الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة 8 ماي 1945 – قالمة

جامعة 8 ماي 1945 قالمة
UNIVERSITE 8 MAI 1945 GUELMA

الكلية: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

القسم: الفلسفة

مخبر التوطين: مخبر الفلسفة والدراسات الإنسانية والاجتماعية ومشكلات الإعلام والاتصال

أطروحة

لنيل شهادة الدكتوراه في الطور الثالث

الميدان: علوم اجتماعية الشعبة: فلسفة

الاختصاص: فلسفة عربية إسلامية

إعداد: مخلوفي رؤوف

بعنوان

الإنسان في فكر عبد الوهاب المسيري

دراسة نقدية للرؤية الحداثية وما بعد الحداثية

بتاريخ: 2024/06/06

أمام لجنة المناقشة المكونة من:

الاسم والقب	الرتبة	مؤسسة الانتماء	الصفة
كحول سعودي	أستاذ محاضر أ	جامعة 8 ماي 1945 – قالمة –	رئيسا
بلواهم عبد الحليم	أستاذ محاضر أ	جامعة 8 ماي 1945 – قالمة –	مشرفا ومقرّرا
حاج علي كمال	أستاذ محاضر أ	جامعة 8 ماي 1945 – قالمة –	عضوا
هرنون نصيرة	أستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا للأساتذة – قسنطينة –	عضوا
شراد فوزية	أستاذ التعليم العالي	جامعة الحاج لخضر – باتنة 1 –	عضوا

السنة الجامعية: 2024/2023م

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الله عز وجل:

﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔواْ نُورَ اَللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ اَلْكَـٰفِرُونَ﴾

صدق الله العظيم

الآية 8، سورة الصف.

شكر وتقدير...

الحمد لله ملء السموات والأرض بما يسر لنا لإتمام هذا البحث المتواضع.

يقول المُصطفى الأمين صلوات ربي وسلامه عليه: "لا يشكر الله من لا يشكر الناس".

من هنا لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل والتقدير إلى أستاذنا الفاضل: بلواهم عبد الحليم، الذي أشرف على عملي هذا بصدر رحب، وكان نعم المُحفز والمُعين المُرشد...

كما أشكر وأقدر؛ أستاذنا الفاضل مراجي رابح، وأستاذنا الفاضل أرفيس علي بجامعة محمد بوضياف – المسيلة، وجميع أساتذة قسم الفلسفة، وقسم علم الاجتماع، لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، لجامعة 8 ماي 1945 – قالمة.

والشكر الجزيل والخير العميم إلى كل من ساندني وساعدني...

إهداء...

إذا كان يجب عليّ ذكر أسماء من أحببتهم في الله، فسوف أنسى ذكر أسماء منهم، ولذلك سوف أقول: إلى كل من أحببتهم وأحبوني في الله...

مقدمة

مقدمة:

شغل موضوع الإنسان حيّزًا كبيرًا من كتابات وأبحاث العديد من المُفكرين والفلاسفة على امتداد التاريخ الإنساني، فالبحث عن فهم الإنسان ظلّ مَطلبًا يُراود –الإنسان نفسه– منذ القدم؛ من معيشته وحياته اليومية البسيطة وصولاً إلى زماننا الحاضر، وما يطبعه من تعقّد شديد لمسارات الحياة الإنسانية، فرضته الرؤية المادية الغالبة والتي يُدرك مآلاتها كل مُتدبر فيها.

فلقد توالت وتعاقبت الأزمنة على الشعوب والحضارات المُختلفة بالخصوص، وتعددت وتنوعت مُحاولاتها للوصول إلى المعنى الحقيقي للإنسان كلٌ حسب تصوراتها ومُنطلقاتها الفكرية، ويعتبر ما يُصطلح عليه بالعصر الحديث مع نهايات القرن الرابع عشر وبدايات القرن الخامس عشر للميلاد؛ كبداية فعلية للفكر وللحضارة الغربية الحديثة، التي أنتجت لنا ما يسمى بالحداثة وما بعد الحداثة، والتي تحمل رؤية مُعيّنة للإنسان. تحتاج في الحقيقة للنقد والتمحيص، فـ –الحضارة الغربية– أبهرت العقول وأرّقت الكثيرين، في السياق الحضاري العربي الإسلامي بعد تراجع عطائه المعرفي والعلمي، وتأزم أوضاعه المُختلفة.

والإنسان الغربي عانى الكثير من تسلُط رُؤى لاهوتية مُختزلة له في جانب رُوحاني صِرف، ولذلك تركَّز سعيه بداية للتحرر من سطوة عالم اللاهوت على عالم الناسوت، والعمل على الولادة الثانية للعقل الإنساني بعد الولادة الأولى له مع الإغريق واستمرار مظاهرها مع الرومان؛ وبالتالي فهي عودة، لكنها تحمل طابعًا جديدًا يتسم بروح العصر الحديث، فكانت بذلك أعمال الفلاسفة اليونان ومُنجزات الرومان، المُلهم الأول لأعلام النهضة الغربية بإيطاليا مثلاً، حيث عمل هؤلاء على نهضة معرفية وعلمية منهجية وثورة فكرية، على كل ما يتصل بعصور الظلام القروسطية، والتأسيس الفعلي لرُؤية جديدة للإنسان الغربي، بل للإنسان في كل مكان –حسبهم–، أين سيصبح الإنسان سيّدًا للكون؛ لكن استبعاد اسهامات الحضارة العربية الإسلامية القيّمة والمُبدعة حول الإنسان، وغيرها من الحضارات الإنسانية القديمة، جعل الحضارة الغربية الحديثة تحمل تمركزًا على كل ما هو غربي منذ البداية، وهو ما سيدفع بها لاحقًا للهيمنة والاستعمار أو بالأحرى الاستدمار؛ لمُقدرات شعوب عديدة في بقاع العالم المختلفة، بعد التطورات النوعية التي شهدها الغرب في العلوم الطبيعية والمادية، ومناهجها المُختلفة.

فتغلغل الفكر المادي في مُختلف جوانب حياة الإنسان الغربي، على حساب الجانب الرُوحي فيه، حيث جعل الإنسان في قِبال الله سبحانه وتعالى كندٍ وخصم له على سيادة الكون والعالم. يجب استبعاد وإلغاء دوره، فبرزت بذلك وبقوة ثُنائيات مُتضادة كالمجرد والمحسوس مثلاً؛ وهي تدور كلها في فلك الإنسان المبتور عن المعية الإلهية، ولأن كل ما هو محسوس ومرئي يغري ويستحوذ على ملكات عقل الإنسان المُختلفة، التي وهبه إياها المولى عز وجل في الحقيقة، وهو ما جعل الإنسان الغربي يرتكس إلى مفاهيم تروق له هو ويسعى للترويج لها؛ كالذاتية والفردانية والتحرر المُطلق من كل ما يراه بمثابة قيود تمنعه من تحقيق أهدافه المادية الضيّقة، أو بعبارة أخرى الثورة على كل ما هو ميتافيزيقي، وأضحى كل من لا يعتنق هذه التصورات يعتبر خارج التاريخ الإنساني حسبهم.

ويسعى الغرب دومًا لتصدير هذه الرُؤية لبقية شعوب وأمم العالم بكل السُبل المُتاحة لديه، ولعل من أبرزها الفكرية؛ وذلك بضرب القيم المُختلفة والمُميّزة لهذه الشعوب ومُحاولة استبدالها بقيم غربية، زاعمًا بأنها تصنع لهم التقدم والتطور؛ وهو ما يجعل العديد من المُجتمعات والأمم تعمل على التشكيك والتقليل من قيمة ما تمتلكه من تراث إنساني عريق، وفي ما مدى مصداقيته ونجاعته على مستوى الواقع المُعاصر أو الحالي؟!

فحياة الإنسان الحديث والمُعاصر بالخصوص، طغت عليها مادية مُتوحشة تتبدى لنا آثارها الوخيمة؛ على المستوى الفردي حيث سادت أخلاق حب التملك والاستحواذ، وعلى المستوى الجمعي حيث غاب كل ما يُعبّر عن روح الجماعة، بداية من الأسرة التي تم تفكيكها وصولاً إلى المجتمع بأكمله، وعلى المستوى الدولي أصبح شعار "القوي يأكل الضعيف" هو الغالب، فانتشرت النزاعات والحروب المُدمرة لكل ما هو إنساني.

وأصبح الإنسان في العالم يعيش تحت هيمنة الأفكار الحضارية الغربية الحداثية وما بعد الحداثية، وبالتالي فالتصورات الغربية حول الكون والعالم لم تعد مُقتصرة على الغرب وحده؛ فالعالم كله أصبح يهرول الخُطى نحو الاستهلاك المُفرط والمُتزايد لكل شيء، مما أدى إلى ظهور أزمات استفحلَ أمرها كاللاأخلاقية والأمراض الفتاكة والكوارث البيئية المُختلفة، يقف الإنسان المُعاصر في الحقيقة عاجزًا أمامها، وفي إيجاد طرق وأساليب لتفادي أضرارها المُدمرة للحضارة الإنسانية وللوجود الإنساني ككل.

ولكل هذا ينتقد العقل العربي الإسلامي هذه التوجهات الفكرية الغربية المادية، ويعتقد بإمكانية وقدرة الإسلام على تقديم وطرح رُؤى وأطروحات بديلة لأطروحات الإنسان الغربي المادي، والإسلام ليس لفظًا تلوكه الألسنة، وإنما هو إعمال للعقل واجتهاد مُستمر في مُحاولة حل المُشكلات المُختلفة التي يواجهها الإنسان؛ فكما قدّم الإسلام للإنسانية بالأمس أروع الإبداعات وفي مُختلف جوانب الحياة، يُمكن له كذلك اليوم أن يُسهم على الأقل في صُنع مُستقبل أفضل للإنسان في العالم، فالمدد الرباني لا ينضب في الحقيقة.

والرائي والمُتأمل للمواقف المُتبناة حول هذه الحضارة الغربية الحديثة، من قبل المُفكرين العرب المُسلمين المُعاصرين على الأقل، سيجد توجهين بارزين؛ أحدهما يدعو للأخذ بأسباب وأساليب ومناهج التطور الغربي الحديثة كحل لإشكالاتنا المُتراكمة، رغم ما تم التطرق له سالفًا، ورغم نقد بعض مُفكريها وفلاسفتها لها، بينما يدعو التوجه الثاني للعودة لتُراثنا وحضارتنا العربية الإسلامية، والمُحاولة الجادة في دراسة وبحث الأسباب الحقيقية الكامنة خلف تراجعها، والاجتهاد في نحت مفاهيم جديدة تعبر عن فعالية العقل العربي الإسلامي، وللدور الكبير الذي يُمكن أن يرقى إليه في عالمنا المُعاصر؛ وذلك بنقد جذري للحضارة الغربية الحداثية وما بعد الحداثية المادية التي تدّعي تصنُّعا بأنها إنسانية، إلى جانب ذلك تقديم بدائل منهجية ومعرفية تكون أساسًا قويًا لصُنع مُستقبلنا الذي نتطلع له جميعًا، ومع هذا الفريق الثاني يُمكن إدراج رُؤيوية المسيري للإنسان، والتي سنحاول دراستها وبحثها.

وتكمن أهمية الموضوع، لكون المسيري تطرق إلى أهم عنصر فاعل تقوم عليه المُجتمعات والحضارات وهو الإنسان، هذا الأخير الذي ضاع معناه الحقيقي مع الغرب الحداثي وما بعد الحداثي، أين ستطغى عليه نزعة مادية تنبع من مرجعية نهائية كامنة؛ تستبعد الله سبحانه وتعالى من حياة الإنسان، ويختفي فيها دوره يومًا بعد يوم إلى أن يُلغى تمامًا، والأمر نفسه بالنسبة للقيم الأخلاقية وحتى المُتعارف عليها منذ القدم، فهي بذلك ضد الإنسان والإنسانية. ثم إن المسيري رغم أنه تقلب بين أطروحات المادية في مرحلة من مراحل حياته، إلا أنه استطاع العودة التدريجية إلى الإسلام كفكر وحضارة؛ وهو ما جعله يقدم بديلاً منهجيًا ومعرفيًا للإنسان المادي وهو الإنسان الرباني أو الإنسان الإنسان، وهو في حقيقته إنسان مُستخلف من الله عز وجل، وتقوّمه قيم أخلاقية عربية إسلامية وإنسانية نابعة من مرجعية نهائية مُتجاوزة.

وتمت صياغة الإشكالية الأساسية التي سنحاول جاهدين الإجابة عليها بين ثنايا البحث على النحو التالي: إذا كان الإنسان يمثل جذر التأمل والبحث الفلسفي النقدي الرصين، فإلى أي مدى تبلورت هذه الرؤية من خلال فكر عبد الوهاب المسيري؟ ومن الإشكالية الرئيسية تتفرع تساؤلات فرعية وهي على التوالي: 1- إلى أي مدى ساهمت تلك التنشئة العربية الإسلامية في تشكل فكر ورؤيوية حياة عبد الوهاب المسيري؟ 2- وما هي المناهج المُثلى التي يراها المسيري كفيلة ببحث ودراسة ظاهرة الإنسان؟ 3- وهل استطاع الفكر الغربي الحداثي وما بعد الحداثي تقديم تصور أمثل لدراسة وبحث الإنسان؟ 4- ماهي سمات وملامح الطرح البديل، الذي قدمه المسيري في دراسته وبحثه لظاهرة الإنسان؟

واعتمدنا على المنهج التحليلي وكذا التاريخي؛ أما التحليلي فيتضح للقارئ الكريم من خلال مُحاولتنا الوقوف على جُزئيات التصور الفلسفي للإنسان وبالخصوص عند عبد الوهاب المسيري، ومحاولتنا نظمها في إطار المرجعية العربية الإسلامية النهائية المُتجاوزة، التي ينطلق منها المسيري ويؤسس بها لفكره، بالإضافة لمُحاولتنا تحليل وابراز العلاقة الوطيدة بين التصور النظري والواقع، هذا الأخير الذي يحتل مكانة مُتميزة في منظومة المسيري الفكرية، أما المنهج التاريخي فيبرز من خلال محاولتنا التأمل في الغايات التي مرت بها فكرة الإنسان وبصفة أساسية عند المسيري، فالتأمل في صيرورة الأفكار في التاريخ يجعل الإنسان يأخذ منها العبرة، ويسعى جاهدًا لتجاوز سلبيات وأخطاء الماضين ليفتح آفاقًا لبدايات فكرية تاريخية جديدة.

وبحثنا بمثابة هيكل تتكامل أجزائه، وبالتالي جاءت خطة البحث مرتبة وفق العناصر التالية:

مقدمة لموضوع البحث، حاولنا أن نرسم فيها للقارئ الكريم صورة مجملة عن سيرورة البحث.

الفصل الأول: حاولنا فيه الولوج لفكر عبد الوهاب المسيري الإنسان من خلال التطرق للبدايات التأملية الأولى للمسيري والتي تعكس روحًا لحياة عربية إسلامية بخصائصها ومزاياها، وكيف انعكست إيجابًا على فكر المسيري، ثم التحول المُفاجئ للمسيري الإنسان نحو المادية في شكلها الماركسي، أين اتجه المسيري للجانب الإنساني فيها، واستفادته من روح النقد فيها، ثم انعتاقه منها نتيجة للمرجعية المادية التي تطغى عليها، وكمحطة أخيرة في فكره، هي عودته إلى رحاب الإيمان والتوحيد.

الفصل الثاني: حاولنا التطرق فيه لآفاق التأسيس المنهجي لدراسة ظاهرة الإنسان، وإبراز الحاجة المُلحة التي يقتضيها التحول الجذري في فكر أو فلسفة مُفكر أو فيلسوف ما في رؤيته الكلية، تغيير

الأدوات والأساليب المنهجية والمناهج المُعتمدة من قبله، وكان من المسيري هو الآخر أن أبدع في النماذج التحليلية؛ ونحن أحوج ما نكون في سياقنا العربي الإسلامي لمناهج جديدة، تنفض عنا غبار سنين التقليد الطويلة للمناهج الغربية، وبما أن النموذج يحتاج بداية لتعريفه، حاولنا تقديم مفهوم له وكذا وظيفته، ثم انتقال المسيري من الموضوعية المتلقية إلى الموضوعية الاجتهادية، ومن الطابع السلبي للعقل المادي إلى العقل التوليدي المُبدع، وحاولنا كذلك توضيح وتبيين رُؤيوية المسيري للنماذج كمنهج لتفسير ظاهرة الإنسان، والتي تتطلب في الحقيقة مناهج خاصة بها.

الفصل الثالث: حاولنا فيه الوقوف على النموذج الحضاري الغربي الحداثي وما بعد الحداثي وتصوره للإنسان، من خلال النقد الذي قدمه المسيري له، وذلك باعتباره متتالية تتكامل حلقاتها المادية الحلولية؛ وإذا كان لعصر النهضة الأوروبي وانتشار ما يسمى بـ (الهيومانيزم) دور محوري في التأسيس لمنطلقات هذه المتتالية، وبالتالي حاولنا ابراز أهم مُميزاته وخصائصه، ثم التحول الذي حدث في الرؤية الغربية وذلك بالانتقال من مُحاولة تأكيدها على الجوهر الإنساني، إلى واحدية امبريالية استعمارية مُهيمنة على الشعوب الأخرى، حيث أصبح فيها الإنسان في صراع مع الإنسان، ثم مُحاولتنا ابراز أن الثنائية الصلبة الغربية للإنسان والطبيعة/ المادة هي ثنائية واهية، فسرعان ما ستنحل هذه الثنائية الصلبة مُفسحة المجال أمام واحدية صلبة وعالم مركزه الطبيعة، فالواحدية السائلة والتي لا يجد فيها الإنسان مُطلقًا مُعيّنًا ولا مرجعية يستند إليها.

الفصل الرابع: حاولنا فيه التطرق لأهم ما أشتمل عليه الطرح البديل الذي قدمه المسيري، لتأكيد وإثبات بأن الإنسان ظاهرة فريدة ومُتميزة وهو مُستخلف من الله عز وجل؛ بداية بإبراز تميز واختلاف الظاهرة الإنسانية عن الظاهرة الطبيعية، وهو ما يُمكن له أن يجعل كل دارس وباحث لا يتناول كل ما هو إنساني ككل ما هو طبيعي، ثم مُحاولتنا تبيين الثنائية الفضفاضة عند المسيري ودور المرجعية النهائية المُتجاوزة في بلورتها، والتي تستقي معينها من الله سبحانه وتعالى المُفارق لكل ما هو طبيعي/ مادي، إلى جانب النسبية الإسلامية والتي تُعتبر رؤية حضارية للإنسان في هذا العالم، فالإنسانية المُشتركة وما تحمله من قيم ومعاني إنسانية راقية، والتي يُمكن لها أن تكون بديلاً للإنسانية الواحدة.

خاتمة البحث، حاولنا فيها حوصلة أهم نتائج البحث، وكذا بعض الآفاق البحثية التي تطرحها رؤيوية المسيري للإنسان.

وتعود أسباب اختيارنا لهذا الموضوع إلى أسباب ذاتية وأخرى موضوعية؛ أما الذاتية منها إعجابي بكل من عاش ألم التأمل العميق بحثًا عن الحقيقة، والمسيري من هؤلاء، فالقراءة له ومحاولة دراسة بعض أفكاره تجعلني أتطلع دومًا للمزيد، أما الموضوعية فعبد الوهاب المسيري حاول أن يُوضح ويبيّن لنا بأن الحضارة الغربية وبالخصوص مع الحداثة وما بعد الحداثة، هي ضد الإنسان؛ باعتبار أنها جعلته إنسانًا ماديًا مُنفصلاً عن كل الجوانب الرُوحية فيه والقيم الأخلاقية المُوجهة له، إلى جانب ذلك آمن بمقدرة العقل العربي الإسلامي على الإبداع والتجاوز، وهو ما جعل البحث في هذا الموضوع أكثر من ضرورة.

وأهداف دراستنا المُتواضعة تتعدد وتتنوع ويمكن إجمالها في؛ مُحاولتنا معرفة المسيري الإنسان بشكل جيد، وكذا مُحاولتنا الوصول إلى ملكة النقد البنّاء والهادف لديه، والتي تكونت عنده خلال حياته، حيث يقول: «وأعتقد أن كل من يود أن يطور مشروعًا معرفيًا حضاريًا مستقلاً عليه أن يبدأ –شاء أم أبى– بنقد المشروع الغربي نظرًا لذيوعه وهيمنته»[1]، وهو ما مفاده بأن الرؤية الغربية الحداثية وما بعد الحداثية للإنسان، تحتاج بداية للدراسة والنقد، حتى نستطيع فهمها، وتجاوزها بعد ذلك بمشاريع بديلة.

واعتمدنا على مجموعة من المصادر والمراجع، ونذكر من هذه المصادر؛ التي كانت خير مُعين لنا في إخراج هذا البحث في هذه الحُلة المُتواضعة، على سبيل المثال؛ رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، والثقافة والمنهج (حوارات 1)، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد. مج 1 [الإطار النظري].

ومن المراجع التي تم توظيفها نذكر، على سبيل المثال لا الحصر؛ علي عزت بيجوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس. وشريعتي علي: الإنسان والإسلام، ترجمة عباس الترجمان. وهربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي. وألان تورين: نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث. وزيجمونت باومان: الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر. هذه المراجع وغيرها ساهمت في إثراء وتفصيل جُزئيات بحثنا المتواضع.

وقد استأنسنا ببعض الدراسات السابقة، والتي تحمل بين ثناياها ملامح الإنسان في فكر عبد الوهاب المسيري؛ وتنتقد الرؤية الغربية الحداثية وما بعد الحداثية، ووظفناها في بحثنا، ونذكر منها مثلاً عمرو شريف: ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية: قراءة في فكره وسيرته؛ حيث حاول التطرق

[1] عبد الوهاب المسيري, "الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية", *مجلة إسلامية المعرفة، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندون - الولايات المتحدة الأمريكية*, العدد 5 '1996م، 1417هـ'), ص 125.

للجانب المعرفي والمنهجي، في فكر المسيري. والشيخ ممدوح: عبد الوهاب المسيري: من المادية إلى الإنسانية الإسلامية؛ حيث حاول ابراز البُعد الروحي في الإنسان، وأن الإنسان لا ينحصر في البُعد المادي فقط، كما هو حاصلٌ مع الرُؤية الغربية الحداثية وما بعد الحداثية. وإن كانت هذه الدراسات أنارت لنا جنبات دربنا البحثي المُتواضع، لكنها لم تشفي غليلنا الفكري والفلسفي وتوقنا الرُوحي؛ المُتطلع إلى دراسة تتناول الإنسان في فكر عبد الوهاب المسيري، بشكل أعمق منهجياً ومعرفياً، وتعطي لأفكاره أبعادًا جديدة، وهو ما سنحاول الوصول إليه.

وككل باحث واجهتني بعض الصُعوبات حاولت تجاوزها قدر المستطاع، تتعلق أساسًا بموسوعية فكر عبد الوهاب المسيري حول الإنسان، واستخدامه لجهاز مُصطلحي ومفاهيمي خاص وجديد بالنسبة لما هو دارج ومألوف عند مُفكرينا وفلاسفتنا في السياق العربي الإسلامي على الأقل، وهو ما يجعل مُقاربتها والإحاطة بمضامينها يحتاج لوقت وجُهد إضافيين، وبالخصوص عندما نسعى للتوسع فيها وإعطائها أبعادًا جديدة.

الفصل الأول

التشكل الفكري والرؤيوي لحياة المسيري

أولا: بدايات تأملية لروح عربية إسلامية

ثانيا: إدراك أهمية الإنسان في ظل توجه مادي

ثالثا: الإيمان ومرحلة التوحيدية

توطئة:

لعل من أهم ما يقف عليه القارئ بداية وهو بصدد الاطلاع أو الدراسة أو البحث، في فكر أو فلسفة مفكر أو فيلسوف ما هو حياته؛ باعتبارها تحمل محطات كرونولوجية بارزة وثرية من حيث محتواها، فهي تُمدنا بالخطوط العريضة لتشكل فكره ورؤيويته، ومن ثم كان الاهتمام بحياة المفكرين والفلاسفة. ولا يفهم من كلامنا أن نتوقف عندها؛ كتسلسل للأحداث بل المهمة منها ومحتواها الفكري والفلسفي وهو مُبتغانا.

ولتوضيح هذه الفكرة نستأنس بقول المسيري: «ومن هذا المنظور، تصبح أحداث حياتي لا أهمية لها في حد ذاتها، وإنما تكمن أهميتها في مدى ما تلقيه من ضوء على تطوري الفكري»[1]، والمُستصفى من هذا الكلام هو أن المسيري لا يتجه إلى سرد كل التفاصيل المختلفة والدقيقة في حياته، بل يُركز على الأحداث المهمة التي أحدثت تطورات فكرية في مسيرته ورحلته الفكرية، وهو في الحقيقة ما يدعمه قول بول ريكور* (1913-2005م): «فصفة "الفكرية" تنبهنا، بدءًا، إلى أن التركيز سيجري على ما طرأ على عملي الفلسفي من تطور، وإلى أنه لا مجال للحديث عن حياتي الخاصة إلا عما كان موصولا بفلسفتي وعاملا على إيضاحها»[2]، أي بمعنى أن الحياة الفكرية للمفكر والفيلسوف، تستوعب بعض حياته الخاصة المرتبطة خصوصا بفلسفته وليس كلها.

فإذا كانت هذه بعض الأسباب والعوامل التي تدفع المفكرين والفلاسفة لتدوين حيواتهم والاهتمام بها، ومنه نتساءل: إلى أي مدى ساهمت تلك التنشئة العربية الإسلامية في تشكل فكر ورؤيوية حياة عبد الوهاب المسيري؟ ويتفرع عن هذا التساؤل ثلاثة تساؤلات جزئية؛ بداية: كيف رافقت وتجلت تلك البدايات

---

[1] عبد الوهاب المسيري, *رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ط 4 (القاهرة: دار الشروق, 2009), ص 12.

* بول ريكور: واحد من كبار الفلاسفة، ولد عام 1913م بفرنسا وينحدر من عائلة بروتستانتية، عاش اليتم مبكرا إذ فقد أمه، وقتل والده سنة 1915م في الحرب العالمية الأولى، درس على يد الفيلسوف المسيحي الفرنسي غابرييل مارسيل (1889–1973م)، وقد كانت هذه المرحلة عنوانًا لطرح تساؤلات تدور على التأمل في الذات والحياة ومآسيها، كانت له مواقف مشرفة حيث عارض الحرب الاستدمارية الفرنسية بالجزائر، وساند فلسطين، ويعتبر كذلك من المؤيدين لقضايا المهاجرين وحقوق الإنسان، توفي عام 2005م، من أهم مؤلفاته: بعد طول تأمل. انظر: عبد الله بريمي, "بول ريكور", في: *موسوعة الأبحاث الفلسفية: الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج, تحرير علي عبود المحمداوي*, ج 2, (الجزائر العاصمة – الجزائر: منشورات الاختلاف, 2013), ص 1253–1255.

[2] بول ريكور, *بعد طول تأمُل.. السيرة الذاتية*, *ترجمة فؤاد مليت و مراجعة و تقديم عمر مهيبل*, (الجزائر العاصمة - الجزائر: منشورات الاختلاف, 2006), ص 23.

التأملية لروح عربية إسلامية في تفكير المسيري؟ ثم: كيف أدرك المسيري أهمية الإنسان وهو في ظل توجه مادي؟ ثم: إذا كان في الإنسان أغوار وأسرار، فمن يكون وراء هذه الأسرار والأغوار؟ أليس الإيمان والتوحيد هما السبيل لمعرفة ذلك؟

أولا: بدايات تأملية لروح إنسانية عربية إسلامية:

تعتبر البيئة الثقافية والحضارية التي يولد فيها الإنسان، وبما تحمله من قيم ومعاني، الحاضنة الأولى التي يستقي منها الأدباء والمفكرون والفلاسفة والعظماء في التاريخ، بدايات تأملاتهم وأفكارهم، فأنفسهم وعقولهم التواقة والمُتطلعة لما وراء وعمق الظواهر المرئية؛ وبالأخص التي تستدعي التأمل، تجعلها في حقيقة الأمر تنطبع في أذهانهم وتدفع بهم إلى التساؤل البناء في المستقبل، «فالإنسان مفطورا على حب الاستطلاع، هذا الاستطلاع هو الفلسفة، [و]الذي يقوى بقوة العقل وحدته، وسعة آفاقه، ويحمل على طلب معرفة "الحقائق الكبرى" والأساسية في الوجود والحياة»[1]، ومنه فالعقل هو الذي يؤدي بالمفكر والفيلسوف فيما بعد، أن يشق دُروبا جديدة في علاقاته المتعددة مع نفسه وما يحيط به.

فالتفكير الفلسفي لا يمكن أن ينشأ بمعزل عن حضارة الإنسان وما يعتقد به، وفي هذا السياق نستأنس بقول المفكر مالك بن نبي* (1905-1973م): «وفي هذا الوسط الجديد في عائلة مفرطة في الفقر أخذت أتعرف إلى جدتي لأمي، وسمعت الكثير من أقاصيصها وحكاياتها التي كان محورها العمل الصالح وما يليه من ثواب، وعمل السوء وما يتبعه من عقاب. وكانت هذه الأقاصيص الورعة تعمل على تكويني دون أن أدري »[2] يضيف بن نبي «فبعد ثلاثين سنة - ... حينما كنت طالبًا في باريس- قمت ذات يوم مع عدد من رفاقي في الكلية بعملية استبطان. وكان على كل منا أن يجيب على السؤال التالي: ما هو أهم حدث في حياتك ولمن تنسبه؟ لقد أحيا هذا السؤال في نفسي ذكريات قديمة»[3]، الأهم في هذا القول لبن نبي وما يمكن استخلاصه، هو كيف ستعمل هذه الروح العربية الإسلامية من خلال هذه الحكايات الرمزية، والتي كانت في البدايات الأولى لطفولته، على تكوين مسار حياته التأملية وصياغة فكره وتساؤلاته فيما بعد.

---

[1] جمال المرزوقي, *الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي*, (القاهرة - مصر: دار الآفاق العربية, 2001), ص 15.

* مالك بن نبي: (1905-1973م)، مفكر نهضوي ولد في قسنطينة بالجزائر عام 1905م، في أسرة متواضعة، وأتم دراسته الثانوية في مسقط رأسه ودراسته العالية في باريس، حيث حصل على الدبلوم في الهندسة الكهربائية، لكنه اختار حياة الفكر، شغل بعد استقلال الجزائر منصب مدير التعليم العالي، كما أدار بعد الاستقلال حلقة فكرية عن "سوسيولوجيا العالم الإسلامي"، طاف ببلدان عربية وإسلامية كثيرة، دعا إلى إقامة "كمنولث إسلامي"، توفي عام 1973م، من أشهر مؤلفاته: الظاهرة القرآنية، مذكرات شاهد للقرن. انظر: طرابيشي جورج, "معجم الفلاسفة", ط 3 (بيروت – لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر, 2006), ص 35.

[2] مالك بن نبي, *مذكرات شاهد للقرن, إشراف ندوة مالك بن نبي*, ط 2 (دمشق - سورية: دار الفكر, 1984), ص 19.

[3] بن نبي, ص 16.

ولقد حظيت الحضارة الإنسانية، وفي قلبها مصر، عبر تاريخها الطويل بقوافل من الأعلام المجددين في مختلف المجالات والميادين وبالخصوص الفكرية والفلسفية[1]. هذا الاسم "مصر" الذي هو في الحقيقة «قدسته الأديان، وكرمته كتب السماء، إنه سجل مفاخر الإنسان، مرآة أمجاد البشر، وصرح الحضارة بأسمى معانيها»[2]، ثم إن «مصر مهما تقلبت عليها الأحداث، وتعرضت لحلو الأيام ومرها... بقي شعبها حيا، لأنه جدير بالحياة»[3]، فالمصريون اهتدوا إلى معرفة الإله الواحد، في وقت كانت فيه شعوب عديدة ترزح تحت فكرة تعدد الآلهة، نذكر هذا الكلام ليس من باب المُباهاة بالتاريخ المجيد والعريق[4]؛ وإنما لنقول بأن هناك حضارات شرقية قد كان لها السبق الحضاري الإنساني، وأبرزها الحضارة المصرية، وليكون ذلك دافعًا للمُستقبل الفكري الذي نتفاءل به.

ويأتي عبد الوهاب المسيري كواحد من أبرز وأهم هؤلاء المُفكرين والأعلام والحكماء والفلاسفة، في هذه السلسلة الطويلة الممتدة حلقاتها عبر التاريخ وفي الفكر العربي الإسلامي المعاصر على وجه الخصوص. ففي دمنهور، عاصمة البحيرة، وهي مدينة صغيرة في دلتا مصر، وتقع بالقرب من الإسكندرية[5]، ولد عبد الوهاب المسيري في الثامن من أكتوبر عام 1938م[6]، نشأ فيها طفلاً وعاد إلى أحضانها مفكرًا، وهي مدينة تحمل عبق التاريخ، بالرغم من أنها لا توجد فيها آثار فرعونية أو قبطية أو إسلامية بارزة، ودمنهور كذلك لها امتداد تاريخي يضرب بجذوره إلى الحضارة الشرقية القديمة أي مع مصر الفرعونية؛ فدمنهور معناها «هي "دمن حورس"، أي "مدينة الإله حورس"»[7]، وهي من أقدم مدن العالم، و«كانت عاصمة الوجه البحري قبل توحيد القطرين (يُقال إنها هي ودمشق المدينتان الوحيدتان اللتان استمرت فيهما الحياة بدون انقطاع مع احتفاظهما باسميهما اللذين عُرفا بهما في الماضي)»[8]، ويقال كذلك أن مسجد التوبة؛ الذي يقع بالقرب من المحطة ومن شارع خيري، قد أسسه عمرو بن العاص، وأن معركة كبيرة وقعت بين نابليون والمماليك قرب دمنهور.

---

[1] نادية محمود مصطفى [وآخ], *التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل*, *تحرير نادية مصطفى وسيف عبد الفتاح*, *سلسلة "قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة" (2)*, (مصر: دار البشير للثقافة والعلوم, 2011), ص 9 من المقدمة.

[2] سمير أديب, *تاريخ وحضارة مصر القديمة*, (مصر: [د.ن], 1997), ص 3 من المقدمة.

[3] أديب, ص 6 من المقدمة.

[4] أديب, ص 5 من المقدمة.

[5] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 21.

[6] المسيري, ص 16.

[7] المسيري, ص 21.

[8] المسيري, الصفحة نفسها.

وكانت من علامات الأصالة العربية الإسلامية أن يعرف الإنسان أسماء جدوده، ولذا عرف عبد الوهاب المسيري أن اسمه هو: "عبد الوهاب محمد أحمد علي غنيم سالم عز المسيري"[1]؛ وبالتالي شعر المسيري بنبض التاريخ من حوله، حيث يقول: «مما ترك أثرًا عميقا فيّ، وجعلني مشغولاً به منذ نعومة أظافري»[2]، يضيف «والانشغال بالتاريخ يعني ألا ينظر الإنسان إلى واقعه بشكل مباشر... وألاَّ يرى اللحظة الراهنة بحُسبانها البداية والنهاية، وإنما بحُسبانها نقطة يلتقي فيها الماضي بالمستقبل... أي أن الإنسان يواجه العالم من خلال إنسانيته... لا من خلال ماديته، وأنه كفرد ليس هو البداية والنهاية، وإنما هو امتداد للماضي في الحاضر ومن ثَمَّ في المستقبل»[3]؛ أي بمعنى أن ينظر الإنسان إلى التاريخ نظرة إنسانية، ومن ثم يتطلع للمستقبل، وأن يفهم بأنه ليس هو البداية ولا هو النهاية.

نشأ المسيري في أحضان عائلة "برجوازية ريفية" كما سماها، أي أنها تعيش في الريف، مما جعلها لم تتأثر بعناصر التغريب التي كانت منتشرة في البرجوازية الحضرية، ولذا بقيت هذه البرجوازية الريفية محتفظة بالقيم المصرية والعربية والإسلامية[4].

وبدأت شخصية المسيري بالتبلور متأثرة بالمناخ المُشبع بالأفكار والرُموز، والذي ساهم في تكوين رؤيته للعالم فيما بعد، خاصة إذا علمنا أن وجوده في أسرة برجوازية، ما أتاح له التفاعل مع أفراد عديدين داخل مجتمع تراحمي* مبني على قيم التسامح ويتراوح بين الأسرة والمسجد والمدرسة ويتميز بثراء ثقافته التقليدية[5].

---

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 21-22.

[2] المسيري, ص 22.

[3] المسيري, الصفحة نفسها.

[4] المسيري, ص 23.

* المجتمع التراحمي: التراحم هو سمة غالبة على المجتمع التقليدي؛ حيث نجد أن هناك جماعة مترابطة متراحمة جماينشافت "Gemeinschaft" في الاصطلاح الألماني، والعلاقات التي تميزها ليست مبنية على المنفعة وحسب، بل نجد ما هو أعمق من ذلك وهو اللامادية واللاأنانية، وهي قابلة للتطوير، فهي علاقات إنسانية بالدرجة الأولى. انظر: المسيري, ص 64. وهناك إلى جانب المجتمع التراحمي، المجتمع التعاقدي جيسيلشافت "Gesselleschaft"؛ الذي تحكمه علاقات تعاقدية هيمنت عليها الرأسمالية، وعيوبها مثل: التطاحن والصراع من أجل البقاء، نود أن نشير هنا إلى أن "Gemeinschaft" و "Gesselleschaft"، هما مصطلحين استخدمهما علماء الاجتماع الألمان؛ في دراساتهم للمجتمعات. انظر: عبد الوهاب المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1], تحرير سوزان حرفي*, ط 3 (دمشق – سوريا: دار الفكر, 2012), ص 22.

[5] حفيظة بومعقودة, *المناهج الغربية: في الخطاب النقدي لعبد الوهاب المسيري*, ([الجزائر]: دار المثقف للنشر والتوزيع, 2020), ص 19.

ومع ذلك يمكن الإشارة إلى نقطة مهمة وهي أن، تلك البرجوازية التي كانت سمة لأسرة المسيري، لم تجعله يركن للخمول بل بالعكس إلى المثابرة والاعتماد على النفس وهذا لفطنة ودهاء والده، وهذا القول للمسيري يوضح ذلك: «هذه النشأة جعلتني باحثًا مثابرًا، لا تنس أن أبناء البرجوازية الريفية - وأنا منهم- ينشؤون في خشونة، خلافًا لأبناء البرجوازية الحضرية، كان والدي يردد أن لا علاقة لنا بثروته، زادت أم نقصت، وأن علينا أن نعيش في مستوى أولاد الموظفين... وكان يقول لنا: اركبوا الترام مثلكم مثل بقية الشباب. كنت أشكو من هذا آنذاك، لكنني تعلمت، فيما بعد، عندما ازددت حكمة أنه نفعنا كثيرا بذلك»[1]، الجملة الأخيرة من قوله تحمل معنىً كبيرًا وهو أن المسيري عندما ذهب إلى الولايات المتحدة فيما بعد، ولم يكن له مصدر دخل إضافي لتغطية نفقاته، ما جعله يعمل خفيرًا في مصنع في الولايات المتحدة[2]، وهذا يعود إلى تنشئة الوالد المبكرة الصحيحة ولحكمة* المسيري.

التحق المسيري بمدرسة دمنهور وتخرج منها لينال بذلك شهادة الابتدائية سنة 1949م، رغم بدايته المتعثرة حيث ضاعت منه سنوات بسبب رسوبه[3]؛ إذ يقول المسيري: «كنت تلميذًا خائبًا في المراحل الأولى من الدراسة... فقد رسبت في سنة رابعة ابتدائي... وحين انتقلت إلى المرحلة الثانوية... لم أنجح في الصف الأول الثانوي واضطررت أن أعيد السنة، ثم رسبت في الصف الثاني الثانوي»[4] يضيف المسيري «ثم حدث شيء غير متوقع قط عندما انتقلت إلى الصف الثالث الثانوي، إذ فوجئت بالأستاذ روفائيل مدرس التاريخ يعلن... أنني عبقري! وقد أدهشني ذلك للغاية وسبب لي كثيراً من الحرج، ولكنه دفعني أيضا أن أثبت له أن ما يقوله عني صحيح»[5]، وهذه الثقة بالنفس وبالنجاح تحققت وتكللت للمسيري بفضل أساتذته وأصدقائه، والذين يعترف لهم بذلك حيث يقول: «ولولاهم لما أصبحت ما أصبحته الآن»[6]، وكذلك بعدما درس الفلسفة، والتي ولّدت لديه روح التساؤل؛ ويعود الفضل في ذلك إلى أستاذه "إميل جورج" والذي يقول عنه المسيري: «كان هو بداية حياتي الفكرية الحقيقية، كان أستاذًا بمعنى

---

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 20.
[2] المسيري, الصفحة نفسها.
* الحِكْمة: «عِلْم يُبْحث فيه عن حقائق الأشْياء على ما هي عليه في الوجود بقَدْر الطَّاقة البشرية فهي عِلْم نَظَري غير آليّ... وقيل: الحِكمة يُستفاد منها ما هو الحق في نفس الأَمْر بحسب طاقة الإنْسان». انظر: علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني, "معجم التعريفات, تحقيق ودراسة محمد صديق المِنشاوي, [باب الحاء]", (القاهرة – مصر: دار الفضيلة, 2004), ص 81.
[3] بومعقودة, *في الخطاب النقدي لعبد الوهاب المسيري*, ص 19.
[4] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 31.
[5] المسيري, الصفحة نفسها.
[6] المسيري, الصفحة نفسها.

الكلمة، درسنا عليه الفلسفة في التوجيهية عام (1955/1954) وحبَّب إلينا مادته، كان يعرض لنا أعمق المسائل الفلسفية بطريقة بسيطة»[1]، والمُستخلص من هذا القول هو أن الفلسفة فتحت آفاق ورحاب الفكر للمسيري.

انتمى المسيري إلى جيل كان النضج السياسي يبدأ في مراحل مبكرة من حياة العربي المسلم، وهذا عكس أجيال اليوم، وهو ما يؤكده بقوله: «فقد كانت لي "مواقف" سياسية وأنا ما زلت بعد في السابعة. وفي الأربعينيات، على سبيل المثال، كنا لا نكف عن التفكير في مسألة الحرب ضد الإنجليز وتحرير مصر»[2]، ومن مواقف وحالات الامتعاض من وجود الانجليز في مصر، قذف الجنود الانجليز بالحجارة، كتعبير ورمزية على الحس السياسي الوطني الرافض للاحتلال والهيمنة والاستعباد[3].

وفي حديثه عن سمات ومميزات المجتمع الدمنهوري يرى المسيري، أن شأنه شأن المجتمعات التقليدية يرفض التبديد ويقدر نعمة الله على الإنسان، فالمجتمع المصري كان على مقدرة كبيرة على ما يسمى "التدوير"؛ فكان لا يُلقي إلا بأقل القليل في القمامة، فكل شيء كان يمكن إعادة توظيفه من جديد حيث يقول: «علمت أن المجتمع المصري لا يزال من أكثر المجتمعات مقدرة على التدوير، مما يعني مقدرته على الاحتفاظ بتوازنه مع الطبيعة. ومع هذا يلاحظ أنه مع زيادة التقدم يتآكل نموذج التدوير ليحل محله نموذج التبديد»[4]، ولتحيين الفكرة نتساءل نحن بدورنا: ما هي علاقة المجتمعات العربية الإسلامية على وجه الخصوص في وقتنا الحاضر بالطبيعة؟!

وعن إيقاع الحياة في دمنهور، فيصفه المسيري بأنه كان هادئًا، إذ يقول: «فكان عندنا دائمًا متسع من الوقت»[5]؛ فاليوم كان ينقسم إلى فترتين: الصباح حيث يعمل الناس، ثم بعد الظهر حينما يتزاورون، أو يتجولون في المتنزهات أو الحقول المجاورة، وتفصل القيلولة بين الفترتين، وحينما يقارنه بيوم الإنسان الحديث يرى المسيري بأنه مجرد من أي إيقاع إنساني، وهذا ما يبرره قوله: «إذ يذهب كل عامل إلى محل عمله في الساعة الثامنة والنصف صباحًا على سبيل المثال ولا يغادره إلا في حوالي الثالثة أو

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 120.
[2] المسيري, ص 23.
[3] المسيري, الصفحة نفسها.
[4] المسيري, ص 29.
[5] المسيري, ص 32.

الرابعة»[1]؛ وهذا ما يجعل طابع الحياة ممل وروتيني ويقتل فيها كل إيقاع إنساني، بل إنه يهدد مفهوم الحياة الأسرية ذاتها[2].

وبالنسبة لأهم ركيزة يقوم عليها الدين -الإسلامي- عند المسلمين ألا وهي الصلاة، وتتبعها الزكاة، فقد كانتا في المجتمع التقليدي، «جزءًا من الحياة، وليست مجرد "فروض" يؤديها الإنسان أو شعائر يقيمها، فالحياة بدون الصلاة والزكاة كانت لا معنى لها»[3]، أي بمعنى أن المسيري يريد أن يبيّن لنا أن الصلاة والزكاة؛ لم تعودا كما كانتا عليه في السابق، فطابع الحياة المعقد أفقدهما حضورهما الروحي في حياة المسلم اليومية، بل أصبحت مجرد فروض تؤدى.

وشهر رمضان الكريم والذي هو عبارة عن واحة واسعة من معاني الرحمة[4]؛ وفي وصفه لأيام هذا الشهر المعظم؛ فقد أورد لنا المسيري بأن الاستعداد له يتم بعدة أسابيع، إذ كانوا يشترون «الياميش والمكسرات ومستلزمات الخُشاف وقمر الدين»[5]، وكان إذا حل رمضان فإنهم ينتظرون موعد الإفطار، فالمدينة تصمت تمامًا وذلك انتظارًا لمدفع الإفطار الذي يُدَّوي في جلال فتتعالى معه صيحات الأطفال المرحة، ثم يُخيِّم الصمت مرة أخرى على المدينة إذ تبدأ الأسر في الإفطار، كل هذا في وقت لم يقتحم فيه التلفزيون حياة المسلمين، والذي تتفنن برامجه في تضييع كل دقيقة من ليل الصائم ونهاره فيما لا يفيده؛ سواءٌ لدينه أو دنياه[6]، فشهر رمضان في الحقيقة يتسم بأجواء روحية خاصة، وكذلك بالتراحم والتكافل.

وكانت هناك أشكال من الاحتفال في شهر رمضان تضرب بجذورها في عمق التاريخي العربي الإسلامي، تسبق العصر الحديث مثل: المسحراتي الذي كان يغني أغاني شعبية دينية، وكان كذلك احتفال آخر للأطفال حيث يحملون الفوانيس ويمرون على المنازل يطلبون «ما يسمَّى "العادة"، وهي منحة من أصحاب المنازل يعطونها للأطفال الذين "يغفِّرون" لهم، أي ينشدون لهم أنشودة قصيرة، كلماتها كانت على النحو التالي: "لولا فلان ما جينا/ يلا الغفار»[7]، في حين لما عاد المسيري من «الولايات المتحدة عام

---

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 32-33.
[2] المسيري, ص 33.
[3] المسيري, ص 38.
[4] هبة رءوف عزت, *في ظلال رمضان*, (بيروت - لبنان: جسور للترجمة والنشر, 2015), ص 86.
[5] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 41.
[6] المسيري, الصفحة نفسها.
[7] المسيري, ص 42.

1969»[1]؛ عَلَّم ابنته نور بعض الأغاني، وكانوا يمرون على أعضاء الأسرة ليغفِّرُوا لهم، لكنها بقيت محاولة يائسة للحفاظ على الموروث الثري والقيّم.

ومع اقتراب العيد يمكث المسيري معظم الوقت في محل والده، لأنه موسم البيع الحقيقي، أما في العيد فكانوا يلبسون الملابس الجديدة[2]، «وكان الصراع الطبقي يخف إلى حدٍّ كبير»[3]، إذ تعم المساواة الجميلة أجواء العيد. وكذلك أجواء الفرحة، والتراحم والتغافر[4].

ومع ذلك ينتقد المسيري بعض المظاهر التي رآها سلبية في المجتمع المصري، ومنها التناقض الحاصل في سلوك الناس داخل المسجد وخارجه، فهم في صلاة الجمعة مثلاً تجدهم يفسحون الأماكن بعضهم لبعض ويصطفون في صفوف واحدة مُستقيمة، أما خارج المسجد، وعندما يشترون شيئًا معينا فتجدهم أمام البائع يتدافعون ويتشاجرون ولا يحترمون الدور، وهذا في الحقيقة ما نجده في العديد من المجتمعات العربية الإسلامية حاصلاً وإلى اليوم. لنتساءل من خلال تفسير المسيري لهذا التناقض الذي يثير التعجب هل «القيم الأخلاقية بحُسبانها ذات فاعلية في مجال الحياة الخاصة وحسب، وأن الحياة العامة تقع خارج نطاق الأخلاق»[5]؟!

وقد كان ولوج المسيري إلى عالم قراءة الكتب، حينما اكتشف مكتبة البلدية في سن العاشرة حيث يقول: «إذ قابلت صبيًا في مثل عمري اسمه محمد شقير... طلب مني أن أصطحبه إلى مكتبة البلدية في دمنهور، ولم أكن قد سمعت حتى تلك اللحظة عن مؤسسة تسمى "مكتبة"، فذهبت معه»[6]؛ وهو ما جعل المسيري مستقبلاً في الجامعة يقدم أول محاضرة، في أي مقرر في المكتبة، حتى يبين أهميتها ودورها في عالم الفكر.

ومن هنا دخل المسيري عالم جديد تمامًا، فكما أسلفنا القول فالمسيري نشأ في رحاب أسرة تجارية، ليس عندهم اهتمام كبير بعالم الثقافة؛ فعندما يشتري المسيري كتبًا جديدة مثلاً كان والده يقول له: «هل قرأت كل ما لديك من كتب؟»[7]، فأسرته كانت تعتبر أن الكتب التي تستحق القراءة هي الكتب المدرسية،

---

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 43.
[2] شريف عمرو, *ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية: قراءة في فكره وسيرته*, ط 3 (القاهرة - مصر: فرست بوك للنشر والتوزيع, 2014), ص 25.
[3] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 43.
[4] المسيري, الصفحة نفسها.
[5] المسيري, ص 59.
[6] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 30.
[7] المسيري, الصفحة نفسها.

أما بقية الكتب فمضيعة للوقت والجهد، وكان من المعروف أن أولاد التجار في دمنهور يذهبون في إجازاتهم، والصيفية منها على وجه الخصوص إلى مساعدة آبائهم، وهذا ما ليس له علاقة وطيدة بعالم الفكر[1].

ثمة عناصر عديدة في شخصية المسيري ساعدته على تعميق انفصاله عن محيطه، وولدت فيه الرغبة الدائمة على التفلسف وإعطاء تفسير للأمور والأشياء التي تحدث أمامه، وعدم قبولها ببساطة؛ وأول هذه العناصر أن بعض الأشياء كانت تكتسب قيمة رمزية في عقله، بدلاً من قيمتها الوظيفية أو الاستعمالية، فعن أكلة الأرز مثلاً يقول المسيري: «فكان مرتبطاً في ذهني بالطمأنينة وبالعودة إلى المدينة. ولذا بعد عودتي من رحلة مدرسية كنت أطلب من أمي أن تطبخ لي بعض الأرز... فالأرز بعد الرحلة لم يعد طعامًا أملأ به معدتي وإنما مسألة ذات دلالة رمزية»[2]، والأم لم تكن تفهم هذا الترميز، كما أن المسيري لم يكن ليقبل منطقها الوظيفي[3].

ويرتبط بهذا النزوع نحو الترميز ما يسميه المسيري "النزعة الطقوسية"، إذ كان يميل لأن يصبح كل حدث مهم في حياته جزءًا من طقس خاص جدًا، وبالطبع يقوم بتطويره، إذ يقول: «كنت في طفولتي أبدأ استذكاري بأن أضع زهرة في مزهرية، أو أحلم بها إن لم يكن هناك زهرة»[4]، وهذه النزعة الطقوسية هي في الحقيقة نزعة لأن يضع المسيري حدودًا بينه وبين واقعه المادي المباشر، ونتيجتها كما يقول المسيري: «أنها تطورت فيما بعد لتصبح ميلاً نحو بلورة المقولات التحليلية وإدراك مستويات الواقع المختلفة»[5].

ولكن يرى المسيري أن أهم العناصر التي ساعدته على انفصاله ما يسميه "داء التأمل"، حيث يقول المسيري: «أصبت به في يوم من الأيام من طفولتي أو بدايات الصبا (ربما في السن الثانية عشرة) حينما أدركت مقولة الزمان وأننا نعيش داخله، وأن حياتنا هي الزمان»[6]، بعد هذا الإدراك العميق لمقولة الزمان من قبل المسيري، بدأ يتأمل كل شيء يحدث له، فمثلاً كان يمارس الحزن والفرح من خلال تأملاته، ويتضح لنا ذلك من خلال قوله: «وهذا في تصوري يعمِّق كلاً من الحزن والفرح، وإن كان يقلل

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 30.
[2] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 122.
[3] المسيري, الصفحة نفسها.
[4] المسيري, ص 123.
[5] المسيري, ص 124.
[6] المسيري, الصفحة نفسها.

من حدتهما كثيرًا»[1]، ويتساءل المسيري: «هل هذا التأمل المستمر هو المسئول عن أنني كنت في طفولتي دائما أفقد النقود التي تعطيها لي والدتي لشراء أي شيء»[2]، حاول المسيري أن يجد حلاً لذلك لكن هيهات ليقول: «ما زلت أفقد نظارتي في منزلي... وقد أصبحت زوجتي متخصصة في العثور عليها»[3]، والمُستفاد من هذه الفكرة أن التأمل يجعل المفكرين والفلاسفة يركزون على موضوعات معيّنة، ويذهبون بعيدًا في ذلك في محاولتهم تذليلها وإيجاد الحلول المناسبة لها، ما يجعلهم ينسون بعض الأمور التي لا تدخل في مساحة اهتمامهم وتركيزهم، وهو ما كان يحدث مثلاً مع سقراط* في أمور حياتية أخرى، كعدم اهتمامه بشؤون أسرته.

بالإضافة إلى هذا يجعل المسيري "داء التأمل" مُرتكزًا مهمًا في حياته الفكرية وهذا ما يبرره قوله: «وقد جعلني التأمل قادرًا على الانفصال عما حولي وأن أنظر إلى نفسي من الخارج، الأمر الذي ولَّد فيَّ مقدرة غير عادية على تغيير الذات بناءً على تصورات عقلية مسبقة»[4]، فتكوين وبناء التصورات العقلية في الحقيقة يأخذ وقتًا طويلاً، ولكن عملية تغييرها إنما تتم في لحظات، فمثلا حينما قرر المسيري اعتزال لعب كرة السلة كان في ملعب كرة السلة[5].

مهما عاش الإنسان حياته الأولى وما يطبعها فلابد من حياة أخرى. ولقد كان دأبُ الفكر العقلاني وأمله هو إراحة الإنسان من معاناة مشكلة الموت؛ وذلك بفهمه لها، لكن الموت في الحقيقة ليس موضوع تأمل فكري بحت، بل هو تجربة يعيشها كل إنسان؛ فالموت يمثل لحظة حاسمة من لحظات الوجود الإنساني لذلك «ينبغي إذن أن تستفسر الحياة... عن الموت وعن محتملاتها»[6]، والموت عند المسيري وفي دمنهور التي نشأ فيها كان له مهابته ووقاره إذ يقول المسيري: «فالموت، في المجتمعات

---

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 125.
[2] المسيري, الصفحة نفسها.
[3] المسيري, الصفحة نفسها.
* سقراط Socrates: (470-399 ق م)، فيلسوف يوناني ولد نحو عام 470 ق م، اشتهر بما يسمى "التهكم السقراطي"؛ وهو منهج فلسفي أراد به أن يهدم المعرفة السطحية الظاهرة، المنسوجة من ظنونٍ وأحكام مسبقة وخطاب ديماغوجي سائد، ليحل محلها معرفة الإنسان بنفسه؛ مستمدة من ذاته، وهو ما يعرف بتوليده للأفكار، انتهى به الأمر إلى موته حوالي سنة 399 ق م، بحجة أنه يزعزع التقاليد ويفسد الشبيبة، لم يخلف لنا مؤلفات مكتوبة؛ وإنما كل ما في الأمر ما كتب عنه مثل: المحاورات السقراطية. انظر: جورج, "معجم الفلاسفة", ص 365–366.
[4] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 125.
[5] المسيري, ص 126.
[6] معن زيادة [وآخ], "الموسوعة الفلسفية العربية, تحرير معن زيادة ومحمد الزايد ومراجعة عصماء نعمة", مج 1 [الاصطلاحات والمفاهيم], ([د. م]: معهد الإنماء العربي, 1986), ص 798.

التقليدية، شأنه شأن الحياة، أمر مهم وخطير لا يحتمل المساومة أو الهزل. وكان الناس يقبلونه كأمر طبيعي من أمور الحياة»[1]، لذا كانت إذا مرت جنازة فإن الجميع كان يتوقف عن البيع والشراء، ويتسابق الناس في مرافقتها والقيام بواجب العزاء، وكانت زيارة القبور جزءًا لا يتجزأ من حياة الناس، وذلك في المناسبات والأعياد، مثل زيارة الأحياء، فالموت لا يمثل نهاية وإنما يمثل بداية لرحلة وحياة جديدة[2].

وكان المسيري فيما بعد يفكر في الموت نظريًا كثيرًا، فكان يتأمل في موقف المجتمع الأمريكي من الموت، ورفضه له وخوفه منه، ويفسر ذلك بقوله: «وكنت أجد في هذا علامة على عدم النضج، بل ورفضًا عميقًا للحياة الإنسانية»[3]، كانت هذه علاقة المسيري بالموت وحتى بالمرض، فهما موضوعان لمعنى فلسفي مجرد، يضعهما في إطار، ويحاول أن يخلق مسافة بينه وبينهما، ويستغرق في تأمله فيهما، حيث يقول المسيري: «دون إحساس شخصي وجودي مباشر. ثم حدث في حياتي ما زلزلني»[4]، فعندما انتهى المسيري من كتابة الموسوعة، يقول المسيري: «عرفت نبأ حزينًا للغاية (موت زوج ابنتي)، وقد لاحظت في ذلك اليوم أنني بدأت أفقد المقدرة على النطق أحيانًا»[5]؛ ومن هنا بدأت رحلة المسيري مع المرض، ويشير لهذه الفترة بالزلزال لأنها جاءته مفاجئة وكانت كالكابوس ليقول: «وذقت طعم المرض والموت لا كمقولات مجردة وإنما كتجربة عشتها بنفسي، واستوعبتها بشكل وجودي»[6]، فالله سبحانه وتعالى رسخ الإحساس بالموت وبالمرض لدى المسيري، وجعله يتعلم الكثير في مرضه إذ يقول: «تعلمت أنا الذي لم أمرض مرة واحدة تقريبًا في أثناء كتابة الموسوعة، بل وكنت أتحدث عن السيطرة على الجسد... تعلمت حدود الجسد الإنساني وحدود المقدرة الإنسانية»[7]، فالقدرة الربانية تتعالى على محدودية الجسد الإنساني وفهمه، ومنه كان لابد من المرض والموت.

رغم ثناء المسيري على المجتمع التقليدي وإعجابه الشديد بالعناصر الإيجابية فيه وبالقيم التي يحملها، إلا أنه في المقابل يرى بأنه يحدد للإنسان كل شيء ويتدخل في كل شيء، وأن موروثه الحضاري بالرغم من أنه يحميه من هجمة الحداثة، إلا أن هذا المجتمع التقليدي «يشكل عبئًا على المرء،

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 99.
[2] المسيري, الصفحة نفسها.
[3] المسيري, ص 102.
[4] المسيري, *الثقافة والمنهج. [حوارات 1]*, ص 104.
[5] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 103.
[6] المسيري, ص 104.
[7] المسيري, ص 104-114.

خاصةً إن كان يريد التغيير والإبداع»[1]، هذا ما حاول المسيري أن يصلحه فيما بعد، بالخصوص عندما كان يدرّس مادة الحضارة في كلية البنات بمصر؛ حيث كان يهدف إلى أن يجعل من تطور تاريخ الأفكار والأنماط الحضارية شيئًا حيًا، يستفيد منه الإنسان في حياته، وليس مجرد شيء يستذكره وينساه، وإن نحن أردنا أن نوضح ذلك أكثر أعطينا مثالاً لذلك من أمثلة المسيري، بتطور الأثاث وتجدد طرزها المختلفة وارتباط ذلك بتطور الأفكار؛ ويمكن توظيف ذلك في عملية اختيار الأثاث بدلاً من شراء أثاث بشع ومُكلّف، ونتساءل نحن بدورنا مع المسيري: هل يمكن أن ندخل المستقبل دون أن نُضيّع تلك القيم والعناصر الإيجابية التي يتسم بها المجتمع التقليدي[2]؟

كانت هذه بعض الأحداث المهمة التي مرت على المسيري في حياته، والتي تعد بمثابة بدايات تأملية، تحمل روحًا وتنشئة اجتماعية عربية إسلامية، ثم كيف كان لها وقع وصدى في تشكل فكر ورؤيوية المسيري فيما بعد، وحاولنا مقاربتها بمنظور عربي إسلامي، وإن كانت رحلة حياة المسيري حملت تحولات فكرية مفصلية أخرى، تأثر فيها بالفكر الماركسي.

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 63.
[2] المسيري, ص 63-64.

ثانيا: إدراك أهمية الإنسان في ظل توجه مادي:

حينما كان المسيري في مدرسة دمنهور الثانوية، وهو في السادسة عشرة من عمره، تبادرت إلى ذهنه بعض الأسئلة، وكانت تحمل إلحاحا شديدًا للإجابة عليها حيث يقول المسيري: «وكان من أهمها أسئلة خاصة بأصل الشر في العالم والحكمة من وجوده، وعن أصل الكون»[1]، وهي بطبيعة الحال عبارة عن تساؤلات فلسفية طرحها كبار الحكماء أو الفلاسفة والمُفكرين.

وكان لقصيدة قصيرة لـ "كامل الشناوي" في «(مجلة الرسالة الجديدة التي كانت قد بدأت في الصدور آنذاك)»[2]، دور كبير في ذلك يومئذ، حيث تقول القصيدة: «يا رب فيم خلقتنا وتركتنا،/ نَهْبَ الظلام فلا ضياءَ ولا سنا/ وندبُّ فوق الأرض لا ندري بها،/ وندبُّ فوق الأرض لا تدري بنا/ أنا من أنا، أنا من أكون: وسيلةً،/ أم غايةً، أنا لست أعرف من أنا/ وهمٌ يساور ملحدًا فَيُروعه،/ ويخافه من كان مثلي مؤمنا»[3]، حيث تركت أبيات هذه القصيدة أثرًا عميقًا على إيمان المسيري، وجعلته يرى بأن الإيمان الديني مسألة جبن، وإحجام عن طرح التساؤلات.

وبحكم طابع الأسرة المتدين حيث كانوا يصلون ويصومون، فالتساؤلات الفلسفية ستكون خارج نطاق انشغالاتهم وتصوراتهم وأفكارهم، وأقرانه وزملائه لم يكونوا في مستوى تطلعاته الفكرية؛ حتى تتبادر إلى أذهانهم هذه التساؤلات، وأساتذته لم يظفر بإجابات تشفي غليله الفكري بل كل ما في الأمر، أنها كانت إجابات مبتذلة وغاية في البساطة، إذ يقول المسيري: «بل قوَّضت من إيماني. وبدأ التأمل، وانتهى بي الأمر إلى أن أعلنت أنني لن أصلي ولن أصوم إلى أن أجد إجابة على أسئلتي»[4]، تلقى أعضاء أسرته هذا التحول بشيء من عدم التصديق في البداية، وذلك لاعتبارات عديدة وهو ما يؤكده بقوله: «(حيث إنني قبل عامين اثنين كنت قد انضممت لجمعية الإخوان المسلمين، وكنت أقضي وقتًا طويلاً من الليل في قراءة القرآن مع أحد الخدم)، شتمني والدي ولكنه تركني وشأني»[5]، والمُستصفى من هذا القول هو أنه في الحقيقة نداء للتأمل العميق، وهو الطابع الذي يسمُ كل من له روح حِكمية أو فلسفية.

---

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 136.
[2] المسيري, ص 136-137.
[3] المسيري, ص 137.
[4] المسيري, الصفحة نفسها.
[5] المسيري, الصفحة نفسها.

وجدير بالذكر أن المسيري مع أنه انضم وفي مرحلة مبكرة من حياته إلى جماعة الإخوان المسلمين*، لكنه خرج منها، ويبرر ذلك بقوله: «لأنني لم أجد في برنامجهم حينذاك ما يجيب عن كل الأسئلة الفكرية والسياسية التي بدأت تشغل بالي»[1]، لكنه ينوه بدورها وذلك لأنه تعرف إلى مجموعة كبيرة من الشخصيات، وكانوا في معظمهم ينتمون إلى الطبقة المتوسطة والطبقة المتوسطة الصغيرة، والطريف في الموضوع أن المسيري اكتشف حينذاك أن كثيرًا من الشيوعيين** في دمنهور؛ كانوا أعضاءً في جماعة الإخوان المسلمين قبل انضمامهم إلى الحزب الشيوعي والعكس بالعكس[2].

كانت هذه التأملات العميقة بمثابة بدايات فعلية للحيرة والشك، ولمرحلة أخرى في حياته ورحلته الفكرية وفي بحثه عن الحقيقة؛ وهو ما تعبر عنه هذه الأبيات الشعرية، من قصيدته الصفحةُ البيضاء، حيث يقول المسيري فيها:

« وماذا أفعلُ؟ .. إذا كانت الشرارةُ
تَبْرُقُ داخلَ عقلي
فتتفتَّحُ أبوابُ السماءِ التي لا سقف لها
...

* جماعة الإخوان المسلمين: أسسها حسن البنا مع مجموعة من الإخوة، وهم ستة من بينهم: حافظ عبد الحميد، وأحمد الحصري؛ وذلك باجتماعهم في ذي القعدة سنة 1346هـ الموافق لـ: مارس 1928م، وكان من أسباب نشوئها؛ بحثهم عن الطريق إلى عزة الإسلام وخير المسلمين، وذلك لسئمهم ومللهم من حياة الذلة والقيود، فالعرب والمسلمين في هذا البلد - مصر- لا حظ لهم من منزلة أو كرامة، وأنهم يعدون تابعين لهؤلاء الأجانب، ولا يملكون إلا الدماء التي تجري في عروقهم حارة بالعزة، وأرواحهم المشرقة بالإيمان والدراهم القليلة، وكان اتفاقهم وإجماعهم على تسميتها "الإخوان المسلمون"، وأقسموا بالله على أن يعملوا لحياة الوطن وعزة الأمة العربية الإسلامية، حيث يقول حسن البنا: «وكان قسما أن نحيا إخوانا نعمل للإسلام ». انظر: حسن البنا, *مذكرات الدعوة والداعية*, (الكويت: مكتبة أفاق للنشر والتوزيع, 2012), ص 84-85.

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج*, *[حوارات 1]*, ص 66.

** الشيوعية: تأسست الشيوعية على فكرة؛ إلغاء الملكية الخاصة لرؤوس ووسائل الإنتاج، وجعلها ملكية جماعية، ويرى الشيوعيون أن الوصول إلى مرحلة الشيوعية يمر عبر اختفاء النظام الرأسمالي، وظهور النظام الشيوعي؛ حيث ينتفي ما يسمى بالدولة والطبقات الاجتماعية، عن طريق البروليتاريا، وتعد الشيوعية تطورًا للفكر الاشتراكي، ويعتبر "البيان الشيوعي" الذي صدر عام 1848م إنجيل الشيوعيين الأول، استولى الشيوعيون على الحكم بعد الثورة البولشفية في روسيا عام 1917م؛ أين تحولت الشيوعية إلى نظام اقتصادي مهيمن، وارتفعت الأعلام الحمراء كرمز للتحرر، ونتيجة لانتشار أفكارهم، انضوى ما يناهز عن ربع ساكنة المعمورة، تحت سلطة أنظمة شيوعية. انظر: محمد سبيلا [وآخ], "موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة", (ميلانو – إيطاليا: منشورات المتوسط, 2017), ص 311-312.

[2] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 55.

أحملُ في عقلي آلافَ الأفاعي والثعابين،
ولا أجدُ في صفحة يدي البيضاءِ سوى العدمْ!»[1]

يعبر المسيري هنا عن ذلك التأمل العقلي العميق، الذي دفعه إلى بحثه عن الخلاص فوجده في الماركسية*، فبعد انتقاله إلى الإسكندرية قابل صديقه سعيد البسيوني، وكان هو الآخر قد عايش الشك، فبدآ بالمحاورة، واتسعت دائرة الحوار بالنسبة له، وكان مما سهل عليه ذلك وجوده في كلية الآداب بقسم اللغة الانجليزية وآدابها، حيث وجد مجموعة من الأجانب من يونانيين وإيطاليين؛ وكانوا على قدر كبير على مناقشة مثل هذه الأمور وبحرية بالغة، إذ يقول المسيري: «إلى أن أصبح الشك مكونًا أساسيًّا في رؤيتي»[2]، وأصبح يعقد في منزله ندوة شهرية يحضرها من يشاء من الشباب، وكوّن صداقات فكرية وشخصية عميقة مع العديد ممن تعرف عليهم ويذكر منهم «أحمد عبد المجيد، مهدي الدجاني، لمياء سلام»[3]، وبالطبع طرحوا عليه تساؤلات من قبيل: ماذا حدث لك بالضبط، هل كان مجرد شك وبالتالي فهو بداية بحث، أم هو إلحاد صريح؟ وقد تباينت رؤاهم حول ذلك.

فمنهم من رأى بأنه أصبح ملحدًا بالفعل، والبعض الآخر رأى بأن إيمانه ببعض المُطلقات الأخلاقية والإنسانية يتنافى تمامًا مع الرؤية المادية الخالصة، والتي تشكل جوهر الإلحاد؛ وبالتالي فإن ما حدث له لا يعدو كونه شك قوَّض إيمانه البسيط، وهذا ما دفع بالمسيري إلى تقديم تعريف للمُلحد يخصه في تلك المرحلة حيث يقول: «أرى أن كلمة "ملحد" في حالتي تعني في واقع الأمر "ماديًا" من الناحية الفلسفية وحسب، أما من الناحية الفعلية فقد كنت ملتزمًا بالقيم المطلقة وبالحب كمقولة مجاوزة لعالم المادة»[4]، إن دل هذا على شيء فإنما يدل على حضور مفهوم الإنسان المتجاوز للعالم المادي في فكر المسيري واستمراريته.

---

[1] عبد الوهاب المسيري, *أغاني الخبرة والحيرة والبراءة: سيرة شعرية شبه ذاتية شبه موضوعية*, (القاهرة - مصر: دار الشروق, 2003), ص 58.

* الماركسية: نسبة إلى الفيلسوف والاقتصادي والمؤرخ والسوسيولوجي الألماني كارل ماركس (1818-1883م)، وكذلك لرفيق دربه فريدريك انجلز (1820-1895م)؛ الذي ساهم في تنظيراتها، ويعتقد ماركس بطرح بديل للرأسمالية، وبنى تحليله على فكرة "الصراع الطبقي" الشهيرة، فالعمال حسبه يعانون من استغلال وحشي، من طرف أصحاب رأس المال، وبالتالي عليهم العمل على تحرير أنفسهم من هذا الوضع، ويرى الكثير بأن الماركسية هي مذهب سياسي واقتصادي واجتماعي. انظر: سبيلا [وآخ], "موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة", ص 417.

[2] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 137-138.

[3] المسيري, ص 138.

[4] المسيري, الصفحة نفسها.

وبما أن المسيري كان ثائرا على الظلم الاجتماعي، كان من الحتمي تقريبًا أن يتوجه للماركسية، ثم تعمق في الفكر والفلسفة الماركسية وكان مما ساعده في ذلك هو أن المكتبات السوفيتية؛ كانت تبيع الكتب بأسعار رخيصة فاشترى الكثير منها وقرأها[1]، وانضم المسيري بالفعل للحزب الشيوعي حيث يقول: «تم تجنيدي في الإسكندرية حين كنت أدرس في الجامعة عام 1954»[2]، وهو ما مفاده بدايته للنضال السياسي الماركسي الإنساني الفعلي.

لقد قدمت الماركسية راحة عقلية للمسيري في تلك المرحلة، من خلال تقديم إجابات عن الأسئلة المختلفة التي طرحها، الفكرية منها والوجودية والسياسية، وذلك باعتبارها فلسفة لها رؤية شاملة؛ فهي تفسر المراحل التي مر بها الإنسان عبر تطوره التاريخي، وصولا إلى وضعه الراهن، ومن ناحية أخرى فقد وجد في الحزب الشيوعي انحيازًا إلى مصالح الطبقات الكادحة، وهو ما لقي تجاوبًا مع نفسيته الطموحة؛ فلقد كان متشوقًا للانضمام إلى حركة سياسية جادة تعمل على تحسين الأوضاع المعيشية لمصر، وبالمناسبة فالطبقة الفقيرة المسحوقة تشكل غالبية الشعب المصري[3].

بدأت نتائج تبني المسيري للماركسية بالظهور على مستوى أعماله الفكرية، حيث قام بترجمة كتاب «ماوتس تونج عن التناقض عام 1957»[4]، وكذلك تصعيده في المناصب داخل الحزب الشيوعي، رغم انضمامه الحديث له حيث يقول: «ووجدتني مسؤولاً عن خلية، وعضوًا في لجنة الرمل»[5]، وبدأ المسيري نشاطه الحركي مع زملائه الماركسيين، ولعل أهم إنجاز لهم؛ هو سيطرتهم على الجمعية الانجليزية «وهي جمعية الطلبة في قسم اللغة الانجليزية وآدابها بكلية الآداب جامعة الإسكندرية»[6]، وكانوا يقومون بتنظيم نشاطات عديدة كالرحلات والمسرحيات وتأليف المجلات، وفي انتخاباتهم للجمعية كانوا يسمحون حتى للطلبة غير الماركسيين بالانتخاب، على أن يبقى عددهم محدودًا.

---

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 138-139.
[2] المسيري, *الثقافة والمنهج*, *[حوارات 1]*, ص 66.
[3] فضل مصطفى النقيب, "النزعة الإنسانية في فكر عبد الوهاب المسيري", *مجلة الدراسات الفلسطينية*, *(بيروت - لبنان*, العدد 74 - 75, ربيع/ صيف, 2008), [تم الاطلاع عليه يوم 10 جوان 2021, 17:10 :PM], متاح على الرابط: https://www.palestine-studies.org
[4] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 139.
[5] المسيري, الصفحة نفسها.
[6] المسيري, الصفحة نفسها.

أما نشاطه خارج الجامعة فيصفه المسيري بأنه كان أكثر خطورة[1]، حيث كان مسؤولاً حزبيًا «عن مصنع شربيط لتجفيف البصل في حي الحضرة»[2]، وقد نظم فيه إضرابًا للعمال لمدة خمسة عشر يومًا[3]، ولكن لإنسانية المسيري المتجذرة؛ فإنه كان يشعر بأن وجوده بينهم نشازًا، وذلك لأن الإضراب أضر بوضعهم المعيشي أكثر، لأن درجات الفقر عند بعضهم لا يصدقها العقل، وهذا ما ولّد في نفسية المسيري إحساسًا عميقًا بالذنب تجاههم؛ فكما أسلفنا الحديث فإن أسرة المسيري من البرجوازية[4].

ولعله من بين السمات البارزة التي تميز المسيري هي؛ أنه كان يحب أن يعيش أفكاره قدر الإمكان، وهو ما تجسده هذه الواقعة الطريفة، حيث أنه كان يسير في أحد الأيام مع خطيبته على الكورنيش، حيث يقول المسيري: «فرأت شحاذًا وأرادت أن تعطيه صدقة، فنهرتها "حتى يشعر هذا الشحاذ بالظلم فيثور"»[5]، ويرى المسيري بأن ردة الفعل هذه كانت لا تتعدى كونها؛ استجابة ماركسية تقليدية للتعاطف الفردي مع الفقراء، لكنه فهم مع مرور الأيام بأنه لابد أن يفصل الثورة العامة، عن البؤس الشخصي لبعض الأشخاص. وقد كان للمسيري دور كبير في توزيع المنشورات التي أصدرها الحزب؛ حين اندلاع ثورة العراق احتفالاً بها، ولكنه قبض عليه في الحضرة، ونجح والده في إخراجه من السجن بعد فترة قصيرة.

وينتقد المسيري السلوك الشخصي لبعض رفاقه في الحزب، ذلك أن بعضهم كانت ماركسيته تنبع من حقد أعمى للطبقات. وليس من السعي لإقامة العدل على الأرض، وكان المسيري يشعر كذلك بأن بعضهم كان ماركسيًا بحكم انتمائه للطبقة الكادحة، وأنه لو سنحت له فرصة الانضمام للطبقات المُستغِلة لما تردد في ذلك لحظة من الزمن، وهذا ما أدى بالمسيري إلى استقالته من الحزب، حيث يقول: «لكل هذا قدَّمت استقالتي، وطلبت أن أُعَدّ من أصدقاء الحزب لا من أعضائه»[6]، والمُستفاد من هذا القول هو أن المسيري في تبنيه للماركسية، كانت أفكاره وسياسته تهدف إلى؛ الترقي بالمجتمع المصري وبوضعه المادي، وليست مُجرد قناع تختفي وراءه شخصية السياسي البهلوانية في ثوبها الماركسي، لتتلاعب

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 139.
[2] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 66.
[3] المسيري, الصفحة نفسها.
[4] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 139.
[5] المسيري, ص 140.
[6] المسيري, ص 140-141.

بالعقول، واستقالة المسيري من الحزب الشيوعي تشبه إلى حد كبير، خروج جارودي* من الحزب الشيوعي الفرنسي؛ وذلك بعد مناقشات فلسفية بين جارودي وزملائه في 1970،[1] فالمفكر والفيلسوف يذهب دائما إلى التحليل العميق للأفكار، ويتطلع دائمًا إلى مستقبل أفضل للإنسان، وهو ما حدث مع جارودي والماركسية.

فالسياسة لا تعني أن ينتمي شخص معين إلى حزب أو لينتخب، بل أن يعمل على صنع المستقبل، وأن يكون الإنسان صادقًا في نضاله السياسي، وهذا ما يؤكده روجي جارودي في تعريفه للسياسة بقوله: «ليست السياسة أن نطالب الإنسان بأن يعطي ما يملكه، وإنما أن نطالبه بأن يعطي ما هو أشق من ذلك : ذاته وكينونته بأسرها»[2]، كما أنه لإصلاح مجتمع ما فإن ذلك يتطلب؛ تخيُّلاً خلاقاً بتصور «نمط من المجتمع ونمط من الحياة مختلفين جذري الاختلاف عن الأنماط الموجودة في الوقت الراهن»[3]، أي بمعنى تمكن واقتدار الإنسان من الوقوف على المُشكلات الحقيقية والظواهر السلبية في المجتمع والتعمق فيها، ومحاولة إيجاد الحلول المناسبة لها بعد ذلك.

وكذلك كان للمسيري نشاطه الفكري والسياسي كماركسي خارج بلده مصر، فبعد وصوله بعام إلى جامعة Rutgers والتي التحق بها سنة 1964م، التقى خلالها بكافين رايلي المؤرخ الأمريكي المعاصر وصاحب كتاب "الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات"، ونشأت بينهما صداقة عميقة؛ حيث كانا ماركسيين، لكن ما يميز ماركسيتهما هي أن لها مشكلات عديدة مع التفسيرات الاختزالية المادية البسيطة، ويؤمنان بالإنسانية الماركسية، وبدور الفكر في التاريخ[4]، حيث يقول المسيري عنه: «كانت صداقته من أكثر الصداقات إثراءًا لي»[5]، فقد تعلم المسيري منه الكثير وهو نفس الشيء -أي

* روجي غارودي: (1913-2012م)، مفكر ولد في فرنسا عام 1913م، انضم للحزب الشيوعي الفرنسي، ثم استقال منه؛ حينما كان في مرحلته الماركسية، انتهى به المطاف إلى اعتناق الإسلام كفكر وحضارة، وتغيير اسمه إلى اسم إسلامي وهو رجى، من أهم مؤلفاته: الإسلام دين المستقبل، بالإضافة إلى مؤلفات عديدة مثل حوار الحضارات. انظر: جورج, "معجم الفلاسفة", ص 420. وكذلك انظر: روجي غارودي, *الإسلام دين المستقبل, ترجمة عبد المجيد بارودي ومراجعة وتدقيق لجنة التأليف في دار الإيمان*, (بيروت: دار الإيمان, [د. ت]), ص غلاف نهاية الكتاب.

[1] محمد عثمان الخشت, *روجي غارودي لماذا أسلمت ؟: نصف قرن من البحث عن الحقيقة*, (القاهرة - مصر: مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع, 1968), ص 43.

[2] روجيه غارودي, *البديل*, *ترجمة جورج طرابيشي*, ط 2 (بيروت: دار الآداب, 1988), ص 8.

[3] غارودي, الصفحة نفسها.

[4] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 17-167.

[5] المسيري, ص 167.

كافين- من خلال المناقشات الفكرية التي كانت تحدث بينهما[1]، وعاصرا معا فترة الستينيات في الولايات المتحدة، حينها كان الشباب الأمريكي في حالة ثورة ضد المجتمع الأمريكي بإمبرياليته؛ وبالمناسبة فالمسيري كان نشيطًا في حركة الشباب اليساري الأمريكي آنذاك، في هذا الجو الملتهب قرر المسيري وكافين أن يؤسسا منتدى فكريًا ماركسيا في الجامعة، وتم لهما ذلك، وألقيت فيه محاضرات عديدة.

ونجح المسيري في أن يجعل من إسرائيل موضوعًا أساسيًا في كل المحاضرات، بغض النظر عن الموضوع المعلن للمحاضرة، وكانت تجربة ثرية[2]، حيث يقول: «وتعرفت ساعتها إلى ستوكلي كارمايكل... وغيره من الزعماء السود الأمريكيين، ودعوناهم لإلقاء محاضرات عندنا... كما دعتنا منظمة الطلبة السود الأمريكيين ومنظمة الطلبة الإفريقيين لحضور اجتماعاتهما»[3]، وهذا القول للمسيري يعبر في الحقيقة عن؛ اشتراك وتقاسم المسيري لروح مُحاولات الانعتاق وتحرر الإنسان المُضطهد في كل مكان من العالم.

ولذلك "فالإنسان أخو الإنسان"، ويعرف البشير الإبراهيمي* هذه العبارة بقوله: «هذه الجملة على قلة ألفاظها ترمي إلى معنى لو ذهب أبلغ الناس إلى تحليله وشرحه لانتهى إلى العجز ووقف دون الوصول إلى المقصود»[4]، ونستشف من هذا القول للإبراهيمي أن الأخوة الإنسانية معنى مُتكامل لا يمكن حصره في عبارات معيّنة، ويقول كذلك البشير الإبراهيمي: «مقتضى هذه الأخوة المساواة في الحقوق البشرية العامة، تلك المسألة التي طالما بذل فلاسفة الأمم قواهم لتقريرها وتمكين دعائمها في الكون، وعملت الشرائع على تنميتها وتغذيتها بالمبادئ الصحيحة حرصًا على راحة البشر وهناء الإنسانية»[5]، ولو حاولنا نحن بدورنا أن نعطي مثالاً على هؤلاء الفلاسفة، لقلنا سقراط؛ الذي كان مدار فلسفته الإنسان بل حياته كلها، والتي كانت محاولة للوصول إلى مفهوم أرقى للإنسان، فلتكن أولى اهتماماتنا أن نحيا كما

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 167-168.
[2] المسيري, ص 169-170.
[3] المسيري, ص 171.
* محمد البشير الإبراهيمي: (1889-1965م)، مفكر ومصلح جزائري، قاد مع رفيقه في الدرب ابن باديس، حركة الإصلاح والتي توجت بتأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في 1931م، عاش في مصر كثيرًا ومات في بلده الجزائر، نذر حياته من أجل مولد بلد وبعث ثقافة، من أهم مؤلفاته: عيون البصائر. انظر: جورج, "معجم الفلاسفة", ص 14–15.
[4] محمد البشير الإبراهيمي, *آثار الإمام*, جمع *وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي*, ج 1, (بيروت: دار الغرب الإسلامي, 1997), ص 59.
[5] الإبراهيمي, الصفحة نفسها.

عاش سقراط مُحاولاً فهم؛ معنى الكمال الإنساني، ففي الحقيقة تُعد «الحياة الخالية من التفلسف أسوأ من الموت. ولا تستحق هذه الحياة أن يحياها الإنسان»[1]، فلننشد الحكمة في حياتنا ونحياها.

وقد كتب المسيري كلمة أثناء حرب أكتوبر 1973م، ونشرت بالأهرام وكانت تحمل عنوان "كلمة عربية في زمن الأباطيل" ونقتطف منها قوله: «لا، لم نصنع الأساطير ولا المعجزات، وإنما عشنا واقعنا بكل حقائقه وإمكاناته... لم يبعث الواقع في أنفسنا القنوط، وحملنا الراية الفرحة الحزينة وعبرنا... في زمن الكذب والأباطيل والإحصائيات الملفقة والعلاقات العامة والآلة التي تنتظر من البشر الإذعان، تعبر أيها الإنسان دهاليز الخوف لتعلن أنك لا تزال في مركز الكون»[2] يضيف «وحينما أسقطت الآلة الحديدية "المتفوقة" النيران على القرى والأطفال والأشجار في الجزائر، وحينما زمجرت الآلة الفاتكة... في سماوات فيتنام الزرقاء وفوق غاباتها المورقة الخضراء، لم تذعن أيها الإنسان وإنما انطلقت وعبرت وأمليت إرادتك»[3].

لا يهمنا السرد التاريخي للفكرة، بقدر ما يهمنا عمق الفكرة الرئيسية المُتضمنة في القول، وما تحمله من معاني إنسانية نبيلة، تعتصر المسيري. فإسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية تُعبّران عن غطرسة وتدمير مادي للإنسانية وقيمها، وحتى الطبيعة لم تسلم من ذلك.

قضى المسيري تقريبًا مدة ربع قرن من حياته، في ظل فكر ماركسي؛ فكانت الماركسية مصدرا مهما لفكره[4]، وفي تقييمه للماركسية وككل مفكر وفيلسوف يتبنى أفكارًا معينة ثم يخلع رداءها وبالدرجة الأولى أثرها في توجيه تفكيره، يذكر لنا المسيري إيجابياتها وسلبياتها، وهي تجربة قصيرة كما يراها المسيري، تحمل جوانب سلبية ومظلمة ولعل أهمها؛ استخدام الصراع الطبقي ووسائل الإنتاج كمعيار نهائي، والتركيز على العمال والفلاحين باعتبارهم قوى فاعلة ستغير التاريخ؛ قد جعلا رؤيته للفكر اختزالية إلى أقصى حد، وهو ما أثر كذلك على تطور ثقافته الفكرية لبعض الوقت[5].

---

[1] ردبوش جورج, *سُقراط, ترجمة وتقديم أحمد الأنصاري ومراجعة حسن حنفي*, (القاهرة - مصر: دار آفاق للنشر والتوزيع, 2014), ص 45.
[2] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 288-289.
[3] المسيري, ص 289.
[4] بومعقودة, *في الخطاب النقدي لعبد الوهاب المسيري*, ص 32.
[5] عمرو, *قراءة في فكره وسيرته*, ص 66.

ومع هذا فقد كان لتجربته الماركسية آثارًا إيجابية؛ حيث أتاحت له فرصة التعرف على بعض النماذج الإنسانية "النبيلة والنيتشوية" عن قرب، وبالمناسبة ففلسفة نيتشه* تؤمن «بأن الأخلاق هي سلاح الضعفاء في مواجهة الأقوياء وأنه لا يمكن حسم أي خلاف إلا بالقوة»[1]، وهو ما يتناقض مع رؤية المسيري الأخلاقية والإنسانية النبيلة للعالم، كما أنه استوعب بعض المقولات الماركسية كدور التاريخ واللحظة التاريخية؛ في تحديد مواقف الأفراد وكذلك توجهاتهم[2]، فقد أكدت الماركسية الإنسانية للمسيري مركزية الإنسان في الكون، وأن الإنسان مقولة مستقلة عن عالم الطبيعة، وأن للتاريخ هدفًا وغاية.

ويوضح المسيري ذلك لنا بتمييزه بين نزعتين متناقضتين داخل الماركسية؛ حيث يقول: «هناك داخل الماركسية نزعة مادية متطرفة متناقضة مع النزعة الإنسانية، ولكنني كنت من أتباع الماركسية الإنسانية، ولم أسقط قط في مسألة "القوانين" العلمية المجردة»[3]، ويرجع المسيري انجذابه نحو الماركسية الإنسانية إلى ذلك النموذج الكامن في وجدانه؛ ولعله راجع إلى أصول دينية، كما أن الماركسية دعَّمت من بعض الاتجاهات الكامنة في نفسيته، الرافضة للظلم والاستغلال والاستعباد، والأكثر من هذا يقول المسيري: «زودتني الماركسية بأرضية نقدية»[4]، وهو ما كان له أثر إيجابي على وجوده في بيئته مصر، ثم في الولايات المتحدة الأمريكية؛ والتي لم ينبهر بما رآه فيها، مثلما حدث لكثير من أعضاء جيله، ولم ينغمس في الحياة الاستهلاكية[5].

كانت هذه إذن أهم السمات والمميزات التي طبعت بميسمها مرحلة مهمة، في رحلة حياة المسيري الفكرية؛ أين كان ماركسيًا في توجهه واختياره، وكيف كان لها أثرها العميق في تشكل فكره ورؤيويته، وكما تحدثنا في البداية عن تلك التساؤلات والتأملات العميقة التي حدثت له، وهو بعد في السادسة عشر من عمره، والتي لم يجد لها المسيري أجوبة مقنعة تشفي غليله، إلى حين استئناسه بالماركسية، فإن ولادة ابنته نور تعتبر بمثابة نهاية لمرحلة الماركسية لديه وبدايات لتحول مفصلي آخر، حدث في حياته الفكرية جعله

* نيتشه فريدريش فلهلم: (1844-1900م)، ولد في بروسيا عام 1844م، اهتم بفلسفة الأخلاق، اختار لنفسه حياة التنقل في أوروبا، لكنها كانت حياة مؤلمة نتيجة معاناته مع المرض، اعترض على المسيحية؛ لأنها حسبه هي السبب في ما أسماه "قيم الإنحطاط" التي يعيشها الإنسان، في حين نادى نيتشه بالإنسان القوي أو الإنسان الأعلى، من أهم مؤلفاته: إرادة القوة. انظر: جورج, "معجم الفلاسفة", ص 677-678.

[1] عمرو, *قراءة في فكره وسيرته*, ص 66-67.

[2] عمرو, ص 67.

[3] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 143.

[4] المسيري, الصفحة نفسها.

[5] عمرو, *قراءة في فكره وسيرته*, ص 67.

ينسلخ من ماركسيته، وهو ما يبرره بقوله: «كانت لحظة ولادتها لحظة فارقة في حياتي، إذ وجدت نفسي أنا العقلاني المادي وجهًا لوجه مع معجزة جعلتني أغرق في التأمل... وبدأت أتأمل في هذا الكائن الجديد الذي دخل حياتي: هل يمكن أن يكون كل هذا نتيجة تفاعلات كيمياوية وإنزيمات وغدد وعضلات؟ هل هذا الكل الإنساني هو جماع أعضائه المادية وثمرة المصادفة، أو أن هناك شيئًا ما يجاوز السطح المادي؟ هل الإنسان فعلاً جزء من الطبيعة، لا يفصله فاصل عنها... أو أن فيه أسرارًا وأغوارًا؟»[1]، ونتساءل نحن بدورنا: إذا كان في الإنسان أغوار وأسرار، فمن يكون وراء هذه الأسرار والأغوار؟ أليس الإيمان والتوحيد هما السبيل لمعرفة ذلك؟ واللذين يعبران عن مرحلة مفصلية أخرى في حياة المسيري.

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 186-187.

ثالثا: الإيمان ومرحلة التوحيدية:

سُئل المسيري يومًا ما عما تبقى من أثار الفلسفة الماركسية في بنيته الذهنية والمعرفية؟ فأجاب بقوله: «تبقى الكثير والقليل، كل شيء تقريبًا، ولا شيء على الإطلاق!»[1]، كيف ذلك؟ وهو ما سنحاول تبيينه لأن قوله يحمل معاني كثيرة؛ فالمسيري احتفظ بالنظرة النقدية التحليلية للظواهر، ومفاهيم مثل: العدل والمساواة، لكن الأمر المميز عنده هو أنه يربطها بسياقها الاجتماعي والاقتصادي والحضاري، ولكن ليس بردها إليه وفرق بين الربط والرد؛ ولعله جوهر الاختلاف بين الرؤية الإنسانية الحقة والأيديولوجيات المادية المختلفة، فالماركسية المادية ترد الإنسان إلى عناصر مادية، وبالتالي تقضي على الجانب الإنساني فيه، والمسيري يريد الإعلاء من شأن الإنسان وتأكيد حريته ومركزيته، وهو ما تطمح إليه الماركسية الإنسانية ويشكل محور رؤيتها.

لكن ومع ذلك فالمسيري ذهب بعيدًا في تأمله وهو الذي تغير لديه، وهنا سوف نقف على المرجعية باعتبارها الأصل المعرفي المولد للأفكار والتي ينطلق من خلالها المفكر والفيلسوف[2]، «فهي بالنسبة إلى المسلمين مرجعية دينهم الذي به يحيون وعليه يموتون ويبعثون، وهي بالنسبة إلى غير المسلمين مرجعية الحضارة التي بها تميزت بلادهم، وفي ظلها أبدع مفكروهم وعلماؤهم... ولهم في إنجازاتها كلها دور مشهود وجهد غير منكور»[3]، فالإسلام يمثل المعين والنبع الصافي الذي نستقي منه أفكارنا؛ ويتساءل المسيري بقوله: «ما أساس هذه الرؤية والتجاوز؟ من أين يستمد الإنسان كرامته ومركزيته؟»[4]، ونتساءل نحن بدورنا: هل هي المادة، أو من المادة؟ أم هناك جوهرًا روحيًا مُفارقًا وأسمى؟ وهو ما وجده المسيري في الإسلام كحل لهذه الإشكالية.

فالتجاوز والعدل والمساواة كقيم والتي لا يوجد لها أساس فلسفي في المنظومة الماركسية الإنسانية، أصبحت لها أساس فلسفي في المنظومة الإسلامية[5]؛ وهو في الحقيقة ما تعبر عنه هذه الأبيات الشعرية من قصيدته الوصولِ والوَصْل والوِصَال حيث يقول فيها:

« جاءني في حُلْمي، لابسًا عَباءته، ملتفّاً بالسُّحُب

---

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 92.
[2] المسيري, الصفحة نفسها.
[3] عبد الوهاب المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2], تحرير: سوزان حرفي*, ط 4 (دمشق - سوريا: دار الفكر, 2013), ص 101-102.
[4] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 92.
[5] المسيري, الصفحة نفسها.

فشكوت إليه بؤسي وحزني، وأخبرته عن جُرْحي، وعن قلبي
الذي لا يسأم الطيرانَ والتحليق؛ فابتسم .. ولم يقل شيئًا!
وحينما جاءني النبيُّ - صلوات الله وسلامه عليه - مرةً
أخرى، انفجرتُ باكيًا؛ فابتسم، ثم سمعت هذه الكلمات:
"ابن آدم .. في مركز العالم فلتقفْ ثابتًا، لا تتزحزح، فقد
استخلفكَ اللهُ في الأرض"»[1]

فهذه الأبيات من المسيري تحمل بين ثناياها، معاني إيمانية عميقة لروح عربية إسلامية، تقلبت بين أطروحات الماركسية، والشيء المعروف لدينا أن الإنسان يريد دائما الانعتاق والتحرر، ومن ثمة وصول المسيري إلى مُبتغاه وهو الإسلام، وهو كذلك دين ثابت لا يتغير ومستقيم لا عوج فيه، ويملك القيام على شؤون حياة الإنسان برمتها كما أنه لا ينطلق من حالة مُجتمعية مثلاً؛ طارئة وقابلة للزوال متى زالت ظروفها المحيطة بوجودها، بل «من حالة عميقة في عمق المصلحة الإنسانية ممتدة بامتدادها، ومن ثم كان به قيام حياة الناس، وبه يثبت توازن أوضاعهم»[2]، وفي هذا الصدد يقول المولى عز وجل: ﴿ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[3]، فمن خلال الدين الإسلامي يتحرك الإنسان بوعي في حياته.

وهو ما جعل المُفكر مالك بن نبي مثلاً يشق دروبًا جديدة في قوله: «إن (الشيء) لا يعد موجودًا بالنسبة لشعورنا إلا عندما يلد فكرة تصبح برهانًا على وجوده في عقلنا»[4]، والمُستفاد من هذا القول هو أن بداية صناعة فعل التفلسف والحكمة في الحياة؛ تتطلب فاعلية الإنسان ومقدرته على إيجاد الأفكار المؤدية للغرض المطلوب، وهي في حالتنا نحن العرب المُسلمون أفكار للمستقبل المُزدهر المتفاءل به. فهذه الخطوة تمثل عملية الإدراك؛ عندما يريد أحدنا أن يفهم الأشياء من وجهة نظره هو، أما إذا أردنا أن نتناولها من وجهة اجتماعية يقول بن نبي: «فسيكون علينا أن نحدث تفرقة بين الواقع الاجتماعي الذي لم

[1] المسيري, *سيرة شعرية شبه ذاتية شبه موضوعية*, ص 62.
[2] محمد عبد الفتاح الخطيب, *قيم الإسلام الحضارية: نحو إنسانية جديدة*, *سلسلة كتاب الأمة*, السنة الثلاثون, العدد 139, (الدوحة - قطر: إدارة البحوث والدراسات الإسلامية, 2010), ص 20.
[3] *القرآن الكريم*, "سورة الروم", الآية 30.
[4] مالك بن نبي, *مشكلة الثقافة*, *ترجمة عبد الصبور شاهين*, ط 4 (دمشق - سورية: دار الفكر, 2000), ص 21.

يحدد أو يصنف، وبين الواقع الاجتماعي المدرك المتحقق، أي الواقع المترجم إلى مفهوم»[1]، أي بمعنى يصبح مُدرَكًا على أنه موضوع للدراسة والمعرفة[2].

وكان من الأمور التي لاحظها المسيري أثناء إقامته في الولايات المتحدة، وأحدثت زلزلة في مقولاته المرجعية، أن كل أصدقائه إما من أصل كاثوليكي وإما يهودي أو بروتستانتي؛ فشدت هذه المسألة انتباه المسيري وحيرته، وهو الذي تعلم في الماركسية أن الدين ما هو إلا أفيون للشعوب، فهو لا يتعدى كونه جزءًا من بناء فوقي يمكن إرجاعه للبناء التحتي، حيث يقول المسيري: «ومن هنا، فإنه لا يصلح أساسًا صلبًا للتصنيف أو للإدراك (فالأساس الحقيقي الوحيد للتصنيف -كما تعلمنا- هو الأساس الاقتصادي)»[3]، لكنه لاحظ بأن المكون الديني هو الطريقة الوحيدة لتفسير انجذابه نحو الكاثوليكية، نتيجة للقيم التي تتحلى بها، وبالتالي بدأ المسيري يلاحظ أنماطا من السلوك لبعض الطلبة، وكان يقرر بأن هذا لابد أن يكون كاثوليكيًا مثلاً أو يهوديًا أو بروتستانتيًا.

وحينما يسقط تخميناته على الواقع يقول المسيري: «كنت أكتشف أنني قد وُفقت في التخمين في معظم الحالات»[4]، ومنه بدأ المسيري يشعر بأن مقولة الدين ذات فعالية في الواقع المادي؛ أين أصبح الدين يمثل تدريجيا في تصوره جزءًا من كيان الإنسان وتاريخه، وأنه ليس منفصلٌ عنه، وبدأ كذلك المسيري يتعرف على التجربة الدينية الإسلامية، –التي تشرّب قيمها النبيلة والراقية وهو صغير–؛ ليفهم منطقها الداخلي كيف يشتغل[5].

وهو ما يعبر عن ذلك ببحث المسيري في قصة حياة "مالكوم" وعن دور الإسلام فيها، ومالكوم «زعيم أمريكي أسود، كان اسمه الأصلي مالكوم لِتل (أي مالكوم الصغير)، لكنه غيَّر اسمه إلى "مالكوم"؛ رافضًا اللقب الذي أعطاه إياه الرجل الأبيض. ثم غيَّر اسمه بعد ذلك إلى "الحاج مالك"»[6]، وكان لحجه لمكة المكرمة أثر كبير في ذلك، والشيء الأهم لدينا هو ما رآه المسيري بأن سيرة "الحاج مالك" الذاتية؛ تمثل ترتيلة تمجد روح الإنسان التي تستطيع الاستمرار في مواجهة أكثر الظروف فسادًا وتدميرًا للإنسانية، لأن الإنسان يحلم دومًا بعالم من "البراءة الأولى"، ويحتفظ دائما بقدر من النقاء والصفاء الروحي،

[1] بن نبي, *مشكلة الثقافة*, ص 21.
[2] بن نبي, الصفحة نفسها.
[3] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 188-189.
[4] المسيري, ص 189.
[5] المسيري, ص 190.
[6] عبد الوهاب المسيري, *الفردوس الأرضي*, (القاهرة - مصر: تنوير للنشر والإعلام, 2014), ص 112.

والإسلام هو "حلم البراءة" بالنسبة لحياة الحاج مالك لأنه أعطاه إطارًا مثاليا حرره؛ من مفاهيم مجتمعية مادية وعرقية في الولايات المتحدة، والتي كان عليه أن يتقبلها بالرغم من أنه كان ضحية لها.

ولكن ما هو سبب اختيار المسيري للفظ "حلم البراءة"، يجيبنا المسيري بقوله: «لوصف العالم العربي الإسلامي الذي شاهده مالكوم. والإشارة للمعتقدات الإسلامية التي آمن بها في نهاية المطاف»[1]، وإذا كانت المملكة العربية السعودية ومصر مثلاً، خاليتين إلى حد كبير من القيم العنصرية، فإن الوطن العربي الإسلامي مع هذا ليس هو الفردوس الذي رآه الحاج مالك، لأنه وطن له جوانبه المظلمة هو كذلك، لكن الحاج مالك رآه بمنظوره الخاص كأمريكي يعاني من العنصرية؛ ولذلك رأى بأنه «لا يقف في طريق نمو الإمكانيات الإنسانية للإنسان الأسود»[2]، ومنه وجد الحاج مالك تحقيقًا جزئيًا لحلمه بالبراءة، وبعالم يخلو من التفرقة العنصرية.

إضافة إلى ذلك فالحلم بالبراءة والمثل الأعلى، نجده في الأدب والفلسفات القديمة؛ حُلم أسطوري لا تاريخي، ويبقى مجرد إمكانية نظرية، في حين أن "حلم البراءة الثوري" في العصر الحديث أصبح يكتسب قوته وفعاليته من الواقع، أي أنه قابل للتحقيق ولو بشكل جزئي داخل التاريخ؛ ومنه «لا يظل مجرد صورة ذهنيَّةٍ رائعةٍ، كما أنه ليس بواقع فردوسي قد يتحقق الآن وهنا، وإنما هو رؤيةٌ للحياة الفاضلة يتعامل الثوري من خلالها مع الواقع التاريخي، ويحاول تحقيقها داخل التاريخ ذاته. ولأنه يحقِّقها داخل التاريخ؛ فهي لن تحتفظ بصفائها وبراءتها»[3]، والمُستصفى من هذا القول أنه على الإنسان الثائر، على أوضاعه المُجتمعية مثلاً؛ أن يدرك ويعي جيدًا سياق وضعه التاريخي، وأن تلك الآمال التي يحملها الإنسان بقيمها النبيلة، عندما تنزل للواقع لن تبقى كما كانت عليه من قبل، لكنه لابد أن يُبقي دائمًا على رؤيته لحياة فاضلة، وهذا في الحقيقة ما يقترب إليه قول غارودي: «إن الإغراء الدائم الذي يواجه الثوري هو أن تقوده مقتضيات الكفاح في سبيل التحرر إلى تشويه الحرية التي يكافح من أجلها بالذات أو تدميرها»[4]، فالإنسان بصفة عامة والعربي المُسلم بصفة أخص؛ كجزء من كل، ليس بحاجة لمن يجعل له من حاضره مثلاً تاريخًا لأُناس قد مضوا، بقدر حاجته إلى أفكار وأدوات تحليلية يخترع بها مُستقبله ويسعى لتحقيقه[5].

---

[1] المسيري, *الفردوس الأرضي*, ص 112-113.
[2] المسيري, ص 113.
[3] المسيري, الصفحة نفسها.
[4] غارودي, *البديل*, *ترجمة جورج طرابيشي*, ص 236.
[5] غارودي, ص 231.

وهذا ما كان الحاج مالك يعيه، فعندما عاد إلى الولايات المتحدة حاول أن يحقق رؤيته الجديدة عن طريق الفعل الاجتماعي، على أساس أنه ثوري تاريخي يحلم بواقع أفضل؛ لكن حلمه لم يكن يهيم به في فضاء وعالم الخرافات والأساطير كما هو حال العديدين، وإنما حاول تجسيد فردوسه الأرضي، وتغيير واقعه الاجتماعي، حيث يقول المسيري: «لا عن طريق التسامي عليه أو الانفصال عنه أو تدميره كُليَّةً، ولكن بإعادة تشكيله»[1]، وذلك طبعًا وفق رؤيته لحياة فاضلة، وبما يتواءم مع إمكانيات هذا الواقع الحقيقية.

وأخذت حياة الحاج مالك مسار التغيير، بعدما أدرك عالمية الرؤية الإسلامية؛ من خلال تفاعله الشخصي مع العديد من المسلمين، فأدرك الأبعاد الثورية للمفهوم الإسلامي لوحدانية الله عز وجل، ولقد استطاع الحاج مالك «الشعور بهذا التكامُل الإنساني لأن وحدانية الله تعني قبول وتساوي كافَّة البشر أمامه»[2]، وفي عودته للولايات المتحدة حاول تنظيم حزب جديد يجمع بين البيض والسود، في رفضهم للدولارية، أي حياة المادة[3]، لكنه أغتيل عام 1965م[4].

فسيرة حياة "الحاج مالك"، من العنصرية والتهميش والضياع، إلى السجن، إلى الوقوف على الرؤية الإسلامية، إلى اغتياله؛ تمثل في الحقيقة كما يرى المسيري، تحولاً وتطورًا لإنسان ثوري، بل إن «تلك السيرة الذاتية هي حقا ترتيلة تمجيدٍ لروح الإنسان القادرة على التحمُّل، بل على الانتصار»[5]، ومنه أدرك المسيري مدى عمق وأثر الإسلام في حياة مالكوم؛ كمثالية مجاوزة لعالم المادة[6].

وصول المسيري إلى الإسلام كحل للإشكالات المطروحة من قبل الإنسان، وإلى الله الأحد كمنطلق متجاوز مفارق لعالم المادة، لم يتأتى له في الحقيقة ببساطة؛ حيث حاول المسيري أن يؤكد استقلال الإنسان عن المادة، مع الاحتفاظ به في نفس الوقت داخل المعطى المادي، في بحثه عن مقولات ثابتة متجاوزة للمادة، ولكنها موجودة فيها.

وهذا ما جعله يتحدث عن فكرة الكوني والتاريخ، فبدلاً من أن يلجأ إلى "العنصر الرباني" في الإنسان؛ أي المتجاوز تمامًا للسطح المادي مباشرة، استأنس المسيري بداية بما يسمى العنصر الكوني،

---

[1] المسيري, *الفردوس الأرضي*, ص 114.
[2] المسيري, ص 114-120.
[3] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 191.
[4] المسيري, *الفردوس الأرضي*, ص 112.
[5] المسيري, ص 123.
[6] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 190.

والذي يوضحه لنا بقوله: «كنت أعرّفه حينذاك بأنه "العنصر الثابت نوعًا" في الإنسان والطبيعة، ومن ثم فهو غير تاريخي غير مادي (مع أن ماديته واضحة). وكلمة "كوني" كلمة مبهمة، فالعناصر الكونية توجد داخل عالم المادة الذي يتسم بالحركة ولكنها تتجاوزه نظرًا لثباتها النسبي، فهي غير خاضعة لقوانين التاريخ والزمان... أي أنها غير خاضعة تمامًا لقوانين المادة»[1]، ومع هذا لم تكن فكرة "الكوني"، هي الحل لمشكلة الإنسان الذي حاول المسيري الاحتفاظ به داخل معطى مادي؛ لكونها ترتبط بالمادة كثيرًا، ولا يمكن أن تزوده بمقولات ثابتة متجاوزة للمادة.

ثم اعتبر التاريخ كنقطة ثبات متجاوزة بالتاريخ، إذ يقول المسيري: «فكون الإنسان كائنًا تاريخيًا، كان يعني -بالنسبة إلي حينذاك- استقلاله عن القوانين الطبيعية ووعيه بذاته أنه خالق الحضارة* ومبدع لها، ومن هنا كلمة "تاريخي" في هذه المرحلة كانت تعني "يمكن رده لعالم الإنسان ولا يمكن رده لعالم الطبيعة/المادة"** (ومن هنا اهتمامي المبكر بإشكالية نهاية التاريخ بحسبانها نهاية الإنسان)»[2]، لقد كان اهتمام المسيري بالتاريخ إذن في محاولته الوصول إلى ميتافيزيقا إنسانية؛ يمكن من خلالها إحداث تمييز بين ما هو إنساني وما هو معادٍ للإنسان، لكنه اكتشف تدريجيًا أن التاريخ «لا يمكن أن يزودنا بقيم متجاوزة لسطح المادة، فالتاريخ نفسه في معظمه هو نتيجة تفاعل عناصر مادية داخل السطح المادي»[3]، ومنه لم يكن التاريخ كذلك هو الحل لمشكلة الإنسان المراد الاحتفاظ به داخل المُعطى المادي من قبل المسيري.

---

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 78-79.

* الحضارة: لا يُحدث المسيري تمييزًا بين الحضارة والثقافة، ويرى أنه لا يجب التركيز على التمييز بينهما؛ وأن نحاول بدلاً من ذلك، أن نميز بين الطبيعة والحضارة، فالطبيعة هي المفهوم المحوري في الخطاب الفلسفي الغربي، وهي بسيطة، لا غائية، لا تاريخ لها ولا حدود، بالإضافة إلى ذلك فإنها خالية من القيمة، ولا يشغل فيها الإنسان أية مكانة خاصة، بينما الإنسان في الحقيقة صاحب وعي تاريخي، ومنظومة معرفية وقيمية، ومنه فالحضارة والثقافة «هما كل ما صنعته يد الإنسان وما عدا ذلك فطبيعة». انظر: عبد الوهاب المسيري, *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*, ط 2 (دمشق – سوريا: دار الفكر, 2007), ص 153.

** الطبيعة/المادة: يستخدم المسيري هذا المصطلح؛ ويرى بأن «كلمة "المادة" يجب أن تحل محل كلمة "الطبيعة" أو أن تضاف الواحدة للأخرى لتصبحا (الطبيعة/ المادة)»، وهو ما يُمكّننا من فهم الخطاب الفلسفي الغربي، وإدراك أبعاده المادية بصورة أعمق. للاستزادة انظر: عبد الوهاب المسيري, *دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة*, ط 2 (القاهرة – مصر: دار الشروق, 2006), ص 273–274.

[2] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 79.

[3] المسيري, الصفحة نفسها.

بذل المسيري محاولات عديدة لاحتفاظه بالإنسان داخل إطار مادي، مع تأكيده استقلاليته عنها أي -المادة- وهو ما تجسده فكرته تقاطع الكوني والتاريخي، لينتجا حركة حلزونية* حية؛ لكنه وجد بأن الحركة الحلزونية لها غاية، وليست دائرية. لقد كانت محاولة المسيري الاستناد إلى الإنسان، بصفته «كيانًا ثابتًا مطلقًا (العنصر الكوني غير الطبيعي داخله)»[1]، هي محاولته الأخيرة حتى لا يسقط في التفسير الميتافيزيقي كلية.

لكن الذي حدث هو العكس تمامًا، فلقد فتح الإنسان الباب على مصراعيه للميتافيزيقا وعلى عالم أرحب وأوسع أفقًا، وهو ما يؤكده المسيري بقوله: «أي الإيمان بوجود شيء في عالم الطبيعة ولكنه لا يُردُّ بأكمله إليها»[2]، ومنه وجد المسيري بأن عالمنا يحتوي على؛ المحدود أي المادة واللامحدود وهو ما لا يمكننا الإحاطة به، مع أننا ندرك تجلياته، فإذا كان «الإنسان داخل الطبيعة أصبح هو علامة الثبات في عالم المادة المتحرك، وعلامة الانقطاع في عالم المادة المتصل، أي إن الإنسان متجاوز لقوانين الطبيعة المادية»[3]، ومنه فثمة مسافة تفصل بين الإنسان والطبيعة، وتوجد ثنائية أساسية هنا تحتاج إلى تفسير؛ ألا وهي ثنائية المادة وما هو ليس بمادة، فهناك ما هو إنساني وما هو غير إنساني، ولتفسير هذه الثنائية افترض المسيري، نقطة ثابتة منزهة ومتجاوزة تضمن ثبات الإنسان المُستقل عن الطبيعة، و«هذه النقطة هي الإله»[4]، أو بتعبير آخر الله سبحانه وتعالى، المُفارق للطبيعة/ المادة.

من خلال هذا المسلك التوحيدي يوجه المسيري نقدًا للفلسفة النيتشوية، حيث يرى المسيري بأن نيتشه حينما أعلن موت الإله، فإنه كان يعني موت الإنسان؛ فإذا مات الإله على حد تعبير نيتشه، فإن الإنسان سيعيش في عالم مادي طبيعي، وسيتحول إلى كائن طبيعي مادي، يقف شيئًا بين الأشياء؛ أي

* حركة حلزونية: خُذ مثلاً أيها القارئ الكريم حركة الالكترونات والجسيمات الكونية الأولية؛ سوف تجد بأنها حلزونية «مركبة متغيرة حول محورها، وحول النواة، بشكل حركة حلزونية... دورانية... [وهو ما يفيدنا] في التخلص... من فكرة الشواشي الكوني أو الفوضى... لأن النظام التوازني العمراني على المستوى الذري والكوني هو السائد، فالذي يبدو فوضى لنا، يعبر عن عجز تصورنا الفكري، عن تحليل دقيق لآليات وبنى الظواهر الطبيعية الكونية والحياتية». انظر: ناصر محي الدين ملوحي, *النظرية الحلزونية الكونية التوحيدية: رؤية جديدة لواقع ومستقبل العلوم*, (سورية: دار الغسق للنشر, 2010), ص 49-50.

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج*, *[حوارات 1]*, ص 86.

[2] المسيري, الصفحة نفسها.

[3] المسيري, الصفحة نفسها.

[4] المسيري, الصفحة نفسها.

أنه هو الآخر سيموت، ولقد استشهد المسيري بهذه الآية الكريمة كتعبير عن هذا الموقف النيتشوي[1] في قوله عز وجل: ﴿نَسُواْ اللهَ فَأَنسٰيهُمُ أَنفُسَهُمُ﴾[2]، ونتساءل نحن بدورنا: كيف لفيلسوف كبير مثل نيتشه أن يقول: «لقد خلقت المرأة من عنصر، وخلق الرجل من عنصر آخر»[3]؟!

وصل المسيري إذن إلى الله من خلال الإنسان أو بالأحرى «الإنسان/ الإنسان (عكس الإنسان الطبيعي/ المادي)»[4]؛ ذلك المفهوم والنموذج الكامن في وجدان المسيري، منذ البداية وليس العكس[5]، فهو أساس إيمانه الديني، وهو ما يعبر عليه "بالإنسانية الإسلامية"، ذلك الإيمان الذي قاومه لأزيد من ربع قرن، ثم تحول الإيمان بالتدريج إلى رؤية شاملة للكون[6]، أين ستصبح المرحلة التوحيدية خصبة وثريّة، لأفكار المسيري ولرؤيته للإنسان؛ ومنه يرى المسيري، أن الرؤية التوحيدية تعتبر الله «رحيم مفارق، منفصل عن هذا العالم، متصل به. خلقه، ولكن لم يهجره، بل يرعاه ويمنحه الهدف والغاية والغرض»[7]، فمن سيؤمن بهذه الرؤية سيرى أن للعالم معنى، وأن الكون ليس أشبه بآلة تدور بلا هدف وغاية. في حين تذهب الرؤية الحلولية للإله «إلى أنه يحلُّ في مخلوقاته، ويلتصق بها، ويتوحد معها، إلى أن يصبح مثلها خاضعًا لقوانين الطبيعة/ المادة (أي أن "الإله قد مات" حسب تعبير نيتشه)»[8]، ومنه ستسود رؤية داروينية لا إنسانية تعتبر القيمة الأسمى هي البقاء للأقوى في عالم لا معنى له ولا غاية، فهي تنم عن رؤية للكون تراه خاضعًا لقوانين الطبيعة/ المادة[9].

ويعود هذا الوصال والتحول إلى مؤثرات فكرية ساهمت في عودته للإسلام، في رحلته الحياتية، وذلك بإعادة اكتشاف المسيري للإسلام، بداية حين تواجده في الغرب؛ وذلك من خلال المتاحف التي زارها، فعرّفته على عظمة وثراء الحضارة الإسلامية وفضلها على الإنسانية، في الأجنحة المخصصة لها طبعًا[10]، ولبعض الكتب والمفكرين والفلاسفة، وكذلك لبعض طلبته، وسنتطرق بداية للمفكر جمال حمدان مثلاً؛ حيث كان له أثر كبير على المسيري، وهذا ما يشيد به المسيري بقوله: «كنت أحس نحوه

---

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 86.
[2] *القرآن الكريم*, "سورة الحشر", الآية 19.
[3] نقلا عن: علي شريعتي, *الإنسان والإسلام, ترجمة عباس الترجمان ومراجعة حسين علي شعيب*, سلسلة الآثار الكاملة - 19, ط 2 (بيروت - لبنان: دار الأمير, 2007), ص 21.
[4] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 85-86.
[5] المسيري, ص 85.
[6] المسيري, ص 86-87.
[7] عبد الوهاب المسيري, *اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود*, ط 2 (القاهرة - مصر: دار الشروق, 2006), ص 5.
[8] المسيري, ص 5-6.
[9] المسيري, ص 6.
[10] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 52.

بالإعجاب الشديد سواء في أسلوب كتابته أم أسلوب حياته، هذا الزهد العلمي الشديد، هذا الإعراض عن الدنيا الذي مكنه من إنجاز بعض جوانب مهمة من مشروعه المعرفي الضخم»[1]، وهو ما كان له أثر كبير في استقالة المسيري من الجامعة؛ لينجز مشروعه المعرفي هو الآخر، ليثني عليه المسيري كذلك قائلاً: «تعلمت من جمال حمدان رفض الواحدية المادية العلمية والتعصب للمناهج الرياضية، وإعادة الاعتبار للخيال والمجاز والحدس في عملية التفكير العلمي»[2]، إن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن؛ جمال حمدان كان لا يركن إلى التفسيرات العلمية المادية الضيّقة الأفق، بل كان يوسع أفاق خيال بحثه.

ولعل من أهم أفكار جمال حمدان التي يذكرها المسيري هي، موضوع الوحدة، ففي منظور حمدان أن الوحدة الإسلامية لا تختلف كثيرًا عن الوحدة العربية، فهو يرفض المفهوم العضوي الكاسح للوحدة الإسلامية؛ والذي يجعلها تدخل في صراع مع الوحدة العربية وذلك بهدف المضاربة بينهما، ومنه يطرح حمدان مفهوما صحيًا وصحيحًا للوحدة الإسلامية وهو «توحيد الدين، بمعنى توحيد عقيدة الإسلام لا المسلمين، لتذويب الفروق والفرق الحفرية التي ورثها عن ماضٍ فقد الآن سياقه الزمني؛ وتعميق روح الإسلام وتقويمها»[3]، ويكون كل هذا عبر التبادل الثقافي والفكري، والعمل على زيادة التبادل التجاري، والتضامن السياسي لمواجهة الأخطار الخارجية المشتركة، وهو ما سيؤدي إلى نجاح وفعالية العالم الإسلامي[4].

ويرى جمال حمدان حسب المسيري أن الصهيونية أصبحت اليوم بلا مبالغة وتهويل، أكبر تحدٍ يواجه العالم العربي الإسلامي المعاصر؛ فهي في الحقيقة «أكبر من صليبيات العصور الوسطى، وأكبر من كل موجات الاستعمار الأوروبي الحديث... إن الاستعمار التوسعي الأخطبوطي الصهيوني إن يكن سرطان العالم العربي، فهو جذام العالم الإسلامي في الوقت نفسه»[5]، وهذا التوصيف يبين لنا خطورة الصهيونية في العالم اليوم.

ومنه يرى المسيري بأن أثر جمال حمدان لا يمكن أن، تحتويه السطور والصفحات، وإنما يكون ذلك بالفهم الأعمق لثمرة فكره وطريقته في اشتغال تفكيره، وكيف توصل إلى ذلك، حتى نكمل المسيرة؛

---

[1] جمال حمدان, *اليهود: انثروبولوجيا, تقديم عبد الوهاب المسيري, سلسلة كتاب الهلال*, العدد 542, ([مصر]: دار الهلال, 1996), ص 40.
[2] حمدان, ص 40-41.
[3] حمدان, ص 20.
[4] حمدان, ص 20-21.
[5] حمدان, ص 25.

وحتى لا يتحول إنجازه الفكري إلى مجرد كتب في خزائن المكتبات، تُسحب في المناسبات المختلفة ثم تُعاد مرة أخرى، لتدخل طي النسيان ويستمر معها الرُقاد الطويل[1]. ولكي يخرج العالم العربي الإسلامي من سباته، يرى المسيري؛ أنه لا بد من احترام عقل الإنسان، ومحاولة اكتشاف المُبدعين، وإعطائهم الفُرصة لتجديد فكر الأمة ومُمارسات المجتمع السلبية التي تكبح نهوض العربي المُسلم، ومن ثمة يُكسر طوق التدهور المستمر[2].

وإذا كان المفكر جمال حمدان قد أثر كثيرًا في المسيري، وفي نظرته لحياته، وبالتالي فقد أصبحت تضحيةً وجهدًا مكرسًا، لخدمة القضايا الأساسية التي تعوق الإنسان العربي المسلم عن أداء دوره الرسالي الحضاري في العالم المعاصر، فإن كتاب "الإسلام بين الشرق والغرب" لعلي عزت بيجوفيتش*؛ قد كان له أثر كبير في مضمار مسيرة ورحلة حياة المسيري، حيث يراه بأنه من أهم الكتب التي أثرت في فكره، ويقول عنه: «لو كنت قرأت هذا الكتاب في مقتبل حياتي الفكرية لوفر عليّ وقتًا كبيرًا، لأنه قدم رؤية إنسانية إسلامية للكون، رائعة وعظيمةً... فبيجوفيتش ينطلق من الإنسان إلى الماوراء ومنه إلى الله، وليس من الله إلى الإنسان كما يفعل كثير من المفكرين»[3]، ويرجع هذا التميُّز لبيجوفيتش لمعرفته للرأسمالية بعمق، إلى جانب معرفته هذه عاش تحت ظلال الماركسية والاشتراكية**، فأدرك مُنذ البداية أن للرأسمالية والماركسية أصول واحدة، وأنهما ينهلان من معين واحد وهي مقولة الإنسان الطبيعي؛ أي

---

[1] حمدان, *اليهود: انثروبولوجيا*, ص 42-43.

[2] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 63.

* علي عزت بيجوفيتش: مفكر إسلامي، ولد عام 1925م في مدينة "بوسانا كروبا"، وهو ينحدر من أسرة مُسلمة بوسنية عريقة، كان تعليمه الأولي وكذلك العالي في مدارس سراييفو، توفي عام 2003م، ومن مؤلفاته نذكر: الإسلام بين الشرق والغرب، الإعلان الإسلامي، فرار إلى الحرية. انظر: علي عزت بيجوفيتش, *الإعلان الإسلامي، ترجمة وتقديم محمد يوسف عدس*, (القاهرة: دار الكتب المصرية, 2009), ص 155-156.

[3] المسيري, *الثقافة والمنهج. [حوارات 1]*. ص 53.

** الاشتراكية: لها صيغ عديدة مثل: الاشتراكية العلمية لكارل ماركس، وتشترك جميعها في محاربة الملكية الفردية، وتعويضها بالملكية الجماعية المشتركة لوسائل الإنتاج، وراج مفهوم الاشتراكية بعد سنة 1830م في فرنسا وبريطانيا كذلك، ومع وصول البلاشفة لحكم روسيا، وبعد الحرب العالمية الثانية، ازدهر الفكر الاشتراكي، ورغم زوال أغلب الأنظمة الاشتراكية اليوم، إلا أن أفكارها ما زالت مغرية لبعض السياسيين والاقتصاديين. وبالمناسبة فإن الفيلسوف انطونيو جرامشي استكشف اشكال للاشتراكية، قادرة على الانتشار، ونقد التجربة التاريخية للاشتراكية. انظر: سبيلا [وآخ], "موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة", ص 42-43. وانظر كذلك: انطونيو جرامشي, *كراسات السجن, ترجمة وتقديم عادل غنيم*, (القاهرة – مصر: دار المستقبل العربي, 1994), ص 12.

الإنسان ذي الأصول المادية وهي الرؤية الكامنة وراء كل من النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي، فتأخذ أحيانًا شكلاً اشتراكيًا في الاشتراكية وشكلاً رأسماليًا في الرأسمالية؛ فهما وجهان لحضارة واحدة[1].

فإذا كان هذا هو حال الرأسمالية والاشتراكية وهو تفسيرهما المادي للإنسان، فإن بيجوفيتش طرح تساؤلاً جذريًا وهو: ما هو الإنسان؟ حيث يقول: «قضية أصل الإنسان هي حجر الزاوية لكل أفكار العالم، فأي مناقشة تدور حول كيف ينبغي أن يحيا الإنسان، تأخذنا إلى الوراء إلى حيث مسألة "أصل الإنسان"»[2]، ومنه يرى المسيري أن بيجوفيتش، حوَّل السؤال المعرفي إلى إشكالية وجودية متعينة، يمكن للإنسان أن يدركها بطريقة مباشرة فاعلة، بدلاً من الاكتفاء بالطريقة المباشرة الجافة والمجردة، وتعامل مع التساؤل المذكور آنفًا بطريقة مختلفة عما هو سائد، فبدلاً من مناقشة الرؤية المادية المتمثلة في نظرية التطور لداروين ومحاولة تفنيدها من خلال العلم، فإنه اعتمد استراتيجية مختلفة تمامًا؛ وهي أنه حاول أن يبين لنا عجز هذه النظريات المادية، بما فيها نظرية التطور عن إعطائها تفسيرًا للبعد الإنساني في ظاهرة الإنسان.

صحيح ثمة أشياء مشتركة يتقاطع فيها الإنسان والحيوان، من قبيل العمل على إشباع الحاجات المُختلفة والالتحاق بمجتمع، لكن الفرق بينهما حسب هذه النظرية، (حتى بعد تطور الإنسان)؛ إنما هو فرق في «الدرجة والمستوى والتنظيم وليس في النوع»[3]، ومنه فإذا كانت هذه النظرية المادية تعتبر بأنه ليس هناك جوهر إنساني مُتميز، إلا أن الإنسان في واقع الأمر ليس مجرد وظائف بيولوجية وحسب؛ وإنما يختلف بشكل جوهري عن الحيوان، وعن الإنسان الطبيعي/ المادي الذي تحاول أن تفرضه هذه النظرية المادية، «إذ إن فيه "شيئًا" ينقله من عالم الضرورة والحتميات الطبيعية والسببية المطلقة والمنفعة المادية.. إلى عالم الحرية والاختيار والقلق والتركيب والتضحية»[4]، وجعل بيجوفيتش قضية الحرية الإنسانية مدخلاً مهمًا لفهم الخلق إذ يقول: «إذا سلمنا بحرية الإنسان ومسئوليته عن أفعاله، فإننا بذلك نعترف بوجود الله إما ضمنًا وإما صراحة، فالله وحده هو القادر على أن يخلق مخلوقًا حُرًا، فالحرية لا يمكن أن توجد إلا بفعل الخلق»[5]، وهذا ما يسنده قول كارل جاسبرز*: «إذا كان الوعي بالحرية ينطوي

[1] علي عزت بيجوفيتش, *الإسلام بين الشرق والغرب, ترجمة محمد يوسف عدس وتقديم عبد الوهاب المسيري*, ط 18 (القاهرة - مصر: دار الشروق, 2021), ص 10.
[2] عزت بيجوفيتش, ص 66.
[3] عزت بيجوفيتش, ص 12-13.
[4] عزت بيجوفيتش, ص 13.
[5] عزت بيجوفيتش, ص 97.

على وعي بالله، فيتبع ذلك أنه يوجد علاقة بين إنكار الحرية وإنكار الله»[1]، والمُستخلص من هذا القول هو أن إقرار الإنسان بالحرية يدل على وعيه بالله سبحانه وتعالى، والعكس صحيح في إنكارها.

هذه الأراء النيّرة من بيجوفيتش ومحاولته تقديم رؤية استراتيجية، لكيفية دراسة الإنسان ومُختلف الرُؤى المُكونة للفكر المادي، حملت المسيري للوصال مع فكرة الله من خلال الإنسان، رغم تأخره الزماني للوقوف عليها ودراستها، وفي هذا الصدد يقول المسيري: «أعتقد أنه لو كنت قرأت هذه الدراسات في السبعينيات لعجلت بتحولي لكن هذا لم يحدث»[2]، ومع هذا لا يمكن إغفال دور الحركة الرومانتيكية وأثرها، على المسيري في تحوله الفكري التدريجي نحو عالم أكثر إيمانية ورحابة وإنسانية؛ فهي في جوهرها كانت ثورة نقدية على العقلانية المادية الآلية، التي سادت أوروبا في القرن الثامن عشر بعد ظهور البرجوازية، وهيمنة حركة السوق والداروينية؛ حيث أدرك الشعراء الرومانسيون وحشية واختزالية هذه الرؤية للإنسان، فهي لا تعتبره كائنًا حضاريًا مُركبًا له قلب وعقل وحواس ووجدان، وإنما مجرد إنسان طبيعي له حاجات مادية، ومنه سعت الرومانتيكية لإعادة الاعتبار للإنسان[3].

كذلك كان لبعض طلبة المسيري أثر على مسار حياته مثل: هبة رؤوف عزت، وجيهان فاروق، وياسر علوي. فمن خلال الحوارات معهم اكتشف أفكارًا مهمة كانت كامنة في كتاباته؛ لكنها لم تنل مكانتها المركزية التي تستحقها، فهؤلاء أناروا له الكثير من المفاهيم[4].

ومنه فوقوف المسيري على رحابة الإسلام، الإيمانية والتوحيدية، وبفكره الإنساني الثري في مشاربه، مثَّل لحظة فارقة في مسار حياته؛ ما جعله موسوعيًا في رؤيويته للإنسان، ويرى المسيري أن الروافد الفكرية التي يستقي منها معينه مُتعددة ومتنوعة، حيث يقول: «فأنا لم أنغلق على تراثي وذاتي، ولم أحصر نفسي في نطاق العالم الغربي»[5]، وما نود تأكيده هنا وكمحطة يُمكن اعتبارها بمثابة الأخيرة في

---

* كارل ياسبرز: (1883-1969م)، فيلسوف ألماني ولد عام 1883م، ارتبط اسمه بفلسفة الوجود، اهتم بالطب النفسي، واستفاد منه كثيرًا؛ في فكره الوجودي، حاول أن يوقظ معاصريه، وذلك بوعيهم لوجود الإنسان الحقيقي. من أهم مؤلفاته: الموقف الروحي لعصرنا. انظر: جورج, "معجم الفلاسفة", ص 738.

[1] نقلا عن: عزت بيجوفيتش, *الإسلام بين الشرق والغرب*, *ترجمة محمد يوسف عدس وتقديم عبد الوهاب المسيري*, من هامش ص 97.

[2] المسيري, *الثقافة والمنهج*, *[حوارات 1]*, ص 53.

[3] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 212.

[4] المسيري, *الثقافة والمنهج*, *[حوارات 1]*, ص 38.

[5] المسيري, ص 54.

حياة المسيري هو قوله: «هناك شيئًا ثابتًا، لم يتحول أبدا، خلال تجوالي الفكري والفعلي... وهو إيماني بالإنسان على أنه مقولة مستقلة عن قوانين الطبيعة»[1].

ويعتقد المسيري أنه إلى جانب كل هذا «كان هناك في نهاية الأمر المخزون الضخم داخلي من التراث الديني الإسلامي وتجربتي مع المجتمع التقليدي في دمنهور»[2]، حيث رافقت وتجلت بحقٍ تلك المعاني والقيّم الراقية في حياة المسيري.

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 54.
[2] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 308.

خلاصة:

توصلنا من خلال بحثنا في هذا الفصل الأول وللتشكل الفكري والرؤيوي لحياة المسيري، بأنه لم يتبلور مُباشرة ولم تتضح للمسيري معالم الطريق إذن ببساطة، إلا بعد جُهد وتأمل عميقين، صنعتما أحداث ومراحل مفصلية، كان لكل واحدة منها نصيب في ذلك، ولقد ركزنا على بعض منها لأهميتها الفكرية والقيمية.

فحاولنا التطرق لتلك البدايات الأولى من حياته – وفي دمنهور على وجه الخصوص– والتي وجدناها تحمل أبعادًا تأملية لروح عربية إسلامية؛ تنفرد برؤية راقية للكون والعالم، وتحكمها قيّم رُوحية ومعنوية تجعلها مُتميزة. فالمسيري نشأ في جو أسري ومُجتمعي مصري مُحافظ وإنساني تحكمه عادات وتقاليد وشعائر؛ كالتسامح والرحمة والتعاون والعبادات المُختلفة، وهذه المرحلة وجدنا بأنها مُهمة جدًا، لأنها رافقته طيلة مشواره الفكري.

لكن المسيري أسلمته الأقدار وهو في السادسة عشرة من عمره، لأن يطرح أسئلة عميقة، وذلك نتيجة إطلاعه على مُؤلفات على الأقل تُعتبر جديدة بالنسبة إليه، فجعلته يرى بأن الإيمان الديني يُعبِّر عن مسألة الجبن والإحجام في طرح الأسئلة، ووجد ضالته في الماركسية كشفاء لغليله الفكري، وعدد لنا المسيري بعض إيجابيات وسلبيات هذه المرحلة؛ فمن إيجابياتها مثلاً أنه وفي هذه المرحلة تكونت لدى المسيري روح النقد، والتي تعتبر روح الفلسفة والضامنة لاستمراريتها وإبداعها، ونتيجة للطابع النقدي الصارم الذي تميزت به الماركسية، جعلته يثور على الظُلم والاستعمار وينتصر للقضايا العادلة للإنسان في العالم، ومن سلبياتها أنها أثرت على تطور ثقافته الفكرية وتوسعها عمومًا، وهو ما جعله يخلع عن نفسه رداء الماركسية لينفتح على آفاق مرحلة الإيمان والتوحيد بعيدًا عن الأفكار المادية؛ التي أسرت عقله لمدة ربع قرن، وبعودته للإسلام كانت مرحلة العطاء الفكري المُتميز حول الإنسان منهجيًا ومعرفيًا، ومُحاولة فهم وتفسير ظاهرة الإنسان.

وإذا كان للمنهج دور كبير في فكر المسيري، فإنه يتعين علينا الوقوف؛ على أهم ما قدمه المسيري حول المنهج، وهو ما سنحاول التطرق إليه في الفصل الموالي، مع آفاق التأسيس المنهجي لدراسة ظاهرة الإنسان.

الفصل الثاني

في آفاق التأسيس المنهجي لدراسة ظاهرة الإنسان

أولا: في مفهوم النموذج ووظيفته

1- النموذج، النماذجية، النماذجي

2- وظيفة النموذج

ثانيا: من الموضوعية المتلقية إلى الموضوعية الاجتهادية

ثالثا: من سلبية العقل المادي إلى إبداعية العقل التوليدي

رابعا: النماذج التحليلية كمنهج لتفسير ظاهرة الإنسان

توطئة:

حاول المسيري التأسيس لمنهج، نستطيع من خلاله مقاربة ظاهرة الإنسان، حيث يقول: «وقد صاحب تغير الرؤية الدينية والفكرية تغير في فلسفة المنهج وأدواته. فمن المستحيل أن يتم الواحد دون الآخر»[1]، والمُستخلص من قوله هو أن أي تغير وتحول يطرأ على مستوى الرؤية الفكرية، يصحبه ويعقبه تغير على مستوى المنهج المُتبع في الدراسة، وهنا تتبدى لنا أهمية المنهج وضرورته للوصول إلى نتائج دقيقة.

وطريق المنهج قد يطول، وبالتالي فهو ليس بالطريق الناجز ابتداءً؛ أي أنه في الحقيقة عملٌ مُتراكم ومُستمر[2]، وهو ما نجده عند المسيري، حيث يعود بنا إلى السنوات الأولى من تأملاته؛ حيث إعجابه بالشعر الجاهلي مثلاً، لكنه أدرك فيما بعد بأن الكثير من الأعمال الفنية العربية والإسلامية تفتقدُ للوحدة العضوية، وهو ما جعله يبحث عن تطوير مناهج للوحدة الفنية، واستمرت تلك المحاولات لدراسة الموضوعات دراسة منهجية إبداعية، وصولاً إلى دراساته عن اليهود واليهودية والصهيونية[3] والتي طبق فيها عُصارة إنتاجه المنهجي.

وإن كان وقوف المسيري على النماذج التحليلية كمنهج لتفسير ظاهرة الإنسان، سبقته تغيّرات وتحولات طرأت على فلسفته المنهجية بأكملها، وهو ما يوضحه لنا بقوله: «وظهرت في حياتي ثلاثة موضوعات أساسية مترابطة متزامنة... تعبّر عن تحولي من النموذج المادي إلى النموذج الذي يفصل بين الإنسان والطبيعة/ المادة. هذه الموضوعات هي: الانتقال من الموضوعية الفوتوغرافية... المتلقية... والمادية... إلى الموضوعية الاجتهادية، ورفض العقل السلبي وتبني رؤية توليدية للعقل، وأخيرًا رفض الرصد المباشر وتبني النموذج منهجًا في التحليل»[4]، وبناءً على هذا القول نتساءل: ما هي المناهج المُثلى التي يراها المسيري كفيلة ببحث ودراسة ظاهرة الإنسان؟ وتتفرع عن هذا التساؤل أربع تساؤلات جزئية؛ وهي: ما المقصود بالنموذج، وما هي وظيفته؟ ثم: كيف كان انتقال المسيري من الموضوعية المتلقية إلى الموضوعية الاجتهادية؟ وكذلك، كيف كان انتقاله من سلبية العقل المادي إلى إبداعية العقل

---

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 315.

[2] سيف الدين عبد الفتاح, بين النسق والمنهج: المنظومة الفكرية لمنى أبو الفضل, في: *قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل*, ص 83-84.

[3] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 228-229.

[4] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 315-316.

التوليدي؟ وكيف تكللت جهود المسيري المنهجية، في الوصول إلى النماذج التحليلية كمنهج لتفسير ظاهرة الإنسان؟ وهو ما سنحاول الوقوف عليه بين ثنايا هذا الفصل الثاني.

أولا: في مفهوم النموذج ووظيفته:

1- النموذج، النماذجية، النماذجي:

1-1 مفهوم النموذج:

تعتبر كلمة "نموذج" كلمة «معربَّة، كما جاء في معاجم اللغة، من كلمة "نموذه" الفارسية، وجمعها "نموذجات" و"نماذج". ونموذج البناء نسخة مُبسَّطة مجردة من بناء، ومن ثم فهو يحتوي العناصر الأساسية للبناء ولكنه يختلف عن الأصل. وقد استُعيرت هذه الكلمة في اللغة العربية وتُستخدّم للإشارة إلى "النموذج" بوصفه أداة تحليلية ونسقًا كامنًا يدرك الناس من خلاله واقعهم ويتعاملون معه ويصوغونه»[1].

أما ما يقابلها في اللغات الغربية واللغة العربية، فيشكلها حقل دلالي واسع ومُتداخل لمجموعة من الكلمات والمصطلحات متقاربة في معناها العام:

أ- في اللغات الغربية، مثل:

«Pattern – structure – type – model - system… paradigm… theory».[2]

ب- في اللغة العربية، مثل: «نموذج – نمط – نسق... نظرية – فرض... منظور- رؤية... إطار مرجعي»[3].

وكلمة "نموذج" كما يرى المسيري قريبة جدًا في معناها من كلمة "Theme" الإنجليزية، وهي «تعني الفكرة المجردة والمحورية في عمل أدبي ما والتي تتجاوز العمل ولكنها مع هذا كامنة فيه وفي كل أجزائه، تمنحه وحدته الأساسية وتربط بين عناصره المختلفة»[4]، كما أن كلمة "نموذج" تقترب في معناها، «من مصطلح "النمط المثالي بالإنجليزية **Ideal type**" الذي استخدمه ماكس فيبر* أداة

[1] عبد الوهاب المسيري, "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد", مج 1 [الإطار النظري], (القاهرة - مصر: دار الشروق, 1999), ص 107.
[2] المسيري, الصفحة نفسها.
[3] المسيري, الصفحة نفسها.
[4] المسيري, *دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة*, ص 300.
* ماكس فيبر"M. Weber": (1864-1920م)، عالم اجتماع ألماني، ولد عام1864م، عمل أستاذًا للاقتصاد والاجتماع في عدة جامعات ألمانية، كان له دور بارز في المناقشات التي تناولت فلسفة علم الاجتماع بألمانيا، من خلال مفاهيم: =

تحليلية»[1]، فالنمط المثالي إذن أداة تحليلية لفهم ظاهرة معينة في الواقع، ولكنه ليس حقيقة حسية وضعية[2].

ويفضل المسيري استخدام كلمة "نموذج" وذلك نظرًا، لشيوع الكلمة في الأوساط العلمية، وكذلك لعدم ارتباطها بأي تعريف دقيق، وهو ما يجعلنا نظل واعين بأن نقطتنا المرجعية هي الحقل الدلالي المشترك، والذي تنضوي تحته كلمة نموذج، وليس هذا الدال أو ذاك.

والنموذج كما يحاول عبد الوهاب المسيري تعريفه عبارة عن، «بنية فكرية تصورية يُجرِّدها العقل الإنساني من كم هائل من العلاقات والتفاصيل... وقد يتصوَّر البعض أن النموذج يُشاكل الواقع ولكنه في حقيقة الأمر لا يتطابق معه، فهناك فرق بين النموذج من ناحية والمعلومات والحقائق من ناحية أخرى»[3]، وإلى جانب هذا التعريف من قبل المسيري للنموذج، نجد له كذلك هذا التعريف للنموذج والذي من خلاله يتضح لنا أكثر المقصود منه، حيث يقول فيه المسيري: «النموذج هو صورة عقلية مجرّدة ونمط تصوري وتمثيل رمزي للحقيقة وهو نتيجة عملية تجريد (تفكيك وتركيب) إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويبقي بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركبها، بل وأحيانًا يضخّمها بطريقة تجعل العلاقات تشكّل ما يتصوره العلاقات الجوهرية في الواقع»[4]، ولعل ما يفهم من قول المسيري هذا هو، أن النموذج عبارة عن منهج؛ يقوم من خلاله الدارس لظاهرة معينة والساعي للوصول للحقيقة، بتفكيك هذه الظاهرة المدروسة، مُنطلقا من واقعها، فتتشكل لديه سماتها وخصائصها؛ ثم يقوم بترتيبها وذلك بحسب أهميتها، لتأتي مرحلة التركيب. وفي هذا التعريف يود المسيري أن يلفت انتباهنا لفكرة مهمة، وهي التضخيم الذي يمكن أن يقع فيه الدارس للظاهرة، والذي يجعله يعتقد أن هذه العلاقات التي يتوصل إليها هي العلاقات الجوهرية في الواقع، ولا ينبغي أن يُفهم من هذا الكلام أن المسيري يدعو الدارس للوقوف عند حدود الواقع الطبيعي/ المادي السكوني؛ بل المسيري ينشدُ واقعًا يتسم بالحركية، ويتطلع

=الفعل التفسيري والنمط المثالي والموضوعية. توفي عام 1920م. انظر: توم بوتومور, *مدرسة فرانكفورت, ترجمة سعد هجرس ومراجعة محمد حافظ دياب*, ط 2 (طرابلس – ليبيا: دار أويا, 2004), ص 201–202.

[1] المسيري, *دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة*, ص 300.

[2] المسيري, الصفحة نفسها.

[3] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 107-108.

[4] عبد الوهاب المسيري, *فقه التحيز, في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد, تحرير عبد الوهاب المسيري, سلسلة المنهجية الإسلامية [9]*, ط 2, ج 1 (فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي, 1996), ص 16-17.

للأسباب العميقة للظاهرة التي تكمن خلفها، وبعيدًا عن الاختزالية، التي يقع فيها العديد من الدارسين العرب المُسلمين في تناولهم للمشكلات المُختلفة.

ويعتقد القارئ في البداية وكأنه أمام بعض خطوات المنهج الديكارتي* في غاياتها، لكن القارئ المُتفحّص والمُتمعّن فيما يرومه المسيري، من استخدام النموذج كمنهج**، ولهذه الخطوات: جمع سمات الظاهرة مع استبعاد بعضها والإبقاء على البعض الآخر، ثم ترتيبها، فتركيبها بعد ذلك، يجد أنه يتطلع إلى آفاق رمزية للحقيقة، بينما يريد ديكارت من خلال منهجه الوصول إلى حقائق على شاكلة الرياضيات في دقتها، لكنها تفتقد للبعد الرمزي الخلّاق.

وتختلف تفكيكية المسيري عن تفكيكية جاك دريدا***، فهذا الأخير وفي كتاباته عن هدف التفكيك وعن طموحه الأكثر جذرية، يقول دريدا: «إن هذا الطموح لا يتحدّد بأنموذج لغوي – نحوي، ولا حتّى بأنموذج سيمنطيقي (علاماتيّ). ولا كذلك بأنموذج مكائنيّ. فهذه النماذج نفسها كان يجب أن تُخضع إلى استنطاق تفكيكي. وإنه لَصَحيحٌ أنّ هذه "النماذج" كانت فيما بَعْدُ فِي أصل العديد من إساءات الفهم حول مفردة التفكيك والمفهوم الذي كان البعض يَجِد فيه ما يغريه باختزالها إليه»[1]، والمُستصفى من هذا القول أن هدف التفكيك هو؛ الاستمرارية في إنتاج التعارضات والاختلافات الموجودة في النص ذاته أو الظاهرة المدروسة، حتى تتبين هشاشته أو هشاشتها[2]، وبالتالي فلا يمكن حسب دريدا أن يُختزل التفكيك، في

---

* خطوات المنهج الديكارتي: قبل تحديد خطوات منهجه، نحاول أن نُعرِّف بحياة ديكارت بشكل موجز؛ هو ديكارت، رينيه Descarte, René: (1596-1650م)، فيلسوف ورياضي، ولد في لاهاي في فرنسا سنة 1596م، وفي عام 1604م أرسله والده إلى معهد "لافليش"؛ حيث درس وتكوّن، توفي سنة 1650م. انظر: جورج, "معجم الفلاسفة", ص 298–299–303. وله منهج عقلي تتلخص قواعده الأربعة في: 1– قاعدة البساطة والوضوح. 2– قاعدة التحليل أو التبسيط. 3– قاعدة التركيب والترتيب. 4– قاعدة الإحصاء والمراجعة. انظر: ديكارت رينيه, *مقال عن المنهج, ترجمة محمود محمد الخضيري وراجعه وقدم له محمد مصطفى حلمي*, ط 2 (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر, 1968), ص 130–131–132.

** هذه الفكرة ستتضح أكثر للقارئ الكريم، مع المبحث الرابع من هذا الفصل إن شاء الله.

*** جاك دريدا Jaques Derrida: (1930-2004م)، فيلسوف فرنسي من أسرة يهودية، ولد في الجزائر سنة 1930م، وعاش فيها حتى سن التاسعة عشر، تخرج من قسم الفلسفة بدار المعلمين العليا بباريس، ساهم في إنشاء "المدرسة الدولية للفلسفة" عام 1983م، توفي في 2004م، من أهم مؤلفاته: الكتابة والاختلاف. انظر: مراد قواسمي, جاك دريدا, في: "صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج", ج 2, ص 1229–1230–1238.

[1] جاك دريدا, *الكتابة والاختلاف, ترجمة كاظم جهاد وتقديم محمد علال سيناصر, سلسلة المعرفة الفلسفية*, ط 2 (الدار البيضاء - المغرب: دار توبقال للنشر, 2000), ص 59.

[2] مراد قواسمي, جاك دريدا, في: "صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج", ج 2, ص 1240.

معنى مُعيّن يُرتجى من ورائه. في حين يهدف المسيري بتفكيكه لظاهرة معينة مثلاً، للوصول ومحاولة الإمساك بتلابيب العلاقات في واقع الظاهرة، والتي تكمن خلفها الحقيقة.

ومنه يمكن القول بأن النموذج يتأسس كمنهج للدراسة ابتداءً عند المسيري بعد استقراره على مفهوم النموذج.

وهناك محاولة رائدة في مجال البحث في النموذج وهي لتوماس كون*، لكنها تقف بمفهوم النموذج المعرفي"Paradigm" عند تخوم تفسير حركة التاريخ العلمي وتطوره، ومما يميز نموذج كون؛ أنه في جوهره يقوم على تفسير تطور تاريخ العلم، وأقصى ما يمكن أن يصل إليه هو تفسير حاضره، ومعرفة وكذا تحديد النموذج أو النماذج المعرفية السائدة في فترة من الفترات المعينة.

أما مفهوم النموذج عند المسيري فإنه «يتوجه بصورة أكثر نحو المستقبل، انطلاقًا من الحاضر وتأسيسًا على التاريخ. وذلك لأن مفهوم النموذج عنده يركِّز بصورة أساسية على إدراك "سر الظاهرة" الاجتماعية، أو السياسية، أو الفكرية، وفكِّ شَفْرتها... حتى يكون الإدراك أقوى بمسارات تطورها، والمعرفة أكثر رسوخًا بصيرورتها المستقبلية»[1]، فتحليل الفكر الغربي من خلال نموذج العلمنة مثلاً عند المسيري، يقوم على استقراء دقيق ومُعمَّق لتاريخ هذه الظاهرة، وتقديم كذلك أداة منهجية يمكن من خلالها فهم وتفسير ظواهر مُستقبلية؛ فنموذج العلمنة لا يقتصر فقط على كون العلمنة ظاهرة تاريخية، حدثت في «أوروبا إبَّان خروجها من القرون الوسطى، وإنما هو نموذج تفسيري يُستخدَم، أو هو قابل للاستخدام، في مختلف حضارات وثقافات العالم على مر التاريخ وفي المستقبل. وذلك أن تجريد عملية العلمنة في نموذج جوهرُه فكرة التوجُّه إلى الدنيا أو إلى اللذة يجعل من هذه العملية حالة حدثت، وما تزال تحدث، وستحدث، في تجارب بشرية مختلفة»[2]، في المستقبل متى ما توفرت مُسوِغات هذا النموذج.

---

* توماس كون Kuhn, Thomas: (1922-1996م)، فيلسوف ومؤرخ أمريكي للعلوم، ولد سنة 1922م، تمثل إسهاماته المعرفية والعلمية في التمييز بين العلم الاستوائي والعلم الاستثنائي، ورأى بأن الأول يتقدم بالتراكم المعرفي، أما الثاني بالثورة، اتهمه نقاده بالنزعة النسبية واللاعقلانية، ولكنه يبقى نجمًا ساطعًا لمرحلة حاسمة من تطور الابستمولوجيا في القرن العشرين، توفي سنة 1996م. ولعل أشهر مؤلف له هو: "بنية الثورات العلمية". انظر: جورج, "معجم الفلاسفة", ص 540.

[1] نصر محمد عارف, *النماذج المعرفية عند "المسيري" و"كون", في: في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري*, *تحرير أحمد عبد الحليم عطية وتقديم* محمد *حسنين هيكل*, مج 1 [الإطار النظري والموسوعة], (القاهرة: دار الشروق, 2004), ص 187-188.

[2] عارف, مج 1 [الإطار النظري والموسوعة], ص 188.

ومنه يمكن القول بأن نموذج المسيري يتطلع للمستقبل، في حين ركز توماس كون بصورة رئيسية على تحليل حركة تطور تاريخ العلم[1].

2-1 مفهوم المتتالية النماذجية:

يعتقد المسيري أن أهم شيء يميز النموذج كأداة تحليلية؛ هو خلوه من عنصر الزمان تقريبًا، وهو ما يجعل النموذج يتسم بشيء من السكون، ولكن عنصر الزمان يمكن أن يدخل على النموذج، وهو ما يجعله يأخذ شكل مُتتالية مُتعددة الحلقات وتتحقق تدريجيًا عبر الزمان. ويعرف المسيري المتتالية بقوله: «المتتالية، مثل النموذج، رؤية تَصوُّرية نماذجية جردها عقل الإنسان من ملاحظته للظواهر في نموها وتطورها عبر حلقات مختلفة أو تَطوُّرها من خلال عملية عقلية تصورية»[2]، وقد استخدمها المسيري مثلاً، في دراسته القيّمة لتطور الصهيونية، وكذلك في دراسته لانتقال الغرب من التحديث إلى الحداثة وما بعد الحداثة[3].

ويدعم المسيري كلامه بفكرة لـ "سيرج لاتوش" وهي، أن الغرب لم يعد يرتبط لا ببقعة جغرافية معينة، ولا حتى بلحظة زمنية معينة[4]؛ وتقترب هذه الفكرة كذلك من فكرة طه عبد الرحمٰن* في هذا السياق وهي، أن نموذج الحضارة الغربية نفذ إلى أرجاء العالم كله؛ باعتباره فكرة مجردة، وبالتالي أصبح كل فرد يحمل هذه الفكرة، ويعمل على تجسيدها في حياته، ويسعى إلى تنزيلها على مؤسساته، منضويًا تحت هذا النموذج؛ باعتبار أن الإنسان المعاصر أو المجتمع المعاصر كما يقول طه عبد الرحمٰن: «إنما هو فكرة رحَّالة لا تأوي إلى مكان بعينه، بل مكانُها هو العالم بأسره[5]».

---

[1] عارف, مج 1 [الإطار النظري والموسوعة], ص 188.
[2] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 117.
[3] المسيري, الصفحة نفسها.
[4] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 384.
* طه عبد الرحمٰن: (1944م-)، مُفكر عربي مسلم معاصر، ولد عام 1944م بالمغرب، درس الفلسفة في المغرب ثم فرنسا، يتركز مجهوده حول تنشيط العمل الديني وتجديد مفهوم العقل، من أهم مؤلفاته نذكر: العمل الديني وتجديد العقل. انظر: السيد ولد أباه, *أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة*, (بيروت – لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر, 2010), ص 71.
[5] عبد الرحمن طه, *دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني*, ج 1 [أصول النظر الائتماني] (بيروت - لبنان: المؤسسة العربية للفكر والإبداع, 2017), ص 13.

فالغرب إذن حسب المسيري هو في الحقيقة متتالية نماذجية، تتطور وتأخذ أشكالاً مختلفة، وصولاً إلى المرحلة التي أصبحت فيها كالآلة، وأصبح الإنسان لا يساوي شيئًا أمام هذه الآلة؛ والتي تدور رحاها لتفرم الجميع حتى صاحبها الذي أنتجها، وأصبحت هذه المُتتالية منفصلة عن الزمان والمكان الغربيين، أي بمعنى؛ أن هذه المتتالية النماذجية يكفي لها أن تمسك بتلابيب حضارة ما، حتى تأخذ في التحقق، ومنه فلا بد للإنسان العربي المُسلم أن يتصدى لها بوعي إنساني وأخلاقي، يضعه في رهان التحولات العالمية المُتسارعة، وهنا يتساءل المسيري بقوله: «من كان يتصور في الماضي أن ما يحدث الآن في مصر، كان يمكن أن يحدث؟»[1]، وهو ما مفاده بأن هناك أمور في طابع حياة الإنسان المصري والعربي المُسلم عمومًا، كانت تُميّزه عن غيره، كالأخلاق مثلاً التي تدخل في نطاق التعامل المعيشي اليومي لم يصبح لها وجود في أرض الواقع!»[2].

ويرى المسيري بأن النموذج عادة يأخذ شكل مُتتالية متعددة الحلقات، وهي تتحقق تدريجيًا عبر الزمان، وفي آخر السلسلة يصل النموذج إلى أقصى درجات تحققه، وإن كان النموذج في العادة لا يتحقق أبدًا، ويعود ذلك إلى؛ أن الواقع يكون عادة على درجة كبيرة من التركيب والعمق، وأقل تبلورًا من المتتالية النماذجية التي يمكن أن توجه فردًا أو مُجتمعًا ما، ومع هذا فإنه هناك لحظات نادرة «قد يفصح فيها النموذج عن مرجعيته النهائية إفصاحًا كاملاً في كتابات الفيلسوف صاحب النموذج أو في ممارسات من يحاولون وضع هذا النموذج موضع التنفيذ أو بعد اكتمال حلقات المتتالية التي تعبر عن تجلي النموذج في التاريخ»[3]، وهذه اللحظة النماذجية النادرة والنهائية التي يتعين فيها النموذج قد تحدث فجأة قبل اكتمال المتتالية وقد لا تحدث إطلاقًا، وافتراض حدوثها أمر على غاية من الأهمية من الناحية التحليلية، حيث يؤدي ذلك إلى؛ إخصاب مُخيلة الباحث، وهو ما يجعله يرصد الواقع بطريقة ذكية، وعادة ما يحاول حملة نموذج ما، تهميش اللحظة النماذجية الكاشفة الدالة، واعتبارها مجرد انحراف عن الجوهر، وخير مثال على ذلك اللحظة النازية في الحضارة الغربية.

3-1 مفهوم النماذجي:

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 384.
[2] المسيري, الصفحة نفسها.
[3] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 117.

قام المسيري بنحت كلمة "النماذجي" من كلمة نموذج، ويعرف النماذجي بقوله: «النماذجي هو ما يُعبِّر عن جوهر النموذج ومنطقه الأساسي ويتحقق فيه النموذج»[1] يضيف «وقد فضلنا استخدام كلمة "نماذجي" بالنسب إلى صيغة الجمع على استخدام كلمة "نموذجي" بالنسب إلى الصيغة المفردة للكلمة، وذلك لأننا حينما نقول "اللحظة النموذجية" قد نتوهم أن كلمة "نموذجية" تعني "مثالية" (كما في قولنا "المدرسة النموذجية"). وتأكيدا على هذا البُعد التحليلي لمفهوم النموذج، فإننا نُفضِّل في سياقنا استخدام كلمة "نماذجية" على كلمة "نموذجية" الأكثر شيوعًا واستقرارًا»[2]، ما يفهم من هذا التعريف هو أن؛ النماذجي قد بلور مفهومه المسيري من سياق البُعد التحليلي المنهجي الإبداعي له، لاستخدامه كتعبير عن جوهر النموذج ومنطقه الأساسي الذي يحكمه، والذي يتحقق فيه النموذج، وبالتالي فلا يُحمل على ظاهره أو بالأحرى في معناه اللغوي الظاهري؛ بل في سياق التحليل المنهجي للنموذج.

وبعد محاولة ضبط المُصطلحات المسيرية التي ذكرناها آنفا، نستطيع القول أن المسيري يواجهك بمجموعة مفاهيمية مُتنوعة؛ مُستمدة من مصادر واتجاهات فلسفية ومذاهب اجتماعية مُتعددة، وعليها ختمُ فكر المسيري طبعًا، ومن هذه الترسانة الكبيرة يُشيِّد المسيري بناءً فكريًا ضخمًا، أشبه بناطحات السحاب الموجودة اليوم، وتحمل لافتة مُدوّن عليها غابت عن المباني الفكرية العربية الإسلامية منذ قرون، وهي جاهزةٌ للحياة الإنسانية الفُضلى؛ لكن مع الإشارة إلى أن المصاعد لم تجهز بعد، وبالتالي فعلى من يريد السُكنى في هذا البناء الشامخ، أن يُبدع الوسيلة للوصول إلى مكان له، وأن يحذر التيهان بين مداخل الأبواب المتعددة، ومنه فما على القارئ أو الدارس، إلا أن يختار بنفسه بوابة الدخول لبناء المسيري الفكري[3].

2- وظيفة النموذج:

للنموذج وظائف مُتعددة، ولعل من أهم وظائفه؛ وظيفته الإدراكية الإنسانية الفطرية، فهو يشمل على رؤية الإنسان للكون أو لمسلماته الكلية، والتي ينظم المعلومات ويرتب الحقائق وفقها، وذلك في أبسط عمليات الإدراك، ومنه نستطيع القول بأن وظيفة النموذج هنا، وكأنها وظيفة فطرية، وهو ما يمكن تسميته بـ: "النموذج الإدراكي"؛ من حيث هو أمر فطري، فنحن مثلاً حينما نقول: فلان دمنهوري أو

[1] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 117-118.
[2] المسيري, ص 117.
[3] أحمد عبد الحليم عطية, الأنت والأنتي مودرنزم موقف عبد الوهاب المسيري من الحداثة وما بعد الحداثة, في: عبد الوهاب المسيري: *في عيون أصدقائه ونقاده*, (دمشق - سورية: دار الفكر, 2007), ص 237-238.

أمريكي، فنحن في واقع الأمر نقوم باستدعاء صورة ذهنية تؤكد بعض الصفات وتستبعد أخرى، فتجعلنا نقول هذا دمنهوري وهذا أمريكي، ونفس الأمر بالنسبة لهذا جزائري وهذا أمريكي، ويرى المسيري بأن كل المناهج البحثية تستخدم فكرة النموذج، بشكل شبه واع أو عكس ذلك بغير وعي، فكل نص إنساني، سطحيًا كان أو عميقًا، يحتوي على نموذج ما أي بمعنى رؤية للكون.

ويضع المسيري في مقابل النموذج الإدراكي الشبه الواعي أو غير الواعي، ما يسميه "النموذج التفسيري التحليلي" وهو النموذج؛ «الذي يصوغه باحث ما بشكل واع ليقوم من خلاله بتحليل الظواهر، أي أنه يحوِّل النشاط غير الواعي إلى عملية واعية بذاتها وبالإجراءات اللازم إتباعها»[1]، ويعتبر النموذج كأداة؛ محاولةٌ للتنبيه على أهمية شيء قائم بالفعل، ولا يشكل قطيعة معرفية مع المناهج القائمة. ثم يضع المسيري في مقابل كل هذا البنية وهي «النموذج كما يتبدَّى في نص أو ظاهرة ما، خارج عملية الإدراك»[2]، والمقصود هنا بخارج عملية الإدراك أن البنية عبارة عن؛ شبكة العلاقات القائمة في الواقع والتي قد يعقلها ويجردها الإنسان، ويكون ذلك بعد ملاحظته للواقع، ويرى المسيري أنه من المفيد التمييز؛ بين "البنية السطحية" والتي هي هيكل الشيء المادي الظاهر ووحدته، وإدراكها مُتيسر بالحواس الخمسة، و "البنية العميقة" الكامنة في صميم الشيء، ويكون إدراكها أكثر صعوبة، يتطلب بالإضافة لاستخدام الحواس الخمسة إعمال العقل والحدس والخيال.

من خلال هذا التحليل المُبسط لأهم وظيفة للنموذج نتوصل إلى نتيجة مهمة، وهي: «إن النماذج (كأداة واعية) تندرج في إطار ما يُسمَّى "المنهج العلمي"، أي النسق المفاهيمي والنظري الذي يُنظم الحقائق والظواهر المتناثرة، ويربط بعضها ببعض»[3]، فالعلم كعملية فكرية لا يتوقف عند حدود وصف الظواهر؛ بل يسعى للغوص في الظواهر للكشف عن هذا النمط الكامن وراءها، وبعد عملية الكشف يقوم الباحث بصياغة تلك العلاقات في قوانين معينة قابلة للتعميم، وهو ما يساعدنا على التنبؤ بالظاهرة مستقبلاً. والدراسة من خلال النماذج لا تخرج عن هذا الإطار، لكنها تتيح لنا فرصة توسيع نطاق المُسلمات والأهداف؛ وبطريقة تسمح لنا كذلك بأن نفرق بين النماذج التي يمكن استخدامها لدراسة الظواهر الإنسانية، وتلك المُستخدمة لدراسة الظواهر الطبيعية، وفي هذا الصدد يقول المسيري: «نحن

[1] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 115.
[2] المسيري, الصفحة نفسها.
[3] المسيري, ص 115-118.

نؤمن بوحدة العلوم (لا بواحديتها)»[1]، أي بمعنى؛ أن هناك سقفًا معرفيًا عامًا تشترك فيه العلوم في تحصيلها، وهو ما يطلق عليه المسيري "الوحدة العامة المبدئية"، ولكن ثمة فروق جوهرية منهجية أساسية، حين ندرس الحجر وحين ندرس الإنسان، ومنه يعمل المسيري على انتشال الدراسات في العلوم الإنسانية من هذا التعميم المُجحف[2].

وإن كانت السيمفونية المنهجية النادرة للمسيري، تتطلب منا البحث في انتقاله من الموضوعية المتلقية إلى الموضوعية الاجتهادية.

[1] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 115.
[2] المسيري, الصفحة نفسها.

ثانيا: من الموضوعية المتلقية إلى الموضوعية الاجتهادية:

تعتبر "الموضوعية" «مصدر صناعي من كلمة "موضوع"»[1]، ومقابلها في اللغة الإنجليزية؛ كما ورد في معجم لالاند "Objectivity"،[2] ويبدأ المسيري من هذا التعريف لها، «هي إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن [تشوهها] نظرة ضيقة أو أهواء أو ميول أو مصالح أو تحيزات أو حب أو كره»[3] ويضيف «هي الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجودًا ماديًا خارجيًا في الواقع، وبأن الحقائق يجب أن تظل مستقلة عن قائليها ومدركيها... وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها (مستقلة عن النفس المُدركة) إدراكًا كاملاً»[4]، والمُستخلص من هذا التعريف، أن الموضوعية ابتداءً هي سعي حثيث من قبل الفلاسفة والمفكرين والعلماء؛ لإضفاء طابع اليقين على الموضوع المدروس أو الظاهرة المدروسة، وذلك بإبعاد الأهواء والميول، وكل ما يدخل في دائرة الذاتية، بُغية الوصول إلى حقيقة الموضوعات المدروسة.

فالموضوعية إذن عكس الذاتية، القائمة على تفكير يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه، ويطلق لفظ ذاتي على كل ما كان مصدره الفكر لا الواقع، والنقد الموجه من قبل دعاة الموضوعية للذاتية؛ هو أن معرفتنا بالواقع تظل محدودة، ولو أردنا إسقاط قالب الموضوعية على بعض موضوعات البحث الإنساني وقابلناها بالذاتية لاستخلصنا ما يلي:

بأنه في الميتافيزيقا يسعى أنصار الموضوعية إلى رد كل الوجود إلى الموضوع، أما أنصار الذاتية فيردون كل وجود إلى الذات، وفي عالم الأخلاق ترى الموضوعية بإمكانية التوصل إلى معيارية في مسألة الخير والشر، أما الذاتية فتذهب إلى أن مقياس الخير والشر يقوم على اعتبارات شخصية، وفي عالم الجمال، فالموضوعية تحاول التوصل إلى قواعد عامة يمكن من خلالها التوصل إلى التمييز بين الجميل والقبيح، أما الذاتية فتذهب إلى أن الأحكام الجمالية في الجمال والقبح مسألة ذوق شخصي[5].

[1] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 95.
[2] أندريه لالاند, "موسوعة لالاند الفلسفية, ترجمة خليل أحمد خليل وإشراف أحمد عويدات", ط 2, مج 2, (بيروت - باريس: منشورات عويدات, 2001), ص 896.
[3] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 95.
[4] المسيري, الصفحة نفسها.
[5] المسيري, الصفحة نفسها.

فمواجهة الواقع حسب دعاة الموضوعية من قبل الفيلسوف والمفكر والعالم، بدون أهواء وأحكام مسبقة يؤدي بهم للوصول إلى تصور موضوعي دقيق، يكاد يكون "فوتوغرافيًا" أو "تصويريًا" حسب تعبير المسيري.

لكن السؤال الجدير بالطرح ونجد ملامحه عند المسيري هو: ما معنى أن نكون موضوعيين؟ وهو ما يجعلنا نتعمق أكثر في الموضوعية، فتعريف الموضوعية يبدو سلسًا وبسيطًا وكذلك في تعارضه مع الذاتية؛ لكن هناك «مفاهيم معرفية كلية ونهائية... غير واضحة تجيب عن الأسئلة الكلية النهائية (ما الإنسان؟ ... ما علاقة عقله بالواقع؟ ما الهدف من وجوده؟...)»[1]، فهذه الأسئلة وغيرها تحيلنا إلى المرجعية الكامنة خلف "فلنكن موضوعيين"، وإذا حصرنا نطاق تحليلنا في العصر الحديث وفي والنطاق الغربي؛ فسنجد أنها مرجعية تحتكم إلى منظومة مُهيمنة هي المنظومة المادية ونموذج الطبيعة/ المادة، حيث لا توجد فروق بين الطبيعة والإنسان، حيث يقول المسيري: «ولذا، فإن عبارة بريئة مثل "فلنكن موضوعيين" تعني في واقع الأمر "فلنتجرد من عواطفنا وذكرياتنا ومنظوماتنا الأخلاقية وتراثنا ولنرصد الواقع الإنساني والطبيعي كما هو"، أي أن كلمة "موضوعية" بشكل مجرد تعني عادة "الموضوعية المادية" أو "المتلقية"»[2]، وهو ما يجعلنا نتساءل: ما هو التعريف الذي يقدمه لنا المسيري للموضوعية المتلقية؟

يُعرِّف المسيري الموضوعية المتلقية أو الفوتوغرافية بقوله: «هي نموذج تحليلي يذهب إلى أن المعرفة عملية تراكمية تتكون من التقاط أكبر قدر ممكن من تفاصيل الواقع (المادي) كما هو تقريبًا، بصورة فوتوغرافية (أو شبه فوتوغرافية) وإدراجها في البحث أو الدراسة (دون ربط بين المعلومات ودون محاولة تجريد أنماط منها)»[3]، والمُستصفى من تعريفه هذا أن الموضوعية المتلقية أو الفوتوغرافية؛ لا تتعدى كونها مرآة تنعكس عليها صورة الواقع وتفاصيله كما هو، وتستند هذه الموضوعية إلى أن ثمة علاقات توجد بين أجزاء الأشياء المدركة أو الظواهر المدروسة، وأنه بوسع جميع الناس أن يدركوا هذه العلاقات، متى تهيأت لهم المواقف الصحيحة لذلك، أي بمعنى؛ متى تهيأت الظروف الصحيحة للعقل الإنساني كان الإدراك واحدًا، وبالتالي موضوعيًا، فالموضوعية المتلقية تلغي بذلك فعالية العقل ومقدرته على الإبداع. فهذا التصور للعقل والواقع يهمل علاقات مهمة مثل: علاقة الجزء بالكل والواقع بالنمط وكذلك الظاهر بالباطن، ومنه تلغي –الموضوعية المتلقية– مقدرة العقل على تجريد الكل والنمط والباطن.

[1] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 95-96.
[2] المسيري, ص 96.
[3] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 316.

وترتبط الموضوعية المتلقية أو الفوتوغرافية بالمعلوماتية، وهي تصور يقوم على أن المعرفة؛ هي حشو أكبر قدر من المعلومات ومراكمتها، وهو ما يعطينا صورة طبق الأصل من الواقع، ويجعلنا أكثر موضوعية، لكن في الحقيقة هذه الرؤية الموضوعية المتلقية المعلوماتية، ليست "موضوعية" وإنما هي "موضوعاتية"، أي بمعنى؛ أن الدارس يكتفي برصد الموضوعات والتفاصيل ويسجلها، دون أن يربط بينها، ودون تبيين وفرز بين ما يعبر فيها عن المركز والهامش[1]، وخير مثال يمكن أن ندعم به هذا التصور هو سطوة التوجه المعلوماتي في الإعلام؛ فعملية "السبق الصحفي" في نشر الأخبار، والجري وراء ما يسمى بالأخبار الساخنة، جعلت السرعة والرصد المباشر هي المعيار الرئيسي للحكم، وأهملت بذلك قيم مهمة كالأمانة، وخطوات أساسية كالتحليل والتفسير والغربلة، وبالخصوص في الإعلام الأمريكي ومن شاكله.

ففي عام 1982م، صرح "متيتياهو دروبلس" وقد كان حينها رئيسًا لقسم الاستيطان في الوكالة اليهودية، «أن عدد المستوطنين الصهاينة في الضفة الغربية سيصل إلى 100 ألف عام 1987 وأنه بحلول عام 2010 ستضم الضفة الغربية 1.250.000 يهودي! ونشر الخبر في كثير من الصحف العربية... ولكن بحلول عام 1987 لم يكن قد تجاوز 50–60 ألفا، أي أن نبوءة دروبلس أو مخططه فشل تماما!»[2]، فالصحف العربية لم تحلل الخبر ولم تفسره، ولم تطرح احتمال أن يكون هذا المسؤول قد خلط الحقائق بالأماني والحقيقة بالوهم، واكتفت بالرصد الموضوعي المتلقي الفوتوغرافي للتصريح[3].

ويسترسل المسيري في توضيح الفروق بين معاني بعض المصطلحات المرتبطة بسياق تحليلنا للموضوعية المتلقية أو الفوتوغرافية، والتي يتلكأ بها البعض، دون تدقيق في مدلولاتها، كالفرق بين "الفكر" و"الأفكار"؛ «فالفكر هو أن يقوم المرء بالربط بين الأفكار المختلفة ثم يقوم بإعادة تركيبها داخل منظومة محددة تتسم بقدر من التجريد والاتساق الداخلي. أما الأفكار، فهي أن يرصد الإنسان الفكرة تلو الأخرى ويسجلها دون أن يحاول أن يرى الوحدة الكلية الكامنة وراء التعدد»[4]، وكذلك الفرق بين "الواقعية" و"الوقائعية"؛ «فالواقعية هي أن تصل إلى جوهر الواقع (الماضي والحاضر والمستقبل)، وانطلاقًا من هذا يمكن الربط بين الوقائع المختلفة وترتيبها وتجريد معنى عام منها يتجاوز كل معلومة على حدة. أما الوقائعية، فهي مرتبطة بالحاضر وحسب، وهي عملية رصد مباشرة للأمر القائم، تهمل ما هو كامن»[5]،

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 316-317.
[2] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 243-244.
[3] المسيري, ص 244.
[4] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 317.
[5] المسيري, الصفحة نفسها.

والمُستخلص من هذه الفروق في المعاني أن الموضوعية المتلقية الفوتوغرافية؛ يحذو دعاتها حذو رصد الأفكار ومراكمتها وتسجيلها، دون إجهاد للفكر في عمليات الربط والتركيب والتجريد لتلك الأفكار، وكذلك في ما يخص الوقائعية التي تنطبق على الموضوعية المتلقية الفوتوغرافية، فالموضوعي المتلقي الفوتوغرافي يشتغل على الأمر الواقع في الحاضر؛ دون محاولة للنفاذ لعمق الموضوع المدروس، وربطه بالأبعاد الزمانية الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل، وفي عالمنا العربي نجد أن الوقائعية، تقدم نفسها على أنها واقعية، فأدت إلى نفي التاريخ وإلى الهزيمة وإلى الهم والغم، فدعاة العولمة والتطبيع مع الكيان الصهيوني الغاشم مثلاً، يعتبرون أنفسهم واقعيين، في حين أن الواقعيون الحقيقيون هم المُنتفضون في فلسطين والمُرابطون في المسجد الأقصى.

ويُرجع المسيري التمييز بين، الموضوعية والموضوعاتية، والفكر والأفكار، والواقعية والوقائعية، إلى دعوته الدائبة للتمييز بين الحقائق والحقيقة؛ «فالحقائق هي معطيات مادية متناثرة لا يربطها رابط، أما الحقيقة فهي نتاج جهد إنساني عقلي، حين يقوم العقل بالربط بين الحقائق ثم تجريد نموذج منها. وعمليتا الربط والتجريد تقفان على طرف النقيض من عمليتي الحشد والتراكم. (وبطبيعة الحال، إذا كان ثمة فارق بين الحقيقة والحقائق، فهناك فارق بينهما من جهة والحق من جهة أخرى، فالحق يسبق عمليات الفهم والإدراك والتحليل والتجريد والفك والتركيب)»[1]، فلطالما سعى المُوضوعي المتلقي الفوتوغرافي وراء الحقائق المادية السطحية، للوصول إليها في وقائعية الأشياء والمواضيع المدروسة، غافلاً بذلك عن الحقيقة في واقعيتها، والتي يمكن تجريدها واستخراج نموذج منها، وتغافل عن الحق الذي يسبق كل عمليات الدراسة من فهم وتحليل وتفسير وما يتضمنهما.

وجدير بالذكر أن المسيري قد واجه الذئب الهيغلي المعلوماتي واستطاع ترويضه، وهو بشكل مُبسط رغبة داخلية عارمة تستحوذ على الدارس أو المؤلف، للإحاطة بكم هائل من المعلومات حول الموضوع؛ الأمر الذي يجعله يسعى للوصول إلى «أعلى مستويات التجريد ويتعامل أيضًا مع أدنى مستويات التخصيص، أي يجمع بين التجريد العام بإطلاقه والتعين المعلوماتي بتخصيصه ويربط بين الواحد والآخر»[2]، وهذا مما لا يستطيع أن يحققه بشر، فالإنسان يجتهد لكنه يُصيب ويُخطئ، وبالتالي وجب على كل باحث أن يكتفي بنظرة شبه كلية، وبعض المعلومات التي يبني من خلالها رؤيته العامة

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 317-318.
[2] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 57.

والنظرية[1]، ويعتقد المسيري بأن الموضوعية المتلقية الفوتوغرافية، هي «نتيجة انفصال الهيجلية والرغبة في الوصول إلى رؤية شاملة تنضوي تحتها كل التفاصيل المعلوماتية، فتبقى المعلوماتية بمفردها، ويصبح هم الباحث، الذي يدور في إطار أدنى مستويات التخصيص، أن ينقل الواقع كما هو، وأن ينقل التفاصيل والمعلومات المتناثرة كما هي دون ربط أو تجريد»[2]، وهو ما يعبر عن إمبريقية سطحية لا تفرق بين مادة البحث المُجَّمعة، وعملية البحث بما تشمله من تحليل وتفكيك وتركيب.

والموضوعية المتلقية لا تختزل نفسها في إمبريقية سطحية وحسب، وإنما إلى براغماتية سطحية كذلك، فالكليات والغايات والثوابت لا حضور لها مع الفلسفة البراغماتية؛ وإنما ينحصر جهدها في التركيز على الإنجاز، يقول المسيري: «ومن أطرف الوقائع التي تبين جوهر البراجماتية بشكل كوميدي هو هذه اللافتة التي قرأتها عام 1963 (إبَّان الحرب الباردة) في محل لغسيل وكيّ الملابس في الولايات المتحدة. تقول اللافتة: "فيما يلي الخطوات الواجب اتباعها في حالة حدوث انفجار نووي: 1- قف هادئًا في مكانك. 2- ادفع الفاتورة. 3- اهرب بعد ذلك بأقصى سرعتك"!»[3]، والمُستخلص من مضمون هذه اللافتة أن العقل البراغماتي الأمريكي ممثلاً في صاحب هذا المحل؛ قدّم خطوة دفع الفاتورة على الهروب، وهو ما يعبر عن الطابع المادي المتوحش للبراغماتية، حتى وإن كتبها مازحًا، فاهتمام صاحب المحل يتركز حول المكسب والخسارة، وذلك بطريقة ضيّقة الأفق، ثم إن خطوة الهروب بأقصى سرعة تجعلنا نتساءل: هل هو غباء أم استغباء؟[4]

ألا يعلم المواطن الأمريكي ممثلاً في صاحب المحل، أن البلوتونيوم فقط والذي يدخل في صناعة القنابل النووية؛ وفي حالة حدوث تسربه في الجو، وامتصته الرئتين على شكل رذاذ من أوكسيد البلوتونيوم، يؤدي إلى سرطانات رئوية، وإذا ما امتصه الجسم عن طريق الدم لجرح في جسم الإنسان يؤدي إلى سرطانات عظمية. ولا ننسى نفايات مصانع التحويل التي يتخلصون منها عن طريق إلقائها في البحار والمحيطات؛ وبذلك تمتص الكائنات البحرية البلوتونيوم مثلاً، فينتقل عن طريق السلسلة الغذائية إلى الإنسان، فغلطة الاستخدام السيء للتطور العلمي، من أجل الهيمنة والسيطرة المادية من قبل الإنسان

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 57-58.
[2] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 319-320.
[3] المسيري, ص 320-322.
[4] المسيري, ص 322.

الطبيعي/ المادي، غير قابلة للتعويض للأجيال اللاحقة، وإن كان التفاؤل بعالم أفضل هو دائما نهجنا وديدنا[1].

ومما عمق اتجاه المسيري صوب الموضوعية الاجتهادية، ورفض الموضوعية المتلقية الفوتوغرافية هو دراسته لبعض أعمال "ماكس فيبر"؛ والتي يؤكد فيها على دوافع الفاعل الداخلية في مقابل السلوك الظاهر، ففيبر يميز بين طريقة دراسة أسرة من النحل مثلاً وأسرة إنسانية، فالدارس الاجتماعي للنحل لا يمكن له أن يعرف شيئًا عن دوافع النحل الداخلية، وبالتالي فهو يرصد سلوكها من الخارج، أما الأسرة الإنسانية «فالمعنى الداخلي الذي تسقطه على الأشياء أمر مهم يمكننا تخيله ونحاول التوصل إليه»[2]، وفي هذا الصدد يقول فيبر: «ونؤكد أن مقدار شعورنا بسلوك "الأشخاص الحقيقيين" في حد ذاته ليس في جوهره بأكبر كثيرا. إلا أن الوسائل الأكيدة لإثبات الوضع الخاص بالحيوانات إما غير موجودة تمامًا أو موجودة فقط بطريقة يصعب التعامل معها»[3]، ومنه يرى المسيري بأن تأكيد فيبر على أهمية الجانب الداخلي للإنسان ومحاولة فهمه؛ قد لعب دورًا كبيرًا في رفضه للموضوعية المتلقية الفوتوغرافية، والتي لا تهتم بالجانب الوجداني للإنسان[4].

ولعل الالتزام بالموضوعية المتلقية كما يرى المسيري يعني، أن يتجرد الإنسان من ذاتيته، والأدهى والأمّر من خصوصيته الحضارية والإنسانية العربية الإسلامية مثلاً، لدراسة موضوع معين يُحيّده عن جميع الماورائيات ظنًا منه بأنه يحقق الموضوعية، وما هي بالموضوعية وإنما هي موضوعاتية؛ فما معنى أن يتجرد الإنسان من عواطفه وحسه الخُلقي وكليته الإنسانية؟ ويسعى إلى رصد وتسجيل العلاقات الجزئية المبتورة عن كليتها من الواقع، فهذا لا محالة سيؤدي إلى موت الأشياء والمعاني وتشيؤ الإنسان، وهو ما يؤكده المسيري بقوله: «ويتشيأ الإنسان ويُرصَد من الخارج كما تُرصد الأشياء»[5]، فالإلتزام بأي موقف إنساني وأخلاقي يُعتبر ضد الموضوعية، حسب دعاة الموضوعية المتلقية الفوتوغرافية؛ ومنه وجب القول بأن إنسانيتها لا تكاد تتجاوز المعطى الطبيعي/ المادي[6].

---

[1] روجيه غارودي, *مشروع الامل*, (بيروت: دار الآداب, 1977), من هامش ص 7.
[2] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 324.
[3] ماكس فيبر, *مفاهيم أساسية في علم الاجتماع, ترجمة صلاح هلال ومراجعة وتقديم محمد الجوهرى*, (القاهرة: المركز القومي للترجمة, 2011), ص 43.
[4] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 324.
[5] عبد الوهاب المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية, 2006), ص 362.
[6] المسيري, الصفحة نفسها.

وإذا كانت ما يسمى بالمدرسة المعلوماتية التراكمية، والتي تنضوي تحت سقفها الفكري الموضوعية المتلقية الفوتوغرافية، تعبر على تيار معادي للفكر والإبداع؛ لأنها تدور في فلك موضوعية متلقية سلبية، وسلبيتها تكمن في أن العقل عندها؛ بمثابة آلة تكتفي بالرصد والتسجيل، وليس فاعلية إنسانية مُبدعة تهدف لإعادة صياغة العالم، وهي لا تكترث بالحق والحقيقة، فهي مُغرقة إلى آذانها في عالم الحقائق والوقائع والأفكار الجزئية المُتناثرة، وبهذا تفقد الظواهر شخصيتها ومنحناها أي بمعنى؛ مُنحناها التصاعدي المُتحرك إلى مُنحنى أفقي سُكوني.

ومنه يحاول المسيري أن يُوضح ويُبيّن لنا؛ كيف يكون الإنسان الباحث موضوعيًا ومُجتهدًا مبدعًا، وليس موضوعاتيًا ومُتلقيًا سلبيًا، حيث يقول: «إن جوهر البحث والإبداع – في تصوري وتصور كثيرين غيري – هو أن يكتشف الإنسان علاقة بين شيئين أو ظاهرتين لم يكتشفها أحد من قبل ويربط بينهما، ثم يجرد بعد عملية الربط هذه نمطًا عامًا(نموذجا تفسيريا) يتجاوز الظاهرتين له مقدرة تفسيرية معقولة، ثم يرى الواقع من جديد في ضوء هذه العلاقة الجديدة. وعملية الربط فعل ذاتي؛ لأنه نتاج إعمال الفكر، وليس معطى ماديًا يوجد جاهزًا في الواقع، وعملية التجريد عملية إبداعية أكثر ذاتية من عملية الربط»[1]، وفي متن هذا القول هناك أفكار مهمة نود أن نشير إليها، وسنحاول استيفاءها حقها من التحليل المُبسّط لها؛ باعتبار أن الموضوعية الاجتهادية، تحليلية ومُبدعة وخلاقة[2]، فعمليتي الربط والتجريد ستتطلب ثقافة علمية واسعة مُحصّلة من قبل الباحث أو الدارس الموضوعي، أي بمعنى؛ أن خطوتي الربط والتجريد لا يمكن أن تتمّا في فراغ، ولا حتى من داخل النص أو الظاهرة المدروسة، فالثقافة الثرية في مُحتواها تجعل الدارس يكتشف النمو المتكرر، وهو ما يجعل الذات المُدركة الفاعلة قادرة على استيعاب تركيبية الواقع، وهو ما يُبعدها عن السقوط في الانغلاق والتلقي الفوتوغرافي[3].

وينبغي الإشارة إلى أنه قد حدث هناك تداخل بين «التفسير (بمعنى الاجتهاد في فهم الظاهرة وجعلها مفهومة إلى حد ما من خلال التعاطف معها وفهمها من الداخل) والشرح (بمعنى إدخال الظاهرة في شبكة السببية الصلبة وكشف العلاقة "الموضوعية" بين السبب والنتيجة)»[4]، ويرجع ذلك لهيمنة الرُؤية الوضعية وانتصارها للعلوم الطبيعية والرياضية على حساب العلوم الإنسانية، أو جعلها تدور في فلكها؛

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 399-340.
[2] عمرو, *قراءة في فكره وسيرته*, ص 192.
[3] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 340.
[4] المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, ص 374.

وهو ما يؤكد لنا أن التفسير غير الشرح، ويرى المسيري أن التلقي الموضوعي الفوتوغرافي يُؤدي إلى تراكم المعلومات الصماء، والتي هي في حقيقتها تنطوي على كثير من المفاهيم البناءة والإحالات الفلسفية، وأن الرُؤية الذاتية التي لا تستند إلى معرفة وافية بالواقع، وغير مُكترثة بمعرفة العالم الخارجي لا تفيد في عملية المعرفة المُركبة شيئًا[1].

ولكل هذا وجد المسيري أنه من المفيد استبعاد مصطلحي "موضوعي" و"ذاتي"، واللذين يفترضان موضوعًا قائمًا في حد ذاته، وذاتًا مُستقلة عن الموضوع، واستعاض عنهما بمصطلحي "أكثر تفسيرية" و"أقل تفسيرية" لدقتهما في وصف عملية الإدراك والتفسير؛ فالأطروحة التي يأتي بها الدارس مثلاً، إن كانت تفسر عددًا كبيرا من المعطيات، تفوق السائدة في الأطاريح الموجودة كانت أكثر تفسيرية، وإن كانت عكس ذلك قُلنا عنها أنها أقل تفسيرية، ومما يتميز به مصطلحي أكثر تفسيرية وأقل تفسيرية؛ أنهما لا يتجاهلان الواقع بطريقة مُغرقة في الذاتية، ولكنهما يُؤكدان أهمية العقل ودوره الكبير في خلق التفاعل مع الموضوع المدروس، وربط المعطيات المختلفة.

ومنه يتحدد لنا تعريف المسيري للموضوعية الاجتهادية، حيث يقول: «ولذا أسمي هذا النوع من التفكير "الموضوعية الاجتهادية" (في مقابل الموضوعية المتلقية أو الفوتوغرافية)، وهي ألا ينقل الإنسان الواقع بحذافيره وكأنه ببغاء أو آلة تصوير بلهاء، وإنما يُعمل عقله وخياله فيربط بين التفاصيل ويجرد منها أنماطًا متكررة تساعده على فهم الواقع بطريقة أعمق وأشمل»[2]، فالنموذج التفسيري الذي يتوصل إليه الدارس، لابد أن يُنم على عقل مُبدع وخلاّق للواقع، وهنا وفقط وبدون دوغمائية يكمن القول بموضوعية الدارس لنص أو ظاهرة مُعيّنة.

سعى المسيري بعد ذلك إلى ترسيخ هذا المنهج، في عقول ونفوس من يشاركونه همّ البحث عن مناهج تعيد للإنسان إنسانيته؛ بدءا بطلبته وطالباته، وذلك من خلال التوضيح لهم أن النص (الموضوع)، لا ينطقُ في الحقيقة بشيء بمفرده، وكذلك الناقد (الذات) لا يمكن له أن ينطقَ بشيء بمفرده، وأن العملية النقدية الحقيقية هي؛ عملية استنطاق للنص في جوهرها، فالناقد لا بد له من توفر نص حتى يمكنه أن يقول ما يقول، وبالتالي فالنقد هو النقطة الأساسية التي يمكن أن تلتقي عندها الذات (الناقدة) والموضوع (النقدي)، ومنه فالبحث «عن المعنى الوحيد للنص هو بحث لا طائل من ورائه، وأن تصور أن النص

[1] المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, ص 374-377.
[2] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 340.

مجرد موضوع يمكن للمرء التقاطه وفك سره (وكأنه شيء محدد) هو تصور مظلل للغاية»[1]، وهو ما مفاده أن المسيري يقدم رُؤية تجاوزية لتنافر الذات والموضوع، وتحييد الذات والإعلاء من قيمة الموضوع، بثنائية مُبدعة وخلاقة للواقع تجمع بينهما.

لقد كان عمل المسيري على تجاوز الموضوعية المتلقية والفوتوغرافية، يتجلى واضحًا من خلال دراساته وأبحاثه؛ ولعل خير مثال نقدمه هنا هو، طريقة تفسيره لتشييد متحف الهولوكوست* أو ما يسمى (المحرقة) في الولايات المتحدة الأمريكية، حينها قال البعض بأنه تعبير عن قوة النفوذ الصهيوني في الولايات المتحدة؛ ولكن بعد فحصٍ وتمعنٍ من قبل المسيري لهذا الإنجاز، وفي علاقته بالدولة الصهيونية المقامة في أرض فلسطين الإسلامية، وجد أن الدولة الصهيونية لم تطرب فرحًا لقيام هذا المتحف؛ لأن هذه الرُؤى أصبحت لا معنى لها، ومن جانب آخر يُمكن أن تكون فكرة سلبية تؤثر على مركزية اليهود واليهودية. فالهولوكوست قد تحولت إلى معلم رئيسي لما يسمى بالتاريخ الصهيوني، نتساءل لماذا؟ يجيبنا المسيري بقوله: «فإذا بنى يهود الولايات المتحدة متحفًا للمحرقة، أفليس هذا بمنزلة ازدواج للمركز، وتوزيع للقداسة، وتنافس مع أرض الميعاد؟»[2]، ويثبت هذا التفسير اعتراض بعض الإسرائيليين على تشييد هذا المتحف، فمقولة "شعب بدون أرض" انتهت إلى حد كبير في مخيال الصهاينة.

ولذلك قاموا بتأسيس "ياد فاشيم"** في الأراضي الفلسطينية المحتلة، ليكون ذلك بمثابة «مزار يتعبد فيه "الشعب" في تاريخه ونفسه، فهو بمنزلة مكان مقدس، بل هو أكثر الأماكن قداسة»[3]، ومنه فهذا التركيب في دراسة المتحف المُقام في الولايات المتحدة؛ حيث يتعارض فيه الظاهر مع الباطن، لا يمكن

---

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 340.

* الهولوكوست "Holocaust": هي كلمة ذات أصل يوناني، تعني "حرق القربان بالكامل"، وترجمتها في العبرية هي "شواه"، وترجمت للعربية بكلمة "المحرقة"، ونجد مصطلح "الهولوكوست" من المصطلحات الدينية اليهودية؛ ويشير إلى القربان الذي يُضحَّى به للرب، واستخدم هذا المصطلح ليعني، أن يهود غرب أوروبا أحرقوا في عملية الإبادة النازية. انظر: عبد الوهاب المسيري, *الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ*, (القاهرة: دار الشروق, 1997), ص 21–22.

[2] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 341-342.

** ياد فاشيم: هو أهم المتاحف للإبادة النازية المُقام في الأراضي الفلسطينية المُحتلة، ويضم أرشيفًا ضخمًا للإبادة يضم حوالي 50 مليون وثيقة، وكذلك تماثيل ونُصب عن الإبادة. انظر: المسيري, *الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ*, ص 175.

[3] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 342.

للموضوعية المُتلقية الفُوتوغرافية أن تصل إليه وتكتشفه، وذلك لأنها تقف عند حدود التلقي والرصد المباشر[1].

وبسبب أن الإدراك الإنساني تركيبي، ونظرا لأنه –أي الإنسان– لا يستجيب للواقع المادي مباشرة، وإنما من خلال إدراكه له؛ فإنه لا يمكن لأي دارس أن يحيط بأية ظاهرة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية في أبعادها، إلا من خلال الغوص في أكثر مستويات التحليل عمقًا، أي بمعنى؛ المقولات والصور الإدراكية، والتي بواسطتها يُدرك الإنسان نفسه وواقعه وما يحيط به من أناسي ومُجتمعات وأشياء، وهذه المقولات والصُور تشكل للإنسان خريطة إدراكية يحملها في عقله، ويتصور بأن عناصرها، والعلاقات التي تربط بين هذه العناصر في تلاحمها، تُشكل الواقع وعناصره، حيث يقول المسيري: «وهذه هي الخريطة الإدراكية التي تحدد ما يمكن أن يراه الإنسان في هذا الواقع الخام، فهي تستبعد وتهمش بعض التفاصيل فلا يراها، وتؤكد البعض الآخر بحيث يراها مهمة ومركزية»[2]، ويُعرّف المسيري الخريطة الإدراكية بتعريف موجز وأدّق حيث يقول: «الخريطة الإدراكية، صورة في عقل الإنسان يتصور أنها تعكس الواقع. ومن خلال هذه الصورة يقوم بترتيب المعطيات التي تأتيه، فيهمش البعض ويركز على البعض الآخر»[3].

ويقدم لنا المسيري مثالا طريفًا ومُعبرًا جدًا، يُبيّن لنا من خلاله المقصود بالخريطة الإدراكية؛ وذلك فيما يُروى ويُنسب لـ "ماري أنطوانيت" وهي ملكة من ملوك فرنسا، قبل قيام الثورة على الملكية، كانت تعيشُ في قصرها ومُنعزلة تمامًا عن الواقع الفرنسي الحقيقي، حيث وفي أحد الأيام وجد بعض الحراس فلاحًا مغشيًا عليه، بسبب فرط الجوع، فحملوه إليها، ولما رأته حنّت عليه، وقالت له: «"يا سيدي، يجب ألا تتبع هذا الرجيم القاسي". وفي رواية أخرى أنهم أخبروها أن الفلاح لم يأكل خبزًا منذ أسبوع، فقالت مشفقة عليه ومستنكرةً: "لماذا لم تأكل جاتوه؟"»[4]، والمُستصفى من هذه القصة القصيرة هو أن المخزون والمجال الإدراكي للملكة؛ لم يكن ليحتوي على ظاهرة الفقر والجوع، وبالتالي ربطت الحالة التي عليها الفلاح المسكين بأسباب تعرفها؛ وهي الرجيم والجاتوه، عوضًا عن الخبز، ومنه فرضت الملكة مخزونها

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 342.
[2] المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, ص 371.
[3] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 263.
[4] نقلا عن: المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, ص 371.

الإدراكي على ما شاهدته، وذلك بناءً على موضوعية فوتوغرافية، والتي تحكمت في تحديد مجال الرُؤية لخريطتها الإدراكية[1].

وتتسم الخريطة الإدراكية بأنها في بعض الأحيان غير واعية، حيث يحملها إنسان معين في عقله وهو يعتقد بأنها الأكثر منطقية، فالإنسان العنصري مُمثلاً في الجندي الصهيوني؛ حينما يستولي على الأراضي الفلسطينية ويطرد سكانها ويشردهم ويقتلهم، إنما يفعل ذلك تحقيقًا للوعد الإلهي بهذه الأرض التي غرسوها في نفسه، ولهذا كان ينبغي عند دراسة سلوك هؤلاء، أن نذكّر أنفسنا بأن ما يحدد سلوكهم، ليس في استجابتهم المباشرة للملابسات والعناصر المادية المُتنوعة التي تحيط بهم، وإنما لرُؤيتهم وإدراكهم لها.

ولهذا أبدع المسيري في مفهوم الاجتهاد، كإطار معرفي كلي ونهائي لدراسة الظواهر المُختلفة، حيث يقول: «والاجتهاد يعني أن يحاول الدارس المجتهد الوصول إلى قدر من المعرفة عن الظاهرة موضع الدراسة يجعلها معقولة إلى حد ما وربما إلى حد كبير، وليس بالضرورة معقولة ومفهومة تماما، أي أنه يمكن شرح بعض جوانب الظاهرة (لا الظاهرة كلها)، ورد بعض جوانبها (لا الظاهرة بأسرها) إلى القوانين العامة، كما يمكن رصد جزء من الواقع لا الواقع كله»[2]، والمُستصفى من قوله هذا هو أن الاجتهاد يدحض الرُؤية التي تدرس الظاهرة دراسة موضوعية متلقية فوتوغرافية؛ والتي تود الإمساك بالواقع كله، وتدفع به إلى معرفة سببية ميكانيكية للتحكم فيه وتوظيفه.

ويمكننا أن نحدد مع المسيري بعض السمات والمُميزات والشروط الأساسية للمنهج الموضوعي الاجتهادي التفسيري في هذه النقاط:

– لا يمكن في الحقيقة أن نكتفي باستعادة الفاعل الاجتماعي أو الاقتصادي أو الجسماني أو الطبيعي وحسب؛ أي بمعنى الفاعل الإنساني في علاقته المباشرة مع الواقع المادي، أو في علاقته مع الملابسات المادية المختلفة؛ اجتماعية كانت أو اقتصادية أو غيرها التي تحيط به، وإنما ينبغي «استعادة الفاعل الإنساني، الإنسان الإنسان، أي الإنسان بكل تركيبيته وأسراره وفاعليته وإبداعه التي تجعله يتجاوز بيئته المادية الطبيعية المباشرة وتجعل من العسير رده في كليته إليها، فهو كائن قابل للانتصار والانكسار

[1] المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, ص 371.
[2] المسيري, ص 372-377.

من الداخل ومن الخارج»[1]، فاستعادة الفاعل الإنساني في كليته، لبنة أولى في بناء موضوعية اجتهادية تفسيرية.

– أن مواجهة الواقع المادي والإنساني، «بصيغ لفظية وقوالب إدراكية جاهزة وصور نمطية وثنائيات صلبة (سالب/ موجب، معنا/ ضدنا) تؤدي إلى تقبل ما هو قائم دون تساؤل، أو إلى رفضه دون معرفة به، واختزاله إلى ما نعرفه عنه، مما يحول دون إدراكه في خصوصيته وتعينه»[2]، وبالتالي فلا بد من رُؤية جديدة للظواهر باعتبارها مركبة ومُتنوعة، وتتبع وتستقي معينها من عقل مُنفتح لا يهاب من الاجتهاد، والمُحاولة في تجريد الحقيقة من مجموع الحقائق والتفاصيل المُتناثرة، وهو ما ينتج عنه إدراكنا نحن لها، لا كما يُدركها الموضوعي المتلقي الفوتوغرافي.

– رغم رفض المنهج الموضوعي الاجتهادي التفسيري، للموضوعية المادية المتلقية الفوتوغرافية، ورغم مُحاولة المسيري تجاوز الفهم السلبي للعلاقة بين الذاتية والموضوعية، ونقصد بالذاتية؛ الذاتية المُنغلقة حول نفسها، فإن الباحث أو الدارس الذي سوف ينحو منحى تفسيري، يجب عليه أن يفصل في تحليله للظاهرة، بين الوصف والتقييم؛ فالوصف يشترط دائمًا نوعًا من الاحتفاظ بمسافة بين الدارس والظاهرة المدروسة، وكإجراء مُؤقت ينبغي التجرد من العواطف والقيم، أو بمعنى آخر رفضًا مؤقتا لمحاكمة الظواهر وكذا الأشياء من أي منظور أخلاقي أو ميتافيزيقي؛ لكن هذا لا يعني إلغاء القيم والعواطف في عملية التفسير، فالعملية التفسيرية مُركبة وتتطلب تفاعلاً للذات الإنسانية المركبة؛ من عقل وعاطفة وخيال مع الواقع في تركيبيته.

وبعد أن ينتهي الدارس من عملية التفسير، يُمكن له أن يُقيِّم الظاهرة أخلاقيًا، ولعل هذا الموقف يُمكّن الباحث والدارس العربي المُسلم مثلاً من الانفتاح على العالم دون أن يفقد قيمه المُشَكّلة لفكره؛ فيستطيع بذلك أن يقوم بقراءة عمل فلسفي مثلاً فيصفه ويحلله، بل بوسعه أيضا أن يُبيّن مواطن الإبداع فيه بوصفه عملاً فلسفيًا، ويربطه بالتقاليد الحضارية الفلسفية التي يصدر عنها، ثم بعد انتهائه من المرحلة الأولى، ينتقل بعد ذلك للمرحلة الثانية؛ وهي التقييمية، وهنا سوف يُعبّر عن مفهوم الإنسان المُركب، فالقيم التي حملها العمل المدروس، قد يرفضها بوصفه إنسانًا حاملاً للواء قيم أخلاقية معينة كالعربية الإسلامية مثلاً، تتجاوز قيم العمل الذي قام بدراسته، فقد تكون لا تتفق مع القيم الإنسانية

[1] المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, ص 377-378-379.
[2] المسيري, ص 379-380.

العالمية، أو منافية للدين والأخلاق، وبهذا فالدارس سيدرس بموضوعية اجتهادية، ثم سوف يُقيّم من منظوره هو، وقد يرى البعض بأن هذا يُعد تناقضا مع الذات، فيجيب المسيري بقوله: «ولكننا نرد بالقول بأن في هذا تقبلا لحقيقة أساسية هي أن الواقع الإنساني مركب يحتوي على بنى متداخلة غير مترابطة. وحيث إنه لا توجد علاقة حتمية بين الجمال والخير وبين القبح والشر، فإن علينا أن نتقبل تعدد البنيات فنصف ثم نقيِّم»[1].

ومنه فالمنهج الموضوعي التفسيري الاجتهادي يفتح للإنسان نافذة يرى من خلالها النور، فنحن إذا اكتفينا بدراسة ما هو قائم فسنسقط في براثن هزيمة تعقبها هزيمة، أما إذا أدركنا ما هو مُمكن، فسنتمكن من تجاوز واقع الهزيمة المر القائم والذي يحاول البعض ترسيخه في حياتنا[2]. ولن يتأتى لنا ذلك إلا بالانتقال من سلبية العقل المادي إلى إبداعية العقل التوليدي.

[1] المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, ص 380-382-383.
[2] المسيري, ص 386.

ثالثا: من سلبية العقل المادي إلى إبداعية العقل التوليدي:

من المصطلحات التي لقيت اهتمامًا واسعًا، وذلك دراسة وتحليلاً في السياقين الغربي والعربي الإسلامي؛ مصطلح "العقل" وهو باللغة الانجليزية، كما ورد في معجم لالاند "Reason"،[1] ويعني في اللغة العربية «الحجر والنهي، وقد سُمِّي بذلك تشبيهًا بعقّل الناقة، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل، كما يمنع العقال الناقة من الشرود»[2]، وهو ما يعني أن للعقل في السياق العربي الإسلامي حدودًا تضبط ممارسته، وإلا أصبح وبالاً على الإنسان.

والعقل في السياق الفلسفي الغربي كما يرى المسيري، «كلمة غامضة للغاية لها معانٍ كثيرة، متناقضة أحيانًا. وعادةً ما يوضع العقل في مقابل الخيال والتجربة والإيمان والعاطفة، ولكن هناك أيضًا من يرى ضرورة ارتباط العقل بكل هذه المقولات، كما يرى أنه من دونها يصبح أداة مدمرة»[3]، وهو ما مفاده أن العقل كلمة يختلف مدلولها؛ بحسب زاوية النظر إليها، والمذهب الفلسفي المُتبنى عادة من قبل الشخص، يلعب دورًا كبيرًا في إضفاء معنى مُعيّن للعقل، سواءٌ بتوسعة مفهومه أو بتضييقه.

ولعل معنى العقل يتضح لنا أكثر في السياق الفلسفي الغربي، من خلال معاني تحملها لوحة فنية للمصور الإسباني "فرانسسكو جويا" (1746–1828م)، حيث جعل للوحة عنوانًا معبّرًا "أحلام العقل"، وصور بها رجلاً منهك القوى جالسًا على كرسي بجوار منضدة، ورأسه منكبًا على سطح المنضدة ومستورا بذراعيه، وفي الصورة كائنات غريبة مخيفة، مُتحفزة لفريستها. وقُدِّم تأويلين بارزين من نُقاد الفن لتفسير الصورة؛ أما «التأويل الأول هو تأويل المؤمن بالعقل وقدرته، وهو يحث الناس على أن يمضوا مع عقولهم قدما، في جرأة وبسالة، لتخلوا الحياة من أوهامها وأشباحها، والتأويل الثاني هو تأويل المرتاب في العقل وقدرته، فيرى لزاما أن يستند العقل إلى إيمان حتى لا ينحرف عن جادة الهداية والصواب»[4]، والمعنى الحقيقي نجده عند الفنان جويا، وقد أشار إليه بعبارة مدونة على جانب المنضدة مفادها؛ «إذا العقل استغنى عن الخيال، تولدت أشباح مخيفة، أما إذا اقترنا، فانتظر منهما المعجزات»[5]، وبالتالي فقد أصاب الشخص المُنهار القوى ما أصابه؛ لأنه أراد أن يعتمد على سلطة العقل وحده، دون اتكاء على خيال

[1] لالاند, "موسوعة لالاند الفلسفية, ترجمة خليل أحمد خليل وإشراف أحمد عويدات", مج 3, ص 1159.
[2] المسيري, *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*, ص 80.
[3] المسيري, الصفحة نفسها.
[4] زكي نجيب محمود, *نافذة على فلسفة العصر, سلسلة الكتاب العربي - 27* -, (الكويت: [صادر عن مجلة العربي], [أفريل 1990]), ص 12-13-14.
[5] نقلا عن: محمود, ص 14.

يسنده ويعضده[1]، ونتساءل نحن بدورنا: هل لقي المعنى الذي تحمله لوحة الفنان جويا صدى إيجابيًا في الحضارة الغربية؟

لقد تباينت الرُؤى المُكونَة حول العقل في تفريعاتها داخل الحضارة الغربية الحديثة، فهناك من يرى بأن العقل هو جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، وهذا رأي دعاة العقل المادي. ولكن هناك من يرى أن العقل له استقلالية عن الطبيعة/ المادة، وعرَّف الفلاسفة الماديون أو التجريبيون العقل «بأنه صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية لتصبح أفكارًا بسيطة، وتتجمع الأفكار البسيطة من تلقاء نفسها (ومن خلال قوانين الترابط) لتصبح أفكارًا مركبة، وتستمر عملية التركيب إلى أن نصل إلى ما نتصور أنه الأفكار الكلية والثوابت والمطلقات مع أنها في واقع الأمر مجرد أحاسيس مادية»[2]، فكأنه لا يمكن أن نجد في العقل شيئًا لا يوجد أصلاً في الواقع المادي، وبهذا فالعقل يستمد كنهه ومعناه من الواقع المادي، أما الفلاسفة العقلانيون أو المثاليون فيرون أن العقل قوة في الإنسان؛ يدرك بواسطتها المبادئ العامة التي تتحكم في الواقع، كما يدرك بها المعاني العامة غير المادية مثل: ماهية الظواهر أي باطنها لا ظاهرها، أي بمعنى؛ أن في العقل معاني أولية فطرية قبل اتصاله بالعالم المحسوس، يستطيع من خلالها تنظيم معطيات التجربة، كما أنه بإمكان العقل أن يستقل بتصورات تجريدية للظواهر المُختلفة.

ولعل ما يُتوصل إليه من خلال تحديد المعاني العامة لتصنيف العقل، هو هذا التأرجح بين؛ كونه ينتمي لعالم الطبيعة/ المادة وهو جزء لا يتجزأ منها، وكونه يعلو على الواقع التجريبي الطبيعي/ المادي ومستقل عنه، ويتجلى هذا التأرجح لنا حتى من خلال تاريخ الفلسفة الغربية؛ فأرسطو نجد عنده ذلك التمييز بين «العقل بالفعل (وهو فاعل) والعقل بالقوة (وهو منفعل). وقد نسب شراح أرسطو إلى العقل بالفعل صفات تسمو به على عالم المادة»[3].

وفي الخطاب الفلسفي العربي الاستناري، نجد أن العقل استُخدم بشكل مباشر ومُطلق، دون إيضاح، ولكن المتأمل في معناه يجد أن؛ المقصود به كما يقول المسيري: «هو العقل المادي القادر على التواصل مع الواقع بشكل مباشر دون أي مشاكل أو قلق، الأمر الذي يدل على عدم إدراك، أو إغفال متعمد، للقضايا التي أثارتها الفلسفة الغربية حين نصبت العقل المادي حكمًا»[4]، وهنا نتساءل: هل غاب

[1] محمود, *نافذة على فلسفة العصر*, ص 14.
[2] المسيري, *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*, ص 80-81.
[3] المسيري, ص 81-82.
[4] المسيري, ص 83.

عن هؤلاء المُفكرين المُستنيرين في الفضاء العربي الإسلامي؛ التأرجح الحاصل في الفلسفة الغربية حول العقل؟ والذي دام لقُرون طوال، والمحاولات البطولية العبثية التي بذلت من قبل فلاسفة الغرب أنفسهم، للتغلب على عملية التأرجح الحاصلة في السياق الحضاري الغربي، حول معنى العقل، والتي أدت في نهاية المطاف إلى بروز اللاعقلانية والمادية المُتوحشة، بل وإلى الخروج عن كل المُرتكزات المعرفية التي تُؤسس لإنسانية معيّنة؛ فأصبح العالم يعيش في عالم اللاإنسان الغربي، لكن الأمر العجيب هو أن الخطاب الفلسفي العربي الاستناري، آثر أن يبدأ من حيث بدأ الغرب لا من حيث انتهى[1]؟!

وإذا كان هذا هو حال العقل المادي الذي وصلت إليه الحضارة الغربية، فالتحليل يجرنا للكلام عن أهم المصادر الفكرية والفلسفية، التي مهدت الطريق للمسيري لكي يوضح لنا مأساوية العقل المادي، حيث تعتبر مدرسة فرانكفورت* بمنطقها التحليلي؛ المبني على نقد العقل المادي واللاعقلانية الغربية، أهم سند له، وقد تكلمنا سلفًا عن إلقاء المسيري لعباءة الماركسية، كإحدى تجسُدات الفلسفة المادية، ومضيه بالنقد إلى آفاق أرحب وأوسع.

فالهاجس المعرفي الأبرز الذي شغل المسيري وسيطر عليه «هو الهاجس النقدي، إذ جعل من كل شيء يصادفه في مسيرة حياته عرضة لسهامه النقدية، وتدريجيًا استطاع المسيري أن يطور من قدراته، وأن يرفع من إمكانياته النقدية والسجالية التي أسعفته في بلورة أفكاره وتعميق مفاهيمه الإدراكية وشحذ مقولاته التفسيرية»[2]، ومع مدرسة فرانكفورت سوف يجد المسيري ضالته في نقد العقل المادي، ونود بداية وقبل أن نتطرق إلى موقف مدرسة فرانكفورت من العقل؛ الإشارة إلى تقليد فلسفي عريق في الفلسفة الألمانية التزمت به هذه المدرسة في أعمالها البحثية وهو النقد، «كنشاط تنظيري ينصب على الإنتاج

---

[1] المسيري, *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*, ص 83.

* مدرسة فرانكفورت: تعتبر البداية العلمية لمشروع مدرسة فرانكفورت، مع نشأة ما يسمى بمعهد البحوث الاجتماعية عام 1923م، وتكوّن المعهد كحلقة فكرية نقدية، لانتكاسة المشروع الفكري الغربي؛ ورغب رواده القيام بنقد جذري لواقع عصرهم، ومع وصول هتلر إلى الحكم في ألمانيا أغلق المعهد، فغادر أعضاؤه إلى عواصم أوروبية والولايات المتحدة الأمريكية، ثم عاد معهد البحوث الاجتماعية مرة أخرى عام 1951م، إلى موقعه في مدينة فرانكفورت، وعرف بعد ذلك بمدرسة فرانكفورت. انظر: بوتومور, *مدرسة فرانكفورت, ترجمة سعد هجرس ومراجعة محمد حافظ دياب*, ص 16-18-19.

[2] بشير ربوح, *مطارحات في العقل والتنوير: عبد الوهاب المسيري أنموذجًا*, (بيروت - لبنان: دار الفرابي, 2012), ص 74-75.

الفكري وكممارسة واقعية ترمي إلى دفع الفكر نحو [التماهي] في إشكالية التغيير الاجتماعي»[1]، فأرست بذلك المدرسة رُؤية جديدة لفلسفة اجتماعية، تسم نفسها بالنظرية النقدية.

فبدلاً من الخضوع والخنوع لما آل إليه المجتمع، والانخراط فيه والتسليم بنظمه المادية، آثرت مدرسة فرانكفورت نقده والإبقاء على مسافة بينها وبينه؛ لتقوم بدورها النقدي، كاشفة بذلك عن مصادر الخلل والعطب الذي طاله، ومن ثم تتوجه موضوعيًا نحو تغييره، ومنه فرؤيتها الفلسفية تجمع بين؛ ضرورة المعرفة وضرورة التغيير كطرفي لعملية الجمع بينهما، وبهذا الالتزام المعرفي القائم على الجمع بين التنظير النقدي والممارسة الواقعية، عملت المدرسة/ المعهد على أن تنتقي أفكارها وطابعها التحليلي النقدي[2]، من الثمرات الكبرى الباقية من المشروعات الراديكالية العديدة، وهو الجهد الذي انبرت له أقلام سيالة عديدة ومن هؤلاء "فليكس ڤايل" والذي كان يتمتع بمستوى معيشي ثري، وتكلل ذلك بتنظيم "أسبوع الأعمال الماركسية الأول" في صيف 1922م، وكان من بين المشاركين في أعمال هذا الأسبوع الفكري؛ «جورج لوكاش G. Lukács وكارل كورش k. korsch وفردريك بولوك F.Pollock، وكارل فيتفوجيل K. Wittfogel»[3]، وانصب اهتمامهم على مناقشة كتاب "الماركسية والفلسفة" لكارل كورش القريب من الصدور، وقد كان "ڤايل" يحذوه أمل على تنظيم مزيد من هذه الاجتماعات الفكرية، لكنه بعد أن نضجت فكرة إنشاء مركز أكثر استقرارًا للدراسات الماركسية، لم يكن على "ڤايل" سوى توجيه جُهوده الفكرية وكذا موارده المالية إلى هذا المشروع الفكري الطموح.

وتميزت المدرسة/ المعهد في ظل رئاسة "كارل جرينبرج" منذ تأسيسه في 1923م؛ بالسمة «الامبيريقية بقوة... [و]العالم المحسوس المعطى في عملية تطوره وتغيره»[4]، ومع تقلد "ماكس هوركايمر"* رئاسة المعهد بداية من عام 1931م، طوَّر المعهد بحوثه التالية؛ بحيث أصبح للفلسفة دورها المُتميز، وبرز نقد المذهب الوضعي الحديث "positivism Modern" والمذهب الامبيريقي، وبالمناسبة فالذي أعطى

---

[1] ربوح, *عبد الوهاب المسيري أنموذجًا*, ص 81.
[2] ربوح, ص 81-82.
[3] بوتومور, *مدرسة فرانكفورت, ترجمة سعد هجرس ومراجعة محمد حافظ دياب*, ص 37.
[4] بوتومور, ص 37-38-39.

* ماكس هوركايمر M. Horkheimer: (1895- 1973م)، مفكر وفيلسوف، ولد في مدينة شتوتجارت بألمانيا عام 1895م، يعد ثاني مدير لمعهد البحوث الاجتماعية أو مدرسة فرانكفورت، وتميز تعيينه في هذا المنصب بقوة نشاط عمليات البحث العلمي وتقوية صلات المعهد الداخلية والخارجية، وظل على اتصال بالمعهد وبملحقه الأمريكي إلى أن توفي عام 1973م، ولعل أهم مؤلف له هو: أفول العقل. انظر: بوتومور, ص 151–152.

الدافع الحقيقي لهيمنة الأفكار المادية الحسية في الفلسفة هو "حلقة فيينا"*، ولعل من أهم المقالات السجالية التي قدمها "هوركايمر" لنقد هذه التيارات الفكرية؛ مقالة له بعنوان "الهجوم الأخير على الميتافيزيقا" عام 1937م، وفيها شرع هوركايمر في نقد الوضعية وذلك بوصفها نظرية في المعرفة أو فلسفة للعلوم، ويقوم هذا النقد عبر نقاط يمكن تلخيصها في ثلاثة:

1- أنها تعامل البشر الذين تملؤهم الحيوية والنشاط، باعتبارهم حقائق وأشياء مجردة.

2- أنها لا تميز بين الجوهر والمظهر، فتتصور العالم كمُعطى بشكل مباشر فيما هو تجريبي وحسي.

3- أنها تقيم تمييزًا مُجحفًا بين الحقيقة والقيمة، وبالتالي فإنها تفصل المعرفة عن المصالح البشرية المختلفة[1]، ولو حاولنا تذليل المقصود بالمصلحة، لوجدنا لها تعريفًا عند كانط حيث يقول: «يسمَّى الرضا الذي نربطه بتمثّل وجود موضوع مصلحة»[2]، أي بمعنى أن المصلحة تنشأ نتيجة لذلك الربط الناتج بين حصول الرضا ووجود موضوع معين، ويهمنا هنا العلوم والمصالح المرتبطة بها، فالعلوم الإمبريقية التحليلية أو علوم الطبيعة تنشأ عنها مصلحة تقنية، والعلوم النقدية تنشأ عنها مصلحة تحرريّة، ومنه فالفصل بين المعرفة والمصلحة يؤدي إلى هيمنة الفلسفة الوضعية؛ التي تعمل على فرض حقيقة إمبريقية وضعية، مُنفصلة عن القيمة الأخلاقية الإنسانية[3].

وهكذا يقدم هوركايمر نقدًا للوضعية وأطروحاتها، ثم يمضي في سجالاته؛ بمقال آخر له ظهر في السنة نفسها – 1937م- وعنوانه "النظرية التقليدية والنظرية النقدية"، ويمكن اعتبار هذا المقال بمثابة الميثاق الخاص بمدرسة فرانكفورت، والمقصود بالنظرية التقليدية وكما يفسرها هوركايمر؛ هي الرؤية الفكرية التي تتبناها العلوم الطبيعية الحديثة، والتي نجد أحسن تعبير عنها في الوضعية أو الامبيريقية،

* حلقة فيينا: هي حلقة دراسية تشكلت عام 1922م، وقدمت ميثاقها تحت شعار "الفهم العلمي للعالم" عام 1929م، وتضم مجموعة من الأعلام: "موريس شليك"، و"كارناب"، و"وايزمان"، و"فايجل"، و"نيورات"... وغيرهم، وهي جماعة تكوّن المركز الأيديولوجي وكذلك التنظيمي للوضعية المنطقية، وبرنامجها العلمي والمعرفي ينطلق من المنطق والرياضيات والعلوم التجريبية. انظر: بوتومور, *مدرسة فرانكفورت, ترجمة سعد هجرس ومراجعة محمد حافظ دياب*, ص 180.

[1] بوتومور, ص 43-44.

[2] كنت إمانويل, *نقد ملكة الحكم, ترجمة غانم هنا*, (بيروت - لبنان: المنظمة العربية للترجمة, 2005), ص 102.

[3] محسن الخوني, *التنوير والنقد أو: منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت*, (اللاذقية - سورية: دار الحوار للنشر والتوزيع, 2006), ص 321.

وكان اهتمام هوركايمر مُرَكَّز حول انتشار مفاهيم النظرية التقليدية في علوم الإنسان والمجتمع، والتي حاولت تطبيق مناهجها في دراسة الإنسان والمجتمع.

أما المقصود بالنظرية النقدية؛ فهي رفض هذا المسلك التقليدي في تحديد حقائق موضوعية من وجهة نظر حسية خالصة، ويدافع هوركايمر بالمقابل عن أن «الحقائق في نشأتها من فعل المجتمع، ليست كلها عرضية بنفس الدرجة، حيث أنها بالنسبة للتفكير النقدي.. العلم الواسع المعرفة.. [وهي] مدفوعة اليوم بالجهد المبذول حقا من أجل التفوق على التوتر وإلغاء التعارض بين أهداف الفرد... وعقلانيته، وبين هذه العلاقات المعتملة التي يقوم عليها المجتمع»[1].

إلى جانب هوركايمر سنتطرق لواحد من ألمع الأقطاب في النظرية النقدية وهو "تيودور أدورنو"*، والحقيقة أن إسهامه الرئيسي في إثراء أعمال النظرية النقدية يتمثل في النقد الثقافي، وهو ما يعبر عنه في المقام الأول في بحثه الموسوم "جدل التنوير" عام 1944م، والذي خط حروفه مع هوركايمر، ولعل الفكرة الأساسية لهذا المؤلف؛ هي التدمير الذاتي للتنوير، أي بمعنى التدمير الذاتي للعقل المُدرَك، باعتباره معالجة ونقد وكشف للوضوح الزائف الذي تتشدق به الفلسفة الوضعية والعلم، وبالتالي يظل العلم الحديث بمثابة مصدر رئيسي للانحطاط الثقافي، وكنتيجة لذلك تغرق البشرية في حالة لاإنسانية من جديد؛ بدل أن تلج إلى حالة إنسانية حقيقية. وإلى جانب انتقاد أدورنو للوضعية والعلم، ينتقد كذلك التكنولوجيا، ويتعامل معها بوصفها أيديولوجيات، تخلق أنواع جديدة من الهيمنة وتساعد على نموها ورواجها، ويطرح أدورنو الفن باعتباره نقيضًا للفكر العلمي، وبوصفه تعبيرًا عن الحقيقة.

ويتطرق كتاب "جدل التنوير" لموضوع مهم، وهو "صناعة الثقافة" أو التنوير كخداع للجماهير، ويرى أدورنو أن التكنولوجيا وما يسمى بالوعي التكنولوجي قد أنتجتهما ظاهرة جديدة؛ يعبر عنها في

---

[1] بوتومور, *مدرسة فرانكفورت, ترجمة سعد هجرس ومراجعة محمد حافظ دياب*, ص 45.

* تيودور أدورنو Th. Adorno: فيلسوف وموسيقي ألماني، ولد في مدينة فرانكفورت بألمانيا عام 1903م، جمعته صداقة علمية بهوركايمر. ساهم في الولايات المتحدة الأمريكية بمشروع بحثي باسم "التميز والتسلطية"، تكلل بعمل جماعي مهم "الشخصية الاستبدادية"، تولى إدارة معهد البحوث الاجتماعية أو مدرسة فرانكفورت، بعد تقاعد هوركايمر سنة 1958م، توفي عام 1969م، بعد حياة طبعها دور فعال في صراع الوضعية، ولعل أهم مؤلفاته: فلسفة الموسيقى الجديدة. انظر: بوتومور, ص 153-154.

صيغة «ثقافة جماهيرية... نمطية ومنحطة، تجهض النزعة النقدية وتخرسها»[1]، وبهذا تكون صناعة الثقافة من قبل هؤلاء تكريسًا لعالم الزيف والظلال.

ونحن أحوج ما نكون في سياقنا العربي الإسلامي إلى ثقافة حقيقية بدلاً من المُصطنعة، حيث يرى المسيري أن صنعها الحقيقي أو التعبير عنها يحتاج إلى كل أعضاء المجتمع؛ وتتشكل عبر مدة طويلة من الزمان، في أي مجتمع من المُجتمعات، فهي «المنظومة العقائدية والقيمية والأخلاقية والسلوكية للمجتمع»[2]، فكل فعل ثقافي لا بد أن تحضر فيه أو في صناعته عقائد وقيم وسلوكيات هذا المجتمع.

فالثقافة بذلك هي التي تشكل الخريطة الإدراكية لأعضاء المجتمع، فتحدد مجال إدراكهم ووعيهم، وأنماط شخصياتهم، وطريقة تفكيرهم، حيث يقول المسيري: «باختصار شديد، الثقافة هي النظارة الملونة التي يرى أفراد المجتمع من خلالها العالم»[3]، وتعبر ثقافة المجتمع عن تماسكه، وعن نفسها من خلال منتجاته الحضارية المُتعددة؛ من أشكال المساكن أو اللباس أو الطعام، أو في عِلاقة الشخص مع البيئة المحيطة به.

ولذلك تعمل الحضارة الغربية على تحطيم هذه المقومات لمُختلف الشعوب، وذلك بالترويج لثقافة نمطية مفرغة من كل معنى، في كل مجالات الحياة، ومن ثم وجبَ على المُثقفين أن ينتقدوا هذه الثقافة التغريبية السلبية، وهو ما يطرح التساؤل التالي: فيم تتمثل وظيفة المُثقف الحقيقي؟ يجيبنا المسيري: «أن يطرح متتاليات جديدة على المجتمع تهدف إلى إصلاحه وتعديل مساره. قد لا يمكنه هو نفسه أن يضعها موضع التطبيق، لكن عليه أن يستمر في إنتاجها إلى أن تحين اللحظة فتحمل أفكاره إحدى... الجماعات»[4]، والمُستصفى من هذا القول هو أنه على المُثقف أن يعي؛ أن الثقافة فعل نقدي يتطلب عقلاً مُبدعًا واستمرارية في الإنتاج، ومراعاة المُستجدات الكونية المُتجددة، وتتطلب مدة طويلة لكي تتشكل في ضمير المجتمع ووجدانه وعقله.

---

[1] بوتومور, *مدرسة فرانكفورت, ترجمة سعد هجرس ومراجعة محمد حافظ دياب*, ص 49-50.
[2] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 179.
[3] المسيري, الصفحة نفسها.
[4] المسيري, ص 179-180-181.

ويعتقد المسيري أن الاهتمام بالفن كتعبير عن ثراء خيال الإنسان، كفيل بتجاوز الفراغ الكامل؛ والذي تتمثل إحدى تمظهراته في إفراغ الإنسان من البعد التأملي والروحي الذي وضعته فيه الرؤية المادية الغربية[1].

لقد أدى بحث ماكس هوركايمر وأدورنو بالإضافة إلى يورغين هابرماس* وغيرهم من مفكري مدرسة فرانكفورت، إلى إلقاء المزيد من الضوء بالتحليل للعقل وإشكالياته، فتوصلوا بذلك إلى التمييز بين العقل النقدي والعقل الأداتي، وبينوا بذلك وحشية هذا الأخير، وللعقل الأداتي "Instrumental reason" مرادفات مثل: العقل الذاتي، أو التقني، أو الشكلي، وله كذلك علاقة بمصطلحات عديدة لعل أهمها: العقلانية التكنولوجية[2].

والعقل الأداتي هو العقل المادي عند المسيري، حيث يقول: «ويرى مفكرو مدرسة فرانكفورت أن العقل الأداتي (العقل المادي في مصطلحنا) غير قادر على تطوير رؤية نقدية أو أخلاقية... أي إن العقل أداة غير قادرة على طرح تصورات جديدة تتجاوز حدود الواقع المادي وفضاءه الضيق»[3]، فالعقل الأداتي هو عقل لا يتوخى من ورائه تحقيق هدف أو غاية؛ أي أنه العقل الذي توظف فيه الوسائل للوصول إلى الغايات، دون تساؤل عن فحوى ومضمون هذه الغايات، هل هي إنسانية أم أنها معادية وضد الإنسان؟! فهو عقل ينطلق من نموذج عملي مادي، يهدف في الأخير إلى السيطرة على الطبيعة والاستحواذ على الإنسان ومن ثم حوسلتهما**.

---

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 181-198.

* يورغين هابرماس Habermas jürgen: فيلسوف وعالم اجتماعي ألماني، ولد عام 1929م، يعتبر مع ماركيوز وهوركايمر وأدورنو؛ أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت، يعارض الفلسفة الوضعية بقوة، ويرى أن مهمة الفلسفة هي المحافظة على خطاب عقلاني تواصلي، ولعل أهم مؤلف له هو: نظرية الفعل التواصلي 1981م. انظر: جورج, "معجم الفلاسفة", ص 687.

[2] المسيري, *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*, ص 87.

[3] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 217.

** الحوسلة: بمعنى التحويل إلى وسيلة؛ فالعلمنة الشاملة، التي تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة، في بداية الأمر ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهاية الأمر، ومن ثم فهي لا تؤمن بأية مطلقات أو كليات. والترشيد في الإطار المادي، والذي يهدف إلى إعادة صياغة الواقع المادي، وكذلك الإنساني في إطار نموذج الطبيعة/ المادة، بالشكل الذي يحقق التقدم المادي وحسب، ومنه يهدفان؛ أي العلمنة الشاملة والترشيد المادي إلى تحويل الطبيعة والإنسان إلى وسيلة، أي بمعنى حوسلتهما. انظر: عبد الوهاب المسيري, *العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة*, مج 2 [التطبيق] (القاهرة: دار الشروق, 2002), ص 463-472.

وفي محاولة مُفكري مدرسة فرانكفورت تفسير أصول العقل الأداتي، يرى هوركايمر وأدورنو أن ذلك يرجع إلى تقليد ثقافي حضاري غربي؛ فالأساطير اليونانية القديمة والتي نجدها في الإلياذة والأوديسة، هما اللبنة الأسطورية الرئيسية المكونة للوجدان الغربي، وقد ورد في الأوديسة أن «أوديسيوس طلب من بحارته أن يضعوا الشمع في آذانهم حتى لا يسمعوا غناء الحوريات، وهو غناء ينتهي بمن يسمعه إلى الاستسلام لهن ولإغوائهن. وطلب منهم أن يقيدوه إلى "صاري" السفينة، وأن يزيدوا تقييده كلما ازداد الغناء. وتنتهي الأسطورة بانتحار الحوريات لأن أوديسيوس سمع غناءهن وعرف سرهن»[1]، ولعل ما يُستشف من هذه الأسطورة؛ هو أن علاقة الإنسان بالطبيعة هي علاقة صراع، ومحاولة للإنسان للسيطرة على الطبيعة، وليست علاقة مبنية على التوازن، ويرمز أوديسيوس هنا إلى الإنسان، الذي يريد الهيمنة على الطبيعة، وتنتهي الأسطورة بانتحار الحوريات وبموت الطبيعة، لأنها في حقيقة الأمر فقدت سحرها وقُدسيتها.

وتتوج مسيرة الإنسان الغربي في محاولته السيطرة على الطبيعة، بأن يصبح كل شيء تقريبًا مادة استعمالية؛ «خاضعة لمؤسسات العقل الأداتي الإدارية والبيروقراطية الذي ينفلت من أية غائيات إنسانية»[2]، فلئن ادعى العقل الغربي الأداتي تحرره من التفسير الأسطوري في مراحله المُتأخرة؛ فإنه في الحقيقة تحول هو نفسه إلى أسطورة، عنوانها الكبير قوة عقلانية أداتية، تسعى بكل ما أوتيت من قوة فاوستية للسيطرة على الطبيعة، وعلى ناسج خُيوط الأسطورة الإنسان في حد ذاته.

وقد رصد يورغين هابرماس، ظاهرة العقل الأداتي ومحاولات ترويض الإنسان في المُجتمعات الحديثة، واصطلح عليها بـ "استعمار عالم الحياة" والمقصود بعالم الحياة؛ أي العالم الذي توجد فيه الذات الإنسانية، وتتفاعل معه وتأخذ وجودها منه، «فالترشيد* الأداتي والحوسلة المتزايدة لمجالات متنامية في الحياة الاجتماعية، من قبل الأنظمة والمؤسسات الاقتصادية والسياسية والإدارية، يؤدي إلى استبعاد

[1] المسيري, *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*, ص 87-88.
[2] المسيري, ص 88-89-90.
* الترشيد: يعتقد ماكس فيبر أن عملية الترشيد المادي المُستمرة؛ هي عملية تنميط وفرض للنماذج الكمية والبيروقراطية على الواقع المادي والإنساني، حتى يمكن بعد ذلك توظيفه، فالترشيد هو تحول المجتمع بأكمله إلى حالة المصنع، وبالتالي فهذه البيئة الآلية تهدد الحرية الإنسانية، وتحول المجتمع إلى قفص حديدي. انظر: المسيري, ص 148.

الإنسان، وإلى تقليص عالم الحياة وهيمنة عالم الأداة، واستبعاد كثير من جوانب حياته الثرية وإمكانياته الكامنة المتنوعة»[1].

فإخضاع العقل للتجربة الحسية، أدى إلى إفقارهما معًا، وكان ذلك مظهر من مظاهر انتصار العقل الأداتي، ورغبته العارمة للسيطرة على تلابيب كل شيء؛ بما في ذلك العقل والتفكير في حد ذاته، وهكذا تفاقم اغتراب الجماهير، التي تموضعت وتشيأت، وأصبحت مثل حكامها فريسة للوضع القائم، وطغت بذلك اللاإنسانية، التي عمل التنوير في الأصل واجتهد على أن يحاربها، وبذلك تحول التقدم إلى تراجع[2].

في مقابل العقل الأداتي السلبي، وضع مفكرو مدرسة فرانكفورت العقل النقدي؛ «والعبارة ترجمة للمصطلح الإنجليزي... critical reason... و[هو] المفهوم الأساسي في كتابات مفكري مدرسة فرانكفورت (النظرية النقدية) ويُقال له أيضًا: العقل الكلي أو العقل الموضوعي في مقابل العقل الأداتي»[3]، وتعود كلمة نقدي إلى مفهوم كانط الاستناري للنقد، فقد أخضع أداة الاستنارة الكبرى العقل للنقد، فبيّن حدوده ورسمها فتجاوز بذلك عقلانية عصر الاستنارة؛ وبالتالي أصبحت هناك عقلانيتين: «عقلانية مباشرة وسطحية، وعقلانية أكثر عمقًا، وهذا هو الذي ترجم نفسه إلى عقلانية العقل الأداتي، وعقلانية العقل النقدي»[4].

والعقل النقدي ينظر إلى الإنسان باعتباره كيانًا مُستقلاً ومُبدعًا، لكل ما يحيط به في المجتمع، وبالتالي يمكنه القيام بنقد الأفكار والممارسات السلبية السائدة، فهو عكس التكيف والإذعان للأمر الواقع؛ على شاكلة العقل الأداتي، ويركز مُفكرو مدرسة فرانكفورت على المُثقفين القادرين، على «التعرف على الإمكانيات الكامنة في الإنسان وعلى رؤية الماضي والحاضر والمستقبل، ثم يضيفون إلى المثقفين "أكثر العناصر تطورا في الطبقة العاملة" أي أكثر العناصر اقترابًا من المثقفين»[5]، للوصول إلى الخلاص من هيمنة العقل الأداتي.

---

[1] المسيري, *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*, ص 90-92.
[2] أبو السعود عطيات, *الحصاد الفلسفي للقرن العشرين: وبحوث فلسفية أخرى*, (الإسكندرية - مصر: منشأة المعارف جلال حزى وشركاه, 2002), ص 72.
[3] المسيري, *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*, ص 92-93.
[4] المسيري, ص 93.
[5] المسيري, ص 93-94-95.

ولكن مع تأثر وإعجاب المسيري بأطروحات مدرسة فرانكفورت، في نقدها للعقل الأداتي أو المادي، ونقدها للحضارة الغربية من داخلها ومن خلال مُفكريها، إلا أن ذلك لم يجعله ينصهر في هذه الحضارة الغربية، وهو ما جعله ينتقد مدرسة فرانكفورت؛ حيث يقول: «إن نقد أعضاء مدرسة فرانكفورت للعقل الأداتي وللمجتمع الحديث يستند إلى إيمان بالثبات، وهذا، من منظور مادي، شكل من أشكال الميتافيزيقا، لكنها ميتافيزيقا متخفية في حالة خجل لا تفصح عن نفسها. لقد تأثرت بفكر مدرسة فرانكفورت باعتباري مسلمًا ليس عنده أي خوف من مسألة المرجعية غير المادية، وهو الخوف الذي يمنعهم عن الوصول للنتائج المنطقية لفكرهم العظيم النقدي لمنظومة الحداثة المادية»[1]، وهو ما يثبت لنا؛ أن المسيري يسعى لإعلاء البُعد الميتافيزيقي أو بالأحرى الإيماني للإنسان، وهو مطمح كل مُسلم، والذي يسعى العقل المادي لتغييبه تمامًا، وهو ما تصدت له مدرسة فرانكفورت لكن باحتشام شديد.

إلى جانب انشغال وتأثر المسيري بأفكار مدرسة فرانكفورت، والتي كان لها دور بارز في صقل رؤيته النقدية للعقل المادي، تأثر كذلك بأفكار "نعوم تشومسكي"* حيث يقول: «تأثرت إلى حدٍّ كبير بثورة تشومسكي التوليدية»[2]، وما يهمنا في هذا المقام هو رأي تشومسكي حول العقل، حيث يرى المسيري أن إبداع تشومسكي؛ يتمثل بالدرجة الأولى في عملية النظر إلى البناء التحتي، باعتباره علاقاتٍ وأفكارًا كامنة في العقل نفسه، تُعبِّر عن نفسها من خلال أشكال وظواهر عديدة، وليس بناءً موضوعيا ماديًا مُصمتًا، والعقل الإنساني عند تشومسكي؛ «هو أعمق البنَى. وهذا العقل ليس عقلاً سلبيًا ولا صفحة بيضاء، ولا يكتسب أفكاره تدريجيًا (بشكل تراكمي) من البنية المحيطة به، ويدور في إطار أنساق مغلقة مصمتة اختزالية، كما يرى السلوكيون، وإنما هو عقل نشط فعال. يمتلك إمكانات إبداعية وملكات مفطورة كامنة فيه هي في واقع الأمر أشكال وبنَى قَبْلية تتبع قواعد معيَّنة ذات مقدرة توليدية وتؤدي دورًا أساسيًا في

[1] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 218-219.

* نعوم تشومسكي: ولد عام 1928م في فيلادلفيا، تُعد أفكاره الإبداعية عن النحو؛ بمثابة أساس معرفي لطريقة معرفية جديدة في علم اللغويات، وفرت للفلاسفة إطارا جديدا، للتفكير والبحث بالعقل واللغة الإنسانية، ويعتبر تشومسكي من أبرز النُقاد اليساريين للسياسة الأمريكية. من أهم مؤلفاته: تأملات في اللغة والنحو التوليدي، القوة الأمريكية والبيروقراطية. انظر: نعوم تشومسكي, *أشياء لن تسمع بها أبدا... : لقاءات ومقالات, ترجمة أسعد الحسين*, (دمشق – سورية: دار نينوى, 2010), ص 5–6.

[2] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 357.

عملية اكتساب المعرفة»[1]، وبالتالي فنحن مع تشومسكي أمام ثنائية؛ يسبق فيها الإنسان الطبيعة، ويسبق فيها العقل الحواس، وهذا العقل يتميز بخيال فعّال، وليس عبارة عن مُتلقي سلبي للمُعطيات الحسية.

لكن يرى المسيري أنه وعلى الرغم من رؤية تشومسكي هذه القيّمة، وهي ثنائية الإنسان والطبيعة، إلا أن المقصود بالطبيعة عند تشومسكي هي؛ «كل ما هناك، والطبيعة لا تُردُّ إلى شيء خارجها»[2]، ويشير إلى العقل «بحُسبانه عضو التفكير... **Mental organ** أو وحدة قياسية... **Module**؛ فالعبارة الأولى وصف عضوي للعقل، والثانية وصف آلي، وكلاهما مغلق وحتمي. وكل النظريات العلمية التي تم تطويرها عبر تاريخ البشرية مستمدة من حصيلة محدودة من النظريات الممكنة وفرتها لنا الجينات (النظام البيولوجي) وتتناقلها الأجيال»[3]، وهكذا يتوارى الإبداع مع تشومسكي؛ حيث تحل حتمية بيولوجية محل الحتمية البيئية والاجتماعية، والتي نادى بها السلوكيون وهاجمها تشومسكي، وبالتالي فتشومسكي كذلك ينضوي تحت نمط فكري عام سائد في الحضارة الغربية؛ وهو محاولة التجاوز من خلال المادة[4]؟!

ولم نسعى في الحقيقة من خلال مُحاولتنا، تبيين كيف انتقل المسيري من سلبية العقل المادي إلى إبداعية العقل التوليدي؛ إلى الوقوف على جميع الأطروحات الفلسفية، وعرض تمفصلاتها الفكرية، وكيف أثّرت على فكر المسيري، بل عملنا على تحليل بعض الرُؤى والأفكار الفلسفية والاجتماعية لمدرسة فرانكفورت، وبعض الأفكار الفلسفية لنعوم تشومسكي، وتطرقنا لمفهوم الترشيد عند ماكس فيبر، «والتي كانت بالنسبة لعبد الوهاب المسيري بمثابة المصادر والمنابع الأساسية التي استلهم منها أفكاره حول مفهوم العقل، وقدمت له يد العون الفكري، وعلى صياغة رؤيته النقدية للأنساق الفلسفية الغربية»[5].

ومنه ارتبط وتساوق رفض المسيري للموضوعية المتلقية الفوتوغرافية، باعتماد نموذج معرفي وتحليلي للعقل، وذلك باعتباره كيانًا توليديًا، وليس مجرد وعاء مادي يتلقى المعلومات[6]، ويعرفه بقوله: «العقل قوة في الإنسان تدرك المبادئ العامة التي تتحكم في الواقع، كما تدرك المعاني العامة غير المادية مثل ماهية الظواهر، أي كنهها لا ظاهرها. فالعقل ليس صفحة بيضاء وليس جزءًا من عالم المادة والطبيعة لأنه يوجد مجموعة من المبادئ المنظمة للمعرفة مفطورة فيه قبل اتصاله بعالم الحس... والتي

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 357-358.
[2] المسيري, ص 358-360.
[3] المسيري, ص 361.
[4] المسيري, ص 362.
[5] ربوح, *عبد الوهاب المسيري أنموذجًا*, ص 76-77.
[6] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 343.

تتميز بضرورتها لعملية الإدراك، وباستقلالها عن التجربة، أي استقلالها عن عالم الطبيعة والحواس والمادة»[1]، ويجب ألا نتصور أن المبادئ المنظمة للمعرفة في عقل الإنسان؛ مبادئ طبيعية مادية، فنحن نؤمن بوجودها ونشاهد أثرها على إدراك الإنسان وسلوكه، ومع هذا لا يمكن إرجاعها إلى شيء مادي كالغدد والخلايا مثلاً، وهنا يؤكد لنا المسيري بأن ثنائية العقل والتجربة قائمة وحاصلة في إطار العقل التوليدي[2].

ويرى المسيري أن فكرة العقل التوليدي، تُعتبر فكرة أساسية في المنظومة الإسلامية؛ فالإنسان في الرُؤية الإسلامية يولد على الفطرة، وله الخيار في التوجه والتطلع نحو الخير أو التهاوي نحو الشر، والإنسان الثائر على الواقع المادي المقيت القائم لتجاوزه، يقول المسيري: «لا يمكن إلا أن يؤمن بالعقل التوليدي»[3]، وفي محاولة المسيري نقل فكرة العقل التوليدي ومقدرته على الإبداع لطلبته وطالباته، كان يقول لهم مازحًا «إنهم لو قرأوا أعمال أرسطو بعناية للاحظوا مدى تأثره بأفكاري»[4]، وبهذه الطريقة كان المسيري يحاول أن يُبيّن لهم أنه كأستاذ مصري عربي مُسلم من دمنهور؛ يمكن له أن يصل إلى أفكار لا تقل في قوتها ومتانتها عن أفكار الفيلسوف اليوناني الغربي أرسطو، صحيح يمكن أن تكون هذه مُبالغة من المسيري، ولكنها مُبالغة تهدف إلى إيقاظهم، حتى يتعرفوا على إمكاناتهم الداخلية ولا يخشوا من الإبداع العقلي[5].

وبالتالي نتوصل مع المسيري وكل من يشاطره الرُؤية مبدئيًا إلى أن العقلانية؛ هي في الحقيقة الإيمان بأن العقل بمقدوره إدراك الحقيقة، وذلك من خلال قنوات إدراكية مُتعددة، دون استبعاد وإلغاء للعاطفة والإلهام والوحي، ومن ثم يستطيع هذا العقل أن يدرك ما هو معلوم ولا يرفض وجود ما هو مجهول[6].

فإذا كانت هذه رُؤية المسيري للعقل التوليدي، كمصدر لإبداع أفكار جديدة، فإنه حاول إرساء النماذج التحليلية كمنهج لتفسير ظاهرة الإنسان.

---

[1] المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, ص 352.
[2] المسيري, ص 352-353.
[3] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 343-344.
[4] المسيري, ص 344-345.
[5] المسيري, ص 345.
[6] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 77.

رابعا: النماذج التحليلية كمنهج لتفسير ظاهرة الإنسان:

تتجلى أهمية ما قدمه عبد الوهاب المسيري، في استناده في نقد الحضارة الغربية، وبالخصوص في مشروعها الحداثي وما بعد الحداثي، إلى أدوات تحليلية مُقاومة، فاتحًا بذلك دربًا جديدًا؛ في الخطاب المنهجي العربي الإسلامي المعاصر، بما يضمن للمناهج العلمية العربية الإسلامية، استقلالاً من التقليد للغرب، وتحررًا منه؛ ولا يسعى المسيري للقطيعة المعرفية التامة مع ما قدمته الحضارة الغربية، بل يسعى إلى الترسيخ لذهنية عربية إسلامية قادرة على الاستيعاب والتجاوز.

وتُعتبر موسوعة "اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد"، من أهم المُؤلفات التي قدمها المسيري، ولا تكمن أهميتها فيما حوته بين ثنايا مجلداتها من أفكار ثرية؛ بل تتعدى ذلك إلى النماذج التحليلية التي قدمها، ولعل ما يميز الأبحاث والدراسات في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، هو كونها تزخر بالعديد من المفاهيم والمصطلحات، والتي يسعى الدارس والباحث بالاعتماد عليها إلى تفسير الظاهرة الإنسانية.

لكن عملية التفسير، لا يمكن فهمها دون تحديد وتبيين معاني ودلالات المفاهيم المرتبطة بها، قبل الغوص في دراستها؛ فالمفاهيم والمصطلحات بقدر ما تساعد في فهم وتحليل وتفسير الظواهر، كذلك يمكن لها أن توقع في الوهم والغموض إذا ما تجاهل الدارس أو الباحث ضبطها، فتحيد به عن المقصود والهدف المُتوخى منها وقد استطاع الباحثون في ميدان الدراسات الاجتماعية، أن يتوصلوا إلى نتائج مهمة، في صياغة المفاهيم واستثمارها بطرق مُتميزة. والمفاهيم الاجتماعية تفيد الدارس أو الباحث في تحقيق هدفين رئيسيين ألا وهما:

1- تجعل البحث مُتميزا، وتوجه بوصلة الباحث نحو مجموعة من الظواهر، لم يكن ليلتفت إليها بوصفها جزئية ومُنفصلة عن الظاهرة المدروسة.

2- تفيد المفاهيم الدارس أو الباحث، باعتبارها أوصافًا للظواهر وأدوات للتحليل.

ويعتبر ماكس فيبر من أكثر الدارسين الذين اهتموا بهذه القضية، حين عرضه لطريقة النموذج المثالي، ويمكن تلخيص فكرته الرئيسية في أن، «قيمة التعريف للمفهوم تتحدَّد في ضوء فائدته في البحث

وصياغة النظرية الاجتماعية»[1]، وبهذا يكون فيبر قد سلك درب منهج مُغاير، لما كان رائجًا في الدراسات الاجتماعية والإنسانية بصفة عامة، ويتسم هذا المنهج باعتماد «النَّسقية المركبة واكتشاف القوانين التي تُساعد في دراسة العلاقات التي تربط بين مجالات الظاهرة المختلفة بشكل يحفظ للإنسانية طابعها التركيبي»[2]، ومنه استطاع فيبر تجاوز النظرة التجزيئية التي يمكن من خلالها أن تُفسر الظاهرة الإنسانية.

ويبدو أن هذه الرؤية المنهجية قد تعمق فيها المسيري بشكل كبير، من خلال توظيفه للنماذج باعتبارها أدوات تحليلية، فكانت بذلك من اسهاماته الأساسية التي أثرى بها البحوث المنهجية في الفكر العربي الإسلامي المُعاصر[3].

ولقد كان من الضروري أو الحتمي أن يُرافق رفض المسيري للموضوعية المتلقية الفوتوغرافية، وفكرة العقل السلبي، وهي في الحقيقة تحولات في رؤيته لعقل الإنسان وعلاقته بالواقع المادي، ومن ثم في الفلسفة التي تكمن وراء المنهج، تحول في الأدوات المنهجية، حيث يقول المسيري: «ولذا اتجهت نحو البحث عن أداة تحليلية تيسر لي عملية الرؤية الكلية للظواهر والأفكار والربط بين العديد من التفاصيل والموضوعات التي تبدو وكأنها لا علاقة للواحد منها بالآخر والربط بين مستويات الواقع المختلفة: العام والخاص، والمجرد والمتعين، والموضوعي والذاتي، أداة تجعلني أتجاوز الرصد المباشر والموضوعية المادية المتلقية دون السقوط في الذاتية، أداة يمكنها أن تحيط بتركيبية الواقع والظاهرة الإنسانية وقد وجدت بغيتي في نهاية الأمر في النماذج التحليلية»[4]، أي بمعنى أن النماذج التحليلية هي من سيُنير للمسيري درب الوصول، لدراسة وتحليل كل ما يراه ضروريًا للقيام بالحضارة العربية الإسلامية من جديد، وانتشال العقل العربي المُسلم من التقليد المنهجي للغرب، فكيف يعرف المسيري المنهج؟ يعرفه بقوله: «المنهج هو إجراءات البحث والأدوات التي يستخدمها الباحث، والطرق التي ينبغي أن يسير عليها في محاولة تفسير ظاهرة ما»[5]، لكن يُنبهنا المسيري إلى نقطة مهمة، وهي أن هذه الإجراءات والأدوات ليست بريئة كليةً.

---

[1] ممدوح الشيخ, *عبد الوهاب المسيري: من المادية إلى الإنسانية الإسلامية*, *سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي 7*, (بيروت - لبنان: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي, 2008), ص 154-155.

[2] الشيخ, ص 155.

[3] الشيخ, ص 155-156.

[4] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 363-364.

[5] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 255.

فالإجراءات والأدوات يعمل الدارس أو الباحث بواسطتها، استبقاء بعض التفاصيل والمعطيات والمعلومات، ويستبعد أو يهمش بعضها الآخر، وهنا تلعب الخريطة الإدراكية للباحث دورًا مُهمًا، وكذلك النموذج المعرفي الذي يحدد بواسطته؛ ما هو جوهري وما هو هامشي في الموضوع المدروس أو الظاهرة التي هو بصدد دراستها، وبناءً على ذلك يقول المسيري: «فالمنهج هو تعبير عن طريقة تفكير الباحث ورؤيته للعالم»[1]، وهو ما مفاده أن المنهج ينتج ويتبع للكيفية التي يفكر بها الباحث، والرؤية التي يرى بها العالم، وهذا يحتاج إلى تفصيل؛ فالباحث يحدد الأسئلة والمقدمات بواسطة المنهج، وإذا استطاع تحديد الأسئلة والمقدمات تبدأ بالتالي الأجوبة في التحدد والتبلور، لكن يقول المسيري: «ونحن إن لم نحدد الأسئلة والمقدمات لأنفسنا حددها لنا الآخر، ومن ثم حدد لنا أجندتنا البحثية، ومن ثم سنجد أننا نطرح على أنفسنا أسئلة قد لا تعنينا كثيرًا ونهمل القضايا الأكثر حيوية، كما أننا سنصل في آخر الأمر إلى نتائج تدعم وجهة نظره»[2]، وهذا هو الإشكال الرئيسي الذي وقع فيه أغلب الدارسين والباحثين العرب والمُسلمين، عن قصد أو عكس ذلك عن غير قصد.

فتراهم يطرحون تساؤلات لا تعني العربي المُسلم كثيرًا، ولا تنبثق من سياقه ويهملون قضايا تحتاج للاستشكال، وتعتبر أكثر حيوية، وبالتالي سيصلون في نهاية الأمر إلى نتائج تدعم أفكار السياق الحضاري الغربي مثلاً وهيمنته وغطرسته؛ وهذا يعود لتبني مناهج غربية في مُختلف المجالات الفكرية العربية الإسلامية.

بينما لو قمنا نحن بالاستناد إلى مناهج تنبع وتنبثق من سياقنا العربي الإسلامي، لكان تحديدنا للأسئلة وحوارنا للواقع والظواهر من أرضيتنا، وسنتوصل إلى إجابات قد تكون في غالب الأحيان مُختلفة اختلافًا جوهريًا عن رُؤية الغربي، وعن الحلول التي يقدمها، و مُستقاة من واقعنا، ومن ثم نستطيع أن نتعامل مع الواقع المادي المأساوي ونصلحه وننهض به.

وهذا يجرنا للتأكيد على تبني رؤية منهجية تستقي من معين إدراكنا، والأبعاد الوجودية والمعرفية لتجربتنا الحياتية التاريخية العربية الإسلامية، فاستئناف الحضارة العربية الإسلامية لعطائها، وفهم المُنجزات الفكرية المختلفة للحضارة الغربية المعاصرة وغيرها من الحضارات؛ لا يمكن أن يضطلع به من ليس همه سوى أن ينقل ما يتوصل إليه الآخرون، ويحاول أن يطبقه على واقعه المُختلف من حيث

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 255.
[2] المسيري, الصفحة نفسها.

تجربته الحياتية والتاريخية، والتي تُشكلها رؤية وجودية ومعرفية مُتميزة؛ فالإسلام يدعو الإنسان للجمع بين ما هو روحي ومادي، وانطلاقًا من هذا التوازن بين الجانب الروحي والمادي تنبثق المعارف المُختلفة، فالذي «يكتفي باقتباس ما يقوله الآخرون ويطبقه على نفسه لا يمكنه أن يصنع حضارة أو يواكب العصر أو يستوعب إنجازاته الفكرية والتقنية ويسقط في التبعية الإدراكية... أي أن يستخدم الباحث المقولات التحليلية للآخر دون وعي ودون إدراك لتضميناتها»[1].

فتوصل المسيري بعد أن قضى جُزءًا من حياته في البحث، إلى أن المشكلة الكبرى للمعرفة هي مُشكلة المنهج، ولقد راج تصور يعتقد أن المعرفة هي «مجموعة المعلومات التي يتلقاها المرء فيبتلعها ثم يجترها عند اللزوم»[2]، فالرائي والمُتأمل لوسائل الاتصال المرئية اليوم مثلاً، يجد كمًا هائلاً من المعلومات؛ وفي خضم هذا السيل العرم من المعلومات، تضيع الحقيقة وتصبح مُجرد حقائق ومعلومات متناثرة، لا رابط بينها.

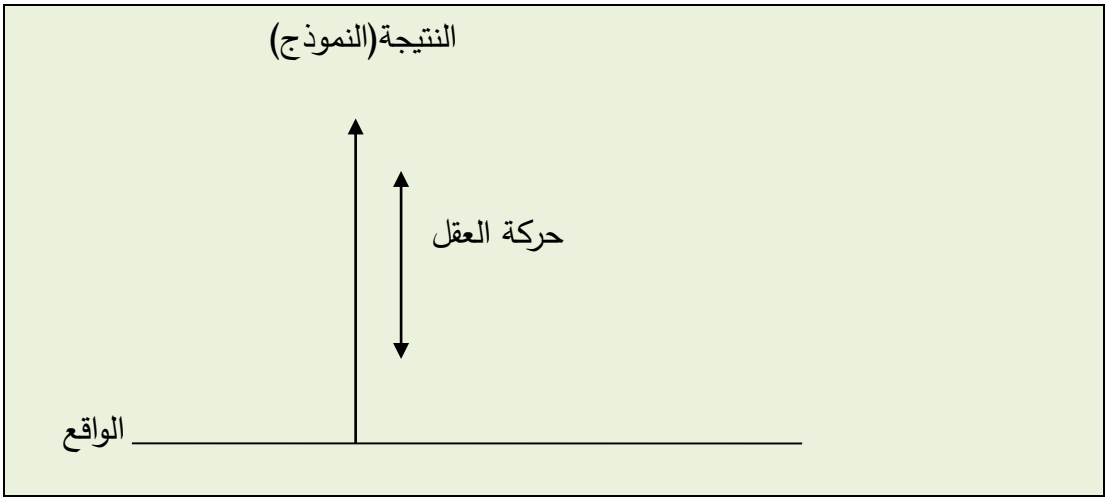
إدراك المسيري لهذا الأمر جعله يهتم بالمنهج أكثر حيث يقول: «لذا حاولت... أن أطرح معالم منهج جديد يصلح لدراسة الظواهر الإنسانية ويمكن تطبيقه على حالات مختلفة»[3]، فالمعرفة والمعنى يشيران في الحقيقة إلى؛ «منظومة كلية مترابطة أجزاؤها وتدور حول مركز يضفي عليها الوحدة»[4]، ولقد حاول المسيري تطبيق هذا المنهج المُتمثل في النماذج التحليلية، على اليهود واليهودية والصهيونية.

وما يجب تبيينه هو أن التهوين والتهويل من الصهيونية مثلاً كلاهما ضار، وغير مجدي معرفيًا وحضاريًا؛ فمن الناحية المعرفية تعتبر عملية تبسيط واختزال وتسطيح الواقع المُركب، ومحاولة إقناع الناس بما يُطرح، وذلك لطمأنتهم أو شحذ هِمَمِهم. صحيح أنها قد تفيد في المدى القصير، لكن على المستوى البعيد فإن هذه الاختزالية ستصبح وبالاً، وستلحق بالأمة العربية الإسلامية أبلغ الضرر، فنحن إذا ما هوّنا من الأمر؛ أعطينا بذلك لأنفسنا وسادة للنوم المُستمر عليها، بينما تمضي الصهيونية في السيطرة والهيمنة الفكرية العالمية، كما أن التهويل منها يؤدي بنا؛ إلى الإحساس بالإحباط والهزيمة

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 225-226.
[2] المسيري, ص 226.
[3] المسيري, الصفحة نفسها.
[4] المسيري, الصفحة نفسها.

أمامها، وأمام الواقع المادي المأساوي والملهاوي معًا، والأمر الأسوأ في النهاية هو الانكسار والاستسلام الحضاري[1].

ولذلك كان لابد من الاعتماد على دراسات تهتم بإبداع المناهج، فتكون بذلك هذه المناهج في مستوى تطلعات الأمة العربية الإسلامية، ولقد ورد سالفًا في محاولتنا ضبط مفهوم النموذج؛ إلى أنه نتيجة أو مُحصّلة نهائية لعملية عقلية رئيسية وهي التجريد، وسنحاول شرح هذه الفكرة من خلال الاستعانة بهذا الرسم التبسيطي[2]:



1- الواقع يزخر بالجزئيات.
2- هذه الجزئيات يكمن خلفها نموذج، وهذا النموذج لا يوجد في الواقع إذن لابد من تجريده.
3- أن الإنسان يتدخل عبر عملية تجريد عقلية مركبة تفكيك وتركيب، لتحديد واستنتاج واكتشاف هذا النموذج.

ويركز المسيري كثيرًا على البعد المعرفي للنموذج؛ فخلف عملية التجريد بما هي تفكيك وتركيب، تكمن معايير داخلية تشكل وتمثل البعد المعرفي للنموذج، فكيف يتم ذلك؟ يجعل المسيري المعرفي مقابل السياسي والاقتصادي[3]، حيث يقول: «ونحن نضع التحليل السياسي والاقتصادي... مقابل التحليل المعرفي. ومع هذا، لابد أن يُعبِّر أي خطاب سياسي اقتصادي، مهما بلغ من سطحية، عن الأسئلة الكلية والنهائية (الخاصة بطبيعة الإنسان والهدف من وجوده ومصدر معياريته)، فكل قول وكل نص يحتوي

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 226-228.
[2] أحمد مرزاق, النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري, في: *عبد الوهاب المسيري: في عيون أصدقائه ونقاده*, ص 179-180.
[3] مرزاق, ص 180-181.

على نموذج معرفي. إما ظاهر أو كامن»[1]، وهو ما مفاده أن المسيري يضع التحليل المعرفي مُقابل التحليل السياسي والاقتصادي؛ وذلك من حيث القوة والعمق، وإلى جانب ذلك يرى المسيري أن البعد المعرفي مُتضمن في كل تحليل سياسي أو اقتصادي أو غيرهما، مهما كانت سطحيته، وهو ما يثبت لنا قوة وعُمق التحليل المعرفي.

وهذا يتطلب منا تحديد المقصود بـ "المعرفي" عند المسيري؟ فحضور البعد المعرفي خلف النماذج[2]، يعني أنه؛ «خلف كل نموذج... معاييره الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلّية ونهائية تشكّل جذوره الكامنة وأساسه العميق وتزوده ببعده الغائي»[3]، وهو ما يعني تحديد المسيري للمعرفي في «مفردة (المعايير) التي بدورها تتكون من: معتقدات + فروض + مسلمات + إجابات كلية ونهائية؛ والجامع بين العناصر الثلاثة الأولى هو اعتبارها مبادئ يقوم عليها كل نموذج ويسلم بها أصحابه ابتداء كنوع من الإيمان، فالفرض في دلالته العامة يتطابق ودلالة المسلمة axiomes، وكذا مصطلح المعتقدات، أما الإجابات الكلية والنهائية فيمكن تفكيكها إلى عنصرين»[4]:

1- الإجابات: فالإجابة كما هو معلوم يسبقها سؤال؛ والأسئلة التي يرى المسيري أنها مُتضمنة في كل نموذج، تتمحور حول ثلاثة عناصر أساسية:

أ- علاقة الإنسان بالطبيعة، ويلخصها هذا السؤال: ما هو موقع الإنسان في الطبيعة؟

ب- الهدف من الوجود؟ وهو سؤال عن الهدف من الوجود الإنساني والطبيعي.

ت- مشكلة المعيارية، وهو سؤال حول وجودها أصلاً، ومن أين يستمدها الإنسان؟ هل من نفسه، أم من الطبيعة المادة؟ أم من الله سبحانه وتعالى؟

وهذه الأسئلة «تدور حول: الإنسان والطبيعة والإله»[5]، وهي مُترابطة؛ فلا يمكن دراسة عنصر واحد والتعمق فيه للوصول إلى العنصرين المُتبقيين.

---

[1] المسيري, *العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة*, مج 2 [التطبيق], ص 446.

[2] مرزاق, النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري, في: *عبد الوهاب المسيري: في عيون أصدقائه ونقاده*, ص 181-182.

[3] المسيري, *فقه التحيز, في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد*, ج 1, ص 17.

[4] مرزاق, النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري, في: *عبد الوهاب المسيري: في عيون أصدقائه ونقاده*, ص 182.

[5] مرزاق, ص 182-183.

2- الكلية والنهائية: جاء المسيري بهاتين الصفتين للإجابات؛ حتى يستبعد بذلك «الإجابات/ الأسئلة الجزئية وغير النهائية»[1]، فالكلي منسوب إلى الكل، وهو «اسم لمجموع أجزاء الشيء، وهو يفيد معنى الشمول والعموم، ويشمل الشيء في جوانبه كافة ما يقع تحت حكم الحواس وما لا يقع»[2]، والأسئلة الكلية عند المسيري، تُعتبر في الحقيقة؛ هي الأسئلة الكُبرى، أما فيم يخص مُفردة النهائي، فهي «كلمة منسوبة إلى (نهاية)، ونهاية الشيء غايته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه الشيء»[3].

ومنه فكلمة المعرفي المقصود بها عند المسيري "الكلي والنهائي"، وهنا يجب الإشارة إلى فكرة جوهرية؛ وهي أن المسيري لم يسقط في المعنى الاختزالي الضيق لمصطلح المعرفي، والذي يجعله معظم الدارسين والباحثين العرب المسلمين المُتأثرين بالحضارة الغربية سلبًا، ترجمة لمصطلح الإبستمولوجي*، ويرجع بمعنى مُصطلح المعرفي إلى السياق العربي الإسلامي، ويؤكد بأن المستوى المعرفي؛ هو المستوى الذي «يتم فيه إدراك الحقيقة الكلية والنهائية الكامنة وراء ظاهرة أو نص ما»[4]، وهذا ما لا يمكن العثور عليه بين ثنايا الإبستمولوجيا الغربية.

وبهذا يمكن استجلاء أسباب تعمق المسيري في توضيح معنى المعرفي، ومكانته عنده وفي الحضارة العربية الإسلامية ككل، و كذلك تركيزه على الربط بين المعرفي والنموذج[5].

وبالمناسبة فالأمر الذي أثار واسترعى اهتمام مالك بن نبي وغضب سيد قطب، هو أن الثقافة العقلية عند الكثيرين لدينا، تتميز بالخوض في استخدام المصطلحات والمفاهيم المنقُولة من الغرب، مع عدم الدقة في هضمها واستيعابها، فاستيعابها لا يمكن أن يتأتى لنا؛ إلا إذا وسعنا من قاعدة إنتاجنا المحلي للمعارف، والتي تدخل فيها المصطلحات والمفاهيم كأدوات مُهمة لتحليل الواقع، ومن ثمة تحديد وسائل المعرفة المناسبة[6]، وفي هذا الصدد يقول المسيري: «عندما كان الغرب ماركسيًا أو ليبراليًا كنا

---

[1] مرزاق, النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري, في: *عبد الوهاب المسيري: في عيون أصدقائه ونقاده*, ص 183.
[2] مرزاق, الصفحة نفسها.
[3] مرزاق, الصفحة نفسها.
* الإبستمولوجيا: وبالإنجليزية Epistemology، وتستعمل هذه الكلمة – في الإنجليزية – كثيرًا للدلالة على ما نسميه "نظرية المعرفة"، وهي بالفرنسية Épistémologie، وتستعمل في القول بدقة للدلالة على فلسفة العلوم. انظر: لالاند, "موسوعة لالاند الفلسفية, ترجمة خليل أحمد خليل وإشراف أحمد عويدات", مج 1, ص 356.
[4] مرزاق, النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري, في: *عبد الوهاب المسيري: في عيون أصدقائه ونقاده*, ص 183-184.
[5] مرزاق, ص 184.
[6] الشيخ, *من المادية إلى الإنسانية الإسلامية*, ص 176.

ماركسيين وليبراليين، وعندما ظهرت البنيوية... أصبحت القضية هي كيف ننقل الفكر البنيوي بدقة؟ لكن لم يسأل أحد: لماذا أصبح الغرب بنيويًا فجأة؟ ثم لماذا انتقل بعد ذلك إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة؟ يجب أن ننقل... بطريقة نقدية، وأن نطرح أسئلة لم يطرحها الغرب، وبهذه الطريقة يمكن أن نستوعب هذه الأفكار الغربية من دون أن نذوب فيها»[1]، فهدف معظم المشاريع الفكرية العربية الإسلامية الحديثة وحتى المعاصرة هو اللحاق بالغرب، وهو ما جعلها تقتل الإبداع وروح النقد[2]، والأثر السلبي لهذه العملية؛ هو إثارة الشك في القيم السائدة، وينتهي بها المطاف إلى تفكيكها، فتدمر بذلك أسس المُجتمع الذي يقوم عليه البناء السياسي والاقتصادي معًا، ولذلك كان من الأجدر والأحوط التمكّن من المصطلحات والمفاهيم بتشخيصها وفحصها، والأهم في كل ذلك تأملها في مجالها التداولي الأصلي وما تحمله من معاني[3].

والمسيري، يرى أن المصطلحات الغربية ترتبط بطبيعة الحال بالسياق الحضاري الغربي الذي نشأت وتبلورت فيه؛ ولذا فإنها تؤدي غرضها الذي سُكّت من أجله في هذا السياق الحضاري، وإن حدث ونُقلت إلى سياق حضاري آخر له حدودًا حضارية وتاريخية، فإن هذه الحدود ستحد من فعاليتها وهو ما يعني قصورها عن أداء دورها الحقيقي؛ «بل إن المصطلح المنقول في هذه الحالة قد يكون مصدرًا لدلالات لا توجد في السياق الجديد، وستارًا يخبئ جوانب من الظواهر التي ترد فيه»[4]، ويعتقد المسيري أن الوعي بأهمية المصطلح وما يحمله من مدلول، إن هو إلا بداية فكرية صحيحة لرحلة عميقة عربية إسلامية، تنطلق من هذا الوعي وتغوص عميقًا، لتُتوَج بمُحاولات توليد مصطلحات جديدة، ومقولات تحليلية هي الأخرى جديدة، تجعلنا نتحرر من إمبريالية المقولات الغربية؛ ومنه نتمكن من رؤية سليمة وحقيقية للواقع، واقعنا نحن وواقع الآخر، وهو ما يؤكده المسيري بقوله: «لا بد أن يكون لنا مصطلحنا، ثم مفاهيمنا، ثم رؤيتنا»[5].

فتوليد المصطلحات من داخل سياقنا الحضاري العربي الإسلامي ومُعجمنا العربي؛ يجعلها لا تكون ترجمة حرفية، وإنما تسمية للظواهر تنبع من وجهة نظرنا، وهذا في حقيقة الأمر لا يعني تقوقعًا وانغلاقًا على الذات، بقدر ما يعني انفتاحًا مُتبصّرًا على الغرب، بدلاً من الخضوع التام له أو رفضه تمامًا

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 184.
[2] المسيري, الصفحة نفسها.
[3] الشيخ, *من المادية إلى الإنسانية الإسلامية*, ص 176.
[4] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 339-340.
[5] المسيري, ص 351.

كذلك؛ لأن الانفتاح الحقيقي يتمثل في عملية تفاعل بين سياقين، نأخذ منه ونعطيه، ولذا كان لابد لنا من تفعيل مُعجمنا العربي حتى نحقق الإبداع، فالإبداع شبه مُستحيل بواسطة المعجم الغربي مهما حاولنا[1].

ويرى المسيري أن قضية التحيز* في المُصطلح والمنهج، هي من الإشكاليات التي تواجه أي دارس أو باحث في الشرق والغرب وما يُسمى بالشمال والجنوب، لكنها تواجه المثقف في العالم المُتخلف أكثر، فهو يجد نفسه في بيئة ثقافية وحضارية لها نماذجها الحضارية والمعرفية، ولكنه مع هذا يصطدم بنماذج أخرى تحاول أن تفرض ذاتها على وجدانه وفكره ومُجتمعه، وإذا كان لكل مجتمع تحيزاته، فإن المُتأمل اليوم لحال كثير من شعوب العالم وبالخصوص العربية الإسلامية؛ يجد أنها قد بدأت في التخلي عن تحيّزاتها، والتي تستقي معينها من واقعها الوجودي والحضاري الإنساني، وبدأت تُهرول في خطابها لتتبنى تحيزات الغرب، والأمر العجيب الغريب أنها تتبنى تحيزاته بما فيها تحيزاته ضدها، وبدأت في النظر لنفسها من وِجهة نظر الغرب[2].

ويعتقد المسيري أن المنهج يتضمن في آلياته وإجراءاته، تحيزات معينة وأعباء إيديولوجية. ولذلك وجب أن نخضع المنهج الذي سوف نستخدمه لعملية تقييم، حتى نعرف تحيزاته وننقي آلياته التي يقوم عليها منها، أو على الأقل تطويعها، حتى يمكننا توظيفه في إطارنا المعرفي، حيث يقول المسيري: «فيمكن أن أستخدم المنهج البنيوي في التحليل دون أن أصبح بنيويًا معاديًا للإنسان، وأن أستخدم المنهج التفكيكي دون أن أصبح تفكيكيًا عدميًا. فحينما أنظر إلى نص فإنني أقوم بتفكيكه في المرحلة الأولى، ولكنني بعد ذلك أقوم بإعادة بنائه بطريقة أكثر تفسيرية، وبذا أكون قد استخدمت آليات المنهج التفكيكي دون أن أسقط في العدمية»[3].

ثم إن صياغة النموذج التحليلي التفسيري، عملية مُركبة وتحتاج للإبداع، وتتضمن عمليات عقلية عديدة ومتنوعة؛ فالنموذج في الحقيقة لا يأتي من العدم أو من أعماق الذات وحدها، كما يعتقد البعض،

---

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 350.

* التحيز: من الأهمية بمكان الإشارة إلى تعريفه، من قبل المسيري، حيث يقول: «هو مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي توجّه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب معها التخلص منها». انظر: المسيري, *فقه التحيز, في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد*, ج 1, ص 5-6.

[2] المسيري, ص 3-4.

[3] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 231-232.

وإنما هو نتيجة وثمرة للتفاعل مع الواقع، وذلك بملاحظته ومعايشته ودراسته وتأمله وتجريده، وبعد التوصل إلى نموذج معين؛ وجب علينا اختباره وإثراؤه باستمرارية، ويشير المسيري إلى نقطة مهمة وهي أن النموذج باعتباره أداة تحليلية، يربط بين الذاتي والموضوعي، ولذلك يقول المسيري: «إن عملية صياغة النموذج تجمع بين الملاحظة الإمبريقية واللحظة الحدسية، وبين التراكم المعرفي والقفزة المعرفية، وبين الملاحظة الصارمة والتخيل الرحب، وبين الحياد والتعاطف، وبين الانفصال والاتصال»[1]، وإذا اعتبرنا أن النموذج يفتح آفاق مجال البحث العلمي، وذلك بواسطة الخيال الإنساني القادر على التركيب، وعلى اكتشاف العناصر ومُختلف العلاقات الكامنة، فإنه في الوقت ذاته يحد من الخيال، وذلك بجعله النتائج المُتوصل إليها خاضعة للاختبار، وهي من المسائل التي تقع خارج ذاتية من يقوم بصياغة النموذج. ولابد من تبيين أن عملية صياغة النموذج هي في حقيقتها أو في جوهرها؛ عملية تفكيك وإعادة تركيب، لظاهرة أو نص معين.

ويمكن تلخيص المراحل أو الخطوات التي يقوم بها الدارس أو الباحث في صياغته للنموذج، في أربع نقاط أساسية وهي على التوالي:

1- يبدأ الدارس أو الباحث بتقسيم الظاهرة أو النص موضوع الدراسة، إلى وحدات مُنفصلة بعضها عن بعض.

2- يقوم الدارس أو الباحث بالخطوة الثانية وهي تجريده لهذه الوحدات؛ وهو ما يعني عزلها إلى حد ما عن زمانها ومكانها وماديتها المباشرة، وهو ما يجعله يستطيع ربط هذه الوحدات ببعضها البعض، وكذا بغيرها من التفاصيل، فيتحصل بذلك على مجموعات أكبر.

3- يقوم الدارس أو الباحث بتجريد هذه المجموعات الأكبر، ويربط فيما بينها، ثم يضع كل مجموعة من هذه المجموعات المجردة المُتشابهة داخل نمط خاص أو مُستقل، إلى أن يصل إلى وضع كل المجموعات داخل أنماط مُختلفة.

4- ثم يحاول تجريد هذه الأنماط نفسها، بواسطة عمليات عقلية استنباطية، ليدخلها بعد ذلك في أنماط أكثر تجريدًا؛ من حيث تشابهها واختلافها، حينئذ ستبدأ العبارات المحايدة وكذا التفاصيل المتناثرة باكتساب معنى محدد، وهنا تبدأ ملامح النموذج في الظهور.

[1] المسيري, *دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة*, ص 306.

ومن الأهمية البالغة الإشارة إلى فكرة مهمة يؤكدها المسيري، في ما يخص صياغة النموذج؛ وهي أن يكون الباحث على اطلاع واسع فيما يتصل بموضوع دراسته، ويؤكد المسيري ذلك بقوله: «لابد أن يقوم الباحث بتثقيف نفسه فيما يتصل بالموضوع موضع الدراسة حتى يصبح أوسع أفقًا»[1]، وذلك ما يُمكّنه من إدراك عملية صياغة الإشكاليات الرئيسية، والتوصل إلى النمط الأساسي الكامن، ثم إعطائه مضمونًا متعينًا. وعملية صياغة النموذج التحليلي تبقى حلزونية؛ أي بمعنى أنها لا نهائية ومُستمرة، وذلك ما دامت التطبيقات ممكنة على حالات عديدة ومختلفة، حيث يقول المسيري: «لا شك في أن النموذج يزداد ثراء بتعدد تطبيقاته»[2]، وهو ما مفاده أن صياغة وإعداد النماذج التحليلية؛ تبقى مفتوحة وهو ما يدل على مرونتها.

ومن الضروري أن يدرك الباحث أو القارئ الكريم، بأن عملية التجريد كتفكيك وتركيب معين، إجراء منهجي محدد، فالعناصر المكوِنة لظاهرة معينة، هي في الحقيقة غير منفصلة عن هذه الظاهرة التي تنتمي إليها، ولا عن بعضها البعض، «فالظاهرة توجد ككل مُتعيّن غير قابل للتجزئ. ولذا، لابد أن يذكِّر الباحث نفسه أن النموذج أشبه بالصورة المجازية التي لا تعكس الواقع وإنما تفسره، ولا تحيط بكل تفاصيله وإنما تحاول الوصول إلى جوهره»[3].

وعملية التفكيك والتركيب، إذا تمت في إطار اختزالي؛ فستكون ثمرتها ونتيجتها نموذجًا اختزاليًا، وإذا ما تمت في إطار مركب؛ فستكون ثمرتها ونتيجتها نموذجًا مركبًا، وهو ما يدفعنا لطرح التساؤل التالي: ما هو النموذج الاختزالي والنموذج المركب؟ كأهم أنواع النماذج التحليلية.

فالنموذج الإدراكي هو في واقع الأمر وحقيقته خريطة إدراكية يتحدد بها مجال الرؤية وكذا أفقها، وهذه الخريطة الإدراكية يمكن لها أن تأخذ شكلين بارزين:

1- يُمكن أن تأخذ الخريطة الإدراكية شكلاً ضيقًا وبسيطًا وسطحيًا؛ وذلك نتيجة موقف موضوعي مادي متلقي مُباشر، بدلاً من محاولة التفسير والتفكيك وإعادة التركيب، وبالتالي يسقط الدارس أو الباحث ضحية للقوالب الإدراكية الرائجة، وتنتهي به دراسته إلى نماذج تحليلية اختزالية، ويعرّف المسيري النموذج التحليلي الاختزالي بقوله: «يمكن أن يُشار إليه أيضًا بـ "النموذج البسيط" و"النموذج

[1] المسيري, *دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة*, ص 306-307-308.
[2] المسيري, ص 308-309-310.
[3] المسيري, ص 310.

المغلق" و"النموذج الواحدي" و"النموذج المصمت" و"النموذج الموضوعي المادي المتلقي"... [و]يتجه نحو اختزال العالم إما إلى عنصر واحد (مادي أو روحي) وإما إلى عدة عناصر (عادية مادية) بسيطة»[1].

2- ويمكن أن تأخذ الخريطة الإدراكية شكلا مُركبًا؛ وذلك نتيجة موقف تفسيري اجتهادي ومُنفتح، ويحاول الدارس أو الباحث أن يعرف ويستوعب التناقض وأن يقبل التنوع، وهو ما يُمكّنه من تجاوز القوالب السائدة أو الرائجة، ويحاول تفسير الظاهرة المدروسة بنماذج تحليلية مركبة، ويعرف المسيري النموذج التحليلي المُركب بقوله: «يمكن أن نطلق عليه أيضًا "النموذج المنفتح" و"النموذج التعددي" و"النموذج الفضفاض" أو "نموذج التكامل غير العضوي" فهو نموذج يحتوي على عدة عناصر متداخلة مركبة، وهي عناصر تتسم بالاتساق الداخلي ولكنها يمكن أيضًا أن تتسم بقدر من التناقض»[2].

ليت شعري فقد تكون المُقارنة بين النموذجين النموذج التحليلي الاختزالي والنموذج التحليلي المركب مفيدة، وذلك بعدة نقاط يمكن إيجازها فيما يأتي:

- ينطلق النموذج الاختزالي من موقف واحدي، أي بمعنى أنه هناك جوهر واحد في العالم، إما روحي بحت أو مادي بحت، ويركز المسيري على النماذج الاختزالية المادية؛ وذلك بسبب شيوعها، فهذه النماذج تنطلق من الاعتقاد بأنه ثمة مبدأ واحد يعطي للكون نظامه ويضمن وحدته، وهو أيضا مركز الكون؛ وهذا المركز كامن في الكون ذاته، يتوحد معه ويتجسد من خلاله، ومنه فالعالم يتسم بوحدة وجود مادية، وقوانينه التي تسيّره مادية وسقفه مادي، ولذا فكل الظواهر تُرَد إلى المادة.

وهو ما يعني أن النماذج التحليلية الاختزالية نماذج مغلقة؛ لا توجد فيها ثنائيات ولا تنوع ولا يمكنها الإحاطة بتركيبية الظاهرة الإنسانية، وعلى العكس من هذا فإن النماذج المركبة، تنطلق من الإيمان بثنائية أساسية في الكون؛ تتمثل في الإنسان والطبيعة/ المادة، وهي بهذا ترفض الواحدية المادية أو الروحية، وتعتبر النماذج المركبة «أن المبدأ المنظم للكون ومن ثم مركزه (الإله- المثل الأعلى- القيم غير المادية) ليس كامنًا في المادة وإنما متجاوز لها وللعالم، قد يتبدى فيه ولكنه لا يتجسد من خلاله، ولذا لا يمكن لكل شيء أن يرد إلى المادة. فثمة شيء في الإنسان يتجاوز السقف المادي»[3]، فثنائية الإنسان

[1] المسيري, *دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة*, ص 313-314.
[2] المسيري, ص 314.
[3] المسيري, ص 314-315.

والطبيعة/ المادة تكاملية تفاعلية، ولذا نجد أن النماذج التحليلية المركبة؛ تتميز بانفتاحها تقبل التنوع وتفاعل العوامل المختلفة في الظاهرة الإنسانية، وهي بهذا قادرة على إعطاء تفسيرات مُركبة للواقع.

– يرى الباحث في إطار النموذج الاختزالي، وفي بُعده المعرفي بصفة أخص؛ أن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، تسري عليه قوانينها كما تسري على الكائنات الأخرى، ولا توجد مسافة يمكن لها أن تفصل بين الإنسان وبين الإله أو بين الإنسان وبين الطبيعة، فحدود الإنسان هي حدود الطبيعة/ المادة، وفضاؤه الذي يدور فيه هو فضاؤها، فالإنسان بهذه المعاني وفي هذا الإطار المادي المرسوم له، يُعتبر كيان سلبي مُتلقي؛ يسجل بشكل آلي كل ما يمكن له أن ينطبع على عقله، من معطيات مادية، والواقع يتميز بالبساطة، ومنه فعلاقة العقل بالواقع بسيطة، يمكن رصدها بسهولة، والعقل يريد أن يتحكم في الواقع تمامًا، وفي إطار هذه الرؤية يُرَد الفاعل المُدرك الإنساني إلى ما دونه أي للطبيعة/ المادة.

وعلى العكس من ذلك فإن صورة الإنسان التي يسعى الباحث للوصول إليها في النماذج المُركبة، تختلف تمامًا؛ فالإنسان كائن يختلف عن الطبيعة/ المادة، وذلك يعود لتركيبيته، وهنا يرى المسيري أن هذه التركيبية يختلف مصدرها، لذلك نتساءل كيف ذلك؟ يجيبنا المسيري بقوله: «وهي تركيبية مصدرها الإنسان نفسه في المنظومة الإنسانية الهيومانية ومصدرها القبس الإلهي... في المنظومة التوحيدية»[1]، والإنسان قد يُشارك في بعض الجوانب من وجوده مع النظام الطبيعي، فهو يولد ويأكل مثلاً، لكنه لا يمكن أن نرده في كليته إليها؛ فهناك جوانب ربانية مجهولة من وجوده، لا يمكن معرفتها ببساطة ولذا يبقى هناك قانونان، أحدهما يسري على الإنسان، والآخر يسري على الأشياء.

ويرى المسيري أن بعض جوانب فكر الإنسان تنبع من واقعه الطبيعي/ المادي، ولكن فكر الإنسان كذلك ينبع من ذاته الإنسانية والربانية المُتجاوزة للطبيعة/ المادة، وبهذا المعنى فالإنسان يشكل ثغرة في النظام الطبيعي/ المادي، نتساءل كيف ذلك؟ يجيبنا المسيري بقوله: «فهو كائن قادر على تجاوز الجوانب الطبيعية/ المادية في ذاته وقادر على تجاوز الطبيعة/ المادة ذاتها أو تفصله مسافة عنها. وهي مسافة لا يمكن أن تُسد تمامًا (مثل المسافة التي تفصل الخالق عن المخلوق)، فالجانب الرباني في الإنسان لصيق تمامًا بإنسانيته»[2]، ووجود الإنسان باعتباره ثغرة في النظام الطبيعي؛ هو الذي أدى إلى ظهور كل

[1] المسيري, *دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة*, ص 315.
[2] المسيري, ص 315-316.

الثنائيات: كالذات والموضوع، المحدود واللامحدود، وهي كُلها صدى لثنائية كبرى كُلية ونهائية خالق ومخلوق، وهو ما يعني أن النماذج التحليلية المُركبة تتسم برؤيتها التركيبية الإنسانية.

– تأخذ عملية التفسير في إطار النموذج الاختزالي شكلاً مُغلقًا؛ يتسم بمواجهة الواقع بصيغ وقوالب أقل ما يقال عنها أنها جاهزة، حيث يتم مراكمة المعطيات والمعلومات داخل هذه القوالب الجاهزة، فتهمش بذلك العديد من الحقائق الأساسية أو يتم إسقاطها كلية، وفي المقابل يتم تأكيد عناصر هامشية تتواءم مع الأطروحة الاختزالية، ثم يجد الباحث نفسه يبحث عن إيجاد أنماط مُستمرة، لكن المقدمات الاختزالية تفرض نفسها عليه، وتؤدي به إلى نتيجة مفادها لا أنماط ولا استمرار. وعلى العكس من ذلك فعملية التفسير أو الاجتهاد تأخذ داخل النموذج المركب شكلاً ثريًا ومُنفتحًا، حيث يقول المسيري: «فالمُفسِّر المجتهد لن يواجه الواقع بقانون عام أو افتراض عام أو شعار سياسي أو قالب لفظي جاهز أو صورة شائعة يُفسِّر بها الواقع بأسره، وهو لن يقوم بمراكمة المعلومات عن الواقع بلا تمييز، بل سيواجه الواقع بنموذج منفتح يعرف مسبقًا أنه نموذج تصوري وأنه أداة تحليلية وحسب»[1]، وهو ما مفاده أن عملية التفسير أو الاجتهاد تبقى مُتواصلة ومُستمرة؛ وذلك لاعتمادها على نموذج مركب ومُنفتح.

قد يتساءل سائل: لكن ما سر شيوع النماذج الاختزالية وجاذبيتها، رغم قصورها عن تفسير الواقع؟ هناك عدة أسباب يقدمها المسيري؛ ونختار منها قوله: «نحت النماذج المركبة (بما يتضمنه من عمليات التجريد والتفكيك والتركيب) عملية صعبة للغاية تتطلب جهدًا إبداعيًا واجتهادًا خاصًا، ولذا فإن ما يحدث في كثير من الأحيان أن يقوم الناس في أثناء عملية التفسير بعملية تجريد تفكيكية اختزالية أبعد ما تكون عن التركيب»[2]، فهيمنة الموضوعية المادية الفوتوغرافية والمتلقية؛ واعتبارها الحقائق حقيقة، قد أدى إلى شيوع النماذج الاختزالية وجاذبيتها، وذلك لسُهولتها وتناغمها مع إيقاع الحياة المادية المُعاصرة[3].

ولابد من الإشارة إلى المؤشِر بين النماذج الاختزالية والمركبة فما المقصود بالمؤشِر؟ يعتقد المسيري، أن كلمة «"المؤشِّر" من فعل "أشَّر"، وهو من الألفاظ العربية المحدثة... و... في اللغة الإنجليزية... Indicator... والمؤشِّر هو عادةً جسم متحرك... يتحرك على سطح به مقياس. وتدل حركة

[1] المسيري, *دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة*, ص 316-321.
[2] المسيري, ص 324-325.
[3] المسيري, ص 325-326.

المؤشِّر على التحولات التي تطرأ على شيء آخر... ويُلاحَظ أنه تُوجَد هنا علاقة بين شيئين: جسم مادي يشاهده المرء بشكل مباشر، وشيء آخر غير منظور يجري قياسه مثل السرعة والزمن»[1].

وتدل كلمة المؤشِر في العلوم الإنسانية؛ على وجود عنصر ما في الواقع، يمكن للباحث ملاحظته بسهولة، وأن التحولات التي تطرأ عليه تعبر عن التحولات التي تطرأ على مفهوم مجرد، ويستخدم لغرض جمع المعلومات والبيانات عن الظواهر المختلفة المُتعينة والمُجردة، فيتعمق إدراكنا لها من خلال المؤشِر، كما يمكننا رصد التحولات التي تطرأ على هذه الظواهر المدروسة.

ويرى المسيري أن صاحب المؤشِرات الاختزالية، يكون جاهزًا دائما بآلياته الرصدية، وهو جاهز بالدرجة الأولى «بأطروحته الاختزالية التي تُفسِّر كل شيء باختزاله إلى عنصر واحد يُردُّ إليه كل شيء في نهاية الأمر... ويتم الرصد في إطار هذه الأطروحة وتُستخدَم المؤشِّرات للتوثيق الذي لا ينتهي. وبذلك يصبح المؤشِّر ليس طريقة لاكتشاف الواقع وإنما لتسطيحه وتبسيطه وتسويته»[2].

لكنه على العكس من هذا، يجب أن يدرك الباحث؛ أنه عليه بالبحث عن تحديد المعنى الحقيقي للمؤشِر، في دراسته لظاهرة معينة، وذلك بإيمانه بداية بأن ظاهر الإنسان يختلف عن باطنه، وهو ما يمكّنه من التعمق في تحديد المؤشِرات الدالة على عالم الإنسان المُركب، فيتسنى للباحث اكتشاف الواقع لا تبسيطه.

وسنحاول أن نتطرق لأهم الأفكار لنموذج مُركب، في دراسة قام بها المسيري للانتفاضة الفلسطينية. فكيف قام المسيري بصياغته، وكيف قام بتطبيقه على الظاهرة التي جرد منها نموذجا تفسيريًا مُركبًا[3]؟

فالانتفاضة مصطلح ينبع من المُعجمين، «اللفظي والحضاري العربي الإسلامي. والكلمة مشتقة من فعل "نفض" مثل "نفض الثوب" يعني "حرَّكه ليزول عنه الغبار أو نحوه". والكلمة على المستوى الدلالي المباشر تشير إلى حركة خلاّقة تولّد الجديد من القديم»[4]، ولقد كانت البداية بحديث في القاهرة،

[1] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 171.
[2] المسيري, *دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة*, ص 328-329.
[3] المسيري, ص 332-334-345.
[4] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 164.

بين المسيري وإحدى طالباته الفلسطينيات وهي من غزة؛ فلاحظ المسيري مدى ازدرائها من الإسرائيليين، وكذا عدم خوفها منهم.

ومنه بدأ المسيري بملاحظة فلسطيني الداخل فوجد أنهم غير مُحطمين ولا مُنكسرين، وهو عكس ما نجده عند عرب الخارج، الذين يعتبرون وفي مُعظمهم بأن إسرائيل قدر مقدور، فنبه ذلك الحديث مع الطالبة المسيري على الأقل؛ إلى ضرورة استرجاع الفاعل الإنساني العربي وكذا الصهيوني، حيث يقول: «ثم بدأت أرصدهما في تفاعلهما ومواجهاتهما اليومية ودوافعهما الداخلية والأبعاد الكلية والنهائية (المعرفية) لرؤية كل منهما للكون، وكانت هذه هي الخطوة الأولى في صياغة نموذج تحليلي جديد»[1]، وهو ما أدى بالمسيري إلى إدراك أن الفاعل الصهيوني؛ لم يعد كما كان عليه من قبل فقد أصبح مُحايدًا، وغير مُكترث بالمثاليات المُؤسِسة للصهيونية، حريص على الاستهلاكية المادية مع تزايد الأمركة في التجمعات الصهيونية، فالمستوطنون الصهاينة أصبحوا يصرون ويلحون الطلب على تحقيق مُستويات عالية من المعيشة والحماية، ومنه توصل المسيري إلى أن النموذج الإدراكي الذي يحكم الرؤية الصهيونية، لنفسها ولواقعها ولمن حولها نموذج اختزالي مادي.

وبعد اندلاع الانتفاضة، تفرغ المسيري لدراسة النموذج المُركب الكامن وراءها، حيث يقول: «وتوصلت إلى أنه نموذج مركب يتسم "بالتكامل غير العضوي"، أي أنه نموذج يسمح بوجود ثغرات بين الأسباب والنتائج، وبين الكل والجزء، وبين الجزء والآخر دون أن يفصلها بعضها عن بعض... وبرغم استقلال الأجزاء عن الكل وبعضها عن بعض، فإنها ليست مفتتة ذريّا بل هي في علاقة تكاملية بحيث يمكنها أن تنسق فيما بينها وأن تتفاعل»[2]، وبالتالي تبلورت عند المسيري نتيجة مفادها بأنه «نموذج يعرف الاتساق والاستمرار والتكامل»[3]، ليت شعري فالنموذج الانتفاضي نموذج استرجاعي؛ وهو أن تعود فلسطين مرة أخرى إلى الحاضنة العربية الإسلامية، وتُزال آثار العدوان الهمجي الاستدماري الغربي الصهيوني، حيث يقول المسيري: «فالانتفاضة... شكلاً من أشكال "العودة عن الحداثة" demodernization، وبعث أشكال تقليدية من التكامل الاجتماعي والإنتاج (... المخبز الريفي – العودة لشجرة الزيتون كمصدر للحياة...)»[4].

---

[1] المسيري, *دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة*, ص 345-346.
[2] المسيري, ص 346-348-349.
[3] المسيري, ص 349.
[4] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 164.

فالعربي المُسلم عمومًا، والفلسطيني المُستضعف بوجه أخص؛ مُستميت في الدفاع عن وحدانية مُتعالية، مُتقوّمة بصلة حرة بين الإنسان والألوهية، حيث يتعالق ويتشابك ما هو دُنيوي بما هو ديني. هذا الطرح الذي يحمل آفاقا في الرُؤية المنهجية ومعاني سامية، قابل للانبعاث والاستئناف بأشكال مُختلفة وتحت ظروف حضارية تاريخية مُتنوعة عابرة وزائلة، فالفلسطيني ثابتٌ وراسخٌ على وحدانية خالصة[1]، وبفلسطين كوطن يعود له.

[1] عز الدين عناية, *العقل الإسلامي: عوائق التحرر وتحديات الانبعاث*, (تونس: مؤسسة GLD [مجمع الأطرش للكتاب المختص] , 2022), ص 156-167.

خلاصة:

توصلنا من خلال بحثنا في هذا الفصل الثاني لآفاق التأسيس المنهجي لدراسة ظاهرة الإنسان، بأن المسيري وبما أنه انتقل من الماركسية المادية إلى الإسلام، بالتالي حدث له تغيّر محوري في فلسفته بأكملها والمنهجية منها على وجه الخصوص، وهو ما جعله يحاول تقديم أساليب وآليات ومناهج جديدة للدراسين والباحثين لفهم وتفسير ظاهرة الإنسان المُركبة؛ والتي لا يمكن في الحقيقة أن تستوعبها المناهج المُعتمدة في دراسة الظواهر الطبيعية/ المادية.

فكانت النماذج باعتبارها أدوات تحليلية خير معين فيما كان يطمح ويجتهد للوصول إليه، ولم يتأتى له ذلك إلا بانتقالات نوعية؛ كانتقاله من عالم الموضوعية المُتلقية إلى الموضوعية الاجتهادية، وهنا وجدنا بأن دُعاة الموضوعية المُتلقية هم مُجرد موضوعاتيين، لأنهم بشكل مُبسط يُحاولون تجريد الإنسان من ذاتيته وخصوصيته الحضارية، ولو حاولنا إعطاء مثال على ذلك لوجدنا الخصوصية الحضارية العربية الإسلامية، أما الموضوعية الاجتهادية فهي تعمل على إنماء خيال الإنسان ليستطيع الربط بين التفاصيل المُتناثرة والمُعطيات في دراساته وأبحاثه، وانتقل المسيري كذلك من الطابع المحدود للعقل المادي وسلبياته إلى العقل التوليدي الخلاّق والمُبدع، ووجدنا بأن الفهم عند دُعاة الاستنارة في الخطاب العربي سطحي، فهم يستخدمون العقل بطريقة مُباشرة وسطحية دون إيضاح، واستفاد المسيري كثيرًا من نقد مدرسة فرانكفورت للعقل الأداتي والذي هو العقل المادي عند المسيري، أما العقل التوليدي فيعمل على تجاوز حدود الواقع المادي ومُحاولة إدراك ماهية الظواهر.

ثم حاولنا أن نُوضح ونُبين المقصود بالنماذج التحليلية، وكيف يُمكن لها أن تكون منهجًا لتفسير ظاهرة الإنسان، فوجدنا بأنه إذا كان المنهج يقوم أساسًا على عمليتي "التفكيك والتركيب" للظواهر المُختلفة؛ فإن المسيري لم يجعل النماذج على مستوى واحد من الفعالية، فمايز بين النماذج الاختزالية والنماذج التركيبية، حيث تقوم الأولى على اختزال الموضوع المدروس في جوانبه المادية ومُراكمة المُعطيات والمعلومات، بينما تعمل الثانية على مُحاولة الفهم والتفسير والاجتهاد في فهم الواقع.

وإذا كان النموذج الحضاري الغربي الحداثي وما بعد الحداثي يتطلب منا النقد، للوقوف على سلبياته الكثيرة، فإن ذلك هو عُنوان محطتنا الفكرية مع الفصل الثالث، وهو ما سنحاول التطرق إليه.

الفصل الثالث

النموذج الحضاري الغربي الحداثي وما بعد الحداثي وتصوره للإنسان

أولا: عصر النهضة الأوروبي والإنسانية (الهيومانية)

ثانيا: الواحدية الامبريالية الاستعمارية وصراع الإنسان مع الإنسان

ثالثا: الثنائية الصلبة: الإنسان والطبيعة/ المادة

رابعا: الواحدية الصلبة وعالم مركزه الطبيعة

خامسا: الواحدية السائلة ورفض كل المُطلقات والمرجعيات

توطئة:

لعل من أبرز إسهامات المسيري في السياق الحضاري العربي الإسلامي، هو نقده للنموذج الغربي الحداثي وما بعد الحداثي، وتصوره للإنسان، حيث يقول: «من الأمور المألوفة في الوقت الحاضر أن نتلقى معظم، إن لم يكن كل، ما يأتينا من أهل الغرب بكفاءة منقطعة النظير، دون أن نحاول أن نحلله أو نفسره... ولذا ثمة غياب ملحوظ للبُعد النقدي في الدراسات العربية والإسلامية للمفاهيم والمصطلحات الغربية... ودون أن نتوجه إلى القضايا الكلية والنهائية الكامنة في النصوص التي ننقلها ونشرحها»[1]، والمُستخلص من هذا القول هو؛ أن المسيري ينتقد بداية مسلك التقليد الببغائي للغرب، ويدعو إلى فحص وتدقيق النظر في كل ما يأتينا من –الغرب–، والتي تعكس منظوره الخاص للأمور.

فالحداثة وما بعد الحداثة*، هي تتويج لمسار حضاري غربي، وتعكسان رُؤية معينة للإنسان واهتمامًا به، وذلك وفق التطورات الحاصلة في منظور هذه الرؤية الحُلولية** والعلمانية أو المُعلمنة، ويرى المسيري بأنه لابد أن نوضح؛ بأن الحضارة الغربية الحديثة قد دخلت مرحلة الأزمة، وهو ما تطرق له العديد من المُفكرين والفلاسفة الغربيين أنفسهم.

---

[1] عبد الوهاب المسيري, *قضية المرأة: بين التحرير.. والتمركز حول الأنثى*, *إشراف داليا محمد إبراهيم*, ط 2 (مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع, 2010), ص 3.

* الحداثة وما بعد الحداثة: لقي هذين المُصطلحين في الفكر العربي الإسلامي المعاصر بالخصوص، من الاهتمام الكثير، ولذلك سنكتفي بكيفية ضبطهما من قبل المسيري. ولأن هذا الفصل يتمركز حولهما؛ ومنه فلابد من الإشارة إلى مرحلة مهمة تسبق الحداثة وهي التحديث، فيصبح لدينا "التحديث والحداثة وما بعد الحداثة"، ويقصد بها المسيري على التوالي: التحديث؛ وهي المرحلة الأولى من متتالية الحداثة، «ويمكن تسميتها أيضا مرحلة التحديث المادية البطولية أو الصلبة. في هذه المرحلة كان الإنسان الغربي لا يزال يتحرك في إطار المتتالية المثالية المفترضة، ولذا كان يحدوه الأمل في السيطرة على ذاته وعلى الطبيعة»، انظر: المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 228. أما المرحلة الثانية وهي قصيرة جدًا، أي الحداثة؛ فهي «المرحلة التي أدرك الإنسان الغربي فيها أن عصر التحديث البطولي قد ولى وانقضى، وأن سيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى نفسه لم تعد ممكنة، وطرحت مشكلة المعنى نفسها وبحدة، ومن ثم بدأ العالم المتمركز حول اللوغوس يتآكل» وانظر: المسيري, ص 228–229.، أما المرحلة الثالثة فهي ما بعد الحداثة؛ و«في هذه المرحلة يرضخ الإنسان الغربي تمامًا لإدراكه إخفاق مشروع التحديث، ولكنه بدلاً من أن يحتج ويتمرد فإنه يقبله، بل ويرحب به، وهو موقف ترجم نفسه إلى عالم لا مركز له» وانظر: المسيري, ص 229.

** الحلولية: يعرفها المسيري بقوله: «يعني مصطلح "الحولية" أن الإله والعالم ممتزجان وأن الإله والقوة الداخلية الفاعلة في العالم (الدافعة للمادة الكامنة فيها) هي شيء واحد، وأن هناك جوهرا واحدًا في الكون». انظر: المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 182.

وإن كان الغرب قد حقق جُملة من الانتصارات المعرفية في المراحل الأولى، من ظهور نموذجه العقلاني والمادي «فقد حان الوقت أن نعيد النظر في هذه الانتصارات والنجاحات ونبين نقط القصور»[1] فيها؛ ويتبين لنا ذلك أكثر حسب المسيري، من خلال تأمل إسهال المُصطلحات الذي أصيبت به هذه الحضارة الغربية؛ فهي دائبةٌ على اطلاعنا بمصطلحات جديدة، يقدمها دُعاتها على أنها أكثر دقة واقترابًا من الحقيقة، وأنها سوف تُقدم حلاً للمُشكلات المختلفة التي يعاني منها الإنسان، ولو أمعّنا النظر فيها وحللناها لوجدناها مصطلحات، لا تعدو كونها تعبيرًا عن الداء الذي أصيبت به هذه الحضارة، وهو مرضُ البحث عن المُستحيل[2]، ومع ذلك لا يمكن إطلاق أحكام مُطلقة هكذا جُزافًا وبصورة نهائية على انهيار التصور الغربي للإنسان ابتداءً.

فالغرب الحداثي وما بعد الحداثي ينفرد بتصور مُعيّن للإنسان، ويتبدى لنا ذلك من خلال، محطات فكرية مُهمة ومُتوالية في حضارته، ولذلك نتساءل: هل استطاع الفكر الغربي الحداثي وما بعد الحداثي تقديم تصور أمثل لدراسة وبحث الإنسان؟ وتتفرع عن هذا التساؤل أربع تساؤلات جزئية وهي: كيف تمت مركزةُ الإنسان في الكون مع بدايات المشروع التحديثي الغربي؟ ثم كيف تحول الغرب الإنساني في فترة وجيزة إلى مُستعمر للشعوب الأخرى؟ ثم: ما المقصود بالثنائية الصلبة: الإنسان والطبيعة/ المادة؟ وكذلك، أين تجلت الواحدية الصلبة في عالم مركزه الطبيعة؟ ثم: لماذا اتجه الغرب نحو تبني الواحدية السائلة وقيم ما بعد الحداثة الرافضة لكل المُطلقات والمرجعيات؟ وهو ما سنحاول الوقوف عليه بين ثنايا هذا الفصل.

[1] المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, ص 91-92.
[2] المسيري, ص 91.

أولا: عصر النهضة الأوروبي والإنسانية (الهيومانية):

مع مطلع النهضة الغربية الحديثة، ظهر ما يسمى الهيومانيزم "Humanism" * ويترجمها المسيري بعبارة "الإنسانية الهيومانية"، وذلك لتمييزها عن الرؤية الإنسانية بمعناها العام[1]، وتبدأ الواحدية** الإنسانية (الهيومانية) مع متتالية التحديث والعلمنة*** وذلك بأن؛ يواجه الإنسان الغربي الكون، دون وسائط تحول بينه وبين ما يريد تحقيقه والوصول إليه، ومنه يُعلن بأنه سيّد الكون ومركزه، وبالتالي فهو مرجعية ذاته التي يستمد منها معياريته.

وبناءً على هذا الافتراض، يحاول هذا الإنسان بأن يؤكد؛ على جوهره الإنساني المُختلف والمُستقل عن الطبيعة وأن يتجاوز الطبيعة/ المادة، وذلك بقوة إرادته، وأن يفرض ذاته الإنسانية عليها تحت مُسمى الإنسانية جمعاء[2].

وتقوم الرؤية الإنسانية على أسس وركائز نذكر منها:

1- أن مركز العالم كامن فيه، وبالتالي «فإن العالم يحوي داخله كل ما يلزم لفهمه، فهو مكتفٍ بذاته، والإنسان ليس في حاجة إلى أية معرفة ليست موجودة داخل النظام الطبيعي»[1].

---

* Humanism: بالإنجليزية كما ورد في معجم لالاند، ومرادفها باللغة العربية إنسانويّة، أو نزعة إنسانية، وهي حركة فكرية يمثلها "إنسانويو" النهضة الأوروبية، أمثال: "بترارك"، "بوغيو"، "لورنت فالا" وغيرهم... وتتميز بمجهود للرفع من قيمة الفكر البشري؛ وذلك بوصل الثقافة الحديثة بالثقافة القديمة مع استبعاد الفترة الوسيطية، وتقوم –الإنسانوية– على الاعتقاد بخلاص الإنسان بالقوى البشرية وحدها، وهو ما يتعارض مع الإيمان المسيحي. انظر: لالاند, "موسوعة لالاند الفلسفية, ترجمة خليل أحمد خليل وإشراف أحمد عويدات", مج 2, ص 566–569.

[1] عبد الوهاب المسيري, إنسانية الإنسان ومادية الأشياء, في: *رحابة الإنسانية والإيمان: دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, (القاهرة - مصر: دار الشروق, 2012), ص 28.

** الواحدية: يعرفها المسيري بقوله: «"الواحدية" مصدر صناعي من كلمة "واحد"، وتُعبِّر عن واقع تأصل ظواهر مختلفة وعن كونها تُرَدُّ إلى أصل أو جوهر واحد». انظر: المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 62.

*** العلمنة: يرى المسيري أن العلمنة عبارة عن ظاهرة، لابد علينا من فهمها وإدراك ما تتضمنه، وقد ننجح كما يمكننا أن نخفق كذلك، في التعامل معها. انظر: المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 152. والعلمانية ليست مجرد تعريف ثابت إستاتيكي، وإنما هي عبارة؛ عن ظاهرة لها تاريخ، والأهم في كل ذلك، أنها متتالية نماذجية «تتحقق عبر الزمان وفي المكان. ويمكننا القول إنه في المراحل الأولى من هذه المتتالية تسود العلمانية [الجزئية]، حينما يكون مجالها مقصورًا على المجالين الاقتصادي والسياسي، وحين تكون هناك بقايا مطلقات مسيحية وإنسانية... ومع اتساع مجال عمليات العلمنة وضمور المطلقات واختفائها، وتهميش الإنسان... تظهر العلمانية الشاملة». وانظر: عبد الوهاب المسيري, *العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة*, مج 1 [النظرية والتعريف], (القاهرة: دار الشروق, 2002), ص 222.

[2] المسيري, *بين التحرير.. والتمركز حول الأنثى*, ص 5.

2- المعرفة تعتمد على ما يدركه عقل الإنسان وحسب، أو على حواسه.

3- أن الإنسان سيتمكن من معرفة الطبيعة ومن التحكم فيها؛ إن هو وصل إلى الصيغ المناسبة لذلك[2].

ولو أردنا التوسع قليلاً في انبثاق عصر النهضة الغربي، وكيفية بروز الحركة الفكرية الإنسانية لوجدنا بأنه؛ بانتهاء العصر الوسيط مع نهايات القرن الخامس عشر ميلادي، بدأ عصر جديد أُطلق عليه اسم العصر الحديث، والمُدقق في مصطلح النهضة، سوف يجد بأنها؛ «تعبير حديث النشأة بدأ استعماله منذ العام 1830، ولكن المعنى الحقيقي ما زال موضع نقاش وجدل وربما استمر ذلك زمنًا طويلاً. على أن "النهضة" وان اتفقت من الوجهة الزمنية مع بدأ العصر الحديث، فمن المؤكد أن لا انقطاع بين "العصر الوسيط" والعصر الذي يليه، وما تقسيم التاريخ إلى عصور تاريخية إلا نوع من اصطناع»[3]، فلا يمكننا في الحقيقة أن نُقسم التاريخ بخطوط تقسيم حادة؛ فالتاريخ يحمل صيرورة، فهو كالنهر الدائم الجريان، لا يمكن أن يقف عند حد معيّن، لتبقى النهضة بعد هذا مفهومًا مجردًا أو لنقل حالة فكرية عامة.

ولقد استُخدم تعبير "العصر الوسيط"، منذ النصف الثاني من القرن الخامس عشر وأصبح رائجًا في القرن السادس عشر ميلادي؛ وذلك للدلالة على «القسم الثاني من تاريخ البشرية المقسم إلى ثلاثة أقسام: التاريخ القديم، التاريخ الوسيط، التاريخ الحديث، أي للدلالة على العصر الذي ينتهي تقريبًا عند فتح القسطنطينية واكتشاف امريكا»[4]، ويرى فيه الإنسانيون عصر تخلف وجهل وظُلم وظُلمات يعقبها النور[5].

ويذهب العديد من الباحثين والدارسين إلى أن "الهيومانية" من المُفردات التي تعود للقرن التاسع عشر الميلادي، ويعتبر المُحققون الألمان هم أول واضعي المفردة الألمانية "Humanismus" في عام 1808م وذلك للإشارة؛ إلى نوع من المفهوم الذي يثبت ويؤكد على أهمية الأدبيات القديمة كاليونانية واللاتينية، كما تم استخدام مفردة "Humanism" عند الإنجليز وذلك للدلالة على المعنى نفسه، لكن بعد

---

[1] المسيري، إنسانية الإنسان ومادية الأشياء, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 28-29.

[2] المسيري, ص 29.

[3] نور الدين حاطوم, "تاريخ عصر النهضة الأوروبية, الموسوعة التاريخية الحديثة", (دمشق: دار الفكر, 1985), ص 74.

[4] حاطوم, ص 74-75-76.

[5] حاطوم, ص 76.

القرن التاسع عشر للميلاد استُخدم مصطلح الهيومانية في العديد من المعاني، وطُرحت الكثير من التفاسير له، ولابد من التأكيد على أمر مهم وهو أنه؛ «لابدّ من الالتفات إلى أن الوضع الأول للهيومانية، وتطبيقاتها واستعمالاتها اللاحقة لم يكن منفصلاً أبدًا عن الماضي التاريخي لاستعمال هذه المفردة؛ بحيث أن الفهم الصحيح والدقيق لمعنى الهيومانية لا يغدو ممكنًا إلا من خلال البحث التاريخي لوضع هذه المفردة»[1]، وذلك بتأملها في السياق الحضاري الغربي.

فالمُفردتين اللتين تم ذكرهما آنفًا، "Humanismus" و "Humanism" مُشتقتين من "Human"؛ والتي تعود بجذورها إلى المصطلح اللاتيني "Humus"، وهي تعني التراب أو الأرض، و«كلمة "Homo" تعني الكائن الأرضي أو الإنسان، و"Humanus" بمعنى الإنساني. وإن الوضع الأولي لمفردات: "Humus"، "Homo"، "Humanus" يُحدد الإنسان بوصفه كائنًا أسمى من بين سائر الكائنات والموجودات الأرضية الأخرى، كما يُميّزه من سائر الكائنات السماوية الأخرى ونعني بها الآلهات "Divinus"»[2].

وفي المرحلة اليونانية/ الرومانية، «وبين سواد الناس في الغرب، كانت كلمة "Humanitas" شائعة في حبّ الإنسان (Philanthropia)، وكان يُراد منها نوع من الشعور والإحساس الإنساني تجاه الناس بأجمعهم»[3]، وبالتالي كانت كلمة "Humanitas" تحمل مفهومًا يُقصد به؛ نوعًا من البُعد الأخلاقي.

وفي مرحلة العصور الوسطى أصبحت كلمة "Humanitas"، تُستخدم في قِبال كلمة "Divinitas"؛ أي بمعنى أن كلمة "Divinitas" أضحت تتعلق بمساحات من المعرفة والنشاط، الذي يضرب بجذوره في الديانة المسيحية والكتاب المقدّس، وأما كلمة "Humanitas" فصارت تشغل مساحات تتعلق بشكل أو بآخر بالحياة الدنيا للناس، وهذا في الحقيقة لم يكن بمعزل من تأثير الكتابات والأفكار السابقة الرومانية واليونانية.

ومع أواخر العصور الوسطى وبدايات عصر النهضة، تم بعث وإحياء الآمال الإنسانية من جديد من طرف المفكرين والفلاسفة والعلماء، وكانوا يتوقون إلى طريق الخلاص، من ثقافة العصور الوسطى أو المُظلمة؛ وذلك بالعودة إلى ثقافة الإغريق والرومان، وبالضبط في إحياء النصوص الكلاسيكية، وبعث

[1] محمد هادي طلعتي, *الهيومانية: دراسة تحليلية نقدية للأسس والجذور, تعريب حسن علي مطر, سلسلة مصطلحات معاصرة 43*, (النجف - العراق: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية, 2022), ص 15.
[2] طلعتي, ص 15-16.
[3] طلعتي, ص 16.

نفس جديد فيها[1]، حيث يقول المسيري: «في البداية، ونتيجة لهذه الرؤية للعالم، ظهرت الهيومانية. واعتبرت البشرية جمعاء هي المركز»[2]، فلقد كان طموح إنسان عصر النهضة في الهيومانية كبيرًا باعتبارها الإنسانية الأفضل.

وإذا كان عصر النهضة بشكل عام يروم لإعادة ولادة كل شيء، إلا أنه تمثل على وجه أخص في السعي لإعادة ولادة المعرفة والعلم الكلاسيكيين، ويذهب مُفكري وعلماء عصر النهضة إلى الاعتقاد؛ بأن حضارة اليونان والرومان يجب أن تكونَا هُما المصدر الرئيسي للعبقرية والإلهام الحقيقي للإنسان حسبهم، ويجب كذلك على جميع الحضارات اللاحقة أن تحذو حذوها، كما أن «كتابات المرحلة القديمة بدورها تعدّ معيارًا ومقياسًا... عظيمًا، ويجب تقييم جميع الكتابات الأدبية والفنية على أساسها. ثم أخذ هذا الاعتقاد بالتدريج لا يقتصر في شموله على الأدب والفن فقط. بل أخذ يشمل كل موضوع، بما في ذلك الفلسفة والأخلاق والقانون... وما إلى ذلك من الموضوعات الأخرى»[3]، وبالتالي فإنسان عصر النهضة إنما كان يرى في إنسان اليونان والرومان وحده المثل الأعلى للإنسانوية دون البقية!؟

وكانت إيطاليا بداية هي الموطن الذي امتلك العديد من المُقومات للاضطلاع بهذه المهمة، فبسقوط القسطنطينية سنة 1453م؛ نجم عن ذلك هجرة المفكرين والعلماء نحو الغرب، وأدى ذلك إلى تعرّف الإيطاليين على النصوص اليونانية القديمة، ثم إن اشتغال "فلورنسا" المدينة الإيطالية بالسياسة قد أدى إلى العودة للثقافة الرومانية السياسية، وعلى العموم كانت إيطاليا زاخرة بالآثار المادية القديمة؛ والتي سوف تبعث في إنسان النهضة حنينًا إلى الماضي السحيق، والعمل على إحيائه من جديد[4].

وكانت رغبة وجدية الإنسانويين في العودة، إلى اكتشاف الفكر اليوناني والروماني تعود إلى عدة أسباب نذكر منها:

1- أن اكتشاف الآثار الكلاسيكية سيكون عبارة عن، اكتشاف الحقيقة من جديد وتجاوز مرحلة العصور الوسطى المُظلمة.

---

[1] طلعتي, *الهيومانية: دراسة تحليلية نقدية للأسس والجذور*, ص 16-18.

[2] Abdelwahab M. Elmessiri, *The Gate of Ijtihad: An Introduction to the Study of Epistemological Bias in: Bias: Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences. Translated by Ahmed El-Ezabi and Shokry Megahed and Ahmed Seddik Al-Wahy. Edited by Abdelwahab M. Elmessiri,* (Herndon, VA.: International Institute of Islamic Thought, 2006), P 30.

[3] طلعتي, *دراسة تحليلية نقدية للأسس والجذور*, ص 18-19-90.

[4] طلعتي, ص 90-91 وهامشها.

2- أنه ينبغي التخلي عن جميع الشروح المُضافة للأعمال والمُؤلفات القديمة واستبعاد أي دور لها وتوظيف، «شعار "الرجوع إلى المصادر الأصلية"»[1]، حتى فيما يخص الكتاب المقدس.

3- أن الاهتمام برُؤى العهود القديمة، والعمل على نشرها؛ سيؤدي إلى اكتشاف نماذج جديدة، مختلفة عن الآراء الدينية القروسطية[2].

والرائي المُتأمل في النهضة الغربية، سيدرك بأنها تفتح عجيب على الحياة الإنسانية في أشكالها المُختلفة، وبلغت مظاهرها الكبرى أوجها بين 1490 و 1560 للميلاد، ولكن دون إبقائها مقيّدة في هذه الحدود، و-النهضة الغربية- تحمل معنيين؛ أما المعنى الأول فيمكن اعتبارها بموجبه، بأنها تدفق من الحيوية الفكرية أثار البشرية الأوروبية؛ فتبدل على إثر ذلك مسار الحضارة الغربية من التقهقر والانحطاط إلى التطلع لواقع جديد، أما المعنى الثاني فيمكن اعتبارها نزوة حياتية في إعمال الفكر[3].

سعى إنسانويو عصر النهضة وبالخصوص فيما بعد القرن الرابع عشر للميلاد للعودة إلى الكتاب المقدّس، وكانت هذه العودة تتطلب الإحجام عن الشروحات والتفسيرات والتعقيدات التي نُسجت حوله، فهذه الشروح كانت صعبة على التقبل من طرف إنسانوي عصر النهضة، وحتى من أغلب عموم الناس، وبالتالي كانت تقف عائقًا عقليًا بالدرجة الأولى، لوصول الإنسان إلى الحقيقة من خلال دين المسيح هذا؛ فـ «الرجوع المباشر إلى الكتاب المقدّس وفهمه على أساس الإدراك الشخصي، يساعد الإنسان في إدراك تجربة حضور وسلطة المسيح»[4].

لقد فقدت المسيحية سُلطانها عن طائفة كبيرة من إنسانوي عصر النهضة، فبتكشف الثقافة اليونانية لهم، والزاخرة بالفلسفة والآداب والفن، والمُستقلة عن اليهودية والمسيحية؛ كان ذلك في الحقيقة بمثابة ضربة قاضية، على إيمانهم بالعقائد الدينية التي علَّمها "القديس بولس" مثلاً، أي في العقيدة القائلة: بأنه «لا نجاة خارج الكنيسة»[5]، ومنه أصبح سقراط وأفلاطون هم القديسين في نظر الإنسانويين، بدلاً من رجال الدين؛ وأصبحت أسرة الفلاسفة اليونان أعلى منزلة من آباء الكنيسة، ففلسفة سقراط مثلاً كانت

[1] طلعتي, *الهيومانية: دراسة تحليلية نقدية للأسس والجذور*, ص 91-92.
[2] طلعتي, ص 92-93-94.
[3] حاطوم, "تاريخ عصر النهضة الأوروبية, الموسوعة التاريخية الحديثة", ص 75.
[4] طلعتي, *دراسة تحليلية نقدية للأسس والجذور*, ص 107.
[5] ول وايريل ديورانت, *قصة الحضارة: النهضة*, *ترجمة محمد بدران*, ج 1 من مج 5 [18], (بيروت - لبنان: دار الجيل, 1988), ص 150.

تبعث الخجل في نفوس الكرادلة أنفسهم، مما هُم عليه، واعتبر الإنسانويين أن روما الإمبراطورية أعظم كرامة وشرفًا من انزواء بعض المُؤمنين المسيحيين في صوامع الأديرة.

وبالنسبة للحرية، «التي اتسم بها تفكير اليونان في أيام بركليز والرومان... قد أفعمت عقول [الكثير] من الإنسانيين... [وحطمت] في قلوبهم العقائد المسيحية التي تحث على التذلل، والإيمان بالدار الآخرة، والعفة؛ وأخذوا يتساءلون عما يدعوهم إلى إخضاع أجسامهم، وعقولهم، وأرواحهم إلى قواعد رجال الكنيسة... وكانت العشرة [قرون] التي انقضت بين "قسطنطين" و"دانتي" في نظر هؤلاء الإنسانيين غلطة يؤسف لها أشد الأسف»[1].

وهكذا كان المسلك المُتبنى من الكثرة الغالبة من الإنسانويين، هو مسلك من يرون أن المسيحية عبارة عن أسطورة؛ يمكن لها أن تفي بحاجات وخيال العامة وكذا أخلاقهم، لكنها في الحقيقة لا يمكن أن تتقبلها العقول المُتحررة، وبناءً على هذا فقد كانوا يؤيدونها غالبًا أمام الجماهير، ويعتبرون أنفسهم مُتمسكين بأصول الدين، لكن جهودهم الفكرية قد كشفت عما يضمرونه؛ «فقد كانوا يعترفون اعترافا ضمنيا بأن العقل هو الحكم الأعلى في كل شيء، وكانوا يعظمون محاورات أفلاطون بالقدر الذي يعظمون به العهد الجديد، وبهذا عملوا ما عمله السوفسطائيون السابقون على عهد سقراط في بلاد اليونان فحطموا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة العقائد الدينية عند من كانوا يستمعون لهم، سواء كان ذلك عن قصد أو غير قصد. وكانت حياتهم تنم عن عقيدتهم الحقيقية»[2].

ويرى المسيري بأن الإنسان الهيوماني، وبسبب المقدرات العقلية التي توفرت لديه سيعتبر نفسه مركز الكون وسيّد كل المخلوقات[3]؛ حيث كان "بيكو ديللا ميراندولا"* المفكر الإيطالي الإنساني الهيوماني، يطمح إلى معرفة علة الأشياء والطبيعة ومقاصد الله وكذا أسرار السماء والأرض[4]، وكان ميراندولا يقول:

---

[1] ديورانت, *قصة الحضارة: النهضة, ترجمة محمد بدران*, ج 1 من مج 5 [18],ص 150-151.

[2] ديورانت, ص 151-152.

[3] المسيري, إنسانية الإنسان ومادية الأشياء, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 29.

* جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا: (1463–1494م)؛ هو فيلسوف ولاهوتي إيطالي، ينحدر من أسرة ارستقراطية، تركز جهده على دراسة أهم الأفكار لأبرز المدارس الفلسفية والتي كانت معروفة في زمانه، وبالخصوص الأفلاطونية المُحدثة، والفلسفة المدرسية، ومدرسة المشائين، والمسيحية، وحاول بذلك تقديم صورة متناسقة لفلسفة أفلاطون وأرسطو مع العقيدة المسيحية، وهو الأمر الذي لم يتقبله البابا إنوسنتوس الثامن وقذفه بالهرطقة. انظر: طلعتي, *دراسة تحليلية نقدية للأسس والجذور*, ص 117 من الهامش.

[4] طلعتي, ص 117.

«نصبح ما نريد»[1]، وهذه الرؤية ستهمش الإله أو ستلغيه تماما؛ فهي تعتبر في جوهرها رؤية مادية، ترى للإنسان باعتباره ظاهرة مادية وأن مركز العالم كامن فيه، ومع هذا يذهب بعض المفكرين ومُؤرخي تطور الأفكار؛ إلى اعتبار أن الرؤية الإنسانية الهيومانية لا تتناقض كلية مع الرؤية الإيمانية[2]، حيث يقول المسيري: «فكرة الإنسانية (الهيومانيزم) مع أنها تنكر الماوراء فإنها تنطلق من الإيمان بقيم مطلقة: مركزية الإنسان في الكون، الإنسان لا يمكن رده في كليته للمادة، وأسبقية الإنسان على المادة. ومع أن الإطار الفلسفي مادي إلا أنهم يرون أن الإنسان مختلف عن الطبيعة، وباختلافه هذا يصبح مركز الكون... هذا هو جوهر الإنسانية الهيومانية»[3].

ومع أن الهيومانيين يعتبرون الإنسان مُختلف عن الطبيعة، فإنهم يحاولون إعطاءه تفسيرات مادية، لكنها كما يقول المسيري: «كلها تفسيرات هزيلة، فيقولون مثلاً: إن الطبيعة هي التي ولدت الوعي عند الإنسان. وبطبيعة الحال من حقنا أن نسأل: كيف يمكن لما ليس له وعي أن يولد ما له وعي؟ كيف جاء العقل الإنساني؟ كيف جاءت اختياراته وتمييزه بين الخير والشر؟»[4]، ويقف المسيري عند نقطة مهمة، يؤكد فيها بأنه: «ثمة ميتافيزيقا متخفية في الفلسفة الإنسانية (الهيومانية) تفترض أن الإنسان مختلف عن الطبيعة، وهذا إشارة إلى "ما وراء الطبيعة!"»[5].

إن دل هذا على شيء، فإنما يدل على وجود انقسام وتباين في الرؤية الإنسانية (الهيومانية)[6]، فهناك مثلاً نزعة إنسانية هيومانية مسيحية، بالموازاة مع وجود نزعة إنسانية هيومانية يهودية، ولكن المرجعية النهائية لهاتين النزعتين الإنسانيتين الإيمانيتين، ستكون مُختلفة بالضرورة عن المرجعية المادية، والتي حاولنا الإشارة إليها آنفًا، وبالتالي فاختلاف المرجعيات؛ سببه تناقض حاد يوجد داخل الفكر الإنساني الهيوماني نفسه وهنا يتساءل المسيري: «فلو أن مركز الكون كامن فيه بالفعل، غير مفارق له،

---

[1] نقلا عن: المسيري, إنسانية الإنسان ومادية الأشياء, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 29.
[2] المسيري, الصفحة نفسها.
[3] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 84.
[4] المسيري, الصفحة نفسها.
[5] المسيري, الصفحة نفسها.
[6] المسيري, الصفحة نفسها.

لظهر السؤال التالي: أيهما هو المركز الحقيقي، الإنسان أم الطبيعة/ المادة؟»[1]، وهنا سنتطرق إلى نموذجين حاولا من خلالهما المسيري الإجابة على هذا التساؤل البنّاء.

أ- النموذج الذي سوف ينطلق ويعمل على "التمركز حول الإنسان"؛ فلقد جعل الفكر الإنساني الهيوماني، الإنسان ركيزة نهائية ووضعه في مركز الكون، وذلك باعتباره إرادة حرة وواعية ويمتلك قوة مُبدعة، ويتمتع بقدرات عقلية لا مُتناهية، وبأن الإنسان يستطيع أن يستنبط المعرفة ويستثمرها في تفسير الواقع. وهذا النموذج المُتمحور أو المُتمركز حول الإنسان، يؤكد على وجود الإنسان، وبأنه كائن يتمتع بقدر كبير من الاستقلالية عن الطبيعة/ المادة؛ أي أنه توجد مسافة تفصل بينهما، ولقد قال سقراط قديمًا: «نحن هنا في العالم لنفعل الخير ونتحاشى الشر»[2]، وهو ما مفاده التركيز على الإنسان، وذلك باعتباره قيمة معنوية في حد ذاته.

فالتمركز حول الإنسان يعني؛ أن الذات الإنسانية تبقى مُستقلة عن الموضوع، وأن «الإنسان مكون من جسد طبيعي/ مادي خاضع لقوانين الحركة والمادة، ولكنه في ذات الوقت يحوي... المجهول والغيب، ولذا يتشابك داخله المحدود مع اللامحدود، والمعلوم مع المجهول، والجسد مع الروح»[3]، وبالتالي فلا يمكننا في الحقيقة أن نرد مثل هذا الإنسان إلى العالم الطبيعي/ المادي، كما لا يمكننا أن نختزله إلى صيغ مادية بسيطة، ولا يمكننا اختزاله كذلك إلى صيغ روحية بسيطة، فالإنسان جزء من الطبيعة/ المادة؛ لكن يمكن له أن يتجاوزها، وهو ما يؤكده المسيري بقوله: «وفي داخل هذا النموذج لا يكون هناك سوى مرجعية إنسانية للكون بأسره. والإنسان... هو الدال الأعظم والمدلول المتجاوز الأوحد، الذي يحل محل الإله لأنه قادر على تجاوز ذاته الطبيعية، وتجاوز الطبيعية/ المادية وقوانينها الحتمية»[4]، والمُستصفى من قوله، بأنه نموذج يتمركز حول الإنسان.

ب- هناك داخل النزعة الإنسانية (الهيومانية)، نموذج بارز آخر إلى جانب النموذج المتمركز حول الإنسان؛ وهو النموذج الذي سوف يتمركز حول الطبيعة/ المادة، حيث سينطلق ويعمل على "التمركز حول الطبيعة/ المادة"، فلقد جعل من الطبيعة غير الواعية ومُختلف التنويعات التي تسري عليها مركزًا للكون، وبالتالي فهذا النموذج سينكر على الإنسانية أية مركزية، والإنسان في هذه الرؤية يُمثل جزءًا

[1] المسيري, إنسانية الإنسان ومادية الأشياء, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 29.
[2] المسيري, ص 29-30.
[3] المسيري, ص 30.
[4] المسيري, ص 30-31.

من الطبيعة/ المادة، وهو كذلك يُرَّد إليها، ويخضع لقوانين الطبيعة/ المادة الكامنة فيها، وهو بهذا المعنى؛ كائن تسمه البساطة البالغة، ويرى المسيري بأن الإنسان من هذا المنظور، لا يمكن اعتباره ظاهرة تاريخية حضارية مُتميزة، لأن فضاءه هو فضاء طبيعي/ مادي، وحدوده هي حدود طبيعية/ مادية، والإنسان في هذا الإطار يدور في فلك مقُولات طبيعية/ مادية تحكم تفكيره، ويمكننا أن نرده إليها؛ كالوظائف البيولوجية مثل: الهضم والتناسل والدوافع الغريزية الجنسية وتسيطر عليه رغبة جامحة في البقاء المادي، وتتحكم فيه مُثيرات عصبية مُباشرة تنبع من البيئة المادية، فهو إنسان طبيعي يعيش حسب قوانين الطبيعة/ المادة.

وهذا النموذج الذي يتمركز حول الطبيعة/ المادة، هو في الحقيقة معادٍ للإنسان؛ فهو لا يعمل على تهميش الإله وحسب، بل إنه يهمش الإنسان نفسه، فهو يفسر الإنسان بما هو دونه، أي من خلال المادة وقوانينها، ويؤكد على أسبقية المادة وتقدمها على حساب الفكر ومن ثم فهو ينكر الوجود المُستقل للإنسان، والحرية التي تلزمه، والطبيعة المُركبة التي يتميز بها، وكذا مقدرته على التجاوز.

ويرى المسيري أنه، بتفسير الإنسان بواسطة النماذج الرياضية والكمية الموضوعية حسب دُعاة التمركز حول الطبيعة/ المادة؛ سيعمل هؤلاء في الحقيقة على تقويض الإنسان ولا يبقى سوى الحيز الطبيعي/ المادي الذي يشغله، وبهذا يفقد الإنسان جوهره الإنساني الذي يجعله مُتميزًا على الطبيعة/ المادة.

ولعل أهم ما يمكن استخلاصه من كلا النموذجين كما يعتقد المسيري؛ هو أنهما يدوران في فلك المرجعية الكامنة، «أي رؤية أن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره. ولهذا، نجد أن كثيرًا من كتب التاريخ تصنفهما باعتبارهما جزءًا من التراث "الهيوماني" (humanistic). ومعنى هذا أن كلمة "إنساني/ هيوماني" تطلق على الفكر المتحيز للإنسان وعلى الفكر المعادي له في ذات الوقت، ولكنهما... ليسا نموذجًا واحدًا، بل نموذجان مختلفان؛ النموذج الأول يجعل الإنسان مركزًا وكيانًا حرًا... أما النموذج الثاني فيجعل الطبيعة/ المادة مركزًا ولا يعترف إلا... بالواحدية المادية... التي تتجاوز الغائية الإنسانية»[1].

صحيح أن الفكر الإنساني منح للإنسان المركزية، لكنه حين همش دور الإله أو ألغاه تمامًا، وحينما ألغى ما وراء الطبيعة/ المادة، فإنه لم يبقى في الحقيقة سوى السقف المادي وهو ما سيؤدي

[1] المسيري, إنسانية الإنسان ومادية الأشياء, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 31-32-33.

بالتدريج لفسح المجال أمام النموذج المادي/ الطبيعي، لكي يرسم ملامح الحضارة الغربية الحديثة منذ بداياتها، حيث يقول المسيري: «بل يمكن القول إن نموذج التمركز حول الإنسان هو وهم من أوهام عصر النهضة الذي كان يطمح إلى أن يتحرر الإنسان تحررًا [تاما] من أي إيمان ديني، وذلك بإنكار وجود الإله تمامًا أو جعل الإيمان الديني شأنًا خاصًّا لا علاقة له بمعرفة العالم المادي... وحينما بدأ يؤسس نماذجه التفسيرية وأنساقه الفلسفية على أساس القوانين المادية الخالصة وحسب، كان لا مناص له من أن يفسر ذاته كظاهرة تخضع لنفس القوانين المادية الطبيعية»[1].

وقد مثّل الفن إحدى أهم المجالات التي ركز عليها الهيومانيين اهتمامهم، للتخلص من الرؤية القروسطية للإنسان والكون والعالم؛ ففي عام 1550م نُشر أول كتاب مهم عن تاريخ الفنون من طرف الرسام "جيورجيو فاساري"، وقد لقي نجاحًا كبيرًا ما جعله يعيد طبعه بعد ذلك وتحسينه بإضافات كثيرة، وقد استهل كتابه بالكلام عن حياة الرسامين والنحاتين وكذا المعماريين، وكان فاساري يرى بأنه لابد من العودة للقديم والماضي؛ أي إلى الأعمال الهامة التي أُنجزت في أثينا وروما[2].

ولقد ظلت الكنيسة حتى ذلك الوقت مُنتصرة للفنون، وكانت أهم أغراض وغايات الفن التي تهدف إليها تتمثل في: نقل قصة المسيح للمُتعلمين، وتزيين وتجميل الكنائس والأديرة «ولهذا بقيت العذراء والطفل، وآلام المسيح وصلبه، وبقي الرسل، وآباء الكنيسة، والقديسون، الموضوعات التي لا غنى عنها لفني النحت والتصوير»[3]، لكن مع مجيء الهيومانيين، بدأ الفن يأخذ طابعًا آخر؛ وهو الاشتغال أكثر بالدنيوي على حساب الأخروي وأصبح معنى الجمال مُنصبًا حول جسد الإنسان، وبالخصوص إذا كان عاريًا، وتغلغل هذا التوجه شيئا فشيئًا في نفوس المُتعلمين؛ حيث أدخل فنانو عصر لورندسو، وما أعقبه بعد ذلك من عصور، العناصر الوثنية في الفن المسيحي، وذلك حينما قاموا بإحضار الإيطاليات لاتخاذهن كنماذج لرسم العذراء، وبالشبان الأقوياء لاتخاذهم كنماذج لرسم القديسين[4]، حيث يقول المسيري: «فالفنون اليونانية الرومانية تجسيدية، أما فنون العصور الوسطى المسيحية فهي تجريدية، فصورة العذراء كانت متأثرة بالرسوم البيزنطية... [والتي] تتحاشى التجسيد، وحتى داخل الكنيسة البيزنطية

---

[1] المسيري, إنسانية الإنسان ومادية الأشياء, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 37.

[2] بيتر وليندا موري, *فن عصر النهضة*, *ترجمة فخري خليل ومراجعة سلمان الواسطي*, (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر, 2003), ص 6-7.

[3] ديورانت, *قصة الحضارة: النهضة*, *ترجمة محمد بدران*, ج 1 من مج 5 [18], ص 154.

[4] ديورانت, ص 154-155.

نفسها، ظهرت حركة تحطيم الأيقونات*.»[1] يضيف «ولكن بعد فترة العصور الوسطى الكاثوليكية عادت الحلولية مرة أخرى... وعندما تذهب إلى متحف اللوفر تلاحظ هذا التحول التدريجي من التصور الديني إلى التصور المادي الحلولي، فصور العذراء ذات البعد الواحد تتحول مع بدايات عصر النهضة، إلى صور كائن بشري له أطراف وأعضاء وجسد»[2]، وهو ما مفاده؛ بأن فناني عصر النهضة الأوروبي عملوا على استبعاد العامل الديني بضوابطه وحدوده في فن الرسم مثلاً، وأنساقوا حول أهوائهم المادية.

واشتغل فنانو عصر النهضة في البلاطات وعند البرجوازيين الأغنياء، فاهتموا بعلم الآثار؛ لذا نسخوا النماذج القديمة واستفادوا منها، فـ «أقاموا العمود عوضًا عن الدعامة وتوجوه بتاج قديم، والقوس، على شكل نصف دائرة بدلاً عن القوس العقدي. واستعملوا التزيينات من أوراق شوكة اليهود... والعري الوثني، عري الأبطال. وكانوا كالأدباء، لم يستعبدهم القديم ليصبحوا له ارقاء، بل كانوا يبحثون في الآثار القديمة عن انطباعاتهم الشخصية»[3]، ومنه فقد كان هؤلاء الفنانين فرديين، وكان همهم الأكبر هو أن يعبّروا عن عواطف شخصية للإنسان.

والمُتأمل في هذا الفن؛ سيجد بأن الموضوع الأساسي فيه هو الإنسان، وفي هذا الإنسان جسمه، وهذا الفن وثني وإن عالج موضوعات دينية، فالهدف في الحقيقة هو تحطيم قيم الدين؛ فالقديسون أصبحوا أبطالاً، والمسيحيون ظافرون في الألعاب الأولمبية، والعذارى غدت عاريات، والأجسام البشرية التي يريدونها عظيمة وكبيرة في حجمها، ولم تكن الأشجار والأبنية مثلاً؛ سوى مُتممات جميلة، وبالتالي فـ «هدف هذا الفن الشكل، والكيان الجسماني المؤله أو البطل السامي»[4]، فقَلبت بذلك هذه المفاهيم

* الأيقونات: مفرد أيقونة وعند اليونان تعني صورة أو تمثيل، ومنها نجد التأيقن بالنحت، وفي السياق المسيحي، تدل أيقونة على لوحة أو رسم بارز، كلوحة فسيفسائية للمسيح أو العذراء مثلاً، وكانت الأيقونات تمثل أداة مساعدة؛ حيث يتخذها العابدون وسيطًا، حتى يستطيع المقدس المرسوم في الأيقونة والمتجسِّد فيها أن يستمع لصلواتهم ودعواتهم، ولقد ظهرت حركة حول القسطنطينية إبان القرنين الثامن والتاسع وذلك تحت تأثير الإسلام، تدعى "أيكونو كلازم" ومعناها تحطيم الأيقونات أو تحطيم الأوثان؛ حيث رأت في الأيقونات شكلاً من أشكال السقوط في الوثنية، لأن الكثير من المُصلين كانوا يعتقدون بأن الأيقونة أصبحت موضع حلول وتجسّد الشخص المقدس، وأصبحت بذلك الأيقونة هي نفسها الشخص المقدس المُصور عليها. انظر: عبد الوهاب المسيري, *الحلولية ووحدة الوجود*, *تقديم عبد القادر مرزاق وهبة رءوف عزت*, (بيروت - لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر, 2018), ص 34-35.

[1] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة*, *[حوارات 2]*, ص 128.

[2] المسيري, الصفحة نفسها.

[3] حاطوم, "تاريخ عصر النهضة الأوروبية, الموسوعة التاريخية الحديثة", ص 97.

[4] حاطوم, ص 97-98.

موضوعات فن الرسم مثلاً، حتى أصبح المسيح المُتعب والمُرهق والمُنحني بطلاً ظافرًا وإمبراطورا مُؤلهًا، بعد أن سادت الأفكار البطولية الإغريقية والرومانية، وبهذا فقدت المسيحية معانيها مع هذا الفن[1].

ويرى مالك بن نبي، بأن المبدأ الأخلاقي وذوق الجمال يُشكلان عُنصرين مُهمين، في اتجاه الحضارة؛ فبهما تتغير ميزاتها وتتجه وجهة معينة خاصة، ولهذا نجد نموذجين من المجتمع؛ نموذج يتم تركيز النشاط فيه أساسًا على الدوافع الجمالية، ونموذج يتم تركيز النشاط فيه أولاً على الدوافع الأخلاقية، وهذا الاختلاف البارز ليس في الحقيقة مجرد اختلاف شكلي، بل إنه يؤدي إلى نتائج تاريخية حضارية مُهمة، حيث يقول بن نبي: «فالنموذجان اللذان يختلفان هكذا. بسبب اختلافهما في ترتيب عناصر الثقافة لا يتطوران في اتجاه واحد، بل إنه في بعض الظروف تنشأ بينهما مناقضات جذرية: حتى إن الأمر الذي يريد أحدهما –بل ولا يمكنه أن يريد– تحقيقه بسبب أخلاقي، نرى الآخر يحققه بسبب جمالي»[2].

فتطور الملابس في المجتمع الغربي مثلاً، قد انطلق من نقطة مركزية معيّنة، وهي العمل على إبراز جمال المرأة في الشوارع، بينما في المجتمع العربي الإسلامي قد اتخذ وجهة مُخالفة تمامًا؛ إذ كان يهدف إلى إخفاء جمال المرأة في الشوارع، ولا ينبغي أن يُفهم من هذا الكلام بأن الثقافة العربية الإسلامية تفتقد إلى عنصر الجمال، بل يأخذ مكانه في سلم قيمي مُعيّن، ويعتقد مالك بن نبي بأن «كل ثقافة (Culture d.empire) هي في أساسها ثقافة تنمو فيها القيم الجمالية على حساب القيم الأخلاقية»[3]، وهو ما نجده في الثقافة والحضارة الغربية ككل، التي أثّر فيها ترتيب القيم على علاقة الإنسان الأوروبي بالإنسانية[4].

[1] حاطوم, "تاريخ عصر النهضة الأوروبية, الموسوعة التاريخية الحديثة", ص 99.
[2] مالك بن نبي, *شروط النهضة, ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين, إشراف ندوة مالك بن نبي*, (دمشق - سورية: دار الفكر, 1986), ص 101-102.
[3] بن نبي, ص 102-103-104.
[4] بن نبي, ص 104.

ثانيا: الواحدية الامبريالية الاستعمارية وصراع الإنسان مع الإنسان:

سرعان ما ستبدد آمال الإنسان الهيوماني الذي حاول أن يؤكد على جوهره الإنساني، وذلك باسم الإنسانية جمعاء؛ وذلك لغياب مرجعية مُتجاوزة يمكن أن تستند عليها ذاته الفردية وتتقوّم بها، فينغلق بالتالي الإنسان الهيوماني على هذه الذات[1]، حيث يقول المسيري: «فيصبح تدريجيًا إنسانًا فردًا لا يفكر إلا في لذته وفي مصلحته (أو مصلحة عرقه أو أمته)، ولا يشير إلى الذات الإنسانية، وإنما إلى الذات القومية أو الفردية. حينئذ تصبح هذه الذات، لا "الإنسانية جمعاء"، هي موضع الحلول، فيؤله الإنسان الفرد نفسه أو قومه في مواجهة الطبيعة وفي مواجهة الآخرين ويصبح إنسانًا إمبرياليًا»[2]، إن دل هذا على شيء فإنما يدل على؛ استبعاده لمقولات الدين ودورها الأساسي في حياة الإنسان.

والإنسان الإمبريالي سيستمد معياريته من ذاته الإمبريالية*، فيعمل على توظيف الآخرين وتسخيرهم، وكذلك توظيف الطبيعة نفسها وتسخيرها لصالحه، «وهنا تتحول الإنسانية الهيومانية إلى عنصرية غربية تضع الإنسان الغربي، لا الإنسان ككل، في مركز الكون وتظهر الإمبريالية»[3].

ويعتبر هوبز** من بين المُفكرين الأوروبيين، الذين سوف تظهر لنا من خلال بعض أفكارهم؛ الجوانب المُظلمة في العقلانية المادية بالخصوص والحضارة الغربية ككل، وذلك حينما أعلن بأن «حالة الطبيعة (وهي حالة الإنسان بعد انسحاب الإله من الكون) هي حالة حرب الجميع ضد الجميع، فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان»[4]، وبالتالي يرى هوبز؛ بأن التعاقد الاجتماعي الذي ينبغي أن ينشأ بين البشر، هو في الحقيقة –حسبه– لا ينبع أو لا يصدر من فطرة خيّرة فيهم وإنما بسبب فرط الخوف من بعضهم

---

[1] المسيري, *بين التحرير.. والتمركز حول الأنثى*, ص 5.

[2] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة*, *[حوارات 2]*, ص 77.

* إمبريالية Imperialism: والمقصود بها في «معناها الواسع إرادة أو نزوع بلد ما الهيمنة على بلد أو بلدان أخرى والمقصود بالامبريالية اقتصاديا أن يفرض بلد مصالحه وآلياته التجارية والمالية على حساب مصالح الآخرين». انظر: سبيلا [وآخ], "موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة", ص 61.

[3] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة*, *[حوارات 2]*, ص 77.

** هوبز توماس Hobbes Thomas: (1588–1679م)؛ فيلسوف انكليزي، يعتبر من أبرز منظري الحكم الملكي المُطلق. جورج, "معجم الفلاسفة", ص 708–709.

[4] المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, ص 28.

البعض، وكذلك بسبب حب البقاء الذي يتملك الإنسان ومنه «فينصبون الدولة التنين حاكمًا عليهم حتى يمكنهم أن يحققوا قدرًا ولو قليلاً من الطمأنينة»[1].

ولعل كتاب "اللفياثان" لهوبز، يعتبر من أشهر المؤلفات في مسألة السلطة والدولة، في القرون التي أعقبته بعد كتاب "الأمير" لماكيافيلي[2] (1469–1527م)؛ هذا الأخير الذي حاول أن يفصل فصلاً تامًا بين الأخلاق والسياسة، حتى أنه بلغ حدّ الشطط، عندما أجاز استعمال جميع الوسائل اللاأخلاقية تحت مبرر الغاية تبرر الوسيلة، كالغش والكذب، وذلك من أجل المُحافظة على قوة الدولة، ليكمل هوبز بعده الطريق ويقوم بخطوة أبعد في ذلك من التوجه الماكيافيلي، وذلك بمحاولته فصل الدين عن السياسة.

ففي 1651م قام توماس هوبز بإصدار مؤلف غريب في عنوانه سماه –اللفياثان–، وهو بالمناسبة مصطلح عبري، وكان فحوى الكتاب هو إقامة الدولة القوية؛ التي ستقضي على جميع أشكال الفوضى والاضطرابات، وتحقق الطمأنينة لرعاياها.

ويمكن أن نعتبر بأن هوبز قد حسم العلاقة بين الدين والدولة، فإذا كان الإنسان ليس في استطاعته أن يخدم سيدين، كما أن الحكومة المُشتركة من السلطتين ليست حكومة بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح، وبالتالي وجب أن تخضع إحداهما للأخرى؛ أو بالأحرى أن تخضع السلطة الروحية لسلطة وسيطرة الدولة، وذلك للأخطاء الكثيرة التي وقعت فيها السلطة الروحية عندما كانت زِمامُ أمور الإنسان بيدها، ولذلك فالحياة الروحية كما يتصورها هوبز، إنما تتمثل في الحياة الداخلية للإنسان[3].

وتعتبر الهندسة مثالٌ للعلم اليقيني عند هوبز، فعلى طريقة المسلمات التي يبنيها الرياضي؛ تتبلور نظرية الدولة عند هوبز، وبالتالي فالأفكار المُؤَسسة على أساس هذا العلم حريٌ بها أن ترغم كل أحد آخر أن يقتنع بصحتها، وإذا كانت الهندسة تعتبر عند هوبز علم العلوم؛ فإن جميع الظواهر الطبيعية ستصبح تعبيرًا ميكانيكيا عن الأجسام وحركتها، وحركات الأجسام التي يُدركها الإنسان بالحواس تتقابل وتتصادم، وبالتالي تحدث الظواهر، ثم إن هذه التحركات الميكانيكية هي التي تتمخض عنها المجتمعات، حيث يقول هوبز: «إن الطبيعة (أي الفنّ الذي صنع به الله العالم ويحكمه) يقلدّها فنّ الإنسان، كما يقلد أشياء كثيرة

---

[1] المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, ص 28.

[2] هوبز توماس, *اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة*, *ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب ومراجعة وتقديم رضوان السيد*, (بيروت - لبنان: دار الفارابي, 2011), ص 11.

[3] إمام عبد الفتاح إمام, *الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم*, ([مصر]: المجلس الأعلى للثقافة, [د. ت]), ص 274-275.

أخرى، إلى حدّ إمكانيّة صنع حيوان اصطناعي. وبما أننا نرى أن الحياة ليست إلاّ حركةً للأطراف تكمن بدايتها في قسم رئيسيّ ما في داخلها... إنما هو القلب... [ف] بواسطة الفنّ، يُخلق ذلك اللفياثان (Leviathan) الضخم المدعو جمهوريّةً... والذي ليس سوى إنسان اصطناعي»[1] يضيف قائلاً «وإن كان يتمتّع بقامة وقوّة أضخم من تلك التي يتمتّع بها الإنسان الطبيعي الذي من أجل حمايته والدفاع عنه، تمّ خلقه؛ وفيه تشكّل السيادة روحًا اصطناعية للدولة، فهي تعطي الحياة والحركة للجسم كلّه»[2]، والمُستخلص من قوله؛ أن هوبز يجعل الإنسان طبيعيًا/ ماديًا، أشبه ما يكون بآلة ميكانيكية، ثم إنه يجعل التنين والذي يرمز إلى الإنسان صانع الدولة بهذا الحجم؛ لكي تكون له السلطة المُطلقة على البقية، وهو الذي سيبحث له عن مُسوغات هذه السيادة، فهو بفلسفته يعكس فن النهضة؛ الذي يعمل فيه الرسامون والنحاتون على رسم ونحت أجسام ضخمة الهيئة، لكي تكون بديلاً لسلطة الإله، وإثباتًا للذات الإنسانية الفردية، فيحل بذلك الإنسان الغربي محل الرب عز وجل.

وهوبز يجعل حرب الجميع على الجميع، هي السمة والحالة الطبيعية التي تسبق وضع الدولة، فبعدما كُنا نلحظ أدبيات وأفكار الإنسان للإنسانية جمعاء، أصبحنا نلحظ حرب الجميع على الجميع؟! وبالتالي فهو بهذا التصور وكأنه ينفي الخيرية عن الإنسان، وهو المفطور عليها في الحقيقة، فالإنسان الطبيعي تتحكم فيه الرغبة والتفوق على الآخرين، ومنه يلجأ إلى العنف لكي يرضي رغباته.

فهوبز يرسم معالم إنسان ذاتي بعيد جدًا عما يجعله يحيا للجميع، حيث يقول هوبز: «أيًا كان موضوع شهيّة الإنسان أو رغبته، فإن هذا هو ما نسمّيه خيرًا، وموضوع كراهيته وتجنّبه هو ما نسميه شرًّا، وموضوع ازدرائه سخفًا وغير جدير بالاعتبار. فإن كلمات الخيّر والشرير والجدير بالازدراء هذه يرتبط استعمالها دائمًا بالشخص الذي يستعملها كونه لا وجود لشيء تنطبق عليه بصورة بسيطة ومطلقة، ولا يمكن اتخاذ قاعدة عامّة للخير والشر من طبيعة الأشياء ذاتها؛ بل هي تؤخذ من ذات الإنسان حيث لا توجد دولة، أو من الشخص الذي يمثّلها... عندما توجد الدولة»[3]، وبهذا لا وجود لمُطلقية معينة، يمكن أن تنبع منها الأخلاق الهُوبزية، ومن ناحية أخرى نتساءل: كيف للإنسان أن يأخذ معاني الخير والشر من ذاته الفردية بل وممن يمثل الدولة بعد ذلك؟! وبالتالي فهوبز يحاول تبرير أحكامه من جهة والتمهيد من جهة أخرى لشمولية معيّنة؛ تكون فيها الدولة هي الحكم وفيصل التفرقة في كل شيء.

[1] توماس, *الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة*, ص 12-17.
[2] توماس, ص 17.
[3] توماس, ص 12-62.

ويعتقد هوبز بأن السبيل لخروج الإنسان مما هو فيه، أي من حالة اللاطمأنينة والغرائز المختلفة التي تحكمه؛ إنما يتمثل في توافق أو عقد يتم عن طريق التنازل، ويمثل الإلزام فيه عُنصرًا أساسيًا، والداعي للّجوء إلى هذا العقد؛ إنما يتمثل في فائدته في حفظ حياة ومصالح من هُم مُلزمون بهذا العقد، وإذا ما تم الخروج عليه، فسيكون من خرج عليه مُناقضًا لنفسه حياةً ومصالح، فالتمسك بالعقد يكون نتيجة خوف الإنسان على حياته ومنافعه.

وفي هذه الحالة لا يمكننا الحديث عن حرية الإرادة، فالضرورات المُتمثلة في الدوافع الإنسانية السلبية؛ هي التي أوجدت هذا العقد وليس الحرية، فالمعروف عند الإنسان ويستسيغه عقله؛ هو أنه إنما يتعاقد مع الحاكم عليه لتحقيق أمور مُعيّنة، ولكنه يستطيع الخروج عليه، إن لم تتحقق الأهداف المُتفق حولها، أما عند هوبز، فالإنسان إنما يتنازل من أجل منافعه الخاصة، والذين يتنازلون للحاكم إنما يتنازلون لأنفسهم، وبالتالي فلا حق لهم عند الحاكم، وإنما «هو يتسلَّم الزمام بسلطةٍ مطلقةٍ ولا يقيده أيُّ شيءٍ ولا يلتزم تجاه أحدٍ بشيء. ولذلك يشبّهه هوبز بالوحش الأسطوري في العهد القديم: اللفياثان، والذي يملك قوةً مطلقة. وهو لا يسمّيه بذلك من أجل ذمِّه... بل للتدليل على قوته وسلطته الشاملة، وعدم خضوعه لأي اعتبارٍ خارج ذاته وإرادته»[1]، وإذا خطر لأحد ما أن يتذمر من هذه السلطة الشُمولية والمطلقة، فيجب عليه أن يتذكر الحالة الطبيعية المقيتة؛ التي يكون فيها الإنسان دائمًا مُهدد بالموت، وعائشًا وسط السلب والنهب، وبالتالي فإن واجب الحاكم هو أن يحمي الحياة الإنسانية، وهذا هو الأساس في شرعيته.

ومنه فهوبز يملك نظرة سوداوية ومُتشائمة حيال الطبيعة البشرية، التي لا تحركها سوى دوافع الطمع والمصالح والمنافع المادية المُختلفة، وبهذا تصبح الدولة ذي المُنطلقات الشمولية ضرورة لحفظ أمنه ومصالح الإنسان[2].

هذه التصورات والرُؤى وغيرها حول الإنسان والدولة، سيمضي بها العالم الغربي الحديث بعيدًا؛ وستدفع به إلى التوسع الامبريالي الاستعماري*، فعندما ظهرت الدولة الحديثة وتركزت مُؤسساتها المختلفة، عملت على تكوين جيوش حديثة التنظيم والتسليح، واتجهت بها خارج أوروبا.

[1] توماس, *الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة*, ص 13-14.
[2] توماس, ص 14-15.
* الاستعمار: ولكن، التوسع الغربي الأوروبي الحديث مثلاً، ليس في الحقيقة باستعمار؛ وإنما هو بالأحرى استدمار وتخريب واستنزاف، وفي هذا الصدد يقول البشير الإبراهيمي: «كلمة "الاستعمار" آتية من "عمر" ضدّ "خرب" مع أن التفسير العملي

فالحركة الاستعمارية القديمة، والتي «يحلو للأوروبيين أن يسموها، وينعتوها مغالطة، وتزييفا لحقائق التاريخ، بحركة الكشوف الجغرافية... غزت بجيوشها الجديدة والحديثة، العالم الجديد الأمريكي وبعض جيوب وشواطئ القارة الإفريقية، وشبه القارة الهندية، وجزر الهند الشرقية بالشرق الأقصى كالأرخبيل الأندونيسي، و"النيوزيلاندي" والقارة الأوقيانية الأسترالية، وذلك أواخر القرن الخامس عشر وطوال القرن السادس عشر، وما بعده»[1].

وكان من بين ما أفرزته الحركة الاستعمارية القديمة، هو القضاء على طريق دولي مُهم والمتمثل في «حوض البحر المتوسط، والبلاد العربية. والبحر الأحمر والخليج الفارسي العربي في بلاد الهند، والشرق الأقصى، واكتشاف طريقين جديدين للتجارة الدولية هما: طريق الرجاء الصالح حول القارة الإفريقية إلى الهند والصين، وجزر الشرق الأقصى، وطريق موانئ غرب أوروبا الأطلسية إلى العالم الجديد عبر المحيط الأطلسي»[2]، وبهذا انتقلت التجارة التي كانت في موانئ شرق البحر المتوسط الإسلامية؛ إلى موانئ غرب أوروبا النصرانية، وبالتالي ستزدهر التجارة الغربية من خلال هذين الطريقين الجديدين، في المقابل سيؤدي ذلك إلى كساد التجارة في المنطقة العربية الإسلامية.

ولقد خاضت أوروبا ما يعرف بالثورة التجارية مع هذه البلدان، وذلك خلال القرون الثلاثة 16 و17 و18م؛ وهو ما جعل أوروبا تتجمع لديها رؤوس أموال كبيرة جدًا، والتي ستستثمرها في الثورة الصناعية بعد ذلك[3].

وكانت بدايات الانقلاب الصناعي الغربي الحديث في انجلترا، وذلك منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي، ثم أخذ في الانتقال بعد ذلك وخلال القرن التاسع عشر إلى بقية أوروبا وأمريكا، بسرعة وقوة لكنها بدرجات متفاوتة، وقد كان من أبرز مطالب الثورة الصناعية؛ هو الحصول على مواد

لهذه الكلمة هو الخراب والتخريب، وليس فيها شيء من معنى الإعمار والتعمير، ولا أدري أي صارف صرف الجيل الذي مضى قبلنا من الكتاب والمترجمين عن ترجمة هذه الكلمة من لغاتها الأصلية بمعناها الحقيقي وهو التخريب والظلم والتسلط والقهر». انظر: محمد البشير الإبراهيمي, *آثار الإمام, جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي*, ج 4, (بيروت – لبنان: دار الغرب الإسلامي, 1997), ص 380.

[1] يحيى بوعزيز, *الاستعمار الأوروبي الحديث: في إفريقيا وآسيا وجزر المحيطات, [آثار الدكتور]*, (الجزائر: دار البصائر للنشر والتوزيع, 2009), ص 3 من المقدمة.

[2] بوعزيز, ص 4.

[3] بوعزيز, الصفحة نفسها.

أولية أكثر مما هو موجود في القارة الأوروبية، وكذلك ترتبط زيادة الإنتاج، بالحاجة إلى الأسواق الخارجية وذلك لتصريف المُنتجات المُصنعة.

ومنه فالثورة الصناعية ستساعد على ظاهرة التوسع الاستعماري* الامبريالي الحديث، وكان من مظاهر الثورة الصناعية؛ «التقدم الهائل في وسائط النقل والمواصلات الآلية في البر والبحر، وترتب على ذلك أن أصبح في مستطاع الدول الصناعية الوصول إلى أبعد أنحاء المعمورة والكشف عما ظل مجهولا منها»[1]، ويعود هذا إلى التقدم الكبير الحاصل في الغرب في مُختلف العلوم، والعلوم الطبيعية بالدرجة الأولى، في القرن التاسع عشر للميلاد كنتاج علمي بوجه أو بآخر لما سبقه[2].

لقد كانت ثورة مُزدوجة زاوجت بين مفهومي الصناعة والعلم أو بين العلم والصناعة، فالإشكاليات النظرية حول المحرك البخاري؛ جعلت العالم المُتميز "سادي كارنو" في عام 1824م، يتوصل إلى وضع نظريات فيزيائية عميقة في القرن التاسع عشر حول المحركات الحرارية، فاهتدى بذلك إلى قانوني الدينامية الحرارية، مع أن مُلاحظاته تلك لم تكن بالمُقاربة الوحيدة لتلك الإشكاليات.

وقد كانت بريطانيا بلد الجيولوجيا بامتياز، حيث قامت بمسح جيولوجي في عام 1836م، وبالتالي وفر هذا المسح للمعادن للكيميائيين عددًا كبيرا من المُرَكّبات، كما أنها قدمت لهم الحوافز لصناعات المناجم والتعدين، فالتقدم العلمي في تلك المرحلة في أوروبا؛ لا يمكن في الحقيقة فصله عن الثورة الصناعية، والحوافز التي قدمتها، «كما أسهم في تحقيق التقدم العلمي الحماس الغامر من جانب البرجوازية والراديكالية والأرستقراطية البريطانية المحافظة على السواء لا لتطبيق نتائج البحوث فحسب، بل للتقدم خطواتٍ جريئة في عالم المعرفة»[3]، وهو ما نفسره بالالتفاف حول نتائج العلم وتوظيفها وتوجيهها حسب مراد ومبتغى الأرستقراطية البريطانية، وفي فرنسا حيث سيتجلى العداء المُعلن والخفي، من قبل السياسيين المعتدلين والمحافظين على السواء تُجاه العلم، حيث سنجد الصراع بين جبهتين بارزتين؛ «تضم الأولى يسارًا مكافحًا مناصرًا للعلم ومناوئًا لسلك الكهنوت. وقد تمكن هذا التيار في ساعات انتصاره القليلة

---

* ولا يفوتنا هنا بأن نؤكد على ملحوظة مهمة وهي: أن الحركة الاستعمارية، والتي نحن بصدد محاولة دراستها؛ قد كانت بداياتها مع بداية المشروع الغربي الحديث وترافقت معه.

[1] ف.ا. لينين, *الاستعمار: أعلى مراحل الرأسمالية*, *ترجمة راشد البراوي*, ط 2 (مصر: مكتبة النهضة المصرية, [د. ت]), ص 4-5.

[2] ف.ا. لينين, ص 5.

[3] هوبزباوم إريك, *عصر الثورة: أوروبا (1789-1848)*, *ترجمة فايز الصباغ وتقديم مصطفى الحمارنة*, (بيروت - لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية, 2007), ص 532-533.

من أن يبني أكثر المؤسسات التي أتاحت فرص النشاط والعمل للعلماء الفرنسيين. وكانت هناك، من جهة أخرى، جبهة اليمين المعادي للعلم، الذي بذل قصارى جهده لتجويع العلماء»[1].

ولم يكن جميع العلماء في فرنسا أو في غيرها من البلدان الأوروبية، ثائرين على واقعهم، ومع ذلك وُضِع "إيفاريست غالوا" وراء المتاريس عام 1830م، وتم اضطهاده وذلك بوصفه من المُتمردين، وتم قتله في عام 1832م، وهو بعد في الحادية والعشرين من عمره، أثناء أعمال شغب، «وظل علماء الرياضيات على مدى أجيال عديدة يغتذون على الأفكار النيرة التي خطها على عجل في الليلة التي كان يعتبرها الأخيرة في حياته على الأرض»[2].

لقد بلغ التقدم العلمي في هذه المرحلة التاريخية من تاريخ الغرب، مستوى لم يبلغه من قبل؛ فأصبح بإمكان من سمحت لهم الفرصة الاطلاع على ما يجري في العالم من تطورات، من خلال أربعة آلاف صحيفة، كما ازداد عدد الكتب الصادرة في عديد من البلدان مثل بريطانيا وفرنسا وألمانيا، كما تم انتشار استخدام السكك الحديدية وبالخصوص في بريطانيا، وازدادت الاختراعات البشرية سنة بعد أخرى، «وكان مصباح أرغاند (1782–1784) قد أوشك قبل ذلك أن يكون أول ثورة رئيسية منذ مصباح الزيت والشمعة، عندما بدأت المختبرات الهائلة التي كانت تعرف بمصانع الغاز بدفق إنتاجها عبر شبكة من الأنابيب التي امتدت تحت الأرض لتضيء المعامل، وتنتشر بعدها في المدن الأوروبية»[3].

مما لا ريب فيه، هو أنه لهذه الانتصارات العلمية جوانبها الايجابية على مستوى واقع الإنسان الأوروبي بدرجة أولى، لكن الثورة الصناعية «قد خلقت أقبح عالم عاش الإنسان فيه على مدى التاريخ، كما كان يتبدى في الشوارع الخلفية المعتمة الموبوءة القذرة الغارقة بالضباب في مانشستر؟ وكيف نصور اقتلاعها آلافًا مؤلفة من الرجال والنساء من جذورهم، وحرمانهم، في عالم التعاسة الذين أصبحوا يعيشون فيه»[4].

لقد كانت الآمال المرسومة من قبل دُعاة التقدم الغربيين، والإنسانية جمعاء من ناحية أخرى، بأن «التجارة ستمضي قدمًا إلى الأمام، حاملةً المدنيّة بيد، والسلام بأخرى، وستقود البشر إلى مستقبل أفضل

[1] إريك, *عصر الثورة: أوروبا (1789-1848)*, *ترجمة فايز الصباغ وتقديم مصطفى الحمارنة*, ص 533-534.
[2] إريك, ص 534.
[3] إريك, ص 542-543.
[4] إريك, ص 543-544.

وأكثر سعادة وحكمة»[1]، كلها آمال زائفة تبخرت مع بُخار المصانع، ولقد أدلى رئيس الوزراء البريطاني "اللورد بالميرستون" في أكثر السنين حلكة وهي سنة 1842م، بعبارات وردية اختتمها بقوله: «سيدي... هذه إرادة الله»[2]، والتساؤل المطروح هو: ماذا بقي من إرادة الإله أو الله سبحانه وتعالى، في هذا العالم الطبيعي الغربي يومئذ؟ بعدما تم العمل على استبعاد دوره في الكون والعالم، ثم هل الإرادة الإلهية تريد للإنسان واقعًا تراجيديًا؛ فحالة الكادحين الفقراء لم ترى نورًا أفضل ويختلف عما كانت عليه في الماضي المُظلم، بل إنها كانت وفي بعض الأحيان والأماكن أسوأ مما يمكن أن يعيه إنسان عاقل، وقد حاول دعاة التقدم تعليل كل هذه المساوئ ضد الإنسان، بدعوى أنها لم تكن بسبب ما وصل إليه المجتمع البرجوازي الجديد، من هيمنة بل واستغلال مادي للآخرين، بل يرجع ذلك إلى العراقيل التي كان النظام الملكي والأرستقراطية يضعونها في طريق التقدم الاقتصادي[3].

ولقد ارتبط الغرب بإبادة الإنسان، وينبغي التأكيد على أن التحولات الاقتصادية والسياسية في أي مجتمع من المُجتمعات؛ لا تتم في الحقيقة في فراغ، مهما يكن مستوى هذه التحولات سواء كانت عميقة أو ضحلة، حيث يقول المسيري: «فالمناخ الفكري والثقافي والنفسي يساعد على تحقيق بعض الإمكانات الكامنة في الواقع المادي وإجهاض البعض الآخر، وعلى تحديد المسار النهائي لهذا الواقع إلى حدٍّ كبير»[4]، فألمانيا النازية عندما لجأت إلى أسلوب الإبادة كوسيلة، لحل بعض المشاكل التي واجهتها في المجتمع يومئذ، لم يكن هذا الأسلوب لينبع من الاعتبارات السياسية أو الاقتصادية فقط، بل هو أوسع من ذلك تمامًا، حيث يرتبط بإطار ثقافي وحضاري غربي يشملها.

وتُعتبر الإبادة احتمالاً كامنًا يسم التشكيل الحضاري الغربي الحديث على الخصوص، وهي بالمناسبة ليست مسألة عرضية، وبالتالي ولَّدت داخله استعدادًا على التخلص «من العناصر غير المرغوب فيها عن طريق إبادتها بشكل منظم ومخطط. وتحققت هذه الإمكانية بشكل غير متبلور في لحظات متفرقة، ثم تحققت بشكل شبه كامل في اللحظة النازية النماذجية. وغيرها من عمليات الإبادة»[5].

ويرى المسيري بأن العنصر الحاسم في تبلور النزعة الإبادية وظهورها، يعود إلى الرؤية الغربية الحديثة للكون؛ وهي رؤية مادية واحدية حُلولية كمونية، وترجع بجذورها إلى عصر النهضة الغربي،

[1] إريك, *عصر الثورة: أوروبا (1789-1848)*, *ترجمة فايز الصباغ وتقديم مصطفى الحمارنة*, ص 544.
[2] نقلا عن: إريك, الصفحة نفسها.
[3] إريك, الصفحة نفسها.
[4] المسيري, *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*, ص 196.
[5] المسيري, ص 196-197.

وستزداد هيمنة ويتسع نطاقها مع منتصف القرن التاسع عشر، وهو العصر الذي ستسيطر فيه الإمبريالية والعنصرية والداروينية، وتصبح بذلك هي النموذج التفسيري الحاكم، ويعود ذلك إلى هيمنة منطق النسق المادي الذي سيساوي بين الإنسان والطبيعة/ المادة، وتصاعد مُعدلات العلمنة والحلولية.

وفي هذا الإطار سنجد الأخلاق النفعية المادية هي المُهيمنة، والتي تستقي معينها من الطبيعة/ المادة، حيث ستتجاوز بقوانينها الغائيات وجميع ما يُعرف بالأخلاقيات الإنسانية؛ وهو ما سيجعل الإنسان الغربي مُتحررًا من أية مفاهيم مُتجاوزة من قبيل: الإنسان ككل أو صالح الإنسانية.

وتظهر لنا مادية هذه المنظومة وواحديتها؛ من خلال «عدد من المصطلحات التي حققت قدرًا من الذيوع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر... وحينما تحددت معالم المشروع الإمبريالي الغربي والنظرية العِرقية الغربية. ومن أهم هذه المصطلحات... ما يلي: المادة البشرية... الفائض البشري... فكان يُشار إلى البشر باعتبارهم مادة بشرية يمكن توظيفها، أما من لا يمكن توظيفه فكان يُشار إليه باعتباره مادة بشرية فائضة... فكانت إما أن تُصدَّر... أو تُعاد صياغتها أو تُباد إن فشلت معها كل الحلول السابقة»[1].

وهذه القابلية للإبادة أو بالأحرى الإمكانية الكامنة للإبادة الغربية، تحققت بشكل جزئي وأخذت تتدرج صعودًا مع التجربة الاستعمارية؛ وذلك بشقيها الإمبريالي والاستيطاني، وكان أول عمل قامت جيوش البلدان الغربية الإمبريالية به ضد الإنسانية، هو خروجها لبلدان أخرى خارج القارة الأوروبية، حاملة معها الأسلحة الحديثة وكل ما يؤدي إلى الفتك أو الإبادة، وبالتالي خوَّل الإنسان الغربي لنفسه حُقوقًا مُطلقة، يتجاوز بها ما يُعرف بالخير والشر وهنا نتساءل: أين هي آمال الإنسان الغربي للوصول إلى نموذج إنسان يحيا حياة فاضلة، ويُحي بها الإنسانية جمعاء؟

وبناءً على الرُؤية الاستعمارية الإمبريالية، سيتم الاستيلاء على أكثر مناطق العالم، وتحويلها إلى مجال حيوي للهيمنة الغربية وحركتها ونشاطها، ومنه ستتحول هذه المناطق العديدة من العالم، إلى مادة خام، سواء كانت طبيعية أو بشرية لخدمة العالم الغربي، حيث يقول المسيري: «فاعتبرت شعوب آسيا وإفريقية... مجرد... مادة بشرية تُوظَّف في خدمته، كما اعتُبر العالم مجرد مادة طبيعية تُوظَّف في خدمة دول أوربة... واعتُبرت الكرة الأرضية مجرد مجال حيوي له يصدِّر له مشاكله. بل ولم تفرق الرؤية

[1] المسيري, *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*, ص 197-198-199.

المعرفية العلمانية الإمبريالية في نهاية الأمر بين شعوب آسيا وإفريقية وشعوب العالم الغربي، فالجميع مادة بشرية»[1]، ويُصنف هؤلاء البشر باعتبارهم مادة نافعة كالعمال، أو مادة بشرية فائضة كالمتعطلين، أو مادة بشرية غير نافعة كالمجرمين وفي مرحلة أخرى المعوقين والمسنين، وكان أهم حلين أوجدوهما للفئتين اللتين تم تصنيفهما على أنهما فائض أو غير نافعة يتمثلان في؛ تصدير المادة البشرية الفائضة إلى أماكن أخرى في العالم حتى يمكن تحويلها إلى مادة نافعة إن أمكنهم ذلك، ونقل المجرمين والفاشلين وبعض المتدينين إلى أمريكا وأستراليا.

وهذه أبرز عمليات تحويل البشر، التي قام بها الغرب الاستعماري الإمبريالي:

1- نقل الجيوش الغربية إلى مختلف أنحاء العالم، حتى تحوَل البلدان التي تم استعمارها وشعوبها إلى مادة طبيعية بشرية، تُوظَّف لخدمة المصالح الغربية.

2- نقل العديد من سكان إفريقيا إلى الأمريكيتين، وذلك باعتبارهم مادة استعمالية رخيصة.

3- نقل الكثير من الأقليات إلى بلدان أخرى، «الصينيين إلى ماليزيا -الهنود إلى عدة أماكن- اليهود إلى الأرجنتين، كشكل من أشكال الاستعمار الاستيطاني، إذ إن هذه الأقليات تشكل جيوبًا استيطانية داخل البلاد التي تستقر فيها»[2].

والمُهم في كل ما تم ذكره آنفًا، هو أنه يعبر عن قمة صراع الإنسان مع الإنسان، وبالتالي تم نزع القداسة عن جميع البشر في الشرق والغرب في الجنوب والشمال؛ حيث سيتم تحويل العديد منهم إلى مادة استعمالية لا قيمة لها، ولا ترتبط بأية معيارية، ولقد كانت التجربة الاستيطانية الغربية في أمريكا من أبشع التجارب على مر التاريخ البشري، حيث يقول المسيري: «وهي تجربة كانت تفترض ضرورة إبادة تلك العناصر البشرية الثابتة التي كانت تقف عقبة كأداء في طريق الإنسان الغربي وتحقيق مشروعه الإمبريالي. وقد قبِلت الجماهير الأوروبية عملية الإبادة الإمبريالية وساهمت فيها بحماس شديد، لأن هذه العملية كانت تخدم مصالحها كما أوهمتها الدول الإمبريالية ذات القبضة الحديدية في الداخل والخارج»[3].

وتحت غطاء الأيديولوجيات الإمبريالية الإبادية، تم اعتبار هذا البلد الجديد صهيون الجديدة أو كما سموها الأرض العذراء، فقاموا بإبادة السكان الأصليين؛ وذلك من خلال قتلهم مُباشرة، أو عن طريق

[1] المسيري, *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*, ص 211.
[2] المسيري, ص 212.
[3] المسيري, ص 214.

نقل أوبئة مُختلفة لهم كالجدري مثلاً، وكانت المملكة المتحدة لبريطانيا في عصر الملك جورج الثالث، تعطي مكافآت مالية لكل من يقوم بقتل هندي والتمثيل بجثته، «واستمرت هذه التقاليد الغربية الإبادية بعد استقلال أمريكا، بل وتصاعدت بعد عام 1830م حين أصدر الرئيس جاكسون قانون ترحيل الهنود، والذي تم بمقتضاه تجميع خمسين ألفًا من هنود الشيروكي من جورجيا وترحيلهم... في أثناء فصل الشتاء سيرًا على الأقدام إلى معسكر اعتقال خُصص لهم في أوكلاهوما وقد مات أغلبهم في الطريق»[1]، وهو في الحقيقة ترحيل لهم من هذا العالم إلى العالم الآخر، وقد تكرر أسلوب الإبادة بشكل مُشابه لهذا الذي حدث في أمريكا الشمالية في أستراليا[2].

وتُعتبر الحملة الفرنسية بقيادة نابليون على مصر، أبرز حدث استعماري امبريالي على المشرق العربي الإسلامي، وهنا لابد من الإشارة إلى الصراع والتنافس الذي حدث بين فرنسا وبريطانيا، حول مناطق النفوذ «على الجزء الأوسط من الشرق العربي، وبخاصة مصر، التي تسيطر بطبيعتها على طريق البحر الأحمر والمتوسط إلى الهند وأوروبا وكان هذا الطريق قد أغلقه العثمانيون في وجه السفن الأوروبية منذ أوائل القرن السادس عشر»[3]، واستمر الصراع بين بريطانيا وفرنسا حول مصر، لكن تبقى –الحملة الفرنسية* بقيادة نابليون– عام 1798م، انتكاسة أولى للقيم النبيلة والإنسانية، التي رفعتها الثورة الفرنسية على الملكية.

ليأتي بعد ذلك حدث مُهم جدًا، في لائحة الاستعمار الإمبريالي الاستيطاني الحديث، وهو احتلال الجزائر من قبل المُستدمر الفرنسي؛ حيث جاءت حادثة المروحة لتفتق الرتق، واستغلتها فرنسا إلى أبعد حد؛ لترسل جيوشها عام 1827م وتحاصر بها مدينة الجزائر لمدة ثلاث سنوات كاملة، ثم أعقبتها بحملة أكبر سنة 1830م، وتحتل بذلك الجزائر في الخامس من شهر يوليو، وتفقد بذلك الجزائر حُريتها وكذا استقلالها، لمُدة قرن واثنين وثلاثين عامًا، عانى خلالها الجزائريون كل أنواع القهر والاضطهاد والقتل[4]، حيث يقول المسيري: «تقول أحد كتب التاريخ: إنه قيل لأحد الشيوخ الجزائريين: إن القوات الفرنسية إنما جاءت لنشر الحضارة الغربية الحديثة في ربوع الجزائر، فجاء رده جافًا ومقتضبًا ودالاً، إذ قال: لم

---

[1] المسيري, *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*, ص 214-215.
[2] المسيري, ص 215.
[3] بوعزيز, *في إفريقيا وآسيا وجزر المحيطات*, ص 22.
* الثورة الفرنسية: كانت عام 1789م، وكان من أبرز وأهم مبادئها الحرية للإنسان؟! انظر: إريك, *أوروبا (1789-1848)*, *ترجمة فايز الصباغ وتقديم مصطفى الحمارنة*, ص 135-136.
[4] بوعزيز, *في إفريقيا وآسيا وجزر المحيطات*, ص 22-34-35.

أحضروا كل هذا البارود إذن؟»[1]، فالشخص القائل والشيخ المُجيب، أو القائل على الأقل كان يعرف على فرنسا بأنها بلاد حضارة إنسانية ولكن![2]

ونجد كذلك استعمارًا استيطانيًا إحلاليًا، وهو احتلال فلسطين؛ والتي جاء احتلالها فيما يصطلح عليه المسيري بالوعود البلفورية*، «وليس من قبيل المصادفة أن أول غاز للشرق في العصر الحديث، وهو نابليون بونابرت، كان أيضًا أول من أصدر وعدًا بلفوريًا، يتضمن معظم العناصر التي يتضمنها وعد بلفور**، والوعود الأخرى. فهو أولاً يعدُّ اعضاء الجماعات اليهودية في فرنسة شعبًا غريبًا عن فرنسة، وأن وطنهم هو فلسطين... وقد جاء في وعد نابليون أن فرنسة تدعوهم إلى الاستيلاء على إرثهم، أي فلسطين، وأن فرنسة ستضمن لهم الاحتفاظ به، وهذا هو جوهر الاستعمار الاستيطاني الإحلالي»[3].

فحينما طرح الإنسان الغربي المسألة اليهودية، فكر في حلها، من خلال إطاره المعرفي، ومن خلال المقولات الحضارية والإدراكية التي كانت بحوزته، والتي نجد من أهمها؛ الإمبريالية، وكذا تصوره لليهود باعتبارهم جماعة وظيفية وشعب عضوي منبوذ، ولذا كان طرحه للحل الإمبريالي الوظيفي لهم، حيث يتلخص في إخراجهم أي –اليهود– من الغرب واستعمالهم أو توظيفهم في خدمة مصالحه؛ فالعالم كله بحسب التصورات الغربية مادة استعمالية يمكن توظيفها لصالح الغرب، «وقد تم ذلك عن طريق ربط المسألة اليهودية بالمسألة الشرقية (أي وضع الإمبراطورية العثمانية المتردي...) [ليقوم] الغرب بنقل الفائض البشري اليهودي الذي لا وظيفة له في الغرب إلى منطقة... تطل على البحرين الأبيض والأحمر في قلب العالم العربي والإسلامي... حيث [سيؤسس] دولة استيطانية وظيفية تقوم بوظيفة حيوية وهي الدفاع عن المصالح الغربية في المنطقة نظير أن يقوم الغرب بالدفاع عن سكانها... واستمرارهم»[4]، ونجح

---

[1] المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, ص 35.

[2] المسيري, ص 35-36.

* الوعود البلفورية: ويقصد بها المسيري؛ بأنه ثمة أنموذجًا في الحضارة الغربية كامنًا ومتكررًا، وهو ما يجعلها تنحو بذلك منحًى صهيونيًا، ويعتقد المسيري أن الفكر والأيديولوجية الصهيونية لا ينبعان من التوراة والتلمود، وإنما من الفكر الاستعماري الغربي، وأن الفكر الصهيوني إنما نشأ في أحضان الفكر الاستعماري الغربي. انظر: عبد الوهاب المسيري, *الصهيونية: وخيوط العنكبوت*, ط 2 (دمشق - سورية: دار الفكر, 2007), ص 103.

** وعد بلفور: وهو التصريح الذي بادرت بإصداره بريطانيا عام 1917م، لتعلن فيه عن تضامنها وتعاطفها مع أماني اليهود، في إنشاء وطن قومي لهم في فلسطين. انظر: المسيري, ص 105.

[3] المسيري, ص 103-104.

[4] عبد الوهاب المسيري, *مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي: جذوره، ومساره، ومستقبله*, (دمشق - سورية: دار الفكر, 2002), ص 82-83.

الغرب في مسعاه المادي المقيت، واستطاع احتلال فلسطين عام 1948م؛ والقيام باستيطان إحلالي، أين سيتم طرد العديد من العرب المُسلمين، من أرض أولى القبلتين، إلى دول الجوار أو غيرها من الدول[1].

لئن نجحت الإمبريالية الاستعمارية الغربية في احتلال وتقسيم العالم، وذلك بالقوة والبطش[2]، ومن خلال مقولة الإنسان عدو للإنسان، وغيرها من المقولات العدائية والعنصرية؛ فإن ذلك يعود بالدرجة الأولى للنجاحات الباهرة المُحققة في ميدان العلم، وتوظيفها السيئ ضد الإنسان والطبيعة والإنسانية ككل، ويتطرق المسيري إلى نقطة مُهمة حين يقول: «ببساطة شديدة أدركت أن "التقدم الغربي" هو ثمرة نهب العالم الثالث، وأن الحداثة الغربية لا يمكن فصلها عن عملية النهب هذه، وأن نهضة الغرب تمت على حساب العالم بأسره»[3]، ويقدم لنا المسيري هذه الأبيات من قصيدة تعود لـ "بدر شاكر السياب" توضح وتدعم ما يذهب إليه المسيري؛ وذلك من خلال حديث لبدر شاكر السياب مُوجه لمدينة لندن، حيث يقول فيها: «ماذا سأكتب يا مدينة/ فعلى ملامحك العجاف تجوب أخيلة الضغينة/ سأقول إنك توقدين/ مصباح عارك من دم الموتى وجوع الآخرين»[4].

[1] المسيري, *مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي: جذوره، ومساره، ومستقبله*, ص 104.
[2] Elmessiri, *Bias*, p 29.
[3] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 227.
[4] المسيري, الصفحة نفسها.

ثالثا: الثنائية الصلبة: الإنسان والطبيعة/ المادة:

حاول الإنسان الغربي الحديث أن يسمو بذاته الإنسانية في هذا الكون والعالم، بطريقة أو بأخرى؛ سواء بطريقة إنسانية هيومانية، أو بطريقة تحمل العنصرية والإمبريالية. لكنه اكتشف بالتدريج أن الطبيعة/ المادة هي كذلك موضع الحلول، وبأنها هي الأخرى تمثل مرجعية ذاتها ومكتفية بها، وهو ما أدى إلى ظهور إثنينية وازدواجية صلبة[1].

وهذه الثنائية الصلبة التي نحن بصدد الغوص فيها، حاول المسيري أن يعرّفها، حيث يقول: «"الثنائية الصلبة" (ويُقال لها "الثنوية" و"الاثنينية") هي غير الثنائية الفضفاضة*، فالثنائية الصلبة تفترض تساوي عنصرين تساويًا كاملاً (رغم وجود صراع بينهما) وهذا أمر غير ممكن إلا في إطار المرجعية الكامنة والحلولية الكمونية (إذ أن المرجعية المتجاوزة تجعل مثل هذا التساوي أمرًا مستحيلاً لأن وجود الإله –المدلول المتجاوز– يعطي للعالم شكلاً هرميًا بحيث يصبح أحد عناصر الثنائية أفضل من الآخر، وإن تساويا يكون ثمة تكامل بدلاً من الصراع)»[2]، أو الإبعاد.

والثنائية الصلبة تعبّر عن نفسها من خلال التأرجح بين الذات وبين الموضوع، وكذا بين الواحدية الذاتية والواحدية الموضوعية، ويعتقد المسيري أن الثنائية الصلبة؛ «هي في واقع الأمر شكل من أشكال الواحدية باعتبار أن العنصرين المتصارعين لا يوجد بينهما اختلاف جوهري. وعادة ما تُحسَم الثنائية الصلبة باندماج العنصرين (وهو أمر متيسِّر لأنهما متساويان وتعارضهما عادةً ناجم عن أن الواحد مقلوب الآخر ولا يختلف عنه في البنية)، أو بانتصار العنصر الأقوى»[3].

لقد كان لتيار الواحدية الصلبة منحى تصاعدي، في الفلسفة الغربية الحديثة وبالخصوص في انجلترا وفرنسا؛ وهو ما أدى إلى سيطرة فلسفات للكون على الفكر الغربي، اتسمت بالتمركز حول الطبيعة/ المادة، وتذهب في تحليلاتها وتفسيراتها بالخصوص، إلى أن العقل يمثل جُزءًا لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، والإنسان عبارة عن ورقة بيضاء تتراكم عليها المعارف المُختلفة، وأن القيم الأخلاقية للإنسان تتكون من خلال هذه المعرفة المادية، وأخذت النزعة التجريبية اتجاهًا مُتطرفًا مع فلسفة هيوم، حيث هاجمت مبدأ السببية وأظهرت عدم مُطلقيته، وفي هذا الإطار يعترف كانط بالدور الكبير، الذي

[1] المسيري, *بين التحرير.. والتمركز حول الأنثى*, ص 5-6.

* الثنائية الفضفاضة، سوف يتم التطرق إليها بعمق مع الفصل الرابع إن شاء الله، تماشياً مع منطق التحليل وسيرورته.

[2] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 64.

[3] المسيري, ص 65.

لعبته فلسفة هيوم، وذلك بإيقاظه من سُباته الدوغمائي، وهو المُتأثر بفلسفة ليبنتز العقلية على وجه الخصوص.

ومنه سوف يبرز كانط* بفلسفته المُتماسكة والمُركبة، إلى حد بعيد، «حيث تتداخل فيها عناصر البعد الذاتي والبعد الموضوعي في التجربة من خلال مفهومه المركب عن "الأساس الترانسندنتالي للفهم (Transcendental Understanding)»[1]، وتتمثل المُشكلة الرئيسية التي واجهها كانط في، «افتراض العلوم الطبيعية أن كل حادث له سبب يسبقه، وأنه يحدث كنتيجة حتمية لهذا السبب، وأن كل شيء في العالم يخضع للقانون الطبيعي الحتمي»[2]، كالحجر حينما يسقط مثلاً، وحاول البعض تطبيق هذا القانون الطبيعي والحتمي على الإنسان، يقول المسيري: «وهذا ما نسميه "الواحدية المادية"، أي تفسير العالم من خلال عنصر واحد هو الطبيعة/ المادة، بحيث ينتفي الفرق بين الإنسان والطبيعة وتنمحي ثنائية الإنسان والطبيعة»[3].

وقد حاول الفيلسوف الألماني كانط بأفكاره النقدية، إنقاذ الإنسان باعتباره مُتميزا عن الطبيعة/ المادة، وذلك من خلال تأكيده لهذه الثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة، وهو ما سُيفضي به إلى محاولته المُتميزة في رسم حدود للعقل الإنساني ومجال عمله، وهو ما يوضحه لنا المسيري بقوله: «وبيّن أن العالم كما نعرفه هو نتاج التفاعل بين عاملين: العقل (vernunft) Reason والأشياء في ذاتها (noumena) من ناحية، وعالم "الظواهر" (phenomena) الذي يشكل المادة الخام للفهم والمكون من مجموع الحدوس الحسية (empirical intuitions) والتي لا يمكن تمثيلها إلا من خلال بعدي الزمان والمكان من ناحية أخرى»[4]، وبالتالي فليس بمقدور العقل وحده كما يزعم العقلانيون؛ أن يصنع لنا الحقيقة، ولا عالم المادة كذلك، كما يُدركه الإنسان بواسطة حواسه، أي أن كانط حاول أن يتحرر بفلسفته من قبضة كل من؛ الواحدية الذاتية المثالية وكذا الواحدية المادية، فالإنسان حسب كانط لا يمكنه أن يصل إلى حقيقة الشيء

* عمانويل كانط Kant Emmanuel: فيلسوف ألماني، ولد سنة 1724م، بمدينة كونيجسبرغ، تركت تنشئة أمه التقوية له تأثيرًا كبيرًا على نفسيته وشخصيته، وتميزت فلسفته بطابع نقدي لموضوعات العقل. توفي في مدينته التي ولد فيها سنة 1804م، ولعل من أشهر مؤلفاته: نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم، بالإضافة إلى، مشروع للسلام الدائم، والدين في حدود العقل الخالص. انظر: جورج, "معجم الفلاسفة", ص 513-515-516.

[1] المسيري, فيكو وكانط والدفاع عن الإنسان, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 50.

[2] المسيري, الصفحة نفسها.

[3] المسيري, ص 50-51.

[4] المسيري, ص 51.

في ذاته، لأنه يستحيل على الإنسان معرفة جوهر ذلك الشيء على حقيقته وفي أصله، وهو مُجرد عن صورته الحسية، وأن كل ما يمكن له معرفته يكون في عالم الظواهر، ومن خلال التجربة، أين يتم تمثيلها وإخضاعها لشروط قبلية وأهمها؛ البُعدين الزماني والمكاني، وهو ما يجعل المعرفة مُمكنة.

ومنه يحاول كانط من خلال رُؤيته الفلسفية، إثبات تميّز الإنسان واستقلاله عن عالم الطبيعة/ المادة، وبالتالي فثنائية الإنسان وعالم الطبيعة والأشياء تعتبر مسألة جوهرية، وهي بمثابة حجر الزاوية التي يعتمد عليها كانط في فلسفته، ولم يكن كانط يهدف إلى تعريف حدود المعرفة كما نجده عند التجريبيين والشُكاك؛ ولكنه كان يهدف إلى توضيح شرعية المعرفة وفعاليتها، وذلك داخل حدودها، حيث يقول المسيري: «وهو يفعل ذلك حتى يخلق مجالاً مستقلا من مجال العلوم الطبيعية. كما أنه حاول أن يبيّن عدم جدوى أي تفكير بالمعنى المفارق خارج نطاق التجربة الإنسانية. ولكنه، مع هذا، لم يسقط تمامًا في قبضة الصيرورة والعدمية والواحدية المادية الموضوعية أو الذاتية، إذ أنه لم يتخل قط عن إمكانية المعرفة كما أنه لم يتخل قط عن إمكانية قيام الأخلاق والإيمان»[1]، فكما يرى كانط بأن؛ الله والحرية والخلود موضوعات تقع خارج حدود المعرفة التجريبية، فهي بذلك أفكار عقلية مُتجاوزة، ولا يمكن في الحقيقة أن تنتج عنها معرفة؛ وإنما دورها الرئيسي يتمثل في تأسيس الأخلاق، ولقد اصطلح كانط على هذا المجال المُستقل "مجال الإيمان". ويُفضل المسيري تسميته بمعنى أكثر شمولاً بـ "مجال الإنسان".

فالمعرفة عند كانط إذن ليست نتاجًا للتجربة الحسية وحدها، بل هي نتيجة للتجربة الحسية ولمعرفة قبلية توجد في الفهم قبل التجربة، والقوالب التي تشكل المادة الرئيسية للمعرفة كامنة في الفهم؛ وهي بذلك سابقة عن أي تجربة (مادية)، ويصطلح عليها كانط بـ "المقولات"، «وهي عبارة عن شروط قبلية سابقة على التجربة، وهي الأطر العامة التي ندرك الموجودات الحسية وفقًا لها. وهذه المقولات ثابتة وواحدة لدى جميع العقول... وهو ما يفسر إمكانية العلم والمعرفة الموضوعية واتفاق الناس حولها. وكل ما نتلقاه من أحاسيس لا يمكن إدراكه إلا من خلال هذه الصور والقوالب»[2]، فالعقل بهذا المعنى لا يتلقى الواقع المادي كما هو وإنما يسائله، أي يفرض عليه مقولات كالزمان والمكان، فتتحول عندها فوضى الأحاسيس المُختلفة إلى تجربة مفهومة، فالأحاسيس المختلفة كالبصر واللمس مثلاً، لا تتحول إلى كل مُنسجم وذلك من تلقاء نفسها مُباشرة؛ فالأحاسيس تأتي للإنسان في خليطها وفوضاها، ثم تتحول بعد ذلك

[1] المسيري, فيكو وكانط والدفاع عن الإنسان, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 51-52.
[2] المسيري, ص 52.

إلى مُدركات حسية مُنظمة، لتتشكل بذلك موضوعات التجربة من هذه المدركات، وذلك بالاستناد على مقولات الفهم الخالصة؛ وهذه –المقولات– هي من الأمور التي لا توجد في الطبيعة، ولعل أوضح مثال عن وصول العقل إلى المعرفة وذلك بغير سبيل التجربة هو الرياضيات، حيث نجد بأن الرياضي يصل إلى قضايا يقينية يستحيل أن تتضمنها التجربة؛ فـ «الحقائق الرياضية تستمد ضرورتها من طبيعة الحَدْس المجرد الذي هو أساس تمثيل أي حَدْس حسي في إطار الزمان والمكان»[1].

فكانط يرى بأن النظام الموجود في العالم لا يمكن وجوده في الطبيعة نفسها، فالفهم في الحقيقة هو من يقوم بتنظيم الواقع، وذلك بناءً على قوانينه المُتأصلة فيه، فالعالم الطبيعي ليس له قوانين خاصة يعمل أو يسير بمُقتضاها، وإنما توجد فقط القوانين والصور الذهنية والتي يعمل وفقها الفهم، وبهذا يعتقد المسيري بأن فلسفة كانط؛ «تكون قد أزالت بذلك الحدود بين الذات والموضوع وإن كانت قد احتفظت باستقلال كل واحد عن الآخر وافترضت تعادلها أو وجود علاقة تفاعلية تبادلية بينهما»[2]، أي بمعنى أن كانط بفلسفته سيتجاوز انغلاق وتقوقع كُلاً من الفلسفات التي تنطلق من الذات وحدها، وكذلك الفلسفات التي تنطلق من الموضوع وحده.

ومن عالم العقل العملي والأفكار المُتجاوزة تنبثق الإجابات المُؤسِسة للأخلاق والدين، وهنا نلمس رؤية راقية ومحاولات نبيلة من كانط، للدفاع عن الإنسان وتأكيد استقلاليته عن الطبيعة/ المادة، حيث يبدأ كانط باثبات قصور العقل النظري المُستند إلى الفهم، والذي يملك فقط الوسائل التي يعرف بها الإنسان عالم الظواهر، كمقولتي الزمان والمكان وغيرها؛ وهي وسائل لا تصلح بأن تقدم للإنسان إجابات حول الأسئلة النهائية التي تشغله باستمرار، وبهذا فالعقل النظري لا يمكنه في الحقيقة أن يمتد لمعرفة عالم الأشياء في ذاتها، حيث يقول المسيري: «وهنا يحاول كانط محاولته الأكثر راديكالية في تأسيس مركزية الإنسان في الكون وأسبقيته على المادة، فيلج عالم الأخلاق والدين والقيم المطلقة ويحاول أن يضع الأسس القبلية للفعل الخلقي، ويظهر العقل العملي، وهو مصدر التفكير الميتافيزيقي، والذي لا يتعلق بالأشياء والموجودات الحسية، وإنما يتعلق بقضايا حرية الإرادة وخلود النفس ووجود الإله»[3]، وبالتالي يعتبر كانط بأن الإنسان كائنًا مُختلفًا عن الحيوان والحجر، وهنا يميز كانط بين؛ الإنسان كظاهرة ويخضع للقوانين الطبيعية، والإنسان باعتباره شيئًا في ذاته، «فالإنسان كظاهرة يخضع للقوانين الطبيعية،

[1] المسيري, فيكو وكانط والدفاع عن الإنسان, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 53.
[2] المسيري, الصفحة نفسها.
[3] المسيري, ص 54.

أما الإنسان كشيء في ذاته فلا يمكن معرفته إلا سلبًا، فهو لا يمكن إدراكه في الزمان والمكان، ولا يمكن معرفته تجريبيًّا أو عقليًّا... ويعود هذا إلى أن الإنسان عنده عقل»[1]، هذا الأخير الذي هو ملكة يتميز بها الإنسان عن جميع الأمور والأشياء الأخرى.

ولكن يتساءل المسيري في قوله: «هل هناك عقل عملي وعقل نظري؟»[2]، فالعقل النظري يُعتبر عقلاً محظًا، والعقل العملي يُعتبر عقلاً محظًا كذلك، وبالتالي فهناك في الحقيقة عقل واحد، «تماما كما أن هناك ممارسات نظرية وممارسات عملية. وقد توصل كانط من خلال العقل النظري إلى مجموعة من النقائض (أزلية العالم، والبسيط والمركب، العلية...) للعقل النظري، فأصبح لدى العقل النظري مشكلة يعجز عن حلها، حاول كانط أن يجد حلاً لها في الممارسات العملية للعقل. ولكن، هل يمكن حل هذه النقائض من خلال العقل العملي؟!»[3]، ومع هذا يتوصل كانط في نهاية الأمر إلى أن العقل العملي، الذي يُمارس به الإنسان حياته يقوم على ثلاثة مسلمات وهي: حرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله، والتي ذكرناها آنفًا، يُسلم بها الإنسان حتى تستقيم حياته وهي تحل للإنسان كل نقيض نظري إذا سلم بها، فإيمان الإنسان بهذه المبادئ يُعبِّر على أنه ليس جُزءًا من الطبيعة/ المادة، ويمارس الحياة بعقله.

وإذا كانت الأخلاق عند كانط عبارةٌ عن مبادئ وقوانين ثابتة ومُطلقة، «فما هو مصدر هذه الأخلاق؟»[4]، يرى كانط أن الأخلاق مُتجذرة ومُتأصلة في نفوس البشر فهي بذلك كما يقول المسيري: «أمور أولية (كونية)، حقائق أساسية لا يمكن تجاهلها حتى لو أردنا ذلك، أي أن القاعدة الأخلاقية (شأنها شأن المقولات) مستقلة بذاتها من فطرة الإنسان، كامنة فيه وتنشأ في الإنسان بطبيعته. إن متطلبات الموقف الأخلاقي كامنة في عقلانية الإنسان، فهي متطلبات قبلية، وأي إنسان عاقل يعترف بها باعتبارها ملزمة... فقانون الأخلاق ناشئ فينا قبل التجربة»[5]، والقانون الأخلاقي الكانطي؛ ينطبق على كل إنسان في كل زمان ومكان، ويتلقاه بالقبول كل من له عقل وإرادة، وتتمثل وظيفة الإنسان العاقل؛ في أن يدرس القانون الأخلاقي الذي لا يسعى إلى حب الذات والأنانية، ولا يخضع لاعتبارات شرطية.

---

[1] المسيري, فيكو وكانط والدفاع عن الإنسان, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 54.

[2] المسيري, الصفحة نفسها.

[3] المسيري, ص 54-55.

[4] المسيري, ص 55-56.

[5] المسيري, ص 56-57.

فالأخلاق الرائجة والتي تقوم على العواطف والأهواء، هي أخلاق ظنية وشرطية للوصول للرغبات وتحقيقها، فالأفعال التي تكون مدفوعة برغبة في تحقيق المصلحة والسعادة المادية؛ هي في الحقيقة لا تخضع للإرادة، وبالتالي ليست عملية اختيار[1]، حيث يقول كانط: «ليست الأخلاق بالمعنى الصحيح العلم الذي [يعلّمنا] كيف نجعل أنفسنا سعداء، بل كيف علينا أن نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة. وعندئذٍ فقط، إذا أضيف الدين إلى ذلك، يدخل أيضًا الأمل في أن نحظى ذات يوم بالسعادة بالقدر الذي كنا حريصين فيه ألا نكون غير جديرين بها»[2]، فليكن مقصودنا هو سعادة الناس، ولننشد الكمال سواء كان متبوعًا بلذة أو ألم[3].

ومنه فالأخلاق عند كانط تقود الإنسان إلى الدين، حيث يقول كانط: «إنّ الأخلاق إنما تقود على نحو لابدّ منه إلى الدين، وعبر ذلك هي تتوسّع إلى حدّ فكرة مشرّع خلقيّ... خارج عن الإنسان، في إرادته تكمن تلك الغاية النهائية (لخلق العالم)، التي يمكن ويجب أن تكون الغاية النهائية للإنسان»[4]، وهو ما مفاده أن الدين يقوم على الأخلاق الفاضلة، وبهذا يدعو كانط الإنسان إلى أن يتطلع ويهدف دائمًا إلى ما هو أسمى في أخلاقه.

ويرى كانط بأن حاجة البشر إلى الدين لا تكمن في نوع معيّن من العبودية، بل في تلك القدرة الرائعة على حريتهم، وبالضبط حرية المصير؛ «حرية اقتراح غاية نهائية لوجودهم على الأرض، تليق بعقولهم، أي بقدرتهم على إعطاء قيمة أو معنى لسيرتهم الخاصة في تدبير أنفسهم»[5]، وبالتالي فالحاجة إلى الدين عند كانط هي عبارة عن؛ فكرة تستقي معينها من الأخلاق، وليست أصلاً لها، فالإنسان لا يصبح مُتخلقًا لكونه مُتدين، بل العكس هو الصحيح؛ لا يصبح الإنسان مُتدينا إلا لكونه مُتخلق، وهو ما يجعله قادرًا على إعطاء معنى وغاية نهائية لحريته.

وتبرز حاجة الإنسان إلى احترام أعظم، يكون أكبر من كل أنواع الاحترام الأخرى، وهو الأمر الذي يجعل نفسه تتوق إلى جعل شيء ما موضوعًا لعبادته؛ وبهذا المعنى فـ «ليست العبادة غير نوع من

---

[1] المسيري, فيكو وكانط والدفاع عن الإنسان, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 57.

[2] كنت إمانويل, *نقد العقل العملي ترجمة غانم هنا*, (بيروت - لبنان: المنظمة العربية للترجمة, 2008), ص 225.

[3] المسيري, فيكو وكانط والدفاع عن الإنسان, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 57.

[4] كانط إيمانويل, *الدين في حدود مجرد العقل, ترجمة فتحي المسكيني*, (بيروت - لبنان: جداول للنشر والتوزيع, 2012), ص 48-49.

[5] إيمانويل, ص 12.

الاحترام لكائن يساعد عقولنا على تمثل أكبر قدر ممكن من الاحترام لأجلّ وأروع غاية نهائية ممكنة لوجودنا على الأرض»[1]، لكن كيف يستطيع الإنسان أن يجمع بين حاجته لتقديس شيء ما، وبين حريته[2]؟ وهو ما نجد إجابته في قول كانط: «إنّ الأمر الذي لا يمكن في الحقيقة أن يوضع موضع الشرف إلاّ من حيث إنّ الاحترام الذي يتعلق به ينبغي أن يكون حرًّا»[3]، وبالتالي فالحرية شرط ضروري وأساسي لاعتقاد الإنسان.

وإذا كان موضوع الدين قد لقي اهتمامًا خاصًا عند كانط، فما هو هذا الدين؟ وهو ما نستشفه من قوله: «أمّا أن نأخذ هذه العقيدة القائمة على أحكام الشريعة، (التي هي منحصرة على كلّ حال في نطاق شعب ما، ولا يمكن أن تتضمّن الدين الكوني للعالم)، على أنّها أمر جوهرّي من أجل خدمة الله وعبادته بعامة، وأن نجعل منها الشرط الأعلى للفوز بالرضا الإلهي عن الإنسان، فهذا لا يعدو أن يكون وهمًا في الدين»[4]، ومنه فكانط ولا نجزم في ذلك، يهدف للوصول بالإنسانية إلى ما سمّاهُ "الدين الكوني للعالم"، ولو حاولنا نحن بدورنا أن نعطي مثالاً عن أحكام شريعة مُنحصرة في نطاق شعب ما؛ لقلنا دُعاة اليهودية، حيث يحاولون حصرها في نطاق ضيّق، ولا يجعلونها تنفتح على ما جاء بعدها من شرائع سماوية.

ويرى المسيري بأنه يمكننا تلخيص جوهر رؤية كانط من خلال عبارته الشهيرة[5]؛ والتي يقول فيها كانط: «شيئان يملآن الوجدان بإعجابٍ وإجلالٍ، يتجددان ويزدادان على الدوام كلَّما أمعن الفكر التأمَّل فيهما: السماء ذات النجوم من فوقي والقانون الأخلاقي في داخلي. إنني لستُ بحاجة إلى أن أبحث عنهما وأفترض [وجودهما] مجرَّد افتراض كما لو أنهما مستتران في الظُّلمات أو في غلواء الحماس خارج أفقي. إنني أراهما أمامي، وأنا أربطهما مباشرةً بالوعي بوجودي»[6]، وهنا في الحقيقة، يتجلى لنا ارتباط مجال العقل النظري ومجال العقل العملي في فلسفة كانط.

وصحيح أن كانط يميّز بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها، ولكن الشيء الأهم في فلسفة كانط، هو أنه كما يقول المسيري: «قد جعل كلاًّ من عالم الظواهر و"عالم الأشياء في ذاتها"... ينتميان إلى هذا العالم، أي يدور في إطار المرجعية المتجاوزة ولكن في إطار مادي؛ فالحس الخلقي كامن في

[1] إيمانويل, *الدين في حدود مجرد العقل*, *ترجمة فتحي المسكيني*, ص 12-13.
[2] إيمانويل, ص 13.
[3] إيمانويل, ص 50.
[4] إيمانويل, ص 50-51-265.
[5] المسيري, فيكو وكانط والدفاع عن الإنسان, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 61.
[6] إمانويل, *نقد العقل العملي*, *ترجمة غانم هنا*, ص 269.

الطبيعة البشرية ذاتها وليس في أي شيء مفارق لها، والتصورات الأخلاقية أصولها قبلية في العقل الإنساني المشترك. وهو، بهذا قد ساهم في رد المفارق والمتجاوز إلى الحال والكامن رغم محاولته الجاهدة في إبقاء المسافة بينهما»[1].

ويحاول المسيري أن يطرح بعض الأسئلة من منظور إسلامي، حول فلسفة كانط وسنتوقف نحن بدورنا عند أهم ما تضمنته من خلال هذه النُقطتين:

1- تعبر فلسفة كانط على أن ذهن الإنسان مُركب؛ لكنه في الحقيقة لم يحدد لنا مصدر هذا التركيب، ومن وضع هذه المقولات في عقل الإنسان، رغم «أن كل مفرداته ملوثة تمامًا بالميتافيزيقا وتشير إلى أصل متجاوز وعالم مفارق كما يقول أنصار ما بعد الحداثة!»[2].

2- يرى المسيري بأن مفهوم كانط للإله لا ينسجم مع المفهوم التوحيدي له؛ فالإله في إطار التوحيد ليس كامنًا في الإنسان، وإنما له وجود يتجاوز وجودنا وإرادة تبقى مُستقلة عن إرادتنا، وعلى أساس ثُنائية الخالق والمخلوق تبنى الثنائيات الأخرى، «ومفهوم الإله المتجاوز هو الذي يفسر الجوانب المادية غير الطبيعية عند الإنسان ومن ثم يحل إشكالية أصل الإنسان... وكما أن الديانات التوحيدية لا تنكر العقل ولكنها ترفض استقلاليته الكاملة... لأن المرجعية النهائية لابد أن تكون متجاوزة وليست كامنة»[3].

وبهذا ففلسفة كانط مُهددة دائما بتأرجحها الشديد بين؛ الواحدية المثالية الذاتية والواحدية المادية الموضوعية، فكانط دار في سياق فلك حداثي غربي، أراد أن يتجاوزه ولكنه لم يستطع؛ فكانط كما يعتقد المسيري، يبقى ابنًا لعصر الاستنارة وكذا (العقلانية المادية).

هذا ويرى المسيري بأن النسق الكانطي بأكمله، قد يستند إلى أرضية طبيعية/ مادية، ولكن يتساءل المسيري: «هل هو يتجاوز الزمان تمامًا»؟[4] إنه يستند إلى العقل الإنساني مثلاً؛ وهو أمر يوجد داخل الزمن والحياة الدنيا، وبالتالي فهو يبقى شكلاً من أشكال التجاوز لكنه داخل المادة، ومنه يقول

[1] المسيري, فيكو وكانط والدفاع عن الإنسان, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 61.
[2] المسيري, الصفحة نفسها.
[3] المسيري, ص 62.
[4] المسيري, ص 62-63.

المسيري: «ومن ثم فإن الثنائية هنا واهية إلى أقصى حد ومهددة دائمًا بالسقوط»[1]، في أحضان النزعة الواحدية الموضوعية، وبالتمركز حول الطبيعة/ المادة.

وإذا كان كانط يرى أن كل معرفة حقيقية، إنما تتمثل في عالم الظواهر؛ أفلا يعني ذلك بأنه اختزال للمعرفة الإنسانية، ومع هذا يقول المسيري: «يجب أن نسرع بالقول بأن المنظومة الكانطية، رغم تأرجحها الشديد، تظل مستندة بالدرجة الأولى إلى ثنائية الإنسان والطبيعة»[2].

ولعل من أهم ما نجده في فلسفة كانط هو مشروعه للسلام الدائم بين الدول، كما سمّاه، فالسلام عند جميع العُقلاء والحُكماء وكل من يسعى لخير جميع بني البشر في العالم، هو تعبير عن إنسانية الإنسان؛ والتي تنبذُ في الحقيقة الهيمنة والصراعات والحُروب، والتي يعمل كل من يقوم بها لأجل إلحاق الأذى وتملّك أُناس آخرين؛ وهو ما جعل كانط يقدم هذا المشروع النيّر.

فمشروع السلام الدائم بين الدول الكانطي، هو عكس الرُؤية الميكيافلية الهوبزية، ونقتطف منه قوله في مادته الثانية: «إن أي دولة مستقلة (صغيرة كانت أو كبيرة) لا يجوز أن تملكها دولة أخرى، بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة»[3]، فكانط يعتقد بأن الدولة؛ ليست فقط رقعة جغرافية اتخذها قاطنُوها لهم وطنًا، وإنما هي في الحقيقة جماعة إنسانية بالدرجة الأولى.

وبما أنها كذلك فليس من المعقول أن يفرض أحد عليها سلطانه وقهره، أو أن يتصرف في أمورها وشئونها تحت ضغط الإكراه والتعسف، حيث يقول كانط: «الدولة كجذع شجرة لها أصولها الخاصة وإدماجها في دولة أخرى... معناه تجريدها من وجودها باعتبارها شخصاً معنويا»[4]، وهو ما مفاده بأن كانط يرفض رفضًا قاطعًا أسلوب الهيمنة اللاإنساني الذي تمارسه بعض الدول على دول أخرى، وبالتالي فلكل دولة وجودها الخاص بها والمُختلف عن غيرها.

وإن كان هذا المشروع للسلام لم يلقى الاهتمام الكافي به على أرض الواقع، في السياق الحضاري الغربي على الأقل؛ فإنه يبقى مطلباً راقياً جدا، وحاجة مُلحة للإنسان في تحقيق السلام بين دول العالم؛ حيث نشهد في عصرنا الحالي أساليب هيمنة وصراعات وحروب في العالم، لم يسبق لها مثيل في تاريخ

---

[1] المسيري, فيكو وكانط والدفاع عن الإنسان, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 63.
[2] المسيري, الصفحة نفسها.
[3] كانت إمانويل, *مشروع للسلام الدائم*, *ترجمة وتقديم عثمان أمين*, (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية, 1952), ص 26.
[4] إمانويل, ص 26-27.

البشرية؛ في الوسائل الفتاكة المُتنوعة والمُدمرة المُستعملة فيها والأهداف الدنيئة، التي يتنازع بها وحولها الإنسان الطبيعي/ المادي، فالإمعان في العُنف واستخراب العُمران هو نهجه، والذي يجب أن نعمل جميعًا على تفنيده لكي نتجاوزه، وذلك بمُحاولة زرع بذور المحبة والسلام في العالم.

رابعا: الواحدية الصلبة وعالم مركزه الطبيعة:

سرعان ما ستنحل الثنائية الصلبة المُتمثلة في الإنسان والطبيعة/ المادة، لتفسح المجال أمام – الطبيعة/ المادة– وحدها باعتبارها موضع الحلول، فيبدأ بذلك الجوهر الإنساني في الغياب بالتدريج، ويحل الطبيعي محل كل ما هو إنساني، ويصبح الإنسان يستمد معياريته من الطبيعة/ المادة، وليس من ذاته، ويزداد اتحاد الإنسان بالطبيعة/ المادة، إلى أن يذوب فيها كليةً.

ويبرز الإنسان الطبيعي، «وهو إنسان ليس فيه من الإنسان سوى الاسم، إنسان جوهره طبيعي/ مادي وليس إنسانيّ، فهو يذعن للطبيعة ويتبع قوانينها، وبعد أن كان يشير إلى ذاته (الإنسانية أو الفردية) يصبح جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة يشير إليها، أين يتم تفكيك الإنساني ويتم رده إلى الطبيعي»[1]، وبالمُناسبة هنا تظهر الحداثة المُنفصلة عن القيمة[2]، ويعرفها المسيري بقوله: «الحداثة ليست مجرد استخدام العقل والعلوم والتكنولوجيا، بل هي استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة... وهذا البعد مهم لمنظومة الحداثة الغربية، ففي عالم متجرد من القيمة تصبح كل الأمور متساوية، ومن ثم تصبح كل الأمور نسبية»[3]، يضيف المسيري «ولذا فإن منظومة الحداثة الغربية هي في واقع الأمر منظومة إمبريالية داروينية. هذا هو التعريف الحقيقي للحداثة كما تحققت تاريخيا، وليس كما عُرفت معجميًا، وهذا هو التعريف الذي يمكننا من قراءة كثير من الظواهر الحديثة»[4].

وهو ما يجعل مقولة الإنسان وطبيعته البشرية المُنفصلة عن القوانين المادية تتهاوى، والتي كانت تتسم نوعًا ما بالثبات والاستمرارية؛ يقول المسيري: «أي أننا انتقلنا من عالم يتسم بالثنائية والصراع، مركزه الإنسان أو الطبيعة، إلى عالم واحدي مركزه الطبيعة/ المادة وحسب»[5].

والإنسان الطبيعي أي الإنسان الطبيعي/ المادي، هو من المفاهيم المحورية في المنظومة الفكرية للحداثة الغربية المنفصلة عن القيمة، والتي تدور في فلك مادي، وهو يتصف بعدة سمات نحاول أن نتطرق إلى أبرزها:

---

[1] المسيري, *بين التحرير.. والتمركز حول الأنثى*, ص 6.
[2] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 78.
[3] المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, ص 34.
[4] المسيري, ص 35.
[5] المسيري, *بين التحرير.. والتمركز حول الأنثى*, ص 6.

1- هو إنسان يعيش حياته بمختلف جوانبها بلا حدود، تنطبق عليه كل الميزات الأساسية للطبيعة/ المادة، حيث يقول المسيري: «فهو مكتف بذاته، مرجعية ذاته، ومعيارية ذاته، لا توجد أية حدود أو سدود أو قيود عليه: اجتماعية أو تاريخية أو أخلاقية أو جمالية»[1]، فهو بذلك إنسان يعيش في فضاء الزمن الطبيعي الحر كما يتصوره هو، ولا يتعداه إلى الزمان التاريخي الإنساني المحكوم بمجموعة من القيم الإنسانية، وما هو مُتعارف عليه بين البشر ومُختلف الشرائع الربانية.

2- في واقع الأمر الإنسان الطبيعي/ المادي، لا يمكن أن نجد مسافة تفصله عن الطبيعة أو عن القوانين المادية الكامنة فيها؛ فهو يعتبر جزء عضوي لا يتجزأ من هذا الفضاء المادي، لا يمكن له أن يتجاوزه وبهذا المعنى سيختفي الحيز المكاني تمامًا مع الإنسان الطبيعي/ المادي.

3- الإنسان الطبيعي/ المادي لا يمكنه في الحقيقة الفكاك من أسر الحتميات التي تسري على الطبيعة، فهو خاضع تمامًا لقوانينها، وبالتالي فهو يُرَّد إلى النظام الطبيعي/ المادي، حيث يقول المسيري: «يمكن تفسيره في إطار مقولات طبيعية/ مادية مُستمدة من عالم الطبيعة/ المادة: وظائفه البيولوجية (الهضم – التناسل – اللذة الحسية)، ودوافعه الغريزية المادية (الرغبة في البقاء المادي – القوة والضعف – الرغبة في الثروة)، والمثيرات العصبية المباشرة (بيئته المادية – غدده – جهازه العصبي)»[2]، وهذا يعني أنه إنسان دون الإنسان الحقيقي.

4- الإنسان الطبيعي/ المادي لا يختلف عن الكائنات الطبيعية الأخرى بشكل جوهري، وبالتالي فجوهر الإنسان الطبيعي ليس جوهرًا إنسانيًا مُتميزًا، وإنما هو في الحقيقة؛ جوهر طبيعي/ مادي، ويرى الطبيعيون/ الماديون بأن أفكار الإنسان وتاريخه وأفراحه وأحزانه، «مجرد جزء من بناء وهمي يُرد في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، إلى البناء المادي التحتي الحقيقي، الطبيعة/ المادة وقوانينها»[3].

5- الإنسان الطبيعي جزء من النظام الطبيعي، وهو كما يقول المسيري: «نظام واحدي صارم لا يعرف الثنائيات أو التركيب وليس [بإمكانه] تجاوزه، ولذا فالإنسان الطبيعي إنسان أحادي البُعد (إنسان

[1] المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, ص 17-18.
[2] المسيري, ص 18.
[3] المسيري, الصفحة نفسها.

وظيفي) سلوكه يتبع نسقًا منطقيا واضحًا يمكن التنبؤ به»[1]، ولهذا يمكن اختزاله إلى مجرد صيغ كمية ورياضية بسيطة، ويمكن كذلك توظيفه وحوسلته، وجعله مادة استعمالية.

6- معرفة الإنسان الطبيعي/ المادي، تبقى محدودة بحدود الطبيعة؛ فالإنسان كباقي الكائنات الطبيعية، عبارة عن جزء من برنامج طبيعي/ مادي، بل إن بعض الحيوانات العُليا تشترك مع الإنسان الطبيعي/ المادي في درجات من الذكاء، وهو ما يبيّنه لنا علي عزت بيجوفيتش؛ كمفكر إسلامي ناقد لفكر التطور عند الإنسان وأنصاره، ففي اعتبار هؤلاء[2]، كما يقول بيجوفيتش: «لقد كانت صناعة الأدوات واستخدامها تُمثل استمرارية للتطور البيولوجي... من الأشكال البدائية للحياة حتى ظهور الحيوان الكامل. فالوقفة المنتصبة... واللغة والذكاء كلها حالات... من التطور تبقى بطبيعتها في إطارها الحيواني. إن الإنسان عندما استخدم لأول مرة حجرًا لكسر ثمرة جافة... فقد فعل شيئًا... ولكنه ليس جديدًا... لأن آباءه الأوائل من فصيلته الحيوانية قد حاولوا فعل الشيء نفسه»[3].

ووفق هذه الرُؤية يصبح عقل الإنسان لا يتميز بأية فعالية، بل وكما يرى المسيري يُصبح العقل ومقدرة الإنسان على التجاوز والتجريد والترميز؛ تمثل كلها عوائق في وجه مُحاولات الإنسان التماهي مع الطبيعة، والخضوع لحتمياتها والتحرك في فلكها.

7- وإذا كان الإنسان الطبيعي/ المادي، لا يختلف عن بقية الكائنات الطبيعية؛ إذن سيصبح التفكير في المجهول ضربًا من الخيال الزائف، والتفكير في مصيره ومصير الكون، مما لا يتبادر إلى ذهن هذا الإنسان، فلا تعكر أية أسئلة معرفية تتعلق بالنهائي والكلي فكره المادي؛ فالأسئلة التي تشغل تفكيره، كلها أسئلة مادية تدور في نطاق محصور بالطبيعة وباحتياجاته المُباشرة، وتصبح إمكانات التعلم للإنسان الطبيعي/ المادي والحيوان مجالاً خصبًا، للمقارنة وللقدرة على التكيف مع مشكلات مُعيّنة، حيث لا يُمكن في الحقيقة أن يتجاوز فيها الحيوان الإنسان، وبهذا يصبح الإنسان الطبيعي/ المادي ينسب للحيوان أمور غير موجودة في جِبلة الحيوان.

8- وتتحكم في الإنسان الطبيعي/ المادي قيم ودوافع ونشاطات طبيعية/ مادية، فما يحركه «هو أخلاقيات طبيعية/ مادية برانية تستند إلى المنفعة والمصلحة والرغبة في البقاء»[4]، وليست هذه القيم مُنزّلة

---

[1] المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, ص 18-19.
[2] المسيري, ص 19.
[3] عزت بيجوفيتش, *الإسلام بين الشرق والغرب*, *ترجمة محمد يوسف عدس وتقديم عبد الوهاب المسيري*, ص 106.
[4] المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, ص 19-20.

من الإله أو بتعبير أدق من الله عز وجل؛ وإنما مصدر هذه القيم هو الطبيعة، فيمكن ببساطة حسب الإنسان الطبيعي/ المادي دراسة، «الطبيعة وقوانينها المختلفة دراسة إمبريقية [حتى] نصل إلى منظومات قيمية... وجمالية (طبيعية/ مادية) يستطيع الإنسان أن يعيش بها وأن يحقق مصلحته وبقاءه المادي ولذته»[1].

9- الطبيعة البشرية في حالة حركة دائمة وتغير مُستمر، شأنها في ذلك شأن الطبيعة المادية، ولهذا لا نجد إنسانية مُشتركة في فكر الإنسان الطبيعي/ المادي، ولا يمكن كذلك أن نجد معايير أخلاقية أو دينية أو حتى إنسانية عند الإنسان الطبيعي/ المادي، فالمعايير المُعتمدة عنده خاضعة لقوانين المادة.

10- وعلى المستوى الرمزي يتم إدراك ماهية الإنسان الطبيعي، حيث يقول المسيري: «من خلال رموز طبيعية مستمدة من عالم الطبيعة/ المادة وهي عادة صور مجازية مستمدة من عالم الحيوان... أو من عالم الأشياء... أو خليط منها»[2].

فالفلسفات المادية تصدر عن الإيمان بأسبقية الطبيعة/ المادة على الإنسان؛ ولذا نجدها تركز على الجوانب الطبيعية/ المادية من وجود الإنسان، فهي بذلك تلغي ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة وتنتصر للواحدية المادية. والعُلوم الإنسانية في الغرب والنماذج التحليلية التي تحكمها، تدور مُعظمها حول مفاهيم الإنسان الطبيعي/ المادي، حيث يقول المسيري: «ولذا فهي تنظر إلى الإنسان باعتباره مجموعة من الوظائف البيولوجية والحقائق المادية، فالإنسان مجرد نظام طبيعي كغيره من النظم الطبيعية ويخضع بدوره للقواعد الحتمية الصلبة للطبيعة، ويمكن تفكيكه إلى أجزائه المادية الأساسية»[3]، وبقاءه مرهون بمدى استجابته لقانوني الصراع والتكيف.

ويرى المسيري بأن الإنسان الطبيعي/ المادي حسب أنصار هذا التيار، يتطور مثل تطور الحيوان الطبيعي؛ وذلك داخل نسق بسيط يتميز بالاستمرارية والمنطقية، ومهما حاولنا إضفاء تركيبية مُعيّنة عليه، فهو يظل داخل إطار طبيعي[4]، وكما يقول بيجوفيتش: «وقد أوضح أنجلز أن الإنسان نتاج علاقات اجتماعية أو بدقة أكثر هو نتاج أدوات الإنتاج الموجودة... إنه مجرد نتاج حقائق معينة»[5].

---

[1] المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, ص 20.
[2] المسيري, الصفحة نفسها.
[3] المسيري, ص 20-21.
[4] المسيري, ص 21.
[5] عزت بيجوفيتش, *الإسلام بين الشرق والغرب*, *ترجمة محمد يوسف عدس وتقديم عبد الوهاب المسيري*, ص 67.

ولقد اعتمد داروين* على الإنسان الطبيعي/ المادي، «ووصف تقلبه خلال عملية "الاختيار الطبيعي" حتى أصبح إنسانًا قادرًا على الكلام، وصناعة الأدوات، يمشي منتصبًا. ثم يأتي علم البيولوجيا ليستكمل الصورة فيُرينا أن كل شيء يرجع إلى الأشكال البدائية للحياة والتي هي بدورها، عملية طبيعية كيميائية... أما الحياة والضمير والروح فلا وجود لها، وبالتالي ليس هناك جوهر إنساني»[1].

ويرى المسيري بأن الإنسان الطبيعي/ المادي إنسان آلي، لا اختيار له ولا يمكن أن يقرر؛ فكل شيء في الحقيقة قد تم اختياره وتقريره له، فهو يتصرف بشكل آلي بحسب ما تمليه عليه الطبيعة، وطبيعته مادية محضة لا أسئلة كبرى فيها ولا خير ولا شر[2].

ولعله مع الواحدية الصلبة، وفي عالم يتمركز حول الطبيعة/ المادة؛ سيبرز وبقوةٍ الإنسان الاقتصادي، طلبًا لتحقيق المزيد من التقدم المادي، وكأحد تجليات الإنسان الطبيعي/ المادي؛ و–الإنسان الاقتصادي– هو إنسان "آدم سميث" الذي تحركه دوافعه الاقتصادية، وكذلك رغبة جامحة في تحقيق الربح والقوة[3]، حيث يقول سميث: «الثروة، كما يقول السيد [توماس] هوبز، قوة. ولكن الشخص الذي يكسب ثروة طائلة أو يفلح في الوصول إليها، لا يكتسب ولا يفلح بالضرورة في الوصول إلى أية قوة سياسية... ربما مكنته ثروته من أسباب الحصول على الاثنتين معًا، ولكن مجرد امتلاك تلك الثروة لا يمنحه أية منهما. أما القوة التي يمنحه إياها امتلاك الثروة مباشرة وفورًا إنما هي قوة الشراء... وتكون ثروته أكبر أو أصغر، بالقياس إلى مدى هذه القوة تحديدا»[4]، والمُستصفى من قوله؛ أن آدم سميث يستقي من أفكار توماس هوبز، التي تنسجها قوة التنين الجبار الذي يتسلط على الآخرين، وفي استلزام الثروة للقوة الشرائية وربطهما بمنطق السوق، في ثوبه الرأسمالي، ويقول سميث كذلك، في وصفه للمُعاملات الاقتصادية التي تتم بين بني البشر: «نحن لا ننتظر غداءنا أو عشاءنا من طيب خاطر القصاب... أو الخبّاز، بل من اهتمامهم بمصالحهم الخاصة. ونحن عندما نتوجه إلى الآخرين لا نخاطب إنسانيتهم بل

---

* تشارلز روبرت داروين Charles Robert Darwin: (1809–1882م)، عالم طبيعيات إنجليزي، تبنى فرضية مفادها تطور الأنواع؛ فهناك تحولات وتطورات تطرأ على الكائنات، ولعل أهم مؤلف له هو "أصل الأنواع" 1859م، والذي طرح فيه نظرية "النشوء والارتقاء"؛ والتي أحدثت سجالاً كبيرًا بينها وبين القيم والمعتقدات الدينية، وذلك لطرحها المادي. انظر: حسيبة مصطفى, "المعجم الفلسفي", (الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع, 2009), ص 216.

[1] عزت بيجوفيتش, *الإسلام بين الشرق والغرب*, *ترجمة محمد يوسف عدس وتقديم عبد الوهاب المسيري*, ص 67.

[2] المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, ص 21.

[3] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 76.

[4] آدم سميث, *بحث في أسباب وطبيعة ثروة الأمم*, *ترجمة حسني زينه وتحرير حسين بن حمزة*, ج 1, (أربيل - بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية, 2007), ص 46.

أنانيتهم، ولا نتكلم إليهم عن احتياجاتنا الخاصة بل عن منافعهم»[1]، أي بمعنى أن سميث لا يتصور مُعاملات اقتصادية إنسانية بين البشر، بل كل ما في الأمر؛ أنها مُجرد مصالح ومنافع لا أقل ولا أكثر، والإنسان الاقتصادي كذلك هو إنسان ماركس، الذي يدور في إطار علاقات إنتاج مادية.

ومنه يرى المسيري بأن الإنسان الاقتصادي الغربي الحديث، لا يعرف شيئًا آخر سوى صالحه الاقتصادي، يحكمه مبدأ المنفعة، وهو إنسان لا نجد عنده قيمًا أخلاقية مُعيّنة تُوجهه، شأنه في ذلك شأن الطبيعة/ المادة، وبالتالي فدوافعه الرئيسية اقتصادية بسيطة، وتتحكم فيه القوانين الاقتصادية المادية ويخضع لحتمياتها، وهذا الإنسان الاقتصادي الغربي المادي؛ «لا ينتمي إلى حضارة بعينها وإنما ينتمي إلى عالم الاقتصاد العام»[2]، وهو لا يربط الاقتصاد بالكرامة الإنسانية، ولا بأهداف إنسانية سامية، ومنه فهو لا يُجيد سوى عمليتا البيع والشراء، يقول المسيري: «وهذا هو إنسان ماركس وآدم سميث. ويُشار إلى هذا الإنسان في النظم الرأسمالية بأنه "دافع ضرائب" أما في النظم الاشتراكية فيمكن أن يكون "بطل الإنتاج"»[3].

وتُعبِّر اللحظة السنغافورية حسب المسيري عن الإنسان الاقتصادي، أحسن تعبير، وبالمُناسبة فاللحظة السنغافورية نسبة إلى البلد الأسيوي –سنغافورة–؛ حيث تحول الإنسان فيها، إلى وحدة اقتصادية تدور حول البيع والشراء، ولذلك تكثر المحلات الكبيرة والفنادق وحتى المصانع، حيث يقول المسيري: «و"اللحظة السنغافورية" لحظة أمسكت بتلابيب مجتمع بأسره. ولكنها يمكن أن تظهر على هيئة أفراد. ففي الاتحاد السوفياتي ظهرت فكرة أبطال الإنتاج... [حيث] كانوا يكرسون حياتهم كلَّها لعملية الإنتاج بشكل يفوق حدود طاقة البشر... كما أن كثيرًا من نظريات الإدارة في الولايات المتحدة ذات طابع سنغافوري كامل، فهي نظريات تدعو إلى إخضاع جميع حركات العامل وسكناته للدراسة حتى يمكن توظيفها تمامًا في خدمة الإنتاج»[4].

ومع أن الحداثة الغربية اختزلت الجوهر الإنساني في العالم الطبيعي/ المادي، فقد أدرك العديد من المُفكرين الغربيين الجوانب المُظلمة؛ التي أتت بها الحداثة الداروينية، حيث يقول المسيري: «فعبارات مثل "أزمة الحداثة" و"أزمة المعنى" و"الأزمة الأخلاقية" كلها عبارات تتواتر في علم الاجتماع الغربي،

---

[1] سميث, *بحث في أسباب وطبيعة ثروة الأمم*, *ترجمة حسني زينه وتحرير حسين بن حمزة*, ج 1, ص 25.
[2] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 76.
[3] المسيري, الصفحة نفسها.
[4] المسيري, *العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة*, مج1[النظرية والتعريف], ص 245-246.

وتدل على تنامي هذا الإدراك»[1]، ولعل فكر الخُضر وكذلك رافضي العولمة والدعوة إلى عولمة تراحمية، وكذا منتقدي الرأسمالية المُتوحشة والدعوة إلى عالم يجد فيه الإنسان نفسه، ولا يكون فيه مُقيّدًا بمعادلات كمية، يتوقون كُلهم إلى عالم أفضل، وإن كان لمدرسة فرانكفورت دور كبير في نقد أُسس الحداثة الداروينية[2]، وعلى رأسها العقل الأداتي؛ فهو بشكل مُبسط، يؤدي إلى هيمنة وسيطرة الواحدية الموضوعية المادية على الإنسان[3].

فلطالما سعت وعملت النظرية النقدية أو مدرسة فرانكفورت، لتأسيس نقدها وتقعيده على شيء «أشدّ جوهرية من الحنق أو الغضب الشديد. ولطالما اعتقدت [أنه يجب] على النقد أن يكون مبَّررًا، لا بالإحالة إلى مصدر طارئ من مصادر الغيظ بل إلى شيء يرتبط بالشرط الإنساني أشدّ ما يكون الارتباط»[4]، وعندها وفقط يُمكن للنقد أن تكون دعاويه ذات مدى كوني.

ولقد وجد ماركيوز* مثلاً، أن العقل قد أصبح ظلاً باهتًا، بل والأكثر من ذلك حاقدًا على ذاته الفعلية، فالعقل المُؤَسس على المُسلمات الحسية؛ غدت عنده القضايا الكلية والكبيرة والمُتعلقة بما ينبغي أن تكون عليه الحرية مثلاً، من قبيل العبث الفكري الذي لا طائل من ورائه، وبالتالي انصب اهتمامه «على ما يمكن أن يفعله بما هو موجود أصلاً: الوقائع. وكلّ من يتكلّم على أنّ مثل هذه الوقائع الكبيرة يمكن أن تنطوي على أفكار صار يُنبَذ بوصفه إيديولوجيًا، أو ميتافيزيقيًا، أو ذاتيًا خالصًا ليس غير. أمّا المهمة التي استعدّ لها العقل آنئذ فكانت أن يغدو أداة للتعامل مع الوقائع، ضربًا من البراعة في قياس ما هو ملائم وعملي تقنيًا وحسب»[5].

---

[1] المسيري, *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*, ص 40.

[2] المسيري, الصفحة نفسها.

[3] المسيري, النقد الإنساني للحداثة الغربية, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 69.

[4] هاو آلن, *النظرية النقدية: مدرسة فرانكفورت*, *ترجمة ثائر ديب*, (الإسكندرية - مصر: دار العين للنشر, 2010), ص 23.

* ماركوزه هربرت Marcuse Herbert: ولد سنة 1898م، يعد من أهم أقطاب مدرسة فرانكفورت، كان لصدور كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد" 1964م، دور كبير في حركات التمرد التي كانت بين عامي 1967 و 1968م في الغرب، وذلك لكشفه عن التواطؤ الموضوعي بين الرأسمالية والماركسية في مراحلهما المتقدمة، مات سنة 1979م. ولعل من أهم مؤلفاته بالإضافة إلى الكتاب المذكور آنفًا، كتاب: العقل والثورة: هيغل وصعود النظرية الاجتماعية 1941م. انظر: جورج, "معجم الفلاسفة", ص 623.

[5] آلن, *النظرية النقدية: مدرسة فرانكفورت*, *ترجمة ثائر ديب*, ص 23-26.

ولهذا يرى ماركيوز بأن المجتمع الصناعي المُتقدم، يجعل النقد محرومًا من الأساس الحقيقي له؛ بحيث أن التقدم التقني يعمل على ترسيخ دعائم لنظام شامل من السيطرة على الإنسان، وبالتالي فإن هذا النظام يعمل بدوره على توجيه التقدم، ومن ثمة يخلقُ أشكالاً جديدة للحياة الإنسانية، لتبدو وكأنها مُنسجمة ومُتوافقة مع نظام القوى المُنتقدة والمُعارضة، ومنه تبطل كل جدوى للاحتجاج وفق الآفاق التاريخية وتحرر الإنسان؛ أي أن المُجتمعات المبنية وفق هذه الرُؤية، تبدو قادرة على الحيلولة دون الوصول إلى أي تبدُلات اجتماعية، وهو ما يبينه لنا ماركيوز أكثر بقوله: «أي دون أي تحول بالمعنى الكيفي يؤدي إلى قيام مؤسسات مختلفة اختلافًا جوهريًا وإلى ظهور اتجاه جديد لعملية الانتاج وطرز جديدة للحياة»[1].

ويعتبر ماركيوز بأن الطبقتين الكبيرتين والمُتواجهتين البرجوازية والبروليتاريا، قد كان لهما وعي بالدور الكبير للنقد في مراحلهما الأولى؛ ويبرز ذلك من خلال المفاهيم المُتبناة من قبل كل واحدة منهما، والتي تُستخدم في أعمالهما السياسية، وبما أن الطبقتين – البرجوازية والبروليتاريا– ما تزالان قائمتين؛ إلا أن التطورات المُتقدمة الحاصلة في العالم قد شوهت بنيتهما، وكذلك وظيفتهما إلى حد لا يجعلهما تبدوان عاملاً من عوامل التحول الاجتماعي، فهناك مصالح قوية تجمع بينهما.

وبما أن العوامل التي تصنع التحول غائبة، يتساءل ماركيوز بقوله: «فهل هذا نقض للنظرية؟... [إن] التحليل النقدي، المواجه لوقائع متناقضة ظاهريًا، ما يزال يعتبر التغير الاجتماعي ضروريًا وملحًا أكثر من أي وقت مضى. ضروريًا لمن؟»[2]، يجيبنا ماركيوز بقوله: «إن الجواب ما يزال هو هو: للمجتمع في مجموعه ولكلّ عضو من أعضائه»[3]، وهو ما مفاده بأن ماركيوز؛ كما يُركز على المجتمع بصفة عامة ودوره في التغيير، يُركز على الفرد كذلك باعتباره أهم حلقة في التغيير.

ويرى ماركيوز أن الانتاج ينمو بوتيرة مُتزايدة، والبشر مُهددون بدمار شامل، والخوف والأمل والفكر تبقى كُلها أمورًا بإرادة السلطات؛ وبالتالي فإذا كانت الغالبية الكبيرة من أفراد المجتمع تقبل بهذا النوع من المُجتمعات، فإن ذلك لا يقلل من قابليتها للنقد، ويصبح التمييز بين الوعي الزائف والوعي

[1] ماركوز هربرت, *الإنسان ذو البعد الواحد*, *ترجمة جورج طرابيشي*, ط 3 (بيروت: دار الآداب, 1988), ص 28.
[2] هربرت, ص 29-30.
[3] هربرت, ص 30.

الحقيقي يحتاج للحجة والبُرهان، حيث يقول ماركيوز: «وعلى كل انسان أن يكتشفه وأن يبحث عن الطريق التي ستقوده من الوعي الزائف إلى الوعي الحقيقي»[1].

وفي اعتقاد ماركيوز أن الوضع المُلتبس الذي أوصل المُجتمع الصناعي الحديث الإنسان إليه، سيفرز التباسًا أكبر وأعمق؛ حيث أن الإنسان الأحادي البُعد[2]، والذي هو «نتاج المجتمع الحديث؛ مجتمع ذو بعد واحد يسيطر عليه العقل الأداتي والعقلانية التكنولوجية، شعاره بسيط جدًّا هو التقدم العلمي والصناعي والمادي، وتعظيم الإنتاجية المادية»[3]، وتُهيمن على هذا النمط من المُجتمعات فلسفة وضعية، تطبق على الإنسان معايير العلوم الطبيعية، ويكون فيها الواقع مُدركًا بواسطة نماذج رياضية وكمية؛ «إنه مجتمع تظهر فيه مؤسسات إدارية ضخمة تغزو الفرد وتحتويه وترشده وتنمطه وتوظفه لتحقيق الأهداف التي حددتها»[4]، وبالتالي فهذا الوضع الاجتماعي المُتدهور، سيجعل الإنسان مُتأرجحًا بين فرضيتين مُتناقضتين وهما:

الفرضية الأولى؛ وهي أن المُجتمع الصناعي المتقدم، بإمكانه أن يحول دون حدوث تحول نوعي وبارز للمجتمع، وذلك في المُستقبل المُباشر.

الفرضية الثانية؛ وهي أن هُناك طاقات وقوى ومُيولاً، بإمكانها تغيير المُجتمع وتجاوز الأوضاع القائمة.

ويرى ماركيوز بأنه ليس في وسعنا أن نجد جوابًا واحدًا واضحًا ومُتميزًا، فكلا الفرضيتين موجودتين، وهذين الميلين مُتجاورين ومُتداخلين؛ إلا أن الميل الأول يُعتبر هو السائد، ومع ذلك يقول ماركيوز: «من الممكن أن يتبدل الموقف نتيجة حدث طارئ عارض، ولكن إذا لم ينقلب الإنسان في سلوكه بالذات عن طريق وعيه ما هو واقع... فإن التغير النوعي لن يكون ولو وقعت كارثة كبرى»[5]، وبالتالي فماركيوز يجعل كل آماله مُعلقة بالتغيّر، الذي يُمكن أن يحصل لدى الإنسان في وعيه لواقعه.

---

[1] هربرت, *الإنسان ذو البعد الواحد*, *ترجمة جورج طرابيشي*, ص 30.
[2] هربرت, ص 31.
[3] المسيري, النقد الإنساني للحداثة الغربية, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 75.
[4] المسيري, الصفحة نفسها.
[5] هربرت, *الإنسان ذو البعد الواحد*, *ترجمة جورج طرابيشي*, ص 31-32.

وفي خضم المظاهر الكلية لهذا النوع من المُجتمعات، لا يمكن تحييد التكنولوجيا ولا عزلها عن استعمالاتها المُكرسة لها؛ «فالمجتمع التكنولوجي نظام سيطرة يعمل على نفس مستوى تصورات التقنيات وإنشاءاتها»[1]، فالطريقة التي يعمل هذا المُجتمع على تنظيم حياة أفراده، تنطلق من فرضية مبنية على اختيار مبدئي مُرتبط بالمُحدِد الثقافي، الموروث على الصعيدين الفكري والمادي، وهذا الاختيار نفسه مُتعلق بمسار المصالح السائدة، وبالتالي فهناك افتراض مُسبق لأشكال نوعية لتحويل كل من الإنسان والطبيعة واستخدامهما ونبذ الأشكال الأخرى، «فالمجتمع الصناعي المتقدم... بوصفه عالمًا تكنولوجيًا، عالم سياسي أيضا، فهو المرحلة الأخيرة من مشروع تاريخي نوعي في سبيله إلى التحقيق والانجاز، أعني تجربة الطبيعة وتحويلها وتنظيمها باعتبارها مجرد دعائم للسيطرة»[2].

ومنه فهذا المشروع كلما تطور أصبح بمقدوره أن يُكيّف ويحدد عالم الكلام والعمل، وعالم الثقافة على الصعيدين المادي والفكري، وبالتالي فعن طريق التكنولوجيا يُصبح الاقتصاد والسياسة والثقافة، «في نظام كلي الحضور يفترس أو ينبذ كل الاختيارات والحلول البديلة»[3]، وهذا كله نتاجٌ للعقل الأداتي.

ويقدم لنا المسيري عدة سمات وخصائص للعقل الأداتي وهي:

1- أن العقل الأداتي ينظر إلى الواقع من خلال التماثل ولا يعطي شئنًا للخصوصية، ولذا نجده يبحث عن السمات المُتماثلة بين الأشياء، ويهمل بالتالي السمات التي تجعل ظاهرة ما مُختلفة عن الأخرى.

2- العقل الأداتي يهمه كل ما هو جُزئي، وبالتالي فهو يعمد إلى تفتيت الواقع إلى أجزاء مُنفصلة، وتفكيكه وربما إعادة تركيبه وفقًا لنماذج اختزالية بسيطة.

3- العقل الأداتي ينظر للإنسان على أنه مُجرد جزء من الأجزاء الطبيعية/ المادية، وهذا الجزء بالتالي لا يتميز عنها، وهو ما يجعله مُستوعبًا في الطبيعة/ المادة، وفي النظام الاجتماعي المُنبثق عن هذه الرُؤية.

4- ينظر العقل الأداتي إلى الإنسان من زاوية العلوم الطبيعية، وذلك باعتباره شيئًا تسري عليه مُعادلاتها الكمية، وبالتالي فهو لا يحتوي على أية إمكانات.

---

[1] هربرت, *الإنسان ذو البعد الواحد*, *ترجمة جورج طرابيشي*, ص 32.
[2] هربرت, ص 32-33.
[3] هربرت, ص 33.

5- العقل الأداتي يجعل كُلاً من الطبيعة والإنسان مادة استعمالية، وبالتالي يُمكن توظيفها وحوسلتها لتحقيق أهداف مادية بسيطة.

6- يجعل العقل الأداتي الهدف الأسمى من الوجود، هو هيمنة الذات الفردية وتفوقها ولذا يُسمى كذلك بالعقل الذاتي.

7- ولتحقيق أهدافه المادية؛ يلجأ -العقل الأداتي- إلى، «فرض المقولات الكمية على الواقع وإخضاع جميع الوقائع والظواهر (الطبيعة والإنسان) للقوانين الشكلية والقواعد القياسية والنماذج الرياضية، حتى [يمكنه] التحكم في الواقع (ويصل هذا إلى ذروته في الفلسفة الوضعية)»[1].

وينتج عما سبق ذكره كما يرى المسيري ما يلي:

1- أن العقل الأداتي لا يستطيع إدراك الظواهر السياسية والتاريخية والاجتماعية، في سياقها الشامل الذي يتخطى حدود ما هو مُباشر، ويُمكن أن نسميه بالعقل الجُزئي؛ لأنه عاجز تمامًا عن إدراك غايات نهائية مثلاً تتجاوز ما هو مادي، وبالتالي فهو لا يستطيع الوصول إلى أي تجاوز سواء كان معرفيًا أو أخلاقيًا.

2- العقل الأداتي ليس بمقدوره تجاوز الحاضر، وذلك للوصول إلى الماضي وكذا استشراف المُستقبل، وبهذا يسقط العقل الأداتي في اللازمنية.

3- ومنه فالعقل الأداتي يكون قادرًا على أمر واحد وهو: «قبول الأمر الواقع والتكيف مع ما أمامه من وقائع قائمة وأحداث وجزئيات وظروف القهر والقمع والتنميط والتشيؤ والاغتراب؛ وهو ما يعني تثبيت... علاقات القوة والسيادة القائمة في مجتمع معين، وكبح أية نزعات إبداعية تلقائية تتجاوز ما هو مألوف»[2].

بينما يتسم العقل النقدي كما يرى المسيري بما يلي:

[1] المسيري, النقد الإنساني للحداثة الغربية, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 67-68.
[2] المسيري, ص 68-69.

1- ينظر العقل النقدي للإنسان باعتباره كيانًا مُتميّزًا ومُبدعًا، لأشكال اجتماعية وتاريخية مُتنوعة، وبالتالي لا ينظر العقل النقدي للإنسان باعتباره كيانًا مُستوعبًا داخل أشكال اجتماعية ساكنة وثابتة.

2- العقل النقدي يُدرك عالم الإنسان والطبيعة باعتبارهما إمكانات كامنة، لا كما يتم إدراكهما في سياق العلوم الطبيعية باعتبارهما مُعطًى ثابتًا وسطحًا صلبًا.

3- العقل النقدي يتجاوز إدراك الجُزئيات المحسوسة المُباشرة، ويسعى إلى إدراك الحقيقة في صُورتها الكلية، والغاية القصوى من الوجود الإنساني.

4- العقل النقدي يسعى للتعرف على دوافع الإنسان وميوله، ومُقارنتها بإمكاناته الحقيقية.

5- العقل النقدي بإمكانه تجاوز حدود الذات الضيّقة، والتفاصيل المُتناثرة المُباشرة والإجراءات المُرتبطة بالحاضر والأمر الواقع، حيث يقول المسيري: «(ولذا يمكن تسمية "العقل النقدي" بـ "العقل المتجاوز"). فهو لا يتقبل ما هو قائم ولا يذعن له؛ وإنما يمكنه القيام بجهد نقدي تجاه الأفكار والممارسات والعلاقات السائدة، والبحث في جذور الأشياء وأصولها وفي المصالح الكامنة وراءها والمعارف المرتبطة بهذه المصالح (وهذا هو الجانب التفكيكي في العقل النقدي)»[1].

6- العقل النقدي لا يسعى إلى إدراك الحقيقة الكُلية، على شاكلة الحقيقة الهيغلية المُطلقة، أي بمعنى؛ أن الحقيقة «كامنة في الإنسان ذاته، والعقل النقدي قادر على رؤيتها في كمونها هذا (أي أن الإنسان يحل محل الفكرة المطلقة)»[2].

7- العقل النقدي ينظر للتاريخ باعتباره عملية كاملة، تتجلى عبرها الذات الإنسانية، وأن التاريخ هو من يُرَّد إلى الإنسان، فالإنسان خالقٌ وصانعٌ لأطوار التاريخ؛ وليس كما يعتقد البعض بأن الإنسان هو من يُرَّد للتاريخ، وبالتالي فالمُجتمع في كل لحظة يمثل تجليًا فريدًا للإنسان، ومنه فتحقق الإنسانية في التاريخ هو الهدف الأبرز من الوجود الإنساني.

[1] المسيري, النقد الإنساني للحداثة الغربية, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 70.
[2] المسيري, ص 70-71.

8- العقل النقدي يجعل الإنسان بإمكانه الانعتاق من المادية، وذلك عبر التنظيم الرشيد للمجتمع المُراعي للإمكانيات الإنسانية، ثم إن خلق الترابط الحُر بين أفراد المجتمع يمنع الاستغلال والهيمنة.

9- العقل النقدي بالإضافة إلى الجهد التفكيكي الذي يقوم به في دراساته المُختلفة، يسعى كذلك جاهدًا للتركيب والإبداع، حيث يقول المسيري: «فهو قادر على التمييز بين ما هو جوهري وبين ما هو عرضي، وعلى صياغة نموذج ضدّي لا ينطلق مما هو مُعطى وإنما مما هو مُتصوَّر وممكن في آن واحد»[1].

وينتقد المُفكر روجي غارودي الحداثة الداروينية، حيث يقول: «تظن "الحداثة" أن العلم والتقنية هما المعايير الوحيدة للتقدم... يقودنا دين الوسائل هذا إلى الهاوية. حفارو القبور هم هؤلاء الذين يروجون له، هكذا يحفرون - بلا تبصر قبورنا»[2]، فوعد الحداثة الغربية؛ كان هو جعل الإنسان مركزًا للكون، لكن تحققها التاريخي يسير بالإنسان الغربي بل الإنسان ككل نحو موته[3].

ونعود مع غارودي للبدايات المُؤَسِسة للحضارة الغربية الحديثة، حيث يعتقد بأن الغرب ارتكب أخطاء شنيعة في توجهاته، وذلك أثناء التنظير والعمل على تكوين مشروعاته المُستقبلية؛ خصوصاً حينما همش وقزّم بل وأبعد دور الإيمان من حياة الإنسان، ليفسح المجال للهيمنة تحت أوهام عديدة لعل أبرزها تلخصه هذه العبارة الدّالة «لا حضارة خارج الغرب»[4].

فعصر النهضة أعطى للعقل مفهومًا مُشوهًا؛ وذلك باعتباره أداة لها القُدرة والاستغلال، وبذلك أعطى للإنسان بعد ذلك آليات ووسائل ضخمة؛ هدفها الوحيد هو العمل على زيادة صُنوف الإنتاج المُختلفة. حيث يقول غارودي: «منذ الحلم الديكارتي بإنشاء كون صغير ميكانيكي مطيع، أعطت هذه الرغبة في القوة... للإنسان، قدرة تقنية جبارة... إنه غريب أن نستطيع عمل كل شيء وألا نعرف ماذا نفعل بهذه القدرات سوى تنميتها بلا نهاية، طارحين دائما سؤال "كيف"، لكن ليس أبدا سؤال "لماذا"؟»[5].

---

[1] المسيري, النقد الإنساني للحداثة الغربية, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 71.

[2] روجيه [غارودي], *حفارو القبور: الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها*, *ترجمة عزة صبحي*, ط 3 (القاهرة: دار الشروق, 2002), ص 11.

[3] المسيري, إنسانية الإنسان ومادية الأشياء, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 40.

[4] [غارودي], *الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها*, ص 151.

[5] [غارودي], ص 99-100-151.

فالغرب أصبح يعيش أزمة مُتعددة الجوانب، وهو ما يستدعي من –الغرب– حسب غارودي، إعادة النظر في أدوار ووظائف العديد من الأمور المرتبطة ارتباطاً وثيق الصلة بحياة الإنسان، بدءًا من الدين ومرورًا بالسياسة والاقتصاد[1].

[1] [غارودي], *الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها*, ص 151.

خامسا: الواحدية السائلة ورفض كل المُطلقات والمرجعيات:

وما ينبغي التأكيد عليه مع بدايات تطرقنا للواحدية السائلة*، هو أنه رغم الاختلاف المعرفي والفلسفي بين كل من الواحدية الصلبة والواحدية السائلة، إلا أن جوهرهما واحد؛ وهو تغييب المُعطى الإنساني وتفكيكه وتقويضه ومن ثم تذويبه، في عالم مركزه الطبيعة مع الواحدية الصلبة، أو في عالم لا مركز له مع الواحدية السائلة[1].

ورغم ما تعرض له الإنسان من تفكيك ومحاولات تقويض، وبالخصوص في مرحلة الواحدية الصلبة، فإن الطبيعة مع كل هذا ظلت مركزًا للكون، تزوده بمعيارية مُعيّنة تنبثق من مُطلق التصور العلماني، والإنسان مُذعن لها، وبالتالي فالكون هنا كون طبيعي صلب؛ تسري عليه قوانين تعتبر طبيعية وصلبة، حيث يقول المسيري: «ولهذا ظلت هناك في الغرب جيوب إنسانية (غير إمبريالية) تدافع عن الإنسان وتؤكد أسبقيته على الطبيعة/ المادة ومركزيته في الكون. أي أن مرحلة الصلابة مرحلة متمركزة حول "اللوجوس" الكل الثابت المتجاوز... فهو عالم لوجوسنتريك Logo-centric»[2].

ويرى المسيري بأن مُعدلات الحلول والتفكيك سوف تتصاعد، مع مرحلة الواحدية السائلة، وتتعدد بذلك «مراكز الحلول إلى أن تصبح الصيرورة هي مركز الحلول، ويصبح النسبي هو المطلق الوحيد، ويصبح التغير هو نقطة الثبات الوحيدة، حينئذ تفقد الطبيعة/ المادة مركزيتها، باعتبارها المرجعية النهائية»[3].

وبهذا سوف تسيطر النسبية وتتحكم في كل شيء ويغيب معها كل يقين، وتتعدد المراكز، وتحكم الصيرورة الكاملة قبضتها على الإنسان، ويفضي ذلك بـ –الإنسان– إلى عالم مُفكك لا يحكمه مركز مُعيّن، ويتحول العالم إلى مُجرد كيان واحد، تتساوى فيه جميع الأطراف بالمركز؛ عالم لا يوجد فيه ذكر أو أنثى، أو يمين ويسار، وبالتالي يأخذ العالم شكلاً مُسطحًا تُصفى فيه جميع الثنائيات، وتقف فيه جميع

---

* السائلة: هي من المُصطلحات التي نجدها كذلك مُستخدمة عند زيجمونت باومان، حيث يقول: «"الميوعة" أو "السيولة" صورة مجازية ملائمة لفهم طبيعة المرحلة الحاضرة من تاريخ الحداثة التي تتسم بالجدة في كثير من النواحي». انظر: زيجمونت باومان, *الحداثة السائلة, ترجمة حجاج أبو جبر وتقديم هبة رءوف عزت*, (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر, 2016), ص 43.

[1] المسيري, *بين التحرير.. والتمركز حول الأنثى*, ص 7.

[2] المسيري, *العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة*, مج 1 [النظرية والتعريف], ص 277-278.

[3] المسيري, *بين التحرير.. والتمركز حول الأنثى*, ص 6-7.

الكائنات الإنسانية والطبيعية على السطح نفسه، وفي هذا العالم تنفصل الدوال عن مدلولاتها، وتتراقص جميعها بلا أسس ولا مرجعية، حيث يقول المسيري: «وتصبح كلمة "إنسان" دالاً بلا مدلول، أو دالاً متعدد المدلولات، وهذا هو التفكيك الكامل، وهذا هو الانتقال من الثنائية الصلبة والواحدية الصلبة إلى الواحدية السائلة التي لا تعرف حدودًا ولا قيود. وهو أيضًا الانتقال من عالم التحديث والحداثة (والإمبريالية) إلى عصر ما بعد الحداثة (والنظام العالمي الجديد)»[1].

عندما ذهب المسيري للولايات المتحدة للدراسة في عام 1963م، كان يحضر لقاءات تنظمها مجلة "البارتيزان ريفيو Partisan Review"، وكانت يومها من أهم المجلات في الولايات المتحدة، وكان يحضر هذه اللقاءات كبار المُثقفين الأمريكيين؛ وكان من بين هؤلاء: "إريفنج هاو" و"دانيال بِل" و"لسلي فيدلر" وآخرون، يقول المسيري: «وكنت مثل كثيرين من أبناء جيلي في العالم العربي أؤمن بالعقلانية والاستنارة... وانطلاقًا من ذلك كنا نؤمن بمقدرة الإنسان على تغيير واقعه وعلى تجاوز ظروفه، فالإنسان – كما تعلمنا من الاستنارة الغربية– إنسان عاقل، ولذا فهو مركز الكون»[2].

ولكن المسيري لاحظ بأن الحديث عن تلك الأفكار، وما تحمله من رُؤى إنسانية وعقلانية، كان قد تجاوزها قطار الزمن الغربي؛ ولهذا كان يُقابل المسيري من هُؤلاء المُثقفين بالابتسامة والسخرية المُهذبة، حيث يقول المسيري: «فاهتمام كبار مثقفي الولايات المتحدة، كما اكتشفت حينذاك، كان يتركز على موضوعات مثل اللاوعي والأساطير، والانتحار والمخدرات، والاغتراب واللذة الجنسية، والشكل الذي لا مضمون له أو المضمون الذي لا يمكن لشكل أن يحتويه»[3]، وهذه سمات النموذج المهيمن، وهذا لا ينفي وجود بعض المُعارضين لهذه الأفكار في الولايات المتحدة مثلاً؛ كحركات اليسار الجديد، والتي كانت تدافع عن مقولة الإنسان عمومًا.

وقد كان لكتاب "ضد التفسير" Aganist Interpretation لـ "ريفيو سوزان سونتاج" الكاتبة الأمريكية اليهودية، والذي يعتبره كثير من المُفكرين الغربيين بمثابة ميلاد لما بعد الحداثة، دور كبير في توجه المسيري للكتابة عن اللاعقلانية الفلسفية الغربية فيما بعد، والتي بدأت في الهيمنة على الغرب، وأخذت

[1] المسيري, *بين التحرير.. والتمركز حول الأنثى*, ص 7.
[2] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي, *الحداثة وما بعد الحداثة*, *سلسلة حوارات لقرن جديد*, (دمشق - سورية: دار الفكر, 2003), ص 11-12.
[3] المسيري والتريكي, ص 12.

تنسج خيوط العنكبوت لهذه الحضارة الغربية، حيث يقول المسيري: «ولعل إدراكي المبكر لهذا التطور الغربي قد غيَّر من الصورة الإدراكية التي أنظر من خلالها إلى هذه الحضارة»[1].

وهو ما جعل المسيري، يُلاحظ التناقضات الأساسية الكامنة في –هذه الحضارة الغربية–؛ فبينما يتحدث البعض عن الحضارة الغربية وتطورها، وأنها ستأتي بالسعادة للإنسانية، وستشيّد للإنسان فردوسًا أرضيًا، وجد المسيري؛ بأن الغرب يتحدث عن عبثية حياة العصر الحديث، ووجد كذلك بأن علم الاجتماع كأحد العلوم المحورية في الغرب، أصبحت المواضيع المطروحة للنقاش فيه، هي التسلع والتشيؤ، وأصبح عُلماء الاجتماع الغربيون يكتبون عن التنميط وعن سيطرة النماذج الكمية على المجتمع، وهو ما يوضحه المسيري قائلاً: «وإذا ما بحثنا عن نمط عام كامن من وراء كل هذه الظواهر لوجدنا أنه هو تراجع الجوهر الإنساني لصالح شيء غير إنساني (الآلة... – السوق – القوة) أو شيء أحادي البُعد (الجسد – الجنس – اللذة). كما لاحظت أن المنظومة التحديثية بدأت بإعلان الإنسان وانتهت بالقضاء عليه»[2].

ويرى المسيري بأن المادية الجديدة (اللاعقلانية السائلة) كامنة في المادية التي تسبقها، وهي المادية القديمة (العقلانية الصلبة) باعتبار أن؛ المادية سمة تطبع بميسمها الحضارة الغربية عمومًا، ومع هذا يعتقد المسيري، بأنه هناك نقاط اختلاف جوهرية تجعلنا ندرك التمايز بينهما؛ فالمادية الجديدة لا تعتبر ثورة ضد الميتافيزيقا الإيمانية فقط. بل هي كذلك ثورة ضد الميتافيزيقا المادية، بكل ما تحمله من معنى، كمقدرة العقل على إدراك الواقع وتجريد القوانين منه، وبالتالي فهي ثورةٌ في الأساس على الميتافيزيقا، والمركز، ومنه فهي «دعوة لإلغاء الفلسفة بل –وفي نهاية الأمر– إلغاء مقولة الإنسان»[3].

فالواقع الموضوعي أو الطبيعة/ المادة، ستسقط هي الأخرى في قبضة الصيرورة مع تزايد مُعدلات التفكيك؛ فلقد وثِقَ داروين في أن، الطبيعة في حالة صراع مُستمر ويحكمها منطق القوة، ولقد أعتقد علم النفس أن إدراكنا للطبيعة ليس موضوعيًا؛ ومن ثم، فهي لا تُعتبر مصدرًا موضوعيًا للمعرفة، ثم تأتي الثورات المُتلاحقة في العلوم الطبيعية، مع "نظرية عدم التحدد" و"النظرية النسبية" وغيرها من النظريات، التي أثبتت استحالة رصد ما يُسمى بالواقع الموضوعي.

[1] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي, *الحداثة وما بعد الحداثة*, ص 12-13-14.
[2] المسيري والتريكي, ص 15.
[3] المسيري والتريكي, ص 27.

ومنه يرى المسيري بأن الطبيعة/ المادة نفسها، ستبدأ بالاختفاء كمعيارية ومرجعية بل وككل ثابت مُتجاوز؛ حيث يقول المسيري: «ويصبح كل شيء مرجعية ذاته، وهذا ما يؤدي إلى تشظي الكون وتحولُّه إلى ذرات... ويظهر عالم لا مركز له، أو متعدد المراكز، يتسم بعدم وجود حقيقة... وبعدم وجود مطلق... عالم ما بعد الحداثة والقصص الصغرى والنظام العالمي الجديد، عالم ليست فيه ذات متماسكة ولا موضوع متكامل. ويصبح العالم مفككًا لا مركز له... non logo-centric، وتصبح الصيرورة مركز الحلول والكمون، ويصبح النسبي هو المطلق الوحيد، ويصبح التَّغيُر هو نقطة الثبات الوحيدة»[1]، والمُستخلص من قوله هذا هو؛ غياب أية مرجعية مُعيّنة مع مرحلة السيولة، يُمكن للإنسان أن يستقي منها معينه، وعدم وجود مُطلق ما يستند إليه الإنسان، وبأن العالم سيصبح مفككًا لا مركز له.

ويعتقد المسيري بأن نوعية التساؤلات، والتي يُبنى عليها الفكر الفلسفي، وغيره من أنواع التفكير الأخرى؛ ستختلف عما سبقها من التساؤلات السابقة في الفكر الغربي الحداثي، حيث يقول: «ولذا كان السؤال الذي طُرح في مرحلة الثنائية الصلبة (والتحديث والحداثة) هو: أيهما مركز الكون: الإنسان أم الطبيعة؟ أما في هذه المرحلة مرحلة السيولة الشاملة فتطرح تساؤلات أكثر جوهرية تتصل بالكل الثابت المتجاوز: هل يمكن الإيمان بوجود كلٍّ ثابت متجاوز له معنى داخل الإطار المادي؟ وكيف يكون هناك كلٌّ، والعالم المادي مكون من جزئيات وتفاصيل وظواهر متناثرة؟»[2]، هذه إذن بعض التساؤلات التي سيبني عليها الفكر الغربي مساراته مع مرحلة السيولة الما بعد حداثية.

وبعد أن تم تفكيك الذات والموضوع من قبل الإنسان الغربي الحديث، لم تكن إجابته إلا أنه لا توجد أية فرصة لظهور أي أساس للكل المادي المُتجاوز؛ سواء كان إنسانيًا أو طبيعيًا أو أي شكل من أشكال الثبات المُختلفة، فالإنسان لم يعد بمقدوره السيطرة على الطبيعة ولا إدراكها، وبالتالي فينبغي الإذعان لها، بل إن الطبيعة نفسها متحركة؛ وبالتالي فلا يمكن له رصدها أو الإمساك بها، ومنه فلم تبقى كليات ولا ثوابت ولا مُطلقات معرفية كانت أو أخلاقية، يتمسك بأهدابها الإنسان الغربي الحديث.

ويرى المسيري بأن نيتشه هو فيلسوف عصر السيولة بامتياز، وهو ما يؤكده بقوله: «[و]الذي ظهر من الناحية الزمنية في أواخر القرن التاسع عشر (مع بدايات ظهور الحداثة) إلا أنه في واقع الأمر

[1] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 289-290.
[2] المسيري, ص 290.

فيلسوف نهاية الحداثة، أي ما بعد الحداثة»[1]، وهو ما نجده كذلك عند ألان تورين، حيث يقول: «في مواجهة الفكر الحداثي الذي صار نقديًا. قام فكر معاد للحداثة، ينطلق من نيتشه»[2].

فنيتشه يُعتبر أحد أبرز مُمثلي فلاسفة الغرب للاستنارة المُظلمة واللاعقلانية المادية، ويعتقد المسيري بأن هُناك مدخلاً مُهمًا لفهم فلسفة نيتشه؛ وهو العودة لتاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، حيث يقول المسيري: «ففلسفته تشكل لحظة تبلور وتحول داخلها في غاية الخطورة والأهمية، ولا يمكن فهم إشكالات الفلسفة الغربية المعاصرة إلا بفهم محورية فلسفة نيتشه»[3].

ولعل تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة يبتدئ حضوره بظهور العقلانية المادية، و«التي عبرت عن نفسها في بداية الأمر من خلال النزعة الإنسانية (الهيومانية) في عصر النهضة التي جعلت الإنسان الواعي مركزًا للكون وموضعًا للكمون، ولكن [ظهرت] في الوقت ذاته فلسفة علمانية جعلت من المادة غير الواعية مركزًا للكون وموضعًا للكمون»[4]، والمادة غير الواعية هنا، عبّرت بدقة أكبر عن العقلانية المادية، وتاريخ الفلسفة الغربية يمثل بشكل أو بآخر صراعًا بين هاتين الرُؤيتين.

واختصارًا للمحطات التاريخية الكبرى في الفلسفة الغربية، يرى المسيري بأن الفلسفة النقدية وكذلك التجريبية؛ نجحتا إلى حدٍ بعيد في القضاء على الأساس الديني، لكل من المعرفة والأخلاق، وأن تجعل من المادة المُتغيّرة والقوانين التي تحكمها، مرجعية وحيدة وركيزة أساسية للإنسان الغربي، ولكن مع هذا استطاعت الفلسفة الغربية الحديثة أن تُؤسس «نظمًا معرفية وأخلاقية تستند إلى نقطة ثبات ما توجد خارج المادة المتغيرة مثل العقل والطبيعة البشرية، وبعض المطلقات العلمانية الأخرى (مثل الحتمية التاريخية – العقل المطلق – الإيمان بالتقدم..إلخ).. وهي مطلقات تفترض وجود نقطة ثبات ما وتفترض وجود مركز للكون. كما تفترض وجود حقيقة ثابتة وكليات تشير بدورها إلى الكل الذي لا يرد إلى الأجزاء، مما يستدعي فكرة الأصل وما وراء الطبيعة والأساس الميتافيزيقي»[5]، وهذا ما لم يتقبله الكثير من المفكرين والفلاسفة الماديين الصارمين للحلول المادية؛ حيث يُعتبر حسبهم شكلاً فلسفيًا بائدًا وفشلاً ذريعًا، بالنسبة للفلسفة الغربية الحديثة، فما معنى وجدوى البحث عن تأسيس أنساق معرفية وأخلاقية، تتسم بالثبات

[1] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 290.
[2] تورين ألان, *نقد الحداثة*, *ترجمة أنور مغيث*, ([القاهرة - مصر]: المجلس الأعلى للثقافة, 1997), ص 160.
[3] المسيري, الهجوم على الإنسان (2): شوبنهاور ونيتشه, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 99-100.
[4] المسيري, ص 100-101.
[5] المسيري, ص 101.

والمطلقية بعد أن تم القضاء على اليقين الديني والأخلاق المسيحية، وبالتالي فما معنى أن تفترض وجود أي معرفة بعالم ما؟ فكل هذا عبارة عن سقوط في الميتافيزيقا.

ومنه فالفلسفة الغربية الحديثة وكأنها كانت في انتظار فيلسوفها الموعود، الذي سوف يأخذ بالخطوة المنطقية التي يتضمنها النموذج المادي؛ ومن ثمة يُحرر الإنسان الغربي كلية من أية أوهام تبقت عنده، عن الثبات والخير والتجاوز وكذلك الكلية، فيطهِّر بذلك المجال الفلسفي تمامًا من ظلال الإله، وتتحطم مرافئ المُقدّس والحق على شواطئ بحر فلسفته؛ وهذه في الحقيقة هي «قمة الحلولية الكمونية: أن يصبح العالم مكتفيًا تمامًا بذاته، لا يوجد خارجه شيء ولا يوجد داخله مركز يمنحه التماسك والوحدة والنظام والمعقولية؛ أي أنه يصبح عالمًا سائلاً»[1]، وهنا ظهر نيتشه ابن الداروينية، والذي سوف يُنجز للفلسفة الغربية ما لم يستطع أن ينجزه السابقون عليه، «فأسس فلسفته انطلاقًا من كثير من المقولات الكامنة العدمية للرؤية المادية وأطلق عبارته الشهيرة: "لقد مات الإله"، ثم بذل قصارى جهده في أن يطهر العالم من أي ظلال يكون قد تركها الإله على الأرض بعد موته»[2].

ويرى المسيري بأنه يُمكننا أن نتجاوز المضمون السطحي المُباشر، لعبارة –لقد مات الإله– لنغوص في مضامينها المعرفية والتي لا تشتمل حسب المسيري على الإله وفقط، بل تشمل إلى جانب ذلك الإنسان والكون، ويستأنس المسيري بفهم الفيلسوف هايدغر* لها، هذا الأخير؛ الذي يعتقد بأن الإله في هذه العبارة يقصد به نيتشه العالم المُتسامي، فالإله بذلك اسم لعالم الأفكار، والمُطلقات، والكليات، والمثاليات والثوابت الأخلاقية.

ويحاول المسيري أن يوضح لنا معنى العبارة أكثر من خلال عدة نقاط، وسنحاول نحن بدورنا الوقوف على أهمها:

---

[1] المسيري, الهجوم على الإنسان (2): شوبنهاور ونيتشه, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 101-102.

[2] المسيري, ص 103.

* مارتن هيدغر: (1889–1976م)، اهتم بالمعرفة الأنطولوجية، أثّر بفلسفته في العديد من الفلاسفة المعاصرين، ولعل من أهم مؤلفاته: الكينونة والزمان 1927م، كانط ومشكلة الميتافيزيقا 1929م. انظر: إسماعيل مهنانة, مارتن هيدغر, في: "موسوعة الأبحاث الفلسفية: الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج, تحرير علي عبود المحمداوي", ج 1, (الجزائر العاصمة – الجزائر: منشورات الاختلاف, 2013), ص 701–726.

1- نهاية فكرة الإله، هي في الحقيقة نهاية للمُتجاوز والمفارق للمادة؛ و«الذي يمنح الكون تماسكًا وهدفًا نهائيًا، أي نهاية فكرة المركز الكائن خارج المادة، إنها حلولية كاملة»[1].

2- وتعني كذلك إنكارًا لفكرة الكل نفسها؛ باعتبار هذا الكل «كيانًا متماسكًا يعلو على الأشياء، أي إنكار فكرة المركز الكامن في المادة»[2].

3- فهي إذن نهاية للميتافيزيقا، بل نهاية لفكرة الحقيقة؛ فقضاء الإنسان الغربي على الميتافيزيقا، والتي تتضمن الكُل المُتجاوز يؤدي إلى قضائه على الحقيقة.

ويعتقد المسيري أن ما يميز نيتشه عن الفلاسفة الغربيين الذين سبقوه، هو أنه يُقابل العدمية الغربية الكامنة؛ بغنائية مُتشائمة مأساوية وعبثية مُختلفة تمامًا، عن غنائية الإنسانية التي عُزفت من قبل الإنسان الغربي، وذلك منذ عصر نهضته، والتي طبعها الأمل بمُستقبل أفضل؛ حينما قام بتنحية الإله أو بتعبير آخر الله وتحييده، حيث كان يعتقد أنه قادر على إعادة صياغة الكون بنفسه، ودون قيود تحده[3]، حيث يقول نيتشه: «أما سمعتكم بذلك الرجل الأخرق الذي، بعد أن أوقد فانوسه في وضح النهار، صار يجري في ساحة السوق ويصيح دون توقف: "أبحث عن الإله! إني أبحث عن الإله!" -ولما كان كثير ممن لا يؤمنون بالإله متواجدون هناك بالضبط فقد أثار ضحكا كثيرا»[4]، ويتساءل الرجل الأخرق بحزن عميق، «كيف استطعنا أن نفرغ البحر من أعطانا الإسفنجة لمحْوِ الأفق كله؟ ماذا فعلنا بإبعادنا هاته الأرض عن شمسها؟ إلى أين تسير الآن؟ إلى أي شيء تقودنا حركتها؟ أبعيدا عن كل الشموس؟ ألم نندفع في منحدر طويل؟... أما يزال هناك أعلى وأسفل؟ أَلَسْنَا نتيه كما لو عَبْر عدم مطلق؟ ألا نحس نفس الفراغ؟... أليس الوقت ليلا باستمرار ويصير ليلا أكثر فأكثر؟ ألا يجب أن نوقد الفوانيس منذ الصباح... مات الإله!»[5].

وفلسفة نيتشه كما يرى المسيري، قد صفّت كل الثنائيات، وأنكرت وجود أي مركز؛ وأعلنت بذلك مولد عالم الحركة والسيولة وإرادة القوة، فنيتشه يعتقد بأنه ينبغي عدم الاهتمام بسعادة الأفراد وآلامهم وكذا

---

[1] المسيري, الهجوم على الإنسان (2): شوبنهاور ونيتشه, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلامين من الشرق والغرب*, ص 103.
[2] المسيري, ص 104.
[3] المسيري, ص 104-107.
[4] نيتشه [فريدريش], *العلم المرح, ترجمة وتقديم حسان بورقية ومحمد الناجي*, (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق, 1993), ص 132.
[5] [فريدريش], الصفحة نفسها.

خيرهم وشرهم، فهي حسبه أمورٌ تافهة؛ وإنما بالإنسان الأعلى، فالهدف من الوجود الإنساني ككل، ينبغي ألا يتمحور حول تحقيق السعادة للأفراد، وإنما بتكثيف كل القوى وذلك للصعود والارتقاء بالإنسانية في سلم الحياة، والعمل على تحقيق كل الإمكانات الحيوية للإنسان، وارتقاء الإنسان يتم من خلال؛ اختياره الطبيعي متجاوزًا بذلك الخير والشر[1]، حيث يقول نيتشه: «الحياة بالنهاية ليست من صنع الأخلاق: إنها تريد الخداع، وهي تحيا بالخداع... ها أنا أبدأ من جديد وأفعل ما كنت أفعله دوما، أنا اللاأخلاقي العريق... أتكلم لا أخلاقيا خارجا، عن الأخلاق، "في ما وراء الخير والشر"؟»[2].

وبهذا يرى المسيري أن معظم الفلسفات الغربية، التي برزت مع القرن العشرين، ألهمتها أفكار نيتشه الفلسفية بما فيها الصهيونية العالمية[3].

ومع مرحلة السيولة الشاملة، وتزايد معدلات الاستهلاك بشكل زائد، لم تعد المنفعة هي المعيار الرئيسي الذي يحكم الإنسان الغربي وإنما اللذة؛ وبالتالي برز الإنسان الجسماني أو الجنسي[4]، وهو إنسان فرويد* وكذلك بافلوف، و«الذي تحركه دوافعه الجنسية وغدده وجهازه العصبي»[5]، ويرى المسيري بأنه لا يمكن فهم "مدرسة التحليل النفسي" مثلاً، والتي يشتهر بها فرويد، بتشكيلها الرمزي الجنسي؛ إلا «بالعودة للقبالاه** التي وُصفت بأنها "جنَّست الإله وألَّهت الجنس"، وهذا وصف لا بأس به لمنظومة فرويد التي

---

[1] المسيري, الهجوم على الإنسان (2): شوبنهاور ونيتشه, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 114-115-116.

[2] نيتشه فريدريش, *إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار [1]*, *ترجمة علي مصباح*, (بيروت: منشورات الجمل, 2014), ص 12-13.

[3] المسيري, الهجوم على الإنسان (2): شوبنهاور ونيتشه, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 122.

[4] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي, *الحداثة وما بعد الحداثة*, ص 38.

* سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856–1939م): طبيب ومفكر نمساوي، مُؤسس مدرسة التحليل النفسي، ولعل أشهر مؤلف له: تفسير الأحلام عام 1900. انظر: عبد الوهاب المسيري, "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد", مج 3, (القاهرة – مصر: دار الشروق, 1999), ص 437–439.

[5] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 76.

** القبَّالاه: اسم مشتق من كلمة عبرية يُقصد بها التواتر أو الشريعة الشفوية، وهي تعبر عن مجموعة التأويلات الباطنية، أي أنها معرفة غنوصية، ويرى المسيري أنه إذا كانت الديانات التوحيدية بما فيها اليهودية، تتمحور حول إله مفارق ويتجاوز كلا من الطبيعة والتاريخ؛ وبالتالي فهناك مساحة تفصل بين الإله والكون، في حين أن التراث القبالي يتجه اتجاهًا حلوليًا لتضييق المسافة بينهما إلى أن تزول في النهاية. انظر: عبد الوهاب المسيري, "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد", مج 5, (القاهرة – مصر: دار الشروق, 1999), ص 164–165.

حوَّلت الجنس إلى المطلق العلماني الكامن»[1]، ويُقسم فرويد النفس البشرية إلى: الأنا، والأنا العليا، والهو، ويُركز المسيري على الهو، حيث يقول: «والكلمة هي ترجمة علمية دقيقة لكلمة id اللاتينية. ولعله كان من المفيد أن يعرف من نقلوا هذه الكلمة إلى العربية أن هناك احتمالاً قويا بأن الكلمة تعود إلى كلمة [yid] والتي تعني "يهودي" باليديشية (لغة يهود شرق أوروبا)، كما يقال إنها صدى لكلمة "يسود" العبرية، أي "الأساس"، وهي أحد التجليات العشرة التي تشكل الإله والإنسان الكوني في المنظومة القبالية»[2].

وفرويد يرى أن الإنسان في كليته بوعيه ولا وعيه، يخضع لقوانين الحركة الميكانيكية والبيولوجية؛ وأن ما يحرك الإنسان حسب فرويد هو لا وعيه، وأن هذا اللاوعي تتحكم فيه قوى مُظلمة كالجنس، ويذهب فرويد كذلك إلى أن الإنسان، لا يدرك من الحقيقة سوى ما يتراءى له على أنه الحقيقة، حيث يقول المسيري: «أي أنه خلط تمامًا بين الظاهر والباطن، والحقيقة والزيف، والأسطورة والتاريخ، وقَرَّر النسبية المطلقة وصفًا للحقيقة»[3].

ويعتقد المسيري بأنه هناك بُعدًا فلسفيًا لقضية الجنس، فكلما ضمرت مقدرة الإنسان على التجاوز، زاد بالتالي السُعار الجنسي؛ باعتباره محاولة لتعويض الإنسان عن اختفاء المتجاوز لديه، أي أن عالم الجنس يُعتبر بديلاً ماديًا مُباشرًا، حيث يقول المسيري: «وكلما ازداد العالم نسبية وتوارى المطلق، زاد السعار الجنسي أيضًا، 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»[4].

وإذا كان الجسد هو الصُورة المجازية الرئيسية، في عصر التحديث والحداثة، فإن الجنس هو الصُورة المجازية الرئيسية، في عصر ما بعد الحداثة والسيولة العارمة، حيث يقول المسيري: «ومشكلة الكثير من المفكرين في العالم الثالث المدافعين عن الاستنارة في الإطار المادي أنهم يظنون أننا ما نزال في عصر عبادة المعدة، على حين أن ما حدث هو أن العالم (تقدَّم)، ودخل عصر عبادة الأعضاء

[1] عبد الوهاب المسيري, *العالم: من منظور غربي*, *كتاب الهلال*, (الكويت: [مجلة دار الهلال - 3-, العدد 602], 2001), ص 265.
[2] المسيري, الصفحة نفسها.
[3] المسيري, *العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة*, مج 1 [النظرية والتعريف], ص 268-269.
[4] المسيري, *الثقافة والمنهج*, *[حوارات 1]*, ص 123.

التناسلية والرغبة العارمة في العودة إلى الرحم! فنحن لم نعد في عصر التحديث والحداثة... وإنما أصبحنا في عصر ما بعد الحداثة الجنيني*»[1].

وتُعبّر اللحظة التايلاندية** حسب المسيري، أحسن تعبير عن الإنسان الجسماني؛ حيث تحوَّل الإنسان إلى ما يشبه أداة للمُتعة، وارتباط ذلك بقطاع السياحة في هذا البلد، وبما أن دولة تايلاندا تقع في آسيا؛ وبالتالي ارتباط ما بعد الحداثة بالاستهلاكية العالمية، فهي لم تعد مُقتصرة على أوروبا وأمريكا فقط[2].

وإذا كان العالم لا يحكمه مركز معيّن، فهو مُتعدد المراكز، ولا يكترث بأية فروق ظاهرة كانت أو باطنة، وهو عالم سائل سيولة عارمة؛ وهذا ما سيؤدي إلى ظهور ما يُسمى الجنس الواحد أو الجنس الذي يتوسط الجنسين، ومنه إنكار وجود ثنائية ذكر/ أنثى، «فالذكر مثل الأنثى والأنثى مثل الذكر»[3]، وهنا ستسقط مفاهيم كثيرة؛ كالأب والأم، الرجل والمرأة، وتسقط بذلك الأسرة، ويمتد مفهوم الجنس الواحد إلى الذات الإلهية، حيث يقول المسيري: «وتسود الواحدية السائلة التي لا تعرف الفرق بين الرجل والمرأة... ويتم الإشارة إلى الإله في مرحلة الواحدية السائلة... كما ورد في ترجمات الإنجيل الأخيرة –باعتباره ذكرًا وأنثى وشيئًا! فالإله هو he/she/it ومن الصعب على المرء أن يقرر عما إذا كانت هذه نهاية السيولة، أم هناك المزيد؟»[4].

وإذا كانت فلسفة ما بعد الحداثة، تنبني بالدرجة الأولى على تفكيك كل ما يمت بصلة للإنسان والإنسانية، وهو ما يجعلنا نُحاول الوقوف عند بعض المحطات البارزة في فلسفة جاك دريدا التفكيكية؛ فلقد عمل دريدا على تفكيك أهم شيء تقوم عليه إنسانية الإنسان، وهي فكرة المُطلق، مُستعينا في ذلك على ما توصل إليه الفلاسفة الغربيون، مثل: "مارتن هايدغر" حيث يقول: «إن ديني لهايدغر هو من

---

* الجنيني: هو مصطلح قام بصياغته المسيري، ليصف به نزعة يتصور بأنها كامنة في النفس البشرية، ويعرّفها المسيري بقوله: «هي نزعة لرفض كل الحدود وإزالة المسافة التي تفصل بين الإنسان وما حوله حتى يصبح كائنًا لا حدود له... أي أنها نزعة للهروب من الخير الإنساني المُركّب إلى عالم واحدي أملس بلا حدود. هذا العالم الذي يهرب إليه الإنسان يشبه الرحم حيث كان يعيش الجنين بلا حدود ولا قيود». انظر: المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 68.

[1] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي, *الحداثة وما بعد الحداثة*, ص 38-39.

** اللحظة التايلاندية: نسبة إلى دولة تايلاند في آسيا، حيث أصبح قطاع الجنس أهم مصدر للدخل القومي، أين تكوَّن فيها "لوبي" قوي للبغاء والمخدرات. انظر: المسيري, *العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة*, مج 1 [النظرية والتعريف], ص 246.

[2] المسيري, ص 246-247.

[3] المسيري, ص 331-332.

[4] المسيري, ص 332.

الكبر... أوجز المسألة بالقول إنه هو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا وعلّمنا أن نسلك معها سلوكا "استراتيجيا" يقوم على التموضع داخل الظاهرة، وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل... وأن نطرح عليها أسئلة تظهر أمامها عجزها عن الإجابة... ليس هناك من جهة ثانية "خارج" نهائيّ أو مُطلق. إن المسألة مسألة انتقالات موضعية، ينتقل السؤال فيها من "طبقة" معرفية إلى أخرى، ومن معلم إلى معلم، حتى يتصدع الكل، وهذه العملية هي ما دعوته بـ "التفكيك"»[1]، والمُستصفى من قوله؛ أن دريدا سيبني على ما توصل إليه هايدغر في تفكيكه للميتافيزيقا في حياة الإنسان الوجودية، ويمضي بذلك الأمل بعيدًا، لمحاولته الجذرية لمحو كل أثر للميتافيزيقا عند الإنسان؛ وهو بهذا لا يخرج عن المسار، الذي رسمَه نيتشه من قبلهما.

ويرى المسيري أن دريدا يُحاول من خلال تفكيكيته، تفكيك/ تقويض النص؛ وذلك بأن يقوم بالبحث داخل النص، عما لم يقله بشكل صريح، وبهذا يُعارض منطق النص الواضح والظاهر، وبالتالي سيبحث عن «النقطة التي يتجاوز فيها النص القوانين والمعايير التي وضعها لنفسه، فهي عملية تعرية للنص... وكشف أو هتك لكل أسراره... وتقطيع لأوصاله وصولاً إلى أساسه الذي يستند إليه»[2].

وحسب التفكيكيين أمثال دريدا على وجه الخصوص، فإن كل نص يحوي تناقضًا داخله، ولا يمكن حسمه إلا بتفكيكه، فالأفكار المُكوِّنة للنص تُوحي للقارئ بأنها مُتسقة، وذلك بشكل ظاهري لكنها مُتعارضة فعليًا، و «علاقة النص بالواقع لا تختلف عن علاقة الدال بالمدلول، أي إنها علاقة واهية للغاية. لأن النص في واقع الأمر يستند إلى ذاته، ولا يشير إلى شيء خارجه: وإنما يشير إلى ذاته فقط، وقد جعل التفكيكيون همهم تفكيك كثير من الأفكار الأصولية (الدينية والمادية) وتوضيح استحالتها»[3]، حسبهم، وحينما يظهر بأن اللوجس (المدلول المتجاوز – المركز)، والذي يقوم على أساسه أي نص، بأنه يحوي داخله تناقضات رئيسية لا يمكن حسمها، تسقط بذلك القداسة والثبات والمركزية عنه، ومنه سيسقط في قبضة الصيرورة والنسبية، كما تحاول القراءات التفكيكية للنصوص بأن تظهر؛ بأن التناقضات الكامنة داخل النصوص، عبارة عن ثُنائيات مُتعارضة؛ وهذه الثُنائيات مُتداخلة جدًا ومُتشابكة، وبالتالي لا يمكن معها العودة إلى نقطة الأصل الثابتة[4].

---

[1] دريدا, *الكتابة والاختلاف*, *ترجمة كاظم جهاد وتقديم محمد علال سيناصر*, ص 47.
[2] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي, *الحداثة وما بعد الحداثة*, ص 113.
[3] المسيري والتريكي, الصفحة نفسها.
[4] المسيري والتريكي, ص 114.

وإذا كان وجود المدلول أو المعنى في باطن العلامة، يُبيّن للقارئ بأنه ثمة وجودًا لمفاهيم ميتافيزيقية؛ كالحضور*، والصوت، واللوغوس، والمرجع، ولأن الأخذ بهذا يعني بصُورة أدق؛ الأخذ بالتمييز بين المحسوس والمعقول. وإذا كان الفرق بينهما، المقصود به أيضا[1]، «أن يكون هناك مدلول مُتعالٍ حتى يكون الاختلاف بين الدّال والمدلول مُطلقا في مكان مّا، ومتعذرًا على الاختزال»[2].

فإن استئصال مثل هذه المفاهيم عند دريدا، سيمر بالضرورة عبر ممارسات عملية؛ تهدف للقضاء على المدلول، وإبقاء الدال وحده، الذي لا يُمكن له أن يدخل في علاقة أخرى مع مدلول آخر، «وإنما ينخرط في ارتباط لساني مع دال آخر، وهكذا تصبح الكتابة شبكة من الدوال، لا صلة لها بالثنائيات التي تحكمت لمدة طويلة في مسار حركية الفكر الفلسفي الغربي»[3]، كالظاهر والباطن، والمادة والروح، والله والإنسان، والحضور والغياب.

وعندما يتم الإقرار النهائي، بأن الدال سيكون هو المُكوِّن الأوحد في فضاء الكتابة؛ سيصبح بعد ذلك، هذا الدال حاملاً لبعض المُميزات والخصائص، و«خاصة إذا تحدثنا عن الدال الأول والذي يعني به دريدا الدال/ الأصل. وميزته الأساسية المعبرة عن حقيقته، هي التوحد وجوديًا مع الغموض والالتباس والابتعاد عن الصفاء والوضوح، فالتلوث هو الصفة التي تلازمه منذ بداية تشكله الجنيني... إذْ "ليس ثمة أصل محض وأن الأصل يبدأ بالتلوث والاستبعاد عن مقام الأصلية بمجرد أن يتشكل كأصل". فالتشكل الأولي ينبني على المتناقضات الثنائية الكامنة في الدال، والداخلة من حيث المبدأ في تكوينه»[4].

* الحضور: يرى المسيري بأن الحضور، يعبر عن كلمة Presence الفرنسية، وهو مصطلح تداوله هايدغر ودريدا، والحضور هو ما يستند في وجوده على ذاته... ورغم الجدة التي تظهر على المصطلح عند دريدا، «فهو مرادف لكلمات أخرى في الفلسفة الغربية مثل "اللوجوس" (اللوجوس في القبَّالاه اسم الإله الأعظم – أكبر تركيز للحضور الإلهي) و"الأصل" والأساس النهائي... وقد ذكر دريدا نفسه بعض المرادفات الأخرى، مثل: "الجوهر" و"الحقيقة" و"الوجود"». انظر: المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 5, ص 422.

[1] ربوح, *عبد الوهاب المسيري أنموذجًا*, ص 191-192.

[2] دريدا, *الكتابة والاختلاف, ترجمة كاظم جهاد وتقديم محمد علال سيناصر*, ص 121.

[3] ربوح, *عبد الوهاب المسيري أنموذجًا*, ص 192.

[4] ربوح, ص 192-193.

ومن رحم هذه الثنائية، والمُتجذرة في بنية الدال، ينبثق عند دريدا مفهوم الأثر*، والذي يتلخص دوره في؛ استئصال فكرة الأصل من نظام الكتابة، فالدال بهذا المفهوم لا يمكن اعتباره أول ولا ثانٍ، وإنما هو في الحقيقة أولٌ وثانٍ في الوقت ذاته، ومنه تظهر لنا استحالة إمساك الإنسان بالمعنى الحقيقي لأي دال؛ وهذه الزئبقية تُشتت المعنى، وكل ما ينبثق عنه ميتافيزيقيًا كالحضور مثلاً[1].

ومن أجل تجسيد دريدا لاستراتيجيته التفكيكية، عمل كل ما بوسعه لاستثمار بعض المُمارسات الإجرائية الاختزالية؛ والتي أعطاها اهتمامًا واسعًا، وهي بمثابة معاول معرفية، وظيفتها تفكيك النص، «مثل تأكيده على الهوامش الموجودة فيه، وعلى الكتابة أكثر من اللغة ومشتقاتها من كلام وصوت ومعنى، وعلى الدال المكتوب فقط، مقصيًا فكرة المدلول من اشتغاله، لكي يصل أخيرًا إلى استئصال فكرة الحضور، أي حضور الذات الإنسانية بأبعادها العقلية والفكرية في تحديد مسار الفكر الفلسفي»[2].

ولذلك سعى المسيري بروح اجتهادية عربية إسلامية، من أجل موضعة تفكيكية دريدا وإنزالها منزلتها الحقيقية؛ في مسار الفكر الفلسفي الغربي الحديث، وتوجهاته الما بعد حداثية[3]، حيث يقول: «يمكن القول أن (ما بعد الحداثة) هي الرؤية الفلسفية العامة، أما (التفكيكية) فهي بالمعنى العام أحد ملامح وأهداف هذه الفلسفة»[4]، ومنه فالفكر الغربي مع دريدا وصل إلى مرحلة السيولة الكاملة، في صُورتها النموذجية؛ والتي أصبحت معها مهمة الفلسفة، «تقتصر على لعبة الهدم والتقويض»[5].

ويعتقد المسيري بأنه هناك علاقة تربط ما بين؛ "ما بعد الحداثة" و"الصهيونية"[6]، هذه الأخيرة، والتي «تُستخدَم... للإشارة إلى عدة مدلولات مختلفة يمكن أن تضمها جميعًا الصهيونية الأساسية الشاملة، وهي... صالحة كإطار لكلٍّ من الصهاينة اليهود والصهاينة غير اليهود»[7].

---

* الأثر: يرى المسيري بأن دريدا يجعل الأثر يحل محل الحضور، والأثر «هو الأصل الذي لم يبدأ.. فهو أصل بلا أصل، ومن ثم فإن الإنسان يجد نفسه بلا أصل رباني أو إنساني ولا يبقى أمامه سوى الصيرورة... (التي تشبه النفي الأزلي لليهودي)». انظر: المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 5, ص 427.

[1] ربوح, *عبد الوهاب المسيري أنموذجًا*, ص 194.

[2] ربوح, ص 201.

[3] ربوح, ص 203.

[4] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي, *الحداثة وما بعد الحداثة*, ص 81.

[5] ربوح, *عبد الوهاب المسيري أنموذجًا*, ص 212.

[6] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي, *الحداثة وما بعد الحداثة*, ص 154.

[7] عبد الوهاب المسيري, "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد", مج 6, (القاهرة - مصر: دار الشروق, 1999), ص 26.

فما بعد الحداثة، لا يمكن اعتبارها مُجرد ديباجات، تُوضح فشل وإخفاق المشروع الحداثي، وتحاول أن تتجاوزه؛ فجذور «التفكيك العدمي التقويضي كامنة في منظومة التحديث الغربية التي تدور في الإطار المادي، فالتفكيك ليس ظاهرة يهودية، وإنما ظاهرة غربية مادية»[1]، لكن، يرى المسيري بأنه ثمة هُناك، عناصر مُوجودة في التراث الديني وكذلك الإثني اليهودي؛ تجعل لدى اليهود قابلية مُعيّنة، تقبل وتعمل على ترويج الرُؤية العدمية والتفكيكية.

فدريدا كيهودي مثلاً، عمل على تفكيك الأنطوتيولوجيا كلية، أي بمعنى؛ الأنطولوجيا الغربية، التي تعتمد على الأصل الإلهي، وذلك بتفكيكه للكتابة التي تتمركز حول اللوجوس، فقرر بذلك، «أن يواجه هذا بمفهوم آخر للكتابة يتفق والمفهوم اليهودي للكتابة، والذي يتلخص في أن الكتاب المقدَّس ليس هو الحيز الذي يحل فيه الوجود being في الكلمة. وهو يشير إلى فيلسوف يهودي آخر معلمه إيمانويل ليفناس*، الذي أكد ضرورة البحث عن العناصر التي تسبب عدم الاتساق في الميتافيزيقا الغربية»[2]، ودريدا بهذا كان مُرشحًا أكثر، لأن يكون فيلسوف التفكيكية، وذلك لا يعود إلى يهوديته بالدرجة الأولى؛ وإنما للهامشية التي عاشها، والتي لعبت يهوديته دورًا كبيرًا في توسعها.

والصُهيونية كما يتصورها المسيري، لا يمكن اعتبارها ظاهرة يهودية محضة؛ وإنما هي إحدى تجليات وإفرازات الرؤية الإمبريالية الغربية، والتي هيمنت على العالم بشكل كبير وحولته إلى مادة استعمالية، وبهذا فهي تستخدم اليهودية وذلك بديباجات مُعيّنة، لتسويغ عُنفها وعُنصريتها[3].

وإذا كانت الصهيونية هي في جوهرها؛ «حركة فكرية وسياسية غربية، أي أنها إفراز من إفرازات النموذج الغربي العلماني الشامل، ولذا فثمة علاقة... وثيقة بينها وبين ما بعد الحداثة... بل إنه يمكننا القول بأن كثيرا من مقولات ما بعد الحداثة، كحركة فلسفية متبلورة كانت قد تبدت في الفكر الصهيوني قبل ظهور ما بعد الحداثة»[4]، ويقدم لنا المسيري مجموعة من المقُولات، نذكر من أهمها[5]:

---

[1] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي, *الحداثة وما بعد الحداثة*, ص 154.

* عمانوئيل ليفيناس levinas Emmanuel (1906–1995م): فيلسوف فرنسي من أصول ليتوانية، تأثر بفلسفة إدموند هوسرل ومارتان هايدغر، ولعل أهم كتاب له هو: الكلية واللامتناهي (1961م)، وله كذلك مجموعة من المقالات ولعل أهمها: الحرية الصعبة (1963م)، وإنسانية الإنسان الآخر (1973م). انظر: جورج, "معجم الفلاسفة", ص 583.

[2] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي, *الحداثة وما بعد الحداثة*, ص 136-137-154.

[3] المسيري والتريكي, ص 147-154.

[4] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 5, ص 443.

[5] المسيري, الصفحة نفسها.

1- أن الصهيونية كما بعد الحداثة تقوم على التفكيك، فالصهيونية تقوم على التفكيك؛ وذلك بجعلها اليهودي مُستوطنًا والعربي المُسلم لاجئًا، وتصبح دولة فلسطين دولة لإسرائيل وهلُم جرا.

2- أن الصهيونية مثلها مثل ما بعد الحداثة؛ تؤمن بالصيرورة والنسبية الشاملة، وبناءً عليه فهي تتنكر للكليات والحق والحقيقة.

3- وانطلاقًا من الإيمان بالصيرورة الشاملة، نجد بأن ما بعد الحداثة؛ لا تؤمن بوجود قصة (نظرية) كُبرى تنبع من الإنسانية المُشتركة بالبشر، وبالتالي لا تبقى هناك سوى قصص صُغرى، ليس بمقدور البشر بأكملهم أن يشاركوا فيها، يقول المسيري: «كما أن الصهيونية هي أيديولوجية القصص الصغرى التي لا تؤمن بقصة إنسانية كبرى، فالصهيوني يؤسس نظريته في الحقوق اليهودية في فلسطين انطلاقًا من (شعوره الأزلي بالنفي وحنينه إلى صهيون)، أي أنه يدور في نطاق قصته الصغرى»[1].

ويرى المسيري بأن ما بعد الحداثة، هي بشكل أو بآخر أيديولوجية النظام العالمي الجديد؛ وهذا النظام يرتبط بصلة وثيقة بأيديولوجيات نهاية التاريخ[2]، ويُعتبر مصطلح "نهاية التاريخ" من المُصطلحات الرائجة كثيرًا، ويعرّفه المسيري بقوله: «عبارة "نهاية التاريخ"... end of history... عبارة تعني أن التاريخ - بكل ما يحويه من تركيب وبساطة، وصيرورة وثبات، وشوق وإحباط، ونُبْلٍ وخساسة - سيصل إلى نهايته في لحظة ما، فيصبح سُكونيًا تمامًا، خاليًا من التدافع والصراعات والثنائيات والخصوصيات، إذ أن كل شيء سيُرَدُّ إلى مبدأ عام واحد يفسر كل شيء (لا فرق في هذا بين الطبيعي والإنساني)»[3].

ويتصور المسيري بأن مُصطلح "نهاية التاريخ"، يُمكن إدراجه ضمن عائلة المُصطلحات التفكيكية الما بعد حداثية، والتي تُعبّر عن؛ انتهاء شيء ما، وهذا الشيء في الحقيقة إذا خصصناه بالتاريخ فهو الجوهر الإنساني، الذي تم القضاء عليه، وإذا ما قلنا "ما بعد التاريخ" حسب المسيري؛ ففي واقع الأمر، هو "نهاية التاريخ"[4].

---

[1] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي, *الحداثة وما بعد الحداثة*, ص 154-155-156.
[2] المسيري والتريكي, ص 159.
[3] المسيري, *العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة*, مج 1 [النظرية والتعريف], ص 146-147.
[4] المسيري, ص 147.

ولعل المُفكر الغربي الذي ارتبط اسمه بنهاية التاريخ في عصرنا المُعاصر؛ هو "فرانسيس فوكوياما"*، حيث يقول هذا الأخير: «لم يكن التاريخ تسلسلاً أعمى للأحداث، بل كان كلاً ذا مغزى تطورت فيه الأفكار الإنسانية المتعلقة بطبيعة النظام السياسي العادل والاجتماعي... وإذ وصلنا الآن لنقطة لا يمكننا منها أن نتخيل عالماً مُختلفا جوهريًا عن عالمنا، حيث لا وجود... لطريقة واضحة والتي سيمثل فيها المستقبل عنصرًا أساسيا لتحسين نظامنا الحالي، فإنه يتوجب علينا... أن نأخذ بالاعتبار النظر في احتمال أن التاريخ نفسه قد يكون في نهايته»[1]، هذا القول في الحقيقة يطرح تساؤلاً مهمًا وهو: ما هي طبيعة وسمات هذا النظام الذي انتهى عنده التاريخ حسب فوكوياما؟ وهو ما سنحاول توضيحه مع المسيري.

يعتقد المسيري بأن فرانسيس فوكوياما، يرى بأن العالم بأكمله، قد وصل إلى ما يُمكن اعتباره إجماعًا حول الديمقراطية الليبرالية؛ فهي بهذا نظام صالح للحكم، بعد أن ألحقت الهزيمة بالأيديولوجيات المُنافسة لها، وكذلك لخلُو –الديمقراطية الليبرالية– تمامًا من التناقضات الداخلية، والتي نجدها في أشكال الحُكم السابقة.

ويرى المسيري بأن فوكوياما يستعمل نموذج العلوم الطبيعية (المادية)، وذلك لتفسير التاريخ، «ومن ثم يقرر فوكوياما أن منطق العلوم الطبيعية الحديثة يبدو وكأنه يفرض على العالم (الطبيعة والإنسان) تطورًا شاملاً يتجه صوب الرأسمالية والسوق الحرة»[2]، وبهذا تصبح الرأسمالية المُمثل الوحيد للمبدأ الطبيعي/ المادي الواحد، وسيتحول معها الإنسان في غرب العالم وشرقه؛ إلى إنسان اقتصادي مادي، يستطيع أن يُدير حياته وفقًا لأُسس علمية رشيدة، ومنه فنهاية التاريخ عند فوكوياما، هي في واقع الأمر تُعتبر نهاية "للتاريخ الإنساني"، والتي يبدأ بعدها "التاريخ الطبيعي".

وإذا كان بعض المُشتغلين بالسياسة، يرون بأن الأُطروحة التي يقدمها "هنتنجتون"، تُعتبر نقيضًا لأُطروحة فوكوياما، باعتبار أن؛ الأول يُعلن تصاعد الصراع والتوتر بين الحضارات، بينما يُعلن الثاني

* يوشيهيرو فرانسيس فوكوياما: (1952–)، مفكر وكاتب أمريكي، يُعد كتاب "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" 1922م أشهر مؤلف له. انظر: صباح الحاج مفتن, "فرانسيس فوكوياما, في: معجم الفلاسفة الأمريكان: من البراجماتيين إلى ما بعد الحداثيين, إشراف وتحرير علي عبود المحمداوي وتقديم محمد الشيخ", (الرباط: منشورات ضفاف, 2015), ص 773-774.

[1] Fukuyama Francis, *The end of history and the last man*, [E 10] (New york: The free press [Adivision of Macmillan, Inc], 1992), p 51.

[2] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي, *الحداثة وما بعد الحداثة*, ص 160.

عن انتهاء التدافع والجدل والتاريخ، بينما المُدقّق الحصيف في رُؤية كلا المُفكرين سيجد بأن؛ «التعددية التي يطرحها هنتجتون واهية زائفة... فالعالم – بحَسبه– ينقسم إلى قسمين اثنين: الغرب من ناحية، وبقية العالم من ناحية أخرى... وأن العالم بأسره يتحرك في واقع الأمر نحو الغرب (تمامًا مثلما بشر فوكوياما)»[1]، ومع هذا فنقطة الاختلاف الرئيسية بين – هنتنجتون وفوكوياما–، تتمثل في اختلافهما حول سرعة الوُصول؛ فبينما أسرع فوكوياما إلى الإعلان عن نهاية الآخر والتاريخ وبداية الفردوس الأرضي، نجد بأن هنتنجتون أقل تفاؤلاً، فطريق الوصول إلى النهاية الفردوسية الطبيعية عنده، ليس بهذه البساطة الفوكوياماوية، حيث يقول المسيري: «ويقين هنتنجتون بشأن الحضارة الغربية باعتبارها حالة الطبيعة أمر يثير الخوف. فمن يقاوم حالة الطبيعة لابد من تقويمه بطبيعة الحال ووضعه على المسار الطبيعي، فهو المسار الوحيد والصحيح، الأمر الذي يتطلب طبعًا اتخاذ بعض الإجراءات... غير السارة، وطرح بعض الحلول الطبيعية الجذرية والنهائية»[2]، ولا أدل على ذلك من أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام ألفين وواحد للميلاد، وما أعقبها على الصعيد العالمي.

ويذهب المسيري إلى اعتبار أن النظام العالمي الجديد؛ ما هو «إلا امتداد للنظام العالمي القديم، وإعادة إنتاج للرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية في عصر ما بعد الحداثة»[3]، حيث نُشاهد فيه سحابات كثيفة من الأكاذيب والديباجات، مدعومة بأحدث التكنولوجيات عن الديمقراطية والعدالة، وعن زوال الاستغلال القديم للإنسان، وبهذا المعنى فالنظام العالمي الجديد هو في الحقيقة؛ إمبريالية عصر ما بعد الحداثة، والذي يجد فيه الإنسان ذاته في عالم مُفكك وبلا تاريخ وصراعات لا تكاد تنتهي حتى نجد أخرى قد بدأت، وتختفي فيه الخصوصية الإنسانية، مع الجنس والاستهلاك المادي المُتزايد، بعدما ابتعد الإنسان الغربي عن الجوانب الربانية التي أودعها الله سبحانه وتعالى فيه[4].

[1] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي, *الحداثة وما بعد الحداثة*, ص 160-161-162.
[2] المسيري والتريكي, ص 163.
[3] المسيري والتريكي, ص 163-166.
[4] المسيري والتريكي, ص 170-176.

خلاصة:

توصلنا من خلال بحثنا في هذا الفصل الثالث للنموذج الحضاري الغربي الحداثي وما بعد الحداثي وتصوره للإنسان، بأن هذا النموذج عبارة عن مُتتالية حضارية تتوالى فيها سلسلة الحلقات في تحطيم معنى الإنسان شيئًا فشيئًا، لأنها مادية وحُلولية بالأساس، وبذلك فهي تعكس رُؤية مُعيّنة للإنسان حاولنا التطرق لأبرز محطاتها بالتأمل وبالتحليل والنقد.

ولئن كانت الحضارة الغربية تبتدئ بمُحاولة إعادة مكانة الإنسان المُستلبة من قبل رجال الدين الذين أحكموا سيطرتهم على مُختلف جوانب حياة الإنسان الغربي؛ فما كان من مُختلف المُفكرين والفلاسفة وحتى الفنانين والأدباء، سوى القيام بثورة فكرية بالأساس، على هؤلاء، ومُحاولة جعل الإنسان مركزًا في الكون، فقللوا من كل ما يُمت بصلة للمُعطى الديني وأعلوا من قيمة كل ما هو إنساني، وهي ما يُصطلح عليها بفترة (الهيومانيزم).

لكن هذه الآمال لم تدم طويلاً، فسرعان ما فتحت الباب على مصراعيه، لبروز قيّم مُدمرة للإنسان كالفردية وما يدور في فلكها من مصالح شخصية، فبرزت بذلك واحدية امبريالية استعمارية هيمنت على العديد من الشعوب والمُجتمعات. لأن الإنسان أصبح مُشرع القوانين لذاته وموضع الحلول، وبما أن الإنسان الغربي حاول أن يسمو بذاته، وهو ما جعله يختلق ثُنائية صلبة وهي الإنسان والطبيعة/ المادة، وحاولنا تناول بعض ملامح النموذج الكانطي كمثال على ذلك، حيث حلقت فلسفته في علياء الميتافيزيقا الترنسندنتالية؛ والتي يجد فيها القارئ مكانًا للذات والموضوع، لكننا ما وجدناه ومع المسيري في الحقيقة، بأن النسق الفكري الذي يحكم فلسفة كانط؛ قد يكون مُستندًا إلى أرضية طبيعية/ مادية. ومع الواحدية الصلبة وبعالم مركزه الطبيعة، حيث تختفي ثُنائية الإنسان والطبيعة، لتفسح المجال لبروز الإنسان الطبيعي/ المادي، والذي تلخصه لنا كل المُميزات التي تنطبق على كل ما هو طبيعي/ مادي، وإذا كانت الحداثة قد ظهرت في هذه المرحلة فهي لا تعدو كونها نقدًا وتأسيًّا لفشل المشروع الغربي في تحديث الإنسان، ليُسلم الإنسان الغربي لاعقلانيته للواحدية السائلة العارمة، ولمرحلة ما بعد الحداثة، واختفاء كل المُطلقات والمرجعيات وبروز الانحلال الخلقي بقوة وتزايد الاستهلاك بشكل رهيب.

وإذا كان ما خلصنا إليه آنفًا يستوجب التجاوز والبديل، وهو ما يُسلمنا للفصل الموالي وهو طرح المسيري لظاهرة الإنسان المُستخلف، والذي سنحاول الوقوف على أهم مقوماته التي يرتكز عليها.

الفصل الرابع

طرح المسيري لظاهرة الإنسان المُستخلف

أولا: تميز واختلاف الظاهرة الإنسانية عن الظاهرة الطبيعية

ثانيا: الثنائية الفضفاضة نمط إنساني ورباني في إطار مرجعية متجاوزة

ثالثا: النسبية الإسلامية كرؤية حضارية للإنسان في العالم

رابعا: الإنسانية المشتركة كبديل عالمي للإنسانية الواحدة

توطئة:

لم يتوقف جُهد المسيري عند مجرد النقد وحده، بل كانت مُحاولته بالأساس تصب في البحث عن طرح بديل وجديد، يُمكن له أن يُعيد للإنسان معناه الحقيقي، المُختزل والمُتشيىء ولكن ضمن سياقنا العربي الإسلامي، ولم يألُ المسيري جُهدًا في الوصول إليه وتحقيقه. ولذلك يرى المسيري بأن الإنسان يُوجد فيه من الجوانب الطبيعية/ المادية، لكن الله سُبحانه وتعالى وهبه البُعد الرباني؛ و «الذي يعبر عن نفسه من خلال حرية الإرادة والإحساس بالمسؤولية والمقدرة على التجاوز»[1]، فالإنسان العربي المُسلم والذي ينطلق من مقولة كونه مُستخلفا من الله عز وجل، يمكن له توليد حداثة إنسانية إسلامية*.[2]

ولكون الفطرة هي المُحددة لطبيعة الإنسان الخيّرة، فإن استخلاف الله سبحانه وتعالى للإنسان، وتحديد وظيفته الكونية ومكانته بين جميع المخلوقات؛ هي تعبير عن عظم الدور المنوط به في حياته كلها[3]، حيث يقول المولى عز وجل: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[4]، فالملائكة «سألت سؤالا استفهاميًا تعجبيًا... وربما كانوا يكتمون... تشرفهم إلى هذا المركز الوجودي المرموق»[5].

ويعتقد المسيري بأنه لم يعد مُفيدًا الاستمرار في الحديث عن استيراد المشاريع الغربية، وتكرار ما ذهب إليه بعض مُفكرينا في السابق؛ من أن «مشروع الحداثة الإسلامي هو بعينه مشروع الحداثة الغربي، بعد "إضافة" بعض القيم إليه!»[6]، فالقيّم الإسلامية التي تحققت أو طُرحت؛ هي في الحقيقة أكبر في مضامينها ومُحتواها، من القيم الغربية المُؤسِسة لمشاريعها المُختلفة، فكيف تُضاف إليها؟! حيث يقول المسيري: «ومن هنا ضرورة الحديث عن التوليد والإبداع بدلاً من التلقي والتقليد والإضافة»[7].

---

[1] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 67.

* سُئل المسيري عن استخدامه لمصطلح حداثة ولما لا تكون مصطلحًا جديدًا ومُختلفًا فرد قائلاً: «لابد من استخدام المصطلح الشائع... الحداثة الآن تعني الحداثة الداروينية، بكل وحشيتها وضراوتها وانفصالها عن القيمة... على أنني أستخدم المصطلح ثم أعبئه بمضامين أخرى». انظر: المسيري, ص 219.

[2] المسيري, ص 67.

[3] فاروق الدسوقي, *مفاهيم قرآنية حول حقيقة الإنسان*, ط 2 (بيروت: المكتب الإسلامي, 1986), ص 34.

[4] *القرآن الكريم*, "سورة البقرة", الآية 30.

[5] الدسوقي, *مفاهيم قرآنية حول حقيقة الإنسان*, ص 35.

[6] عبد الوهاب المسيري, *الهوية والحركية الإسلامية, [حوارات 3], تحرير سوزان حرفي*, ط 2 (دمشق: دار الفكر, 2010), ص 52.

[7] المسيري, الصفحة نفسها.

ويعتبر المسيري أن مُحاولته في طرح نموذج بديل، يمكن اعتبارها بمثابة اجتهاد أولي ينبعُ من سياقنا الحضاري العربي الإسلامي، ويتجه صوبَ الإنسان حيثما وُجد[1]، فهو «طرح لاستعادة الفاعل الإنساني بتركيبيته ضمن المرجعية التوحيدية المتجاوزة»[2]، لأن الحداثة الداروينية تعمل على ابتلاع العالم، وتُهدد الظاهرة الإنسانية في وجودها؛ بإنسانها المُختزل في الجانب الطبيعي/ المادي، ولذلك يتطلب النموذج البديل، وُجود جماعة إنسانية رافضة للحداثة الداروينية.

وفي تأكيد وحرص –المسيري– دائمًا على الانطلاق، من سياقنا العربي الإسلامي وبما يحمله من تراث ثريّ، لمُعانقة العالمية، يقول: «لابد أن يكون هذا النموذج البديل نابعًا من تراثنا الذاتي... والنموذج الحضاري الإسلامي نواته الأساسية القرآن والسنة اللذان يحويان القيم الإسلامية المطلقة والإجابة الإسلامية على الأسئلة النهائية»[3]، ولا يعني انطلاقنا من التراث تحويله إلى أمجاد وانجازات حدثت في الماضي؛ بل لنُدرك من خلالها تقهقرنا في الحاضر، لنُؤسِس المُستقبل المتفاعل به[4].

ولأنه لكل طرح بديل ملامح ومعالم ومُنطلقات، تجعله مُتميّزًا وجديرًا بالتحليل والتعمق ومُحاولة الإثراء؛ حاولنا نحن بدورنا أن نقف عند أهم الأفكار التي طرحها المسيري. والتي تتعالقُ وتتكامل مع ما تم مُحاولتنا الوقوف عليه في الفصول السابقة؛ وهو ما يُمكن أن يفتح لنا آفاقًا جديدة تسمح لنا بحسن التصرُف، وتجاوز النموذج الحضاري الغربي الحداثي وما بعد الحداثي، المُتأزم في رُؤيته للإنسان، ومنه نتساءل: ما هي أهم سمات وملامح الطرح البديل، الذي قدمه المسيري في دراسته وبحثه لظاهرة الإنسان؟ وتتفرع عن هذا التساؤل أربع تساؤُلات جزئية وهي: كيف يمكننا إدراك تميز الظاهرة الإنسانية واختلافها عن الظاهرة الطبيعية؟ ومن أين تستمد الثُنائية الفضفاضة التي وقف عليها المسيري مَعينها الفكري؟ و إلى أي مدى يمكن للنسبية الإسلامية أن تكون بديلاً حضاريًا للنسبية الشاملة؟ ثم، وإلى أي مدى يمكن للإنسانية المُشتركة أن تدحض مقولات الإنسانية الواحدة الزائفة؟

---

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 298.

[2] ميلود رحماني, "الإنسان في المرجعية المتجاوزة عند عبد الوهاب المسيري", *مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندون - الولايات المتحدة الأمريكية*, العدد 68 '2012م، 1433هـ'), ص 136.

[3] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 297-298-299.

[4] المسيري, ص 299.

أولا: تميز واختلاف الظاهرة الإنسانية عن الظاهرة الطبيعية:

يرى المسيري بأنه لا يُمكن أن نتحرر من سطوة وهيمنة النموذج الحضاري الغربي على ألبابنا، إلا بعد إدراكنا له بأنه نموذج مُعادٍ للإنسان بالدرجة الأولى، فالمسيري يُريد أن يُنير للإنسان العربي المُسلم بالخُصوص دربًا لطريق جديد، بعيدًا عن النفق المُظلم للنموذج الحضاري الغربي[1]، وفي هذا السياق يقول أبو القاسم الشابي:

«وشفَّ الدُّجى عن جمالٍ عَميقٍ، يَشِبُّ الخيالَ، ويُذْكي الفِكَرْ

...

وَأُعلِنَ في الْكَوْنِ أَنَّ الطُّمُوحَ لَهِيبُ الْحَيَاةِ وَرُوحَ الظَّفَرْ

"إِذَا طَمَحَتْ لِلْحَيَاةِ النُّفُوسُ فلَابُدَّ أَنْ يَسْتَجِيبَ الْقَدَرْ"»[2]

فالنموذج الغربي يحوي على نزعات عدمية تهدم معنى الإنسان والإنسانية، وهو مشروع؛ «يصفي ظاهرة الإنسان كظاهرة متميزة في الكون (حتى تُصفَّى كل الثنائيات) وهو ينكر على الإنسان أي خصوصية... ومن ثم ينفي مركزيته في الكون ("استخلافه في الأرض" إذا أردنا استخدام المصطلح الإسلامي)»[3].

والنموذج الغربي الحداثي وما بعد الحداثي، لا يأبه بالإنسان ككائن حُر ومسؤول ويُحاول التسوية بينه وبين الحيوان من جهة، فلا نكادُ نعثر على وجود فُروق جوهرية بينهما في تجسُّدات هذا النموذج، وبينه أي الإنسان والطبيعة/ المادة من جهة أخرى، فتسود بذلك وحدة العلوم، والطبيعي على حساب الإنساني، وحينما نصل إلى هذا المستوى تسقط جميع الحدود الإنسانية المُتعيّنة، ويسقط معها العالم المُركب، «حيث يوجد الإنسان ككائن حر أخلاقي مسؤول عن أفعاله، يختار بين الخير والشر. بدلاً من ذلك، يظهر عالم مستوٍ أملس لا حدود له، يدخل السعادة على العقول المادية الطفولية التي تضيق بالتركيب والحدود وتعدد المستويات... أي تضيق بما يميز الإنسان كإنسان»[4]، فالمشروع المعرفي الغربي بهذا المعنى؛ يُصفي الإله ويُصفي ظاهرة الإنسان، التي تتميز وتختلف عن الطبيعة فهو ينزع القداسة عن كل شيء، وإلى جانب ذلك ينكرُ المعنى.

---

[1] المسيري, *فقه التحيز, في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد*, ج 1, ص 74.
[2] أبو القاسم الشابي, *أغاني الحياة*, ط 3 (تونس: دار صامد للنشر والتوزيع, 2019), ص 177.
[3] المسيري, *فقه التحيز, في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد*, ج 1, ص 74.
[4] المسيري, ص 74-75.

والمسيري ينطلقُ من مقولة إنسانية مفادها؛ أن «الإنسان يقف في مركز الكون والطبيعة، كائن فريد ومركب»[1]، ولعل أهم ما يجعل الإنسان مُتميّزًا هو عقله، فالإنسان بهذا له استقلال فريد عن القوانين الطبيعية، ويتمتع بحرية تمكنه من النظر والتمعن بالتفحص والتحليل والتدبر، وهو ما يجعل اختياراته الأخلاقية حُرة ومُستقلة، عن قوانين الحركة المادية، وتمكنه من المُمارسة العملية التي تُبنى على هذه الاختيارات. والأهم في كل هذا، أنه الكائن الوحيد الذي لا يقف عند سطح الأشياء؛ بل يغوص عميقًا في البحث عن الغاية السامية من وجوده، في هذا الكون والعالم[2].

ويعتقد المسيري بأن النموذج الغربي الطبيعي/ المادي المُهيمن، ليست له الكفاءة والمقدرة اللازمتين، للتعامل مع الإنسان، لأنه بشكل مُبسط؛ يتعامل مع الإنسان كشيء من الأشياء الطبيعية/ المادية، وقد كان هناك جدل دائر داخل السياق الغربي منذ بداية بروز العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر ميلادي حول، هل العلوم الإنسانية مُختلفة عن العلوم الطبيعية أم أنه لا فرق بينهما؟ أو بتعبير آخر: هل يمكن أن ندرس كل ما يمت بصلة للعلوم الإنسانية بطريقة متميزة منهجيًا ومعرفيًا؟ أم علينا إخضاعها لما تخضع له العلوم الطبيعية في بحوثها ودراساتها؟

ويرى المسيري أن مصطلح العلم الطبيعي يُطلق؛ «على كل دراسة تتناول معطيات الواقع المادي بكلياته وجزئياته. ووسيلة هذه الدراسة هي منهج الملاحظة المباشرة والتجربة المتكررة والمتنوعة. والدراسة وعمليات التجريب كذلك تتم بهدف التفسير من خلال التوصل إلى تعميمات وقوانين تحقق الانتقال من الخاص إلى العام، وتكشف عن العلاقات المطّردة الثابتة بين الظواهر»[3].

ويتمُ التعبير عن القوانين المُتوصل إليها بصيغة رموز ومُعادلات رياضية، وتتميز بأنها دقيقة وحتمية، ولكنه بعد اهتزاز مبدأ الحتمية أصبحت ترجيحية واحتمالية، أي بمعنى أنها؛ تُقارب اليقين، والقوانين الرياضية تظل صحيحة ومُتداولة، حتى تظهر نظريات وقوانين جديدة تدحضها.

ويذهب بعض المُفكرين أنصار الوضعية والعلموية الضيّقة، المحدودة بحدود العلم الطبيعي[4]، والتي تستقي معظم أفكارها الحديثة؛ من العمل الكبير الذي قام به "كونت"*، حيث عمل على نقل المنهج

---

[1] المسيري, *فقه التحيز, في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد*, ج 1, ص 75-94.
[2] المسيري, ص 94.
[3] المسيري, *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*, ص 41.
[4] المسيري, ص 41-42.

التجريبي، من ميدان العلوم الفيزيائية إلى رحاب العلوم الإنسانية في عُمومها، ليكون بذلك من المُؤسِسين لدرب مُغاير في البحث والدراسة؛ وذلك بفلسفة وضعية لا تؤمن سوى بالقوانين الفيزيائية والمُعادلات الرياضية[1]، فنموذج العلوم الطبيعية –حسبهم– ينبغي أن يُعمم ويُطبق على بقية العلوم، دون مُراعاة منهم لاختلاف موضوعها الأساس وهو الإنسان نفسه، عن المواضيع المُختلفة للعلوم الطبيعية، ونخص بالذكر العلوم الاجتماعية والإنسانية[2]، «وبغض النظر عن كون الكثير من ميادين العلوم الإنسانية لا يمكن أن تخضع إلى هذا التصور الضيق للعلم، فإن محاولة إقحام تقنيات البحث العلمي الوضعي لدراسة الظواهر الإنسانية لا يؤدي بالضرورة إلى نتائج علمية، بقدر ما يساهم في الكثير من الأحيان في حرمان بعض العلوم من حقها في التطور الداخلي والتعاون المتناسق بين تخصصات مختلفة. ففرض نماذج في الطب النفسي مثلاً لتشخيص حالات مرضية بعيدٌ كل البعد عن حقيقة النفس الإنسانية المتعددة والمتشابكة والمعقدة بطبيعتها»[3].

فهذه المحاولات تنطوي على خلل واختزال كبيرين للظاهرة الإنسانية ككل، ولذلك سعى المسيري إلى تبيين مجموعة من الفروقات والاختلافات بين الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية، من خلال عدة نقاط أهمها:

1– تتكون الظاهرة الطبيعية من عناصر محدودة نسبيًا، وتحمل خصائص يمكن تبسيطها وتحليلها إلى أجزاء مُكونة لها، بالإضافة إلى ذلك فـ –الظاهرة الطبيعية– تتموضع داخل شبكة من العلاقات؛ تتميز بأنها واضحة وبسيطة نوعا ما، وهو ما يجعل الباحث أو الدارس لها، يستطيع رصدها نسبيًا. في حين أن الظاهرة الإنسانية تتكون من عناصر غير محدودة تقريبًا، وهي على قدر عالٍ من التركيب؛ وبالتالي يصعب علينا إن لم نقل يستحيل تفتيتها، وذلك لأن العناصر المُكوِنة لها مُترابطة بشكل عجيب، وإذا ما أردنا فصل جُزء معيّن عن الكل؛ فإن الكل سيتبدل تمامًا، ويفقد بذلك الجزء معناه، وبالإضافة إلى ذلك فـ –الظاهرة الإنسانية– تتموضع داخل شبكة من العلاقات، تتميّز بتداخلها وتشابكها وبعضها غير جليّ، وبالتالي لا نستطيع مُلاحظته.

---

* كونت أوغست Comte Auguste (1798–1857م)، مفكر وفيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، اشتغل كثيرًا على تأسيس علم الاجتماع، ولعل أهم مؤلف له هو: دروس في الفلسفة الوضعية. انظر: جورج, "معجم الفلاسفة", ص 540–541.

[1] حميد لشهب, *دائرة فيينا: (الوضعية المنطقية) نشأتها وأسسها المعرفية التي قامت عليها*, *سلسلة مصطلحات معاصرة 24*, (بيروت - لبنان: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية, 2019), ص 68.

[2] المسيري, *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*, ص 42.

[3] لشهب, *(الوضعية المنطقية) نشأتها وأسسها المعرفية التي قامت عليها*, ص 104.

2- تنشأ الظواهر الطبيعية نتيجة سبب أو عدة أسباب، يسهل حصرها والإحاطة بها نسبيًا؛ وهو ما يُسهّل على الباحث أو الدارس تحديد أثر كل سبب في حدوثها، ثم تحديد هذا الأثر رياضيًا. أما الظواهر الإنسانية، فمن الصعوبة البالغة تحديد وحصر جميع أسبابها وقد نعرف بعض الأسباب ولا نعرف غيرها؛ فأسباب الظواهر الإنسانية تكون في الغالب مُتشابكة ومُتداخلة، وهو ما يجعلنا في العديد من الحالات المدرُوسة، يصعب بل يتعذر علينا حصر وتحديد درجة ونصيب كل سبب من هذه الأسباب، في توجيه الظاهرة المدروسة عندنا.

3- الظاهرة الطبيعية تَطَّرِد وتتكرر، فإن توفرت نفس الأسباب المُحدثة لها؛ أدت إلى نفس النتائج، وهو ما يُمكّن الباحث أو الدارس من إجراء تجاربه، على عيّنة منها، ثم يلجأ إلى تعميم الحُكم على الحاضر والمُستقبل. أما فيما يخص الظاهرة الإنسانية، فلا يُمكن لها أن تَطَّرِد بنفس درجة الظاهرة الطبيعية، وذلك لأن؛ كل إنسان يمثل حالة مُتفردة ومُتميزة وهو ما يجعل التعميم قاصر ومحدود ومُنفتح ويتطلب التعديل، في كل مرة، وأثناء عملية التطبيق وذلك من حالة لأُخرى.

4- الظاهرة الطبيعية لا تمتلك إرادة حرة ولا ذاكرة ولا وعي، ولا هي مُدركة للواقع فهي تخضع لقوانين خارجية أو برانية تُحركها. أما الظاهرة الإنسانية فهي خلاف هذا، «ذلك لأن الإنسان يتسم بحرية الإرادة التي تتدخل في سير الظواهر الإنسانية، كما أن الإنسان له وعي يسقطه على ما حوله وعلى ذاته فيؤثر هذا في سلوكه. والإنسان له ذاكرة تجعله يُسقط تجارب الماضي على الحاضر والمستقبل»[1]، كما أن الإنسان يستطيع أن يُضفي على الواقع البراني صبغة جوانية.

5- الظواهر الطبيعية عبارة عن كل مُصمت، وتحكمها من الداخل والخارج قوانين على غاية كبيرة من الدقة، وهو ما يجعل المُلاحظتين الحسية والعقلية للباحث أو الدارس تنجح في استيعابها كلها. أما الظواهر الإنسانية فهي تتعلق بكائن حي، فظاهرها قد يختلف نسبيًا أو كُليًا عن باطنها؛ وذلك يعود إلى فعاليات الضمير، وثراء باطن الإنسان بالعواطف الإنسانية النبيلة أو الأهواء وغيرها من الأمور الوجدانية مثلاً، فما يصدق على الظاهر قد لا يصدق على الباطن؛ وهو ما يجعل العلم الإنساني يبقى حائرًا وعاجزًا، عن مُلاحظة ومعرفة التجربة الداخلية للإنسان بثرائها أو التحكم فيها.

[1] المسيري, *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*, ص 42-43.

6- لا يوجد في الظاهرة الطبيعية في حد ذاتها مُكوِّن تراثي أو ثقافي مُعيّن؛ فهي لا شخصية لها، ومجردة من الإرادة والوعي. في حين أن الظاهرة الإنسانية يلعب المُكوِّن الشخصي والتراثي والثقافي دورًا كبيرًا في تشكيلها، والثقافة الإنسانية ليست على نمط مُعيّن واحد في العالم، وإنما هي في الحقيقة ثقافات عديدة، والشخصيات الإنسانية لا يمكن اعتبارها شخصية واحدة، وإنما هي شخصيات لا حصر ولا عد لها.

7- مُعدل تحوُّل الظاهرة الطبيعية، يتم على أساس مقياس كوني، كما أن ما يلحقها من تغيّرات، يمكن أن يتم على فترات زمنية طويلة جدًا؛ وبالتالي فالظواهر الطبيعية لا يختلف ماضيها عن حاضرها على الأقل في أساسياتها المُكوِنة لها، وهو ما يُمكّن الدارس أو الباحث لها من دراسة ماضيها، من خلال التعمق في دراسة حاضرها. أما معدل التغيّر في الظاهرة الإنسانية، فهو يتم على أساس مقياس تاريخي، ويكون أسرع بكثير، وما يلحقها من تغيّرات؛ قد يكون وفق أنماط مُعيّنة، وقد ينفصل وينسلخ عنها، والدارس أو الباحث الإنساني لا يستطيع أن يقف على الظواهر الإنسانية التي وقعت في الماضي السحيق أو الغابر، ولذا فهو يدرسها من خلال ما يُنقل إليه، وهذا النقل لا يخلُو من ذاتية ورُؤية من ينقل إليه، حيث يقول المسيري: «فكأن الواقعة الإنسانية في ذاتها تُفقد إلى الأبد فور وقوعها»[1].

8- بعد أن يتمكن الدارس أو الباحث من دراسة الظواهر الطبيعية يصل إلى قوانين، يمكن له التأكد من صحتها، بالرُجوع دائمًا إلى الواقع؛ ولأن الواقع الطبيعي من سماته أنه لا يتغيّر كثيرًا، فسيكون لذلك القانون العلمي مصداقية في الواقع. أما فيما يخص الظواهر الإنسانية، فالقوانين التي يُمكن أن يصل إليها الدارس أو الباحث، إن هو حاول أن ينزل بها إلى الواقع؛ فسيجد أن الواقع في سيرورة، ولا يمكن أن يثبت على حال مُعيّن، وهو ما يفقد تلك القوانين مصداقيتها.

9- لا تتأثر الظواهر الطبيعية بما يُمكن للدارس أو للباحث لها، من أن يُجريه عليها من تجارب، ويمكن أن تكون نتائج تجاربه إما إيجابية أو سلبية، كما أن تنبؤاته العلمية التي يُطلقها بخصوصها في المستقبل لن تؤثر في مجرى واتجاه مثل هذه الظواهر؛ فهي تخضع لأحكام طبيعية كونية، وهو ما يجعل تنبؤاته قد تصدق هي الأخرى وقد تفشل. في حين أن الظواهر الإنسانية تتأثر بالتجارب التي تُجرى عليها؛ فالأشخاص مثلاً الذين يُوضعون موضع المُلاحظة والبحث والتجربة، سيتغيّر سلوكهم، وكذلك ستطرأ على أجسامهم تبدُلات وتغيّرات، وبإمكانهم أن يعملُوا على إرضاء الدارس أو الباحث لهم،

[1] المسيري, *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*, ص 43-44-45.

وبإمكانهم كذلك أن يقوّضوا بشكل أو بآخر من نتائجه، التي يُحاول الوصول إليها، كما أن التنبؤات المُستقبلية التي يمكن أن يُطلقها الدارس أو الباحث للظواهر الإنسانية، يُمكن أن تزيد من فعالية الوعي الإنساني مثلاً وتُغيّر من سُلوكياته.

10- يُمكن للدارس أو الباحث الذي يقوم بدراسة الظاهرة الطبيعية، أن يتجرد من أهوائه الذاتية ومصالحه المُختلفة، وذلك إلى حدٍ كبير؛ لأن استجاباته للظواهر الطبيعية وللقوانين التي تحكمها، نجد بأنها من الصعب أن تكون استجابات ذاتية شخصية أو حتى أيديولوجية، وهو ما يُمكّن الباحث من الوصول إلى قدر كبير من الموضوعية في دراستها. في حين أن الدارس أو الباحث للظاهرة الإنسانية، نجد بأنه يستجيب بعواطفه وتحيّزاته، ومن خلال القيم الأخلاقية والمنظومات الرمزية والجمالية، التي يحملها ولذلك نجد من الصعوبة البالغة، أن يتجرد من أهوائه ومصالحه المُختلفة، التي تقف عائقًا كبيرًا في العديد من الأحيان، لوصوله إلى الموضوعية الحقيقية.

من كل ما تقدم ذكره من النقاط البارزة، التي تُوضح لنا مدى الاختلاف بين الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية، وذلك للخصائص والمُميزات التي تحملها كل واحدة منهما؛ والتي تنطلق من اختلاف وتميز ظاهرة الإنسان الكائن الحي، عن الظاهرة الطبيعية/ المادية. يتبيّن لنا، كما يقول المسيري بأنه: «من الممكن إجراء التجارب المباشرة المنضبطة المتكررة على العناصر الطبيعية، ويمكن قياسها بمقاييس كمية رياضية... ويمكن التَوصُّل إلى قوانين عامة تتسم بالدقة تنطبق على الظاهرة في كليتها... أما الظاهرة الإنسانية، فلا يمكن إجراء التجارب المباشرة المنضبطة عليها ويستحيل تصويرها بالمعادلات الرياضية الدقيقة إذ لا تخلو من الاستثناءات والتركيب... ولذا لا يمكن التَوصُّل إلى قوانين عامة (وإن تم التوصل إلى قوانين فلابد أنه تعوزها الدقة والضبط)»[1].

وفي نفس السياق يذهب المُفكر علي شريعتي، مُحاولا إبراز تميّز العلوم الدارسة للإنسان عن العلوم الطبيعية، حين يُوضح لنا؛ بأن التعصب للعلوم الطبيعية، كان قد تَملّك "كلود برنار" مما حدا به إلى القول: «إذا لم يتسنّى لي أن أرى الروح أو الله تحت مباضع الجراحة فهذا يعني أنهما غير موجودين»[2]، إلا أنه هُناك من المُفكرين داخل السياق الحضاري الغربي، من يُقر بأن العلوم ورغم تقدمها

[1] المسيري, *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*, ص ص 45-46.
[2] نقلا عن: علي شريعتي, *الإنسان والتاريخ*, *ترجمة خليل علي وتحقيق وتحرير محمد حسين بزي*, *سلسلة الآثار الكاملة - 18* -, ط 2 (بيروت - لبنان: دار الأمير للثقافة والعلوم, 2007), ص 50.

الكبير، لكنها لم تتمكن من معرفة الإنسان معرفة حقيقية[1]، حيث يقول "الكسيس كاريل": «في الحق لقد بذل الجنس البشري جهدا جبارا لكي يعرف نفسه، ولكن على الرغم من أننا نملك كنزا من الملاحظة التي كدسها العلماء والفلاسفة والشعراء وكبار العلماء الروحانيين في جميع الازمان، فإننا استطعنا أن نفهم جوانب معينة فقط عن أنفسنا.. فكل واحد منا مكون من موكب من الأشباح تسير في وسطها حقيقة مجهولة»[2]، وبالتالي فكاريل يدعونا في الحقيقة، إلى مُحاولة فهم الإنسان كحقيقة مُركبة وبصورة أعمق.

والتساؤل الجدير بالطرح هو: ما مدى الوعي بإشكالية التمييز بين الإنساني والطبيعي في سياقنا العربي الإسلامي؟

يرى المسيري بأن المُفكر "فؤاد مرسي" مثلاً، يدعو بوضوح إلى «عدم التمييز بين الإنسان والطبيعة فيُعرِّف الإنسان بأنه "قوة من قوى الطبيعة"؛ إنسان طبيعي/ مادي»[3]، ويعتقد فؤاد مرسي بأن الاقتصاد هو المجال الأساسي للعلاقة المُتبادلة بين المُجتمع والطبيعة، في إطار طبيعي/ مادي، حيث يقول فؤاد: «أصبح تَقَدُّم البشرية حاليًا رهنًا إلى حدٍّ كبير بالتداخل الأكبر والتفاعل بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية... [و]إن وحدة الثورتين التكنولوجية والاجتماعية كفيلة في المستقبل أن تجعل من البشر لأول مرة في التاريخ، السادة الحقيقيين للطبيعة»[4]، ويرى المسيري أن فؤاد مرسي يقصد بالتداخل والتفاعل؛ المساواة والتوحد بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، وهو الأرجح حسب المسيري.

ومع فؤاد مرسي نلمس توحّدا تامًا بين الإنسان مع المجتمع والطبيعة كما يرى المسيري، وهو ما يُعبّر عن حالة جنينية تنتصر للواحدية المادية؛ ففؤاد لا يسعى في الحقيقة إلى اعتبار الإنسان في مركز الكون، بقدر ما يسعى إلى توحده بالكون.

لكن يعتقد المسيري في المُقابل، بأنه ثمة وعي قد تشكل في السياق العربي الإسلامي بضرورة التمييز بين الإنساني والطبيعي؛ فعدد كبير من مُفكرينا وعُلمائنا الأجلاء، كانوا ممن يُدافع عن الإنسان، وذلك ضد المادية والطبيعية، فخُذ مثلاً "حامد عمار"، حيث يقول: «إن منهج التفكير العلمي الذي أرسته العلوم الطبيعية قد شاع باعتباره المنهج الصحيح الوحيد في الوصول إلى المعرفة الصحيحة. واصطنعت

[1] شريعتي, *الإنسان والتاريخ*, *ترجمة خليل علي وتحقيق وتحرير محمد حسين بزي*, ص 53.
[2] الكسيس كاريل, *الإنسان ذلك المجهول !!*, *ترجمة عادل شفيق*, (القاهرة - مصر: الدار القومية للطباعة والنشر, [د. ت]), ص 13.
[3] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 85.
[4] نقلا عن: المسيري, الصفحة نفسها.

العلوم الاجتماعية الإنسانية هذا المنهج في دراستها وبحوثها... واختزال المنهج إلى تجزئة الظواهر وتفكيك أجزائها. ومحاولة فرض الفروض المرتبطة بذلك الجزء أو ذاك، وإخضاع الفروض... للقياس. وجرى العُرف عند الكثيرين على اعتبار النتائج علمية ثابتة غير قابلة للتعديل»[1]، وهو ما مفاده بأن؛ حامد يعتقد بأن الظواهر الإنسانية، ينبغي عدم إخضاعها للمنهج العلمي، الذي تُدرس به الظواهر الطبيعية، فالظاهرة الإنسانية مُركبة ومُتكاملة في أجزائها.

ويرى حامد، بأن الدراسات التي تعتمد على تجزئة الظواهر الإنسانية والاجتماعية، وإخضاعها للدراسات العينية الميدانية، أو ما يُعرف على سبيل المثال بالمنهج الوصفي والإمبريقي؛ وذلك بتحليل الدارس أو الباحث للظاهرة في موقعها الزمكاني، يتم كل هذا دون تصور للعلاقات المُختلفة، التي تُشكل الظاهرة الإنسانية المدروسة، وكذا للدينامية التي تتميز بها، وبالتالي أفقدت هذه الدراسات الملامح والسمات، الثريّة المُميزة للظواهر الإنسانية والاجتماعية.

لكن ومع هذا الاختزال الوضعي التجريبي، ومُحاولات فرضه على الظواهر الإنسانية، يرى حامد، بأنه توجد «مناهج أخرى للمعرفة العلمية تبدأ من الملاحظة والمشاركة... امتدادًا إلى الحس التاريخي والوعي الذاتي. والبصيرة والحدس، والفهم الكيفي في السياق الثقافي الاجتماعي التاريخي والخبرة الإنسانية. وليس بالضرورة أن تلجأ تلك المناهج إلى البيانات الرقمية... إذ أن تلك الأدوات كثيرًا ما تشوّه المعرفة بعالم الوعي والخبرة والفهم النوعي للواقع وإمكانات المستقبل، فضلاً عن قصورها عن فهم القيم وديناميات الدوافع والأخلاق»[2]، ويرى حامد بأن هذه الأدوات المعرفية والأساليب المنهجية تصبح علمية؛ متى ما قامت على الملاحظة المُنتظمة، والبيانات والشواهد المنطقية، ومُتسقة في نموذج مفاهيمي، وتتدعم علميتها، من خلال الواقع والمُمارسة، ويمكن تعزيزها بعد ذلك بجوانب كمية لتوضيحها أكثر[3].

فالأبحاث العلمية المُعاصرة عرفت تطورات كثيرة، ما جعل غاية العلوم تتحول في نهاية المطاف نحو بُلوغ حقيقة الظواهر، حتى وإن تطلب ذلك تجاوزها لمُصادرات المنهج القديمة، بالإضافة إلى ذلك فإن الحقائق التي يتوصل إليها الدارسون والباحثون في ميدان العلم، تظل حقائق نسبية؛ وهو ما جعل مُشكلة المنهج في العلوم الإنسانية لم تعد مطروحة بتلك الحدة، كما كانت عليه في السابق، إلا عند من يُريد أن يُبقي عقله أسيرًا ومشدودًا بالفترة الحديثة، وكل مُحاولة للمُماثلة بين الظاهرتين الطبيعية

[1] نقلا عن: المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 85-86.
[2] المسيري, ص 86.
[3] المسيري, الصفحة نفسها.

والإنسانية، «هي محاولة تعصف بقيود المنطق السليم، لأن الفرق بين [الاثنتين] أكبر من أن يحتمل المقارنة، والابستمولوجيا المعاصرة تدعونا إلى القول بأن مشكلة المنهج في العلوم الإنسانية ما هي إلا مشكلة وهمية يجب تجاوزها... كما أن العقلانية الحديثة التي كانت تدعو إلى اتفاق العقول في النتائج والوحدة في القوانين لم تعد من العقلانية، لأن الاختلاف أصبح صفة مقبولة في الأبحاث المعاصرة»[1].

ويشهد الإنسان في عصرنا الحالي الكثير من المُشكلات المُعقدة، وهي ناتجة بالأساس؛ عن عجز العلوم الإنسانية والاجتماعية في توجيه التطور العلمي، ومنه وجبَ على العلوم الإنسانية والاجتماعية، «ألا تنبهر بدقة العلوم الطبيعية بل عليها أن تحكم سيطرتها على هذه العلوم وتوجهها لصالح الإنسانية»[2].

وفي نفس هذا التوجه الفكري، نجد كذلك المُفكر "حسن الساعاتي"، حيث يرى بأن عُلماء الاجتماع تأثروا بالمناهج المُتبناة في العلوم الطبيعية، مما جعلهم يعتقدون؛ بأن العلوم الاجتماعية، لا يمكن لها أن تكون علومًا دقيقة، إلا إذا اقتفى دارسوها وباحثوها سبيل العلوم الطبيعية، والتي يُشكل فيها التجريب محور البحث والتفكير.

وقد فات على هؤلاء المُفكرين والعُلماء الذين قلدوا العلماء الطبيعيين/ الماديين في مساراتهم الفكرية، وذلك دون رويّة واستبصار، بـ «أن الظواهر الاجتماعية تختلف تمامًا عن الظواهر الطبيعية التي لا عقل ولا إرادة لعناصرها، والتي ينمُّ مظهرها عن مخبرها»[3]، وحسب رأي الساعاتي دائمًا، فإن العلوم الطبيعية أُحادية النسق، تحكمها في كليتها أو جزئيتها قوانين واحدة، «ولذلك نجد أن كلاً من الملاحظة الحسية... والملاحظة العقلية... وجميع خطوات التجريب التي تُجرى عليها، بوصفها ظواهر طبيعية أحادية النسق، تستوعبها كلها في جميع مظاهرها، لأن ظاهرها لا يختلف عن باطنها»[4]، أما الظواهر الاجتماعية فتتميز وتختلف عن الظواهر الطبيعية، وذلك لأن؛ العُنصر الأساسي فيها هو الإنسان وهو عاقل وعنده إرادة، وبالتالي فهي تختلف عنها لـ «أنها ثنائية النسق... وما دامت كذلك، فإن البحث فيها ينقسم إلى قسمين: أحدهما يُعنى بالنسق البراني، أي بما يتبدَّى من الظاهرة الاجتماعية للحواس فتدركه وتتعقله، والآخر يُركِّز على النسق الجواني الخفي منها، الذي يُعدُّ غرفة عمليات للنسق البراني ليستجلبه

[1] الدراجي زروخي, *إشكاليات أساسية في مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية*, (غارداية - الجزائر: دار صبحي للطباعة والنشر, 2013), ص 240-241.
[2] زروخي, ص 242.
[3] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 86-87.
[4] المسيري, ص 87.

ويدركه ويتعقله»[1]، ومنه وجبَ على كُل دارس وباحث مراعاة هذه الثنائية، حين تعامله مع الظاهرة الإنسانية ككل.

[1] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 87.

ثانيا: الثنائية الفضفاضة نمط إنساني ورباني في إطار مرجعية مُتجاوزة:

لقد لاحظنا هيمنة الواحدية على النموذج الحضاري الغربي الحداثي وما بعد الحداثي، وتصوره للإنسان في إطار طبيعي/ مادي. لكنّ المسيري له رُؤيوية أخرى بديلة في السياق العربي الإسلامي، حاولنا أن نبسط الكلام فيها آنفًا، بتميز واختلاف الظاهرة الإنسانية عن الظاهرة الطبيعية.

ويطمح المسيري من خلال هذا الطرح البديل، للوصول إلى ما فيه خير الإنسان في العالم أجمع؛ وتجاوز السلبيات الكثيرة التي ألحقتها الرؤية الواحدية المادية بالإنسان، والمُتفاقمة في الوقت عينه، وتُعتبر الثُنائية الفضفاضة أهم أسس هذه الرُؤيوية المُستقبلية، وهي عند المسيري كما يعرفها بقوله: «الثنائية الفضفاضة الحقيقية لا يمكن أن توجد إلا في إطار المرجعية المتجاوزة حيث يوجد هذا العالم وما يتجاوزه، فتظهر الثنائية الأساسية: الخالق والمخلوق (أو ثنائية المتجاوز والحال الكامن) والتي تفترض أسبقية الخالق على كل ما هو مخلوق وأن الخالق لا يمكن أن يُرد إلى مخلوقاته أو يلتحم بها أو يذوب فيها. وهي ثنائية فضفاضة تفاعلية (لا تعادلية) إذ أن الإله مفارق للعالم ولكنه لم يهجره ولم يتركه وشأنه (أي أنه ليس مفارقًا حتى التعطيل)»[1]، ما يستوقفنا في هذا التعريف بداية هو أن الله الخالق جلّ شأنه مع المسيري، بل وفي السياق الحضاري العربي الإسلامي عمومًا؛ له أسبقية عن المخلوق –الإنسان–، وعن جميع مخلوقاته كلها، وبالتالي فهو مُتجاوز لها، ولا يُمكن بأي حال من الأحوال أن يتجسد أو يلتحم بها، وهو يُحيط العالم بما فيه بتدبيره ورعايته عزّ وجلّ، وهذا عكس إله الإنسان الغربي الحداثي وما بعد الحداثي؛ الذي بدأ العمل على تقزيم دوره وتهميشه، مع بداية مشروع التحديث والحداثة، حتى لم يعد له دور مع مرحلة السيولة الشاملة أو ما بعد الحداثة.

ومع الثُنائية التفاعلية الفضفاضة ستختفي الثنائية الصلبة أو الاثنينية، والتي وجدنا سابقًا بأنها مبنية على التصارع بين طرفي هذه الثنائية؛ بحيث يقف كل طرف فيها مقابل الطرف الآخر[2]، والثنائية الفضفاضة «لها صدى في الكون: الإنسان/ الطبيعة، سماء/ أرض، ذكر/ أنثى، الروح/ المادة... الخ، وتعبر ثنائية الخالق والمخلوق عن نفسها في أن المخلوق يهتدي بالرسالة التي أرسلها الإله له فيزداد اقترابًا منه (ولا يلتحم به)»[3]، ومنه فثُنائية المسيري الفضفاضة؛ تعتبر أن العُنصرين المُكوّنين لها يتفاعلان، ولا يمكن أن يمتزجان، ومن خلال هذا التفاعل البنّاء ينتج الثراء المنهجي والمعرفي مثلاً؛ الذي

[1] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 64.
[2] المسيري, الصفحة نفسها.
[3] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 89.

يربطهما، وهو عكس ما نجده في الاثنينية، ومع العُنصرين المُكوِّنين لها؛ حيث يكونان مُختلفين تمامًا، ويسعى كل طرف لتصفية الطرف الآخر، حيث يقول المسيري: «ولا يُحسم هذا الصراع إلا بأن يمتزجا أو يقتل أحدهما الآخر ونعود إلى الواحدية والسقف المادي مرة أخرى»[1].

وإذا كانت الثُنائية الفضفاضة تتقوّم في إطار مرجعية مُتجاوزة، وبذلك فالمرجعية الفكرية تشغل مساحة هامة في فكر المسيري، حيث يسعى المسيري لتحديد وتبيين المُنطلق والأساس الذي تُبنى عليه مرجعيتنا العربية الإسلامية، وانتشالها من رُكام المرجعية الغربية الكامنة المادية؛ لكي يضع الفكر العربي الإسلامي المُعاصر على أساس متين، ليفهم ويدرك المُفكر والعالم الأهداف والغايات المرسومة من قبله، والوِجهة التي يتجه صوبها، ومن ثمة المقصد الأسمى من عملية مُمارسة التفكير، وهي عبارة عن حلقات مُتكاملة، وهو ما يجعلنا نحاول توضيح وإجلاء ذلك.

المرجعية من، «"المرجع" [و]هو "محل الرجوع"»[2]، ويستنشهد المسيري بالقرآن الكريم، في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[3]. فلا يُمكن في الحقيقة أن تقوم رؤية للعالم دون مرجعية مُعيّنة، فهي ميتافيزيقا للنموذج[4]، وبهذا يرى المسيري بأن المُجتمعات الإنسانية على اختلاف توجهاتها الفكرية؛ تنسج وتحبك أفكارها في إطار مرجعية نهائية ما، وتتحرك وفقها، ويعرفها المسيري بقوله: «هي الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار والركيزة الأساسية والنهائية الثابتة لرؤية الكون يتبناها مجتمع ما... فالمرجعية هي أعلى مستويات التجريد، تتجاوز كل شيء ولا يتجاوزها شيء، ولا يمكن أن تقوم رؤية شاملة وكاملة للكون من دون مرجعية نهائية»[5]، ونحن في الحقيقة عندما نتكلم عن المرجعية النهائية؛ فنحن لا نتكلم عن نشاط فكري أو ثقافي أو سياسي واقتصادي مثلاً في شكله المُباشر، وإنما نتكلم عن المُنطلقات المعرفية والفلسفية، التي تُؤسِس لهذه النشاطات؛ والتي تدور في إطار عقد اجتماعي ما، فكل المُجتمعات تقريبًا لديها عقد اجتماعي، حيث يقول المسيري: «وكل عَقْد اجتماعي يستند إلى مجموعة من المقولات القَبْلية»[6]، ويُمكن للمجتمع أن لا يستمدها، «من العالم الطبيعي

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 89.
[2] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 54.
[3] *القرآن الكريم, "سورة المائدة"* , الآية 105.
[4] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 54.
[5] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 89.
[6] المسيري, الصفحة نفسها.

أو قوانين المادة... وإنما من نسق حضاري وقيمي وأخلاقي قَبْليّ»[1]، ونحن في الحقيقة نمتلك تراثًا حضاريا عربيا إسلاميًا يحتاج للتثمين والتفعيل.

وبهذا يرى المسيري بأنه يُمكننا اعتبار المرجعية النهائية؛ هي «"الأفكار القبلية" "apriori" أي المفاهيم والافتراضات الأساسية التي يؤمن بها الإنسان والتي تسبق عملية الإدراك والرصد والتحليل والتقييم... هذه الأفكار القبلية التي تسبق الفهم ليست نتاج تجربة سابقة وإنما نتاج نموذج حاكم (مرجعية نهائية) استبطنه الإنسان منذ طفولته من دون وعي فتغلغل في وعيه وهو يحدد إدراكه حين يشب عن الطوق ويستمر في توجيه إدراكه طوال حياته»[2]، لكن هذا الأمر لا يُعتبر حتمية صارمة، فيمكن للإنسان أن تمر عليه تجارب أخرى تجعله يتخلى عن المرجعية النهائية لمجتمعه، وهو ليس بالسهولة والبساطة التي يعتقدها البعض.

ويُمكن كذلك لمجتمع بأكمله أن يغير مرجعيته النهائية، ويحل بدلاً منها مرجعية نهائية أُخرى؛ فيحدث انسلاخ تام عن المرجعية النهائية المُتبناة من قبل هذا المجتمع، وهو ما سعى المسيري إلى تبيينه لنا، من خلال قوله: «ومن هذا المنطلق أبين دائمًا أن المجتمع الذي لا يحدد مرجعيته النهائية ويبلورها بحيث تصبح الإطار المرجعي لكل نشاطاته، فإنه سيتبنى مرجعية الآخر النهائية بوعي أو من دون وعي، وسيرتب واقعه حسب أولويات الآخر وليس حسب وعيه وإدراكه، وتجربته وواقعه»[3]، وهو ما حدث مع الكثير من المُجتمعات في السياق العربي الإسلامي؛ التي تخلت عن مرجعيتها النهائية المُتجاوزة المُنبثقة من تاريخها الحضاري العربي الإسلامي العريق، لتحذو حذو الإنسان الغربي في مرجعيته المادية الحداثية وما بعد الحداثية؛ بوعي منها أو بدون وعي وهو ما نُلاحظه في واقعنا المأساوي والملهاوي، وبالتالي يُصبح تحديد وبلورة المرجعية النهائية من قبل المجتمع العربي الإسلامي، ضرورة وأولوية فكرية وحضارية، فأين نحن من هذه المهمة الجليلة؟

ويرى المسيري أن إدراك المرجعية النهائية بوعي وبصيرة، لا نجده إلا عند بعض مُفكرينا ومُثقفينا، أما الغالبية الكبيرة من فئات المُجتمع فإنها تتصرف بشكل تلقائي وطوعي في إطار أية مرجعية نهائية مُعيّنة؛ فهي من تُحدد لهم خريطتهم الإدراكية، وتضع لهم رُؤيتهم للكون. ويعتقد المسيري بأن العالم الإسلامي كانت له قيّم ثريّة وسُلوكيات راقية مُستنبطة من تراثه، لكن بعد الغزو المعرفي والفكري الغربي

[1] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 89.
[2] المسيري, ص 90.
[3] المسيري, ص 90-91.

بالخصوص، مع حملة "نابليون" ابتداءً؛ وعلى قلب العالم العربي الإسلامي –مصر–، أصبح التصرف التلقائي هو ديدن الغالبية العظمى من فئات المجتمع، عندما يتعلق الأمر بالمرجعية النهائية، وامتد ذلك حتى إلى بعض مُفكرينا ومُثقفينا، تحت هول الصدمة والانبهار من كل ما هو غربي حديث.

ويعتبر المسيري بأن المرجعية النهائية، شأنها شأن أي رؤية كاملة: رؤية للكون، استراتيجية، أيديولوجية؛ تحوي بُعدًا معرفيًا كُليًا ونهائيًا، وبالتالي فهي تتضمن إجابات عن مجموعة من الأسئلة ذات طبيعة معرفية، وبهذا فهي تُحدد صورة مُعيّنة للإنسان، وأهداف وتوجه المجتمع.

ويعتقد المسيري بأن البُعد المعرفي يدور حول، «ثلاثة محاور أساسية: الإله – الطبيعة– الإنسان. ويمكن تلخيص الأسئلة بخصوص الإله فيما يلي: هل هو موجود أم غير موجود؟ [و]إذا كان موجود، فما هو مركز الكون: الإنسان أم الطبيعة/ المادة... الخ. أما الأسئلة الخاصة بالإنسان... هل الإنسان جسد وروح، أم جسد وحسب؟... أما الأسئلة بخصوص الطبيعة... هل ظهرت بالمصادفة أم خلقها إله؟... وما علاقة الإنسان بها، هل يسخرها ويهلكها أم يستخدمها ويعمرها؟»[1]، ولو حاولنا توضيح العلاقة بين هذه المحاور الأساسية الثلاثة: الإله أو بتعبير آخر الله العليُّ القدير، والإنسان، والطبيعة، لوجدنا بأنها مُترابطة ومُتكاملة، بحيث أن؛ الله العليّ يتجاوز الإنسان والطبيعة معًا، والإنسان بدوره يتجاوز الطبيعة، فالله العليُّ القدير، ومن خلال الرُؤية والمرجعية النهائية المُتجاوزة الإسلامية موجود، ولم يبخل على عباده بأن بيّن لهم؛ سُبل الهداية والفلاح في الدارين الأولى والآخرة، أما الإنسان فهو مخلوق ومُستخلف من قبله عز وجلّ، وله –أي الإنسان– من الإرادة ما يجعله يتصرف ويتحرك بعقله بدراية، في تدبّر وتأمل علاقة الجزء بالكل أو الجزء الإنساني بالكل الرباني والإلهي، أما الطبيعة فقد جُعلت ذلولاً لعمارتها، بطريقة تحفظ تلك العلاقة المُتوازنة بينهما.

ويرى المسيري بأن المُجتمع الذي يفتقد إلى مرجعية نهائية واضحة المعالم، سيفتقد بالتالي؛ إلى المعايير التي يُمكن من خلالها الحكم «على ما يحيط به من ظواهر وما يقع له من أحداث، من أبسطها إلى أكثرها تعقيدًا»[2]، فإذا قُدمت مجلة للبيع أو فيلمًا أو عرضًا مُعيّنًا؛ يتضمن أمورًا غير أخلاقية وإنسانية، فكيف سيتم التصرف إزاءها وتصنيفها في غياب معيار ما ومرجعية نهائية؟ حيث يقول المسيري: «وقد واجهوا في الولايات المتحدة هذه التساؤلات مع انتشار النسبية، فقد احتج البعض على

[1] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 91-92.
[2] المسيري, ص 92.

عرض المجلات الإباحية في المحلات... وبيعها للقصَّر، بينما وجد البعض أنه لا غضاضة في ذلك على الإطلاق! وكان لابد من الاحتكام للقضاء»[1] يضيف «ولكن القضاء نفسه وقع في حيرة، وانتهى الأمر بأن قال: إن الإباحي يمكن تحديده من خلال معايير الجماعة "Community Standards" وهو يعني أن كل جماعة محلية في الولايات المتحدة، وهي عديدة، يمكنها أن تحدد ما هو الإباحي. وهذه طريقة نسبية ديمقراطية تودي بكل المعايير»[2]، وينتهي المسيري إلى نتيجة مفادها؛ بأن الأمور غير الأخلاقية على تنوعها موجودة اليوم، في كل مكان في الولايات المتحدة وغيرها من دول العالم.

وبالمرجعية النهائية يستطيع المرء تحديد من هو الصديق ومن هو العدو، فالصراع الفلسطيني الصهيو– إسرائيلي مثلاً؛ لو كانت مرجعيتنا العربية الإسلامية اقتصادية مادية بحتة، فإن التجارة مع ما يصطلحون به دولة (إسرائيل)، ستصبح بمنطق الربح والخسارة رابحة لمن يتعامل معها؛ لأن فلسطين ليس لها تجارة مُعيّنة حاليًا، هذا لمن يجعل مرجعيته النهائية اقتصادية، تدور في فلك مادي، لكن عندما تكون مرجعيتنا النهائية عربية إسلامية راسخة وثابتة، في وجه صُروف الدهر العابرة، فالمسألة ستكون جد مُختلفة؛ ففلسطين بالنسبة للعربي المُسلم جزءٌ لا يتجزأ من كُلٍ حضاري عربي إسلامي، له تُراث عريق ورُقعة جغرافية مُمتدة، وبالتالي سنحاول بأن تكون فلسطين ضمن مُستقبل مُشترك مُتفاءل به.

وبما أننا مُؤمنون ومُسلمون فإننا سنرى بأن ما وقعَ ويقعُ على الفلسطينيين يعتبر ظُلما بيّنًا، وبالتالي فيجب نُصرتهم ومُساندتهم لا الهرولة للّحاق بإسرائيل[3]، وفي هذا السياق نستأنس بقول طه عبد الرحمن: «لا غرابة أن يَلْقى الإنسانُ ألوانا شتى من الأذى، غير أن ما يلقاه "الإنسان الفلسطيني" من أذى الأباعد والأقارب جميعا ليس له نظير ولا تقدير، ناهيك عما يقاسيه من الكيان الإسرائيلي الذي أضحى إيذاؤه لا وصف له»[4].

والمرجعية عند المسيري بطبيعتها واحدةٌ، إما أن تكون نهائية متجاوزة أو نهائية كامنة، ولذا لا يستقيم القول بأنه ثمة مرجعيات متنوعة ومختلفة، حسب المجالات كالعلم والسياسة والاقتصاد والفلسفة، فمن الناحية النظرية وحتى العملية، ينبغي أن تكون المرجعية النهائية للمجتمع واحدة؛ وإلا سيعاني هذا المجتمع من «التشظي وعدم التماسك وفي نهاية الأمر من سقوط في فوضى كاملة، لأنه غير قادر على

[1] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 92.
[2] المسيري, ص 92-93.
[3] المسيري, ص 93.
[4] عبد الرحمن طه, *ثغور المرابطة: مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية*, (الرباط - المغرب: منشورات مركز مغارب, 2018), ص 19.

تحديد الأولويات»[1]، فالمرجعية العربية الإسلامية، عندما تكون واحدة تجعلنا نستطيع الإجابة عن تساؤلات من قبيل: «هل يمكن أن نتعامل مع إسرائيل باعتبارها دولة جوار، أم على اعتبار أنها دولة اغتصبت الأرض الفلسطينية؟ هل يمكن أن نطلق الحرية الجنسية بلا حدود فنسمح بالزواج المثلي كما يحدث في بعض "الدول المتقدمة"... هل حرية الفرد مطلقة أم أنها محددة بحق المجتمع في الدفاع عن نفسه وعن بنيته انطلاقًا من مرجعيته النهائية؟»[2].

فالمسيري إذن يُميّز بين مرجعيتين الأولى نهائية متجاوزة والثانية نهائية كامنة؛ ويعرّف الأولى بقوله: «ما نسميها المرجعية المتجاوزة (للطبيعة والتاريخ والإنسان). هذه النقطة المرجعية في النظم التوحيدية، هي الإله الواحد المنزَّه عن الطبيعة والتاريخ، الذي يحركهما ولا يحل فيهما. ووجوده هو ضمان أن المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تُختزل ولن تُلغى. 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»[3]، فالإنسان من هذا المنظور التوحيدي؛ توجد بداخله رغبة مُطلقة نحو التجاوز ويرفض تسويته بالطبيعة واختزاله إلى قوانينها، وهو ما يعني بأن الإنسان يبقى دائمًا مُرتبطًا وبشدة، بالعُنصر الرباني فيه.

في حين يعرّف المسيري المرجعية النهائية الكامنة بقوله: «المرجعية النهائية كامنة في العالم (الطبيعة أو الإنسان)، ومن هنا تسميتنا لها بالمرجعية الكامنة. وفي إطار المرجعية الكامنة، ينظر للعالم باعتبار أنه يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شيء خارج النظام الطبيعي. ولذا، لابد أن تسيطر الواحدية، وإن ظهرت ثنائيات فهي مؤقتة يتم تصفيتها في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، ففي إطار المرجعية الكامنة لا يوجد سوى جوهر واحد في الكون، مادة واحدة يتكون منها كل شيء بما في ذلك المركز الكامن ذاته»[4]، وبالمناسبة فالمسيري يُشير إلى المرجعية النهائية الكامنة بـ "المرجعية الكامنة المادية" أو "المرجعية الواحدية المادية"؛ فهي جميعا تُؤدي نفس الغرض والمدلول، والمرجعية النهائية الكامنة تتبين لنا من خلال النموذج الحضاري الغربي الحداثي وما بعد الحداثي

[1] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 98.
[2] المسيري, ص 99.
[3] المسيري, *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*, ص 36-37.
[4] المسيري, ص 37.

وتصوره للإنسان. وفي إطار هذه المرجعية يصبح الإنسان كائنًا طبيعيًا ومُستوعبًا في نظام طبيعي، تحكمه صيرورة جامحة يغيب معها كل ما هو إنساني[1].

وإن كانت المرجعية النهائية المُتجاوزة هي التي تتشكل في إطارها الثُنائية التفاعلية إنساني/ رباني، الخلاقة والمُبدعة، عند المسيري، فقد كان للمُفكر بيجوفيتش، دور فعّال في بلورة وتشكيل وإثراء هذه الرُؤيوية بأفكاره القيّمة. «فإذا كان هناك خط متصل "للتطور المادي" يؤكد على الكفاءة والمنفعة وتسخير الطبيعة والآلات، فهناك خط مواز للثقافة الإنسانية يؤكد علي قيم مختلفة تمامًا لم يحدث فيها تقدم أو تطور (التضحية والضمير والخوف من... المجهول) وعلى نشاطات إنسانية مختلفة (الفن والدين والأخلاق والفلسفة). وهذه القيم والنشاطات الإنسانية فرع سلالة واحدة تشير إلى وجود عالم آخر (نظام آخر) إلى جانب عالم الطبيعة وهي لا تعرف التقدم أو التطور»[2]، ويعتقد المسيري بأن بيجوفيتش يُركز على هذه الظواهر الثقافية الإنسانية؛ لأنها ليست نتاجًا للتطور وباعتبارها مُتعالية ومُتجاوزة لما هو مادي، وهو ما لا نجد له حيّزًا واهتمامًا كافيًا بها عند النظرية أو الرؤية الداروينية عمومًا. فالتضحية مثلاً من أجل قيّم نبيلة وراقية تبقى واحدة، ووخز الضمير الإنساني مثلاً تُجاه القضايا العادلة يبقى واحدًا، والفلسفة أو الحكمة مثلاً التي تنشد حقيقة الوجود الإنساني الخيّر تبقى واحدة.

فنحن وفي القرن الحالي لا نزال نعجب ونذهل من فنون وإنجازات الفراعنة، ونقرأ القصص والملاحم كملحمة "جلجامش"، فنفرح ونحزن مع أبطالها، إلا أن الآلات ومع أنها شهدت تطورًا مُذهلاً كالحاسوب والإنسان الآلي؛ إلا أنها لا يُمكن أن تُميّز بين الخير والشر، ولا يُمكن أن تطرح سُؤالاً مثل: لماذا نحيا؟

وإذا كانت النُقطة التي سوف ننطلق منها واحدية مادية، فإن التشبّث بالبقاء المادي تصبح هي غايتنا النهائية في الوجود، والتضحية بالذات والضمير الإنساني والفن؛ مُعوِقات وأمور لا معنى لها، لا لشيء إلا لأنها تعوق الإنسان حسب الرؤية الداروينية، وستصبح «في هذا الإطار... الأميبا أكثر أهمية من الإنسان لما لها من قدرة على البقاء بدرجة أعلى منها لدى الإنسان، إذ قد يهلك الإنسان ولا تهلك هي. وعليه، إذا تبنينا معيارًا ماديًّا واحديًّا فسنجد أن الأميبا أكثر مركزية من الإنسان!»[3].

---

[1] المسيري, *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*, ص 37-38.
[2] المسيري, علي عزت بيجوفيتش وثنائية الطبيعة البشرية, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 140-141.
[3] المسيري, ص 141.

وبالتالي يرى المسيري بأن ما أراد بيجوفيتش إجلاءه لنا؛ هو أنه إذا اعتبرنا أن الإنسان ارتبط ظهوره بعملية تطور طويلة، وذلك من أدنى أشكال الحياة، حيث لم يكن هناك تميّز واضح يميّز الإنسان عن الحيوان، فكيف نفسر إدراكه بأنه مُختلف عن الحيوان والطبيعة؟ وأن لحياته معنى، وأن هذا المعنى لا يُمكن له أن يتحقق إلا بتساميه عن عالم الحيوان والطبيعة، وعليه فاعتبار أن الإنسان هو ابن الطبيعة وأنه تطور عن الحيوان كما يتصورون؛ يتناقض مع عقله الذي يُميّزه عن الحيوان والطبيعة، ثم إنه «لو كان الإنسان أكثر الحيوانات كمالاً ليس إلا لكانت حياته بسيطة خالية من الأسرار»[1]، لكن حياة الإنسان الجوانية تجعله يتطلع إلى السماء، وهي ظاهرة ثريّة ومُتميّزة عند الإنسان، وهي في الحقيقة الجانب المُفعم بالإنسانية عنده، فـ «هذه الظواهر [الخير والشر – المقدس والمدنس – الشعور بالفجيعة – الصراع الدائم بين المصلحة والضمير – التساؤل عن وجودنا]، تظل مستعصية على أي تفسير منطقي»[2]، وهو ما مفاده بأن العقل الإنساني يتلقفها من مصدر آخر، أعلى منه ويتجاوزه وهو الرُوح.

ويعتقد المسيري بأنه وانطلاقًا من الإيمان بثنائية الإنسان والطبيعة، واختلافهما جوهريًا، وكذا ثنائية الطبيعة البشرية، حاول بيجوفيتش أن يبيّن لنا بأن أصل الإنسان لا يمكن أن يرد إلى ما هو دُونه طبيعي/ مادي؛ أي أنه لم يكن مُحصلة لتطور مادي، فالعنصر الروحي الذي يتضمنه الإنسان، والذي يتجاوزه ويصعب تفسيره بالمنطق المادي، لا يُمكن أن يوجد إلا بفعل خلق إلهي؛ والخلقُ يختلف عن عملية التطور الداروينى، فالخلق لا يُعتبر عملية مادية محضة، وإنما هو فعل إلهي[3]، حيث يقول بيجوفيتش: «من اللحظة... المعروفة (بالهبوط إلى الأرض)، لا يستطيع الإنسان أن يختار أن يكون حيوانًا بريئًا... لم يعد ممكنًا للإنسان أن يختار أن يكون حيوانًا أو إنسانًا، إنما اختياره الوحيد أن يكون إنسانًا أو غير إنسان»[4]، وبهذا يربط بيجوفيتش بين العالم الأعلى والأرض التي استُخلف فيها الإنسان، أو بعبارة أخرى بين الله سبحانه وتعالى والإنسان. وإذا كان الإنسان خُلق إنسانًا فهذا ليس من اختياره، وإنما اختياره يتمثل في تمثله لإنسانيته والارتقاء بها، أو العكس تهاويه إلى مستوى الحيوانية، أي «بمعنى أن

[1] المسيري, علي عزت بيجوفيتش وثنائية الطبيعة البشرية, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 141-142.
[2] المسيري, ص 142-143.
[3] المسيري, ص 143.
[4] عزت بيجوفيتش, *الإسلام بين الشرق والغرب*, *ترجمة محمد يوسف عدس وتقديم عبد الوهاب المسيري*, ص 97.

الإنسان لا يمكن أن يكون إنسانًا إلا بوجود الله، فإن مات الله – كما يقولون في الحضارة الغربية – مات الإنسان، أو إن نسينا الله – كما نقول نحن – فإننا ننسى أنفسنا»[1].

ومن خلال الحرية كذلك، سعى بيجوفيتش لتقويض نظرية التطور البيولوجي المادي أو الرؤية الواحدية الداروينية، فهي تبرز مقدرة الإنسان على أن يختار بنفسه، «ففي عالم الطبيعة/ المادة توجد الأشياء وجودًا موضوعيًّا، خاضعًا لقوانين موضوعية صارمة. فالأرض تدور حول الشمس... شئنا أم أبينا... فنحن في هذا العالم لا نفعل ما نريد أن نفعله... ولكن الإنسان لا يعيش في عالم المادة وحسب، فهناك عالم جُوّاني قوامه الحرية التي تعبر عن نفسها في النوايا والإرادة... والرغبة»[2].

فالحرية إذن لا نجدها في إطار مادي، لأن القوانين التي تحكم المادة صارمة؛ وهي تسري على الجماد والحيوان والإنسان، مع الاختلافات المُميزة لهم طبعًا، وبهذا فالحرية لا يُمكن لها الوجود إلا في إطار منظومة غير مادية، ويربطها بيجوفيتش –أي الحرية– بفكرة الخلق[3]، حيث يقول بيجوفيتش: «الحرية ليست نتيجة ولا إنتاجًا للتطور، فالحرية والإنتاج فكرتان متعارضتان، إن الله لا ينتج ولا يشيد، إن الله يخلق»[4]، فلو اعتبرنا الإنسان غير مخلوق، وإنما نتاج للتطور المادي حسب النموذج الداروينيي؛ فالناتج هو انتفاء الحرية، لأن البرنامج الطبيعي، هو الذي أفرز الإنسان، وهو نفسه الذي يحكمه، وبهذا فلا معنى على الإطلاق للحُرية.

فقد ينجحُ الإنسان خلال قرننا الحالي أو ربما بعده بقرون من التاريخ الحضاري، في تكوين إنسان يشبهه أو تطوير نوع من الإنسان الآلي أو المُستنسخ، لكن هذا الإنسان الشبيه له أو المُطور، لن يتمتع بالحرية، التي نجدها عند المخلوق من الله عز وجلّ، وأقصى ما يُمكن أن يكونه؛ هو أنه سيتحرك في إطار ما تم برمجته أو تكوينه[5]، «وهنا تتجلى عظمة الخلق الإلهي الذي لا يمكن تكراره أو مقارنته بأي شيء حدث من قبل أو سيحدث من بعد في هذا الكون. في لحظة زمنية من الأبدية بدأ مخلوق حر في الوجود»[6]، فالنتيجة التي يصل إليها التطور على الأرجح، هو كائن بجسم وذكاء الإنسان، لكن بدون قلب

---

[1] المسيري, علي عزت بيجوفيتش وثنائية الطبيعة البشرية, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 143.
[2] المسيري, ص 143-144.
[3] المسيري, ص 144.
[4] عزت بيجوفيتش, *الإسلام بين الشرق والغرب*, *ترجمة محمد يوسف عدس وتقديم عبد الوهاب المسيري*, ص 98.
[5] المسيري, علي عزت بيجوفيتش وثنائية الطبيعة البشرية, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 144-145.
[6] عزت بيجوفيتش, *الإسلام بين الشرق والغرب*, *ترجمة محمد يوسف عدس وتقديم عبد الوهاب المسيري*, ص 98.

الإنسان وحياته الجوانية؛ فيُمكن أن يكون ذكيًا لكنه دون ضمير أخلاقي، رُبما سيكون أكثر كفاءة من الإنسان المخلوق في بعض الميادين، ولكنه أشد قسوة وبطشًا منه في أخرى، ويتخيل بعض الناس إنسانًا آخر قادمًا لكوكب الأرض من أحد الكواكب التي تبعد عنا، وغيرهم يرون بأنه سيكون نتاجًا للحضارة البشرية في مرحلة من مراحل نُموها العليا، حيث يقول بيجوفيتش: «مثل هذا المخلوق يوجد في رواية "جوته" المشهورة "فاوست"، ولكن "فاوست" نصف إنسان، مسخ. ويجب أن نلاحظ أنه لا يمكن مقارنة القسوة اللامبالية لهذا المسخ وبين أسوأ المجرمين. فقد يختار الإنسان أن يسلك سلوكًا مضادًا للقوانين الأخلاقية، ولكنه لا يستطيع –كما يفعل المسخ– أن يفلت من الإطار الأخلاقي بعيدًا عن الخير والشر. إنه لا يستطيع أن يغير نفسه»[1].

وفكرة الخلق الإلهي ترتبط بالذات الإنسانية، فيمكن للإنسان أن يكتشف كل شيء في الطبيعة، لكن لا يمكنه أن يجد فيها ذاتًا أو شخصية كشخصيته؛ فهذه الذات تتصل باللانهائي، وهُنا يتجلى شعور الإنسان بحريته، ويُدرك العالم الآخر، الذي يتشارك ويتعالق معه بعلاقة وطيدة، فـ «الإنسان وحده فقط، يستطيع أن يشهد بوجود عالم الأرواح والحرية. وبدون الذات، يستحيل أن يشهد عالمًا وراء الطبيعة، ذلك لأن كل شيء آخر (بجانب ذات الإنسان) وجود براني ظاهري»[2]، في حين تعمل الحداثة الداروينية وما بعد الحداثة السائلة على التقليل أو إلغاء كل دور للذات الإنسانية الفاعلة، في عملية المعرفة والعلم، وبالتالي القضاء على ثنائية باطن وظاهر في الإنسان.

ويرى المسيري بأن بيجوفيتش يتطرق إلى فكرة مُهمة، وهي الفن كتعبير عن ثُنائية الإنسان، وهو ما تم الإشارة له آنفًا؛ فالفن ينطلق مما هو طبيعي/ مادي، لكنه قادر في الوقت عينه بأن يتجاوز المُعطى الطبيعي/ المادي، ويُؤكد لنا ذلك من خلال اعتبار الفن كالدين والأخلاق وكل الظواهر الرُوحية الأخرى، يتجاوز الأفق المادي الضيّق، وبالتالي تفسيرنا للفن ينبغي ألا يكون ماديًا؛ فالعلم الذي لا يتجاوز الأفق المادي، يُحاول أن يعطينا صُورة مادية دقيقة عن العالم، لكنها خالية من كل معاني الحياة والروح[3]، ونستأنس هنا بقول زكي نجيب محمود: «إن إدراك حقيقة الوجود بما يشبه التذوق، هو ما يميز الفنان في نظره إلى الأشياء؛ ونحن إذا أخذنا "الفن" بمعناه الواسع شمل فيما يشمله خشوع المتدين... هي وقفة من

[1] عزت بيجوفيتش, *الإسلام بين الشرق والغرب*, ترجمة محمد يوسف عدس وتقديم عبد الوهاب المسيري, ص 98.
[2] المسيري, علي عزت بيجوفيتش وثنائية الطبيعة البشرية, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 145.
[3] المسيري, ص 145-152.

يدرك العالم بروحه لا بعقله»[1]، فالفن في الحقيقة يسمو بالإنسان؛ لكي يُخاطب الجانب الرُوحي فيه، ويعبر عنه بأشكال مُختلفة، وهو ما لا يستطيع العقل المجرد والمادي الوصول إليه.

فالإنسان الطبيعي/ المادي بشكل مُبسط يقوم بصنع الآلات ومُراكمتها، في حين يبدع الإنسان الإنسان الفنون. ثم يتناول بيجوفيتش قضية تهم من يجعل الدين ركيزة أساسية لانطلاقته في الحياة والإبداع؛ وهي رفض الإسلام للتجسيد من خلال الرسم والنحت[2]، وميل الحضارة العربية الإسلامية لفن المعمار، حيث يقول بيجوفيتش: «تلك الخاصية المزدوجة للفن المعماري (الجمال والوظيفة) هي التي جعلته نموذجًا للفن الإسلامي لما بينهما من تشابه»[3]، ويتجلى لنا ذلك من خلال ما أبدعته الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس مثلاً؛ حيث يتعالق الزمني بالزماني الروحي، الذي ينشده ويتطلعُ إليه الإنسان في أبهى وأرقى المعاني الفنية.

ليبقى الإسلام بذلك المعين والنبع الرقراق الذي يُعبّر عن ثُنائية الإنسان، والذي استلهم منه بيجوفيتش أفكاره، فكانت للمسيري سندًا قويًا في التعبير عن رؤيويته للإنسان؛ والتي تتجاوز اختزالية الحداثة وما بعد الحداثة الغربية له، في واحدية البعد الطبيعي/ المادي، فبيجوفيتش يعتقد بأنه هناك ثلاث وُجهات نظر بارزة حول العالم وهي:

1- الرؤية المادية، والتي تعتبر العالم مجرد مادة محضة؛ وتتمثل في جميع الأفكار الفلسفية والعلمية، التي تتنكر لتطلُعات الإنسان الروحية، فهي ترى خلاصه في كل يُشبع نهمه المادي.

2- الرؤية الدينية المجردة أو "الروحية الخالصة"، وهي رؤية تعتبر أن الدين هو الأساس، وتتنكر لاحتياجات الإنسان المادية؛ لكن هذا الدين لا يتعدى كونه تجربة روحانية فردية وعلاقة شخصية بالله سبحانه وتعالى، ولو حاولنا إعطاء مثال على ذلك لقلنا المسيحية، فهي ترى أن خلاص الإنسان يكون داخليًا فقط.

فهاتان الرُؤيتان الأوليان عن العالم؛ تُعبّران عن عالمين مُتوازيين، لا يمكن لهما أن يلتقيا أبدًا، ولأن كل حل واحدي يُغلّب جانبًا على حساب جانب آخر، من طبيعة الإنسان المُزدوجة، وهو ما يُؤدي

[1] زكي نجيب محمود, *الشرق الفنان*, (القاهرة: دار القلم, [د. ت]), ص 3-4.
[2] المسيري, علي عزت بيجوفيتش وثنائية الطبيعة البشرية, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 152-154.
[3] عزت بيجوفيتش, *الإسلام بين الشرق والغرب*, *ترجمة محمد يوسف عدس وتقديم عبد الوهاب المسيري*, ص 288.

إلى اختلال وصراع في حياة الإنسان المزدوجة، وهو ما يُحيلنا إلى الرؤية الثالثة، والتي نجدها تقر بالثُنائية الإنسانية الفضفاضة الحقة.

3- الرُؤية الإسلامية، وهي التي تُحاول تجاوز الرُؤيتين السالفتين الذكر؛ وذلك عن طريق توحيد مُتطلبات الروح والمادة، فالإسلام يُخاطب بل ويجمع كل ما في الإنسان، ويرى بيجوفيتش بأن الإسلام، وُجد قبل خلق الإنسان، وبمُقتضاه خُلق الإنسان، ولذلك نجد انسجامًا وتجاوبًا فطريًا بين إنسانية الإنسان والإسلام[1]، حيث يقول بيجوفيتش: «الإسلام هو الاسم الذي يُطلق على الوحدة بين الروح والمادة، وهو الصيغة السامية للإنسان نفسه [و]الحياة الإنسانية تكتمل فقط عندما تشتمل على كل الرغبات الحسية والأشواق الروحية للكائن البشري. وترجع كل الإخفاقات الإنسانية لإنكار الدين الاحتياجات البيولوجية للإنسان أو لإنكار المذهب المادي لتطلعات الإنسان الروحية»[2]، فالإسلام وانطلاقًا من إدراكه لثنائية الإنسان المادية والروحية، فهو بذلك يُريد أن يحفظ للإنسان حياة متوازنة ومُتكاملة، أي أنه لا يُحاول أن يجعل -الإنسان- ملائكة، ولا أن يتركه أسيرًا لأهوائه المادية الحيوانية، إنه في الحقيقة يُحاول أن يجعل من الإنسان إنسانًا مُتكاملاً[3].

فإذا كان الإنسان لا يحيا في عالم واحد كما يرى طه عبد الرحمن، أي في العالم المادي أو المرئي وحده، فينبغي عليه إذن أن يتسامى ويتطلع بروحه نحو آفاق العالم الغيبي، وبالتالي لا يكفيه في أعماله وأوضاعه أن يأتيها وهو مُعتقد بتأثير المُعطى الغيبي من الحياة في هذه الأعمال والأوضاع؛ بل يجب عليه أن يجعل -هذه الأعمال والأوضاع- تتشكل في كينونتها وماهياتها وكذا أطوارها التي ستتقلب فيها، طبقًا لمُقتضيات الحياة المُزدوجة والتي تقوم على عالمي ما هو مرئي وغيبي[4].

وتتجلى ثنائية الإسلام التفاعلية والتكاملية، في رؤية الإسلام لمفهوم الأمة مثلاً؛ فهو لا يدعو إلى أمة بيولوجية، أو مادية، أو إثنية، أو عرقية، وإنما لأمة تعمل على أن «تؤدي رسالة أخلاقية»[5]، في هذه

---

[1] المسيري, علي عزت بيجوفيتش وثنائية الطبيعة البشرية, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 155-156.

[2] عزت بيجوفيتش, *الإسلام بين الشرق والغرب*, *ترجمة محمد يوسف عدس وتقديم عبد الوهاب المسيري*, ص 50.

[3] المسيري, علي عزت بيجوفيتش وثنائية الطبيعة البشرية, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 156-157.

[4] عبد الرحمن طه, *روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية*, ط 2 (الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي, 2012), ص 39-40.

[5] المسيري, علي عزت بيجوفيتش وثنائية الطبيعة البشرية, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 158.

الحياة، كما يرى بيجوفيتش. وبالتالي فهي ضد كل تطور أو تقدم سواء كان بيولوجيًا أو تقنيًا يتم في إطار مادي داروينيي مُنفصل عن القيمة الأخلاقية، والذي يقهر فيه الأقوى الأضعف ويُحطمه.

فهدف التاريخ لا ينبغي على الإطلاق أن يكون هو التقدم المادي، وإنما يتمثل في خلق إنسان تتسق فيه روحه مع بدنه، «إن الإسلام بهذا المعنى هو البحث الدائم عبر التاريخ عن حالة التوازن الجُوّاني والبراني، هذا هو هدف الإسلام اليوم. وهو واجبه التاريخي المقدر له في المستقبل»[1]، ومنه فعلى المُؤسسات الاجتماعية والاقتصادية في العالم، أن تعمل انطلاقًا من هذا التوازن، وليس من خلال واحدية مُعيّنة سواء كانت روحانية أو مادية[2].

ليبقى وجود الإنسان كإنسان يستند في وجوده لمركز مُفارق، وهو كمقولة موجود خارج حدود وإطار المادة، ترتبط به حياتنا في تجلياتها المُختلفة ومسار التاريخ، «هذه المقولة هي ما يطلق عليه المؤمنون "الله"»[3]، ووجوده يشكل ضمانًا لعدم تصفية الثنائيات، وعلى رأسها ثنائية الخالق والمخلوق، حيث يقول المسيري: «وإن صُفيت هذه الثنائية، عُدنا مرة أخرى إلى الواحدية المادية وإلى اختفاء المقولات التحليلية غير المادية، وهو ما يعني... [خروج الإنسان] من عالم الحرية الرحب والاختيارات الأخلاقية المركبة وإدخاله عنوة في عالم المادة»، هذه الأخيرة التي تسري عليها حتميات طبيعية سائدة في عالم الأشياء[4].

[1] المسيري, علي عزت بيجوفيتش وثنائية الطبيعة البشرية, في: *دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب*, ص 163-165.
[2] المسيري, ص 165.
[3] المسيري, العالم: *من منظور غربي*, ص 300.
[4] المسيري, ص 300-301.

ثالثا: النسبية الإسلامية كرؤية حضارية للإنسان في العالم:

لقد تبيّن لنا آنفًا بأن الثُنائية الفضفاضة تعبر عن ثراء منطقي ومعرفي، يربط الإنسان بخالقه فينتج عن هذه العلاقة والصلة الإسلامية الوثيقة بينهما؛ إنسانًا ربانيًا، مُتجاوزًا لحدود الطبيعي/ المادي.

وتمثل النسبية الإسلامية كذلك، أحد أهم المعالم البارزة في نموذج المسيري البديل، والنسبية مُشتقة من "النسبي"؛ والنسبي هو ما يُنسب إلى غيره ويتوقف في وجوده عليه، ولا يُمكن له أن يتعيَّن إلا وهو مقرون به، وبالتالي فهو عكس المُطلق، ومن خصائصه أنه ناقص ومحدود ومُرتبط بعاملي المكان والزمان، يتبدل ويتغير بتبدلهما وبتغيرهما، وفي الرُؤية التوحيدية؛ حيث لا نجد ذلك الانقسام الحاد بين المُطلق والنسبي في العالم، تجعل "المطلق المطلق" هو الله عز وجل، والذي يمثل مركزًا لكل شيء، أما ما عداه فهو نسبي يتطلع لآفاق المُطلق، ولا يُمكن بأي حال من الأحوال أن يكون مُطلقًا[1].

ويُعرّف المسيري النسبية الإسلامية بقوله: «ما أسميه "النسبية الإسلامية"... هي الإيمان بأن الله وحده الثابت الذي لا يتحوَّل وما عدا ذلك فمتغيّر، وهو وحده الذي يحيط بكل شيء ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: 85) ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: 76). أما نحن البشر فلا نعرف إلا جزءًا من الحقيقة»[2]، والمُستخلص من تعريفه هذا؛ هو أن المسيري يُريد من الإنسان العربي المُسلم أولاً، وكُل إنسان في العالم ثانيًا، أن يقف على أرضية توحيدية صلبة وثابتة، فيجعل بذلك الله سُبحانه وتعالى بعيدًا أو بمنأى عن التغيّر الذي يعتري الإنسان؛ فيبقى مُنزّهًا جلّ في عُلاه عن كل ما هو نسبي، فعلم الإنسان الذي يتطلع به لمعرفة الحقيقة يبقى نسبيًا، إذا ما قُورن بالعلم الإلهي المُطلق، وهو ما يمثل سندًا قويًا للإنسان العربي المُسلم، من أن يسقط في حضيض النسبية الشاملة التي تدعو لها الحضارة الغربية المُعاصرة، من خلال مشروعها الحداثي وما بعد الحداثي بالخصوص.

فالنسبية التي يدعو إليها المسيري نسبية إسلامية، وبالتالي فهي لا تؤدي إلى العدمية، وهي نسبية لا تنتجُ تعددية مُفرطة في المراكز، كما هو الحال في ما بعد الحداثة الغربية؛ والتي أصبح فيها العالم بلا مركز مُعيّن، فمفهوم الله سُبحانه وتعالى يُعتبر من المفاهيم المركزية في تصور المسيري، فعليه يتمركز كل شيء في العالم، وهو رب يشمل العالمين جميعًا برحمته وعدله، وهو ما يجعل آفاق الرُؤيوية العربية

[1] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 59.
[2] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 311.

الإسلامية القائمة على الإيمان بالإسلام واسعة، فـ –الإسلام– يخلق إنسانًا أكثر تسامحًا وخيرية في هذا العالم[1].

ويركز المسيري على النص القرآني لتبيين وصياغة النسبية الإسلامية، فهي ليست نسبية علمانية، حيث يقول المسيري: «والتي أسميها (النسبية المطلقة) أو (النسبية الشاملة)، أما النسبية الإسلامية فهي (نسبية نسبية)»[2]، فالنسبية العلمانية تتوارى فيها المُطلقات وتُستبعد، أما النسبية الإسلامية فهي تنبع من القرآن الكريم؛ الذي يحث الإنسان على النظر والتأمل فيما حوله، ليرى كيف بدأ الخلق مثلاً، ليعرف بذلك سُنن الكون ليتدبر ويدير شؤون حياته.

وتبقى معرفة الإنسان معرفة غير كاملة ونهائية بالقرآن الكريم، حيث يقول المسيري: «مثل هذا الموقف الأصولي* التوحيدي يتسم بالتواضع والتقوى والخشوع، فالمفسر يقدم تفسيره باعتباره تفسيرًا واجتهادًا وحسب، وليس الحقيقة النهائية. أما المفسر الحَرْفي** فهو يقدم تفسيره باعتباره الحقيقة... النهائية واليقين المطلق»[3]، فإذا كان القرآن الكريم كلام الله المُطلق، فإن اجتهادات المُجتهدين التي قدمت حوله لا يجعلها المسيري في مستوى واحد، مع القرآن نفسه.

فالمسيري إذن يميز بين المفسر الأصولي والمفسر الحرفي؛ فالمفسر الأصولي، لا يعتمد على التفسير الحرفي إلا إذا تطلب منه النص القرآني ذلك، وهو لا يعمل على اجتزاء نصوص وانتزاعها من

---

[1] المسيري, *سيرة غير ذاتية غير موضوعية*, ص 311.

[2] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 367.

* الأصولية: يرى المسيري أن الأصولية في السياق العربي الإسلامي، تُعتبر رفضًا من قبل الأصوليين لبعض الممارسات والتفسيرات، والتي يعتقدون بأنها تتنافى مع تعاليم الدين الإسلامي؛ وبالتالي فهي دعوة لتفعيل الفكر والاجتهاد، وذلك لتجديد الفكر والمعرفة، حيث يقول المسيري: «فالأصولية دعوة للعودة إلى أصول الدين الأولى وممارسات واجتهادات الأولين والصالحين والحكماء، ومحاولة تفسيرها تفسيرًا جديدًا، وتوليد معانٍ جديدة منها تتلاءم والزمان والمكان اللذين يوجد فيهما المفسر "الأصولي". وهذه الأصول، لأنها "الكل" و"الجذر" والقيمة الحاكمة، تشكل الإطار العام لعملية اجتهاد مستمرة في كل عصر يقوم بها المؤمن المفسِّر المجتهد بالعودة إلى النص القرآني». انظر: المسيري, ص 371.

** الحَرْفية: كما يعرفها المسيري بقوله: «الحَرْفية... هي ثمرة الحلولية التي تلغي المسافة بين الخالق ومخلوقاته، فيتوحد بها ويصبح في العالم جوهر واحد، ويصبح لكل الظواهر بُعد واحد، بما في ذلك كل النصوص، وبذلك يصبح للنص القرآني معنى واحد، مباشر واضح ودقيق، بوسع المفسِّر أن يصل إليه ببساطة دون اجتهاد ولا إعمال عقل، وكأن النص يحمل رسالة واضحة مباشرة صريحة مثل القاعدة العلمية... وما على الإنسان إلا أن يفتح القرآن فتقع عيناه على أية آية فيدرك معناها على الفور». انظر: المسيري, ص 369.

[3] المسيري, ص 367-368.

سياقها، ثم يُحاول أن يفرض معاني حرفية عليها قد تروقُ له هو، و تتفق مع مصلحته، بل يُفسّرها في إطار منظومة كُلية، وكذلك في إطار النص في تركيبيته وشموله وكليته، حيث يقول المسيري: «كل هذا يعني أن الاجتهادات التي يصل إليها الإنسان ليست هي ذاتها النص القرآني، وإنما تتراوح في قربها وبعدها عنه، ومن هنا تظهر ضرورة... الاجتهاد»[1]، والمُستصفى من قوله هذا هو؛ أن علاقة الإنسان العربي المُسلم المُجتهد بالنص القرآني تبقى نسبية فيما يتوصل إليه، من مُحاولات للكشف عن معاني القرآن الكريم، وذلك لمُطلقيته وشُموله، وبهذا يبقى باب الاجتهاد مفتوحًا.

وعِلاقة القرآن الكريم –النص القرآني– بالعقل الإنساني وبالواقع، ليست سهلة وبسيطة كما يعتقد البعض، فهو نص مُركب يتطلب من الإنسان جُهدًا ومعرفة لفهمه، وتنزيله –أي النص القرآني– على الواقع ليس بالأمر اليسير؛ لأنه مُركب، ثم إن الواقع ليس بالبساطة كذلك التي يتصورها البعض، فهو دائم التغير، وكُل هذا نجده عند المُفسر الأصولي مأخوذًا بعين الاعتبار، ونتيجة للقُرب الدلالي بين الأصولية والحرفية، يعتقد المسيري بوجوب التمييز بينهما، حيث يقول: «يمكننا أن نميز بين "الأصولية الحَرْفية" و"الأصولية الاجتهادية"، حتى نفرق بين الحَرْفِية التي تصدر عن تصور أن الإله حال في الواقع غير مفارق له، والأصولية الحقة التي تصدر عن الإيمان بأن الإله متجاوز، وأن ثمة مسافة تفصله عن الواقع المادي، وأن العالم المادي، من ثم، ليس هو البداية والنهاية»[2].

أما المفسر الحَرْفي فإنه على العكس من المفسر الأصولي، يعمل على اجتزاء النص القرآني، ويفسره تفسيرا حَرْفيًا، وينزله على الواقع، دون مراعاة لتركيبية –النص القرآني– وعمق معانيه ودلالاته، وكذا الواقع المُركب الذي سوف ينزله عليه، ويرى المسيري بأن المفسر الحَرْفي قد تكون نيته خالصة، ولكن التفسير الحرفي قد يؤدي إلى عكس ما يهدف ويرمي إليه؛ فالتفسيرات الحَرْفية قد تؤدي إلى التشبيه والتجسد مثلاً وإلى أنسنة الله عز وجل، وفي نهاية المطاف إلى الرؤية المادية، ثم «إن التفسيرات الحَرْفية تتجاهل النظرة الكلية للنص القرآني، ثم تلوي عنق الآيات وتجعلها تتطابق مع واقعة تاريخية هنا وقانون علمي هناك. أليس هذا هو ذاته جوهر التفسيرات المادية، التي تجعل المحك الوحيد لمصداقية أي قول هو مدى تطابقه مع الواقع المادي؟»[3].

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 368-371.
[2] المسيري, ص 371.
[3] المسيري, ص 369-370-371.

فالمُفسرون الحَرْفيون يجعلون القرآن يتطابق مع التاريخ، وكذلك مع القوانين العلمية، لكن في الحقيقة القرآن هو الذي يُحكَم به على التاريخ الإنساني، وكذا الواقع وليس عكس ذلك كما يتصورون؛ فلا ينبغي بأي حال أن نُطابق بين، ما هو مُطلق إلهي ونسبي بشري.

فبالنسبة للتاريخ يقول المسيري: «التاريخ الذي جاء في القرآن هو تاريخ مقدس، وليس تاريخًا زمنيًا، تاريخ يضع المقاييس والمعايير التي يمكن من خلالها محاكمة التاريخ الزمني، فتاريخ المسلمين ليس تاريخًا إسلاميًا، إنه تاريخ المسلمين في استقامتهم أو حيدتهم عن جادة الصواب، والقرآن يحاكم هذا التاريخ. وهذا هو جوهر الرؤية الدينية»[1]، والمُستخلص من قوله هذا؛ أن المسيري لا يجعل التاريخ الذي ورد في القرآن الكريم كالتاريخ الذي يصنعه البشر، فشتان بين تاريخ مُقدس مُطلق، وتاريخ زمني نسبي، فالتاريخ القرآني يُعتبر بمثابة مجموعة من القيم والمقاييس؛ لكي يتأمل الإنسان المُسلم في أخبار بعض الذين مضوا ليعتبر، ولكي يُوجه بوصلة التاريخ الزمني نحو توحيد الخالق سبحانه وتعالى، ويصنع تاريخًا إنسانيًا بكل ما تحمله كلمة إنساني من معاني راقية.

فالتاريخ القرآني يطرح مجموعة من القيم الإيمانية وهي ثابتة، تتجاوز سلوك الإنسان، يُمكن الاهتداء بها، ومُحاكمة الإنسان وفق منظورها، وبالتالي فلا يُمكن تفسير التاريخ المُقدس كما يحلو للبعض بالتاريخ الزمني؛ فإذا عثر أحدهم مثلاً على شيء يعود لسيدنا إبراهيم عليه السلام، يُسرع إلى القول بأن هذا يُثبت ما ورد في القرآن الكريم حول قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام، في حين أن هذه القصة «كما وردت في القرآن فيها عظات وعبر وإطار مرجعي نستخدمه للحكم على واقعنا وواقع الآخرين في أي مكان في العالم»[2]، وقد يعثر أحدهم كذلك على شيء يعود لسيدنا يوسف عليه السلام، فتتملكه الفرحة بما وجده، في حين أن قصة سيدنا يوسف عليه السلام كما وردت في القرآن الكريم، تُحاول أن تُبيّن للإنسان بأن الغيرة والحقد والكيد مثلاً كُلها صفات مذمومة، ينبغي على الإنسان أن يتجنبها في كل زمان ومكان، حيث يقول المسيري: «ولذلك نجد القصص القرآني لا يأتي بالتاريخ الكامل للشخصيات التي ترد فيه، سواء كانوا من الخيرين أو الأشرار. ما يرد في القرآن هو مشاهد مفصلية معينة، لها دلالة ومغزى. ويقف هذا على طرف النقيض من التوراة التي إن جاءت على ذكر ملك ذكرت كل تفاصيل سيرته»[3]، وهو تاريخ زمني في الحقيقة أُضيف إلى التاريخ المقدس (التوراة)، وهو ما تسبب لليهود في مشاكل عديدة؛

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 365-366.
[2] المسيري, ص 366.
[3] المسيري, الصفحة نفسها.

فثمة على سبيل المثال «اكتشافات أثرية تُبيِّن أن ما جرى في قصص التوراة لم يقع في فلسطين وإنما في أماكن أخرى، أو لم يقع على الإطلاق»[1]، إن ربط التاريخ المُقدس (التوراة) بالتاريخ الزمني، كان الهدف منه؛ هو إضفاء القداسة والهيمنة لليهود على التاريخ الزمني، باعتبارهم فاعلين أساسيين في تاريخ البشرية، فكانت ثمارُ ما قاموا به هو الزيف والضلالة.

ومنه فالمسيري يعتقد بأن ربط النص القرآني بالتاريخ، هو شكل من أشكال المادية في التفسير، ومُحاولة للخروج بالقرآن من مجاله المُطلق المُتجاوز إلى المجال النسبي؛ فمقدرة القرآن التوليدية لا تكمن ولا تأتي من كونه يتطابق مع التاريخ الزمني، وإنما من كونه يرسم للإنسان المُسلم إطارًا عامًا راقيًا؛ لما ينبغي أن يكون عليه حال الإنسان في الحياة الأولى، ليفوز بحق بالحياة الآخرة، وكذلك لما يجب أن يكون عليه مُجتمعه المُسلم الإنساني[2].

وفي نفس السياق نستأنس بفكرة لطه عبد الرحمن، يدحض بها رُؤى دُعاة من يريدون ربط القرآن بالتاريخ، حيث يقول طه: «لهذا النص وضعا تاريخيا لا يضاهيه فيه غيره، حيث إنه النص الديني الخاتم؛ والنص الخاتم يمتد زمنه إلى ما بعد زمن نزوله، حتى إن كل زمن يليه يكون زمنَه؛ فيتعين أن نبحث في الآيات القرآنية، لا عن علامات الماضي، حتى نوقف صلاحيتها على هذه العلامات، واقعين في تاريخية ماضوية، وإنما أن نبحث فيها على علامات الحاضر، حتى نستمد منها معالم الاهتداء في الحياة الآتية، صانعين لتاريخية مستقبلية»[3]، وهو ما مفاده بأن طه عبد الرحمن؛ ينفي على النص القرآني تعلقه بفترة تاريخية مُعيّنة دون أخرى، وذلك لخاتميته ومُطلقيته، ومنه يتعيّن على الإنسان المُسلم وفي كل عصر من العصور، أن يبحث في آياته حتى يستمد منها معالم إيمانية، ترشده في حاضره وتفسره له وتصنع له التاريخ المُستقبلي، لا عن علامات يرتكس بها إلى تاريخية ماضوية، ثم إن «القرآن اختص بقيم أخلاقية وروحية عليا؛ والقيمُ لا ينَال منها توالي الزمن كما ينال من الوقائع، بل من القيم ما تنال من الزمن ولا ينال منها، ذلك لأن إرادة تطبيق هذه القيم تكون هي السبب في صنع التاريخ»[4]، وبالتالي

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 366.
[2] المسيري, الصفحة نفسها.
[3] عبد الرحمن طه, *روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية*, (الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي, 2006), ص 204.
[4] طه, الصفحة نفسها.

فالنص المُقدس –القرآن الكريم– لا يمكن أن نجد نصًا يُضاهيه في رُؤيويته للإنسان، فهو يُريد للإنسان أن يحيا بروحه وجسمه[1].

أما بالنسبة للعلم، فإن بعض المُفسرين الحرفيين؛ إذا ظهرت حادثة علمية مُعينة وتطابق وقوعها أو حدوثها مع النص القرآني، تجدهم يُسرعون إلى القول بأن القرآن الكريم تنبأ بحدوثها، حيث يقول المسيري: «وهذا سقوط فيما أسميه "التفسير بأثر رجعي". إنهم يعيشون في ظلال العلم الطبيعي المادي، ويحاولون إعادة صياغة الرؤية الإسلامية منطلقين من هذا العلم وليس من منطلقات إسلامية»[2]، وتصوراتهم السطحية هي من تجعلهم يعتقدون أن العلوم الطبيعية هي البُرهان الساطع وهي المُوصلة للحقيقة الواضحة الكاملة، ف «تفسيرات الإعجاز العلمي للقرآن تبدو وكأنها تريد أن تثبت أن الله عالم طبيعة لا بأس به»[3]، في حين أن اهتمام دُعاة العلم الطبيعي، بهذا العلم؛ وذلك على حساب بقية العُلوم الأخرى في الغرب، ثبت فشلهم الذريع في التوصل إلى الإنسان الإنسان، ومع ذلك لا يزال مُفسرونا الحَرْفيون يتشبثون بانبهارهم بالعلم الطبيعي[4].

وفي هذا الصدد نستأنس بقول طه عبد الرحمن: «فدخل من أخذته الغيرة على دينه في الاستدلال على صحة الدين بمنجزات العلم الطبيعي، متفرغا لبيان الإعجاز العلمي للقرآن الكريم، في حين كان الأوْلى أن يُستدَلَّ على حدود العلم الطبيعي بتعاليم الدين كما يُستدل على الفرع بالأصل أو يُستدل على الأدنى بالأعلى»[5]، ثم إنه لو تحدثنا عن العلم الطبيعي، يتبادر إلى أذهاننا تساؤل على قدر كبير من الأهمية وهو: هل كان اهتمام وجهود عُلمائنا الأفذاذ، وفي مُختلف مجالات العلوم الطبيعية حين كانت الحضارة العربية الإسلامية في أزهى عُصورها تألقًا، وفي مُختلف حواضر العلم يومئذ، مُنصرفاً إلى إثبات إعجاز القرآن الكريم؟ أم أنهم اتخذوا القرآن الكريم باعتباره مُوجِّهًا ومُؤطرًا، لعلماء آمنوا به في أبحاثهم المُختلفة، والتي جمعت في مطاويها وثناياها، رُؤية فريدة للإنسان باعتباره إنسانًا ربانيًا يسعى للفوز بالحياتين الأولى والثانية؟ نطرح هذا التساؤل ليس من باب كُنَّا في الماضي؛ وإنما على سبيل مُحاولة إعادة الاعتبار والتثمين والدفع من جديد بتلك المُمارسات، التي فتحت أبوابًا وآفاقًا للإنسانية للعُروج

[1] طه, *روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية*, ص 204.
[2] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 366-367.
[3] المسيري, ص 367.
[4] المسيري, الصفحة نفسها.
[5] عبد الرحمن طه, *من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر*, جمع *وتقديم رضوان مرحوم*, ط 2 (بيروت - لبنان: المؤسسة العربية للفكر والإبداع, 2016), ص 42.

والارتقاء، وليس للاكتفاء فقط بالإسراء، ولذلك المُستوى المُزدهر الذي بلغته الحضارة العربية الإسلامية؛ حينما حاولت بجدّ فهم وإدراك وتمثل دعوة القرآن الكريم للعلم، ومراعاتها للنسبي والمُطلق في ثُنائية خلاّقة جمعت بينهما.

وبما أن النص القرآني هو التاريخ والعلم والواقع، والاجتهاد مع القرآن الكريم أصبح من الماضي، وبذلك أصبح: النص القرآني، والواقع، والله عز وجلّ، والمُفسر شيئًا وأمرًا واحدًا، ويرى المسيري بأن هذا هو النموذج الذي يكمن خلف التفسيرات الحَرْفية، ثم ازداد تدهور الأمر سُوءًا على المستوى الشعبي؛ عندما تم تشيئ القرآن الكريم، فأصبحت كلماته تحوي قوى روحانية كامنة فيها، ويُمكن لأي شخص كان أن يُوظفها في الوصول وتحقيق مطالبه المادية المُباشرة، وأيّ مطالب؟ كالثراء الفاحش وما شاكل ذلك، ويضرب لنا المسيري مثالاً طريفًا على الحَرْفية وسقوطها في المادية البلهاء، حيث يقول: «في إحدى المدن الصغيرة في الولايات المتحدة وجدوا أن كلمة (hello) أي (مرحبًا) مقطعها الأول هو (hell الجحيم)، فقرروا أن تصبح كلمة (مرحبًا) هي (heaveno). وهي كلمة بطبيعة الحال لا معنى لها، وأعتقد أنها انقرضت. إن الوجدان الشعبي غارق في المادية يدور في عالم الأشياء، ومن سعادتهم البالغة حين وجد أحدهم في ألمانية أن مجموعة من الأشجار والفراغات الموجودة كونت كلمة(الله)»[1]، فإتباع السُبل الخاطئة في الوصول إلى الماوراء، أدى إلى السقوط في المادية تمامًا.

ويعود انتشار التفسيرات الحَرْفية كما يرى المسيري، إلى أزمة حضارية؛ وتبرز من خلال «فقدان الثقة في الذات (شأنها في هذا شأن الموضوعية المتلقية وجلد الذات والدعوة للعولمة وكثير من الظواهر السلبية الأخرى)»[2]، فالعديد من المُفسرين الحَرْفيين يعيشون في ظلال العلوم الطبيعية، وما حققته من انجازات وانتصارات مادية، وهو ما جعلهم يُحاولون الوصول إلى يقين تام يُشبهها، وذلك بواسطة التفسير الحَرْفي، وبما أن مُعظم التفسيرات الحَرْفية شعبوية وذلك لسُهولتها، وبالتالي أصبح، «الشخص خاصة في العصر الحديث مع شيوع المثل الديمقراطية وأفكار المساواة يرى أنه بوسعه أن يفسر القرآن دون أن يكون عنده الإعداد العلمي اللازم مثل معرفة اللغة والإلمام ببعض التفاسير والممارسات السابقة، ونقاط الاتفاق والاختلاف بين المفسرين وأسباب هذا الاختلاف»[3]، فكيف لك بهذا النوع من الأشخاص، الذين يَشْكون طِوال الوقت من صُعوبة النصوص العادية، والتي تكون على قدر بسيط في تركيبها، أن يفسروا لك آيات

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 368-369.
[2] المسيري, ص 369-373.
[3] المسيري, ص 373.

القرآن الكريم؟! فالإنسان العادي الذي يُعزل شيئًا فشيئًا عن تُراثه الثريّ وتاريخه، الذي سَطره الأفذاذ والعباقرة، تجده «يريد أن يشعر ويدرك بحواسه الخمس وبشكل مباشر، وهو يفضل... التحدد على التركيب»[1]، فهو بذلك يتجه لكل ما هو مُباشر، على حساب لغة المجاز والتجاوز.

فالنصوص المُقدسة تُعتبر نصوصًا مجازية توليدية[2]، ويعتقد المسيري أن؛ «المجاز اللغوي – أي الاستعارة والكناية والمجاز المرسل– قد [تكون] مجرد زخارف ومحسنات في بعض الأحيان، ولكنه في أكثر الأحيان جزء أساسي من التفكير الإنساني، أي جزء من نسيج اللغة، التي هي جزء لا يتجزأ من عملية الإدراك»[3]، وبالتالي إذا أردنا فهم –النصوص المقدسة–، فلا بد علينا من إدراك طبيعتها المجازية؛ «فهي نصوص تشير إلى عالم الطبيعة المُركب وعالم الإنسان الأكثر تركيبًا، وإلى الدنيا والآخرة، وإلى عالم الشهادة وعالم الغيب، وإلى عالم الحواس وما وراء الحواس، فهي نصوص تتسم بالثنائية، ويقف هذا على طرف النقيض من النصوص العلمانية فهي نصوص... تشير إلى عالم الحواس والمادة»[4].

والحضارة العربية الإسلامية ككُل نجدها زاخرة بالمجاز في نُصوصها المُختلفة، ولا تلجأ للرُموز إلا فيما ندر عند بعض الحُلوليين والغُلاة في الدين، فالمجاز يُؤكد على علاقة مُهمة وهي الاتصال والانفصال؛ «فحين نقول: "هو كالأسد"، فنحن نقول: إنه يشبه الأسد»[5]، في حين أن الرمز وإن كان جُزءًا من لغة المجاز أيضًا، يقول المسيري: «ولكنه يعني ذوبان طرفي المجاز الواحد في الآخر. ولتبسيط الأمور سأضرب مثلاً بسيطًا: يدخل رجل شجاع الغرفة فنقول: "جاء الأسد". فالأسد هنا هو الرجل والرجل هو الأسد»[6]، فالعلاقة بينهما لا يمكن القول بأنها علاقة اتصال وانفصال، وذلك بسبب ذوبان الحدود بينهما.

فالموقف التوحيدي من النص والمجاز يجعل مسافة بين الخالق والمخلوق[7]، وحين يقول المولى عز وجل في كتابه المُبين: ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوَ اَدْنى﴾[8]، فهُناك مسافة بين الإنسان وخالقه، حتى ولو بينه وبين أشرف مخلوقاته محمد صلوات ربي وسلامه عليه، وهو ما يُؤكد لنا كذلك؛ بأن معرفة الإنسان

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 373.
[2] المسيري, ص 361-373.
[3] المسيري, *بين التوحيد ووحدة الوجود*, ص 13.
[4] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 361.
[5] المسيري, ص 362.
[6] المسيري, الصفحة نفسها.
[7] المسيري, ص 360-362.
[8] *القرآن الكريم*, "سورة النجم", الآية 9.

بخالقه تبقى دائما نسبية، فهو يحاول أن يقترب من الله سبحانه وتعالى، ولكنه لا يُمكن أن يلتحم به[1]، ف «الإنسان جزء من الإنسان نفسه فهو في طريق السير ولما يصل بعد، ومن كان كذلك فهو مدرك لجزء من الحقيقة، ولا يمكنه أن يدرك الحقيقة كلها إلا عند الوصول، والوصول متعذر في الدنيا... أما الذي يحيط بالكل الإنساني فهو صانع الإنسان وخالقه»[2].

فالمجاز يقوم بتحرير القرآن الكريم من ارتباطه بفضاء مكاني وزماني مُعينين، وهو بهذا شأنه شأن مقاصد الدين، فتصبح بذلك آياته المُركبة ذات بُعد ودلالة إنسانية عالمية، ومنه تتبين مقدرته الدائمة على توليد الجديد، وبأنه صالح لكل مكان وزمان، فالقرآن الكريم وبمثال مُبسط عندما نهى الإنسان عن عبادة الأصنام والتماثيل؛ فإنه نهاه عن كل ما يُؤدي إلى التوثُّن وإفراده بالعبادة، في حين نرى بأن الإنسان الغربي، يعتقد بأن خلاصه يتمثل في الاستهلاك ومُضاعفته، فتصبح بذلك السلعة والسوق بمثابة وثن يُعبد.

ويرى المسيري بأن وحدة الوجود هي بمثابة مُقدمة وأرضية خصبة للعلمانية، والتي تجعل من الإنسان مرجعية ذاته؛ فكثير من المُفكرين العلمانيين نجد عندهم اهتمام زائد بالأعلام ذوي التوجه الحُلولي أمثال: "أبي حيان التوحيدي" و"الحلاج" و"جلال الدين الرومي"، فحُظي الكثير من هُؤلاء بترجمة أعمالهم إلى اللغات الأوروبية والاهتمام بها، وقد لقيت وتلقى هذه الترجمات صدًى كبيرًا في الغرب، وذلك لوجود تربة حُلولية مواتية لها في المُجتمعات الغربية العلمانية؛ حيث يقول المسيري: «إن الخطاب العلماني خطاب حلولي [ف]هو خطاب يؤله الإنسان»[3]، وبالتالي فهو يلغيه بتأليهه.

فمع عصر النهضة الغربي، شهدت التفسيرات الحَرْفية في المسيحية انتشارًا، في مُقابل تراجع للغة المجاز؛ فالبروتستانت مثلاً عملوا على الخلط، بين ما هو مُقدّس وما هو تاريخي، وبين ما هو مُطلق ونسبي، حيث يقول المسيري: «فالوجدان البروتستانتي دائب البحث عن قرائن وشواهد (مادية) عن وجود الإله، ودائم الانتظار للرؤى (أو الكوابيس) التي تتحقق داخل التاريخ، وهذا جزء من نزعته الحَرْفية»[4]، والتفسيرات الحَرْفية شأنها شأن التفسيرات الباطنية؛ فهي بمثابة أرضية يلتقي فيها الخطاب الديني، بعد أن

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج. [حوارات 1]*, ص 360-361.
[2] نبيل سيساوي, *الإنسان الكوني*, (برج بوعريريج - الجزائر: دار خيال للنشر والترجمة, 2020), ص 264.
[3] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 365-372.
[4] المسيري, ص 372-374-375.

تتم علمنته مع الخطاب العلماني، فكِلا الخطابين يُنكران الثُنائية والتجاوز، وكلاهما يُؤمنان بالواحدية والكمونية وبمزايا الحياة الدنيا.

ويعتقد المسيري بأن البروتستانتية المُتطرفة والصهيونية، كلاهما تعتمدان على التفسيرات الحَرْفية؛ فـ «الجماعات البروتستانتية المتطرفة جماعات تقدم تفسيرات حرفية للعهد القديم تختلف تمامًا عن التفسيرات المجازية... التي كانت تطرحها الكنيسة الكاثوليكية»[1]، ويذهب المسيري إلى القول: «بأن الصهيونية هي اليهودية بعد تفسيرها تفسيرًا حرفيًا مما أدى إلى علمنتها»[2]، فتاريخ الصهيونية ذات الصِبغة اليهودية، يبدأ مع التفسيرات الحَرْفية في القرن السابع عشر ميلادي، وفي إنجلترا على سبيل المثال، والتي حاول بعض أعلامها تحويل نص "العهد القديم"؛ من نص رُوحي يتجاوز المعطى المادي، إلى نص مادي في خدمة مصالح المُفسِر، «وقد تلقفت الأوساط الاستعمارية السياسية هذا التفسير، ثم تلقفه منها بعض المثقفين من يهود غرب أوربة ووسطها، ثم تبنته النخب الحاكمة في الغرب، إلى أن أصبح جزءًا من الاستراتيجية الغربية»[3].

والحركة الصهيونية، رغم العلمانية الواضحة التي تطبعها، استطاعت أن تكتشف القيمة التعبوية الموجودة في الخطاب الديني الحَرْفي، فما كان عليها سوى أنها تَبنت مُصطلحاته، لكن بعد إفراغها من مضمونها الديني؛ وفرض معاني مادية عليها، وبالتالي فالتفسير الحَرْفي قد ترجم نفسه إلى الدولة الصهيونية؛ والتي نجدها تدّعي بأنها دولة يهودية، على الرغم من أن الكثير من المُستوطنين لا يهتمون بالعقيدة اليهودية، إلا من خلال اعتبارها ديباجات تُبرر لهم احتلال فلسطين وتهجير سُكانها إلى دول الجوار، فالصهيونية إذن، «تتجمل بالديباجات الدينية (الحَرْفية)، حتى يمكنها خداع الجماهير اليهودية وتجنيدها وراء الدعوة الصهيونية»[4].

وهذا على عكس النسبية الإسلامية التي تنصرف دائمًا إلى خطاب الخالق عز وجلّ المُطلق، وتُحاول أن تستولد منه معاني إيمانية جديدة؛ لتبدُلات وتغيُّرات الأمكنة والأزمنة، فالمُسلم يعتقد اعتقادًا جازمًا بالمُطلقات النهائية، والتي لا يُمكن الجدال بخصوصها؛ كعالم الغيب ودوره الكبير في حياته، والذي ليس في مقدور الإنسان أن يلغيه أو يستبعده من حياته، ومن جانب آخر لا يُمكن له أن يُحيط به علمًا

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 375.
[2] المسيري, ص 376.
[3] المسيري, الصفحة نفسها.
[4] المسيري, الصفحة نفسها.

في معرفته، وهو ما يجعل الإنسان بطبعه النسبي، يسعى مُثابرًا ومُجتهدًا في كل عصر، للاقتراب من معاني النص القرآني الخاتم والمُطلق[1].

[1] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 59.

رابعا: الإنسانية المُشتركة كبديل عالمي للإنسانية الواحدة:

لقد أفرزت حالة السيولة الفكرية والفلسفية، التي وصلت إليها الحضارة الغربية مع مرحلة ما بعد الحداثة، نسبية مُطلقة جعلت الإنسان الغربي بالخصوص؛ لا يركن إلى مركز في الكون والعالم، لينطلق منه أو يبني من خلاله توجهه في الحياة، في حين أن الحياة المُثلى تتطلب ولو شيئًا من اليقين، وإلا لما أمكننا الاستمرار في –الحياة–. ولذلك سعى المسيري جاهدًا وفي نموذجه البديل لتقديم نسبية نسبية إسلامية؛ مُنطلقا في ذلك من الله عز وجلّ، ومن القرآن الكريم كآخر الكتب السماوية على وجه أخص، كمركز مطلق مُتجاوز لطبيعة الإنسان النسبية في علاقته مع الله سُبحانه وتعالى.

وهذا اليقين على اختلاف درجاته ومُستوياته، بين الأشخاص والشُعوب والأمم والحضارات، والذي تتطلبه الاستمرارية في الحياة، ينبع من إنسانيتنا المُشتركة التي نستطيع من خلالها التمييز بين الخير والشر، حيث يقول المسيري: «وانطلاقا من هذا اليقين يمكن أن [نتوصل] إلى مرجعية نهائية إنسانية أخلاقية ندير بها حياتنا، مع الاعتراف بحالة النسبية والسيولة التي يتسم بها عالم المادة. النسبية المطلقة مسألة مستحيلة على المستوى الإنساني العام»[1]، والمُستصفى من قوله؛ أن المسيري يعتقد بأن النسبية المُطلقة مُستحيلة على المستوى العالمي، وبإمكان الإنسانية أن تتوصل إلى مرجعية نهائية أخلاقية، تختلف عن عالم المادة الصمّاء.

فالإنسانية المُشتركة مفهوم محوري في نموذج المسيري البديل، ويُميّز –المسيري– بينها وبين مفهوم الإنسانية الواحدة، هذه الأخيرة والتي نجدها في الحضارة الغربية الحديثة، والتي تذهب إلى أن، «البشر يتسمون بشكل من أشكال التماثل والتشابه والتجانس الكامل. ما يحدث هنا هو عملية مساواة تنتهي إلى تسوية البشر الواحد بالآخر مما يلغي كل الخصوصيات بل والأبعاد المركبة، ويصبح الإنسان الغربي بالتدريج هو المثل الأعلى والنمط الكامل، وعلى الجميع أن يقلدوه ويلحقوا به»[2]، وهو ما مفاده بأن هناك نموذج أُحادي الخط لمسار التاريخ، ويجب على جميع الشعوب أن تتبعه؛ وبأنه سيبلغ ذروته ونهايته وذلك مع النموذج الحضاري الغربي الحديث، وبالتالي هيمنة الرؤية المركزية الغربية على العالم وهو المفهوم المُسيطر على التاريخ الغربي.

[1] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 65-66.
[2] المسيري, ص 21-22-66.

وهو ما جعل المسيري يطرح فكرة الإنسانية المُشتركة[1]، والتي تنطلق من قول الرسول الخاتم محمد صلوات ربي وسلامه عليه في خطبة الوداع: «يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ألا هل بلغت؟ قالوا: بلى يا رسول الله قال: "فليبلغ الشاهد الغائب"»،[2] والمُستصفى من هذا الحديث لأشرف خلق الله ﷺ، وبناءً على ما يعتقد المسيري؛ أن الحديث يبدأ بالتوحيد، ليُؤكد على فكرة مُهمة وهي فكرة المساواة، والتي تعترف بسنة الاختلاف؛ لكن هذا الاختلاف والذي يتخذه بعض الناس مَطية للتفريق والهيمنة على مجموع الناس، يتجاوزه الإسلام بمعيار أسمى وأرقى وهو معيار "التقوى"، والذي يتفاضل به الناس عند الله عز وجل.

ولذلك نجد بأن الحضارة العربية الإسلامية تُؤكد دومًا على مبدأ المساواة، ولكنها في الوقت عينه تقبل عدم التماثل؛ ولو أخذنا على سبيل المثال الفن المعماري في الإسلام، لوجدنا أسلوبًا معماريًا إسلاميًا أندلسيًا، وآخر إسلاميًا سوريًا، وثالثا إسلاميًا مصريًا، وفي هذا الأخير نجد أسلوب إسلامي أيوبي، وآخر مملوكي، وكذا عثماني، ومنه نجد بأنه ثمة تنوع كبير، لكن ما يميّزه في الحقيقة، بأنه تنوع داخل إطار من الوحدة[3]. والإنسانية المُشتركة، «ليست مثالاً أفلاطونيا جامدًا يتجاوز الواقع تمامًا... وإنما هي إمكانية (بشرية). فالإنسان يتمتع بطاقة إبداعية كامنة... [و]هذه الإمكانية تختلف... فهي لا تتحقق في فرد بعينه أو شعب بعينه أو جنس بعينه وإنما تتحقق بدرجات متفاوتة حسب اختلاف الزمان والمكان والظروف ومن خلال جهد إنساني (وقد لا تتحقق على الإطلاق، فالإنسان هو الكائن الوحيد القادر على الانحراف عن طبيعته بسبب حريته)، ولذا فإن ما يتحقق لن يكون أشكالاً حضارية عامة وإنما أشكال حضارية متنوعة بتنوع الظروف والجهد الإنساني»[4].

فالإنسانية المُشتركة تتمظهر عبر الزمان والمكان، وتنطوي على أشكال عديدة ومُتنوعة؛ فهناك مثلاً شكل إنساني صيني يتحقق داخل زمان ومكان صيني، وآخر عربي إسلامي يتحقق داخل زمان ومكان عربي إسلامي؛ ولكنهُما يشتركان في العديد من الأُمور الإنسانية، وهو ما نجده مُختلفا تمامًا مع

---

[1] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 22.
[2] الإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي, *الجامع لشعب الإيمان, أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه مختار أحمد الندوي*, ج 7, (الرياض - المملكة العربية السعودية: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع, 2003), ص 132.
[3] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 22.
[4] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 67.

فكرة الإنسانية الواحدة الغربية، والتي تفترض نمطًا أو شكلا واحدًا مُعيّنًا[1]، فتحقق جزء من الإنسانية المُشتركة من خلال شعب أو حضارة معينة، يعني عدم تحقق أجزاء أخرى، والتي تحققت أو تتحقق من خلال شعوب وحضارات أخرى، في ظل مُلابسات وظروف مُتعددة. والأهم في ذلك درجة ومُستوى الوعي والجُهد الإنساني المبذول لتحقيق ذلك؛ وهو بطبيعة الحال يزيد وينقص من جماعة وشعب مُعيّن لآخر، ومن حضارة لأخرى، ومما يزيد في التنوع عند الإنسان؛ هي حريته، والتي تجعله قادرًا على صياغة ذاته وأفكاره والبيئة المحيطة به، وذلك بالاستناد إلى معارفه وتجاربه الإنسانية، حيث يقول المسيري: «هذه الأشكال الحضارية تفصل الإنسان عن الطبيعة/ المادة وتؤكد إنسانيتنا المشتركة»[2]، فهي تُعبّر عن الإمكانية الإنسانية، ولا تتنكر للخصوصيات الحضارية المُتعددة.

ويُؤكد المسيري على فكرتين مُهمتين وهما؛ أولاً: أنه لا ينبغي أن نفهم معنى التفرد بأنه لا توجد أنماط إنسانية مُشتركة للمعرفة، ثانيا: الحُرية ينبغي أن لا تجعل الإنسان يأخذ الأمور كلها على أنها مُتساوية ونسبية، حيث يقول المسيري: «فالإنسانية المشتركة، تلك الإمكانية فينا، هذا العنصر الرباني الذي فطره الله فينا (ودعمه مما أرسله لنا من رسل ورسالات) تشكل معيارًا وبُعدا نهائيًا وكليًا»[3]، ويشتمل هذا القول للمسيري على فكرة مُهمة، وهي الفطرة الإنسانية التي فطر الله عز وجل الإنسان عليها، والتي دعّمها وعززها برسائل وشرائع سماوية وأنبياء ورُسل، عملوا جميعًا على تبيين وتأكيد ما يجمع الناس. وفي مُختلف الأزمنة والأمكنة وآخرها القرآن الكريم؛ والذي عمل محمد صلوات ربي وسلامه عليه، على توضيح وتجسيد معانيه الأخلاقية الإنسانية الجامعة لكل الناس.

ويعتقد المسيري بأن الإيمان بالإنسانية المُشتركة، يجعل استخدام النماذج المُركبة من قبل الدارسين والباحثين مسألة رئيسية بل وحتمية في دراسة البشرية، فالرصد الموضوعي الخارجي أو استخدامهم للنماذج الاختزالية لا يُمكن أن يُحيط بالظاهرة الإنسانية؛ فالرصد البراني والموضوعي المُباشر، يتم فقط في إطار البحث عن قانون عام يسري على عالم الأشياء المادية، أما مُحاولتنا لفهم الإنسان ككائن حي مُركب ومُستقل عن الطبيعة/ المادة، فيقتضي منا تجاوز الواحدية المادية، والاعتماد على الثُنائية الفضفاضة التي تسم الإنسان والطبيعة، وبالتالي فاستخدام النماذج المُركبة يصبح أمرًا حتميًا.

[1] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 22.
[2] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 67.
[3] المسيري, الصفحة نفسها.

فلا توجد في الحقيقة، «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، وهو ليس جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة وإنما هو جزء يتجزأ منها، يوجد فيها ويعيش عليها ويتصل بها وينفصل عنها»[1]، فالإنسان يمتلك المقدرة على تجاوز ما هو طبيعي، وهو ما يجعله سيد المخلوقات ومركز الكون، ولهذا كله فهو لا يمكن رصده بنماذج مُستمدة من علوم الطبيعة.

ويرى المسيري بأن هُناك جانبًا مُهمًا في الوجود الإنساني المُتجاوز لحدود الطبيعة/ المادة، والغير خاضع لقوانينها، والذي يقتصر على عالم الإنسان، ومُرتبطًا أشد الارتباط بصميمية إنسانيته؛ وهو «يُعبِّر عن نفسه من خلال مظاهر عديدة من بينها النشاط الحضاري للإنسان (الاجتماع الإنساني – الحس الخلقي – الحس الجمالي – الحس الديني)»[2].

ولو رجعنا للمصدر الأول من مصادر التشريع الإسلامي وهو القرآن الكريم، لوجدنا بأن النص القرآني؛ يُوجّهنا إلى أساس التعارف والتشارك والاجتماع والغاية من الخلق، ومن الآيات التي ورد فيها التعارف[3]، في قوله عز وجل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[4]، فالخطاب الإلهي مُوجه لجميع الناس، وهُؤلاء جميعًا خلق له سبحانه وتعالى. ففي الآية الكريمة علاقة مُهمة وهي بين طرفين؛ وهُما الله عز وجل الخالق، والناس المخلُوقين له، والمدينين جميعهم له جلّ شأنه، والغاية من الخلق تتجلى في التعارف بين مجموع الناس، لا بالتدابر والتطاحن ولا حتى التفاخر بالنسب وبالعرق والأصل واللون؛ وإنما بتقوى الله سبحانه وتعالى فبها تكملُ النفوس، ويتفاضل الناس، وترتفع درجاتهم فمن يريد الشرف والعزة والكرامة فليلتمسها في تقوى الله عز وجل، والتقوى «تحمل الكثير من الدلالات فهي الإيمان، وهي المساواة والعدالة، وعدم الظلم أو التكبر فهي ضد الأنا الفوقية، وضد العنصرية وضد الإبادة والجرائم والحروب العدائية»[5].

وفي إطار ما يصطلح عليه المسيري بالمنظومة العلمانية الشاملة، والتي تُعتبر رؤية للكون سيطرت على عُقول الكثيرين حول بقاع العالم؛ حيث أصبحت جميع الأمور نسبية ومُتساوية كالخير

---

[1] المسيري, "نموذج تفسيري جديد", مج 1, ص 66-67.

[2] المسيري, ص 65-66.

[3] حسن الباش, *منهج التعارف الإنساني في الإسلام: نحو قواسم مشتركة بين الشعوب*, (طرابلس - الجماهيرية العظمى: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية, 2005), ص 19.

[4] *القرآن الكريم*, "سورة الحجرات", الآية 13.

[5] الباش, *نحو قواسم مشتركة بين الشعوب*, ص 20.

والشر والجمال والقبح مثلاً، وهي تُمثل فلسفة ما بعد الحداثة، والتي تحكمها سيولة ونسبية شاملة، «ترفض التمييز بين الخير والشر، أو بين العدل والظلم، ومن ثم بين الجميل والقبيح»[1]، فالقيم الأخلاقية حسب دُعاة التعبير عن الحرية؛ والتي لا تضبطها ضوابط ولا حدود، يجعلونها عبارة عن أمر خاص موجود في وجدان الإنسان، ولا يمكنها أن تتعدى مثلاً إلى عالم السياسة وعالم الاجتماع الإنساني وعالم الاقتصاد، حيث يقول المسيري: «وكأن الضمير الفردي لا علاقة له برقعة الحياة العامة»[2]، وبالتالي فحينما يتناول هؤلاء المُفكرون والفلاسفة ظاهرة ما، فهي قد تكون ظاهرة خاصة، ومنه فهي تخضع لقيم أخلاقية مُعيّنة، أما عندما تكون ظاهرة تخص الحياة العامة، فهي لا تخضع لقيمة مُعيّنة.

والأمر نفسه نجده في الفن كذلك، حيث يقول المسيري: «أحضر بعض المعارض في لندن والولايات المتحدة نظرًا لاهتمامي بالفنون التشكيلية، فأصادف أشياء لا يمكن تصور أنها فن، فهو فن دون بعد فني أو بعد جمالي أساسًا»[3]، ويقدم لنا المسيري مثالاً على ذلك، بنوع فني يُعتبر جديدًا عندهم وهو "Installations"؛ وهو عمل فني مُركب، لكن ما يُميّز هذا العمل الفني، بأنه يمكن فكه والتخلص منه بعد عرضه، وهذا شكل من أشكال العبثية في الفن الما بعد حداثي.

ولذلك يرى المسيري بأن هذه الرُؤية الغربية الما بعد حداثية، هي رؤية مُختزلة ومُبتذلة للعالم وللإنسان، في حين أن الرؤية العربية الإسلامية ترى بأن الإنسان كائن حي مُركب، وبالتالي فالفعل الإنساني مُركب كذلك؛ فالأبعاد الأخلاقية نجدها تتداخل مع الأبعاد النفسية الفردية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية[4]، وفي نفس السياق نستأنس بقول لطه عبد الرحمن، حيث يقول فيه: «والصواب أن الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنسانا... لذا، ينبغي أن تتجلى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان»[5]، والمُستصفى من قوله؛ أن جميع ما يقوم به الإنسان في حياته في جانبها الفردي والجماعي، يجب أن تضبطه قيم أخلاقية إنسانية مُعيّنة.

وانطلاقًا من الرؤية العربية الإسلامية للفن، يرى المسيري بأنه ينبغي للإنسان العربي المُسلم أن يتصدى لكل فن يعبر عن الانحطاط وعن سيولة شاملة، حيث يفقد الفن معناهُ وعلاقته بالواقع وبالإنسان،

---

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 177.
[2] المسيري, ص 178.
[3] المسيري, ص 177-178.
[4] المسيري, ص 178.
[5] عبد الرحمن طه, *سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية*, (الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي, 2000), ص 14-15 من المقدمة.

حيث يقول: «فمن حقي بصفتي إنسانًا وكائنًا اجتماعيًا أن أتصدى له، خاصة إذا كان العمل الفني (الإبداع الفني) معاديًا للإنسان وللقيم الإنسانية»[1]، والمُستصفى من قوله هو أن الفن العربي الإسلامي الأصيل، تحكمه ضوابط وأطر أخلاقية يتحدد وفقها، وهو ما يجعله يرقى لمستوى الإبداع الفني؛ الذي يُخاطب الجانب الوجداني لجميع الناس، أي بمعنى؛ مُختلف الشعوب والأمم والحضارات، وهو ما يوضحه لنا أكثر قوله: «أنا باعتباري إنسانًا اجتماعيًا أرى أن الفن ليس للفن، إنما للجميع»[2]، ليبقى بذلك الفن المُؤسَس والمُؤطر بالقيم الأخلاقية الحضارية، أهم مُعبّر عن إنسانيتنا المُشتركة.

وإذا كانت القيم الأخلاقية الحضارية في الإسلام يُراد بها، مجموع «المعايير والموازين الموجهة لحركة الإنسان، والضابطة والحاكمة للفعل الحضاري، بكل تنوعاته وامتداداته، وفق رؤية الإسلام و مقاصده في "تحريك الحياة"»[3]، ونجد بأنه هناك العديد من –القيم الأخلاقية الحضارية– مثل: أخلاق البذل والإيثار، وابتغاء الفضل وبذله والسعي له، والإيثار العمراني؛ فإن هذه القيم الأخلاقية الحضارية وغيرها، هي بمثابة منطق داخلي والذي تشكلت الحضارة العربية الإسلامية وفقه وازدهرت وتطورت، كما أنها في الوقت نفسه تُعتبر قوة معنوية مُحصِّنة ومانعة للعربي المُسلم؛ من الانسياق وراء التردي الحضاري الغربي الحداثي وما بعد الحداثي على وجه الخصوص، وهنا تكمن فعاليتها في أيام التفوق والرُقي، وكذلك في أيام التراجع.

والقيم الأخلاقية الحضارية في الإسلام، باعتبارها إطارًا مرجعيًا للإنسان العربي المُسلم، «ليست "رؤية" تقرر ما يجب أن يكون فقط، ولكنها "رؤية" ذات صلة بالواقع»[4]، فيجب أن تتجسد في الواقع العملي معاني تلك القيم الأخلاقية السامية والنبيلة، فتكون بذلك مسيرة وصيرورة الحياة الفاضلة والمُتزنة. وتتضح مركزية القيم الأخلاقية الحضارية الإسلامية من خلال؛ دعوتها للإنسانية، ومُراعاة حق النفس، وذلك بتزكيتها والتصحيح الدائم للسلوكيات الصادرة عنها: أصلاً، ووسيلةً، ومقصدًا، وكذلك مُراعاة حق الغير على اختلاف نوعه: إنسانًا، أو حيوانًا، أو نباتًا، أو جمادًا، وهُنا تتجلى بحق معاني الإنسانية المُشتركة، وهو كذلك ما يجعل الإنسان يرفض أي قيمة، يُمكن لها أن تستلب إنسانية الإنسان[5].

[1] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 175.
[2] المسيري, الصفحة نفسها.
[3] الخطيب, *نحو إنسانية جديدة*, ص 23.
[4] الخطيب, ص 23-24.
[5] الخطيب, ص 24-29.

ويرى المسيري بأنه ومع تحول الحداثة الغربية إلى إمبريالية شاملة، تساقط ما يعرف بالتراحم؛ والذي يُعبّر عن إدراك الإنسان للإنسانية المُشتركة، فبهيمنة الفكر المادي؛ أدى ذلك إلى إفساح المجال للتعاقد على حساب التراحم، وأصبح كل إنسان ينظر لأخيه الإنسان، وكذلك كل شعب للآخر بمنظور المصلحة والمنفعة[1].

فالمجتمعات الحديثة هي مُجتمعات، «لا تستند العلاقات فيها إلى العرف أو العادات أو القيم الدينية أو الأخلاقية وإنما إلى التعاقد»[2]، ففي إطار العيش في هذه المُجتمعات غالبًا ما يكون العقد مُدوّن بلغة قانونية حديثة؛ ولذلك نجد بأن مُعدلات الفردية جد عالية ويطغى عليها عدم التماسك، وهذا عكس ما كان حاصلاً في المُجتمعات التقليدية؛ والتي نجد فيها التعاقد، ولكنه لا يُعتبر الشكل الوحيد الذي يُعبّر بحق عن علاقات البشر، يقول المسيري: «حيث إن هناك... الروابط العائلية والقبلية والجماعات الوسطية العديدة. ولذا نجد أن معدلات الفردية في المجتمعات التقليدية أقل بكثير من المجتمعات الحديثة، فالإنسان يوجد داخل شبكة كثيفة من العلاقات... المتشابكة»[3].

ويذكرنا المسيري بقصة طريفة حدثت له أثناء طفولته؛ حيث جاءت إليهم فتاة تحمل سلة «وقالت: "هل تريدون شراء سلة؟" وعلى حد علمي أننا لا نريد فقلت لها: "لا نريد"، فنهرتني أمي من الداخل، وقالت لي: "ما يعنيك"، ثم جاءت، واشترتِ السلة بحوالي جنيه، وأنا أعرف أن السلة تساوي خمسة قروش»[4]، لكن المسيري علم فيما بعد أن هذه الفتاة هي ابنة لتاجر كان قد أفلس، فما كان عليهم سوى أن يلجأوا لهذا الأسلوب من العيش. والمُستفاد من هذه القصة؛ أن هُناك علاقات إنسانية مُشتركة عميقة، في إطار المُجتمع التراحمي تربط بين الناس ولا تتوقف عند حدود البيع والشراء، لكن ماذا لو قارنا مضمون هذه القصة، بما هو حاصلٌ اليوم في مجال العلاقات والتعاملات التجارية والاقتصادية بين الأفراد والدول؟ لوجدنا بأنها بعيدة كل البُعد عن كل القيم الإنسانية، فمقولة القوي يأكل الضعيف هي المُهيمنة والسائدة[5].

ويعتقد المسيري وانطلاقًا من نموذجه البديل بأنه هناك فكرة استراتيجية مُهمة، وهي كيف يُمكننا أن نوازن بين كل من التعاقد والتراحم؟ لنستطيع بذلك أن نُنشئ مُجتمعًا إنسانيًا يأخذ بعين الاعتبار ما هو

---

[1] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 213.
[2] المسيري, *الثقافة والمنهج, [حوارات 1]*, ص 21.
[3] المسيري, ص 21-22.
[4] عبد الوهاب المسيري, *شاهد على العصر: عبد الوهاب المسيري, [حوار مع عمر بطيشة]*, (القاهرة: صرح للنشر والتوزيع, 2011), ص 69.
[5] المسيري, الصفحة نفسها.

موجود أي التعاقد، لكن دون أن ينسى القيم المُؤسِسة للتراحم، وبهذا نستطيع الحد من غُلو المادية، وبشكل مُبسط بناء مُجتمع إنساني، لا ينسى القيم الرُوحية المُعبِّرة عن إنسانية الإنسان، فيصبح بذلك كما يقول المسيري: «جوهر الحداثة التراحمية الإنسانية... ليس التصاعد في معدلات الاستهلاك أو تحقيق اللذة، وإنما التراحم والتوازن مع الطبيعة ومع الذات. وأنا –بصفتي مسلمًا– أعتقد أنه لا يمكن تحقيق هذا إلا في إطار إيماني»[1]، فالإيمان يجعل الإنسان يتجاوز الرغبة العارمة للبعض في الاستهلاك المُتزايد يومًا بعد يوم، والأمر الأهم هنا، هو كما يقول المسيري: «أنا لا أقدم الحلول وإنما أدعو للاجتهاد»[2]، فهُناك في الحقيقة من هم مُتخصصين في مجال الاقتصاد؛ فيعملوا على طرح رُؤى لاقتصاد جديد، يقوم مثلاً على "حد الكفاية" لمُتطلبات الإنسان المعيشية من: غذاء ومسكن وملبس وغيرها، وهو ما من شأنه أن يُسعد كل البشر في جميع أنحاء المعمورة، وأن يدحض فكرة النمو المُستمر.

فتصاعد مُعدل الاستهلاك لدى البشر، أدى إلى بروز طبقية شديدة؛ بالموازاة مع ذلك ظهور نَهم غير محدود داخل المُجتمعات والمجتمع الغربي خير مثال على ذلك، وكذلك ظهور أزمات بيئية مُتفاقمة كالاحتباس الحراري مثلاً، واستنزاف كبير للمصادر والموارد الطبيعية على المستوى العالمي؛ وهو ما يجعل هذه المصادر لا تكفي لتحقيق مُتطلبات النمو والاستهلاك المتزايد، على المستوى الآني وللأجيال اللاحقة[3]، ونستأنس في هذا السياق بقول روجي غارودي: «النّمو هو إله مجتمعاتنا الخفيّ. وهذا الاله الخفي هو إله قاس انه يتطلب ضحايا بشرية. واليوم، يثقل علينا لون من القلق والضيق لم يثقل قطّ على البشر طوال تاريخهم هو قلق بقاء الكرة الارضية وبقاء الذين يسكنونها»[4]، وبالتالي فلا مناص للإنسانية من العمل على تحقيق التوازن في مجال الاقتصاد، ومُراعاة القيم الراقية العديدة التي تحملها الإنسانية المُشتركة، في هذا المجال الحياتي.

فمعادلة توازن الإنسان مع ذاته ومع الطبيعة، لابد من الاجتهاد المُتواصل للوصول إليها وتحقيقها، والذي يُطورها هو في الحقيقة عبارة عن؛ «عقل مسلم متوازن مع ذاته ومع الطبيعة»[5]، فهو لا يجعل الغزو ومُراكمة الماديات هو همه في هذه الحياة، كما هو حاصل في المجتمعات الغربية الحديثة وغيرها من المجتمعات، التي نسجت على منوالها؛ بل يعمل على تحقيق التوازن بين الإنتاج وقيم العدل

[1] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 221.
[2] المسيري, ص 221-222.
[3] المسيري, ص 222.
[4] غارودي, *مشروع الامل*, ص 5.
[5] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 220.

في واقع الناس، فهو أي –الإنسان العربي المُسلم– ليس بإنسان اقتصادي وجسماني مادي بحت، بل هو إنسان يُحاول الارتقاء بالتعاملات الاقتصادية بين الأفراد والأمم والمجتمعات المُختلفة، لمستوى إنسانية مُشتركة تضفي بريقها المعنوي والروحي على مُتطلبات الإنسان المادية[1].

وبناءً على رُؤية المسيري، ينبغي علينا أن لا نتلقى الواقع بسلبية؛ باعتبار أن العقل الإنساني هو عقل توليدي، «يبقى ويستبعد ويهمش، وتتم عملية الإبقاء والاستبعاد والتهميش حسب نموذج إدراكي يشكل هوية الإنسان باعتبارها طريقة للرؤية»[2]، لكن قضية الهوية كتعبير عن الإنسانية المُشتركة كما يرى المسيري، قد تمت دراستها في السياق العربي الإسلامي؛ في إطار نموذج مادي كما حصل في الغرب، والنموذج المادي يُركِّز على استخدام حواس الإنسان الخمسة في دراساته، ويدرس الظواهر الإنسانية كما تتم دراسة الظواهر الطبيعية المُختلفة، حيث يقول المسيري: «ومثل هذا المنهج يودي بالهوية تمامًا، لأنه لا يتعامل مع الواقع إلا من خلال معايير مادية، وهي معايير عاجزة بطبيعتها عن رصد الهوية في كل تركيبيتها»[3]، وقد أدى تبني هذا المنهج، إلى النظر إلى الإنسان باعتباره إنسانًا طبيعيًا، وهو ما يعني؛ «أنه إنسان يتسم بسمات عامة "أضيفت" إليها الحضارة، أي أنها ليست أصيلة فيه. وبذلك تتحول الهوية إلى مسألة مضافة آليًا»[4]، فمع الاستنارة الغربية، أصبح هدف المشروع الإنساني الذي تُريده؛ هو العودة إلى معنى الإنسان الطبيعي، وهذه الفكرة كما يرى المسيري، عَبَّرت عن نفسها من خلال فكر العولمة*.

ويرى المسيري بأن فكر العولمة في جوهره؛ يُعتبر عودةً للإنسان الطبيعي، والذي لا يعرف حُدودًا، ولا هوية مُعيّنة، ولا يكترث بالقيم المعنوية والأخلاقية كالكرامة والتضحية من أجل الأوطان، وبما أن الإنسان الطبيعي هو الإنسان الاقتصادي، فسنجد بأن كُل مطالبه وحتى ما يُمكن اعتبارها تطلعاته

---

[1] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 220.
[2] المسيري, *الهوية والحركية الإسلامية, [حوارات 3]*, ص 145.
[3] المسيري, الصفحة نفسها.
[4] المسيري, الصفحة نفسها.

* العولمة: وهي بالإنجليزية Globalization، انظر: مصطفى, "المعجم الفلسفي", ص 365. «وتعود جذور هذه المفردة... إلى عهد التوسع الاستعماري... [ثم] تصوير العالم بشكل "قرية عالمية" كما سماها (مارشال ماك لوهان) في 1960». وانظر: كيكان دوميتري, *إنسان ما بعد الإنسان: الإسلام في سياق الحداثة وما بعد الحداثة, تقديم ومراجعة عمر عبد العزيز*, (الشارقة – الإمارات العربية المتحدة: دائرة الثقافة والإعلام, 2008), ص 86–87. والعولمة عند المسيري بالخصوص تعتبر مصطلحًا خلافيًا بدرجة كبيرة، ولها تعريفات عديدة، حيث يقول المسيري: «وتكاد تكون مرادفة للنظام العالمي الجديد. ودعاة العولمة والنظام العالمي الجديد يرون أن هذا النظام نظام رشيد يضم العالم بأسره الذي أصبح قرية صغيرة». وانظر كذلك: المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*. ص 293.

يحجبها السقف المادي[1]، وبهذا فالمسيري يعتقد بأنه ولكي نصل إلى حقيقة العولمة؛ لابد علينا أن نصل إلى الصُورة الكامنة والمُتبناة في خطاب العولمة، حيث يقول: «إن منظومة العولمة هي منظومة اقتصادية بالدرجة الأولى تتحدث عن الملكية الفكرية وعن حرية رأس المال والانتقال الحر للسلع، ولكنها تلزم الصمت تجاه العمالة من آسية وإفريقية، بل وتصدر القوانين لمنعها، كما تحاول منع نقل الخبرات التقنية»[2]، وبالتالي فصُورة الإنسان الكامنة خلف خطاب العولمة؛ هي صورة لإنسان اقتصادي مادي لا يأبه بالإنسانية المُشتركة في الحقيقة، فهو إنسان تحركه دوافعه الاقتصادية والجسمانية، ومنه فهي رؤية مادية في صميمها، ولذلك فالأبعاد الرُوحية والمعنوية والأخلاقية المُعبّرة عن وجود الإنسان الحقيقي ستُهمش، ولا تأخذ دورها الحقيقي والفعّال، وتُلغى ثقافته وهويته؛ باعتبارهما مُعيقات تقف في سبيل تنقل رؤوس الأموال والسلع وامتداد الشركات العابرة للقارات، وهي أهم آليات العولمة[3].

ونتيجة للفهم السطحي والضيّق للإنسان، «نجد أن الإدراك الغربي (والإدراك الذي ساد في العالم العربي) للهوية يتأرجح بين نقطتين متناقضتين، الأولى نقطة صلبة تقوم على ثنائية قطبية حادة (أنا في مقابل الآخر) كما فعل النازيون والصهاينة في الغرب وبعض... القوميين المتعصبين، أما الثانية فهي نقطة سائلة تذوب فيها الحدود والهويات»[4]، فكلا الرُؤيتين لا تنتصران للإنسان كإنسان.

ولهذا يقترح المسيري علينا النظر للهوية؛ «باعتبارها صورة مجازية لا جوهرًا ثابتًا»[5]، وهذا من خلال إنسانيتنا المُشتركة، والتي تُعتبر بديلاً للإنسانية الواحدة الغربية، وبما أن الإنسانية المُشتركة تنبع من فكرة إسلامية تقوم على؛ أن إمكانات الإنسان الداخلية لا تتحقق إلا في إطار مكاني وزماني مُعينين، والإنسان يُعتبر الكائن الحي الوحيد، الذي يستطيع أن يرقى إلى مدارج عالية من إنسانيته، ويُمكنه كذلك أن يتدحرج إلى ما دونها؛ فإن المسيري بهذا يعتبر بأن رُؤيتنا للهوية العربية الإسلامية ينبغي أن تكون راقية، حيث يقول: «أنا لا أفترض أن الهوية العربية الإسلامية تفصلنا عن الآخرين وتمنحنا حقوقًا مطلقة كما فعلوا في ألمانيا النازية وفي التشكيل الاستعماري الغربي. لكني أرى أن الهوية العربية الإسلامية هي مجموعة من السمات الإنسانية المختلفة»[6]، والتي تُعطيها تميّزها.

---

[1] المسيري, *الهوية والحركية الإسلامية, [حوارات 3]*, ص 145.
[2] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 294.
[3] المسيري, الصفحة نفسها.
[4] المسيري, *الهوية والحركية الإسلامية, [حوارات 3]*, ص 146.
[5] المسيري, الصفحة نفسها.
[6] المسيري, الصفحة نفسها.

ومن خلال هذا المنظور الإسلامي يرى المسيري بأن الهوية مُهمة للإنسان، لحفظ كيانه العربي الإسلامي من الاندثار، وهي في الواقع شكل من أشكال المُقاومة ضد أنواع التنميط الزاحفة، لكن شريطة ألا تتحول إلى نوع من التخندق والتعصب المُدمر لها في الحقيقة؛ ففي أرجاء العالم الإسلامي المُترامي الأطراف، يوم أن كان الإسلام بمفهومه الحضاري مُتمكّنًا في العقول والنفوس، والجامع للعديد من شُعوب المعمورة ولهوياتها المُختلفة تحت رداء القيم والأخلاق والسُلوكيات والأفكار الراقية، وذلك دون تنازع ولا فُرقة مُهلكة؛ كان يُمكن للإنسان أن يحل بأرض مصر، وهو من خُراسان، أو من الصين، أو من الأندلس، فيُرحب به والعكس صحيح، حيث يقول المسيري: «الإسلام قبل التنّوع داخل إطار شامل من الوحدة، وحدة ليست عضوية، وإنما فضفاضة... وهذا النموذج للهوية مرفوض من الغرب»[1].

لأن الغرب يرى للهوية باعتبارها كيانا واحدًا مُتماسكًا، ويُقدم لنا المسيري مثالاً رائعًا، حيث يقول: «أذكر أنني عندما كنت في الولايات المتحدة في الستينيات كانوا دائما يسألونني هل أنت عربي أم مصري أم مسلم، ويشيرون إلى هذا باعتباره اختلاطًا في الهوية... فكنت أشير إلى جون ميلتون الشاعر الإنكليزي... وكان... يعدّ نفسه إنكليزيًا وأوروبيًا ومسيحيًا في الوقت ذاته... فكنت أقول لهم: أنا أيضًا دمنهوري عربي مسلم»[2]، ليبقى الإنسان في بداية الأمر ونهايته إنسانًا، فالإنسانية المُشتركة تستوعب جميع انتماءات الإنسان المُتعددة.

ويربط المسيري بين الهوية والإبداع، لأن الإنسان الذي لا يمتلك هوية مُعيّنة لا يُمكنه في الحقيقة أن يُبدع، فالإنسان «لا يبدع إلا إذا نظر للعالم بمنظاره هو وليس بمنظار الآخرين... أي لو فقد هويته، فإنه سيكرر ما يقولونه ويصبح تابعًا لهم»[3]، وسيغدو همه هو اللحاق بهم والإبداع داخل إطارهم، كما حدث ويحدث لكثير من المُفكرين والعُلماء العرب الذين يقطنون في الغرب مثلاً؛ ولذلك يجب أن نحتفظ بهويتنا العربية الإسلامية، وأن نعمل قدر الإمكان على تفعيلها حضاريًا، والتعبير عنها عن طريق أعمال إبداعية؛ تنبثقُ من بيئتنا لتُعانق الإنسانية المُشتركة والعالمية، وذلك بلغة عربية فُصحى، فهي لسان القرآن الكريم وتُرجمانه[4].

[1] المسيري, *الهوية والحركية الإسلامية, [حوارات 3]*, ص 146-147.
[2] المسيري, ص 147.
[3] المسيري, ص 147-148.
[4] المسيري, ص 148-149-150.

ويُعتبر الدين من أقوى العوامل للوصول إلى إنسانية مُشتركة؛ فالدين هو «"المشترك الأسمى"؛ حيث لا تبلغ رابطة أخرى بين مجموعة من البشر من القوة والمتانة مثل ما تبلغه بينهما رابطة الدين»[1]، لكن مع الحضارة الغربية الحديثة، حيث تم علمنة التدين وبُروز الحُلولية ووحدة الوجود، يرى المسيري بأنه أصبح من المُمكن معرفة الله سبحانه وتعالى من خلال حالة شُعورية خاصة أو تجربة جمالية مُعيّنة؛ وبالتالي أصبح الدين عبارة عن أمر يتعلق بقلب الإنسان وضميره الإنساني الشخصي فقط، وبدلاً من أن يُصبح التدين إيمانًا يتطلع لما وراء الطبيعة، وتعبيرًا على مقدرة الإنسان لكي يتجاوز السطح المادي، أصبح التدين؛ «طريقة لتنظيم العلاقة بين الإنسان وربه وحسب، وهي مسألة ذاتية وجدانية محضة، لا علاقة لها بالمجتمع ومشاكله»[2].

ويرى المسيري بأن ربط الدين بكل التجاوزات التي حدثت للبشرية، هو نابعٌ من رؤية علمانية اختزالية ومُتعصبة وشاملة، وبالتالي فلابد من وضع كل هذه الشُرور في السياق الحضاري والتاريخي والاجتماعي الذي حدثت فيه؛ لكي نرى كيف وُظف الدين أو أُقحم بطريقة أو بأخرى، وبفُهوم بشرية نُسجت حوله، في مُشكلات هو بعيدٌ عنها تمامًا، وهو ما يسمحُ للإنسانية بتحاشي ذلك مُستقبلاً، ولذلك يعتقد المسيري بأن القضية؛ ليست هي فصل الدين عن الحياة الخاصة أو تهميشه أو إلغائه، وإنما بالعمل على إعادة اكتشافه، «ليكون منظومة جوهرها تكريم الإنسان وتعريف حدوده، وحقوقه وواجباته، ومن أهمها إقامة العدل في الأرض وليس تمجيد الذات وغزو الآخرين»[3]، وذلك يكون بالاجتهاد واستلهام المُمارسات الناجحة[4].

وفيم يخص العلاقة بين الإسلام والغرب، يرى المسيري بأنه يجب فتح باب الحوار والنقاش مع الغرب، والعمل على تفعيله من خلال ما هو مُشترك بينهما، وتفادي مُسببات التصادم معه، والإسلام كان له اهتمام بارزٌ في تبيين العلاقة للإنسان المُسلم مع الآخر؛ فقد وضّح له بأن الاختلاف موجود، وقد ورد في الذكر الحكيم –القُرآن الكريم– ما يدل على ذلك[5]، في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[6]، ثم أعطى للإنسان المُسلم الطريقة العملية

[1] راغب السرجاني, *المشترك الإنساني: نظرية جديدة للتقارب بين الشعوب*, (القاهرة - مصر: مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة, 2011), ص 280.
[2] المسيري, *العلمانية والحداثة والعولمة, [حوارات 2]*, ص 118-119.
[3] المسيري, ص 136.
[4] المسيري, ص 137.
[5] المسيري, *الهوية والحركية الإسلامية, [حوارات 3]*, ص 21-40.
[6] *القرآن الكريم*, "سورة هود", الآيتين 118-119.

المُثلى للتعامل مع غير المُسلم، ومن الآيات الدالة على ذلك، قوله عز وجل: ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[1].

ففي إطار الرُؤية الإيمانية التوحيدية، الإنسان المُسلم يقبل الآخر ويتفاعل معه، ويدعُوه بالتي هي أحسن لعبادة الله الواحد الأحد وإلى طريق العقل والصواب والهداية؛ فالإسلام دين خاتم للرسالات جميعًا، وهو دين لجميع الناس[2]، وبهذا فـ «الإسلام ليس دين شعب واحد أو مجرد دين عصر واحد. إنه دين كل الناس في جميع الأوقات، ودين لكل من يسعون إلى الحق ويؤمنون به»[3].

ويرى المسيري بأن الحوار بين الأديان يشمل أيضا حال الأسرة ووضعية المُجتمع مثلاً، والأزمات والمُشكلات التي تواجههما، ومُحاولة إيجاد سُبل وحُلول لها، والحفاظ عليها؛ لكن واقع مُؤتمرات الحوار التي تُعقد لا يرقى لمستوى التحديات المُشتركة، حيث يقول المسيري: «والمشكلة في التحليل النهائي أن كثيرا من مؤتمرات الحوار هذه لا تعدو أن تكون مؤتمرات لتبادل التهاني! وهي عادة مؤتمرات لها طابع دعائي. إن مؤتمرات الحوار الناجحة يجب أن تحدِّد أولاً المشكلة، ونقاط الاحتكاك والتوتر بين أعضاء الديانات المختلفة. ثم عليها بعد ذلك أن تحدِّد الرقعة المشتركة بين الديانات، ودراسة مدى إمكانية توسيعها»[4].

فمشاريع الحوار بين الأديان اليوم، لا تعدُو كونها مشاريع تعريفية بالآخر أكثر منها اعترافًا به؛ «في حين لن تتجذّر فاعلية الحوار المثمِر إلا ضمن الاعتراف الكامل بالآخر، وغير الخاضع لشروط تحدّ من حريته»[5]، وإبعاده عن الظرفيات السياسية والأيديولوجية.

وحتى لا تتحول عملية حوار الأديان إلى نفاق أديان، يتطلب الأمر أرضيتين وهما:

- الالتزام بالشجاعة في طرح الأسئلة الحوارية، التي سوف تُزعزع المُعتقدات اللاهوتية المُهترئة والتعفُنات المحسوبة على الدين خطأ.

---

[1] *القرآن الكريم*, "سورة آل عمران", الآية 64.

[2] المسيري, *الهوية والحركية الإسلامية, [حوارات 3]*, ص 41.

[3] Muhammad Youssef Moussa, *Islam and humanity's need of it, Translated under the auspices of the Supreme council for Islamic affairs, Ministry of waqfs, and Revised by Osman Amin, Studies in islam series*, 2 ed (Cairo: Supreme council for Islamic affairs. Ministry of waqfs, 1993), p 283.

[4] المسيري, *الهوية والحركية الإسلامية, [حوارات 3]*, ص 44.

[5] عناية, *عوائق التحرر وتحديات الانبعاث*, ص 260.

- التركيز على الإنسان كهدف من الحوار، وباعتباره خليفة الله سبحانه وتعالى في أرضه؛ والعمل على كل ما من شأنه رفع الظلم والقهر الاجتماعي المُكبل له، والذي يحدّ من فعاليته الرُوحية[1].

[1] عناية, *عوائق التحرر وتحديات الانبعاث*, ص 216-217-260.

خلاصة:

توصلنا من خلال بحثنا في هذا الفصل الرابع لطرح المسيري لظاهرة الإنسان المُستخلف، بأن العقل العربي الإسلامي بإمكانه تجاوز سلبيات النموذج الغربي الحضاري الحداثي وما بعد الحداثي، حيث اختزل الإنسان في جوانبه الطبيعية/ المادية، وبأنه يمكن للعربي المُسلم أن يستيقظ من الرُقاد الطويل الذي لزمه منذ قرون طوال، وأسلمه للإتباع والتقليد وطمس ثُغور الإبداع والاجتهاد والتجديد، وبالتالي حاول المسيري تقديم معالم طرح فكري جديد؛ يُمكن له أن يكون بديلاً حضاريًا للنموذج الغربي، يأخذ به الإنسان العربي المُسلم على وجه الخصوص لانطلاقته الحضارية المنشودة، وأي إنسان حيثما وجد إن أراد الاسترشاد والتجديد، فالمسيري حاول الإعلاء من جانب الرُوح والقيّم؛ فاعتبر الإنسان مُستخلفًا في هذه الأرض، وبأنه يحمل رسالة أخلاقية، تستقي معينها من التوحيد والإسلام.

وبما أن التراث العربي الإسلامي، يُمثل نقطة مرجعية عند المسيري، فإن الإنسان الإنسان ينبغي له أن يعود له؛ لكي يُؤسس من خلاله المُستقبل، لا أن يبقى سجينًا لمُنجزاته وإبداعاته في الماضي. ولأن طرح المسيري يرتكز على مُقوِمات، حاولنا أن نتوقف عند أهمها بالشرح والتحليل، فوجدنا بأن المسيري يُميز بين الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية؛ فالظاهرة الطبيعية مثلاً يُمكن ردها إلى أجزائها المُكوِنة لها، ودراستها وبحثها، في حين من الصُعوبة البالغة الوصول إلى ذلك حينما يتعلق الأمر بالظاهرة الإنسانية. وتبين لنا مع الثُنائية الفضفاضة التي تتأطر بمرجعية نهائية متجاوزة، بأنها تختلف عن الاثنينية الغربية، هذه الأخيرة التي تُعبر عن تصادم وتصارع بين طرفيها كالله عز وجل والإنسان مثلاً، في حين أن ثُنائية المسيري تعتبر أن المخلوق يهتدي بالخالق سُبحانه وتعالى؛ فيكون هناك تفاعل بينهما، ولا يمتزج أحدهما بالآخر فينتج بذلك ثراءً تكون ثمراته منهجية ومعرفية. ومع النسبية الإسلامية تبين لنا بأنها تُمثل رُؤية حضارية للإنسان في العالم، وأن النسبية الإسلامية هي نسبية نسبية وليست نسبية مُطلقة كالعلمانية، وركز المسيري على النص القرآني المُطلق؛ والذي لا يمكن للاجتهادات التي قدمت حوله، أن تُصبح في مُستوى واحد مع النص القرآني نفسه.

لنُعرِج بعدها للإنسانية المُشتركة، والتي هي بمثابة بديل عالمي للإنسانية الواحدة، هذه الأخيرة والتي تُعبّر عن نموذج حضاري غربي، وتصدر عن مركزية غربية تُريد تعميمها عبر العالم، بينما تُعبّر الإنسانية المُشتركة عن ثراء وتنوع كبيرين.

خاتمة

خاتمة:

بعد مُحاولتنا البحثية الرامية للوصول للإنسان، عند واحد من أهم المفكرين تأثيرًا بفكره في السياق العربي الإسلامي المعاصر على وجه الخصوص، ألا وهو عبد الوهاب المسيري الإنسان، وبدراسة نقدية للرؤية الحداثية وما بعد الحداثية؛ تبيّن لنا بأن الإنسان لا يُمكن في الحقيقة أن تختزله لنا الحداثة وما بعد الحداثة في جانبه الطبيعي/ المادي، ولذلك فالمسيري يُحلل تحليلاً عميقًا وينتقد ويسعى لتجاوز هذا الفهم المادي السطحي للإنسان، ويُريد دائماً التأكيد على الإنسان الرباني أو الإنسان الإنسان.

وإذا كان الإنسان بشكل مُبسط يعتبر أُس الأساسات في بناء المُجتمعات والأمم والحضارات، عبر تاريخه الطويل على وجه هذه البسيطة، ولكونه كذلك حاولت كل واحدة منها إعطاءه القدر الكافي من الاهتمام، حتى تشق به دُروب الحياة، ولتسجل في بطون أمهات مُؤلفاتها رُؤيتها للكون والعالم والحياة؛ فيقف عليها القارئ والدارس الباحث مُتأملا في علاقاتها المُختلفة مع نواميس الكون والعالم، إما مُنتصرًا لأفكارها أو ناقدًا مُفندًا مُتجاوزًا لها، ولأن الحضارة الغربية الحداثية على الأقل وما بعد الحداثية قطعت شوطًا بعيدًا في رؤيتها للإنسان؛ فإن السمة الغالبة على هذا الإنسان الغربي هي الواحدية المادية الحُلولية، وهو ما لمسناهُ من خلال بحثنا مع المسيري المُفكر العربي المسلم، الذي أختار سبيل النقد والتجاوز. وبناءً على ما تقدم ذكره يمكن استخلاص النتائج التالية:

– أن تشكل الفكر والرؤيوية عند المسيري كان ثمرة محطات بارزة مرت عليه في حياته، أين كانت لتلك البدايات الأولى وفي دمنهور على وجه الخصوص مدينته المصرية الصغيرة؛ بما تحمله من مخزون ثقافي وحضاري عريق وللقيم العربية الإسلامية كالرحمة والتسامح والتعاون وحياة البساطة في مُختلف جوانب الحياة، التي عاصرها المسيري دور كبير في صقل أفكاره فيما يلي من المحطات البارزة من حياته؛ فمع أنه اعتنق الرؤية الماركسية بما تحمله من طابع مادي بارز، إلا أنه حاول إدراك الجوانب الإنسانية فيها، ولذلك ظل دائمًا يميل إلى الشق الإنساني في الماركسية، كمُناصرة القضايا العادلة مثل التحرر من الهيمنة والاستعمار أو بالأحرى الاستدمار، ولعل أهم أمر أمدته به الماركسية هو الطابع النقدي، الذي رافقه فيما بعد في مسيرته الحياتية والعلمية منها بصفة أدق، ولكن الماركسية كذلك ضيّقت على المسيري الإنسان عالم الفكر الفسيح؛ فما كان عليه سوى العودة إلى رحابة الإسلام، أين تفتقت المواهب الإبداعية للمسيري، فقدم أفكار قيّمة وراقية، تعكس مدى استيعابه للمُشكلات الحقيقية التي يعاني

منها الإنسان منهجيًا ومعرفيًا، وكيف للإسلام أن يكون بديلاً لفهم ظاهرة الإنسان، الذي تم اختزاله في الجانب الطبيعي/ المادي مع الحضارة الغربية الحداثية وما بعد الحداثية.

– ولأن فهم وتفسير ظاهرة الإنسان يحتاج إلى مناهج تراعي خصوصيتها المُتميزة عن الظواهر الطبيعية/ المادية، وبما أن فلسفة المسيري تغيرت في توجهها فإن المنهجية منها تغيرت هي كذلك فيها الأساليب والأدوات المُتبعة؛ فحدثت له انتقالات نوعية، كانتقاله من الموضوعية المُتلقية الفوتوغرافية والتي ينعتها بالموضوعاتية؛ لأنها تكتفي بالرصد فقط دون تبيين وفرز وربط بين ما يُمكن دراسته، إلى الموضوعية الاجتهادية والتي تتعمق في دراسة الواقع بالعقل والخيال، وانتقاله من محدودية العقل المادي إلى العقل التوليدي؛ القادر في الحقيقة على الإبداع، والذي طالما ميز حضارتنا العربية الإسلامية الوليدة مثلاً، في أزهى عصورها تألقًا وإبداعًا، ليقف المسيري على النماذج التحليلية كمنهج ملائم لدراسة ظاهرة الإنسان، وبالمناسبة فقد كان "لماكس فيبر" دور كبير في توصل المسيري إليها؛ لكن الشيء المُميز عند المسيري، هو أنه تعمّق فيها كثيرا وأعطاها أبعادًا جديدة.

– لقد عمل المسيري على نقد النموذج الحضاري الغربي الحداثي وما بعد الحداثي، باعتبار أنه يصدر عن تصور ضد الإنسان، ولم يكتفي بالنقد الظاهري أو السطحي له بل بالتفحص والتمعن الدقيقين للمُنطلقات الفكرية التي تؤسِسه، ووجدنا بأنه عبارة عن مُتوالية تتكامل حلقاتها المادية والحلولية، فإن كانت بداياته التحديثية (هيومانية) تسعى للإعلاء من شأن الإنسان ومركزته سيّدًا في الكون على حساب اللاهوت الديني، فإن الواحدية الإمبريالية الاستدمارية سرعان ما أصبحت هي المنطق المُتحكم في رؤية الغرب لبقية الشعوب، وأن الثنائية الصلبة المتمثلة في الإنسان والطبيعة/ المادة؛ والتي حاول من خلالها الإنسان الغربي أن يرتفع بذاته إلى عالم المثاليات ثنائية واهية، يغلب عليها التأرجح بين الواحدية الذاتية والواحدية الموضوعية، وهو ما فتح المجال لسيادة الواحدية الصلبة وعالم يكون فيه المركز هو الطبيعة/ المادة، وبالمُناسبة هنا تظهر الحداثة كما يعتقد المسيري؛ أين أدرك الإنسان فشل مشروعه التحديثي، ومع الواحدية السائلة وما بعد الحداثة الرافضة لكل مرجعية يمكن التأسيس عليها، تسيطر نسبية مطلقة وتصبح هي المُتحكمة في كل شيء وتغيب جميع اليقينيات.

– المسيري لم يكتفي بالنقد فقط بل كانت مساهمته الاجتهادية تتمثل أساسًا، في تقديم طرح بديل، وهذا الطرح الجديد يُعبر عن فعالية العقل العربي الإسلامي، وقدرته على العطاء والإبداع، ويمكن له أن يتجاوز المطبات الفادحة؛ التي وقع فيها النموذج الحضاري الغربي الحداثي وما بعد الحداثي، وتصوره

المادي المُختزل للإنسان، ويتقوّم هذا الطرح الجديد أساسًا؛ على كون الظاهرة الإنسانية مُركبة وليست بسيطة، كما يعتقد الإنسان الغربي ومن يدور في فلكه المنهجي والمعرفي، وأن الثنائية الفضفاضة والتي تتأطر بمرجعية نهائية مُتجاوزة تعبير عن ثنائية تجمع بين الخالق والمخلوق وتفاعلهما، وليس تصارعهما كما يحصل في الاثنينية، وأن النسبية الإسلامية والتي تبقى نسبية نسبية ليست نسبية مطلقة كالغربية، والتي تفضي بالإنسان للعدمية، وبأن الإنسانية المُشتركة مفهوم جوهري في نموذج المسيري البديل وهي تدحض الإنسانية الواحدة، والتي تعبر عن هيمنة الرؤية المركزية الغربية في العالم.

وإذا كان علينا نقد النتائج المُتوصل إليها، من خلال دراستنا البحثية هذه المُتواضعة؛ فسنقول: بأنها تحتاج للتثمين والمُضي بها إلى الأمام أولاً: لأن المسيري يضع الإنسان والإنسانية التي يتباهى بها الفكر، والحضارة الغربية الحداثية وما بعد الحداثية على وجه الخصوص؛ موضع تساؤل جدي، وعلى محك التاريخ والواقع. ثانيا: لقد اكتفى المسيري بوضع الخطوط العريضة للإنسان البديل أو الرباني المُستخلف؛ ونحن أحوج ما نكون لأفكار عميقة حكمية أو فلسفية بخصوص ذلك، ثالثا: يا حبذا لو أن المسيري وضع لنا تاريخًا للفلسفة الغربية بشكل مُعمّق. رابعًا: بما أن المسيري يقاوم وينافح على عدة جبهات فكرية؛ وبالتالي فبعض مقولاته التي يستخدمها تحمل طابعًا حجاجيًا، فالحالة التي ينطلق منها وهي المقاومة ومُحاولة الرد، تترك نوعاً من التسرع على مُستوى بناء وصياغة المفاهيم والمصطلحات البديلة؛ والتي يسعى الفكر العربي الإسلامي المعاصر من خلالها، للفهم والتجاوز؛ وبشكل مُبسط هي «محاولة للخروج من هيمنة ما تعارف عليه الآخرون في دراساتهم»[1] المُختلفة.

ومع ذلك يمكن القول بأن المسيري طرح العديد من المصطلحات والمفاهيم والمضامين المنهجية والمعرفية، والتي تفتح آفاقًا للبحث المُعمِّق والمُوسِع لها.

ولو حاولنا بدورنا اقتراح بعض الآفاق الرُؤيوية البحثية للمسيري حول الإنسان بشكل مُبسط، لقُلنا بأنه حاول دراسة وبحث ظاهرة الإنسان بعيدًا عن النزعة الوضعية التي أنتجت إنسانًا يحمل عقلاً ماديًا أداتيًا، وعملت على كل ما من شأنه إبعاد الجوانب الميتافيزيقية فيه، فانحصر بذلك جُهد الإنسان الإبداعي على التقنية وتطوراتها المُتقدمة مثلاً، والتي تغزو العالم اليوم بشكل فظيع، يقلل من حريته على المستوى الفردي والجماعي، فالنزعة الوضعية وعلاقتها بالإنسان إذن تحتاج فعلاً للنقد ومحاولة التجاوز.

[1] بومدين بوزيد, الاجتهاد التوليدي في خطاب عبد الوهاب المسيري: دراسة في خصوصية وكونية المفهوم, في: عبد الوهاب المسيري: *في عيون أصدقائه ونقاده*, ص 136.

ثم إن المسيري في مُقاربته لظاهرة الإنسان، لم يقتصر على الجانب الفلسفي بعيدًا عن تداخل الفلسفة وتقاسمها لموضوع الإنسان مع العديد من العلوم؛ كعلم النفس والاجتماع والبيولوجيا، وركز على على فكرة المنهج المُتبع في دراسة وبحث هذه العلوم للإنسان، والتي تسعى جاهدة لتطبيق الأساليب والآليات المنهجية المُتبعة في العلوم الطبيعية/ المادية على ظاهرة الإنسان؛ وهو ما من شأنه أن يقضي على تفردها وتميزها، ومنه فهو يسعى لإعطاء أبعاد فكرية جديدة لهذه العلوم، بعيدًا عن مآزق ومطبات العلوم الطبيعية/ المادية، وبذلك يُمكن القول بأنه فتحٌ لآفاق جديدة بإمكانها المُضي بالبحوث والدراسات المُعمّقة في هذا الميدان نحو فلسفة علم جديدة، وفي هذا السياق تقول هبة رءوف عزت في تقديمها لكتاب "الحداثة السائلة" لزيجمونت باومان: «لقد كان مسعى الفلسفة والعلوم الإنسانية اكتشافَ مقومات الطبيعة الإنسانية ومنطق النظم الاجتماعية... وذلك لحسن إدارة الجماعات البشرية، لكن تلك القواعد متسارعة... وهكذا يكتمل المشهد ويتضح تعقيده، فتبرز قدرة الإنسان على تحديد مصيره وتغيير عوالمه»[1]، وتهمنا هنا الفكرة الرئيسية المُتضمنة في هذا القول؛ وهي أن العلوم الإنسانية على سبيل المثال، بحاجة لتعديلٍ في وجهتها على الأقل، حتى تكون في خدمة الإنسان.

وإذا كان العالم العربي الإسلامي يتطلع دومًا لتحديد وِجهة بوصلة الإنسان أينما كان نحو الإبداع الفكري والحكمي الفلسفي الفعّال والمُثمر، فإن ذلك لن يتأتى له إلا بالبحث المُستفيض، لكل ما بإمكانه أن يُسهم في الوصول بالإنسانية إلى عالم يُمكن لنا جميعًا أن نجد فيه الإنسان.

ولذلك تتمثل التوصيات المُقترحة في نُقطتين مُهمتين وهُما:

– أنه ينبغي إعادة الاعتبار للجانب المنهجي في السياق العربي الإسلامي؛ وذلك بمحاولة إيجاد مناهج جديدة وبديلة للتي درجنا على الاعتماد عليها، في مُحاولة إيجاد حلول لإشكالياتنا المُتراكمة منذ قُرون، والمُتزايدة في الوقت نفسه.

– وأنه لابد من الاجتهاد والعمل؛ على إعادة الاعتبار للإبداع الحكمي أو الفلسفي في حضارتنا العربية الإسلامية، وإلا سوف نبقى ندور في فلك كل ما هو جديد غربي بالضرورة.

[1] زيجمونت باومان, *الحداثة السائلة, ترجمة حجاج أبو جبر وتقديم هبة رءوف عزت*, ص 15.

وأخيرًا وليس آخرًا يُمكن القول بأنني حاولت جاهدًا أن أقدم عملاً يسعى للتعريف بالإنسان في فكر عبد الوهاب المسيري، فأرجو من الله العليم القدير أن يكون مُتقبلاً عنده، وأعتذر للقارئ الكريم عن كل فكرة قد أكون أخطأت فيها.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

– القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

أولا: المصادر

1- باللسان العربي:

1. المسيري, عبد الوهاب. فقه التحيز. في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. تحرير عبد الوهاب المسيري. سلسلة المنهجية الإسلامية [9]. ط 2. ج 1. فيرجينيا – الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي, 1996.
2. ———الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ. القاهرة: دار الشروق, 1997.
3. ———العالم: من منظور غربي. كتاب الهلال. الكويت: مجلة دار الهلال – 3–. العدد 602, 2001.
4. ——— مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي: جذوره، ومساره، ومستقبله. دمشق – سورية: دار الفكر, 2002.
5. ———العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. مج 1 [النظرية والتعريف]. القاهرة: دار الشروق, 2002.
6. ———العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. مج 2 [التطبيق]. القاهرة: دار الشروق, 2002.
7. المسيري والتريكي, عبد الوهاب وفتحي. الحداثة وما بعد الحداثة. سلسلة حوارات لقرن جديد. دمشق – سورية: دار الفكر, 2003.
8. المسيري, عبد الوهاب. أغاني الخبرة والحيرة والبراءة: سيرة شعرية شبه ذاتية شبه موضوعية. القاهرة – مصر: دار الشروق, 2003.
9. ———اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود. ط 2. القاهرة – مصر: دار الشروق, 2006.
10. ———دراسات معرفية في الحداثة الغربية. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية, 2006.
11. ———دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة. ط 2. القاهرة – مصر: دار الشروق, 2006.
12. ———الصهيونية: وخيوط العنكبوت. ط 2. دمشق – سورية: دار الفكر, 2007.
13. ———الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان. ط 2. دمشق – سوريا: دار الفكر, 2007.
14. ———رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية. ط 4. القاهرة: دار الشروق, 2009.
15. ———الهوية والحركية الإسلامية. [حوارات 3]. تحرير سوزان حرفي. ط 2. دمشق: دار الفكر, 2010.
16. ———قضية المرأة: بين التحرير.. والتمركز حول الأنثى. إشراف داليا محمد إبراهيم. ط 2. مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع, 2010.
17. ———شاهد على العصر: عبد الوهاب المسيري. [حوار مع عمر بطيشة]. القاهرة: صرح للنشر والتوزيع, 2011.
18. ———الثقافة والمنهج. [حوارات 1]. تحرير سوزان حرفي. ط 3. دمشق – سوريا: دار الفكر, 2012.
19. المسيري [وآخ]. رحابة الإنسانية والإيمان: دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلامين من الشرق والغرب. القاهرة – مصر: دار الشروق, 2012.
20. المسيري, عبد الوهاب. العلمانية والحداثة والعولمة. [حوارات 2]. تحرير: سوزان حرفي. ط 4. دمشق – سوريا: دار الفكر, 2013.
21. ———الفردوس الأرضي. القاهرة – مصر: تنوير للنشر والإعلام, 2014.
22. ———الحلولية ووحدة الوجود. تقديم عبد القادر مرزاق وهبة رءوف عزت. بيروت – لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر, 2018.

2– باللسان الإنجليزي:

- Elmessiri, Abdelwahab M. The Gate of Ijtihad: An Introduction to the Study of Epistemological Bias in: Bias: Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences. Translated by Ahmed El-

Ezabi and Shokry Megahed and Ahmed Seddik Al-Wahy. Edited by Abdelwahab M. Elmessiri. Herndon, VA.: International Institute of Islamic Thought, 2006.

ثانيا: المراجع

1- باللسان العربي:

1. آلن, هاو. النظرية النقدية: مدرسة فرانكفورت. ترجمة ثائر ديب. الإسكندرية – مصر: دار العين للنشر, 2010.
2. أديب, سمير. تاريخ وحضارة مصر القديمة. مصر: [د.ن], 1997.
3. ألان, تورين. نقد الحداثة. ترجمة أنور مغيث. [القاهرة – مصر]: المجلس الأعلى للثقافة, 1997.
4. الإبراهيمي, محمد البشير. آثار الإمام. جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي. ج 1. بيروت – لبنان: دار الغرب الإسلامي, 1997.
5. ———آثار الإمام. جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي. ج 4. بيروت – لبنان: دار الغرب الإسلامي, 1997.
6. إريك, هوبزباوم. عصر الثورة: أوروبا (1789–1848). ترجمة فايز الصباغ وتقديم مصطفى الحمارنة. بيروت – لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية, 2007.
7. إمام, إمام عبد الفتاح. الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم. [مصر]: المجلس الأعلى للثقافة, [د. ت].
8. إمانويل, كانت. مشروع للسلام الدائم. ترجمة وتقديم عثمان أمين. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية, 1952.
9. إمانويل, كنت. نقد العقل العملي. ترجمة غانم هنا. بيروت – لبنان: المنظمة العربية للترجمة, 2008.
10. ———نقد ملكة الحكم. ترجمة غانم هنا. بيروت – لبنان: المنظمة العربية للترجمة, 2005.
11. إيمانويل, كانط. الدين في حدود مجرد العقل. ترجمة فتحي المسكيني. بيروت – لبنان: جداول للنشر والتوزيع, 2012.
12. الباش, حسن. منهج التعارف الإنساني في الإسلام: نحو قواسم مشتركة بين الشعوب. طرابلس – الجماهيرية العظمى: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية, 2005.
13. البنا, حسن. مذكرات الدعوة والداعية. الكويت: مكتبة أفاق للنشر والتوزيع, 2012.
14. بن نبي, مالك. شروط النهضة. ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين. إشراف ندوة مالك بن نبي. دمشق – سورية: دار الفكر, 1986.
15. ———مذكرات شاهد للقرن. إشراف ندوة مالك بن نبي. ط 2. دمشق – سورية: دار الفكر, 1984.
16. ———مشكلة الثقافة. ترجمة عبد الصبور شاهين. ط 4. دمشق – سورية: دار الفكر, 2000.
17. بيتر وليندا موري. فن عصر النهضة. ترجمة فخري خليل ومراجعة سلمان الواسطي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر, 2003.
18. البيهقي, الإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين. الجامع لشعب الإيمان. أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه مختار أحمد الندوي. ج 7. الرياض – المملكة العربية السعودية: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع, 2003.
19. بوتومور, توم. مدرسة فرانكفورت. ترجمة سعد هجرس ومراجعة محمد حافظ دياب. ط 2. طرابلس – ليبيا: دار أويا, 2004.
20. بوعزيز, يحيى. الاستعمار الأوروبي الحديث: في إفريقيا وآسيا وجزر المحيطات. [آثار الدكتور]. الجزائر: دار البصائر للنشر والتوزيع, 2009.
21. بومعقودة, حفيظة. المناهج الغربية: في الخطاب النقدي لعبد الوهاب المسيري. [الجزائر]: دار المثقف للنشر والتوزيع, 2020.
22. تشومسكي, نعوم. أشياء لن تسمع بها أبدا... : لقاءات ومقالات. ترجمة أسعد الحسين. دمشق – سورية: دار نينوى, 2010.
23. توماس, هوبز. اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة. ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب ومراجعة وتقديم رضوان السيد. بيروت – لبنان: دار الفارابي, 2011.
24. جرامشي, انطونيو. كراسات السجن. ترجمة وتقديم عادل غنيم. القاهرة – مصر: دار المستقبل العربي, 1994.
25. جورج, رديبوش. سُقراط. ترجمة وتقديم أحمد الأنصاري ومراجعة حسن حنفي. القاهرة – مصر: دار آفاق للنشر والتوزيع, 2014.

26. حمدان, جمال. اليهود: انثروبولوجيا. تقديم عبد الوهاب المسيري. سلسلة كتاب الهلال. العدد 542. [مصر]: دار الهلال, 1996.

27. الخشت, محمد عثمان. روجي غارودي لماذا أسلمت.؟: نصف قرن من البحث عن الحقيقة. القاهرة – مصر: مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع, 1968.

28. الخطيب, محمد عبد الفتاح. قيم الإسلام الحضارية: نحو إنسانية جديدة. سلسلة كتاب الأمة, السنة الثلاثون. العدد 139. الدوحة – قطر: إدارة البحوث والدراسات الإسلامية, 2010.

29. الخوني, محسن. التنوير والنقد أو: منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت. اللاذقية – سورية: دار الحوار للنشر والتوزيع, 2006.

30. دريدا, جاك. الكتابة والاختلاف. ترجمة كاظم جهاد وتقديم محمد علال سيناصر. سلسلة المعرفة الفلسفية. ط 2. الدار البيضاء – المغرب: دار توبقال للنشر, 2000.

31. الدسوقي, فاروق. مفاهيم قرآنية حول حقيقة الإنسان. ط 2. بيروت: المكتب الإسلامي, 1986.

32. دوميتري, كيكان. إنسان ما بعد الإنسان: الإسلام في سياق الحداثة وما بعد الحداثة. تقديم ومراجعة عمر عبد العزيز. الشارقة – الإمارات العربية المتحدة: دائرة الثقافة والإعلام, 2008.

33. ديورانت, ول وايريل. قصة الحضارة: النهضة. ترجمة محمد بدران. ج 1 من مج 5 [18]. بيروت – لبنان: دار الجيل, 1988.

34. رءوف عزت, هبة. في ظلال رمضان. بيروت – لبنان: جسور للترجمة والنشر, 2015.

35. ربوح, بشير. مطارحات في العقل والتنوير: عبد الوهاب المسيري أنموذجًا. بيروت – لبنان: دار الفرابي, 2012.

36. ريكور, بول. بعد طول تأمُّل.. السيرة الذاتية. ترجمة فؤاد مليت و مراجعة و تقديم عمر مهيبل. الجزائر العاصمة – الجزائر: منشورات الاختلاف, 2006.

37. رينيه, ديكارت. مقال عن المنهج. ترجمة محمود محمد الخضيري وراجعه وقدم له محمد مصطفى حلمي. ط 2. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر, 1968.

38. زروخي, الدراجي. إشكاليات أساسية في مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية. غارداية – الجزائر: دار صبحي للطباعة والنشر, 2013.

39. زيجمونت باومان. الحداثة السائلة. ترجمة حجاج أبو جبر وتقديم هبة رءوف عزت. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر, 2016.

40. السرجاني, راغب. المشترك الإنساني: نظرية جديدة للتقارب بين الشعوب. القاهرة – مصر: مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة, 2011.

41. سميث, آدم. بحث في أسباب وطبيعة ثروة الأمم. ترجمة حسني زينه وتحرير حسين بن حمزة. ج 1. أربيل – بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية, 2007.

42. سيساوي, نبيل. الإنسان الكوني. برج بوعريريج – الجزائر: دار خيال للنشر والترجمة, 2020.

43. الشابي, أبو القاسم. أغاني الحياة. ط 3. تونس: دار صامد للنشر والتوزيع, 2019.

44. شريعتي, علي. الإنسان والإسلام. ترجمة عباس الترجمان ومراجعة حسين علي شعيب. ط 2. بيروت – لبنان: دار الأمير, 2007.

45. ———الإنسان والتاريخ. ترجمة خليل علي وتحقيق وتحرير محمد حسين بزي. سلسلة الآثار الكاملة – 18 –. ط 2. بيروت – لبنان: دار الأمير للثقافة والعلوم, 2007.

46. الشيخ, ممدوح. عبد الوهاب المسيري: من المادية إلى الإنسانية الإسلامية. سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي 7. بيروت – لبنان: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي, 2008.

47. طلعتي, محمد هادي. الهيومانية: دراسة تحليلية نقدية للأسس والجذور. تعريب حسن علي مطر. سلسلة مصطلحات معاصرة 43. النجف – العراق: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية, 2022.

48. طه, عبد الرحمن. ثغور المرابطة: مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية. الرباط – المغرب: منشورات مركز مغارب, 2018.

49. ———دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني. ج 1 [أصول النظر الائتماني]. بيروت – لبنان: المؤسسة العربية للفكر والإبداع, 2017.
50. ———روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. الدار البيضاء – المغرب: المركز الثقافي العربي, 2006.
51. ———روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية. ط 2. الدار البيضاء – المغرب: المركز الثقافي العربي, 2012.
52. ———سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. الدار البيضاء – المغرب: المركز الثقافي العربي, 2000.
53. ———من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر. جمع وتقديم رضوان مرحوم. ط 2. بيروت – لبنان: المؤسسة العربية للفكر والإبداع, 2016.
54. عارف, نصر محمد. النماذج المعرفية عند "المسيري" و"كون". في: في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري. تحرير أحمد عبد الحليم عطية وتقديم محمد حسنين هيكل. مج 1 [الإطار النظري والموسوعة]. القاهرة: دار الشروق, 2004.
55. عزت بيجوفيتش, علي. الإسلام بين الشرق والغرب. ترجمة محمد يوسف عدس وتقديم عبد الوهاب المسيري. ط 18. القاهرة – مصر: دار الشروق, 2021.
56. ———الإعلان الإسلامي، ترجمة وتقديم محمد يوسف عدس. القاهرة: دار الكتب المصرية, 2009.
57. عطيات, أبو السعود. الحصاد الفلسفي للقرن العشرين: وبحوث فلسفية أخرى. الإسكندرية – مصر: منشأة المعارف جلال حزى وشركاه, 2002.
58. عمرو, شريف. ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية: قراءة في فكره وسيرته. ط 3. القاهرة – مصر: فرست بوك للنشر والتوزيع, 2014.
59. عناية, عز الدين. العقل الإسلامي: عوائق التحرر وتحديات الانبعاث. تونس: مؤسسة GLD [مجمع الأطرش للكتاب المختص], 2022.
60. غارودي, روجيه. البديل. ترجمة جورج طرابيشي. ط 2. بيروت: دار الآداب, 1988.
61. [غارودي], روجيه. حفارو القبور: الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها. ترجمة عزة صبحي. ط 3. القاهرة: دار الشروق, 2002.
62. غارودي, روجيه. مشروع الامل. بيروت: دار الآداب, 1977.
63. غارودي, روجي. الإسلام دين المستقبل. ترجمة عبد المجيد بارودي. بيروت: دار الإيمان, [د. ت].
64. ف.ا. لينين. الاستعمار: أعلى مراحل الرأسمالية. ترجمة راشد البراوي. ط 2. مصر: مكتبة النهضة المصرية, [د. ت].
65. فريدريش, نيتشه. إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار [1]. ترجمة علي مصباح. بيروت: منشورات الجمل, 2014.
66. [فريدريش], نيتشه. العلم المرح. ترجمة وتقديم حسان بورقية ومحمد الناجي. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق, 1993.
67. فيبر, ماكس. مفاهيم أساسية في علم الاجتماع. ترجمة صلاح هلال ومراجعة وتقديم محمد الجوهرى. القاهرة: المركز القومي للترجمة, 2011.
68. كاريل, الكسيس. الإنسان ذلك المجهول !!. ترجمة عادل شفيق. القاهرة – مصر: الدار القومية للطباعة والنشر, [د. ت].
69. لشهب, حميد. دائرة فيينا: (الوضعية المنطقية) نشأتها وأسسها المعرفية التي قامت عليها. سلسلة مصطلحات معاصرة 24. بيروت – لبنان: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية, 2019.
70. مجموعة مؤلفين. عبد الوهاب المسيري: في عيون أصدقائه ونقاده. دمشق – سورية: دار الفكر, 2007.
71. المرزوقي, جمال. الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي. القاهرة – مصر: دار الآفاق العربية, 2001.
72. محمود, زكي نجيب. الشرق الفنان. القاهرة: دار القلم, [د. ت].
73. ———نافذة على فلسفة العصر. سلسلة الكتاب العربي – 27 –. الكويت: مجلة العربي, 1990.
74. محمود مصطفى [وآخ]. التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل. تحرير نادية مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح. سلسلة "قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة" (2). مصر: دار البشير للثقافة والعلوم, 2011.

75. ملوحي, ناصر محي الدين. النظرية الحلزونية الكونية التوحيدية: رؤية جديدة لواقع ومستقبل العلوم. سورية: دار الغسق للنشر, 2010.

76. هربرت, ماركوز. الإنسان ذو البعد الواحد. ترجمة جورج طرابيشي. ط 3. بيروت: دار الآداب, 1988.

77. ولد أباه, السيد. أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة. بيروت – لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر, 2010.

2- باللسان الإنجليزي:

1. *Francis, Fukuyama. The end of history and the last man. [E 10]. New york: The free press [Adivision of Macmillan, Inc], 1992.*

2. *Moussa, Muhammad Youssef. Islam and humanity's need of it. Translated under the auspices of the Supreme council for Islamic affairs. Ministry of waqfs. and Revised by Osman Amin. Studies in islam series. 2 ed. Cairo: Supreme council for Islamic affairs. Ministry of waqfs, 1993.*

ثالثا: الموسوعات والمعاجم

1. المسيري, عبد الوهاب. "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد". مج 1 [الإطار النظري]. القاهرة – مصر: دار الشروق, 1999.

2. "———موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد". مج 3 [الجماعات اليهودية: التحديث والثقافة]. القاهرة – مصر: دار الشروق, 1999.

3. "———موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد". مج 5 [اليهودية: المفاهيم والفرق]. القاهرة – مصر: دار الشروق, 1999.

4. "———موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد". مج 6 [الصهيونية]. القاهرة – مصر: دار الشروق, 1999.

5. حاطوم, نور الدين. "تاريخ عصر النهضة الأوروبية. الموسوعة التاريخية الحديثة". دمشق: دار الفكر, 1985.

6. زيادة [وآخ], معن. "الموسوعة الفلسفية العربية. تحرير معن زيادة ومحمد الزايد ومراجعة عصماء نعمة". مج 1 [الاصطلاحات والمفاهيم]. [د. م]: معهد الإنماء العربي, 1986.

7. سبيلا [وآخ], محمد. "موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة". ميلانو – إيطاليا: منشورات المتوسط, 2017.

8. لالاند, أندريه. "موسوعة لالاند الفلسفية. ترجمة خليل أحمد خليل وإشراف أحمد عويدات". بيروت – باريس: منشورات عويدات, 2001.

9. مجموعة مؤلفين. "موسوعة الأبحاث الفلسفية: الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج. تحرير علي عبود المحمداوي". ج 1. الجزائر العاصمة – الجزائر: منشورات الاختلاف, 2013.

10. "———موسوعة الأبحاث الفلسفية: الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج. تحرير علي عبود المحمداوي". ج 2. الجزائر العاصمة – الجزائر: منشورات الاختلاف, 2013.

11. الجرجاني, علي بن محمد السيد الشريف. "معجم التعريفات. تحقيق ودراسة محمد صديق المِنشاوي. [باب الحاء]". القاهرة – مصر: دار الفضيلة, 2004.

12. جورج, طرابيشي. "معجم الفلاسفة". بيروت – لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر, 2006.

13. الحاج مفتن, صباح. "فرانسيس فوكوياما في: معجم الفلاسفة الأمريكان: من البراجماتيين إلى ما بعد الحداثيين. إشراف وتحرير علي عبود المحمداوي وتقديم محمد الشيخ". الرباط: منشورات ضفاف, 2015.

14. مصطفى, حسيبة. "المعجم الفلسفي". الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع, 2009.

رابعا: المجلات

المسيري, عبد الوهاب. الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية. مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندون – الولايات المتحدة الأمريكية, عدد العدد 5 (1996، 1417).

رحماني, ميلود. "الإنسان في المرجعية المتجاوزة عند عبد الوهاب المسيري". مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندون – الولايات المتحدة الأمريكية, العدد 68 (2012، 1433).

خامسا: ويبوغرافيا

النقيب, فضل مصطفى. "النزعة الإنسانية في فكر عبد الوهاب المسيري". مجلة الدراسات الفلسطينية. بيروت – لبنان, 2008 . https://www.palestine-studies.org.

فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة

فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة:

1-1 فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾	سورة الروم	30	33
﴿ نَسُواْ اللهَ فَأَنسـيهُمْ أَنفُسَهُمُ﴾	سورة الحشر	19	39
﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓـئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْاَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾	سورة البقرة	30	173
﴿إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾	سورة المائدة	105	186
﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾	سورة الإسراء	85	198
﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾	سورة يوسف	76	198
﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوَ اَدْنى﴾	سورة النجم	9	205
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا إِنَّ أَكْرَمَكُم عِندَ اللهِ أَتْقيكُمْ﴾	سورة الحجرات	13	212
﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾	سورة هود	119 -118	220
﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا ٱرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا ٱشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾	سورة آل عمران	64	221

2-1 فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

الحديث	الصفحة
قوله عليه الصلاة والسلام في خطبة الوداع: «يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ألا هل بلغت؟ قالوا: بلى يا رسول الله قال: "فليبلغ الشاهد الغائب"».	210

فهرس الأعلام

فهرس الأعلام:

ا

ابن باديس, 28

أ

أبو القاسم الشابي, 175

أبي حيان التوحيدي, 206

آ

آدم سميث, 144

إ

إدموند هوسرل, 167

أ

أدورنو تيودور, 76

أرسطو, 72, 83

إ

إريفنج هاو, 155

أ

أفلاطون, 110

ا

البابا إنوسنتوس الثامن, 110

الحلاج, 206

الرئيس جاكسون, 127

القديس بولس, 109

الكسيس كاريل, 181

اللورد بالميرستون, 124

الملك جورج الثالث, 127

إ

إميل جورج, 14

ا

انجلز فريدريك, 24

إ

إيفاريست غالوا, 123

ب

بترارك, 105

بدر شاكر السياب, 129

بركليز, 110

بوغيو, 105

بول ريكور, 9

ت

تورين ألان, 158

ج

جاك دريدا, 51, 163

جرينبرج كارل, 74

جلال الدين الرومي, 206

جلجامش, 191

جمال حمدان, 39, 40, 41

جورج لوكاش, 74

جون ميلتون, 219

جيورجيو فاساري, 114

جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا, 110

ح

حسن البنا, 23

حسن الساعاتي, 183

د

داروين, 144, 156

دانتي, 110

دانيال بِل, 155

ديكارت, 51

ديكارت، رينيه, 51

ر

روجي غارودي, 27, 152, 216

روفائيل, 14

ريفيو سوزان سونتاج, 155

ز

زكي نجيب محمود, 71, 194, 195

زيجمونت باومان, 154, 228

س

سادي كارنو, 122

ستوكلي كارمايكل, 28

سعيد البسيوني, 24

سقراط, 19, 28, 29, 109, 110, 112

سيد قطب, 90

سيرج لاتوش, 53

ع

عبد الرحمٰن طه, 53

عبد الوهاب المسيري, ث, ح, خ, 9, 12, 13, 17, 24, 25, 32, 34, 37, 39, 40, 42, 43, 49, 50, 52, 55, 63, 66, 84, 85, 88, 89, 90, 103, 105, 115, 128, 142, 143, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 173, 174, 192, 193, 194, 195, 196, 215, 225, 229, 246

علي شريعتي, 39, 180

علي عزت بيجوفيتش, 42, 142, 191, 192, 193, 194, 195, 196

عمار حامد, 181

عمانوئيل ليفيناس, 167

عمرو بن العاص, 12

غ

غابرييل مارسيل, 9

ف

فايجل, 75

فرانسسكو جويا, 71

فرويد سيغموند, 161

فليكس ڤايل, 74

فؤاد مرسي, 181

ق

قسطنطين, 110

ك

كارل ماركس, 24

كارناب, 75

كامل الشناوي, 22

كانط, 75, 80, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 159

كلود برنار, 180

كون توماس, 52, 53

كونت أوغست, 177

ل

لالاند, 58, 71, 90, 105

لسلي فيدلر, 155

لكامل الشناوي, 22

لورنت فالا, 105

ليبنتز, 131

م

مارتن هيدغر, 159
مارشال ماك لوهان, 217
ماركس, 24, 145
ماركيوز, 78
ماري أنطوانيت, 67
ماكس فيبر, 49, 63, 79, 82, 84
مالك بن نبي, 11, 33, 90, 116
مالكوم, 34, 35, 36
ماوتس تونج, 25
مايكافيلي, 118
محمد البشير الإبراهيمي, 28, 121
موريس شليك, 75

ن

نابليون بونابرت, 128
نعوم تشومسكي, 81
نيتشه, 30, 38, 39, 157, 158, 159, 160, 161, 164
نيورات, 75

ه

هابرماس يورغين, 78, 79
هبة رءوف عزت, 154, 228
هتلر, 73
هنتنجتون, 169
هوبز توماس, 117, 118
هوركايمر ماكس, 74, 78
هيوم, 130

و

وايزمان, 75

ي

ياسبرز كارل, 43
يوشيهيرو فرانسيس فوكوياما, 169

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

الموضوع	الصفحة
مقدمة	أ – خ
الفصل الأول: التشكل الفكري والرؤيوي لحياة المسيري	
توطئة	9
أولا: بدايات تأملية لروح عربية إسلامية	11
ثانيا: إدراك أهمية الإنسان في ظل توجه مادي	22
ثالثا: الإيمان ومرحلة التوحيدية	32
خلاصة	45
الفصل الثاني: في آفاق التأسيس المنهجي لدراسة ظاهرة الإنسان	
توطئة	47
أولا: في مفهوم النموذج ووظيفته	49
1– النموذج، النماذجية، النماذجي	49
2– وظيفة النموذج	55
ثانيا: من الموضوعية المتلقية إلى الموضوعية الاجتهادية	58
ثالثا: من سلبية العقل المادي إلى إبداعية العقل التوليدي	71
رابعا: النماذج التحليلية كمنهج لتفسير ظاهرة الإنسان	84
خلاصة	101
الفصل الثالث: النموذج الحضاري الغربي الحداثي وما بعد الحداثي وتصوره للإنسان	
توطئة	103
أولا: عصر النهضة الأوروبي والإنسانية (الهيومانية)	105
ثانيا: الواحدية الامبريالية الاستعمارية وصراع الإنسان مع الإنسان	117
ثالثا: الثنائية الصلبة: الإنسان والطبيعة/ المادة	130
رابعا: الواحدية الصلبة وعالم مركزه الطبيعة	140
خامسا: الواحدية السائلة ورفض كل المُطلقات والمرجعيات	154
خلاصة	171
الفصل الرابع: طرح المسيري لظاهرة الإنسان المُستخلف	
توطئة	173

أولا: تميز واختلاف الظاهرة الإنسانية عن الظاهرة الطبيعية	175
ثانيا: الثنائية الفضفاضة نمط إنساني ورباني في إطار مرجعية متجاوزة	185
ثالثا: النسبية الإسلامية كرؤية حضارية للإنسان في العالم	198
رابعا: الإنسانية المشتركة كبديل عالمي للإنسانية الواحدة	209
خلاصة	223
خاتمة	225
قائمة المصادر والمراجع	231
فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة	238
فهرس الأعلام	240
فهرس الموضوعات	244

ملخص:

للبحث في موضوع الإنسان أهمية كبيرة ومُتميّزة في العالم، وعند عبد الوهاب المسيري المُفكر العربي المُسلم على وجه الخصوص؛ حيث يبرز النقد المنهجي والمعرفي للرُؤية الحضارية الغربية الحداثية وما بعد الحداثية، وهدَف بحثنا هذا المتواضع هو مُحاولة الوصول للنقد البنّاء والهادف، لتجاوز الرُؤية المادية المُختزلة للإنسان، وأهم ما قدمه المسيري في طرحه الجديد لتحقيق ذلك. وتتمثل إشكالية البحث في: إذا كان الإنسان يمثل جذر التأمل والبحث الفلسفي النقدي الرصين، فإلى أي مدى تبلورت هذه الرؤية من خلال فكر عبد الوهاب المسيري؟ وتطلب منا ذلك الاعتماد على المنهجين التحليلي والتاريخي لتبسيط بحثنا؛ بداية بالتطرق للتشكل الفكري والرؤيوي لحياة المسيري، ثم الآفاق التي ترسمها مُحاولة المسيري للتأسيس المنهجي لدراسة ظاهرة الإنسان، فالنموذج الحضاري الغربي الحداثي وما بعد الحداثي وتصوره للإنسان، ثم طرح المسيري لظاهرة الإنسان المُستخلف. ومنه يُمكننا القول بأن عبد الوهاب المسيري يعكس بفكره وبشكل مُبسط، الإنسان الإنسان أو الإنسان الرباني المُستخلف.

الكلمات المفتاحية: الإنسان، النموذج، الحداثة، ما بعد الحداثة، الرؤية الاجتهادية.

Résumé:

La recherche sur le sujet humain revêt une grande et particulière importance dans le monde, et en particulier pour Abdelwahab Elmessiri, le penseur arabo-musulman. Il met en lumière la critique méthodologique et cognitive de la vision civilisationnelle occidentale moderne et post-moderne, et le but de notre modeste recherche est d'essayer d'aboutir à une critique constructive et ciblée, d'aller au-delà de la vision matérialiste et réductive de l'homme, et du plus important. La chose qu'Elmessiri a présentée dans sa nouvelle proposition est d'y parvenir. Le problème de la recherche est le suivant: si l'être humain représente la racine de la contemplation et de la recherche philosophique critique sobre, dans quelle mesure cette vision s'est-elle cristallisée à travers la pensée d'Abdelwahab Elmessiri? Cela nous a obligé à nous appuyer sur des méthodes analytiques et historiques pour simplifier nos recherches. En commençant par aborder la formation intellectuelle et visionnaire de la vie d'Elmessiri, puis les horizons dessinée par la tentative d'Elmessiri d'établir méthodologiquement l'étude du phénomène humain, le modèle civilisationnel occidental moderniste et post-moderniste et sa perception de l'homme, puis Elmessiri a présenté le phénomène de l'homme calife d'Allah sur terre. De là, on peut dire qu'Abdelwahab Elmessiri reflète, dans sa pensée, de manière simplifiée, l'humain-humain ou l'être humain divinement créé.

Mots-clés: humain ,modèle, modernité, postmodernisme, vision diligence.

Abstract:

Research in to the human topic is of great and distinct importance in the world, and for Abdelwahab Elmessiri, the Arab Muslim thinker in particular. It highlights the methodical and cognitive criticism of the modern and post-modern Western civilizational vision, and the goal of our modest research is to try to reach constructive and purposeful criticism, to go beyond the materialistic, reductive vision of man, and the most important thing that Elmessiri presented in his new proposal to achieve this. And the research problem is represented in: If the human being represents the root of contemplation and sober critical philosophical research. To what extent was this vision crystallized through the thought of Abdelwahab Elmessiri? This required us to rely on analytical and historical methods to simplify our research. Beginning by addressing the intellectual and visionary formation of Elmessiri's life, then the horizons drawn by Elmessiri's attempt to establish a methodical study of the human phenomenon, the modernist and post-modernist Western civilizational model and its perception of man, then Elmessiri presented the phenomenon of man caliphs on earth. And from it we can say that Abdelwahab Elmessiri reflects, in his thought, and in a simplified manner, the human - human or the divinely human being.

Keywords: Human, Model, Modernity, Postmodernism, Diligent vision.

تمت بحمد الله