الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
جامعة أبي بكر بلقايد – جامعة تلمسان –
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم العلوم الإسلامية
تخصص: عقيدة

أطروحة دكتوراة في العلوم الإسلامية موسومة بالعنوان الآتي:

نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري وانعكاساته على الخطاب الحداثي الجديد

إعداد الطالب:
ياسين لخضربن ناصر.

إشراف الدكتور:
أ.د خليفي الشيخ

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	مقر العمل	الصفة
بن زيد باي	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	رئيسا
الشيخ خليفي	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
عبد الحميد دايم	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	مناقشا
كريمة بولخراص	أستاذة التعليم العالي	جامعة وهران1	مناقشا
رابح صرموم	أستاذ محاضر "أ"	جامعة وهران1	مناقشا

السنة الجامعية: 1445.1446 هـ/2023.2024

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــداء:

إلى والدي الكريمين ...رب ارحمهما كما ربَّياني صغيرا ...

إلى أخي محمد مهدي...

وإلى إخواني وأخواتي في النسب والإسلام ...

إلى مشايخي الذين علموني القرآن والفقه ومهدوا لي السبل إلى الخير الواسع الكثير...

إلى كل أساتذتي الذين علموني في مختلف مراحل الدراسة...

إلى كل من علمني مسألة أو حكمة أو فائدة في دين أو دنيا ...

إلى كل من أعانني بعلم أو كتاب أو وجاهة أو مال أو جهد أو اهتمام أو دعاء...

إلى كل عالم أو باحث أو داع أو عامل يجتهد لإخراج الأمة من محنها...

إلى كل مسلم ...

أهدي هذا العمل ...

شكـر وتقدير

أولا أحمد الله سبحانه وتعالى وأشكره على توفيقه إياي لإنجاز هذا البحث...

إنني أتقدم بالشكر إلى قسم العلوم الإسلامية مالذي أتاح لي الفرصة لمزاولة الدراسات العليا لنيل درجة التخصص...

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذي المشرف الدكتور خليفي الشيخ، والأستاذ الدكتور إبراهيم شعبان اللذين شرفاني بقبولي وإعانتي، ولم يبخلا علي بنصحهما وتوجيههما، وحلمهما وصبرهما ...

وأتقدم كذلك بالشكر إلى السادة أعضاء اللجنة الموقرين الذين بذلوا، وما زالوا يبذلون زبدة اجتهادهم وتجاربهم، ليأخذها غيرهم سهلة هنية، ويقدمون للأمة ما لا يكافئه المال ولا الشكر، ولا يكافئه إلا ما عند الله ...

مقدّمة

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴾ ، (سورة آل عمران: 102).

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴾، (سورة النساء: الآية: 03).

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ﴾، (سورة الأحزاب: 70-71)

وبعد،،

يعيش الفكر الغربي اليوم أزمة معرفية كبيرة؛ ويظهر ذلك من خلال انتقاله من مرحلة الحداثة إلى مرحلة ما بعد الحداثة، من مرحلة تأسيس المفاهيم وبناء الأنساق الفكرية والفلسفية إلى مرحلة تفكيكها ونقضها، وسبب هذا يرجع إلى الأسس والدعائم التي قام عليها النموذج المعرفي للفكر الغربي، فالنموذج المعرفي له دور بارز في صياغة وتشكيل مفاهيم تتعاطى مع الكون، والمجتمع، وسلوك الأفراد داخل المجتمعات المختلفة.

ولاشك أن الظروف والسياقات التي نشأ فيها النموذج المعرفي الغربي جَرّته إلى اتخاذ موقف تجاه الدين، والطبيعة، والإنسان، فالنموذج المعرفي الغربي هو نموذج مادي مغلق، مكتف بذاته، يتجاوز مركزية الإنسان، منفصل عن القيمة، يجعل من العلم التجريبي، والتكنولوجيا، والعقل مراكز لا يمكن تجاوزها، وترتد إليها كافة الظواهر مهما كان تنوعها، لذلك فالواحدية المادية هي الأصل في هذا النموذج.

وقد امتدت تأثيرات هذا الأخير على العالم العربي والإسلامي، ويتجلى هذا تحديدا في ظهور بعض الآراء والمواقف الفكرية في الأخذ به، فمنهم من يقف منه موقف الإيجاب المطلق ويأخذ بكل مكوناته، ويحاول استنساخ تجربته بقضّها وقضيضها.

واتجاه آخر يرفضها جملة وتفصيلا، يرى أن التشبث بالتراث ومقولاته حصرا، وتنقية العقيدة والممارسات الإسلامية مما شابها من تحريف كفيل بالخروج من هذا المأزق باعتباره المخرج الوحيد للنهوض بالأمة الإسلامية.

واتجاه ثالث توفيقي يحاول الجمع بين الاثنين، ويطرح رؤية جديدة تحاول المزج بينهما، انطلاقا من نقد النموذج المعرفي التي تقوم عليه الحضارة الغربية، واستحداث خطاب جديد قائم على نموذج معرفي آخر بديل عن الغربي، ومن أبرز أعلام هذا الفكر عبد الوهاب المسيري الذي سيكون موضوع الدراسة، والتي شكّلت قراءته للحضارة الغربية مشروعا لرؤية نقدية بارزة، وذلك من خلال كشف وبيان المآلات التي آل إليها الفكر الغربي، وتناقضاته، وتحيزاته هذا من جهة، ومن جهة أخرى شكلت قراءته للحضارة الغربية نقطة حاسمة في بناء نموذج معرفي بديل يتوافق ويتلاءم مع المجال التداولي العربي والإسلامي، ويشكل قاعدة أساسية في الخطاب الإسلامي الحداثي الجديد الذي يدعو إليه.

من أجل هذا جاء عنوان هذه الدراسة كالآتي:

نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري وانعكاساته على الخطاب الحداثي الجديد.

وهذا بعد أن أشار به علينا بعض الإخوان، ولاقى الاستحسان والقبول من بعض الأساتذة الفضلاء الذين عرض عليهم، فاستعنا بالله، وشرعنا فيه بعد الاستخارة طالبين من الله التوفيق والمعونة.

تساؤلات البحث:

بناء على ما تقدم تحاول الدراسة الحالية الإجابة على الأسئلة الآتية:

- ما الدوافع الحضارية لعبد الوهاب المسيري في قراءة النموذج المعرفي الغربي؟ وما هي الآليات النقدية التي توسل بها في نقده للنموذج المعرفي الغربي؟.
- ما هي معالم النموذج المعرفي البديل عند المسيري؟ وماهي أسسه الإبستمولوجية التي يقوم عليها؟، وكيف ساعده ذلك في بلورة خطابه الحداثي الجديد؟.
- ماهي خصائص وسمات الخطاب الحداثي الجديد الذي يدعو إليه المسيري؟ وما هي أهم التطورات والإضافات النوعية التي أحدثها المسيري في بناءه لمشروعه الحضاري؟.

أهداف البحث:

إن الهدف الرئيسي الذي نروم تحقيقه من هذه الدراسة هو إدراك النموذج المعرفي للحضارة الغربية في ضمن سياقاته التاريخية والثقافية والاجتماعية ومآلاته المختلفة، التي تجلّت في شتّى الميادين سواء في ميدان

السياسة أو الاقتصاد، أو في الميدان الاجتماعي، أو في فضاء الفلسفة أو اللغة ثم ربطها بسياقها الحضاري العام في بعده المادّي، وذلك لتجنب الوقوع في القراءات التجزيئية الذرية التي تتعامل معها على أنها وحدات منفصلة متباعدة لاتنتظم تحت إطار كلي واحد.

كما أننا نسعى إلى لفت الانتباه إلى أهمية البعد المعرفي في تشكيل توجهات الخطاب الحداثي الجديد للمسيري إن في مقولاته التأسيسية، أو في رؤيته للعالم، أو في مداراته الفكرية، أو طريقته في التعاطي مع الحاضر وفي استشراف المستقبل والتطلّع إليه، والذي أضحى لازمة منهجية وضروة حضارية لاستيعاب الآخر في ضوء مرجعيته النهائية.

أما الأهداف التفصيلية فهي تكمن في:

- إبراز خصوصية النموذج المعرفي للحضارة الغربية والكشف عن مساره التاريخي وتطوراته الفلسفية.
- استكشاف البعد الكامن والمرجعية النهائية التي ترتدّ إليها كافة الظواهر الغربية ألا وهي والمرجعية المادية الطبيعية.
- زحزحة وتفكيك الصورة النمطية للغرب المهمين، وبيان العلاقة الوطيدة بين منجزاته المادية ونقائصه ومساوئه التي ارتبطت برؤيته الكلية.
- رسم صورة متكاملة حول معالم الخطاب الحداثي الجديد للمسيري وملامح نموذجه المعرفي البديل.
- استكشاف امتدادت الخطاب الحداثي الجديد للمسيري، وبيان جوانب تميزه وإبداعه بالموازاة مع استعراض أوجه قصوره ومآخذه الذي عجز عن استدراكها وتجاوزها.

أهمية البحث:

تنبع أهمية الموضوع من المسيري نفسه، فالمسيري أحدث انقلابا وتغييرا جذريا في مدار الفكر الإسلامي المعاصر، من خلال اهتمامه بمعالجة القضايا المحورية للأمة العربية والإسلامية بفهم عميق ومنطق رصين، بعيدا عن الانفعالات النفسانية والتحيزات الشخصانية، وبرؤية تركيبية تسعى لملمة أطراف العالم الإسلامي وتوحيد قواه وتسخير جهوده تحت سقف فكري واحد، منفتح لايمارس الإقصاء أو الاستبعاد، ذي طبيعة اجتهادية فضفاضة تتفاعل مع الآخر تفاعلا نقديا إيجابيا.

كما أن اهتمامه بموضوع النموذج المعرفي الحضاري الغربي الحديث، وتسليط الضوء على أزماته وتصدّعاته وتحيّزاته لإثبات تهافته وتهالكه بالمقارنة مع منجزاته المادية، بأدوات مبتكرة ومناهج جديدة مستقاة من الغرب نفسه يضفي على الموضوع طابعا آخرا وأهمية خاصة، كونه جاء في وقت كانت الأمة الإسلامية في حاجة فيه إلى بصيص أمل لتستعيد ثقتها بنفسها وبموروثها وثقافتها في ظل طغيان الرؤية الغربية المادية على وجدان المفكرين المسلمين، وبالتالي فالمسيري قام بتجديد طريقة التعامل مع الغرب التي كان قد أصابها الكثير من التشويه والمغالطات وعدم الدقة في وقت سابق.

أسباب اختيار البحث:

إن الباعث الأساسي الذي دفعني إلى سلوك غمار هذا الموضوع والغوص في أعماقه يرجع إلى ما يلي:

1. رغبتي في تناول الفكر الفلسفي الغربي الحديث، والاطلاع على مضامينه والوقوف عند مقولاته، والاحتكاك بأبرز منظّريه بغية تحديد سبب انجذاب وافتتنان بعض أبناء الشرق الإسلامي به لحدّ الاستلاب والانفصال عن الذات، وفي المقابل محاولة استيعاب وتفهّم موقف التراثيين المتخوّفين من هالته الجديدة، ومن التأثّر بسحره وبريقه الذي سلب الأذهان وهتك كل الخصوصيات والأسرار والثقافات والأديان.

2. الاستفادة من النتاج الفكري للمسيري وإبداعاته واجتهاداته في مسار الفكر الإسلامي المعاصر الذي قلّ نظيره في الساحة الإسلامية، فالمسيري قدّم جهدا معرفيا ومشروعا كبيرا لنقد الأنموذج الغربي ودحض أطره المعرفية والفلسفية، وفي نفس الوقت طرح البديل الإسلامي الذي يعبّر عن خصوصية المجتمعات العربية والإسلامية، وكلّ ذلك بمنهج جديد خصب مستلهم من الفلسفة الابستمولوجية الحديثة ودراساته الأدبية، وعلى الرغم من ذلك فإن جهده لم يحظ بعد بالعناية الكافية والاهتمام اللازم مما يفسّر قلّة الدراسات التي تناولت فكره، ومن هذا المنطلق اخترت دراسة رؤيته النقدية ومقاربته التأسيسية في موضوع أطروحتي.

المنهج المتبع:

لقد اعتمدت في معالجة هذا البحث على المناهج الآتية:

المنهج الوصفي التاريخي: تقتضي طبيعة البحث اعتماد المنهج الوصفي التاريخي يبدأ بدراسة حياة المسيري ورصد أهم محطاته العلمية والثقافية وتحوّلاته الفكرية، وكذا عند تتبع مسار تطوّر النموذج المعرفي للحضارة الغربية الحديثة والتعريف بخصائصه الأساسية، وأيضا عند تناول الدرس الخطابي الجديد للمسيري وسماته التي تميزه عن غيره.

المنهج التحليلي النقدي: يعنى بدراسة وتحليل النموذج المعرفي الغربي في تبدّياته المختلفة وإبراز مكامن خلله ومواطن ضعفه وقصوره، ودواعي التوجّه للبديل المعرفي الجديد وما يكتنف ذلك من شروحات وتفسيرات وتعليلات وانتقادات، ثم يتوّج كل ذلك باستنتاجات وخلاصات.

منهجية البحث:

أولا: جمع المادة العلمية بالتدرج، ومحاولة تتبع واستقصاء كل ما ورد في الكتب مما له علاقة بالبحث.

ثانيا: قراءة المادية العلمية قراءة متأنية وتحليلها، ومناقشة ما ورد فيها.

ثالثا: أخذ النصوص من مصادرها ثم عزوها إلى مظانها.

رابعا: توثيق النصوص والمعلومات من مظانها الأصلية، إلا إذا تعذر الحصول عليها.

خامسا: توثيق أقوال الأعلام ما استطعت إلى ذلك سبيلا، ويكون ذلك في الهامش.

سادسا: عزو الآية المستشهد بها إلى كتاب الله مع ذكر اسم السورة، ورقم الآية، اعتمادا على رواية ورش عن نافع.

سابعا: وضع الفهارس اللازمة: للآيات والأحاديث، الأعلام ثم البلدان والأماكن فقائمة المصادر والمراجع، وأخيرا الموضوعات.

أما فيما يتعلق بالنواحي الشكلية والتنظيمية ولغة الكتابة:

أولا: تقييد الألفاظ التي يترتب على عدم ضبطها شيء من الغموض أو اللبس.

ثانيا: العناية بصحة وسلامة المكتوب من الناحية اللغوية والنحوية والإملائية.

ثالثا: وضع النصوص بين علامتين تحددان بداية النص ونهايته وستكون كالآتي:

أ.وضعت الآيات القرآنية بين قوسين على هذا الشكل ﴿﴾.

ب.النصوص التي أنقلها عن الأعلام ستحل بين علامتي تنصيص على هذا الشكل"".

الدراسات السابقة:

لم أقف في الحقيقة –حسب اطلاعي – على دراسات أكاديمية تناولت هذا الموضوع على النحو الذي أرومه، وإن كان هناك بعض الدراسات قد تناولت بعضا من جوانبه نذكر منها:

- **(مناهج المسلمين في قراءة النموذج المعرفي الغربي–المسيري والفاروقي نموذجا–)**، رسالة دكتوراة من إعداد عبد الجليل بن سالم في قسم العقيدة ومقارنة الأديان، كلية أصول الدين بقسنطينة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

وهي رسالة جيدة فيما يتعلق بمسألة نشأة النموذج المعرفي وتطوّر مدلولات وتطبيقاته، حيث قام الباحث بدراسة مستفيضة لمنهج المسيري والفاروقي في قراءة الواقع الغربي في ضوء النموذج المعرفي الذي يستندون إليه باعتباره الأصل الذي تردّ إليه كافة الظواهر، وقام بتقسيم بحثه إلى أربعة فصول، تحمل العناوين الآتية:

الأول: مدخل تمهيدي. الثاني: السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي. الثالث: السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي.الرابع: النموذج المعرفي المرتكزات والبديل.

إلا أنه لم يستطرد القول في الحديث عن تفاصيل مشروع المسيري ولم يستغرق كافة تفاصيله وجزئياته.

- كما أن هناك بعض المقالات والبحوث المتفرقة حول معالم المشروع الحضاري للمسيري، منها: **في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري** من تحرير أحمد عبد الحليم عطية، وهو كتاب يحوي مجموعة معتبرة من المقالات الهامة التي تتمحور حول رؤية المسيري النقدية ومقاربته التأسيسية، كما اعتمدت كذلك على دراسة الباحث عبد الله إدالكوس التي تحمل عنوان: **في نقد الخطاب الحداثي–عبد الوهاب المسيري ومنهجية النماذج–**، بالإضافة إلى دراسة بشير ربوح المعنونة بـ **مطارحات في العقل والتنوير–عبد الوهاب المسيري أنموذجا–** التي تعالج تمظهرات العقل المادي الكامن في جوف النص الفلسفي الغربي على قوله.

صعوبات البحث:

تكمن صعوبة البحث فيما يلي:

1. طبيعة الموضوع نفسه: إن الموضوع واسع ومتشعب في مباحثه وقضاياه التي يغطّيها، ولذا فالإمساك بتلابيبه كلّها وترتيبها وضبطها فنظمها أمر في بالغ الصعوبة والتعقيد، خصوصا لكونه من المواضيع الجديدة التي لم تنل حقها ومستحقها من الدراسة والعناية.

2. منهج المسيري في طرح أفكاره: تكمن الصعوبة أيضا في الخلوص إلى الفكرة المركزية التي يسعى المسيري إلى إيصالها نظرا لاتساع مقاربته التحليلية النابعة من عقله الموسوعي الشمولي، فهو يمتلك رؤية عميقة للظواهر في أبعادها المختلفة وفي تجلياتها المتنوّعة، ولذا فأثناء العملية البحثية قد يجد الباحث أو القارئ نفسه تائها في أفكار أخرى مستغرقا لتفاصيلها متناسيا لتساؤله الرئيسي والذي عليه مدار البحث.

3. قلة الدراسات التي تناولت فكر المسيري: وهذا الأمر يجعل الباحث يتردّد كثيرا في طريقة تنظيم الموضوع و هيكلته فتقديمه في صيغته النهائية.

خطة البحث:

اشتملت الخطة على مقدمة وفصل تمهيدي وثلاثة فصول ثم خاتمة؛ وهي على التفصيل الآتي:

المقدمة: وقد حوت التعريف بالموضوع، وذكر تساؤلاته، وأهدافه، أهميته، أسباب اختياره، المنهج المتبع، ومنهجية البحث، الدراسات السابقة، صعوبات البحث، وأخيرا الخطة المتبعة.

- **الفصل التمهيدي: النموذج المعرفي عند المسيري–مقاربة مفاهيمية–.**
  - ✓ المبحث الأول: التعريف بشخصية عبد الوهاب المسيري.
    - المطلب الأول: حياته الذاتية.
    - المطلب الثاني: حياته العلمية.
    - المطلب الثالث: حياته السياسية.
    - المطلب الرابع: حياته الفكرية.
  - ✓ المبحث الثاني: ماهية النموذج المعرفي عند المسيري.
    - المطلب الأول: نشأة فكرة النموذج المعرفي عند المسيري.

- المطلب الثاني: مفهوم مصطلح "النموذج" عند المسيري.
- المطلب الثالث: مفهوم مصطلح "المعرفي" عند المسيري.
- المطلب الرابع: النموذج المعرفي عند المسيري.

➢ **الفصل الأول: النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.**

✓ المبحث الأول: النموذج المعرفي للحضارة الغربية : تعريفه، أسباب شيوعيته وهيمنته.

- المطلب الأول: مفهوم مصطلح"الحضارة" لغة واصطلاحا.
- المطلب الثاني: مفهوم مصطلح"الغرب" لغة واصطلاحا.
- المطلب الثالث: أسباب شيوع وهيمنة النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.

✓ المبحث الثاني: الإطار التاريخي والفلسفي لتشكّل النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.

- المطلب الأول: العصور الوسطى.
- المطلب الثاني: عصر النهضة.
- المطلب الثالث: عصر الحداثة وما بعدها.

✓ المبحث الثالث: المرجعية الفلسفية الكامنة للنموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.

- المطلب الأول: تعريف الفلسفة المادية عند عبد الوهاب المسيري.
- المطلب الثاني: مراحل تطور الفلسفة المادية الحديثة عند المسيري.
- المطلب الثالث: أسباب تبنّي الفلسفة المادية الحديثة عند المسيري.
- المطلب الرابع: أهم أقطاب النموذج المعرفي الغربي المادي الحديث عند المسيري.

✓ المبحث الرابع: خصائص وسمات النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.

- المطلب الأول: الواحدية.
- المطلب الثاني: الإختزالية.
- المطلب الثالث: نزع القداسة عن العالم.

✓ المبحث الخامس: تبدّيات النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.

- المطلب الأول: الحلولية الكمونية.
- المطلب الثاني: العلمانية الشاملة.

- المطلب الثالث: الجماعة الوظيفية.

➢ **الفصل الثاني: نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.**

✓ المبحث الأول: النقد الإسلامي للنموذج المعرفي للحضارة الغربية: نشأته وتطوره.

- المطلب الأول: مرحلة التقليد الكامل والرفض المطلق.
- المطلب الثاني: مرحلة بداية تشكّل الوعي.
- المطلب الثالث: مرحلة النضج الحضاري.

✓ المبحث الثاني: معالم الرؤية النقدية للنموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.

- المطلب الأول: مفهوم النقد عند المسيري ودوافعه.
- المطلب الثاني: المرجعيات الفكرية للمسيري في نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية.
- المطلب الثالث: منهجية المسيري في نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية.

✓ المبحث الثالث: دلالات تأزّم النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.

- المطلب الأول: على المستوى الفلسفي.
- المطلب الثاني: على المستوى السياسي.
- المطلب الثالث: على المستوى الاقتصادي.
- المطلب الرابع: على المستوى الاجتماعي.
- المطلب الخامس: على المستوى اللغوي.

➢ **الفصل الثالث: تجليات الرؤية النقدية المسيرية للنموذج الغربي في التأسيس للخطاب الحداثي الجديد.**

✓ المبحث الأول: ماهية الخطاب الحداثي الجديد عند المسيري.

- المطلب الأول: تعريف الخطاب الحداثي الجديد عند المسيري.
- المطلب الثاني: تصنيف الخطابات الحداثية عند المسيري.
- المطلب الثالث: السمات العامة للخطاب الحداثي الجديد عند المسيري.

✓ المبحث الثاني: ملامح النموذج المعرفي البديل للخطاب الحداثي الجديد عند المسيري.

- المطلب الأول: طبيعة النموذج المعرفي البديل عند المسيري.
- المطلب الثاني: الرؤية الكلية للنموذج المعرفي البديل عند المسيري.

- المطلب الثالث: المقولات الأساسية للنموذج المعرفي البديل عند المسيري.

✓ المبحث الثالث: تداعيات الرؤية النقدية المسيرية للنموذج المعرفي للحضارة الغربية على خطابه الحداثي الجديد.

- المطلب الأول: في مفهوم العقل.
- المطلب الثاني: في طبيعة المعرفة.
- المطلب الثالث: في رؤية الكون(الإله، الإنسان، الطبيعة).
- المطلب الرابع: في تصور القيم والأخلاق الاجتماعية.
- المطلب الخامس: في نطاق تفعيل المرجعية الدينية.

✓ المبحث الرابع: مقاربة نقدية للخطاب الحداثي الجديد عند المسيري-امتداداته وحدوده-.

- المطلب الأول: امتدادات الخطاب الحداثي الجديد للمسيري-مواطن قوته-.
- المطلب الثاني: حدود الخطاب الحداثي الجديد للمسيري-مواطن ضعفه وقصوره-.

الخـاتمة: وفيها بيان لأهم النتائج المتوصل إليها في هذا البحث.

وفي ختام هذا المطاف؛ أشكر الله عز وجل، كما أحمده بجميع المحامد، أقصى ما يبلغه الحامد، على ما يسر لي من تذليل عقبات هذا البحث بضروب من لطفه سبحانه وتعالى، وأسأله أن يجعل هذه الرسالة خالصة لوجهه وأن ينفع بها كاتبها وقارئها والناظر إليها.

كما أتقدم بجزيل الشكر للمشرفين على هذه الرسالة في مراحلها المختلفة: أ.د خليفي الشيخ. و أ.د إبراهيم شعبان حفظهما الله ورعاهما، ووفقهما إلى الخير أينما حلا وارتحلا، وأسأل الله أن يسعدهما بالهداية إلى الدراية، ويعضدهما بالإعانة على الإبانة على جميع ما قدماه لي من دعم معنوي وعلمي، وعلى ما لقيت منهما من طيب معاملة ورحابة صدر، مما كان له أثر كبير على الرسالة، فجزاهما الله خيرا وبارك فيهما ونفع بهما.

وأشكر أيضا كل من كان له أثر في هذه الرسالة، وأخص بالشكر والدي الكريمين على ما بذلا من أجلي، فجزاهما الله عني خيرا وبارك فيهما.

الفصل التمهيدي: النموذج المعرفي عند المسيري–مقاربة مفاهيمية–.

المبحث الأول: التعريف بشخصية عبد الوهاب المسيري.

المبحث الثاني: ماهية النموذج المعرفي عند المسيري.

الفصل التمهيدي: النموذج المعرفي عند المسيري.

يعدّ عبد الوهاب المسيري من أبرز المفكرين الذين كانت بصمة بارزة في الفكر الإسلامي المعاصر، فهو يمثل مشروعا فكريا تميّز به عن من سبقه من المفكرين في العالم الإسلامي، وكان له عدّة مساهمات إنْ في الدراسات الفكرية المعاصرة وما تعلق منها بجوانب الحضارة الغربية، أو الفكر الصهيوني والجماعات اليهودية، أو في الدراسات الأدبية التي كانت نقطة انطلاقه والتي استفاد منها في بلوة نموذجه المعرفي الذي يشكل البنية التصورية لأي منظومة فكرية.

لهذا في هذا الفصل سنقوم في المبحث الأول بالتعريف بعبد الوهاب المسيري، حيث سنسلط الضوء على نشأته، تكوينه العلمي، رحلته الفكرية، وأخيرا مساهماته العلمية، أما المبحث الثاني فسيتمحور حول مفهوم النموذج المعرفي ومحدّداته، وكيف تطور هذا المفهوم وانتقل من الدراسات العلمية إلى الفلسفية، هذه أهم الإشكاليات التي سنحاول الإجابة عنها في هذا الفصل.

المبحث الأول: التعريف بشخصية عبد الوهاب المسيري.

إن عبد الوهاب المسيري هو أحد الشخصيات الفذّة التي برزت مؤخرا في العالم الإسلامي بسبب تراثه الفكري الضخم الذي تناول فيه أبرز المواضيع الفكرية المعاصرة، وناقش فيه أهم الإشكاليات والتساؤلات التي تواجه العالم الإسلامي، كما بيّن مواطن الخلل والقصور التي اعترت الرؤية الإسلامية آنذاك، وقد كان لنشأة المسيري والظروف التي عايشها في مجتمعه السبب الأكبر في تطوّر شخصيته وسلوكه هذا المنحى في كتاباته.

لهذا سنتناول في هذا المبحث حياة المسيري الذاتية: نسبه، مولده ونشأته، ثم تكوينه العلمي، كما سنسلط الضوء على نشاطاته السياسية، وأخيرا مساره الفكري وتحولاته على مستوى الرؤية، وانتقاله من الاتجاه المادّي الماركسي إلى أحضان الرؤية الإسلامية.

المطلب الأول: حياته الذاتية.

نسبه.

هو عبد الوهاب محمد أحمد علي غنيم سالم عز المسيري، ترجع أصول عائلته إلى السادة الأشراف –أهل البيت–، وكان ينتمي إلى أسرة برجوازية محافظة تقطن بالريف.[1]

مولده ونشأته.

ولد عبد الوهاب المسيري في الثامن من أكتوبر سنة 1938م في مدينة دمنهور[2]، وكان والده من رجال الأعمال، ولكنه كان حريصا على تنشئة أولاده بالاعتماد على الذات وعدم الاتكال على الغير، لأن هذه كانت من طبيعة وعادات المجتمع الريفي البرجوازي: "لا تنس أن أبناء البرجوازية الريفية –وأنا منهم– ينشئون في خشونة، خلافا لأبناء البرجوازية الحضرية"[3]، وفي موضع آخر يقول:" كان والدي يردد أن لا علاقة لنا بثروته، زادت أم نقصت، وأن علينا أن نعيش في مستوى أولاد الموظفين"[4].

على الرغم من أن هذا يبدو صعبا خاصة عندما تكون من أبناء البرجوازية إلا أن هذه النشأة ساهمت في بناء وتطوير شخصية المسيري، لأن هذا جعله يحتك بأفراد مجتمعه ويقاسي ما يقاسونه، ويقف على مشاكلهم ومعاناتهم ويعيشها كأنه واحد منهم، ويعترف المسيري بذلك فيذكر أن:" هذه النشأة جعلتني باحثا مثابرا...كنت أشكو من هذا آنذاك، لكنني تعلمت فيما بعد عندما ازددت حكمة أنه نفعنا كثيرا بذلك"[5].

---

1 – عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2002م، ص13–14.

2 – **دمنهور** هي مدينة فرعونية قديمة، وكانت إحدى عواصم عواصم المقاطعات في مصر الفرعونية القديمة، وما تزال إلى اليوم عاصمة لإقليم البحيرة، (ينظر: خالد عزب، **في عالم عبد الوهاب المسيري: الشخصية الحضارية المتميزة في منزل المسيري**، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، تقديم: محمد حسنين هيكل، دار الشروق، ط1، 1425هـ/2004م، مج02، ص367).

3 – سوزان حرفي، **حوارات الثقافة والمنهج للمسيري**، دار الفكر، دمشق، ط2، 1431هـ– 2010م، ص20.

4 – عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، مرجع سابق، ص09.

5 – **المرجع السابق**، ص20.

وفاته.

وقد رحل الدكتور عبد الوهاب المسيري عن عالمنا في الثالث من يوليو عام 2008م بعد صراع طويل مع مرض السرطان، وتوفي عن عمر يناهز السبعين عاما. [1]

المطلب الثاني: حياته العلمية.

- **تكوينه العلمي.**

تلقى المسيري تعليمه الابتدائي والثانوي في مدينته دمنهور، والتحق عام 1955م بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية[2] وحصل على ليسانس الآداب عام 1959م، ثم سافر إلى الولايات المتحدة عام 1961م ليكمل دراسته، وتحصّل هناك على درجة الماجستير في الأدب الإنجليزي والمقارن عام 1964م من جامعة كولومبيا(Columbia University) بالولايات المتحدة، وكان موضوع رسالته في الماجيستير يتمحور حول: (أهمية ترجمة الشعر الرومانتيكي الانجليزي للعربية)، ثم واصل دراسته–أي مرحلة الدكتوراة– بجامعة جامعة رَتْجَرز(Rutgers University) بالولايات المتحدة، ونال درجة الدكتوراة عام 1969م في الأدب الإنجليزي والأمريكي المقارن، وكانت أطروحته بعنوان: (الأعمال النقدية لويليام وردزورث وولت ويتمان: دراسة في الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ).[3]

- **نشاطه العلمي:**

لقد كان لعبد الوهاب المسيري تجارب علمية في مجال التدريس في جامعات شتّى من أقطار العالم الإسلامي نذكرها على الترتيب الآتي:

– قام بتدريس الأدب الإنجليزي والأمريكي والنظرية النقدية في كلية البنات جامعة عين شمس لفترتين: الأولى من (1979–1983م)، والثانية من(1988–2008م).

---

1 – عمر بطيشة، **شاهد على العصر عبد الوهاب المسيري**، صرح للنشر والتوزيع، ط1، 2011م، ص18.

2 – **الإسكندرية:** هي مدينة بمصر تقع على ساحل البحر الأبيض المتوسط، بناها الإسكندر المقدوني وبه سمّيت. ينظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، دار الفكر، بيروت، دط، دت، ج01، ص183.

3 – عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار**، ص09، ينظر أيضا: ممدوح الشيخ، **عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية**، ص85.

- عمل أيضا أستاذا في الأدب الإنجليزي والمقارن في جامعة الملك سعود (1983-1988م)، وجامعة الكويت (1988-1989).
- درّس أيضا بالجامعة الإسلامية في ماليزيا، وبأكاديمية ناصر العسكرية كأستاذٍ زائر. [1]

المطلب الثالث: حياته السياسية.

إن اهتمام المسيري بالمجال السياسي يرجع إلى الأحداث التي شهدتها مصر في فترة التسعينات، فقد كانت مصر في تلك الفترة تمرّ بفترة حرجة، كونها كانت خارجة من حقبة الاستعمار البريطاني، وذلك بعد أن أخذت استقلالها يوم 28 فبراير سنة 1922م[2]، فقد كانت تحاول التخلص من الآثار السلبية التي خلفها الاستعمار في شتى المجالات، كما ظهرت في هذه الفترة عدة أحزاب سياسية كانت تنافس على سدنة الحكم والسلطنة مثل الحزب الوطني، وحزب الوفد، والحزب الاشتراكي، وحزب الاتحاد...إلخ[3]وبالتالي كانت مصر في خضم محاولة إعادة البناء والترميم من جديد.

والمسيري كونه شهد على هذه الفترة لم يستطع أن يبتعد أو يبقى بمنأى عما يجري في وطنه من أحداث أو يعزل نفسه، وذلك باعتباره أحد أفراد المجتمع المصري، فقد جرّته الأحداث، وأجبرته الظروف على أن يشارك ويرتبط بالعمل السياسي، نذكر بعضًا من نشاطاته فيما يلي:

- شارك المسيري في كثير من المؤتمرات الجماهيرية والبرامج الإذاعية والتلفزيونية ذات التوجه السياسي.[4]
- شارك في عدة مسيرات ومظاهرات احتجاجية:

لقد كان المسيري نشطا أيضا في العمل السياسي الميداني، فكان يقوم بالإضراب في عدة مناسبات، مثل: تعبيره عن رفض إصدار وعد بلفور[5] من ذكرى كل سنة[6]، أو للاحتجاج على قرار سياسي مثل:

---

1 - ممدوح الشيخ، **عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية**، ص14.

2 - جاد طه، **معالم تاريخ مصر الحديث والمعاصر**، دار الفكر العربي، مصر، دط، دت، ص293..

3 - شوقي الجمل وعبد الله عبد الرزاق إبراهيم، **تاريخ مصر المعاصر**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، دط، 1997م، ص27..

4 - عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، مرجع سابق، ص352

5 - **وعد بلفور**: أصدر هذا المرسوم بتاريخ 02 نوفمبر 1917م من قبل وزير خارجية بريطانيا آنذاك"آرثر جيمس بلفور"، والتي منحت بموجبه بريطانيا حقًّا لليهود في تأسيس وطن قومي لهم في فلسطين. ينظر: حسين فوزي النجار، **وعد بلفور**، دط، دت، ص37.

6 - سوزان حرفي، **حوارات الثقافة والمنهج**، دار الفكر، دمشق، ط2، 1431هـ/2010م، ص65.

تعيين حافظ عفيفي رئيسا للديوان الملكي، والذي كان معروفا بولائه للإنجليز، واحتقاره للشعب المصري والقوى التي تمثله[1]، أو لتأييد أحد قرارات الحكومة مثل إلغاء معاهدة 1936م[2]من قبل حزب الوفد الذي كان يمثل السلطة آنذاك[3].

- انضم المسيري إلى عدة حركات وأحزاب سياسية ذات مرجعيات مختلفة:

لقد كانت مصر في هذه الفترة تمرّ بظروف حرجة-كما أسلفنا سابقا- لهذا نشأت في هذه الفترة حركات وأحزاب سياسية متعددة ذات رؤى مختلفة ومشاريع متنوعة، وذلك من أجل النهوض بالمجتمع المصري مرة أخرى، ومحاولة بناء الدولة الحديثة، ومقاومة كل آثار الاحتلال السلبية وأشكال التخلف التي كانت سائدة في تلك الفترة آنذاك.

والمسيري باعتباره أحد النشطاء السياسيين كان عليه أن ينضم إلى إحدى هذه الحركات، أو الأحزاب السياسية التي تعبّر عن رؤيته ومشروعه الفكري التحديثي، ولمواجهة التداعيات السلبية التي مست المجتمع المصري آنذاك في مختلف نواحي الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية.

وقد انضم المسيري في بدايته إلى حزب مصر الفتاة، ثم انتقل بعدها إلى الإخوان المسلمين ثم إلى الحرس الوطني وهيئة التحرير، وفي منتصف الخمسينات انضمّ إلى الحزب الشيوعي وبقي فيه حتى عام 1959م قبل أن يسافر إلى أمريكا.[4]

وبعد إكمال دراسته وعودته من الولايات المتحدة إلى مصر انضم إلى قائمة مؤسسي حزب الوسط المصري ذي المرجعية الإسلامية[5]، وقام بدور أساسي في صياغة مشروعه السياسي الحداثي، ثم انضم بعدها

---

1 - عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، مرجع سابق، ص15.

2 - **معاهدة 1936م**: أبرمت بين مصر وبريطانيا والتي تقضي بمنح مصر استقلالها الرسمي مقابل الترخيص لبريطانيا بأن تضع قواتها بجوار قناة السويس، وكانت الأصوات المصرية تتعالى وتطالب بإلغائها لأنها تمنح مصر استقلالا منقوصا غير كامل، وكان إلغاؤها بتاريخ 08 أكتوبر 1951م. ينظر: شكيب أرسلان، **مدوّنة أحداث العالم العربي ووقائعه 1800-1950م**، إشراف وتحرير: يوسف حسين إيبش، وتوما توفيق عريضه، ويوسف قزما خوري، الدار التقدمية، لبنان، ط2، 2011م، ص243، ينظر أيضا: جاد طه، **معالم تاريخ مصر الحديث والمعاصر**، مرجع سابق، ص396.

3 - سوزان حرفي، **حوارات الثقافة والمنهج**، مرجع سابق، ص65.

4 - عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار**، مرجع سابق، ص16، ينظر أيضا: عمرو شريف، **ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية**، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط3، 1435هـ-2014م، ص17.

5 - سمير أبو زيد، **مقال حول عبد الوهاب المسيري**، موقع فلاسفة العرب: arabphilosophers.com.

إلى حركة التغيير المصرية المشهورة بحركة "كفاية" عند تأسيسها عام 2005م، -وهي الحركة التي عارضت حكم الرئيس محمد حسني مبارك وسعت لإسقاطه من الحكم بالطرق السلمية ومعارضة تولي ابنه جمال مبارك منصب رئيس الجمهورية من بعده-، ثم ترأسها عام 2007م حتى وفاته[1].

من خلال ما سبق نجد أن للمسيري مسيرة حافلة بالمشاركات والإسهامات السياسية بشقّيها: التنظري والتطبيقي، فكان يعبّر دائما عن مواقفه ورؤيته في قوالب سياسية متنوعة، فأحيانا في شكل لقاءات تلفزيونية وإذاعية، وأحيانا أخرى في شكل مظاهرات وإضرابات شعبوية، إلا أننا نلحظ أنه لم يتبن أي مشروع سياسي لمدة معتبرة من الزمن، حيث كان ينتقل من حزب لآخر في فترات وجيزة وقصيرة، وهذا الأمر في نظري له تداعيات إيجابية وسلبية:

من الناحية الإيجابية فإن هذا الأمر يظهر لنا أن المسيري كان ذا فكر منفتح، يمتاز بسعة الأفق وبعد النظر، لايضع حائلا لعقله أمام الأفكار الجديدة، فلا يربط نفسه دائما بالقديم، بل كان يتبنى دائما الأفكار التي تكون أكثر إقناعا ووضوحا.

أما من الناحية السلبية فيؤخذ عليه أنه لم يكن دقيقا كثيرا من ناحية اختياره وتفضيله لحزب على آخر، ويدلّ على هذا حديثه عن جماعة الإخوان:"خرجت منها لأنني لم أجد في برنامجهم حين ذاك ما يجيب عن كل الأسئلة الفكرية والسياسية التي بدأت تشغل بالي"[2]، لهذا كان من الأجدى له باعتباره سياسيا أن يأخذ رؤية كلية وشاملة حول الأحزاب، ويطّلع على برامجها السياسية ومشروعها الإصلاحي أولا، وبعدها يمكن له أن ينتمي أو ينضم للمشروع الذي يعكس رؤيته ويتوافق مع فكره، وهذا ربما يكون السبب الرئيسي في تنقله الدائم من حزب لآخر.

إلا أننا في النهاية نجد أن الحياة السياسية للمسري قد أكسبته خبرات كثيرة، وطوّرت من قدراته الفكرية، وأعطته رؤية واضحة حول الأوضاع السياسية التي تعيشها مصر خاصة والعالم العربي والإسلامي عامة، والتي ستساهم فيما بعد-كما سنبينه في الفصول الآتية-في بلورة مشروعه الحداثي.

---

1 - ممدوح الشيخ، **عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008م، ص15.

2 - سوزان حرفي، **حوارات الثقافة والمنهج للمسيري**، مرجع سابق، ج01، ص66، ينظر أيضا: ممدوح الشيخ، **عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية**، مرجع سابق، ص41.

المطلب الرابع: حياته الفكرية.

سنعالج في هذا المبحث أهم المحطات الفكرية التي تبناها المسيري في رؤيته للآخر وللعالم ككل مع الإشارة إلى أهم الأسباب والمؤثرات التي كان لها دور في تغيير نظرة المسيري.

أولا: مساره وتوجهاته الفكرية.

لقد نشأ المسيري في مجتمع يعجّ بمختلف التيارات الفكرية والأحزاب السياسية ذات رؤى متباينة، وهذا نتيجة للأحداث التي وقعت والظروف التي عاشتها مصر خاصة في الفترة آنذاك والعالم العربي والإسلامي بشكل عام، ومن هنا بدأت تساوره الشكوك والتساؤلات حول مدى قدرة الخطاب الإسلامي في تلك الفترة على مواجهة التحديات الجديدة آنذاك، ولهذا فإننا حينما نؤرخ للمسيري المفكر والباحث فإننا سنبدأ من مرحلة انطلاق شكوكه وتساؤلاته الفكرية، وهذا ما سنبينه في هذا المطلب.

أ. الاتجاه المادي الماركسي:

انطلقت رحلة المسيري البحثية في سبيل إيجاد إيجابات مقنعة حول التساؤلات والإشكالات التي كانت تساوره وتراوده دائما بتبنيه للفلسفة المادية الماركسية[1]، والتي في أصلها ثورة الطبقات المستغَلة المضطهدة والكادحة ضد البرجوازيين الأثرياء[2]، وهنا نطرح إشكالية مفادها كالآتي:

- لماذا اتجه عبد الوهاب المسيري إلى الماركسية مع أنه كان من الطبقة البرجوانية الغنية؟

لقد تبنى عبد الوهاب المسيري المذهب الماركسي مع أنه كان ينتمي إلى أسرة برجوازية، وفي الحقيقة هذا إشكال تبادر إلى ذهن بعض الباحثين، لكنه في الواقع ليس بإشكال، لأن هناك فرقا ما بين الحالة الظرفية الاجتماعية التي يكون عليها الشخص وبين المذهب الفكري الذي ينتمي إليه الإنسان، هذا أولا.

---

1 – كارل ماركس: (1818 – 1883م) هو فيلسوف واقتصادي ومؤرخ ألماني، درس القانون والاقتصاد في جامعتي بون وبرلين، في عام 1842م، نشر كتابه الأول، "نقد فلسفة الحق لهيغل"، والذي انتقد فيه الفيلسوف الألماني جورج فيلهلم فريدريش هيغل، وهو مؤسس الماركسية، التي كان لها تأثير كبير على الفكر الفلسفي والاقتصادي والسياسي والاجتماعي في جميع أنحاء العالم، ، من أهم أعماله :كتاب" البيان الشيوعي" الذي اشترك معه في تأليفه أنجلز، منها أيضا: "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي"، "رأس المال"..إلخ. ينظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006م، ص618.

2 – جورج بوليتزر وجي بيس، موريس كافين، **أصول الفلسفة الماركسية**، تعريب: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، صيدا– بيروت، دط، دت، ج01، ص15.

ثانيا: إذا ما اعتبرنا أن هناك تضادا بين كونه من أسرة برجوازية بالإضافة إلى أنه يتبنى المذهب الماركسي الذي هو ثورة ضد البرجوازية في نفس اللحظة، فهذا الاحتمال أيضا بعيد عن الصحة، لأن هناك فرقا بين البرجوازية المدنية التي تستغل الطبقة الضعيفة وبين البرجوازية الريفية التي ظلّت كما يقول المسيري:" محتفظة بالقيم المصرية والعربية والإسلامية"[1].

وهذا التوجه الماركسي الذي سلكه المسيري في البداية لا لأنه كان مقتنعا به كلية، وإنما هو بداية بحث وتعبير عن رفضه لواقعه الاجتماعي، فالماركسية في ذلك الوقت كانت تسعى إلى تغيير الواقع والانقلاب عليه، بالإضافة إلى تمسكها ببعض القيم المطلقة، بخلاف الرأسمالية فهي لا تهدف إلى تغيير الواقع ولا تعلي قيمة مثل العدل والحق[2]، وبما أنه كان ثائرا ضد الظلم الاجتماعي فكان لزاما له أن يتوجه إلى الماركسية[3]باعتبارها الحركة الأكثر شيوعا في ذلك الوقت والتي كانت تمثل الطبقة المستضعفة.

ويمكن أن نضيف عنصرا آخر، وهو قصائد الشاعر التركي ناظم حكمت فإيمانه بالإنسان وبمقدرته على مكافحة كل مظاهر الظلم والاستبداد كان لها دور في إثارة وتهييج مشاعر المسيري، فكاتاباته الشعرية الثورية تعدّ دافعا معنويا لانتفاضة المسيري ضد مجتمعه، وتعبيره عن ذلك في شكله الماركسي:" ومن الكتب الأخرى التي أثرت فيّ ...قصائد الشاعر التركي ناظم حكمت...إيمانه بالإنسان وبمقدرته على مكافحة الظلم يستحق التقدير والاحترام"[4].

كلّ هذا ساهم في توجّه المسيري إلى الفلسلفة الماركسية، أولا في ثوب الباحث عن الحقيقة والمستكشف لها، ثم مقتنعا بنموذجها المادي وبرؤيتها للعالم ككلّ.

لكنه بعد إدراكه لأبعادها الفكرية الكامنة خلفها، ووقوفه على مواطن الخلل والقصور فيها، بدأ ينسلخ من رؤيتها المادية شيئا فشيئا"كلما سقطت مقولة كنت أحاول سد الثغرة بطريقة ما أو بترقيع ثوبي المادي حتى أبقى داخل الإطار المادي، إلى أن وجدت الرقع أصبحت أكثر من الثوب...وأن الأمانة الفكرية والعقلية تتطلب منّي تبني منظومة أخرى"[5].

---

1 – عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، ص14.

2 – سوزان حرفي، **حوارات الثقافة والمنهج للمسيري**، مرجع سابق، ج01، ص91.

3 – عمرو شريف، **ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية**، دار الكتب المصرية، ط3، 1435هـ/2014م، ص64.

4 – **المرجع السابق**، ج01، ص48.

5 – ممدوح الشيخ، **عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية**، مرجع سابق ، ص207.

ب.الاتجاه الإسلامي:

بعد توصّل المسيري إلى حقيقة أن الفكر الفلسفي المادي الماركسي متهافت، وأنه لايمكن بناء منظومة فكرية حوله تصلح لأن تكون رؤية للكون وللحياة، انطلق في رحلة فكرية أخرى من جديد للبحث عن نموذج آخر "إلى أن استقر به المقام في عالم الإيمان والإنسانية والإسلام"[1]، لا على أنه عقيدة دينية، أو مجموعة من الشعائر والعبادات وحسب، وإنما على أنه رؤية للكون وللعالم وعلى أنه أيديولوجية[2].

ويرجع تحوّل المسيري إلى الاتجاه الإسلامي من جديد لجملة من العوامل، نذكرها فيما يلي:

- تصوّر المفكر عبد الوهاب المسيري على أن الإنسان كائن مركّب من مادة وروح من البداية[3]، يقول المسيري متحدثا عن نفسه"فبالرغم من التحولات الفكرية التي مرّ بها، والتغيّرات على مستوى المرجعية والمنهج فإن جوهر رؤيته لم يتغير:"هذه الرؤية الأساسية هي الخيط الناظم في كل ما أكتب"[4].
- سفره إلى أمريكا عام 1961 ساعده على إعادة اكتشاف الإسلام من جديد، أولا من خلال المتاحف التي تعرّف فيها على عظمة الحضارة الإسلامية، وثانيا من خلال الدراسات المختلفة لأعمال بعض المستشرقين ممن قدموا دراسات علمية ذات مقدرة تفسيرية عالية عن الحضارة الإسلامية. [5]
- تأثره بكتاباب بعض المفكرين من المسلمين كأمثال علي عزت بيجوفيتش[6]صاحب كتاب الإسلام بين الشرق والغرب، الذي تناول فيه عقائد الإسلام ومؤسساته وتعاليمه، بقصد

1 - سوزان حرفي، **حوارات الثقافة والمنهج للمسيري**، مرجع سابق، ج01، ص70.

2 - **المرجع نفسه**، ج01، ص69.

3 - **المرجع نفسه**، ج01، ص53، ينظر أيضا: عمر بطيشة، **شاهد على العصر عبد الوهاب المسيري**، ص78.

4 - **المرجع نفسه**، ج01، ص69.

5 - سوزان حرفي، **حوارات الثقافة والمنهج للمسيري**، مرجع سابق، ج01، ص52، ينظر أيضا: ممدوح الشيخ، **عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية**، مرجع سابق ، ص44.

6- **علي عزت بيجوفيتش**: ولد سنة 1952م في البوسنة من أسرة مسلمة، كان خلال حياته كلها نشيطا في مجالات العمل الإسلامي، شارك في العمل السياسي، حيث أنشأ حزب العمل الديموقراطي وخاض به الإنتخابات فأصبح رئيسا لجمهورية البوسنة والهرسك، ينظر: علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، ط1، 1414هـ-1994م، ص13، 16

اكتشاف موقع الإسلام في إطار الفكر العالمي[1]، يقول المسيري:"لو كنت قرأت هذا الكتاب في مقتبل حياتي الفكرية لوفر علي وقتا كبيرا، لأنه قدم رؤية إنسانية إسلامية للكون رائعة وعظيمة"[2].

- بالإضافة إلى دراسات سيد حسين نصر، ومالك بن نبي، وفضل الرحمن، ثم فيما بعد بمجموعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي[3]، يقول المسيري:" لو كنت قرات هذه الدراسات في السبعينيات لعجلت بتحولي"[4]، "وإلى جانب كل هذا كان هناك في نهاية الأمر المخزون الضخم داخلي من التراث الديني الإسلامي وتجربتي مع المجتمع التقليدي في دمنهور في طفولتي وصباي"[5].

ثانيا: إسهاماته الفكرية.

بالنظر إلى ما سبق فإننا نجد أن المسيري قد اقتحم مجالات علمية عديدة، وعاين أحداثا سياسية كثيرة، وكلّ هذا كان له دور في توجيه اهتمام المسيري، وتحويل اهتماماته الفكرية، والذي نتج عنه تغيّر في الرؤية والمنهج، لها سنشير في هذا العنصر إلى أهم الأبحاث والدراسات العلمية التي استقطبت اهتمام المسيري والتي كان لها حظ من إنتاجه الفكري.

أ. الدراسات الأدبية.

تعتبر الدراسات الأدبية نقطة انطلاق وبداية التحصيل الأكاديمي للمسيري، وبوابة ولوجه لعالم الفكر والسياسة، فالمسيري هو أوّلا وأخيرا أستاذ الأدب الإنجليزي، كما كانت تقدّمه دراساته وكتبه المنشورة، وكان له عدّة مؤلفات في هذا المجال لأنها بطبيعة المجال كانت تخصصه الأكاديمي، وهي كالآتي:

- مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنجليزي: النصوص الأساسية وبعض الدراسات التاريخية والنقدية.
- دراسات في الشعر.
- في الأدب والفكر: دراسات فى الشعر والنثر.

1- علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، ط1، 1414هـ-1994م، ص39.

2 - سوزان حرفي، **حوارات الثقافة والمنهج للمسيري**، مرجع سابق، ج01، ص53.

3 - **المرجع نفسه**، ج01، ص52.

4 - **المرجع نفسه**، ج01، ص53.

5 - **المرجع نفسه.**

- الأمير والشاعر: قصة الأطفال.
- أغنياتٌ إلى الأشياء الجميلة.

In English;

- **Three Studies in English Literature.**
- **Transendentalist predicament(الورطة الترانسندنتالية–رسالة دكتوراة)**

حيث درس فيه نموذج التمركز حول الذات الذي يؤدي إلى التمركز حول الموضوع(أحد أهم سمات النموذج العلماني الشامل). [1]

ب.الفكر الغربي والمؤسسات الحضارة الغربية المختلفة.

كان المسيري في البداثة من أشدّ المعجبين بالحضارة الغربية وبفلسفتها المادية، لكنه بعد أن أدرك كنهها وحقيقتها الكامنة، وعاين مخلّفاتها ونتائجها السلبية المدمّرة بدأ يبتعد عنها شيئا فشيئا، وأخذ يراجع مقولاتها المعرفية وفلسفتها المادية بنظرة نقدية تفكيكية، وكان له عدة مؤلفات في هذا المجال، وهي كالآتي:

- إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد.
- الإنسان والحضارة والنماذج المركبة: دراسات نظرية وتطبيقية.
- الحداثة وما بعد الحداثة[بالاشتراك مع الدكتور فتحي التريكي].
- دراسات معرفية في الحداثة الغربية.
- دفاع عن الإنسان: دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة.
- رحابة الإنسانية والإيمان: دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب.
- العالم من منظور غربي.
- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.
- العلمانية تحت المجهر.
- الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية.
- فكر حركة الاستنارة وتناقضاته.
- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان.

1 – عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، ص504.

- قضية المرأة بين التحرر والتمركز حول الأنثى.
- اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود.

In English;

- **Epistemological Bias in the Social and Physical Sciences**

ت.الجماعات اليهودية والصهيونية.

يعتبر موضوع الجماعات اليهودية والصهيونية من أهمّ المواضيع التي تناولها علماء الأديان قديما وحديثا، وهو يصنف من ضمن الموضوعات القديمة-المتجدّدة، والتي دائما ما يعاد طرحها في ثوب جديد وبصيغ مختلفة، لكن ما يؤخذ على الدراسات الحديثة لهذا الموضوع مقارنة بالقديمة أنها لم تتناولها بطريقة منهجة-تحليلية، بل يمكن اعتبارها خطابات تعبوية لكسب الرأي العام العالمي، ولحشد الجماهير والشعوب الإسلامية ضد اليهود عموما والمحتلّ الصهيوني خصوصا، وهذا انطلاقا من تصورهم أن نشر مظاهر الكراهية والعداء لليهود، والتشهير بهم هو أنجح طريقة لمحاربتهم والتفوق عليهم.

وفي الحقيقة هذه منهجية مجانبة للصواب ولها نتائج عكسية، إذ تبين عجز الخطاب الإسلامي عن إظهار أحقيته، وتأكيد شرعيته في مواجهة الظاهرة اليهودية، بل وتضفي هالة من الرهبة والأهمية حول الشخصية اليهودية.

لهذا فالساحة العلمية الإسلامية كانت في حاجة إلى دراسات ممنهجة ومنظمة حول الشخصية اليهودية والحركة الصهيونية، والتي تساعدنا على إدراك حقيقة المستعمر الصهيوني، والمسيري كان قد أدرك هذا الخلل الموجود على مستوى الخطابات الإسلامية وخلوّ الوسط العلمي الحديث من هكذا دراسات، لهذا ركّز اهتمامه على دراسة الجماعات اليهودية وتغطية كافة الظواهر المتعلقة بها بطريقة منهجية علمية، وقد احتلّت كتاباته في هذا المجال النصيب الأكبر من نتاجه العلمي، نذكر منها ما يلي:

- الإدراك الصهيوني للعرب والحوار المسلح.
- الاستعمار الصهيوني وتطبيع الشخصية اليهودية.
- أسرار العقل الصهيوني
- الأقليات اليهودية بين التجارة والادّعاء القومي.
- الأكاذيب الصهيونية من بداية الاستيطان حتى انتفاضة الأقصى.
- انهيار إسرائيل من الداخل؟.

- الأيديولوجية الصهيونية.
- البروتوكولات واليهودية والصهيونية.
- تاريخ الفكر الصهيوني: جذوره ومساره وأزمته.
- التجانس اليهودي والشخصية اليهودية.
- الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذج تفسيري جديد.
- الصهيونية والحضارة الغربية الحديثة.
- الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة.
- الصهيونية وخيوط العنكبوت.
- العنصرية الصهيونية.
- في الخطاب والمصطلح الصهيوني.
- من هم اليهود؟ وما هي اليهودية؟: أسئلة الهوية وأزمة الدولة اليهودية.
- من هو اليهودي.
- موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية.
- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد.
- نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني.
- اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدّامة والسريّة.
- اليهود في عقل هؤلاء.
- اليهودية والصهيونية وإسرائيل: دراسة في انتشار وانحسار الرؤية الصهيونية للواقع.

Articles in english;

- **Israel and South Africa: The Progression of a Relationship.**
- **The Land of Promise: A Critique of Political Zionism.**

ث.اهتمامه بدراسة القضية الفلسطينية.

يعدّ عبد الوهاب المسيري واحدًا من أكبر المدافعين عن القضية الفلسطينية، حيث تحتل" القضية الفلسطينية موقعا مركزيا في فكر واهتمامات المسيري، فقد أخذت حيّزا لا بأس به من إنتاجه الفكري، نذكر منها ما يلي:

- الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة.
- من الانتفاضة إلي حرب التحرير الفلسطينية: أثر الانتفاضة على الكيان الإسرائيلي.
- فلسطينية كانت ولم تزل: الموضوعات الكامنة المتواترة في شعر المقاومة الفلسطيني.
- مقدمة لدراسة الصراع العربي–الإسرائيلي: جذوره ومساره ومستقبله.

In English;

- **The Palestinian Wedding :A Bilingual Anthology of Contemporary Palestinian Resistance Poetry**
- **A Lover from Palestine and Other Poems(Palestine Information Office(عاشق من فلسطين)**.
- **A Land of Stone and Thyme: Palestinian Short Stories**.

ج. اهتمامه بتناول حياته الفكرية.

لقد تناول المسيري في مجلد ضخم كل ما يتعلق بحياته البحثية وتحولاته الفكرية، فقد كتب سيرته الذاتية التي تحاول أن تؤرخ لتطوره الفكري، وإسهامات المعرفية في مختلف الحقول العلمية وهي كالآتي:

- رحلتي الفكرية– في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعي.
- حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى [تحرير سوزان حرفي].

ثالثا: أهم المراكز والمؤسسات الفكرية التي انضم إليها.

لقد انضم عبد الوهاب المسيري لمؤسسات فكرية وعلمية ليعبر فيها عن توجهاته الفكرية ورؤيته تجاه مختلف القضايا التي كان تشغل الرأي العام آنذاك، نذكرها حسب تدرجها الزمني فيما لي:

- ترأس وحدة الفكر الصهيوني، وشغل عضوية مجلس الخبراء بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (1970 – 1975م).
- عمل مستشارًا ثقافيًا للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك (1975 – 1979م).
- عمل مستشارا أكاديميا في المعهد العالمي للفكر الإسلامي منذ عام(1992–2008م).
- شغل عضوية مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بليسبرج بولاية فرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية منذ عام 1993–2008م).

- عضو مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية –واشنطن– الولايات المتحدة الأمريكية (1997م– 2008م).
- شارك كمستشار تحرير لعددٍ من الحوليات التي تصدر في مصر وماليزيا وإيران وأمريكا وإنجلترا وفرنسا. [1]

في النهاية يمكن القول أن المسيري قد خاض غمارا طويلا في سبيل الوصول إلى الحقيقة، وإيجاد إيجابات عميقة حول الأسئلة التي كانت تثقل كاهله وتشغل ذهنه، وقد كانت الماركسية أولى محطاته الفكرية، فقد كان يؤمن بمقدرتها على تغيير الواقع، وإحداث تحوّل جذري على مستوى الأحداث، وضد كل مظاهر الظلم والقهر التي كانت تمارس ضد البروليتاريين، لكنه سرعان ما اكتشف عورها ونقائصها، بعدما عاينها مظاهرها الوحشية في أمريكا، كما ساعدته كتابات بعض المفكرين الإسلاميين من أمثال عزت بيجوفيتش، ومالك بن نبي، والفاروقي وغيرهم في إدراك كنهها الحقيقي، فبدأ يبتعد عنها شيئا فشيئا إلى أن استقرّ به المقام في عالم الإيمان والإسلام.

وهذه التجربة مكّنت المسيري من عمل موسوعة ضخمة تناول فيها مختلف الظواهر الغربية وما تعلق بها من الجماعات اليهودية، والحركة الصهيونية، كما دافع فيها عن أبرز القضايا الإسلامية، ويأتي على رأس هرمها القضية الفلسطينية والصراع العربي–الإسرائيلي، كما لم يغفل المسيري تخصصه الأكاديمي الأول، ألا وهو الدراسات الأدبية الذي يعتبر مفتاح ولوجه لعالم الفكر والسياسية.

1 – ممدوح الشيخ، **عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية**، ص15.

المبحث الثاني: ماهية النموذج المعرفي عند المسيري.

يعتبر النموذج المعرفي أحد المفاهيم المركزية والمؤسسة لأي منظومة فكرية وثقافية ما، فهو يحدّد أبعادها المعرفية ومرجعيتها النهائية التي تنبني عليها، وبالتالي فهو يعدّ رؤية للكون وللعالم ككلّ ومصدرا لتوليد المعرفة.

وقد استخدم المسيري هذا المفهوم في دراساته وأبحاثه، وانتقل به من حقل الدراسات العلمية الإمبريقية إلى حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، وعليه سنحاول في هذا المبحث استكشاف هذا المفهوم من منظور المسيري، وتحديد ماهويته وأبرز الروافد العلمية التي أفاد منها المسيري في بلورة هذا المفهوم.

المطلب الأول: نشأة مفهوم النموذج المعرفي عند المسيري.

قبل أن نتطرق إلى منشأ هذه الفكرة عند عبد الوهاب المسيري سنشير بشكل موجز ومختصر إلى أول من نظّر لهذا المفهوم في الحقول المعرفية، والمراحل التي مرّ بها هذا المفهوم.

أولا: النموذج المعرفي: أصل الفكرة وتطورها.

لقد دخل مفهوم البراديغم أو النموذج فلسفة العلوم(تاريخ العلوم/الإبستيمولوجيا) بداية مع تولمان في سنة 1961م، ثم مع كوهن سنة 1962م في كتابه بنية الثورات العلمية، ليرتبط به ارتباطا وثيقا لا فكاك عنه[1]، حيث يصف لنا ما يحدث من تطورات وعلاقات جديدة داخل العلم وتفسيرات أخرى للظواهر إن نحن اعتمدنا في ذلك على برديغم، يقول كون:"إن العلماء خلال الثورات العلمية يشاهدون أشياء جديدة ومختلفة حين ينظرون بالآلات المألوفة من نفس الأماكن التي نظروا منها من قبل، والسبب في ذلك أن تغيرات النموذج (Paradigm)تجعل العلماء فعلا يشاهدون عالم أبحاثهم الخاصة بطريقة مختلفة تماما عن العالم الذي كانوا ينتمون إليه من قبل"[2].

1- جورج كانغيلام، **دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها**، تر: محمد بن ساسي، مراجعة: محمد محجوب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007م، ص623.

2- ماهر عبد القادر محمد علي، **فلسفة العلوم: المشكلات المعرفية**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط2، 2000م، ص75.

وبالتالي تختلف التصورات والنتائج العلمية إن نظرنا إليها من موقع آخر حسب منظور كون، وهذا لكون العلم قديما كان يعتمد على فرضيات أو نظريات مسبقة كأساس للحكم على نتائجه البحثية، يقول فيرابند عند حديثه عن مشكلات المذهب التجريبي"إن ماهو مدرَك يعتمد على ما هو معتقَد"[1]، وهذا بخلاف النموذج الذي يستند على تراكم المعلومات، فكلما ازدادت المعلومات يتغير النموذج فيصبح أفضل تمثيلا للأصل[2].

فالنموذج يقوم على أساس من النظريات، أو القوانين أو المعادلات التي تمثل خطوة تتيح للباحث اختبار مدى صحة فرضياته، ثم في النهاية استنباط نظريات أو قواعد عامة تمثل رؤيته الكلية[3]، وقد عرف هذا المفهوم بعد ذلك انتشاراً واسعا وانتقل من الميدان العلمي التجريبي إلى جميع مجالات التفكير والثقافة حيث تم الاستعانة به في تنسيق وترتيب المعلومات وتحليل البيانات، وكشف صلتها بالواقع باعتباره كلاً جامعا لميادين النظر، وميادين العمل[4].

ثانيا: مصادر مفهوم النموذج المعرفي عند عبد الوهاب المسيري.

لقد نشأت وتبلورت فكرة النموذج عند المسيري وتشكلت من خلال مجموعة من العوامل والمؤثرات كان لها الدور الأكبر في إعطاءه مفهوما جديدا وبعدا معرفيا آخر سنذكرها فيما يلي:

- **الدراسات الأدبية بشكل عام:**

لقد أفاد المسيري كثيرا من الدراسات الأدبية، فقد زودته برؤية خاصة ومنهجية متكاملة ساعدته في تحليل النصوص وفي تفكيك تركيبتها ومنه للولوج إلى الموضوع الأساسي والفكرة الجوهرية الكامنة خلفها،

1- ماهر عبد القادر محمد علي، **فلسفة العلوم: المشكلات المعرفية**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط2، 2000م، ص11.

2- رجاء وحيد دويدري، **البحث العلمي: أساسياته النظرية وممارسته العلمية**، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1421هـ- 2000م، ص288.

3- **المرجع نفسه**، ص287.

4- **المرجع نفسه**، ص288، ينظر أيضا: جورج كانغيلام، **دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها**، مرجع سابق، ص624.

يقول المسيري:" وفي الدراسات الأدبية يحاول الباحث ألا يظل على مستوى الموضوع المباشر الظاهر، وإنما يحاول الغوص للوصول إلى الموضوع الأساسي الكامن ويمنحه الوحدة التي لابد أن يتسم بها "[1].

وعليه فالدراسات الأدبية عند المسيري هي في نهاية الأمر تدريب على قراءة النصوص قراءة نقدية مستوعبة كلية لتحديد ما هو هامشي وعرضي، وما هو مركزي وجوهري، والتي كانت تمهيداً حقيقياً لتبني المسيري النماذج على أنها أداة تحليلية.

- **كتاب المصباح والمرآة لأبراهام ماير إبرامز:**

لقد كان لكتابات الأمريكي أبراهام ماير الأثر العميق في بلورة فكر المسيري، فقد أفاد منها كثيرا في منهجية دراسة الظواهر وتحليلها، وحوله من دراسة الظواهر منفصولة عن عناصرها وظروفها الاجتماعية والتاريخية إلى دراستها داخل أنماطها التركيبية، يقول المسيري:" حاول الكاتب أن يقدم تاريخ النقد الغربي من خلال نماذج... وقد جعلني هذا الكتاب أشعر أنه لا يجب أن نتلقى المعلومات ونرصدها ونراكمها وحسب، بل لابد أن نصنفها داخل أنماط"[2].

- **كتابات نورثروب فراي ورينيه ويليك:**

تعدّ الأعمال الأدبية للناقدين الأدبيين نورثروب فراي (Northrop Frye)، ورينيه ويليك (René Welelk) من أهم الكتابات التي ساعدت عبد الوهاب المسيري في تطوير فكرة النموذج، فقد ركّزا على التفاصيل والرموز الكامنة خلف الظواهر أو الأنساق الفكرية المختلفة، يقول المسيري:"وقرأت كذلك كتابات نورثروب فراي Northrop Frye الناقد الأدبي الذي حاول أن يطور نظرية شاملة تستند إلى فكرة النمط الأولي (بالإنجليزية: آرك تايب archetype)، وهي الرموز المتكررة المغروسة في لاوعي الإنسان الجمعي، مثل الريح رمز عودة الحياة، والمطر رمز الخصب"[3]، وفي موضع آخر يقول: "كما أن أعمال الناقد الأدبي رينيه

1 - سوزان حرفي، **حوارات الثقافة والمنهج للمسيري**، مرجع سابق، ج01، ص47.
2 - **المرجع نفسه**، ج01، ص47-48.
3 - **المرجع نفسه**، ج01، ص48.

ويليك René Welelk النقدية كان لها أعمق الأثر فيّ، فعقليته جرمانية تبحث دائما عن وحدة ما وراء التفاصيل الفكرية والنقدية التي يأتي بها"[1].

- **كتابات المدرسة البنيوية:**

لقد كان لعبد الوهاب المسيري اطلاع على كتابات المدرسة البنيوية باعتبارها أحد المدارس الأدبية الحداثية، يقول المسيري معلقا على ذلك"درست كتابات المدرسة البنيوية، وقرأت بعض قراءاتهم البنيوية للأعمال الأدبية...كانت تحاول الوصول إلى جوهر البنية في تركيبتها وتشابك عناصرها وعلاقاتها"[2].

- **كتابات إسماعيل راجي الفاروقي:**

يعتبر الفاروقي[3] من كبار المفكرين الذين تأثر بهم المسيري في بلورته لفكرة النموذج، حيث تعدّ كتاباته من الروافد الأساسية في إدراك المسيري وتنبيهه إلى أهمية الوقوف على البعد المعرفي الكامن من وراء الظواهر والأحداث المختلفة، يقول المسيري:" ومن الروافد الأساسية التي شكلت نقطة تحوّل في حياتي كتيبين صغيرين للمفكر الفلسطيني الإسلامي إسماعيل راجي الفاروقي، أحدهما عن اليهودية والثاني عن الصهيونية...وكان لهذين الكتابان الصغيران الفضل في أنهما نبهاني إلى أهمية البعد المعرفي"[4].

---

1 - سوزان حرفي، **حوارات الثقافة والمنهج للمسيري**، مرجع سابق، ص47-48.

2 - **المرجع نفسه**، ج01، ص48.

3 -**إسماعيل راجي الفاروقي**: ولد الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي في مدينة يافا الفلسطينية عام 1921م من أسرة فلسطينية عريقة وثرية، ذهب إلى الولايات المتحدة، وتحصل على درجة ماجستير في الفلسفة، ثم حصل على درجة الدكتوراه من جامعة إنديانا عام 1952م، عمل أستاذا لفلسفة الأديان في عدد من جامعات الولايات المتحدة، واكتسب منزلة مرموقة، في تدريس الأديان المقارنة، له مؤلفات عديدة في الأديان من أبرزها: الأطلس التاريخي لديانات العالم، أديان آسيا الكبرى، والأخلاق المسيحية، التوحيد وتمثلاته في الفكر والحياة. ينظر: حسن ملكاوي، رائد جمال عكاشة، عبد الرحمن أبو صعيليك، **إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر**، دار الفتح، عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط1، 1435هـ- 2014م، ص25-27.

4 - سوزان حرفي، **حوارات الثقافة والمنهج**، مرجع سابق، ج01، ص48-49، ينظر أيضا: عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، مرجع سابق، ص376.

- **كتابات جمال حمدان:**

لقد أثرت منهجية جمال حمدان[1] وطريقته في تحليل النصوص ودراستها في المسيري، وتتميز منهجيته في أنه كان يربط المعلومات والحقائق بالرؤية الكلية التي تأسست عليها ويرجعها إلى الثوابت المعرفية والإبستمولوجية التي انبنت عليه، وقد صرّح المسيري بذلك من خلال حواراته مع سوزان حرفي:"حينما قرأت كتابات جمال حمدان... أدركت مدى عمق تأثيره فيّ، فالتأثير الحقيقي ليس مجرد أخذ عبارة من هنا ومعلومة من هناك، وإنما ينصرف إلى الرؤية الكلية التي تترجم نفسها إلى منهج في الدراسة وطريقة في التحليل"[2].

والذي نتج عنه في الأخير انتقال المسيري من فخ المعلوماتية أو ما يسميه بالموضوعية المتلقية، أي رصد المعلومات ورصّها دون هدف معروف نحو ما يسميه بالموضوعية الاجتهادية التي لا تكتفي بالرصد، وإنما تحاول أيضا أن تربط المعلومات والحقائق لتجرد منها أنماطاً متكررة ثم نماذج تحليلية.

- **كتابات كافين رايلي:**

لقد تعلم عبد الوهاب المسيري من كافين رايلي الكثير، وبالأخص كتابه الغرب والعالم الذي تناول فيه تاريخ الحضارة لا بطريقة السرد التاريخي المألوف وإنما من خلال موضوعات وإشكاليات، ومن خلال رؤية مركبة (نماذج تحليلية مركبة). [3]

---

1 - **جمال حمدان:** هو كاتب وعالم جغرافي مصري ، ولد في 2 فبراير سنة 1928م في مدينة قليوب بمصر، ويعتبر جمال حمدان من أبرز شخصيات الفكر الجغرافي في مصر والوطن العربي، وهو يعتبر من المفكرين القلائل الذين اتسموا بعمق التحليل وشجاعة الطرح، وعبقرية المزج ما بين الجغرافيا ومختلف فروع العلوم الإنسانية: تاريخا وفلسفة، سياسة وثقافة، دينا واجتماعا، توفي سنة 1993م، له مؤلفات عديدة من أبرزها: بترول العرب، استراتيجية الاستعمار والتحرير، جغرافيا المدن، اليهود أنثروبولوجيا، شخصية مصر، ينظر: محمد عبد السلام، **الفكر الجيوبوليتيكي عند جمال حمدان**، دت، دط، ص06، 08، 11، ينظر أيضا: عبد الحميد صالح حمدان، **صاحب شخصية مصر: جمال حمدان وملامح من عبقرية الزمان**، مكتبة مدبولى، دت، دط، ص48.

2 - سوزان حرفي، **حوارات الثقافة والمنهج للمسيري**، مرجع سابق، ج01، ص54.

3 - **المرجع نفسه**، ج01، ص35-36.

- **كتابات ماكس فيبر:**

يعتبر ماكس فيبر من أهم الفلاسفة الذين استفاد منهم المسيري في استخدامه للنماذج كأداة للتحليل، يقول المسيري:"ومما يسر علي التوصل لفكرة النماذج قراءاتي في أعمال ماكس فيبر وفي تركيزه على فكرة النمط المثالي"[1]، فكلمة "نموذج" التي يستخدمها المسيري هي قريبة في معناها من كلمة(theme) الإنجليزية، كما أن الكلمة قريبة في معناها من مصطلح النمط المثالي (ideal type) الذي استخدمه ماكس فيبر كأداة تحليلية، والتي 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 [2].

من خلال ماسبق نستخلص أن القاسم المشترك والرابط الأوحد بين كل هذه الكتابات والأعمال العلمية أنها تحاول الوصول إلى الرؤية الكلية الكامنة خلف التنوع والتفاصيل.

المطلب الثاني: مفهوم "النموذج" لغة واصطلاحا.

أولا: المعنى اللغوي لكلمة "نموذج".

النموذج بفتح النون والميم المضمومة والذال المعجمة مأخوذة من كلمة"نموذه" بالفارسية، وجمعها نموذجات ونماذج، والتي تعني: مثال الشيء[3]، أي صورة تتخذ على مثال صورة الشيء ليعرف منه حاله[4]، يقال: نموذج البناء، أي نسخة مبسطة مجردة من بناء، ومن ثم فهو يحتوي العناصر الأساسية للبناء ولكنه يختلف عن الأصل[5].

---

1 – عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، مرجع سابق، ص273.

2 – عبد الوهاب المسيري، **دفاع عن الإنسان**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1424هـ-2003م، ص300.

3– محمد التونجي، **المعجم الذهبي: فارسي–عربي**، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1969م، ص574، ينظر أيضا: عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، دار الشروق، القاهرة، ط1: 1999م، مج:01، ص107.

4– الزَّبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية، دط، دت، ج 06، ص250، ينظر أيضا: مجمع اللغة العربية:إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار، **المعجم الوسيط**، دار الدعوة، القاهرة، دط، دت، ج 01، ص31.

5– عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، مج:01، ص107.

وهناك عدة مفردات ومصطلحات متقاربة في معناها العام مع كلمة نموذج لكنها قد تختلف معها في مدلولاتها الضيقة، فنجد في اللغة العربية مثلا كلمة: نمط، نسق، هيكل، نظرية، فرضية، منطق، منظور، رؤية، جوهر، أصول، منطلقات، مرجعية، إطار مرجع، منظومة، وفي اللغات الأجنبية نجد:

Pattern - Structure– Type -Model - System - Constructive Type - Ideal type - Paradigm - Configuration - Theory - Hypothesis - Thesis - Synthesis - general law – Farmework -Prespective.[1]

حيث تشير هذه المفردات رغم تعددها إلى أن النموذج في معاجم اللغة يقصد به صورة افتراضية وذهنية للشيء.

ثانيا: المعنى الاصطلاحي لكلمة " نموذج".

النموذج عند توماس كوهن[2] هو :"مجموعة من القوانين والنظريات والنماذج وقواعد العمل التي تسمح للعلم بالتقدم في مرحلة من المراحل، بحيث تكون بمثابة برنامج البحث المفتوح أمام الجماعة العلمية"[3]. ومنه نستنتج أن مفهوم النموذج في ضوء تعريف كوهن يتخذ طابعا تجريبيا إمبريقيا محضا، فهو مرتبط فقط العلماء وعلاقتهم بالمجتمع العلمي، وتكمن مهمته في إيجاد وسائل وأدوات يمكن أن تكون حلا للمشكلات والأزمات التي تعيق تقدم العلم وتطوره في مرحلة زمنية ما.

1- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص107.

2- **توماس كوهن**: (1996-1922م)، فيلسوف ومؤرخ أمريكي، عرف الشهرة مع كتابه الثورة الكوبرنيكية، ثم مع كتابه بنية الثورات العلمية، وقد اتهمه نقاده بالنزعة النسبية واللاعقلانية، وهو يمثل مرحلة حاسمة في تطور الابستمولوجيا في القرن العشرين. ينظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص540.

3- جورج كانغيلام، **دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها**، ص623، ينظر أيضا: نصر محمد عارف، **إبستمولوجيا السياسة المقارنة**، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1422هـ-2002م، ص58.

ويُعرّف هنري ألتان النموذج على أنه: "مجموعة من الأفكار والمفاهيم التي تشكل الإطار المرجعي للفكر، وتنظم الأبعاد التجريبية للمعرفة، وتفسر النتائج، وتمكننا من صياغة النظريات "[1]، أي أن النموذج يشكل المرجعية المركزية لأي منظومة فكرية، والتي تُردّ إليها كل المفاهيم والنظريات العلمية ذات الطابع التجريبي.

وبالتالي نستخلص أن مفهوم النموذج من خلال التعريفين السابقين ينحصر في الممارسات العلمية العملية، لكن فيما بعد كما بيّنا سابقا انتقل من حقل العلوم التجريبية إلى حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ وعليه فالتعريفات اللاحقة لم تحصره في المجتمعات العلمية فقط، وإنما اتسع نطاقه ليشمل مختلف مجالات الفكر والمعرفة، وهذا ما نجده في التعاريف الآتية:

النموذج عند منى أبو الفضل هو عبارة عن "نسق معياري وإدراكي ينظم تفكيرنا في حقل معين، ويوفر له الأسس والإطار، ويضع حدوده وإطاره ونطاقه، مثل المفاهيم، النظريات، المنظورات، ورؤية المعالم"[2]، أي الإطار المرجعي الذي يحدّد توجهات وسلوكيات الأفراد داخل المجتمعات، سواء على المستوى الاجتماعي، أو السياسي، أو الثقافي...إلخ.

والنموذج عند عبد الكريم هو: "عبارة عن صورة عقلية نرى من خلالها الواقع، أو هو أشبه بخريطة معرفية نزعم أنها تحكي الواقع، وترشد إليه، النموذج مكوّن من عدد من العناصر بعضها يتم التقاطه من الواقع المشاهَد، وبعضها يتم استخراجه من الخبرة الشخصية، وبعضها يتم إحضاره عن طريق الخيال"[3]، أي أن النموذج هو المركز الكامن التي تنبثق منه معظم أفكارنا، والمرآة التي تعكس سلوكياتنا ورؤيتنا في الواقع عمليا، ويتم استخلاصه إما مباشرة من الواقع، أو من التجربة الشخصية للأفراد، أو عن طريق الخيال المبني على القواعد العقلية السليمة.

1- عبد الحليم مهورباشة، **النموذج الحضاري في دراسة الظواهر الإنسانية عند مالك بن نبي رصد للأسس المعرفية والوظيفية المنهجية**، مجلة العلوم الإجتماعية، العدد:20، جوان 2015، ص60.

2- عبد القادر سعيد عبيكشي، **ثورة الخصوصية في العلوم السياسية: قراءة في مرتكزات"تحيز النموذج المعرفي" وأدوات التجاوز**، مجلة البحوث السياسية والإدارية، العدد الرابع، ص161.

3- عبد الكريم بكار، **تكوين المفكر: خطوات عملية**، دار السلام، ط2، 1431هـ- 2010م، ص48.

أما عبد الوهاب المسيري فيعرّف النموذج على أنه: "بنية تصورية يجردها العقل البشري من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) ويستبقي البعض الآخر، ثم يرتبها ترتيبا خاصا وينسقها تنسيقا خاصا بحيث تصبح (من وجهة نظره) مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع، أي أننا حينما نجرد نموذجا ما فإننا نتصور أنه كامن في عناصر الواقع ينظمها ويعطيها شكلها وهويتها"[1]. إذن فالنموذج عند المسيري هو عبارة عن تصور ذهني لمختلف التفاصيل والأحداث المستخلصة من العالم الخارجي، والتي لها دلالة معينة ويجمعها إطار مرجعي واحد، يكون مصدر تناسقها وترابطها.

وعليه؛ فإن النموذج عند المسيري له ثلاث مُتعلَّقات، وكلٌّ منها لها دور في صياغة النموذج وبلورته من وجهة نظر صاحب النموذج، والتي تتمثل فيما يلي:

1-القواعد العقلية والمنطقية:

يهدف المسيري من تفعيل القواعد العقلية والمنطقية في تكوين وتطوير فكرة النموذج هو للوصول إلى التجريد الكامل للنموذج وتحريره من بعدي الزمان والمكان، يقول المسيري:"والهدف من التجريد هو تحرير النموذج بشكل معقول من تفرد الظاهرة (تأيقنها) ومن عنصري الزمان والمكان"[2]؛ لأن النموذج عند المسيري هو ثمرة الملكات الفكرية (المنطقية والتخيلية) للعقل، فهو صورة عقلية ونسق فكري ونمط تصوري وتمثيل رمزي للحقيقة حتى يتسنى للعقل الإنساني الوصول إلى جوانب منها[3].

2-المعلومات:

يعدّ عنصر"المعلومات"أساسيا في تطوير النموذج في مراحله المختلفة من الدراسة، وتظهر أهميتها فيما يلي:

1- عبد الوهاب المسيري، **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**، دار الشروق، القاهرة، ط1: 1417هـ- 1997م، ص229.

2- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص108

3- **المرجع نفسه.**

- لا يمكن للباحث أن يختبر نموذجه ومدى قدرته التفسيرية دون العودة إلى المعلومات، فكلما اتسعت رقعة التفاصيل والمعلومات المطروحة كلما ازدادت مقدرة النموذج التفسيرية والتحليلية.
- تساعد الباحث على اكتشاف علاقة الكل بالأجزاء ومدى ترابطهما وابتعادهما.
- عنصر "المعلومات" من المكوّنات الأساسية للنموذج، وهو مهمّ في كل مراحله الدراسية، فأهميتها قد تظهر في مرحلة ما، وتتحول من مجرد معلومات متناثرة غير مترابطة إلى أنماط متماسكة ذات معنىً. (1)

3-الواقع:

المتعلَّق الثالث وهو"الواقع"، فصياغة النموذج تبدأ في الواقع ومن خلال الاحتكاك به، ومن خلال هذا الاحتكاك والتفاعل الخلاّق يبدأ الدارس في صياغة نموذجه، حتى يصبح النموذج في النهاية قادرا على تفسير العلاقة بين الظواهر وعلى شرح علاقاتها الداخلية وتفسير أثرها المتبادل، وعلى الفصل والربط بين الظواهر بحيث يُبين أوجه التشابه بين بعضها رغم الاختلاف الظاهري، والعكس صحيح أيضا إذ يبين الاختلاف بين بعض الظواهر الأخرى رغم التشابه الظاهري الواضح بينها. (2)

إذن في النهاية نستخلص أن النموذج عند المسيري هو بنية تصورية مجردة عن عنصري الزمان والمكان، يعتمد على عنصر المعلومات ومراكمتها في تحسين وتطوير قدراته التفسيرية، ويكون ذلك من خلال الاحتكاك الفعّال بالواقع، وإدراك العلاقات الكامنة بين الظواهر المختلفة.

ثالثا: المقدرة التفسيرية للنموذج عند المسيري.

النموذج هو عبارة بنية تصورية عقلية مجردة، لا يمكنها أن تغطي كل أجزاء الواقع وتفاصيله مهما بلغت شموليته، وإن حدث وتطابق النموذج مع الواقع أصبح هو نفسه واقعا وفقد نماذجيته ووظيفته الإدراكية كأداة تحليلية؛ وهذا يعني حتمية المسافة أو وجود مسافة بين الدال والمدلول، والسبب والنتيجة، والمدرِك والمدرَك، والذات والموضوع، والفكرة والمادة، هذه المسافة تعني حتمية محدودية النموذج وقصوره، كما تعني أن التعامل

1- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، مج:01، ص109

2- **المرجع نفسه.**

مع الواقع من خلال نماذج يعنى حتمية الانتقاء والاختيار والإبقاء والإبعاد، أي حتمية تحيّز صاحب النموذج أو من يستخدمه، ولذا فإن الموضوعية المطلقة الخالية من أي تحيزات أمر مستحيل من الناحية المعرفية. [1]

ولكن تحيز النموذج لا يعني العبثية والذاتية، إذ أن المتلقي سيدرك أن النموذج ليس هو الواقع المحسوس، وأنّ عقلا بشريا قام بصياغته، وبالتالي فهو يحوي حتما قدرا من الذاتية، وأن ثمة مسافة تفصل بين النموذج والواقع، ولذا سيأخذ المتلقي حذره، ويعرف أن ما يتلقاه ليس علما محايدا بشكل كامل؛ وإنما هو علم يحمل تحيزات صاحبه وقدرا من النسبية، فهو في النهاية نتاج رؤية بشرية، ولكن رغم تحيزات النموذج فإن هذا لا ينفي أن المتلقي قد يتلقى قدراً من العلم ومن المعرفة والخبرة يؤهله للتعامل مع الواقع وفهمه وتفسيره والتنبؤ به دون أن يتحكم فيه بالضرورة، وحتى إن تحكم في بعض جوانبه فإن هذا لا يعني بالضرورة السيطرة الكاملة عليه، أي أن المتلقي يحقق قدرا من الحرية ولكنه سيقبل أيضا بقدر من الضرورة.[2]

رابعا: أنواع النماذج عند المسيري.

النماذج عند المسيري كما ذكرنا من قبل هي عبارة عن بنى تصورية تجريدية، وهي ليست نوعا واحدا، بل تأتي بأشكال عديدة تختلف باختلاف الاعتبارات والتصورات، نذكرها فيما يلي: [3]

1. **على أساس مدى الكمون أو الظهور** (الوعي أو عدم الوعي):

- النموذج التحليلي: إذ يقوم الباحث فيه بصباغة النموذج بشكل واع لرصد وتحليل الظواهر، وهذا النموذج يتسم بقدر عال من التكامل والاتساق المنطقي الداخلي.
- النموذج الإدراكي الكامن غير الواعي: أي النموذج الذي يوجه سلوك الناس دون أن يعوا وجوده فهو يشكل رؤيتهم للكون، وعادة ما تكون غير متجانسة أو متناسقة، بل كثيرا ما تحوي أفكارا متناقضة مع المنطق الأساسي للنموذج، ويسميه المسيري أيضا بنموذج المنظومة.

2. **على أساس مدى يقينيتها واستقرارها واحتمالياتها:**

1- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص111.

2- **المرجع نفسه.**

3- **المرجع نفسه**، مج:01، ص133.

- النموذج التفسيري المستقر: وهو الذي تم تجريبه واكتسب قدرا معقولا من اليقينية.
- النموذج التفسير الاحتمالي: وهو الذي لايزال في محل الظن والافتراض.

3. **على أساس التفكيك والتركيب:**

- النموذج التفكيكي: وهو الذي يكون التجريد فيه معتمدا على عملية التفكيك فقط دون التركيب.
- النموذج التأسيسي: وهو الذي يكون التجريد فيه معتمدا على عمليتي التفكيك فالتركيب، فهو لم يكتف بتحليل الظواهر وتفكيكها فقط، وإنما أعاد تفسيرها من خلال مسلمات ورؤي جديدة.

4. **على أساس انفتاحها وانغلاقها:**

- النموذج المغلق: ويسميه المسيري أيضا بنموذج التكامل العضوي، وهو يحتوي على عناصر معروفة مضبوطة بحيث تكون النتائج كامنة تماما في المقدمات.
- النموذج المفتوح: أو النموذج الفضفاض ويطلق عليه أيضا نموذج التكامل غير العضوي، وهو الذي يكون لديه مساحة للمجهول، ويحتوي على عناصر ثابتة وأخرى احتمالية، وعنده مقدرة على اكتشاف الجديد والأشياء غير المادية. [1]

5. **على أساس تركيبيتها واختزاليتها:**

- النموذج الاختزالي: ويسمى أيضا بالنموذج البسيط، وهو الذي ينطوي على عنصر واحد أو عنصرين ويفسر الواقع كله على أساس ذينك العنصر أو العنصرين، ويختزله فيهما.
- النموذج المركب: وهو الذي ينطوي على عدة عناصر ومنفتحا على العناصر المستجدّة سواء منها ما كان مادّيا أو غير مادّي. [2]

6. على أساس درجة ارتباطه بالزمان والمكان أو تجرّده منها:

1- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص133.

2- **المرجع نفسه**، مج:01، ص134.

- النموذج التعاقبي: وهو الذي يعتمد على عنصري الزمان والمكان وتعاقبها التاريخي، ويرتبط بهذا النموذج مفهوم **المتتالية النماذجية**، وهي حلقات تحقّق النموذج في الزمان والمكان.
- النموذج البنيوي: أو النموذج التزامني، وهو الذي حذف فيه عنصر الزمان ويركّز على البنية وحدها دون التعاقب التاريخي، ويمكن لهذا النموذج أن يفرز لنا نموذجين آخرين وهما:
  - النموذج الأوّلي: وهو نموذج يتكرّر عبر كل الأزمنة والأمكنة في اللاعي الجمعي عند البشر، وهو نموذج ساكن يتعامل مع الثوابت متحرّرا تماما من الأزمنة والأمكنة، مثل اليهودي التائه.
  - النموذج الرياضي أو اللغوي: وهو الذي يحاول دراسة الواقع الإنساني من منظور العلاقات الرياضية أو القواعد اللغوية، وهذا النوع يتّسم بدرجة عالية من التجريد

7. على أساس الهدف والغاية التي يرومها ويبتغيها صاحب النموذج:

- النموذج الموضوعي: وهو الذي يتعامل مع الواقع(وخصوصًا الطبيعي/المادّي) باعتباره مجموعة علاقات بسيطة يمكن رصدها بدقّة، وعادة ما يكون هذا النموذج مادّيًّا.
- النموذج التفسيري: الذي يتعامل مع الواقع(وخصوصًا الإنساني) باعتباره مجموعة علاقات بين عناصر بعضها معروف وبعضها مجهول، وأن هذه العلاقات مركبة إلى أقصى درجة، ومن ثمّ فشرحها شرحًا كاملاً وردها إلى قوانين عامة مجردة أمر مستحيل، ومن ثم لا مناص أن يقتنع الإنسان بعملية التفسير.

8. على أساس مفهوم العقل وعلاقته بالواقع وطبيعة الإدراك:

- النموذج المتلقي: وهو الذي ينطوي على تصوّر للعقل باعتباره سلبيا متلقيا.
- النموذج الاجتهادي: وهو الذي ينطوي على مفهوم للعقل باعتباره مبدعا في أية عملية إدراكية. [1]

9. على أساس فكرة التراكم والتوليد:

1- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، مج:01، ص134.

- النموذج التراكمي: وهو الذي تكون فيه عملية اكتساب المعرفة تراكمية على صفحة العقل، وتكون عادةً في النموذج الموضوعي.
- النموذج التوليدي: وتكون فيه عملية اكتساب المعرفة لاتراكمية فحسب، وإنما هي أيضا عملية إبداع وتوليد من داخل العقل.

10. على أساس مدى واقعيتها ومثاليتها:

كلمة "مثالي" عند المسيري تأتي بمعنيين:

أ. الأول: بمعنى متخيّل، أو غير متحقق بعد، أو ما ينبغي أن يكون فينتج لدينا ما يلي:

- النموذج المثالي: أي الذي لم يتحقق بعد، ويكون حين ذلك منتميا إلى عالم الآمال والتوقعات والبرامج الثورية والنهضوية.
- النموذج المتحقق الفعلي: وهو مقابل للصنف الأول.

ب. الثاني: بمعنى ما يدور في إطار المرجعية المتجاوزة للمادة، فيتج عنه:

- النموذج المثالي: هو الذي يحوي عناصر لاتنتمي للواقع المادي وتتجاوزه.
- النموذج الواقعي: أو المادّي، وهو الذي يدور في إطار الطبيعة/المادة. [1]

11. على أساس الصور المجازية الأساسية الكامنة فيها:

- النموذج العضوي.
- النموذج الآلي أو الجيولوجي التراكمي.

12. على أساس مضمونها المباشر:

فيمكن أن يكون المضمون هو السياسة، فنقول: نموذج سياسي، أو الاقتصادي فيصبح لدينا النموذج الاقتصادي...إلخ. [2]

1- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص134.

2- **المرجع نفسه**، مج:01، ص135.

المطلب الثالث: مفهوم كلمة "المعرفي" لغة واصطلاحا.

في هذا المطلب سنحاول استجلاء مفهوم المعرفة، ومعرفة ماهيتها، والفرق بينها وبين العلم، والعلاقة التي تجمع بينهما في العناصر الآتية:

أولا: المعنى اللغوي لكلمة "معرفي".

مشتقة من الفعل "عرف"، يقال: عرفه يعرفه عرفة وعرفانا ومعرفة، وعرفه الأمر أعلمه إياه، وعرفه بيته أعلمه بمكانه وعرفه به[1]، قال الراغب: المعرفة والعرفان: إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره، ويضاد المعرفة الإنكار كما جاء في قوله تعالى: ﴿ يَعۡرِفُونَ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا ﴾، (النحل: 83)، والعلم نقيضه الجهل، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا تَعۡلَمُونَهُمُۖ ٱللَّهُ يَعۡلَمُهُمۡ ﴾، (الأنفال: 60)، يقال: فلان يعرف الله ورسوله، ولا يقال: يعلم فلانٌ اللهَ لما كان معرفة البشر لله تعالى هو تدبر آثاره دون إدراك ذاته، ويقال: الله يعلم كذا، ولا يقال: يعرف كذا لما كانت المعرفة تستعمل في العلم القاصر المتوصل إليه بتفكر[2].

إذن فالمعرفة عند الراغب هي نشاط عقلي يتوصل به لإدراك شيء ما إدراكا نسبيا، وهي تختلف عن العلم الذي يقتضي اليقين الجازم المطلق، لذا يمكن أن نطلق اصطلاح العلم على المعرفة في المسائل التي تم إليها بطريق لايحتمل الشكّ أو الريب، لأن الأول جزء منها، والثانية أشمل منه، فكلّ علم معرفة، وليس كل معرفة علما.

وهي تطلق على التصورات التصديقات، جاء عند التهانوي: "كلّ معرفة وعلم فإمّا تصوّر أو تصديق"[3]، لكن هناك من جعل مسمّى المعرفة مشروطا بالحكم على الشيء إن بالإيجاب أو السلب، ولم

1- ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط1، دت، جـ:09، صـ236.

2- الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ت: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط1، 1412هـ، صـ560-561، ينظر أيضا: الزَّبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية، دط، دت، جـ:24، صـ133.

3- التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ت: علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تر: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م، جـ:02، صـ1583.

يقصرها فقط على عملية التصوّر، لهذا جاء تعريفها في معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية "أن المعرفي أو المعرفة هو لفظ يشير إلى نشاط الفكر الذي يثبت شيئا ما بالإيجاب أو السلب"[1].

ثانيا: المعنى الاصطلاحي لكلمة "معرفي".

كلمة معرفي في الخطاب الفلسفي العربي هي ترجمة لكلمة «إبستمولوجيا»، وهي كلمة مشتقة من كلمتين يونانيتين «Episteme»، بمعنى «معرفة» أو «علم» و «Logos» معنى «دراسة » أو «نظرية»[2]، والإبستمولوجيا هي علم دراسة ما نزعم أنه معرفة، إما عن العالم الخارجي (المادي) أو عن العالم الداخلي (الإنساني) [3]، وهو علم يدرس (بشكل نفدي) المبادئ والفرضيات والنتائج العلمية بهدف بيان أصلها وقيمتها الموضوعية[4] ، والإبستمولوجيا في اللغة الإنجليزية هي بشكل عام نظرية المعرفة التي تتناول العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف[5].

والمعرفي عند المسيري هو ما يقابل المستوى السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، بل الحضاري، ويوصف بأنه ما يتعامل مع الظاهرة من منظور كلي ونهائي.

- وكلمة كلّي عند المسيري تفيد الشمول والعموم، وهي لاتعني الكليات بالمعنى الفلسفي، أي الحقائق التي لا تقع تحت حكم الحواس بل تدرك بالعقل والمنطق فحسب، وعليه فإن كلمة كلّي عند المسيري تشمل كل شيء مايقع منها تحت حكم الحواس وما لايقع.
- أما كلمة نهائي فيقصد بها آخر وأقصى ما يمكن أن يبلغه الشيء. [6]

1- جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، دط، 2004م، ص433.
2- تد هوندرتش، **دليل أكسفورد للفلسفة**، تر: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا،دط، دت، ج:01، ص29.
3- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص122-124.
4- محمد وقيدي، **ماهي الإبستمولوجيا**، مكتبة المعارف، الرباط، ط2، دت، ص08.
5- جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، مرجع سابق، ص13.
6- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص122-123.

المطلب الرابع: النموذج المعرفي عند المسيري.

بعد تركيبي لماهية مصطلحي "النموذج" و"المعرفي" نجد أن المقصود بالنموذج المعرفي عند المسيري هو: البنية التصورية التي تحاول أن تصل إلى الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني.

ويطلق عليه أيضا مسمّى الخريطة المعرفية. وهي صورة عقلية للعالم تشكل ما يمكن تسميته نموذجا معرفيا، ينظر الإنسان من خلالها للواقع، ولا توجد جاهزة في الواقع فهي نتيجة عملية تجريد عقلية مركبة (تفكيك وتركيب)، إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويبقى البعض الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركبها، بل أحيانا يضخمها بطريقة تجعل العلاقات تشكل ما يتصوره العلاقات الجوهرية في الواقع، **وتسمى أيضا نموذجا إدراكيا**، لأن الإنسان يدرك الواقع من خلالها، أي أنها تحتوي على بعد معرفي (كلي ونهائي)، والنماذج أو **الخرائط الإدراكية والمعرفية** تولد إدراكا مختلفا من شخص لآخر ومن حضارة لأخرى لنفس الظاهرة. [1]

ومما سبق نستخلص أن كل نموذج معرفي يحوي مرجعيته النهائية ومبادئه التي يحكم بها، والتي تتشكل من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي، وما هو مطلق وما هو نسبي من منظوره، فهي باختصار مسلمات النموذج الكلية أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية، لهذا فإن إدراك الواقع على حقيقته لا يتم إلا في إطار نموذجٍ معرفيّ، لأنه من خلاله يمكن القيام بعملتي التحليل والتركيب، وربط التفاصيل الكامنة خلف الظواهر في إطارها المعرفي.

وعليه فالغاية الأسمى للنموذج المعرفي تتمثل في وظيفته الإدراكية الفطرية الإنسانية، فهو يحتوي على رؤية الإنسان للكون (مسلماته الكلية) التي يرتب الحقائق وِفقها وينظم المعلومات على أساسها. [2]

1- عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، مرجع سابق، ص15.

2- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص115.

وتدور النماذج المعرفية حول ثلاثة محاور أساسية: الإله- الطبيعة-الإنسان، والمسيري في دراسته للنموذج ركّز على "الإنسان"، لأنه يرى أنه بإمكاننا من خلاله تحديد موقف النموذج من العنصرين الآخرين(الإله والطبيعة)، ولدراسة صورة الإنسان الكامنة في أي نموذج معرفي، يمكن للدارس أن يطرح مجموعة أسئلة تدور حول ثلاث محاور أساسية، يجمعها كلها عنصر واحد وهو "التجاوز"أي تجاوز العالم المادي، وهي تتمثل فيما يلي:

(أ) علاقة الإنسان بالطبيعة/ المادة: أيُعدّ الإنسان جزءا لا يتجزأ من الطبيعة المادة، أم هو جزء يتجزأ منها له استقلال نسبي عنها؟ أيتميز الإنسان بأبعاد أخرى لا تخضع لعالم الطبيعة المادة (الواحدية في مقابل الثنائية)، أم أن وجوده طبيعي/ مادي محض؟ أيعتبر الإنسان سابقا للطبيعة/ المادة، متجاوزا لها، أم أنها سابقة عليه، متجاوزة له؟ أيدرك الإنسان الطبيعة، بشكل سلبي متلقٍ، أم بشكل إيجابي إبداعيّ خلاّق؟.

(ب) الهدف من الوجود: هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون؟ أهناك غرض في الطبيعة، أم أنها مجرد حركة دائمة متكررة أو حركة متطورة نحو درجات أعلى من النمو والتقدم، أم أنها حركة خاضعة للصدفة؟ ما المبدأ الواحد في الكون، أو القوة المحركة له الذي يمنحه هدفه وتماسكه، ويضفي عليه المعنى؟، أهو كامن فيه، أم متجاوز له؟.

(ج) مشكلة المعيارية: هل هناك معيارية أساسا؟ ومن أين يستمد الإنسان معياريته: من عقله المادي، أم من أسلافه، أم من جسده، أم من الطبيعة/ المادة، أم من قوى متجاوزة لحركة المادة. [1]

إذن في النهاية نجد أن النموذج يحاول استشكال نوع العلاقة بين الطبيعة-المادّة والإنسان هل هي علاقة جدلية، أم تكاملية، أم علاقة اتحاد وحلول، واستقصاء الغاية من الوجود والمعنى الرمزي للحياة، واسكشاف القواعد والمبادئ التي تنبثق منها رؤيته الكلية.

1- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج:02، ص445-446.

خلاصة الفصل:

لقد توصلت في نهاية هذا الفصل إلى مجموعة من النتائج أذكرها فيما يلي:

- لقد كانت مصر في الفترة التي نشأ فيها المسيري تمرّ بظروف حرجة وصعبة، فقد كانت تتجاذبها عدة حركات وأحزاب سياسية ذات رؤى مختلفة ومشاريع متنوعة، وذلك من أجل النهوض بالمجتمع المصري مرة أخرى، ومحاولة بناء الدولة الحديثة، ومقاومة كل آثار الاحتلال السلبية وأشكال التخلف التي كانت سائدة في تلك الفترة آنذاك، ومن أبرز تلك الأحزاب: الحزب الوطني، وحزب الوفد، والحزب الاشتراكي.

- شارك المسيري في عدة نشاطات ومظاهرات سياسية للتعبير عن رفضه للأوضاع القائمة التي كان يعيشها المجتمع المصري آنذاك، لهذا انضم في بدايته حياته السياسية إلى مصر الفتاة، ثم انتقل بعدها إلى الإخوان المسلمين ثم إلى الحرس الوطني وهيئة التحرير، وفي منتصف الخمسينات انضمّ إلى الحزب الشيوعي وبقي فيه حتى عام 1959م قبل أن يسافر إلى أمريكا، وبعد عودته منها شارك في تأسيس حزب الوسط المصري ذي المرجعية الإسلامية، ثم انضم بعدها إلى حركة التغيير المصرية المشهورة بحركة "كفاية" عند تأسيسها عام 2005م حتى وفاته.

- توجّه المسيري في بداية رحلته البحثية إلى الحركة الماركسية، باعتبارها الحركة الأكثر شيوعا في تلك الفترة والتي كانت تمثل الطبقة المستضعفة؛ ولأنها كانت تسعى إلى تغيير الواقع والانقلاب عليه، بالإضافة إلى تمسكها ببعض القيم المطلقة: كالعدل، والمساواة، وذلك للتعبير عن رفضه لواقعه الاجتماعي لكنه فيما بعد أدرك تهافتها وعورها، فبدأ يبتعد عنها شيئا فشيئا، وأخذ يراجع مقولاتها المعرفية وفلسفتها المادية بنظرة نقدية تفكيكية، إلى أن استقر به المقام في عالم الإيمان والإسلام، لا على أنه مجموعة من العقائد والطقوس فحسب، وإنما على أنه رؤية للوجود، وهذا بفضل تأثره ببعض المفكرين المسلمين كأمثال: علي عزت بيجوفيتش صاحب كتاب الإسلام بين الشرق والغرب، بالإضافة إلى دراسات سيد حسين نصر، ومالك بن نبي، وفضل الرحمن، ثم فيما بعد بمجموعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وإلى جانب كل هذا كان هناك في نهاية الأمر ذلك المخزون الضخم بداخله

من التراث الديني الإسلامي وتجربته مع المجتمع التقليدي في دمنهور، وتصوّره على أن الإنسان كائن مركّب منذ البداية.

- لقد أراد المسيري أن يبني منهجا جديدا يكون مقياسا لصلوحية الرؤية المعرفية للحضارة الغربية، ويحاكم مقولاتها على أساسه، وسماه بالنموذج، والذي يعرفه على أنه بنية تصورية يجردها العقل البشري من كم هائل من التفاصيل والأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالتها، ثم يرتبها ترتيبا خاصا بحيث تصبح مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع.
- لقد أفاد المسيري كثيرا من الدراسات الأدبية في تطوير فكرة النموذج، فقد زودته برؤية خاصة ومنهجية متكاملة ساعدته في تحليل النصوص، وفي تفكيك تركيبتها، ومنه للولوج إلى الموضوع الأساسي والفكرة الجوهرية الكامنة خلفها، كما يعتبر ماكس فيبر من أهم الفلاسفة الذين استفاد منهم المسيري في استخدامه للنماذج كأداة للتحليل، لأن مصطلح "النموذج" التي يستخدمه المسيري قريب في معناه من مصطلح النمط المثالي الذي استخدمه ماكس فيبر كأداة تحليلية، والتي تعني الفكرة المجردة والمحورية الكامنة في عمل ما، تمنحه وحدته الأساسية وتربط بين عناصره المختلفة.
- المعرفي عند المسيري هو ما يقابل المستوى السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، بل الحضاري، ويوصف بأنه ما يتعامل مع الظاهرة من منظور كلي ونهائي.
- النموذج المعرفي عند المسيري هو البنية التصورية التي تحاول أن تصل إلى الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني، وقد ركّز المسيري على العنصر الإنساني، لأنه من خلاله يمكننا تحديد موقفنا من العنصرين الآخرين(الإله والطبيعة)، وهي تدور حول ثلاث محاور أساسية: علاقة الإنسان بالطبيعة، الهدف من الوجود، مشكلة المعيارية.
- كل نموذج معرفي يحوي مرجعيته النهائية ومبادئه التي يحكم بها، والتي تتشكل من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي، وما هو مطلق وما هو نسبي من منظوره، فهي باختصار مسلمات النموذج الكلية أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية ذات الطابع المتجاوز الميتافيزيقي.

الفصل الأول: النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.

المبحث الأول: النموذج المعرفي للحضارة الغربية: تعريفه، أسباب شيوعه وهيمنته من منظور المسيري.

المبحث الثاني: الإطار التاريخي والفلسفي لتشكّل النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.

المبحث الثالث: المرجعية الفلسفية الكامنة للنموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.

المبحث الرابع: خصائص وسمات النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.

المبحث الخامس: تبدّيات النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.

الفصل الأول: النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.

إن أول أصول النظر لتقييم أي ظاهرة أو منهج أو منظومة فكرية هو النظر في تأريخها، أي إلقاء الضوء على بدء تشكلها ومراحل تطورها حتى بلوغها مرحلة النضج والاكتمال، لهذا سيكون منهجنا في الدراسة مبنيا على أساسين اثنين: الأول هو النظر إلى النموذج المعرفي الغربي من جهة زمنيته: أول ظهوره وبذور تشكله ثم تطوره عبر الأزمنة المختلفة، وذلك بغاية الجواب عن سؤال: كيف تشكل النموذج المعرفي الغربي؟، والأساس الثاني: هو الكشف عن المكونات الأساسية للنموذج المعرفي وخصائصه وسماته، وأخيرا تبدّياته على مختلف المستويات.

المبحث الأول: النموذج المعرفي للحضارة الغربية: تعريفه، أسباب شيوعه وهيمنته من منظور المسيري.

إن النموذج المعرفي الحضاري الغربي هو أكثر النماذج شيوعا وهيمنة على مستوى العالم، حيث بسط سيطرته على نطاق واسع، وحقق انتشارا وذيوعا كبيرا شمل مختلف الحضارات القديمة وبقية العالم، والإشكال الذي يطرح نفسه هو كالآتي: ماهي الأسباب التي أدت إلى شيوع النموذج المعرفي للحضارة الغربية ؟، وما هي الوسائل والأدوات التي مكّنته من تحقيق ذلك؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذا المبحث.

المطلب الأول: مفهوم "الحضارة" لغة واصطلاحا.

قبل الشروع في معالجة صميم إشكالية هذا المبحث سنحاول تبيان واستجلاء المراد بمصطلح الحضارة الغربية والمعنى المقصود منه، وذلك فيما يلي.

أولا: المعنى اللغوي لكلمة "حضارة".

كلمة"حضارة" في اللغة مشتقّة من الفعل "حضر"[1]، وهي تأتي بمعانٍ عدّة أبرزها ما يلي:

1- ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط1، دت ، ج: 04، ص196

القدوم والمجيئ وهو نقيض المغيب، جاء في لسان العرب:" الحضور نقيض المغيب والغيبة"[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ لِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ ﴾، (سورة البقرة: 180).

- الحاضر المقيم والمستقر في المدن والقرى، يقول ابن منظور:" الحاضر: المقيم في المدن والقرى، والبادي: المقيم بالبادية"[2]، سميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار[3].
- خلاف البادي، يقول مرتضى الزّبيدي: "والحاضر خلاف البادي"[4]، وفي الحديث: (لاَ يَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ) [5].
- المتصف بالأخلاق الحسنة والعارف بآداب السلوك والمعاملة، جاء في معجم اللغة:" شخص متحضِّر: مهذَّب يعرف أدب السلوك"[6].

إذن نجد أن مصطلح الحضارة في المعاجم العربية يقصد به إقامة مجموعة من الناس في المدن أو القرى بشرط الاستقرار والثبات في المكان. أما في المعاجم الأوروبية فإن مصطلح "**الحضارة**" يدل إلى فعل أو عملية التحضر، وعلى حالة متطورة متقدمة من المجتمع الإنساني[7]، أي المدنية المنظّمة في مقابل البربرية الوحشية.

1- ابن منظور، **لسان العرب**، ج: 04، ص196

2- ابن منظور، **لسان العرب**، ج: 04، ص197، ينظر أيضا: ابن فارس، **مجمل اللغة**، ت: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1406هـ- 1986م، ج01، ص240.

3- ابن منظور، **لسان العرب**، ج: 04، ص196.

4- مرتضى الزّبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ت: مجموعة من المحققين، دط، دت، ج:11، ص47.

5- مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، دت، ج: 03، ص1175.

6- أحمد مختار عبد الحميد عمر، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، عالم الكتب، ط1، 1429هـ-2008م، ج:01، ص512.

7- طوني بينيت-لورانس غروسبيرغ-ميغان موريس، **مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، تر: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010م، ص298-299.

ثانيا: المعنى الاصطلاحي لكلمة "حضارة".

لقد تباينت واختلف وجهات نظر الباحثين في تحديد المعنى الاصطلاحي للحضارة، وذلك يرجع إلى الموروث الثقافي والخلفية الفكرية لكل باحث، لهذا سنقوم بتحديد هذا المفهوم في سياقين اثنين: في الفكر الغربي وفي الفكر الإسلامي .

أ. في الفكر الغربي.

مصطلح "الحضارة (Civilization) " لم يظهر في الغرب إلا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر[1]، وقد تباينت آراء الباحثين والمفكرين الغربيين في تحديد مفهومه وضبط مدلوله، وسنقف على بعضٍ منها فيما يلي:

لكن ما يؤخذ على هذه التعريفات أنها تقارن وتقابل بين مرحلة متأخرة من الحضارة وبين مرحلة سابقة، أي مرحلة خروج المجتمع الغربي من ظلام القرون الوسطى التي عاش فيها الإنسان الغربي كل أشكال الهمجية والفوضى والجهل بالعصور الحديثة عصور الاستنارة والتي عرف فيها وحينها الإنسان الغربي مظاهر المدنية المنظمة والتطور والرقي الفكري والاجتماعي في مختلف المجالات.

يقول رالف لنتون في تعريفه للحضارة بأنها:" مجموعة منظمة من الاستجابات التي تعلمها الأفراد وأصبحت من مميزات المجتمع"[2]، لكن ما يؤخذ على تعريف لنتون أن القيد الذي وضعه والمتمثل في مجموع المهارات التي يتعلمها الفرد ومن ثم يقوم بتطويرها أكثر حتى تصبح من أبرز مميزات وخصائص ذلك المجتمع، ففرضا لو وجدت هذه البيئة بالقيد المذكور آنفا فإن هذا لايكفي لبناء حضارة، لكن يمكن أن يطلق عليه مسمّى مجتمعٍ متطور أو متحضّر، أي المدنية المنظمة مقابل الوحشية البربرية، لكن لايمكن أن تنسب إليه حضارة.

1- معن زيادة، **الموسوعة الفلسفية العربية**، معهد الإنماء العربي، ط1، 1976م، ج:01، ص369.

2- رالف لنتون، **شجرة الحضارة**، تر: أحمد فخري، تقديم: أحمد زكريا الشلق، المركز القومي للترجمة، 2010م، ج:01، ص65.

أما عند رالف بدنغتون فهي:"مجموعة الأدوات المادية والفكرية التي يستطيع بها ذلك الشعب إشباع حاجاته الحيوية والاجتماعية ويكيف نفسه لبيئته"[1]. فالتعريف الأخير ذكر أنه لا يصحّ إطلاق مصطلح حضارة على مجتمع ما بدون وجود تراكم معرفي وفكري بالموازنة مع توفّر الإمكانات والوسائل المادية التي يمكنه من خلالها إشباع حاجاته اليومية، لكن هكذا مفهوم يعتبر غير شامل كونه قصر غايتها على عنصرين: أولا: إشباع الحاجات المادية للمجتمع، ثانيا: تأقلم الفرد مع بيئته الخاصة، وهذه القيود على غرار التعريف السابق(تعريف رالف لنتون) لايمكن الاستناد عليها فقط لبناء حضارة لأنها تطمح فقط لتحقيق الاكتفاء الذاتي المادّي للمجتمع وفي نفس الأمر تغفل الجانب الجواني الروحاني والجمالي لأفراد تلك المحتمعات، كما أنها تسعى لتكييف الفرد مع بيئته الخاصة، والأجدى أن تهدف إلى تطويرها وتحسينها ما كان ذلك ممكنا، لاجعلها مرجعا في سلّم التحضر.

لكن التعريف الذي يمكن البناء عليه هو تعريف ول ديورانت، فقد جاء تعريف الحضارة عنده بأنها:" نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وإنما تتألف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون؛ وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق"[2].

حيث يظهر من تعريف ول ديوارنت بأن أهم سماتِ وخصائصَ أي حضارة لابدّ وأن يكون منطلقها من توفر نظام معين أومنهج محدد وبيئة مميزة تساعد الفرد على اكتساب المعرفة وتطوير معجمه الثقافي، مع الحرص دوما على الارتقاء بهذه المكاسب لا حصرها على مستوى معين، وأحببت هنا أن أنوه بأن ول ديورانت قد أفرد هذا الشرط لوحده حتى يبين لنا فاعليته الكبيرة وتأثيره العميق في تشييد الحضارات.

ثم بعد ذلك بين أن الحضارة لابد وأن تكون مركبة من أربعة أسس والمتمثلة في: الموارد الاقتصادية، النظم السياسية، التقاليد الخلقية، ومواكبة العلوم والفنون. وهذه العناصر المذكورة آنفا لا يمكن أن يستغني عنها أي مجتمع في نظري لبناء حضارة، فلا يمكن أن تقوم له قائمة إن تنازل عن أيٍّ منها.

1- **المرجع نفسه**، ص27.

2- ول ديورانت، **قصة الحضارة**، تق: محيي الدّين صابر، ت: زكي نجيب محمود، دار الجيل، لبنان، 1408هـ- 1988م، ج:01، ص03

ثم ذكر في الأخير أبرز سمة من سماتها والتي تتمثل في توفّر الأمن والاستقرار، فبدونهما لايمكن أن يكون هناك نظام أو مجتمع متحضر ومن باب أولى حضارة. لهذا فالقيد الأخير لايمكن إزالته أو تنحيته في سبيل بناء مجتمع متحضر ومن ثم بناء حضارة.

وهذا التعريف الأخير للحضارة–تعريف ول ديورانت– في نظري هو من أشمل التعريفات التي سبقته حيث تناول أهم الركائز التي يجب توافرها لتكوين حضارة والتي لايمكن الاستغناء عنها بأي حال من الأحوال، لكن هناك من المفكرين الغربيين من قام بالتفريق بين مصطلحي الحضارة والثقافة، وربطوا كلاّ منهما بطابع معين وجانب خاص.

نجد ذلك عند علماء الاجتماع الألمان بالخصوص، فقد خرجوا عن هذا الأصل–أي كون الحضارة تشمل المجال الثقافي وغيره–.وقاموا بالتمييز بين مصطلحي الحضارة والثقافة على أساس أن الثقافة ذات طابع فردي وتنصب بخاصة على الجانب الروحي في حين أن الحضارة ذات طابع اجتماعي ومادي[1]، وبناء على هذا أصبحت "الثقافة" في علم الاجتماع الألماني تدل على التقدم الفكري الذي يتحصل عليه الشخص بصفة عامة، أما الجانب المادي في حياة الأشخاص و المجتمعات فقد أفردت له كلمة "حضارة"[2].

والآن سنشرع في بيان مفهوم الحضارة في الفكر الإسلامي.

ب.في الفكر الإسلامي:

الحضارة عند ابن خلدون[3] هي:" أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران زيادةً تتفاوت بتفاوت الرفه وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتا غير منحصر"[1]، ومن مظاهرها المتجلية:"التفنن في الترف واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه"[2].

1– مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، دط، 1403هـ–1983م، ص58.

2– الطاهر لبيب، **سوسيولوجية الثقافة**، دط، دت، ص07.

3– **ابن خلدون**: (1332م–1406م)، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي من تونس، وهو مؤرخ وعالم اجتماع واقتصاد وفلك وسياسة وقانون عربي مسلم أندلسي، عد ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، كما أنه أحد مؤسسي علم الاقتصاد. اشتهر بكتابه "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، والذي يُعرف اختصارًا باسم "كتاب

عندما ننظر إلى مفهوم ابن خلدون للحضارة فإننا نلحظ أنه لم يكن يتحدث عن مفهوم الحضارة كمفهوم شامل يلمس جميع مجالات وجوانب الحياة الإنسانية، بل كان مقصورا فقط على أحد جوانبها، والمتمثل في الجانب الاقتصادي، فقد تحدث عن أبرز سمة من سماتها المتجلية الظاهرة المتعينة، والتي تعكس أحوال ذلك المجتمع، وبالتالي فهذا التعريف غير كامل في نظري لكونه اقتصر فقط على ذكر على أهم مظهر أو عنصر من عناصرها، وأغفل ذكر المجالات الأخرى كالمجال السياسي، والتعليمي.

وجاء تعريفها عند أبي الأعلى المودودي بأنها: "نظام متكامل يشمل كل ما للإنسان من أفكار وآراء وأعمال وأخلاق في حياته الفردية أو العائلية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية.."[3]، وسار على منواله محمد حسين في كتابه الإسلام والحضارة الغربية فقال هي:"كل ما ينشئه الإنسان في كل ما يتصل بمختلف جوانب نشاطه ونواحيه، عقلاً وخلقاً، مادةً وروحاً، دنيا ودينا"[4].

بالنظر إلى هذين التعريفين نجد أن أبا الأعلى المودودي ومحمد حسين يتصوران الحضارة بأنها الإبداع الإنساني في كل المجالات سواء المادية أو المعنوية، لكنها أغفلا عنصر التفوق والتميز الذيْن من خلالهما يمكن تصور درجة الرقي الذي وصل إليه مجتمع ما. لذا فالتعريف الذي أراه مناسبا هو تعريف أحمد السايح فقد عرّفها بأنها:" الرقي العلمي، والفني، والأدبي، والاجتماعي، والاقتصادي في الحضر، وبعبارة أخرى أكثر شمولا، هي: الحصيلة الشاملة للمدنية، والثقافية، والفكر، ومجموع الحياة، في أنماطها المادية والمعنوية"[5].

من خلال ما سبق نجد أن تعريفات "الحضارة" عند المفكرين الإسلاميين متقاربة حيث تركز على التقدم والتطور في جميع المجالات سواء ما تعلق منها بالجانب المادي أو الروحي.

العبر"، وهو من أهم الكتب في تاريخ الفكر الإنساني، توفي رحمه الله بمصر.ينظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص 22.

1- ابن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر**، خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1408هـ-1988م، ص461.

2- **المرجع نفسه**، ص465.

1- أبو الأعلى المودودي، **الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها**، دار العربية، بيروت، دط، دت، ص288.

4- محمد محمد حسين، **الإسلام والحضارة الغربية**، دار الفرقان، دت، دط، ص06.

5- أحمد عبد الرحيم السايح، **فلسفة الحضارة الإسلامية**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، دط، 1410هـ-1989م، ص120.

وهناك تعريف آخر للحضارة وهو أكثر شمولية وتفصيلا في بيان ماهوية الحضارة، فقد تناول جميع أنواع التقدم الورقي اللذين يمكن من خلالهما أن يبلغ الإنسان الذروة في جميع أنماط حياته المادية والمعنوية. ثم قام بإحصاء جميع صور وأنماط التقدم والرقي وحصرها في أصناف ثلاثة:

الصنف الأول: ما يخدم الجسد ويمتعه من وسائل العيش، ويدخل في هذا الصنف أنواع التقدم العمراني والزراعي والصناعي والصحي والأدبي والفني وما أشبه ذلك.

والصنف الثاني: ما يخدم المجتمع الإنساني، ويكون من الوسائل التي تمنحه سعادة التعاون والإخاء، والأمن والطمأنينة والرخاء، وتمنحه سيادة النظام والعدل والحق، ويدخل في هذا الصنف أنواع التقدم الاجتماعي الشامل للنظم الإدارية، والحقوقية، والمالية، والأحوال الشخصية، والشامل للأخلاق والتقاليد والعادات الفاضلات.

الصنف الثالث: ما يأخذ بيد الإنسان فردا كان أم جماعة إلى السعادة الخالدة التي تبدأ منذ مدة إدراك الإنسان ذاته والكون من حوله، وتستمر مع نفسه وروحه الخالدتين إلى ما لا نهاية له في الوجود الأبدي، ويدخل في هذا الصنف أنواع التقدم الفكري القائم على التأملات الحكمية التي تُوصل الإنسان إلى معرفة الخالق، وسر وجود الإنسان.[1]

المطلب الثاني: مفهوم "الغرب" لغة واصطلاحا.

أولا: المعنى اللغوي لكلمة "الغرب".

تأتي كلمة "الغَرب" في معاجم اللغة بعانٍ متنوعة تختلف باختلاف السياقات والمضامين، نذكر منها ما يلي:

1- حبنكة الميداني، **الحضارة الإسلامية أسسها ووسائلها**، ت: عبد السلام محمد هارون، دار القلم، دمشق، ط1، 1418هـ-1998م، ص19-20.

- الغرْب بمعنى الحِدّة، " قال الليث: يقال: كف من غربك: أي من حِدتك" [1]، وفي الحديث أيضا: (سُئِلَ عَن القُبْلةِ للصَّائِمِ فقال: إني أخاف عليه غَرْبَ الشباب)[2]، أي: حِدّته[3].
- يوم السقي، وأنشد: في يوم غرب وماء البئر مشترك، أي: في يوم يسقى فيه بالغرب وهو الدلو الكبير الذي يستقى به على السانية. [4]
- الدلو العظيمة: وفي حديث الزكاة (وما سقي بالغرب ففيه نصف العشر)[5]أي الدلو الكبير أو الدولاب.[6]
- الدمع حين يخرج من العين، وفي التهذيب يقال: بعينه غرب إذا كانت تسيل فلا تنقطع دموعها، وأنشد: أبى غرب عينيك إلا انهمالا[7].
- البعد والمغيب، يقال: غرب إذا بعد، جاء في الحديث:(أنَّ رجُلا قال له: إنَّ امْرَأتي لا تَرُدُّ يَد لَامس فقال: أغْرِبْها)[8]، أي أبعدها، يريد الطلاق[9]، ومنه غروب الشمس، والغروب: غيوب الشمس، يقال: غربت تغرب غروبا إذا غابت[1].

1- أبو منصور الهروي، **تهذيب اللغة**، ت: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، ج: 08، ص116.

2- ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ت: طاهر أحمد الزاوى – محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، دط، دت، ج:03، ص350.

3- ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ج: 01، ص641.

4- أبو منصور الهروي، **تهذيب اللغة**، ج: 08، ص116.

5- سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود**، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دط، دت، ج:01، ص492، ينظر أيضا: علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني، **سنن الدارقطني**، ت: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، دط، 1386هـ-1966م، ج:03، ص458.

6- مرتضى الزّبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ت: مجموعة من المحققين، دط، دت، ج:03، ص458.

7- أبو منصور الهروي، **تهذيب اللغة**، ج: 08، ص117.

8- سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود**، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، تعليق: كمال يوسف الحوت، دار الفكر، دط، دت، ج:01، ص625.

9- ابن منظور، **لسان العرب**، ج: 01، ص637، ينظر أيضا: نشوان بن سعيد الحميرى اليمني، **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، ت: حسين بن عبد الله العمري – مطهر بن علي الإرياني – يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر (بيروت – لبنان)، دار الفكر (دمشق – سورية)، ط1، 1420هـ-1999م، ج:08، ص4923.

- خلاف الشرق، ومقابله هو (الغرب) ومنه قوله تعالى: ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ ٱلْمَغْرِبَيْنِ﴾، (سورة الرحمن: 17).[2]

ثانيا: المعنى الاصطلاحي لكلمة "الغرب".

يتمّ في المعاجم الأوربية المعاصرة التمييز بين "الغرب (occident)" كجهة جغرافية، وبين "الغرب (Occident) بحرف O الكبير للدلالة على مفهومه الإيديولوجي الجيو سياسي[3]، والذي أصبح يستخدم الآن للإشارة إلى ما يسمى بـ: (العالم المسيحي الغربي) والذي يضم دول الإتحاد الأوروبي، والولايات المتحدة، وكندا، وأستراليا، ونيوزيلندا، وأوروبا الوسطى، ويضم أحياناً في بعض التعريفات أمريكا اللاتينية والبلقان[4].

ويعود مفهوم العالم الغربي في جذوره إلى الحضارة اليونانية والرومانية في أوروبا، وظهور المسيحية والإنشقاق الكبير في القرن الحادي عشر الذي قسّم الديانة المسيحية إلى شطرين شرقي وغربي، وفي العصر الحديث تأثرت الثقافة الغربية بشكل كبير بتقاليد الثقافة المسيحية وعصر النهضة والتنوير، وتشكيلاتها التوسعية الإستعمارية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وقد استخدم هذا المصطلح من طرف الاتحاد السوفياتي وحلفاءه خلال الحرب الباردة ضد أعدائهم من منتصف القرن العشرين حتى وقت متأخر من

1- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، دط، 1399هـ-1979م، جـ:04، صـ420، ينظر أيضا: أبو منصور الهروي، **تهذيب اللغة**، جـ: 08، صـ118.

2- مرتضى الزّبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ت: مجموعة من المحققين، دط، دت، جـ:03، صـ456.

3- عامر عبد زيد الوائلي، **سقوط الغرب وسرديات التخوم**، 2020/04/22، موقع صحيفة المثقف، ينظر أيضا: مكي سعد الله، **مُصطلح "الغرب" بين النّشأة الأسطورية والنهاية الكوسموبوليتية**، أغسطس 2017م، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر.

4- صامويل هنتنجتون، **صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي**، تق: صلاح قنصوة، تر: طلعت الشايب، ط2، 1999م، صـ77-78.

القرن[1]، ويرى صامويل هنتجتون أن العالم الغربي يقصد به: دول أوروبا، وأمريكا الشمالية، وأمريكا اللاتينية.[2]

وفي الأخير نستخلص أن المقصود بالحضارة الغربية هي حالة التطور والتقدم والرقي المادّي والمعنوي التي وصلت إليه الدول الأوروبية، ودول الأمريكيتين، وذلك في مختلف المجالات والتخصصات، وعليه **فالنموذج المعرفي للحضارة الغربية** يقصد به مجموعة المفاهيم والأفكار والتصورات التي تحدّد موقف الإنسان الغربي من العالم، ومرجعيته التي يعتمد عليها في تشكيل معتقداته ومسلماته، وهدفه من الوجود وكذا إجاباته عن الأسئلة الكلية والنهائية.

المطلب الثالث: أسباب شيوع وهيمنة النموذج المعرفي للحضارة الغربية من منظور المسيري.

إن النموذج المعرفي الغربي"هو أكثر النماذج المعرفية شيوعا وسطوة، حتى أصبح الكثيرون يظنون أن هذا النموذج عالمي"[3]، ومن هنا يجب أن نطرح السؤال التالي كيف بسط النموذج المعرفي الغربي رؤيته على مختلف دول العالم-إن بشكل كلّي أو جزئي- بالرغم من اختلاف الأعراق، والأجناس والثقافات والأيدلوجيات، والمناطق الجغرافية؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذا المطلب.

يرى عبد الوهاب المسيري أن شيوع وهيمنة النموذجِ المعرفي الغربي، ونجاحَه في المجتمعات الغربية ثم انتقالِه إلى بقية العالم مرتبطٌ ارتباطا وثيقا بعمليات النهب الإمبريالي التي دامت عدة قرون، حيث أمكنها ذلك من بناء بنية تحتية قوية وتحقيق مستوى معيشي عالٍ بالنسبة إلى الإنسان الغربي[4]، كما أنها ساعدته

1- صامويل هنتنجتون، **صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي**، ص77-78.

2- المرجع نفسه، ص76.

3- عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز**، ج01، ص34.

4 - عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1427هـ-2006م، ص127، 130.

على تصدير مشاكله الاجتماعية إلى الشرق[1]، فالاستعمار الغربي قام بهزيمة العالم واقتسامه، وبتدويل نموذجه الحضاري وفرضه على الكثير من المجتمعات عن طريق ما يلي:[2]

- **سياسة القمع**: لقد اعتمد الإنسان الغربي على آليتي العنف والقوة لفرض سيطرته، وإحكام قبضته على المجتمعات المختلفة، فقد ارتكب العديد من الجرائم في سعيه لتحقيق الرفاهيّة، تنوعت أساليبها بين ما يلي: [3]

– الإبادة الجماعية: قام الإنسان الغربي باستعمار أمريكا الشمالية، وأستراليا عن طريق الإبادة الجماعية لسكانهما الأصليين.

– الاستعباد والرق: لقد استغل الإنسان الغربي ملايين الأفارقة السود، واستخدمهم كعبيد في بناء مستعمراته، وإنشاء مؤسساته، وحرمهم من حقوقهم الأساسية.

– الاستغلال الاقتصادي: لقد استغلّ الغرب ثروات بلدان أفريقيا وآسيا، وحولها إلى مصدر خام لتطوير صناعاته، وإلى أسواق تجارية لتصريف منتجاته.

- **سياسة الإغواء**: هي سياسة تعتمد على أسلوب الإغراء، والتأثير النفسي لتحقيق أهداف معينة محدّدة، وقد لجأ الغرب إلى هذا الخيار لتقليل خسائره وتكاليفه التي تكبّدها في حروبه الاستعمارية، ويكون ذلك عن طريق: [4]

– أعضاء النخب المحلية الحاكمة: حيث يتم تغريبها، وإيهامها بأنها التعاون مع الاستعمار الغربي مهمّ من أجل التنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعي، ويواكب هذا عملية إفساد ورِشوة لأعضاء هذه النخب.

---

1 – سوزان حرفي، **حوارات المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ط1، 1434هـ-2013م، دار الفكر، دمشق، ص184.

2- عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز**، ج01، ص34.

3 – **المرجع نفسه**، ص130، ينظر أيضا: حجاج علي، **المقاربة المجازية للحداثة في كتابات عبد الوهاب المسيري وزيجمونت باومان** نقلا من كتاب: مجموعة باحثين، **عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده**، دار الفكر، دمشق، ط1، 2007م، ص312.

4- عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، ص172-173.

- الشعب نفسه: حيث يُطلق هذا النظام سحابة كثيفة من الديباجات والأكاذيب، وبيعَ الشعوب أحلاما وردية فردوسية باستخدام وسائل الإعلام العالمية عن اختفاء الأهداف الاستغلالية القديمة، والإيمان بالديمقراطية والعدالة، ويؤكد هذا النظام في الوقت نفسه أن التحالفات السياسية في الوقت الحاضر تستند إلى التكنولوجيا والمصالح الاقتصادية العامة، والتقسيم العادل للثروة وغير ذلك من الشعارات البرّاقة.

من خلال ما سبق نجد أن المسيري يرى أن نجاح النموذج الغربي مرتبط بسياسة القمع والإغواء وبالظروف التي كان يعيشها العالم آنذاك، وهذا في نظري له وجه من الصحة لكن عليه بعض الاعتراضات:

لأن العالم الغربي أيضا قد مرّ بظروف صعبة وعسيرة أثناء ممارسة سياسته الإمبريالية العسكرية فقد وجد مقاومة شديدة من تلك الشعوب كبدّته خسائر مادية ومعنوية كبيرة، بالإضافة إلى الحروب الأوروبية الكبرى الأولى والثانية التي خاضتها الدول الغربية في خضم انشغالها بالسيطرة على مستعمراتها، ورغم ذلك أعادت تلك الدول بناء نفسها من جديد، وبالمقابل لم تنجح بقية الدول في استغلال هذه الفترة بشكل جيد لاستدراك ما فاتها وإعادة بعث نفسها مرة أخرى للنهوض وللحاق بركب الحضارة والتطور والتنمية والتقدم.

أيضا ليسب بسبب ضعف بقية دول العالم وفقط، وإنما بسبب عدم مواكبة التطور على المستوى الاقتصادي وعدم وجود سياسات واضحة لإعادة ترميم البنى القاعدية لهذه الدول. فانتقاء المسيري للعبارات يظهر أن تفوق النموذج الغربي كان دون أية عراقيل أو صعوبة تذكر، وإذا كان الأمر على هذا النحو: فأنّى للاستعمار الغربي أن يطبق سياسته من دون وجود أرضية خصبة أو عدم توفر مخطط واضح لكيفية استغلال بقية دول العالم.

المبحث الثاني: الإطار التاريخي لتشكّل النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري – من مرحلة النشوء فالتطور إلى الاكتمال–.

من المهم للغاية أن نقوم بتسليط الضوء على تاريخ النموذج الحضاري الغربي الحديث والعناصر التي دخلت في تكوينه[1]، فإنه من المؤكد أنه قد عرف مسارا معرفيا وتاريخيا تبلور من خلاله حتى وصل إلينا في صورته اليوم.

ويعتبر عبد الوهاب المسيري أن هذا النموذج الغربي قد بدأ في التكوّن منذ عصر النهضة ووصل إلى قدر كبير من التحقق وربما الاكتمال في منتصف القرن التاسع عشر[2]، ولذا من أجل فهم المرحلة الحديثة واستيعابها بشكل متكامل وجب أن نشير إلى المرحلة التي تسبقها–أي العصور الوسطى– وظروفِها وملابساتها والتي كانت تمهيدا وسببا رئيسيا في ظهور النموذج المعرفي الغربي الحديث.

وبناء على ما سبق سنتناول هذا المبحث في ثلاثة مطالب: مرحلة العصور الوسطى، ثم مرحلة عصر النهضة، وأخير مرحلة عصر الحداثة وما بعدها.

المطلب الأول: مرحلة العصور الوسطى.

وتشمل هذه العصور تلك الحقبة التي بدأت بسقوط الدولة الرومانية الغربية على أيدي البرابرة بعد منتصف القرن الخامس الميلادي، واستمرت حتى منتصف القرن الخامس عشر، وفي خلال تلك القرون حدثت تغيرات هامة في المجتمع الأوربي.[3]

1– عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، دار الهلال، ط1، 1427هـ–2006م، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ص82.

2– **المرجع نفسه**، ص82، ينظر أيضا: بوشنكي، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، تر: عزّت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 1992م، ص23.

3 – محمد بنيس، **حداثة السؤال بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة**، ط2، 1988م، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان–الدار البيضاء، المغرب، ص109.

ويتضح من ذلك أن الفترة التي تسمى بالعصور الوسطى هي فترة طويلة الأمد، شهد العالم الغربي خلالها العديد من التطورات والتغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية، وبناء على ذلك يميل بعض المؤرخين المحدثين إلى تقسيم تاريخ العصور الوسطى إلى فترات ثلاث رئيسية: [1]

الأولى:

وهي الفترة الواقعة بين سقوط الامبراطورية الرومانية الغربية في أواخر القرن الخامس الميلادي وقيام النهضة الوسطى أو عبر الانتقال المبكر في نهاية القرن الحادي عشر، وهذه المرحلة من التاريخ هي التي يطلق اسم العصور المظلمة في التاريخ الأوروبي[2]، حيث عمت أوروبا خلالها سحابة كثيفة من الظلام والتخلف الحضاري، وشهدت هذه المرحلة أحداثا كثيرة من أبرزها ما يلي: [3]

- بداية الغزوات والهجمات من قبل البربر، والقبائل الجرمانية على الإمبراطورية المسيحية شرقا وغربا.
- انتشار الفتح الإسلامي في شتى أنحاء الإمبراطورية الرومانية، والبيزنطية وصولا إلى إسبانيا.
- انعدام الأمن والاستقرار في الأراضي الأوروبية.
- ظهر في الممالك الغربية انحطاط كبير خاصّة في الأخلاق، وفي الدراسات والفنون وفي الدين.

الثانية:

وتلي المرحلة الأولى مرحلة أخرى تبدأ من القرن الحادي عشر وتستمر حتى القرن الثالث عشر، ونلاحظ في هذه المرحلة ما يلي: [4]

---

1 – محمود سعيد عمران، **معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى**، دط، دت، دار المعرفة الجامعية، ص24-25.

2 – زينب عصمت راشد، **تاريخ أوروبا الحديث**، دط، دت، دار الفكر العربي، القاهرة، ج01، ص74.

3 – الأب جان كُمبي، **دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة**، دار المشرق، بيروت، ط1، 1994م، ص 153، 166، 167. ينظر أيضا: كاميللو باللين، **تاريخ الكنيسة من فجر المسيحية إلى نهاية القرن الخامس عشر**، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2004م، ص226، 232

4 – محمود سعيد عمران، **معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى**، دط، دت، دار المعرفة الجامعية، ص25، ينظر أيضا الأب جان كُمبي، **دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة**، مرجع سابق، ص158، 187، 203، أيضا: كاميللو باللين، **تاريخ الكنيسة من فجر المسيحية إلى نهاية القرن الخامس عشر**، مرجع سابق، ص225، 295.

- قيام أوروبا تحت زعامتين هما الزعامة الدينية بقيادة البابا والدنيوية بزعامة الامبراطور.
- تمتع الغرب بقدر من الأمن النسبي ووجود النظام الإقطاعي.
- ظهور الجامعات والمدارس، والاهتمام بدراسة الفلسفة واللاهوت والحقوق والطب[1].
- أصبحت بعض المناطق كإسبانيا وصقّلية[2] تعتبر جسورا حضاريّة وأماكن تبادل ثقافي بين الإسلام والمسيحية.
- التحول الكبير الذي ظهر في الفنون المعمارية، سواءًا أكان في الكنائس أو الأديرة أو في المدن والقرى.
- قيام الحروب الصليبية السبعة ضد المسلمين والمسيحيين الأرثوذكس والتي لعبت دورا مهمّا في توحيد المسيحية الغربية.
- نشوء محاكم التفتيش للبحث عن الهراطقة والمنحرفين الذين رفضوا تعاليم الإنجيل، ومعاقبتهم بالموت حرقاً.

ويتضح من هذه المرحلة أن أوروبا قد دخلت في مرحلة التكوين والبناء، حيث بدأت تتخذ شكلا مميزا، وطابعا آخر اختلف عن المرحلة السابقة، وظهرت بها نهضة فكرية وثقافية عرفت باسم نهضة القرن الثاني عشر.

الثالثة:

وتنحصر هذه المرحلة في القرن الرابع عشر والسنوات الأخيرة من القرن الخامس عشر، وفي هذه المرحلة تغيرت أفكار العصور الوسطى بفعل تصادم أفكار المرحلة السابقة مع الأفكار الجديدة التي ظهرت في

1 – كونزمان، بوركارد، فيدمان، فايس، **أطلس الفلسفة**، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، لبنان، ط2، 2007م، ص65.

2 – **صقلية:** هي جزيرة ايطالية ، و أكبر جزر البحر المتوسط وتقع جنوب شبه الجزيرة الإيطالية و هي أيضا أكبر الأقاليم العشرين المكونة للأراضي الإيطالية من حيث المساحة. ينظر: سراج الدين ابن الوردي، **عجائب البلدان من خلال مخطوط خريدة العجائب وفريدة الغرائب**، دط، دت، ص145.

أوروبا نتيجة الاحتكاك بين الشرق والغرب، وخاصة عن طريق الأندلس[1] والحروب الصليبية[2]، هذا الاحتكاك الذي أثرى الغرب الأوربي بالكثير من العلم والمعرفة، نتج عنه ما يلي: [3]

- تزعزع مركز البابا والكنيسة معا بعدما ضعف التعصب الديني، وبدأ الناس يهتمون بشؤونهم الدنيوية وتنمية مواردهم في بلادهم.
- سقوط الإمبراطورية البيزنطية.
- صعود المِلَكيات القومية، وظهور اللغات المحلية بدلا من اللاتينية.

هذا من الناحية التاريخية، أما من الناحية الفلسفية فإن الفلسفة الغربية في فترة العصور الوسطى تقع على عهدين:

أ. عصر آباء الكنيسة (Patristic period)[4]، ويطلق على الفترة التي تلت عصر الرسل وتبدأ من القرن الثاني وتنتهي بحلول القرن السابع للميلاد[5]، ولم يكن للفلسفة فيه إلا الشأن القليل، ويمثله أورليوس أوغسطين[6] الذي تأثر في أعماله بالأفلاطونية المحدثة التي تعتبر المصدر الأساسي لفكر العصور الوسطى[7].

فالفلسفة في هذه الفترة واجهت مشاكل كثيرة ومقاومات حادة من قبل آباء الكنيسة، كلها تتمحور حول علاقة الإيمان والعقل، وهل يمكن اعتبارها خادمة للاهوت؟. فعلى سبيل المثال نجد أن كليمانس يعتبر

---

1 – **الأندلس**: اسم الأندلس في اللغة اليونانية اشبانيا، وهي في آخر الإقليم الرابع إلى المغرب، معظم الأندلس في الإقليم الخامس وجانب منها في الرابع، كاشبيلية ومالقة وقرطبة وغرناطة والمرية ومرسية. ينظر: الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، ت: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ط2، 1980م، ص32.

2 – محمود سعيد عمران، **معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى**، ص26.

3 – **المرجع نفسه**، ص26، 27، ينظر أيضا: الأب جان كُمبي، **دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة**، ص205، 218.

4 – زكي نجيب محمود وأحمد أمين، **قصة الفلسفة الحديثة**، ص10.

5 – كونزمان، بوركارد، فيدمان، فايس، **أطلس الفلسفة**، مرجع سابق، ص65.

6 – **أوغسطين**: القديس أوغسطينوس (354 – 430م) ولد في طاغاست(سوق أهراس)، وهو من أصل روماني–لاتيني، يعد أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية. تعدّه الكنيستان الكاثوليكية والأنجليكانية قديسا وأحد آباء الكنيسة البارزين. ينظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص117-118.

7 – **المرجع السابق**، ص65.

الفلسفة تابعة لإرادة الله، وفي المقابل نجد رفض ترتليان الحادّ للفلسفة، إذ قاوم تدخل الفلسفة في مجال الإيمان[1].

ب. العصر المدرسي(Scholastic period)[2]، ويمتدّ إلى قيام النهضة الأوروبية في القرن الخامس عشر[3]، والمدرسيون هم رجال الدين الذين أخذوا بزمام الفلسفة فأناخوها في حظيرة الكنيسة لكي يستخدموها في الدفاع عن معتقداتهم[4]، ومن أبرز ممثلي هذه الاتجاه والذي يرجع له الفضل في ذلك هو توما الإكويني[5]، والذي أقدم على عمل تركيبة متكاملة بين العلم القديم والوحي المسيحي فصارت الفلسفة عند الإكويني خادمة للاهوت[6]، وهكذا أصبحت الفلسفة تابعة للاهوت غرضها تأييد العقائد بالدينية بالأدلة العقلية وأنها تتفق مع القواعد المنطقية.

إذن في هذه الفترة بالضبط حدث التلاقي بين الإيمان والعقل، بين اللاهوت المسيحي والفلسفة، وقد كان للحضارة الإسلامية آنذاك أبلغ الأثر في عملية التحول هذه.حيث تم ترجمة كتب الفلسفة والعلوم اليونانية من قبل المسلمين كما شهدت هذه الفترة آنذاك ظهور فلاسفة مسلمين من أمثال الفارابي، ابن سينا[7]، وابن رشد[1] خاصة الذي كان تأثيره في الغرب اللاتيني كبيرا لاسيما من خلال تفسيراته الشاملة لأعمال أرسطو[2] [3].

---

1 – كونزمان، بوركارد، فيدمان، فايس، **أطلس الفلسفة**، ص67.

2 – زكي نجيب محمود وأحمد أمين، **قصة الفلسفة الحديثة**، ص13.

3 – **المرجع نفسه**، ص10.

4 – **المرجع نفسه**، ص14.

5 – توما الإكويني:(1225-1274م) فيلسوف، وعالم لاهوتي من صقلية بإيطاليا، في عام 1256 حصل توما على درجة الماجستير في اللاهوت، وأصبح أستاذًا في جامعة باريس.، وفي عام 1268م تم تعيينه مستشارًا للبابا أوربان الرابع، كان رائدًا في التوفيق بين الفلسفة الأرسطية واللاهوت المسيحي، توفي توما أثناء عودته من مجمع ليون الثاني. تم دفن رفاته في روما، حيث تم إعلانه قديسًا في عام 1323م، ينظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، 241.

6 – الأب جان كُمبي، **دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة**، مرجع سابق، ص187.

7 – **ابن سينا**: (980- 1037م)، أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، هو فيلسوف وطبيب وعالم مسلم، ولد في بخارى وتوفي في همدان، وهو يعد من أبرز فلاسفة المسلمين، وقد برع في علوم شتى والطب والكيمياء والفلك، من أبرز أعماله: كتاب الشفاء، الإشارات والتنبيهات، كتاب الحكمة الخالدة. ينظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص26.

وفي النهاية نجد أن عالم العصور الوسطى لم يسر على وتيرة واحدة، وأن فترة العصور الوسطى قد أسهمت كثيرا في التطور الحضاري الذي نقل أوروبا من التاريخ القديم إلى الحديث.

المطلب الثاني: مرحلة عصر النهضة.

من الناحية التاريخية تبدأ حقبة التحديث أو ما يسمى بعصر النهضة الأوروبية أو عصر الاكتشافات من هذه المرحلة[4]، ولقد سميت هذه المرحلة الزمنية من التاريخ بالعصور الحديثة، تمييزا لها عن العصور التي سبقتها مباشرة وهي العصور الوسطى، أي أن أوروبا بخاصة، والعالم بعامة قد خرجا من حقبة زمنية لها خصائصها المعينة في جميع الميادين، ليدخلا حقبة جديدة من التاريخ بالنسبة للفترة السابقة[5].

وترتبط بداية **عصر النهضة الأوربية** برحلة كريستوف كولومبس الأولى وانتهاء الحكم الإسلامي في إسبانيا عام 1492م[6]، وحروب إيطاليا 1494، وينتهي بوفاة إليزابيث ملكة انكلترا 1603م وموت هنري الرابع ملك فرنسا 1610م[7].

وقد شهد الإنسان الأوروبي في هذه المرحلة طفرة نوعية في مختلف جوانب حياته الاجتماعية، وتغيّرات عميقة في تركيباته الداخلية. ففي هذا العصر أعلنت الحرب على كل نوع من أنواع السلطات، وطولب فيه

---

1 - **ابن رشد**: (1126-1198م) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، هو فيلسوف وطبيب وفقيه وقاضي أندلسي مسلم، ولد في قرطبة، وتوفي في مراكش، يعد ابن رشد من أبرز فلاسفة الإسلام، وقد ساهم في تطوير الفلسفة الإسلامية من خلال ربطها بالفلسفة اليونانية، وخاصة فلسفة أرسطو. اشتهر بشرح أرسطو، له مصنفات عدّة من أهمّها: فصل المقال فيما بين العقل والنقل، تهافت التهافت، بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ينظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص23.

2 - **أرسطو**: (322-384ق.م)، ولد أرسطو في مدينة ستاجيرا في شمال اليونان، درس الفلسفة تحت إشراف أفلاطون في أثينا، بعد وفاة أفلاطون، أسس أرسطو مدرسته الخاصة، له أعمال كثيرة تغطي مجموعة من الموضوعات، بما في ذلك المنطق والميتافيزيقيا، والأخلاق، والسياسة، والعلم الطبيعي. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص52.

3 - كونزمان، بوركارد، فيدمان، **أطلس الفلسفة**، ص77.

4- عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، ص101.

5 – ليلى الصباغ، **معالم تاريخ أوربا في العصر الحديث**، منشورات جامعة دمشق، ط4، 1997-1998م، ص05.

6 - كاميللو باللين، **تاريخ الكنيسة من فجر المسيحية إلى نهاية القرن الخامس عشر**، مرجع سابق، ص321.

7 - نور الدين حاطوم، **تاريخ عصر النهضة الأوربية**، دار الفكر، دمشق-سوريا، 1405هـ-1985م، ص05.

بحرية الفكر، وأصبح الحقّ في نظر الناس ليس ما اعتبر حقّا منذ قرون، إنما الحق ما اقتنعت بكونه حقا[1]، وهكذا بدأ يلوح في الأفق منهج علمي جديد يقوم على أساس الملاحظة والعقل لا على ما تمليه سلطة الكتاب المقدس ورجال الكنيسة[2]، وعلى هذا الأساس قامت الفلسفة الحديثة.

وبالتالي فإننا نلاحظ بداية ظهور ملامح ثقافة فكرية جديدة. فاللغات القومية تطورت وتحولت إلى لغات أدبية، وفن الطباعة جعل من الممكن نشر المعرفة إلى مناطق أوسع، كما ساهم في ازدهار الوعي الفكري، وخلق التبادل التجاري أفكارا جديدة، وذلك بما قام به من الإطاحة بالحواجز التي كانت تفصل بين القرى المنعزلة والولايات البعيدة[3].

المطلب الثالث: مرحلة عصر الحداثة وما بعدها.

يؤرخ لهاته المرحلة من بداية القرن السابع عشر إلى العصر الحالي[4]، فقد شهدت أوروبا في بداية هذه الحقبة- **أي في القرن السابع عشر**- ظهور نهضة دينية وبخاصة في فرنسا، أيضا صاحب هذا ظهور أمهات المذاهب الحديثة، في مقدمتها مذهب ديكارت[5] في فرنسا[6] الذي يقوم تصوره للكون بوصفه محكوما بواسطة القوانين الطبيعية الميكانيكية[7]، وسار على أثره الفيلسوف باسكال[8] ومالبرانش[1] واسبينوزا

1 - زكي نجيب محمود وأحمد أمين، **قصة الفلسفة الحديثة**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، 2020م، ص35.

2 - جون لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة: أنور عبد الملك، دار الحقيقة، بيروت، ط3، 1978م، ص76-77.

3 - **المرجع نفسه**.

4 - محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008م، ص186.

5 - **ديكارت**: (1596-1650)، ولد في لاهاي بفرنسا، درس الحقوق في جامعة بوردو، ثم انشغل بعد ذلك بدراسة الفلسفة، صاحب مقولة "أنا أفكر، إذن أنا موجود". هذه الفكرة هي أساس المنهج الديكارتي، الذي يعتمد على الشك المنهجي للوصول إلى اليقين. من أهم أعماله: تأملات في الفلسفة الأولى، مبادئ في الفلسفة. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص299.

6 - يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر،2012م، ص12

7 - جون لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، مرجع سابق، ص81-82.

8 - **بليز باسكال**: (1623-1662م)، مفكر فرنسي مسيحي، نشأ على التمسك بالفضيلة واحترام العقيدة، يذهب أن لكل موضوع منهجا خاصا به، ذلك لأنه مقتنع بتنوع الطبيعة، يرى أن العقل قوة استدلالية تتأثر بالقلب والإرادة، لذا كان العقل قابلا لأن يميل إلى كل جانب ينظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص95، 97، 98.

وليبنتز[2]، وفي إنجلترا يتوطد المذهب الحسي بفضل فرنسيس بيكون[3] وتوماس هوبز[4] وجون لوك[5]، فقد وضعوا فلسفة واقعية تنكر الميتافيزيقا وتتمسك بالتجربة. [6]

وقد كان لهذه الأخيرة تأثير كبير في **القرن الثامن عشر(قرن التنوير)** حيث يلح فيها الإنجليز، وأشهرهم هيوم[7]، ويصطنعها الفرنسيون، فيرد كوندياك[1] المعرفة بأسرها إلى الإحساس، وينقد فولتير[2]

---

1 - **نقولا مالبرانش:** (1638-1715م)، لاهوتي فرنسي، اعتبر أوغسطين أستاذه الأكبر، تأثر بكتاب"الإنسان" لديكارت، فأعجب بمنهجه ومذهبه القائم على وجود الله، وروحانية النفس وخلودها تدور فلسفته حول هذه العبارة" ما من شيء إذا تأملناه كما ينبغي ردنا إلى الله"، له عدة مصنفات في القضايا المسيحية منها: البحث عن الحقيقة، التأملات المسيحية، محبة الله. ينظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص105، 106.

2 - **جوتفريد فيلهلم ليبنتز:** (1646-1716م)، فيلسوف ألماني، درس الفلسفة القديمة والقانون والرياضيات، له منهج يضم طرفا من كل مذهب، هذا المذهب يبدو جامعا أفلاطون إلى ديمقريطس، وأرسطو إلى ديكارت، والمدرسيين إلى المحدثين، واللاهوت والأخلاق إلى العقل، ويحاول التوفيق بين الأضداد، وهو من أعظم مؤسسي المنطق الرياضي والروحية التصورية وإلى فلسفته ترجع النظرية الفيزيقية العصرية المسماة دنامزم، أي نظرية الطاقة له عدة كتب من أهمّها: تأملات في المعرفة والحقيقة والمعاني، مقال في ما بعد الطبيعة، مذهب جديد في الطبيعة واتصال الجواهر.، محاولات في العدالة الإلهية. ينظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص129، 132، 144.

3 - **فرنسيس بيكون:** (1561-1626م)، فيلسوف إنجليزي، أراد إصلاح العلوم بالتعويل على الطريقة الاستقرائية وليس القياسية، فوضع تصنيفا جديدا للعلوم يستند إلى الطريق التجريبية، وألف في ذلك رسالة بعنوان: "في تقدم العلم"، ثم وضع باللاتينية كتابا آخر سماه "الأورغانون الجديد أو العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة". ينظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص53-55.

4 - **توماس هوبز:** (1588-1679م)، فيلسوف إنجليزي مادّي، كان من أشد معارضي النظام الديمقراطي، تعلّم في فرنسا مبادئ إقليدس وأعجب بالمنهج القياسي وعول على اصطناعه، وكان يرى أن العلم مبدأ الإحساس الذي يرجع إليه كل شيء، والإنسان حركة من حركات الطبيعة محكوم بغريزة حب البقاء ولذا فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان. ينظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص61، 63، 65.

5 - **جون لوك:** (1632-1704م)، فيلسوف إنجليزي يلقب بزعيم العصر الحديث، أحد منظري النزعة التجريبية، له رسالة في "العقل الإنساني" يرجع فيها معانينا جميعا إلى معانٍ بسيطة مستفادة من التجربة، وله كتاب شهير آخر بعنوان"محالة في الفهم الإنساني" مقسم إلى أربع مقالات، الأولى في الرد على نظرية المعاني الغريزية، والثانية في تقسيم المعاني بسيطة ومركبة وبيان أصلها التجريبي، والثالثة في اللغة ووجوه دلالة الألفاظ على المعاني وتأثير اللغة على الفكر، والرابعة والأخير في المعرفة أي اليقين الميسور لنا. ينظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص145، 146، 147.

6 - يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص53.

7 - **ديفيد هيوم:** (1711-1776م)، فيلسوف اسكتلندي، اشتهر بنظريته في التجريبية، والتي تقول إن كل المعرفة تأتي من الخبرة، كما كان من أبرز المشككين في مبدأ السببية، فالعلاقة التي تسمح لنا بالاستدلال بالمعلول الحاضر على العلة الماضية، وبالعلة الحاضرة على المعلول المستقبل عديمة القيمة وليست ضرورية، كل ما هنالك أن العلة شيء كثر بعده تكرار شيء آخر حتى إن حضوره الأول يجعلنا نفكر

وروسو[3] وأضراب لهما كثيرون أصول الدين والاجتماع ويبددون فلسفة ديكارت، ويجمع كانط[4] بين المذهبين الحسي والعقلي في محاولة منه لتفسير العلم والوجود.[5]

دائما بالثاني وعلى ذلك تعود علاقة العلية إلى التشابه والتقارن، له مقالات عديدة في الفلسفة منها: معاهدة في الطبيعة البشري، محاضرات في الأخلاق والفلسفة السياسية، حوارات حول الدين الطبيعي.ينظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص727، أيضا: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص183، 184.

1 – **كوندياك**: (1715–1780م)، إيتين بونو كوندياك، ولد كوندياك في مدينة غرونوبل الفرنسية، درس القانون، واهتم بالفلسفة بعد ذلك، نشر كتابه" مقال عن أصل المعرفة الإنسانية البشرية"، صاحب نظرية المعرفة الحسية التي تعارض نظرية المعرفة العقلية، وألف كتابا بعنوان "كتاب المذاهب" نقد فيه مذاهب ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وليبنتز وغيرهم من المعتمدين على العقل، ورغم ميله للمذهب الحسي فإن لم يكن ماديا، ولذا فهو يعترف للإنسان بنفس روحية عاقلة خالدة، يقول: إن الحسية حال الإنسان بعد خطيئة آدم، وإن آدم كان قبل خطيئته يعقل بدون وساطة الحواس لأن النفس الإنسانية عاقلة بذاتها، وستعود إلى التعقل في الحياة الآجلة.ينظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص547، يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص195، 198.

2 – **فولتير**: (1694–1778م)، ولد في باريس بفرنسا، درس القانون في جامعة باريس، لكنه سرعان ما أصبح مهتمًا بالفلسفة، وهو يعتبر من أبرز مناصري المذهب التجريبي. وكان من أشد المدافعين عن الحريات المدنية، والمنتقدين للكنيسة الكاثوليكية والنظام الملكي الفرنسي، ففي عام 1717م، نشر كتابه الأول، "رسالة حول التسامح"، والذي انتقد فيه اضطهاد الأقليات الدينية. ينظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص471، يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص200.

3 – **جان جاك روسو**: (1712–1778م)، ولد بجنيف وهو من أسرة فرنسية الأصل بروتستانية المذهب، تعلم الموسيقى واللاتينية، ودرس الفلسفة، يزعم أن العلوم والآداب والفنون تكمل ظاهر الإنسان فقط لا باطنه، فكلّما تقدمت أمعنت في فساد الإنسان بما توفره له من فرص للرذيلة، إنها تولّد الرذيلة لأنها تطيل الفراغ وتدفع إلى الترف والتنمية، حاول روسو أن يطرح نظرية سماها بالعقد الاجتماعي تعالج المفاسد التي أصابت الحكومات والمجتمعات، وذلك بإيجاد ضرب من الاتحاد يحمي بقوة المجتمع شخص كل عضو وحقوقه، ولايكون ذلك إلا عن طريق القانون الذي يجب أن يحل محل الإرادة الفردية وينزل عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع بأكمله، إذ الكلّ يصبح بمقتضاه متساوين . ينظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص214.

4 – **إيمانويل كانط**: (1724–1804م)، فيلسوف ألماني، درس الفلسفة والرياضيات واللاهوت في جامعة كونيغسبرغ، نشأ في أسرة برتستانتية لوثرية، ترى أن محل الدين الإرادة لا العقل، وتعتبر اللاهوت تفسيرا مصطنعا أقحم عليها إقحاما، فكان لذلك أثر في توجيه فكره، قال في وصف هذه الفلسفة: أردت أن أهدم العلم بما بعد الطبيعة لأقيم الإيمان، من أهم أعماله: نقد العقل الخالص بين فيه أن المعاني لاتستفاد من الأشياء كما يزعم الحسيون، وأن الأشياء لاتستفاد من المعاني كما يزعم العقليون، ولكن المعاني هي الشروط الأولية المتعلقة بها المعرفة الحسية، فمعنيا المكان والزمان يطبقان على الكيفيات المحسوسة فيجعلان منها ظواهر، وليس المكان والزمان شيئين محسوسين، ومثلها معاني النفس والعالم والله ليس لها في التجربة موضوع تنطبق عليه، وكل ما يدعي العقل إثباته بشأنها غلط محض، ومحصل مذهبه أن الفكر حاصل بذاته على شرائط المعرفة، وأن الأشياء تدور حوله لكي تصير موضوع إدراك وعلم، ولا يدور هو حولها كما كان المعتقد من قبل. ينظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص225، 226.

5 – يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص12.

أما في القرن التاسع عشر الذي يعمل على التركيب والبناء في نصفه الأول فقد ظهر في ألمانيا فلسفات ضخمة تحمل أسماء فختي[1] وشلينج[2] وهيجل وشوبنهاور، ويتعمق الفرنسيون في دراسة الحياة النفسية وشرائطها بحيث يترتب على هذه الدراسة حلول في سائر النواحي، ونجد أوجست كونت[3] يستوعب جميع النواحي في مذهب واحد يصدر عن الواقعية، ويحاول الإنجليز من أبرزهم هملتون[4] تصحيح المذهب الحسي بالفلسفة الألمانية، ثم ينقلب الحال في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فينشب صراع بين المادية وقد وجدت أسلحة جديدة في نظرية تطور الأحياء، وبين الروحية يؤيدها فلاسفة فرنسيون[5]،

1 - **يوهان غوتليب فختي**: (1762-1814م) ولد في مدينة رامنو في ولاية ساكسونيا 1762م، درس اللاهوت وفقه اللغة والفلسفة، من أهم أعماله: المبادئ الأساسية لنظرية المعرفة، القانون الطبيعي، الفلسفة الخلقية، مصير الإنسان، كان يرى أن الإرادة من صميم الطبيعة الإنسانية، وأن الحياة الخلقية مقدمة على العقل النظري، فالعقل النظري يتصور الوجود خاضع للضرورة، أي أن الأشياء تحدث وفقا لقوانين ثابتة لاتتغير. ينظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص277، 279.

2 - **فريدريش فيلهلم جوزيف شلينج**: (1775-1854م)، ولد في مدينة ليونبرغ قرب شتوتغارت في ألمانيا، درس الفلسفة واللاهوت في جامعة توبينغن، ذهب إلى أن المعرفة حسية وعقلية، بالحس يبدأ روح الطبيعة بإدراك غيره، أي أن الإنسان يدرك العالم المحيط به من خلال الحواس، وبالعقل ينظم المعرفة الحسية ويعطيها معنى، فالعقل الإنساني يمكن أن يخلق معانيه ومبادئه من تلقاء نفسه بعيدا عن الحواس، ويمتلك الإرادة التي تمنحه القدرة على الاختيار(الحرية)، فالحياة تنبعث من تفاعل العقل والإرادة، أي أن العقل يعطي معنى للعالم، بينما الإرادة تدفع الإنسان إلى الفعل.وفي هذا التفاعل تقوم حياة النوع الإنساني أو التاريخ، من أهم أعماله: نظام الفلسفة الطبيعية، أبحاث فلسفية حول جوهر الحرية الإنسانية. ينظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص400، يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص284، 285.

3 - **أوجست كونت**: (1798- 1857م)، ولد كونت في مدينة مونبلييه الفرنسية من عائلة ذات توجه كاثوليكي، درس الفلسفة والرياضيات في جامعة مونبلييه، في عام 1826م نشر كتابه "دروس في الفلسفة الواقعية" يعبّر فيه عن مذهبه الفلسفي، ويرى هذا المذهب أن الفكر الإنساني لايدرك سوى الظواهر الواقعة المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، فلا يتحقق اليقين إلا في العلوم التجريبية، فالفلسفة الواقعية من منظوره جملة القوانين المكتسبة فعلا بالتجربة، لاجملة قوانين الوجود. ينظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص549، يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص332، 334.

4 - **وليم هملتون**: (1798- 1856م)، ولد في استكتلندا وتخرج في جامعتها، عين أستاذا للقانون الاسكلتندي والقانون المدني بجامعة أدنبري فأستاذا للفلسفة بها، يدور مذهبه الفلسفي حول أن التفكير شرط أن إن المعرفة نسبية وذلك من ثلاثة وجوه: فإنها تقوم في نسبة بين حدين يجمع بينهما في الحكم، ونسبة بين ذات عارفة وموضوع معروف يحد أحدهما الآخر، ونسبة بين جوهر وعرض فيدرك الجوهر بالعرض ويدرك العرض بالنسبة إلى الجوهر سواء أكان العرض ذاتيا للجوهر أو خارجيا كالزمان والمكان، هذه هي نسب قوام التفكير، وبالتالي فكل ما هو مدرك مشروط أي نسبي. ينظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص353، 354.

5 - يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص12-13.

ويستمر هذا الصراع في **القرن العشرين** حتى الوقت الحالي، فالفلسفة الحديثة في جملتها لا تؤمن بالعقل، ولا تؤمن بجواهر ثابتة حتى تقول بنفس خالدة وإله شخصي مفارق للطبيعة[1].

المبحث الثالث: المرجعية الفلسفية الكامنة في النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.

إن المرجعية النهائية هي الأساس الجوهري التي تنبثق منه كل الأفكار والركيزة الأساسية والنهائية الثابتة لرؤية الكون التي يتبناها مجتمع ما وهي المبدأ الواحد الذي ترد إليها كل الأفكار وتنسب لها[2]، فلا يمكن أن تقوم رؤية شاملة وكاملة للكون من دون وجود مرجعية نهائية.

ويعتبر المسيري المادة المتغيرة وقوانينها المرجعية النهائية والركيزة الأساسية التي يستند عليها النموذج المعرفي الحضاري الغربي الحديث[3]، فقد أضحت هي الرؤية المهيمنة والتي تتمع بفعالية ومركزية كبيرة في المجتمعات الغربية.

لهذا ارتأينا في هذا المبحث أن نعرّج الكلام بالحديث عن المرجعية النهائية الفلسفية التي يستند عليها النموذج المعرفي الغربي لأنه من خلالها تنبثق رؤيته للآخر وللعالم ككل، وسنتناولها من حيثيات شتى: تعريفها، أسباب تبنيها، مراحل تطورها، أهم أقطابها.

المطلب الأول: تعريف الفلسفة المادية عند عبد الوهاب المسيري.

إن مفهوم "المادية" له مدلولات عديدة تختلف باختلاف الفلسفات والمذاهب الفكرية، ولذا فإن طريقة توظيفها وشكل استعمالها يتغير من مفكر لآخر حسب مراده من المصطلح، ومن هنا نروم في هذا المطلب تحديد مفهوم المادية ودلالاته المتنوعة والمعنى المختار عند المسيري.

1 - يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص13.

2 - سوزان حرفي، **حوارات المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ص80.

3- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط1، دار الفكر-دمشق-، 1424هـ-2003م، ص18.

إن مصطلح"المادّة" عند جون ستيوارت ميل يدل على: "إمكانية الإحساس الدائمة"[1]، أي القدرة على إدراك الموجودات والأشياء بشكل مستمر، أما عند لينين فيستخدم ليشير إلى ذلك: "الواقع الموضوعي الذي يعطى للإنسان في إحساساته، والذي تستنسخه، وتُصوره، وتعكسه إحساساتنا، وهو موجود بصورة مستقلة عنها"[2]، أي أن الواقع الموضوعي موجود وجودا مستقلا بغض النظر عن إدراكنا له، وبالتالي فإن عمليات الاستنساخ، والتصور هي مجرد أدوات لانطباع صورته في العقل البشري.

وقد أدخلت كلمة "مادّة أو مادّي" في المعجم العلمي على يد فولتير عام 1734م، وجاء بعده داجنون فأدرجها في المصطلحات العلمية عام 1751م [3]، ومنه انتقلت إلى المجال الفلسفي وأصبحت تدل على مذهب فلسفي حقق ذيوعا وشهرة كبيرة في الفلسفة الغربية الحديثة نبين أبعاده فيما يلي:

يرى أصحاب الإتجاه المادّي بأن الأصل في الموجودات هي المادّة[4]، أي أنها هي الأصل والمحرك الأساسي للكون[5]، والمذهب المادي بهذا المعنى مقابل للمذهب الروحي(Spiritualism) الذي يثبت وجود جوهر مستقل عن المادة وهو الروح[6].

فالمادّية في المفهوم الفلسفي هي المذهب القائل بأن الظواهر المتعددة للأشياء ترجع إلى أساس واحد ألا وهو المادة، وترى أن العالم مجموعة مكوّنة من شيء واحد مادّي[7]، وبهذا فهم لايقرّون بوجود روح أو عالم آخر متجاوز للعالم المادّي ومنفصل عنه[8].

1- لينين، **المادية والمذهب النقدي التجريبي**، دار التقدم، موسكو، دط، 1981م، ص 164.

2- **المرجع نفسه**، ص 145.

3- الشيخ عبد الله نعمة، **عقيدتنا في الخالق والنبوة والآخرة**، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط2، 1403هـ-1983م، ص 132.

4- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م، ج02، ص 407.

5- **المرجع السابق**، ص16.

6- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، مكتبة المدرسة، بيروت، دط، 1982م، ج02، ص 309، ينظر أيضا: جورج بوليتزير، **المادية والمثالية في الفلسفة**، تر: إسماعيل المهدوى، دط، دت، ص17.

7- **المرجع السابق**، ج02، ص 309.

8- رابوبرت، **مبادئ الفلسفة**، تر: أحمد أمين مؤسسة هنداوي، دط، 2014م، ص 97.

وجاء تعريف الفلسفة المادية عند المسيري بقوله بأنها: "المذهب الفلسفي الذي لايقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة(الطبيعية والبشرية)، ومن ثم فهي ترفض الإله كشرط من شروط الحياة، كما أنها ترفض الإنسان نفسه"[1].

وعلى هذا المنوال فهي تتعامل فقط مع الشيء الذي تكون سائر صفاته مادية: حجمه- كتلته-لونه- سرعته- مكانه، وهذه الصفات هي التي يتعامل معها علم الطبيعة(الفيزياء)، فالمادة ليست لها أي سمة من سمات العقل: الغاية-الوعي-القصد-الذكاء-الإرادة...إلخ، أي إن المادّي ليس له أي سمة من السمات التي تميز الإنسان كإنسان، وبناء على ما سبق حاول عبد الوهاب المسيري حصر منطلقات الفلسفة الماديّة فيما يلي: [2]

1-المادة أزلية، فهي لاتفنى ولاتستحدث من العدم، وهي الأصل الراسخ لكل الموجودات، والمبدأ الوحيد الأول والأخير الذي تردّ إليه كافة الظواهر.

2-إن طبيعة كل شيء وخصائصه هي نتيجة تركيب لبعض ذرات هذه المادة بشكل آلي، ومن تلقاء نفسها من خلال الحركة الأزلية للمادة، فهي ظواهر تابعة ناتجة عن ذلك الجوهر.

3- المادّة تكون مقرونة بالحركة، ولكن الحركة كامنة في المادة، ومن ثم فإن المادة ليس لها سبب أو محرك أول.

4-حركة المادة حركة آلية محايدة ليس لها قصد أو غاية، وهي خاضعة لقوانين طبيعية لاتتغير أو خاضعة لقانون الصدفة.

5-كل تغيّر مهما اختلف مجاله له أساس وبعدٌ مادّي.

1- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص71.

2- **المرجع نفسه**، مج:01، ص71-72، ينظر أيضا: بوشنكي، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، تر: عزّت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 1992م، ص96.

المطلب الثاني: مراحل تطور الفلسفة المادّية الحديثة عند المسيري.

يرى المسيري أن الفلسفة المادية من حيث ظهورها وتحقق متتاليتها على أرض الواقع قد مرّت بمرحلتين أساسيتين، وهما: المادية الصلبة في المرحلة الأولى، والمادية السائلة في المرحلة التالية لها، باعتبار المادية نسقا متتاليا متطوّرا يتشكل بحسب الظروف المواتية له.

أ. المرحلة الأولى: المادية القديمة الصلبة.

وتعني الإيمان بأن الواقع المادي يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى وحي أو غيب؛ وبالتالي فهو مكتفٍ بذاته، وأن هذا الواقع يشكل كلاًّ متماسكا مترابطة أجزاءه برباط السببية الصلبة[1]، وعقل الإنسان حينما يدرك الواقع فإنه لا يدركه كأجزاء متفرقة متناثرة، وإنما يدركه ككل متماسك يتجاوز الأجزاء المتناثرة المتغايرة، ويدرك أن حركة الأجزاء ليست حركة عشوائية وإنما هي تعبير عن هذا الكل الثابت المنظم[2]، ولذا فما يحدث يحدث حسب قوانين موضوعية ضرورية وليس بالمصادفة العمياء [3]؛ وكل هذا يعني سيادة الحتمية المادية الصلبة التي تطمح إلى التفسير الشامل للظواهر، مهما تنوعت وبلغت درجة دقتها، مع نسبة عالية من اليقينية.

فهذه الرؤية المادية تزوّد الإنسان برؤية شمولية للعالم، فهي تحاول أن تجيب عن معظم أسئلته، المباشرة منها والجزئية الخاصة بتفاصيل حياته، وكذلك عن الأسئلة النهائية والكلية الخاصة بأسباب وجوده ومسار حياته ومآلها، كما تزوده بأنساق معرفية وأخلاقية وجمالية يدير من خلالها حياته، وقد نجحت هذه الرؤية المادية في إزالة المرتكز الديني وغير المادي للمعرفة والأخلاق، واستبدلته بثوابت أخرى تتمثل في العقل، الطبيعة البشرية، القوانين العلمية...إلخ. [4]

1- **السببية الصلبة**: أي أن العلاقة بين السبب والنتيجة حتمية، لاتتبدل أو تتغير بحيث تؤدي (أ) إلى (ب) دائما في كل زمان ومكان.ينظر: عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص148.

2- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص17.

3- روزنتال ويودين، **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة: سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص 430.

4- **المرجع السابق**، ص18.

لكن المادية الصلبة قد وجدت اعتراضات كثيرة باعتبارها ديانة ميتافيزيقية جديدة، لكونها تحتوي على مراكز ومطلقات لايمكن تجاوزها، فـ"الأنساق الأخلاقية الثابتة والمعرفة اليقينية تستدعي فكرة الأصل النهائي الثابت (ربانيا كان أم ماديا)" [1]، وهذا يشكّل عودة للغيبية والميتافيزيقا الدينية التقليدية في قالب جديد رغم المادية المزعومة المعلنة، فافتراض وجود مثل هذه الثوابت الصلبة(الأخلاقية والمعرفية) يتناقض مع الرؤية المادية الصارمة، لأن المادة في أصلها محايدة صامتة غير مكترثة بالإنسان فلا يمكن أن تمده بأنساق معرفية وأخلاقية ثابتة، ولذا لابد أن نرد الكون بأسره إلى مبدأ واحد كامن في الطبيعة/المادة لا يتجاوزها[2].

ب. المرحلة الثانية: المادية الجديدة السائلة.

وتعني تجاوز المادية القديمة الصلبة، والانتقال إلى المادية الجديدة السائلة، والتي هي في أصلها ثورة ضد الميتافيزيقا المادية الصارمة، فهي تنكر وجود أي قيم أو ثوابت صلبة تتجاوز المادّي والمباشر. وبالتالي فهي تعارض أي حديث عن مركزية الإنسان، أو ادعاء وجود أية ثوابت معرفية أو أخلاقية تنطلق من أبعاد دينية ميتافيزيقية، فمثل هذه الأفكار في نظر دعاة المادية الجديدة هي مجرد أوهام زائفة لاصلة لها بالمبدأ المادي المحايد[3].

من هذا المنطلق ترى المادية الجديدة أنه ينبغي للإنسان أن يعرف حدوده وموقعه في هذا الكون، وأن يتخلى عن غروره وأوهامه عن نفسه وعن مقدراته، أي يتجاوز الميتافيزيقا الهيومانية التي أسقطتها عليه المادية القديمة، وواجب الفلسفة هو أن تدرس الإنسان في ضوء القوانين المادية الكامنة في الطبيعة. [4]

ويعني هذا في التحليل الأخير؛ أن المادية الجديدة قامت بتفكيك الإنسان، وتحطيم كل أوهامه عن نفسه، وليس له أي وجود متجاوز لحركة المادة. فالمجتمع في نظرها هو جماع العلاقات الاجتماعية القائمة

1- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص21.

2- **المرجع نفسه**، ص21، ينظر أيضا: نبيل علي صالح، **المادية: مقاربة نقدية في البنية والمنهج**، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، ط1، 2018م – 1439هـ، ص39.

3- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص23.

4- **المرجع نفسه**، ص23.

على طريقة الإنتاج[1]، ولذا فبدلا من حلم الذات الإنسانية المتماسكة المتكاملة التي تدرك الواقع وتهيمن عليه، ظهرت الذاتية العبثية الفردية، فالإنسان حيوان لا يعرف غير الصراع وحب البقاء، والبحث عن المنفعة واللذة، شأنه في هذا شأن أبناء الطبيعة الآخرين[2].

والمادية الجديدة ترفض تماما فكرة الأساس ذاتها، والتي هي جوهر الميتافيزيقا، وتحل محلها فكرة الارتباط بالصيرورة المستمرة، لإزالة كل ظلال الميتافيزيقا والتطهّر منها تماما [3]، أي إن العالم بذلك يصبح نسقا سائلا بلايقين أو معنى أو غاية، والإنسان يصبح بلا ذات ولا حدود ولا مركزية[4].

المطلب الثالث: أسباب تبني الفلسفة المادية الحديثة من منظور المسيري.

يرى المسيري أن سبب انجذاب الفكر الغربي إلى الفلسفة المادية واعتماده لها كإطار مرجعي لنموذجه المعرفي في تشكّل رؤاه وفي تحديده موقفه وإجاباته عن الأسئلة الكلية النهائية التي تتعلق بالإله، الإنسان، الكون، أرجعها المسيري إلى مستويين أساسيين كان لهما الأثر الأكبر في تبني النموذج المعرفي الغربي للمادية، وهما المستوى الإبستمولوجي، والمستوى السيكولوجي نفصلها كالآتي:

1-على المستوى الإبستمولوجي:

إن التفسير المادي للظواهر سهل، فيمكن الحصول بشكل سريع على المعلومات عن العالم المادي وقياسها، والترابط المادي بين الظواهر أمر يمكن رصده بشكل موضوعي محسوس، وحركة المادة نتيجتها مباشرة، واضحة وصريحة، لاتحتمل التأويلات أو التفسيرات المختلفة، أما العناصر غير المادية في الواقع (مثل: العقل، الخيال، السببية غير المباشرة، الظواهر التي لا يمكن رصدها بشكل متواتر، العواطف التي لا ترتبط

1- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م، ج02، ص 407-408، ينظر أيضا: مصطفى حسيبة، **المعجم الفلسفي**، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، بيروت، ط1، 2009م، ص554.

2- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص24-25.

3- **المرجع نفسه**، ص26.

4- **المرجع نفسه**، ص29.

بالجسد بشكل مباشر)، فإن اكتشافها يتطلب إعمال العقل والتجريد، وهو أمر صعب على كثير من البشر.[1]

2- على المستوى السيكولوجي:

تحول الفلسفات المادية الإنسان إلى جزء من كلّ أكبر، فلا يوجد له هوية أو حدود أو إرادة مستقلة عن هذا الكل المادي الذي ترد إليه؛ وهذا يعني إنكار الهوية الفردية المستقلة والمسؤولية الخلقية والاختيار الحر، والواقع أن الامتزاج الكامل بالطبيعة المادة هو شكل من أشكال فقدان الوعي والهوية والحدود وهو ما نسميه النزعة الرحمية أو الجنينية، وهذا هو الإغراء الأساسي الذي يجابه كل البشر ويتهدد إنسانيتهم، وهو جوهر كل الهرطقات المعادية للإله والإنسان، ابتداء بالهرطقة الغنوصية وانتهاء إلى الهرطقات الحديثة مثل النزعة الطبيعية.[2]

3- على المستوى التاريخي:

ويمكن أن نضيف عنصرا ثالثا والذي يتمثل في الظروف التاريخية التي مرّ بها الإنسان الغربي، أي المواجهة والصراع بين الكنيسة والعلم، مع ما صاحب ذلك من فساد خلقي لرجال الدين واضطهاد فكري لكل ما هو مخالف لنصوص الكتاب المقدس أو لأقوال البابا، وهذا الأمر ساهم بشكل كبير في تخلّص الإنسان الغربي من التُّخوم الدينية التي كانت تثقل كاهله، وفي نزوحه عن كل ما هو متعلق بالميتافيزيقا الدينية، وتوجهه نحو الرؤية المادية الطبيعية.

المطلب الرابع: أهم أقطاب النموذج المعرفي الغربي المادي الحديث عند المسيري.

لقد قام النموذج المعرفي الغربي الحديث على مجموعة رؤى فكرية فلسفية متعددة ومتنوعة ذات طبيعة مادية، تنسب إلى مجموعة من الفلاسفة والمفكرين الغربيين الذين كان لهم الفضل الأكبر في تطوّر الرؤية المادية وتخليصها من كل شوائب الميتافيزيقا.

1- عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دار الفكر، دمشق، ط1، 2002م، ص20-21.

2- **المرجع نفسه**، ص21.

من هذا المنطلق حاولت في هذا المطلب استقراء وتتبّع-من خلال كتابات المسيري- هؤلاء الفلاسفة والمفكّرين المادّيين الذين كان لهم وقع فعّال وتأثير عميق في تبلور النموذج المعرفي الغربي المادّي في صورته الحديثة.

ولايتسع المجال هنا لذكر كل الفلاسفة والمفكرين الذين وضعوا الأسس الفكرية المادية للنموذج المعرفي الغربي، لهذا سنقتصر فقط على انتقاء بعضهم، والذين لم يتوار المسيري عن ذكرهم في كل مناسبة بين مؤلفاته وفي ثنايا كتاباته.

باروخ اسبينوزا (1632-1677م):

يمثل فكر باروخ اسبينوزا ثورة حقيقية ضد الأوضاع الثقافية والفكرية السائدة في عصره، حيث أراد تحرير العقل والعلم من حواجز وقيود العصور الوسطى[1]،لأنه في غيابها تظهر الخرافات والأساطير[2]، فالعقل يقوم على مبادئ وأفكار صحيحة، مستمدة من الطبيعة وقوانينها التي تفسّر الظواهر كما هي عليه وتعرف بالنور الفطري[3].

ولهذا فإن سبينوزا يؤمن بقدرات العقل البشري اللامتناهية، والتي تخوّله لاقتحام جميع ميادين المعرفة والعلم بلا استثناء[4]، ويعتبر أول فيلسوف عمل بشكل منهجي وفي كافة مجالات الفكر على هدم النظرة الغائية إلى العالم التي تصوره خاضعا لاتجاهات وغايات علوية أو روحانية، وعارض كذلك النظرية القائلة بوجود عالم آخر قائم وراء الظواهر، فلم يكن في نظره إلا عالم واحد، ألا وهو الطبيعة نفسها[5]؛ وبالتالي قام بتأليهها، وطالب بالإذعان لقوانينها المادية الآلية[6].

1 - جون لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ص99.

2 - اسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، تر: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005م، ص13.

3 - **المرجع نفسه**، ص82.

4 - فؤاد زكريا، **اسبينوزا**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، 2017م، ص67.

5 - **المرجع نفسه**، ص99.

6 - سوزان حرفي، **حوارات المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ص216.

وبناء على ما سبق نجد أن اسبينوزا قام باستبعاد القوى الغيبية الميتافيزيقية في تفسير الظواهر، والتي لا يمكن إدراكها بالملاحظة المباشرة، وجعل بدلا منها الطبيعة مركزا للكون، وقوانيها المادية مرجعية في تفسير ظواهر الوجود المختلفة.

إسحاق نيوتن(1727-1643م):

يعتبر إسحاق نيوتن من أبرز علماء الفيزياء والرياضيات، وأحد رموز النهضة العلمية التي شهدتها أوروبا في العصور الحديثة. حيث وصف بأنه المحرّك الأول للعلم الحديث، ويعدّ كتابه "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية"، و"رسالة البصريات" من أشهر مؤلفاته"[1].

إن فلسفة نيوتن تحمل في ذاتها جذور رؤية علمية مادية في تفسير العالم. فالعالم من منظورها إن هو إلا مجموعة من الآليات الفيزيائية تتحكم فيها قوانين الحركة[2]، فهو محكوم دائما بنواميس ثابتة لاتتغير، وتجري أحداثه وفق ترتيب معيّن ومحدّد. والمادة مهما كان نوعها أو طبيعتها فهي تنحل في الأخير إلى جسيمات أو ذرات، ومن هذه الأخيرة تتركب وإليها تنحل[3]، وهكذا تحافظ المادة على ثباتها وديمومتها، ويبقى التغيير مقصورا ومحصورا في تجمع وتفرق هذه الذرات.

وانطلاقاً من هذا ظهرت الرؤية المادية الحديثة التي نادت بأن الكون خاضع لقوانين طبيعية ثابتة، مستنبطة من الاستقراء القائم على الملاحظة والتجربة، ودعامته الرئيسية في ذلك مبدأ العلية أو الحتمية [4]، وعليه يمكن القول في الأخير أن الفلسفة النيوتنية قد قامت بتأليه الطبيعة، وساهمت في إرساء دعائم المادية بشكل أكبر.

1 - عبد النبي مخوخ، **العلم واللاهوت في فلسفة نيوتن التطبيقية**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2017م، ص03.

2 - سوزان حرفي، **حوارات المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، مرجع سابق، ص41.

3 - تونسي محمد، **البعد اللاهوتي في فيزياء نيوتن**، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة 1، المجلد 20، العدد 02، ديسمبر 2019م، ص41.

4 - **المرجع السابق**، ص41.

جورج فيلهلم فريدريش هيغل (1770–1830):

يعدّ هيغل أحد أبرز الفلاسفة الألمان في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، ويعدّ كتابه" مبادئ فلسفة الحق" من أهم أعماله الفلسفية الذي طوّر فيه نظريته عن التاريخ والمحتمع[1]، حيث ذهب إلى أن الطريقة التي تتشكل بها الأفكار لدينا مرتبطة مباشرة مع الزمن الذي نعيش فيه، ولايمكن استيعابها دون الرجوع إلى سياقها التاريخي[2]، فالدافع الأساسي للتاريخ من وجهة نظره هو فهم الروح[3] لحريتها الخاصة[4].

فتاريخ العالم عند هيغل عبارة عن مسار تكافح فيه الروح لكي تصل إلى مرحلة تحقيق الوعي الذاتي[5]، أي مرحلة الوعي بالحرية التي تعدّ الهدف النهائي للتاريخ في رأيه. وحاجات الأفراد ورغباتهم هي الدافع إلى كل سلوك تاريخي[6].

ولكي نصل إلى مرحلة الوعي الذاتي بالحرية، ينبغي اتباع المنهجية أو الطريقة الجدلية، والتي تقوم على ثلاث خطوات:

1- مرحلة الوعي المباشر: وفيها يبدو الموضوع(أي العالم الخارجي) مستقلا عن الذات المدرِكة، وفي حياد معها.

2- مرحلة الوعي الذاتي: أي يكون الموضوع قد اتضحت حقيقته على أنه الذات، وأن الانفصام الأول مجرد وهم.

3- مرحلة العقل: وفيها يصبح الموضوع متحدا مع الذات في هوية واحدة، إلا أنه مختلف عنه في نفس الوقت. [1]

---

1 - جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص721.

2 - نايجل واربرتون، **مختصر تاريخ الفلسفة**، تر: محمد مفضل، تقديم: علي حسين، ط1، 1440هـ/2019م، دار الكتب العلمية، بغداد، ص181.

3 - **الروح**: يعني بها العقل. ينظر: نايجل واربرتون، **مختصر تاريخ الفلسفة**، مرجع سابق، ص183.

4 - **المرجع نفسه**، ص184.

5 - هيغل، **العقل في التاريخ**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007م، مج01، ص49.

6 - **المرجع نفسه**، ص50.

عندما نلاحظ الطريقة الجدلية لهيجل نجد أن أول خطوة ينطلق منها هي اعتبار العالم الخارجي مستقلا عن الذات، وبمعزل عنها وليس هناك أي علاقة بينهما، لكن في المرحلة التالية ينقلب هذا التصور إلى ضده، وتصبح الذات والموضوع كأنهما حقيقة واحدة، ثم تستمر هذه العملية حتى تدرك الذات أنها مختلفة عن الموضوع، وتصل إلى تصوّر أكثر عقلانية.

وخلاصة القول يمكننا القول بأن فلسفة هيغل تعالج تطور العقل والأفكار، حيث تجعل تطور الطبيعة وتطور الإنسان وعلاقات الناس الاجتماعية مرتبطة وناجمة عن تطور العقل[2]، وتجعل من الجدل بمثابة القانون الأساسي في ذلك.

وقد نبه المسيري إلى خطورة هذه الطريقة الجدلية الهيغلية بحسبانها رؤية واحدية مغلقة، إذ ستتحد فيها الذات في النهاية بالطبيعة، وتصفية الإنسان باعتبار كائنا مستقلا متجاوزا للنظام الطبيعي، وينغلق الجدل وتلغى كل الثنائيات، فهو نسق لا تدافع فيه على الرغم من كل ادعاءاته الجدلية[3].

تشارلز داروين (1809– 1882):

لقد أحدثت نظرية التطور لداروين جدلا واسعا في أواسط القرن التاسع عشر، فقد لاقت معارضة كبيرة من العلماء ورجال الدين كونها تخالف تعاليم النصوص الدينية، لكنها وجدت ذيوعا وقبولا واسعا في الأوساط والمجتمعات العلمية.

وهي تعتبر من النظريات التي حاولت تقديم تفسير لأصل الإنسان، وللطبيعة ونشأتها وتطورها على هذه الأرض، وقد حدّدها داروين بخمس خطوات نلخصها فيما يلي: [4]

1- الوراثة: أي أن الشبه يأتي بمشابهه، فصغار كل نوع تشابه آباءها في معظم الصفات الوراثية.

---

1 -إمام عبد الفتاح إمام، **المنهج الجدلي عند هيجل**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007م، ص92-93.

2 - علي عبد المعطى محمد، **أعلام الفلسفة الحديثة**، ط2، 1997م، دار المعرفة الجامعية، بغداد، ج02، ص19.

3 - سوزان حرفي، **حوارات المسيري:الثقافة والمنهج**، ص76.

4- تشارلز داروين، **أصل الأنواع**، تر: إسماعيل مظهر، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، دت، ص43.

2- التحول: أفراد كل نوع تتشابه ولاتتماثل، حيث يختلف الأفراد عن بعضهم البعض، وذلك بسبب حدوث تغييرات وتحوّلات في المادة الوراثية.

3- التوالد: ويعني أن الطبيعة تسرف في الإيجاد (أي في نشأة كائنات جديدة)، كما تسرف في الإفناء على حسب ما تقتضيه بعض العوامل، ومن هنا ينشأ العامل الرابع وهو:

4- التناحر على البقاء: فأي كائن يبرز إلى الوجود، ينبغي له أن يصارع غيره من أجل البقاء، وينشأ عن هذا:

5- بقاء الأصلح: ويقتصر على الأفراد الذين يتمعتون بصفات متطورة بالمقارنة مع غيرهم، تجعلهم أكثر قدرة على البقاء، وعلى مقاومة فعل الطبيعة.

لكن نظرية التطوّر والانتخاب الطبيعي لم يقتصر تأثيرها على مجالها التطبيقي فقط. فقد خرجت من كونها نظرية علمية وتحولت إلى أيديولوجية معينة لدى الكثيرين[1]، وصارت جزءا من العقيدة المكوّنة للرؤية الكونية المادّية المعاصرة[2].

وقد اعتبرها المسيري النموذج المعرفي الكامن وراء معظم الفلسفات العلمانية الشاملة[3]، فهي تشكّل القاعدة الأساسية والإطار المعرفي للرؤية الحضارية الغربية الحديثة. وانطلاقاً من هذه الرؤية تحددت الاستراتيجية الغربية تجاه بقية العالم، والتي مفادها أن العالم مادة استعمالية (مصدر للمواد الخام والعمالة الرخيصة والأسواق المضمونة) يمكن للجنس الأبيض أن يوظفها لحسابه باعتباره الجنس الأرقى[4].

كارل ماركس (1818-1883):

إن جوهر فلسفة ماركس تقوم على فكرة تغريب الإنسان واستلابه، وحصر رغباته وشهواته في العامل الاقتصادي. فالبشر يدخلون" بصورة حتمية في علاقات محدّدة مستقلة عن إرادتهم هي علاقات الإنتاج

1 - شمس الدين آق بلوت، **داروين ونظرية التطور**، تر: أروخان محمد علي، دار الصحوة، القاهرة، ص06.

2 - مرتضى فرج، **الداروينية**، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ط1، 2017م-1439هـ، ص80.

3- عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، ص97.

4 - سوزان حرفي، **حوارات المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ص241.

الملائمة لمرحلة معيّنة في تطور ما لديهم من قوى الإنتاج المادّية"[1]، فالوعي الإنساني عنده يمكن رده فقط وحصرا إلى العنصر الاقتصادي على وجه التحديد[2]، والذي يعدّ مؤشرا ومقياسا لتحديد مكانة الفرد في المجتمع، ومن هنا نجد أنه يعتبر بنى المجتمع الموضوعية هي في الحقيقة علاقات الإنتاج الإقتصادية.

والتاريخ الإنساني عند ماركس يمكن تفسيره بأكمله كصراع بين الطبقة البرجوازية والطبقة البروليتارية[3]، فتطور المجتمع البشري وحدوث التغير الاجتماعي قائم على الصراع الطبقي؛ وعليه ينبغي للفرد ألاّ يتأثر بأي نوع من العواطف، أو يخضع لأي ميتافيزيقا صلبة، وإنما ينبغي له أن ينظر إلى العلاقات الأساسية في الاقتصاد والملكية، فهي التي تحدد الدور الجديد من تطور الأحداث[4]؛ وهذا يعني إلغاء وتهميش الإرادة الإنسانية، وجعلها مجرد تابع يتشكل تبعا للعلاقات الإنتاجية، وطبيعة الصراع في المجتمع.

وليام جيمس(1842–1910):

إن فلسفة وليام جيمس[5] شأنها شأن الفلسفات المادية الأخرى لاتهتم بأية مطلقات، أو قيم خارج المنظومة المادية. فهي تأسس لمبدأ الإذعان والتقبل للقوانين الكامنة في المادة[6]، أي الخضوع للأقوى وتقبل الواقع كما هو والتكيف معه.

وتعد براجماتية ويليام جيمس عند المسيري شكلا من أشكال الداروينية، لهذا يسميها بداروينية الضعفاء المهزومين، الذين يقبلون دائما بمبدأ البقاء للأقوى، أما الداروينية فهي براجماتية الأقوياء المنتصرين الذين يدركون أنه يجب على الضعفاء الإذعان لهم والتكيف مع الواقع الذي تمليه عليه إرادتهم. [1]

---

1 – ليونارد جاكسون، **نزع مادّية كارل ماركس**، تر: ثائر ديب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014، ص144-145.

2 – سوزان حرفي، **حوارات المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ص193.

3 – ليونارد جاكسون، **نزع مادّية كارل ماركس**، مرجع سابق، ص220، ينظر أيضا: كارل ماركس، فريدريك أنجلز ، **بيان الحزب الشيوعي**، دط، دت، ص04.

4– أدريين كوخ، **آراء فلسفية في أزمة العصر**، تر: محمود محمود، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، 2023م، ص19-20 .

5 – **وليم جيمس**: (1842-1910)، فيلسوف وعالم نفس أمريكي، عمل مدرسا وأستاذا للفلسفة في جامعة هارفارد من عام1872 حتى عام1907م، من أشهر مؤلفاته كتاب "مبادئ علم النفس"، "الرغبة بالإيمان ومقالات أخرى"، "معنى الحقيقة". ينظر: وليم جيمس، **البراغماتية**، تر: وليد شحادة، دار الفرقد، دمشق، ط1، 2014م، ص07.

6 – **المرجع نفسه**، ص40.

فالداروينية والبراجماتية هما وجهان لعملة واحدة، حيث يرى كلاهما أن البقاء المادي هو الهدف الأساسي من الحياة، وكلاهما متحرر من القيمة، وكلاّ منهما يجعل من القوة الوسيلة الوحيدة لحسم الصراعات والخلافات، فإن كنت قويا ناجحا فالرؤية التي تتبناها هي الداروينية التي تصبح الإطار الذي تتحرك داخله، ولكن إن كنت ضعيفا فالرؤية التي تتبناها هي البراجماتية التي تصبح الإطار الذي تتحرك فيه فتتقبل واقعك وتذعن له وتتكيف معه.[2]

بناء على ماسبق نستخلص أن فلسفة وليام جيمس تؤمن بمبدأ الإذعان للقوي والرضوح لسلطانه، والتكيف مع قوانينه، وترى أن الوجود أو البقاء المادّي هو الهدف الأسمى للحياة، والقوة هي السبيل الوحيد لتحقيق ذلك، ولو على حساب القيم، ومفاهيم الحق والجمال.

فريدريك نيتشه(1844–1900):

يعتبر نيتشه[3] بلا منازع رائد الفلسفة المادية اللاعقلانية السائلة الجديدة. وقد لخص رؤيته في عبارته الشهيرة(لقد مات الإله)[4]، والتي تقتضي إنكار وجود أية نقطة ثابتة أو صلبة أو أية مرجعية متجاوزة.

وبالتالي كان له موقف تشكيكي نقدي إزاء الأخلاق والإشكاليات الفلسفية التقليدية، وقد صرّح بذلك في كتابه نقيض المسيح إذ جاء فيه:"إننا... نمثل في حدّ ذاتنا قلبا لكل القيم، وإعلان حرب ونصر ...ضد كل الأفكار القديمة عن الحقيقية والباطل"[5]، فكل مبدأ أو قانون يتم صياغته وفق الرؤية الدينية أو الأخلاقية فهو يحمل مستوى من الخطأ والجهل[6].

---

1 - **المرجع نفسه**.

2 - **المرجع نفسه**، ص58، ينظر أيضا: وليم جيمس، **البراغماتية**، تر: وليد شحادة، دار الفرقد، دمشق، ط1، 2014م، ص245.

3 - **نيتشه**: ولد فريدريك نيتشه (1844–1900م) في لوتسن وتوفي بمدينة فايمار بألمانيا، فيلسوف ألماني من أعماله: هكذا تكلم زرادشت، ما وراء الخير والشر، المعرفة المرحة..إلخ، ينظر: نيتشه، **نقيض المسيح**، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط1، 2011م، ص39.

4 - عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص27.

5 - فريدريك نيتشه، **نقيض المسيح**، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط1، 2011م، ص39.

6 - نيتشه، **غسق الأوثان**، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط1، 2010م، ص61.

وقد أبدى نيشته أيضا اهتماما كبيرا بفلسفة اللغة باعتبارها أحد أهم المباحث الفلسفية التي تم تناولها في العقود الحديثة هذا من جهة. ومن جهة أخرى فهي تعتبر أداة للتواصل وتوصيل المعاني، وتبين أن هناك ثمة علاقة بين الذات والموضوع والفكر والواقع والدال والمدلول [1].

فهو يرى أن اللغة هي في واقع الأمر مجرد قناع أو زخرفة أو إيديولوجية ليس لها وجود حقيقي[2]، فلا يمكن أن تصل إلى حقيقة الأشياء أو جوهرها إلا ظاهريا، وذلك بالمقارنة مع ما هو حاصل واقعيا(أي في هذا الكون المادّي)[3].كما أنها تتبدل وتتغير بتغير باختلاف معايير القوى والمصلحة، حيث تلعب هذه الأخيرة دورا أساسيا في تحديد ذلك. **إذ إن** القوة هي التي تربط السبب بالنتيجة والدال بالمدلول، وتصبح هي مبدأ التماسك أو السيولة في العالم، ومصدر المعنى أو اللامعنى[4]، وهذا التوجه الفلسفي الذي بلوره نيتشه يترتب عليه اختفاء كل المرجعيات والمراكز والمطلقات والثوابت، كما يؤدي حتما إلى العدمية والفوضى واللامعنى.

جاك ديريدا(2004–1930):

يمثل جاك دريدا المشروع الفلسفي المابعد الحداثي التفكيكي(Deconstruction)، ويوصف بأنه الابن الشرعي لنيشته. ويتلخص مشروعه في محاولة الوصول إلى حالة السيولة المطلقة والذوبان الكامل، وذلك بإظهار التناقض الداخلي في المفاهيم الفلسفية الأساسية الكبرى، ومحو الحدود والعلاقة بين الدال والمدلول، وبين اللغة والواقع، لأنها ليست سوى إفرازات لظروف تاريخية معينة[5]؛ وبالتالي لايمكن أن نضفي عليها صفة بالثبات، بل هي نسبية وواقعة في قبضة الصيرورة المستمرة.

---

1 - **المرجع نفسه**، ص30.

2 - سوزان حرفي، **حوارات المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، مرجع سابق، ص35.

3 - بيتر كونزمان وآخرون، **أطلس الفلسفة**، ص177.

4 - **المرجع السابق**، ص194.

5 - سوزان حرفي، **حوارات المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ص233، ينظر أيضا: جاك دريدا، **عن الحق في الفلسفة**، تر: عز الدين الخطابي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010م، ص55.

ومن هنا يرفض دريدا فكرة الحقيقة الكلية أو المطلقة، فهو يعتبرها من إفرازات عصر الاستنارة الذي كان يفترض وجود نظام وقواعد ثابتة وصلبة، فالسؤال عن الحقيقة بالنسبة له هو سؤال ميتافيزيقي، فلا يوجد شيء يسمى الحقيقة في ذاتها، وإنما يوجد دائما فائض من الحقيقة، فالحقيقة عنده تعددية، فالذي يوجد هو حقائق منفصلة وليس حقيقة كلية. (1)

والحق – في تصوره – يتم تعريفه من قبل أصحاب القوة والمصلحة، وذلك من خلال التفاوض البرجماتي (أي الاتصال بين قصتي الصغرى وقصتك الصغرى)، لا الحوار في إطار قصة عظمى لها شرعية عند كل أو معظم البشر، وعليه يمكن القول أن جاك دريدا يعتبر أن اللغة ليست أداة لمعرفة الحقيقة وإنما هي أداة لإنتاجها، فثمة أسبقية للغة على الواقع.(2)

ومما سبق يتضح لنا أن هؤلاء هم أبزر الفلاسفة والفكرين من منظور المسيري الذين شكّلت رؤاهم البناء المادّي المعرفي للنموذج الغربي، وفي تحديد موقفه من الأسئلة الكلية والنهائية والتي هي أساس الأنطولوجيا الغربية الحديثة.

1- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص87-88، ينظر أيضا: جاك دريدا، **استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا**، تر: عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، المغرب، 2013م، ص06.

2- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص88-89.

المبحث الرابع: خصائص وسمات النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.

سنتحدث في هذا المبحث عن أهم خصائص وسمات النموذج المعرفي للحضارة الغربية من منظور المسيري، والتي يمكن أن نجملها في ثلاثة عناصر: الواحدية، الاختزالية، نزع القداسة، نفصلها في المطالب الآتية.

المطلب الأول: الواحدية.

الواحدية هي المذهب القائل بمبدأ واحد في الوجود، وهي تقابل الثنوية التي تقول بأن أصل الكون مبدآن هما النور والظلمة، كذلك الحال في مذهب أفلاطون القائل بأن الكون يرتكز على أصلين: الهيولى والروح(النفس)، وتقال أيضا في مقابل الكثرية(plurasime)، وهو مذهب بعض الفلاسفة القائلين بالعناصر الأربعة للكون: الماء والهواء، والتراب والنار. [1]

ويعتبر هربرت ماركيوز[2] أن الواحدية باختصار هي السمة الأساسية للنموذج المعرفي الحضاري الغربي في صورته الحديثة[3]، فالواحدية هي الرؤية القائلة بأن الكون بأسره يمكن أن يرد إلى مبدأ واحد، وهذا المبدأ الواحد في النموذج المعرفي الغربي هو المادة الكامنة فيه والدافعة له التي تتخلله وتضبط وجوده، وتشكل نظاما ضروريا كليا للأشياء لايمنح أي أهمية خاصة أو مركزية لأي كائن.[4]

وهذه السمة أو الخاصية الأساسية للنموذج المعرفي الغربي ينبني عليها ما يلي:

- **اتحاد المقدّس بالزمني:** وهي ترجمة للعبارة الإنجليزية (Unity of the sacred and temporal) وتعني أن التاريخ الإنساني في جوهره حركة متصاعدة نحو التجاوز التدريجي

1- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م، ج02، ص623.

2- **هربرت ماركيوز**: (1898-1979م)، هو فيلسوف ألماني، وأحد مؤسسي النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، صدرت له عدّة مؤلفات منها: الثقافة والمجتمع، العقل والثورة، إيروس والحضارة، الإنسان ذو البعد الواحد. ينظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص623.

3- فؤاد زكريا، **هربرت ماركيوز** ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2005م، ص40.

4- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص62-63، ينظر أيضا: عبد الوهاب المسيري، بهاء طاهر، فهمي هويدي، فؤاد السعيد، **جارودي الأساطير الزائفة وانتصار الإنسان**، ص29. أيضا: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج02، ص623.

للخلافات بين المقدّس والزمني، أو بين المطلق والنسبي، وفي المقابل تطور وتصاعد الواحدية الكونية المادية شيئا فشيئا حتى الوصول إلى مرحلة وحدة الوجود الكاملة.[1]

- **إلغاء الحيّز الإنساني والثنائيات الفضفاضة:** إذ تلغى المسافة بين الخالق والمخلوق، ويختفي الحيز الإنساني ويصبح الخالق ومخلوقاته واحدا، ليس له ما يميزه عن بقية الكائنات، وتختفي الحدود بين الخير والشر والدال والمدلول.[2]
- **التلاقي:** يطلق عليه بالإنجليزية مصطلح(Convergence) وتعني تطور المجتمعات بطريقة واحدة وحسب نموذج واحد، وهذا سيؤدي إلى ظهور أنماط متشابهة رغم اختلاف نقطة الابتداء الأيديولوجية [3]، وبالتالي فعنصر "التلاقي" يهدف إلى حصر رغبات الأفراد الفكرية والحياتية في مسارات محددةٍ مسبقا ومضبوطةٌ لينتج لنا في الأخير أفرادٌ متشابهون ليس لهم ما يميزهم عن غيرهم.
- **التفاعل المعرفي(وحدة العلوم):** يسمى عند إيريك فروم بالتفاعل العابر للفروع المعرفية، ويقصد به إلغاء الحدود والحواجز بين مختلف العلوم(الطبيعية والإنسانية)[4]، ويصطلح عليه بالإنجليزية (Unity of science) وهو مفهوم جوهري في المناهج البحثية الحديثة، حيث يفترض أن العلوم كافة سواءً الطبيعية، الرياضية، الاجتماعية، أو الإنسانية تنتظم في إطار واحد شامل يجمع بينها كلها، باعتبار أن جميع الظواهر الإنسانية والطبيعية تنطلق من بعدٍ مادّي واحدي لايمكنها تجاوزه، وبالتالي فثمة قانون موحّد يمكن أن يسري عليها رغم تنوعها واختلافها[5].

1- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، مج:01، ص239.

2- **المرجع نفسه**، مج:01، ص56.

3- **المرجع نفسه**، مج:01، ص239، ينظر أيضا: فتحي التريكي، رشيد التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القوي، بيروت، دط، 1992م، ص19.

4- إيريك فروم، **المجتمع السوي**، تر: محمود منقذ الهاشمي، دط، دت، ص06.

5- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص238، ينظر أيضا: اميل برهييه، **تاريخ الفلسفة: القرن التاسع عشر**، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1985م، ج06، ص325.

فالعلوم الإنسانية قد تختلف في طريقتها ومناهجها عن العلوم الطبيعية، وقد تتفاوت في دقتها فيما بينها، ولكنها جميعاً في نهاية الأمر علوم تقوم برصد الحقائق المحسوسة، وتصوغ الفرضيات والنظريات والقوانين العلمية وِفقها[1]، والغرض من هذا المفهوم هو الوصول إلى الدقة الكاملة المتناهية في كل العلوم، و"التعبير عنها بلغة جبرية أو شبه جبرية، ومعادلات رياضية"[2].

المطلب الثاني: الاختزالية.

الاختزالية تسمى بالانجليزية (reductionalism)، وتعني ردّ الشيء إلى أصله أو ماهيته الحقيقية، جاء في المعجم الفلسفي لصليبا أن الاختزالية يقصد بها "إرجاع الشيء إلى حقيقته، وتطهيره من اللواحق الزائدة عليه"[3]، ويطلق عليها أيضا مصطلح التبسيطية(simplisme) بمعنى أنها تنحو إلى رؤية الأشياء أبسط مما هي عليه[4].

والاختزالية هي"الافتراض القائل بأن كل الظواهر التي يدركها الوعي الإنساني في العالم أو في النفس يمكن اختزالها في تفسيرات مادية"[5]، أي رد الظواهر وتفسيرها في الإطار المادي الكلّي، وهذه السمة هي إحدى الخصائص الملازمة للنموذج المعرفي للحضارة الغربية. وهي تنطوي على رفض للآخر المختلف المغاير، لأنه وجوده يعني وجود نماذج وقوانين مختلفة[6]، وتتم عملية الاختزال عن طريق ما يلي:

- **التحييد:** وهي ترجمة للعبارة الإنجليزية (neutralization of the world)، وتعني أن العالم يصبح مادة محضة، لا صلة لها بعالم القيم الدينية، والأخلاقية، فلا يحوي غرضاً، ولا غاية، ولا

1- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص238.

2- **المرجع نفسه**، مج:01، ص238.

3- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، مكتبة المدرسة، بيروت، دط، 1982م، ج01، ص612.

4- أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ص1296.

5- جهاد هاشم بروان، **إشكالية الاختزالية في فلسفة العقل وتبعاتها على الإيمان بالله ومبدأ النفس**، مؤسسة طابة، أبوظبي، الإمارات، دط، 2013م، ص01.

6- عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، ص131-136.

هدفاً، ولا مركزاً[1]، وبالتالي يصبح العالم وما يحويه محايدا وموضوعيا، متجردا عن أي مرجعية ميتافيزيقية كامنة، خاليا من كل الإثنيات والثقافات المختلفة، عاريا ومنفصلا عن القيم والأحاسيس والغايات العلوية المتجاوزة، ليصبح لدينا في الأخير كائناتٍ متساويةً متشابهةً ذاتَ طبيعة مادية محضة.

- **المؤسسات البيروقراطية والكمية:** وهي مأخوذة من الكلمة الإنجليزية(bureaucratization)، أو (quantification)، وتعني أن إدارة المجتمع يكون من خلال مؤسسات بيروقراطية وكمية، يتم فيها إعادةُ صياغةِ الإنسان الفرد وبرمجتِه حسب مواصفات عامة كمّية، معتمدةً في ذلك على سلسلة من الأرقام والإحصائيات الرياضية[2]، مع إسقاط أبعاده الخصوصية والكيفية التي لايمكن ضبطها في شكل معادلات جبرية.[3]وهكذا يصبح لدينا في النهاية مجتمع آلي نمطي موجّه لتحقيق أهداف معينة خاضع للقوانين العامة، والمخططات المركزية التي تم إعدادها له مسبقا.
- **المجتمعات التكنوقراطية:** ترجمة للمصطلح الإنجليزي (technocratic society) ويقصد به"حكم الخبراء الفنيّين"، ويعود المفهوم إلى الفرنسي سان سيمون الذي تنبأ بظهور مجتمع مثالي يحكمه المهندسون والخبراء من خلال سلطة مركزية [4]، ويفترض هذا المفهوم بأن المجتمعات يتم إدارتها عن طريق التخطيط الواعي في عالم الاقتصاد والتفكير الاستراتيجي العميق[5]، يسيطر على

1- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص240، ينظر أيضا: عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1423هـ/2002م، مج01، ص129.

2- فتحي التريكي، رشيد التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القوي، بيروت، دط، 1992م، ص20.

3- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص240، ينظر أيضا:وسيلة يعيش خزار، **الإيديولوجيا في الفكر الغربي بين تنوع الرؤى وتعدد الدلالات**، 1441هـ- 2019م، مجلة الآداب، العدد 130، ص377، ينظر أيضا: سهيل فرح، **الحداثة الغربية المعولمة**، مجلة الاستغراب، 2015م، ص93.

4- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص240، ينظر أيضا: اميل برهييه، **تاريخ الفلسفة: القرن التاسع عشر**، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1985م، ج06، ص325.

5- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص240، ينظر أيضا: كافين رايلي، **الغرب والعالم**، تر: عبد الوهاب المسيري، هدى عبد السميع حجازي، مراجعة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 1986م، ج02، ص223.

الإنسان بنفس الأساليب التي يسيطر بها على عملية الإنتاج، والتي يترتب عليها نوع من الاغتراب الذي يشكّل دعامة أساسية للسيطرة الاقتصادية[1].

ومن أبرز ما يميز هذه المجتمعات التكنوقراطية قدرتها في الحفاظ على دواميّة النظام القائم واستمراريته، وتسخير كافة طبقات المجتمع لخدمته والدفاع عن مشروعيته، بحيث ترى لنفسها مصلحة في الإبقاء عليه "فالطبقتان المتضادتان البورجوازية والبروليتاريا أصبحت لهما معا مصلحة فى الإبقاء على الأوضاع الراهنة، بحيث لم تعد الطبقة العاملة في المجتمع الرأسمالى أداة، أو واسطة للتغيير الاجتماعي"[2]، ويتحقق ذلك "بإدماج المعترضين (أي الطبقة العاملة) فى النظام، واستيعاب كل من يستطيع نظريا أن يضع النظام السائد موضع الشك والتساؤل"[3]بتلبية حاجياتهم الأساسية، وهكذا يصبح التشكك في النظام القائم، والتمرد على الوضع الراهن أمرا عبثيا لامعنى له.

- **العقل الأداتي:** يطلق عليه بالإنجليزي مصطلح (instrumental reason)، ويعرّف بأنه "العقل الذي يلتزم على المستوى الشكلي بالإجراءات دون هدف أو غاية، أي أنه العقل الذي يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات وما إذا كانت إنسانية أو معادية للإنسان"[4]، من خلال هذا التعريف نجد أن وظيفة العقل الأداتي تكمن في استخدامه كوسيلة أو أداة للسيطرة على الطبيعة، مع استبعاد أي معيارية خلقية أو دينية من شأنها أن تُحيده عن هدفه، ومن ثم فإن فهذا التوظيف المادّي الجديد للعقل يفقده وظيفته الأساسية كوسيلة من وسائل الإدراك"وبذلك ينخرط العقل في سيرورة الإنتاج ويصبح الفكر خاضعا لمعايير الصناعة"[5].

1- فؤاد زكريا، **هربرت ماركيوز** ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2005م، ص29.

2- **المرجع نفسه**، ص31.

3- **المرجع نفسه**، ص31.

4- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص242، ينظر أيضا: كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث**، الدرا العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1431هـ-2010م، ص29.

5- محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، أفريقيا الشرق، المغرب، لبنان، ط2، 1998م، ص31.

- **النسبية:** وتعني عدم وجود مطلقات ثابتة أو متجاوزة للعالم الطبيعي المادي، فعالم الطبيعة/المادة هو عالم حركي لا ثبات فيه ولا حدود، ومن ثم لايمكن الوصول إلى أي يقين معرفي[1]، فالحقيقة ليست حقيقة إلا بالنسبة إلى فئة خاصة وضمن ظروف معيّنة[2]. في هذا الإطار تصبح الحقائق المادية السائلة والمتغيرة المرجعية المعرفية والأخلاقية المقبولة[3]، وتصبح مفاهيم المثل، الحقائق، المعايير، والثبات كلها ملغاة "لتسود نظرية البصلة التي مهما أزلت من قشورها فلن تجد لها جوهرا"[4]، فلا يبقى أصل أو مرجع فكري يمكن الركون إليه في الحكم على صحة الأشياء من عدمها.

المطلب الثالث: نزع القداسة عن العالم.

نزع القداسة عن العالم(Desanctify) والتي تعني تجريد الظواهر الإنسانية والطبيعية كافة عن بعدها الماورائي المتجاوز للعالم المادّي، بحيث يُنظر لها نظرة مادية صرفة، ليس لها صلة أو ارتباط بأي نوع من الميتافيزيقيات[5]، وهذا يقود إلى رفض أي تفسيرات خارج إطار المادة.

لأنه بخلاف ذلك يصبح "المنحنى الخاص للظاهرة (خصوصيتها وفرادتها وتعينها) يشكل عائقا في عملية الدراسة العلمية، ويبطى من عملية التجريد التي تؤدي إلى الوصول إلى القواعد الطبيعية العامة"[6]، وبالتالي كلما زاد تجريد الظواهر من خصوصيتها كلما تناقص مستوى الغموض فيها، وصارت أقرب لأن

1- عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، ص64-65، ينظر أيضا: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، مكتبة المدرسة، بيروت، دط، 1982م، ج02، ص466

2- إيريك فروم، **المجتمع السوي**، تر: محمود منقذ الهاشمي، دط، دت، ص12، ينظر أيضا:فرانسين فوكوياما، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، تر: فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشايبي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، دط، 1993م، ص310.

3- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص63.

4- باسم علي خريسان، **ما بعد الحداثة: دراسة في المشروع الثقافي الغربي**، دار الفكر، دمشق، ط1، 1425هـ-2006م، ص293-295 نقلا عن: Daniel J.Adams, Toward Theological Understanding of Postmodernism, Vol: 47, No: 04, PP:518-530.

5- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص259، ينظر أيضا: عماد الدين خليل، **تهافت العلمانية**، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1429هـ-2008م، ص53.

6- عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، ص133.

تكون حقيقة علمية لاتتخللها أي ثغرات أو مسافات، وهكذا تصل إلى مستوى من الوعي يكون أكثر دقة واتساقا ووضوحا.

ويؤدّي هذا المفهوم إلى القبول بفكرة التقدم المادي اللانهائي الذي أصبح هو الهدف من الوجود[1]، فـ"التحديث يتم من أجل التقدم، والتنمية تتم من أجله، والتعمير والبناء، والمشاريع والخطط والانقلابات كلها تتم باسم هذا الشيء السحري"[2]، وهذا المفهوم يستند على ما يلي: [3]

- التقدم عملية حتمية تتم خارج إرادة الأفراد، ولا يمكن لأحد إيقافها.
- التغير والصيرورة في كل المستويات هو حقيقة نهائية ومطلقة، ومن ثم يصبح الجديد بالضرورة إيجابيا والقديم سلبيا.
- التقدم عملية خطية ذات اتجاه واحد تتبدى في كل الأزمنة والأمكنة حسب متتالية واحدة تقريبا.
- يفترض مفهوم التقدم وجود تاريخ إنساني واحد، ولذا ما يصلح لتشكيل حضاري وتاريخي ما يصلح لكل التشكيلات الأخرى.
- قد يتم التقدم عبر مراحل تطورية متتالية مختلفة في بعض التفاصيل والأسباب، ولكنها في النهاية تصل إلى نفس الهدف وتحقق نفس الغايات.
- تعتبر المجتمعات الغربية هي ذروة هذه العملية التطورية، ومن ثم فهي النموذج الذي ينبغي أن يُحتذى به، فكلما ازددنا قربا من الغرب ازددنا تقدما، وإن ازددنا بعدا عنه ازددنا تخلفا.
- تستند فكرة التقدم إلى تصور أن المعرفة الإنسانية تتراكم بشكل مطرد، ومع تزايد المعرفة ستزداد مقدرة الإنسان على التحكم في بيئته.
- الموارد الطبيعية في الكون غير محدودة.
- عقل الإنسان هو الآخر غير محدود.

وبالتالي فهذا المفهوم قد حلّ محلّ الأسئلة النهائية الكبرى ذات الطابع المتجاوز: من أنا؟، وما الهدف من الوجود؟ التي كانت تفسّر تحت ظلال الميتافيزيقا، كما يعبّر المسيري عن هذا المفهوم بتعبيرات أخرى نذكرها فيما يلي:

1- ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفها حرفة**، تر: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2011م، ص395.

2- عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، ص139.

3- **المرجع نفسه**، ص144-147.

- **تحرير العالم من سحره:** أول من استعمل هذا المفهوم هو الألماني فريدريك شيللر، ثم استعارها منه عالم الاجتماع ماكس فيبر الذي وسع نطاقها النظري[1] وهي ترجمة للعبارة الإنجليزية(of the disenchantment world)، وتعني أنه تم قد تحرير العالم من سحره وجلاله، وأصبح مادة قابلة للتكميم، والقياس[2].
- **فك السحر عن العالم:** أي" الانتقال من مرحلة تفسير العالم بطريقة سحرية أو لاهوتية إلى مرحلة تفسيره بشكل عقلاني"[3]، أي إحلال التصورات العلمية العملية القابلة للتجريب محل التصورات الدينية الميتافيزيقية، أو الغيبية الغير مرئية(Unseen) يدرك من خلالها الإنسان الكون والظواهر الطبيعية المختلفة.
- **نزع السرّ عن الظواهر:** وهي ترجمة للكلمة الإنجليزية(demystify)، وهي مشتقة من كلمة(mystery) التي تعني السرّ بالمعنى الديني، وتستخدم هذه الأخيرة لتشير إلى أن الإنسان والظواهر كافة تحوي داخلها من الأسرار والغيب ما لا يمكن إدراكه أو الوصول إليه مباشرة، أما عبارة"نزع السرّ عن الظواهر" فهي تشير إلى تلك العملية التفكيكية التقويضية التي تهدف إلى تجريد الظواهر من طبيعتها المتجاوزة، فهي تفترض أن كل الظواهر رغم اختلافها يمكن ردّها إلى القوانين المادية الطبيعية.[4]
- **كشف حقيقة الأسطورة:** وهي ترجمة للكلمة الإنجليزية(debunk)، وهي تستخدم للإشارة أن عملية تطوير الوعي الإنساني تكون مرتبطة ارتباطا وثيقا بإدراكه لحقيقته ضمن وسطه المادّي، الذي لايكتنفه أي غموض أو أسرار، والتخلي عن أي مثاليات، أو أحلام تتجاوز العالم المادّي.[5]

1- كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث**، مرجع سابق، ص190 نقلا عن :
Jibu Mathew George, The Ontology of Gods: An account of Enchantement, Disenchantment and Re-Enchantment, (London: Palgrave Macmillan, 2017), p22.

2- كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث**، مرجع سابق، ص16.

3- ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفها حرفة**، تر: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2011م، ص395.

4- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، مج:01، ص259.

5- **المرجع نفسه**، مج:01، ص260.

- **تجريد الإنسان من خصائصه الإنسانية**:وهي ترجمة للكلمة الإنجليزية(dehumanization)، وهي تعني إنكار وقمع تلك الصفات أو التصورات والأفكار التي تُميّز الإنسان عن غيره من الكائنات، وذلك مقابل خصائصه الطبيعية المادية التي يشترك فيها مع غيره[1]، أي إنها تعني تجريد الإنسان من إنسانيته وتقوم بتسويه بغيره من الأشياء، كما تنكر عليه حريته ومقدرته على التجاوز وتحقيق كليته المركبة، والمتجاوزة للحتميات المادية. وعليه يمكن تطبيق الصيغ الكمية، والإجراءات العقلانية الأداتية على الإنسان، كما يمكن إدارة العالم بأسره حسب هذه الصيغ[2].

نستخلص في نهاية هذا المبحث أن النموذج المعرفي الحضاري الغربي القائم على الواحدية المادية التي تردّ الكون بأسره إلى مبدأ واحد كامن فيه ينتج عنه اتحاد المقدس بالزمني، والمطلق بالنسبي، ويؤدّي إلى إلغاء الحدود والمسافات بين الدال والمدلول، والخير والشر، بحيث يتم اختزال كل الظواهر في بعد مادّي محض، ومحايد لا صلة له بعالم القيم الدينية والأخلاقية، فلا يحوي غرضاً، ولامعنىً، ولا غاية، ولا مركزاً، ويصبح منزوع القداسة مجرّدا عن أي ميتافيزيقيا متجاوزة للعالم المادّي، وهكذا ننتقل من مرحلة تفسير العالم بطريقة سحرية يكتنفها الكثير من الغموض والأسرار إلى مرحلة تفسيره بشكل عقلاني، والتعبير عنه بلغة جبرية رياضية دقيقة يمكن إدارته وتكييفه وتسخيره لخدمة فئة معينة خاصة دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات.

ولتحقيق هذه الاستراتيجية تم التوسل بنموذج الحلولية الكمونية، العلمانية الشاملة، الجماعة الوظيفية الصادرة عن النموذج المعرفي الغربي الحديث والخاضعة لرؤيته الكلية، والتي سيأتي تفصيل الحديث عنها في المبحث الموالي.

1- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص63.

2- أنور الجندي، **أخطاء الفلسفة المادية**، دار الاعتصام، دط، دت، ص09-10، ينظر أيضا: هربارت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط3، 1988م، ص18.

المبحث الخامس: تبدّيات النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.

إن النموذج المعرفي للحضارة الغربية من طور نشأته إلى بلوغه مرحلة النضج والاكتمال قد تبدّى في ثلاثة أشكال رئيسية، ونماذج صغرى فرعية لكل منها خصائصها وسماتها المختلفة، وهي نموذج الحلولية الكمونية، العلمانية الشاملة، والجماعات الوظيفية.

فكل نموذج مستقل عن النموذجين الآخرين، وكل سياق له آلياته وحركياته وسماته، ولكنها مع ذلك تتقاطع في نقاط مشتركة، فكلها واحدية، تنكر التجاوز وتلغي الثنائيات الفضفاضة والحيز الإنساني، فالحلولية الكمونية هي رؤية للواقع ترى أن الإله قد حل في العالم حتى أصبح الإله غير متجاوز للعالم متوحدا معه ومن ثم أصبح الإله والطبيعة والإنسان شيئا واحدا، والعلمانية الشاملة ترى أن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، وأنه لاحاجة لتجاوز هذا العالم الذي تسوده قوانين واحدة تسري على الطبيعة والإنسان، ويعرّف أعضاء الجماعات الوظيفية في ضوء وظيفتهم وحسب لا في ضوء إنسانيتهم المتعينة. [1]

إن كل نموذج يتبدّى في واقع الأمر على كل المستويات، وكل ما في الأمر أنه قد يتبدّى بشكل أكثر كثافة على مستوى معين دون المستويات الأخرى، فالحلولية الكمونية تتبدّى بالدرجة الأولى على المستوى الديني والمعرفي(الكلي والنهائي)، بينما تتبدى الجماعات الوظيفية أساسا على المستوى الاقتصادي والوظيفي، أما العلمانية والإمبريالية الشاملة فإنها قد تتبدّى بشكل مكثف على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. [2]

المطلب الأول: الحلولية الكمونية.

الحلولية الكمونية (وحدة الوجود) هي المذهب القائل بأن العالم كلّ واحد متماسك بشكل عضوي، لا تتخلله أي ثغرات أو مسافات، وهو خاضع لقوانين واحدة كامنة[3] فيه، كما يذهب مذهب الحلول إلى أن كل ما في الكون مكون من جوهر واحد، فالمبدأ الواحد المنظم للكون ليس مفارقاً أو منزهاً عنه، وإنما

1- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص38.

2- **المرجع نفسه**، مج:01، ص38.

3 - **الكمون:** هو المبدأ القائل أن الواقع ليس مصنوعا من أجزاء متمايزة ومركبة، فكل شيء هو داخل كل شيء، فلا يوجد معطًى خارجي محض، أو علة خارجية مستقلة عنه. ينظر: أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مرجع سابق، مج01، ص623.

كامن حال فيه، ولذا فالعالم مكتف بذاته لأن مركزه كامن فيه، ولأن الكون كله يردّ إلى جوهر واحد فإن هذا المذهب ينكر وجود الحيز الإنساني المستقل عن الطبيعة وعن الخالق، وأي اختلاف بين الإنسان والطبيعة، كما ينكر إمكانية التجاوز، وتسود وحدة الوجود فتصبح كل الأمور متساوية ومن ثم نسبية. [1]

وتطبيق مبدأ الكمون هو مدخل لمذهب وحدة الوجود، أو ثمرة من ثمراته، فقد قال سبينوزا في تعريفه للإله: إن الإله هو السبب الكامن لكل الأشياء، لا العلة المؤثرة فيها من الخارج، كما أعلن أن فكرة الإله مساوية للطبيعة ومرادفة لها[2]، أي بكمونه في الطبيعة بمعنى أنهما وكل الأشياء جوهر واحد. [3]

ووحدة الوجود[4] تعني القول بأن مركز العالم (المبدأ الواحد) حال وكامن فيه، وهي تتبدى في صيغتين اثنتين:[5]

أ. في المنظومات الحلولية الكمونية الروحية (وحدة الوجود الروحية): يُسمى المبدأ الواحد "الإله"، ولكنه إله يحل في مخلوقاته ويمتزج معها ويذوب فيها تماماً، بحيث لا يصير له وجود دونها ولا يصير لها وجود دونه، فهو إله اسمًا ولكنه هو الطبيعة أو المادة حقيقة.

وقد طور هيجل هذه الصياغة فتحدث عن الروح المطلق، فهو يبدو وكأنه يتحدث عن أمور روحية ميتافيزيقية، ولكنه في واقع الأمر يتحدث عن عناصر مادية محسوسة، فقد جاء في كتابه فينومينولوجيا الروح أنه ليس بوسع الروح أن تبلغ تمام وعيها بذاتها مالم تكتمل في العالم الموضوعي، وتصبح حاضرة ومؤقنمة في حقيقة محسوسة، وأزلٍ متبدٍّ على نحوٍ جوانيّ. [6]

1 – سوزان حرفي، **حوارات المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، دار الفكر، دمشق، ط1، 1434هـ- 2013م، ص64.

2– فؤاد زكريا، **اسبينوزا**، مرجع سابق، ص13، 106.

3– عبد الوهاب المسيري، **الحلولية ووحدة الوجود**، تقديم: عبد القادر مرزاق، هبة رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2018م، ص27.

4 – **وحدة الوجود**: تشير إلى مرحلة نهائية واحدة سكونية، أي إلى النتيجة وحسب، أما **الحلولية**: فهي تشير إلى كلّ من عملية الحلول التدريجي التي تتم من خلال مراحل متدرجة، وإلى ثمرة هذه العملية. ينظر: عبد الوهاب المسيري، **الحلولية ووحدة الوجود**، تقديم: عبد القادر مرزاق، هبة رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2018م، ص25.

5– عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1423هـ/2002م، مج:02، ص468.

6 – هيجل، **فينومنولوجيا الروح**، تر: ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006م، ص767، 768.

ب.في المنظومات الحلولية الكمونية المادية (وحدة الوجود المادية): يتم الاستغناء تماما عن أية لغة روحية، ويُسمَّى المبدأ الواحد فيها قوانين الطبيعة أو القوانين العلمية أو الحركية، ويكون هذا القانون شاملاً لكل الظواهر، ولذا يسميها المسيري حلولية بدون إله.

إذن نجد أن الاختلاف بين وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية هو اختلاف ظاهري فقط لا حقيقي، فجوهرهما واحد ألا وهو المادة، فكلاهما يندرج تحت الحلولية الكمونية، التي تنكر وجود المسافة بين المادة الموضوعية والروح المطلق.

وتعدّ الغنوصية(Gnoticism) أحد أهم أشكال الحلولية الكمونية الواحدية [1]، فهي نزعة فلسفية نشأت بتأثير اليهودية، والبوذية والمجوسية، وقد ظهرت في القرون الأولى من المسيحية على يد سيمون الساحر الذي رأى أن الكون مكوّن من قوى إلهية، لها تجليات تتدرج في النزول حتى تصل إلى القوى الإلهية التي تشرف على العالم السفلي، كما اعتبر أن النفس الإنسانية في حالة تناسخ حتى تتطهر وتعود إلى الذات الإلهية[2].

المطلب الثاني: العلمانية الشاملة.

العلمانية الشاملة عند المسيري هي: "رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلّي ونهائي)، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيّات(الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة.وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية...ولاتكترث بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت"[3]، وبالتالي فالعلمانية الشاملة هي رؤية شمولية كلية تتعلق بكلّ مجالات الحياة، وذات مرجعية مادية واحدية كمونية، لاتكترث بأي معايير أو ثوابت سواء كانت دينية أو أخلاقية.

وبهذا فهي تختلف عن العلمانية الجزئية التي ترى وجوب فصل أي ميتافيزيقيات عن مجالي السياسة والاقتصاد لتحل محلها المعيارية المادية، ومن ثم فهي لاتتسم بالشمولية، لهذا جاء تعريفها بأنها:"رؤية جزئية للواقع(برجماتية-إجرائية) لاتتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية(المعرفية)، وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل

1- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص177.

2- مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثية، القاهرة، ط5، 2007م، ص449.

3- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج:01، ص220.

الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وهو ما يعبّر عنه بعبارة فصل الدين عن الدولة[1]، ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة، كما أنها لاتنكر بالضرورة وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية، أو وجود ما ورائيات وميتافيزيقا"[2]؛ وبالتالي فالعلمانية الجزئية لا تسقط في الواحدية المادية لأنها لا تفرض رؤيتها في كل مجالات الحياة، فهي تسمح بوجود حيز إنساني يتحرك فيه بحرية بخلاف العلمانية الشاملة.

ويرجع هذا الاختلاف بين العلمانيتين من حيث الرؤية، أن المسيري يعتبر العلمانية متتالية آخذة في التحقق تتطور بتطور المراحل الزمنية، ومن ثم فهي تظهر من خلال حلقات متسلسلة حتى تصل إلى مرحلة الذروة، فكلاهما ينطلق من نموذج معرفي واحد، ففي" المراحل الأولى من هذه المتتالية تسود العلمانية بالجزئية، حينما يكون مجالها مقصوراً على المجالين الاقتصادي والسياسي، وحين تكون هناك بقايا مطلقات مسيحية وإنسانية، وحين تتسم الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة بالضعف والعجز عن اقتحام (أو استعمار) كل مجالات الحياة، وحين تكون هناك معيارية إنسانية أو طبيعية مادية . ولكن .. في المراحل الأخيرة، ومع تزايد قوة الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة، وتمكنها من الوصول إلى الفرد وإحكام القبضة عليه من الداخل والخارج، ومع اتساع مجال عمليات العلمنة وضمور المطلقات واختفائها، وتهميش الإنسان، وسيادة النسبية الأخلاقية، ثم النسبية المعرفية باهتزاز الكليات تظهر العلمانية الشاملة"[3].

وتأخذ متتالية العلمانية عدّة أشكال تتحدّد بحسب الظروف الاجتماعية، والاقتصادية، والتاريخية، والثقافية لكل بقعة جغرافية، ففي الغرب تمّت عملية العلمنة من خلال مؤسسات الدولة[4]، وتبدت على النحو الآتي: "علمنة المجال الاقتصادي في أواخر العصور الوسطى – علمنة المجال السياسي في القرن السادس

1- عزمي طه السيد أحمد، **هموم ثقافية في عصر العولمة**، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2015م، ص75، ينظر أيضا: عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، دار الساقي، لبنان، ط2، 1998م، ص38.

2- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، مج:01، ص220.

3- **المرجع نفسه**، مج:01، ص222.

4- يسمّيها المسيري بالمطلق العلماني، ويقصد به "المركز الذي يتجاوز كل الأجزاء ولايتجاوزه شيء، وبأنه ما يؤدي وجوده إلى تماسك أجزاء النسق، فهو مصدر الوحدة والتناسق، وهو الركيزة النهائية للنسق. ينظر: عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج:01، ص237.

عشر – علمنة المجال الفلسفي في القرن السابع عشر – علمنة المجال الوجداني والأحلام في القرن التاسع عشر – علمنة الحياة الخاصة والسلوك في القرن العشرين"[1]، وهي تختلف كلية عن عملية العلمنة في دول العالم الثالث، فالأخيرة لم تمرّ بتلك المراحل التدرجية التي مرّت بها الدول الغربية، بل فرضت مباشرة عن طريق الجيوش الاستعمارية والهيئات الحكومية، يقول المسيري: "وكل تلك التجارب في العالم الغربي تختلف بدورها عن متتالية العلمنة في العالم الثالث، حيث تمت عمليتا التحديث والعلمنة البداية من خلال الجيوش الإمبريالية ثم من خلال الدولة التي تهيمن عليها النخب المحلية المغتربة"[2].

المطلب الثالث: الجماعة الوظيفية.

تعرّف الجماعة الوظيفية بأنها: "مجموعات بشرية صغيرة يقوم المجتمع التقليدي بإسناد وظائف شتى إليها، يرى أعضاء هذا المجتمع أنهم لا يمكنهم الاضطلاع بها"[3]، وهذا يرجع إلى جملة من الأسباب نذكر منها ما يلي: [4]

- قد تكون هذه الوظائف معيبة في نظر أفراد المجتمع ومقيتة، لايحظى أصحابها بنوع من الاحترام(كالسحر والبغاء).
- وقد تكون متميزة وهامّة، وذات حساسية خاصة (كحراس الملك، أطباءه، جواسيسه).
- وفي أحيانٍ أخرى قد يحتاج المجتمع إلى الإنسان الوظيفي لسدّ فجوة ما، نتيجة لعدم توفر أصحاب الخبرات في أي مجال من المجالات، أو لتحقيق بعض الأهداف(كجلب مستوطنين من الخارج بغية توظيفهم في المناطق النائية) [5].

ويتميز أعضاء الجماعات الوظيفية بمجموعة من السمات الأساسية نذكرها فيما يلي:

- العلاقة التعاقدية النفعية:

1- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج:01، صـ231.

2- **المرجع نفسه**.

3- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج:02، صـ269.

4- **المرجع نفسه**، مج:02، صـ269.

5- **المرجع نفسه**، مج:02، صـ269.

وتكون في إطار ثنائي بين بعض أعضاء المجتمع الأصلي التقليدي والعناصر الوظيفية الغريبة، حيث يدخلون في علاقة تعاقدية نفعية، فيقوم كل طرف في العلاقة بحوسلة الطرف الآخر (أي يحوله إلى وسيلة)، وينظر إليه باعتباره مجرد وسيلة، ومادة نافعة يتم التعامل معها بمقدار نفعها.

- العزلة والغربة والعجز:

يحتفظ أعضاء المجتمع التقليدي وأعضاء الجماعة الوظيفية بمسافة فيما بينهما، فيقوم المجتمع الأصلي بعزل أعضاء الجماعة الوظيفية عنهم وعدم السماح لهم بمشاركتهم في أي من طقوسهم أو احتفالاتهم، مما يولد لديهم إحساسا عميقا بالغربة.

وفي جميع الأحوال كان أعضاء الجماعة الوظيفية قريبين من النخبة الحاكمة يمارسون إحساساً بالولاء الكامل تجاهها، كونها هي التي قامت باستقطابهم، وهي المسئولة عن بقاءهم واستمرارهم، ولكنها في الوقت نفسه لا تشركهم في السلطة. [1]

وبالتالي فهم في الأساس بلا قوة، لأنهم قوتهم مرتبطة بما يرد عليهم من أوامر فوقية، وبلا قاعدة بين الجماهير، مما يجعلهم في حالة خوف دائم منها ، ومن ثَمَّ لا يطمحون في المشاركة في السلطة بسبب وضعهم هذا.

- الانفصال عن المكان والزمان، والإحساس بالهوية الوهمية:

ينتج عن هذا الوضع انفصال أعضاء الجماعات الوظيفية عن الوطن الجديد الذي يعيشون فيه، ومن ثّم، فغالبًا ما يرتبط أعضاء الجماعة الوظيفية عاطفيا بوطن آخر أصلي، يصبح موضع ولائهم وحبهم وعاطفتهم، ويتصورون أنهم جزء من تشكيله الحضاري التاريخي، فيزداد شعورهم بالغربة وسط المجتمع الجديد، ويعيشون فيه دون أن يكونوا جزءا منه، ويتطور لديهم إحساس عميق بهويتهم المستقلة.

ولكن الجماعة الوظيفية والوظيفة ذاتها هي في واقع الأمر موضع الولاء الحقيقي الفعلي لعضو الجماعة الوظيفية، فهي أساس وجوده وهويته، فهم آلة لا وطن لها، ولكنهم يعيشون فعلاً في المجتمع المضيف، يؤدون وظيفتهم فيه بشكل يومي، ومن ثم فهويتهم هوية وهمية.

- ازدواجية المعايير، والنسبية الأخلاقية:

1- عبد الوهاب المسيريَ، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج:02، ص270.

يُطور طرفا العلاقة (أعضاء الجماعة الوظيفية والمجتمع المضيف) رؤية أخلاقية ثنائية، فما يسري على الواحد من قيم أخلاقية مطلقة لا يسري بالضرورة على الآخر، باعتبار أن الآخر في هذه العلاقة يقع خارج نطاق الحرمات، أو القيم والثوابت الأخلاقية

- الحركية:

لكل هذا، يتسم أعضاء الجماعة الوظيفية بالحركية البالغة، وهذا أمر مرتبط يكونهم عنصراً نافعاً وآلة يمكن نقلها من مكان إلى آخر. [1]

- التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع :

ينجم عن هذا الوضع تأرجح شديد بين التمركز حول الذات (الوظيفة باعتبارها الذات والهوية)، والتمركز حول الموضوع (الوظيفة باعتبارها خدمة تؤدى للمجتمع). فعضو الجماعة الوظيفية قد يكون عضواً مختارا، ولكنه أيضاً أداة في يد المجتمع. [2]

ومما سبق نستخلص أن أعضاء الجماعة الوظيفية هم مجرّد عناصر بشرية غريبة عن عادات المجتمعات وثقافتها، يتم استيرادها من الخارج لتضطلع بجملة من المهمات والوظائف لايمكن لأعضاء المجتمع الأصلي القيام بها، وتكون علاقتها معهم في إطار تعاقدي نفعي بحت، فلا تخضع لأي معيارية أخلاقية باعتبارهم لاينتمون للتشكيل التاريخي والثقافي للوطن الجديد، فهم جماعة بشرية بدون هوية، ولاءهم لوظيفتهم فقط.

1- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ط1، دار الشروق-القاهرة-، 1423هـ/2002م، مج:02، ص271.
2- **المرجع نفسه**، مج:02، ص272.

خلاصة الفصل:

لقد توصلت في نهاية هذا الفصل إلى مجموعة من النتائج أذكرها فيما يلي:

- النموذج المعرفي للحضارة الغربية هو مجموعة المفاهيم والأفكار والتصورات التي تحدّد موقف الإنسان الغربي من العالم، ومرجعيته التي يعتمد عليها في تشكيل معتقداته ومسلماته، وهدفه من الوجود وكذا إجاباته عن الأسئلة الكلية والنهائية.

- إن شيوع وهيمنة النموذج المعرفي الغربي على المستوى العالمي مرتبط ارتباطا وثيقا بعمليات النهب الإمبريالي التي دامت عدة قرون- والتي لا زالت مستمرة حتى الآن-، حيث أمكنه ذلك من بناء بنية تحتية قوية وتحقيق مستوى معيشي عالٍ، كما أنها ساعدته على تصدير مشاكله إلى الشرق، واعتمد في ذلك على سياسية القمع تارة وسياسة الإغواء تارة أخرى.

- يعتبر عبد الوهاب المسيري أن النموذج المعرفي للحضارة الغربية قد بدأ في التكوّن منذ عصر النهضة ووصل إلى قدر كبير من التحقق وربما الاكتمال في منتصف القرن التاسع عشر للميلاد.

- إن الفلسفة المادية هي المرجعية الأساسية الكامنة التي يستند عليها النموذج المعرفي الحضاري الغربي الحديث في تشكيل رؤيته الكلية، وفي تحديد موقفه من العالم(الإله، الإنسان، الطبيعة)، وبناء على هذا فهو بتعامل فقط مع الشيء الذي تكون سائر صفاته مادية: حجمه- كتلته-لونه-سرعته-مكانه.

- لقد مرّ المذهب المادي من حيث ظهوره وتحقق متتاليته على أرض الواقع بمرحلتين أساسيتين، وهما: المادية الصلبة في المرحلة الأولى والتي ترى الواقع يشكل كلاً متماسكا مترابطة أجزاءه برباط السببية الصلبة، ولذا فما يحدث يحدث حسب قوانين موضوعية ضرورية وليس بالمصادفة العمياء؛ لكن هذه الرؤية قد وجدت اعتراضات كثيرة لأنها تفترض وجود مثل هذه الثوابت المطلقة، وهذا يتناقض تناقضا صريحا مع الرؤية المادية الصارمة التي هي في أصلها محايدة صامتة لايمكن أن تمد الإنسان بأي أنساق معرفية أو أخلاقية ثابتة، لكلّ هذا تم تجاوز هذه المادية الصلبة والانتقال إلى المادية السائلة التي تنكر وجود أي قيم أو ثوابت صلبة تتجاوز المادّي والمباشر.

- يتسم النموذج المعرفي للحضارة الغربية بعدة خصائص وسمات يمكن أن نجملها في ثلاث:

- أولا: الواحدية، وتعني بأن الكون بأسره يمكن أن يرد إلى مبدأ واحد، وهذا المبدأ الواحد في النموذج المعرفي الغربي هو المادة الكامنة فيه والدافعة له التي تتخلله وتضبط وجوده، وتشكل نظاما ضروريا كليا للأشياء لايمنح أي أهمية خاصة أو مركزية لأي كائن.
- ثانيا: الاختزالية، وهي تفترض بأن كل الظواهر التي يدركها الوعي الإنساني في العالم أو في النفس يمكن اختزالها في تفسيرات مادية بحتة.
- ثالثا: نزع القداسة عن العالم، ويقصد بها تجريد الظواهر الإنسانية، والطبيعية كافة عن بعدها الماورائي المتجاوز للعالم المادّي، بحيث يُنظر لها نظرة مادية صرفة، ليس لها صلة أو ارتباط بأي نوع من الميتافيزيقيات، وهذا يقود إلى رفض أي تفسيرات خارج إطار المادة.

- لقد تبدّى النموذج المعرفي الغربي الأكبر في ثلاث نماذج فرعية صغرى تصدر عن رؤيته الكلية وتنضوي تحتها والمتمثلة في نموذج الحلولية الكمونية، العلمانية الشاملة، والجماعات الوظيفية، والنقطة المشتركة بين كل بينهما أنها واحدية، تنكر التجاوز وتلغي الثنائيات الفضفاضة والحيز الإنساني، فالحلولية الكمونية هي رؤية للواقع ترى أن الإله قد حل في العالم حتى أصبح الإله غير متجاوز للعالم متوحدا معه ومن ثم أصبح الإله والطبيعة والإنسان شيئا واحدا، والعلمانية الشاملة ترى أن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، وأنه لاحاجة لتجاوز هذا العالم الذي تسوده قوانين واحدة تسري على الطبيعة والإنسان، ويعرّف أعضاء الجماعات الوظيفية في ضوء وظيفتهم وحسب لا في ضوء إنسانيتهم المتعينة.

الفصل الثاني نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية من منظور المسيري.

المبحث الأول: النقد الإسلامي للنموذج المعرفي للحضارة الغربية: نشأته وتطوره.

المبحث الثاني: معالم الرؤية النقدية المسيرية للنموذج المعرفي للحضارة الغربية.

المبحث الثالث: دلالات تأزّم النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.

الفصل الثاني: نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية من منظور المسيري.

لقد عرف النموذج المعرفي الحضاري الغربي منذ نشأته وتكوّنه احتجاجات نقدية غربية مضادة، ولكنها لم تأخذ حيزا واسعا ومركزية كبيرة من اهتمامات العقل الغربي بسبب نجاحاته المادية الباهرة التي كانت لاتزال تطغى على سلبياته والتي شكّلت حجابا وغطاء حال دون الكشف عنها مبكرا، ولكن ما إن بلغ مرحلة النضج والاكتمال حتى بدأت تظهر نقائصه وسلبياته بشكل أوضح للعيان وتتكوثر شيئا فشيئا، وهذا ما دفع المفكرين والفلاسفة إلى توجيه أنظارهم إليه مرة أخرى ومراجعة موقفهم منه، ونتيجة لذلك ظهرت عدة مدارس نقدية في الغرب محاولة توجيه الأنظار ومعاينة الأضرار على مجمل تأزمات العقلانية الغربية حاضنة الإيديولوجيا الغربية.

وقد امتدت تداعيات هذا النقد الغربي للنموذج المعرفي على العالم الإسلامي، مما ساهم في تشكّل وعي حضاري جديد يقف من النموذج المعرفي للحضارة الغربية موقفا نقديا صارما، يقوم بإعادة النظر في أصوله وأسسه ومقولاته التي تشكّل عليها، وقراءته قراءة جديدة مستوعبة وممتدة لبناءه التحتي(مقولاته الصامتة الكامنة) والفوقي(تجلياته الظاهرية).

ويعدّ عبد الوهاب المسيري رائد هذه الرؤية النقدية الحضارية الجديدة في العالم الإسلامي التي يمكن إيجازها بأنها محاولة لنقد الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للعالم الغربي، انطلاقا من نقد المرجعية التأسيسية الفلسفية الكامنة وراءه، ووصولا إلى لغة خطابه التي اتكئ فيها على اللغة كوسيلة لبسط هيمنته وفرض سيطرته، وسلاحا في نفس الوقت موجها ضد كل الفلسفات والإيديلوجيات الأخرى المعادية له.

ومن هنا ارتأينا أن نعالج هذا الفصل في ثلاث مباحث، حيث سيكون المبحث الأول حول نشأة النقد الإسلامي ومراحل تطوره وأبرز أعلامه، أما المبحث الثاني فسيتمحور حول معالم الرؤية النقدية لعبد الوهاب المسيري، وذلك من خلال الكشف عن المناهج والأساليب والآليات التي استخدمها في تشريح وتفكيك البنية المعرفية الغربية بغية تجلية وتبيان مواطن قصور وأزمات النموذج الغربي لاستيعابها وتجاوزها والذي سيكون موضوع المبحث الثالث الأخير.

المبحث الأول: النقد الإسلامي للنموذج المعرفي للحضارة الغربية: نشأته وتطوره.

بينما كان الشرق الإسلامي يشهد انحدارًا تدريجيًا بدأ من منتصف القرن الثالث عشر ميلادي حتى أواسط القرن التاسع عشر كانت أوروبا تشهد نهضة ثقافية وعلمية في مختلف الميادين[1]، وهذا ما مثل للأمة الإسلامية تحديا، وتهديدا كبيرا استدعى استجابة عاجلة ومناسبة، تبلورت في مراحل ثلاث، يأتي تفصيلها في المطالب الآتية.

المطلب الأول: مرحلة الصدمة الأولى.

في بداية النهضة الأوروبية، وفي المرحلة الأولى ظهر هناك اتجاهان في العالم الإسلامي متجاذبان تباينت مواقفهما في الأخذ بالنموذج المعرفي الغربي، حيث كان الأول يرى أن النهوض بالعالم الإسلامي يكمن في استنساخ النموذج الغربي بكل أنماطه وتقاليده، وهو الاتجاه التحرّري التغريبي، بينما كان الاتجاه الثاني يرى أن الإصلاح يمكن فقط في تنقية العقيدة الإسلامية مما شابها من انحراف وتشويه والعودة إلى ما كان عليه الرعيل الأول من السلف، ويمثل هذا الفكر الاتجاه السلفي التقليدي. وسنفصل في هذا المطلب أبرز دعاة هذين الاتجاهين، مع بيان أسباب سلوكهما هذا المنهج في الإصلاح.

أولا: الاتجاه التحرّري التغريبي.

لقد نشأ الاتجاه التحرّري التغريبي نتيجة تأثره بالثورة الصناعية التي حدثت في الغرب، وما أعقبها من ثورات في مجالات الفن والتعليم، والثقافة، والسياسة، وغير ذلك[2]مع ما كان يعانيه العالم الإسلامي آنذاك من تخلف وتقهقر، وانغلاق على الآخر، واستبداد إن في الفكر أو السياسية[3].

ويرجع أصحاب هذا الاتجاه السبب المحوري لتقدم الغرب وتراجع غيرهم، والذي تدور عليه الأسباب كلها هو الحرية في الفكر والإرادة السياسية، حيث يعتبر هذا المبدأ من منظورهم هو العامل الأكبر في نشوء التحضر لدى الغرب ونموّه واستمراره[1].

1- منذر معاليقي، **معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية**، تقديم: ياسين الأيوبي، دار إقرأ، بيروت، لبنان، دط، دت، ص10.

2- محمد أبو القاسم حاج حمد، **الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004م-1425هـ، ص110.

3- عبد المجيد عمر النجّار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1427هـ-2006م، ص78.

ومن هنا وقف دعاة هذا التوجه من النموذج المعرفي للحضارة الغربية موقف الاستسلام والخضوع المطلق، وهو أن يقبل العالم الإسلامي هذا النموذج الحضاري الغربي بحذافيره، بفلسفته المادية، ومناهجه الفكرية، ونظمه الاقتصادية والسياسية[2]بوصفه الأنموذج الحضاري الأمثل الذي ينبغي علينا تقليده، واتباع خطاه وتبني كل مقولاته الفلسفية، وذلك كي نصل إلى ما وصلوا إليه من تقدم علمي وحضاري ملموس[3]، لأنه من منظورهم لايمكن للمسلمين أن يبنوا حضارة، أو يحققوا تقدما من دون تجاوز الموروث الإسلامي، حيث وضع الإسلام آنذاك في قفص الاتهام، وأصبح المسلم منهزما نفسيا، فاقدا ثقته بنفسه وبتراثه، ومهيئا لاستقبال البديل الغربي بقضّه وقضيضه دون أي تحفظ[4].

وقد أصبحت هذه الفكرة تشكل مشروعا كاملا في التحضر يطلق عليه مشروع التحرر، نحى أصحابه منحى التقليد للنمط الغربي، ومن أبرز ممثلي هذا التوجه السيد أحمد خان في الهند[5]، وكذا الطهطاوي في مصر[6]، وخير الدين التونسي[1]فقد قام فكرهم على أساس تقليد النموذج الحضاري الغربي ومقولاته المادية، وتفسير الإسلام وتأويل أحكام القرآن بناء على ما وصلت إليه العلوم الغربية[2].

1- عبد المجيد عمر النجّار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1427هـ-2006م، ص78.

2- أبو الحسن علي الندوي، **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية**، دار الندوة للتوزيع، لبنان، ط2، 1968م-1388هـ، ص39.

3- غيضان السيد علي، **الاتجاه الإسلامي الرافض للحضارة الغربية**، مجلة جامعة المعارف، العدد 3، ص138-139.

4- محمد أبو القاسم حاج حمد، **الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004م-1425هـ، ص78.

5- **السيد أحمد خان**: (1817-1898م)، ولد في الهند، وتلقى تعليمه الديني على يد والده، وفي سنة 1968م سافر إلى إنجلترا واتصل هناك بالعديد من المفكرين والعلماء، وأخذ يدرس أوضاع التحضر وأسبابه، حتى ارتسم عنده المشروع الإصلاحي للهند وللمسلمين فيها خاصة، كان مشروعه في الإصلاح يقوم على تربية الجيل الإسلامي على الحرية، وعلى النهل من علوم ومدنية الغرب. ينظر: عبد المجيد النجّار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، مرجع سابق، ص85.

6- **الطهطاوي**: (1801-1873م) ولد في مدينة طهطا بمصر، ونشأ في أسرة دينية شريفة، التحق بالأزهر وأنهى تعليمه به، وبعد تخرّجه منه زاول التدريس فيه، وفي سنة 1836م أرسل في بعثة إلى فرنسا، وعمد هناك إلى تعلم اللغة الفرنسية، واطلع على الآداب والعلوم والفنون الفرنسية، فأبدى بها إعجابا منقطع النظير، وفي ذلك كلّه ألف كتابه"تخليص الإبريز في تلخيص باريس"، وبعد عودته إلى مصر مرة أخرى عمِل على تعريف المسلمين بمظاهر التطور في الغرب، فأنشأ كلية الترجمة، وقام فيها بترجمة المؤلفات الفرنسية في الأدب والتاريخ والعلوم على اختلافها وكان آخرها كتاب"نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز"، ثم أنشأ بعد ذلك جريدة الوقائع المصرية التي ضمّن فيها رؤاه فيما يتعلق

ثانيا: الاتجاه السلفي التقليدي.

لقد ظهر أصحاب الاتجاه السلفي التقليدي كرد فعل على ما أصاب العالم الإسلامي من ضعف وتردّ في مختلف الميادين والمستويات، يمكن ردّ أسبابه من منظورهم إلى ثلاثة عناصر رئيسية نذكرها كالآتي:

أولا: الانحراف الكبير في التدين الذي أصاب الكثير من المسلمين، سواء في الاعتقاد أو في السلوك، من خلال المقارنة بين ما هو موجود في واقعهم، وما تقتضيه تعاليم الوحي من جهة، وما كان عليه تديّن السلف من جهة أخرى.

ثانيا: الوضع السياسي المتردّي الذي آلت إليه الخلافة الإسلامية.

ثالثا: التهديد الخارجي لمصالح الأمة الإسلامية من قبل الدول الغربية الكبرى والتدخل في شؤونها، وتحديد توجهاتها عن طريق استخدام أساليب الضغط والتهديد. (3)

فكان ذلك باعثا قويا في زحزحة ضمير الأمة، وجعلها تتحفز للمقاومة، والبحث عن أسباب النهضة عن طريق عمل مراجعة شاملة للعوامل التي أدّت إلى هذا الوضع من المغلوبية(4)، ومن هنا كان منطلق التيار

بالإصلاح السياسي والاجتماعي والتربوي، وقد استمر في جهوده حتى وافته المنية سنة 1873م. ينظر: عبد المجيد عمر النجّار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، مرجع سابق، ص81-82.

1- **خير الدين التونسي**: (1810-1889م)، من أصول شركسية، تربّى في تونس على يد الباي أحمد باشا، وتعلم العلوم الشرعية في صغره، ثم بعد ذلك أُرسل إلى فرنسا ومكث هناك فترة من الزمن، وهناك اطلع على مظاهر الحضارة الغربية في فرنسا، وتأثر بها بما هم عليه من تحضر وتطوّر، ولما عاد إلى تونس مرة أخرى شرع في تكوين خطّة إصلاحية لمستقبل تونس، وقد ضمّن كتابه" أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" برنامجه الإصلاحي، ولخّص فيه مجموع ما سعى إليه النهضويون العرب في القرن التاسع عشر. ينظر: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 2012م، ص23، أيضا: عبد المجيد عمر النجّار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، مرجع سابق، ص82.

2- أبو الحسن علي الندوي، **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية**، دار الندوة للتوزيع، لبنان، ط2، 1968م-1388هـ، ص82، ينظر أيضا: عبد المجيد عمر النجّار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1427هـ-2006م، ص11، 79.

3- عبد المجيد عمر النجّار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، مرجع سابق، ص 18-19، 32.

4- **المرجع نفسه**، ، ص19.

السلفي أن النهضة تكمن في المحافظة على التراث الإسلامي بوصفه السبيل الأوحد لتكاتف الأمة وبقائها، وتحقيق نهضتها من جديد[1].

وقد كانت البداية في دعوات النهضة متمثلة في الحركات الإصلاحية التي قام بها محمد بن عبد الوهاب[2] أواسط القرن الثامن عشر، والحركة السنوسية في أوائل القرن التاسع عشر، وفي النصف الثاني من القرن نفسه قامت حركة محمد أحمد المهدي بالسودان، والقاسم الجامع بين كل هذه الحركات، والذي يعدّ الركيزة الأساسية في كل منها، هو الدعوة إلى الرجوع إلى ما كان عليه السلف، فلا يصلح آخر هذه الأمة إلى بما صلح به أولها، ولذلك يمكن جمع هذه الحركات تحت مشروع نهضوي موحد يسمى المشروع السلفي التقليدي[3].

وقد وقف هذا التيار من النموذج الحضاري الغربي موقف السلب المطلق فلايقتبس من علومه شيئا، ولا يستفيد من تجاربه في أي مجال [4] باعتبار أن ما هو موجود في تراثنا كفيل بتحقيق النهضة، وبلوغ مراتب المجد من جديد.

وعليه نستخلص مما سبق نجد أن النقد الإسلامي للنموذج المعرفي الغربي في مرحلته الأولى قد عبّر عن نفسه في تيارين اثنين مختلفين تماما في توجهاتهما، وفي تصوّرهما لأسباب هذه النكبة التي مسّت العالم الإسلامي، فالتيار التغريبي كان يرى أن تقليد النمط الغربي واستنساخ تجربته كفيل بتحقيق النهضة في العالم

1- غيضان السيد علي، **الاتجاه الإسلامي الرافض للحضارة الغربية**، مجلة جامعة المعارف، العدد 3، ص138-139.

2- **محمد بن عبد الوهاب**: (1792-1703م)، ولد ببلدة العيينة بنجد، درس العلوم الشرعية على يد والده ومشايخ بلدته، وقد طاف بكثير من بلدان العالم الإسلامي، ونتيجة لذلك تكوّن لديه تصوّر حول ما يجري في واقع المسلمين، فانجلى كل ذلك في نفسه عن مفارقة كبيرة بين الدين الذي استقر في ذهنه وبين التديّن الذي عليه الناس، فأخذ يدعو الناس إلى التخلّي عن كل مظاهر الشرك والبدع، والعودة إلى التوحيد الخالص في التصور والسلوك، وقد عبّر عن مشروعه في كتابه "التوحيد الذي هو حق الله على العباد" وأتبعه بمؤلفات ورسائل أخرى كلها تنحو نفس المنحى، وقد استعان في دعوته بالحاكم محمد بن سعود لإنفاذ دعوته الإصلاحية، ونتيجة لذلك أصبح لجهوده الإصلاحية أصداء واسعة تجاوزت محيط الجزيرة العربية لتشمل سائر العالم الإسلامي، وقد توفي محمد بن عبد الوهاب سنة 1792م. ينظر: عبد المجيد عمر النجّار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، ، صً22.

3- عبد المجيد عمر النجّار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، ص10.

4- أبو الحسن علي الندوي، **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية**، دار الندوة للتوزيع، لبنان، ط2، 1968م-1388هـ، ص13.

الإسلامي، ويقابله التيار السلفي التقليدي الذي أرجع سبب تخلّف المسلمين إلى الانحراف الكبير الذي أصابهم في العقيدة إن في التصوّر أو في السلوك، ومن هنا ينبغي عليهم الرجوع إلى التوحيد الخالص، والتخلي عن كل مظاهر الشرك والبدع لتجاوز هذه النكبة، وبلوغ مراتب الرقي والتقدم من جديد.

المطلب الثاني: مرحلة بداية تشكّل الوعي.

بعد فترة من الانبهار والإعجاب بمنجزات النموذج الحضاري الغربي من قبل دعاة التغريب والتحرر المطلق، وبعدما بدأت النفوس الإسلامية تستقر وتلتقط أنفاسها من جديد، أعاد المسلمون تقييم موقفهم من النموج الغربي مرة أخرى، وراحوا يراجعون مقولاته ونظرياته بمنهج أكثر عقلانية بالمقارنة مع من سبقهم، وبحثوا عن نقاط التقاء بين الإسلام والغرب مع الاحتراز والحيطة، فظهرت كتابات في تلك الفترة تحمل عنوان ديموقراطية الإسلام، واشتراكية الإسلام، والعدل الإجتماعي في الإسلام، وحقوق العمال في الإسلام، وحقوق الإنسان في الإسلام. [1]

وتندرج هذه الفئة تحت ما يسمّى بمشروع الإحياء الإيماني الشامل[2]، أو السلفية العقلانية المستنيرة، ويمثله كثير من الأعلام لعل من أهمّهم: جمال الدين الأفغاني[3]، ومحمد عبده[4]، وعبد الرحمن الكواكبي[1]،

1- محمد أبو القاسم حاج حمد، **الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004م-1425هـ، ص142.

2- عبد المجيد عمر النجّار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، ص12.

3- **جمال الدين الأفغاني**: (1838-1897م)، ولد ونشأ في بلاد الأفغان، وهو من أصل عربي، تعلم العربية، ودرس علوم الشريعة من فقه وأصول وتفسير، وكذا العلوم العقلية، ثم ارتحل إلى الهند، وبعدها الحجاز، تركيا، مصر فكانت فرصة له للاطلاع على أحوال المسلمين، وقد بدأ نشاطه الإصلاحي في مصر، وأصبح يبث آراءه للتحرر من التسلط السياسي، وكان من أشد المعارضين للاستعمار الانجليزي، وهو ما كان سببا في نفيه من مصر، فتوجه إلى باريس وهناك التقى بكثير من رجال الفكر والسياسة، وعاين جوانب التحضر عن كثب، وكان يرى وجوب الاقتباس من هذه الحضارة مما يعين المسلمين على النهوض من جديد، وأسس جريدة العروة الوثقى ليبث فيها فكره الإصلاحي، ثم غادر باريس وتوجه إلى تركيا وبقي فيها إلى أن توفي سنة 1897م. ينظر: عبد المجيد عمر النجّار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، صً86-88.

4- **محمد عبده**: (1849-1905م)، ولد بمصر بمحافظة البحيرة، درس في الأزهر، ثم تتلمذ على يد الأفغاني فتعلم منه الفلسفة والتصوف والمنطق، وإلى جانب اهتمامه بمختلف العلوم بدأ يتجه نحو السياسية تأثرا بأستاذه الأفغاني، ثم بعد ذلك ارتحل إلى بيروت حتى استدعاه الأفغاني إلى باريس فتوجه إليها، وسنحت له الظروف بالوقوف على مظاهر التحضر الغربي، فكان لذلك تأثير عليه، ثم عاد مرة

فهذه الفئة كانت تروم سلوك طريق التحضّر والنهضة، عن طريق فهم الدين على منهج سلف الأمة، و"الرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى"[2]، مع الاستفادة من الغرب فيما يتعلق بالعلوم والتكنولوجيا بما يتناسب مع مطالب المدنية الجديدة "التي تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال، وتنعيم البال على عموم الجمعية(أي الدولة)، وتبعدها عن الحالة الأولية الطبيعية"[3].

وهذا الموقف الإسلامي الجديد من النموذج المعرفي للحضارة الغربية إن هو في الحقيقة إلا محاولة توفيقية بين الاتجاه السلفي التقليدي والتيار التحرّري التغريبي، ولهذا نجد أن ممثلي هذا التيار حاولوا أن يضفوا على الفلسفات والأنظمة الغربية صبغة إسلامية، عن طريق ربطها بالتصورات الدينية وتأويلها بما يتناسب مع النصوص الدينية مع الحفاظ على مفهومها الغربي(أي تطويع النصوص الدينية بما يتلاءم مع المفهوم الغربي لها)، ونتيجة لهذا ظهرت كتابات تحمل ديمقراطية الإسلام، واشتراكية الإسلام وغيرها من الكتابات.

المطلب الثالث: مرحلة النضج الحضاري.

تسمى هذه المرحلة بمرحلة النضج الحضاري أو الوعي بالذات، فقد تهيأ لأصحابها فرصةٌ أفضل لدراسة أوضاع الأمة، والوقوف على أسباب ضعفها ومكمن دائها، كما تهيأت لهم أيضا أسبابٌ أوسع للاطلاع على التجربة الغربية في التحضر في مظاهرها ودواعيها، فأفضى كل ذلك إلى تصور شامل لأزمة الأمة، وطرق علاجها، وانتظم ذلك في مضمون واسع تناول بالوصف مختلف جوانب العلل، وتناول بالبيان مختلف عناصر العلاج [4]، وظهر هذا من خلال عناصر ثلاثة نذكرها فيما يلي:

- وعي المبدأ أو العقيدة، أو الرسالة التي تدين بها الأمة، وتعمل من أجلها، وتقيم الحياة على أسسها.

أخرى إلى بيروت وشرع في تنفيذ مشروعه، فألف كتابه"رسالة التوحيد" الذي رسم فيه منهجا جديدا للفكر العقدي، وقام بتفسير القرآن بمنهج جديد يقوم على الإصلاح الاجتماعي. ينظر: عبد المجيد عمر النجّار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، صً88-89.

1- محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، دار الشروق، مصر، ط2، 1997م، ص285، ينظر أيضا: عبد المجيد عمر النجّار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، مرجع سابق، ص79.

2- طاهر الطناحي، **مذكرات الإمام محمد عبده**، دار الهلال، دط، دت، ص18.

3- الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، 2014م، ص12.

4- عبد المجيد عمر النجّار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، ص94.

- ووعي الكيان، أو الجماعة البشرية كجماعة متميزة بذاتها، سواء أكانت هذه الجماعة مؤلفة من شعب واحد، أو شعوب كثيرة.
- ووعي الموقف، أي إدراك المرحلة التي تمر بها والموقع الزماني والمكاني الذي تكوّن فيه بظروفه وملابساته. [1]

ففي هذه المرحلة بدأ المفكرون المسلمون يؤكدون على مزايا الإسلام وخصائصه، وتفوقه فكرا وثقافة وعقيدة، ونظاما ومنهاج حياة وأخلاقا وقيما ومعايير، وذلك بعد أن اكتشفوا الثغرات الكبرى للنموذج الحضاري الغربي ومشكلاته الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والأخلاقية والثقافية، وكذا عجزه عن تقديم حلولٍ كافيةٍ وشافية لتلك المشكلات ما ينذر بقرب تصدّع النموذج الغربي فضلا عن الصحوة والاستفاقة الفكرية والاستفادة من أخطاء الماضي وتجاربه، حيث بدأ الكثير من المفكرين المسلمين يدركون أن الأطر الفكرية الغربية والنظريات والمناهج الغربية بكل مدارسها لم تعد صالحة لبناء نهضتنا وحضارتنا، وهذا ما أدّى إلى استعادة الثقة بالذات مرة أخرى، وإلى طرح رؤى وبدائل إسلامية نقدية وحضارية لهذا الغرب. [2]

ومن أبرز دعاة هذا المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر عبد الوهاب المسيري، مالك بن نبي[3]، محمد عمارة[4] وغيرهم[1]، حيث أدركوا الواقع وفقِهوا ملابساته، وقاموا بتشخيص أخطائه بعد تفكيك مكوناته،

---

1 - محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية**، دار الفكر، بيروت، دط، دت، ص110.

2- محمد أبو القاسم حاج حمد، **الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن**، مرجع سابق، ص120، 143.

3- **مالك بن نبي**: (1905-1973م)، ولد مالك بن الحاج عمر بن الخضر بن مصطفى بن نبي في مدينة تبسة بالجزائر، ودرس في المدارس الفرنسية بالجزائر إلى أن تحصل على البكالوريوس، كما أنه حظي بفرصة الاطلاع على شعراء الجاهلية، وشعراء العصر العباسي والأموي، وكذا شعراء المدرسة الحديثة كأحمد شوقي وإيليا أبو ماضي وغيرهم أثناء مكوثه بالجزائر، وبعدها سافر إلى فرنسا وهناك عاين مظاهر التمدن والتحضر، ثم انتقل إلى مصر وقام بالتدريس فيها، وقد عاد إلى الجزائر بعد الاستقلال، وشغل فيها عدة مناصب حكومية جميعها كانت في حقل التربية والتعليم، وقد وافته المنية في عام 1973م بالجزائر، له عدة مؤلفات عالج فيها مشكلة الحضارة والنهضة في العالم الإسلامي منها: كتاب "الظاهرة القرآنية"، "شروط النهضة"، "وجهة العالم الإسلامي". ينظر: محمد العبدة، **مالك بن نبي: مفكر اجتماعيّ ورائد إصلاحيّ**، دار القلم، دمشق، ط1، 2006م، ص44، 50.

4- **محمد عمارة**: (1931-2020م)، ولد محمد مصطفى عمارة في قرية "صروة" بمحافظة كفر الشيخ بمصر، تلقى العلوم الدينية الأولية بمدرسة القرية، وبعد حصوله على شهادة الثانوية التحق بجامعة القاهرة-كلية العلوم-، وحصل فيها على درجة الدكتوراة بأطروحته عن الإسلام وفلسفة الحكم، له إسهامات فكرية عديدة، فقد ساهم في تحرير موسوعة السياسة، وموسوعة الحضارة الإسلامية، كما نال عضوية في عدد من المؤسسات العلمية البحثية منها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، مركز الدراسات الحضارية بمصر، له كتابات كثيرة في

ومحاكمة أنساقه[2]، فقد لاحظوا جوانب الضعف الأساسية في النموذج المعرفي للحضارة الغربية، وفي تركيبته المادّية[3].

وفي الأخير يمكن القول إن النقد الإسلامي في هذه المرحلة قد بلغ مرحلة الاكتمال والنضج، فقد أعاد المسلمون محاكمة المفاهيم الغربية بمنهج تحليلي رصين، فاكتشفوا الثغرات الكبرى التي تنضوي تحتها، وفي نفس الوقت راجعوا المقولات الإسلامية وأعادوا قراءتها قراءة جديدة مستوعِبة وعميقة، فأدركوا تفوق الإسلام كمنهج ورؤية للحياة، فظهرت مشاريعٌ فكريةٌ تجديديةٌ في الساحة الإسلامية تنطلق من رؤية إسلامية، تتعامل مع النموذج الغربي كجزء من تراثي إنساني يمكن الإفادة منه في بعض جوانبه، دون الذوبان فيه أو غض الطرف عنه نهائيا.

وفي المبحث الموالي سنشير إلى أحد أهم المشاريع التجديدية في العالم الإسلامي التي سلكت مسلكا نقديا من النموذج المعرفي للحضارة الغربية، وفي نفس الوقت قامت بطرح رؤية إسلامية بديلة لهذا النمط الغربي نستكشف تفاصيلها في الصفحات الآتية.

مجال الفكر الإسلامي المعاصر من أبرزها: كتاب" هل الإسلام هو الحل"، "تيارات الفكر الإسلامي"، "الإسلام والغرب"، "الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكاني". ينظر: عبد الرزاق عيسى، **محمد عُمارة: داعية الإحياء والتجديد الإسلامي**، دار القلم، دمشق، ط1، 2011م، ص13، 67.

1- سيف عبد الفتاح، **المشروع الحضاري الإسلامي للتغيير:سيرة ومسيرة**، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، دط، دت، ص11-12.

2- ماجد الغرباوي، **الحركات الإسلامية: قراءة نقدية في تجليات الوعي**، شركة العارف للأعمال، لبنان، العراق، ط1، 2015م، ص57.

3- أبو الحسن علي الندوي، **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية**، دار الندوة للتوزيع، لبنان، ط2، 1968م-1388هـ، ص98-99.

المبحث الثاني: معالم الرؤية النقدية المسيرية للنموذج المعرفي للحضارة الغربية.

سنتناول في هذا المبحث مفهوم النقد ودوافعه عند المسيري، منهجية المسيري في نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية، أهم المرجعيات الفكرية للمسيري في نقد النموذج الغربي، وسيكون ذلك في ثلاثة مطالب، يأتي تفصيلها فيما يلي:

المطلب الأول: مفهوم النقد عند المسيري ودوافعه.

سنقسم هذا المطلب إلى عنصرين نتناول في العنصر الأول مفهوم النقد في اللغة، ثم مفهومه الاصطلاحي عند المسيري، أما العنصر الثاني سنبيّن فيه دوافع المسيري الحضارية، والاجتماعية، والدينية من نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية.

أولا: مفهوم النقد عند عبد الوهاب المسيري.

لغة:

النقد في اللغة مشتق من الفعل"نقد"، وهو" أصل صحيح يدل على إبراز شيء وبروزه[1]، يقال نقد الطائر الفخ، أي ميّزه وكشفه، ويقال نقد الشعر، أي أظهر ما فيه من عيب أو حسن[2]، وفلان ينقد الدراهم نقدا، أي عرف وميّز جيدها من رديئها، وأخرج ما فيها من الزيف[3]، والنقد هو خلاف النسيئة أي التأخير والإرجاء. يقال: نقد له الدراهم أي أعطاه إياها حالا، فانتقدها أي قبضها وأمسكها[4]، إذن النقد في اللغة يقصد به فحص الشيء لتمييز جيده من رديئه، ومعرفة محاسنه وعيوبه، وقد يراد به معانٍ أخرى غير التي ذكرنا، لكننا اقتصرنا على ما يخدم موضوع دراستنا.

اصطلاحا:

1- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دط، 1399هـ-1979م، ج05، ص467.

2- إبراهيم مصطفى ـ أحمد الزيات ـ حامد عبد القادر ـ محمد النجار، **المعجم الوسيط**، ت: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، دط، دت، مج02، ص810.

3- محمد فريد وجدي، **دائرة معارف القرن العشرين**، دار الفكر، بيروت، دط، دت، مج10، ص347.

4- الرازي، **مختار الصحاح**، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، الدار النموذجية، صيدا، ط5، 1420هـ-1999م، ص317.

إن مهمّة الناقد أو النقد "أن يقوم بتفكيك الخطابات، ويفك عرى النصوص للكشف عن الوجه الآخر للأمور"[1]، وبعبارة أوضح "فالنقد في تصوره البسيط المباشر يتضمن مناهج المراجعة والتقييم للأفكار والوقائع والأفعال التي تنطلق من معايير معينة، كما يستهدف الكشف عن تعارض تلك الأفكار والوقائع والأفعال مع هذه المعايير التي أصابها العجز والفساد بغية العمل على رفعها وتجاوزها"[2]. وبالتالي فالنقد هو عملية تقييمية شاملة لأي خطاب أو منظومة فكرية في مستوياتها التنظيرية والتطبيقية بغية الكشف عن مواطن قصورها وضعفها، وتناقضها مع معاييرها التأسيسية التي انبنت عليها.

وفي تعريف آخر يعرّف النقد بأنه:"الجهد العقلي والعملي الذي يتجه لعدم تقبل الأفكار وأساليب القول، والفعل والسلوك والظروف الاجتماعية والتاريخية وسائر العلاقات التي تربط الإنسان بعالمه ومجتمعه تقبلا أعمى، وهو جهد يُبذل للتوفيق بين جوانب الحياة الاجتماعية وبين الأفكار والأهداف العامة للعصر، وتمييز المظهر فيها من الجوهر، والبحث في أصول الأشياء وجذورها، وفي المصالح الكامنة وراءها، والمعارف المرتبطة بهذه المصالح"[3]، وبالتالي فالنقد هو عبارة عن عملية تمييز وتمحيص للظواهر والعلاقات المختلفة في ممارساتها التصورية والتصديقية، والبحث عن جذورها الكامنة خلفها، والكشف عن أبعادها الخفية الغير مدركة عن طريق آليات التفسير والتحليل والتركيب.

أما النقد عند المسيري فالمقصود به الإدراك العميق للظواهر، وفرز عناصرها ومحتوياتها، وعزل العام عن الخاص، والكلّي عن الجزئي[4]، وهي ليست عملية سلبية بحتة هدفها الفضح والتفكيك، وإنما هي عملية إدراكية تهدف إلى الفهم المتعمق للظواهر الغربية، وعزل ما هو خاص (أي الذي يختص بالسياق الحضاري الغربي حصرا) عما يصلح لأن يكون عاما (أي عالميا مشتركا بين أفراد النوع الإنساني)، وهذا سيساعدنا في استيعاب الظواهر الغربية، وإدراك نقاط قوتها وضعفها، وتحيزاتها الكامنة وراءها[5].

1- علي حرب، **نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م، ص01.

2- عبد الغفار مكاوي، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، 2018م، ص09.

3- **المرجع نفسه**، ص10.

4- عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، دار الهلال، ط1، 1427هـ-2006م، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ص88.

5- **المرجع نفسه**، ص88.

ومما سبق نستخلص أن النقد عند المسيري هدفه إدراك تركيبية النموذج المعرفي للحضارة الغربية واستيعاب مقولاته الأساسية، وتمييز مواطن قوّته وضعفه، وفضح تحيّزاته الكامنة، وفصل العام عن الخاص، والكلي عن الجزئي.

ثانيا: دوافع عبد الوهاب المسيري في نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية.

إن معرفة الدوافع التي كانت تقف من وراء نقد المسيري للنموذج المعرفي الغربي مهمةٌ جدا، لأن معرفة هذه الدوافع سوف يوقفنا بصورة مباشرة على طبيعة المنظومة الثقافية التي ينتمي لها الناقد، والتي مثلت منطلقاته ومرجعيته الكامنة التي استند إليها في عمليته النقدية، لهذا سنعالج في هذا العنصر دوافعَ المسيري الموضوعيّةَ من نقد النموذج الحضاري الغربي، وقد قسمناها إلى ثلاث: الدافعُ الحضاري، الدافع الاجتماعي، الدافع الديني، ورغم تمييزنا بين هذه الدوافع في وحدات منفصلة إلا أننا ندرك تماما أنها متداخلة ومتفاعلة فيما بينها.

- **الدافع الحضاري.**

لقد أدرك المسيري أن الأمة التي تدافع عن فكر حضاري مستقل، وفعل حضاري مستقل، لابد أن تتزود بهذه المعرفة القوية على كافة المستويات، فرسالة العقل الموسوعي هي إبرازُ جوانبَ تميّز حضارته والمساهمةُ في مواجهة تحديات واقعها.[1]

فالمسيري أحسّ بوجود حضارة عريقة قد استوعبت حياة البشرية بأكملها بمختلف أطيافها وأشكالها وألوانها، وخير دليل على ذلك ظهور الكثير من أقطاب العالم الإسلامي من يدعو إلى تبني الرؤية المعرفية الغربية، واعتبارها مثالا ونموذجا ينبغي علينا السير عليه والحذو في طريقه، يقول المسيري إن: "النموذج

1- هبة رؤوف عزت، **العقل العربي عندما يكون موسوعيا وإنسانيا: المسيري مفكرا شاملا**، نقلا عن: أحمد عبد الحليم عطية، **في عالم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري**، تقديم: محمد حسنين هيكل، دار الشروق، مصر، ط1، 1425هـ-2004م، مج01، ص31.

الحضارى الغربى أصبح يشغل مكانا مركزيا فى وجدان معظم المفكرين والشعوب"[1]، وأصبحت التبعية والرضوخ له تسمى الإنتماء للعصر الحديث والتقدمية[2].

ونتج عن هذا اعتقاد بأن المشروع الحضاري الغربي هو أرقى ما وصل إليه الإنسان، وإيمان بصلوحيته لكل زمان ومكان، يقول المسيري" وقد ترجمت انتصارات المشروع الحضارى الغربى نفسها...إلى إيمانه بأن رؤيته للعالم هى أرقى ما وصل إليه الإنسان...يصلح لكل زمان ومكان"[3]، إذ :"إن صورة الشرق في الذهن الغربي تتجلى من خلال عاطفة متعالية ومطلقة تعبّر عن شعور الغرب نحو نفسه ونحو الآخرين"[4].

إذن فالغاية الأسمى التي كان يصبو إليها المسيري من نقده للنموذج المعرفي للحضارة الغربية هي "تأكيد أن النماذج الجاهزة المستوردة لاتصلح لنا"[5]، لكن هذا لا يلزم منه غضَّ الطرف عنه نهائيا، أو رفضَ كلِّ مقولاته الفلسفية، وإنما التعامل معه كجزء من تراث إنساني عالمي، ورؤية نسبية من ضمن رؤى مختلفة، وبالتالي ينبغي" ألا تتحول هذه الحضارة إلى مطلق" [6]، وأن تظل حضارة واحدة من مجموعة حضارات مختلفة، نتعامل معها في إطار نسبي جزئي.

من هذا المنطلق أراد المسيري أن يبيّن سلبياتِ ونواقصَ النموذج الحضاري الغربي، وأن يكشف ويفضح تحيزاته الكامنة التي يتم تغييبها عن ذاكرة العالم الإسلامي الذي قد حطم:" كثيرا من أبنيتنا الحضارية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية"[7]، نتيجة الاستنساخ العشوائي له بدون وعي أو إدراك لمخاطره.

1- أحمد عبد الحليم عطية، **المسيري ونقد ما بعد الحداثة: دراسات في نقد الغرب**، 2017م، ص23.

2- **المرجع نفسه**، ص24-25، ينظر أيضا: محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية**، دار الفكر، بيروت، دط، دت، ص19.

3- أحمد عبد الحليم عطية، **المسيري ونقد ما بعد الحداثة: دراسات في نقد الغرب**، 2017م، ص23، ينظر أيضا: جعفر شيخ إدريس، **صراع الحضارات بين عولمة غربية وبعث إسلامي**، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 1433هـ، ص65.

4- مالك بن نبي، **في مهب المعركة**، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط3، 1981م، ص161.

5- **المرجع نفسه**، ص286.

6 - سوزان حرفي، **حوارات الثقافة والمنهج للمسيري**، دار الفكر، دمشق، ط2، 1431هـ- 2010م، ج01، ص53

7- عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، ص285.

- **الدافع الاجتماعي.**

إن المجتمع في منظور المسيري هو كيان مقدس ومركب، يتسم بقدر من الوعي، وله أسبقية على الفرد مهما بلغت مرتبته أو درجته[1]، ولهذا انطلاقا من هذه المفهوم أراد المسيري أن يبين التداعيات السلبية للرؤية المعرفية الغربية على المجتمعات التي انساقت لتطبيقها، والمعضلات المرعبة التي خلّفتها وأنتجتها من وراء رفع شعار الحرية المطلقة اللامحدودة، والتي"ترفض التمييز بين الخير والشر، أو بين العدل والظلم، ومن ثم بين الجميل والقبيح"[2].

إن المشروع الحضاري الغربي القائم على الفلسفة المادية قد امتدّ تأثيره حتى إلى العلاقات التي تربط الأفراد بعضهم ببعض داخل المجتمع الأصغر وهو الأسرة[3]، فقد قام بتخريب البنية الاجتماعية والأخلاقية للمجتمعات، واعتمد في ذلك على أساليب الكم، دون وضع أي اعتبار للجانب القيمي والأخلاقي للأفراد إذ "أنها في جوهرها ترمي إلى خلق عالم خالٍ من القيمة"[4].

وبالتالي أصبحت قيم ومفاهيم الشرف والوعد، وعلاقات القرابة والجيرة والأسرة، تتراجع وتتناقص شيئا فشيئا[5]، وحل محلها معياري المنفعة واللذة، وأصبحا هما المعياران الوحيدان في بناء العلاقات وتكوين الشراكات.

لهذا انطلاقا مما سبق سنجد أن المسيري كان ينبّه دائما إلى هذه الإشكالية(أي مخاطرُ الرؤية الغربية على المفاهيم القيمية والأخلاقية للمجتمعات) في كتاباته ويحذّر منها، كونها غير منسجمة أو متوافقة مع

1 - سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج**، ص177.

2- **المرجع نفسه.**

3- بوزبرة عبد السلام، **موقف طه عبد الرحمن من الحداثة(مذكرة ماجيستير)**، إشراف: مراجي رابح، جامعة منتوري قسنطينة، 2010/2009م، ص120.

4- كافين رايلي، **مفكر عربي في سياق عالمي: المدخل إلى فكر المسيري**، نقلا عن: أحمد عبد الحليم عطية، **في عالم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري**، مرجع سابق، مج01، ص52.

5- اميل برييه، **اتجاهات الفلسفة المعاصرة**، تر: محمود قاسم، راجعه: محمد محمد القصباص، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، دط، 1998م، ص76

طبيعة المجتمعات العربية والإسلامية، بل ومناقضة تماما لموروثها الثقافي والاجتماعي، وهي من التداعيات السلبية الأساسية للرؤية الغربية في إطارها المادّي.

- **الدافع الديني.**

إن نقد المسيري للنموذج المعرفي الغربي له بعدٌ ودافع ديني أيضا، باعتبار أن المشروع الغربي يمثل تحديا صارخا للرؤية الإسلامية، ومدى قدرتها وصلوحيتها على الصمود في ظل التحديات الراهنة.ومن هنا يرى المسيري أن المنظومة الإسلامية قادرة على تطوير نموذج إسلامي بمصطلحات منفتحة، ومستفيدة من لغة العلم الحديث ليكون بديلا عن النموذج الغربي المتأزّم[1].

فالإسلام كرؤية للكون يرفض الرؤية الغربية المادية، فهو يدعو للتوازن بين الإنسان والكون، وينمي في الإنسان إحساسه بذاته الإنسانية، وبمنظوماته الأخلاقية التي تخلق مسافة بينه وبين الطبيعة والمادة، وتزوده برؤية تمكنه من رفض هذه الاستهلاكية الشرسة، فالإسلام هو رؤية إنسانية شاملة أساسها الإيمان بالعدل، يؤكد ضرورة المساواة بين الرجل والمرأة وبين أعضاء الأغلبية والأقلية، ويطرح رؤية مركبة للعدل الاجتماعي وللعلاقات الدولية، ويجند جماهيره ضد هذه الاستهلاكية المفرطة. [2]

المطلب الثاني: المرجعيات الفكرية للمسيري في نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية.

سنتاول في هذا المطلب أهم المرجعيات الفكرية التي استفاد منها المسيري في نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية، والتي حاولت وصف الأزمة والتعبير عنها لتجاوزها، والتي تعدّ من أهم الروافد الفكرية التي استند إليها المسيري في بلورة رؤيته النقدية.

فقد دخل النموذج المعرفي للحضارة الغربية مرحلة الأزمة منذ نهاية القرن التاسع عشر، وقد ظهرت على إثر ذلك أدبيات تعبر عن هذه الأزمة تسمّى بـ "الفكر الاحتجاجي أو المضاد"، الذي يعود تاريخ ظهوره إلى عصر النهضة في الغرب، أي مع ظهور النموذج المادي، ولكنه لم يكن بارزا بسبب الانتصارات

1- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركية الإسلامية**، دار الفكر آفاق معرفية متجددة، دمشق، ط2، 1431هـ/2010م، ص51-52.

2- عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، ص178.

المادية والمعنوية التي حققها النموذج المعرفي الغربي آنذاك[1]، وهذه الأخيرة قد ساهمت بشكل كبير في وقوف المسيري على حقيقة النموذج المعرفي للحضارة الغربية، و في تشكيل رؤيته النقدية، وسنذكر أهمها فيما يلي:

الشعر الرومانتيكي الانجليزي:

ظهر الاتجاه الرومانسي على وجه التقريب في الفترة الممتدة من أواخر القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر، وكانت بمثابة رد فعل مضاد للاتجاه العقلي الذي ساد في عصر التنوير الخالي من العواطف والانفعالات.[2]

فالشعر الرومانتيكي يعتبر من أهم الدراسات التي ساعدت المسيري على تغيير موقفه من النموذج المعرفي للحضارة الغربية، الذي يعد أول احتجاج وانتفاضة في وجه الفلسفة المادية الغربية البراغماتية، يقول المسيري متحدثا عن ذلك:" تأثرت كثيرا بدراستي للشعر الرومانتيكي الإنجليزي الذي يعدّ أول احتجاج أدبي على الفلسفات المادية النفعية"[3]، فهي في جوهرها كانت ثورة على الفكر العقلاني المادي الآلي الذي ساد في أوربا في القرن الثامن عشر بعد ظهور البورجوازية، واقتصادياتِ السوق، والتبادلِ والتجارة الحرةِ، وهيمنةٍ أسطورة أن حركة السوق حركة آلية تلقائية تؤدي إلى خدمة الصالح العام للجميع[4].

لقد أدرك الشعراء الرومانسيون وحشية هذه الرؤية واختزاليتها(أي الرؤية المادية النفعية)، فهي لا ترى الإنسان بحسبانه كائنا حضاريا مركبا له قلب وعقل، وحواس ووجدان، وإحساس بذاته وبالآخر، فرد يكتسب إنسانيته من جماعته وحضارته، يعيش في المقدس وغير المقدس، وإنما تراه بحسبانه إنسانًا طبيعيًا

1- عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، ص233-234.

2- علي عبد المعطي محمد، علي حنفي محمود، عزمي طه السيد، زكريا بشير إمام، **تطور الفكر الغربي: رؤية نقدية**، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1407هـ-1987م، ص330.

3 - سوزان حرفي، **حوارات الثقافة والمنهج للمسيري**، ص47.

4 - عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، مرجع سابق، ص161.

يعيش بمفرده له حاجات مادية وخاضع لقوانين معروفة مسبقا [1]، وبالتالي فالشعر الرومانتيكي الإنجليزي هو محاولة لرد الاعتبار لتركيبية الإنسان وقدسيته أمام اختزالية العقلانية المادية الآلية.

الماركسية:

الماركسية هي فلسفة شاملة تستند إلى أعمال كارل ماركس وفريدريك إنجلز، ظهرت في أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[2]. وهي تحليل شامل للنواحي النظرية والتطبيقية للوجود الذي يشمل الإنسان والتاريخ، والفرد والمجتمع، والطبيعة والدين[3].

وقد نشأت الماركسية كرد فعل ضد العقلانية المادية الآلية التي ميزت القرن الثامن عشر[4]، فالتقدم التقني وسيطرة الإنسان على الطبيعة، وزيادة ثروات المجتمع المعاصر(المجتمع الرأسمالي)، هذه المظاهر كلها تؤدي في نظر ماركس إلى تهميش شطر كبير من المجتمع(البروليتاري) لصالح البرجوازيين[5].

تعتقد الماركسية أن الرأسمالية تعاني من تناقضات داخلية أساسية، تؤدي إلى انهيارها وظهور مجتمع اشتراكي قائم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وهذا التناقض يتمثل في وجود:

طبقة برجوازية من أصحاب الأعمال تتزايد قوتها دوما، وتسعى إلى زيادة الإنتاج من أجل تكديس المزيد من الأرباح، وطبقة عُمّالية بروليتارية تزداد فقرا نتيجة لاستغلالها من قبل الرأسماليين، ونتيجة لذلك يزداد وعيهم بوضعهم الطبقي، وبأنهم قادرون على تحقيق الثورة، وعلى تجسيد آمال البشرية في إقامة مجتمع اشتراكي يقوم على المساواة والعدالة الاجتماعية. [6]

---

1 – عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، ص161، ينظر أيضا: علي عبد المعطي محمد، علي حنفي محمود، عزمي طه السيد، زكريا بشير إمام، **تطور الفكر الغربي: رؤية نقدية**، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1407هـ-1987م، ص335.

2 – عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ج02، ص419.

3 – هنري لوفابر، **هذه هي الماركسية**، تر: محمد عيساني، دار بيروت للطباعة والنشر، 1952م، ص03.

4 – عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، مرجع سابق، ص161، ينظر أيضا: سعبد الكرواني، **معالم الخطاب الإسلامي الجديد**، وزارة الأوقات والشؤون والمقدسات الإسلامية، المجلد 54، العدد 06، 2010م، ص64.

5 – هنري لوفابر، **هذه هي الماركسية**، تر: محمد عيساني، دار بيروت للطباعة والنشر، 1952م، ص10.

6– فؤاد زكريا، **هربرت ماركيوز** ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2005م، ص27.

والنظام الشيوعي هو الحل البديل لتجاوز الملكيات الخاصة، وتحقيق الإنسان لذاته باعتباره كائنا اجتماعيًا واعيا [1]، فالتراحم سيحل محل التعاقد في النهاية لامحالة [2].

ماكس فيبر:

استفاد عبد الوهاب المسيري من رؤية ماكس فيبر[3] النقدية للحداثة الغربية بوصفها مسارا متصاعدا لمعدلات العقلنة وصولا إلى اللاعقلنة، ليصبح الإنسان بموجِبها أسيرا لهذه العملية، إذ تراجعت القيم، وغاب المعنى الأخلاقي، وانقلبت الوسائل إلى غايات[4].

وهذا نتيجة للعقلنة التي غدت عملا فكريا خاضعا للعمليات الحسابية الكمية؛ ونتيجة لذلك أصبح الإنسان يعيش داخل قفص حديدي، حلت فيه الحرية الشخصية، والمسؤولية الأخلاقية مكان الاهتمام بأكثر الطرق فاعلية للوصول إلى اليقين، والنهايات المؤكدة، ويقود هذا إلى ما يسميه فيبر "إضعاف العالم"، حيث يستبعد الوحي الديني، والمنظور الغائي، والبعد القيمي[5]، ويغدو الإنسان أسيرا لأطماعه الاقتصادية، وفي بحث دائب عن ربح دائم والقدرة على التجدد عن طريقة تحليل "التكلفة–العائد"[6].

---

1 – أوجين كامنكا، **الأسس الأخلاقية للماركسية**، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، دط، 2011م، ص126-127.

2 – عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، مرجع سابق، ص161، ينظر أيضا: سعبد الكرواني، **معالم الخطاب الإسلامي الجديد**، وزارة الأوقات والشؤون والمقدسات الإسلامية، المجلد 54، العدد 06، 2010م، ص64.

3 – **ماكس فيبر**(1864-1920م): ولد لعائلة ثرية صناعية وسياسية بروتستانتية وسياسية، فقد أيد القيم الليبرالية، مثل المسئولية الأخلاقية الشخصية والحرية الفردية، وهو يعتبر أبرز علماء القانون والاجتماع والإدارة والاقتصاد السياسي، ومن أوائل الذين انتقدوا الحداثة الغربية، له مؤلفات عديدة نذكر منها: المجتمع والاقتصاد، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، رجل العلم ورجل السياسة ينظر: روبرت بنيويك، فيليب جرين، **موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين**، ترجمة: مصطفى محمود، ط1، 2010م، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ص508.

4 – عبد المنعم الشقيري، **العقلنة عند ماكس فيبر**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2021م، ص309

5 – روبرت بنيويك، فيليب جرين، **موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين**، تر: مصطفى محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2010م، ص509.

6 – ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، تر: محمد علي مقلّد، مراجعة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، دط، دت، ص07.

وقد تجسد هذا من منظور ماكس فيبر من خلال عنصرين اثنين: [1]

الأول: افتقاد العقلانية المعنى، وذلك بإحلالها العلم محل القيم والنظم الدينية الكبرى، مع عدم قدرته على إنتاج قيم بديلة مما يترك الإنسان في حالة من الضياع والشرود.

والثاني: هو افتقاد العقلنة مبدأ الحرية، عبر التحكم في المجتمعات بقواعد العلم المجرد.

وهذه الرؤية قد استفاد منها المسيري كثيرا وذكر أنها شجعته على دراسة الحضارة الغربية وفق رؤية منهجية مستوعبة لكافة تحيزاتها وظواهرها، يقول المسيري:" نعم، تأثرت بعلم الاجتماع الألماني وبماكس فيبر على وجه التحديد، وذلك من ناحية المنهج ومن ناحية المضمون، وأعمال فيبر في تصوري مهمة للغاية، فهو لم يسقط في تعميمات مجردة عن الصراع الطبقي والحقب التاريخية، وإنما دخل في عمق الحداثة الغربية وأثرها في الإنسان، فبين كيف أن عملية الترشيد المنفصلة عن القيمة ستؤدي بإنسانية الإنسان... ويحوله إلى مجموعة من المعادلات الرياضية"[2].

مدرسة فرانكفورت

لقد ظهرت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت كاتجاه فكري في الثلاثينات من القرن العشرين [3]، وقد حاول أصحابها القيام ممارسة نقدية جذرية للرؤية الغربية، قصد إعادة النظر في أسسها ونتائجها التي أفرزتها، كما أنها ساهمت بشكل كبير وفعّال في رصد مختلف الأعراض الباثولوجية التي تواجهها المجتمعات الغربية المعاصرة كالتشيؤ والاغتراب والتوثن، وغيرها من الظواهر المرضية، وهذا مما حدا بها إلى توجيه انتقادات عميقة للمفاهيم والمقولات الأساسية التي تأسست عليها الرؤية الغربية[4].

1 – عبد المنعم الشقيري، **العقلنة عند ماكس فيبر**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2021م، ص510.

2 – سوزان حرفي، **حوارات الثقافة والمنهج للمسيري**، ج01، ص50–51، ينظر أيضا: عبد الله إدالكوس، **في نقد الخطاب الحداثي: عبد الوهاب المسيري ومنهجية النماذج**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2014م، ص52.

3– كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث**، الدرا العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1431هـ–2010م، ص10.

4 – **المرجع نفسه**، ص09.

وقد دأب المختصون في النظرية النقدية على تقسيم مراحل تطورها إلى ثلاث مراحل أساسية، تختلف باختلاف توجهاتها الفكرية: [1]

في المرحلة الأولى: اتجه الجيل الأول لهذه المدرسة الفلسفية إلى نقد الحداثة والتنوير، ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه ماكس هوركهايمر، وفريدريك بولوك، وفرانز نيومان، ثم ثيودور أدورنو، وهربرت ماركوز.

أما في المرحلة الثانية: فقد انصبّ جلّ اهتمامها وتركيزها على نقد العقل الأداتي، ويمثل هذا التوجه كلاّ من يورغن هابرماس، وكارل أوتو آبل، وألبرشت فيلمر، وكلاوس أوفه.

وفي المرحلة الثالثة: شهدت إقبالا وتوجها نحو الفن باعتباره السبيل الوحيد، والأمثل للتخلص من أوهام العقل الأداتي، ويعتبر أكسل هونيث رائد هذه المرحلة.

وقد تأثر عبد الوهاب المسيري بالتوجه الفكري لرواد هذه المدرسة النقدية[2]، وهي في تصوره خير نقد للعلمانية الشاملة والنسبية من داخل المنظومة المعرفية الغربية[3]؛ حيث يرى مفكرو مدرسة فرانكفورت من منظور المسيري أن ارتفاع معدلات الترشيد في المجتمعات قد أدى في الأخير إلى تناقص استقلالية الفرد، وتنميط حياته وقولبتها في شكل معين، رغم أنه كان من المفترض أن تؤدّي إلى الانعتاق والحرية، والعدالة والمساواة، ولكنه أدى إلى نتيجتين متناقضتين.[4]

وفي الأخير يمكن القول إن المرجعيات الفكرية التي اعتمد عليها المسيري في نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية قد شكّلت رؤيته الاستيراتيجية النقدية، أجاد المسيري استخدامها، ومكّنته من التعامل مع الظاهرة الغربية في إطار كلّي متكامل شامل لكل عناصرها، تجلّت على الشكل الآتي:

- الرؤية الاختزالية للإنسان في إطار الفلسفة المادية.(الشعر الرومانتيكي الإنجليزي)

1- كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث**، مرجع سابق، ص10.

2 - سوزان حرفي، **حوارات المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ص200.

3 - **المرجع نفسه**، ص361.

4 - **المرجع نفسه**، ص166.

- التناقض الأساسي في النظام الرأسمالي الذي يؤدي إلى تزايد قوة وأرباح الطبقة البرجوازية بالموازاة مع ازدياد استغلال وفقر الطبقة العاملة(الماركسية).
- العقلانية المادية الغربية التي قيدت الإنسان، وجعلته خاضعا لمقولات الكم ومعدلات الترشيد المادّي(ماكس فيبر).
- التصور الشامل لأوهام العقلانية الأداتية.(مدرسة فرانكفورت).

المطلب الثالث: منهجية المسيري في نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية.

لقد أراد المسيري أن يتناول يتناول الظاهرة الغربية في أبعادها السياسية والاقتصادية والحضارية والمعرفية، بأداة منهجية(أي النموذج) لاتتأرجح بين العمومية المفرطة والخصوصية المتطرفة، تصبو إلى وضع الغرب باعتبارهم حالةً محددة في سياق إنساني عالمي يضم كل البشر.[1]

وبهذا المعنى تكون الدراسة من خلال النموذج (أداة) لاتشكل قطيعة معرفية مع المناهج العلمية القائمة، بل هي فقط محاولة للتنبيه على أهمية شيء قائم بالفعل ربما على مستوى الكمون، ثم نضع مقابل كل هذا البنية وهي النموذج كما يتبدى في نص أو ظاهرة ما خارج عملية الإدراك المباشر.[2]

تقوم منهجية المسيري في نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية على ثلاثة مراحل نذكرها على النحو الآتي:

أولا: التحليل.

هو عبارة عن عملية اكتشاف للمعطيات المتاحة، ثم ترتيبِها ومحاولة اكتشاف أنماط متكررة والربط بينها مع الإدراك الكامل لتمايزها وللفروق بينها[3]، ونستنتج من هذا التعريف أن العملية التحليلية تقوم على الخطوات الآتية:

1- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، دار الشروق، القاهرة، ط1: 1999م، مج:01، ص35.

2- **المرجع نفسه**، مج:01، ص115.

3- **المرجع نفسه**، مج:01، ص140.

- اكتشاف المعطيات المتاحة: عن طريق جمع البيانات والمعلومات المتعلقة بالظاهرة التي يراد تحليلها، ويعتمد في ذلك على مختلف المصادر الممكنة التي يمكن أن تضيف شيئا جديدا حول الظاهرة التي هي محل الدراسة: كالمصادر التاريخية، أو التقارير العلمية، أو غير ذلك من المصادر.
- ترتيب المعطيات المتاحة: أي تنظيم المعلومات والبيانات بطريقة متناسقة حسب المعايير المحددة مسبقا.
- اكتشاف الأنماط المتكررة والربط بينها: حيث يقوم الباحث بعملية تحليل للبيانات المتاحة أمامه والبحث عن أنماط متكرّرة فيها ثم الربط بينها، واكتشاف العلاقات السببية بينها.

ثانيا: التفكيك.

التفكيك هو المرحلة التالية بعد عملية التحليل، ويُعنى به:"فصل العناصر الأساسية في بناء ما بعضها عن بعض" أي تحييد وعزل المكونات الأساسية لأي منظومة فكرية ما في واحدات متفرقة منفصلة، وذلك بهدف" اكتشاف العلاقة بين هذه العناصر والثغرات الموجودة في البناء، واكتشاف نقاط الضعف والقوة"[1]. فالتفكيك إذن هو عملية تعرية وفضح، تعمل على تقويض المكونات الأساسية للظاهرة بغية الوصول إلى التناقضات والتوتّرات الكامنة فيها، والفجوات والثغرات التي تتخللها.

ويرى عبد الوهاب المسيري أن استخدام التفكيك أمر حتمي وضروري، فهو أداة محايدة لاتحمل أي تحيزات، لأنها تقتصر على تفكيك المكونات الأساسية للظاهرة وإبراز تناقضاتها دون محاولة ردّها إلى سياقها العام(أي التاريخي).[2]

1- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج:01، ص162.

2- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص34، ينظر أيضا: عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج:01، ص162.

ثالثا: التركيب.

وبعد عمليتي التحليل والتفكيك يأتي التركيب لوضع النتائج المتوصل إليها في قوالب محددة، أي وضعها في إطارها العام، وربطها بسياقها التاريخي والاجتماعي[1]، فالتركيب يهدف إلى محاولة الوصول إلى خصوصية أيّ ظاهرة وتنوعِها ومنحناها الخاص وهويتها المحدّدة دون أن يهمل عموميتها، كما سيحاول أن يربط الواحد بالآخر دون أن يرد الجزء إلى الكل أو الخاص إلى العام، بل سيحاول أن يصل إلى النقط المحورية التي تصل بين ظاهرة وأخرى[2].

وتتم العملية التركيبية على النحو الآتي:

1- توضع الوقائع والتفاصيل في سياق إنساني(تاريخي واجتماعي).

2-تربط الأجزاء والتفاصيل والحقائق بالكليات التاريخية والاجتماعية داخل أنماط.

3-تضم وقائع ومعلومات كان قد تم استبعادها من منظور النماذج الاختزالية القائمة، ويتم تعميق وتوسيع الأنماط. [3]

رابعا: التفسير.

التفسير يأتي في المرحلة الأخيرة ليعيد ترتيب الوقائع والظواهر، ويضعها في إطارها الصحيح بناء على النتائج الجديدة التي تم التوصّل إليها، يقول المسيري عن العملية التفسيرية أنها:" تتطلب نحت نماذج مختلفة والربط بينها والغوص في كل الأبعاد السياسية والاقتصادية والدينية والمعرفية للظاهرة، وإعادةَ ترتيبِ الوقائع وتصنيفها في ضوء النماذج الجديدة، واكتشافَ حقائق جديدة مهمشة ومنحِها المركزية التفسيرية التي تستحقها، وتوليدَ مصطلحات جديدة وإعادةَ تعريف بعض المصطلحات القائمة"[4].

1- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص141.

2- أحمد عبد الحليم عطية، **عبد الوهاب المسيري دراسة في سيرته المعرفية ونقده لقيم الحداثة الغربية**، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ط1، 1439هـ-2018م، ص42

3- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج:01، ص160.

4- **المرجع نفسه**، مج:01، ص34.

نخلص مما سبق أن المسيري يتبع طريقة منهجية متسقة في التعامل مع الظواهر المختلفة عن طريق تحليلها أولا، وذلك بجمع المعلومات والبيانات الممكنة حولها، ومحاولةُ اكتشافِ أنماطها المتكررة ثم الربط بينها، وتأتي بعدها مرحلة التفكيك لتقوم بتفكيك المكونات الأساسية للظاهرة الأصلية، وتُبرزَ تناقضاتها وتوتّراتها، ثم يأتي التركيب ليقوم بوضع تلك العناصر المنفصلة في إطارها العام، وأخيرا التفسير ليعيد تعريف الظواهر بناء على الحقائق الجديدة المتوصل إليها.

المبحث الثالث: دلالات تأزّم النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند عبد الوهاب المسيري.

إن النموذج المعرفي الحضاري الغربي قد دخل أزمة عميقة عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين[1]، مما أسفر عن ظهور عدة مدارس وحركات نقدية غربية تناولت هذا الموضوع من جوانب شتّى كالرومانسية، والماركسية، والنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت والتي شكّلت اللبنة الأساسية في الرؤية النقدية المسيرية.

وقد حاول عبد الوهاب المسيري توصيف هذه الأزمة، وتبيان مدى تهافتها وخطورتها على المجتمعات الغربية خصوصا فضلا عن غيرها من المجتمعات؛ لذا ومن هذا المنطلق قام المسيري بممارسة نقدية جذرية للنموذج المعرفي للحضارة الغربية عن طريقة تحليل تطبيقاته ورصد تصدّعاته وفضح أزماته في مختلف المستويات.

وعليه سنقوم في هذا المبحث بتسليط الضوء على هذا الموضوع عن طريق رصد أهمّ القضايا والأشكال الأساسية التي عبّرت عن هذه الأزمة في المجال الفلسفي، السياسي، الاقتصادي، الاجتماعي، وأخيرا اللغوي في المطالب الآتية.

المطلب الأول: على المستوى الفلسفي.

لقد كانت الفلسفة فيما مضى تبرز ضرورة نشر المبادئ التي تدعو إلى تحكيم العقل وإنسانية الإنسان بطريقة تساؤلية تأملية نظرية، ولكنها في العصر الحالي نحت منحىً آخر وأخذت طابعا حسيّا تجريبيا[2]، ليس له علاقة البتة بمهام العيش أو الحياة اليومية، فهي بعيدة كل البعد عن حركات الشعوب[3].

فالفلسفة المعاصرة تحوّلت من كونها إيديولوجية ترنو نحو تغيير العالم إلى علم طبيعي مادّي لايأبه إلا بتوضيح بعض المسائل العلمية وتفسيرها، يقول ماركس بخصوص ذلك:"إن الفلاسفة قد اكتفوا حتى الآن

1- بوشنكي، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، تر: عزّت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 1992م، ص33.

2 - أدرين كوخ، **آراء فلسفية في أزمة العصر**، مرجع سابق، ص45.

3- كيحول بوالأنوار، **الحضارة الغربية المعاصرة من منظور مفكريها المسلمين"روجيه غارودي أنموذجا"**، مجلة حقائق للدراسات النفسية والاجتماعية، العدد السابع، ص416.

بتفسير العالم، وإنما المهم تغيير هذا العالم"[1]، ويقول المسيري بخصوص الفلسفة المعاصرة:" أنها ليست أيديولوجية وإنما علم طبيعي"[2]، وهذا يفترض أنها قامت بحصر كل المتغيرات ورصدها في علاقاتها المتشعبة وأثبتت صحة مقولاتها، وهو أمر مستحيل علميا[3].

كما أن الواجب العلمي يتطلب بعد حصر كل المتغيرات والعناصر والأسباب وعلاقتها بعضها ببعض، وإعطاء أسبقية سببية لعنصر على آخر، على أن تتم هذه العملية كل مرة وهذا أمر مستحيل من الناحية العلمية؛ ولذا فإن ما يحدث في واقع الأمر، هو أن الفلسفة المادية تواجه الواقع مسلحة بميتافيزيقا مادية غير واعية فهي تؤمن بوجود كليات وتعميمات تستند إلى الإيمان بوجود كلّ مادي ثابت متجاوز للأجزاء له هدف وغاية، وبوجود عقل إنساني قادر على رصد كل هذا، ولكنها ميتافيزيقية فالثبات والتجاوز والهدف ليس من صفات المادة، ومقدرات العقل على التعميم والتجاوز من الصعب تفسيرها ماديا. [4]

وهذا ما أدركه نيتشه من البداية حين بين أن الأنطولوجيا الغربية، حتى بعد موت الإله، أي بعد ظهور العقلانية المادية احتفظت بظلال الإله على هيئة هذا الإيمان تماماً بالكل المادي الثابت المتجاوز ذي الهدف، ولهذا نادى بإزالة ظلال الإله والتخلي عن الميتافيزيقا، التي تعني التخلي عن البحث عن الحقيقة ذاتها، لأن الحقيقة تستدعي الثبات والكلية وعالماً متجاوزاً لعالمنا المادي. [5]

وهذا ما أدّى في النهاية إلى ظهور وهيمنة النزعة العدمية في الفلسفة المعاصرة، التي تنكر " إمكانية التوصل إلى أي معرفة موضوعية عن الواقع، وغياب أي أساس لفكرة الحقيقة والكل، إذ أنه لايمكن أن نعرف شيئا، وما نصل إليه من معرفة لاقيمة له، فهو مجرد أحاسيس غير مترابطة"[6].

---

1 – أدريين كوخ، **آراء فلسفية في أزمة العصر**، ص37.

2– عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، ، ص22.

3– **المرجع نفسه**.

4– **المرجع نفسه**، ص21، 22.

5– **المرجع نفسه**، ص22.

6– عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج:01، ص175.

ونتج عن هذا أن الفلسفة المعاصرة قد فقدت دورها ومعياريتها في مقابل النزعات المادية المعاصرة، بغياب فكرة الحقيقة المطلقة والكل الثابت، فلم يعد لها محلّ أو موضوع في ظلّ سيطرة العدمية والنسبية الشاملة، وهو سياق أقل ما يمكن أن يقال عنه أنه مأساوي تراجيدي في غاية البؤس والتشظي، فهي عاجزة عن مواجهة الأزمات التي يعاني منها الإنسان المعاصر، وهذا يمثل انكفاءَ وتراجع الفكر الفلسفي بالمقارنة مع العصور السابقة.

المطلب الثاني: على المستوى السياسي.

على الرغم من أن النموذج المعرفي الغربي قد حقق انتصارات باهرة على المستوى السياسي تضمن له حل مشاكله والتصدّي لمختلف الأزمات التي تواجهه وتسويتها دون اللجوء للعنف، وذلك من خلال النظام الديمقراطي[1]الذي تكفّل بإقامة دستور يحفظ حرية الناس وحقوقهم حاكمين ومحكومين[2]، لكنه بمقابل ذلك تبدّت له نتائج سلبية لم يستطع التحكم بها والسيطرة عليها نذكرها فيما يلي:

- **الإمبريالية الاستعمارية.**

وهي جزء لايتجزأ من التشكيل الحضاري الغربي وتعبير متعين عن شيء أساسي وجوهري فيها[3]، فالنظام الرأسمالي كان يحاول دائما البحث عن المستعمرات لاستغلالها كمصادر للمواد الخام والعمل الرخيص، وكأسواق للسلع المصنوعة[4]، وقد تم تبرير هذه السياسية الاستعمارية باللجوء إلى شعارات مثل: عبء الرجل الأبيض، مهمة نشر الحضارة، والتي تشير إلى أهمية وجود تبعية سياسية أو وصاية لفترة مؤقتة على المجتمعات الغير متحضرة كي يصلوا إلى مرحلة يكونوا فيها قادرين على المؤسسات

1- عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، دار الهلال، ط1، 1427هـ-2006م، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ص86.

2 - محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية**، دار الفكر، بيروت، دط، دت، ص43.

3 - عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، مرجع سابق، ص284، ينظر أيضا: عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، **العلمانية تحت المجهر**، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1421هـ-2000م، ص126.

4 - أدريين كوخ، **آراء فلسفية في أزمة العصر**، ص20.

الليبرالية والحكم الذاتي[1]، وبالتالي من هذا المنظور نجد أن الغرب يعتبر نفسه هو الوحيد القادر على تنظيم المجتمعات المتخلفة وتحقيق نهضتها، وحمايتها من العناصر المستبدة المتولّدة بداخلها تحت غطاء نشر الحضارة وغيرها من الشعارات البراقة، لكن هذه السياسة الإمبريالية الغربية كانت لها نتائج سلبية باهضة على تلك المجتمعات المتخلفة، حيث قام الغرب بنهب ثروات تلك الشعوب وبسط سيطرته على مواردها، وقد أخذ هذا التسلّط الغربي شكلين أساسيين وهما:

أ. الاستعمار العسكري:

من خلال الجيوش النظامية في المرحلة الأولى فحول العالم إلى مادة استعمالية، وقام باستغلال كل الموارد الطبيعية والبشرية على المستوى العالمي بشكل مباشر[2]، ويمكن أن نضرب مثالا على ذلك: حيث إن مجمل ما نهبته إنجلترا من الهند وحدها يفوق بمراحل ما قامت هي بإنتاجه إبان الثورة الصناعية، ولم تكتف بذلك فحسب، بل إنها قامت أيضا بتصدير كل مشاكلها الاجتماعية إلى الشرق – من فائض بشري (عمال متعطلون) إلى أعضاء أقليات غير مرغوب فيهم، إلى مجرمين يهددون نسيج المجتمع، إلى فاشلين ومغامرين أخفقوا في تحقيق الحراك الاجتماعي[3].

وكانت أولى عمليات المعالجة هي نقل الساخطين سياسيا ودينيا إلى أمريكا وأستراليا، وتبعتها عمليات ترانسفير أخرى تهدف جميعاً إلى تحقيق صالح الإنسان الغربي:

– نقل سكان إفريقية إلى الأمريكتين لتحويلهم إلى مادة استعمالية رخيصة.

1– إدوارد زالتا، **مقالة حول الاستعمار من موسوعة ستانفورد للفلسفة**، تر: زينب الحسامي، مراجعة: محمد الرشودي، مجلة حكمة، ص02، 10.

2– عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط1، دار الفكر–دمشق–، 1424هـ/2003م، ص54–55، ينظر أيضا: عبد الوهاب المسيري، **دفاع عن الإنسان**، دار الشروق، مصر، ط1، 1424هـ–2003م، ض185.

3– عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، دار الهلال، ص223، ينظر أيضا: كافين رايلي، **الغرب والعالم**، تر: عبد الوهاب المسيري، هدى عبد السميع حجازي، مراجعة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 1986م، ج02، ص87.

– نقل جيوش أوروبا إلى كل أنحاء العالم، وذلك للهيمنة عليها وتحويلها إلى مادة بشرية وطبيعية توظف لصالح الغرب.

– نقل الفائض البشري من أوروبا إلى جيوب استيطانية غربية في كل أنحاء العالم.

– نقل كثير من أعضاء الأقليات إلى بلاد أخرى، الصينيين إلى ماليزيا، اليهود إلى الأرجنتين،كشكل من أشكال الاستعمار الاستيطاني، إذ إن هذه الأقليات تشكل جيوباً استيطانية داخل البلاد التي تستقر فيها.

– نقل كثير من العناصر المقاتلة من آسيا وإفريقية وتحويلهم إلى جنود مرتزقة في الجيوش الغربية والاستعمارية.

– إضافة إلى ذلك عمليات الإبادة المنهجية التي قام بها الإنسان الأبيض في الأمريكتين، وعمليات الاسترقاق في أفريقيا. [1]

ب.النظام العالمي الجديد:

وهو عبارة عن تصعيد لعمليات تحويل العالم إلى مادة استعمالية (حوسلته)، ومحاولة إعادة صياغته بأسره حتى يصبح جزءا من الآلة التي ستستمر في العمل لصالح الإنسان الغربي، وذلك من خلال تجنيد النخب المحلية الحاكمة لتنفيذ مخططات الدول الغربية من أجل استغلال الموارد الطبيعية والبشرية لمختلف دول العالم بدون مواجهات عسكرية مباشرة.[2]

وهذا النظام ظهر نتيجة تطورات تاريخية عميقة ولحظة إدراك ذكية من جانب الغرب لموازين القوى، وفيما يلي سنذكر أسباب ظهوره في النقاط الآتية: [3]

– أدرك الغرب عمق أزمته العسكرية وتكاليفها المرتفعة، وكذا عجزه عن فرض سياساته بالعنف والقوة.

1– عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، ص212، ينظر أيضا: عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، ص223-224.

2– عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط1، دار الفكر-دمشق-، 1424هـ/2003م، ص55.

3– عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص171.

– أدرك الغرب تراجع المركزية الغربية وظهور مراكز عديدة (غير غربية) تتفاوت قوة وضعفاً.

– أدرك الغرب أن ثمة عوامل تفكك نخب محلية مستوعبة تماماً في المنظومة القيمية والمعرفية الغربية يمكنه أن يتعاون معها ويجندها، وهي نُخب يمكن أن تحقق له من خلال السلام والاستسلام ما فشل في تحقيقه هو من خلال المواجهة العسكرية المباشرة.

– أدرك الغرب أن تخلف شعوب آسيا وإفريقية يجعلها غير قادرة على الاستهلاك، ومن ثم لا يمكن استيعابها في حلقة الترشيد المادية إذ لابد أن تتقدم هذه الشعوب لتصبح شبه منتجة شبه مستهلكة.

- **مصلحة الدولة القومية.**

لقد تعاظمت قوة الدولة المركزية وزادت مركزيتها وتحوّلت إلى مطلق، وأصبح الدفاع عن مصلحتها ظالمة كانت أم مظلومة مسألة لا تقبل النقاش ولا تخضع لأية معيارية، والانحراف عن هذا الهدف النهائي المطلق الخيانة العظمى وعقوبتها الإعدام[1]، ومن ثم لايمكن للدولة أن تلتزم بالقصص الكبرى إن تعارض ذلك مع مصلحتها الخاصة انطلاقا من مبدأ النفعية، وهذا يدل على تصاعد معدّل النزعات الفردية، وفي المقابل ضمور وتآكل مفاهيم الصالح العام، والأخلاقيات والقيم الكبرى.

وفي الأخير نستنتج أن النظام الديمقراطي الغربي القائم على مبادئ الحرية والمساواة للأفراد وللشعوب هو في الحقيقة نظام متهافت متحيّز لجنس دون آخر، ولا يلتزم بمعياريته إن ظهر له أي تعارض مع مصالحه الخاصة الفردية، بالإضافة إلى أنه في الوقت الذي كان ينادي فيه الغرب بالحرية والمساواة وحقوق الأفراد كان هو يقوم بمجازر وإبادات جماعية ضد الشعوب المستضعفة، ويستغل ثرواتها ومواردها الطبيعية والبشرية في تطوير بنيته التحتية.

المطلب الثالث: على المستوى الاقتصادي.

على الرغم من أن النموذج المعرفي الغربي المبني على التنمية والتحكم في المصادر، وتعظيم مصادر الإنتاج والاستهلاك، والتقدم المستمر اللانهائي قد نجح إلى حدّ كبير في وضع خطط وإنشاء مؤسسات

1– عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، ص204.

اقتصادية تضمن له رفاهية أفراد مجتمعه، وتحقيق متطلباتهم الأساسية[1]، إلا أنه بالمقابل كانت له عدة نتائج سلبية من أبرزها ما يلي:

- **ظهور الإنسان الاقتصادي.**

الإنسان الاقتصادي هو "الإنسان الخاضع تماما للدوافع والظروف الاقتصادية المادية (المنفعة المادية – الرغبة في مراكمة الثروة – وسائل الإنتاج – الرغبة المتزايدة في الاستهلاك)، ويعيش داخل آليات المصنع والسوق لا يمكنه تجاوزها، بل يوظف في خدمتها"[2]، وعليه يمكن أن نستخلص أن هذا الإنسان يتحرّك في إطار مادي اقتصادي بحت فلا يتجاوز هذا الإطار، ألا وهو المصنع، السوق، المنفعة المادية، من أجل الانتاج والاستهلاك، فهو كالآلة التي تستمر بالدوران على نسق واحد، والتي يتم استخدامها بغرض هدف معيّن إلى أن تتعطل وتفقد وظيفتها ودورها، وبالتالي فالإنسان الاقتصادي هو في الحقيقة إنسان لا يتمتع بأي حرية أو استقلالية، لأن يتحرك فقط لصالح دوافعه المادية، فهو لايملك فرصة لأن ينظر خارج هذا الإطار أو خارج هذا الحيز الضيق(القفص الاقتصادي).

- **تصاعد معدلات الاستهلاك.**

يرجع تصاعد معدّلات الاستهلاك في العالم وفي الغرب خصوصا إلى السلوكات التي سلكتها الدول الرأسمالية الغربية من أجلها بسط سيطرتها الاقتصادية، وتوسيع نطاقها التجاري من خلال زيادة الانتاج والتسويق الأمر الذي أدّى إلى زيادة الاستهلاك، أيضا بسبب بسبب ظهور تكتلات اقتصادية غربية كبرى في شكل الشركات متعددة الجنسيات التي اقتحمت كلّ الحدود الجغرافية القومية على مستوى العالم، وأصبحت تلعب دورا رئيسيا محوريا في الحراك الاقتصادي العالمي إنتاجا وتوزيعا وتسويقا، حيث تركّزت عندها كل الاستثمارات والثروات على حساب الآخر(أي دول العالم الثالث) الأمر الذي أدى مزيد من تبعية الأطراف(الدول النامية) للمركز(الدول الغربية). [3]

1- عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، مرجع سابق، ص217.

2- **المرجع نفسه**، ص156-157.

3- عزمي طه السيد أحمد، **هموم ثقافية في عصر العولمة**، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2015م، ص71-72.

كما أن التوجه المتزايد في استخدام البطاقات البنكية بدلا من النقود المعدنية يساهم بشكل كبير في تطور الحركة الاستهلاكية، وفي تضخم وتوسع قطاع الخدمات، حيث يتم اليوم إنتاج سيارات متنوعة بأشكال مختلفة وبأعداد هائلة بشكل نمطي على نطاق جماهيري.[1]

وهذا كلّه من أجل تحقيق مزيد من الربح المادّي بغض النظر عن أي كوارث مستقبلية قد تعود بالضرر على الإنسان أو على الكرة الأرضية، وخير مثال على الوحشية الغربية هو مجال صناعة الآلات الحربية.

حيث تعتبر صناعة الآلات الحربية من أهم الصناعات الإنتاجية في العالم التي تدرّ أرباحا كبيرة، وفوائد عظيمة من وراء بيعها وتسويقها، فالاقتصاد الغربي يستند بشكل أساسيّ على هذه الصناعة، ويحقق من خلفها أرباحا طائلة من خلال إبرام عقود كبيرة مع دول العالم الثالث. [2]

وبناء على ما سبق يمكن القول أن النموذج الحضاري الغربي يواجه أزمة كبيرة على المستوى الاقتصادي إذا ما استمر على هذا النهج الاقتصادي الصيروري المتسارع والمتآكل في نفس الوقت، فهذا النسق الغربي في التنمية لا يمكن استنساخه من قبل كل دول العالم، لأنه لو تم ذلك فسيجرّ علينا كوارث مناخية وطبيعية تهدد مستقبل البشرية، فهذا الأمر حتما سيؤدّي إلى استنزاف كل الموارد على تنوعها.

فإذا كان الإنسان الغربي الذي لا يشكل سوى نسبة (20٪) من العالم ككلّ يستهلك ما يزيد على(80٪) من مواردها الطبيعية، فهذا يعني أن هذا النمط لا نستطيع محاكاته، ففرضا لو تبنت عدّة دول هذا النمط في الانتاج والاستهلاك كالصين والهند، وبدأت سيارات تُلث الجنس البشري في حرق الوقود، وتبديد الأكسجين بالمعدلات الغربية المرتفعة، وصاحب هذا انضمام دول أخرى لهذا السباق كالبرازيل مثلا، وتسارعت عملية قطع غابات المطر الاستوائية (التي تشكل مصدر ثلث أكسجين الكرة الأرضية) فمما لا شك فيه أن هذا النموذج سيؤدي بنا جميعا إلى الاختناق. [3]

1- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص49-50.

2- عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، ط2، 1427هـ/2006م، القاهرة، دار الشروق، ص143.

3- عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، ص217.

المطلب الرابع: على المستوى الاجتماعي.

لقد نجح النموذج المعرفي الغربي إلى حدّ كبير في توسيع نطاق حرية الأفراد عن طريقة المساواة بين الأجناس بغض النظر عن أعراقهم وألوانهم، الأمر الذي يجعل أي فرد قادرا على تنفيذ رغباته وحرياته الشخصية في ضوء المثل الأعلى الذي يؤمن به، والتعبير عنه بدون أي عائق وتحت أي شعار، لكن هذا الأمر كان له عدة تداعيات سلبية من أهمّها ما يلي:

- **ضمور الهويات الاجتماعية والخصوصيات الثقافية.**

يلاحظ اتساع رقعة الحياة العامة وضمور رقعة الحياة الخاصة، وبداية تدويل أسلوب الحياة وتراجع اللون المحلي(العولمة)، حيث يشعر الإنسان بأن عليه أن يتكيف مع واقعه، ويقبل عمليات التسوية في المجتمع التي تسوي الإنسان بالإنسان وتمحو فرديته ثم تسويه بالأشياء.[1]

- **معدلات الجريمة.**

انتشار بعض الآفات والأمراض الاجتماعية كالأمراض النفسية والانتحار، وقتل الآخر والإدمان الكحولي والحبوب المهلوسة[2]، وهذا ما نتج عنه تزايد في معدلات الجريمة في المجتمعات التي يقال لها متقدمة(حيث تزيد ميزانية السجون عن ميزانية التعليم في ست ولايات أمريكية، كما يعد قطاع السجون من أكثر القطاعات توسعا في الاقتصاد الأمريكي) [3].

- **خلخلة المنظومة الأخلاقية التراحمية.**

يلاحظ التأثير نفسه في المنظومة الأخلاقية وأسلوب الحياة حيث تزعزعت الأسس الاعتقادية القديمة والقيم الأخلاقية للمجتمعات[4]، وأصبحت العلاقات بين البشر علاقات بين أشياء ذات قيمة تبادلية، وأصبح عالم الإنسان خاليا تماما من أي معنى قيمي أو مفهوم أخلاقي[1].

1- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص57.

2- إيريك فروم، **المجتمع السوي**، تر: محمود منقذ الهاشمي، دط، دت، ص08.

3- عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، مرجع سابق، ص225-226.

4 - محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية**، دار الفكر، بيروت، دط، دت، ص43-44.

وقد رأى ماركس المفارقة المتزايدة بين الوسائل التكنولوجية التي يمكن أن تضاعف الإنتاج فتضاعف بذلك من حرية الإنسان من ناحية، وبين حالة العزلة عند الإنسان التي تنشأ عن العلاقات الاجتماعية التي تترتب على الإنتاج، والتي تحول الإنسان بغير رأفة إلى شيء من الأشياء. (2)

- **ظهور هيكلة أسرية شاذة.**

لقد فقد مفهوم الأسرة مضمونه التقليدي، فالأسرة لم تعد وحدة اجتماعية مكوّنة من رجل وامرأة وأطفال، فقد أصيبت بالتعددية المفرطة، فهي يمكن أن تكون مكونة من رجل واحد وأطفال- امرأة واحدة وأطفال- رجلان وأطفال – امرأتان وأطفال – رجلان وامرأة وأطفال... إلخ). (3)

- **الحركات النسوية.**

ظهور حركة التمركز حول الأنثى التي تنظر إلى المرأة باعتبارها كائنا في حالة صراع دائم مع الرجل، ولذا لا تطالب هذه الحركة بحقوق المرأة وإنما تطالب بتحسين كفاءات الصراع مع الرجل، وتغيير لغة الخطاب وتعديل مسار التاريخ الذي كان متحيزا من منظورها دائما لصالح الذكر دون الأنثى. (4)

- **الإنسان الجنساني.**

مع ضمور واختفاء النظام الأسري الطبيعي في الغرب كآلية لنقل القيم وإعلاء الرغبات يتزايد السعار الجنسي عند الأفراد، ويزيد من حدته قطاع اللذة الذي يعمل على هدم القيم الأخلاقية، ويحل الذوق الجيد محل الأخلاقيات الحميدة، والقيم الجمالية محل القيم الأخلاقية، ويلاحظ ظهور الإنسان الجسدي الذي لا يتحرك في إطار أي ثوابت أخلاقية أو معرفية، الخاضع لحتمياته البيولوجية(جهازه

1- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص65، ينظر أيضا: عبد الوهاب المسيري، **رحابة الإنسانية والإيمان**، دار الشروق، مصر، ط1، 2012م، ص131.

2- أدريين كوخ، **آراء فلسفية في أزمة العصر**، ص15.

3- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص58، 64.

4- **المرجع نفسه**، ص58.

العصبي – غدده – رغباته الجنسية)، ويلاحظ أيضا شيوع الحب العرضي، والتي نتج عنه ظهور حركة الجنس المطلق (بالإنجليزية: free love movement والتي تعني حرفيا: حركة الحب الحي). [1]

وبناء على ما ذكرنا سابقا يمكن أن نخلص إلى أن النموذج المعرفي للحضارة الغربية قد ساهم بشكل كبير في القضاء على الاختلافات والتنوعات الثقافية المحلية وسائر التقاليد الاجتماعية، وذلك عن طريق عولمة نمطه الغربي وفرضه على سائر المجتمعات في العالم، والذي نتج عنه في الأخير ظهور أنماط غريبة وظواهر جديدة شاذة في المجتمعات الغربية خاصة كالإنسان الجنساني، الحركات النسوية، شيوع الحب العرضي، ظهور نظام أسري جديد، وغير ذلك من الظواهر السلبية التي من شأنها أن تهدّد الوجود البشري.

المطلب الخامس: على المستوى اللغوي.

لقد بدأ الاهتمام بفلسفة اللغة في العالم الغربي باعتبارها واحدة من أهم المباحث الفلسفية في العقود الأخيرة، وقد استطاع النموذج المعرفي الغربي تطوير المناهج البحثية بما يتلاءم مع التطورات المتسارعة في المجتمعات الحديثة[2]، لكن تطبيقه الصارمَ الواحديَّ لمقولاته أدّى لظهور بعض المزالق، نذكرها منها يلي:

- **ترشيد اللغة:** وتمظهر في شكلين اثنين:

أ.اللغة الموضوعية: لقد أصبحت اللغة في المجتمع الحديث واحدية تشير إلى أشياء محددة، فهي مجرد أداة للتعبير عن الأفكار العلمية، والمعادلات الرياضية، وعمليات البيع والشراء، والإعلان والتعاقد القانوني والأوامر، ومن ثم أصبحت هي الوسيلة الوحيدة للتعبير عن ذواتهم ومواقفهم، وبالتالي فإن كل عبارات الأخلاق والجمال والإحساس الديني هي ليست بلغة أو كلام، كما يؤخذ عليهم أن الانحياز فقط للغة التجريبية لا يفيد كثيرا إلا في التعامل مع الأشياء، والتعبير عن علاقات الإنتاج والبيع والشراء ولكنها عاجزة تماما عن غير ذلك. [3]

1- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص59، ينظر أيضا: عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، ص158.

2- عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، ص87.

3- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص65-67

إذن هذا الاتجاه يذهب إلى أن العلاقة بين الدال والمدلول يجب أن تكون بسيطة ومباشرة تخضع لمقاييس الكم والحساب والمعادلات الرياضية، وكل ما عدا ذلك كمفاهيم الجمال والإحساس وغير ذلك من المفاهيم المعنوية فهي ليست بلغة لكونها غير منضبطة بمقاييس محدّدة واضحة.

ب.اللغة الذاتية: لقد ظهر تمرد على الاتجاه اللغوي السابق باعتبار أن اللغة الموضوعية المجردة هو أمر غير ممكن ومستحيل واقعيا، لأن الإنسان في طبيعته هو كائن ذو قصد تتحكم فيه أحاسيسه الجوانية(معنى، رموز، ضمير، إحساس، ذكريات، تأملات)[1]، ولهذا فبدلا من اللغة الموضوعية المغرقة في الموضوعية ظهرت لغة ذاتية مغرقة في الذاتية مكتفية بذاتها لا تشير إلى عالم الأشياء، وأصبحت هذه اللغة هي الوحيدة المقبولة في عالم الفن على وجه الخصوص، فإذا كان المجتمع الصناعي يحاول تسليع وتشييئ وضبط كل شيء بما في ذلك العمل الفني فإن الثورة على هذا الاتجاه هي إعلان أن العمل الفني فريد، مكتف بذاته، لا علاقة له بالسوق أو المصنع، فهو يعبِّر عن عالم مبدعه الجواني، ولذا فهو مرجعية ذاته[2].

- **سقوط المعنى:** لقد أصبحت اللغة في العصور الحديثة هاجسا للإنسان الغربي، وأصبح هدف كل العدميين تفكيك وتقويض مركزيتها وزحزحتها حتى تصاب الإبستمولوجيا نفسها بالشلل[3]، وهذا نتيجة تصاعد معدلات الحلولية والكمونية، والذي أدّى في النهاية إلى اهتزاز فكرة الكليات والثوابت، لأن التواصل بين البشر يعتمد على وجود كليات وثوابت يمكن من خلالها التعبير عن الواقع وتفسيره، وبغيابها تنشأ مشكلة علاقة اللغة بالواقع، والذات المدرِكة بالموضوع المدرَك[4].

وهكذا فقدت اللغة مغزى وجودها الحقيقي، فقد غدت اللغة شكلا بلا مضمون، لفظا بلا معنًى، صوتا بلا إشارة إلى عالم خارجي أو وقائع مادية، وأصبح الكلام مجرد صراخ للتعبير عن النفس وإثبات الوجود الذي لايلتفت إليه أحد، أو تخفيفا للتوتر أثناء حدّة الانفعالات في الفرح أو الحزن.[5]

1- عبد الوهاب المسيري، **الموضوعية والذاتية**، إسلام أون لاين.

2- **المرجع السابق**، ص67-68.

3- عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، ط2، 1427هـ/2006م، القاهرة، دار الشروق، ص130.

4- **المرجع نفسه**، ص130.

5- حسن حنفي، **حصار الزمن: الحاضر(إشكالات)**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، 2004م، ج01، ص29.

- **انفصال الدال عن المدلول:** وهي عبارة تستخدم في علم اللغة، وتعني "أن الأسماء لا علاقة لها بمسمياتها، وأن الإشارات ليست لها علاقة بما تشير إليه"[1]، أي لاتوجد علاقة تلازمية بين الدال والمدلول أو بين الاسم والمسمى.

فالعلاقة بين الدال والمدلول ليست ضرورية، وإنما هي علاقة اعتباطية عشوائية، فلا يوجد أي سبب منطقي لأن تكون كلمة "قطة" العربية، أو كلمة(cat) الإنجليزية هي الإشارة الوحيدة إلى هذا الحيوان الصغير الذي يشبه الأسد، ويسير على أربع، ويغطي جسده نوع من الفراء. [2]

وقضية انفصال الدال عن المدلول ينتج عنها ما يلي: [3]

1- أسبقية اللغة على العقل الإنساني، وهو ما يعني إزاحة الإنسان عن مركز الكون، ممّا يمثل شكلا من أشكال العداء للإنسانية.

2- ضمور الواقع تماما، إذ إن اللغة هي التي تنتج الواقع وليس الواقع هو الذي ينتج اللغة.

3- تأكيد أن اللغة نسق مكتف بذاته، قوانينها كامنة فيها، هو تأكيد بأن اللغة لا أصل لها، بل هي نتاج تراكم الخبرات والتجارب البشرية على مرّ الأزمنة، وبالتالي فاللغة صناعة بشرية خالصة ليس لها أي صلة بأي نوع من الميتافيزيقا.

إذن في النهاية يمكن أن نخلص أن قضية فصل الدال عن المدلول في الفكر الغربي، واعتبار العلاقة بينهما اعتباطية عشوائية يستلزم أن اللغة ليست مجردة أداة تواصلية، وإنما هي نظام رمزي مكتف بذاته، تطور عبر مراحلة زمنية تاريخية واجتماعية مختلفة، يلعب دورا أساسيا في توجيه أفكارنا وفي تشكيل رؤيتنا للعالم، وهذا التصوّر يؤدّي بدوره إلى ضمور الواقع تماما الذي يصبح جزءا منها وحلقة من حلقاتها، متأخرا عنها لها أسبقية عليه، فهو مجرد انعكاس لها.

1- **المرجع نفسه**، ص135.

2- **المرجع نفسه**، ص136، ينظر أيضا: فردناند دي سوسير، **محاضرات في علم اللسان العام**، تر: عبد القادر قنيني، مراجعة: أحمد حبيبي، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، دط، 1987م، ص87، 88.

3- عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، ط2، 1427هـ/2006م، القاهرة، دار الشروق، ص137.

وعليه بناء على ما سبق نخلص في الأخير إلى أن النموذج المعرفي للحضارة الغربية معادٍ للإنسان ولكل الجوانب القيمية الأخلاقية التي تجعله كائنا مركبا مستقلا بذاته عن سائر الظواهر الطبيعية، كما أنه معادٍ للتاريخ ولكل التنوعات والخصوصيات والاختلافات الثقافية في سبيل فرض رؤيته ونمطه الواحدي.

ويمكن حصر تحيزاته الأساسية في النقاط الآتية: [1]

- التحيّز للطبيعي المادّي على حساب الإنساني.
- التحيز للمحسوس والمحدود وما يقاس والكمي على حساب اللامحدود و ما لا يقاس والكيفي.
- التحيز للبسيط والواحدي والمتجانس على حساب المركب والتعددى وغير المتجانس.
- التحيز للموضوعي على حساب الذاتي.
- التحيز ضد الغائية والخصوصية، والتحيز للاغائية والعمومية والواحدية.

1- عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص85.

خلاصة الفصل:

لقد توصلت في نهاية هذا الفصل إلى مجموعة من النتائج أذكرها فيما يلي:

- إن النقد الإسلامي للنموذج المعرفي الحضاري الغربي منذ نشأته مع مطلع القرن السادس عشر حتى العصر الحالي قد تطور عبر مراحل زمنية مختلفة يمكن حصرها في ثلاث:

- ففي المرحلة الأولى ظهر أصوات في العالم الإسلامي تنادي بتجاوز الموروث الديني الإسلامي، وفي المقابل استنساخ النموذج الغربي بكل أنماطه وتقاليده ومقولاته المادية، وذلك كي نصل إلى ما وصل إليه الغرب من تقدم علمي وحضاري ملموس، ويمثل هذه الدعاوى الاتجاه التحرّري التغريبي ممثلا في رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي.

- لكن في مرحلة ثانية، وبعدما بدأت النفوس الإسلامية تستقر، وتتجاوز لحظة الانبهار والإعجاب بمنجزات الغرب أعاد المسلمون تقييم موقفهم مرة أخرى بمنهج أكثر عقلانية بالمقارنة مع من سبقهم، وبحثوا عن نقاط التقاء بين الإسلام والغرب، فظهرت كتابات تحمل عنوان ديموقراطية الإسلام، واشتراكية الإسلام، والعدل الإجتماعي في الإسلام، ويمثل هذا الاتجاه كثير من الأعلام لعلّ من أهمّهم: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي.

- أما المرحلة الثالثة والأخيرة فهي مرحلة النضج الحضاري، حيث بدأ الكثير من المفكرين في العالم الإسلامي يدركون أن الأطر الفكرية الغربية لم تعد صالحة لبناء نهضتنا وحضارتنا، وأن أسباب النهضة تكمن في العودة إلى التراث الإسلامي، ومن أبرز دعاة هذا المشروع الحضاري الإسلامي: عبد الوهاب المسيري، مالك بن نبي وغيرهم، حيث أدركوا الواقع وفقهوا ملابساته، وقاموا بتشخيص أخطائه بعد تفكيك مكنوناته، ومحاكمة أنساقه، فقد لاحظوا جوانب الضعف الأساسية في النموذج المعرفي للحضارة الغربية، وفي تركيبته المادّية، وهذا ما أدّى إلى استعادة الثقة بالذات مرة أخرى، وإلى طرح رؤى وبدائل إسلامية نقدية وحضارية لهذا الأنموذج الغربي.

- النقد عند المسيري ليس عملية سلبية بحتة هدفها الفضح والتفكيك، وإنما هي عملية إدراكية تهدف إلى الفهم المتعمق للظواهر الغربية، وعزل ما هو خاص (غربي) عما يصلح لأن يكون عاما (عالميا)،

وهذا سيساعدنا في استيعاب النموذج المعرفي الحضاري الفربي، وإدراك نقاط قوته وضعفه، وتحيزاته الكامنة خلفه.

- إن دافع المسيري الرئيسي من نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية هو تأكيد أن النموذج الغربي لايتوافق مع المجال التداولي العربي والإسلامي، وبالتالي فاستيراد هذا النموذج كما هو لا يمكن أن يفيدنا في شيء، ومن هنا ينبغي التعامل معه كجزء من تراث إنساني عالمي هذا من جهة، ومن جهة أخرى أراد المسيري أن يبين أن المنظومة الإسلامية قادرة على تطوير نموذج إسلامي بمصطلحات منفتحة، ومستفادة من لغة العلم الحديث ليكون بديلا عن النموذج الغربي المتأزّم.

- لقد استفاد المسيري من بعض المرجعيات الفكرية التي حاولت توصيف الأزمة التي يعاني منها النموذج المعرفي الغربي، نذكر من أهمّها الشعر الرومانتيكي الإنجليزي والماركسية اللذان يعتبران من أولى الاحتجاجات التي نشأت ضد الرؤية العقلانية المادية الآلية التي سادت في القرن الثامن عشر، كما استفاد المسيري أيضا من أعمال روّاد النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت التي برزت في مطلع القرن العشرين، حيث قام أصحابها بعمل ممارسة نقدية جذرية للرؤية الغربية عن طريق رصد وتتبّع أعراضها الباثولوجية التي انعكست على الإنسان الغربي.

- اتبع المسيري طريقة منهجية متسقة في التعامل مع الظواهر الغربية المختلفة عن طريق تحليلها أولا، وذلك بجمع المعلومات والبيانات الممكنة حولها، ومحاولة اكتشاف أنماطها المتكررة ثم الربط بينها، وتأتي بعدها مرحلة التفكيك ليقوم فيها بتفكيك المكونات الأساسية للظاهرة الأصلية، ويبرز تناقضاتها وتوتّراتها، ثم يأتي التركيب ليقوم بوضع تلك العناصر المنفصلة في إطارها العام، وأخيرا التفسير ليعيد تعريف الظواهر بناء على الحقائق الجديدة المتوصل إليها.

- لقد أفرزت تطبيقات النموذج المعرفي الغربي من خلال نماذجه الصغرى(الحلولية الكمونية، الجماعة الوظيفية، العلمانية الشاملة) مجموعة أزمات على مختلف المستويات من أبرزها ما يلي:

- على المستوى الفلسفي: لقد دخلت الفلسفة الغربية المعاصرة في سياق مأساوي تراجيدي، فهي لا تأبه إلا بطرق التحليل الفلسفي في سبيل توضيح أجزاء من العلم ولاعلاقة لها البتة بواقع

الشعوب وأنماط حياتهم، فالفلاسفة اليوم قد اكتفوا بتفسير العالم، والمهم هو محاولة تغيير هذا العالم عن طريق إيجاد حلول ومخارج للمشاكل التي تعيشها المجتمعات اليوم.

- على المستوى السياسي: ظهور الإمبريالية الغربية التي قامت بنهب العالم واقتسام ثرواته عن طريق عمليات الإبادة والاسترقاق للشعوب، وكذا تجنيد بعض النخب المحلية في الدول المستضعفة لخدمة مصالحها في الداخل وتحقيق رفاهيتها وإنجازاتها.
- على المستوى الاقتصادي: ظهرت مجموعات وتكتلات اقتصادية مالية كبرى في شكل الشركات متعددة الجنسيات التي احتكرت بدرجة كبيرة جوانب النشاط الاقتصادي على مستوى العالم، وأصبح السوق التجاري سوقا عالميا تركزت فيه الاستثمارات والثروات في أيدي ما أطلق عليه"دول المركز"، وهي الدول الغربية الكبرى على حساب الدول النامية ودول العالم الثالث التي أطلق عليها "دول الأطراف"، الأمر الذي أدى مزيد من تبعية الأطراف للمركز.
- على المستوى الاجتماعي: يلاحظ اتساع رقعة الحياة العامة(العولمة) وضمور رقعة الحياة الخاصة، وتراجع اللون المحلي، حيث يشعر الإنسان بأن عليه أن يتكيف مع نمط العيش الغربي، ويقبل عمليات التسوية في المجتمع التي تسوي الإنسان بالإنسان وتمحو فرديته وهويته الثقافية.
- على المستوى اللغوي: لقد أصبحت اللغة شكلا بلا مضمون، لفظا بلا معنًى، صوتا بلا إشارة إلى عالم خارجي أو وقائع مادية، وأصبح الكلام يؤدي وظيفة ملإ الفراغ بين الإنسان ونفسه أو بين الإنسان والآخرين مجرد صراخ للتعبير عن النفس وإثبات الوجود الذي لايلتفت إليه أحد، فالعلاقة بين الدال والمدلول ليست ضرورية لازمة، وإنما هي اعتباطية عشوائية، فلا يوجد أي سبب منطقي أو موضوعي يربط بينهما.

ومما يجدر قوله في الأخير أن هذه السلبيات والتحيزات التي اقترنت بالنموذج المعرفي الغربي لاتعني غض الطرف عنها نهائيا والتنكّر الكلّي لمزاياه ومحاسنه أو رفضه جملة وتفصيلا، وإنما الغرض منها بيان أن هذا النموذج لاجدوى من استنساخه بالكلية، وإنما ينبغي فحصه والتدقيق في مقولاته، والتمييز بين ما يمكن أن يصلح لنا وما لا يصلح لنا.

وبالتالي فض التبعية المطلقة له، وتقويض المركزية الحضارية التي أسبغها على نفسه وأنه أقصى ما وصلت إليه الإنسانية، وهكذا ننتقل من حالة للاوعي المغيّبة عن عقولنا إلى حالة الوعي به وبمقولاته الإمبريالية، ونطاقه ومحدوديته، ومواطن قوته وضعفه بغية الوصول إلى بدائل معرفية أخرى تأخذ بالحسبان

مجموع هذه النتائج ومتطلبات واقع الأمة، وتتيح للباحثين بلورة مشاريع فكرية جديدة متوازنة تجمع بين الأصالة والمعاصرة.

الفصل الثالث: تجليات الرؤية النقدية المسيرية للنموذج الغربي في التأسيس للخطاب الحداثي الجديد.

المبحث الأول: ماهية الخطاب الحداثي الجديد عند المسيري.

المبحث الثاني: ملامح النموذج المعرفي البديل للخطاب الحداثي الجديد عند المسيري.

المبحث الثالث: تداعيات الرؤية النقدية المسيرية للنموذج المعرفي الغربي على خطابه الحداثي الجديد.

المبحث الرابع: مقاربة نقدية للخطاب الحداثي الجديد عند المسيري–امتداداته وحدوده–.

الفصل الثالث: تجليات الرؤية النقدية المسيرية للنموذج الغربي في التأسيس للخطاب الحداثي الجديد.

إن موقف المسيري النقدي من النموذج المعرفي للحضارة الغربية قد ساهم بشكل كبير في تحديد ملامح الخطاب الحداثي الجديد وتوجهاته وأطروحاته، فهو لم يؤسسه انطلاقا من المنظومة الإسلامية وحسب، وإنما نتيجة تفاعله مع الحضارة الغربية في الوقت ذاته، ويتجلى هذا التأثر تحديدا من خلال أطروحته التي حدّد فيها ماهية خطابه الحداثي الجديد، ومعالم وخصائص نموذجه البديل.

المبحث الأول: ماهية الخطاب الحداثي الجديد من منظور المسيري.

سأتناول في هذا المبحث ماهية الخطاب الحداثي الجديد عند المسيري من حيثيات ثلاث: تعريفه، مستوياته، سماته في المطالب الآتية.

المطلب الأول: تعريف الخطاب الحداثي الجديد عند المسيري.

سأعالج في هذا الفرع مفهوم مصطلحات: الخطاب، الحداثي، الجديد، كمفردات متفرقة أولا، وثانيا في صيغتها المركبة.

أ. تعريف مصطلح "الخطاب".

لغة:

كلمة الخطاب في اللغة تأتي بعدّة معاني، من أهمها يما يلي:

الكلام، فالخطاب في أصل اللغة يقصد به توجيه الكلام نحو الغير للإفهام[1]، يقال: خاطبه مخاطبة وخطاباً، أي كلمه[2]، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَالَ أَكۡفِلۡنِيهَا وَعَزَّنِي فِي ٱلۡخِطَابِ﴾ ، (ص: 23)، وفي سورة أخرى:

1- محمد التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ت: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م، ج01، ص749.

2- إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ-1987م، ص92.

﴿ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَا ٱلرَّحۡمَٰنِۖ لَا يَمۡلِكُونَ مِنۡهُ خِطَابٗا ﴾، (النبأ: 37)، أيضا تأتي بمعنى الحكم بالاستناد على الأدلة والبراهين، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحِكۡمَةَ وَفَصۡلَ ٱلۡخِطَابِ ﴾، (ص: 20) [1].

إذن الخطاب في اللغة يقصد به الكلام بغرض الإفهام، ويأتي أيضا بمعنى القضاء أو الحكم المستند على البيّنات والحجج والبراهين.

اصطلاحا:

يعرف الخطاب بأنه:" نظام من القول له قواعده وخواصه التي تحدد شكل الجمل وتتابعها، والصور المجازية، والخواص اللفظية، ونوع الأسئلة التي تسأل، والموضوعات الأساسية الكامنة، وما يقال وما يسكت عنه، والخطاب بناء مركب يحوي داخله العديد من الأفكار والقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية"[2]، وفي تعريف آخر عرّف بأنه مجموع منظومة من التصورات والمفاهيم التي تقدمها ظاهرة ما، والتي تحدّد فيها أهدافها على المستوى الاستراتيجي وعلى المستوى المرحلي[3].

إذن فالخطاب هو عبارة منظومة مركّبة تحتوي على مجموعة من القواعد النظرية والمبادئ الأساسية التي تحدّد شكل الظاهرة وأهدافها التي تروم تحقيقها في جميع المستويات.

ب.تعريف مصطلح "الحداثي".

لغة:

مشتق من الفعل"حدث"، يقال حدث حدوثا، وحداثة، وهي نقيض قِدم[4]، ورجل حدث السن: أي فتي، والحديث هو الخبر الجديد، والأحداث أمطار بداية السنة[1]، ولقظ حداثة (Modernity) تعبّر عن أي عملية تجديد لما هو قديم[2].

1- إبراهيم مصطفى . أحمد الزيات وآخرون، **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، مج01، ص505.

2- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركية الإسلامية**، ط2، 1431هـ/2010م، دمشق: دار الفكر آفاق معرفية متجددة، ص49.

3- عمرو عبد الكريم سعداوى، **الخطاب الإسلاميّ الجديد: المسيري نموذجا**، مج02، ص110 من كتاب: أحمد عبد الحليم عطية، **في عالم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري**، تقديم: محمد حسنين هيكل، دار الشروق، مصر، ط1، 1425هـ-2004م.

4- إبراهيم مصطفى . أحمد الزيات . حامد عبد القادر . محمد النجار، **المعجم الوسيط**، ت: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، دط، دت، مج01، ص333.

إذن لفظة حداثة تعني التجديد الذي يقتضي التغيّر والتبدّل للشيء مقارنة بما كان عليه الأمر في الزمن السابق.

اصطلاحا:

الحداثة هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، ويؤرخ لبدايتها من القرن السادس عشر، وتكتمل معالمها في القرن التاسع عشر[3]، وتعرّف بأنها "اتجاه جديد من الحرية والسلوك والأخلاق والفكر، وانتفاضة ذات طابع عالمي ضد الماضي، وثورة على الشكل، ونفور من التقاليد الراسخة، وحركة الحركات نحو التغيير في كل شيء، وتغيير ما هو موجود ومهمين في الحياة القائمة، وابتداع جديد ونمط جديد، وترتيب جديد، وصياغة تغييرية شمولية للمجتمع، ترمي إلى تحطيم الأطر التقليدية، وتبنّي رغبات الإنسان الفوضوية التي لايحدها حدّ"[4].

نستنتج من هذا التعريف أن الحداثة هي تعبير عن رفض شامل للنمط التقليدي الذي طبع أوروبا قبل مطلع القرن السادس عشر، وتحطيم لكل القيود التي تحدّ من حرية الإنسان أوتكبح من رغباته، وتبنّي الأطر الجديدة في الفكر والسياسة والاجتماع.

يعرّفها أركون بقوله هي:" استراتيجية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية"[5]، نجد أن هذا التعريف يعرف الحداثة من منطلق الصراع مع الطبيعة ومحاولة التحكم فيها، معتمدة في ذلك على العقل كأداة لتحقيق ذلك.

1- الفيروزآبادى، **القاموس المحيط**، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 1426هـ-2005م، ص167.

2- مصطفى حسيبة، **المعجم الفلسفي**، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2009م، ص179.

3- محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، **الحداثة الفلسفية: نصوص مختارة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009م، ص231-232.

4- كريمة سليمان الجداية، **الحداثة: تعريفها-نشأتها-موقف الإسلام منها**، وحدة النشر العلمي، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مج 75، العدد 04، 2015م، ص06 نقلا عن مالكم برادبرى وجيمس ماكفارلن، **الحداثة (1890-1930)**، تر: مؤيد حسن فوزي، دار المأمون، بغداد، دط، 1987م.

5- محمد أركون، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو المفكر الإسلامي المعاصر**، ترجمة وتعليق: هشام صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995م، ص181.

أما الحداثة عند المسيري فهي التي "تتبنى العلم والتقنية، ولا تضرب بالقيم أو بالغائية الإنسانية عرض الحائط، حداثة تحيي العقل ولا تميت القلب، تنمي وجودنا المادي ولا تنكر الأبعاد الروحية لهذا الوجود، تعيش الحاضر دون أن تنكر التراث، حداثة تحترم التعاقد ولا تنسى التراحم"[1].

من خلال التعريف نستنتج أن الحداثة عند المسيري تختلف في خصائصها عن الحداثة الغربية كونها تتميز بما يلي:

- الحداثة عند المسيري تؤمن بالعلم والتقنية وكذا الحداثة الغربية، لكن الفرق بينهما أن المسيري يعتبرهما(أي العلم والتقنية) وسائل أو أدوات من أجل تحقيق رفاهية الإنسان، أما الغرب فيعتبرهما هدفا في حدّ ذاته.
- الحداثة عند المسيري تضفي أهمية خاصة للمفاهيم الخلقية والأبعاد الغائية للإنسان، وهو ما تهمله الحداثة الغربية حيث تجعل من مفاهيم المصلحة والمنفعة المادية أساسا في تحقيق أهدافها.
- الحداثة عند المسيري لها تعلق بالجانب المادّي والروحي للوجود، ولاتهمل أو تهتم بأحدهم دون الآخر، أما عند الغرب فهي تركز فقط على الجانب المادّي المباشر المحسوس.
- الحداثة عند المسيري تراعي التراث الحضاري والثقافي لدى الشعوب، أما عند الغرب فهي تحاول أن تفرض نفسها بنمطها الغربي في بيئات مختلفة من دون الاكتراث أو الأخذ في الحسبان التنوعات والخصوصيات الثقافية والفكرية للمجتعات.

ت.تعريف مصطلح "الجديد".

لغة:

جديد مفرد، و جمعها أجدّة وجُدَد وجدُد، وهي مشتقة من الفعل "جَدّ" بمعنى مبتكر، ومستحدث، وهو خلاف القديم، ومنه قوله تعالى: ﴿ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾، (فاطر:16) [2]، والشيء

1- سوزان حرفي، **حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ص202.

2- أحمد مختار عمر، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1429هـ-2008م، مج01، ص349.

جدة: حدث بعد أن لم يكن و صار جديدا[1] يقال أمر جديد عليه، أي لم يعرفه مسبقا، ووجه جديد: يرى لأول مرّة، وظهر حديثا[2].

اصطلاحا:

الجديد عند المسيري هي تلك الفترة التي جاءت في أعقاب دخول الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي، والتي بدأت ملامحها تتحدد تدريجيا في منتصف الستينات من القرن الماضي(1965م).[3]

ث.الخطاب الحداثي الجديد عند المسيري.

من خلال تركيبي لماهية مفردات: الخطاب، الحداثي، الجديد، نجد أن المقصود بمصطلح الخطاب الحداثي الجديد عند المسيري هو تلك المنظومة المركّبة التي ظهرت في منتصف الستينات من القرن الماضي عقب دخول الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي، والتي تقوم على أساس التكامل بين العالم المادّي والروحي، تتبنى العلم والتقنية كأداة لمواكبة المستجدات الضرورية الراهنية وتحقيق الاستقلالية الذاتية، مع مراعاة الجوانب القيمية الأخلاقية الإنسانية والأبعاد الغائية العُلْيَوية، تستشرف المستقبل ولاتتنكّر للخصوصيات الثقافية المحلية والتراثية.

ويقابله هذا الخطاب الخطاب الإسلامي القديم الذي ظهر مع دخول الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي، وقد ظل هو الخطاب المهيمن حتى منتصف الستينات، وهو يقوم على تقبل جوانب كثيرة من الحداثة الغربية ويضيفها إلى المنظومة الإسلامية تحت ما يسمى بأسلمة الحداثة أو تحديث الإسلام في محاولة منه للحاق بالغرب وتحقيق التقدم والازدهار للمجتمعات الإسلامية. [4]

1- إبراهيم مصطفى . أحمد الزيات . حامد عبد القادر . محمد النجار، **المعجم الوسيط**، ت: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، دط، دت، مج01، ص227.

2- أحمد مختار عمر، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1429هـ-2008م، مج01، ص349، ينظر أيضا: جبران مسعود، **الرائد معجم لغوي عصريّ**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1992م، ص269.

3- عبد الوهاب المسيري، **معالم الخطاب الإسلامي الجديد: ورقة أولية**، جمعية المسلم المعاصر، مج:22، ع:86، 1998م، ص49.

4- **المرجع نفسه**، ص49، ينظر أيضا: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، عبده إبراهيم، **معالم الخطاب الإسلامي الجديد في رؤية المسيري: تأصيل واجتهاد**، ص22.

المطلب الثاني: تصنيف الخطابات الحداثية عند المسيري.

انطلاقا من سؤال ما نوع الخطاب الحداثي القادر على حل مشكلات العالم العربي والإسلامي المعاصرة؟، وماهي مستلزمات التخلص من عوائق النهوض؟، انطلاقات من هاته الإشكاليات عرف الفكر الإسلامي المعاصر مستويات متفاوتة في التجديد تحمل أنماطا وأنساقا متباينة في الخطاب، يمكن حصرها فيما يلي:

أ.الخطاب الإسلامي الشعبوي.

الخطاب الإسلامي الشعبوي هو الخطاب الذي يرتبط"بآليات التدين التقليدي، حيث تكتسب العبادة صفة العادة المتكيفة مع تقاليد المجتمع المحلّي، وخصوصياته الثقافية والحضارية والاجتماعية"[1]، وهو إسلام الجماهير التي وجدت نفسها في صراع قويّ أمام موجة من الأفكار الجديدة الغربية، والغريبة عن أسلوب حياتها وسلوكيات أفرادها، والتي بدأت تفرض نفسها شيئا فشيئا في مجتمعاتها.

وقد فقد حملة هذا الخطاب ثقتهم بالفقهاء الذين لم يتمكنوا من إعادة بعث واقعهم من جديد، وحلّ مشاكله وأزماته التي كانت تعاني منهه تلك المجتمعات الإسلامية، إذ إن"المعرفة الفقهية التي كان يستمد منها الفقهاء سلطتهم الأيديولوجية هي نتاج التاريخ الاجتماعي للمجتمع الإسلامي القديم، والتي يواجهها المجتمع الإسلامي الحديث مشكلات مختلفة عنها جذريا" [2]، كما أن حملة هذا الخطاب لم يثقوا أبدا بالمفكرين المغتربين من رواد الثقافة الغربية المتسمة بالطابع العدائي لكل ما هو إسلامي[3]، ونتيجة لذلك عادت هذه الجماهير إلى الشيء الوحيد الذي تعرفه وهو الإسلام[4].

هذا الخطاب الإسلامي الاستغاثي أو الشعبوي يصدر عن نزعة إسلامية تقليدية، والتي هي عبارة عن ردّ فعل ضد كل ما هو دخيل على الثقافة الإسلامية، وقد وقف حملة هذا الخطاب أما رواد الفكر الحداثي

1- محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة**، رياض الريس للكتب والنشر، لندنن، بيروت، ط1، 1994م، ص13.

2- **المرجع نفسه**، ص107.

3- **المرجع نفسه**، ص106.

4- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركية الإسلامية**، دار الفكر آفاق معرفية متجددة، دمشق، ط2، 1431هـ-2010م، ص .53.

من العالم العربي والإسلامي، وإن كانوا لا يستندون في رفضهم هذا إلى "تحليل عميق لظاهرة الحداثة أو إدراك واع لأبعادها الإيجابية والسلبية"[1].

ولذا فهذا النوع من الخطاب لايمكن الاستناد إليه لكونه لا يرتكز على منهج سليم أو إدراك عميق للظواهر الغربية، فهو لايطرح حلولا جذرية، وإنما هو عبارة عن رفض شعبي مؤقت لايرتقي إلى المستوى المطلوب.

وقد تمظهر هذا الخطاب الشعبوي في شكلين أساسيين: [2]

أ. الأعمال الخيرية: مثل التبرع للفقراء والمساكين، ومساعدة ذوي الاحتياجات الخاصة، وتأسيس مؤسسات لرعاية الأرامل، ومراكز علاجية مجانية لأصحاب الدخل الضعيف والمحدود، بل والدروس والمواعظ المسجدية.

ب. الأعمال الإرهابية: وتمثل في الانقلابات ضد المؤسسات الحكومة، وما رافقها من أعمال العنف والتخريب.

ب. الخطاب الإسلامي السياسي.

الخطاب الإسلامي السياسي هو"منظومة الأصول والأحكام والقواعد، التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام، وتنظم شؤون العلاقة بين السلطة والأمة، وتحدد المسئوليات، والحقوق والواجبات، كما جاءت في القرآن والسنة، وسنن الخلفاء الراشدين"[3].

وقد ظهرت ملامح هذا الخطاب إثر سقوط الخلافة العثمانية، حيث وجد العالم العربي نفسه أمام تحديات سياسية جديدة، وصعبة من أجل تحديد الهوية الوطنية والدينية للمجتمعات، وأيضا بعدما تكلّلت محاولات عدة لبناء تعددية ديمقراطية في العديد من الدول العربية بالفشل.

واستمر الحال على هذا المنوال إلى أن وقعت هزيمة الخامس من يونيو 1967م للقوات العربية(مصر، سوريا، الأردن) ضد الجيش الإسرائيلي، والتي كانت سببا مباشرا في فقدان الأنظمة العربية الخاسرة لشرعيتها، وانفتح بذلك المجال لصعود الإسلام السياسي في مصر وسوريا وغيرها منذ خمسينات القرن العشرين. [1]

1- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركية الإسلامية**، ص .54.

2- **المرجع نفسه**، ص .54.

3- حاكم المطيري، **مختصر أصول الخطاب السياسي الإسلامي القرآني والنبوي والراشدي**، دط، دت، ص .02.

هذا التيار الجديد كان يرى أن الأزمة سياسية فقط، وبالتالي فهي تحتاج حلاّ سياسيا، ولهذا ركز جهوده في التغيير على الإصلاح السياسي، عن طريق انتقاد أنظمة الحكم في البلدان العربية، ومحاولة تغييرها[2]، وقد عبّر هذا التيار عن نفسه بطريقتين:

الأول: هو أسلوب العنف المسلح سبيلا للقضاء على النظم السياسية القائمة، والوصول إلى السلطة قسرا وتهميش جميع القوى السياسية الأخرى. [3]

لكن الذين سلكوا هذا المسار قد فشلوا فشلا ذريعا في تحقيق مبتغاهم، لأن المسألة أكبر بكثير مما كانوا يتصورونه، فالدولة الآن هي عبارة عن مؤسسات عديدة مركبة، والمنظومة السياسية إن هي إلا جزء من هذا الكلِّ المركب.

وكما يقول المسيري:" معظم التيارات السياسية في العالم أدركت أن المجتمع مسألة مركبة...وأن الاستيلاء على نظام الحكم من خلال ثورة، أو انقلاب عسكري لا يحل المشكلة، وأن من يستولي على نظام الحكم بهذه الطريقة يقع في قبضة المؤسسات الأمنية"[4].

من هنا نجد أن حملة هذا الخطاب قد غيروا أسلوبهم، وطريقتهم لتحقيق غاياتهم وأهدافهم، وقد أخذوا شكلا جديدا، وهو أسلوب الحوار والدعوة السلمية.

الثاني: أسلوب الحوار والدعوى السلمية، ومحاولة الوصول إلى السلطة بالطرق السلمية المشروعة [5]، عن طريق المؤسسات المدنية مثل: الأحزاب السياسية، النقابات، وجمعيات حقوق الإنسان وغيرها.

ج.الخطاب الإسلامي الحضاري.

الخطاب الحضاري، أو الفكري، أو الثقافي هو محاول لتطوير رؤية إسلامية تتعامل وتتفاعل إيجابيا مع متطلبات العصر الراهن[1]، وبعبارة أخرى "يتجدد وفق حاجات الأمة وضروراتها، وفقه النهوض الذي يتعلق

1- خليل علي حيدر، **الإسلام السياسي: المكونات والملامح والتطورات**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، الإمارت العربية المتحدة، ط1، 2014م، ص03-04.

2- بدران بن مسعود بن الحسن، **الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري: أنموذج مالك بن نبي**، ط1، 1420هـ-2000م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ص46-47.

3- طارق عبد الحفيظ الزبيدي، حنون علي، **فكر حركات الإسلام السياسي: دراسة في المقومات والمعوقات**، مجلة العلوم السياسية، ص276.

4- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركية الإسلامية**، ص54.

5- **المرجع السابق**، ص276.

بكيانها"[2]، ويتسم هذا الخطاب بأن حملته يدورون في الإطار الإسلامي، ولكنهم في الوقت ذاته مدركون لأهمية البعد الثقافي، فالثقافة من دون دين تتسم بالسطحية، لأنها تتحاشى الأسئلة الكبرى النهائية للوجود، والدين من دون ثقافة يمكن أن يسقط في التفسيرات الحرفية الضيقة، والتعصب المذموم[3].

وهذا الخطاب الحضاري يجمع بين رؤيتين:

- الرؤية النقدية: لنقد الأفكار الغربية، وبيان سلبياتها ومكامن الخلل و مواطن الخطإ والقصور فيها.
- الرؤية البنائية: لتشييد مستقبل الأمة الإسلامية ورسم معالم رؤيتها، وبناء كيانها بما يتوافق مع احتياجاتها وضرورياتها، ومتطلبات العصر الحديث.

المطلب الثالث: السمات العامة للخطاب الحداثي الجديد عند المسيري.

يتسم الخطاب الحداثي الجديد للمسيري بعدّة خصائص وسمات تميزه عن غيره من الخطابات التي سبقته، فهو يمتاز بقراءة عميقة لمتطلبات الواقع الإسلامي الراهن، وكذا مدرك للظروف التي عايشتها الشعوب العربية والإسلامية هذا من جهة، ومن جهة أخرى واعٍ بالأزمات والنواقص التي أفرزها النموذج المعرفي الحضاري الغربي الحديث.

لهذا وانطلاقا مما سبق حاول المسيري طرح مشروع حضاري جديد، زاوج فيه بين متطلبات العصر الحديث، وذلك من خلال الاستفادة من الحضارة الغربية وغيرها من الحضارات، مع الأخذ بالاعتبار مفاهيم الهوية والتراث للشخصية العربية والإسلامية، وسنعرض فيما يلي أهم سمات هذا الخطاب الحضاري الجديد للمسيري.

العالمية.

إن الخاصية الأولى للخطاب الحداثي الجديد هي "العالمية"، فهذا الخطاب موجّه لجماهير شتّى في أنحاء العالم، فهو موجه للشرق والغرب، للداخل والخارج، للعالم الإسلامي والغربي، وبالتالي يعتبر خطابا:"

1- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركية الاسلامية**، مرجع سابق، ص54-55.

2- هاني الأزهري، **تجديد المشروع الحضاري الإسلامي: المحاور والاستراتيجيات عند د.سيف عبد الفتاح(ج3)**، المعهد المصري للدراسات، 2020م، ص 03.

3- **المرجع السابق**، ص54-55.

للإنسانية جمعاء وليس للمسلمين وحسب"[1]، فهو يريد أن يحلّ محلّ الرؤية الغربية العلمانية الشاملة، وعليه ينبغي له أن يدرك نفسه في إطاره العالمي.

يقول المسيري:"ومن ثم لابد أن يدرك نفسه باعتباره جزءا من تحرك إنساني عالمي يضم جماهير شتى تتحرك ضد الاستعمار، واقتصاديات السوق الحر، وسياسات نهب الشعوب، والشركات عابرة القارات التي لا تكترث إلا بتعظيم أرباحها"[2]، وعليه فهذا الخطاب الجديد سيكون متعاطفا أكثر مع قضايا دول العالم الثالث من جهة، وحلاّ للأزمات الكثيرة التي تواجه الإنسان الغربي من جهة أخرى.

الشمولية.

إن الخطاب الحداثي الجديد للمسيري هو خطاب شامل يشمل كل المجالات سواء منها السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، أو الثقافية، فهو لا يركز على جانب دون آخر، يقول المسيري:" ويتسم بأنه بالضرورة خطاب شامل، فهو على المستوى الجماهيري يطرح شعار الإسلام هو الحل، وعلى المستوى السياسي والاقتصادي يطرح شعار الإسلام هو العدل، وعلى المستوى الفلسفي يطرح شعار الإسلام هو رؤية للكون"[3].

ومن هنا فإن هذا الخطاب الحداثي الجديد الذي طرحه المسيري يعالج كافة الظواهر والقضايا على تنوّعها واختلاف مستوياتها، حيث يضفي لكلّ منها اهتماما خاصا مستوعبا لكافة أجزاءها، ولايترك أي ثغرة أو فراغ يمكن أن تتسلل منه الرؤية العلمانية الشاملة، وبالتالي فهو كما يقول المسيري:"يتعامل مع كلّ من اليومي والمباشر، والسياسي، والكلي والنهائي"[4].

وبالتالي فالخطاب الحداثي الجديد يتسم الشمولية حيث يغطي جميع جوانب الحياة على اختلافها، ويحاول إعطاء إجابة لكل التساؤلات في إطار رؤيته المعرفية الشاملة.

1- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركية الإسلامية**، دار الفكر آفاق معرفية متجددة، دمشق، ط2، 1431هـ- 2010م، ص66.

2- **المرجع نفسه**، ص64.

3- **المرجع نفسه**، ص60-61.

4- **المرجع نفسه**، ص61.

الانفتاح

يوصف الخطاب الحداثي الجديد الذي طرحه المسيري بأنه متفتح على الآخر، فهو غير منغلق على نفسه، أو مكتف بذاته، أو لا يقبل شيئا من خارجه، يقول المسيري:" لابد من الانفتاح على ثقافات العالم والاستفادة من التراث الحضاري والثقافي والفكري للحضارات العريقة المختلفة"[1].

لأنه هذا سيؤدي إلى إصلاح التشوه المعرفي الذي لحق بشعوب العالم العربي والإسلامي نتيجة الإمبريالية الغربية التي قامت بترسيخ فكرة مركزية الغرب، حيث تم إعادة صياغة المقررات المدرسية على وفقها، وتم تدريس الفنون الغربية دون الفنون الشرقية أو الإسلامية، واستمرت في ترسيخ القيم والمعارف الغربية وتهميش ما خلاف ذلك[2].

وهذا يفسّر ظهور بعض النخب الثقافية من العالم الإسلامي التي كانت تدعوا إلى مواكبة الغرب واللحاق به، واستنساخ تجربته بحلوها ومرها، خيرها وشرها، يقول أركون:" لايمكن أن نأخذ جزءا من الحداثة أو نثرة متفرقة ونترك الباقي، لايمكننا أن نقتطع منها موقفا خاصا أو نختار موضوعا واحدا أو نعطي الأولوية لبعض التساؤلات التي دشنتها الحداثة ونترك الباقي"[3]، وهذا المبدأ سيفرز لنا أفراد ومجتمعات منسلخة عن تراثها الحضاري والفكري وهويتها الثقافية، وبالتالي لايمكن أن يسمى خطابا حداثيا جديدا.

وانفتاحنا على العالم بتنوعه الحضاري والثقافي والتاريخي من شأنه أن يعمّق معرفتنا بالآخر، رؤيته الفلسفية الكامنة فيه، مزاياه وعيوبه، إيجابياته وسلبياته، حتى نكون على وعي وإدراك عميقين بمضامين هذا الآخر، وبعبارة أخرى كما يقول المسيري نخضعها "للتقييم النقدي، وسنعمل فيها العقل لنكتشف النماذج المعرفية والرؤى الفلسفية الكامنة فيها ولنميز بين الغث والسمين، وبين الحق والباطل، وبين ما ينفع الناس وما يبدد البشر"[4].

1- عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، مرجع سابق، ص273.

2- **المرجع نفسه**، ص276.

3- محمد أركون، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو المفكر الإسلامي المعاصر**، ترجمة وتعليق: هشام صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995م، ص181

4- عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، مرجع سابق، ص275-276.

إسلامي.

إن المسيري يقدم خطابًا حداثيا جديدا من فوق أرضية الحضارة العربية الإسلامية، يرتفع إلى المقاصد والكليات ولايغرق في التفاصيل والجزئيات يمكن وصفه بأنه خطاب إسلامي جديد[1]، لأن الإسلام ليس دينا فحسب كغيره من الديانات، وإنما هو منهج في الحياة، فهو لايهتم بالشؤون الأخروية على حساب الدنيوية، ولا العكس" ولكنه دين ينظر إلى الحياة الإنسانية على أنها وحدة كاملة بكل ما فيها"[2].

"إن الدين الذي استطاع أن يجمع العرب منذ أربعة عشر قرنا، ويجعل منهم قوة عظيمة في السياسة والعلم والإجتماع يستطيع أن يقدّم للمسلمين اليوم ما قدّم لهم بالأمس: دستورا للحياة لا تجد مثله في النظم الاجتماعية والدينية والخلقية من تلك النظم التي تعرضت من فجر التاريخ حتى اليوم لتهذيب البشر"[3]، وبالتالي فهو يتضمن رفضا قاطعا لكل البدائل التي أفرزتها عصور الحداثة[4].

إنساني.

الخطاب الحداثي الجديد يعطي أهمية بالغة للإنسان وإمكانياته ودوره في هذا الكون، متميزا ومتفردا عن ما سواه من الموجودات، يقول المسيري:" إن الإنسان يقف في مركز الكون والطبيعة، كائنا فريدا ومركبا، لا يمكن رده في كليته إلى ما هو دونه (الطبيعة/ المادة)"[5].

والإنسان الذي يشير المسيري إليه هنا هو الإنسان من حيث هو إنسان، بغضّ النظر عن أصله، أو لونه، أو دينه أو مرجعيته الفكرية والثقافية، ويؤكد هذه المقولة ما جاء في كتابه عند حديثه عن موقع الإنسان في خطابه الجديد فيقول:" والإنسان هنا ليس الإنسان الغربي أو الإنسان المسلم، وإنما الإنسان في هذا

1- هبة رؤوف عزت، **العقل العربي عندما يكون موسوعيا وإنسانيا: المسيري مفكرا شاملا**، مج01، ص26 نقلا عن: أحمد عبد الحليم عطية، **في عالم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري**، تقديم: محمد حسنين هيكل، دار الشروق، مصر، ط1، 1425هـ-2004م.

2- محمد أسد، **الإسلام على مفترق الطرق**، تر: عمر فروّخ، دار العلم للملايين، بيروت، دط، 1987م، ص07.

3- **المرجع نفسه**، ص06.

4- حسن حنفي، **حصار الزمن: الحاضر(إشكالات)**، مرجع سابق، ج:01، ص289.

5- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج**، دار الفكر آفاق معرفية متجددة، دمشق، ط3، 1433هـ/2012م، ص298-299.

الكون، أي الإنسان من حيث هو إنسان"[1]، فالحياة الحرة الكريمة تقتضي تحرّر الإنسان من أية قيود، وعدم جواز استبعاده وتهميشه أو اختزاله في بعد واحد، واتخاذه وسيلة لتحقيق مآرب شخصية أو فئوية[2].

اجتهادي.

إن الخطاب الحداثي الجديد في منظور المسيري جاء ليقدم تفسيرات جديدة، وحلول بديلة عن الرؤية المعرفية الغربية، وذلك لمعالجة الأزمات والنقائص التي أفرزتها عصور الحداثة والتي ألقت بظلالها على شعوب العالم الإسلامي، ومن هنا فهو لايكتفي بإعطاء الإجابات الجاهزة والحلول المستوردة من الغرب، يقول المسيري:" الخطاب الإسلامي الجديد لا يقنع باستيراد الإجابات الغربية الجاهزة عن الأسئلة التي يطرحها عليه الواقع"[3]وفي موضع آخر يقول: "ومن سمات هذا الخطاب الجديد أنه يحاول الإجابة عن الأسئلة التي طرحتها الحداثة الغربية على البشر من خلال رؤية إسلامية"[4].

متوازن.

الخطاب الحداثي الجديد خطاب وسطي متوازن، هدفه ليس التقدم المستمر اللانهائي أو الاكتفاء بما هو موجود وعدم مواكبة متطلبات العصر الحديث، وإنما التوازن مع الذات ومع الطبيعة وتحقيق العدالة الاجتماعية، ولذلك فهو لا يميل للغزو والسلب، وهو يوازن بين الإنتاجية وقيم العدل، ويوائم بين الحقوق الفردية وحقوق المجتمع. [5]

1- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج**، دار الفكر آفاق معرفية متجددة، دمشق، ط3، 1433هـ/2012م، ص298-299.

2- علي أكبر أحمدي، **الحداثة عند كانط في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهري**، تر: أسعد مندي الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، ط1، 2017م-1438هـ، ص110.

3- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركية الإسلامية**، دار الفكر آفاق معرفية متجددة، دمشق، ط2، 1431هـ- 2010م، ص.60-61.

4- **المرجع نفسه**، ص61-62

5- سوزان حرفي، **حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، آفاق معرفية متجددة، دمشق، ط1، 1423هـ-2013م، ص.202.

المبحث الثاني: ملامح النموذج المعرفي البديل للخطاب الحداثي الجديد عند المسيري.

إن النموذج المعرفي البديل هو البنية الأساسية التي يتشكل منها الخطاب الحداثي الجديد للمسيري، والتي تتفرع عنه كل المسائل والقضايا الجزئية وإليه تُردّ في التحليل الأخير، لهذا سنتناول في هذا المبحث أهم ملامح هذا النموذج البديل الذي طرحه المسيري من حيثيات ثلاث: طبيعته، رؤيته الكلية، مقولاته الأساسية في مطالب ثلاث يأتي تفصيلها فيما يلي.

المطلب الأول: طبيعة النموذج المعرفي البديل عند المسيري.

إن النموذج المعرفي البديل عند المسيري نموذج منفتح، تعدّدي، فضفاض، مركّب، فهو يتضمن في تركيبته عناصر متداخلة مركبة، فلا يقوم باختزال أو تهميش أياً من عناصره أو مستوياته، وهو يدور في إطار المرجعية المتجاوزة [1]، وهذا بخلاف النموذج المعرفي الغربي الذي يسقط في الواحدية المادية الاختزالية المنغلقة، لايمكنه تجاوزها، فهو قاصر عن إدراك عناصر أخرى من الواقع كونها تقع خارج نطاقه ومعياريته التي يمكنه من خلالها أن يحكامها بمفاهيم الكم والحساب والإحصاء...وغير ذلك، وبالتالي فنموذج المسيري أوسع نطاقا من النموذج الغربي، فرؤيته شاملة لكافة عناصر الواقع ومستغرقة لكل تفاصيله وأجزائه سواء المحدودة واللامحدودة، المحسوسة واللامحسوسة، المادية واللامادية، المقيسة واللامقيسة، المدركة إدراكا مباشر، والغير المدركة إدراكا مباشرا.

فهو كما يقول المسيري يستطيع التعامل مع المثالي والواقعي، ومع الروحي والمادي، لكونه ليس نموذجا واحديا ماديا بسيطا الذي لا يجيد التعامل إلا مع العالم الواقعي المادي، أو نموذجا روحيا خالصا لايستطيع التعامل مع العالم الروحي. [2]

وتأخذ عملية التفسير في هذا النموذج البديل شكلاً حلزونياً لامتناهيا، لأن الباحث المجتهد لن يقتصر على قانون عام واحد، بل يشمله ويتعدّاه إلى معرفة الدوافع الإنسانية، وقوانين البنية الموضوعية والتفاصيل التاريخية والاجتماعية اللامتناهية، والتي ستؤدّي إلى تعديل النموذج وتحديثه مرة بعد الأخرى، ومن ثم فإن عملية التفسير ستكون عملية حلزونية لا متناهية. [3]

1- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، مج01، ص157.

2- **المرجع نفسه**، مج01، ص159.

3- **المرجع نفسه**.

في نهاية هذا المطلب نستطيع القول إن النموذج المعرفي البديل عندي المسيري يتميز عن النموذج الغربي بكونه مركبا تعدديا لا واحديا اختزاليا، يتعامل مع الواقعي والمثالي، ومع المادّي والروحي، ذو طبيعة اجتهادية تفسيرية تتجدد بتطور الأحداث ومجريات الواقع والتفاصيل الاجتماعية والتاريخية، فهو لايتكئ على قانون أو افتراض واحد يحجزه عن مواصلة العملية والتفسيرية، وإنما هو منفتح للتغيرات المستقبلية التي قد تكون سببا في تعديل وتغيير شكله وقالبه.

المطلب الثاني: الرؤية الكلية للنموذج المعرفي البديل عند المسيري.

تشكّل الرؤية التوحيدية الإطار الكلي للنموذج المعرفي البديل عند المسيري التي تنتظم عناصره وتنسج مبانيه ومعانيه وتتخل أجزاءه وتفاصيله، فنموذج المسيري البديل هو نموذج توحيدي أي أنه "ينطلق من فكرة التوحيد" [1] التي تدور في إطار المرجعية المتجاوزة المفارقة للعالم المادّي.

والرؤية التوحيدية عند المسيري تختلف جذريا عن الواحدية الكمونية للنموذج المعرفي الغربي، فالأخيرة ترى أن مركز الكون كامن وحالٌّ فيه غير مفارق له أو منزه عنه، ونتنج عن هذا ظهور مبدأ التسوية بين عناصر الكون الثلاثة(الإله، الإنسان، الطبيعة) حيث أزيلت الفوارق بينها، وتم إلغاء الحيز والمسافة بين هاته العناصر الثلاثة لتترجم هذه الأخيرة نفسها في وحدة الوجود التي تشكّل نظاما ماديا للأشياء في تفاعلها وفي علاقاتها مع بعضها البعض.

لكن الرؤية التوحيدية للمسيري تتسم بكونها متجاوزة للأفق المادّي متميزة ومستقلة عنه، فالمبدأ الواحد فيها لا يخالط الأشياء أو يقبل التسوية بها، ومن ثم فهو يحافظ على عناصر التنوع والتميز والاختلاف بين الجدليات الثلاث(الإله، الإنسان، الطبيعة)، ويضع كل واحدة في إطارها الخاص فلا تتجاوزه لتتحد بغيرها، أو تسقط في فخ الاختزالية التي تهمل وتغفل بعض جوانبها، وتتنكر لبعض مزاياها وخواصها.

يتحدث المسيري عن خصائص الرؤية التوحيدية التي يعتبرها جوهر نموذجه البديل فيقول أنها:"تفترض أن مركز الكون متجاوز له، وأن الإله ليس كامنا في الكون وإنما متجاوز له، فهو الواحد الأحد العليّ. ولكن وحدانية الإله لا تلغي التعدد والتنوع والهوية المتعينة للأشياء، بل هي على العكس ضمان لها، فهو المركز المتجاوز الذي لايمكن أن يتوحد معه شيء، والإنسان ليس ذاتا مطلقة لاحدود لها، ولا موضوعا مطلقا

1- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركية الإسلامية**، ص105-106، ينظر أيضا: عبد الجليل بن سالم، **مناهج المسلمين في قراءة النموذج المعرفي الغربي- الفاروقي والمسيري نموذجا-**، أطروحة دكتوراه، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2016-2017م، ص282.

خاضعا تماما للحدود، إذ يتمتع بهوية متعينة يتضح تعيّنها من خلال الحدود، والإنسان ليس حرّا تماما في أفعاله، فالمركز المتجاوز يضع حدودا لهذه الحرية، ولكنه ليس مسيّرا تماما فالمركز المتجاوز هو ضمان حريته"[1]

فالمسيري في هذا النص يبرز عناصر الوجود، ويحدّد مراتبها وموقعها فيه، ويضع لها إطارها الخاص الذي يمكن أن تتحرك فيه وتسبح في حدوده من منظور توحيدي، فقد بين أن "الإله" هو عنصر مفارق للطبيعة أي المادة فلا يمكنها أن تمتزج فيه أو تحل فيه، فهو منزه عن كل العناصر المادية والتفاعلات الطبيعية لأنه المطلق والمركز الذي يحدّد هوية الأشياء ويمنحها القيمة، ويضفي عليها صبغتها المميزة التي تمايز به غيرها من سائر الموجودات.

ثم يتحدث عن الإنسان ويبيّن موقعه ومركزه في هذا الوجود، ونطاق حريته وحدوده، فلا هو بالكائن المطلق الذي يعادل الإله المطلق في المنزلة، ولاهو بالكائن المتساوي مع الطبيعة الذي يجري عليه ما يجري عليها من أحداث وتفاعلات، بل هو مميز في صفاته، مختار في أفعاله لكن بين بين، فلا هو متحرّر تماما من كل القيود، ولا هو مجبر ومسيّر في أفعاله مثله في ذلك مثل الطبيعة، بل هو كائن مخير في ضمن قدراته الإنسانية التي لاتسويه بالأشياء أو ترفعه إلى درجة المطلقية.

وهكذا فإن الرؤية التوحيدية الناظمة لكل مضامين الوجود ومجالات المعرفة ومفاهيم القيم في تفرعاتها وأصولها تهدف لتكوين تصور شامل ومتكامل للحياة متناسق ومتسق فيما بينه، خالٍ من أي تناقضات أو توتّرات قد تهدّد أسس هذا البناء الذي يعدّ"بمثابة البوصلة التي تضبط الخطوط الأساسية لحركية الإنسان في فكره وعقله وسلوكه دون استثناء في مختلف مجالات الحياة، مما يثمر رؤية للحياة بمنظور توحيدي...تصبو إلى تفسير العالم بأجزائه من منطلق واحد، وتبين ما يحكمه من قوانين وفق تفسير توحيدي ترتبط فيه الكائنات والسنن بعضها ببعض في إطار قراءة أبعاد هذا الوجود في نسق مركب متكامل ومترابط"[2].

لهذا فالرؤية التوحيد للنموذج البديل ينبغي أن تستمد مرجعيتها من القرآن والسنة ومجمل التراث الحضاري التاريخي للأمة الإسلامية. وهذا التراث يشمل ما هو مكتوب وصريح، وما هو شفوي وكامن، أساسه القرآن والسنة اللذان يحويان القيم الإسلامية المطلقة، والإجابة الإسلامية عن الأسئلة النهائية[3]،

1- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، مج01، ص64.

2- عمران بودقزدام، **الرؤية التوحيدية للحضارة: أرضيتها الفكرية وعناصرها المنهجية وقيمها الضابطة**، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، العدد 07، الجزائر، 2014م، ص258-259.

3- أحمد عبد الحليم عطية، **عبد الوهاب المسيري دراسة في سيرته المعرفية ونقده لقيم الحداثة الغربية**، ط1: 1439هـ/2018م، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ص42

فالقرآن والسنة هما: "المصدران الوحيدان للتعرف على أحكام الإسلام وتعاليمه: في العقائد والتصورات، والعبادات والتشريعات، والأخلاق والآداب، وشتى مجالات الحياة"[1]، فنجاح هذه الرؤية يعتمد بصورة كبيرة" على أصالة هذا التراث، وهذه القيم والمبادئ، واستثمار كل إمكانات هذه الأمة ومكنوناتها، فتحولها إلى مكانة وتمكين"[2].

المطلب الثالث: المقولات الأساسية للنموذج المعرفي البديل عند المسيري.

يعتمد النموذج المعرفي التوحيدي عند المسيري على عدة مقولات أساسية ومفاهيم جوهرية يستند عليها في تركيبته البنيوية نفصّلها فيما يلي:

المسافة:

إن مفهوم "المسافة" هو سمة بنيوية وخاصية أساسية في النموذج المعرفي البديل عند المسيري[3]، فالعالم ليس ذرات متناثرة متباعدة منفصلة لا يربطها رابط، أو ليس بينها صلة، كما أنه ليس عضويا مصمتا لايمكن تقسيمه أوتجزئته، وإنما هو كل متماسك مكون من كليات متماسكة مكونة بدورها من أجزاء متماسكة، لكلّ هويتها وصفتها، ولكنها لا تدرك إلا بالعودة إلى الكليات، الذي يقع مركزها ومصدر تماسكها خارجها(أي خارج هذا العالم المادّي)، ولذا فهي تظل كليات فضفاضة تحوي داخلها ثغرات[4].

أي أن هذا المفهوم يحفظ المسافة والحدود بين العناصر والظواهر المختلفة، فلا ينفي الصلة المطلقة بينها حتى لا يتحيز ضد مبدأ السببية والعلية، ولايدعي أنها وحدة واحدة متكاملة لاتتجزأ ولا تنفصل بغية تجنب الوقوع في الوحدة الوجودية على غرار النموذج المعرفي الغربي، ولهذا فالمسيري يرى أن العالم مكون من كليات متماسكة متراصّة مركزها يقع خارج هذا العالم المادّي، وبذا يحافظ على الحدود والفواصل بين أجزاء هذا العالم، والمسافات البينية بين العناصر المختلفة والتي لايمكن اختزالها أبدا، فثمة تقارب لكن لايمكن أن يصل لحدّ الالتصاق والتوحد بين الجواهر المختلفة، فثمّة دائما ثغرة فضفاضة ومسافة جوهرية ثابتة.

الثنائية:

1- يوسف القرضاوي، **المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1434هـ-2013م، ص 18.

2- هاني الأزهري، **تجديد المشروع الحضاري الإسلامي: المحاور والاستراتيجيات عند د.سيف عبد الفتاح(ج3)**، المعهد المصري للدراسات، 2020م، ص 34.

3- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، مج01، ص159.

4- عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، مرجع سابق، ص292.

الثنائية هي عكس الواحدية التي تفترض وجود جوهر واحد فقط، أما الثنائية فتعني الإيمان بوجود أكثر من جوهر في العالم، والثنائية غير الإثنينية ففي الثنائية ثمة عنصران قد يكونان متكافئين أو غير متكافئين ولكنهما مع هذا يتفاعلان ويتدافعان، أما في الإثنينية فهما عنصران مختلفان متمايزان تماما مثل (إله الخير والنور وإله الشر والظلام في بعض العبادات الوثنية).[1]

إن هناك ثنائية أساسية في الكون في منظور الرؤية التوحيدية، فالكون هو عبارة عن أشكال متنوعة ومتعددة، وفيه المطلق النسبي، والثابت والمتغير، ومع هذا قد يتصارعان، وقد يتقابلان، وقد يتفاعلان، ولكنهما مختلفان، والثنائية الأساسية (في النظم التوحيدية) هي ثنائية الخالق (المنزه عن الإنسان والطبيعة والتاريخ والمخلوق).[2]

إذن فالثنائية تقتضي وجود أكثر من جوهر واحد في العالم يتفاعلان ويتدافعان في إطار السنن الكونية، وهذا يعني وجود عدة أنماط في الكون مختلفة ومتقابلة كالخير والشر، والظلام والنور...إلخ، وتعدّ ثنائية الخالق والمخلوق الثنائية الأساسية في النظم التوحيدية في تصورّ الوجود، وجود بدون علة وهو الإله المنزه عن كل صفات المادة، ووجود سببي والمتمثل في المخلوقات التي يردّ وجودها إلى الأوّل القديم الذي لابداية له والأبدي السرمدي الذي لانهاية له وهذا يشمل الإنسان والطبيعة.

التجاوز والتعالي:

كلمة "تجاوز" عادة ما توضع مقابل "كمون"، وهي تأتي بمعنى الشيء المتسامي أو المفارق، أما التعالي فهي تقابل الحلول، وهي أن يعلو الشيء ويرقى حتى يصير فوق غيره، ولذا فهو شيء مفارق ليس فوقه شيء. [3]

إن فلسفة التعالي والتجاوز تذهب إلى القول بأن وراء الظواهر الحسية المتغيرة جواهر ثابتة مطلقة قائمة بذاتها مجردة عن الصفات الزمكانية، وأن هناك علاقات ثابتة محيطة بالحوادث ومغايرة لها ومستقلة عنها في آن واحد، فالنظام الطبيعي بالرغم مما يتسم به من تغير وتعدد، ونسبية وسيولة وراءه نظام محكم يتسم بالوحدة والثبات والمطلقية متجاوزا لكل الحدود المادية. [4]

1- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، مرجع سابق، ص137- 138، ينظر أيضا: عبد الوهاب المسيري، **الإنسان والحضارة والنماذج المركبة** دط، دت، ص267.

2- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، مرجع سابق، ص137.

3- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، مج01، ص58.

4- **المرجع نفسه**.

أما فلسفة التعالي في الأنساق التوحيدية تصل دائما إلى أن وجود الإله يسبق كل ما عداه من الموجودات الأخرى، فوجودها متأخر عنه ومن ثم فهو سببها النهائي، ولكنه منزه ومنفصل عنها، فله وجود قائم بذاته لايعادله أي موجود أو مخلوق[1]، وبالتالي"فالمتجاوز والمتعالي هو اللامحدود اللامتناهي الذي يعبّر عن وجوده داخل المحدود والمتناهي دون أن يرد إليهما"[2].

إذن بناء على ما سبق نجد أن مقولة التعالي والتجاوز في النظم التوحيدية تقابل مقولة الحلول والكمون في المنظومة المادية الغربية، فمقولة التعالي والتجاوز تتضمن معنًى يفيد بأنه يوجد عالم أو مطلقات وثوابت تتجاوز حدود المادّة وقوانينها، أي أنه يوجد مركز خارج هذا العالم المادي، بخلاف النظرة الغربية التي ترى أن مركز الكون كامن فيه، لايفارقه وإليه تردّ كل الظواهر الطبيعية، وهذا هو جوهر الخلاف بين المنظومة التوحيدية والمنظومة الغربية المادية.

الغائية:

الغائية هي الإيمان بأن العالم له معنى وهدف وعكسها هي العدمية، وهذا ما تفترضه الديانات التوحيدية، كما جاء في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ﴾ ، (آل عمران:191)، فإن كان للوجود معنى، فحياة كل إنسان لها معنى، ولايمكن تصوّر معنى لعالم تسود فيه الصدفة والعشوائية[3]. وبالتالي فكل شيء في الطبيعة له قيمة في ذاته، يتضمن مغزى ومعنى غائيا يتجاوز هذا السطح المادّي.

فالكون كما يقول الفاروقي: "له غاية، خلقه خالقها من أجلها...فالعالم كون مترابط ومنتظم ومتناغم، لاتفاوت فيه ولا فطور، تتحقق فيه إرادة خالقه على الدوام...ويصدق كل ذلك على المخلوقات باستثناء الإنسان فيما يتعلق بالأوامر التكليفية الإلهية الموجهة إليه...لكونه في جوهره عملا يتركز على التدبر الحر الإرادي المقصود، أما الإنسان في بعده الجسدي فهو متكامل مع بقية الحيوانات، وخاضع للسنن التكوينية، وغير مختار في الاستجابة لمقتضياتها" [4].

1- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج01، ص58.

2- **المرجع نفسه**، مج01، ص58.

3- **المرجع نفسه**، مج01، ص57.

4- عبد الجليل بن سالم، **النموذج المعرفي الغربي: مقاربة إسماعيل الفاروقي**، مجلة المعيار، ص 300، نقلا عن: إسماعيل الفاروقي، **التوحيد مضامينه على الفكر والحياة**، تر: السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط2، 2014م، ص53-54.

في الأخير يمكن القول بأن مفهوم الغائية أحد المفاهيم الجوهرية التي يستند عليها النموذج المعرفي البديل عند المسيري، حيث يدفع هذا المفهوم إلى القول بأن الإنسان وأفعاله، الطبيعة وحركاتها كلها تنبع من جوهر متسق في ذاته، تنتظم تحته كل الأفعال الكونية بشكل متناغم ومترابط، لا تتخله أي عشوائية أو عبثية أو فوضوية، فكل ما في الكون من ظواهر إنسانية أو طبيعية إلا وخلفها معنى أومغزى وجدت لأجله في المكان والزمان المناسبين.

المبحث الثالث: تداعيات الرؤية النقدية المسيرية للنموذج المعرفي الغربي على خطابه الحداثي الجديد.

إن المتأمل في مشروع المسيري يلحظ مجال تشعّب تطبيقاته وتنوع القضايا التي تناولها، انطلاقا من التزامه الانفتاح على الواقع الغربي ومشكلاته وجعله قاعدة له في تشكيل المفاهيم الأساسية لخطابه الحداثي الجديد بعيدا عن الوقوع في لوثة التقليد، ومن هنا فإننا سنقتصر على تحليل وعرض أهم تطبيقاته في مفهوم العقل، في طبيعة المعرفة، في رؤية الكون (الإله، الإنسان، الطبيعة)، في الأخلاق والقيم الاجتماعية، في نطاق تفعيل المرجعية الدينية، والتي تمثل الجزء المركزي في رأيي الذي تتفرع عنه كافة التطبيقات الأخرى التي تليها مرتبة وأهمية.

المطلب الأول: في مفهوم العقل.

تختلف ماهية العقل ووظيفته عند المسيري بالمقارنة مع ما متعارف عليه في التصور الغربي، فالمسيري يعتبر العقل ذو طبيعة فطرية توليدية يحوي مجموعات مقولات أساسية مجردّة عن الواقع المادي وسابقة له، يقول المسيري في تعريفه للعقل هو "كيان مفطور فيه مقولات قبلية، أي مقولات توجد قبل التجربة الحسية، ولا تكفي التجربة الحسية وحدها لتفسيرها وتوضيحها ، فهي مقولات يفترض الذهن وجودها ويثبت صدقها وكذبها بمعزل عن التجربة"[1]، وعلى هذا فهو يقرّ بصحتها(أي صحة أحكامها سواء بالنفي أو بالإيجاب) قبلاً دون حاجة لإعادة إخضاعها للمعايير العلمية الإمبريقية ومحاولة استنطاقها مرة أخرى.

وفكرة العقل الفطري التوليدي لها جذور أيضا في الفكر الغربي تعود إلى كانط[2] وديكارت، نعوم تشومسكي، جان بياجيه[3]، وليفي شتراوس، وهي فكرة مركزية في الشعر الرومانتيكي الإنجليزي التي ترى أن العقل ليس مجرد وعاء فارغ تطبع عليه المعطيات الحسية، غير قادر على تجاوز الواقع المادي الموضوعي.[4]

أما الخطاب الغربي فيعتبر العقل "كالصفحة البيضاء التي تسجل كل ما ينطبق عليها من أحاسيس مادية بشكل مادّي كمي آلي...لايوجد في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس"[1]، أي أن العقل

1- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، ص264.

2- علي دجاكام، **الفلسفة الغربية برؤية الشيخ مرتضى مطهري**، تر: أسعد مندي الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، ط1، 1438هـ-2016م، صـ165.

3- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، صـ18.

4- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، ص264.

عبارة عن وعاء فارغ مرتبط ارتباطا وثيقا بالعالم الخارجي فلاينفكّ عنه، يبدأ من حيث تبدأ التجربة ويتطوّر بتطورها، فهو عقل صيروري خالص مثله في ذلك مثل الأشياء المادية.

وهذا العقل يستند إلى الموضوعية الفوتوغرافية التي تذهب إلى أن المعرفة هي مجرد عملية تراكمية تصاعدية للمعطيات الحسية المدركة، والعلاقة بين هذه الأخيرة (أي المعطيات الحسية أو الأشياء المدركة)هي علاقة حيادية غير متحيزة لاتركن إلى الذاتية، والعقل مجرد أداة لتسجيلها، ولذا فالناس جميعا بمقدورهم أن تلك العلاقات بنفس الطريقة إن تهيأت لهم نفس الظروف ونفس الأدوات[2]، وهذا التصور يقضي بتساوي العقول وتطابقها تطابقا تامّا "فكأنه يتأرجح بعنف بين العام الموغل في العمومية والخاص الموغل في الخصوصية فهو عقل يشبه أشعة إكس من ناحية يمكنها أن تعطينا صورة لهيكل الإنسان العظمي، لكنها لا يمكنها أن تنقل لنا صورة الوجه الإنساني في أحزانه وأفراحه" [3].

أي أن هذا العقل لا يفرق بين العام والخاص، البسيط والمركب، الظاهر والباطن، فهو يدرك الأشياء المادية حصرا ويهمل ما سواها لعجزه عن ملامستها واستيعاب مضامينها العميقة الكامنة فيها. ومثل هذا التصور يلغي فعالية العقل وإبداعه، ولاعلاقة له بالأخلاق أو بالأسئلة الكلية الخاصة بحقيقة وجود الإنسان، أو بالمقدس الذي يتجاوز عالم الحواس الخمس المباشر، فهذا العقل من منظور المسيري شيء سلبي وبسيط مثل الكاميرا يحاول أن يلتقط صورة الواقع كله دون أن يغوص في أعماقه[4].

بناء على ما سبق يرفض المسيري هذا العقل السلبي المتلقي، ويطرح بدلا منه العقل الفطري التوليدي الذي هو من صميم المنظومة الإسلامية من منظور المسيري، والذي يتميز عنه بما يلي:

- العقل المتلقي يوجد داخل الحيز المادّي فقط، بخلاف العقل الفطري الذي يمكنه تجاوز الواقع المادّي القائم والإمبريقية السطحية.

1- عبد الوهاب المسيري، **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998م، ص15.

2- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، ص242، ينظر أيضا: سوزان حرفي، **حوارات المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ص24.

3 - سوزان حرفي، **حوارات المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ص25.

4- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، ص242.

- العقل المتلقي عبارة عن صفحة بيضاء خالية من أي معطيات، أما العقل الفطري فهو يحوي بداخله مقولات قبلية سابقة للتجربة الحسية.
- العقل المتلقي يستند إلى الموضوعية المطلقة المتطرفة، أما العقل الفطري فيتأرجح بين الموضوعية والذاتية.
- العقل المتلقي يفترض تساوي العقول إن تهيأت لها نفس الظروف ونفس الأدوات في العملية الإدراكية، بخلاف العقل الفطري الذي لا يرى بضرورة تساوي العقول في كل الحالات، فالعملية الإدراكية يمكن أن تتأثر وتختلف من عقل لآخر.

المطلب الثاني: في طبيعة المعرفة.

أ. من واحدية المعرفة إلى أنسنة المعرفة.

يرفض المسيري فكرة واحدية المعرفة أو وحدة العلوم التي لاتميز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية، بحيث تضع كلاّ في قالب واحد وتتعامل معهما بمنهجية واحدية دون الاكتراث بخصوصية كل منهما أو إدراك للفروقات بينهما، وهذا يرجع إلى إهمال وإغفال الجانب المعنوي للظواهر والتحيز للمادّي على حساب اللامادّي واللامحسوس.

ولهذا ينبغي " أنسنة المعرفة، أي استرجاع الإنسان مرة أخرى ليكون كائنا غير مادي"[1]لأن المنظومة الغربية كما أسلفنا سابقا لاتفرق بين الطبيعي والإنساني، ولذا يجب إعادة الاعتبار للإنسان باعتباره كائنا متفردا له أحاسيس ومشاعر وجانب جواني يجعله مميزا لما سواه من العناصر المادية الأخرى ومفارقا لها في مكوناتها وتركيبتها.

وبناء على ما سبق يرى المسيري أنه لايمكن" أن نفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وأن ندرك أن العلوم الإنسانية ليست علومة دقيقة نظرا لعدم انفصالها عن القيم الأخلاقية والإنسانية"[2]، فالمعرفة أو العلوم ليست مجرد استراتيجية موضوعية تهدف لاستقراء كافة أجزاء الواقع، بل تتضمن إلى جانب ذلك الجانب الذاتي الجواني القيمي للإنسان وطريقة تفاعله معها واستجابته لها، فالإنسان كما يقول المسيري

1- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركية الإسلامية**، دار الفكر آفاق معرفية متجددة، دمشق، ط2، 1431هـ- 2010م، ص106.

2- **المرجع نفسه**، ص106.

هو"الكائن الوحيد الذي لا يستجيب للمثير المادي مباشرة، وإنما لرؤيته لهذا المثير"[1]، وبالتالي يجب استرداد مفهوم القيمة الذي تم اختزاله في الرؤية الغربية المادية وإعادة تفعيله فعالم الطبيعة أو المادّة "لا يعرف فكرة القيمة وليس بوسعه أن يولد قيمة، الطبيعة محايدة، وليس لها ضمير" [2].

لكن الفصل المطلق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية هو أمر مستحيل من الناحية النظرية والعملية، فالانفصام الكامل بين العلمين لايتحقق بالكلية لأنه كما ذكرنا سابقا يتضمن المحدود واللامحدود، وما يقاس وما لا يقاس، وما يمكن التنبؤ به وما لا يمكن التنبؤ به، وهذه تدل كلها "على أهمية ارتباط المعنوي بالمادي والإنساني بالطبيعي في صياغة الرؤية الحضارية"[3].

ب.من الواحدية السببية إلى مبدأ التعددية السببية:

ينطلق المسيري في تبنيه لمبدأ التعددية السببية من منطلق إدراكه لقصور مبدأ الواحدية السببية في تفسير كل الظواهر الكونية، بالإضافة لتحيزاته الصريحة للبراني على حساب الجواني، وللطبيعي على حساب الإنساني، وللظاهر على حساب الباطن، وللمادّي على حساب الروحي، لكل هذا لا يمكن الرضوخ والركون للواحدية السببية الذي هو من طبيعة الرؤية الغربية المادية، وعليه وجب الانتقال من مبدأ الواحدية السببية إلى مبدأ التعددية السببية وتعدد المؤثرات الذي هو جوهر الرؤية التوحيدية، يقول المسيري:"وبدلاً من ذلك يظهر مبدأ التعددية السببية، ويحل مبدأ تعددية المؤثرات محل مبدأ أحادية المؤثرات في فهم الطبيعة والإنسان وتفسيرهما والتنظير لهما"[4].

فكل ظاهرة لها منحنى خاص بها ومسار محدّد يتناسب مع طبيعتها، لهذا لايمكن ردّ جميعها إلى عنصر واحد مطلق مسبقا، ولذا" لابد أن تُدرس كل ظاهرة حسب المقاييس المناسبة لها، فلا تُطبق قوانين الأشياء على الإنسان، ولا تُطبق قوانين الإنسان على الأشياء"[5]، والعلاقة بين السبب والمسبّب أو بين العلة والمعلول تكون فضفاضة مركبة ومنتظمة، فلا يمكن أن" تؤدي (أ) حتماً، وبشكل آلي إلى (ب) ولكنها في

1- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركية الإسلامية**، ص106.

2- **المرجع نفسه**، ص107-108.

3- أحمد عبد الحليم عطية، **عبد الوهاب المسيري دراسة في سيرته المعرفية ونقده لقيم الحداثة الغربية**، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية،ط1، 1439هـ- 2018م، ص45

4- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج01، ص159.

5- **المرجع نفسه**، مج01، ص159.

معظم الأحوال تؤدي إليها"[1]، بسبب عدم قدرتنا على الوصول إلى المعرفة الشاملة بكل أجزاء الواقع، كما أنها لا تسقط في العبثية أو الفوضوية حيث لاعلاقة على الإطلاق، والذي يترتّب عليه إنكار الترابط بين الأسباب والمسبّبات، وإنما تدور" في إطار السببية المركبة التعددية"[2].

وعليه فالخطاب الحداثي عند المسيري لايدور في إطار سببي واحدي صارم، أو يقع في العدمية العبثية الفارغة الفوضوية، بل منفتح ومتقبل للأبعاد الأخرى للظواهر دون التقيد بمجال أو عنصر واحد مسبقا، وهذا بخلاف الرؤية المعرفية الغربية التي تفسر الظواهر في إطار واحدي ماديا كان أو روحيا ماديا، فلا تؤمن بالتعددية السببية أو كثرة المؤثرات والعلل.

ت.من النسبية السائلة إلى النسبية المتوازنة:

إن مقولة النسبية السائلة هي إحدى الخصائص الأساسية للنموذج المعرفي الغربي-كما أسلفنا سابقا- والتي يترتب عليها عدم وجود مطلقات نهائية أو مراكز صلبة أو حقائق ثابتة، فكل شيء نسبي سائل متحوّل قابل للتغيير بحسب اختلاف الذوات والأمكنة، وهذا يؤدّي إلى سقوط أي معيارية، لهذا يطرح المسيري بدلا من هذا المفهوم مفهوم النسبية الإسلامية المتوازنة التي تفترض وجود المطلق والنسبي، القطعي والظني، الثابت والمتغيّر.

فالنسبية المتوازنة "تنطلق من الإيمان بأنه الله هو وحده الثابت الذي لا يتحول، وما عدا ذلك فمتغير"[3]، أي أن الله هو الثابت الوحيد المطلق الذي لايعتريه التغيير والتبديل، فهو منزه عن سائر صفات المادّة فلا يقع عليه فِعْل التغيير، وكل ما سواه من سائر المخلوقات والموجودات فهو عرضة للتبدّل والتغيّر، وبالتالي فهي واقعة في دائرة النسبية، وهذا يعني "أنه لا توجد مطلقات داخل التاريخ، وأن المطلق يوجد في كتاب الله وخارج التاريخ، حيث إن كتاب الله جل وعلا هو الوحيد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أما كل ما هو إنساني فيمكن أن يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه" [4].

والنسبية الإسلامية تنصرف إلى التعامل مع هذا العالم المادي المحدود ولا تتجاوز هذا الإطار، فهي لا تنصرف إلى المرجعية النهائية ولاتخضعها لقبضتها، مما يعني أن العالم له مركز وغاية، فثمة مرجعية أخلاقية

1- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج01، ص159.

2- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج01، ص159.

3- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ص59.

4- **المرجع نفسه.**

ومعرفية تزود الإنسان بمعايير خارج ذاته يمكن من خلالها أن يميز بين مفهوم العدل والظلم وبين مفهوم الخير والشر. [1]

وفي الأخير نخلص إلى أن المسيري يرفض مفهوم النسبية السائلة التي تعتبر من صميم المنظومة الغربية، والتي قامت بتقويض كل المطلقات والتشكيك في كل الثوابت لتصل بنا في النهاية إلى عالم لايعرف الثبات ولا السكون واقعا تحت مظلة العدمية، ويطرح بدلا منها مفهوم النسبية المتوازنة التي تدور في إطار إسلامي بحت، تميز بين المطلق والنسبي، الثابت والمتغير، كما أنها تفترض وجود مرجعية نهائية خارج نطاق التاريخ، تتجاوز المحدود والملموس تزوّد الإنسان بمعايير وأنساق معرفية وأخلاقية يمكنه من خلالها التعامل مع هذ العالم المادّي.

المطلب الثالث: في رؤية الكون (الإله، الإنسان، الطبيعة).

سنتحدث في هذا المطلب عن ماهية الثالوث المحوري(الإله، الإنسان، الطبيعة) للكون، وطبيعة العلاقة التي تربط بين هاته العناصر الثلاثة فيما يلي.

أولا: ماهية الإله، الإنسان، الطبيعة.

- **الإله.**

إن مفهوم "الإله" هو حقيقة جوهرية في المنظومات التوحيدية، ومن المفاهيم المركزية الأولية التي لايمكن إغفالها أو تهميشها في تصورات الأفراد، يقول المسيري:"مفهوم الله الرحيم العادل من المفاهيم المركزية في تصوري، وهو ليس إله العرب أو المسلمين أو قوم أو عرق دون الأقوام والأعراق الأخرى، بل هو رب العالمين أجمعين، يشملهم جميعًا بعدله ورحمته"[2]، أي أن هذا الإله ليس خاصا بأقوام دون آخرين، فهو ليس إله العرب أو إله المسلمين وحدهم، فليس متحيزا لجنس على حساب آخر كما في اليهودية، بل هو إله العالم أجمع بكل أصنافه وأنواعه، شامل لكل فرد من أفراده، ومتضمن لكل جزئية من جزئياته مهما صغرت أو كبرت.

1- **المرجع نفسه**، ص59، ينظر أيضا: برتيمة وفاء، **الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز للحضارة الغربية –الحداثة نموذجا– (مذكرة ماجيستير)**، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، السنة الجامعية: 2009/2008م، ص146.

2- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، ص238.

وهو"منزه عن البشر وعن الطبيعة والتاريخ"[1]، أي أنه يقع في أعلى مرتبة من الوجود وأسمى شيء فيه لايمكن أن يبلغها أحد سواه، فهو يتصف بصفات خاصة لا يماثله فيها أحد ولا ينازعه فيها أحد من خلقه، كالعدل والرحمة، فهو الإله العادل الرحيم القادر على كل شيء الذي بيده ملكوت كل شيء، وعدله ورحمته كاملين شاملين لكل مخلوق من مخلوقاته بدون تمييز لفرد على آخر أو لعرق على حساب الآخر، أو لطبقة على من دونهم.

وهو وحده الذي يحيط بكل شيء، العالم بكل شيء، فما من شيء موجود في الكون مهما بلغت درجة دقته إلا ويقع علمه عليه، ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ ، (الأنعام: 59)، ولايساويه أحد في هذه الخاصية أحد ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾، (الإسراء: 85)، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾، (يوسف: 76) [2].

ونخلص مما سبق أن حقيقة الإله في التصور الإسلامي مناقض تماما للرؤية المادية الغربية التي تنفي كل ما هو خارج إطار المادة، إما نفيا تاما كاملا وذلك بإنكار حقيقة وجوده(الإلحاد)، أو تقوم بتغييبه عن الذاكرة الإنسانية عن طريق تحويل مركز الاهتمام منه ونقله إلى العالم المحسوس المباشر وإهمال كل ما سوى ذلك.

- **الإنسان.**

إن حقيقة "الإنسان" كإنسان هو محور مشروع الخطاب الحداثي الجديد عند المسيري، لهذا سنبين في هذا العنصر سمات الإنسان الفطرية التي تم تجريدها منها في النموذج الغربي، والتي نتج عنها تحول الإنسان كآلة أو كجزء لايتجزأ من الطبيعة مساوٍ لها لايميزه شيء عنها، فهو شيء من الأشياء لاغير.

وفيما يلي سنعرض أهم الخصائص الإنسانية التي يتميز بها الإنسان عن غيره من الموجودات والتي تأخذ بالاعتبار سلوكه الخارجي ووجدانه الداخلي من المنظور المرجعي التوحيدي كما يبينه المسيري.

1- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، دار الفكر آفاق معرفية متجددة، دمشق، ط1، 1434هـ-2013م، ص58,

2- **المرجع نفسه**، ص59.

أ. من الإنسان المادي إلى الإنسان الرباني.

يضع المسيري في مقابل الإنسان المادي الذي تحكمه دوافعه الاقتصادية والجنسانية الإنسان الرباني الذي له غاية وهدف تتجاوز الحيّز المادّي إلى إلى الروحي والمعنوي، ومن هنا فبدلاً "من الإنسان الطبيعي طرحت فكرة الإنسان/الإنسان (الإنسان الرباني)، كائن لا يعلمه في كليته إلا الله، لأنه ليس جزءا لا يتجزأ من العالم الطبيعي المادي، وإنما هو جزء يتجزأ منه وحسب، إذ إن هناك جزء منه يتجه نحو ما هو متجاوز للمادة"[1].

فتسميته بالإنسان الرباني "ليس من علو المكانة وارتفاع المنزلة بحيث يميل إلى جانب الإفراط، ولا هو من الدناءة والمهانة والحطة حيث يوضع في جانب التفريط، بل هو في منزلة وضعه الله فيها ترفعه ولاتطغيه، وتعليه ولاتهلكه"[2]، ويؤكد القرآن الكريم هذا المعنى بأسلوبه البسيط والقويّ شخصية الإنسان المتفردّة باعتباره وحدة من وحدات الحياة المستقلة، يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ ، (الإسراء: 70)، حيث تؤكد هذه الآية على أهمية الإنسان وتبين منزلته في الكون باعتباره أكرم المخلوقات وأشرفها جميعا، فالإنسان هو الكائن المختار الذي اصطفاه الله من بين جميع المخلوقات وميزه عليها ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ ، (طه: 122)[3].

فالإنسان هو خليفة الله على الأرض، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ ، (البقرة: 30)، وفي آية أخرى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ﴾ ، (سورة ص:26)، ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ ، (فاطر: 39)، مستأمن عليها حُمّل مسؤوليتها، قال تعالى: ﴿إِنَّا

1- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، ص138.

2- توفيق يوسف الواعي، **الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية**، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 1408هـ-1988م، ص497.

3- محمد إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، تر: محمد يوسف عدس، تقديم: الشيماء الدمرداش العقالي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011م، ص158.

عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾، (الأحزاب: 72). [1]

هذا يعني أن الإنسان قد قدّر له أن يكون في مركز الكون ويترقى فيه دون أن يتحكم فيه وفق النظرة الإسلامية ولذا فهو خليفة الله على الأرض، هذا على عكس الرؤية الغربية التي قامت بتأليه الإنسان في المرحلة الأولى وأتاحت له السيطرة على الطبيعة وتملّكها بكل ما فيها انطلاقا من مبدأ الصراع من أجل البقاء، فقد جعلت العلاقة بين الإنسان والطبيعة هي علاقة صراع لاينتهي، وهاجسه الأكبر الذي يجب أن يخضع له من دون الاكتراث بالعواقب الوخيمة لهذا الصراع، والآثار السلبية التي ستترتب عليه مستقبلا، ثم في مرحلة ثانية قامت بتهميشه ورفعت شعار "موت الإله" أي سقوط كل أنواع الميتافيزيقا، وبذالك أصبح الإنسان كغيره من الأشياء في مرتبة واحدة معها هدفه تحقيق المنفعة المادية، وإشباع رغباته الجنسية لايمكنه تجاوزها.

وعليه في الأخير نجد أن النظرة الإسلامية للإنسان هي نظرة تفاؤلية متوازنة مفعمة بالحيوية، تتيح للإنسان الاستفادة من مقدرات الطبيعة لكن في إطار محدود ممنهج، ذلك أن أساس النفس البشرية ليس الرقيّ المادّي فحسب كما هو الحال في المنظومة الغربية، بل هناك جانب آخر في الإنسان رباني يتجاوز المادّي والمحسوس، يعي بأنه خليفة الله في الأرض وأنه مسؤول عن تبليغ الأمانة، تحكمه مفاهيم دينية وقيمية تنبع من رؤيته التوحيدية.

ب. من الإنسان الطبيعي إلى الإنسان التاريخي.

يتحدث المسيري في كتاباته عن الإنسان الطبيعي، والإنسان التاريخي ويميز بينهما، فالإنسان الطبيعي من منظوره هو الإنسان المحكوم بالقوانين الطبيعية، الذي يرفض كل القيود التي من شأنها أن تكبح من حريته وحركته فهو" إنسان لا حدود له، يرفض الحدود التاريخية"[2] "يدور في عالم المادة والمنفعة واللذة"[3]، لا يستطيع التعامل إلا مع مفاهيم والكم والكثافة والحجم والوزن[4]، يسعى إلى الكمال وتحقيق الفردوس

1- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، ص137، ينظر أيضا: سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ص60.

2 - سوزان حرفي، **حوارات المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ص25.

3- عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، ص159.

4 - **المرجع السابق**، ص25.

الأرضي والوصول إلى لحظة نهاية التاريخ، وهي لحظة تختفي فيها كل الاختلافات والجدالات والخصوصيات، يقول المسيري هذه "النزعة الفردوسية اللاتاريخية...التي تدعي لنفسها احتكار الحقيقة المطلقة والتي تنسب لنفسها القدرة على تحقيق الفردوس "الآن وهنا" بإشباع كل رغبات البشر، ذلك إن استسلم الناس لها وأسلموا لها القياد" [1]

ويضع المسيري في مقابل الإنسان الطبيعي الذي هو إحدى تجليات النموذج المعرفي المادّي الإنسان التاريخي الذي يتسم"بالتنوع والتركيب والإبهام"[2]، "فهو يعيش في التاريخ، يفصل بين المطلق والنسبي، ويبحث عن المطلق خارج التاريخ"[3]، أي أنه كائن يؤمن بالحدود التاريخية، يحترم الاختلافات والتنوعات الثقافية والعرقية، لايسعى إلى تحقيق الفردوس الأرضي كونه يقبع خارج التاريخ.

إذن فالفرق بين الإنسان الطبيعي والتاريخي أن الأول يسعى إلى تحقيق كمالاته عن طريق التعامل مع القوانين المادية وحسب، وفرض عمليات التنميط والترشيد في الإطار للمادّي للوصول إلى لحظة نهاية التاريخ، وبالتالي فالإنسان الطبيعي معادٍ للتاريخ، لايحترم خصوصيات الأفراد، يسعى إلى تحقيق المثالية ولو على حساب الآخر بدون الاكتراث أو الاستجابة لإرادة الجماعة.

أما الإنسان التاريخي فهو إنسان واقعي، يعيش في التاريخ ولايسعى إلى إزالة ظلاله، فهو لايدور في إطار مادّي فحسب، بل يسعى دائما إلى الإرتباط بمطلق خارج التاريخ، ولذا فهو يتسم بالثنائية، وبالتالي فهو يؤمن بالتنوع والتركيب والغموض الذي يميز الأفراد.

ومن هنا نجد أن الإنسان الطبيعي ذو تصور مثالي لكنه منفصل عن الواقع يسعى إلى إشباع رغباته وتحقيق مبتغاه وتجاوز الآخر المخالف، أما الإنسان التاريخي فهو الإنسان الذي يلتزم بالحدود والمسافات، مدرك لتركيبية الواقع ومنفعل معها، غير متسلط عليها فلا يسعى لمحوها أو التعدّي عليها، لأن تحقيق الفردوس من منظوره يقع خارج هذا العالم المادّي لا داخله، لذا فهو متعايش معه ومتقبل له ومنفتح على تنوّعاته واختلافاته.

1- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، ص319.

2 - سوزان حرفي، **حوارات المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ص25.

3- **المرجع السابق**، ص319.

- **الطبيعة.**

إن الظاهرة الطبيعية تتسم بمجموعة من الخصائص والسمات تميزها عن غيرها من الموجودات، فهي لاتملك إرادة حرّة مستقلة تتيح لها التحكم في حركاتها وتغيير بوصلتها وتوجيهها إلى اتجاه مخالف لحركتها الاعتيادية المطّردة، كما أنها لا تملك وعيا لإدراك محيطها وما يحوم حولها، ولا ذاكرة تمكّنها من الاستفادة من تجارب الماضي، فهي مجردّ كائن جامد بلا ضمير، مكوّن من عدد محدود من العناصر المادية يمكن حصرها ورصدها بشكل بسيط لأنها غير مركبة. [1]

ويحتلّ مفهوم "الطبيعة" مركزا هامّا في العقل الغربي-كما بينا سابقا-، حيث يعتبرها جزءا لايتجزأ منه ولاينفصل عنه بأي حال من الأحوال، فهي أرض أحلامه ولايمكنه تحقيقه كماله وسعادته من دونها، لهذا يستبيح كل ما فيها دون أي مسئولية أخلاقية تجاهها، وهذا بفضل تطوّر العلم والتقنية المنفصلين عن القيمة، والذي أدّى في الأخير إلى ظهور تناقص مواردها بشكل كبير مع ما صاحبها من كوارث بيئية من شأنها أن تهدّد وجودها مستقبلا بسبب التنامي اللاعقلاني لتصاعد معدلات الاستهلاكية الجنونية.

لهذ ظهرت بعض الأصوات في الغرب تنادي بالحدّ من الاستغلال المفرط والاستهلاك الغير مسئول لخيرات الطبيعة، وتعميرها وتنميتها بدل تدميرها وإلغاءها وإهلاكها. وربما يكون هذا الموقف الجديد قد عبر عنه عنوان كتاب بول تايلور بقوله"احترام الطبيعة" والذي يقوم على النظرة الحيوية للطبيعة باعتباره الموقف الأخلاقي الأساسي الذي يساعدنا في إيجاد نوع من التناغم والانسجام بين الطبيعية والآخر الذي ينبغي أن تقنّن حدوده في إطارها، وذلك للحفاظ على ماهيتها من التخريب والضياع[2].

هذا هو التصور الغربي للطبيعة وهو يختلف جذريا عن الرؤية التوحيدية الكلية للخطاب الحداثي الجديد التي تنظر إلى الطبيعة نظرة جزئية محدودة لايمكن أن تغادر هذا العالم المادّي بإرادتها لوجود المسافة، فهي محكومة بذات تقع خارج نواميسها وقوانينها ليست من جنسها، لايمكن أن تخالطها أو تمازجها "لكل هذا يمكن دراسة الظاهرة الطبيعية بردها إلى عناصرها(الطبيعية/ المادية) الأولية...فهو عالم أحادي بسيط"[3].

1- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، مرجع سابق، ص19-20.

2- عطيات أبو السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى**، منشأة المعارف جلال حزي وشركاه، الإسكندرية، دط، دت، ص227.

3- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ص20.

لهذا يختلف التعامل مع الطبيعة في ظل الرؤية التوحيدية بالمقارنة مع العقلانية الغربية، فالأخير يراها ملاذه الأخير الذي يجب أن يسخر كامل قدراته وإمكانياته للسيطرة عليها بغية الوصول إلى الكمال الفردوسي، أما الأول فهو ينظر إليها نظرة احترام بحيث يستفيد منها على قدر احتياجه، فكماله وسعادته ليس مرتبطا بها، فهو يتعلق بمبدأ خارجها أعلى منها، لهذا فالعلاقة بينهما عقلانية تدور في إطار أخلاقي منسجم مع طبيعتها وطبيعته.

ثانيا: العلاقة بين الإله، الإنسان، والطبيعة.

بعد أن بينا في العناصر السابقة ماهية كلٍّ من"الإله"، "الإنسان"، و"الطبيعة" سنحاول الآن تحديد طبيعة العلاقة بين هذا الثالوث المحوري للكون انطلاقا من الرؤية التوحيدية ذات المرجعية الإسلامية.

فالرؤية التوحيدية للكون تفرض بطبيعتها نظاما محددا للكون وترتيبا خاصا لعناصره ومكوناته، فالله ليس كمثله شيء ولكنه يجيب دعوة الداعي(الإنسان) دون أن يحل فيه أو يمتزج معه، وهو مفارق تماما للكون (الطبيعة والتاريخ) منزه عن مخالطتهما، ومتسام عليهما ولكنها تحت عنايته. [1]

فالكون كما يقول الفاروقي يحتوي على عنصرين متمايزين: ": إله ولا إله، خالق ومخلوقات...ونظام الخالق مغاير تماما وبشكل مطلق لنظام المخلوقات من حيث الكنه والكينونة، ومن حيث الوجود والوظيفة، ومن المستحيل على الإطلاق أن ينصهر أحد هذين النظامين في الآخر، أو يحل فيه أو يختلط به، أو أن يتحد أحدهما بالآخر، فمن المحال أن يتحول الخالق إلى مخلوق، أو أن يتسامى المخلوق ليصير ويتجلى في صورة الخالق بأي منطق ولا بأي شكل كان"[2]، فالعلاقة بينهما تفاعلية تكاملية لاترقى لدرجة الاتحاد(أي اتحاد المخلوق بالخالق)، أو الحلول(التحام الخالق بالمخلوق) لتمايز النوعين وتباين طبيعتيهما.

فثمة مسافة تفصل بين الإله، الإنسان والطبيعة، وهذه المسافة تسمح للإنسان بالتحرك بقدر محدد من الحرية، تضمن استقلاليته عن الإرادة الإلهية بحيث يصبح له ثم هوية مركبة معينة، ويصبح التاريخ الإنساني مجال حريته واختباره، فينتج عن ذلك أن الناس سواسية وأن ثمة اختلاف وتنوع بينهم، ويؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾ ، (الحجرات: 13)، ولكن هذه المسافة ليست فجوة أو ثغرة تحول بينهما، أو تعني أن الإله قد

1- عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، ص337.

2- عبد الجليل بن سالم، **النموذج المعرفي الغربي: مقاربة إسماعيل الفاروقي**، مجلة المعيار، ص 300، نقلا عن: إسماعيل الفاروقي، **التوحيد مضامينه على الفكر والحياة**، تر: السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط2، 2014م، ص52-53.

تخلى عن الإنسان وتركه في عالم الفوضى والعشوائية، فالله قد أرسل له وحيا منزلا من عنده موجها له ليهتدي به إلى الصراط المستقيم، لهذا كرمه واستخلفه في الأرض، وحمّله أعظم مسئولية وهي الأمانة الربانية.[1]

ووجود الله هو الضمان الوحيد لوجود الإنسان بشقيه المادّي والروحي" فالله هو التركيب اللانهائي المفارق الحدود المعطى النهائي، هو النقطة التي يتطلع إليها الإنسان ويحقق التجاوز من خلالها"[2]، وبغيابه يتحول الكون إلى مادة خرقاء صماء لاتعرف الحق أو الباطل، الخير أو الشر، ويتحول الإنسان أيضا إلى مجرد شيء من الأشياء يمكن التنبؤ بحركاته وسكناته، ورغباته وأحلامه ويصبح خاضعا لمقاييس الكم، يمكن التحكم فيه وبرمجته مثل الآلة التي تعمل بمجرد تلقي الأوامر من الكائن البراني.

لهذا فالعلاقة بين الإله والإنسان والطبيعة –كما قلنا سابقا– تفاعلية، علاقة استخلاف واستئمان وتكريم "فيعيش في تواصل حميم مع كل مفردات الكون ذات العلاقة التسخيرية به"[3]، فهي ليست علاقة تسلّط وسيطرة وتجبّر وتملّك كما هو الحال عند الإنسان الغربي، فهو موجود في مركز الكون ومُتضمّن فيه لكن ثمة جزء منه منفصل عنه يتجاوز هذا الكون المحدود، ويمنحه استقلاليته عن سائر المخلوقات، يقول المسيري: "إنني أؤمن بأن ثمة فارقا جوهريا كيفيا بين عالم الإنسان المركب المحفوف بالأسرار، وعالم الطبيعة (والأشياء والمادة)، وأن الحيز الإنساني مختلف عن الحيز الطبيعي المادي مستقل عنه، وأن الإنسان يوجد في الطبيعة ولكنه ليس جزء عضويا منها، لأن فيه من الخصائص ما يجعله مختلفة عن النظام الطبيعي/المادي، ومن ثم فهو قادر على تجاوزها وتجاوز قوانينها الحتمية وصولا إلى رحابة الإنسانية وتركيبيتها"[4].

في نهاية هذا المطلب نخلص إلى أن العلاقة بين عناصر الكون الثلاثة والمتمثلة في الإله، الإنسان، والطبيعة تفاعلية تكاملية استقلالية، لا علاقة حلول وامتزاج أو اتحاد، فهي تضمن لكل عنصر خصائصه التي يمايز بها غيره، انطلاقا من الإله وهو العنصر الأعلى المفارق للعالم المادي المتسامي عن كل عناصر الوجود، فلا يماثله ولا يشابهه، وهو الضامن الحقيقي لوجود الإنسان والطبيعة، ولاستقلالية كل واحد منهما عن

1- عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، مرجع سابق، ص337، سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ط1، 1434هـ/2013م، دمشق: دار الفكر آفاق معرفية متجددة، ص58-59.

2- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، مرجع سابق، ص138.

3- زوهير عبد السلام، عيسى بن حدوش، **الثقافة في الرؤية الوجودية التوحيدية**، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد السابع، 2012م، ص 61 نقلا عن: الطيب برغوث، **مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية–قراءة في سنن التغيير الاجتماعي–**، دار قرطبة، الجزائر، ط1، 1425هـ-2004م، ص42.

4- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ص19.

الآخر، فالإنسان يتميز بكونه كائنا مركبا يعيش في التاريخ ويتحرك في إطار الطبيعة ذات العلاقة التسخيرية به، ولكنه يحتوي على جزء آخر منه يمنحه ترابطا وتواصلا مع المطلق النهائي الذي يقع خارج هذا العالم المحدود.

وهذه التصور التوحيدي للكون معاكس تماما للتصور الغربي له الذي يضفي عليه مبدأ التسوية، ويمحو فرديته وهويته، وينكر تركيبته، ويعتبره جزءا لا يتجزأ من الطبيعة مساوٍ لها، ليس له أي رابط بالعالم الخارجي كونه يقع خارج إدراكه، لهذا يهدف إلى تحقيق كماله بداخل عالمه المحدود والذي يترتب عليه–كما بينا سابقا– كوارث طبيعية تهدّد مستقبل الكون بأكمله من أجل إشباغ رغباته وشهواته، بخلاف الرؤية الإسلامية التي ترى العلاقة بينهما تسخيرية تكاملية استخلافية لاتتيح له التصرف المطلق، يتعامل مع قوانينها ونواميسها في في إطار ديني وقيمي منظم.

المطلب الرابع: في تصور القيم والأخلاق الاجتماعية.

أ. من المجتمعات التعاقدية إلى المجتمعات التراحمية:

يرى المسيري ضرورة تحويل أشكال العلاقات في المجتمعات من التعاقد إلى التراحم والتكافل انطلاقا من المرجعية الإسلامية، كون الأولى أحدثت شرخا كبيرا بين الإنسان وذاته بتحيزها للفردانية على حساب الجماعة مما أدّى إلى العزلة الاجتماعية، وتلاشي روابط القرابة والصداقة والمودة والصلة ذات الطبيعة الروحانية، بحيث أصبح لها بعد مادّي خالص يقوم على أساس المصلحة المادية التي ترتكز على مبدأي المنفعة واللذة والتي هي جوهر بنية المجتمعات الغربية.

وعليه يدعو المسيري إلى تحديث كيان المجتمع والخروج به من هذا النفق المظلم المتطرف التي تساقطت فيه كل المعايير الأخلاقية، ومحاولة إيجاد توازن بين المادة والروح، الطبيعة والإنسان، لأن المجتمع عبارة عن "كيان يدور داخل إطار رمزي، فالفاعل الإنساني لا يتحرك حسبما تمليه عليه غدده وعضلاته وجهازه العصبي أو التناسلي فقط، وإنما يدرك فعله ورد فعله وأثر فعله، ويسقط على كل ما يدور حوله معنى ورمزا، فالإنسان ليس حيوانا سلوكيا كما يقول السلوكيون، فهو كائن ينطلق من مرجعية نهائية" [1].

1- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركية الإسلامية** ، ص106.

لذا فالهدف ليس التقدم المادي المستمر فقط أو المصلحة الفردية فحسب، وإنما التراحم والتوازن مع الطبيعة ومع الذات في إطار إيماني، وتحقيق العدالة الاجتماعية، والمواءمة بين الحقوق الفردية وحقوق المجتمع، و التركيز على الإنسان من حيث هو إنسان، وليس من حيث إنه كائن اقتصادي أو جسماني.[1]

ب.من الإنسانية المحايدة إلى الإنسانية المشركة:

يميز المسيري بين مفهومين محوريين في كتاباته وهما: الإنسانية المحايدة والإنسان المشتركة، فالأولى تعني:" أن البشر يتسمون بشكل من أشكال التماثل والتشابه والتجانس الكامل"[2]، أما الثانية فهي عكس الأولى التي تنطلق من مفهوم إسلامي يؤكد" دائما مبدأ المساواة، ويقبل في الوقت ذاته عدم التماثل، حيث إن ثمة تنوع ضخم لكن داخل إطار من الوحدة"[3].

يلاحظ من خلال التعريفين السابقين أن الإنسانية المحايدة تتفق مع الإنسانية المشتركة في الفرضية القائلة بأن هناك تماثلا وتجانسا بين الأجناس البشرية، لكن الاختلاف بينهما في مقدار هذه النّسبة، فالأولى تدّعي أن هذا التشابه والتجانس هو تامّ كامل يشمل جميع العناصر والأجزاء، أما الثانية فترى أن هذا التشابه حاصل وموجود حقيقة لكنه ليس تامّا فثمّة خصائص وسمات يتميز بها كل فرد عن آخر ويختلف فيها معه.

وهذا يعني أن الإنسانية المحايدة تقبل بمبدأ التسوية بين جميع البشر، أما الثانية فترى أن هناك خصائص يشترك فيها جميع البشر على اختلاف أجناسهم وأعراقهم وألوانهم، وخصائص أخرى تطبع كل فرد وتميزه عن غيره يمكن أن تكون فطرية أو مكتسبة.

ومفهوم الإنسانية المشتركة هو مفهوم إسلامي خالص ينطلق من حديث رسول الله صلى الله عليهم وسلم الذي رواه عنه جابر بن عبد الله رضي الله عنه، قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه و سلم في وسط أيام التشريق خطبة الوداع فقال:(يا أيها الناس أن ربكم واحد وإن أباكم واحد ألا لا فضل لعربي على

1- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ص202-203.

2- **المرجع نفسه**، ص17.

3- **المرجع نفسه**، ص18.

عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى) [1]، فهذا الحديث يشير إلى مبدأ المساواة لكنه يُقرّ أيضا عنصر الاختلاف.

فالإنسانية المشتركة كما يقول المسيري تعني أن هناك مقدرة إنسانية كامنة في كل البشر، تبدأ في الظهور والتحقق مع مرور الزمن واختلاف التجارب وتأخذ أشكالا مختلفة، فإنسانتي المشتركة تتحقق داخل الزمان والمكان العربيين، وتأخذ شكلا عربيا، وإنسانية الصيني تتحقق داخل الزمان والمكان الصينيين وتأخذ شكلا صينيا، لكن هذا لا يُحبّ ما هو مشترك أو يلغيه، وإنما يتفرع عنه. [2]

وهذا مختلف تماما عن فكرة الإنسانية المحايدة في الحضارة الغربية التي تنتهي إلى تسوية البشر الواحد بالآخر مما يترتب عليه التنكّر التام لكل الخصوصيات بل والأبعاد المركبة الإنسانية،كما يعني أن التطور البشري يتبع ما يسمى باللغة الإنجليزية «paradigm unilinear» أي نموذج أحادي الخط، أي إن مسار التاريخ واحد بالنسبة لكل الشعوب، يتحقق في كل زمان ومكان بالشكل نفسه، وسيصل إلى نهايته حينما تهيمن الحضارة الغربية الحديثة وتتبنى كل الشعوب نموذجها الحضاري.[3]

ت.من معيارية البراغماتية النفعية إلى الأخلاق الدينية المتجاوزة.

يدعو المسيري إلى تبني معايير قيَمية جديدة تكون مستحدثة من الشريعة الإسلامية، وذلك لمعالجة الأزمات والمشاكل التي يعاني منها الإنسان الحديث بصفة عامة والإنسان الغربي على وجه الخصوص.

فالبراغماتية المادية الغربية قد استوطنت المجتمعات الحديثة وسيطرت على رؤيتها الكلية مما أدّى إلى أفول وتلاشي القيم العليا المطلقة، فافتقار المجتمعات" للبعد الأخلاقي يغرق الحضارة الإنسانية في مستنقع البراغماتية النفعية، ولاسيما إذا لم يعد الإنسان يؤمن بمرجعية دينية متجاوزة"[4].

1- أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **شعب الإيمان**، ت: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ، ج04، ص289.

2- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ص18.

3- **المرجع نفسه**، ص17.

4- حجاج علي، **المقاربة المجازية للحداثة في كتابات عبد الوهاب المسيري وزيجمونت باومان**، نقلا عن: مجموعة باحثين، **عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده**، ص 299.

كما أن اختفاء الأنساق الكبرى والمفاهيم العليا الحاكمة يؤدّي إلى السقوط في العدمية وظهور الفراغ الأخلاقي"فحين تختفي الحكايات الكبرى وتنحل الإيديولوجيات تظهر الفردية بشكل سافر، حين يطرد المتعالي وتغيب الغائية يمهد الطريق ليتخذ المرء ذاته قيمة عليا وتسود الفردية" [1].

لهذا يرى المسيري أنه لايمكن بناء شبكة مفاهيمة أخلاقية مركزية من دون أن نستند في ذلك على مرجعية متجاوزة إسلامية، يقول المسيري" "يجب أن نطرح رؤية للمجتمع تحل المشاكل بشكل جذري للجميع وتحدد مكان أعضاء الجماعات الدينية والإثنية داخل المنظومة الجديدة، وأن حقوقهم السياسية والاجتماعية والدينية مصونة لهم ما لنا وعليهم ما علينا انطلاقا من تطبيق الشريعة الإسلامية وليس مجرد التسامح الإنساني" [2]، فالحقوق الإنسانية، ومفاهيم العدل والمساواة وغيرها من المفاهيم يجب أن تكون مصونة بموجب الشريعة الإسلامية وليس تحت شعار الإنسانية.

لأن الشريعة الإسلامية تنطلق من مركزية عليا متجاوزة وصلبة، أما الإنسانية فتنطلق من الواقع المادّي المحدود، أيضا تستمد الشريعة الإسلامية أحكامها من أصول ربانية ثابتة مستقاة من الكتاب والسنة لايعتريها التغيير أو التبديل تكون مرآة لاستنباط الأحكام، أما الواقع المادّي فتختلف أحكامه تبعا لاختلاف الأزمنة والأمكنة وتراكم الخبرات البشرية، فهو يرتكز على أرضية غير ثابتة ملساء، لكل هذا لايمكن أن تحلّ الإنسانية كمرجعية نهائية بدلا عن المرجعية الإسلامية المتجاوزة في تحديد الضوابط الأخلاقية، وتأسيس الأبعاد القيمية، والحقوق الإنسانية المشتركة.

ث.من المفهوم التغريبي للمرأة إلى التوطين الإسلامي لها.

يعتبر المسيري "المرأة" عنصرا أساسيا في البناء القاعدي للمجتمع التراحمي، وفردا محوريا لايمكن الاستغناء عنه بأي حال من الأحوال في عملية إعادة ترميم المجتمعات فـ" الأسرة هي اللبنة الأساسية في بناء المجتمع، والمرأة هي اللبنة الأساسية في بناء الأسرة"[3].

فالمسيري أشار إلى أهمية"المرأة" في خطاب الحداثي الجديد كونها تلعب دورا فعالا في تماسك المجتمعات والمحافظة عليها، وصيانة كيانها من الضياع، فالمرأة "شخص يعبر عن هذه المنظومة ذات التوجه الاجتماعي،

1- عبد الملك بن منصور، **حوار المسيري وكافين رايلي**، نقلا عن: مجموعة باحثين، **عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده**، ص 333.

2- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، ص202.

3- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركية الإسلامية**، ص62.

وليست مجرد فرد له حقوق منعزلة عن حقوق الزوج أو عن حقوق أعضاء العائلة وحقوق المجتمع، لأن حق المرأة مرتبط بحقوق الأسرة، وهويتها مرتبطة بهويتها أمّاً وزوجة" [1]، أي أن المرأة ليس مجرّد فرد منعزل عن المجتمع أو الأسرة له حقوقه وواجباته كما هو الحال عند الغرب، بل هي جزء أساسي لايتجزأ من المنظومة الاجتماعية الكبرى.

فالغرب اعتبر المرأة فردا مظلوما عبر التاريخ، لهذا أراد تحريرها من كل القيود الثقافية والاجتماعية، وتوسيع نطاق حريتها إلى أن قام بتسويتها بالرجل، وجعلها في صراع دائم معه كأنه عدوّها الأول الأكبر، وهو ما نتج عنه ظهور بعض الحركات التي تحرّض المرأة على ترك مهامها الاجتماعية التي كانت منوطة بها اتفاقا، فأدّى هذا إلى زيادة معدّلات الفردانية –في الغرب خاصة– على حساب المجتمع الأكبر، وبالتالي فقدت المرأة فاعليتها في عملية بناء الأسرة وتكوين الأفراد، وهذا الأمر كما يقوم المسيري زاد من" تشظي المجتمع وتحويله إلى أفراد، لأن الوحدة التحليلية في المجتمع الغربي هي الفرد، في حين أن الوحدة التحليلية الأساسية في الخطاب الإسلامي في الأسرة "[2].

لهذا ينبغي استرجاع المرأة مرة أخرى، وإعادة تعريفها بهويتها ليس في إطار صراعي فردي مع الآخر، وإنما من منظور اجتماعي يشكل اللبنة الأساسية في تشكيل هوية الأسرة وبناء المجتمعات، والمحافظة على تماسكها والحفاظ عليها من التشظي والضياع.

بناء على ما سبق يمكن أن نخلص في نهاية المطاف إلى أن المسيري أراد إعادة الاعتبار للقيم التراحمية التكافلية للمجتمعات البشرية في ضوء الشريعة الإسلامية على حساب مفاهيم التعاقد والتشيّء والحوسلة الفردانية والتي هي جوهر وطبيعة المجتمعات الغربية، وعليه ينبغي القيام بعملية تجديد للمفاهيم القيمية والاعتبارات الأخلاقية العلوية المتجاوزة أمام شعارات الإنسانية المحدودة النسبية للوقوف في وجه العدمية الشاملة التي استباحت جميع المقدسات وهتكت كل الأسرار والخصوصيات.

المطلب الخامس: في نطاق تفعيل المرجعية الدينية.

يرى المسيري ضرورة استرجاع الدين(الإسلامي) لمكانته الأساسية في تحديد الأطر المعرفية والأخلاقية الإنسانية، وتفعيل حاكميته(أي حاكمية أطره المعرفية والأخلاقية حصرا) على سلوك الأفراد وممارساتهم الحياتية الخاصة تحت مظلة العلمانية الجزئية التي لاترى غضاضة في ذلك بالمفهوم الضمني، فهي تطالب

1- **المرجع نفسه.**

2- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركية الإسلامية**، ص62.

فقط"بفصل الدين عن الدولة وحسب"[1]وتلزم الصمت فيما عداها من المجالات الأخرى "إذ إنها تترك مجالاً للقانون الإنساني والأخلاقي والديني"[2].

ومن هنا يطالب المسيري بالانتقال من العلمانية الشاملة التي تفرض رؤيتها الواحدية الطبيعية في كافة المجالات، وتستبعد كل القيم المطلقة والأبعاد الغائية الإنسانية المتجاوزة، وتتحرك في إطار مادّي داروينيي فحسب تحكمه موازين القوة والمصلحة المادية الفردية المتطرّفة إلى العلمانية الجزئية بوصفها رؤية جزئية للواقع تترك حيزا للمجال الإنساني تحكمه مرجعيته النهائية.

يقول المسيري: " وأنا بحسباني مدافعا عن الإنسان والإيمان، لا أرى أي غضاضة في تقبل العلمانية الجزئية أي فصل الدين عن السياسة وربما الاقتصاد، إذ إنني بكل صراحة لا أحب أن أرى شيوخًا أو قساوسة أو فلاسفة أو أساتذة أدب إنجليزي يجلسون في لجان تناقش طرق تحسين التصدير وميزان المدفوعات أو نوع السلاح الذي يجب علينا تزويد جيشنا به، فمثل هذه الأمور الفنية يجب أن تُترك للفنيين، ولكن المرجعية النهائية الإستراتيجية والمعرفية والأخلاقية للدولة، فهذه أمور لا يمكن أن تترك للفنيين"[3]، أي أن المسيري يتبى الرؤية الاستراتيجية الأخلاقية ذات الطبيعية الدينية والإنسانية تحت غطاء العلمانية الجزئية، واستبعادها فيما عدا ذلك. وهكذا تظل الحياة الخاصة بمأمن عن عمليات العلمنة المادية، محافظة على معاييرها الأخلاقية المطلقة[4].

إذن في الأخير يمكن القول أن المسيري يتجاوز الرؤية العلمانية الشاملة التي لعبت دورا كبيرا في إقصاء الدين وتغييبه على المستوى النظري والعملي والحيلولة بينه وبين أية ممارسات تنتظم تحت منظوره، ويطرح بدلا منها العلمانية الجزئية التي تسمح بالتفعيل الجزئي للمرجعية الدينية في إطارها القيمي والأخلاقي.

المبحث الرابع: مقاربة نقدية للخطاب الحداثي الجديد عند المسيري–امتداداته وحدوده–.

لا شك المشروع الفكري الحداثي للمسيري قد نال حظوة واستحسانا من قبل بعض الباحثين والدارسين لما يحمله من جدة في الطرح وعمق في النظر، وسعي لتجاوز النكبات والمزالق التي ابتلي بها أقرانه

1- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، ص298.

2- **المرجع نفسه.**

3- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، ص298.

4- **المرجع نفسه**، ص299.

من المفكرين ممن سبقه جرّاء وقوعهم تحت سحر التأثير الغربي، لكنه رغم ذلك لم يسلم من بعض الانتقادات والمآخذ التي اكتنفها خطابه الجديد.

بناء على ما سبق يمكن أن نطرح الإشكال الآتي: ماهي أهم المزايا التي يحملها مشروع المسيري؟ وما هي أهم الاعتراضات الموجهة له؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنها في هذا المبحث

المطلب الأول: امتدادات الخطاب الحداثي الجديد للمسيري–مواطن قوته–.

إن المتتبع للمشروع الحضاري للمسيري والمستقرئ لمضامين أطروحته الإبداعية لايسعه إلا أن يعترف بالمجهود الفكري الضخم الذي قام به في وقت عقم فيه الفكر الإسلامي عن توليد رؤى تجديدية قائمة على دحض الأطر الغربية وإزالة سحرها من العقول العربية والاتكاء على أرضية إسلامية منفتحة على الحوار النقدي البناء والتفاعل الحضاري مع المختلف المغايِر، لهذا يعتبر خطاب المسيري الجديد من"أكثر الخطابات الإسلامية تطوراً ووعياً وإدراكاً لواقعه ومنظومته الفكرية، وللآخر الغربي وعلاقته به، كما أنه خطاب يمتلك شحنة نقدية عالية تكسبه قدرة على إصلاح ذاته ومراجعتها وتطويرها"[1].

لقد كان المسيري بحق قامة من القامات الفكرية الكبرى التي ساهمت في إثراء الفكر الإسلامي المعاصر عن طريق نقله من ربقة التبعية والتقليد للغرب وتخليصه من التقوقع الأصولي المنكفئ على الذات عن طريق فتح الحوار بين القديم والجديد وبين الأصيل والدخيل، ومحاولة خلق فضاء معرفي توفيقي بينهما وأكثر شمولية منهما، مستخلصا من رحم المنظومة الإسلامية ومستثمرا لمختلف التجارب الحضارية للآخر، معتمدا على أداتي النقد والتحليل وخاصيتي الاستبعاد والانتقاء، وذلك لإعادة بث روح الابداع والاستقلال فيه.

هذا بالرغم من أن المسيري كان في البداية معجبا بالحضارة الغربية ومتأثرها بمظاهرها ومنجزاتها المادية إلا أنه تمرد على هذه الحضارة حضارة اللوغوس والأيروس، وواجه إيتيقياتها بالحوار والنقد والتحليل والتفكيك لتعرية وفضح يوتوبياتها الزائفة المدّعاة وتصوراتها الطوباوية التي انطبعت في العقول، حيث وضعها تحت المجهر النقدي المنهجي وكشف عن مختلف الأساطير التي انبثقت عليها.

1- سامر رشواني، **الغرب....الحاضر دوما: نقد الخطاب الإسلامي الجديد**، نقلا عن: أحمد عبد الحليم عطية، **في عالم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري**، تقديم: محمد حسنين هيكل، دار الشروق، مصر، ط1، 1425هـ-2004م، مج02، ص156.

وهكذا ينقل المسيري العقل العربي إلى مساحات جديدة ويفتح له آفاقا أخرى لم يلمسها الخطاب الإسلامي القديم بحث صار" أكثر تركيبية وتماسكا، وأكثر تخصصا ودراية في موضوعات كان الخطاب الإسلامي(القديم) يتناولها تناولا عموميا وسطحيا في أحيان كثيرة، وكان الخطاب يتميز في كثير من موضوعاته بالواحدية، فصار أكثر تركيبا، وكان يتميز بالسطحية فصار أكثر عمقا"[1].

وهو "يبدأ من نقد جذري للحضارة الغربية الحديثة، ويحاول اكتشاف معالم المنظومة الغربية الحديثة باعتبارها رؤية كاملة للكون، وهو يعود إلى المنظومة الإسلامية بكل قيمها وخصوصيتها الدينية والأخلاقية والحضارية"[2] لرسم المعالم الكبرى لخطابه، وتجريد نموذج معرفي جذري استكشافي، يتمكن من خلاله من توليد المفاهيم والمقولات الأساسية الآمنة والناجعة من داخل المجال التداولي العربي والإسلامي.

فالنموذج المعرفي يعدّ الدعامة الأساسية في خطاب المسيري وفي نظرته التكاملية للكون، كما أن الرؤية التوحيدية تمثل الخيط الناظم الذي ينسج تضاعيف أطروحته الحضارية، بحيث تستجيب لتطلعات الإنسان الغائية وتمنحه الإجابة "عن الأسئلة الكلية الكبرى التي شغلت البشر منذ الخليقة، وهي: من أين أتيت؟(الماضي)، وماذا أفعل الآن(الحاضر)، وماذا سيكون غدا(المستقبل)"[3] عبر استشكاله لماهوية الإنسان وحدوده، وتعريفه بخصائصه الكامنة فيه.

لقد سعى المسيري من خلال خطابه الحداثي إلى إعادة بعث العلاقة من جديد بين المادة والروح، واستعادة الصلة بين الفعل الإنساني والأخلاق، وبين الواقع والنظرة الغائية المتجاوزة من مرجعية دينية إسلامية في صورة فلسفية ذات دلالات إنسانية مكّنته من تحقيق الاستقلال الكوني بين الموجودات وترجمة معانيها ومدلولاتها بمصطلحات فضفاضة خلاّقة في تفاصيل التاريخ ترتقي بها من حالة الجمود والشلل الفكري الذي أصابها إلى مراتب الإبداع والتفاعل التكاملي بينها.

لهذا تعدّ مقاربة المسيري مقاربة اجتهادية جديرة بالعناية والاحترام لما تحمله من معالم للجدة والتميز عن مختلف المقاربات الفكرية التي سبقته فهي تمثل عملا إبداعيا قلّ نظيره في الساحة الإسلامية.

1- عمرو عبد الكريم سعداوى، **الخطاب الإسلاميّ الجديد: المسيري نموذجا**، مرجع سابق، مج02، ص117.

2- سامر رشواني، **الغرب....الحاضر دوما: نقد الخطاب الإسلامي الجديد**، مج02، ص148.

3- علي جمعة، **الكامن والمجرد: رحلة في عقل المسيري**، مج01، ص41.

المطلب الثاني: حدود الخطاب الحداثي الجديد للمسيري–مواطن ضعفه وقصوره–.

على الرغم من تميز مشروع المسيري عن غيره من المشاريع التي سبقته إلا أنه لايمكن أن يسلم من النقد ومن بعض الاعتراضات شأنه في ذلك شأن أي أطروحة فكرية ذات طبيعة اجتهادية، لهذا فالمسيري كغيره من الباحثين نجد أنه قد وقع في بعض التناقضات التي كان قد أشار إليها في كتاباته، وحذّر من الوقوع فيها لما تنطوي عليه من سطحية واختزال وقصور في النظر.

لقد شنّ عبد الوهاب المسيري حربا على الرؤية الغربية التي تمارس الاختزالية والتبسيط، والاستبعاد والإرهاب في تعاملها مع الآخر إلا أنه قد وقع في نقيض ما حذر منه عند اعتباره لنقطة الاختلاف الرئيسية بين الخطاب الحداثي(القديم والجديد) هو الموقف من الحداثة الغربية. ففي الحقيقة جوهر الخلاف بينهما ليس منحصرا فقط في موقفهما من الحداثة الغربية، وإنما في جملة أمور أخرى من أهمّها: القول في الاجتهاد والتجديد في العمل السياسي، والموقف من المرأة ومشاركتها في العمل العام والسياسي، ومنهج الإصلاح والتغيير، والشورى والديمقراطية...إلخ[1].

أيضا تحديده للفترة الفاصلة بين الخطابين القديم والجديد(1965م) على وجه الدقة أمر غير ممكن؛ لأن الفكر في الأصل شيء غير مادّي يرتكز على أرضية متدحرجة مرنة لاتضبط بميقات معين وإنما بشكل تقريبي ظني هذا من جهة. ومن جهة أخرى فحتى لو سايرنا المسيري في هذه النقطة فنجد أن سنة 1927م هي النقطة الفاصلة بين الموقفين، ففي هذه السنة بدأ حسن البنا دعوته التي ترفض الغرب، وتندد بمن دعا إلى الأخذ بالأنموذج الغربي، وتبشر برؤية شاملة للإسلام على أنه حضارة تنظم جميع جنبات الحياة ودعوة عالمية للناس أجمع[2].

بالإضافة إلى أن الخطاب الجديد لم يترك الدور الذي لعبه الخطاب القديم، فالخطاب الجديد: "قد ترك دور المنبهر بالحداثة الغربية والمحاكي لها، وهو الدور الذي قام به الخطاب القديم، ليقوم هو الآن بدور المحاكي للخطاب النقدي الغربي الذي يعبر عنه أحيانا بما بعد الحداثة...فالأمر إذن هو استبدال خطاب شائع

1- عمرو عبد الكريم سعداوى، **الخطاب الإسلاميّ الجديد: المسيري نموذجا**، مج02، ص130.

2- جمال الدين عطية محمد، **صفحة من تاريخ الخطاب الإسلامي المعاصر: هوامش وإضافات على معالم الخطاب الإسلامي الجديد للدكتور عبد الوهاب المسيري**، جمعية المسلم المعاصر، مج:22، ع:87، 1998م، ص200-201.

ومنتشر الآن بخطاب كان سائدا في زمن ما، وإلا فما جوهر الخلاف بين الخطابين"[1]وبالتالي فهو تجديد في التقليد، وتجدد في التبعية.

وكذا عند حديثه عن نوع الخطاب القادر على مواكبة مستجدات العصر الحاضر(هل السياسي، أو الشعبوي، أو الحضاري)، حيث قام باستبعاد وتهميش الخطابين الأوليين لكونهما ينطلقان من رؤية جزئية محدودة مبنية على التقويم السيء للواقع واستيعاب مشاكله الحقيقية، بالمقارنة مع الأخير(أي خطابه الحضاري) الذي يتسم بالشمولية والإدراك العميق للأزمات والنواقص التي يعاني منها العالم الإسلامي، وهذا في نظري قول مردود ومجانب للصواب من جهة الحكم على عدم صلوحيتهما، لأن الواقع أحيانا قد يتطلب إصلاحا جزئيا يكون في مجال من المجالات، أو متوجّها لفئة معينة من الناس تستدعيه الظروف والأحوال الزمكانية، وعليه تكون الاستجابة على مقتضى تلك الحال بغض النظر عن مدى إخفاقه أو نجاحه في معالجة تلك الإشكاليات.

ويتولد من هذا أن المسيري قد وقع في فخ ما حاربه وناهضه واعترض عليه. ويمكن أن نشير في هذا السياق إلى مقولة علي حرب عن طبيعة بعض النخب العربية:" لعل ما نحتاج إليه هو تفكيك مقولة المشروع بالذات فنحن بقدر ما ندعي بأننا أصحاب مشاريع ثقافية شاملة نمارس الاختزال أو التبسيط أو الاستبعاد والإرهاب"[2].

أيضا الخطاب الحضاري الجديد للمسيري قائم على نموذج معرفي خاص ذي طبيعة توحيدية يجعل من العمومية والعالمية المستوحاة من المرجعية الإسلامية إحدى مقولاته الأساسية، الأمر الذي يجعله في صدام مباشر مع الخطاب الغربي الذي يفترض النسبية الشاملة والاختلاف اللامتناهي في النماذج المعرفية. وبهذا سيكون الخطاب الإسلامي للمسيري عاجزا عن استيعاب الغرب المهيمن وإعادة صقله وفق معاييره الخاصة وقيم ومعتقدات نموذجه المعرفي[3].

ويمكن أن نشير في هذا الصدد أيضا إلى أن الخطاب الإسلامي الجديد للمسيري هو تعبير حقيقي عن مشروع ما بعد الحداثة.فالخطاب النقدي للحداثة ليس مجردا عن نموذج معرفي يستند عليه وهو ما يفترضه المسيري أساسا، ولكن الخطاب الإسلامي الجديد يريد الاستناد إلى هذا الخطاب النقدي – وكأنه مجرد عن

1- سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، عبده إبراهيم، **معالم الخطاب الإسلامي الجديد في رؤية المسيري: تأصيل واجتهاد**، ص22.

2- علي حرب، **الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998م، ص188.

3- سامر رشواني، **الغرب....الحاضر دوما: نقد الخطاب الإسلامي الجديد**، مج02، ص151.

رؤيته الخاصة- في تحقيق أطروحاته، وبالتالي فهو منفذ حقيقي لمشروع ما بعد الحداثة، ومن هنا لابد من مساءلته عن مدى جذريته ومرجعيته الإسلامية المدعاة[1].

ويلاحظ أيضا أن الخطاب الإسلامي الجديد يركز دائما على الآخر الغربي ويحاول الإجابة عن إشكالياته وتفنيد ادعاءاته وأطروحاته، وكأن المسيري جعل الغرب-بوعي أو بدون وعي منه- مركزا في إثبات جدارته وأحقية رؤيته وأفضليتها عليه بحكم قدرته على الصمود أمام أفعاله الأيديولوجية التي تنتجها بنيته المعرفية المهترأة، كما أن جعل الغرب الآخر محور الاهتمام وإهمال الذات(مشاكلنا الداخلية) سيجعلنا في تبعية دائمة له ولن نستطيع خلق أسئلتنا وإشكالياتنا الخاصة، يقول سامر رشواني:"ولا أعتقد أن بناء نموذج معرفى خاص بنا...كاف لتشكيل وإبداع منظومة معرفية خاصة، ولا حتى لتوليد أسئلة جديدة نابعة من وعينا الخاص، ولكننا سنبقى نجيب على أسئلة الغرب وإشكالياته، ولن نستطيع خلق أسئلتنا وإشكالياتنا الخاصة"[2].

كما أن التركيز الشديد على مسألة النموذج المعرفي البديل من منظور المسيري قد طغى على محتوى الخطاب نفسه بحيث تم إغفال وتناسي قضية النتاج المعرفي المفترض وجوده وتحققه، بالإضافة إلى أن جزءا كبيرا من هذا المقترح البديل لايفرق أبدا عما ما هو موجود في الفكر الإسلامي قديما(علم الكلام بالخصوص)، فهو أمر معروف وموجود في بنية وعينا منذ زمن بعيد، والمسيري أعاد فقط قراءته بما يتناسب مع لغة العصر الحديث، ومع ذلك لم يتم تقديم - أو إبداع - المعارف والإجابات المطلوبة[3]، لهذا ينبغي أن تنصرف هممنا إلى تفعيل الجانب العملي التطبيقي أيضا بالموازاة مع النظري التصوري لتحقيق التكامل المنهجي الذي يؤدّي حتما إلى ترجمة تلك المفاهيم الأساسية النظرية إلى فعل حضاري ملموس.

أيضا مما يؤخذ على المسيري طرحه للعلمانية الجزئية بوصفها رؤية جزئية لاتتناقض مع المرجعية الدينية الإسلامية كونها تتعامل حصرا مع السياسي والاقتصادي وتفسح لها المجال فيما سوى ذلك، وهذا القول يعترض عليه من عدّة وجوه نفصلها في النقاط الآتية:

أولا: العلمانية الجزئية هي متتالية لم تكتمل حلقاتها ولم تأخذ شكلها النهائي الأخير بعد، لهذا يمكن أن تؤول إلى العلمانية الشاملة مستقبلا-كما حدث في الغرب- لأنها فقط تلزم الصمت والحياد تجاه

1- **المرجع نفسه**، مج02، ص148.

2- سامر رشواني، **الغرب....الحاضر دوما: نقد الخطاب الإسلامي الجديد**، مج02، ص152.

3- **المرجع نفسه**، مج02، ص152-154.

المجالات الأخرى لكن لاتحسم موقفها منها إن إيجابا أم سلبا، وعليه لايمكن الركون إليها فهي لاتتسم بالثبات مثلها في ذلك مثل البركان الخامد الذي يمكن أن ينفجر في أي لحظة، ولذا فإن المجالات الأخرى ليست بمأمن من التحديث العلماني مستقبلا وعليه لايصح البناء عليها.

ثانيا: المسيري وقع في تعميم سخيف عند تبريره لرفضه الأخذ بالأحكام الإسلامية العملية(التي تتعلق بالجانب السياسي والاقتصادي) بدعوى أنه لا يحب أن يرى "شيوخًا أو قساوسة أو فلاسفة أو أساتذة أدب إنجليزي يجلسون في لجان تناقش طرق تحسين التصدير وميزان المدفوعات أو نوع السلاح الذي يجب علينا تزويد جيشنا به"[1]، وهنا المسيري أغفل أو تغافل أصلا من أصول الدولة الحديثة التي تقوم على أساس المواطنة التي لاتقصي أحدا ما دامت تتوفر فيه المواصفات اللازمة للترشح، بالإضافة أن تبني الشريعة الإسلامية لايستلزم منه أن يحكمه رجل دين.

ثالثا: يعتبر المسيري الإسلام رؤية شاملة للحياة إلا فيما يتعلق بالجانب السياسي والاقتصادي على وجه التحديد، وهو في هذا متناقض مع ذاته من حيث ادعاءه شمولية الإسلام وفي نفس الأمر أتاح للعلمانية الجزئية الغربية أن تحل محل الرؤية الإسلامية في المجال السياسي والاقتصادي، وهذا القول لايمكن تفسيره إلا في ضوء أحد هذه الاحتمالات:

- إما أن الإسلام لايتضمن أي أحكام شرعية تتعلق بالنظام العام أو بطرق تنظيم سيرورة الحياة.
- وإما الإقرار بوجود الجانب العملي التشريعي في الإسلام، والتسليم بصلوحيته في كل زمان ومكان إلا أنه يتعذر تطبيقه حاليا لعدم توفر عنصر "الإمكان"، ولهذا وجب تبني العلمانية الجزئية كمرحلة مؤقتة لتجاوزها مستقبلا.
- أو أن الأحكام الشرعية العملية لاتتناسب والواقع المعاصر فهي نتيجة لواقع معين فرضتها ظروف خاصة بتلك البيئة(التاريخية)، وعليه يتعين نسخها وإهمالها والبحث عن مصادر جديدة أخرى مستقلة عنها.
- والاحتمال الأخير هو تطويع الأحكام الشرعية ومعاندتها وإبطال أدلتها أو دلالاتها، والتصرف فيها بما يتناسب مع الظروف السائدة في ضوء "المقاصد" الكلية الكبرى للشرع.

والاحتمالات الأربعة كلها باطلة ومردودة، فالأول معلوم بطلانه بالضرورة، أما الثاني فسيفضي تطبيقه إلى تمييع أحكام الدين بحيث يختلط فيها الديني بالدنيوي، والشرعي الثيولوجي بالوضعي الإنساني. ولذا

1- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، ص299.

فالعلمانية الجزئية المحايدة اللينة هي أشد خطرا على الدين من العلمانية الشاملة التي سيتمايز فيها الإسلامي عن غير الإسلامي، كما ستحافظ على الشعور الدائم بالحاجة إلى إقامة نظام إسلامي بسبب لائكيتها المتطرفة المغالية الرافضة لكل ما هو ديني[1].

والاحتمال الثالث هو مرفوض أيضا لكون هذا القول ينبني عليه أن المعرفة الدينية(الإسلامية) لايمكن أن تنتج بطبيعتها المعرفة العملية. ولذا لايجوز استصحابها وتعميمها(أي المعرفة العملية التراثية)، فالدول من منظورها لايمكن أن تبنى على أساس الإسلام أو المعرفة الدينية، والعلاقة بين الدين والدولة هي مجرد علاقة تاريخية اتفاقية وليست تأصيلية تنتمي إلى الدين في نفسه[2].

أما الاحتمال الرابع والأخير فهو باطل أيضا لكونه سيخوّل للهيئة الحاكمة تبرير شرعيتها عن طريق إعادة صياغة الأحكام الدينية بما بتماشى مع رؤيتها المادية الدنيوية، وهذا سيؤدي ربما إلى تشويهها أو إخراجها عن مرادها الحقيقي. مثل ما حدث في تونس في عهد الرئيس بورقيبة الذي ذهب إلى أن صيام رمضان يسبب تعطيل الأعمال ونقصان الإنتاج، وبناء على هذا دعا العمال سنة 1961م إلى الإفطار حفاظا على الإنتاج الذي يدخل ضمن الجهاد الأكبر، ولذلك فإن توظيف المقاصد دون ضوابط شرعية محدّدة ما هو إلا وسيلة لهدم الشريعة، وإقصاءها عن القيادة والمرجعية، وتبرير للحلول التي تمليها المناهج الحديثة، وتمرير للقيم التي تتطلبها المعقولية الحديثة[3].

إذن فالخطاب الإسلامي للمسيري بحاجة إلى مراجعة أطروحاته، والبحث عن مدى إسلاميته من ناحية، ومن ناحية أخرى قدرته على الإبداع الحر المستقل. كما ينبغي عليه أن يتجاوز هاجس الغرب، وأن يعمل على تضييق الهوة التي تتشكل بسبب الازدواجية الكامنة فينا[4].

ومما يمكن قوله في الأخير أن الخطاب الحداثي للمسيري هو خطاب [إسلامي-إنساني]، إسلامي فيما يتعلق بالنواحي الأخلاقية والقيمية والحضارية وفي رؤية العالم، وإنساني في تنظيم شؤون الحياة السياسية والاقتصادية وإدارة المجتمعات، وتوزيع الحقوق وتحقيق العدالة الاجتماعية.

1- علي بن محمود العمري، **لماذا العلمانية المحايدة أخطر من العلمانية المتطرفة؟**، موقع يوتيوب.

2- سعيد فودة، **تفنيد الأسس النظرية والعملية للإلحاد**، دار الضياء، الكويت، ط1، 1435هـ-2014م، ص98.

3- أحمد إدريس الطعان، **المدخل المقاصدي والمناورة العلمانية**، ص25، 27

4- سامر رشواني، **الغرب....الحاضر دوما: نقد الخطاب الإسلامي الجديد**، مج02، ص156.

خلاصة الفصل:

وفيما يلي سأذكر أهم النتائج التي توصلت إليها باختصار:

- الخطاب الحداثي الجديد عند المسيري هو تلك المنظومة المركّبة التي ظهرت في منتصف الستينات من القرن الماضي عقب دخول الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي، والتي تقوم على أساس التكامل بين العالم المادّي والروحي، تتبنى العلم والتقنية كأداة لمواكبة المستجدات الضرورية الراهنية وتحقيق الاستقلالية الذاتية، مع مراعاة الجوانب القيمية الأخلاقية الإنسانية والأبعاد الغائية العُلْيَوية، تستشرف المستقبل ولاتتنكّر للخصوصيات الثقافية المحلية التراثية.
- يتسم الخطاب الحداثي الجديد للمسيري بعدّة خصائص وسمات تميزه عن غيره من الخطابات التي سبقته، فهو يتسم بكونه عالميا، موجها للإنسانية جمعاء، وشاملا لجميع جوانب الحياة، كما أنه منفتح على الآخر وغير منغلق على نفسه، نابع من تربة إسلامية لأن الإسلام ليس دينا فحسب وإنما هو منهج في الحياة ينظر إلى الحياة الإنسانية على أنها وحدة كاملة بكل ما فيها، ويهدف هذا الخطاب إلى تحقيق التوازن بين الذات والطبيعة وتحقيق العدالة الاجتماعية.
- إن النموذج المعرفي البديل عند المسيري نموذج منفتح، تعدّدي، فضفاض، مركّب، فهو يتضمن في تركيبته عناصر متداخلة مركبة، فلا يقوم باختزال أو تهميش أياً من عناصره أو مستوياته، ولذا فهو يستطيع التعامل مع المثالي والواقعي، ومع الروحي والمادي، وهو يدور في إطار الرؤية التوحيدية ذات المرجعية المتجاوزة، وتمثل مفاهيم المسافة، الثنائية، التجاوز والتعالي، الغائية خصائصه البنيوية الأساسية التي تنتظم تحتها كل قضاياه ومقولاته الفلسفية والمعرفية.
- كان للرؤية النقدية المسيرية للنموذج المعرفي الغربي بعض التداعيات الارتدادية التي مست جوانب من خطابه الحداثي الجديد نلمسها في التطبيقات الآتية:

- في مفهوم العقل: يرفض المسيري التصور الغربي السلبي لمفهوم العقل الذي يعتبره كالصفحة البيضاء التي تسجل كل ما ينطبق عليها من أحاسيس مادية بشكل مادّي كمي آلي، ويطرح بدلا منها فكرة العقل الفطري التوليدي الذي هو من صميم المنظومة الإسلامية.
- يرفض المسيري فكرة واحدية المعرفة أو وحدة العلوم التي لاتميز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية، بحيث تضع كلاّ منهما في قالب واحد وتتعامل معهما بمنهجية واحدية

دون الاكتراث بخصوصية كل منهما أو إدراك للفروقات بينهما، وهذا يرجع إلى إهمال وإغفال الجانب المعنوي للظواهر والتحيز للمادّي على حساب اللامادّي واللامحسوس.

- يتبنى المسيري مبدأ التعددية السببية على حساب الواحدية السببية الذي هو من طبيعة الرؤية الغربية، وذلك من منطلق إدراكه لقصور الأخير وعجزه عن تفسير كل الظواهر الكونية، بالإضافة لتحيزاته الصريحة للبراني على حساب الجواني، وللطبيعي على حساب الإنساني، وللظاهر على حساب الباطن، وللمادّي على حساب الروحي، وعليه وجب الانتقال إلى مبدأ التعددية السببية وتعدد المؤثرات الذي هو جوهر الرؤية التوحيدية.
- يرى المسيري ضرورة تجاوز مفهوم النسبية السائلة التي تعتبر إحدى الخصائص والسمات الأساسية للنموذج المعرفي الغربي والتي يترتب عليها عدم وجود مطلقات نهائية أو مراكز صلبة أو حقائق ثابتة، ويطرح بدلا من هذا المفهوم مفهوم النسبية الإسلامية المتوازنة التي تفترض وجود المطلق والنسبي، القطعي والظني، الثابت والمتغيّر.
- يذهب المسيري إلى أن العلاقة بين عناصر الكون الثلاثة والمتمثلة في الإله، الإنسان، والطبيعة تفاعلية تكاملية استقلالية لا علاقة حلول وامتزاج أو اتحاد كما هو الحال في الرؤية الغربية، فالإله هو العنصر الأعلى المفارق للعالم المادي المتسامي عن كل عناصر الوجود، وهو الضامن الحقيقي لوجود الإنسان والطبيعة، ولاستقلالية كل واحد منهما عن الآخر، فالإنسان يتميز بكونه كائنا مركبا يعيش في التاريخ ويتحرك في إطار الطبيعة ذات العلاقة التسخيرية به، ولكنه يحتوي على جزء آخر منه يمنحه ترابطا وتواصلا مع المطلق النهائي الذي يقع خارج هذا العالم المحدود.
- يدعو المسيري إلى تحديث كيان المجتمعات والخروج بها من هذا النفق المظلم المتطرف التي تساقطت فيه كل المعايير القيمية والأخلاقية عن طريق تحويل أشكال العلاقات من التعاقد إلى التراحم والتكافل انطلاقا من المرجعية الإسلامية.
- يعتبر المسيري "المرأة" عنصرا أساسيا في البناء القاعدي للمجتمع التراحمي، وفردا محوريا لايمكن الاستغناء عنه بأي حال من الأحوال في عملية إعادة ترميم المجتمعات والحفاظ عليها وصيانتها من التشتت والضياع، فالمرأة في نظره ليس مجرّد فرد منعزل عن المجتمع له حقوقه وواجباته كما هو الحال عند الغرب، بل هي جزء أساسي لايتجزأ من المنظومة الاجتماعية الكبرى.

- يطالب المسيري بالانتقال من العلمانية الشاملة التي تفرض رؤيتها الواحدية الطبيعية في كافة المجالات، وتستبعد كل القيم المطلقة والأبعاد الغائية الإنسانية المتجاوزة، وتتحرك في إطار مادّي داروينيي فحسب تحكمه موازين القوة والمصلحة المادية الفردية المتطرّفة إلى العلمانية الجزئية بوصفها رؤية جزئية للواقع تترك حيزا للمجال الإنساني تحكمه مرجعيته النهائية.

- لقد كان المسيري بحق قامة من القامات الفكرية الكبرى التي ساهمت في إثراء الفكر الإسلامي المعاصر عن طريق نقله من ربقة التبعية والتقليد للغرب وتخليصه من التقوقع الأصولي المنكفئ على الذات، بهذا يعتبر خطابه من أكثر الخطابات الإسلامية تطوراً ووعياً وإدراكاً لواقعه ومنظومته الفكرية، وللآخر الغربي وعلاقته به، كما أنه خطاب يمتلك شحنة نقدية عالية تكسبه قدرة على إصلاح ذاته ومراجعتها وتطويرها.

- رغم جدّة الطرح المسيري وأصالته إلا أن لم يسلم من بعض النقائص والاعترضات من أبرزها ما يلي:

- حصره لنقطة الاختلاف الرئيسية بين الخطاب الإسلامي القديم والجديد في الموقف من التحديث الغربي.
- الخطاب الحضاري الجديد للمسيري يجعل من العمومية والعالمية المستوحاة من المرجعية الإسلامية إحدى مقولاته الأساسية، الأمر الذي يجعله في صدام مباشر مع الخطاب الغربي الذي يفترض النسبية الشاملة والاختلاف اللامتناهي في النماذج المعرفية.
- يلاحظ أيضا أن الخطاب الإسلامي الجديد يركز دائما على الآخر الغربي ويحاول الإجابة عن إشكالياته وتفنيد ادعاءاته وأطروحاته، وكأن المسيري جعل الغرب-بوعي أو بدون وعي منه- مركزا في إثبات جدارته وأحقية رؤيته وأفضليتها عليه بحكم قدرتها على الصمود أمام أفعاله الأيديولوجية التي تنتجها بنيته المعرفية المهترأة، وهذا سيجعلنا في تبعية دائمة له ولن نستطيع خلق أسئلتنا وإشكالياتنا الخاصة.

الخاتمة

الخاتمة:

لقد جاء هذا البحث ليرفع اللبس والغموض عن مشروع المسيري الحضاري الذي ينطلق من رؤية نقدية تفكيكية للأنموذج المعرفي الغربي ليصل إلى المرحلة البنائية التركيبية التي يُأسّس عليها خطابه الحداثي الجديد ونموذجه البديل.

وقد خلصت في نهاية المطاف إلى مجموعة من النتائج أذكرها حسب ترتيب الفصول.توصلت في الفصل التمهيدي بعد استكشافي فيه للسيرة الذاتية للمسيري أن تجربته الاجتماعية في مجتمعه التقليدي بدمنهور، وما عايشه العالم الإسلامي آنذاك من أحداث ونكبات، وبعد ذلك دراسته في أمريكا قد شكّلتا نقطة انطلاقه البحثية، بحيث أوقدا ذهنيته المتشككة وأثارا نفسيته المتسائلة مما كان له الأثر الكبير في توجيه فكره ونحته بما يتوافق مع الإشكاليات والأسئلة الكبرى التي كانت تواجه مجتمعه والتي تركت بصمتها في المخيال الجمعي لأفراده.

ومما لاشك فيه أن تخصصه الأدبي قد أمكنه من استيعاب فكرة النموذج واستخدامها بعد ذلك كأداة تحليلة وتطويرها بما يتناسب مع رؤيته الحضارية، بحيث انتقل به من الوعي التجزيئي بعناصر الواقع وظواهره المختلفة إلى الوعي التركيبي بها داخل أنماطها الكلية الكبرى.

وفي الفصل الأول، حاولت التنقيب عن البداية الفعلية لظهور النموذج المعرفي الغربي الحديث من منظور المسيري فوجدت أنه يرجعها إلى عصر النهضة–القرن السادس عشر– ثم بدأ يتطور شيئا فشيئا إلى أن أخذ شكله الأخير في منتصف القرن التاسع عشر للميلاد.

وهذا النموذج الأخير يعدّ من أكثر النماذج المعرفية شيوعا وسطوة وهيمنة على مستوى العالم؛ لأنه مرتبط ارتباطا وثيقا بعمليات النهب الإمبريالي التي لازالت مستمرّة لحدّ الآن، حيث أمكنته من بسط سيطرته على مقدرات الشعوب وثرواتها، وتوظيفها في تشيد بنيته التحتية القوية، وتحقيق مستوى معيشي عالٍ للإنسان الغربي على حساب الشعوب الأخرى المستضعفة.

ولعلّ السبب الرئيسي في وحشيته المتطرفة ناتج عن رؤيته المادية الواحدية التي تعتدّ بمبدأ القوة والمصلحة وتنزع القداسة عن العالم، وتختزله في بعده المادي المحايد الذي لا يولي أي أهمية لأي نوع من أنواع الميتافيزيقا، أو أي مثاليات أو أحلام تتجاوز العالم المادّي المباشر، وتحديدا من خلال التوسل بتطبيقات نموذج الحلولية الكمونية، العلمانية الشاملة، الجماعة الوظيفية الصادرة عن النموذج المعرفي الغربي المادّي الأكبر المنضوية تحت إطاره الكلي.

ولما كان المسيري موقنا بعدم صلوحية استعارة النماذج الغربية مستفيدا في ذلك من الدراسات الاحتجاجية المضادة في توصيف مأساته التراجيدية كالماركسية، والنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وهو موضوع الفصل الثاني، أخذ يفكّك مركزيتها المزعومة وراح يبرز تناقضاتها وتوتّراتها، وتحيزاتها في مختلف المستويات بمنهجية مؤسسة على قواعد علمية موضوعية لإزالة عنصر السحر عنها وتحرير العالم من قبضتها التوتاليتارية.

وتوصّل في الأخير إلى أن هذه الرؤية معادية للإنسان وتجعله مجرد كائن مادّي خاضع لحتمياته البيولوجية الإيروسية، كما أنها معادية للتاريخ ولكل التنوعات والخصوصيات الثقافية، وللمفاهيم المعنوية القيمية والأخلاقية في سبيل فرض إيتقيتها المادية الواحدية والإذعان لها.

ومن هنا ينبغي النظر إلى الغرب كجزء من تراث إنساني عالمي نسبي، وألا يتحوّل إلى مطلق نتعامل معه في ضمن نطاقه التاريخي وحدوده الجغرافية، لكن هذا لايعني التنكر التام لمزاياه ومحاسنه أو رفضه جملة وتفصيلا، وإنما بيان ضرورة تحديد طريقة التعامل معه، والتمييز بين ما يصلح لنا وما لا يصلح لنا بغية الوصول إلى بدائل معرفية أخرى تأخذ بالحسبان مجموع هذه النتائج ومتطلبات واقع الأمة، وتتيح للباحثين بلورة مشاريع فكرية أصيلة إبداعية جديدة متوازنة تجمع بين الأصالة والمعاصرة بعيدا عن الدوجماطيقية المنغلقة أو الانسلاخ من الذات.

أما الفصل الثالث والأخير فقد عالج مكونات الخطاب الحداثي الجديد للمسيري وملامح نموذجه المعرفي البديل بأبعاد معرفية إنسانية وإسلامية، تحكمه مرجعية نهائية متجاوزة أساسها القرآن والسنة في إطار توحيدي فضفاض ومركّب، وهو يتميز بكونه أكثر تطورا ووعيا لواقعه ولمنظومته الثقافية وأكثر اطلاعا على الآخر والمختلف فضلا عن قدرته على توليد اجتهاداته وتفسيراته الخاصة تتفاعل إيجابيا مع متطلبات العصر وتتجدد وفقا لحاجات الأمة وضروراتها وفقه النهوض الذي يتعلق بكيانها.

وهو خطاب ينحو نحو تحرير الإنسان من قبضة الصيرورة المادية باعتباره أسمى المخلوقات وأشرفها جميعا، فالعلاقة بينه بين الطبيعة المادية تكاملية-تفاعلية-استخلافية فيعيش في تواصل حميم مع كل مفردات الكون ذات العلاقة التسخيرية به، ووجود الله هو الضمان الوحيد للإنسان من حيث الوجود والوظيفة، والنقطة التي يتطلع إليها ويحقق التجاوز من خلالها.

وفي الأخير يمكن القول أن المسيري رغم جهوده التي سعى من خلالها سعيا جادا نحو بناء معالم ومسالك الإبداع من رحم المنظومة الإسلامية إلا أنه مشروعه لم يكتمل بعد، وبحاجة إلى مزيد من البحث والتحرّي وتعميقه أكثر.

هذه أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث، الذي بذلت فيه غاية وسعي، وصرفت في إعداده وإنجازه طرفا من عمري، فنحمد الله عز وجل في الختام كما في البدء، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

الفهارس العامة.

أولا: فهرس الآيات القرآنية.

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية.

ثالثا: فهرس تراجم الأعلام.

رابعا: فهرس البلدان والأماكن.

خامسا: فهرس المصادر والمراجع.

سادسا: فهرس الموضوعات.

أولا: فهرس الآيات القرآنية.

التسلسل	الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
01	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾	البقرة	30	164
02	﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾	البقرة	180	38
03	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ ﴾	آل عمران	102	أ
04	﴿ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾	آل عمران	191	155
05	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ ﴾	النساء	3	أ
06	﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾	الأنعام	59	163
07	﴿ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴾	الأنفال	60	30
08	﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾	يوسف	76	163
09	﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا ﴾	النحل	83	30
10	﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾	الإسراء	70	164
11	﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾	الإسراء	85	175

12	﴿ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴾	طه	122	178
13	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴾	الأحزاب	71-70	أ
14	﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾	الأحزاب	72	
15	﴿ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾	فاطر	16	178
16	﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ ﴾	فاطر	39	177
17	﴿ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ ﴾	ص	20	
18	﴿ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴾	ص	23	184
19	﴿ يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ ﴾	ص	26	163
20	﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾	الحجرات	13	168
21	﴿ رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ ﴾	الرحمن	17	45
22	﴿ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَٰنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا ﴾	النبأ	37	138

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية.

التسلسل	طرف الحديث	الصفحة
01	(لاَ يَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ)	38
02	(وما سقي بالغرب ففيه نصف العشر)	44
03	(إنَّ امْرَأتي لا تَرُدُّ يَد لَامس فقال: أغْرِبْها)	44
04	(سُئِلَ عَن القُبْلةِ للصَّائِمِ فقال: إني أخاف عليه غَرْبَ الشباب)	44
05	(يا أيها الناس أن ربكم واحد وإن أباكم واحد ألا لا فضل لعربي على عجمي)	171

ثالثا: فهرس تراجم الأعلام.

التسلسل	الأعلام المترجم لهم	الصفحة
01	ابن خلدون	41
02	ابن رشد	54
03	ابن سينا	53
04	أرسطو	54
05	إسماعيل راجي الفاروقي	19
06	أوجست كونت	58
07	أوغسطين	52
08	إيمانويل كانط	57
09	بليز باسكال	55
10	توما الإكويني	53
11	توماس كوهن	22
12	توماس هوبز	56
13	جان جاك روسو	57
14	جمال الدين الأفغاني	99
15	جمال حمدان	20
16	جوتفريد فيلهلم ليبنتز	56
17	جون لوك	56
18	خير الدين التونسي	97
19	ديفيد هيوم	56
20	ديكارت	55
21	السيد أحمد خان	96
22	الطهطاوي	96
23	عبد الوهاب المسيري	01
24	علي عزت بيجوفيتش	09
25	فرنسيس بيكون	56
26	فريدريش فيلهلم شلينج	58
27	فولتير	57
28	كارل ماركس	07
29	كوندياك	57
30	ماكس فيبر	111
31	مالك بن نبي	101
32	محمد بن عبد الوهاب	98
33	محمد عبده	99
34	محمد عمارة	101
35	نقولا مالبرانش	56
36	نيتشه	72
37	هربرت ماركيوز	75
38	وليم جيمس	71
39	وليم هملتون	58
40	يوهان غوتليب فختي	58

رابعا: فهرس البلدان والأماكن.

التسلسل	أسماء البلدان والأماكن	الصفحة
01	الإسكندرية	03
02	الأندلس	52
03	دمنهور	02
04	صقلية	53

خامسا: فهرس المصادر والمراجع.

أولا: الكتب.

أ. باللغة العربية.

- **القرآن الكريم**-رواية ورش-.

أولا: المعاجم اللغوية.

- إبراهيم مصطفى ـ أحمد الزيات ـ حامد عبد القادر ـ محمد النجار، **المعجم الوسيط**، ت: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، دط، دت.
- ابن فارس، **مجمل اللغة**، ت: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1406هـ-1986م.
- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، دط، 1399هـ-1979م.
- ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط1، دت.
- أبو منصور الهروي، **تهذيب اللغة**، ت: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.
- أحمد مختار عمر، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1429هـ-2008م.
- إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ-1987م.
- جبران مسعود، **الرائد معجم لغوي عصريّ**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1992م.
- الرازي، **مختار الصحاح**، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، الدار النموذجية، صيدا، ط5، 1420هـ-1999م.
- الزَّبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية، دط، دت.
- الفيروزآبادى، **القاموس المحيط**، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 1426هـ-2005م.

- مجمع اللغة العربية: إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار، **المعجم الوسيط**، دار الدعوة، القاهرة، دط، دت.
- محمد التونجي، **المعجم الذهبي: فارسي–عربي**، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1969م.

ثانيا: المعاجم الفلسفية.

- أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، دط، دت.
- تد هوندرتش، **دليل أكسفورد للفلسفة**، تر: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا،دط، دت.
- جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، دط، 2004م.
- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، مكتبة المدرسة، بيروت، دط، 1982م.
- طوني بينيت–لورانس غروسبيرغ–ميغان موريس، **مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، تر: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010م.
- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م.
- مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، دط، 1403هـ–1983م.
- مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثية، القاهرة، ط5، 2007م.
- مصطفى حسيبة، **المعجم الفلسفي**، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2009م.
- معن زيادة، **الموسوعة الفلسفية العربية**، معهد الإنماء العربي، ط1، 1976م.

ثالثا: المصادر.

- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج**، دار الفكر آفاق معرفية متجددة، دمشق، ط3، 1433هـ–2012م.

- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، دار الفكر آفاق معرفية متجددة، دمشق، ط1، 1434هـ-2013م.
- سوزان حرفي، **حورات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركية الإسلامية**، دار الفكر آفاق معرفية متجددة، دمشق، ط2، 1431هـ-2010م.
- عبد الوهاب المسيري، **الإنسان والحضارة والنماذج المركبة**، تنسيق: حازم مسعود، دط، دت.
- عبد الوهاب المسيري، **الحلولية ووحدة الوجود**، تقديم: عبد القادر مرزاق، هبة رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2018م.
- عبد الوهاب المسيري، **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**، دار الشروق، القاهرة، ط1: 1417هـ-1997م.
- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1423هـ-2002م.
- عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1427هـ-2006م.
- عبد الوهاب المسيري، بهاء طاهر، فهمي هويدي، فؤاد السعيد، **جارودي الأساطير الزائفة وانتصار الإنسان**.
- عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، دار الهلال، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1427هـ-2006م.
- عبد الوهاب المسيري، **دفاع عن الإنسان**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1424هـ-2003م.
- عبد الوهاب المسيري، **رحابة الإنسانية والإيمان**، دار الشروق، مصر، ط1، 2012م.
- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2002م.
- عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، **العلمانية تحت المجهر**، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1421هـ-2000م.
- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط1، دار الفكر-دمشق-، 1424هـ/2003م.

- عبد الوهاب المسيري، **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998م.
- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ط1: 1999م، القاهرة: دار الشروق.

رابعا: المراجع.

- الأب جان كُمبي، **دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة**، دار المشرق، بيروت، ط1، 1994م.
- ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ت: طاهر أحمد الزاوى – محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، دط، دت.
- ابن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر**، خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1408هـ-1988م.
- أبو الأعلى المودودي، **الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها**، دار العربية، بيروت، دط، دت.
- أبو الحسن علي الندوي، **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية**، دار الندوة للتوزيع، لبنان، ط2، 1968م-1388هـ.
- أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **شعب الإيمان**، ت: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ.
- أحمد إدريس الطعان، **المدخل المقاصدي والمناورة العلمانية**، تقديم: محمد حسنين هيكل، دار الشروق، مصر، ط1، 1425هـ-2004م.
- أحمد عبد الحليم عطية، **المسيري ونقد ما بعد الحداثة: دراسات في نقد الغرب**، دط، 2017م.
- أحمد عبد الحليم عطية، **عبد الوهاب المسيري دراسة في سيرته المعرفية ونقده لقيم الحداثة الغربية**، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ط1، 1439هـ- 2018م،
- أحمد عبد الحليم عطية، **عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقاءه ونقاده**، سلسلة علماء مكرمون، العدد08، دار الفكر، دمشق، ط1، 1428هـ-2007م.
- أحمد عبد الحليم عطية، **في عالم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري**، تقديم: محمد حسنين هيكل، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1425هـ-2004م.
- أحمد عبد الرحيم السايح، **فلسفة الحضارة الإسلامية**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، دط، 1410هـ-1989م.

- أدريين كوخ، **آراء فلسفية في أزمة العصر**، تر: محمود محمود، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، دت.
- اسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، تر: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005م.
- إسماعيل الفاروقي، **التوحيد مضامينه على الفكر والحياة**، تر: السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط2، 2014م.
- آلان تورين، **نقد الحداثة**، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، دط، 1997م.
- إمام عبد الفتاح إمام، **المنهج الجدلي عند هيجل**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007م.
- اميل برهييه، **تاريخ الفلسفة: القرن التاسع عشر**، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1985م.
- اميل برييه، **اتجاهات الفلسفة المعاصرة**، تر: محمود قاسم، راجعه: محمد محمد القصباص، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، دط، 1998م.
- أنور الجندي، **أخطاء الفلسفة المادية**، دار الاعتصام، دط، دت.
- إيريك فروم، **المجتمع السوي**، تر: محمود منقذ الهاشمي، دط، دت.
- باسم علي خريسان، **ما بعد الحداثة: دراسة في المشروع الثقافي الغربي**، دار الفكر، دمشق، ط1، 1425هـ-2006م.
- بدران بن مسعود بن الحسن، **الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري: أنموذج مالك بن نبي**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1420هـ-2000م.
- بشير ربوح، **مطارحات في العقل والتنوير عبد الوهاب المسيري أنموذجا**، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2012م.
- بوشنكي، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، تر: عزّت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 1992م.
- تشارلز داروين، **أصل الأنواع**، تر: إسماعيل مظهر، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، دت.

- التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ت: علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تر: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م، ج:02.
- توفيق يوسف الواعي، **الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية**، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 1408هـ-1988م.
- جاد طه، **معالم تاريخ مصر الحديث والمعاصر**، دار الفكر العربي، مصر، دط، دت.
- جاك دريدا، **استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا**، تر: عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، المغرب، 2013م.
- جاك دريدا، **عن الحق في الفلسفة**، تر: عز الدين الخطابي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010م.
- جعفر شيخ إدريس، **صراع الحضارات بين عولمة غربية وبعث إسلامي**، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 1433هـ.
- جورج بوليتزر وجي بيس، موريس كافين، **أصول الفلسفة الماركسية**، تعريب: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، دط، دت.
- جورج بوليتزير، **المادية والمثالية في الفلسفة**، تر: إسماعيل المهدوى، دط، دت.
- جورج كانغيلام، **دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها**، تر: محمد بن ساسي، مراجعة: محمد محجوب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007م.
- جون لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة: أنور عبد الملك، دار الحقيقة، بيروت، ط3، 1978م.
- حاكم المطيري، **مختصر أصول الخطاب السياسي الإسلامي القرآني والنبوي والراشدي**، دط، دت.
- حبنكة الميداني، **الحضارة الإسلامية أسسها ووسائلها**، ت: عبد السلام محمد هارون، دار القلم، دمشق، ط1، 1418هـ-1998م.
- حسن حنفي، **حصار الزمن: الحاضر(إشكالات)**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، 2004م.
- حسن حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1410هـ-1990م.

- حسن ملكاوي، رائد جمال عكاشة، عبد الرحمن أبو صعيليلك، **إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر**، دار الفتح، عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط1، 1435هـ- 2014م.
- حسين فوزي النجار، **وعد بلفور**، دط، دت.
- خليل علي حيدر، **الإسلام السياسي: المكونات والملامح والتطورات**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، الإمارت العربية المتحدة، ط1، 2014م.
- رابوبرت، **مبادئ الفلسفة**، تر: أحمد أمين مؤسسة هنداوي، دط، 2014م.
- الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ت: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط1، 1412هـ.
- رالف لنتون، **شجرة الحضارة**، تر: أحمد فخري، تقديم: أحمد زكريا الشلق، المركز القومي للترجمة، 2010م.
- رجاء وحيد دويدري، **البحث العلمي: أساسياته النظرية وممارسته العلمية**، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1421هـ- 2000م.
- روبرت بنيويك، فيليب جرين، **موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين**، ترجمة: مصطفى محمود، ط1، 2010م، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر.
- زكي نجيب محمود وأحمد أمين، **قصة الفلسفة الحديثة**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، 2020م.
- زينب عصمت راشد، **تاريخ أوروبا الحديث**، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، دت.
- سعيد فودة، **تفنيد الأسس النظرية والعملية للإلحاد**، دار الضياء، الكويت، ط1، 1435هـ- 2014م.
- سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود**، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دط، دت.
- سيف عبد الفتاح، **المشروع الحضاري الإسلامي للتغيير:سيرة ومسيرة**، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، دط، دت.
- شكيب أرسلان، **مدوّنة أحداث العالم العربي ووقائعه 1800-1950م**، إشراف وتحرير: يوسف حسين إيبش، وتوما توفيق عريضه، ويوسف قزما خوري، الدار التقدمية، لبنان، ط2، 2011م.

- شمس الدين آق بلوت، **داروين ونظرية التطور**، تر: أروخان محمد علي، دار الصحوة، القاهرة، دت.
- شوقي الجمل وعبد الله عبد الرزاق إبراهيم، **تاريخ مصر المعاصر**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، دط، 1997م.
- الشيخ عبد الله نعمة، **عقيدتنا في الخالق والنبوة والآخرة**، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط2، 1403هـ-1983م.
- صامويل هنتنجتون، **صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي**، تق: صلاح قنصوة، تر: طلعت الشايب، ط2، 1999م.
- طاهر الطناحي، **مذكرات الإمام محمد عبده**، دار الهلال، دط، دت.
- الطاهر لبيب، **سوسيولوجية الثقافة**، دط، دت.
- الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، 2014م.
- الطيب برغوث، **مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية-قراءة في سنن التغيير الاجتماعي-**، دار قرطبة، الجزائر، ط1، 1425هـ-2004م.
- عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، دار الساقي، لبنان، ط2، 1998م.
- عبد الحميد صالح حمدان، **صاحب شخصية مصر: جمال حمدان وملامح من عبقرية الزمان**، مكتبة مدبولى، دت، دط.
- عبد الرزاق عيسى، **محمد عُمارة: داعية الإحياء والتجديد الإسلامي**، دار القلم، دمشق، ط1، 2011م.
- عبد الغفار مكاوي، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، 2018م.
- عبد الكريم بكار، **تكوين المفكر: خطوات عملية**، دار السلام، ط2، 1431هـ- 2010م.
- عبد الله إدالكوس، **في نقد الخطاب الحداثي: عبد الوهاب المسيري ومنهجية النماذج**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2014م.

- عبد المجيد عمر النجّار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1427هـ-2006م.
- عبد المنعم الشقيري، **العقلنة عند ماكس فيبر**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2021م.
- عبد النبي مخوخ، **العلم واللاهوت في فلسفة نيوتن التطبيقية**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، دط،2017م.
- عزمي طه السيد أحمد، **هموم ثقافية في عصر العولمة**، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2015م.
- عطيات أبو السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى**، منشأة المعارف جلال حزي وشركاه، الإسكندرية، دط، دت
- علي أكبر أحمدي، **الحداثة عند كانط في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهري**، تر: أسعد مندي الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، ط1، 2017م-1438هـ.
- علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني، **سنن الدارقطني**، ت: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، دط، 1386هـ-1966م.
- علي حرب، **الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998م.
- علي حرب، **نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م.
- علي دجاكام، **الفلسفة الغربية برؤية الشيخ مرتضى مطهري**، تر: أسعد مندي الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، ط1، 1438هـ-2016م.
- علي عبد المعطى محمد، **أعلام الفلسفة الحديثة**، دار المعرفة الجامعية، بغداد، ط2، 1997م.
- علي عبد المعطي محمد، علي حنفي محمود، عزمي طه السيد، زكريا بشير إمام، **تطور الفكر الغربي: رؤية نقدية**، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1407هـ-1987م.
- علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، ط1، 1414هـ-1994م.
- عماد الدين خليل، **تهافت العلمانية**، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1429هـ-2008م.
- عمر بطيشة، **شاهد على العصر عبد الوهاب المسيري**، بثينة عزام، القاهرة، ط1، 2011م.

- عمرو شريف، **ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية**، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط3، 1435هـ-2014م.
- فتحي التريكي، رشيد التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القوي، بيروت، دط، 1992م.
- فرانسين فوكوياما، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، تر: فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشابيي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، دط، 1993م.
- فردناند دي سوسير، **محاضرات في علم اللسان العام**، تر: عبد القادر قنيني، مراجعة: أحمد حبيبي، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، دط، 1987م.
- فريدريك نيتشه، **نقيض المسيح**، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط1، 2011م.
- فؤاد زكريا، **اسبينوزا**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، 2017م.
- فؤاد زكريا، **الإنسان والحضارة**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، 2017م.
- فؤاد زكريا، **هربرت ماركيوز** ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2005م.
- كارل ماركس، فريدريك أنجلز ، **بيان الحزب الشيوعي**، دط، دت.
- كافين رايلي، **الغرب والعالم**، تر: عبد الوهاب المسيري، هدى عبد السميع حجازي، مراجعة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 1986م.
- كامل محمد محمد عويضة، **الماركسية والإسلام**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ-1993م.
- كاميللو بالين، **تاريخ الكنيسة من فجر المسيحية إلى نهاية القرن الخامس عشر**، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2004م.
- كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث**، الدرا العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1431هـ-2010م.
- كونزمان، بوركارد، فيدمان، فايس، **أطلس الفلسفة**، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، لبنان، ط2، 2007م.
- ليلى الصباغ، **معالم تاريخ أوربا في العصر الحديث**، منشورات جامعة دمشق، ط4، 1997-1998م.

- لينين، **المادية والمذهب النقدي التجريبي**، دار التقدم، موسكو، دط، 1981م.
- ليونارد جاكسون، **نزع مادّية كارل ماركس**، تر: ثائر ديب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014.
- ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، تر: محمد علي مقلّد، مراجعة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، دط، دت.
- ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفها حرفة**، تر: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2011م.
- ماكس هوركهايمر، ثيودورف أدورنو، **جدل التنوير: شذرات فلسفية**، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ألمانيا، دط، 2006م.
- مالك بن نبي، **في مهب المعركة**، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط3، 1981م.
- مالكم برادبرى وجيمس ماكفارلن، **الحداثة (1890–1930)**، تر: مؤيد حسن فوزي، دار المأمون، بغداد، دط، 1987م.
- ماهر عبد القادر محمد علي، **فلسفة العلوم: المشكلات المعرفية**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط2، 2000م.
- مجموعة من الباحثين، **عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقاءه ونقاده**، دار الفكر، آفاق معرفة متجددة، دمشق، ط1، 1428هـ-2007م.
- محمد أبو القاسم حاج حمد، **الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004م-1425هـ.
- محمد أسد، **الإسلام على مفترق الطرق**، تر: عمر فروّخ، دار العلم للملايين، بيروت، دط، 1987م.
- محمد إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، تر: محمد يوسف عدس، تقديم: الشيماء الدمرداش العقالي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011م.
- محمد التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ت: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م.
- محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008م.

- محمد العبدة، **مالك بن نبي: مفكر اجتماعيّ ورائد إصلاحيّ**، دار القلم، دمشق، ط1، 2006م.
- محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية**، دار الفكر، بيروت، دط، دت.
- محمد بنيس، **حداثة السؤال بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان-الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1988م.
- محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة**، رياض الريس للكتب والنشر، لندنن، بيروت، ط1، 1994م.
- محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، **الحداثة الفلسفية: نصوص مختارة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009م.
- محمد عبد السلام، **الفكر الجيوبوليتيكي عند جمال حمدان**، دت، دط.
- محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، دار الشروق، مصر، ط2، 1997م.
- محمد فريد وجدي، **دائرة معارف القرن العشرين**، دار الفكر، بيروت، دط، دت.
- محمد محمد حسين، **الإسلام والحضارة الغربية**، دار الفرقان، دت، دط.
- محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، أفريقيا الشرق، المغرب، لبنان، ط2، 1998م.
- محمد وقيدي، **ماهي الإبستمولوجيا**، مكتبة المعارف، الرباط، ط2، دت.
- محمود رجب، **الاغتراب "سيرة مصطلح"**، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1988م.
- محمود سعيد عمران، **معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى**، دار المعرفة الجامعية ، دط، دت.
- مرتضى فرج، **الداروينية**، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ط1، 2017م-1439هـ.
- مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، دت.
- ممدوح الشيخ، **عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008م.

- منذر معاليقي، **معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية**، تقديم: ياسين الأيوبي، دار إقرأ، بيروت، لبنان، دط، دت.
- نايجل واربرتون، **مختصر تاريخ الفلسفة**، تر: محمد مفضل، تقديم: علي حسين، دار الكتب العلمية، بغداد، ط1، 1440هـ-2019م.
- نبيل علي صالح، **المادية: مقاربة نقدية في البنية والمنهج**، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، ط1، 2018م – 1439هـ.
- نشوان بن سعيد الحميرى اليمني، **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، ت: حسين بن عبد الله العمري – مطهر بن علي الإرياني – يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر (بيروت – لبنان)، دار الفكر (دمشق – سورية)، ط1، 1420هـ- 1999م.
- نصر محمد عارف، **إبستمولوجيا السياسة المقارنة**، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1422هـ-2002م.
- نور الدين حاطوم، **تاريخ عصر النهضة الأوربية**، دار الفكر، دمشق-سوريا، 1405هـ-1985م.
- نيتشه، **غسق الأوثان**، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط1، 2010م.
- هاني الأزهري، **تجديد المشروع الحضاري الإسلامي: المحاور والاستراتيجيات عند د.سيف عبد الفتاح**، المعهد المصري للدراسات، 2020م.
- هربارت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط3، 1988م.
- هيجل، **العقل في التاريخ**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007م.
- هيجل، **فينومنولوجيا الروح**، تر: ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006م.
- ول ديورانت، **قصة الحضارة**، تق: محيي الدّين صابر، ت: زكي نجيب محمود، دار الجيل، لبنان، 1408هـ- 1988م.
- وليم جيمس، **البراغماتية**، تر: وليد شحادة، دار الفرقد، دمشق، ط1، 2014م.
- يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر،2012م.

ب.اللغة الإنجليزية.

- Daniel J.Adams, Toward Theological Understanding of Postmodernism, Vol: 47, No: 04
- Jibu Mathew George, The Ontology of Gods: An account of Enchantement, Disenchantment and Re-Enchantment, (London: Palgrave Macmillan, 2017).

خامسا: الرسائل الجامعية.

- عبد الجليل بن سالم، **مناهج المسلمين في قراءة النموذج المعرفي الغربي–المسيري والفاروقي نموذجا–**، أطروحة دكتوراة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية–، كلية أصول الدين، قسم العقيدة ومقارنة الأديان.
- برتيمة وفاء، **الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز للحضارة الغربية –الحداثة نموذجا– (مذكرة ماجيستير)**، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، السنة الجامعية: 2009/2008م.
- بوزبرة عبد السلام، **موقف طه عبد الرحمن من الحداثة(ماجيستير)**، إشراف: مراجي رابح، جامعة منتوري قسنطينة، 2010/2009م.

سادسا: المجلات.

- إدوارد زالتا، **مقالة حول الاستعمار من موسوعة ستانفورد للفلسفة**، تر: زينب الحسامي، مراجعة: محمد الرشودي، مجلة حكمة.
- تونسي محمد، **البعد اللاهوتي في فيزياء نيوتن**، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة 1، المجلد 20، العدد 02، ديسمبر 2019م.
- جمال الدين عطية محمد، **صفحة من تاريخ الخطاب الإسلامي المعاصر: هوامش وإضافات على معالم الخطاب الإسلامي الجديد للدكتور عبد الوهاب المسيري**، جمعية المسلم المعاصر، مج:22، ع:87، 1998م.
- زوهير عبد السلام، عيسى بن حدوش، **الثقافة في الرؤية الوجودية التوحيدية**، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد السابع، 2012م.
- سعبد الكرواني، **معالم الخطاب الإسلامي الجديد**، وزارة الأوقات والشؤون والمقدسات الإسلامية، المجلد 54، العدد 06، 2010م.

- سهيل فرح، **الحداثة الغربية المعولمة**، مجلة الاستغراب، 2015م.
- طارق عبد الحفيظ الزبيدي، حنون علي، **فكر حركات الإسلام السياسي: دراسة في المقومات والمعوقات**، مجلة العلوم السياسية.
- عبد الجليل بن سالم، **النموذج المعرفي الغربي: مقاربة إسماعيل الفاروقي**، مجلة المعيار.
- عبد الحليم مهورباشة، **النموذج الحضاري في دراسة الظواهر الإنسانية عند مالك بن نبي رصد للأسس المعرفية والوظيفية المنهجية**، مجلة العلوم الإجتماعية، العدد:20، جوان 2015.
- عبد القادر سعيد عبيكشي، **ثورة الخصوصية في العلوم السياسية: قراءة في مرتكزات"تحيز النموذج المعرفي" وأدوات التجاوز**، مجلة البحوث السياسية والإدراية، العدد الرابع.
- عبد الوهاب المسيري، **معالم الخطاب الإسلامي الجديد: ورقة أولية**، جمعية المسلم المعاصر، مج:22، ع:86، 1998م.
- عمران بودقزدام، **الرؤية التوحيدية للحضارة: أرضيتها الفكرية وعناصرها المنهجية وقيمها الضابطة**، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، العدد 07، الجزائر، 2014م.
- غيضان السيد علي، **الاتجاه الإسلامي الرافض للحضارة الغربية**، مجلة جامعة المعارف، العدد 3.
- كريمة سليمان الجداية، **الحداثة: تعريفها–نشأتها–موقف الإسلام منها**، وحدة النشر العلمي، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مج 75، العدد 04، 2015م.
- كيحول بوالأنوار، **الحضارة الغربية المعاصرة من منظور مفكريها المسلمين"روجيه غارودي أنموذجا"**، مجلة حقائق للدراسات النفسية والاجتماعية، العدد السابع.
- مجد حمشو، **مفهوم الاغتراب عند هربرت مركوزه–قراءة في الإنسان ذو البعد الواحد**، مجلة الذاكرة، المجلد 10، العدد 01، 2022م.
- مها بنت جريس بن محمد، **أسس النقد الإسلامي للحضارة الغربية وخصائصه: دراسة تطبيقية على نقد بعض مفكري القرن العشرين**، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، مج: 01، العدد: 02، 2020.
- وسيلة يعيش خزار، **الإيديولوجيا في الفكر الغربي بين تنوع الرؤى وتعدد الدلالات**، 1441هـ-2019م، مجلة الآداب، العدد 130.

سابعا: المقالات.

- سمير أبو زيد، **مقال حول عبد الوهاب المسيري**.
- عامر عبد زيد الوائلي، **سقوط الغرب وسرديات التخوم**.
- عبد الوهاب المسيري، **الموضوعية والذاتية**.
- لندة واضح، **نقد الحداثة الغربية في فكر المسيري**،.
- مكي سعد الله، **مُصطلح "الغرب" بين النّشأة الأسطورية والنهاية الكوسموبوليتية**.

ثامنا: المواقع.

- موقع فلاسفة العرب: arabphilosophers.com.
- موقع صحيفة المثقف.
- شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات.
- موقع مؤمنون بلاد حدود للدراسات والبحوث www.mominoun.com .
- موقع إسلام أون لاين.

سادسا: فهرس الموضوعات.

الإهـــــــداء.
شكـر وتقدير.
المقدمة.....أ
تساؤلات البحث:.....ب
أهداف البحث:.....ب
أهمية البحث: .....ت
أسباب اختيار البحث: .....ث
المنهج المتبع:.....ث
منهجية البحث:..... ج
الدراسات السابقة: ..... ح
صعوبات البحث: ..... خ
خطة البحث: ..... خ
الفصل التمهيدي: النموذج المعرفي عند المسيري. .....– 1 –
المبحث الأول: التعريف بشخصية عبد الوهاب المسيري. .....– 1 –
المطلب الأول: حياته الذاتية. .....– 2 –
نسبه. .....– 2 –
مولده ونشأته. .....– 2 –
وفاته. .....– 3 –
المطلب الثاني: حياته العلمية. .....– 3 –
تكوينه العلمي.....– 3 –
نشاطه العلمي:.....– 3 –
المطلب الثالث: حياته السياسية. .....– 4 –
المطلب الرابع: حياته الفكرية.....– 7 –
أولا: مساره وتوجهاته الفكرية. .....– 7 –

أ.الاتجاه المادي الماركسي:..... – 7 –
ب.الاتجاه الإسلامي:..... – 9 –
ثانيا: إسهاماته الفكرية..... – 10 –
أ.الدراسات الأدبية..... – 10 –
ب.الفكر الغربي والمؤسسات الحضارة الغربية المختلفة..... – 11 –
ت.الجماعات اليهودية والصهيونية..... – 12 –
ث.اهتمامه بدراسة القضية الفلسطينية..... – 13 –
ج.اهتمامه بتناول حياته الفكرية..... – 14 –
ثالثا: أهم المراكز والمؤسسات الفكرية التي انضم إليها..... – 14 –
المبحث الثاني: ماهية النموذج المعرفي عند المسيري..... – 16 –
المطلب الأول: نشأة مفهوم النموذج المعرفي عند المسيري..... – 16 –
أولا: النموذج المعرفي: أصل الفكرة وتطورها..... – 16 –
ثانيا: مصادر مفهوم النموذج المعرفي عند عبد الوهاب المسيري..... – 17 –
الدراسات الأدبية بشكل عام:..... – 17 –
كتاب المصباح والمرآة لأبراهام ماير إبرامز:..... – 18 –
كتابات نورثروب فراي ورينيه ويليك:..... – 18 –
كتابات المدرسة البنيوية:..... – 19 –
كتابات إسماعيل راجي الفاروقي:..... – 19 –
كتابات جمال حمدان:..... – 20 –
كتابات كافين رايلي:..... – 20 –
كتابات ماكس فيبر:..... – 21 –
المطلب الثاني: مفهوم "النموذج" لغة واصطلاحا..... – 21 –
أولا: المعنى اللغوي لكلمة "نموذج"..... – 21 –
ثانيا: المعنى الاصطلاحي لكلمة " نموذج"..... – 22 –
ثالثا: المقدرة التفسيرية للنموذج عند المسيري..... – 25 –

رابعا: أنواع النماذج عند المسيري. ..... – 26 –
المطلب الثالث: مفهوم كلمة "المعرفي" لغة واصطلاحا. ..... – 30 –
أولا: المعنى اللغوي لكلمة "معرفي". ..... – 30 –
ثانيا: المعنى الاصطلاحي لكلمة "معرفي". ..... – 31 –
المطلب الرابع: النموذج المعرفي عند المسيري. ..... – 32 –
خلاصة الفصل: ..... – 34 –
الفصل الأول: النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري. ..... – 37 –
المبحث الأول: النموذج المعرفي للحضارة الغربية: تعريفه، أسباب شيوعه وهيمنته ..... – 37 –
المطلب الأول: مفهوم "الحضارة" لغة واصطلاحا. ..... – 37 –
أولا: المعنى اللغوي لكلمة "حضارة". ..... – 37 –
ثانيا: المعنى الاصطلاحي لكلمة "حضارة". ..... – 39 –
أ.في الفكر الغربي. ..... – 39 –
ب.في الفكر الإسلامي: ..... – 41 –
المطلب الثاني: مفهوم "الغرب" لغة واصطلاحا. ..... – 43 –
أولا: المعنى اللغوي لكلمة "الغرب". ..... – 43 –
ثانيا: المعنى الاصطلاحي لكلمة "الغرب". ..... – 45 –
المطلب الثالث: أسباب شيوع وهيمنة النموذج المعرفي للحضارة الغربية من منظور المسيري.– 46 –
المبحث الثاني: الإطار التاريخي لتشكّل النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري – من مرحلة النشوء فالتطور إلى الاكتمال–. ..... – 49 –
المطلب الأول: مرحلة العصور الوسطى. ..... – 49 –
الأولى: ..... – 50 –
الثانية: ..... – 50 –
المطلب الثاني: مرحلة عصر النهضة. ..... – 54 –
المطلب الثالث: مرحلة عصر الحداثة وما بعدها. ..... – 55 –
المبحث الثالث: المرجعية الفلسفية الكامنة في النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري.– 59 –

المطلب الأول: تعريف الفلسفة المادية عند عبد الوهاب المسيري. ..... – 59 –
المطلب الثاني: مراحل تطور الفلسفة المادّية الحديثة عند المسيري. ..... – 62 –
أ.المرحلة الأولى: المادية القديمة الصلبة. ..... – 62 –
ب.المرحلة الثانية: المادية الجديدة السائلة. ..... – 63 –
المطلب الثالث: أسباب تبني الفلسفة المادية الحديثة من منظور المسيري. ..... – 64 –
المطلب الرابع: أهم أقطاب النموذج المعرفي الغربي المادي الحديث عند المسيري. ..... – 65 –
باروخ اسبينوزا (1632–1677م): ..... – 66 –
إسحاق نيوتن(1643–1727م): ..... – 67 –
جورج فيلهلم فريدريش هيغل (1770–1830): ..... – 68 –
تشارلز داروين (1809– 1882): ..... – 69 –
كارل ماركس (1818–1883): ..... – 70 –
وليام جيمس(1842–1910): ..... – 71 –
فريدريك نيتشه(1844–1900): ..... – 72 –
جاك ديريدا(1930–2004): ..... – 73 –
المبحث الرابع: خصائص وسمات النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري. ..... – 75 –
المطلب الأول: الواحدية. ..... – 75 –
المطلب الثاني: الاختزالية. ..... – 77 –
المطلب الثالث: نزع القداسة عن العالم. ..... – 80 –
المبحث الخامس: تبدّيات النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند المسيري. ..... – 84 –
المطلب الأول: الحلولية الكمونية. ..... – 84 –
المطلب الثاني: العلمانية الشاملة. ..... – 86 –
المطلب الثالث: الجماعة الوظيفية. ..... – 88 –
خلاصة الفصل: ..... – 91 –
الفصل الثاني: نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية من منظور المسيري. ..... – 94 –
المبحث الأول: النقد الإسلامي للنموذج المعرفي للحضارة الغربية: نشأته وتطوره. ..... – 95 –

المطلب الأول: مرحلة الصدمة الأولى. ..... – 95 –
أولا: الاتجاه التحرّري التغريبي. ..... – 95 –
ثانيا: الاتجاه السلفي التقليدي..... – 97 –
المطلب الثاني: مرحلة بداية تشكّل الوعي. ..... – 99 –
المطلب الثالث: مرحلة النضج الحضاري. ..... – 100 –
المبحث الثاني: معالم الرؤية النقدية المسيرية للنموذج المعرفي للحضارة الغربية. ..... – 103 –
المطلب الأول: مفهوم النقد عند المسيري ودوافعه. ..... – 103 –
ثانيا: دوافع عبد الوهاب المسيري في نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية..... – 105 –
الدافع الحضاري..... – 105 –
الدافع الاجتماعي..... – 107 –
الدافع الديني.... ..... – 108 –
المطلب الثاني: المرجعيات الفكرية للمسيري في نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية... – 108 –
الشعر الرومانتيكي الانجليزي: ..... – 109 –
الماركسية: ..... – 110 –
ماكس فيبر: ..... – 111 –
مدرسة فرانكفورت ..... – 112 –
المطلب الثالث: منهجية المسيري في نقد النموذج المعرفي للحضارة الغربية..... – 114 –
المبحث الثالث: دلالات تأزّم النموذج المعرفي للحضارة الغربية عند عبد الوهاب المسيري.– 118 –
المطلب الأول: على المستوى الفلسفي..... – 118 –
المطلب الثاني: على المستوى السياسي. ..... – 120 –
المطلب الثالث: على المستوى الاقتصادي. ..... – 123 –
المطلب الرابع: على المستوى الاجتماعي..... – 126 –
المطلب الخامس: على المستوى اللغوي. ..... – 128 –
خلاصة الفصل:..... – 132 –

الفصل الثالث: تجليات الرؤية النقدية المسيرية للنموذج الغربي في التأسيس للخطاب الحداثي الجديد.
..... – 137 –
المبحث الأول: ماهية الخطاب الحداثي الجديد من منظور المسيري. ..... – 137 –
المطلب الأول: تعريف الخطاب الحداثي الجديد عند المسيري..... – 137 –
أ.تعريف مصطلح "الخطاب". ..... – 137 –
لغة: ..... – 137 –
اصطلاحا: ..... – 138 –
ب.تعريف مصطلح "الحداثي". ..... – 138 –
لغة: ..... – 138 –
اصطلاحا: ..... – 139 –
ت.تعريف مصطلح "الجديد". ..... – 140 –
لغة: ..... – 140 –
اصطلاحا: ..... – 141 –
ث.الخطاب الحداثي الجديد عند المسيري..... – 141 –
المطلب الثاني: تصنيف الخطابات الحداثية عند المسيري..... – 142 –
أ.الخطاب الإسلامي الشعبوي. ..... – 142 –
ب. الخطاب الإسلامي السياسي. ..... – 143 –
ج.الخطاب الإسلامي الحضاري..... – 144 –
المطلب الثالث: السمات العامة للخطاب الحداثي الجديد عند المسيري..... – 145 –
العالمية..... – 145 –
الشمولية. ..... – 146 –
الانفتاح ..... – 147 –
إسلامي..... – 148 –
إنساني..... – 148 –
اجتهادي. ..... – 149 –

متوازن..... – 149 –
المبحث الثاني: ملامح النموذج المعرفي البديل للخطاب الحداثي الجديد عند المسيري. . – 150 –
المطلب الأول: طبيعة النموذج المعرفي البديل عند المسيري..... – 150 –
المطلب الثاني: الرؤية الكلية للنموذج المعرفي البديل عند المسيري. ..... – 151 –
المطلب الثالث: المقولات الأساسية للنموذج المعرفي البديل عند المسيري. ..... – 153 –
المبحث الثالث: تداعيات الرؤية النقدية المسيرية للنموذج المعرفي الغربي على خطابه الحداثي الجديد.
..... – 157 –
المطلب الأول: في مفهوم العقل..... – 157 –
المطلب الثاني: في طبيعة المعرفة. ..... – 159 –
أ.من واحدية المعرفة إلى أنسنة المعرفة. ..... – 159 –
ب.من الواحدية السببية إلى مبدأ التعددية السببية: ..... – 160 –
ت.من النسبية السائلة إلى النسبية المتوازنة: ..... – 161 –
المطلب الثالث: في رؤية الكون (الإله، الإنسان، الطبيعة). ..... – 162 –
أولا: ماهية الإله، الإنسان، الطبيعة. ..... – 162 –
الإله..... – 162 –
الإنسان..... ..... – 163 –
أ.من الإنسان المادي إلى الإنسان الرباني. ..... – 164 –
ب.من الإنسان الطبيعي إلى الإنسان التاريخي..... – 165 –
الطبيعة..... ..... – 167 –
ثانيا: العلاقة بين الإله، الإنسان، والطبيعة..... – 168 –
المطلب الرابع: في تصور القيم والأخلاق الاجتماعية. ..... – 170 –
أ.من المجتمعات التعاقدية إلى المجتمعات التراحمية: ..... – 170 –
ب.من الإنسانية المحايدة إلى الإنسانية المشركة: ..... – 171 –
ت.من معيارية البراغماتية النفعية إلى الأخلاق الدينية المتجاوزة. ..... – 172 –
ث.من المفهوم التغريبي للمرأة إلى التوطين الإسلامي لها..... – 173 –

المطلب الخامس: في نطاق تفعيل المرجعية الدينية..... – 174 –
المبحث الرابع: مقاربة نقدية للخطاب الحداثي الجديد عند المسيري–امتداداته وحدوده–.– 175 –
المطلب الأول: امتدادات الخطاب الحداثي الجديد للمسيري–مواطن قوته–..... – 176 –
المطلب الثاني: حدود الخطاب الحداثي الجديد للمسيري–مواطن ضعفه وقصوره–. .... – 178 –
خلاصة الفصل:..... – 183 –
الخاتمة.....–187–
الفهارس العامة. ..... – 190 –
أولا: فهرس الآيات القرآنية..... – 191 –
ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية..... – 193 –
ثالثا: فهرس تراجم الأعلام.....– 194 –
رابعا: فهرس البلدان والأماكن.....– 195 –
خامسا: فهرس المصادر والمراجع.....– 196 –
سادسا: فهرس الموضوعات.....– 212 –
الملخص .....a
Abstract: .....a

الملخص

الملخص

ينطلق المسيري في مشروعه الحضاري من تفكيك وتقويض البنية النموذجية المعرفية للحضارة والغربية الحديثة، وإبراز تهافتاتها وتحيّزاتها الماديّة ضد كل ما هو ميتافيزيقي متعالي، وكشف أبعادها اللاإنسانية التي تحرص على اختزال الإنسان في بعده الواحدي وتنزع القداسة عنه شأنه في ذلك شأن سائر الظواهر الطبيعية.

حيث يعتبر المسيري أن هذه الرؤية مسؤولة بشكل مباشر عن شيوع كثير من الفلسفات العدمية والنسبية المعادية لكل الأنساق المعرفية الثابتة والمفاهيم الخلقية القيمية الصلبة لحساب التقدّم المادّي اللانهائي، وهذا ما دفع بالمسيري إلى محاولة بلورة خطاب حداثي جديد مستوحى من رحم المنظومة الإسلامية، كما طرح نموذجا معرفيا بديلا ذا طبيعة توحيدية فضفاضة أعاد فيه الاعتبار للإنسان بوصفه كائنا مركبا مستقلا بذاته، متمايزا عن غيره من الموجودات، كما حدّد الأسس الأخلاقية الآمنة التي تحجزه عن السقوط في مستنقع المادّية وغَياباتها المظلمة، وتتيح له الارتقاء والسموّ الروحي المعنوي دون الحلول بالكائن الأعلى والاتحاد به.

الكلمات المفتاحية: المسيري؛ المعرفي؛ النموذج؛ النقد؛ الخطاب؛ الحداثة.

□

Abstract:

In his intellectual project, Al-Messiri proceeds from criticizing the cognitive model of modern Western civilization and highlighting its shortcomings and negatives, as it antagonizes man, rejects absolute truths and immutable moral concepts, and makes him in an equal rank with nature.

This is what made Al-Messiri establish a new modern discourse from the Islamic reference, and a monotheistic cognitive model different from the Western model, to redefine man in his material and spiritual dimension, which is governed by moral concepts, and not just his material interest.

Keywords: Al-Messiri, cognitive, model, criticism, discourse, modernity.

Résumé :

Dans son projet intellectuel, Al-Messiri part de la critique du modèle cognitif de la civilisation occidentale moderne et met en évidence ses défauts et ses aspects négatifs, car il contrarie l'homme, rejette les vérités absolues et les concepts moraux immuables et le place sur un pied d'égalité avec la nature.

C'est ce qui a poussé Al-Messiri à établir un nouveau discours moderne à partir de la référence islamique, et un modèle cognitif monothéiste différent du modèle occidental, pour redéfinir l'homme dans sa dimension matérielle et spirituelle, qui est régie par des concepts moraux, et pas seulement sa dimension matérielle. intérêt,

Mots-clés : Al-Messiri, cognitif, modèle, critique, discours, modernité.

.