة، حيث ألحقتاها بالظاهرة الطبيعيّة الفيزيائيّة، فمثلا: نيوتن(Newton)، أخضعها لقانون الجاذبيّة بدلا من المركزية الإنسانيّة خاصة اسبينوزا (Spinoza)، الذي اعتبر الطبيعة هي" ذلك الكائن، حيث جميع الأوصاف راسخة ومؤكدة".[3] بمعنى أنّها الكلّ الشامل الّذي يحوي أجزاء كثيرة بكلّ أوصافه.

وكان أوّل سؤال طرحه اسبينوزا (Spinoza) عن قضية المعرفة، هو: كيف يتسنى للعقل أن يعرف العالم الخارجي، مع أنه مرتبط بجسم مضايف له؟ كيف يعرف شيئاً آخر غير جسمه هو وما يرتبط به من أفكار؟. والجواب عن ذلك هو أن حالته النفسية الفيزيائية في أية لحظة معلومة هي دائما مؤلّفة من طبيعة جسمه الخاص به، ومن حالة البيئة المحيطة التي بها يتأثّر ويتغير، ومن هنا فإنّه حين يعرف نفسه فإنه سيسجل أيضاً أفكار الموضوعات التي بها يتأثر. ثم إنّ تجربته تثرى من اتصالات جسمه بالبيئة المحيطة.[4] وتمّ تحويل جلّ المعارف من مصادرها الإلهيّة المطلقة إلى مصدرها المباشر، الظاهر، وهو الطبيعة.

ولقد أعطى ديكارت (Descartes) لموضوع المعرفة أهمية بالغة لأنّ مبحث المعرفة هو أوّل المباحث الفلسفيّة وأكثرها حضورا في تاريخ الوعي بما فيها أزمنة الحداثة، فاعتقد أنّ هناك مصدرين للمعرفة تستند إليهما هما: الحساسية والفهم، أو التّجربة وقدرتنا على أن نفكر في هذه التجربة. فإذا كنا عن طريق الحساسية، وهي قابليتنا للتأثر

---

[1]. المرجع نفسه، ص 122.

[2]. عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص ص 114، 115.

[3]. فؤاد زكريا، **اسبينوزا**، ط1، لبنان، دار التنوير، بيروت، 1981م، ص 142.

[4]. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**،ج1، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1984، ص 141.

بموضوعات المعرفة نتلقى مادة المعرفة فإننا عن طريق الفهم الذي يمثّل قدرتنا على التفكير في الموضوعات المعطاة نقدم صورة المعرفة .مادة المعرفة بعدية لأنها لا تعطى لنا قبل الاتصال بالموضوعات الخارجية، وأمّا صورة المعرفة فهي في نظره قبلية، لأن الفهم يفكر في معطيات بفضل المقولات التي هو حائز لها بصورة سابقة على أي تجربة.[1] معطيا للعقلانيّة مركزيّتها التي تحوّلت على إثرها فلسفة ديكارت إلى فلسفة نسقيّة.

كما استطاع كانط (Kant)كفيلسوف عقليّ مثاليّ، أن ينتقد موروث أسلافه من الفلاسفة التجريبيين؛ الذين اعتبروا أنّ إدراك الحقيقة يكون بواسطة التّجربة والملاحظة، أي: خارج العقل كما لم يفته انتقاد موروث أسلافه من الفلاسفة العقلانيين؛ الذين جعلوا من العقل مصدرا لكلّ معرفة؛ باعتباره ملكه حائزة على شروط المعرفة، وهو التّيار الذي نظّم أطره ديكارت (Descartes)، ومضى فيه اسبينوزا و ليبنتز على أبعد مداه، و بالتّالي انطلاقا من هذا أسّس كانط فلسفته النقدية، وتكون مهمّة نقد المعرفة عند كانط منحصرة في تبيين ما هو آت من خارج، وما يضيفه إليه الفكر من عنده، هذا الذي يضيفه الفكر، أيّ الصورة في المعرفة يسميه التعالي، ويعرفه بأنه معنى أو مبدأ ذاتي للفكر متقدم على التجربة تقدما منطقيّا لا زمانيا.[2]

وبهذا فالمعرفة عند كانط تتألف من عنصرين: ما ينقله الحس إلينا (المادة)، و ما هو موجود في عقولنا من مبادئ أولية (الصورة) ؛ فالمادة تمثّل وجودا خارجيا في العالم الخارجي، أمّا الصورة فهي تمثل مبدأ أوليا باطنيا، فعالم التجربة والحس الذي يمدنا بموضوعات تثير في عقولنا تلك المعاني الأولية؛ التي تجعل من المعرفة معرفة ضرورية كلية، وبهذا يفصل كانط في خلفية الصراع المحتدم بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية، ويؤكد على أن الحقيقة الواقعية هي من تصميم العقل، لأن كل المعطيات الحسية لابد أن تدخل في إطارات من صنع العقل وتترتب وفقها، وبالتالي فالتجربة من خلق العقل، لأن معطيات الحس لا يمكن أن تدرك إلا بإدخالها في إطارات العقل، لأن التجربة تركيب منطقي مخلوق من الوعي و أصله في العقل الخالق، و بدون المبادئ العقلية الخالصة لا يمكن أن تكون ثمّة تجربة.[3] إذن: فالفلسفة الكانطية عموما هي فلسفة حداثية لكنّها كانت بمثابة تصحيح لنموذجين فلسفيين متناقضين، هما: النموذج التجريبي، و النموذج العقلي.

في هده المرحلة الحداثية ظهرت عدة مدارس فلسفية لنقد الحداثة أو العقلانية المادية؛ حيث نجد أنّ مفكري مدرسة **فرانكفورت** ، يعارضون القول بالحقيقة المادية أو الثابتة[4]، و هي محاولات تصحيحية لمسار الحداثة الماديّة عن

---

[1]. محمّد وقيدي، **ماهي الإبستمولوجيا؟**، ط1، بيروت، دار الحداثة، 1983، ص25.

[2]. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص220.

[3]. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج2، مرجع سابق، ص 576.

[4]. عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصدر سابق، ص113.

طريق النقد البنّاء، ممّا يدل على تبلور الوعي الغربيّ الكبير بخطورة الأفكار الفلسفيّة التي و جّهت المشروع الحداثي الكبير، الّذي لم يكن أبدا في صالح البعد الإنساني المتجاوز للمادة، حيث يتحدّثون عن الكل الإنساني الذي لا يمكن فهمه إلا من منظور الغائية الإنسانية الكامنة فيه، وهده المفاهيم حسب رأيهم ليست علمية مادية، بل هي مفاهيم فلسفية متجاوزة لعالم المادة والطبيعة، ويرون أن العلوم الطبيعية واللغة الرياضية تسيطر على العالم دون أدنى اعتبار للإنسان[1]، لذلك فهم يشجعون العقل النقدي، أو المتجاوز للمادة الذي يدرك العالم ، الطبيعة والإنسان باعتباره وضعا قائما وإمكانية كامنة عكس العلوم الطبيعية، فمن خلال عملياته التفكيكية يقدّم الخبرة الذّاتية القادرة على الإبداع والتكيف مع الواقع، أي: أنها دخلت في نقد واقع عبثي أو عدمي، كما تشكّلت كفلسفة معادية لفكرة الكلية والشمولية، فاهتزت فكرة الأصل المادي، وأصبحت كل الأمور نسبية، لاسيما في العلوم الطبيعية وتراجعت القيم الدينية، وكل الثوابت المعيارية، ويتجلى هذا في الانفصال أو القطيعة بين كلّ ما هو تقليديّ أو حديث في إطار ما يسمى بالانفصال عن القيمة بسيطرة الفكر العنصري، كما يشهده الواقع الأمريكي، الّذي يعلي من قيمة الإنسان الأبيض و لم يتخلّص من النظرة العنصرية المحقّرة للإنسان الأسود، الذي يبقى دونيّا و إن تمتّع بمختلف الحقوق المدنيّة، يقول المسيري:" إن الإنسان الأبيض في المجتمع الأمريكي قد جعل من نفسه مركزا في الطبيعة، حيث جعل من بقية البشر وسائل لتحقيق مكاسبه، فازداد الإيمان بالتقدم وبالمسار التاريخي المتطور"[2]، إذن: من الملاحظ أنّ المجتمع الأمريكي اليوم يسيطر على العالم، لأن مقولة "داروين "تحققت فيه، أي البقاء للأقوى والأصلح، وبما أن هذا المجتمع تتوفر فيه شروط الحياة ومقوماتها المركزية، فإنّه خوّل لنفسه مسؤولية التحكّم ، و السّيطرة على العالم باسم العولمة والعالمية، و رعاية حقوق الإنسان، و بما أنّ الفعل الحداثي ما هو إلا أفكار فلسفية محقّقة فإنّ تأثير الفلسفة في توجيه الإنسان كان أكبر من تأثير أي شيء آخر، و بالتّالي يمكن أن نعتبر المجال الفلسفيّ هو المجال الأكثر خصوبة، فاعلية، و إنتاجا في الغرب الحديث. و الصراعات الفكرية المختلفة التي صاحبت لحظة انقضاء زمن الحداثة ما هي ترجمة فعليّة لتحوّل العقل المادي الغربي إلى العقل النقدي.

5 . المجـال الأخلاقـي:

يرى **المسيري** أنّ الأخلاق في هذه المرحلة . مرحلة الحداثة . هي": ما يجرده العلم الطبيعي من تجاربنا الحسية أو المادية، و لا يمكن أن نتصوّر أخلاقا خارج نطاق هذه التجارب، بمعنى أنّ الخير و الشّر ليس وصفا لمقولات مطلقة أو شبه مطلقة متجاوزة للدوافع المادية للبشر، و إنّما هي وصف لسلوك بعض الناس، و ردودهم الفردية الواردة من

[1] . عبد الوهاب المسيري، **المادية وتفكيك الإنسان**، مصدر سابق، ص 26.

[2] . المصدر نفسه، ص 28.

تجاربهم المختلفة. لذلك فالخير أو الشر في الأخلاق، يشكّلان نقطة اتفاق بين الناس، لكنها قابلة للتفاوض" [1]، بمعنى أنّها قيم نسبية، تتغيّر من إنسان إلى آخر، و من مكان إلى آخر، و من موقف إلى آخر، بحيث لا يمكن إعطاء مفهوم مستقرّ، نهائي لقيمة أخلاقيّة معيّنة، بل إنّها تخضع للنفع المادي الواقعي المتغيّر، و الإنسان في هذه الحالة هو مقياس أفعاله.

وهكذا تظهر المنظومة الدّارونية باعتبارها المنظومة الأخلاقيّة الوحيدة الواقعية، أو الممكنة ؛ ففيها يتراجع التّفاهم، المبني على قيم التراحم الإنسان، المحرك الفعليّ للجماعات الإنسانية، ويحل محله الصراع والتنافس بين الأفراد، وهذا يمثل الوضع الطبيعي للإنسان الطبيعي، فيترتب عنه تفاقم الإنتاج وفصل من لا كفاءة مادية له عن العمل، فهذه المرحلة توصف بالمرحلة البطولية المادية[2]، كما ظهرت أخلاقيات المنفعة المادية، التي تجلّت بوضوح في المدرسة **البراغماتية (Pragmatiseme)**[(*)] مع ممثّليها. و مع التّزايد التّدريجي للنّسبيّة المعرفيّة، والأخلاقيّة أصبح من المستحيل الإيمان بأيّة قيم، وهو ما يعني اختفاء النّزعة النّضاليّة، وتلاشي النّزعة الطوباويّة، وكلّ الأحلام المثاليّة. كما تسارع تآكل الأسرة إلى أن تأخذ في الاختفاء تماما وتظهر أشكال بديلة من الأسرة[3]، فتمّ تغيير نمط العلاقات داخل نواة المجتمع، وهي الأسرة. فالحداثة الغربيّة كشفت عن آفاتها الأخلاقيّة في نظام الأسرة الغربيّة بوصفها وريثة التّطبيق الغربيّ لروح الحداثة بسبب لجوئها إلى التفصيل المطلق، إذ حصل انقلاب كبير للقيم الأخلاقيّة داخل الأسرة الغربيّة، فتمّ استبدال القيم الأخلاقية الدينية بالقيم الحداثية، وعملت المدارس والمؤسسات التربوية على غرس تلك المبادئ وتلقينها للفرد الواحد، والذي سيكون مسؤولا على تطبيقها داخل الأسرة. فانفصلت الأسرة في الغرب عن القيم التّقليديّة، واعتبرتها رجعيّة تجاوزها الزمن، قضت فيما مضى على أهمية الإنسان، و مركزيته لصالح الإله، وكرّست بذلك الأخلاق اللادينية، لكنّ أخلاق الأسرة الحداثية المنفصلة عن القيم التقليدية الدينية، و المتنوّرة بأنوار الحداثة لم يدم ظلها طويلا فقد شهد عصر ما بعد الحداثة ثورة على قيم الحداثة ككل، وشملت هذه الثورة جميع مجالات الحياة بما فيها الأسرة، التي أوصلها نور الحداثة إلى مفترق طرق حتّم عليها الوقوع في أزمات أخلاقيّة قيميّة أضحت هي ذاتها تمثّل تقليدا وجب التخلّص منه والإتيان ببديل عنه. وبالتالي فالتغيير الحداثي في القيم والأخلاق نجم عنه غياب الأسرة كمنظومة تربوية أولى للفرد حيث فقد على إثرها الفرد كلّ مقوّمات شخصيّته السليمة.

---

[1] . عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصدر سابق، ص255 .

[2] . المصدر نفسه، ص118 .

[(*)] . **البراغماتية (Pragmatiseme)** ، نسبة إلى **براغما (Pragma)**، وهي كلمة يونانية معناها العمل وهي مذهب ظهر في أواخر القرن التاسع عشر على لسان "**تشارلز بيرس**"، و"**وليام جيمس**" الأمريكيين، وفحواه أن المعرفة مجرد ذريعة إلى العمل، وأن الصدق تابع للخبرة، وأن مقياس الصواب في المعرفة والعمل، هو الاستفادة، محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة –أهم المصطلحات و أشهر الأعلام** . ، مرجع سابق، ص 161.

[3] . عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، المصدر نفسه، ص 119.

كما ساهمت وسائل الإعلام ووسائل الاتصال البعيد في صنع الرأي العام بجعله يدور في فلك واحد لا تنفكّ عنه وبالتالي ستساهم في تشكيل تصورات وثقافة الجمهور حول المرأة والأسرة بما يثير الحواس ويشد الانتباه فتُهلّل لكل شاذ من أخبار الأسر، و كل غريب من أفعال البشر.[1] فانقلبت حياة الأسرة ما بعد الحداثية من سعادة متوهمة إلى شقاء وتعاسة واقعة، وكأنها جسد بلا روح و لا يمكن لهذه الأسرة أن تحفظ نفسها من هذه الآفات، و غيرها.

و كانت المرأة المستهدف الأوّل في الأسرة فلم تعدّ ترضى بمكانتها في البيت و أصبحت ترى نفسها مساوية للرجل، من حقّها أن تعمل، و تنتج، و تستقلّ ماديّا، و اقتصاديّا، فتمّ إنتاج خطاب نسوي هدفه في النهاية ممارسة نوع من الاستغلال باسم الحرية، و المساواة، و تمّ الزجّ بها في الوضع السّياسيّ، والاجتماعي، واستثمارها من خلال ذلك كورقة ضغط على المجتمعات، و الحكومات، و استغلال المؤتمرات الدولية التي تعقد بشأن المرأة ، مثل: النمو الديموغرافيّ، و المرأة، مؤتمرات الأسرة، و محاولات استصدار توصيات، أو توجيهات تبيح الإجهاض، و تدعو إلى الإفراط في حرية المرأة دون حدود أو قيود، هو خير دليل على الاستغلال السّي، و الهدّام لمثل هذه الدّعوات في المجتمعات و الدول الأخرى غير الغربية.[2] و كنتيجة لهذا التفكّك الداخلي للأسرة و غياب الأخلاق الدينية التي كان ينبغي أن تستند إليها في توجيه علاقاتها و أخلاقياتها تراجعت أخلاقيات المجتمع، و ألغت الحداثة أبرز ما يميّز الجانب التجاوزي للإنسان و هو: الأخلاق، و القيم الأسريّة، و الاجتماعية.

تميّز الرؤية التعاقديّة (*) المجتمع الغربي الحديث، خاصة الأمريكي منه، عن بقية المجتمعات، خاصة التقليدية منها، ويقوم جوهر التعاقد على فلسفة الصراع والتنافس بين الأفراد و المؤسسات، و هي قيمة لا تعترف بأيّ مكان للرحمة، و قيم المحبة التي تميّز المجتمع التقليدي التراحميّ(**)، بل كل شيء بمقابل مادي، و هذه الفلسفة اخترقت أصغر الوحدات الاجتماعية مثل الأسرة، كما طبعت أكبر تلك المؤسسات ، مثل : الدولة، حيث لا مكان لأي علاقات تراحمية في أيّ منهما، و التعاقد لا يتوقف عند الحياة العامة للمجتمع، بل يتغلغل في الحياة الخاصة للأفراد، سواء داخل الأسرة، أو في علاقة الفرد مع شركات التأمين، فالزوج لا يمكن أن يتحمل زوجته إذا كانت مريضة و غير

---

[1] . المصدر نفسه، ص 111.

[2] . سالم القمودي، **جرأة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري**،د.ط، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2006، ص 199.

(*) . **الرؤية التعاقدية**، ترى المجتمع بحسبانه تركيبا بسيطا تتسم عناصره بالتجانس، أي: مجتمعا تعاقديا العلاقات بين الأفراد فيه علاقات بسيطة، وغير متشابكة يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانوني نصوصه واضحة، والرؤية الكلية للإنسان هنا تقوم على أنه كائن فرد بسيط ذو بعد واحد، أي إنسان طبيعي ومن ثم فإن الطبيعة تسبق الإنسان. عبد الوهاب المسيري، **الدفاع عن الإنسان، دراسات نظرية و تطبيقية في النماذج المركّبة**، ط 1، القاهرة، دار الشروق 2003 ، ص 360.

(**) . **المجتمع التراحمي**: الرؤية التراحمية ترى المجتمع بحسبانه كيانا مركبا، تتسم عناصره بالتجانس، والتنوع أي مجتمعا تراحميا، العلاقات بين الأفراد فيه علاقات مركبة متشابكة لا يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانون واضح، وينظر إلى الإنسان هنا على أنه كائن جماعي، مركب متعدد الأبعاد إنسان، المصدر نفسه، ص 361.

مؤمّن عليها، حيث تعمل شركات التأمين على تعميق الاتجاه التعاقدي، تحت غطاء حقوق الإنسان، و التحديد الدقيق للحقوق والواجبات المختلفة. و يذهب هذا التصور إلى أن أي مجتمع لا يمكن أن تقوم له قائمة، إذا لم تحترم فيه مقتضيات التعاقد بما يعنيه من تحديد دقيق للواجبات والحقوق [1]. فالواجبات و الحقوق تتحدّد وفق المنظور القانوني التعاقديّ لا الإنساني التراحمي، فالواجب والحقّ هو ما يمليه القانون لا الأخلاق، و كلّ المعاملات تسير وفق هذه النظرة.

غير أنّ المسيري ينبّه إلى أن تغلغل قيم التعاقد، وهيمنتها لا يعني أنّها اكتسحت كل جيوب المجتمع الأمريكي، لأن ثمة جيوب تراحمية لا يمكن أن تنتفي أو تموت، إن انتشار العبادات الجديدة وسط المجتمع تشكّل ثورة و رفضا للنموذج التعاقدي السائد، وهي ضد هيمنة المجتمع التعاقدي الحديث بمختلف مظاهره، مجتمع الترشيد، الحداثة الماديّة، و الحوسلة(*)، كما تؤكد في الأخير على أنّ حياة الأفراد أكثر تركيبا وأكثر إنسانية من النموذج الإدراكي الحاكم، حتى لو تم استبطانه، لأن الإنسان يحب، ويكره بفطرته[2]. أي: رغم انتشار هذه القيم إلاّ أنّ الإنسان يبقى تحرّكه دوافع غيبيّة، يستمد منها صلاته التراحميّة الاجتماعيّة، حتّى و لو فرضت عليه قوانينه الوضعيّة التعامل وفق منطقها، فدائما هناك أمور متجاوزة له و انتشار المنظمات الإنسانيّة داخل المجتمع الغربيّ، التّي تهتمّ بالإنسان . الإنسان دليل على رفضها لواقع كان مآلا لزمن مضى لم تساهم الأجيال الحاليّة في صنعه بل كانت إحدى ضحاياه.

6 . المجـال الدلالـي والجمـاليّ:

ساد في بداية مرحلة التّحديث إيمان بأنّ ثمّة واقعا، ثابتا مستقرا، و ذاتا متماسكة قادرة على التواصل مع الذّوات الأخرى من خلال لغة عقلانيّة شفافة تعكس الواقع و يمكن تمثيل الواقع من خلالها، وبأنّ الأعمال الفنيّة تستند إلى المحاكاة والتّعبير، كما يشار إليها بعمليّة التمثيل أو الإنابة، و لها مضمون إنسانيّ، و أخلاقيّ، و تهدف إلى تعميق إدراك الإنسان بواقعه و ربّما تغييره، وبأنّ وظيفة النّقد الأدبيّ والفنيّ هي اكتشاف القيم الأخلاقيّة و الجماليّة الإنسانيّة الّتي يمكن أن يهتدي بهديها المبدعون والجمهور. ولكن مع نهاية المرحلة تكتشف الذّات الإنسانيّة أنّ

---

[1] . عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، مصدر سابق، ص 65. 68.

(*) . **الحوسلة (Instrumentalization)** ، نستخدم في هذه الدراسة اللفظة المنحوتة **"حوسل"** اختصارا لعبارة **"تحويل الشيء إلى وسيلة"** والنحت هو اشتقاق كلمة من كلمتين أو أكثر على أن يكون هناك تناسب في اللفظ والمعنى بين المنحوت له والمنحوت منه. وقد أجازت المجامع اللغوية في الوطن العربي النحت عندما تلجئ الضرورة إليه، وقد وجدنا أن من الضروري نحت كلمة "حوسلة" لدواعي الإيجاز اللغوي، ذلك لأن عبارة "تحويل كذا إلى وسيلة" عبارة طويلة ولا يمكن توليد مصطلحات منها. و"حوسل" فعل متعد بمعنى حول الشيء أو الإنسان إلى وسيلة، ومنها "الحوسلة". عبد الوهاب المسيري، **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة** ، ط3، القاهرة، دار الشروق، ص 252.

[2] . عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، المصدر سابق، ص71.

حدودها غير واضحة، و أنّ الواقع غير مستقرّ، و أنّ ثمّة أسبقيّة للأشياء على الإنسان، و مع كلّ هذا تفشل الذّات الإنسانيّة في التواصل مع الذّوات الأخرى أو التّفاعل مع الموضوع أو التّعامل معه[1]. يقول المسيري في تعريفه للغة الحداثية:" اللّغة مكوّنة من صور مجازيّة متكلّسة، أي: إنّها صور مجازيّة تأيقنت، و لم تعد تصلح وسيلة لاستكشاف الواقع والتّعبير عن التّعامل بين الذّات و الموضوع، فهو مجاز ملتف حول نفسه و من ثمّ يخبئ الواقع و لا يوصله. كلّ هذا يعني أنّ ليس ثمّة شيئا خارج النّظام اللّغوي أو شبكة الألعاب اللّغويّة، فكلّ كلام إن هو إلا كلام عن كلام في كلام. لذا فالمعنى هو في الواقع نتاج عابر للكلمات أو الدوال أو الصور المجازية، وأيّ حديث عن التّحكّم في اللّغة كأداة للتواصل هو من لغو الحديث".[2] بمعنى توقفت نهائيا الوظيفة النفسية و الإنسانية للّغة، و انحصرت في الوظائف المادية الاقتصادية.

و رغم أنّ العمليّة التواصليّة تحتاج إلى لغة لتتمّ، لكنّ مع تراجع الذات الإنسانيّة روحيّا في زمن الحداثة تصبح اللّغة لا تؤدّي وظيفتها التّواصليّة بين الإنسان و الإنسان نظرا لتجريدها من العواطف، الأخلاق و الجمال. و في ذلك يقول المسيري:" اللّغة هنا تصبح رديئة للتواصل لا تتّسم بأيّة شفافيّة، و قد أفسد التّسلع و التعاقد اللّغة فأصبحت قادرة التّعامل مع السّوق والأسعار و السّلع و الإعلانات، أيّ مع عالم الاشياء دون عالم الإنسان، و لذا يصبح التّواصل الإنسانيّ من خلال اللّغة صعبا إن لم يكن مستحيلا، و مع هذا تسيطر هذه اللغة التشيئيّة على الإنسان و تسبّب اغترابه"[3]. بمعنى: مادام إنسان الحداثة لا يفكّر إلا في إطار الأشياء فإنّ لغته لم تعد تحقّق تواصله إلا في إطارها أيضا، من ناحيتين اثنتين: اقتصاديّا، و جنسيّا، جسميّا، فتمّ تحوير المفردات و الألفاظ لتتناسب مع هذين الوضعين، فأصبحت لغة جافّة، خاليّة من المعنى المعميق و الداخلي، و تمّ التخلّي نهائيّا عن كلّ الألفاظ التي من شأنها أن تعبّر عن مكنونات داخلية، روحية، فالتواصل هنا بين كائنين طبيعيين لا كائنين روحيين. و كل الأشكال التعبيرية خضعت للنظام نفسه فمثلا الفنون الجميلة لم تعدّ تحاكي الروح من خلال الطبيعة بل أصبحت تعبّر فقط عن الجانب المادي في الإنسان فكثرت اللوحات الفنيّة المعبّرة عن الرغبات الجنسيّة، يقول المسيري:" الفنون الحداثية ليست محاكاة و لا تعبيرا عن الذّات الإنسانيّة، و ليس لها هدف و إنّما هي احتجاج على تسلّع العالم"[4]. و الأمر نفسه يمكن إسقاطه على صناعة السنيما و مختلف الفنون و المجالات الأدبيّة، و هذا ما نلاحظه من خلال الأفلام التي تجسّد الصراع الطبيعيّ سواء من أجل البقاء أو التنافس الاقتصادي، أو السياسي أيضا. كما أنّ الأفلام المليئة بالإثارة

[1]. عبد الوهّاب المسيري، **دراسات معرفيّة في الحداثة الغربية**، مصدر سابق، ص 120.
[2]. المصدر نفسه، ص 121.
[3]. المصدر نفسه، ص 120.
[4]. المصدر نفسه، ص 121.

خاصة الجنسية هي التي تلقى رواجا و ترحيبا من الجمهور، حتّى أصبحت تلك الأمور معيارا للحكم على جودة الأفلام من عدمها، و كلّ فيلم يعبّر عن جوانب أخلاقيّة و روحية يصنّف في خانة الإنتاج السنيمائي الرديء. و النتيجة أنّه في مرحلة ما بعد الحداثة تختفي الذّات الإنسانيّة المستقلّة الواعيّة، وإن وجدت فهي ذات منغلقة على نفسها، و غير متماسكة، و الواقع لا يوجد و إن وجد فلا يمكن الوصول إليه، و تختفي المعياريّة و إن وجدت فهي معايير متعدّدة تنفي فكرة المعيارية المركزيّة و هو ما يعني استحالة المحاكاة أو التّفاعل أو التواصل. ممّا يعني أنّ المجال الدّلالي والجمالي قد مسّته لحظة الحداثة، و أثرّت في محتواه ومضمونه وشكله، بشكل كبير و واسع كما كانت خطوة التحديث والحداثة مرحلتي عبور نحو ما بعد الحداثة بمختلف تجلّياتها و تحوّلاتها.

ومن خلال هذا يتّضح أنّ المسيري قد أحاط علما بكل فصول ما يعرف بمبادئ و مجالات الحداثة، و استطاع خلال فترة وجيزة عاشها في أمريكا أن يفهم ويحلّل تركيبة، بنية، و هوية هذه المجتمعات، بحيث مكّنته قدرته التحليليّة، النقديّة من التأسيس للنقد الحداثي البنّاء في الفكر العربيّ المعاصر، و بعد أن توصّل إلى سلبيات و عيوب المبادئ الحداثيّة و مجالاتها خرج بنتيجة هي: تحيّز الحداثة الغربيّة لصالح كلّ خصوصيّاتها، فما معنى التحيّز؟، و ما هي أهمّ مظاهره؟، و مآلاته؟.

المبحث الثالث: أهم مظاهر تحيّز الحداثة الغربية و مآلها:

بما أنّ الحداثة الغربيّة كرّست دائما المفهوم المادي للإنسان، و كلّ ما تعلّق به، و سعت إلى تطبيق ماديتها في مختلف مجالات الحياة، فإنّها تكون قد تحيّزت لهذه المادية على حساب الجانب الروحي الإنساني بما يحمله من مقوّمات أخلاقيّة و جماليّة، فهي ظلّت تخدم جانبه الطّبيعيّ الذي يشبه باقي الكائنات الأخرى في الطبيعة دون اعتبار لجوانب أخرى تعدّ مهمّة لا يمكن الاستغناء عنها، و ما الأزمات التي تعرّض لها إنسان أوروبا المستهلك لكلّ منتجات الحداثة إلاّ دليل على خلل في عمق التركيبة الإنسانيّة الغربية، فإذا كان همّه إثر نهضته التخلّص من فخّ سلطة الكنيسة لصالح ذاته، فإنّ ذاته التي رفضت يوما تفكيرها الدينيّ وقعت مجددا في فخّ أزمة الاعتداد بشيء آخر، وهو العقل، الذي قادها إلى العدمية، والمادية، فظلّت الحداثة الغربية طوال تاريخها متحيّزة.

أولا . تحيّزات الحداثة الغربية:

1. مفهـوم التحيّـز: ككلّ مصطلح أو مفهوم يشمل التحيّز على المعنيين: اللّغوي، و الاصطلاحيّ.

أ . المعنى اللّغوي:

بداية لابد من ضبط للأصل اللّغوي للمفهوم، فهناك لغوي متعدّد حول طرح متعددة حول هذه كلمة (**تحيّز**) لكن ما يفيدنا في الدراسة هو ما جاء على النحو التالي:" (**انحاز القوم**) بمعنى تركوا مركزهم، و معركة قتالهم، مالوا إلى موضع آخر، أما (**تحوز وتحيّز**) فهي إذا تنحى. وكل من ضم شيئا إلى نفسه ...**فقد حازه حوزا** . و **تحييز** جاءت على وزن **تفعييل**، و لفظة **التحييز** ميزانها **التفعيل**. وهي من **حاز** ومعناها في نحو حاز الشيء يحوزه: قبضه و مَلكه واستبد به، أو معناها :جمعت الشيء أو نحيته. وذكر أنّ **التّحوّز** هو العود للمكان و التحيز و الانحياز بمعنى واحد. والحوز: الجمع".[1]

و"**المتحيّز** هو ما شغل حيّزا في الفراغ كالجوهر و الجسم، وغير المتحيّز هو ما لم يشغل حيزا في الفراغ بل يحتاج إلى غيره ليقوم به كالألوان".[2] و هنا فالتحيّز لغة في مجمله يعني: الميل.

ب . المعنى الاصطلاحيّ:

أمّا التحيّز بمعناه الاصطلاحيّ جاء بمعان متعدّدة و متنوّعة نذكر منها: "التّمحور حول الذّات والانغلاق فيها، و رؤية الآخر من خلالها و قياسه عليها، ممّا يعني نفي الآخر نفيا كاملا خارج إطار التّاريخ أو الوجود أو العلم، والسّعيّ نحو استبدال ماهيته أو هويت، و إحلالها بمحتوى يتّفق ومعطيات الذّات و أهدافها، و ذلك بالقضاء على

[1] . ابن منظور جمال الدين أبي الفضل، **لسان العرب**، ج5، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، ، 2003 ،مادة: حاز، ص ص. 389 ، 390.
[2] . على جمعة ، **كلمة في التحيز**، ج1، ط1، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1471هـ/ 1996، ص 117.

تفرده وخصوصيته و إعادة إدماجه في النسق الذي ترى الذات المتحيزة أنه الأمثل طبقا لمنظورها للإنسان والكون والحياة".[1] أي: إنّه الرؤية الذاتية للأشياء، و محاولة تعميم و فرض هذه الرؤية على الآخرين مع السعي لإزاحة الرؤى الأخرى.

و بالتالي فإنّ البحث في التحيّز هو بحث في رؤية محدّدة ضمن إطار نموذج غالب أو مركزيّة نموذج محدد، وما أغرق به العالم من مفاهيم، مصطلحات، آليات، صور، و حتّى قناعات يظهر فيها التّحيّز لذلك النّموذج بصورة كبيرة، و هو ما يمثّل حالة من الاستعمار العقليّ الذي سلب العالم كلّ نوافذ الاجتهاد، و الإسهام الإنساني. إنّ تبني العالم لمفردات و تصورات نموذج واحد، و تحولها إلى حقائق مطلقة، و موضوعية، يدخلنا هذا في فلسفة التّحيز من باب أنّ لكل واقعة و حركة بعدها الثقافي، و تعبّر عن نموذج معرفي و رؤية معرفية محددة، أيّ: إنّ التّصورات المنتشرة اليوم في مجالات الحياة المتعددة، و التي هي في تركيبها تحمل تحيّزا لبيئتها و حضارتها، تعبّر عن نموذجها، و لا يمكن لها أن تتوافق مع النماذج الأخرى التي استدعته أو أخذته. فمثلا أنّ التحيّز للنظام السياسي الغربي يجعل صاحبه يعتقد أنّه أفضل نظام في تاريخ البشرية و أنّه سيستمرّ إلى نهاية التاريخ. هذا معنى التّحيّز في اصطلاحه العامّ.

أمّا المسيري فقد استخدم كلمة التّحيّز بمعنى معيّن، و خاص جدّا، وذلك في قوله:" استخدمت كلمة التحيز في معنى الانضمام و الموافقة في الرأي و تبني رؤية ما، مما يعني رفض الآراء الأخرى"[2]. هذا عن الجانب اللغوي لديه، أمّا عن الجانب الاصطلاحيّ، فهنا يبدأ الاجتهاد المعرفيّ لديه في هذا الجانب بغية توضيح مسائل متعدّدة يغلب عليها التّحيّز و يؤثّر فيها بصورة مطلقة أو جزئية. فالتّحيّز في المجال المعرفي مثلا ينطلق من أنّ المناهج العلمية الحالية المستعملة من قبل العلماء، و الباحثين ليست محايدة تماما، بل إنّها تعبّر عن مجموعة من القيم التي تحدد الرؤية، مسار البحث، و تقرّر مسبقا كثيرا من النتائج و هذا ما يطلق عليه التحيز.[3] أي: بمعنى أدقّ هو :"دعوة إلى فتح باب الاجتهاد والابتكار و الإبداع بخصوص ما هو ممكن و ما يجب أن يكون".[4]

إضافة إلى ذلك فالتّحيّز هو وجود تصوّرات مسبقة عن موضوع البحث نابعة من بيئة و ثقافة الباحث أو بعيدة عنه، فهو أمر متّصل، و كامن في كل مناهج البحث، و هذا التحيز بالمعنى الفلسفي هو السبب الحقيقي في عملية الاجتياح الثقافي الكبرى للهوية الثقافية.[5] ممثّلة في الحداثة الغربيّة التي شكّلت ككل اجتهادات و نظرة الإنسان الغربي

---

[1] . نصر مُحَّد عارف، **التنمية من منظور متجدد**، ط1، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، 2002م، ص ص 37، 38.

[2] . عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز :رؤية معرفية ودعوة إلى الاجتهاد**، ج1، ط1، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، ص19 .

[3] . المصدر نفسه، ص 5.

[4] . المصدر نفسه، ص 11.

[5] . أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، **في عالم عبد الوهاب المسيري**: حوار نقدي حضاري، ج1، ط1، القاهرة، دار الشروق، 2003، ص99 .

المحدّدة للعالم، الإنسان، و الأشياء، و تعميم هذه الرؤية و اعتبارها خلاصة و أقصى ما يمكن أن يصل إليه البشر السعي إلى عولمته، مع عدم السماح للشعوب الأخرى بإبراز إمكانياتها في ذلك، فهو تحيّز هدفه السيطرة و بسط النفوذ خاصة في المجال العلميّ، و كأنّ الإنسان الغربيّ وحده من يملك إمكانيّة و أحقيّة المعرفة و العلم. و باقي الأمم هي مستهلكة فحسب.

كما أنّ التحيز حتمي و لكنه ليس نهائي: فبدلا من أن أضع تحيزي في مقابل تحيز الآخر نفجر الصراع، يمكن أن توضع هذه الإشكالية في إطار الإنسانية المشتركة المتنوعة لا الإنسانية الواحدة.[1] بمعنى أنّ التّحيّز الّذي يدعو إليه المسيري، و يستحسنه هو ذلك الذي يقوم على احترام تحيّزات الآخرين، و عدم السماح لتحيّز ما أن يسعى للقضاء على باقي التحيّزات، فنحن نعيش في عالم غني بالكثير من الثقافات، و الأيديولوجيات، و الأفكار المختلفة، والمتنوّعة التي ينبغي احترامها جميعا. ما دمنا نؤمن بالإنسانيّة المشتركة، و أيّ سعي لفرض تحيّز ما من قبل طائفة أو مجموعة ما سيؤدّي إلى اختلال مفهوم الإنسانية المشتركة، و تحوّل العالم إلى حلبة للصّراع بين مختلف التّحيّزات. لكن ما فعلته الحداثة الغربيّة أنّها لم تكتف بتحيزاتها لنفسها بل سعت لإزاحة باقي التحيّزات عن طريق كما أسلفنا ذكرا فرض تحيّزاتها الماديّة.

التّحيّز ليس بعيب أو نقيصة، و الإنسانية رغم كونها موجودة فينا بالقوة (بالفطرة)، لكنّها عندما تخرج لميدان التحقق فإنها تختلف من شعب لآخر، ومن حضارة لأخرى، فقد خلقنا الله كلنا على فطرة واحدة، و لكن شاء أن نكون شعوبا و قبائل، و لا يعني هذا أن نتحيّز لواقعنا، و ننفي الآخر، بل على العكس، نحن دائما في تواصل مع الآخر، واللغة الإنسانية رغم محدوديتها تضمن لنا ذلك، و هذا ما نعنيه بأنّ التحيز لانهائي، أي إنّه ليس نهاية المطاف[2]. و هذا إقرار صريح من مفكّرنا بقبول التحيّز لما يحمله من أهميّة بالغة في تحقيق التعايش الحضاري في إطار الإنسانية المشتركة.

وللتّحيّز عدّة أنواع نذكر منها:

1. التّحيّز الحاد، و هو عادة مرتبط بالهوية الثّقافية من عقائد، تقاليد، و علاقات إنسانيّة اجتماعيّة.[3] فالكثير من الشّعوب لديها مكوّنات أساسيّة للهوية كالانتماء للعرف، اللّغة، التاريخ، الوطن، القوميّة، و العقائد كالأديان، ومختلف العادات المشتركة بين مجموعة معّينة، كالمناسبات الرسميّة مثلا. فكلّ هذه أمور لا يمكن التّنازل عنها.

[1]. عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للاجتهاد ،ج1** ، مصدر سابق، ص20 .

[2]. المصدر نفسه، ص ص 43، 44.

[3]. عبد الوهاب المسيري، **في أهمية الدرس المعرفي**، مجلة إسلامية المعرفة، بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد42 ، 2003 ، ص128 .

2. التحيّز لما يرى الإنسان أنّه حقّ: حيث يمكن أن يتحمّس المرء للحقّ و الحقيقة و ينفعل بهما، بيد أنّه على استعداد لأن يخضع ذاته و أحكامه للمنظومة القيميّة و للحقّ الّذي يقع خارجه، كما انّه استعداد لأن يختبر تحيّزه فلا يعتقد أنّ أحكامه المتحيّزة هي الحكم النّهائي المطلق بل هي مجرّد اجتهاد أوّلا، و أخيرا.

3. التحيز للباطل بأشكاله المتعدّدة: التحيز للذات حيث يجعل الإنسان من نفسه المرجعية الوحيدة الصحيحة، وهناك التحيّز للقوة. فالإنسان المنتصر يفرض إرادته بحكم سيطرته، بينما المنهزم يتحول إلى واقع براغماتي.[1]

3. تحيّز واع واضح و آخر كامن غير واضح: **الأوّل** متمثّل في اختيار عقيدة أو أيديولوجيا بعينها ثمّ النّظر إلى العالم من خلال هذه الأيديولوجيا. و **الثاني**: هو أن يستبطن الإنسان منظومة معرفيّة بكلّ مقولاتها و أطروحاتها، و ينظر إلى العالم من خلالها دون أن يكون واعيا بذلك.

4. تحيّز داخل التّحيز: يحدث عندما يتبنى الباحث رؤية معيّنة محدّدة من داخل نموذج معرفي متكامل.[2] بمعنى هناك نموذج معرفي يحوي داخله العديد من الرؤى فيتبنى الباحث رؤية واحدة أو رؤيتين داخله فيكون متحيّزا داخل التحيّز.

5. التحيّز الكليّ: و هو التحيز لمنظومة معرفيّة أو قيمة بكلّ تشابكاتها و تضميناتها، أيّ تحيّز تامّ لمحتوى تلك المنظومة، و هناك تحيّز الشخص الواثق و هو الأقرب لمدرك حقيقة التحيّز.[3] و هناك أنواع أخرى من التحيّز عرضها المسيري في كتابه الموسوم بـ "**إشكالية التّحيّز**".

و عليه فالتحيز:" مرتبط ببنية عقل الإنسان ذاته، فهو ليس سلبيا بل هو فعال، لصيق اللغة الإنسانية نفسها ... يعني كل هذا أن اللغة الإنسانية ليست أداة محايدة... فكلّ ما هو إنساني يحوي على قدر من التفرد، و الذاتية و من ثم التحيز".[4]

و من الآثار التي تترتب عن التحيز الغربي في المصطلح السياسي ـ مثلا ـ و الذي هو نتيجة مناقشات و جدالات نجد ما أصبح يعرف بظاهرة **انفصال الدال عن المدلول**، و تعني هذه الظاهرة أنّ الأسماء لا علاقة لها بمسمياتها مطلقا، و أنّ الإشارات ليس لها علاقة بما تشير إليه، و بالرجوع إلى الأصل في هذه الإشكالية نجد أنّ الأمر أصبح متجاوزا للمعطى اللغوي إلى المعطى الفلسفي، إذ تشكّل العلاقة الموجودة بين الدّال و المدلول و حالة الانفصال التي قد يصل إليها في مجالات علمية و فكرية و وجدانية و دينية، تؤدي إلى الهجوم على المشترك الإنساني، و هي اللغة بحيث تصبح حمالة أوجه متضاربة بحيث يصبح اللّفظ أو الإشارة أو العلامة اللّغوية تحمل دلالات متعدّدة ممّا يصعّب

---

[1] . عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز**، ج 1، مصدر سابق، ص 12.

[2] . أحمد عبد الحليم عطية و آخرون، **في عالم عبد الوهّاب المسيري**، مرجع سابق، ص 234.

[3] . عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز**، ج 1، المصدر نفسه، ص 12.

[4] . عبد الوهاب المسيري، **في أهمية الدرس المعرفي**، مصدر سابق، ص129 .

من العملية التواصلية، فالشيء أطلق أنا عنه لفظ معيّن يكون هذا اللفظ عند شخص ما يعني شيئا آخرا. و ليست متكاملة، و هو ما يخلق عجزا في مقدرة الفرد على التعامل مع الآخرين من خلال ما تم التوافق عليه من منظومات معرفيّة و أخلاقية مشترك.[1] و هكذا فإنّ للحداثة الغربية تحيّزات كثيرة سعت إلى فرضها و إلغاء كلّ التحيّزات الأخرى.

2 ـ بعض تحيزات الحداثة الغربيّة:

أ. التّحيّز للتّقدم المادي :

ارتبط التقدّم بتحقيق متطلعات الإنسان و حاجاته سعيا وراء التغيير، وتحقيق أولوياته ثم كمالياته. و لعل انتقاله من مرحلة حب البقاء إلى مرحلة حسن البقاء في مظاهرها الحداثية المعاشة تكشف لنا بوضوح عن أهمية هذا المطلب الحضاري، و الإنساني في حياة الأفراد و الدول، و لما كان التقدّم مبدأ أساسيا من مبادئ الحداثة الغربيّة الخلاّقة فقد تمّ ربطه بالعنصر المادي في حياة الإنسان، و بمختلف الإنجازات التكنولوجيّة التي من شأنها أن تحقّق رفاه المجتمع. وفي إطار التحيّز وصف المسيري **التقدم المادي** بالتحيز الأكبر، إذ أنّه أصبح هدف كل الناس، فالتحديث يتم من أجل التقدم، و التنمية تتمّ من أجله، البناء و المشاريع، و الخطط و الانقلابات كلها تتم باسم هذا الشيء السحري،[2] هذا ما يؤكد أنّ القوام و الأساس الركيز للحداثة الغربية هو تقدّمها المادي، و سيطرتها على العالم بوسائل تقدمية مختلفة تعزّز وجودها العالمي و المحوري، حيث تقف التكنولوجيا، الآلية، التقنية و المادية وراء هذا التقدم المتجرد من كافّة المعايير الأخلاقية و الإنسانية، كونه ينحاز للجانب الحضاري الغربيّ، و يعمل على خدمة مصالحه مقابل إبقاء الآخر متخلفا، و عدم السماح له بامتلاك وسائله، و عالقا في مختلف أشكال التبعية عن طريق احتكار التكنولوجيا. حيث يقول المسيري:" إن فكرة التقدم باعتباره قانونا عاما طبيعيا، و الغرب باعتباره قمة التقدم تؤدي إلى تقبل مسلمة تفوق الغرب وعالميته و مطلقيته، و هي مسلمة معيارية النموذج الحضاري و المعرفي الغربي، بحيث يصبح نموذجا قياسيا للبشرية جمعاء"[3]. يعبّر في النهاية عن أقصى ما يمكن أن يصل إليه العقل البشري، و لا يمكن تجاوزه في جميع الأحوال، مما يؤكّد مركزيّة الغرب بأشكاله الإمبريالية العسكرية المباشرة، من خلال الاستعمار أو بشكل أوضح الإمبريالية الاستعمارية غير المباشرة من خلال العولمة، و تفريغ أدمغة الشعوب الأخرى من أصالتها، و تغريبها عن هويتها لأنّ هذا التّقدم موجّه لخدمة إيديولوجيا الغرب في إطار السّيطرة العالميّة على الكون . يقول المسيري:" يفترض مفهوم التقدّم وجود تاريخ إنسانيّ واحد، لا إنسانية مشتركة تبتدئ في تشكيلات حضاريّة و تاريخيّة مختلفة و متنوعة،

---

[1] . –عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز**، مصدر سابق، ص ص130 . 137.

[2] . عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز: رؤية معرفية، ودعوى للاجتهاد**، مصدر سابق، ص19 .

[3] . المصدر نفسه، ص 77.

و لذا ما يصلح لتشكيل حضاري، و تاريخي، ما يصلح لكلّ التشكيلات الأخرى، و هذا ما نسميه وحدة الوجود التاريخ"[1].

وهنا تتجسّد ملامح الإقصاء، و الإلغاء لخصوصيّة الآخر، مقابل سعي الغرب لنشر النفوذ و العمل على جعل الشيء عالميّ لا يعترف بالحدود، لأنّ الظّروف التّاريخية لاسيّما بعد تصدّع المعسكر الشّرقي، و اتجاه العالم نحو نظام القطب الواحد، و تزايد التراكم الرأسمالي، ألقت بالقوة في يد الغرب – أمريكا – و بالتالي هيّأت له الظروف لكي يقود العالم، الأمر الذي انعكس سلبا على سلطة الدول الأخرى، و كيانها العام، و لهذا يكون التقدم قد قضى على قيم الإنسان ، و أبعاده الروحية المتأصلة فيه بحكم فرض سلطة الآلة، و التشيؤ و التسلع، أو ما يعرف بسياسة السوق وعلاقات الإنتاج، و الاستهلاك فتصبح بذلك اهتمامات الإنسان وآماله هو تحقيق التقدم بالمعنى الغربي الذي يركض وراء تحقيق المنافع ، و المكاسب الشخصية على حساب المكسب العامّ، الأمر الذي يقلّص من الحيّز الإنساني في علاقاته الإنسانية، و يحولها إلى علاقات اقتصادية محضة مما يؤكّد لنا أنّ التّحيّز المادي ، يعنى بإفرازات الحداثة الغربية كالعولمة. و التي تسعى من خلالها إلى فرض قيم القوة و الصراع، و السيطرة المشروطة بالتقدم، و تحيّزه للمشاريع الرأسمالية التوسعية، التي تتحيّز بدورها إلى أهداف مادية كالربح السريع، الوفير، و تصبح بذلك السوق مجالا لاصطفاء الأنواع" فالبقاء للأصلح والأقوى "على حد زعم النظرية التطورية الداروينية، وبالتالي يصبح التقدم "بلا مرجعية أو يصبح مرجعية ذاته، و من ثم يصبح هو الوسيلة. و الغاية من التقدم هي الإجابة الغربية المادية على السؤال الخاص بالهدف من وجود الإنسان في الكون (...)، و عملية التّقدم ليس لها غاية إنسانيّة محدّدة، أو مضمون أخلاقيّ محدّد، فالتّقدم مثل (الطبيعة/المادة) مجرّد حركة عمليّة. تخضع للجانب البيولوجي شأنها شأن أيّ شيء ماديّ في الطّبيعة. "[2] ممّا يجعله مرتبطا بالحياة الطبيعيّة فقط.

ب . التحيّـز للدولـة المركزيـة:

إنّ من أهمّ التّحيّزات الكبرى النّاتجة عن الحداثة الغربيّة، هو التّحيّز لمفهوم الدّولة القوميّة العلمانيّة المركزيّة، حيث يطرح المسيري بهذا الصدد السؤال الإشكالية العميقة التالية: هل تتوافق الشرعيتان الدينية والثورية وشرعية الدولة؟.[3] وانطلاقا من هذا الإشكال يؤكّد أنّ هذا التّحيّز شديد الصّلة بمعاني ، و مظاهر التقدم، التّرشيد، و الإيمان بوحدة العلوم ، و مقدرة العقل على جمع المعلومات، و إعادة صياغة الواقع بما يتماشى، و يتفق مع القوانين الماديّة في ظلّ الواحدية المادية تعزّزت بذلك مكانة العلم الطبيعي في تفسير حياة الإنسان ، المجتمع، وترشيدها في إطار

[1] . عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز: رؤية معرفية، ودعوى للاجتهاد**، مصدر سابق، ص75.

[2] . المصدر نفسه، ص76.

[3] . عبد الوهاب المسيري، **عن الناصرية والإسلام والاستقرار الحضاري** ، تح: عبد الحليم قنديل،ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 497.

متطلبات الحداثة الغربية، حيث تعد الدولة الآلية الكبرى القادرة على اختزال العالم إلى كميات و القضاء على اللغة الوظيفية حتّى يمكن التّحكم في الواقع، و إعادة صياغته و توظيفه لصالح هذه الدولة، حيث يتمّ توحيد السوق وتؤسس بيروقراطيات مركزية حديثة.[1] بمعنى أنّ كلّ تلك الصناعات و الآليات تعمل على توجيه الفرد نحو الدولة المركزية، حيث يتخلّى عن كلّ معتقداته الدينيّة و الأخلاقيّة، و تقاليده الاجتماعيّة، فهو إذن يمثّل الإنسان الطّبيعيّ أو الاقتصادي، الذي يمكن تفسيره في نطاق الواحدية المادية أو السببية، ممّا يعني تحويل المجتمع بكلّ فئاته و مكوّناته إلى آلة خاضعة لقوانين الدولة المركزية، بحيث تلغى كل الثنائيات في هذه الدولة في إطار ما يسمى بالواحدية المادية التي تحقّق مركزية الأنسان ذو البعد الواحد. فالدولة المركزية متحيّزة إلى المؤسسات الكبرى على حساب المؤسّسات الصغرى، التّي هي أداة لخدمة الدّولة، كالأسرة مثلا، فالأسرة هنا يُنظر إليها كمعادلة اقتصاديّة، تساهم في رفع مستوى الاقتصاد المحلي عن طريق العمل. فهي تحاول السيطرة على الفرد الذي يتحول داخلها إلى وسيلة لخدمتها، و بذلك تصبح هوية الفرد مستمدّة من الاقتصاد أو السوق، بحيث تتحدّد قيمته بإنتاجه أو مدى استهلاكه للسلعة، و من خلال هذا يمكن أن نعرّف الفرد داخل الدولة المركزية بأنه ذلك الكائن الاقتصادي ، و تسخّر جميع المؤسسات العامة في الدولة للغرض نفسه، كالمدرسة مثلا؛ سيتمّ فيها توجيه الفرد أخلاقيّا و اجتماعيّا، حسب القوانين المدنيّة للدولة المركزيّة، ستحل محلّ الدين ويتمّ الاستغناء تدريجيّا عن الدين حتّى في تنظيم أمور الحياة الخاصّة، و يصبح الزواج رباط قانوني لا ديني، لقد عملت الدولة القومية المطلقة على تنفيذ المشروع الحداثي من خلال توحيد السوق القومية، و القضاء على القرصنة والعشوائية، وتدخل الأفراد، الجماعات الوظيفية، و الأسرية فيه، وقد ساعد تطوّر عملية التنميط أو الترشيد (*)على إحلال علاقات التعاقد بدلا من التراحم.[2]

و الاعتماد على العلاقات التعاقديّة كأساس للتعامل بين أفراد الدولة المركزيّة أدّى إلى تراكم رأس المال الّذي هيمن على كلّ العلاقات الإنسانيّة ممّا يؤكّد قيام الوظيفة الاقتصاديّة مكان العوامل المعنوية والإنسانيّة، حيث تم تنميط الحياة المادية واستبعاد الخصوصيات نتيجة قيام الدولة المركزية بتوحيد جوانب البنية المادية، وأصبح كل شيء مرتبط بعملية تركيز السلطة في يدها فاهتمت بالكم لا الكيف، و الخاص لا العام، و قامت بإنجاز مدن واسعة وكبيرة، مقابل هدم القرى والمدن القديمة حتى تتمكن من بسط هيمنتها المركزية، كما قامت بتوحيد اللغة و الرموز،

[1] . عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للاجتهاد**، مصدر سابق، ص79

(*) . يقصد المسيري بالترشيد إعادة صياغة الواقع المادي، والإنسان نفسه على ضوء المقولات المادية، وعلى هدي القوانين العلمية المادية الصارمة الكامنة في المادة والمتجاوزة للإنسان. عبد الوهاب المسيري، **الماديّة و تفكيك الإنسان**، مصدر سابق، ص 49.

[2] . عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصدر سابق، ص338

وإعادة كتابة تاريخ الدولة القومية الذي يكون لصالح الدولة القوية لا الأقليات الضعيفة.[1] و تمّ القضاء فيها نهائيّا على الخصوصيّة الإنسانيّة، مع تهميش كلّ الخصوصيات الثقافيّة للشعوب و اعتبارها ضدّ حقوق الإنسان، و المدنيّة. و كأنّنا أمام مجتمع طبيعي، يحكمه الصراع، والمنافع البيولوجيّة لا غير. يقول المسيري:" الدولة المركزية أو المطلقة لا تفصل نفسها عن الدين فقط، وإنما عن كل القيم والكليات الأخلاقية والإنسانية، بمعنى أنها تشكل مرجعية ذاتها فهي المبدأ الوحيد الذي يمكن تفسير كل شيء في إطاره، وبالتالي تصبح مثل النظام الطبيعي الذي يضع نفسه فوق الإنسان، ولا يوليه أهمية خاصة. فهي تتميز بالشمول والكلية، و التحيّز للواحدية المادية ففرضتها على المجتمعات الحداثية كمرجعية نهائية، و سعت إلى تحقيق التقدم الماديّ، والعلمي لذلك ألّه **هوبز** (Hobbs) الدولة و اعتبرها إلها زمنيا مرتبطا بالإله الخالد"[2].

كما ساهمت النظريتان الاقتصاديتان الرأسماليّة و الاشتراكية في تحقيق أهداف مركزيّة الدولة، بمعنى: هيمنة رأس المال بصفة مطلقة على المجتمع، و العلاقات الإنسانية، حتّى و إن أبدى كارل ماركس(**Karl Marx**) اعتراضاته على النظام الرأسمالي لذات الأسباب إلاّ أنّه هو الآخر لم يتحرّر و لم يتخلّص في اشتراكيّته من عملية الترشيد. يقول المسيري:" لقد كان ماركس يعتقد أن عملية تجريد الإنسان، وتفتيته وترشيده وتحويله إلى إنسان ذي بعد واحد، هي عملية مقصورة على المجتمع الرأسمالي، و أنّ المجتمع الاشتراكي سيعيد إلى الإنسان تكامله و انسجامه، ولكنه كان واهما فالتجريد والترشيد في إطار النّموذج الأحادي الماديّ، يستند إليهما المشروع الحداثي بأسره و لذا فكثير من الظّواهر النّاجمة عن التّجريد في العالم الرّأسماليّ، ظهرت في العالم الاشتراكي"[3]. وب التالي نشأت الدولة الغربية الحداثية خالية من كلّ الصلات والعلاقات التّراحمية بين الأفراد، قائمة على احترام الإنسان لأخيه الإنسان والتعامل معه في إطار ما يمليه القانون فحسب لا ما تمليه الأخلاق أو الإنسانية المشتركة. ممّا يعني تحوّل المجتمع الإنسانيّ إلى مجتمع صناعي اقتصادي ، خال من كل القيم الإنسانيّة، التي تميزّه وتبعث فيه الحياة، يقول:" و هكذا جرى تهميش الدين حيث تظلّ الدولة هي المطلق الأوحد، ومصدر القيمة، وحتى يدين المواطن لها وحدها بالولاء، ويتلقى منها الأوامر لتحقيق مصلحتها العليا"[4]. و التحيّز للدولة المركزية هنا يقتضي إلغاء مختلف أشكال الحكم المخالفة لهذا النموذج والسعي دائما لفرضه بالقوّة تحت مسمّيات عديدة، ، إزاحة باقي الأنظمة الأخرى بأيّة طريقة أو ثمن.

---

[1] . عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، مصدر سابق، ص75 .

[2] . عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصدر سابق، ص78 .

[3] . المصدر نفسه، ص 84.

[4] . عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، مصدر سابق، ص84.

لكن هذه الدولة المركزية بدأت تفقد مركزيتها و أهميتها، و ربّما وجدت الكثير من العناصر المستوحاة من زمن الحداثة ستؤدّي هي نفسها إلى إضعاف الدّولة المركزية، و زوالها نهائيّا. و إلى ظهور أطراف متنوّعة ومتعدّدة، مكتفية بذاتها إلى حدّ ما لها بعض المؤسّسات الخاصّة بها.[1] فهي آيلة إلى الزوال عن طريق تفكّك عناصرها ومؤسساتها إلى وحدات صغيرة لكل وحدة قوانينها ومصالحها مما يقود دائما إلى الصراع. و تضافر كلّ هذه التطورات الحداثية السياسية جعلت المسيري يعتقد أنّ مفهوم الدولة المطلقة يتجاوز بعده السياسي، كنظام شمولي، ليأخذ دلالة فلسفية خطيرة، فالدولة عملت على خلع صفة الإطلاق على نفسها لتصبح مصدرا لكلّ القيم، و هي هنا بديل لإرادة الإله. نستنتج إذن: أن المسيري يدعو إلى تجاوز مختلف الإسقاطات التّاريخية والمعرفية الغربية لدراسة مفهوم الدولة، وما يرتبط بها من قضايا سياسيّة كالديمقراطية، التعددية، والتداول على السلطة، كما يبرز أهميّة التّمييز بين مستويات الإطلاق الفلسفي، و السياسي في دراسة ظاهرة الدولة، مؤكّدا على أهمّية المؤسّسات الوسيطة للتّعبير عن احتياجات المواطنين الحقيقية وإشباعها، وتحجيم دور الدّولة وترشيدها بما ينسجم والنظام القيميّ والدينيّ والفلسفيّ لكلّ مجتمع.[2]

و كمحصّلة لما سبق، فإنّ التحيّز كأحد أهمّ توصيفات الحداثة الغربيّة هو من الناحية الإيجابيّة أمر ضروري، وخاصّ يعبّر عن خصوصية التوجهات و النماذج المعرفية، و الثقافيّة والحضاريّة لكلّ مجتمع أو دولة أو أمّة لكنّ سلبيا يبدو التحيّز الغربي تحيّزا عنصريّا طاغيّا أراد الإنسان الغربيّ من خلاله لخصوصياته أن تصبح عامّة، معولمة، و عالميّة من خلال فرض أيديولوجياته التكنولوجية المجسدة في مبدأ التقدّم الماديّ، و قناعاته السياسية المتمثّلة في الدولة المركزيّة، التي انطلق منها لتعميمها على مختلف شعوب ودول العالم لفرض الهيمنة، التبعية، والقضاء على كلّ القيم، والاختلافات، والتحيّزات الأخرى.

2 . مآل الحداثة الغربية:

وككلّ مشروع له مبادئ، أسس، و سائل وأهداف له مآلات أيضا، هي عبارة عن نتائج نهائيّة غير متوقعة، ناجمة عن خلل في مبدأ ما. و من بين أهمّ المآلات التي آلت إليها الحداثة الغربية بمبادئها و تحيّزاتها نجد مآلين رئيسين:

أ . مآل نزع القداسة عن الإنسان و العالم:

انطلاقا من التّموضع الّذي يحتلّه الإنسان الغربيّ ضمن المرجعيّة الكامنة، كما أوضح المسيري في العديد من مؤلّفاته يتّضح أنّ المنظومة الحداثية، الغربيّة، أدّت في نهاية المطاف إلى إزاحة الإنسان عن المركز، وتفكيكه، ونزع القداسة عنه، واختزاله في إطار المرجعية الكامنة بحيث يرد إلى الطبيعة/المادة، و يصبح إنساناً طبيعياً (مادياً)، غير

[1] . سوزان حرفي ، **العلمانية والحداثة والعولمة، (حوارات عبد الوهاب المسيري)**، مصدر سابق، ص225.

[2] . أحمد عبد الحليم عطية وآخرون ، **في عالم عبد الوهاب المسيري**، مرجع سابق، ص 137.

قادر على تجاوز ذاته الطّبيعية المادية، و لا يتجاوز الطبيعة/المادة؛ بحيث يسري عليه ما يسري على كلّ الظواهر الطّبيعية من قوانين وحتميات، وهذا يعني أنّ الإنسان يفقد إنسانيته المركبة، و تُنزَع عنه القداسة تماماً. فبدلاً من مركزية الإنسان في الكون، تظهر مركزية الإنسان الأبيض في الكون و بدلاً من الدفاع عن مصالح الجنس البشري بأسره يتمّ الدفاع عن مصالح الجنس الأبيض، وبدلاً من ثنائية الإنسان والطبيعة، وأسبقية الأوّل على الثّاني تظهر ثنائيّة الإنسان الأبيض من جهة، مقابل الطبيعة/المادة وبقية البشر الآخرين من جهة؛ و يصبح همّ الإنسان الأبيض هو غزو الطبيعة المادية والبشرية و حوسلتها و توظيفها لحسابه، و استغلالها بكلّ ما أوتي من إرادة وقوّة، و هكذا تحوَّلت الإنسانية الهيومانية الغربية إلى إمبريالية[1].بمختلف أشكالها العنصريّة، و تمّ من خلالها تصدير نموذج بشري واحد إلى العالم و تصنيفه بمنزلة المتفوّق و الأقوى، أو السوبرمان، حتى في لون بشرته .

و أصبح الإنسان الّذي يعيش تحت سقف الطّبيعة يربطه بها حبل سرّي، بمعنى هو جزء منها، و لا يمكن له أن ينفصل عنها بأيّ شكل من الأشكال شأنه شأن كل الكائنات الطّبيعيّة الأخرى،[2] وبالتّالي يصبح منطق الحاجة الطّبيعيّة المباشرة هو الّذي يتحكّم في الأخلاق الإنسانيّة تماما مثلما تتحكّم في الجاذبية في سقوط التّفاحة، ولذا تنادي المذاهب الأخلاقيّة الماديّة بأنّ الشّيء الوحيد الّذي يجدر بالإنسان أن يسعى إليه هو الخيرات المادية الّتي تجود بها الحياة، و الشّيء نفسه ينطبق على المعايير الجماليّة، فالشّعور والإحساس بالجمال وكلّ الأحاسيس الإنسانية يمكن فهمها بردّها إلى المبدأ المادي الواحد، فهي مجرّد تعبير عن شيء ماديّ يوجد في الواقع الماديّ.[3]

و لما كانت المرجعية الكامنة تتّسم بالواحدية الماديّة، أيّ توحّد الإنسان، الطّبيعة و التاريخ، حول الأساس المادي الكامن، فإنّ العالم كلّه قابل لأن يعرّف وفقا للقانون المادي، لأنّ المعرفة مسألة تستند إلى الحواس فقط، و يمكن تطبيق الصيغ الكمّية والإجراءات العقلانيّة الأداتية على الإنسان، كما يمكن إدارة العالم بأسره حسب هذه الصّيغ، ويتحوّل العالم إلى واقع حسي مادي نسبي خاضع للقوانين العامّة للحركة.[4] كما يمكن أن تكون المرجعية النهائية كامنة في العالم (الطبيعة أو الإنسان)، ومن هنا جاءت تسمية المسيري لها بالمرجعية الكامنة. و في إطارها يُنظر للعالم باعتبار أنّه يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللّجوء إلى أي شيء خارج كلّ النّظام الطّبيعي و متجاوز له. و لذا، لابدّ أن تسيطر الواحدية المادية على هذا العالم، وإن ظهرت ثنائيات فهي مؤقتة ، يتمّ محوها نهائيّا ، وفي إطارها أيضا ـ المرجعية الكامنة ـ لا يوجد سوى جوهر واحد في الكون، مادة واحدة يتكوّن منها كلّ شيء، و يخضع

---

[1]. عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصدر سابق، ص79. .

[2]. رنيه دوبو، **إنسانيّة الإنسان نقد علمي للحضارة المادية**، تر، نبيل صبحي الطّويل، ط2، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1984م، ص 11.

[3]. عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة الماديّة وتفكيك الإنسان**، مصدر سابق، ص 18.

[4]. المصدر نفسه، ص 39.

لها، ويدور في إطارها، و كلّ ما تعلّق بالإنسان في هذا العالم من مجالات يعود إليها بعيدا عن كلّ تجاوز لها، و تمّ نهائيّا تحرير العالم من قبضة **المقدّس**(*). ونحن نذهب إلى أنّ كلّ النّظم المادية تدور في إطار المرجعية الكامنة، و لا يمكن الخلاص منها أو تجاوزها في المجتمع الغربيّ.[1]

وفي إطار المرجعية الماديّة الكامنة دائما فإنّ الإنسان يتحدّد ككائن طبيعيّ، وليس كمقولة مستقلة داخل النّظام الطبّيعي، وإنّما موجود تماما فيها، و يسقط في قبضة الصيرورة، فتسقط المرجعية الإنسانية وتصبح الطبيعة/المادة هي المرجعية الوحيدة النهائية. يقول المسيري:" إنّ المبدأ الواحد المنظّم للكون ليس مفارقا له أو منزّها عنه، أو متجاوزا له، وإنما كامن حالّ فيه"[2]. و كلّ دعاة المرجعيّة المادية الكامنة يرون أنّ رغبة الإنسان في التّجاوز، رغبة غير طبيعيّة، ومن ثمّ غير إنسانيّة، باعتبار أنّ الطّبيعيّ والإنسانيّ مترادفان، و أنّ الأجدر بالإنسان أن يذوب في الكلّ الطبيعي بحيث يظهر الإنسان طبيعيّا، وبهذا المعنى، فإنّ المرجعية الكمونية المادية تشكّل هجوماً على الإنسان ككيان حر مستقل عن الطبيعة/المادة وعلى مركزيته في الكون.

و إذا كانت الوثنيّة قد وُصفت بأنّها محاولة إنزال الآلهة من السّماء إلى الأرض ، وإدخالها في نطاق المرجعية المادية الكامنة؛ بحيث تخضع لقوانين الأرض الطبيعية/المادية، ومن ثم يخضع الإنسان هو الآخر لهذه القوانين، فكيف يمكنه تجاوزها إذا كانت الآلهة نفسها خاضعة لها؟. و النّزعة الوثنية لا تختلف في هذا عن النّزعات العلمانيّة الماديّة/ الطبيعية التي تُنكر أي إمكانية للتّجاوز الإنساني عكس الديانات التوحيدي، الّتي هي نوع من محاولة الصّعود بالإنسان إلى الإله في السماء، وإدخاله في نطاق المرجعية المتجاوزة، و إضفاء الجانب المقدّس عليه، فالإنسان، بما فيه من رغبة في التجاوز، له قانون خاص ووجود مستقل عن المادة وعن الطبيعة. تطرح أمامه إمكانيّة أن يعبّر عمّا بداخله من طاقات غير ماديّة ربانيّة، وأن يتجاوز قوانين الطبيعة والمادة ويحقّق **القانون الإلهي**، أو الجوهر الإنساني، المختلف عن القانون المادي الطبيعي.[3]

و هذا تمّ نزع القداسة عن العالم و الإنسان عن طريق نفي كلّ مرجعيّة متجاوزة للمادة، و تحويل العالم إلى أصل ماديّ محض، و الإنسان إلى كائن طبيعي يدور في إطار المرجعية الكامنة، فهو يفترض أنّ مركز العالم كامن فيه. ومن ثم، فإنّ الكون المادي لا يشير إلى أي شيء خارجه. فهو عالم لا ثغرات فيه، لا مساحات، لا انقطاع، ولا غائيات،

(*) - **مقدس (sacre)**، هو الظاهر المنزّه عن العيوب و النقائص، الذي يجب احترامه وإجلاله لما له من قيمو دينية، محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة** . أهمّ المصطلحات و أشهر الأعلام . مرجع سابق، ص 131.

[1] . عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونيّة**، مج1، ص 57.

[2] . عبد الوهّاب المسيري، **قضيّة المرأة (بين التحرّر والتمركز حول الأنثى)**، ط1، مصر، دار النهضة للطّباعة والنشر والتوزيع، 1999م، ص 4.

[3] . عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية**، مصدر سابق، ص ص 57، 58.

تمّ إلغاء كلّ الثنائيات الفضفاضة داخله، من ضمنها ثنائيّة الخالق والمخلوق، والإنسان والطبيعة، والخير والشر، والأعلى والأدنى، وتمّ تطهيره تماماً من المطلقيات، والقيم، وتم اختزاله كله إلى مستوى واحد يتساوى فيه الإنسان بالطبيعة هو مستوى القانون الطبيعي/المادي أو الطبيعة/المادة. وفي مثل هذا العالم الواحدي الأملس لا يوجد مجال للوهم القائل بأنّ الإنسان يحوي من الأسرار ما لا يمكن الوصول إليه وأنّ ثمّة جوانب فيه غير خاضعة لقوانين الحركة المادية[1] . بل إنّ كلّ ما في الإنسان يفسّر تفسيرا فيزيولوجيّا ماديّا فقط، و لا علاقة لجوانب أخرى غير ملموسة بحياته، فهو يتحرّك في العالم كما تتحرّك المادة، بما أنّه يتركّب من العناصر الطبيعية نفسها التي تتركب منها المادة في الطبيعة. يقول المسيري:"و يمكن تطبيق الصّيغ الكمية، والإجراءات العقلانية الأداتية على الإنسان، كما يمكن إدارة العالم بأسره حسب هذه الصّيغ. ويتحوّل العالم إلى واقع حسي ، مادي ، نسبي خاضع للقوانين العامة للحركة، ومن ثم قابل للقياس والتحكم الهندسي والتنميط، وإلى مادة استعمالية يمكن توظيفها وحوسلتها".[2] أي: إنّ الإنسان الّذي يدور في إطار المرجعيّة الكامنة في المادة، هو تعبير متبلور عن الترعة الجنينية وعن اختفاء الترعة الربانية نهائيّا، ولذا نجد نفس النّمط الّذي تتّسم به التّرعة الجنينيّة يعبّر عن نفسه من خلال: التّأرجح بين الواحدية، والثنائية وبين الصلابة والسيولة ، كما يمكن أن نحدّد مواصفات الإنسان ككائن طبيعيّ على النّحو التّالي:

1. جوهر الإنسان الطّبيعي ليس جوهراً إنسانياً، مستقلاً وفريداً، وإنما هو جوهر طبيعي/مادي، فهو لا يختلف، بشكل جوهري عن الكائنات الطّبيعيّة الأخرى. وقد يكون سلوك الإنسان أكثر تركيباً من سلوك الكائنات الطبيعية الأخرى، لكن الاختلاف بينه وبينها هو اختلاف في الدّرجة وليس في النوع. بمعنى أنّه يمثّل مرحلة متطوّرة قليلا عن الحيوان، ولذا فالإنسان، بأفكاره ، تاريخه ، أشواقه ، وأحزانه مجرّد جزء من بناء فوقي وهمي، يُردّ إلى البناء المادي التّحتي الحقيقيّ الّذي هو **الطبيعة/المادة**، وقوانينها.

2. الإنسان الطبّيعي، شأنه شأن الكّائنات الطّبيعيّة، جزء من النّظام الطّبيعي، وهو نظام واحدي صارم لا يعرف الّثنائيات أو التركيب ، وليس بإمكانه ككائن تجاوزه، ولذا فهو إنسان أحادي البعد **(إنسان وظيفي)**، سلوكه يتبع نسقاً منطقياً واضحاً يمكن التنبؤ به. ولذا يمكن اختزاله إلى تلك الصّيغ الكمية والرياضية البسيطة المستخدمة في العلوم الطبيعية، و تفسيره من خلال مقولات مادية محضة، و توظيفه وحوسلته و جعله مادة استعمالية نافعة، كالمواد الطبيعيّة.

[1] . عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونية**، مصدر سابق، ص 66

[2] . المصدر نفسه، ص 67.

3. لا يشكل المركز في الكون، لأنّ الطبيعة يمكن أن توجد دون الإنسان، فما هو إلا جزء عرضي فيه، و ينبغي عليه أن يذعن لقوانينها و ألاّ يحاول تجاوزها.

4. معرفة الإنسان الطبّيعي معرفة محدودة بحدود الطّبيعة؛ شأنه شأن الكائنات الطبيعية جزء من برنامج طبيعي مادي، ذاتي الحركة و التنظيم، يخضع لقانون المثير و الاستجابة .بل يلاحظ أنّ الحيوانات العليا تشترك مع الإنسان (**الطبيعيّ**) في درجات من الذكاء ووسيلة من وسائل الاتصال والتنظيم الاجتماعي وأشكال من الاقتصاد، كما أنّها جميعاً تتّسم بالبساطة.

5. الإنسان الطبيعي/المادي، شأنه شأن كلّ الكائنات الطّبيعية لا يعرف القلق أو التّفكير في المجهول، ولا يفكر في مصيره ولا في مصير الكون، ولا تعكّر صفوه أية أسئلة معرفية، نهائية وكلية كبرى، فأسئلته كلها أسئلة عملية، مادية، محصورة بالبيئة ، والاحتياجات البيولوجيّة المباشرة .وعقل كلّ من الإنسان، والحيوان صفحة بيضاء تُسجّل عليها الأحاسيس المادية، ولذا فإن كليهما يدرك السطح بكفاءة عالية، ولا يحاول الغوص إلى باطن غير مادي متوهّم . وكلاهما لا ينسب إلى الأشياء دلالات رمزية غير موجودة في جبلة الأشياء المادية[1]، بمعنى من الناحية المعرفيّة فإنّ كليهما يستمدّ جملة معارفه من الطبيعة عن طريق الحسّ الذي هو مصدرها الوحيد، و بما أنّهما كذلك فإنّهما يشتركان، ويتساويان في القدرة المعرفيّة ذاتها.

6. يمكن تفسير قيم هذا الإنسان الطبيعي/المادي ودوافعه ونشاطاته استنادا إلى أسس طبيعية/مادية .فما يحركه هو أخلاقيات طبيعية/مادية، برانية تستند إلى المنفعة والمصلحة والرغبة في البقاء الكامنة في المادة. وقد يتوهّم النّاس أنّ القيم من لدن الإله أو من إبداع الإنسان، وهذا مجرّد وهم عابر؛ فمصدر القيم هو الطبيعة، ومن ثمّ يمكن من خلال دراسة الطّبيعة وقوانينها المختلفة دراسة إمبريقية أن نصل إلى منظومات قيميّة، معرفية، وجمالية ذات أبعاد ماديّة حسية بما يتناسب و حقيقة الإنسان.

7. الطبيعة البشرية، شأنها شأن الطبيعة المادية، في حالة حركة دائمة وتغير دائم، ولذا لا توجد إنسانية مشتركة، ولا يمكن أن توجد أية معايير دينية أو أخلاقية أو حتى إنسانية، فمثل هذه المعايير هي أيضا خاضعة لقوانين الحركة، و لا يمكن أن تنفصل عنها.

8. الإنسان الطّبيعي على المستوى الرمزي، يتمّ إدراكه من خلال رموز طبيعية، مستمدّة من عالم الطبيعة/المادة، وهي عادةً صور مجازية مستمدة من عالم الحيوان والنبات أو من عالم الأشياء الآليّة أو خليط منهما.[2]

---

[1] . عبد الوّهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج1، مصدر سابق، ص 71.

[2] . المصدر نفسه، ص 72.

ما يلاحظ حول هذه النظرة المادية للإنسان هو أنّها اختزلته في الكينونة الطبيعيّة/ الماديّة دون غيرها، وسعت إلى تعميم هذه الرؤيا المتحيّزة و فرضها كأيديولوجيا متفوّقة ينبغي للعالم أن يخضع لها و يدين بها. ممّا يلغي كل الثنائيات والآراء و الحضارات المخالفة التي تعطي للإنسان أبعادا متجاوزة للبعد الماديّ. و هي نظرة عنصرية غربية مادامت تلغي باقي الأيديولوجيات. و لو كانت نظرة دون نقائص لما رأينا المشاكل التي يتخبّط فيها الإنسان الغربيّ و يرمي باقي شعوب العالم بأزماته، لذا بدل أن يسعى لتعميم وفرض تلك الرؤيا كان ينبغي أن يعيد الاعتبار إلى ذاته المتجاوزة، من خلال بحث مختلف الأزمات و حلّها دون اللجوء إلى التفسير الماديّ، الّذي يزيد ن حدّة الأزمة لا أكثر. ورغم ذلك فإنّنا نجد الكثير من الآراء من المفكرين و الفلاسفة الغربيين، من مثل: تشومسكي (**Noam Chomsky**) و جون بياجيه، ((Piaget ,Jean)، وروجيه غارودي الّذي استوعبوا عمق الأزمة التي خلقها إنسان الحداثة، فكانت لهم آراء نقديّة للنظرة المادية للإنسان و أخرى متجاوزة لها تماما؛ حيث اكتشفوا أنّ الإنسان ظاهرة، مركّبة، تتجاوز حدود الواحدية المادية . ولذا فإنّ سلوكه، سواء في نبله أو ضعته، في بطولته أو خساسته، ليس ظاهرة مادية محضة، وإنما ظاهرة مركبة لأقصى حد، يمكن إجمالها فيما يلي:

1. عقل الإنسان له مقدرات تتحدّى النّموذج التّفسيري المادي، حتّى أننا نجد عالماً، مثل : تشومسكي[*] ينكر تماماً أنّ عقل الإنسان مجرد صفحة بيضاء سلبية، وهو الافتراض الوحيد المتاح أمام الماديين، وإنما هو عقل نشيط يحوي أفكاراً كامنة باعتبارها ظاهرة لا يمكن تفسيرها في إطار مادي، ولذا، نجد أنّ تشومسكي يتحدّث عن تفسيرها في إطار نموذج توليدي يفترض كمون المقدرة اللغوية في عقل الطفل بما يعني أنّ العقل ليس مجرد المخ، الّذي هو عبارة عن مجموعة من الخلايا والأنزيمات .ويقدم جان بياجيه رؤية توليدية لتطور الإنسان وتطور إحساسه بالزمان والمكان . وتزايد الاعتماد على النماذج التوليدية، مقابل النماذج التراكمية، هو دليل على تراجع النموذج المادي.

و بما أنّ هذا العالم أصبح فيه الإله قانونا طبيعيّا، تتحكّم فيه حركة المادّة فإنّه عالم موت الإله، أي عالم مادي تماما لا قداسة ولا ضمان فيه لأيّ شيء عالم خال من المعنى، محايد، لا قيمة فيه و لا غاية و لا سبب و لا نتيجة، لا كلّيات فيه ولا مطلقيات، و من ثم لا يبقى سوى إرادة القوّة.[1] وهجوم الماديين والطبيعيين على الكل أمر متوقَّع، ففكرة الكل تذكِّرنا بمعجزة الإنسان الذي يتجاوز النظام الطبيعي وحركة الأنزيمات والذرات والأرقام، ومن ثم فإنها تخلق ثنائية فضفاضة تستدعي مرجعية متجاوزة للنظام الطبيعي هي الإله .فالكل يؤكد تجاوز الإنسان، وتجاوز الإنسان يؤكد

(*) . **نعوم تشومسكي(Noam Chomsky)**، (1928م، فيلسوف و عالم لغة وسياسة معاصر، يعدّ من أشد نقّاد السياسة الأمريكية من مؤلفاته: اللغة ومشكلات المعرفة، مثلث الشؤم، سيطرة وسائل الإعلام، الدول المارقة، نعوم تشومسكي، **أشياء لن تسمع بها أبدا**، تر: أسعد محمّد الحسين، ط1، دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2010م، ص 6 .

[1] . عبد الوهّاب المسيري وعزيز العظمة، **العلمانية تحت المجهر**، ط1، دمشق، دار الفكر، 2000م، ص 44.

وجود الإله كمقولة تفسيرية معقولة .ولذا، لابد أن تهاجم هذه الفلسفة فكرة الكل حتى يعود الإنسان إلى الطبيعة ويستوعب فيها .وهكذا بدأت المادية بمحاولة تحطيم خرافة الميتافيزيقا، وانتهت بالهجوم على فكرة الحقيقة نفسها.

وأكّد ذلك **جاك دريدا** (**Derrida, Jacques**)[*]، وأعلن عالم ما بعد الحداثة، حيث لا يوجد أي هدف، أو مركز أو غاية، أو فرح، أو ندم، أو تفاؤل، أو تشاؤم، كلّ شيء قابع داخل قصّته الصغرى دون مرجعيّة نهائيّة[1]، فعالم ما بعد الحداثة هو المآل الذي آلت إليه الحداثة، و كلّ سلبياته هي استحالة منطقية لها. وهناك حس الإنسان الخلقي والديني، والجمالي، وقلقه، وتساؤله عن الأسئلة النهائية الكبرى .وهي أحاسيس لا يمكن تفسيرها على أساس مادي، فالأمر أكثر صعوبة من مجرد تفسير وجود الأفكار.وكما ينتهي الفكر المادي بإنكار الفكر، وإنكار الكل، فهو ينكر أيضاً الحس الخلقي والجمالي، و يسقط الأسئلة النهائية.

2 . المادية تفشل في تفسير إصرار الإنسان على أن يجد معنى للكون ومركزاً له، والحقيقة أنه حينما لا يجد هذا المعنى، فإنه لا يستمر في الإنتاج المادي، مثل الحيوان الأعجم وإنما يتفسخ ويصبح عدمياً ويتعاطى المخدرات، وينتحر ويرتكب الجرائم دون سبب مادي واضح، وتزداد قضية المعنى حدة مع ازدياد إشباع الجانب المادي في الإنسان، فكأنّ إنسانية الإنسان لصيقة بشيء آخر غير ماديّ، والبحث عن المعنى عبّر عن نفسه على هيئة فنون وعقائد[2].

3. كلّ الفلسفات المادية تدور في إطار المرجعية المادية، ولذا فإنها ترسم صورة واحدية للإنسان؛ إما باعتباره شخصية صراعية، دموية قادرة على خرق كل الحدود، وعلى إعلاء إرادتها ، وتوظيف قوانين الحركة لحسابها، أو باعتباره شخصيّة قادرة على التّكيف مع الواقع، و الخضوع لقوانين الحركة.[3] بمعنى أنّه من شأن كلّ هذه الفلسفات المادية أن تضرب قداسة الإنسان في الصميم، من خلال نزعها وخلعها عنه، وعن العالم بشكل عامّ، حيث يقول المسيري:" نزع القداسة عن الظواهر كافّة الإنسان والطّبيعة بحيث تصبح لا حرمة لها، وينظر إليها نظرة طبيعيّة/ مادية صرفة، لا علاقة لها بما وراء المادة و الطّبيعة"[4].

---

[*] **جاك دريدا** (**Derrida, Jacques**)، فيلسوف فرنسي (1930، 2004م)، عُرف كفيلسوف لزمن ما بعد الحداثة، أسّس فلسفته على منهج التفكيك، حيث عمل على تفكيك كلّ الفلسفات انطلاقا من مسألة الكتابة، و المفهوم المركزي في كلّ كتاباته هو الاختلاف، و به يتوسل لهدم المركزية اللوغوسية، من مؤلفاته: الكتابة و الاختلاف، الصوت والظاهرة، هوامش الفلسفة، في علم القواعد أو هدم الفلسفة، التفريق، ناقوس الحزن. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص 213.

[1] . عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج1، مصدر سابق، ص 45.

[2] . المصدر نفسه، ص 48.

[3] . المصدر نفسه، ص 85.

[4] . عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصدر سابق، ص 66.

ونزع القداسة عن العالم هو أمر حتميّ ناجم عن الإيمان بالقانون الطّبيعيّ في جميع مجالات الحياة، فالقداسة هي الّتي تمنع من توظيف الإنسان، والتحكّم فيه، وترشيده وتسويته، وحوسلته، وجعله مجرّد مادّة استعمالية، لذا تطلّب الأمر أن يتخلّص منها، وبالتالي تختفي جميع المنظومات القيميّة والمعرفيّة الإنسانيّة، والنّتيجة النّهائيّة، بحيث يفقد الإنسان أي تمييز، وزاح عن المركز، وتنزع عن القداسة، ويجرّد من خصائصه الإنسانيّة، وتسقط عنه السّمات الشّخصيّة، ويصبح غاية ويتمّ تحييده والتوحيد بينه وبين بقيّة الكائنات الطّبيعيّة/ المادية[1]. ورغم هذا نجد الكثير من دعاة الحداثة والتحديث في العالم العربي والإسلاميّ ممن أصابتهم روحها، يدعون إلى تبني المنظومات الحداثية الغربية بجميع مجالاتها. وفي الواقع يتميّز الإنسان حسب المسيري بأنّ له حدودا بعكس الحداثة الّتي تفترض التّقدّم اللانهائي والكمال وضبط النهاية إلى ما يسميه (اليوتوبيا التكنولوجية)، الّتي تقضي على الإنسان الّذي يتحكّم في كلّ شيء[2].وهذا ما سيحاول المسيري التأكيد عليه والتأسيس على ضوئه لنظرته الإسلاميّة العالميّة لحداثة.

2. مفارقات الحداثة:

يحمل الخطاب الحداثي في طيّاته، وثناياه الكثير من المفارقات، والتناقضات الواقعة على القول والفعل، ذلك أنّه يدعو إلى تحقيق العدالة، والسعاة الإنسانية، ونشر القيم المثلى كالنبالة والديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، وحرية التعبير والرأي، والاختلاف، كما يدعو إلى تكريم الإنسان وتفضيله على باقي المخلوقات بحكم أنه أعقل منها هذا من جهة القول، أمّا فعلا، فلا أثر لهذه الشعارات في الواقع إذ أنّ الخطاب الحداثي قد ضرب الإنسان في جوهره وقيمه وقداسته ونزع عنه ما يميّزه ويفرّده، من خلال تجريده من خصائصه الإنسانيّة، وتشييئه، وحوسلته، بل وزحزحة مكانته المركزية، وإحلال الطّبيعة محلّه.

كلّ هذا نجم عن الصّراع الّذي دار في الغرب حول من يتزعّم هذا الكون: الإنسان أم الطّبيعة بعد أن تمّ تهميش الإله والغيب، فظهر موقفين كلٌّ يتبنى موقفا خاصّا، انطلاقا من قناعته؛ منهم من قال بمركزيّة الإنسان، ومنهم من قال بمركزية الطّبيعة، يقول المسيري:" أعتقد أنّ المركزية نبعت من الإيمان بالإنسان، وهذا أوّل تناقض، وهو أنّ الإنسان له أسبقيّة على الطبيعة والمادة"[3]. وذلك ما حصل داخل المنظومة المادية، وهذه الإشكالية كما يعتقد تتعلق بعلاقة الجزء بالكلّ والخاصّ بالعامّ، فكلّ من هذه الرّؤيتين لها موقفها، حيال العديد من القضايا الهامّة والشّائكة من مثل: العقل، الإنسان، والطّبيعة. فالأوّل يرى أنّ العقل الإنساني فعّال يدرك الطّبيعة، وهو الّذي سيصوغها، ويستخلص منها القوانين، ويؤسّس النّظم المعرفيّة، ويصبح الإنسان والكون بديلا للإله، أمّا الثّاني فيرى أنّ العقل الإنساني عقل سلبيّ،

[1] . المصدر نفسه، ص 68.

[2] . عبد الوهاب المسيري، **نحو حداثة إسلامية، مجلّة رؤى**، باريس، السنة الرابعة، العدد 19/18، 2003، ص 44.

[3] . المرجع نفسه، ص 41.

وأنّ الأولوية للطّبيعة، وأنّ مهمّة عقل الإنسان تتحدّد في تلقي قوانين الطّبيعة، واتّباعها والإذعان لها. وكفى[1]. وهذا ما يعبّر بجلاء عن عمق الأزمة في المنظومة المادّية.

و المفارقة الكبرى في الحداثة الغربيّة أنها ابتدأت بالإعلان عن الإنسان، وانتهت بالقضاء عليه، فالعالم الغربي يعيش تقدّما تكنولوجيّا وعلميّا مذهلا، وفي الوقت نفسه يعاني الفراغ الروحي والأخلاقيّ والوجدانيّ. ذلك أنّ التقدّم في سلّم السلع والاستهلاك كان على حساب سلّم القيم والأخلاق، وهو بذلك كسب وفقد في الآن نفسه؛ كسب الرفاه المادي، وفقد الراحة الروحية والقيم الأخلاقيّة، وهذا ما أفقده الغربيّ بوصلته الإنسانيّة، فتشاكلت عليه الاتّجاهات وتاهت منه الطّرق[2]. فعاش تائها، فاقدا، يعاني الوهن في طاقاته الروحية، و لم يجد طريقة للتنفيس عن نفسه إلا بنقل وهنه هذا إلى العالم ككلّ، دون أن يسعى إلى البحث عن حلول لدى شعوب أخرى قد يجد لديها ما فقد دون اللّجوء إلى إفقادها هي الأخرى خصوصياتها. كما أنّ مقولة النّسبية الّتي كانت من المفروض أن تحرّر الإنسان، وتفسح له المجال لتأكيد فرديّته، أدّت إلى عكس ذلك تماما؛ حيث أن "النسبيّة تنزع القداسة عن العالم الإنسان والطّبيعة، وتجعل كلّ الأمور متساوية. فقوّضت الإنسان/الفرد من الدّاخل وجعلت منه شخصيّة هشّة، غير قارة على اتّخاذ أيّ قرار، وإن كانت في الوقت ذاته قادرة على تسويغ أيّ شيء، وكلّ شيء"[3].

إنّ المتمعّن في مسار الحداثة الغربيّة سرعان ما يكتشف أنّها أحدثت انقلابا على المرجع النّهائيّ أو المطلق، والّذي نعبّر عنه نحن في ثقافتنا الإسلاميّة بـ **"الله"**، حيث انقطعت الصّلة بين الله والإنسان، وهذا التحوّل يُعتبر من أهمّ نتائج و مآلات الحداثة المشروع التحديثي المادي الغربيّ[4]. فقد سلب الإنسان جوهره، وإرادته، وبعثره وجزّأه بحيث أصبح لا يتطلّع نحو المطلق، ولا يرغب في الاعتراف بأصله الإلهي، ومرجعيّته النّهائية، وبالتّالي طغت على ذاته سمة الاغتراب، وتمّ تحرير القيم، و الغائيات الأخلاقيّة، والإنسانيّة، وساد التّصوّر بأنّ العالم خلق صدفة، أو خلق نفسه بنفسه[5]، هذه الصدفة هي التي جعلت الإنسان يؤمن بعبثية الحياة، والكون، و الوجود و كلّ شيء، و بالتّالي فلا شيء يستحقّ الاهتمام، والتضحية غير الحياة التي يعيشها، التي ينبغي أن تكون ميدانا، لإشباع رغباته المادية المتنامية يوما بعد يوم.

ومن هذا المنطلق لم تتحقّق سيادة الإنسان، الّتي ظلّت الحداثة تحلم بها على مدار قرون، وإنّما راحت تختزل المسافة بين الإنسان والطبيعة/المادة، وفقد الإنسان على إثرها مكانته، ومركزيّته إذ لم يعد يرغب في هذه السيادة، فأعلن موته،

---

[1] . عبد الوهاب المسيري، **فكر حركة الاستنارة و تناقضاته**، مصدر سابق، ص 28.

[2] . أحمد عبد الحليم عطيّة وآخرون، **عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقّاده**، ط1، دمشق، دار الفكر بدمشق، 2007م، ص 332.

[3] . عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكريّة في الجذور والبذور**، مصدر سابق، ص 195.

[4] . محمّد عمارة، **مستقبلنا بين التجديد الإسلاميّ والحداثة الغربية**، ط2، مصر، مكتبة الشروق الدّولية، 2007م، ص 39.

[5] . عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربيّة**، مصدر سابق، ص256.

وكل هذه السلوكيات تعبّر عن حقيقة واحدة هي همجية وعنصريّة، ولا إنسانية النّموذج المادي، التحديثي الغربي، الّذي هيمن على كلّ مجالات الحياة المهمّ منها وغير المهمّ، المركزي منها والهامشي، وأحكم قبضته وأصبح هو أساس الخريطة الإدراكية للإنسان الغربي الحديث.[1] بمعنى أدقّ فإنّ الحداثة أراد إحياء الإنسان فقتلته.

ليصبح العقل الحداثي الغربيّ "جزأ لا يتجزأ من المادة، وهو صفحة تنعكس عليها صورة الأشياء"[2].إي: إنه يستمدّ قوّته وكينونته من المادة/ الطّبيعة لا من مقولات الإنسان، والحريّة والفردانية ليقضي على كلّ الثنائيات، ليكشف القناع عن وجهه البراغماتي لمن جهة أخرى، فهو يهدف إلى السيطرة على الإنسان والطبيعة وجعلهما في خدمته، فالحداثة الغربية أدركت الإنسان من خلال مقولات العلوم الطبيعية البسيطة، أي الموضوعية المنفصلة عن الذات.[3]

إذن: فإنّ المسيري أوصله حسّه النقدي النفّاذ إلى عمق الإشكاليات الغربيّة المعاصرة، والتي ماهي إلاّ مآل لزمن الحداثة بمختلف مقوّماته بدءا من المبادئ إلى المجالات انتهاء بالتحيزات و ما نجم عنها من آفات إنسانية كونية، ومن هذا المنطلق ومادامت الحداثة الغربية حسب المسيري قد عبّرت عن عدم صلاحيتها، وأهليتها لتكون أنموذجا يحتذى به في العالم العربيّ والإسلامي، نظرا لمآلاتها الهدّامة، وسلبياتها التي دمّرت وقضت على الإنسان نهائيّا، حُقّ لنا أن نتساءل عن البديل الّذي يطرحه المسيري للخروج من هذه الأزمة: هل هناك من المشاريع العالمية غير الغربية يصلح ليطبّق في العالم العربي والإسلاميّ؟، أمّ هل من جديد يأتي به المسيري؟. وإلى أي مدى يمكنه أن يصبح واقعا؟.

---

[1]. المصدر نفسه، ص 255.

[2]. المصدر نفسه، ص210 .

[3]. عبد الوهاب المسيري، **المادية وتفكيك الإنسان**، مصدر سابق، ص 132.

الفصل الثالث: حداثة إنسان القيم.

المبحث الأول: مركـــزيّة نظام القيم في مشروع الحداثة عند المسيريّ.

أولا: القيم والرؤية التوحيدية للعالم

ثانيا: القيم والنموذج المعرفي المتوازن.

المبحث الثاني: فاعلية الإنسان في توجيه الفعل الحداثي

أولاـــ المجتمعات التراحميّة.

ثانيا ـــ المجتمعات التّعاقدية.

المبحـــث الثّـــالث: نقد وتقييم

ككلّ مفكّر أو فيلسوف اشتغل على نقد الحداثة الغربيّة يرمي المسيري من وراء نقده إلى إيجاد بديل حضاري ينتشل الإنسان من الأزمات التي صنعتها حداثة الغرب، و لذا يرسم معالم مشروع حداثي بديل، يحمل سمات فاعلية الإنسان المسلم، ومشروعه هذا ليس اختزاليّا ذا تفسيرات شاملة نهائية ومغلقة، مستندة إلى القوانين الصّارمة والنسبيّة أو المطلقة، وإنّما هو مشروع قائم على إرجاع القيم إلى فاعليتها الداخليّة للإنسان، وردّه إلى مرجعيّته المتجاوزة. حيث يقول المسيري:" فنحن نتكلّم عن حداثة تحترم الكيف، حداثة تحترم الخصوصيّة، وتحترم الحيّز الإنساني المنفصل عن الحيّز الطّبيعيّ، أو حيّز الأشياء، يجب أن ندرك أنّ الحداثة الغربيّة قد بُنيت في الأساس على مقولة وحدة العلوم، حيث ثمّة قانون واحد و وحيد يسري على الإنسان، والأشياء على حدّ سواء، وهو قانون طبيعيّ ماديّ في نهاية الأمر، وهو مستمدّ من الطّبيعة وعالم الأشياء، ويتمّ تطبيقه على الإنسان، ومن ثمّ يصير الإنسان جزءا من عالم الأشياء".[1] ممّا يعني أنّ الحداثة البديلة تقوم على أنقاض الحداثة الغربيّة، وتنطلق من نقائصها لتصحيح مسارها، فإذا كان الإنسان الحداثيّ الغربيّ قد ركّز على اهتمامه بمرجعيّته الماديّة الكامنة في الطّبيعة، فإنّ المسيري يدعو إلى ما يسمّيه المرجعيّة المتجاوزة القائمة على تجاوز الجانب الماديّ/ الطّبيعيّ إلى الجانب الخفيّ المتفوّق على الطّبيعة ألا وهو الجانب الأخلاقيّ الإنسانيّ القيميّ المرتكز على الخصوصيّة الإنسانيّة القائمة على الأصل الميتافيزيقي للإنسانيّ، والّذي يمنحه القدرة على أخلقة نفسه، وتمييزها عن الطّبيعة.

المبحث الأول: مركزيّة نظام القيم في مشروع الحداثة عند المسيريّ.

بما أنّ الحداة الغربيّة هي حداثة ضدّ القيم، و المعايير الأخلاقيّة و الجمالية ذات الأبعاد الروحيّة المتجاوزة فإنّ المسيري يعيد إلى القيم مركزيّتها في مشروعه الحداثي الإنساني، و من خلالها يؤسّس لنموذج معرفي خاصّ مرتكز على قيمة التوحيد باعتبارها قيمة القيم أو أعلى درجة في سلم القيم.

أولا. القيم والرؤيّة التّوحيديّة للعالم:

بما أنّ المشروع الحداثيّ للمسيري مركّز وموجّه نحو القيم، ويدور في فلكها باعتبارها أهمّ ما فُقد في الحداثة الغربيّة، فإنّه كان من المهم أن يتطرّق إلى موضوع التّوحيد كقيمة روحيّة إسلاميّة عليا، لها الكثير من الجوانب الغيبية الخفية. ومصطلح "التّوحيد" في لغته واصطلاحه يحمل العديد من الدّلالات يمكن إجمالها فيما يلي:

[1] . سوزان حرفي، **العلمانية والحداثة والعولمة، (حوارات عبد الوهّاب المسيري)**، مصدر سايق، ص 215.

1 . التوحيد بالمعنى اللغوي والاصطلاحي:

أ. التـوحيد بالمعـنى اللّغـوي:

التوحيد لغة: من "وحّد الشّيء جعله واحدا، و وحّد الله سبحانه أقرّ و آمن بأنّه واحد"[1]. بمعنى هو الإقرار بإله واحد أحد.

فالتوحيد إذن:" هو الإيمان بإله واحد لا شريك له، قال الجرجاني: التوحيد في اللغة الحكم بأنّ الشيء واحد، والعلم بأنّه واحد. وفي اصطلاح أهل الحقيقة تجريد الذّات الإلهية عن كلّ ما يتصوّر في الأفهام، ويتخيّل في الأوهام والأذهان. فإذا قلنا أنّه تعالى واحد عنينا بذلك أنّه مُنفرد الذّات في عدم المثل والنّظير، وأنّه لا يقبل التجزيئ، والانقسام، والتّكثير، وأنّه لم يزل وحده، ولم يكن معه آخر، معنى ذلك أنّ التّوحيد يحمل معنيين: **الأوّل**: هو القول إنّ الله تعالى واحد لا يوجد في ذاته تغيّر و لا كثرة، و ليس له أجزاء تجتمع فيتقوّم منها، بل هو واحد من جميع الوجوه. أمّا **الثاني**: هو القول بإله واحد لا شريك له، مباين للعالم، و مدبّر له، لأنّ الوجود الّذي يوصف به لا يمكن أن يكون لغيره. لذلك قيل إنّ التّوحيد هو معرفة الله بالرّبوبية والإقرار له بالوحدانيّة، و نفي الأنداد عنه جملة".[2]

ب . التّوحيـد بالمعنى الاصطلاحي:

قيل إنّ التوحيد: "هو معرفة الله تعالى بالربوبية و الإقرار له بالوحدانية ونفي الأنداد عنه جملة، و معنى الواحدية أنّ لله تعالى كمالا لا يشاركه فيه غيره، وأنّه متفرّد بالإيجاد والتدبير، بلا واسطة ولا معالجة، و أنّه لا مؤثّر سواه"[3].

والتّوحيد عن أهل العرفان هو:" معرفة وحدانيّة الله الثّابتة له في الأزل والأبد، وذلك بأنّه لا يحضر في شهوده غير الواحد الأحد جلّ جلاله، كذلك في مجمع السّلوك".[4] بمعنى أنّ التوحيد عندهم مرتبط بمعرفة الله عزوجلّ معرفة روحية قلبيّة خالصة لن تتحقّق إلاّ بالسير إلى الله بتزكية النفس و تهذيبها لتلقي شهوده بالواحدية الأحدية، وشهود معنى التوحيد ليس متوّفرا للناس جميعا بل هو لخاصّة النّاس من أهل التصوّف والعرفان.

و كثيرا ما يخلط النّاس بين التوحيد، ومذهب وحدة الوجود لكن هناك فرق جوهري بينهما يكمن في أنّ وجود العالم في مذهب التوحيد متوقّف على وجود الله، غير متوقّف على وجود العالم، في حين أنّ وجود كلّ منهما في مذهب وحدة الوجود عين وجود الآخر اضطرارا، لأنّ نسبة الله إلى العالم كنسبة الجوهر إلى أعراضه، فالجوهر واحد

---

[1] . مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط4، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، باب الواو، 2004م، ص 1046 .

[2] . جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، مرجع سابق، ص 361.

[3] . المرجع نفسه، ص 361.

[4] . محمّد علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ج1، ط1، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، 1996، ص 494.

والأعراض متكثّرة، ولكن جوهر بلا أعراض، و لا أعراض بلا جوهر[1]. و مهما تعدّدت المتعارف حول معنى التوحيد إلا أنّها تبقى تصب في معنى واحد، وهو الإقرار بإله واحد أحد، مفارق، ليس كمثله شيء، لا يشبه شيء، ولا يشبهه شيء، صفاته مطلقة، ووجوده أزلي أبدي.

2. مفهوم التّوحيد لدى المسيري:

"كما أنّه المبدأ الأساسي في الرؤية الإسلامية الكونية، لأنه الإجابة الكونية الفطرية السوية للبعد الرّوحي للإنسان في فهم ذاته مبتدأ ومآلا، وهو سقف المنطق الإنساني في فهم أبعاد الحياة والوجود، وما وراء الحياة والوجود"[2]. و من هذا المنطلق تحديدا يتأسس التوحيد لدى المسيري وفق هذه الرؤية باعتباره أحد أقطابها ودعاتها في العالم الإسلاميّ؛ ففي إطار حديثه عن المرجعية المتجاوزة المبنيّة على أسس قيميّة أخلاقيّة محضة تحدّث عنه كأهمّ عنصر في الأخلقة، والتّجاوز خاصّة، وأنّ المرجعيّة المتجاوزة تجعل الإله متجاوزا للطبّيعة والإنسان وحركة التّاريخ. بحيث أضحى التّجاوز يتّخذ بعدا دلاليّا واسعا في مرجعيته التّوحيديّة، يحدّد الأبعاد الكليّة والنّهائيّة في الوجود من خلال التّوحيد، والثّنائيات الفضفاضة النّاجمة عنه.

كما يعد التوحيد بؤرة التمركز المعرفي في المرجعيات الإسلاميّة المتجاوزة، التي ترى أنّ الله الواحد الأحد خلق الكون وهو المدبّر الوحيد لشؤونه، وليس التّجاوز بمفهوم الفلسفات الإنسانيّة الغربيّة التي تعترف أنّ الله خلق الكون، بما فيه من كائنات غير أنّه ترك الإنسان يدبّر شؤونه بنفسه دون حاجته إليه يقول المسيري:" فالواحدية غير التوحيد فالتوحيد هو الإيمان بأن المبدأ الواحد، مصدر تماسك العالم ووحدته وحركته وغايته، وهو الإله خالق الإنسان والطبيعة والتاريخ، وهو الذي يحركهم ويمنحهم المعنى ويحدد لهم الغاية النهائية، ولكنه مع هذا مفارق لهم لا يحل فيهم او في أي من مخلوقاته ولا يتوحد معهم، وهذا يعني إن المنظومة التوحيدية تولد الثنائيات، أساسية ، تبدأ بثنائية الخالق والمخلوق، التي يتردد صداها في ثنائية الإنسان و الطّبيعة"[3].

وتظهر فرضية التّجاوز عند المسيري في جدلية الله، الإنسان، والطّبيعة، والعلاقة الّتي تربط بينهم، حيث يستخدم مصطلح المسافة والحدّ لتفسير هذه العلاقة، يقول المسيري:" التجاوز هو ضمان أن المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تختزل ولن تلغى، فالإنسان قد خلقة الله تعالى ونفخ فيه من روحه وكرمه واستأمنه وعلى العالم واستخلف فيه، أي أن الإنسان أصبح مركز الكون بعد أن حمل عبئ الأمانة والاستخلاف، كل هذا يعني إن الإنسان يحوي داخله بشكل مطلق الرغبة في التجاوز ورفض الذوبان في الطبيعة، ولذا فهو يظل مقولة مستقلة داخل النظام

---

[1]. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، **ج1**، مرجع سابق، ص 361.

[2]. عبد الحميد أبو سليمان، **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني**، ط1، بيروت، دار السلام، ص115 .

[3]. عبد الوهّاب المسيري، **دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة**، ج1، مصدر سابق، ص 15.

الطبيعي، كما انه يعني أن إنسانية الإنسان وجوهره الإنساني، مرتبط تمام الارتباط بالعنصر الرباني فيه"[1]. إذ إنّ الخالق تعالى هو المفارق والمتجاوز لمخلوقاته، تفصله مسافة بينه وبينها، ليس من الممكن اختزالها، و لا تجاوزها، ولا اختراقها ذلك أنّ الله تعالى هو المطلق المكتف بذاته، المتجاوز للزّمكانيّة، وحيثيات المادة وقوانينها، وهو خالق الكون ومدبّر أمره، هذه المسافة هي الحدّ الفاصل بين الخالق والمخلوق، وكلّ انتهاك لهذا الحدّ هو انتهاك لقدسيّة المسافة الّتي تفصل بين الله ومخلوقاته، لذا يظهر التجاوز الذي يحدّد تلك المسافة فالله هو المتجاوز لخلقه، ثم يأتي الإنسان المتجاوز للمخلوقات الأخرى بعقله وقيمه و أخلاقياته، لذا فإنّ التّجاوز هو الّذي يعطي للعالم تماسكه، وهو ما يعبّر عن مصطلح التّوحيد، بمعناه الشّاسع، يقول المسيري:" إن فلسفة التّعالي الحقّة تصل دائما إلى وجود أنّ وجود الإله يسبق كلّ الموجودات الأخرى، ومن ثمّ فهو سببها النّهائيّ ولكنّه منزّه عنها، وله وجود مستقلّ، ومركزها وهو الغاية الّتي تسعى نحوها، فالله تعالى هو المتعالي والعالي والعلّيّ، وهو الكبير المتعالي البائن عن خلقه، أيّ: إنّه مركز الكون والمدلول النّهائيّ والمتجاوز للطبّيعة، والتّاريخ المنزّه عنهما، ورغم وجود مسافة تفصل بين الكائن المتجاوز العلّي وعالم المادة، فإنّ له تجلياته تظهر في العالم الماديّ، فالمتجاوز والمتعالي هو اللاّمحدود واللاّمتناهي، الّذي يعبّر عن وجوده داخل المحدود والمتناهي دون أن يردّ إليهما، وهذه التّجليات تُشكّل انقطاعا في النّظام الطّبيعيّ، ولكنّها تزوّده كذلك بقدر من التّماسك، وباتّجاه متصاعد لا يمكن فهمهما أو تفسيرهما في إطار مادي محض".[2] فالله تعالى خلق الإنسان ونفخ فيه الروح واستأمنه واستخلفه في الأرض و بالتالي قد جعله مركز الكون يملك بروحه وعقله إمكانيّة تجاوز الطبيعة/ المادة، و من ثمّ إلغاء فرضية الذوبان في الطبيعة التي برهنت عليها الفلسفة الغربية و كرّستها طوال زمن الحداثة.

. ويبدو أنّ هذا التّماسك يتجلّى في مظاهر التّوحيد، غير أنّه ليس توحيدا عضويّا مصمّتا، ذلك أنّ مصدر التّوحيد في الكون خارجيّ عنه وليس داخليّا كامنا فيه، حيث تستقلُ الظّواهر بعضها عن بعض مع أنّها تردّ في كلّها إلى ناظم واحد يجمعها ويوحّدها، بل قد تستقلّ جزئيات الظّاهرة الواحدة عن بعضها البعض استقلالا نسبيّا يؤكّد تركيبة الظّاهرة ووجود التّجاوز الّذي يمنحها تماسكها ووحدتها، يقول المسيري:" العالم كلّ متماسك، مكوّن من كلّيات متماسكة، مكوّنة بدورها من أجزاء غير مترابطة بشكل صلب وغير متجانسة بشكل كامل، ومع هذا فهي أجزاء متماسكة لكلّ شخصيّتها، ولكنّها لا تفهم إلا بالعودة إلى الكلّيات، ولكن الكلّيات ليست صلبة، ومركزها ومصدر تماسكها يوجد خارجها، ولهذا فهي تظل كلّيات فضفاضة تحوي داخلها ثغرات".[3]

---

[1]. عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة**، مصدر سابق، ص 54

[2]. المصدر نفسه، ص 58.

[3]. عبد الوهّاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونيّة نموذج تفسيري جديد**، ج4،ط1، القاهرة، دار الشروق، 1999م، ص 158

والأمر نفسه ينسحب على الظّاهرة الإنسانيّة حيث تتميّز الظّاهرة في عمومها بالتّماسك تجمعها نزعة جينيّة مشتركة، (ماديّة)، ونزعة ربانية (روحية)، ومع ذلك تتعدّد مظاهر الظّاهرة الإنسانيّة، وتتنوّع تركيبتها بما يؤكّد استقلاليّة الأفراد في المجتمع الإنسانيّ، لذا لا يمكن ردّ الإنسان إلى الطّبيعة/ المادة، ولا يمكن دراسة الظّاهرة الإنسانيّة وفق مقاييس الظّاهرة الطّبيعة/ المادة، ولا العكس، مع وجود قواسم مشتركة بينهما، ذلك أنّ كلّ ظاهرة لها منحاها الخاصّ ولا توجد حتميات سببيّة مطلقة، تختزل ظاهرة معيّنة بل لكلّ ظاهرة خواصها لابدّ أن تدرس كلّ ظاهرة حسب المقاييس المناسبة لها، وينحت نموذج خاصّ لدراستها، فلا تطبّق قوانين الأشياء على الإنسان، ولا تطبّق قوانين الإنسان على الأشياء.[1] فإذا كانت الظاهرة الطبيعيّة تحكمها المادة فإنّ الظاهرة الإنسانيّة ظاهرة غير مادية الأصل بل تحرّكها الروح الّتي هي نقطة التجاوز، فالإنسان واع بتجاوزه بنفسه، وأي محاولة لتفسير الإنسان تفسيرا ماديا هي محاولة قمعيّة هدفها زعزعة الذّات الإنسانيّة.

كما يستخدم المسيري الثنائية الفضفاضة في عمليّة تحليل مضامين المرجعيّة المتجاوزة ، في مقابل الواحدية الصّلبة والسّائلة، التي تدور في إطار المرجعيّة المتجاوزة و ردّ الأمور كلّها إلى مبدأ واحد وصلب، بل يتّسم العالم بالتّركيبة واتّساع مظاهره، وتنوّعها فلا يمكن الإمساك بها، ولا ردّه إلى ما هو دونه كما في المرجعيّة الكامنة، ومن هنا يقسّم المسيري هذه الثّنائيات إلى ثنائيّة أساسيّة تفاعليّة، وهي الثّنائية الكبرى، وتتفرع عنها ثنائيات فضفاضة تكامليّة، مثل: ثنائيّة الإنسان والطّبيعة، وغيرها.

أوّلا: الثنائية الأساسية: وتتمثّل في ثنائية الخالق والمخلوق، تتميّز بالتّفاعليّة تفترض أسبقية الخالق على المخلوق، وأنّ **الخالق** لا يمكن أن يردّ إلى مخلوقاته أو أن يلتحم بها أو يذوب فيها ووصفها المسيري بأنّها **ثنائيّة فضفاضة** لأن الله تعالى مفارق للعالم و لكنّه لم يهجره.[2] أيّ: تعالي الله، الخالق على جميع مخلوقاته، ويظهر وجه التّفاعل في هذه الثّنائية الأساسية في أنّ الخالق تعالى رغم تعاليه على مخلوقاته و تجاوزه لها إلا أنّه لم ينفصل عنهم. ولم يفارقهم، فهو متّصل بهم بفعله وتدبيره، و عنايته، وحكمته وعلمه، ولطفته ورحمته، وإدارته للكون كلّه، فهو الفاعل في خلقه، و لفعله هذا تجلّياته في عالم الإنسان، والكون المادي معا، ولكن مع هذا تبقى المسافة قائمة لا يمكن للإنسان اختزالها مهما كانت درجة اقتراب الإنسان من الله، مع أنّ الإنسان هو أكثر المخلوقات قربا وتقرّبا وحاجة إلى الخالق، يعبّر المسيري عن المفهوم قائلا:" أعتقد أنّ النّموذج الأكبر هو المفهوم الإسلاميّ لله وعلاقة الإنسان به، فالله ليس كمثله شيء، ولكنّه قريب يجيب دعوة الدّاعيّ دون أن يحلّ فيه، وهو مفارق تماما للطّبيعة والتّاريخ متسام عليهما ولكنّه لا يتركهما دون

[1] . المصدر نفسه، ص 159.

[2] . عبد الوهّاب المسيري، **اللّغة و المجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، مصدر سابق، ص 227.

عدل أو رحمة، فهو أقرب إلينا من حبل الوريد، وبإمكان الإنسان أن يقترب منه لكن ليس بإمكانه أن يتّحد به، ولا يظلّ أشرف المخلوقات في أكثر اللّحظات قربا منه، فثمّة مسافة تفصل بين الله والإنسان والطّبيعة".[1]

أمّا الطّرف الثّاني في الثّنائية وهو **المخلوق** فهو متفاعل مع الخالق تفاعلا سليما يميّزه الإذعان و الخضوع لفعل الله وتصريفه في الكون، و هو يختلف في هذا التّفاعل بين تفاعل قسري لا إراديّ، مثل: تفاعل الكون الماديّ، وحتّى الإنسان في جانبه الطّبيعي، و تفاعل إرادي وهو تفاعل الإنسان بما ملّكه الله من إرادة وحرّية نسبيتين، حيث يظلّ الإنسان صاحب هوية محدّدة وجوهر مستقلّ، ومن ثمّ فهو كائن حرّ مسؤول. و المسافة بين الخالق و المخلوق يمكن أن تصبح ثغرة أو هوّة إن ابتعد المخلوق عن خالقه، وانعزل عنه ونسي خصائصه الإنسانية، و التي ترتبط بأصله الرّباني، و التي تميّزه عن بقية الكائنات الطّبيعيّة.[2] لذا فإنّ المسافة مرتبطة بالوعي الإنساني بمرجعيته المتجاوزة، و من الضّروري أن يبحثها داخله للمحافظة على هذه الثنائيّة. ورغم وضوح فكرة المسافة أو البينية في المنظومة العقديّة والفكريّة الإسلاميّة، إلاّ أنّه ظهرت الكثير من الأفكار التي انحرفت عنها، فسقطت في الواحدية الرّوحية، مثل: الفيض، والحلول، ووحدة الوجود الروحيّة، ويوضّح المسيري انحراف فكرة الفيض عن العقيدة الإسلاميّة، قائلا:" وقد ذهب بعض الفلاسفة العرب إلى القول بالفيض، فقد وجدوا فيه رؤية تضمر رفضا للعقيدة الإسلاميّة الّتي تفصل بين الإله والعالم وتحصر الصّلة بينهما في خلق الله لمخلوقاته، و في الوحي المنزّل على الرّسل والأنبياء، وأخيرا على الرّسول عليه الصّلاة والسّلام، أيّ: إنّ الرّؤية الفيضية بتأكيدها الصّلة العضوية المباشرة بين الخالق، والمخلوق تنكر فكرة الخلق من العدم، و تفتح الباب على مصراعيه لتقاليد النّبوّة المنفتحة الّتي لا تنتهي، وتناسخ الأرواح. وما يهمّنا هو أنّ نظرية الفيض تفترض وجود جوهر واحد في الكون، كما تفترض أنّه يتّسم بالواحديّة".[3] و هنا يشبّه المسيري بينها وبين الأيديولوجيات والفلسفات الماديّة الّتي وقعت في الواحدية، مثل: العلمانية، و النّظريات الدّاروينية وغيرها، والفرق بينهما أنّ النّظرية الفيضية الرّوحيّة ترى أنّ الحركة من أعلى إلى أسفل، عكس النّظريات الماديّة الحديثة فقد جعلت الحركة من الأسفل إلى الأعلى، أيّ: إنّها أعلت من شأن الإنسان المتمركز حول ذاته، ثمّ الطّبيعة /المادة المتمركزة حول الموضوع. وتتفرع عن هذه الثّنائيّة الأساسيّة ثنائيات أخرى فضفاضة أهمّها:

ثانيا: الثّنائيّة الفضفاضة التّكامليّة: "تتفرّع هذه الثنائيّة عن الثنائية الأساسية، و تحوي داخلها العديد من الثنائيات مثل: ثنائية الإنسان والطّبيعة، هذه التي تفرض أسبقية الإنسان عن الطبيعة و أفضليته عليها بسبب وجود المرجعية

[1]. عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونيّة**، مج1، ص ص 162، 163..

[2]. المصدر نفسه، ص 56.

[3]. المصدر نفسه، ص 185.

المتجاوزة"[1]، و كذلك ثنائية: المادة والروح، الغيب والشهادة، المطلق والنسبي، الخير والشّر، الذّكر والأنثى، والذات والموضوع، وتشمل الثنائيات الفضفاضة أيضا ثنائية: الكلّ والجزء، العامّ والخاص، السبب والنتيجة، المحدود واللامحدود، الدّال والمدلول، وغيرها من الثنائيات اللامتناهية، ففي الثنائية الفضفاضة ثمّة عنصران قد يكونان متكافئين أو غير متكافئين، ولكنّهما مع هذا يتفاعلان ويتدافعان.[2] و يتكاملان. إذن: هناك ثنائية واحدة فضفاضة أساسية تتفرع عنها العديد من الثنائيات الفضفاضة التكاملية.

وقد عمل المسيري على تطوير نموذج تحليليّ للتّعامل مع الثنائيات الفضفاضة، وهو النّموذج المركّب أو النّموذج المفتوح، النموذج الفضفاض، النموذج التعدّدي، نموذج التكامل غير العضوي، وهذه تسميات متعّددة وضعها لنموذج واحد، يتعدّد استعمالها ويتغيّر مصطلحها بحسب موضوع الدراسة، تأتي هذه المصطلحات كلّها في مقابل النموذج الاختزالي الّذي يختزل الظواهر في مبدأ واحد، ولذا يستعمل المفكّر مصطلح النموذج المركّب للدلالة دائما على وجود عناصر متداخلة مركّبة للظاهرة الواحدة، حيث يسمح النموذج المركب في تعامله مع الظواهر بوجود ثغرات بين أطراف الثنائيات الفضفاضة لا يمكن سدّها، وهو ما يسّر وجود التّجاوز الّذي يعصم هذه الثنائيات من الوقوع في التلاحم العضوي أو الوقوع في السببية الصّلبة، بحيث تحتفظ أطراف الثنائيات باستقلالها النسبيّ، رغم اّتساقها وانتظامها في إطار كلّيّ، وأهمّ ما يميّز هذه الثنائيات هو وجود تداخل بين النّسبي والمطلق؛ إذ لا ينقسم العالم بشكل حاد إلى نسبي ومطلق بل يتفاعل النسبي والمطلق في كلّ الظواهر ويتكامل، يقول المسيري:" لا ينقسم العالم بشكل حاد إلى مطلق ونسبي، فالمطلق النّهائي الوحيد، هو الإله المتجاوز وهوة مركز النموذج والنسق والدّنيا الّذي يوجد خارجها، أمّا ما عداه فيتداخل بين النّسبي والمطلق، فالإنسان يعيش في الطّبيعة النّسبية لكنّه يحوي داخله النّزعة الرّبانية الّتي لا يمكن ردّها إلى العالم المادي النسبي، ولذا فهو يشعر بوجود القيم المطلقة ويهتدي بهديها. والكائنات نسبيّة فهي تنسب لغيرها، ومع هذا لها قيمة مطلقة، ولذا لا يمكن قتل النّفس الّتي حرّم الله إلا بالحقّ لأنّها مطلقة، ومن قتل نفسا بغير حقّ فكأنما قتل الناس جميعا، وأقلّ المخلوقات في الكون هي من صنع الله، ولذا فلها قيمتها المطلقة. وتداخل النسبي مع المطلق لا يلغي المسافة بينهما، ولذا فهما لا يمتزجان ولا يذوب الواحد في الآخر".[3]

و نحن كمسلمين نؤمن بوجود نسبية إسلاميّة، تنصرف إلى خطاب الخالق، فثمّة مطلقات نهائيّة لا يمكن الجدال بشأنها، نؤمن بها بكلّ ما تحوي من عقل وغيب، منها ننطلق وإليها نعود، أمّا ماعدا ذلك فخاضع للاجتهاد

[1]. عبد الوهاب المسيري، **اللغة و المجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، مصدر سابق، ص 227.

[2]. عبد الوهاب المسيري، **دفاع عن الإنسان**، مصدر سابق، ص 308.

[3]. عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونيّة**، ج1، مصدر سابق، ص 59.

والحوار[1]، فهي تقوم على تداخل ما يسمّى بالمطلق النّهائي المتمثّل في الخطاب الإلهي النّصي القطعي، أمّا اجتهاد الإنسان في فهم النّص، والتعامل والتعاطي معه يعتبر نسبيّا، مهما بلغ مستوى علم الإنسان، لأنّه عادة يخضع لإشكاليّة الدّال والمدلول(*)، ولأنّ الإله يريد أن يتواصل مع الإنسان فقد أرسل رسالته بلغة بشريّة مفهومة. يتّضح ذلك جليّا في قوله:{...**وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ** }[2]. وقد أورد الله عزّوجل في محكم تنزيله صحّة تلك الإشكاليّة القائمة في قوله: { **قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا** }.[3] فلو أنّ استخدمنا **البحر** هذا السائل المادي النّسبي الذي ستكتب به كلمات إنسانية نسبية، للإشارة إلى المدلول الرباني، لعجزت كلّ الدوال لأنّ المدلول الرّباني متجاوز لكلّ ما هو مادي، و قد استخدمت الآية المجاز **لو كان البحر** لحلّ معضلة التّواصل بين الإنسان و خالقه[4]. و بالتّالي فقراءة الإنسان للنص المقدّس تبقى قراءة نسبيّة، محدودة وفقا للإشكالية التواصليّة، و مناهج التعاطي مع فهم النصّ.

أمّا الخطاب الإنساني فينبغي التّعامل معه بنسبيّة أكبر، حيث يكون التّعامل مع تراث الآخر تماما كتعاملنا مع باقي إنتاجه المادي والفكري، أيّ الاستفادة منه دون الإغفال عن حقيقة تحيّزه لمنجزه، هذا التحيّز هو الذي يفرض نسبيّة أكثر على الناجز الحضاري الإنسانيّ، باعتباره يختلف و يتنوّع من مجتمع لآخر، أمّا كيفية التّعامل مع العلماء المسلمين السّابقين فتكون باستخلاص القواعد الكامنة في إبداعاتهم، سواء أكانت هذه القواعد، واعية، وصريحة، أم غير واعية وكامنة، ثمّ استخدام هذه القواعد لإعادة قراءة تراثنا الحضاري ومواجهة حاضرنا وتوليد أسئلة عن واقعنا وحلول لما يواجهنا من مشاكل".[5]

كما يطرح المسيري فكرة **الإله الخفي** للدّلالة على **فطرية التّدين** في الذّات الإنسانيّة، فمن خلال تحليله للحضارة الغربية اكتشف أنّها ترفض كلّ ضرب من ضروب الميتافيزيقا، التّجاوز، و الغيب، بل ترفض حتى فكرة الطّبيعة البشرية المنفردة، و الخاصّة لما تحويه من إيحاءات وخلفيات ميتافيزيقيّة هي الأخرى، فإنّ لا وعي الإنسان الغربيّ يعبّر عن كمون فكرة **الإله** في ذاته، مهما حاول إخفاءها، أو إنكارها في وعيه، لذا نجده يعبّر عنه بطرق وأشكال أخرى غير واعية، مثل دعاوي النّظم الهيومانية في أوّل مرحلة الحداثة إلى مثل: العدل، المساواة والإخاء، تلك النّظم تفترض طبيعة

---

[1]. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[(*)]. **الدال (sensible)**، هو الجانب المحسوس من الكلمة أمّا **المدلول (intelligible)**، فهو الجانب المفهوم من المعنى، عبد الوهاب المسيري، **اللغة و المجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، مصدر سابق، ص 219.

[2]. سورة النحل، الآية، 103.

[3]. سورة الكهف، الآية، 108.

[4]. عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز بين التوحيد و وحدة الوجود**، مصدر سابق، ص 159.

[5]. عبد الوهاب المسيري وآخرون، **مستقبل الإسلام**، ط1، دمشق، دار الفكر ، 2004، ص 313.

بشريّة أو إنسانية مشتركة بين جميع الناس، وهو افتراض يستبطن الإيمان بشيء متجاوز للمادة، والتفسير المادي للأحداث و المشاعر الإنسانيّة، أي إنّها تستبطن فكرة الإله في لا وعيها وإن ادعت غير ذلك، و إلا وقعت الهيومانية في العدمية(*)، ولذا كان مآل الحداثة لما أصرّت على إقصاء الله هو العدمية. بل يذهب المسيري أن الإيمان بالأطباق الطائرة ــ وهو إيمان شائع بين الأمريكيين ــ هو شكل من أشكال الميتافيزيقا يشبه الإيمان بالله؛ فالشّكل الأول من الإيمان هو عملية تفريغ لشحنة نفسيّة، وتوتر داخلي يبحث من بؤرة، وهو شكل من أشكال تحقيق الذّات يصلح كميتافيزيقا بدون أعباء أخلاقيّة تبناها الإنسان الاقتصاديّ أو الإنسان النّفعي الّذي لا يؤمن إلاّ بالمادة، و يجد صعوبة حقّة في التّسامي عليها وتجاوزها ، أمّا الشّكل الثاني فلا بد أن يترجم نفسه إلى أفعال فاضلة إن كان إيمانا حقا، فهو تحد للذّات ومحاولة لفرض حدود عليها".[1] فالإيمان بشيء خارق للمجال الحسي هو نوع من الاعتراف الضمني بالإله أو الغيب و إن تمّ إنكاره صراحة.

وهناك مصطلح آخر يترادف مع مصطلح **الإله الخفي**، ويدلّ عليه وهو مصطلح الضّمير، الذي لا يمكن تفسيره بردّه إلى المادة، وهو الوازع أو المحرّك الدّاخلي الّذي يُشعر الإنسان بالذّنب أو المسؤولية. وهو في واقع الأمر عنصر روحيّ كامن في الإنسان، حتّى وإن كان ماديّا ملحدا لا يدين بأيّ دين، بحيث لا يمكن إيجاد هذا الوازع في عالم الحس الإنسانيّ (الجسد)، و لا عالم الطبيعة/المادة، فالإنسان الطّبيعي/ المادي باستنباطه **الإله الخفي**، عن طريق الضمير إنّما هي يعبّر عن البحث غير الواعي عن المقدس بعد تصديق وهم قتل الإله بالمفهوم النيتشوي، وتأسيس عالم لا قداسة فيه، لذا يرى المسيري أنّ التّعبير الدّقيق عن فكرة **موت الإله** التي أذاعها نيتشه، وتبنتها الحضارة الغربية، هي الحقيقة محاولة لنسيان الإله، يقول المسيري: "ولو أردنا التعبير عن هذه الفكرة بالمصطلح الإسلامي لقلنا (**نسيان الإله**) بدلا من (موت الإله)، وذلك انطلاقا من قوله تعال:{ وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ **نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ** أُوْلَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ }[2]، وهي تعني وجود الإنسان ككيان مستقل عن الطّبيعة يحقّق قدرا من التّجاوز لها. بسبب علاقته بالإله المتجاوز. فإن نسى الإنسان الله وظن أنّه غير موجود، نسي نفسه وجوهره الإنساني المتجاوز، و مركزيته في الطبيعة، وما يميّزه كإنسان، ونسي أنّه إنسان، إنسان غير طبيعي مستخلف من إله علي قدير مجاور للطبيعة والمادة ".

وبالرغم من تبني الحداثة الغربية لمقولة موت الإله فإن الإله الخفي ظل كامنا في ذات الإنسان الغربي ، لذا ظهر في مرحلة الحداثة حديث عن حتمية الميتافيزيقا ، باعتبارها جزء من الحقيقة ، بل جزء هام من الحقيقة ،ذلك أن الحقيقة

(*) . **العدميّة (Nihilism)**، مذهب ينكر القيم الأخلاقية ويعدها مجرد وهم وخيال، مع تحرير الفرد من كل سلطة مهما كان نوعها ويقول بأنه لا يمكن تحقيق التقدم إلا بتحطيم النظم السياسية، والاجتماعية التي تسلب الفرد حريته. عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، **العلمانيّة تحت المجهر، حوارات لقرن جديد**، مصدر سابق، ص 319

[1] . سوزان حرفي، **الهويّة والحركية الإسلاميّة ، (حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري)**، ط1، دمشق، دار الفكر، 2009م، ص 106.

[2] . سورة الحشر، الآية 19.

لا يمكن أن تقف على أرض المرجعية المادية المتحركة " وقد أدرك نيتشه أن هذا تعبير عن الإله الخفي ، واختار مصطلح "ظلال الإله " ليشير إليه ، وقد أدرك فلاسفة ما بعد الحداثة ذلك ، ولذا يتخلص مشروعهم لا في الهجوم على الميتافيزيقا الدينية أو المثالية وحسب وإنما في تحطيم فكرة الحقيقة ذاتها حتى يتم إزالة ظلال إله وتحطيم الميتافيزيقا بلا رجعة ."

وليزيد المسيري من المقدرة التفسيرية لمقولة الإله الخفي يستمد أمثلة من الحياة اليومية في الحضارة الغربية التي يفترض أنها تحتكم إلى المرجعية المادية الكامنة ، فالحضارة الغربية بترشيدها للإنسان الغربي ، تحاول أن تعيد صياغته في إطار النماذج الطبيعية /المادية ، وضمن المشروع التحديثي المنفصل عن القيمة ، ومع ذلك فإن الشعب الأوروبي أو الأمريكي لا يمكن أن يتجاوز عن الأفعال الإباحية أو أي شيء غير أخلاقي إذا صدر عن النخب الحاكمة ، مع أنها أمور خاصة لا علاقة لها بالحياة العامة ، وثقافتهم ومنظومتهم الأخلاقية تسمح بذلك ،ونموذجهم السائد لا يرفض ذلك ، فعدد الأطفال غير الشرعيين ، وتعدد العلاقات الجنسية ، بل حتى الشذوذ أمر عادي في عرفهم السائد ، وله منظمات حقوقية تحميه وغير ذلك يعتبر ضيق أفق وتخلف ورجعية ، ولكن الأمر عكسه تماما إذا تحصل من طرف العائلة المالكة أو أحد أعضاء البرلمان أو غيرهم ، مثل ما حدث مع بيل كلنتون ، والأميرة ديانا وغيرهم من الشخصيات السياسة البارزة ، ذلك أن الإنسان الغربي مهما أوغل في الانفصال عن القيمة يبقى دائما يحتفظ بالقداسة لرموز وطنه ، وهو أمر له دلالته في نفسية الإنسان الغربي الذي تخلى عن القيمة بشكل واعي لكن لاوعيه بقي ينبض ببقايا الضمير[1] .

إلى هذه المرجعية التّوحيدية ومنظورها للإنسان، انتهت رحلة المسيري الفكرية بعد جولات في رحاب النّموذج المعرفي الماديّ، ويعترف الرّجل بأنّ عملية انتقاله من الماديّة إلى الإنسانيّة، والإيمان لم تكن مسألة هينة أو يسيرة، فقد صاحب هذا التحول تغير في الرؤية الدينية والفكرية، وتغير في فلسفة المنهج وأدواته، يقول":حينما نفضت المادية عن فكري أصبح من الصعب علي تقبل التصور القائل أن العقل الإنساني صفحة بيضاء تسجل الواقع في سلبية وبشكل مباشر، وكأن الإنسان مجرد شيء مادي بين الأشياء، وظهرت في حياتي ثلاثة موضوعات أساسية مترابطة متزامنة، حتّى أكاد أقول إنّها ثلاثة أوجه لعملة واحدة تعبّر عن تحولي من النّموذج الماديّ إلى النموذج الذي يفصل بين الإنسان والطبيعة/المادة. هذه الموضوعات هي: الانتقال من الموضوعية الفوتوغرافية المتلقية والتوثيقية والمادية والمنفصلة عن القيمة إلى الموضوعية الاجتهادية، ورفض العقل السلبي وتبني رؤية توليدية للعقل، وأخيرا رفض الرصد المباشر .وتبني النموذج منهجا في التحليل[2]".

---

[1]. سوزان حرفي، **الهويّة والحركية الإسلاميّة ، (حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري)**، مصدر سابق، ص 106.

[2]. عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، مصدر سابق، ص310

وتتخذ فكرة الإله الخفي في المرجعية التوحيدية دلالة قوية للإشارة إلى كمون التوحيد في الفطرة البشرية، فقد جعل الله تعالى التوحيد مركوزا في فطرة الإنسان، فهو فطرة الله، وهو في واقع الأمر البحث غير الواعي للإنسان المادي عن المقدّس بعد أن تصوّر أنّه قد قتل الإله، وأسّس علما زمانيّا مكانيّا، لا قداسة ولا محرمات ولا حرمات فيه. ولأنّ مرجعية المسيري إسلاميّة، ورؤيته توحيديّة، فإنّه قد دعا إلى مشروع معرفي إسلاميّ يأخذ بعين الاعتبار فكة التوحيد حيث يقول:" فالله الواحد إله العالمين متجاوز للطّبيعة والتّاريخ، وهو إله عادل رحيم، خلق الإنسان و استخلفه في الأرض، فأصبح الإنسان الكون دون أن يكون سيّده أو صاحبه".[1]

فجوهر هذه الرؤية هو إعادة استرجاع الإنسان مرّة أخرى، ليكون كائنا غير مادي ومختلف عن الطّبيعة، ففي ردّه عن سؤال له حول العلاقة بين مشروعه المعرفيّ العالمي ومشروع توليد معرفة إسلاميّة، يجيب بأنّ توليد معرفة إسلاميّة هو في الواقع عبارة عن توليد معرفة ليست منفصلة عن القيمة، فهو مشروع أنسنة للمعرفة، بمعنى حين نستردّ فكرة القيمة للمعرفة فإنّنا نؤنسنها، ذلك أنّ القيمة هي دائما مقولة تأتي ثانيا في عالم الإنسان، وهي على الهامش في عالم المادة والحيوان، لأنّ هذا الأخير بطبيعته يجهل معنى القيمة وليس بوسعه أن يولدها[2].

تتميز المرجعية التوحيدية أو التتريهية بكونها تتجاوز العالم الطبيعي/المادي، لتعود إلى الإله الواحد الأحد، المهيمن على الطبيعية، والتاريخ والإنسان، فهي قائمة على ثنائية الخالق والمخلوق، وعلى خلاف الإنسان الطبيعي /المادي في المرجعية التطبيعية، فإنّ الإنسان في المرجعيّة التّوحيدية مخلوق كرّمه الله وبالاستخلاف في الكون، ويتميز عن الطبيعة بالإرادة والتعقل، إن المسافة بين الله تعالى وبين الإنسان، هي نفسها تضمن وجود فاصل بين الإنسان والطبيعة، إنّ إنسانية الإنسان وجوهره الإنساني مرتبط تمام الارتباط بالعنصر الرباني فيه، فهو مقولة مستقلة عن عالم الطبيعة/المادة وينتمي إلى كل من العالم الرباني والعالم الطبيعي، وانطلاقا من هذا فإنّ التوحيد كقيمة وجودية وأخلاقية عليا في الكون، ترتبط بكلّ المكارم الأخلاقية و الجمالية، التي من شأنها أن توجّه سلوك الإنسان وتقوّمه، فالإنسان الموحّد الواعي لمعنى التوحيد إنسان تسمو روحه، و تتحلّى بمختلف القيم التي افتقدها إنسان الحداثة .

[1]. المصدر نفسه، ص 106.

[2]. المصدر نفسه، ص 108.

ثانيا . القيـم والنمـوذج المعـرفي المتـوازن.

يربط المسيري فكرة القيم بفكرة النّموذج المعرفيّ الّتي تحتلّ مكانة أساسيّة، و محورية في كلّ مشروع فكري، نهضوي، و حضاري.

1. ماهيـة النّمـوذج المعــرفي:

إنّ مصطلح النموذج البراديغم (paradigme)[*] استخدم للمرة الأولى مع الفيلسوف **توماس كوهن** في كتابه **بنية الثورات العلمية** سنة 1962 ، ليفسّر عمليّة ونتيجة التغيرات التي تحدث ضمن المقدمات والفرضيات الأساسية لنظرية ما، داخل العلم في مرحلة محددة من الزمن منذ أن استخدمها **كوهن** انتشر استعمالها بشكل واسع حتى في مجالات أخرى من التجربة الإنسانية ، ومن ذلك فإننا نتساءل عن ما المقصود بكلمة براديغم ؟

نجد أنّ **كوهن** تطرّق في كتابه إلى إعطاء تعريف لهذا المصطلح يتبيّن من خلاله أنّ ما يقصده هو مختلف عن المفهوم السّابق له، فلذلك كثيرا ما نجده يفضل الاعتماد على مصطلحات، مثل: **العلم المعتاد** أو **النّظريّة العلمية بالشكل المتعارف عليه**، و لذلك فقد قام في كتابه السّابق الذّكر بتعريف **النّموذج الفكري** أو **البراديغم** على:" أنّه هو مجموع المعتقدات، و القيم المعترف بها، والتقنيات المشتركة بين أعضاء فريق معين".[1] ويعني بذلك أنّ البراديغم يمثّل تلك المفاهيم، القيم، والتّقنيات الّتي تشترك فيها جماعة علميّة، وتستخدم تلك الجماعة لتحديد المشكلات الحقيقية وحلولها. وفي إطار **العلم المعتاد** يكون النّموذج هو " مجموعة التّجارب المتعارف عليها، والّتي من المفترض أن يتمّ الاحتذاء حذوها، ويمثّل النّموذج الفكريّ السائد طريقة أكثر تحديدا في رؤية الواقع أو حدود ما يمكن تقبّله من أبحاث المستقبل، وذلك أكثر من مجرد المنهج العلمي العامّ، فهذا ما يجعل من **البراديغم** هو الّذي يحقّق التّماسك بين النّظريات العلميّة، ويؤلّف بينها، ويعمل العلماء وفق هذا النّموذج، و حين يلتزم الطالب لهذا العلم أو العالم بالقواعد الأساسيّة لهذا النموذج العلميّ فإنّ هذا الالتزام هو الّذي شكّل العلم السّوي، ومن مميزات **البراديغم** أنّه يتّسم بخاصية

---

[*] . **النّموذج أو البراديغم (Paradigme)**: ظهر مصطلح منذ القديم، حيث ارتبط مفهومه بأصل هذا المصطلح الّذي يرجع أصله إلى اللغة اليونانية **Paradegma** ويعني المثال، وله مدلول ميتافيزيقيّ عند أفلاطون (المثل الأفلاطونية) ، ظهر هذا المصطلح في أواسط القرن السادس عشر، ليعتبر كنموذج يشكل البنية التحتية لفكر ما ، والذي يحدد بنيته ، والذي ينظم المعطيات أو المعطى وفق (بنى) أو معطيات متعددة ، ولقد ارتبط هذا المفهوم العام بالسياسة والاجتماع ليمثل ذلك " النطاق أو المحيط الذي بداخله نفكر بالمشاكل المتعلقة بالمجتمع " ، ومن ذلك ، فالبراديغم هنا متعلق بالسقوط أو الانهيار ، حيث يركز في الحصول على شكل السعادة للمجتمع أو بالعكس الذي يحدث اضطراب وبلبلة " ، وهذا يعني عدم الاستقرار في الفكر السياسي والاجتماعي. أنظر/ A . cuvillier : vocabulaire philosophique 6 em édition libraire Armand colin , Paris , 1961 , p 134

[1] – توماس كوهن، **بنية الثورات العلمية**، تر: شوقي جلال ، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 168، يناير 1978 ، ص 53.

اللاتقايس والتدرج في التكوين.[1] بمعنى أنّ **توماس كوهن** ينظر إلى كلّ المعارف نظرة بعيدة عن المطلقية، فهو يؤمن بها فقط إيمانا مؤقتا، ممّا يؤكّد على نسبية النّموذج المعرفيّ، وبالتّالي نسبية المعارف والعلوم التي تبنى عليها، وهذه الرؤية مهّدت فيما بعد لنقد واسع للحداثة الغربية.

و قد استعاض المسيري بفكرة النموذج المعرفي لتوماس كوهن للتعبير عن النماذج المعرفيّة المختلفة، التي شكّلت مختلف العلوم والمعارف عبر التاريخ. لاسيما عصر الحداثة، الّذي انتقد نموذجه المعرفي، ليأتي بنموذج معرفي جديد خاصّ به، والسؤال الذي يستوقفنا هو: هل استخدم المسيري فكرة النموذج بمفهوم كوهن أم أنّه أضفى عليه خصوصية أو شموليّة معيّنة؟.

يعرف المسيري النّموذج بأنّه:" صورة عقلية مجرّدة، ونمط تصوريّ، وتمثيل رمزي للحقيقة، وهو نتيجة عملية تجريد (تفكيك وتركيب)؛ إذ يقوم العقل بجمع بعض السّمات من الواقع فيستبعد بعضها ويبقى البعض الآخر، ثمّ يقوم بترتيبها حسب أهمّيتها ويركّبها، بل أحيانا يضخمها بطريقة تجعل العلاقات بينها تشاكل كلّ ما يتصوّره العلاقات الجوهرية في الواقع"[2].

ومن جانب الماهية فالنّموذج هو الصّورة، ويقترب كذلك من مفردة **Type** الانجليزيّة (**نمط**)، و التي تعني الفكرة، فالنّموذج بحسبه كذلك هو كلمة قريبة من كلمة **المجردة** و **المحورية** في نص ما. وهي كامنة في كلّ أجزائه.كما أنّها قريبة في معناها من مصطلح النّمط المثالي **(Ideal Type)** بالإنجليزية، والّذي استخدمه ماكس فيبر **(Max weber)**[(*)]، وعرّفه بأنّه:" التشديد على فكرة ما، أو عدّة أفكار، أو على وجهة نظر ما، أو عدّة وجهات نظر واستخراج طائفة من الحوادث المعزولة، الغامضة والخفيّة، الّتي يكثر العثور عليها أحيانا أو يتضاءل ، وربطها بوجهات النّظر المختارة من أجل أن ننشئ منها لوحة متجانسة"[3]. كأنّه الناظم الذي يربط بين مجموعة أجزاء فيشكّل كلاّ متماسكا، ينتهي هذا النموذج بانتهاء صلاحيته عن طريق عجزه في لحظة ما عن إيجاد حلول لمشكلة جزئية ما، فيتمّ استبداله بنموذج آخر. والتأكيد على لفظة (تشديد) إنّما توضيحا لأهميّة هذا الفعل في تركيز، وتوضيح صناعة النّموذج وأهمّيته كأداة تفسيرية[4].

---

[1]– ماهر عبد القادر، **نظرية المعرفة العلمية** ، د ط، بيروت، دار النهضة العربية، 1985 ، ص 76.

[2]. عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز**، ج1، مصدر سابق، ص17

[(*)]. **ماكس فيبر (Max Fiber)**، (**1864–1920**)، فيلسوف ألماني، عالم اقتصاد و سياسة. و أحد أهمّ أقطاب علم الاجتماع الحديث، من أهمّ مؤلّفاته، مقالة في الأخلاق البروتستانتية و روح الرأسماليّة. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص ص 485، 488

[3]. عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصدر سابق، ص387 .

[4]. المصدر نفسه، ص 387.

أمّا كلمة **المعرفيّ** فتعني:" كلّ ما يتناول الصّيغ الكليّة، و النّهائيّة للوجود الإنسانيّ، و كلمة كلّي تفيد الشمول والعموم. بينما تعني **نهاية الشّيء** غايته، و آخره، و أقصى ما يمكن أن يبلغه، و تناول الظّواهر معرفيّا يتعامل مع المستويات الكامنة و العميقة في الخطاب الإنسانيّ، و تدور مختلف النماذج المعرفية حول ثلاثة عناصر أساسيّة: الإله، الإنسان، و الطبيعة".[1] فكلمة معرفي تشمل مختلف المعارف الإنسانية المصاغة وفق نموذج محدّد، يتغير حسب طبيعة العلم و مستوياته، و مدى إدراك الإنسان له. ومن ضمن العمليات الذّهنيّة المساعدة في بناء النّموذج عمليّة **الإدراك**؛ حيث، يقول": عمليّة الإدراك مهما كانت بساطتها لا تتمّ من خلال التقاط صورة فوتوغرافية للواقع، و إنّما من خلال خريطة إدراكيّة، أي: نموذج إدراكي يكون بمثابة الفلتر (المرشح) الّذي يُبقي ويستبعد ويهمّش ويركز"[2]، فالإدراك أهمّ عمليّة من العمليات العقليّة التي تحصل من خلالها المعرفة بشكل معقّد و مرتّب وفق مراحل معينّة، كما أنّ كلّ نموذج معرفيّ يسير وفق هذه العملية المهمّة.

وبهذا المعنى نجد أن مفهوم **النّموذج** المعرفي يكون بمثابة **الإطار الإدراكي** أو **المجال الإدراكي**، والمعرفي الّذي يستطيع أن يدرك الإنسان من خلاله الواقع المحيط به، والذي وفقًا له يحكم أيضًا على هذا الواقع بالقبول أو الرفض، من خلال مراعاة القواعد و الأسس التي يسير وفقها، فيتمّ الحكم على سلوك معيّن أو حدث ما انطلاقا منها أي: إنّها الرؤية المسبقة التي يتّخذها الإنسان اتجاه أي قضيّة معرفيّ، فإذا كانت الأسس المعرفيّة دينية كان الحكم على سلوك ما وفق هذه الرّؤية، و بالتّالي فهي الّتي تحدّد السّلوك[3]. بمعنى أنّه يمنح الباحث قدرة على قراءة الواقع المتغيّر، المتنوّع، وإدراك الوحدة الكامنة وراء التنوع.

هذا من جانب الماهية أو الأصل، أما من ناحية الصياغة فإنها تنقسم إلى نقطتين أو أولويتين: الأولى تخصّ الدّوافع التي تدفعنا إلى الاعتماد على النموذج في الدّراسات. و الثّانيّة تتعلّق بكيفيّة أو طريقة صياغة نموذج معيّن؛ ففي النقطة الأولى يؤكّد المسيري على أهميّة استخدام النّماذج كأمر حتميّ للإدراك الإنسانيّ ولإجراء أي بحث.[4] بمعنى أنّه جعل استخدام النّماذج أمرا حتميّا ضروريّا في كلّ معرفة إدراكية، أي: لا إدراك من غير نموذج. و في نفس الوقت يجعل حتميّة استخدامه خارج إطار البحث، و الباحثين؛ ويتعداه بالتّالي إلى كلّ أفراد المجتمع الّذين يصبح لديهم استخدامه أمرا شائعا و ضروريّا.

---

[1] . عبد الوهّاب المسيري، **اللّغة و المجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، مصدر سابق، ص218.

[2] . المصدر نفسه، ص387 .

[3] . ماهر عبد المحسن، **النماذج والآفاق: دراسة في الخريطة الإدراكية**، مؤتمر حوار الحضارات و المسارات المتنوعة للمعرفة، القاهرة، فبراير 2007 ،ص7 .

[4] . أحمد مرزاق، **النموذج المعرفي الغربي عند المسيري**، مؤتمر حوار الحضارات و المسارات المتنوّعة للمعرفة، القاهرة، فبراير، 2007، ص9

وقد شبّه استخدام النّماذج باستخدام قواعد النّحو أو قواعد الهندسة فحينما يتحدّث الإنسان لغته، وحينما يبني بيتًا (وفي المجتمعات التقليدية خاصّة) فإنّه يستخدم قواعد النّحو والهندسة دون معرفة سابقة أو واعية بهما [1]. وهناك سببين لأصل حتميّة استخدام النّماذج، و هما:

أ . بنية العقل: و المقصود بها أنّ عقل الإنسان تحكمه فكرة النموذج المعرفي و تسيطر عليه، فله قدرة تحليليّة تمكّنه من الغوص في مكنونات، و أبعاد أي ظاهرة، و من خلال هذا التحليل يتعرّف على حقيقتها و خباياها، و هكذا تتأسس المعرفة لديه، حيث يقول:" أعتقد أنّ العقل الإنساني تسيطر عليه هذه النّماذج المعرفيّة، وبسبب تركيبية الإنسان نرى أنّه لا يمكن لأيّ دارس أن يحيط بأبعاد ظاهرة إنسانيّة، إلا بالغوص في أكثر مستويات التّحليل عمقا، أيّ: النّماذج المعرفيّة أو الإدراكيّة الكامنة "[2].

ب . طبيعة الواقع: فيرى الإنسان أنّ الواقع ليس بالبسيط و المتبسّط ، و إنّما هو مليء بالثّغرات و التّنبؤات، ولا ترتبط معطياته برباط السّببية الصّارمة. و بالتّالي يعمل من خلال بنيته العقلية على فهم هذا الواقع للتعامل مع مختلف مشكلاته و إشكالياته.

أمّا حول كيفية صياغة النّموذج فإنّه قدّما في ثلاثة مراحل ، و هي::

1. **الواقع**: الذي تنشأ فيه الحركات والأفعال و الحوادث و المواقف، وهنا تكون عملية إدراك لهذا الواقع.

2. **العقل** أو العملية التجريدية التي يقوم بها الإنسان حين تدخّله لملاحظة وإدراك و تفسير هذا الواقع.

3. **النموذج**: الذي يتكوّن و ينشأ عن طريق ملاحظة و تحليل و إدراك هذا الواقع. و بالتالي فالنموذج يمثّل النتيجة المتوصّل إليها، و التي ستصبح قاعدة بعد ذلك. و بالتالي فعمليّة صياغة أي نموذج لا تكون عشوائية بل تمرّ بمراحل منهجية، ضرورية.

أمّا عن الجانب المعرفي في النموذج ، فإنه لكلّ نموذج بعده المعرفي الابستمولوجي[3]، حيث نجد أنّ المسيري يضع المعرفيّ في مقابل مع السّياسيّ أو الاقتصاديّ، حيث يقول: "ونحن نضع التّحليل السّياسي والاقتصادي، ذلك التّحليل الّذي يكتفي برصد العناصر السّياسيّة والاقتصادية في الوجود الإنسانيّ، ويهمّش العناصر الأخرى، مقابل التّحليل المعرفي"[4]. بمعنى أنّ التّحليل المعرفيّ يقف على خلفيات، و حقائق و أفكار و ابستمولوجيّة كلّ مجال معرفي، و تلك الحقائق هي التي تشكّل أو تعبّر عن النموذج الذي تصاغ وفقه. و أي نموذج سياسي أو اقتصادي أو ثقافي لا يخلو

---

[1] . عبد الوهاب المسيري، **في أهمية النموذج المعرفي**، مجلة إسلامية المعرفة، العدد العشرون، 2000م، ص ص 125، 126.

[2] . أحمد مرزاق، **النموذج المعرفي الغربي عند المسيري**، مرجع سابق ، ص ص 15، 16.

[3] . عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز، ج1**، مصدر سابق، ص 17.

[4] . عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**،ج1 ، مصدر سابق، ص446 .

من البعد العرفيّ بل هناك ارتباط وثيق بينه و بين أيّ خطاب تحليليّ آخر، يقول:" فكل قول وكل نص يحتوي على نموذج معرف، إمّا ظاهر أو كامن".[1]

و يعتبر النّموذج المعرفيّ الغربيّ من أكثر النّماذجّ المعرفيّة شيوعا و هيمنة على باقي النماذج المعرفية في العالم، لأنّ الاستعمار الغربيّ قام بهزيمة العالم واقتسامه، و بتدويل و تصدير نموذجه الحضاريّ. وفرضه بشكل مباشر أو غير مباشر على الكثير من المجتمعات، خاصّة الشّرقيّة الّتي تتعارض نماذجها الحضاريّة مع النّموذج الغربيّ لخصوصيّتها الرّوحية، القيميّة، و الأخلاقيّة، المعادية له، إمّا من خلال القمع أو الإغواء، أو حتّى أحيانا من خلال خاصيّة الانتشار، حتّى أصبح الكثيرون يظنّون أنّ هذا النّموذج هو نموذج عالميّ يجب تبنيه و فرضه لتحقيق التقدّم الحضاري على شاكلة الغرب. وقد عبّر عنها المسيري بقوله:" جعل الغرب نقطة مرجعية نهائية ومطلقة".[2] و ربما يعود أيضا لتلقّف الشّعوب الأخرى، و نخبها للنّموذج الحضاريّ الغربيّ باعتباره أرقى ما يمكن أن يتوصّل إليه الإنسان كما تروّج لذلك وسائل الإعلام المحليّة و الأجنبيّة.

كما تحدّث المسيريّ عن أهميّة الدّرس المعرفيّ في استخدامه للنّماذج المعرفيّة، بحيث إنّ الإنسان في كلّ زمن من الأزمنة كان يستخدم نموذجا معرفيّا يحتوي على مسلّمات كليّة و نهائيّة، في كلّ عملية إدراكيّة، بمعنى لم يكن هناك معرفة مهمها كانت بسيطة دون نموذج معرفي تدور في فلكه، حيث يقول:" إنّ الدّرس المعرفيّ في كلّ العصور، يستخدم نماذج معرفيّة تحوي مسلمات كلّية ونهائيّة، وذلك في أثناء أبسط عمليّات الإدراك بوعي أو بدون وعي منه"[3]. غير أنّ النموذج المعرفيّ الغربيّ يحمل الكثير من النقائص و السّلبيات التي تمنعه من أن يكون نموذجا حضاريّا عالميّا، يُفرض و يتبنى من طرف باقي الشعوب خاصّة الشعوب الإسلاميّة.

2. نقائص النّموذج المعرفي الغربيّ:

حدّد المسيري مجموعة من النّقائص تخصّ النّموذج المعرفي الغربيّ نذكر منها:

1. نموذج معاد للإنسان: معناه أنّه يُضمر في داخله نزعات عدميّة للإنسان، فهو مشروع يلغي إمكانيّة أن تكون ظاهرة الإنسان ظاهرة متميّزة مستقلّة في الكون. وهو ينكر بذلك أي خصوصيّة إنسانيّة، ومن ثمّ ينكر عليه مركزيته في الكون، و هذا الأمر يتعارض مع المفهوم الإسلاميّ المقدّس للإنسان، المتعلّق بالاستخلاف في الأرض[4]. بمعنى بما أنّه يلغي المركزية الإنسانيّة، بما تحمله من أخلاق و قيم و مرجعيات متجاوزة فإنّه ضدّ الإنسان.

---

[1]. المصدر نفسه، ص44 .

[2]. عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز**، مصدر سابق، ص 37.

[3]. عبد الوهاب المسيري، **في أهمية النموذج المعرفي**، مجلة إسلامية المعرفة، مصدر سابق، ص 126.

[4]. عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز، ج1** ، المصدر نفسه، ص74.

2. **استحالة النّموذج المعرفي، و الحضاري الغربي:** يجب أن نعلم أنّ النّموذج المعرفيّ الغربيّ الّذي يطرح لسدّ كلّ الثّغرات ، وتفسير كلّ الظّواهر مشروع مستحيل من الناحيتين : المعرفية والعلمية، فمن النّاحية المعرفية يفترض هذا النّموذج بساطة العقل، و بساطة الواقع الإنساني، و يفترض بساطة الدّال اللّغوي وبساطة المدلول الإنسانيّ، وبالتالي بساطة العلاقة بينهما،كما يطرح ضمن هذه النّقطة فكرة أن يصل هذا النّموذج إلى مستويات من التّعميم لا تبرّرها درجات المعرفة عند أصحاب هذا التعميم.[1] و كلّ هذا أمر مستحيل؛ فعقل الإنسان مركّب معقّد يحتوي على الكثير من العمليات الذّهنيّة المعقّدة، كما أنّ الواقع الإنسانيّ معقّد هو الآخر، و متشعّب ممّا يصعّب عمليّة التعاطي معه.

أمّا من النّاحية العلميّة فالمشروع الحضاري الغربيّ المبنيّ على التّنمية و التّحكّم في المصادر، و تعظيم الإنتاج، والاستهلاك، و التّقدم المستمر ، اللانهائي ارتطم بحائط كوني صلب، و الّذي يتمثل في أنّ النّمط الغربيّ في التنمية وتحقيق السّعادة للأفراد لا يمكن محاكاته[2]. ممّا جعل باقي الشعوب الأخرى تشعر بعقدة النّقص التي تجعلها منبهرة أمام الناجز الغربيّ، و تمنعها من إيجاد نماذج معرفيّة أخرى تلائم أكثر مرجعياتها، خاصّة الشّعوب الشرقيّة التي تتمتع بقدر كبير من المرجعيات المتجاوزة، التي تستطيع من خلالها انتاج نماذج معرفيّة متجاوزة، كما لعب الاحتكار الغربيّ لمختلف أسرار تكنولوجياته دورا أساسيا في هذه العقدة التي جعلت من شعوبنا مجرد مجال استهلاكي للنّموذج الحضاري الغربي.

ولعلّ من مقومات استحالة هذا النّموذج ما أصبح ينتجه هذا الأخير من مصطلحات، غريبة، و غامضة، وصفها المسيري بعبارة: **إسهال المصطلحات**، الّذي أصيبت به هذه الحضارة؛ بحيث أنّها تقّدم لنا يوميا مصطلحات جديدة تنعتها بأنها أكثر دقّ، تعبيرا، تحديدا، عموميّة، و اقترابا من الحقيقة، ثمّ لا تلبث أن تسقط وتموت، و تنتهي صلاحيتها . لتحلّ محلّها مصطلحات جديدة يلهث وراءها الأكاديميون و الباحثون في مجتمعنا، محلّلين، دارسين دون أن يتوصّلوا إلى معناها الدقيق لأنّها ببساطة غامضة و مموهة".[3] كمصطلح الإرهاب، أو العولمة أو العالمية أو الكونية، والتي تحمل الكثير من الغموض، والغرابة و اللاتحديد.

و من بين الأمور و الحقائق التي تشكّل في حدّ ذاتها مفارقات عجيبة و غريبة، تستحق الانتباه و المتابعة أنّ دعاة التّغريب، والتّحديث و اللّحاق بالغرب في العالم العربيّ الإسلاميّ، لا يزالون في إطار مغلق، يجسّد لهم عقلانية الغرب، ويكرّرون التفّاؤل ذاته، الّذي يصرّح به الغرب عن حضارتهم، في حين نجد أنّ هناك من الغرب أنفسهم من نفى هذه العقلانية، و أبدل سمة التّفاؤل بصورة ترسم حقيقة تحمل الكثير من الأزمات المتعدّدة، التي تؤدي إلى تشاؤم مطلق،

[1] . المصدر نفسه، ص 75.

[2] . المصدر نفسه ، ص76.

[3] المصدر نفسه، ص 77.

خاصة من طرف المفكرين الثائرين على أزمنة الحداثة، وهو ما خلّف لديهم شعورا بأنّ مكانة حضارتهم في التاريخ بدأت تعرف تراجعا في مركزيتها ومكانتها وعالميتها[1].فالنقائص المتعلّقة باستحالة عالميّة و كونيّة النموذج المعرفي الغربيّ هي نقائص معترف بها من قبل النخب الغربيّة أنفسهم ممّا يجعل نقدها ورفضها مبرّرا عالميّا أيضا.

3. نسبيّة الغرب: بالنّسبة للمسيري فإنّ عملية نقد و رفض النّموذج المعرفيّ الحضاريّ الغربيّ ليس فضحا لحالة الانحطاط و التراجع فحسب، بل إنّها عملية تهدف إلى الفهم العميق الذي يجعل من الممكن فرز محتويات الترسانة المعرفية الغربية وعزلها عن باقي المحتويات المعرفية الأخرى، وتكون هذه العلمية الانتقائية بين ما هو خاصّ غربي عما يصلح أن يكون عامّا عالميا، والقصد من ذلك تخليص العالم من مركزية الغرب، و نزع صفة العالمية و العلمية والمطلقية عن الحضارة الغربية، و إعطاء الفرصة لباقي الشّعوب لصنع تاريخا الحضاري، وتوضيح أنّ كثيرا من القوانين العلمية التي يدافع عنها دعاة التغريب باعتبارها تصلح لكل زمان ومكان، بل هي نتيجة تطور تاريخي و حضاري محدّد، وثمرة تضافر ظروف فريدة في لحظة فريدة، وخاصّة بشعب أوروبا، وبالتالي فإنّ هذه الفكرة الأخيرة تطرح ما هو بديل عن المطلق، الذي وصل إليه الغرب إلى أن يستعيد هذا الغرب نسبيته في عالم مشترك، وإذا كان يشغل المركز فإنّه يجب أن يصبح مرة أخرى عنصرا واحدا ضمن عناصر أخرى تكون عالم الإنسان[2]. بمعنى أنّ هذا العالم الّذي يحوي الكثير من النماذج المعرفيّة المختلفة والمتنوّعة والتي تشكّلها الشعوب غير الغربية يجعلنا نعتقد بنسبيّة المعرفة الغربيّة لأنها تمثّل نتاج العقل الأوروبي المحكوم بظروف تاريخيّة، زمانية و جغرافية محدّدة، لا يمكنها أن تتجاوز حدود الجغرافيا لتلغي الجغرافيات الأخرى، بل ينبغي لها أن تتعايش وفق مبدأ حوار الحضارات و تبادلها دون السّعي لفرض نموذجها، أما الأفضلية الحضارية فسيحكمها النموذج الذي يثبت أنّه لصالح الإنسان.

هذه مختلف النقائص التي رصدها و بحثها المسيري، و التي تخصّ النموذج المعرفيّ الغربي، و كلّها تصبّ في فكرة نقده للحداثة الغربيّة المرتبطة بالمرجعيّة الماديّة للإنسان.

3. النّموذج المعرفي البديل:

بما أنّ المسيري يعتبر النموذج المعرفي الغربي نموذجا ناقصا لا يلمّ بمختلف جوانب الإنسان انطلاقا من اهتمامه فقط بالجانب المادي/ الطّبيعيّ، ملغيا الجانب الروحي المتجاوز، و مهملا لمختلف حاجات الإنسان الأخلاقيّة والقيميّة. فإنّه يقدّم نموذجا آخرا يرى فيه خلاص العالم من ماديته المترفة، و أزماته الحضارية، هذا النموذج يحمل روحا إسلاميّة خالصة تخدم الإنسانية جمعاء في إطار احترام الإنسانيّة المشتركة. ويمكن القول حسب العديد من الدّارسين والباحثين في فكر المسيري:" إنّ النّموذج المعرفيّ عند المسيري يتوجّه بصورة أكثر نحو المستقبل انطلاقا من الحاضر

[1] . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] . المصدر نفسه، ص84.

وتأسيسا على التّاريخ. ذلك لأنّ مفهوم النّموذج عنده يركّز بصورة أساسيّة على إدراك سرّ الظاهرة الاجتماعية، أو السياسية، أو الفكرية، وفكّ شفرتها، ونزع الحجب عن جوهرها ومكنون أسرارها، حتّى يكون الإدراك أقوى بمسارات تطوّرها، والمعرفة أكثر رسوخا بصيرورتها التاريخية"[1]. فإذا كان النموذج المعرفي الغربي يركّز على أهمية الظاهرة الطبيعية باعتبارها تمثّل حقيقة الظاهرة الإنسانية فإنّ المسيري يشيد و ينطلق و يؤكّد على أهميّة الظاهرة الاجتماعيّة بما تحمله من أسرار تتجاوز الظاهرة الطبيعية.

كان انشغال النّخب في العالم بدراسة الثّقافة الغربيّة و إهمالها لباقي الثّقافات. سواء الشّرقية أو الإسلامية؛ نتج عنه تشوّه معرفي لديها، و النّاجم عن ربط معارفنا بالغرب فقط، والّذي يهدف إلى تهميش ما عداه من الحضارات، والنّموذج المعرفيّ التّفسيري كما قدّمه المسيري يعدّ منهجا في المعرفة، ويقوم على تكوين مناظر معرفي للظّواهر، وقياس الظّواهر عليه، ثمّ قياسه على الظّواهر، ممّا يجعله في حالة تفاعل مستمر مع الظواهر، فيتطوّر من خلال كلّ اكتشافات جديدة للظّاهرة موضع الدّراسة، أو يتطوّر مع كلّ ظواهر جديدة تقاس عليه ويقاس عليها، ويصبح المطلوب هو تطوير قدراته، ونظنّ أنّ التركيب والتعدّد والتفاعل، هي العناصر الّتي شكّلت ملامح النّموذج المعرفيّ، وجعلته نموذجا قابلا للتّطوير إذا ما قورن بالنّظريات العلميّة، والّتي يكون أكثر بساطة وأقلّ تعدّدا وتفاعلا.[2] و كان بإمكان جلّ النخب دراسة أو عقد مقارنة بين النماذج المعرفيّة المختلفة و تقديمها دون تحيّز أو اصطفاء لنموذج دون آخر، لكي يتمكّن العالم من التعرف على منجزات لشعوب الأخرى لتغييب عقدة النقص التي جعلتنا نتبنى النموذج المعرفي الغربي و نعتقد بتفوّقه المطلق اعتقادا ساذجا.

و إذا كانت المنظومة المعرفية الغربية تبدأ بإعلان أن مركز الكون كامن فيه ليس متجاوزا له، وهذا يعني إما أنّ الإله غير موجود أساسا، أو أنّه موجود ، و لا علاقة له بالمنظومات المعرفية، والأخلاقية والدلالية والجمالية، فالعالم يوجد بداخله ما يكفي لتفسيره[3]، فإنّ المنظومة الإسلامية تعتقد أنّ مركز الكون متجاوز له، و أنّ الإله موجود و هو من يحدّد القيم الأخلاقيّة و الجماليّة و الدلاليّة والمعرفيّة للإنسان، ويتدخّل في توجيه تاريخ الإنسان بما يحفظ كرامته، ويحقّق مبدأ الاستخلاف، فالكون يسير في نظام محكم، بتدبير الله و عنايته.

وإذا كانت المنظومة الغربيّة منظومة تصفيّ، و تلغي ثنائية الخالق والمخلوق تماما. ومختلف الثنائيات الأخرى، ممّا يعبّر عن فساد عقدي ينسحب حتما على كل مناحي التفكير والتصور، نتج عن المبدأ السابق أن الإنسان صار

---

[1] .. أحمد عبد الحليم عطية، **في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار حضاري نقدي**، مرجع سابق، ص 188.

[2] . المرجع نفسه، ص ص166، 167.

[3] . عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز، ج1**، مصدر سابق، ص 48.

بذلك سيد الكون الذي لا منازع ل، وهو مرجعية الكون النهائية[1]، غير أنّ المنظومة الإسلاميّة تؤكّد على أهميّة الثنائيات خاصّة ثنائيّة الخالق و المخلوق.

و اصطلح المسيري على تسمية نموذجه بالنّموذج التحليلي التفسيريّ، حيث توصّل إليه بعد رحلة شاقة في الزمان والمكان، وعبر قراءات في المنظومات الفكرية الغربية، من بنيوية، وأعمال ماكس فيبر، ونظريات النقد الأدبي، حتى استقر به المقام في الخلاصة التي تعتبر أن النموذج هو":بنية تصورية أو خريطة معرفية يجردها عقل الإنسان بشكل واع أو غير واع من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق الموضوعية، فهو يستبعد بعضها .بحسبانها غير دالة من وجهة نظره، ويستبقي البعض الآخر، ثم يربط بينها وينسقها تنسيقا خاصا، ويجرد منها نمطا عاما[2]. مؤكّدا على أهميّة عنصريّ التحليل . و التفسير بقوله:"عندما يتجه الإنسان إلى ظاهرة ما مستهدفا تفسيرها فإنه يقوم بعدة خطوات حتى يصل إلى هذا التفسير، وحينما يرى الإنسان ظاهرة ما فعليه التعامل مع عدد كبير من العلاقات والتفاصيل، والحقائق والوقائع، وعندئذ يقوم العقل باستبعاد بعضها، لأنّه يعتقد أنّها لا دلالة لها، ويستبقي البعض الآخر، وهذا هو التّجريد، وتأتي بعد ذلك خطوة الرّبط بين العلاقات والوقائع والحقائق التي أبقاها، فينسقها تنسيقا خاصا بحيث تصب مماثلة للواقع، أي أن تكون قادرة على تقديم صورة معبرة بشكل صحيح عن الواقع وما ينتج عن عملية التجريد، وتصور العلاقات بين عناصر الظاهرة تصبح معبرة بشكل صحيح عن الواقع، وما ينتج عن عملية التجريد وتصور العلاقات بين عناصر الظاهرة، يسمى **النموذج** فهو بناء يماثل الواقع، لكنه افتراضي أي متخيل، ومع هذا يشبه العلاقات بين عناصر العلاقات الموجودة وبين عناصر الواقع"[3].

و تطبيقا لهذين العنصرين يرى المسيري أنّ أيّ محاولة للنّظر في الواقع دون إدراك البعد المعرفي يخلق الوهم بأنّنا ننتج معرفة إسلامية، ومن ثمّ فنحن نضيّع فرصة تاريخيّة نادرة ، فإدراك البعد المعرفيّ الإسلاميّ قد ظهر مع تآكل النّموذج المعرفي في الغرب وبسبب عجزه، ومع تزايد إحساس الأمّة بمفكريها وجماهيرها، و بأنّه لا بد أن نأتي ببديل من داخل منظومتنا الإسلامية،الحضارية، ويكتسب الخصوصية الثقافية من خلال" **إضافة**" بعض الأفكار الثقافية له[4]. و لطالما سعى أصحاب نموذج التّوفيق أو التنقية ، و الاستيراد إلى تبني نموذج تراكميّ، ويفترضون الإنسان الطبيعي/ الماديّ كنقطة بدء، على أن **تضاف** له المعرفة الإسلامية أو الأبعاد الإسلامية[5]. غير أنّ المعرفة أو البعد الإسلاميين يتعارضان تماما مع هذه النظرة للإنسان بشكل راديكاليّ، لأنّ الإسلام يؤكّد على المرجعيّة المتجاوزة للإنسان بما تحمله

[1]. عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1** ، مصدر سابق، ص223 .

[2]. عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية**، مصدر سابق، ص 360.

[3]. عبد الوهّاب المسيري، **دفاع عن الإنسان دراسة نظريّة و تطبيقية في النماذج المركّبة**، مصدر سابق، ص475.

[4]. عبد الوهاب المسيري، **في أهميّة الدرس المعرفي**، مجلّة إسلاميّة المعرفة، العدد 20، 2000م ص 118،119.

[5]. المرجع نفسه، ص ص 118. 119.

من قيم وأخلاق و أصل غيبيّ. لذلك فإنّ هذه الرؤية لا تخدم الإنسان و لا تمثّل بديلا جديرا بالاتباع، و الأخذ. وانطلاقا من هذا طرح المسيري نموذجه المعرفي الإسلاميّ القائم على التحليل والتفسير.

ويمكن تلخيص سمات النموذج البديل الذي يطرحه المسيري، والذي يهدف من خلاله إلى تأكيد لابد أن يكون نابعًا من التراث الذاتي لنا بحيث يشمل الإنجازات المادية والمعنوية لنا. وبعد ذلك نحاول الوصول إلى نظرية شاملة نعرف مسبقًا أنّها لن تصل إلى التفسير النهائي، ولا اليقين المطلق. أمّا ملامح هذا النّموذج، فهو ينطلق من الإنسان؛ حيث الإنسان كائن متفرّد ومركّب يبحث عن الغرضية في الكون، وبالتّالي نستخدم مقولات غير ماديّة للتفسير تستخدم في الإجابة على الأسئلة الكبرى، كذلك هذا النّموذج هو نموذج توليدي يعني أنّ الإنسانيَّة تشترك في طاقة كامنة واحدة تتولّد منها أشكال حضارية متنوعة فلا توجد نقطة تاريخية نهائية واحدة[1]. هذ النّموذج البديل ينطلق من علم بديل.

يستند جوهر العلم الّذي يطرحه المسيري إلى أنّ الإنسان كائن مركّب، معقّد، لا يمكن أن يردّ إلى النّظام الطّبيعي، أو المرجعيّة المادية الكامنة، وبالتالي فإنّ نماذج هذا العلم فضفاضة لا تحاول الوصول إلى قوانين صارمة، ولا إجابات موضوعية نهائية أو حيادية كاملة، ولا تسقط الذاتية تمامًا، وهذا العلم لا يهدف إلى التّحكم الكامل في الواقع، وهو لن يركّز على الكلّي دون الجزئي، ولا الجزئي دون الكلي، ولا الخاص دون العام أو العكس، وبالتالي يرفض الواحدية السببية. و الفصل بين العلوم بصورة مطلقة غير موجود. أما الهيكل المصطلحي لهذا البديل، فهو جديد ينطلق من ثنائيّة الثنائيّات، وهي ثنائيّة الخالق والمخلوق، وهدفه التركيب، ولا يرفض استخدام المجاز كوسيلة تعبيرية تحليلية، ويبحث عن المقولة الوسط، وكذلك يستخدم التّعميم ليتناسب مع الظاهرة، وبالتالي يمكن فتح وحدات جديدة في التحليل تنبع من الرؤية الإسلامية الإيمانيَّة[2].بمعنى أنّه علم يستند إلى الإيمان بالغيب، وكلّ الجوانب الميتافيزيقيّة التي تخلّص منها إنسان النموذج الغربيّ.

و ينطلق المنهج المعرفي عند المسيري من التأكيد على أنّ دراسة ومعرفة أيّة ظاهرة تبدأ من محاولة معرفة ظروفها التاريخية والاجتماعية، إذ أنّ كلّ بحث اجتماعيّ، وكل معرفة تاريخية لا يمكن أن تتمّ في المطلق المجرد عن أيّة شروط أو بنى تكوينية وتأسيسية، وذلك أنّ أيّة ظاهرة لا توجد فجأة وبدون مقدّمات، بل إنّ ثمّة مركبا معقدا من الأسباب يقف وراءها، فهي جزء من نسيج أو تركيبة اجتماعية حضارية لها تحيّزاتها وتوجّهاتها، آلمها وأحلامها، ورؤاها وعنصريتها وعناصر ضعفها وقوّتها، وهي الحقيقة التي جعلته ـ المسيري ـ لا يؤمن بوجود قانون واحد عامّ وجاهز ولا

[1] . عبد الناصر زكي العساسي، **ملخصات كتب المعهد الفكرية**، ج1، ط1، القاهرة، مركز الدراسات المعرفية ، 2011م، ص 425.
[2] . المرجع نفسه، ص 426.

بوجود إجابات نهائية،[1] لمختلف الإشكالات التي طرحت في حياة الإنسان، خاصّة ما تعلّق بالجانب الإنسانيّ البعيد عن الجانب المادي/ الطبيعي. ومعظم الإجابات تنسخ بعضها من فترة إلى أخرى، فقد يتم الإجابة عن مشكلة معيّنة ويقتنع الجميع بأنّها إجابة نهائيّة لكن مع مرور الوقت تحدث أن تتوقّف تلك الإجابة عند حدّ معيّن، فتصبح غير وافية، وحين تتوقّف فإنّها تحتاج إلى إجابة أخرى، وهكذا تبقى الإجابات عالقة، و لا وجود لمعرفة نهائيّة. يقول المسيري:" بأنّ المعرفة هي ثمرة محاولة إنسانيّة دائبة للتعرّف على بعض جوانب الكون، وهي محاولة ستستمر إلى أن يبدّل الله الأرض غير الأرض والسماوات"[2]. و هذه وجهة نظر تتقارب كثيرا و تتفق مع فكرة النّموذج لدى توماس كوهن.

وفي سياق تأصيله لهذه الرّؤية المنهجيّة التّوليدية الاجتهاديّة يؤكّد المسيري أنّ فكرة العقل التّوليدي فكرة أساسية في المنظومة الإسلامية وفي بعض الشعر الرّومانتيكي. وعمليّة الانتقال التي قام بها من المادية الضيقة إلى الإنسانية الرحبة والإيمان لم تكن عملية بسيطة ولا هينة، لقد كانت عملية تحوّل عميقة وجوديا وفكريا ومنهجيا وسيكولوجيا، ذلك أنّ تغيير رؤية المسيري الدّينية والأيديولوجية صاحبه تغيير مماثل في فلسفة المنهج وأدواته. بالنّظر إلى الارتباط اللّصيق بينهما[3]. فكلّ أيديولوجيا أو فكرة يُصاحبها منهج و أداة تساعدها على تقديم نموذج معرفيّ ممنهج. والمسيري حين غيّر رؤيته إلى الإنسان من المادية الضيّقة إلى الإنسانيّة الرحبة، صاحبه ذلك تغيّر في المنهج و الأدوات أيضا.

كما نجد أنّه يتحدّث عن عمق رؤيته المعرفية المنهجية النّابعة من تجربته الشّخصية، إذ أنّه عمل على تطوير رؤيته هذه انطلاقا من حسه النقدي المتميّز ومرجعيّته المتجاوزة، حيث يقول:" حينما نفضتُ المادية عن فكري أصبح من الصّعب عليّ تقبّل تصوّر العقل الإنساني صفحة بيضاء تسجّل الواقع في سلبية، وبشكل مباشر، وكأنّ الإنسان مجرّد شيء ماديّ بين الأشياء، وظهرت في حياتي ثلاثة مواضيع أساسية مترابطة متزامنة حتّى أكاد أقول إنّها ثلاثة أوجه لعملية واحدة، تعبّر عن تحوّلي من النّموذج المادي إلى النّموذج الّذي يفصل بين الإنسان والطبيعة. هذه الموضوعات هي: الانتقال من الموضوعية الفتوغرافية التوفيقية(*)، والمعلوماتية إلى الموضوعية الاجتهادية ورفض العقل السلبي وتبني رؤية توليدية للعقل، وأخيرا رفض الرصد المباشر وتبني النموذج منهجا في التحليل"[4]. وبالتّالي فإنّ هذا الانتقال كان عن أزمة و معاناة شخصيّة تكبّدها في رحلة البحث عن بديل حضاري.

---

[1]. أحمد عبد الحليم عطية، **في عالم عبد الوهاب المسيري** ، مرجع سابق، ص 113.

[2]. عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيّز، ج1**، مصدر سابق، ص 105.

[3]. أحمد عبد الحليم عطية، المرجع نفسه، ص 105.

(*). التي تسعى إلى التوفيق بين المادية الغربيّة و الثقافة العربية الإسلامية.

[4]. عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، مصدر سابق، ص ص 263، 264..

ونظرا للأهمية القصوى التي تحتلّها النّماذج الإدراكية والتحليلية في رؤيته المنهجية والمعرفية، نجد أنّه عكف على البحث عن أداة تحليليّة أكثر نجوعا وفاعليّة، تساعده على تكوين رؤية كلّية للظواهر والأفكار، والرّبط بين العديد من التفاصيل والموضوعات، ومستويات الواقع المختلفة، العامّ والخاصّ المجرّد والمتعيّن، الذّاتي والموضوعي، أداة تساعد على تجاوز الرّصد المباشر والموضوعيّة المادية المتلقية دون السّقوط في الذّاتية، وتتيح له إمكانيّة الإحاطة بالواقع وتركيباته، واحتواء الظّاهرة الإنسانية المعقّدة[1]. بكلّ تفاصيلها و جزئياتها، فوجد ضالته في النماذج التحليلية التي سهّلت لها مهمّة التعاطي مع كلّ الظواهر و المجالات المعرفيّة المختلفة، بعدما قادته إليها مجموعة من العوامل المساعدة أهمّها: تجاربه العديدة مع الترحال الزماني والمكاني بين الشرق التقليدي، الذي يحمل أبعادا معرفيّة إسلاميّة، روحية، والغرب الحداثي ذو البعد المادي[2].

كما أكّد بأنّ استخدام النماذج مسألة حتميّة، فهي تدخل في صميم عملية الإدراك، وبالتّالي فكل فكرة أو تصرف إنسانيّ إنما هو صادر عن نموذج محدّد، لأنّ الإنسان لا يدرك الواقع بشكل مباشر وانّما من خلال نموذج يصفه المسيري بالنّموذج الادراكيّ. علما أنّ النّماذج الادراكية في الكثير من الأحيان، والحالات غير واعية بل يستبطنها المرء تدريجيا، وتصبح جزءا من وجدانه، وسليقته، وإدراكه المباشر من خلال ثقافته، وتفاصيل حياته، وما يتعامل معه من أشياء، ورموز وعلامات، وصور وأحلام ومنتجات حضارية متعدّدة، ويتمّ كلّ هذا في الكثير من الأحيان دون وعي منه[3].بمعنى أنّ النموذج الإدراكي هو نموذج يعبّر عن معرفة متجاوزة لدى الإنسان يستطيع من خلاله تأمّل ذاته وتفكّرها وتدبّرها، و توليد المعرفة من داخلها. أيْ: إنّ النماذج الإدراكية كامنة في النّصوص الّتي نقرأها، وفي الظّواهر الاجتماعية التي توجد داخلها، والمعايير التي نعيش وفقا لها، ومهمة الباحث في تصوّر مفكّرنا يجب أن تنصبّ على محاولة اكتشاف ملامح، ومحدّدات النموذج النّاظم لأدب هذا الأديب، وفكر ذلك المفكر أو النموذج الحاكم لسلوك أعضاء مجتمع من المجتمعات أو حضارة من الحضارات[4]. بمعنى أنّه لا توجد فكرة دون خلفيّة كامنة فيها، تحكمها تسيّرها هي ما اصطلحنا على تسميته بالنموذج الإدراكي.

كما يستعيض المسيري بالنماذج التحليليّة التي لا تكاد تنفصل أبدا عن النّماذج الإدراكيّة. حيث يؤكّد أنّ النماذج التّحليلية نماذج واعية يصوغها الباحث في مختلف المجالات المعرفيّة من خلال قراءته للنّصوص المختلفة وملاحظته للظّواهر المتنوعة ثمّ يقوم بتفكيك الواقع تفكيكا تامّا ودقيقا، وإعادة تركيبه من خلالها، بحيث يصبح الواقع

---

[1] . عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج1، مصدر سابق، ص ص 157. 177.

[2] . أحمد عبد الحليم عطية، **في عالم عبد الوهاب المسيري** ، مرجع سابق، ص 115.

[3] . عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، مصدر سابق، ص274.

[4] أحمد عبد الحليم عطية، المرجع نفسه، ص 116.

أو النص مفهوما ومستوعبا بشكل أعمق. فالنّماذج التّحليلية إذن هي إنتاج إبداعي ذاتي في تفاعله مع الواقع الموضوعي، فهي مختلف الإمكانات التي يوظّفها الباحث للوصول إلى المعنى الخفي و العميق خلف كل نص أو ظاهرة معيّنة من الظواهر سواء فيزيقيّة أو ميتافيزيقيّة.

و من المنظور التطبيقيّ فإنّ تطبيق النّموذج التّحليليّ على الواقع يترتّب عليه إثراء النّموذج ذاته، إذ غالبا ما يتمّ توسيع نطاقه من خلال الظّواهر، والمعطيات الماديّة، الّتي يحاول تفسيرها، فهي تتحدّاه وتبيّن قصوره التّفسيري. الأمر الّذي يفرض تعديله حتّى تزداد مقدرته التفسيرية. أي: إنّ العلاقة بين النّموذج والواقع علاقة حلزونية معقّدة؛ فليس هناك تطابق بين النّموذج والواقع بل إنّ هناك نماذج فرعيّة كثيرة تظلّ مناقضة للنّموذج المهيمن، متعارضة معه[1]. لذا فالنّموذج المهيمن يحتاج نماذج أخرى تساعده في تفسير الواقع المعقّد. ممّا يعني أنّه لا يوجد نموذج واحد لفهم الواقع بل هناك الكثير من النماذج التي تحتاج هي الأخرى أخذ فرصتها للتعامل مع وقائع و جزئيات مناسبة.

تنبع أهميّة الاجتهادات النّظرية والمنهجية النّماذجية أساسا من طابعها التّطوري تبعا لتطوّر تجربته الحياتيّة، والمعرفيّة والمنهجيّة، كما تنبع من خروجها من حيّز الكمون والاختمار، الموجود داخلها، والتجريد النظري إلى مستوى التّطبيقات المختلفة لدى المسيري سواء من خلال عمله الموسوعيّ حول الصهيونية واليهودية، الذي اتّسم بالتحليل العميق، والموضوعي، أو من خلال تطبيقاته في العديد من الدراسات الأدبية والفكرية. بل الأهم من ذلك أنّه حاول تطبيق منهج النّماذج التحليلية في محاضراته، كمحاولة منه لتجاوز المنهج التاريخي، التعاقبي القائم على التراكم المعلوماتي والموضوعية المتلقية، وفعلا عمل على إعادة صياغة نفس المقررات التي درّسها لكن من منظور منهجي مختلف،، ومن خلال موضوعات أساسية كامنة، وإشكاليات متزامنة ومتوازية. أي من خلال نماذج تحليلية[2]، التي كرّس حياته لتطبيقها على مختلف المصطلحات، و الإشكالات الحضارية التي تواجه العالم ككلّ خاصّة العالم الإسلامي.

و كخلاصة لما سبق يمكن القول: إنّ الفكرة الارتكازيّة الّتي يقوم عليها النّماذج المعرفية الخاصّة بالمسيري تكمن في إيمانه بأنّ الانسان ظاهرة مركّبة لا يمكن أن تختزل إلى ما دونها الى الطّبيعة /المادة، وهو ما يجعل دراسة الإنسان تستوجب الاعتماد على نماذج مركّبة تعبّر عن قدر من الثّنائية عكس نماذج دراسة الطّبيعة فهي نماذج ماديّة بسيطة، قوانينها ثابتة يمكن التّنبؤ بها، والتّحكم فيها. هذه النماذج المركّبة هي البديل الّذي عرضه المسيري في مقابل النموذج المعرفي الغربيّ.

[1] . المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] . المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المبحث الثاني: فاعليــة الإنسان في توجيه الفعل الحداثــي

حاول المسيري التأكيد على الصبغة المادية المهيمنة على الحضارة الغربية، على كلّ الأصعدة؛ في العلم، الفلسفة، الأخلاق، المجتمع، السياسة وغيرها، وبيّن منذ الوهلة الأولى أنّ استخدامه لكلمة ماديّ للدّلالة على المرجعيّة الغربيّة الكامنة خلف كلّ المعارف، ومهما كانت المغريات الّتي يمثّلها موقفه فإنه منظّر إسلامي لمنظومة التحديث والحداثة ومحلّل دقيق للميتافيزيقا، وناقد صلب لأخلاقياتها، على نحو يشدّ كامل انتباهنا، وتأتي مبادئ فكره الإسلاميّة من التزامه الواضح بحقيقة التّجاوز أو السّمو، وبحقيقة التسليم، التي تأتي نتيجة ذلك الالتزام، و يمكن اعتبار أنّ الإسلام يمثّل مقدّمة النّسق الفلسفيّ للمسيري التي تمكّنه من تحدّي الخطابات الأوروبية، ومنظومة التحديث والحداثة على نحو الإقناع حينا، و الإفحام أحيانا، وعلى الرّغم من ارتباطه الوجوديّ والفكري، بالقضايا الإسلاميّة عموما و العربيّة خصوصا، فإنّ نقده لمنظومة التحديث والحداثة لا يدين بالفضل لفلسفة أو أيديولوجية العروبة. بل كلّ ذلك يتأتّى انطلاقا من فلسفته الإنسانيّة، الّتي تعلي من قيمة الإنسان، و تنظر في جوانبه الروحيّة و الأخلاقيّة التي فُقدت في حداثة الغرب، لذلك احتلّت مقولة الإنسان في فلسفته مكانة مركزية.

تُعتبر **مقولة الإنسان** مقولة مركزية في فكره لذا نجد أنّه قد أفرد دراسات وأبحاث عديدة متعلّقة بالإنسان، من جميع جوانبه المادية والروحيّة، من أجل تبيان أهمّيته وعظمته وخصوصيّته بالنّظر إلى غيره من الكائنات الأخرى، ومدى تكريم الله سبحانه وتعالى له. فهو ينظر إلى الإنسان باعتباره" كيفا مركبا فريدا يصنع البيئة التاريخية، التي تشكّل بدورها وجدانه، ويقف بذلك على طرف النّقيض من الحيوانات الّتي تعيش في البيئة الطّبيعة، خاضعة لقوانينها الحتميّة، إنّه كائن طبيعيّ تاريخيّ، كائن يحلم دائما بالفردوس، لكنّه لا يعيش التّاريخ، وطالما قرّر الهرب من التاريخ لينعم بالفردوس، ينتهي به الأمر إلى الجحيم، فالإنسان الّذي يهرب من معرفة قانون الضّرورة، والّذي يرفض فكرة الحدود التّاريخية ليمرح في فردوس اللاّحدود، سينتهي به الأمر إلى عالم الصّدفة العبثيّ الّذي لا يحكمه قانون"[1]. بمعنى أنّ الإنسان مقولة متجاوزة للجانب الطبيعيّ/ الماديّ، و هو كائن مركّب و معقّد.

وعلى إثر تحوّله من الماديّة إلى رحابة الإيمان، كان أوّل ما قام به هو إعادة الإنسانيّة المنزوعة بفعل النظرة الماديّة إلى الإنسان، ووفق المنطلقات الجديدة أصبح الإنسان يعرّف بأنّه كائن صاحب إرادة حرّة برغم الحدود الطّبيعيّة، والتّاريخية التي تحدّه. وأنّه كائن واع بذاته وبالكون من حوله. و يستطيع تجاوز ذاته الطّبيعة/المادية. وهو أيضا عاقل ويمكنه استخدام عقله، ولذا فهو قادر على إعادة صياغة نفسه وبيئته، حسب رؤيته ويمتلك المقدرة على التّفكيك

[1]. عبد الوهاب المسيري، **الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة**، ط1، بيروت، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، 1979، ص 12.

والتّركيب عبر توظيف عقله التّوليدي، وبالاتّكاء إلى خريطته الإدراكيّة، وما تراكم عنده من خبرات وتجارب[1]. يملك ملكة التّمييز، ومختلف العمليات العقلية، الّتي يستطيع من خلالها معرفة علل و أسباب الظّواهر الطّبيعيّة المحيطة به، والاجتماعية النّابعة من إنسانيته. و تتيح له إمكانيّة الاتّصال بالعوالم المفارقة للطّبيعة، و الّتي تمثّل حقيقته الأولى.

وإذا كانت الحداثة الغربيّة قد خلفت لنا إنسانا طبيعيّا/ ماديّا لا يعرف الحدود أو الهويّة، وليس عنده أيّ إدراك أو اكتراث بالقيم الأخلاقيّة والمعنويّة المختلفة، التي تنبع من وجدانه و ضميره، مثل: الكرامة، الارتباط بالأرض، والوطن، والتّضحيّة.[2] فإنّ المسيري يطرح فكرة الإنسان الربّاني أو الإنسان/ الإنسان، و هي فكرة تتعارض و تتناقض مع النّظرة الأولى بل و تتجاوزها، حيث يقول:"... وبدلا من الإنسان الطّبيعي طرحت فكرة الإنسان/ الإنسان أو الإنسان الرّبانيّ، كائن لا يعلم في كلّيّته إلاّ الله، لأنّه ليس جزءا لا يتجزّأ من العالم الطّبيعيّ/ الماديّ، وإنّما هو يتجزّأ منه وحسب، إذ هناك جزء منه يتّجه نحو ما هو متجاوز للمادة، ومن هنا وجود الإنسان المادي/ الملهاوي: كائن يعيش داخل جسده (المادي)، في الطّبيعة الماديّة، يتحرّك جزء منه حسب قوانين الجاذبيّة والدّوافع البيولوجية والغريزيّة، ولكّنه في الوقت نفسه، تتوق روحه إلى عالم المثل والثّبات والرّوح، كائن أقدامه مغروسة في الوحل، وعيونه شاخصة للنّجوم، يسقط دائما ولكنّه قادر دائما على النّهوض ثمّ التّجاوز"[3]. إنّه كائن مفعم بمختلف القيم الأخلاقيّة و الميتافيزيقيّة الّتي تحدّد نقطة الاختلاف بينه و بين الكائن الطّبيعيّ غير العاقل.

وهكذا، بعد أن كان الإنسان عبدا للمادة محكوما بقوانينها، صار كائنا يعيش في عالم الطّبيعة /المادة، ولكنّه يحوي داخله عناصر غير طبيعيّة، فهو يتّسم بثنائية الرّوح والمادة؛ تتنازعه نزعتان: نزعة العودة إلى الطّبيعة /المادة، ونزعة الإحساس بالاستقلال عنها وتجاوزها، أو ما أسماه المسيري بـ:" **النزعة الجنينية**" في مقابل" **النزعة الربانية**"[4]. و لن تتحقّق كينونته الحقيقيّة إلاّ بتجاوزه لجانبه الطبيعيّ/ الماديّ و تحلّيه بمختلف القيم الروحيّة التي تضمن له ذلك. ولعلّ أعظمها هو شعوره بالحاجة إلى الخالق، فوجود الله هو الضّمان الوحيد لوجود الإنسان الإنسان، بجزأيه الطّبيعيّ وغير الطّبيعيّ، فالله هو التّركيب اللاّنهائي، المفارق لحدود المعطى النّهائيّ، هو النّقطة الّتي يتطلّع إليها الإنسان، ويحقّق التّجاوز من خلالها، و بغيابه يتحوّل العالم إلى مادّة طبيعيّة صمّاء، خاضعة لقوانين الحركة، والضّرورة الّتي يمكن حصرها ودراستها والتّحكّم فيها، وينضوي الإنسان تحت نفس النّمط، إذ يتحوّل الإنسان إلى كمّ مادّي يمكن تفسيره في إطار مجموعة من المعادلات الرياضيّة الميّتة الّتي يمكن معرفتها والتّنبؤ بها[5]. وبالتّالي فالإيمان بالله هو المنطلق الوحيد

---

[1] . عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، مصدر سابق، ص 300.

[2] . سوزان حرفي، **الهويّة والحركية الإسلاميّة ، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري**، مصدر سابق، ص 145.

[3] .. عبد الوهّاب المسيري، المصدر نفسه، ص 138.

[4] . المصدر نفسه، ص381 .

[5] . المصدر نفسه، ص 138.

الذي يمكّن الإنسان من الشّعور بمرجعيّته المتجاوزة، و كينونته الروحيّة بمختلف ما تحمله من قيم. فتحرّر الإنسان من سجن الطبيعة مرهون بإقراره بوجود الله، و تسليمه بهذه الحقيقة الكامنة فيه.

كما أكّد المسيري على مفهوم" **الإنسانية المشتركة**"، ووظّفه في مقابل مفهوم "**الإنسانية الواحدة**"، هذه الأخيرة تفترض أنّ الناس كيان واحد، وإنسانية واحدة، خاضعة لبرنامج، وقانون بيولوجي ووراثي عامّ، و على النّقيض من ذلك فإنّ " **الإنسانية المشتركة**" تؤمن بأنّ ثمّة إمكانيّة، وطاقة إنسانيّة كامنة، لا يمكن رصدها، و الإحاطة بكنهها، أو ردّها إلى قوانين مادية محضة، يقول:"الإنسان هو أكرم المخلوقات في الكون، مختلف بشكل جوهريّ عن بقية الكائنات، حتى وإن شاركها بعض صفاتها فهو يعيش في الطّبيعة لكن منفصل عنها[1]. يستطيع التّحكم في ظروفها، وإخضاعها لسيطرته عكس الكائن الطّبيعيّ الّذي يخضع لها خضوعا تامّا.

ومن هنا يتمّ طرح البديل الحضاريّ الإنسانيّ، المتمثّل في **الإنسانيّة المشتركة** الّتي تنطلق من مفهومه الإسلاميّ: "**كلّنا من بني آدم**". وهذا يفيد أنّ كلّ البشر بداخلهم إمكانيات لا تتحقّق إلاّ داخل زمانهم ومكانهم، وهذا يعود إلى طبيعة الإنسان الّتي تنشد الارتقاء في سلّم القيم الروحيّة الجماليّة، و**الإنسانية المشتركة**:" ليست مثالا أفلاطونيّا جامدا يتجاوز الواقع تماما بحيث يصبح الواقع مجرّد ظلال له، وإنّما هي إمكانيّة بشريّة"[2]، يقرّ بها كلّ البشر و يشعرون بها تحرّك علاقاتهم و تبنيها على أساس قيم الاحترام و المساواة و العدل. كما أنّها تعني أنّ هناك مقدرة أو طاقة إنسانيّة كامنة في كلّ البشر تجمعه حول مصير مشترك غير مشكّلة، ولكنّها تتحقّق، وتتشكّل في أزمنة وأمكنة مختلفة[3]. وتتقارب كثيرا في الطّاقات المحرّكة، و في الأهداف، و الحاجات، وهذا التّوصيف يتنافى تماما مع الرّؤية الماديّة الغربية الحسية الّتي تنظر إلى العقل الإنسانيّ باعتباره ورقة بيضاء تخطّ عليها التّجربة ما تشاء، و تتنكّر لكّل جوانبه العقليّة والروحية.

ولعلّ العنصر الحاسم في انتقال المسيري من عالم الماديّة الضّيّق إلى عالم أكثر رحابة، هو تبلور **النّموذج الكامن** في وجدانه وتحوّله إلى **النّموذج الحاكم**، فالإنسان هنا كائن حرّ يصنع التّاريخ بمختلف أحداثه، نتائجه، و تجلّياته، التي يسعى من ورائها إلى تحقيق شيء ما لصالح الكلّ الإنسانيّ، هو جزء من الطّبيعة ومستقلّ عنها لا يمكن أن يردّ إليها، كائن له منتجاته الحضارية، بكلّ جوانبها، و الّتي تمنحه خصوصيّته القوميّة، والّتي تحوّله من كائن طبيعيّ، إلى كائن حضاريّ، إنّه الإنسان/ الإنسان، عكس الإنسان الطبيعي/المادي.[4]

---

[1] . المصدر نفسه ص177 .

[2] عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئيّة والعلمانية الشّاملة**، مج2، مصدر سابق، ص 473.

[3] . عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التّحيّز، ج2**، مصدر سابق، ص 110.

[4] . عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، مصدر سابق، ص 232.

ثمّ إنّ الإنسان داخل الطّبيعة أصبح هو علامة الثّبات في عالم المادّة المتحرّك، وعلامة الانقطاع في عالم المادة المتّصل، إي: إنّ الإنسان متجاوز لقوانين الطّبيعة المادية، ثمّة مسافة تفصل بينه وبين الطّبيعة، وثمّة ثنائيّة أساسيّة هنا تحتاج إلى تفسير، ثنائيّة المادة وما هو ليس بمادة، الطّبيعة وما هو ليس بطبيعة، ثنائية غير اللاّإنساني والإنسانيّ، ولتفسير هذه الثّنائية كان لابدّ من افتراض ثنائيّة أخرى، ثنائيّة عالم الصّيرورة، ونقطة ما تقع خارجه: نقطة ثابتة منزّهة متجاوزة، هي نفسها ضمن ثبات الإنسان وانفصاله عن الطّبيعة، هذه النّقطة هي الإله، فكأنّه لا يمكن تفسير ظاهرة الإنسان المستقلّ عن الطّبيعة، إلاّ بوجود الخالق عزّوجل، المفارق للطّبيعة/ المادة، يقول المسيري:" لهذا أرى أنّه حين أعلن نيتشه موت الإله فإنّه كان يعلن في واقع الأمر موت الإنسان، وأنّه إذا مات الإله على حد قوله، فإنّ الإنسان يعيش في عالم ماديّ طبيعيّ، فيتحوّل هو نفسه إلى كائن طبيعيّ ماديّ يقف كشيء بين الأشياء، أي: إنّه هو الآخر يموت"[1]. بمعنى أنّ الإيمان بالإله فيه قد مات، و مادام كذلك فإنّ إيمانه بالتّجاوز و الرّوح قد مات أيضا فلم يعد يؤمن إلاّ بكينونته الماديّة كشيء من أشياء الطّبيعة. وهذا ما عبّرت عنه الآية الكريمة في قوله تعالى:" نَسَوا الله فَأَنْسَاهُم أَنْفُسَهُم".[2]

و يرى المسيري أنّ الوصول إلى الله يبدأ من خلال الإنسان، و هذه هي الطّريق التي سلكها هو في بحثه عن الله، حين آمن أنّ للإنسان حياة أخرى مخالفة لحياته الطّبيعيّة المادية، و هي الحياة الروحيّة التي تحدّده كعنصر مفارق لعناصر الطبيعة، حيث يقول:" وهكذا بدلا من الوصول إلى الإنسان من خلال الله، وصلت إلى الله من خلال الإنسان، ولا يزال هذا هو أساس إيمانيّ الدّينيّ، وهو ما أُسمّية الإنسانيّة الإسلامية"[3]. فالله، في تصوّره، خلق العالم بمكوّنيه: الإنسان و الطبيعة ولم يحلّ فيه. ونتج عن هذا وجود مسافة بين الخالق ومخلوقاته، هذه المسافة هي في واقع الأمر الحيّز الإنساني الّذي يتحرك فيه الإنسان حراً مسئولاً، ولكن داخل حدود، وهو الحيّز الّذي يُحقّق أو يُجهض فيه جوهره الإنسانيّ. والمسافة هي أيضاً الحيّز الطّبيعيّ، الذي يتحرك فيه الإنسان باحترام وحذر ، فهو ليس مركز الطّبيعة، لأنّ الإله هو مركز الكون الّذي استخلفه في الأرض، وهو ليس سيّد الطبيعة، لأن الله هو مالكها الذي استأمنه عليها، ولذا فإنّ ثمّة احتياجات طبيعية/مادية، مثل: حاجة البشر إلى الطّعام والهواء والنّوم و التّناسل، وتلبية كلّ ما يتعلّق بتركيبهم العضويّ، بغض النّظر عن أماكن إقامتهم أو نمط الحضارة الّذي ينتمون إليه[4]. و بما أنّ الإنسان كائن مركّب، فإنّ حاجاته لا تقتصر على الجانب البيولوجيّ فقط، بل يحتاج إلى غذاء روحيّ يحقّق سكينته الروحيّة و سموّه

[1]. المصدر نفسه، ص 233.

[2]. سورة الحشر، الآية، 19.

[3]. عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، الصفحة نفسها..

[4]. عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج1**،، مصدر سابق، 69.

الأخلاقيّ. لذلك فإنّ تأمّله و استشعاره لأحواله النفسيّة سيوصله إلى أعمق ما تحتاجه الروح و هو الإله. فهو ينطلق من ذاته ليصل إلى الله.

و إيمان الإنسان بوحدة الأصل بينه و بين باقي البشر . أي الإيمان بالإنسانيّة المشتركة . و إقراره بذلك يجعل استخدام النّماذج المركّبة مسألة أساسيّة، و متاحة في دراسة البشريّة، ويجعل الرّصد الموضوعيّ البرّاني أو استخدام النّماذج الاختزالية غير كاف[1]. لأنّ هذه الأخيرة تقصر دراستها على الجانب المادي في الإنسان، وهذا ما لا يتناسب ومشروع الحداثة الإنسانيّة الكبير، الذي يسعى المسيري إلى خلقه فكرا و تطبيقا. يقول المسيري: "هناك جانب آخر للوجود الإنساني متجاوز للطبيعة/المادة غير خاضع لقوانينها ، ومقصور على عالم الإنسان ومرتبط بإنسانيته، وهو يعبر عن نفسه من خلال مظاهر عديدة من بينها النشاط الحضاري للإنسان كالاجتماع الإنسانيّ، الحس الخلقي، الحس الجمالي الحس الديني".[2] و لا يمكن فهم هذا الجانب إلاّ في إطار النّماذج المركّبة. و على هذا الجانب يؤسّس مشروعه، ويراهن عليه لتأسيس عالم أفضل. فالإنسان كائن صاحب إرادة حرّة، مستقلّة، رغم الحدود الطّبيعية، والتاريخيّة، التي تحدّه، وهو كائن واع بذاته وبالكون، قادر على تجاوز ذاته الطبيعية/المادية وعالم الطبيعة/المادة. وهو عاقل قادر على استخدام عقله، ولذا فهو قادر على إعادة صياغة نفسه، وبيئته حسب رؤيته. والحرّية قائمة في نسيج الوجود البشريّ نفسه، و للإنسان تاريخ يروي تجاوزه لذاته، وتعثُّره وفشله في محاولاته حينا، ونجاحه حينا آخر، وهو تعبير عن إثباته لحرّيته، وفعله، و تأثيره في الزمان والمكان. و هو كائن قادر على تطوير منظومات أخلاقيّة، غير نابعة من البرنامج الطبيعي/المادي ، الذي يحكم جسده واحتياجاته المادية وغرائزه، وهو قادر على الالتزام بها وقادر أيضاً على خرقها، وهو الكائن الوحيد الذي طور نسقاً من المعاني الدّاخلية والرّموز التي يدرك من خلالها الواقع. وهو النوع الذي يملك ذاكرة قوية ونظاماً رمزياً أصبح جزءا أساسياً من كيانه، حتى أنّه يمكن القول بأنّ الإنسان هو الكائن الوحيد، الّذي لا يستجيب مباشرةً للمثيرات ، وإنّما يستجيب لإدراكه لهذه المثيرات، وما يسقطه عليها من رموز وذكريات[3]. فهو مقارنة بباقي الكائنات كائن متفوّق، متجاوز، مركّب، معقّد، متسامي، أخلاقيّ، قيميّن جماليّ، لغويّ، مريد، حرّ، مسؤول، حضاريّ، فاعل، صانع تاريخ، متطلّع للكمال، دينيّ، مقدّس، باحث عن الفردوس. وهو حين يعي كلّ هذه الخصائص فيه فإنه بإمكانه تجاوز كلّ أزماته الماضيّة، وبناء حياة أفضل لجميع البشر، في هذا العالم.

[1]. عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج2**، ص 474.

[2]. عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج1، المصدر نفسه، ص 69.

[3]. المصدر نفسه، ص ص 69. 67.

لقد أصبح من الضّروريّ إنشاء، و تطوير منظومة إنسانيّة، ليس هدفها التقدّم المستمرّ وبلا نهاية وتصاعد معدلات الاستهلاك، ولا تقوم على أساس ثورة التّطلّعات المتزايدة، وإنّما التّوازن مع الذّات، ومع الطّبيعة وتحقيق العدالة الاجتماعية. منظومة يطوّرها عقل مسلم متوازن مع ذاته، ومع الطّبيعة. ولذلك فهو غير نزاع للغزو والسلب، منظومة توازن بين الإنتاجيّة وقيم العدل وتوائم بين الحقوق الفرديّة وحقوق المجتمع، حداثة تجعل الإنسان، وتحقيق إمكاناته هي المركز، ترتكز على الإنسان من حيث هو إنسان/إنسان، وليس من حيث هو كائن اقتصاديّ أو جسمانيّ أو طبيعي، يقول: "المطلوب هو حداثة جديدة تتبنّى العلم، والتّقنية ولا تضرب بالقيم أو بالغائية الإنسانية عرض الحائط. حداثة تحيي العقل، ولا تميت القلب، تنمّي وجودنا الماديّ، ولا تنكر الأبعاد الروّحية لهذا الوجود. تعيش الحاضر دون أن تتنكّر للماضي، حداثة تحترم التّعاقد ولا تنسى التّراحم، ومن ثمّ يجب أن نطرح رؤية للمجتمع تحلّ المشاكل بشكل جذريّ للجميع، وتحدّد مكان أعضاء الجماعات الدّينيّة، و الإثنية داخل المنظومة الجديدة، وتضمن حقوقهم الاجتماعية والدينية، لهم ما لنا وعليهم ما علينا انطلاقا من تطبيق الشريعة الإسلامية، وليس مجرد التسامح الإنساني"[1]، و من ثمّ فإنسانيّة الإنسان هي العامل المشترك بين جميع البشر على اختلافهم، و من واجبهم الخضوع لهذا المشترك للعيش في تناغم، دون أزمات، وحروب، أي: إنّ هدفه النّهائي من إقامة البديل هو تحقيق التناغم والعدل والسّلام الاجتماعي لجميع البشر على اختلافهم.[2]

إذن: فإنسانيّته لا تعني الانعزال عن باقي البشر، والانطواء على الذّات بل تعبّر عن الكلّ، وتركّز على مشاركة كلّ الشّعوب مع احتفاظ كلّ شعب بخصوصيّاته الّتي تعبّر عن هويّته، وفي الوقت نفسه دون التّماهي مع خصوصيّة واحدة، كالخصوصيّة الغربيّة مثلا. فالانطلاق يبدأ من تفعيل ذات الإنسان المسلم مع التّأكيد على مرجعيّته النّهائية ومنظومة كلّ القيم النّابعة من هذه المرجعية، لأنّ الإنسان المسلم هو الإنسان الوحيد الّذي يعي حقيقة الاختلاف، بين الشّعوب والقبائل، و ضرورة احترام خصوصيّة كل شعب، و التعامل معه من منطلق الأصل و الكينونة الإنسانيّة الواحدة.[3]، فالإسلام هو الدّين الوحيد الّذي يحثّ على احترام كلّ البشر، و يساوي بينهم في الخلقة، و يسعى إلى ضمان حياة أفضل لهم بما يحقّق غاية الاستخلاف في الأرض، و يحثّ على مكارم الأخلاق، و مختلف القيم الجماليّة والروحيّة، و ينهى عن كلّ الأخلاق الدنيئة الّتي تحطّ من إنسانيّة الإنسان، وكلّ هذه تنبع من الثّقافة الإسلامية وطموحات وتطلّعات الإنسان المسلم، فمهمّة الإسلام كانت ولازالت تتمثّل في إنقاذ الإنسان فكريّا وأخلاقيّا، وحمايته

[1] . عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، مصدر سابق، ص 225.

[2] . سوزان حرفي، **العلمانية والحداثة والعولمة ، (حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري)**، مصدر سابق، ص 222.

[3] المصدر نفسه، ص 101.

من الوقوع في الخطأ والخطيئة.[1] و بالمختصر الإنسان المسلم هو إنسان/ الإنسان بأتمّ معنى الكلمة. و احترام الإنسانية المشتركة نابع من إيمان الفرد المسلم بنوع من النسبية، التي تقرّ بالثبات لله وحده، وكلّ ما عدا الله فمتغيّر. وهو وحده المحيط بكلّ شيء يقول تبارك وتعالى: "وَمَا أُوتيتمْ منَ العلم إلاَّ قليلاً".[2] و في الإقرار بالثّبات لله وحده اعتراف باختلاف البشر، و تغيّرهم من حال إلى حال. لذا لا يمكن فرض خصوصيّة واحدة على الجميع و إلا اتّسمت هي أيضا بالمطلقيّة و الثبات.

ويرى المسيري أنّ الدّليل على عالمية القيم و الأخلاق رغم الاختلاف هو أنّ العلمانيين عندنا في عالمنا العربيّ والإسلاميّ لا يزالون يتمسّكون بالقيم الأخلاقيّة التي ورثوها من مجتمعهم التقليديّ، إذ إنّه يمكن البحث عن مناطق اتّفاق كثيرة مع العلمانيين القوميين العرب، فهم ليسوا علمانيين شاملين، كالعلمانيين في الغرب، بل مازالوا يؤمنون بالقيم المطلقة، ولا يؤمنون بأنّ كلّ شيء سيء، ومباح كما تهمّهم الخصوصيّة القومية، وأعتقد أنّ هذه كلّها نقاط اتّفاق يمكن أن تتفّق عليها جميع النخب. ومن خلال هذا الخطاب الإسلاميّ يمكن حشد طاقات الجماهير الإسلاميّة وغير الإسلامية لإعادة بناء الأمة. ولنبدأ مشروعا تحديثيّا جديدا لا يعادي القيمة المطلقة ويحتفظ بمركزيّة الإنسان في الكون، وهي مركزيّة يستحيل الاحتفاظ بها في إطار ماديّ. لأنّها مستمدّة من قداسة الإنسان وقداسته مستمدة من وجود إله خفي مفارق للطّبيعة والتّاريخ أمّا داخل النّسق المادي فلا مركزيّة إلاّ للمادة.

وجلّ المجتمعات التقليديّة لاتزال تحوي الكثير من القيم الجمالية والأخلاقيّة، لأنها مجتمعات تراحميّة، والتي تتميّز بأنها كيان مركّب تتّسم عناصره بالتّجليّ والتنوّع، أي: إنّ العلاقات بين الأفراد فيه علاقات مركّبة متشابكة، لا يمكن التّعبير عنها من خلال عقد قانوني واضح كما هو الحال في المجتمعات الغربية.[3] و هذه المجتمعات وحدها تستطيع بناء حضارة إنسانيّة تؤمن بمختلف القيم الجماعيّة المبنيّة على الاحترام، وحسن الجوار، وحفظ النوع الإنسانيّ في أصله، الأخلاقيّ، والروحي، أمّا المجتمعات الغربيّة فلا تؤمن بالعلاقات إلاّ في إطار قانونيّ، بمعنى أنّ التعاملات بينهم يمليها ويحدّدها القانون، لا الضمير، ولا الأخلاق. يقول المسيري:" إن المجتمع التّراحميّ يغرس الكثير من القيم كالنّبالة والعاطفة، وحسن الجوار والاحترام. فالتّراحم هو تراضي إنسانيّ بين البشر، وأنّ التعاقد هو تعاقد ماديّ بين الأشياء"[4]. بمعنى أنّ المسيري يصنّف المجتمعات إلى صنفين: مجتمعات تراحميّة و مجتمعات تعاقدية.

---

[1] أحمد عبد الحليم عطيّة وآخرون، **في عالم عبد الوهاب المسيري**، مرجع سابق، ص 407.

[2] سورة الإسراء، الآية، 85.

[3] . عبد الوهاب المسيري، **دفاع عن الإنسان، دراسات نظريّة و تطبيقيّة في النماذج المركّبة**، مصدر سابق، ص 360.

[4] . عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، مصدر سابق، ص 24.

1. المجتمعات التراحميّة:

المجتمعات التّراحمية هي كلّ المجتمعات التي تنظر إلى المجتمع بحسبانه كيانا مركبا من عناصر مشتركة تجمع بين جميع أفراده، تتّسم عناصره بالتّجانس، والتّنوع، أي يمكن أن نصف مجتمعا بأنّه مجتمعا تراحميا، إذا كانت العلاقات بين الأفراد فيه علاقات مركّبة متشابكة لا يمكن التّعبير عنها من خلال عقد قانون واضح، وينظر إلى الإنسان هنا على أنّه كائن جماعيّ مركّب متعدّد الأبعاد، ومن ثمّ فإنّ الإنسان سبق الطّبيعة[1].

و تُميّز قيمة **التّراحم** المجتمع التّقليدي أساسا، مثل: المجتمع الدّمنهوري مسقط رأس المسيري، وتحكم هذه القيمة العلاقات بين الأفراد، والأسر ، والعائلات الممتدّة، فهي علاقات غير مبنيّة على اللّذة والمنفعة وحدها، بل على حسابات أخرى غير مادية، مثل: الهدية مثلا، إنّ الهدية تكاد تعكس هوية مجتمع بكامله، مجتمع يقوم على التّضامن والمساواة بين أفراده، وعلى كسر الفروقات الاجتماعية بين الغني و الفقير، حيث ركن الزكاة مثلا يعتبره الفقراء حقا لهم، وليس واجبا على الأثرياء فقط، والتّراحم كقيمة فردية عليا، هي ضدّ التّعاقد الّذي يقوم على مبدأ التنافس والصّراع. بل تقوم على قيم المحبة والعلاقات الإنسانية المتضامنة، والتّراحم يعلي من أهميّة الإنسان ، وقيمته في الكون، ككائن حرّ و نبيل، ذي عاطفة حيّة وجياشة من حقّه التّعبير عنها[2].

و لقيمة التّراحم في المجتمع التّقليديّ قيم أخرى تعبّر عنها مثل: قيمة التّدوير، الّتي تعني: إعادة توظيف كل الأشياء في المجتمع وتبادلها، ممّا يحقّق التّضامن بين أفراده. والتدوير يرتكز إلى أن النعمة هي رزق من الله تعالى، والنعمة وفق العقيدة الإسلامية لا ينبغي تبذيرها أو تبديدها، لأن التبديد ضد البيئة والطبيعة والإنسان. فالرّوح التّراحمية تعطي الإنسان معنى لوجوده، وغاية لأفعاله وحركته، وهو ما يمكّنه من الاستقلال عن الطّبيعة، وتحفظ له تميّزه عن المادة والأشياء، وتعيد له توازنه واستعلاءه الإيماني بدل الانجرار وراء التراكم الرأسمالي.[3] الّذي ينتزع من الإنسان كلّ قيم التّراحم فيه.

ورغم وجود بعض القيم التراحميّة في مجتمعاتنا الإسلاميّة غير أنّه لا يمكن القول بأنّها مجتمعات تراحمية خالصة، ذلك أنّ نموذج التّعاقد والصّراع بدأ يزحف نحو هذه المجتمعات، إذ إنّ المجتمع التراحمي في العادة هو مجتمع وحداته الاجتماعية صغيرة، تتيح التعارف والتعاون بين أفراده، لذا يوجد خارج إدارة الدولة، ويدار بواسطة مؤسّسات وسيطة مثل : شيخ القبيلة أو كبير العائلة، والعلاقات بين أفراده غير محدّدة المعالم، فكلّ شخص يعرف الآخر ويتعامل معه على أساس المعرفة الشخصيّة المبنيّة على أساس القرابة و صلة الرحم أو الصداقة و الجوار، وليس على أساس عقد

[1]. عبد الوهّاب المسيري، **دفاع عن الإنسان، دراسات نظريّة و تطبيقيّة في النماذج المركّبة**، مصدر سابق، ص 361.

[2]. عبد الوهّاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، مصدر سابق، ص.62 .

[3]. المصدر نفسه، ص 64.

قانوني مبرم[1]. و كلّ تعاملاتهم تتمّ وفقا لهذه الأسس، وكلّ فرد فيه يربط مصيره بمصير الآخرين. و تزيد العادات والتقاليد و المناسبات المشتركة سواء الدينيّة أو الوطنيّة من عمق هذه الصلات و ترابطها ببعضها.

وتتميّز منظومة القيم في المجتمع التقليدي بكونها توزع بشكل دقيق الواجبات والحقوق، بطريقة يؤدي الدّين والعرف فيها دورا أساسيّا، ويعدّ النّشاط الاقتصاديّ نشاطا واحدا ضمن أنشطة إنسانية أخرى، لا يتمتّع فيها بالصّدارة أو المركزية. وحين تسود قيمة التعاقد والصفقات في مجتمع تقليدي مآ، فإن قيمة التراحم تتدخل لتؤطر الصراع وتهذّبه، وتصبح أسبقية الأخلاقي على الاقتصادي حقيقة مؤكدة، فعملية البيع والشراء تخضع شكلا للقانون وإجراءاته، لكن تبقى **كلمة الشرف** هي الأساس، بل هي المرجعية النّهائية في عالم التجارة والاقتصاد مثلا[2].

2. المجتمعات التّعاقدية:

هي المجتمعات التي تنظر إلى المجتمع باعتباره تركيبا بسيطا، تتّسم عناصره بالتّجانس، وكلّ مجتمع تعاقدي تكون العلاقات بين أفراده علاقات بسيطة، وغير متشابكة، يمكن التعبير عنها بعقد قانونيّ يكفل كلّ الحقوق والواجبات في إطار قانونيّ محدّد لكنّه لا يكترث بالجانب الأخلاقيّ أو القيميّ أو لصلات القرابة أو مختلف العادات و التقاليد، التي يراها تقليديّة لا تتماشى مع النمط المعاصر. كما تمنح الإنسان بعدا واحدا هو البعد الطبيعيّ/ المادي[3]. والمجتمع الحداثي الغربيّ بجميع صفاته هو النموذج الأكثر تعبيرا عن المجتمع التعاقدي بجميع صوره.

و الحداثة الإنسانيّة البديلة التي يدعو إليها المسيري توازن بين مجتمعي: التعاقد والتراحم: أي أن ننشئ مجتمعا مبنيّا على التّعاقد دون أن ننسى التراحم، أن نبني مجتمعا له أساس مادي لكنه لا ينسى الروح يحترم الطبيعة ولا ينسى الإنسان. ويمثّل جوهر الحداثة التراحمية الإنسانية في أنّ الهدف ليس التصاعد في معدلات الاستهلاك، وليس تحقيق اللذة وإنما التراحم والتوازن مع الطبيعة ومع الذات. ومهمّة التعاقد حماية التراحم لا زحزحته والقضاء عليه. أعتقد أنه لا يمكن تحقيق ذلك إلا إذا تمكّن الإنسان من أن يتجاوز الرغبة في الاستهلاك الشّره، لمنتجات الحضارة، ولعل المنظومة العلمانية قد نجحت حتى عهد قريب في تحقيق شيء من هذا القبيل من خلال الإيمان بقيم مثل: الوطن والاستعمار والعنصرية. لكن كل ذلك تساقط في عالم ما بعد الحداثة، وأصبح الإنسان في عالم بلا مركز، وانتشرت الفوضى المعرفيّة الأخلاقيّة كما نرى الآن في الغرب. ولا يدّعي المسيري من خلال مشروعه تقديم حلول، نهائيّة، بل إنّه يدعو إلى الاجتهاد في تقديم أفضل ما يمكن تقديمه لإنقاذ الإنسان، وتحقيق قيم السلم، والسعادة لكل البشر بدلا من قيم الحداثة الغربيّة التي عبّرت عن انتكاسة الإنسان إلى ما دون الإنسانيّة.

---

[1]. عبد الوهّاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، مصدر سابق، ص 73.

[2]. المصدر نفسه، ص77 .

[3]. عبد الوهّاب المسيري، **دفاع عن الإنسان، دراسات نظريّة و تطبيقيّة في النماذج المركّبة**، مصدر سابق، ص 360.

و لعّل أهمّ شيء في حياة المسيري الفكريّة هو اكتشافه بأنّ الحياة الإنسانية مركّبة، ومفعمة بالأسرار والثّنائيات، والتنوع وليست بسيطة، أو سطحية أو أحادية، وهذا ما فتح له الطريق نحو الاهتمام بها و اتّخاذها الأساس و المنطلق في بناء مشروعه على هذا الاكتشاف. وأنّ الإنسان كائن فريد في العالم الطبيعي/ المادي فهو جسد من طين ونفخة من روح الله، و رفضه للواحدية، وإدراكه لثنائيّة الإنسان والطّبيعة / المادة كان مدخله لفهم العالم من حوله، ولفهم الآخرين ولذاته أيضا، كما أرفض تقديس كلّ ما هو غير إنسانيّ، و رفض عبادة الطّبيعة أو التكنولوجيا أو العقل أو العاطفة، أو المثالية الخالصة، أو الروحية الخالصة، فهذه كلّها مكوّنات متكاملة، متناقضة. وإنّ الإنسان هذا الكائن الفريد يقع من نقطة تلاقي بين كل هذه العناصر،[1] هو يضع كل ذلك في سياق فهمه، لقوله تعالى ((وَإِذْ قَالَ ربُّكَ لِلْمَلائكَة إنّي خالقٌ بَشَراً منْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُون(**28**) فَإِذَا سَوَّيتُه وَنَفَخْت فيه مِنْ رُوحيّ فَقُعُّوا لَهُ سَاجِدين (**29**)))[2]. كما أنّه لا يتنكّر للدّنيا وضرورة فهمها والتّمتع بها، فهي المجال الّذي يحقّق الإنسان فيه حرّيته، ويحقّق إمكاناته، ويحاول قدر استطاعته ألا يذوب في اللّذة الاستهلاكيّة، فهما يدمران حدود الإنسان، لأن الإنسان كائن مركب لا يمكنه أن يعيش إلاّ داخل حياة مركبة لا هي بالمادية ولا الدنيوية ولا بالروحية الأخروية.[3]

وعن مشروعه يقول المسيري:" إنّ مشروعيّ له بعد إنسانيّ عامّ اكتسب التّوجه الرّباني بعد انتقالي إلى رحابة الإيمان، وقد تبدى هذا التّوجّه في كلّ مراحل مشروعيّ الحضاريّ، الفكريّ، سواء حين كتبت عن الصّهيونية أم عن الأدب أم قصص الأطفال أم حتّى حين غيّرت معمار منزلي، وأثاثه".[4] فقبل أن يُطالب الآخرين بتجسيد مشروعه ارتأى أن تكون حياته الخاصّة تطبيقا له أوّلا.

وخلاصةً: إنّ تأسيس حداثة إنسانيّة ذات أبعاد أخلاقيّة و قيميّة، مرهون بفاعليّة الإنسان التي لن تتحقق إلا بالإقرار بقيمة الإنسان/ الإنسان في إطار المرجعيّة المتجاوزة، وحاجته الملحّة إلى الإله، واحترام مبدأ الإنسانيّة المشتركة، الّتي من شأنها أن تجمع كافّة البشر على اختلاف خصوصيّاتهم، و تنوّع ثقافاتهم، مع التّأكيد على أهميّة التّراحم للحفاظ على تماسك المجتمع، وتناغمه.

---

[1] . عبد الوهّاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، مصدر سابق، 548.

[2] . سورة الحجر، الآيتان، 28، 29.

[3] . عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 549.

[4] . المصدر نفسه، ص 245.

المبحـث الثّـالث: نقـد وتقييـــم

بعد أن عرفنا أسس المشروع الحداثي البديل الذي طرحه المسيري كثمرة نقده للحداثة الغربيّة سننظر في إيجابيات وسلبيات هذا المشروع في محاولة نقدية، تقييمية، بحثا في مدى مشروعيّة نقدد المسيري للحداثة الغربيّة، وفي تقديم مشروعه الإنسانيّ البديل؟. وهل قدّم في مشروعه هذا حلولا جديدة، تقضي نهائيا على أزمات الحداثة الغربيّة المختلفة؟. هذا ما سنحاول التّطرّق إليه من خلال نقد وتقييم مشروعه، وذلك من ناحية المنهج الذي اتبعه ومارسه، كذلك من ناحية الأفكار التي طرحها ودافع عنها.

وقد أراد بمنهجه التفكيكي نقد وتحليل الخطابات الحداثية، وإعادة قراءتها، وسعى بهذا إلى استحضار ما وراء اللفظ والمصطلح، أو ما هو مغيب عن ظاهر المفهوم أو النص، وهذا ما يستدعي تعدد التفسيرات واختلاف التأويلات حول المفهوم الواحد، حيث تتعدد المعاني والقراءات وتختلف المفهوم والدلالات، فالاختلاف والتنوع في الفهم يعتبر من أهم مقولات التفكيكية، التي طرحها" المسيري "من خلال نماذجه الإبداعية الاجتهادية التي تعمل على دراسة الفكرة وتفكيكها، وتحليلها وتفسيرها ثم إعادة صياغتها في نموذج جديد أو سياق– مشروعه الفكري – فعمد إلى نقد الحداثة الغربية، وبين أن المفاهيم الغربية لا تعبر دوما عن معاني محددة، بل كثيرا ما تحمل أبعادا لا يصرح بها أصحابها، تضمر ضمن الخلفيات الإيديولوجية.

ولما كان هم النهوض وإيجاد سبل التقدم خاصية من خصائص مفكريّ عصرنا، للخروج من الأوضاع المتردية، والمشاكل الحضارية، التي يتخبط فيها العالم الإسلامي، كان لابدّ من تنظير، وتنوير ونقد وإعادة قراءة وبعث وتجديد وفكر يزاوج بين موروث الأمس الروحي وحاجيات اليوم المادية دون الوقوع في فخ التقليد والرجعية أو التبعية الذي سقطت فيه الكثير من المشاريع النهضوية في العالم العربي والإسلامي.

و لما كانت جلّ الفلسفة العربية الحديثة منها و المعاصرة، تقوم على النص الفلسفي المنقول، وجب إعادة النظر في هذا النص من حيث هو قول فلسفي، و نتاج عقلي يحتمل الصواب والخطأ، و كذا إعادة النظر في كيفية تعامل المتفلسف العربي مع هذا المنقول، وهذا ما يفرضه واقع التقليد الذي طُبعت به علاقة المتفلسف العربي، بالنص الفلسفي الغربي الأصلي؛ حيث تجاوز حدود التأثر به، إلى حدود الاتباع التام، باعتبار أنّ العقل الغربيّ عقل فلسفيّ متفوّق، و على هذا الأساس عمل المسيري على الكشف عن قوانين القول الحداثي ليُنزل بذلك ستار العظمة، التفوّق، و الريادة عن الناجز الحضاري، الغربي، المنقول إلينا على أنّه قمّة أو نهاية الإبداع الإنسانيّ، و يرفع التقليد عنه بإبراز إمكانية الإتيان بنموذج متجاوز له، يستمدّ روحه من شرقنا، لكنّه لا يغفل عن منجزات الحضارة المتفوّقة، وهذا ما مكّنه حسّه النقديّ التحليليّ منه، ففتح مجال الاستفادة من المجال التداولي العربي الإسلاميّ، و مقتضياته في

نقل هذا القول إلى المتلقي العربيّ، قصد خلق علاقة تفاعليّة بينهما، تكون مدعاةً للتّفلسف، الحوار، و الاختلاف، بدلاً من الاكتفاء بالتّعلّم، الانفعال، والموافقة المطلقة.

و قد سلّطنا الضّوء في هذا البحث على بعض جوانب المشروع الفكريّ لمفكّرنا موضوع الدّراسة، و الّذي يتعلّق المشروع الحداثيّ، الموسوم بالأخلقة، حيث يعيب على غيره من مفكري عصره، تبعيتهم للمشروع التّحديثيّ الغربيّ، ولأجل ذلك يعمل على تخليص مجتمعه من هذه التّبعية بالانتقال من الحداثة الغربيّة ذات الشّكل التّقليديّ الّتي لا تدع مجالاً لخصوصيّة الشّعوب الأخرى، إلى الحداثة المتخلّقة بأخلاق الرّوح الإسلاميّة المتجاوزة ، الّتي تسمح بالحفاظ على الرّوح الإسلاميّة الرّاقية؛ حيث تنتقي من التّحديث الغربيّ ما يتناسب مع الأصول التّداوليّة دون الإخلال بمضمونه العقدي الرّوحي. وربّما ميزة المشروع الحداثيّ المسيريّ أنّه قابل للنّقد، ممّا يعني أنّه قابل للإكمال، و يعد بإمكانيات خصبة للتّطوير والبناء عليه، وتوسيعه أساسا لعملية شاقّة، وطويلة بالتأكيد لبناء نموذج معرفيّ عربيّ . إسلاميّ يمتاز بالاستقلاليّة والأصالة، ويقدّم نفسه بديلا حقيقيّا منافسا يحمل منظومة معرفيّة أخلاقيّة تعيد للإنسان إيجابيته، ويمكن إجمال أهمّ الملاحظات النقدية فيما يلي:

إنّ المفهوم المفتاحي للمشروع بما هو منطلق لبناء نموذج معرفيّ جديد، هو مفهوم المدلول المجاوز التوحيدي بحاجة إلى مزيد من التأصيل والمفهمة واستثماره معرفيا.

قد يبدو أنّ مشروع المسيري أحادي في نقده للنموذج المعرفيّ، الغربيّ، الّذي أنتجته التحوّلات الفكريّة العنيفة، وصولا إلى ما بعد الحداثة، بمعنى أنّه يركّز على وحشيّة هذا النّموذج، وسعيه المستمر إلى تشيء الإنسان، وتفسير ذلك من وجهة نظريّ، أنّ المسيريّ يركّز في رصد المسار، والمصير على ما يعدّه النموذج المعرفيّ الفاعل الّذي صنع الواقع المعاصر عالميّا، واقع ما بعد الحداثة، ومع أنّ هذا مبرّر على نحو ما، إلاّ أنّه يتجاهل الكثير من النّماذج الإيجابيّة التي بدأت من بنفينيست، و ياكوبسون في نقدهما لمبدأ الاعتباط السوسيري، وصولا إلى ليوتار مثلا، والتي حاولت أن تؤسّس نموذجها المعرفيّ الفاعل[1]. فالإيجابيات والمراجعات الغربية لمشروع الحداثة الغربيّ متوفّرة، و بدأت تعرف مركزيّتها في الخطاب الغربيّ المعاصر خاصّة، لأنّ الوعي بأهميّة الجوانب الأخلاقية الروحية، ليست حكرا على المفكّرين المسلمين فحسب، فحتّى المفكّر الغربي يحسن الوعي بذاته، و بحاجته وحاجة مجتمعه إلى ما فُقد فيها.

كما أنّ الأيديولوجيا ليست بعيدة عن نصوص وآراء وفكر المسيري ذلك أنّ اتّساق النص ومبناه العام وتشكّل بنية الخطاب تعتمد بالدرجة الأولى على توضع الذّات المخاطبة[2].

[1] . أحمد عبد الحليم عطية، **عبد الوهّاب المسيري في عيون أصدقائه ونقّاده**، مرجع سابق، ص ص 649.

[2] . عبد الوهّاب المسيري وعزيز العظمة، **العلمانيّة تحت المجهر**، مصدر سابق، ص 264.

كما أنّ مواقف المسيري السياسيّة تندرج في سياق ما يسمّى بالمشروع الإسلاميّ، أي: ممارسة السياسة باسم الدين والدعوة السياسيّة إلى إقامة الإسلاميّة نظاما عامّا للدّولة والمجتمع، وجعل الاعتبار الدّيني الاعتبار الأساس في الحياة العامّة، فالشرعية عنده ترتبط ارتباطا وثيقا بهذا الاعتبار وكلّ المواقف المخالفة لهذا الرأي هي مواقف خارجة عن نطاق الشّرعيّة، وعنوان هذا الاندراج هو دعوته إلى احترام عقيدة الأمّة، وهي حصرا أمّة إسلاميّة في رأيه.[1] ممّا يجعل باقي الشعوب والأمم الأخرى غير معنية بالمشروع الحداثي الإسلامي لخصوصيّته الإسلاميّة التي تتعارض مع الكثير من الخصوصيات والاعتقادات الأخرى، حتّى وإن حمل طابع وشعار الإنسانيّة فإنّ حيّز تنفيذه وتطبيقه ـ هذا إن طبّق ـ مقتصرا على جغرافيّة العالم الإسلاميّ وأي محاولة لتصدير هذا المشروع وإعطائه بعدا إنسانيّا عالميّا تعني السعي إلى فرض نوع جديد من العولمة. يحمل خصوصيّة معيّنة ستقضي على باقي الخصوصيّات.

ويمكن أن نلاحظ أنّ الفكرة الإسلاميّة ـ كجانب إيجابي ـ قد كانت المحور الأساس في عقل المسيري، ومشروعه الحضاريّ، ويتجلّى ذلك من خلال:

1 ـ العقل والتفلسف والتفكير، و هو الّذي جعله ينتهي إلى أنّ المناهج الماديّة الغربيّة البسيطة لا تلبي أشواقه العميقة للإيمان ولا تفسّر العديد من سلوكياته ودوافعه، مشاعره، وتشوّقه لمصدر أعلى من الإنسان يفوقه، ومتجاوز له، فإيمان المسيري بالأساس هو إيمان عقليّ فلسفيّ.

2. المخزون الّذي اكتنزه داخله من التراث الدّيني الإسلامي، وتجربته مع المجتمع التّقليديّ في دمنهور في الطّفولة والصّبا، وتعرّفه على القرآن الكريم، وقراءته له مرات عديدة،، ومطالعته لكثير من الأحاديث النّبوية الشّريفة، ومعرفته بالمذاهب الفقهية الأربعة الإسلاميّة، والسيرة وتاريخ الإسلام، ومن ثمّ فقد كانت لديه قاعدة أو أرضية إيمانية، يقف عليها دون أن يدري، وصورة المسيري هي صورة مجتمعاتنا الّتي حاولت التّمرد على الإيمان والجري وراء الحداثة، ولكنّها تقاوم؛ بيد أنّها في النهاية لا بدّ من عودتها لربّها، فوفقاً لنظرية المعرفة الإسلاميّة فإنّ الإنسان هو مرآة لتجلي صفات الله وأسمائه، والمجتمع هو مرآة لتجلي صفات الإنساني الرباني فيه[2].

3 ـ التوحيد وانكشاف معناه في عقل المسيري أما نحن البشر فلا نعرف إلا جزاء من الحقيقة مما يسمح بتعدد الرؤى ، والنسبة الإسلامية التي أدعو إليها لا تؤدي إلى العدمية ، فهي نسبية لا تمتد إلى المرجعية النهائية ومن ثم لا تؤدي إلى عدمية مفرطة في المعاني والمرجعيات بحيث يصبح العالم بلا معنى ولا مركز [3].

---

[1] ـ المصدر نفسه، ص 265.

[2] ـ أحمد عبد الحليم عطية، **عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقّاده**، مرجع سابق، 488

[3] ـ المرجع نفسه، ص 481.

4 ـ الاطلاع على تحولات وخبرات إنسانية انتقلت من المادية إلى الإيمان مثل " **مالكوم إكس** " الذي تعرف عليه المسيري حين كان في أمريكا، وله تجربة التحول من العنصرية إلى الإسلام السني، الذي فتح له آفاقا جديدة من المعرفة والآفاق حررته من التعصب ضد الرجل الأبيض إلى الإيمان بالله والتسامح تجاه الإنسان، كما أن هناك تأثيرات لمفكرين إسلاميين، مثل: مالك بن نبي،[1] الذي كان صاحب مشروع فكريّ نهضوي وحضاري، كبير يتأسس على أهميّة الفكرة الإسلامية.

5 ـ يتبنى المسيري فهما للإسلام يقوم على " **الإسلام الحضاري**"، وهو الذي يرى الإسلام أوسع من مجرد التفسير للنصوص، وإنما يدخل فيه ما أبدعته الحضارة الإسلامية في الفنون، والمعارف، وطرق الحياة، وهو يميز بين الأصولية بعض الموروث ليعبّر عن النّص، ولكنّه يبقي بينه، وبين النّص مسافة يتحرك فيها عقله وجهده، بينما الحرفية تلغي المسافة بين النص والواقع ومن ثم تلغي عقل الإنسان وإرادته فاعلاً يتمثل النص من خلاله في الواقع، ومن ثم كان حديث المسيري عن الجمال وعلاقته بالعقيدة وبالإسلام وعن الفنون وعلاقتها بالتوحيد[2].

6ـ نقد المسيري لنموذج العلمانية الشاملة، الذي يفصل الحياة والسلوك الإنساني عن القيمة؛ هو في الواقع دفاع عن الفكرة الإسلامية، التي ترى أنّ الإسلام، والتوحيد، الوحي، السريعة هي الموجهة للإنسان، وللمجتمع وللحياة كلّها، وأنّه لا يمكن فصل الحياة، والإنسان، المجتمع، والدولة عن استلهام القيم الإسلامية، فالمرجعية الإسلامية هي الإطار الذي يرجع إليه المسلم ويرجع إليه المجتمع والدولة، ومن ثم فإنّ الهجوم على العلمانية الشاملة، ونقدها واعتبارها نموذجا مدمراً يفقد الحياة معناها، ويحوّلها إلى تعبير دهري دنيويّ، هو انتصار للقيم، والمعنى، وانتصار للمرجعية الإسلامية والأخلاقية، لكن المسيري منحاز بالكامل للنّموذج الإسلاميّ، في كافّة المجالات الاقتصاديّة، الاجتماعيّة، السياسيّة، وهو منحاز للشريعة الإسلامية عبر رؤية إسلامية معاصرة تأخذ في اعتبارها مستجدات العصر[3]. بمعنى أنّه يريد للعالم ككلّ أن يتبنى الأيديولوجيا أو البديل الإسلاميّ الحضاري، الّذي دعا إليه، و هذا ما لا يمكن أن يحصل، خاصّة وأنّ نظرة الشعوب غير الإسلاميّة المعاصرة نظرة تقوم على اتهامه بأنّه ين الإرهاب، يرفض الآخر، ويسعى إلى القتل، والتدمير، و ما يحصل الآن في العالم لأكبر دليل على ذلك.

ثمّ إنّ تطبيق المشروع الحداثي الإسلاميّ يقتضي أن يعترف العالم أجمع بالإسلام كحلّ بديل لأزماتهم، ممّا يعني إنكارهم الّذاتي لأديانهم ومعتقداتهم،، وخصوصيتهم، وبالتالي سيعتبرون أنّ الإسلام يسعى إلى فرض أفكاره شأنه شأن العولمة الغربية، بل إنّ في العالم العربيّ والإسلامي ليس الجميع مقتنعا بالإسلام كحلّ أمثل، فالأمّة – بالخصوص النخبة

[1] . المرجع نفسه، ص 482.
[2] . المرجع نفسه، ص 483.
[3] . المرجع نفسه، ص 483.

منها – منبهرة بما أنجزته الحداثة من تطور اجتماعي مؤسساتي، ومن تقدم معرفي رهيب. وأنّ الإنسانية في ظلّ الحضارة الغربيّة تنعم الآن بكثير من إنجازات الحداثة وما أحدثته من تغييرات. مع أنَّ هناك فارقٌ بين ما أنجزته الحداثة من تطورات جميلة، وبين ما أنجزته من نمو على مستوى الحقيقة الإنسانية. فهي قد أخفقت في المشروع الثاني إخفاقاً رهيباً، ما جعل التطورات الكبيرة والجميلة غير فاعلة، وغير ناجعة في ساحة الإنسان. والسر في ذلك يعود – في تصورنا – إلى أنَّ الإنسان الذي هو الغاية صار وسيلة، لهذه الأمور في منطق الحداثة، ولا يعدّ غاية أسست هذه الأمور لصنعه وتطويره، فما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد.

كما أنّ العجيب في الأمر أنّ أنظمتنا السياسية، ومنظماتنا التّعليمية اغترفت من هذا النظام العلماني حتى ارتوت، دون أن تجد لها بديلا خاصّا لمنظوماتها المختلفة، ما جعلها تضيع أصالتها، بل أكثر من ذلك: تحاول أن تطبقه بطريقة مشوشة جدا، بل تريد أن تجهض نظاما اجتماعيّاً في إطار أخلاقيّ، دينيّ، تنفست فيه الأمة من قرون، وهذا النّظام العلمانيّ، لا ينسجم مطلقاً مع الإطار الاجتماعيّ، الغريب عن سياق الحداثة التي تأسّست في سياق غربيّ مثقل بالمشكلات الدّينيّة والقمع الملكي والكنسي، و إذا كان الدين هو تعين وضعي للحكمة الإلهية المطلقة، فالحداثة هي تعيّن وضعي للحكمة الإنسانية الناقصة. ما يعني أنَّ الحادثة صنعت من الإنسان ألوهية طاغية من خلال حريته التي لا تمثل إلا وسيلة في سياق الحقيقة.

إذاً، مشكلة الحداثة تكمن في جعل الحرية – التي هي مجرد وسيلة – هي المحور الذي تدور عليه جميع مؤسسات الحداثة، وهي التي تحدد الإطار القانوني، فيصير الواقع نتاج إرادة الإنسان. فيما أنَّ الحقيقة هي على خلاف ذلك تماماً، فإنَّ الحرية يحركها القانون الذي يحدد التكليف، والقانون تابع للخير الواقعي، والخير تباع بدوره لحقيقة المطلقة التي تختزل تمام الاختزال في الحقيقة الإلهية، وهذا ما تحاول بثّه النخب العربية الإسلاميّة غير المؤمنة بفاعلية الإسلام كمشروع، فالصراع والأزمات تنخر مجتمعنا، وليس مجتمعا يؤمن بأهمية أخلاقه وقيمه، بل أصبح يراها مدعاة للتخلف والانحطاط على شاكلة المجتمع الغربي، وأصبحت مطالبه كلّها تستمدّ مشروعيّتها من القوانين الغربيّة، التي يرونها أكثر إنسانيّة ممّا يقدّمه البديل الإسلاميّ لهم. ومادام الإنسان المسلم فيحقّ ذاته لا يؤمن بعالميّة المشروع الإسلاميّ وإنسانيته فكيف يمكن إقناع الشعوب غير الإسلامية بذلك..

كما أنّ العلاقة بين المثقّف والسياسيّ والشعب في مجتمعاتنا علاقة يحكمها الصراع، والخوف، فلم يحدث أبدا أن تبنّى سياسيّ مشروعا حداثيا من المشاريع التي صاغها بعض المثقّفين حتّى ولو كانت علمانية، بل على العكس فإنّ المثقّف يعاني في ظلّ أنظمة سياسية خاوية، خائفة من كلمة ثقافة، ومثقّف، فمورس الاضطهاد بمختلف أشكاله على المفكّر أو المثقف من قبل الحكومات السياسية، وبقيت المشاريع حبيسة الجامعات والملتقيات، والندوات. وحتّى الشعوب نفسها تشتكي تخلّفها، وتنتقد ممارسات سياسييها وتمارس هي أيضا نوعا من الاضطهاد ضدّ المثقّف، حين

لم تسع يوما إلى أخذها كفكرة تغيرية تبدأ من النفس الواحدة لتمتدّ، فصوت العقل والحكمة، مغيّب تماما لدى شعوبنا، وظلّت تتبنى فقط ما جرّها إلى الهلاك، كالثورات الدّاخلية غير المدروسة، والتي لم تجلب لهم سوى مزيدا من الانحطاط، والتراجع.

وعليه، فإنّه من الأجدى أن يوحّد الجميع قواهم ويتعاونوا على تأسيس المشروع الحداثي العربي والإسلامي، أوّلا كمحاولة من المحاولات الإنسانية العامّة التي تحاول تجاوز حداثة داروين المنفصلة عن كل قيمة والمبنية على الصراع، والتنافس، والتصادم والاستهلاك المتصاعد والمتزايد حتى نتوصل إلى حداثة إنسانية تنطلق من إنسانيتنا المشتركة، حداثة تدير المشتركة، وإذا نجح المشروع، وحين ينجح مشروع ما في عالمنا العربيّ، ساعتها فقط يمكن الحكم على ضرورته بالنّسبة لغيرنا من الشعوب.

انتهاء يمكن القول أنّ مشروع حداثة إنسان القيم كمشروع بديل قدّمه المسيري للعالم الإسلاميّ والعالم أجمع، بني على مجموعة من الأسس القيميّة، لعلّ أبرزها قيمة التوحيد كأعلى قيمة في سلم القيم الكونية، و انطلاقا من هذه القيمة يمكن أن نحصل على باقي القيم الإنسانيّة بكلّ سهولة، ومن التوحيد دائما صاغ المسيري مشروعه المعرفيّ الإسلاميّ الذي تدور جلّ معارفه في محور القيم، مؤكّدا على فاعلية الإنسان بمرجعيته المتجاوزة التي تؤسّس لمجتمع يسوده التراحم، و التفاهم، والسلام. ورغم جدّية المشروع، و أهميّته إلاّ أنّه تحكمه الروح الإسلاميّة الخالصة، كأيديولوجيا تسعى إلى فرض نفسها، في ظلّ انتشار الأيديولوجيا المادية الغربية، التي اكتسحت العالم بأفكارها ومنتوجاتها، فجاء مشروع المسيري محاولة للبقاء في إطار الصراع من أجل البقاء، و هو مشروع يصلح للتطبيق في مجتمعنا باعتباره يتنفس جوانبنا الروحية القيمية، لكنّه ليس بالضرورة يصلح للإنسانية العالمية.

خاتمة

يعدّ المسيري بحقّ أُنموذجا متفرّدا في العالم العربيّ، ليس بمنظومته الفكرية التي امتدت إلى أكثر من مجال معرفي، وأسست لرؤية حضارية عميقة، تؤمن بالخصوصية لا لتتقوقع، بل لتبدع وتنطلق إلى آفاق" **الإنسانية المشتركة**"، حيث تعدّد أبعاد البناء الحضاري، وتركيبيته، مثل الإنسان تماما، لأنّ في مقابل ذلك تبسيط واختزال للوجود، وتنميط للظواهر والأشياء، وتعميم النّموذج الواحد، بل هو متفرد كمفكّر رسالي، لا تنفصل عنده المعرفة عن الخبرة، والنظر عن العمل، يجتهد دوما لتوليد الجديد معرفيا وعمليا.

غير أن مما يثير الانتباه و نحن نستكشف معالم مشروعه الفكري، من خلال نظام القيم الحداثيّة، الحضاريّة، الإنسانيّة، أنّه بدل جهدا كبيرا في هدم، وتفكيك النّموذج المعرفيّ المادي الطبيعي، بكلّ تجلّياته في الوجود كتصورات فلسفية، وكظواهر اجتماعية وإنسانية، مثل : الحداثة، العولمة، العلمانيّة، الصهيونية، الدولة، والامبريالية، وغيرها، فجاءت كتاباته مجدّدة، مبدعة، وأصيلة. و مشروعه فيما يخص بناء نموذج معرفي إسلاميّ لا زال يحتاج إلى مزيد من البناء، و الكثير من الإضافات، وتوسيع دائرته إلى علوم اجتماعية أخرى، وهي مهمة الأجيال الصاعدة واللاحقة. والوعي بهذه الحقيقة يجب أن لا ينسينا أنه، وإن برع في تفكيك نموذج معرفيّ قائم، وفي العمق تفكيك نموذج حضاري مهيمن، بالنّظر في الخلفيّات المعرفيّة والفلسفيّة القائمة وراءه، فإنّ عمليّة البناء ليست بالأمر السّهل. و من خلال كلّ ما سبق نستخلص النتائج التالية:

. إنّ الحضارة الغربية المعاصرة لم تكن وليدة الصدف التاريخية، بل كانت نتاج وعي الإنسان الغربيّ بأزماته فيما قبل زمن الحداثة، وثورته ضدّها ثورة ليست بالسلاح والسيف، وإنّما جاءت تغيراته نابعة من منظومة فكرية كبيرة، كرّستها منظومة الحداثة بمختلف تجلّياتها، وخلفياتها، ومبادئها، وفي النهاية فإنّ الحداثة الغربية هي صناعة العقل الغربي.

. إنّ نجاح الحضارة الغربية و اكتساحها للعالم كأفضل ما يمكن أن يصله الإنسان ليس نجاحا يعود إلى ما حققته من تقدّم مادي، ورفاه حضاري، و ما تمجّده شعاراتها من حقوق للإنسان، والسلام، وحريات فردية، وجماعية، وإنما راجع إلى بساطتها في رؤيتها للعالم والإنسان واختزاليتها.

. إنّ قيمة أي حضارة ليس فيما تقدّمه من إنجازات حضارية مادية، و تطوّر تكنولوجي، و لا فيما تلقاه من قبول واستحسان لدى النّاس، وإنما فيما تحقّقه من قيم لإنسانها و الإنسانية جمعاء،

. إنّ نقد المسيري للحداثة الغربيّة لم يكن نابعا من عاطفة الولاء للتّراث الإسلاميّ، والدّفاع عنه في وجه الآخر بل كان نقدا فكريّا مؤسّسا على قواعد منهجيّة علميّة، وموضوعيّة مستندا إلى جملة من المبررات والمعطيات المتاحة وغير المتاحة، جعلته بنظرته الثاقبة وإمكانياته الفكرية والذّهنيّة الفائقة يفهم طبيعة هذه الحاثة ويعرف سرّ جاذبيتها الخفيّ والظّاهر، وكذلك سلبياتها و إيجابياتها ومختلف السياقات الفكريّة والتاريخيّة التي ساهمت في تشكّلها وبلورتها كمشروع

حضاريّ غربيّ له مآلات، خاصّة فيما تعلّق بكونها خصوصيّة غربيّة محضة نشأت في بقعة جغرافية محدودة وأخذت تتّسع في العالم ماحقة لمختلف الخصوصيات الحضارية والثقافية لباقي شعوب العالم.

من هنا كانت الحاجة إلى توضيح حقيقة الحداثة الغربيّة وفهمها، ومن ثمّ يمكن الحكم عليها بتبنيها أو رفضها، ويكون بهذا حكمنا عليها موضوعيّا يستند إلى معطيات وحقائق متوفّرة، ولأنّ نقد الحداثة يستدعي فهمها واستيعابها فإنّ المسيريّ كان واحدا من المفكرين الإسلاميين النادرين الّذين فهموا المجتمع الغربيّ ولكن ليس باحتكامهم إلى العالم الإسلاميّ: كما هو شائع لدى الكثيرين بل استند واعتمد على العديد من المفكّرين الغربيين أنفسهم الذّين انتقدوا مختلف مناحي الفكر الحاثيّ الغربيّ.

وحين بدأ المسيري في نقده للمشروع الحداثيّ الغربيّ بإلمامه بحقيقة مصطلح "الحداثة" حين عرّفها بأنّها:" هي استخدام العقل والعلم والتكنولوجيّا المنفصلة عن القيمة والغاية الإنسانية بحيث يمكن تنميط الواقع وترشيده عن طريق فرض القوانين العلميّة عليه بغية توظيفه واستعماله كمادة استعمالية". ومن هنا يمكن تلخيص أهمّ مميّزات الحداثة نذكر منها:

. الصراع هو جوهر العلاقات الإنسانية.

. لا توجد طبيعة بشريّة تتّصف بالثّبات وبالتالي لا توجد إنسانيّة مشتركة.

. حداثة نسبيّة تتّسم بقدر عالي من الشّكّ.

. الإنسان ما هو إلاّ مجموعة من الدوافع الماديّة، الجنسيّة والاقتصاديّة، ولا يختلف في سلوكه عن سلوك الحيوان.

. الحداثة الغربيّة بهذا هي حداثة داروينيّة و نيتشويّة لا تعترف إلاّ بالقوّة والصّراع.

. حداثة تقضي على المقدّس وتهدف إلى نزع القداسة عن الإنسان.

كما يشير إلى أنّ الحداثة الغربيّة قد أثبتت نجاحها النّسبيّ على حساب قضايا جوهريّة إنسانيّة كبيرة، فقد كانت فقدان الإنسانية هي الثمن الغالي الّذي دفعته الحداثة.

وفي مقابل الحداثة الغربية المادية يقترح المسيري رؤيا جديدة، أو نموذج جديد، وفق رؤية إسلاميّة، إنسانيّة إيمانيّة، الّتي يعدّها البديل الأنسب للنّموذج المادّي السائد، التّي تتّخذ من الإيمان بمبدأ التّوازن بين المادة والرّوح، وتقرّ بموجود مسافة معيّنة بين الإنسان والله، فإذا كانت الحداثة الغربيّة قد فضّلت ومجّدت العقل، الفرد، والحريّة، فإنّ الحداثة الإسلاميّة تدعو إلى الإنسانيّة المشتركة المستوعبة لكلّ الخصوصيات والعقلانيات الّتي لا تستبعد الوحي والإلهام والحدس، ولا تلغي المسافة بين الخالق والمخلوق، فهذا هو جوهر الرؤية التوحيديّة الإسلاميّة الّتي توصّل إليها فكّرنا من خلال نموذجه المعرفيّ، فهو يدعو إلى تبني حداثة الهدف منها تحقيق العدل والتوازن مع الذّات والبيئة، والتعايش في

إطار مجتمع تراحميّ وفي كنف إنسانيّة مشتركة تفيد بأنّ كلّ البشر يملكون رصيدا من القيم تتحقّق في إطار زماني ومكاني معيّن، مع احترام منطق الخصوصيّات الحضاريّة، بغية تحقيق السلام والأمن والرّقيّ الإنساني الحضاري لجميع الشعوب دون فرض أيّ شكل من أشكال الهيمنة أو السيطرة.

ومن هنا فإنّنا نعتبر أنّ المسيري من أهمّ المفكرين الإسلاميين الّذين استوعبوا كلّ جوانب خصوصيات الحضارة الغربيّة ونظروا في حقيقتها معرفيا وفكريا مستبعدين كلّ الرؤى والخلفيات و الأفكار السّابقة الّتي شكّلت الذّهنية الشرقيّة الإسلاميّة تجاه الحضارة الغربيّة، فكان من غير المنصف بالنّسبة إليه أن يحكم على حضارة ما انطلاقا ممّا سمعه عليها بل كانت الدّراسة والتّنقيب والبحث الدقيق بوسائل علميّة منهجيّة مكّنته من تقديم رؤية نقديّة مؤسّسة ورؤية حداثية جديدة.

. إنّ الحداثة الداروينيّة الغربيّة قد أدخلت الإنسان إلى طريق مسدود لذلك كان لابدّ من البحث عن طريق جديد يتجلّى في الحداثة الإسلاميّة الإنسانيّة، و الهدف منها تحقيق التناغم والسلام الاجتماعي.

. هي حداثة لا تلقي بالإنسان وراء ظهرها و لا تعلن نهايته و لا نهاية التاريخ.

. تدافع عن الإنسان ضدّ العدمية و اللاأخلاقية العلمانية وضدّ الترشيد التكنولوجيّ، و تحويل الإنسان إلى مجرّد آلة. تحارب الحداثة الاستهلاكيّة المبدّدة والمضيّعة للموارد الطّبيعيّة.

. حداثة تدرك قدسيّة الإنسان وتوازن بين الإنتاجية و أفكار العدالة، وبين حقوق الإنسان الفرد و بين حقوق المجتمع.

. تتبنى العلم و التقنية لكنها لا تضرب بالقيم عرض الحائط. تحي العقل و لا تميت القلب.

. توازن بين عنصري: التراحم و التعاقد. تبني مجتمع لديه جوانب مادية و أخرى روحيّة، تحترم الطبيعة، و لا تدنّس الإنسان.

. فهي حداثة توائم الإنسان المسلم و الإنسان الغربي على حدّ سواء. فإذا كان الإنسان المسلم حاليّا لديه الكثير من القيم الروحيّة في حين هو معدوم الجوانب المادية الحضاريّة فإنّ الإنسان الغربيّ يملك المادة، و لا يملك الروح. لذا وجب المزاوجة بين العنصرين: المادي و الروحي للمجتمعين كليهما.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

قائمة المصـادر والمراجـع:

أوّلا. قائمـة المصـادر:

أ . سـوزان حـرفي:

1. سوزان حرفي، العلمانية والحداثة والعولمة، (حوارات عبد الوهاب المسيري)، ط1، دمشق، دار الفكر، 1430هـ . 2009م.
2. ـــــــــــــــ، **الهويّة والحركية الإسلاميّة، (حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري)**، ط1، دمشق، دار الفكر، 2009م.

ب . عبد الوهاب المسيري.

1. . عبد الوهّاب المسيري وفتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط1، دمشق، دار الفكر، 2003م.
2. ـــــــــــــــ ، **الدفاع عن الإنسان**، دراسات نظرية و تطبيقية في النماذج المركّبة، ط 1، القاهرة، دار الشروق 2003.
3. ـــــــــــــــ، **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة**، ط3، القاهرة، دار الشروق. 2004م.
4. ـــــــــــــــ .**وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر**، ط1، دمشق، دار الفكر، 2000م.
5. ـــــــــــــــ، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج1، ط1، القاهرة، دار الشروق، 2002م.
6. ـــــــــــــــ ، **الفردوس الأرضي، دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة**، ط1، بيروت، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، 1979.
7. ـــــــــــــــ، **الفلسفة الماديّة وتفكيك الإنسان، ط1، لبنان**، دار الفكر المعاصر، 1423هـ 2002م.

8. ـــــــــــــــــ، **اللّغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، ط1، مصر، دار الشروق، 1422/2002هـ.

9. ـــــــــــــــــ ، **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة إلى الاجتهاد**، ج1، ط1، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.

10. ـــــــــــــــــ ، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، ط1، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية ، 1427هـ. 2006م.

11. ـــــــــــــــــ ، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور، سيرة غير ذاتية غير موضوعية**، ط6، مصر، دار الشروق.2008م.

12. ـــــــــــــــــ ، **عن الناصرية والإسلام والاستقرار الحضاري**، تح: عبد الحليم قنديل، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.

الموســوعـات:

1. **عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية و الصهيونيّة، نموذج تفسيريّ جديد**، مج1، ط1، القاهرة، دار الشروق، 1999.

2. ـــــــــــــــــ، **موسوعة اليهود واليهودية و الصهيونيّة، نموذج تفسيريّ جديد**، مج5، ط1، القاهرة، دار الشروق، 1999.

المجلات والدوريات

1. **عبد الوهاب المسيري، "التعددية والترشيد العلماني"**، مجلة قراءات سياسية، بيروت، عدد صيف بيروت، 1995م.

2. ـــــــــــــــــ، **في أهمية الدرس المعرفي**، مجلة إسلامية المعرفة، بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد42 ،كانون الثاني2003 .

3. ـــــــــــــــــ ، **نحو حداثة إسلامية، مجلّة رؤى، باريس**، السنة الرابعة، العدد 19/18، 2003.

ثانيا . قائمــة المراجـع:

أ. باللغــة العربيــة:

1. أبو يعرب المرزوقي وآخرون، **الإسلام والغرب**، ط1، قطر، الدّار العربيّة للعلوم والفنون، 2007م.
2. أحمد أمين، **دعاة الإصلاح في العصر الحديث**، (د.ط)، بيروت، دار الكتاب العربيّ، (د.ت).
3. أحمد أمين وزكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**، ط 5، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1967.
4. أحمد أمين وزكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**، ط 5، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1967.
5. أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، **في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري**، ج1، ط1، القاهرة، دار الشروق، 2003.
6. آلان تورين، **نقد الحداثة**، تر، أنور مغيث، ط1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المطابع الأميرية، 1992.
7. ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، تر، كريم عزقول، ط1، بيروت، دار النهار للنشر، 1968.
8. ألبير كامو، **أسطورة سيزيف**، تر: أنيس زي حسين، ط1، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، 1983م.
9. السيد ولد أباه، **أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة**، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010م.
10. أوبيرد رافيوس و بول رابينوف، **ميشال فوكو، مسيرة فلسفية**، تر، جورج أبو صالح، (د.ط)، بيروت، مركز الانماء القومي، (د.ت).
11. إميل برييه، **تاريخ الفلسفة**، تر، جورج طرابيشي،ج3، ط2، بيروت، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، 1988م.

12. بديع الكسم، **دراسات فلسفية فكرية**، ط1، دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1994م.

13. بيرت راند راسل، **حكمة الغرب**، تر، فؤاد زكرياء،ج2، ط1، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، 1983.

14. جمال مفرّج، **أزمة القيم من مأزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود**، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 1430هـ. 2009م.

15. حسين الزاوي، **الفلسفة الواصفة، مقاربة لأشكال التعبير في الخطاب الفلسفي المعاصر**، ط1، القاهرة، مركز الكتاب للنّشر، 2002.

16. س. درسدن، **الحركة الإنسانية والنهضة**، تر، عمر شخاشيرو، ط1، دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1972م.

17. سالم القمودي، **جرأة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري**، د.ط، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2006.

18. عبد الحميد أبو سليمان، **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني**، ط1، بيروت، دار السلام. (د.ت).

19. عبد الرحمن بدوي، **نيتشه**، ط5، الكويت، وكالة المطبوعات، 1975.

20. عبد الرزاق الدواي، **فلسفة الموت في الفكر الأخلاقي المعاصر**، ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1992.

21. عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلاميّ**، ط1، بيروت، منتدى المعارف، 2013.

22. عبد السلام المسدي، **النقد و الحداثة**، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1983م.

23. عبدالعزيز حمودة، **المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك**، ط1، الكويت، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، 1998م.

24. عبد الناصر زكي العساسي، **ملخصات كتب المعهد الفكرية**، ج1، ط1، القاهرة، مركز الدراسات المعرفية ، 2011م.

25. عزمي إسلام، **جون لوك**، ط1، القاهرة، دار المعارف بمصر ، (د.ت).

26. علي جمعة ، **كلمة في التحيز**، ج1، ط1، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1471هـ/ 1996.

27. علي شريعتي، **دين ضدّ الدين**، تر: حيدر مجيد، ط1، لبنان ، مؤسّسة العطار الثقافية ، 2007.

28. علي عبد المعطي مهد و راوية عبد المنعم، **رواد الفلسفة الحديثة**، ط1، الاسكندريّة، دار المعرفة الجامعية، 2000م.

29. غانم هنا، عياض ابن عاشور، الضّمير والتشريع، **العقلية المدنية والحقوق الحديثة**، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998.

30. فتحي المسكيني، **الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة**، ط1، بيروت، جداول للنشر والتوزيع، 2011.

31. فتحي المسكيني، **الهوية والزمان تأويلات فينومينولوجية لمسألة " النحن"**، ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1997.

32. فردريك نتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، تر، حسن قبيسي، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1981.

33. فردريك نتشه، **أفول الأصنام**، تر، حسان بورقبة و مُحَّد الناجي، ط1، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 1996.

34. فؤاد زكريا، **اسبينوزا**، ط1، لبنان، دار التنوير، بيروت، 1981م.

35. كارل ماركس، **رأس المال**، مج 1، تر: فالح عبد الجبار، وغانم عبدون، ط1، موسكو، دار التقدم، 1987.

36. كارين أرمسترونغ، **تاريخ الأسطورة**، تر، وجيه قانصو، ط1، لبنان، الدّار العربية للعلوم ناشرون، 1429هـ. 2008م.

37. كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، تر، شوقي جلال، ط1، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، 1984م.

38. كمال مظهر أحمد، **النهضة**، (د.ط)، العراق، منشورات وزارة الثقافة والفنون، 1979 م.

39. لويس عوض، **ثورة الفكر المعاصر في النهضة الأوروبية**، ط1، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1987.

40. ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسمالية**، تر، محمّد عليّ مقلّد، ط1، بيروت، منشورات مركز الإنماء القوميّ، دت.

41. ماكس هوركهايمر، **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، تر، مصطفى الناوي، ط1، المغرب، دار عيون، 1990.

42. ماهر عبد القادر، **نظرية المعرفة العلمية**، د ط، بيروت، دار النهضة العربية، 1985.

43. مُحَمَّد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، ط1، بيروت، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، 2008.

44. مُحَمَّد باقر الصدر، **اقتصادنا**، ط1، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1982.

45. مُحَمَّد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط1، المغرب، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر ، 2000م.

46. مُحَمَّد عابد الجابري، **العولمة والعرب**، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،1998 .

47. مُحَمَّد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

48. مُحَمَّد عبد المعز نصر، **في النظريات والنظم السياسية**، (د.ط)، بيروت، دار النهضة العربية، 1981.

49. محمّد عمارة، **مستقبلنا بين التجديد الإسلاميّ والحداثة الغربية**، ط2، مصر، مكتبة الشروق الدّولية، 2007م، ص 39.

50. مُحَمَّد فتحي الشنبطي، **في الفلسفة الحديثة و المعاصرة** ، ط1، مصر ، مكتبة القاهرة ، 1968م.

51. مُحَمَّد محفوظ، الإسلام، **الغرب وحوار المستقبل**، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998.

52. محمّد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**، ط2، المغرب، إفريقيا الشرق، 1998م.

53. مُحَمَّد وقيدي وأحميدة النيفير، **لماذا أخفقت النهضة العربية؟**،ط1، دمشق، دار الفكر،2002 .

54. مُحَمَّد وقيدي، **ماهي الإبستمولوجيا؟**، ط1، بيروت، دار الحداثة،1983.

55. مصطفى النشار، **فلاسفة أيقظوا العالم**، ط1، القاهرة، دار الثقافة، 1988م.

56. مطاع صفدي، **نقد العقل الغربيّ، الحداثة وما بعد الحداثة**، ط1، لبنان، مركز الإنماء القوميّ، 1990م.

57. مونيس بخضرة، **تاريخ الوعي**، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2009م.

58. نايف بلوز، **تاريخ الفكر الاجتماعي**، ط1، دمشق، المطبعة الجديدة، 1986م.

59. نصر مُحَمَّد عارف، **التنمية من منظور متجدد**، ط1، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، 2002م.

60. نعوم تشومسكي، **أشياء لن تسمع بها أبدا**، تر: أسعد محمّد الحسين، ط1، دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2010م.

61. ها برماس يرغن، **القول الفلسفي للحداثة**، تر، فاطمة الجيوشي، ط1، دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1999.

62. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، ط5. بيروت، (دت).

ب . باللغة الأجنبية:

1. A.GIDDENS, **Les conséquences de la modernité**, Harmattan, Paris, 1994.
2. ALAIN TOURINE, **Critique de la modernité**, paris, Edition fayard, 1992.
3. DANILO MARTUCCELLI, **Sociologie de la modernité**, E. Gallimard, Paris, 1999.
4. HANS-ROBERT JAUSS, **Pour une .de la réception**, Esthétique de la réception traduit de l'allemand par ،Claude Maillaud Gallimard, paris, 1978.
5. DESCARTES RENÉ ,**de la méthode part**. charpentier, libraire, Hachette, Ed, Paris 1918.
6. JEAN-PIERRE, **Pourtois et Huguette des met**, L'éducation postmoderne, P.U.F, Paris, 1997.
7. VALADIER (P), **Nietzsche et la critique du christianisme**, Paris, les éditions du Cerfs, 1974.

ثالثا: قائمة الموسوعات والمعاجم:

أ . باللغة العربيـة:

1. الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، تح، عبد الحميد هنداوي، مادة حَدَّثَ، ط2، لبنان، دار الكتب العلميّة، 2003.

2. أندريه لالاند، م**وسوعة لالاند الفلسفية**، تع، أحمد خليل أحمد، ط2، بيروت، باريس، منشورات عويدات، 2001.

3. إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفيّ** ، ط1، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983 م.

4. ابن منظور جمال الدين أبي الفضل، **لسان العرب**، ج5، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، ، 2003،مادة: حاز.

5. ابن منظور، **لسان العرب**، مج2، ط2، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، 1995م.

6. بيتر كونزمان وآخرون، **أطلس الفلسفة** ـ dtv ،تر، جورج كتورة، ط2، لبنان، المكتبة الشرقيّة، 2007.

7. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، ط1، لبنان، دار الكتاب اللبناني، 1978م.

8. جميل صليبا، **المعجم الفلسفيّ**، ج2، ط1، بيروت، دار الكتاب اللّبنانيّ، 1982م.

9. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ط3، بيروت، دار الطّليعة للطّباعة و النّشر، 2006م.

10. سهيل إدريس، **المنهل (قاموس فرنسي – عربي)**، حرف، M، ط3، لبنان، دار الآداب، 2008م.

11. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**،ج1، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1984.

12. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج2، ط1، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، 1984م.

13. عبد المنعم الحنفي، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج 2 ، ط2 ، القاهرة، مكتبة مدبولي،1999 .

14. فؤاد كامل و آخرون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ط1، بيروت، دار القلم، (د.ت).

15. كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ط1، بيروت، مكتبة لبنان ناشرو، 2000م.

16. ماهر عبد المحسن، **النماذج والآفاق** : دراسة في الخريطة الإدراكية، مؤتمر حوار الحضارات و المسارات المتنوعة للمعرفة، القاهرة، فبراير 2007 .

17. مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط4، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، باب الواو، 2004م.

18. محمّد علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ج1، ط1، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، 1996.

19. محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة– أهم المصطلحات و أشهر الأعلام** . ، ط2 ؛ الجزائر، الميزان للنشر والتوزيع، 1998.

20. منير البعلبكي، **قاموس المورد (عربي . إنجليزيّ) مج1**، ط1، بيروت، دار العلم للملايين، 1970م.

ب . باللغة الأجنبية

1. **A . cuvillier :vocabulaire philosophique 6 em édition libraire Armand colin , Paris , 1961**.
2. ANDRE, LALANDE, **Vocabulaire Technique Et Critique De La Philosophie**, P.U.F.14° édition, 1983, Article, MODERNE.
3. WILLIAM D. HALSEY, **Macmillan Dictionary**, Editorial Director, New York, 1973.

رابعا. قائمة المجلات والدوريات:

1. أحمد مرزاق، النموذج المعرفي الغربي عند المسيري، مؤتمر حوار الحضارات و المسارات المتنوّعة للمعرفة، القاهرة، فبراير، 2007.

2. بومدين بوزيد، **الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة**، مجلة قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 18.

3. توماس كوهن، **بنية الثورات العلمية**، تر: شوقي جلال ، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 168، يناير 1978.

4. غانم هنا، **النزعة العقلية وأثرهـا في حركة التنوير**، مجلة عالم الفكر، مج،29، الكويت، منشورات وزارة الإعلام الكويتية، العدد3، مارس 2001م.

5. يرغن ها برماس، **الحداثة مشروع ناقص** ، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز الإنماء القومي، العدد 39، 1986م.

فهرس المحتويات

فهـرس المحتـويـات

شكر وعرفان

إهداء

مقـدّمـة.....**أ . هـ**

الفصل الأول: في مفهوم الحداثة.....**06**

المبحث الأول: الملامح العامّة والمقوّمات الرّئيسيّة للحداثة.....**07**

أولا . الحداثة بالمعنى اللّغويّ والاصطلاحيّ.....**08**

1 . الحداثة بالمعنى اللّغويّ.....**08**

2 . الحداثة بالمعنى الاصطلاحيّ.....**09**

ثانيا. نشـأة الحداثـة.....**12**

1. النّهضة.....**13**

2 . الحركة الإنسانية.....**14**

3. الحركة الإصلاحية.....**15**

4 . الحركة العلمية.....**16**

المبحث الثاني: الحركات التنويرية الأوربيّة ودورها في تبلور الحداثة.....**19**

أولا . التنوير في إنجلترا.....**19**

ثانيا . التنـوير في فرنسـا.....**20**

ثالثا. التنـوير في ألمانيا.....**24**

المبحث الثّالث: أزمة الحداثة الغربية "نيتشه نموذجا".....**28**

أولا. منهجه في نقد الحداثة.....29

ثانيا. مظاهر انحطاط زمن الحداثة.....30

الفصل الثاني: نقد المسيري للحداثة الغربية.....37

المبحث الأول: تعرف المسيري من للحداثة..... 38

المبحث الثاني: موقفه من مبادئ ومجالات الحداثة الغربية.....46

أولا. موقفه من مبادئ الحداثة الغربية.....46

1. الفرديّة والنّسبيّة.....46

2. العقلانيـة الماديـة.....47

3. الإمبرياليّـة والعنصريّة.....48

4 . التقـدّم.....50

5 . الدّيمقراطيّـة.....52

ثانيا . موقفه من مجالات الحداثة الغربية.....54

1 . المجال الاقتصادي..... 54

2 . المجـال السّيـاسيّ والاجتماعيّ.....56

3 . المجال الدّولي.....59

4 . المجـال الفلسفـي.....60

5 . المجـال الأخلاقـي.....63

6 . المجـال الدلالـي والجمـاليّ.....66

المبحث الثالث: أهم مظاهر تحيّز الحداثة الغربية و مآلها.....69

أولا . تحيّزات الحداثة الغربية.....**69**

1. مفهـوم التحيّز.....**69**

أ . المعنى اللغوي.....**69**

ب . المعنى الاصطلاحيّ.....**69**

2. بعض تحيزات الحداثة الغربيّة.....**73**

أ . التّحيّز للتّقدم المادي.....**73**

ب . التحيّـز للدولـة المركزيـة.....**47**

ثانيا . مآل الحداثة الغربية.....**77**

1. مآل نزع القداسة عن الإنسان والعالم.....**77**

2 . مفارقات الحداثة.....**84**

الفصل الثالث: حداثة إنسـان القيـم.....**87**

المبحث الأول: مركزيّة نظام القيم في مشروع الحداثة عند المسيريّ.....**88**

أولا: القيم والرؤية التوحيدية للعالم.....**88**

1 . التوحيد بالمعنى اللغوي والاصطلاحي.....**89**

أ . التوحيد بالمعنى اللغوي.....**89**

ب . التوحيد بالمعنى الاصطلاحي.....**89**

2 . مفهوم التوحيد لدى المسيري.....**90**

ثانيا: القيـم والنمـوذج المعـرفي المتـوازن.....**99**

1. ماهيـة النّمـوذج المعــرفي.....**99**

2. نقائص النّموذج المعرفي الغربيّ.....**103**

3. النّموذج المعرفي البديل.....**105**

المبحث الثاني: فاعليــة الإنسان في توجيه الفعل الحداثـي.....**112**

أولا المجتمعات التراحميّة.....**119**

ثانيا ـ المجتمعات التّعاقدية.....**120**

المبحـث الثّــالث: نقـد وتقييـــم.....**122**

خـاتمـة.....**128**

فهرس المصـادر والمراجـع.....**133**

فهرس المحتويات.....**145**