الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

كلية أصول الدين والشريعة
والحضارة الإسلامية
قسم العقيدة ومقارنة الأديان

الرقم التسلسلي:.....

رقم التسجيل :.....

قيمة الإنسان
بين المرجعية الكامنة والمرجعية المتجاوزة
عند عبد الوهاب المسيري

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة الإسلامية

إعداد الطالب:
رحماني ميلود

إشراف:
أد .اسعيد عليوان

الاسم واللقب	الصفة	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية
1- د. عمار طسطاس	رئيس	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر
2- ا.د. اسعيد عليوان	مقرّر ومشرف	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر
3- د صالح نعمان	عضو	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر
4- د. حجيبة شيدخ	عضو	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر

السنة الجامعية :1428/ 1429 هـ الموافق لـ 2007 م- 2008 م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إهداء

ترجل عن صهوة فرسه الأغر، ونفض عن أسماله غبار الزمن

ويمم وجهه صوب المشرق، حيث أشرقت حضارته ذات يوم

وتلا قول الشاعر:

اشتدي أزمة تنفرجي . . فقد أذنى ليلك بالبلج

إلى الغر المحجلين من أبناء هذه الأمة . . إلى أولئك الباحثين عن قبس من نور في دياجير الظلام

والدي الكريمين:

حين تميل شمس الأصيل تذكرني أشعتها بأمل ما يزال يبرق سنه يحملني أحلام السنين

إلى الشجرة الوارفة التي ما يزال يغمرني ظلها . . عائلتي الثانية بقسنطينة

ميلود

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر

لن يبلغ هذا البحث تمامه حتى أمتثل شاكرا لكل الأيادي البيضاء التي كان لها فضل كبير في حياتي كلها

إلى من أرسو معالم طريقي في البحث العلمي ابتداء ممن علمتني أول حرف واضعة حجر الأساس معلمتي وأستاذتي التي درستني سنيني الأولى . . إلى من كلل هذا البحث بإشرافه أستاذي المشرف اسعيد عليوان

ويا لها من سلسلة من نور ما زال نورها يضيء حياتي ولن ينطفئ حتى تنطفئ أيامي . .

أساتذتي الكرام هنيئا لكم بمقامكم الرفيع

وإن كنت أنسى فلن أنسى وجوها وأسماء سجلت إمضاءها في سجل حياتي بماء من ذهب

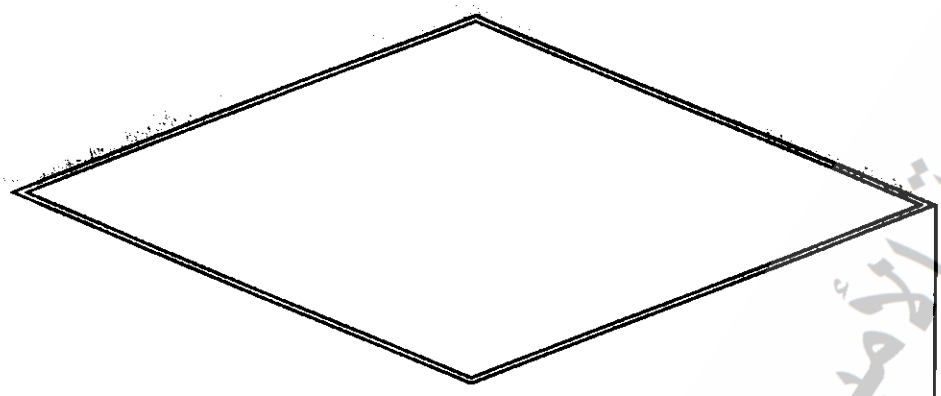
وإلى كل من سجل حضوره في دفتر أيامي

بكلمة طيبة . . بابتسامة صادقة . . بسريرة صافية

إلى كل أولئك أرفع آيات شكري

ميلود

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



مقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكلت قضية الإنسان محورا مركزيا شغل الفكر الإسلامي منذ بداية النهضة، خاصة بعد ما عرفه العالم من تسارع في الأحداث على كافة المستويات، كان أهمها السرعة الهائلة في تطور العلوم من جهة، وهيمنة الحضارة الغربية على العالم، وهو ما أدى إلى تغير التوازنات الحضارية التي أفضت إلى تقسيم العالم إلى عالم متطور وعالم متخلف، وما استتبعه هذا التقسيم من حركة استعمارية بعد ذلك، أخذ العالم الإسلامي بنصيب وافر منها. وقد كان لهذا التسارع أثره الكبير في وجهة الخطاب الإسلامي، خاصة في موضوع الإنسان، الذي باتت قيمته موضوع جدل كبير في العالم الغربي والإسلامي على السواء. ولن نكون مبالغين إن قلنا أن الإنسانية المعاصرة إنسانية قلقة أكثر من أي وقت مضى، ويتبدى هذا القلق فيما يعتري الإنسان الحالي من الاضطراب في نظرته إلى نفسه والشك في قدراته، والتساؤل الحاد حول مصيره، ولعل ذلك كله راجع إلى الآفاق المسدودة التي وصلت إليها الحضارة الحديثة.

لاشك في أن هذا القلق الحاد الذي تعيشه الإنسانية اليوم إنما هو تعبير عن الأزمة الحضارية التي يتنفسها الإنسان في كل جانب من جوانب حياته، وهو ما يفرض طرح مسألة قيمة الإنسان ونظرته لنفسه ما دام هو صانع الحضارة.

إن الحضارة الإنسانية أيا كانت، إنما هي ارتداد الإنسان إلى نفسه، فالفعل الإنساني، والفكر الإنساني ، والثقافة الإنسانية ما هي إلا ارتداد نحو الذات ، فالإنسان في ثقافته، وإنتاجه المادي ، والحضاري عموما إنما هو تنزيل الإنسان لهويته على الواقع، وبحسب الإطار المرجعي الذي يستند إليه هذا الإنسان سيكون فكره ، وثقافته، وحضارته.

ومن ثم فإن فهم أي ظاهرة فكرية تصورية، أو ثقافية أو مادية لا تأتي إلا من خلال معرفة الهيكل المعرفي الذي تمثله وتتحرك من خلاله، بمعنى الإطار المرجعي الذي يؤسس الرؤية التي تمخضت عنها هذه الظاهرة أو تلك.

ولا يخفى على المتأمل في تاريخ الإنسانية أن مختلف الحضارات التي عاشتها عرفت مرجعيات متعددة، ساهمت بعضها في إيجاد أخرى ، وقامت بعضها على أنقاض أخرى،

ومنه فإن الدارس لتاريخ الحضارات سيكون مجافيا للحقيقة إلى حد بعيد إن هو درس الأحداث والأفكار بمنأى عن المرجعيات المؤسِّسة لها.

وبما أن الإنسان هو صانع الحضارة، وأن سعي الإنسان في البدء لصناعة الحضارة إنما هو سعيه لإثبات قيمته، فإن قيمة الإنسان مستوحاة من المرجعية التي يتبناها؛ إن روحية أو مادية، لذا جاء موضوعنا هذا في بحث قيمة الإنسان بين هذه الثنائية المرجعية المتنافرة.

وفي هذا السياق جاءت رؤية عبد الوهاب المسيري في دراساته الجادة والتي تصدر عن الرؤية الإسلامية التوحيدية، أو ما يسميها بالمرجعية المتجاوزة، حيث قدم رؤية نقدية متميزة لتاريخ الحضارة الغربية وتواريخ اليهود واليهودية والصهيونية، وكذا التحيز، والخطاب الإسلامي الجديد، إذ يحتل الإنسان مركزا رئيسا في جميع أبحاثه ودراساته، من خلال نقده للمشروع التحديثي الغربي والعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، كما يشير إلى ظاهرة ذات دلالة عميقة من وجهة نظره؛ وهي التناقض الصارخ في تطور دلالة الإنسان وقيمته في الأنساق الفكرية والفلسفية في الحضارة الغربية، مما يدل على تصاعد معدل العداء للإنسان في المرجعية المادية، -التي يسميها المسيري بالمرجعية المادية الكامنة- التي ترفض كل شكل من أشكال التجاوز، فتتحول القيمة إلى المادة وبذلك يتغير المطلق المعرفي.

لقد كشف خطاب الحداثة وما بعد الحداثة الذي احتل واجهة الفكر المعاصر، عن مأزق معرفي كبير نتج عنه هو الآخر مأزق أخلاقي فاضح، غير أن الفكر الإسلامي المعاصر قد تفطن لهذا لمأزق الأخلاقي ولكنه لم يتفطن للمأزق المعرفي إلا عند القليل من المفكرين، لذا جاء الفكر الإسلامي المعاصر بردود أفعال تتميز بالضحالة والتجزيئية، فإن ما قدمه المسلمون في العصر الحالي من فكر فلسفي ناضج وعميق، جد قليل بالمقارنة مع هول ما يرد من منظومة الحداثة وما بعد الحداثة والتي تستهدف الإنسان، وهو ما يفرض على الباحث المسلم دراسة منظومة الحداثة وما بعد الحداثة دراسة معرفية واعية بعيدة عن الدوافع الحماسية الجوفاء، والأحكام التبسيطية المتحيزة.

وما اختيار طرح المسيري إلا لأن إسهامه في الخطاب الإسلامي المعاصر يتميز بالفطنة الفكرية والفلسفية ، وعمق في التحليل يستند على رؤية كونية توحيدية شمولية

غير أن هيمنة الحضارة الغربية والنموذج المعرفي الغربي على العالم، لم تستطع أن تردم الهوة بين العالم الإسلامي والحضارة الغربية، نظرا لتباعد المرجعيتين التي تقف عليها كل من الحضارة الغربية والعالم الإسلامي -أي المرجعية الكامنة والمرجعية المتجاوزة بتعبير المسيري-، والتي تضفي كل واحدة منهما على الإنسان دلالة متميزة عن الأخرى، وبين هذه الرؤية وتلك لا يمكننا فهم ظاهرة الإنسان ومعرفة قيمته؛ إلا من خلال الإطار المرجعي الذي يؤسس لهذه الرؤية أو تلك، لذا رأيت أن يكون عنوان هذا البحث :

"قيمة الإنسان بين المرجعية الكامنة والمرجعية المتجاوزة عند عبد الوهاب المسيري"

فما هي دلالة الإنسان في المرجعية المادية الكامنة؟ وما قيمته فيها ؟ وما هي ارتدادات هذا التصور على الحضارة –بوعي أو غير وعي- ؟

وما موقع الإنسان في المرجعية المتجاوزة؟ وما قيمته ؟

أين تكمن حقيقة الإنسان وكيف تتجلى قيمته؟ في التمركز حول الذات؟ أو في التمركز حول الموضوع؟ أو لا في هذا ولا في ذاك؟

لا يستطيع أي إنسان مهما كان عداؤه للحضارة الغربية أن ينكر تفوقها الحضاري الباهر الذي رفع شعار العقلانية والحداثة، كما لا يمكن لأي إنسان مهما كانت تفاؤليته أن ينكر التخلف الذي يرزؤ تحته العالم الإسلامي مهما رفع من شعارات إسلامية، وأمام هذا الوضع وقع الإنسان المسلم تحت تأثير الحضارة الغربية ومرجعيتها المادية، الأمر الذي ألجأ الكثير من المسلمين إلى جلد الذات وتوجيه مطارق النقد للإسلام والتراث الإسلامي كمرجعية أورثت الحضارة التخلف، لذا كان من الأسباب التي دفعتني لاختيار هذا الموضوع هو دراسة الرؤية الغربية دراسة متفحصة خاصة في تصورها للإنسان، ومقارنة ذلك بالرؤية الإسلامية، خصوصا وقد طفت على السطح كثير من الأفكار نابعة من نموذج معرفي مغاير من طرف مفكرين مسلمين، وتقديمها كحقائق موضوعية، لهذا أردت أن يكون بحثي إسهاما في توضيح الرؤية حول قيمة الإنسان في غير سيادة متألهة، ولا دونية العبيد.

لقد كان اهتمامي في سنوات التدرج بموضوع الإنسان ودوره في التغيير الحضاري، لكن أغلب الدراسات التي اطلعت عليها كانت تنحو منحى دعويا، تفتقد إلى التحليل

العقلي، ما عدا كتب مالك بن نبي، إلى أن وقعت على كتب المسيري بعد تخرجي، فوجدت فيه ضالتي، فاجتمع لدي السببان: السبب الذاتي والسبب الموضوعي هو ما جعلني أختار موضوع الإنسان بين المرجعيتين الإسلامية والغربية من خلال طرح المسيري ورؤيته.

بناء على ما سبق ذكره في أهمية الموضوع وأسباب اختيار البحث فإن لهذا البحث أهدافا عدة نذكر من أهمها:

محاولة تحديد رؤية واضحة حول الإنسان وقيمته في المنظومة المعرفية الإسلامية.

بيان الرؤية الشمولية والكلية للإنسان في المرجعية المادية الواحدية الكامنة.

بيان الرؤية الكلية الشمولية التي تكتسيها قيمة الإنسان في ظل مرجعية الوحي ، والتي ينبغي أن تكون حجر أساس في الخطاب الإسلامي الجديد.

تقديم طرح جديد في الفكر الإسلامي وهو طرح عبد الوهاب المسيري، لما يتميز به من جدية وتنوع على المستويين المنهجي والمعرفي.

ولتحقيق أهداف هذا البحث قسمته إلى ثلاثة فصول وفصل تمهيدي، حيث تناولت في الفصل التمهيدي ترجمة للمسيري من خلال رحلته الفكرية، ثم المفاهيم التأسيسية للبحث، بينما تناولت في الفصل الأول الإنسان بين الفكر الغربي الحديث والذي يمثل المرجعية الكامنة عند المسيري، وذلك من خلال نموذج نيتشه، و الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر والذي يمثل المرجعية المتجاوزة، وذلك من خلال نموذج مالك بن نبي، أما الفصل الثاني فجاء عن قيمة الإنسان في المرجعية الكامنة وفصلت ذلك من خلال الحديث عن قيمة الإنسان في منظومة الحداثة الغربية وما بعد الحداثة، على اعتبار أن المشروع التحديثي يمثل السياق التاريخي للمرجعية الكامنة، فيما كان الفصل الثالث عن قيمة الإنسان في المرجعية المتجاوزة والذي تناولت فيه رؤية المسيري لتركيبية الإنسان ثم المشروع البديل الذي اقترحه، وختمت البحث بخاتمة ذكرت فيها أهم ما توصلت إليه فيه من نتائج

وباعتبار أن موضوع البحث يكتسي طابعا فلسفيا من جهة، وهو أيضا قراءة في فكر عبد الوهاب المسيري من جهة أخرى فإن طبيعة الموضوع تفرض الجمع بين عدة مناهج ، على أن هذه المناهج وإن تعددت وتنوعت فإنها تتكامل إذا كانت تصب في موضوع واحد،

لذا اعتمدت في هذا البحث على المنهج التحليلي برد الظواهر إلى نموذجها المعرفي واستخراج قيمة الإنسان منها، والمنهج الاستقرائي الوصفي للوقوف على أمثلة من تاريخ الحضارة الغربية، والمنهج النقدي الخاص في المرجعية الكامنة.

لقد شهد مبحث الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر اعتناء من طرف كثير من الباحثين، وليس ذلك راجع لجدة الموضوع، وإنما لأن موضوع الإنسان صار مشكلا في ظل الأزمة الحضارية الراهنة، لذا كثرت الدراسات في هذا الموضوع مثل كتابات عبد المجيد النجار "قيمة الإنسان"، و"مبدأ الإنسان" و"خلافة الإنسان بين العقل و الوحي" وكتاب عبد الكريم الخطيب "الإنسان في العقيدة الإسلامية" ، وكتاب "الإنسان" لعباس محمود العقاد، وكتاب "الإنسان ذلك المعلوم" لسليم العوا، وهو رد على كتاب "الإنسان ذلك المجهول" لألكسيس كاريل، وغيرها من الكتب التي اعتنت بموضوع الإنسان، كما أجريت بحوث حول الإنسان في العقيدة الإسلامية مثل رسالة ماجستير حول "ماهية الإنسان في فكر الراغب الأصفهاني" للطالبة حياة دبيحي، و"التربية الروحية وبنية الإنسان بين طه عب الرحمن ومالك بن نبي" للطالب عمار قاسمي، ورسالة الدكتوراه "الانسان عند ابن عربي" لعبد الوهاب فرحات، وغيرها من البحوث، أما الدراسات حول عبد الوهاب المسيري، فرغم قلتها، إلا أنه يوجد بعض الدراسات الأكاديمية مثل مذكرة ماجستير حول "منهج المسيري في نقد اليهودية" للطالب عبد القادر بوحلوفة، وكذا بعض البحوث الأحرى المسجلة في قسم الفلسفة بجامعة الجزائر، كما يوجد بعض المقالات المنشورة في بعض المجلات، وعلى صفحات الإنترنيت، وأهمها كتاب "في عالم عبد الوهاب المسيري" بتحرير أحمد عبد الحليم عطية والذي شارك فيه عدد كبير من الباحثين حول فكر المسيري، أما موضوع الإنسان عند المسيري ففي حدود اطلاعي لم يتطرق إليه البحث بعد، ورغم أن الباحث المغربي سعيد شبار تناول في كتاب "في عالم عبد الوهاب المسيري" مقالا بعنوان "قيمة الإنسان وتكريمه بين المرجعية المادية الواحدية والمرجعية المتجاوزة" إلا أنه لم يتناول رؤية المسيري للإنسان في هاتين المرجعيتين، وإنما وظف مصطلحات المسيري في تحليله لقيمة الإنسان في الحضارة الغربية، حيث جاء الموضوع مقتضبا موجزا يعطي صورة عامة عن

الإنسان في الحضارة الغربية مستفيدا من طرح المسيري، والإنسان كما يطرحه الفكر الإسلامي مستفيدا من طرح سعيد رمضان البوطي وعائشة عبد الرحمن وغيرهما.

وقد اعتمدت في هذا البحث على جملة من المصادر لعبد الوهاب المسيري مثل:

- إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد –المقدمة فقه التحيز-
- أغاني الخبرة والحيرة والبراءة –سيرة شعرية شبه ذاتية شبه موضوعية-
- الإيديولوجية الصهيونية، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة.
- الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة حوارات لقرن جديد،
- دراسات معرفية في الحداثة الغربية
- دفاع عن الإنسان –دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة-
- رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر –سيرة غير ذاتية غير موضوعية-
- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق.
- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان.
- موسوعة اليهود اليهودية والصهيونية.

ولما كان من طبيعة أي عمل بشري أن يتخلله نقص ومشقة في إنجازه ، فقد واجهت هذا البحث جملة من العوائق والصعوبات التي كان لها أثر مباشر في تأخر اكتماله.

وأهم عائق واجهته في البداية هو صعوبة الحصول على بعض المصادر الأساسية، كما كان لاتساع الموضوع وعمقه في مؤلفات المسيري كلها دور كبير في تعطيل مسيرة البحث، ولا عجب إن كان المسيري ذاته وصف الموضوع حين راسلته بشأنه قائلا "إن موضوعك هذا موضوع قيم يجمع بين الاتساع و العمق" فإن اتساع هذا الموضوع يكمن في انتشاره أفقيا أي في محوريته في جميع ما كتب المسيري، سواء عن الحضارة الغربية أو عن مواضيع اليهودية والصهيونية التي تعتبر في حد ذاتها ظاهرة غربية في رأي المسيري.

كما أن كتابة المسيري التي تعتمد النماذج الإدراكية التحليلية التي تتسم بالصياغة الحلزونية، أي اللجوء إلى السياقات التاريخية والاجتماعية لاكتشاف النموذج المعرفي الكامن فيها وإعطاء نموذجه قدرة تفسيرية أكبر، وهو ما يتطلب توسيع نطاق تطبيقه للنماذج على

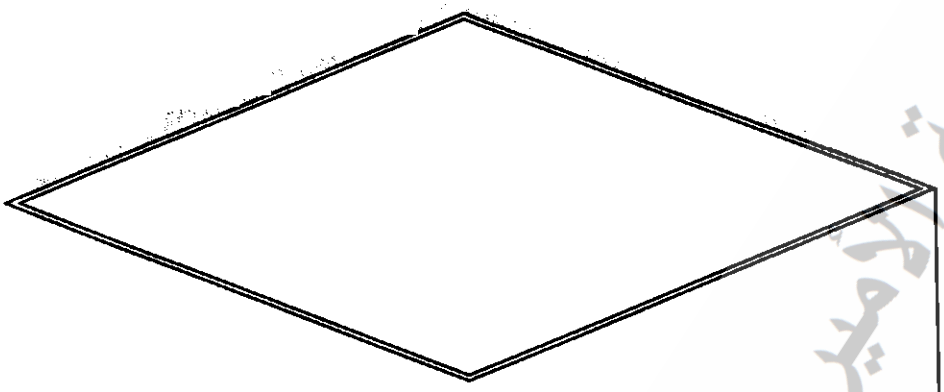
الظواهر الاجتماعية والأحداث التاريخية، فعملية الصياغة عملية حلزونية لا نهائية، مستمرة مادامت التطبيقات ممكنة على حالات مختلفة، وهو ما ينتج عنه الخروج من أسلوب التحليل إلى أسلوب الوصف التاريخي، وكثرة الأمثلة التاريخية أو من الظواهر الاجتماعية، وهو أمر يتكرر مع تعدد النماذج وأدوات التحليل، حيث تصبح القراءة معه متعبة جدا تحتاج إلى نفس طويل وقوة تركيز مستمرتين.

وأمام هذين العائقين يصعب الإحاطة بطرح المسيري وجمع المادة العلمية نظرا لاتساعها وكثرتها ووجود التكرار فيها، ولكثرة النماذج التي استخدمها المسيري أيضا في طرحه وتداخل هذه النماذج.

أما من الناحية الذاتية فأكبر شيء ساهم في تأخر اكتمال البحث هو التوقف المستمر وتقطع العمل، ولقد كانت نصيحة الأساتذة دائما أن "الانقطاع هو آفة البحث"، لكن قد تقهر الظروف أحيانا همة الإنسان.

وختاما، لقد كان جهدي هذا قراءة في فكر عبد الوهاب المسيري، وربما لم استطع أن أوضحه على الوجه الأكمل، ولكنه أكيد فهمي له، وعذري أني لا أستطيع إلا أن أكون أنا في فهمي وقراءتي له، فأرجو من المولى عز وجل أن يتجاوز عني ما كان من تقصير، والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



الفصل التمهيدي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

إنه لمن بديه العقول في المجال المعرفي أن كل بحث إنما يقف على قاعدة مفاهيمية، تشكل بنيته الأساسية وترسم شخصيته المعرفية، حيث لا يمكن الولوج للبحث إلا من خلال المداخل التي يحددها العنوان المصاغ في جملة من المفاهيم والمصطلحات.

وإذا جاز أن نعتبر المفهوم كائنا حيا يتمتع بهوية كاملة، ويحمل تاريخ ولادته وصيرورته وتطوره الدلالي وكذا جهازه المناعي الذي يحميه أمام معاول التقويض والتفكيك، فإن المصطلحات التي بني عليها المفهوم هي جيناته المعرفية، ومن ثم فإنه من الضرورة المنهجية لخوض البحث الوقوف على ذلك كله، ليس بغرض تفكيك هذه المفاهيم، وإنما تحديد دلالتها في البحث وتبيين وظيفتها المعرفية، خاصة وأن مسار البحث سيتجه اتجاها تحليليا يدور حول هذه المفاهيم .

ولما كان عنوان البحث يتميز بالعندية (عند عبد الوهاب المسيري) فإن البدء من الناحية التراتبية يكون بشخصية البحث، لا كمفهوم معرفي، وإنما وقوفا عند ملامح المسيري الفكرية التي رسمت خطا معرفيا، وأعطت هذا البحث شخصيته العلمية.

ثم بعد ذلك نتطرق للمفاهيم التأسيسية للبحث ابتداء بالمرجعية الكامنة ثم المرجعية المتجاوزة ومحدداتهما المعرفية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: عبد الوهاب المسيري في رحلته الفكرية

إذا كانت كتابة السير الذاتية فنا من فنون الأدب، له مجاله الخاص، فإنه قد يكون حشوا في البحوث الأكاديمية ما لم يوظف توظيفا معرفيا بما يخدم فكرة البحث، خاصة وأن هذا الفن يفرض الحضور الشخصي الذاتي للإنسان موضوع البحث في تفريعات حياته اليومية والخاصة، مما يحدث تداخلا بين مجالين من مجالات الكتابة، الأمر الذي قد ينزل بمستوى البحث ويخرج به عن مساره المعرفي.

غير أن الضرورة المنهجية في مثل هذا البحث، تقتضي الوقوف عند الشخص بما هو موضوع للبحث في فكره لا في ذاته، وقد أزال عبد الوهاب المسيري مشقة التنقيب في سيرته الذاتية لرصد تحولاته الفكرية، باستيعابه التام لأسبقية المعرفي على الشخصي في كتابة السير، فكان أن قدم ذلك على أحسن وجه في كتابته المتميزة جدا عن سيرته الفكرية، حيث حاك ذلك في كتابين من مؤلفاته، بل نمطين من أنماط الكتابة، الأول "**رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية**" ويظهر نمط الكتابة وتميزها في هذا الكتاب من عنوانه، والثاني بعنوان "**أغاني الخبرة والحيرة والبراءة: سيرة شعرية شبه ذاتية شبه موضوعية**" وهو سرد لسيرته الفكرية بطريقة شعرية، وهو نمط آخر متميز جدا في كتابة السير تحتاج القراءة فيه إلى ذوق وخبرة في تحليل النص الشعري، خاصة وأن شعره ينتمي إلى الشعر الحديث، وهو راجع بالأساس إلى تخصصه في الأدب الرومانتيكي.

فمن هو عبد الوهاب المسيري ؟، ليس هذا استفهاما مصطنعا عن شخصية أكاديمية مشهورة، ولا هو استقصاء تاريخيا عن حياة شخص في الزمان والمكان، بل هو تساؤل يقتفي أثر السؤال عن الذات التي افترض المسيري أنها هو في سيرته غير الذاتية غير الموضوعية، سيرة شخص في الفكر قبل سيرته في التاريخ، تستدعي الوقوف على نظرة جريئة ودقيقة جرأة الوصف، ودقة التحليل، توارت خلف منعطفات فكرية في تاريخ الشخص والبيئة التي عاش فيها المسيري.

وحيث تحتل البيئة الجغرافية للمسيري موقعا هامشيا، ترتكز فيه سيادة الذاكرة المتداخلة مع الفكر على استنطاق الأحداث والمواقف واستخراج ما استبطنته من أفكار كانت بمثابة المحاور التي ساهمت في بناء شخصيته.

والمسيري في كتابته لسيرته، إذ يقلب المعايير المعروفة في فن كتابة السير، لا ينكر العلاقة بين تاريخية الزمان والمكان التي عاشها، وبين نوازعه الذاتية والشخصية، بل يشبهها بالبذور التي تشير إلى بنيته التكوينية، والثمر التي تشير إلى عناصر تكوينه متأرجحا في ذلك بين الذات و الموضوع في سيرة غير ذاتية غير موضوعية، فهل يعتبر المسيري مجددا في فن كتابة السير أم هو إحياء لنمط قديم؟ هذا السؤال الذي تركه المسيري عالقا ليترك المجال للقارئ للإجابة عليه.

وحتى يؤكد المسيري على أهمية الفكري والمعرفي في سيرته فهو يقدم للقارئ خريطة هيكلية لمراحل حياته الزمنية في مقدمة كتابه[1].

كما أن السؤال "من هو" هو الخيط الناظم لكل ما عاشه المسيري المفكر، الناقد، المحلل، العربي، المسلم، وليست الإجابة عن السؤال تدبيجا جماليا لحياة كاتب بطل مغرق في نرجسيته، ولا إمعانا اعتذاريا لـــ "أنا" ارتكست عن الواقع إلى بطون الكتب، بل هو بناء لسردية فكرية تحاول الوقوف على المعالم التي رسمت شخصية الكاتب.

وإذا كان المسيري انتقائيا في سيرته، حيث اختار من أحداثها ما اعتقد أن له علاقة بمسيرته الفكرية متخطيا منطق التتالي الزمني في تسلسل الأحداث، سيقتفي هذا البحث منهجه في سرد رحلة البذور والثمر.

---

[1] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر –سيرة غير ذاتية غير موضوعية–، دار الشروق، مصر، ط1، يناير 2006. ص16-18.

المطلب الأول: نشأته ومحضنه الفكري

يفتتح المسيري الحديث عن سيرته بعد المقدمة تحت عنوان للفصل الأول "التكوين" الذي يقدم فيه الأرضية التاريخية التي نشأ فيها والتي احتضنت البذور الأولى المشكّلة لشخصيته، وكأن عنوان الفصل اقتباس من الكتاب المقدس "سفر التكوين" الذي يشكل بدوره الأرضية التاريخية للنسق الجينالوجي للتوراة.

وإذ ينقلنا المسيري إلى مسقط رأسه ومهد شخصيته "دمنهور"، أين ولد في 8أكتوبر 1938، يصف لنا ما تحمله من خصوصيات متعددة، فلا هي مدينة ولا هي قرية، لا هي محافظة منغلقة على ذاتها، ولا هي منفتحة كل الانفتاح، لا هي ريفية غارقة في إرث البداوة المصرية، ولا هي حداثية منسلخة من إيهابها الحضاري. هذه الخصوصيات التي جعلت المخيلة الشعبية تصوغ منها أسطورة تاريخية توارثتها الأجيال، وترسم لها تاريخا مستوحى من عمق الانتماء الإسلامي لهذا المجتمع، حيث تعبر "دم نهور" عن نهور الدماء التي أريقت في أحد المعارك الحربية في تاريخها الإسلامي، وهو ما يزرع في الذاكرة إحساسا عميقا بأصالة المجتمع الإسلامية وتاريخها العتيد، بيد أن تاريخ المدينة أقدم بكثير مما تناقلته التفاسير الشفوية إذ يرجع إلى الحضارة الفرعونية، واسمها الحقيقي "دمن حورس" أي مدينة الإله حورس.

غير أن تاريخ دمنهور الفرعوني لا ينفي عنها عمقها الإسلامي المتمثل في صرامة القيم والشعائر العرفية التي تضبط السلوك الفردي والاجتماعي.

وعن تراحمية المجتمع يحدثنا المسيري عن التنوع والتسامح في علاقات أبناء بلدته، وعن روحانية الأجواء الرمضانية، بل حتى براءة الأطفال وأناشيدهم وألعابهم، ولا يتوانى المسيري عن سرد ما علق في ذهنه من أغاني الطفولة وألعابها.

والحديث عن مجتمع دمنهور لا ينفك عن الحراك الاجتماعي والثقافي والسياسي الذي كانت تعيشه مصر، فمصر التي حدثنا عنها المسيري هي التي تحدث عنها نجيب محفوظ في ثلاثيته، بما تحمله من تدافع سياسي، وتساوق اجتماعي، وتمازج ثقافي، وكأن المسيري في سيرته هذه يؤرخ لجيل بأكمله، إن لم نقل إنه يؤرخ لمصر في مرحلة من مراحل تاريخها العام

من وجهة نظره. إذ نجده يتحدث عن ثورة 1952، وعن الصراع العربي الإسرائيلي وغيرها من الأحداث العامة، حيث يلتقي العام والخاص في فضاء حياته في وحدة فضفاضة تسمح بالتنقل بين الذات والموضوع، والفردي والجماعي، والماضي والحاضر، مستخدما في ذلك عدة نماذج تحليلية لرصد الأحداث وتفسيرها.

بدايات الهوية :

بعد أن أسهب المسيري في الحديث عن طبيعة المجتمع الدمنهوري وعن عائلته البرجوازية المعروفة بالتجارة، يحدثنا عن انفصاله المبكر عنها، تحت عنوان "بداية الهوية" ليسوق لنا بداية تشكل شخصيته الفكرية.

وعن أول بدايات الانفصال يحدثنا قائلا:" أخبرتني أمي أنني حين كنت طفلا في الثالثة أو الرابعة، وجدوني بمفردي في الشرفة المطلة على حديقة منزلنا، وقد وضعت إطار نظارة قديما، ووضعت ورقة ملفوفة في فمي على هيئة سيجارة، أمسكت السيجارة بيد ووضعت الأخرى خلف ظهري، وأخذت أذرع الغرفة ذهابا وإيابا بجدية واضحة، وحينما سألوني عما أفعل أخبرتهم أنني قررت أن أصبح دكتورا"[1]، وكأن المسيري يريد أن يوضح لنا أن هويته الفكرية كانت أساسا مركوزة بالقوة في لاوعيه منذ الصبا، قبل أن يمارس انفصاله بالفعل.

وقد بدأ هذا الانفصال عن التوجه التجاري للعائلة في سن مبكرة تجلى في نفوره من الحساب في المدرسة، ثم انفتاحه على عالم الكتب وولوعه بالقراءة واقتناء الكتب على غير عادة أبناء التجار، وما زال همه بالقراءة يتزايد حتى أصبح مدمنا على القراءة، خاصة بعد اكتشافه لمكتبة البلدية التي زادت من حدة إدمانه.

ثم يحدثنا المسيري عن إصابته بداء التأمل في سن مبكرة ولّدت فيه الرغبة الدائمة في التفلسف و تفسير أي شيء يحدث أمامه محدثا مسافة بينه وبين الأحداث والأشياء، الأمر الذي حول كثيرا من الأشياء إلى قيم رمزية تتجاوز قيمتها الوظيفية.

---

[1] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص117.

واستمر معه هذا التأمل طيلة حياته، وبالرغم من أنه كان كثيرا ما يفصله عن العالم الخارجي، إلا أنه كان دائم الحرص على الربط بين العام والخاص معا، وقد عمقت دراسته للرومنتيكية من هذا الاتجاه.

ولعل الرغبة في الانفصال وإمعانه في التأمل اللذَين عمقهما نهمه في القراءة يفسران لنا كثيرا التحولات التي وقعت في حياته الفكرية حيث يقول: "وقد جعلني التأمل قادرا على الانفصال عما حولي وأن أنظر إلى نفسي من الخارج، الأمر الذي ولّد في مقدرة غير عادية على تغيير الذات بناء على تصورات عقلية مسبقة"[1].

وعن بداية هذه التحولات يحدثنا المسيري في صباه عن توجهه الديني وانضمامه لحركة الإخوان المسلمين، وتزايد نشاطه معهم إلى درجة إمامة المصلين والخطابة في الجمعة، ولمّا يبلغ بعد سنه الثانية عشر، ثم ميلاد نزعة الشك في داخله التي لم يجد لها شفاء ليتحول بعد وقت قصير إلى الاتجاه الشيوعي الماركسي. وامتد معه داء التأمل طيلة حياته وهو ما يمكن أن نفسر به الكثير من مراحل حياته الفكرية.

وإن كان المسيري لم يحدثنا عن الشخصيات التي تأثر بها في صباه، إلا أننا نلمس تأثره بأمه واضحا من خلال حديثه عنها وعن استقلالية شخصيتها في وسط العائلة المسيرية، وهو ما قد يكون ساعده في الانفصال عن العائلة إن لم يكن مبعث الرغبة أصلا.

المطلب الثاني: تحولاته الفكرية

إذ يمعن المسيري في حديثه عن ذاته المفكرة في بواكيرها الأولى، مع بدايات الانفصال والتأمل يربطنا بمرحلة الصبا، التي لا تعدو مجرد تجارب أولية كان يمكن أن تمر دون أدنى استفادة منها، غير أنها كانت بحق أرضية ساعدت على ولوجه عالم الفكر ليستخرج منها نماذج تحليلية فيما بعد، بعد دراسته وتتلمذه على أساتذة أوقدوا فيه فكره الثاقب.

فكانت أولى التحولات الفكرية بعد انكبابه على القراءة، تجربته مع جماعة الإخوان المسلمين وهو دون الثانية عشر من حياته، ورغم أن المسيري كان موجزا في الحديث عن

---

[1] المصدر السابق، ص125

هذه التجربة إلا أنه يمكن القول أنها أمدته بثقافة إسلامية ولو كانت هزيلة، جعلته يستبطن النموذج الإسلامي الكامن حتى وهو في قمة ميوله المادي الماركسي.

ولم تدم هذه التجربة طويلا حتى ساوره الشك الوجودي في السنة الأولى التي درس فيها الفلسفة أي في السنة النهائية ثانوي ، على يد أستاذه "إميل جورج" الذي يعتبره بداية حياته الفكرية، وواصلت رحلة الشك مسيرتها في فكره بعد تخرجه من مدرسة دمنهور عام 1955م، حين حمل عصا الترحال إلى الأسكندرية محمَّلا بإدراك مركب وثقة نفسية كبيرة، غير أنه وجد نفسه في مدينة مصرية اسما غربية فعلا، حيث الثقافة الغربية السائدة بحكم تواجد الجالية اليونانية التي تركت أثرها حتى على لغة التعامل في المدينة؛ عند بائع الخضر وفي المطاعم وغيرها؛ حيث غالب الحديث بالفرنسية أو اليونانية.

وقد زاد تواجد الكثير من الطلبة الأجانب بالجامعة من حدة التغريب في المدينة، الأمر الذي عاد سلبا على الطلبة المصريين الذي فقدوا لغتهم الأصل وأصبحوا يتكلمون بلغة الخواجات (مصرية بلكنة غربية)، وأمام هذا الوضع تعمقت نزعة الشك عند المسيري أكثر مع الأجانب الذين لا يحجبهم عن مناقشة القضايا الوجودية (الأنطولوجية) حاجب، حتى صار الشك مكوِّنا رئيسا في رؤيته.

ثم عمد إلى عقد ندوات شهرية في منزله يحضرها مختلف فئات الشباب، وأوصلته هذه الندوات؛ بما كان يدور فيها من نقاش حاد في بعض الأحيان إلى الوقوف على حافة الإلحاد، رغم ما كان يجتذبه من نزعة أخلاقية، وهو ما جعله يتأرجح بين نموذجين: "واحد نظري مجرد مادي (معاد لفكرة الإنسان والأخلاق والقيم، ولأي شكل من أشكال الثبات والإطلاق) والآخر متعين أخلاقي (يستند إلى الإيمان بمنظومة أخلاقية تضرب بجذورها في عالم ما وراء المادة) وهذه الازدواجية هي التي رجحت في الأخير كفة الإيمان"[1]، وإذا تأملنا في سيرته الشعرية نجده يعبر عن هذه المرحلة في بعض قصائده مثل قصيدة "سقراط الساخط"، التي يفتتحها بقوله :

---

[1] المصدر السابق، ص138.

سقراطي الساخط ما يفتأ

يغرس في قلبي الآلاما

فيحيل حياتي أشواكا

ويحيل سكوتي زلزالا[1]

إن تعمق نزعة الشك في نفس المسيري، ونزوعه إلى المنطق الإلحادي، وكذا إدمانه على كتب الماركسية، جعل توجهه للماركسية شبه حتمي، حيث تجند في الحزب الشيوعي عام 1955م، ورشحته معرفته باللغة الإنجليزية، واطلاعه على مصادر الفكر الماركسي لتولي مناصب في الحزب، وكان نشاطه في الحزب دؤوبا جر له متاعب كبيرة مع السلطات المصرية، حيث تعرض للسجن والمضايقات، وما زالت المضايقات تتابعه إلى يومنا هذا برغم تغير مساره الفكري والسياسي.

لقد كانت الحياة الجامعية للمسيري غنية فعلا بالمواقف والمحطات التي تركت بصمتها في شخصيته ومستقبله الفكري، ابتداء بالأستاذة "نور شريف" التي كانت على قدر كبير من الالتزام برسالتها العلمية، مما جعله يسمي بنته باسمها، وبقي يحمل لأستاذته الأثر الجم الذي تركته فيه حيث اعتبرها أحد أهم مصادره الفكرية معلقا أنه لا يمكن أن يتصور نفسه دون هذه المرحلة من حياته التي تعلم فيها على يديها كيف يفكر وينتقد ويكتب.

ويحدثنا المسيري عن رحلته إلى أمريكا وتخصصه في الأدب الإنجليزي، وتشعُّب علاقاته التي كان يفترض أن تعمق رؤيته المادية أكثر، غير أنه وجد نفسه وجها لوجه مع مجتمع مادي يفترض أنه عقلاني، غير أنه يفتقد إلى العقلانية وهو ما أسماها بالعقلانية المظلمة، عكس العقلانية الهيومانية المستنيرة، ذلك أنه التحق بالجامعة الأمريكية مع نهاية عصر الحداثة وتفكك مقولات الإنسان والعقلانية، وقد كشفت له المادية الأمريكية عن ضحالة الفكر

---

[1] عبد الوهاب المسيري، أغاني الحيرة والحيرة والبراءة -سيرة شعرية شبه ذاتية شبه موضوعية-،دار الشروق، مصر، ط1، 2003، ص15.

المادي واختزاليته ، وعن قمة استهتارية الحضارة الأمريكية بالقيم الإنسانية، بل حيوانيتها المفرطة وهو ما يوضحه في الحديث عن الإنسان الجسماني والإنسان الاقتصادي.

لقد بهرت الحضارة الأمريكية المسيري في بداية الأمر بتألقها المادي، فظل لفترة من الوقت ينظر من حوله ويستوعب وجوده في تلك الحضارة، ثم بدأت الأقنعة تتساقط ابتداء من القيم الديمقراطية، خاصة في تعامل أمريكا مع القضية الفلسطينية ودعمها لإسرائيل، وغيرها من القضايا السياسية التي تحولت في ذهن المسيري إلى أسئلة معرفية؛ هزَّت صورة أمريكا البرَّاقة التي غشيت بصره لفترة من الزمن، خاصة وأنه ذهب إلى أمريكا مشبعا بالرؤية المادية، والعقلانية المسطحة التي تتعامل مع الواقع في حدود المعطى المادي، هذه الرؤية التي وقفت به مرارا على عتبات الإلحاد والتنكر للهوية.

وفي اعتراف خطير جدا يبين فيه المسيري حجم التحول الذي حدث له قائلا:"لقد كنت صهيونيا حتى عام 1963، نعم وكنت أطالب بنسيان الفلسطنيين، أو البحث عن مخرج لهذه القضية كمشكلة للاجئين تسبب الارتباك في حركة المرور في شوارع العالم !! وكنت أحمل هذه الرؤية حتى قابلت فتاة يهودية وسألتني عن جنسيتي فقلت (مصري) وهي قدمت نفسها لي على أنها (يهودية)، فأخبرتها أنني لا أسأل عن دينها، إنني رجل علماني صهيوني ماركسي .. هكذا كنت للحقيقة ولكن قلت لها أسألك عن جنسيتك، فأجابتني ثانية : أنا يهودية وأنت لا تفهم شيئا. وفي هذا اليوم أدركت أن هناك مشكلة. وبدأت كعربي هناك أحاول تفهم الحقيقية"[1] ، يقول المسيري معلقا على هذه الحادثة: "وحيث إنني كنت قد تعلمت من كتب السياسية وعلم الاجتماع أنهم يفصلون الدين عن الدولة في العالم الغربي، أحسست أن ثمة خللا ما في المصطلح، وثمة قصورا في الرؤية إما عندي وإما عندها. والقضايا الفكرية –كما أسلفت– تصبح دائما بالنسبة لي قضايا وجودية شخصية، فكان لا

---

(1) حوار صحفي مع المسيري أجراه معه محمد همام، بعنوان الدكتور عبد الوهاب المسيري صاحب موسوعة المصطلحات الصهيونية يعترف(1) ، مجلة نصف الدنيا، القاهرة، س8، ع411، ديسمبر 1998، ص89.

بد من العثور على إجابة وتفسير، لذا بدأت أقرأ بشراهة عن الصهيونية واليهودية واليهود والإسرائيليين"[1].

وقد كان لاهتمام المسيري بالصهيونية واليهودية أثر كبير في حياته وتحوله من الرؤية المادية إلى الرؤية التوحيدية، خاصة مع إدراكه لإشكالية التحيز في المصطلحات والمفاهيم التي تعالج بها هذه القضايا، ومن هذا المنظور كتب المسيري موسوعته "اليهود واليهودية والصهيونية" حيث كانت البداية من موسوعة خاصة بالمفاهيم والمصطلحات في شكل دراسة نقدية صدرت عام 1975، ثم طور الدراسة لتتطور معها نماذجه الإدراكية ومن خلالها رؤيته الوجودية.

ويتجلى عامل الشك في حياة المسيري في مرحلة أخرى من مراحل حياته بعد نزوعه الماركسي ووصوله إلى قمة المادية في الرؤية الوجودية، وتزايد الشك مع معايشة نمطية الإنسان الغربي وعدميته، وكان لموضوع رسالة الدكتوراه أثرا كبيرا في زعزعة رؤيته المادية، حيث بدأ نداء الفطرة يتحرك في داخله، وهو ما يسميه بالإله الخفي، وكذا النموذج المعرفي الذي استبطنه في مرحلة الصبا، وبدأ التغير بمقولة الإنسان التي أخذت في التغير في نظره، حيث لم يعد الإنسان مقولة مادية صرفة، بل مقولة مستقلة عن الطبيعة، ومن ثم اهتمامه بالوجدان التاريخي في الإنسان حيث جعل المسيري التاريخ مرجعية متجاوزة يستطيع من خلالها الإجابة على بعض التساؤلات الميتافيزيقية التي تستعصي على المنطق المادي، ويظهر ذلك من خلال عنوان رسالته "الأعمال النقدية لوليام وردزورث ووولت ويتمان: دراسة في الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ"، وأصبحت الرسالة قضية وجودية في حياة المسيري وكان لها دور كبير في تغيير وجهته.

ومن أهم الشخصيات التي تعرف بها المسيري في أمريكا كافين رايلي المؤرخ العالمي، صاحب كتاب الغرب والعالم، وإذا كان المسيري يصرح بأنه تعلم كثيرا من رايلي، فإننا نجد كافين رايلي لا يتوانى عن ذكر تأثره بالمسيري هو الآخر، بل وشدة اندهاشه به بعد لقائه عام 1965 عندما وصف المسيري نفسه بأنه ماركسي، وفي شرح رايلي لهذا الوصف يقول

---

[1] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، ص481

"إن ذلك يعني مجمل التأثيرات التي شكلت الأفكار التي أدافع عنها"[1] هذا اللقاء الذي يعتبره رايلي مهما جدا بالنسبة له لأنه عرف عن طريقه انتماءه كماركسي هو الآخر، وكأنه كان يسير في وجهة لا يعرفها، فيقول "لقد كان ذلك أشبه بأنني عرفت عن طريقه اسم ديني الذي أعتنقه"[2]، لهذا يستغرب رايلي جدا التغير والتحول الذي آل إليه المسيري إلى الرؤية الإسلامية، وهو ما صعب عليه فهمه، وبقي موضوع جدال لكل من عرفوه في تلك الفترة، وفي ذلك التيار.

ومع ذلك يعترف رايلي في صراحة كبيرة أنه يعتبر نفسه أذنا لصوت المسيري طيلة الفترة التي عرفه فيها؛ غير أنه كان أذنا صماء عن سماع نداء الإيمان، ومع ذلك ما يزال رايلي يلهث –كما عبر هو- ليكون مجرد سامع لصوت المسيري وتحليلاته[3].

وبالنظر إلى حديث المسيري عن رايلي، مع ما صرح به رايلي نفسه، نجد أن العلاقة بين رايلي والمسيري كانت علاقة صداقة قوية تركت انعكاسها على شخصيهما.

لقد كان انحلال الحضارة الأمريكية، سببا كبيرا في تحول المسيري عن الماركسية إلى الرؤية الإسلامية، رغم أنه لم يكن سببا مباشرا، وهو ما يشير إليه المسيري في حديثه عن انتقاله إلى الرؤية الإسلامية والتي يعبر عنها برحابة الإنسانية والإيمان، غير أن هذا التحول لم يتم دفعة واحدة إثر حدث بعينه، وإنما كانت عملية طويلة شاقة استمرت أكثر من ربع قرن، فالفلسفة المادية –كما يرى المسيري- فلسفة مريحة تختزل الواقع والوجود الإنساني في قوانين المادة، ولذا فهي قادرة على تفسير كل شيء وعلى تزويد الإنسان بأجوبة سريعة، وهو ما جعل الخروج عن هذا النموذج المادي أمرا بالغ الصعوبة، خصوصا في ظل سيادة هذا النموذج، الأمر الذي أدخل المسيري في مرحلة حوار ذاتي يشبه رحلة أبي حامد الغزالي الشكية، ويحدث أن تصدم الإنسان مواقف تكون بمثابة هزات قوية لكل المسلمات التي بنى عليها رؤيته الوجودية، لذا نجد المسيري يحدثنا عن بعض هذه المواقف مثل لحظة ميلاد ابنته

---

[1] كاميل رايلي، مفكر عربي في سياق عالمي –المدخل إلى فكر المسيري- ضمن أعمال ندوة في عالم عبد الوهاب المسيري، المجلد الأول، تحرير أحمد عبد الحليم عطية، ط1، دار الشروق، 2004. ص55

[2] المرجع نفسه، ص55

[3] المرجع نفسه، ص 56

"نور"، التي زعزعت رؤيته المادية للوجود، وإن كان المسيري لم يحدثنا في هذه المرحلة عن أثر تكوينه الأولي الذي تلقاه بصفة غير مباشرة في نشأته في دمنهور، إلا أننا نرى أن تكوينه ذلك شكل فيه نموذجا معرفيا كامنا، كان مستبطنا طيلة فترة نزوعه الماركسي، إلى أن حدث ما هز فيه ذلك النموذج ليصبح الصراع داخليا بين نموذج وافق الفطرة، وآخر خاطب العقل ووجهه لفترة طويلة.

وبعد صراع داخلي طويل، وحوارات داخلية وخارجية، كانت بمثابة مراجعة نقدية إن لم نقل تقويضية للمنطق الماركسي، والرؤية المادية الضيقة، وبعد عدول عن ذلك كله إلى الرؤية الإسلامية التوحيدية، يؤكد لنا المسيري عن استفادته الكبيرة من الترعة الماركسية، وأنها لم تكن كلها شر، وأن ما استوعبه منها انصهر تماما في رؤيته الإسلامية الإنسانية.

وقد عبر المسيري عن هذا التحول في سيرته الشعرية في بعض قصائده مثل "حال لم تحن" و "الصفحة البيضاء"، و"مدينة الله"، و"أغنية الوصول والوصل والوصال"، و"الدم والقنديل القديم"، ولعل أكثرها دلالة قصيدة "العودة" التي يقول فيها:

أعود

رغم كل الأنواء والعواصف

كدورة الطبيعة .. كما القمر

أنا الإنسان ..

في المركز أقف بعناد

كالطفل الصغير

لا أتزحزح

أغني للحب والجهاد

وللحياة والموت[1]

[1] عبد الوهاب المسيري، أغاني الحيرة، ص64.

المطلب الثالث: مصادر فكره

عند قراءتنا لرحلة المسيري الفكرية لا يمكن إرجاع فكره إلى مؤثر واحد، وبغض النظر عن المؤثرات الاجتماعية التي ساهمت في تنشئته، والشخصيات التي تركت بصماتها في شخصه، فإن المصادر التي قام عليها فكر المسيري يمكن أن نقسمها إلى قسمين، أولها الشخصيات التي اعتبرها المسيري من أهم المرجعيات الفكرية بالنسبة له، والتي جاء ذكرها في رحلته الفكرية وفي الموسوعة، مثل الأستاذ سعيد البسيوني صديقه منذ الصبا، الذي كان له دور تفتيق قدراته الفكرية وتدريبه على التعمق في الأمور وتجاوز السطح؛ والدكتور إميل جورج، مدرس الفلسفة بدمنهور الثانوية، والدكتورة نور شريف، رئيس قسم اللغة الإنجليزية وآدابها بالإسكندرية؛ والأستاذ ديفيد وايمر، أستاذ الأدب الأمريكي بجامعة رتجرز؛ والأستاذ كافين رايلي، المؤرخ الأمريكي وزميله في جامعة رتجرز.

وثانيها المرجعيات الفكرية التي يمكن عزو فكر المسيري إليها ابتداء من النزعة الماركسية، حيث يؤكد المسيري في أكثر من موقع في رحلته الفكرية عن إفادته من النزعة الماركسية التي تعتبر مكونا رئيسا في فكره، وهو ما يتضح في جواب عن سؤال أحد الصحفيين: ماذا تبقى عندك من الماركسية؟ فأجاب :"لا شيء وكل شيء"[1]، وهي إجابة سريعة تلخص علاقته بالماركسية، واستفادته منها حتى بعد عدوله عنها إلى الرؤية الإسلامية، و مما ساعده على تشكيل مرجعيته ومنهجه التحليلي كتابات عدة مثل كتابات كارل ماركس الإنسانية، وجورج لوكاتش، وروجيه جارودي ،وماكس فيبر، وبازل ويلي، وإرفنج بابيت، كما ساهمت كتابات أبراهام ماير، وزيجمونت باومان، في تشكيل كثير من أفكاره ومقولاته التحليلية.

ويتضح ذلك كثيرا في الأرضية النقدية التي يقف عليها، خاصة في نقده للحضارة الغربية وتفكيك مقولاته الفلسفية، ونظرته التاريخية (نهاية التاريخ) القائمة أساسا على التمييز بين الجدل الهيجلي والجدل الماركسي، وفي الجانب النقدي يظهر تأثره جليا بمدرسة

---

[1] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، ص142

فرانكفورت عموما وماركيوز على الخصوص، خاصة في طرحه لفكرة الإنسان ذو البعد الواحد.

وإذا كان تأثر المسيري بالنزعة الماركسية راجع لانتمائه لها لفترة طويلة تقارب ربع قرن، فإن تخصصه في الأدب الإنجليزي الرومانتيكي هو الآخر قد ترك أثره على فكره، ونحوته المستمرة فيه حيث يدرس القصيدة وفق مساءلة منهجية ينتقل فيها من "النموذج الجمالي الذي يؤكد استقلالية القصيدة إلى النموذج التاريخي الذي يؤكد كونها جزءا لا يتجزأ من عملية التتالي التاريخي"[1]، بل تذهب هبة رؤوف عزت إلى أبعد من ذلك، إذ ترى أن الرومانتيكية هي الوصف الأدق للمسيري في حياته، والخيط الناظم لكل أفكاره، باعتبارها (أي الرومانتيكية) قدرة الإنسان على تجاوز الواقع بالتحليق والاستشراف، والقدرة على التوليد فلا يكون الإنسان إزاءها أسير مادية ولا معلوماتية صلبة[2].

كما يؤكد كافين رايلي أن لتخصص المسيري في الأدب الرومانتيكي دورا كبيرا في صياغة نسقه الفكري خاصة على مستوى المنهج قائلا:" غير أن دراسة الأدب الأمريكي والإنجليزي كانت هي الوسيلة التي تحولت فيها هذه الأفكار إلى نظرية يدعمها الدليل"[3].

ويذهب عبد الحليم عطية إلى أن الأسس والمكونات التي تقوم عليها رؤية المسيري الفلسفية هي النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، والرؤية الإسلامية التوحيدية، بالإضافة إلى توظيف سوسيولوجيا المعرفة في دراسة الفلاسفة، ثم يلخص ذلك في قوله:" الرؤية لدى المسيري ذات مكونين ثقافيين: غربي تغلب عليه الثقافة الأمريكية، وعربي إسلامي"[4].

وقد استفاد المسيري بعد عدوله عن المرجعية المادية إلى المرجعية المتجاوزة من الأعمال الفكرية للرئيس البوسني الأسبق علي عزت بيغوفيتش حيث اكتسب منها فكراً عميقاً

---

(1) هبة رؤوف عزت، العقل العربي عندما يكون موسوعيا وإنسانيا –المسيري مفكرا شاملا–، في عالم عبد الوهاب المسيري، المجلد الأول، ص21.

(2) هبة رؤوف عزت، المرجع السابق، ص21.

(3) كافين رايلي، مفكر عربي في سياق عالمي، ص47.

(4) عبد الحليم عطية، المسيري و الفلسفة، في عالم عبد الوهاب المسيري، المجلد الأول، ص61.

ومنهجاً واضحاً ساعده كثيراً على تعميق فكره ومنهجه. وكذلك من كتابات إسماعيل راجي فاروقي في الدراسات الصهيونية التي بيَّنت له الطريق لتجاوز السياسي وصولاً إلى المعرفي. ووضَّح له كثيراً من الأبعاد الغامضة التي أخفقت كتب السرد التاريخي في توضيحها.

وإذا كان المسيري لا يتوانى عن الإقرار برؤيته التوحيدية وهو ما يظهر من خلال حديثه عن المرجعية المتجاوزة، فإن غياب التراث الإسلامي والعربي عموما في كتاباته أمر ملحوظ لا يحتاج إلى تدقيق النظر، وهو ما ينم عن قلة باعه فيه، غير أن هذا الغياب لا يخفي المكون الإسلامي خاصة في مؤلفاته الأخيرة، وبشكل جلي في حديثه عن الإنسان الرباني والمرجعية المتجاوزة، كما تتجلى في تحليلاته الأخيرة للحضارة الغربية ونموذجها المادي، وطرحه لبدائل تنم عن هذه الرؤية، وكذا دراسته عن التحيز في شتى مجالات المعرفة وهو ما يعبر عن رؤية توحيدية شمولية، تفصح عن نفسها أكثر في حديثه عن تجديد الخطاب الإسلامي وسماته ، وعقد مقارنة بينه وبين الخطاب الإسلامي القديم[1]، هذه المقارنة التي تبين أكثر فأكثر استفادة المسيري من الماركسية وتخصصه الرومانتيكي، وانصهار ذلك كله في رؤية إسلامية إنسانية.

المطلب الرابع : مؤلفاته

ولا يمكن أن نختم الحديث عن رحلة المسيري الفكرية دون الإشارة إلى أهم ثمراتها، والمتمثلة في أهم أفكاره التي أثرت المكتبة العربية الإسلامية بمؤلفات متميزة جدا، ولعل الناظم لكل هذه المؤلفات هو تطويره لمفهوم النموذج (النماذج الإدراكية والتحليلية)، حيث نلمس استعماله لهذه النماذج حتى في قصص الأطفال.

---

[1] ينظر : عبد الوهاب المسيري، معالم الخطاب الإسلامي الجديد، WWW.ISLAMONLINE.NET

ويمكن لنا أن نقسم مؤلفات المسيري إلى دراسات في الصهيونية واليهودية، دراسات عن الحضارة الغربية، وأعماله الأدبية، وهي كالآتي :

❖ **دراسات في الصهيونية واليهودية:**

نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني، وهو أول المؤلفات الحقيقية التي صدرت له -كما يخبرنا المسيري- سنة 1972م، رغم أنها سبقت بدراسات أخرى.

موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية، صدرت سنة 1975، وصدرت له في السنة نفسها مؤلفين آخرين في نفس الموضوع هما: **العنصرية الصهيونية، واليهود والصهيونية وإسرائيل.**

الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة صدر سنة1979.

الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة صدر سنة 1987.

الاستعمار الصهيوني وتطبيع الشخصية اليهودية: دراسات في بعض المفاهيم الصهيوني والممارسات الإسرائيلية صدر سنة 1990.

هجرة اليهود السوفييت : منهج في الرصد وتحليل المعلومات صدر سنة 1990.

أسرار العقل الصهيوني، صدر سنة 1996.

الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة، صدر سنة 1997.

من هو اليهودي؟ صدر سنة 1997.

موسوعة تاريخ الصهيونية، صدر 1997.

اليهود في عقل هؤلاء، صدر سنة 1998

اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية، الهدامة والسرية، صدر سنة 1998.

موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، صدر سنة 1999.

الأكاذيب الصهيونية من بداية الاستيطان حتى انتفاضة الأقصى، صدر سنة 2001.

الصهيونية والعنف من بداية الاستيطان حتى انتفاضة الأقصى، صدر سنة 2001.

الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذج تفسيري جديد، صدر سنة 2001.

من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية : أثر الانتفاضة على الكيان الإسرائيلي، صدر سنة 2002.

إنهيار إسرائيل من الداخل، صدر سنة 2002.

مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي: جذوره ومساره ومستقبله، صدر سنة 2002.

البروتكولات واليهودية والصهيونية، صدر سنة 2003.

الموسوعة الموجزة، صدر سنة 2003.

دفاع عن الإنسان: دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، صدر سنة 2003

التجانس اليهودي والشخصية اليهودية، صدر سنة 2004.

❖ **تراجم ودراسات عن الحضارة الغربية وأعمال أخرى:**

الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية سنة 1979

الغرب والعالم: تأليف كافين رايلي، ترجمة بالاشتراك، صدر سنة 1985

افتتاحيات الهادي: تأليف ستيفين سوندايم وجون ويدمان، ترجمة بالاشتراك، صدر 1988.

الجمعيات السرية في العالم، صدر سنة 1993.

إشكالية التحيز : رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد صدر سنة 1993.

فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، صدر سنة 1999.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قضية المرأة بين التحرر والتمركز حول الأنثى، صدر سنة 1999.

العلمانية تحت المجهر: الاشتراك مع الدكتور عزيز العظمة، صدر سنة 2000.

رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، صدر سنة 2001.

العالم من منظور غربي، صدر سنة 2001.

الإنسان والحضارة والنماذج المركبة: دراسات نظرية وتطبيقية، صدر سنة 2002.

الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، صدر سنة 2002.

اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، صدر سنة 2002.

العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، صدر سنة 2002.

الحداثة وما بعد الحداثة، بالاشتراك مع فتحي التريكي، صدر سنة 2003.

❖ **أعمال أدبية** :

مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنجليزي : النصوص الأساسية وبعض الدراسات التاريخية والنقدية

الأميرة والشاعر : قصة للأطفال صدر 1993.

مجموعة من القصص للأطفال: **نور والذئب الشهير بالمكار، سندريلا وزينب هانم خاتون، رحلة إلى جزيرة الدويشة، معركة كبيرة صغيرة**، صدرت سنتي 1999-2000

فلسطين كانت ولم تزل: الموضوعات الكامنة المتواترة في شعر المقاومة الفلسطيني، صدر سنة 2001

قصة خيالية جدا: قصة للأطفال، صدر سنة 2001.

ما هي النهاية؟ قصة للأطفال بالاشتراك مع الدكتورا جيهان فاروق، صدر سنة 2001

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قصص سريعة جدا: قصص للأطفال ، صدر سنة 2001.

أغنيات إلى الأشياء الجميلة : ديوان شعر للأطفال، صدر سنة 2002.

أغاني الخبرة والحيرة والبراءة: سيرة شعرية شبه ذاتية شبه موضوعية، صدر سنة 2003.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني : مساءلات مفاهيمية

المطلب الأول : مفهوم المرجعية

إن البحث عن مصطلح "المرجعية" في اللسان العربي قد لا نعثر عليه وفق هذه الصيغة "مرجعية" غير أن ضرورة المساءلة تقتضي منا العودة إلى جذر الكلمة والمفردات المتقاربة منها، إن على مستوى الاشتقاق اللفظي، أو على المستوى الدلالي، ففي لسان العرب نجد مادة رَجَع يَرْجِع رَجْعاً ورُجُوعاً ورُجْعَى ورُجْعاناً ومَرْجِعاً، وتأخذ كلها معناها من فعل رجع بمعنى عاد، وأرجع بمعنى ردَّ، والترجيع في الآذان أي ترديد القول بعد المؤذن، والمرجع مصدر ميمي، و ومَرْجِعُ الكتف ورَجْعها: أَسْفَلُها، وهو ما يلي الإبط منها من جهة مَنْبِضِ القلب[1]، المرجعية مشتقة من فعل رجع أي عاد، والرجوع أو الرجعة هي العودة، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾[2] أي ترد أو تصير مثل قوله تعالى ﴿إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾[3] و "الرجوع في الأصل : المآب إلى الموضع الذي خرج منه الراجع، ويستعمل مجازا في نهاية الشيء وغايته وظهور أثره"[4]، وتُرجع (بضم التاء) أي تُرد يقال رجعته أي رددته، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي﴾[5] وقوله ﴿وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي﴾[6].

وفي مقاربة مفهوم المرجعية بمعنى الآية ﴿وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [7] أي إلى الله ترد الأمور كلها، فالله سبحانه وتعالى هو المرجع أو المرجعية العليا والنهائية لكل الخلائق، برها وفاجرها، وفي هذا المعنى يقول الفخر الرازي:" إن ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بأنهم مخلوقون مُحدثون محاسبون، كانوا رادين أمرهم إلى الله، إلى خالقهم فقوله

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مصر، دت، ج3، ص2568-2575.

(2) سورة البقرة الآية 210

(3) سورة الشورى الآية 53

(4) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير و التنوير، المجلد الأول، ج2، دار سحنون، للنشر و التوزيع، تونس، ص287.

(5) سورة فصلت الآية 50

(6) سورة الكهف الآية 36.

(7) سورة البقرة الآية 210

﴿تُرْجَعُ الأُمُورُ﴾ أي يردها العباد إليه وإلى حكمه بشهادة أنفسهم" ثم يلخص ذلك بقوله "إن العباد يردون أمورهم إلى الله، ويعترفون برجوعها إليه، أما المؤمنون فبالمقال [أي اعترافا] وأما الكفار فبشهادة الحال"[1]

والمرجع مصدر ميمي بمعنى المعاد، أو ما يرجع إليه سواء كان مكانا أو غيره، ومن ذلك قوله تعالى ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[2] أي معادكم أو مآبكم، ونقول كتاب مرجع أي هو الذي يرجع إليه في موضوع ما نظرا لتخصصه فيه أو إحاطته به، ونقول رجل مرجع هو الذي يرجع إليه في الحكم أو في الرأي .

والمرجعية من المرجع، أي هي الفكرة أو العقيدة التي يرجع إليها في كل الأمور، والتي تحدد توجه الإنسان في حياته ومذهبه وملامح فكره، سواء أكانت هذه الفكرة أو العقيدة دينية غيبية متجاوزة كما هو الشأن في الأديان، أو كانت غير ذلك كما هو الشأن في المذاهب الفكرية والفلسفية.

أما عند عبد الوهاب المسيري[3] فنجده يتجاوز اشتقاقاتها اللغوية مركزا على المعنى الشائع من ظاهر اللفظ "رجع" بمعنى "عاد" والمرجع هو محل الرجوع وهو "الأصل"، مستشهدا بقوله تعالى من سورة المائدة ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[4] ثم ينتقل بعد ذلك مباشرة إلى المعنى الاصطلاحي للفظ في استعماله لها فيعرفها كما يلي:" هي الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة له، التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، والمبدأ الواحد الذي ترد إليه كل الأشياء ولا يرد هو أو ينسب إليها"[5] ويعرفها أيضا بقوله "هي المطلق المكتفي بذاته والذي

---

[1] فخر الدين الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، المجلد الثالث، الجزء الخامس، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، 2003، ص196.

[2] سورة المائدة، الآية 105.

[3] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، مصر، ط1، 1999م، المجلد 1، ص54

[4] سورة المائدة، الآية 105.

[5] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص54. -الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، ط1، 2002ص36.

يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه، ويحدد حلاله وحرامه، وعادة ما نتحدث عن المرجعية النهائية باعتبار أنها أعلى مستويات التجريد، تتجاوز كل شيء ولا يتجاوزها شيء"[1]

نلاحظ من التعريف الأول أن المرجعية إنما تكون على مستوى الفكر، لذا فهي فكرة جوهرية، ومعنى جوهرية أنها الأساس الذي تنبثق عنها باقي الأفكار، وتكمن جوهريتها في كونها الركيزة النهائية الثابتة، ومعنى النهائية أن نهاية التحليل يعود إليها، ومنه فهي المبدأ الذي ترتسم به الرؤية وتنبع عنه الأفكار وينطلق منه المسار، وإليه ترد كل الأشياء وتنسب، فهي قائمة بذاتها لذاتها، ومنه فهي المطلق المكتفي بذاته كما في التعريف الثاني، وتمام إطلاقها أنها متجاوزة ومتعالية عن الأفراد والأشياء والظواهر، حتى وإن كانت هذه المرجعية مادية متعينة فهي متجاوزة لصاحبها -كما سنرى في المرجعية الكامنة- إذ تمنح صاحبها رؤية كلية نهائية للوجود، وتحدد له سلوكه في الحياة، لذا لا نستغرب عندما يقول المسيري أنه عادة ما يتحدث عن المرجعية باعتبارها أعلى مستويات التجريد، لأنها متجاوزة لكل شيء ولا يتجاوزها شيء، حتى وإن كانت مادية وهو ما جعل نيتشه يتحدث عن المرجعية المادية بعد موت الإله باسم ظلال الإله، لأنها لم تخل من المسحة الميتافيزيقية.

ومن هذا التعريف تتبدى لنا المرجعية في السمات التالية :

الثبات: إذا كانت المرجعية هي الأساس، والركيزة النهائية لكل ما ينبثق عنها، فلا يعقل أن تكون متغيرة، إذ لا يمكن أن يقوم في الأذهان فكر موحد، ولا تصور محدد، بناء على مرجعية متغيرة، فصفة الثبات صفة لصيقة بالمرجعية؛ كامنة فيها، فإذا كان تغير الجوهر يقتضي تغير الأعراض، فكذلك تغير الفكرة الأساس يقتضي تغير كل ما يصدر عنها من أفكار وظواهر وغيرها.

الإطلاق: لما كانت المرجعية هي الفكرة الجوهرية أو الفكرة الأساس، فطبيعي أن تكون مطلقة ، إذ إليها ترد كل الأشياء و الظواهر والأفكار مطلقا، وهي التي تحدد رؤية

---

[1] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص54. -الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص36،

الإنسان لذاته والحياة و الوجود عامة، وتتحكم في سلوكه، فإطلاقها يكمن في كونها نهاية التحليل ومرده.

التجاوز: والسمتين الأوليتين هما اللتين تعطيان للمرجعية سمة التجاوز، إذ تشكل للإنسان نموذجا كامنا ينظر من خلاله للأشياء، وينهج به مساره في الحياة، سواء عن وعي أو عن غير وعي، حتى وإن كانت هذه المرجعية مادية يضعها الإنسان لنفسه، فإنها ستتجاوزه في الأخير ليصبح قيد أفكاره وأسيرها؛ لا يستطيع فكاكا منها، ولكنه في هذه الحالة سيكون تجاوزا ماديا نسبيا وليس مطلقا، لأنه يدور في فلك المادة أو الطبيعة، عكس التجاوز الكلي المطلق، الذي يتجاوز الإنسان، والطبيعة والتاريخ.

المطلب الثاني : مفهوم المرجعية المتجاوزة

يرجع ابن منظور لفظ التجاوز إلى المصدر "جوز" بمعنى سلك يقال جاز الطريق أي سار فيه وسلكه، وتجاوز بهم الطريق أي جاوزه جوازا، وتجاوز عن الشيء أي أغضى عنه، وتجاوز فيه أي أفرط، وتجاوز عن ذنبه أي لم يؤاخذه، وعفا عنه، جازه يجوزه، إذا تعداه وعبر عليه[1]، ويستعمل لفظ التجاوز بمعنى التعالي، وفي المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية، ورد مصطلح "تعال" بمعنى "مجاوزة الحدود المألوفة" و كذلك "مجاوزة العالم الحسي، والله جل شأنه متعال عن الكائنات جميعها"[2]، وفي هذا المعنى الأخير يستعمل المسيري مصطلح التجاوز، لذا نجده يعرف المرجعية المتجاوزة بقوله:"المرجعية النهائية يمكن أن تكون نقطة خارج عالم الطبيعة متجاوزة لها، وهي ما نسميه المرجعية المتجاوزة (للطبيعة والتاريخ والإنسان). هذه النقطة المرجعية المتجاوزة، في النظم التوحيدية هي الإله الواحد المتره عن الطبيعة و التاريخ الذي يحركهما ولا يحل فيهما ولا يمكن أن يرد إليهما"[3].

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص1782.

(2) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، ص47

(3) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص54، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص37.

وما نلاحظه في تعريف المسيري أنه ينسب التجاوز إلى نقطة خارج عالم الطبيعة. ففي استعمال لفظة "نقطة" إبهام متعمد تفاديا لتحييز المتجاوز في مكان أو زمان، أو تشخيصه في فكرة أو كيان مادي وهو ما تقتضيه صفة التجاوز والمتجاوز.

كما أن عبارة "عالم الطبيعة" في التعريف لها دلالتها القوية المحدِّدة، فإضافة "الطبيعة" إلى لفظ "عالم" تعني عالم المادة، حيث أن المسيري يستخدم لفظ الطبيعة في مرادف المادة، لذا نجده في كتابته ، يكتبه على الشكل الآتي "الطبيعة/المادة"، ولم يستخدم لفظة "العالم" التي تحمل دلالة أوسع بكثير من "عالم الطبيعة"، فلفظة العالم تحمل في طياتها ثنائيات كثيرة لا تستوعبها لفظة "عالم الطبيعة" مثل ثنائية الطبيعي والإنساني، عالم الغيب وعالم الشهادة.

ومن التعريف يظهر لنا أن التجاوز يتمثل في المسافة الفاصلة بين الله المتعالي الخالق المدبر، والكون، وهي ما يمكن أن نعبر عنه بثنائية الوجود الكبرى، حيث طرفها الثاني أثر لطرفها الأول، ولذلك فهي ثنائية وليست إثنينية ندية، كما أن طرفها الثاني بدوره ينقسم إلى ثنائية أخرى هي ثنائية الإنسان وطبيعة، وبالرغم من أن الإنسان يعيش في الطبيعة محكوم بقوانينها، إلا أنه في السلم القيمي مستقل عنها بإنسانيته، ذلك أن الله المتعالي، يحكم ثنائية الكون بقانون إلهي هو قانون الخلق والتدبير والمصير[1]، غير أن الله تعالى أعطى الإنسان إرادة نسبية هي جزء من إرادته سبحانه وتعالى، وحمله أمانة الاستخلاف، وهو ما يميز الإنسان عن الطبيعة، يقول تعالى ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ[2] ﴾، ففي هذه الآية تظهر لنا ثنائية الطبيعة (الأرض والسموات والجبال) والإنسان، وأن الله تعالى ميز الإنسان بأن حمله الأمانة. التي هي استخلافه في الأرض؛ يقول الله تعالى ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[3].

---

(1) عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص11.

(2) سورة الأحزاب، الآية 72

(3) سورة البقرة، الآية

إن جوهر التجاوز في المرجعية المتجاوزة لا يكمن في المسافة الفاصلة بين الله تعالى وبين الكون فحسب، بل إن "وجوده هو ضمان أن المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تختزل ولن تلغى، فالإنسان قد خلقه الله ونفخ فيه من روحه وكرمه واستأمنه على العالم واستخلفه فيه، أي أن الإنسان أصبح مركز الكون بعد أن حمل عبء الأمانة والاستخلاف. كل هذا يعني أن الإنسان يحوي داخله بشكل مطلق الرغبة في التجاوز ورفض الذوبان في الطبيعة، ولذا فهو يضل مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي، كما أنه يعني أن إنسانية الإنسان وجوهره الإنساني مرتبط تمام الارتباط بالعنصر الرباني فيه"[1]

وإضافة إلى تجاوز الله تعالى للكون بثنائيته، فإن تجاوزه يشمل التاريخ أيضا، الذي هو حركية الإنسان في الزمان والمكان، وهو تجلي آخر لمركزية الإنسان ومجاوزة الله له، حيث أن الله تعالى هو محرك الكون خلقا وتدبيرا ومصيرا، من غير حلول في إحدى عناصر الحركة، لأن الحلول يتنافى والإطلاق، وينسف التجاوز الكلي، كما أن الحلول يصفي قانون الثنائية لحساب الواحدية، وهو ما يتجلى بوضوح في دعاوى وحدة الوجود سواء الروحية أو المادية، التي تؤول في نهاية الأمر إلى التفسير المادي كما سيتضح لنا في المرجعية الكامنة.

ولما كانت ثنائية الإنسان والطبيعة المنبثقة عن ثنائية الله والعالم، ثنائية فضفاضة كما يعبر عنها المسيري، فإن الإنسان في ضوء هذه الثنائية يتمتع باستقلالية نسبية هي مصدر حريته، وهي التي تجعل من عقله عقلا مبدعا، توليديا وليس إدراكيا فحسب، حيث يمكنه تطوير منظوماته الأخلاقية، والجمالية والفكرية، وغيرها من المنظومات بما يتوافق مع احتياجات العصر الذي يعيشه الإنسان وكذا ظروف وملابسات المكان والزمان، لذا نرى أن التاريخ أفرز لنا حضارات متعددة في ظل المرجعية المتجاوزة التي عرفتها البشرية في تاريخها.

ورغم أن المرجعية المتجاوزة التوحيدية مرجعية واحدة على مر العصور إلا أن نتاجها الحضاري اتسم بالتنوع، وهو راجع إلى مقدرة الإنسان على إعادة صياغة ذاته وبيئته حسب وعيه الحر، وحسب ما يتوصل إليه من معرفة من خلال تراكم تجاربه عبر التاريخ.

---

[1] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد I ص54

المطلب الثالث: مفهوم المرجعية الكامنة

ورد في لسان العرب لفظ كمن يكمن كمونا، بمعنى توارى واختفى، وبمعنى دخل في أمر لا يفطن له[1]. أما في علم الكلام فقد جاء لفظ الكمون بمعنى الاستتار ببعض الأجسام. ومن ذلك قول بعض المذاهب بكمون النار في الحجر[2]، وقد ذهب الأشعري إلى أن للكمون معنيين: الأول يعني المجاورة والمماسة، وذلك ككون حلول الجسم في الجسم، والثاني بمعنى أن الشيء حاوله فيكون ظرفا له ووعاء له[3]، الكمون في المعجم الفلسفي هو "ما ينطوي على الشيء بصفة دائمة، فيقال قوة كامنة، وفي مذهب وحدة الوجود ماهية الله كامنة في العالم، فالله عند سبينوزا هو السبب الباطن لجميع الأشياء لا العلة المؤثرة فيها من الخارج"[4].

وهذا الأخير أقرب إلى مفهوم المرجعية الكامنة عند عبد الوهاب المسيري حيث يعرفها بقوله :"يمكن أن تكون المرجعية النهائية كامنة في العالم (الطبيعة أو الإنسان)، ومن هنا تسميتنا لها بالمرجعية الكامنة، ينظر للعالم على اعتبار أنه يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شيء خارج النظام الطبيعي"[5]

من النظرة الأولى في هذا التعريف يظهر لنا أن المرجعية الكامنة تكمن في الطبيعة أو الإنسان، فلفظة "أو" دالة على أن المرجعية كامنة في أحد هذين الطرفين، وهو نسف للثنائية، وسقوط في الواحدية، أي المبدأ الواحد الذي ترد إليه كل الأشياء.

والفرق بين الحلول والكمون هو أن الإله أو المرجع في حالة الحلول يكون خارج العالم ولكنه يحل فيه، أي أنه متجاوز له في الأصل ولكنه يحل في الطبيعة أو أحد عناصرها، أو في الإنسان، أما الكمون في المرجعية الكامنة، فإن المرجعية تنبع من ذات الشيء لأنها

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص3933.

(2) سميح عبيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، دط، 1998، ج2، 1096

(3) المرجع نفسه، ص1096

(4) مجمع اللغة العربية، المرجع السابق، ص153.

(5) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص54 – الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص37.

إحدى مركباته، فهي كامنة فيه، ولكننا نلاحظ بأن التحليل الأخير للحلول والكمون هو السقوط في المادية، وتصفية الثنائية، لذا نجد في كليهما سواء الكمون أو الحلول، أن المبدأ المادي هو الأساس الذي تفسر وترد إليه كل الأشياء، ومن هنا " لابد أن تسيطر الوحدة المادية وإن ظهرت ثنائيات فهي مؤقتة يتم محوها في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير"[1].

ولما كانت المرجعية الكامنة مرجعية مادية فإنها تقدم رؤية مادية لكل شيء، للطبيعة والإنسان، وتفسر التاريخ تفسيرا ماديا، ولا تكتفي بهذا بل تسقط الإنسان في متتالية مادية، فيصبح الإنسان مقولة مادية ويمارس وجوده وفق رؤية مادية.

لكن إذا كنا نستطيع أن نفسر الطبيعة تفسيرا ماديا باعتبار أن مظاهرها مادية وأن القوانين التي تسيرها مادية، كيف يمكن للإنسان أن يصبح مقولة مادية؟ وكيف يمكن أن نفسر التاريخ تفسيرا ماديا؟

قد يكون من البديهي جدا أن تفسر المرجعية الكامنة المتمثلة في كل الفلسفات المادية الطبيعة تفسيرا ماديا، إذا علمنا أن نظرية المعرفة عندهم قائمة على العالم الحسي كمجال للمعرفة، وعلى الحواس الخمس و العقل كمصادر للمعرفة، فلا مجال عندهم لما هو خارج الحس و التجربة .

ومنه فإن الطبيعة عالم مادي تتحكم فيه قوانين مادية مطردة كامنة فيها، تسيرها بشكل آلي حتمي ثابت وتلقائي.

ولا يخرج الإنسان عن هذه المادية، إذ أنه يعيش تحت سقف الطبيعة يربطه بها حبل سري[2]، فبهوائها يتنفس، ومن خيراتها يعيش، ولسلطة قوانينها يرضخ، فلا يمكنه أن يتجاوزها بأي حال من الأحوال، فهو منها وإليها، ومنه فإن "منطق الحاجة الطبيعية المباشرة هو الذي يتحكم في الأخلاق الإنسانية تماما مثلما تتحكم الجاذبية في سقوط التفاحة، ولذا تنادي المذاهب الأخلاقية المادية بأن الشيء الوحيد الذي يجدر بالإنسان أن يسعى إليه هو

---

[1] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص54 – الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص37.

[2] رينيه دوبو، إنسانيه الإنسان نقد علمي للحضارة المادية، ترجمة نبيل صبحي الطويل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2. 1984، ص11

الخيرات المادية التي تجود بها الحياة، والشيء نفسه ينطبق على المعايير الجمالية، فالشعور و الإحساس بالجمال وكل الأحاسيس الإنسانية يمكن فهمها بردها إلى المبدأ المادي الوحيد. فهي مجرد تعبير عن شيء مادي يوجد في الواقع المادي" [1].

والشيء نفسه في تفسير التاريخ فهو نتيجة حتمية للظروف المادية والاقتصادية، فتطور الإنتاج في كمه وكيفه ووسائله هو سلم تقييم الحضارة في تطورها وأفولها، إذ يعتبر العامل الاقتصادي شرطا ضروريا لتطور الحياة الاجتماعية والسياسية وحتى الفكرية والثقافية.

ولما كانت المرجعية الكامنة تتسم بالواحدية المادية، أي توحد الإنسان والطبيعة والتاريخ حول الأساس المادي الكامن، فإن العالم كله قابل لأن يعرف وفقا للقانون المادي لأن المعرفة مسألة تستند إلى الحواس، "بل ويمكن تطبيق الصيغ الكمية و الإجراءات العقلانية الأداتية على الإنسان، كما يمكن إدارة العالم بأسره حسب هذه الصيغ، ويتحول العالم إلى واقع حسي مادي نسبي خاضع للقوانين العامة للحركة (ومن ثم قابل للقياس والتحكم الهندسي والتنميط) وإلى مادة استعمالية يمكن توظيفها وحوسلتها"[2]

غير أن المرجعية الكامنة بما تتصف به من واحدية تفرض علينا سؤالا جوهريا حول مركز الكمون في المرجعية، هل هي الطبيعة أم الإنسان؟ أو بعبارة أخرى أيهما اسبق في المرجعية الكامنة الإنساني أو الطبيعي؟.

هذه إشكالية رئيسة يتحدد على ضوءها قيمة الإنسان في المرجعية الكامنة، بل إشكالية رئيسة في كل النماذج التحليلية التركيبية التي استخدمها المسيري في مؤلفاته، حيث تضمنتها كافة تحاليل المسيري للحضارة الغربية والنموذج المعرفي الغربي، وهو ما سيتضمنه هذا البحث أيضا في الحديث عن قيمة الإنسان في المرجعية الكامنة بحول الله.

---

[1] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص18.

[2] المصدر السابق، ص39.

الفصل الأول

الإنسان بين الفكر الغربي الحديث والفكر الإسلامي المعاصر

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: الإنسان في الفكر الغربي نتشه نموذجا

تعتبر مشكلة الإنسان المحور الرئيس في الفلسفة الغربية المعاصرة، خاصة مع انفتاح جدل الحداثة وما بعد الحداثة، وما أثارته من إشكاليات حول الإنسان، كان مبدأها بالنزعة الإنسانية، ثم ما جرته وراءها من أفكار وقضايا متعددة، انتهاء بموت الإنسان والسقوط في قبضة الصيرورة، والتي تعتبر اللحظة النيتشاوية مرحلة حاسمة فيها بنقده للإنسان الغربي. وتفكيكه للمؤسّسات المعرفية المشكلة لشخصيته، راسما بذلك صورة جديدة لعنصر إنساني فعال، تتجاوز كل الثغرات التي خلفتها الفلسفات قبله.

تعتبر فلسفة نيتشه بحق فلسفة الإنسان، التي نذر لها حياته، للوصول إلى الإنسان الأسمى، "فلا وجود لشذرة لا تساهم في تكوين معرفة بالإنسان وبغرائزه، وأحاسيسه وأفكاره وسلوكه"[1]، ولعل ما يجعل لفلسفة نيتشه قيمتها القصوى في موضوع الإنسان هو نقده الحاد للحداثة الغربية، والتي لم تدم بعده كثيرا، وتفكيكه للإنسان الحديث مبشرا بنذر ما بعد الحداثة.

وقبل التطرق إلى نظرة نيتشه للإنسان، سواء أكان ذلك بالنقد أو البناء، بالمساءلة أو التجاوز، تقتضي منا السياقات المنهجية والمعرفية العودة إلى التاريخ، وتتبع الأطر والفواعل التي أبرزت إلى الوجود قضية الإهتمام بالإنسان في الفكر الغربي، وإرساء التنظيرات الأخلاقية والسياسية والاجتماعية التي تنطلق من الإنسان كمبدأ للتأسيس والإنسان كغاية وهدف لهذا التأسيس، لذلك فإن أهمية هذه اللفتة تبرز لنا من ناحيتين:

أولا: أن قمة تداعي قيمة الإنسان، أي دعوى موت الإنسان وتقويض عالمه الثقافي بما يشمله من مبادئ وغايات وأهداف أرسى بها نمط وجوده، والتي لا يمكن تفهمها واستيعابها واكتناه مبررات نشأتها، ما لم نتزل مسألة الإنسان في صلب الفواعل التاريخية ومساراتها ونتائجها السلبية وصولا إلى العصر الحديث.

---

(1) نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، ص147.

ثانيا: إن ما يبرر لنا الاهتمام بمساءلة نيتشه لقيم الإنسان الحديث؛ هو تنزيل هذا الاهتمام في صلب الفترة التاريخية التي عاشها نتشه، لأن هذا الفيلسوف في عين الكثير من المفكرين هو المدشن لمنعطف نوعي في تاريخ الفلسفة[1]، حيث يعتبر الفاصل بين التاريخ الحديث والتاريخ المعاصر، وما فلسفة نيتشه في نهاية الأمر سوى رغبة في إعادة بناء الإنسان من خلال تتبع تاريخه بمنهجية جينالوجية، أو الكشف عن العناصر الفاعلة في تركيبته.

ومن هنا يجدر بنا أولا تقديم تعريف إجرائي للنزعة الإنسانية في بواكيرها الأولى وكما رسختها فلسفة الأنوار خاصة على النحو الذي صاغه كانط، ثم الحديث عن الإنسان الغربي كما تمثلته فلسفة نيتشه.

المطلب الأول : النزعة الإنسانية

إن كلمة Humanisme التي صارت متداولة في اللسان العربي بمسميات مختلفة مثل الإنسية، والمذهب الإنساني، والنزعة الإنسانية، "لم تظهر في الثقافة الغربية حسب ما تذكره الموسوعات والقواميس المختصة إلا في القرن التاسع عشر، وبالتحديد في سنة 1808 حيث استعملها أحد علماء التربية الألمان F J Nithammer وكان يقصد من خلالها الدلالة على نظام تعليمي وتربوي جديد يقترحه؛ ويهدف منه إلى تكوين الناشئة عن طريق الثقافة والآداب القديمة، وبالأخص منها الآداب اللاتينية والإغريقية، وذلك لغاية تلقينها مثلا أعلى في السلوك والمعرفة، ومن شأنه أن يعلي من قيمة الإنسان ومكانته"[2].

كما وجدت اللفظة umanitas في اللغة الإيطالية ابتداء من 1520، وكانت تطلق على أستاذ البلاغة والآداب والخطابة[3].

وأمام هذا المفهوم للنزعة الإنسانية في ظهوره الأول نلاحظ مدى الارتباط الوثيق بين الدعوة إلى إعادة بناء النظم التعليمية والتربوية، والعودة من ناحية أخرى إلى الآداب القديمة

---

[1] انظر يورغن هابرماس : القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، ص 16

[2] عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 189.

[3] المرجع السابق، ص189.

التي تقدم المثل الأعلى في السلوك والمعرفة، ولقد اكتسب المصطلح أيضا معنى آخر يحمل دلالته على الخصائص والصفات الإنسانية، أي جميع الصفات التي يتميز بها الإنسان من دون سائر المخلوقات الأخرى، وتعد الثقافة في طليعة هذه الصفات باعتبارها تعد نقطة التمفصل بينها وبين الطبيعة.

لكن النزعة الإنسانية لم تبق مقتصرة فقط على هذه الدلالة، بل صارت تحمل معاني أخرى فرضتها حركة التاريخ ومستجدات المعرفة، ففي أواخر القرن التاسع عشر وبالضبط ابتداء من سنة 1877 اكتسب المصطلح معنى تاريخيا أكثر تحديدا حيث صار علما للتيار "التيار الفكري والثقافي العام والشامل الذي شمل ميادين الفنون والآداب والفلسفة، والذي انطلق في البداية من إيطاليا في عصر النهضة ليعم بعد ذلك كثيرا من البلاد الأوروبية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر"[1]

لكن وعلى الرغم من قيمة هذا التتبع الفيلولوجي للمصطلح ومعانيه المتعددة، لا يمكن لنا أن نفهم عمق النزعة الإنسانية بما هي فلسفة وإيديولوجية ما لم توضع في سجال مباشر مع النزعة اللاهوتية، التي تتجه إلى الاهتمام بالإله بدل الاهتمام بالإنسان، وفي صراع مع طبقة الإكليروس السياسية المتحالفة مع الإقطاعية والفئوية التي تكرس التراتب والتفاضل بين الناس.

ولئن كانت حركة الإصلاح الديني هي الأخرى ضمن مسار النهضة الأوربية فإنها كانت تشكل والنزعة الإنسانية خطان متوازيان، حيث "دخل على الدين من التيار الإنساني رفض للمفهوم التقليدي في انحطاط الطبيعة البشرية وعجزها، وتشديد على قيمة الإنسان الخلقية والفكرية"[2]، في حين أن حركة الإصلاح الديني وإن أعلنت رفضها لوصاية الكنيسة التفسيرية، والوساطة البابوية، واحتكار التأويل وفهم النص الديني، إلا أنها لم تخرج كلية عن رؤيتها الكونية، حيث بقي الخطاب الإلهي هو الموجه للفكر الكنسي، وأن لا خلاص للإنسان إلا بالرجوع لحضيرة الأب، ولم يزل الفكر الديني الكنسي في حركته الإصلاحية

---

(1) عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص189.

(2) جون هربان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمه، ج1، دار الثقافة بيروت، دط، دت، ص414.

يحذر من تمادي المثقفين من أنصار النزعة الإنسانية في تهميش الدين والاستعلاء على الله بعقولهم، حتى صرح مارتن لوثر في إحدى خطبه" نحن نعرف أن ملكة العقل من الشيطان لا تفعل سوى التشهير والأذى في كل ما يقوله الله وما يفعله، وإذا رغبت أن تعرف بنفسك علاقاتك بالله دون اعتماد على المسيح فأنت محطم عنقك"[1].

تعتبر أفكار عصر النهضة والمقولات الملازمة لها بمثابة ثورة ثقافية يعاد فيها الاعتبار لكرامة الإنسان، وحقوقه، وأحقيته في ممارسة التفكير والتنظير لنفسه ومصالحه انطلاقا من ذاته وعقله، وقد أدركت أفكار النزعة الإنسانية القمة الكبرى لتلك المقولات التي رفعت عشية الثورة الفرنسية: (الحرية، الإخاء، المساواة)، حيث كانت منعطفا لإعلان حق البشر في تطوير قدراتهم وإمكاناتهم والاهتمام بسعادتهم ورفاهيتهم، فكانت هذه الثورة الثقافية تجديدا في نسق التفكير، ومنعرجا هاما في الحياة الفكرية والفلسفية والعلمية للحضارة الغربية من جهة، وتغييرا لمسار الإنسان الغربي في رؤيته لنفسه والكون والحياة من جهة أخرى، "فقد كانت الشعوب الغربية وهي تترك العالم القديم، سائرة في الطريق الموصل إلى العالم الجديد، تتناول في لهفة كل ما يقع تحت يديها من كنوز الإغريق وروما"[2] من لغة وآداب موازية في ذلك حركة الإصلاح الديني التي ركزت على الجماهير عكس النزعة الإنسانية التي كانت تركز على طبقة المثقفين أكثر من تركيزها على عامة الناس.

لكن إذا كانت النزعة الإنسانية تجديدا في منطق التفكير السائد، فما مبرر ارتباطها بالآداب الإغريقية والرومانية؟

كان من الطبيعي جدا أن تتجه اهتمامات النخبة المثقفة في عصر النهضة إلى الآداب القديمة بما تتميز به من تألق في الذوق الفني، ومستوى رفيع في الشعر واللغة، هربا من الخطاب الوعظي الذي عرفته لغة القرون الوسطى، الممعنة في تدني المستوى وهي تريد أن تسمو بهم إلى ملكوت الله، "وحدث أن أولئك الذين شعروا بنداء التجربة البشرية كان في حوزتهم أدب كبير يستطيعون الالتفات إليه، آداب كتبته شعوب مندفعة مثلهم وراء حياة

(1) راندال، تكوين العقل الحديث، ص255

(2) المرجع نفسه، ص180

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإنسان الحرة في محيطها الطبيعي، وتركت الحماسة المحمومة التي جعلتهم يجدون في هذا الأدب تثبيتا لحوافزهم الداخلية في وجه مجتمع مدني غني، أثرا لا يمحى على الشكل الذي أخذه هذا الاهتمام في الانسان الطبيعي"[1].

لقد أضحت النزعة الإنسانية في هذا السياق التاريخي نزعة إيديولوجية تهتم بالإنسان زاجة به في مقام المركزية، لصناعة حياته بإرادة حرة، فدعمت ثقته بنفسه نافخة فيه روح الإبداع والتفكير المتحرر من كل قيد.

على ضوء هذه الدلالات التي حملتها النزعة الإنسانية في مفهومها عن الإنسان وقيمته، نلاحظ أن هذه التصورات قد شملت دلالتين، وهما في نفس الوقت لحظتين زمنيتين: الأولى مفهوم النزعة الإنسانية بوصفها اهتماما بالتراث الأدبي ودلالة على برنامج تربوي، والثانية باعتبارها مشروعا ثقافيا تاريخيا، أي أن الأرضية الأولى هي الاستفادة من الثقافات البشرية المتنوعة، والتجارب الواقعية، ثم في نهاية المطاف صارت إلى فلسفة متكاملة الأدوار ومتعددة الوظائف، تهدف إلى العمل والصبر من أجل الرفع من قيمة الإنسان وبعث الحياة في القيم الملازمة لكل ما هو إنساني وثقافي.

لقد سعت النزعة الإنسانية إلى صياغة نموذج إنساني جديد، رسمت له شخصيته في صورة "الجنتلمن"، الذي وضعه الرجل الحديث كهدف نصب عينيه، ليمحو صورة الإنسان الذي طمسته القرون الوسطى، فقد "كان الجنتلمن مركّبا من فارس البلاط والفروسية التي اتخذها الناس مثلا أعلى من جهة، ومن ضروب الرقة الإنسانية المنعمة التي عُرفت في المدن التجارية من جهة أخرى"[2]

وخلاصة القول؛ أن النزعة الإنسانية صاغت تصورا جديدا عن الإنسان، كان فيما بعد الأرضية التي ينطلق منها الفلاسفة لتشييد نموذج الإنسان المنشود، وأمام هذا بإمكاننا أن نجمل بعض العناصر والمكونات الأساسية لمفهوم الإنسان كما تشكل في حقل الثقافة الغربية وكما حددته النزعة الإنسانية.

---

[1] راندال، تكوين العقل الحديث، ص184.

[2] المرجع نفسه، ص211.

- أن الإنسان مخصوص بمكانة ممتازة في هذا العالم وفي تطور التاريخ، وفي تحصيل المعرفة، وبما أنه يملك الإرادة فهو قادر على المبادرة والإبداع.
- التأكيد على أولوية الوعي والإرادة في كل مشروع تأسيسي.
- الإنطلاق من الذات لتأسيس الموضوعية
- الإيمان بأن المبادرات البشرية تساهم في صياغة التاريخ، وأن التاريخ يحقق نوعا من التقدم نحو الأفضل والأحسن.[1]

أمام هذه المكانة المخصوصة التي أعطيت للإنسان، والتي جعلت منه مركز الكون وموضع الكمون، لا عجب أن يقال بأن المركزية التي كان يشغلها الإله في العصر الاسكولائي قد صار يشغلها الإنسان، حتى أن دور الإله صار تابعا للإنسان على النحو الذي طوره ديكارت[2] .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) عبد الرزاق الدواي، المرجع السابق، ص8

(2) في تأسيسه للكوجيتو الذي عبر عنه بالمقولة المشهورة "أنا أفكر إذا أنا موجود" حيث تصبح أولوية العقل في المعرفة هي الأساس متجاوزا بذلك أي مصدر آخر للمعرفة. ينظر : جنفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو، دار المنشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 1977، ص 37- 45.

المطلب الثاني: الإنسان في فلسفة نيتشه[1]

قبل التطرق إلى التحليل النيتشوي للإنسان، يجدر بنا أولا التنبيه إلى نقطة أساسية،وهي أننا سوف لن نتعرض لصراع التأويلات واختلاف الدلالات التي تحملها مفردات نيتشه، ما دامت الاختلافات حول فلسفته هي سمة أساسية لنصوصه، وعليه فإن ما سنقدمه هو مقاربة للإنسان عند نيتشه.

اعتقد أنه إذا أردنا أن نفهم إنسان نيتشه، يجب علينا أن نعرف أولا نيتشه الإنسان، "ذلك أن هناك وحدة عضوية بين حياته وفلسفته"[2]، خاصة في موضوع رهَن له نيتشه حياته، وهو موضوع الإنسان، ذلك أن نيتشه إذ يقدم فلسفته للإنسانية، والإنسان الغربي على الخصوص؛ يعتبر نفسه صاحب رسالة مهمة وعظيمة، لا يتوانى عن الإعلان عنها صراحة في كتبه، فنجده يصرح في وضوح وثقة تامة قائلا:"لا مفر من أن أعلن هنا من أنا وما هي هويتي ... غير أن التباين بين عظمة مهمتي وضآلة معاصري ينضح من أن الناس لم يسمعوا بي أو يروني، إنني أحيا وفق مصداقيتي"[3]، كما نجده يصرح في سياق آخر:"إن مهمة حياتي هي أن أُعِدَّ للإنسانية لحظة للوعي الذاتي الرائع"[4]

---

(1) فريدريك ولهلم نيتشه، ولد في1944/10/15، بريكن، بمقاطعة سكسونيا، ابنا لأحد القساوسة، زاول دراسته الابتدائية بمدرسة الشوليفورتا، بالقرب من ناومبورج، وظل بها حتى 1864، ثم التحق بجامعة بون حيث درس الفيلولوجيا و اللاهوت، وتتلمذ على يد الأستاذ رتشل، ثم صار أستاذا مساعدا في مادة الفيلولوجيا القديمة في جامعة بازل في سنة 1869، قبل حصوله على الدكتوراه سنة 1870، وفي سنة 1879 استقال من التدريس بسبب المرض، حيث بدأ عهد التنقل والترحال من مكان إلى آخر ابتداء من البندقية إلى أن استقر أخيرا في تورينو، و في يناير 1889 أصيب بالجنون، و أقام في مستشفيات بازل و بينا، إلى أن وافته المنية في 25 أوت سنة 1900 في فيمار، من أهم مؤلفاته: "ولادة التراجيديا" عن روح الموسيقى1872، "تأملات في غير أوانها" وهو كتاب من ثلاثة أجزاء، "انسان مفرط في انسانيته" سنة 1868، و"هكذا تكلم زرادشت" بين أعوام:1883-1885، و"ماوراء الخير و الشر" سنة 1886، ثم "جينيالوجيا الأخلاق" سنة 1887، و"أفول الأصنام" سنة 1888.

عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ج2، 508

(2) يسري إبراهيم، فلسفة الأخلاق فريدريك نيتشه، دار التنوير للطباعة والنشر و التوزي، بيروت، ط1، 2005، ص9

(3) فريدريك نيتشه، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005، ص13

(4) المرجع نفسه، ص118

لقد انطلق نيتشه في صياغة فلسفته من تجربته في الحياة، ابتداء من صباه الذي قضاه في كنف أسرة يجري في عروقها التعصب للبروتستانتية، حيث لم يعش طفلا بما فيه الكفاية[1] تحت صرامة الأوامر والزواجر الدينية، وهو الأمر الذي جعله يتأمل مليا في نفسه ورغباته وغرائزه، لينتقل من التأمل في ذاته إلى التأمل في الإنسان المسيحي الذي يحيا لأجل هدف أخروي صنعه له كهنة المعابد، ومن هنا اعترت نيتشه نزعة شك قوية هزت يقينياته الدينية، وأسلمته بعدها عزلته التي ألجأه إليها مرضه إلى التفكير والكتابة في ما أوصله إليه شكه.

وقد تتبدى علاقة فلسفة نيتشه بحياته في فكرة إرادة القوة التي يجعلها الأساس لبناء إنسان جديد، حيث يقدم نفسه كإنسان مقتدر، أول من تفطن لعورات الحضارة الغربية، وكشف خبايا المسيحية، ولا يتوانى أبدا عن الحديث بأنا العظمة، ولعل هذا ما يفسر لنا تقمص شخصية زرادشت ليبشر العالم بنبوءاته، والمتأمل في عناوين كتابه " هذا الإنسان" يلحظ شدة اعتداده بنفسه حيث نجده يتساءل "لماذا أنا حكيم جدا؟[2]"، "لماذا أنا بهذه المهارة؟"[3]، "لماذا أكتب مثل هذه الكتب الرائعة؟"[4]، كما نجد ذلك في كتابه هكذا تكلم زرادشت وبقية كتبه يتحدث بـــ"أنا" مرتفعة جدا مثل قوله:"إنني دائم التساؤل على نحو مفرط، شكاك على نحو مفرط، ومتكبر على نحو شديد، فلا أدع نفسي تقنع بحل للأشياء يكون واضحا وسهلا، والله هو حل واضح وسهل"[5]، ولعل هذا ما جعله يسخر من عقول الفلاسفة ويعلن ثورته على الكنيسة، والله .

غير أن نيتشه وإن أعلن ثورته على الدين والكنيسة والله، فإن تكوينه الديني هو الذي عمق في نفسه إحساسه بالمسؤولية عن الواقع الذي يعيشه الإنسان الغربي، وكذا روحه الثورية، وهو ما جعله يعتقد يقينا بمصداقيته وقداسة مهمته، في بناء إنسان جديد، إنسان أرقى لا يؤمن إلا بنفسه ولا يثق إلا في قدرته، مكسرا بذلك كل الأوثان التي غرست في

---

(1) نيتشه، هذا الإنسان، ص43

(2) المرجع نفسه، ص21

(3) المرجع نفسه ،ص 41

(4) المرجع نفسه، ص69

(5) المرجع نفسه، ص 43

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الناس روح القطيع، حيث يقول: "آخر ما يمكن أن أعد به لإنجازه هو أن أحسِّن البشرية، إنني لا أقيم أوثانا جديدة، إنني لا أريد سوى أن تتعلم الأوثان القديمة ماذا يعني أن تكون أقدامها من صلصال، أن أطيح بالأوثان (وهو اسم أطلقه على المثل) هو عين مهمتي"[1].

من هنا جاءت فلسفة نيتشه، وجاء تصوره عن الإنسان، ومن هنا جاء كتابه هكذا تكلم زرادشت الذي يعتبره من أهم كتبه، والذي يتقمص فيه شخصية زرادشت الرسالية ليوصل للعالم تعاليمه ونبوءته، فكيف تصور نيتشه الإنسان؟ وما هو الإنسان الذي أراد نيتشه أن يخرجه للإنسانية؟

يبدأ نيتشه أولا بتشخيص صورة الإنسان كما رسختها قيم الحداثة، وتنظيرات الفلاسفة قبله (كانط، هيجل، شوبنهاور) غير أن المشكلة بالنسبة إلى هؤلاء هي أنهم ينظرون إلى الإنسان ويتخيلون بأنهم وصلوا الغاية، يتوهمون الإنسان وكأنه ثابت وسط دوامة الكل، في حين أن الحقيقة عند نيتشه هي أن الإنسان نتاج صيرورة، وهو ما لم يرد الفلاسفة أن يفهموه، أي أن الإنسان ليس ثابتا، بل هو كما صاغته بعض الديانات والسياسات، وما يذكره الفلاسفة ليس سوى شهادة حول إنسان فترة زمنية جد محدودة، وخطيئة هذه الوراثة التفسيرية كما تناولها هؤلاء الفلاسفة هي غياب الحس التاريخي، يقول نيتشه"إن خطيئة الفلاسفة هي غياب الحس التاريخي، يعتبرون صورة الإنسان الأخيرة مثلما شكلتها تأثيرات بعض الديانات، بل بعض الأحداث السياسية، هي الشكل الثابت الذي منه ينبغي أن يكون المنطلق"[2].

غير أن نيتشه لا يتحدث عن ماهية الإنسان وجوهر تكوينه، بل صب جل اهتمامه بالإنسان الأوربي، إنسان القرن التاسع عشر، بدءا بنقده وتفكيكه للأسس التي بنيت عليه صوره الإنسان الغربي وهو ما يسميه بالإنسان الأخير، إلى الحديث عن الإنسان المتفوق الذي جاء عقب موت الإله ولكنه مع ذلك لم يستطع أن يثبت ذاته، إلى بناء تصور بديل للإنسان الأسمى.

---

[1] المرجع السابق، ص14

[2] نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، دار البيضاء ، بيروت، ج1، الفقرة 2، ص18.

يأتي نقد نيتشه للإنسان الغربي من خلال نقده للمكون الثقافي المبني أساسا على الخلفيات الدينية والفلسفية والأخلاقية التي تطبع عصره، انطلاقا من وعيه بأنه لا يمكن فهم قيمة الإنسان الأوربي خلال القرن التاسع عشر؛ إلا بمعرفة مشاربه الفكرية والعقدية التي حددت معالم شخصيته الهزيلة الضعيفة المدجنة، لذا نجده يصوب مطارق نقده لهذه الروافد ابتداء من المسيحية التي ملأت حياة الإنسان بالزيف والخداع، يقول نيتشه:"إن الإنسان قد أصبح في قبضة أسوأ الأيدي، وأنه محكوم من جانب غير المناسبين والحمقى ورجال الخداع والانتقام، ممن يسمون بالقديسين، أولئك الذين يشوهون العالم، والذين يطعنون الإنسانية"[1]

ويتضح تفكيك نيتشه لشخصية الإنسان الأوربي في دراسته للأخلاق، سواء في كتابه "جينالوجيا الأخلاق"، أو كتاب "بمعزل عن الخير والشر"، أو كتاب "أفول الأصنام"، فنجده يبدأ بتعرية الأخلاق المسيحية قائلا:" إن الأخلاقيات المسيحية هي أشد أشكال إرادة التزييف خبثا، السرك الحقيقي للإنسانية والذي أفسدها"[2]

و لايزال نيتشه يشن حربا شعواء على الأخلاق التقليدية التي تهمش الغريزة بهدف ترويض الإنسان، وتدجينه حيث يرى أن "دوافع الأخلاق المسيحية جميعها مضادة لمبادئها، فمبدأ إنكار الذات مثلا لا يصدر عن دعاته بدافع إنكار الذات وحب الآخرين، ولكن هؤلاء الدعاة في الحقيقة يستهدفون من ورائه جلب المنفعة لذواتهم، وذلك لأن هذا الإنكار يؤدي في نهاية الأمر إلى فقر ذوات الآخرين وثراء ذوات الدعاة الماكرين، وعلى هذا النحو ينتهي إلى أن الفضائل المسيحية كلها تضر بالإنسان، وتحول دون إثرائه لحياته والرقي بها، وتجعله حيوانا أليفا ضعيفا عاجزا"[3].

وبالمنهج الجينالوجي الذي درس به نيتشه الأخلاق، وجه مطارق نقده إلى العقل باعتباره مصدرا ثانيا للقيم، حيث جعل القيم التي تقوم على أساس عقل، والقيم التي تقوم

(1) نيتشه، هذا الإنسان، ص119

(2) المرجع نفسه، ص180.

(3) يسري إبراهيم، فلسفة الأخلاق، ص25

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

على أساس لاهوتي كهنوتي في كفة واحدة، فنجده في كتابه أفول الأصنام يبدأ بسحب بساط الحكمة من تحت سقراط وأفلاطون ويعتبرهما عرضين للانحطاط وأداتين للانحلال الإغريقي قائلا:" لقد عرفت كيف أكشف لدى سقراط وأفلاطون أعراض الفساد، دلائل تدهور الهيلينية، الإغريقيين المزيفين المضادين للإغريق"[1]، ذلك أنهما أسرفا في الجدل العقلي، مهمشين الغريزة كل التهميش، فسخر من المعادلة السقراطية القائلة بأن العقل=الفضيلة=السعادة[2]، كما رفض الأخلاق الكانطية التي تقوم على أساس الواجب، مؤكدا أن أخلاق الواجب مضادة للطبيعة ومنافية للواقع، وأخلاق الرواقيين القائمة على مبدأ المنفعة.

غير أن حرب نيتشه على المسيحية لم تكن في دعوتها الأخلاقية فقط، بل على المنطق الديني المتجاوز كلية، ليقرر بأن الإله الذي تدعو إليه الكنيسة هو من صنع الإنسان ليس إلا، حيث يقول على لسان زرادشت:" مع الأسف أيها الإخوة، فقد كان الإله الذي خلقته عملا إنسانيا، بل فقط جزءا يسيرا من الإنسان ومني أنا : لقد انبثق هذا الشبح من رمادي وتوهجي ولم يأتني من عالم الماوراء"[3].

لم يكن عداء نيتشه للكنيسة إلا لأنها أخرجت الإنسان من واقعه الذي يعيشه، واعدة إياه بعالم أخروي، وجردته من أحاسيسه وغرائزه بدعاوى أخلاقية هي من صنع أناس جعلوا الله ينطق على ألسنتهم كي يُعبدوا، لذا نجد نيتشه يعلن حربه عليهم في صراحة قائلا:"إنني أعرفهم حق المعرفة، أشباه الإله هؤلاء، وإنهم يريدون أن يؤمن الناس بهم، يريدون للشك أن يكون خطيئة، كما أني أعرف جيدا ما يؤمنون به أكثر، في الحقيقة إنهم لا يؤمنون بالعالم الماورائي أو بقطرات الدم المخلصة، بل يؤمنون أكثر بالجسد، ويعتبرون جسدهم شيئا واجب الوجود"[4]، ثم يتوجه إلى مريديهم، بل للإنسان الذي قعد به ضعفه عن صناعة الحياة فلبس لها لباس الزهد المسيحي قائلا:"إنكم ستكونون ذاتكم يا محتقري الجسد، حتى في

(1) نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة محمد ناجي وحسان بورقية، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1996،ص 18

(2) المرجع نفسه، ص20

(3) نيتشه، هكذا تكلم زراشت، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2006، ص30

(4) المرجع نفسه، ص32.

جنونكم واحتقاركم، أقولها لكم : إن ذاتكم تريد الموت، لذلك تحيد عن الحياة، إنها لم تعد قادرة على القيام بأفضل ما تود القيام به، أي خلق من هو أرقى منها، وهذا هو ما تريده أكثر، هذا هو سبب حماستها"[1].

لقد عمل نيتشه على زعزعة الأسس التي بنيت عليها شخصية الإنسان الأوربي، وتقويض معالمها بمنهج الشك الذي قاده إلى البحث عن أصل الأشياء، غير أن الحس النقدي الحاد الذي اعتمده نيتشه في تشخيص الواقع لم يكن إلا خطوة نحو بناء نموذج إنساني فعال، لا تشده الثقافة الإرتكاسية إلى الخلف، لذا نجده ينطق بصوت الحكمة على لسان زرادشت مخاطبا الإنسان الأوروبي قائلا:" لقد علمتني أناي كبرياء جديدة أعلمها للناس: أعلمهم أن لا يدفنوا رؤوسهم في رمل الأشياء السماوية، وأن يرفعوها عالية، رؤوسا أرضية تضفي على الأرض معناها"[2].

لقد كان الإله في نظر نيتشه دائما هو العائق أمام تفوق الإنسان، فكان على الإله أن يموت كي يستطيع الإنسان أن يتحرر من ربق العبودية، وقد أحدثت ثورة الحداثة ما كان ينبغي أن يكون، فمات الإله في عقل الإنسان الحديث، واستطاع الإنسان أن يحرز تقدما كبيرا في حياته، فلم يعد يؤمن بالإله، بل صار الإنسان هو مرجعية ذاته، غير أن ظلال الإله حالت دون بلوغه مرتبة الإنسان الأسمى، هذا هو الإنسان المتفوق الذي سيطر على الحياة وقهر الطبيعة بالعلم، وراح يوسع من دائرة نفوذه بالعلم، غير أن هذا العلم صار ماردا يلقي بظلاله على الحياة والإنسان، فصار الإنسان متجاوزا من طرف العلم، وهو ما يسميه نيتشه ظلال الإله، لقد استطاع الإنسان المتفوق أن يكون مهيمنا لكنه لم يستطع أن يكون خلاقا.

لذا نجد نيتشه يُقلّب حيرته في العلم بعدما مات الإله قائلا:" والعلم ذاته -علِمنا- الذي يعد علامة على الحياة، ماذا يعني كل هذا العلم حقا؟ إلى أين، والأسوأ (متى) كل هذا

[1] المرجع السابق، ص33.
[2] نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص31

العلم؟ حسنا، ألا يمكن أن يكون الإفراط في العلم مجرد خوف من غزو التشاؤم؟ هل هو دفاع دقيق ضد الحقيقة؟ "[1]

لقد توجهت إرادة نيتشه نحو إعادة النظر حول واقع الإنسان كما هو موجود، لأن إثارة هذه الأسئلة حول إنسان الفترة الزمنية المتأخرة تهدف في العمق إلى الرغبة في تغييره، ثم الكشف عن العوامل الفاعلة في بنائه وتكوينه، بناء على هذا فالإنسان الذي يرتضيه نيتشه، ليس هو النموذج الموجود في التاريخ إنما هو نوع آخر وجهته المستقبل وليس الحاضر.

إن المطلوب أمام تحقيق هذا الهدف هو تهيئة الشروط الملائمة والظروف لخلق صنف من نوع أقوى، وليست هذه الشروط والظروف شيئا آخر سوى التربية والمناخ الذي تقتضيه، فالتربية هي التي تصير الإنسان أفضل وتسمو به فوق الكل، لكن ما لاحظه نيتشه على نماذج وأساليب التربية في عصره أنها تهتم بمنفعة المجتمع أكثر من اهتمامها بمنفعة المستقبل، وهو ما عبر عنه قائلا "إن التربية حتى الآن تهتم بمنفعة المجتمع ليس بأكبر منفعة من أجل المستقبل، إنما بمنفعة المجتمع الموجودة في الوقت الحاضر، بمعنى أنها تبحث عن الأدوات التي تمكنها من خدمته، فإذا سلمنا أن غنى القوة هو الأكبر يمكننا أن نتخيل أن الهدف هنا لا يرمي إلى منفعة المجتمع وإنما منفعة المستقبل"[2].

فالمهمة أولا تبدأ بتشخيص الحاضر في تمظهره التربوي، والكشف عن غاياته النفعية والتكيفية وليس عن غناه في القوة واستكثاره منها، إن هذا المجتمع الذي يعيد إنتاج غاياته النفعية، سيكون في يوم ما في أيدي فصيلة من نسل أقوى، "إن الشكل الحالي للمجتمع يعيش في تحول عنيف جدا، حتى أنه سينتهي بعجزه عن إثبات وجوده بنفسه يوما ما، ولن يكون إلا أداة في أيدي فصيلة من نسل أقوى"[3] . إن النقد الذي يوجهه نيتشه للمجمع، وإلى كل القيم التي كانت سائدة في ذلك العصر أي القرن التاسع عشر، كالديمقراطية

---

[1] نيتشه، هذا الإنسان، ص188.

[2] Nietzsche, La volonté de puisans , Trad, Henri Albert, Libraire general Française, Paris, 1991, § 386, p435

[3] Nietzsche, Ibid, p435

والمساواة والعدالة، مرماه تأسيس عقيدة التراتب[1] بين الناس، هذه العقيدة هي قانون أعلى وموجود إنه تكريس النظام الطبيعي، وقانون لا سلطة عليه لأي قوة مستبدة، أو فكرة معاصرة، حتى لا يكون الهدف هو الصراع حول قيم موجودة، أو اعتقادات قائمة، ومبرره هذا هو أن إرادة القوة بطبيعتها واهبة للقيم، وخالقة لدروب جديدة في الحياة تبصر الأرض برحابتها واتساعها، وليس الأرض كما تبدو في عين الإنسان الأخير.

إن نيتشه يدعو إلى أن تعديل الإنسان الأوربي هو المسار الذي نعرف فيه عوائقنا ومن هنا تبرز ضرورة توسعة الهوة والمسافات بين مجتمع البشر، أمام هذا الإلحاح الكبير على ضرورة خلق وإيجاد هذا الصنف أو النوع الأعلى ما هي معالم هذا الإنسان الذي يكبر في عين نيتشه؟ وما هي صفاته التي يتمايز بها عن إنسان الثقافة التاريخية؟

لما كان إنسان القرن التاسع عشر، وحتى القرون التي سبقته في نظر نيتشه مسلوخا عن غريزته، تارة باسم العقل، وهو ما قام به الفلاسفة الذين مجدوا العقل، والذين أرادوا الوصول إلى الحكمة والحقيقة ممتطين صهوة الجدل العقلي العقيم، وتارة أخرى باسم الدين وهو ما قام به الكهنة وسدنة المعابد الذين دفنوا رأس الإنسان في رمل الأشياء السماوية، بحثا عن ملكوت الله، غير آبهين بأنواء الجسد، فإن إعلان نيتشه "موت الإله"، لم تكن إلا دعوة للإنسان للبحث عن الحقيقة في نفسه؛ لا عند الإله المتجاوز، سواء أكان هذا الإله هو الإله المسيحي أو اللوغوس Logos .

إن الحقيقة التي أراد نيتشه أن يلفت نظر الإنسان الأوروبي إليها، والتي عليه أن يحيا بها، هي حقيقة الإنسان نفسه، فالإنسان في نظره عقل وجسد، فلا يمكن له أن يحيا بالعقل الخالص، لأن الغريزة هي الواقع الحي لمعاناة الإنسان وآلامه، وهي جزء من طبيعته البشرية التي بها تتحقق سعادته، لذا على الإنسان أن يتجاوز ذاته ويتفوق على قوى الارتكاس فيه، والتي تحول دون تفوقه تارة باسم العقل وتارة باسم الدين، يقول نيتشه:"ولكن الإنسان

---

[1] التراتب : hiérarchie بمعنى الترتيب الهرمي أي العمودي من الفوق للأسفل وهو ما يعني التمايز والتفاضل، وهو مصطلح كنسي الأصل إلا أنه أخذ أبعادا اجتماعية وسياسية في الحضارة الغربية.

ينظر مادة hiérarchie : Dictionnaire encyclopédique Larousse, France, 1979, p.681

و : André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, p.u. F paris, p 413.

وحده هو الحمل الثقيل، وذلك لكونه يحمل على كتفيه من الأشياء التي لا يعرف كنهها، مثله في ذلك مثل الجمل يستنيخ ليلقي على ظهره حملا ثقيلا"[1].

لقد عمل نيتشه على تحطيم صورة الإنسان الحديث الذي كبلته قيود الميتافيزيقا والدين والأخلاق المنحطة، ودعا إلى تحريره، لا من الآخرين بل من ذاته، ليصل به إلى الإنسان الأسمى الذي يمجد الغريزة والأرض.

وبالرغم من أن نيتشه وقف كثيرا على الأرض الداروينية، حيث أخذ فلسفة التطور الباردة وأضرم النار فيها[2]، لتصبح لغة القوة في قانون البقاء للأصلح؛ هي القانون الذي يجب أن يحرك الإنسان ويدفعه نحو هدفه، غير أن إنسان نيتشه البديل ليس نوعا جديدا ولّده الانتخاب الطبيعي نتيجة مفعول التطور، بل هو كائن يوجد نفسه بإرادته الاقتدار، يوجد نفسه لا بمعنى الخلق، وإنما بمعنى إخراج هويته التي يجب أن يحياها إلى الوجود، يقول نيتشه "إن كلاً من الكائنات أوجد من نفسه شيئا يفوقه وأنتم تريدون أن تكونوا جزرا تصد الموجة الكبرى في مدها، بل إنكم تؤثرون التقهقر إلى حالة الحيوانات بدل اندفاعكم للتفوق على الإنسان وهل القرد من الإنسان إلا سخريته وعاره"[3]

إن حامل النقاء العرقي (بمعناه البيولوجي والأخلاقي) يبقى دائما في مرتبة السائدة النبيلة، وهي عناصر وأوصاف يلح نيتشه على ضرورة تمركزها، أما جمهرة الشعب الشغيلة فينحلون إجمالا في مقولة البشر من المرتبة الثانية، أصحاب الدم المنحط، والوراثة الرديئة، وتعزى مسؤولية أوضاعهم البائسة بأكملها إلى الانحطاط الفزيولوجي المزعوم.[4]

لم يبقى نيتشه حبيس الأرض الداروينية، وإنما غادرها متجها وجهة القيم، حيث جعل داروين القوة أساسا للحفاظ على الحياة، في حين جعل نيتشه إرادة القوة هي المقياس الوحيد للقيمة الخلقية الإنسانية، وهي التي تعطي للإنسان مصداقيته وقيمته، داعيا إلى قلب كينونة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

(1) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص174

(2) دنري توماس، أعلام الفلسفة، ص317، نقلا عن يسري إبراهيم، فلسفة الأخلاق، ص50.

(3) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فيلكس فارس، دار القلم ببيروت، الاستهلال، ص33.

(4) أودويف(ستيبان)، **على دروب زرادشت**، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، 1983، ص72.

الإنسان الأوروبي، وجعلها تتحدث عن نفسها بصدق لا من وراء حجب الفلسفة أو الأخلاق أو الدين، حيث يقول:" قلب الكينونة لا يخاطب الإنسان إطلاقا إلا باعتباره إنسانا. في الواقع من الصعب البرهنة على الكينونة أو جعلها تتكلم، ألا فقولوا أيها الأصدقاء أليس الشيء الأشد غرابة هو الشيء المبرهن عليه بشكل جيد؟ أجل، إن هذه الأنا التي نجدها في تناقض الأنا وارتباكها هي التي تتحدث بكل صدق عن كينونتها، هذه الأنا المبدعة، التي تريد، والتي تغير الأشياء وتعطينا عيارها وقيمتها"[1].

لقد عاش الإنسان الأخير موت الإله، غير أن انعدام قدرة الاقتدار لديه، وارتكاس قواه جعلته إنسانا ضعيفا مدجنا، ولقد تدارك الإنسان المتفوق هذا الضعف بتعميق وعيه بموت الإله، وتجاوز الارتكاس بقواه الفاعلة التي مكنته من احتلال المركزية، غير أن هذا الإنسان المتفوق لم يستطع الوصول إلى مرتبة الإنسان الأسمى، ذلك أن الإنسان المتفوق بإرادته الهيمنة إنما سنَّ للإنسانية طريقا إلى الزوال والعدمية، وهو ما جعل نيتشه ينتقد الإنسان المتفوق، الذي يشكل حقيقة واقعية، في حين أن الإنسان الأسمى هو أمل الإنسانية الذي يخلصها من الزوال والعدمية بخلق قيم جديدة نابعة من الأرض، يقول نيتشه:"جئت لأعلمكم كيف يكون الإنسان الراقي، فالإنسان شيء يجب تجاوزه، فماذا فعلتم لتحقيق ذلك؟"[2]

وليس الإنسان الأسمى إلا إنسان تجاوز ذاته وتسامى عليها، وقهر قوى الارتكاس فيه، وليس الإنسان الذي ينبغي تجاوزه هو الإنسان المتفوق بإطلاق، وإنما تجاوز ما هو عدمي فيه، وتجاوز رضوخه لظلال الإله، وفك القداسة مطلقا، لتبقى القوة سمة لاصقة بالإنسان، بها يستطيع أن يكون مقتدرا أبدا ويفك اللغز الذي أعطاه الإنسان المتفوق على لسان أقبح الناس لزرادشت حين ناداه :"زرادشت، يا زرادشت! خمن حلا للغزي! تكلم، تكلم، ... تظن نفسك حكيما أيها الأبي زرادشت، إذن فك لغزي يا من تتقن كسر الجوز الشديد الصلابة، اللغز هو أنا فقل لي من أكون؟"[3]، ثم دعاه بعد أن فك اللغز إلى العودة إلى الوراء قائلا :"إني أدعوك للعودة إلى الوراء، فهنا يوجد الجليد، احذر أن تنكسر سيقان إبائك

---

(1) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص31

(2) المرجع نفسه، ص13

(3) المرجع نفسه، ص242

عليه!"[1]، فأي عودة أرادها نيتشه؟ إنها العودة إلى عالم البراءة الأولى ولكن بعقل متيقظ، وهذا ما عبر عنه بقوله :"(أنا جسد وروح) يقول الطفل، فلماذا لا يتكلم هؤلاء مثل الأطفال ؟ أما المتيقظ الذي يعرف فيقول :أنا كلي جسد لا غير وما الروح إلا اسم يطلق على جزء من الجسد)"[2]، إذن على الإنسان الأسمى أن يدرك حقيقة جسده، وأن يدرك حقيقة الأرض التي هو منها وأن يكون وفيا لها، كما يقول على لسان زرادشت:"إني أعلمكم الإنسان الراقي، فهو معنى الأرض، ولتقل إرادتكم ليكن الإنسان الراقي معنى الأرض. أرجوكم إخواني أن تضلوا أوفياء للأرض ولا تصدقوا من يمنيكم بأشياء فوأرضية. إنهم يدسون لكم السم سواء علموا ذلك أم جهلوه، إنهم يحتقرون الحياة، وها هم يحتضرون، هؤلاء المتسممون الذين تعبت منهم الأرض، فليغادروها إذن"[3]، هذا هو لب الإنسان الأسمى الذي يريده نيتشه، أن ينتزع الحياة بكل قوة واقتدار، وأن يحياها بكامل غرائزه، دون أن يذوب العقل، تلك هي لحظة الوعي التي وعد نيتشه بها الإنسانية.

لذا نجده في مستهل كتابه "هكذا تكلم زرادشت" يحدثنا بلغته الرمزية عن التحول من الإنسان الأخير إلى الإنسان المتفوق إلى الإنسان الأسمى قائلا :"سأوضح لكم تحولات العقل الثلاثة: كيف تحول العقل إلى جمل، والجمل إلى أسد والأسد في الأخير إلى طفل "[4]، حيث يصف لنا تحول الإنسان إلى جمل يحمل أثقالا لا يعرف كنهها، أثقالا من المعرفة والقيم والأخلاق التي تشعره بالاحترام، "وخاصة ذلك الإنسان القوي البنية الذي يعجبه حمل الأثقال مع إبداء الاحترام لما يحمله، إنه يحمل على كاهله كثيرا من الكلمات والقيم التي يجهلها فتظهر له الحياة من جراء ذلك بيداء"[5]، وهو وصف أطلقه على الإنسان الأخير الذي مع إدراكه موت الإله لم يستطع الانطلاق إلى أمام، بسبب انعدام إرادة الاقتدار، وارتكاس قواه الفاعلة، تحت مسميات وقيم لم يستطع تجاوزها.

---

(1) المرجع نفسه، ص242

(2) المرجع السابق، ص32

(3) المرجع نفسه، ص14

(4) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص25

(5) المرجع نفسه، ص175

ثم يصف لنا الإنسان المتفوق، بإرادته الحرية والهيمنة، فيعمق موت الإله، ثم يقصد القضاء على عدوه الأخير وهو المقدس مطلقا، وكل شكل من أشكال التجاوز، يقول نيتشه "وفي عمق البيداء يتم التحول الثاني: هنا يتحول العقل إلى أسد يريد أن يظفر بحريته ويكون سيد بيدائه، ها هنا يبحث عن سيده الأخير يريد أن يكون عدوه وعدو ربه الأخير، يريد مواجهة التنين الأكبر قصد الانتصار. ما هو التنين الأكبر الذي لا يريد العقل أن يناديه منذ الآن لا سيدا ولا ربًّا؟"[1]، لكن يبقى الإنسان رغم تفوقه يتراوح تحت ظلال الإله، وبالرغم من كل القوة التي يبلغها الإنسان المتفوق إلا أنه لا يستطيع بلوغ مرتبة الإنسان الأسمى، لأنه استطاع أن يكون مهيمنا ولكنه لم يتمكن من خلق قيم جديدة، يقول نيتشه"حتى الأسد نفسه لا يقدر الآن على خلق قيم جديدة" حيث يقوده استئساده إلى العدمية والزوال.

هنا تبرز ضرورة الإنسان الأسمى الذي يتجاوز ذاته، ويتسامى على عدميته، فيتحول الأسد إلى طفل، لكن ما الذي يستطيع أن يحققه الطفل و لم يستطعه الأسد؟ يتساءل نيتشه، وكيف يمكن للطفل أن يحقق الإنسان الأسمى، يجيب عن ذلك قائلا:"الطفل براءة ونسيان، بداية جديدة، لعب، عجلة تدور من تلقاء نفسها، حركة أولى، كلمة (نعم) المقدسة. أجل، تتطلب لعبة الخلق كلمة (نعم المقدسة)، إن ما يريده العقل هي إرادته هو."[2]

بهذا تتحقق أمنية نيتشه أن يعيش الإنسان بغريزته، في براءة تامة، بقيم يخلقها هو ذاته، وتبقى عجلة الزمن تدور ليعيش الإنسان البراءة دائما، وتتحول الحياة إلى ما اسماه بـــ"لعبة الخلق" وفي هذا إشارة إلى فكرة العود الأبدي، التي لها علاقة قوية بتحقيق فكرة الإنسان الأسمى، الذي يعيش حياته في الزمن الحر بمنطق اللعب، ويحذر السقوط في التاريخ.

ونخلص في نهاية المطاف إلى تمييز أهم الصفات التي يلون بها نيتشه نموذجه الإنساني الذي يسميه بالإنسان الأسمى -Le suhomne-

- هذا النوع ليس بالضرورة هو الفصيلة الحاكمة التي يقوم عملها على الحكم بمعناه السياسي، هو صنف له دائرته الحيوية الخاصة.

---

[1] المرجع السابق، ص26

[2] نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص27

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- متفوق من ناحية القوة، يمجد الجمال والثقافة الفاعلة، إنه بعبارة واحدة فصيلة إيجابية.

- هو إنسان يفكر بمعزل عن الخير والشر.

- يجب أن يكون كالإناء الذي توضع فيه النباتات الفريدة والمختارة.

- يتحدى ذاته بالثورة عليها، وتجاوز قيم رد الفعل والارتكاس.

- إنسان يمجد الجسد ويرتفع بالغريزة إلى مرتبة المبدأ، لأن الحياة عند نيتشه أثر فني تتطلب المهارة، وتفعيل كل ما يبعث على القوة، والصحة، والإثبات للحياة والأرض.

هكذا إذن يصوغ نيتشه نموذجه الإنساني البديل يلغي النزعة الإنسية المسيحية، حيث أنه يمكن تجاوز الإنسان إلى إنسان أعلى دون غيره.[1]

لكن هذه المقولة التي مجدها نيتشه، أي مقولة الإنسان الأسمى، قد باتت اليوم لا تنسجم مع فتوحات الدرس الأنثربولوجي المعاصر، ومحك النتائج الواقعية، لأنها نوع من التمييز العنصري، فالاعتقاد بطهارة المنشأ، وأصالة الوجود للذات دون الآخر يؤدي إلى قسمة البشر إلى أخيار وأشرار، سادة وعبيد، وهذا التصور يخلف ويوسع شروط التباغض والتنافر بين البشر، فضلا عن تناقضه الصارخ مع الشرائع العادلة، والعقائد الحقة.

إن فلسفة الإنسان الأسمى قد عرفت استتباعات رهيبة في مجال السياسة، ففي الحرب العالمية الثانية كان رجال الغسابو والنازية يحملون نسخة من كتاب الجيب "هكذا تكلم زرادشت" بين أغراضهم الشخصية ويسمون أنفسهم بكل كبرياء أبناء زرادشت[2].

لقد تركت نظرة نيتشه للإنسان أثرا كبيراً في الفلسفة الغربية المعاصرة، خاصة الفلسفة الوجودية عند سارتر وهيدجر، وياسبرز، وكامو، "ويقدم كاوفمان مسرحية (الذباب) عند سارتر رواية (السقوط) عند كامو كنموذجين واضحين يبرزان تأثير نيتشه في الفلسفة

---

[1] ينظر: كارل لوفيث، من هيجل إلى نيتشه، ترجمة ميشيل كيلو، ج2، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، 1988، ص109.

[2] أودويف(ستيبان)، على دروب زرادشت، ص27

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الوجودية"[1]، كما ترك أثره الكبير في ليبيدو فرويد وفلسفة فوكو، وتفكيكية ديريدا وغيرهم، والأهم من هذا كله لقد سطرت فلسفة نيتشه خطا فلسفيا قائما بذاته له تداعياته على الحضارة الغربية بأكملها، حيث تعتبر فلسفته الإرهاص الفكري والفلسفي لما بعد الحداثة، فلا غرابة بعد ذلك أن يعد نيتشه أبا لما بعد الحداثة وقد فارق الحياة قبل ظهورها بعقود من الزمن.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) يسري إبراهيم، فلسفة الأخلاق، ص302.

المبحث الثاني: الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر، مالك بن نبي نموذجا

يعد مبحث الإنسان من المباحث المستحدثة في الفكر الإسلامي، إذ وعلى الرغم من أن موضوع الإنسان كامن في الفكر الإسلامي متضمَن في كل قضاياه، حيث لا نجد قضية من قضايا العقيدة والشريعة والأخلاق، إلا ولها علاقة بالإنسان بصفة مباشرة أو غير مباشرة، إلا أن موضوعه لم يشكل قضية لبحث مستقل، ذلك أن قضايا الفكر الإسلامي في بروزها للوجود إنما كانت استجابة لحاجة عملية اقتضتها ضروريات الحياة أو ردا على تحد خارجي أوجده السجال الكلامي للذود عن الدين، وهو ما نلحظه في تعريفات العلماء لمختلف هذه العلوم وبخاصة منها تعريفات الفارابي لعلم الفقه وعلم الكلام.

وقد يشكل اشتغال المتصوفة بهذا الموضوع استثناء في بحثهم عن الإنسان الكامل، وكذا ما أورده الراغب الأصفهاني في كتابيه "الذريعة إلى مكارم الشريعة" و"تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين"، حيث كان الباعث للبحث في هذا الموضوع، عند كل من الراغب الأصفهاني أو عند غيره من المتصوفة، هو تزكية الإنسان والرجوع به إلى وظيفته الأولى (عبادة الله وتحقيق خلافته في الأرض)، وردم الهوة التي ما فتئت تتسع بين الإنسان ومرجعيته العليا (الكتاب والسنة)، خاصة في المجال السلوكي.

لم تكن وضعية إنسان القرن الرابع والخامس الهجري وما يليها من القرون إلا بداية الهبوط من قمة التألق القيمي إلى حضيض لا قرار له، ولم تكن كتابات المتصوفة وغيرهم عن الإنسان والإنسان الكامل على الخصوص، إلا إنذارا لبداية تراجع الإنسان المسلم عن شخصيته التي تحددت في القرون الأولى، والتي كان لها أثرها الفعال في صنع الحضارة الإسلامية وامتدادها طولا وعرضا، هذا التراجع الذي تمثل في تنازل المسلم عن دوره الفعال في صناعة التاريخ، بفعل التأثيرات السياسية والتي ولَّدت ردا فعل متنافرين، يتمثل أحدهما في الانحراف السلوكي لدى فئة عريضة من المسلمين، إما بانغماسهم في حياة اللهو

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

والترف عند المترفين منهم، أو البطش والنهب عند الفقراء والمتسكعين مثل الشطار والعيارين[1]، ويتمثل ثانيهما في ردة فعل على الأولى وتمثلت في التروع نحو الزهد والرهبنة مثلتها النزعة الصوفية. وقد تزعم كثير من شيوخ هذه النزعة وبعض فلاسفة الأخلاق محاولات إصلاح جادة، طارقين موضوع الإنسان من بابه المعرفي والروحي، غير أن هذه الجهود الإصلاحية لم تؤت فائدة كبيرة في الواقع، اللهم إلا ما تركوه من بعض المدونات والمخطوطات في هذا المجال.

أما في الواقع الإسلامي المعاصر فإن قضية الإنسان لم تخرج عن كونها إرثا خلفته عصور الانحطاط، كانت بدايتها بالإنهزامية التي وضعته تحت أقدام الاستعمار الغربي بشتى أنواعه، أو بالتبعية التي أوقعه فيها بريق الحضارة المادية.

هذا الواقع الذي حرك الفكر الإسلامي المعاصر لطرح قضية الإنسان من جديد، ودراستها من زوايا أخرى لم يسبق دراستها من قبل، فكيف تناول الفكر الإسلامي موضوع الإنسان؟ وما هي النتائج التي أسفرته هذه الدراسات في أرض الواقع؟

المطلب الأول: الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر

لقد طرحت مشكلة الإنسان نفسها بحدة في الفكر الإسلامي المعاصر، خاصة بعد ما عرفه العالم من تسارع في الأحداث على كافة المستويات، كان أهمها السرعة الهائلة في تطور العلوم من جهة، وتغير التوازنات السياسية بعد تقسيم الدول الكبرى إلى دويلات قطرية، وما استتبعته من حركة استعمارية بعد ذلك، أخذ العالم الإسلامي بنصيب وافر منها من جهة أخرى. وقد كان لهذا التسارع أثره في وجهة الخطاب الإسلامي، خاصة في موضوع الإنسان.

وفي هذا السياق جاءت كتابات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ورشيد رضا، ومحمد إقبال وعلي شريعتي وغيرهم من المفكرين والمصلحين الذين حاولوا طرح مشكلة الواقع الإسلامي المتخلف، وعلى رأسها مشكلة الإنسان، وحتى بعد جلاء الاستعمار عن

[1] ينظر : محمد رجب النجار، الشطار والعيارين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ط1، العدد45، 1981، ص81.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الديار الإسلامية، ما زالت قضية الإنسان تتصدر كتابات كثير من المفكرين المسلمين إلى يوم الناس هذا، فما هي صورة الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر، وما هي أهم ملامحه في ظل هذا التغير الكبير الذي عرفه العالم؟ وهل مشكلة الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر جزء من مشكلة الإنسان في العالم ككل، أم أنها مشكلة خاصة بالذات الإسلامية بعد الانحطاط الذي شهدته الحضارة الإسلامية ؟ هل تعبر مشكلة الإنسان عن أزمة واقعية فعلا أم أنها مجرد صدى لفكر الحداثة في العالم الغربي ؟ ثم هل تنبع مشكلة الإنسان من التراث الذي ما زال يفرض حضوره في الفكر الإسلامي، أم أنها مشكلة في تكيف النص الإسلامي مع الواقع الإنساني الراهن؟

لا يمكن الزعم بأن صورة الإنسان موحدة في الفكر الإسلامي المعاصر، غير أنه يمكن القول بأن هناك إجماعا حول وضعية التخلف التي يعيشها الإنسان المسلم، بالرغم من اختلاف وجهات النظر إلى أسباب هذا التخلف وتشخيص مكمنه، وانطلاقا من تعدد الرؤى هذه، جاءت طروحات المفكرين المسلمين حول الإنسان.

وإذا أردنا تتبع قضية الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر، فإن المنهج يفرض علينا تقصي البواعث الأولى لظهورها من الناحية التاريخية والمعرفية، وربط ذلك كله بتطور الأحداث في العالم بأسره لا في العالم الإسلامي وحده.

لقد كان لتألق النزعة الإنسانية في أوربا وما حققته الحداثة من إنجازات على المستوى العلمي والفكري والفلسفي من جهة، وظهور الدولة القومية المركزية في الغرب من جهة أخرى، نتيجة لارتفاع أنا الإنسان واعتداده بنفسه، حيث صار الإنسان مرجع ذاته في كل المجالات، ولم تكن هذه الذات التي تألقت في سماء الإنسانية إلا الذات الغربية بنزعتها المركزية، حيث غدَا كل ما عداها داخلا في مجالها الحيوي، خاضعا لسيادتها العلمية وفي نطاق اكتشافاتها بحكم تفوقها. غير أن هذا التفوق عمق في الذات الغربية مهمة حضارية عليه تبليغها، هي ما اصطلح عليها بمهمة الإنسان الأبيض، لم تكن هذه المهمة الحضارية إلا النزعة الاستعمارية التي اكتشف بها الأمريكتين، ثم طريق رأس الرجاء الصالح، التي ولج منه إلى خيرات العالم العربي والإسلامي. فبالرغم من العقلانية التي ادعاها العالم الغربي بقيت

أحلامه الطفولية عن "الألدورادوس" أرض الذهب والكنوز، تدغدغ طموحه، "حيث لم تشهد الإنسانية تعطشا عارما للذهب كما كان ذلك بعد اكتشاف المستعمرات"[1].

لقد كان العالم الإسلامي مجالا خصبا للجشع الأوربي لتحقيق أحلامه، خاصة مع ما كان يشهده من انقسام وتفتت على المستوى السياسي، واضمحلال وتقهقر على المستوى الثقافي، حيث لم يستطع إثبات ذاته أمام تضخم الأنا الغربية وشجعها، فكان أن وقع تحت نفوذها الاستعماري بمسميات عدة.

في ظل هذا الوضع كانت الأمة الإسلامية تشهد انقسامات عدة خاصة على المستوى السياسي، حيث تقهقرت مكانة الخلافة العثمانية أمام الدول الأخرى؛ وتضعضع سلطانها في نفوس المسلمين، بما آلت إليه مقاليد الأمور من استبداد وتحكم العصبية التركية في الحكم من جهة، وهلهل المستوى العلمي والثقافي والروحي من جهة أخرى، الأمر الذي أفضى إلى غليان داخلي ينفجر بين الحين والآخر في شكل تمرد على الحكم من طرف عامة المسلمين، أو حركات انقلابية مناوءة للسلطة السياسية من طرف بعض القادة السياسيين أو المصلحين، ولكن بالرغم من كل هذا، بقيت الأمة الإسلامية تحتفظ بشعور عميق بهويتها واستقلالية سيادتها على كافة المستويات؛ خاصة إزاء أوروبا، فكانت ردة الفعل الأولى في محاولة إثبات ندية المسلمين للغرب بتدارك النقص العلمي لردم الهوة السحيقة التي عمقتها أوروبا بتطورها العلمي الهائل، لكن أوروبا التي أطلقت على الخلافة العثمانية اسم الرجل المريض، كانت تنظر إلى الإرث الذي يمكن أن تناله بعد موته، فعملت على تعجيل موته واقتسام خيراته، ومن هنا انجلى سحر شعارات النزعة الإنسانية التي رفعتها أوروبا طويلا حين نزعت نحو السياسة الاستعمارية، "إن مفارقة هذا التجلي المزدوج أن أوروبا اتبعت منحاها الذاتي، أي الانتقال من نمط اقتصادي إلى آخر ومن أسلوب حضور في العالم إلى آخر"[2]

---

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع و النشر، دمشق، دط، 1986.ص41.

(2) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2004، ص64

في خضم هذا المسار التاريخي لتطور الأحداث كان حضور الفكر الإسلامي في أغلبه عبارة عن ردود أفعال لا غير، تمثل في بداية الأمر في محاولات الإصلاح والتحديث، وترميم الجهاز الفكري والثقافي والعلمي المهترئ بالمقارنة مع تألق نظيره الأوروبي، ثم التوعية الدينية والتعبئة السياسية لرد العدوان الأوروبي عن الديار الإسلامية.

لقد كان للتفوق العلمي الذي بهرت به الحضارة الغربية العالم الإسلامي في انحداره إلى قاع التخلف، دورا كبيرا في تحديد وجهة الخطاب الإسلامي، حيث وقف العالم الإسلامي أمام النهضة العلمية والفكرية الغربية، وشعارات الترعة الإنسانية، عاجزا عن مجاراتها، الأمر الذي أدى إلى صدمة حضارية قادته إلى محاولة استيعاب الفكر الغربي للّحاق بركب النهضة، وقد كانت البداية من رفاعة الطهطاوي[1] وخير الدين التونسي[2]، الذين عاينا مظاهر التقدم في أوروبا، ليس على المستوى العلمي والفكري فحسب، بل حتى على المستوى الاجتماعي، فجاء خطابهما صريحا للدعوة إلى اللحاق بركب التقدم بالعلم والتقنية على المستوى العلمي، والتحرر والعدالة والمساواة وتحرير المرأة على المستوى الاجتماعي، وكذا مأسسة النظام الإداري للحكم وتقنينه على المستوى السياسي، بل كان الطهطاوي

---

(1) ولد رفاعة رافع الطهطاوي في طهطا عام 1216هـ/1801م وقضى طفولته وصباه في طهطا. انتقل إلى القاهرة عام (1817)م درس في الأزهر، أرسلته الحكومة المصرية في عهد محمد علي في البعثة العلمية الأولى إلى فرنسا لتلقي العلوم الحديثةعام1826م ليكون إماماً للصلاة والوعظ في هذه البعثة. فدرس الفرنسية وثقف الجغرافيا والتاريخ، ولما شاع أمره ضمه محمد علي إلى عضوية البعثة ليستغل درايته باللغات وليجعل منه مترجماً ينقل إلى العربية ما تحتاج إليه العسكرية المصرية من علوم عسكرية وهندسية وطبيعية. عاد رفاعة إلى مصر عام (1831م) وفي عام (1836م) أنشأ مدرسة الألسن، وكان ناظراً لها، حيث كان الهدف من إنشاء هذه المدرسة تخريج أفواج من المترجمين الذين ينقلون إلى العربية أمهات الكتب في العلوم والفنون والآداب. وبعد رحيل محمد علي نفاه عباس الأول إلى السودان، فعين ناظراً على مدرسة ابتدائية في الخرطوم. ثم عاد بعد موت عباس الأول إلى مصر عام (1858)م . ترأس تحرير "مجلة روضة المدارس" التي أنشأها علي مبارك عام (1870م) لمدة ثلاث سنوات إلى أن وافته المنية في((1873م)، من أهم كتبه التي تركت أثرا في الحياة الفكرية في عصره و الذي يليه كتابه " تخليص الإبريز في تلخيص باريز" وكتاب " مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية".
ينظر: لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث، القاهرة، دار الهلال، د. ت ص 90 - 98.

(2) خير الدين باشا التونسي وزير مؤرخ من رجال الإصلاح الإسلامي ولد في 1225هـ /1810م، شركسي الأصل قدم صغيرا إلى تونس فاتصل بصاحبها الباي أحمد، تعلم بعض اللغات وتقلد مناصب عالية آخرها الوزارة من أهم كتبه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك". نصب عضوا في مجلس الأعيان واستمر فيه إلى أن توفي في أستانا في 1308هـ /1890م.
ينظر: الزركلي ، الأعلام، م 2 ، ص327

أكثر جرأة في نقل القانون المدني الفرنسي، والدستور الفرنسي، والنشيد القومي الفرنسي إلى العربية والتغني به[1].

لقد تمخضت هذه الرؤية عن تصور لواقع الإنسان المسلم المتخلف، والذي لا يمكن أن ينقده من تخلفه هذا إلا اقتفاء أثر الغرب في الأخذ بالعلم والعقلانية، وتجسدت هذه النظرة في كتابات العديد من الأدباء والمفكرين والعلماء مثل كتابي الطهطاوي "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" و"مباهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية" وكتاب "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" لخير الدين التونسي ثم جاءت بعدهما مؤلفات عدة مثل "التفسير العلمي للقرآن الكريم" لطنطاوي جوهري، والذي حاول فيه تتبع منهج التفسير العلمي لكل آيات القرآن، وكذلك طه حسين في كتابه عن "الشعر الجاهلي" والذي حاول تتبعه بالمنهج الجينالوجي.

وغير بعيد عن مساعي الإصلاح والتحديث هذه، جاءت جهود جمال الدين الأفغاني[2] الذي يعتبره مالك بن نبي موقظ الأمة إلى نهضة جديدة[3]، والذي تميزت جهوده إضافة إلى التوعية والإصلاح بالتوجه السياسي الثوري، فبالرغم من الجهود الإصلاحية التي كان يبدلها الأفغاني والتي أنتجت قادة مصلحين، إلا أن دوره لم يكن "دور مفكر يتعمق المشكلات لينضج حلولها، فإن مزاجه الحاد لم يكن ليسمح له بذلك، لقد كان قبل كل شيء مجاهدا"[4] ثائرا، يسعى إلى لم شمل الأمة وتوحيدها. لقد كان إحساس الأفغاني الكبير

(1) محمد بديع شريف، اليقظة الفكرية والسياسية في القرن التاسع عشر -دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة-، ط 2، بيروت،1984 ، ص 30.

(2) ولد جمال الدين الأفغاني في قرية أسد آباد بأفغانستان سنة 1838م، يتلقى تكوينه العلمي على يد والده، تحصل على علوم كثيرة كالفلسفة والرياضيات والسّياسة والتشريح والطب ، سافر إلى الهند ومنها إلى الحجاز للحج، ثم كانت له بعد ذلك أسفار كثيرة ببعض المدن هناك قصد معرفة أحوال المسلمين، ، ليعود بعدها إلى بلاده أين انظمّ إلى حكومة الأمير دوست محمد خان ، غير أنه خرج منها مكرها بعد الفتن السّياسية التي نشبت في بلاد الأفغان، تنقل بعد ذلك بين بلدان كثرة منها مصر التي درس فيها بجامع الأزهر، وتركيا ثم إلى لندن وباريس حيث أنشأ العروة الوثقى، توفي في تركيا في 09مارس 1897م، وقد كانت له جهود إصلاحية كبيرة، كما كان له تلاميذ كثر من بينهم محمد عبده ورشيد رضا وغيرهما.

ينظر : محسن عبد الحميد، جمال الدين الأفغاني المصلح المفترى عليه ،ط2 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، 1985

(3) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1986م، ص21.

(4) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص45.

بانحطاط حضارته وراء حماسته السياسية، وإرادته القوية في تغيير واقعه، وهو ما دفعه إلى تأسيس مشروع الجامعة الإسلامية كحركة "تدعو إلى تضامن المسلمين من أجل تحقيق الوحدة والقوة بينهم في وجه التوسع الأوربي، أما وسائلها فتقوم على الإصلاح الديني والاجتماعي، وذلك بتمجيد العقل والعودة إلى مذهب السلف "[1]، غير أنه لم يكن من طينة الطهطاوي وغيره من الحداثيين المتأثرين بالغرب، وهو ما يتضح جليا في رفضه لمشروع جامعة عليكرة الذي تزعمه أحمد خان، والتي كانت في نظر الأفغاني بمثابة خيانة للإسلام والمسلمين، بما تحمله من نظرة مادية وافدة من الغرب، "فهو لا يقر الحضارة الغربية لأنها ارتدت عن الروحانية الدينية التي تقود وحدها إلى التقدم الحقيقي، المرادف للكمال، وبالتالي فقد استبعد دعوة المسلمين إلى التتلمذ لأوروبا بتقبل الوضعية العقلانية، بل دعاهم إلى الرجوع إلى إسلامهم الذي انصرفوا عنه، فإن الشر يكمن في تراجع الدين، أو في وهن الشعور الديني، فالعلاج يكون في المزيد من التوجه إلى الدين، الذي لا يتعارض مع الحضارة أبدا بل ينيطها بغائية عليا"[2].

لقد كانت نظرة الأفغاني للإنسان بشيء من الشمولية تلخصت في بعدين هامين : يتمثل أولهما في إصلاح فوقي وذلك بتقويض نظم الحكم الموجودة أنذاك، وإعادة بناء التنظيم السياسي على أساس الأخوة الإسلامية، أما ثانيهما فتتمثل في بناء الإنسان بناء تحتيا بالأخذ بالعلم والروحانية الإسلامية، رافضا كل تطرف في هذا، وقد كانت حربه شعواء على المتطرفين للعلم المادي وحده؛ كرده على أنصار المذهب الطبيعي، ومجادلته لأرنيست رينان، وكذا على الراكنين إلى خلوات الزهد السلبي.

لم تكن حركة جمال الدين الأفغاني إلا بداية في مسيرة الإصلاح، تلتها جهود أخرى لها أهميتها القصوى في تاريخ الفكر الإسلامي المعاصر، كانت أهمها جهود محمد عبده[3]،

---

(1) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط4، 1992، ج2، ص109

(2) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، ص75.

(3) ولد الشيخ محمد عبده حسن خير الله في قرية محلة نصر بمحافظة البحيرة سنة1849، حفظ القرآن صغيرا، تأثر بالتصوف في بداية حياته تأثرا بأحد شيوخه، درس في الأزهر بعض الوقت، التقى بجمال الدين الأفغاني في مصر ولازمه وتأثر به كثيرا، اشتغل بالتدريس في دار العلوم ومدرسة الألسن الخديوية، شارك في مظاهرة عابدين سنة 1881م مع العرابيين والحزب الوطني الحر بمصر، وبعد هزيمة الثورة حكم عليه بالسجن ثم بالنفي ثلاث سنوات فتوجه إلى بيروت ومنها إلى باريس أين اشترك في

الذي أخذ عن شيخه الأفغاني الكثير غير أنه خالفه في الكثير أيضا. وبالرغم من أن محمد عبده كان يعتبر الصوت الناطق بفكر شيخه الأفغاني، إلا أن التاريخ يثبت خلاف ذلك في أمور كثيرة تميز بها عبده عن شيخه؛ تعتبر أمورا جوهرية فاصلة في الرؤية الإصلاحية .

إن التكوين الشرعي الذي حصل عليه عبده في الأزهر، ووعيه الديني الذي تلقاه من شيخه الأفغاني جعله يدرك أهمية الإصلاح، الذي يعتبر في نظره البناء الأساسي للتغيير، وبغيره لا يمكن لأي بناء أن يقوم، معرضا كل الإعراض عن السياسة، التي يعتبرها مضيعة للوقت والجهد، وبناء على ذلك جاءت جهود عبده الإصلاحية محدثة ثورة معرفية وفكرية ضد مناهج التعليم التي كانت تنهجها المؤسسات التعليمية آنذاك وفي مقدمتها الأزهر، منتقدا أسلوب الاستظهار والحفظ، داعيا إلى فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، لتجاوز المنطق الذي سار عليه الفكر الإسلامي في عصوره الأولى، وفق مقتضيات العصر، وقد كانت بادرته سبّاقة في هذا من خلال تجديد الخطاب في صياغة العقيدة الإسلامية وفق رؤية جديدة تتجاوز الصياغات القديمة المصبوغة باجترار الخلافات الكلامية، ليعيد الاعتبار إلى التوحيد من حيث هو مفهوم له حضوره الحي في حياة الإنسان المسلم، يتجلى في نفض أسمال التفكير الخرافي الذي علق بالتدين خاصة في عصور الانحطاط.

لقد كان جمال الدين الأفغاني "رجلا من رجال ما قبل الاستعمار"[1]، غير أنه كان يتميز بروح ثورية، في حين أن تلميذه عبده الذي أدرك الاستعمار الغربي وخاصة الاستعمار الإنجليزي لموطنه مصر، عرف بمجانبته للمواجهة، بل بعلاقته الجيدة مع الإنجليز الأمر الذي عرضه لنقد شديد وصل حد الاتهام بالعمالة والخيانة، خاصة أنه كان يقيم في فرنسا أين يصدر منها جريدة العروة الوثقى، ولكن أعماله تدل على صدقه وإخلاصه في خدمة الأمة الإسلامية التي كان يرى أنه لا نهضة لها بغير الإسلام.

جريدة العروة الوثقى مع الأفغاني،وبعد عودته إلى مصر عمل في القضاء، ثم تفرغ للعمل الإصلاحي وعين بعدها مفتيا للديار المصرية، كان له دور كبير في إصلاح النظام التعليمي في الأزهر، توفي بالأسكندرية في 11 جويلية 1905م، ترك مؤلفات كثيرة أهمها رسالة التوحيد، وتفسير القرآن الذي قيده عنه محمد رشيد رضا. ينظر :

محمد عمارة ، الأعمال الكاملة لمحمد عبده، ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، 1972، ج 1، ص 18-17

[1] هشام جعيط ، المرجع السابق، ص72.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

لقد كان موقف عبده من الاستعمار ينم عن وعي بمشكلة الإنسان الواقع تحت قيود التخلف الفكري، حيث لا يمكن التحرر من المستعمر إلا بتحرير الإنسان من الفصام الفكري والسلوكي الذي يعيشه بين دين جامد في المتون والشروح، وواقع متحرك نحو الجهل والتخلف، لذا جاء مشروعه مركزا في جانبين هامين هما إصلاح المنظومة التعليمية، وتنقية التدين من شوائب الفهم الخاطئ للدين.

لقد رسمت حركة الإصلاح هذه التي قادها الأفغاني ثم محمد عبده ومحمد رشيد رضا خطا أصيلا في الإصلاح وبناء الإنسان يجمع بين الوعي الديني والاستفادة من تجربة الحضارة الغربية الحديثة، غير أن عامل الاستعمار الذي حل بالديار الإسلامية، أضاف إلى معادلة الإصلاح عنصرا مهما له تأثيره في الرؤية الإصلاحية، وهو رد العدوان الخارجي، حيث استمرت الحركة الإصلاحية بعد ذلك ممثلة في حركة الإخوان المسلمين بمصر والتي نشأت على يد حسن البنا الذي تتلمذ على رشيد رضا وحمل مشروعه الإصلاحي، والجماعة الإسلامية بالقارة الهندية، وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالجزائر والتي كان مؤسسها عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي بما عُرفا به من أصالة المسلك الديني ومقاومتهما لانحراف الزوايا الطرقية.

لم تكن حركة الإخوان المسلمين بمصر حركة إصلاحية تعنى بتقويم الفكر بالتأليف بعيدا عن الواقع المتأجج، شأن الكثير من المصلحين، فلقد نزل مرشدها حسن البنا إلى الشارع مخاطبا الناس في المقاهي وأماكن اجتماعهم وسمرهم، الأمر الذي أعطى لحركته شعبية كبيرة، اتسعت بسرعة فائقة، مستخدما الخطاب الوعظي قاصدا بث الوعي في نفوس الشعب، الذي أرهقه الخمول الروحي، ولعل نجاح حركة الإخوان راجع إلى منهج الإصلاح الذي انتهجه مرشدها، حيث "لم يكن فيلسوفا ولا عالم كلام، فقد اكتفى بأن بعث في الناس إسلاما خلع عنه سدول التاريخ، وما كان له من نظرية يركن إليها سوى القرآن نفسه، ولكنه القرآن الذي يحرك الحياة"[1]، ولئن كانت بداية عمل حركة الإخوان في بناء الإنسان عن طريق التزكية الروحية، وهو الأمر الذي أعطى لها شعبيتها في بداية الطريق، فإن

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص146.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحركة كخط إصلاحي جعلت من أولوياتها في المرحلة التالية الانتشارية في أقطار العالم الإسلامي لتحقيق عالمية الدعوة، ورد العدوان الإنجليزي في مصر، والعدوان اليهودي في فلسطين، وهو ما دفعها إلى تأسيس جناح مسلح خاص بها كان له أثره الكبير في تغير وجهة الحركة فيما بعد.

وما يمكن تبينه من مسار حركة الإخوان المسلمين أن خطهم الإصلاحي جاء بناء على تصورهم لواقع الإنسان المسلم الذي أرهقه الجهل والتفرق والانهزامية، لذا جاء منهجهم الإصلاحي في نقاط ثلاث:

-بناء الإنسان بالتركيز على التزكية الروحية، والتربية والتعليم، والوعي الدعوي

-توحيد صف المسلمين تحت قيادة دعوية واحدة، وهو ما تجسد في تشكيل تنظيم عالمي.

-التعبئة الجهادية لرد العدوان الإنجليزي في مصر، والعدوان اليهودي في فلسطين.

ولا يختلف الوضع كثيرا في الجزائر التي وقعت تحت الاحتلال الفرنسي الذي أتى إلى الجزائر مبشرا بحضارته الإنسانية وبقيمه الديمقراطية على متن المدافع والطائرات والبوارج العسكرية، فكان للجزائر إثر ذلك ردود فعل مختلفة ثورية وسياسية وثقافية، وإذا كان مشروع الجامعة الإسلامية في الشرق جاء لتوحيد صفوف المسلمين لمواجهة الاستعمار الأوربي، بإحياء الدين الإسلامي في نفوس المسلمين والاستفادة من تجربة الحضارة الغربية، فإن الجزائريين "كانوا أول من نادى بالتضامن بين المسلمين، وبإصلاح الإسلام مستفيدين من التجربة الأوربية، وبقيادة جديدة في العالم الإسلامي، وقد كان حمدان خوجة الجزائري[1] أول من نادى بالتفاهم بين الحضارتين الإسلامية والأوربية، فهو الذي تحدى

(1) حمدان بن عثمان خوجة الجزائري كاتب سياسي من رواد الحركة الوطنية في الجزائر، ولد في 1187هـ/1773م، درس القانون على أبيه، درس الحقوق المدنية والقوانين الإسلامية، ولما امضت حكومة الداي الجزائرية اتفاق جويلية 1830 مع الفرنسيين، نظم الجزائريون بزعامة حمدان خوجة حزبا وطنيا سياسيا عرف بلجنة المغاربة أو حزب المقاومة، وقارع الاستعمار بقلمه ولسانه، نفاه الفرنسيون من الجزائر ، فكان أول عربي مسلم يطرد من قبل دولة أجنبية، فأقام مدة بفرنسا ثم سافر إلى اسطنبول فعمل مترجما في مطبعة الحكومة وكاتبا ومصلحا إلى أن توفي سنة 1845، له كتب عدة منها المرآة، المذكرات، ستار الاتحاف، ترجم معظم إنتاجه إلى الفرنسية.

الأوربيين في زمانه مُصِرًّا على أن الإسلام لا يتعارض مع المبادئ الأساسية للتجربة الأوربية، كما برهن الأمير عبد القادر كمحارب ومفكر أنه كان مصلحا إسلاميا في اتجاهه"[1].

إن التوجه الإسلامي لحركة الإصلاح في الجزائر لم يكن منعزلا عن نظيره في المشرق بل كان امتدادا له، وكان له أثر كبير في إثراء الأمة بالرجال والأفكار والمشاريع، خاصة إثر الهجرة الجزائرية إلى المشرق التي كان لها أعظم الأثر هناك، غير أن الجامعة الإسلامية الجزائرية –كما يسميها سعد الله– لم تتمكن من استكمال وظيفتها التاريخية في تعزيز الوحدة الإسلامية، بل لم تتمكن حتى من بناء ذاتها، وذلك راجع لما واجهها من عراقيل[2] كثيرة اضطرها في معظم الأحيان إلى القيام بنشاطاتها خارج الجزائر.

ومن أبرز حركات الإصلاح في الجزائر هي "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" التي ورثت مشعل الإصلاح في الجزائر عمن سبقها من المصلحين الجزائريين، فجاء تأسيسها سنة 1931م إثر الاحتفال الفرنسي المئوي في الجزائر العاصمة، غير أن هذا المشروع لم يكن مجرد رد فعل، وإنما كان بناءً يهدف لتغيير الإنسان الذي أنهكه الجهل والتخلف، لذا كان شعار الجمعية قوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾[3]، "فأصبحت هذه الآية شعار كل من ينطرح في سلك الإصلاح في مدرسة ابن باديس، وكانت أساسا لكل تفكير"[4].

بالرغم من العامل الاستعماري الذي أدركته "جمعية العلماء المسلمين الجزائرين" إلا أن رؤية الجمعية كانت أبعد من أن تجعل من مقاومة الاستعمار هدفا استراتيجيا لها، لأنها كانت تدرك جيدا أن الاستعمار هو أحد تداعيات أزمة الإنسان المسلم، لذلك جاءت نشاطاتها تركز على استعادة مقومات الهوية الإسلامية والهوية الوطنية الجزائرية، من خلال

عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام في العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، ط2، 1980، ص136-137

[1] أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج2، ص110

[2] للاطلاع على العراقيل التي لقيتها نشاطات الإصلاح في الجزائر ينظر : أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج2، ص111

[3] سورة الرعد، الآية 11.

[4] مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، دط، 1986، ص25.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الوعظ الديني في المساجد، والتربية والتعليم في المدارس، وإقامة النوادي الثقافية للمسرح والأناشيد، وإنشاء الصحف والجرائد، وغيرها من النشاطات لتفعيل الإنسان.

ومع أن اهتمام الجمعية كان داخل القطر الجزائري إلا أن نشاطها كان له أثر كبير حتى خارج الجزائر وبالخصوص تونس التي توجه إليها أعداد كبيرة من الجزائريين لتلقي التعليم الشرعي بتوجيه من جمعية العلماء فكان أن تأسست هناك "جمعية الجزائريين الزيتونيين" وكذلك في فرنسا أين تأسست عدة جمعيات ونوادي منها "مؤتمر الشبيبة الجزائري" و"الجمعية الفرنسية الإسلامية للتعاون" وغيرها من النوادي والجمعيات[1].

لقد كانت رؤية جمعية العلماء المسلمين الجزائريين للإنسان تنم عن وعي عميق بالأزمة التي تتخبط فيها الأمة الإسلامية، و لم يكن اهتمامها بالجزائر عن رؤية ضيقة وإنما تقديرا منها للأولويات واستجابة للتحديات التي كانت تمر بها الجزائر جرَّاء الحملة الاستعمارية الفرنسية التي عملت على طمس معالم الشخصية الإسلامية للإنسان الجزائري.

وبالرغم من أن جمعية العلماء المسلمين لم تترك تراثا فكريا كبيرا نظرا لانشغالها بتحديات الساحة، فإنها تركت خطا إصلاحيا في الجزائر كان له دور كبير في الحركة الثورية ولو بشكل غير مباشر، ويتمثل دورها الأكبر في حفاظ الإنسان الجزائري على معالم هويته خاصة على مستوى اللغة والدين، يمكن تلخيص عمل جمعية العلماء في الإصلاح في محورين اثنين:

-بناء الإنسان من خلال تصحيح منظومته الثقافية فكرا وسلوكا وعقيدة، وبعث مظاهر الشخصية الإسلامية في المجتمع.

-مواجهة الحملة التغريبية التي قادها الجيش الفرنسي والكنيسة المسيحية جنبا إلى جنب.

إذا كانت مشكلة الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر قد ابتدأت من اتساع الهوة الحضارية بين الحضارة الغربية الحديثة والعالم الإسلامي من جهة، ثم الحملة الاستعمارية التي

(1) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص104-109

قادمًا الحضارة الغربية في بلدان العالم الإسلامي، فإن المشكلة بقيت قائمة حتى بعد جلاء الاستعمار عن الديار الإسلامية، لذا نجد الفكر الإسلامي ما يزال يتعامل مع هذه المشكلة بالنظر إلى تقدم الحضارة الغربية، رغم أن قيمة الإنسان في الحضارة الغربية في مرحلة ما بعد الحداثة آلت إلى العدمية، حيث باتت الذات الإسلامية في حيرة من أمرها أمام عالمية الغرب وهيمنته العلمية والصناعية والإعلامية وغيرها من أوجه التفوق، وارتداد المسلمين إلى التبعية المفرطة للغرب، الأمر الذي استعاد سؤال الهوية إلى الساحة الفكرية في بعض الخطابات، في حين انكبت خطابات أخرى على نقد العقل الإسلامي، ومراجعة التراث الفكري، بعد فكر المقارنات والمقاربات الذي طال أمده في الخطاب الفكري السابق.

ويتضح الخطاب النقدي عند كثير من المفكرين المعاصرين مثل ناصر حامد أبو زيد، وهشام جعيط، وحسن حنفي وغيرهم، ولعل ذلك يتضح جليا في المشروع الفكري لمحمد أركون، الذي ما يزال متأثرا بالنزعة الإنسانية والحداثة الغربية الأمر الذي أدى به إلى مراجعة الفكر الإسلامي على ضوء ما وصلت إليه الحداثة الغربية من تقدم علمي، حيث نجده يتساءل حول مشكلة الإنسان والتراث الفكري الإسلامي قائلا:" ما التجهيزات الفكرية والمصادر العلمية التي يمتلكها الفكر الإسلامي المعاصر من أجل تقديم الأجوبة الجديدة للمشاكل المطروحة: أقصد الأجوبة التي تراعي، في آن معاً، التعاليم الإيجابية للتراث والضرورات الملحة واللازمة للحداثة؟. كيف يمكن أن نموضع الجواب (الإسلامي) على مشكلة الإنسان ضمن التصورات والمواقف المحسوسة التي يفرضها الفكر العلمي الحديث؟"[1]، ثم نجده يقدم تصوره لتخلف الإنسان المسلم والذي يتضمن في الوقت ذاته نقده للتراث الإسلامي قائلا:"إن الشخص (المسلم) يتشكل ويؤكد ذاته داخل السياج الدوغمائي المغلق الذي يقدمونه على أساس أنه المكان الوحيد (للحقيقة) الأرثوذكسية المتعذر استبدالها أو تغييرها. وهنا نجد أمام أعيننا حيزين أو فضائين في آن معاً: الحيز الأول يشكل ما ندعوه بالمسموح التفكير فيه إسلامياً، والحيز الثاني المستحيل التفكير فيه داخل

[1] محمد أركون، كيف يتحدد مفهوم الإنسان أو يتجلى في الفكر الإسلامي، موقع نواة، الصادر يوم 23 فبراير 2005 :
http://www.nawaat.org/portail/article.php3?id_article=383

السياج الدوغمائي المغلق. بمعنى آخر، فإنه لا يمكن لأي شخص أن يتوصل إلى الحيز الثاني إلا إذا انتهك حدود السياج الدوغمائي المغلق"[1].

الأمر الذي يمكن نستنتجه من كل هذه الخطابات على اختلاف أزمنتها وتنوع تحليلها وتصورها للإنسان، أن الحداثة الغربية بوجهها الإنساني العلمي اللامع، ووجهها الاستعماري المظلم، قد فرضت نفسها على الفكر الإسلامي في تحديد معالم خطابه.

ولعل من أبرز المفكرين المسلمين المعاصرين والذي عاصر الفترة الاستعمارية والتي بعدها، وكان له إنتاج فكري متميز تحدث فيه عن الإنسان المسلم سواء في بعده التاريخي أو في بعده النظري كرؤية قائمة في الفكر الإسلامي المعاصر هو **مالك بن نبي**، الذي نشأ في الجزائر ودرس في فرنسا وحاضر في مصر ولبنان ثم عاد إلى الجزائر بصورة عن الإنسان مستوحاة من فكر وتجربة ثريين، **فما هي صورة الإنسان في فكر مالك بن نبي؟**

المطلب الثاني: الإنسان في فكر مالك بن نبي[2]

يعتبر الإنسان في فكر مالك بن نبي **عنصرا هاما ينبني عليه تحليله لمشكلات الحضارة التي جعلها عنوانا عامًّا لكل كتبه، كما يعتبر أيضا محورا رئيسا في معادلة التغيير، فالمتأمل في**

---

[1] المرجع السابق

[2] ولد مالك بن نبي عام 1905 في مدينة قسنطينة ونشأ في مدينة تبسة، تلقى تكوينه الأول بقسنطينة بين المدرسة الفرنسية والجامع الكبير، انتقل بعد إنهاء دراسته الثانوية إلى باريس لإتمام دراسته حيث تخرج سنة 1935 في الهندسة الكهربائية ليكون أو مهندس كهربائي في الجزائر، غير أن إقامته بفرنسا وتخصصه في الهندسة الكهربائية لم يحولا دون متابعة أوضاع الجزائر التي كانت ترزح تحت الاستعمار، وأوضاع الأمة الإسلامية عامة التي كانت تعاني من التخلف، حيث اتجه منذ نشأته نحو تحليل الأحداث التي كانت تحيط به، وأعطته ثقافته المنهجية قدرة على إبراز مشاكل العالم الإسلامي وهو ما جعله يتجه إلى عالم الفكر حيث أنتج مجموعة من الدراسات الفكرية تحت عنوان "مشكلات حضارية". وفي سنة 1956اتجه إلى القاهرة واستقر هناك إلى أن عاد إلى الجزائر سنة 1963، حيث عين مديرا عاما للتعليم العالي، ثم استقال من منصبه عام 1967، وتفرغ للنشاط الفكري من خلال تنظيم ندوات فكرية وتوجيه الشباب الجامعي، إلى أن توفاه الله في 31أكتوبر 1973. ترك مالك بن نبي مؤلفات فكرية عدة منها ما كتبه بالفرنسية وترجم بعد ذلك إلى العربية، ومنها ما كتبه مباشرة بالعربية، ومن بين مؤلفاته : "شروط النهضة"، "وجهة العالم الإسلامي"، "في مهب المعركة"، "ميلاد مجتمع"، "الصرع الفكري في البلاد المستعمرة"، "فكرة كومنويلث إسلامي"، "الظاهرة القرآنية"، "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي" "مذكرات شاهد القرن" وغيرها من الكتب.

ينظر: مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، دار الفكر، دمشق، سوريا، دط، 2006.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كتابات مالك بن نبي يلحظ الحضور الحي والدائم للإنسان في شتى تحليلاته، وهو ما يبين وعيه العميق بمشكلة الإنسان باعتباره مرتكز مشكلات الحضارة، لذا نجد مالك بن نبي يرهن فاعلية التغيير ونجاحه بديناميكية الإنسان، باعتباره العامل الرئيس والفعال في بناء الحضارة، غير أنه لا يمكن للإنسان أن يباشر عملية التغيير بوصفه مادة خام، ذلك أن حركة الإنسان لا تتم في الزمن الطبيعي الحر، وإنما يحتويها تاريخ الأمة التي ينتمي إليها بكل ما يحمل هذا التاريخ من ثقافة وقيم وعادات، وغيرها من الرواسب التي قد تشكل سندا قويا في استئناف عملية البناء، كما قد تكون عائقا وتحديا كبيرا في وجهه، إذ لا يمكن للإنسان أن يؤدي دوره في حياد تاريخي تام بعيدا عن المؤثرات الثقافية والاجتماعية، ومن هنا تتأكد ضرورة رصد تاريخية الأزمة لتحديد نقاط الإقلاع الحضاري وأفق الرؤية التغيرية، ومن هذا المنظور تناول مالك بن نبي الإنسان في بعدين اثنين: البعد التاريخي لمشكلة الإنسان في الحضارة الإسلامية، وهو ما يتحدد في إنسان ما بعد موحدين كمفصل تاريخي في مسار الحضارة، ثم البعد التغييري البنائي والذي يتناول فيه موقع الإنسان في تركيبية الحضارة.

إنسان ما بعد الموحدين: يعبّر تاريخ الحضارة الإسلامية في عصوره المختلفة عن تجربة إنسانية يرتبط تألقها وأفولها بأسباب وشروط تحكم التاريخ الإنساني في عمومه، لذا فإن دراسة تاريخ الحضارة الإسلامية في مرحلة من مراحله يجب أن تخضع لرصد تطور الصيرورة التاريخية، سواء بالرجوع إلى الإنسان باعتباره مكونا لبنية المجتمع التحتية، وفي هذه الحالة تكون الدراسة دراسة نفسية من حيث كون الإنسان فاعلا نفسيا له امتداد زماني في بناء حضارته، أو بالرجوع إلى المعادلة الاجتماعية المرتبطة بالخصائص الأخلاقية والجمالية والصناعية التي تزخر بها ثقافة هذه الحضارة، وفي هذه الحالة تكون الدراسة دراسة اجتماعية تقوم على فاعلية هذه الخصائص الثقافية في المساحة الزمانية والمكانية للحضارة[1]. ووفق هذا التقسيم والتفريق بين هذين الدراستين تصدر رؤية مالك بن نبي عن معرفة عميقة في الدراسات التاريخية، وعن رؤية خاصة في فلسفة التاريخ، حيث يرفع التاريخ فوق السببية التاريخية ليصبح ضربا من الميتافيزيقا يلم بالظواهر في غاياتها لا في حدود وقائعها الآنية.

---

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص21.

غير أن الصيرورة التاريخية في تصور مالك بن نبي بتركيبيتها الثنائية التي تجمع بين الجانب الكوني الغيبي في بعده الغائي، والجانب الاجتماعي التاريخي في بعده السنني، لا يمكن دراستها دراسة تجزيئية بفصل وقائعها وأحداثها عن السياق العام الذي وقعت فيه في بعده الإنساني لا في رقعة الحضارة فقط، لذا نجد مالك بن نبي يقرر فكرة هامة في دراسة التاريخ وهي فكرة "الدورة الحضارية[1]" باعتبارها متتالية تاريخية تستند لتركيب خاص للإنسان والتراب والوقت. وإذا كانت فكرة مالك بن نبي هذه تتقاطع مع فكرة التطور التاريخي في الفلسفة الماركسية، وفكرة الدورة عند ابن خلدون، فإن الجانب الإبداعي لمالك بن نبي يتمثل في استيعابه لهاتين الفكرتين والوقوف على نقائصهما ثم تجاوزهما إلى نظرية أنضج من الناحية المعرفية والمنهجية، حيث نجده ينتقد فكرة التطور التاريخي والاجتماعي في الفلسفة الماركسية التي تجعل تطور التاريخ تطورا خطيا له غاية ينتهي بتحقيقها وهي الرخاء والضمير والحرية، عكس فكرة الدورة، وهو ما يناقض المنطق الجدلي الذي تقوم عليه هذه الفلسفة[2]، إضافة إلى ذلك وهو ما لم يتنبه له مالك بن نبي وهو التفسير المادي للتطور التاريخي في الفلسفة الماركسية، أي اختزال الصيرورة التاريخية في بعدها المادي وإقصاء البعد الغيبي فيها، وهو اختزال يرجع في الأساس إلى التصور الماركسي للتاريخ والإنسان والكون.

وبرغم اعتراف مالك بن نبي بأسبقية ابن خلدون الإبداعية في استنباط فكرة الدورة، وهو اعتراف يستبطن اعترافا آخر هو أنه استلهم فكرته عن الدورة الحضارية منه، إلا أنه بعد هذا الاعتراف نجده ينتقده في اختفاء عمق الفكرة التي ردها ابن خلدون إلى حدود العصبية من خلال مصطلحات ضيقة، غير أن طرح ابن خلدون الذي يعكس حدود السقف المعرفي لعصره قد ساهم في تحديد معالم نظرية مالك بن نبي، خاصة انتقالية الحضارة في مراحل تطورها وفق عوامل اجتماعية وتاريخية داخلية وخارجية.

---

[1] للتفصيل أكثر في فكرة الدورة الحضارية ينظر : مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، دط، 1986، ص66. وينظر أيضا مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر، الجزائر، ط1، 1992، ص66.

[2] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص24.

ومن هذه الرؤية يحدد مالك بن نبي المفصل التاريخي الأول في تطور الحضارة الإسلامية في معركة صفين عام 38هـ، حيث أحدثت الفتنة ثغرة في البناء الروحي للمجتمع الإسلامي، هذه الفتنة التي كانت بداية انتقال الحضارة من طورها الأول (الروح) إلى طور آخر، ولم تزل الفجوة التي أحدثتها الفتنة تتسع حتى أحدثت انتقالات أخرى في تطور تاريخ الحضارة الإسلامية إلى أن لفظت الحضارة آخر أنفاسها مع سقوط دولة الموحدين[1]، لتبدأ مرحلة أخرى في التاريخ الإسلامي هي مرحلة الانحطاط بإنسان ما بعد الموحدين. فما هي خصائص إنسان ما بعد الموحدين؟ ولماذا التركيز على إنسان ما بعد الموحدين وليس على مجتمع ما بعد الموحدين؟ وعلى أي مستوى كان الانحطاط: ألسياسي أم الاجتماعي أم الاقتصادي ؟

بالرغم من أن مالك بن نبي يضع مرحلة ما بعد الموحدين مفصلا تاريخيا في التطور التاريخي للحضارة الإسلامية ممثلا في إنسان ما بعد الموحدين، إلا أن الانقلاب في رأيه لم يكن فجائيا، ذلك أن إنسان ما بعد الموحدين ما هو إلا نقطة انكسار في منحنى التطور التاريخي، كانت بدايته في معركة صفين التي أحدثت فجوة عميقة بين الدولة كسلطة سياسية وروحية وبين الضمير الشعبي، ولم تُحدث هذه الفتنة تغييرا في النظام السياسي فحسب، بل إن التغيير طال جميع النظم، غير أنه ليس من الصواب في رأي مالك بن نبي أن ندرس هذا التغيير في النظم الشكلية، بل لابد من الرجوع إلى العامل الأساسي في التغيير وهو الإنسان، لأنه "إذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن؛ سكن المجتمع والتاريخ، ذلك ما تشير إليه النظرة في تاريخ الإنسانية منذ أن بدأ التاريخ"[2].

إن التغييرات التي حدثت في الحضارة الإسلامية في السياسة والعمران، وجميع الأشكال الثقافية لهذه الحضارة في عصر ما بعد الموحدين، لم تكن إلا أعراضا للحالة المرضية التي يعانيها الإنسان مذ بدأ إشعاع الروح الإسلامية يخفت فيه، وبدأ الوهن يتسلل إلى ذاته،

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص31.

(2) مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، ترجمة عمر كامل مسقاوي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، دط، دت، ص50.

وانطفأت فاعلية الإنسان في التراب والوقت، وشكل إنسان ما بعد الموحدين بيئة مريضة ورَّثت أمراضها للأجيال التي بعدها لذا نجد ملك بن نبي يقرر أن "النقائص التي تعاني منها النهضة الآن، يعود وزرها إلى ذلك الرجل الذي لم يكن طليعة في التاريخ، فنحن ندين له بمواريثنا الاجتماعية، وبطرائقنا التقليدية التي جرينا عليها في نشاطنا الاجتماعي، ليس ذلك فحسب، بل إنه يعيش بين ظهرانينا، وهو لم يكتف بدور المحرك الخفي الذي دفعنا إلى ما ارتكبنا من خيانة لواجبنا، وأخطاء في حق نهضتنا، بل لقد اشترك معنا في فعلنا؛ و لم يكتف بأن بلَّغنا نفسه المريضة التي تخلقت في جو يشيع فيه الإفلاس الخلقي والاجتماعي والفلسفي والسياسي، فبلغنا ذاته أيضا"[1]، فليس غريبا إذا أن نجد مالك بن نبي يقرر بأننا لا نعيش في التاريخ الميلادي الذي نؤرخ به يومياتنا، ومسارنا في التاريخ، بل في التاريخ الهجري الذي يشكل العمر الحقيقي لهويتنا ابتداء من هجرة النبي ﷺ وتأسيس المجتمع الإسلامي إلى يومنا هذا، ويرسم بدقة منحنى تطور مشكلاتنا الحضارية من واقعة صفين إلى أزمة الإنسان المسلم اليوم.

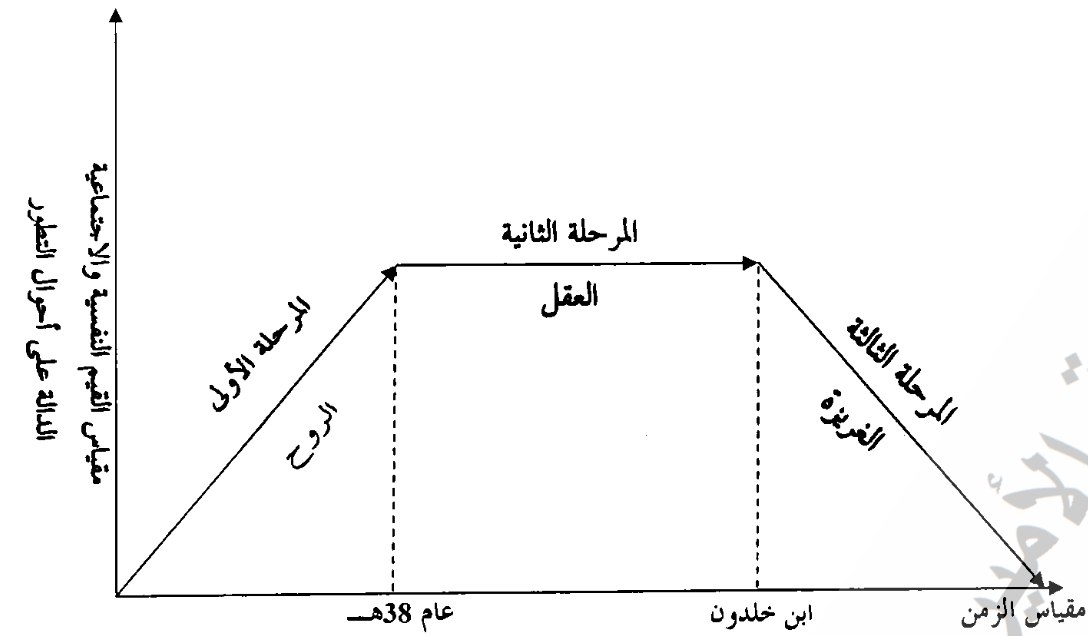
لكن إذا كان الإنسان محكوم بماضي أمته الحضاري، وبتراثه الثقافي، فهل هذا يعني أنه واقع تحت سلطة القدر الذي جعله ينتمي لهذه الأمة المهزومة و لم يجعله في تلك الأمة الرائدة؟ وإذا كان التاريخ قد ورَّث الإنسان هزائم المراحل التي قبله فهل يمكن للإنسان أن يعيد صياغة تاريخه؟

الإنسان والحضارة : إن دراسة الإنسان في السياق التاريخي للحضارة لا يعني أن الإنسان مستلب ضمن جبرية تاريخية لا يمكنه الفكاك منها، وإنما هي تأكيد لموقع الإنسان ودوره في صناعة التاريخ إما صعودا أو هبوطا، لذا نجد مالك بن نبي يؤكد على فكرة الدورة الحضارية من جهة، ويؤكد على الفاعل الإنساني في الدورة الحضارية من جهة أخرى، حيث نجده يحلل الدورة الحضارية في مراحل ثلاث من خلال المخطط البياني التالي[2]:

---

[1] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص32.

[2] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص66



يقدم مالك بن نبي هذا المنحنى كوسيلة يمكن من خلالها تتبع اطراد الحضارة، ومعرفة عوامل الاطراد وشروطه التي تؤكد حتميته، غير أنه لابد لتحليل ذلك من الرجوع إلى عاملين أساسيين هما الفكرة الأصيلة لهذه الحضارة، وهي الفكرة الإسلامية في الحضارة الإسلامية، والإنسان الذي يشكل السند الاجتماعي لهذه الفكرة، "فكل القيم النفسية – الزمنية التي تميز مستوى حضارة ما في وقت معين، ليس إلا الترجمة التاريخية لهذه العلاقة العضوية بين فكرة معينة كالإسلام مثلا، والفرد الذي يمثل بالنسبة إليها السند المحسوس، وهو هنا المسلم"[1]، حيث يتبع مالك بن نبي في تحليل هذه المراحل مقاييس التحليل النفسي لتتبع الاطراد الحضاري باعتباره امتدادا للفعل الإنساني في الحيز الزماني وما ينتج عنه من نظم فكرية (سياسية اجتماعية اقتصادية) ونشاط ينعكس على السلوك الإنساني، هي في واقع الأمر عبارة عن تفاعل الفكرة الدينية مع سندها الاجتماعي (الإنسان).

وإذ يبتدأ المنحنى في شكله الهندسي من نقطة الصفر، فهي في التحليل التاريخي الاجتماعي الحالة الطبيعية للإنسان قبل اصطباغه برواسب التجربة الإنسانية، وهي ما يعبر

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) المرجع السابق، ص67

عنها مالك بن نبي بالفطرة، أي الاستعداد النفسي للإنسان لتحمل فكرة ما وتبعاتها الأخلاقية والاجتماعية، ذلك أن الإنسان في تصور مالك بن نبي "يمثل معادلتين، معادلة تمثل جوهره كإنسان صنعه من أتقن كل شيء صنعه، ومعادلة ثانية تمثله ككائن اجتماعي يصنعه المجتمع"[1]، فالإنسان في هذه المرحلة هو إنسان ما قبل الحضارة، أي المجتمع الذي يفتقد إلى دافعية العمل الإبداعي[2]، فيكتفي في حياته بضروريات الحياة، وهي ما يسميها مالك بن نبي بالحياة الطبيعية، أو المجتمع الطبيعي الذي يسوده السكون قبل أن تقلقه فكرة ما. وانطلاقا من نقطة الصفر تبتدأ مرحلة الروح، حين تخالط الفكرة الدينية جوهر الإنسان وتعيد صياغة تركيبته الطبيعية وفق مبادئها، فيتحرر الإنسان نسبيا من ثقل جاذبية المادة المفطور عليها في تركيبته الخَلقية، ليحقق وجوده وفق مقتضيات الروح التي طبعتها الفكرة الدينية في نفسه، حيث ينطلق الإنسان في تحقيق ذاته بدافعية هذه الروح.

وبهذه الدافعية كانت الانطلاقة القوية للمجتمع الإسلامي في زمنه الأول رغم كل ما كان يقف في طريقه من عقبات، وبنى نسيجه الاجتماعي متحديا عامل المكان ما دام يحمل الفكرة في داخله، فكانت البداية في مكة واكتمل تأسيس المجتمع في المدينة، وهنا لم تعمل الروح على صياغة الفرد فحسب، بل بناء المجتمع أيضا في نظمه المتعددة، ويعتبر إنسان هذه المرحلة إنسان الحضارة الذي يمتلك زمام الفعل التغييري في بناء حضارته وصناعة التاريخ.

غير أن الإنسان الذي تتنازعه نزعتان؛ نزعة مادية ونزعة روحية، لا بد أن يحتدمه التدافع بينهما، وهو تدافع يتطلب الحضور المستمر للوعي لدى الإنسان كي يمكن للروح أن تحافظ على إشعاعها، في حين أن المادة(الغريزة) لا تتطلب ذلك الوعي للإفصاح عن نفسها، وما قد يغيب عن الوعي الروحي في بداية خفوت إشعاعه وارتكاس دوره الفعال في توجيه حركة الإنسان والمجتمع، عندما تفرض المادة نفسها بمنطق يبرره العقل، وبغاية سامية هي تطور المجتمع على جميع الأصعدة، خاصة التطور العلمي والفني، وأمام قوة حجة العقل تواصل الفكرة الدينية تراجعها في المجتمع، وفي إمداد الإنسان بالطاقة الروحية التي أعطت

[1] مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، ص57

[2] مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص57

للحضارة انطلاقتها الأولى، وهنا تدخل الحضارة في منعطف تاريخي آخر وهو ما أشار إليه مالك بن نبي بمرحلة العقل، عندما يأخذ المجتمع مساره في التطور والتوسع على المستوى الفكري والعلمي، وأخطر أنواع هذا التطور الذي يحدث على المستوى الثقافي، حيث تتغير خصائص المجتمع الأخلاقية والجمالية لوجود مستجدات فرضتها ضرورة التوسع والتطور، وتتزحزح الفكرة الدينية عن مركزيتها، ويصبح العقل في المركز الفعلي، رغم أن الدين ما يزال يحتفظ بقداسته في المجتمع، إلا أنه لا يعدو مجرد ديباجة تعطي للفرد والمجتمع عنوانه، ورغم تطور العلوم وازدهار الفنون في هذه المرحلة فإن غياب الحس النقدي عند إنسان هذه المرحلة قاده إلى مبارحة مساره، ذلك أن المجتمع الذي يفتقد إنسانه إلى العقل النقدي وتفتقد مؤسساته إلى النقد الذاتي لا يمكن له أن يحافظ على خطه الحضاري.

وإذا كانت انطلاقة الحضارة في مرحلة الروح من نقطة الصفر، فإن بداية مرحلة العقل هي أوج التطور الحضاري، حيث أخذ منحنى التطور شكلا مستقيما، ورغم أن هذه المرحلة تعرف تطورا علميا وازدهارا فنيا كبيرا، بل قد تتوسع الرقعة الجغرافية للحضارة أكثر من ذي قبل، غير أن مالك بن نبي يجعل خط تطور الحضارة في هذه المرحلة مستقيما، لأن دافعية الروح التي أنشأت الحضارة وأعطتها صبغتها الدينية قد توقفت، وبقي الإنسان في مرحلة العقل يتعيش على رصيده الروحي الذي تكوّن لديه في مرحلته الأولى. ورغم ذلك فإن إنسان هذه المرحلة ما يزال هو إنسان الحضارة رغم النقص الذي يعتريه، لأنه استطاع أن يحافظ على نقطة الأوج هذه، رغم أنه لم يستطع أن يعلي من سقف هذا الأوج الروحي.

إذا كانت مرحلة الروح وصلت إلى ذروتها ونهايتها في آن معا عند بداية مرحلة العقل، فإن مرحلة العقل التي أخذت شكل خط مستقيم، إنما هي مرحلة تتوسط مرحلتين متناقضتين، المرحلة الأولى تصاعدية هي مرحلة الروح، والمرحلة الأخرى والأخيرة في دورة الحضارة تنازلية، وهي مرحلة خفوت الروح تماما أي سيادة الغريزة، عندما "تنتهي الوظيفة

الاجتماعية للفكرة الدينية التي تصبح عاجزة عن القيام بمهمتها تماما في مجتمع منحل يكون قد دخل نهائيا في ليل التاريخ"[1].

إن خفوت الفكرة الإسلامية في الحضارة الإسلامية لا يعني موت الإله كما هو في الحضارة الغربية، وإنما غياب دوره الفاعل في حراك المجتمع وصناعة التاريخ، حيث نلاحظ في مرحلة الغريزة كيف أصبح الدين مسألة فردية تحدد علاقة الإنسان بربه، باختزال شديد في شعائر دينية معينة كالصلاة والصوم والحج، وحتى هذه غاب معناه الاجتماعي والحضاري. وبغياب الروح لا يصبح الإنسان وحدة اجتماعية، تحدده كلمة "الشخص" التي تجمع فيه معالم الهوية، وإنما وحدة فردية تتنازعه غريزته وأمراض المجتمع المتفكك، تحدد معالمه كلمة "الفرد" التي لا تدل على هوية محددة، وفي هذه الحالة يصبح الإنسان إنسان ما بعد الحضارة، يعيش حالة اغتراب عن هويته وفكرته الدينية، وتبقى الفكرة الدينية مجرد فكرة تفتقد إلى السند الاجتماعي الذي يعطي لها مصداقيتها في الواقع.

غير أن دورة الحضارة عند مالك بن نبي ليست حتمية يفرضها القدر التاريخي باطراد صارم صلب، وإنما هي محاولة اجتهادية تحليلية تستعيد منطق السننية في التاريخ، والوظيفة التاريخية للإنسان في صنع الحضارة وإقامة العمران، ومن هذا المنطلق يضع مالك بن نبي معادلة تحليلية تركيبية للحضارة، يمكن من خلالها تحليل تركيبية أي حضارة، كما لا يمكن بناء أي حضارة إلا بوجود عناصر هذه المعادلة، وهي ما عبر عنها في الصيغة التالية[2]:

حضارة = إنسان + تراب + وقت

ومن النظرة الأولى لهذه الصيغة الرياضية يتبين لنا أن إنشاء الحضارة إنما هي عملية تركيب تتطلب وجود هذه العناصر الثلاثة، وهي عناصر موجودة في كل زمان ومكان، وفي كل حضارة في أي مرحلة من مراحلها التاريخية، غير أن مالك بن نبي يضيف إلى هذه

---

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص70.

(2) المرجع نفسه، ص45.

المعادلة عنصرا آخرا يقوم بدور الناظم المنهجي بين هذه العناصر، يسميه مالك بن نبي "مركّب الحضارة" هذا العنصر هو الفكرة الدينية.

وقبل تحليل تركيبية الحضارة من منظور مالك بن نبي، وخاصة رؤيته للإنسان لابد من وضع هذه المعادلة في سياقها الفكري الذي جاءت فيه.

يطرح مالك بن نبي معادلة بناء الحضارة في مقابل فكرة التكديس التي صبغت العالم الإسلامي ردحا من الزمن، حيث يقدم مالك بن نبي من خلال فكرة التكديس نقدا للعالم الإسلامي خلال فترة النهضة التي يقدِّر بدايتها بين سنتي (1868-1905)[1]، إذ بدأ العالم الإسلامي يتلمس طريقه نحو النهضة في هذه الفترة تحت عاملين هامين أحدهما خارجي والآخر داخلي، أما العامل الخارجي فهو التطور الكبير الذي وصلت إليه الحضارة الغربية، والذي وصلت منتجاته (المادية والفكرية) إلى العالم الإسلامي، فتعامل معها بحياد شديد على أنها منتجات إنسانية، وبالتالي يمكن اقتناؤها، غير أن الإنسان المسلم ظن أنه يمكن بناء حضارة مماثلة للحضارة الغربية أو الوصول إلى ما وصلت إليه هذه الحضارة باستيراد منتجاتها الحضارية، وهو ما أدى به إلى تكديس منتجاتها دون ضابط يحدد مقصد الاقتناء وغايته، وينتقد مالك بن نبي هذه النظرة من الناحية الكيفية أي أن الحضارة الغربية لا يمكن أن تبيع روحها وفكرها وثقافتها التي أبدعت هذه المنتجات، ولكنها من ناحية ثانية تصدِّر أذواقها ورؤيتها الكامنة في الأفكار والأشياء، كما ينتقدها من الناحية الكمية حيث تكرس عملية التكديس والاقتناء منطق الاستهلاك الذي لا حد له، ذلك أن عدد المنتجات كبير جدا وفي تطور مستمر يتطلب متابعة كل جديد لاقتنائه، وبهذا تصبح الحضارة المراد إنشاءها حضارة أشياء أو ما يسميه مالك بن نبي "الحضارة الشيئية"، تقدَّر بما تمتلكه هذه الحضارة من أشياء جديدة وفخمة وباهظة الثمن.

أما العامل الداخلي فهو أن حركات النهضة في العالم الإسلامي شكلت ظاهرة في البلاد المستعمرة، حيث ارتبطت "بالظروف النفسية والاقتصادية والسياسية الجديدة التي

(1) مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2002، ص184

كونتها المستعمرة في تلك البلاد، فالنهضة كانت الفعل الذي ردت به الشعوب المستعمرة في تلك الظروف"[1]، لذا يرى مالك بن نبي أن هذه المحاولات عالجت أعراض الأزمة التي خلفها الاستعمار من جهة، واتساع الهوة أمام تطور الحضارة الغربية من جهة ثانية، فلم تكن محاولات النهضة تعالج المرض الكامن في الإنسان المسلم الذي أصيب بالوهن؛ إنسان ما بعد الموحدين الذي يتصف بالقابلية للاستعمار، وإنما تعمل على تسكين آلامه بمنطق تكديس الوسائل لا غير، ويرجع مالك بن نبي أسباب ذلك إلى ما يلي[2] :

-عدم تشخيص غاية النهضة تشخيصا واضحا

-عدم تشخيص المشكلات الاجتماعية تشخيصا صحيحا

-عدم تحديد الوسائل تحديدا يناسب الغايات المنشودة والإمكانات

وانطلاقا من الواقع الذي تعيشه بلد مثل الجزائر والذي لا يمثل إلا عينة من أزمة الأمة الإسلامية نجد مالك بن نبي يحدد -برؤية تجمع بين الفكر الإسلامي واطلاع واسع في الفكر الغربي- مشكلات هذه الأمة التي تنشأ في تصوره إما من خلل في عالم الأشخاص، أو في عالم الأفكار، أو في عالم الأشياء، أو في علاقات هذه العوالم بعضها ببعض[3].

أما عالم الأشخاص والمقصود به الإنسان، فإنه إذا اتسم بالسلبية -بمعناها العام- فإن الأمة لا يمكن أن تقوم لها حضارة أبدا، سواء أكانت هذه السلبية متمثلة في انعدام الصلاح في الإنسان، أو في انعدام فاعليته، أما عالم الأفكار فإن الخلل فيه يكمن في ارتباط الأمة بأفكار ميتة أو أفكارا مميتة، فإن الخطأ في تحديد المفاهيم بدقة ينعكس سلبا على إسقاطها على أرض الواقع، بل قد يشكل شخصية معوَقَة ومعوِقة عن بناء المجتمع وإقامة الحضارة، كما أنه إذا غابت عن هذه الأفكار فاعليتها فإنها تصبح مجرد شعارات، فعالم الأفكار لا يتعلق دوره بصحته ودقة مفاهيمه فحسب، بل بصحته، وأصالته، وفاعليته، وغياب أحد هذه الشروط الثلاثة يعني قصور في عالم الأفكار الذي تنبني عليه الحضارة. أما خلل عالم

---

[1] مالك بن نبي ، تأملات، ص185.

[2] المرجع نفسه، ص188.

[3] المرجع نفسه، ص22

الأشياء فيكمن في عدم إدراك معنى الأشياء وغايتها، وحدود استعمالها وطرق ذلك، فيحدث عدم تجانس الوسائل مع الغايات المحددة لها، وهو ما يقعد بالأهداف عن تحقيقها، ذلك أن الأهداف لا يمكن تحقيقها إلا بحسن استخدام الوسيلة الموصلة إليها، وأن لا تصبح الوسيلة غاية في ذاتها، فينحدر المشروع عن الهدف المحدد له إلى تكديس الأشياء.

غير أن الأزمة عند مالك بن نبي في التحليل الأخير وفي نهاية المطاف مردها إلى الإنسان في علاقته بعالم الأفكار أو بعالم الأشياء، وحينما يرد مالك بن نبي الأزمة إلى الإنسان فإنه يردها إلى عنصر هام وهي فاعلية الإنسان، إذ أن الإنسان لا يمارس وجوده في الحياة باعتباره كائنا حيا يحيا حياة طبيعية في حدود التاريخ، وإنما باعتباره كائنا اجتماعيا له وظيفة يقوم بها والتي تعطي له معناه وقيمته في الوجود وفي حركة التاريخ.

ومن هنا يتحدد موقع الإنسان في المعادلة التي صاغها بن نبي لتركيبية الحضارة:

الحضارة = إنسان + تراب + وقت

وإذا كانت لا تخل حضارة من هذه العناصر مهما كان مستوى تطورها أو انحطاطها، فإن هذه العناصر قد تغدوا عناصر حية تبعث في الحضارة الحياة وتدفعها إلى الريادة، كما قد تغدوا عناصر ميتة تنشر في الحضارة الموات وتلزمه بالتبعية الحضارية لأي حضارة أخرى إن لم يكن على المستوى السياسي فعلى المستوى الاقتصادي والمستوى الثقافي.

وإذ يبدأ مالك بن نبي تحليله لتركيبية الحضارة بالإنسان الذي يعد الركيزة الأساسية في بناء الحضارة، فإنه يضعه في السياق العام الذي يربطه بحضارته، أي أنه لا يمكن علاج مشكلة الإنسان إلا في أفق الفكرة التي تقوم عليها حضارته، ذلك أن الغاية القصوى من بناء الإنسان إنما هي بناء الحضارة، ومن ثم ينبغي الحديث عن الإنسان في صلته بالحضارة، وفي التحديد الدقيق للمرحلة التي يعيشها الإنسان وتعيشها هذه الحضارة، فبما أن الموضوع يتعلق بوضعية إنسان يعيش حالة تخلف، فإما أن يكون هذا الإنسان إنسان ما قبل الحضارة، أو إنسان قد خرج من الحضارة، وتحديد نقطة الانطلاق ومعالم المشروع إنما يكون وفق هذا

التحديد، إذ أن هناك فارقا جوهريا بين إنسان لم يدخل الحضارة بعد فهو يعيش تخلفا بدائيا يمكنه أن يتحرر منه بما يمتلك من استعداد فطري للتحضر، وإنسان آخر قد خرج من الحضارة بانهزامية أماتت نفسه، وبرواسب ثقافية تكلست في حياته الاجتماعية، وكلا هذين الإنسانين قد يعتريهما دهان الاستحالة حيث يكتسح الإنسانَ إحساسٌ بالإنهزامية والقهر الذاتي فيشل عزيمته ويعطل فاعليته، فيضع التحرك نحو الحضارة في حكم المستحيل، فتُصاب قواه بالارتكاس حيث لا يستطيع مباشرة الفعل الحضاري، بل لا يستطيع حتى التفكير فيه، وهو ما يجعله يرضى بالحلول الجاهزة والتبعية الحضارية من جهة؛ والانتشاء بأمجاد الماضي من جهة أخرى. كما قد يعتري هذين الإنسانين دهان السهولة بالاستهانة بتحديات الإقلاع الحضاري والاكتفاء بالأحلام والتفاؤل الذي لا يتقدمه عمل، فيستبدل المنطق العملي بالشعارات، لذا نجد مالك بن نبي يركز على فاعلية الإنسان، وهي فكرة جوهرية تنبني عليها علاقة الإنسان بالأفكار والأشياء ودوره في صناعة الحضارة، وتتجلى فكرة الفاعلية في معنى التوجيه الذي يتخذ ثلاثة أبعاد: الثقافة، العمل، ورأس المال.

وإذ كان التوجيه في اصطلاح مالك بن نبي هو تجنب الإسراف في الجهد والوقت[1]، بمعنى التصرف في الجهد والوقت بالقدر اللازم لتحقيق الأهداف، فإن توجيه الثقافة يقتضي إعادة صياغتها واستعادتها في لاوعي الفرد والمجتمع كفاعل رئيس تنبني عليه الحضارة، الأمر الذي يقتضي تفعيل الثقافة لا بمفهومها الدارج، ولكن بالمفهوم الذي يقتضيه هذا التوجيه، أي بناؤها وفق الفكرة الدينية التي تحكم الحضارة في مبادئها وأهدافها، ذلك أن الثقافة هي "مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه"[2]، فهي "الوسط الذي تتكون فيه جميع خصائص المجتمع المتحضر، وتتشكل فيه كل جزئياته تبعا للغاية العليا التي رسمها المجتمع لنفسه، بما في ذلك الحداد والفنان والراعي والعالم والإمام"[3]، وفي هذا

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص78
(2) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، دمشق، سوريا، دط، 2005، ص75
(3) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص85

السياق يصوغ مالك بن نبي الثقافة في أربعة عناصر يمكن من خلالها للفرد والمجتمع الحفاظ على الهوية الحضارية للأمة، والانتقال من حالة الركود إلى حالة التحضر، وهي: المبدأ الأخلاقي، والذوق الجمالي، والمنطق العملي، والفن التطبيقي أو الصناعة (بتعبير ابن خلدون).

فإذا نظرنا إلى هذه العناصر الأربعة التي صاغ من خلالها بن نبي الثقافة، نجد أن استعادتها في لاوعي الإنسان سواء كفرد أو كمجتمع، هي بمثابة بناء للإنسان كجوهر لا تقوم الحضارة إلا على فاعليته، وهي عناصر تحيط بالإنسان من كل جوانبه في تركيبيته الثنائية (المادة والروح)، فالمبدأ الأخلاقي والذوق الجمالي هما عماد المكون الروحي للإنسان في انعكاسه على رقعة الحياة، أي أن الإنسان يحقق وجوده في بعده الروحي من خلال هذين العنصرين، كما أنه يحقق وجوده في بعده المادي من خلال المنطق العملي والفن التطبيقي، لذا فإن غياب أحد هذه العناصر الأربعة أو غياب الترابط بينها يشكل ثغرة في البناء الثقافي للإنسان لها انعكاسها في النسيج الاجتماعي والتحقق الحضاري، وهو ما يبدو بجلاء في الحضارة الغربية التي فقدت الترابط بين المبدأ الأخلاقي والعناصر الثلاثة الأخرى، إذ جعلت الأخلاق قضية شخصية تدخل في نطاق الحياة الخاصة للفرد، ولا علاقة لها بالحياة العامة للمجتمع ولا لتوجهه الحضاري، فأنتجت حضارة مادية منفصلة عن القيمة ارتدت آثارها على قيمة الإنسان التي آلت إلى العدم.

فإذا كانت الأخلاق مجموعة من المبادئ والقيم الاجتماعية تصدر عن الفكرة الدينية التي تحكم حضارة ما، والتي تحدد رؤيتها الكلية والنهائية للإنسان والكون والحياة، فإن الذوق الجمالي هو الوجه الآخر للمبدأ الأخلاقي في تعبيره عن هذه الرؤية، حيث يشكل كليهما وحدة عضوية تظهر في سلوك الفرد، وفي نسيج المجتمع، وتحدد وجهة الحضارة، وقد عبر عنها مالك بن نبي في هذه الصيغة الرياضية: مبدأ أخلاقي + ذوق جمال = اتجاه حضارة[1]، وإذا كانت هذه المعادلة من الناحية الرياضية هي معادلة جبرية من الدرجة

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص101

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الثانية، فإن ترتيبها ثابت لا يتغير بل شرط أساسي عكس المعادلات الرياضية[1]، إذ أن تقديم الجمال على الأخلاق يؤدي إلى ثقافة السيطرة[2] (Culture d'empire) أيا كان نوع هذه السيطرة سواء بقوة السلاح، أو بالهيمنة الاقتصادية والإعلامية.

وتظهر فكرة الفعالية بوضوح أكبر في المنطق العملي والفن التطبيقي، حيث يصاب المجتمع بالشلل في حال غياب المنطق العملي الذي يعطي للأفكار مصداقيتها في الواقع، فالمنطق العملي هو الذي يجعل الإنسان ينتج الفكرة ومحاور إسقاطها على الواقع في ذات الوقت، لا في مستوياتها العليا فقط، بل في أدنى مستوياتها أيضا، من أبسط سلوكات الطفل في لعبه إلى تفكير أعلى مسؤول في تخطيطه، فالمجتمع الذي يفتقد للمنطق العملي مجتمع محكوم عليه بالركود، والفن التطبيقي أثر عن المنطق العملي في فعاليته، لذا يرى مالك بن نبي ضرورة توجيه الفن التطبيقي والتأكيد على أهميته في حياة أي مجتمع، ويشمل الفن التطبيقي الصناعات كلها، وكل حرفة في المجتمع تؤدي دورا إيجابيا، فالرعي والحدادة والحياكة وغيرها من الحرف التي تؤدي دورا في المجتمع تعتبر فنا تطبيقيا بل قد يدخل في معنى الفن التطبيقي حتى التعليم. ومما له أكبر الأثر على زوال خصوصيات مجتمعنا الحالي غياب هذه الأنواع من الفنون التي قضى عليها منطق تكديس المنتجات المستوردة من الخارج، وهو ما كرس منطق الاستهلاك بدل المنطق العملي، وجعل الإنسان في غربة عن قيمه وذوقه الجمالي.

فهذه العناصر الأربعة متكاملة في صياغة ثقافة المجتمع، ولا يمكن للإنسان أن يصنع حضارته إلا بتكامل هذه العناصر الأربعة فيه، وقد أولى مالك بن نبي أهمية كبيرة في بناء الإنسان على توجيه الثقافة من خلال هذه العناصر الأربعة، لأنها هي التي تعطي الفعالية لتوجيه العمل ورأس المال.

---

(1) المرجع نفسه، ص101

(2) المرجع السابق، ص104

وبالرغم من أن مالك بن نبي لم يتحدث كثيرا عن العمل لأنه ليس عنصرا أساسيا كالإنسان والتراب والوقت، وإنما يتولد من هذه العناصر، إلا أن مالك يعتبر العمل الحلقة الثانية في مشكلة الإنسان، ولا ينبغي هنا النظر إلى العمل باعتباره مصدر كسب للإنسان فحسب، وإنما تفعيلا لطاقة الإنسان في العطاء وبناء المجتمع قبل ذلك، فالعطالة تورد الفرد الكسل وخمول النفس، وتورد المجتمع الفاقة، وتورد الحضارة التبعية، فتوجيه العمل هو توجيه لطاقة الإنسان لسد حاجات المجتمع على كافة المستويات بغض النظر إذا كان العمل بمقابل مادي أو تطوعا.

وفي نفس الاتجاه يصب حديث بن نبي عن توجيه رأس المال، حيث يفرق بين معنى الثروة التي ترتبط بكسب الفرد، ورأس المال الذي يعتبر قوة مالية تدخل في بناء الصناعات وتمويلها، أو في تمويل مختلف المشاريع الاقتصادية وحتى غير الاقتصادية، أو هو "المال المتحرك الذي يتسع مجاله الاجتماعي بمقتضى حركته ونموه في محيط أكبر من محيط الفرد، وأقصى من المقدار الذي تحدده حاجاته الخاصة"[1]، فأهم صفتين لرأس المال في تعريف مالك بن نبي هما الحركة أي عدم ركود هذا المال في شكل ادخار أو غيره، وتجاوزه للفرد أي لا يصبح المال نفعا فرديا يعود على صاحبه فقط، وإنما يتحرك على أوسع نطاق، فرأس المال وفق هذا المنظور لا يتعلق بالكم وإنما بالكيف في مجال حركته ونوعية مردوده، لذا فإن حديث بن نبي عن توجيه رأس المال كعنصر رئيس في مشكلة الإنسان يأتي في كيفية توجيهه وتحريكه بما يعود بالنفع على المجتمع؛ لا في استيراد البضائع وتحويل البلاد إلى سوق، وإنما في تحريك العمل وتنشيط الفكر والقضاء على العطالة، وفي هذا الصدد يرى بن نبي ضرورة الاستفادة من التجربة الأوربية في التخطيط للاقتصاد وتوجيه رؤوس الأموال، دون الوقوع في ما وقعت فيه من منطق نفعي قدم المصلحة الخاصة على المصلحة العامة، وجعل رأس المال إقطاعا في يد فئة قليلة من الناس تستغل الفئة الباقية وتضطهدها.

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص111.

فتوجيه رأس المال هو منهج يحدد التعامل مع المال في حدود حاجة المجتمع في جميع المجالات الاقتصادية والتربوية والعلمية وغيرها، لذا يقترح مالك بن نبي تكوين مجلس لتوجيه الثروات وتوظيفها لتتحول إلى رأس مال متحرك بالمعنى الذي تقتضيه فكرة التوجيه.

وإن كان مالك بن نبي قد تحدث عن الإنسان من خلال هذه العناصر الثلاثة، فإنه حديثه لم يكن مقصورا على الرجل دون المرأة، ذلك أن مشكلة المرأة ومشكلة الرجل إنما هما في حقيقتهما تعبير عن مشكلة الإنسان، وليس ذلك من قبيل الحديث عن المساواة بين الرجل والمرأة، وإنما هو من باب الرجوع بالمشكلة إلى أصلها، فإذا كان لابد من الحديث عن الرجل أو المرأة فهو الحديث عن الفرد في علاقته بالمجتمع وفي دوره في تنميته وفي بناء حضارته، لذا فإن الحديث في الأصل هو حديث عن فعالية الإنسان، وهنا يعود بنا بن نبي إلى الحديث عن معادلة الحق والواجب إذ أن الحضارة لا تقوم بالمطالبة بالحقوق ورفع الشعارات بل بأداء الواجبات في جميع مستوياته وأشكاله، حيث يقول :"إن التاريخ يبدأ بمرحلة الواجبات المتواضعة الخاصة بكل يوم، بكل ساعة، بكل دقيقة، لا في معناها المعقد كما يعقده أولئك الذين يعطلون جهود البناء اليومي بكلمات جوفاء وشعارات كاذبة يعطلون بها التاريخ بدعوى أنهم ينتظرون الساعات الخطيرة والمعجزات الكبيرة"[1]، فالحضارة لا تصنعها دعاوى حقوق المرأة، ولا المنطق الأبوي الذي يفرض سلطة الرجل ووصايته المطلقة، وإنما تكامل دور المرأة في صناعة الرجال، ومسؤولية الرجل وحفاظه على قيم المجتمع، "فالمرأة والرجل قطبا الإنسانية، ولا معنى لأحدهما بغير الآخر"[2]

إن مالك بن نبي حين بنى تركيبية الحضارة على الإنسان والتراب والوقت، إنما كان تركيزه على فعالية الإنسان في استخدامه التراب والوقت لبناء الحضارة، إذ لا معنى للتراب والوقت في غياب فاعلية الإنسان وهو ما نجده يصرح به قائلا:"يجب أولا أن نصنع رجالا

---

[1] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، دط، 1998، ص100

[2] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص117.

يمشون في التاريخ، مستخدمين التراب والوقت والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى"[1]، فالحديث عن التراب والوقت كعنصرين أساسيين في بناء الحضارة موقوف على فعالية الإنسان، لذا فإن الحديث عن التراب في حال وجود هذه الفاعلية هو حديث عن قيمته الاجتماعية، فهو الأرض التي فيها نقيم ومنها نتعيش وعليها نقيم الحضارة، ففاعلية الإنسان كفيلة بأن تنفخ الروح في التراب الجامد فيتحول إلى مصدر حياة ومورد للرزق سواء في ما ينبت من خيرات أو ما في يحوي من معادن، فقيمة التراب هي قيمة مالكه، وفي نفس الاتجاه حلل مالك بن نبي قيمة الزمن، إذ أن قيمة الزمن ترجع بالأساس إلى فعالية الإنسان، فالإنسان الذي لا يقدر واجبات اللحظة والساعة والدقيقة والثانية، لا يمكنه أن يشق طريقه إلى الحضارة، لأن دورات الزمن هي مجموع الفرص المتاحة للإنسان لبناء حضارته وتحقيق وجوده، وقد برهنت فاعلية الإنسان الغربي عن قدرته الفائقة في استغلال الزمن لبناء حضارته وبسط هيمنته على العالم، حيث حول الكرة الأرضية إلى ما يطلق عليه بـــ "قرية كونية صغيرة" نتيجة للتطور المذهل في الاتصالات عن طريق الأقمار الصناعية وآليات التواصل المختلفة، وهو ما مكنه من فرض سيطرته على العالم، رغم أن أول إدراك لأهمية الوقت وصلته بنهضة العلم المادي كان في الحضارة الإسلامية على يد أبي الحسن المراكشي[2]، إلا أن إدراك الفكرة شيء وتطبيقها من قبل الإنسان المسلم شيء آخر، وهو الأمر الذي يحتاج إلى تربية أو يسميه بن نبي "علم الزمن" حيث يقول :"ينبغي أن نحدد التجربة المطابقة لمقتضى الحال لكي نعلم المسلم علم الزمن، فنعلم الطفل والمرأة والرجل تخصيص نصف ساعة يوميا أداء واجب معين، فإذا خصص كل فرد هذا الجزء من يومه في تنفيذ مهمة منتظمة وفعالة فسوف يكون لديه في نهاية العام حصيلة هائلة من ساعات العمل لمصلحة الحياة الإسلامية في جميع أشكالها العقلية والخلقية والفنية والاقتصادية والمترلية"[3]

---

[1] المرجع نفسه، ص75.

[2] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص140

[3] المرجع نفسه، ص141.

بالرغم من أن مالك بن نبي قد جعل سلسلة كتبه تحت عنوان "مشكلات الحضارة" إلا أن مضمون سلسلته يعطي الوجه الآخر لهذا العنوان وهو "مشكلة الإنسان"، إذ أنه لم يخل كتاب من كتبه من الحديث عن الإنسان، بل يمكن القول أن تحليل مشكلة الإنسان شكل نسقا في الطرح الفكري لمالك بن نبي، وهذا يدل دلالة عميقة على وعي بن نبي بمشكلة الإنسان في العالم الإسلامي، وهو ما أكده عبد العزيز الخالدي في تقديمه لكتاب شروط النهضة، قائلا:"وبن نبي في الواقع ليس كاتبا محترفا، أو عاملا في مكتب مكبا على أشياء خامدة من الورق والكلمات، ولكنه رجل شعر في حياته الخاصة بمعنى الإنسان في صورتيه الخلقية والاجتماعية"[1]، وقد ترك بن نبي أثرا كبيرا في العالم الإسلامي تجاوز إنتاجه الفكري، حيث ترك خطا فكريا أصيلا من خلال الندوات الفكرية التي دأب على عقدها سواء في باريس أو في القاهرة ودمشق أو في الجزائر، والتي خرجت طليعة فكرية واسعة، كما كان لجهده الفكري أثر كبير في دفع الدعوة الإسلامية في الجزائر بعد الاستقلال من أهم نتائجها فتح أول مسجد جامعي في العالم الإسلامي سنة 1968، وتنظيم ملتقيات التعرف على الفكر الإسلامي، والتي استمرت فيما بعد بتنظيم وزارة الشؤون الدينية وأصبحت تعرف بملتقيات الفكر الإسلامي[2].

(1) المرجع السابق، مقدمة الكتاب، ص7-8

(2) الطاهر سعود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص118-119.

الفصل الثاني

قيمة الإنسان في المرجعية الكامنة عند عبد الوهاب المسيري

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

إذا كانت المرجعية فكرة جوهرية، ومطلق مكتف بذاته، تعتبر مصدر كل الأفكار والمواقف، وبها ندرك الوجود، ووفقها نعيش فيه، فإنها تشكل للإنسان نموذجا معرفيا كامنا، يستبطنه في تفكيره ورؤيته للأشياء، ويعبر عنه في كلامه وسلوكه، وسائر أعماله، بل لا يمكن أن تنفصل نتائج أعماله عنه، حتى ولو كانت هذه النتائج والمنتجات مادية، وسواء وعى الإنسان هذا النموذج أم لم يعه، وقصده في قوله وفعله أم لم يقصده، فإنها تترجم نفسها في الواقع إلى صور حية يعيشها الإنسان، بل ترسي له أسس حضارة بأكملها، لذا لا يمكن لنا بتاتا الفصل بين تاريخ حضارة ما ومرجعيتها النهائية، بل لا يمكن أيضا الفصل بين منتجات حضارة ما ومرجعيتها النهائية.

ولما كانت المرجعية الكامنة، تتصف بالواحدية المادية، فقد أرست أسس حضارة سطرت تاريخا مرسفا في المادية، لذا نجد عبد الوهاب المسيري يقسم هذه المادية إلى مادية صلبة وأخرى سائلة، وهما ليسا فرعين من أصل، وإنما مرحلتان في متتالية أفرزتها المرجعية الكامنة، ولكي نفهم هذه المتتالية يجب أن نضعها في سياقها التاريخي.

ونظرا لأن كتابة المسيري في نقده وتحليله تتصف بالنماذجية، أي أنه يكتب ويحلل وينقد وفق نماذج تحليلية مركبة، فإننا نجده يوظف في تحليله للحضارة الغربية نموذج العلمنة (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة)، ونموذج الترشيد، ونموذج التحديث، وبالرغم من أن هذه النماذج الثلاثة متداخلة فيما بينها حيث تربط بين الأحداث والسياقات التاريخية وأبعادها المختلفة، بل إن "المشروع التحديثي (في الإطار المادي المنفصل عن القيمة) هو ذاته مشروع العلمنة والترشيد والتنوير"[1]، إلا أننا سنكتفي في طرقنا لموضوع الإنسان في المرجعية الكامنة بنموذج التحديث، لذيوع الحديث عن الحداثة والمشروع التحديثي، أكثر منه عن العلمانية والترشيد، ولأنه ألصق بالسياق التاريخي وبالتالي يمكن من خلاله القبض على موضوع الإنسان وقيمته أكثر.

---

[1] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية، ص126.

ولهذا نجد المسيري يطالعنا بأسئلة رئيسة عن الإنسان في معرض حديثه عن المشروع التحديثي فنجده يبين :"المشروع التحديثي هو (مشروع) بمعنى أنه رؤية للواقع وبرنامج لإصلاحه في ضوء معتقدات محددة، ولفهم التحديث لا بد أن نستعيد البعد المعرفي النهائي أو الكلي (ما هو الإنسان؟ ما هو مركز الكون الذي يمنحه تماسكه ويمنحه المعنى ويفسر حركته وتفاعل عناصره وتغيره وثباته؟ هل المركز هو إله مفارق للعالم أم إله حال كامن فيه؟)"[1]

وإذا كنا سنتحدث عن قيمة الإنسان في المرجعية الكامنة من خلال مشروع الحداثة وما بعد الحداثة، فإنه لابد من الناحية المنهجية أن نضع أيدينا على مفهوم الحداثة وما بعد الحداثة كمساءلة مفاهيمية وتاريخية، قبل الحديث عن مفهومها عند المسيري.

ومما يجدر الإشارة إليه قبل خوض موضوع الحداثة عند المسيري أن المسيري يضع المشروع التحديثي في متتالية تاريخية[2]، وهي متتالية التحديث والحداثة وما بعد الحداثة[3].

1-**التحديث** : هو المرحلة الأولى التي كان فيها الإنسان الغربي يتصور نفسه مركز الكون، وكان يحلق في عالم الحداثة المثالية التي تؤدي نهايتها السعيدة إلى سيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى نفسه وتأكيد مركزيته المطلقة في الكون، "ولذا فهو كان يرى أن العالم له مركز محدد هو الإنسان والمادة، فهو عالم لوجو سنتريك Logo-centric، عالم متمركز حول اللوجوس أي متمركز حول مطلق ما"[4]، وبما أن هذه المادية لها مركز محدد فهي مادية صلبة، وانطلاقا من تمركز الإنسان حول ذاته في هذه المرحلة، تظهر البطولية التي ترسخ في الإنسان إحساسه بذاته كإنسان فاعل، وصانع للتاريخ.

وتبدأ مرحلة التحديث من الناحية التاريخية مع عصر النهضة وحركة الاستنارة، أو ما كان يسمى بعصر الاكتشافات، إلى نهاية الحرب العالمية الأولى.

---

(1) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية، ص45.

(2) قلنا تاريخية لأنها متتالية فعلية متحققة في التاريخ خلاف المتتالية المثالية المفترضة. ينظر : عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية، ص101.

(3) ينظر عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد 1، ص342-354

(4) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية، ص101.

2-**الحداثة** : هي المرحلة التي بدأ فيها المركز يتآكل، حيث اصطدمت آمال الإنسان الغربي بخيبات كبيرة، عندما وجد نفسه في قبضة الصيرورة، فظهرت موجات غضب واحتجاج كبيرين بدأت بتفكيك مقولة الإنسان، ومن ثم ظهرت العبثية والعدمية.

وهي مرحلة قصيرة جدا بدأت عقب الحرب العالمية الأولى إلى منتصف الستينات من القرن العشرين.

3-**ما بعد الحداثة:** وهي المرحلة التي توسعت فيها العبثية والعدمية إثر اختفاء المركز أو تشتته، فوقع الإنسان في قبضة الصيرورة، لكنه لم يستطع أن يتحرر من ماديته الضيقة فصار يبحث عن معنى لنفسه في الاستهلاك وإشباع لذاته، غير أن اختفاء المركز جعل من هذه المادية مادية سائلة، وهي المرحلة التي أعقبت مرحلة الحداثة أي من منتصف الستينات، وما زالت ملامحها لما تتحدد بعد رغم جلاء مظاهرها في العالم عموما، وفي الحضارة الغربية على الخصوص.

لكن مع تحقيب المسيري لمشروع الحداثة في هذه الحقب الثلاث، إلا أنه يحصره في تحليله في مرحلتين اثنتين، هي مرحلة الحداثة، وتضم المرحلتين الأوليتين، باعتبار أن المرحلة الثانية مرحلة قصيرة وانتقالية للمرحلة الثالثة لا غير، لذا نراه يعبر عنها تارة بمصطلح "الحداثة" وتارة أخرى بمصطلح "التحديث"، ثم مرحلة ما بعد الحداثة التي تعتبر هي الأخرى كامنة في مرحلة الحداثة وناتجة عنها، والفارق بينهما هو أن الأولى تتميز بالصلابة، أي ارتكازها على أس صلب (الإنسان والطبيعة)، والثانية سائلة أي تتميز بتعدد المراكز أو تفتقد إلى المركز.

لكن كيف يمكن الجمع بين مرحلتي التحديث والحداثة، مع أن المرحلة الأولى (التحديث) تتسم بالبطولية أي سيادة الإنسان ومركزيته (الإنسان الأبيض)، والمرحلة الثانية تتسم بالعبثية أي بداية تفكيك الإنسان وتقويضه؟

إن القاسم المشترك بين مرحلتي التحديث والحداثة في صلابتهما أي قيام الرؤية الكلية فيهما على مركز ما، وبالرغم من تفكك الإنسان وظهور العبثية في مرحلة الحداثة إلا أن ما

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أنقذ هذه المرحلة من السيولة الكاملة ومن السقوط في قبضة الصيرورة التامة، هو الإحساس المأساوي الذي صاحبها، فالإنسان الغربي كان لا يزال يحمل في وجدانه ذكرى المرحلة البطولية المادية.

إن تقسيم تاريخ الحضارة الغربية إلى مرحلتين ما هو إلا وسيلة تفسيرية أو نموذج تفسيري وتحليلي فحسب، استعمله المسيري لقراءة التاريخ وتحليل وقائعه ومساره، إذ لا يمكن اختزال الظواهر التاريخية بكل تنوعاتها وتركيبها في هذين المرحلتين[1].

[1] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية، ص103.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : الحداثة وما بعد الحداثة .. المصطلح والمفهوم

المطلب الأول: الحداثة لغة ومفهوما

تعتبر الحداثة التي دخلت حياة الناس قبل أن تدخل القواميس الفلسفية، المصطلح الأكثر شيوعا في الأوساط الثقافية سواء الغربية منها والعربية، حيث تعددت استعمالاتها في ميادين شتى، في الفلسفة والأدب والفن والسياسة والاجتماع، وغيرها، غير أن هذا المصطلح على تعدد استعمالاته وكثرة تردده لم يرس على تعريف واحد بَيِّن المعالم، الأمر الذي أفضى إلى وضع إشكالي متنام بتقدم صيرورة الحداثة في حياة الناس .

وقد وجدنا هذا المصطلح عصيا على القبض عند منتجيه الغربيين فضلا عن المتلقين، أو المرددين له من العرب وغيرهم، حيث يقول ديفيد هارفي أحد كبار منظري ما بعد الحداثة "لطالما استغلق علينا معنى الحداثة والتبس، لذلك فإن رد الفعل المعروف باسم (ما بعد الحداثة) يظل هو الآخر مستغلقا وبكيفية مضاعفة"[1]

وبنفس الإشكال استهل رضوان جودت زيادة تعريفه لما بعد الحداثة يقول: "إذا كانت الحداثة تدخل ضمن المفاهيم المستعصية على التعريف والتحديد الرافضة لكل نمذجة، والمصنفة بعدم القابلية والقدرة على قبض مفهوم ناجز وجاهز لها، فإن ما بعد الحداثة وعطفا على ذلك، ليس بأقل من وصفها بأنها هيولى أو أميبيا ليس باستطاعة أحد أن يمسك بتعريف لها"[2]

ونفس المعنى يؤكده علي حرب في حديثه عن الحداثة في قوله :"كل تعريف لها، يقع خلفها أو ما قبلها أو يشكل انقلابا ضدها، من هنا لا يمكن الكلام عليها إلا على نحو إشكالي تفقد معه المقولات أمنها المعرفي لكي تنفتح على ما هو نسبي"[3]

---

(1) محمد الشيخ وياسر الطائي، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1996، ص10.

(2) رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة -ما بعد الحداثة في زمنها القادم-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت لبنان، ط1، 2003، ص17.

(3) علي حرب، الممنوع والممتنع _نقد الذات المفكرة_ ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط4 2005، ص246.

لكن وبالرغم من كل اللبس الذي يحيط بهذا المفهوم إلا أنه لابد لأي دارس من الوقوف على ملامح هذا المصطلح تبيُّنا لقسماته من بعض التعريفات الأكثر اقترابا منه، والأكثر تفسيرية له.

إن مساءلة الحداثة كمفهوم يستدعي منا الوقوف على الاشتقاقات اللغوية للمصطلح لما لذلك من أهمية في تبيُّن معانيه القريبة منه والبعيدة، وبالرغم من حداثة مفهوم الحداثة في التراث الفكري والفلسفي الغربي والعربي على السواء، إلا أننا نجد مصطلحها متقدما عليها بكثير في الاستعمال الدارج لها، ففي التراث اللغوي العربي نقرأ فعل (حدث) بمعنى وقع، والحديث نقيض القديم، والحدوث نقيض القدمة، والحداثة نقيض القديم[1] وفي الحديث النبوي الشريف: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"[2]، ومحدثات الأمور ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها"[3] وأحدث الله الشيء أي أوجده من عدم فهو حادث أي مخلوق، عكسه القديم (بالتعريف) وهي صفة لله سبحانه وتعالى، وقد ورد لفظ "حدث" في القرآن الكريم خمس مرات باشتقاقات متعددة[4].

والحادثة؛ بمعنى الواقعة، وبنفس المعنى يأتي لفظ الحدث، وجمعه حوادث، وجمع حادثة حادثات، وحوادث الدهر أو حداثات الدهر بمعنى نوائبه.

والحدث في لغة الفقهاء بمعنى الخبث.

كما نجد لفظ حدَّث؛ (بتشديد الدال)، وتحدث؛ بمعنى تكلم، ومنه الحديث؛ أي الكلام أو الخبر أو الخطاب، ومنه مصطلح الحديث، وهو ما ورد عن النبي ﷺ من حديث، والحديث هو الجديد، يقال حديث العهد بالإسلام أي جديدٌ دخوله الإسلام، الحدث صغير السن، وجمعه أحداث.

---

(1) ينظر مادة (حدث) : ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مصر، ج2، ص131- 134.
أيضا : ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، دار الجيل، ط1، 1411هـ \ 1991م، ج2، ص36.

(2) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب السنة، باب لزوم السنة، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، دت، مج2، ج4، ص200

(3) ابن منظور، لسان العرب، ص131-134

(4) ينظر في تفصيل ذلك : سعيد شبار، الحداثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي - نحو إعادة بناء المفهوم-، منشورات الزمن، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص17-18.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أما في القواميس الغربية فنجد Moderne وModernité وModernisme وهي كلها مشتقة من الجذر Mode بمعنى الصيغة أو الشكل، أو ما يتبدى به الشيء، ويقصد بها أيضا طريقة معينة في اللبس، وفي السلوك في التفكير[1]، وModerne تقابلها في اللاتينية Modernus[2] بمعنى حديث، وهي أقدم تاريخيا من Modernité التي تعني التجديد والتحديث، أما Modernisme فيقصد بها في الأدب مذهب ظهر في القرن 19م[3].

ومن الوقفة الأولى على المعنى اللغوي لمصطلح الحداثة يظهر لنا التمايز والاختلاف بين حدها في القاموس اللغوي العربي، ونظيره الغربي، حيث نجد في اللفظة العربية ثراء في المعنى، كلما استثرنا اللفظ وقلّبنا اشتقاقاته إلا وتولدت منه معاني متعددة لا تكاد تنتهي، غير أنه يمكن إجمال معاني اللفظ في أبعاد ثلاثة، يتعلق البعد الأول منها بالدلالة الفعلية التي يكتسيها اللفظ، أي أنه يعبِّر عما يقع أو يحدث في الحاضر أو في الماضي دون عناية بالشكل والوصف الذي يتبدى فيه في الخارج، مثل حدثَ، وأحدث، وحادث، وحادثة وحدثٌ وغيرها من الاشتقاقات الدالة على الفعل.

ويرتبط البعد الثاني فيه بالاعتبار الزمني، حيث يتحكم في تحديد معنى اللفظ، "فلفظ حدثَ يدور مع عقارب الساعة ويطوي الزمن دوما إلى الأمام، ولكن إذا نظرنا إليه من زاوية موضوعية فإننا سنلمس نوعا من الاستصحاب الضمني للقديم والماضي، والحديث أو التحديث يظهر في شكل استيعاب له وتجاوز بحيث يلتقي هنا مع معنى الجديد أو التجديد"[4]، وهو ما تشمله معاني الجدة، ونقيض القدم، وصغر السن، وغيرها.

أما البعد الثالث في اللفظ فيحصل بعد تشديد عين الفعل (حدَّث)، لينتقل معناه من الدلالة الزمنية والفعلية للفعل إلى معنى الخبر والخطاب والكلام واللغة، وهو ما تدل عليه اشتقاقات فعل حدَّث حديثا ومحادثة، وغيرها من الاشتقاقات.

---

(1) Petit Larousse en couleurs , Librairie Larousse, Canada, 1988, p645

(2) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، المجلد2، ص822

(3) Petit Larousse, Ibid, p646

(4) سعيد شبار، المرجع نفسه، ص17.

غير أن لهذه الأبعاد تداخلا كبيرا في بعض الاستعمالات، إن لم يكن في أغلبها، حيث نجد الدلالة الفعلية تكتسي المعاني كلها على اختلافها، وكذا الدلالة الزمنية التي تشكل خلفية لها إن بشكل بيِّن مباشر، أو بشكل خفي غير مباشر، عكس ما يبرزه القاموس الغربي للفظ، الذي ينصب في مجمله حول التمظهر الصوري للحدث، والصيغة التي حدث بها[1]

وإذا انتقلنا إلى مفهوم الحداثة فسنجد لها في المعاني اللغوية نصيبا وافرا، خاصة في الدلالة الزمنية التي تكاد تكون قاسما مشتركا بين القواميس اللغوية العربية منها والغربية.

غير أننا إزاء هذا المعنى سنجد أنفسنا أمام أسئلة مشكلة تفتح أمامنا مجاهيل عدة يصعب سدها، وستكون محاولة الإجابة عليها مفتاحا لفك غموض هذا المفهوم.

فإذا كانت الحداثة هي حالة من الجدة والتحديث، فكيف لنا أن نتحدث عن الحداثة كمفهوم ثابت؛ إذ أن ما يبدو حديثا اليوم قد يغدو قديما غدا؟ ثم هل الحداثة قيمة في ذاتها أم هي تعبير عن حقبة زمنية معينة؟ متى كان أول ظهور للحداثة وما طبيعة الارهاصات التي مهدت لظهورها؟.

إذا كانت الحداثة مادة سائلة عصية على القبض نظرا لتعدد استعمالاتها، فإنه من الصعب أيضا الوقوف على ميلادها كمفهوم شائع الاستعمال في الفكر الغربي، وترجع هذه الصعوبة إلى اختلاف المدارس والاتجاهات في نظرتها للحداثة وتحديد مفهومها ومضامينها، ولعل غموض هذا المفهوم على ابتذاله وكثرة تداوله؛ راجع إلى التداخل الكبير في تحديد فحواه بين عناصر ماهيته كمفهوم قائم بذاته من جهة؛ والملابسات التاريخية لنشأة هذا المفهوم من جهة أخرى. لذا لا نستغرب كثيرا عندما نجد تعريفا للحداثة باعتبارها "حقبة تاريخية متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب، ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره"[2]، بل لعل هذا الربط يكاد يشكل إجماعا عند الدارسين للحداثة الغربية، وهو طرح له ما يبرره من الناحية

---

(1) مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي –الحداثة ومابعد الحداثة- مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، دط، ص223

(2) طه عبد الرحمن، روح الحداثة –المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية- ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، لبنان، 2006، ص23.

وينظر ايضا : عز الدين عبد المولى، في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد الرابع، أفريل 1996، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص93-133.

التاريخية على الأقل، بالنظر إلى إرهاصات شيوع المصطلح ثم تبلوره كمفهوم. غير أن هناك من يتحدث عن الحداثة كقيمة مستقلة تعبر بالمجتمع إلى مرحلة من التطور، وذلك باستيعابه التام للحظة الراهنة التي يعيشها في مختلف المستويات وإدراك التطورات العلمية والصناعية والسياسية والاجتماعية[1].

وفي هذا السياق نجد محمد سبيلا يقرر بأن "بين انطلاق مخاض الحداثة الغربية والوعي بها مسافة زمنية كبيرة جدا، فقد انطلقت ديناميتها هذه بالتدريج مع أحداث تاريخية (اكتشاف العالم الجديد من طرف كريستوفر كولومبوس سنة 1492، وسقوط بيزنطة سنة 1453) وعلمية (اكتشاف الطباعة مع غوتنبرغ 1440، فلكيات كوبرنيك 1526 واكتشاف الدورة الدموية ...) وفكرية (النهضة الفنية في إيطاليا، وأطروحات لوثر الاحتجاجية 1517... وظهور كتاب" مقال في المنهج" لديكارت سنة 1637...)٠ هذه الأحداث يأخذ بعضها برقاب بعض ضمن دينامية كلية لم تتوقف إلى الآن٠ فالأحداث المشار إليها إنما كانت إيذانا بانطلاقة أو علامة عليها"[2].

كما نجد الكثير ممن اختزل هذا المفهوم في صفات محددة كالقول بأن الحداثة هي "العقلنة"، أو "قطع الصلة بالتراث" أو "محو القدسية عن العالم"[3] وما إلى ذلك من اختزالات.

ومن هذا التباين في القراءات؛ يتبين لنا أن الحداثة في كل الأحوال تستبطن تاريخا مشبعا بالأحدث رافق لحظة ميلادها، ليس عند الذين يقولون بأنها وليدة تطور تاريخي في الحضارة الغربية فحسب، بل حتى عند الذين يجردونها كقيمة مستقلة عن الحدث التاريخي، إذ إن القيمة التي اتسم بها مفهوم الحداثة هو ما تمخضه تاريخ الحضارة الغربية، والتي حملت معها تباشير الوعي الثوري الرافض لكل مخلفات التخلف، ممعنة في الانفصال وتجاوز الظلمة إلى النور.

---

(1) محمد محفوظ، مفهوم الحداثة .. قراءة تاريخية، مجلة الكلمة، السنة الرابعة، العدد 15، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، لبنان، 1997، ص45

(2) محمد سبيلا، في الوعي الفلسفي بالحداثة، http://science-islam.net/article.php3?id_article=795&lang=ar

(3) طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص23.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

لكن ارتكاز مفهوم الحداثة على فكرة تجاوز الماضي، سيفضي بنا إلى إشكال آخر يتصل بعلاقتها بالزمان أساسا، حيث ترسم لنا فكرة التجاوز هذه؛ معلما أساسيا هو فكرة الحاضر الذي لا يعدو كونه خيطا وهميا فاصلا بين زمن ماض مرتكس إلى الوراء ينبغي تجاوزه، وبين زمن متقدم أبدا لا يمكن القبض عليه، هذا الإشكال الذي يفرض علينا رد المفهوم إلى مرجعيته الكرونولوجية، هو الذي يحتم علينا القبول بفكرة أن الحداثة قيمة تستمد معناها من ذاتها، ذلك أن "ثنائية القديم والحديث ليست ثنائية عرضية في الحداثة، بقدر ما هي جوهرها الذي يصاحبها ويحدد قيمتها، إنه يحدد علاقتها بالزمان على أساس مفهوم التجاوز المستمر، فالحداثة هروب مستمر إلى الأمام، وهي نمط حضاري مميز يتعارض مع النمط القديم أي مع كل الثقافات السابقة أو القديمة، لنقل إنها تستمد معناها من ذاتها كحركة مستمرة نحو الأمام"[1] وهو ما صاغته أدبيات الحداثة في مفاهيم كثيرة دالة عليها مثل "التقدم"، و"التطور"، و"الصيرورة" وما إلى ذلك من المصطلحات التي تعني في مجملها رفض الجمود على حالة بعينها، سواء أكانت هذه الحالة تتعلق بوضعية ظلامية كحالة القرون الوسطى، أو حتى حالة مستنيرة كحركة الأنوار، وهو الأمر الذي سيحيل الحداثة إلى متتالية غير منتهية أو تجربة لا تكتمل ومشروع هو دوما قيد التأسيس[2].

لذا سنحاول الوقوف على سمتين من أهم السمات التي وسمت الحداثة، وهما "العقلانية" و"محو القدسية عن العالم"، الأولى باعتبارها الأس الأول الذي تستند إليه والحامل الفلسفي لها[3]، كما أنها تمثل مرحلتها الأولى التي تحمل في طياتها الفكرة والتاريخ معا، والسمة الثانية باعتبارها تجلي لمفهوم الحداثة في حركة التاريخ وما وصلت إليه قبل انفراط عِقدها.

1- الحداثة ومولد العقلانية

إن كلمة العقلانية Rationalisme في اشتقاقها اللفظي سواء نسبت إلى العقلية Rational أو إلى الجذر اللاتيني الأساسي للكلمة Ratio والذي يعني العقل Raison

---

(1) نور الدين الشابي، نبتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القيروان، 2005، ص51

(2) علي حرب، الممنوع والممتنع، مرجع سابق، ص246.

(3) ألان توران، نقد الحداثة –الحداثة المضفرة- القسم الأول، ترجمة صياح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1998، ص16.

[1]، تؤكد على قدرات الإنسان العقلية وقيمة العقل في المحاجة والتفكير والنقد وغيرها، غير أن هذا المعنى الأولي للمصطلح سينسحب من تحت المفهوم إلى معاني أخرى لصيقة بتاريخيته ورواده الأوائل.

إن الحديث عن العقلانية يجر وراءه حديثا طويلا عن تاريخ لاعقلانية القرون الوسطى، الذي كان سببا في ميلادها عبر ثورات حملت في طياتها البشائر والنذر في الوقت ذاته، بشائر بسطوع شمس العقل وما تحمله من حرية وكرامة للإنسان، وانزياح لظلمات الجهل التي رزأ تحتها الإنسان طويلا، والتي جعلت المعرفة حكرا على أقلية من الناس، لأنها متجاوزة للعقل البشري، ولا يمكن أن يدركها إلا سدنة المعابد الكنسية الذين تحملوا الوصاية عن الناس جميعا كما تحمل المسيح من قبل خطايا البشرية جمعاء، لتخرج للوجود فكرة الخلاص التي لم تعد خاصية المسيح وحده بل حتى الآباء وسدنة الكنائس، ليبقى العقل البشري تحت رحمتهم تفاديا لخطيئة التفكير.

إن استقراء الأشواط التاريخية التي قطعها الإنسان الأوربي، تجعلنا نقف عند مفهوم العقلانية، حيث لم ترتبط الحداثة بشيء مثل ارتباطها بهذا المفهوم، ولم توصف بوصف رفعها مقام التمجيد والإعلاء مثل وصف العقلانية، حتى صارت علما دالا عليها، خاصة مع الكوجيتو الديكارتي الذي قلب معيارية المنطق الأرسطي من جهة، وأحدث القطيعة مع المنطق الدغمائي باعتماده العقل كأس في المعرفة وممارسة الوجود من جهة أخرى.

لكن هل يمكن أن نعتبر الحداثة هي ممارسة العقلانية؟ أو بعبارة أخرى هل يمكن اعتبار العقلانية هي الماهية الحقيقة للحداثة؟

لقد استند تشكل الحداثة كتأويل للعالم إلى الإيمان بالعقل إيمانا لا حدود له، وبقدراته في المجالات العلمية والعملية، وتعد الذات الديكارتية بعقلانيتها الرياضية المنعرج التاريخي الذي أصل للعقلانية فلسفيا حتى صارت الديكارتية تنعت بالعصر الذهبي للعقل. فلقد باشر

---

[1] جون كوتنغهام، العقلانية –فلسفة متجددة–، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، 1997، ص13.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ديكارت[1] Descartes البحث عن ماهية الإنسان وطبيعته، فخلص يقينا إلى أن وجوده ليس وجودا ماديا صرفا منحصرا في الجانب البيولوجي منه، بل هو كائن متميز " طبيعته أو ماهيته التفكير ولا يقتضي وجوده مكانا ولا يعتمد على شيء مادي"[2] وهو ما نلمحه في نظريته للمعرفة التي ترفض دور الحواس في بلوغ المعرفة الحقيقية حيث نور الطبيعة هي مفتاح المعرفة العقلية الخالصة، أو القدرة الفطرية المركوزة في نفوسنا من الله، وإذ يقرر ديكارت أن الإدراكات الواضحة المتميزة لا علاقة لها بإدراكات الحواس، -بل هي إدراكات عقلية خالصة نتمتع بها، يمكن أن نعرفها أكثر حين نتأمل قضايا الرياضيات الأولية والبديهية-[3] يضيف عنصرا آخر في البناء العقلاني وهي الرياضيات، ومنه يتحدد العقل عند ديكارت انطلاقا من اليقينيات الاستنباطية للرياضيات الذي تبنى على مبدأي الحدس والاستنتاج، وهو ما عبر عنه في كل مؤلفاته خاصة مؤلفاته الرئيسة التي حددت معالم فلسفته العقلانية مثل "تأملات في الفلسفة الأولى " Les méditations métaphysique و"مقال في المنهج" Le discoure de méthode غير أن ما يهمنا عند ديكارت ليس هو التتبع النظري لفلسفته العقلانية وأسسها المبنية على الفطرة والاستنباط، بل التمظهر الخارجي للعقلانية وإحالاتها الفلسفية في الحراك التاريخي للحضارة، وهي المساءلة التي يفرضها علينا السياق الابستمولوجي للحداثة، فما هي دلالة العقلانية خارج بنائها النظري؟ وكيف تم عقلنة المجالات غير العقلانية؟

إن التعقيل أو العقلنة Rationalisation المراد بها هو إخضاع ظواهر العالم ومؤسسات المجتمع وسلوكات الإنسان وموروثات التاريخ كلها لمبادئ العقلانية[4]، والمبادئ التي يقصدها هذا التعريف تقوم في جوهرها وممارستها على الحساب، والتنبؤ، والتجريب،

---

(1) رينيه ديكارت: فيلسوف فرنسي (1596-1650م) وعالم رياضي وفزيائي، وعالم فزيولوجيا، درس في الكلية الياسوعية في لافيش، استقر في هولندا الدولة الرأسمالية الأولى في عصره، حيث كرس حياته للبحث العلمي والفلسفي، ولما اضطهده اللاهتويون الهلنديون انتقل إلى السويد عام 1649حتى مات. ترتبط فلسفته بنظرته في الرياضيات، وعلم نشأة الكون والفزياء وهو أحد مؤسسي الهندسة التحليلية، من مؤلفاته "مقال في المنهج" و" تأملات في الفلسفة الأولى".

م.روزنتال وب.يودين، الموسوعة الفسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط6، 1987، ص209.

(2) كوتنغهام، المرجع السابق، ص49

(3) ينظر كوتنغهام، المرجع السابق، ص51

(4) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المرجع السابق، ص31

والتقنين والتطبيق، وبفضل هذه المبادئ نتمكن من أن نحقق على التدريج أشكالا مختلفة من التقدم والتطور في الإحاطة بهذه الظواهر والمؤسسات والسلوكات والموروثات، وقد اتخذ هذا التعقيل الحداثي أفضل صوره في كل من العلوم الطبيعية، البيروقراطية (أو التقنوقراطية) وكذا الرأسمالية[1].

ومن هنا يظهر لنا أن العقلانية بما هي هوية الحداثة، مبثوثة في كل شعب المعرفة والثقافة، أو بعبارة أخرى لا شيء ينفلت من قبضة العقل، وكل ما هو عقلاني يرتقي لمرتبة الوجود، وكل ما هو لاعقلاني يسقط في دائرة اللاوجود والزيف، ومن تم تسللت العقلنة إلى مجالات الوجود كلها، الطبيعة والمجتمع والدين وغيرها من المجالات.

- **عقلنة الطبيعة**: لقد اتخذت الطبيعة في التأويلات السكولائية طابعا رمزيا للحضور الأزلي، وآيات الإبداع الإلهي التي تدعو إلى الاعتراف والتأمل الذي يعكس الانسجام والتناغم الأزلي للكون، لكنها صارت في العصر الحديث مستودعا للقوى المنتجة التي يتصرف فيها البشر ويعطوها قيمة من خلال عمل مكثف وفعالا أكثر فأكثر، حيث لم يعد الإنسان خاضعا للطبيعة بل غدا في مواجهتها، وما عاد يعد نفسه عنصرا من عناصرها بل سيدا لها، وقد عبر عنه بول فالايدي قائلا إن ما يطبع مجتمعنا هو مبدأ الغزو العقلي للطبيعة[2]، هذا الغزو الذي جعل من الطبيعة آلة ضخمة تتحرك فيها الأجسام بمقتضى قوانين ثابتة ومجردة صاغها العقل في معدلات رياضية تسهل فهمها وتمكنه من القبض عليها والتحكم فيها[3].

لكن إذا استطاعت العقلانية أن تحصر الطبيعة في ركن مادي وتحيلها إلى مجموعة من القوانين؟ فكيف يمكن عقلنة الإنسان والعلاقات الإنسانية؟

- **عقلنة المجتمع**: لقد قامت الحداثة الغربية على أساس الوعي بأن العقل لا يتحدد فقط في الممارسة العلمية والتقنية فحسب بل هو أيضا أداة لعقلنة المجتمع والعلاقات فيه،

[1] المرجع السابق، ص31

[2] المرجع نفسه، ص54.

[3] عز الدين عبد المولى في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة، المرجع السابق، ص103.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

لذلك تكمن خصوصية الفكر الغربي في ذروة تماهيه مع الحداثة، في أنه أراد العبور من مجرد الوعي بالدور الذي يمنحه لفكرة العقلنة إلى فكرة مجتمع عقلاني كفكرة أكثر اتساعا، حيث لا يحكم العقل النشاط العلمي والتقني فحسب، بل يحكم أيضا اجتماع البشر[1]، هذا الامتداد للعقلانية يجد صورته أيضا في الممارسة السياسية واتصالها بمفاهيم الحق والديمقراطية والدولة.

ويعد ميكافيلي أول الذين طوروا نموذجا سياسيا معتمدا فيه على العقل وحده، مقصيا الدين والقيم الأخلاقية، حيث يرى مكيافيلي أنه لا يمكن اعتبار الدين والقيم الخلقية قيما مطلقة، بل هي قيم متغيرة خادمة لمصالح الدولة، وبهذا تتحول الدولة إلى قيمة مطلقة على أساس القوة.

وإذ يرفض مكيافيلي اللجوء إلى أحكام أخلاقية ودينية فإن له دورا كبيرا في تحديد معالم الحداثة السياسية، والتأسيس لرؤية جديدة في الفكر السياسي، حيث لا يتوقف النظام الاجتماعي على أمر غير الانسانية التي تحدد الخير والشر[2]

كما يعد هيجل في آخر كتاب ألفه "أصول فلسفة الحق" علامة على هذا الوعي بالتأسيس العقلي للدولة، حيث يرى في تأسيسه لعلم الحق أن موضوع هذا العلم الفلسفي هو الفكرة الشاملة للحق مع تحققها الفعلي في آن معا، وإذا عرفنا أن الفكرة الشاملة هي العقل أو الطبيعة العقلية للشيء، استطعنا القول بأن موضوع فلسفة الحق هو الفكرة العقلية عن الحق أو الطبيعة العقلية للحق مع تحققها في آن واحد[3]

وتظهر عقلنة العلاقات الاجتماعية سواء في جانبها السياسي، أو في غيره من الجوانب، ما يطلق عليه هيجل "الروح"، وهي التي تستبطن الحق في نبضه الداخلي قبل تخارجه، حيث يقسمها إلى ثلاثة أقسام الروح الذاتي، والروح الموضوعي، والروح المطلق.

---

(1) حمادي بن جاب الله، تحولات العلم الفزيائي ومولد العصر الحديث، بيت الحكمة، 1986، تونس، ص79.

(2) نور الدين الشابي، المرجع السابق، ص54

(3) إمام عبد الفتاح إمام، مقدمة كتاب أصول فلسفة الحق، دار التنوير، ط2، 2005، ص10-11

فالروح الذاتي هي الروح منظورا إليها من الداخل، أما الروح الموضوعي فهي تمظهراتها في العالم الخارجي، لكي تصبح موضوعية في عالم المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية كالقانون والأسرة والمجتمع والدولة[1].

وأمام هذه التأويلات العقلية للعلاقات الاجتماعية، تنحسر دائرة الدين والقيم الخلقية في الممارسة الاجتماعية، فإلى أي مدى يمكن للدين أن يمارس وجوده في الحياة ؟ وهل يمكن عقلنة الدين هو الآخر؟

– **عقلنة المجال الديني**: لا يزل الدين بما هو متجاوز للعقل البشري عصيا على الإحاطة والقبض المطلق من قبل العقل، وما زالت سعة الدين وتجاوزيته، وكذا حضوره في الفطرة الإنسانية والحياة الاجتماعية تضفي عليه هلات من القداسة، غير أن العقلانية بما هي حدث الحداثة والتي لم تقم أساسا إلا لنفض كل تفسير غير عقلي عن التفكير؛ لم تدع مجالا من مجالات الحياة العامة والخاصة إلا ودخلتها، ذلك أنها احتلت من نموذج التفكير موضع الكمون، فصارت النموذج الكامن الذي به يمارس الإنسان وجوده ويرسم مساره في الحياة، فكان أن قامت حركات الإصلاح الديني معلنة الثورة على ظلامية العصور الوسطى بكل ما تحمل هذه العصور من معاني الجمود الفكري والاستبداد الديني والسياسي، رافضة كل تهميش للعقل والتفكير العقلي، وانتفاضة مارتن لوثر وغيره من المصلحين على كثير من التعاليم الكنسية دليل واضح على ذلك.

وإذا كان العشاء الأخير أو ما يطلق عليه "الأفخريستيا" الذي يعتبر أحد أهم العقائد المسيحية، والتي تشكل شبه إجماع بين كافة الفرق الدينية، حيث يحوله التفسير التقليدي إلى إيمان بأن "الخبز والخمر يتحولان إلى جسد المسيح الحقيقي وإلى دمه الحقيقي، بعد أن ينطق الكاهن بالعبارات الخاصة بالاستحالة، فإن الخبز والخمر اللذين كانا خبزا وخمرا قبل الصلاة التي تدعى الصلاة الجوهرية، تحولا بطريقة معجزية وسرية إلى جسد المسيح (دمه ولحمه)"[2]

[1] عز الدين عبد المولى، في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة، مرجع سابق، ص106

[2] حنا جرجس الخضري، تاريخ الفكر المسيحي –يسوع المسيح عبر الأجيال–، المجلد الأول، ج2، دار الثقافة، القاهرة، مصر، دت، دط، ص326.

فإن عقلانية الإصلاح الديني وإن لم تلغ هذه العقيدة من العقائد الكنسية، ولكنها قوضت هذا التفسير كليا، ليصبح العشاء مجرد ذكرى لموت ولقيامة المسيح.[1]

لم تكن حركات الإصلاح سوى دعوة عقلانية للتحرر من وصاية الكنيسة على الدين، حيث تم "اختراق العقل لما كان حراما عليه الخوض فيه، وخصوصا التعاطي المباشر مع النص الديني وحرية تأويله على مقتضى حقائق العلم ومعطيات العصر"[2]

وإذا تفحصنا أفكار حركات الإصلاح الديني فسيتجلى لنا أثر العقلنة أكثر، ويمكن أن نوجز هذه الأفكار في النقاط التالية:

- رفض الوساطة الدينية بين الله والإنسان.

- رفض تعدد المصادر الدينية، والاكتفاء بالكتاب المقدس، بما يعني نسف التراث الكنسي والعقائد البابوية.

- رفض وصاية الكنيسة التفسيرية، والوساطة البابوية، وأي احتكار لتأويل وفهم النص الديني.

- قدرة العقل الفردي البشري على التعامل المباشر مع النص فهما وتتريلا.

- إلغاء نظام الرهبنة، والاعتراف برغبات الإنسان كإنسان، سواء أكان راهبا أو غيره مع ضرورة تنظيم إشباعها بدلا من كبتها.[3]

وبهذه الجهود وغيرها احتل العقل مكانة كبيرة في التفكير الديني، تحولت معه المقولات الدينية إلى مدارس فلسفية، إذ إنه لا يمكن اجتثاث أراء سبينوزا وهوبز وكانط وغيرهم من أصلها الديني.

لكن حركة العقلنة هذه بما اتسمت به من إيجابية الثورة على تحنيط العقل، قد مهدت الطريق لظهور كثير من المناهج النقدية مثل البنيوية والتفكيكية وغيرها من المناهج التي لم

---

(1) المرجع السابق، ص330.

(2) عز الدين عبد المولى، المرجع السابق، ص105.

(3) للتفصيل في هذا الموضوع أكثر ينظر: أندروملر، مختصر تاريخ الكنيسة، ط4، شركة الطباعة المصرية، مصر، 2003، ص505

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تقتصر على الوظيفة النقدية في المجال الفكري بل تركت وراءها آثارا ليس على الدين فقط بل على الإنسان والحياة كلها.

2- نزع القداسة عن العالم

إن الحداثة في رفعها لشعارات العقلانية لم تأت لإحلال العقل مكانته اللائقة به فحسب، بل لزحزحة مركزية الدين وإضفائها على الإنسان، باعتباره كائنا عاقلا وهو مركز الكون ومحور حركته، فلا يليق بعد ذلك أن تكون المعرفة إلا صادرة عنه، وهو ما عبر عنه الكوجيتو الديكارتي " أنا أفكر إذن أنا موجود"، ولعل نزع القداسة عن العالم وإلباسها للإنسان؛ ليصبح بعد ذلك سيد العالم بل الإله الجديد؛ باعتباره الفاعل الوحيد فيه، لا يعتبر إمعانا في تكريم الإنسان بل مغالاة لها ما يليها، حيث لم تكن إزالة القداسة عن الدين إلا بداية في متتالية غير منتهية، كان مبدأها من الدين، وهو ما اصطلح عليه بالعلمانية، أي فصل الدين عن الدولة ليصبح ما لله وما لقيصر لقيصر، ويعود بطبيعة الحال تقدير ما هو ديني وما هو غير ذلك للإنسان، وبذلك حل العقل في التصور الغربي محل فكرة الله المتصرف في العالم، ليعيد صياغة القيم وفق منظور جديد، أساسه العلم الذي يعتمد التفسير الكمي فقط وفي كل المجالات، لتدور الدائرة على الإنسان ذاته وفق هذا المنظور فيصبح مجرد أداة في عالم استحال إلى سوق.

ومن هنا نلاحظ بأن نزع القداسة كتجل من تجليات الحداثة عبر صيرورتها في التاريخ قد مرت بمراحل ثلاث: نزع القداسة عن الدين، ثم نزع القداسة عن الإنسان، ثم نزع القداسة عن العالم، غير أنه لا يمكن تحديد المفاصل الزمنية بين هذه المراحل الثلاث، إذ أن تطور الحداثة في ذاته يختلف من مكان إلى مكان، فتطور الحداثة في أوربا ليس هو نفسه من الناحية الزمنية في أمريكا.

- **نزع القداسة عن الدين:** لم يخل مجتمع من المجتمعات عبر العصور من نزعة دينية[1]، سماوية كانت أو وضعية، ذلك لأن التدين فطرة في الإنسان، ومركب رئيس في

(1) ينظر : جفري بار ندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ط1، 1994، العدد رقم 137، ص22

حياته الاجتماعية والثقافية، إذ يمثل الدين في وعي الإنسان إحدى أهم الركائز التي تسهم في تشكيل الرؤية الكلية النهائية عن الوجود والحياة والإنسان، وترسي قواعد العيش ونظم الاجتماع وأنماط السلوك الإنساني.

غير أن ثورة الإنسان الغربي في عصر النهضة عن الدين المسيحي؛ لا تعتبر تمردا عن الفطرة أو إلحادا ومروقا عن الدين، بل هي ثورة على استعباد الإنسان وإذلاله باسم الدين، الذي احتكرته الطبقة الكهنوتية وتصرفت بموجبه في حياة الناس وأرزاقهم، هذه الثورة التي لم تكتف بفتح باب نقد رجال الدين على مصراعيه، بل تجاوزته إلى مرحلة تقويض وهدم مقولات الدين وإقصائه من الساحة العلمية والعملية على السواء، لتخرج إلى الساحة بمقولات إيديولوجية متعددة مثل العلمانية والعدمية، وغيرها من المقولات التي جاءت أساسا لتتجاوز مرحلة التفكير الميتافيزيقي، مبشرة باتساع السقف المعرفي على أسس من التفكير العلمي والرياضي.

غير أن هذه الثورة التي جاءت لترد الاعتبار للإنسان، اتخذت منحىً آخر تشكل في ردَّات فعل عمقت ثقة الإنسان في نفسه، وزادت في اتساع الهوة بينه وبين الدين، "حيث لم يعد الإله المسيحي يحتفظ بتلك القوة العاتية التي منحه إياها تقليد سبعة عشر قرنا. وتتمثل هذه الأزمة في تخمر التمرد على نمط تفكير القدامى الذي دخل مرحلة الاحتضار، وفي الوعي بأن عصر التحولات قد حان"[1]، بدأ باضمحلال نزعة مركزية الإله لتحل محلها مركزية الإنسان سواء على المستوى السياسي أو المستوى الأخلاقي أو المستوى الاقتصادي، وانتهاء بموت الإله.

إن فكرة موت الإله التي صارت علما على فلسفة نيتشه، لم يكن هو مبتدعها، وإن كان قد اشتهر بها، ذلك أنها وردت عند كثير من الشعراء والفلاسفة قبله أمثال هيجل Hegel، وج ب فريدريك ريشترJ P Frédéric Richter[2]، وهو ما يعني أن "موت الإله" إنما هو نتيجة لحركة تدريجية ومسار كامل في الحضارة الغربية.

---

(1) نور الدين الشابي، المرجع السابق، ص120.

(2) ينظر : نور الدين الشابي، المرجع نفسه، ص122.

لكن إذا كان "موت الإله" هو حدث الحداثة في فكر نتشه فما هي الدلالات الفلسفية لهذا الحدث؟

إن اهتزاز فكرة الإله في وعي الإنسانية الأوربية لم تكن وليدة اللحظة النتشوية، وإنما تمخضت عبر مسار التطور العلمي والتكنولوجي للعالم الغربي حيث عصفت الرؤية العلمية الجديدة للعالم بالفكر الديني، فتقلصت مكانة الدين في حياة الناس، وأصبحت الأخلاق والنظرة الميتافيزيقية المفارقة للمادة مثار سخرية من قبل العامة والخاصة، بل صارت الرؤية المادية الطابع العام الذي يشكل -الثقافة الغربية، حيث يقول بيار هيبر سوفرين -- Pierre Huber Suffrin– " يمكن تفسير هذا الحدث (موت الإله) مباشرة على أنه زوال مفهوم الآخرة من حقل ثقافتنا، إن موت الإله هو أولا موت الآخرة وإلغاء الإيمان بعالم آخر"[1].

إن نتشه إذ يصدح بفكرة موت الإله لم يعلن إلحاده وإقراره بعدم وجود إله، إذ يُعتبر ذلك سقوطا في الجدل الميتافيزيقي الذي لم يعد له أثر في الفكر الفلسفي ولا في الفكر العلمي، بل هو إعلان عن حالة انسحاب الإله من حياة الناس، واختفاء الميتافيزيقا، وكل شكل من أشكال التجاوز والتعالي في تفكير الناس وثقافتهم، "والقائم على تشطير الوجود إلى عالم فوقي كامل وثابت، وعالم دنيوي متحرك وناقص، وما يستتبع ذلك من مقابلات أخلاقية بين الخير والشر، والجميل والقبيح، والصدق والكذب"[2] هذا الانسحاب الذي يعتبر ثمرة من ثمار النهضة الأوربية.

ولكن هل استطاع الإنسان الغربي أن يفلت من قبضة التجاوز حقا؟ أم هو مجرد ادعاء تشدقت بها غطرسة البشر؟

– نزع القداسة عن الإنسان: لقد استطاع الإنسان إلى حد كبير أن يتحرر من أسر التفكير الديني الكنسي، بانتهاجه التفكير العلمي والرياضي ثم التجريبي استنادا إلى الرؤية العقلانية التي تفترض امتلاك الإنسان لعقل مستقل بذاته قادر على التفاعل مع الطبيعة

(1) Pierre Huber Suffrin, Le Zarathoustra de Nietzsche, p 38 نقلا عن : نور الدين الشابي، المرجع نفسه، ص123.

(2) رفيق بوشلاكة، مطارحات في العلمانية والحداثة، مجلة رؤى، السنة الرابعة، العدد18/19، 2003، ص19

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

والقبض عليها بواسطة القوانين التي تسيرها، وأن الطبيعة أو العالم كله يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى تفسير متجاوز للعقل البشري، ذلك أن مرد الطبيعة والإنسان، والعالم كله إلى التفسير المادي.

غير أن اعتماد الإنسان على العقل مطلقا في تفسير الوجود، أوقعه في جبرية مادية لم يتمكن من الانفكاك منها، لأنها وليدة العقل الذي به يدرك الوجود، هذه الجبرية التي حصرت الإنسان بدءا في جانبه المادي، ففككته إلى مجموعة من الخلايا والأنسجة تحت مجهر التشريح، ثم إلى مجموعة من الحاجات والرغبات البيولوجية، لقد قامت الذات الغربية في الواقع "بدور (تلميذ الساحر)، فلقد أبدعت آلات لم تستطع السيطرة عليها، ثم استنامت لتلك الآلات تقودها بعقل آلي وتزدردها في أحشاء من جديد فصارت الحياة أرقاما، وأضحت السعادة مقيسة بعدد ما لديها من وحدات حرارية وهرمونات، وصار العصر عصر (كم) يخضع فيه للترعة الكمية"[1]

و لم تقف الجبرية المادية بصرامة المنطق الحسابي عند هذا الحد، بل صاغت المجتمع والعلاقات الإنسانية في جملة من العقود، لتتحول علاقات الناس إلى عقود أساسها المنفعة الخاصة.

لقد حاولت الحداثة الغربية باستنادها على العقلانية كمقولة جوهرية، عقلنة العالم على كافة مستوياته، فحولت الإنسان إلى موضوع للدراسة، متجاوزة جوانبه النفسية، فكان أن قامت ثورة مرة أخرى لكنها ثورة على العقل والعقلانية، فظهرت تيارات عدمية جاءت لتفكيك مقولات الإنسانية والعقلانية، معلنة التمرد على صرامة المنطق العقلاني الكمي، غير أن هذه الثورة لم تبرح أن أعلنت عن نهاية الإنسان، بل عن "موت الإنسان"، بعد أن صار الإنسان مقولة مادية، ثم تطورت لتجعل من الإنسان مجرد وسيلة للانتاج، خاصة مع تسعر حمى الاستهلاك في السوق الرأسمالية، وغدت أحلام الترعة الإنسانية إلى الزوال، حتى ردد فلاسفتها في بهت "إن الإنسان كما تصورناه إلى حد الآن، وكما أحببناه فينا وفي غيرنا، ودافعنا عنه وعن قضاياه، لم يعد له وجود، أو قل هو على وشك الاختفاء، لقد أضحى

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص118

تصورنا عنه كذات وعقل وإرادة، وكقدرة على الخلق والإبداع متهافتا، ومعالم صورته المألوفة لدينا بدأت في التلاشي وهويته تشظت، وأصبحت في عداد ما هو عابر في هذا الواقع اللانهائي."[1]

لكن السؤال المطروح إذا كان الإنسان قد ثار ضد العقلانية لاسترداد ما سلب منه، فلماذا الإعلان عن موت الإنسان؟ أو بعبارة أخرى من هو الإنسان الذي أعلنت التيارات العدمية عن موته؟

إن العقلانية في ثورتها على اللاعقلانية الميتافيزيقية قد رفعت شعار سيادة العقل، غير أن منطقها الكمي جعل الإنسان رقما من أرقامها، فضاعت قيمته بين الأرقام، واستحال الإنسان إلى آلة للإنتاج لا غير، فغمرته أكداس السلع. وارتكست الأنا الديكارتية التي احتلت المركزية وانتزعت القداسة بالتفكير إلى موضوع قيد الدراسة نقدا وتفكيكا وتقويضا.

لقد أصبح (الرقم) سلطانا في المجتمع الفني الآلي الذي قام بأوربا منذ عام 1900، وصار الإحصاء لا معقب لحكمه، فليس للفطرة الإنسانية، أعني الضمير الإنساني ذاته، دخل في الحياة الجديدة، شأنه في ذلك شأن ما لا يدخل في عداد الأرقام، ولا يقاس بالكميات، وبذلك أصبحت حياة الإنسان مجرد وظيفة تكمل الأرقام، فالماكينات هي التي تحرر وتحسب، بل وتسخر الإنسان للانخراط في أجهزتها"[2]

إن الإنسان الذي جاءت النزعات العدمية لتعلن عن موته هو إنسان النزعة الهيومانية، غير أن النزعات العدمية لم تقتل الإنسان الهيوماني، وإنما أعلنت عن موته في عالم تحول كل ما فيه إلى مادة، وما موت الإنسان إلا نتيجة حتمية لتفكيك ثنائية طبيعة الإنسان وحصره في بعده المادي فقط.

لكن هل رسمت التيارات العدمية مخرجا للإنسان من مأزق الحداثة؟ أم أنها لم تزد عن أنها بكته وهي تحفر له قبورا في حياة العدم؟

---

[1] عبد الرزاق الدواي، المرجع السابق، ص16.

[2] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص119.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- **نزع القداسة عن العالم:**

إن تفكك مركزية الإنسان جاء نتيجة حتمية لمنطق مادي قامت عليه الحداثة الغربية، غير أن المنطق المادي ذاته الذي فكك مركزية الإنسان، وردها إلى أصلها المادي هو الذي فكك مركزية المادة ليسقط العالم كله في قبضة الصيرورة حيث لا مركز ولا مطلق، "وهو ما يطلق عليه ماكس فيبر عبارة نزع الهالة السحرية عن العالم، ويقصد بذلك تجريد هذا العالم من كل أشكال القداسة والعلوية وتحويله في نهاية المطاف إلى مجرد معادلات رياضية وفيزيائية قابلة للتوظيف الذرائعي والأداتي"[1]

وقد تجلى نزع القداسة عن العالم في مظهرين أساسيين :

أولا: اتجاه وعي الإنسان الأوربي إلى الانسلاخ من المنظورات الدينية، بتفكيك الرؤى التوحيدية والشمولية للعالم والإنسان، لصالح منظورات جزئية تذريرية، وهو ما شكل ثقافة عامة عقب تضخم نزعة العقلنة في نفسية الإنسان الأوربي الذي أصبح مرجعية ذاته قبل أن يبتلعه المنطق المادي. حيث تزايد الاعتماد على المعرفة الحسابية والبراغماتية للتحكم في الطبيعة، وتمدد روح النجاعة العلمية في بنية وعي الإنسان الأوربي، وارتداد هذه الروح على كافة أشكال الوجود الاجتماعي، الأمر الذي أسقط الإنسان في قبضة التجاوز المادي الصلب الذي سماه نيتشه بظلال الإله.

ثانيا: تنامي رغبة الإنسان في تلبية كل رغباته والتعجيل بإشباعها، وهو الأمر الذي أفضت إليه فكرة التقدم اللاغائي، وفي ظل هذا الوضع يتزايد التنافس على الانتاج الذي لا تضبطه قيمة غير تحقيق الربح، ويتزايد الاستهلاك، لتسقط كل شكل من أشكال القداسة عن العالم حيث يصبح العالم سوقا كبيرا لترويج السلع، ويصبح الإنسان مجموعة من الرغبات والشهوات، وفي سبيل ذلك كل شيء قابل للتوظيف، الدين؛ السياسة؛ الفن ...إلخ

إن نزع القداسة عن العالم ليس مجرد جائحة أصابت الحضارة الغربية، بقدر ما هي حركة تاريخية كاسحة أفرزها تتالي المنطق المادي كان مبدأها من فك عرى القيم الدينية.

---

[1] رفيق بوشلاكة، مطارحات في العلمانية والحداثة، ص17

لقد لعبت الحداثة الغربية دورا حيويا كبيرا في توفير الشروط التاريخية لتقدم الحضارة الغربية والعقل الإنساني على العموم، لكنها آلت إلى معول كبير في هدم هذه الحضارة والإنسانية جمعاء، وهو ما أفضى إلى بروز نزعات عبثية في الحياة الاجتماعية، وظهور نزعات عدمية في الحياة الفكرية، كانت آذانا لظهور "ما بعد الحداثة"، التي تحولت إلى إشكال رئيس وملّح على الدوام "ما بعد الحداثة؟".

المطلب الثاني : ما بعد الحداثة المصطلح والمفهوم

لقد احتفت الحداثة منذ بدايتها بالصيرورة المستمرة، التي طبعت إيديولوجية التقدم الممعنة في القطيعة مع الماضي، للوقوف على راهنية التجربة الإنسانية في شتى أبعادها، مستبعدة المعرفة القبلية، وكل التفاسير اللاعقلانية، غير أنها سعت لإرساء قواعد قارة تحكم الإنسان وتجربته، وتمنح مشروعيتها العقلانية لحالة التغير الدائم والفوضى التي تتسم بها التجربة الإنسانية، فكان من نتائج ذلك تناقض صارخ ضرب بظله على مسرح الأحداث، وحتى على الأيديولوجيا التي حاولت الحداثة أن ترسيها من الناحية الابستيمولوجية، وذلك من خلال التقابل الضدي بين الثابت والمتحول، وبين القانون القار واللحظة العابرة[1]، فكان من الطبيعي أن تؤول حالة الفوضى التي عرفتها صيرورة الحداثة إلى وضع عال في التأزم، أفرز للوجود مسمى آخر هو ما بعد الحداثة.

لكن إذا كانت ما بعد الحداثة تستمد اسمها من الحداثة نفسها، فهل تستمد مضمونها المعرفي منها أيضا؟ هل تعتبر "الما بعد" تجاوزا لمشروع الحداثة أم أنه مجرد تتالي زمني؟

غني عن القول أن ما بعد الحداثة التي تستمد اسمها من الحداثة تكتسي غموضا أكثر من الحداثة نفسها، سواء من حيث المصطلح ومدلوله المفاهيمي، أو من حيث تاريخية ظهوره، حيث يُرجع "أرنولد توينبي" ظهوره إلى سبعينيات القرن التاسع عشر،[2] في حين يذهب الشاعر والناقد الأمريكي "تشارلس أولسون"، و"إريفن هاو" أنها ظهرت في

(1) ينظر : سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، ص225.

(2) بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، أبو ضبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1995، ص16.

الخمسينيات من القرن العشرين[1]، وهناك من يحيلها إلى الناقد "ليزلي فيدلر" عام 1965[2]، بل إن "تشارلز جينك" يذهب بدقة أكثر إلى أن بدايتها كانت "في الساعة الثالثة والنصف ودقيقتين من مساء يوم الإثنين الخامس عشر من يوليو 1972"[3]، وإزاء هذا التدقيق غير المبرر والذي يبدو كنكتة ساخرة، وإزاء هذا الخلاف الذي لم نذكر منه إلا أقله، تتبدى لنا ضبابية ما بعد الحداثة في دخولها التاريخ، حيث يصعب القبض على ملمح واضح، يبين لنا تاريخية ظهورها من الناحيتين الزمانية والمكانية وما صاحب ذلك من أحداث، غير أن الأصعب منه هو تحديده كمفهوم، حيث نجد بيتر بروكر مع استبطانه لفكر ما بعد الحداثة، وهو ينقل لنا تباين الآراء في تعريف ما بعد الحداثة وزمن ظهورها يؤكد هلامية هذا المصطلح لأنه لا يقف على أرض صلبة، وذلك حين يدعي أن "الفكرة واضحة، فليس هناك إلا ما تراه العين، وحسب الموقع الذي تنظر منه، أما هذه الآراء المتباينة والمعايير المتفاوتة فلا تضيف جديدا"[4].

إن الصيرورة السريعة التي تتسم بها ما بعد الحداثة جعلت الوقوف على حد تعريفي لها ضربا من أضرب الاستحالة، هذا في المجتمعات التي تعيش ما بعد الحداثة كواقع يومي، أما ترجمتها إلى لغات أخرى كالعربية مثلا، فإن التباين والاختلاف وقع حتى في نقل المصطلح، لهذا نرى محاولات كثيرة لتأسيس معرفي حول "ما بعد الحداثة" و"ما بعد الحداثية"، و"ما بعد الحداثوية" وغير ذلك من الاصطلاحات، وأسس التفريق بينها، إلا أنها في النهاية تؤول إلى ضبابية مغلقة لأنها لا تقف على ثابت.

إلى هنا ما يزال السؤال مطروحا، هل ما بعد الحداثة هي استمرار للحداثة نفسها، أم أنها هدم لها وتجاوزها إلى ما بعدها؟ هل جاءت ما بعد الحداثة لتضع حدا لمشروع الحداثة وتعلن عن نهايتها، أم أنها استكمال لما أخفقت الحداثة في إنجازه؟

---

(1) المرجع السابق، ص16.

(2) سعد البازعي وميجان الرويلي، المرجع السابق، ص223.

(3) بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ص17.

(4) بيتر بروكر، المرجع السابق، ص17

إن الحديث عن ما بعد الحداثة يخفي في طياته تحقيبا تاريخيا "كما أن تحقيب العصور انتهاء إلى عصر الحداثة يختزن مسبقا وضع الحداثة كنهاية للتاريخ، وكغاية للحضارات جميعها، عليها أن تسعى إليها كي تحقق حلمها في الوصول إليها"[1]، وإذا كانت الحداثة قد أرست بأيديولوجية التقدم أساس التطور الخطي للتاريخ، فإن هذه الإيديولوجية ذاتها هي التي وضعت حدا للحداثة متجاوزة إياها إلى ما بعدها، بعد أن كشفت الحداثة الغربية باكتشافاتها عن وجهها الدارويني الذي لون المناطق التي اكتشفها باللون الأحمر القاني، غير أنه لا يمكن بأي حال أن نقرأ "الما بعدية" بصفة حرفية ساذجة بوصفها قطيعة حاسمة وفاصلة، ذلك أن ما بعد الحداثة رغم تجاوزها للحداثة إنما هي وليدة الحداثة بما أرسته من أسس الحرية والعقل والتقدم، هذه الأسس التي أسست لحرية النقد العقلي لإحراز مزيد من التقدم، فكان أن توسع النقد وطور من ألياته في عصر الحداثة ليطال الأسس التي شادت بنيانه، بيد أن النقد الذي جاءت به ما بعد الحداثة "لا يرمي إلى مجرد إصلاح للعقل أو ترميم للمشروع التنويري، وإنما هو نقد للفكر يقوم على تفكيك هذا المشروع، لتعرية مقاصده المفخخة بالممارسات المعتمة والآليات اللامعقولة، ومع ذلك ليس نقد الفكر تراجعا عن العقل ومكتسبات التنوير، بقدر ما هو انفتاح على المستبعد واللامعقول أو على المتغير والمجهول، أي على كل ما نفته الحداثة من فضائها"[2] .

"إن فلسفة ما بعد الحداثة مراجعة نقدية جذرية للبنية الإيديولوجية للحداثة مما يعني أنه على الرغم مما تعنيه كلمة "ما بعد" التي توحي بالتجاوز والزمنية والتخطي والتنكر فإن ما بعد الحداثة هي تعميق وتجذير لمنطق الحداثة وتخليص لها من شوائبها اليوطوبية أكثر مما هي تخطٍّ لها على الرغم من كل رقصات الموضات الفكرية."[3]

إذن يمكن القول أن ما بعد الحداثة هي استمرار للحداثة وتجاوز لها في ذات الوقت، جاءت لتضع حدا لها، ولتكمل مشروعها في الآن نفسه، ومن هنا يظهر التناقض الحاد الذي عرفته، والذي أضفى عليها طابعا هلاميا، غير أن أهم ما عرفت به، والذي عمق فيها كل ما

---

(1) رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة، ص32.

(2) علي حرب، حديث النهايات –فتوحات العولمة ومآزق الهوية–، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2004، ص168.

(3) محمد سبيلا، في الوعي الفلسفي بالحداثة، المرجع السابق.

وسمت به هو النقد الذي اتخذ منحى التقويض والتفكيك، والذي رسم منعرجا واضحا في الفكر والحياة. فما هي المعالم التي يمكن أن يرسيها التقويض، وما هو الفكر الذي يمكن أن يفصح عنه؟

- **التفكيك[1] كأسٍ منهجي لما بعد الحداثة**

يحتل مفهوم التفكيك فضاء دلاليا واسعا متعدد الأبعاد، حيث نجده يقترن بتفكيك الخطابات الفلسفية والنظم الفكرية، وإعادة بنائها بناء داخليا، بالنظر إلى بنيتها التكوينية، وهو ما يستلزم إجراء حفريات في الأصول المشكّلة للخطاب الفلسفي والفكري من الناحية التاريخية واللغوية، كما اقترن بالدراسات اللغوية والأدبية على السواء، في تفكيك الارتباط بين اللغة وما يقع خارجها، أي إنكار قدرة اللغة على أن تحيلنا إلى أي شيء خارج اللفظ المكتوب، كشخصية المؤلف، ودواعي التأليف، وغير ذلك، وقد أدى ذلك إلى هدم القواعد والمبادئ التي عرفتها اللغة والأدب، عن العلامة واللغة والنص والسياق والمؤلف وغيرها، وإعطاء القارئ المكانة الكبرى في استنطاق النص وتوليد معانيه المؤجلة.

وبعيدا عن اختلاف الدلالات وتعددها التي يحملها مفهوم التفكيك خاصة من الناحية اللغوية اللسانية، وما وظفه في سبيل ذلك من مصطلحات ملحقة، يجدر بنا الوقوف على ماهية التفكيك كأس منهجي لما بعد الحداثة، ومن ثم تمظهراته في الواقع.

---

(1) التفكيك Déconstruction، يرى سعد البازعي وميجان الرويلي أن كلمة التقويض أقرب إلى المفهوم الما بعد حداثي من التفكيك خاصة عند دريدا، حيث أن التفكيك قد يلتبس معناه بمفهوم ديكارت ومكانيكية تفكيكه للمفاهيم.

ينظر : سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص107.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إذا كان التفكيك كشكل من أشكال النقد قد ظهر مع جاك دريدا[1]، فإن بداية النقد كانت من نيتشه، الذي قلب المنطق التراتبي في بنية الفكر الغربي، ابتداء من الثورة على منطق التفكير الديني وقلب معايير القيم الأخلاقية، إلى زعزعة أسس المنطق الأرسطي، فكان -بعد تعرية الإنسان من القيم الأخلاقية لصالح الغريزة، والذهاب بها بعيدا إلى منطقة ما من الفراغ، في ما وراء الخير والشر- أن أعلن عن "موت الإله"، و لم يكن هذا إعلانا عن موت الميتافيزيقا كفكرة دينية فحسب، وإنما نهاية التسليم بالتجاوز كلية، ولكن إذا كان موت الإله هو مشهد ثقافي عرفته الحضارة الأوروبية آنذاك، فإن ظلال الإله لم تبارحها، وهو ما جعل نيتشه يلوح بمطارقه النقدية على كل ما يؤكد ذلك، مؤسسا لإرادة القوة كفكرة بنائية، نحو نموذج إنساني فاعل.

لقد استطاع نيتشه بنزعته الشكّية أن ينفذ إلى أغوار الفلسفة الغربية الحديثة وزعزعة أسسها الإغريقية، كما استطاع أن يسفه أحلام الإنسان الأوروبي في عقله الفلسفي الأرسطي، وعقله العلمي الفيثاغوري، وأخلاقه المسيحية الكنسية، مبشرا بالإنسان الأسمى. وقد أفضت حفريات نيتشه في المعرفة الفلسفية إلى أسئلة نقض وهدم لكل المطلقات المعرفية واضعا التفكير عند نقطة الصفر، معوِّلا على إرادة القوة وحدها، التي يمكنها أن تبني الإنسان الذي بشر به.

---

(1) جاك دريدا Jacques Derrida : فيلسوف فرنسي، يهودي، من أهم فلاسفة التفكيكية وما بعد الحداثة. وُلد باسم جاكي في الابيار بالجزائر، سنة 1930 وترك الجزائر عام 1949 لأداء الخدمة العسكرية و لم يَعُد لها قط بعد ذلك (وهو يدَّعي في تصريحاته الصحفية أنه ترك الجزائر لأنه كان قد سئم الحياة في الجيب الاستيطاني). كتب شيئاً من الشعر في صباه. ومع أنه فشل في امتحان البكالوريا في صيف 1947، إلا أنه أكمل دراسته الجامعية في السوربون وهارفارد. وقد اشترك في مظاهرات الطلبة عام 1967 ضد ديجول .وصدر كتابه الأول أصل الهندسة (عام 1962) وهو عن هوسرل، ولكن أول كتبه المهمة هو الكتابة والاختلاف (1967). ويُقسِّم دريدا وقته بين باريس حيث يُدرِّس في معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية (E. H. E. S.) والولايات المتحدة حيث يُدرِّس في جامعة ييل، تأثر بنيتشه وبوجودية سارتر وهايدجر (وتفكيكيته)، وبنيوية ليفي شتراوس في الستينيات. كما تأثر بهيجلية جان هيبوليت، وبفرويدية جاك لاكان، وبالمفكر الديني اليهودي الفرنسي إيمانويل ليفيناس، له مؤلفات عدة أشهرها "في علم الكتابة" أو "of grammatology " .

ينظر: عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد 5، ص361-365

وإن كان مؤسس التفكيكية المعاصرة دريدا ممن تأثر بفلسفة نيتشه، إلا أن تأثره المباشر كان بهيدغر[1]، خاصة من خلال نقد هيدغر لنيتشه فكرة "إرادة القوة" مثبتا فكرة "إرادة الإرادة"، للسيطرة على الطبيعة بعيدا عن الميتافيزيقا، وهو ما قرأ فيها دريدا ترسيخا لـ"إرادة الاختلاف" التي تعد حجر أساس في قراءته التفكيكية.

إن المعْلَم الأساسي الذي دارت حوله القراءات النقدية لنيتشه وهيدغر هو رفض التجاوز والتعالي كلية، وهو ما اصطلح عليه بمسمى التمركز، أو الميتافيزيقا، وهو الأمر الذي دارت حوله تفكيكية دريدا أيضا[2]، التي ركزت استراتيجيتها على نقد النصوص وقراءتها قراءة داخلية، اعتمادا على مضمون اللغة وحدها، بعيدا عن سلطة صاحب النص الذي يشكل بدوره شكلا من أشكال التعالي.

ولئن كان أكبر خوض التفكيكية في المجال الأدبي واللغوي واللساني، الذي كان بالغ تركيزه على سلطة الدوال في علاقتها بالمدلولات (أي حضور السياق الدلالي)، وحضور المؤلف إمعانا في تهميش دور القارئ في تفجير معاني النص، فإن دريدا لم يفصل أبدا بين الأدب والفلسفة حيث تعمل التفكيكية "قبل كل ذلك على تفكيك الفكرة —التي يسميها دريدا باسم الوهم السائد في ميتافيزيقا الغرب التي مفادها أن العقل يستطيع بصورة أو بأخرى التخلص من اللغة ويصل بغيرها إلى حقيقة أو نظرية خالصة مؤكدة للذات"[3]، ولذا نجد كتابات دريدا تتميز بالتداخل الكبير بين الأدب والفلسفة من خلال قراءاته النقدية التفكيكية، التي أكد فيها على استقلالية النص كبنية لغوية عن مختلف التأثيرات الخارجية،

---

(1) مارتن هيدغر: ولد في 1889/09/20 في مسكرش في مقاطعة بادن بألمانيا، كان أبوه صانع براميل وأمينا لخزانة القديس مارتن، وكان كاثوليكيا مع زوجته، بدأ هيدغر دراسته الثانوية سنة 1903 في مدرسة كوتستانس ثم انتقل إلى معهد قرايبورج الأسقفي ودرساللاهوت، وكانت لهذه المدرسة أثر كبير في توجهه الفلسفي، انتقل بعدها إلى معهد اليسوعيين ثم جامعة فرايغبورغ، تحصل على الدكتوراه سنة 1915 بعد أن كتب رسالة بعنوان "نظرية المقولات والمعنى عند دونس اسكوتس"، من أهم كتبه "الوجود والزمان"، "كانت ومشكلة الميتافيزيقا" "نقد العقل المحض".
عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، ص597

(2) في تأثر دريدا بنيتشه، ينظر: بيير. ف. زيما، التفكيكية دراسة نقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996، ص67.

(3) كريستوفر نوريس، التفكيكية بين النظرية والتطبيق، ترجمة صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر، الرايض، المملكة العربية السعودية، دط، 1989، ص57.

التي تعتبر في نظره تكريسا لسلطة ما (سلطة المؤلف، سلطة التاريخ، سلطة السياق ...) إذ يمكن للمعنى أن يتحقق بحرية العلامة داخل النص بعيدا عن النسق، في حين أن النص ليس علاقة بين مجموعة من الدوال والمدلولات، بل هو أثر (Trace) [1] يدل على انمحاء الأصل، وبقاء مخلفاته التي تحمل أكثر من معنى.

ومن هنا جاءت دعاوى موت المؤلف التي تردد صداها كثيرا في أدبيات ما بعد الحداثة والتي تعني في حقيقتها تجاهل التاريخ وتجاوز له بكل ما يحمل من قيم سائدة في الحياة، وذلك بمنطق الصيرورة الممعنة في التحول الدائم الذي لا يعرف أي شكل من أشكال الثبات، ولا يعنى إلا باللحظة الراهنة، والإنسان الراهن في إرادته، ورغباته، ووعيه، وتحليله، وقراءته للأشياء، الأمر الذي يفضي إلى التشظي، وتعدد المعنى بشكل لانهائي.

لقد أكد دريدا على الدور الحر للغة بوصفها متوالية غير متناهية من المعاني، وعلى حرية القارئ في تفجير النص وهو ما يتيح فرصة أكبر لإبداع القارئ، وبالتالي يصبح القارئ هو الذي يضفى على النص معانيه المؤجلة وليس صاحب النص ولا تاريخية التأليف، وقد طبق دريدا قراءته على النص الفلسفي والأدبي على السواء، مفككا كل المراكز الدلالية في الميتافيزيقا الغربية، وقد "أثبت دريدا أن التراث الفلسفي الغربي ظل مشبعا بفكرتي التمركز حول العقل وميتافيزيقا الحضور، وأن مذاهب الفلسفة ونظرياتها المختلفة ما هي إلا صيغ من نظام واحد هو نظام التمركز حول هذين المحورين"[2] لذا فقد جاء مشروعه النقدي لتفكيك هاتين الفكرتين.

نقد العقل وميتافيزيقا الحضور

لقد عمدت التفكيكية إلى تشخيص أصول ظاهرة التمركز حول العقل الكامنة في الفكر الغربي سواء في مشرها اليوناني المعتمد على المنطق الأرسطي، وذلك بتفكيك بنية النص الفلسفي وتقويض ادعاءاتها في احتكار الحقيقة، أو في مشرها العقلاني الحداثي المعتمد

---

(1) ينظر في مفهوم الأثر : سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، ص112

(2) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2003، ص395

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

على المنطق الرياضي والتجريبي، وكذا مزاعم البنيوية في تأسيس مذهب نقدي جديد يعتمد في شرعيته على منهج علمي تجريبي، وتقويضها من الداخل وذلك بمعرفة النظم الداخلية لهذه الميتافيزيقا، ثم مباغتتها "بأسئلة مشتقة من سياقها الفكري، بما يظهر عجز تلك الميتافيزيقا عن تقديم أجوبة حقيقية عن الأسئلة المثارة، الأمر الذي يفضح قصورها ويكشف تناقضاتها الداخلية"[1].

وغير بعيد عن تفكيك التمركز حول العقل، عمل دريدا على تفكيك ميتافيزيقا الحضور باعتباره شكلا من أشكال الثابت والمطلق، حيث حضور الذات الغربية والوعي بها شكّل تمركزا حول هذه الذات في الفكر الفلسفي الغربي منذ نشأته، وكذا حضور المطلق في الموروث الفلسفي الذي ما زال ينتج الحقائق ذات الوجه الواحد، بل إن التمركز حول العقل ذاته شكْلٌ من أشكال الحضور تأسست عليه الفلسفة الغربية ودارت حوله لقرون عديدة، "فالميتافيزيقا الغربية ربطت بين الوجود والحضور، فالوجود ينطوي على إمكانية حضور متحققة في كل الظواهر والأشياء، ومع أنه من المتعسر إدراك ذلك الحضور إلا أن وجوده وتجلياته مرهونا بذلك الحضور[2]"، والحضور في الأدب هو حضور المؤلف كشكل من أشكال المركز الذي يفرض حضوره في النص ويحدد معناه، لذا نجد دريدا يقابله بمصطلح الأثر الذي يعني غياب الأصل، كما نجده في سياقات أخرى يقابله بالغياب المبني على قراءة الأثر، الأمر الذي يفتح النص على مصراعيه لتعدد القراءات وبالتالي تعدد المعاني بشكل لانهائي.

لقد فرضت فلسفة الحضور سلطتها في الفكر الغربي قرون عديدة، وبالرغم من أن نيتشه قد قلب المنطق التراتبي في هذه الفلسفة، فإن دريدا مع تأثره بنيتشه في كثير من مقولاته التفكيكية إلا أنه عمل على القضاء على كل شكل من أشكال التراتبية، حيث عملت التفكيكية في تفكيكها لفلسفة الحضور على تصفية جميع الثنائيات كثنائية العقل والعاطفة، والعقل والجسد، المركز والهامش، والرجل والمرأة، والذات والآخر، والعمق

---

(1) عبد الله إبراهيم، المركزية العربية، ص399.

(2) المرجع نفسه، ص400-401.

والسطح، وغيرها من الثنائيات باعتبارها تأكيدا لحضور المركز، وإعطاء الأفضلية للطرف الأول على حساب الطرف الثاني، غير أن التفكيك في محاولته تقويض المركز، لفك تحيزاته لم يزد عن كونه أضفى المركزية على الهوامش ليصل الأمر إلى حالة من التشظي لا تستقر على معنى، ولا تعرف القيمة.

"ورغم فعالية التقويض وقدرته على زعزعة المسلمات التقليدية الميتافيزيقية الغربية، إلا أنه يصل في النهاية إلى عماية محيرة، فدريدا لم يقدم بديلا عن مسلمات الميتافيزيقا الغربية، بعد أن قوضها، بل إن البديل نفسه كما يرى دريدا سيتسم بسمات الميتافيزيقا لا محالة"[1] بل إن التفكيكية قد كرّست الميتافيزيقا فعلا "عن طريق فعل النفي ذاته، إذ أعادت سلطتها عن طريق تأكيدها المستمر على نفيها، وهنا المفارقة الكامنة بين الهدف الذي سعت إليه فانتهت إلى أن أحلت الميتافيزيقا فيها ليست كشعار تهدف إلى نقضه إنما كنص يعيش في كوامنها وخفاياها"[2]

من تفكيك النص إلى تفكيك القيمة

لم يبقى التفكيك حبيس الأدب واللسانيات والفلسفة، بل طال الحياة العامة، حيث عمل تفكيك الثنائيات الهرمية إلى تعدد المراكز، الأمر الذي أسقط الإنسان في قبضة الصيرورة بانتفاء الثابت في حياة الناس، حيث أصبح الإنسان على استعداد دائم لتغيير أذواقه بل وحتى أخلاقه بعد إشعار قصير، وقد اتضحت مظاهر ذلك في "الموضة والموسيقى وأفلام هوليود التي تتناول الاغتراب، والفرد الذي عانى الاغتراب فيما مضى في ظل الرأسمالية الاحتكارية، أصبح الآن فصاميا فاقدا للمصداقية والشعور بالصدق، في عالم سطحي بلا محور يدور حوله، متخما بالصورة المعادة الجديدة، وبحرمان الفرد من الوعي التاريخي لا يمكنه أن يتطلع إلى تفسير الحالة الاجتماعية والثقافية الجمعية"[3].

---

(1) سعد البازعي، ميجان الرويلي، المرجع السابق، ص111

(2) رضوان جودت زيادة، دريدا وما بعد الحداثة، http://www.almustaqbal.com/stories.aspx?StoryID=95432

(3) بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ص48

وليس عجيبا أن نرى حالة الإنسان هذه في مرحلة ما بعد الحداثة إذا نظرنا سرعة التغير والتحول التي تشهدها الحياة فيها، من إنسان متخم بالغرور مستهيم في أناه حالم بامتلاك العالم، إلى إنسان مثخن بجراح الاغتراب مستكين لضياع المعنى في الحياة، وقد قوضت تفكيكية ما بعد الحداثة بنيته الفكرية والقيمية وأسقطت التاريخ من حياته، فبعد التمركز حول الذات التي عرفتها الذهنية الغربية خاصة في مرحلة الحداثة، والتي كان من أهم ركائزها الاهتمام بالآداب القديمة في النزعة الإنسانية، والاهتمام بالعلوم الرياضية والتجريبية بعد مولد العقلانية، جاءت ما بعد الحداثة لتفكك هذه المركزية؛ حيث كانت البداية بإعطاء الأولوية للكتابة أو للنص بصفة عامة بغض النظر عن صاحبه لتتحول السلطة إلى الصورة التي لعبت دورها الكامل في صناعة شخصية إنسان ما بعد الحداثة، ويتضح ذلك جليا في السياسية الإعلامية التي كرست الاستهلاكية في حياة الناس، وسطحت الأذواق بتغير الموضة وكثرة الإشهارات والإعلانات التجارية المشبعة بالرؤية التفكيكية من الناحية المعرفية والأخلاقية، وهنا نجد بيتر روكر يتساءل حول ما أسفرت عنه التفكيكية :"هل بورجز وكالفيني ومادونا خطيئة؟ إذ أنه لا يكون هناك موقع نقدي خارجي أو هيمنة اجتماعية، فإن هذا قد يكون أكثر من مجرد مسألة نصية"[1]، ولم تقتصر سلطة الصورة في الجانب الفني من حياة الناس فقط، بل حتى في الجانب السياسي، حيث أن "انتخاب ممثل سينمائي سابق هو رونالد ريغن، ليحتل واحدا من أقوى المناصب في العالم، أضفى بريقا جديدا على إمكانات قيام سياسة تلفزيونية تصنعها الصورة وحدها"[2]، بل لقد رسمت الصورة في شكله الفني خطا في حياة السياسة في أمريكا كان آخر نتائجه فوز الممثل اليهودي "أرنولد شولزنيجر" في الانتخابات لولاية كاليفورنيا.

لقد فتحت ثقافة الصورة بابا واسعا في مجال السياسة والاقتصاد والرياضة والفن وغيرها من المجالات، الأمر الذي وسع من دائرة المعرفة، ولكنها بكل أسف سطحية لا تعرف العمق، وهذا ليس عيبا عند التفكيكية بل أحد استراتيجياتها في تفكيك تراتبية العمق

---

(1) بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ص49.

(2) المرجع نفسه، ص286.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

والسطح، وثقافة النخبة وثقافة العامة أو ما يعرف بالجماهيرية، بل إن دافيد هارفي يذهب إلى أبعد من ذلك، حيث "يبرز انهيار الآفاق الزمنية والاستغراق في راهنية اللحظة، جزئيا في ما نلحظه من تشديد معاصر في الإنتاج الثقافي على الأحداث، والمشاهد، والوقائع، والصور الإعلامية، وقد أتقن منتجو الثقافة كيفية البحث عن تقنيات جديدة واستخدامها، والإعلام والإمكانات الإعلامية المتعددة في حدودها القصوى، وفي كل فإن الغاية إنما كانت التأكيد تكرارا على السمات الزائلة للحياة الحديثة، بل والاحتفال بها"[(1)]

لقد عملت التفكيكية على نقض المركز وإسقاط الثنائيات بهدف تفجير الدوال وتوسيع نطاق المدلول، وبالرغم من أنه "لم يحدث في تاريخ البشرية من قبل مثل هذا الاستكشاف لحدود المعنى بهذه الطريقة العارية من الحماية"[(2)] إلا أن نطاق الحرية أكبر من أن تستوعبه إرادة الإنسان وأضيق من أن يحطم المركز ويتجاوز القداسة.

لم يتمثل عمل تفكيكية ما بعد الحداثة في هدم أسس التفكير الغربي الكلاسيكي القائم على حضور المركز فحسب، بل هدم أسس الحداثة من حيث هي تجاوز للماضي القائم على إيديولوجية التقدم، ذلك أنها فككت سلطة الزمن من خلال رفض الامتداد التاريخي للتجربة الإنسانية، والتأكيد على فكرة راهنية التجربة الإنسانية، إذ نجد ديفيد هارفي يعتبر تفكك سلطة الزمن فكرة جوهرية فيما يسميه بحالة ما بعد الحداثة، حيث نجده يقول :"إن مثل هذا الانهيار للنظام الزمني للأشياء هو الذي يدفع كذلك إلى التعامل على نحو خاص مع الماضي، فما بعد الحداثة تتجنب فكرة التقدم، وتتخلى عن كل حس بالاستمرارية التاريخية والذاكرة، لكنها تبلور في الآن نفسه قابلية لا تصدق لنهب التاريخ وامتصاص كل ما تجده فيه وجها من وجوه الحاضر"[(3)]، بل إن اختزال الحياة في ذلك الخيط الوهمي الفاصل بين الماضي والمستقبل والذي يسمى "حاضر"، يجعل ما بعد الحداثة حالة من حالات الوهم تمثله المشاهد الباهتة للعالم في كل أبعاده (السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها)، يؤكد

---

(1) ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة محمد شيا، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، ط1، 2005، ص83.

(2) بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 317.

(3) ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، ص78-79.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

هرفي مرة أخرى أن :"اختزال حياتنا لـــ سلسلة من لحظات الحاضر المجردة، وغير المترابطة، ينجم عنه أن عيش الحاضر يغدو موقوفا وبقوة للمادي وللظاهر :عالم يأتي إلى الانفصام عنيفا، وحاملا قوة المشاعر السرية والقمعية، ومتوهجا بدوافع الهلوسة، يمكن للصورة والظاهر والمشهد أن تكون جميعها آنذاك ممكنة، ولكن فقط من خلال اعتبارها مجرد لحظات زمن حاضر مجردة وغير مترابطة، وعليه فما الذي يحدث إذا فقد العالم آنئذ عمقه وبات عرضة لأن يكون سطحا رقيقا، وهما، أو مجرد تتابع لصور فيلم من دون معنى؟"[1]

---

[1] المرجع السابق، ص78.

المبحث الثاني : قيمة الإنسان في منظومة الحداثة الغربية عند عبد الوهاب المسيري

المطلب الأول: مفهوم الحداثة عند المسيري

يكاد يكون حديث عبد الوهاب المسيري عن الحداثة وما بعد الحداثة سمة غالبة على كل مؤلفاته، وفي شتى المواضيع، إذ يوظفه كنموذج من النماذج في تحليل الظاهرة الغربية، وفهم مرجعيتها المادية الكامنة، غير أنه لا يلج هذا الموضوع كما هو متداول أكاديميا بالتعريف الاصطلاحي والمفاهيمي، وإنما يتجاوز ذلك إلى الحديث عن تجلياته في الواقع الغربي والعالمي، وعن تحيزاته، فإنه من السهل جدا العودة إلى المعاجم الغربية لنعرِّف المصطلح تحريا للدقة والأمانة، لكن السؤال الذي يضعنه المسيري هو "كيف نترجمه دون أن نختبر هذه التعريفات ومدى مطابقتها للواقع، سواء كان واقعنا أم الواقع الغربي، ودون أن ندرس المراجعات التي تمت بخصوص هذا المصطلح في الغرب، ودون أن ندرس تاريخ تطور الظاهرة التي يشير إليها هذا المصطلح؟"[1]، واضح أن هذا الإشكال الذي يفترضه المسيري ليس إشكالا لغويا، وإنما هو إشكال في مصداقية هذه التعاريف ومطابقتها للواقع، لذا نرى المسيري يتجه في حديثه عن الحداثة اتجاها تحليليا نقديا، وإذا كان المسيري يوظف في تحليله للحداثة مفاهيم عدة مثل العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، والترشيد، والتي تتداخل بشدة في موضوع الحداثة، فإننا سوف لن نتطرق لهذه المفاهيم بغرض تحليل مفهوم الحداثة، وإنما سنتحدث عن قيمة الإنسان في منظومة الحداثة كما جسدها الحضارة الغربية.

إذا كان الحديث عن الحداثة في الغالب الأعم يجرنا للحديث عن ما اصطلح عليه مؤرخو الفلسفة بفلسفة الأنوار، التي يصر المسيري على تسميتها بفكر حركة الاستنارة، فإن المسيري بدوره يؤكد أنه رغم وجود كثير من التعريفات للحداثة إلا أنه "ثمة شبه إجماع على أن الحداثة مرتبطة تماما بفكر حركة الاستنارة الذي ينطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون وسيده، وأنه لا يحتاج إلا إلى عقله سواء في دراسة الواقع أو إدارة المجتمع للتمييز بين الصالح والطالح، وفي هذا الإطار يصبح العلم هو أساس الفكر، مصدر المعنى

[1] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص34

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

والقيمة، والتكنولوجيا هي الآلية الأساسية في محاولة تسخير الطبيعة وإعادة صياغتها ليحقق الإنسان سعادته ومنفعته، والعقل هو الآلية الوحيدة للوصول إلى المعرفة"[1].

هذا التعريف يبدو لذا الكثير تعريفا جامعا مانعا، أو على الأقل كافيا، وهو ما جعل كثيرا من دعاة الإصلاح سواء من اللبراليين أو الماركسيين أو حتى الإسلاميين ينادون بضرورة اللحاق بالغرب، إن لم يصرحوا بضرورة تبني الحداثة بكافة مقولاتها، غير أننا نجد المسيري يقف بنا وقفة نقدية عند هذا التعريف ليعريه من جذوره، وليكشف لنا الوجه الآخر لحركة الاستنارة التي جاءت لتحرير الإنسان، فسكّت لنا مصطلحا آخر إن لم نقل إيديولوجية أخرى هي "التقدم"، والتي هي في معنى من معانيها قلب لغائية الزمن المسيحي وتحويل مساره العام من زمن الفراغ المسترسل بسبب الخطيئة والسقوط، إلى تاريخ صعود وامتلاء متتال نحو الأرقى والأحسن حيث يصبح التقدم هو "الركيزة الأساسية للمنظومة المعرفية (المادية) الغربية الحديثة، وهو الإجابة التي يقدمها على الأسئلة النهائية التي واجهها الإنسان"[2].

هذه الإجابة الكلية النهائية جعلت من الإنسان مركز الكون، بإدراكه لقواه العقلية، خاصة مع ظهور العقلانية، ونرجسية الإنسانية الهيومانية، وعلى اعتبار أن حركة الاستنارة بأسها الإيديولوجي (أي التقدم)، قد حدثت تاريخيا على مسرح الحضارة الغربية، تصبح المجتمعات الغربية خصوصا غرب أوربا، هي ذروة التقدم، أي هي النموذج الذي يحتذى، ومن ثم يتحول الغرب إلى قيمة عالمية مطلقة يجب تبنيها، أو نموذجا قياسيا للبشرية جمعاء، وهو ما يفرض على الآخر تبعية إدراكية في استخدامه لمقولة التقدم بكل تحيزاته[3].

ولا تكمن الخطورة في تحيز الحداثة ومفهوم التقدم بادعائها العالمية والإطلاقية في المجال العلمي الاستناري الذي يحمل معه رؤيته الكلية للكون والإنسان فحسب، بل إن هذا الإدعاء أعطى المركزية للإنسان الغربي، وحوّل كل ما عداه إلى مادة استعمالية لخدمة تقدمه

---

[1] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص34

[2] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية، ص37.

[3] ينظر : عبد الوهاب المسيري، التحيز للنموذج الحضاري الغربي الحديث، مجلة الإنسان، العدد الرابع عشر، السنة الثالثة، 1996، ص48-56.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وتطوره وحداثته، ومن ثمة فقد قاده هذا التقدم الذي يعتبر عنده غاية لا غائية، إلى تعميم تجربته التقدمية على بقية دول العالم، حيث أن الغرب "هو العالم الفاعل، أما بقية العالم فهو كيان ساكن سلبي، وأن البشر الذين يقطنون فيه ينتظرون الإنسان الغربي أن يكتشفهم ولذا أسقطهم من حسابه حيث وضع نفسه في مركز الكون، لذا حين وصل إلى أرضهم لم يرهم، فنموذجه الإدراكي قد وضع حدودا على رؤيته، فاكتشف الأمريكتين ورأس الرجاء الصالح، وإفريقية وبعض أجزاء من آسية"[1].

وتدريجيا كشفت الحداثة الغربية عن وجهها الدارويني، حين أرادت أن تنقل التقدم والحضارة للعالم الثالث، فأرسلت إليها جيوشها الاستعمارية لتحولها إلى مادة استعمالية ومصدر للمواد الخام، والعمالة الرخيصة، وسوق مفتوحة بشكل دائم للسلع الغربية، بل تحول العالم بأكمله إلى مجال حيوي لإجراء بحوثه، وقضاء أغراضه، بل وحتى لرمي نفاياته[2]، ولا يتوانى المسيري في أغلب كتبه عن سرد أشكال داروينية الحداثة الغربية لفك تحيزاتها، وانطلاقا من هذه السياقات التاريخية نجده يستدرك على تعريف الحداثة المذكور آنفا بقوله :"الحداثة ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا، بل هي استخدام العلم والعقل والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة"[3]، حيث يعتبر هذا الانفصال عن القيمة بعدا مهما في تفسير الحداثة الغربية في سيرورتها وصيرويتها، وهنا نجد المسيري يصف الحداثة ولا يعرفها، لأن التعريف بها كمشروع ليس إلا تبشير بها في نظره[4].

ويمكن القول أن لاغائية التقدم في الزمن الحداثي، هو الذي أدى إلى الانفصال عن القيمة، وهذه الأخيرة هي التي أدت إلى سقوط الإنسان الغربي في الصيرورة، لتتحول الحداثة الغربية من هدفها المثالي المتمثل في التحكم في العالم انطلاقا من مركزية الإنسان، إلى واقعها المأسوي المتمثل في العدمية وموت الإنسان.

---

(1) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية، ص33.

(2) ينظر: عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص211-213.

(3) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية، ص34.

(4) المسيري، ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، الجماهرية العربية الليبية، دط، 1998، ص11

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إن تحليلات المسيري في نقد الحداثة الغربية تنطلق أساسا من التطور الدلالي لمفهوم الإنسان في إطار المرجعية المادية ذاتها، حيث ومنذ البداية نشب صراع بين مركزي الكون (الإنسان والطبيعة)، ففصل الصراع في بداية الأمر لصالح العقل الإنساني، إذ تُبين كرونولوجيا تطور الأحداث مع استهلال النزعة الإنسانية عن بداية اختفاء الإله وراء القيم الإنسانية الهيومانية، حينها يبدأ الانفصال تدريجيا عن القيمة المطلقة، لتسود النسبية كل شيء، ويتسيد الإنسان كمرجعية، ليصبح معيارية ذاته ومركز الكون، فهو سوبرمان Superman حقيقي، أو "الإنسان المتفوق"، متأله من حيث كونه مكتف بذاته، حيث تقدم لنا الحداثة في زمنها الأول صورة إنسان يعيش في الزمان الطبيعي الحر، وليس في الزمان التاريخي الإنساني، يعبر عن طاقة عقلانية هائلة استبطنها تراث الحداثة المتجسد في عقلنة المسلكيات الفردية والعامة توازيا مع تفكيك الرؤية الميتافيزيقية، ولكن مع ذلك فهو إنسان طبيعي/مادي، أي لا توجد أدنى مسافة تفصله عن الطبيعة وعن القوانين الكامنة فيها، فهو جزء لا يتجزأ منها، ولا يمكنه تجاوزها، وبالتالي لا يمكنه الفكاك من حتمياتها، حيث يُرد في كليته إليها، ويُفسر بمنطقها، يحركه جهاز عصبي ومجموعة من الغدد، يخضع لحاجات بيولوجية (الأكل، الشرب، الجنس ...)، فهو سبمان subman حقيقي (دون الإنسان)، و"لذا فالإنسان في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، هو وأفكاره وتاريخه وأشواقه وأحزانه مجرد جزء من بناء فوقي وهمي يرد في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إلى البناء المادي التحتي الحقيقي، الطبيعة/المادة وقوانينها"[1]، ليتحول المركز إلى الطبيعة/المادة.

ومن هنا يتبين لنا قمة المأزق الوجودي الأنطولوجي[2]، والذي أخرج للبشرية أزمات قيمية أخلاقية وسياسية وغيرها، متراكمة بعضها فوق بعض، والتي لا تعتبر في نهاية الأمر إلا تجليا لعمق المأزق المعرفي للحداثة الغربية.

---

(1) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية، ص18

(2) الأنطولوجيا هي "أحد بحوث الفلسفة الرئيسة الثلاث، وهو يشمل النظر في الوجود بإطلاق، مجردا من كل تعيين أو تحديد، وهو عند أرسطو علم الموجود بما هو موجود، وبهذا سمي مبحث الميتافيزيقا العام" مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ص26

ولتوضيح هذا المأزق الوجودي الأنطولوجي، يرسم لنا المسيري تطور مفهوم الإنسان في المشروع التحديثي من خلال استعادة البعد المعرفي النهائي أو الكلي لهذا المشروع، وموقع الإنسان فيه، ابتداء بمركزيته وانتهاء بتفكيكه.

وبما أن الحداثة الغربية في سياقها التاريخي؛ تتحرك في إطار المرجعية الكامنة بما هي تصفية لكل الثنائيات والسقوط في الواحدية المادية، فإننا نجد المسيري في تحليله للحداثة يعرج على الواحدية باعتبارها عاملا رئيسا في فهم الحداثة وتحليل خطابها، ثم يتفرع عن مفهوم الواحدية إشكالية رئيسة أخرى في فهم المشروع الحداثي ككل، وهي إشكالية الإنساني والطبيعي.

يتخذ مفهوم الواحدية عند المسيري بُعدا انطولوجيا بحثا، إذ تعبر عن رد الوجود إلى المبدأ الواحد، ولهذا فهو غالبا ما يسميها الواحدية الكونية، حيث يستخدمها "للإشارة إلى الرؤية الحلولية الكونية القائلة بأن الكون بأسره يمكن أن يُردّ إلى مبدأ واحد هو القوة الدافعة للمادة الكامنة فيها التي تتخلل ثناياها وتضبط وجودها، وهي قوة لا تتجزأ ولا يتجاوزها شيء ولا يعلو عليها أحد، وهي تشكل نظاماً ضرورياً كلياً للأشياء لا يمنح الإنسان أو أي كائن آخر أهمية خاصة أو مركزية"[1]

وإذا كان المعجم الفلسفي يعرف الواحدية Monisme "بأنها نزعة فلسفية ترمي إلى رد الوجود أو المعرفة أو السلوك إلى مبدأ واحد"[2] والواحدية المادية Monisme Matériel بأنها "رد الوجود إلى المادة وحدها"[3]، فإن المسيري وإن كان يفرق بين الواحدية المادية والواحدية الروحية أو وحدة الوجود المادية ووحدة الوجود الروحية غير أنهما في الأخير يؤولان في نظره إلى المبدأ المادي، إذ أن المبدأ الواحد في وحدة الوجود الروحية هو الإله الذي يحل في مخلوقاته، ويمتزج بها ويتوحد معها، ليبقى اسمه الإله، ويتحول معناه الحقيقي إلى الطبيعة /المادة.

---

(1) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة المجلد 1، ص62

(2) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص209

(3) المرجع نفسه، ص209

لكن وإن كان غالب حديث المسيري عن الواحدية المادية باعتبارها جوهر المرجعية الكامنة التي تتبناها الحضارة الغربية، فإنه يشير كلما اقتضى الموضوع إلى وحدة الوجود الروحية التي تعبر عن فكر بدائي، ليشير إلى أن الحضارة الغربية بكل ما وصلت إليه من تطور مادي، إلا أنها لم تخرج عن هذا الفكر البدائي، بل إن أي فكر مهما سمى لا يرجع إلى المرجعية التوحيدية المتجاوزة سيبقى هذا وصفه، لذا نراه كثيرا ما يسم المرجعية الكامنة في شتى ما نبع عنها من فلسفات مادية بالبساطة والسطحية، ويصف الحضارة الغربية في قمة تطورها بالسذاجة، لأنها اختزالية تختزل الكون كله، والإنسانية بشتى أبعادها إلى المبدأ المادي، الذي ليس هو إلا هبوط بقيمة الأشياء إلى ما هو أدنى. وهنا نجد المسيري يسمي الفلسفات الغربية المادية بمدرسة "إن هو إلا" حيث تستخدم هذه الفلسفات عبارات مثل "في التحليل الأخير"، "وفي نهاية الأمر والمطاف"، "إن هو إلا" وهي عبارة تدل على النموذج الاختزالي الذي يرد الأمور إلى "المبدأ الواحد: الطبيعة/المادة الذي يحوي داخله مصدر التماسك والحركة للنسق، فيُرَدُّ البناء الفوقي بكل ما فيه من أفكار وطموحات إنسانية وحلم بالتجاوز إلى البناء التحتي المادي أو أيٍّ من المطلقات العلمانية المادية الطبيعية (الخصائص البيولوجية – الصفات الوراثية – البيئة الاجتماعية – شهوة التملك – إرادة القوة). قد تختلف مضامين البنية الفوقية وتتنوع ولكن البنية التحتية المادية الواحدية تظل هي الأصل"[1]

إن إشكالية الإنساني والطبيعي بما هي إشكالية الإشكاليات في المرجعية المادية الكامنة في نظر المسيري، ما هي إلا نتيجة حتمية للواحدية بتصفيتها للثنائيات الفضفاضة، وحتى وإن احتفظت ببعض الثنائيات فهي ثنائيات صلبة نسبية مؤقتة يتم تصفيتها في نهاية الأمر، مثل ثنائية الذات والموضوع أو الذاتي والموضوعي، التي تبدوا ثنائية واضحة لا تحتاج إلى كبير شرح، غير أنها ثنائية صلبة لأنها تدور دائما في إطار المرجعية المادية الكامنة، لذا لا يبرح الزمن طويلا حتى تصفى هذه الثنائية لأحد الطرفين. وهنا يصادفنا مصطلح آخر للمسيري غالبا ما يأتي رديف الواحدية وهو مصطلح الحلول، أي حلول الإله في المادة (وحدة الوجود

---

[1] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص247

الروحية)، أو حلول المركز في الإنسان أو الطبيعة (وحدة الوجود المادية / المرجعية المادية الكامنة)، حيث تبدأ المتتالية النماذجية للمرجعية الكامنة ببساطتها الاختزالية في حل إشكالية الإنساني والطبيعي بالمرحلة الإنسانية الذاتية أو ما يعبر عنه في الدراسات الفلسفية بالتمركز حول الذات[1]، وبعد مرحلة شد وجذب قصيرة في الثنائية الصلبة، يتم زحزحة المركز من الإنسان إلى الطبيعة ليصبح التمركز حول الموضوع[2]، فتسود المركزية الموضوعية المادية، وتصير الطبيعة/المادة هي المبدأ الواحد الذي يرد إليه كل شيء.[3]

في ضوء هذا يغدو التطور التاريخي للحداثة الغربية من التألق الإنساني في بداية عصر الحداثة الذهبي والذي أطلق عليه "عصر الاكتشافات"، وأعلن فيه عن سيادة الإنسان على الكون، إلى السقوط في دوامة الصيرورة التي أعلن فيها عن موت الإنسان، تطورا طبيعيا ناتجا عن مقدمات فرضتها واحدية المرجعية المادية الكامنة.

وبعد هذا يحق لنا أن نتساءل مع المسيري :" ماذا يحدث للإنسان في عالم بدون إله؟ وماذا يحدث للإنسان في عالم نسبي لا توجد فيه ثوابت ولا مطلقات ولا قيم عالمية؟ وماذا يحدث للإنسان في عالم توجد فيه حقائق بلا حقيقة ولا حق؟ وما هو مصير الإنسان في عالم انفصل فيه العلم عن القيمة وعن الغائية الإنسانية؟"[4]

المطلب الثاني: الحداثة ومركزية الإنسان

إن حديث المسيري عن الإنسان سواء في موسوعته أو في باقي كتبه؛ التي يتأرجح منهجها بين الوصف التاريخي، والنقد التحليلي والمقارنة، ينحدر أساسا من احتكامه إلى ما

---

(1) المقصود بالذات في المنظومة العلمانية العقلانية المادية، عند المسيري هي الذات الإنسانية التي ليس لها أصول ربانية أي أنها ذات طبيعة مادية. والتي تفرض نفسها كمرجعية لذاتها وللكون، غير أن هذه المرجعية تصفى لصالح الموضوع حيث تصبح الطبيعة/المادة هي المرجع. ينظر عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص95.

(2) المقصود بالموضوع في المنظومة العلمانية العقلانية المادية، عند المسيري هي الطبيعة المادة، والتي تستوعب الإنسان فيصير مقولة من مقولاتها، وتفرض الطبيعة/المادة نفسها كمرجعية نهائية للكون. لهذا يستخدم المسيري مصطلح الموضوع دلالة على أية مجردات ومطلقات مادية، والتي تعتبر تنويعا على الطبيعة/المادة، ومرجعيتها الواحدية المادية الكامنة. عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد 1، ص94.

(3) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، ص96

(4) المصدر نفسه، المجلد1، ص53

يسميه منهج دراسة الظواهر التاريخية الحضارية، حيث يطلق مصطلح نموذج على كل "بنية تصورية يجردها العقل البشري من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، يستبعد بعضها لعدم دلالتها ويستبقي بعضها الآخر، ثم يرتبها ترتيبا خاصا وينسقها تنسيقا خاصا بحيث تصبح (من وجهة نظره) مترابطة ومماثلة للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع"[1]، وإذ يستخدم المسيري النموذج المعرفي كأداة تحليلية تتسم بأعلى مستويات التجريد في أعماله كلها، قصد الابتعاد عن التسطيح الشمولي، والتخصيص المتطرف، فإنه تفاديا لما قد يعتريه من افتقار إلى البعد الزماني، نجد المسيري يسترسل في سرد الأحداث التاريخية، ويسهب في ذكر الأمثلة الواقعية، لإعطاء نموذجه المعرفي مصداقيته اللازمة.

وإذ يحتل الإنسان وسط كل هذا موضع الكمون، ورصدا لتطور قيمته في المشروع التحديثي الغربي المنفصل عن القيمة، يأتي الحديث عن مركزية الإنسان باعتبارها مرحلة أولية في تاريخ الحداثة الغربية، شكّلت نقطة انطلاق، وأعطت دفعا قويا لها، حيث اقتضت ضرورة ملأ الفراغ بعد سقوط الإله من التفكير الغربي -وهو ما عبر عنه نيتشه بموت الإله- إلى تسيِّيد الإنسان أو بعبارة أدق تأليه الإنسان، وذلك لأن الفكر الغربي في هذه المرحلة كان ما يزال مشدودا إلى التمركز حول نقطة ما يبني عليها فكره وحياته، سواء أكان هذا المركز هو اللوغوس اليوناني، أو الإله الديني المسيحي، أو الإنسان الهيوماني أو الطبيعة/المادة.

غير أن تأليه الإنسان مع مولد الحداثة الغربية، بما حملته من قيم إنسانية ونزعة عقلانية، كان بمثابة مرحلة الروح حسب تقسيم مالك بن نبي للدورة الحضارية، إلا أنها كانت الروح التي شحنت الإنسان الغربي بنرجسية عالية جعلت منه سيد الكون، والقادر على فك طلاسم الطبيعة والقبض عليها بواسطة العلم، وإدارة شؤون حياته بنفسه بما رفعه من شعارات إنسانية مثالية، بما معناه أن الإنسان صار مرجعية ذاته والكون، غير أن سيرورة الحداثة الغربية كشفت النقاب عن جانب من أنا الإنسان الغربي في بداية المسار، ليصبح الإنسان الذي تسيد على الكون وتأله فيه محصورا في الإنسان الأبيض، وهنا نجد المسيري يتحدث عن مركزية الإنسان كنقطة انطلاق لمشروع التحديث والعلمنة الغربي انطلاقا من

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] عبد الوهاب المسيري، اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، دار الشروق، مصر، ط2، 2001 ص281

تصفية الثنائية المعرفية الكبرى (الله والكون) والسقوط في الواحدية، حيث نجده يسوق لنا متتالية لتصفية الثنائيات ابتداء بالثنائية المذكورة، فثنائية الإنسان والطبيعة، إلى باقي الثنائيات وانتهاء بتصفية المركزية نهائيا.

1-مركزية الإنسان الهيوماني:

يتخذ الحديث عن النزعة الهيومانية عند المسيري بعدا دلاليا خاصا للتعبير عن المرحلة الأولى في متتالية المشروع التحديثي الغربي، حيث نجده يستخدم لفظة الهيومانية للدلالة على "النزعة الإنسانية" ببعدها الإيديولوجي الذي رافق أحلام الإنسان الغربي مع مطلع القرن التاسع عشر، متفاديا مصطلح النزعة الإنسانية المشبع بتحيزاته للنموذج المعرفي الغربي.

لقد كانت الهيومانية نقطة تحول تدريجي من التمركز حول الله إلى التمركز حول الإنسان، حاول الإنسان الغربي من خلالها التنصل من قبضة الكنيسة؛ مبشِّرا بالإنسان كمرجعية عليا تمكنه من تجاوز المنطق الديني، "فالإنسان العاقل بطبيعته يمكنه إدراك قوانين الكون والسيطرة عليها كما يمكنه الوصول إلى حلول كاملة ودائمة لكل المشاكل التي تواجهه، ويمكنه أن يحرز التقدم بشكل لا ينتهي"[1]، حيث يواجه الكون دون وسائط خارجة عن ذاته. لكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو من هو الإنسان الذي بشرت به النزعة الهيومانية؟ وكيف تتحقق مركزيته في الكون؟ ثم ما هي الأسس التي بنى عليها الإنسان الهيوماني مركزيته؟ وكيف أحاط المسيري بالتمركز حول الذات كموضوع له أهميته في البناء النماذجي لموضوع الإنسان في الحضارة الغربية، وبالضبط في المشروع التحديثي الغربي؟.

يبتدأ تحليل تطور المشروع الحداثي الغربي بمفهوم الواحدية كمفهوم تأسيسي يستخدمه المسيري لفك شفرة التغير في النظام المعرفي الغربي، حيث يقسم المسيري الواحدية إلى الواحدية الذاتية والتي تشير إلى المرحلة الأولى في الحداثة أي مرحلة التحديث، ثم الواحدية الموضوعية التي تشير إلى المرحلة الثانية في الحداثة، ذلك أن الواحدية هي مسلسل تصفية كل

(1) عبد الوهاب المسيري، الإيديولوجية الصهيونية، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 1982، ج1، ص43

الثنائيات الصلبة، وصولا للواحدية السائلة التي تطبع مرحلة ما بعد الحداثة، حيث تحتل المرحلة الهيومانية الصدارة تحت مسمى الواحدية الإنسانية الهيومانية، وهي المرحلة التي أعلت من شأن الإنسان باسم الإنسانية جمعاء، فجعلت منه سيدا للكون متمركزا حول ذاته مستغنيا عن كل القيم القبلية، فهو وحده مصدر المعرفة، وهو ما عبر عنه المسيري بأنه "إنسان متمركز تماماً حول ذاته التي لا حدود لها ولا قيود عليها، يرفض كل القيم القَبْلية والتعميمات والتجريد، يعيش حسب قوانينه الخاصة الفريدة النابعة من ذاته. فهو مرجعية ذاته ومقياس كل شيء لا يمكن محاسبته بأية معايير خاصة"[1].

وبالرغم من أن الإنسان في التصور الهيوماني يُرد في التحليل الأخير إلى المادة، إلا أنه إنسان متجاوز للطبيعة، وله الأسبقية عليها، وبهذا يحافظ الإنسان في هذه المرحلة على شيء من إنسانيته المركبة التي تحفظه من الذوبان في الطبيعة/المادة، بل تعد الطبيعة مادة استعمالية للإنسان يستعملها ويوظفها في جميع أمور حياته لتحقيق سعادته، وذلك بالسيطرة على الطبيعة بالعقل والعلم، وهو ما جاء به مشروع حركة الاستنارة، والتي يسمي المسيري مرحلتها الأولى في العصر الهيوماني بالاستنارة المضيئة، أي قبل أن يقع الإنسان الهيوماني في فخ تناقضاته لتتحول هذه الاستنارة إلى استنارة مظلمة في مرحلتها الثانية من مرحلة الحداثة، والذي ينظر (أي العصر الهيوماني) أن للإنسان "طبيعة إنسانية واحدة جوهرية عاقلة لا تتغير بتغير الزمان والمكان"[2].

ولتوضيح ماهية الإنسان الهيوماني نجد المسيري يكشف لنا الأسس التي قامت عليها دعوى التمركز حول الذات تحت ما يَصطلح عليه بالمادية القديمة التي تستند إلى العقلانية المادية، حيث تنبني هذه العقلانية على مبدأين فلسفيين هامين هما[3]:

1-العقل مستقل بذاته وقادر على التفاعل مع الطبيعة (والواقع الموضوعي) بشكل فعال، وعلى الوصول إلى القوانين الكامنة في المادة وتجريدها على هيئة قوانين عامة، وأنه

(1) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص280

(2) عبد الوهاب المسيري، الإيديولوجية الصهيونية، المجلد1، ص41.

(3) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص29.

يمكنه انطلاقا من ذلك أن يطور منظومات معرفية وأخلاقية ودلالية وجمالية تهديه في حياته، ويمكنه على أساسها أن يفهم الماضي والحاضر والمستقبل، وأن يرشد حاضره وواقعه.

2-أن الواقع الموضوعي يحوي داخله قوانينه التي يمكن للعقل استيعابها، وهذا الواقع بالتالي ليس مجرد أجزاء غير مترابطة، وليس مجرد حركة عشوائية، وإنما هو كل متماسك مترابطة أجزاؤه برباط السببية الصلبة، بل والمطلقة، والعقل حينما يدرك هذا الكل المتماسك الثابت المتجاوز للأجزاء المتغيرة، يدرك أن حركة الأجزاء ليست حركة عشوائية، وإنما هي تعبير عن الكل الثابت المتجاوز.

وبناء على هذين المبدأين تنحصر المعرفة في دائرة المحسوس، حيث لا يعتبر العالم الغيبي موضوعا للمعرفة، فعقل الإنسان -بما هو مقولة مادية- قادر على استخلاص الكليات من التفاصيل المادية المتناثرة، تتسم بشيء من الثبات يعصمها من الصيرورة المادية، ويمكّنها من إيجاد منظومات معرفية وأخلاقية تحفظ التوازن بين الذات الإنسانية والطبيعة، وهو ما أوقعه في وهم السيطرة على الطبيعة الذي جاء نتيجة اعتقاد الإنسان بتوازيه معها وتجاوزه لها في الوقت ذاته وهو ما يسميه المسيري بالنزعة الجنينية أي هي التروع إلى سد المسافة التي تفصل بين الإنسان وما يحيط به سواء الطبيعة أو الواقع الذي يحيط به، والاتحاد مع هذا المحيط ليصبح الإنسان كائنا لا حدود له، يعبُّ من هذا المحيط ويشبع حاجته منه، وهي نزعة فطرية في التملك بعيدا عن التدافع الإنساني بين الخير والشر وباقي الثنائيات، "إنها نزعة للهروب من الحيز الإنساني المُركّب إلى عالم واحدي أملس بلا حدود. هذا العالم الذي يهرب إليه الإنسان يشبه الرحم حيث كان يعيش الجنين بلا حدود ولا قيود خارج أي حيز إنساني، لا يفصله فاصل مادي أو معنوي عن رحم أمه ولا توجد مسافة أو حيز تفصل بينهما، أو يشبه حياة الطفل الرضيع في الأشهر الأولى من حياته، حين كان يتصور أنه لا يزال جنيناً في الرحم لا يفصله فاصل مادي أو معنوي عن أمه وأنه جزء لا يتجزأ منها، وحينما يمسك بثديها يتصور أنه قد تحكّم في العالم بأسره، وأنه قد تواصل مع العالم كله، وأن الدائرة قد انغلقت تماماً فيشعر بالطمأنينة الكاملة."[1]

---

[1] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص68

إن الحالة الجنينية التي تحدث عنها المسيري هي تجسيد لتمركز الإنسان حول ذاته في إطار المرجعية الكامنة، حيث أضفت الهيومانية القداسة على الإنسان، ورسمت للعالم صورة إنسان يعيش في الزمن الطبيعي الحر، وليس في الزمن التاريخي الإنساني، ورفعت له شعارات مثالية كالحرية والعدالة والمساواة، وغيرها من الشعارات التي زخر بها الخطاب الأيديولوجي الهيوماني، ليبرهن بأن الإنسان قادر على إبداع نظم أخلاقية وجمالية بعيدا عن التعالي المتافيزيقي، وهي نظم تشترك فيها الإنسانية جمعاء، غير أن هذه النظم الأخلاقية والجمالية التي عبرت عنها الهيومانية تفصح عن جانب ميتافيزيقي خفي حتى وإن أصرت على إنكاره، وهو ما يسميه المسيري بالإله الخفي[1]، ذلك أن الهيومانية في سعيها لتحقيق سعادة الإنسان تستبطن مفهوما للطبيعة الإنسانية المشتركة كأداة تحليلية، وليس ذلك في نظر المسيري إلا سعي للبحث عن القبس الإلهي المركوز في الإنسان، ولا يمكن لهذا القبس أن يكون له أساس مادي .

ويأتي إنكار القبس الإلهي بشكل واعي في إيديولوجيا النزعة الهيومانية تعبيرا عن رفض التجاوز، لكنه ليس ذلك الرفض المطلق الذي عرفته فيما بعد الحضارة الغربية بعد تفكيكها للإنسان ابتداء من انتقالها إلى التمركز حول الموضوع، وهنا نجد المسيري يستخدم نموذجا آخر لتفسير هذه المرحلة من الحضارة الغربية، وهو نموذج العلمانية، والتي يقسمها إلى العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

وإذا تأملنا استخدام المسيري لنموذج العلمانية في تحليله للحضارة الغربية، تتضح لنا معالم المرجعية الكامنة بشكل جلي حيث أن العلمانية هي الإطار المعرفي النهائي للحضارة الغربية، ففي استخدامه لهذا النموذج، تأتي المرحلة الهيومانية كمقدمة في متتالية العلمانية، حيث يحتفظ الإنسان ببعض المطلقات أو الكليات غير أنها كليات سلبية غير فاعلة في حياة الإنسان، وهي ما يسميها المسيري بالعلمانية الجزئية، أي أنها رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة أو الاقتصاد "وتلزم الصمت تماما بشأن المرجعية الأخلاقية والأبعاد الكلية

[1] ينظر: عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية، ص198-199.

والنهائية للمجتمع ولسلوك الفرد في حياته الخاصة، وفي كثير من جوانب حياته العامة"[1]، في حين تبقى المرجعية كامنة في الإنسان في المجال السياسي والاقتصادي.

لقد أفضت النزعة الهيومانية إلى حالة من اليوتوبيا[2]، جعلت الإنسان يحلم بعالم منظم خاضع كلية للقوانين التي سيكتشفها، ويتحكم من خلالها في الطبيعة ويصحح مسار التاريخ، وقد أسفرت هذه الأحلام عن شخصيات بطولية خارقة مثل الزعامات الكارزمية حيث نجد المسيري يضرب لنا أمثلة عن بعض هذه الشخصيات البطولية التي أفرزتها الهيومانية مثل المخلص العلماني هتلر، وستالين، وفورد، وروكفلر، كما يمثل لنا في مجال السينما أبطالا آخرين مثل باتمان، وسوبرمان وطرزان، وغيرهم، أما في مجال الأدب والذي يسمى بالأدب العالمي تحيزا للنموذج المعرفي الغربي فقد أفرز لنا شخصية "دون كيشوت الذي يتمركز تماما حول ذاته ولا يرى إلا طواحين الهواء غير الموجودة وعالم الفروسية والمثاليات الذي انقضى"[3].

مركزية الإنسان الأبيض:

إن اعتماد المسيري على التحليل النماذجي (أي على النماذج التحليلية) جعل من صياغته التعبيرية عملية حلزونية تتميز بالتكرار في دراسته التحليلية للظاهرة التاريخية الغربية، وذلك لاختبار مدى المقدرة التفسيرية لنموذجه التحليلي، غير أن هذه الصبغة الحلزونية تجعل من تناول تقسيمات المسيري للنموذج الواحد مثل المشروع التحديثي، والتي تعتبر بدورها (أي التقسيمات) مجرد آليات تفسيرية، صعبة التحديد، حيث يختلف تحديد المسيري لهذه

---

(1) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، مصر، ط1، 2002، ج2، ص471.

(2) يوتوبيا Utopia اشتهر مصطلح يوتوبيا مع "توماس مور" الذي ألف سنة 1515 رواية بهذا الاسم، حيث أصبح يطلق هذا المصطلح على الأفكار المثالية، ويذهب البعض إلى أن أصل المصطلح يعود إلى الفلسفة الإغريقية وبالضبط إلى أفلاطون، حيث يربط الكثير بين مصطلح اليوتوبيا والمدينة الفاضلة، وقد ارتبطت اليوتوبيا بفكر النزعة الإنسانية، حيث انتشرت كثير من الأفكار (اليوتوبيات) باعتبارها النموذج الأمثل الذي يجب أن تسعى الإنسانية إلى تحقيقه، غير أن اليوتوبيا لم تقتصر على هذه النزعة فحسب بل اتسمت بها أغلب الأيديولوجيات الغربية. وبالرغم من أن الحضارة الغربية تدعي العلم والعقلانية إلا أنها رسمت صورة خيالية مثالية جدا عن العالم المحكوم بقوانين المادة والتي تمكن الإنسان من التحكم الكامل في الكون، وهي ما يشار إليها باليوتوبيا التكنوقراطية.

ينظر : Encyclopedie univesalis, edition à Paris, France 1996, V23, p264

(3) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص274

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التقسيمات من مجال لآخر، كما أنه غالبا ما يدلل على تمفصلات تقسيماته بما ينتج عنها من تمظهرات في الواقع متجنبا التحقيب التاريخي الزمني، كما أنه غالبا ما تكون تمظهرات مرحلة ما متداخلة مع أخرى مما يزيد في صعوبة الوقوف على تحديد دقيق لتقسيمات المسيري التاريخية.

لقد وقع المشروع التحديثي في بدايته في تناقض كبير أودى بالمشروع الحداثي إلى عكس ما كان يأمل، حيث انطلق المشرع التحديثي في المرحلة الهيومانية بالتمركز حول الذات وتهميش دور الإله في الحياة، ومن ثمة فالإنسان هو مرجعية ذاته والكون، غير أن كمون المرجعية في ذات الإنسان مبني أساسا على افتراضين كبيرين هما أسبقية الإنسان على الطبيعة رغم أنه لا ينفك عنها في التحليل الأخير للمرجعية المادية، وكذا تجاوز الإنسان للطبيعة أو ما يسميه المسيري بـــ"الكل المتجاوز داخل الإطار المادي، أي تصور أنه من تفاصيل الواقع المادية المتناثرة يمكن للعقل الإنساني أن يجرد كليات متجاوزة للصيرورة المادية"[1]، غير أن هذين الافتراضين هما صلب التناقض الذي وقع فيه المشروع التحديثي، حيث أن الإنسان الهيوماني كان يدور في فلك الواحدية، إلا أنها لم تكن واحدية مطبقة، ذلك أن الإنسان الهيوماني إنسان متجاوز للطبيعة، حقق للذات الإنسانية قدرا من الاستقلالية عن الطبيعة/المادة، غير أنه في التحليل الأخير كان يدور في فلك المرجعية المادية، الأمر الذي جعل الإنسان الغربي يتحدث عن الإنسانية جمعاء انطلاقا من ذاته الفردية، أي أن غياب المرجعية المتجاوزة جعل الإنسان الغربي يتحدث باسم الإنسانية جمعاء، باحثا لها عن الخير من منظوره الفردي.

وهنا نجد المسيري يرسم لنا التحول التدريجي في تقسيمه للواحدية الذاتية من الواحدية الإنسانية الهيومانية إلى ما يسميه بالواحدية الإمبريالية[2] والعرقية، حيث "ينغلق الإنسان على هذه الذات، فيصبح تدريجياً إنساناً فرداً لا يفكر إلا في مصلحته ولذته، ولا يشير إلى الذات

[1] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية، ص45

[2] الأمبريالية هي المرحلة الأعلى الاحتكارية والأخيرة في الرأسمالية، وهي مرحلة بدأت ببداية القرن الحالي، وبانتقال الرأسمالية إلى مرحلة الاحتكار تتحول إلى رأسمالية متدهورة طفيلية.

م.روزنتال وب. يودين، الموسوعة الفلسفية، ص49

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإنسانية وإنما إلى الذات الفردية. حينئذ تصبح الذات الفردية، لا "الإنسانية جمعاء"، هي موضع الحلول، فيؤلِّه الإنسان الفرد نفسه في مواجهة الطبيعة وفي مواجهة الآخرين ويصبح إنساناً إمبريالياً"[1].

وبالرغم من أن المسيري لم يؤسس للواحدية الإمبريالية والتي تعد مرحلة هامة في التحول من الواحدية الذاتية إلى الواحدية الموضوعية، غير أن طبيعة صياغته التعبيرية الحلزونية جعلت الحديث عن الواحدية الإمبريالية والعرقية وخاصة مركزية الإنسان الأبيض مكرورا ومنتشرا في كافة نماذجه التحليلية .

لقد أعطت البداية المتألقة لما يسميه المسيري بالاستنارة المضيئة الإنسانَ ثقة كبيرة في نفسه باعتباره مرجعية ذاته والكون، غير أن الانتصار للذات الإنسانية لم يبرح أن تحول إلى انتصار للذات الغربية التي تحولت إلى معيار ونموذج للتقدم، لتصبح المركزية الإنسانية هي مركزية الإنسان الأبيض أي الإنسان الغربي الذي أصبح مرجع ذاته أولا، ومرجع باقي بني الإنسان، ثم مرجعية الكون بأسره، وهنا تنتج ثنائية صلبة أخرى هي ثنائية الأنا والآخر، حيث تعبر الأنا عن المرجعية الواحدية الإمبريالية الكامنة في الذات الغربية، والتي تحوسل الآخر أي تحوله إلى وسيلة ومادة استعمالية، "ومن ثم، بدلاً من توظيف الطبيعة وتسخيرها للإنسانية جمعاء، بدأ الإنسان الغربي في حوسلة بقية البشر والطبيعة باسم حقوقه المطلقة وباسم تفوقه الحضاري. فتحولت الهيومانية إلى إمبريالية كاملة لا تعترف إلا بالقوة والتفوق العرْقي باعتبارها المعايير الوحيدة"[2].

وإذا كانت الهيومانية قد قامت على مبدأين أساسيين هما العقلانية والمادية، أي العقل القادر على إدراك الكليات وإبداع النظم، والكل المادي الثابت المتجاوز المتمثل في الواقع الموضوعي بجزئياته المتناثرة، فإن الواحدية الإمبريالية قد حصرت العقل الإنساني القادر على إدراك الكليات في العقل الغربي، ليتحول الواقع الموضوعي بدوره إلى الآخر الموضوعي بما فيه الطبيعة والإنسان غير الغربي، الأمر الذي أفضى إلى عنصرية غربية تدّعي تفوق العرق الغربي

---

[1] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص281

[2] المصدر نفسه المجلد1، ص283

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

على باقي الأعراق والأجناس، وبالتالي تفوق الحضارة الغربية على باقي الحضارات بحكم الحتمية الوراثية. "وقد دعم الإنسان الغربي دعوى المركزية لنفسه بمجموعة من النظريات الخاصة بعالم الأخلاق والهوية والحضارة تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة وتؤكد تفوقه، وهذه النظريات هي ما يطلق عليه النظرية العنصرية التي شكلت إطارا شاملا لرؤية الذات والحضارة والسلوك"[1]

يصور لنا المسيري تحول الكون كله إلى مسرح لاكتشافات الإنسان الغربي وتجاربه العلمية، حيث أسفرت هذه عقلانيته المادية عن طبعين خطيرين طبَعا الحضارة الغربية وغيرا مسار المثالية الهيومانية، وهما التوسعية الاستعمارية بحجة نقل الحضارة إلى باقي الشعوب غير الغربية، وهي ما اصطلح عليه المسيري بعبء الرجل الأبيض، أو المهمة الحضارية للإنسان الغربي، والغائية العلمية المحكومة بالسببية الصلبة[2]، فقد تبدت آثار الطبع الأول (الطبع التوسعي الاستعماري) منذ البداية، إذ كانت بذوره كامنة في لاوعي الإنسان الغربي، والنابعة أساسا من إحساسه بالتفوق والشعور بالأناقة، الذي ورَّثه إياها الفكر اليوناني، حيث نجد المسيري يستخدم نموذج العلمانية ويربطها بالإمبريالية كمقولة تحليلية باعتبارها جزءاً لا تتجزأ من الرؤية المعرفية العلمانية حيث مؤسسة الدولة المطلقة في الداخل الأوربي وجيوش الدولة المطلقة في الخارج العالمي، وهو تعبير صرف عن نزعة جنينية محضة، فربط بين ظهور الدولة القومية المطلقة والتشكيل الاستعماري الإمبريالي الغربي، "فقد تبدت الرؤية المعرفية الإمبريالية على هيئة الدولة المطلقة في الداخل الأوربي وعلى هيئة التشكيل الاستعماري الغربي في الخارج العالمي. ورغم اختلاف المجال والآليات، ظلت الأهداف

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص181.

[2] السببية الصلبة عند المسيري هي الإيمان المطلق بأن لكل ظاهرة سبب يحكمها بغض النظر عن طبيعة الظاهرة، وهي تكشف عن نظرة مادية للحياة، حيث يعتقد المؤمنون بالسببية الصلبة بأن العالم قابل لأن يعرف لأنه معطى مادي، وأن العالم لا يوجد فيه ثغرات أو مسافات، فكل ظاهرة (طبيعية أم إنسانية - بسيطة أم مركبة) سبب واضحا ومحدد يحكمها، وعلاقة السبب بالنتيجة علاقة حتمية. "كما أنها سببية مطلقة بمعنى أنها تغطي كل المعطيات والظواهر بشكل مطلق في كل تشابكها وتداخلها وتفاعلها .ولحظة نهاية التاريخ هي لحظة إدخال كل شيء في شبكة السببية الصلبة المطلقة"، عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص61.

النهائية واحدة: ترشيد البشر وتسخيرهم وفرض الواحدية المادية على العالم وتحويله إلى مادة متجانسة متحوسلة."[1]

وبهذا المنظار نجد المسيري يتحدث عن المسار الاستعماري الغربي كظاهرة أفرزها النموذج المعرفي الغربي المحتكم إلى المرجعية المادية الكامنة حيث "بدأ الإنسان الغربي يترح عن قارته الأوربية في عصر نهضته وفي بداية مشروعه التحديثي العلماني، فاستعمر الأمريكتين حيث أسَّس مجتمعات استيطانية ضمت فيما بعد جنوب أفريقيا، فأستراليا ونيوزيلندا والجيب الاستيطاني في الجزائر، وأخيراً فلسطين"[2]، كما نجده يتحدث عن الديمقراطية ضمن العلمانية الامبريالية لتحقيق الغرض الغربي قائلا :"يُلاحَظ أن الدول الغربية الديموقراطية، وفي طليعتها إنجلترا وفرنسا، هي بلاد لها مشروعها الاستعماري الضخم حيث التهمت معظم أنحاء العالم وقمعت السكان الأصليين وسلبتهم حريتهم وحطمت مؤسساتهم الاجتماعية والثقافية وقُل نفس الشيء عن هولندا وبلجيكا، وبدرجة أقل عن إيطاليا. وبعد أن استعمر الإنسان الغربي الولايات المتحدة وأقام فيها نظاماً سياسياً مستقراً، قام بعملية إبادة للسكان الأصليين، ثم دخلت الولايات المتحدة في تجربتها الاستعمارية فاحتلت بورتوريكو وهاواي والفلبين، ووضعت أمريكا اللاتينية تحت مظلتها بمقتضى مبدأ مونرو وقد ترسخت الديموقراطيات الغربية عن طريق الإمبريالية إذ نجحت في تسريع التراكم الرأسمالي"[3].

أما الغائية العلمية المحكومة بمبدأ السببية الصلبة، فهي ما بشرت به العقلانية والتي تعتبر الحامل المنهجي والمعرفي للحداثة الغربية، والتي أعطت لها دفعا قويا مواصِلة سعي الترعة الهيومانية في تأكيد ألوهية الإنسان، غير أن هذه الغائية قائمة على الأساس المادي الذي يحكم النموذج المعرفي الغربي، حيث تحول العلم الذي كان في البداية مجرد وسيلة لإسعاد الإنسان إلى غاية في حد ذاته به يفسر الوجود كله، وهو الذي يعطي للوجود معناه، وهنا نجد المسيري يكشف لنا أسس المادية التي تحكمت في التفكير الغربي برمته، حيث ترى المادية أسبقية المادة على الإنسان وكل نشاطاته.

---

(1) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص311.

(2) المصدر السابق، المجلد1، ص312.

(3) المصدر السابق، المجلد1، ص312.

بالرغم من أن المادية لها جذور عريقة في الفكر الغربي إلا أنها لم تعرف تطرفا مثلما عرفته في عصورها الحديثة، وهنا نجد المسيري يضرب صفحا عن الجذور التاريخية والفكرية لنشأة المادية في الفكر الغربي ابتداء من الفكر اليوناني فالفكر المسيحي، مركزا على كشف أسسها في العصر الحديث، حيث يضع مفهوم الطبيعة/المادة في مقابل الإنسان أو الإنسانية المشتركة، إذ يرى بأن الطبيعة في الفلسفات المادية هي تعبير مهذب لكلمة المادة، لذا نجده يقرن بينهما دائما لتشكل مصطلحا رئيسا في تحليله للنموذج المعرفي الغربي، يتخذ سمات أساسية تشكل في مجموعها أساس الفلسفة المادية والتي يمكن تلخيصها فيما يلي[1]:

1-الإيمان بوحدة الطبيعة، فهي كل متكامل لا فراغات فيها.

2-الإيمان بقانونية الطبيعة (الاطراد الحتمي الثابت لكل قوانين الطبيعة)

3-الإيمان بأن الطبيعة تتحرك بشكل تلقائي، وبأن حركتها أمر مادي.

4-نفي الغائية عن العالم بما فيه الإنسان.

5- نفي الغيبيات أو أي تجاوز للنظام الطبيعي المادي، فقوانين الطبيعة كامنة فيها، فهي بذاتها ولذاتها، فهي واجبة الوجود.

وانطلاقا من هذه النظرة يبين المسيري بأن "نظرية المعرفة المادية (في مراحلها الأولى) تقر بإمكانية قيام المعرفة، فالعالم قابل لأن يعرف، لأنه معطى لأحاسيسنا ووعينا، بل إن مادية العالم هي شرط لمعرفته، ولمعرفة هذا العالم لا يحتاج الإنسان إلى استعارة وسائل من خارج عالم الطبيعة/المادة، فهناك أولا الحواس الخمس التي ترص المحسوسات، وهناك عقله الذي يرتب ويركب المحسوسات، ولكنه ليس منفصلا عن الوجود المادي الحسي، فالمعرفة هي انعكاس الواقع الخارجي في دماغنا"[2]، ولا تبقى هذه النظرة المادية حبيسة المجال العلمي فحسب بل تطال جميع الحياة بما فيها الأخلاقية والجمالية.

---

(1) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص15

(2) المصدر نفسه، ص17.

لقد حققت النظرة المادية نجاحا كبيرا في العصر الحديث نظرا لما تتميز به من تبسيط للواقع واختزاله في السببية العلمية التي تعطي تفسيرا مقنعا للوجود، يريح الإنسان من أرق الأسئلة الوجودية، وهنا نجد المسيري يرجع جاذبية الفلسفات المادية إلى سببين مهمين، هما المستوى المعرفي (الابستمولوجي) حيث تتميز السببية المادية بمقدرة تفسيرية عالية خاصة في المجال لعلمي، ثم المستوى النفسي (السيكولوجي) حيث تحول الفلسفات المادية الإنسان إلى جزء من كل أكبر، تمحى فيه هوية الإنسان ويتماهى فيها الإنسان بالطبيعة وهو ما يسميها المسيري بالترعة الرحمية أو الجنينية.

لقد أعطت دعوى السببية الصلبة القائمة على النظرة المادية المطلقة الإنسان الغربي في المرحلة الإمبريالية كبرياء ساذجا جعله يطمح في معرفة كل شيء، والتحكم في العالم والكون خلال وقت وجيز، خاصة بعد ظهور الرؤية النيوتنية للكون، التي تتسم بالحتمية الميكانيكية، حيث ظهرت بعد ذلك "الرؤية العلمية المادية التي نادت بأنه لا يمكن الحديث عن تأملات خارج معامل البحث ونتائج التجريب، وقد ظلت هذه الرؤية حتى نهاية القرن التاسع عشر"[1]، إلى أن تحطمت تحت مطارق النظرية النسبية، وغيرها من النظريات التي أبطلت دعوى السببية المطلقة، غير أنه لم يبرح الزمن طويلا حتى تحول الفكر الغربي إلى اللاسببية المطلقة والتي يسميها المسيري باللاسببية السائلة.

إن شر ما نتج عن السببية الصلبة هو سقوط آخر ما بقي للإنسان الغربي من قيم في مخابر البحث، حيث لا يعترف البحث بالقيم الأخلاقية ولا بالجوانب الإنسانية في الإنسان، ليتحول الإنسان في ذاته إلى موضوع للبحث، ويتساوى على مشرحة التجريب مع المادة تماما، وتفصح الترعة الإمبريالية في الإنسان الغربي عن تطرف شرس بامتزاج الطبعين، الطبع الاستعماري بالغائية العلمية، ليؤكد الترعة العرقية وتفوق الجنس الغربي، وهنا يسهب المسيري في ذكر الأمثلة التي تؤكد قمة التطرف العرقي الناتج عن الرؤية المادية للنموذج المعرفي الغربي، حيث نجده يذكر على سبيل المثال " موقف النازيين من العلم وزعمهم انفصاله عن القيمة وعن الغائية الإنسانية، في واحد من أهم المفاهيم الطبية العلمية المحايدة، في

[1] المصدر السابق، ص23.

القرن التاسع عشر، وهو مفهوم الصحة العرقية الذي ينطلق من ضرورة الحفاظ على وحدة الشعب العضوي وعلى بقائه، فهما سر تفوقه ورقيه، عن طريق التخلص من العناصر الضارة أو غير النافعة، التي تعد تعبيرا عن انهيار العرق وانحطاطه"[1]، وقد كانت أفضع التجارب العلمية التي استخدم فيها الإنسان كمادة للتجريب في الحربين الغربيتين الأولى والثانية، ولا يتوانى المسيري عن سرد الأمثلة والوقائع التاريخية المعبرة عن لاإنسانية الإمبريالية الغربية حيث يذكر على سبيل التدليل:" وقد أجرى بعض العلماء تجارب على أمخاخ الضحايا وقد اختار د.برجر، التابع لإدارة الإس.إس عددا من العينات البشرية (79 يهوديا، بولنديان، 4آسيويين، 30يهودية) تم إرسالهم لمعسكر أوشفيتس ثم قتلهم بناء على طلب عالم التشريح الأستاذ الدكتور هيرت الذي ابدى رغبة علمية حقيقية في تكوين مجموعة كاملة وممثلة من الهياكل العظمية اليهودية، كما كان مهتما بدراسة اثر الغازات الخانقة على الإنسان، أن الدكتور برجر نفسه فكان مهتما بالآسويين وجماجمهم، وكان يحاول أن يكون مجموعته الخاصة"[2].

لقد جعلت الإنسانية الهيومانية الإنسان سيد الكون، غير أن غياب مرجعية متجاوزة تضبط حركتها، جعلت من العقلانية التي دفعت بحركة الاستنارة المضيئة توقع الإنسان في استنارة مظلمة على الإنسانية جمعاء، "وفي هذا الإطار ظهرت الأخلاق النفعية المادية التي تعفي الإنسان من المسؤولية الأخلاقية فهي مستمدة من الطبيعة المادة ومن قوانينها المتجاوزة للعواطف والغايات والأخلاقيات الإنسانية، ومن ثم تحرر الانسان الغربي من أي مفاهيم متجاوزة مثل مفهوم (الانسان ككل) أو (الانسانية جمعاء) أو (صالح الانسانية)، كما تحرر من القيم المطلقة مثل (مستقبل البشرية) و(المساواة) و(العدل)، وجعل من نفسه المركز والمطلق المنفصل تماما عن كل القيم والغايات الإنسانية العامة، وأصبح هو نفسه تجسيدا لقانون الطبيعة ولحركة المادة وأصبح مرجعية ذاته، وقانون ذاته، ومعيارية ذاته، وغائية ذاته، ومن ثم أصبح من حقه أن يحوسل العالم كله وجميع شعوب الأرض لخدمة صالحه كما عرّفه هو. وبذا تحولت الانسانية الهيومانية الغربية الى إمبريالية وأداتية ثم الى عنصرية" [3].

---

(1) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص229-230.

(2) المصدر نفسه، ص234.

(3) المصدر نفسه، ص198

المطلب الثالث: التمركز حول الموضوع وترشيد الإنسان

تنطوي المرجعية المادية الكامنة في تحليل المسيري، على صراع حاد بين الذات والموضوع، حيث تتمركز الذات حول نفسها في بادئ الأمر، وتفرض نفسها كمرجعية في الكون، غير أنها تفقد حدودها وتذوب في الطبيعة المادة، ذلك أن تصفية الجانب الغيبي في النموذج المعرفي الغربي كان من شأنه أن يصفي كل تجاوز غير مادي فيه، وهو ما جعل التمركز حول الذات كحالة من حالات التجاوز المادي يفقد مصداقيته في بداية الطريق، لتصبح الذات الغربية -التي سدت الفراغات بينها وبين الطبيعة بحكم تسلط الترعة الجنينية- هي المركز، حيث لا يدرك الإنسان وجوده إلا بالمنطق المادي الصلب، وهو ما يطلق عليه المسيري بالمطلق العلماني، إذ يصفي المنطق المادي كل الكليات والمطلقات غير المادية، وتنتقل المتتالية العلمانية تدريجيا من الجزئية إلى الشمول، حيث يتم استبعاد الدين والقيم والأخلاق، وغيرها عن الحياة التي يتحكم فيها المطلق المادي.

لقد أدت الواحدية الإمبريالية إلى تعميم العقلانية المادية على كل شيء بما فيها المسلكيات الفردية، حيث تحول الإنسان إلى موضوع للمعرفة، يخضع للقياس الكمي المادي سواء في جانبه البيولوجي، أو في جانبه الاجتماعي، "ولكن المعرفة العلمية المادية معرفة موضوعية تنبع من نموذج الطبيعة/المادة، ولذا فهي ترفض الغائيات الإنسانية والخلقية. والحقيقة العلمية المادية منفصلة تماماً عن القيمة، والعقل (المادي) الذي يقوم بعملية مراكمة المعلومات وتطبيقها أداة تفكيكية لا تحترم الخصوصيات والأسرار ولا تهتم إلا بالتشابه والتجانس والنفع"[1].

وهنا يصف المسيري ذوبان الذات الإنسانية وانصهارها في الطبيعة/المادة، حيث تصبح الأسبقية للطبيعة/المادة التي تفرض صلابة قوانينها على الإنسان، وتلغي كل ما هو إنساني، وتسود الواحدية المادية أو الواحدية الموضوعية التي تستبعد الإنسان كعنصر فعال وتحوله إلى إنسان سلبي متلق، بل حتى الطبيعة/المادة تتحول إلى كيان بسيط خال من الهالة السحرية التي تضفي عليها القداسة.

---

[1] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص281

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ويحلل المسيري الواحدية الموضوعية كمرجعية مادية كامنة من خلال موقفها من عقل الإنسان، الذي يعتبر صفحة بيضاء تتلقى المعطيات والمدركات الحسية بشكل سلبي بسيط، محايد تماما عن أي مطلقات غير مادية، حيث يعتبر هذا العقل مادة محضة فهو الدماغ أو المخ، وبالتالي فهو جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، ونظرا لقدرته الامتصاصية اللامتناهية للمدركات الحسية، فهو قادر على التعامل مع العالم الخارجي المحسوس بكفاءة بالغة، أما موضوع المعرفة فهو الواقع الموضوعي الخام البسيط الذي يعتبر مجموعة من الحقائق الصلبة والوقائع المحددة، ولذا فهو محكوم بالقانون الطبيعي الذي يسري علي كل جزئياته المتناثرة، سواء ظواهره الطبيعية أو الإنسانية، حيث تترابط أجزاؤه بشكل صلب لا وجود فيه لأي ثغرات أو فجوات، فهو خاضع للسببية الصلبة خضوعا مطلقا. وعليه فإن عملية الإدراك تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة إما بطريقة تراكمية باكتشاف قوانين حركة الظواهر فيها بطريقة رياضية، أو بعمليات تجريبية وصولا إلى قوانين صارمة يمكنها أن تفسر الظواهر باطراد حتمي.

وبقدر ما تحقق هذه الرؤية المادية من نتائج علمية ضخمة، فإنها تجعل من الإنسان مجرد مادة أو شيء مادي، وهو ما تطلق عليه الأدبيات الغربية الحديثة بالتشيؤ، أي تحول الإنسان إلى شيء، حيث يتعامل العلم مع الإنسان كتعامله مع الأشياء المادية "فإذا كانت حركة الإنسان هي نفسها حركة المادة، وكانت حركة المادة حتمية وتتم خارج وعي الإنسان وخارج أية غائية إنسانية، فإن كل ما يحدث سيحدث، ولا يمكن أن تنطبق عليه معايير خارجة عنه، أي أن كل الأمور تصبح نسبية بل حتمية وتتم تسوية الإنسان بالأشياء. والعلم الطبيعي الذي يتعامل مع الأشياء أو مع الإنسان بمنطق الأشياء ينتج معرفة منفصلة عن القيم الأخلاقية، بل إن تَقدُّم العلم مرتبط تمام الارتباط بانفصاله عن القيمة والغائية"[1]، وبهذا يتحقق حلم اليوتوبيا التكنولوجيا فيتم تسوية الإنسان بالطبيعة وتمحى الفوراق بينهما، بل تتحكم الطبيعة في الإنسان وتسيطر عليه، فاليتوبيا التكنولوجيا آلة ضخمة تسيطر على الجميع ولا يسيِّرها أحد، وهنا نجد المسيري يبين لنا تجلي هذه الرؤية في شخصيات نمطية لا

---

[1] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص57

تتمتع بملامح مستقلة، مثل شخصية دراكولا، وفرانكشتاين، وكنج كونج وغيرها من الشخصيات المعبرة عن إنسان المرجعية الكامنة في الحداثة الغربية.

ولتحليل سيادة الواحدية الموضوعية يستخدم المسيري مصطلحات عدة مثل التحييد، التطبيع، اتحاد المقدس والزمني، التلاقي، هيمنة النماذج البيروقراطية والكمية، وغيرها من المصطلحات، وانطلاقا من هذا التوصيف في شرح الواحدية المادية، نجد المسيري يستخدم نموذج الترشيد ليحلل لنا عملية التمركز حول الموضوع التي تعتبر حلقة هامة ورئيسية في الحداثة الغربية، فماذا يقصد المسيري بالترشيد؟ وكيف استطاعت الحداثة الغربية أن تسحب بساط المركزية من تحت الإنسان؟ وكيف أمكن للإنسان أن يتنازل عن إنسانيته ليتساوى بالأشياء تحت شعارات الحداثة؟

- ترشيد الإنسان:

يستخدم المسيري في رصد تطور قيمة الإنسان في المشروع التحديثي الغربي المتتالية النماذجية كأداة تحليلية، تكاد تكون خالية من البعد التأريخي، للوصول إلى تجريد البعد المعرفي من تطور الأحداث، ومجموع الظواهر التي تطبع الحياة العامة في الحضارة الغربية في عصر الحداثة، وترافق سيرورتها نحو اللحظة العلمانية النماذجية، الممعنة في الانفصال عن القيمة في إطار المرجعية الكامنة، حيث نجده يستعير مفهوم الترشيد من ماكس فيبر[1] ويستخدمه كنموذج تحليلي لبسط مشكلة المعنى، أو قيمة الإنسان في مآل الحداثة، حيث تفصح قراءة المسيري لمفهوم الترشيد عند ماكس فيبر عن وعي عميق بالخصوصية الحضارية، وعن ذكاء كبير في استخدام هذا المفهوم وتوظيفه كنموذج تحليلي، بما يتطلب ذالك من قدر عال من الوعي والتركيب وانفصال موضوع الدراسة عن الذات.

ويتجلى إبداع المسيري في قدرته الكبيرة على الاتصال والانفصال في الوقت ذاته في قراءة مفهوم الترشيد، حيث نجده يتطرق لمشكلة تعريف المفهوم عند فيبر بين المفهوم

(1) ماكس فيبر Max Weber عالم اجتماع واقتصاد ألماني، ولد عام 1864، يعتبر من رواد علم الاجتماع الاقتصادي، من مؤلفاته "المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع"، "علاقة الأخلاق البروتستانية بالرأسمالية" توفي عام 1920.

كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 2000، ص433

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التقليديWertrationell المتعلق بالمضمون، الدائر في إطار مرجعية متجاوزة ما، والذي يعني تجاوز الارتجال، والتعامل مع الواقع بشكل منهجي متكامل، متسق مع مجموع المبادئ والقيم والأخلاق الكلية التي تشكل المرجعية النهائية المسبقة. والمفهوم المادي الحديث المتحرر من القيم والغايات الإنسانيةZweekrationnel ، المتعلق بالأهداف (الغاية تبرر الوسيلة)، من حيث هو ترشيد شكلي إجرائي أداتي، والذي يعبر عن الرؤية المادية للمرجعية الكامنة في إبداع الوسائل واستخدامها بكفاءة عالية لتحقيق الأهداف التي تعبر عن رغبات الإنسان المادي ومصلحته[1]. وهنا نجد المسيري يعيد صياغة مفهوم الترشيد وتطويره ليصبح نموذجا تحليليا يحلل من خلاله الظاهرة الغربية رفقة نموذج العلمانية ونموذج التحديث المادي، غير أننا نجد المسيري يتحدث عن الترشيد باعتباره تحديثا وعلمنةً، مع أنه يضع الترشيد والعلمنة والتحديث نماذج مستقلة عن بعضها البعض من الناحية المفاهيمية، أما من الناحية الواقعية فهي نماذج متداخلة تفسر واقعا واحدا هو الحضارة الغربية المادية، وتحيل إلى نموذج معرفي واحد هو النموذج المعرفي الغربي المادي، حيث نجده يقول :"الترشيد (التحديث) في إطار المرجعية المادية هو في تصورنا ((العلمنة))"[2]، ولكي نفهم هذه المعادلة لابد أن نضع أيدينا على مفهوم الترشيد عند المسيري، ومدى مقدرته التفسيرية للرؤية المادية في المرجعية الكامنة للحضارة الغربية.

يعرف المسيري الترشيد بأنه "إعادة صياغة للمجتمع ككل عن طريق تفكيكه واستبعاد سائر العناصر المركبة التي تستعصي على القياس، العناصر الإنسانية أو الربانية، التي يتركب منها، وإعادة تركيبه على هدى المعايير العقلية والعلمية الواحدية المادية"[3] كما نجده يعرفه بأنه "إعادة صياغة الإنسان وبيئته المادية والاجتماعية في ضوء ما تراكم عنده من معرفة وبما يتفق مع القوانين الطبيعية العامة التي أدركها الإنسان من خلال دراسته الموضوعية لعالم الطبيعة والأشياء [...] أي تنميط الواقع من خلال فرض الواحدية المادية عليه حتى

(1) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد2، ص10

(2) المصدر السابق، المجلد 2، ص17

(3) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص130

يمكن التحكم الكامل فيه ثم حوسلته، أي تحويله إلى وسيلة ومادة استعمالية يمكن توظيفها بكفاءة عالية كما يمكن تعظيم فائدتها"[1]

ومن هذا المنظور يقسم المسيري الترشيد إلى مجالين أساسيين[2]، يتعلق الأول بالترشيد المعرفي (معرفي لغوي تفسيري) ينصرف إلى عقلنة الجانب المعرفي من حيث ربط النتائج بالمقدمات، وطرق استفاء المعلومات، كما ينصرف أيضا إلى إقصاء الطرق غير النمطية وغير المحددة في المعرفة، أي الاكتفاء بالتفسير العقلي المادي للمعرفة، ورفض الطرق السحرية والغيبية غير القابلة للقياس والحساب الكمي، وكذا رفض التقاليد والأعراف الأخلاقية وكل الاعتبارت الإنسانية. في حين يتعلق المجال الثاني العملي التطبيقي بترشيد البنية المادية والاجتماعية ثم ترشيد الإنسان، ويحدد المسيري للترشيد في مجاله العملي التطبيقي خطوتين يتحقق من خلالهما، وهما سحب الأشياء من عالم الإنسان ووضعها في عالم المادة، ثم سحب الإنسان ذاته من عالم الإنسان ووضعه في عالم الأشياء المادية، أي ترشيد الإنسان (التشيؤ)، إذ تتصاعد عمليات الترشيد من البنية المادية والاجتماعية إلى الإنسان سعيا لتحقيق اللحظة النماذجية أي التحكم في الإنسان والمجتمع وتنميطه وفق الرؤية المادية الصلبة، حيث يصبح الوجود كله ينتمي إلى مملكة الأرقام التي تتسم بالدقة العلمية المتناهية، وهذا ما بدأت عقلانية الواحدية الإمبريالية المادية في تنفيذه بحرفية تامة، أين تعامل الإنسان الغربي مع المادة البشرية بطريقة منظمة ومبرمجة، لم تنج منها حتى ممارسات التعذيب التي تمت بشكل مؤسسي منظم تفاديا للعشوائية الفردية خلال الحربين الغربيتين.

ويتبين تداخل نموذج العلمانية والترشيد عند المسيري لإثبات مقدرتهما التفسيرية في تحليل واقع الحضارة الغربية وتفصيل تحققهما في الخطوتين الآتيتين:

1-الترشيد وعلمنة البنية المادية والاجتماعية

يحلل المسيري عملية ترشيد البنية المادية والاجتماعية استنادا إلى العلمانية، باعتبارها رؤية حلولية كمونية مادية، لا تفصل الدين عن الدولة وحسب، وإنما تعزل الكليات

(1) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص99

(2) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد2، ص13

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

القيمية (المعرفية والأخلاقية والدينية والخصوصيات الإنسانية) عن الحياة، بحيث يصبح مركز الكون كامناً فيه، وتحوسل الطبيعة والإنسان لتحقيق التقدم كغاية لاغائية للحداثة، من خلال تراكُم المعرفة، وسد كل الثغرات بمعرفة قوانين الحركة والطبيعة البشرية والهيمنة عليها، إلى أن يخضع كل شيء (الإنسان والطبيعة) لحكم العقل وقانون الأرقام، حيث يصير الكل (الإنسان والطبيعة) كلا متكاملا عضويا تنتظمه شبكة المصالح والعلاقات المادية، وقد كان هذا في بادئ الأمر باسم صالح الجنس البشري، ثم حولته الواحدية الإمبريالية الغربية لصالح الإنسان الغربي، غير أن الترشيد العلماني لم يبرح أن حوسل الإنسان الغربي، وحوله إلى مادة إنتاجية استهلاكية، حيث صار الإنسان الغربي "مُحاصَراً تماماً بأجهزة إعلام تدمر البنية الاجتماعية، وبصناعات تدمر البيئة الطبيعية، وبصناعات عسكرية تُنفَق عليها الملايين من الدولارات وتهدِّد بتدمير العالم، وبمشروعات فضاء لا يعرف أحد جدواها، وبإيقاع حياة آلي سريع رتيب يقضي على كل ما هو نبيل في حياة الإنسان، وبمؤسسات عامة تضبط حياته وحياة أسرته (أو ما تبقّى من الأسرة) وبصناعات اللذة التي تصوغ أحلامه وتُصعِّد توقعاته وتقتحم حياته الخاصة تماماً. فهو مُستوعَب تماماً في آليات الحياة الحديثة إذ يزداد ترشيده وإعادة صياغته وغزوه وتسخيره يوماً بعد يوم بهدف زيادة هيمنة الواحدية المادية عليه، تلك الهيمنة التي تعني زيادة التحكم في ساعات عمله ولهوه، وفي احتياجاته وأحلامه"[1]

غير أن عملية الترشيد تتطلب مركزا قويا يقوم بالهيمنة ويضمن تنفيذ مشروع الترشيد كمشروع تحديثي، وهو الأمر الذي اضطلعت به الدولة القومية المطلقة[2]، التي فرضت نفسها كمرجعية نهائية للإنسان والمجتمع الغربيين، حيث قامت الدولة بسن قوانين صارمة تضبط الحياة الاجتماعية وفق المعطى الاقتصادي، السوق والمصنع، حيث يعتبر الإنسان

---

(1) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص310

(2) يستخدم المسيري كلمة الدولة لدلالة على مدلولين هما : 1-كل الأشخاص والمؤسسات الذين ينتظمهم الإطار السياسي للمجتمع 2- مؤسسة الحكومة التي تقف في مقبل المواطنين، غير أنه يستخدم على الأكثر المفهوم الأول كشكل من أكال الترابط المنظم بشكل واعي، ولذا أضاف لها صفة المطلقية "الدولة المطلقة" تأكيدا لكمون المرجعية النهائية فيها لترشيد الإنسان والمجتمع . عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد2، ص71.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وحدة إنتاجية، فهو داخل المصنع تابع للآلة بدلا من أن تكون تابعة له، بل هو عبارة عن قطعة من قطع غيار المصنع تماما، أما في السوق فهو رهن قانون العرض والطلب، وذلك لتوحيد التوجه نحو مشروع الدولة الرشيدة، والقضاء على الممارسات العشوائية، وتدخل الأفراد والجماعات الوظيفية، واستبدال العلاقات التراحمية بالعلاقات التعاقدية، وفي تأكيد دور الدولة القومية المركزية المطلقة يقول المسيري :" والدولة القومية هي التي قامت بتحديد الحدود وترشيد الداخل الأوربي وتحديث المؤسسات وعلمنة الرموز وتدجين الإنسان الأوربي وتحويله إلى إنسان وظيفي حديث"[1]، حيث قامت الدولة برسم حدودها الجغرافية وتحديد خارطتها السياسية بدقة، وطورت شبكة مواصلاتها، حتى يتمكن المركز من السيطرة على الأطراف، بل لقد سعت الدولة إلى هدم المدن القديمة المبنية على النظام العشائري، وأقامت مكانها مدنا لها مركز تتفرع منه شوارع عريضة وواسعة يسهل من خلالها على مركزية الدولة التوصل إلى الأطراف والتحكم فيها[2]، وهو نفس النظام الذي اتبعته الدول الغربية في مشروعها الاستعماري، ويتضح ذلك جليا في الجزائر، حيث قضت على أشكال النظام التراحمي المؤسس على العشائر والعروش الأسرية بحجة تمدين المجتمع، كما أقامت مدن الكبرى وفق النظام المركزي، مركز (غالبا ما تكون فيه بلدية وكنيسة)، وتتفرع منه شوارع واسعة لتسهيل التحكم في المدينة والسيطرة عليها.

كما عملت الدولة على توحيد اللغة، والقضاء على اللغات المحلية واللهجات، وتطوير المفاهيم والمصطلحات، وتهميش بل إقصاء اللغة غير العلمية، كما عملت على توحيد الرموز الوطنية لفرض الوحدة القومية، وهو ما تطلب إعادة صياغة التاريخ القومي، وتأسيس المتاحف لتعزيز الانتماء للدولة القومية وامتدادها في الزمان والمكان.

غير أن وصول عملية الترشيد إلى تحقيق هدفها بشكل كامل أو ما يعبر عنه المسيري ببلوغ اللحظة النماذجية، يتطلب تعميم الترشيد على الإنسان ذاته، وتوظيفه على أحسن وجه، لإحكام السيطرة على المجتمع الإنساني.

---

[1] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد 1، ص345.

[2] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص20

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2-الترشيد وعلمنة الإنسان

إن ترشيد الإنسان من حيث هو إعادة صياغته وفق الرؤية المادية الصلبة، أمر بالغ الصعوبة، ذلك أن الإنسان كيان مركب يصل حد التعقيد، ليس من السهل تسطيحه وسد ثغراته كلها ليصبح كتلة واحدة ملساء، يمكن الإحاطة بها ورؤيتها من كل الجوانب، بل يمكن القبض عليها والتصرف فيها، وفق القوانين الفزيائية للمادة، لهذا لم تستطع حركة العلمنة في عصر التحديث، أو العصر الهيوماني القضاء على الخصوصيات الإنسانية وتصفية الجانب المتجاوز في الإنسان، بل استمرت المطلقات الدينية والأخلاقية في عقول الناس وضمائرهم رغم خفوتها في الثقافة العامة، بما عبر عنه نيتشه "موت الإله"، وقد كان للنزعة الهيومانية دور بارز في استمرار هذه المطلقات ردحا من الزمن، غير أنها علمنتها بشكل سطحي في ما أسماه المسيري بالعلمانية الجزئية، أي عزل هذه المطلقات عن الجانب السياسي والاقتصادي، مع الإبقاء عليها داخل منظومتها الطبيعية المادية تحت مسمى الإنسانية، وهو ما يعبر عنه المسيري بالإله الخفي. لذا ليس في الوسع ترشيد الإنسان قسرا من خلال أوامر حكومية أو غيرها من الأشكال البرانية (خارجية)، بل لابد أن يكون الترشيد جوانيا (داخلي)، عن طريق فكر يستبطنونه كنموذج معرفي كامن، يعيدون صياغة رؤاهم للكون ولأنفسهم من خلاله بشكل تلقائي غير واعي، وهنا نجد المسيري يضع مصطلح البراني للإشارة إلى الترشيد الذي يتم من خارج الذات في مقابل مصطلح الجواني الذي يتم من داخل الذات الإنسانية.

ويتضح تداخل نموذجي العلمانية والترشيد في هذه الحالة بشكل جلي حيث يبرهن المسيري على تطور متتالية العلمانية والترشيد بالتوازي قائلا:" ففي المراحل الأولى من تَطوُّر العلمانية يُلاحَظ أن الدولة القومية لم تكن قد طوَّرت بعد مؤسساتها الأمنية والتربوية (الإرشادية والتعليمية)، فكانت هي نفسها دولة جزئية لا تتسم بالشمولية. ولم تكن وسائل الإعلام قد بلغت بعد ما بلغته من قوة وسطوة، ولم يكن قطاع اللذة قد بلغ بعد ما بلغه من مقدرة على الإغواء. وهذا يعني أن كثيراً من قطاعات حياة الإنسان كانت بمنأى عن

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

عمليات العلمنة، التي كانت في غالب الأمر محصورة في عالمي الاقتصاد والسياسة"[1]. ففي مرحلة الأولى من التحديث تمت علمنة المجتمع جزئيا، وتم في مقابله ترشيد المجتمع وفق حجم الدولة المركزية ومدى هيمنتها على الإنسان.

لقد وجدت الدولة نفسها في مواجهة مؤسسات وسيطة، مثل الكنيسة والأسرة التي أوجدت مسافات بينها وبين الإنسان الذي يعيش داخلها، فعملت على تهميش الدين وإقصائه من الحياة العامة، والقضاء على الأسرة الممتدة، وتشجيع الأسرة النووية، بل إن تشجيع الأسرة النووية ذاته لم يكن إلا خطوة مرحلية نحو إزالة مفهوم الأسرة نهائيا، وهو ما تبدى بعد ذلك في تراجع الأسرة النووية وانتشار الفردية، حيث امتد نطاق الترشيد الحياة الخاصة للإنسان فلم يعد يتمتع بأية خصوصية، فأختزل إلى مجموعة من الرغبات والحاجيات الاقتصادية والجنسية، وهو ما سعت الدولة إلى تحقيقه بوسائلها التكنولوجية المختلفة، في تعظيم اللذة عبر الإشهار والبرامج التلفزيونية، كما تم تعريف الفرد في حدود وظيفته العامة، وهو ما يسميه المسيري بالأحادية الوظيفية، أي رد الإنسان في كليته إلى الوظيفة، وتعريفه في ضوئها لا في ضوء إنسانيته الكلية المتعينة[2]، حيث يفرغ الفرد من خصوصياته كلها، يعيش حياته العامة كمواطن أو مهني ذو بعد واحد يتمتع بإخلاص ساذج للدولة، ويقضي نهاية الأسبوع في مترله أو في النوادي أوفي المنتزهات العامة أين يعيش حياته الخاصة.

وهنا يحدثنا المسيري عن الامبريالية النفسية التي تحول الذات البشرية ذاتها إلى سوق تتسع حدوده بشكل دائم بواسطة الإشهارات والإعلانات والأفلام والروايات والملاهي التي يلعب فيها الجنس دورا أساسيا، وهو ما يعبر عنه المسيري بقطاع صناعات اللذة، تحل محل الأسواق الخارجية البرانية التي تم غزوها جميعاً، حيث يتحول الجواني إلى براني دائماً، خاصة في مرحلة ما بعد الحداثة التي يغيب فيها التراتب الهرمي بين المركز والهامش، والعمق والسطح، والخاص والعام، وقد دفع عملية الترشيد ظهور صيحات الموضوعية والنسبية التي تبنتها فلسفات ادعت العلمية والعالمية، حيث صارت الأخلاق إما نسبية خاضعة لتنوع

(1) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص213

(2) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص136.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المجتمعات وتطورها عند أصحاب نظرية الأصل الاجتماعي للأخلاق، أو موضوع علمي ينبغي أن يدرس وفق القوانين العلمية عند أصحاب الأصل العلمي للأخلاق، وقد ساهم هذا إضافة إلى تعاظم قيمة الدولة عند الفرد، وتضخم قطاع اللذة والغواية والترفيه في ضياع ما بقي من قيمة الإنسان، وأصبح الإنسان رشيدا تتسم شخصيته بالمرونة التامة القابلة للتغير مع آخر إشهار من إشهارات الموضة، والموضوعية القابلة لتغيير ذاته إلى موضوع للدراسة والتنميط والتطويع وإعادة الصياغة، والوظيفية حيث يمارس حياته في ضوء وظيفته، بل يدرك وجوده من خلالها، يحمل استعداد دائما لتنفيذ الأوامر الفوقية، بل ومتماهي تماما مع بنيته المادية والاجتماعية الرشيدة، حيث يصفه المسيري قائلا:" فهو حينما يبني بيتاً، يُخضعه تماماً لعملية الترشيد الواحدية حيث يبنيه بهدف الاتجار فيه وتحقيق الربح ثم يتركه بعد بضع سنين وكأن المترل والسلعة لا فرق بينهما. وهو حين يدخل في علاقة مع أنثى، لا يبحث عادةً عن الطمأنينة وإنما يحاول تعظيم اللذة، وتتحول العلاقة العاطفية إلى علاقة غزو"[1]، ثم يصف المسيري قمة الترشيد عند الإنسان الغربي قائلا:" فهو مادة استعمالية جيدة مرنة مطاطة، شيء بين الأشياء. وحينما يصل هذا الإنسان الغربي إلى سن يصبح فيه غير منتج، فإنه يقبل أن يُنقَل طواعية إلى بيت المسنين غير المنتجين لينتظر (كمادة بشرية مرنة) الموت في بيوت مكيفة الهواء بعيداً عن المجتمع المُنتج وبعيداً عن الحياة. بل إن ما يُسمَّى «حضارة الفوارغ» (ديسبوزابل disposable) هي حضارة إمبريالية توظيفية تستهلك كل شيء وتوظف كل شيء وتبدد كل شيء (الطاقة – المواد الخام – الأغاني – جسد الأنثى – طبقة الأوزون)"[2].

وتصل عملية الترشيد إلى ذروتها في مرحلة ما بعد الحداثة وهو ما يطلق عليه المسيري في هذه المرحلة بالسيولة الشاملة، حيث يتطور حقلها الدلالي عندما تُحَلُّ الثنائية الصلبة ويختفي المركز الواحد (الإنسان أو الطبيعة/المادة)، ويظهر تعدد المراكز (مركزية الهامش، وهامشية المركز) وتعدد المرجعيات المادية وتصارعها، حيث يصبح كل مجال من المجالات

(1) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد 1، ص313.

(2) المصدر نفسه، المجلد1، ص314.

الإنسانية مرجعيته ذاته، وتقع الحضارة الغربية في التشظي، وهو ما سنتطرق إليه في المبحث الثالث إن شاء الله.

ويتحدث المسيري عن تحقق الترشيد والعلمنة من خلال ظهور بعض المصطلحات في المجتمعات الغربية قائلا:"وقد ظهر عدد لا حصر له من المصطلحات يُشير بعضها إلى الثمرات الإيجابية لعملية التحديث أو الترشيد أو العلمنة، من بينها: التقدم-الحراك-زيادة الإنتاج-هزيمة الطبيعة-معرفة قوانين الواقع والتحكم فيه. كما ظهرت أيضاً مجموعة من المصطلحات المحايدة (على الأقل من وجهة نظر أصحابها) من بينها: التلاقي-المجتمع التكنولوجي-المجتمع ما بعد الصناعي-زمانية كل الظواهر ونسبيتها، وفي الوقت نفسه، ظهرت مصطلحات عديدة تشير إلى بعض نتائجها السلبية غير المقصودة أو إلى ظواهر سلبية مرتبطة بها أو ناجمة عنها، من بينها: أزمة الحضارة الحديثة-أزمة الإنسان في العصر الحديث -ثمن التقدم-النتائج السلبية لعملية التحديث-التلوث البيئي-هيمنة النماذج المادية والكمية والآلية-الاغتراب-أزمة المعنى-ضمور الحس الخلقي ..."[1]، وهنا يلاحظ المسيري بحسه النقدي أنه رغم وقوف الإنسان الغربي على سلبيات التحديث والترشيد والعلمنة ولكنه بقي ينظر إليها أنها نتائج غير مقصودة، أو أنها ظواهر سلبية ناجمة عن التقدم، وهو ما أسماه بثمن التقدم، كما يلاحظ أنه رغم ظهور كثير من الدراسات النقدية للمشروع العلماني والتحديثي الغربي، إلا أنها لم تتوصل لنموذج تفسيري شامل ومركب ومتكامل، ولا يتوانى المسيري عن ذكر إبداعه وجدة أطروحته بالمقارنة مع ما قام به ماكس فيبر، رغم أنه أخذ عنه مفهوم الترشيد، حيث يقول :"ورغم جدة الأطروحة التي نقدمها والتي تدور في إطار نموذج توليدي، فإن ماكس فيبر كان يتحسس طريقه نحوها. ومما له دلالته أنه كان يكتب في نهاية القرن التاسع عشر مع بداية تَحوُّل الحضارة الغربية من المرحلة البطولية المادية ومرحلة التحديث ومع بداية دخولها مرحلة السيولة والبرجماتية"[2].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

(1) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص232.

(2) المصدر نفسه، المجلد1، ص304

وفي اعتراف كبير من المسيري يشيد فيه بعبقرية فيبر يقول فيه :" تَجاوَز فيبر حدود المكان والزمان ولاحظ التشابه العميق بين رؤية الكون التي تسود في الحضارة الغربية الحديثة والحضارات الوثنية البدائية"[1]، حيث أن كليهما يفتقر إلى إطار المعرفي وأخلاقي متماسك ومتكامل متجاوز، والذي يكتسب تماسكه وتكامله من خلال عقيدة دينية ميتافيزيقية، أو بمعنى آخر أن كليهما يحتكم إلى مرجعية كامنة، لا تجيبه عن الأسئلة الكلية النهائية، فالإنسان الوثني يعيش في عالم مخيف تحكمه قوى خفية، لذا فهو محاط بآلهة وشياطين متصارعة عليه أن يقدم لهم القرابين ليؤمِّن وجوده، أما الإنسان الحديث فقد همش الدين بالعلم، غير أن العلم لا يقدم إجابات كلية نهائية بل يقدم تفسيرات هي بمثابة إجابات جزئية لا تضع حدا للقلق الميتافيزيقي، وتظهر عبقريته أكثر في كونه أدرك بثاقب نظره أن الحضارة الغربية على عتبات السيولة والنسبية وما بعد الحداثة، وهذا ما جعل المسيري يقول بأن أطروحة فيبر لم تنل ما تستحق من الدراسة والتقدير، غير أن هذا لم يمنع المسيري من أن ينتقده لسقوطه في التعميم المخل، حيث لم ينجح -حسب المسيري- في تفسير التناقض الكبير الكامن في النموذج المعرفي الغربي والذي أنتج حضارة مادية ليست معادية للحضارات ذات المرجعية المتجاوزة فقط بل معادية للحضارة الغربية ذاتها.

وبعد هذا العرض لنموذج الترشيد عند المسيري وقراءته لمفهوم الترشيد عند فيبر، يتبين لنا وجه الجدة والإبداع عند المسيري في النقاط التالية:

-لم يكتف المسيري بالمعاني المعجمية لمفهوم الترشيد بل تجاوزه إلى مفهومه في الفلسفة، وعلاقته بتاريخ الفلسفة، ثم تطور الحقل الدلالي للمفهوم.

- تناول المسيري مفهوم الترشيد بالرجوع إلى مرجعيته النهائية، أو ميتافيزيقا الترشيد الكامنة

- ربط مفهوم الترشيد بحركة العلمنة والسياق الحداثي في الحضارة الغربية، ما نتج عنها من فلسفات مادية، ونماذج معرفية.

[1] المصدر نفسه، المجلد 1، ص306

- كما تناول المفهوم بالنظر إلى تطور المجتمع الغربي، سواء في المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي، أو حتى في تطور الحركات الأدبية والفنية، أي الترجمة الفعلية للنموذج في الواقع.

- يستخدم في تحليله لنموذج الترشيد عدة مصطلحات بعضها من نحته الخاص، وبعضها الآخر اقتبسها من الآداب الغربية الحديثة ثم يوظفها في تحليله للنموذج مثل الحوسلة، التعاقدية، المجتمع التعاقدي، المجتمع التراحمي، التوثن، التشيؤ، التسلع، القفص الحديدي، التنميط.

- وتناول تطور الترشيد وانعكاسه على الحياة اليومية (انحطاط الثقافة الشعبية، ضياع قيمة الإنسان، انتشار المخدرات والشذوذ، وانتشار العنف، وغيرها).

غير أن أول ما يلاحظ في تحليل المسيري سواء لنموذج الترشيد أو لباقي النماذج هو كثر الوصف خاصة في التعريفات، حيث نجده يعرف النموذج بوصف ما أنتجه على مستوى الواقع من مظاهر حياتية أو نماذج معرفية أو غيرها، وإن كان المسيري يقصد ذلك لتفادي المثالية المرافقة للتعريفات النظرية المتضمنة في نموذج ما كمشروع، وليكون نموذجه أكثر تفسيرية في ربط ما اتصف به في الواقع بالمرجعية النهائية لهذا النموذج، غير أن أسلوب الوصف بما فيه من كثرة سرد الوقائع والأمثلة، يفقد النموذج أحيانا بعده المعرفي الفلسفي، كما يتسم أسلوبه التحليلي أيضا بالتعميم والاختزالية سواء في الوصف التاريخي لتطور الحقل الدلالي للمفهوم، أو في التحليل النقدي لمرجعيته النهائية على ما يتمتع به من مقدرة تفسيرية عالية. ولعل أكثر الأمور ظهورا في السرد التاريخي هو قلة التأريخ رغم ما تتضمنه كتاباته من قيمة تاريخية تحليلية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث: ما بعد الحداثة وموت الإنسان

المطلب الأول: مفهوم ما بعد الحداثة عند المسيري

يرتبط مفهوم ما بعد الحداثة عند المسيري بالنماذج التفسيرية التي يؤسس عليها فكره، خاصة الحلولية الكمونية الواحدية، والعلمانية الشاملة، مستفيدا من حصيلته المعرفية في النقد الأدبي والفلسفة، خاصة رسالته للدكتوراه[1]، حيث نجده يتطرق لأصول ما بعد الحداثة بالنقد والتحليل في أغلب كتبه، مستخدما مصطلحات عدة مثل السيولة الشاملة، الواحدية السائلة، الاستنارة المظلمة، واللامعيارية، اللاعقلانية المادية، التفكيك، والتقويض وغيرها من المصطلحات، غير أن تناوله لمفهوم ما بعد الحداثة لم يكن إلا في كتابه الحداثة وما بعد الحداثة بالاشتراك مع فتحي التريكي، والمجلد الأول من موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية من خلال تفكيك مقولاتها الفلسفية عند دعاة ما بعد الحداثة، أما باقي كتبه والتي لا يكاد يخل كتاب من كتبه من الحديث عنها، فإن حديثه عنها جاء إما تحليلا لبعض مقولاتها، أو رصدا لتمظهراتها في الواقع، أو في معرض الحديث عن العلمانية الشاملة، أو أثناء الحديث عن الصهيونية واليهودية والنازية، ومن ثم لا يكتفي المسيري بالتعاريف المعجمية بل كثيرا ما يتجاهلها، إذ يتميز بتطويره لطريقة جديدة في التعريف يطلق عليها المسيري "التعريف من خلال دراسة الحقل الدلالي لمجموعة من المصطلحات المتداخلة والمتشابكة"، وهي طريقة تتسم بالتركيب بعد تحليل وتفكيك التعاريف المتاحة، ثم اكتشاف النموذج الكامن في الظاهرة قيد التعريف، ودراسة ترجمته على الواقع تواصلا مع الظواهر الاجتماعية والتاريخية حتى يتسع نطاق المفهوم، ونلحظ هذه الطريقة في التعريف خاصة في تعريفه للعلمانية وبدرجة أقل في تعريفه لما بعد الحداثة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] يعتبر المسيري رسالته للدكتوراه حول "الأعمال النقدية لوليام وردزورث ووولت ويتمان: دراسة في الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ"، أول أعماله الفكرية المتكاملة، والتي تتمحور حول التعارض بين الإنسان المركب صاحب الوجدان التاريخي الذي يستطيع أن يحافظ على إنسانيته ويتجاوز الطبيعة، بغض النظر عن دينه أو عقيدته، والإنسان البسيط المادي الطبيعي المعادي للتاريخ والذي يرد كل شيء إلى الطبيعة/المادة، وقد تشكلت رؤيته في هذه الرسالة أكثر باستخدامه النماذج التفسيرية كأداة تحليلية بشكل واعٍ. عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، ص408-415.

بعد الحديث عن مصطلح ما بعد الحداثة كمصطلح نفي سلبي بما ترجمته post-modernism، أو post modernity التي تحمل عنده نفس المعنى، يعرج المسيري على مصطلح التفكيكية الذي يكاد يترادف في رأيه مع ما بعد الحداثة، حيث يعتبر " بأن «ما بعد الحداثة» هي الرؤية الفلسفية العامة، أما «التفكيكية» فهي بالمعنى العام أحد ملامح وأهداف هذه الفلسفة. فهي تقوم بتفكيك الإنسان"[1] إذ أن المشروع التحديثي كان يحوي عناصر تفكيكية كامنة فيه، معادية للإنسان بدأت تتحقق تدريجياً مع بداية المشروع التحديثي العقلاني المادي إلى أن وصلت التفكيكية ذروتها في مرحلة ما بعد الحداثة. غير أن تاريخ ظهور ما بعد الحداثة عند المسيري يبقى مبهما، حيث يحدد عام 1965 كسنة ظهورها من دون أن يبرر اختياره لهذه السنة بالذات، ففي المجلد الأول من الموسوعة يحدد هذا العام "باعتباره انتهاء المرحلة الأولى وبداية المرحلة الثانية"[2]، دون تحديد دقيق ولا ذكر لأي مبرر، في حين نجده في نفس المجلد من الموسوعة يقول :" ويمكننا القول بأنه إذا كان الإله- حسب التصوُّر النيتشوي-قد مات في أواخر القرن التاسع عشر فإن الشيطان نفسه، قد مات أول يناير 1965 (أي مع البداية الافتراضية للمرحلة الثانية)"[3]، حيث نجده يحدد أول يناير كبداية افتراضية لظهور ما بعد الحداثة، وهو تحديد دقيق وغريب لا يستند إلى دليل ولا يرتكز على مبرر، أما في كتابه دراسات معرفية فيقرر أنه "قد تم اختيار عام 1965 لا لأن شيئا محددا ملموسا حدث فيه، وإنما لأنه في منتصف الستينات. ولا يمكن تحديد تاريخ الظواهر الحضارية بالإشارة إلى يوم بعينه أو عام بعينه فهي تتطور بشكل يتجاوز مثل هذا التحديد الدقيق. ومع هذا يظل عام 1965 اختيارا مناسبا في تصورنا"[4]، وهنا تزداد درجة الإبهام أكثر، إذ بالرغم من توضيح المسيري بأنه لا يمكن تحديد الظواهر الحضارية بالإشارة إلى يوم أو عام بعينه، وهو قول معقول جدا، إلا أنه يحدد منتصف الستينات وليس أولها (يناير) كتاريخ مناسب في تصوره ولكن دون أن يذكر سببا لاختياره هذا العام، ولعل المبرر

---

(1) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص81

(2) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد 1، ص342.

(3) المصدر نفسه، ص350

(4) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية، 102

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

في اختيار هذا التاريخ هو ظهور كتاب "ضد التفسير" للكاتبة الأمريكية اليهودية سوزان سونتاج في هذه السنة، الذي يعبر عن ظهور اللاعقلانية الفلسفية، حيث نجده يقول متحدثا عن هذا الكتاب إثر لقائه بصاحبته سنة صدوره أن " كثير من مؤرخي الفكر في العالم الغربي يَعُدُّون تاريخ صدور هذا الكتاب هو أيضا تاريخ مولد ما بعد الحداثة"[1]، وهو ما يذهب إليه هو أيضا في موسوعته قائلا:" ويُعدُّ كتاب سوزان سونتاج ضد التفسير الصادر عام 1965أول مانيفستو لما بعد الحداثة"[2]، وبالإمكان القول أن ما يبرر هذا الإبهام في تحديد تاريخ ظهور ما بعد الحداثة هو أن المسيري يتخذ تقسيماته التاريخية كوسيلة تفسيرية فحسب، تقاوم تشيؤ نماذجه التفسيرية، وتتجنب التبسط والاختزالية التاريخية.

ولتوضيح مفهوم ما بعد الحداثة أكثر يقدم المسيري نظرة موجزة لرؤية دعاة ما بعد الحداثة من خلال المفردات التالية:

1-**الأنطولوجيا**: جاءت ما بعد الحداثة لتقويض الأنطولوجيا الغربية المتوارثة منذ عهد أفلاطون، والقائمة على ثنائية العالم المادي، وعالم متجاوِز[3]، حيث يقف المشروع التحديثي باستناده على الواحدية المادية، على طرف النقيض من الرؤية الأفلاطونية الثنائية، فالمشروع التحديثي يحوي داخله عناصر تفكيكية تقوم بتفكيك كل الثنائيات الفضفاضة، وحتى وإن احتفظ ببعض الثنائيات فهي ثنائيات صلبة نسبية مؤقتة يتم تصفيتها في نهاية المطاف، لكن الأمر الذي يميز هذا المشروع هو قيامه على مركز صلب، وهو ما يدل على تجاوز خفي، غير أن الرؤية ما بعد الحداثية تقوم على تفكيك فكرة المركز أو المبدأ الواحد ومحو كل أثر للتجاوز نهائيا، فلا يبقى من المشروع الحداثي إلا ماديته، حيث يصبح العالم مجموعة من الأجزاء المادية المتمركزة حول ذاتها، لا يربطها رابط، وتتحرك بصفة دائمة ومتغيرة، "وهذا هو جوهر ميتافيزيقا ما بعد الحداثة، فهي تفترض أن العالم مادة في حالة حركة دائمة: لا

(1) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص14.

(2) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد 1، ص294

(3) تقوم الرؤية الأفلاطونية على ثنائية عالم المثل والعالم المادي حيث يحجب عالم المادة المتغير، عالم المثل (عالم الحق المطلق وهو عالم متجاوز للطبيعة وله هدف وغاية)، ولكن بالرغم من ذلك يمكن أن نصل إلى معرفة إنسانية من خلال العقل والحواس، ولكنها تبقى مجرد ظلال للحقيقة المطلقة الموجودة في عالم المثل. عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص292

أصل لها ولا قصد"[1]، وهي ما يعبر عنها المسيري بمصطلح السيولة الشاملة، أي أنه لا يوجد ثنائية صلبة، لا ذات ولا موضوع ولا تمركز حول أي واحد منهما، بل كل منهما متمركز حول نفسه، بل الذات منقسمة إلى وحدات بشرية ترد إلى المادة، متمركزة حول نفسها بشكل تعددي مفرط؛ لا يربطها رابط الإنسانية المشتركة، والموضوع مقسم بدوره إلى أجزاء متمركزة حول نفسها، ويتحرك الكل بحرية تامة دون هدف أو غاية، وهنا يسقط النظام التراتبي للثنائيات المنبثقة سواء عن الثنائية الفضفاضة أو الثنائيات الصلبة، مثل الخير والشر، والحسن والقبح وغيرها من الثنائيات، وتسود اللامعيارية، حيث الحقيقة ما يراها الإنسان في لحظة ما من الموقع ما، وبذا تصبح الحقيقة قابلة للتغير بمرور هذه اللحظة، أو تغيير موقع النظر، وهو ما يعبِّر عنه دعاة ما بعد الحداثة براهنية التجربة الإنسانية، والتي تفضي إلى التشظي.

يصف المسيري ما بعد الحداثة بعصر البعديات، (مابعد التاريخ، مابعد السببية، ما بعد الإنسانية، ما بعد الميتافيزيقا، ما بعد التجاوز...) ثم يستبدل كلمة post (ما بعد) بكلمة anti (ضد) أو end of (نهاية) لتصبح الأمور أكثر وضوحا، حيث تصبح ما بعد الحداثة هي نهاية الحداثة، حيث (نهاية التاريخ، نهاية السببية، نهاية الإنسانية، نهاية الميتافيزيقا، نهاية التجاوز، ...)، وهنا يقف المسيري وقفة مساءلة ابستيمولوجية مع دعاة ما بعد الحداثة، بعدما قرر في البداية أن التفكيكية ومابعد الحداثة هي التحقق النهائي للحداثة، ليتساءل :" إذا كان جوهر المشروع الحضاري الغربي هو التحديث، فهل تعني ما بعد الحداثة نهاية الحداثة ونهاية الغرب؟ وهل يفسر هذا أن أيديولوجيا ما بعد الحداثة، التي تقف ضد العقل والمنطق والإنسان والمعنى وضد رؤية الأشياء في علاقتها الجدلية مع الإنسان وضد الكل وحدوده، تقف ضد كل ما هو عظيم وله قيمة في الحضارة الغربية الحديثة؟ وعلى هذا فإن السؤال يطرح نفسه وبحدة على هذا النحو: لم ظهرت هذه الفلسفة ولم اكتسحت الجميع في طريقها؟"[2]

---

[1] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص293

[2] المصدر نفسه، المجلد1، ص294.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثم يختم مساءلته لدعاة ما بعد الحداثة بأسئلة أنطولوجية:" هل توجد حقيقة أساساً؟ هل يوجد عالم موضوعي؟ ما موقع الإنسان في الكون؟ ما الذات وما الموضوع؟"[1]

2-**المعرفة:** إن ما تتسم به ما بعد الحداثة من تعددية مفرطة في الذات والموضوع معا، وانقسام ذري يجعل من كل شيء مرجعية ذاته، بما يعني غياب مرجعية نهائية كلية ومشتركة يمكن أن تعطي للعالم تماسكه، وكذا ما تتسم به من لا معيارية، ولاعقلانية، يجعل من إمكانية قيام معرفة كلية أمرا مستحيلا، ذلك أنه لا يوجد ثابت يمكن أن تقوم عليه المعرفة، أيا كان هذا الثابت إنسانيا أو طبيعيا أو إلهيا، حيث لا يمكن التمييز بين الحق والظلال، والحقيقة والزيف، بل إن السؤال حول الحق والحقيقة سؤال ميتافيزيقي، وهو ما قامت التفكيكية بإعلان الحرب عليه، إذ لا توجد حقيقة واحدة بل حقائق متعددة منفصلة عن بعضها البعض، تشكل قصص صغرى لا علاقة لها ببعضها، ولا تنتظم ضمن قصة كبرى[2] كما هو الأمر في حالة وجود مركز واحد، مما يعني استحالة وجود معيار للحكم على الأشياء، بل استحالة وجود إبداع من أصل، حيث يرى دعاة ما بعد الحداثة أن ما يسمى حقيقة هو في واقع الأمر تلاعب لغوي لا غير كما يرى دريدا، أو شكل من أشكال الإرهاب تفرضه القوة كما يرى فوكو، وعلى هذا يقسم المسيري ما بعد الحداثة إلى نوعين، ما بعد الحداثة اللغوية أو النصوصية، والتي ترى أن اللغة ليست أداة لمعرفة الحقيقة وإنما أداة لإنتاجها، حيث تعمل اللغة بحكم أسبقيتها على الواقع على حجب الواقع بدل الكشف عنه، فليس في الأمر إلا لعب الدوال المنفصلة عن المدلولات. أما النوع الثاني فهو ما بعد الحداثة الصراعية حيث تحل القوة محل اللغة، وتضع معيارية الحقيقة والزيف حسب أهواء ممتلكيها، ولا تكتفي بهذا بل تعيد صياغة الإنسان وإنتاج الواقع (الترشيد المادي)، ثم يختم المسيري نظرته بأسئلة استنكارية :" ولكن كيف تأتّى لفلاسفة ما بعد الحداثة أن يدركوا غياب المرجعية والمعيارية وهيمنة القوة وسيطرة الصيرورة دون الاستناد إلى مرجعية ما ومعيارية ما

---

(1) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي،الحداثة وما بعد الحداثة، ص87.

(2) "قصة كبرى" عند المسيري: بمعنى نظرية كبرى أو حقيقة مطلقة تشكل الإطار المرجعي الذي تنبثق منه الرؤية الوجودية أو الكليات والمطلقات، سواء أكانت توحيدية أو مادية، في حين أن يقصد بـــ"قصة صغرى" حقيقة جزئية نسبية منفصلة عن باقي القصص الصغري الأخرى والتي هي بدورها مجموعة حقائق جزئية نسبية مستقلة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ومعرفة بعالم عادل فيه كليات ثابتة؟ وكيف يكتبون وهم يعرفون أنهم لن يصلوا إلى شيء؟ لم لا يحجمون عن الكتابة والتفكير وكتابة المجلدات الفلسفية المعقدة؟ أليس من الأجدى لهم أن يبقوا في عالم الصيرورة الأكيدة الحسية ويحتسوا أفخر الخمور ويضاجعوا أجمل النساء والغلمان كما فعل الرومان في أواخر أيام الإمبراطورية، وكما يفعل الوثنيون العدميون عندما يشعرون بالعدمية تُطبق عليهم؟ ففي الخمر والنساء صيرورة ويقين الغياب والعدم"[1]

3-**الترشيد:** يدخل الترشيد في مرحلة ما بعد الحداثة في مرحلة السيولة الشاملة، حيث تستقل قواعد الترشيد عن مضمونه، وتستحيل الوسائل إلى غايات، بل يتحول الإنسان ذاته إلى وسيلة، ويتحول الاستهلاك إلى غاية، إذ يصبح زيادة الإنتاج من أجل الاستهلاك فقط، وهذا ما يسمى بالتسلع، حيث يتسلع الإنسان (يصبح سلعة)، وإذا كان الترشيد في مرحلة الحداثة، من استراتيجيات الدولة القومية المطلقة، فإن ما بعد الحداثة قد فككت سلطة الدولة، وبالتالي صار للترشيد حركيته المستقلة، إذ "يُلاحَظ تصاعد معدلات التنميط والترشيد الذي يتزايد بشكل مخيف حتى تُصبح له حركيته المستقلة ويتزايد التجريد ويخضع كل شيء للتفاوض والتبادل بحيث يمكن تحويل أي شيء إلى شيء آخر. كما تتزايد السلع والمعلومات والمعارف. ولكن السلع لا تأتي بالسعادة بل تهيمن على الإنسان، فاستهلاكها يصبح الغاية النهائية من وجوده، فهو متمركز حولها وهو ما يؤدي إلى تَسلُّعه وإلى استقلالها المتزايد عن إرادته. والمعلومات لا تأتي للإنسان بالحكمة ولا تنير الواقع ولا تكشف المعنى بل تحجبه، فالأخبار تصبح قصصاً والوهم يصبح واقعاً ويتم "إخراج" كل شيء كما تُخرَج الأفلام، حتى الانتخابات أصبحت تشبه الأفلام، وحتى حياتنا الخاصة بدأنا في "إخراجها"، ويتداخل الأصل والصورة"[2]، وبدلا من أن يقاوم الإنسان الترشيد، يصبح إنسانا مدجنا، وتظهر عنده الرغبة في اللعب، ولهذا يسمى المسيري الترشيد بالتدجين.

4-**المعنى والتجاوز:** لم تبق صيرورة ما بعد الحداثة للمعنى والتجاوز وجودا في الكون، وبالرغم من أن إشكالية المعنى عميقة في الفطرة الإنسانية وتدل دلالة كبيرة على وجود

(1) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص296

(2) المصدر نفسه، المجلد 1، ص296

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التجاوز الذي يفرض حضوره في الفطرة كذلك، إلا أن ما بعد الحداثة سوّت الأمر بشكل سطحي عبثي بقبولها التشظي كأمر نهائي، بل استراتجية رئيسة تركز على الإرادة الفردية والحرية المطلقة، وهو ما جعل الإنسان فردا عاجزا في السياق الإنساني العام، مدجنا ومسلعا خاضعا تماما لاستراتجية الرأسمالية الرشيدة.

5-المنظومة الأخلاقية: السؤال الذي واجهنا إزاء الأخلاق في مرحلة ما بعد الحداثة هو كيف يمكن تأسيس منظومة أخلاقية في ظل اللامعيارية؟ بل ما هو الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه الأخلاق في غياب المرجعية النهائية؟ وهنا تجيبنا ما بعد الحداثة التي تحكم فيها الترشيد، بأنه يمكن التوصل إلى أخلاقيات نفعية براجماتية، تأخذ شكلين فلسفيين فلسفة القوة والهيمنة والسيطرة بالنسبة للأقوياء، وفلسفة الإذعان والخنوع والتكيف بالنسبة للضعفاء، إذ تمارس ما بعد الحداثة سلطة القمع والإرهاب بقوة السلاح والشرعية الدولية، وبقوة الإغراء والإعلانات والغواية الجنسية، فيصبح التعبير عن الرغبات وإشباعها أمرا أخلاقيا، وتنقلب المنظومة الأخلاقية إلى منظومة جمالية لا معيارية في ظل تراقص الدوال، والصيرورة المفرطة، وهنا يواجهنا سؤال آخر: ألا تشكل أخلاق المنفعة أمرا ميتافيزيقيا متجاوزا؟ تجيبنا ما بعد الحداثة بأنها ليس كليات ولا مطلقات وإنما هي مجرد اتفاقيات محدودة الشرعية، في حدود الرغبة وحاجيات اللحظة الآنية.

6- التاريخ والتقدم: إن اختفاء المركز وتفكك الثنائيات الهرمية، وكل شكل من أشكال السلطة يفضي إلى انحلال سلطة الزمن، وانمحاء الأثر، فيغيب الامتداد التاريخي للتجربة الإنسانية، وتسقط الذاكرة في وحل الصيرورة، "فيختفي الإحساس بالتاريخ والاستمرار كما تختفي النماذج الخطية التطورية ويختفي أي نموذج تفسيري. ويظهر ما سماه أحدهم «ذاكرة الكلمات المتقاطعة»، أي معلومات متناثرة التي لا يربطها رابط. وينشأ الإحساس بأننا في الحاضر الأزلي، تَغيُّر مستمر بلا ماض ولا مستقبل"[1]، وفي غياب الإحساس بالتاريخ تفقد أيديولجية التقدم دافعيتها، وهو ما ذهب إليه دفيد هارفي قائلا أن:" ما بعد الحداثة تتجنب فكرة التقدم، وتتخلى عن كل حس بالاستمرارية التاريخية والذاكرة،

(1) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص94-95

لكنها تبلور في الآن نفسه قابلية لا تصدق لنهب التاريخ وامتصاص كل ما تجد فيه وجها من وجوه الحاضر"[1].

ويذهب المسيري إلى أن ما بعد الحداثة هي إيديولوجية النظام العالمي الجديد في صراعه مع قوى المقاومة والجهاد والعالم الثالث، التي أصبحت فيها المواجهة شبه مستحيلة، وهو ما ألجأه إلى الإغواء لإغراق العالم في السيولة الشاملة، فجدة النظام العالمي الجديد تكمن في الآليات وليس في الأهداف، حيث الهجوم على "حدود الذات (الوعي القومي - الذاكرة القومية ــ الرؤى القومية) وحدود الموضوع (السوق القومية - الدولة القومية - والمصالح القومية المشتركة)"[2].

يُرجع المسيري الأصول الفكرية لفلسفة ما بعد الحداثة إلى نيتشه الذي لم يكتف بتبشير الغرب بموت الإله بل بيَّن الميتافيزيقا الكامنة في فكرة المركز التي تعبر عن ظلال الإله، ولذا طالب بإزالة المركز نهائيا، وضرب كل شكل من أشكال التجاوز، هذه الفكرة التي وجدت امتدادها في فكر فلاسفة ما بعد الحداثة، وأغلبهم من اليهود مثل جاك دريدا ــ إدمون جابيس ــ هارولد بلوم، لذا يلاحظ المسيري أن فلاسفة ما بعد الحداثة إما يهود أو من أصل يهودي، وهو ما يعني أن جذور ما بعد الحداثة كامنة في العقيدة اليهودية، وكذا تأثير فلسفة ما بعد الحداثة في العقيدة اليهودية، حيث يذهب المسيري إلى كشف العناصر الموجودة داخل التراث اليهودي، وعلاقة بعض مصطلحات ما بعد الحداثة باليهودية في موسوعته[3].

المطلب الثاني : تفكيك الإنسان والسيولة الشاملة

يتعدد استخدام المسيري للنماذج التفسيرية في تحليل الظاهرة الغربية بتعدد مجالات التحليل، غير أن تحليلاته تفضي في النهاية إلى تشخيص واحد للواحدية المادية التي تحكم المشروع التحديثي الغربي، وهو ما يجعل نماذجه متداخلة بشكل كبير يصل حد الترادف، مما

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

(1) ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، ص78-79.

(2) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص298

(3) ينظر : عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد5، ص418-430

يوحي بتطابق المصطلحات أحيانا، التي قد توحي هي الأخرى بضبابية مفهومها لديه، إذ نجده يستخدم العلمانية والحداثة والترشيد بنفس الاستعمال، كأدوات تحليلية يعوِّض بعضها بعضا، فلا يجد القاري عاصما له من اللبس إلا السياق التحليلي الذي ترِد فيه، أو معرفته بأسلوب المسيري في الكتابة واستخدامه للنماذج التفسيرية، ولعل أكثر النماذج استخداما في تحليل الظاهرة الغربية هو نموذج العلمانية الشاملة في تقاطعه مع المشروع التحديثي، حيث يغدو الترشيد والتفكيك وغيرهما أدوات تحليلية ثانوية تابعة تزيد من المقدرة التفسيرية للعلمانية والمشروع التحديثي الذين تجمعهما أرضية تاريخية مشتركة.

وبالرغم من المنعطفات التاريخية التي مرت بها الحضارة الغربية بعد نهضتها، إلا أن المسيري يرى أنها تنتظم في متتالية المشروع التحديثي (التحديث والحداثة وما بعد الحداثة) ومتتالية العلمانية (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة)، وقد يبدو من الوهلة الأولى أن المشروع التحديثي في المرحلة البطولية جاء لبناء مجد الإنسان وتسييده وجعله مرجعية ذاته والكون، بَيد أن المنظومة التحديثية كانت تحتوي على عناصر تفكيكية ابتدأت بتفكيك الثنائية الفضفاضة أي ثنائية الخالق والمخلوق، وتصفية الجانب الرباني في الإنسان والكون وصبغهما بالواحدية المادية، واستمرت في تصفية باقي الثنائيات، إلى أن وصلت إلى تفكيك المركز والمطلق نهائيا، حيث تحولت الواحدية إلى واحدية مادية سائلة لا تعترف بالثنائيات، ومن هنا نجد المسيري يستخدم التفكيك كأداة تحليلية مشتركة لتفسير اللحظة العلمانية النماذجية، أو ما يعبر عنه بلحظة الصفر العلمانية، ولحظة تحقق المشروع التحديثي النهائية في مرحلة ما بعد الحداثة، ولعل علاقة التفكيك بما بعد الحداثة أكثر وضوحا منه بالعلمانية، وهو ما جعل التفكيك يأتي مرادفا لما بعد الحداثة في بعض الأدبيات، غير أن المسيري يجعل التفكيك إحدى أوجه وملامح ما بعد الحداثة أو إحدى أهدافها.

يستخدم المسيري التفكيك بمعنيين مختلفين، معنى عام يقصد به فصل العناصر الأساسية في بناءٍ ما بعضها عن بعض بهدف اكتشاف البنية الكامنة لأي نظام فكري أو فلسفي، واكتشاف نقاط الضعف والقوة فيه، وإعادة صياغته صياغة جديدة تتجاوز نقاط الضعف فيه، فهو أداة منهجية تحليلية، لذا عادة ما يقترن بمصطلح أخر هو التركيب أو إعادة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التركيب، أي عملية تأسيس معرفية تقوم على الاجتهاد، وهو ما يقتضيه عادة النموذج التوليدي الذي تبناه المسيري في أعماله الفكرية. أما الاستعمال الثاني وهو غالب استعماله فهو ما يرادف مصطلح التقويض والذي ينم عن رؤية للكون في إطار المرجعية المادية الكامنة، حيث يُردُّ كل شيء إلى ما هو دونه، وصولا إلى الأساس المادي في مرحلة الحداثة، ثم تفكيك هذا الأساس المادي على اعتبار أن المادة في حالة حركة وتغير دائمين، وبالتالي لا يمكن أن تكون هناك حقيقة، وهو ما سعت إليه الفلسفة التفكيكية.

وبالرغم من أن المسيري يرى بأن كلمة تفكيكية غير معبرة عن مضمون كلمة Déconstruction، حيث يرى أن كلمة التقويضية أبلغ في الدلالة كما ذهب إلى ذلك ميجان الرويلي وسعد البازعي[1]، أو كلمة الانزلاقية التي يقترحها بديلا، غير أنه يستعمل كلمة التفكيكية لشيوعها.

يقدم المسيري قراءة في التفكيكية النصوصية من حيث هي منهج نقدي يعمل على تفكيك النص وإظهار تناقضاته، ذلك أن كل نص يحتوي على تلاعب لغوي يحجب معانيه المتوارية خلف الدوال اللغوية المنمقة، التي لا تشير إلى أي شيء خارجها، فالتنميق اللغوي يوحي بتناسق النص ظاهريا لكنه يحوي تناقضا كامنا، لهذا تعمل التفكيكية على تفجير النص بتعرية ادعاءاته الظاهرة من كوامنه المخفية، أو ما يسمى بالمسكوت عنه، حيث يصل النص إلى طريق مسدود وتظهر الهوة الموجودة داخله، وتتناثر معانيه التي كانت تبدو متماسكة يجمعها ناظم معرفي يستند إلى مركز متجاوز، -وهو ما يسميه دعاة التفكيكية بميتافيزيقا الحضور- و"تنزلق الدلالة من عالم تَرابُط الدال والمدلول إلى عالم من اللاتحدد ولا يرتبط فيه الدال بالمدلول"[2]، ومن هنا يتضح هم أنصار ما بعد الحداثة في " تفكيك كثير من الأفكار الأصولية (الدينية والمادية) وتوضيح استحالتها وتناقض الأساس الكامن داخلها"[3]، لذا نجد المسيري يتحدث عن التفكيكية على لسان أنصار ما بعد الحداثة، ذلك أن التفكيكية في رأيه هي منهج ما بعد الحداثة في تفكيك النصوص.

(1) ينظر ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص107.

(2) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص300.

(3) المصدر نفسه، المجلد1، ص299.

غير أن المسيري لا يُبقى التفكيكية في مجال النصوص، بل يربطها بالواقع الغربي حيث تعمل ما بعد الحداثة على تفكيك النظم والكليات التي تعطي للإنسان والمجتمع تماسكه، وذلك بكشف كوامن الإنسان والمجتمع، وهدم الثنائيات الهرمية المتحكمة، بدءا بكشف كوامن الإنسان أو اللامفكر فيه، وخصوصا الجنس، حيث يصبح العمق سطحا (لا شيء تحت السطح إلا السطح) وصولا إلى تفكيك تراتبيات المعيارية الجمالية والأخلاقية وحتى الاجتماعية بدعوى فك التحيزات التفاضلية، فيسقط تقسيم الناس إلى نخبة وعوام، حيث يصبح الناس كلهم عوام، وتسقط معايير الأخلاق والجمال، ويصبح الأخلاق والجمال في إشباع الرغبة، "وهذا هو الإدراك الأساسي الكامن وراء عالم ما بعد الحداثة، فهو عالم صُفِّيَ وطُهِّر تماما من المطلقات والمرجعية النهائية، فلا مركز ولا هامش، وإنما عالم أفقي متساو مسطح لا يوجد فيه وضع خاص أو متميز لأي شيء، وضمن ذلك الإنسان، ولذا فهو عالم خال من المعنى، لا يمكن للدال أن يرتبط فيه بالمدلول، لأنه عالم لا يحتوي على أي مطلق يربط بين التفاصيل كلها، عالم نسبي تماما، ولكنه مع هذا يخلع المطلقية على النسبية، فالمرجعية النهائية فيه هي إنكار المرجعية، والمطلق الثابت الوحيد هو النسبي المتغير"[1]، وهو ما يصفه المسيري بحالة السيولة الشاملة، أي غياب أي شيء صلب سواء أكان مركزا واحدا أو ثنائية صلبة، وفي نموذج العلمانية يسميها بلحظة الصفر العلمانية، أي لحظة التي تتحقق فيها العلمانية الشاملة بتفكيك كل المطلقات المادية والدينية، وهي ما يعبَّر عنها في الخطاب ما بعد الحداثي بالأبوريا Aporia، وهي كلمة يونانية تعني الهوة التي ليس لها قرار[2].

وإذا نظرنا إلى صورة الإنسان في الرؤية ما بعد الحداثية نجده إنسانا طبيعيا ماديا، أي يرد في التحليل الأخير إلى الطبيعة/المادة، بالرغم من ادعاءات التفكيكية بتصفية المرجعيات نهائيا، لأن عملية التفكيك إنما تمت في إطار المرجعية المادية الكامنة، لكن من غير تمركز حول الذات أو الموضوع، بل بتساو الذات مع الموضوع، حيث تفصح النزعة الجنينية عن نفسها بشكل أكثر وضوحا بتغيير المنظومات الأخلاقية والجمالية القائمة على أساس مادي

(1) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص117.

(2) المصدر نفسه، ص121

صلب، إلى جماليات وأخلاق الصيرورة القائمة على المادية السائلة، حيث تصبح تلبية الرغبة وإشباع اللذة هي الهدف النهائي من الأخلاق والجمال، وليس هذا إلا ردٌّ للإنسان إلى ما هو أدنى أي الطبيعة/المادة.

وهنا يشير المسيري إلى بعض المصطلحات التي تشير إلى تفكيك الإنسان واختفاء إنسانيته مثل "التفكيك والتقويض – نزع القداسة عن العالم: الإنسان والطبيعة – نزع السر عن الظواهر – كشف حقيقة الأسطورة – تحرير العالم من سحره وجلاله – تجريد الإنسان من خصائصه الإنسانية – إزاحة الإنسان عن المركز – إسقاط السمات الشخصية – الداروينية الاجتماعية – الاغتراب – اللامعيارية: اللاعقلانية المادية"[1].

ويتخذ الإنسان في المشروع الحداثي الغربي عند المسيري صورة الإنسان الطبيعي/المادي، والتي تعبر عن نفسها في شكلين آخرين هما الإنسان الإقتصادي والإنسان الجسماني، وهذه الأوجه الثلاث هي أمثلة تفسيرية عن ما يسميه المسيري بلحظة الصفر العلمانية.

–الإنسان الطبيعي/المادي:

يعد الإنسان محورا رئيسا في رصد تطور المتتالية التفكيكية في كل من العلمانية والمشروع الحداثي، لذا يركز المسيري في تحليله للحضارة الغربية على ضرورة بسط صورة الإنسان، كمقدمة شرطية في فهم أبعاد النماذج الناتجة عن هذه الحضارة، بل لفهم سيرورة الحضارة الغربية في شتى أبعادها الداخلية والخارجية، وللإحاطة بهذه المقدمة يقوم المسيري بإجراء عمليات تجريدية كاستراتيجية تحليلية لصياغة النموذج، حيث لا يمكن إدراك الواقع الخام مباشرة إلا من خلال ما يسميه بالخريطة الإدراكية، التي تجمل جزئيات الظاهرة في صورة كلية ذات مقدرة تفسيرية عالية تستمدها من مجموع الظواهر الاجتماعية والتاريخية.

وإذا كان تطور المتتالية التفكيكية يؤدي حتما إلى تطور صورة الإنسان في الحضارة الغربية، فإن المسيري يرسم لنا سمات وملامح الشخصية الغربية التي شكلها النموذج الغربي

[1] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص235.

المادي كنموذج مادي اختزالي يمثل في واقع الأمر انتصارا للترعة الجنينية في الإنسان، ذلك أن الإنسان الطبيعي/المادي إنما يدور في إطار المرجعية المادية الكامنة، التي تعبر عن اختفاء الترعة الربانية، ولذا فإن نمط الترعة الجنينية هو القاسم المشترك بين جميع حالات الإنسان الغربي وفي جميع أطواره، والفارق بينهم هو تطور معدل الحلول الذي يؤدي إلى التفكك أكثر فأكثر وغياب الإنسانية المشتركة، سواء في ظل الثنائية الصلبة أو الواحدية السائلة.

لذا نجد المسيري يصور لنا الإنسان الطبيعي/المادي إنسانا أحادي البعد يتسم بالبساطة البالغة، أي أنه إنسان غير مركب يدرك في حدود بعده المادي البيولوجي، حيث لا توجد مسافة تفصله عن الطبيعة/المادة، وقوانينها الكامنة، فهو خاضع لهذه القوانين خضوعا تاما، لا يمكنه الفكاك من حتمياتها، ومنه لا يوجد عالم خاص يتميز به الإنسان عن الحيوان، وحتى ما يتميز به الإنسان عن الحيوان من تركيب في السلوك فهو تميز في الدرجة وليس في النوع، "فالإنسان في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، هو وأفكاره وتاريخه وأشواقه وأحزانه مجرد جزء من بناء فوقي وهمي يرد في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إلى البناء المادي التحتي الحقيقي، الطبيعة/المادة وقوانينها"[1]، فسلوكه يتبع نسقاً واضحاً يمكن إحصاؤه والتنبؤ به. ولذا يمكن اختزال الإنسان في شتى أبعاده الاجتماعية والسياسية والاقتصادية إلى صيغ كمية رياضية بسيطة، ومنه ويمكن توظيفه وحوسلته وجعله مادة استعمالية نافعة.

ومن هذه الرؤية نستطيع أن نفهم تحيز النموذج المعرفي المادي، حيث أن نظرية المعرفة الغربية سواء في العلوم الإنسانية أو العلوم الطبيعية، تحصر مجال المعرفة في ما يقع في دائرة الحواس، أي الجانب الظاهر من عالم الشهادة، وكذا تصنيفهم للعلوم، بل إن دعاوى الدقة العلمية جعلت مفهوم العلم في ما يخضع للتكميم والتجريب، ومنه جاءت اجتهادات علمائهم في تعميم هذا النمط التكميمي حتى على العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومنه أيضا أقصى البعض الآخر العلوم الإنسانية والاجتماعية من دائرة العلم لأنها لا تخضع للتكميم والحساب الرياضي. ومن هذه الرؤية أيضا يمكن تفسير النظم الحياتية التي يحياها الغرب، ليس في المجالات السياسية والاقتصادية فحسب، بل حتى في المنظومات الأخلاقية والجمالية.

---

(1) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية، ص18

ومن هذا المنظور يفسر المسيري قيم الإنسان الطبيعي/المادي ودوافعه ونشاطاته على أُسس طبيعية/مادية، تستند إلى المنفعة والمصلحة، فمصدر القيم هو الطبيعة، ومن ثم يمكن من خلال دراسة الطبيعة وقوانينها أن نصل إلى منظومات قيمية ومعرفية وجمالية طبيعية/مادية، يستطيع الإنسان أن يعيش بها وأن يحقق مصلحته وبقاءه المادي ولذته، ذلك أن أسئلته أسئلة عملية مادية محصورة بالبيئة والاحتياجات المادية المباشرة.

ويدلل المسيري على توصيفه للإنسان الطبيعي في المنظومة المعرفية الغربية، بصورة إنسان داروين الصارخة التي هي نتاج التطور والانتخاب الطبيعي، وصورة الإنسان الأسمى عند نيتشه المتطابق مع الطبيعة في مثالية النحل والنمل والمجتمعات الحيوانية التي تبلغ الغاية في التنظيم، وحلم العود الأبدي إلى عالم البراءة الأولى (النزعة الجنينية)، وإنسان فرويد الذي تحركه دوافعه الجنسية، وإنسان بافلوف الذي يدرك في حدود نظام الجهاز العصبي وحركة مجموعة من الغدد، وإنسان المدرسة السلوكية أحادي البُعد الخاضع للحتميات الغريزية والمتجرد من القيمة التي لا تتجاوز قوانين الحركة، وإنسان هوبز الذي يعيش في وسط مجموعة من الذئاب بمنطق اللذة والمنعة، وإنسان إنجلز الذي هو نتاج علاقات اجتماعية وأدوات الإنتاج الموجودة، وغيرها من النماذج الأخرى، فالإنسان الطبيعي في تحليل المسيري "شخص يُعرَّف في إطار وظائفه الطبيعية البيولوجية ويعيش حسب قوانين الحركة المادية ويُرَدُّ إليها، ولذا فهو يجمع براءة الذئاب وتلقائية الأفعى وحياد العاصفة وتَسطُّح الأشياء وبساطتها. وحينما نقول «العودة للطبيعة»، فنحن نقصد أن العودة ستكون لقوانين الطبيعة، أي قوانين المادة. وقد فك هتلر شفرة الخطاب الفلسفي الغربي بكفاءة غير عادية حينما قال يجب أن نكون مثل الطبيعة، والطبيعة لا تعرف الرحمة أو الشفقة، وقد تبع في ذلك كلاً من داروين ونيتشه"[1]

ويعبر الإنسان الطبيعي عن قمة تماثلة مع المرجعية المادية الكامنة في لحظة من أهم لحظات الصفر العلمانية، وهي ما يسميها المسيري باللحظة النازية، حيث ينتقل فيها الإنسان الطبيعي/المادي إلى سطح أملس لا يعرف الثغرات، فهو إما إنسان استكباري متعجرف لا

[1] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص71.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

يعرف الرحمة ولا القيم الإنسانية وهو وصف لطبقة الأقوياء، الطبقة الحاكمة، وخير مثال لذلك هتلر الذي يقتل بأفران الغاز، و" ريجان وبوش وكلينتون الذين يقتلون الجسد بالقنابل الذكية ويقتلون الروح من خلال التغليف الجيد والسلع باسم الإجراءات والحركة المستمرة"[1]، أو إنسان خنوع مطاوع متكيف رشيد مثل المواطن الغربي الذي تسيره البرامج التلفزيونية، ويرسم حياته وفق إجراءات السوق الرأسمالية.

ويأتي استخدام المسيري للحظة النازية باعتبارها أهم اللحظات النماذجية وأكثرها مادية، والتي تجسد فيها الإنسان كمادة محضة وقوة امبريالية مادية كاسحة، فالمجتمع الألماني "في الحقبة النازية حول الصورة المجازية إلى حقيقة واقعة "[2] من خلال وقائع معسكرات الاعتقال، وإعمال السخرة وغيرها من الوقائع، فمعسكر الاعتقال "هو مجتمع واحدي مادي نماذجي تم التحكم في كل شيء داخله، وضمن ذلك البشر، وطبقت عليهم نماذج رياضية صارمة ذات طابع هوبزي واسبينوزي تم تطهيرها تماما من ظلال الإله، فلا رحمة فيها ولا تراحم، ولا مجال فيها لأي غائيات أو مرجعيات إنسانية، لأن المرجعية الوحيدة هي المنفعة المادية وإرادة القوة، ولذا أعطي كل إنسان رقما حتى يمكن إدارة المعسكر بكفاءة شديدة، وتحول الإنسان إلى مادة استعمالية"[3]، حيث استعملت الأجساد البشرية الحية، كمادة للتجارب العلمية، بشكل نفعي شرس لا يعرف المشاعر الإنسانية.

ويسهب المسيري -لإعطاء اللحظة النازية قدرة تفسيرية أكبر- في سرد الأحداث والوقائع ليبين أن الإبادة وتفكيك الإنسان إمكانية كامنة في الحضارة الغربية، وكيف تحولت هذه الإبادة إلى حقيقة تاريخية[4]، ومنه ينقلنا المسيري من اللحظة النازية في إطار المرجعية المادية الكامنة التي دارت أحداثها مع بداية نهاية عصر الحداثة أو ما يسميه بعصر الحداثة المأساوي/الملهاوي/العبثي، بعد سقوط الواحدية الذاتية، وسيادة الواحدية الموضوعية الإمبريالية، إلى مرحلة ما بعد الحداثة التي أسفرت عن تطرف كبير خاصة في النظام العالمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

(1) المصدر السابق، المجلد1، ص296.

(2) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية، ص204

(3) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 123

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص196-211

الجديد الذي جاء به جورج بوش في 11 سبتمبر 1990، حيث تزعمت أمريكا العالم باسم الشرعية الدولية، وعاثت في الأرض فسادا، وفككت المجتمعات إلى طوائف متصارعة، وأثارت الأقليات ومشاكل الحدود، وبعد أحداث 11 سبتمبر 2001 أعلنت الحرب على الإرهاب في أفغانستان والعراق وقبلهما فلسطين .

ولم تأخذ ما بعد الحداثة الصبغة الاستعمارية فحسب بل لقد هيمنت على الإنسان وأفرغته من الداخل ليصبح إنسانا نفعيا لا تحكمه غاية إلا الاستهلاك وتحقيق أكبر قدر من اللذة، وتتحقق هذه الصورة في أمريكا بشكل أكثر شراسة، حيث تحول الإنسان الأمريكي إلى فرد منعزل "يشار إليه بأنه دافع الضرائب (TAX PAYER) وكأن ما يحدد هوية الإنسان وانتماءه للوطن هو دفع الضرائب، هذا المواطن لا يعرف شيئا عن السياسة الخارجية لبلده ولا يكترث بها، فاهتمامه انحصر تماما في تفاصيل حياته: أجره-التأمين الصحي-سعر منزله-مدارس أطفاله-أسعار الوقود، أما أن جيوش بلاده تعربد في أنحاء المعمورة، وأن ميزانية الدفاع تلتهم الجزء الأكبر من الميزانية الأمريكية، وأن الشركات الكبرى هي المستفيدة الوحيدة، وان كل هذا له علاقة بأسعار الوقود وبتفاصيل حياته، فهذا ما لا يدركه، لأن الإعلام قد أعطاه الأخبار كقصص مسلية وكمعلومات طريفة"[1].

ومن هذه التفاصيل وغيرها التي لا يمل المسيري من ذكر جزئياتها يقوم باستخلاص بعض الأبعاد المعرفية لما بعد الحداثة، سواء في وجهها الإمبريالي الاستعماري الخارجي، أو في صياغتها للإنسان الطبيعي/المادي في إطار المرجعية الكامنة.

ويتعلق الوجه الأول (الامبريالي الاستعماري) من الأبعاد المعرفية للحداثة الغربية في موقفها من التاريخ حيث تتجاوز ما بعد الحداثة النماذج الخطية التطورية للتاريخ معلنة عن نهايته، ونهاية الإنسان المتحرر من ذاكرته، تماما كما هو الإنسان الأمريكي الذي لا تاريخ له، فهو ابن اللحظة القائمة يعيش دائما في قصته الصغرى، ويستعير المسيري قولا ينسبه إلى مجهول بأن "ما بعد الحداثة نسيان نشط للذاكرة التاريخية، وهي طريقة متضخمة متورمة

[1] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية، ص208

للقول بنهاية التاريخ"[1]، ويعلق على ذلك بأنه "إذا كان فوكوياما قد اكتشف نهاية التاريخ، فإن ما بعد الحداثة تقوم بقتله"[2].

فالنظام العالمي الجديد لا يكتفي بالإشارة إلى اللحظة الراهنة وأن الوصول إلى الديمقراطية اللبرالية في شكلها الأمريكي هي نهاية الطريق، بل يضع حدا لكل قول بالتاريخ وهو منطق ما بعد الحداثة في تفكيك كل ما من شأنه أن يرسي ثوابت ما لأي شعب من الشعوب، ولذا فعلى التاريخ أن يموت، ولا تبقى للإنسانية إلا التجربة الراهنة، "وفي هذا الإطار، يصبح الإنسان إنسانا طبيعيا أحادي البعد لا عمق له ولا ذاكرة ولا قيما، يبدأ دائما من نقطة الصفر وينتهي إليها"[3]، حيث تختفي الخصوصيات القومية، وتُحل المرجعيات والمطلقات، وتفتت المراكز، وتسود السيولة الشاملة، ويغيب المعنى وتضيع القيمة، وهو نفس الشيء الذي فعلته الإيديولوجية الصهيونية المتماهية مع قيم حضارة الإجراءات المنفصلة عن القيمة في إطار المرجعية الكامنة، مع التاريخ العربي في فلسطين باعتباره عنصرا ثابتا في الواقع الفلسطيني، غير أن هذا القتل المتعمد للذاكرة موجه نحو فلسطين فحسب لإغراقها في الصيرورة، وتصبح مجرد أرض خالية من التاريخ، وخالية من الإنسان (الإنسان العربي المسلم)، ومن هنا مقولة أرض بلا شعب، أي أرض خالية من الإنسان من التاريخ، يتم استيطانها من طرف العنصر اليهودي الغربي، تماما كما استوطن الإنسان الغربي أمريكا، غير أن هذا لا ينطبق على اليهود في إحساسهم بالانتماء التاريخي إلى ذات الأرض، وانتعاش الذاكرة اليهودية بأرض الميعاد، حتى ولو كان هذا اليهودي أمريكيا أو فرنسيا، وهذا بدوره يفصح عن العنصرية النابعة من الرؤية الداروينية.

أما الوجه الآخر من الأبعاد المعرفية لما بعد الحداثة الغربية فيكمن في وجهين آخرين للإنسان الطبيعي/المادي في لحظة تحققه النماذجية، وهما الإنسان الاقتصادي والإنسان الجسماني، ذلك أن الإنسان الطبيعي مثل الحيوان يدرك ذاته من خلال لذته وحاجاته البيولوجية.

---

[1] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص165

[2] المصدر نفسه، ص165.

[3] المصدر السابق، ص171.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإنسان الاقتصادي:

إذا كان الإنسان الطبيعي إنسانا أحادي البعد؛ يتسم بالبساطة البالغة، يدرك في حدود بعده المادي البيولوجي، فإن الإنسان الاقتصادي باعتباره إنسانا طبيعيا/ماديا يُدرَك في حدود حاجاته الطبيعية المادية، والإنسان الاقتصادي ليس نوعا من أنواع البشر ينفرد بمقولته الخاصة في الحضارة الغربية، وإنما هو الإنسان الطبيعي/المادي في بعده الاقتصادي المادي الرشيد، حيث تم استيعابه وإعادة صياغته وفق مقتضيات السوق/المصنع، ومن هذه الرؤية يحدثنا المسيري عن تطور الإنسان الاقتصادي في متتالية المشروع التحديثي مشيرا إلى تطور قيمة الإنسان من خلال هذا المؤشر، فالإنسان الاقتصادي في مرحلة الحداثة يحركه واجب الإنتاج من منظور نفعي محض، فالهدف الكلي النهائي للإنسان الاقتصادي في هذه المرحلة هو الإنتاج وزيادة الإنتاج، لذا تسود في هذه المرحلة أخلاقيات العمل، حيث لا يختلف الإنسان الاقتصادي الرأسمالي عن الإشتراكي، فكلاهما تتحدد مكانته في المجتمع بمقدار ما ينتج، إذ يأخذ السوق/المصنع صفات الطبيعة /المادة، تحكمه قوانين ثابتة مطردة حتمية، يخضع لها الإنسان بعيدا عن الغائيات والقيم الإنسانية فهي تتجاوز الإنسان تماما كما تتجاوز الطبيعة/المادة الإنسان في هذه المرحلة، فتسود التراكمية الإنتاجية والصناعات الثقيلة، وتوحيد السوق القومية، ومن هنا تسمى هذه المرحلة بمرحلة التقشف.

يستخدم المسيري نموذج العلمانية في تحليل هذه المرحلة التي بدأت مع العلمانية الجزئية في فصل الدين والأخلاق عن الاقتصاد، حيث تصبح المرجعية النهائية كامنة في قوانين السوق/المصنع، ثم يتصاعد معدل الحلول إلى أن يصل ذروته مع العلمانية الشاملة إلى ما يسميه المسيري باللحظة السنغافورية[1]، حيث يتحول الإنسان إلى وحدة إنتاجية، وقد أبدعت الحضارة الغربية في تحفيز الإنسان على الإنتاج، وأخضعت كل حركات العمال

---

[1] نسبة إلى سنغافورة، وهي بلد صغير في آسيا يتسم بأنه بلا تاريخ ولا ذاكرة تاريخية ولا تقاليد حضارية أو منظومات قيمية راسخة، ولذا يمكن ببساطة تجاهلها كلها أو تهميشها حتى يتحول الإنسان إلى وحدة اقتصادية ذات بُعد مادي واحد قادرة على الإنتاج والاستهلاك والبيع والشراء، وتصبح البلد كلها مجموعة من المحلات والسوبر ماركتات والفنادق والمصانع، وينظر الناس إلى أنفسهم لا كبشر وإنما كوحدات إنتاجية استهلاكية، والرؤية السنغافورية هي الرؤية المهيمنة على المنظمات الدولية مثل صندوق النقد والبنك الدولي التي تعطي القروض في هذا الإطار الاقتصادي.

عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص121-122

وسكناهم للدراسة[1] حتى يمكن توظيفها في زيادة الإنتاج، لكن مع بداية ظهور مفهوم السوق العالمي تبدأ نُذر ما بعد الحداثة في الظهور حيث يتغير الهدف الكلي والنهائي للإنسان الاقتصادي.

وبعد سقوط الإنسان الطبيعي/المادي في قبضة الصيرورة، انعكست الرؤية ما بعد الحداثية على الإنسان الاقتصادي حيث تسلّع الإنسان، وأصبحت الغاية النهائية له هي الاستهلاك ولا شيء غير الاستهلاك لتحقيق اللذة، وصارت "دورة الإنسان ثلاثية: الإنتاج في المصنع، الاستهلاك في السوق، اللذة في الملهى الليلي"[2]، وغدت اللذة هي الناظم في السوق/المصنع وليست المنفعة، وأصبح التنافس الذي يعتبر أساس حركة السوق/المصنع، بين المستهلكين وليس بين المنتجين، حيث تم استيعاب الإنسان في منظومة الثقافة الاستهلاكية، القائمة على تعدد العلامات التجارية التي اكتست دلالات اجتماعية، وأصبح نمط الاستهلاك وإشباع اللذة مؤشرا قويا على مكانة الفرد في المجتمع، ومن هذا المنظور حرك الاستهلاك – كهدف استراتيجي– ديناميكية السوق بتضخيم قطاعات اللذة وتنويعها، ففتح السوق على مصراعيه، واتسع مفهوم التجارة "البزنس"، فكل ما يدر الأرباح جائز في عالم السوق، حتى النخاسة والرقيق الأبيض، واستبدلت النقود ببطاقات "كريدي كارت" دفعا للحركة الاستهلاكية، واختفت الحدود القومية للسوق المحلي بظهور السوق العالمية، والشركات متعددة الجنسيات، وقد عبر عنها روجيه جارودي بأنها ديانة جديدة مهيمنة قائلا:" في نهاية القرن العشرين هيمنت ديانة واحدة في الغرب، وقادت على المستوى العالمي عمليات توحيد السوق. صاغت هذه الديانة نموذجا لكون يتم بيعه وشراؤه، وهي لا تنظر إلى الفرد إلا من منظور الإنتاج والاستهلاك"[3].

وتتضح الرؤية التفكيكية أكثر في تفكيكها لإنسانية الإنسان في نموذج الإنسان الاقتصادي الذي استغرقه الاستهلاك وإشباع اللذة، في الإنسان المتحوسل المتسلع، الذي

(1) ولعله من هنا ظهرت كثير من التخصصات العلمية مثل علم الاجتماع الصناعي، وعلم النفس الصناعي وغيرها، والله أعلم

(2) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، 274.

(3) روجيه جارودي، الإرهاب الغربي، تعريب، عبد المسيح فلى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر ط1، 2004، ج2، ص16

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تحول إلى وسيلة وسلعة في ذات الوقت، ويظهر ذلك جليا في ثقافة الإعلانات والإشهارات التجارية التي يستخدم فيها الجنس من منظور فرويدي محض للتحفيز على الاستهلاك، حيث يتحول نجوم السنما ولاعبي الكرة إلى سلع، ووسائل إشهارية لترويج سلع أخرى. وهنا يرصد المسيري سمات ما بعد الحداثة من خلال بعض المنتجات الحضارية الغربية التي تسود الحياة اليومية للإنسان الغربي وتم تصديرها إلى باقي أنحاء العالم، حتى صارت تحمل صفة العالمية، ويضرب لنا المسيري مثال سروال جينز الأزرق[1] الذي يرتديه معظم شباب العالم اليوم، بل وحتى شاباته، هذا السروال البسيط في تفاصيله، المنسوج من قماش سميك ولا يختلف لونه ونوعه من بلاد لآخر -هو رفض للخصوصيات الحضارية في اللباس، وتعبير عن أمركة العالم في شكل بسيط ظاهر- يحمل علامة تجارية كبيرة في جيبه الخلفي، هذه العلامة هي التي تحدد قيمة السلعة وليست السلعة نفسها، بل وتحدد مستوى الفرد المعيشي وبذلك تحدد قيمته الاجتماعية التي تقاس بالمادة.

ولا يمانع الإنسان الاقتصادي الرشيد أن يتحول إلى مساحة للإشهار في كل ألبسته ومقتنياته، فهو مجرد سطح أو رقعة أو مساحة متحركة للإشهار والإعلانات التجارية، وهي ظاهرة ذات دلالة عميقة تدل على قمة التبسيط والتسطيح حيث تذهب قيمة الإنسان ويصبح مجرد شيء ظاهر ليس لباطنه أي معنى.

كما تعبر عن الإنسان الاقتصادي ظاهرة الهموبورغر التي غزت العالم بعدما كانت غربية أمريكية، حيث يمكن أن يأكله الإنسان بمفرده وهو يمشي في الطريق، أو في السيارة أو في أي وضعية، إلا أن يكون في وسط عائلي تراحمي يسوده جو إنساني نبيل فلا مجال لكل ذلك في عالم السرعة، وأهم ما يمكن أن يدل على صيرورة ما بعد الحداثة ورفضها القاطع لكل المطلقات والمرجعيات النهائية —ما عدا المادية- ثقافة الموضة في الألبسة وفي العطور وفي مساحيق التجميل والسيارات وفي كل شيء حتى في سلوكات الإنسان، حيث تصور إعلانات التسويق والإشهار أن السعادة واللذة في اقتناء هذه السلعة أو تلك، وبذلك تُسطح

(1) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية، ص302

أحلام الإنسان وطموحاته، وتصبح أذواقه الجمالية التي هي نتاج قيمه وأخلاقه عرضة للتغير الدائم والمستمر بتغير الموضة، بما معناه السقوط في قبضة الصيرورة.

غير أن هذه الصورة التي يكتسيها الإنسان الاقتصادي ليست حالة يعيشها الإنسان الغربي وحسب، وإنما هي رؤية الإنسان الغربي الاقتصادي الطبيعي/المادي لذاته وللآخر وللكون، وهي ما تجعله ينظر للآخر (غير الغربي) نظرة امبريالية تماما كما فعل الإنسان الطبيعي في الحقبة النازية بإعادة صياغة الإنسان وفق رؤيته المادية وحوسلته لخدمة أهدافه وتلبية أطماعه، وتتجلى امبريالية الإنسان الاقتصادي في اللحظة السنغفورية التي لا يستخدمها المسيري كمثال توضيحي فحسب، وإنما كأداة تحليلية يحلل من خلالها الجانب الامبريالي في الإنسان الاقتصادي، الذي لا حد لنهمه وتوسعه، وينقل لنا المسيري جانبا من هذه الرؤية، التي تماهت معها الإيديولوجية الصهيونية، والتي نشأت في أحضان المرجعية المادية الكامنة للحضارة الغربية، وبالتالي اتخذت نفس سماتها، ونمت وفق متتاليتها التفكيكية، موضحا بعض أبعادها التوسعية قائلا :" وفي حديث شمعون بيريز عن السوق شرق أوسطية يظهر النموذج نفسه والصورة نفسها، فيقول : إنك حين تشتري بضائع يبانية فإنك تصوّت لصالح اليابان، فالسلعة هنا ليست مجرد شيء [...] وإنما هي رمز لليابان، واليابان هنا هي بلد يعرف باعتباره منتجا للسلع، وطن اقتصادي (على غرار إنسان اقتصادي). ويقترح بيريز أن نبني الشرق الأوسط باعتباره منطقة اقتصادية لا مجال فيها للخلافات غير الاقتصادية، من خلال الأموال الخليجية، والعمالة المصرية مع المياه التركية مع العقول الإسرائيلية!"[1]، حيث تعامل شمعون بيريز مع الخليج ومصر وتركيا كوسائل ومع إسرائيل كإنسان بل كعقل، وهو ما يفصح عن نسف لهوية هذه البلدان وتاريخها، وإفراغها من قيمتها، ويتضح جانب آخر من إمبريالية الإنسان الاقتصادي في عملية الغزو الذي تمارسه الحضارة الغربية على كل شعوب العالم، لترويج منتجاتها تحت مسمى العولمة الاقتصادية، والتي تعمل من خلالها على اختراق الهويات، وتفكيك الإنسان بوسائلها الإعلامية في الإعلانات التجارية التي تعتمد

---

(1) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، درا الشروق، مصر، ط1، 2002، ص22-23

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الجنس كأس رئيس في نجاح دعايتها الإشهارية، وهو تأسيس لبعد آخر من الإنسان الطبيعي/المادي وهو الإنسان الجسماني أو الجنسي.

-الإنسان الجسماني والجنسي:

يستخدم المسيري نموذج الحلولية الكمونية في تحليل مضمون الإنسان الجسماني، إذ تتصاعد معدلات الحلول والكمون عند الإنسان الطبيعي/المادي فتختزل في الجسد، حيث تحل المرجعية فيه ويصبح مصدرا للعلم والمعرفة، ونقطة للتكامل والتماسك، وتنبثق منه رؤية كلية للإنسان والكون، وهو ما تعبر عنه فكرة تفاعل الماكروكوزوم (الكون الأكبر) والميكروكوزوم (الكون الأصغر/الإنسان)[1]، فتفصح النزعة الجنينية عن نفسها لدى الإنسان الطبيعي/المادي ويصبح جسده مصدرا للمعرفة، حيث عقله الذي يعتبر صفحة بيضاء تتراكم فيها المعارف التي تَرِد إليه من حواسه الخمس كوسائل مباشرة ووحيدة للمعرفة، ومن هنا فمصادر المعرفة كامنة في جسده، منها يستطيع التعرف على الكون الأكبر (الطبيعة) والقبض عليه، وليس هذا فحسب، بل إن الإنسان الطبيعي/المادي في بداية بزوغ وعيه أدرك العالم من خلال جسده المادي، حيث استمد حياته بتواصله الجسدي المباشر بثدي أمه في لحظات عمره الأولى، وكان تصوره لحظة القبض على ثدي أمه أنه تواصلَ مع العالم بأسره وتحكمَ فيه، ثم كان تواصله مع الجنس الآخر من خلال العملية الجنسية التي لا تعتبر شكلا ضروريا لاستمرار الحياة فحسب، بل مضمونا يفقد فيه الإنسان الطبيعي إحساسه بالحدود والهوية والإرادة، ويفر إليه من حالة الاغتراب التي يعانيها من إجراءات التشيؤ والتنميط والتسلع التي فرضتها حركية الحضارة المادية، ثم ينتج عن هذا التواصل الجنسي عملية أخرى هي أكثر دلالة على الحياة، وأبلغ في مضمونها المعرفي وهي الولادة، لحظة خروج الجنين من الرحم، جسد يستمد حياته من جسد آخر، وهو ما يجعل المنظومة المعرفية كاملة عند الإنسان الطبيعي/المادي مختصرة في جسده.

---

[1] الماكروكوزم (الكون الأكبر) والميكروكوزم (الكون الأصغر، أي الإنسان) ترجمة للعبارة الإنجليزية، macrocosm and microcosm. وكلمة cosmos تعني (كون) ولكنها تعني في الأصل (نظام) مقابل chaos أي فوضى، أما macro و micro تعنيان أكبر وأصغر. ومفهوم الماكروكوزم والميكروكوزم يؤكد أن ثمة تقابلاً كاملاً (أو شبه كامل) بين الكون والإنسان. عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص188.

ولإعطاء الجسد بعده الفلسفي في المرجعية المادية الكامنة، يشير المسيري إلى أهم الأفكار الفلسفية التي شكلت المشهد الفلسفي في الحداثة الغربية مثل فكرة "طفرة الحياة" لبرغسون، و"الغريزة" لروسو، وإرادة القوة لشوبنهاور ونيتشه، وفكرة "البقاء" لسبينوزا وداروين ونيتشه، والنزعة الديونيزية لنيتشه، وتظهر أكثر في فكرة "الليبيدو" عند فرويد، بل يذهب المسيري إلى التعميم أكثر في قوله "ويمكن القول بأن كل الفلسفات الحسية والسلوكية والمادية، تنكر التجاوز، وتجعل من الجسد بشكل واضح أو كامن، أساس كل شيء، فهو مصدر المعرفة (العقل كمخ، أو كصفحة بيضاء سلبية تتراكم عليه المعطيات). والحواس الخمس هي المصدر الوحيد للمعرفة، والإنسان يعرَّف في إطار احتياجاته المادية والجسدية وجهازه العصبي وغدده، وبالتالي لا يمكن فصل العواطف عن العقل، أو الجسد عن الروح، أو الحقيقة الموضوعية عن الرأي، أو الذات عن الموضوع، أو أي شيء عن أي شيء آخر!"[1]، ويصبح العالم أملسا لا ثغرات فيه يدرك من خلال الجسد، وتصبح المنظومة المعرفية منظومة واحدية لا مكان فيها للثنائيات.

غير أن كمون المرجعية لا يقف عند الجسد، بل يتصاعد معدله ليختزل في الجنس الذي يتخذ أبعاد معرفية وسلوكية أبعد خاصة في عصر ما بعد الحداثة، هذا الاختزال كان مبدأه في الفلسفة الحديثة عند كثيرين مثل شوبنهاور وفرويد وغيرهم، ولتحليل مضامينه كأساس للرؤية المادية للإنسان الطبيعي/المادي، يقتبس المسيري باستفاضة عن شوبنهاور نصوص عديدة صريحة في هذا المعنى مثل قوله: "إن الإرادة تبدو في التناسل مستقلة عن المعرفة، فهي تسير في هذا المجال سيرا أعمى، كما تعمل في الطبيعة اللاشعورية، وبناء على هذا كانت أعضاء التناسل هي بؤرة الإرادة بعينها، وهي المركز الذي يقابله المخ الذي يمثل المعرفة من ناحية أخرى، وأعضاء التناسل هي أساس حفظ الحياة، لأنها تتضمن حياة لا تنتهي، ومن أجل هذا عبدها منذ القدم اليونان واليهود. إن العلاقة بين الجنسين هي في الواقع النقطة المركزية الخفية لكل عمل وسلوك، وهي تتجلى في كل شيء برغم ما نحاول سترها به من أقنعة؛ إنها سبب الحروب، وهي الغاية من السلام ومعنى كل ما غمض من

[1] عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، ص52

العبارات"[1]، ولعل مدرسة التحليل النفسي التي اختزلت السلوك الإنساني كله في بعده الجنسي أوضح في هذا المجال، وهو ما نتجت عنه منظومة كاملة شقت طريقها في إعادة صياغة الإنسان في مرحلة ما بعد الحداثة على ضوئها.

ويستدرك المسيري على شبنهاور في فكرة إرادة الحياة، ثم يوضح تاريخ حلول المرجعية في الجنس عند اليونان ثم في العهد القديم عند اليهود بتفصيل، ثم ينتقل إلى الأساس الفكري للجنس كصورة إدراكية أساسية في الحضارة الغربية، وبالخصوص في مرحلة ما بعد الحداثة والسيولة الشاملة، حيث يجعل المسيري الجسد مرجعية نهائية للإنسان الجسماني في مرحلة الحداثة، والجنس مرجعيته نهائية في مرحلة ما بعد الحداثة في قوله :" والجنس مثل الجسد، هو محاولة لمحو الأصول الربانية للإنسان عن طريق إلغاء ثنائية الذات والموضوع، ولكن عملية الإلغاء أكثر جذرية في الجنس. ويمكننا القول إن الجسد هو الصورة المجازية الأساسية في عصر التحديث (والمادية البطولية والحداثة)، أما الجنس فهو الصورة المجازية لعصر ما بعد الحداثة"[2]

لقد توسع الجنس كأساس هام في النموذج الإدراكي للحضارة الغربية ليشمل إضافة إلى المجال الفكري الفلسفي، المجال الأدبي النقدي، حيث يربط كثير من أدباء ما بعد الحداثة بين اللغة العقلانية والذكورة، واللغة المجازية السائلة بالأنوثة، وكذا الحديث عن لغة الجسد كتحد للتمركز وميتافيزيقا الحضور الذي يمثلهما الرجل، سواء في سلطته الاجتماعية أو حتى في حضوره الأدبي والفكري والفلسفي، وهو ما ذهبت إليه التفكيكية في تقويض المركزية وكل أشكال التراتب الهرمي، و لم يبقى هذا حكرا على الحضارة الغربية بل غزا العالم كله، حيث سادت الحركات النسوية، والجندر، وحركة التمركز حول الأنثى وغيرها جميع أنحاء العالم، بل ظهر ما يسمى بالأدب النسوي كتحد قائم في وجه الحركة الأدبية التي أبت إلا أن تجعل من المرأة موضوعا لا غير، بل الأكثر من ذلك هو دخول التذكير والتأنيث في كل

(1) المصدر السابق، ص49.

(2) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، ص73

شيء مثل "تأنيث اللغة"، "تأنيث القصيدة"، تأنيث المكان وغيرها من المواضيع المملوءة بالإيحاءات الجنسية، والتي طفت في ساحة الإبداع والنقد الأدبي.

ولعل أكثر المجالات تعبيرا عن الإنسان الجسماني/الجنسي، هي رقعة الحياة العامة التي توسعت في الحضارة الغربية على حساب الحياة الخاصة، حيث شكل الجنس هوسا اجتماعيا تحت شعار الحرية الفردية، و لم يعد مجرد نشاط إنساني، بل يعبر عن فلسفة كونية وعن رؤية للعالم، وتعبير عن إحساس عميق بالاغتراب والخوف من العدم، وإثر هذا الهوس الذي اكتسح الإنسان الغربي غدا الجنس موضوعا حيويا في كل المجالات، بل هو الأساس الذي يعطي للإنسان والمجتمع ديناميكيته، حيث تصبح الطاقة الجنسية مجرد طاقة طبيعية/مادية يمكن توظيفها في إطار السوق/المصنع، سواء لزيادة الإنتاج أو لتحريك عجلة الاستهلاك الذي يعتبر الهدف النهائي للإنسان في مرحلة ما بعد الحداثة. وهنا يستعمل المسيري نموذج العلمانية، إذ تعمل المتتالية العلمانية على تغيير المنظومات الجمالية والأخلاقية وإفراغها من القيمة، وإعادة صياغتها حول مفهوم المنفعة في مرحلة الحداثة، واللذة في مرحلة ما بعد الحداثة، ولذا يصبح الإنسان حركيا نسبيا لا يعرف الكليات ولا يرتبط بالمطلقات، لذا يربط المسيري بين انتشار الجنس في الحضارة الأمريكية في مرحلة ما بعد الحداثة بغياب المطلقات المتجاوزة والنزعة الطوباوية، فالجنس هو البديل المادي والمباشر للمدينة الفاضلة إذ بإمكانه أن يحقق الفردوس الأرضي المؤقت، فكلما غاب المطلق إزداد العالم نسبية، "فالجنس يزود الإنسان بمركز ومطلق مؤقتين في عالم لا مركز له ولا مطلقات فيه، فهو مركز مؤقت ومطلق نسبي يملآن الفراغ الذي يخلقه غياب المركز الدائم والمطلق الحقيقي، إنه ميتافيزيقا من لا ميتافيزيقا له، أو ميتافيزيقا من لا يود أن يحمل أي أعباء إنسانية أو أخلاقية"[1].

ويوظف المسيري مفهوما آخر لتحليل هذه الحالة وهو مفهوم الترانسفير[2]، حيث يستعمل الجنس كوسيلة لتحقيق اللذة فحسب، لا لتحقيق الاستقرار وحفظ العرض وضمان استمرار

---

(1) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، ص242

(2) ترانسفير transfer، معناها اللغوي "النقل"، وتستخدم في الخطاب السياسي العربي للإشارة إلى تهجير اليهود للفلسطينيين من أرضهم إلى أماكن أخرى خارجها، غير أن مفهوم هذا المصطلح عند المسيري يتخذ بعدا آخر حيث يستخدمه كنموذج مهيمن على الحضارة الغربية "سواء من ناحية الرؤية أو من ناحية الممارسة. فهذه الحضارة ترى العالم مادة استعمالية لا قداسة

النوع، و" أصبحت اللذة إحدى الآليات التي يستخدمها المجتمع العلماني الحديث في استيعاب الجماهير في عمليات الضبط الاجتماعي بعد أن كان يبذل جهوداً لمحاصرتها وإعلائها.

وتتم عملية الاستيعاب والضبط لا من خلال القمع الصريح وإنما من خلال الإغواء، وهو شكل من أشكال القمع الخفي حيث تتم إشاعة الإحساس بأن حق الإنسان الأساسي (بل الوحيد) هو الاستهلاك، وبأن إشباع اللذة هو أقصى تعبير ممكن عن الحرية الفردية، وهو ما يعني ضمور اهتمام المواطن برقعة الحياة العامة وتركيزه على ذاته ورغباته، ولكن هذه الذات وهذه الرغبات يتم تشكيلها وصياغتها وتوجيهها من قِبل صناعات اللذة وأجهزة الإعلام التي تَغوَّلت تماماً في تلك المرحلة. والتي تقوم باقتحام أحلام الإنسان وترشيده من الداخل والخارج. فيظهر الإنسان ذو البُعد الواحد الذي تم ترشيده من الداخل. ويظهر المواطن المُخدَّر الذي لا يمكنه التحكم في رغباته الحسية، والذي تتركز أحلامه في تحقيق انتصار جنسي أو فوز النادي الذي ينتمي إليه فوزاً ساحقاً ماحقاً!"[1]، ويتعدد استخدام الجنس في شتى المجالات، ابتداء من الإعلانات التجارية للسلع الاستهلاكية، إلى الأفلام السينمائية، وأغاني الفيديو كليب، إلى توظيفه في خدمات أخرى أكثر حيوية مثل السكرتارية والأعمال المكتبية، وكذا مضيفات المطارات وواجهات المحلات التجارية وغيرها من النشاطات، حيث يصبح الجنس باعتباره محركا رئيسا لاستهلاك؛ أحد أهم الآليات في السوق الرأسمالية.

لها يمكن تحريكها وتوظيفها، وذلك لعدم وجود قيمة مطلقة لأي شيء، فالطبيعة قد وُجدت ليهزمها الإنسان ويسخرها، والإنسان نفسه لابد أن يخضع للمرجعية المادية، ولذا فهو الآخر كيان مادي حركي لا يختلف عن الكيانات الأخرى، ويمكن نقله وتوظيفه وهزيمته وتسخيره باعتباره مادة استعمالية نافعة. ولذا، فإن الترانسفير نفسه ليس مجرد فعل سياسي أو رغبة أيديولوجية وإنما هو مؤشر على نموذج حركي مادي يصيب الإنسان في الصميم ويعيد تعريفه تعريفاً يودي به تماماً. ويمكن أن نعيد النظر في تاريخ الحضارة الغربية الحديثة باعتبارها حضارة الترانسفير"

عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص323-324

ويعطي المسيري للترانسفير بعدا تاريخيا ومعرفيا في الحضارة الغربية ابتدأ مع حركة الاكتشافات في العصور الوسطى، ثم اتخذ المفهوم أبعادا متعددة سياسية ومعرفية وأخيرا ترسخت كبنية مفاهيمية تحرك الإنسان الغربي في حياته اليومية.

للتوسع في أبعاد المفهوم أكثر ينظر: عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص323-329.

(1) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص351

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

لقد عمل الترانسفير كنموذج معرفي كامن؛ على تغيير كثير من المسلكيات الفردية للإنسان الغربي في حياته اليومية، ظهر في تغير البنية الاجتماعية التي تنبني على الجنس، حيث تراجعت الأسرة الممتدة المكونة من ثلاثة أجيال، وظهر ما يسمى بالأسرة النووية المتكونة من زوجين وطفلين على أحسن تقدير، وهو ما تسميه المنظومة المعرفية الغربية بالأسرة الأساسية، كما ظهرت أشكال أخرى من الأسر مثل: أب بمفرده مع أطفاله-أم بمفردها مع أطفالها-أب وخليلته مع أطفاله/أو أطفالها أو أطفالهما- أم وخليلها مع أطفالها/أو أطفاله أو أطفالهما-أم وخليلتها مع أطفالها أو أطفالهما-أب وخليله مع أطفاله أو أطفالهما، وغيرها من التشكيلات، لذا شاع في الغرب ظهور ما يسمى بالجنس العرضي، أي وجود علاقة جنسية بين اثنين دون وجود علاقة عاطفية بينهما تتسم بقدر من الثبات، وهذا ما يؤدي إلى تعدد العلاقات الجنسية وتغيرها بسرعة، وهو ما يعني أن كلا من المرأة والرجل صارا مادة استعمالية في العملية الجنسية، يوظفها أحد الطرفين لتحقيق قدر من اللذة الآنية العاجلة من الطرف الآخر، ويطال الترنسفير الجنس كمفهوم فتتغير معادلته العادية وهو ممارسة الجنس بين طرفين متقابلين (ذكر/أنثى)، لتصبح معادلة لا متناهية مفتوحة على كل الاحتمالات، وتظهر أنواع الشذوذ التي لا حصر لها، وهنا يتدخل منطق الإجراءات لتأطير أنواع الشذوذ وتقنينه وإعطائه مصداقية أكثر في المجتمع، حيث تظهر جمعيات تدافع عن حقوق شتى أنواع الشذوذ، بل واستمرت هذه الإجراءات في ممارسة الضغط حتى على الجهات الدينية (خاصة المسيحية) لإضفاء الشرعية على هذه الممارسات.

ويصل الإنسان الجسماني/الجنسي إلى قمة الترانسفير في العلمانية الشاملة التي تعبر عن لحظة الصفر ما يسميه المسيري باللحظة التايلاندية[1]، إذا لا يصبح الجنس يقوم بتنمية الاقتصاد القومي بشكل غير مباشر، بل يصبح البغاء أحد أهم القطاعات الحيوية في المجتمع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) "نسبة إلى تايلاند، وهي بلد أسيوي أصبح قطاع البغاء فيه من أهم مصادر الدخل القومي وتكوّن فيه لوبي قوي من ملوك البغاء والمخدرات، حتى أصبح من المستحيل الآن تخيل تايلاند من دون هذا القطاع المهم للغاية، واللحظة التايلاندية تعبير عن الإنسان الجسماني حيث يتحول الإنسان تماما إلى أداة للمتعة في عصر ما بعد الحداثة والاستهلاكية العالمية" عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص123

وأكثرها تنمية للاقتصاد، حيث يشكل قطاع البغاء شكلا من أشكال الجماعة الوظيفية[1]، يسد ثغرة يراها المجتمع الغربي من أهم الثغرات، وذلك لتحقيق التوازن الاجتماعي وضبط الأمن، وترشيد المجتمع سلوكيا وفق منظور مادي، فإذا كان البغاء من أهم وظائف الجماعات الوظيفية التي يتخذها المسيري كنموذج لتحليل تركيبة المجتمع الغربي وخاصة أمريكا، ودراسات الأقليات الموجودة فيه والجماعات البشرية النازحة إليه، والتي كانت تُعزل عن المجتمع للحفاظ على مكانة المجتمع وبقية القداسة التي ما يزال يتمتع بها، فإن مرحلة ما بعد الحداثة قد قوضت هذه الهرمية أيضا، و لم يعد البغاء وظيفة مرذولة في المجتمع، ولا هو عمل خاص بفئة دون أخرى، بل صار المجتمع كله فئة واحدة، وصار للبغي أطر منظمة تحت رعاية الدولة والمجتمع واحترامهما، بل صارت ملكات البغاء يتمتعن بمكانة خاصة في المجتمع، مكنتهن من دخول الانتخابات المحلية في بعض الدول مثل ما حدث في انتخابات البرلمان الإيطالي الذي نجحت فيه إحدى نجمات الأفلام الإباحية[2].

وإذا كانت مرحلة الحداثة هي مرحلة التقشف، فإن مرحلة ما بعد الحداثة في رأي أصحابها هي المرحلة الفردوسية التي ترتكز على اللذة، وقد أدى تضخم قطاع اللذة في المجتمع إلى ما يسمى بتنميط الإنسان والمجتمع وإخضاعهما للنموذج الميكانيكي الآلي، حيث لكل نشاط طريقة معينة آلية ميكانيكية يتم بها هي جزء من حركة كلية في الطبيعة، وبهذا تنزع القداسة عن الظواهر بما فيها الإنسان (باعتباره ظاهرة مادية)، وتقلصت مساحة الحياة الخاصة و لم يعد الإنسان يتمتع بأي خصوصية، حيث عملت وسائل الإعلام على تنميط حياة الإنسان وأحلامه ورغباته وطموحاته وشهواته من خلال الإعلانات والأفلام والمجلات والمواقع الإلكترونية الإباحية وغير الإباحية، وترشيده في إطار المرجعية المادية الكامنة ليصبح

---

(1) الجماعات الوظيفية هي يستجلبها المجتمع من خارجه، أو يجندها من داخله، ويوكل إليها وظائف شتى لا يمكن لغالبية أعضاء المجتمع الاضطلاع بها لأسباب مختلفة، قد تكون هذه الوظائف مشينة مثل البغاء والرقص وغيرها، كما قد تكون متميزة تتطلب كفاءة وخبرة خاصة مثل الطب والترجمة، وقد يلجأ المجتمع الى استخدام العنصر البشري الوظيفي لملء فجوة أو ثغرة تنشأ بين رغبات المجتمع وحاجاته، حيث تتسم علاقة الجامعات الوظيفية بالمجتمع بأنها علاقة نفعية تعاقدية، إذ ينظر إليهم على أنهم وسيلة لا غير، حيث يعرفون في إطار وظيفتهم، ولا تربطهم بالمجتمع علاقة انتماء أصلية وإنما علاقة نفعية تعايشية، ويمثل المسيري لذلك بالجماعات اليهودية في المجتمعات الغربية خاصة أمريكا.

عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، ص585-586.

(2) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص240.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإنسان مثل قطاع الغيار يمكن حوسلته وتوظيفه واستنفاذ طاقته ثم التخلص منه في بيوت العجزة عن رضا منه، وبذا تكتمل اليوتوبيا التكنوقراطية، والفردوس الأرضي ويصل الإنسان إلى نهاية التاريخ.

لذا نرى المسيري يتخذ من "مادونا" و"مايكل جاكسون" والرئيس/الممثل "ريجان" كصور مجازية معبرة عن واقع ما بعد الحداثة، حيث يختلط الأصل بالصورة، وتعتبر هذه الشخصيات نموذج إنسان ما بعد الحداثة بالمعنيين أي عبارة عن عينة من إنسان ما بعد الحداثة ومثل أعلى لها في ذات الوقت، وهي شخصيات تُغيِّر شخصياتها ومنظوماتها القيمية بعد إشعار قصير وحسب طلب مدير العلاقات العامة، كما يتخذ من لعبة العروس باربي ذات الجاذبية الجنسية والتوجه الاستهلاكي صورة مجازية أخرى للتوجه العام لما بعد الحداثة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث

قيمة الإنسان
في المرجعية المتجاوزة عند
عبد الوهاب المسيري

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

يتناول المسيري مفهوم المرجعية المتجاوزة بمعنى المرجعية التوحيدية، التي تجعل من الإله متجاوزا لعالم الطبيعة والإنسان وحركة التاريخ، لكنه تجاوزٌ تكاملي تفاعلي، بمعنى أن الله غير منفصل عن الكون كلية وإنما هو تجاوز استعلاء يضع مسافة بينية بين الإله الخالق سبحانه ومخلوقاته، هذه المسافة هي التي تحفظ للإنسان قيمته ومكانته في الكون.

إن الحديث عن قيمة الإنسان في المرجعية التوحيدية المتجاوزة يقودنا إلى أعماق التراث الإسلامي، الذي أثرى هذا الموضوع إثراء كبيرا سواء في الفكر الصوفي السني أو في الفكر الشيعي، ، والذي انصب أغلبه في الجانب الروحي، ولعل أكثر هذه الأعمال ثراء سواء من الناحية الفكرية أو من الناحية الروحية أعمال الراغب الأصفهاني التي اتسمت بنضج كبير، خاصة في كتابيه "الذريعة إلى مكارم الشريعة" و"تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين"، ولقد ترك هذا التراث أثرا كبيرا في أعمال كثير من المفكرين المعاصرين مثل عبد المجيد النجار في ثلاثيته "مبدأ الإنسان" و"قيمة الإنسان" و"خلافة الإنسان"، وبالنظر إلى هذا الإرث الكبير الذي تزخر به المكتبة العربية؛ يطرح السؤال نفسه ما الجديد الذي أضافه المسيري في هذا الموضوع؟ وكيف تناول المسيري قيمة الإنسان في المرجعية التوحيدية المتجاوزة؟

إذا كانت أعمال المسيري حول المرجعية الكامنة تأتي من خلال تحليله للظاهرة الغربية التي أخذت الحيز الأكبر في أعماله الفكرية، فإن المرجعية المتجاوزة كانت المنطلق العقدي والفكري والفلسفي الذي انطلق منه المسيري في دراسته، حيث يستدعي منهج النماذج التحليلية التركيبية الوعي العميق بالذات وحضوره الكامل لتبين الحدود والفواصل في دراسة الآخر، وكي تكون الدراسة أكثر تفسيرية من غير تحيز للأنا ولا للآخر، لهذا يأتي حديث المسيري عن المرجعية المتجاوزة في غالب أعماله عَرَضا، لإضفاء تفسيرية أكثر في تحليل المرجعية الكامنة، حيث نجده يفصح عن مرجعيته التوحيدية في ديباجة كتبه أغلبها، خاصة التي تتطرق للحضارة الغربية بشكل مباشر.

ومعلوم أن الإنجاز المعرفي والمنهجي الذي أبدعه المسيري إنما جاء إثر تحول كبير من الإطار المادي ممثلا في الماركسية؛ إلى الرؤية التوحيدية، لذا انصبت أعماله أغلبها في نقد الحضارة الغربية، بالنظر إلى مرجعيتها الواحدية المادية الكامنة؛ التي اختزلت الإنسان في بعده الطبيعي/المادي، وهو ما جسده المشروع الحداثي الغربي المنفصل عن القيمة، وقد اتسعت رؤية المسيري النقدية للحضارة الغربية لتشمل أغلب أعماله، في حين جاءت المرجعية المتجاوزة والثنائية الفضفاضة وتركيبية الإنسان والإنسانية المشتركة، كإطار مرجعي لأعماله ولمشروع حضاري هو قيد التأسيس، فما هي الرؤية التي يقدمها المسيري عن الإنسان في المرجعية المتجاوزة؟ وما الموقع الذي يحتله فيها؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : الثنائية الفضفاضة وتركيبية الإنسان

المطلب الأول: التجاوز والثنائية الفضفاضة

يتخذ التجاوز بعدا دلاليا واسعا في المرجعية التوحيدية، يحدد الأبعاد الكلية والنهائية للوجود من خلال معالم التوحيد والثنائيات الفضفاضة الناجمة عنه، حيث يرسم التجاوز أفق التعالي اللانهائي، ويصور معالم التوحيد من خلال ثنائية الوجود الكبرى (الخالق والمخلوق) والتي تضمن قداسة المسافة بينهما فلا يرد أحدهما إلى الآخر، ولا يردّان إلى ما دونهما، وفي باقي الثنائيات الفضفاضة التي تعد المسافة مكونا رئيسا فيها.

وتتضح فلسفة التجاوز عند المسيري في جدلية الله والإنسان والطبيعة والعلاقة التي تربطها، حيث نجد المسيري يستخدم مصطلحا المسافة والحد لتفسير هذه العلاقة، إذ أن الخالق تعالى هو مركز النموذج المفارق والمتجاوز لمخلوقه، تفصله مسافة بينه وبين خلقه لا يمكن اختزالها، ذلك أن الله تعالى هو المطلق المكتف بذاته، المتعالي على الزمان والمكان، وحيثيات المادة وقوانينها، وهو خالق الكون ومدبر أمره، هذه المسافة هي الحد الفاصل بين الخالق والمخلوق، وكل انتهاك لهذا الحد هو انتهاك لقدسية المسافة التي تفصل بين الله وخلقه، لذا فإن التجاوز هو الذي يعطي للعالم (الإنسان والطبيعة) تماسكه، وهو ما يعبر عنه مصطلح التوحيد بمعناه الشاسع، يقول المسيري مبينا حقيقة التجاوز :" إن فلسفة التعالي الحقة تصل دائماً إلى أن وجود الإله يسبق كل الموجودات الأخرى، ومن ثم فهو سببها النهائي ولكنه متره عنها وله وجود مستقل، وهو مركزها وهو الغاية التي تسعى نحوها. فالله تعالى هو المتعالي والعالي والعلي وهو (الكبير المتعال) البائن عن خلقه، أي أنه مركز الكون والمدلول النهائي المتجاوز للطبيعة والتاريخ المتره عنهما. ورغم وجود مسافة تفصل بين الكائن المتجاوز العلي وعالم المادة، فإن له تجلياته في العالم المادي، فالمتجاوز والمتعالي هو اللامحدود اللامتناهي الذي يعبِّر عن وجوده داخل المحدود والمتناهي دون أن يُرد إليهما. وهذه التجليات تشكل انقطاعاً في النظام الطبيعي ولكنها تزوِّده كذلك بقَدْر من التماسك وباتجاه متصاعد لا يمكن فهمهما أو تفسيرهما في إطار مادي محض."[1]، وتظهر هذه الثنائية

---

(1) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص58

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

في أول آية نزلت من القرآن الكريم، وهي قوله تعالى ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾[(1)]، حيث انحاز الرب الخالق إلى جهة، وانحازت كل المخلوقات الكونية إلى جهة أخرى"[(2)]، ويسمي عبد المجيد النجار هذه المسافة بين الخالق والمخلوق بالبينونة حيث يقول:"إن هذا التباعد في الحقيقة الذاتية بين الله والعالم تلزم منه بينونة مطلقة بينهما في الوضع، حيث يقتضي الكمال الذي هو صفة الله تعالى التعالي عن التحيز المكاني، سواء كان حلولا أو مجاورة أو غيرها من الأوضاع"[(3)].

وبالرغم من أن المسيري لم يتطرق لمفهوم التوحيد بمعناه الشائع، أي توحيد الذات والصفات، إلا أننا نجد صدى التوحيد في معنى التماسك الذي يمنحه التجاوز للكون، حيث ينتظم الكون ضمن مجموعة من السنن التي تضبط حركته ويؤكد تفاعلها وتكاملها وجود جانب متجاوز فيها رغم كونه خفيا، وهو ما يسميه علماء العقيدة بدليل النظام ودليل الحركة في الكون المادي (الطبيعة)، الذين يشيران إلى المصدرية الإلهية لهذا الكون، بل إن خضوع الكون لله يتخذ معنى العبودية له، ويظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾[(4)] وقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾[(5)] وقوله ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾[(6)]، كما يمنح التجاوز الإنسانَ تماسكه أيضا من خلال استقلاله على الطبيعة رغم كونه جزء يتجزأ منها، وكذا تنوع طباع الإنسان واستقلال بعضهم عن بعض رغم انتمائهم للجنس البشري، وحاجة بعضهم لبعض، بما يؤكد الجانب الفردي في الإنسان إضافة إلى الجانب الجماعي فيه، ولإدراك عمق التجاوز

---

(1) سورة العلق، الآية 1

(2) عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل –بحث في جدلية النص والواقع والعقل–، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط2، 1993، ص41

(3) المرجع نفسه، ص41

(4) سورة آل عمران، الآية 83

(5) سورة النحل ، الآية 49

(6) سورة الحج، الآية 18

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

والتوحيد في كلا من الظاهرتين الطبيعية والإنسانية يستخدم المسيري النموذج المركب الذي يصدر أساسا عن الإيمان بالمرجعية التوحيدية المتجاوزة، وبواسطته يمكن أن ندرك جوهر التجاوز في كلا من الظاهرتين، يقول المسيري:"المطلق المكتفي بذاته الذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه ويحدد حلاله وحرامه"[1]، ويحلل المسيري معنى التماسك باستخدام النموذج التركيبي في كونه يتجلى في مظاهر التوحيد، غير أنه ليس توحيدا عضويا مصمتاّ، ذلك أن مصدر التوحيد في الكون خارجي عنه وليس كامنا فيه، حيث تستقل الظواهر عن بعضها البعض مع أنها تُرد في كلها إلى ناظم يجمعها ويوحدها، بل قد تستقل جزئيات الظاهرة الواحدة عن بعضها البعض استقلالا نسبيا يؤكد تركيبية الظاهرة ووجود التجاوز الذي يمنحها تماسكها ووحدها، يقول المسيري:"العالم كل متماسك، مُكوَّن من كليات متماسكة، مُكوَّنة بدورها من أجزاء غير مترابطة بشكل صلب وغير متجانسة بشكل كامل، ومع هذا فهي أجزاء متماسكة لكلٍّ شخصيتها ولكنها لا تُفهَم إلا بالعودة إلى الكليات. ولكن الكليات ليست صلبة، ومركزها ومصدر تماسكها يوجد خارجها، ولذا فهي تظل كليات فضفافة تحوي داخلها ثغرات"[2]، والشيء نفسه ينطبق على الظاهرة الإنسانية حيث تتميز الظاهرة في عمومها بالتماسك تجمعها نزعة جنينية مشتركة،(أي الجانب المادي فيها)، ونزعة ربانية (الجانب الروحي)، ومع ذلك تتعدد مظاهر الظاهرة الإنسانية وتتنوع تركيبيتها بما يؤكد استقلالية الأفراد في المجتمع الإنساني، لذا لا يمكن رد الإنسان إلى الطبيعة/المادة، ولا يمكن دراسة الظاهرة الإنسانية وفق مقاييس الظاهرة الطبيعية/المادية، ولا العكس ، مع وجود قواسم مشتركة بينهما، "فكل ظاهرة لها منحناها الخاص ولا توجد حتميات سببية مطلقة ولا يوجد شيء في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إلا وجه الله، ضمان حرية الإنسان ووعيه بحريته. ولذا، لابد أن تُدرَس كل ظاهرة حسب المقاييس المناسبة لها، ويُنحَت نموذج خاص لدراستها، فلا تُطبَّق قوانين الأشياء على الإنسان ولا تُطبَّق قوانين الإنسان على الأشياء"[3].

(1) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص54

(2) المصدر نفسه، المجلد1، ص158

(3) المصدر نفسه، المجلد4، ص159

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ولا تفهم فلسفة التجاوز إلا من خلال معاني الثنائيات الفضفاضة، وما يحكمها من علاقة فضفاضة هي الأخرى.

الثنائيات الفضفاضة:

يستخدم المسيري الثنائيات الفضفاضة كأداة تحليلية لتحليل مضامين المرجعية المتجاوزة، في مقابل الواحدية (الصلبة والسائلة) التي تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة، حيث لا يمكن في إطار المرجعية المتجاوزة رد الأمور كلها إلى مبدأ واحد صلب، بل يتسم العالم بالتركيبية واتساع مظاهره وتنوعها فلا يمكن الإحاطة به ولا القبض عليه، ولا رده إلى ما هو دونه كما في المرجعية الكامنة، ومن هنا يقسم المسيري هذه الثنائيات إلى ثنائية أساسية تفاعلية، وهي الثنائية الكبرى، وتتفرع عنها ثنائيات فضفاضة تكاملية مثل ثنائية الإنسان والطبيعة، وثنائية المادة والروح، وغيرها من الثنائيات، ويتضح جوهر هذه الثنائيات في تفاعلية الثنائية الأساسية وتكاملية الثنائيات المتفرعة عنها

الثنائية الأساسية: الثنائية الفضفاضة الأساسية هي ثنائية الخالق والمخلوق، وهي ثنائية تفاعلية تقوم على أسبقية الخالق على المخلوق، أي تعالي الخالق على جميع مخلوقاته، ويظهر وجه التفاعل في هذه الثنائية الأساسية، في أن الخالق تعالى رغم تعاليه على مخلوقاته إلا أنه لم ينفصل عنهم ولم يفارقهم، فهو متصل بهم بفعله وتدبيره وحكمته وعلمه وإدارته للكون كله، فهو الفاعل في خلقه، ولفعله هذا تجلياته في عالم الإنسان والكون المادي، ولكن مع هذا تبقى المسافة قائمة لا يمكن للإنسان اختزالها مهما كانت درجة اقتراب الإنسان من الله، يُعبِّر المسيري عن هذا المفهوم قائلا :"أعتقد أن النموذج الأكبر (نموذج النماذج إن صح التعبير) هو المفهوم الإسلامي لله وعلاقة الإنسان به؛ فالله ليس كمثله شيء ولكنه قريب يجيب دعوة الداعي (دون أن يحل فيه)، وهو مفارق تماماً للكون (للطبيعة والتاريخ) متسام عليهما ولكنه لا يتركهما دون عدل أو رحمة، فهو أقرب إلينا من حبل الوريد (دون أن يجري في عروقنا) وبإمكان الإنسان أن يقترب منه ولكنه لا يمكنه أن يتحد به. ولذا يظل أشرف المخلوقات في أكثر اللحظات قرباً منه عز وجل "قاب قوسين أو أدنى". فثمة مسافة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تفصل بين الإله والإنسان والطبيعة"[1] أما الطرف الثاني في الثنائية وهو المخلوق فهو متفاعل مع الخالق تفاعل تسليم وإذعان وخضوع لفعل الله وتصريفه في الكون، وهو يختلف في هذا التفاعل بين تفاعل قسري لا إرادي مثل تفاعل الكون المادي وحتى الإنسان في جانبه الطبيعي، وتفاعل إرادي هو تفاعل الإنسان بما ملّكه الله من إرادة وحرية نسبيتين، حيث " يظل الإنسان صاحب هوية محددة وجوهر مستقل، ومن ثم فهو كائن حر مسئول . والمسافة بين الخالق والمخلوق يمكن أن تصبح ثغرة أو هوة إن ابتعد المخلوق عن خالقه وانعزل عنه ونسي خصائصه الإنسانية (المرتبطة بأصله الرباني) التي تميزه عن بقية الكائنات. ولكن إن حاول الإنسان التفاعل مع الإله وتذكّر أصوله وأبعاده الربانية التي تميزه عن الكائنات الطبيعية، فإن المسافة تتحول إلى مجال للتفاعل ويصبح الإنسان نفسه كائناً مُستخلَفاً في الأرض يشغل المركز، وذلك بسبب القبس الإلهي داخله وبسبب تفاعله مع الخالق"[2].

ومع وضوح فكرة "المسافة" أو "البينية" في المنظومة العقدية والفكرية الإسلامية، إلا أنه ظهرت كثير من الأفكار التي انحرفت عنها، فسقطت في الواحدية الروحية مثل الفيض، والحلول، ووحدة الوجود الروحية، ويوضح المسيري انحراف فكرة الفيض عن العقيدة الإسلامية قائلا:"وقد ذهب بعض الفلاسفة العرب إلى القول بالفيض، فقد وجدوا فيه رؤية تُضمر رفضاً للعقيدة الإسلامية التي تفصل بين الإله والعالم وتحصر الصلة بينهما في خلق الله لمخلوقاته وفي الوحي المُنزَل على الرسل والأنبياء وأخيراً على الرسول عليه الصلاة والسلام (خاتم المرسلين)، أي أن الرؤية الفيضية بتأكيدها الصلة العضوية والمباشرة بين الخالق والمخلوق تُنكر فكرة الخلق من العدم وتفتح الباب على مصراعيه لتقاليد النبوة المنفتحة التي لا تنتهي، وتناسخ الأرواح. وما يهمنا هو أن نظرية الفيض تفترض وجود جوهر واحد في الكون، كما تفترض أنه يتسم بالواحدية"[3]، ثم يشبه بينها وبين الأيديولوجيات والفلسفات المادية التي وقعت في الواحدية، مثل العلمانية والنظريات الداروينية وغيرها، والفرق بينهما أن النظرية الفيضية الروحية ترى أن الحركة من أعلى إلى أسفل، عكس النظريات المادية

---

[1] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص162-163

[2] المصدر نفسه، المجلد1، ص 56.

[3] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص185

الحديثة فقد جعلت الحركة من الأسفل نحو الأعلى، أي أعلت من شأن الإنسان (التمركز حول الذات) ثم الطبيعة/المادة (التمركز حول الموضوع)، وكذلك فكرة المطلق عند هيجل التي تتحقق تدريجيا من خلال المادة والتاريخ، والتي تعبر عن وحدة الوجود ليس إلا.

كما يعرج المسيري على فكرة وحدة الوجود الروحية والحلول التي ظهرت عند غلاة المتصوفة مثل الحلاج، لكنه لا يقف عندها بالتحليل مثل فكرة الكمون المادية التي أخذت كل جهده في التحليل واتسعت في أعماله أغلبها من خلال نقده للحضارة الغربية.

وتتفرع عن هذه الثنائية الأساسية ثنائيات فضفاضة أخرى أهمها ثنائيات الإنسان والطبيعة.

الثنائيات الفضفاضة التكاملية: تتفرع عن الثنائية الفضفاضة الأساسية ثنائيات أخرى فرعية عديدة تتميز بأنها ثنائيات تكاملية مثل ثنائية الإنسان والطبيعة، والمادة والروح، والغيب والشهادة، والمطلق والنسبي، والخير والشر، والذكر والأنثى، والذات والموضوع، وتشمل الثنائيات الفضفاضة أيضا ثنائية الكل والجزء، والعام والخاص، والسبب والنتيجة، والمحدود واللامحدود، والدال والمدلول، وغيرها من الثنائيات اللامتناهية، "وهي ثنائيات فضفاضة غير "إثنينية" أو "ازدواجية" أو "ثنائية صلبة"، ففي الثنائية الفضفاضة ثمة عنصران قد يكونان متكافئين أو غير متكافئين، ولكنهما مع هذا يتفاعلان ويتدافعان، أما في الإثنينية فإن هناك عنصرين مختلفين تمام الاختلاف، ولذا فإنهما يدخلان في صراع أزلي، وقد يكونان عنصرين متعادلين تمام التعادل فلا يتصارعان وفي كلتا الحالتين لا يوجد تفاعل أو تكامل"[1] لذا نجد المسيري يطور نموذجا تحليليا للتعامل مع هذه الثنائيات الفضفاضة، هو "النموذج المركب" ويطلق عليه مصطلحات أخرى مثل " النموذج المفتوح"، و"النموذج الفضفاض"، و"النموذج التعددي"، و"نموذج التكامل غير العضوي" وهي مصطلحات متعددة لنموذج واحد يتعدد استعمالها ويتغير مصطلحها بحسب موضوع الدراسة، تأتي كلها في مقابل النموذج الاختزالي الذي يختزل الظواهر في مبدأ واحد، لذا غالبا ما يستعمل المسيري

---

[1] عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان –دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة– دار الشروق، مصر، ط1، 2003، ص308

مصطلح النموذج المركب للدلالة على وجود عناصر متداخلة مركبة للظاهرة الواحدة، حيث يسمح النموذج المركب في تعامله مع الظواهر بوجود ثغرات بين أطراف الثنائيات الفضفاضة لا يمكن سدها، وهو ما يفسر وجود التجاوز الذي يعصم هذه الثنائيات من الوقوع في التلاحم العضوي أو السقوط في السببية الصلبة، حيث تحتفظ أطراف الثنائيات باستقلالها النسبي رغم اتساقها وانتظامها في إطار كلي، وأهم ما تتميز به هذه الثنائيات الفضفاضة هو تداخل النسبي والمطلق، إذ لا ينقسم العالم بشكل حاد إلى نسبي ومطلق بل يتفاعل النسبي والمطلق في الظواهر كلها ويتكامل، يقول المسيري:" لا ينقسم العالم بشكل حاد إلى مطلق ونسبي، فالمطلق النهائي الوحيد (المطلق المطلق) هو الإله المتجاوز وهو مركز النموذج والنسق والدنيا الذي يوجد خارجها، أما ما عداه فيتداخل فيه المطلق والنسبي، فالإنسان يعيش في الطبيعة النسبية ولكنه يحوي داخله النزعة الربانية التي لا يمكن ردها إلى العالم المادي النسبي، ولذا فهو يشعر بوجود القيم المطلقة ويهتدي بهديها (إن أراد). والكائنات نسبية فهي تُنسَب لغيرها، ومع هذا لها قيمة مطلقة، ولذا لا يمكن قتل النفس التي حرَّم الله إلا بالحق لأنها مطلقة، ومن قَتَل نفساً بغير حق فكأنما قتل الناس جميعاً. وأقل 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"[1]، ومن هنا يتحدث المسيري عن مفهوم النسبية الإسلامية باعتبارها تتخذ من الله تعالى المبدأ والغاية قائلا: "ويمكننا الحديث عن النسبية الإسلامية باعتبارها نسبية تنصرف إلى خطاب الخالق، فنحن نؤمن بأن ثمة مطلقات نهائية لا يمكن الجدال بشأنها، نؤمن بها بكل ما تحوي من عقل وغيب؛ منها ننطلق وإليها نعود، أما ما عدا ذلك فخاضع للاجتهاد والحوار"[2]، فالنسبية الإسلامية عند المسيري تقوم على تداخل المطلق النهائي المتمثل في خطاب الخالق تعالى أي النص الإسلامي القطعي، واجتهاد الإنسان في فهم هذا النص والتعامل معه باعتباره نسبيا مهما كان مستوى علم الإنسان، وهو ما تفسره ثنائية الدال والمدلول، التي تشمل التعامل مع الخطاب الإلهي والخطاب الإنساني، من خلال إشكاليتي اللغة والتلقي، فمن جهة الخطاب

---

(1) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص 59

(2) المصدر نفسه، المجلد1، ص59

الإلهي يبين المسيري النسبية في تلقي الإنسان له وتعامله معه قائلا: "ولأن الإله يريد أن يتواصل مع الإنسان، فقد أرسل رسالته بلغة بشرية مفهومة ﴿لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾[1] ، وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾[2]، فلو أننا استخدمنا البحر -هذا السائل المادي النسبي، الذي ستكتب به كلمات إنسانية نسبية- للإشارة إلى المدلول الرباني، لعجزت كل الدوال، لأن المدلول الرباني متجاوز لكل ما هو مادي، وقد استخدمت الآية المجاز (لو كان البحر) لحل معضلة التواصل"[3] أي أن في عملية التواصل هذه ما هو مطلق لا اجتهاد معه، وفيها ما هو نسبي خاضع للاجتهاد، وهذا نابع من خصائص الإسلام الجامع بين المرونة والثبات.

أما من جهة الخطاب الإنساني فيكون التعامل معه بنسبية أكبر، حيث يكون التعامل مع تراث الآخر مثل تعاملنا مع باقي إنتاجه المادي والفكري، أي الاستفادة منه، مع الأخذ بعين الاعتبار تحيزه لنموذجه المعرفي، أما خطاب العلماء والمفكرين المسلمين وخاصة تراث الأولين في فهمهم للإسلام واستنباطهم لقواعده، فيكون "باستخلاص القواعد الكامنة في إبداعاتهم، سواء أكانت هذه القواعد واعية وصريحة، أم كانت غير واعية وكامنة، ثم استخدام هذه القواعد لإعادة قراءة تراثنا الحضاري، ومواجهة حاضرنا وتوليد أسئلة عن واقعنا وحلول لما يواجهنا من مشاكل"[4]

وتتجلى تكاملية هذه الثنائيات في أنها رغم استقلالها تنتظم في إطار الكل حيث يكمل بعضها بعضا، فالإنسان رغم استقلاله عن الطبيعة وتمتعه بقدر من الحرية إلا أنها حرية نسبية، فاستقلاله عن الطبيعة نسبي لأنه جزء من الطبيعة ولا يستطيع الاستغناء عنها والعيش خارجها، لذا فالطبيعة تكمِّل الإنسان والإنسان يتفاعل مع الطبيعة ويسخرها لخدمة أهدافه، ويتجلى تكامل الثنائيات الفضفاضة بشكل أكبر في ثنائية الذكر والأنثى، حيث يستحيل

---

(1) سورة النحل، الآية 103

(2) سورة الكهف، الآية 109

(3) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، ص159.

(4) عبد الوهاب المسيري وآخرون، مستقبل الإسلام، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2004، ص313

استمرار النوع البشري، بل ويصعب استقرار النفس الإنسانية في غياب التكامل، وقد أسفرت حركات التمركز حول الأنثى في العالم بأسره عن تناقضات رهيبة أقلها حالة الاغتراب التي يعيشها دعاة هذه الحركات. وهكذا باقي الثنائيات الفضفاضة، بل حتى العلاقة السببية في الطبيعة هي سببية نسبية فضفاضة تؤكد وجود ثغرات لا يمكن القبض عليها بمنطق السببية الصلبة ولا ردها إلا قانون صارم يحكمها، وهو ما يؤكد التجاوز أي احتكامها إلى مطلق خارج عنها.

المطلب الثاني: تركيبية الإنسان

بالرغم من أن أغلب أعمال المسيري جاءت في نقد الحضارة الغربية ومرجعيتها المادية الكامنة، وإثر تحوله الكبير من المرجعية المادية إلى المرجعية المتجاوزة، فإنه خلال فترة التأليف كلها لم يفتأ يتساءل دائما :"هل الإنسان كائن مادي وحسب؟ هل هو جزء لا يتجزأ من هذا العالم المادي الطبيعي خاضع لقوانينه لا يملك منها فكاكا، لا يختلف في سماته الأساسية عن الكائنات الأخرى؟"[1] هل الإنسان "مادة ومتجاوز للمادة أم مادة وحسب؟ هل لحياته معنى أم لا؟ ومن أين يستمد معياريته؟"[2]، وأسئلة أخرى كثيرة تؤكد حجم الأزمة التي تكبدها المسيري في تحوله، ومحورية الإنسان في دراساته كلها، لذا جاءت مؤلفاته تضع الإجابة على هذه الأسئلة في شكل مسلمات منطلقة من المرجعية المتجاوزة، بني عليها تفكيكه للحضارة الغربية ومرجعيتها المادية الكامنة.

وإذا كانت المرجعية المادية الكامنة -التي احتلت الحيز الأكبر في تحليل المسيري- اختزلت الإنسان في بعده المادي، فإن المرجعية التوحيدية المتجاوزة وفقا للنموذج المركب الذي صاغه المسيري، رسمت خريطة إدراكية يتم من خلالها تحديد مجال الرؤية وأفقها؛ بناء على رؤيتها للأشياء كلها في شكل ثنائيات فضفاضة أهمها بعد الثنائية الكبرى الحاكمة (الخالق والمخلوق)، ثنائية الإنسان والطبيعة، ثم تأتي تركيبية الإنسان من ثنائية المادة والروح، وتأتي بعدها باقي الثنائيات تباعا بما تتسم به من تركيبية تحوي داخلها ثغرات تؤكد الجانب

(1) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص12

(2) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص67.

المتجاوز فيها، لذا نجد المسيري في كتابه "الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان" قبل شروعه في نقد الفلسفة المادية ومرجعيتها الكامنة يقرر أن الطبيعة البشرية "تتسم بثنائية أساسية لا يمكن تصفيتها (هي صدى للثنائية الحاكمة الكبرى، ثنائية الخالق والمخلوق، والمتجاوز والحال الكامن) وهي ثنائية الجانب الطبيعي/المادي في مقابل الجانب غير المادي، أي الروحي أو الثقافي أو المعنوي"[1]

لذا فإن الإنسان ظاهرة مركبة لا يمكن ردها إلى ما هو دونها (المادة)، ولا يمكن اختزالها في بعد واحد، فهي تحوي من الأسرار والثغرات ما لا يمكن تفسيره تفسيرا ماديا محضا، فالإنسان عالم معقد "يتشابك داخله المحدود مع اللامحدود، والمعلوم مع المجهول، والجسد مع الروح، والبراني مع الجواني، والسبب مع النتيجة، والعقل مع القلب، وعالم الشهادة مع عالم الغيب"[2]، يجملها المسيري في نزعتين تتنازعان الإنسان هما النزعة الجنينية والنزعة الربانية، وهما طرفا الثنائية.

الطرف الأول في الثنائية هو الجانب الطبيعي، أو ما يسميه المسيري بالنزعة الجنينية ويعبِّر عنها أحيانا بالنزعة الرحمية، وهي تعبير عن البعد المادي في الإنسان بكل أبعاده سواء في نشأته وتكوينه، أو في ما ينشأ عن هذا البعد من نزعات مادية، بما في ذلك حنينه الدائم إلى عالم البراءة الأولى الذي يعفيه من المسؤوليات الأخلاقية وتحمل أعباء الهوية، غير أن المسيري لا يفصِّل في التكوين الطبيعي/المادي للإنسان بل يكتفي بالإشارة إليه مثل قوله :"فثمة احتياجات طبيعية/مادية، مثل حاجة البشر إلى الطعام والهواء والنوم والتناسل وتلبية كل ما يتعلق بتركيبهم العضوي (بغض النظر عن أماكن إقامتهم أو نمط الحضارة التي ينتمون إليه). فالإنسان هنا موجود مادي متجسد يشارك بقية الكائنات في بعض الصفات، فمن حيث هو جسم، يخضع الإنسان للقوانين الطبيعية وضرورات الحياة العضوية إذ تسري عليه وعلى بقية الكائنات مجموعة من الآليات والحتميات، لذا يمكن رصد هذا الجانب من وجوده من خلال النماذج المستمدة من العلوم الطبيعية (ويعبر عن نفسه فيما نسميه بالنزعة

---

[1] عبد الوهاب المسيري ، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص11

[2] عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص276

الجنينية)"[1]، بينما يسهب في تحليل النزوع المتطرف للإنسان إلى الطبيعة/المادة؛ وهو ما يسميه بالإنسان الطبيعي/المادي؛ وما ترتب عن ذلك في الحضارة الغربية المادية، ذلك أن حديث المسيري عن تركيبية الإنسان إنما جاء في إطار نقده للحضارة الغربية ومرجعيتها المادية الكامنة، بما يتطلب ذلك من ضرورة الرجوع إلى المرجعية المتجاوزة بين الحين والآخر، لإجراء مقارنة بينهما إما بشكل مباشر، أو بشكل غير مباشر من خلال الحديث عن المرجعية المتجاوزة كرؤية كلية ونهائية الوحيدة القادرة على تفسير ظاهرة الإنسان.

وفي تبيين الجانب الطبيعي/المادي نجد الراغب الأصفهاني في القرن الرابع الهجري يحدثنا عن بداية الخلق، حين خلق الله تعالى آدم من طين ثم نفخ فيه من روحه، وفصَّل الأصفهاني مراحل الخلق استنادا إلى القرآن الكريم فجعلها سبع درجات قائلا:"خلقه من تراب[كما في قوله تعالى﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ﴾[2]] إشارة إلى المبدإ الأول، وفي آخر من طين [كما في قوله تعالى ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ﴾[3]] إشارة إلى الجمع بين التراب و الماء، وفي آخر من حمإ مسنون[كما في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾[4]] إشارة إلى الطين المتغير بالهواء أدنى تغير. وفي آخر: من طين لازب[كما في قوله تعالى﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ[5]﴾]، إشارة إلى الطين المستقر على حالة من الاعتدال تصلح لقبول الصورة، وفي آخر من صلصال من حمإ مسنون[كما في قوله تعالى﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ[6]﴾] إشارة إلى يبسه وسماع صلصلة منه، وفي آخر من صلصال كالفخار[كما في قوله تعالى﴿ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ[7]﴾] ، وهو الذي قد أصلح بأثر من النار فصار كالخزف"[8]، وهي ست

---

[1] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص11-12

[2] سورة آل عمران، الآية 59

[3] سورة الأنعام، الآية2

[4] سورة الحجر، الآية 26

[5] سورة الصافات، الآية11

[6] سورة الحجر، الآية 26

[7] سورة الرحمن، الآية 14

[8] الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، تحقيق، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي،بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص72

ما بين معقوفتين إضافة عبد المجيد النجار، في هامش كلام الأصفهاني، المرجع نفسه، ص72

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مراحل في الخلق الأول تشير إلى الجانب المادي في الإنسان[1] ثم تأتي المرحلة السابعة وهي نفخ الروح في الكائن المادي ليصبح إنسانا مكتملا، يقول الأصفهاني :"ثم نبه الله على تكميل الإنسان بنفخ الروح فيه فقال:﴿ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[2]. فهذه سبع درجات نبه عليها [الله تعالى] كما ترى"[3]

ومن تفصيل الأصفهاني في بداية الخلق من طين في درجاته الست، دلالة قوية على أثر البعد المادي في الإنسان.

وإذا استنطقنا النص القرآني فإننا سنجد ذكر التكوين المادي للإنسان في أكثر من عشرين موضعا، فبالإضافة إلى ذكر خلق الإنسان من طين، بين المولى سبحانه التكوين المادي للإنسان في بداية تشكله في بطن أمه مثل قوله تعالى :﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنْ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ﴾[4]، كما أشار أيضا إلى تكوينه الجسدي في مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[5]، ويتضح الحضور الإلهي الآني في عملية الخلق ليس عند آدم عليه السلام فحسب، بل عند كل إنسان، وذلك ما تبينه كلمة "خلقنا" التي تعتبر فعلا إلهيا يشمل النطفة والعلقة والمضغة والعظام، تماما كما كان خلق الإنسان من طين، وهي مراحل يمر بها كل إنسان قبل ولادته.

كما نجد معالم التكوين المادي للإنسان في نصوص السنة، مثل قوله ﷺ فيما يرويه الترمذي عن ابن مسعود قال حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق « إن أحدكم

---

(1) لقد أضاف الأصفهاني في ذكره لمراحل الخلق درجة؛ إذ جعل مراحل الخلق سبع درجات، حيث أنه لم يأتي ذكر "حمأ مسنون" منفردا في القرآن الكريم مطلقا، بل جاءت كما في الآية ﴿ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾، وبالتالي فمراحل الخلق بهذا تكون ستا وليس سبعا. والله أعلم

(2) سورة ص، الآية 71-72

(3) الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص73.

(4) سورة الحج، الآية 5

(5) سورة المؤمنون، الآية 12، 13، 14.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك »[1].

ويشترك الإنسان في بعده المادي مع باقي الكائنات وهو ما يسميه عبد المجيد النجار بوحدة التكوين[2]، لذا فهو يخضع للقوانين المادية مثل الطبيعة، ويمكن معرفة جسم الإنسان والتنبؤ بعلَله، ومع ذلك لا يمكن الإحاطة به إحاطة كلية ذلك أن الإنسان كائن مركب معقد، تتداخل في تكريبيته عناصر لا يمكن للتفسير المادي أن يحيط بها، مثل الجوانب النفسية والروحية التي لها اثر كبير جدا على جسم الإنسان.

ويبرز أثر التكوين المادي للإنسان في مسلكه الحياتي حيث يتملَّك الإنسان نزوع نحو التجسيد والبعد عن التجريد، أي إدراك الأمور بشكل مادي متعين نظرا لسهولة إدراكه وفهمه، وهي نزعة طفولية، حيث تكون الحواس هي وسائل المعرفة الوحيدة في المرحلة الأولى من حياة الطفل، خاصة البصر الذي يعتبر أهم أداة معرفية للطفل بعد الولادة، إذ ينقل للإنسان صور الأشياء كما هي في الواقع، أما السمع فإضافة إلى المعرفة المادية القليلة التي ينقلها للطفل، فإنه يعتبر الأداة التي يتدرب بها الإنسان على التجريد في مراحل حياته. كما يبرز البعد المادي في نزعة التملك التي تظهر كغريزة في الإنسان مع أول تعامله مع العالم الخارجي، حيث يتعامل الطفل مع أمه كمِلكٍ خاص له، ويرفض أن يشاركه فيها طفل آخر، ثم تتطور هذه النزعة في الإنسان عبر مراحل حياته. وقد يجد البعد المادي في الإنسان تكامله مع البعد الروحي فيعيش الإنسان حياته باعتدال وتوافق مع ذاته ومع الآخرين ومع الطبيعة، ولكن قد يأخذ هذ البعد حجما أكبر من حجمه حيث يتحكم المنطق المادي في الإنسان، فيَرُدُّ الوجود كله إلى المادة والتفسير المادي، ويقصي كل شيء غير خاضع للتفسير المادي، حتى يصبح الإنسان ذاته مقولة مادية، تتحكم فيه غرائزه، والمصلحة المادية، ويتحدد تصور الإنسان للعالم انطلاقا من ذاته، ومصلحته الخاصة، وقد تتسع هذه الذات لتصبح عرقا

---

[1] الترمذي، السنن، كتاب القدر ، باب ما جاء أن الأعمال بالخواتيم، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2، 1983ج3، ص342.

[2] ينظر : عبد المجيد النجار، قيمة الإنسان، دار الزيتونة، للنشر، الرباط، المملكة المغربية، ط1، 1996، ص63

ما، أو دولة ما، وقد عبر المسيري عن هذه النزعة بالنزعة الجنينية أو الرحمية، حيث يسود الإنسان المادي رغبة في التخلص من تركيبيته، فيبني رؤيته للعالم وفق منطق مادي "هذا العالم الذي يهرب إليه الإنسان يشبه الرحم حيث كان يعيش الجنين بلا حدود ولا قيود خارج أي حيز إنساني، لا يفصله فاصل مادي أو معنوي عن رحم أمه ولا توجد مسافة أو حيز تفصل بينهما، أو يشبه حياة الطفل الرضيع في الأشهر الأولى من حياته، حين كان يتصور أنه لا يزال جنيناً في الرحم لا يفصله فاصل مادي أو معنوي عن أمه وأنه جزء لا يتجزأ منها، وحينما يمسك بثديها يتصور أنه قد تحكَّم في العالم بأسره وأنه قد تواصل مع العالم كله، وأن الدائرة قد انغلقت تماماً فيشعر بالطمأنينة الكاملة"[1]، هذه النزعة الجنينة تمثل في واقع الأمر هربا من القلق الوجودي الذي يعتري الإنسان، وتعفيه من المسؤولية التي تحمله إياه الفطرة والتي عبر عنها المولى تعالى في قوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[2] حيث يتنصل الإنسان من الأمانة وينحاز إلى الطبيعة (الأرض والسموات والجبال)، وهو ما عبر عنه المسيري بالدوبان في الطبيعة وإزالة حيز الإنساني والهوية الإنسانية، والهرب من المسؤولية الأخلاقية[3].

وإذا كان الفكر الإسلامي القديم منه الحديث قد أثرى موضوع التكوين المادي للإنسان بالتفصيل، مثل كتاب تفصيل النشأتين للأصفهاني، وكتاب علم الإيمان للزنداني، ومعجزة خلق الإنسان لهارون يحيى، وغيرها من الكتب، فإن المسيري قد اكتفى في هذا الجانب بالإشارة إلى أهم انعكاساته على حياة الإنسان سواء سلبا أو إيجابا.

أما الطرف الثاني في الثنائية فهو البعد الروحي، أو ما يسميه المسيري بالنزعة الربانية أو القبس الإلهي، وهو في تعريف المسيري " ذلك النور الذي يبثه الإله الواحد المتجاوز في صدور الناس (بل في الكون بأسره)، فيمنحه تركيبيته اللامتناهية، ويولِّد في الإنسان العقل

---

(1) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص68

(2) سورة الأحزاب، الآية 72

(3) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص81

الذي يدرك من خلاله أنه ليس بإله، وأنه ليس بالكل، وأنه مكلف بحمل الأمانة، وأن عليه أعباء أخلاقية وإنسانية تشكل حدوداً وإطاراً له"[1]، كما نجده يعبر عنه في سياق آخر:" فالإنسان قد خلقه الله ونفخ فيه من روحه وكرَّمه واستأمنه على العالم واستخلفه فيه، أي أن الإنسان أصبح في مركز الكون بعد أن حمل عبء الأمانة والاستخلاف"[2]، فالروح أو القبس الإلهي هو تعبير عن وجود عنصر غير مادي في الإنسان وهو جوهر تركيبيته، ووجوده هو الذي يعطي للإنسان معنى التجاوز سواء في علاقته مع الله أو في علاقته مع نفسه، أو مع الطبيعة، لذا اتسم الإنسان بالتركيب و التعقيد حيث لا يمكن أن يرد إلى بُعد واحد، وقد فشلت الحضارة الغربية في تفسير الظاهرة الإنسانية، لإقصائها هذا البعد في الإنسان، ذلك أنه لا يمكن تفسير هذا البعد تفسيرا ماديا، إذ "لا تُوجَد أعضاء تشريحية أو غدد أو أحماض أمينية تشكل الأساس المادي لهذا الجانب الروحي أو الرباني في وجود الإنسان وسلوكه. ولهذا، فهو يشكل ثغرة معرفية كبرى في النسق الطبيعي/المادي"[3] فوجود هذا الجانب الروحي هو الذي يعصم الإنسان من السقوط في حمأة المادية، لذا يضع المسيري الإنسان الطبيعي/المادي الذي يدور في إطار الترعة الجنينية في مقابل الإنسان الإنسان أو الإنسان الرباني الذي يدور في إطار الترعة الربانية.

وفي تحليل المسيري للجانب الروحي في الإنسان يربطه دائما بما يدل عليه في الواقع من مظاهرة عديدة من بينها النشاط الحضاري المتعدد الجوانب (الاجتماع، الأخلاق، الجمال، التدين ...) وكذا قدرة الإنسان على الإبداع، إذ لا يهتم المسيري بهذا القبس الإلهي متى وجد في الإنسان وكيف، ولكن بانعكاسه في حياته لأنه شيء يمكن للإنسان أن يدركه بتجربته الوجودية وإدراكه لذاته وواقعه الإنساني، بل يذهب إلى أبعد من ذلك إذ يربطه بالحرية النسبية التي يتمتع بها الإنسان، لذا فهو قادر على تجاوز ذاته الطبيعية/المادية وإعادة صياغة ذاته وبيئته حسب وعيه الحر، "فالإنسان له تاريخ يروي تجاوزه لذاته (وتعثُّره وفشله في محاولاته)، وهو تعبير عن إثباته لحريته وفعله في الزمان والمكان. والإنسان كائن قادر على

---

[1] المصدر السابق، المجلد1، ص81

[2] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص37

[3] المصدر نفسه، ص66

تطوير منظومات أخلاقية 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 طوَّر نسقاً من المعاني الداخلية والرموز التي يدرك من خلالها الواقع. وهو النوع الذي يملك ذاكرة قوية ونظاماً رمزياً أصبح جزءاً أساسياً من كيانه، حتى أنه يمكن القول بأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يستجيب مباشرةً للمثيرات، وإنما يستجيب لإدراكه لهذه المثيرات وما يُسقطه عليها من رموز وذكريات. والإنسان هو النوع الوحيد الذي يتميَّز كل فرد فيه بخصوصيات لا يمكن محوها أو تجاهلها"[1]، من هنا يُبرر المسيري تسمية الإنسان بالحيوان الميتافيزيقي، لأنه الكائن الوحيد القادر على طرح أسئلة وجودية أنطولوجية أو ما يسمى بالعلل الأولى.

وإذا كان الجانب الروحي هو جوهر التجاوز في الإنسان وما يميز تركيبيته، فهذا لا يعني الاستغناء عن الجانب الطبيعي/ المادي في الإنسان، أو إقصاؤه وتهميشه، بل لا يمكن اختزال ظاهرة الإنسان في جانب من هذين الجانبين، فجوهر التركيبية في تكامل هذين الجانبين، غير أن العلاقة بينهما تتخذ شكل التكامل أو التصارع، والشكل الأول هو الشكل المطلوب الذي به يحقق الإنسان إنسانيته، أما الشكل الثاني فهو ما يؤدي إلى السقوط في الواحدية سواء أكانت واحدية مادية أو واحدية روحية.

ويؤكد المسيري في إطار نقده لإقصاء الحضارة الغربية لهذا الجانب، أنها محاولة فاشله في إخفاء عنصر مستقر في لاوعيهم، أي أن الجانب الروحي فطري في الإنسان لا يمكن للإنسان أن يستأصله من ذاته، وهو ما يعبر عنه بالإله الخفي.

فطرية الجانب الروحي أو الإله الخفي:

بالإضافة إلى إيمان المسيري بتركيبية الإنسان وتحليله لثنائيته الفضفاضة، يطرح مصطلح الإله الخفي للتعبير عن فطرية التدين، ففي نقده للحضارة الغربية التي ترفض في محاولة واعية كل ضرب من أضرب الميتافيزيقا، بل ترفض حتى فكرة الطبيعة البشرية لما تحويه من إيحاءات

[1] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص66

ميتافيزيقية هي الأخرى، فإن لاوعي الإنسان الغربي يعبر عن كمون فكرة الإله في ذاته، مهما حاول إخفاءها، بل إن إنكار الإله في ذاته اعتراف به، لذا نجده يعبر عنه بطرق وأشكال أخرى غير واعية، مثل دعاوى النظم الهيومانية في أول مرحلة الحداثة إلى مُثل العدل والمساواة والإخاء، فالنظم الهيومانية تفترض طبيعة بشرية أو إنسانية مشتركة بين جميع الناس، وهو افتراض يستبطن الإيمان بشيء متجاوز للمادة والتفسير المادي، أي أنها تستبطن فكرة الإله في لاوعييها وإن ادعت غير ذلك، وإلا وقعت الهيومانية في العدمية، ولذا كان مآل الحداثة لما أصرت على إقصاء الله إلى العدمية. بل يذهب المسيري أن الإيمان بالأطباق الطائرة –وهو إيمان شائع بين الأمريكيين– هو ضرب من أضرب الميتافيزيقا يشبه الإيمان بالله، "فالضرب الأول من الإيمان هو عملية تفريغ لشحنة نفسية، وتوتر داخلي يبحث عن بؤرة، وهو ضرب من ضروب تحقيق الذات يصلح كميتافيزيقا بدون أعباء أخلاقية تبناها الإنسان الاقتصادي و الإنسان النفعي الذي لا يؤمن إلا بالمادة ويجد صعوبة حقة في التسامي عليها وتجاوزها، أما الضرب الثاني فلا بد أن يترجم نفسه إلى أفعال فاضلة إن كان إيمانا حقا، فهو تحد للذات ومحاولة لفرض حدود عليها"[1].

وهناك مصطلح آخر يترادف مع مصطلح الإله الخفي ويدل عليه وهو مصطلح الضمير، الذي لا يمكن تفسيره ماديا، وهو الوازع الذي يُشعر الإنسان بالذنب أو بالمسؤولية فهو في واقع الأمر عنصر روحي كامن في الإنسان، حتى وإن كان هذا الإنسان ماديا ملحدا لا يدين بأي دين، فالإنسان الطبيعي/المادي باستبطانه الإله الخفي وكذا الفلسفات الهيومانية الغربية، إنما هي تعبر عن البحث غير الواعي عن المقدس بعد تصديق وهم قتل الإله، وتأسيس عالم لا قداسة فيه، لذا يرى المسيري أن التعبير الدقيق عن فكرة موت الإله التي أذاعها نيتشه وتبنتها الحضارة الغربية؛ هي نسيان الإله، يقول المسيري :"ولو أردنا التعبير عن هذه الفكرة بالمصطلح الإسلامي لقلنا «نسيان الإله» بدلاً من «موت الإله»، وذلك انطلاقاً من الآية ﴿ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ ﴾[2] وهي تعني وجود الإنسان ككيان مستقل عن

---

[1] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية، ص198

[2] سورة الحشر، الآية 19

الطبيعة يحقق قدراً من التجاوز لها بسبب علاقته بالإله المتجاوز. فإن نسى الإنسان الله وظن أنه غير موجود، نسي نفسه وجوهره الإنساني المتجاوز ومركزيته في الطبيعة وما يُميِّزه كإنسان ونسي أنه إنسان إنسان، إنسان غير طبيعي مُستخلَف من إله عليٍّ قدير مجاوز للطبيعة والمادة"[1].

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 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 يتلخص مشروعهم لا في الهجوم على الميتافيزيقا الدينية أو المثالية وحسب وإنما في تحطيم فكرة الحقيقة ذاتها حتى يتم إزالة ظلال الإله وتحطيم الميتافيزيقا بلا رجعة"[2]

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 حصل من طرف العائلة المالكة أو أحد أعضاء البرلمان أو غيرهم؛ مثل ما حدث مع بيل كلينتون، والأميرة ديانا وغيرهم من الشخصيات السياسية البارزة، ذلك أن الإنسان الغربي مهما أوغل

[1] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص205

[2] عبد الوهاب المسيري، دراسات المعرفية، ص203

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

في الانفصال عن القيمة يبقى دائما يحتفظ بالقداسة لرموزه الوطنية، وهو أمر له دلالته في نفسية الإنسان الغربي الذي تخلى عن القيمة بشكل واعي لكن لاوعيه بقي ينبض ببقايا الضمير.

وتتخذ فكرة الإله الخفي في المرجعية التوحيدية دلالة قوية للإشارة إلى كمون التوحيد في الفطرة البشرية، وهو ما تعبر عنه آية العهد في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾[1]، وكذا قوله تعالى ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[2] فقد جعل الله تعالى التوحيد مركوزا في فطرة الإنسان، فهو فطرة الله التي فطر الناس عليها، ومنه فقد جُبل الإنسان على توحيد الله وتقبل دينه، فكان التدين نزوعا فطريا يسعى به الإنسان إلى البحث عن خالقه، وتوحيده وعبادته، وما ظهور أنواع العبادات الوثنية مثل عبادة الحجارة والحيوانات وتقديس البشر وغيرها إلا تعبير عن سعي الإنسان في البحث عن ما يسميه المسيري بالقبس الإلهي.

وقد جاءت السنة مؤكدة فطرية التوحيد في أحاديث عدة، منها ما ورد عن النبي ﷺ في الحديث الشريف « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»[3] وقوله ﷺ في الحديث القدسي في ما يرويه عن ربه «إني خلقت عبادي حنفاء كلهم و أنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم»[4]، فالفطرة في الحديث الأول هي التوحيد، والإسلام دين التوحيد الخالص، لذلك لم يذكر ضمن طوارئ الفطرة مثل اليهودية والنصرانية والمجوسية، وأيضا في الحديث الثاني الحنيفية، يقصد بها التوحيد مثل قوله تعالى

---

(1) سورة الأعراف، الآية 172-173

(2) سورة الروم، الآية 30

(3) البخاري، الصحيح، كتاب تفسير القرآن، باب لا تبديل لخلق الله، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، 1981، مج3، ج2، ص20

(4) مسلم، الصحيح، الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها أهل الجنة وأهل النار، دار الفكر بيروت، لبنان، 1983، مج 2، ج4، 229

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1] وقوله ﴿وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[2]، ففي الآية الأولى دلالة على أن المقصود بالحنيفية الفطرة، ودلَّت الآية الثانية أن أن المقصود بها التوحيد.

وقد أشار عبد المجيد النجار إلى فطرية التوحيد؛ وأنه كامن في الإنسان؛ ومركوز في فطرته، أي أن التوحيد موجود فيه بالقوة، والمطلوب من الإنسان أن يخرجه من دائرة الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل[3]، أي أن يتحقق بالتوحيد، وهو جوهر ماهية الإنسان، كما أشار إلى ذلك الراغب الأصفهاني قائلا:"فالإنسان تحصل له الإنسانية بقدر ما تحصل له العبادة التي لأجلها خلق، فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الانسانية، ومن رفضها فقد انسلخ من الانسانية"[4]

لقد جاء حديث المسيري عن تركيبية الإنسان متكررا في مواضع عدة من كتاباته، وجاء كله في شكل مسلمات ينطلق منها المسيري قبل نقده للإنسان الطبيعي/المادي مثل كتاب الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، أو يعود إليها بعد نقده، وقد يتخلل النقد مثل الموسوعة وباقي كتبه التي جاء فيها الحديث عن الإنسان الإنسان، غير أن ما يمكن ملاحظته في حديث المسيري عن تركيبية الإنسان، أنه يفتقر إلى التأصيل لثنائية الإنسان ولباقي الثنائيات، رغم أنه ينطلق في ذلك من المرجعية التوحيدية المتجاوزة، وهو ما يفرض علينا السؤال الآتي :لماذا جاء تحليل المسيري مفتقرا إلى التأصيل؟ وما هي الأسس التي بنى عليها المسيري تحليله للمرجعية المتجاوزة وبالتحديد الثنائيات الفضفاضة، وخاصة تركيبية الإنسان (ثنائية الروح والمادة، والإله الخفي)؟

---

(1) سورة الروم، الآية 30

(2) سورة يونس، الآية 105

(3) عبد المجيد النجار، مبدأ الإنسان، دار الزيتونة للنشر، الرابط، المملكة المغربية، ط1، 1996، ص41-42.

(4) الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين، ص150.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إن أول إجابة تتبادر إلى الذهن عن سبب افتقار كتابة المسيري عن المرجعية المتجاوزة إلى التأصيل الشرعي؛ هو قلة باع المسيري في التكوين الشرعي بسبب عدم تخصصه أولا، بل بُعد تخصصه عن التراث العربي الإسلامي، وبسبب نزوعه الماركسي وتبنيه للمرجعية المادية لمدة طويلة ثانيا، لكن المكتبة العربية والإسلامية غنية بمواضيع في هذا الشأن، تكفي القارئ والمؤلف وتغنيه، لذا لا يمكن أن يكون هذا السبب مبررا كافيا، ذلك أن كتابته في مرجعية المتجاوزة لا ينعدم فيها التأصيل، بل كثيرا ما عزز تعريفاته بآيات من القرآن الكريم، ودلل على رأيه بآيات وأحاديث من السنة، وبل وأحيانا بوقائع من السيرة، خاصة في موسوعته، وهو ما يدل على أن قلة الاستشهادات من النصوص الشرعية خيار قصده المسيري عن وعي، فموسوعية المسيري لا يمكن أن تثنيه عن تدبيج كتابته بالآيات والأحاديث إلا إذا كان قاصدا.

إن حديث عبد الوهاب المسيري عن المرجعية المتجاوزة، لا يمكن أن ينظر إليه منفصلا عن السياق الذي جاء فيه، فالمرجعية المتجاوزة بالنسبة للمسيري تشكل منطلقا عقديا وفكريا في كتابته كلها، لذا جاء حديثه عنها في شكل مسلمات يرجع إليها خلال نقده للمرجعية المادية الكامنة أو في معرض المقارنة، فمؤلفات المسيري التي ورد فيها الحديث عن المرجعية المتجاوزة أغلبها إن لم يكن كلها مؤلفات تصب في نقد المرجعية المادية الكامنة أو في تبدياتها في الحضارة الغربية أو في اليهودية والصهيونية، لذا لم يكن الحديث عن المرجعية المتجاوزة مستقلا أبدا، وهنا يتبادر إلينا سؤال آخر هو : إذا كان المسيري يدين بالمرجعية التوحيدية المتجاوزة فلماذا لم يؤسس لهذه المرجعية بدل نقد المرجعية المادية الكامنة؟

يعبِّر الإنجاز المعرفي والمنهجي الذي أبدعه المسيري -والذي جاء إثر تحول كبير من الإطار المادي ممثلا في الماركسية؛ إلى الرؤية التوحيدية- عن رؤية نقدية للحضارة الغربية، منطلقا من مرجعيته التوحيدية، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بموقف المسيري من الآخر، فالمسيري إذ يقدم جهدا إبداعيا جبارا متمثلا في نقد الحضارة الغربية وضمنها اليهود واليهودية والصهيونية إنما يعبر عن موقفه (الأنا العربي الإسلامي) من الآخر (الغربي المادي)، وهي رؤية يقدمها المسيري لتفكيك النموذج الغربي المهيمن توطينا للذات وإسهاما في

التأسيس لها معرفيا وفلسفيا وحضاريا، ذلك أن الذات الحضارية لا يمكنها أن تعيش متقوقعة في تراثها منعزلة عن حركة التاريخ، ولا يمكنها الاستغناء عن الإنتاج الحضاري للحضارات الأخرى خصوصا الحضارة المهيمنة ماديا، لذا كانت دراسة الحضارة الغربية باعتبارها حضارة مادية مهيمنة، ونقدها خطوة استراتيجية لتحصين الفكر العربي والإسلامي من الوقوع في تحيزات النموذج المعرفي الغربي في ما يقدمه من منتوج حضاري سواء أكان ماديا أو فكريا، وهو ما عبر عنه في مشروع فقه التحيز .

ولا يعتبر المسيري في دراسته للتجارب الحضارية الأخرى بدعا من المفكرين، فقد كان لمالك بن نبي وغيره من المفكرين أصحاب المشاريع الحضارية جولات في ذلك قبله وإن اختلفت تخصصاتهم ووجهات نظرهم، غير أن ما يميز المسيري هو خطابه الذي ينطلق من التجربة الإنسانية سواء في تفكيك مقولاتها المادية المتطرفة كما هو في نقد الإنسان الطبيعي/المادي، أو حتى في تبيين تركيبية الإنسان، ذلك أن التجربة الإنسانية أساس يشترك فيه الإنسان الغربي والشرقي على السواء، لذا فضل المسيري أن ينأى بنفسه عن الأسلوب المباشر الذي ينطلق من النص، احتراما لتخصصه، واستفادة من تجربته، وكي يكون أقرب لبلوغ هدفه وهو ما يبينه قائلا: "أنا أقترح في استراتيجيتي أن تكون نقطة البدء (الإنسان) ثم تصل إلى (الله) على عكس التراث الذي يبدأ دائما من (الله) وينزل للإنسان وهذا كان مفهوما من الناحية التراثية، لأن التراث كان يعيش في حضارة ليس بها كومبيوتر أو فيديو أو إذاعات .. كان هناك اتفاق على قيم حضارية معينة، وهناك اتفاق على مطلقات معينة؛ لذلك من الممكن البدء مباشرة من (الله) أما الآن فأنت تخاطب جمهورا يشرب الكوكاكولا ويأكل الهامبورجر ويشاهد الفيديو ويتعرض للمادية الغربية .. فهل تريد أن تقول له البدء من (الله)؟ إذا بدأت من (الله) ستفقد كل ما لديك وستنتهي .. لابد من البدء بعملية تفكيك للعلوم الطبيعية الغربية وللفلسفات الغربية .. أي تبدأ من (الإنسان) ثم تنطلق إلى (الله)"[1].

[1] محمد أبو القاسم الحاج حامد، منهجية القرآن المعرفية –أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية–، دار الهادي، لبنان، ط1، 2003، ص280. =

المبحث الثاني : فاعلية الإنسان والمشروع البديل

المطلب الأول: فاعلية الإنسان

يستمد الإنسان في المرجعية المتجاوزة فاعليته من الثنائيات الفضفاضة، ابتداء من الثنائية الكبرى الحاكمة؛ أي ثنائية الخالق والمخلوق بما تتميز به من مسافة قدسية فاصلة بينهما، حيث تمنح هذه المسافة الإنسان حيزا إنسانيا يتحرك فيه حرا حرية نسبية، مسئولا عما استأمنه الله عليه واستخلفه فيه، فهذا الحيز الإنساني الذي مُنحه الإنسان هو ما يمنحه شخصيته والفرصة في تحقيق ذاته من خلال نشاطه الحضاري على جميع الأصعدة، مستندا في ذلك على تركيبيته التي تجمع بين ما هو مادي وكل ما هو روحي ومعنوي، ومما يساعد الإنسان في المرجعية المتجاوزة على تطوير فاعليته إضافة إلى الحرية النسبية التي يتمتع بها، هو المجال الحيوي الذي تتيحه له المسافة بين كل الثنائيات الفضفاضة الأخرى.

إن أولى الثنائيات في الوجود هي الثنائية الحاكمة الكبرى (ثنائية الخالق والمخلوق)، والتي تجعل من الخالق المطلق مكتف بذاته، وبالتالي هو الواحد الأحد المتعالي على خلقه، وهو مصدر التجاوز، ومنه سميت المرجعية المتجاوزة باعتبار تجاوز الله والمرجعية المستمدة منه للإنسان والطبيعة والتاريخ، وتجعل من المخلوق (الإنسان والطبيعة) أثرا للخالق ومحكوما بأمره، ويستوي في ذلك الإنسان والطبيعة، غير أن الإنسان يتمايز عن الطبيعة بما منحه الله من حرية نسبية، وقدرات عقلية ونفسية وجسدية تؤهله لحمل الأمانة وتحقيق الاستخلاف في الأرض، وهو ما يجعل الإنسان في مركز الكون، " فالإنسان قد خلقه الله ونفخ فيه من روحه وكرّمه واستأمنه على العالم واستخلفه فيه، أي أن الإنسان أصبح في مركز الكون بعد أن حمل عبء الأمانة والاستخلاف. كل هذا يعني أن الإنسان يحوي داخله بشكل مطلق الرغبة في التجاوز ورفض الذوبان في الطبيعة، ولذا فهو يظل مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي "[1].

= ورد نص المسيري بملحق كتاب منهجية القرآن المعرفية، ندوة عقدها مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي، لمناقشة بحث الأستاذ أبو القاسم حاج حمد، في المرجع المذكور أعلاه.

[1] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص54

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وإن كان المسيري لم يحدد علاقة الإنسان بالله بشكل صريح، إلا أننا نجد ذلك بشكل ضمني في تحليله للمسافة التي تفصل بين الله الخالق، والإنسان المخلوق، حيث العلاقة بين الله والإنسان علاقة عبادة تدخل ضمن الوظيفة الكبرى للإنسان أي الاستخلاف، يقول المسيري:" والمسافة بين الخالق والمخلوق يمكن أن تصبح ثغرة أو هوة إن ابتعد المخلوق عن خالقه وانعزل عنه ونسي خصائصه الإنسانية (المرتبطة بأصله الرباني) التي تميزه عن بقية الكائنات. ولكن إن حاول الإنسان التفاعل مع الإله وتذكَّر أصوله وأبعاده الربانية التي تميزه عن الكائنات الطبيعية، فإن المسافة تتحول إلى مجال للتفاعل ويصبح الإنسان نفسه كائناً مُستخلَفاً في الأرض يشغل المركز، وذلك بسبب القبس الإلهي داخله وبسبب تفاعله مع الخالق"[1]، فإذا استجاب الإنسان للقبس الإلهي داخله وحاول تحقيق التوحيد المركوز في فطرته التي فطره الله عليها وذلك عن طريق العبادة التي يعبر عنها المسيري بالتفاعل مع الله فإن الإنسان يقترب من الله وتحقيق وظيفته الكبرى (الخلافة)، يقول تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ[2]﴾، أما إذا ابتعد الإنسان عن خالقه، وانقطعت عبادته لله فإن الإنسان يكون قد انسلخ عن انسانيته كما يعبر عن ذلك الراغب الاصفهاني " فالإنسان تحصل له الإنسانية بقدر ما تحصل له العبادة التي لأجلها خلق، فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الانسانية، ومن رفضها فقد انسلخ من الانسانية"[3].

وتتحقق وظيفة الإنسان عبر الزمن الذي هو مجال حياة الإنسان وفرصته في التحقق بالتوحيد وعبادة الله، وتحقيق الخلافة عبر إعمار الأرض وإقامة الحضارة بمختلف نظمها، فالإنسان في المرجعية التوحيدية المتجاوزة مكلف بذلك، غير أن تركيبية الإنسان من ثنائية المادة والروح تجعل الإنسان يميل لأحد الطرفين بين الحين والآخر، خاصة إلى عنصر المادة الذي له تأثير كبير في حياة الإنسان فيجعله يركن إلى النزعة الجنينية، لذا نجد الله سبحانه يضرب لنا الأمثلة على ذلك محذرا الإنسان من النزوع إلى المادة قائلا ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ

---

[1] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص56

[2] سورة الإنشقاق، الآية 6

[3] الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين، ص150.

أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾[1] ، ولذلك كان زمن الإنسان زمنا يتراوح فيه بين طرفي هذه الثنائية، ويشير المسيري إلى ذلك قائلا:" إن زمن الإنسان هو زمن العقل والإبداع والتغيير والمأساة والملهاة والسقوط، وهو المجال الذي يرتكب فيه الإنسان الخطيئة والذنوب، وهو أيضاً المجال الذي يمكنه فيه التوبة والعودة، وهو المجال الذي يُعبِّر فيه عن نبله وخساسته وطهره وبهيميته"[2]

لذا يحاول المسيري استعادة الفاعل الإنساني وتركيبيته من خلال مفهوم الإنسانية المشتركة كبديل لمفهوم الطبيعة البشرية الجامد والإنسانية الواحدة، وهو مفهوم تستوي فيه الإنسانية جمعاء وفق قيم معينة، حيث يقترح المسيري إمكانية توليد معيارية من هذه الإنسانية المشتركة تستوي أمامها كل الإنسانية، مع الحفاظ على هوية كل شعب وخصوصياته الحضارية، ويستشهد المسيري بحديث النبي ﷺ قائلا : "قال الرسول ﷺ « لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى»[3] مؤكدا على تساوي كل البشر وعلى إنسانيتهم المشتركة، وبذا تصبح التقوى مقياسا واحدا ينطبق عليهم كلهم في كل زمان ومكان، ولكنه مع هذا، أكد على هوية كل منهم وهي هوية لها خصوصيتها وتاريخيتها فتوجه للعربي وللعجمي و لم يطلب من أي منهما التنازل عن هذه الهوية "[4]، فالإنسانية المشتركة هي الإطار العام الذي يجمع كافة أفراد الإنسانية في ظل المبدأ المتجاوز غير أن "هذه الإنسانية ليست مثالاً أفلاطونياً جامداً يتجاوز الواقع تماماً بحيث يصبح الواقع مجرد ظلال له وإنما هي إمكانية (بشرية). فالإنسان يتمتع بطاقة إبداعية كامنة"[5] ، يمكنه من خلالها إعادة صياغة ذاته حسب وعيه الحر وحسب ما يتوصل إليه من معرفة من خلال تراكم تجاربه، وقادر على تطوير منظومات أخلاقية وجمالية وغيرها من الأشكال الحضارية.

---

(1) سورة الأعراف، الآية 175-176

(2) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص13

(3) أورده المسيري بالمعنى، ونص الحديث عند الإمام أحمد كما يلي:«يا أَيُّهَا النَّاسُ أَلا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ أَلا لا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلا لأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلاَّ بِالتَّقْوَى»، المسند ، دار الفكر، دط، دت، ج 5، ص411 .

(4) عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص292

(5) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص67

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وبالرغم من أن المسيري لم يحدد معالم الإنسانية المشتركة ولا حدود علاقة الإنسان بالإنسان فيها، إلا أنه وضعها كمفهوم أكثر تفسيري لتركيبية الإنسان، وكمقولة من مقولات المرجعية المتجاوزة؛ تعتبر صنوا للنزعة الربانية في الإنسان، يمكن من خلالها تحديد الرؤية الكلية والنهائية للإنسان، يقول المسيري:" فالإنسانية المشتركة، تلك الإمكانية الكامنة فينا، هذا العنصر الرباني الذي فطره الله فينا (ودعمه بما أرسله لنا من رسل ورسالات) تشكل معياراً وبُعداً نهائياً وكلياً"[1].

من هنا يرى المسيري ضرورة استخدام النماذج المركبة لدراسة الإنسان، إذ أن النماذج الاختزالية لا تكفي لتفسير الظاهرة الإنسانية، ذلك أن النماذج التحليلية المركبة تتميز بمقدرة تفسيرية للظاهرة الإنسانية دون السقوط في السيولة والعمومية أو العنصرية .

ثم تأتي ثنائية الإنسان والطبيعة التي تأخذ شكل تفاعل إيجابي لعمارة الأرض وتحقيق الاستخلاف، إذ أن وجود عنصر متجاوز لهذه الثنائية وهو الله سبحانه وتعالى يعصم هذه الثنائية من الدخول في علاقة صراع، كما يحمي استقلالية كل طرف من هذين الطرفين فلا يقعان في وحدة تطمس معالم أحدهما لصالح الآخر، وهنا نجد المسيري يستخدم النموذج التحليلي المركب لتفسير هذه العلاقة من خلال حديثين من السنة النبوية حيث يقوم بتفكيك النصين وإعادة تركيبهما في تجريد متصاعد وصولا إلى الخلاصة من الحديثين، ويتعلق الحديث الأول بما ورد عن النبي ﷺ « عُذّبت امرأة في هرة حبستها حتى ماتت فدخلت فيها النار، فلا هي أطعمتها وسقتها إذ هي حبستها ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض»[2]، أما الحديث الثاني فهو قول رسول الله ﷺ «بينما رجل يمشي، فاشتد عليه العطش فنزل بئراً فشرب منها ثم خرج، فإذا هو بكلب يلهث، يأكل الثرى من العطش، فقال :لقد بلغ هذا مثل الذي بلغ بي، فملأ خفه ثم أمسكه بفيه، فسقى الكلب، فشكر الله له، فغفر له. قالوا: يا رسول الله وإن لنا في البهائم أجراً؟ فقال: في كل ذات كبد رطبة

---

(1) المصدر السابق، الموسوعة، المجلد1، ص67

(2) البخاري، الصحيح، كتاب بدءالخلق، باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم، ج2، ص100.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أجر»[1]، حيث يقوم المسيري بتقسيم النصين إلى وحدات منفصلة تشكل البنية اللفظية للحديثين على الشكل الآتي[2]:

1- في الحديث الأول: امرأة-هرة-جوع-زيادة الجوع-موت-جهنم.

في الحديث الثاني: رجل-كلب-عطش-سُقيا-حياة-جنة.

حيث يبدو من الوهلة الأولى التقابل بين الحديثين رجل/امرأة، هرة/كلب، جوع/عطش، تجويع/سقيا، موت/حياة، نار/جنة، وينتهي التحليل الأولي في هذا المستوى إلى المضمون السطحي.

2-ثم يزيد المسيري في مستوى التجريد قليلاً بحيث تتجاوز وحدات كل حديث الفضاء الزماني والمكاني المباشر لكل منهما، حتى يمكن رؤيتهما في علاقة كل منهما بالآخر كما يلي: المرأة/الرجل=إنسان، الهرة/الكلب=حيوان، الجوع/العطش=حالة طبيعية، التجويع والبطش/السقيا والرفق=فعل إنساني، موت القطة/حياة الكلب=نتيجة مادية ، الجنة /النار= نتيجة روحية .

3-ثم يزداد التجريد على النحو التالي:فاعل/إنسان، مفعول به/حيوان، فعل يؤدي إلى نتيجة/عاقبة (نتيجة دنيوية: موت/حياة، عاقبة أخروية: نار/جنة)

4-ثم يرتفع المسيري بالعملية التجريدية إلى المستوى المعرفي ورؤية الكون باستخدام بعض المفاهيم الأساسية الحاكمة في الإسلام مثل (الاستخلاف-الأمانة-وضع الإنسان في الكون) للوصول إلى البُعد المعرفي وتحديد العلاقة بين الإنسان (الفاعل) والحيوان (المفعول به)، ومنه تحديد العلاقة بين الإنسان والطبيعة بشكل عام.

ثم يتوصل المسيري بعد كل هذا إلى نتيجة أساسية مفادها أن "علاقة الإنسان بالطبيعة هي علاقة استخلاف واستئمان، فالإنسان يُوجَد في مركز الكون لأن الله كرمه وحباه عقلاً وحكمة .وقد أعطاه الله الطبيعة ولكنه ليس صاحبها فقد استخلفه الله فيها وحسب، وقد

(1) البخاري، الصحيح، كتاب المساقات، باب فضل سقي الماء، مج2، ج1، ص77.

(2) عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص311

قَبل هو أن يحمل الأمانة"[1] وهو ما يشير إلى التوازن بين الإنسان والطبيعة المبني على تميز الإنسان وتفرده ومسؤوليته.

ولأن عملية صياغة النموذج عملية حلزونية لا نهائية تحتاج دائما إلى اختبار المقدرة التفسيرية له نجد المسيري يربط النتيجة التي توصَّل إليها بالنموذج المعرفي الذي يرسخه الإسلام قائلا:" وإن تعمقنا لوجدنا أن بنية الحديثين تتسق مع النهج الإسلامي في التفكير ومع البنية الكامنة في القرآن الكريم والحديث الشريف ومع النموذج المعرفي الإسلامي وبنية الإسلام الفلسفية ككل"[2]، أي أن ما توصل إليه من خلال الحديثين لم تكن نتيجة فرضية للنموذج التحليلي المركب؛ وإنما حقيقة تدل عليها بنية الإسلام الفلسفية المستمدة من نصوص المرجعية الإسلامية (الكتاب والسنة)، لذا نجده يختم تحليله باستشهاد من القرآن الكريم بقوله تعالى﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[3].

فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة علاقة تسخير بموجب الأمانة التي حُمِّلها الإنسان، لذا فإن الإنسان في المرجعية المتجاوزة مقولة مستقلة عن الطبيعة متميزة عنها، ومنه يحتفظ الإنسان بالمسافة الفاصلة بينه وبين الطبيعة ويلزم الحذر تجاهها؛ حتى لا تتسع هذه المسافة ويتأله الإنسان في الطبيعة، أو تصبح العلاقة بينه وبين الطبيعة علاقة صراع يحاول الإنسان من خلالها قهر الطبيعة وبسط سلطته عليها، أو علاقة نفعية محضة يستترف من خلالها الإنسان الطبيعة دون نظر إلى مآل هذه الطبيعة، أو تضيق المسافة الفاصلة بينهما أو تُلغى فيصبح الإنسان إنسانا طبيعيا/ماديا، يعرَّف في إطار حاجاته الطبيعية المادية، ويطمس هويته ويعطل وظيفته الوجودية، وقد وصف لنا المولى عز وجل هذا الإنسان في قوله ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[4]، فالمولى سبحانه وتعالى وصف هذا الإنسان بالغفلة لأنه

---

(1) عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص312

(2) المصدر نفسه، ص313

(3) سورة الأحزاب، الآية72

(4) سورة الأعراف، الآية 179

عطل وسائل المعرفة لديه، ثم شبهه بالأنعام بل هو أضل من الأنعام، أي أن الإنسان في هذه الحالة ألغى المسافة التي بينه وبين الطبيعة فتساوى معها، ثم نبهنا الله إلى أنه نزل عن مستوى الطبيعة لأنه عطل خصائصه الإنسانية ومسخ هويته وتقاعس عن وظيفته الوجودية، في حين أن الطبيعة تحتفظ بخصائصها وتمارس وظيفتها الوجودية التي خلقها الله من أجلها.

وبالنظر إلى هذه العلاقات التي يبنيها المسيري في تحليله (علاقة الإنسان بالله، علاقة الإنسان بالإنسان أو الإنسانية المشتركة، علاقة الإنسان بالطبيعة) والتي يتعرض لها المسيري في أغلب الأحوال بشكل عرضي من خلال نقده للمرجعية الكامنة، نجد أنها تحدد الرؤية الكلية النهائية للمسيري، والتي ينطلق منها في نقد المرجعية الكامنة ووضع معالم المرجعية المتجاوزة، غير أن المسيري لم يؤسس لهذه العلاقات تأسيسا معرفيا مفصلا، ذلك أن الحديث عنها إنما جاء عرضا من خلال نقده للحضارة الغربية ومرجعيتها المادية الكامنة، إضافة إلى أن خطاب المسيري خطاب تحليلي ينطلق من السياقات التاريخية والظواهر الاجتماعية باعتماد النموذج التحليلي التركيبي، وتفكيك هذه السياقات التاريخية والظواهر الاجتماعية، وإعادة تركيبها لكشف النموذج المعرفي الكامن فيها، وتبيين فشل النموذج الاختزالي في تفسير الظاهرة الإنسانية، وخلال عملية النقد هذه يرجع المسيري إلى المرجعية المتجاوزة لتبيين ضحالة المرجعية الكامنة، ويقترح النموذج التركيبي كنموذج تفسيري اجتهادي أقدر على تفسير الظاهرة الإنسانية، لذا نرى أن حديث المسيري عن المرجعية المتجاوزة لا يتسم بالتفصيل المعرفي والتأصيل الشرعي .

وإذا رجعنا إلى الفكر الإسلامي المعاصر نجد ماجد عرسان الكيلاني قد فصل في هذه العلاقات تفصيلا وافيا تحت مسمى "نظرية الوجود (نموذج العلاقات بين الإنسان والخالق والكون والإنسان والحياة والآخرة في فلسفة التربية الإسلامية)[1]، حيث يجعل الارتقاء بالإنسان إلى المستوى الذي يليق بمكانه في الوجود غاية أساسية في فلسفة التربية الإسلامية

(1) ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية –دراسة مقارنة بين فلسفة التربية الإسلامية والفلسفات التربوية المعاصرة–، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، دط، 1998، ص81

المنبثقة من عقيدة التوحيد الإسلامية، وتتحقق هذه الغاية من خلال علاقات الإنسان على الشكل الآتي[1]:

العلاقة بين الخالق والإنسان هي علاقة عبودية – العلاقة بين الإنسان والكون هي علاقة تسخير – العلاقة بين الإنسان والإنسان هي علاقة عدل وإحسان - والعلاقة بين الإنسان والحياة هي علاقة ابتلاء - والعلاقة بين الإنسان والآخرة هي علاقة مسؤولية وجزاء.

وهي مجموع العلاقات التي ترسم الرؤية الوجودية للإنسان في ظل المرجعية التوحيدية المتجاوزة، وتؤهله للقيام بمهمة الخلافة .

وبالرغم من أن المسيري لم يفصِّل في العلاقات تفصيلا معرفيا؛ إلا أنه يجعل الوظيفة العامة للإنسان في الأرض هي الخلافة، حيث تعتبر الإطار العام الذي تنتظم فيه علاقة الإنسان بالله، وعلاقته بالطبيعة، بل الإطار العام الذي تنتظم فيه فاعلية الإنسان في الأرض في استغلاله الإيجابي للمسافة الفاصلة بين الثنائيات الفضفاضة، غير أنه تبدو بعض الضبابية في تحديد مفهوم الخلافة عند المسيري وموقع الإنسان في الكون، إذ نجده يتحدث عن الإنسان باعتباره يوجد في مركز الكون مثل قوله في كتاب "دفاع عن الإنسان": " فالإنسان يُوجَد في مركز الكون لأن الله كرمه وحباه عقلاً وحكمة"[2]، وفي الموسوعة قوله:" أن الإنسان أصبح في مركز الكون بعد أن حمل عبء الأمانة والاستخلاف"[3]، في حين نجده في موضع آخر من الموسوعة يقول:" فهو ليس مركز الطبيعة، لأن الإله هو مركز الكون الذي وضعه في المركز واستخلفه في الأرض، وهو ليس سيد الطبيعة، لأن الله هو مالكها الذي استأمنه عليها"[4]، لكن هذا اللبس ينجلي إذا نظرنا إلى توظيف المسيري لمصطلح الاستخلاف ومركزية الإنسان في الكون، وما يحيط بهما من مصطلحات أخرى، ذلك أن الإنسان في

(1) المرجع نفسه، ص83
(2) عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص312
(3) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص54
(4) المصدر نفسه، المجلد1، ص65

تحليل المسيري لا يحتل مركز الكون أصالة وإنما باستخلاف من الله تعالى، بغرض تعمير الأرض والعبادة وتحقيق الخلافة، لذا نجد المسيري يعبر عنها بأن الإنسان "**يوجد** في مركز الكون" و "**أصبح** في مركز الكون"، وليس هو مركز الكون، أي أن الإنسان احتل المركزية بموجب الاستخلاف وتحمل الأمانة، يقول المسيري: "وقد منح الله الإنسان بعض الصفات الربانية التي تميزه عن الطبيعة ثم استخلفه في الأرض. وهو لم يضعه في الأرض ليكون في علاقة صراع مع الطبيعة أو ليوظفها وإنما استخلفه فيها واستأمنه عليها ليستخدمها ويعمرها، وهو يكتسب مركزيته من عملية الاستخلاف هذه"[1]، فمركزية الإنسان في الكون ليس تمركزا حول الذات، حيث يصبح الإنسان هو مركز الكون ومرجعية ذاته والكون، وإنما المركزية المطلقة في المرجعية المتجاوزة لله تعالى المتجاوز للإنسان والطبيعة والتاريخ، ومركزية الإنسان مستمدة من مركزية الله الذي استخلفة في الكون، ولكنها ليست امتدادا عضويا، أي أن الإنسان ليس امتدادا عضويا لله في الكون، ومركزيته ليست امتدادا عضويا لمركزية الله في الكون، وإنما مركزية الإنسان في الكون بموجب الاستخلاف، أي أن الإنسان خليفة الله في الأرض وفق المسافة الفاصلة بينه وبين الله، وهي مسافة مقدرة بقدرها، لا يجوز إلغاؤها ولا تضييقها ولا توسيعها، فهي الحيز الذي يتحرك فيه الإنسان بحرية ومسؤولية، ولكنها حرية نسبية، فإما أن يحقق الإنسان وظيفته وإما يجهض هويته المستمدة من جوهره الرباني ويبقى جسدا قائما بعالمه الحيواني، فهو كالحيوان أو أضل سبيلا، ومركزية الإنسان ليست سيادة له على الطبيعة لبسط سلطته عليها، وإنما لتوظيف الطبيعة في تحقيق خلافته في الأرض فهي مسخرة له في حدود وضوابط الاستخلاف، يقول المسيري:" وكل شيء في الطبيعة له مكانته ووظيفته وقيمته في ذاته، فالعالم كل متكامل (ومن المنظور التوحيدي، كل شيء في الكون قد ناله نصيب من التكريم لأنه من خلق الله وبديع صنعه)، وهذا يعني أن الإنسان ليس موجوداً في الكون بمفرده، فالكائنات الأخرى لها مكانها، والإنسان لم يُمنَح هذه الأرض ليهزمها ويوظفها ويسخرها لنفعه وحده دون حدود، فلابد له من الحفاظ عليها

[1] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص158.

(لأنه -حسب الرؤية التوحيدية- قد استخلفه فيها من هو أعظم منه، فكرّمه ووضع حدوداً عليه)"[1].

وإذا نظرنا إلى توظيف المسيري لمفهوم الاستخلاف نجده يحيطه بمجموعة من المصطلحات الأخرى مما يدل على علاقة هذه المصطلحات بعضها ببعض وهي التكريم، الأمانة، التعمير، حيث نجد المسيري يستخدم مفهوم الاستخلاف ومركزية الإنسان موقوفا على هذه العناصر الثلاثة، فالإنسان قد كرمه الله تعالى وفضله على كثير من خلقه، يقول تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾[2]، فالله تعالى قد كرم الإنسان "في أصل خلقته ثم في مسيرة حياته بعد ذلك إلى الأبد، فخلقُه كان من الله خلقا مخصوصا، متميزا بالشرف على سائر المخلوقات، وذاته المادية والمعنوية استجمعت من معاني العزة ما لم يستجمعه كائن آخر، ثم جاء ترشيحه لحمل الأمانة متمثلة في التكليف يترجم علو شأنه ورفعة مقامه، ثم اختص بالتعبد من قبل الله وحده خلال مسيرة الحياة كلها ضمانا لدوام العزة وتحقق الرفعة، وتوج كل ذلك بالخلود في الحياة الأخرى حيث جعل الله الموت مرحلة انتقال من حياة دنيوية زائلة إلى حياة باقية، وكرم الإنسان بما جنبه من الفناء المطلق الذي هو علامة الضعة والهوان"[3]، وتحقيق الاستخلاف في الأرض موقوف على حفاظ الإنسان على هذا التكريم بحفاظه على الجوهر الرباني فيه، وعدم إهدار كرامته بإلغاء المسافة بينه وبين الطبيعة وتساويه مع الحيوان، يقول الله تعالى﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[4] ، فالحفاظ على التكريم يكون بالعمل الصالح وهو عين الأمانة التي حملها الإنسان، فالقيام بالأمانة هي حفظ لكرامة الإنسان ومركزيته في الكون، والأمانة هي التكليف يقول عبد المجيد النجار في معنى الأمانة "فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي حمل أمانة التكليف، في حين أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها.

(1) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص139.

(2) سورة الإسراء، الآية70

(3) عبد المجيد النجار، قيمة الإنسان، ص12

(4) سورة التين، الآية 4-5-6 .

والتكليف هو مخاطبة الإنسان بمضمون الخلافة، وتمكينه من الاختيار بين أن يفي بما كلف به، وبين أن يخل بالتزامه"[1]، أما التعمير فهو إقامة الحياة الدنيا وإشادة الحضارة والعمران وفق الرؤية التوحيدية المتجاوزة التي تحدد أفق الحياة في الأرض بإقامة التوحيد في شتى المناحي الحضارية، فالإنسان من حيث هو مركز الكون وظيفته الكبرى تحقيق الخلافة بالعبادة والعمل الصالح من جهة، وبتعمير الأرض وإقامة الحضارة من جهة ثانية وهو ما تؤهله له تركيبيته الثنائية من مادة وروح، "فهذا التركيب يشمل على جزء روحي يمكنه من السمو والعلو نحو الأفق الإلهي الأعلى ليقبس من هذا الأفق مضمون الخلافة أمرا ونهيا على سبيل الإدراك والاستيعاب والتحمل، كما يشتمل على جزء مادي يمكنه من مباشرة الأرض بالسعي فيها للإنشاء والتعمير. فالإنسان من حيث تركيبه وضع في قمة الكون، وكرمه الله بالنفخة الروحية ليكون قادرا على أن تكون له حركة فعالة في مجال يتلقى من أحد طرفيه الأمر الإلهي، وينفذ في الطرف الآخر ذلك الأمر على مسرح الأرض، وذلك هو جوهر مهمة الخلافة"[2].

ويجعل المسيري الخلافة رهن نجاح الإنسان في اختباره، هذا الاختبار الذي يتخذ من التاريخ الإنساني والتجربة الإنسانية مجالا له، ومن المسافة الفاصلة بين الله والإنسان حيزا إنسانيا يضمن للإنسان قدرا من الحرية في ظل تجاوز الله وإرادته، وللإنسان في هذا الاختبارمؤيدين اثنين هما القبس الإلهي الذي يحمله الإنسان داخله، والوحي الذي يحدد للإنسان منهجه في الاستخلاف، يقول المسيري :" المسافة حيز إنساني يتحرك الإنسان فيه بقدر كبير من الحرية، فهي ضمان استقلال الإنسان عن الإرادة الإلهية بحيث يصبح الإنسان حراً مسئولاً من الناحية الأخلاقية، ويصبح له من ثم هوية مركبة محددة، ويصبح التاريخ الإنساني مجال حريته واختباره (ومن هنا مركزية مفهوم «خاتم المرسلين» باعتباره إعلانا من الله عز وجل بأن التاريخ، بعد اكتمال الوحي، هو رقعة الحرية). ولكن المسافة ليست هوة تعني أن الإله قد هجر الإنسان وتركه في عالم الفوضى والصدفة، فالله قد أرسل له وحياً في

(1) عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص64

(2) المرجع السابق، ص64

نص مقدَّس مكتوب، وهو قد كرَّم الإنسان واستخلفه، ولذا فإن الإنسان يحمل رسالة الإله في الأرض ويحمل الشرارة الإلهية داخله"[1]

المطلب الثاني: المشروع البديل

تصب أغلب أعمال المسيري في نقد الحضارة الغربية ومرجعيتها المادية الكامنة، باعتبار هذا النقد شرط أساسي لبناء الذات الحضارية، ويظهر النضج الفكري في أعمال المسيري والوعي العميق بمهمته البنائية في إدراكه لتحيز النموذج المعرفي الغربي، ومن ثمة جميع ما نتج عنه من إنتاج مادي ومعرفي، أو ما يعبر عنه بتحيز النموذج الحضاري الغربي، وقد جاء وعي المسيري بالتحيز مبكرا قبل بداية مرحلة التأليف[2]، وتجسد وعيه في أعماله الأولى خاصة في "موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية رؤية نقدية" عام 1970، ثم في تفكيكه لتحيز النموذج المعرفي الغربي في باقي أعماله بما فيها عمله الموسوعي الكبير، "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية" والتي انصب عمله فيها حول تفكيك مفاهيمها ومصطلحاتها، وإعادة تركيبها وصياغتها من خلال "تأسيس نماذج تحليلية تتفرع عنها مفاهيم ومصطلحات نابعة من التجربة العربية والإسلامية"[3]، معتمدا الصبغة الاجتهادية (نموذج تفسيري اجتهادي، النموذج التوليدي، النموذج التحليلي التركيبي وغيرها من النماذج التي تتسم بهذه الصبغة) وقد اتسمت أعمال المسيري أغلبها بهذه السمة، ثم ظهرت بوضوح في شكل مشروع "إشكالية التحيز" والذي ظهرت سمة الاجتهاد فيه من خلال عنوانه الفرعي"رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد".

غير أن إسهام المسيري في بناء الذات الحضارية لم يبق محصورا في فقه التحيز بل في طرح النموذج بديل والذي يسميه أحيانا بالمشروع الحداثي العربي الإسلامي، وأحيانا أخرى بالمشروع الحداثي الإنساني، وهو مشروع يقدمه المسيري لتجاوز الحداثة الغربية المنفصلة عن القيمة من جهة، وتجاوز فهمنا السطحي الساذج لهذه الحداثة من جهة أخرى؛ والذي جعل

---

(1) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص163

(2) ينظر: عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، ص440-450

(3) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص53

كثير من المفكرين العرب على اختلاف مشاربهم الفكرية يرفعون شعار التقدم بالمفهوم الغربي، فمشروع الحداثة العربية الإسلامية هو طرح لاستعادة الفاعل الإنساني بتركيبيته ضمن المرجعية التوحيدية المتجاوزة، القائمة على الثنائيات الفضفاضة المحتكمة لله الواحد المتجاوِز، حيث لا يستعلي الإنسان ويصبح مرجعية ذاته والكون كما في النزعة الهيومانية، ولا ينصهر في الطبيعة ويذوب فيها وتتحكم فيه الواحدية المادية المفضية إلى العدمية، لذا يضع المسيري جملة من الشروط الأساسية يجب تحقيقها كمقدمات للمشروع البديل، قبل الحديث عن المنطلقات الأساسية لهذا المشروع.

الشروط الأساسية للمشروع البديل

إن لدراسة المسيري للحضارة الغربية ونقده لها أثر كبير في توجهه الفكري يبرز في كتبه كلها حتى الأدبية منها؛ مثل كتاب "دراسات في الشعر" وكتاب "في الأدب و الفكر دراسات في الشعر والنثر" وغيرها من الدراسات الأدبية، حيث يقوم المسيري في أعماله هذه بدراسة الإبداع الأدبي –سواء أكان شعرا أو نثرا– وفق مساءلات منهجية ينتقل فيها من النموذج الجمالي إلى النموذج المعرفي الذي تحتكم إليه بنية النص، بل إن رسالة الدكتوراه التي أنجزها في الأدب المقارن كانت في وجه من أوجهها عبارة عن نقد للحضارة الغربية من خلال دراسة مقارنة بين الوجدان التاريخي الذي يعبر عن الثنائية التي يتسم بها الإنسان والذي يتخذ من الإنسانية المشتركة قاعدة له لصياغة نظمه الجمالية والأخلاقية، والوجدان المعادي للتاريخ الذي يعبر عن السيولة والعدمية واللامعيارية التي تتهدد الإنسان[1]، وذلك من خلال دراسة مقارنة بين شاعرين يعبر كل منهما عن موقف من هذين الموقفين، وفي نفس الوقت عن نموذج معرفي كامن للإنسان الغربي في مرحلة من مراحل تطوره الحضاري.

وقد أخذ التوجه النقدي للحضارة الغربية بُعدا كبيرا في أعمال المسيري كلها (إذا استثنينا قصص الأطفال التي كتبها) حتى أصبح هذا التوجه هو الطابع العام الذي يميز فكره، بل نجده في كتابته عن الخطاب الإسلامي الجديد أو عن المشروع البديل يتخذ الموقف من

---

[1] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، ص408-422

الحداثة الغربية معلما في دراسة تاريخ الخطاب الإسلامي الجديد، ونقطة انطلاق في الخطاب الإسلامي الجديد[1]، والمشروع البديل.

لذا نجد المسيري بالرغم من اتخاذ الذات كمنطلق في المشروع البديل إلا أنه يبني رؤيته على معرفة الآخر الغربي الذي يعتبر نموذجا حضاريا مهيمنا، وانطلاقا من ذلك يضع المسيري الشروط اللازمة لتطوير المشروع البديل في النقاط الآتية [2]:

1-إدراك النقط الإيجابية في نموذج الحداثة الغربي: بالرغم من إدراك المسيري لأزمة الحداثة الغربية إلا أنه لا يرفضها بشكل قاطع، إذ الرفض القاطع والقبول الكامل يشتركان في اتخاذ الغرب مرجعية صامتة، لذلك يرى المسيري أنه من الضروري الوقوف على إيجابيات الحداثة الغربية والاستفادة منها وفق رؤيتنا المرجعية، وهنا نجد المسيري يحدد لنا بعض إيجابيات الحداثة الغربية من بينها:

-التطور الملحوظ في فن الإدارة أو ما يسميه المسيري بالإدارة الرشيدة للمؤسسات والمجتمع، بما يحقق المصلحة العامة للمجتمع، والقدرة على استيعاب مشاكله ووضع حل لها بشكل مستمر من خلال الإجراءات الديموقراطية، والفصل بين السلطات.

-القدرة على تجديد الخلافة في قيادة الدولة والمجتمع على المستويين: المستوى الرئاسي (أي من يخلف الرئيس)، والأهم من ذلك على مستوى النخب السياسية والاقتصادية والثقافية، أي تجديد الطاقات القيادية القادرة على استخلاف القيادات القديمة في كل المستويات.

-تأكيد الحرية الفردية، واحترام حقوق الإنسان السياسية.

-ترسيخ فكرة الولاء للوطن كمقوم رئيس من مقومات الدولة، وتنمية القدرة على تجاوز الولاءات الأسرية والعشائرية، ومن ثم يمكن التحرك بشكل منضبط ومتحضر في رقعة

---

[1] عبد الوهاب المسيري، سمات الخطاب الإسلامي الجديد، http://www.islamonline.net/iol-arabic/qadaya/art asp3h.

[2] عبد الوهاب المسيري وآخرون، مستقبل الإسلام، ص297-302

الحياة العامة، حيث لا تصبح الأخلاق مسألة شخصية، وإنما ثقافة تسود المجتمع، وهو ما يسمى بأخلاقيات المدنية.

-تطوير الخدمات الاجتماعية التي تستجيب لمتطلبات الإنسان، أو ما يسميه المسيري بإنشاء دولة الرفاه.

-تفعيل دور المرأة وتأكيد حيزها المستقل.

-فسح المجال للقدرات الإبداعية وتطويرها، وكذا أسس النقد البناء.

-تطوير مناهج البحث بشكل مستمر بما يستجيب لسرعة تطور المجتمع واحتياجاته.

-اتحاد دول مختلفة على اختلاف انتماءاتها من خلال إنشاء مؤسسات كبرى تضم مختلف الشركات على أسس مشتركة.

هذا وغيره من الإيجابيات التي لا يمكن التغاضي عنها، بل ويمكن الاستفادة منها باعتبارها إبداعا إنسانيا ومكسبا تراثيا للإنسانية جمعاء.

2-إدراك أثر الإمبريالية: إن إدراك إيجابيات الحداثة الغربية لا يجب أن يَحُبَّ إمبرياليتها التي ساهمت في تخلفنا بتحطيم أبنيتنا الثقافية والحضارية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، وما قامت به من نهب للثروات الأولية، إضافة إلى ما تقوم به الآن من تدخل في السياسات الداخلية للبلدان العربية بحكم هيمنتها العالمية من خلال وسائل مختلفة رسمية وغير رسمية، مثل وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية، ومؤسسات هيئة الأمم المتحدة، وغيرها من الوسائل بما فيها الدولة الصهيونية.

غير أنه لا يجب أن يقف بنا إدراكنا لإمبريالية الحداثة الغربية على عتبة الاستضعاف والانهزام الذاتي، ذلك أن أول الانهزام إنما كان على المستوى النفسي أمام تطور الحضارة الغربية خاصة في جانبها المادي، أي أن تجاوز إمبريالية الحداثة الغربية والتفوق عليها أمر ممكن، وقد بين التاريخ انهزام القوى الغربية في مواقع كثيرة رغم تفوقها العسكري مثل انهزامها أمام الفيتنام، وأثناء الانتفاضة الفلسطينية، أخيرا في حرب لبنان، فقوة الحضارة الغربية ليست مطلقة، وتفوقهم ليس نهائيا.

3-رفض تمجيد الذات: إن رفض الحداثة الغربية المنفصلة عن القيمة لا ينطلق من الرضا عن الذات، ولا يجب أن يؤدي إليه، كما أنه لا يقصد إلى سبغ الشرعية على حاضر الأمة الإسلامية، وإنما هو تأكيد استحالة المشروع المعرفي والحضاري الغربي كمنطلق في محاولة التغيير، مع عدم استبعاد الاستفادة من إيجابياته، فإذا كان قيام المشروع الحضاري البديل مشروط بتجاوز النموذج المعرفي والحضاري الغربي المتمركز حول ذاته (المركزية الغربية)، فإنه من الناحية المنهجية والمعرفية لا يمكن قيام هذا المشروع بمنطق المركزية العربية والإسلامية القائم على إرث السلف وإنجازاتهم، والذي ولد الرضا عن الذات واعتقاد في امتلاك الحقيقة المطلقة دون غيرنا، وهو ما شكل سياجا دوغمائيا -بتعبير أركون- سد باب الاجتهاد والإبداع أمام العقل الإسلامي، فالأخذ الكلي والمطلق لإرث السلف ضرب من الجنون كما أن الرفض الكلي والمطلق لهذا الإرث هو الآخر ضرب من الجنون[1].

4-إدراك الضعف الداخلي: إن قيام المشروع البديل لا يمكن أن يكون دون رصد لتخلف الأمة وتحديد نقاط الضعف فيها، غير أن عزو التخلف والضعف في بنائنا الداخلي للغرب هو إعذار تبريري للذات، وإعفاء لها من المسؤولية، فجُرم الغرب في استعمارنا وإضعاف قوانا أمر مُسلَّم به، غير أن ذلك لم يكن ليقوم لولا تحقق إمكانية ذلك فينا، وهو ما أسماه مالك بن نبي بالقابلية للاستعمار[2]. فإدراك الضعف الداخلي وتشخيص الأزمة شرط رئيس في قيام المشروع البديل، وهنا نجد المسيري إضافة لاقتباس مفهوم القابلية للاستعمار من مالك بن نبي يرفع شعاره في التغيير[3] وهو قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[4].

---

(1) أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، تعليق المسيري على كتاب منهجية القرآن المعرفية، ص279.

(2) ينظر في مفهوم القابلية للاستعمار: مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي، ص80-89

(3) عبد الوهاب المسيري وآخرون، مستقبل الإسلام، ص301

(4) سورة الرعد، الآية 11.

المنطلقات الأساسية للمشروع البديل:

انطلاقا من الشروط التي يراها المسيري أساسية ولازمة لتطوير المشروع البديل يقرر بعض منطلقاته الأساسية على النحو التالي:

1-يقين ليس بكامل واجتهاد مستمر[1]: يطرح المسيري المشروع البديل كنموذج فضفاض، لا يتسم بالاختزالية ذات التفسيرات الشاملة النهائية المغلقة، المستندة إلى القوانين الصارمة والسببية الصلبة، والتي تدعي اليقين الكلي والنهائي، وهو ما وقعت فيه الحضارة الغربية والذي أودى بها إلى العدمية والنسبية المطلقة، ومن هنا يطرح المسيري فكرة النسبية الإسلامية التي تنطلق من مطلق متجاوز للإنسان والطبيعة والتاريخ وبالتالي متجاوز للتجربة الإنسانية وهو الله تعالى، هذا المطلق هو الذي يعطي للكون والإنسان تماسكهما ويحدد هدفهما وغايتهما ومعناهما، ومنه لا يقع الإنسان المسلم في الواحدية (التفسير الواحدي للكون والتاريخ) ولا في النسبية المطلقة، فالنموذج البديل يتداخل فيه المطلق والنسبي بشكل تفاعلي تكاملي تنطلق فيه التجربة الإنسانية في شتى مناحيها (الفكرية والاجتماعية والسياسية) من خطاب الله المطلق برؤية اجتهادية متجددة، يقول المسيري:" ويمكننا الحديث عن النسبية الإسلامية باعتبارها نسبية تنصرف إلى خطاب الخالق، فنحن نؤمن بأن ثمة مطلقات نهائية لا يمكن الجدال بشأنها، نؤمن بها بكل ما تحوي من عقل وغيب؛ منها ننطلق وإليها نعود، أما ما عدا ذلك فخاضع للاجتهاد والحوار"[2].

وبما أن الواقع الإنساني يتميز بالتعدد والتنوع على مستوى الزمان والمكان، فإن حركة التجديد والاجتهاد حركة مستمرة متواصلة تبني على الجهود الإنسانية السابقة ولا تتوقف عندها (سواء أكانت إسلامية أو غربية)، فتركيبية الواقع الإنساني وثرائه لا يمكن أن ترصد بشكل مادي، ولا يمكن أن تقاس بنجاح تجربة إنسانية معينة (بما في ذلك التجربة الإسلامية في عصرها الذهبي)، لذا فتفسير هذا الواقع الإنساني يحتاج إلى نماذج تفسيرية اجتهادية على

---

[1] عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد –المقدمة فقه التحيز–المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط3، 1998، ص111 - عبد الوهاب المسيري وآخرون، مستقبل الإسلام، ص302

[2] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص59

المستويين الإنساني والطبيعي/المادي تنطلق من الرؤية التوحيدية المتجاوزة، ولكنها لا تدعي الإطلاق ولا الإحاطة بهذا الواقع، لذا نجد المسيري يستعمل مصطلح أكثر تفسيرية وأقل تفسيرية للإشارة إلى المكون الذاتي في المعرفة مهما بلغت دقتها، وفي التجربة الإنسانية مهما بلغ نجاحها، وفي المصطلح إشارة إلى تحيز المعرفة والتجربة الإنسانية، وهو ما ينبغي التعامل معه (التحيز) بحساسية بالغة حفاظا على استقلالية الهوية وأصالة التجربة الإنسانية.

2-لا يوجد مجال للتحكم الكامل في الواقع[1]: إن الله تعالى خلق الإنسان وكرمه ووضعه في مركز الكون لتحقيق الاستخلاف، غير أن هذا الوضع المتميز الذي يحتله الإنسان لا يمكّنه من التحكم الكامل في الكون، وبسط سيادته عليه وفرض سيطرته، لأن الإنسان مستأمن على الكون المسخر له، كما أنه لا يمكن للإنسان ادعاء الإحاطة بهذا الكون بعلمه، ذلك أن علم الإنسان نسبي، والعلم المطلق لله وحده، وأن ما يتوصل إليه الإنسان من علم إنما هو من الله ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾[2]، وقد أدى حلم الإنسان الغربي التحكم في الكون إلى نزع القداسة عن العالم والظواهر الطبيعة وهو ما أفضى الى كوارث بيئية جراء التجارب الكميائية، كما أدى حلم السيطرة على العالم إلى إمبريالية شرسة خربت الأرض وأبادت الإنسان، وازداد سعار الامبريالية بالتنافس على التسلح وتطوير أسلحة الدمار الشامل وأنواع متعددة من الأسلحة النووية والكميائية وغيرها، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تحويل العالم إلى سوق يحكمه منطق العرض والطلب، وتكريس التنافس على الاستهلاك لترشيد الإنسان ومن ثم تسليعه وتشييئه، لذا فإن النموذج البديل ينطلق من المرجعية التوحيدية في تعامله مع الكون وفق الضوابط والمصالح الشرعية التي تحقق التوازن وإعمار الأرض.

---

[1] عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، المرجع السابق، ص112 - عبد الوهاب المسيري وآخرون، مستقبل الإسلام، ص304

[2] سورة البقرة، الآية255

3-لا اختزال ولا تصفية للثنائيات[1]: ينطلق النموذج البديل من رؤية كلية ونهائية للإنسان والكون والحياة قائمة على الثنائيات الفضفاضة المستمدة من الثنائية الفضفاضة الحاكمة (ثنائية الخالق والمخلوق)، ومن هذه الرؤية تتميز أطراف الثنائيات باستقلالية ناتجة عن المسافة الموجودة بينها وبين الأطراف المقابلة لها، فالعلاقة التي تسود هذه الثنائيات هي علاقة تفاعلية تكاملية، يتداخل فيها العام مع الخاص ، والكلي مع الجزئي، والمطلق مع النسبي، والدال مع المدلول، حيث لا يمكن تصفية هذه الثنائيات لصالح طرف من أطرافها، كما لا يمكن اختزال العالم في بعد واحد منه، ويعبر المسيري عن هذه الثنائيات بقوله:" إن العالَم المبارك المدهش الذي نعيش فيه عالَم مركب ثري، مليء بالمسافات والثغرات والثنائيات الفضفاضة والأسرار (التي لا يُسبَر لها غور). هذا العالَم يحوي داخله ما هو معروف ومحسوس وما هو مجهول وغير محسوس، وما هو حلم وما هو غيب (والغيب هنا هو غير المادي الذي لا يُقاس ولا يمكن إدخاله بقضه وقضيضه في شبكة السببية الصلبة) وهو ليس بسطح أملس يمكن رده إلى مبدأ واحد كامن فيه"[2]، وبالرغم من استقلالية الظواهر و أطراف هذه الثنائيات عن بعضها إلا أنها محكومة بمطلق خارج عنها وعن الكون بأسره متعالي عليها هو الذي يعطي لها تماسكها ووحدتها وانتظامها ضمن نسق كلي يحكمها، وغاية خلقت من أجلها تعطي لها معنى وجودها، وهذه الثنائيات الفضفاضة هي صدى لثنائية الإنسان والطبيعة التي لا يمكن اختزالها، بل إن هذه الثنائية بين الإنسان والطبيعة ستظل واهية ما لم تكتشف الثنائية بين الخالق والمخلوق كما حدث مع النزعة الإنسانية الهيومانية، حيث يكمن مشكل هذه النزعة في المصدرية لهذه الثنائية، والتي ترى النزعة الهيومانية أن مصدرها مجرد انفصال الإنسان عن الطبيعة، دون ذكر لمصدر هذا الانفصال، وهو ما حول الإنسان إلى كائن حضاري يعيش داخل منظومات معرفية وجمالية وخلقية ولدها بنفسه وعليه تمركز الإنسان حول ذاته وأصبح مرجعية ذاته والكون، وعلى ذلك يجب على المشروع البديل الابتعاد عن النماذج الاختزالية.

---

(1) عبد الوهاب المسيري وآخرون، مستقبل الإسلام، ص305 – عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، مصدر سابق، ص113

(2) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص139

4-رفض الواحدية السببية[1]: إذا كان النموذج البديل ينطلق من رؤية كلية نهائية قائمة على الثنائيات الفضفاضة، فإن ما ينتج عن هذه الرؤية هو رفض للواحدية بكل أشكالها (الواحدية الروحية، الواحدية المادية، الواحدية الصلبة، الواحدية السائلة، الواحدية السببية) التي تحتكم إلى نموذج مغلق مطلق يفسر الكون والتاريخ تفسيرا واحديا، ويرفض وجود أي ثغرات في الكون أو في التاريخ خارج هذا التفسير فهو تفسير يرى الكون مسطحا صلدا أملسا يأبى وجود مسامات فيه تنفلت من هذا التفسير، لذا يرفض النموذج البديل الواحدية السببية المرتبطة بواحدية العلوم، إذ لا يمكن تفسير الظواهر الإنسانية بمقاييس الظواهر الطبيعية "فكل ظاهرة لها منحناها الخاص ولا توجد حتميات سببية مطلقة ولا يوجد شيء في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إلا وجه الله، ضمان حرية الإنسان ووعيه بحريته. ولذا، لابد أن تُدرَس كل ظاهرة حسب المقاييس المناسبة لها، ويُنحَت نموذج خاص لدراستها، فلا تُطبَّق قوانين الأشياء على الإنسان ولا تُطبَّق قوانين الإنسان على الأشياء"[2]، حيث يطرح المسيري مبدأ التعددية السببية محل الواحدية السببية ومبدأ تعددية المؤثرات محل واحدية المؤثرات، ذلك أن الظواهر الطبيعية والإنسانية إنما هي ظواهر مركبة، ومن هنا يأتي استخدام المسيري للنموذج التحليلي المركب كآلية لتفسير تركيبية الظواهر، بما يتميز به مقدرة تفسيرية وتنبؤية عالية قابلة للاختبار[3].

5-محاولة الوصول إلى نظرية شاملة[4]: يطمح المسيري في مشروعه البديل للوصول إلى نظرية شاملة وكبرى قادرة على تحديث منظومات أخلاقية وجمالية واجتماعية وسياسية وأخلاقية واقتصادية تستجيب لتحديات العصر وفق الرؤية التوحيدية، وقد حاول الغرب إيجاد نظرية كبرى نابعة من مرجعيته المادية الكامنة، حاول من خلالها الوصول إلى يقين

---

(1) عبد الوهاب المسيري وآخرون، مستقبل الإسلام، ص306 – عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، مصدر سابق، ص114

(2) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص159

(3) عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص320.

(4) عبد الوهاب المسيري وآخرون، مستقبل الإسلام، ص307 – عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، مصدر سابق، ص107 – عبد الوهاب المسيري، سمات الخطاب الإسلامي الجديد، مصدر سابق.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كامل، وتفسير كلي ونهائي، وتهدف إلى تمكين الإنسان من التحكم في الطبيعة والسيطرة عليها بمعرفة قوانينها المادية التي تحكمها، غير أنه حلم أدى بالإنسان الغربي إلى الوقوع في العبثية و اليأس من تحقيق أي تعميم نظري أو يقين معرفي، وهو ما نتج عن الواحدية التي تحكم مرجعيته المادية الكامنة، لذا فإن المشروع البديل باستناده إلى الرؤية الكلية النابعة من المرجعية التوحيدية المتجاوزة بإمكانه توليد مقولات تحليلة تنطلق من رؤية معرفية شاملة، "لا تقدم خطابًا للمسلمين فحسب وإنما لكل الناس، حلاً لمشاكل العالم الحديث، تمامًا مثلما كان الخطاب الإسلامي أيام الرسولﷺ"[1]، وهنا نجد تقاطعا بين طرح المسيري وطرح أبو القاسم حاج حمد لفكرة أسلمة المعرفة وآفاق حتمية الاختيار[2]، أي أن العالم وعلى رأسه الحضارة الغربية يسير في طريق مسدود، ليس أمامه إلا مشروع الأسلمة من حيث هو إعادة صياغة منهجية ومعرفية للعلوم وقوانينها وفق ضابط منهجي كلي.[3]

6- نموذج توليدي استكشافي غير تراكمي[4] : ينطلق المشروع البديل من الإيمان بإنسانية مشتركة تنطوي على أشكال حضارية متنوعة ومتعددة، لا يمكن رصدها كما ترصد الظواهر الطبيعية، وهو ما "يجعل المعرفة الإنسانية إنسانية ومركبة وجوانية ومستعصية للرصد السلوكي البراني من خلال نماذج العلوم الطبيعية والكمية"[5]، لذا فإن إدراك هذه التركيبية الإنسانية يحتاج إلى نموذج اجتهادي توليدي، فالنموذج التراكمي الذي يعتمد على التلقي الموضوعي المادي للمعلومات نموذج غير كاف لتفسير الظاهرة الإنسانية، وقد بَنت كثير من الفلسفات المادية منهجها على الموضوعية المادية المتلقية التي تنطلق من تصور أن العقل إن هو إلا صفحة بيضاء تستقبل المعلومات بشكل تراكمي بسيط ومحايد، وأن الواقع

---

[1] عبد الوهاب المسيري، سمات الخطاب الإسلامي، المصدر السابق.

[2] أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص42.

[3] المرجع نفسه، ص32

[4] عبد الوهاب المسيري وآخرون، مستقبل الإسلام، ص308 - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، مصدر سابق، ص110 - عبد الوهاب المسيري، سمات الخطاب الإسلامي الجديد، مصدر سابق

[5] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص143

بدوره واقع بسيط ومن ثم تصبح المعرفة عبارة عن رصد موضوعي مادي للظواهر الإنسانية والطبيعة على السواء، غير أنها فلسفات أثبتت فشلها في تفسير الظاهرة الإنسانية.

والنموذج الاجتهادي التوليدي ينطلق من الإيمان بقدرة العقل على الإبداع بما يتميز به من فعالية واستقلالية عن الطبيعة/المادة، فالعقل ليس صفحة بيضاء تتلقى المعلومات بشكل سلبي، وإنما هو أداة فعالة نشطة لها قدرة على التلقي وجمع المعلومات، كما لها قدرة على الربط بين المعلومات والاستنتاج، وتفكيك هذه المعلومات ثم إعادة صياغتها من جديد.

والمشروع البديل باعتباره مشروعا إسلاميا لا يكتفي بتراكم الفكر الإسلامي في عصوره السابقة والجمود عليه، كما لا يهدر جهده في محاولات التوفيق بين الإسلام والحداثة الغربية، أو المقارنة بينهما وإيجاد أوجه التشابه بينهما وأوجه الخلاف، وهو ما كرسه منطق المقاربات والمقارنات في الفكر الإسلامي الحديث، وإنما يبدأ من نقد جذري للحداثة الغربية الحديثة، واكتشاف سلبياتها وإيجابياتها، مع الاحتفاظ بمسافة بينه وبينها، ثم العودة إلى المرجعية التوحيدية المتجاوزة بكل منظوماتها القيمية لتجريد نموذج معرفي يمكنه من خلاله توليد إجابات على الإشكاليات التي أثارتها الحداثة الغربية، والإشكاليات التي تنضح بها تحديات الواقع .

7-الانطلاق من مقولة الإنسان[1]: يستعيد المشروع البديل الفاعل الإنساني وفق الرؤية التوحيدية، كعنصر رئيس ومحرك، على اعتبار أن الإنسان هو مركز الكون وخليفة الله في الأرض، والذي يتميز عن باقي الكائنات -من بين أهم ما يتميز به عنهم- العقل، ذلك العنصر الفعال الذي لا يستقبل المعلومات بشكل سلبي، وإنما يتميز بالقدرة على الربط والتحليل والاستنتاج والإبداع وتوليد النظم الكلية الجامعة، إضافة إلى ما تتميز به تركيبية الإنسان من مادة وروح، والتي يشكل تفاعلهما خلقا إبداعيا فريدا يتميز بقدرات عالية أولها القدرة على تجاوز الطبيعة ورفض الذوبان فيها بشكل مطلق، هذه القدرات التي يتميز بها الإنسان هي التي رشحته لتحمل الأمانة التي لم تستطع السموات والأرض والجبال (الطبيعة)

[1] عبد الوهاب المسيري وآخرون، مستقبل الإسلام، ص309 - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، مصدر سابق، ص108

حملها، وهو ما جعل الإنسان خليفة الله في الأرض، أي أن هذه القدرات التي يتميز بها الإنسان هي من متطلبات الخلافة، لأنه لا يمكن القيام بمهام الخلافة في الأرض في غياب هذه القدرات.

في تقرير المسيري لهذه القاعدة كمنطلق في المشروع البديل نجده يكتفي بذكر مميزات الإنسان في رؤيته التوحيدية المتجاوزة، في حين نجده في الموسوعة يطرح استعادة الفاعل الإنساني وتركيبيته، ومفهوم الإنسانية المشتركة كبديل لمفهوم الطبيعة البشرية الجامدة، والإنسانية الواحدة، وهو ما جعله يقترح "إمكانية توليد معيارية من هذه الإنسانية المشتركة وتذهب إلى أن رفض العلوم الإنسانية الغربية لمفهوم الإنسانية المشتركة والثوابت الإنسانية العالمية أدَّى بها إلى السقوط في النسبية والسيولة والعمومية وأخيراً العدمية"[1]. كما نجده في تعليقه على كتاب المنهجية المعرفية لأبي القاسم الحاج حمد يطرح فكرة البدء من الإنسان في مقابل البدء من الله كاستراتيجية في خطابه قائلا:" والحقيقة أنني عادة ما أقترح في استراتيجيتي أن تكون نقطة البدء (الإنسان) ثم تصل إلى (الله) على عكس التراث الذي يبدأ دائما من (الله) ويترل للإنسان وهذا كان مفهوما من الناحية التراثية، لأن التراث كان يعيش في حضارة ليس بها كومبيوتر أو فيديو أو إذاعات .. كان هناك اتفاق على قيم حضارية معينة، وهناك اتفاق على مطلقات معينة؛ لذلك من الممكن البدء مباشرة من (الله) أما الآن فأنت تخاطب جمهورا يشرب الكوكاكولا ويأكل الهامبورجر ويشاهد الفيديو ويتعرض للمادية الغربية .. فهل تريد أن تقول له البدء من (الله)؟ إذا بدأت من (الله) ستفقد كل ما لديك وستنتهي .. لابد من البدء بعملية تفكيك للعلوم الطبيعية الغربية وللفلسفات الغربية .. أي تبدأ من (الإنسان) ثم تنطلق إلى (الله)"[2]

فالمسيري إذن يقترح الانطلاق من مقولة الإنسان لما يتميز به هذا الإنسان من تركيبية جعلته خليفة الله في الأرض ، ومن هذا المنظور يطرح مفهوم الإنسانية المشتركة في مقابل الطبيعة البشرية واقتراح توليد معيارية من هذه الإنسانية المشتركة، ثم كان البدء من الإنسان

---

[1] عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص53

[2] محمد أبو القاسم الحاج حامد، منهجية القرآن المعرفية، تعليق المسيري على الكتاب، ص280

في الخطاب نظرا لهيمنة النموذج الحضاري المادي وما يتعرض الإنسان المسلم من اكتساح للمادية الغربية.

8-نابع من التراث[1]: بالرغم من أن المسيري يجعل الموقف من الحداثة الغربية نقطة انطلاق أساسية تتفرع عنها أغلب المنطلقات الأخرى، إلا أنه يجعل التراث هو الأساس الذي يبنى عليه المشروع البديل، ويقصد المسيري بالتراث "مجمل التاريخ الحضاري الذي يتسع للانجازات المادية والمعنوية للإنسان في هذه المنطقة، ويشمل ما هو مكتوب وصريح وما هو شفوي وكامن. والنموذج الحضاري الإسلامي نواته الأساسية هي النموذج المعرفي الإسلامي وأساسه القرآن والسنة اللذان يحويان القيم الإسلامية المطلقة والإجابة الإسلامية على الأسئلة النهائية".[2]

ويعبر التراث عن هوية الأمة وحضارتها، وتاريخها وذاكرتها، فالتراث هو الذي يعطي للأمة شخصيتها وامتدادها في الزمان والمكان، غير أن التمسك بالتراث لا يعني إقصاء الآخر ورفضه بشكل مطلق، كما أن الاحتكاك بالحضارات الأخرى لا ينسخ التراث ولا يَجُبُّ تاريخ الأمة، بل يولد إبداعا كبيرا من خلال التفاعل بين أصالة الأمة وما يستجد عليها من إنتاج حضاري مختلف، ومن تطور سريع على مستوى الإنتاج الحضاري والبنيات السياسية والاقتصادية الدولية، والذي يعود بأثره الكبير على الأمة الإسلامية وعلى الإنسان المسلم، ولقد شهد العالم تطورا مهولا في القرنين الأخيرين على مختلف المستويات مما جعل تجديد النظم الإسلامية أمر يفرضه الواقع، وتفرضه ضرورة تبليغ الدين للعالم أجمع وتحقيق عالميته، لذا يرى المسيري أن الفقه الإسلامي يشكل محاولة السلف لفهم قواعد النموذج المعرفي في بعده الشرعي في عصرهم، وأن على الإنسان المسلم اليوم في إطار المشروع البديل أن يستخلص القواعد الكامنة في اجتهادات السلف، "سواء أكانت هذه القواعد واعية وصريحة أم كانت غير واعية وكامنة، ثم استخدام هذه القواعد لإعادة قراءة تراثنا الحضاري،

---

(1) عبد الوهاب المسيري وآخرون، مستقبل الإسلام، ص313 - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، مصدر سابق، ص106

(2) عبد الوهاب المسيري وآخرون، مستقبل الإسلام، ص313

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ومواجهة حاضرنا وتوليد أسئلة عن واقعنا وحلول لما يواجهنا من مشاكل"[1]، وفي هذا السياق يطرح المسيري مشكلة المصطلح في الفقه الإسلامي ومواكبته للعصر، ومشكلة المصطلح ليست مشكلة خاصة بالفقه الإسلامي فقط بل بالفكر الإسلامي عموما، فالفكر الإسلامي يحتاج إلى إعادة قراءة وإعادة صياغة لكثير من مصطلحاته، بل يحتاج إلى إعادة نظر في كثير من قضاياه.

وفي تعليقه على الحاج حمد يطرح المسيري أسئلة مهمة عن التراث "كيف نحدد موقفنا من التراث؟ هذا التراث هل هو مطلق أم نسبي؟"[2]، غير أنه يبدو أن المسيري لم يستطع الإجابة على هذه الأسئلة بدقة، خاصة فيما يتعلق بالمطلق والنسبي من التراث، حيث نجده يقول في تعليقه على الحاج حمد:"قال بأن المرحلة النبوية مختلفة عن بقية المراحل، ويمكن أن يضيف آخر أن مرحلة الخلفاء الراشدين مختلفة عما بعدها إلى أن نصل إلى علماء مثلنا .. في الواقع أنا أزعم أنهم ليسوا مثلنا فنحن لدينا علم أكثر .. فالآن محصول المعلومات البشرية زاد بدرجة كبيرة جدا"[3]، ثم يقول في نفس الصفحة :"فالمطلق المطلق هو القرآن، وهناك المعاني التي استخلصها الرسول، وحتى في التراث .. ولا أعتقد أن أحد ساوى بين الحديث والقرآن فهذا مستحيل، فالحديث لا يتمتع بالإطلاق الذي يتمتع به القرآن، وبعد هذا تأتي المستويات المختلفة إلى أن نصل إلى أن عدد التفاسير في العالم حوالي ربع مليون .. فهل نخضع لكل هذا .. هذا جنون .. وإذا رفضناه مطلقا فهذا جنون آخر، لأن الإنسان الذي يرفض تراثه يصبح عاريا من الداخل"[4]

يظهر في كلام المسيري لبس كبير في مفهوم السنة، إذ جعل المسيري السنة هي ما استخلصه الرسول ﷺ من القرآن، ثم أدرج ذلك في مفهوم التراث، وقد لا يقصد المسيري أن يساوي بين السنة والتراث الذي أنتجه المسلمون من بعده، وإن كان هذا الذي يفهم من كلامه هذا.

---

[1] المصدر السابق، ص113

[2] عبد الوهاب المسيري وآخرون، مستقبل الإسلام، ص279

[3] المصدر نفسه، ص279

[4] أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، تعليق المسيري على الكتاب، ص279

فمع قلة حديث المسيري عن الكتاب والسنة (نظرا لعدم تخصصه) نجده يقرن السنة بالكتاب دائما بل يفصلهما عن التراث مثل قوله في معرض الحديث عن الصور المجازية في نموذج التكامل الفضفاض غير العضوي:" يمكن أن نضرب عشرات الأمثلة الأخرى من القرآن والسنة (والتراث الديني وغير الديني)"[1]، حيث يظهر أن المسيري يُفرّق بين السنة والتراث الديني، بل يجعل من القرآن والسنة مصدران أساسيان في النموذج الحضاري الإسلامي وهو ما يظهر من قوله :"والنموذج الحضاري الإسلامي نواته الأساسية هي النموذج المعرفي الإسلامي وأساسه القرآن والسنة اللذان يحويان القيم الإسلامية المطلقة والإجابة الإسلامية عن الأسئلة النهائية"[2]، حيث يجعل السنة أساسا في النموذج المعرفي الإسلامي وتحوي قيم إسلامية مطلقة، في حين نجده يقول أنها لا تتمتع بنفس إطلاقية القرآن، فماذا يقصد المسيري بالإطلاق هنا هل هو من حيث الثبوت، أو من حيث الدلالة والتشريع؟ ويبقى اللبس قائما في مفهوم المسيري للسنة ونسبيتها وإطلاقها، غير أن ما يعطي للمسيري العذر هو عدم تخصصه وقلة باعه في الجانب الشرعي وهو ما عبر بأسف قائلا :"لكنني مع الأسف ثقافتي الدينية محدودة إلى أقصى درجة"[3].

هذه بعض النقاط التي يضعها المسيري كمنطلقات للمشروع البديل، وقد نجد تداخلا كبيرا بين بعض عناصر هذه المنطلقات، كما نجده يضع بعضها تحت عنوان سمات النموذج البديل وبعضها الآخر تحت عنوان ملامح النموذج البديل وبعضها الآخر تحت عنوان العلم البديل[4]، وهي نفس العناصر التي يجمعها في منطلقات المشروع الحداثي العربي الإسلامي[5].

وما يمكن ملاحظته في طرح المسيري أنه يجعل من الموقف من الآخر مرتكزا في المشروع الحداثي العربي الإسلامي نقدا وبناء، إذ يتخذ من نقد المشروع الحداثي الغربي والموقف منها شرطا ومنطلقا ينبني عليه المشروع البديل، وهو ما يتقاطع مع مشروع أسلمة

---

(1) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد1، ص162

(2) عبد الوهاب المسيري وآخرون، مستقبل الإسلام، ص313

(3) أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، تعليق المسيري على الكتاب، ص278

(4) عبد الوهاب المسيري، التحيز، مصدر سابق، ص ص 106، 108، 111

(5) عبد الوهاب المسيري وآخرون مستقبل الإسلام، ص302

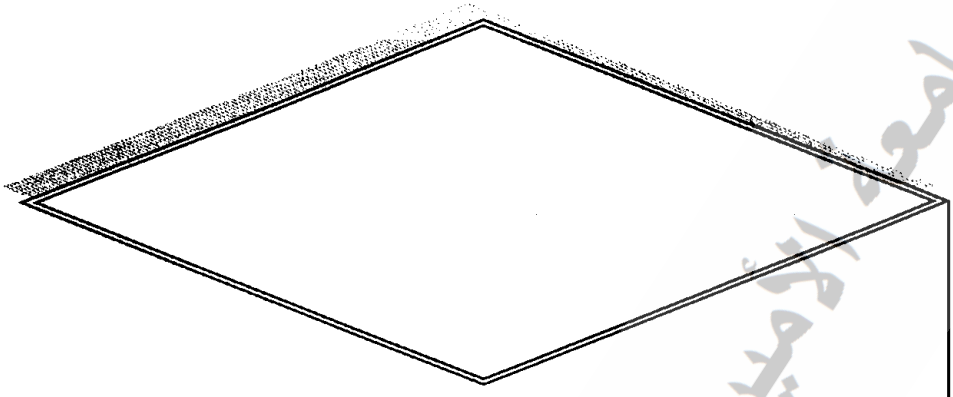
المعرفة كما صاغه الحاج حمد، حيث يرى الحاج حمد أن "أسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني-غير وضعي"[1]، فالحاج حمد يرى بأن الأسلمة تتم عبر استيعاب الإنجاز العلمي الحضاري البشري، ثم تجاوزها إلى الرؤية التوحيدية بعد فك الارتباط بين هذا الإنجاز العلمي الحضاري وبين إحالاته الفلسفية، وهو بتعبير المسيري إدراك تحيز هذا الإنجاز العلمي الحضاري وتفكيكه ثم إعادة صياغته بما يتوافق مع الرؤية التوحيدية، حيث نجد المسيري يطرح فكرة أسلمة العلوم الإنسانية كأحد سمات الخطاب الإسلامي الجديد بهذا المعنى[2].

---

[1] أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص31

[2] عبد الوهاب المسيري، سمات الخطاب الإسلامي الجديد، مصدر سابق.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



خاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكل واقع الإنسان المسلم في ظل التخلف الحضاري الذي يعيشه العالم الإسلامي هاجسا أرق الفكر الإسلامي لفترة طويلة من الزمن، منذ أن استفاق على هوة شاسعة بينه وبين الحضارة الغربية، كانت بدايتها بالقفزة العلمية التي حققتها هذه الحضارة، ثم حركتها التوسعية الاستعمارية والاستيطانية التي استهدفت بشكل مباشر الإنسان المسلم وأرضه وحضارته، وأمام هذا الواقع المريع جاء رد الفعل الإسلامي في ثلاثة أشكال، حيث تأثر فريق من المفكرين بالتفوق الحضاري الغربي فتبنى المنهج الحداثي الغربي طريقا للخروج من المأزق الحضاري واللحاق بركب التقدم، في حين رفع فريق آخر لواء الدفاع عن الهوية الإسلامية من التعتيم والمسخ ومحاولات الاستئصال، وذلك بالدعوة إلى الرجوع إلى النبع الصافي ومقاومة الفكر الوافد على يد الغربيين والمتأثرين بنهجهم من المسلمين، والشكل الثالث تمثل في ثلة قليلة من المفكرين التي جمعت بين التمسك بقيم الحضارة الإسلامية وأسسها، والاستفادة من تجربة الحضارة الغربية، ذلك أن الحضارة الغربية فرضت نفسها في العالم عن طريق تجربة حضارية متعددة الأبعاد، ولا يمكن تجاوز استعلاء هذه الحضارة على أي مستوى من المستويات إلا باستيعاب إنجازها العلمي الحضاري بعد فك تحيزه لرؤيته المادية، ثم تجاوز ذلك كله إلى تأسيس حضاري قائم على أسس علمية ومنهجية، وهو ما يتطلب وعيا حضاريا مبدأه من بناء الإنسان .

وفي هذه الرؤية جاءت جهود كثير من المفكرين مثل مالك بن نبي وراجي الفاروقي وحاج حمد وغيرهم وإن اختلفت طروحاتهم، وفي هذه الرؤية أيضا جاء طرح عبد الوهاب المسيري الذي قدم رؤية نقدية متميز عن الحضارة الغربية حاول فيها الكشف عن نموذجها المعرفي الكامن، ورؤيتها الكلية النهائية المحتكمة إلى المرجعية المادية الكامنة، كما قدم تحليلا رائدا وفق منهجية إبداعية لتواريخ اليهود واليهودية والصهيونية، أبان فيها عن عقل موسوعي وقدرات فذة قلما تجتمع في شخص باحث واحد، كما قدم أيضا معالم مشروع حداثي بديل وهو ما يسميه بالمشروع الحداثي الإسلامي العربي طرح من خلاله رؤية معرفية تتضمن دعوة للاجتهاد.

وقد جاء هذا البحث لدراسة جزئية هامة في فكر عبد الوهاب المسيري، وهي قيمة الإنسان بين المرجعية المادية الكامنة والمرجعية المتجاوزة، حيث توصلت من خلال هذا البحث إلى جملة من النتائج يمكن أن نوجزها فيما يلي:

- **إن قيمة أي الحضارة ليس فيما تحققه من تقدم ورفاه مادي، ولا فيما تحوزه من توسع جغرافي وسياسي، وإنما فيما تحققه من قيمة لإنسانها وللإنسانية جمعاء، وهو ما يجعلنا نتساءل عن قيمة الإنسان في ظل التفوق المادي والعلمي للحضارة الغربية وماذا جنت الإنسانية من ذلك كله؟**

- لقد كانت انطلاقة الحضارة الغربية مع مولد العقلانية والنزعة الإنسانية انطلاقة قوية جعلت الإنسان مركز الكون بما وصل إليه من علم، غير أن هذا التفوق صاحبه نزعة استعلاء وثقة مطلقة في الذات جعلته يلغي مركزية الله ويسقط القيم الدينية والأخلاقية؛ وينصب ذاته مرجعية مطلقة في الكون، و لم تكن هذه الخطوة التي أعطت الإنسان قيمة أكبر من قيمته، إلا بداية في متتالية هبوط قيمة الإنسان، رغم تفوقه العلمي وتألق إنتاجه المادي، إلى أن وصل الإنسان إلى العدمية أو ما عبرت عنه بعض الفلسفات الغربية بموت الإنسان. وهو ما يجعلنا نستنتج أن قيمة الإنسان إنما تكون بمقدار احتفاظه بالمسافة الفاصلة بينه وبين الله، وهي ما تفسره علاقة العبودية بين الإنسان والله، مهما بلغ مستوى الإنسان من العلم والحضارة، وهذه المسافة أو العلاقة هي التي تضمن عدم تحول العلاقة بين الإنسان والإنسان إلى علاقة ظلم واستغلال ومنفعة، وأن لا تتحول علاقة الإنسان بالكون إلى علاقة صراع تفضي إلى تدميره وتدمير الإنسانية.

- غير أن هذه النزعة الإمبريالية التي اتسمت بها الحضارة الغربية جراء تغير المطلق المعرفي وضياع قيمة الإنسان، لا يعني خلو هذه الحضارة من ميزات إيجابية، بل لقد حققت تفوقا حضاريا كبيرا على مستويات متعددة علمية وسياسية واقتصادية وغيرها إضافة إلى تجربة غنية بالعبر.

- إن نجاح الرؤية المادية للحضارة الغربية ليس راجع إلى تمجيدها للإنسان كما يعتقد الكثير، أو كما يتبين من تزعمها الدفاع عن حقوق الإنسان وغيرها، وإنما راجع إلى بساطة

هذه الرؤية وماديتها واختزاليتها، التي تتسم بمقدرة تفسيرية مباشرة عالية، تريح الإنسان من الأسئلة الوجودية الغيبية (الأنطولوجية والميتافيزيقة).

- إن ما تبنته الحضارة الغربية من عقلانية إنما كانت عقلانية مادية مجتزئة حققت تقدما علميا ورفاها ماديا، لكن تطور هذه العقلانية المادي المنفصل عن القيمة؛ أسفر عن لاعقلانية وامبريالية حطمت قيمة الإنسان وتكاد تقضي على الإنسانية جمعاء.

- إن الهيمنة الحضارية التي حققها الغرب راجع بالأساس إلى ارتكاس الذات الإسلامية ووهنها وغياب الشهود الحضاري للأمة الإسلامية.

- إن تحقيق الشهود الحضاري للأمة الإسلامية لا يمكنه أن يقوم إلا على تصور صحيح للإنسان وقيمته وفق الرؤية التوحيدية المتجاوزة التي تستوعب الرؤية المادية وتتجاوزها، إلى رؤية شمولية تجمع بين جدل الغيب وجدل الطبيعة (بتعبير حاج حمد)، وبتفاعل وتكامل الثنائيات الفضفاضة، أهمها تفاعل المطلق والنسبي وتكاملهما وفق الرؤية التوحيدية.

- لا يمكن تحقيق الشهود الحضاري للأمة إلا باستعادة الفاعل الإنساني كخليفة لله في الأرض يحقق قيمته ومركزيته في الأرض باستثمار الحيز الإنساني والمسافات الفاصلة بين الثنائيات الفضفاضة وفق الرؤية التوحيدية، والتي تقتضي العبودية الخالصة لله، والتعامل مع الكون وفق منهج التسخير والتعمير.

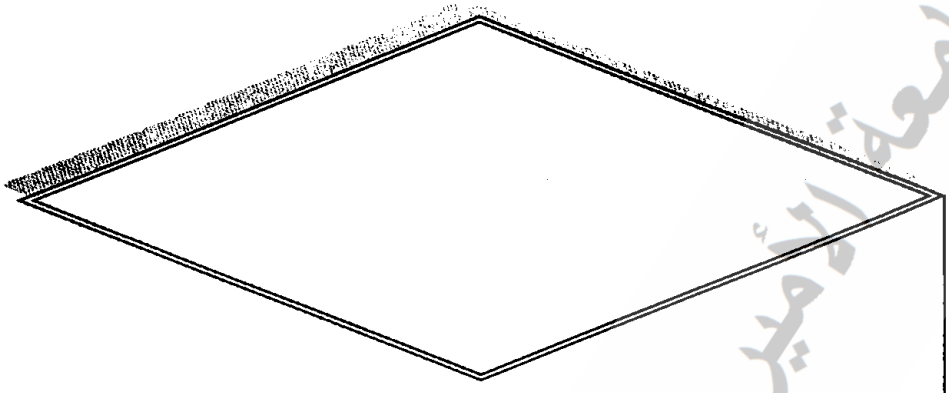
- إن ما حققته الحضارة الغربية من تطور علمي هو مكسب إنساني لا يمكن إلغاؤه ولا الاستغناء عنه، لذا فإن أي مشروع حضاري لا ينفتح على الحضارة الغربية قصد الاستفادة من إيجابياتها وتجاوزها إلى ما هو أحسن منها محكوم عليه بالتراوح في مكانه.

- كل هذا يقتضي منا تطوير الخطاب الإسلامي وتجديد المنظومة المعرفية الإسلامية ومناهجها، تجديدا لا يقتضي إلغاء التراث وإنما الانطلاق منه والبناء عليه وفق مقتضيات العصر وتحدياته، وذلك لبناء ذات متكاملة، وإيصال الخطاب الإسلامي إلى الآخر، وهو ما تقتضيه رسالة الإسلام وعالميته.

- كما يجب الاستفادة من الدراسات النقدية للحضارة الغربية لا للوقوف على أمراضها وإنما للاستفادة من تجربتها، مثل فكر عبد الوهاب المسيري الذي ما يزال بحاجة إلى دراسات تقف على إبداعه المعرفي والمنهجي.

- إن أكبر إبداع عبد الوهاب المسيري إنما كان على المستوى المنهجي، خاصة في فكرة النموذج باعتبارها عملية تجريدية ذات قيمة تفسيرية أكبر من الدراسات التراكمية، لذا فإن ما وصل إليه المسيري إنما هو بداية في طريق تطوير مناهج بحثية وفلسفية إسلامية، تتطلب تنمية القراء التجريدية للباحث المسلم.

إن إنتاج عبد الوهاب المسيري بما يتميز به من زخم معرفي ينم عن موسوعية نادرة، وتجديد منهجي يدل على روح اجتهادية، أكبر من أن نحيط بفكره من خلال دراسة مثل هذه، خاصة على المستوى المنهجي الذي أبدع فيه أيما إبداع، لذا فإن ما استثارني خلال البحث خاصة عند نهايته هو الأسس المنهجية التي بنى عليها المسيري فكره، ذلك أن هناك توظيفا ذكيا من قبل المسيري لمناهج فلسفية غربية خاصة الماركسية في جدلية البناء الفوقي والبناء التحتي، والجدلية التاريخية، وكذا مدرسة فرانكفورت النقدية وغيرهما، فبالرغم من أن المسيري يقر استخدام النماذج المركبة في دراسته، فإن الموضوع الذي ما يزال في حاجة إلى دراسة هو الأسس الفلسفية لمنهجية المسيري في دراساته، هل غادر المسيري حقا الأرض الماركسية، أم أنه ما يزال يقف عليها حتى وهو يدين بالمرجعية التوحيدية؟ ما هو التغير المنهجي في تحول المسيري من المرجعية المادية إلى المرجعية التوحيدية؟، هذه وغيرها من الأسئلة التي تحتاج إلى بحث خاص، كما هناك مجالا بكرا للبحث في موضوع التحيز كآلية منهجية في التفكيك والتركيب، والصور المجازية كنماذج إدراكية، وغيرها من المواضيع التي ما تزال في حاجة إلى دراسة.



الفهارس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات

الآية	الرقم	الصفحة
سورة البقرة		
وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً	30	25
وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ	210	21
وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ	255	222
سورة آل عمران		
إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ	59	193
وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ	83	184
سورة المائدة		
إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ	105	22
سورة الأنعام		
هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ	2	193
سور الأعراف		
وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ	-172 173	201
وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ	-175 176	206
لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمْ	179	210

الْغَافِلُونَ		
سورة يونس		
وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً وَلا تَكُونَنَّ مِنْ الْمُشْرِكِينَ	105	202
سورة الرعد		
إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ	11	220 -61
سورة الحجر		
وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ	26	193
سورة النحل		
وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلائِكَةُ وَهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ	49	184
لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ	103	190
سورة الإسراء		
وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً	70	214
سورة الكهف		
وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي	36	21
قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً	109	190
سورة الحج		
يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنْ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ	5	194
أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ	18	184

مِنْ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ		
سورة المؤمنون		
وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ	12 - 14	194
سورة الروم		
فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ	30	201
سورة الأحزاب		
إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ	72	25 - 196-210
سورة الصافات		
إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لازِبٍ	11	193
سورة ص		
إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ	71- 72	194
سورة الرحمن		
خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ	14	193
سورة فصلت		
وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي	50	21
سورة الحشر		
نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ	19	199
سورة الإنشقاق		

يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ	6	206
سورة التين		
لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ	6-4	214
سورة العلق		
اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ	1	184

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث

طرف الحديث	الصفحة
إن أحدكم ليجمع خلقه في بطن أمه	194
إني خلقت عبادي حنفاء	201
بينما رجل يمشي، فاشتد عليه العطش ...	208
عُذِّبت امرأة في هرة حبستها حتى ماتت...	208
كل مولود يولد على الفطرة	201
لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى	207
من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه	89

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصطلحات

المصطلح	الصفحات
الإنسانية المشتركة	-164-155-135-129 -211-208-207-182 .227-217
الإنسان الطبيعي /الماي	-168-164-163-162 -197-193-172-169 204-199
الإنسان الاقتصادي	-168-167-162-10 199-171-170-169
الإنسان الجسماني	-172-167-162-10 177-175
الاستنارة	-127-119-118-85 152-137-132
الامبريالية	-135-133-132-131 -146-142-137-136 -235-223-220-165
التجاوز	-48-31-26-25-24 -107-104-101-92 -128-122-110-109 -157-156-154-137 -184-183-173-158 -191-189-186-185 -206-200-198-197
الترشيد	-140-139-117-83 144-143-142-141
التسلع	172-156-149
التشؤ	172-149-142-138
التفكيك	-113-109-108-2 162-161-159-151

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التفكيكية	-112-111-110-98 -152-115-114-113 -161-160-155-154 174-171-169-162
التقويض	-151-113-108-2 162-160
التنميط	-156-149-146-29 172
التمركز حول الذات	-126-125-123-114 188-137-130
التمركز حول الموضوع	-139-137-128-123 188
التوحيد	-185-184-183-58 -213-207-202-201 216
الثنائية الصلبة	163-147
الثنائية الفضفاضة	-183-182-159-154 224-188-186
الحداثة	-63-53-42-39-31 -87-85-84-83-64 -92-91-90-89-88 -99-97-96-95-93 -104-103-102-101 -118-117-115-105 -123-121-120-119 -139-126-125-124 -160-159-156-140 -175-174-173-168 -219-217-200-199 229-227-221-220
الحضور	174-160-112-111

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحوسلة	149
الحيز الإنساني	236-206-127
السببية الصلبة	135-133-132-127
السيولة	-151-148-147-86 -161-158-156-154 174-167
العقلانية	-56-53-29-10-9 -95-94-93-92-57 -102-101-99-97 -118-114-105-103 -136-133-131-126 236-235-174-137
العلمانية الجزئية	-144-128-117-83 168-159
العلمانية الشاملة	-151-128-117-83 177-168-161-159
الكمون	188-29-28-27
ما بعد الحداثة	-85-84-63-50-31 -107-106-105-87 -115-114-111-108 -147-146-126-117 -153-152-151-148 -157-156-155-154 -166-160-159-158 -173-170-169-167 -179-178-175-174 200
المرجعية الكامنة	-28-27-26-23-2 -121-84-83-29 -140-139-128-122

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

	-181-167-166-141 212-186
المرجعية المتجاوزة	-130-26-24-16-2 -186-182-181-149 -206-203-193-191 214-212-211-209
المسافة	-181-127-26-25 -187-186-184-183 -211-207-206-189 -216-215-214-212 224
المطلق	-112-97-24-23-22 -137-136-128-120 -183-175-161-159 -206-189-188-185 -223-222-221-215 230-224
النزعة الإنسانية	-35-34-33-32-31 -102-63-55-54-53 224-125-120-114
النسبي	230-222-189-161
النسبية الإسلامية	222-189
النموذج المعرفي	-133-124-29-11 -163-149-141-137 -217-212-211-204 231-229-221-218
موت الإله	-47-46-44-39-23 -101-100-72-48 -158-144-124-109 200-199
موت الإنسان	-119-103-102-31

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

	151-123
الواحدية	-83-29-28-27-26 -126-125-122-121 -137-133-131-130 -142-141-139-138 -159-151-146-143 -186-182-165-163 -222-218-198-187 226-225
الواحدية الصلبة	225
الواحدية السائلة	225-163-151
يوتوبيا	-179-138-129

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصادر والمراجع:

❖القرآن الكريم

المصادر

I- كتب عبد الوهاب المسيري

1- إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد —المقدمة فقه التحيز-المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط3، 1998.

2- أغاني الخبرة والحيرة والبراءة -سيرة شعرية شبه ذاتية شبه موضوعية-،دار الشروق، مصر، ط1، 2003،

3- الإيديولوجية الصهيونية، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 1982.

4- التحيز للنموذج الحضاري الغربي الحديث، مجلة الإنسان، العدد الرابع عشر، السنة الثالثة، 1996

5- الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2003.

6-دراسات في الشعر، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط1، 2007.

7- دراسات معرفية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط1، 2006

8-دفاع عن الإنسان —دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة- دار الشروق، مصر، ط1، 2003

9- رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر —سيرة غير ذاتية غير موضوعية-، دار الشروق، مصر، ط1، يناير 2006.

10- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، مصر، ط1، 2002.

11- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ط1، دار الفكر، دمشق، 2002.

12- في الأدب والفكر —دراسات في الشعر والنثر-، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط1، 2007

13- مستقبل الإسلام، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2004

14- موسوعة اليهود اليهودية والصهيونية، المجلد الأول، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1999.

15- ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، الجماهرية العربية الليبية، دط، 1998.

16- اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، دار الشروق، مصر، ط2، 2001

17- سمات الخطاب الإسلامي الجديد،

http://www.islamonline.net/iol-arabic/qadaya/art3.asp

II- كتب حول عبد الوهاب المسيري:

1- في عالم عبد الوهاب المسيري –حوار نقدي حضاري-، تقديم، محمد حسنين هيكل، تحرير، أحمد عبد الحليم عطية، دار الشروق، مصر، ط1، 2004

المراجع

1- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط4، 1992

2- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، دار الجيل، ط1، 1411هـ \ 1991م.

3- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مصر د م ن.

4- أحمد ابن حنبل، المسند ، دار الفكر، بيروت، لبنان، د م ن.

5- ألان توران، نقد الحداثة –الحداثة المضفرة- القسم الأول، ترجمة صياح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1998.

6- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001

7- أندروملر، مختصر تاريخ الكنيسة، ط4، شركة الطباعة المصرية، مصر، 2003.

8- أودويف(ستيبان)، **على دروب زرادشت**، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، 1983.

9- إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، 1981

10- بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، أبو ضبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1995

11- بيير. ف. زيما، التفكيكية دراسة نقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996.

12- جفري بار ندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، ط1، 1994، العدد رقم 137، الكويت

13- جنفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو، دار المنشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 1977.

14- جون هربان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمه، ج1، دار الثقافة بيروت، دط، دت.

15- حمادي بن جاب الله، تحولات العلم الفزيائي ومولد العصر الحديث، بيت الحكمة، تونس، 1986.

16- حنا جرجس الخضري، تاريخ الفكر المسيحي –يسوع المسيح عبر الأجيال–، المجلد الأول، ج2، دار الثقافة، القاهرة، مصر، دت، دط.

17- ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة محمد شيا، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، ط1، 2005

18- الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، تحقيق، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي،بيروت، لبنان، ط1، 1988

19- رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة –ما بعد الحداثة في زمنها القادم–، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت لبنان، 2003.

20- روجيه جارودي، الإرهاب الغربي، تعريب، عبد المسيح فلى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر ط1، 2004

21- رينيه دوبو، إنسانية الإنسان نقد علمي للحضارة المادية، ترجمة نبيل صبحي الطويل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1984

22- سعيد شبار، الحداثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي - نحو إعادة بناء المفهوم، منشورات الزمن، الدار البيضاء، المغرب، 2002.

23- سليمان أبو داود، سنن أبي داود، كتاب السنة، باب لزوم السنة، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، دت

24- سميح غنيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، دط، 1998

25- الطاهر سعود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2006

26- طه عبد الرحمن، روح الحداثة —المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية- ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، لبنان، 2006

27- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدجر، ليقي ستروس، ميشيل فوكو)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1992.

28- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2003.

29- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل —بحث في جدلية النص والواقع والعقل-، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط2، 1993،

30- عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1992

31- عبد المجيد النجار، قيمة الإنسان، دار الزيتونة، للنشر، الرباط، المملكة المغربية، ط1، 1996،

32- عبد المجيد النجار، مبدأ الإنسان، دار الزيتونة للنشر، الرابط، المملكة المغربية، ط1، 1996.

33- علي حرب، التأويل والحقيقة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1985

34- علي حرب، حديث النهايات –فتوحات العولمة ومآزق الهوية-، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2004.

35- علي حرب، الممنوع والممتنع _نقد الذات المفكرة_ ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2005، 246.

36- علي حرب، لعبة المعنى فصول في نقد الإنسان، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991.

37- فخر الدين الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، 2003.

38- فريدريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، دار البيضاء، بيروت.

39- فريدريك نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة محمد ناجي وحسان بورقية، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1996.

40- فريدريك فريدريك نيتشه، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005.

41- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زراشت، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2006.

42- كارل لوفيث، من هيجل إلى نيتشه، ترجمة ميشيل كيلو، ج2، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، 1988.

43- كريستوفر نوريس، التفكيكية بين النظرية والتطبيق، ترجمة صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر، الرايض، المملكة العربية السعودية، دط، 1989.

44- لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث، القاهرة، دار الهلال، د م ن.

45- ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية –دراسة مقارنة بين فلسفة التربية الإسلامية والفلسفات التربوية المعاصرة-، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، دط، 1998

46- مالك بن نبي، آفاق جزائرية للحضارة-للثقافة-للمفهومية، ترجمة الطيب الشريف، مكتبة النهضة الجزائرية، 1991.

47- مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2002

48- مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، ترجمة عمر كامل مسقاوي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، دط، دت

49- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1986م

50- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2005.

51- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، دط، 1998

52- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، 1986.

53- محسن عبد الحميد، جمال الدين الأفغاني المصلح المفترى عليه، ط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1985

54- محمد أبو القاسم الحاج حامد، منهجية القرآن المعرفية –أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية–، دار الهادي، لبنان، ط1، 2003

55- محمد بديع شريف، "اليقظة الفكرية والسياسية في القرن التاسع عشر"، في: دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة، ط 2، بيروت، 1984

56- محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ط1، مطبعة المنار، القاهرة، مصر، 1931.

57- محمد الشيخ وياسر الطائي، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1996.

58- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير و التنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس دت.

59- محمد عمارة، الأعمال الكاملة لمحمد عبده، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1972

60- محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2، 1983

61- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983.

62- مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي –الحداثة ومابعد الحداثة- مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، دط.

63- م.روزنتال وب.يودين، الموسوعة الفسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط6، 1987

64- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار الفكر بيروت، لبنان، دط، 1983.

65- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القيروان، 2005.

66- هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2004.

67- هيجل، كتاب أصول فلسفة الحق، دار التنوير، ط2، 2005.

68- يسري إبراهيم، فلسفة الأخلاق فريدريك نيتشه، دار التنوير للطباعة والنشر و التوزي، بيروت، ط1، 2005.

69- يورغن هابرماس : القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة.

المراجع الأجنبية

1 - André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, p.u. F paris

2 - Dictionnaire encyclopédique Larousse, France, 1979

3 - Encyclopedie univesalis, edition à Paris, France 1996, V23, p264

4 - Nietzsche, La volonté de puisans , Trad, Henri Albert, Libraire general Française, Paris, 1991, § 386.

5 - Petit Larousse en couleurs , Librairie Larousse, Canada, 1988, p645

المجلات:

1- **مجلة نصف الدنيا**، القاهرة، س8، ع411، ديسمبر 1998،

2- رفيق بوشلاكة، مطارحات في العلمانية والحداثة، **مجلة رؤى**، السنة الرابعة، العدد19/18، 2003.

3- عز الدين عبد المولى، في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة الأولى، العدد الرابع، أفريل 1996، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

4- محمد محفوظ، مفهوم الحداثة .. قراءة تاريخية، **مجلة الكلمة**، السنة الرابعة، العدد 15، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، لبنان، 1997

المواقع الالكترونية:

1- رضوان جودت زيادة، دريدا وما بعد الحداثة :
http://www.almustaqbal.com/stories.aspx?StoryID=95432

2- محمد أركون، كيف يتحدد مفهوم الإنسان أو يتجلى في الفكر الإسلامي :
http://www.nawaat.org/portail/article.php3?id_article=383

3- محمد سبيلا، في الوعي الفلسفي بالحداثة :
http://science-islam.net/article.php3?id_article=795&lang=ar

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرست الموضوعات

الفصل التمهيدي	
تمهيد	**2**
المبحث الأول: عبد الوهاب المسيري في رحلته الفكرية	**3**
المطلب الأول: نشأته ومحضنه الفكري	**5**
المطلب الثاني: تحولاته الفكرية	**7**
المطلب الثالث: مصادر فكره	**14**
المطلب الرابع : مؤلفاته	**16**
المبحث الثاني : مساءلات مفاهيمية	**21**
المطلب الأول : مفهوم المرجعية	**21**
المطلب الثاني : مفهوم المرجعية المتجاوزة	**24**
المطلب الثالث: مفهوم المرجعية الكامنة	**27**
الفصل الأول **الإنسان بين الفكر الغربي الحديث والفكر الإسلامي المعاصر**	
المبحث الأول: الإنسان في الفكر الغربي نتشه نموذجا	**31**
المطلب الأول : النزعة الإنسانية	**32**
المطلب الثاني: الإنسان في فلسفة نيتشه	**37**
المبحث الثاني: الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر، مالك بن نبي نموذجا	**51**
المطلب الأول: الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر	**52**
المطلب الثاني: الإنسان في فكر مالك بن نبي	**64**
الفصل الثاني **قيمة الإنسان في المرجعية الكامن عند المسيري**	
تمهيد	**84**
المبحث الأول : الحداثة وما بعد الحداثة .. المصطلح والمفهوم	**88**
المطلب الأول: الحداثة لغة ومفهوما	**88**

المطلب الثاني : ما بعد الحداثة المصطلح والمفهوم	106
المبحث الثاني قيمة الإنسان في منظومة الحداثة الغربية عند عبد الوهاب المسيري	118
المطلب الأول: مفهوم الحداثة عند المسيري	118
المطلب الثاني: الحداثة ومركزية الإنسان	124
المطلب الثالث: التمركز حول الموضوع وترشيد الإنسان	138
المبحث الثالث: ما بعد الحداثة وموت الإنسان	151
المطلب الأول: مفهوم ما بعد الحداثة عند المسيري	151
المطلب الثاني : تفكيك الإنسان والسيولة الشاملة	158
الفصل الثالث **قيمة الإنسان في المرجعية المتجاوزة عند عبد الوهاب المسيري**	
تمهيد	181
المبحث الأول : الثنائية الفضفاضة وتركيبية الإنسان	183
المطلب الأول: التجاوز والثنائية الفضفاضة	183
المطلب الثاني: تركيبية الإنسان	191
المبحث الثاني : فاعلية الإنسان والمشروع البديل	205
المطلب الأول: فاعلية الإنسان	205
المطلب الثاني: المشروع البديل	216
خاتمة	233
فهرس الآيات القرآنية	238
فهرس الأحاديث النبوية	242
فهرس المصطلحات	243
فهرس المصادر والمراجع	248
فهرس الموضوعات	256

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية