



جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

إشكالية القيم في الفكر الغربي من منظور

عبد الوهاب المسيري

من إعداد الطالب: بن حجة عبد الحليم

أعضاء لجنة المناقشة:

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
أ.د دراز شهرزاد	أستاذ التعليم العالي	أستاذًا رئيسًا	جامعة وهران 2
أ.د بوشيبة محمد	أستاذ التعليم العالي	أستاذًا مشرفًا	جامعة وهران 2
أ.د بوكردة زاوي	أستاذ التعليم العالي	مناقش	جامعة وهران 2
د.قسول ثابت	أستاذ محاضر - أ -	مناقش	جامعة سيدي بلعباس
د. العربي ميلود	أستاذ محاضر - أ -	مناقش	جامعة مستغانم
د. بلعالية دومة ميلود	أستاذ محاضر - أ -	مناقش	جامعة الشلف

الموسم الجامعي: 2018/2017

شـكـر و تـقـديـر

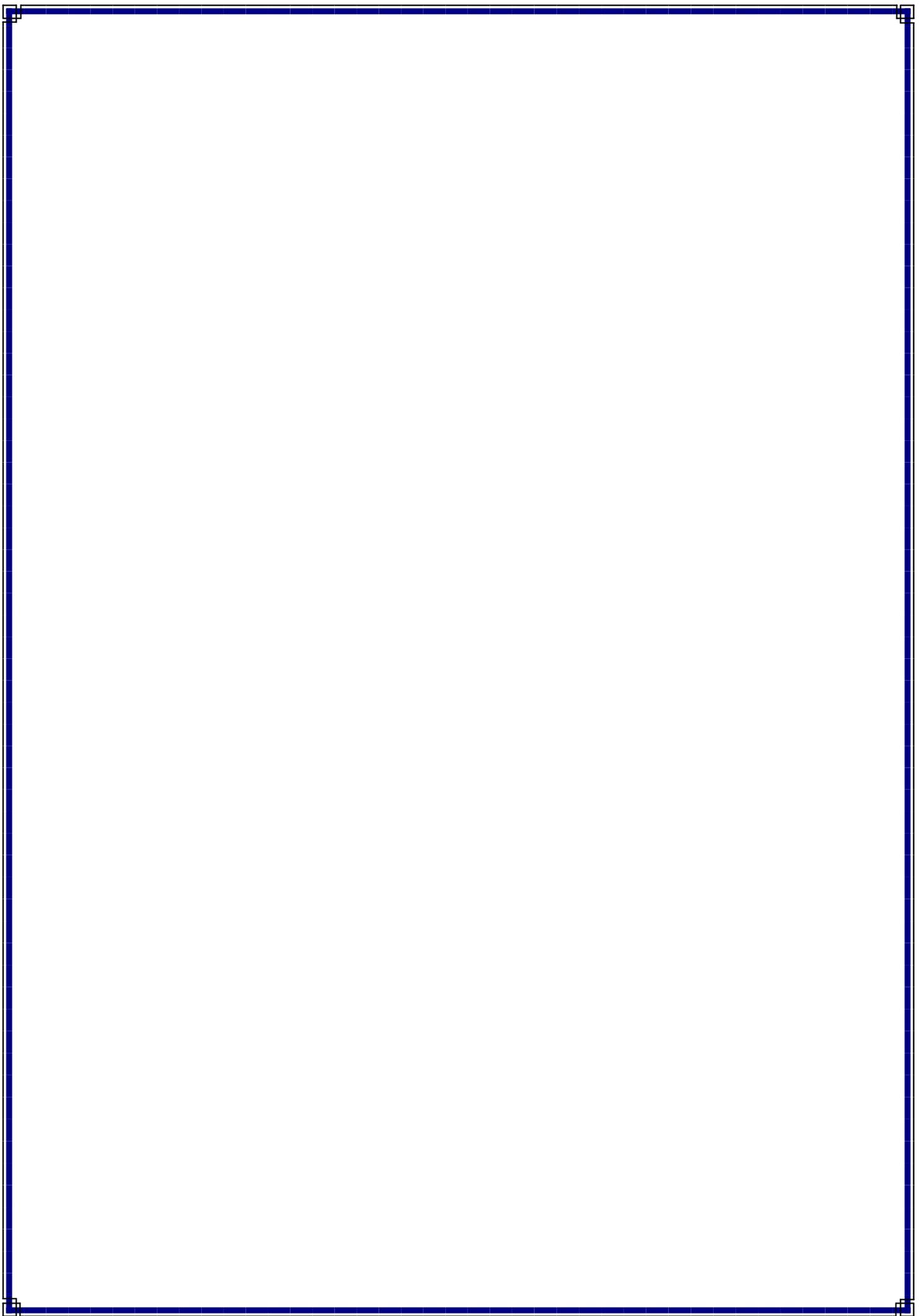
أحمد الله الذي وفقني لإنجاز هذا العمل المتواضع، ان ربي
كريم حـكـيم و بـعـد:

مـو فـور الشـكـر و عـظـيم العـر فـان مـو صـو ل إـلـى:

- الأستاذ الفاضل: أ. د/ بوشريية محمد على ما بذله معنا من
جهد وما قدمه لنا من عون.

- لجنة المناقشة التي أخذت على عاتقها مهمة قراءة هذا
البحث وتقييمه.

- إلى كل من ساهم من بعيد أو قريب في سبيل إنجاح هذا
العمل.



المقدمة

مقدمة:

إن الحديث عن القيم في الفكر الغربي من وجه إشكالي هو حديث عن جملة الصعوبات والمآزق التي باتت تطبع المشهد الحضاري الغربي في شق هـ القيمي، الإنساني والأخلاقي على وجه الخصوص، إلى حد الأزمة التي بلغت أوج حدتها في المجتمعات المعاصرة ، فالخرج الذي أصبح يسببه العلم بتطبيقاته اللاأخلاقية، والممارسات السياسية المنفصلة عن القيمة، والقضايا الاجتماعية والاقتصادية التي تعكس تعارضا فاضحا بين القيم الدينية الثابتة والمتغيرات الدنيوية، وأسئلة المعنى التي لم يجد لها الفكر الغربي أجوبة نهائية يكشف لنا عن عمق الإشكالية القيمية التي أصبحت تحيل إلى التعقيد والتشابك والتناقض والمفارقة حيث تتعذر الحلول، وتزداد المعاناة إلى الحد الذي يجعلنا نشك في إيجاد المخرج منها.

ومع ذلك فإن المرء كما يقول المسيري: حينما يواجه ظاهرة ما، تتسم بهذا القدر من التعقيد والتركيب فإنه يجد نفسه مضطرا إلى صياغة الإشكالية في شكل مجموعة من المشكلات الجزئية التي يتصور أنه عن طريقها يفكك هذه الظاهرة، وهذا الكلام في الحقيقة يلفت انتباهنا إلى مسألة في غاية الأهمية وهي أن الإشكالية لا تعني دائما غياب الحلول بقدر ما تكون منبع إثارة للشعور بحجم المعضلة، ودافعا إلى التفكير الجاد لإيجاد المخرج منها، خصوصا إذا تعلق الأمر هنا بقضية القيم.

بهذا المعنى المزدوج للإشكالية سنسعى إلى التفكير في إشكالية القيم في الفكر الغربي : أولا من جهة الالتباسات التي تشكلها والتناقضات التي تطبعها ، فالمعضلة شائكة تستوجب مقاربتها أكثر من طرح، ويفرض رهانها الفلسفي تحديد المآزق الكامنة والانزلاقات الحاصلة ، ثم نحاول ثانيا البحث عن المخارج التي يمكن من خلالها إيجاد الحلول والمنافذ، من خلال الرؤية المسيرية، باعتباره إحدى ردود الفعل النقدية لإشكالات الفكر الغربي، وكذلك بغية تعزيز الخطاب الإسلامي في رهاناته الإصلاحية.

هذا وإذا عدنا إلى تقصي مواطن التعقيد القيمي بما يحمله المعنى الأول للإشكالية لأمكننا القول
مبدئياً إنَّ معضلة القيم في الفكر الغربي ليست في منأى عن طبيعة هذا الفكر نفسه في صلته
بالنموذج المعرفي الذي يكمن خلفه والمرجعيات النهائية المفقودة، وفي طغيان النزعة العلمانية المادية
وغياب الجوانب الروحية والإنسانية، هذا إذا اقتصرنا على ذكر المحطات الكبرى للفصل بين المجال
الديني والمجال الدنيوي في المجتمعات الأوروبية، لا بد من أن نضيف إلى هذه اللائحة التطورات العلمية
التي تتواجه فيها المبادئ المتناقضة والتعقيدات السياسية التي تنازعها الملزمات اللإنسانية.
من هنا يمكننا القول: إنَّ المخاطر التي تهدد المجتمعات المعاصرة لا تقف عند تجليتها المادية، بل
تتعددها بعمق لتمس أسئلة المرجعيات النهائية، والرؤى المعرفية المؤطرة للحياة والفكر والسلوك في
تظاهراتها على النظم الثقافية والتربوية والجمالية والقيمية، وأثر ذلك كله في نظام الحضارة، ذلك أن
القيم قد تصل إلى أقصى إشكالاتها عندما يختل نظامها ولا تجد الأسس الثابتة والمطلقة التي تركز
عليها وتتحدد بها، والنتيجة هي السقوط في شرك النسبية والتسوية والذاتية والتغير
الوضع إلى هذا الحد تضرر الذات وتختفي ويفقد الإنسان إنسانيته ويصبح الخلاص في العدم حيث
النسبة إلى اللاشيء، فلا وجود لمطلق أو مقدس، نظام أو قيم، فقط صيرورة بلا هدف.
ولكن هل تستطيع الشعوب فعلاً أن تعيش بدون معيارية أخلاقية أو قيم إنسانية؟ وهل يمكن أن
يكون مثلاً مفعول العلم والسياسة في أفضل حال بانفصالها عن القيم الدينية؟ قد "ترشدنا الفيزياء
إلى كيفية صنع قبلة نووية، ولكنها لا تنبئنا إن كان ينبغي صنعها، وقد يبين لنا علم الأحياء كيف
نحدد النسل ونؤجل الموت، ولكنه لا يقول إن كان من الواجب علينا أن نفعل ذلك"¹، بهذا المعنى إذا
فإن المخرج لا يتحدد بمزيد من الإجراءات السياسية الرشيدة والتعزيزات العلمية الدقيقة المنفصلات
عن نظام القيم ، بل لا بد من تقوية وسائل التحكم الأصيلة والاشتغال أكثر بقضية القيم الدينية،
الإنسانية والأخلاقية المفقودة والعمل على بعثها وتفعيلها والدفاع عنها أكثر من أي وقت مضى،
ولا يكون ذلك إلا بممارستها لها سلوكاً وفكراً، ولعل هذا الاشتغال الأكاديمي بإشكالية القيم

¹ - ب . ف - سكينر، تكنولوجيا السلوك الإنساني، ترجمة/ عبد القادر يوسف، (د، ط)، عالم المعرفة، 1998، الكويت، ص 92.

المطروحة، والذي يدعو إلى استحضار القيم بكافة مستوياتها الدينية والإنسانية والجمالية والأخلاقية على صعيد التنظير العلمي والممارسة السياسية والسلوك اليومي للبشر، ويذكر بضرورة مراجعة الأخطاء النظرية والعملية المتعلقة بتهميش القيم، إحدى الممارسات الجادة والمطلوبة حتى تظل القيم الأخلاقية والإنسانية حية، وحتى نحافظ على إنسانيتنا، فنسمو ونتميز عن بقية الكائنات الأخرى. إذا فغائتنا الأساسية من هذه الدراسة هي إثارة إشكالية القيم في الفكر الغربي، لتحليل مظاهرها وملاساتها، واستقراء عواملها ومسبباتها، ومحاولة البحث عن مخارج وبدائل لها وللوقوف على إشكالية من هذا الحجم، كان لازماً علينا الاستعانة بأمودج فكري نحدد من خلاله حدود الدراسة وإطارها الزماني، وقد وقع اختيارنا على المفكر المصري عبد الوهاب المسيري، كونه يمثل خلاصة عقل خاص في فكر الحضارة الغربية واستطاع أن يتخلص من القبضة الحديدية التي تفرضها النماذج المعرفية الغربية بسماقتها التفكيكية المتحيزة، وان يخلق إطاراً معرفياً يرتبط بالحقل التداولي العربي المتجاوز، تتم من خلاله عملية اكتشاف الذات والآخر معاً، الأمر الذي دفع بمفكر عربي بارز هو كاقين رايلي إلى وصف المسيري "بأنه مفكر عربي في سياق عالمي"²، فما يقدمه المسيري ليس مجرد تحليل اختزالي سطحي من موقع خارج الفكر الغربي على - ما نعتقد - يجهل المضمون ويعتني بالظاهر والقشور، بل هو تحليل متعمق في قلب الظواهر والقضايا، وما أحوج الأمة العربية الإسلامية إلى من يبصرها بأفكار ومناهج غيرها في ظل السيطرة شبه التامة على ثقافتها وفكرها بوسائل غير شريفة ! لتأخذ حذرنا وتستطيع أن تميز الخبيث من الطيب، فتستفيد من تجارب غيرها بما ينفعها ولا يتعارض مع خصوصياتها ومقومات وجودها.

ضمن هذه الملامسة الافتراضية لإشكالية القيم في الفلئ الغربي، نأتي إلى إشكاليات البحث التي

تتنازعنا خلف هذه التوطئة:

- فيم يكمن الوجه الإشكالي لمقولة القيم في الفكر الغربي ؟.

² - ممدوح الشيخ، عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية، الطبعة الأولى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2008، ص 159.

- وإذا كان الاستئناف في مفهوم الإشكالية قد أحالنا إلى معاني التعقيد والصعوبة والتأزم، فما هي جملة الصعوبات والمآزق والتعقيدات التي شهدتها الفكر الغربي في جانبه القيمي، والتي أوصلت المجتمعات الغربية إلى هذا الحد من العدمية؟.

- وهل يمكن الجزم مع المسيري أن المآزق القيمية الحاصلة في الفكر الغربي تعود في الأصل إلى طبيعة نموذج المعرفة المادي العلماني؟ ومن ثم إلى متتالية انفصاليه عن منظومة القيم الدينية، الإنسانية والأخلاقية خصوصا؟.

- وما هي التحولات الكبرى التي حصلت في مسار الحضارة الغربية والتي تشكلت معها رواسب التناقض والانفصال القيمي؟.

- و إذا سلمنا مبدئيا بأن تشكل مظاهر الإحراج والتأزم في ظاهرة ما لا تحدث من عدم بل هي انعكاس لأسباب حاصلة، فما هي إذا العوامل الفاعلة، الكامنة منها والظاهرة المسؤولة عن عملية الاستشكال القيمي في الفكر الغربي؟.

- وهل قدم المسيري مشروعا إصلاحيا لتجاوز مثل هذه الإشكاليات الحضارية العالقة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما طبيعة هذا المشروع وما هي أسسه الفلسفية؟.

- وكيف فسّر المسيري مقولة : القيم، الطبيعة، الإنسان، المعرفة، وخصوصا فكرة التعايش المشترك، في إطار خطابه الإصلاحية الجديد؟

- افتراضات الدراسة:

لما كان الفرض العلمي في شكله العام يمثل حولا مسبقا لم نتأكد من صحتها بعد لإشكاليات عالقة، فلا بأس من الاستعانة بهذه الآلية للإجابة عن إشكاليات البحث المطروحة:

- ألا يمكن إرجاع إشكالية القيم في الفكر الغربي إلى تجاوز الأسس المطلقة، والمرجعيات الثابتة واستبدالها بما هو نسبي متغير؟ مما يعني ضرورة تفعيل هذه الأسس والمرجعيات المغيبة (التوحيد مثلاً)، كأحد المخارج المنتظرة لإشكاله القيم.

- ألا يمكن القول إنّ إشكالية القيم في الفكر الغربي تكمن في طغيان النزعة المادية وغياب القيم الروحية والدينية؟

- ألا يمكن القول إنّ الحلول والمنافذ المنتظرة لإشكالية القيم في الفكر الغربي، لا تكون إلا انطلاقا من بيت القيم ذاتها، باحترام القيم الدينية، الإنسانية والأخلاقية وإعادة تفعيلها قولاً وفعلاً.

- منهج المعالجة :

للإجابة عن جملة التساؤلات المطروحة، اتبع الباحث في دراسته المنهج التحليلي التركيبي، التحليل برد الظواهر إلى نموذجها المعرفي والرفاذ إلى النصوص والأفكار والمواقف وتحليلها واستنطاقها بعد إعمال العقل للإمسك بمضمونها واستخلاص دلالاتها مركزية التركيب بإعادة بناء الأفكار بعد تحليل النصوص واتضاح الرؤى، وكذا بناء أهم النتائج المتوصل إليها . كما وظفنا المنهج التاريخي من خلال الرجوع إلى الوقائع التاريخية، للظفر بمضمون التحولات الحضارية والفكرية عبر تسلسلها الزمني وأثرها على مقولة القيم، وقد دعمنا هذه المناهج بجملة من الآليات، أبرزها أداة التحليل المفاهيمي التي تقوم على ضبط البنية الدلالية المشكلة للمفاهيم المحورية التي يدور عليها الحدي ث في هذه الدراسة، وربط مدلولها بإشكالية البحث، فقد حاولنا على سبيل المثال تتبع مفهوم "الإشكالية" الذي أحالنا في معناه الأول إلى التعقيد والصعوبة والالتباس في ظاهرة ما، وأحالنا في معناه الثاني إلى اعتبار الإشكالية طريقة للفهم والحل بصياغتها إلى مشكلات جزئية وأسئلة فرعية تساعد على حلها وتفكيكها.

- أهمية الدراسة:

إن أهمية الموضوع الذي نطرحه نحسبه على قدر كبير من الأهمية لاعتبارات عديدة أهمها:

- **الأهمية المعرفية** : يكتسب الموضوع أهميته المعرفية من حيث كونه يلقي الضوء على باب من أبواب التفكير الفلسفي وهو الدراسات الأكسيولوجية، الأمر الذي قد يثري المكتبة العربية الإسلامية، كما يظن الباحث أن هذه الدراسة من الممكن أن تكون مقدمة لبلورة مدخل نقدي قيمى لدراسة الحضارة الغربية ينطلق من رفض الرؤية الغربية المادية التي أبانت عن عجز مناهجها وقصور علومها عن تقديم نماذج معرفية شاملة وحلول لإشكالاتها الإنسانية العالقة، ومنها إشكالية القيم بسبب نظرتها الاختزالية الأحادية، ويدعو إلى ضرورة الانفتاح على تجارب الحضارات الأخرى غير الغربية مثل الرؤية العربية الإسلامية والأسوية والإفريقية، انطلاقاً من الإنسانية المشتركة التي يدعو إليها نموذج دراستنا عبد الوهاب المسيري.

- **الأهمية العملية** : إن إعادة الاعتبار لمفهوم القيم الدينية، الإنسانية والأخلاقية كمقولة مركزية في الخطاب الفلسفي والعلوم الإنسانية عموماً يساعد في اعتقادنا على تجاوز الكثير من المآزق اللاأخلاقية والممارسات اللاإنسانية التي تشهدها المجتمعات الغربية خصوصاً والإنسانية عموماً، ومن الأمثلة على ذلك قضية تطبيق المعايير العلمية المنفصلة عن القيمة والممارسات السياسية المتجردة من الاعتبارات الأخلاقية، والفن المحايد، ومشكلة العلاقة بين المعرفة والقيمة في العلوم الإنسانية، مما يجعل مسألة الوعي القيمي مهمة بغاية الحساسية تستوجب حساسية استشرافياً فيما نفعل ونسلك.

كما أن هذا الموضوع يحاول البحث عن بدائل للمشروع الحضاري الغربي تكون بمثابة حلول لمشكلات الإنسان والحضارة العقلانية العلمية المحايدة، حلول إنسانية عالمية، وحلول تتم أشى أيضاً مع واقعنا العربي الإسلامي وخصوصية ثقافته وتراثه، طالما أن نموذج دراستنا مفكر عربي إسلامي خبر الحضارة الغربية جيداً وتغلغل في مختلف معارفها وتوجهاتها الفكرية والفلسفية وعمل على نقدها وكشف تحيزاتهما.

- **هيكلية البحث** :

أما المحتوى المعرفي له ذا البحث، فقد تشكلت بنيته من مدخل تمهيدي وأربعة فصول يتفرع كل واحد منها إلى مبحثين كما يظهر في المخطط الآتي:

- **مدخل تمهيدي** : موسوم عنوانه بـ : عبد الوهاب المسيري - السيرة والتحولات الفكرية أردنا من خلاله التعريف بنموذج الدراسة، وكذا استقراء التحولات الفكرية التي مرّ بها قاصدين في ذلك تتبع الخلفية الفكرية لعبد الوهاب المسيري من بواكير تشكلها إلى مراحل اكتمالها وانعكاساته على رؤيته المعرفية.

- **الفصل الأول**: تمحور حول رصد مظاهر التحول والانفصال عن القيمة في الحضارة الغربية، تناولنا في مبحثه الأول جملة التحولات الحضارية التي حصلت في العصر الكلاسيكي من تاريخ الفكر الغربي، والتي شكلت إرهاصا لما ستؤول إليه منظومة القيم فيما بعد، وخصصنا المبحث الثاني من هذا الفصل لاستعراض مظاهر انفصال الحضارة الغربية عن القيمة، كعينة عن حالة التحول والخلخلة الحاصلة في بوصلة القيم الغربية.

- **الفصل الثاني**: عنوانه بـ: مقارنة مفاهيمية - تأسيسية لإشكالية القيم في الفكر الغربي خصصنا المبحث الأول منه لضبط البنية الدلالية المشكّلة لمفاهيم البحث المحورية (الإشكالية، القيمة)، وفي المبحث الثاني تطرقنا إلى المسألة الفلسفية لإشكالية القيم في الفكر الغربي من حيث مقارنة أهم مشكلاتها الضمنية.

- **الفصل الثالث**: حاولنا من خلاله الوقوف على أهم العوامل الفاعلة، الكامنة منها والظاهرة المسؤولة عن عملية الاستشكال القيمي في الفكر الغربي، فسعينا في المبحث الأول من هذا الفصل إلى ضبط العوامل الدينية والفكرية، أما المبحث الثاني فركزنا فيه على العوامل المادية والتقنية.

- **الفصل الرابع**: عنوانه بـ إشكالية القيم والطرح المسيري البديل، في مبحثه الأول حاولنا أن نقف على ما هوية الطرح المسيري البديل وأسس الفلسفية، أما المبحث الثاني فخصصناه ليستبيان الرؤية المسيرية في تفسيرها لمقولة : القيم، الطبيعة، الإنسان، المعرفة، وفكرة التأسيس لمشترك قيمي موحد، كما ضمناه رؤية نقدية لمشروع المسيري.

- **أسباب اختيار الموضوع**:

لاشك أن أهمية الموضوع التي أسلفنا ذكرها تشكل مبررا قويا لاختياره، غير أن أسباب اختيار هذا الموضوع (إشكالية القيم) تأتي في أكثر من مسوّغ:

- **أولا:** لأن القيم تمثل في اعتقادنا الشرط المسبق الذي يحدد سلوك الذات الإنسانية وينظم مقومات فعلها ووجودها، فهي تحتوي من الثوابت والمحددات والموجهات ما يكفي لتماسك المجتمعات وصون حضاراتها من الهيمنة التي قد تسلط عليهم من طرف حضارات أقوى منها، فعندما تتعرض ثقافة ما إلى إرادة القوة وتستهدف في مقومات وجودها، فإن هذه الثقافة تجد نفسها مضطرة للعودة إلى الأسس العميقة المكونة لها، لتجعل منها محفزات فعالة للتطلع إلى ما هو أفضل.

فخلو الحضارة من معيارية ضابطة يجعلها عرضة للأزمات فتكون نهايتها التخلف والاندثار فهي لا تقوى على المقاومة والتحدي، لأنها لا تجد المحفزات الفعالة والمعززات الموضوعية لإغراء الناس بالعمل الصالح وطاعة المبادئ والتمسك بالمقدّسات والثوابت.

- **ثانيا:** لأن الكثير من المفكرين الغربيين أقرّوا قبل غيرهم بأن أزمة الإنسانية عموما وأزمة الحضارة الغربية خصوصا هي بالدرجة الأولى أزمة قيم دينية، أخلاقية وإنسانية . ها هو ذا عالم الاجتماع الألماني <ماكس فيبر> يحذر من المشروع التحديثي الغربي المنفصل عن القيم المطلقة والمثاليات الغيبية والمكتفي بعمليات الترشيد المادي في عبارة تنم عن تشاؤمه الشديد قائلا : " لا أحد يعرف من سيعيش في هذا القفص الحديدي في المستقبل، أو لعله في نهاية هذا التطور الرهيب سيظهر أنبياء جدد تماما، أو قد تبعث الأفكار والمثاليات القديمة، وإن لم يحدث شيء كهذا س يسود تحجر آلي"³، وحالة التحجر وغياب المعنى بسبب تراجع القيم الدينية التي نبه إليها <ماكس فيبر>، عبر عنها أيضا فيلسوف الحضارة <أسوا لـ شبنجلر> بصورة أوضح في نقده للمدنية الغربية التي غيّت فيها القيم الروحية وطغت عليها العقلانية الأداة حينما قال : " تصبح الصيرورة صيرا والتاريخ طبيعة والزمان

3- عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص 106.

مكانا والاتجاه امتدادا، والعلوم الروحية علوما طبيعية، ويتخشب كامل الوجود إذ تحف العصارة الحياتية⁴.

وتتعالى الأصوات أكثر فيعلن عالم الاجتماع الإنجليزي <زيجمونت باومن> في كتابه الحياة المبعثرة أن مشكلة المشاكل بالنسبة للحدثة الغربية هي القيم الأخلاقية، فقد سقط ملف الأخلاق من الحدثة وغيب المطلق الديني، وحلّ محلّهما الجسد والنسبية الكاملة، مع أن الحاجة إلى قيم ضابطة وإله حتى ولو كان إنسانا يسعى للكمال الضروري، لأنه في غياب المتجاوز يعني تسرب العيشة إلى كل شيء⁵، وينادي عالم اللاهوت <هانز كينغ> المهموم بمصير الحضارة الغربية من جهته هو الآخر بأن أساس الأزمة الروحية العامة التي يعاني منها الغرب منذ الحرب العالمية الأولى، هي أزمة قيم دينية، فالمشكلة في رأي <هانز كينغ> "لا تكمن في نسيان الكينونة كما توهم <هيدغر> وإنما في نسيان الله⁶ القيمة المطلقة النهائية للوجود.

- ثالثا: لأنه لا يمكن أن يكتب البقاء لمجتمع إنساني ما، إذا كان أفراده يعيشون دون منظومة قيم أخلاقية، إنسانية، أو مرجعية دينية يستندون عليها، فأسس الحدثة الغربية ومقوماتها التي تأسست عليها كالعقل والعلم المنفصلين عن القيمة أصبحت غير مجدية لتجاوز إشكالية القيم ومن ثم أزمتهما الأخلاقية، إن لم تكن سببا فاعلا فيها، وفاعلية التعويض البديلة التي اهتدى إليها الفكر الغربي كمحاولته المناداة بمقولة التطور المادي والعلم الوضعي والديمقراطية هي فاعلية مزيفة وواهية لا تقدم حولا حقيقية. يؤكد المفكر الأمريكي <إرفنج كرسستول - Irving Kristol> في دراسة كتبها عن العلمانية، أن الفلسفة العقلانية العلمانية كفاعلية بديلة "بإمكانها أن تزودنا بوصف دقيق للمسلّمات الضرورية لتأسيس نسق أخلاقي، ولكنها لا يمكن أن تزودنا بهذا النسق نفسه، فالعقل قادر على تفكيك الأنساق الأخلاقية، ولكنه ليس قادرا على توليدها، إذ أن الإنسان يقبل الأنساق الأخلاقية

4 - إسوالد شبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، تر/ أحمد الشيباني، الجزء الأول، (د،ط)، دار مكتبة الحياة، (د)، بيروت، لبنان، ص 15.

5 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 108.

6 - صالح هاشم، مدخل إلى التنوير، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2005، بيروت، لبنان، ص 245.

من منطلق إيماني غير عقلي⁷، ويواصل < كروستول > كلامه: بأن الحضارة الغربية - وهي تحاول أن تحلّ مشكلة القيمة والعالم الذي أصبح من دون معنى - راحت تؤكد للإنسان أنه يستطيع أن يسيطر على نفسه وعلى الطبيعة من خلال الاستقلال والإبداع ولكن هذا مجرد خداع للنفس⁸.

رابعا: لأن مثل هذه الدراسات التحليلية النقدية تنبه الإنسانية إلى إشكالات أخلاقية وإنسانية تواجهها الفلسفة الغربية المعاصرة، مثل هذه الإشكاليات هي إطار ع ام لفهم الكثير من الممارسات اللاقيمية التي تتم اليوم في العالم، مما يستوجب تحمل مسؤوليتنا الأخلاقية.

- أسباب اختيار نموذج الدراسة - المسيري :

ثمة اعتبارات متعددة تتراوح بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي في اختيارن ا للمفكر عبد الوهاب المسيري كأنموذج للدراسة ويمكن الإشارة إليها في ما يأتي:

- أولا: لأن المتتبع لأعمال المسيري يجد فيها نزعة نقدية حريصة على رفض أشكال التجاوز والاختزال لكل ما هو إنساني أخلاقي بسبب انحراف الرؤية للقيم في تمظهراتها على النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، من منطلق وعي تاريخي بخطر فصل القيم الدينية والإنسانية عن رقعة الحياة العامة والخاصة. وهو ما يظهر في إعادة قراءته للحدثة والظاهرة العلمانية واليهودية والصهيونية من مدخل قيم إنساني، ويمكن الاستفادة من ذلك في بلورة نموذج قيم إنساني يساعد في فهم حالة الإنسان المعاصر.

- ثانيا: لأن المسيري يضعنا أمام إشكاليات متنوعة لنظرية القيمة، ومنها مشكلة أساس القيمة ومعيارها في النموذج المادي الشامل، ومشكلة الصراع الحاد بالقيمة في المجتمعات العلمانية، ومشكلة انفصال العلم والتكنولوجيا عن القيمة، وجملة المآزق التي تواجه السياسة (الديمقراطية) فيما يخص منظومة القيم التي تحكمها، فالمسيري أحد المفكرين القلائل الذين عملوا ا على إثراء المكتبة العربية

7 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، المصدر نفسه، ص 102.

8 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 106.

الإسلامية بالدرس الأكسيولوجي من خلال تزويده للمتخصصين بمضامين ومفاتيح استشكاليه في مباحث القيمة.

- **ثالثا:** لأن المسيري يعد أحد المفكرين الذين ساهموا في جدل النزعة القيمية والتأسيس لها من مداخل متعددة، ليس من سياقها التوحيدي فقط بل والإنساني أيضا، مما يجعل دعوته مشروع عالمي بأفق ديني وليس ضريا من التنظير الإيديولوجي أو الرؤية المادية العلمانية لاختزالية المتجاوزة للاعتبارات الدينية.

- الدراسات السابقة:

أما عن الأدبيات السابقة التي اهتمت بالرؤية المسيرية فيمكن القول، أن هذا البحث لا يدعي قصب السبق في التعرض لفكر المسيري بالتحليل والنقد، ولكن تكمن ميزته في تطرقه لجانب مهم من البحث الفلسفي لم ينل حظه الوفير من الاهتمام في الفكر العربي أولا، وفي فكر المسيري ثانيا وهو الدرس الأكسيولوجي.

- وفي بحثه عن مخارج لإشكالية حضارية جوهرية تطبعها عناصر التأزم والاضطراب، وهي إشكالية القيم من خلال نموذج عربي إسلامي، وعلى حد اعتقادنا حتى كتابة هذه الرسالة لم نقف على عمل بهذا العنوان، إذ أن اغلب الدراسات التي صدرت عن المسيري ركزت على الجوانب السياسية والتاريخية والنقدية، نظرا لتخصص المسيري في الدراسات اليهودية والصهيونية، ونقده المستفيض للعلمانية والحداثة الغربيين، ومع هذا فقد استفدنا كثيرا من بعض الأطروحات والكتب والمقالات التي اجتهدت في التأسيس لأعمال المسيري من رؤى مختلفة. ونشير هنا بالتحديد إلى:

- **أولا:** الدراسات الأكاديمية التي نوقشت في الجامعات الجزائرية ومنها:

رسالة ماجستير لطالب : محمد الشريف الطاهر، المعنونة بـ : الأسس الإنسانية والمعرفية لنقد الحضارة الغربية عند عبد الوهاب المسيري (2013/2012). ورسالة أخرى للطالب : رباح البشير، الموسومة بـ: نقد عبد الوهاب المسيري لمفهوم العقل في الفلسفة الغربية المعاصرة (2010 /2009)،

ورسالة ماجستير للطالبة : وفاء برتيمة : الرؤية النقدية في إشكالية التحيز للحضارة الغربية - الحداثة نموذجاً (2008/2009)، ثم أطروحة دكتوراه أخرى للطالبة نفسها معنونة بـ : العلمانية ومشكلة الطرح الإسلامي البديل - عبد الوهاب المسيري أنموذجاً، والتي نشرت بقسم الفلسفة - جامعة وهران 02 - (2016/2017).

وكذلك رسالة للطالبة : صباح قارة مقدمة لنيل شهادة ماجستير بعنوان : إشكالية تشيؤ الإنسان في الحداثة الغربية من منظور عبد الوهاب المسيري، بقسم اللغة والأدب العربي - جامعة فرحات عباس، سطيف - (2012/2013). وأيضاً رسالة دكتوراه أخرى في الترجمة للطالبة : بوسحابة رحمة، وسمت بـ: الكفاءة التداولية للمترجم عبد الوهاب المسيري أنموذجاً، معهد الترجمة - جامعة وهران 01، أحمد بن بلة - (2016/2017).

- **ومن المهم أيضاً** أن نشير إلى بعض الأعمال الأكاديمية خارج الجزائر ومنها : رسالة دكتوراه للطالب : حجاج احمد علي، بعنوان : رسم الخريطة المعرفية للحداثة وما بعد الحداثة - دراسة مقارنة لفكر زيجمونت باومن وعبد الوهاب المسيري، بقسم اللغة الإنجليزية جامعة القاهرة، (2007/2008). ورسالة أخرى مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير قدمها الطالب : عبد اللطيف زكي أبو هاشم، الموسومة بـ : مفهوم الصهيونية عند عبد الوهاب المسيري - دراسة نقدية، بقسم التاريخ جامعة الأزهر غزوة، (2013/2014).

- **ثانياً** : أعمال خاصة نشرت في شكل كتب ومقالات فكرية ومنها ما يلي :

- 1 - دراسة تحت إشراف الباحث المصري : الدكتور احمد عبد الحلم عطية وتقديم مح مد حسنين هيكل، جاءت في شكل مؤلف جماعي تحت عنوان : في عالم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري، وهو مجموعة من المقالات التي احتوت على الكثير من الأفكار المهمة.
- 2 - مؤلف جماعي قيّم في 656 صفحة، ضمن سلسلة علماء مكرمون، عنون بـ : عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، يتشكل من مجموعة من المقالات التي حاولت أن تعرض لخطاب المسيري وتقدم لرؤيته الفكرية.

3 - دراسة لممدوح الشيخ: عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، الصادرة عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت والتي جاءت في أربعة أبواب : المسيري الإنسان، والمسيري ناقدًا وأديبا، والمنهج في فكر المسيري، ومشروعه الذي تميز به في رؤيته للكون والحياة . بالإضافة إلى دراسات فكرية أخرى، هذا ونأمل أن تكون هذه الرسالة إضافة جديدة، جادة للمكتبة العربية الإسلامية والله الموفق.

- صعوبات الدراسة:

ككل بحث علمي لم يخل هذا العمل بدوره من بعض الصعوبات، نتجاوز منها ما هو ذاتي لأننا لا نراه يرقى إلى مستوى العوائق، إلى ما هو موضوعي نذكره لنسبه الباحثين إليه ومنه:

- تميّز كتابات المسيري بتداخل الأفكار وتكرارها، مما يصعب الظفر بأهدافه المعرفية، فقد يجد الباحث في نصوصه فكرة مكررة تحت عنواني ن مختلفة، وهو ما يخلق اضطرابا في فهم قصده وكنهه الفكري، فمثلا إذا كان المسيري قد وضع تقسيما ثلاثيا (التحديث، الحداثة، ما بعد الحداثة) لمراحل النموذج المعرفي الغربي، إلا أنه يعود ويختزله في أغلب كتاباته في مرحلتين أساسيتين، عبّر عنهما بمفاهيم متداخلة ومختلفة، أحيانا التحديث وما بعد الحداثة وأحيانا المادية الصلبة والمادية السائلة، وأحيانا أخرى العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. كما أننا إذا حاولنا تتبع منهجه من خلال نصوصه عن النماذج ونقدها في حقول العلوم الإنسانية الغربية، فهو يقترح النموذج التفسيري الاجتهادي الذي يسمّه بالنموذج التوليدي، ومرة النموذج المركب، وأحيانا النموذج المنفتح، وأحيانا أخرى النموذج التعددي الفضفاض.

- موسوعية فكر المسيري الذي تتشابك في تكوينه العديد من الدراسات (اليهودية، الصهيونية، الأدب الغربي: الإنجليزي، الأمريكي، قصص الأطفال)، والكثير من التخصصات (كالفلسفة والأدب والشعر والتاريخ وعلم الاجتماع) وقد يقول قائل: هذا عنصر إضافة وإثراء، ولكن الموسوعية وتداخل المعارف في أسلوب المفكر أحيانا يسقطه في الجزئيات والتفاصيل، والتحوير والتدوير مما يصعب على قرائه فهم مراميه الفكرية

مدخل تمهيدي:

عبد الوهاب المسيري - السيرة والتحويلات الفكرية.

1 - السيرة الذاتية لعبد الوهاب المسيري .

2 - التحويلات الفكرية في حياة المسيري:

2 - أ - المسيري وتجربة الشك.

2 - ب - المسيري والتجربة الماركسية.

2 - ج - التحول من بساطة المادية إلى رحابة الإنسانية.

2 - د - مرح لمة الإيمان وتبلور الرؤية الإسلامية .

لا ينبثق الأثر الفكري والمعرفي لأي مفكر أو عالم أو فيلسوف من العدم حتى ولو تميز عن غيره بقدرات عقلية خارقة، بل هو في الغالب صدى لما مر به من تجارب وتحولات فكرية في حياته تؤثر فيه قليلا أو كثيرا، فتصقل فكره وتصبح له خزانة في وعيه العميق لأفكاره ونسق مفرداته، من هنا تصبح أحيانا السيرة الذاتية والتحولات الفكرية للمفكرين والعلماء مهمة مادامت تساعد على معرفتهم وفهم رؤيتهم الفكرية.

وقد لا يتفق الجميع على هذه المسألة (التعريف بسيرة المفكر)، فلا نجد لها في كل الدراسات والبحوث الأكاديمية، زعما أن السيرة الذاتية للمفكرين والفلاسفة تجربة ذاتية خاصة، وهي موجودة في الكتب والموسوعات، ولا حاجة لتكرارها، غير أن استقراء بسيطا لبعض التحولات الفكرية لأي مفكر ستظهر لنا منابت فكره وتلقي من دون شك كثيرا من الضوء على رؤيته المعرفية وأطروحاته الفلسفية.

وحدثنا هنا عن المسيري وبالخصوص رصد تحولاته الفكرية في الحقيقة لا يروم التصوير الدقيق لحياته بكل تفاصيلها وجزئياتها المملة، ذلك أن هذا العمل كفانا منه المسيري نفسه مشقة البحث فيه، بما أنجزه من مذكرات ومؤلفات تناول فيها سيرة حياته بالتفصيل، ولعل مصنفه: رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية يعد مصدرا مهما من المصادر المركزية للولوج إلى عالمه، فقد حرص الرجل على سرد أحداث حياته بصورة مبسطة غير مباشرة لا هي ذاتية محضة ولا هي موضوعية بصورة مطلقة. وإنما نبتغي من هذا المدخل محاولة فهم ملامح الرؤية الفكرية المسيرية وخصوصا المؤثرات التي ساهمت في تشكيلها.

1 - السيرة الذاتية لعبد الوهاب المسيري :

هو عبد الوهاب محمد أحمد علي غنيم سالم عز المسيري، ولد بمدينة دمنهور بمحافظة البحيرة في 08 أكتوبر سنة 1938⁹، ترعرع في أسرة بورجوازية ريفية لم تتأثر كثيرا بعلامات التغريب التي بدأت تضرب بأطنابها في البرجوازية الحضرية، تلقى تعليمه الابتدائي والثانوي في دمنهور مسقط رأسه، تحصل على التوحيدية أدبي فلسفة عام 1955، ليلتحق بقسم اللغة الإنجليزية كلية الآداب جامعة الإسكندرية في السنة نفسها، تحصل على شهادة الليسانس في الآداب قسم الأدب الإنجليزي عام 1959 وعين معيدا فيها بعد تخرجه.

سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية للالتحاق بجامعة كولومبيا في نيويورك عام 1963 حيث حصل على درجة الماجستير في الأدب الإنجليزي والمقارن عام 1964، انتقل إلى جامعة رتجرز - Rutgers في مدينة نيوبرونزويك في ولاية نيوجرسي ليتحصل منها على درجة الدكتوراه عام 1969¹⁰، عاد إلى مصر في نهاية 1969، وقام بتدريس الأدب الإنجليزي والأمريكي في قسم اللغة الإنجليزية في كلية البنات جامعة عين شمس في الفترة ما بين 1970 و 1971، عين لفترة قصيرة مستشارا لوزير الإرشاد (الأستاذ هيكل) وخبيرا للشؤون المصرية بمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام¹¹.

انتقل إلى التدريس بجامعة الملك سعود عام 1983، ثم جامعة الكويت سنة 1989¹²، عمل مستشارا ثقافيا للوفد الدائم بجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك (1976، 1975)، ومستشارا أكاديميا في المعهد العالمي للفكر الإسلامي من عام 1992 حتى وفاته، وعضو مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بواشنطن الولايات المتحدة الأمريكية حتى

⁹ - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية سيرة غير ذاتية غير موضوعية، الطبعة الأولى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 200، القاهرة، ص 13.

¹⁰ - المصدر نفسه، ص 09.

¹¹ - المصدر نفسه، ص ص 10/09.

¹² - المصدر نفسه، ص 10.

وفاته، كما شارك كمستشار تحرير لعدد من الحوليات التي تصدر في مصر وماليزيا وإيران وأمريكا وإنجلترا وفرنسا¹³.

أما عن نشاطه السياسي يقول المسير: "أذكر أنني أنتمي لجيل كان ينضج سياسيا بسرعة مقارنة بأجيال هذه الأيام"¹⁴، وربما هذا النضج السياسي الذي يتكلم عنه المسيري له أسبابه، فقد ولد الرجل وشب في ظروف سياسية مضطربة، حربين عالميتين ونشوب الحروب العربية الإسرائيلية ومن أهمها: حرب 15 ماي 1945 والعدوان الثلاثي على مصر عام 1956، وحرب 05 يونيو 1967، وحرب 1973.

كل هذه الحروب والأوضاع السياسية القلقة، جعلت المسيري لا يشتغل بالهم السياسي من جانبه التنظيري فقط، بل دفعته إلى المشاركة في الحركات التظاهرة والاحتجاجات السياسية ميدانيًا، فمفكرنا كان يشارك في إلقاء الحجارة على الجنود الإنجليز وهو مازال في السابعة من عمره يقول: "كنا عند خروجنا من مدرسة فرطاسا الابتدائية وكنت لا أتجاوز السابعة نلوح للجنود الإنجليز الذين تنقلهم القطارات من مصر إلى الإسكندرية، ونشير لهم بعلامة النصر (V) فيخرجون لتحتينا فنقذفهم بالحجارة ونجري لنختفي في شوارع دمنهور"¹⁵.

كما أصدر مجلة مدرسية وسنه لا يتجاوز الحادية عشر بعد، يقول: "هذا غير مجلات الحائط، ومجلة دمنهور الثانوية المطبوعة والتي قمت بتحريرها وشهدت أول مقال منشور لي"¹⁶، كما اشترك في عديد المظاهرات ومنها مظاهرة الطلبة ضد الملك فاروق في أوائل الخمسينيات. وفي خضم الأحزاب والجماعات السياسية النشطة في مقاومة الاحتلال انضم المسيري إلى حزب مصر الفتاة بضعة أيام، ثم انتقل بعدها إلى الإخوان المسلمين، ثم الحزب الوطني وهيئة التحرير، ثم منظمة حدتو الشيوعية في خمسينيات القرن الماضي، كما انضم في منتصف التسعينات إلى قائمة مؤسسي حزب الوسط

¹³ - أنظر سيرة المسيري الذاتية على موقع: <http://www.elmessiri.com> 21 - 10 - 2017 - 17:00

¹⁴ - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 15.

¹⁵ - المصدر نفسه، ص 15.

¹⁶ - المصدر نفسه، ص 15.

المصري، وهو حزب قائم على أسس ديمقراطية من مرجعية إسلامية، وقام بدور أساسي في صياغة مشروعه السياسي¹⁷، ويمكن القول: إنَّ مشاركته في ذلك المشروع هو تعبير عن رؤيته لحدثة إسلامية، فجملة الحروب التي عاصرها المسيري جعلته يدرك حقيقة الحضارة الغربية وفلسفتها الإمبريالية القائمة على آليات الهيمنة، مما شكّل لديه رؤية نقدية مبكرة، رافضة لكل فكر استعماري، فقرر أن يخصص جزءاً كبيراً من وقته وجهده لدراسة الظاهرة اليهودية والصهيونية، وهو ما تجسد في مشروعه الكبير (موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية) مدخل تفسيري جديد والتي أخذت من وقته أكثر من خمس وعشرين سنة لتأليفها.

توفي المسيري فجر يوم الخميس الموافق لـ 03 يوليو (جويلية) 2008 بمستشفى فلسطين بالقاهرة، عن عمر يناهز السبعين عاماً بعد صراع طويل مع مرض عضال، تاركاً خلفه منتوجاً فكرياً ضخماً متنوعاً بين كتب *، وموسوعات، واصلات مطبوعة وغير مطبوعة، زيادة على كم هائل من المقالات، والندوات والحصص التلفزيونية.

2 - التحولات الفكرية في حياة المسيري:

2 - أ - المسيري وتجربة الشك:

كثيراً ما تكون التحولات الفكرية لدى المفكرين والعلماء، إما ردة فعل من الذات عن قلق فكري يتنازعها، وإما محاولة للبحث عن حلول لأسئلة لم يكن في إمكان القناعات السابقة أن تجيب عنها، ولعل ما حدث لمفكرنا عبد الوهاب المسيري من مرجعيات فكرية قد بدأ مبكراً فجملة الأسئلة الوجودية التي تتعلق بأصل الكون وجذور الشر، بدأت تدور في ذهنه وهو في سن السادسة عشرة، يقول المسيري: "حينما كنت في السنة النهائية في مدرسة دمنهور الثانوية وأنا في السادسة عشر بدأت بعض الأسئلة الأساسية تتحاجني وبالبحاح شديد، وكان من أهمها:

17 - أنظر مقال المقدمة التأسيسية التي كتبها المسيري لبرنامج حزب الوسط:

18 - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 98.

≡ - دفاع عن الإنسان - دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، القاهرة، 2003.

- العلمانية تحت المجهر، بالاشتراك مع الدكتور عزيز العظمة، دار الهلال، دمشق، 2000.

- الحدائث وما بعد الحدائث، بالاشتراك مع الدكتور فتحي التركي، دار الفكر، دمشق، 2003.

2- كتب في الفكر الصهيوني:

- نهاية التاريخ - مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، الأهرام، 1972.

- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية في ثمانية مجلدات، دار الشروق، القاهرة 1999.

- موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية، مركز الدراسات الإستراتيجية، الأهرام، 1976.

- اليهودية والصهيونية وإسرائيل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1976.

- الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 200.

- الاستعمار الصهيوني وتطبيع الشخصية اليهودية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1990.

- الإيديولوجية الصهيونية - دراسة في علم اجتماع المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، عالم المعرفة، 1988.

- انهيار إسرائيل من الداخل، دار المعارف، القاهرة، 2002.

- الجماعات الوظيفية اليهودية - نموذج تفسيري جديد، دار شروق، القاهرة، 2001.

أسئلة خاصة بأصل الشر في العالم والحكمة من وجوده، وعن أصل الكون، وكان هذا العام هو أول

عام أدرس فيه مادة الفلسفة¹⁹، وقد تكون لحظة التساؤل الفلسفي هذه الشرارة التي أشعلت فتيل

الحقيقة في عقل المسيري فتحرك باطنه إلى طلبها متجاوزا رابطة التقليد وظاهر العقائد

* - مؤلفات المسيري باللغتين العربية والأجنبية:

1- كتب في نقد الحضارة الغربية:

- دراسات معرفية في الحضارة الغربية، دار الشروق، القاهرة، 2006.

- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، 2002.

- العالم من منظور غربي، دار الهلال، القاهرة، 2001.

- الفردوس الأرضي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.

- الإنسان والحضارة والنماذج المركبة، دار الهلال، القاهرة، 2002.

- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، 2005.

- إشكالية التحيز - رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، مجلدان كبيران في سبع أجزاء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، 1996.

19 - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 98.

≡ - كتب في السيرة الذاتية:

- رحلتي الفكرية في البذور والجدور والثمر - سيرة غير ذاتية غير موضوعية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2000.
- أغاني الخبرة والحيرة والبراءة - سيرة شعرية شبه موضوعية، دار الشروق، القاهرة، 2003.
- كتب في الأدب:
- في الأدب والفكر - دراسات في الشعر والنثر، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2007.
- دراسات في الشعر، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2007.
- مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنجليزي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979.
- الأميرة والشاعر، قصة للأطفال، الفتى الغربي، القاهرة، 1993.
- مؤلفات شارك في ترجمتها:
- الغرب والعالم، كاقين رايلي ترجمه بالاشتراك مع زوجته هدى حجازي، جزآن، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1985.
- إسرائيل وجنوب إفريقيا، الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة، 1979.
- أرض المعاد، دراسة نقدية للصهيونية السياسية، الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة، 1980.
- صمويل تايلور كوليرج - قصيدة الملاح القديم في سبعة أقسام، طبعة باللغة العربية والإنجليزية، ترجمة وتعليق المسيري، أوكننج، لندن، 2007.

- أعمال منشورة باللغة الأجنبية:

-Three Studies in English Literature) : North American ،New Brunswick، 1979.J.N

- Israel and South Africa : The Progression of a Relationship) North .

American New Brunswick ، N.J 1976 ،.Second Edition ;1977 Third Edition ;1980 ،Arabic Translation.1980 .

- A Lover from Palestine and Other Poems) Palestine Information Office, Washington D.C .
. 1972

- مقابلات صحفية وبرامج وثائقية:

- لقاءات قناة الجزيرة:

- برنامج بلا حدود:

هذا وقد ترجمت الكثير من أعمال المسيري إلى الفرنسية والإنجليزية وغيرها من اللغات الأخرى.

الموروثة التي لم يجد فيها أجوبةً شافيةً ينكشف معها المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريبٌ. يقول المسيري: " لم يكن أحد في أعضاء أسرتي قادرا على أن يأتي بإجابة شافية مركبة لهذه التساؤلات، فمعظمهم كان يصلي ويصوم بحكم العادة والتقاليد، ومن هنا فالتساؤل الفلسفي يقع خارج نطاق تصوراتهم وأفكارهم، أما أقراني فلم يكونوا في مستواي الفكري، ولذا عجزوا هم أيضا عن محاوراتي"²⁰.

²⁰ - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 98.

وظلت نفس المسيري على حالها حتى أعضل الداء وتح ولت أسئلته إلى شكوك، بعدما عجز من حوله عن إقناعه، فتبين له ضعف الأطر الفكرية والاجتماعية والعقدية التي وجدها عاطلة عن تزويده بالجلبيات، من هنا شعر المسيري بأزمة معني حادة تجلت في تأثره بقصيدة لـ كامل الشناوي يقول عنها: رغم أنها لم تكن من عيون الشعر العربي ومع هذا تركت في أثر عميقا تقول القصيدة:

يا ربّ فيم خلقتنا وتركتنا ... نهب الظلام فلا ضياء ولا سنا
ونذب فوق الأرض لا ندري بها ... ونذب فوق الأرض لا ندري بنا
أنا من أنا، أنا من أكون وسيلة ... أم غاية؟ أنا ليست أعرف من أنا
وهم يساور ملحدا فيروغه ... ويخافه من كان مثلي مؤمنا²¹

ازدادت حدة التوتر الفكري والشك عند المسيري وانتهى به الأمر إلى تقويض الإيمان، فقرر أنه لن يصلي أو يصوم إلى أن يجد أجوبة عن أسئلته، وكادت أن تصل به هذه الحالة إلى حد الإلحاد، فلم يتقبل المسيري أن يكون تدينه قائما على الإيمان من غير فهم أو اقتناع، فقرر أن لا يحجم عن التساؤل إلى أن أصبح الشك مكونا أساسيا في رؤيته، غير أن الشك بهذه الطريقة وسّع من دائرة الفراغ في ذاته الفكرية، فلم يعد يرضى بقبول الأطر القديمة، وخفقت نفسه لأطر جديدة تملأ هذا الفراغ العقدي الإيديولوجي.

2 - ب - المسري والتجربة الماركسية:

إن التحول من حالة الإيمان إلى مرحلة الشك التي مرّ بها المسيري لم يكن تحولا فكريا فحسب، بل كانت له أبعاده النفسية وتداعياته الوجدانية، فبعدها خطرت له خواطر الشك وانتهى به الوضع إلى حالة الفراغ العقدي، راح يطلب للنفس علاجها واعتدالها فلم يجده كما يصف إلا في الماركسية

²¹ - المصدر نفسه، ص 98.

وفاعليتها العملية في محاربة الظلم الاجتماعي، يقول المسيري : " وبما أنني كنت متأثراً ضد الظلم الاجتماعي كان من الحتمي تقريباً أن أتوجه للماركسية"²².

ولم يكن اهتمام المسيري بالماركسية نظرياً فقط بل وعملياً أيضاً، فقد انخرط في منظمة حدتو الحزب الشيوعي المصري عام 1954، وتدرج فيها نظراً لمعرفته باللغة الإنجليزية والمصادر الأولية للفكر الماركسي حتى وصل لدرجة مسؤول حزبي عن مصنع شريط لتجفيف البصل في الحضرة بالإسكندرية، وبقي المسيري وفيماً للماركسية مدة ربع قرن تقريباً، رغم ما لاحظته من تناقضات في سلوك بعض رفاقه الماركسيين يقول: " فالنرجسية التي لحظتها في كثير من الرفاق كانت كاملة، أي أنهم في واقع الأمر كانوا شخصيات نيتشوية داروينية لا علاقة لها بالماركسية ولا بأي منظومة أخلاقية (...). بل كثيراً ما كنت أشعر أن بعضهم كان ماركسياً بحكم وضعه الطبقي وأنه لو سنحت الفرصة أمامه للفرار من طبقته والاندماج في الطبقات المستغلة الظالمة لفعل دون تردد وطلق ماركسيته طلاقاً بائناً، لكل هذا قدمت استقالتي، وطلبت أن أعدّ من أصدقاء الحزب لا من أعضائه"²³.

إن استقالة المسيري من الماركسية يمكن اعتباره مرحلة تحول ثانية في حياته الفكرية، خاصة بعدما لاحظ في الماركسية من تناقضات واختلالات للبعد الإنساني والديني، ومن ثم فقد بدأ في إدراك سداجة النموذج الماركسي وفشله في تعامله مع الكثير من المسائل الإنسانية، " فاستخدام الصراع الطبقي أو وسائل الإنتاج كمعيار نهائي والبحث الدائم عن العمال والفلاحين بحسبانهم قُوِي فاعلٌ لتغيير التاريخ"²⁴، هو تضيق للفكر وسقوط في الحمأة المادية الأحادية كما يصف المسيري، وهذا الكلام لا يعني إلا شيئاً واحداً وهو بداية انزعاج المسيري مرة ثانية من هذه النماذج الاختزالية وتوقه إلى نماذج تحليلية أكثر تركيباً ورحابة، يستطيع من خلالها إيجاد حلول للكثير من المشاكل العالقة،

22 - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 99.

23 - المصدر نفسه، ص 101.

24 - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 102.

ومنها المشكلة الأساسية التي فشلت الماركسية في حلها، وهي علاقة البناء الفوقي (عالم الأفكار) بالبناء التحتي (عالم وسائل وقوى وعلاقات الإنتاج)²⁵.

يعلق ممدوح الشيخ في كتابه : عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية - عن فكرة انزعاج المسيري من النماذج المادية الاختزالية وبجته عن نماذج أكثر رحابةً قائلاً : "إن العنصر الحاسم في انتقال الدكتور عبد الوهاب المسيري من عالم المادة الضيق إلى عالم أكثر رحابة، هو تبلور النموذج الكامن في وجدانه وتحوله إلى النموذج الحاكم، ويذهب هذا النموذج إلى أن الإنسان كائن حر يصنع التاريخ، جزء من الطبيعة ومستقل عنها لا يمكن أن يرد لها، كائن له منتجائه الحضارية التي تمنحه خصوصيته القومية، والتي تحوله من كائن طبيعي إلى كائن حضاري إنه الإنسان / الإنسان عكس الإنسان المادي"²⁶، من هنا يتبين أن تأثير المسيري بالماركسية لا يعني إيمانه بها كما هي، وإنما كان مجرد بحث عمّا هو إنساني فيها، فقد لعبت الماركسية في مرحلة ما دوراً كبيراً في دعم بعض الاتجاهات الكامنة داخله مثل رفض الظلم، والدعوة إلى إقامة العدل وتمجيد العمل والنضال لتجاوز ما هو قائم. وهو ما يسمه المسيري بالآثار الإيجابية للماركسية والتي لمسها من تجربة تمرّكسه، فقد كانت هذه المرحلة بالنسبة له نافذة أطل من خلالها "على بعض النماذج الإنسانية (النبيلة والتشوية) عن قرب، واستوعب من خلالها بعض المقولات الماركسية مثل دور التاريخ واللحظة ال تاريخية في تحديد مواقف الأفراد وتوجهاتهم، بل ومكنته أيضاً من التعرف على الفلسفة الألمانية بمدارسها ومقولاتها، ومنها على سبيل المثال مقولة الجدل الهيغلي والجدل الماركسي"²⁷.

هذا ولا يخفي المسيري إعجابه بالماركسية الإنسانية وفضلها عليه، فيقول : "أعتقد أن النزعة الماركسية الإنسانية هي التي حمتني من السقوط في العدمية والحيادية"²⁸، وهذا يعني أن ما أعابه المسيري على الماركسية إنما هو نزعتها الثانية وهي المادية المتطرفة.

²⁵ - المصدر نفسه، ص 103.

²⁶ - ممدوح الشيخ، عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، مرجع سابق، ص 55.

²⁷ - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 103/102.

²⁸ - المصدر نفسه، ص 103.

وعلى كل حال يمكن القول : إنّ فترة تمركز المسيري كانت تجربةً حافلةً، وسّعت من أفق هـ
الفكري ومكنته من اكتشاف تناقضات الفكر الغربي، والأكثر من ذلك كما يصرح المسير بنفسه أنّها
زودته بأرضية نقدية وقف عليها ليطل على بيئته البرجوازية في مصر، ثمّ فما بعد بيئته الأمريكية في
الولايات المتحدة، فلم ينبهر أو بمعنى أصح لم ينخدع بما رآه من مظاهر التطور المادي الغربي على
عكس ما حدث للكثير من أعضاء جيله²⁹.

2 - ج - التحول من بساطة المادية إلى رحابة الإنسانية:

من المؤكد أن فاعلية النموذج المادي قد تراجعت وقل مفعولها عند المسيري، خصوصاً بعد تجربته
مع الفلسفة الماركسية واكتشافه لسداحة النماذج المادية الاختزالية وعجزها عن تفسير الكثير من
الظواهر الإنسانية المركبة.

فرغم هيمنة الفلسفة المادية على رؤية المسيري لوقت طويل، إلا أن شعوره الدائم بتبني نماذج
تحليلية مركبة متعددة الأبعاد والمستويات بقي يتزايد لديه، مما يعني أن النموذج الإنساني غير المادي
كان كامناً ودفينا في وجدانه، برغم ضموره وعدم وضوحه في عقله، يقول المسيري : " كانت الأسئلة
تطاردي وتنهكني خاصة حينما أتى بفعل فاضل يكلفني الكثير، إذ كان عليّ كل مرة أن أتخذ قراراً
وجودياً، ليس له أي أساس في النموذج المادي المهيمن"³⁰، هذا التناقض بين النموذج المادي المهيمن
والشعور بسلوكيات وإحساسات مغايرة جعل المسيري يعيد النظر في رؤيته المادية ويضعها على طاولة
النقد والمسألة، رغم صعوبة المهمة والمقاومة الشديدة للنفس، بسبب نزعتة العقلية الحادة، ومن أهم
قرارات المراجعة التي بدأ بها المسيري "شروعه في تطوير جهاز مفاهيمي افتتحه بمفهوم المسافة التي
تفصل بين الإنسان والطبيعة، وبين الخالق والمخلوق وبين الجسد والروح، مما يعني أن هناك ثنائية في

²⁹ - المصدر نفسه، ص 103.

³⁰ - ممدوح الشيخ، عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، مرجع سابق، ص 49.

الكون، ثنائية ينتج منها ظهور الحيز الإنساني الذي يتحرك فيه الإنسان الإنساني أو الإنسان الرباني" ³¹ .

ولعل تأكل النموذج المادي وتعاضم النموذج الإنساني في المقابل عند المسيري، لم يكن أمراً سهلاً ولم يأت هكذا كترف فكري، بل جاوزه المسيري بشق الأنفس، فقد استمر بحثه المحموم أكثر من ربع قرن ليصل إلى ما وصل إليه من قناعات إيمانية، ومن المؤكد أن تحول المسيري من عالم المادة الضيق إلى رحابة الإنسانية لم يحدث من عدم، بل جاء نتيجة عوامل عديدة ساعدته على ذلك. يقول المسيري عن تجربة تحوله إلى النموذج الإنساني : " لم يكن هذا النموذج غير المادي متبلورا وواضحا في وجداني وعقلي، ولكنه كان كامنا ودفينا، ولكن ثمة عناصر عديدة ساعدت هذا النموذج على التحرك من عالم الإمكانية إلى عالم التحقق" ³² ، يشير المسيري في هذا القول إلى توفر بذور التحول والتي كانت متنوعة وكثيرة، حتى أنه يصعب إحصاؤها . فرحلته الفكرية ثرية ومركبة إلى أقصى الحدود، فلمخزون الضخم من التراث الديني الإسلامي، وأصوله الثقافية وبذور التراحم التي ألقيت في تربته الاجتماعية وتكوينه التقليدي في دمنهور ساعده على ترسيخ إيمانه بمقولة الإنسان، مما يعني أن المرحلة المادية في حياة المسيري كانت ظرفية فقط، وأن التحول كان حتمياً ومنتظراً، لسبب بسيط وهو توفر الأرضية الإنسانية الصلبة التي كانت قابضة في ذاكرة ووجدان المسيري.

ومما ساعد على ترسيخ هذه الأرضية (الإنسانية)، التجارب الإنسانية الجديدة في حياة المسيري وتداخل العام والخاص، الجديد والقديم، فقد أظهر قرار ارتباطه بالدكتورة هدى حجازي تناقضا بين النموذج المادي المهيمن عليه وبين شعوره العاطفي (الحب) الإنساني، الذي بدأ يستولي عليه، فلم يتمكن من تفسير قصة هذا الشعور من مدخل مادي، يقول المسيري : " فقد كان هذا يعني وجود تناقض صارخ بين النموذج النظري المادي وسلوكي الإنساني المتعين" ³³ ، فراح المسيري يبحث في

³¹ - بشير ربوح، مطارحات في العقل والتنوير عبد الوهاب المسيري أتمودجا، الطبعة الأولى، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2012، ص ص 63/62.

³² - عبد الوهاب المسيري ، رحلتي الفكرية سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 138.

³³ - عبد الوهاب المسيري ، رحلتي الفكرية سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 139.

الكتابات الماركسية إلى أن وجد تعريفاً ماركسياً للزواج "بأنه علاقة اقتصادية مفعمة بالحب"³⁴، ولكنه من جهة أخرى كان يحيره، فهو قول يسقط في الثنائية الإيمانية ويتبنى مقياسين : واحد مادي والآخر غير مادي.

ومرور الوقت توالى التشققات وازدادت التناقضات، فقد حدث التشقق الثاني في بُنية النموذج المادي كما يصف المسيري، حي نما رزقه الله بِنْتِهِ نور، حيث انتابته لحظات تأملية غير عادية، أقلقته فراح يتساءل : هل من المعقول أن تكون هذه الطفلة مجرد نتاج لبعض الإنزيمات والغدد أم أن هناك شيئاً إنسانياً فريداً لا يمكن تفسيره مادياً؟ كيف تولد طفلة من رحم أمها، وفور ولادتها تنشأ علاقة بينها وبين أمها، أنا لست جزءاً منها؟ وزوجتي وزميلتي وصديقتي وحبيبتي، تصبح فجأة أما، لها عالمها الخاص لا أُنتمي إليه، ويستطرد المسيري قائلاً : ولم أسترح من كل هذه التساؤلات إلا بعد كتابة قصيدة (...). أقول فيها:

يا إصبع الإله قد أقلقت مضجعي ... أولدتها حواء ثم مريماً³⁵.

وهنا فقط تاقت نفس المسيري إلى تساؤلاتها من جديد كيف يمكن لإنسان مادي أن يكتب قصيدة دينية بهذا الشكل، تحمل كل هذه الصور المجازية؟ وهل يعني هذا فشل النموذج المادي في تفسير هذه المظاهر الإنسانية مثل لحظة ارتباط الأم بابنتها؟.

إذ أن الصور المادية لم تعد كافية، يقول المسيري فقد أصبحت ظاهرة الإنسان بالنسبة له ظاهرة غير مادية / طبيعية، بل معجزة بكل المعايير³⁶، ويتأكد منعطف التحول في تجربة المسيري الإنسانية مع ابنه ياسر ومع إدراكه لأهمية الأسرة، فقد لاحظ الاختلاف النوعي بين ابنته نور وابنه ياسر، فترسخ اعتقاده أكثر بعظمة الإنسان المعجزة الذي يتجاوز سطح الظواهر المادية.

³⁴ - المصدر نفسه، ص 139.

³⁵ - عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج حورات مع د. عبد الوهاب المسيري، تحرير/ حربي سوزان، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، ص 44/43.

³⁶ - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 140.

وإذا كانت هذه هي محطة الوصول الأولى، فإن العنصر الحاسم في انتقال الدكتور عبد الوهاب المسيري من عالم المادية الضيق إلى عالم الإنسانية الرحب، هو تبلور النموذج (الإنساني) الكامن في وجدانه وتحوله إلى النموذج الحاكم³⁷، وهذا التبلور يشير إلى تمركز مقولة الإنسان التي ظل يؤمن بها، السبب الذي دفعه إلى التحول إلى الماركسية، رغم أنه تجاوزها فيما بعد لأنه لم يجد لها أساساً فلسفياً صلباً، ومن هنا بدأت اهتمامات المسيري النقدي بالحدثة الغربية تتجسد، فراح يهاجم منطق تقدمها المادي ومسألة تسلع الإنسان وتشئيته في كتابه الفردوس الأرضي وفي كتب أخرى.

2 - د - مرحلة الإيمان وتبلور الرؤية الإسلامية:

رغم نزعة الشك التي انتابت المسيري لفترة معينة ورغم تحوله إلى الماركسية والفلسفة المادية لفترة أخرى، إلا أن مقولتي الدين والإنسانية بقيتا قابعتين في وجدانه العميق، فقد ظل مؤمناً بالله والإسلام، ولكن لم يكن ذا أساس فكري فلسفي واضح المعالم في ذهنه، خصوصاً وأنه قرر منذ بداية تشكل وعيه الثقافي أن لا يقبل شيئاً إلا إذا كان له أساس فلسفي، ولنتذكر كيف رفض الأطر الفكرية، الاجتماعية والعقدية التي لم تقدم له أجوبة مقنعة عن أسئلته الوجودية التي تتعلق بالبحث عن أصل الوجود والشر في العالم والحكمة من وجوده؟ وهو في بداية رحلته الفكرية.

ورغم أن التجربة الماركسية علمته أيضاً - كما يقول: "أنَّ الدين إن هو إلاَّ أفيون الشعوب جزء من بناء فوقني يمكن رده للبناء التحتي، ومن هنا فإنه لا يصلح أساساً للتصنيف أو للإدراك، فالأساس الحقيقي الوحيد للتصنيف هو الأساس الاقتصادي"³⁸، إلا أن معادلة البناء اهتزت وأصبحت مقولة الدين (الإسلامي) عنصراً أساسياً من الوجود والهوية، فقد لحظ المسيري أن المكون الديني هو الطريقة

³⁷ - ممدوح الشيخ، عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، مرجع سابق، ص 55.

³⁸ - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 142.

الوحيدة لتفسير انجذابه للمتدينين خصوصا من كانت عقيدتهم تشجع على الانتماء للجماعة والإحساس بالآخرين³⁹.

ولعل انجذاب المسيحي إلى المتدينين خصوصا، لم تكن مسألة اعتبارية، وإنما مرده إلى أصول تربيته الدينية، يقول: " كان هناك في نهاية الأمر المخزون الضخم الداخلي من التراث الديني الإسلامي وتجربتي مع المجتمع التقليدي في دمنهور في طفولتي وصبائي، ففي سن الثالثة عشرة كنت قد قرأت القرآن عدة مرات وعرفت كثيرا من الأحاديث النبوية الشريفة، وكنت كذلك قد قرأت كتاب (فقه السنة) للشيخ سيد سابق، ولذا كنت أعرف الفروق الدقيقة بين المذاهب الأربعة في كثير من الأمور، وكنت أعرف كذلك كثيرا من قصص السيرة والخلفاء والصحابة، كما كان لي معرفة بتاريخ المسلمين⁴⁰، وهذا يعني أن الإنسان مهما حاول الانفصال عن ماضيه وتراثه، بعارض من الشك أو التغريب أو شيء آخر فإنه لن يستطيع التجرد منه بسهولة، بل تبقى الكثير من الأصول والوشائج عالقة في وجدانه وذاكرته تربطه بتاريخه وهويته الأولى.

والمهم من هذا العود الأحمد أن المسيحي هذه المرة عاد إلى الإسلام أو رجع إليه إيمانه عن قناعة تامة، فالمكون الديني لم يعد مجرد قشرة وإنما جزءا من كيانه وهويته، بل وتموذاً معرفياً شاملاً للوجود والحياة، يقول المسيحي: " قد بدأت أشعر بأن مقولة الدين ذات فعالية في الواقع المادي الصلب، وليست جزءا مغلقا من عالم الغيب، أي إن الدين أصبح تدريجيا في تصوري جزءا من الكيان الإنساني التاريخي ليس منفصلا عنه"⁴¹.

من هنا قرر المسيحي إعادة التفكير في الإسلام والتعرف عليه لفهم منطقته الداخلي، واختباره كمنهاج شامل بمقدوره تنظيم الحياة في كل جوانبها، وليس مجرد معتقد تعبدي بين الإنسان وربه فقط.

³⁹ - المصدر نفسه، ص 142

⁴⁰ - المصدر نفسه، ص 236.

⁴¹ - عبد الوهاب المسيحي، رحلتي الفكرية سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 142/143.

فيحدث أن يكون لقاء المسيري بمالكولم إكس*، وإطلاعه على سيرة حياته الحدث الذي كان له عميق الأثر عليه، كما يصف المسيري : " بعد قراءة سيرة مالكولم إيكس، أدركت مدى عمق أثر الإسلام كمثالية مجاوزة لعالم المادة، كما أدركت دور الإسلام التنويري التصوري في حياته . كان مالكولم إيكس يعمل قوادا ومهريا للمخدرات، أي أنه كان يعيش مستوعبا بشكل كامل في عالمه الأمريكي، وحينما دخل السجن قام المسلمون السود بإقناعه بالدخول في الإسلام، ففعل وبدأت حياته في التغير، وبدأ يدرك عالمية الرؤية الإسلامية للإله، كما أدرك الطبيعة الجماعية للإسلام، في مقابل الفردية الأنانية في المجتمع الأمريكي، وأثناء حجه إلى أمريكا اكتشف إمكانية تحقيق المساواة بين البشر فتجاوز كرهه للبيض"⁴².

ولا تنتهي لحظات التأمل والمراجعة الفكرية للإسلام عند هذا الحدث فقط، بل يذكر المسيري أن إطلاعه على كتاب عزت بيجو فيتش - الإسلام بين الشرق والغرب - قدم له رؤية إنسانية إسلامية رائعة وعظيمة، وأنه لو كان قرأ هذا الكتاب في مقتبل حياته الفكرية لوفر عليه وقتا كثيرا، فهو على سبيل المثال يذهب إلى أن الإنسان كائنٌ ميتافيزيقي دائم البحث عن المعنى وأنه لا يمكنه أن يدور في إطار النموذج المادي وحسب، ولذا لا بد أن يؤمن بشيء متجاوز للسطح المادي⁴³.

ويذكر المسيري أيضا أن الحوارات الرائعة التي كان يجريها مع الدكتور أنور عبد الملك عن الإسلام الحضاري، ساهمت بكثير في تفتيح عيونه على الجوانب الحضارية في الإسلام، وهي أمور كما يقول عن نفسه كان يشعر بها ويدركها بشكل واضح⁴⁴.

ومن المفارقات أن رحلة التحول في حياة المسيري والعودة إلى الإيمان (المؤسس) من جديد قد بدأت حينما كان في الغرب، من خلال قراءته لكتابات بعض المفكرين الإسلاميين من أمثال مالك بن نبي، وسيد حسين نصر، وفضل عبد الرحمان، ومن خلال زيارته كذلك للمتاحف التي تعرف

* - مالكولم إيكس: كان يسمى مالكولم ليتل وحذف أسم الأخير وأحل محله حرف إيكس، باعتبار أن هذا هو الاسم الذي منحه إياه الرجل الأبيض، ثم اختار اسم الحاج مالك الشبار بعد اعتناقه الإسلام.

42 - الجبدر نفسه، ص 143.

43 - ممدوح الشيخ، عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، مرجع سابق، ص 44/45.

44 - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 236.

فيها على عظمة الحضارة الإسلامية، يقول عبد الوهاب المسيري: "عندما افتتح جناح الفن الإسلامي في متحف المترو بوليتان (بأمريكا) ذهبت لزيارته، فذهلت مما رأيت من جمال وتقوى، وقد بعدت في وجداني بسبب تخصصي الأكاديمي ورؤيتي الفلسفية (الغربية المادية).⁴⁵

كانت هذه بعض المرجعات الفكرية والتجارب العملية المادية والإنسانية التي مر بها المسيري في رحلة عودته للإسلام، والتي تبين أن المسار الذي قاده كان متنوعا ومركبا، وقد انتهى به إلى إيمان عقلائي تبني من خلاله الإسلام كروية معرفية شاملة ومنهج للحياة .

⁴⁵ - عبد الوهاب المسيري ، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 204.

الفصل الأول:

مظاهر التحول والانفصال عن القيمة في

الحضارة الغربية.

- المبحث الأول: التحولات الحضارية في العصر الكلاسيكي وأثرها على مقولة

القيم:

1- الاقتصاد الترشيدي الجديد.

2 - حركة الاكتشافات الجغرافية.

3 - الهجرة إلى المدن.

4 - الإصلاح الديني ومفاهيمه الجديدة.

5 - الثورة العلمية.

6 - تحولات الدرس اللغوي.

- المبحث الثاني: مظاهر انفصال الحضارة الغربية عن القيمة :

1- السياسة ومظاهر الانفصال عن القيمة

1 - أ - الديمقراطية كمقياس لانفصال السياسة عن القيمة.

2 - العلم والتقنية المنفصلين عن القيمة .

3 - الفن المنفصل عن القيمة .

3 - أ - فن التصوير مقياس للتغير ولانفصال القيمي.

4 - مظاهر انفصال الحياة اليومية عن القيمة.

سنحاول في هذا الفصل أن نعرض لجملة التحولات الحضارية* الحاصلة في تاريخ الفكر الغربي وفي الوقت نفسه نعمل على رصد مظاهر انفصال الحضارة الغربية عن مقولة القيم** * فالفكرة المحورية لهذا الفصل هي محاولة الإمساك بخيط التوجيه الذي سارت عليه التحولات النهضوية الغربية، أما الفرضية الضمنية التي نركز عليها، فهي الاعتقاد بأن هذه التحولات وانعكاساتها كانت إرهابا لما ستؤول إليه منظومة القيم في القرنين التاسع عشر والعشرين وغرضنا في هذا تقديم صورة عن عمق الانفصال التدريجي لمظاهر الحضارة الغربية عن القيم الدينية، الإنسانية والأخلاقية، والتي نعتقد أنها

* - نقول هنا التحولات الحضارية وليس الفكرية فقط، فما شهدته عصر النهضة الغربي من تحولات لم يحصل في جانبه الفكري فقط بل وفي الجانب الاقتصادي والسياسي والعلمي وغيرها من الجوانب الأخرى ، ثم إن الفكر في حد ذاته لكي يتغير تلزمه شروط محيطية، ومن يعيش ظروف اقتصادية فقيرة وأوضاع سياسية مضطربة قد لا يعرف كيف يفكر أو يغير .

** - نقصد هنا القيم الدينية أولا: على أساس أن الانفصال القيمي الكبير الذي حصل في تاريخ الحضارة الغربية بدأ باسم الثورة على الكنيسة والقطيعة مع نظامها اللاهوتي القديم وبالخصوص مصفوفة قيمها الدينية، من معتقد أن التراث الديني أصل كل استلاب، في مقابل الدعوة إلى إحياء الفكر اليوناني والروما ني والعودة إلى الطبيعة والتفكير النقدي بالموجودات خارج كل مرجعية متعالية .

ثم القيم الإنسانية والأخلاقية ثانيا: لأن عملية تجاوز مركزية الإله أدت في البداية إلى مركزية الإنسان، مما كرس إلى أنسنة أنتربودسية أي أنسنة متمحورة حول الذات الإنسانية وحدها، ولكن سرعان ما تسارعت متتالية العلمانية التي جلبت معها علمنة شاملة وسائلة على حد تعبير المسيحي حملت في طياتها انفصاما وجدانيا حول الإنسانية ذاتها، لتسقط الحضارة الغربية بعد ذلك في عدمية مطلقة مناوئة للقيمة الروحية عموما والأخلاق والمرجعية والمعني خصوصا ، الأمر الذي أدى إلى إفقار البعد الروحي(الإنساني والأخلاقي) للوجود .

كانت بدورها سببا مباشرا في تأزم المجتمعات الغربية المعاصرة، ذلك أن علامات الأشكلة والاضطراب التي بدأت في الظهور على سلم القيم الغربي، لم تشكل من عدم بل جاءت نتيجة تراكم مجموعة من التحولات والأسباب، ولم تنطلق إلا منذ إعلان الفكر الغربي انفصاله عن مقولتي الدين و الإنسانية، منقلبا بذلك على إرثه المسيحي القديم، متوسما في المقابل بألهته الجديدة، العقل والعلم والفردانية والعلمانية... الخ، فاتحا بها عهده الجديد المتحرر من جميع المرجعيات المتجاوزة والاعتبارات الإنسانية والأخلاقية.

لدرجة تلاشت فيها جميع النظم الحافظة، وأصبح الفن بلا معنى والخطاب بلا مبنى والعلم بلا أخلاق، حالة من التفكك والتشظي طال كل الثوابت والمقدسات، العلوم والمناهج، المبادئ والمعتقدات، بل حتى قواعد المنطق واللغة وأدبيات الذوق والجماليات تحت شعارات مختلفة، باسم الحرية والإبداع تارة، وباسم غسيل الكلمات وتطهيرها من طلاء التراث الأدبي تارة أخرى، وانطلاقا من مقولة فصل الدين عن الدولة وصولا إلى فصل كل مظاهر الحياة عن القيمة، في متتالية اكتملت حلقاتها في منتصف الستينيات، يقول عبد الوهاب المسيري: "إن ما حدث في الماضي هو أن بعض مجالات الحياة العامة وحسب، تمت علمنتها، وظلت الحياة الخاصة في الغرب حتى عهد قريب جدا محكومة بالقيم المسيحية أو بالقيم العلمانية التي تستند في واقع الأمر إلى مطلقات مسيحية متخفية (...). ولكن الأمور تغيرت إذ تابعت حلقاتها المتتالية بخطى أخذت تتزايد في السرعة إلى أن اكتملت في تصوري في منتصف الستينيات"⁴⁶.

إذا مع هذه الفاصل التاريخي يعتقد الدكتور عبد الوهاب المسيري، أن مقولة فصل القيم اتسعت بشكل رهيب لتشمل ليس فقط عالم السياسة والاقتصاد، بل مجالات الفلسفة والعلوم، ثم عالم الوجدان والسلوك اليومي، فما تميز به طور الحداثة الغربية منذ عصر الأنوار عن باقي الأطوار الأخرى التي تقلبت فيها البشرية، هو أنه قرر أن يقطع صلته بكل ما هو قيمي من أخلاق تقليدية أو مقدسات دينية أو مطلقات إنسانية على اعتبار أن مرجع هذه القيم هو الدين، فقد سعى الأنواريون

46 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006، ص 193.

بكل قوة إلى تحرير الحضارة الغربية من سلطة المعتقدات الدينية حتى لا تقوم على الخوف من عذاب جهنم ولا على الطمع في نعيم الجنة⁴⁷.

ويتجلى هذا الحياد القيمي في اعتقاد طه عبد الرحمان في اعتماد مبادئ ثلاثة، كل مبدأ يكرس انفصالا مطلقا مخصوصا وهي كالآتي:

– **أولا:** مبدأ التوجه إلى الإنسان: ويقضي هذا المبدأ بأن نترك التوجه في تصوراتنا إلى الإله ونقتصر فيها على التوجه إلى الإنسان⁴⁸، الذي أصبح يمثل مركز الكون، فمع اتساع وعي الإنسان الحداثي باستقلال ذاته، بدأ يترك جيدا المقولة السفسطائية القائلة: إن الإنسان مقياس كل شيء ومعيار لكل مشروع، فلا ينبغي له إذا أن يبقى خاضعا لأي سلطة متعالية عنه "فهو المتكلم الحاضر الذي ينظر إلى الكائنات الأخرى ويتمثلها فيستمد يقينيات هـ من ذاته وليس كما كان الشأن عليه في القرون الوسطى"⁴⁹، وكان من أثر ذلك طغيان النزعة الإنسانية الذاتية، ليس فقط في الواقع الاجتماعي بل أيضا في الخطاب الفلسفي، فقد "ظهرت معظم الفلسفات في القرنين السابع عشر والثامن عشر على صورة اتجاهات ذاتية يمكن أن نلاحظ ذلك بوضوح عند ديكارت الذي أقام المعرفة برمتها على يقين وجوده الشخصي"⁵⁰، فالكوجيتو الديكارتي إثبات لوجود الأنا من حيث هو مبدأ مؤسس للذات والطبيعة والألوهية، ويعني هذا التوجه أنه حان الوقت ليأخذ الإنسان زمام الأمور بيده ويعلن انفصاله عن كل ما هو مقيد له من موروث مثقل بالعادات والتقاليد البالية، ومن المعتقدات الدينية الشديدة الوطأة.

47 - طه عبد الرحمان ، روح الحدائفة المدخل إلى تأسيس الحدائفة الإسلامية، الطبعة الأولى، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص101.

48 - طه عبد الرحمان ، روح الحدائفة المدخل إلى تأسيس الحدائفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 101 .

49 - عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحدائفة، (د،ط)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010، ص 36 .

50 - رشوان محمد مهران ، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، الطبعة الثانية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، 1984، ص 20 .

- **ثانيا:** "مبدأ التوسل بالعقل: ويقضي هذا المبدأ أن نترك التوسل في أفكارنا وسلوكنا بالوحي ونقتصر فيها على التوسل بالعقل"⁵¹، فهو ناموس النشاط الإنساني الذي يتميز بصفة الإطلاعية والشمول واليقين والاتساق، به يمكن أن نحدد ما يجب أن يكون وكيف ينبغي أن يكون القول العلمي والخطاب الفلسفي والتنظيم السياسي والاقتصادي، بل وحتى المسار التاريخي في حركته والنص الديني في قراءته، وكأن تاريخ أوروبا الحديث - مع هذا المبدأ - قطع صلته بإرث لاهوتي كنائسي هيمنت عليه الإيديولوجية الدينية، ليتم الإعلان عن منحى جديد وهو ديانة العقل "غير أن مسار العقيدة العقلانية يتجه إلى الابتعاد عن المسيحية، فالمفكر العقلاني يميل إلى الموقف القائل: بأن المعقول هو الطبيعي ولا وجود لشيء خارج الطبيعة"⁵²، فالإنسان في إطار هذه الرؤية الجديدة "لا يختلف في أساسياته عن أي شيء آخر في الكون، مرجعيته النهائية هي الطبيعة أو المادة، وقوانينه هي قوانين الطبيعة، ويمتدح الإنسان بما هو طبيعي في منظومة <سبينوزا>* الواحدية الصامتة، الإله فيها هو الطبيعة والطبيعة هي الإله"⁵³.

هكذا تنزع العقلانية إلى إسقاط كل ما هو مقدس متجاوز للطبيعة والإنسان، وتبقي فقط على ما هو مادي طبيعي قابل للوصف والتفسير بوسائل العلم ومناهجه وبنوع من الموضوعية والحياد، فالرؤية الاستنارية أصبحت لا تقبل إلا بالقوانين التي يتوصل إليها العقل الإنساني استنادا إلى حقائق الطبيعة/المدة، وترفض أيّ غايات من شكيمة لماذا خلق الله ال عالم؟ ولم يقنعوا بالتفسيرات الغائية التقليدية، ثم تصاعدت معدلات الاستنارة وتراجعت الغائية، لكل هذا تحرر العلم تماما من أيّ أعباء أخلاقية أو فلسفية، وانطلق انطلاقته الهائلة⁵⁴.

51 - طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المرجع نفسه، ص 101.

52 - برينتون كرين، تشكيل العقل الحديث، تر/ صديقي خطاب، (د،ط)، عالم المعرفة، الكويت، 1981، ص 120.

* - **باروخ سبينوزا** (1636،1677) يهودي هولندي أبواه من أصل إسباني، يخالف نيوتن: بان الله هو علة العام وحركته، لكن العالم استمر طبقا لقوانين الله الميكانيكية، فالعالم في رأيه مختص بقوانين الحركة وليس أكثر من ذلك، والجوهر أو الله هو الطبيعة الخالقة، حيث أنه مصدر الصفات، وهو أيضا الطبيعة المخلوقة، حيث أنه هذه الصفات، ويرفض سبينوزا ازدواجية العقل والجسم والله والطبيعة.

53 عبد الوهاب المسري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 48.

54 - المصدر نفسه، ص 310.

- **ثالثاً:** "مبدأ التعلق بالدنيا : ويقضي هذا المبدأ الثالث بأن نترك التعلق في أعمالنا ومعاملاتنا بالآخرة ونقتصر فيها على التعلق بالدنيا"⁵⁵، فهي المبدأ والمستقر مما يتوجب الاهتمام بها ومعرفة أسرارها بفضل ما يتم إنجازها من تقدم متواصل، فالأمل كبير في أن يحقق الإنسان لنفسه السعادة الأرضية، أما مقولة "الدار الآخرة والخلص الأبدي"، فهي مجرد تهويمات وتضليلات ينبغي العمل على إخراج الناس منها بتنوير عقولهم وتحرير إرادتهم"⁵⁶، ولنتذكر كيف أجاب <كانط> عن سؤال ما الأنوار؟ عندما قال: "تعرف الأنوار بأنها خروج الإنسان من حالة القصور التي هو عليها بخطئ منه، بسبب انعدام القدرة لديه على استعجال عقله دون توجيه من الغير، ولا يرجع هذا القصور إلى عيب في العقل، ولكن إلى الاقتصار في التصميم وإلى الشجاعة في استغلاله دون توجيه ما ودون وصاية"⁵⁷ إن الإفتقار إلى استعمال العقل استعمالاً صحيحاً والجبن هما السببان اللذان يفسران بقاء السواد الأعظم من الناس برغبة منهم قاصرين مما يسهل على البعض استعبادهم وفرض الوصاية عليهم بترهيبهم تارة وترغيبهم تارة أخرى، والحال أن الشيء الوحيد الذي يجدر بالإنسان أن يسعى إليه هو الخيرات المادية التي تجود بها الحياة، والشيء نفسه ينطبق على المعايير الأخلاقية والجمالية والاجتماعية، فكل تطور إنما هو انعكاس للأحوال المادية .

على أساس هذه المبادئ الثلاثة، مبدأ التوجه إلى الإنسان ومبدأ التوسل بالعقل ومبدأ التعلق بالدنيا وحدها، اشتغل أرباب الحداثة الغربية بإنشاء حضارة مادية لا دينية .

55 - طه عبد الرحمن ، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص101.

56 - طه عبد الرحمن ، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص101 .

57 - نعيمة حاج عبد الرحمن، فؤاد ميلت، الجواب عن سؤال ما الأنوار، مجلة أيس، العدد الأول، 2005، ص 07 .

- المبحث الأول: التحولات الحضارية في العصر الكلاسيكي وأثرها على مقولة القيم

يكشف لنا التاريخ البشري تغير الظروف المحيطة بالأفراد والمجتمعات، وعموما ما يتخذ هذا التغير مواقف جديدة ومسالك مختلفة، تؤدي في الغالب إلى تبديل نظرة الناس إلى الحياة وما حصل في تاريخ الحضارة الغربية من تحولات نهضوية أحدث بدوره هزات عميقة أعادت صياغة الواقع المادي والإنساني للمجتمعات الغربية، فانعكس ذلك على نظمهم المعرفية والاجتماعية والقيمية. ولكن قبل أن نبدأ في استقراء هذه التحولات للحضارة الغربية من الضروري أن نشير إلى ملاحظة هامة نبهنا إليها المسيري وهي "أن هذه التحولات حدثت بشكل متزامن في جميع المجالات ومن خلال تفاعلها، فكل عنصر هو سبب ونتيجة في الوقت ذاته، دون أن نعطي أولوية سببية لعنصر على آخر" 58.

1- الاقتصاد الترشيدي الجديد:

في القرن الرابع عشر يقول المسيري: "بدأ يظهر ما يسمى بالاقتصاد الرشيد الجديد، الذي يدور في إطار المرجعية المادية" 59، بخلاف الاقتصاد الإقطاعي الذي كان يتميز بقدر عال من العلاقات الإنسانية ويهدف إلى تحقيق الحاجات الإنسانية المباشرة، باستثناء "الجماعات الوظيفية"

58 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحضارة الغربية، مصدر سابق، ص 104.

* - الترشيد في الإطار المادي: هو إعادة صياغة الواقع الاقتصادي والإنساني، في إطار الطبيعة/المادة، أو المبدأ الواحد الكامن في المادة بالشكل الذي يحقق التقدم المادي وحسب، واستبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية وكل العناصر الكيفية والمركبة المخوفة بالأسرار حتى يتحول الإنسان إلى كائن وظيفي أحادي البعد. (عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص 463).

التي كانت تمثل نقطة الاستثناء، وهي الجماعات التي كانت تحوسل**، باعتبارهم وحدات عملية ليست من الأقارب ولا الجيران، وإنما أدوات عمل موضوعية محايدة، ولهذا كانوا يستبعدون ويعزلون حتى لا يهددون إنسانية المجتمع المركبة⁶⁰.

ومن الواضح أنه حتى لهذه السنوات الأولى من القرن الرابع عشر لم ينزع الاقتصاد الغربي عن طابعه العام من ظومة قيمه الدينية والإنسانية، بسبب تغلغل النزعة التقوية الإيمانية، وعدم تركز الرؤية المادية النفعية في النموذج المعرفي الغربي، ولكن مع ذلك يقول المسيري : لوحظ في هذا القرن (الرابع عشر) بداية استقلال القطاع الاقتصادي عن المجتمع التقليدي وانفصاله عن الاقتصاد التبادلي، وبداية الاقتصاد السلعي النقدي، حيث بدأ ينتشر الاقتصاد العائلي والصناعات المرتبطة به، وهنا بدأ بعض الفلاحين يزرعون المحاصيل بهدف الربح، وبدأ الاهتمام برعي الأغنام لتوريد الوبر اللازم لمصانع الصوف، وتزايد الطلب على المواد الخامة للصناعات الجديدة، وتركزت الصناعات في منطقة واحدة، وزاد التخصص في سلعة واحدة، واتسم الاقتصاد السلعي بأن الإنتاج فيه يتم من أجل الربح المجرد على حساب الرغبات الإنسانية⁶¹.

من المؤكد أن اتجاه الاقتصاد من الصورة المحلية البسيطة القائمة على إشباع حاجات الناس الضرورية، إلى الصورة التجارية الربحية استلزم تحديث وسائل الإنتاج، فظهرت آليات المكننة والصناعة والتخصص في أعمال معينة وإنتاج سلع محددة، وتراجع العمل اليدوي المرتبط بالإتقان والحفاظ على

59 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 207.

* - هي مجموعات بشرية صغيرة يقوم المجتمع التقليدي بإسناد وظائف شتى إليها، قد تكون هذه الوظائف مشينة في نظر المجتمع ولا تحظى بالاحترام في سلم القيم السائدة (مثل التنجيم، البغاء، الربا) وقد يتطلب القيام بما قدرا عاليا من الحياد والتعاقدية، لأن المجتمع يريد الحفاظ على قداسته وتراحمه ومثالياته، وعضو الجماعة إنسان اقتصادي محض له بعد واحد، متحرر من القيم الأخلاقية السائدة. (عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 208).

* - الحوسلة عبارة صكها المسيري وتعني: " تحويل كل شيء (الإنسان والطبيعة) إلى وسيلة لوصف اتجاه أساسي في الحضارة الغربية الحديثة، نحو تحويل كل العالم على مجرد مادة يمكن توظيفها والاستفادة منها

60 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 208.

61 - المصدر نفسه، ص 208.

موروث الحرفة واسم العائلة المرتبط بها، وتحول عالم الشغل إلى عالم الكم والحساب ومسابقة الزمن، وزيادة الإنتاج لتحقيق فائض من القيم المادية فما يحرك الفلاح والصانع والتاجر هذه المرة هو الربح، مما يفرض تجاوز الاعتبارات الدينية والإنسانية التقليدية التي تضيق من حرية الاقتصاد، يقول المسيري: "بدأ الاقتصاد الجديد يتملص من نفوذ الكنيسة وبدأت تنحسر تلك الأفكار المسيحية الغائية الدينية والإنسانية مثل الثمن العادل الذي يرفض آليات السوق والمادة، وتحريم الربا باعتباره عنصراً من عناصر الاستغلال، وتطبيق القوانين المادية المجردة على العلاقات الإنسانية"⁶².

وعمقتى هذه الأحداث الجديدة بدأت علاقات المجتمع الغربي تتجه تدريجياً نحو القيم المادية الكامنة (الثروة، الاستهلاك المادي، تشيؤ مظاهر الحياة)، منسلخة عن أي غايات إنسانية حتى أن نطاق حجم الاقتصاد بدأ يتأسس على النقود لا التبادل المشترك، والحصول على السلعة أصبح الغرض منه تسوقها لجلب الثروة وليس بهدف تحقيق الإشباع الإنساني، فبحلول القرن الخامس عشر يقول المؤرخ الأمريكي كافين رايلي: "ظهرت طبقة متوسطة جديدة كاملة من التجار ورجال البنوك، وأصحاب الصناعات الحرفية، تفوق كثيراً من النبلاء غنى (...). ولجأ بعض الأذكى إلى إدارة أراضيهم على أساس تجاري، بتحويل الالتزامات الإقطاعية القديمة إلى إيجارات نقدية ثابتة، وتسيج الأراضي التي اعتاد الفلاحون زراعتها على المشاع، وتحويلها لاستخدامه من الشخصي كمراع للأغنام تدر ربحاً أكبر"⁶³.

إذا فجملة التحولات الجديدة التي بدأت تعم جوهر الاقتصاد الغربي نزعته عن الناس نسقا من القيم التقليدية في معاملاتهم الاقتصادية وطبعت على نظامهم ورؤيتهم المعرفية علاقات السوق، ولكن مجتمع السوق هذا بدأ يبشر بقدم نظام جديد يمكن تسميته بالرأسمالية والحديث عن الرأسمالية من المؤكد أنه فتح لعهد المال والربح والثروة والملكية والسوق على مصراعيه، ولنا أن نتخيل

62 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 208.

63 - كافين رايلي، الغرب والعالم - تاريخ العالم من خلال موضوعات، تر/ عبد الوهاب المسيري، هدي عبد السميع الحجازي، الجزء الثاني (د، ط)، عالم المعرفة، الكويت، 1986، ص 71/70.

ماذا سيحلب كل هذا الفتح الجديد لنظام القيم الدينية، الإنسانية والأخلاقية من اضطراب وتضييق واختلال، وهو ما سنحاول الوقوف عليه في المحطات القادمة من هذه الدراسة.

- 2 - حركة الاكتشافات الجغرافية:

إن الاكتشافات الجغرافية التي حصلت في ال قرنين الرابع والخامس عشر نتيجة التحسينات التكنولوجية التي أدخلت في مجال الملاحة وشق الطرق، ساهمت في إحداث تحولات هامة، فقد "وسعت رحلات < كريستوف كولومبس - Christophe Colomb > و < فاسكو دي غاما - Vasco de Gama > و < ماجلان - Magellan > أفاق القسم المعروف من الأرض (...). ووضع هذا الحدث للإنسان الغربي صورة جديدة للأرض، كما ساهم في إبعاد فكرة الأرض المسطحة المتمركزة وسط الكون، وفقد مفهوم الكون التقليدي كل معناه، وتوسعت معرفة الناس بالبلدان والشعوب الأجنبية، فنشأت مجموعات اجتماعية أكثر ديناميكية وانفتاحاً⁶⁴، وكل هذا رفع عن المجتمعات عزلتها وجهلها بتنوع الثقافات والأفكار الأخرى، وفتح عليها انغلاقها وخصوصيتها العقائدية والثقافية والاجتماعية، مما يعني انفجار كون القرون الوسطى والإقبال على عهد جديد كل شيء فيه منفتح وغير متناهٍ.

ولكن يقول المسيري: " حركة الاكتشافات الجغرافية هي أيضا المرحلة الأولى لحركة الاستعمار الاستيطاني الغربي الذي بدأ في غزو العالم وإخضاعه للهيمنة الغربية، فقد احتلت جيوش الإنسان الغربي معظم الأمريكتين، ووصلت إلى أطراف إفريقيا وآسيا، ملتفة حول الدولة العثمانية القوية الشاحخة، وقامت هذه الجيوش بنهب العالم وإبادة بعض سكانه والاستيلاء على موارده الطبيعية"⁶⁵، فكيف انعكس هذا على الإنسان الغربي؟ .

64- جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوربي - قصة الأفكار الغربية، تر/ أمل ديبو، الطبعة الأولى، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011، ص 110

65- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 209.

إن حركة الاكتشافات الجغرافية وما تبعها من غزو لشعوبها ونهب لمواردها الطبيعية شكل لدى الإنسان الغربي رؤية معرفية جديدة لنفسه وللطبيعة وللآخر، فقد أصبح لا ينظر لذاته كمخلوق محدود وناقص في هذا الوجود، وإنما كإرادة قوة لغزو العالم ونهبه والتحكم فيه، يقول المسيري : وقد ساهم هذا - بلا شك - في خلخلة قبضة لأخلاقيات الإنسانية، وفي توسيع آفاقه مما ولد إحساسا بنسبية الواقع، الأمر الذي كان من شأنه خلخلة دعائم الإيمان الديني⁶⁶، فبعدها كان يتأمل الطبيعة بخياله مسحورا برهبتها وجمالها الخلاب، مرتكزا على قاعدة المسلمات اللاهوتية المسيحية، أصبح يتجه إليها بفكره العملي محاولا الانتفاع منها بأكبر قدر.

- 3 - الهجرة إلى المدن:

بعد مظاهر التجديد التي بدأت تظهر على الاقتصاد الغربي، كتنشيطه لمجالى الصناعة والتجارة تحقيقا للثروة والاستثمار، ارتفع الميزان التجاري والصناعي، خصوصا لما توسعت حركة الاكتشافات الجغرافية وتقوت صناعة السفن، واخترع البارود، مما "أتاح للحروب الصليبية التعرف على أسواق الشرق و سلع الترف والفنون التجارية والاستيلاء على كثير من الأسلاب الكافية لتحويل آلاف الجنود إلى وكلاء لتجارة الفلفل والتوابل والسلع الأخرى"⁶⁷.

ازدهار المدن ببعض الصناعات والتجارة الدولية جذب سكان الأرياف إليها وشهدت العديد من القرى هروب الكثير من الأقبان، وبدأت مراكمة المادة البشرية تتضخم في المدن الجديدة التي أنشئت بسرعة، ولكن يقول المسيري : "نجم عن مراكمة هذه الأعداد الضخمة من المادة البشرية النفعية انفصالها بتوالي الزمان عن الدورات الطبيعية والكونية ودورات الزمن"⁶⁸ وهذا يعني أن هذه الحياة الجديدة (العيش في بيئة صناعية أو تجارية) لسكان جاءوا من لأرياف خلقت لديهم اضطرابا وتناقضا في قيمهم وأفكارهم وتقاليدهم المعهودة، فساكن المدينة الحديثة يجد نفسه يعيش في منزل مكيف ويعد

66 - المصدر نفسه، ص 209.

67 - كافين رايلي، الغرب والعالم - تاريخ العالم من خلال موضوعات، مرجع سابق، ص 70.

68 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 213.

ساعات الزمن وبتقيد بنظام معين، يقول المسيحي كل هذا يخلق عنده إحساسا بفقدان الذات، إذ أن الإنسان يعيش في بيئة عامّة تدار بشكل هندسي لا يملك من أمره شيئاً⁶⁹. مما يعني تشكل مجتمعات مرشدة متكيفة طاقة التصدي عندها ضعيفة يمكن فصلها والتحكم فيها.

- 4 - الإصلاح الديني ومفاهيمه الجديدة:

بقيت صورة الإنسان الخائف من ارتكاب الخطايا والذنوب مسيطرة على عقل الإنسان الغربي ووجدانه حتى القرن الثالث عشر، فكانت الحقيقة الوحيدة التي يبتغيها هي النجاة من عذاب جهنم، "فكل الغايات البشرية تعتبر ثانوية بالقياس إلى الغاية الأساسية للإنسان على هذه الأرض إنقاذ روحه في الدار الأخيرة"⁷⁰، وحتى يحقق الناس الخلاص كانوا لا يترددون في طلب وساطة القساوسة والقديسين، منفقين في ذلك ما يستطيعون، ولكن "رجال الدين أو قسما منهم استغلوا هذا الوضع وراحوا يغتنون ويجمعون ثروات طائلة على حساب الشعب الفقير الجاهل، وانتشرت صكوك الغفران في كل مكان (...). فاغتنى كرادلة روما والفاتيكان والبابا نفسه من جراء صكوك الغفران هذه"⁷¹، مما أدى إلى تميم الدين وانهلاله في عالم عمه الفساد.

من هنا ظهر نفر من المصلحين دعوا إلى تطهير الدين من الأباطيل والبدع التي ألحقت به فشرع <مارتن لوثر - Martin Luther (1546، 1648)> في "شرح رسائل القديس <بولس> التي قاده إلى مبدأ الخلاص بواسطة الإيمان وحده، وفي تشرين الأول من سنة 1512 عبر عن قلقه حيال الغفرانات المعروضة للبيع (...). ففضح <لوثر> بيع هذه الغفرانات وعلق قضاياه الخمسة والتسعين على أبواب قصر ويتنبرغ (Wittenberg) سنة 1520، مؤكدا سلطة الكتاب المقدس وحده"⁷².

69 - المصدر نفسه، ص 213.

70 - صالح هاشم، مدخل إلى التنوير الأوربي، مرجع سابق، ص 21.

71 - المرجع نفسه، ص 27.

72 - جاكواين روس، مغامرة الفكر الأوربي - قصة الأفكار الغربية، مرجع سابق، ص 116.

وكان هذا إنجازا كبيرا للتقليل من هيمنة الكنيسة ووصاياها الخانقة، ليتحرر الفرد من وساطة رجال الدين في منجاة ربه وطلب الغفران، جاء < كالفن > (1564، 1509) وانظم إلى الإصلاح الديني وأنشأ في جنيف كنيسة أكثر صفاء، فكانت القطيعة الكالفنية مع الفكر الروما ني أكثر شمولية من القطيعة اللوثرية. ومع هذا هل الإصلاح الديني الذي حدث في تاريخ الحضارة الغربية أحدث فعلا إصلاحا حقيقيا، فكانت له آثار طيبة، أم فتح على الفرد الغربي عهدا لتحرر المطلق والانفصال التدريجي عن القيم الدينية وكل ما يمثل عناصر الحكمة والالتزام؟.

يجبنا المسيري عن هذا السؤال قائلا: "شكّل الإصلاح الديني البروتستانتي أول خطوة نحو علمنة رؤية الإنسان الغربي، إذ أنه قضى على أهم المؤسسات الوسطية، وقد ساهم كل هذا في ظهور الإنسان الفرد المتمركز حول ذاته، يفسر الكتاب المقدس بنفسه، ويرتكب الخطيئة ويأ تي لنفسه بالخلص، وقد أدى هذا إلى زيادة النسبية الأخلاقية"⁷³، ويمكن القول: إنّ هذا الحدث انعطاف آخر نحو الإنسان الفرد وإحلاله موقع الريادة، فمع حركة الإصلاح الديني تقدم الفرد على الكنيسة مواصلا متتالية تقدمه التي قادته لينصب نفسه سيدا للكون لا تحده حدود أو ضوابط.

- 5 - الثورة العلمية:

في ظل الإنجازات التي شهدتها القرنان الرابع عشر والخامس عشر من تجديد في آليات الاقتصاد وإصلاح في الميدان الديني، واكتشافات في الجانب الجغرافي، بقي العلم يسير ببطء، ومرد ذلك إلى الحجر الكنيسي الذي طوق حركة العلم ، وإلى طبيعة النموذج المعرفي الأرسطي المهيمن الغارق في الصورة التجريدية ومبادئ العقل النظرية.

وكبديل لسلطة <أرسطو> "ازدهر علم الحركة على يد مدرسة <بادو> التي أدركت التباين الواضح بين علم الطبيعة الأرسطي وعلم الطبيعة الرياضي الذي بدأ يكتمل على يد <جاليليو - Galileo Galilei > (1564، 1642)"⁷⁴، وكانت هذه المحاولات التجاوزية هي ما يميز المنحى الثوري الذي

73 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 214.

74 - أمل مبروك، الفلسفة الحديثة، (د،ط)، التنوير للطباعة والتوزيع، 2011، بيروت، ص 56.

سلكه العلم الحديث والذي بدأت معالمه ترسم مع ثورة <كوبرنيكوس - Copernicus > (1473،1543) وكشوفات <كيبلر> حول حركة المريخ وإنجازات <هارفي - W. Harvey > (1578،1657) ونظريات <ديكارت - Descartes > (1596، 1650) الجبرية فيما بين 1597 - 1650، ليتوج <إسحاق نيوتن - I. Newton > (1642،1727) إنجازاتٍ سابقه من العلماء بإنشائه نسقا معرفيا منسجما ومتكاملا⁷⁵، وتكرست نتيجة ذلك الرزعة العلمية الواقعية التي تستوعب التطورات الجديدة، نفورا من كل ما هو نظامي لاهوتي واعتراضا على الفكر السكولائي عموما والتعليم الأرسطي خصوصا، حيث أصبح اهتمام العلم منصبا على فهم الطبيعة والكشف عن نظامها وقوانينها، ولن يتحقق ذلك طبعاً إلا بتحرير العقل من الأوهام والخرافات وإضفاء الصبغة الرياضية، وإعطاء العناية البالغة للعلم الآلي واختباراته التطبيقية.

وتماشيا مع حركة النهضة التي شاهدها أوروبا في الاقتصاد والجغرافيا والمعمار (بناء المدن الصناعية الجديدة)، اضطر كبار المهندسين والفنانين إلى دراسة التشريح والرياضيات والميكانيكا ليتمكنوا من البناء والرسم الصحيح، كما اضطر البحارة إلى استعمال الواح الفلكية من أجل الاهتداء بما في البحار بعد نمو التجارة البحرية، وعندما اخترع البارود اضطروا إلى تحسين وسائل الدفاع والتحصينات، وبعد ظهور المصانع كثر الطلب على الآلات المساعدة في العمل لكل هذا ازدادت الحاجة إلى الاختبارات العلمية أكثر، وأدرك الناس قيمة العلم التجريبي النافع الذي أصبحت قيمته تعتمد على مقدار ما يحققه من إمكانيات ناجحة، لا في مقدار اندماجه مع تعاليم الكنيسة. وهكذا بدأ عهد التفكيك والانفصال القيمي بامتياز وتحررت العلوم الطبيعية في الغرب من الأخلاق المسيحية ومن الغايات والمطلقات الإنسانية، ومن أي مرجعية متجاوزة تؤكد الهدف والغرض، وأصبحت العلوم محايدة منفصلة عن أي قيم، تنظر للعالم من خلال النموذج المادي

75 - بناصر العزاتي، كيف حصلت الثورة العلمية في أوروبا، مجلة فكر ونقد، العدد العاشر أنظر:

الرياضي العلمي، وباعتبارها آلة دقيقة تتبع قوانين صارمة لا علاقة لها بالأخلاق وبوصفه كمًا خاضعا للقياس والرصد الخارجي⁷⁶ وكان من أثر هذا التوجه:

– استبعاد العلم الحديث مظاهر الرؤية التأملية المرتبطة بتعظيم عناصر الرهبة والتقديس، في مقابل تزايد النزوع نحو القياس والتجريب والقانون والموضوعية.

– تصور الكون على صورة آلة ميكانيكية مشكّلة من كتل مادية وحادية، تسير وفق نظام من القوانين الثابتة والمطرودة داخل إطار الزمان والمكان المطلقين.

– تجاوز التصور الغيبي والغائي للكون "فالتبيعة قوة متعينة لا تكثر بالخصوصية ولا بالتفرد ولا بالإنسان (...). تحوي داخلها كل القوانين التي تتحكم فيها وكل ما نحتاج إليه لتفسيرها"⁷⁷.

– تشكل رؤية اختزالية تبسيطية داخل العلوم الطبيعية تميل إلى تفسير الظواهر بعدد قليل من المبادئ، تقوم على إلغاء فكرة التجاوز والفصل الظاهر بين العالم المادي والعالم الإنساني، وما ساعد على هذا الاختزال والتجريد يقول المسيري: "انتشار المطبعة* التي سرّعت من ذبوع الكتابة على حساب التراث الشفهي، فالنصوص المكتوبة أصبحت أكثر وعيا وتنظما، ومن ثم أكثر ابتعادا عن الواقع المتعين، ويمكن أن يصل الكاتب من خلالها إلى مستويات من الاتساق الداخلي الهندسي ومن التجريد أعلى بكثير من النصوص الشفهية، بحيث يمكن أن يتحرك العقل داخل بني هندسية مجردة لا يربطها رابط بالوجود الإنساني"⁷⁸، والملاحظ في هذه الخطابات المطبوعة أنها بدورها اتجهت

76 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 215.

77 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 16.

* - معرّج آلة الطباعة هو يوهان "جوتنبرغ" الألماني سنة 1450، وقد ارتبطت الطباعة بقضية صناعة الورق التي كان الأوربيون قد تعلموها من العرب، الذين تعلموها بدورهم من أهل الصين، فقد نشأت صناعة الورق في الصين منذ القرن الثاني قبل الميلاد، وقد وصلت الطباعة إلى إيطاليا سنة 1460، وإلى فرنسا سنة 1470، وإلى إنجلترا سنة 1477. (نقلا عن اسحق عبيد، عصر النهضة الأوروبية، مصدر سابق، ص 40/39).

78 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 216/215.

إلى تجاوز الغموض والإطناب والكثافة الرمزية التي كانت تميز الخطابات الشفوية الطبيعية . فأسدلت الاختزالية ستائرهما كما يظهر على جميع مظاهر الحضارة الغربية، وما كان يبدو مكمناً قوة (من رمزية، تقديس، سحر) في اللغة الشفهية الوسيطية، أصبح مكمناً نقص، كما "ساهمت المطبعة في سرعة وصول الأفكار إلى قطاع كبير من الناس في وقت قصير نسبياً، وقد صاحب كل هذا تراجع الثقافة الشفهية الجماعية والارتجال الذي لا يتسم بالاتساق الهندسي الصارم ويعبر عن الواقع بشكل مباشر"⁷⁹، إذ أصبح الكتاب يتفننون في اختار الكلمات المنمقة والعبارة الجذابة، فانتقلت أفكار الإنسانويين وتعاليم الإصلاح الديني الجديدة بسرعة، مما عجل في تغيير التصورات والرؤى "وقامت المشاغل الأوربية، قبل سنة 1500 بإنتاج ما بين 35000 و40000 كتاباً تعرف ببواكير المطبوعات ونشر فن الطباعة الثقافية والأفكار طول القرن السادس عشر، ورُمي في السوق من 150 إلى 200 مليون نسخة"⁸⁰.

وبالموازاة مع هذه الثورة في العلوم الطبيعية ليس غريباً أن تنتقل العدوى إلى مجال العلوم الإنسانية، فظهرت في البداية النزعة الإنسانية^{*}، التي راحت تحتفي بمقولة <بروتاغوراس>: الإنسان مقياس الأشياء كلها، رغم أن هذه النزعة "ظهرت في بعثتها الأولى كحركة فكرية أدبية في القرن الخامس عشر ساعية في ذلك إلى تجديد مصادر الإلهام الأدبي"⁸¹، من خلال إحياء التراث اليوناني والانفتاح على العقل المطلق على حساب القرون الوسطى الجنازية، فالدعوة إلى بعث الإنسان من جديد بواسطة الإنسان ذاته ومقدرته على التوصل إلى القوانين المجردة الكامنة في الطبيعة هو ما أكدت عليه النزعة الإنسانية، يقول المسيري: "وقد أدى هذا إلى ظهور الإيمان بالتجريب العلمي الذي سيطر على

79 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول مصدر سابق، ص 216.

80 - جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوربي، مرجع سابق، ص 110/109.

* - كمفهوم وكلمة في الحقيقة لم تكن موجودة في عصر النهضة، وانطلاقاً من سنة 1765 بدأت قواميس القرن الثامن عشر في استعمال هذه الكلمة بمعنى تقدير وحب عام للإنسانية.

81 - جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوربي، مرجع سابق، ص 120.

العقل، وفي الوقت نفسه ظهر المفهوم المادي للعقل باعتباره صفحةً بيضاءً تتراكم عليه المعطيات الحسية، التي تترابط من تلقاء نفسها وبشكل آلي لتنتج الأفكار المركبة المجردة⁸².

والجدير بالملاحظة هنا هو الرؤية المادية التي بدأت تعم الفكر الغربي سواء في نظريته للظواهر الطبيعية أو الظواهر الإنسانية، قياساً على النجاح الذي حققته العلوم الطبيعية، وكان هذا تمهيداً للتحوّل الخطير الذي حصل في تاريخ الإنسانية، يقول المسيري : " حدث تحول خ طير في تاريخ الإنسانية، إذ ظهرت وحدة العلوم التي تفترض أن ما يسري على الظواهر الطبيعية يسري على الإنسان أيضاً، ومن ثم فإن الاكتشافات في العلوم الطبيعية، لا بد أن تطبق على العلوم الإنسانية "⁸³، وهذا يعني تطبيق المناهج العلمية على الظاهرة الإنسانية حتى نحقق موضوعية ودقة العلوم الطبيعية، ما دام هناك قانون واحد يسري على الطبيعة والإنسان، وإذا كان هناك عالم داخليّ فهو مجرد انعكاس لحزمة الإحساسات الخارجية، أو مجرد كيمياء عضوية، " ومع <فرويد> يتم إسقاط الباطن الإنساني وفكرة الضمير ليحل محلها لوعي مظلم حيواني، وبدلاً من حرية الإرادة تظهر الحتمية واللامسؤولية

84

6 - تحولات الدرس اللغوي:

بعد اشتعال فتيل النهضة الغربية بالاكتشافات العلمية والإصلاحات الدينية، ومع ازدهار فن الطباعة وارتفاع نسبة القراءة التي أصبحت في متناول الجميع ، ظهرت نزعات قومية تنادي بإحلال اللغات الوطنية محل اللغة اللاتينية * المهيمنة حتى السنوات الأخيرة من القرون الوسطى، فجاءت دعوة <دانتي الجيري - Dante Aligieri> (1265،1321) " للتخلي عن الكتابة باللغة

82 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص216.

83 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص216.

84 - المصدر نفسه، ص 217.

* - ظلت اللغة اللاتينية اللغة الفصحى الرسمية أكثر من أربعة عشر قرناً في روما وكافة أرجاء الإمبراطورية الرومانية، ثم في إيطاليا وكافة أرجاء العالم المسيحي الغربي، فكانت لغة الدولة والكنيسة الكاثوليكية، ولغة القانون والخطابة والرسائل والتأليف في كل ما يتصل بأمور الدين والدنيا

اللاتينية واستخدام الإيطالية بصيغتها العامية لغة للقراءة والكتابة (...) وواضح أن استخدم هذا الشكل من اللغة كان سيفضي بالضرورة إلى ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة العامية، بعدما كان العالم المسيحي الكاثوليكي لا يقرأ إلا باللاتينية التي لا يعرفها إلا القساوسة المثقفون الذين احتكروا تفسير الكتاب المقدس وإقامة الصلوات والوعظ بسبب ج هل العامة باللغة اللاتينية، مما زين لرجال الدين التحكم في عقول الناس⁸⁵.

دعوة دانتي للتخلي عن اللغة اللاتينية واستبدالها باللغة الوطنية المحلية، كانت قفزة نوعية في عالم اللغة، إذ ستكون القومية الأوربية والآداب الغربية الحديثة مدينة لأفكار دانتي، فقد كان اتخاذ لغة الكلام لغة للكتابة وللتعبير الأدبي بمثابة ثورة كبرى رسخت دعائم القوميات الحديثة ومهدت للديمقراطية، منذ بدايات عصر النهضة الأوربية⁸⁶، وبالأشعار والآداب العامية تفوقت لغة الشعب على لغة رجال الدين والسادة الرسميين، فشكل ذلك أساساً بنت عليه القوميات الأوربية الحديثة وحدتها، ولكن تفوق اللغة العامية قوض وحدة اللغة وأحالتها على التعدد والنسبية، لتطال الاعتباطية نسقتها الداخلي، يقول دانتي: "ومادام الإنسان حيواناً كثير الانتقال، شديد التغير، فلا يمكن أن تكون هناك لغة بشرية دائمة أو مستمرة، وإنما لا مناص من أن تتغير اللغة كما تتغير بقية خصائصها كما يتغير سلوكنا وملبسنا على سبيل المثال بحسب الزمان والمكان"⁸⁷.

والغريب في الأمر أن هذا الموقف جعل اللغة موضع للمجادلات الفلسفية، وجذب الأنظار إليها، فتوالت الآراء والنظريات بشأنها، فاقترح **ريمون لول** (1235، 1315) "في كتابه الفن الكبير بناء لغة فلسفية تشكل أداة فعالة للإقناع وتحويل غير المسيحيين وبخاصة اليهود والمسلمين إلى المسيحية، وتستمد هذه اللغة عالميتها وإمكانية تعلمها بسهولة من كونها تتشكل من حروف

85 - لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية، الطبعة الأولى، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1987، ص 40

86 - المرجع نفسه، ص 29.

87 - المرجع نفسه، ص 35.

وأشكال تجعلها في متناول جميع الناس⁸⁸، ومن البين من هذا المقترح الرمبوني كيف أراد صاحبه أن ينزع عن اللغة إيجاءاتها السحرية المليئة بالغموض والقداسة، ويتجه بها إلى الرمزية الرياضية، وهو ما يسمح لها بأن تكون نسقا من الإشارات والمفاهيم العامة المتداولة في جميع مجالات المعرفة. ومع تقدم الاكتشافات العلمية الفيزيائية والرياضية خصوصا تأكدت الحاجة إلى مثل هذه اللغة فعلا، فاستهجن <فرانسيس بيكون> (1560،1579) اللغات الطبيعية معترضا على قصورها وعدم كفايتها في التعبير عن المعارف العلمية، وكان غرضه من ذلك تأسيس نحو فلسفي لتطوير العلم⁸⁹، ومن الطبيعي أن تأتي اعتراضات بيكون على اللغة الطبيعية بهذه الحدة، فالظروف السياسية والاجتماعية المتحررة والبيئة الفكرية المشعة التي كانت تحيا في إنجلترا استدعت استكمال متتالية التحرر ومهاجمة بقايا السلطة كلها في ميدان العلم، ولما كانت اللغة أداة الفكر ووجهه الذي يظهر به كان من الضروري أن تتعالى الأصوات بتطوير اللغة وتخليصها من أيّ أصنام أو عوائق تقليدية، كخطابات الكنيسة الأخروية البعيدة عن الواقع، وفلسفات أرسطو التي تعج بالألفاظ العقيمة غير المفيدة من الناحية العلمية.

ومع هذا التوجه الموضوعي للغة الذي بدأت حركته تتنامى، حذر <تماس هوبز> (1588، 1679) بدوره من الاستعمال السيئ للكلمات في استدلالنا، رغم نظريته الاعتباطية للعلامة اللغوية، ولكن إذا كان الأمر كذلك فهذا لا يعني أنه بمقدور الفرد أن يختار اسماً ويستبدله بغيره، لأن ذلك يعني أنه يتصرف ضد العقد⁹⁰، ومن الضروري أن نرتبه هنا إلى الترشيد الذي مرس على اللغة، فبعدها كانت اللاتينية اللغة الرسمية للحضارة الغربية ظهرت الدعوات لاستبدالها باللغات العامية المحلية، وما لبث الأمر أن يستقر حتى قامت محاولات أخرى تنادي بإنشاء لغة علمية واضحة يفهمها الجميع، ولكن هذه المرة ينبغي أن تكون محايدة لا مجاز أو تركيب فيها، وبعد كل هذا ظهر هوبز

88 - مصطفى بلبولة، التحولات الفكرية من عصر النهضة إلى عصر العقل وأثرها في الدرس اللغوي، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 12، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر، 2014، ص 18.

89 - مصطفى بلبولة، التحولات الفكرية من عصر النهضة إلى عصر العقل وأثرها في الدرس اللغوي، مرجع سابق نفسه، ص 19.

90 - المرجع نفسه، ص 19.

ليجعل من اللغة عملاً وضعياً تحكيمياً تحدد الدولة فتصبح كما يقول المسيري: "هي من تمنح الدلالة للكلمات وتقرر معناها"⁹¹.

ومع ظهور بعض الحركات الاحتجاجية التي حاولت أن ترد للغة ذاتيتها وروح الفكر والوجدان إليها في مقابل النزعات الانفصالية الموضوعية المطلقة، طالبت الحركة الحدسانية والرومانسية في نهاية القرن الثامن عشر "بالبحث عن لغة ذاتية تماماً تعكس الحياة الداخلية للفرد بدقة بالغة وتتطابق معها تماماً، ولذا فهي لا تلجأ للمجاز وإنما للرموز والأساطير التي تعادل الحالة الذاتية"⁹².

ولكن مع تسارع عجلة التحديث والعلمنة وسقوط الإنسان الغربي في حالة السيولة العامة على حد تعبير المسيري "يتكشف عبث المحاولة، وتسقط محاولة البحث عن لغة واحدة موضوعية أو ذاتية وتظهر التفكيكية والسيولة والعدمية، وتنتقل الحضارة الغربية من التحديث (...) إلى ما بعد الحداثة حيث تعلن الحضارة استحالة التقاء الدال والمدلول، واستحالة الإفصاح عن معنى ما"⁹³. لتنزل الاعتباطية والانفصالية ستائرهما، ويعم مسرح الوجود العبث والنسبية حيث لا ثبات ولا معنى.

- المبحث الثاني: مظاهر انفصال الحضارة الغربية عن القيمة.

1- السياسة ومظاهر الانفصال عن القيمة:

91 - عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، الطبعة الثالثة، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2010، ص 173.

92 - المصدر نفسه، ص 173.

93 - المصدر نفسه، ص 173.

من المعروف تاريخياً أن الجماعات البشرية القديمة عرفت عبر تاريخها الطويل قيماً ما، لتنظيم سلوك أفرادها في الداخل أو في علاقتها الخارجية مع المجتمعات الأخرى المجاورة لها قبل أن تعرف ظاهرة السياسة والدولة، فالممارسة السياسية في الفكر الشرقي القديم مثلاً كانت قائمة على توجيه السلطة الأبوي بما هي سلطة أخلاقية، ومنشأ الدولة اليونانية تأسس على قيم الفضيلة والديمقراطية لتمكين المواطنين من استيفاء حاجاتهم وتحقيق مصالحهم، وإلى حد بدايات عصر النهضة لم تقض المسيحية نخبها بل استمرت بتعاليمها ومطلقاتها الدينية في ضمائر الناس ووجدانهم، فظلت السياسة رابطة روحية غير منفصلة عن القيم الدينية تستمد كمالها من ارتباطها بالمبدأ الأول مصدر الأشياء كلها، لا يكف الحاكم فيها عن الاعتراف بإلزامية الولاء الديني لتعاليم الكنيسة والتضحية من أجل المحكومين والوطن "فأشد الحكام قسوة كانوا يعلنون عن إيمانهم بالمحبة والتواضع للمسيحيين" ⁹⁴، ولا يشكك المحكومون بدورهم في مشروعية الحاكم الذي يقف على قمة البشر في الشرعية الإلهية والسلطة على السواء " فالفرد كان ملزماً بواجب الانخراط داخل نظام للسيطرة التي أرادها الله" ⁹⁵ .

وفق هذا المنظور الخاص بالمجتمع المسيحي التقليدي لم تتوجس فكرة فصل القيمة عن السياسة، وبقياً يشكلان بناءين متلازمين في تناغم كامل، ولكن مع بدايات تشكل الإمارات الجديدة في إيطاليا، بدأ التوجه السياسي يشهد انفصلاً قيمياً تدريجياً، فحكام تلك الإمارات من أمثال <سيزار بوريجيا>* (1476- 1507) لم يحافظوا على ذلك الميثاق الذهبي الذي يربطهم بتعاليم التأويل الشيولوجي، ليجنبهم لعنة القديسين وسخط السماء ⁹⁶ .

94 - قافين رايلي ، الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، مرجع سابق، ص 17 .

95 - عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداث، مرجع سابق، ص 245 .

*- هو ابن شقيقة البابا إسكندر السادس بوريجيا، الذي كانت مؤامراته وحياته الخاصة تزكم أنوف الشرفاء في إيطاليا والغرب الأوربي كله، وقد رشح ميكافيلي للإمارة، الدوق سيزار بوريجيا سيداً لقالتينو لما لمس فيه من موصفات الأمير المثالي، فقد كان سيزار يستخدم من الأساليب ما يحقق أهدافه، دون وازع أخلاقي أو إنساني، فلقد اغتال أحاه، ثم اغتال زوج أخته لوكريشيا، هذا بخلاف العديد من خصومه، ويظهر أن ميكافيلي وجد في سيزار مثاله المنشود بعدما أمضى معه بضعة أشهر في معسكر له.(إسحاق عبيد، محصر النهضة الأوربية، دار الفكر العربي، القاهرة، 2006، ص20).

96 - قافين رايلي ، الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 17 .

كما أن الخضوع للقوة الغاشمة وتمركز الثروة في يد الأقلية وطد أركان الدولة الجديدة ذات الملكية المطلقة، فأصبحت سلطة الحاكم السياسي تعلق ذاتها بمبررات فيزيائية لا مبررات ميتافيزيقية وتميل إلى "الممارسة المستقلة أكثر من الموقف المتأمل الغالب على الوعي التاريخي" ⁹⁷ وهذا بالذات ما ستسعى الحداثة السياسية عبر ثورتها الكوبرنكية من إقصائه "فقد بحثت عن المنطق الخاص بالسياسي في استقلاله عن مقولات الفضيلة والحكمة الأخلاقية" ⁹⁸، بحيث يتم الحكم على الظواهر السياسية بمقاييس سياسية خالصة لتصبح موجهات العمل السياسي ومحدداته أي إجراءات مادية تعاقدية إلا العقيدة الدينية أو أي تطلعات إنسانية أخلاقية مرتبطة بما هو غيبي فقد بدا واضحا أن هذه الإرادة السياسية المتطلعة لن تتجسد إلا من خلال الدولة العلمانية، فنتيجة لطغيان الكنيسة طيلة القرون الوسطى وفرضها للوصاية الدينية والسياسية أدرك الناس جيدا أن الممارسة السياسية بهذه الصورة سوف تمنح السلطات هيبَةً وقداًسةً أكثر، وتفرض حكماً مطلقاً مما يكرس احتكار السلطة ومصادرة الحريات والحقوق في معظم الميادين وسدا لكل طغيان سياسي باسم الدين ورجاله، وتأسيساً لدولة القانون والحرية والتسامح الديني، أصبح لازماً فصل الدين عن الدولة لتبدأ متتالية الانفصال التي مي تحرك بصفة تصاعدية مرتبطة بجملة التحولات الاقتصادية والعلمية والاجتماعية التي عرفتها المجتمعات الغربية، مدفوعة أكثر بالخطابات الفلسفية التي أبانت عن جرأتها العلمانية وتحمسها الشديد لبعث الدولة الحديثة وفق أسسها المحايدة والمطلقة، بعد تجريب ألوان الوصايا المسيحية وما قدمته من قيم أخلاقية ضعيفة لا تصلح لبناء الدولة القوية المنشودة، فظهر <نيكولا ميكافلي -

Nicolas Machiavel> (1469، 1527) لينادي في سفره الصغير الأمير بضرورة استقلال السياسة عن جميع المبادئ الأخلاقية التقليدية، وتحريرها من هيمنة الدين ناصحاً الحكام بأن لا يخلجوا في اختيار أي أسلوب مهما كان متدنياً لتحقيق مصالح الدولة، فالحاكم الناجح هو من يلجأ إلى الأساليب الإنسانية والحيوانية حسب الظروف والحاجات، وأنه لا ينبغي أن نحسب أي حساب

97 - عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداثة، مرجع سابق، ص 246 .

98 - المرجع نفسه، ص 247 .

للأخلاق الجارية إذا ما تعرض الوطن للخطر سواء كانت هذه الأخطار داخلية كالخيانة أو التمرد، أو أخطاراً خارجية كإطماع الدول المجاورة.

والواقع أن <ميكافلي> لم يكن يعترف بأيّ قيم أخلاقية في مسائل السياسة، ما عدا قواعد اللعبة السياسية ذاتها، يقول المسيري : "ينبغي أن نفهم أن ميكافلي في دعوته المحايدة لم يدع إلى فصل الساسة عن الدين فقط، وإنما بفصلها عن كل المطلقات، وعن أي مرجعية متجاوزة ويجولها هي إلى المرجعية المادية النهائية"⁹⁹، فنسق ميكافلي الحديد هو جعل "أخلاق الدولة أخلاقيات السلطة التي تسمح بأي شيء وكل شيء"¹⁰⁰.

ثم جاء <توماس هوبز- Hobbes > (1588، 1679) بدوره مبشراً بمطلقية الدولة التنين الآلة المتكاملة القائمة على القوة، معارضا "الفكرة الدينية التي سادت العصور الوسطى والتي ترى أن الملك يحكم بأمر من الله وأنه المسؤول أمامه وحده، وليس أمام أحد من رعاياه"¹⁰¹، مما يجعل النظريات الأخلاقية عديمة المعنى فهي لم تعد تعكس الطريقة التي يتصرف بها الناس فالاضطراب الاجتماعي وازدياد العنف السياسي وحالة الصراع الدائم التي لا تنتهي لم تترك مكاناً للقيم الأخلاقية والوصايا الدينية في ساحتها، فقد "أصبح الشرف هو أي شيء نملكه أو أي شيء نفعله أو أي صفة نتصف بها، والسيطرة والانتصار أمران شريفان لأننا نحصل عليهما بالقوة، والناس قادرون على تجاهل المسائل العاطفية الانفعالية والقيمة هي الحصول على أعلى سعر، ومن يستطيع البيع بأعلى الأسعار فهو خير الناس"¹⁰².

هذه الصورة التي تصورها <هوبز> مبكراً هي ما يمثل حقيقة البشر إذا ويعبر عن طبيعتهم المادية المتحركة وأنانيتهم الفطرية ورغبتهم الجامحة في البقاء في ظل الإحساس بالخطر الدائم وعدم الأمان، مما يستوجب حتمية التعاقد الاجتماعي ويفرض مطلقية الدولة الجبارة، والمنوطة هذه المرة بمهمة

99- عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص 85 .

100 - قافين رايلي ، الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 19 .

101 - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، (د، ط)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 266.

102 - قافين رايلي ، الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 36 / 37 .

"المحافظة على حقوق الناس ومصالحهم، لا نشر ال فضائل المختلفة وإرغامهم على السلوك القويم"¹⁰³، ومعنى هذا أن مجال الأخلاق هو سلوك الفرد، أما مجال السياسة هو النهوض بالدولة وتنظيم المجتمع وحماية المصالح، إذ لا ينبغي الخلط بينهما بل فصلهما فصلاً تاماً لتقوم السياسة بمهمتها على أكمل وجه بكل حياد وموضوعية.

على هذا النحو لم يعد التفكير في الفلسفة السياسية داخل الدولة العلمانية الجديدة هو مسألة التوفيق بين التعاليم الدينية والممارسة السياسية، بل أصبحت الدولة توجهاً علمانياً يهتم بتدبير شؤون الدولة ورعاية المصالح العامة، أما مهمة هداية الناس ووعظهم فتلك مسألة شخصية تخص الفرد ذاته وتتعلق بضميره، من هنا بدأ التأكيد على "ضرورة خضوع الدين لأشراف الدولة لا العكس، وهكذا اختفت الازدواجية التي كانت قائمة في العصور الوسطى بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، أو سيطرة الدولة بما في ذلك السلوك الخارجي للمتدين"¹⁰⁴.

وينبغي أن نلاحظ هنا كيف أصبحت الدولة مع <هوبز> المطلق أو المرجعية النهائية - التنين الحتمي "الذي يتلع في جوفه كل الأفراد الذين تمحى شخصياتهم وإرادتهم أمام شخصيتها وإرادتها، فهي كل شيء، لا يكون فيها حرية للرأي أو إملاء للضمير"، وتحولت مع <هيجل - Hegel > (1770، 1831) كما يبين المسيري إلى ذروتها في التقديس والمطلقية، "فهي الغرض الذي يقصد إليه الإنسان وهي النظام الأخلاقي، وهي الغاية النهائية في السلوك الأخلاقي والاجتماعي، بل هي إله يسير في العالم"¹⁰⁵.

بهذا التوجه انقلبت المعايير، فبعدما كانت السياسة تسترشد بم وجهات السلطة الدينية أصبحت الدولة المتألهة هي من توجه السلوك الديني والأخلاقي للأفراد، فحينما يسلك الإنسان كعنصر أخلاقي، فإن اختياراته ينبغي أن تتفق واختيارات الآخرين، والحرية الأخلاقية تكمن في الاختيار الأخلاقي الذي يعبر عن الإرادة العامة.

103 - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، مرجع سابق، ص 273.

104 - المرجع نفسه، ص 279.

105 - عبد الوهاب المسري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص 77.

وباسم الروح العامة والإرادة الكلية والدولة المطلقة أصبحت مقاييس السيادة هي الحرب والقوة لا القيم الدينية والتوجهات الأخلاقية، فالدولة حسب هيجل تستمد عظمتها وقداستها لا بسبب صفاتها الأخلاقية الكامنة فيها وإنما بسبب قوتها، لذلك في مجال العلاقات الدولية ينبغي أن نعطي م ن صورة القوة لا قيمة السلام الدائم التي قال بها كانط، ومع "تصاعد معدلات العلمنة وتعميق مطلقة الدولة وتزايد هيمنتها كمرجعية نهائية مادية (...)" تصعد الدولة هجومها المباشر على الدين الذي كان يبث في الفرد قيما أخلاقية وتزيد في رقعة الحياة العامة التابعة لها وتقلص من رقعة الحياة الدينية وتجعلها مسألة خاصة، ويستمر هذا التكتيك لدرجة (...) لم يعد من المهم فيها التساؤل عن عقيدة الإنسان وانتمائه الديني ولا حتى سلوكه الشخصي خلقيا كان أم منافيا للأخلاق، إذ أصبح المهم فقط هو مدى نفعه للدولة وولائه لها"¹⁰⁶.

1 - 1 - الديمقراطية كمقياس لانفصال السياسة عن القيمة:

إن التوجه العام إلى الديمقراطية يعكس من دون شك منطق تقدمها ودرجة المطالبة بها فقد تحولت "في القرن الحادي والعشرين إلى أحد أهم المطالب التي تعزز وجود الحياة، كما تطورت من طلب نجوي إلى مطلب شعبي، لكن الم شكل لا يكمن في أصلها على الإطلاق، فهي كما قال <منتسكيو>: أفضل الأنظمة، ولكن من الصعب تطبيقها لكونها تستند على الفضيلة"¹⁰⁷، من هنا تحوم الشكوك حولها وتطرح الكثير من الأسئلة في شأنها، فيتساءل عبد الوهاب المسيري بدوره متحيرا إذا كانت الديمقراطية في العادة تعرف بأنها:

"نظام سياسي يوفر فرصة المشاركة لكل أعضاء المجتمع الذين لهم حق التصويت في اتخاذ القرارات التي تؤثر في حياتهم الفردية والجماعية على حد سواء في أي من المجالات الاجتماعية أو السياسية، كما تعرف بأنها نسق سياسي قائم على مبادئ ممارسة الحكم من خلال موافقة المحكومين

106 - المصدر نفسه، ص80.

107 - عبد القادر بوعرفة، الديمقراطية المستبعدة، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، عدد خاص، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، وهران، 2012، ص30.

(...) كما يقتضي نموذج الديمقراطية النيابية هذا عددا من الشروط مثل تعدد الأحزاب ب والفصل بين السلطات وخضوع السلطة التنفيذية للمساءلة أمام السلطة التشريعية والانتخابات الحرة وسرية التصويت وتكافؤ الفرص أمام المرشحين¹⁰⁸، ويواصل المسيري كلامه متهكما قائلاً: "إلا أن أية نظرة فاحصة على الأوضاع في الولايات المتحدة ستكشف لنا أن النموذج الفعال والمطبق في الواقع يختلف بشكل جوهري عن المثل الأعلى المطروح"¹⁰⁹، فإذا كان الأصل في منظمات الممارسة الديمقراطية هو رعاية قيم الحرية والمساواة والمشاركة الجماعية وضمن سرية التصويت ونزاهة العملية الانتخابية، ولكن في إطار النهج العلماني الدارويني الذي سلكته الحضارة الغربية تتحول الديمقراطية إلى أكذوبة مضللة أو إلى ديمقراطية زائفة في ثوبها المزدوج، بين تنظراتها المثالية وأوهامها الواقعية والمهزلة أحيانا كما نشهدها في سلسلة القيود التي تفرض من تقييد للحريات الفردية وتطبيق التدابير الأمنية، ومنها مثلا المحاكم العسكرية وقانون الأدلة السرية، حيث لا يسمح للمحامي الدفاع بالإطلاع عليها، وإجراءات التمييز ضد أبناء الأقليات ولاسيما من ينحدرون من أصول عربية إسلامية¹¹⁰.

ولتوضيح الصورة أكثر يفضل المسيري التكلم عن النموذج الديمقراطي الأمريكي، باعتبار الولايات المتحدة الأمريكية زعيمة العالم كما توصف وقلة الديمقراطية، والهيئة المدافعة عن حقوق الإنسان، وليكشف من خلالها إحدى التمثيلات الأساسية لمظاهر السياسة الغربية المنفصلة عن القيمة، فعلى المستوى الدولي "كان هناك غزو أفغانستان ثم العراق، وما صاحب ذلك من ممارسات وحشية من قبيل تلك التي كشفت عنها فضيحة سجن جوانتانامو وسجن أبو غريب في بغداد، فضلا عن التلويح باستخدام القوة ضد أيّ دولة لا تستجيب لشروط الهيمنة الأمريكية بدعوى أنها من الدول المارقة أو من أطراف محور الشر"¹¹¹، والمهزلة الساخرة أن الاجتياح الأمريكي لهذه الدول إنما كان باسم غرس الديمقراطية ونشر قيم الحرية والمساواة والعدالة، والنتيجة هي أن "الوضع في العراق

108 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 211/212.

109 - المصدر نفسه، ص 212.

110 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 212.

111 - سعاد جبر سعاد، القيم العالمية وأثرها في السلوك الإنساني، الطبعة الأولى، عالم الكتب الحديث للنشر و التوزيع، الأردن، 2008، ص 278.

جد مأساوي، وأنه يعاني من جرائم حرب حقيقه إذ قتل من الشعب أكثر من (200000) عراقي، وغادره أكثر من مليونين إلى دول الجوار وفق التقارير الصحيفه الأمريكية، وهؤلاء اللاجئون يتهددهم مستقبل غير معلوم، وهناك ملايين لا تملك المال الكافي لمغادرة العراق بسبب فقرها، ويسكن قرابة واحد مليون في مجتمعات اللجوء التابعة للمنظمات الإنسانية المنتشرة في كل مكان¹¹².

إنه حال الاستبداد السياسي المتجرد من القيمة، حيث أصبح السياسيون يتفننون في اختيار الشعارات المنمقة والكلمات الرنانة ليستروا عورة استبدادهم السياسي، فمن "يستمع للديباجة الأمريكية التي مهدت فيها لحرما الوحشية على الشعب العراقي تحت عنوان تصدير الديمقراطية الأمريكية إلى العراق"¹¹³ يكشف ذلك المكر السياسي الذي يخفي السم القاتل في بريق المصطلح، فحتى وإن كانت السياسة تحتاج إلى قدر كبير من الدهاء والخداع لكي تنجح ولكن أن يصل الأمر إلى هذا الحد من التمثيل الفاضح في مشهد قلب الحقائق وتلبيس الكلمات نقيض معناها، فهذا استهتار واضح بمشاعر الشعوب واستخفاف بعقولهم وبالخصوص ما نشهده في "سياسات أمريكا والكيان الصهيوني، اللذين يحتلان قائمة التعاطي في السياسة وفق لغة الابتزاز السياسي وانتهاك حقوق الإنسان"¹¹⁴، فالنخب الحاكمة في الولايات المتحدة الأمريكية، استطاعت أن تطبق الوصايا الميكافيلية بعناية بارعة في تقسيمها الماكر "للعمل والاختصاصات بينها وبين الجماهير، بحيث تصبح السياسة الخارجية والأمن الخارجي من تخصص النخبة الحاكمة، على أن تترك الأمور المحلية مثل النظام التعليمي وصناديق المعاشات والرعاية الصحية للجماهير، ومع هذا يمكن القول: أن بعد الحادي عشر سبتمبر نجحت النخبة الحاكمة أن تجعل الأمن الداخلي من تخصصها عن طريق بث الرعب في قلوب الأمريكيين"¹¹⁵، فالخوف على الحياة الفردية وسلامة الأرزاق والممتلكات تفرض قبول وسائل السيطرة مهما كان نوعها من طرف السلطة السياسية التي أصبحت تتمتع بكل الصلاحيات ومن بينها

112 - المرجع نفسه، ص 298.

113 - سعاد جبر سعاد، القيم العالمية وأثرها في السلوك الإنساني، مرجع سابق، ص 298.

114 - المرجع نفسه، ص 297.

115 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 212.

إمكانية خرق القوانين العامة والخاصة للأفراد، بحجة تحقيق الأمن الوطني وبالتالي العودة إلى الدور المطلق للدولة التنين، التي نصبت نفسها إليها بيده أمنُ الناس وخلصهم، عليهم تقديم ولاء السمع والطاعة لهذا الرب الذي آمنهم من خوف وأطعمهم من جوع.

هذا ولا تقف مشاكل الديمقراطية عند هذا الفاصل فقط بل تزداد إحراجاً لترتقي في مستوى تشابكها إلى الحد الذي ساهم في تعقيد إشكالية القيم في الحضارة الغربية، على الأقل في شقها السياسي، فما أصبحت تشهده من تناقضات على مستوى خطابها النظري ومشهدها الواقعي أمر لا يخفى على أحد، فمسألة الترشح لعضوية الكونجرس ورئاسة الجمهورية مثلاً لكل فرد الحق في ذلك، "هكذا تقول الكلمات الميتة في صفحات الدستور الأمريكي، ولكن حق الوصول فعلاً إلى مقاعد الكونجرس أو الدستور الأمريكي، يبقى مقصوراً على من يستطيع إنفاق ملايين الدولارات في المعارك الانتخابية، وهم ينفقونها في تمويل الحملات الانتخابية وشراء الصحف ورشوة الناخبين، واستئجار الكتّاب والفنانين وتشكيل جماعات الضغط"¹¹⁶، فيصبح المتفوق اقتصادياً متفوقاً سياسياً، فكيف يمارس المستضعفون من الفقراء والأقليات حقهم في الترشح وهم لا يملكون قوت يومهم.

كما أن ما تشهده الديمقراطية من ازدواجية في تطبيق القوانين ومغالطة الرأي العام تجاوز الحدود، فإذا كان حكم القانون يتطلب أن تكون الإجراءات التي تطبقها الدولة واضحة وشفافة وغير تعسفية بحيث تكون نابعة من المشاركة السياسية، إلا أن ما تمارسه الدول الكبرى الراعية من انتهاكات لمبادئ الديمقراطية وقيمها يكشف حجم الهوة العميقة بين خطابها السياسي ومنطقها الاستعماري الدكتاتوري، فالجرب التي شنت على العراق رغم "تظاهر الملايين في بريطاني وإسبانيا والولايات المتحدة الأمريكية احتجاجاً عليها، ومطالبة مجلس الأمة بإعطاء المفتشين الدوليين مهلة للبحث عن أسلحة الدمار الشامل، ولكن حكومات هذه الدول لم تلق بالاً لأراء الجماهير في بلادها

116 - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، مرجع سابق، ص 390.

ولا المجتمع الدولي، ودفعت بقواتها إلى الحرب استنادا إلى معلومات ثبت أنها كانت مختلفة وملفقة"¹¹⁷

لكل هذا ينبغي أن تتعالى الأصوات وتتوحد الضمائر الحية في موقف مشترك عالمي ليحذروا من خطر هذه الديمقراطية المنفصلة عن القيمة، ويطالبوا بإعادة النظر فيما يجري ويحدث، فثمة ضرورة كما يدعو عبد الوهاب المسيري لإعادة النظر في مفهوم الديمقراطية وإجراءاتها الآلية "وبدلا من القول إن الديمقراطية هي صوت واحد لكل مواطن يجب تعريفها بأنها نظام سياسي يعطي صوتا واحدا لكل مواطن، شريطة توفير المعلومات الكاملة له، وهذا مهم ومتيسر في عصر المعلومات، كما يجب أن تدار المعركة الانتخابية بشفافية، بحيث تتاح مساحة زمنية في وسائل الإعلام لكل المرشحين (...). كما يجب التأكيد على أن الديمقراطية ليست هي رأي الأغلبية وحسب، بل يجب أن تكون هناك ضوابط لحفظ الحقوق المدنية والدينية والثقافية لأعضاء الجماعات العرقية والدينية المختلفة"¹¹⁸

ولكن هل تكفي هذه الإجراءات الإضافية لتحقيق المثل الأعلى للديمقراطية في غياب منظومة قيم إنسانية أخلاقية حقيقية، أم ينبغي تأكيد وسائل التحكم الأصيلة والاشتغال أكثر بقضية القيم المفقودة؟

يعتقد الدكتور عبد الوهاب المسيري أن "الأهم من هذا كله هو أن تكون مرجعية النظم الديمقراطية هي القيم الإنسانية العامة المتمثلة في المواثيق والأعراف الدولي المختلفة، مثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وميثاق الأمم المتحدة، واتفاقيات جنيف ومبدأ عدم التدخل في شؤون الدول الأخرى، وألا تخضع هذه القيم للتصويت أو لعد الأصابع ع، وإنما تكون ملزمة لكل الدول والشعوب"¹¹⁹، وهذا الكلام يؤكد استحالة تطبيق الممارسة السياسية عم وما والديمقراطية خصوصا في غياب مرجعية قيمية إنسانية كونية، إذ أن الرؤية العلمانية أبانت عن قصور رؤيتها، فمتى تتحرك الإرادة الإنسانية للنهوض بواقعها السياسي المتردي؟

117 - عبد الوهاب المسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 217.

118 - عبد الوهاب المسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 219.

119 - المصدر نفسه، ص 220.

2 - العلم والتقنية المنفصلان عن القيمة:

من أهم الأمثلة التي يستشهد بها المسير ي على تجليات الحياد العلمي مجموعة التجارب العلمية التي كان النازيون يقومون بها على المساجين، وهي تجارب كما يصفها المسيري منفصلة تماما عن أي منظومات قيمية (دينية، إنسانية وأخلاقية)، كان - النازيون على سبيل المثال الطبيب <بوخوالد ردهانس إيسيل > - يختارون بعض العناصر التي لها أهمية تجريبية ويستأصلون أعضائهم دون تخدير ليدرسوا أثرها، وبعضهم يطلق عليه الرصاص لاختبار فعاليته في الحرب، ويعرض آخرون لغازات سامة في عمليات إختبارية قاسية، ومنهم من يوضعون في غرف مفرغة من الهواء لمعرفة المدة التي يستطيع الإنسان خلا لها أن يظل حيا وهو على ارتفاعات عالية من دون أوكسجين¹²⁰، ويستمر الغربيون في تطبيق رؤيتهم المنفصلة عن القيم الأخلاقية بشكل واع وبطريقة رشيدة متحاشين لأي مضمون إنساني، لدرجة التحيي د المطلق للعلم حتى على مستوى المصطلح، حيث يتم استخدام رموز مغلقة تصلح كأسماء لأي شركة تجارية أو دواء مقو كتسمية إحدى المؤسسات العلمية النازية للتجريب والإبادة باسم تي فور- t4 - وهو اسم منسوب إلى الشارع الذي تقع فيه المؤسسة، وإلى رقم المبنى تيرجارتن ستراسة - tiergarten strasse - أي 4 شارع حديقة الحيوان، وكان يشار إلى عملية الإبادة بالمصطلح نفسه¹²¹، وهي كلها مصطلحات مجردة تماما من أي دلالات عاطفية أخلاقية أو إنسانية يتم اختيارها بعناية عالية، حتى لا تذكر بأي إبادة بالمعنى العام أو الخاص، تصف الظاهرة من الخارج باعتباره مجرد موضوع مادي، قابل للاستعمال ومن ثم مقبول تماما والسمة الأساسية هنا هي تراجع ما هو إنساني لصالح ما هو إجرائي غير إنساني، فمحاولة التأسيس لمقولة التقدم العلمي المحايد لا تسمح بأي تحيزات قيمية، أو استثناءات إنسانية من شأنها أن تعطل من الفاعلية التي يتطلبها الموقف العلمي

120 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق، 2007، ص 232 .

121 - المصدر نفسه، 228 .

المحايد، فحينما صدر قانون التعقيم الذي شمل الحالات المتطرفة لإدمان الكحول، حاول البعض إصدار استثناء للمحاربين القدامى ممن أدمنوا الكحول، ولكن رُفضَ الطلب، لأن الحياد العلمي لا يعرف استثناءات، وفي 14 يوليو 1933 أصدر النازيون قانون التعقيم لمنع بعض القطاعات البشرية كالمعوقين والمرضى النفسانيين والمرضى بالصرع وأصحاب العمى والصمم الوراثي والتشوه الخلقي من التكاثر، وبالفعل تم تعقيم أربعة مئة ألف مواطن ألماني¹²²

وبرغبة تحقيق التفوق ضمن إستراتيجية السباق الحضاري تحول العلم المحايد إلى معيار للقوة والتقدم المادي، ويتبدى موقفه المتجرد من القيمة في واحد من أهم المفاهيم العلمية في القرن التاسع عشر، وهو مفهوم الصحة العرقية الذي يقرر ضرورة الحفاظ على وحدة الشعب الأوربي وعلى بقائه، عن طريق التخلص من العناصر الضارة وغير النافعة من المعوقين وأصحاب الأمراض المزمنة والمعتوهين والمتخلفين عقليا عن طريق التصفي الجسدية، ويواصل أنصار مقولة التقدم العلمي من أمثال: الكاتب <برنارد شو> والطبيب النازي الشهير <منجل> وغيرهم الدفاع عن فكرة الحياد العلمي ليصبح الأمر منطقيا جدا، فيجيب العالم النازي <جوزيف كرامر> عندما سئل عن مشاعره وهو يسمم ثمانين امرأة بالغاز أثناء خدمته في أوشفيتس، أنه لم يكن لديه أي مشاعر على الإطلاق، وقال بكل برودة للقضاء إنه كان يطبق أمرا من رؤسائه بقتل ثمانين من النزلاء بالطريقة التي قتلهم بها، وهو أسلوب يتقنه تماما لأنه تدرّب عليه، وكان عليه أن يلتزم بالترشيد الإجرائي المحايد ولا يصدع مخه بأي قيم أخلاقية أو اعتبارات إنسانية، فهي مجرد أوهام ميتافيزيقية¹²³.

ويذكر الفيلسوف الفرنسي <فرنسوا دغوني - François dagoget > *، بدوره مثالا صارخا على إرادة المساومة والابتزاز باسم الضرورة العلمية وخدمة الإنسانية، الطلب الذي أرسله

122 - عبد الوهاب المسيري ، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 230 / 231 .

123 - المصدر نفسه، ص 229 .

* - فرنسوا دغوني (François dagoget) : طبيب وفيلسوف فرنسي ولد في يوم 24 أبريل 1924، تحصل على دكتوراه في الطب سنة 1958.

<لوي باستور > (1822-1895) إلى حاكم البرازيل يقول فيه : "سيدي لو كنت حاكما أو رئيسا، إليك أسلوب في العفو عن المساجين المحكوم عليهم بالإعدام، أخيرهم ليلة إعدامهم بين الموت أو القيام بتجربة علمية تتمثل في حقنهم بمصل مقاومة داء الكلب، فكم أكون سعيدا رغم كبر سني للانتقال إلى ريودوجا نيرو للقيام بهذه التجارب إذا وافقتم"¹²⁴، يظهر أن هذه القناعة المتجردة من القيم الإنسانية لم تكن نتيجة تخطيط محكم، وإنما نتيجة عفوية للرؤية النفعية المادية المتحررة من الأسس والمرجعيات المتجاوزة، والمؤمنة بالعقل المحايد والعقل الأداتي وحدهما، لنذكر جيدا حجج التغييرات التي طرأت على حضارة الرجل الأبيض، نتيجة غياب المنظومات القيمية وسقوط الأنساق الكبرى وتهاوي الطوباويات، في مقابل سيطرة التقنية الحديثة التي زادت من قدرات الإنسان المادية وأثرت بدورها على من أوجد هذه التقنية حتى أصبح خاضعا لها، مجردا من كل ماهية إنسانية¹²⁵، وجرت الإنسان معها إلى مستنقع يستحيل السيطرة عليه، فحتى المنطقة التي كانت محرمة على سلطان العلم تدخلت فيها التقنية العلمية بعدما أصبح العلماء يتفننون في نسخ الجسد الإنساني وفقا لمعايير الجمال التي يريدونها مما جعل قدسية الحياة الإنسانية وأسرارها عرضة للانتهاك، فمع تطور تقنية الاستنساخ الحيوي لم نعد نعلم إلى من تؤول ملكية أجسدا "وبدل أن تقابل الخلايا الجنسية بين ذكور النوع وإناثه لتؤدي إلى إنتاج ذرية جديدة، يمكن أن تنشأ الذرية من خلايا المخلوق الجسدية لا الجنسية"¹²⁶، وتؤكد الدراسات العلمية بأن الأبحاث البيولوجية تتوقع رؤية أول إنسان يأتي إلى العالم مع صيف 2002 بغير الطريقة الإنجاب التقليدي، فهذه المرة ستم عملية الإنجاب خلافا لما حصل للكائنات منذ 530 مليون سنة، طبعا ويتباهى البيولوجيون بتقنياتهم المحايدة هذه وأمل السبق العلمي لا يسعهم، مؤكدين على إنجازاته التي ينبغي أن تواصل تقدمها حتى لو تعارضت مع القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية وأدت إلى غياب الوحدة الإنسانية.

124- François dagognet, Le vivant, Edition bordas, paris, 1988, p 162.

125 - عبد الحليم عطية، الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى، مرجع سابق، ص 176/175.

126 - صالح عبد المحسن، التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، الطبعة الثانية، مطابع دار القبس، الكويت، 1984، ص 49.

كيف لا ونحن مع هذا المنحى العلمي اللامحدود قد نلغي مفهوم الأسرة "فلا نعود بحاجة إلى وجود أب وأم بقدر ما نحن بحاجة إلى مؤسسة كبيرة تقوم برعاية النسخ التي يتم إنشاؤها صناعياً في أجهزة خاصة، وليس المتصور أن مثل هذه النسخ ستحتاج إلى أن تنشأ في وسط عائلي بالمعنى المفهوم حالياً، ما يعني أننا سنقضي على معنى الوالدية وبالتالي على معنى العائلة"¹²⁷، فبعد تطور تقنية التبريد أو التجميد ابتداءً من سنة 1954 أصبح من الممكن مثلاً الاحتفاظ بالمني للزوج أو لمتطوع لإجراء عملية الإخصاب الصناعي للمرأة المتزوجة التي تريد أن تحتفظ بمنى زوجها لتجنب منه إن رغبت في ذلك بعد موته، أو حتى للمرأة العازبة وبذلك نتجاوز مشكلة الإنجاب وحتى الزواج، فتصبح المسألة مسألة ذوق وحرية لا مسألة أبوة وأسرّة ونسب وأزواج طبيعيين، فلا فرق بين أب بيولوجي وأب اجتماعي، أو أم طبيعية وأخرى مستأجرة، ما دامت إمكانيات العلم المحايدة ممكنة ومتعددة، فقد تستطيع امرأة منجبة أن تقدم بويضتها لأخرى عاقر تلحق بمنى رجل متطوع لا مشكلة ليعاد تثبيتهما في رحمها، وإذا لم تستطيع الحمل فمن الممكن استئجار امرأة قادرة على الحمل، وهكذا نحصل على أكثر من أم، واحدة تعطي البويضة وأخرى تقوم بحملها والنتيجة في كل الأحوال هي مولود من أب متطوع وأم مستأجرة بضمن متفق عليه، أو بالأحرى مولود مركب من بويضة ومني مجمدين ومحفوظ يُن في بنك خاص يمكن توفرهما عند الطلب بقدر من المال، وتتحول قيمة الإنسان الروحية وكرامته المقدسة إلى مجرد نسخ أو خلايا جسدية محفوظة في بنوك خاصة يمكن توفرها بقدر من المال، وهو ما نسمه تحولاً في منظومة القيم الغربية، فبعدما كان الإنسان خليفة الله في الأرض كرمه الخالق وأمر الملائكة بالسجود له، يتحول بسحر العلم المحايد إلى كائن مركب يباع بقدر من المال الزهيد، فلنتأمل قليلاً شراسة الشركات العالمية التي أصبحت تتنافس على الجينوم البشري ومحاولة التحكم فيه والمتاجرة به، وخير دليل على ذلك سيطرة الشركة الأمريكية المعروفة باسم سيلارا جينوم - celar genomeis . على سوق الجينوم لتتحول الجينات البشرية إلى بضاعة مادية للبيع تبعاً لمبادئ

127 - صالح عبد المحسن، التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، مرجع سابق، ص211.

البورصة، مما يتسبب لا محال في ضياع الهوية الذاتية للأفراد وتفكك العلاقات الاجتماعية والعاطفية ويفتح إمكانية إنشاء مؤسسات للإنتاج البشري، أو بمعنى آخر إمكانية الحصول على آلات بشرية تحت الطلب ليس لها ماضٍ أو حاضر، وهذا مثال آخر يشهد على تخشب حضارة الحياض العلمي، وإذا أردنا أمثلة أخرى فلنتذكر الأبحاث العلمية التي كانت تتم في المختبرات النازية الألمانية على أمخاخ اليهود والأسويين بعد ما يتم تصفيتهم بناءً على طلب من علماء التشريح من أمثال الدكتور <هيرت> الذي كان يتحمس لدراسة أمخاخ اليهود بالخصوص، والدكتور <برجر> الذي كان مهتماً بالأسويين، أما البروفيسور <هالبرو فورد> فكان أكثرهم حياءً ولا يتردد في طلب أكبر عدد من الجماجم، حتى أنه - في يومٍ كما يقول عبد الوهاب المسيري عنه - سأله الموظف المسؤول عن نقل تلك الجماجم: كم تريد؟ فأجبه البروفيسور <فورد> أنه كلما زاد العدد كان ذلك أفضل¹²⁸.

وفق هذه الرؤية المادية المحايدة والمنطق المنفصل عن الاعتبارات الأخلاقية والإنسانية يتعامل الفكر الغربي مع الإنسانية عموماً والكائنات البشرية خصوصاً كمادة استعمالية نافعة يمكن التجريب عليها وعرضها للبيع، مما استوجب آلاف الطرق والحيل لتمير الممنوع واستعمال الإنسان من طرف الإنسان رغم تعالي الأصوات بعودة القيم الأخلاقية والإنسانية إلى ساحة العلم من أجل استرجاع إنسانية الإنسان التي طالتها يد العلم.

فقد أفرز أرقى أنواع الدمار الشامل من ضروب السلاح النووي والصواريخ الذكية، ولم يعد هناك ضابط على صناعة الأسلحة وشهوة الانتقام ولعل "هيروشيما ونكازاكي ستبقيان مثلاً مرعباً لفقدان السيطرة وانفلات النهج الحدائثي في ميدان العلوم، وحسبنا أن نعلم أن القرن العشرين شهد مصرع مئة وعشرين مليون شخص قتيلاً في الحروب التي وقعت فيه، والتي بلغ عددها مئة وثلاثين حرباً، وهذا العدد يفوق عدد من قتلوا في الحروب قبل سنة 1900"¹²⁹،

128 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 234.

129 - عدنان رضا النحوي، تقويم نظرية الحدائث، الطبعة الأولى، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1990، ص 98.

ولكن ألا يحق أن نتساءل عن سبب هذا المشهد المروع الذي آلت إليه الم دنية المعاصرة؟ هل يعود ذلك إلى العلم في جوهره أم إلى إرادة الحياد والانفصال عن القيمة؟ والتي قامت أساسا على أصلين "لا أخلاق في العلم ولا غيب في العقل"¹³⁰، فحولت العلم وتقنياته إلى أدوات لتكريس منطق السيطرة والمنفعة، ويكفي أن نلاحظ كيف أصبحت قرارات الهيمنة الاقتصادية والسياسية هي من تتحكم في مصير العلم وتوجهه نحو الربح المادي أو أي غاية أخرى غير إنسانية، فخرجت مقولة الحياد العلمي التي احتج بها منظرو الحضارة الغربية عن نهجها وحدودها المرسومة، بعدما سخرت التقنية لتحقيق رغبة السيطرة والنفوذ والمال "فماضيا صناعة الدواء مثلا أصبحت تتواطأ مع رجال السياسة بتدعيم الحملات الانتخابية للمرشحين في الحزبين الديمقراطي والجمهوري في أمريكا، كما يشارك بعض قادة هذه الدول بأسهم في رأس مال هذه الصناعة الذي بلغ عام 1990 نحو مئتي مليار دور"¹³¹، فقد ذكر السيد "جوزيه بوفيه < زعيم فيدرالية المزارعين في فرنسا أن الشركات المتعددة الجنسية التي تحتكر صناعة الدواء تضع يدها بالفعل على الدواء الذي يشفي من مرض الإيدز، ولكن سعره للفرد الواحد يبلغ نحو 300 دولار، ويذكر بأنه تفاوض مع هذه الشركات لتقوم ببيع الدواء بنصف الثمن الذي ستدفعه إليها جمعيات غير حكومية على أن تتبرع الشركات بالنصف الثاني، لكنها رفضت العرض، ولم تأبه بالآلاف الذين يموتون صرعى بهذا المرض يوميا في العالم"¹³²، لأن الولاء الكامل هنا لا يكون إلا للمنفعة أو الدولة، فالمطلق الوحيد الذي يفرض نفسه هو المصلحة والسيرورة بدون مبادئ أو م قدسات، فالثورات العلمية تتقدم بصورة رهيبية، والمشكلة ليست هنا بل في المفارقات التي خلفها هذا التقدم العلمي المنفصل عن القيمة بحجة الموضوعية والحياد العلمي، إذ في الوقت الذي كان منتظراً منه إسعاد الإنسان وتحقيق الرفاهية له، أدى إلى تراجع مكانته، وبعد ما بدا الإنسان من

130 - طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق، الطبعة الأولى المركز العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 92.

131 - الأخضر قويدري، حاجة الاختراعات العلمية المعاصرة إلى الترشيد الأخلاقي، مجلة أبعاد، مخ الأبعاد القيمة للتحويلات الفكرية والسياسية، جامعة وهران، العدد الثاني، 2015، ص 92.

132 - الأخضر قويدري، حاجة الاختراعات العلمية المعاصرة إلى الترشيد الأخلاقي، مرجع سابق، ص 92.

خلاله يجد الحلول لمشاكله صار مشكلة في ذاته " وينقلب كل شيء إلى تهديد يدعو إلى صياغة أخلاق نظرية سواء في ذلك التقنيات الحياتية أو الطاقة النووية وتقنيات الاتصال، فعندما يهدد خطر العلم الإنسان تصبح التفاؤلات القديمة بالية، وحين يحقق العلم أحيانا أ عظم الشرور تستلزم هذه الأخطار أخلاقا نظرية جديدة"¹³³، أو كما يسمها المسيري قاعدة أخلاقية مشتركة تكفي لإدارة المجتمع، تنطلق من إنسانيتنا المشتركة، وترمي إلى إعلاء صوت المثل العليا والقيم الروحية الأخلاقية بعد مأزق فصل القيمة عن العلم والفكر والسلوك.

3 - الفن المنفصل عن القيمة:

ومن الأشكال الأخرى لمظاهر الحضارة الغربية المنفصلة عن القيمة، فصل الفن عن القيم الأخلاقية والإنسانية، حيث أصبح العمل الفني نهاية في حد ذاته، لا علاقة له بالواقع الإنساني المركب، مرجعيته النهائية المادة المتجاوزة، وميزته ال غالبية التجريد وتأكل الشكل¹³⁴، فمع تزايد الرؤية المادية الميكانيكية تزحج الإنسان المركب وسددت الضربة القاضية لفكرة القيم، الثواب والمطلقات، مما يعني بداية الشك والتحول من اليقين إلى النسبية، فقد كان الناس كما يقول : البروفسور <كافين رايلي - kavveen rayly > في كتابه الغرب والعالم "المائة عام خلت على يقين من كل شيء، فتصوراتهم عن الله والتقدم والحقيقة والجمال والبواعث الإنسانية والأخلاقيات والجنس والزواج والحضارة والحرب والاقتصاد والطبيعة، كانت جميعها واضحة يمكن صياغتها في عبارات محددة وغالبا مطلقة أمّا اليوم فلم يعد هذا اليقين ممكنا"¹³⁵، وينبغي أن نفهم أنه مع غياب اليقين سوف يتفكك العمل الفني لا محال، لأنه لن يجد الأرضية الصلبة التي يركز عليها والمعايير الملزمة التي يتحدد بها فيختفي الفن الأصيل

133 - عبد الحليم عطية ، الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى، مرجع سابق، ص 179 .

134 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص146 .

135 - كافين رايلي، الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 146 .

بوصفه ظاهرة نوعية تحترم القيم التي حددها التراث ليظهر الفن الأجوف الذي يتحرك بلا اتجاه أو هدف، الفن الذي يسمح بموت الفنان ذاته، ومن "هنا يكثُر الحديث عن الأدب للأدب والشعر لشعر والمسرح للمسرح والموسيقى للموسيقى، وكان الفن نشاط لا علاقة له بالقيم الأخلاقية والإنسانية"¹³⁶، والفنون الطليعية ترفض التحديد الذي تفرضه قيم معينة أو مرجعيات نهائية وتقدم نفسها "باعتباره نماذج معرفية مميزة للواقع، بوصفها لحظات لقلب البنية المنظمة روتوييا للفرد والمجتمع، أو بوصفها أدوات تمرد اجتماعي وسياسي حقيقي لم تعد تقبل النظر إليها حصرا بمثابة موقع تجربة، لا نظرية ولا عملية"¹³⁷، فيظهر الفكر البنيوي الذي يؤكد أهمية البنية على حساب المؤلف والقارئ، ثم يظهر الفكر التفكيكي الذي يعلن سقوط المعيارية ويؤكد أن كل الأمور متساوية ومتداخلة¹³⁸، وتظهر التعبيرية التجريبية والحركة الانطباعية والرمزية قبلهما ليعلنوا بداية الهجوم على اللغة من خلال التخلص من ج زئيات اللغة وتجاوز أسلوب السرد القصصي التقليدي، ويزداد الاهتمام أكثر بالعبث والهوس ومسرح العنف، وكذلك الأشكال الفنية الأخرى مثل تيار الوعي والFLASH باك، والحركة المستقبلية في إيطاليا وروسيا، والتكعبية لينادوا بمقولة الفن المحايد أو الفن المستقل أو الفن الحر والتي تصبح حقا مشروعاً في نظر البعض تتم المطالبة به في بيان للمستقبلين في روسيا، ينادي بضرورة إعطاء الحق للشعراء لرفد الناس بمفردات مبتكرة وملفقة¹³⁹، لتتحول الكلمة إلى مقاطع صوتية لا معنى لها سوى المستترية والتهرج أو التوهج والإيقاع في أحسن الأحوال من قبيل "سي سي سي سي سي سي وشاعر آخر يقول : ستزن ستزن ستزن وآخر يقول : في عبارات أقرب إلى الدندنة : دربل، إشكل، إشبكر، سكم، مي سوبر، رل ينر"¹⁴⁰، وكان الأسس والقواعد التي أصبحت توجه الفن

136 - المرجع نفسه، ص 348.

137 - قاتيمو جيان، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة/ فاطمة الجيوشي، (د، ط)، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1998، ص 61.

138 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص 148.

139 - رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، مرجع سابق، ص 103.

140 - المرجع نفسه، ص 101.

الحديث هي اللاذوق واللاعقل واللايقين، فتطغى الضدية على الفن الحدائى، لتصبح من أهم خصائصه، فيقال الفن المضاد Anti- Art والرواية المضادة Anti- Novel والحضارة المضادة Anti- Culture أي كل ما هو معادٍ للفن الحقيقي والرواية الأصيلة والحضارة الإنسانية في صورة الغائب فيها إنسانية الإنسان، بعد سقوط المقدس والمثالي والأخلاقي والعاطفي، فقد لاحظ "لوكاتش" ما سماه سقوط الذات المتكاملة وسقوط الشخصية في الأدب وتفككها في الفن التعبيري والتكعيبي واختفاءها تماما في الفنون التجريدية ¹⁴¹، هكذا تتساقط الدوال أو تنعدم الواحدة تلو الأخرى في لعبة لا تخضع إلا لقوانينها الذاتية .

3 - أ - فن التصوير مقياس للتغير والانفصال القيمي :

في كتابه دراسات معرفية في الحداثة الغربية يقدم المسيري صورة عن حالة الإنسان الغربي في إتحاده مع الطبيعة فيقول عنه : "ربما حتى عصر النهضة كان يرى نفسه مشاركا في الطبيعة ومكونا من عناصرها الأساسية الماء والهواء والنار والتراب، يتصور المطر والريح على هيئة أشخاص ويدرك التشابه بين التربة والأمهات ويعتقد بأن الأحجار تسقط لأنها تريد ذلك، فهي تنجذب للأرض أو ترغب في استعادة الوحدة مع الأحجار الأخرى وكأن ذلك الإتحاد بين الإنسان والطبيعة وبين الفرد ومحيطه هو من شكل طريقة الر سم ¹⁴² وانعكس فيها فكانت الصورة متماسكة تحاكي شيئا ما في الطبيعة والناس، تظهر فيها الظلال والأعداد والفضاءات الواسعة، الألوان فيها شيء مهم والتناسق ضروري، تحوي بداخلها سمات إنسانية مليئةً بالتقوى والورع" وحتى لو ظهر فيها عنف أو قبح، فإن الهدف من ذلك هو أن ت بدو نبيلةً أو مؤثرةً أو متسامية، والرسالة التي تنقلها لنا هذه الصورة هي من نوع ما أبهاه ما أصدقه ما أشجع نابليون

141 - عبد الوهاب المسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 174 .

142 - عبد الوهاب المسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، 174 .

إنها تحكي قصصا وتكشف عن شكل الأشياء¹⁴³، فقد ظل الفن الغربي في نظر المسيري يدور في ظل هذا الإطار الإنساني داخل انطولوجيا تؤمن بوجود عالم ثابت، ولك ن مع بداية القرن العشرين يستطرد المسيري قائلا: "يحدث شيء ما، فيفكك الشكل، ويظهر الواقع الإنساني والطبيعي على هيئة مكعبات ومربعات ودوائر بألوان متداخلة¹⁴⁴، مغلوطة يغلب عليها الصمت، ما من شيء فيها يشبه شيء آخر.

يقول البروفسور <رايلي كاقين>: "لو كنا قد حضرنا صالون المرفوضين في معرض الفنون الجميلة في باريس عام 1863، لتمكنا من مشاهدة هذه الثورة، لقد كان مجرد وجود هذا الصالون بمثابة ثورة ضد الذوق العام، كانت اللوحة التي أثارت الجمهور والنقاد أيما إثارة هي لوحة <إدوار مانيه - Edouard manet>، التي سماها الغداء على العشب، تظهر فيها امرأة عارية في متنزه عام بصحبة سيدتين في أبهى حلة، فقد أعلن كثيرون عن اشمئزازهم من ظهور المرأة عارية¹⁴⁵.

من الواضح أنه إلى هذا العهد ظل المجتمع الغربي محكوما بقيم ما، ما جعل أعمال <إدوار مانيه> تقابل بكل هذا التذمر والسخط، ولكن من جهة أخرى يمكن القول: إن <مانيه> أحد الفنانين الجرائين الذين أعلنوا بداية الفن الحداثي المنفصل عن القيم الدينية والأخلاقيّة، الفن الذي بدأ يتمرد عن الوصايا التقليدية والإرادة السماوية التي تفرض ثبات الأشكال الفنية وتطالب بقدسيّتها، فقد بدأ العهد الجديد للأعمال الفنية التي تحاكي الرغبات الفردية والنزوات العابرة، ليصبح الأدنى موجهًا للأعلى وملهما له، ويتزايد التركيز على لذة التصوير كشيء في ذاته أو كعمل يحاكي متعة جنسية أو حلما ما، فتناول الفرنسي <بول سيزان - Paul

143 - قافين رايلي، الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 174.

144 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر نفسه، ص 270.

145 - قافين رايلي، الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 350/349.

cezanne > *، "في لوحته أولمبيا عصرية الربة أولمبيا مضطجعة في صورة عاهرة باريسية، فتصبح الربة حلما مراوغا"¹⁴⁶، يعلق البروفيسور <رايلي كاكين> على ذلك قائلاً: "إن لقاء <سيزان> الحالم بأولمبيا في لوحة تتجاوز حدود الانطباعية قد وصف مرارا وتكرارا بأنه من عمل رجل محبول، وكان مقدرا <لسيزان> أن يقود الجيل التالي من فناني التصوير الفرنسيين"¹⁴⁷. ويتحول فن التصوير بقدره قادر إلى تجربة ذاتية يعبر الفنان من خلالها عن حالته النفسية الانفعالية أو المزاجية، فيفتش التعبيريون عن الكلمات في مشاعرهم الشخصية وفي رموز أحلامهم، ويتعلق الانطباعيون بالتغيرات العابرة اللانهائية، وتجسد الأعمال الفنية أيّ موضوعات تظهر للفنان بغض النظر عن مضمونها الأخلاقي، وبهذا يبتعد الفن عن الواقع الإنساني المتعين المركب.

ويمكننا أن نلاحظ مدى هذا الانفصال القيمي الحاصل في الفن الحديث، إذا ما تأملنا قليلا اللوحات التي عرضت في معرض أرموري الأم ريكي عام 1913 وهو من أهم معارض القرن العشرين، فقد بدت اللوحات كما يصفها <كاكين ريلي> كأنها جاءت من كوكب آخر منافية تماما للمبادئ والقيم، عاكسة لونا أكثر تطرفا، ولكن الأهم من ذلك أنها قبلت بدون الصدمة والتذمر الذي أثير في صالون المرفوضين عام 1913، فما عرض من طرف <هنري ماتيس> - **Henri matisse** > و <ماريسل دي شان - **Marcel Duchamp** > كان خروجاً عن قواعد التصوير التقليدي بمعنى الكلمة، فلوحة <ماتيس> - العارية الزرقاء مثلا تكاد تكون عدواناً على ما ألفه المشاهد من حيث وضع الموديل الأزرق والإطار الذي تظهر فيه، ولوحة <دي شان> - عارية تهبط على درج، لا تصور درجا ولا عارية، بل تكاد تكون رسومات مغلوطة ومبهمة الأجزاء

* - بول سيزان: من الفنانين الانطباعيين، أثارت لوحته أولمبيا عصرية صبيحة واسعة، في أول معرض للانطباعيين عام 1874، وقد وصفت بأنها أول عمل في الفن الحديث.

146 - المرجع نفسه، ص 351/352.

147 - المرجع نفسه، ص 352.

وأعضاء متداخلة¹⁴⁸ ، لدرجة يصبح فيها التميز بين عالم الفن وعالم الأشياء أمراً مستحيلاً، فالمنظور المسطح والخطوط المتداخلة، وبقع اللون والأشكال التكعيبية تحيل إلى "زخرفة هندسية أو إلى ما يشبه اللعبة التي لا تعرف حدوداً، متحررة تماماً من أي قيود أو معايير، وليس لها أي مرجعية أخلاقية أو إنسانية"¹⁴⁹ ، فعندما تغيب المرجعيات والقيم الضابطة باعتباره وحدات قياسية لتوجيه النشاط الإنساني في صورته المختلفة داخل المجتمع يصبح كل شيء مرجعية ذاته، فلا نعرف ماذا نريد وفيما نرغب، وما ينبغي فعله؟ وما يجب تركه؟ وضع تنقلب فيه الموازين وتسقط معه فكرة الحسن والسيئ، القبيح والجميل، الصحيح والخاطئ، ولا يعود هناك فرق بين الفن الهابط والفن الرفيع، فقد نعثر على الجميل في أنفه الأشياء، كما عثر عليه >بيرو مانزوني< (1933 - 1963) في برازه الذي كان يعلبه ويبيعه بعد أن يكتب عليه براز فنان صاف مائة بالمائة، وعثر عليه >أندري وورهول< في علب الحساء القديمة وصناديق القمامة التي كان يوقع عليها ويطلبها بطلاء أحمر، فتنحول إلى أعمال فنية تباع بالآلاف الدولارات¹⁵⁰ .

يشخص المسيري في خطابه عن مظاهر العلمنة الشاملة ملاحظات هامة وأهمها، هذا الهبوط المتدني لمستوى الفن، بسبب انفصاله المطلق عن القيم الأخلاقية والإنسانية والنتيجة هي اختفاء الحياة الخاصة للأفراد والسقوط في الانقطاع والتشويش والاعتراب ثم العدمية الكاملة، ولعل >كمال أبوديب< كان حدثاً أكثر عندما حاول أن يعبر عن هذا المنحى الحدائى للفكر الغربي بوصفه نوعاً من الانفصام تارة والانقطاع تارة أخرى ، والانفصام عنده فعل وتوتر وقلق ومغامرة، ولكن يتساءل الدكتور عدنان رضا النحوي: لماذا يكون كل تقدم انفصاماً عن ماضٍ؟ لماذا لا يكون امتداداً ونمواً كما تنمو الشجرة فتحمل الغصون والورق والثمر؟ ألا يمكن أن يتم بهدوء وسلام ورضا وفرحة كانفصام الإنسان عن الشر ودخوله في طمأنينة الهدى وسكينة الإيمان¹⁵¹؟

148 - قافين رايلي ، الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 353/352.

149 - عبد الوهاب المسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 267/268.

150 - عبد الوهاب المسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 273.

151 - عدنان . رضا النحوي ، تقويم نظرية الحداثة، مرجع سابق، ص 106.

ونتساءل بدورنا: هل هو زمن المفارقات أين يتحول المتعالي إلى منحط؟ وكأن كل شيء مقدر، أو بمعنى أصح مخطط له أن ينقلب على أعقابهِ، أم هي فلسفة التفكيك التي أعلنتها مجتمعات ما بعد الحداثة؟ والتي أصبحت "تتطلع إلى الأشكال المفتوحة، المرحة، الطموحة والانفصالية غير المحدودة، لتكوين خطاب مؤلف من شظايا، أو تكوين عقيدة التصدع والتفكك" ¹⁵²، التي وجدت صداها في تفكيكية <جاك ديريدا> الذي عثر على حكمة العقل في فعل التبرز هو الآخر، فيقرر "أنه يجب أن يكون للإنسان عقل كي يمكنه أن يتبرز" ¹⁵³، فيصبح التبرز عنده مقرونا بالعقل في معادلة تتساوى فيها كل الأمور.

ولكن التفكيك الحقيقي في رأي المسيري نعر عليه في أعمال <جول بيتر ويتكن - Joel pter witkin> هذا الأخير الذي راح يستخدم جثثا حقيقية في صوره الفوتوغرافية، ومن أعماله الرائدة تصوير الموتى بعد أن يرتدوا بعض الملابس، أما موضوعه المفضل هو صورة رجل دق في قضيبه مسمارا، هذه هي طريقتة التي يتواصل بها مع الآخرين كما نخبرنا هذا الفنان الملهم والذي اعترف بأنه يجب أن يعاشر الجثث التي يصورها جنسيا ¹⁵⁴.

فما هذا الفن العبثي السمج المتحرر، الذي ينبغي التصفيق له والتسامح معه وإلا وصف كل من يثور ضده بالرجعي ضيق الأفق؟ ! وأين العقل البشري في حكمته ح تى يتدنى إلى هذا المستوى لتشتري صور من نماذج <ويتكن> بآلاف الدورات؟! صحيح أن حرية الإبداع هي المبدأ الذي ينبغي أن يسود في أي حضارة يتطلع شعبها إلى التقدم والانفتاح، ولكن كذلك الاستغلال السيئ لهذه الحرية من شأنه أن يورث عبثية مهلكة، إحدى نتائجها فن هابط، ونحن هنا لا نتكلم عن رقابة جائزة كرقابة محاكم التفتيش في العصور الوسطى وإنما عن حد قيمي حتى لا يخسر الفن منزلته اللائقة به، ومن ثم يخسر الإنسان

152 - عبد الحميد طلعت، وآخرون، الحداثة وما بعد الحداثة، (د، ط)، مكتبة لأجلو مصرية، القاهرة، (د، ت)، ص 82.

153 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر نفسه، ص 272.

154 - المصدر نفسه، ص 272.

إنسانيته، فهل ينبغي أن نترك الأمور تنحل وتتميع لتؤثر في الأخلاق والتفكير والسلوك دون رصد أو مرافقة قيمة أخلاقية؟

يجيبنا المسيري قائلاً: "ينبغي أن ألا تكون القضية هي حرية الإبداع بالمطلق وإنما كيف يمكن أن يمارس المجتمع بمجموعه الرقابة دون أن يخنق الإبداع (...). لأنه لو أطلق العنان لحرية الإبداع، فإن المجتمع سيتفكك"¹⁵⁵، فمقولة الفن الحر بقدر ما هي مغرية وطموحة وواسعة فهي لاعتبارات إنسانية وأخلاقية واجتماعية حساسة جدا، خصوصا عندما تتحول إلى مقولة تدميرية تمس المجال الثقافي والقيمي للمجتمع، مما يوجب إعلاء الأصوات التحذير من خطر هذا لانفصال القيمي المغلف بمقولات الخداع والإغراء، فحينما يفقد الفن علاقته بالواقع الإنساني ويصبح معاديا للقيم الإنسانية، فمن حقنا التصدي له بصفتنا كائنات بشرية¹⁵⁶، مسكونة بالقيم ومهمومة بضياها.

كانت هذه صورة عن المشهد الذي طبع الحضارة الغربية في مطلع القرن العشرين على الأقل في جانبها الفني، والتي تطلعتنا على ضخامة التحول الذي اكتسح العالم الغربي، تحول تغير الناس معه إلى كائنات متطيرة تماما مثل شخصيات <بيكت> وصور <هنري ماتيس>، و<مارسيل دي شان>، و<أندري وور هول>، و<بيتر وتكين>، التي توجد خارج إطار الزمان والمكان وتعيش لتجسد العبث والفوضى بمقويات الهلوسة والمتعة، لا قيم التقوى والحشمة والورع، والمفارقة العجيبة التي نراها هي تجاوب الفنانين أنفسهم مع هذا التغير الذي اكتسح عالمهم، فإذا كان هذا الشأن مع أهل الاختصاص والنقاد والمثقفين، فماذا نقول عن الجمهور وعامة الناس الذين زاد إقبالهم هم الآخرون على هذه الثورة الجديدة غير المحدودة، فالقابلية للتهجين اقوي من محاولة الفهم لما يحدث، والجمهور أصبح يتقبل التغير لذات التغير وهو يتسم أو يشتري دون أن يهتم أو يحاول أن يفهم!!

155 - عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج حوارات مع د. عبد الوهاب المسيري، مصدر سابق، ص176.

156 - المصدر نفسه، ص175.

4 - مظاهر انفصال الحياة اليومية عن القيمة:

يهدف هذا التحليل التوصيفي الموجه إلى تقديم مشهد آخر من متتالية التحول والانفصال القيمي الحاصل في تاريخ الحضارة لغربية، وهو مآلات الحياة اليومية للأفراد في صورتها الاختزالية المنفصلة عن القيمة، بما هي وريثة التطبيق العلماني لروح الحداثة، الذي اشتغل بشكل رهيب على فصل بنيوي لكل مظاهر الفكر الغربي عن مقولة القيم، ليصل إلى رقعة الحياة اليومية الخاصة بالأفراد، ولا نقصد هنا رقعة الحياة في جانبها المادي الخارجي، وإنما الحياة في مستواه الإنساني الداخلي من عالم الوجدان والفكر والتجربة العاطفية كالأحلام والرغبات.

يعتقد المسيري أن "حياة الإنسان حتى منتصف الستينيات كانت تتسم بقدر من الثنائية بل الازدواجية، فحياته الشخصية في جانبها الكوني : الميلاد، الحياة، الزواج، الموت، كانت تحكمها منظومة من القيم المسيحية أو منظومة قيم شبه علمانية نابعة من المنظومات الأخلاقية المسيحية، هذا على عكس الحياة العامة التي كانت خاضعة تماما لآليات العرض والطلب والاحتميات الاقتصادية والسياسية، وهي جميعها منفصلة عن القيمة"¹⁵⁷، وهذا يعني أن ما حدث في تاريخ الفكر الغربي في إطار نهجه الحدائثي العلماني المستخف بالمقدسات والقيم الأخلاقية هو أن بعض مجالات الحياة العامة تمت علمنتها لوقت معين، في حين بقيت الحياة الخاصة للأفراد حتى عهد قريب محكومة بمنظومة قيم دينية أو قيم شبه علمانية تستند إلى مطلقات إنسانية ما، حيث كان الإنسان الغربي لا يزال يؤمن بعد بفكرة وجود مركز لهذا العالم، وهو مطلق ما، فكان يستطيع أن يتحكم في رغباته ويوجهها بما يرضي هذا المطلق، فمقولة القيم كانت موجودة بقوة في ضمائر الناس ومقبولة تماما، "لهذا كان من الممكن أن نجد أستاذا للفلسفة يدافع عن المادية والإباحية في الحياة العامة، ولكنه كان يضبط حياته الخاصة بمعايير مختلفة غير منفصلة عن القيمة، فلا يقبل أن تعيش ابنته مع صديق لها دون زواج، وكان يقدر الحياة العائلية، وكان

157 - عبد الوهاب المسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر نفسه، ص 254.

سلوكه الجنسي محافظا إلى حد كبير¹⁵⁸، ما يفسر حالة التماسك النسبي التي اتسم بها إنسان ستينيات القرن العشرين، فمؤذج الحداثة الغربية المنفصل عن القيمة إلى هذا الوقت لم يحكم قبضته العلمانية المطلقة على الحياة الخاصة بالأفراد وبقي لهم هامش من الحرية ليحلموا ويكرهوا ويتزوجوا في إطار مرجعية دينية أو مرجعية إنسانية ما، يقول المسيري : "لا لأن الدولة وكذلك قطاع اللذة قد أحجمت عن التدخل، وإنما لأن المسيحية والمطلقات الهيومانية استمرت في وجدان الأفراد، ولم يكن بوسع الدولة العلمانية أو وسائل الإعلام، وقطاع اللذة التغلغل في هذا المجال"¹⁵⁹.

ولكن الأمور تغيرت، وطاقة التصدي استنفذت، بعد تراجع الإيمان الوجداني للأفراد وتقلصه أمام المطلق العلماني الزاحف إذ "تتابعت حلقات المتتالية بخطى أخذت تتزايد في السرعة، فقد ازدادت الدولة العلمانية قوة وتغولت وأصبحت الدولة التين التي تنبأ بها هوبز وأحكمت مؤسستها التربوية قبضتها عليه من الداخل"¹⁶⁰، وينبغي أن ننتبه جيدا إلى عبارة الداخل التي تعني سقوط الحياة الوجدانية الخاصة للأفراد في شرك العلمانية المطلق الخالي تماما من الحس الخلقى والخصوصية الذاتية، حيث يختفي الإنسان الإنساني ويتحول إلى الكائن السبمان ما دون الإنسان، المقبل على الدنيا والشغوف بها، "الهدف من الوجود بالنسبة له تحقيق النفع الشخصي، وتعظيم المتعة وزيادة اللذة، فهو إما إنسان اقتصادي أو إنسان جسماني أو خليط منهما، وهو في جميع الأحوال إنسان طبيعي/مادي، لا علاقة له بلخير أو بالشر أو بأي قيم تقع خارج نطاق الحواس الخمسة"¹⁶¹.

ويتبدى التحول القيمي في الحياة اليومية للأفراد بشكل واسع ليظهر في غياب قيم المروءة والحياء والغيرة والتضحية وروح المسؤولية، وبرز قيم النرجسية والعبث والمتعة والمصلحة "فييدي

158 - المصدر نفسه، 254.

159 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص 38.

160 - المصدر نفسه، ص 38.

161 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 255.

أعضاء المجتمع استعدادهم لأن يتحولوا إلى مادة وظيفية، وأن يوظفوا أجسادهم وحياتهم بأسرها لتحقيق طموحاتهم¹⁶²، بأي ثمن كان، فالرغبة في الإشباع الحيوي والطموح في تحقيق الوجود المادي غدت مطالب ضرورية لا تحتمل التأجيل، ولا تقبل التحديد بموجهات دينية أو أخلاقية، فقيم الإلزام هذه أصبحت خطاباً قديمة لا ينادي بها إلا متخلف رجعي أو محافظ ضيق الأفق، فهي مجرد شعارات لا تشبع بطناً فارغاً ولا تكسو جسماً عارياً.

والنتيجة هي تراجع الحس القيمي في الضمير الذاتي للأفراد، وموته في الضمير الجمعي للمجتمع، إذ تصبح بعض الوظائف التي كانت رخيصة ومشينة في الكثير من المجتمعات الإنسانية، مقبولة ومطلوبة "وظائف مثل عارضة الأزياء أو النجمة السينمائية أو المضيفة مثلاً، والتي كانت مرفوضة بسبب تعارضها مع قيم دينية أو أخلاقية ما، فعارضة الأزياء تقوم بعرض مفاتها وما ترتدي همن أزياء لتزيد في معدل إقبال على السلعة وشرائها، والحياة الخاصة للنجمة السينمائية ملك للجميع كما أنها قد تؤدي دوراً جنسياً يستبيح جسدها للجمهور، والمضيفة التي تسافر كبيراً، الأمر الذي يهدد حياتها الأسرية كزوجة وكأم، أصبحت وظائف مرغوباً فيها، بل حلاً لكل فتيات الطبقة المتوسطة في الشرق وأمراً عادياً تماماً في الغرب"¹⁶³، فالمقياس هنا كم تحقق من ربح؟ أو ما تحققه من شهرة وثناء حتى ولو كان ذلك على حساب كرامة الإنسان وإنسانيته، فتمركز الإنسان حول ذاته المادية رفع من حسه المادي النفعي، وأصبحت معايير القبول عنده مدى النجاح في تحقيق أهدافه، فهو في واقع الأمر كائن مادي /طبيعي أولاً، يضرب بجذوره في الطبيعة لا يقدر إلا على التمركز حول مصلحته المادية وبقائه الحسي، ومن هنا فعندما تتحول المرأة إلى مجرد جسد محايد لا علاقة له بالخير أو الشر تقاس بمدى كفاءتها الجمالية أو الجنسية، فلا ينبغي أن نستغرب، وعندما يصب ح "البغاء مجرد نشاط اقتصادي، وتسمى البغي Sex Worker، فهي إنسان يقوم بكسب لقمة العيش

162 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 58.

163 - المصدر نفسه، ص 258.

لقاء جهد عضلي يبذله¹⁶⁴، فلا ينبغي أن نستهنح الأمر أو نتكلم عن مسألة مقدس أو مدنس، بل على العكس من ذلك ينبغي الاعتراف بحقوق هذه الأقليات.

يذكر المسيري أنه حينما سئل <فاكيلاف هافل> رئيس جمهورية التشيك السابق عن الأسباب التي أدت إلى هذا الوضع؟ أجاب قائلاً: " هذا الوضع له علاقة بأننا نعيش في أول حضارة ملحدة في التاريخ البشري، فلم يعد الناس يحترمون ما يدعى القيم الميتافيزيقية العليا والتي تمثل شيئاً أعلى مرتبة من ماديتهم، شيئاً مفعماً بالأسرار، هذه القيم الأساسية كانت تمثل دعامة للناس وأفقاً لهم، ولكنها فقدت الآن، وتكمن المفارقة في أنه حينما أعلنت الإنسانية أنها الحاكم الأعلى للعالم، في اللحظة نفسها بدأ يفقد بعده الإنساني¹⁶⁵.

وهذا شيء حتمي ومنتظر في رأي المسيري، فبعد فقدان البوصلة القيمية وطغيان النزعة المادية النفعية في حياة الأفراد ماذا نتوقع؟ حياة أفضل مملوءة بالمحتوى تمنح وجودنا معنى؟ أم ننتظر حياة عدمية اختزالية يطبعها التشظي والشذوذ؟.

يحكي المسيري إحدى قصصه الحزينة عن الحياة اليومية الغربية المنفصلة عن القيمة، قصة طالبة كانت تدرس عنده لاحظ بأن دراجاتها بدأت تنخفض بسرعة، ولما سألها عن السبب أجابته بأن زوجها يحضر عشيقته معه إلى المنزل وينامان في غرفة نومها، فتضطر هي إلى النوم على الأريكة في الصالة، يقول المسيري: وبدلاً من أن تعبر عن أي مشاعر إنسانية فطرية كالغيرة تدعي بموضوعية شديدة أن الأريكة غير مريحة، مما يجعلها لا تستطيع النوم!، ويضيف المسيري قائلاً: ولما أخبرتها أنه بإمكانها أن تشتري أريكة مريحة، نظرت إلي وأدركت أنني عرفت ما لا تريد البوح به¹⁶⁶.

هي صورة واضحة بدون شك تصور لنا بشاعة المشهد الذي آلت إليه حضارة الحياد، وتشهد على الانهيار القيمي الحاصل، لدرجة جمود المشاعر وغياب قيم الغيرة والمروءة والإنسانية

164 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 258.

165 - عمرو شريف، ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري قراءة في فكره وسيرته، الطبعة الثانية، فرنس لوك للنشر والتوزيع، مصر، 2014، ص 104.

166 - المرجع نفسه، ص 113.

حتى بين الأزواج، حيث لا وجود لأيّ ضوابط دينية، أخلاقية أو إنسانية نحتكم إليها، ولكن يوجد شذوذ وانحلال، حرية وسعة أفق، حالة من العث تختل فيها الموازين فيتحوّل الشذوذ والمتعة إلى حرية وفردانية، والسكوت عن هذه السلوكيات اللاإنسانية تفهم وسعة أفق، وتنكسر القواعد القائمة في الأسرة والأبوة، فبعدها كان الزواج رابطة روحية تعبر عن حب الإله، لا يعقد إلا بإذن الكنيسة أصبح عقداً مدنياً، وبعدها كان الطلاق أمراً محرماً لا ينتهي إلا بموت أحد الزوجين، بات أمراً مباحاً بحجة أنه استرقاق للمرأة أصلاً، وباسم الفردانية والحرية والنسوية ظهرت أصوات متعالية تنادي بانتصاب المرأة كذات مستقلة عن الرجل وضرورة الاعتراف بالأقليات التي تعتبر نفسها مضطهدة، مثل اللوطيين والساحقين والمثليين، "فلا وجود لجنسين متقابلين كما رسخته الثقافة في الأذهان، وإنما هناك وجود لجنسية إنسانية واحدة، فيها من الاشتباه قدر، يمكن الفرد من أن يكون له هذا التوجه الجنسي أو ذاك، بصرف النظر عن طبيعة عضوه التناسلي" ¹⁶⁷، كل هذا والمجتمع الغربي يخفي بحضارته المتحررة الواعدة، ولا يضع في حسبانته مآلات هذا التوجه اللاإنساني "إذ نجد تفهقراً في الزواج وارتفاعاً في الطلاق وانهياراً في المواليد وازدياداً في العجائز، وتكاثر الأطفال الطبيعيين وتصاعداً في المراهقات الحوامل واهتزازاً في البيوت وشيوعاً للشذوذ" ¹⁶⁸، ومع هذا نتكلم عن الفرد الطبيعي المتفهم والفنان الملهم المبدع بلا حدود والأسرة المنفتحة والمرأة المتحررة التي أصبحت دليل صحة لا دليل مرض.

وتكتمل متتالية علمنة الوجدان الإنساني للأفراد في رأي المسيري من خلال "إشاعة مجموعة من الصور المجازية التي تجسد رؤية معينة للعالم تدور كلها في إطار المرجعية النهائية المادية فيروج لفكرة أن العالم كالكيان العضوي، وسواء أكان كآلة أو النبات فهو متكيف بذاته" ¹⁶⁹، وهذا يعني تركيب الإنسان وفق نموذج ألي مادي مجرد من أيّ قيم أو دلالات إنسانية فهو كائن نمطي وظيفي سهل إستيعابه وتوظيفه دون أيّ مقاومة داخلية، الوقت عنده هو المال والعمل نشاطه مرتبط

167 - طه عبد الرحمان، روح الحداثة مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص 125.

168 - المرجع نفسه، ص 125.

169 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص 136.

بالإنتاج والزيادة لا سد الحاجة، يزيد اهتمامه بالجهاز الهضمي والجهاز التناسلي وتكتسب التفاصيل الجسدية لديه مركزية مرعبة، تغيب معها مشاعر الوجدان، فيتسرب العدم والحياد في علاقاته، فلا يختلف الحال هنا كثيرا عما قاله الشاعر المصري أمل دنقل في إحدى قصائده:

العالم في قلبي مات

لكني حين يكف المذيع وتغلق الحجرات

أخرجه من قلبي وأسحبه فوق سريري

أسقيه نبيذ الرغبة

فلعل الدفء يعود إلى الأطراف الباردة الصلبة

لكن تنفتت بشرته في كفي

لا تبقي سوى ... جمجمة...وعظام... وأنام¹⁷⁰.

فلننظر كيف تخشب وجدان الإنسان وأصبح فارغا من القداسة والإنسانية والمعنى في عالم لا تواصل فيه ولا حب

170- المصدر نفسه، ص40.

الفصل الثاني:

مقاربة مفاهيمية تأسيسية - لإشكالية القيم - في الفكر

الغربي.

- المبحث الأول: إشكالية القيم مقارنة لسانية اصطلاحية.

1 - مفهوم الإشكالية

1. أ - المعنى اللغوي للإشكالية.

1. ب - المعنى الاصطلاحي للإشكالية

2 - مفهوم القيمة.

2. أ - المعنى اللغوي للقيمة.

2. ب - المعنى الاصطلاحي للقيمة.

2. ج - المقارنة المعيارية للقيمة.

- المبحث الثاني: إشكالية القيم في الفكر الغربي مقارنة تأسيسية:

1 - القيمة ومشكلة الأساس.

2 - مشكلة القيمة في المجتمعات العلمانية .

3 - العلم وإشكالية القيم.

3 - أ - البيولوجيا نموذجا تطبيقيا للاستشكال القيمي.

3 - ب - البيئة نموذج (ثاني) للاستشكال القيمي.

- 4 - مشكلة انفصال السياسة عن القيمة.
- 5 - الظاهرة الاجتماعية الغربية وإشكالية القيم .
- 6 - مشكلة العلاقة بين المعرفة والقيمة.

يقتضي الحديث عن إشكالية القيم في الفكر الغربي تحديد جملة المشاكل القيمية العالقة، ذلك أن المأزومية الحاصلة في مقولة القيم، أصبحت تظهر في فعل السيطرة الذي يمنحه العقل الأداة، وفي

الممارسات الأخلاقية للعلم التقني، والتجاوزات السياسية المنفصلة عن الاعتبارات الإنسانية، وفي التوجه المعرفي الذي اختزل الوجود فيما هو مادي متجاوزا الجوانب الروحية، وحتى في الس لوك اليومي للأفراد الخالي من بعد التعالي والمتجه نحو الفردانية والتشبيؤ والاغتراب والعدمية.

فإزاء سياق الانزلاقات القيمية المتصاعدة في جميع مظاهر الحياة العلمية والعملية، تزداد إشكالية القيم تعقيدا إلى حد الأزمة، أمام تغافلنا المشين وعدم اكتراثنا بسبب ما ديتنا المفرطة وانحرافنا عن خطي التوجيه الإلهي والعون الإنساني، لدرجة فقدان التصور العقيدي الصحيح، واضطراب فضائل الأخلاق، وضمور محاسن العادات، وتداخل معاني الذوق، وغياب معايير التوجيه وتراجع مظاهر الإلزام، حيث يصبح الارتهان إلى التعدد والنسبية والصيرورة، و الانزلاق إلى اللعب والهوس والنرجسية المنطق الذي يجب ما قبله، والبديل الذي يفرض سلطانه في نمط حياتي سريع الإيقاع متسارع الحلقات أوصلنا إلى تخوم عالم استشكالي قلق يخلو من أيّ قاعدة سلوكية واضحة المعالم.

مما يعني غياب الوضوح والثبات المطلقية، وحلول الاضطراب والوهن والالتباس والتناقض والتصادم، وكل علامات الاهتزاز والتشويش واللاتوازن في عالم القيمة، ما يجعلنا نقول : إن إشكالية القيم التي نتكلم عنها لا تعنى جفاف القيم بقدر ما تعني إقصاءً متعمداً لقيم معينة، أو تعزيز قيم خاصة على حساب قيم أخرى، فعندما يحتل ميزان القيم تحتل بوصلتها أيضا، وعند هذا الحد تتضارب المسالك وتحتلط الاتجاهات، فلا يعرف الحق من الباطل والخير من الشر والحسن من القبح رغم الكم الهائل من القيم التي تلقنا.

إذا فالمعضلة لا تكمن في زوال مخزون القيم كما يعتقد البعض وإنما في اختلال ميزانها واضطراب نظامها، حتى غدت القيم الإنسانية ترتفع وتنخفض وفق إيقاع المصالح، والمراهنات المبنية على قرارات القوة والهيمنة، وأحيانا وفق الأمزجة . على خطى هذه التوطئة سنسعى في هذا الفصل إلى مقارنة إشكالية القيم في الفكر الغربي من جهة استقراء مدلول مفهومها ، ثم نعد ثانيا إلى تحليل مظاهرها وملايساتها.

- المبحث الأول: إشكالية القيم مقارنة لسانية اصطلاحية.

ضمن أفق التفكير في إشكالية القيم في الفكر الغربي، بدا لنا من وجه منهجي ضرورة الوقوف عند البنية الدلالية المشكّلة للمفاهيم المحورية التي يدور عليه الحديث في هذه الدراسة خصوصاً بعد تحديد زاوية المعالجة ونموذجها.

يتناول موضوع بحثنا إشكالية القيم في الفكر الغربي (المعاصر) من منظور عبد الوهاب المسيري فمجاله العام هو القيم، ومجاله الخاص هو إشكالية القيم في الفكر الغربي، ونموذجاً للبحث هو عبد الوهاب المسيري، وللتعريف بمكونات هذه الدراسة وتكوين رؤية أولية مسبقة تساعدنا على تحليل إشكالية بحثنا، سنستعين بألية التحليل المفاهيمي التي تقوم على تتبع الصيغة المعجمية لبعض المفاهيم المركزية في البحث، وكذا مقارنة حقلها الدلالي بين الممارسات اللغوية، فوضوح المعنى كما يقال من وضوح المبني، والجمع بين اللسان والبنان مقوم من مقومات الرؤية العربية، فقد ورد في معلقة زهير بن أبي سلمى:

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده ... فلم يبق إلا صورة اللحم والدّم.

- ضبط مفاهيم الدراسة:

1 - مفهوم الإشكالية:

1-1 - المعنى اللغوي للإشكالية:

الإشكالية على صيغة إفعالية، وهي في تركيبها اللغوي مصدر أشكل أي اختلط، وإذا قلنا أشكل علينا الأمر يكون معناه التبس ومنه أشكلت علي الأخبار بمعنى أحلكت¹⁷¹، وإشكال في اللغة العربية أصبغت إليه ياء المذكر ليصبح إشكالي، ثم أضيفت إلى هذه الصيغة الأخيرة تاء التأنيث

171 - ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثامن، الطبعة الرابعة، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2005، ص 119 .

ليصبح إشكالية وتعني عموماً "الأمر المرير المشكوك في أمره" ¹⁷²، أو المسألة التي تثير نتائجها الارتباب والظن.

وجاء الأشكل في لسان العرب بمعنى "خليط اللونين" ¹⁷³، والشواكل من الطرق أي ما تشعب عن الطريق الأعظم ¹⁷⁴، وقولنا إشكالي / إشكالية فكلتا الصيغتين منسوبة إلى الإشكال كمصدر أو كأصل يجمع كل المشتقات، وعلى هذا الأساس تكون الإشكالية محتضنة لمجموعة مشكلات، فعندما يكون عدد المشكلات اثنين فما فوق في القضية التي تنضوي تحتها جملة المشكلات التي تناسبها، بحيث إذا ما عرفنا موضوع الإشكالية وحددناه عرفنا المشكلات التي تتبعها .

والمشكلة: جمع مشاكل ومشكلات، تناظرها في "اليونانية كلمة بروبليما وتعني الصعوبة أو العقبة أو العثرة أي ما هو موضوع أمام الإنسان يقابله ويصطدم به" ¹⁷⁵، هذا وقد كان اليونانيون يعبرون عن المشكلة بكلمة أخرى وهي "أبوريا، وترجمها المترجمون العرب بكلمة شك أو صعوبة، وكلمة أبوريا معناها في الأصل شيء لا يمكن اختراقه، أطلقت من بعد على المشكلات المتصلة بالموضوعات الفلسفية كما أطلقت أيضا على الحالة النفسية التي يجد فيها المرء نفسه حينما يكون بإزاء رأيين متعارضين هما في الوقت نفسه معقولان فيما يتصل بشيء واحد" ¹⁷⁶ .

والمشكلة كما يعرفها الجرجاني هي : "مالا ينال المراد منه إلا بتأمل بعد الطلب" ¹⁷⁷، لصعوبتها والتباسها أحيانا فلا نجد لها حلا مطابقا، وفي علم الاجتماع يعرفها المسيري بأنها : "ظاهرة تتكون من عدة أحداث أو وقائع متشابهة وممتزجة بعضها ببعض لفترة من الوقت ويكتنفها الغموض واللبس

172 - تدهوندريش، أكسفورد للفلسفة، تر/ نجيب الحصادي، الجزء الأول، (د،ط)، المكتب الوطني للبحث والتطوير، (د،ت)، ص 516 .

173 - ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثامن، مرجع سابق، ص 119 .

174 - المرجع نفسه، ص 120 .

175 - عبد الرحمان بدوي، خلاصة الفكر الأوربي، حريف الفكر اليوناني، الطبعة الرابعة، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1970، ص 158 .

176 - المرجع نفسه، ص 158 .

177 - مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، (د، ط)، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص 184 .

تواجه الفرد أو الجماعة ويصعب حلها قبل معرفة أسبابها والظروف المحيطة بها، وتحليلها للوصول إلى اتخاذ قرار بشأنها"¹⁷⁸ .

يتضح من مجموع هذه التعريفات أن مصطلح مشكل / مشكلة هو الأقرب إلى مصطلح إشكالية حتى أنه تم اختيار كلمة إشكالية مؤنث إشكال قياساً على كلمة مشكلة، وكذا لاشتراكهما في الصعوبة والالتباس ما يجعلنا نقول: إن كلمة إشكالية يظهر أنها تحيل إلى التعقيد والتشابك والصعوبة والالتباس، حيث تتعذر الحلول وتزداد المعاناة، وتستوجب مقارنتها أكثر من موقف وافترض، ما يجعل الحل ليس نهائية ولا قطعية .

1 - ب - المعنى الاصطلاحي للإشكالية:

لفظ إشكالية في الاصطلاح لا يخلو من الغموض، فهي مصدر جديد في اللغة العربية، قد تتضمن المشكلة كما لا حظنا في التعريف اللغوي، حددها <لاند> بقوله: "سمة حكم أو قضية قد تكون صحيحة (ربما تكون حقيقية)، لكن الذي يتحدث لا يؤكد صراحة"¹⁷⁹، مما يعني أنها قضية تبقى تثير الشك فلا نستطيع الجزم فيها، فالإشكالي هو "المشكوك في أمره الذي يمكن إثباته مجاناً دون برهان كاف"¹⁸⁰، بمعنى أنه يم كن إثباته إن توفر البرهان، كما لا يمكن ذلك، ما يمكن اعتباره أمراً معلقاً.

والإشكال في "قانون المرافعات هو الأمر الذي يوجب التباساً في الفهم"¹⁸¹، وعند <إيمانويل كانط> مرادف للإمكان في شأن الأحكام التي يكون فيها الإيجاب والسلب ممكناً لا غير¹⁸²، على

178 - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود والصهيونية، المجلد الأول، (دن ط)، دار الشروق، مصر، 1999، ص 123.

179 - أندريه لاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الثاني، تر/ خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2008، ص 1050/1051.

180 - المرجع نفسه، ص 1051 .

181 - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود والصهيونية، المجلد الأول، المصدر نفسه، ص 124 .

182 - أندريه لاند، الموسوعة الفلسفية، المرجع نفسه، ص 1051 .

هذا الأساس نصح الأحكام الإشكالية أحكاما نتقبل فيها الإثبات أو النفي كشيء ممكن، وتصديق العقل بها يكون مقررا إلا أنه لا يقطع بصدقه .

فالإشكالية بهذه المعاني ليست مجرد قضية صعبة تبقي موضع نظر ما لم تترك في الذهن استفهامات وارتيبات بشأنها أو كما يقول عنها الجابري: "هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية أي نحو الاستقرار الفكري"¹⁸³، وفي شأن ارتقاء القضية من مستوى صعوبتها المألوفة إلى مستوى التوتر الفكري يقولون أشكلت القضية أي صعبت أكثر وتعقدت وابتعد حلها وترامت أطرافها حتى أنه لا يمكن فهمها إلا بتحديد عناصرها، أي المشكلات التي تنطوي تحتها ما يجعلها في المصطلح المعاصر تستعمل كاسمٍ وحينئذ يكون معناها مجموع المشكلات الخاصة بعلم ما من المسائل¹⁸⁴، والتي لا تتوفر على إمكانية حلها منفردة، ولا تقبل الحل من جهتها النظرية إلا في إطار عام يشملها جميعا، ما يجعلنا نشبهها في علاقتها بالمشكلات بعلاقة المجموعة بعناصرها. إذا فالإشكالية كما ترشد إلى ذلك الممارسة الفلسفية يمكن اعتبارها معضلة فلسفية ذات طابع فكري، تثير نتائجها الشكوك وتحمل على الارتياب والمخاطرة، فلا يكون حلها سهلا ونهائيا يمكن أن يقطع به، ومع ذلك فإن المرء - كما يعتقد عبد الوهاب المسيري حينما يواجه "ظاهرة أو موضوع ما - يتسم بقدر من التركيب، فإنه يجد نفسه مضطرا لصياغة الإشكالية في شكل مجموعة من الأسئلة التي يتصور أنه سيمكنه عن طريقها تفكيك الظاهرة وإعادة تركيبها حسب نموذج التصنيفي والتفسيري، وهو إن لم يضع الإشكاليات ولم يطرح الأسئلة فإنه إما أن يتلعه الموضوع تماما أو يظل قابعا داخل ذاتية لا يبرحها"¹⁸⁵، وهذا الكلام يعني أن الإشكالية ذات معنيين : فمعناها الأول يحيل إلى الصعوبة والتعقيد والالتباس في ظاهرة ما، والمعنى الثاني يجعل الإشكالية طريقة للفهم والحل بصياغة الظاهرة إلى مشكلات جزئية وأسئلة فرعية تساعد على تفكيكها، ويعبر عن هذا الاختلاف

183 - محمد عابد الجابري ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص 15 .

184 - عبد الرحمان بدوي ، خلاصة الفكر الأوربي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 158.

185 - عبد الوهاب المسيري ، موسوعة اليهود والصهيونية، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 124 .

بين المعنيين في "الرياضيات بالتفرقة بين نوعين من الأشياء الرياضية بين المسائل بوصفها مشكلات للحل وبين النظريات بوصفها الحلول التي تقدم للأشياء المشكلة"¹⁸⁶.

2 - مفهوم القيمة:

إن الباحث الذي يتناول بحثه لفظ القيمة يجد نفسه من دون شك مضطرا إلى توضيح مدلولها، فهو إن لم يتساءل عن معناها، فسوف يسأله الآخرون ما الذي تعنيه كلمة - قيمة - على وجه التحديد؟ وهنا يجد نفسه مهموما بتقديم جواب عن هذا السؤال؟ ولكن يجب أن نشير إلى ملاحظة هامة وهي أنه من الصعب تقديم مفهوم جامع مانع للفظ القيمة، فهي كما يؤكد <لالاند> "تصور متحركا انتقل من مجال لآخر، من الواقع إلى القانون إلى ما يجب أن يكون، أو إلى ما يمكن أن يرغب فيه"¹⁸⁷، وقد نشأ غموض معناها كما يصف <عادل العوا> عن لا ماديتها، أو بسبب تعدد مصادقاتها الهائلة التي تنتشر في اللغة، فهي تبحث دائما عن معنى راجح مفضل.

وهذه الصعوبة في تحديد معناها إحدى المشكلات إن لم نقل أولها التي زادت في تعقيد إشكالية القيم في الفكر الغربي، فالفلسفة كما يرى <يانكيفيش> "تواجه مشكلة فعلية في مقارنة سؤال الأخلاق والقيم، بحكم أنها منشغلة دوما بتحديد وجودها، وحين تقترن الفلسفة بالأخلاق أو تريد إقامة فلسفة أخلاقية، فإنها تضيف لاضطراب هويتها غموضا آخر، لأنها مبحث غير محدد بما فيه الكفاية، كما يهوى إلى مقارنة موضوع لا يمكن الإمساك به"¹⁸⁸.

ومن ثم فإن ضبابية لفظ القيمة، وعدم الاتفاق حول معنى واحد لها أول التباس يلف إشكالية القيم في الفكر الغربي في اعتقادنا، خصوصا إذا علمنا أن موضوع القيمة لا يتمتع بدرجة واحدة من الاعتراف والمشروعية عند بعض المذاهب الفلسفية المعاصرة، وعلى رأسها حلقات **الوضعيين**

186 - عبد الرحمان بدوي، خلاصة الفكر الأوربي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 158.

187 - أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 1523.

188 - محمد نور الدين أفاية، مفارقة القيم والأخلاق في الفكر الفلسفي المعاصر، مجلة التسامح، أنظر موقع:

10:10 - 2017/11/5 <https://tasamoh.om/index.php/nums/view/32/706>

المنطقيين وغيرهم من التحليليين أمثال: <راسل>، و<مور>، و<فنجشتين>، و<كارناب>، و<شليك> وغيرهم، فأحكام القيمة في رأيهم "ليس لها مكان في الفلسفة، لأنها ليست قضايا على الإطلاق، مما يمكن أن يوصف بالصدق أو الكذب، ومن ثم فهي لا تحمل معنى، ولا تغدو أن تكون أوامر في صورة لغوية مضللة"¹⁸⁹.

ولا نود أن نقف عند هذه النظرة الضيقة في المسألة، التي تحتزل الفكر فيما هو حسي جزئي وتترض أن يكون للإنسان موقف شامل من الوجود، وربما مبعث موقفها هذا ناتج من خوفها من أن تكون الميغيزيقا والقيم تهديدا للعلم، بينما التهديد الحقيقي هو في فرض الرؤية المادية التي تضيق من البحث وتحصره في حدود التحقق الحسي¹⁹⁰.

هذا وإذا كنا قد أشرنا إلى مشكلة اللبس الدلالي الذي يحيط بمقولة القيم، وما تبعه من جحود وإنكار لمشروعية هذا المبحث أصلا، فذلك لكي نبين أن علامات الاستشكال القيمي في الفكر الغربي، قد تبدأ أولا من مأزومية مفهومها، وتكتمل ثانيا بسبب هذه المواقف الفلسفية المادية الوضعية، المساهمة في تشكيل نماذج معرفية اختزالية للوجود، (وهذا ما سنسعى إلى توضيحه في الفصول القادمة من هذا البحث إن شاء الله).

2 - أ - المعنى اللغوي للقيمة:

يطلق على لفظ القيمة في الفرنسية *valeur*، وفي الإنجليزية *value*، وتنحدر هذه الألفاظ من الفعل اللاتيني الصرف *valeo*، الذي يعني في معناه القديم - كما يذكر <لالاند> في مفردته الفلسفية - الشجاعة¹⁹¹. وهو ما يتضمن معاني القوة والصلابة والمقاومة، وهذه المفاهيم قريبة من الفعل الفرنسي *Valère*، الذي يعني أنا قوي أو في صحة جيدة¹⁹².

189 - صلاح قصوى، نظرية القيم في الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2010، ص 25.

190 - المرجع نفسه، ص 35.

191 - أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 1522.

2. Louis lavelle, traité des valeurs, t 1, puf, paris, 1951.

هذا وقد تطور مفهوم القيمة في اللغة الأوربية الحديثة والمعاصرة، من معاني الشجاعة والصحة لتدل على "ما يساويه الشيء أو الشخص ثم على ثمن الشيء، ثم على التقدير المعنوي الذي يستحقه ويحض به الشيء بُناءً على قربه أو بعده من النموذج المثالي لذلك الشيء"¹⁹³.

يتبين مما سبق أن لفظ القيمة داخل اللغات اللاتينية تطور على غير المعنى الأول الذي ظهر فيه، أما استعمالها ومعناها المعياري في مجال الأخلاق، فلم يظهر ويتوسع إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

أما في اللغة العربية فلفظ القيمة اسم هيئة يدل على المقدار والثن كما ورد في المعجم الفلسفي "قيمة الشيء هي قدره، وقيمة المتاع ثمنه، وقيمة المرء ما يحسنه، وما لفلان قيمة أي ماله ثابت ودوام على الأمر"¹⁹⁴، ومن هنا تؤدي القيمة في جزء من معناها اللغوي القدر والثن، فيقال في المجاز "قامت الأمة مائة دينار أي بلغت قيمتها كذلك، وكذا الناقه، ويقال بكم قام عليك المتاع؟ أي بكم بلغ ثمنه"¹⁹⁵؟.

ومن معاني القيمة في اللغة العربية أيضا الاعتدال والاستقامة والتصويب، لقول أهل مكة : "استقمت المتاع أي قومته، الجمع قام وقيم، قوم السلطة واستقامها، ويقال أيضا فلان أقوم كلاما من فلان أي أعدل وأحسن وأصوب"¹⁹⁶.

ونجد في القرآن الكريم قوله تعالى : ((فِيهَا كُتِبَ قِيَمَةٌ))¹⁹⁷ أي المستقيمة العادلة، وقوله : ((وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ))¹⁹⁸ أي الدين المستقيم الذي لا زيغ فيه ولا باطل، والقيم عند العرب سيدهم

193 - رضوان زيادة، كيفن جيه أوتل، صراع القيم بين الإسلام والغرب، دار الفكر، دمشق، 2010، ص 24.

194 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 212.

195 - محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، الجزء التاسع، دار منشورات الحياة، بيروت، لبنان، ص 35.

196 - ابن منظور، لسان العرب، المجلد 12 مادة قوم، مرجع سابق، ص ص 506/500.

197 - سورة البينة، الآية 03.

198 - سورة البينة، الآية 05.

وسائس قومهم، والقيوم هو اسم من أسماء الله الحسنى ويعني القائم على كل شيء، وكذلك ورد قوله تعالى: " ((وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا))¹⁹⁹، أي بها تقوم أموركم.

بهذه المعاني يتضح أن كلمة قيمة يمكن أن تطلق على كل ما هو جدير بالاهتمام والطلب كالأشياء المادية الثمينة، فيعبر من خلالها على ما هو قابل للتقدير، وتطلق على الصفات الأخلاقية مثل الشجاعة والاستقامة والاعتدال والاستواء، فلا يسمى قيمة إلا ما كان مستحسنا بقدر يزيد أو ينقص . وهكذا تتجاوز الدلالة اللغوية للقيمة ما يدل على المقدار والضمن، مما يفيد الدواعي الاقتصادية لتشمل معاني روحية أخلاقية أوسع.

2 - ب - المعنى الاصطلاحي للقيمة:

يتعدد المعنى الاصطلاحي للقيمة، تبعاً لتخصصات الباحثين وسياقاتهم :

فقد يقصد بها في الاقتصاد: السمة الكامنة في الأشياء، والتي تجعل شيئاً ممكن الاستبدال بشيء آخر²⁰⁰، وهي قيمة المبادلة على ما يظهر، كما قد تعني "الضمن الذي نقدر به من الناحية المعيارية، ما ينبغي دفعه مقابل غرض أو خدمة ما"²⁰¹، مع العلم أن الضمن قد يكون مساوياً للقيمة أو زائداً ناقصاً عنها.

وتجدر الإشارة إلى أن نسيج مصطلح القيمة، قد اربط جنيالوجيا بالمجال الاقتصادي، فارتب ط مدلولها قياساً بالمنفعة أو الجدوى، فيقال : إن الشيء يكون موضوع قيمة عندما يؤدي توقعه إلى تحقيق أثر نافع، أو أثر عملي ملموس، وهذا ولم يبق لفظ القيمة في الاقتصاد يدل على قيمة المبادلة*

199 - سورة النساء، الآتي 05.

200 - أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 1523.

201 - المرجع نفسه، ص 1523.

* - في الاقتصاد هناك ما يسمى بقيمة المبادلة، وما يسمى بقيمة الاستعمال، فالماء والهواء مثلاً لهما قيمة كبيرة في الاستعمال بينما قيمتهما ضئيلة في التبادل، إذ هما في الغالب مجانيان، بينما الذهب أو الألماس لهما قيمة ضئيلة في الاستعمال وكبيرة في التبادل.

فقط بل اتسع ليشمل قيمة الاستعمال بعد التقسيم الذي أحدثه <أدم سميث> و<جون ستورات ميل>، عندما ميزا بين القيمة في التبادل والقيمة في الاستعمال.²⁰²

ومن الحقل الاقتصادي (المادي) ارتبطت قيمة الأشياء والأفكار والأعمال في الفلسفات النفعية بمدى تحقيق أثار ونتائج عملية نافعة "فقد خلصت الدراسات التي قام بها <رتشارد كنتيلون > (Richard contillen) و<وليام تامبل > (William temple)، وكذا <فرنسيس هاتشنسون > (francise huthecen) إلى أن القيمة تتعلق بالاستخدام الخالص للشيء، أما وليام باتي (William Petty) و<جون لوك>، فقد اعتبرا أن القيمة تتعلق بالعمل المصروف في إنتاج شيء من الأشياء"²⁰³.

أما في الرياضيات فيقصد : بها تعبير رياضي أو رقمي يحدد مجهولا، أو يمثل حالة من حالات متغير²⁰⁴، فقيمة الحد (س) من المعادلة $2+س=6-2$ هي القيمة (2).

وتعني في مجال الموسيقى: "المدة النسبية التي يجب أن تكون للنوتة الموسيقية أو اللحن، أي ديمومة النغم ، كتقديرهم لقيمة النوتة البيضاء ضعف قيمة النوتة السوداء، كما تفيد في جانب الفنون التشكيلية غموض الألوان أو وضوحها نسبيا"²⁰⁵.

وقيمة الشيء من الناحية الذاتية: هي طابع في الشيء يجعله مرغوبا فيه نسبيا لدى شخص أو لدى جماعة من الأشخاص²⁰⁶، كاعتبار النسب عند الأشراف قيمة رفيعة.

أما معناها من الناحية الموضوعية: فهي ما يتميز به الشيء من صفات تجعله مستحقا للتقدير كثيرا أو قليلا، فإن كان م ستحقاً للتقدير بذاته كالحق والخير والجمال كانت قيمته مطلقة، وإن كان مستحقا للتقدير من أجل غرض معين كالوثائق التاريخية كانت قيمته إضافية"²⁰⁷.

202 - بيري رالف بارتن، أفاق القيمة، تر / عاطف سلام، الهيئة العامة لقصور الثقافة، (د، ط)، القاهرة، 2012، ص 15.

203 - بوخناش نورة، العلم وجدل القيمة في الفكر الغربي المعاصر، الطبعة الأولى، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2014، ص 29.

204 - أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 1523.

205 - الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، (د، ط)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 180، ص 29.

206 - أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 1522.

207 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 213.

هذا ونجد مصطلح القيمة قد يرد كاسم مجرد، وحينها إما أن يتم توظيفه بالمعنى الضيق للكلمة، وإما أن يوظف بالمعنى الواسع فتغدو العبارة طيبة مريحة، يمكن أن نستعير من خلالها كما يقول **<رالف بارتن بيرري>** : "المعنى البراق لصفات مثل الخير، ولأحسن والحق والوجوب، وجدير وجميل ومقدس وعادل، وأسماء مثل السعادة والرفاهية والحضارة" ²⁰⁸، ويمكن القول: إن القيمة بهذا المعنى البراق أو الإيجابي تقابل أيضا المعنى الآخر وهو الجانب السلبي، حيث يرد ما هو ضار، خاطئ وغير ملزم (...). ويسمى بعدم القيمة (dis value) ²⁰⁹.

أما استعمال هذه الكلمة في المجال الاجتماعي والتربوي : فتعرف بأنها "محاكمات ومقاييس نحكم بها على الأفكار والأشخاص والأشياء والأعمال والموضوعات والمواقف الفردية والجماعية من حيث جنسها وقيمتها والرغبة بها، أو من حيث سوءها وعدم قيمتها وكراهيتها، أو في منزلة معينة ما بين هذين الحدين" ²¹⁰. والقيمة بهذا المعنى كما يقول محمد الجابري : "تصبح حكما شخصيا يتطابق بدرجة ما مع ما يراه المجتمع خيرا بالإطلاق، وهي القيم المثالية التي تستعمل كمعايير لأحكام القيمة، وتوجه النشاط الأخلاقي" ²¹¹.

وإلى هذا الموقف يميل الكثير من المفكرين وعلماء الاجتماع، ك: <دوركهايم> الذي يرفض التفرقة بين المعايير والقيم، و<بورديو> الذي يرى أن فكرة القيم أو الأخلاق الفردية هي فكرة مجردة، لا يوجد ما يطابقها في الواقع، والمجتمع هو الشرط الضروري لقيم الإنسان وأخلاقه ²¹². فالقيم بالنسبة إلى الموقف الاجتماعي إذا مجموعة قوانين ومقاييس تنبثق من جماعة ما، وتتخذ كمعايير للحكم على الأفعال والتصرفات، يقول الدكتور <فؤاد البهي السيد> في هذا الصدد، القيم: "معايير اجتماعية ذات صبغة

208 - بيرري رالف بارتن، أفاق القيمة، مرجع سابق، ص 16.

209 - رمضان الصباغ، الأحكام التقييمية في الجمال والأخلاق، الطبعة الأولى، دار وفاء لدنا للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 1998، ص 40.

210 - رضوان ريادة، كيفن جيه أوتل، صراع القيم بين الإسلام والغرب، مرجع سابق، ص 28.

211 - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، الطبع الأولى، مركز الدراسات الوحلة العربية، بيروت، لبنان، 2001، ص 55.

212 - جمال مفرج، أزمة القيم من مآزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود، الطبعة الأولى، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009، ص 48.

انفعالية تتصل من قريب بالمستويات الخلقية التي تقدمها الجماعة، ويمتصها الفرد من البيئة الاجتماعية، ويقوم منها موازين يزن بها أفعاله ويتخذها مرشداً يبيصره²¹³.

والملاحظ ضمن هذه التعاريف، أن القيم إطار للتقييم المعياري للأفعال والأشياء، وللتفاضل، كما أنها تأخذ دلالتها كتعبير عن قواعد أو محددات قياسية، تتوصل إليها الجماعة في شكل سلم قيم، تترتب فيه تصاعداً من أضعفها إلى أقواها، حتى يغدو هذا السلم مرجعاً للتمييز بين السلوك المرغوب فيه والمرغوب عنه.

ويمكن أن نلاحظ أيضاً أن جميع هذه التعريفات الآتية من علوم إنسانية مختلفة تضيء على القيم معناها الحديث، الذي يحمل بكل تأكيد بعداً أخلاقياً، وهو المجال الفلسفي الذي يعيننا هنا، فما نسميه قيماً ونتجه إليه بالقصد في دراستنا لا يخرج عن معنى القيم الأخلاقية التي يعتبرها >لويس لا فيل < "قيماً تفوق القيم العقلية والجمالية، لأنها تقوم على احترام الإنسان للإنسان في ذاته وفي ذات الآخرين، وهي قيم تأتي بعدها القيم الروحانية أو الدينية التي هي أسمى القيم"²¹⁴.

وقد تفيد - كما يعتقد >طه عبد الرحمان < - "المعنى الخلقى الذي يستحق أن يتطلع إليه المرء بكليته، ويجتهد في الإتيان بأفعاله على مقتضاه"²¹⁵، أي ما ينبغي الجمع فيه بين استحقاق التوجيه واستحقاق الفعل والعمل، حتى إذا ما كانت المطابقة بين الفعل والصورة الغائية للخير أكمل، كانت قيمة الفعل أكبر.

3 - المقاربة المعيارية للقيمة:

بُناءً على التحديد الدلالي المتنوع لكلمة قيمة يمكننا القول: بأن القيم ليست مجرد صفاتٍ عينية كامنة في طبيعة الأقوال والأفعال تجعلها مطلوبة ومرغوباً فيها فقط، ولا هي مجرد دوافع أو محركات للتفضيل والاختيار بين إمكانيات متعددة، ولا هي مجرد خصال حميدة أو غير حميدة يتصف بها الفرد فتلّون خلقاً له.

213 - عبد الودود مكروم، القيم في الفكر الغربي رؤية وتحليل، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، القاهرة، 2005، ص 45.

214 - الربيع ميمون، القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، مرجع سابق، ص 48/49.

215 - طه عبد الرحمان، تعددية القيم ما مداها؟ وما حدودها؟ الطبعة الأولى، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، المغرب، 2001، ص 11.

بل هي بشكل عام "أحكام معيارية تتضمن مثلاً وأهدافاً ضابطة للوجود الإنساني فكراً ونظماً وممارسة، ولها صفة الضرورة والالتزام والعمومية"²¹⁶، وبهذا المعنى تكون القيم أيضاً : معايير للسلوك الاجتماعي والتدبير السياسي، ومحددات لرؤية العالم واستشراف المطلق²¹⁷، وهي في معياريتها تجسد المثل السامية والغايات العليا التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها، ومن المهم الإيمان بها كأحكام مطلقة في ذاتها، ونسبية في تعامل الوجود بها، لأننا إذا نظرنا إليها بمنظور الغرب المتسم بطابع النسبية والصيورة لن نلبث أن نعمم الفوضى والعدمية.

216 - رضوان ريادة، كيفن جيه أوتل، صراع القيم بين الإسلام والغرب، مرجع سابق، ص 30.

217 - محمد عابد الجابري، العقل العربي الأخلاقي، مرجع سابق، ص 56.

- المبحث الثاني: إشكالية القيم في الفكر الغربي مقارنة تأسيسية.

1 - القيمة ومشكلة الأساس:

يستند الفعل الإنساني إلى قيمة يقوم عليها ويوجه سلوكه واختياره من خلالها، تمثل ما يجب أن يكون عليه، على أساسها يكون فعله مقبولاً أو مرفوضاً، غير أنه ينبغي لنا أن نطرح مشكلة أساس القيمة (الأخلاقية)*، ذلك أن أول ما يختلط به النظر الفلسفي في هذا الموضوع هو التباس القيم الأخلاقية بالعادات والتقاليد أحياناً، والتباس المقتضيات القبلية بالمقتضيات البعدية للقيمة، فقد يكون مبدأ الفعل مجرد محاكاة لعادات وتقاليد سيئة راسخة بحيث لو تأملها الإنسان بعقله لأقلع عنها، وقد يكون مبدأ الفعل بعدياً من قبيل التبرير الذي تقتضيه الظروف الخارجية، كما يمكن أن نتصور أن المقتضيات الحقة للقيمة الأخلاقية إنما هي المقتضيات القبلية التي تصدر عن الفعل الخالص المتحرر من رقة العادات والتقاليد السيئة والبواعث الحسية المادية.

إن مسألة الأساس الذي يبرر توجهنا القيمي في التحقيق ليست مسألة جديدة، بل كانت من القضايا المطروحة في الفكر الفلسفي القديم والحديث، فقد تساءل الفلاسفة كثيراً عن المبدأ الذي نستند عليه عندما نحكم على فعل ما بأنه خيراً أو شراً؟

تردد هذا الاستفهام تكررًا ومرارًا في تاريخ الفكر الفلسفي، يذكر لنا أفلاطون في محاوره (أوطيفرون - Euthyphron) الحوار الذي دار بين <سقراط> و <أوطيفرون> عندما التقاه في دار القضاء: "فسأله عن السبب الذي جاء به إلى هذا المكان، فأجابه بأن غرضه هو إقامة دعوة الفجور في حق أبيه الطاعن

* - سنخصص الحديث هنا عن القيم الأخلاقية على سبيل المثال، لا الشمول أو الإقصاء للقيم الأخرى (الجمالية، المنطقية الدينية... الخ) على أساس أن الأخلاق أخذت حيزاً كبيراً من اهتمام الفلاسفة، فاعتنى بها الفكر الفلسفي إما اعتناءً، وعلى أساس أن هذا العلم يبقى متلازماً مع القيم الأخرى (المنطقية والجمالية)، لأنه هو المقياس في تحديد أخلاق الإنسان الذي به نحدد نسب الجمال وقواعد المنطق الذي يوضح لنا معيار الصدق من غيره. وعلى أساس أن القيم الأخلاقية تعلق على جميع القيم الأخرى، لأنها لا تتوقف على أي منها، وهي في المبدأ قيم مطلقة لكونها غير متجاوزة، فلا احد يستطيع أن يتجاهلها كما أنها تستجيب لمطامح الإنسانية وحتى القيم الأخرى تقوم عليها وتقع تحتها، فما الذي يعلو على العدل والخير، ثم هل يمكن الحديث عن قيم علمية أو جمالية في غياب بعد التسامي الأخلاقي، ألم يطرد أفلاطون من جمهوريته بعض الفنانين (من أمثال الشعر التمثيلي) خوفاً من إغوائهم للناس وإفسادهم لسلوكهم، ولكنه في المقابل نجده يشيد ببعض الفنون الأخلاقية الأخرى مثل الشعر الملحمي لأنه يلهم العواطف الحماس والشجاعة.

في السن، الذي اقترف جريمة قتل غلام عنده، تستبد الدهشة بسقراط ويطلب من أوطيفرون تفسيراً لما هو مقدم عليه، فيقول : إنه يفعل ذلك استجابة لأمر التقوى أو المقدس، ويكون بينهما هذا الحوار : سقراط: ما قولنا في التقي يا عزيزي أوطيفرون؟ ألا تحبه الآلهة جميعاً؟ . أوطيفرون: بكل تأكيد. سقراط: وهل تحبه لأنه تقي أم تحبه لسبب آخر؟ . أوطيفرون: إنها تحبه لسبب واحد، هو أنه تقي²¹⁸، ويستمر الحوار.

يتحول هذا الحوار في تاريخ الفكر الفلسفي إلى ما يسمى إخراج <أوطيفرون> وترددت أصداؤه في الفكر الغربي لدي <توماس الاكوييني> و <كانط> و <برتراند راسل>، وكذلك في الفكر الإسلامي لدي المعتزلة والأشاعرة، وصيغ الإخراج من جديد في نحو متكرر في صيغ مختلفة: - هل يكون فعلاً ما، خيراً أو شراً لأن الله أمر به أم لأنه يوافق العقل فأمر به الله؟ - ما الذي يؤسس القول: بأن هذا الفعل حسن أو قبيح؟ العقل أم الدين؟

عرف الفكر الغربي في إطار إيمانه بوجود مرجعيات مطلقة مؤسسة عموماً وجهين* بارزتين لتأسيس مشروعية القيم الأخلاقية: "وجهة ترى أن الدين هو الذي يؤسس الأخلاق، فما يأمر به الدين خير وحسن وما ينهى عنه شر وقبح، وهذا واضح خصوصاً في الديانات السماوية من يهودية ومسيحية وإسلام، وهناك وجهة أخرى ترى أن أساس الأخلاق هو العقل البشري نفسه، ليس فقط لكونه قوة تميز، يميز بطبعه وفطرته بين الخير والشر والحسن والقبيح، بل أيضاً لكونه يستطيع أن يرتفع

218 - نقلا عن: فهمي جدعان، الأسس الدينية والفلسفية للقيم الأخلاقية، مجلة دراسات وأبحاث، الباب الأول، العدد 12، دار الفكر، ص 13.

* — سنكتفي هنا بالإشارة إلى اتجاهين دالين، أحدهما يدافع عن الأساس العقلاني للقيم الأخلاقية، والآخر يدافع عن الأساس الديني لها، مع العلم أن القول بهاتين الرؤيتين في شأن الأساس الذي تستند إليه القيم الأخلاقية لا يستنفذ جميع المواقف المتعلقة بالمسألة، لأن ثمة وجوهاً أخرى من النظر تردها إلى منابع أخرى، إما طبيعية أو اجتماعية أو حدسانية، فالتأسيس الطبيعي (naturalism) مثلاً: رغم أنه لا يمثل مدرسة بعينها أو نزعة خاصة، وإنما مجموعة مذاهب وأراء متنوعة ولكن أصحابه متفقون على «أن الإنسان والأرض والكون جميعاً أجزاء من طبيعة واحدة كبرى، تسري عليها قوانين واحدة، وتدرس بطريقة واحدة، ولا بد لكل تفسير أن يقع في نطاق ما هو طبيعي، فليس وراء الطبيعة شيء وليس غير الخبرة الحسية مصدراً للمعرفة والقيم» (صلاح قنصوه، المرجع سابق، ص 65)، وهذا الكلام يعني أن الفلسفة الطبيعية تؤسس الحياة المعرفية والأخلاقية برمتها على الطبيعة والخبرة

هذا التمييز الفطري إلى مستوى التنظير العقلي²²⁰، وبالتالي إمكانية ربط القيم الأخلاقية بمبدأ يؤسسها وإلى هنا لم تصل إشكالية أساس القيمة إلى حدتها.

لأن الاختلاف الواقع في المسألة بقي يدور في إطار الإيمان النسبي بوجود مرجعيات مطلقة يمكن الاح تكام إليها، فالفكر الغربي المادي رغم ماديته الظاهرة بقي في مرحلة ما، يواجه الواقع ميتافيزيقا ما "تؤمن بوجود كليات وتعميمات تستند إلى الإيمان بوجود كل مادي ثابت متجاوز للأجزاء له هدف وغاية، وبوجود عقل إنساني قادر على رصد كل هذا"²²¹، وربما بسبب هذا الإيمان

220 - محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1997، ص 38.

≡ الحسية، ومن هذا المنطلق يعتقد الفلاسفة الأخلاقيون الطبيعيون أن الفعل الأخلاقي لا قيمة له إلا إذا حقق لذة أو منفعة «فلكي نقول وفقا لهذه النظريات أن شيئا ما يعد ذا قيمة أو خيرا هو أن نقول : أنه موضوع لذة، بمعنى أن الخبرة السارة تعتبر خيرا أساسيا وجوهريا أو خيرا في ذاتها باعتبار الخير فيه صفة جوهرية لازمة، أما الخبرات التي لا تكون سارة فلا تمثل خيرا أساسيا ولا تعتبر ذات قيمة، بل سلبا للقيمة» (فايزة أنور شكري، القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم، بدون طبعة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2005، ص 38)، طبعاً وفقاً لهذا المنطق فقد جعل أرسطيب القورينائي — ARISTIPPE — (435، 355 ق م) و أبيقور — EPICURUS — (341، 280 ق م) مقياس خيرية الأفعال في السعادة باعتباره الغاية الأخيرة للحياة، وأقام توماس هوبز — T.HOBBS — (1588، 1679) مذهبه الأخلاقي على مبدأ المحافظة على النفس وغريزة حب البقاء فهو من أنصار النزعة القائلية : كل إنسان يجب أن يسعى إلى تحقيق سعادته ورغباته

الخاصة، لأن خيره في ذلك «فالإنسان مخلوق وفي طبيعته حبه لنفسه والعمل لإسعادها وأن أساس أعماله الأثرة وليس يعمل عملاً إلا من أجل نفسه وليس حبه جاره أو صديقه إلا ضرباً خفياً من ضروب حب النفس» (- احمد أمين، الأخلاق، الطبعة الثالثة، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1931، ص 38)، أما فلاسفة الحس الخلفي من أمثال لورد شافتسبري — SCHAFTESBURY — (1671، 1713) و فرنسيس هاتشيسون — hutcheson — (1694-1747) فقد جعلوا مركزية البحث الأخلاقي في نطاق الوجدان والعاطفية، مؤكدين على فكرة أن الإنسان يمتلك حساً للخير الخلفي، يمكن تشبيهه بقوة باطنية «غريزية تميز بها بين الحق والباطل، فكل إنسان إذا عرض عليه عمل تلهمه هذه القوة أنه خير أو شر وهذه القوة منحناها لتمييز بها بين الخير والشر كما منحنا العين لنبصر بها والأذن لنسمع بها» (احمد أمين، الأخلاق، المرجع نفسه، ص 28). يمكن القول عموماً أن الطبيعانية سعت إلى تفسير الأخلاق واستنباطها من الوجود والوقائع منطلقة في ذلك من تحليل طبيعة الإنسان، ج اعلة معيار خيرية الأفعال في اللذة والمنفعة أحياناً والعاطفة و الوجدان أحياناً أخرى، وبهذا المعنى تصبح القيمة الأخلاقية «ليست صفة خاصة تبعث في أنا الفاعل اهتماماً أو ميلاً أو رغبة أو تعاطفاً أو استحساناً أو تحبيذاً، بل القيمة هي نزعتي أو عاطفتي». (عادل العوا، العمدة في فلسفة القيمة، الطبعة الأولى، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1956، ص 622-623). فالقيمة الأخلاقية هي نزوع الفاعل ووجدانه الذي يتعلق بأحد الأشياء، وهي وجود مرتبط بميولنا وحاجاتنا.

221 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 22.

الجزئي بوجود أساس مرجعي ما، لم تبلغ إشكالية أساس القيمة في الفكر الغربي أوجها، أي حالة التعقيد والحرج الذي لا منفذ منه، ولكن بعد تزايد معدلات العلمنة لدرجة لم يعد فيها أي أثر لمرجعية متجاوزة، تفاقمت المعضلة أكثر، وأصبحت مهمة تحديد أساس ثابت لأخلاق ما بعد الحداثة كما تقول جاكلين روس : **مهمة يائسة**²²² إذ في غياب المرجعيات التقليدية من أين تستمد الأمة قيمها الأخلاقية ؟ وكيف ننهض بمثل هذا المشروع القيمي الذي أصبح حاجة ماسة وضرورة قصوى أكثر من أي وقت مضى ؟.

ومما زاد المعضلة تعقيدا كما يقول المسيري : "هو أن الإنسان الغربي حينما بدأ مشروعه التحديثي كان ممتلئا بالتفاؤل بشأنه، وكان يتوقع أن يحقق له هذا المشروع السعادة الكاملة، وحينما كانت تظهر جوانب سلبية كان يصنفها على أنها ظواهر هامشية أو نتائج جانبية"²²³، ولم يشعر بحجم الإشكاليات المطروحة والأزمة القيمية المقبلة، وتم الاستمرار في التركيز على المتتالية العلمانية المادية المنفصلة عن القيمة، وفي قلب هذا الفراغ عندما تتكشف القيم والأفعال على أنها غير ذات أساس بدأت تطرح مسألة مبادئ العمل الجديدة وأساسه، كيف نحكم ؟ ومن أين نستمد منظومتنا القيمية ؟ أم ينبغي أن نعيش بدون قيم ؟ وإذا جاز لنا ذلك فكيف يمكن حسم الصراع المحتمل بين أبناء البشرية في غياب منظومة قيم دينية أو أخلاقية أو إنسانية ؟ .

إن مثل هذه الأسئلة الكبرى التي تنتظر حلولاً مستعجلة في قلب مجتمعات خلت منها المرجعيات تذكرنا بالأسئلة الثلاثة التي طرحها <كانط> في كتابه **نقد العقل المحض** : ماذا يمكن أن اعلم ؟ ماذا يجب أن أفعل ؟ ماذا أمل ؟ فكيف يمكن أن نجيب بعد قرنين من الزمن عن السؤال الثاني ؟

222 - جاكلين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 10.

223 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 40.

تلكم نواة من نوى تساؤلاتنا المعاصرة كما تقول <جاكلين روس>²²⁴ ، وتلكم هي الإشكالية الأساسية في النموذج العلماني كما يقول مفكرنا عبد الوهاب المسيري في مصنفه العلمانية تحت المجهر، إذ الافتراض المطلق أو المسلمة النهائية التي لا تقبل النقاش في التصور العلماني الشامل هي : أنه لا وجود إلا لطبيعة مادية، وإنسانا طبيعيا/ماديا يخضعان لقانون طبيعي/مادي، عام متغير بشكل دائم²²⁵ ، فالظواهر ترد في النهاية إلى مبدأ مادي واحد يسري في الأجسام، لا يقبل أي خصوصيات أو تفرد، نظام صارم، قوانينه حتمية مطردة وآلية، وإذا كان هناك مبدأ ما، فهو القوة الدافعة لكل المخلوقات الدائرة في إطار التغير والصورورة، إذا فلا ثبات في الطبيعة أو المجتمع أو الذات الإنسانية، ولا وجود لأسس مطلقة أو مركز تدور حوله الأشياء، وهنا ينبهنا المسيري إلى شيء استطاعت أن تحققه العقلانية المادية الجديدة أو المادية السائلة كما يجب أن يسمها ، وهو نجاحها الكبير في القضاء على فكرة الأسس الدينية غير المادية للمعرفة والأخلاق، واستبدالها بالمادة المتغيرة وقوانينها²²⁶ .

وَفَقَّ هذه الرؤية المادية اللامرعية تم ضرب الإنسان انطولوجيا، فالإنسان وجود مادي متجسد في شكل مجموعة من الدوافع البيولوجية والجنسية، لا يختلف عن غيره من المخلوقات الأعجمية الأخرى ولا يستحق مركزية في الكون، ومن هنا يمكن التكلم عن الإنسانية الواحدة الكامنة في الطبيعة، غير المميزة ولا المتجاوزة، مما يعني أن الإنسان مُساوٍ لغيره من المخلوقات التي تشاركه هذا الوجود المادي.

في إطار هذه الحضارة المادية التي تهاجم فكرة المقدسات المطلقة والمرجعيات النهائية، وتتبنى إرادة التسوية ومن ثم النسبية المطلق تبرز إشكالية القيم، وهنا قد يتساءل البعض : أين يكمن وجه الإشكال القيمي في هذه الفلسفة المادية ؟.

إن الإجابة عن هذا التساؤل تفرض علينا التذكير بالإطار المفاهيمي للقيم، بما هي منظومة من المعايير والمطلقات العليا الثابتة التي تضعها حضارة ما وتحتكم إليها وجودا وعدما، وكأنها شرط في كل

224 - جاكلين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 20.

225 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية تحت المجهر، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 2000، ص 130 .

226 - عبد الوهاب المسيري ، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، الطبعة الأولى، منشورات دار الفكر، دمشق، 2003، ص 18.

وجود أو نظام يلزم الوجود، فهي كما يقول الدكتور <زكي نجيب محمود>: "تقوم في نفس الإنسان بالدور الذي يقوم به الربان في السفينة يجربها ويرسيها عن قصد مرسوم وإلى هدف معلوم"²²⁷، ولكن الحضارة الغربية بفلسفتها المادية التي لا تقبل سوى المادة شرطا وحيدا للحياة والسلوك والفكر والمعرفة، وفي إطار تبنيتها لعلمانية شاملة، تستبعد كل اعتبارات دينية أو مرجعيات نهائية مهما كان نوعها، تقضي على القيمة قضاء مبرما، إذ كيف يمكن التكلم عن منظومة قيم أخلاقية أو إنسانية موجهة في غياب أسس ثابتة يمكن للأنساق الأخلاقي أن تستند إليها؟ ولعل هذا ما جعل الشكاك الماديين يطرحون سؤالهم الإشكالي: "كيف يمكن تأسيس أنساق أخلاقية تتسم بالثبات والمطلقية والتجاوز بعد القضاء على الأخلاق المسيحية التقليدية، وبعد سقوط كل شيء في قبضة الصيرورة؟"²²⁸.

إن فكرة الأنساق الأخلاقية الثابتة تستلزم فكرة الأصل النهائي الثابت، وهذا الشرط الذي يفرضه مفهوم القيمة يجعلنا نقرر أن الفلسفة المادية ليس فيها قيم بالمعنى الذي تم تحديده، إذ في غياب الشرط لا يمكن أن يتحقق المشروط، وفي غياب الأصل لا يمكن التكلم عن الفرع، من هنا فإن إشكالية القيم في الفكر الغربي (الفلسفات: المادية والعلمانية وما بعد الحداثة) تزداد تعقيدا وإحراجا أكثر وتصل إلى أقصى تعبيراتها عندما تلغى الأسس الثابتة وتصفى المرجعيات النهائية وتستبدل بعوامل متغيرة نسبية، فإرادة التغيير المستمرة تفرض حتمية "التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق، وهي نسبية مطلقة تحدد الوجود الإنساني والطبيعي"²²⁹، وهو منطلق الرؤية العلمانية الشاملة التي اكتسحت العالم وحولته إلى مادة استعمالية، بحيث تصبح كل الأمور متساوية ونسبية، الحلال يتساوى مع الحرام والجميل مع القبيح، وهي فلسفة كما يقول المسيري: "ترفض التمييز بين الخير والشر أو بين العدل والظلم ومن ثم بين الجميل والقبيح"²³⁰.

227 - صلاح فنصوه، نظري القيم في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 12.

228 - عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص 21.

229 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 88.

230 - عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 177.

ولكن في غياب التأسيس المعياري واليقين الأخلاقي وإحلال محلها مقولتي النسبية والتسوية كيف نميز بين الحق والباطل، الحسن والقبيح، المقدس والمدنس، وما هو الجميل والصحيح والخير أصلاً؟ ألا تصبح كل الأمور متشابهة، والمفاهيم مبهمه؟ ومن ثم تغيب آلية المفاضلة والاختيار، فلا تغدو القيم أن تكون "بمجرد أوامر في صورة لغوية مضللة لا تجد قوتها في رأي <فيجل> إلا في دعوتها الانفعالية إيماء أو إيعازاً، رجاءً أو أمراً مما لا يمكن استخلاصه"²³¹.

2 - مشكلة القيمة في المجتمعات العلمانية :

تدور مقارنة المسيري للإشكالية المتعلقة بالقيم في الفكر الغربي، في إطار رصده لمتتالية العلمانية*، بوصفها مؤشراً لتصاعد معدلات العلمنة الشاملة من التحديث إلى الحداثة إلى ما بعد الحداثة، أي من العلمانية الجزئية** مرحلة الإيمان الإنساني الهيوماني الذي يرتبط بمرجعية ما، ويحافظ على نبرة أخلاقية أو إنسانية أين يتم الصمت عن مفهوم القيم المطلقة، إلى العلمانية الشاملة* مرحلة

231 - صلاح قنصوه، نظري القيم في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 25 .

* - يرفض المسيري اعتبار العلمانية مجرد فكرة تاريخية تتأسس على مقولة فصل الدين عن الدولة، ويتقصد - تداول هذا المفهوم - لأنه تسبب في اعتقاده في تسطيح القضية وعدم الوعي بحقيقة مضمونها و جوانبها السلبية، ويدعو في المقابل إلى ضرورة قراءة تكميلية أكثر عمقا، والنظر إليها كمتتالية أخذة في التحقق، وعلى هذا الأساس يميز المسيري بين نوعين من العلمانية: (الجزئية والشاملة).

** - العلمانية الجزئية: تمثل في رأي المسيري نظرة محدودة للواقع تحصر عمليات فصل الدين عن مؤسسات الدولة في المجال السياسي والاقتصادي، يعرفها المسيري بقوله هي: "رؤية جزئية للواقع تنطبق على السياسة وربما الاقتصاد، ويؤجر عنها كثيرا بفصل الكنيسة عن الدولة، والكنيسة هنا هي تعني المؤسسات الكهنوتية عموماً، أما الدولة فهي تعني مؤسساتها المختلفة"، (نقلا عن عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص 471)، ومن الواضح هنا كيف ارتبطت العلمانية الجزئية بالمراحل الأولى لتطور عملية العلمانية الغربية، حيث كان من المتعذر تطبيق صورة الفصل الشامل مرة واحدة، فالدولة لم تكن قوية بما يكفي من حيث امتلاكها للآليات والمؤسسات التي تمكنها من محاصرة المواطن وعلمنة جميع قطاعات الحياة، لهذا يقول المسيري: "تلتزم الصمت بشأن المرجعية الأخلاقية والأبعاد الكلية والنهائية للمجتمع ولسلوك الفرد في حياته الخاصة وفي كثير من جوانب حياته العامة"، (عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص 471).

*- العلمانية الشاملة: بعد تعوّل الدولة على حد تعبير المسيري وتطور مؤسساتها الأمنية والإعلامية والتربوية المختلفة التي تمكّنها من تصعيد معدل العلمنة، تم تجاوز السياسة والاقتصاد وعوّم النموذج العلماني بصورة كاسحة، حيث لم يعد بالإمكان الحديث عن فصل هذا عن ذلك، مما يعي تقويض مرحلة الصلابة والتحول إلى مرحلة السيولة أو العدمية، لهذا يقول المسيري: " يمكن أن نسميها العلمانية العدمية وهي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته

السيولة المطلقة حيث تطفوا اللامركزية وتظهر علامات التفكك والتشويش في أبعاد حدودها، "ما أدى لفصل القيمة عن الحياة والمتتالية المنبثقة عن ذلك من تطور العلم المنفصل عن القيمة، والجسد المنفصل عن القيمة والحياة المنفصلة عن القيمة"²³².

ولفهم هذا التحول في الفكر الغربي وانعكاسات ذلك على مقولة القيم، طور المسيري مصطلح المادية القديمة الصلبة والمادية الجديدة السائلة، معتبرا أن الانتقال من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة هو انتقال من الإيمان النسبي بمرجعية متجاوزة وبوجود مركز ما، إلى الثورة ضد تلك الميتافيزيقا بكل إيمانها بالثبات والتجاوز والإنسانية، من هنا يترصد المسيري تناقضات هذا الفكر الغربي ومشاكله التي لا تنتهي، فيبدأ بعرض إحدى المشكلات الجوهرية التي تثيرها المجتمعات العلمانية (الرأسمالية والاشتراكية) والتي مازال بعض أفرادها يؤمنون بوجود مطلقات إنسانية وأخلاقية ما، وفي الوقت نفسه يدورون في إطار مرجعية مادية كامنة، لا تعترف بمثل هذه القيم المتجاوزة، فما حدث في تاريخ الفكر الغربي يقول المسيري: "هو أن بعض مجالات الحياة العامة وحسب تمت علمنتها لبعض الوقت، وظلت الحياة الخاصة وعالم القيم النهائية الدائرة الكبيرة إلى عهد قريب جدا محكومة بالقيم المسيحية، أو بالقيم العلمانية التي تستند في واقع الأمر إلى مطلقات إنسانية أخلاقية أو مطلقات مسيحية متخفية"²³³، وهذا يعني أن الإنسان في المراحل الأولى لمتتالية العلمانية، لم تكن الدولة العلمانية قد فرضت قبضتها الحديدية ورؤيتها المادية السائلة بعد، لأنها لا تزال صغيرة ولم تطور وسائل تغولها بعد من إعلام واقتصاد بما يمكن لها من فرض قبضتها الحديدية الشاملة يقول المسيري: "نسما علمانية جزئية لأن الدولة التي يشير إليها التعريف هي دولة صغيرة لم تكن تغولت بعد، ولم

ومجالاته، لا تفصل فقط الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة، وإنما تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته، إلى أن يتم نزع القداسة تماما عن العالم ("عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص 472)، ونزع القداسة هنا يعني تجاوز المرجعيات المتعالية التي تمنح الوجود الثبات والمركزية، وهو ما حصل فعلا حيث ظهرت الفلسفات التفكيكية والعدمية وما بعد حداثة.

232- أحمد ثابت، رؤى العالم عند المسيري، مجلة أوراق فلسفية، العدد التاسع عشر، منتدى سور الأزبكية، القاهرة، مصر، 2008، ص 384.

233 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 37.

تكن قد طورت مؤسساتها التربوية والأمنية المختلفة التي تُمكنها من محاصرة المواطن أينما كان²³⁴، مما ترك هامشا واسعا للحرية الداخلية للأفراد في أن يحموا ويحبوا ويؤمنوا ويعيشوا في وجدانهم وتراثهم الثقافي وعقائدهم الدينية المتوارثة رغم المرجعية المادية الكامنة التي كانوا يدورون في إطارها.

وهذه مفارقة فاضحة في تاريخ الفكر الغربي، إذ في اللحظة التي تدعي فيها الحضارة الغربية أنها فكر عقلائي استناري متحرر، ومنهج علمي يفسر الوجود تفسيراً تجريبياً محايداً تجد نفسها تحتفظ بلمسة ميتافيزيقية وعناصر متجاوزة للمادة، وهو ما انتبه إليه <نيتشه> حين "بين أن الانطولوجيا الغربية - حتى بعد ظهور العقلانية المادية - احتفظت بضلال الإله على هيئة هذا الإيمان بالكل المادي الثابت المتجاوز ذي الهدف، وحينها نادي بإزالة ضلال الإله تماما والتخلي عن الميتافيزيقا التي تعني التخلي عن البحث عن الحقيقة ذاتها، فالحقيقة تستدعي الثبات والكلية وعالم متجاوزا لعالمنا المادي"²³⁵، ولعل إصرار الإنسان الغربي على إيجاد معنى لحياته وانشغاله بمصيره وحسه الخلقي والجمالي، وشعوره الدائم بالقلق والاعتراب هو تعبير في اعتقاد المسيري عن التمسك الإنساني الهيوماني بالمطلقات الإنسانية مثل العدالة ومنع الاستغلال ومساواة الإنسان بأخيه الإنسان، وهي مطلقات تشكل جوهر الاشتراكية في حقيبتها البطولية*²³⁶، وكأما هناك نموذجان: "واحد حلولي كموني مادي غير متجاوز والآخر يدور في إطار مرجعية متجاوزة داخل إطار مادي"²³⁷، الأول متمركز حول الإنسان باعتباره كائناً اجتماعياً يتفتح بوجود ثابت في الكون يستمد يقينه من مرجعيته المتجاوزة وشعوره الدائم بوجود ضامن ميتافيزيقي ما، حتى لو كان متخفياً ولكنه موجود وينبغي احترامه، لهذا كان من الممكن كما يقول المسيري: " أن نجد رأسماليا يؤمن بشكل كامل بالقيم النفعية للسوق، ولكنه يدافع

234 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص 471.

235 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 22.

*- وهي الحقبة الاشتراكية والماركسية ابتداء من أواخر القرن التاسع عشر، حينما كانت العناصر الثورية المتألمة تسيطر على الحزب وجهاز الدولة، رغم وجود أطراف من أمثال "ستالين" و"بيريا" يتحركون داخل إطار علماني واحد مادي، مما يعني أنه حتى الاشتراكية في حقيبتها البطولية كانت تحوي داخلها التناقض نفسه الكامن في الحضارة العلمانية من عصر النهضة والتي يتصارع داخلها نموذجان واحد متمركز حول الإنسان، وآخر ول المادة .

236 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر نفسه، ص 76.

237 - المصدر نفسه، ص 76.

بشراسة عن مؤسسة الأسرة²³⁸، والثاني مترکز حول المادة مسلم لها بالأسبعية والتبعية المطلقة حتى في أحلامه ووجدانه إن بقي له وجدان، مما يعني إلغاء الأسس والحدود ورفع الكليات والثوابت والتحرك داخل إطار واحد هو المادة الصارمة التي تتسم بالسيولة والنسبية والتسوية. من قلب هذا التناقض الفاضح والتيهان المخير بين رغبة تلح على الاحتفاظ بشيء من الإله ولو ظلاله، وإرادة محايدة تصر على مقولة التجاوز، يتولد الاستشكال القيمي ويبدأ الصراع الخاص بالقيمة في المجتمعات العلمانية (الرأسمالية والاشتراكية) الحديثة، فإذا كان هناك إيمان بوجود قيم مطلقة في إطار مرجعية مادية متجاوزة، فمن أين تستمد هذه المادية المتجاوزة القيم المطلقة؟ ومن ذا الذي يبرر هذه القيم؟

وكيف يمكن للعقل في إطار هذه المادية المتجاوزة أن يفرق بين ما هو أخلاقي، وبين ما هو غير أخلاقي؟ فالعقل إذا كانت مرجعيته النهائية المادة/الطبيعة، فهو قادر على رصد الواقع المادي والتعامل معه بالملاحظة والتجربة والحسابات الكمية، ولكنه عاجز تماما عن أن يزودنا بما ينبغي فعله وما يستحسن تركه في حياتنا القيمية؟ .

والإجابة عن هذه الأسئلة في إطار المرجعية المادية الجديدة وفاعلية التعويض البديلة، التي اهتدى إليها الفكر الغربي، كمحاولته التأسيس لمقولات التطور المادي والعلم الوضعي واقتصاديات السوق والديمقراطية، هو الأغلبية العددية أو العلم الطبيعي المنفصل عن القيمة الذي يسوي بين الإنسان والطبيعة، أو أي إجراءات محايدة ومسايرة لصيرورتنا الزمنية.

ولكن هذه الإجابة كما يقول المسيري : تخلق من المشاكل أكثر مما تقدم من الحلول، فماذا يحدث مثلا لو قررت هذه الأغلبية الطبيعيّة المتحررة الاستغناء تماما عن مفهوم الطبيعة البشرية المتجاوزة وبدأت تحكم على البشر من منظور حلولي كموني واحدي مادي خالص؟ م اذا لو قررت هذه الأغلبية المتسلحة بالرؤية العلمانية المادية ضرورة التخلص من المرضى الذين لا يرجى

238 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص37.

شفأؤهم؟²³⁹ مثلما فعلت النازية الألمانية التي أصدرت "عام 1933 قانون التعقيم لمنع بعض المرضى كالمعوقين والمرضى النفسيين وأصحاب العمى والصمم من التكاثر، وبالفعل تم تعقيم أربعة مئة ألف مواطن ألماني"²⁴⁰، وكان ذلك باسم الإجراءات المحايدة، ثم أليس من حق أي مجتمع يدور في إطار هذه المادية السائلة والحلولية الكمونية أن يقرر أي قرار مادي دون العودة إلى قيم إنسانية مفارقة، مثل الإنسانية أو العدالة أو الإنصاف، وأثروا الاستغراق في اللذات والمنافع والإشباع الفوري الذي لا يقبل أي إرجاء أو حرمان غيبي باسم الإله أو أي مطلقات ميتافيزيقية؟ مثلما حدث في الإتحاد السوفيتي حينما أطلق <غورباشوف> العنان للحريات المطلقة حيث تم تقويض المطلقات الاشتراكية والتراث القومي مما تبقى، واندفعت الجماهير السوفيتية بكامل طاقتها نحو تحقيق اللذات، من استهلاك واسع للمشروبات الكحولية وثقافت على الجنس، فازداد عدد البغايا بين المهاجرين السوفيت إلى إسرائيل بعدما أصبح ينظرن إلى هذا الفعل نشاطا جسديا اقتصاديا كغيره من الأنشطة الاقتصادية الأخرى يمكن توظيفه اقتصاديا بطريقة تحقق اللذة للمستهلك والمنفعة للمنتج، وتحول هذا النشاط الجنسي فعلا إلى عمل ومصدر للربح برضا من الأزواج والأهل، الأمر الذي يدل - كما يصف المسري - على تغيير كبير في المنظومة الاشتراكية بعد تراجع المطلقات وهيمنة الواحدية المادية كمرجعية مطلقة²⁴¹.

يذكرنا المسري بمأزق الفكر الغربي في وضعه اللاقيمي وما آل إليه من نتائج سلبية، وإن أمد الفرد بالباعث على التطور المادي والتقني، لكنه كعلامة فارقة لم يستطع أن يمده بمنهج فكري أو نموذج تفسيري كلي واضح المعالم يمكنه من مواجهة حالة انه يار القيم وحالة التصدع والقلق الذي يعيشه فعندما ينسلخ مجتمع ما عن إنسانيته ويفقد محدداته المعيارية فلا يركن إلى أي سلطة متعالية أو مرجعية ثابتة يتصدع يقينه الشخصي ويصبح عرضة لمثل هذه الاهتزازات الأخلاقية.

239 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص77.

240 - المصدر نفسه، ص231/230.

241 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص35/34.

لقد انتبه المسيري بذلك حاد لمثل هذه المعضلات القيمة الكامنة، الظاهرة منها والباطنية، فراح يثيرها في أكثر من مرة في العديد من مقالاته ومؤلفاته، محذرا من نتائجها وداعيا في الوقت نفسه إلى ضرورة بناء منظومة من القيم الإنسانية المشتركة من شأنها أن تصون الإنسان المعاصر من سقطاته وعذابه، نحو تدبير مسلك حذر يهديه إلى الأمن الانطولوجي الذي فقده، فقد أشار إلى مشكلة أساس القيمة ومعيارها في النموذج العلماني الشامل في مؤلفه **العلمانية تحت المجهر**، متسائلا في إطار هذا النموذج المادي الصّرف الذي لا يعترف إلا بالطبيعة /المادة، كيف يمكن الاتفاق على مضمون هذه الطبيعة/المادة؟ وهل هذه الطبيعة/المادة تنتج مجموعة من القيم أم أنها طبيعة/مادة محايدة لا تكترث بالقيمة، ولا تنتج سوى حركة دائرية متواترة؟ ولماذا يجب أن نعتبر تدمير العالم شرا وتسخيره خيرا؟ وما هو الأساس الفلسفي لهذا الافتراض²⁴²، كما أشار مفكرنا في كتابه **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان إلى الصراع الحاد الخاص بالقيمة في المجتمعات العلمانية الرأسمالية والاشتراكية**، وأشار في الكتاب نفسه إلى إشكالية انفصال القيمة عن العلم والتكنولوجي¹، كما طرح المسيري أيضا في مصنّفه **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** جملة من التساؤلات الإشكالية التي تواجه الديمقراطية فيما يخص مجموعة القيم التي تحكم الديمقراطية ذاتها.

على مدار رحلته الفكرية وممارسته النقدية قام المسيري إذاً بتحليل نقدي للفكر الغربي ونموذج **المعرفي** الذي أصبح يشير إلى دلالات عميقة، هي التشظي الصارخ في أسسه والتناقض في نظمه **القيمي**، من هنا تبرز أهمية الطرح المسيري سواء في نقده للفكر الغربي في رؤيته للقيم والأسس المفقودة، أو في عرضه لطرح بديل نابع من مرجعية متجاوزة، ضمن أفق التأسيس لرؤية إسلامية باعتبارها مجهوداً يرمي إلى إعلاء صوت المثل العليا والقيم الإنسانية، بعد مأزق **فصل القيمة عن الوجود والفكر والسلوك** من "منطلق إيماني أساسه الخوف على الإنسان من فقدان مركزه الذي تنكره

²⁴² - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية تحت المجهر، مصدر سابق، ص130.

الحدائثة وهي تأخذ شكلا بروميثا*²⁴³، ومن منطلق إنساني يسعى إلى تحقيق وحدة إنسانية مشتركة تحترم الآخر مهما كان لونه أو جنسه أو عقيدته بغرض تحقيق تعايش مستقر وسعيد.

3 - العلم وإشكالية القيم:

بعد الثورة العلمية التي شهدتها المجتمعات الغربية، ازداد الإيمان بالعلم وأصبح يمثل الأداة السحرية لحل مشكلات الجوع والفقر، ولم يعد العلم بهذا المعنى "العلم النظري بوصفه غاية في حد ذاته، بل العلم العملي الذي يهدف أساسا إلى تغيير العالم"²⁴⁴، خاصة وأن الحاجة إليه أصبحت ماسة أكثر من أي وقت مضى، فما شهدته المجتمعات الغربية في إطار مشروعه الحدائثي من نمو للمدن وتحريك لعجلة التجارة والصناعة، وتطور لصناعة التعدين والأسلحة النارية والبارود، وأثر الكشوفات الجغرافية، عزز الثقة بالعلم أكثر وجعله القيمة المطلقة التي تغنينا عن التعلق بما سواها من القيم الأخرى . فهو الوسيلة التي يمكن أن تقدم لنا "الجواب عما تطرحه الفلسفة من مشاكل ويدعوننا الدين إلى الإيمان به وتطلب الأخلاق الخضوع له في سلوكنا، لذلك يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار مناهجه وموضوعيته في كل ميدان"²⁴⁵.

في هذه الأجواء أعلن <أوجست كونت > (1798،1870) موت الميتافيزيقا ونصب مكانها بديلا سماه العلم الوضعي وصرح " <هربرت سبنسر > في كتبه في علم الاجتماع وعلم النفس عن إيمانه بالتقدم على أساس العلم والعقل، وظهر <فرويد > و<أدلر > و<نيك > في دراساتهم في علم النفس و<ماركس > و<فيبر > و<إميل دركهايم > في علم الاجتماع، و <داروين > ونظرياته في

* - نسبة إلى بروميثوس سارق النار في الميتالوجيا اليونانية ومؤسس الحضارة البشرية.

243 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 42.

244 - رشوان محمد مهران، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 20 .

245 - الربيع ميمون ، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلق، مرجع سابق، ص 74.

النشوء والارتقاء، ليقرّر هؤلاء جميعهم مبدأ التقدم والتطور على أساس العلم والعقل فقط، ولينصبوا آلهة جديدة²⁴⁶، محايدة وغير محدودة .

لكن عوض أن يؤدي هذا المدرك العلمي المحايد إلى تحرير الإنسان وتحقيق سعادته الكاملة، أدى إلى استعباده وتشويهه، وبات يطرح من المشاكل القيمية (الأخلاقية والإنسانية) ما لا يمكن السكوت عنه، فقد اقترن تطوره الهائل في ميدان الطب والبيولوجيا، وتكنولوجيا الاتصال والإعلام والهندسة والفضاء إلى نتائج تتعارض على طول الخط مع القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية .

فالانتهاكات الخطيرة التي تمارس سرا في المخابر العلمية، والمؤسسات البحثية السرية من تجارب تسيء إلى حياة وكرامة الإنسان، والإحراج المتزايد الذي تسببه التطبيقات العلمية للأخلاق والأعراف آثار ردود فعل قوية تطالب بنوع من الرقابة القيمية، وبإخضاع العلم ومنتجاته للمعايير الأخلاقية يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري : "برغم هيمنة الرؤية العلمانية الإمبريالية الشاملة على الإنسان الغربي بجانبها المادي الحيادي الأداتي والدارويني ، وبرغم حوسلتها للعالم وتحولها المنفعة المادية والقوة إلى قيمة مطلقة متجاوزة للخير والشر، إلا أن هناك من لا يتقبل هذه الرؤية ولا يدعن لها ويشير قضايا مهمة ذات طابع أخلاقي وإنساني، ومن أهمها قضية تطبيق المعايير العلمية المنفصلة عن القيمة"²⁴⁷ ولكن ماذا يعني هذا الكلام؟

هذه الحالة من الاعتراض من جهة والاهتمام المتزايد بموضوع القيم في المجتمعات المعاصرة من جهة أخرى، لا تعبر إلا عن شيء واحد وهو الرغبة القوية في العودة إلى القيم كما تصف المفكرة الفرنسية <جاكلين روس> في كتابها الفكر الأخلاقي المعاصر، تقول: " كل شيء اليوم يبدو أنه يعلن العودة إلى الأخلاق، ظهور أخلاق حيوية وأخرى نظرية تجارية، وإضفاء الصبغة الأخلاقية على

246 - عدنان رضا النحوي ، تقويم نظرية الحداثة، مرجع سابق، ص 93.

247 - عبد الوهاب المسيري ، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص222.

الشؤون السياسية والاهتمام المتزايد بأخلاقيات البيئة، فكل يوم نجد قطاعا جديدا من قطاعات الحياة يفتتح أمام مسألة الواجب²⁴⁸ .

وهنا تظهر مأساة المجتمعات المعاصرة حين تتصرف وفق مبادئها الأخلاقية والإنسانية فإنها تعارض مبدأ تقدمها المحايد الذي أعلنته (أن المعرفة العلمية لا تشتمل على أيّ أجزاء معيارية، ومن هنا فإن الموازنة بين القيم والعلم تضر بالقيم، لأنها تؤدي إلى سلب القيم طابعها الأمري المعياري) ، لتجد نفسها في مواجهة مأزق عصرها، هل يجب عليها أن تواصل منطق تقدمها المنفصل عن القيمة وتؤدي عملها بكفاءة عالية محايدة أم تتحمل مسؤوليتها الأخلاقية وتراعي الحد القيمي المطلوب فيما تأتيه من أفعال و سلوكيات ؟

يسوق عبد الوهاب المسيري مثلا واضحا عن مثل هذا التجاوزات للأخلاقية الحاصلة في تاريخ الحضارة الغربية، والتي كانت في الحقيقة موجودة على الدوام ولكنها تعود إلى الظهور من جديد عبر التطورات العلمية والإجراءات التجريبية المنفصلة عن القيمة والتي تتواجه فيها المبادئ المتناقضة يتبلور المثال هنا في قضية المسؤولية الأخلاقية للعلماء التنفيذيين النازيين داخل معسكرات الإبادة كان النظام النازي بمثابة يتوبيا تكنولوجيا تكنوقراطية حقة، يقوم فيها العلماء النازيون بتجارب علمية على المعتقلين، ولكنها تجارب خالية تماما من أي اعتبارات إنسانية، كأن يتم استئصال بعض أعضائهم دون تخدير أو يعرضون لغازات سامة في عمليات إختبارية أو تطبق عليهم تجارب التجميد لمعرفة مدة مقاومتهم وما الذي يمكن صنعه لإطالة حياة الطيارين الذين يسقطون في مياه متجمدة، وفي الأخير يتم قتل من بقي منهم حياً حتى لا يتحولوا إلى شهود مزعجين فيما بعد²⁴⁹ ، والمشكلة الأخلاقية هنا كما يوضح المسيري هو أن هناك من كان يقوم بهذه التجارب العلمية وهو منطلق من منظور ترشيدي مادي خالص منفصل تماما عن القيمة، معتقدا أنه لم يكن سوى موظف يؤدي عمله بكفاءة وينفذ ما يصدر إليه من أوامر ولا يتساءل عن أي مضمون أخلاقي، لا يدبر بالولاء إلا للدولة أو الوطن

248 - جاكلين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 09.

249 - عبد الوهاب المسيري ، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 232.

الذي ينتمي إليه، ولكن في المقابل هناك من يؤمن بالمطلقات الأخلاقية الإنسانية ويعتقد بأن الإنسان كائن عاقل ويجب عليه أن يتحمل مسؤوليته الأخلاقية كاملة وأن يقف ضد هذه التصرفات اللاإنسانية حتى ولو كانت باسم العلم المحايد²⁵⁰. من الواضح هنا كيف احدث النموذج العلماني (الشامل) تصادم في القيم، فعندما يتزعزع الأساس العقائدي بسبب مؤثرات جديدة تضعف قوة التصدي لدى الأفراد ويتراجع مؤشر الإيمان الذاتي لديهم تدريجياً، ويظهر داخل المجتمع جيل جديد يحمل قيم ورؤية معرفية جديدة، ولكنها قلقة ومضطربة وهو ما حصل في تاريخ الحضارة الغربية، فبعد التوجه العلماني الذي سلكته هذه الحضارة من خلال الفصل المتواصل لمظاهر ثقافتها عن المطلقات الدينية والإنسانية والترشيد المادي والولاء المطلق لقيم الدولة (الحديثة)، اختلت بوصلة القيم نتيجة فصل قيم معينة (دينية، إنسانية، أخلاقية) وإعلاء قيم أخرى (مادية) مما أدى إلى اضطراب وجدان الإنسان الغربي تجلّى في حالة القلق والشعور بتأنيب الضمير كما يظهر في المثال الذي ذكره عبد الوهاب المسيري: هل ينبغي الولاء لقيم الدولة الحديثة وعلومها المحايدة المنفصلة عن القيمة أم ينبغي لإنصات لنداء الضمير الداخلي وتحمل المسؤولية الأخلاقية؟.

هذا وإذا تجاوزنا هذا الاختلاف الحاصل داخل النموذج المعرفي العلماني الغربي والذي يكشف عن مفاصل القصور الكامنة فيه، فحتماً سوف نتساءل عن مشروعية استخدام تلك النتائج العلمية التي تم الحصول عليها بطرق لأخلاقية؟ هل ينبغي قبولها واعتبارها من الإبداعات العلمية النافعة ونحن نعلم وسائلها غير الشريفة انطلاقاً من الوصية الميكيايلية القائلة : الغاية تبرر الوسيلة، أم ينبغي رفضها وعدم السكوت عنها حتى لا نشجع على مثل هذه الأساليب الملتوية في البحث العلمي؟ وما هي آليات التعاطي الأخلاقي مع مثل هذه القضايا؟ وكيف يمكن أن نبين للإنسان الطبيعي الذي يدور في إطار المرجعية الكامنة ولا يؤمن إلا بسلطان العقل والعلم المنفصلين عن القيمة أن ثمة إنسانية عامة وثمرات قيم أخلاقية مطلقة يمكن أن نحتكم إليها؟ .

250 - المصدر نفسه، ص ص 236/237.

يقول المسيري: "قد يدعي البعض ممن يحاولون اتخاذ موقف أخلاقي دون اعترافهم بأي مرجعية متجاوزة أن الإنسان بوسعه أن يتبنى موقفا دون السقوط في الميتافيزيقا ودون إهابته بأي مرجعية متجاوزة أو كليات مجردة" ²⁵¹، وكأننا أمام أخلاق جديدة من نوع آخر، أخلاق بدون أسس أو مرجعيات ثابتة، تبدو في شكل قواعد عملية مرحلية وتسعى إلى تنظيم الممارسة البشرية في وضعها الشائك، أو على الأقل توضح ما ينبغي فعله داخل كل لعبة "بنفس الطريقة بالضبط التي يتم بها تحديد خصائص كل قطعة" ²⁵²، بعد مأزق تقويض الأسس المتعالية وتفكيك السرديات الشاملة، ولكن حتى ولو قبلنا هذه الأخلاق الجديدة يتساءل المسيري: هل يمكن محاكمة الآخر من هذا المنظور إن كان لا يؤمن به؟ ألا يعني هذا أنني أفرض ذاتي الأخلاقية على ذاتيته؟ ²⁵³، إذ في غياب أخلاق موحدة مؤسسية، تتعدد معايير الإلزام وتسقط الإنسانية في شرك القيم أو حرب الآلهة على حد تعبير <ماكس فيبر>، ولكن في هذه الحالة كيف نتعامل إذا ما تعارضت الرؤى والمصالح؟ يتساءل <كافين رايلي>: "كيف يمكننا أن نتوقع من خاسر حقيقي في السوق الاجتماعي أن يواصل اللعب حسب القواعد، رغم ما حاق به من خسارة؟ وما الذي يمنع إنسانا ما من رفع فأس أو تجهيز جيش عندما يخسر كل شيء؟ وماذا يحدث عندما تمثل ضوابط أخلاق السوق والحكم خطرا أكبر من خطر الغابة على الفرد أو على جماعة من الأفراد؟" ²⁵⁴.

تلکم نواة من نوى الأسئلة التي زادت من تعقيد إشكالية القيم في الفكر الغربي، بسبب خطيئة التبسيط والاختزال التي وقع فيها، وهي إشكالية تثيرها اليوم بمجدة التجاوزات اللاأخلاقية الحاصلة في العلم. وسنحاول أن نقف عند بعض الأمثلة من واقع العلم المعاصر وإشكالاته الراهنة، نسوقها كعينة تطبيقه على إخراجات العلم اللاأخلاقية.

251 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 238.

252 - وليامز جيمس، ليوتار نحو فلسفة ما بعد الحداثة، تر/ إيمان عبد العزيز، الطبعة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003، ص 49.

253 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر نفسه، ص 238.

254 - قافين رايلي، الغرب والعالم لتويخ الحضارة من خلال موضوعات، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 38.

3 - أ - البيولوجيا نموذجاً لتطبيقها للاستشكال القيمي :

يقول <محمد عابد الجابري>: "إذا نحن نظرنا إلى المشكلة الأخلاقية كما تطورت منذ نهاية القرن الماضي إلى نهاية هذا القرن من زاوية تاريخ العلوم، لأمكننا أن نتبين بسهولة كيف أن هذه المسألة قد ارتبطت ومازالت مرتبطة بتطور علم الأحياء ذلك أن الأزمة التي تعرضت لها الأخلاق في أواخر القرن الماضي كان مصدرها ذلك التقدم الهائل الذي تحقق في علم الأحياء، والذي وضع الأخلاق في أزمة أسس حقيقية"²⁵⁵، إنها مفارقة جديدة إذا من مفارقات الفكر الغربي يطرحها هذه المرة علم الأحياء بما بات يسببه اليوم من تجاوزات أخلاقية تثير النقاش، وتدعو إلى اهتمام متزايد بالجانب القيمي المفقود أو عودة الأخلاق من جديد.

على النقيض تماماً مما كان الحال عليه في القرن الماضي، حينما سادت نزعات علمانية*، تطالب بحياد علمي وتدعو إلى تأسيس الأخلاق ذاتها على مبادئ العلم وتعاليمه، فقد رأى فيه <إرنست رينان> (Ernest Renan) في كتبه مستقبل العلم الديانة الصحيحة التي يجب اعتناقها²⁵⁶، ولكن بعد أربعة قرون من الاستنارة الغربية يحدث ما كان غير متوقع ويكتشف الإنسان المعاصر أن الأمور ليست بهذه البساطة، لأنها لو كانت كذلك لقضي على الشر منذ زمن بعيد، ولما استفاقت البشرية على هذا الكم الهائل من النتائج المدمرة للعلم، من أخبار التلوث والانفجارات النووية وآثار الصناعة وتكنولوجيا المعلوماتية والخطر الذي تسببه أسلحة الدمار الشامل، ولتجد نفسها ملزمة بإعادة النظر فيما تفعل وتسلك، ومطالبة بإرساء قواعد إنسانية أخلاقية تضمن نوعاً من الرقابة الـ قيميـة والقانونية على المنجزات البشرية.

إن التقدم العلمي الهائل في ميدان البيولوجيا والهندسة الوراثية وتكنولوجيا التعطيل والإخصاب المخبري وغيرها من التقنيات الحيوية، لا شك في أنه خلق إمكانيات هائلة وفتح أمام الأفراد

255 - محمد عابد الجابري ، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق ، ص 63.

* - وهي نزعات متطرفة ظهرت في الفكر الأوربي الحديث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أفرزتها الوضعية التي أعطتها فلسفة أوغست كونت، بتأكيدهما على التفكير العلمي كمرحلة موضوعية ضرورية كما تدلنا الملاحظة والتجربة خلاف المعرفة اللاهوتية والفلسفية غير الممكنة.

256 - الربيع ميمون ، نظرية القيم في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 73.

اختيارات شخصية متعددة، ولكنها في الوقت نفسه أفرزت مشكلات جديدة، تستلزم حلولاً عاجلة لها، باتخاذ مواقف جريئة من طرف الأخلاقيين والحقوقيين والفلاسفة، يقول <فرنسوا داغوني>: "نعتقد حقاً أنه في استطاعة الفيلسوف أن يأخذ هذا الدور على عاتقه ويعاود النظر في نتائج هذه التطبيقات"²⁵⁷، قاصداً بذلك التطبيقات العلمية عموماً والتقنيات الطبية والبيولوجية بشكل خاص، وعلى هذا فالمسألة لم تعد مقتصرة على رجال الدين، بل دخلت مجال القانون والتشريع وأروقة البرلمانات ومكاتب السياسيون ونقاش الفلاسفة الذين وجدوا أنفسهم أمام معضلات أخلاقية حادة ترتبط بمفاهيم عديدة مثل الضمير، والمسؤولية والوجود الإنساني وكرامة الإنسان²⁵⁸.

هذا ومن القضايا المثيرة والمسيئة للاستياء في المجال البيولوجي على سبيل المثال* انعكاسات الاستنساخ البشري التي مست أول ما مست قداسة الكائن الحي، تكامل العائلة واستقلالية الشخصية وتنوع الجنس البشري، ناهيك عن النتائج التي لا يمكن ضمانها، فعندما نعلم إلى استنساخ كائن بشري فنحن لا نعلم أي كائن ننتظر؟ إذ ما الذي يمكن أن يحدث لو أن العلماء توصلوا إلى نتائج خاطئة أدت إلى تشكيل مخلوق مشوه أو مجرم لا يمكن التخلص منه؟ ومع هذا إذا كان من الممكن الحديث عن استنساخ جسدي وإيجاد مماثل جسمي شكلاً، فهل يمكن التكلم عن استنساخ أخلاقي ومماثل فكري روحاً؟ فالإنسان أكثر من مجرد خلايا جينية بتقنيات علمية، وإنما هو كذلك روح وعقل وجدان وخلق، وإذا ما خلا من هذه الاعتبارات، فلا يغدو عن كونه مجرد حيوان أصم لا معنى لوجوده.

قد يعتقد بعض التقدميين الذين يدورون في إطار المرجعية المادية الاختزالية كما يصفهم الدكتور عبد الوهاب المسيري، بأنه من الضروري بما كان أن يتماشى الأفراد والتطورات الحاصلة في العلم وأن يغيروا من نظرهم إلى أنفسهم من حيث كونهم كائنات إنسانية من جنس خاص تنظمه م قوانين وقيم

francois dagonet, le vivant, édition bordas, paris,1988, p164 - 257

258 - الأخصر قويدري، حاجة الاختراعات العلمية المعاصرة إلى الترشيد الأخلاقي، مرجع سابق، ص 81.

* - سنحاول أن نقف عند الاستنساخ كنموذج تطبيقي للدراسة من بين الوقائع والمعضلات العديدة التي بات يطرحها الواقع البيولوجي، وأصبحت موضع نقاش داخل الوسط الفكري الفلسفي التطبيقي أو ما يعرف بالفلسفة التطبيقية، وخصوصاً فرع الأخلاق التطبيقية.

في نظام وجودها، "ويجب ألا ننظر إلى المستقبل من خلال منظور الحاضر وألا نحكم على المستقبل من خلال قيمنا ومعتقداتنا الحالية، ذلك لأن العالم الشجاع الجديد ليس في المنعطف القادم، لذلك فإن تأثير هذه التكنولوجيا على مجتمعنا سيكون أقل عنفاً وتطرفاً مما قد نتخيله، ويعود ذلك إلى أن المجتمع الذي يصل إلى هذه الدرجة العالية من التقدم لا بد أنه يستطيع أن يغير الكثير من اعتقاداته وقيمه الأخلاقية والفكرية"²⁵⁹، ولكن هل نحن فعلاً بحاجة إلى كائنات من هذا النوع؟ إلى عالم يتشابه سكانه في شكلهم ولون بشرتهم، في طريقة تفكيرهم وأكلهم، في حركاتهم وسكناتهم، أم أننا على العكس من ذلك ينبغي أن نعمل من أجل تنويع الجنس البشري؟ ثم ماذا سيحدث بالنسبة لكل مفاهيم التقليديّة عن الأجناس؟ وماذا سيحدث لمعاييرنا عن الجمال الجسدي؟ والتنوع الثقافي والديني؟

إن أسئلة من هذا القبيل تكشف لنا خطورة اللعنة التي يمارسها علماء البيولوجيا وهم يتجاهلون قواعد السلامة القيمية عندما لا يحترمون منظومة القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية، تماماً مثلما رفض علماء الاستنارة تدخل التعاليم الدينية في أبحاثهم، ويفعل العلماء اليوم الشيء نفسه عندما يعتبرون أي تدخل لأناس خارج العلم من شأنه أن يسيء للعلم ويمنع من تقدمه، ولكن ماذا نقول عن هذا التحرر العلمي المطلق الذي أدخل البشرية في أتون متاهات علمية وقيمية مشحونة بمخاطر موقوتة سواء على المستوى الأخلاقي أو على المستوى الاجتماعي أو غيرها من المستويات الأخرى.

فعلى المستوى الأول: فإن الاستنساخ الكامل للكائن البشري يؤدي إلى مشكلات شائكة من ضياع للأنسب وللحقوق التي تتعلق بالمواريث والالتزامات الشرعية في الإنفاق، واختلاط للنوع الإنساني وما يترتب على ذلك من زنا المحارم وقطع لصلة الأرحام، لأن الطفل المستنسخ هذه المرة آت من طرف واحد، وليس وليد علاقة زوجية شرعية، فالرجل حين تؤخذ منه خلية لتوضع في رحم امرأة

259 - ناهدة البقصي، الهندسة الوراثية والأخلاق، المجلس الوطني للثقافة والفنون: مركز دراسات الوحدة العربية، عالم المعرفة، العدد، 147 الكويت، 1993، ص 213.

قد تكون زوجته أو غريمته أو حتى من محارمه المحرم زواجه منها أصلاً، بل وبالإمكان أن تؤخذ الخلية من أنثى والبويضة من أنثى أخرى ثم تزرع بعد التلقيح في رحم امرأة ثالثة، فأى مولود هذا الذي يتم تركيبه تركيباً عابثاً بهذه الطريقة؟ وإلى من ينتمي في نسبه؟ فقد اعتبره البعض كائناً بلا هوية وضرباً من اللعب بجسد تغيراً لخلق الله وتبديلاً لفطرة الإنسان والعبث بتركيبه الوراثي بحيث يمكن السيطرة عليه وتسخيروه من أجل تحقيق أهداف شريرة، وهذا كله مخالف للسنة الإلهية وللفطرة التي فطرنا عليها²⁶⁰،

ألم يحذرنا المولى عز وجل من محاولة تغيير خلقه واعتبره عملاً من عمل الشيطان عندما قال : ((إِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا وَلَا ضَلَّ لَهُمْ وَلَا أُمْنِينَهُمْ وَلَا مَرْتَبَهُمْ فَالْيَبِيتُّكُمْ أَذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْتَبَهُمْ فَالْيَعْبُرُونَ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا))²⁶¹، رغم كل هذا التحذير الرباني من مآلات السلوك الإنساني في غمرته الشيطانية، والمجتمعات المعاصرة في سكرتهم يعمهون . أما رجال القانون والأخلاق وعلماء الدين بتأجيلهم الحكم في الموضوع يتهاونون في اتخاذ المواقف اللازمة، بحجة التأني في الأمر "على أساس أن هناك جوانب إيجابية لا يجب أن نحرم الـ بشر منها بسبب الخوف مما هو سليلي، مثلما حدث عندما أصدرت لجنة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في مؤتمر الإنجاب في ضوء الإسلام توصيتها بعدم التسرع في إبداء الرأي الشرعي في قضايا الاستنساخ بالنسبة للإنسان على نحو ما أدت إليه التجارب في مجال الحيوان"²⁶².

إن المشكلة القيمية (الأخلاقية) ليست في محاولة معرفة المجهول وكشف أسراره ولكنها تكمن في عدم نزاهة الطريقة التي نحاول بها امتلاك هذه المعرفة، بل وفي السكوت عن توجيه هذه المعرفة فيما يضر بالإنسانية، أما الإصرار على الاستمرار في تحصيل المعرفة بأي طريقة مع جهل نتائجها فذلك

260 - ناهدة البقصي، الهندسة الوراثية والأخلاق، مرجع سابق، ص 182.

261 - سورة النساء، الآيات 117/118/119.

262 - المرجع نفسه، ص 186.

هو الخطأ الأخلاقي بعينه، فماذا نقول إذا ونحن نشاهد هذا التوجه العلمي المنفصل عن القيمة يعبث بصورة الحياة علنا بمحاولته تغير تركيباتها الوراثية؟.

في السابق كان الإنسان يسعى للسيطرة على الطبيعة والتحكم في قوانينه الفيزيائية والميكانيكية وتطويعها لخدمته، وقد نجح في ذلك إلى حد كبير ولكن الأمر اختلف اليوم فقد اتجه العلم للتحكم في الطبيعة الحيوية للكائن الحي، لبدأ عهد جديد وهو التدخل في حرمة الإنسان وقديسيته وهو خليفة الله على الأرض، فعندما توضع معايير نوعية لنوعية الناس الذين يتم استنساخهم ولا يسمح لهم بممارسة حقوقهم الطبيعية في الإخصاب الطبيعي خوفا من اختلاط مورثاتهم بغيرها من المورثات فماذا نقول عن حرمتهم وحقوقهم المهدورة؟ وحين يتحول الإنسان إلى معرض لقطع الغيار تؤخذ منه أنسجته وأعضاؤه متى احتاجها الآخرون، فماذا نقول عن إنسانيته الضائعة؟ وما الذي يمكن أن نفعله بهذه النسخة المبتورة الأجزاء؟ هل نتخلص منها أم نبقئها لاستخدام بقية أعضائها غير التالفة؟ ألا يعتبر القرار الأول جريمة بمعنى الكلمة، والقرار الثاني وحشية لا تخطر ببال الإنسانية أبدا²⁶³؟.

أما على المستوى الثاني (الاجتماعي): فإن الاستنساخ المنفصل عن القيمة سيحلب تهديدا لنظام المجتمع وتوازنه، بما يحدثه من اضطرابات في الإيقاع الديموغرافي، وتخلخل في العلاقات الاجتماعية، فمن المعروف أنه في اختلاف البشر من حيث الذكورة والأنوثة، الذكاء والغباء، الضعف والقوة، توازن خفي ظل يعمل حتى الآن كواحد من أهم قوى الاستقرار الاجتماعي، يقول المولى عز وجل: ((وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ))²⁶⁴، ولكن المنجزات الجديدة في تقنيات الاستنساخ التي تعمل على وضع نسخ متطابقة في كل شيء، من شأنها أن تزعزع توازن المجتمع وتقطع وصائل قرابته ومن ثم تماسكه.

من المعلوم أن القواعد التقليدية المصطلح عليها بالنسبة للتركيب العائلي تحمل في مضمونها الحلول لمشكلات المجتمع بخصوص الغريزة الجنسية وتربية الجيل وتنمية الشعور بالكيان الذاتي

263 - ناهدة البقصي، الهندسة الوراثية والأخلاق، مرجع سابق، ص 194/195.

264 - سورة الروم، الآية 22.

للشخص²⁶⁵، والانتماء العائلي للأسرة والقبيلة، بيد أن التقنيات البيولوجية في علوم الأحياء قد نسفت القواعد التقليدية للتكوين العائلي، عندما حولت الأمومة والأبوة إلى مجرد افتراضين علميين، فقد يكون للمولود أكثر من أم واحدة متبرعة بالبويضة، و ثانية مستأجرة لحملها، وثالثة حاضنة ومربية، وفي المقابل يكون له أب متطوع بسائله المنوي، وآخر باسمه العائلي، وثالث متعهد بتربيته والإنفاق عليه، ولنا أن نتخيل متتالية الأبوبن الافتراضين التي يمكن أن يعدنا بها علم الأحياء المستقبلي، كأن يصبح للمولود حالة وأم بديلة في أن واحد أو عمه وأم في الوقت نفسه أو جدة وأم بديلة في ذات المرة، مثلما حدث مع <بات أنتوني> من جنوب إفريقيا التي أنجبت ثلاثة توائم لابنتها، وهنا يتساءل المشرع الاجتماعي والديني كيف ستنظم العلاقة الاجتماعية بين النسخ الجديدة التي نتجت عن طريق التكاثر الجسدي؟ وكيف سنحافظ على الترتيب الهرمي لنظام المجتمع؟ وعندما تنتقل الأجنة من رحم إلى رحم ألا نكون بذلك قد حططنا تلك الحقيقة الثابتة من قديم الزمان والقائلة: بأن مدة الحمل هي تسعة أشهر؟ وكيف سينمو الأطفال من ثم في عالم تتذبذب فيه حسابات دورة الأسرة التي كانت من قبل رتيبة وثابتة²⁶⁶؟ ألا يمكن التكلم هنا عن انقلاب خطير في القيم الأخلاقية والنظم الاجتماعية؟ تتحول فيه الأمومة والأسرة إلى مجرد تقنيات بيولوجية بعدما كانتا محاطتين في جميع الأديان والنظم الأخلاقية بالتقديس والاحترام، "فعندما يصبح من الممكن مثلا تنمية طفل داخل إناء مناسب في المخبر، يجب التساؤل حتما ما هو مصير مفهوم الأمومة؟ ماذا سيحدث له؟ بل ماذا سيحدث لصورة الأنثى في المجتمعات التي أنشأتها منذ بداية وجود الإنسان على فكرة أن رسالتها الأساسية في الحياة هي حفظ وتنمية الجنس البشري"²⁶⁷؟، وماذا سيحدث لأهم آلية في المجتمع عندما تلغى عملية الزواج أصلا؟ طالما أن الإنسان أصبح بإمكانه أن يحصل على نسخة من نفسه بدون المرور بأي شكل من أشكال الإنجاب الطبيعي، وهذا يخالف المقاصد الإلهية من الزواج.

265 - محمد الحفار سعيد، البيولوجيا ومصير الإنسان، (دون ط)، عالم المعرفة، الكويت، 1984، ص 95.

266 - ناهدة البقصي، الهندسة الوراثية والأخلاق، مرجع سابق، ص 98.

267 - محمد الحفار سعيد، البيولوجيا ومصير الإنسان، المرجع سابق، ص 100.

إذ أن الاستنساخ سيفرق ما جمع الله في رابطة الزواج من اجتماع وإنجاب وأمومة وأبوة وعائلة وهي قيم ضرورية في تركيبة المجتمع وتوازنه "وتصل مخاوف اللاهوتيين إلى أن هذه العملية من الممكن أن تحول المجتمع إلى مجتمع آلي تطغى فيه قيم لم تكن موجودة من قبل، وتلغى كل القيم الإنسانية، بحيث أن القيم التي تكون سائدة هي القيم العلمية، ويصبح بحث الإنسان عن نفسه وهويته أمراً ثانوياً في مقابل بحثه في الطبيعة ووسائل السيطرة عليها وعلى الآخرين من البشر، مما يعني أن يتحول الناس إلى إحصائيات وأرقام ووسائل لتحقيق رغبات الأقلية التي تحكم"²⁶⁸، فالأفراد في وضع كهذا هم أقرب إلى ماكينات آلية تحدد الدولة أسماءهم وأشكالهم وحظائرهم التي يعيشون فيها سلفاً بناءً على مصلحتها ومخططاتها التي تراها مناسبة.

3 - ب - البيئة نموذج (ثاني) للاستشكال القيمي:

من الظواهر اللافتة للنظر في الفكر الغربي المعاصر ارتفاع الأصوات المخدرة من خطر التلوث وتزايد معدل التشريعات الخاصة بحماية البيئة، ولا يتعلق الأمر هنا بمجرد سن قوانين نظرية شكلية لعلم البيئة، وإنما بتأكيد التزامات قيمية وإرساء أرضية مشتركة بين النماذج المعرفية البيئية والمواقف الأخلاقية والجمعيات الأهلية لاستعادة البيئة المفقودة، "والسبب هو أن هناك تهديداً حقيقياً لثرواتنا الطبيعية، بفعل التدمير التقني للكرة الأرضية بجماداتها ونباتاتها وحيواناتها في برها وبحرها وجوها، جراء ما وفرته الثورة الصناعية والتكنولوجية من إمكانيات هائلة للإنسان، ضاعفت طاقات هآآاف المرات ومكنته من استغلال الطبيعة وإنهاكها"²⁶⁹.

إن التدمير الذي سببه الإنسان للبيئة بسبب تصرفاته اللامسؤولة لم ينته منذ أن وطئت قدماه الأرض التي سكنها، ولكن البيئة حتى العصر الحديث كانت قادرة على تحمل الأضرار التي أحدثتها الناس نظراً لقلّة حجمها، ثم جاء عصر النهضة العلمية والصناعية، فانطلقت عمليات الحفر والقطع

268 - ناهدة البقصي، الهندسة الوراثية والأخلاق، المرجع نفسه، ص196.

269 - الأخصر قويدري، حاجة الاختراعات العلمية المعاصرة إلى الترشيد الأخلاقي، مرجع سابق، ص79.

والحرق وإنشاء المركبات الكيميائية وتحويل المعادن والصخور واستغلال المصادر الحفرية للوقود من فحم وبتروول حتى غدت التحولات الطبيعية غير قادرة على استيعابه¹، فتلوث الماء والهواء والطعام ليستفيق البشر على أزمات حقيقية طالت هذه المرة أرواحهم، تماما مثلما حدث في عام 1930 بوادي نهر ميوز ببلجيكا وبالتحديد في مدينة إنجس الصغيرة، التي أصبح الناس فيها على غمامة سوداء حصدت أكثر من ثلاثٍ وستين ضحية عدا المئات الذين نقلوا إلى المستشفيات وهم بين الموت والحياة، وكأنما شورة الموت قد نشرت ذراعها على المنطقة بأسرها²⁷⁰، لتحذر البشرية من مآلات أفعالها، وما فتئ الناس يتناسون حادثة نهر ميوز بعدما أحدثت جدلا واسعا في ذلك الوقت، ليسجل التاريخ الحديث كارثة أخرى ولكنها هذه المرة أكبر من سابقتها بكثير، إنها "حادثة تلوث الهواء التي ظهرت فوق مساحات مختلفة من الجزر البريطانية، وبالأخص فوق لندن في المدة ما بين 05 إلى 09 ديسمبر عام 1953"²⁷¹، والتي أنهكت البلاد والعباد فحالات النزلات الشعبية والالتهابات الرئوية وأمراض الحلق والهزال والسل الذي اجتاح المدينة فاق التصور.

وهذا كله بسبب الاستهلاك المتزايد لموارد الطبيعة الذي ي اعتبر مؤشرا للتقدم في منظومة الحداثة الغربية وفقا لنموذجها المعرفي المادي، فقد أشار التقرير الصادر عن الصندوق العالمي لحماية الطبيعة عام 2006، إلى أن مستوى استهلاك سكان الأرض للموارد الطبيعية فاق نسبة ثلاثين بالمائة مما تستطيع الطبيعة تجديده من الموارد، وهو ما يهدد مستقبل الأجيال القادمة فقد أوضح التقرير الذي حمل عنوان الكوكب الحي أن الإنسانية استهلكت ما بين يناير و 19 أكتوبر من عام 2006، ما تستغرق الطبيعة لإنتاجه اثني عشر شهرا²⁷²، ما يعني أن البشرية بهذا المستوى تستهلك أضعاف ما تنتجه الطبيعة من موارد، يذكر الدكتور عبد الوهاب المسيري أنه قرأ مرة في إحدى المجلات العلمية أن "المجتمع الغربي وهو يمثل 20 بالمائة من مجموع سكان العالم يستهلك وحده ثمانين بالمائة من

270 - عبد المحسن صالح، المدنية الحديثة ومشكلات التلوث، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني، العدد الثالث، وزارة الإعلام، الكويت، 1971، ص81.

271 - المرجع نفسه، ص 83.

272 - عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص317.

المصادر الطبيعية، وأن مجموع ما استهلكته الولايات المتحدة الأمريكية في تاريخها القصير يعادل كل ما استهلكه الجنس البشري عبر التاريخ، وأن كل أمريكي يستهلك ما يعادل ألف هندي²⁷³. يتساءل المسيري أنه لو تم تعميم هذه الرؤية الاستهلاكية في العالم فأي أرض تستطيع أن تتحمل هذا الكم الهائل من الاستهلاك؟ وأين ندفن مخلفات ما يتم استهلاكه؟ إذ في وضع كهذا يقول المسيري: سنحتاج لخمس كرات أرضية مصادر للموارد الطبيعية، ونحتاج لاثنتين لإلقاء النفايات (...). لتتصور أن الهند قد لحقت بركب التقدم الاستهلاكي ما يعني أن معدلات التلوث سيزيد كما أن تصاعد غاز ثاني أكسيد الكربون سيزيد أضعافاً مضاعفة، ولتتصور أيضاً أن البرازيل لحقت هي الأخرى بركب التقدم في الإطار المادي فإنها ستقطع غابات المطر الاستوائية التي تشكل مصدر ثلث الأوكسجين في العالم، مما يعني أننا يمكن أن نخفق في عدة سنوات²⁷⁴.

- وثانياً بسبب الخلل الحاصل في علاقة الإنسان بالطبيعة، فقد تناسى البشر أنهم عناصر مكملة للبيئة، ومؤتمنون عليها واعتبروها مخزناً ضخماً للثروة، فأطلقوا العنان لقدراتهم البيولوجية لاستغلالها، وقد أدى هذا الخلل إلى مجموعة من المشكلات التي تكاد تذهب بحياتهم على هذا الكوكب، فالتلوث مشكلة واستنزاف موارد البيئة مشكلة وإخلال التوازن الطبيعي للبيئة مشكلة، وتدمير بعض أنواع النباتات مشكلة²⁷⁵، ناهيك عن اتساع ثقبه الأوزون، وارتفاع درجة الحرارة، وفناء العديد من السلالات الحيوانية، وتدمير الغابات وغيرها من المعضلات الأخرى التي تسبب فيها الإنسان وعليه فكها وإيجاد حلول لها.

يطالب الكثير من البيئيين الحذرين بإعادة النظر في علاقة الإنسان ببيئته وتصحيحها من التصورات الخاطئة والمفتقرة التي أورثنا إياها التراث الغربي، فقد تصور "عصر الحداثة أن الطبيعة قوة ميكانيكية جبارة مسيطرة ومعادية للإنسان، وأن الأحياء يعيشون في هذه الطبيعة وسط فوضى عارمة، حيث لا نظام ولا قوانين، والقانون الوحيد هو البقاء للأقوى، وكانت تطبيقات هذا المفهوم

273 - المصدر نفسه، ص 317.

274 - عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، المصدر نفسه، ص 317.

275 - الحمد رشيد، صباريني سعيد، البيئة ومشكلاتها، (د، ط)، عالم المعرفة، 1978، الكويت، ص 112.

وانعكاساته على علوم ناشئة مثل علم البيئة جد مؤثرة، حيث بادر الإنسان منذ فجر الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر إلى الاستغلال اللاعقلاني والمفرط لثروات الطبيعة "276، والنتيجة هي واقع بيئي متردٍ، مثقل بالتهديدات والأخطار، واقع يدعونا إلى مراجعة تصرفاتنا وتجاوز كل ذاتية متسلطة والكف عن تصديق مقولة : الإنسان مركز الكون ومحوره، الأكذوبة الكبرى التي أطلقها الأنواريون وصدقتها المجتمعات الحداثية لتنتقل كوحش مفترس من أسر مختلف أشكال السلطة أو المراقبة القومية منصبه نفسها سيدة الكون بلا منازع، لها كامل الحرية في التصرف فيه كما تريد، ولعل عبارة كانط الآتية تلخص مركزية الإنسان الغربي: "إن الإنسان هو الكائن الوحيد على الأرض الذي يملك العقل والفهم، وهو على يقين سيد الطبيعة بلا منازع، وإذا نظرنا إلى الطبيعة باعتباره نسقا غائيا متكاملا فقد ولد الإنسان ليكون الغاية النهائية لها"²⁷⁷.

ولكن هل ما يقع من كوارث بيئية هو نتيجة حتمية منتظرة لما تتعرض له البيئة من انتهاكات لحرمتها وقدسيتها؟ أم هي علامات تحذير لعدوان البشرية في غفلتها للأخلاقية؟ أم هو إعلان من الطبيعة بأنها هي الأخرى لها ذات وقيمة مستقلة عن البشر الذين توهموا أنفسهم الكائنات الوحيدة الحاملة للقيمة؟ ثم بأي حق للإنسان الحداثي أن ينصب نفسه شرفا وقوة، سيدا على الطبيعة ويطلق العنان لنفسه لاستغلال ثروتها غير آبه بحقوق الأجيال القادمة؟.

من م نطلق هذه التساؤلات القيمة ينزع الفلاسفة المهتمون بالبيئة إلى التذكير بالمشكلات الأخلاقية التي باتت تشهد ظهورها في أخلاقيات البيئة، هذا المبحث الفلسفي الذي وجد نفسه أمام ضرورة بعث أخلاقي جديد يحث على إلزام الممارسة العملية بمفهومات ومبادئ قيمة، ويربط النظر بالعمل والقول بالفعل، ويدعو إلى إحداث تفاعل حقيقي بين عالم البشر وعالم الطبيعة، بخلاف الأخلاق التقليدية التي تسعى إلى تنظيم اجتماعي بين أفراد الجنس الواحد، باعتبار البشر الكائنات العاقلة الوحيدة القادرة على السلوك الأخلاقي، وكأننا أمام موقف قيمي أكثر إنصافا وأعمق إيمانا

276 - الأخصر قويدري، حاجة الاختراعات العلمية المعاصرة إلى الترشيد الأخلاقي، مرجع سابق، ص 84.

277 - أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، (د، ط)، شركة جلال للطباعة، الإسكندرية، 2002، ص 204.

بالبيئة الطبيعية مادام أنه ينصت إلى صوت الطبيعة ويعيد لها الاعتبار، وربما يكون هذا الموقف قد عبر عنه أصدق تعبير كتاب العقد الطبيعي <لمشال سير - Michal sir >: الذي يؤكد فيه ضرورة تجسيد أخلاق نظرية للبيئة، بوصفها واقعا جديرا بالاحترام، في شكل عقد طبيعي نحدد فيه علاقتنا بالبيئة من منطلق قيم جديدة تركز على الحياة والطبيعة²⁷⁸، على غرار العقد الاجتماعي الذي نادي به <روسو> في المجال الاجتماعي والسياسي .

إن الحديث عن عقد طبيعي مع البيئة "يفترض بشكل مسبق أن للطبيعة أو للمحيط البيئي بصفة عامة قيمة باطنه، وأن بقاء البيئة الطبيعية حية قادرة على العطاء المتواصل مرتبط بتغيير نظرتنا تجاهها من جهة، والاعتراف من جهة أخرى بأن للبيئة أيضا قيمة باطنية مستقلة عن العقل الذي يقيمها، من هنا يتبين أن مشكلة الموقف الأخلاقي الجديد يعبر عن أزمة قيم"²⁷⁹، رغم أن هناك من يعترض على هذا الطرح ويعتبر الحكم القيمي مسألة عاطفية يثيرها الإحساس بشيء ما، أو موقفا عقليا لا يجد مكانته خارج الذهن، فحكم القيمة حسب <برتراند راسل> "لا يقرر حقيقة واقعة، بل يبحث أملا في شيء أو خوفا منه، رغبة في شيء أو عزوفا عنه، وإن كان كثيرا ما يحدث ذلك كله صورة مقنعة"²⁸⁰ والعالم بدون عقل مدرك حسب <وليام جيمس> "ليس فيه جزء واحد يفوق في أهميته أي جزء آخر وأيا كانت القيمة التي تبدو مشحونة بها عوالمنا فما هي في الواقع إلا هدايا خالصة أضفها عليها المدرك"²⁸¹.

والحقيقة أنه مهما يكن حال هذه المواقف المختلفة حول أهمية القيمة الموضوعية للبيئة الطبيعية فإن المخاطر البيئية المتنامية والتدمير التقني الحاصل للككرة الأرضية، يعكس واقعا مغايرا للتنظيرات الفلسفية التقليدية وخلافاتها التي لا تنتهي، ويحتم التزامات أخلاقية عملية حقيقية، تبدأ باعتراف

278 - جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 123.

279 - أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص 250.

280 - صلاح قنصوه، نظرية القيم في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 26.

281 - أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، المرجع نفسه، ص 250.

واسع بقيمة الذات الطبيعية، بعيدا عن فلسفة الأنا والسيطرة المطلقة للمركزية البشرية، وينتهي باحترام فعلي لحرية الطبيعة وقداستها وجماليتها.

وقد استطاع <بول تيلور> أن يحسم الصراع بين ما يمكن أن نطلق عليه خير البشر وخير ما هو غير بشري عندما تكلم عن خيرية الشيء في ذاته، فكل شيء حتى ولو كان حزمة أعشاب يمثل غاية الحياة ويحمل قيمة في ذاته، أو جدارة كاملة فيه ويستحق الاعتبار الأخلاقي، وكل إنسان يقر بهذا الموقف القيمي، وهو احترام الطبيعة فإنما يقر بمجموعة من المبادئ المعيارية، ويلزم نفسه بالتقيد بقواعد السلوك الصحيح ومستويات الخلق الطيب التي تتسق مع اتخاذ موقف الاحترام من الطبيعة²⁸².

هكذا نتأكد في كل مرة أن إشكالية القيم تجد حلولها في احترام مقولة القيم ذاتها، وفي سلوك قيم عملية اختزلها نهج الحدائث وأعدمها فكر ما بعد الحدائث، بعد ما أوهنا التقدم العلمتوني بإمكانية التحكم في الطبيعة، فعندما يصبح الاعتراف والعدل والاحترام والمسؤولية الأخلاقية نحو البيئة هي الموقف الجديد الذي يهيب بعلاقة حسنة بين الإنسان والطبيعة، فإن المخرج المنتظر لإشكالية القيم لن يتحقق إلا بتعظيم فعلي لعالم القيم الإنسانية، الدينية والأخلاقية، بوضع ضوابط قيمة لكي نحد من الشطط المتزايد في تطبيقات العلم المحايدة، ونقل من شراهة الاستهلاك البشري في سطوته وجبروته قد يتصور "البعض أن النظام الأخلاقي المتمركز حول البيئة يتضمن التزامات مختلفة عما يتضمنه النظام الأخلاقي المتمركز حول الإنسان، بينما لا يوجد في حقيقة الأمر تعارض أساسي كما رأينا في موقف <بول تيلور>، والمتمثل في الإيمان بضرورة تناسق أخلاق البيئة مع أخلاق الإنسانية"²⁸³.

من هنا تتبين أهمية تأسيس قيم بيئية مرتبطة بالطبيعة، باعتباره مبادئ التزام فردية عميقة تتجاوز مستوى التنظير الأخلاقي إلى مستوى التجسيد الفعلي على أرض الواقع، كما دعا إلى ذلك الفلاسفة المهتمون بقضايا البيئة من أمثال الفيلسوف الألماني <هانس جوناكس - Hans Jonas>، والفرنسيان

282 - المرجع نفسه، ص 255.

283- أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص 255/256.

<بول ريكور - Paul Ricœur> و<ميشال سير - Michal sir>، والعالم الأمريكي <ألدوليوبولد - Aldo Léo pold> صاحب كتاب فلسفة أخلاق الأرض، الذي يعد مرجعا هاما لخبراء البيئة والمدافعين عنها، والفيلسوف النرويجي <أرني ناي Arne Naess> ناحت مصطلح الإيكولوجيا العميقة*.

إن مفهوم بيئة صحيحة باعتبارها المحيط الذي نشأنا ونعيش فيه مع غيرنا من الكائنات الأخرى كالحيوونات والنباتات يستدعي منا إذا أن نكون عقلاء وأخلاقين أكثر، أن نكون إنسانيين بما تحمله الكلمة من معاني نبيلة كالإحساس والرهافة والاحترام، لننزع ثوب الأنانية عنا وبدل من أن نرى أنفسنا كائنات فريدة من نوعها فوق الأرض، لنعتبر ذو اتنا كخيوط لا تتجزأ من نسيج الحياة ونتعلم التماهي مع الشجر والحجر والحيوان والنبات، ومع النطاق الايكولوجي ككل . وإذا لم نعتبر من الناحية الإنسانية والأخلاقية فلنحسبها بمنطق الريح والخسارة، ونأخذ بعين الاعتبار ما يدعو إليه عبد الوهاب المسيري "برأس المال الثابت الطبيعي - Fixed Natural capital وهو الأكسجين والموارد الطبيعية التي تَنقُذ وأشياء أخرى كثيرة مثل الجهد العصبي والأدوية اللازمة للوصول إلى التوازن النفسي بحيث لو حسبت التكاليف الكونية، أي ما سيقطع من رأس الثابت الطبيعي من أرباح أي مشروع صناعي سنجد أن المخرجات أقل بكثير من المدخالات"²⁸⁴، ويستشهد المسيري بمثال هام للمؤرخ الأمريكي <كافين رايلي> وهو الطاقة المولدة من المياه والهواء في القرن الثامن عشر، وهي تكنولوجية تطبيقية مبنية على التوازن مع الطبيعة²⁸⁵، والتي كان يراعى فيها مستوى معين من ثابت الطبيعة الذي لا ينبغي الإضرار به .

* - الايكولوجيا العميقة: حركة بيئية أطلقها الفيلسوف النرويجي أرني نايس في عام 1973، تصف نفسها بالعمق لأنها تطرح أسئلة أعمق من مكانة الحياة الإنسانية، تقوم على مبدئين أساسيين هما: تبصر علمي في ترابط منظومات الحياة كافة على الأرض، إلى جانب فكرة أن المركزية البشرية طريقة غير موفقة في رؤية الأشياء، وتقتزح الايكولوجيا المعقدة مركزية البيئة بدل مركزية البشرية.
284 - عبد الوهاب المسيري ، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 317/318.
285 - المصدر نفسه، ص 318.

4 - مشكلة انفصال السياسة عن القيمة:

أنشأ اليونان أسماء متعددة لمختلف أشكال إرادة الدولة وكان غرضهم من ذلك البحث عن النظام الأمثل (العادل)، كغيرهم من الشعوب التي سبقتهم وانتهوا إلى الديمقراطية، التي احتفوا بها واعتبروها أعظم إنجاز حققوه لأنها تمثل حكم الشعب، ولكن أفلاطون لم يخف توجسه منها، لأنها في نظره لا تخلو من بعض المآزق والمشكلات، فهي حكم العامة، "وداخل العامة يوجد دائما عدد كبير من السيئين والأشرار"²⁸⁶، من هذا الهاجس ارتبطت قيادة الدولة دائما بسؤال القيمة الذي يتهدد في صيغته الأفلاطونية: إلى من يجب أن تعود قيادة الدولة؟ ومن يجب أن يحكم؟

إن "ماركس" و"لينين وموسوليني" و"هتلر"، وأيضا معظم رجال السياسة الديمقراطية، فكروا بدون كلل في الإجابة عن هذا السؤال، وكانت إجابة <أفلاطون>: الأفضل هو الذي يجب أن يحكم، وهي إجابة أخلاقية واضحة"²⁸⁷، يقول <كارل بوبر>: منذ حوالي خمسين عاما اقترحت رفض هذا السؤال (من يجب أن يحكم) وتشطيه كلية، لأنه يتعلق بمشكلة خاطئة قادت إلى حلول خاطئة (...). واقترحت استبدال سؤال أفلاطون هذا، بسؤال آخر مختلف كلية: هل توجد هناك أشكال حكومة تسمح لنا بللتخلص من الحكومة السيئة"²⁸⁸؟.

يظهر أن المشكلة مع <بوبر> ليست في معرفة من يجب أن يحكم؟ وإنما في كيفية الحكم؟ فالأساس هو أن لا تكون للحكومة سلطة مفرطة حتى لا تتحول إلى وسيلة سيئة، يقول <بوبر>: "مهما كانت المجموعة التي نعرفها ونطابقها بالشعب، سواء تعلق الأمر بعسكريين أو موظفين، عمالا ومستخدمين، قساوسة، كتابا، فإننا لا نريد هيمنتهم، لا نريد لا الخوف منهم ولا نكره على خوفهم، نريد ويجب علينا عند الاقتضاء أن ندافع ضد مزاعمهم، وذلك هو موضوع أشكال حكومتنا، والتي تعني الدفاع عن الحرية الفردية ضد كل أشكال السلطة، ماعدا سلطة واحدة هي سلطة القانون"²⁸⁹.

286 - كارل بوبر، درس القرن العشرين، ترجمة/ الزاوي بغوره، لخضر مذبوح، الطبعة الأولى، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008، ص 87.

287 - كارل بوبر، درس القرن العشرين، مرجع سابق، ص 88.

288 - المرجع نفسه، ص 89/88.

289 - المرجع نفسه، ص 90.

إذا فالأصل في الديمقراطية هو ضمان قيم الحرية والعدالة والمساواة والمشاركة الجماعية، بالإضافة إلى حفظ حقوق المحكومين برعاية مصالحهم لا أن تتحول إلى آلية يمرر من خلالها المحظور، أو تفسر كما يقول <كارل بوبر>: "كصك على بياض ممنوح من قبل الناخبين، كشرعية باسم الشعب" ²⁹⁰، خصوصاً إذا كانت إجراءاته خالية تماماً من أية ضوابط إنسانية أو محددات أخلاقية موجهة، مثلما هو حاصل مع الديمقراطية وآلياتها الكمية المنفصلة عن القيمة، حتى أنها صارت تطرح من المشاكل والتعقيدات أكثر ما تقدم من الحلول والتسهيلات، فإذا كان المطلوب من الديمقراطية دائماً هو تحقيق قيم عليا، وعلى رأسها الحرية والعدالة ولكن عندما تتحول إجراءاتها ذاتها التي تقوم عليها إلى مصدر خطر فذلك المأزق الذي لا منفذ منه، ما يجعلنا نتصور أن إشكالية القيم في الفكر الغربي في شقها السياسي على الأقل تكمن جوهرياً في انفصال إجراءاته التطبيقية عن الاعتبارات القيمية، يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري: "من أهم المشاكل التي تواجه الديمقراطية في التطبيق، قضية انفصال الإجراءات الديمقراطية عن القيمة، فالديمقراطية هي في واقع الأمر اتفاق على مجموعة من الإجراءات يمكن من خلالها معرفة رأي الأغلبية، وجوهر هذه الإجراءات كمي، أي حساب عدد الأصوات المؤيدة والمعارضة، فإذا زادت الأصوات المؤيدة عن الأصوات المعارضة ولو صوت واحد رفض المشروع" ²⁹¹، وكأن الاتفاق الحاصل هنا هو اتفاق بشأن إجراءات حسابية وليس بالمضمون الإنساني أو الأخلاقي أو الجمالي، فديمقراطية عدد الأصابع هذه لا تعترف كما نلاحظ بأيّ قيم مفارقة مثل العزة أو الكرامة أو الإنسانية، ما عدا رقم الأصابع المرفوعة إذ بوسع 51 بالمائة من الناخبين أن يمرروا المشروع بغض النظر عن محتواه وأهدافه.

يتساءل المسيري بشأن هذه الديمقراطية الكمية أو كما يفضل أن يُسميها الديمقراطية الإمبريقية موضحة إشكالاتها التي لا تنتهي من الناحية القيمية فيقول: ماذا يحدث لو قررت هذه الأغلبية المتسلحة بالرؤية العلمية المادية الطبيعية ضرورة إبادة المرضى الذين لا يرجى شفاؤهم (...) وماذا لو

290 - المرجع نفسه، ص 91.

291 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة لمادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 239.

قررت دولة مثل أمريكا غزو الدول والشعوب الأخرى؟ ، فما هو الأساس الأخلاقي لمحاربة وقفها عن عدائها؟ مع غياب مرجعية إنسانية مشتركة²⁹² ، وماذا نقول أيضا لو أن أحد الشعوب رأى أن قطاع المخدرات هو عصب اقتصاد بلاده، وطرح ذلك للتصويت بكل ديمقراطية وجاءت الموافقة بالأغلبية فهل ينبغي تمرير المشروع؟ ولننقس على ذلك آلاف القرارات اللإنسانية واللاأخلاقية التي اتخذت ومازالت تتخذ، مثلما وصل هتلر إلى الحكم من خلال القنوات الشرعية الديمقراطية "وحاز على رضا الشعب الألماني وحينما بدأ حكمه النازي تمت تصفية الأقليات العرقية والدينية غير المرغوب فيها مثل العجر والمعوقين واليهود باعتبارها عناصر بشرية تستهلك ولا تنتج، وكان ذلك بموافقة أغلبية الشعب الألماني، ومثلما وافقت الشعوب الغربية على إرسال جيوشها إلى آسيا وإفريقيا، فأبادت ونهبت ما نهبت، وقد عبرت هذه الشعوب عن رأيها بشكل بالغ الديمقراطية"²⁹³ .

من الواضح أن التعقيدات والإحراجات الكبرى التي باتت تعم المشهد الحضاري الغربي في كل جوانب وجوده، ليست في منأى عن فكره الاختزالي المتعالي عن المرجعيات المتجاوزة، ونموذجه المعرفي المادي المنفصل عن منظومة القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية والمكتفي بمجموعة الإجراءات الكمية العددية الخالصة، ولكن حتى ولو قبلنا بقرار هذه الأغلبية العددية، فعلى أي أساس تستند هذه الأغلبية العددية في موقفها، في ظل غياب مرجعية متعالية متجاوزة أو قيم عليا موجهة؟ وهل لهذه الكمية العددية ما يبررها؟ أم المصلحة أو الهيمنة أو رأس المال أو أي شيء مادي آخر هو من يصنع الفارق؟ ومن ثم القرار؟ .

لأجل هذا فإن عبارة مثل رأي الأغلبية أو حكم الجماعة هي عبارة مضللة، وتنتمي إلى الدعاية لا غير، فعندما تتحول الديمقراطية إلى آلية لتحقيق مكاسب مادية أو سياسية، تنحرف عن مبادئها الأصيلة، وتتحرك في اتجاه بلا هدف أخلاقي أو غاية إنسانية، مثلما توافق الأغلبية الساحقة من أعضاء التجمع الصهيوني على عمليات البطش والذبح التي ترتكبها القوات الإسرائيليّة من خلال إجراءات

292 - المصدر نفسه، ص 77.

293 - عبد الوهاب المسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 218.

ديمقراطية دقيقة لا غبار عليها ولا شبهة فيها²⁹⁴، وتصبح الأمور أكثر تعقيدا على المستوى القيمي عندما تطالب بعض الحركات التحررية الجديدة مثل النسوية الداعية للمساواة بالموافقة على حقوق بعض الشواذ والمنحرفين ممن تعتبرهم أقليات، كحق الزواج المثلي والسحاق والشذوذ الجنسي والمخدرات وممارسة اللواط مع الصبية ممن لم يبلغوا سن الرشد، وكل ما لا يخطر على بال، فماذا لو عرضت هذه النزوات الشيطانية للتصويت وجاءت نسبة الأصوات المؤيدة عن الأصوات المعارضة زائدة ولو بصوت واحد، فهل ينبغي تمرير المشروع باسم ديمقراطية عدّ الأصابع هذه، وتصبح تلك المطالب حقوق محفوظة بسلطة القانون؟.

والسؤال المهم الذي يجب طرحه في رأي المسيري هو: "هل علينا أن نقبل بمثل هذه القرارات، ابتداءً من الإبادة النازية وانتهاءً بقبول المخدرات والإباحية، باعتبارها أنها تعبير عن إرادة الشعب وصوت الجماهير مادامت قد اتبعت إجراءات الديمقراطية السليمة أم أنه ينبغي علينا أن نرفض مثل هذه القرارات الديمقراطية استنادا إلى مرجعية أخلاقية متجاوزة للإجراءات الديمقراطية"²⁹⁵، بُناءً على هذا تغدو مسألة تأسيس مرجعية قيمية متجاوزة في الفلسفة السياسية قضية مهمة للغاية في تحديد معالم النظام السياسي ومثل هذه الدراسات البحثية لا تزال مهمشة في العالم الغربي للأسف.

5 - الظاهرة الاجتماعية الغربية وإشكالية القيم :

برغم التقدم المادي والعلمي الذي حققته المجتمعات الغربية المعاصرة، من تحظر مدني وتقوية وسائل العيش وتوفير لوسائل النقل والمعلومات، والقدرة على التحكم في الكثير من الأمراض، إلا أنها عجزت عن تحقيق سعادتها الروحية والنفسية، بفعل سوء رؤيتها المعرفية وسيادة سلوكيات عدمية فأصبحنا نسمع عن خطابات قلقة تتحدث عن غياب المعنى والشعور بالغبية والقلق، وعدم التفاهم وفقدان القيم أو ما نفضل تسميته بإشكالية القيم، لأن القيم في اعتقادنا لم تُفقد كلية وإنما أصبحت في

294 - المصدر نفسه، ص 219.

295 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة لمادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 240.

وضع معقد ومضطرب وخرج، بسبب اختلالات قائمة، ونحن هنا لا نتكلم عن مجرد أسباب مادية سياسية فقط.

يقول المسيري: "إن تزايد تعاطي المخدرات والجرائم مثل الاغتصاب والقتل بدون دوافع، لا يمكن تفسيره اقتصاديا أو سياسيا، فهي جرائم آخذة في التزايد، حسب منحى متصاعد لا علاقة له بتحولات علم الاقتصاد والسياسة"²⁹⁶، يكشف لنا هذا النص عن عمق الرؤية المسيرية في قراءتها للظاهرة الاجتماعية داخل النسق الغربي، الذي أصبح يدل على وضعها المتأزم مما يستوجب تعريتها وتقصي أسباب تأزمها الخفية، فالاختلالات الحاصلة داخل المجتمعات الإنسانية عموما والغربية خصوصا لا يمكن ردها بأي حال من الأحوال إلى مجرد أسباب اقتصادية أو سياسية فحسب، بل الإشكال أكثر عمقا من ذلك.

إن المعضلة في رأينا قد تبقى عالقة، برغم شعورنا بخطورة هذه التحولات الاجتماعية والقيمية الحاصلة في تاريخ الحضارة الغربية، وذلك كما ذكرنا سابقا بسبب قصور الرؤية العلمية الأكاديمية (السوسيولوجية)، وعدم جدّيتها.

فهي قاصرة لأن العلوم الاجتماعية رغم تطور مناهجها وتعدد مجالاتها، إلا أنها أخفقت في أن تطور نموذجا تفسيريا شاملا ومركبا، لفهم وتحليل مختلف هذه التحولات القيمية والأزمات الاجتماعية، وعن تقديم حلولٍ استشرافية فعالة لأفقتها المسدود، وربما مرد ذلك يرجع إلى رؤيتها المعرفية المادية الأحادية، ومرجعيتها الاختزالية المنفصلة عن القيم الدينية والإنسانية بحجة إدعائها الموضوعية والحياد العلمي.

وهي غير جادة لأنه لا توجد إرادة إنسانية (سياسية/عالمية) حقيقية، تعمل على تجاوز هذا الوضع الاجتماعي المتردي، بسبب الهيمنة الامبريالية والرغبة في استنفاد طاقات المستضعفين وخيراتهم، وبدل أن تتوجه هذه الأبحاث العلمية والدراسات الاجتماعية، للنهوض بالإنسانية وتحقيق كمالها وتقديمها المنشود، تستغل لفرض منطق القوة والمصلحة والتحكم في الشعوب، فكثيرا ما يكمن خلف العلوم

296 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص 174.

والأبحاث التي تقام وينفق عليها مليارات الدولارات أهداف إيديولوجية وسياسية خفية، لا علاقة لها بالعلم، ألم تزدهر معظم مجالات العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع السياسي، الصناعي، العسكري الاقتصادي، الريفي، التنمية ... الخ) إلا بعد الحرب العالمية الثانية وفي أمريكا خصوصا، وكثيرا ما استغلّت وتستغل أبحاثها لفهم تفكير الأفراد والشعوب، حتى يسهل ترشيدهم وتدجينه م والتحكم فيهم.

هذا وإذا عدنا إلى موضوع بحثنا، وتساءلنا عن سبب هذا الاختلال الاجتماعي والتحويلات القيمة الحاصلة في تاريخ الإنسانية بما جلب لها ذلك من تفكك وأمراض اجتماعية، لأمكننا القول مبدئيا بأن الأمر يتعلق بالرؤية المعرفية المادية العلمانية الداروينية الغربية المهيمنة، التي اخترقت بأفكارها وعلومها وثقافتها دوائر بشرية كثيرة ومنها المجتمعات العربية الإسلامية.

فسيادة الرؤية المعرفية الغربية بظلالها المادية العلمانية داخل الأسرة الغربية، جلب لها فضلا متباينا عن الحياة العامة وعن نظام القيم الدينية والأخلاقية، وتدريجيا نزع عنها مصفوفة القيم التقليدية المقدسة التي كانت منوطاً بها (من إنجاب للأبناء وتربيتهم، تقديم الرعاية النفسية والتكافل داخل العائلة الممتدة، صيانة إرث العائلة المادي والروحي، تحقيق التماسك العائلي)، مادام بالإمكان القيام بهذه الوظائف /القيم بواسطة مؤسسات حديثة، وهذا كله حفاظا على استقلال الأسرة ودعمها للتخصص في وظائف المجتمع.

ولكن كل هذا التوجه في رأي المسيري " لم يحقق لها خصوصية بل أدّى إلى اختراق أكبر لمؤسسة الأسرة التي أصبحت تعتمد على مؤسسات خارجية، وخلق إشكالية ازدواجية العام والخاص في المجتمع، وتباين المعايير في كليهما، ووجدت الأسرة نفسها متهمّة في النهاية بتكريس النزعة الفردية والرومانسي غير الواقعية وضيق الأفق مقابل قيمة التعاون والجماعة التي يجب أن تغرسها"²⁹⁷.

297 - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفة ودعوة للاحتهاد، الجزء الثاني، الطبع الثانية، المعهد العالمي الإسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، 1997، ص 345.

ومن بين المظاهر التي يمكن رصدها في هذا الإطار من خلال مقارنة المسيري للقضايا الاجتماعية والتي تسمح لنا بكشف ثمن تطبيق الرؤية المعرفية الغربية المنفصلة عن القيم (الدينية، الإنسانية والأخلاقية) على أرض الواقع خصوصا بعد هيمنة بعدها الحدائثي، بقيمه الجديدة (العقلانية، الفردانية، الحرية)، وبلوغ العلمانية ذروتها بعد منتصف القرن التاسع عشر، ارتفاع نسبة الطلاق تشتت الأطفال، وزيادة نسبة الأمهات العازبات، وحالات الانهيار العصبي، وانتشار الإباحية والدعارة والشذوذ الجنسي، ناهيك عن تصاعد معدلات الجريمة والادمان وانتشار الأمراض العضوية وتحول المجتمع من مجتمع إنساني تراحمي*، إلى مجتمع تعاقد تناحري** تنتهي فيه المسؤولية العاطفية والأخلاقية تجاه الأطفال بعد بلوغهم سن السابعة عشر، وتنتهي المسؤولية الاقتصادية بعد ذلك ببضع سنين.

فبسبب التوجه الرأسمالي والتشبع بقيم الحدائث (العقلانية، الفردانية، الحرية)، أصبح الإنسان الغربي عموما والفرد الأمريكي بنسبة أعلى، دائم التغير لمكان إقامته إن وجد فرصة أفضل لتحسين دخله وتعظيم ثروته ملم جعل عملية بيع البيوت وشرائها تستمر بشكل دائم، ولكن يقول المسيري: "عندما نتحدث عن بيع البيوت، نتحدث عن عدم الاستقرار وأن الإنسان هناك يعيش في سلعة ويتاجر بها إلى عوامل أخرى مثل التمرکز حول الذات والتوجه نحو اللذة الفردية، كل هذا يجعل من الصعب بناء أسرة"²⁹⁸، لأن الفرد المكتفي بذاته والمنجذب نحو تحقيق لذاته بشكل غير أخلاقي، لا يستطيع أن

* - الرؤية التراحمية: ترى المجتمع بحسبانه كيانا مركبا، تتسم عناصره بالتجانس والتنوع، أي مجتمعا تراحمي، العلاقات بين أفرادها علاقات مركبة متشابهة لا يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانون واضح، وينظر إلى الإنسان هنا على انه كائن جماعي مركب، متعدد الأبعاد إنسان، ومن ثم فإن الإنسان سبق الطبيعة. (المسيري عبد الوهاب، الدفاع عن الإنسان دراسات نظرية تطبيقية في النمذج المركبة، الطبعة الأولى، دار الشروق، 2003، ص 360).

* * - الرؤية التعاقدية: ترى المجتمع بحسبانه تركيبا بسيطا تتسم عناصره بالتجانس، أي مجتمعا تعاقديا العلاقات بين أفرادها علاقات بسيطة وغير متشابهة يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانوني نصوصه واضحة، والرؤية الكلية للإنسان هنا تقوم على أنه كائن فرد بسيط، ذو بعد واحد أي إنسان طبيعي يسبق الإنسان. (المسيري عبد الوهاب، الدفاع عن الإنسان دراسات نظرية تطبيقية في النماذج المركبة، مصدر نفسه، ص 360).

يتحمل أعباء الأسرة أو لنقل واجباته الإنسانية والاجتماعية، بعدما انغمس في الحياة المادية وتمعها الدنيوية، التي تتطلب الاستهلاك المستمر، وعدم الارتباط والالتزام مما يجد من حرية ال فرد ويقيد من حدود راحته الذاتية، وربما هذا ما يفسر ظاهرة العزوف المتزايد عن إنجاب الأولاد، بل والزواج أصلاً واستبدالها بعملية التعايش - (cohabitation)، حيث "يتعايش شخصان معا فترة من الزمن، تتراوح طولاً أو قصراً حسب الظروف دون أن يتزوجا" ²⁹⁹، لِيَتَفَادَا عبء الأ أسرة وتكاليف تربية الأولاد، فالتعايش هنا يتيح لأي طرف رجل أو امرأة حتى لا نقول زوج وزوجة الانسحاب وقطع العلاقة في أي لحظة بشكل هادئ ومريح، إذا ما شعر أحدهما بالملل أو تبين له أن هذه العلاقة لم تعد تحقق له لذة أو منفعة.

يدعونا المسيحي في كل مرة إلى رصد نتائج التحديث السلبية التي لم تنته عند هذا الحد بل تستمر في التزايد، لتمس هذه المرة أهم لبنة في المجتمع وهي الأسرة، نتيجة الانغماس الكلي في مظاهر الحياة المنفصلة عن القيم الدينية والأخلاقية وإهمالها كلية، وذلك من خلال اكتساب ممارسات حديثة تتنافى وطبيعة السنن الربانية والبنيات الاجتماعية التقليدية الموروثة. فبعدها كانت الأسرة وحدة مقدسة تعبر عن ارتباط روحي وشراكة جوانية تتم بين الزوج والزوجة، يحمل كل شخص فيها للآخر قيم المحبة والاحترام والتفاهم والأمانة وعدم الخيانة، ويرجى الإشباع بطريقة إنسانية، يسعد الزو جان بأطفالهما بعد انتظارهم بشغف، وتحاول الأم أن تفهم ابنتها والأب يصادق ابنه، فلا تحسب المسألة بحساب الفائدة والخسارة والأعباء والتكاليف، تحولت في إطار الرؤية المادية العلمانية إلى علاقة تعاقدية وظيفية، يصبح فيها الرجل والمرأة مجرد رفيقين متعايشين معا، لتح قيق وظائف معينة (متع، منافع علاقات عابرة)، يقول المسيحي : "فإن كل هذا يعني مزيداً من التمرکز حول الذات ومزيداً من الإحساس بالعزلة ومزيداً من الانغماس في الآليات اليومية المادية التي تقضي على الدفء والحب والمودة والتراحم" ³⁰⁰، فالإنسان لا يمكن له أن يحترم هذه القيم، ويقوم بإرجاء متعه الحسية إلا بوجود

299 - عبد الوهاب المسيحي، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 423.

300 - المصدر نفسه، ص 243.

مثل عليا وغايات أخلاقية، دينية مقدسة في حياته تمنحه اليقين والاستقرار، يشعر معها بنوع من العزاء والتعويض عن متعه الدنيوية، بغايات روحية أعلى.

ولكن في غياب هذه المثل العليا (الدين الشرف، السعادة الأخروية) فإن عملية الإرجاء تصبح صعبة ومستحيلة، وتتحول إلى نرجسية وإشباع فوري، يقول المسيري: "في غياب الأسرة وغياب المثل الأعلى والتوجه الشديد نحو اللذة تختفي إمكانية الإرجاء، ولا يمكن أن تقوم المدرسة بإقناع الإنسان بإرجاء إشباع رغباته (الحسية)، فلا يمكن لمؤسسات غير شخصية أن تقوم مقام الأسرة"³⁰¹، فمع تزايد معدلات العلمنة الشاملة داخل الأسرة الغربية، تراجع الإيمان الديني لديها، وتبعاً لذلك تناقص الاهتمام بالقيم المطلقة في حين ارتفع معدل التفكير البرجماتي، حيث أصبح الاهتمام موجهاً نحو تحسين الدخل المادي وتحقيق سبل الرفاهية (توسيع المنزل، تغير السيارة، والهاتف... الخ) أي إشباع مستويات اللذة الحسية، والتركيز على القيم المادية على حساب القيم الروحية والأخلاقية، ولكن هذا التوجه أحدث تأكلاً كبيراً داخل الأسرة على عكس ما كان متوقعاً، وتراجعت سلطتها الأبوية على الأبناء وما عدت قادرة على التحكم فيهم وتوجيههم، فقد فقدت ثقفتها وتوازنها، وبدأنا نلاحظ حالات الانسحاب والأمراض العصبية والطلاق وعدم الرغبة في الإنجاب والزواج أصلاً، ونتج عن ذلك ظاهرة جديدة في المشهد الاجتماعي الغربي وهي الأمهات العازبات والأمهات المراهقات اللواتي يملن إلى الذهاب إلى مؤسسات الرعاية أكثر من الدخول إلى مؤسسة الزواج المستقرة الثابتة، ولنا أن نتصور الاختلال الحاصل داخل بنية المجتمع ونفسية الأطفال، وهذا كله بسبب الابتعاد عن التعاليم الربانية الحقة والقيم الدينية الأصيلة باسم الحرية والفردانية والعقلانية وغيرها من الشعارات التي جاءت بها الحداثة الغربية، فقد أكدت الأبحاث الاجتماعية التي أجريت على أطفال الأمهات المراهقات "وجود ميل كبير عند هؤلاء الأطفال لخلق المشاكل في المدارس وإظهار العدائية الواضحة وقلة

301 - عبد الوهاب المسيري ، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 122.

الانضباط أكبر بكثير من الآخرين، وخاصة الذكور منهم³⁰²، يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري: "كانت الأسرة عبر التاريخ تكتسب تماسكها من خلال الإيمان بالمجتمع الذي يستند بدوره إلى إيمان بعقيدة ما، ومن خلال هذا الإيمان يمكن إرجاء إشباع الرغبات الجنسية، وباسمها توجه الرغبة الجنسية من خلال قنوات اجتماعية، وباسمها أيضا يمكن الاستمرار في تنشئة الأطفال (...). ومع تآكل العقيدة، يصبح الإرجاء صعبا بل مستحيلا، ثم تتفكك الأسرة"³⁰³.

وفي مقارنة المسيري لطبيعة الأسرة النووية الغربية الحديثة المتشعبة بالرؤية المادية العلمانية والأسرة الممتدة التقليدية يسجل مجموعة من الملاحظات والتحويلات الأساسية الحا صلة، وأثرها الظاهر على منظومة القيم ومنها:

- **الملاحظة الأولى** : أن الأسرة النووية الحديثة أصبحت تضم الأب والأم والأولاد وحسب، على خلاف الأسرة الممتدة التي كانت تضم الجد والجددة والأعمام والأخوال أحيانا، ولكن المهم هو أن ندرك والكلام للمسيري أنه : "في إطار الأسرة النووية يجابه الإنسان أعباءه اليومية كلها بمفرده دون توجيه أو مساعدة كما أن الأطفال يمثلون عبئا ثقيلا عليه، لأن في العائلة الممتدة يكون الأطفال مجتمعا هرميا خاصا بهم، يسيرون أمورهم بنفسم ويتبادلون الخبرات والمعلومات فيما بينهم دون اللجوء إلى الكبار في كل صغيرة وكبيرة"³⁰⁴، وهذا كله طبعا يخفف العبء (النفسي والتربوي والأخلاقي) على الوليد، نهيك عن تعاضم البعد التواصل الاجتماعي وتقوية الروابط العائلية فالأطفال يجدون أنفسهم داخل شبكة من العلاقات الاجتماعية والإنسانية التي تغلب عليها قيم التراحم والاحترام والطاعة والتدين والمحافظة والاجتماع، مما يقلل من معدل الفردانية والأنانية والبرجسية والانحراف.

302 - جيمس ولسن، القيم العائلية ودور المرأة، ترجمة/ أمل حسن، مجلة المعرفة، العدد 386، وزارة الثقافة الجمهورية العربية السورية، سوريا، 1990، ص 73.

303 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص 234.

304 - عبد الوهاب المسيري، الفردوس الأرضي دراسات عن الحضارة الأمريكية، دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة، منتديات الوحدة العربية، <http://arab-unity.net/forums/>، ص 72.

- **الملاحظة الثانية:** أن "الأسرة النووية بناء ضيق خانق، فالزوج لا يخرج إلا مع زوجته، وبالتالي لا تخرج هي إلا معه"³⁰⁵، وهذا يعكس بدون شك محدودية العلاقات الاجتماعية، حيث يجد الفرد صعوبة في التواصل مع الآخرين، في الخروج معهم، مشاركتهم لحظات الحياة حتى ولو كانوا من المقربين أقارب مثلاً أو أصدقاء، لأن ساعات الزمن محسوبة والعلاقات تتسم بالوضوح ولا وقت فيها للتراحم والتوادد والتعاطف، وبمجموع القيم التي تتجاوز سطح المادة والمصلحة.

- **الملاحظة الثالثة:** داخل الأسرة النووية لا يمكن للرجل المتزوج إلا أن يصادق رجالاً متزوجين ولا يمكن للمرأة المتزوجة إلا أن تصادق نساءً متزوجات، يقول المسيري: "وقد تبدو هذه المسألة طبيعية للغاية، ولكن نتائجها الحضارية عميقة للغاية، فهي تعني أن الزوج يحصر اهتماماته في اهتمامات زوجته، وهذا قد يكون مقبولاً بالنسبة له لأنه يقضي معظم حياته خارج المنزل يعبر عن إمكانياته، ولكن الأدهى أن الزوجة تحصر اهتماماتها في اهتمامات زوجها، وحيث أنها تقضي كل وقتها في المنزل (خصوصاً ربات المنزل اللواتي لا يشتغلن)، فإنها تصبح عبئاً على نفسها وزوجها"³⁰⁶، طبعاً وفي إطار هذه العلاقات الضيقة سيتركز اهتمام الزوجة على زوجها أكثر فأكثر ما يجعله نقطة ملاحظة دائمة بالنسبة لها، وبدلاً من أن ينعكس ذلك إيجاباً عليهم فتتقوى العلاقة بينهم، تحدث مصادرة لحرية الرجل، لأن الزوجة المسكينة سوف تطلب من زوجها اهتماماً متزايد حتى في أدق التفاصيل (أن يتحدث معها، بيدي رأيه في ملابسها، وتسريحة شعرها، ينتبه لما تطبخه، يتذكر عيد ميلادها... الخ) فهي لا تعرف علاقات أخرى لتنفس عن نفسها وتظهر قدراتها واهتماماتها، يقول المسيري: "وهذا على عكس الأسرة الممتدة حيث يمكن للرجل أن ينشئ علاقات مع معارفه من الرجال، كما أن مجتمع الأطفال يفيد في تبادل الخبرات وفي الإنضاج الإنساني (...). لكل هذا نجد أن أزمة المرأة الأمريكية كانت آخذة في التفاقم لأنها أصبحت غير قادرة على العثور على ذاتها الحقيقية"³⁰⁷.

305 - عبد لوهاب المسيري، الفردوس الأرضي دراسات عن الحضارة الأمريكية، مصدر سابق، ص 72.

306 - المصدر نفسه، ص 73.

307 - عبد لوهاب المسيري، الفردوس الأرضي دراسات عن الحضارة الأمريكية، مصدر سابق، ص 73.

كنا قد أشرنا من قبل إلى أن الإختلالات الحاصلة داخل المجتمعات الغربية وخصوصا حالة الاضطراب والاعتراب الذي تعيشه المرأة ومن ثم الأسرة الغربية بمجموعها، وانعكاسات ذلك على مقولة القيم، وهو ما نسميه إشكالية القيم في الفكر الغربي على الأقل في جانبها الاجتماعي، غير منفصل في جوهره عن طبيعة الرؤية المعرفية التي يتبناها المجتمع الغربي في نموذج الحضاري، فما تشهده الحضارة الغربية من عنف وانحراف وتفكك أسري، نتيجة منطقية لسيادة رؤيتها المعرفية للكون والحياة والإنسان، وهو ما حاول المسيري التنبيه إليه والتذكير به في أكثر من مرة من خلال إشارته إلى بعض المداخل الأساسية التي قارب بها بعض القضايا الاجتماعية المتعلقة بالمرأة أولا والأسرة ثانيا.

وقد جعل المسيري المرأة في الدرجة الأولى من حيث الاهتمام، لأنها في رأيه جوهر الأسرة، إن صلحت صلح معها حال الأسرة ومن ثم حال المجتمع من بعدها، من هذا المنطلق إذا فكلما استطعنا تحليل وضع المرأة الغربية في إطار علاقتها بالنموذج المعرفي الغربي اقتربنا من فهم دقيق للظواهر الاجتماعية.

- أولا : يري المسيري : أن استخدام كلمة امرأة في الرؤية الغربية العلمانية يختلف مدلوله في الرؤية التوحيدية الإسلامية:

فقد نظر الفلاسفة منذ القدم إلى المرأة نظرة سلبية مختلزين كل مواهبها الإنسانية داخل إطار الجسد، وقد يعود ذلك إلى الصورة التي رسمها أفلاطون ومن بعده أرسطو، فقد أهتم الفيلسوفان بالحديث عن صفات الرجال لكنهما لم يهتمتا بالحديث عن صفات النساء، تعتقد <جان غريمشو - Jen grimchaw > في كتابها الفلسفة والتفكير النسوي أن آراء أرسطو عن المرأة التي وردت في كتابه عن السياسة تمثل إقصاءً صريحاً للنساء والحط من قيمتهن، وذلك بسبب انطلاقه من مبادئه الميتافيزيقية: أن الكون بكل مظاهره مرتبا ترتيبا هرميا، ما هو أدنى يخضع لما هو أعلى، وأن العقل يميز الإنسان عن غيره من الكائنات، أنه من طبيعة الجزء العاقل من الكون أن يتحكم بالجزء غير العاقل³⁰⁸.

308 - حديجة العزيري، الأسس الفلسفية للفكر النسوي، الطبعة الأولى، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، لبنان، 2005، ص 50.

انطلاقاً من هذه المبادئ حددت مرتبة المرأة في الحياة الاجتماعية، فارتبط العقل بالرجال "واعتبروا كائنات أعلى تمثل الجزء العاقل، بينما اعتبرت النساء والعبيد كائنات أدنى لأنهم لا يملكون القدرة على ممارسة قدراتهم العقلية بصورة تامة" ³⁰⁹، وأثر ذلك في التراث الغربي فيما بعد، فقد همش <ديكارت> المرأة واعتبرها رمزا للجسد، عندما أعلن عن ثنائه التي قسمت تاريخ الوعي الأوربي إلى قسمين : المادة والجسد، فارتبط العقل بالرجل والجسد بالمرأة التي أصبحت رمزا للمتعة والجنس والغواية، وقرر <روسو> "أن أصعب الشؤون البشرية التي تتعلق بالدولة والتاريخ، يجب ألا يعالجها إلا الرجال وحدهم وأن مهمة المرأة الأولى تنحصر في إمتاع الرجل، وامتد الأمر ليشمل <كانط>، لذي أصبغ العقل لديه بالصبغة الذكورية" ³¹⁰، بسبب الجبن والكسل اللذين يمنعان المرأة من استخدام عقلها، وازداد الأمر فداحة مع النظام الرأسمالي كما يقول المسيري : "حيث أثر هذا النظام في أمريكا تأثيراً قويا على وضع المرأة، فأصبح جل اهتمامها بأنوثتها ورشاققتها فاز داد استهلاك النساء لمستحضرات التجميل ما يزيد عن أربعة بليون دولار" ³¹¹.

- ثانياً: مفهوم عمل المرأة في سياق النموذج المعرفي العلماني الغربي يختلف عن مفهومه في السياق التوحيدي الإسلامي، فالعمل الذي تتقاضى عنه المرأة أجراً خارج منزلها، هو العمل الاقتصادي الذي له معنى، فالمرأة هنا كائن اقتصادي، تنتج وتستهلك، تقاس حركتها كما، وتكتسب احترام زوجها على الرغم من أن الوظيفة التي تؤديها قد لا تكون خلاقة أو ممتعة، أما عملها داخل منزلها (من تربية الأطفال والاعتناء بأسرتها فلا يعد عملاً على الإطلاق، لأنه يتم داخل المنزل ولا تتقاضى عنه أجراً ولا يقاس كما ³¹² ومن المنطقي جداً في إطار الرؤية المعرفية العلمانية وخطابها المادي / الاقتصادي أن يصبح معيار كفاءة المرأة يقاس بمردودها الإنتاجي النفعي، ودرجة احترامها بدءاً من زوجها في المجتمع يكون على حسب الوظيفة التي تشغلها، أما ما تقوم به داخل بيتها تجاه أسرتها من تنظيف للمنزل وتربية

309 - المرجع نفسه، ص 51.

310 - عبير سعاد، رؤية المسيري للنسوية، مجلة أوراق فلسفية، العدد 19، (د، دار النشر)، مصر، 2008، ص 258.

311 - المرجع نفسه، ص 258.

312 - جواد الشقوري، في الإضافات المسيرية النوعية للمشروع العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 143/142.

للأولاد واعتناء بشؤون أسرتها، واستقبال زوجها عند عودته من العمل، والقيم الإنسانية التي تمنحها لأسرتها من محبة وعطف وعناية، فهذا كله لا يعد عملا وليس له قيمة . يقول المسيري : "إن هذه الزوجة التي لم تفعل شيئا من منظور مادي، فعلت الكثير من منظور أكثر تركيبا، ولكنها استبظنت الخطاب المعرفي المادي، ولذا فعليها أن تخرج من المنزل فورا حتى تعمل، أي حتى تتقاضي أجرا فتستعيد احترامها لنفسها، قد يفسد الأطفال وقد تنهار الأسرة وتضيع خصوصية الحضارة (فالأم هي التي تعلم الأطفال الحضارة والقيم)، ولكن هذه أمور ثانوية"³¹³، مادمت القيمة هي المقابل المادي والبنوك لا تصرف شيئا اسمه قيم روحية أخلاقية.

- ثالثا: الخطاب الحقوقي الغربي كنموذج معاد للمرأة وللأسرة :

ينبها المسيري إلى ضرورة الانتباه إلى الخطاب الحقوقي الغربي الذي أصبح يشكل في رأيه تهديدا حقيقيا للإنسان (المرأة، الأسرة،) وبالتالي اضطرابا للمجتمع، رغم إعلانه مجموعة من القيم المدافعة عن الإنسان، فقد انبرى المسيري ينقد الإطار المرجعي لنظريات الحقوق الغربية الجديدة، محولا كشف تحيزات وأفكارها الخفية المعادية للإنسانية ، حيث لا تعترف معظم المدارس الفلسفية ما بعد الحدائة بوجود طبيعة بشرية ثابتة للإنسان، وهو ما أفرز مجموعة من النظريات الإيديولوجية في شكل دعوات حقوقية معاصرة مثل النسوية، والإباحية، والشذوذ الجنسي، والعراة، والمخدرات، فقد بدأت هذه الحركات في بداية الحدائة على شكل مواقف تحريرية تدعو إلى المساواة، لكنها في وضعها ما بعد الحدائي لم تعد تطالب بالمساواة وإنما بالتسوية، انطلاقا من رفض مفهوم الطبيعة البشرية . وبهذا المعنى تحولت معظم الحركات الحقوقية من كونها حركات إنسانية تسعى لنيل حقوق الأفراد وحرابتهم إلى حركات إيديولوجية عنصرية تطالب بالتسوية، حيث تلغي جميع الفوارق الطبيعية الفطرية الربانية، وكل تجاوز أو اختلاف، ومن ثم تلغي الطبيعة الإنسانية للبشر، ويصبحون مادة طبيعية عامة لا تتميز بأي خصائص إنسانية تفصلها عن الكائنات الأخرى.

ولتوضيح المسألة اتجه بناً المسيري إلى تحليل الخطاب النسوي - فيمينيزم - في إطار نقده للخطاب النقدي الحقوقي الغربي، كأحد الخطابات الحقوقية الجديدة التي تدعي ظاهرياً دفاعها المستميت عن الإنسانية، موضحاً أثارها التدميرية للقيم الإنسانية والأخلاقية والاجتماعية خصوصاً الأسرة. في البداية ينبغي أن نوضح بأن المسيري لا يرفض الفلسفة النسوية على جملتها، وإنما يوجه نقده إلى ما يسميه بـ: حركة التمركز حول الأنثى، تميزاً لها عن الحركات النسائية التقليدية. فالحركة التقليدية لتحرير المرأة والتي قامت فيها النساء في أواسط القرن التاسع عشر بالمطالبة بحقوقهم السياسية والاجتماعية في إطار النضال من أجل الحقوق المتساوية لجميع البشر امرأة ورجلاً، حيث نادى عشرات "المفكرات والفلاسفة من أمثال ماري ولتونكرافت وجون ستوارت ميل وريتشارد بانكهرست بمنح النساء حق الاقتراع ومساواتهن مع الرجـال قانونياً وسياسياً"³¹⁴، هي حركات اجتماعية ذات مرجعية إنسانية متجاوزة في نظر المسيري، كانت تهدف إلى تمكين المرأة من حقوقها السياسية والاجتماعية وتحريرها من الهيمنة الذكورية، باعتبارها إنساناً في المقام الأول. من هذا المنطلق ينبغي الاعتراف بها، لكونها ترتبط بمرجعية إنسانية وتصور المرأة ككائن اجتماعي يضطلع بوظيفته في حدود الأسرة والشعور بروح المسؤولية الأخلاقية، ولعل هذا ما جعل المسيري يشيد ببرنامجه ناو (Now) الأمريكي الذي طالب بتحسين وضع المرأة في نطاق الأسرة³¹⁵، إذا فلا عراض أو اعتراض لحركات حقوقية إنسانية ترتبط فعلاً بمعايير أخلاقية وتتحرك داخل خطاب إنساني واضح، مستقر ومشارك مثل مفهوم المرأة والأسرة وحقوق الإنسان عموماً.

لكن مع تصاعد معدلات العلمنة وشمولية ما يسميه المسيري بالعلمانية السائلة أو العلمانية المادية حيث تتلاشى ثنائية الإنسان والطبيعة، وتسود "الرؤية المادية الشاملة للعالم في جميع مجالاته ومستوياته، لا مجال فيها للقيم الدينية والأخلاقية والإنسانية في جوانب الحياة العامة"³¹⁶، بدأت متتالية تفكيك المرأة والأسرة خصوصاً والإنسان عموماً، وبدأنا نشاهد خطابات تتمركز حول الأنثى

314 - خديجة العزيري، الأسس الفلسفية للفكر النسوي، مرجع سابق، ص 18.

315 - عبير سعاد، رؤية المسيري للنسوية، مرجع سابق، ص 253.

316 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 221.

تؤكد على الاختلافات العميقة بين الرجال والنساء، "وكانه لا توجد إنسانية جوهرية مشتركة تجمع بينهما ولذا فدور المرأة كأم ليس أمرا مهما، ومؤسسة الأسرة من ثم تعد عبئا لا يطاق، فالمرأة متمركزة حول ذاتها تشير إلى ذاتها، مكثفية بذاتها تود اكتشاف ذاتها وتحقيقها خارج إطار اجتماعي، في حالة صراع كوني أزي مع الرجل المتمركز حول ذاته"³¹⁷.

إذا في خطاب من هذا النوع لسنا أمام دعوة حقوقية، بل نحن أمام رؤية هجومية على الطبيعة البشرية، فالتتمركز حول الأنثى بهذا الشكل في رأي المسيري يعبر عن تحول حقيقي لمكانة الإنسان عموما ولعلاقة الرجل بالمرأة، ووضع الأسرة خ صوصا، فهو إزاحة للإنسان من مركز الكون وإعلان عن علاقة الصراع بين الرجل والمرأة بدلا من علاقة التكامل والتوافق، وبهذا تتحول "النسوية من حركة تطالب بحقوق المرأة وتحقيق العدالة لها داخل المجتمع إلى حركة تتمركز حول الأنثى، ويصبح تاريخ الحضارة البشرية، تاريخ صراع بين الرجل والمرأة"³¹⁸.

فالبرنامج الذي تطرحه حركة التتمركز حول الأنثى برنامج ثوري لا يهدف إلى مجرد المطالبة بمجموعة من الحقوق المهضومة، أو تغيير وضع اجتماعي وسياق ثقافي تاريخي أضرب بالمرأة، من أجل تحسين أحوالها ورد الاعتبار لها كأم وزوجة بل وكإنسان أولا يستحق التكريم والاحترام، وإنما يهدف إلى " إعادة صياغة كل شيء (التاريخ واللغة والرموز)، بل الطبيعة البشرية ذاتها "³¹⁹، فالتاريخ واللغة والحضارة إنما هو تاريخ البشرية، لا تاريخ الذكر فقط ويتم الاحتفاء بالاختلاف أكثر، وفي محاولة التفريق الكامل بين المرأة والرجل، تؤنث اللغة وتعاد كتابة الكثير من المفاهيم، فتكتب عبارة نساء على النحو الآتي : **Womyn** بدلا من : **Women** حتى لا تحتوي عبارة نساء بالإنجليزية على كلمة : **Men** أي رجل، ولحظ أن رجل الثلج : **Snowman** - رجل، فغير الاسم إلى : **Snowwoman** أي إلى امرأة الثلج، يواصل المسيري تحليله لهذا الفكر النسوي المتمركز حول الأنثى فيقول: وتصل هذه

317 - عبد الوهاب المسيري ، قضية المرأة بين التحرر والتتمركز حول الأنثى، الطبعة الثانية، نخصة مصر للطباعة والنشر، الجزيرة، مصر، 2010، ص 20.

318 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، المصدر نفسه، ص 327.

319 - عبد الوهاب المسيري ، قضية المرأة بين التحرر والتتمركز حول الأنثى، مصدر سابق، ص 22.

الرؤية قمتها أو هونها حينما تقرّ الأنثى أن تدير ظهرها للرجل تماما وتعلن مرجعية ذاتها، فهي سورمان التي تعلن استقلالها الكامل عن الرجل، حين يصبح السحاق الدليل القاطع الذي تؤكد ذاتها من خلاله³²⁰ وتنبثق الحركة النسوية السحاقية في أواخر عام 1960 وأوائل 1970، في شمال أمريكا لترسخ نفسها كجماعة مميزة عن كل الجماعات النسوية مركزة على مقولة الجنس والزواج المغاير³²¹، والمفارقة الغربية هي تحول السحاق إلى حق تتم المطالبة به علناً في حضارة بدأت فيها اللاعقلانية وللإنسانية وللأخلاقية تمسك بتلابيب الغرب وتهمين عليه، حتى يصل الحد بدعاة التمركز حول الأنثى إلى الجهر بالسحاق وإعلانه شعاراً جديداً للحركة النسوية، كما تقول إحدى المساحقات : "إذا كانت الفيمينزم هي النظرية، فالسحاق هو التطبيق .

" If feminism is the theory. Lesbianism is The practice" ³²² ، ويصبح من العادي جداً أن لا تحتاج المرأة إلى الرجل لتكوين أسرة وإنجاب الأولاد وتعمير الأرض، بعد اكتشاف النسوية لهذه البدعة الجديدة، خصوصاً وأن تكنولوجيا العلم طورت تقنيات كثيرة تغني المرأة الفينمزيّة عن الطرق الطبيعية، ما دام بإمكانها أن تلجأ إلى المخابر والإجراءات العلمتقنية .

من الواضح أن القراءة التحليلية التي يصف بها المسيري الحركات الحقوقية الغربية ومنها النسوية تهدف إلى نقد الحضارة الغربية، والكشف عن نموذجها المعرفي الذي أصبح يحيل إلى مفارقات وتناقضات صارخة في نظام المجتمع وطريقة تفكيره، وخصوصاً التحولات العميقة الحاصلة في منظومة قيمه، رغم أن موقفه من تلك الحركات الحقوقية الإنسانية عموماً والنسوية خصوصاً لم يكن معادياً لها جملة وتفصيلاً، بل معارضاً لبعض توجهاتها المتطرفة، فرؤية المسيري للنسوية رؤية شمولية توفيقية ترفض كل دعوة تفكيكية مدمرة للقيم الأخلاقية والإنسانية والاجتماعية الأصيلة، وكل دعوة اختزالية تهدف إلى زيادة كفاءة المرأة على الرجل أو رفع كفاءة الرجل على المرأة أو تسويتها معاً، لأنه في كل الحالات هناك إنكار للإنسانية المشتركة، لذا يشيد المسيري بكل دعوة أو فلسفة تعترف بالإنسان،

320 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 331.

321 - خديجة العزيمي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي، مرجع سابق، ص 27.

322 - عبد الوهاب المسيري ، قضية المرأة بين التحرر والتمركز حول الأنثى، مصدر سابق، ص 28.

مع الحفاظ على الخصوصيات في إطار إنسانية مشتركة لا فضل فيها لمرأة على رجل أو لرجل على امرأة إلا بالتقوى.

فالانعكاسات السلبية لما يسمى بالنسوية وغيرها من الحركات الحقوقية الغربية، أبانت عن نتائجها المدمرة، وبدأ الغربيون ذاتهم كما يقول المسيري: " يستخلصون أن مسار تحرير المرأة كان على حساب الأطفال، بل يقال إن جيلا من النساء في الأربعينيات من أعمارهن هن في حالة ألم شديد لأن معظمهن لم ينجبن أطفالا، لأن المرأة أصبحت رجلا متجاهلة خصوصيتها"³²³، وفي الغرب يوجد أيضا ظاهرة تأنيث الفقر كما سعت إلى ذلك النسوية من تأنيث اللغة والتاريخ والمعرفة، فالظاهر أنها نجحت في ذلك ولكن نتائج التأنيث هذه المرة مهلكة وعلى غير المتوقع، فظاهرة تأنيث الفقر، التي لم تحسب لها النسوية حسابا هي " حالة نتجت عن معاشررة الرجل للمرأة دون رابط تزواجي، و بعد إنجاب الأطفال يذهب الرجل تاركا المرأة وأولادها، وتعددت مثل هذه الأسر التي على رأسها امرأة، مما نتج عن ذلك انخفاض في مستوى معيشة هذه الأسرة"³²⁴.

6 - مشكلة العلاقة بين المعرفة والقيمة:

لا يمكن الحديث عن إشكالية القيم في الفكر الغربي دون إثارة مشكلة العلاقة بين المعرفة والقيمة (الدينية، الإنسانية والأخلاقية) القائمة في العلوم الغربية وخصوصا العلوم الاجتماعية، هذا ومنذ المحاولات الأولى للنموذج الغربي (اليوناني) تأسيسه لمعرفة عقلانية منفصلة عن الروح القائمة والعميقة التي ميزت الفكر الشرقي، مكنتها في ذلك بمركزية الوجود المادي .
اتجه اليونان في محاولتهم الأولى لفهم الوجود وتفسيره إلى عمل الفكر الخالص، وهو ما عرف في تاريخ الفلسفة اليونانية بالعبقرية اليونانية التي انشقت معها التفكير اليوناني عن عناصر التأملات الروحية

323 - جواد الشقوري، في الإضافات لنوعية للمشروع العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 174.

324 - جواد الشقوري، في الإضافات لنوعية للمشروع العربي الإسلامي مرجع سابق، ص 174.

الميثولوجية واعيا لذاته، متيقنًا بطبيعته غير المتناهية³²⁵، وهذا يعني ميل العقل اليوناني إلى نزع مظاهر الرمزية عن الوجود وإفراغ الطبيعة من محتواها المقدس، والاتجاه إلى خلع المعقولة عليها "بمحاولة تفسير الأمور وفق مبادئ عقلية ثابتة يقرها الناس جميعًا، لأنها تشكل البنية الأساسية التي يعتمد عليها تفكيرهم وهو ما انتهى إليه التعقل الغربي فعلا، حينما ردّ ظواهر الوجود إلى مبدئين رأسيين هما: مبدأ الهوية وما تفرع عنه من مبدئي عدم التناقض والثالث المرفوع، ومبدأ العلية الكافية وما تفرع عنه من مبدئي الحقيقة والغائية"³²⁶.

طبعًا عملية عقلنة الفكر والوجود هذه اتجهت بالفكر الغربي إلى إعلاء التفسير السببي العيني للطبيعة، فمنذ الاجتهادات الفكرية اليونانية للجواب عن سؤال ما أصل الوجود؟ لم يتجاوز تفسير الفلاسفة الطبيعيين الأوائل حدود الفهم المادي المنتهي عند المبادئ الحسية للوجود (ماء، نار، هواء، تراب... الخ)، مؤسسين بذلك لرؤية معرفية مادية مختزلة لأفق الحقيقة في بعدها العقلي المادي الخالص. وداخل هذا النظام الواحد ي المادي الذي بدأ يعم، رغم بعض المحاولات للحفاظ على الإرث الديني وإخفاء التعقل في لبوس ميتافيزيقية، وعدم قطع الصلة بين الحقيقة والحكمة، من جهود <فيثاغورس> و<أفلاطون> و<الأفلاطونيين> الجدد، ثم توسع المسيحية بما كان مقدرًا لها كتدبير سماوي "تخليص العالم من خسران الإيمان الديني (...). وصرّف التقليد الحكمي اليوناني بكله"³²⁷.

إلا أن نزوع الفكر الغربي إلى عقلنة الوجود بعد اختباره لتجربة العرفان المسيحي، التي ضيقت عليه حدود الإبداع الفكري واشترطت عليه ممارسة فعله ضمن المعطى اللاهوتي، ما لبث أن أدى إلى إعلاء قيم العقلانية والحرية الفكرية من جديد خلال عصر النهضة، إذ كان لزاماً على الفرد الأوربي أن يثور ضد وصايا الكنيسة الخائفة وتعاليمها المزيفة، فلم يتردد <ديكارت> (1596، 1650) عن رفضه

325 - رشيدة محمدي رياحي، أزمة القيم في المجتمعات هل خلاصها في تعقلها، مجلة أبعاد، العدد الثالث، مخبر الأبعاد القيمية للتحويلات الفكرية والسياسية بالجزائر، جامعة وهران، 2016، ص 39.

326 - المرجع نفسه، ص 38.

327 - سيد حسين نصر، نزع القداسة عن المعرفة في الغرب، ترجمة/ محمود يونس، مجلة المحجة، العدد 20، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ص 157.

للموروث بكل أشكاله ومناداتهما بالأنا المفكرة مبدأ للوجود والمعرفة، عندما " أحال الأنا الفردية إلى محور الواقع بعد فصلها عن الوحي، واستطاع <هيقول> بعدما مهدت له شكوكية <هيوم> ولا أدوية <كانط> أن يقوض هذا المركز تماما مختزلا الكينونة إلى صيرورة، والحقيقة إلى عملية زمنية والعقائد الميتافيزيقية الجلييلة إلى فكر دنيوي مقوض ومبتدل"³²⁸.

وداخل هذا النظام الواحدي الجديد رفض الفكر الغربي فكرة المركز المتجاوز للواقع الحسي تماما وتدرجيا اكتمل الطرح مع الفكر الإستناري ليتم الإعلان عن حلولية مركزي ة الكون في المادة ذاتها ومن ثم " لا تصبح الحقيقة أمرا مفارقا للعالم (الطبيعة والإنسان)، وإنما تصبح أمرا كامنا فيه أي في طبيعة الأشياء"³²⁹، وطبعاً المادة لا تعترف بشيء اسمه الخير أو المقدس أو الإنسانية، ولا تكثرث بأى أهداف أو غايات في حركتها الآلية المصمته وقوانينه المطردة، يقول المسيري: " أما عالم الطبيعة أو المادة أو الحيوان، فهو لا يعرف فكرة القيمة وليس بوسعه أن يولد قيما، الطبيعة محايدة وليس لها ضمير، وعندما نظر الشاعر الإنجليزي <لورد تينسون> في الميكروسكوب ورأى البكتيريا لأول مرة، قال كيف يمكننا أن نميز بين الخير والشر من خلال هذه المعرفة العلمية"³³⁰، وهذا السؤال الخطابي لا يمكن تفاديه لأنه من طبيعة إنسانية متجاوزة ومن أدلة الحاجة إلى التعاليم الإلهية وافتقار الخلق إليه.

ورغم أن الفكر الغربي في سنوات الاستنارة انقسم إلى نموذجين معرفيين، نموذج واحد مادي متمركز حول الذات والذي يفترض أسبقية الإنسان على الطبيعة / المادة، ونموذج واحد مادي متمركز حول الطبيعة/ المادة والذي يفترض أسبقيتها على الإنسان، مما أحدث صراعا وإشكالا معرفيا بينهما وهو كما يوضح المسيري "إشكالية علاقة العقل الإنساني بالطبيعة /المادة وأيهما هو موضوع الكمون"³³¹، إلا أن الصراع في الأخير حسم لصالح النموذج المتمركز حول الطبيعة /المادة، فهي

328 - المرجع نفسه، ص 155.

329 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 300.

330 - عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركية الإسلامية، الهوية والحركة الإسلامية، تحرير/ سوزان حربي، (د،ط)، دار الفكر، دمشق، 2009، ص 108/107.

331 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، المصدر نفسه، ص 301.

الأصل في بداية الأمر وهي أيضا المآل في نهاية المطاف، أما العقل الإنساني فهو العنصر، إنه يدرك العالم من خلال الحواس³³².

ولا نود هنا التفصيل في المسألة، أقصد استقراء الخلفية التاريخية للرؤية المادية التي تشكلت عبر تاريخ الفكر الغربي، بما جلبته من فصل مطلق للمعرفة عن القيمة (الدينية والإنسانية)، مؤجلين ذلك إلى محطات قادمة، لأن همنما يتجه إلى توضيح المآزق التي جلبها هذا الفصل للمعرفة عن القيمة واستجلاء "الفراغ الذي أورثته التنظرات المعرفية الوارثة للرؤية الكونية التوحيدية وأزمة الحقيقة والقيمة في الحضارة الغربية الراهنة، وما حصل من انسداد لمجاري الفكر الفلسفي ما بعد الحدائي بعد تدمير مرتكزات الحقيقة، الدينية والعقلية وانفراطه في تأويل المتدوم للأشياء"³³³.

إن المآزق الذي وقعت فيه المنظومة المعرفية الغربية هو إعلاؤها للواحدية المادية ومن ثم انتصارها للحقيقة الموضوعية التي يتساوى فيها الإنسان والأشياء، غاية العقل فيها رصد الواقع الحسي بعناصره الكمية الحسائية القابلة للقياس والتجريب، فقد اتجهت أنظار الفلاسفة منذ عصر النهضة إلى تفسير الطبيعة على نحو عقلائي تجريبي تجاوزا للميتافيزيقيا بكل أنواعها، بيد أن العلاقة القائمة بين الإنسان والواقع ليست علاقة موضوعية حسائية أو علاقة أداتيه نفعية دائما، بل علاقة استخلاقي إنسانية أخلاقية وجمالية تفرض النظر إلى الحقيقة بنظرة بتكيفية كلية، لا ترى في الظواهر جانب الحق فقط، بل ترى منها جوانب الخير والجمال والإنسانية وغيرها من الجوانب الأخرى.

قد يعتقد البعض أن موضوعية الحقيقة تستوجب فصلها عن مقولة القيم الميتافيزيقية وعزلها عن مثل هذه الاعتبارات الذاتية الإنسانية والنظر إليها من داخل الموضوع لا من خارجه، إذ ينبغي أن يتمتع نظام المعرفة دائما بحد من المحايدة، وألا يحمل أي نوع من المشاركة النسجية لظواهر الوجود. يعلق <إدغار موران> على هذا النزوع المعرفي المحايد قائلا: "قد كان هذا المبدأ في غاية الأهمية لتطور المعارف، انطلاقا من طفرة العلوم الحديثة التي سرعان ما تحولت إلى مجالات واختصاصات، إلا أن

332 - المصدر نفسه، ص 301.

333 - بلعقرو عبد الرزاق، أزمة الحدائة ورهانات الخطاب الإسلامي، الطبعة الأولى، منحنى المعارف، بيروت، 2013، ص 62.

انفصال هذه الأخيرة وانعزالها عن بعضها البعض راح يفضي إلى نشوء فراغات هائلة في ما بينها هو ما أدى من ثمة إلى حجبنا عن إدراك عديد من الوقائع والمشاكل الأساسية والحيوية³³⁴.

من الواضح هنا كيف أعاب <إدغار موران> على العلوم الغربية نزوعها المعرفي المحايد، بسبب آلية التبسيط والاختصاص التي انتهجتها، مما أورثها فصلا متباينا عن نسيج الظواهر والأفكار، وجعلها حقائق جزئية قاصرة في تفسيرها ورؤيتها، فالمنظومة المعرفية الغريبة بهذا الشكل لا تعترف بالحقيقة الواحدة الكلية التي تستمد يقينه من المرجعيات المتعالية المطلقة، بل راحت تستجمع مضمونها إما من العقل أو التجربة الحسية أو المنفعة أو القوة، وكلها أسس جزئية متغيرة لا تعرف الثبات، مما يجعلها غير مؤهلة لأن تؤسس عليها منظومة قيمنا العالمية المشتركة، "هذا الخلل في الرؤية المعرفية انعكس مباشرة على القيم، فظل هذا العلم يتخبط في أزمت معرفية لها انعكاسات سلوكية واقعية، فردية وجماعية، ومآزق ابستمولوجية لم يتجاوزها، طالما لم يتجاوز مآزقه المعرفية ومنها مآزق فصل المعرفة عن القيمة.

وهذا الطرح يجعلنا نتصور أن الأصل في المعرفة الإنسانية يفترض الملازمة والتواصل والذاتية والموضوعية في الوقت ذاته، وهو ما عبر عنه المسيري بمقولة: أقل وأكثر تفسيرية، بدلا من الموضوعية والذاتية، ذلك أن اللامحدود والمجهول موجودان دائما في صميم الظواهر، ولا يمكن للإنسان أن يتمتع باستقلال تام عما حوله، كما أنه لا يستطيع فهمها بشكل موضوعي شامل ومحايد وإلا وقع في القصور. "فالتنبؤ الدقيق بأيّ حادثة مستقبلية يشترط مسبقا علما تاما بحالة الكون الراهنة، وهذا ما لا يمكن تحقيقه"³³⁵

فإذا كان هذا حال العلوم الطبيعية فما قولنا عن العلوم الاجتماعية، لاسيما وأنها علوم معيارية تتلازم فيها القيمة والمعرفة، خصوصا وأن موضوعها الإنسان الكائن الوحيد الذي لا يستجيب للمثير المادي المباشرة. إلا أن هناك من يري أن هذه العلوم شأنها شأن العلوم الأخرى (الطبيعية) فقدت

334 - إدغار موران، أي معرفة ينتجها الغرب - أزمة المعرفة عندما تفتقر الغرب إلى فن العيش، تر/ جاد مقدسي، مجلة الاستغراب، العدد الأول، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، 2015، ص 52.

1 - Louis de Broglie, Continu et discontinu, A. Michel, 1941, Paris, p60.

رؤيتها الإنسانية، وأصبح أفقها محدودا بأفق مجتمعاتها ومرجعية نموذجها الحضاري المادي، فمنذ أن أعلنت وجوب فصلها للواقع عن القيم الدينية، الأخلاقية والإنسانية، لتحقيق حيادها وموضوعيتها المزعومة، أصبحت مأزومة واستشكاليه هي الأخرى.

- مشكلتها في نسيانها لطبيعة موضوعها (الإنسان/الإنسانية) وتجاوزها لعالم القيمة بعد ارتهاها لنموذج الحضاري الغربي العلماني وخطابه التحليلي المادي، المتجه إلى وحدة العلوم والمنهج والرؤية، يقول المسيري: "فقد اتجهت العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية نحو النماذج الكمية والنماذج المادية لتركز لاهتمام على تلك الظواهر التي توجد داخل هذا النطاق وحسب، ومن هذا المنظور تم تقويض مفهوم الإنسانية المشتركة إلى أن اختفى مع سيادة الواحدة المادية الموضوعية"³³⁶.

- ومشكلتها ثانيا : في منهجها الذي يعمل على رصد الظواهر الإنسانية، كما ترصد الظواهر الطبيعية فالباحث الذي يؤمن بوحدة العلوم ويطبق منهجًا تجريبيًا ينصت للملاحظة والتجربة، ويستند إلى الحساب والكم لا يدرك الفرق بين الظاهرة الفيزيائية وظاهرة اسمها الإنسان، يقول المسيري : " الباحث الذي لا يؤمن باختلاف الإنسان عن الطبيعة يقوم برصد الظواهر الإنسانية، كما يرصد الظواهر الطبيعية، فهو لا يفرق بينهما (...)، أما الباحث الذي يؤمن باختلاف الإنسان عن الطبيعة فإنه يعرف أنه حينما يرصد سلوك جماعة من الدجاج فإن هذا يختلف تمام الاختلاف عن رصد سلوك أسرة بشرية، وأن رصد سقوط حجر من الطابق الرابع يختلف عن رصد سقوط طفل من الدور نفسه"³³⁷.

إن ما حصل في تاريخ المعرفة الغربية إذا بعد فقدان مركزية الإله في الكون، ومن بعده مركزية الإنسان هو شمولية الرؤية المادية على وعي ومنهج الباحث الغربي، حتى أصبح لا يري أو يفسر الظواهر إلا من خلالها، فالباحث يبقى ويهمش انطلاقا من الرؤية الإدراكية التي يتبناها، ومن ثم المنهج الذي يستخدمه.

336 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 40/39.

337 - عبد الوهاب المسيري ، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 231.

ومن المعروف أن المنهج العلمي المطروح داخل الرؤية الغربية المادية ضمن الفلسفة الوضعية، قائم في جوهره أساسا على " رفض كامل لأي علاقة بمحركة المادة من خارجها على نحو ما ورائي، أي رفض الإيمان بقدرة الله وهيمنته، أو من داخلها على نحو حلولي، كما أنه رفض لأي غائية مسبقة على نحو تضمني مثالي³³⁸، مرتكزا بهذه الصورة على عناصر حسابية تجريبيّة خالصة، غير متجاوزة لواقعه الحسي، ذلك أنه لم يربط منذ البداية عالم الحقيقة بالذات الإنسانية، بل تصور معيار صدقها في مطابقتها للواقع والأحداث.

- ومشكلتها (العلوم الاجتماعية) أيضا في ارتكانه إلى الإيديولوجية حتى أصبحنا نسمع بعلم اجتماع بورجوازي يعبر عن مصالح الرأسمالية ويرى الحقيقة فيما يطابق قيمها، وعلم اجتماع بروليتاري يعبر عن رؤية ومصالح الطبقة العاملة، كذلك نقرأ عن علم نفس أمريكي وعلم نفس فرنسي، وبطبيعة الحال تتباين قيم المجتمع البرجوازي عن قيم المجتمع البروليتاري، وتتباين قيم المجتمع الفرنسي عن قيم المجتمع الأمريكي، وهكذا تفقد القيم طبيعتها كمعالم ثابتة ويتزعزع معنى الحق والخير والجمال والعدل وغيرها من القيم الأخرى، بتزعزع معنى الثبات والإلزام³³⁹، هذا ورغم التعديلات التي قدمتها بعض المدارس الفكرية* في العقود الأخيرة من القرن العشرين، من داخل النظام المعرفي نفسه، قد أعادت صياغة هذا النظام بصورة أعمق للبعض، ولكنها في الحقيقة لم تمس صميم الفكر وخلفياته.

هذه بعض مظاهر التأزم والتعقيد التي تواجهها العلوم الاجتماعية خصوصا والمعرفة العلمية الغربية عموما، بعد تشكلها في قوالب الفكر المادي العلماني المنافي للتوحيدية والشمولية وعناصر القداسة والروحانية، وارتكائها إلى الوضعانية والأيدولوجية، وكان من الطبيعي جدا أن تنعكس مظاهر التأزم على واقع المجتمعات المعاصرة، والنتيجة في الأخير تأسيس نظام معرفي خارج نظام القيم الدينية والإنسانية، وامتداد جذور التناقض بين المقدس والإنساني إلى تخوم الفكر ما بعد الحداثي، حيث

338 - عبد الحليم عويس، مسئولية القيادة الفكرية وضرورة فقه سنن الله في الحضارة، مجلة الداعي، العددان 9/8، 1997، ص 53.

339 - غانم حسين، صراع القيم، (د،ط)، دار المنار الحديثة، مصر، 1994، ص 36.

* - نقصد المدارس ما بعد الوضعية - post positivisme - والمدرسة النقدية الجدلية - critical dialectisme - والمدرسة البنيوية - constructivisme.

تصبح العدمية واللامعنى والفوضى واللامعيارية مرتكزات الحقيقة من جديد، لينتهي يقين الإنسان الغربي إلى نهاية التاريخ وصدمة المستقبل، مما يعكس حالة الفوضى والخوف من متغيرات الغد الذي آلت إليه حتمية الانفصال بين المعرفة والقيم.

وبهذا تنزع العقلانية الغربية باسم الموضوعية والحياد العلمي وتجاوز الميتافيزيقا، وغيرها من الشعارات الأخرى إلى حقيقة أنه لا معنى لشيء اسمه الحقيقة واليقين والقصص الكبرى، وأنه لا يوجد سوى الصيرورة والقصص الصغرى، ذلك أن "محاولة تأسيس نظرية (عامية) على أساس القصة الصغرى هو من قبيل العبث، إذ لا يمكن التعميم من الخاص، فكل النظريات قصص، ومن ثم فالوصول إلى حقيقة أخلاقية كانت أم دينية أم إنسانية غير ممكن، والمعرفة أمر غير وارد ولا يوجد أساس لكتابة تاريخ عام ولا توجد نظرية للكون، ولا توجد إنسانية شاملة ومشاركة ولكن توجد جزر من الحتمية والحرية والمعرفة، كلها مرتبطة بمواقع محلية مختلفة داخل إطار لغوي وتفسيري خاص"³⁴⁰. وهذا الكلام يعني غياب أي مرجعيات نهائية ميتافيزيقية (إلهية/إنسانية) أو موضوعية يمكن الاستناد عليها لتأسيس قاعدة المعرفة، فكل ما يوجد مجموعة عوامل جزئية متعددة من خصائصها الانفصال والنسبية والتغير، مما لا يمكن الوصول معه إلى يقين أو معرفة شاملة، فيصبح السؤال عن الحقيقة المطلقة مع دعاة ما بعد الحداثة - كما يقول المسيري - سؤالاً ميتافيزيقياً لا يختلف تماماً عن سؤال (ما الإله)؟ لأنه لا يوجد شيء اسمه الحقيقة في ذاتها (على حد قول جاك دريدا)، وإنما يوجد فائض من الحقيقة³⁴¹، أي كل ما بقي هو مجرد حقائق جزئية منفصلة تصنعها شبكة الألعاب اللغوية*

340 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص 229.

341 - عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص 88.

* - فمثلاً ما بعد الحداثة النصومية أو اللغوية : ترى أن اللغة ليست أداة لمعرفة الحقيقة، وإنما هي أداة لإنتاجها، فثمة أسبقية للغة على الواقع، فالنموذج المهيمن هنا هو النموذج اللغوي.

أو قرارات القوة** والهيمنة، أو اعتبارات المصلحة، وفي هذه الوضعية بدلا من الارتكان إلى منظومة من القيم العليا أو المثل المتجاوزة تتأسس عليها المعرفة الإنسانية، على نحو ما ورثته البشرية من عناصر التأملات الروحية الشيولوجية، وعلى نحو ما تصوره أفلاطون في مثله الخالدة، تصبح القصص الصغرى والقوى المتصارعة والمصالح المتضاربة هي من تصنع الحقيقة وتوجهها، من خلال آليات النقاش أو التفاوض .

وطبعا في إطار هذا الواقع ما بعد الحدائي يقول المسيري: " تصریح العلوم الإنسانية لا جدوى من ورائها، ولا تؤدي إلى تحضر الإنسان ولا إلى مساعدته في تحقيق إنسانيته، وما هو أصلا جوهر هذه الإنسانية؟ وما الجوهر أساسا؟" ³⁴². فالسقوط في هذه التعددية والصرورة والانزلاق إلى هذا اللعب والرقص والتجزئة والشذرة ليس إيديولوجيةً ثوريةً ولا اعتقا كما تصور دعاة ما بعد الحداثة، بل هو مأزومية، لأن التعددية والنسبية التي آلت إليها الحضارة الغربية لم تجلب لها إلا الرجعية واللامعيارية وتلاشي الحقيقة، وكأن الإنسان المعاصر بعد كل هذه الأشواط من البحث عن المعرفة وادعائه التقدم يعود إلى اللامعرفة والجهل، فهل يعقل هذا؟ . لكل هذا يدعو المسيري إلى طرح بديل، بل وإلى أسلمية المعرفة

** - ما بعد الحداثة الصراعية: ترى أن النموذج المهيمن ليس اللغة، وإنما إرادة القوة والحرب والهيمنة، فالخطاب لا يوجد في ذاته على الإطلاق

342 - عبد الوهاب المسيري ، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر نفسه، ص 88.

الفصل الثالث:

عوامل الاستشكال القيمي في الحضارة الغربية:

- المبحث الأول: العوامل الدينية والفكرية:

- 1 - تقويض المرجعيات المتجاوزة والأسس النهائية المطلقة:

- 1 - 1 - العلمانية كإيديولوجية معادية للأسس والمرجعيات المتجاوزة

- 1 - ب - تراجع المرجعية الدينية

- 2 - النموذج المعرفي الغربي

- 2 - 1 - لسمات العامة للنموذج المعرفي الغربي

- المبحث الثاني: العوامل المادية والتقنية

- 1 - هيمنة النزعة المادية والعقلانية الأدواتية

- 2 - الرأسمالية

- 3 - سيادة العلم والتكنولوجيا

إذا كان معروفاً بأن القيم الحضارية لأمة ما، تشكل في الأصل ضرباً من التوازن لهوية مجتمعاتها، فهي تحوي من الثوابت والمحددات ما يتوفر معه التماسك والتوجيه، وما يتحقق به الاستقرار والثبات، لكن أن يحدث التآزم والاضطراب داخل منظومة القيم التي تركز عليها المجتمعات وتتوجه بها لدرجة تصبح فيها علامات الأشكلة والتآزم ظاهرة وعامة، فذلك ما نسمه وضعاً مرضياً أو واقعاً مأزوماً، لا ينبغي السكوت عنه معتبرينه وضعاً عابراً، بل يجب دق ناقوس الخطر تجاهه، ساعين بكل جهد إلى البحث عن المخارج والحلول المناسبة له، سالكين في ذلك مسلك الطبيب تجاه المريض، حتى لا يصبح حال الإنسانية المعاصرة قدراً وإنما معبراً، وليس نهاية وإنما بداية لوضع إنساني مغاير.

ولكن قبل ذلك لا بد من تقصي الأسباب المسؤولة عن كل هذا الاضطراب والتآزم القيمي الذي تشهده المجتمعات المعاصرة، إذ لا يمكن التكلم عن علاج للمرض إلا بعد معرفة علته، ولا يمكن اقتراح بدائل إنسانية إلا بمقاربة العوامل الفاعلة لحالة الوهن والاستشكال القيمي، حتى لا يعاد تكرارها أو على الأقل حتى يحصل الوعي بخطورها.

من هذا الهاجس الفكري تتجه غايتنا الأساسية في هذا الفصل إلى إثارة إشكالية القيم في الفكر الغربي من جهة الأسباب الكامنة خلفها، ونحن هنا لا ندعي الإلمام بها جميعها، ولكننا سنسعى إلى

طلب أهمها لعل ذلك يساعدنا على فك معالم إشكالية بحثنا، ويطلعنا من جهة أخرى على حقيقة الحضارة الغربية بكشف نتائجها السلبية وإدراك تحيزاتنا وتناقضاتها الجوهرية.

- المبحث الأول: العوامل الدينية والفكرية:

قد تتعدد أسباب الأشكلة وعوامل الأزمة في ظاهرة ما تكثر في ذلك أو تقل، إلا أنها إذا ما اجتمعت واستفحلت فإنها تزيد الوضع سوءا لدرجة قد يتعذر حلها، لذلك فمن الضروري تشخيصها وتحديد مسبباتها، ومن الواجب العمل على تجاوزها، ونحن في هذا الفصل سنحاول الوقوف على أهم العوامل (الأسباب) المسؤولة عن إشكالية القيم في الفكر الغربي، قد لا نوفق في ضبطها كلها ولكن من المؤكد أننا سنسعى إلى طلب أهمها.

- 1 -: تقويض المرجعيات المتجاوزة والأسس النهائية المطلقة:

بعد تصاعد متتالية العلمانية الشاملة في جمع نواحي الحضارة الغربية، بدأت مركزية المرجعيات النهائية المتجاوزة تختفي تدريجيا، وتم استبدالها بأسس نسبية متغيرة، مما ساهم في إزاحة سلم القيمة (الدينية، الأخلاقية، الإنسانية)، وضاعف من اختلال تربية نظامه، فقاعدة القيم لا تقوى على البقاء بدون تأييد الأسس المطلقة، ويصبح إيقاعها ضعيفا وغير قادر على الإقناع، فهي المبدأ الذي ترسم به الرؤية ويتحدد من خلالها التوجيه السليم للفكر والسلوك، تمنح الأفراد الثبات والتماسك،

باعتبارهم عوالم ناقصة وقاصرة تحتاج إلى مطلق تستند عليه وأساس ترجع إليه، مصداقا لقوله تعالى : ((وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ))³⁴³ ، والرجوع هنا حق وأصل ومآب إلى الموضوع الذي خلقت منه، يقول المسيري: " المرجعية هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه ويحدد حلاله وحرامه"³⁴⁴.

فغياب المرجعيات المتجاوزة يجعلنا كما تقول : <جاكلين روس> "عراة محرومين من مباحث غائيات مطمئنة، وهي التي ظلّت خلال ربح طويل من الزمان تنهض بدور أسس الأخلاق النظرية (...). فالعدمية وموت الإيديولوجيات يقودان إلى سلخ الشرعية عن المبحث القيمي"³⁴⁵ ، فبعدما كانت قيم الحضارة الغربية مصنونة رسميا بتعاليم الديانة المسيحية، عمد المشروع التحديثي إلى إزاحتها وهو مُتفائل ساعتها بثورته الكبرى التي مكنته من تجاوز سلطان الفكر الديني، وعوضته بمدلولات جديدة مثل مركزية الإنسان، ولكن بعد تصاعد معدلات العلمنة والترشيد المادي يقول المسيري : "بدا أن الإنسان يتراجع كنقطة مرجعية، وظهرت مطلقات مادية علمانية غير إنسانية"³⁴⁶ ، كالقول بمطلقية الدولة أو العقل أو التقدم أو روح التاريخ، وكان الغرض من ذلك في البداية أن تظل هناك مرجعية نهائية ما، نضفي على الكون التماسك، ولكن يقول المسيري : حتى هذا التوجه لم يكن مقنعا، فهو يتنافى وطبيعة النسق المادي الذي تدور في إطاره الحضارة الغربية، فلم يكن هناك مفر من تجاوز هذه المطلقات لتسود الواحدة المادية الصلبة تماما، حيث تسوى كل الأمور وتختفي مقولة المركز وال مرجعيات النهائية، حتى ولو كانت مادية إلى أن يصبح المطلق هو الإجراءات أو مجموعة القواعد الجزئية المحايدة التي تسيير اللعبة³⁴⁷ ، حتى غدا الوضع شبيهاً بما يسمه <ليوتارد – LOYOTARD> بتعدد ألعاب اللغة "التي يصارح بعضها بعضا حول نوع الممارسة الملائمة في حالة معينة"³⁴⁸.

343 - البقرة، الآية 210.

344 - عبد الوهاب المسيري، المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 36.

345 - جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 15.

346 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 241.

347 - المصدر نفسه، ص 241.

348 - وليامز جيمس، ليوتارد نحو فلسفة ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 48.

يعلق المسيري على وضع الحضارة الغربية في مشهدها هذا قائلاً : " وبذلك دخلت الحضارة الغربية في مرحلة السيولة الشاملة وقنعت بأن تدور حول مجموعة من المدلولات غير المتجاوزة التي ليس لها معنى، فهي حضارة دخلت في لعب الدوال وعالم الألعاب اللغوية"³⁴⁹، مما يعني الخروج من أرض الميتافيزيقا التي لم تعد تقدم للمجتمع الغربي مفهومات شاملة أو أُسسًا عامة يستند عليها في اختياراتها، والوقوع في قبضة الصيرورة وهي تحمل عددا من المعاني يجعلها أقرب إلى اللامعنى، فعلى سبيل المثال عندما يهتز مفهوم جوهرى كمفهوم الأسرة بعدما كان قارا وثابتا يشير إلى معنى الزوج والزوجة وأولادهما، ويصبح مفتوحا على أي ترتيب مؤقت بين عدد من البشر ذكورا أو إناثا أو مختنئين، فهل يبقى هناك يقين معرفي أو مدلول واضح المعنى ؟ أم هي حالة من العبث تتراقص فيها الدوال في علاقة اعتبارية تبدو فيها الكلمات من ناحية والواقع من ناحية أخرى.

إن التفسير المقلل من شأن المرجعيات المتجاوزة أصبح المدرك الأساسي الكامن وراء عالم ما بعد الحداثة، الذي تمت تصفيته وتطهيره من المطلقات ليتحول إلى عالم مُتساوٍ مسطح يحركه الشك واللعب والعبث، فالالتجاء نحو الصيرورة لا الثبات، والنسبية لا المطلقية، والتعدد لا الشمولية، والشذرة لا النسقية، هو ما ينبغي أن يتكئ عليه الفرد ليجزم في ما هو خير وما هو شر، فحينما " كان <جون بول سارتر – J. p. Sartre> ممثل الوجودية الملحدة يلام على أن مفهومه للقيم المنبثقة من العدم دون أي أساس طبيعي أو تجاوزي يمكن أن يوقعنا في خطر المجانية أو العدمية، كان يجيب بتجربة <بيكاسو> في الرسم، الذي يرسم وهو لا يخضع لأيّ قاعدة مسبقة أو فكرة ثابتة عن الجمال ولا لأي مثال، ومع ذلك حينما نتكلم عن لوحة <لييكاسو> لا نقول أبدا إنها مجانية"³⁵⁰.

هكذا يصبح العدم الأساس الجديد للقيم الإنسانية، وبالتحديد الفعل الذي يكسر المبادئ حتى ولو أدى ذلك إلى تشويه الموروث وتحطيم ألواح الميتافيزيقا كما أراد " نيتشه" دائما، فالمطالبة بقيم

349 - عبد الوهاب المسيري، اللغة والحجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، مصدر سابق، ص 152.

350 - جان جوزف غو، نحو قلب القيم، مؤلف جماعي، بعنوان: القيم إلى أين، ترجمة/ زهدية درويش جبور، جان جبور، مراجعة: عبد الرزاق الحلبي، منشورات اليونسكو، الترجمة للعربية: تحت مسؤولية دار النهار، بيروت، 2004، ص 111.

ثابتة محفورة في طبيعة الإنسان عمل يصعب تحقيقه في قلب عالم خلت منه الم رجعيات المتجاوزة والأسس المطلقة النهائية، ولكن كيف وصل الفكر الغربي إلى هذه العدمية المنكرة للمرجعيات المتجاوزة والكليات المفارقة؟ ومن ثم إلى عالم متجرد من أيّ معيارية إنسانية ضابطة لا اختلاف فيه ولا تمايز؟ .

1-1 - العلمانية كإيديولوجية معادية للأسس والمرجعيات المتجاوزة:

تتميز أطروحة المسيري للعلمانية برؤيته المغايرة للمواقف الشائعة منها، سواء في موقفها التغريبي الذي ينادي بفصل الدين عن الدولة جملة وتفصيلاً، لكونه شأنًا إنسانياً ذاتياً ليس له علاقة بشؤون الحياة العامة، أو في موقفها المحافظ الرافض لها باعتباره نقيضاً لا يجتمع مع الدين، وبين هذا وذاك يوجد التيار التوفيقي الذي يرى دعائه أن الدين مجاله تنظيم شؤون الحياة الخاصة للأفراد، أما الحياة العامة (كالسياسة والاقتصاد)، فإنه يكتفي بتنظيمه عن طريق المبادئ لا التفاصيل والجزئيات التي يتركها للاجتهاد البشري من أهل العلم والاختصاص، بحسب الظروف والأحوال والمصالح. ويمثل هذا الموقف التوفيقي بعض رموز التيار الإسلامي والعلماني على حد سواء، من أمثال الدكتور <يوسف القرضاوي> والدكتور <محمد أركون>*، و <د. عادل حسين>، و <د. جلال أمين>، و <د. معاد عمار> وغيرهم ونحسب، الدكتور عبد الوهاب المسيري واحداً منهم، هذا وإن اختلف في قراءته ورؤيته للعلمانية عن الجميع، فهو يحتفظ بمصطلح العلمانية ولا يعترض على العلمانية الجزئية على عكس المواقف الدينية المحافظة التي تستبعد مفهومها ومنهجها.

ينطلق المسيري في تحليله للعلمانية من تميزه لها بين مستويين : علمانية جزئية، إنسانية متمركزة حول الإنسان يمكن التعايش معها لأنها لا تنكر وجود المطلقات الإنسانية والقيم الأخلاقية، وعلمانية

* - ينادي أركون على سبيل المثال بما يسميه العلمانية المنفتحة وهي علمانية لا تعني القضاء على الدين أو الإيمان كما يتوهم بع ضهم، بل تولى أهمية كبرى للبعدين الروحي والديني لدى الإنسان، إذ أنه ينبغي ألا يحول شيء بين الإنسان وبين كشف المجاهيل المادية والروحية، دون أن يؤثر بعداً من أبعاده على حساب البعد الآخر.

شاملة متوحشة متمركزة حول المادة، ذات بعد معرفي كلي ونهائي منفصل عن الدين والمطلق في كل مجالات الحياة، معادية للإنسانية خصوصا والمعيارية عموما.

من هنا يصب المسيحي كل نقده على العلمانية الشاملة كإيديولوجية معادية للقيم الدينية الأخلاقية والإنسانية، وكتوجه اختزالي لم يكتف بفصل الدين عن السياسة والاقتصاد فقط، بل وبفصل شامل لكل مظاهر الحضارة الغربية عن أي مرجعيات متجاوزة وأسس ثابتة . ولكن كيف حدثت هذه الاختزالية، لتكتسح العلمانية الشاملة الساحة، بكل هذا الانفصال والتصفية للمرجعيات المتجاوزة الذي جلبته معها ؟ .

يقول المسيحي: " حينما ظهرت الحضارة العلمانية في عصر النهضة، ظهر داخلها نموذجان أو رؤيتان مختلفتان يدوران في إطار المرجعية الكامنة، الأول نموذج متمركز حول الإنسان، أما النموذج الثاني فهو متمركز حول المادة / الطبيعة (...) وقد نشب صراع حقيقي بين النموذجين ، ولكنه صراع كان لا بد أن يزول لحساب النموذج الثاني المتمركز حول الطبيعة / المادة، ذلك لأن الإنسان (مركز الكون في النموذج الأول)، لا يستند إلى أرضية فلسفية راسخة"³⁵¹، وهذا شيء طبيعي، فبعد تصفية مركزية الإله ليحل محلها مركزية الإنسان، بدأت مقولة المرجعيات في التفكك تدريجيا، في ظل تراجع دور الكنيسة وتزايد قوة الدولة العلمانية، التي أصبحت كيانا مؤسسيا كاملا مخبراتها وتعليميا وإعلاميا، فقد "أصبحت الدولة التنين التي تنبأ بها <هوبز> وأحكمت بمؤسستها الأمنية قبضتها على الفرد من الخارج، كما أحكمت مؤسستها التربوية قبضتها عليه من الداخل، تساعدها في ذلك قطاع الإعلام، وقطاع اللذة اللذان تمردا وتغولا بطريقة تفوق تغول الدولة"³⁵²، وهذا كله عجل من تسارع متتالية العلمانية، ووسّع من نطاقها، مما قلص من دائرة الإلزام الذاتي للأفراد، والإيمان النسبي بمقولة المرجعيات المتجاوزة والمطلقات الثابتة.

351 - عبد الوهاب المسيحي ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجال الأول، مصدر سابق، ص 30.

352 - المصدر نفسه، ص 38.

ويمكن القول إن هذا التراجع في مستوى الإيمان الذاتي للأفراد ، حدث بسبب جاذبية النموذج النهضوي الغربي وإغرائه، من خلال دعوته لتجسيد قيم الحرية والفردانية والعقلانية والتقدم، وتبشيره بتحقيق السعادة الأرضية للأفراد، مما جعل الإنسان الغربي يتحمس لهذا التحديث المقبل ويسلم له بثقة مطلقة، خصوصا بعد تجربته السيئة مع الكنييسة ووصاياه المتشددة، وكأنّ شرارة الثورة ضد الأوضاع الفاسدة والتسلط الكنائسي باسم الدين كانت تنتظر من يشعلها، لذلك عندما انطلقت بوادر النهضة الغربية، وأعلن عن مشروع الاستنارة قامت الثورة فعلا ضد الكنييسة، وانتصر الناس للعلم والتقنية والسوق وكل ما هو تحرري جديد، مقبلين على الدنيا وماديتها المحايدة، والدليل على ذلك ظهور موجات إحد كبيرة داخل المجتمعات الغربية، مما يعني ضمور الحس الديني والخلقي عند الأفراد، وعندما كانت تظهر أمور سلبية تتعارض مع المبادئ والعادات والقيم الإنسانية والدينية، كان الناس يمررونها ويلتزمون الصمت تجاهها.

وهذا تحول خطير في مؤشر القيم، يؤكد على نفاذ طاقة التصدي والاعتراض عند الأفراد وظهور في المقابل علامات السكوت والانصياع والترشيد، يقول المسيري : " إن الإنسان الغربي حينما بدأ مشروعه التحديثي كان ممتلئا بالتفاؤل بشأنه، وكان يتوقع أن يحقق هذا المشروع السعادة، ولذا فحينما كانت تظهر جوانب سلبية، كان يصنفها على أنها ظواهر هامشية أو نتائج جانبية أو ثمن معقول للتقدم"³⁵³ .

ويري المسيري أنه بعد تراجع سلطة الكنييسة، وتطلع الناس إلى المشروع التحديثي، بدأ نموذج الدولة القومية المركزية يتقوى أكثر فأكثر، كأداة مهمة من أدوات العلمانية الشاملة على مستوى الواقع، حيث لم تقنع الدولة بفصل الدين عن الدولة فقط، ولم تقنع بتقويض المرجعية الدينية في بعض مجالات الحياة، وإنما أصرت على أن يغطي نشاطها كل جوانب الحياة ومظاهر الحضارة الغربية، وفعلا تضاعفت عملية الترشيد بفضل قطعيّ الإعلام واللذة، وانتهى الأمر بسيطرة الدولة، وإعلان نفسها مصدرا وحيدا للقيم، مما يستلزم القضاء الحاسم على كل المرجعيات والمؤسسات المتبقية، كالمؤسسات

353 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 40.

الوسيطه مثل الأسرة والقبيلة والكنائس المختلفة، حتى لا يبقى أي وسيط بينها وبين الفرد . فيسهل تطويعه وإعادة صياغته، ويصبح مواطناً قومياً منصاعاً يدين بالولاء الكامل لها، منسلخاً تماماً من انتماءاته الدينية والقبلية والعائلية، وتصبح المعاملات والقيم (الإنسانية، الأخلاقية)، بالنسبة له هي تنفيذ ما يوجه إليه من أوامر من الدولة، وقد نجحت في ذلك فعلاً، يقول المسيري: " يمكن أن ندرك الفرق بين المجتمع الإنجليزي في منتصف القرن الثامن عشر والمجتمع الإنجليزي في أواخر القرن العشرين، فكلاهما مجتمع علماني، ولكن شتان ما بينهما، فالأول تسوده العلمانية الجزئية، الفرد فيه لم يخضع بعد للمرجعية المادية ال كامنة، أما الثاني فمجتمع تسود فيه العلمانية الشاملة وتسيطر عليه الواحديّة المادية تماماً" 354 .

من البين هنا كيف انتبه المسيري جيداً إلى مفهوم الدولة القومية المركزية في إطار نقده للحضارة الغربية وخصوصاً علمانيتها الشاملة، فقد كان نقده للعلمانية مرتبطاً بنقده للدولة وهذا أمر يحسب له، لأنه لم يقتصر في تحليلاته على إشكالية الدين غافلاً الدولة تماماً، مثلما يفعل الكثير من المفكرين، ولكن نحن هنا لا ندري عن أي دولة قومية مركزية يتحدث المسيري خصوصاً بعد التطورات الحاصلة في تاريخ الحضارة الغربية، وعملية تأكل الدولة القومية التي بدأت تظهر من خلال تزايد النزعة الفردانية والتوجه نحو تعاليم الرأسمالية وسوقها الكاسحة للقومية، وشمولية العولمة التي تهدد فكرة الحدود القومية، وهو ما يجعلنا نتساءل: هل يتحدث المسيري عن دولة الستينيات أم ماذا؟ مما يجعل أطروحته حول الدولة القومية المركزية غير متماشية مع الوقائع والأحداث المتطورة؟.

والنتيجة من كل هذا التجاوز للمرجعيات والأسس النهائية المطلقة هي :

– اختفاء جميع المرجعيات المطلقة ليس فقط الروحية منها، بل وحتى المادية / الطبيعية، ليتجزأ الوجود ويتفكك إلى ذرات متناهية في الصغر " ويصبح الواقع مجموعة من الوقائع والتفاصيل والأحداث والحقائق غير المترابطة، ومن ثم يظهر عالم لا مركز له، أو متعدد المراكز يتسم بخلوه من أية حقيقة

354 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص 232.

355" ، وأية معيارية لأنه في غياب الأسس المطلقة والمرجعيات النهائية لا تجد الحقيقة والقيمة ما ترتكزان عليهما وتتحدان به، وبدل التماسك والثبات تعم السيولة والتفكك

– ثانيا: يتحول العالم كما يقول المسيري: "إلى كيان شامل تتساوى فيه تماما الأطراف والمراكز والمطلق والنسبي تماما مثلما أصبح الإنسان مساويا للكائنات الطبيعية /المادية" 356، أي انعدام الخصوصية والمفضلة، والقداسة والشرعية، وفي وضع كهذا تمحّي كل الثنائيات التي تتحدد بها منظومة القيم، فلا يحصل التمييز بين الحقيقي والمزيف، والمطلق والنسبي، والإنساني والطبيعي والخير والشر، والجميل والقبيح، مما يعني غياب فكرة الحق والخير والجمال.

– ثالثا: في غياب المرجعيات المتجاوزة يقول المسيري: "يظهر ما يمكن تسميته بالنسبية المطلقة حيث لا يوجد مطلق إلا النسبي، ولا الثابت إلا المتغير، وتختفي تماما فكرة الكل" 357، ليس الكل غير المادي، بل والكل المادي المتجاوز للأجزاء ذا الهدف والغاية، مما يعني حالة التعددية الشاملة التي تتلاشى في اللامحدودية واللامعيارية وتفشي النسبية المطلقة. ولكن كيف انعكست فكرة إلغاء الأسس الثابتة على مقولة القيم بعد استبدالها بفكر التعددية والنسبية المطلقة؟.

يقول المسيري: "إن التصور العام الذي ساد عقول الناس عن النسبية المعرفية أنها ستحرر الإنسان من قبضة الأفكار السائدة، فينتقل الإنسان ويبدع ويعبر عن فرديته وذاتيته، ولكن الذي حدث هو العكس، فالنسبية نزعت القداسة عن العالم (الإنسان والطبيعة) وجعلت كل الأمور متساوية، ومن هنا يتساوى الظلم مع العدل والثورة ضد الظلم لا تختلف عن الاستسلام له، فيصبح من العسير للغاية بل من المستحيل على الإنسان الفرد أن يتخذ أي قرار بشأن أي أساس" 358.

مما يعني غياب أي معيارية أو مفاضلة فتستحيل عملية التوجيه والاختيار والحقيقة وتعم الفوضى والميوعة والهشاشة والريية، فيصبح الفرد عاجزا عن اتخاذ أي قرار بشأن أبسط الأمور

355 – عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص280.

356 – المصدر نفسه، ص 280.

357 – المصدر نفسه، ص 281.

358 – عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص 51/50.

لدرجة أنه إذا قرر أمرا كان يجاهد أو حتى يجب فتاة، فإن الشك يزحف إلى قلبه على الفور ويبدأ في التساؤل عما إذا كان القرار الذي اتخذته سليما مئة بالمائة، أم ماذا؟ وكيف ستكون استجابة الآخرين له؟ وكل هذا يصيبه بالشلل الكامل ويصبح شخصية هشة غير قادرة على اتخاذ قرار وشخصية مرنة قادرة على قبول أي شيء ويفقد المقدرة على الحكم، فيقف عاريا أمام الإعلانات والاحتكارات ويقع في الغالب في محالب الشركات الكبرى والسلطة الحاكمة التي تقرر له ما يجب أن يفعله وما يجب ألا يفعله³⁵⁹.

من هنا ينبغي أن نتنبه للنتائج السلبية التي جلبتها النسبية المطلقة على الإنسان الغربي خصوصا والإنسان المعولم* عموما، فمقولة النسبية المطلقة تحولت إلى مقولة تدميرية، وبدل من أن تحقق للأفراد هامشا من الحرية والإبداع والانفتاح الإيجابي وتجعل منهم شخصيات ثورية كما كان متوقعا، حولتهم إلى عوالم متكيفة ومهجنة، فقد عطلت فيهم أهم خاصية تميزهم عن الطبيعة والحيوانا ت وهي إنسانيتهم، أي مقدرتهم على العيش وفق إرادتهم ووعيهم واختيارهم الحر، ولما أحست المجتمعات الغربية بالنتائج السلبية للنسبية والتعددية، وشعرت بضرورة الاستكانة إلى أسس ثابتة ومن ثم منظومة قيم مطلقة وثابتة، راحت تبحث عن بدائل لوضعها الحرج مشجعة على مجموعة من القيم المحايثة أو الراهنة في مسعى منها لتحقيق نوع من المعاشة وإعادة ترتيب بيت الحكمة من جديد، فأصبحنا نسمع عن أدبيات جيدة مثل : مبدأ المسؤولية مع <هانس جوناكس - Hans Jonas> بديلا عن أفول الواجب الكانطي بصيغته الكلاسيكية ومقولة التواصل مع الفيلسوف الألماني <يورغن هابرماس - Jürgen Habermas>، والاعتراف مع مواطنه <أكسيل هونيث - Axel Honneth>، والضيافة مع الفرنسي <جاك دريدا - Jacques Derrida>³⁶⁰، وكذا قيم من قبل الحساسنة واتساع الأفق والجسارة، إذ ينبغي أن يكون الإنسان حساسا تجاه الآخرين فلا يؤذي مشاعرهم بأي

³⁵⁹ - المصدر نفسه، ص 50.

* - يقصد الإنسان الذي شملته دائرة العولمة فأصبح يدور في محيطها وفلكها، متجردا من خصوصياته، عاداته وتقاليده مسلما لها .

360 - راهبينة المنعرج الإيتيقي المعاصر عودة أم تحول:

شكل بغض النظر عما يقولون، وأن يتحلى بسعة الأفق ويتقبل كل أشكال السلوك مهما كانت غرابتها وشذوذها، وأن يتقبل كل جديد، وإلا اعتبر غليظ الحسّ، متعصبًا، ضيّق الأفق³⁶¹.

ولكن هل يمكن أن نعتبر هذه الحالة من القيم الراهنة أو أخلاق المحايثة بدائل حقيقية أم حالة من التحول والتنميط وإسقاطا للمعيارية والحدود، كما يسميها عبد الوهاب المسيري؟.

يقدم المسيري مثالا عن أخلاق المحايثة هذه أو معايير التنميط والتكيف، عن ارتداء الرجال لأقراط في أذانهم تعبيرا عن حرية الفكر والفردية ومسايرة لأخلاقيات اتساع الأفق والحساسية والجسارة، ولكن يتساءل المسيري لو أن عددا كبيرا منهم اتبع هذه الثقيلة وارتدى قرطا، فهل يعبر هذا عن الفردية أم على العكس يعبر عن التكيف والرغبة في الانطواء تحت نمط جمعي؟ لهذا يقول المسيري فإن المسألة تحتاج إلى تفسير آخر³⁶². تفسيراً لهذا التناقض والفوضى التي سقطنا فيها بسبب إحلالنا للتعددية والتسوية والنسبية المطلقة. ولا أدل على ذلك حالة الاضطراب وتصادم القيم التي تعيشها المجتمعات الغربية، فهُم - كما يصف المسيري - من جهة الحياة العامة والنموذج المعرفي المهيمن غارقون في العلمانية والنسبية الشاملة، ولكن حياتهم الخاصة لا زالت مركبةً ومحكومةً بمنظومة من القيم الدينية أو الإنسانية والتي تستند إلى مرجعيات ما، يقول المسيري : " كنت أجلس مرة أمام التلفاز الأمريكي ووجدتهم يتحدثون عن قضية في غاية الغرابة، وهي أنه في إحدى المدارس الثانوية قرروا أخذ صور تذكارية لطلبة السنة النهائية بالزى الرسمي، وبطبيعة الحال هناك زى للشبان وآخر للشابات، ولكن إحدى الفتيات قررت أن ترتدي زى الشبان وأصررت على ذلك، فرفضت المدرسة، فلجأت الفتاة للقضاء ، وهذه القصة تدل على شيئين متناقضين : النسبية الشاملة التي جعلت الفتاة تتصور أن من حقها أن تضرب عرض الحائط بكل المعايير، ولكن في الوقت ذاته رفض إدارة المدرسة لهذه النسبية وتمسكها ببعض المعايير³⁶³.

361 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والوعولمة، مصدر سابق، ص 50.

362 - المصدر نفسه، ص 51.

363 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والوعولمة، مصدر سابق، ص 54.

هذا ما يمكن أن نُسَمِّيه اضطرابًا في القيم أو فوضى القيم (أو ما نسمة في دراستنا إشكالية القيم)، فكل فرد يرى الحق والخير من جهته، فهل ينبغي أن نتقبل هذه النسبية والفوضى المعيارية حتى نكون تقدميين واسعِي الأفق؟.

1- ب - تراجع المرجعية الدينية:

إن تحلي المسيحية عن تدبير الحياة الاجتماعية و الأخذ بها نحو مسالك التزقي الروحي إحدى المشكلات التي ضاعفت من تراجع القيم الدينية، بما تحمله من ضوابط التوجيه الأخلاقي والتهذيب النفسي للحياة الإنسانية، كما لو أن انهيار معادل العقيدة أدى إلى حركة تحلل شاملة لما هو إنساني وأخلاقي واجتماعي وسياسي، وإذا " طرحنا السؤال مع <روجيه غارودي>: لم لا تستطيع الكنائس المسيحية ذات النفوذ الأكبر في الدول المسيطرة ولاسيما الكنيسة الكاثوليكية أن تلي اليوم بطريقة فعالة حاجة الإنسان، الإنسانية إعطاء عمله معنى بهدف خلق عالم إنساني وإلهي؟ فإن الإجابة: هي لأن الكنيسة الكاثوليكية - منذ أيام قُسطنطين في القرن الرابع - سَلَكَتْ سبل النفوذ والسيطرة "364، بسبب ما فرضته من واجبات كثيرة وضرائب عالية، في مقابل شيوع الترف والبذخ داخل الوسط الديني، " فمثلما أسرفت عمارة الكنائس في زينتها وزخرفها تطبيقًا لأسلوب الفن القوطي، كذلك أسرفت حياة الكنيسة في الانغماس في الدنيا وزينتها، وتضخمت ثروات رهبان الأديرة وتزايد عدد القساوسة الذين كان ينقصهم الورع "365، كل هذا ولّد تدمرًا شديدًا في النفوس، وتهيأت بوادر التفكير النقدي والإصلاح الديني فجاءت أولى الحركات الإصلاحية التي أطاحت بسلطة الكنيسة والكهنة مدعومة بالدولة القومية الجديدة، وهي **الحركة البروتستانتية** بقيادة <مارتن لوثر > (1483-1546) التي قامت في وسط أوروبا، ثم **الحركة الطهرية** التي قامت في بريطانيا والأراضي

364 - بلعقروز عبد الرزاق، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، مرجع سابق، ص 79.

365 - برينتو كرين، تشكل العقل الحديث، مرجع سابق، ص 79/78.

المنخفضة، ومن ثم حركة < كالفن > (1509- 1564) التي أضافت إلى آراء لوثر إصلاحات جديدة، كدعوته إلى المساهمة في الحياة الاقتصادية، وقد لقيت هذه الإصلاحات الدينية قبولا واسعا في الأواسط الشعبية، وكأنّ الأفراد وحتى الملوك والأمراء الجدد كانوا يتطلعون إلى يوم خلاصهم وحررتهم من سيطرة الكنيسة الكاثوليكية وأبوتها الفاسدة، بسبب نفور النفوس البشرية بطبيعتها من كل إلزام يضيق عليها حريتها ومتعتها، فالديانة المسيحية من منطلق حرصها على طهارة الجسد وسلامته عملت على إقامة نظام كامل من التحليل الدقيق للسلوك الفردي ولكل رغباته ودوافعه، فالإنسان في منظورها كائن قابل للخطيئة والغواية والسقوط في كل لحظة، مما يحتم تعاليم صارمة وشديدة تقوّم الفرد من خلال السيطرة على أهوائه وشهواته، بل أكثر من ذلك بإذلاله وإخضاعه للإرادة الإلهية التي تكتسب صيغة الإلزام العام³⁶⁶.

هذا إذا اقتصرنا على الفساد الكنائسي، لا بد أن نضيف إلى هذه اللائحة تركز الصورة المجازية الحلولية العضوية في الفكر الغربي، " فالمسححية تدور حول فكرة الإله المتجسد وحلول اللاهوت في الناسوت، حين ينزل الإله إلى الأرض في هيئة ابن الإله، وهو بذلك يفقد تجاوزه ومرجعته ويصبح إنسانا عضويا"³⁶⁷، يتجلى في الطبيعة ويكاد يكون جزءا منها أو مساويا له، "ويصبح الخالق ذاته هو الطبيعة وقوانينها أو شعبا بعينه، أو التاريخ وقوانينه، وهذه نقطة وحدة الوجود المادية، وتأخذ هذه المرحلة نفسها شكلا آخر وهو أن ينظر إلى الخالق باعتبار ه خالق العالم وقوانينه وجعلها تسير حسب نمط محدد ثم انسحب منه"³⁶⁸.

إن جملة العوامل هذه التي تشكلت داخل رحم الكنيسة ثم تتابعت، كانت مرحلة حاسمة انتهت بالثورة على الكنيسة والتخلص من رقيتها، وجاء الإعلان الشهير الذي أطلقه < نيتشه > عن

366 - الحيدر إبراهيم، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 52.

367 - المسيري عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 200.

368 - المصدر نفسه، ص 119.

موت الإله ليعبر عن تجاوز قيم المسيحية مطلقا والانصراف عنها، ويشير بقدوم ضيف غير مرغوب فيه وهو العدمية* .

التي تعني غياب المقدس وأقول العالم الذي صنعه رجال الدين بما يرمز إليه من قيم الطاعة والالتزام والمحبة والتضحية والشرف، إنها باختصار دليل على افتراس العدم لقيم الأخلاق والدين، يشخص <نيتشه> هذا الوضع قائلا: "إن القيم تنهار والغايات تفقد شرف أحقيتها ولم يعد من مجال للجواب عن سؤال ما الهدف من هذا كله"³⁶⁹، ولكن هل عبارة موت الإله تعني الإعلان عن ظاهرة الإلحاد وعدم التصديق بالله في النفوس؟.

إن الكلام عن موت الإله لا يعني غياب الإيمان بالله في الصدور، وإنما يعني نهاية المرحلة التقوية والاكتفلة الذاتي للأفراد بسبب الانفصال عن أي مرجعية متجاوزة، مما يعني أيضا استحالة الوحدة الاجتماعية، وغياب الرابط الروحي التواصل بين الأفراد، فما يفرق زمن العدمية عن الأزمنة السابقة هو " أن الإيمان بات يميئُ إلى حيز خاص، كما يقول علماء الاجتماع : إذ مازال يسعنا الإيمان فرديا بالله وماعادَ ممكنا أن نتحد اجتماعيا به، قد يكون المدرس مؤمنا بالله ولكن ما عادَ بإمكانه على أي نحو توصل هذا الإيمان كضمانة لمعرفته أو لسلطته، وقد يكون مدير الشركة مؤمنا ولكن ماعدا بإمكانه توصل الله على أي نحو لتبرير سلطته على معاونيه أو م رؤوسه، كما قد يكون رجل السياسة مؤمنا بالله، ولكن ما عادَ بإمكانه توصل الله لإضفاء شرعية ما على برنامجه أو أعماله"³⁷⁰، إنها ضريبة الانفصال الديني الذي أعلنته المجتمعات الغربية العلمانية، أو هي بعبارة أخرى تخلي الكنيسة عن

دورها وتفاعسها عن تدبير الحياة الاجتماعية، والنتيجة في كل الأحوال هي " عجز المجتمعات عن أن

* - يترجم المسيحي هذه العبارة التي تعني موت الإله : فيقول عنها: إنها تعني موت الإنسان، وهي تترجم قوله تعالى : ((نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ)) - سورة الحشر ، الآتي 19 - بمعنى أن الظاهرة الإنسانية مرتبطة بالله، وإذا نسينا الله، فهذا يعني نسيان الإنسان وموته، لأن الإنسان في نهاية المر، إنسان بمقدار ما يجوي داخله من مقدرات غير طبيعية وغير مادية، وهذه الأخيرة مصدرها غير مادي بل رباني.

369 - الشيخ محمد الطائري ياسر، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 181.

370 - سبونفيل أندركونت، هل الرأسمالية أخلاقية، ترجمة: بسام حجار، الطبعة الأولى، دار الساقى مركز الباطين للترجمة، الكويت، 2005، ص35.

تؤسس عليها لحمتها، ما أفضى إلى فراغ هائل أو وهن الجسم الاجتماعي وجعله على قدر من الهشاشة³⁷¹.

يتساءل المفكر <سبونفيل اندروه كونت > في كتابه: هل الرأسمالية أخلاقية، ما الذي يتبقى من متحديل القومي عندما يتعذر تأسيسه على إتحاد ديني؟ . وهو الملحد الذي لا يؤمن بدين معين، يقول: " اسمحوا للملحد الذي هو أنا أن يقول لكم إن هذه المخازن الكبرى (قاصدا أماكن الرقص)، لا تحل محل الكنائس؟ وإن مجتمعنا ليس لديه ما يقدمه إلا المخازن الكبرى وخاصة إلى شبابه، ثم يضيف قائلا: لهو على الأرجح مجتمع يرى المستقبل وراءه"³⁷².

إن تساءلا مثل هذا ومن طرف شخص ملحد، يؤكد حاجة الإنسان عموما إلى أساس يستند عليه، وأرض ثابتة يقف عليها، إلى حتمية ميتافيزيكية ما تمنح حياته معنى، يقول المسيحي: " قد لا يكون الإنسان مؤمنا بأية منظومة أخلاقية أو معرفية أو دينية، بل قد يكون معاديا بشكل واع وصريح لكل القيم بلا استثناء، وقد يؤمن بنموذج مادي إلحادي ويظن أنه استبطنه تماما حتى أصبح جزءا لا يتجزأ من رؤيته وأفعاله بشكل غير مباشر وغير واع، وتشبي بوجود شيء ما في أعماق أعماقه يتناقض والإطار المادي الواحد الذي يتبناه"³⁷³.

إن تساءل سبونفيل يعبر عن حيرة واضحة، وهم يقلق وهو هذا التشتت والانفصال الحاصل لأبناء مجتمعهم بعد فقدان الإتحاد الديني، ألم ينته <مشال سير > في تتبعه للجذر اللاتيني: Religo إلى الفعل Religar الذي يعني ربط أي ما يربط، ملم يبين أن الدين يربط البشر فيما بينهم من خلال ربطهم جميعا بالله، ويضيف قائلا: إنه إذا كان الدين هو ما يربط، فإن عكس الدين ليس هو الإلحاد كما يسود الاعتقاد غالبا، وإنما هو انعدام الربط أي الحمل (أو الإهمال)³⁷⁴.

371 - المرجع نفسه، ص 35

372 - المرجع نفسه، ص 37.

373 - المسيحي عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 189.

374 - سبونفيل أندروه كونت، هل الرأسمالية أخلاقية، مرجع سابق، ص 36.

يمكننا القول إذا من دون تردد: إن ما يهدد المجتمعات المعاصرة وهي في قمة تحضرها المادي، هو داء الفصام بين جانبها الروحي ووجودها الاجتماعي، فما نعيشه اليوم هو ما يمكن تسميته عصر الهمل، وهي المرحلة التي تكون فيها العلاقات الاجتماعية في أسوأ حالاتها انحلالاً وتفككا لا في أكثرها ترابطاً وتماسكا. ولكن ما وجه الصلة بين الدين وإشكالية القيم في الفكر الغربي؟ يقول <سبونفيل>: "منذ عشرين قرنا من الزمن، وهي زمن الغرب المسيحي كانت الإجابة عن السؤال: ماذا ينبغي لي أن أفعل؟ تصدر في الحقيقة عن الله، عبر وصاياه ورهبانه وعبر كنيسته، بحيث أن السؤال لا يشكل هاجسا مادامت الإجابة بديهية إلى هذا الحد، ونابعة من حضارة هي في المقام الأول دينية"³⁷⁵، فالغرب الغربي إلى زمن التدبير المسيحي كان يشعر باليقين الروحي ويحس بمعنى كلي لحياته، يستطيع أن يميز بين الخير والشر .

يظهر أن الحياة الدينية قد لا ترشدنا إلى ضرب من الكسب المادي، بقدر ما ترشدنا إلى التوازن الداخلي لوجودنا المضطرب مادام الإنسان كائناً ضعيفاً بحاجة إلى توجيه يهديه سبل الخلاص، لكن المشكلة الآن تكمن في أن الله ما عادَ يجيب عن سؤالنا : ماذا ينبغي لنا أن نفعل؟، أو لأننا لم نعد نستمع لندائه"³⁷⁶، فالخطر الأول يكمن في إساءة استعمال ضروب التنظيم الديني أو تجاهلها، في غياب توجيه ديني يهدف إلى تهذيب السلوك الانحرافي للأفراد، وبمكّن المذنب من أن يكفر عن ذنوبه. فعاجلاً أو آجلاً ينبغي أن يعود الدين إلى الأوساط الاجتماعية، ليس على طريقة القرون الوسطى المتعصبة طبعاً، ولكن بقرينة أكثر عقلانية، فالعلم والعقل والتقدم العلمي مما تتوسل به الحضارة الغربية أسس جوهرية لاشك، ولكنها ليست كافية لوحدها، إذ ينبغي أن نضيف إليها البعد الإيماني والقيم الدينية الإنسانية، لماذا انتشرت الاتجاهات العدمية في الفكر الغربي (في المسرح والأدب الحديث)؟، ولماذا تصاعدت أزمة المعنى وتزايدت أنواع الجريمة التي لا علاقة لها بالحاجة الاقتصادية أو السياسية؟ كتعاطي المخدرات والاعتصاب والقتل بدون دافع، وهي جرائم آخذة في الارتفاع، وكأن

375 - المرجع نفسه، ص37.

376 - سبونفيل أندره كونت، هل الرأسمالية أخلاقية، مرجع سابق، ص38.

الإنسان الغربي المعاصر لم يعد أمامه إلا أن يسلم نفسه لشیطان العدمية أو ينتظر خلاصه في الدين، فتجاوز مشاكل العصر وأزماته لا يتم بإصدار قرارات سياسية أو شعارات إعلامية أو خطط علمية في جو مقبل على الشهوات نافر من الإيمان، بل يتطلب معالجة جادة وحقيقية، تستوعب طاقات الأمم وإمكاناتهم فردا وجماعة، تربية وتعلیما، عقلا وقلبا، من خلال عقيدة صحيحة وإيمان يدخل النفوس، ويعمّر القلوب، ويرجو الله واليوم الآخر³⁷⁷.

و"البشر لا يمكن أن يصلوا إلى نمط أخلاقي شامل من دون الدين، لقد حاولوا ذلك في ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بيد أن السلام لم يتحقق بسبب العداء للدين أو إغفال القيم وإسهامات المتدينين"³⁷⁸، من هنا يمكن القول: إن الاعتقاد بإمكانية تأسيس نظام أخلاقي بدون دين مجرد وهم أو عناد كاذب، فإسقاط عنصر الغيب ومحاولة التأسيس لمقولات وضعية بديلة لم يمنح الإنسان المعاصر الطمأنينة ويعوض عنه يقينه المفقود، فقد "بدا في النصف الأول من القرن العشرين أن الديانات صائرة إلى الزوال، وبدا كأنما فكرة (الحق الطبيعي) تتجه للانتصار، بيد أن الدين عاد يطرح تحديا وسط صعود أعداد المتدينين وانحيار الأنظمة الشمولية وتزعزع واضطراب الديمقراطية"³⁷⁹، مما يدعو إلى ضرورة ممارسة التجربة الإنسانية باسم الدين في ظل مسؤولية مشتركة تضمن احترام متبادل للمتدين وغير المتدين بعد الفشل في تحقيق السلام بسبب العداء للدين.

- 2 - النموذج المعرفي الغربي:

يعتبر النموذج المعرفي مقوما جوهريا تتشكل في ضوئه حضارة ما، باعتبار ه الإطار الكلي الذي يعكس مجموعة العلاقات المركبة التي تحدد تفكير المجتمع وسلوكه، حسب معاييره الداخلية وبعده المعرفي الكلي والنهائي، فهو "مماثلة المجال الإدراكي الذي يعي الإنسان من خلاله الواقع المحيط به، والذي وفقا له يحكم أيضا على هذا الواقع بالقبول أو الرفض، إنه الرؤية المسبقة التي تحدد اتجاه

377 - عدنان رصا النحوي، تقويم نظرية الحدائنة، مرجع سابق، ص 119.

378 - حسان حامد، هانس كينغ، مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، 2004، ص 333.

379 - حسان حامد، هانس كينغ، مرجع سابق، ص 333.

السلوك"³⁸⁰، ولكننا نفترض أنه قد يكون سببا مباشرا في تشكل رواسب التناقض والاستشكال القيمي الحاصل في تاريخ الحضارة الغربية، وحتى نختبر صحة هذا الفرض أصبح لازما علينا استقراء الخلفية التاريخية للنموذج المعرفي الغربي، مما يطرح علينا رهانا فلسفيا يستلزم البحث في مسارات التحول التاريخي لهذا النموذج.

ولكن المشكلة التي تواجه الباحث في مثل هذه المرحلة هي تحديد خطوة البداية، فيتساءل متحيرا: من أين يبدأ العمل؟ وما هي نقطة البداية التي يجب أن ترسم معها حدود الدراسة؟ وإذا ما استعنا بنموذج الدراسة لتجاوز متاهة البداية، سنكون مخيرين بعصر النهضة، يقول عبد الوهاب المسيري: "بدأ هذا النموذج في التكوين في عصر النهضة، ووصل إلى قدر كبير من التحقق وربما الاكتمال في منتصف القرن التاسع عشر، وبدأت ملامح أزمتته تظهر بعد الحرب العالمية الأولى"³⁸¹.

من الواضح إذا أن النموذج المعرفي الغربي لم يكن حادثة مباغتة جاءت عرضا بغير تمهيد بل هو انعكاس حقيقي لمراحل تاريخية ومحطات فكرية بارزة، تشكلت معها حضارة الرجل الأبيض ومن ثم رؤيته الإدراكية للوجود والمعرفة والقيم.

يضع لنا المسيري تقسيما تاريخيا، لتكوين هذا النموذج واكتماله، حدّده على ما يظهر في محطات ثلاث:

- أولها **مرحلة التحديث**: وتبدأ من عصر النهضة حتى منتصف القرن التاسع عشر، يقول عنها المسيري: "ومن الناحية التاريخية تقع حقبة التحديث منذ عصر النهضة في الغرب، ما يسمى بعصر الاكتشافات حتى الحرب العالمية الأولى والتي يمكن أن نشير إليها بأنها مرحلة التراكم الإمبريالي والمادية البطولية"³⁸²، وقد اتسمت هذه المرحلة كما يصفها المسيري بازدهار الكشوفات العلمية، وتطور

380 - ماهر عبد المحسن، دراسة في الخريطة الإدراكية عند المسيري وحادمير، مجلة أوراق فلسفية، العدد 19، منتدى سور الأزيكية، 2008، مصر، ص 207.

381 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 82.

382 - الجبدر نفسه، ص 101.

تقنيات التعدين والأعمال والتجهيز المدني، أعاد فيها <كوبرنيكوس> النظر في مركزية الأرض، وأسس من خلالها <بيكون> أسس العلم الحديث، كما اقترنت بيقظة فكرية وفلسفية حررت الفكر الغربي من الجمود الكنائسي، بالعودة إلى مراجعة التراث اليوناني والروماني القديم واستثمارهما والاسترشاد بهما، فكانت هذه المرحلة خطوةً أولى لضرب قيم المسيحية ووصايا الكنيسة . وإرساء قيم جديدة، شعارها الحرية والإعلاء من كرامة الإنسان الذي أصبح مركزا للأرض، ورمزا للقوة والمعرفة والخير، بل مقياسا لكل شيء، فقد منحته التقنية "إحساسا بالقوة وبات أقل رضوخا لسلطان البيئة، مما كان عليه في الأزمنة الخوالي"³⁸³.

ولعل هذا ما جعل الم سيرى يصف هذه المرحلة بمرحلة التراكم الإمبريالي، ومع هذا يقول : إن الإنسان الغربي في هذه المرحلة " كان لا يزال يتحرك في إطار المتتالية المثالية الافتراضية، ولذا كان يحدوهُ الأمل في السيطرة على ذاته وعلى الطبيعة، ولذا فهو كان يرى أن العالم له مركز محدد هو الإنسان والمادة، فهو عالم لوجوسنترك، عالم متمركز حول اللاجوس، أي متمركز حول مطلق ما"³⁸⁴، ما يجعله يتجاوز حدوده المادية الضيقة بسبب إيمانه هذا، ما يجعله يتحكم في رغباته، لهذا أطلق الم سيرى على هذه الحقبة المادية البطولية.

- **ثانيا مرحلة الحداثة:** وهي مرحلة وسط بين مرحلتى التحديث وما بعد الحداثة، يقول عنها الم سيرى : " في الواقع توجد مرحلة بين المرحلتين وأسميها مرحلة الحداثة، وهي المرحلة التي أدرك الإنسان الغربي فيها أن عصر التحديث البطولي قد ولّى وانقضى"³⁸⁵، مما يعني اختفاء المطلقات وتآكل العالم المتمركز حول اللوجوس، وتبعاً لذلك فقدان الإنسان لتوازنه وسيطرته على الطبيعة وعلى ذاته، إنها

383 - برتراند راسل ، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة/ محمد فتحي الشنيطي، الجزء الثالث، (د،ط)، المصرية العامة للكتاب، 1977، مصر، ص 09.

384 - عبد الوهاب الم سيرى ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 101.

385 - عبد الوهاب الم سيرى ، العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص 288.

"مرحلة الحداثة العنيفة، وبداية ظهور اللاعقلانية المادية أو المادية الجديدة، والتي تتسم بالاحتجاج والغضب على إخفاق المشروع التحديثي" ³⁸⁶.

- **ثالثا مرحلة ما بعد الحداثة**: وتبدأ من سنة 1965 إلى أيامنا هذه، بدأت فيها النتائج السلبية تطفو بتساقط المعيارية، حيث أخذ التفكك أبعد حدوده، وأصبح العالم الإنساني بدون مركز فقط حركة بلا غاية أو هدف، واستهلاك بلا حد أو ضابط، "ومع اختفاء المركز لم يعد من الممكن للفرد أن يتجاوز حدود المادية الضيقة، ولا أن يرجئ الإشباع" ³⁸⁷.

هذه هي المراحل الثلاث التي تشكل معها النموذج المعرفي الغربي على الأقل من منظور الرؤية المسيرية، هذا وإذا كان المسيري قد وضع تقسيما ثلاثيا لمراحل النموذج المعرفي الغربي، إلا أنه يختزله في أغلب كتاباته في مرحلتين أساسيتين بعبارات مختلفة، أحيانا التحديث وما بعد الحداثة، وأحيانا المادية الصلبة والمادية السائلة، وأحيانا أخرى العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة يقول: "ورغم إدراكنا وجود ثلاث مراحل إلا أننا آثرنا أن نتحدث عن مرحلتين اثنتين، لأن مرحلة الحداثة ا لاحتجاجية كانت مرحلة قصيرة للغاية، ولم تكن سوى مرحلة انتقائية بين الأولى والثانية، كما أن نموذج الحداثة الاحتجاجي ظل هامشيا، لذا ألحقنا الحداثة بمرحلة التحديث، رغم أن لها استقلالها النسبي وفرادتها الأكيمة" ³⁸⁸.

ونحن أمام هذه التقسيمات المختلفة لمراحل النموذج المعرفي الغربي، لا يهمنا هذا التفصيل التاريخي بأجزائه الدقيقة وتفصيلاته المركزة، لأننا لسنا بصدد التأريخ لفكرة ما أو عصر من العصور، ولكننا نروم استخلاص الصورة الكلية والرؤية المعرفية لهذا النموذج، وانعكاس ذلك كله على مقولة القيم في تاريخ الحضارة الغربية، مما يجعلنا نتساءل عن سماته العامة وطبيعة النهائية إن كانت روحية أم مادية.

2 - 1 - السمات العامة للنموذج المعرفي الغربي:

386 - عبد الوهاب المسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر نفسه، ص 102.

387 - عبد الوهاب المسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 102.

388 - المصدر نفسه، ص 102.

لقد حدد المسيري صفاتٍ أساسيةً تخص هذا النموذج وتجعله يختلف عن غيره من النماذج الأخرى وهي:

- وأول هذه العناصر هو ظهور العلم الغربي المنفصل عن القيم الدينية، الأخلاقية والإنسانية وتحوله إلى معرفة حسابية³⁸⁹، يتعامل مع الظواهر بمنطق القياس والكم دون غاية أو هدف، وهذا يعني اختزال الحياة الإنسانية إلى مظاهر مادية خارجية قابلة للرصد والقياس، من " هنا رفض المستثمرون الفلسفات المدرسية اللاهوتية التي تطرح أسئلة غائية : مثل لماذا خلق الله العالم؟ ولم يقنعوا بالتفسيرات الغائية التقليدية، وأصبح السؤال هو كيف خلق الله العالم؟ وكيف يسيره؟³⁹⁰ وأصبحت هذه الصورة هي السمة الدالة على الحضارة الغربية ونموذجها المعرفي.

- وثانيها: هو " ظهور البرجوازية داخل المدن التي كانت تضم ميلشيات عسكرية مستقلة عن النظام الإقطاعي"³⁹¹، فبرزت الدول القومية ساعدت على تطور مذاهب اقتصادية وسياسية جديدة، ركزت على التجارة واعتبرتها مصادر للثروة والقوة في المجتمع، بعيدا عن تعاليم الكنيسة الكاثوليكية وقيمها الدينية، وبذلك انتقلت السيطرة من سلطة الكنيسة إلى سلطة الدولة القوية وبدأت الحضارة الغربية تتجه إلى منطق العلم والاقتصاد المتحررين من القيمة.

- أما ثالثها : فهو أن مجموعة التحولات التي شاهدها أوروبا ، بعد انهيار علاقات الإنتاج الإقطاعية، واتجاه المجتمع إلى الحرية العلمية والاقتصادية ساعدت على ظهور الإصلاحات الدينية (البروتستانتية) التي أكدت فكرة الخلاص خارج الكنيسة، وهي الفكرة التي ستصبح فيما بعد جوهر العلمانية الجزئية، بحيث تصبح الأمور الدينية والأخلاقية أمورًا خاصة بالضمير وحده³⁹².

389 - عبد الوهاب المسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 82.

390 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 310.

391 - عبد الوهاب المسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر نفسه، ص 83.

392 - المصدر نفسه، ص 83.

- رابعا: فهو تجسيد الثورة البرجوازية وفلسفتها المادية القائمة على الحرية الاقتصادية والخصومية الفردية من خلال الفكر العقلاني التنويري في القرن الثامن عشر³⁹³، الذي كان يهدف إلى تكوين فلسفة عقلية نقدية تكون بديلا لفلسفة الطبقة الأرستقراطية المحافظة.

والنتيجة أن كل هذه الاتجاهات أدت إلى تقويض دعائم المسيحية، ومن ثم تأكل القيم الدينية والأخلاقية، فبعد انهيار المرجعية الدينية، مصدر القيم وأساسها انحصر الإيمان وبات يمتد إلى حيز خاص، وتدرجيا تلاشت معالم التدين وغلب على المجتمع الغربي طابع التفكير العلمي المحايد والعقلانية الأداتية، وأصحت الطبيعة والحيوان والإنسان ذاته والمجتمع والعلاقات الإنسانية أشياء قابلة للقياس والاستعمال المادي، وحتى الزمان هو الآخر تحول إلى زمن آلي يحسب بدقة ويتم استخلاصه بعناية³⁹⁴.

نفهم مما سبق أن النموذج المعرفي الغربي هو ترجمة لفلسفة الحداثة الغربية أو مشروع التحديث كما يفضل المسيري أن يُسمّيه، فماذا يقصد المسيري بمفهوم المشروع التحديثي؟ وما مضمون هذا المشروع؟.

يقصد المسيري بكلمة **مشروع تحديثي**: تصوّراً معيّناً للواقع ومجموعة إجراءات إصلاحية لهذا الواقع في إطار معتقد معين، يقول: "إنه رؤية للواقع وبرنامج لإصلاحه في ضوء معتقدات محددة"³⁹⁵، ويواصل المسيري كلامه محمداً لنا مضمون هذا المشروع فيقول: "والتحديث كأمل ورؤية هو ذاته مشروع الاستنارة (...). ويذهب مشروع الاستنارة إلى إلغاء الإله أو تهميشه"³⁹⁶.

وهذا الكلام يعني أن المشروع التحديثي في رؤيته وبعده المعرفي يتجه إلى إلغاء المرجعية الدينية كمركز للعالم، وإنكار وجود الكليات، وكل أنواع التجاوز، والاكتفاء بالواقع المادي الحسي المتمركز حول ذاته، ليس هذا فقط، بل الرؤية التحديثية كما يصفها المسيري "رؤية عقلانية مادية تماما يتوازى

393 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 83.

394 - المصدر نفسه، ص 84.

395 - المصدر نفسه، ص 45.

396 - المصدر نفسه، ص 45.

داخلها الإنسان والطبيعة /المادة "397، مما يجعلنا نستنتج أن النموذج المعرفي المهيمن على الحضارة الغربية هو نموذج مادي بامتياز، متجاوز لكل ما هو روحي منفصل تماما عن أية اعتبارات إنسانية أخلاقية أو دينية، يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري : " أنا أتحدث عن نموذج الحضارة الغربية باعتباره نمودجا ماديا علمانيا شاملا دارونيا منفصلا عن القيمة"398.

يلخص لنا هذا النص طبيعة النموذج الحضاري الغربي ويحدد صورته النهائية التي ارتبطت بثلاثة

اتجاهات أساسية، ألا وهي: **المادية والعلمانية الشاملة والدارونية.**

- ومصطلح المادية عند المسيري يعني هنا الرؤية الفلسفية التي تنكر أي جوهر مستقل عن حركة

المادة " فالطبيعة تحوي داخلها كل القوانين التي تتحكم فيها وكل ما تحتاج إليه لتفسيرها فهي علة

ذاتها بذاتها "399، ومن ثم فلا معنى للتكلم عن غيبات أو تجاوز لنظام المادة من أي نوع، وهذا

الكلام من الناحية القيمة لا يعني إلا شيئا واحدا وهو تصفية القيم الروحية لصالح القيم المادية

الخالصة، فالطبيعة البشرية التي كانت تتسم بثنائية أساسية وهي ثنائية الروحي في مقابل المادي،

كصدى لثنائية الخالق والمخلوق، في إطار النموذج المادي اختزلت، فقد نجحت العقلانية المادية كما

يقول المسيري: " في أن تقضي إلى حد كبير على الأساس الديني وغير المادي للمعرفة والأخلاق

(خاصة في مجال الحياة العامة)، بأن جعلت المادة المتغيرة وقوانينه ا هي المرجعية الوحيدة والركيزة

الأساسية لأي رؤية للواقع "400، طبعا والمنعطف البارز من كل هذه التحولات هو فقدان القيم

الإنسانية والاتجاه نحو حياة مادية، اقتصادية أو جنسية، مقطوعة عن الوسائل الروحية، ومحكومة

بمعايير اللذة أو المصلحة أو الصيرورة، وهذا كله بسبب جنوح النموذج المعرفي الغربي إلى الرؤية المادية

وإقصاءه في المقابل للرؤية الدينية والإنسانية، يقول المفكر الفرنسي > روني قهون - René

Guénon <(1886،1951): " إن الحضارة الغربية بالغت في تغييب القيم الإنسانية، في إطار

397 - عبد الوهاب المسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 45.

398 - عبد الوهاب المسيري ، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 169.

399 - عبد الوهاب المسيري ، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 16.

400 - عبد الوهاب المسيري ، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص 18.

انتهاجها لفلسفة تعتمد على المادة وأساليب الكم واقعا ووسيلة، دون وضع اعتبار لأي وضع إنساني⁴⁰¹

- أما مصطلح العلمانية الشاملة في خطاب المسيحي فيعبر عن لحظة تعين للنموذج المادي في صورته المطلقة والصلبة، فهي "رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي ونهائي) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة، وهي رؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدتي المادية"⁴⁰²، وهذا يعني أن العالم في إطار النموذج المادي الغربي وخصوصا في لحظته العلمانية الشاملة، يصبح مُكتفياً بذاته لا تتخلله أي خصوصيات أو ثوابت، مما يجعل "كل الأمور في نهاية الأمر مادية نسبية متساوية لا قداسة لها"⁴⁰³، لأنه في اهتزاز الكليات تعم النسبية ومن ثم التسوية الشاملة، وحينما يصل الوضع إلى هذا الحد، تثار إشكالية القيم بقوة، طارحة تساؤلات مقلقة، إذ في إطار هذه النسبية والتسوية التي جاءت بها العلمانية الشاملة، كيف يمكن التمييز بين الخير والشر، الحق والباطل، الحسن والقيبح؟.

- أما مفهوم الدارونية: فهو من أهم المفاهيم من منظور آليات علمنة الفكر الغربي، تجعل الصراع والتقدم اللانهائي الآلية الكبرى لحركة الوجود، فقد تصور <تشارلز داروين> أن الكون بأسره سلسلة متواصلة في حالة حركة من أسفل إلى أعلى، وأن الإنسان إن هو إلا إحدى هذه الحلقات، قد يكون أرقاها، ولكنه ليس آخرها، ويرى <داروين> أن تقدم الأنواع البيولوجية الحية يعتمد على الصراع من أجل البقاء الذي ينتصر فيه الأصلح أي الأقوى⁴⁰⁴، انطلاقا من هذه القناعة راح النموذج المادي الدارويني الغربي يورث لمجتمعاته رؤية معرفية مادية تطويرية قائمة على القوة والصراع، ووفقا لقانون البقاء للأصلح، وهذا ما تجسد على مستوى الممارسة التاريخية التي أخذت شكل الإمبريالية الغربية، والتي

⁴⁰¹ René Guénon, Le règne du la quantité et les signes des temps, Ed. Gallimard, coll. idées - N224, paris, 1970 , p270.

402 - عبد الوهاب المسيحي ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 220.

403 - عبد الوهاب المسيحي ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، مصدر سابق، 472.

404 - عبد الوهاب المسيحي ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، مصدر سابق، 63.

أصبح فيها الصراع قانون الحياة الأوحده، وتتحول معها القوة إلى آلية أساسية وربما وحيدة لحسم كل الخلافات والإشكاليات والتناقضات⁴⁰⁵.

إن مجموعة هذه التحولات التي مر بها النموذج الحضاري الغربي، ومعاييره الداخلية وسماته التي ارتبط بها شكلت في جوهرها، ما يُسميه المسيري صورة إدراكية أو خريطة معرفية مسبقة ينظر من خلالها الأفراد للواقع بالقبول أو الرفض، ولكنها صورة معرفية مادية علما نية داروينية كما لحظنا، لا تعترف بشيء خارج هذه المعايير الداخلية، ويذكر لنا المسيري أمثلة متنوعة عن مدى تجذر هذا البعد المعرفي للنموذج المادي في تصور الإنسان الغربي، وتأثيره في وعيه ورؤيته للوجود، فيقول: " كان لي صديق أمريكي ذكي وسريع البديهة وعنده إ حساس بالنكتة، ولكنه كان يدور في الإطار المادي، وكنت أحاوره مرة عن القيم الأخلاقية المطلقة مثل الأمانة والكرامة، فأجابني : مازحا: هل يمكن أن تنسخ لي هذه القيم على ماكينة النسخ؟"⁴⁰⁶، إن هذا الرد ليس مجرد نكتة مضحكة وإنما هو قناعة راسخة للرؤية المعرفية المادية المتجذرة، وفي شاهد آخر يقول المسيري : " حينما يأكل الإنسان (ساندويش هامبورجر) وهو مسرع إلى عمله، ثم نموذج معرفي كامن وهو أن القيمة الكبرى هي الإنتاج ولا يهم تشيؤ الإنسان، فصورة الإنسان الكامنة هنا هي الإنسان الاقتصادي، أما إن قرر تناول الطعام مع أسرته واثتنس بهم واثتنسوا به، فإنه يصدر عن نموذج معرفي آخر، وهو أن ثمة قيما أخرى مثل الترابط الأسري والتراحم، تحقيق إنسانية الإنسان"⁴⁰⁷.

من الواضح أن طبيعة النموذج وتكوين صورته المعرفية التي يقرأ الأفراد الأحداث والظواهر من خلالها، إنما تتحدد انطلاقا من معايير ه الداخلية الكامنة خلفه، فإن كانت المعايير إنسانية فإن النموذج يكون إنسانيا، وإن كانت اقتصادية مادية فإن النموذج بدوره يصبح اقتصاديا ماديا بسيطا، وبما أن الحضارة الغربية قائمة في أساسها على مشروع مادي علماني دارويني، فإن نموذجها الفعال الذي "يوجه سلوك الجماهير بالفعل ويتحكم في صنع القرار ويهيمن على الإعلام (...)" هو نموذج

405 - عبد الوهاب المسيري ، العالم من منظور غربي، (د،ط)، دار الهلال، 2001، ص 130.

406 - عبد الوهاب المسيري ، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 278.

407 - عبد الوهاب المسيري ، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 280.

إمبريالي، يرى العالم باعتباره مادة استعمالية، وأن التنافس هو آلية تحريك المجتمع، وأن القوة هي الآلية الوحيدة لحسم أي صراعات ولتسوية آية خلافات، وأن العلاقات الإنسانية لا ينظمها التراحم وإنما التعاقد الصارم⁴⁰⁸، وربما هذا ما رسخ فكرة تميز الإنسان الغربي وتفوقه العقلي على سائر الكائنات الأخرى، فتزايد شعوره المتضخم بأهمية ذاته على مسرح الحياة، فقرر أن ينصب نفسه مقياساً للأشياء، المتكلم الحاضر الذي ينظر إلى الظواهر والكائنات الأخرى ويتمثلها.

ولكن هذه الرؤية الداروينية العلمانية وضعت المجتمعات الغربية في مأزق حقيقية، وجلبت لها مشاكل قيمة كانت في غنى عنها:

- **فعلى مستوى الحياة الخاصة للأفراد** : هناك جماهير كثيرة، حينما تسلك في حياتها الإنسانية تسلك خارج إطار هذا النموذج المادي الدارويني ، لأن منظومة القيم التي تحكمهم والرؤية الإدراكية التي ما زلوا يدورون فيها على مستواهم الشخصي، ليست هي الرؤية المادية العلمانية، وهذا "يسبب مشكلة للناس الذين يرفضون التعاقدية والداروينية، كيف يربون أولادهم ؟ لأنهم لو ربوهم على الأخلاق التراجمية فسوف يضيعون كأفراد، ولو ربوهم على الأخلاق الداروينية فقد ينجحون كأفراد، ولكنهم سوف يضعون أيضا كبشر"⁴⁰⁹، وهنا تكمن مأساة المجتمعات المعاصرة في حيرتها الروحية وقلقها النفسي، عندما تتمسك بأنماط قديمة من القيم يجري تحويلها وتغيرها بقيم مادية نفعية خالصة.

- **أما على مستوى العلم الطبيعي** : فقد اتسعت الفجوة بين الإنسان والطبيعة، مع منطلق السيطرة والاختزال الذي جاء به النموذج المعرفي الغربي، وبدل أن يتوجه الإنسان في علاقته مع الطبيعة بقيم الاحترام والتقدير والمحافظة توجه نحوها بالغزو والاستغلال بكل وحشية، إلى الحد الذي أفضى بيه إلى تدميرها وخلق مشكلات بيئية ناجمة عن سوء رؤيته نحوها.

408 - المصدر نفسه، ص 283/284.

409 - عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 284.

فقد انتهى النموذج المعرفي الغربي بعد سلسلة طويلة من التطورات إلى عقلانية أدائية "وأصبحت الذات متجردة من كل دور أخلاقي وسياسي وجمالي، لأن دورها مقصور على الملاحظة والقياس والحساب المحض"⁴¹⁰. فقد أصبح لكل شيء ثمن يزيد وينقص في قيمته بحسب الأرباح التي يحققها على أرض الواقع، أما الحديث عن الأخوة والصداقة والمحبة والنزاهة، كقيم خالصة في ذاتها فهو شيء لا معنى له، في إطار النموذج المادي الدارويني الغربي ورؤيته المعرفية السائدة "، فإقحام وجهة النظر الاقتصادية وحساب الربح والخسارة في الفن والأخلاق، والدين والحياة الاجتماعية، ينطوي على بعض ما يصدم ويهدم: بيع صكوك الغفران، والشح في اكتناز الجدارة الأخلاقية، ونظام التصفية في العلاقات العصرية (إنني مدين بوليمة دعائي إليها (س) وإن (ع) مدين لي بدعوة واحدة، ومن هنا ينشأ الميل في الفكاهة المعروفة، سأطلب من (ع) أن يدعو (س) عوضا عني"⁴¹¹، من الواضح كيف تنحط قيمة الأشياء إنسانيا عندما يصبح معيار الوجود يتحدد اقتصاديا، فإذا كانت القيمة في النموذج المادي تعني علاقة بين موضوع وموضوع آخر، فإنها في النموذج الإنساني تعني علاقة بين ذات وذات أخرى، أو بين ذات وموضوع.

لهذا فلن يتحدد المخرج من إشكالية القيم في رأينا إلا إذا تحرر الإنسان الغربي من النموذج العلماني الدارويني ورؤيته المعرفية المادية، الذي أفضى به إلى هذا التضاد، وتبنى نموذجا حضاريا جديدا يضع الإنسان في الاعتبار الأول، مبتعدا عن الإختزالية والتفكيك، متجها في المقابل إلى رؤية تركيبية شمولية موسعة، يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري: "تحل النماذج المركبة قضية القيمة فهي تستطيع التعامل مع المثالي والواقعي ومع الروحي والمادي، فهي ليست نمادج بسيطة مادية لا تجيد التعامل إلا مع العالم الواقعي المادي، وليست نماذج روحية بسيطة لا تجيد إلا التعامل مع عالم الروح"⁴¹²، فمحاولة التوصل إلى نموذج بديل في رأي المسيري ليس عودة إلى الوراء، وإنما هو تأكيد أن النماذج الجاهزة والمستوردة من الخارج، أو حتى التي نأخذها حرفيا من تراثنا وتاريخنا لا

410 - أبو السعود عطيات الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص 246.

411 - رسلان صلاح الدين بسويبي، القيم في الإسلام بين الذاتية والموضوعية، (د،ط)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990، ص 28.

412 - عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 289.

تصلح للمجتمعات العربية الإسلامية الحديثة، وأنه لا بد من إعمال العقل والاجتهاد وأخذ أوضاعنا في الاعتبار⁴¹³، فما طبيعة هذا النموذج البديل الذي يقترحه المسيري؟ وما أسسه وملاحمه؟.

- المبحث الثاني: العوامل المادية والتقنية

- 1 - : هيمنة النزعة المادية والعقلانية الأدوات:

يبدأ الدكتور عبد الوهاب المسيري كتابه <المادية وتفكيك الإنسان > في فصله الأول بطرحه لجملة من الاستفهامات الجوهرية متسائلا : "هل الإنسان كائن ما دي وحسب؟ هل هو جزء لا يتجزأ من هذا العالم المادي، خاضع لقوانينه، لا يملك منها فكاكا، لا يختلف في سماته الأساسية عن الكائنات الأخرى؟"⁴¹⁴، محاولا من خلالها نقد الرؤية المادية وتفكيك بنيتها الفكرية التحتية الكامنة في الحضارة الغربية، بما جلبته من اختزال وإقصاء لكل ما هو مقدس وإنساني، وانعكاس ذلك على منظومة القيم الدينية، الأخلاقية والإنسانية، يقول المسيري : "ارتبطت الفلسفة المادية في عقول الكثيرين بالعقلانية والتقدم والتسامح، وأعتقد أنه حان الوقت لفتح باب الاجتهاد بخصوص هذه الفلسفة، نظرا لأهميتها وهيمنتها"⁴¹⁵، فإذا كان الأصل في المادة أن تظل في مقابل ما هو روحي وإنساني، كصدى للثنائية الحاكمة الكبرى وهي ثنائية الخالق والمخلوق، والمتجاوز والكامن، ولكن أن

413 - المصدر نفسه، ص 289.

414 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 11.

415 - المصدر نفسه، ص 07.

تتحول إلى نسق واحد للوجود الإنساني يجبّ الإله كشرط للوجود، ويرفض الإنسان تماما، فهنا تصبح مقولة تدميرية بامتياز.

والمادية كتوجه فكري هي "المذهب الفلسفي الذي لا يقبل سوي المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة الطبيعية والبشرية"⁴¹⁶، رؤيتها للإنسان والمعرفة والعقل والقيم تنطلق من حقيقة جوهرية مضمونها أسبقية الطبيعة ووحدها الشاملة، باعتباره الكل المتصل المتجاوز لأي مسافات أو ثنائيات، فمنطق الحاجة الطبيعية والضرورة البيولوجية والخبرة الحسية، هو الذي يتحكم في الإنسان ويوجّه قيمه، "ولكي نقول وفقا لهذه النظرية أن شيئا ما ذا قيمة أو خَيْرٍ هو أن نقول : إنه موضوع لذة، بمعنى أن الخبرة السارة تعتبر خيرا أساسيا وجوهريا أو خيرا في ذاتها (...)، أما الخيرات التي لا تكون سارة فلا تمثل خيرا أساسيا ولا تعتبر ذات قيمة، بل سلبا للقيمة"⁴¹⁷.

وتزداد المسألة وضوحا وشمولية أكثر حينما يعلن الفكر الغربي وحدة القيم (الأخلاقية والمعرفية والجمالية والدينية) كتجسيد لوحدة الكون في صورته المادية، أي استيعاب الإنساني في المادي، ومن هنا لم تتردد المذاهب الأخلاقية المادية في إعلانها "أن الشيء الوحيد الذي يجدر بالإنسان أن يسعى إليه هو الخيرات المادية التي تجود بها الحياة (...)، و الشيء نفسه ينطبق على المعايير الجمالية، فالشعور والإحساس بالجمال، وكل الأحاسيس الإنسانية يمكن فهمها بردها إلى المبدأ الطبيعي المادي الواحد"⁴¹⁸، ولكن كيف تشكّل هذا الضرب من الفكر الذي اختار المادة كموضوع وحيد له؟ مختزلا جوانب الوجود في منظومة واحدة مصمتة، الإله، والروح، والقيم فيها هو الطبيعة/ المادة؟.

يهدف تساؤلنا هذا إلى كشف الخلفية التاريخية للحضارة الغربية، وسماتها العامة التي ساهمت في بلورة الرؤية الحلولية الكمونية الواحدية المادية، قاصدين في ذلك إبراز الخيوط والشائج الخفية التي

416 - عبد الوهاب المسيري ، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 77.

417 - فايزة أنور شكري، القيم الأخلاقية بين العلم والفلسفة، دار المعرفة الجامعية، (د،ط)، الإسكندرية، مصر، 2005، ص 38.

418 - عبد الوهاب المسيري ، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 77.

تربط إشكالية القيم بفكرة هيمنة الرؤية المادية وطغيانها على النموذج الحضاري الغربي، والذي نعتقد أنه انتصر منذ إرهاباته الأولى للنموذج المادي الكامن فيه، فحالة الطبيعة الجينية* هي الحالة المثلى القابعة في رؤية الإنسان الغربي، إذ يمكننا القول دون مبالغة: إن تاريخ الفكر الغربي في مجمله هو تاريخ النماذج والتفسيرات المادية بالمطلق، وأي نموذج فكري فيه مهما بلغ من مثالية أو غيبية لا بد أن يتبنى نموذجاً مادياً، حين يتعامل مع بعض الظواهر.

ومن المؤكد أن هناك عوامل خارجية وسمات معينة في تاريخ الحضارة الغربية، هي التي ساهمت في بلورة الرؤية المادية الشاملة ومن ثم العقلانية الأداتية، التي تنكّر القيم الإنسانية والوحي والتجاوز والإلهام، ولا تؤمن إلا بالمادة والتجربة والحساب والمنفعة سبيلاً للإنسان والمعرفة والقيم.

يقول المسيري: "تاريخ الفلسفة الغربية هو تاريخ القضاء على الثنائية التي تفترض أسبقية الإنسان على الطبيعة، لتحل محلها ثنائية أخرى تفترض أسبقية الطبيعة على الإنسان"⁴¹⁹، ولعل هذا ما جعل <هيدغر> ينتبه إلى هذه المسألة ويعيب على الميتافيزيقا اليونانية اهتمامها بالوجود المادي وتهميشها للموجود الإنساني (الكائن)، وهو ما لاحظته قبله <أرسطو> (374، 322 ق، م) بآلاف السنين، عندما أدرك أن الفلاسفة الأيونيين الذين سبقوه بقرنين، كانوا ماديين متطرفين إلى أقصى حد، اجتهدوا في تفسير العالم من خلال مقولة واحدة وهي المادة، أرجعوا فيها عناصر الوجود إلى عوامل أربعة: (الماء، الهواء، النار والتراب)، وقد يرجع السبب في ذلك في اعتقاد المسيري "إلى بدايات تشكل الحضارة الغربية التي لم تعرف في مراحل تكوينها الأولى التشكيلات الإمبراطورية الكبرى التي تضم عدة شعوب وديانات ولغات، وعادة ما تتسم الرؤية السائدة في مثل هذه التشكيلات بقدر من التجاوز والإحساس بوجود الآخر، وهي عناصر تتحدي طرق التفكير العضوية الواحدية الملتفة حول نفسها، على عكس ما يكون في المدن الصغيرة التي لا تعرف سوى مواطنيها الذين يتحدثون لغة واحدة ويدورون في إطار منظومة قيمية ومعرفية ودلالية واحدة، لذا فإن هذه المدن عادة ما تتجه نحو

* - مفهوم صك المسيري ليعبر من خلاله عن البعد المادي الكامن في الإنسان، بكل أبعاده سواء في نشأته وتكوينه أو في ما ينشأ عن هذا البعد من نزعات مادية، بما في ذلك رغبته الدائمة إلى عالم البراءة الأولى، الذي يجنبه المسؤوليات الأخلاقية.

419 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 30.

التفكير العضوي⁴²⁰، وما هو معروف طبعاً ن رؤية الفكر الغربي تشكلت في إطار المدينة، التي قامت على اللوغوس الذي اتجه نحو التفكير العضوي، مما جعل الوثنية الغربية تتصور الظواهر والآلهة، "ككائنات مادية أو شبه مادية ملتصقة بالإنسان والطبيعة على عكس الوثنيات السامية البابلية والأشورية، حيث نجد الآلهة فيها تتسم بقدر من التجاوز والعالمية"⁴²¹.

إذا فالتفسيرات الوثنية البدائية في الحضارة الغربية، تشكلت في إطار مادي خالص، وأفرزت في العموم تفكيراً مادياً حلولياً كمونيا، انتهى الفلاسفة الطبيعيون الأوائل* من خلاله إلى تقديم تصور مادي لطبيعة العالم والحياة، وقام من بعدهم دعاة المذهب الذري** بالتفكير في الاتجاه نفسه، محاولين حل مشكلة انقسام الموجودات واجتماعها بردها إلى جزيئات صغيرة جامدة، لا تحتاج في إتلافها أو افتراقها إلى سبب أو محرك خارجي يدفعها إلى ذلك، بل وقد انتهى بهم التطرف إلى القول: "بأن الروح نفسها تتكون من ذرات رقيقة ملساء، ينتج عن حركتها تلك الظاهرة المعروفة بالحياة"⁴²².

يمكن القول: إنَّ جملة هذه الإرهاسات المادية اتجهت بالتفكير الغربي إلى أحادية آلية مصممة منكرة لفكرة الآلهة، والمعاد، والثواب، والعقاب، والقيم الإنسانية والأخلاقية، رغم قيام بعض المحاولات (كالأفلاطونية مثلاً) في الفلسفة اليونانية لتجاوز تلك الواحدية المادية الصارمة، إلا أن ظهور الفلسفة

420 - المصدر نفسه، ص 198.

421 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 198.

* - فقد تصور طاليس (621، 550 ق،م) أن الأشياء على الرغم من تغيرها واختلاف بعضها عن بعض، ترتد إلى مبدأ واحد هو الماء، والفرق بين كائن وآخر إنما يعود إلى كمية الماء، الذي يتركب منها كل واحد منهما، أما ألكسيمينس (524، 588 ق،م) فيرى أن الهواء يشع في كل أنحاء الوجود، فإذا تكاثف كان شيئاً، وإذا تخلص كان شيئاً آخر، فإذا أمعن في التكاثف مثلاً انقلب سحاباً، ثم أنزل السحاب ماء، ثم تجمد الماء فتحول إلى تربة وصخور، أما هيرقليطس (480، 540 ق،م) فاعتقد بدوره أن جميع الأشياء في العالم ظواهر لا تكف عن الاحتراق، وبهذه العملية تتحول الأشياء باستمرار إلى ظواهر أخرى، وليست هذه الحياة التي تدب الحياة والنشاط العقلي الذي يتميز به الإنسان إلا قبسا من النار.

** - من أهم دعواته في الفكر الفلسفي اليوناني (لوقيبوس ولد حوالي 500 ق،م) و (ديموقريطس 560، 361 ق،م)، يقولون بأن أصل الموجودات عناصر دقيقة متجانسة تدعي الجواهر الفردة أو الذرات

422 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، المصدر نفسه، ص 199.

الرواقية⁴²³ والأبقورية* وهيمنتها كما يقول المسيري : " على العقل الغربي لعدة قرون، أحياناً الوثنية المادية الكامنة من جديد، وظل " الخطاب الفلسفي الواحدي المادي المثالي في آن واحد مختزناً داخل الحضارة الغربية "424.

والإشارة إلى الصورة المثالية في الخطاب الفلسفي الغربي في اعتقاد المسيري لا ينبغي أن يفهم على أنه تجاوز أو انتصار لمطلقات ما أو قيم إنسانية أو دينية من أي قبيل، قد يكون تعبيراً عن إحساس الإنسان بقصور الحواس والمادة، عن إدراك كلية الكون وتركيبه الإنسان التي لا ترد إلى المادة، ولكن رغم التحوير والتدوير فإن الخطاب الفلسفي الغربي خطاب مادي يدور في إطار المرجعية المادية الكامنة، ويقدم المسيري مثالا عن إحدى صور هذه الخطابات المثالية، فيشير إلى <هيقل> باعتباره قمة هذا التفكير يقول : " إلا أن نسقه الفلسفي يستند إلى ثنائية واهية، ويتحرك من خلال جدلية زائفة، إلى أن تلتقي الذات بالموضوع، والمطلق بالنسبي، وذلك حين تصل الفكرة المطلقة إلى تحققها الكامل، فنصل إلى نهاية التاريخ "425، مما يعني أن الفلسفة المثالية هي إحدى محاولات الإنسان الغربي تجاوز شيئته واغترابه الشديد في عالم مادي ميت، وحضارة آلية مصممة.

هذا ويرى المسيري أن الرؤية المادية وحلوليتها الكمونية، لم تختف حتى في العصور الوسطى " بل استمرت على شكل عقائد غنوصية وحركات هرطقة، ذات طابع حلولي كموني واح دي متطرفة، كانت تتأرجح بين تأليه الكون وإنكار الإنسان، وتأليه الإنسان وإنكار الكون "426، ومما ساعد أكثر على ترسيخ هذه الرؤية المادية الحلولية، نزوع الخطاب البروتستانتي نحو الخلط بين المقدس

423 - يرى الرواقيون أن قيمة الفعل الأخلاقي، إنما تكمن في العيش وفقاً للطبيعة، وتعني الحياة وفقاً للقانون الذي يسري على الكون الطبيعي.

424 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص199

425 - عبد الوهاب المسيري ، اللغة والجزء بين التوحيد ووحدة الوجود، مصدر سابق، ص40.

426 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، المصدر نفسه، ص199.

والتاريخي والمطلق والنسبي، "فالوجدان البروتستانتى دائب البحث عن قرائن وإشارات (مادية) من الإله، ودائم الانتصار للرؤى التي تتحقق داخل التاريخ"⁴²⁷، ومع انتشار المسيحية ازدادت فكرة الإله المتحسد في الناسوت، حين ينزل الإله إلى العالم الأرضي في هيئة الإله الابن، وهو بذلك يفقد تجاوزه ومرجعته ويصبح طبيعة أو إنسانا عضويا.

وفي عصر النهضة ظهر <سبنوزا - Spinoza > (1632، 1677) بخطابه الحلولي المتفائل

ليحل مشكلة الثنائية القائمة بين المادة والروح نهائيا، معلنا عن منظومته الواحدية، الإله فيها هو الطبيعة والطبيعة نفسها هي الإله. وإذا كنا جزءًا من الطبيعة فنحن جزء من الله، ومن هنا يمتزج الجزء الإنساني بالكل الآلي المادي، وما القيمة إلا ما ندركه وما أثر عقولنا.

ونادي <ليبتز - Leibniz > (1809، 1882) من جهته، بأن العالم الحي كله مثل الإله

المصمّم بتناسق شديد، ونجد النمط نفسه في فكر <داروين - Darwin > (1809، 1882) الذي نفى أي تجاوز أو تخطيط مسبق للكون، وأن أنماط السلوك تخضع للطبيعة والزمن، "والصراع هو قانون الحياة، وحركة الكون تتبع إيقاعا رتبيا متكررا (حركة دائمة)، فهي حركة من تجانس إلى عدم تجانس إلى توازن، وهذه قوانين طبيعية نهائية مطلقة، تتحرك وكأنها آلة تدفع الإنسان الذي يشبه الذرة"⁴²⁸.

أما <كارل ماركس - Marx > (1818، 1883) فرغم جدليته المادية التاريخية التي جعلته يعد

من التآلفيين الميتافيزيقيين عند البعض، فإنه لم يخرج عن الخط المادي وفي أحسن الأحوال النمط التركيبي بين النموذج الآلي والعضوي، "فصراع الطبقات - وهو صراع يعبر عن حركة ذرية مادية - هو الذي يدفع التاريخ من داخله، متبعا نسقا واضحا من البساطة إلى التركيب"⁴²⁹.

ثم جاء <نتشه - Nietzsche > (1844، 1900) "واكتشف أن العالم الذي يصبح الإله فيه

قانونا طبيعيا وتتحكم فيه حركة المادة هو عالم موت الإله، أي أنه عالم مادي تماما لا قداسة ولا ضمان فيه لأي شيء، عالم خال من المعنى، محايد لا قيمة فيه ولا غاية ولا سبب ولا نتيجة لا

427 - عبد الوهاب المسري، اللغة والحجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، مصدر سابق، ص 181.

428 - المصدر نفسه، ص 41.

429 - المصدر نفسه، ص 41.

كليات ولا مطلقات، ومن ثم لا يبقى سوى إرادة القوة وعالم <داروين> الذي يتجاوز الخير والشر⁴³⁰.

من الواضح هنا الصورة المجازية الع ضوية التفكيكية التي تدعو إليها الفلسفة التنشوية بما تفرضه من تقويض للمقدسات والأسس المتجاوزة في عالم مادي تعددي يعلي من شأن الإنسان الأعلى، والقيم التلقائية، ويؤكد التغير والصرورة كحقيقة واحدة . وهذا يعني الانتقال من العضوية المطلقة إلى الآلية العمياء التي ينفصل فيها الدال عن المدلول، ويصبح النص فيها مفتوحا على أي اعتبارية، فيعلن <جاك دريد> زعيم التفكيكين "عالم ما بعد الحدث، حيث لا يوجد هدف ولا مركز ولا غاية ولا فرح ولا ندم، ولا تفاؤل و لا تشاؤم، فكل شيء قابع داخل قصته الصغرى دون مرجعية نهائية (قصة كبري)، وحيث تخفق اللغة الإنسانية في تحقيق التواصل بين الإنسان وأخيه الإنسان، وبإخفاق اللغة تحتفي القيم والمعايير تماما ويتفكك الإنسان"⁴³¹ ويتفكك معه ذلك الطموح في أن يصبح البشر يوما ما إنسانيين، قادرين على ضبط علاقاتهم الاجتماعية، بعد أن أعلنت المادية، والوضعية، والبنوية، والتفكيكية، عن موقفهم النهائي، وهو العدا المطلق لكل ما هو مقدس وإنساني، والنتيجة هي تآكل القيم الدينية، الأخلاقية والإنسانية واختفاؤها.

فعندما يتم نزع الطابع السحري عن العالم، ويجرد الإنسان من الوعي والإرادة والضمير، والفعل والمبادرة، ماذا يتبقى له من خصائص تميزه كإنسان واع بذاته، قادر على تجاوز ذاته المادية، من خلال قيامه بطقوسه الدينية وتحمله لمسؤولياتها الأخلاقية والاجتماعية، وإحساسه بما هو جميل ما يجعله خليفة الله في الأرض.

من هنا وجب علينا أن ندرك التأثير التدميري الذي مارسه الرؤية المادية الغربية على

الإنسان ومنظومة قيمه الدينية والأخلاقية ، بتفكيكها للأسس والمرجعيات المتجاوزة، وإثارها لإشكالية التسوية، وما جلبته من تشكيك، ونسبية، وتعدد في العوالم حيث لا حدود ولا مسافات،

430 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص48.

431 - المصدر نفسه، ص 49.

مما يعني رفع الحواجز وتحطيم ألواح القيم على حد تعبير <نيتشه>، والإعلان عن حالة السيولة المطلقة، حالة لا وجود فيها "لحامش أو مركزية، ولا قيمة ولا قاع، ولا داخل، ولا خارج، ولا فارق بين إنسان وحيوان، ولا جميل ولا قبيح، ولا خير ولا شر"⁴³².

على هذا الأساس فلا ينبغي أن نستغرب دعوة بعض الحركات الحقوقية الجديدة، ومنها النسوية، مطالبتها برفع فكرة الاختلاف والتمايز بين الرجال والنساء والتسوية التامة بينهما، من خلال إعادة النظر في الصورة الثقافية للأنوثة، فقد كانت عبارة سمون دي بوفوار : "أن الواحدة لا تأتي إلى العالم امرأة وإنما يشكلها المجتمع امرأة"⁴³³، العبارة النافذة التي أطلت عليها مفكرات هذه المرحلة، ليؤكد من خلالها أن تشكل الأنا (النسوية)، لا تولد مع النساء وإنما تتشكل أثناء صيرورة حياتهن بفعل التأثيرات الاجتماعية ونظم الثقافة السائدة، فالمرأة مجبرة على أن تتسم بسمات معينة تحت تأثير المجتمع⁴³⁴.

وهذا رهان فلسفي آخر يكشف لنا مدى التغير الحاصل في الرؤية الإدراكية الغربية للإله والوجود والإنسان عموماً، ولكينونة المرأة خصوصاً نتيجة شمولية النزعة المادية، حيث أصبحت الذات الإنسانية أنا واحدة يمكن أن تكون ذكراً أو أنثى لا فرق في ذلك، وهو ما انعكس على طبيعة فهم القيم باعتبارها أحكاماً معياريةً تتضمن مثلاً وأهدافاً، يفترض العمل بها والتوجه من خلالها. إن النزوع إلى مادية الوجود في كل جوانبه التي ميزت التفكير الفلسفي الغربي، انتهت به كما هو ظاهر إلى تفكيك المرجعيات النهائية والسقوط في برائين التسوية، ومن ثم تحطيم المعيارية الـ قيمية، فحينما تختزل الرؤية المادية بالاقتصاد أو الحساب الكمي للأشياء، وحين يتجاهل الحساب القيم الإنسانية وعالم المشاعر، يصبح غير قادرين على الفهم والإحساس، فقط منهمكين بزيادة رصيدنا المادي، وفي هذا تجاهل لمعضلة كبيرة ألا وهي ضياع إنسانيتنا وقيمنا الروحية التي تمنح وجودنا معنى.

432 - عبد الوهاب المسيري ، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص ص 310/309.

433 - خديجة لعزيزي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي، مرجع سابق، ص 31.

3 - المرجع نفسه، ص 31.

والأكثر من ذلك - إن لم نقل الأخطر - هو تحول العقل الإنساني إلى عقل أداتي لا يعتقد بشيء خارج حدود المادة، فكل ما نسميه كيانا إنسانيا كالروح والفكر والخير والجمال هو مجرد انعكاس لمطلقه المادة، وطبقا لهذه العقلانية الأداة تصبح مقولة القيم إما:

- شيئا حاضرا يقبل وجوده بما يحققه من منافع أو مصالح أو لذات حسية عينية مباشرة، فتصبح القيمة مقولة مادية بمطلق الكلمة، تأخذ دلالتها بما تعكسه من فاعلية وكم ونتيجة وعمل.

- وإما شيئا متجاوزا لعالم المادة، ومن ثم لا يوجد ما يؤكد م اهيتها وفعاليتها بالنسبة للعقل الأداة، فيغدو الحديث عن معاني الخير والشر والحق والباطل والظلم والعدل ضرباً من اللغو والغيبية والجهالة، لأن هذه الاعتبارات لا تدخل في التزامات العقل الأداة، يقول المسيري: "العقل الأداة هو 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"⁴³⁵. وطبعاً لما يتجه العقل الأداة في مسارات وعيه إلى حذف معاني الروحانية والإنسانية والقداسة من مصادر المشروعية والمعارية، يتجه معه هذا الحذف إلى تغيير الرؤية البشرية تجاه القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية المتجاوزة لمنطق المادة والمصلحة، ليستعيد الفاعل الإجرائي والكمي والحسي والعملي دوره وهرميته في سلم القيمة.

ونود الإشارة هنا إلى أن عقلنة الرؤية الإدراكية بما هو أداتي ليست العلامة الفارقة ولا النتيجة النهائية للفكر الغربي، وإنما هي حلقة من متتالية عقلنة الطبيعة والإنسان، ومن ثمّة النظم السياسية والعلمية والاجتماعية والدينية، لتنصب العقلانية الأداة ذاتها مرتبة المطلق بمسميات مختلفة، مرة العقلانية الأداة وأخرى العقلانية الإجرائية أو الترشيدية أو الحسائية، والنتيجة يقول المسيري هي: "النظر إلى الإنسان باعتباره جزءاً يشبه الأجزاء الطبيعية /المادية الأخرى، وهذا الجزء ليس له ما يميزه عن بقية العالم، ولذا فهو مستوعب في كليته في النظام الاجتماعي وفي تقسيم العمل السائد و في

⁴³⁵ - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 134.

الطبيعة"⁴³⁶، ولنا أن نتساءل: لما يفقد الإنسان ذاته وإرادته و يصبح جزءًا من أجزاء الطبيعة بعدما كان يمثل مركزها بل وخليفة الله فوقها، فماذا بقي له من إنسانية؟ وهل من جدوى لهذا العقل (الأداتي)؟ ومتى يتحرك فينا العقل النقدي بدلا من هيمنة العقلانية الأداة؟

- 2 - الرأسمالية:

عندما يكثر الحديث عن إشكالية القيم في الفكر الغربي من جهة الأسباب الكامنة خلفها، فإن الكثير من المفكرين المهمومين بواقع الحضارة الغربية ومصيرها المأزوم، من شاكلة <إرفنج لوستول>، و<إسولد شبنجلر>، و<زيغمون باومان>، و<هانزكونغ>، و<دوستويفسكي>، وغيرهم يرجعون أسباب الورطة إلى العلم أو العقلانية الأداة أو أفول الآلهة، أما <كارل ماركس> فيقول: " إنَّ أساس المآزق أو الورطة أكثر ملموسية وديوية بكثير: إنه كامن في أعمال الاعتيادية اليومية للنظام الاقتصادي البرجوازي، وهو نظام يساوي بين قيمتنا الإنسانية وسعرنا في السوق لا أكثر ولا أقل، الأمر الذي يجبرنا على مَطِّ أنفسنا وتوسيعها سعيا وراء رفع سعرنا إلى أقصى الحدود الممكنة"⁴³⁷، من المؤكد أن ربط <ماركس> جوهر الأزمة القيمية في الحضارة الغربية بالرأسمالية كان نابعا من ذهوله من قوة سوقها الجبارة وآليات تبادلها المجردة ومنطقها الرأسمالي القائم على التسوية بين الأشياء، مما يفرض ضريبة على القيم الإنسانية، مثل العدل والحق وقداسة الزواج والأسرة والحاجة إلى الصفاء الروحي والإخلاص الشخصي، فالهدف من عملية الإنتاج في الرأسمالية ليس أمرا إنسانيا مثل إشباع الحاجات البشرية أو الحفاظ على التوازن الاجتماعي، وإنما هو تعظيم الإنتاج البشري وتحقيق الربح المادي.

⁴³⁶ - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 137.

437 - محمد سيلا، عبد السلام بنعبد العالي، الحداثة و انتقدها، نقد الحداثة من منظور غربي، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص8.

وقد أدى هذا التوجه الرأسمالي إلى تحويل الربح من كونه وسيلة إلى غاية، وحينما يتحول الربح هدفا في حد ذاته، فإنه يتطلب إنتاجا أكثر مما يستلزم مستهلكين وأسواقا أكثر، وهو ما حدث مع البرجوازية التي " أخضعت الريف للمدينة وخلقت مدنا عظيمة، وزادت بصورة مفرطة سكان المدن على حساب الأرياف وبذلك انتزعت قسما كبيرا من السكان من بلاهة حياة الحقول⁴³⁸، وقدرتهم للمهن حيث تؤثر عليهم علاقات القرى والاعتبارات الإنسانية الشخصية التي تسود فيها قيم التعاون والكرم وهدوء الحياة وقناعة العيش إلى الإقبال على رغد الحياة وملذاتها والتوجه إلى الاستهلاك، فقد "انتزعت البرجوازية عن المهن والأعمال التي كانت تعتبر إلى حد قريب، كل بھائھا ورونقھا وقدرتھا، وأدخلت الطبيب ورجل القانون والكاهن ورجل العلم والمعرفة في عداد الشغيلة المأجورة في خدمتها"⁴³⁹، ليتحول المال معيارا لتحديد ماهية الأشياء والأشخاص، وتصبح العلاقات بين الأفراد محكومة بالمصلحة أو المقايضة أو الشراكة أو أي إجراءات اقتصادية

يتداولها السوق*، أما أسئلة من قبيل ما هو جدير، ما هو شريف، ما هو حقيقي؟ فإنھا تجد أجوبتها على قائمة الأسعار، فالقيم القديمة من الشرف والكرامة والمحبة والتضحية يجري إدماجها بالسوق وتحمل لاصقات عليها أسعارها كما تكتسب حياة جديدة بوصفها سلعا، وهكذا فإن أي نمط يمكن تخيله من السلوك الإنساني يغدو مسموحا به أخلاقيا لحظة صيرورته ثمينا⁴⁴⁰.

وهذا الكلام يعني أن أي مجتمع برجوازي يريد سوقا حرة منفتحة وغير مراقبة، فسيتعين على أفراد أن يكونوا منفتحين إلى أقصى حد، ليس فقط على المستوى الاقتصادي، بل وعلى المستوى

438 - محمد سبيلا، محاضرات الحدائنة، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، 2008، ص 20.

439 - محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، الحدائنة و انتقدتها - نقد الحدائنة من منظور غربي، مرجع سابق، ص 51.

* - مثلما توظف إسرائيلي مقولة الإبادة، التي ارتكبتها الألمان ضد اليهود، لجمع التعويضات والتي بلغ حجمها أكثر من 70 مليونا من الولايات في عام 35، في مقابل الآلام التي لحقت بهم، وهذا طبعاً يخفف من البعد الأخلاقي والإنساني للقضية، إن لم يكن بلغه، في حين نلاحظ في موقف مماثل رفضت الصين أن تتقاضى تعويضات مالية من اليابان على جرائمها ضد الصينيين، باعتبار أن قبول التعويضات فيه تنازل عن الحق الأدبي، وفيه تخل عن المنظور الأخلاقي (المطلق)، حيث تتحول القضية إلى ما يشبه المقايضة.

440 - محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، الحدائنة و انتقدتها - نقد الحدائنة من منظور غربي، مرجع سابق، ص 08.

القيمي والثقافي والاجتماعي أيضا، حتى تكتمل حلقة الحرية والانفتاح التي يفرضها منطق الرأسمالية وسوقها المحايدة، وحتى يحصل الناس على حرية أكثر للنزول إلى السوق والبحث عن أفضل الصفقات، فجميع العلاقات الاجتماعية المتوارثة والقيم المقدسة التي تصبغ الوجود بمسحة من الرهبة، والأفكار القديمة المبجلة يجب أن تنكس وتندثر فاتحة الطريق أمام حرية السوق وسلطة المال، انطلاقا من هذا التوجه يقول المسيري : " يصبح تعظيم الإنتاج (المنفعة) وزيادة الاستهلاك (اللذة) هي المطلقات النهائية التي يجب تحقيقها، بغض النظر عن أي شيء (الخصوصية القومية، تركيبة الإنسان، الاغتراب، تحطيم الأسرة)، فالمهم أن يصبح الإنسان بائعا ومشتريا، منتجا ومستهلكا، ويستمر هذا الاتجاه إلى أن تسيطر السلع تماما فيحدث ما يُسميه علماء الاجتماع التسلع⁴⁴¹، حيث تصبح السلع وعملية استثمارها أو استبدالها هي النموذج الكامن في رؤية الإنسان لذاته ولعلاقاته مع الآخرين، وفي نظام كهذا من السهل علينا أن نفهم كيف تفقد الكثير من القيم التقليدية مكانتها، فبحكم التوجه إلى الربح والاشتغال بتنمية الثروة يتحول الجشع وحب التملك والسفه إلى قيم بديلة ذات بعد أساسي.

من هنا تدمر الرأسمالية نمطاً من القيم التقليدية العليا التي طالما وجهت الناس، وتطبع على الحياة وثنية متمركزة حول المادة، وجمع المال وتحقيق الفائدة عن طريق سعيها الحثيث إلى اكتساح السلطة والمعرفة وصهرهما في بوتقة واحدة، لرفع كفاءتها وقدرتها على تنمية الأفراد وتحويلهم إلى مستهلكين مطيعين، معايير القبول الجديدة عندهم هي الربح والنجاح في الحياة، فتتحول المرأة إلى جسد محايد لا علاقة له بالخير والشر، ويتحول البغاء إلى نشاط اقتصادي كغيره من الأنشطة التجارية الأخرى، وتصبح العلاقات الاجتماعية بدورها محكومة بموازين الربح والخسارة، يقول البروفسور حرايلي كافين>:"وعلة ذلك أن علاقات السوق تتخلل كل شيء في المجتمع الرأسمالي فجميع علاقات المجتمع تتجه إلى حد كبير إلى أن تكون علاقات سوق، والصورة المثلى هي تلك التي يصبح فيها السوق في المجتمع الرأسمالي بمثابة اليد الخفية، التي تشرف على كافة العلاقات الاجتماعية وتتحكم

441 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص 94.

فيها، وقد ذكر واحد ممن زاروا أمريكا حديثاً أن كل ما فيها للبيع، وكل من فيها يعامل معاملة الزبون، أي معاملة المشتري أو البائع⁴⁴²، خلافاً لما كان سائداً في الأنظمة الاقتصادية التقليدية التي كانت فيها المعاملات أقل تلقائية أو عفوية، قائمة على ضرب من التبادل المنظم الذي ينطوي على الأخذ والعطاء بدون مساومة أو نفود أو سمسة، "فبنيئة المجتمع التقليدي كانت مستقرة لا تتصاعد فيها الرغبات الاستهلاكية عند الإفراط، وهو ما يعني استحالة تطوير تراكمي توسعي بشكل مستمر، فالمنتج غير مستعد للتوسع والإبداع والتجريب وسيستمر في إنتاج السلع نفسها لأشخاص عندهم الحاجات نفسها"⁴⁴³، إلى جانب الاحتفاظ بقدر كبير من القيم الاجتماعية والأخلاقية في المعاملات الاقتصادية والتبادلات التجارية كعلاقات القرى والتضامن العائلي والتبادل المشترك والسعر العادل، مما جعل السلوك الاقتصادي في أضيقت حدوده "فما نسميه اقتصاداً، كان يفهم على أنه مجرد جانب من جوانب الحياة الاجتماعية، فالتراث والدين والعادات الإنسانية هي سبب القيام بالعمل والتبادل والتزويد وتخصيص الموارد، وهي السياق الذي يحدث هذا كله في إطاره، وكل إنسان يؤدي ما ينتظر منه فالعمل والإنتاج والسلع المادية ليست غايات في ذاتها، بل هي وسائل للعيش"⁴⁴⁴.

من هنا يمكن أن نلاحظ الطابع التدميري للرأسمالية، فنظامها الجديد اختزل العقل إلى الحالة التي يمكن أن نسميها العقل الأداتي، المطالب بتوسيع عملية التقدم المتلاحقة للنظام الرأسمالي كما اختزل الاقتصاد إلى الصورة المسماة الاقتصاد الرشيد "الذي يفرض أية مرجعية، سوى المرجعية المادية المنفصلة عن القيمة، ... حيث يتم الإنتاج من أجل تحقيق الربح الذي لا يكون خاضعاً إلا لقوانين العرض والطلب، بحيث يخضع كل شيء لآليات السوق غير الإنسانية، ويدخل المجتمع بأسره في حلقة آلية مفرغة من إنتاج سلع لا يريدونها أحد، واستهلاك لا يطلبه أحد"⁴⁴⁵.

442 - كافين رايلي، الغرب والعالم، مرجع سابق، ص 60.

443 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص 66.

444 - كافين رايلي، الغرب والعالم، الجزء الثاني، المرجع نفسه، ص 66.

445 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص 140.

أما مفهوم القيم الدينية والإنسانية، الأخلاقية أو الجمالية التي تعمق العقل والاقتصاد، تعود غير مطلوبة بعد ما يصبح النموذج الإدراكي المهيمن هو السوق والمصنع والسلع التي تباع وتشتري . والنتيجة هي التشيؤ والتوثن واغتراب الإنسان عن ذاته وإنسانيته، أي فقدانه لكل صلة تربطه بمشاعره الإنسانية وموروثه العقائدي ومنظومة قيم مجتمعه السائدة، مما يجعله يفقد توازنه، ومن ثم متعة الحياة، يقول المسيري: "وما يميز الإنسان عن الحيوان هو أن الحيوان يتكيف مع بيئته، أما الإنسان فإنه يسيطر عليها بوعي، وتحت حكم الرأسمالية يفقد العامل عنصر السيطرة ويصبح في مرتبة الحيوان، أي أن المرجعية الإنسانية المتجاوزة تتهاوى لتحل محلها المرجعية الكامنة في الحيوان" ⁴⁴⁶، ولعل أحسن مثال يمكن تقديمه عن هذا الإنسان والمجتمع الذي فقد سيطرته ومرجعياته ومنظومة قيمه المتجاوزة، وسقط في براثن المادية الرأسمالية، المجتمع السنغافوري* حيث يتحول الكل، الإنسان والقيم والأشياء إلى وحدة اقتصادية قائمة على الإنتاج والاستهلاك والبيع والشراء ومن ثم تصبح البلد كلها مجموعة من المحلات والسوبر ماركات والفنادق والمصانع، وينظر الناس إلى أنفسهم لا كبشر وإنما كوحدات إنتاجية استهلاكية ⁴⁴⁷، وهذا تحول كبير، ثوري (بالمعنى المادي) في مظهره، تدميري (بالمعنى القيمي) في جوهره، تحول يضع التقدم المادي في الدنيا محل النجاح الغيبي في الآخر، ولهذا يقول المسيري: "بدلاً من الحلم بالبراءة الأولى ومحاولة تنفيذها جزئياً في الواقع، ظهرت الرغبة المجنونة في تحقيق الفردوس الأرضي الراهن" ⁴⁴⁸، وهو ما عجل في ظهور الدولة الرأسمالية الاستهلاكية التي تدعي أنها ستحقق كل الأحلام وتقضي على جميع الأزمات، حتى اختفى مفهوم الممارسة الإنسانية المشتركة.

والسبب في ذلك أن الانفتاح على الممارسة الرأسمالية الاقتصادية الذي حصل في تاريخ الحضارة الغربية لم يصحبه انفتاح مواز في الممارسة الروحية، الدينية والأخلاقية، بل على العكس من ذلك، عملت الرأسمالية على تجاوز الكثير من القيم الإنسانية التقليدية، بدعوى حيادية الاقتصاد لتحقيق

446 - عبد الوهاب المسيري ، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 383.

* - نسبة إلى سنغافورة: وهي بلد صغير في آسيا يتسم بأنه بلا ذاكرة أو تقاليد أو منظومات قيمية راسخة.

447 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 146/145.

448 - عبد الوهاب المسيري ، الفردوس الأرضي، مصدر سابق، ص 03.

متتالية التقدم الحضاري، ونسي الحداثيون والتقدميون الغربيون أن الأصل في الإنسان الروح والأخلاق والإنسانية، وأن "كل تقدم مادي يتطلب تقدماً روحياً، يفوقه قوة أو على الأقل يساويه حتى يحصل الانتفاع به، مما يترتب عليه أن كل تنمية اقتصادية ينبغي أن تصاحبه ا تزكية للنفس على قدرها، وإلا أصابها الانتكاس أو التعثر"⁴⁴⁹، لأن الاقتصاد ليس مجرد عملية إنتاجية ميكانيكية أو آليات مادية تتم خارج الإنسان وبمعزل عن وضعه الاجتماعي ونظامه القيمي، بل هو انعكاس اجتماعي واستقرار سياسي ووضع نفسي، فالإنسان في الاقتصاد الإقطاعي مثلاً، كان يرى نفسه عضواً في جماعة، أما في المجتمع الرأسمالي فقد أصبح مجرد وحدة إنتاجية يعيش لنفسه، وأصبحت قيمة الفرد لا تتحدد بمدى عضويته داخل الجماعة بل بمدى قدرته الإنتاجية وتحسين وجوده المادي الاقتصادي، مما طبع نزوعاً إلى الفردانية في ظل المنافسة، والسعي إلى تضخيم الثروة والملكية تماشياً مع السوق الرأسمالية، إذ العيش في وسط الجماعة وتحمل عبء الأسرة وخصوصاً بعض أفرادها غير المنتجين، أمر غير مقبول داخل الرؤية الرأسمالية، لهذا يقول المسيري: "فالأسرة النووية لم تنشأ مصادفة وإنما هي ترجمة اجتماعية لمحاولة تنشئة الإنسان الرأسمالي، الفرد المنفصل عن الآخرين، لذلك فلتهدم الأسرة الممتدة حتى تخلق التربة التي تسمح بسهولة بيع العمل الإنساني، وانتقال رأس المال في ديناميكية عمياء لا تقف في طريقها أي تنظيمات اجتماعية مختلفة، وقد يسبب هذا الكثير من الألم الإنساني"⁴⁵⁰.

فقد أصبح الإنسان المعاصر - بتحليل النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - مسيطراً عليه خاضعاً لمنطق العقلنة والترشيد، أو بتعبير المسيري كائناً مدجناً، "فإذا كانت السيطرة قديماً تتم بوضوح من طرف طاغية أو حاكم مطلق، فيقال بأن سلوكه لا عقلاني نابع من الانفعال والوجدان، فإن الزمن المعاصر بتوجهاته الرأسمالية يخلق تحايلاً يجعل المرء يخال نفسه أنه حرٌّ، لكن التأمل العميق يوضح كم أنه مكبل ومقهور بتنظيمات مؤسساته وبيروقراطية تأخذ عقله وعواطفه ورغباته، وما وسائل الدعاية

449 - طه عبد الرحمان ، روح الحداثة، مرجع سابق، ص233.

450 - عبد الوهاب المسيري ، الفردوس الأرضي دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة، مصدر سابق، ص 73.

والإشهار والإعلام إلا دليل ذلك⁴⁵¹، فالرأسمالية بوسائلها المعرفية أضحت رمزا للقيمة ومصدرا لها، على أساسها نقرر ما يجب أن يكون، وما ينبغي أن نختاره في ملابسنا وغذائنا وألواننا، واستثماراتنا، من نصاحب، وبما أنها لا تعرف إلا قيما واحدة، ووحيدة وهي القيم المادية، فإن الخير والحقيقة، والجمال، والمقدس هو ما يقترب من هذه القيم المادية النفعية، والشر وغير الحقيقي والقبيح والمدنس هو ما يبتعد عنها.

يعتقد إيريك فروم* انه لا ينبغي أن نعتقد بأن عصرنا هو أحسن العصور السابقة، وأن الحداثة والرأسمالية قدمتا لنا السعادة والحرية والسوق، ومختلف المنتجات التي يتحقق معها الرضى والسور، يقول: "بل بالعكس نجد أن مجتمعنا الرأسمالي الاستهلاكي ذا النزوع الفردي قد خلق لنا أمراضا عويصة، ضربت الإنسان في الصميم"⁴⁵².

ومنها القلق والملل والشعور بالغرابة، وعدم الإحساس بالحياة، ويقدم إيريك فروم - كأحد المحللين النفسانيين والنقاد للحضارة الغربية المعاصرة - مثلا طريفا عن حالة الإنسان المعاصر المستهلك على الدوام، وهو ما تريده الرأسمالية دائما، مجتمع مستهلك وبقوة حتى تستمر عملية الإنتاج والبيع ومن ثم الفائدة والربح، يقول: "عندما نراقب شخصا يأكل ويلفت انتباهك ويتأكد لك أنه يأكل كثيرا، إلى درجة أنه يتناول الطعام من هنا ومن هناك كلما سنحت له الفرصة، ويلتهم الحلويات باستمرار، فإن هذه الشراهة والاستهلاك المفرط لا يكون من أجل تحقيق الإشباع الفزيولوجي وضمان البقاء، بل يكون من أجل طرد الخواء والإحساس أننا دون قيمة"⁴⁵³.

451 - محسن المحمدي، إيريك فروم والنقد النفسي لمجتمع الاستهلاك، مجلة أفكار، العدد العاشر، المجموعة الإعلامية أحر ساعة، 2016، الرباط، المغرب، ص 142.

* - محلل نفسي وفيلسوف اجتماعي ألماني، ولد عام 1900، بفرانكفورت الألمانية، انتسب إلى مدرسة فرانكفورت.

452 - محسن المحمدي، إيريك فروم والنقد النفسي لمجتمع الاستهلاك، مرجع سابق، ص 143.

453 - المرجع نفسه، ص 145.

وظاهر جدا أن الهدف من الحياة ليس هو إنتاج مواد واستهلاكها كما تصور الرأسمالية فالإنسان رغم سعيه الدائم إلى تحقيق مطالبه البيولوجية، إلا أنه لا يبحث عن شيء في الحياة إلا عن نفسه، أي تحقيق قيمه الإنسانية أولاً، فهو كائن متجاوز لماديته.

- 3 - سيادة العلم والتكنولوجيا:

إن تحول العلم بديلاً عن المعرفة التأملية، والتقنية بديلاً عن الإنسان في نسق التفكير الغربي جلب معه غزواً وحشياً للواقع، وأصبحت الذات الإنسانية "متجردة من كل دور أخلاقي وسياسي وجمالي، لأن دورها مقصور على الملاحظة والقياس المحض"⁴⁵⁴، فالمعرفة التقليدية تتسم بكونها معرفة تأملية ذاتية، يغلب عليها مظاهر التناسق الكوني وتملي جمليات الموجودات وتقابلاتها، أما المعرفة التقنية فهي نمط عقلائي بمظهر حسابي تجريبي، نموذجها الكامل في المعرفة العلمية التي باتت تستجيب للتقنية أكثر من إرادة الإنسان.

يعتقد <طه عبد الرحمان> أن "التطورات العلمية بلغت من قوة التقدم أن دخل بعضها نطاق ممارسة اللعب واتباع الهوى، واللعب في العلم هو أن يخوض العالم في تجاربه من غير مقاصد محددة مكتفياً بالتطلع إلى ما تسفر عنه هذه التجارب من نتائج قد يكون ضررها على الإنسانية أكثر من نفعها، أما الهوى في العلم فهو أن يقوم العالم بأبحاثه متبعاً فيها ما تمليه عليه أغراضه الشخصية وميوله الذاتية لا يبالي إن كانت فيها منفعة للإنسانية أو لم تكن"⁴⁵⁵.

فمع طغيان الصورة الرمزية للمعرفة العلمية، تختفي المعاني الأصيلة للأشياء وراء رموز فارغة ومع زيادة المطلب النفعي للعلم يتحول إلى وسيلة للنفوذ والسيطرة، مجسداً وصايا <بيكون> الإيديولوجية وهي: "ضرورة الإفادة من العلم، ضرورة استعمال العلم ليس لفهم الله وإنما لتحسين مصير الإنسان

454 - أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، شركة جلال للطباعة، الإسكندرية، 2002، ص246.

455 - طه عبد الرحمان، روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص234.

على الأرض، وضرورة إدماج المؤسسات والدولة في استثمار العلم⁴⁵⁶، ومعنى هذا تحلي العلم عن آفاق عالم الحياة البشرية وتحوله إلى نشاط تقني، يقوم على التطبيق لا التأمل والمنفعة لا الفهم، والسيطرة لا الحكمة، ففي عالم التقنية لا تبدو الطبيعة إلا كمصدر للطاقة والإنسان إلا كمادة للاستعمال، والحياة مجرد آليات بلا حياة، ولا يغدو الواقع إلا قياسا وحسابا وتكميما للظواهر، يقول <هايدغر>: "كل موضوعة للواقع هي حساب، وكل نظرية علمية حول الواقع هي تكميم وهي بالضرورة تخصص وتجزئ"⁴⁵⁷.

من هذا المنظور اتجه العلم في حركة تقدمه إلى نزع الطابع السحري أو الأسطوري عن العالم فالتقنية العلمية "دشت ليل العالم بما هو ليل أفول وانسحاب المقدس وانمحاء سبل النجاة وإنحجاب شعرية العالم"⁴⁵⁸، بما فرضته من تكميم للوجود بعد تحوله إلى علاقات رياضية، وقابلية للاختبار، حتى غدا مختبرا للتجريب، وورشا صناعيا يغص بالتقن بين من كل نوع، فأصبحنا نسمع بخبراء وتقنيين في كل التخصصات، في الرياضة والغذاء وتربية الأولاد، وفي تسيير معاملاتنا الاقتصادية والإدارية، وما أصبح رجال السياسة يستطيعون اتخاذ قراراتهم من دون استشارة علمية أو تقنية، بل وحتى المنطقة التي كانت محرمة على العلم طالت يد التقنية، بعدما أصبح علماء البيولوجيا يتفنون في نسخ الجسد وهندسته وفقا لمعايير الجمال والذوق، إذ مع هذه التقنيات العلمية "أصبحت الروح كيمياء دماغية، والقيم الأخلاقية إفرازات اجتماعية، من الممكن حسابها حسابا رياضيا وبالتالي ضبطها في قانون وضعي ثابت"⁴⁵⁹، وهو ما جعل <ليفني برويل> يدعو إلى علم العادات الخلقية، <ريبو> و <تين> يفسران الروح والتذكر تفسيرات مادية، وراح <جون ستوارت ميل> بدوره يتكلم عن قانون تداعي المعاني في علم النفس.

456 - فرنسيس سعاستي، العلم والتكنولوجيا والعولمة، مؤلف جماعي، بعنوان: القيم إلى أين، مرجع سابق، ص 202.

457 - الشكير محمد، هايدغر وسؤال الحداثة، إفريقيا الشرق، (د، ط)، المغرب، 2006، ص 132.

458 - الشكير محمد، هايدغر وسؤال الحداثة، مرجع سابق، ص 137.

459 - بوختاش نورة، العلم وجدل القيمة في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 69.

وهذا طبيعي جدا بالنسبة لمجتمعات حل العلم التقني فيها محل الدين، ولكن ينبغي أن نفهم بأن حكم التقنيين التكنولوجيين "هو حكم أصحاب عقل أداتي لا يوجد عندهم أي التزام أخلاقي ولا أية معرفة بالكليات، وهؤلاء مستوعبون تماما في النماذج الواحدية المادية والهندسية التي لا تعرف الثنائيات أو التركيب، وفي الترشيد الإجرائي الذي لا يعرف القيم الإنسانية أو الأخلاقية"⁴⁶⁰.

فالحضارة الغربية بعد أن نزعت عن نفسها سلطان الكنيسة ووصايا الآباء، اعتقدت أنها انطلقت انطلاقتها الكبرى، لتجد نفسها مرة أخرى مقيدة بسلطان العلم وإجراءاته التجريبية الحسائية المنفصلة عن القيمة، فالعلم الذي بنت عليه الحداثة الغربية أمالها في تحقيق الرفاهية والسعادة لمجتمعاتها، تحول إلى وسيلة للتحكم في الإنسان وتشيعه، بقوة وسائل الاتصال الإلكترونية، والتوجه الإعلامي من خلال بث آلاف البرامج اليومية المتتالية، وبدل أن يتعلم الفرد كيف ينمي قدراته في التفكير والاختيار، يتم التفكير والاختيار بدله، وقد وصف <ألان تورين> "المجتمع ما بعد الصناعي بأنه مجتمع مبرمج، تهيمن عليه قوة تكنوقراطية"⁴⁶¹، والتكلفة هذه المرة باهظة جدا، فهي إصدار شهادات الوفاة لكل ما هو إنساني في الإنسان، من عقل وروح وقيم أخلاقية ودينية، ولكن كيف تحول العلم من نور يبدد ظلمات الجهول إلى علامة للتشكيُّ والأزمات القيمة؟ وما علاقته بإشكالية القيم؟ في الوقت الذي كان فيه العلم في عصر الحداثة قيمة عليا، آمن الناس به ومنحوه ثقة مطلقة، لدرجة أن البعض اعتبره "الديانة الصحيحة التي يجب على الإنسان اعتناقها"⁴⁶²، صار يتعرض للنقد والتشكيك والتحذير من سلطانه المطلق، فقد أصبح علامة تؤذن بالتدهور والانحطاط، وانسلاخ الإنسان عن إنسانيته، فالعلم بشكله المعاصر لا يستحق ذلك التقدير كله، لأن: "أسسه التي يبني عليها ليست متينة، فلم يعد قادرا على إضفاء المشروعية على نفسه"⁴⁶³، فعلاقات الارتباب التي صاغها <هيزنبرغ> والخاصة بلا حتمية الإلكترونيات، وقوانين النسبية بتجاوزها للفيزياء الكلاسيكية،

460 - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 254.

461 - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 255.

462 - الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، مرجع سابق، ص 73.

463 - بغوره الزاوي، ما بعد الحداثة والتنوير موقف الانطولوجيا التاريخية، دار الطليعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ص 19.

والأزمة العنيفة التي عرفتها الرياضيات بعد اكتشاف الهندسة اللاإقليدية، والأنساق غير الأرسطية التي عرفت مع المنطق الحديث مهدت السبيل إلى تقويض مبادئ العلم ودعت إلى إعادة النظر في منطلقاته وأسسها ومناهجها، الأمر الذي جعل الإبستمولوجي <بول فيرابند> يخلص إلى القول: "إن العلم مجرد مؤسسة فوضوية وأن كل المناهج لها حدودها، وبالتالي فإن القاعدة الوحيدة الصالحة هي القاعدة التي تقول كل شيء مقبول، وأن العلم أقرب إلى الأسطورة رغم أن فلسفة العلوم لا يمكن لها أن تحتل ذلك"⁴⁶⁴.

ولأن تطبيقاته أصبحت مضرّة، فما أتجه من تقنية تحول إلى مصدر قلق للإنسان المعاصر فقد أفرز أرقى أنواع الدمار الشامل من ضروب السلاح النووي والصواريخ الذكّية، ولم يعد هناك ضابط على صناعة الأسلحة وشهوة الانتقام والدمار، ولعل "هيروشيما ونكازاكي" ستبقى مثلاً مرعباً لفقدان هذه السيطرة وانفلات النهج الحداثي في ميدان العلوم، وحسبنا أن نعلم أن القرن العشرين شهد مصرع (مئة وعشرين مليون) شخص قتيلاً في الحروب التي وقعت فيه، والتي بلغ عددها (مئة وثلاثين حرباً)، وهذا العدد يفوق عدد من قتلوا في كل الحروب قبل سنة 1900م⁴⁶⁵، كما "تسبب في الكثير من المشاكل وعلى رأسها مشاكل البيئة والتلوث، وحوّل الإنسان المعاصر إلى آلة محكومة بمنطق الحساب والأرقام"⁴⁶⁶، غلبت فيه جانبا واحدا هو الجانب المادي على حساب الجانب الروحي والأخلاقي، بسبب الرمزية والصورة الحسائية التي يفرضها، طابعا على الوجود تفسيراً رياضياً لا مكان فيه لما هو سحري أو مقدس، "فصياغة القوانين العلمية بدقة بالغة، والمعرفة العلمية والتنظيم الرشيد قد تساعد كلها على التوصل إلى الطرق الم مناسبة لإنجاز الأهداف الاجتماعية، ولكنها لا تساعد على الاختيار بين قيم مطلقة أو أهداف متناقضة أو على اتخاذ قرارات أخلاقية"⁴⁶⁷، فالعلم وفق النموذج الحضاري الغربي المادي الاختزالي اتجه في حركة تقدمه إلى التجرد من أيّ قيم أخلاقية

464 - بغوره الزاوي، ما بعد الحداثة والتنوير موقف الانطولوجيا التاريخية، مرجع سابق، ص 19.

465 - عدنان رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، مرجع سابق، ص 98.

466 - المرجع نفسه، ص 66.

467 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 143.

أو إنسانية تضع له حدودا يلتزم بها في نظامه المعرفي وتطبيقاته التقنية . أما عن علاقة العلمتقني بإشكالية القيم، فذلك:

— من جهة الرمزية والصورة القياسية الحسابية التي يسببها، طابعا على الوجود الإنساني واقعا تقنيا ورتابة آلية، لا مكان فيها لما هو سحري أو مقدس، ألم يدعونا <غاليلي> إلى قراءة الطبيعة بلغة رياضية خالية من الأماني والعواطف، لأن وقائعها لا تستمع إلى ذلك، وحثنا <بيكون> من الاحتراز من أوهام العقل وأصنامه في التعامل مع الأحداث العلمية، من هنا اتجه العلم في بنائه المعرفي إلى عالم الوقائع المجردة من أي تفسيرات غائية أو روا بط قيمة تضع له حدودا لما ينبغي أن يلتزم به، وتضمن إنسانيته في التاريخ . فالرؤية الإستراتيجية في إطار نموذجها المعرفي المادي الجديد، أصبحت لا تقبل إلا بالقوانين التي توصل إليها العقل الإنساني، استنادا إلى حقائق الطبيعة /المادة، والوضعية ومن بعدها البنيوية روجتا لفكرة تطبيق المناهج العلمية على الإنسان حتى تصبح العلوم الإنسانية في مرتبة ودقة العلوم الطبيعية، ذلك لأن ثمة مبدأً واحدا يسري على الطبيعة والإنسان، وأن الهاجس الإستمولوجي الذي ينبغي أن يحرك المعرفة العلمية هو الحرص على احترام الدقة والموضوعية، مما يستدعي فهم الوجود المادي والإنساني بعيدا عن مظاهر الوعي الفلسفي والقيمي، والاكتفاء فقط بالبحث عن علاقات بسيطة ومجردة يمكن التعبير عنها في شكل قوانين ومعادلات واضحة، وهذا يعني "في واقع الأمر إخضاع الإنسان نفسه للتجريب العلمي دون غاية إنسانية أو هدف أخلاقي ... واختزال حياته الجوانية إلى مظاهرها الخارجية البرانية وحسب، من خلال نماذج تحليلية كمية، وهكذا رأينا علم الاجتماع الديني يقضي على الجوهر الأساسي للدين، وعلم النفس يقضي على النفس، وعلم الأنتروبولوجيا يقضي على الشخصية الإنسانية، ويبيّن علم الأخلاق أن الذي نحس به أخلاقا هو مجرد نوع من الأنانية المستتيرة، وقرر علم البيولوجيا أن الإنسان ليس في الحقيقة إلا حيوانا، وأن الحياة مجرد آلية ميكانيكية⁴⁶⁸ .

468 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 311.

قد يبدو لنا هذا الموقف المدافع عن موضوعية العلم وحياديته، بأنه يتعلق فقط بقضية تقدم المعرفة، ويرتبط بمنهج جديد أثبت فعاليته في دراسة ظواهر الوجود، ولكن مآلات هذه النظرة ونتائج العلم المحايد بهذه الطريقة، لم يلبث أن أسفر عن مضامين مدمرة للإنسان واعتباراته الدينية والأخلاقية والإنسانية، وبات من قبل المؤكد أن هذه الرؤى أبانت عن قصورها ومحدودية تفسيرها.

- ثانياً: من جهة عجزه عن توجيهنا إلى ما ينبغي فعله، يقول عبد الوهاب المسيري : "فصياغة القوانين العلمية بدقة بالغة والمعرفة العلمية والتنظيم الرشيد، قد تساعد كلها على التوصل إلى الطرق المناسبة لإنجاز الأهداف الاجتماعية، ولكنها لا تساعد على الاختيار بين قيم مطلقة أو أهداف متناقضة أو على اتخاذ قرارات أخلاقية"⁴⁶⁹، فالعلم الحديث لا يُجيب عن الأسئلة الكلية أو النهائية، ولا يقدم رؤى كونية شاملة، لأنه يتعامل مع ما هو كائن لا مع ما ينبغي أن يكون، وما هو جزئي فيزيائي، لا مع ما هو كلي ميتافيزيقي، وبدلاً من أن يمدنا العلم برؤية واضحة لاحتياجاتنا النفسية، برفع غيابات الجهل، تحول إلى وسيلة للسيطرة والمنفعة والاستهلاك المفرط، بما وفرته تقنياته من إمكانيات هائلة، حتى غدا كل شيء من ورق يستخدم مرة واحدة، فما عاد المرء "يضطر لغسل قميصه أو بنطاله ولا مضطراً لكيه، لأنه لن يلبسه مرة ثانية، وكذلك أطباق الطعام والشراب لن يستخدمها مرة ثانية، ولن يكون للإنسان بيت يملكه لأنه لن يستقر في عمله، سيتنقل من عمل إلى عمل، ومن مكان إلى مكان حسبما تقتضيه مصلحته أو مصلحة العمل، لذلك سيكون أصدقاؤه مرحليين ... ولن يستطيع الالتزام بزوجة، والمرأة لن تستطيع الا لتزام بزوج، لأن لكل منهما عمله ومصالحة التي لن تكون متوافقة بالضرورة، ولذلك لن يكون هناك أولاد يلتزم المرء بهم، ستكون هناك مؤسسات خاصة"⁴⁷⁰.

هذه إحدى معالم العلم المحايد وقيمه داخل حضارة ملهمة ومتطلعة إلى تقدم تكنولوجي مستمر، مما يكشف لنا عن إيقاع التحولات القيمة التي أحدثها العلم التقني الحديث، ومنها انتشار قيم

469 - عبد الوهاب المسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 143.

470 - عزت السيد أحمد، الثورة التكنولوجية وأثرها في التغير القيم، مجلة جامعة دمشق، العدد 4/3، المجلد 29، دمشق، 2013، ص 466/467.

الفردانية، والمتع، والاستهلاك، في مقابل تكسير قيم الأبوة والأمومة وكل ما يتعلق بروابط التواصل الاجتماعي من نسب وقرابة.

هذا زيادة على جملة الإحراجات التي أصبح يسببها بتطبيقاته اللاأخلاقية وممارساته اللاإنسانية، كتجارب الاستنساخ البشري، والتلقيح الاصطناعي، ومحاولات التحكم في الطبيعة البشرية للكائن الحي، التي تتم بطرق سرية مخالفة للأعراف والديانات والقيم، ناهيك عن تحوله إلى وسيلة للسيطرة والغزو الثقافي في يد السياسة والأيدي الفاسدة، فما يمرره ي وميا من محظور عبر وسائل الإعلام والاتصال بطرق خليعة، ومفاهيم ورؤى مغايرة تسيء للأدب والذوق العام، وتساهم في علمنة الوجدان والسلوك، أثار في قيم المجتمع وغير في ترتيبها وأولويتها، ويضرب الدكتور عبد الوهاب المسيري مثالا عن واقع (تأثير) هذه التقنيات العلمية التي أصبحت تستغل بعناية فائقة في علمنة وجدان الأفراد وتجريدهم من قيمهم الأصيلة مما يسهل في تدجينهم وترشيدهم، وهو ما تنقله وسائل الإعلام من أقوال النجوم السينمائيين ولباسهم وأفعالهم وأسلوب حياتهم، وتجتهد في تقديمه على أنه أصل الحكمة، حتى تحولوا مصدرًا للقيم ومرجعية نهائية لها في حين أن رؤيتهم للعالم محصورة بحدود أجسادهم لاغير⁴⁷¹.

أما إذا تكلمنا عن وسائل الاتصال من هواتف ذكية متطورة وشبكات الانترنت، فإنها بقدر ما يسرت عمليات التواصل بين البشر، بقدر ما زادت من فردانتهم وعزلتهم وعدم اجتماعهم وهذا الكلام قد لا يكون مشكلة في المستوى العلمي، ولكن انعكاساته على المستوى القيمي خطير، وقد يكون أبعد مما نتخيل، لأن المسألة ليست مسألة اجتماع وتواصل فقط، وإنما هي مسألة واجبات اجتماعية وأخلاقية بين أبناء المجتمع، تتجسد في تطبيق قيم القرابة والترابط الاجتماعي، وما يحققه هذا اللقاء من قيم نفسية مختلفة، كبعث مشاعر المحبة والثقة، وتفرغ شحنات انفعالية وعاطفية من خلال التشارك في الأحزان والأفراح.

471 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 28.

ولكن عندما يصل الوضع إلى حد التخلي عن هذه القيم الاجتماعية والنفسية، والاستعاضة عنها بتوجيه رسائل إلكترونية قصيرة، مختصرة ومجردة⁴⁷²، وعندما يستبدل المجتمع رموزه الدينية وعاداته وتقاليده، ولغته التاريخية، بعالم رقمي افتراضي، تصبح فيه اللغة أرقاماً، والزمن أنات وفواصل، والمبادئ أعمالاً ناجحةً، والحديثُ دردشةً، واللقاء صفةً، مما أكسب القيم طابع النفعية والأداتية والفورية والصورورة، فإن هذا ما نُسّميه معضلة في القيم الإنسانية، وكأن تحذيرات <جان جاك روسو - J. Jacques rousseau> من مخاطر العلوم أكدت صدقها، وباتت شاهداً على كبرياء الإنسانية وعنادها المزعوم، الذي نزع عنها قيم الإيمان والإنصات لوصايا الأنبياء والحكماء، فقد أكد <روسو> بإصرار "أن التقدم في مجال العلوم لن يسهم فعلياً في تنقية الأخلاق لا على المستوى الفردي ولا الاجتماعي ولا السياسي، مستشهداً بأن جل المجتمعات القديمة التي ازدهرت فيها العلوم والفنون، تراجعت فيها الفضائل وانهارت داخلها القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية، فقد لاحظ <روسو> أنه عندما ازدهرت الفنون في مصر القديمة سقطت القيم والمثل، وعندما قامت الفلسفة والعلوم والفنون في اليونان تأكلت قيم البطولة وجنح المجتمع إلى الترف والترفيه"⁴⁷³، وربما لهذا السبب أيضاً طرد <أفلاطون> بعض الشعراء من جمهوريته لأنه لاحظ تراجع الشعر الملحمي ال باعث للحماس والبطولة، في مقابل شيوع الشعر التمثيلي وخصوصاً فنون الدراما، مبرراً ذلك بأن الممثلين في المسرحيات يقلدون سلوك من يقومون بتمثيل أدوارهم وفي هذا مشكلة، إذ أن المظاهر تثير الانفعالات، والرغبة المنفعلة لا تكون مستقرة وثابتة، وما يقال على هذا الفن الس لبي إن صح القول يقال على العلمتقني الذي أصبح ضرره أكثر من نفعه، إذا فالإشكال ليس في العلوم والفنون وإنما في سوء استخدامها وتوجيهها، وسوء استخدامها ناتج عن انفصالها عن وحدة القيم الأخلاقية والإنسانية ولو اجتمع العلمتقني مع هذه القيم في بوتقة واحدة ما حصل ا لانحراف، وما تحائل <أفلاطون> و<روسو> وغيرهم على العلوم والفنون إلا - تحاملاً على من امتلك ناصية هذه العلوم

472 - عزت السيد أحمد، الثورة التكنولوجية وأثرها في التغير القيم، مجلة جامعة دمشق، مرجع سابق، ص 470.

473 - عزت السيد أحمد، الثورة التكنولوجية وأثرها في التغير القيم، مرجع سابق، ص 464.

والفنون والتقنية - وراح يقدم للناس من خلالها صورة مزيفة، ومن واجب الفلسفة إخلاصاً منها للحقيقة أن تزيح أصنام المرض والخلل والزيغ.

الفصل الرابع:

إشكالية القيم والطرح المسيري البديل

- المبحث الأول: معالم الطرح المسيري البديل وأسس الفلسفة

أ - معالم المشروع المسيري البديل .

ب - الأسس الفلسفية لمشروع المسيري البديل .

ب - 1 - يقين ليس بكامل واجتهاد مستمر .

ب - 2 - لا يوجد مجال للتحكم الكامل في الواقع .

ب - 3 - لا اختزال ولا تصفية للشائيات .

ب - 4 - رفض الواحدية السببية .

ب - 5 - محاولة الوصول إلى نظرية شاملة .

ب - 6 - نموذج توليدي استكشافي غير تراكمي .

ب - 7 - الانطلاق من مقولة الإنسان .

ب - 8 - مقولة غير مادية.

ب - 9 - نابع من التراث.

ب - 10 - فصل الحداثة عن الاستهلاكية ومفهوم التقدم المادية
والفردنية المطلقة.

- المبحث الثاني : الرؤية التوحيدية للقيم والطبيعة والإنسان
والمعرفة.

1 - الرؤية المسيحية للطبيعة القيمة.

2 - التوحيد كرؤية معرفية للطبيعة والإنسان.

2 - أ - صورة الطبيعة في فلسفة التوحيد.

2 - ب - صورة الإنسان في فلسفة التوحيد.

2 - ج - التصور البديل لعلاقة الأنا بالآخر من مدخل توحيدي
إنساني.

3 - صورة المعرفة في فلسفة التوحيد.

4 - الطرح المسيحي والدعوة إلى عقد أخلاقي مشترك.

5 - الطرح المسيحي البديل ومسالك العلاج.

- رؤية نقدية لمشروع المسيري البديل.

في ضوء التفسيرات المادية والرؤى الاختزالية التي شكلت طبيعة الفكر الغربي في مجمل حضارته، وفي مقابل الوضع العربي الإسلامي المتردي، رفع المسيري شعار النقد قبل التأسيس فقد سعى إلى الثورة على كل النماذج المعرفية المادية والمذاهب التفكيكية والمواقف المتحيزة التي انتهجت طرائق العلم الطبيعي، وفسرت المعرفة والتاريخ والقيم بإرجاعها إلى الاعتبارات الحسية الآلية المصمتة، منطلقة في ذلك من تحليل الإنسان والتحديات الإمريقية له.

وينبغي أن ندرك بأن نقد المسيري للحضارة الغربية ورؤيتها المادية العلمانية الدارونية الأحادية لم يكن من جهة النقد العارض الذي يقف عند القشور ويترك الجذور والخلفيات، فإذا كان الاشتغال بنقد الحضارة الغربية آلية منهجية قد وظفها عديد المفكرين، إلا أن الممارسة المسيرية أبانت عن قدرتها المتمكنة من التغلغل في عمق الحضارة الغربية وكشف أغوارها وتحيزاتها، بما لاحظته من خلل في مواقفهم وتناقض في رؤاهم، وقصور في أدواتهم ومناهجهم، فقد عجزوا عن تقديم نموذج معرفي شامل ومركب، يفسرون الوجود من خلاله، ويجدون أجوبة نهائية لإشكالاتهم العالقة، ومنها إشكالية القيم. أما في مجهوده التأسيسي فقد كان جهد المسيري منصبا حول بناء مشروع نهضوي إنساني في المقام الأول، ينهض بالعالم العربي والإسلامي على السواء، منزه عن أي دوافع براغماتية أو توجهات نسبية انفصالية، تكون فيه الإنسانية المشتركة المسوغ الرئيس لمعارفنا وقيمنا، مستمدة شرعيتها من المرجعية التوحيدية، أما رهانها فهو "استرجاع الإنسان مرة أخرى، ليكون كائنا غير مادي أو مختلفا بشكل

جوهرى عن الطبيعة والمادة ⁴⁷⁴، حتى وإن لم يكن من الممكن تحقيق هذا المشروع في الأجل القريب، فلا ينبغي أن نتوقف أو نياس، بل يجب الإصرار والارتقاء إلى غير نهاية لتحقيقه. وعلى عكس الاتجاهات المادية الهيومانية، العلمانية الغربية التي تعتمد مقولة الإنساني مقابل الديني، والمادي مقابل الإنساني، وترفض كل ما هو مفارق للواقع الحسي، دعا المسيري إلى ضرورة مراعاة خصوصيتنا الحضارية واستثمار مرجعيتنا ال دينية، بالغوص في فلسفة التوحيد ومفهوم الطبيعة الإنسانية المشتركة، باعتبارهم أكثر قدرة على تقديم رؤى تفسيرية متفتحة ونماذج معرفية أكثر شمولية، مما يعكس معالم جديدة لمشروع فكري إصلاحي يضرب بجذوره في التراث الإسلامي، بنوع من المرونة الاجتهادية المتجاوزة للمطابقة والحرفية القبلية، مع الاستفادة من عناصر التجربة الغربية بعلومها وآدابها ومعارفها الضالعة، فلا يكون مجرد مشروع محافظ منغلق على ذاته، ولا مجرد خطاب بيغائي تغريبي يسلم بمبدأ التاريخ الإنساني المشترك . ولكن ما معالم هذا الخطاب الإصلاحي الجديد الذي يدعو إلي هـ المسيري ؟ وما هي منطلقات هـ وأسسـه الفلسفية ؟

474 - عبد الوهاب المسيري ، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 106 .

الفصل الرابع:

إشكالية القيم والطرح المسيري البديل

- المبحث الأول: معالم الطرح المسيري البديل وأسس الفلسفة

- 1 - معالم المشروع المسيري البديل .
- ب - الأسس الفلسفية لمشروع المسيري البديل.
- ب - 1 - يقين ليس بكامل واجتهاد مستمر .
- ب - 2 - لا يوجد مجال للتحكم الكامل في الواقع .
- ب - 3 - لا اختزال ولا تصفية للشائيات .
- ب - 4 - رفض الواحدية السببية .
- ب - 5 - محاولة الوصول إلى نظرية شاملة .
- ب - 6 - نموذج توليدي استكشافي غير تراكمي .
- ب - 7 - الانطلاق من مقولة الإنسان .
- ب - 8 - مقولة غير مادية .
- ب - 9 - نابع من التراث .
- ب - 10 - فصل الحدائة عن الاستهلاكية و مفهوم التقدم المادية والفردنية المطلقة

المبحث الأول: معالم الطرح المسيري البديل وأساسه الفلسفية

١ - معالم الطرح المسيري البديل:

لقد أدرك المسيري بعمق ضرورة تطوير مشروع معرفي بديل، جديد ومتميز، ولكنه متشرب بالرؤية الإسلامية الضاربة في عمق التراث والمنفتح من جهة أخرى على تجربة الآخر وعلومه ينهض بالعالم العربي الإسلامي، ويعيد ثقته بقدراته وإمكانياته، يقول المسيري: "إنّ لم نطور خطابا عربيا إسلاميا معاصرا يعبر عن رؤية العرب لواقعهم، وللعالم بأسره، وإن لم نعبر عن هذه الرؤية بمصطلحات منفتحة مستمدة من تراثنا ومستفيدة من لغة العلم الحديث، إن لم نفعل ذلك فإن الآخر سيقوم بتطوير هذا الخطاب بالنيابة عنا، وستبناه بوعي أو من غير وعي"⁴⁷⁵.

ينطلق المسيري في مشروعه الإصلاحى الحديث كما هو واضح من خلال وعيه أولا بخطورة الموقف المتردي الذي تعيشه الأمة العربية الإسلامية، مما يستوجب عليها استعادة تركيزها واستحضار مقومات بنائها، بطرق عصرية مبدعة، فهي مطالبة بذلك، لأنها إن لم تفعل فإنها ستجد نفسها - وهي في غمرة سكرتها مركونة - ومساقة بإرادتها أو من غير إرادتها.

ومن خلال إيمانه الواثق ثانية بأهمية صياغة نموذج معرفي حضاري، ثقافي، وسياسي بديل يتركز في أساسه على مقومات التراث العربي الإسلامي من قرآن، وحديث، ولغة ومعمار عربيين، ولا مانع من الاستفادة في المقابل من منجزات الحداثة الغربية غير المنفصلة عن القيمة ومن كل التجارب الإنسانية المشتركة.

وفي محاولته الاجتهادية هذه، لتحديد معالم الخطاب الإسلامي الجديد يقول المسيري: " أما الخطاب الجديد فهو خطاب جذري توليدي استكشافي، لا يحاول التوفيق بين الحداثة الغربية

475 - عبد الوهاب المسيري ، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 49.

والإسلام، بل 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 وستبطنها، ويحاول تجريد نموذج معرفي يتمكن من خلاله توليد إجابات على الإشكاليات التي تثيرها الحداثة الغربية، وعلى أية إشكالات أخرى جديدة⁴⁷⁶.

إنَّ الجذرية التي يشترطها المسيري في ملامح مشروعه الجديد، إنما هي دعوة جادة إلى استحضار البصيرة النافذة إلى الأصول والمضامين، لاستخلاص الحق من بين اضطراب المسالك والطرق، والارتفاع عن حضيض الفهم السطحي الساذج الذي يسقطنا في شرك التبعية أو الحرفية أو التغريبية المطلقة، التي تضللنا عن إدراك الوجه الخفي للحداثة الغربية، بما تحمله من تحيزات عدائية، إذا ما تلقينا بعقلية فوتوغرافيّة بغير نقد أو تمحيص، فإننا نخسر رهاننا الإصلاحية ونفقد خصوصيتنا، ويحصل لدينا الانبهار أولاً، ثم التسليم والانقياد أخيراً، بدل تحصيل مرادنا وهو الإصلاح والنهوض بأمّتنا، وهو ما حصل للكثير من حملة الخطاب القديم بسبب جاذبية الحداثة الغربية وإغراءاته التي لا تقاوم من جهة، وبسبب قدرتها على إخفاء تحيزاتها وأهدافها مما لا يتسع للعقل نقده من جهة أخرى، فقد كانت الحضارة الغربية في بدايتها - كما ي قول عنها المسيري -: "تؤكد أنها حضارة إنسانية، جعلت من الإنسان مركز الكون، وكانت المجتمعات الغربية مجتمعات لا تزال متماسكة من الناحية الاجتماعية والأسرة، ولم يكن الكثير من الظواهر السلبية التي نلاحظها بأنفسنا ونقرأ عنها في صحفهم ومجلاتهم والتي أصبحت نفظاً ثابتاً وظاهرة محددة قد تأصلت، بل كانت مجرد حوادث متفرقة لا ظواهر دالة، ومن ثم كان من السهل تهميشها، ومن هنا كان دعاة الإصلاح (من الليبراليين والماركسيين والإسلاميين كلهم ينادون بضرورة اللحاق بالغرب"⁴⁷⁷، أي تطبيق النموذج الحضاري الغربي بقضه وقضيضه دون الرّظر فيه أو نقده فلم نجد من يعارض أو يعترض، بل أصبح الجميع سعيداً بما يسبح بحمدها، فقد رأى فيها <محمد عبده> حينها الحل القويم الذي يحصل

476 - عبد الوهاب المسيري ، معالم الخطاب الإسلامي المعاصر، ورقة أولية، مجلة المسلم المحاصر لإعلام العرب، العدد 82، القاهرة، 1998، ص 175/174.

477 - عبد الوهاب مسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 35.

مع الانتفاع، والازدهار المقبل الذي تتحقق معه النهضة، فراح يعبر عن إعجابه بها، بما لم يحصل معه اليقين ويرتفع معه الشك، فلا يقارعه إمكان الغلط والوهم قائلاً: " لقد وجدت هناك مسلمين بلا إسلام ووجدت إسلاماً بلا مسلمين"⁴⁷⁸، يعلق المسيري على هذا القول ملتصقاً لصاحبه بعض الأعداء فيقول: ما أدركه الرجل آنذاك وحصل معه الإعجاب كان أمراً يثلج القلوب فعلاً، فالحدث وقتها لم تكن قد أبانت عن وجهها الدارويني بعد، ولكنه من جهة أخرى يراه تعجل في مقولته تلك، لأنه لو أدرك حقيقتها وتفطن لتحيزاتها ما ذهب إلى موقفه ذلك.

لهذا كله يحذرنا المسيري من الانخداع الأعمى بالنماذج التراكمية الواحدية التي تعتمد على التلقي الموضوعي للمعلومات والمفاهيم، و يدعونا إلى ضرورة تبني نموذج توليدي استكشافي قاصداً بذلك أنه لا يوجد حضارة نهائية واحدة ولا مضمون وقانون أحاديان مطلقان يسريان على الجميع، ينبغي التوقف عندهما باعتبارهما صالحين في كل زمان ومكان ولكافة الحضارات بل هناك "إنسانية مشتركة تستند إلى طاقة إنسانية كامنة في كل البشر تتولد منها أشكال حضارية متنوعة تفصل الإنسان عن الطبيعة وتميز أمة عن أخرى وفرداً عن آخر"⁴⁷⁹، لهذا فالوعي بحقيقة هذه الإنسانية المشتركة يستلزم نموذجاً توليدياً استكشافياً يتفق مع العقل الإبداعي والتجربة الإنسانية، ومع شعورنا الدائم بتركيبتنا وتنوعنا الإنساني.

والخطاب الإصلاحى الجديد باعتبارهم مشروعاً إسلامياً، ورؤيةً وجوديةً توحيديةً وليس أحادية، لا ينغلق على ذاته في تراكمية التراث الإسلامى بأسوار الأصالة والجمود، بل يفتح أبواب الاجتهاد الأصيل بآليات قرائية ونماذج تفسيرية متأنية، منبثقة من بيئته وثقافته ومفاهيمه، متجاوزاً محاولات التطبيع أو التوفيق في أحسن الأحوال بين الحدث الغريب والإسلام، وإنما يبدأ من نقد جذري للحضارة الغربية ومنظومتها الفكرية والمعرفية بما تخفيه من إيديولوجيات وأفكار مغايرة لقيمنا، فورا ترسانة العلوم والمفاهيم والمناهج المتأتمية منها، توجد ترسانة أخرى من التحيزات التي ينبغي الانتباه

478 - عبد الوهاب المسيرى، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 171.

479 - المصدر نفسه، ص 296.

لها، بترك مسافة بينية تمكننا من استعادة مرجعيتنا التوحيدية المتجاوزة بكل قيمها وخصوصيتها الدينية والحضارية، نولد منها نموذجا معرفيا حديثا نتهدي من خلاله إلى حلول للكثير من الأسئلة النهائية.

- ب - الأسس الفلسفية لمشروع المسيري البديل:

حدد المسيري جملة من المنطلقات التي اعتبرها رئيسة وضرورية لتأسيس النموذج البديل تميزه عن غيره من النماذج الأخرى، وقد رتبها فيما يأتي:

1 - "يقين ليس بكامل واجتهاد مستمر"⁴⁸⁰: أعاب المسيري على الحداثة الغربية محدودية رؤيتها المعرفية المكتفية بعنصر واحد في تفسير الظواهر، والمتوجهة نحو التبسيط والمستجيبة للواقع المادي المباشر، رغم أن الوجود الإنساني يتميز بالتعدد والتنوع، والثراء الذي لا يمكن رصده، لذا ارتأى المسيري أن فهم الواقع الإنساني بثرائه وتنوعه وشموليته يتطلب علما نماذجه فضفاضة، "لا يطمح إلى أن يصل إلى قوانين صارمة أو إلى إجابات موضوعية نهائية وصيغ جبرية بسيطة تفسر كل شيء، وتصل بالإنسان إلى نهاية التاريخ"⁴⁸¹، وينبغي فوق هذا كله أن يرتكز هذا العلم على مفهوم الاجتهاد المستمر بديلا عن الموضوعية الحيادية التي تعني موضوعا مرصودا دون ذات راصدة، وبديلا عن الذاتية المتمحورة حول نفسها، "فالالمحدود والمجهول موجودان في صميم الظواهر الإنسانية والطبيعية"⁴⁸²، لذا لا يمكن فهمها بشكل موضوعي كامل ومطلق، يقول <إدغار موران>: "أصبح عدم اليقين مصاحبا للعلم، خصوصا الفيزياء، فالذرة ليست الوحدة الأولى البسيطة، بل هي وحدة متغيرة وقد حدد <هيزنبرغ> مبدأ اللايقين وظهر تشويش كبير في مفهوم الجزيء، هذا كله حطم فكرة الوحدة والوضوح وألغى فكرة الحتمية والآلية، وهدم مبدئي الهوية وعدم التناقض"⁴⁸³، ما يجعل

480 - عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 288.

481 - المصدر نفسه، ص ص 288 / 289.

482 - المصدر نفسه، ص 289.

1 Edgar Morin, La method. Les idées :Leur habitat, Leur vie, leurs mœurs

عملية الفهم مفتوحة ومستمرة، وهو دليل آخر على رفض التفسيرات المغلقة الثابتة، لهذا يقول المسيحي: بدلا من عبارة الذاتية والموضوعية لنستخدم مصطلحات مثل أكبر تفسيرية وأقل تفسيرية، فهي تنبه الإنسان إلى وجود مكون ذاتي موضوعي في المعرفة، وتحذره من التحيزات الكامنة في المعرفة، وأن ما يقوله المرء ليس يقينا أو عالميا نهائيا بل ستظل النسبية قائمة⁴⁸⁴، من الواضح هنا كيف يدعونا المسيحي بسلاسة ذكية إلى تبني التفسيرية بوصفها بديلا للذاتية والموضوعية القاصرتين عن رصد الواقع ومسايرة ظواهره، ولكنها ليست تفسيرية يقينية نهائية بل فتحاً مستمراً للفهم والاجتهاد، قابلاً للزيادة والمواصلة.

- 2 - "لا يوجد مجال للتحكم الكامل في الواقع"⁴⁸⁵ : إن القول بنسبية الفهم والتفسير وعدم

وجود يقين مطلق، يفضي بنا منطقياً إلى التسليم بعدم وجود سيادة مطلقة على الكون ذلك أن قدرات الإنسان ناقصة وعلمه محدود، والعلم المطلق للخالق وحد هـ، فالإنسان رغم تميزه عن باقي الكائنات بفضل ما ناله من تفضيل وتكريم ومركزية في الكون لتحقيق الاستخلاف إلا أن هذا الوضع المتميز والتفضيل المتعالي لا يمنحه حق السيطرة والتحكم المطلق في الوجود.

لهذه الأسباب فإن جوهر الطرح المسيحي البديل قائم على الحد من نزعة الكبرياء الشيطانية المتوارثة، والإقرار بقيمة الطبيعة وغائيتها ((رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ))⁴⁸⁶، فكل ما في الواقع لا ينبغي أن يعامل معاملة الوسائل والمصالح والاستغلال، بل ينبغي النظر إليه كقيمة في حد ذاته، فلو أخذ الفكر الغربي بهذا المبدأ في رؤيته المعرفية ونموذجه الحضاري لتجاوز الكثير من النتائج السلبية والإحراجات اللاأخلاقية، فالإنسان لم يستخلف في الأرض لينصب نفسه سيداً للوجود، يملك من نفوذ التحكم والتسخير مالا يحاسب عليه، كما فهم بعض التقدميين والنشويين وفقاً

, leur organization, editions du seuil, Paris, 1991, p265.

484 - عبد الوهاب المسيحي، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 289.

485 - المصدر نفسه، ص 290.

486 - آل عمران، الآية 191.

لنموذجهم الإمبريالي القائم على إرادة القوة والسيطرة ورغبة الهيمنة والتحكم في الواقع، والنتيجة تدمير هائل للأرض والعباد، فضلا عن ترسيخ فكرة تمييز الإنسان الغربي وتفوقه على سائر المجتمعات الأخرى، مما وسع الفجوة بينه وبين بيئته وبينه وبين أخيه الإنسان.

لكل هذا يقول المسيري: "فإن العلم البديل لن يحاول التحكم الإمبريالي في العالم كما كان يتمنى الإنسان الغربي، ذلك الذي ظن أن عقله لا محدود، وأنه يمكنه أن يصل إلى المعرفة النهائية الكاملة، وأنه وحده في الكون ليهزمه ويسخره، وإنما سيحاول الاستفادة منه والاتزان معه وإعمارها والمحافظة عليهِ"⁴⁸⁷، وهو الأصل من استخلاف البشر للأرض لإعمارها والمحافظة عليها حتى تتحقق شروط العيش الكريم والتعايش السلمي، فتتهدى ظروف العبادة الصحيحة للناس في دنياهم وأحراهم.

3 - " لا اختزال ولا تصفية للثنائيات "⁴⁸⁸: إن أعمال الفكر في الكون بنوع من التركيب

والشمولية يجعله أكثر ثراء في رؤيته للإنسان والطبيعة والإله، فلا يقع في الطرح التبسيطي والاختزالي للأشياء دون فهمها في إطار الثنائية والكلية، وهذه الرؤية بدون شك هي معادية للقيم الدينية والإنسانية، فهي لا ترى فرقا بين الإنسان والطبيعة، وهنا يكمن البون الشاسع بين الرؤية التوحيدية الفضاضة والرؤية المادية الأحادية الاختزالية، يقول المسيري: "هذا العلم لن يختزل الواقع إلى عناصره الأولية المادية، ولن يصفي الثنائيات الموجودة في الواقع، فهي صدى للثنائية الكبرى (ثنائية الخالق والمخلوق وثنائية الإنسان والطبيعة)، وهو لن يركز على الكلي دون الجزئي أو على الجزئي دون الكلي، ولن يركز على الخاص دون العام أو على العام دون الخاص، ولا على الاستمرار دون الانقطاع أو الانقطاع دون الاستمرار"⁴⁸⁹.

يتجه بنا المسيري في طرحه البديل كما هو واضح نحو ثنائية تستمد شرعيتها من الوسطية الإسلامية، وتضعنا إزاء شمول في تركيب مع تجزئة، وعموم في تعالج مع خصوص، وانفصال في ارتباط

487 - عبد الوهاب المسيري ، العالم من منظور غربي، مصر سابق، ص 291.

488 - المصدر نفسه، ص 291.

489 - عبد الوهاب المسيري ، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 292.

مع اتصال، وهذا يعني المحافظة على المسافة التي تجمع بين أطراف الثنائية، حتى لا يجّب طرف على طرفاً آخر، أو يحل جزء في كل، أو خاص في عام، وهنا تظهر لمسة التوحيد في مشروع المسيري حيث تبقى علاقة الانفصال والاتصال حاضرة دائماً بين الخالق والمخلوق، "فالله سبحانه ليس كمثل شيء فهو غياب إمبريقي كامل، ولا يمكن أن يدرك بالحواس، ولكنه في الوقت نفسه أقرب إلينا من حبل الوريد، دون أن يلتحم بنا ويجري في دمائنا ويصبح بذلك جزءاً من عالم الصيرورة، أي أن الحضور الإلهي لا يأخذ شكل تجسد مادي، وإيمان الإنسان به هو عنصر ذاتي، فهو في القلب ولكنه ليس ذاتياً تماماً"⁴⁹⁰، لهذا تصبح الرؤية الفضفاضة ضرورية في النموذج الحضاري الغربي حتى لا تتم تصفية الإنسان ومنظومته القيمية الأخلاقية والدينية لصالح الدولة، والمضي لا ينبغي إسقاطه لصالح الحاضر، والإنساني لا يمكن تجاهله لصالح الطبيعي"⁴⁹¹

4 - رفض الواحدية السببية: يدعو المسيري في طرحه البديل إلى الأخذ بمبدأ التعددية السببية، أو ما يمكن تسميته أيضاً بالسببية الفضفاضة التي لا توجد إلا في النماذج التوحيدية، حيث يفترض وجود مركز خارج العالم، في مقابل الواحدية السببية أو السببية الصلبة القائمة في النموذج المعرفي الغربي، والتي تقوم على حتمية العلاقة بين العلة والنتيجة، بحيث إذا ما حضر السبب (أ) أدي حتماً بالطريقة نفسها إلى النتيجة (ب)، يقول المسيري: "سيظل مبدأ تعددية المؤثرات محل مبدأ أحادية المؤثرات في فهمنا وتفسيرنا وتنظيرنا حول الطبيعة والإنسان، وتعددية المؤثرات تتبع من الأيمان بتعدد الظواهر الطبيعية والإنسان واستحالة ردها إلى عنصر مادي واحد"⁴⁹²، وهو يدعو إلى الأخذ في الحسبان العلل القريبة والبعيدة، الظاهرة والخفية منها وعدم ردها إلى عناصر محدودة، مادية يمكن رصدها بأدوات حسية أو حسابات عقلية دقيقة، وهذا لا يعني السقوط في متتالية الأسباب وعدم تحري الموضوعية والدقة في الدراسة أبداً، وإنما المقصود هو عدم حصر العلية في الواحدية المادية،

490 - عبد الوهاب المسيري، اللغة والحجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، مصدر سابق، ص 134.

491 - عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 293.

492 - عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 294.

واختزال الواقع إلى عناصره الحسية الظاهرة، واستخدام المعطيات المادية كمقياس وحيد للقياس، فاللامحدود واللامعلوم وما لا يقاس، وما لا يمكن التنبؤ به موجود دائماً، ما يسمح بوجود أسرار وتركيب وثنائيات لا محالة، ومن ثم يجب الاكتفاء بما هو معقول وإنساني.

5 - محاولة الوصول إلى نظرية شاملة: بين غائلة المذاهب وأغوارها وغاية العلوم وأسرارها سعى المسير في طرحه البديل إلى استخلاص نظرية شاملة تتجه نحو تفسير كلي للظواهر والأفكار، يفهم الجزء ضمن بنيته ويربط الفرع بأصله، في إطار نسبي لا يدعي اليقين المطلق ولا الفهم النهائي، فلا يغدو التنظير تحكماً إمبريالياً كاملاً في الطبيعة ولا اعتقاداً جازماً، أي التأرجح بين محاولة الوصول إلى حلول نهائية وتفسيرات شاملة أو التسليم باستحالة أي تعميم نظري أو يقين معرفي، فهذا النموذج يؤمن بوجود حتمية ميتافيزيقية، تضفي على الوجود سرا، فلا تجعله عارياً مكشوفاً سهل المنال، كما توهم دعاة النموذج المعرفي الغربي، فاعتبروه ه تارة نظاماً رمزياً يمكن قراءته بلغة الرياضيات، واعتبروه مرة أخرى مجموعة من القصص الصغرى يمكن تفكيكها ومعرفة أسرارها، يقول المسيري: "وحتى لو انقسم الواقع إلى مجموعة من القصص الصغرى (على حد قول أنصار ما بعد الحداثة)، ولكن هناك داخل كل قصة، مهما بلغت من صغر قصة كبرى وهذا ما نعبر عنه بقولنا إن ثمة نموذجاً كامناً وراء كل الظواهر"⁴⁹³.

لهذا فمن الضروري صياغة نظرية كبرى تعترف بوجود مسافات قائمة تبحث في ما يمكن معرفته وحسب، لأن اليقين المطلق لا يمكن بلوغه، فلا تكون هذه ال نظرية مطلقة الكمال، "وإنما كبرى وشاملة إلى حد ما أو داخل حدود ما هو ممكن إنسانياً، ومثل هذه المحاولة لا يمكن أن تتم في إطار مادي واحدي يصفي ثنائية الإنسان والطبيعة"⁴⁹⁴.

وينبغي أن نعي مدى إصرار المسيري على أن يكون النموذج البديل كلياً وشاملاً، فهو يؤكد على هذه السمة تكراراً ومرراً حتى لا تقع فريسة النظريات الكبرى للأخر، فقصور الرؤية أحياناً يزرع الشك

493 - عبد الوهاب المسيري، اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، الطبعة الثانية، دار الشروق، 2001، القاهرة، ص 303.

494 - عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 295.

في النفوس ويجعلنا نبحت عن بدائل أكثر تفسيراً، خصوصاً إذا كانت حديثة ومغرية، ولعل هذا ما جعلنا نقع في جاذبية الحداثة الغربية، رغم مقوماتنا الثرية والفضفاضة، يقول المسير ي: " فالعلمانية الشاملة تطرح رؤية تغطي كل جوانب الحياة، ولذا إن لم تتسم الرؤية الإسلامية بالشمول نفسه، فإنه سيترك فراغاً، وستملاً العلمانية الشاملة هذا الفراغ، فعلى سبيل المثال إن قمنا بتحريم الصورة بعد أن أصبحت لغة الصورة أكثر اللغات شيوعاً في العصر الحديث، فإننا سنخلق فراغاً حضارياً في العالم الإسلامي، سيقوم العلمانيون الذين تملكوا ناصية هذه اللغة بملء هذا الفراغ بصور وأفلام تعبر عن رؤيتهم للكون تغزو أعماقنا"⁴⁹⁵.

إن القدرة على تحديث رؤية كلية تغطي جميع مجالات الحياة الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والجمالية، وتتعامل مع القانون والتاريخ والمعمار، ومع وضع المرأة والشباب، والمتدينين بصورة حديثة تستجيب لتحديات العصر وفق الرؤية التوحيدية، أمر مطلوب يشكل تحدياً حضارياً ورهاناً إصلاحياً، من الضروري الوعي به والعمل على تحقيقه .

6 - "نموذج توليدي استكشافي غير تراكمي"⁴⁹⁶ : يري المسيري أنه بدل التراكم المعرفي ومواجهة الواقع بقانون عام واحد، ينبغي تبني نموذج توليدي اجتهادي، لا يقوم على التلقي الموضوعي للمعلومات، بل يعمل على تمييزها من خلال إعادة قراءتها ومعرفة الدوافع الكامنة خلفها، والوقوف عند نفاصلها التاريخية والاجتماعية والإيديولوجية، وهو ما يجعل "عملية التفسير عملية حلزونية لا متناهية"⁴⁹⁷، حتى لا نسقط في نقطة نهاية التاريخ والإنسان، فالقدرة على الإبداع ينبغي أن تظل قائمة داخل النموذج التوليدي الجديد، بوصفه مشروعاً إنسانياً لا يكتفي بتراكمية المعرفة أو جمودها، بل يدعو إلى الانفتاح على جملة التجارب و المعارف البشرية المختلفة، في إطار رؤية تركيبية ديناميكية متواصلة في حدود القيم الدينية الأصيلة، والاعتبارات الأخلاقية والإنسانية المشتركة "هذا الانفتاح الذي يجعل من الحضارات تتغذى من جميع خبراتها التي ستتحرر من الحقائق التي تدعي أنها

495 - عبد الوهاب المسيري ، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 61.

496 - عبد الوهاب المسيري ، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 296.

497 - عبد الوهاب المسيري ، اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، مصدر سابق، ص 302.

صلبة ومطلقة"⁴⁹⁸، وبهذا تحافظ كل حضارة على خصوصيتها المحلية وتتجاوز في الوقت نفسه التقليد الحرفي لتجارب الآخرين وما ينجر عن ذلك من تحيزات وتبعية مهلكة.

7 - "الانطلاق من مقولة الإنسان" 499 : خلافا للرؤية المادية الغربية المعادية للنزعة الإنسانية

وخصوصا تياراتها العدمية والتفكيكية، المتمثلة في تيار ما يسمى : بموت الإله الذي تزعمه الفيلسوف الألمانيين <نيتشه>، وتيار ما يسمى ب : موت الإنسان الممثل من طرف الفيلسوف الفرنسي

<مشال فوكو> و الألمانيان <لفي ستروس> و <هيدغر>، حاول المسيري رد الاعتبار لمقولة

الإنسان من خلال التأسيس لنزعة الإسلام الإنسانية من مدخل فلسفة التوحيد، ويتضح هذا في معظم

دراساته، ابتداء من موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، وانتهاء بقصص الأطفال، ولعل هذا الإيمان هو

الذي دفعه إلى اعتناق الماركسية، وهو أيضا الذي دفعه إلى استبعادها وتجاوزها، حتى وصل إلى رحابة

الإيمان بالإنسان الإنساني المتجاوز لقوانين المادة، وهو أكبر شاهد على وجود الله⁵⁰⁰.

يؤكد المسيري في طرحه البديل أن " الإنسان يقف في مركز الكون والطبيعة كائنا فريدا ومركبا،

وأهم علامات تميزه وتفرد عقله الذي لا يسجل الطبيعة بشكل سلمي وحسب، وإنما يعيها بشكل

فعال"⁵⁰¹، عكس الرؤية العلمانية الغربية التي وضعت الإنسان في مركز الكون مؤقتا ولكنها رفضت

تجاوزه للواقع الحسي، فلم تعترف بخصوصية خلقه وتميزه عن باقي الكائنات الأخرى، مما يعني تسويته

بالحيوان أو بالطبيعة لا مشكلة، فيغدو مجرد كائن اقتصادي أو جسماني منفصل تماما عن أي قيم

دينية أو إنسانية، ومتجرد كلية من قداسة العقل والضمير لا يعرف غايات أو أهدافا سامية، يعيش

لحظته المادية المباشرة فقط، ويجيد نشاطا واحدا هو البيع والشراء والاستهلاك و الجنس.

من هذه الرؤية الأحادية المادية التي تختزل الإنسان في بعده المادي فقط، ولا تعترف بأبعاده الروحية

وثنائيتها المركبة، لا يتفاني المسيري من نقد الحداثة الغربية المادية مبينا اختزاليتها وقصور نظرتها،

498 - عبد الوهاب المسيري ، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المقدمة فقه التحيز، مصدر سابق، ص 104.

499 - عبد الوهاب المسيري ، العالم من منظور غربي، المصدر نفسه، ص 297.

500 - ممدوخ الشيخ، المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، مصدر سابق، ص 46.

501 - عبد الوهاب المسيري ، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد المؤدمة، فقه التحيز، مصدر سابق، ص 107.

مستدعيا في الوقت نفسه مفهوم الأنسنة في خطابه الإصلاحى في موج هته للمركزية الغربية، رافضا احتكارها لصفة الإنسان، فما تنتجه من أفكار وعلوم وسياسات ليس إنسانيا أو عالميا بالمرّة، وإنما هو غربيٌّ أو أمريكيٌّ معادٍ للإنسانية.

وفي مواجهته للظاهرة العنصرية الغربية وخطابها الحقوقي الجديد الذي يساوي بين الإنسان والمادة والذكر والأنثى والأقلية والأغلبية، مثل الحركة النسوية، كما يدعو المسيري انطلاقا من مفهوم الأنسنة أيضا إلى المراجعة الدائمة لمنتجات الحضارة الغربية، بنقدها وإعادة صياغة رؤية إنسانية مشتركة تتوجه إلى البشرية قاطبة وليس الإنسان الأوربي أو الأمريكي أو المسلم فحسب ولكن ليس في إطار الانصهار الكلي في بوتقة عالمية واحدة ووحيدة، تقضي على الخصوصية والتنوع، يقول المسيري :

"رغم أن ثمة إنسانيةً مشتركةً تجمع بين أفراد الجنس البشري، إلا أن الإنسان لا يخضع لبرنامج بيولوجي وراثي واحد، عالمي (مثل بقية الكائنات)، فثمة هويات ثقافية مختلفة، وإرادات جمعية وفردية مستقلة"⁵⁰².

- 8 - "مقولة غير مادية" : يقول المسيري: بدلا من استخدام مقولات مادية تفسيرية وحسب تفرض الواحدية على الواقع وتسوي الإنسان بالطبيعة، يمكن استخدام مقولات تفسيرية مادية / غير مادية، كمية/كيفية، مسهدة من النظام الطبيعي، متجاوزة له في ذات الوقت⁵⁰³، وهذا الكلام لا يعني إلا شيئا واحدا وهو الإقرار بالثنائية التي تسمح بالرحابة، وتمكننا من التعامل مع الوجود والإنسان في سحرهما وتركيبتهما، فيزول غموض الكثير من المسائل التي لم نجد لها تفسيرا واضحا في جميع جوانبها، وهذا ما يجعل النموذج المادي يخفق في مثل هذه المسائل ((سُنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ))⁵⁰⁴، إذا فالاعتراف بأن الوجود ليس مادة فقط بل هو مقولة

502 - عبد الوهاب المسيري ، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 298.

503 - المصدر نفسه، ص 298.

504 - فصلت، الآية 53.

غير مادية أيضا، يعني الاعتراف بحقيقة أخرى جوهرية تكمل المادة ولا تحببها هي الله في الرؤية الإسلامية، الذي يعدّ وجوده ضامنا معرفيا وانطولوجيا وقيما لمعارفنا ووجودنا وقيمنا.

لهذا يلح المسيري على المرجعية الدينية معتبرا إياها مفردة تحليلية ضرورية في الرؤية والفهم، في مقابل المقولة المادية. وهو جوهر الإسلام الذي "يقف في الوسط بين الماركسية التي تؤكد الجانب المادي في الوجود الإنساني والمسيحية التي تؤكد الجانب الروحي في هذا الوجود : فكلاهما يهمل ثنائية الجسد والروح التي تسم الوجود الإنساني"⁵⁰⁵، وبهذا نحافظ على المعادلة الذهبية، فلا ننزل إلى مستوى مُتَدَنٍ من المادية السائلة، ولا نرتفع إلى مستوى عالٍ من الروحانية المتطرفة، بل نجتمع الأمرين معا، في بنية تتفق وثنائية النفس البشرية في تركيبها المادية والروحية.

9 - "نابع من التراث"⁵⁰⁶ : إن قوة وثناء أي نموذج معرفي تستدعي مرجعية ثابتة ورؤية شاملة تتسع لجميع الإنجازات المادية والمعنوية للإنسان، وهذا ما وعاه المسيري جيدا وأدركه منذ البداية وهو ما جعله ينتقد النماذج المعرفية الغربية الأحادية والاختزالية، ولا يقنع برؤيتها وآلياتها في التحليل والتفسير، ويدعو في المقابل إلى مشروع جديد نابع من التراث، ويقصد به "جمل التاريخ الحضاري الذي يتسع للإنجازات المادية والمعنوية للإنسان في هذه المنطقة، ويشمل ما هو مكتوب وصريح، وما هو شفوي وكامن"⁵⁰⁷.

والقول بالتراث لا يعني هنا التحيز العربي المطلق للتراث الإسلامي، وقد يحدث ذلك ولكن من اللازم "تحقيق قدرا من الموضوعية عن طريق الإفصاح عن التحيزات"⁵⁰⁸، إن سقطت سهوا أو من دون قصد، ولا يعني كذلك تجاهل منجزات الحضارات الأخرى، أو إغفال الاكتشافات الغربية المختلفة وعدم استخدامها فيما ينفع، وإنما يعني الاستفادة قدر الإمكان من المنظومة الفقهية

505 - عبد الوهاب المسيري ، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 70/69.

506 - عبد الوهاب المسيري ، العالم من منظور غربي، مصدر سابق ص 301.

507 - المصدر نفسه، ص 301.

508 - المصدر نفسه، ص 302.

الإسلامية، باعتباره ا خزاناً ثمياً، واجتهاداً مهماً يمكن الارتكاز عليه إلى جانب المنتجات الحضارية التاريخية بمنجزاتها المادية والروحية الظاهرة منها والصامته كرافد مكمّل.

إذا فالقاعدة الجوهرية للنموذج المعرفي البديل هي الدين الإسلامي من قرآن وسنة نبوية شريفة واجتهادات فقهية مهمة، ولكن مع تحديد ديناميكي لهذه النظم الإسلامية، بترجمة المفاهيم الفقهية بطرق حديثة وتوليد أسئلة عن واقعنا لا تحويلها إلى مجرد زخارف نزين بها خطاباتنا التحليلية والإدراكية، ومع هذا يرى المسيري " أن النماذج المعرفية البديلة لن تحل محل النماذج السائدة بالضرورة، وإنما ستكون بمثابة وسائل أكثر تركيباً "509، تعيننا على تجاوز إشكالاتنا العالقة، وترتيب أولوياتنا وتحقيق فهم أفضل للحياة، وإثراء "النماذج السائدة، بحيث تتحول من نماذج غربية تستند إلى معطيات المجتمع الغربي الحديث إلى نماذج عالمية إنسانية تستند إلى معرفة وثيقة مركبة بكل التشكيلات الحضارية بكل خصوصياتها وتعرجاتها وتنوعاتها "510، وهو ما يعني الممارسة الأرضية المشتركة ويزيد من ثرائها واتساع رؤيتها الضيقة المرتبطة بالإمبريالية والمصلحة الذاتية، وبهذا فقط تتجاوز خلافاتها الإيديولوجية.

- 10 - "فصل الحداثة عن الاستهلاكية ومفهوم التقدم المادي والفردية المطلقة" 511: إن

العمل على تجاوز المصالح الذاتية والخلافات الإيديولوجية لن يتحقق نهائياً، إلا بالتخلي عن مفهوم التقدم المادي المطلق، لحظة السكون التي يتحقق فيها الفردوس الأرضي بإشباع كل رغبات البشر، مما يجعل الهدف من الحياة هو الاستهلاك فقط بغض النظر عن العائد الأخلاقي أو الإنساني، هذا التوجه الاستهلاكي يقول المسيري: "هو الذي يدمر الإنسان والعالم، ويجعل الشيء (السلعة) هو محور اهتمام الإنسان، بدلاً من أن تكون إنسانيتنا المشتركة هي محط اهتمامنا"512.

509 - عبد الوهاب المسيري ، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 302.

510 - المصدر نفسه، ص 302/303.

511 - المصدر نفسه، ص 305.

512 - عبد الوهاب المسيري ، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 305.

فمنطق التقدم المادي بأي ثم ن، أفرز استهلاكية فاحشة وعدوانية حتمت إنتاجا مضاعفا، بل ومرغوبا فيه أحيانا دون حاجة إنسانية حقيقية لذلك، ودون اعتبار لإمكانات البيئة وحدودها الطبيعية، ولنا أن نتصور ما نتج عن ذلك من اختلالات إنسانية وإشكالات قيمية (وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق)، فالهدف من الإنتاج لم يعد لإشباع الحاجات الإنسانية، وإنما تحول إلى قيمة مثلى في ذاته، فارتبطت الحداثة بالاستهلاك والفردانية المطلقة، وهو ما ساعد على إشاعة النموذج المعرفي الغربي وأدخل العالم في سياق الاستهلاك⁵¹³.

ولكن يظهر أن نتائج هذه الرؤية الاستهلاكية بدأت تظهر سلبيتها وبدأ "المفكرون والمواطنون العاديون يتحدثون عن تكاليف التقدم وعن التلوث، وهل مجرد إنتاج سلعة ما هو تقدم، أم أن التقدم والتخلف يقاسان بمقاييس تقع خارج نطاق الأشياء والكم، وأنه لا يمكن استخلاص هذه المقاييس إلا من ظاهرة الإنسان نفسه ومن بيئته التاريخية ذاتها"⁵¹⁴.

لهذا يعتقد المسيري أن المخرج من هذا المأزق لا يتم إلا إذا تحرر الإنسان من الفكر الذي أفضى به إلى هذا التضاد، وتبنى رؤية معرفية جديدة تضع الإنسانية في حجمها الصحيح، وتكف عن هذه الحداثة الاستهلاكية وفردانيته المطلقة، وتنظر إلى الطبيعة بوصفها قيمة في ذاتها، لا مجرد وسيلة لإشباع رغباتنا المتزايدة، فالحاجة إلى نموذج حضاري جديد أصبحت ملحة جدا، فمتى تستعيد البشرية رشدها؟ .

— هذه هي جملة المناحي التي حددها المسيري منطلقا لمشروعه الإنساني البديل، ورؤية الحضارية الجديدة، وقد حرصنا على ذكرها مجتمعة في ترتيبها الأصلي، كما وضعها صاحبها رغم ما يلاحظ عليها من تكرار وتداخل في بعض عناصرها.

513 - عبد الوهاب المسيري ، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص 305.

514 - عبد الوهاب المسيري ، الفردوس الأرضي دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة، مصدر سابق، ص 04.

فالملاحظ على مشروع المسيحي، أنه جاء متميزاً عن غيره من الرؤى (الغربية والعربية)، فهو ليس منهاجاً اختزالياً ولا رؤية يقينية مطلقة، ولا تفسيراً ذاتياً خالصاً أو موضوعية كاملة، ولا سيولة عامة أو صلابة نهائية، ولا حلولاً تاماً أو تجاوزاً شاملاً، بل دعوةً توحيدية إنسانية عالمية.

فهو دعوة توحيدية بوصفه نظرة متكاملة للوجود والمعرفة والقيم من خلال الإيمان بوجود إله واحد قائم بذاته، مركزاً للكون مفارقاً له، فلا هو حا لٌ فيه ولا هو غائب عنه تماماً، يمنح البشر تماسكهم ويقينهم، بما يضيفه على الكون من تناسق وثبات وغائية، به يمكن أن نتجاوز عالم المادة والكمون والصيرورة، ونؤسس منظوماتٍ معرفيةً وقيميةً أخلاقيةً، وفي هذا تفعيل لدور الخطاب الديني في مواجهة المشكلات التي تعاني منها المجتمعات الحديثة .

- المبحث الثاني: الرؤية التوحيدية للقيم والطبيعة والإنسان والمعرفة:

1- الرؤية المسيحية لطبيعة القيمة.

على الرغم أن مصطلح القيمة لم يأخذ مساحة واسعة من خطاب المسيحيين الفيلسفي، على غرار المفاهيم الأخرى مثل العلمانية والمادية والحداثة والتحيز، إلا أنه وظّفه في أكثر من مقام واستعان به في أكثر من نص في نقده للحضارة الغربية ورؤيتها الواحدية المادية، مما يجعل الاشتغال على هذا المفهوم والإمساك بمعناه الفيلسفي في نظام المسيحي وحقله الدلالي مهمةً صعبة.

إن المتتبع لشتات ما كتبه المسيحي في مؤلفاته حول موضوع القيمة، يلاحظ أنه يصفها بصفتي الإنسانية والإطلاق، وأحياناً لا يفصلها عن مصطلح الإله والمقدس، مما يكشف عن رفض المسيحي لكل فكر مادي اختزالي يتعامل مع الوجود بنظرة حسية ضيقة، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بقضية القيم، متبنياً رؤية إنسانية شمولية تترصد الواقع في كل جوانبه وتركيباته، يقول المسيحي: "حينما يصبح العالم منفصلاً عن القيمة، فهو يصبح منفصلاً عن الإنسان، وبذا تضرر الذات وتختفي"⁵¹⁵، ويقول في نص آخر: "أما العلمانية فهي رؤية واحدة شاملة تدور في إطار المرجعية الكامنة المادية، ترد الكون

515 - عبد الوهاب المسيحي، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 166.

بأسره إلى مبدأ واحد كامن فيه، ومن ثم يمكن إخضاعها للمقاييس الكمية الرياضية دون الرجوع إلى أيِّ قيم مطلقة⁵¹⁶.

من الواضح أن القيم التي يتكلم عنها المسيري ليست القيم المادية الصماء الخالية من الفاعلية الإنسانية، ولا القيم الذاتية النسبية التي تقبل الاستثناءات فتكون عرضة للتغير، وإنما المقصود هو القيم الروحية (الإنسانية والأخلاقية) المطلقة، يقول المسيري: "القيم التي تتغير باستمرار ليست بقيم، لأن القيم الإنسانية والأخلاقية لا بد أن تتسم بقدر عال من الثبات، لأنها تستند إلى إنسانيتنا المشتركة، وإن تغيرت لم تصبح قيما بقدر ما تصبح آليات للتعامل مع ما ينشأ في الواقع"⁵¹⁷، يؤكد المسير - كما هو ظاهر - على نموذج القيم التي تتمتع بوجود ثابت وكلي يتخطى الظروف والأحوال، يمكن أن تكون بمثابة مثل إنسانية عليا تحوي بداخلها قبسًا إلهيًا، "ذلك النور الذي يشبه الإله الواحد المتجاوز في صدور الناس بل في الكون بأسره"⁵¹⁸.

أما عن مسألة أصل القيم، فإن المسيري ينفي أن يكون مصدرها الطبيعة المادية الواحيدية غير المتجاوزة، لأنه لا يوجد في الطبيعة ما يمكن وصفه بأنه خير أو شر، جميل أو قبيح، بل هناك علل تحدث عنها الظواهر، وقوانين موضوعية تحكم هذه الظواهر، فالطبيعة ليس لها "إرادة حرة ولا وعي ولا ضمير ولا شعور ولا أنساق رمزية تسقطها على الواقع وتدركه من خلالها". يقول المسيري: "فإن كانت الطبيعة تخلو من قيم مطلقة دينية أو إنسانية متجاوزة لقوانين الطبيعة، فإنه لا بد أن يكون الوضع كذلك بالنسبة للإنسان، ومن ثم يظهر الإنسان الطبيعي الذي هو مجموعة من الدوافع البيولوجية (التي تتحكم فيه)، وإن بقيت قيم في عالمه، فمن المؤكد أنها ستكون قيما مادية عامة مثل المنفعة والبقاء أو مثل الإشباع واللذة والظهور، وكلها قيم لا علاقة لها بأيِّ منظومة أخلاقية"⁵¹⁹.

516 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 17.

517 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص 179.

518 - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 81.

519 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 256.

يتبين من خلال هذا النص أن المرجعية النهائية للقيم بالنسبة للمسيري يستحيل أن تكون الطبيعة المادية، ومن ثم الإنسان الطبيعي الذي يدور تفكيره في فلکها، فلا يغدو عن كونه حزمة من الأحاسيس والدوافع البيولوجية على حد تعبير الفيلسوف الإنجليزي <دافيد هيوم>، عقله المادي يوجد داخل حيز التجربة المادية وحسب، فكيف يمكن له في إطار هذه العقلانية المادية أن يميز بين ما هو أخلاقي؟ وما هو غير أخلاقي، يتساءل المسيري عن هذا الإنسان الطبيعي وعقله المادي المحض فيقول: "إن أعطيته حقائق، فإنه يرصدها ويجري عليها تجارب ثم يعطيها حقائق صماء ومتغيرات لا علاقة لها بالقيمة، فهو أداة قادرة بكفاءة على الملاحظة والتجريب والتفكيك ورصد ما هو كائن، ولكنه يقف عاجزاً عن أن يزودنا بما ينبغي أن يكون، وعن التمييز بين الخير والشر" ⁵²⁰، فمهما يكن أمر الصورة التي يتحلى بها الوعي القيمي إذا، فإنه يتخذ طابعا ماديا لا يغدو أن يجعل معيار خيرية الأفعال في المنفعة واللذة أحيانا، أو في مبدأ غريزة حب البقاء والمحافظة على النفس، وهي مواقف لا تخرج عن الخطوط العريضة للتصور الحسي الذي انتهج طريق العلم الطبيعي، وسعى إلى تفسير القيمة واستنباطها من الوجود المادي والوقائع التجريبية ولكنها في رأي المسيري كلها مثل لا علاقة لها بما هو أخلاقي، يقول المسيري: "وأكرر دائما أن القيمة الأخلاقية وقضايا مثل المعنى لا وجود لها في عالم المادة، فهي مرتبطة تمام الارتباط بالظاهرة الإنسانية، وغياها وتقويضها عبارة عن تقويض الإنسان وإنهاء لها" ⁵²¹، لأن الإنسان الإنساني في نظر المسيري يدرك القيم بنوع من الرؤية الباطنية واللمسة الإيمانية، أو ما يمكن تسميته بالنزعة الربانية التي لا يمكن العثور عليها في العالم المادي النسبي أو في حياة الإنسان الطبيعي/المادي.

وهذا يعني "أن الإنسان يحوي داخله بشكل مطلق الرغبة في التجاوز ورفض الذوبان في الطبيعة، لهذا يظل مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي، كما أنه يعني أن إنسانية الإنسان وجوهه الإنساني

520 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 218.

2 - المصدر نفسه، ص 135.

3 - عبد الوهاب المسيري، المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 37.

مرتبط تمام الارتباط بالعنصر الرباني فيه ⁵²²، ويبدو أن هذا العنصر الرباني الذي يشير إليه المسيري عنصر مهم جدا في تكوين الطبيعة البشرية، وحضوره ضروري لثباتها، فهو أساس وعيها وضميرها. وهذه عناصر روحية غير مادية كامنة في الإنسان تدفعه نحو الخير، فالإنسان كائن خلقه الله ونفخ من روحه وكرمه، واستأنمه على العالم وا ⁵²³ ستخلفه فيه، وينبغي أن نفهم أن ربط المسيري الطبيعة البشرية بالعنصر الرباني إنما هو ردّ للقيم إلى مرجعية نهائية ثابتة ومتجاوزة، هذه المرجعية في "النظم التوحيدية هي الإله الواحد المنزه عن الطبيعة والتاريخ الذي يحركها ولا يحل فيها وجوده هو ضمان أن المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تختزل ولن تلغى ⁵²⁴. ولكن إذا كان مصدر القيم هو الإله الواحد، فما قصة الطبيعة البشرية المشتركة التي يتكلم عنها المسيري والتي يفترضها ويطلب بها كأساس للقيم؟ ألا يضعنا ذلك في تناقض ما؟ .

يقول المسيري: "هل يمكن أن نعرف ما نحن مقبلون عليه دون أن نؤمن بأن ثمة طبيعة بشرية تتسم بقدر كبير من الثبات؟ هل يمكن أن نصدر حكما على أفعالنا وأفعال الآخرين دون مرجعية إنسانية نهائية تتجاوز الحدث المباشر وصيرورة المادة؟ هل يمكن أن نميز بين ما هو إنساني وغير إنساني دون افتراض وجود طبيعة بشرية ⁵²⁵؟ .

إن المتأمل لخطاب المسيري في الحقيقة لا يجد تناقضا في أقواله، إذ الطبيعة البشرية أو الإنسانية المشتركة التي يتكلم عنها هي ذاتها من طبيعة ربانية، تحوي بداخلها قسماً إلهياً يرشدها ويلهمها دون أن يكون حالاً فيها، فهي غير منفصلة عن الجوهر الرباني بل مرتبطة به، وبهذا ترتبط القيم بالإنسان أولاً، وتأخذ في الوقت نفسه ماهيتها وبريقها من الإله، فلا تصبح مجرد مثل عليا متعالية يصعب تحقيقها أو الإمساك بها، فالقيمة لا تكون إلا بشخص ولشخص يقدرها ويجسدها.

523 - عبد الوهاب المسيري ، المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 37.

524 - المصدر نفسه، ص 37.

525 - عبد الوهاب المسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 194.

بهذا التفسير استطاع المسيري أن يتجاوز ذاتية القيمة ونسبائها المطلقة من جهة، ومثاليها المستقلة المجردة من جهة أخرى، كما استطاع أن يرتفع بالقيمة ويحتفي بها إلى صورتها الكلية المشتركة، وهو ما يكشف لنا عن سعيه الجاد لتجاوز كل ما هو فردي نسبي وتوقه إلى الكونية والإنسانية فيما يخص القيم، وأنه من الممكن الحكم على الخير والشر بمعايير واحدة ثابتة حتى لا نسقط في الفوضى والتسوية المعيارية، يقول المسيري : "فإن كانت الطبيعة البشرية ثابتة يصبح من الممكن توليد معايير أخلاقية منها، أما التغير كمنطلق فلا يحمل معه أي أعباء أخلاقية، لأنه يؤدي إلى غياب المعايير وتصبح لكل الأمور نسبية"⁵²⁶.

إن مثل هذا الموقف الإنساني الذي يدعو إليه لمسيري يتطلب نوعاً من الإيمان المتجاوز لحدود الفكر المادي الضيق وسيولته الفلسفية التي أفرزت نسبية مطلقة تتنافى والإنسانية، إنه إيمان بوجود طبيعة بشرية ثابتة وجوهر إنساني ما، "يصبح من المحتم أن تتحول تلك الطبيعة إلى نقطة ارتكاز فلسفية ثابتة ينبع منها نسق أخلاقي، بحيث أن كل ما يحقق هذه الطبيعة ويثريها يعد خيراً، وكل ما يتعد عنها فهو شر"⁵²⁷، إذا فمن خلال الطبيعة البشرية المشتركة يمكن التوصل لمعالم ثابتة نستمد منها قيمنا وبقيننا، فيصبح لوجودنا معنى، إلا أنه لا ينبغي أن نتصور بأن هذه الطبيعة الإنسانية المشتركة مطلقة ومكتفية بذاتها، فهناك العنصر الرباني والعالم الإلهي الذي يعلم ما لا نعلمه والذي ينقذ الإنسان من رغبته الجينية في الإتحاد بالمادة، وجوده ضمان للمسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لكي لا تختزل أو تلغى.

بهذه الصبغة الروحية يؤسس المسيري لنزعة إنسانية متعالية للقيم، فالعنصر الرباني الذي يتكلم عنه المسيري هو تعبير واضح عن رفضه لتلك المنظومات العلمانية الشاملة، وتفسيراتها المادية الاختزالية في نظرتها للقيم، وفصلها جوانب الوجود الإنساني عن كل ما هو أخلاقي إنساني وإقصائها لسؤال الألوهية من تفكيرها.

526 - عبد الوهاب المسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 197.

527 - المصدر نفسه، ص 197.

كما لا ينبغي التكلم عن أيّ قيم مهما كان نوعها، مثل قيم المنفعة، والتكيف البراغماتي أو قيم الصيرورة، وإنما المقصود هو القيم الإنسانية التي تتشعب بنفحات النفحة الربانية، من عناصر التراحم والدفء والتعاطف، مبدأ الفعل فيها يكون منزهاً عن جميع المؤثرات التي تمارسها مبادئ عرضية، تقوم على احترام الطبيعة كقيمة عليا في ذاتها، واحترام الإنسان للإنسان في ذاته وذات الآخرين، مثل قيم التراحم التي يستشهد بها المسيحي في المجتمع التراحمي، في مصر مثلاً حينما يحصل الإنسان على هدية ما، فإنه لا يفض غلافها، فهي قيمة إنسانية بذاتها ولا يهم محتواها بينما في أمريكا فمن الضروري فض غلاف الهدية وإظهار الإعجاب بيها مباشرة أمام المهدي وهذا ما يجعل الهدية تتحول من قيمة إنسانية إلى قيمة مادية، في إطار تعاقدى براغماتي خالص وفي المعاملات التجارية تظهر أسبقية الجانب الأخلاقي على ما هو اقتصادي في تعامل التجار فكلمة الشرف لها وزنها، رغم التعامل بالشيكات والكمبيالات وإيصالات الأمانة، ولكن كلمة الشرف هي المرجعية النهائية⁵²⁸، فهل يمكن أن نعثر على هذه القيم الإنسانية في عالم الطبيعة؟ فالضمير وكلمة الشرف والإحساس بشعور الآخر حتى في فتح غلاف الهدية أمامه من دون شك هي قيم رفيعة وسامية تعبر عن الإنسان خليفة الله في الأرض، ولا يمكن ردها إلى الطبيعة وحدودها المادية، نعثر عليها ولا نجد لها في المجتمع التعاقدى .

إن استعمال المسيحي لمفهوم المجتمع التراحمي، يكشف لنا بأن القيم منتجات حضارية من طبيعة اجتماعية، لا طبيعة فردية ذاتية، يطبعها المجتمع في أفرادهِ وفق رؤيته المعرفية ومرجعياته النهائية، فإذا ارتبط المجتمع في نموذج الحضاري بالمرجعية المادية الواحيدية مثلاً، غرس في أفرادهِ قيم مادية خالصة، أما إذا ارتبط بالرؤية الإنسانية غرس في أفرادهِ قيمًا إنسانية متجاوزة، يقول المسيحي: "مؤسسة الزواج والأسرة هي المؤسسة التي يتحول الطفل داخلها من إنسان طبيعي واحدي وجسد محض يعيش في الطبيعة/المادة، إلى إنسان اجتماعي حضاري مركب قادر على تجاوز الطبيعة /المادة"⁵²⁹، ومن المؤكد

528 - عمرو شريف ، ثمار رحلة عبد الوهاب المسيحي النظرية في قراءة فكره وسيرته، مرجع سابق، ص 32.

529 - عبد الوهاب المسيحي ، اللغة والجماز، مصدر سابق، ص 59.

أن الأسرة التي يقصدها المسيري هنا هي الأسرة الإنسانية الحضارية المتجاوزة للرؤية المادية الضيقة والمؤمنة بالطبيعة البشرية، فهي وحدها القادرة على منح القيم الإنسانية لأبنائها، فالإنسان إذا مدين للمجتمع فما يكون إنسانيته، وقيمه التي توجه سلوكه، يقول المسيري : "فالمجتمع كيان مركب متماسك يتسم بقدر من الوعي، وله أسبقية على الفرد، مهما بلغت درجة إبداع هذا الفرد، فالفرد ينتمي إلى المجتمع وليس المجتمع هو الذي ينتمي إلى الفرد" ⁵³⁰، وفي نص آخر يؤكد المسيري الطابع الاجتماعي للقيم، عندما تكلم عن القيم الجمالية وحرية الإبداع الفني، فيصر على ضرورة الرقابة الاجتماعية في عملية الإبداع عموماً والإبداع الفني خصوصاً حتى لا يتحول إلى مطلق، أو يتخذ من ذاته معياراً مؤلماً، فيقول: "فهل يمكن أن نترك الأمور تؤثر في الأخلاق والأحلام والرؤية دون رصد أو مراقبة؟ يجب أن لا تكون القضية هي حرية الإبداع بالمطلق، وإنما كيف يمكن أن يمارس المجتمع بمجموعه الرقابة دون أن يخنق الإبداع" ⁵³¹

ولكن إذا كان المسيري يعتبر القيم وقائع اجتماعية فهذا لا يعني أنه يجعلها عناصر اجتماعية خالصة بذاتها، كالمغناطيس الذي يجذبنا فيركن جهدنا وتفكيرنا ولا يجذب أو يصقل بدوره، بل يقصد المجتمع المتجاوز المختلف عن مجتمع <دوركايم> المطلق الذي "يقوم مقام الآلة في الديانات السماوية أو الكائن العظيم في الديانة الوضعية" ⁵³²، زيادة على ذلك فالإنسان داخل المجتمع التراجعي علاقته بالآخرين ليست قائمة على القهر الاجتماعي أو المصلحة الذاتية، وإنما على الاحترام المتبادل بينه وبين الآخرين، ما يجعله لا يفقد حرته واستقلاليت ه، وإن كانت هناك رقابة اجتماعية عليه فهي مشروطة، وشرطها أن لا تخنقه وتحد من إبداعاته، ما لم تضرب إنسانية المجتمع، يقول المسيري : "وأنا باعتباري إنساناً اجتماعياً أرى أن الفن ليس للفن وإنما للجميع وحينما يفقد الفن علاقته بالواقع وبالإنسان، فمن حقي بصفتي إنساناً وكائناً اجتماعياً أن أتصدى له، إذا كان هذا العمل الفني معادياً

530 - عبد الوهاب المسيري ، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 176.

531 - المصدر نفسه، ص 175.

532 - الربيع ميمون ، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، مرجع سابق، ص 215.

للإنسان وللقيم الإنسانية⁵³³. هذا القول يجيلنا إلى مسألة أخرى في غاية الأهمية وهي مشكلة العلاقة بين القيم، فهل هناك وحدة معيارية تحكم القيم، أم لكل قيمة معيارها المستقل الخاص بها؟. إن قول المسيري بأن الفن ليس للفن يبين موقفه من هذه المسألة، ويكشف لنا بأنه يرفض أولاً فكرة الحياد القيمي، ومنه مقولة فصل الفن عن القيمة، ويكشف ثانياً رفضه لفكرة الفصل المعيارى للقيم، للدرجة التي يصبح فيها لكل قيمة معيارها المستقل بذاته، بل نجده يميل إلى فكرة الوحدة المعيارية للقيم ويدعو إلى الرؤية التركيبية التي تجمع بين القيم دون أن يحل طرف في الآخر يقول المسيري: "فالإنسان كائن مركب وكذا الفعل الإنساني، فللأبعاد الأخلاقية تتداخل مع الأبعاد السياسية والاقتصادية والنفسية والفردية والاجتماعية"⁵³⁴، وينبغي أن نلاحظ هنا كيف استعان المسيري بمفهوم المركب أو التركيبية، في مقابل التفكيك أو التفكيكية الذي يوظفه في نقده للفلسفات العدمية، صاحبة الرؤية الانفصالية الاختزالية، فالإنسان كيان مركب وكذلك مجالات نشاطاته المختلفة، ومن ثم قيمه الأخلاقية والجمالية والإنسانية، يقول المسيري عن القيم الجمالية: "ويكثر الحديث عن العمل الفني باعتباره نهاية في حد ذاته (...)", فكأن الفن نشاط لا علاقة له بالقيم الأخلاقية أو الإنسانية⁵³⁵، وهذا نص آخر يؤكد من خلاله المسيري ترابط القيم فيما بينها وعدم استقلالها كمطلق في ذاتها، حتى لا تتحول القيمة إلى مطلق مؤله، ومن ثم تصبح مقولة مدمرة للمجتمع.

فالطرح الانفصالي للقيم لا يورث إلا التفكيك والنسبية الشاملة التي تدمر الذات والموضوع وتفصل الدال عن المدلول، فتغدو الحياة مسألة اعتباطية مزاجية بدون ضوابط، حتى في أمور العبادة، فإن قرر أحدهم أن الصلاة تأخذ شكل قراءة بعض القصائد فلم لا؟، وإذا كان أحدهم يود أن يحكي لهم بعض آماله وأحزانه فهذا أيضاً أمر مقبول، حتى أن هناك (أحد السيدات السيدة -

533- عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 175.

534- المصدر نفسه، ص 178.

535- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 267.

(Stripper) من رأى في خلع ملابسه داخل الكنيسة دون خوف أو خجل، فهو أيضا شكل من أشكال العبادة، مادام يعبر عن تجربة روحية⁵³⁶، فأى تجارب روحية هذه التي تخلو من أي مضمون أخلاقي أو إنساني حتى داخل بيوت العبادة؟ .

هذا ولم يؤكد المسيحي ترابط القيم فقط، وإنما عمل أي ضا على ترتيبها في منظومة تتقدمها القيم الأخلاقية، وهو ما يظهر في الاتجاهات الفلسفية ما بعد حداثة، والتي يقول عنها: "فهي فلسفية ترفض التمييز بين الخير والشر، أو بين العدل والظلم، ومن ثم بين الجميل والقبيح"⁵³⁷ والملاحظ في هذا الترتيب القيمي أولوية ما هو أخلاقي على ما هو جمالي .

2 - التوحيد كروية معرفية للطبيعة والإنسان:

تبنى المسيحي في طرحه البديل التوحيد كروية معرفية مولدة للمعنى ومنتجة لآليات الحكم والفهم، مما يعنى أنه تجاوز بعده العقائدي إلى بعده المعرفي الفاعل المولد للمعرفة والقيم والمعنى فقد دخل المسيحي إلى التوحيد من مدخل الفيلسوف المجرد الباحث عن الأساس الفلسفي له، يقول "وانأ لا أقبل شيئا إلا إذا كان له أساس فلسفي"⁵³⁸، متجاوزا بذلك المعنى المتوارث للتوحيد كمبحث في العقيدة والإيمان. وتوصل من خلال مقارنته للأديان والمذاهب الفلسفية إلى أن التوحيد الإسلامي هو من أرقى النظم الفلسفية تجاوزا وتحقيقا لإنسانية الإنسان، فراح يبحث عن تجلياته الحضارية، كإطار نظري يقدم رؤى متماسكة للعالم والإنسان، ومنهجاً ربانياً ينظم الكون ضمن مجموعة من السنن التي تضبط حركته، من هنا راح يتساءل المسيحي عن صورة العالم والإنسان في إطار فلسفة التوحيد، وهل توجد نقطة مرجعية تتجاوز هذا العالم؟ وأيهما يمنح المعنى، التجاوز أم الكمون؟.

انتهينا في الفصول السابقة إلى اعتبار النموذج المعرفي مقوماً جوهرياً في بناء الحضارات وتشكيل وعي أفرادها وطريقة تفكيرهم، باعتبارها المجال الإدراكي الذي يعي الإنسان من خلاله الأحداث

536 - عبد الوهاب المسيحي، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 75.

537 - المصدر نفسه، ص 177.

538 - عبد الوهاب المسيحي، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 89.

والوقائع المحيطة به، وما ينعكس عن ذلك على مجموعة العلاقات المركبة التي تحدد فكر المجتمع وسلوكه .

وحصل لدينا الاقتناع بصحة ما افترضناه، حيث اتضح لنا أن النموذج المعرفي الغربي نموذج ماديُّ بامتياز، متجاوز لكل ما هو روحي إنساني، علمانيُّ بصورة شاملة، العالم في إطاره مكتفٍ بذاته، لا يتخلله أيّ خصوصيات أو ثوابت، ما يجعل الوقائع والأحداث في ضوئه نسبية متساوية لا مفاضلة بينها، داروينيُّ قائمٌ على فكرة القوة والصراع، يرى الطبيعة والآخرك مادة استعماله يمكن التعامل معها بالترشيد والتعاقد الصارم.

ولكن هذه الرؤية وضعت المجتمعات الغربية في مأزق حقيقية، وإشكالات معقدة ومتعددة ومنها إشكالية القيم، بسبب قصور نظرتها واختزالياتها المفرطة، رغم الانتباه المبكر لنتائج هذه الرؤية المنفصلة عن القيمة (الأخلاقي والإنسانية)، وتعالى الضمائر الحية المنتصرة للمعرفة التأملية الإنسانية، والمنادية بضرورة استعادة القيم الدينية والإنسانية المفقودة، ورغم بعض الأطروحات الجادة من جهود مدرسة فرانكفورت النقدية، وأدبيات <يورغن هابرماس>، و<هانس يوناس>، و<جون راولز>، و<هانس كينغ>، و<زيغمونت باومن>، وغيرهما من الأدبيات الفلسفية التي حاولت استثارة الوعي الإنساني بأهمية النماذج المعرفية الإنسانية المركبة، والأسس المفقودة، وإشكالية القيم المطروحة، إلا أنها بقيت عاجزة لعدم وجود إرادة إنسانية (سياسية) قوية، مصرة ومثابرة على تفعيل تلك الجهود على أرض الواقع. أو نتيجة مفصلية أطروحاتها عن المرجعيات التأسيسية المتجاوزة، مما يجعل الرؤية المعرفية غير شاملة.

انتبه المسيحي للمعضلة، فقد خبر بعمق طبيعة النماذج الحضارية الغربية وبدائلها النسبية، وأدرك أهمية النموذج المعرفي، ودوره الخطير في تشكيل وعي الأفراد وتحديد سلوكهم وطريقة تفكيرهم، فكل نظرة قيمية أو سياسية أو اقتصادية أو تربوية أو اجتماعية يكمن وراءها تصور معين للوجود والإنسان، قد يعيها صاحبها فيسلك حسبها، وقد يفترضها ولا يشعر بها، لذا فإن النظر في الإنسان

ومحاولة الوصول إلى نموذج معرفي مطابق لحقيقته وتركيبته ، ينبغي أن يسبق من الناحية المنطقية كل محاولة للنظر في المبادئ والنظم والمناهج ومدى صلاحيتها للإنسان وللوجود من بعده⁵³⁹ .

انطلق المسيري في بناء رؤيته التوحيدية المعرفية من وعيه الكامل، بجوهر هذه الحقيقة، فأعاد ردّ الاعتبار إلى مفهوم التوحيد، ولكن ليس كتسليم عقائدي فحسب كما أشرنا سابقا، وإنما كامتداد معرفي يأخذ في الحسبان دور الإله الواحد، الذي ينظم الكون ضمن مجموعة من السنن التي تضبط حركته في هذا العالم المادي (الطبيعة)، ويوجه الإنسان بما يقدمه من قيم هادية وضابطة من زاوية الوحي والاستخلاف في الأرض . فكيف هي صورة العالم والإنسان في إطار فلسفة التوحيد التي يقول بها المسيري ؟.

2- 1 - صورة الطبيعة في فلسفة التوحيد:

ينظر الإنسان الغربي في إطار نموذج المعرفي المادي العلماني الدارويني إلى الطبيعة بوصفها "وحدة مادية خالصة متكررة تطرد على غرار واحد وبغير استثناء"⁵⁴⁰ ، مكونة من عدد محدود نسبيا من العناصر التي يمكن رصدها وتحليلها، ليس لها إرادة أو قيمة في ذاتها، منفصلة عن أي مبدأ متعالٍ عنها، وإن وجد فهو حالٌ فيها، قد تخضع لقوانين وعلل ولكنها موضوعية، يمكن تحديدها وحصرها بالملاحظة والتحديد الرياضي الكمي، تخلو تماما من أي استثناءات أو تركيب وخصوصية، يمكن تسخيرها والاستفادة منها، فهي "لا تتأثر بالتجارب التي تجري عليها سلبا أو إيجابا"⁵⁴¹ .

إن هذه الرؤية الغربية للوجود، وخصوصا الاستثنائية الحداثية* كما يظهر، هي رؤية مادية انفصالية تستبعد فكرة التجاوز والخارق وغير الطبيعي، وتعتبرها مجرد أوهام تشكل انحرافا عرضيا عن الجوهر المادي، وحتى في منظومات وحدة الوجود الروحية ينظر إلى الخالق، كمبدأ يحلّ في الطبيعة أو

539 - جعفر شيخ إدريس، التصور الإسلامي للإنسان أساس لفلسفة الإسلام التربوية، مجلة المسلم المعاصر، العدد 12، 1997، ص 16.

540 - عبد الوهاب المسيري ، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 44.

541 - عبد الوهاب المسيري ، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 45.

* - لأننا نعتقد أن فكرة إقصاء المرجعيات المتجاوزة (الله) في النموذج المعرفي الغربي، لم تكن من قبل شاملة ومطلقة، وإنما هي مشروع استثنائي حداثي، بدأ مع عصر النهضة بصورة فائقة وعمامة، فالغرب لم يتخل عن المسيحية في رؤيته ومبادئه الثقافية، ولم تتغير نظرتة لله إلا بعد ثورته الكبرى ضد الدين ، وتبته للإصلاحات الدينية والمشروع الأنثوي.

الإنسان ثم يتوحد فيهما ويذوب فيهما تماما، فهو إله اسما ولكن هو الطبيعة/المادة فعليا، قد يصبح الطبيعة بعينها أو شعبا بذاته أو التاريخ وقوانينه أو العقل المطلق، وفي كل الأحوال وفقا لهذه الرؤية الحلولية الاختزالية يقول المسيري: "سواء تجلى الإله في الطبيعة أو في مخلوقاته، حتى يكاد يتوحد معهما أو ينسحب منهما تماما، فإن هذا يعني تهميش الإله والمرجعية النهائية المتجاوزة، وهو ما يعني زوال الثنائية، وسريان القوانين المادية واختفاء الغرض والغاية والسحر والقيمة من الطبيعة⁵⁴²، واعتبارها مجرد مستودع ضخم للثروة، مما يجعلها في الهامش بالنسبة إلى سيدها الجديد (العلم) الذي بيده مفتاح أسرارها أو لنقل قوانينها، لأنها ما عدت تحتوى على أي أسرار أو سحر فوقها.

لقد انتقد المسيري هذا التصور بمدخله الحلولية المادية والروحية منها، واعتبره مجتنباً للصواب، ومظهراً من مظاهر العاطلة والقصور في النموذج المعرفي الغربي، وسبباً من أسباب الاستشكال القيمي، لأنه تصور يقطع الصلة بين الله والعالم والإنسان، وغياب هذه الصلة سيتولد عنه عديد المعضلات والتناقضات والشغرات في النظر والعمل.

أما في الرؤية التوحيدية فإن النظر فيها يدور في إطار "الإيمان بأن ثمة إله خالقاً للكون، وهو مركز العالم (الطبيعة والإنسان)، وهو مركز مفارق له، وهذا الإله خلق العالم لغرض وهدف، ولم يهجره، وإنما يشمل برعايته وحكمته ورحمته، وهذا الإله هو مصدر تماسك العالم ووحدته"⁵⁴³ ووجود التجاوز والمفارقة هنا هو ما يؤكد قداسة الإله بانفصاله وتعاليه عن الوجود وموجوداً به بالمساقف ينبغي أن تظل قائمة ولا يمكن تجاوزها بأي حال، مما يعني تنفيذ فكرة الحلول المطلقة التي يتغنى بها النموذج المعرفي الغربي.

لأن فكرة المسافة تؤدي إلى ظهور ثنائية أساسية، وهي ثنائية الخالق والمخلوق التي يتردد صداها في الكون على هيئة ثنائيات مختلفة، أهمها ثنائية الخالق والمخلوق (الناجمة عن وجود الإله المفارق)،

542 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص 119.

543 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص 118.

ضمان للوجود الطبيعي والإنساني⁵⁴⁴، إلا أن فكرة المسافة في الرؤية التوحيدية لا ينبغي أن تفهم بالمعنى الضيق للكلمة، كأن يعتقد منها بأن الله خلق العالم وهياًه وفق سنن وقوانين جعلها كامنة فيه، ثم انسحب منه تما ما، تاركا تلك السنن والقوانين تسييره من تلقاء ذاتها، ليس هذا المقصود إطلاقاً، فرغم وجود مسافة الفصل بين الله المتجاوز والعالم، فإن تجلياته في هذا الوجود المادي التي تزوده بقدر من التماسك والسحر والقيمة حاضرة دائماً، وهذا القول يقتضي الإيمان بأن تجليات الله في الطبيعة ليست سوى القوانين الثابتة التي حددها الله لها، وإذا كان الوجود هو تحقيق لهذه القوانين في الطبيعة فإن الوجود يصبح عالماً حياً متحركاً بأمر الله، والعالم نفسه وجميع ما يحتويه يمكن تفسيره في هذه الحدود، لذا يكون معنى وحدانية الله هو السبب في كل شيء، وأنه ليس غيره من سبب⁵⁴⁵. وطبعاً وفقاً لهذه الرؤية، لا يمكن للإنسان أن يقلل من قيمة الطبيعة أو يعتدي عليها، بل عليه أن يحترمها، باعتباره ذاتاً مستقلة تحتوي قدراً من التقديس، وفي هذا حلول للكثير من المشكلات القيمة البيئية التي نعيشها، من هنا يمكن أن نلتمس الطريق إلى الرؤية التوحيدية كنموذج معرفي بديل يساعدنا على تغيير طريقة تفكيرنا، لإعادة تصحيح موقفنا من الطبيعة، في وحدة من الوعي الشامل غير المتجاوز للقيم الروحية الإنسانية، بوصفها أعمق الضمانات التي تحفظ منجزات العقل البشري من نزعاته الأداتية والاستهلاكية والإمبريالية.

فالتوحيد حسب القراءة السابقة نموذج معرفي بديل، يستحضر الطبيعي والإنساني ليقراً فيهما الإلهي المتجاوز ضمانة العقل المثبت أمام نتائجه، غير المغرور الذي يكشف التوازن في كل شيء، ليحيل قواه الإدراكية إلى مبلغ اللطف في الأشياء، وأنها وجدت لنفعه لا لأذيته، فلا نحتاج إلى حركات احتجاجية

544 - المصدر نفسه، ص 118.

545 - إسماعيل الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة / د عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة د / رياض نور الله، الطبعة الأولى، مكتبة العيكان، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الرياض، 1998، ص 140/139.

خضراء ولا حمراء⁵⁴⁶، للثورة ضد الفوضى التي سببها البشر بسبب رؤيتهم القاصرة وجرأتهم على تجاوز حدود الله.

- 2 - ب - صورة الإنسان في فلسفة التوحيد:

تتسم الطبيعة البشرية داخل الرؤية التوحيدية بالتركيب والتجاوز والاستقلالية، فالإنسان في حدودها "لا يكفي أبدا بما هو كائن، وبما هو معطى ولا يرضى بسطح الأشياء، فهو دائم النظر والبحث، يغوص وراء الظواهر ليصل للمعاني الكلية الكامنة وراءه"⁵⁴⁷، والبشر بهذه المواصفات لا يمكن ترشيدهم أو تسويتهم، إذ يظل داخلهم ما يتحدون به الحتميات الطبيعية، ومن ثم فهم غير خاضعين لقوانين المادة، قادرين على تطوير منظومات أخلاقية نابعة من مرجعيتهم المتجاوزة، ومن إنسانيتهم المشتركة، وهذا كله بسبب ما فيهم من رغبة في التجاوز ورفض للذوبان في الطبيعة، بحكم طبيعته المركبة التي تحتوي من الأسرار، ما لا يمكن فهمه فهما ماديا.

لهذا ينادي المسيري في موقفه النقدي من الحضارة الغربية ورؤيتها المادية الأحادية، بعدم اختزال الإنسان في بعد واحد من أبعاده، كأن يسقط في الحمأة المادية، فيبقى حبيس النزعة الجينية، عالم المادة والبساطة الأولى، أو يركن إلى الأحادية التحكمية التي تصهر الجزء في الكل والكل في الجزء، مما ينقطع معه حال الخصوصية والنوع والتفرد، فيصير البشر كقطع واحد خاضعين لبرنامج واحد، أو ينغمسون في فردانية مطلقة لا تعترف بحدود أو حواجز، وعلى حسب اقتراب الإنسان أو بعده من هذه الأحادية المادية يكون نموذج الذي يدور في حدوده فهناك:

- **الإنسان الطبيعي (المادي):** الذي يدور في إطار المرجعية المادية المطلقة، فضاؤه هو الفضاء الطبيعي/المادي، وحدوده هي حدود الطبيعة، فهو كائن بلا غايات أو أهداف، "مكتف بذاته يولد

546 - الحاج دواق، المنهج المعرفي التوحيدي عند عبد الوهاب المسيري مدخل إلى الإيستومولوجيا التوحيدية، مجلة أوراق فلسفية، العدد 20، مصر، 2009، ص 223.

547 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 12.

معايرته وقيمه وغائيته من داخل ذاته، ولكن ذاته في واقع الأمر هي جزء عضوي من الطبيعة⁵⁴⁸، التي لا تعترف بالتجاوز أو الثنائيات، وهذا يعني غياب عنصر الإرادة والاستقلال والإبداع في تفكيره ونشاطه، لأنه خاضع لخصائص القانون الطبيعي، يسري عليه ما يسري على الظواهر الطبيعية من قوانين، لا يشهد "أي انقسامات أو صراعات أو ثنائيات أو ثوابت أو مطلقات أو كليات، إنسان بلا إرادة ولا حرية ولا مقدرة على التجاوز، كل الأمور بالنسبة له محسوبة تماما ومقررة من قبل، أحادي البعد، ومن هنا يمكن حوسلته (تحوله إلى وسيلة) وتوظيفه وبرمجته بسهولة"⁵⁴⁹. وهو ما جعله يتشكل في صور مختلفة، لا يبتعد فيها عن مرجعية المادة : الإنسان البرغماتي، الإنسان المدجن، الإنسان المرشد، الإنسان المتشيع والإنسان المغترب والإنسان ذو البعد الواحد.

- وهناك الإنسان الاقتصادي : الذي يحوم في دائرة الاقتصاد والإنتاج والريح والثروة، "يجيد نشاطا واحدا هو البيع والشراء ومراكمة الأموال وإنفاقها"⁵⁵⁰، أما مسألة الخصوصية والكرامة والأهداف السامية التي تتجاوز بعده الاقتصادي فهي غائبة تماما من تفكيره، "يشار إلى هذا الكائن الاقتصادي في النظم الرأسمالية بأنه دافع ضرائب، أما في النظم الاشتراكية فيمكن أن يكون بطل إنتاج"⁵⁵¹.

- كم هناك الإنسان الجنسي أو الجسماني : وهو لا يختلف إطلاقا عن الإنسان الطبيعي والاقتصادي، بل يشبههما في بنيته، يعيش ليحقق متعه الجنسية ولذاته الجسمية، إنه "إنسان <فرويد> و<بافلوف> الذي تحركه دوافعه الجنسية وغدده وجهازه العصبي، وهو يعبر عن مبدأ اللذة ولا يعرف سوى متعه ولذاته، إنسان الاستهلاك والترف والتبذير"⁵⁵²، لا يحوي داخله أي رغبة في التجاوز ولا يحمل عبء الأمانة والاستخلاف والمسؤولية، لأنه فاقد الصلة بربه، مسلّم تسليمًا مطلقًا لخصائص الطبيعة والغريزة.

548- عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص 60.

549- المصدر نفسه، ص 460.

550- عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص 461.

551- عبد الوهاب المسيري ، موسوعة اليهود والصهيونية، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 81.

552- المصدر نفسه، ص 81.

بخلاف هذه الرتبة والأحادية في الرؤية الغربية، التي انت هت بالإنسان إلى هذا الشكل من المادية والجنسية والبرغماتية ، فجعلته لا يرتقي إلى بعده الإنساني المتعالي، ومن ثم بعده الرباني المقدس نجد التوحيد يرفض هذه الرؤية التي تختزل البشر في جانبهم المادي /الطبيعي ، وتجب النوع والتعدد والاختلاف، ولا يتماها بالانحلال والميوعة السائلة تاركا العنان للإنسان ليتصرف كيف ما يشاء وفقا لرغباته ونزواته، باسم الحرية والفر دانيّة، وحقوق الأقلية، وغيرها من الشعارات الأخرى يقول المسيري: "إن إدعاء النماذج التراكمية الآلية المادية، بأن هناك إنسانية واحدة خاضعة لبرنامج بيولوجي وراثي واحد عام، هو أمر يتنافى مع العقل والتجربة الإنسانية، ومع إحساسنا بتركبتنا وتنوعنا الإنساني"553 .

وإذا كانت الرؤية التوحيدية ترفض نموذج الإنسان الغربي بأشكاله المختلفة : الإنسان البراغماتي والمدجن والمادي والاقتصادي والجنساني، فإنها تدعو في المقابل إلى الإنسان الإنساني أو الإنسان الرباني: وهو كائن متجاوز لعالم الطبيعة المادية ولنظامها الآلي، يحوي بداخله عناصر ربانية من إرادة حرة ووعي بذاته، ومقدرة على صياغة نفسه، "وهذه العناصر هي التي تشكل جوهر إنسانيته، وتفصله عن بقية الكائنات وتميزه كإنسان"554 .

وعلى الرغم من أن هذا الإنسان يحوي في طبيعته جزءا من المادة، ونجده أحيانا يميل إليها بسبب جاذبيتها القوية وتأثيرها الجيني المتوارث فيه، إلا أنه الكائن الوحيد القادر على تجاوزها والتملص منها، وباستطاعته تطوير منظومات أخلاقية ومعرفية وجمالية غير نابعة من برنامج الطبيعة، وهنا تتجلى فاعليته في الاستخلاف الصحيح الذي يقتضي تحقيق التوحيد والعبادة والفضيلة، وتحقيق مشروعه الحضاري الإنساني.

إن النظر إلى الإنسان وفق هذه الرحابة والتركيب، يجعله طاقةً إبداعيةً خلاقةً وغير محدودة ولكنها تتمتع بقدر من الاستقلالية عن الطبيعة، "لا تتحقق في فرد بعينه أو شعب بعينه أو جنس بعينه، وإنما تتحقق بدرجات متفاوتة حسب اختلاف الزمان والمكان والظروف ومن خلال جهد

553 - عبد الوهاب المسيري ، الفلسفة المادة وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 14.

554 - عبد الوهاب المسيري ، موسوعة اليهود والصهيونية، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 81.

إنساني⁵⁵⁵ مشترك يؤمن بفاعلية الإنسان داخل المشترك الجماعي، وليس الإنسان كمقولة فردية على نحو ما تبدو للفكر الغربي في أنا <ديكارت> الذاتية التي تحولت إلى رؤية فلسفية للعالم، انتهت بمعضلات قيمة شكلت في بنيتها أزمة للفكر الغربي، فقد أصبحت عنواناً للأثانية والنرجسية، وقيم الاستمتاع والإباحية، وغلبت زمن الفرد النرجسي والاقتصادي والجنساني المكتفي بذاته، المتواجد لتحقيق رغباته التي لا تنتهي، فقد طور هذا الفرد إرادة السيطرة والاستهلاك، وكفّ عن الاعتراف بالزامية التضحية من أجل الآخر. وأصبح همه الوحيد التضحية المرتبطة بذاته ومن أجل ذاته⁵⁵⁶. والنتيجة هي تراجع الحس الإنساني والروابط الاجتماعية.

لكل هذا انتقد المسيري النظريات الأحادية للطبيعة البشرية، وانطلق في رؤيته للإنسان من نظرة مركبة تعترف بثنائيتها وإنسانيته المشتركة، فقد تأكد له استحالة قيام حضارة إنسانية في إطار النسبية الشاملة والمادية الأحادية والعلمانية السائلة ونظرية التطور المطلقة، فكلها رؤى قاصرة أبانت عن محدوديتها وقصر نظرتها، خصوصاً بعد ما تبين أنه لا يوجد في المنظومة العلمانية أي مجال لتوليد معيارية إنسانية قادرة على حل وتجاوز إشكاليات العصر، يقول المسيري: "بدلاً من الحديث عن حقوق الإنسان، إنسان <روسو> الطبيعي الذي يعيش حسب قوانين الطبيعة، وحقوق المرأة التي تريد تحقيق ذاتها ومبتغاها، من الأجدر أن نتحدث عن حقوق الأسرة كنقطة بدء، ثم يتفرع عنها حقوق الأفراد الذين يكونون هذه الأسرة، امرأة أو رجلاً أو طفلاً، أي أننا نبدأ بالكل الإنساني الاجتماعي، ثم نتبعه بالجزء الفردي"⁵⁵⁷.

فإذا كنا نريد تجاوز الانزلاق إلى مجتمع السوق علينا احترام إنسانيتنا العامة وأن لا نتكلم عن الجزء وننسى الكل الإنساني، كما ينبغي علينا الاعتراف بالآخر مهما كان لونه وجنسه وعرقه نحترمه ونتعلم فن العيش معه في ظل إنسانية مشتركة تزول معها مقولة الأنا المتمركزة حول ذاتها، إنسانية

555 - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود والصهيونية، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 71.

556 - بن عمر سواريت، نهاية الواجب، مجلة أيس، العدد الأول، الجزائر، ص 24.

557 - عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرر والتمركز حول الأثني، مصدر سابق، ص 38.

تهيّب بقييم الاعتراف والاحترام وتقدير الغير، وتستعيد هذه الروح المتأصلة في أديان البشرية وتراثها المشترك، ألم يبدأ الرسول (صلى الله عليه وسلم) خطابه في حجة الوداع قوله: "أيها الناس؟، فكان كلامه عاما موجها لكل البشر، معترفا بالاختلاف بين العقائد والأجناس، وطرح التقوى على أنها مرجعية نهائية لكل البشر"⁵⁵⁸.

والتقوى هنا كمرجعية قيمية في سلوك البشر، ليست مخصوصة لتحديد علاقة الإنسان بأخيه الإنسان فقط، وإنما هي مرجعية عامة لتحديد علاقاتنا مع الطبيعة والحيوان أيضا، لتأخذ شكل تفاعل إيجابي، "وهي علاقة استخلاف واستئمان، فالإنسان يجد في مركز الكون لأن الله كرمه وحباه عقلا وحكمة، وقد أعطاه الطبيعة، ولكنه مستخلف فيها وحسب، وقد قبل هو أن يحمل الأمانة، ولذا فلا يجوز أن يبددها وكأنه وحده في الكون"⁵⁵⁹، بل عليه أن يتقي الله فيما أوّمن عليه من أرض وحيوانات، ويضرب المسيري مثلا مستشهدا بنصين مكتوبين وهما حديثان شريفان لتفسير هذه العلاقة: ويتعلق الحديث الأول بما نقل عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في امرأة عذبت في هرة، حيث قال: "عذبت امرأة في هرة حبستها حتى ماتت فدخلت فيها النار فلا هي أطعمتها وسقتها إذ هي حبستها، ولاهي تركتها تأكل من خشاش الأرض"⁵⁶⁰، أما الحديث الثاني فيقول فيه رسول الله (عليه الصلاة والسلام): "بينما رجل يمشي، فاشتد عليه العطش فنزل بئرا فشرب منها ثم خرج، فإذا هو بكلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال لقد بلغ هذا مثل الذي بلغ بي فمأأ خفه ثم أمسكه بفيه، فسقى الكلب، فشكر الله له، فغفر له فقالوا: يا رسول الله وإن لنا في البهائم أجرا؟ فقال: في كل ذات كبد رطبة أجر"⁵⁶¹.

وبعد تحليل المسيري للنصين الشرفين إلى مضامين ووحدات مختلفة وتجاوزة محطات الفضاء الزماني والمكاني المباشر لكل منهما، برفعه مستوى التحليل إلى التجريد المطلوب (المستوى المعرفي ورؤية

558 - عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 68.

559 - عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، الطبعة الثالثة، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2014، ص 312.

560 - المصدر نفسه، ص 312.

561 - عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، مصدر سابق، ص 312.

الكون)، استنتج بعد كل هذا، أن الأصل في علاقة الإنسان بالحيوان والطبيعة، هو التوازن الذي لا ينطوي على العلو أو المساواة بين الإنسان والحيوان والطبيعة، وإنما يفترض تميز الإنسان بالأمانة والاستخلاف، ومن ثم تحمله مسؤولية هذا الائتمان والاستخلاف، حتى لا يتسبب على الطبيعة أو ينصب نفسه مقياساً لها، فينظر إلى جماداتها ونباتاتها وحيوانها نظرة هيمنة وتسخير واستهلاك. إذا فتحقيق الخير المشترك لن يتم إلا بتمكين مبدأي الموازنة والاعتدال، فالتعامل مع الإنسان والحيوان والطبيعة كعوامل مخلوقة لها غاية من خلقها، وتحمل في ذاتها قيمة وحكمة وأسراراً، هو ما يحقق معادلة التوازن في الوجود ويضمن مبدأ العدالة في الحقوق والواجبات.

- 2 - ج - التصور البديل لعلاقة الأنا بالآخر من مدخل توحيدي إنساني:

يقول المسيري: "إن ما يحكم علاقتنا بالآخر بشكل عام هو الموقف الإسلامي، وهو موقف وسطي لا يلجأ إلى العدوان دون مبرر، ولا يدغن للظلم"⁵⁶²، ينطلق المسيري في تأسيسه لخطاب الغيرية كما هو واضح من هذا النص، لا من موقع استعلائي امبريالي أو موقف برغماتي تسخيري بل من موقع توحيدي إنساني، ينظر للآخر كمعطى موضوعي قيمي (كقيمة في ذاته) بالأساس. تتحدد فيه علاقة الأنا بالآخر بمقتضي الوسطية الإسلامية التي ترفض الظلم بغير حق ولا تسمح للتفريط في الحقوق إذا ما كان هناك اعتداء أو عدوان عليها، ((لا يَنْهَأَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَ تُنْفِسُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ))⁵⁶³، وهو ما يوضح سماحة الإسلام وقبوله للآخر، من خلال دعوته للمسلمين بأن يفسحوا صدورهم لأولئك الذين يخالفونهم في عقائدهم، ولكنه من جهة أخرى لم يترك علاقتهم بالآخر بلا حدود أو ضوابط، بل رفع عنها كل عناصر الضبابية والعمائية، من خلال تقنينها "في مفاهيم فكرية قانونية مثل أهل الكتاب وأهل الذمة والجزية، وهي قوانين تضع الحدود، إذ لهم ما لنا وعليهم ما علينا"⁵⁶⁴، فمثلاً يمنع في

562 - عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 42.

563 - الممتحنة، الآية 08.

564 - عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 42.

الإسلام أذية أهل الذمة أو التعرض لهم بغير حق تصديقا لقول الرسول (صلى الله عليه وسلم): من أذى ذميا فقد أذاني، ولكنهم ملزمون بدفع الجزية بدلا من القتال، والسبب في ذلك هو أن الجهاد فريضة إسلامية، وبما أن الذمي غير ملزم بها، فهو مطالب بدفع الجزية بدلا منها، أما إذا اختار القتال وانضم لجيوش المسلمين فهو معفى من دفعها طبعاً، يقول المسيحي: "إن عملية التقنين هذه هي من جعلت وضع الجماعات الدينية والإثنية تستقر إلى حد كبير في العالم الإسلامي، ولذا لم نسمع عن مذابح وعمليات طرد لأعضاء هذه الجماعات... على عكس ما حدث لليهود في أوروبا حتى القرن التاسع عشر"⁵⁶⁵.

من هنا يتأكد لدينا في كل مرة أن المخرج المنتظر لإشكاليات العصر، ومنها إشكالية القيم على وجه الخصوص، لن يتأتى إلا بتعظيم فعلي لعالم القيم الدينية والإنسانية وفقاً لرؤية توحيدية مشتركة، مؤسسة وسليمة، فالحلول لن تنبع إلا من بيت القيم ذاته، فعندما يصبح الاعتراف والتقوى والاحترام والحوار وعدم أذية الآخر والعدل، هي القيم الإنسانية التي يجب تفعيلها داخل حضارتنا العالمية، ولكن بعد تقنينها وترسيمها في إطارها الديني والإنساني المشروع لها، للحد من الشطط المتزايد للفكر العلماني الأحادي والممارسة الداروينية المقوكة حول ذاتها.

انطلاقاً من هذه النظرة الإنسانية المنفتحة، يدعو المسيحي عموماً إلى ضرورة تصحيح الرؤية للأخر، والتعامل معه على أساس أفعاله وليس انطلاقاً من تصورات وأفكار إيديولوجية، علمانية مسبقة وحتمية وهو ما ينصّ عليه الخطاب التوحيدي (القرآني).

ولتوضيح المسألة جيداً في مقارنة المسيحي لمقولة الغيرية، حرص الرجل على إعادة قراءة الظاهرة اليهودية من مدخل إنساني توحيدي، في ضوء المبادئ الإسلامية ورحابة الإنسانية المشتركة المتأسسة على البراءة الأولى لا الخطيئة الأولى، كمدخل لإعادة النظر وتصحيح الرؤى، ومن ثم الإهابة بعلاقات سليمة، فاليهودي هنا كحالة للدراسة وليس كحالة نهائية مطلقة.

565. المصدر نفسه، ص 42.

لاحظ المسيري أن معظم المقولات السائدة في الخطاب العربي عن اليهود، وكذلك الموقف من الغرب ولو بدرجة أقل، تتسم بمعادتها للإنسانية وبوقوعها في الاختزالية التي تتجاوز البعد التاريخي والإنساني المركب للظواهر، فعادة ما ينظر لليهود كمقولة واحدة في كل زمان ومكان باعتبارهم شرا مطلقًا، وأن " ثمة مؤامرة يهودية كبرى عالمية تهدف إلى الهيمنة على العالم وتحقيق المخطط الصهيوني اليهودي "566.

يرفض المسيري هذا النوع من الخطاب الذي يسميه شبه الإسلاميين لانغلاقه وإهماله قضية المنظور والدوافع، وما يتبعها من فروع وجزئيات، مما جعله يسقط في التعميم وتكرار الديباجات الإسلامية دون الالتزام بالقيم الإسلامية، وهو ما أضّر بعملية التحليل والفهم العربيين وأسقطهما في وهم الموضوعية المادية المتلقية دون تحري الوقائع والوقوف وراء المضامين، فمثلا عندما ننظر إلى فكرة البروتوكولات*، نجد أنها تتداول في الخطاب العربي كمسلمة لا يجوز المساس بها، نتيجة تمررها دون نقد وتمحيص، رغم أن "استخدامها لاثام اليهود فيه سقوط في العنصرية والعرقية، التي تصف الناس لا على أساس أفعالهم وإنما سقوط في العنصرية والعرقية على أساس مادي لا ديني (علماني) مسبق"567.

وهذا قصور معرفي وفشل أخلاقي يتنافى مع قيم النص القرآني، وقيم الإنسانية عموما فالتفسير ينبغي أن يترجم نفسه دائما إلى فعل إنساني فاضل "يسبقه إدراك كامل لطبيعة الموقف الأخلاقي وتحليل للواقع المتعين لكل مكوناته وتركيبته حتى يمكن فهمه قبل الحكم عليه"568، ليرفع عن نفسه عناصر التناقض القيمي وضيق الرؤية التفسيرية، فالإنسان الإنساني أو الإنسان الرباني المتمركز في

566 - عبد الوهاب المسيري ، اليد الخفية، مصدر سابق، ص 08.

* - بروتوكول: كلمة إنجليزية: تعني اتفاقية، وبروتوكولات حكماء صهيون: وثيقة يقال أنها كتبت عام 1897 في بازل بسويسرا، أي في نفس العام الذي عقد فيه المؤتمر الصهيوني الأول، بل ويزعم البعض أن تيودور هرتزل تلاها على المؤتمر وأنها نوقشت فيه، وأن الهدف من المؤتمر لسري السياسي الأول الذي ضم حاخامات اليهود، هو وضع خطة محكمة، بالتعاون مع الماسونيين لأحرار والدرالبيين والعل مانيين الملحدين، لإقامة إمبراطورية عالمية تخضع لسلطان اليهود وتديرها حكومة عالمية، يكون مقرها القدس. (أنظر المسيري عبد الوهاب، اليد الخفية، المصدر نفسه، ص 14).

567 - جواد الشقوري، في الإضافات المسيرية النوعية للمشروع العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 126.

568 - عبد الوهاب المسيري ، موسوعة اليهود والصهيونية، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 25.

إطار الرؤية التوحيدية الإنسانية يرفض التنازل عن قيمه بسبب نفع مادي، ولا يمكّن له أن يوجه الاتهام إلى أي شخص جزافاً ودون قرائن، فالمسألة ليست غير مشروطة ولا مطلقة بل هي مضبوطة ومقيدة، يجب أن تتحدد وفق معالم المنظور الإسلامي التي ينبغي احترامها في تعاملنا مع اليهود أو غير اليهود إذ:

- >> لا يمكن أن يؤخذ يهود هذه الأيام، بجريرة يهو د الماضي، فهذا لا يجوز، لأن الخطيئة يقول المسيحي: مثل الاستقامة لا تورث.

- ولا ينبغي للمسلم الملتزم بتعاليم دينه أن يوجه الاتهام إلى أي إنسان جزافاً، كما لا يمكن لرؤية دينية حقه أن تحكم على فرد باعتباره تجسيدا لفكرة، إذ يظل كل إنسان مسؤولاً عن أفعاله.

- كما يجب الانطلاق من تعريف الإسلام لحقوق أعضاء الأقليات خصوصاً أهل الكتاب، لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وهي حقوق مطلقة لا يمكن التهاون فيها <<⁵⁶⁹.

على هذا الأساس دعت رسالة التوحيد إلى الحوار بالحسنى مع أتباع الديانات السماوية، هذا ولم يكتف الإسلام بالدعوة إلى الحوار فقط بل حدد أيضاً طريقة الحوار قائلاً: ((وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ))⁵⁷⁰، إذا فالممارسة الحوارية بالحسنى هي أحد الأسس التي قامت عليها الحضارة الإسلامية، لذلك فالحاجة إلى تجديد النظر في مفهوم الحوار اليوم كقيمة ربانية إنسانية، يعتبر من أهم الواجبات التي تقع على عاتق الأمة الإسلامية وخصوصاً مفكريها ومصليحيها في هذا الوقت الذي تتصاعد فيه حدة الصراعات، وقد يعترض البعض قائلاً: ما قيمة الحوار (بالحسنى) مع طرف معتدٍ منكرٍ لإنسانية الطرف الآخر ولسيادته، وغير معترف بصورة الحوار العقلاني الحسن؟ . يقول المسيحي: في هذه الحالة نذهب إلى ما يمكن تسميته بـ: "الحوار المسلح وهي أن يرسل

الطرف المعتدي عليه للظالم رسائل نقدية مسلحة ليؤكد إنسانيته وسيادته ويحصل على حقوقه المغتصبة، والحوار المسلح يمكن أن يأخذ أشكالاً مخلفة مثل المقاطعة الاقتصادية الانتقائية وسحب

569 - جواد الشقوري، في الإضافات المسيحية النوعية للمشروع العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 125.

570 - العنكبوت، الآية 46.

الأرصدة العربية من البنوك أو حتى التلويح بذلك، كما يمكن أن يأخذ أشكالا أكثر عنفا مثل انتفاضة 1987*، شبه السلمية وانتفاضة لأقصى المسلحة⁵⁷¹. وهي طرق تبين للأخر المعتدى أن الحياة حق للجميع، والوجود قسمة مشتركة لا ينبغي لأي أحد أن ينفرد بها، وأنه إذا كانت الرؤية التوحيدية الإنسانية تدعو إلى الحوار الودي العقلاني مع من يعترف به ويحترمه فهناك أيضا أساليب أخرى من الحوار، ومنها الحوار المسلح " فالحوار الودي بمفرده مع من يؤمن بالقوة معيارا يتيما، لا يجدي فتىلا، والحوار المسلح بمفرده يدخلنا في طريق دموي مسدود"⁵⁷²، وفقا لهذه القاعدة الوسطية الذهبية ينبغي أن تتحدد الأمور في إطار المشروع الإسلامي الحديث، إذ يجب الحذر من الأحادية المطلقة والتسوية الشاملة التي تفسر الوقائع من منظور واحد، فلا تميز الحق من الباطل ولا الج ميل من القبيح ولا الخير من الشر، لهذا يرفض المؤرخ التونسي <أ.محمد الطالب> - كما يقول المسيري - : "التسامح المطلق ويعتبره مفهوما سلبيا، ويطالب بدله بالاحترام المتبادل، على أساس أن الاحترام المتبادل فيه ندية ومساواة واعتراف بخصوصية كل ديانة وكل حضارة، وعدم محاولة ألا يكون الحوار طريقا لمحاولة التبشير أو محاولة تحويل الآخر عن مرجعيته الدينية"⁵⁷³.

وعموما يمكن القول: إن الرؤية التوحيدية الإنسانية للآخر قائمة على فكرة التنوع، كسمة للوجود الإنساني، فالاعتراف بالاتجاهات العقائدية المختلفة واحترام خصوصية الآخرين واجب إنساني، تؤكد عليه الرؤية التوحيدية التي تؤمن بأن "الإسلام ليس هوية عرقية تضع الإسلام فوق الجميع، وإنما هو منظومة قيمة تؤمن بها، ونحتكم إليها، كما يمكن للآخرين الاحتكام إليها"⁵⁷⁴.

* - يفضل المسيري استخدام مصطلح الانتفاضة في تحليله لصدود الشعب الفلسطيني، وذلك لتأكيد حق الإنسان العربي في تسميته الأشياء، وفي هذا السياق، فإن شباب المقاومة هم من اختاروا هذا المصطلح لوصف صمودهم، وهو ما يعطي المصطلح خصوصية حضارية، كما أن كلمة انتفاضة تحمل دلالات اشتقاقية ثرية تشير إلى معاني الحصب والاستمرارية والتجذر، على عكس كلمة ثورة التي تحمل معنى الانقطاع، فالانتفاضة من فعل نفض مثل نفض الثوب أي حركة لينزع عنه الغبار، مثل الاستيطان الصهيوني فهو يشبه الغبار الذي علق بالأرض الفلسطينية ولم يضرب بجذوره في تربتها.

571 - عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 47.

572 - المصدر نفسه، ص 47.

573 - عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 45.

574 - جواد الشقوري، في الإضافات المسيرية النوعية للمشروع العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 131/132.

((قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ))⁵⁷⁵، وإذا ما تعارضت
المصالح فإن العدل هو الأصل في الاحتكام والاستحقاق، إذ الخصومات تبرز عندما يهيمن الظلم
وتتضمن الحقوق ويغيب العدل.

- 3 - صورة المعرفة في فلسفة التوحيد :

أشرنا في الفصول السابقة من هذه الدراسة إلى مشكلة العلاقة بين المعرفة والقيمة القائمة في
العلوم الغربية، وخصوصا العلوم الاجتماعية منها، حيث تبين لنا أنها علوم مأزومة، وأزمتها تكمن
أصلا في نظامها المعرفي المنفصل عن القيم الدينية، الأخلاقية والإنسانية، فمن الناحية التفسيرية
يفترض هذا النموذج بساطة الوجود الإنساني وعدم تميزه بأي عناصر مفارقة لعالم المادة، وأنه لا يمكن
الحديث عن أي تأملات خارج معامل البحث ونتائج التجريب، وهنا يتجلى قصوره بحيث أن العلوم
الغربية في ضوءه لم تعد تنظر للحقيقة في شكلها المركب، وأبعادها الدينية والأخلاقية والجمالية
والإنسانية، بل اقتصر على بعد واحد، وهو ما يُسمُّه المسيري : بالواحدية المادية، يقول <روجي
غارودي>: "إن الوضعية للعلم القائمة على إرجاعه إلى مجرد سلسلة من الوقائع، أفقدت العلم دلالاته
الإنسانية، لأنها استبعدت قضية الوجود الإنساني وقيمه، وأصبح الإنسان من جهة نظر هذا الاتجاه
العملي غائبا من الطبيعة عند معالجة علوم الطبيعة في مجال العلوم التي تسمى بالعلوم الإنسانية، فقد
استحال الإنسان إلى مجرد طبيعة"⁵⁷⁶.

نقد المسيري بدوره نظريات المعرفة القائمة على الموضوعية المطلقة والانفصال الكلي عن القيمة (
الدينية والإنسانية)، ودعا إلى ما سماه بإسلامية المعرفة التي يستعيد فيها العالم الحقيقة في حدود
مقولتي التوحيد والإنسانية، يقول : "وأنا أذهب إلى أن جوهر مشروع إسلامية المعرفة أو توليد معرفة
إسلامية هو أنسنة المعرفة، أي استرجاع الإنسان مرة أخرى ليكون كائنا غير مادي، أو مختلفا بشكل

575 - آل عمران، الآية 64.

576 - روجي غارودي ، نظرات حول الإنسان، تر/يحي هويدي، (د،ط)، المجلس الأعلى للثقافة، 1983، ص 32

جوهري عن الطبيعة والمادة " 577 ، والمقصود من هذا الكلام أن الخطوة الأولى نحو معرفة إسلامية بديلة في نظر المسيري تبدأ بأنسنة المعرفة، التي تعني استرجاع مفهوم الطبيعة البشرية، و التي تعني بدورها استرجاع مفهوم القيمة، واسترجاع معنى القيمة يستدعي من جهته مفهوم المرجعية النهائية، فتصبح المعرفة ملازمة للقيمة، مما يجعل كمال المعرفة في شرط الملازمة بينها وبين القيمة لا في انفصالهما كما توهم دعاة الحداثة الغربية، يقول المسيري : "الإيمان بمقدرة الإنسان على توليد القيمة والمعنى، هو ما ينقذ النظم الفلسفية الإنسانية الهيومانية من السقوط في الحلولية الكاملة ووحدة الوجود والعدمية التي يكرسها الفكر المادي الغربي" 578 .

وعلى ذلك فإن معيار الحقيقة ليس في الموضوعية المطلقة ولا في مطابقة الواقع والتحكم فيه بل في تسويغ الواقع وجوديا من غير تجاوز للغيب كشرط للفهم واستكمالاً للحق، ولن يتحقق هذا إلا مع روح التوحيدية التي تقوم على فهم شامل للوجود، "كوحدة كلية متماسكة، تنطوي على العلاقات المتبادلة التي تتصف بالوجوب والقصدية، والغائية الأخلاقية، وتبعاً لذلك يصبح الوجود امتداداً للنظام الأخلاقي، ويظال بامتداده أوجه الحياة كلها سواء كانت فردية أو عائلية أو اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية أو بيئية، تحدث في السلم أو الحرب، أو السقم أو الضيق أو السعة أو الغنى أو الفقر" 579 .

وقول المسيري بإسلامية المعرفة هو دحض ل لشرط المنهجي الذي وضعته الفلسفات الغربية عن ضرورة فصل المعرفة عن القيم الدينية والإنسانية، وإقرار في الوقت نفسه بأن القرآن والسنة النبوية يحتويان نظاماً معرفياً مركباً وشاملاً، بمستوى كوني متعالٍ، يقوم في أساسه على مبدأ التوازن القائم أصلاً في طبيعة الوجود الإنساني وفي طبيعة معرفته، هذا المبدأ الذي يتأسس على الجمع بين الحاجات الروحية والمادية وعلى التأليف بين حقائق الوحي واجتهادات العقل، وربما هنا مكنم الاختلاف بين

577 - عبد الوهاب المسيري ، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 106 .

578 - نواف القديمي، أسلمة المعرفة هل تقودنا نحو الإسلام الشمولي، أنظر:

<http://archive.aawsat.com> _ _2017/09/11- 18:40

579 - ميريل وين دافيس، إعادة النظر في المعرفة الإسلامية والمستقبل، تر/ ديماء المعلم، مجلة المحجة، العدد 29، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، 2014، ص 158 .

نظام المعرفة في العلوم الوضعية الغربية ونظام المعرفة في الرؤية الإسلامية ويتحدد الفرق كما يوضح المسيري: في أن الخطاب الإسلامي الجديد يحاول أن يؤسس علوم إنسانية لا تستبعد الإنسان ولا تزعم أنها محايدة منفصلة عن القيمة، بل تعبر عن المنظومة القيمية الإسلامية⁵⁸⁰، وتدافع عن إنسانية الإنسان من النزعات المادية والعلمانية والعدمية.

والملاحظ على المسيري أنه يؤكد على مقولة الدين وجوهره القائم في التوحيد كمرجعية مؤسسة لنظام المعرفة والأخلاق، يقول: "أرى أنه يمكننا أن نستنبط نموذجا معرفيا إسلاميا من القرآن الكريم والسنة المطهرة"⁵⁸¹، فالنص القرآني خصوصا يمثل بالنسبة له المرجعية النهائية التي يمكن أن نرتكز عليها لتوليد منظومة قيم معرفية وأخلاقية وجمالية، لأن القيمة لا توجد إلا في عالم متجاوز لعالم الطبيعة والمادة والحيوان.

كما أن النص القرآني مليء بالمعاني الكلية والحقائق المطلقة المتعالية عن حدود الخطاب الاصطفائي إلى نطاق الكونية والعالمية، زيادة على ذلك يعتبر مفر دة تحليلية ضرورية في الرؤية والفهم في مقابل المقولة المادية، يفتح أمام العقل الإنساني أفق النظر وسعة التدبر بمقدار المعطيات التي يقدمها للتأمل، فهو مثلا لا يطابق بين نظام الأفكار والوقائع المحسوسة بل يثبت للأشياء وجودا خارجيا عينيا مستقلا عن الذات العارفة وإدراكها، فوجودها قائم سواء وجدت هذه الذات أم لا، أدركتها أم لم تدركها، بخلاف ما تذهب إليه الفلسفات التجريبية والحسية التي تجعل معيار الحقيقة في مدى مطابقة الأفكار للأشياء المحسوسة، مما اختزل المعرفة وجعلها مرتبطة بعالم الشهادة، وأهمل موجودات عالم الغيب، مما لا يمكن إدراكه بالحواس كاللوح المحفوظ والجنة والنار والعرش ونحوها⁵⁸².

والأهم من ذلك أن الدين (الإسلامي) يحتوي تراثا مشتركا ونقاط تشابه كثيرة بينه وبين العقائد الأخرى (المسيحية واليهودية)، يمكن أن نولد منها مقاربات معرفية وأخلاقية مشتركة، بل وأساسا

580 - عبد الوهاب المسيري ، معالم الخطاب الإسلامي الجديد:

10:00 - 2017/09/04 <http://www.press-maroc.com>

581 - عبد الوهاب المسيري ، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 71.

582 - بولشعير عبد العزيز، النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، الطبعة الأولى، منتدى المعارف، 2014، بيروت، ص 126.

للتفاهم يقول المسيري : "ثمة نقاط تشابه بين العقيدتين الدينيتين الإسلامية والمسيحية في كثير من الوجوه، قد تؤدي إلى التقارب والتفاعل، كما قد تؤدي إلى التوتر، فالعقيدة الإسلامية تشترك مع العقيدة المسيحية في الإيمان بآله متجاوز للطبيعة والتاريخ، وهو إله العالمين وليس مقصوراً على شعب بعينه أو أرض بعينها، ومن ثم فالرؤية الإسلامية والمسيحية تفترض المساواة بين البشر (...). وهذه رقعة مشتركة بين الديانتين، يمكن أن تشكل إطاراً مرجعياً لنا جميعاً ويمكن الاحتكام إليها"⁵⁸³.

من هذا الطموح الكوني للمعرفة تسعى إذاً إسلامية المعرفة إلى عالمية المعرفة في إطار من التوحيدية التي تستهدف أولاً الأبعاد الروحية والقيم الإنسانية والأخلاقية، فلا يقتصر النظر على بعد واحد (المادي)، بل البعدين معاً المادي والروحي، بكونهما معنى لحقيقة الأشياء كلها، وهو ما يميزها عن الواحدية العلمانية ورؤيتها المعرفية الإمبريالية التي تقوم على إقصاء الآخر والنظر للعالم ككيان واحد غير متعدد في تشكيلاته الحضارية، لتصبح القوة وإرادتها هي نقطة الثبات المعرفية والأخلاقية الوحيدة. ووفق هذه الرؤية الإسلامية الجديدة تمنح الأسلمة منبع معرفة وهداية لا ينضب أبداً، وممع ذلك لا تزعم أنه يتضمن الأجوبة عن الأسئلة البشرية كلها، فتغلق باب الاجتهاد والنظر، وقد يعترض معترض بقوله : إن القرآن ما جاء لكي يكون كتاباً علمياً، وما جاء لكي يكون كتاباً جغرافياً أو تاريخياً مثلاً، مما يوجب فصل المعرفة عنه وربطها بالواقع الحسي وآليات الحساب والتجريد حتى نحقق الموضوعية العلمية .

ولكن يمكن إجابة المعترض : صحيح أن القرآن الكريم ما جاء لكي يكون كتاباً (علمياً) كما هو معروف، وما جاء لكي يكون كتاباً جغرافياً أو تاريخياً أو أي من حقول المعرفة المتنوعة، ولكن الأمر الذي لا ريب فيه هو أن كتاب الله عالج مسألة العلم بطريقة مركبة تمتد إلى كافة الأبعاد بما لا يقبل لاجحة أو إنكاراً⁵⁸⁴، كما أن كل القرائن العلمية أصبحت تؤكد أن آليات الحياض والموضوعية والاختزال والبساطة التي اشتراطتها العلوم الحديثة كمييار للحقيقة، أصبحت تتعرض للشك وسحب

583 - عبد الوهاب المسيري ، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 22/23.

584 - خليل عماد الدين، مدخل إلى إسلامية المعرفة، (د،ط)، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2006، ص 24.

المصدقية، وأنه لا يوجد ما يمنع أن تنطوي المتربات المنطقية لأي نظرية علمية على أي أحكام قيمية، "فالعلم الحديث لم يعد يرفض الحقيقة الدينية أو يشكك فيها كما حدث في القرون السابقة، وهو يعترف بأن ليست لديه الكلمة النهائية في موضوع هو أكبر من حجمه بكثير (...)، ثم يعود لكي يؤكد بإمكاناته المحدودة أن الحياة البشرية، لا تستحق أن تعاش إذا نحن جرّدناها من بعدها الكبير الذي يتجاوز حدود المادة والحركة، يعود العلم لكي يتعاق مع الدين ويتوظف لديه، ذلك هو الانقلاب الكبير الذي شاهدته فلسفة العلم المتمخضة عن الكشوف الأخيرة في مجال البحث العلمي، وبخاصة الطبيعة والذرة وطريقة عمل الدماغ البشري"⁵⁸⁵.

ولتحقيق مستوى من المقروئية السليمة للنص القرآني تستجيب لطموح إسلامي المعرفة، أكد المسيري ضرورة احترام بعض المداخل المنهجية والمقدمات المعرفية لحظة تعاملنا مع الخطاب الرباني لفهم أبعاده ومضامينه، ذلك أن طبيعة النص الديني تختلف في مستنداتها عن المصادر الأخرى للمعرفة، فإذا كان العقل يستند إلى أدلته الاستدلالية البرهانية التي ينبغي أن تتفق مع جملة المبادئ المنطقية القائمة فيه، وإذا كانت المعرفة الحسية تستند إلى معيار التجربة والمشاهدة العينية، فإن القرآن كونه لظلام الله المطلق المتعالي مستغن عن الاستعانة بأي وسيلة للوصول إلى معرفة الحقيقة⁵⁸⁶، فالغيب يمكن أن يشكل مادة بحثية خصبة، ولكنه ليس بمضمون ظاهر نجد فيه المعلومات والمفاهيم جاهزة دون أعمال فكري، مما يتطلب آليات تحليلية وقواعد منهجية جديدة للتعامل مع كنهه ومراميه، وهو ما اجتهد المسيري في التأسيس له في إطار دعوته لمشروع معرفي إسلامي عالمي يتوجه لجميع الناس، يقول: "المطلوب هو مشروع معرفي إسلامي عالمي يدافع عن الإنسان ضد العدمية وللأخلاقية العلمانية، وضد الترشيح التقني وتحويل الإنسان إلى مجرد أداة، مشروع لا يتوجه للمسلمين وحسب وإنما لكل العالم، وهذا هو جوهر إسلامية المعرفة"⁵⁸⁷.

585 - المرجع نفسه، ص 25/24.

586 - خليل عماد الدين، مدخل إلى إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص 25/24.

587 - عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 108.

ومن المؤكد أن وعي المسيري بتركيبة الحياة الحديثة وتنوع المعرفة، وتعددية الخطاب الإسلامي والانفجار المعلوماتي المتسارع، وخطورة الفتوى، هو الذي جعله يدعو إلى مراعاة بعض المداخل المهججة عند مقارنة النص الديني ومجادلته، وإن لم يرتبها ويفردها بمبحث مستقل بل تركها مبثوثة متداخلة فيما بينها في ثنايا كتاباته ومقالاته، وهي:

– المدخل الأول: "الوعي بالعلاقة الضرورية بين النسبية الإسلامية والاجتهاد"⁵⁸⁸: بخلاف النسبية العلمانية الشاملة، يقول المسيري بالنسبية الإسلامية التي تعترف بقدر من اليقين، ولكنها تنطلق من الإيمان بوحداية الله الثابت الذي لا يتحول، أما المعرفة البشرية فهي متغيرة، يأتيها الباطل من أمامها ومن خلفها، ولا يمكن أن يتحقق معها اليقين المطلق، انطلاقاً من هذا المدخل يعتقد المسيري أن "إضفاء قيمة النسبية على آلية الاجتهاد، يعتبر مقدمة أساسية للوصول بالحوار إلى النتائج المنشودة"⁵⁸⁹، فالتعامل مع النص الديني ينبغي أن يكون في كليته وتركيبته لا في جزئياته أو حرفيته، مما يتطلب علماً نماذجه فضفاضة وآلياته في الاجتهاد مستمرة وغير نهائية.

– المدخل الثاني: "ضرورة فصل الإسلام كمثال عن الإسلام كتاريخ"⁵⁹⁰: ينبهنا المسيري من مَعَبَّة الخلط بين الإسلام كمرجعية نهائية مقدسة والإسلام كتراث إنساني وممارسة بشرية قد تصيب أو تخطيء في اجتهادها، يقول: "الخطاب الإسلامي ليس كلام الله، وإنما هو اجتهادات المسلمين داخل الزمان والمكان، ومن ثم فهو متعدد وكثير"⁵⁹¹، فالإسلام إذا هو شريعة ربانية تعبر عن قيمة التوحيد وممارسة بشرية تسعى إلى مماثلة هذا التشريع، تقترب منه تارة وتبتعد عنه أخرى، وهذا لا يعني طبعاً الأخذ بالنص الديني فقط وإهمال التراث الفقهي في إسلامية المعرفة، بل على

588 - جواد الشقوري، في الإضافات المسيرية النوعية للمشروع العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 178.

589 - جواد الشقوري، في الإضافات المسيرية النوعية للمشروع العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 178.

590 - المرجع نفسه، ص 179.

591 - عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 53.

العكس ينبغي الاستفادة من المنظومة الفقهية باعتبارها اجتهادا مهما قام به رجال عظماء فهموا الشريعة جيدا وحاولوا تنزيل أحكام منها على الواقع⁵⁹². انطلاقا من هذه الرؤية المفتوحة يمكن توليد معرفة مرعبة، فقط على المجتهد الناضج ألا يعتبر الإسلام خطابا واحديا، حتى لا يسقط في الحرفية أو الاختزالية أو الواحدية المطلقة.

- المدخل الثالث : "النظر إلى النص القرآني باعتباره نصا متساميا"⁵⁹³: إن التميز بين الإسلام كمرجعية نهائية متعالية، والإسلام كمنتوج إنساني تاريخي، يعني الوعي التام بمطلعية الخطاب الرباني وقدسيته، وهذه الخاصية المميزة له "تجعله ذا مقدرة توليدية لا متناهية تولد معارف صالحة لكل زمان ومكان، دون أن تسقط في النسبية، إذ تظل المطلقات الكلية هي التي تشكل إطار المعرفة المتجددة المولدة من النص"⁵⁹⁴.

- المدخل الرابع: "ضرورة التفريق بين الحرفية والأصولية في مقارنة النص الديني"⁵⁹⁵: من الشروط المنهجية التي يؤكد عليها المسيري في عملية الاجتهاد أثناء التعامل مع النصوص الدينية "أنه لا اجتهاد مع النص في حرفيته وحسب وإنما في مجموعه"⁵⁹⁶، فكثيرا ما تبرز بعض الاجتهادات في هذا الشأن ركيكة وغير متيقظة للتناقضات العلمية، بسبب سقوطها في الحرفية التفسيرية، فالأصولية يقول المسيري هي: "العودة إلى أصول الدين الأولى وممارسات الأولين واجتهاداتهم وكذا الصالحين والحكماء ومحاولة تفسيرها تفسيراً جديداً، وتوليد معان جديدة منها تتلاءم والزمان والمكان اللذين يوجد فيهما المفسر الأصولي، وهذه الأصول لأنها الكل، والجذر والقيمة الحاكمة تشكل الإطار العام لعملية

592 - المصدر نفسه، ص 55.

593 - جواد الشقوري، في الإضافات المسيرية النوعية للمشروع العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 179.

594 - المرجع نفسه، ص 180.

595 - المرجع نفسه، ص 182.

596 - عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 78.

اجتهاد مستمرة في كل عصر "597، طبعاً وإذا كان المطلوب من المجتهد أن يعمل عقله ولا يتمسك بحرفية النص، فهذا لا يسمح له أن يتعامل مع النص في جزئته كأن ينتزع منه مقطعاً من سياقه، ثم يفرض عليه أي معنى يتفق ومصطلحته، بل ينبغي عليه - والكلام للمسيري - "أن يكون دارساً للنص القرآني في مجموعته وترابطه وتركيبته"598.

ولعل السبب الذي دعا المسيري إلى تأكيده على تجنب الحرفية في التفسير، هو خوفه من الوقوع في التطابق التام أو الالتحام الكامل بين الدال والمدلول، حيث تلغى المسافة بين المبنى والمعنى ولا يدخل العقل في علاقة مع النص بل يصبح جزءاً منه، وحين يمتزج الدال بالمدلول تغيب الصورة المجازية والرموز التي تفترض علاقة اتصال وانفصال بين النص والتفسير، يقول المسيري: "ينبغي أن تظل المسافة بين الدال والمدلول حتمية ونهائية ويبقى المجاز والتشبيه والكناية وسيلة مكتوبة، معناها ليس خفياً باطنياً ولا حرفياً ظاهرياً وتحوي معاني مباشرة ومعاني كامنة خلف المجاز، يحاول الإنسان فهمها وتفسيرها"599.

إن هذا الطرح الذي يقدمه المسيري ينبهنا إلى مسألة في غاية الأهمية، وهي الانتباه إلى قيمة لغة المجاز والاستعارة، والعمل على تفعيلها بعدما فقدت بسبب ثورات الفلسفات الوضعية الضيقة والحركات البنيوية وما بعدها، والتي عملت على توسيع الثغرة بين الدال والمدلول، تماماً مثل ما حاول <دي سوسير> واضع أساس علم اللغة البنيوي أن يجعل العلاقة بينهما مسألة خلافية غير مستقرة، وتستمر هذه العملية إلى أن تصل إلى نهايتها حيث أنه لا حدود، فينفصل الدال عن المدلول تماماً⁶⁰⁰، وهنا ممكن الانزلاق، إذ أن الوقوع في الانفصالية المطلقة يجعل اللغة نظماً ما دلاليًا مستقل تماماً عن الواقع، وهذا يعني أن العقل لا يتفاعل مع النص ولا مع الواقع، ولا يمكنه أن يتعامل معهما،

597 - عبد الوهاب المسيري ، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، مصدر سابق، ص 176/177.

598 - عبد الوهاب المسيري ، الهوية والحركة الإسلامية ، المصدر نفسه، ص 78.

599 - عبد الوهاب المسيري ، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، مصدر سابق، ص 167.

600 - المصدر نفسه، ص 146/147.

ولذا يسقط العقل بكل سهولة في لعب الدوال⁶⁰¹، وبما أن اللغة وسيلة أساسية للتواصل بين البشر ونقل المعارف بينهم، والمشروع الإنساني بأسره يستند إليها للاحتفاظ بثمرة تفاعلهم، فإن الانفصالية المطلقة بين الدال والمدلول تقضي على مركزية اللغة وجملة الوظائف التي تؤديها.

أما الأخطر من ذلك هو اعتماد آلية الحرفية التامة في التفسير، حيث يصبح الدال مدلولاً، وهنا أيضاً العقل لا يدخل في علاقة مع الواقع ولا النص، لأنّه يدعى لهما كلية، فيسقط هذه المرة في الحلولية والكمونية والتمرد على الثنائيات، ومن أهم الأسباب للوقوع في هذه المخاطر الهجوم على لغة المجاز والإشارة، وعدم التفريق بين الحرفية والأصولية .

لهذا كله ينبغي الحفاظ على مفهوم المسافة في نظامنا اللغوي، حيث تصب ح العلاقة بين الدال والمدلول علاقة انفصال واتصال، مما يعني اللغة " ويجعلها متشابكة فضفاضة تصلح للتواصل بين البشر رغم عدم كمالها "602، وبهذا نحقق مستوى معرفي أكثر تفسيرية باحترام المداخل اللازمة في عملية الاجتهاد.

- المدخل الخامس : "الوعي بالمسافة الفاصلة بين النص والتفسير"⁶⁰³: إن التمييز بين الحرفية والأصولية في التفسير، معناه الابتعاد عن التأيقن* والحرفية، واعتماد لغة المجاز والإشارة التي تظل فيها المسافة قائمة بين العقل والنص والدال والمدلول والنص والتفسير، أين يبقى "المفسر مجتهداً يقترب من

601 - المصدر نفسه، ص 132.

602 - عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، مصدر سابق، ص 135.

603 - جواد الشقوري، في الإضافات المسيرية النوعية للمشروع العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 187.

* - التأيقن: من الإيقونة: باليونانية أيكون وتعني صورة أو تمثيل، وفي السياق المسيحي تعني الكلمة لوحة أو رسم بارز، أو لوحة فسيفسائية للمسيح أو العذراء، وكانت الأيقونات تعتبر أداة مساعدة أو وسيطاً للعابدين، حتى يمكن للشخص المقدس المصور في الأيقونة والمتجسد فيها أن يستمع لدعواتهم، وقد ظهرت في القرنين الثامن والتاسع (تحت تأثير الإسلام) حول القسطنطينية حركة تسمى أيكونوكلازم أي تحطيم الأيقونات أو تحطيم الأوثان، وقد ذهب دعاة هذه الحركة إلى أن الأيقونات تشكل سقوط في الوثنية، والتأيقن في اللغة هو محاولة إلغاء المسافة بين الدال والمدلول إلى أن يصبح الدال مثل الصورة يتحد من خلالها مع المدلول. (أنظر المسيري عبد الوهاب، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، مصدر سابق، ص 162).

النص، يحاول فهم معناه وهو يعلم تماما أنه لن يصل إلى المعنى كله، فالمسافة التي تفصل بين الخالق والمخلوق (وبالتالي بين إدراك الإنسان والمعنى الكامن في النص المقدس) لا يمكن تجاوزها⁶⁰⁴. من المؤكد أن الأخذ بهذه المداخل المؤسسة، سيساعد على فهم النص الديني، ولكنها ليست المداخل النهائية ولا الوحيدة، بل ينبغي الاجتهاد والارتقاء إلى غير نهاية لتحصيل مضامين جديدة وآليات مستحدثة تتماشى ومطلقية الخطاب الرباني، وتستجيب لأفق إسلامية المعرفة. هذا وقد يدعي البعض أن فكرة إسلامية/أسلمة المعرفة هي مجرد ردة فعل عمائدية على التفوق الغربي، وتغليب لعقلية الدعوة والنضال على لغة الفهم والمعرفة⁶⁰⁵، بدليل تمركزها حول الخطاب الديني (القرآن) وتبيئة جهازها المفاهيمي كالقول بالاستخلاف والرؤية التوحيدية والحاكمة الإلهية، مما يحجر على المعرفة كونيتها ويضيق من أفقه⁶⁰⁶، في حين أن المعرفة الإنسانية ليس لها هوية خاصة وليست تابعة لعقيدة معينة.

ولكن يمكن الردّ على هذا الكلام فيما يتعلق بدعوة المسيحي إلى إسلامية المعرفة، حسب ما تبين لنا واستخلصناه من ثنايا كتاباته ومقالاته، أنه في هذه المسألة بالذات كان حريصا على تجنب كل لون من ألوان الراديكالية والتعصب والتحيز أو تغليب لعقلية الأدلجة والانغلاق، ولا أدل على ذلك الاعتبارات الآتية:

- **أولا:** محاربته لفكرة التحيز والإمبريالية المعرفية من خلال موسوعته الكبرى **إشكالية التحيز**، التي أشرف عليها وصدرت في عدة مجلدات، حتى أنه عرف إسلامية المعرفة "بكونها محاولة لتحرير الفكر الإنساني من انحياز المعرفة في الغرب ونزعتها المادية"⁶⁰⁶، كما أنه انتقد في المقابل مسألة "الاستدلال المتكلف بالآيات والأحاديث وتحميل النصوص أكثر مما تحمل، عند البعض، بحجة الأسلمة عن طريق إقحامها بصورة لا تتناسب مع المنهج الشرعي الذي ينضبط بأصول معروفة في التفسير

604 - المسيحي عبد الوهاب، اللغة والحجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، مصدر سابق، ص 180.

605 - نواف القديمي، أسلمية المعرفة هل تفودنا نحو الإسلام الشمولي،

18:40 - 11/09/2017 - <http://archive.aawsat.com/details.asp?article=177717>

606 - الموقع نفسه.

والفقه⁶⁰⁷، وهذا التكلف في اعتقاد المسيري يسيء لإسلامية المعرفة ويعيق عمليتي البحث العلمي والإبداع، والمفارقة أنه يصدر عن ضباية مصطلح إسلامية المعرفة وسوء فهمه أصلاً، وهذا التصور الخاطيء يقول المسيري: قد يؤدي إلى ميزتين كالتأثير السلبية:

أولهما: "الجمود العلمي لأن المجتهد يتصور أنه لا بد أن ينطلق من نص في أفكاره ليستدل على صحتها في ظل غياب المسكوت عنه.

والثانية: لجوء الباحث إلى إقحام النصوص في غير موضعها و التعدي عليها حتى تصبح فكرة إسلامية مقبولة لدى المجتمع المسلم، والنتيجة هي فقدان التماسك العلمي⁶⁰⁸.

إن تفتن المسيري لهذه الانزلاقات وتحذره من الوقوع فيها فهو حجة دامغة على نظريته العلمية الناضجة المتحررة من عناصر الانغلاق والأصولية المتشددة، فموقفه تجاه إسلامية المعرفة يصدر كما هو ظاهر عن رؤية معرفية شاملة ومنفتحة بشكل نقدي تفاعلي.

- ثانياً: وعيه بالطابع التركيبي للمعرفة، مما يستوجب إبعاد عناصر التبسيط والاختزالية والذاتية والاتجاه نحو تركيبية المعرفة، فقد دعا المسيري إلى فكرة الإفتاء الجماعي، إذ لا يمكن لشخص واحد مهما بلغ من موسوعية أن يحيط بكل المعرفة الإنسانية⁶⁰⁹، وهذا يعني عدم تأسيس المعرفة على مبدأ واحد، ديني أو علمي مثلاً، بل لا بد من تفعيل مساحات الاتصال والتبادل والتجاوز بين العلوم والمناهج والباحثين، من أجل تكوين نموذج معرفي أكثر تفسيرية، وتحصيل نتائج أكثر شمولية، يقول المسيري: "في العلوم الإنسانية والطبيعية لا يمكن لعالم أن يطرح رأياً جديداً دون الإطلاع على الأدبيات المختلفة حول الموضوع الذي يتعرض له بالدراسة"⁶¹⁰.

607 - نواف القديمي، أسلمية المعرفة هل تفقدنا نحو الإسلام الشمولي الموقع نفسه.

<http://archive.aawsat.com/details.asp?article=177717>

608 - الموقع نفسه

609 - عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 78.

610 - عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، المصدر نفسه، ص 79.

- ثالثا: انطلاق المسيري في مشروعه المعرفي الإسلامي من مقولتي : الأنسنة والإنسانية المشتركة، والتي يؤكد من خلالها مسألتين جوهرتين:

إحدهما: استعادة الطبيعة البشرية كمقولة أساسية نحو المعرفة، يقول المسيري: "أذهب إلى أن جوهر مشروع إسلامية المعرفة أو توليد معرفة إسلامية هو أنسنة المعرفة، أي استرجاع الإنسان مرة أخرى ليكون كائنا غير مادي أو مختلفا بشكل جوهرى عن الطبيعة أو المادة"⁶¹¹، ومن الواضح هنا كيف فضّل المسيري أن ينطلق من مقولة الأنسنة بدلا من أي مقولة أخرى متعالية، كالانطلاق مباشرة من مقولة الإله، يقول المسيري: "إن الوصول إلى الله سبحانه وتعالى يتم من خلال التأمل في الظاهرة الإنسانية ومدى تركيبها، ومدى إخفاق النموذج المادي في تفسيرها، الطريق من الإنسان إلى الله وليس من الله إلى الإنسان"⁶¹²، وهذا الكلام لا يعني أن المسيري يعتبر مقولة الإله مفردة ثانوية، بل على العكس تماما يعتبرها مقولة مركزية في طرحه البديل، ودليل ذلك: أنه في تحديده للمداخل المعرفية والمقدمات المنهجية التي اشتراطها عند قراءة النص القرآني أكد على ضرورة التمييز بين الإسلام المرجعي كخطاب إلهي والإسلام التاريخي كتراث إنساني، إذ أنه سيكون من المنافي للتوحيد أن نضع القرآن المؤسس والمرجعي في منزلة النص التراثي المولد وهذا نوع من الشرك المستبطن الذي يستبطنه الإنسان بدون وعي"⁶¹³.

- ثانيا: تأسيس المعرفة على مشترك إنساني لا ينكر التعددية أو الخصوصية، لأن "التنوع والاختلاف من سنة الحياة الاجتماعية، ومحاولة طمس الاختلافات وتنظيمها في قالب، أمر لا يتأتى إلا عن طريق الجبر والإكراه"⁶¹⁴، وفي هذا الكلام دعوة للانفتاح على مختلف الثقافات العالمية والعمل على استثمار ألوها المختلفة من العلوم والفنون والمناهج والرؤى في شكل مركب معرفي يتأسس بالدرجة

611 - ، الجدر نفسه، ص 78.

612 - المصدر نفسه، ص 68.

613 - جواد الشقوري، في الإضافات المسيرية النوعية، مرجع سابق، ص 181.

614 - المسيري عبد الوهاب، الهوية والحركة الإسلامية، الجدر نفسه، ص 105.

الأولى على تجارب الشعوب لا إقصائهم بنذ كل نظرة أحادية متعالية أو دعوة اختزالية تجب التنوع والإختلاف.

4 - الطرح المسيري والدعوة إلى عقد أخلاقي مشترك:

إن الدعوة العالمية إلى ضرورة تأسيس قيم كونية مشتركة، أو عقد أخلاقي موحد مافتتت تتزايد في الأعوام الأخيرة من هذا القرن، فالوضع السيئ الذي يشهده العالم في جانبه الأخلاقي والشعور المتعالي بفقدان المعنى، وتعاضم المخاطر، وانحراف الإنسانية عن خط إنسانيتها يوماً بعد يوم، أصبح يلح على وجود هذا المشترك القيمي، ويذكر المجتمعات التي تدعي التحضر بنقطة انحرافها، لحظة عزوفها عن إيمانها التقليدي وتقاعسها عن تأدية واجباتها الإنسانية تجاه بعضها البعض، في مقابل إقبالها على حداثة العقل والعلم والحرية والفرديّة والتقدم المادي المنفصلة عن القيمة، مما توهّمته بديلاً عن مرجعياتها التأسيسية ومسلماتها الثابتة.

وإذا كان <روجي غارود ي - Roger Garaudy> قد دعا إلى التعايش السلمي بين الحضارات، و<هانس كينغ - Hans King> سعى لإقامة برلمان للأديان في العالم نؤسس من خلاله لأخلاق عالمية، فإن الدكتور عبد الوهاب المسيري ساهم هو الآخر في بلورة خطاب حضاري إصلاحي بديل تقوم لبناته على فكريتي الدين والإنسانية، من أولوياته الدعوة إلى تأسيس عقد أخلاقي مشترك، يقول: "كيف يتأتى لنا أن نعيش سوياً، دون أن يكون هناك قيم عامة نستند إليها حين نحكم على أنفسنا وعلى الآخرين، قيم يمكن الاحتكام إليها إن اختلفنا وإن رأينا البشر يتصرفون مثل الذئاب أو الزواحف أو القرود، قيم تمكننا أن نسمي الإنسان إنساناً والقرود قروداً؟"⁶¹⁵. ومع أن المسيري لم يأتنا برؤية متكاملة حيال منظومة القيم المشتركة التي يدعو إليها، إلا أن مواقفه انطوت على أهمية معرفية استثنائية، ذلك أنها جاءت ضمن رؤية نقديّة إصلاحيّة رافضة لكل ألوان العنف والتعصب والحقد والصراعات الدموية.

فرغم ما شاهدته الحضارة العالمية من تحديث وتقنيات علمية متقدمة وسياسات ديمقراطية منفتحة، مازلنا نلاحظ مظاهر الحروب والفقر والجوع وإهلاك الطبيعة، والسبب في ذلك كما يصف المسيري أننا نعيش حداثة وعلمًا وديمقراطية الحياد أو حضارة الانفصال عن القيمة، لكل هذا يقول المسيري: "لا بد من البحث عن رقعة أخلاقية مشتركة بين الأديان جميعاً، وأن نؤسس عقدا اجتماعيا جديدا يستند إلى هذه الرقعة الأخلاقية المشتركة"⁶¹⁶.

من المؤكد أن مقصود المسيري بمشترك أخلاقي لا يني إيديولوجية كونية أو دينا واحدا بعينه دون النظر إلى الأديان الأخرى، وإنما المقصود هو إجماع عالمي على منظومة قيم أخلاقية مطلقة عامة وثابتة غير قابلة للتغير، فهي ليست نسبية أو عرضة للأهواء الذاتية، أو هيمنة الأقوياء لذلك يقول المسيري: أساسها الأديان السماوي وليس المصلحة أو التنظيرات العقلية النسبية.

وقد يتساءل أحدنا كيف يتحقق هذا المشترك الأخلاقي في ظل هذا الاختلاف والتنوع الهائل، فمشكلة النسبوية تبقى دائما، وهنا تتجلى معضلة القيم، يتساءل <بول ريكور> في مناظرة جرت بينه وبين <هانس كينغ> قائلا: "كيف يمكنني أن أعرف أن هنالك شيئا لم يقل في ديانتني ويمكن أن يقال في أخرى؟ إن الإرث الديني هو مثل لغة نشأنا فيها، بالتأكيد نتكلمها مع معرفتنا بلغات أخرى؟، ولكن بالتحديد ما قيل في اللغات الأخرى هو لغة غريبة، إذا كيف نتلقى (...)، رسالة الآخرين بنوع من الاستفاضة اللغوية، هذه حقيقة الآخرين التي لا يمكن أن تقال في لغتي؟"⁶¹⁷.

من المؤكد أن هناك صعوبات جمة قد تعترض هذا المشترك الأخلاقي الكوني، ولكن لا ينبغي التوقف عندها، بل يجب دائما البحث عن مشتركات داعمة ينشأ حولها التواصل لا الانفصال والخلاف، ولعل استقراءً بسيطاً لتاريخ الحضارة والتجارب البشرية، سيكشف لنا أن مساحات الالتقاء البشري موجودة دائما، بل وهي عميقة في النفس البشرية ومثبتة بنصوص الأديان السماوية، فالميراث الإنساني حافل بإمكانات هائلة لتجاوز الإشكاليات العالقة وتحقيق الأهداف المأمولة، فقط

616 - عبد الوهاب المسيري ، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 66.

617 - برونو شارميه، من أجل أخلاق أممية - مناظرة بين الفيلسوفين هانس كينغ وبول ريكور، ترجمة/ د. هدى الناصر، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، لبنان، العدد الرابع، 2016، ص 281.

يجب كشفها والبحث عن الآليات والنماذج التي تفعلها، وربما لهذا السبب بدأ المسيري دعوته لتأسيس هذا المشترك الأخلاقي الكوني بعبارة: البحث عن رقعة أخلاقية مشتركة فمقولة البحث توحى بوجود شيء ما، ننطلق منه مما يعني أن فرضية المشترك الأخلاقي ممكنة، هذا ولم يكتف المسيري بدعوته إلى البحث فقط، بل حدد لنا أيضا نقطة الانطلاق وآلية العمل عندما دعانا إلى تفعيل دور الخطاب الديني في مواجهة المشكلات الحضارية، ويظهر ذلك في قوله: البحث عن الرقعة الأخلاقية المشتركة بين الأديان جميعا.

فالأديان السماوية إذا من أبرز منابع التي يمكن أن توفر لنا مساحات التواصل والتقاطع يقول المسيري: "يمكن تقسيم أي دين إلى المنظومة الأخلاقية وإلى الأصول، وتتضمن المنظومة الأخلاقية كثيرا من القيم التي ندير بها حياتنا اليومية ومجتمعاتنا مثل الانتماء للوطن، والمسؤولية الجماعية، ومفاهيم مثل الشرف والوعد والتعهد وحقوق الملكية وعلاقات القرابة والحيرة والأسرة وبعض الطقوس الاجتماعية مثل الزواج والجنائز والاحتفال بمولد الطفل، وسنجد هذه المنظومة الأخلاقية مشتركة بين غالبية أعضاء المجتمع (مسلمين أم مسيحيين أم علمانيين)"⁶¹⁸.

ويذهب إلى هذا الموقف تقريبا اللاهوتي الكاثوليكي السويسري <هانس كينغ> المؤمن بمقولة الدين كمنهج متعالٍ وخطاب رباني مقدس، كفيل بتحقيق هذا المشترك الأخلاقي بين حضارات العالم، رغم أنه توجد متشابهات كثيرة، يمكن تفعيلها لتحقيق هذه الوحدة القيمية المشتركة، كوحدة الأصل الإنساني، وحتمية التشابه البيولوجي، وفطرية الاجتماع البشري، وضرورة التعاون الاقتصادي وغيرها من المتشابهات الأخرى التي تفرض التفاهم والتعاون لا التصادم والاختلاف. ولكن يظهر أن الدين هو المقوم الأسمى والرابط الأقوى بين الشعوب، فهو يتجاوز حدود الزمان والمكان، فالأديان السماوية مهما تنوعت في خطاباتها فهي دين واحد، مصدرها الإله الواحد، فيها من المشتركات ما يجمع أكثر مما يفرق، وهو ما جعل المسيري و <هانس كينغ> وغيرهم من حكماء العالم ومصلحيه ينزعون إلى الدين أكثر من المتشبهات الأخرى في دعوتهم الإصلاحية إلى عقد

618 - عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 66.

أخلاقي عالمي، يقول <هانس كينغ>: "في الحوار رأيت أن هنالك بعض الخطوط الموجهة موجودة لدينا نحن المسيحيين، هي موجودة أيضا لدى اليهود في الوصايا العشر، ونجد هذه الوصايا الأخلاقية أيضا في القرآن، بل في الديانات الأسيوية"⁶¹⁹.

يمكن القول إن هذا الكلام جميل ومحفز جدا، ولكن لائحة الصعوبة والاعتراض تبقى دائما، إذ كيف يمكن أن نتوقع تحقيق هذا المشترك الأخلاقي في ظل الاختلافات الموجودة بين الخطابات الدينية؟، وأنا أقول هنا خطابات دينية وليس ديانات سماوية؟ لأنه حتى وإن اتفقنا على أن الدين واحد وهو الله، إلا أن الخطابات الدينية كممارسات إنسانية تاريخية هي التي تختلف، مما يعني توقع معترضين كثر وباسم الدين أيضا؟.

فهذا <بول ريكور> مثلا يقول: "أرى صعوبة في ذلك (...)، يمكنني أن أقول لكم الآن: من الجيد أن نضع مضمون دياناتنا التي نسميها عقائدية بين قوسين، ثم ننطلق إلى الكلام حول ما هو مشترك لدينا، لكننا مع ذلك لن نقفصل إلى نوع من الأخلاقية المشتركة"⁶²⁰.

من الواضح أنه دائما عندما نتكلم عن الأديان السماوية كمنطلق لمشارك أخلاقي، تثار المخاوف وتكثر الاعتراضات، وتقل هذه الاعتراضات لو تكلمنا عن منطلق آخر، كالقول بمقولة الإنسانية مثلا، وهذا شيء متوقع في الحقيقة، لأنه على الرغم من فاعلية الدين وتأثيره القوي في النفوس والذي يفترض أنه عامل وحدة وورع، إلا أنه كثيرا ما يستخدم بشكل سيء في إثارة النزعات والحروب، وهناك من لا يزالون يقتلون باسم الله وفي جميع أنحاء العالم، وربما هذا ما دعا <بول ريكور> وغيره إلى التشكيك في تحقيق هذا المشترك الأخلاقي انطلاقا من الدين، إذ لا معنى لفكرة منظومة قيم موحدة بالالتقاء في وسط الطريق، فإذا كنا لا نستطيع التفاهم مع أصحاب الديانات السماوية المختلفة، فكيف نلتقي مع أصحاب الديانات الوضعية، أو مع الذين ينكرون فكرة الدين أصلا؟.

619 - برونو شارميه، من أجل أخلاق أممية - مناظرة بين الفيلسوفين هانس كونغ وبول ريكور، مرجع سابق، ص 283.

620 - برونو شارميه، من أجل أخلاق أممية - مناظرة بين الفيلسوفين هانس كونغ وبول ريكور، مرجع سابق، ص 283.

إن جملة هذه الاعتراضات مقبولة الطرح، ولكن هل ينبغي أن تثنيها هذه الصعوبات، أم علينا الارتقاء إلى ما لانهية وبذل مجهودات جبارة تكون في مستوى هذا المشروع المتسامي، من المؤكد أن الصدام ليس قدرا محتوما، وأن طريق المشترك الأخلاقي الكوني مخوف بالمخاطر والمصاعب ومع ذلك فإذا ما اجتمعت النوايا الحسنة والإرادات (السياسية) القوية، مع وضوح الرؤى واستجماع آليات العمل الصحيحة، فإن تحقيق الأهداف المنشودة أمر ممكن، "فالنظام الذي يمكن أن ينصلح فيه الكون ويقل التصادم فيه، هو نظام موجود وواقعي وليس خياليا، لكن الإنسان هو الذي يختار الفوضى، ويختار اللانظام ويعرض عامدا عن الآليات التي تكفل للكون راحته وتحقق سعادته" ⁶²¹، فالفاعل إذا هو الإنسان والعائق هو الإنسان أيضا وطريق الوحدة ليس معبدا ولكنه ممكن الإنجاز. يقول المسيحي: "توجد اختلافات دون شك، مثل المشروبات الكحولية والحجاب، ولكنها لا تمس جوهر التوافق الاجتماعي الإسلامي المسيحي والحقائق الأخلاقية الكبرى، أما الأصول (اللاهوت، علم الكلام) فهي مركبة إلى أقصى درجة، ولغتها غير مألوفة ولا يفهمها إلا المتخصصون، ويمكن أن تختلف نحن المسلمين والمسيحيين واليهود والعلمانيين بشأنها، وبوسعنا أن نعقد الندوات في كليات أصول الدين والشريعة ومدارس اللاهوت، وسيكون الحوار بطبيعة الحال علميا ومن ثم هادئا" ⁶²²، وهذا الكلام يعني أن الخلاف موجود سواء في الفروع أو الأصول، فأما الخلاف في الجزئيات فهي لا تؤثر كثيرا لأنها لا تمس جوهر المشترك الأخلاقي، بينما الخلاف في الأصول رغم أنها مركبة وتستلزم مستوى رفيعا من الثقافة والتخصص، ولكن يمكن الوصول بشأنها إلى اتفاق، لأن هناك تقاربا يمكن أن نعمل على تشجيعه، بعقد ندوات وحوارات علمية هادئة بعيدا عن التعصب والمذابح اللاعقلانية التي لا تفيد أحدا، وبالسعي إلى وضع الإنسانية كقيمة عليا فوق كل الاعتبارات والمصالح الضيقة،

⁶²¹ - راغب السرجاني، المشترك الإنساني - نظرية جديدة للتقارب بين الشعوب، الطبعة الأولى، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر،

2011، ص 135.

⁶²² - عبد الوهاب المسيحي، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 66/67.

يقول المسيري: " يجب تقديم المنظومة الأخلاقية الإسلامية لتكون الأساس المشترك لعقد اجتماعي بين كل أعضاء الأمة ويصبح العقد الاجتماعي شيئاً ملزماً"⁶²³.

إن قول المسيري بتقديم المنظومة الأخلاقية هنا يفيد تجاوز جميع الخلافات والمصالح الذاتية أو المادية وتسبيق المشترك الأخلاقي أولاً فوق الاعتبارات الأخرى، أما قوله بإسلامية هذه المنظومة الأخلاقية، فلا يعني أن الإسلام هو المنطلق الوحيد لها، بل على العكس الإسلام هو أحد الأديان السماوية لمقاربة هذا المشترك الأخلاقي، نعم قد نجد المسيري يركز على المقوم الديني ويضعه في مقدمات المنطلقات الأخرى، ولكنه لا يتعصب له رافضاً الأديان السماوية الأخرى، ودليل ذلك تأكيده في كل مرة على مشاركة الآخر، يقول: " ثمة رقعة اتفاق بين الجميع كما ذكرت وأنا أتحدث مع الإخوة الأقباط وأجد عندهم هذا التمسك بالقيم الأخلاقية والخوف على الثوابت وأجلس مع الإسلاميين وأجد المعاني نفسها، وألمس الشيء نفسه عند كثيرين ممن يسمون أنفسهم بالعلمانيين"⁶²⁴.

وهذا التقارب في اعتقادنا ليس شيئاً غريباً على الفطرة البشرية، فكثيراً ما تسود المجتمعات معايير أخلاقية عامة بخصوص الصحيح والخاطئ، الجميل والقبيح، الخير والشر، الإنساني واللاإنساني دون التكلم عن العقائد والأصول الدينية، خصوصاً ونحن نشهد في هذه الأعوام الأخيرة تزايد الطلب على الأخلاق (التطبيقية) في إطار ما يعرف بالفكر الأخلاقي الجديد الذي يسعى إلى حل المشاكل الأخلاقية والتجاوزات اللاإنسانية التي تطرحها الاكتشافات العلمية والمنجزات التكنولوجية، ليس انطلاقاً من مرجعيات تقليدية وأنساق دينية مطلقة، وإنما اعتماداً على ما يتم التوصل إليه بواسطة النقاش والتداول الإنساني، واستلهاما من النزوع الديمقراطي المنفتح، يقول المسيري: "فحتى عهد قريب كانت تسود المجتمع (المصري) معايير أخلاقية عامة بخصوص العيب والمباح والحشمة والتبرج

⁶²³ - المصدر نفسه، ص 67.

⁶²⁴ - عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 67.

والأصول وما هو خارج عنها، ثمة معايير كان الجميع يتقبلها ويسلك في إطارها دون أن يتحدث قط عن العقائد⁶²⁵.

لا يعني هذا الكلام التقليل من أهمية المرجعيات الدينية في ال تأسيس لمعيارية أخلاقية مشتركة، وإنما المقصود هو عدم التعصب في الرؤية المعرفية، والوقوف عند الأصول والأسس بنوع من التشدد، قد تختلف حول الأساس ولكن قد نتفق حول المعايير، إذ لا ينبغي أن نطلب من الجميع أن يفهم العقائد والأصول ويؤمن بها بصورة موحدة، يقول **<هانس كينغ>**: "يجب غض النظر عن فكرة أن هنالك خلافاً كبيراً في وجهات النظر في المجال النظري للإيمان أو العقيدة، يجب أن تعودنا القناعة بأننا يجب أن نعيش معا وأن نفكر بكل التجارب التي نعيشها في واقعنا"⁶²⁶.

بهذا المنطق نستطيع أن نجعل من النموذج الحضاري الجديد دعوة إنسانية في طابعها العام دينية في مبدئها ومرجعياتها، حيث يجد كل شخص في هذا العالم حلولاً لمشاكله داخل هذا المشروع الأخلاقي الإنساني المشترك، يقول المسيري: "لو نتوقف عند مشكلة الاستهلاك المجنون إذا كانت مرجعية الواحد فيهم ذاته كيف يمكن أن نطلب منهم أن يكجوا لذاتهم من أجل بقية الجنس البشري، ومن أجل الأجيال القادمة؟، لكن في إطار هذا المشترك الإنساني قد نجد من العلمانيين من يستجيب لدعوة خفض الاستهلاك وحماية البيئة، فذلك سيتم بدافع وجودي إنساني ولا علاقة له على الإطلاق بالمنظومة الفلسفية العلمانية"⁶²⁷.

يلفت انتباهنا هذا النص إلى مقوم آخر يمكن الارتكاز عليه لتحقيق هذا المشترك الأخلاقي وهو عامل الإنسانية، مما يؤكد لنا مدى رحابة الرؤية المسييرية البديلة، فهي رؤية مركبة تعتمد نموذجاً معرفياً شاملاً لا يقتصر على آلية واحدة في التعامل مع الظواهر، فالمسييري ر غم قوله بالدين كمنطلق

⁶²⁵ - المصدر نفسه، ص 67.

⁶²⁶ - برونو شارميه، من أجل أخلاق أممية - مناظرة بين الفيلسوفين هانس كينغ وبول ريكور، مرجع سابق، ص 283.

⁶²⁷ - عبد الوهاب المسييري، الهوية والحركة الإسلامية، المصدر نفسه، ص 67

لتأسيس منظومة القيم المشتركة، لم يعدم الآليات الأخرى، بل راح يعدد في طرق العمل، فقد أشار هذه المرة إلى عامل الإنسانية.

وكثيرا ما نجد المسيري يشيد بمقولة الإنسانية، فقد اتضح لنا من خلال استقراءنا للكثير من كتاباته تأثر أطروحاته بتصوراته الأولية عن الإنسان والإنسانية، وهو ما يتجلى في شكل نزعة إنسانية في أغلب دراساته ومقالاته بدءا من سيرته الذاتية ورحلته الفكرية وكتاباتة عن الظاهرة اليهودية والصهيونية، مروراً بالظاهرة العلمانية ونقد الحضارة الغربية، وانتهاء بديوان الشعر وقصص الأطفال، ح تى أنه يمكن القول : إن مفهوم الإنسانية تحول في رؤيته الإدراكية إلى أداة تفسيرية للكثير من الظواهر.

فها هو الآن ينطلق منها في دعوته التأسيسية لمشارك أخلاقي كوني إلى جانب مقولة الدين، يقول : فالدين رؤية متكاملة عن الهدف والغرض من وجود الإنسان، تجيب عن معظ م الأسئلة الكونية المعرفية الكلية والنهائية التي تواجهه، والإنسانية رؤية عامة للكون، وإذن فهي دين، وفكرة الإنسانية تنطلق من الإيمان بقيم مطلقة : مركزية الإنسان في الكون، الإنسان لا يمكن رده في كليته للمادة، أسبقية الإنسان على المادة⁶²⁸، ثم يواصل المسيري كلامه قائلا: وبما أن المفكر الإنساني يؤمن بالقيم المطلقة، فإن الإنسان مع وجوده المادي في عالم الطبيعة /المادة سوف يشير إلى عالم الماوراء، مما يعني وجود قاعدة مشتركة تسمح لنا بالتحالف⁶²⁹.

وتحقيقا لهذا التحالف الكوني، وسّع المسيري في طرحه البديل من دائرة المتحال فين، فلم تقتصر دعوته على المتدينين فقط، بل وحتى العلمانيين الجزئيين والملحددين الإنسانيين مادام هناك شيء بداخلهم اسمه الإنسانية، يمكن إيقاظه وتحريكه لاستعادة إنسانيتنا الغائبة، ومن ثم بناء مجتمع قائم على قيم أخلاقية موحدة، يقول المسيري : "أنا مستعد للتعاون مع مفكر إنساني ملحد يؤمن بالقيم الأخلاقية المطلقة، يؤمن بالمساواة بين البشر، وطبعاً أنا أرى إيمانه هذا ليس له أساس فلسفي، لكن

⁶²⁸ - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص 76.

⁶²⁹ - المصدر نفسه، ص 76.

يمكن أن نناقش هذا في المؤتمرات المتخصصة، أما عندما نؤسس عقدا اجتماعيا فأنا على أتم الاستعداد للدخول معه في علاقة طالما أنه مستعد أن يؤسس مجتمعا مبنيا على قيم أخلاقية، أنا أرى أنها إنسانية إسلامية وهو يرى أنها إنسانية وحسب⁶³⁰.

يظهر لنا هذا النص مدى تفاعل المسيري في خطابه الإصلاحية، فدعوته منفتحة إلى أبعد الحدود لا تقصي طرفا، مؤمنين وعلمانيين وملحدين، فإذا تركنا حيزا وأسسنا حوار مشترك بين الجميع، نكون بذلك قد سهّلنا من إمكانية التقارب ومهدنا الطريق لتحقيق هذا المشترك الأخلاقي والعقد الاجتماعي الجديد، وهو ما يمكن أن نسمّيه إنجازا وإسهاما أساسيا.

5 - الطرح المسيري ومسالك العلاج:

إزاء سياق الانزلاقات الحضارية الراهنة التي يعيشها الإنسان المعاصر يؤكد المسيري أن مسالك العلاج لن يتحقق قوامها من خلال المنظومات العلمانية الشاملة، يقول: "إنني لا أجد في المنظومة العلمانية أي مجال لتوليد منظومة قادرة على حل وتجاوز إشكالية العصر⁶³¹، وهذا شيء متوقع فالعلمانية الشاملة - وأقول هنا العلمانية الشاملة لا الجزئية - هي الطرف المقصود في كلام المسيري من متتالية العلمانية الغربية، ذلك أن المسيري في الكثير من كتاباته يلاحظ عليه أنه لا يثور ضد العلمانية الجزئية التي تحافظ على قدر من القيم الإنسانية والأخلاقية على عكس العلمانية الشاملة التي ينتقدها بسبب إقصاءها للاعتبارات الأخلاقية والإنسانية - فكيف نتوقع منها أن تقدم لنا معيارية معرفية وأخلاقية حقيقية نتوجه من خلالها؟.

كما أنه لا يمكن انتظار المخرج من الفلسفات المادية وواقعيتها المحدودة فما هو كائن وهنا مكن قصورها، فالإقتصار على الواقع الحسي يضيق الرؤية الإدراكية ويقدم نماذج معرفية مبتورة لا تتجاوب

⁶³⁰ - عبد الوهاب المسيري، الإسلام المعاصر مفهومه للحدثة الإسلامية أنظر:

<http://www.Arabphilosophers.com> 03/09/2017 - 09:15

⁶³¹ - عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 68.

ونزوع الإنسان الديني والجمالي والأخلاقي وقلقه المستمر على مستقبله ومصيره يقول المسير : "المادية تفشل في تفسير إصرار الإنسان على أن يجد معنى في الكون ومركزاً له"⁶³².

ولا يتأتى الحل أيضاً في نظر المسيري من العلوم الإنسانية المكتفية بآليات الموضوعية والتفسير السببي الواقع في فكرة وحدة العلوم التي لا تميز بين ظاهرة اسمها الطبيعة وأخرى اسمها الإنسان، حتى غدَّ فيها الكائن البشري كما يصف المسيري: "كائننا طبيعياً وظيفياً ذا بعد واحد ألياً يتحرك في إطار الدوافع والمثيرات، فطردت النفس في علم النفس وتحول الإنسان في علم الاقتصاد إلى مجموعة من المصالح الاقتصادية، وإلى كيان تحركه الرغبة في البقاء المادي والمصلحة في علم الأخلاق وإلى صدى للضمير الجمعي في علم الاجتماع، وحتى في الأدب الملجأ الأخير للنفس البش رية ظهرت الفلسفات البنيوية والتفكيكية التي حاولت تطهير ذاتها من آخر المطلقات الإنسانية، ليتحول النقد الأدبي إلى محاولة لرصد أنماط وألعاب لغوية"⁶³³، حيث يغلب الاختزال والعبث والتفكيك، ليعم زمن الخواء ولا أدل على ذلك التناقضات التي تعيشها المجتمعات الغربية في تأرجحها بين التقدم التكنولوجي والفراغ الفكري والوجداني الذي أفقدها توازنها.

ليس هذا فقط بل ولا يعثر المسيري على الحل في الحداثة الغربية القائمة على مقومات العقل والعلم والتكنولوجيا المنفصلات عن القيمة، والمتأسسة على ثقافة التقدم والاستهلاك يق ول المسيري: "إن وعد الحداثة الغربية كان هو تأكيد مركزية الإنسان في الكون ولكن تحققها تاريخياً يسير بينا كلياً بخطى حثيثة نحو موت الإنسان بل وموت الطبيعة"⁶³⁴، يعترض المسيري على الحداثة الغربية كما هو ظاهر بسبب انحرافها عن خطها القويم ووعدها المنشود وهو إعلائها لمركزية الإنسان مؤجها سهام نقده لها في بُعدها الانفصالي عن مقولة القيم الإنسانية، مما يعني تفويضها لفكرة المركزية والثبات والمعيارية

⁶³² - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 57.

⁶³³ - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 66/67.

⁶³⁴ - عبد الوهاب المسيري، الحداثة ورائحة البارود راجع موقع:

وفي هذا فتح لأبواب السيولة والنسبية والفوضى يقول المسيري : " وهذا البعد (الانفصال عن القيمة) هو بعد مهم لمنظومة الحداثة الغربية، وفي عالم متجرد من القيمة تصبح كل الأمور متساوية ومن ثم تصبح كل الأمور نسبية، وحين يحدث ذلك فإنه يصعب الحكم على أي شيء، ويصبح من المستحيل التمييز بين الخير والشر وبين العدل والظلم بل وبين الجوهر والنسي، وأخيراً بين الإنسان والطبيعة، وهنا يطرح السؤال نفسه كيف يمكن أن تحسم النزاعات والصراعات، وكيف يمكن أن تُسوي الخلافات وهي كلها من صميم الوجود الإنساني؟، في غياب قيم مطلقة يمكن الاحتكام إليها"⁶³⁵.

من المهم أن ننتبه إلى تساءل المسيري : كيف تحسم الصراعات وتسوي الخلافات في غياب قيم مطلقة؟، لنكتشف ثمن الحداثة الغربية بهذا المضمون فبدل أن تحقق الخير للإنسانية تحولت إلى بؤرة تصدع ومأزومية وعامل من عوامل الأنانية والفردانية المتجهة نحو فلسفة القوة والصراع والمصلحة. ولما كانت الحداثة الغربية قائمة على مفهوم التقدم والاستهلاك وغيرها من الأسس المادية الآنية المرتبطة بالواقع الحسي كان من أهم مسالك العلاج في رأي المسيري ضرورة فصل الحداثة عن هذه الأسس الزائفة وتأسيسها على مرجعيات ثابتة كمفهوم الطبيعة البشرية والإنسانية المشتركة، ذلك أن التقدم المنشود مثلاً في الحضارة الغربية هو التقدم المادي المتجه نحو عالم السلع والمؤثرات المأخوذة من عالم الأشياء مثل السرعة والإنتاج دون الاكتراث بأي اعتبارات روحية إنسانية كالطمأنينة أو السعادة، أما مفهوم الاستهلاك فهو الآخر ينطلق من الإيمان "أن الهدف من الإنتاج هو الاستهلاك وأن الهدف من تزايد الإنتاج هو تزايد الاستهلاك، وأن حياة المرء تكتسب معنى إن هو استهلك، ومزيدها من المعنى إن هو صعد من استهلاكه"⁶³⁶، ولنا أن نتصور دائرة الاستهلاك غير المتناهية وماذا سينجر عنها من حيوانية وجشع وطلب متزايد على السلع والجنس وكل ما هو قابل للاستهلاك، حياة بلا معنى وحركة بلا غايات فقط مجرد بعث بيولوجي يدور في حلقة مفرغة.

⁶³⁵ - عبد الوهاب المسيري، الحداثة ورائحة البارود راجع موقع:

<http://www.ahram.org.eg/ARCHIVE/Index.asp?CurFN=WRIT1.HTM&DID=-30000>

⁶³⁶ - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مصدر سابق، ص 193.

وينبغي أن نشير إلى ملاحظة هامة في كتابات المسيري وخصوصا في رؤاه النقدية، وهي أن الرجل لا يرفض المشاريع النهضوية الغربية كالحداثة والعلوم الاجتماعية والديمقراطية وفكرة التقدم كنماذج حضارية معرفية ولا ينكر ما حققته من تقدم مادي وعلمي ، ولكنه ينتقد توجهها الانفصالي عن مقولة القيم الدينية، الإنسانية والأخلاقية وتقويضها للمرجعية النهائية المطلقة، ولا يقف جهد المسيري النقدي والإصلاحي عند الحضارة الغربية فقط بل يمتد لفك شفرة تحيزات عالمنا العربي والإسلامي للعالم الغربي بغية تحريره من التبعية المطلقة والانجذاب الأعمى نحو علومه ومناهجه وفنونه بحمولاتها الخفية، ولأدلة على ذلك دعوته العامة للمفكرين للمشاركة في التأسيس لمشروع إنساني إسلامي بأفق عالمي في كتابه: < إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهد >.

إذا فنقد المسيري للحضارة الغربية يتمحور في فصلها لمظاهر ثقافتها ومقومات وجودها عن مقولة القيم الدينية، الأخلاقية والإنسانية على وجه الخصوص وفي عدم تأسيسها لعوالم المعرفة والسياسة والتقدم والحداثة على أي ثوابت متعالية مثل الاعتبار التوحيدية أو الإنسانية المشتركة فالسياسة والمعارف والفنون مثلا حسب النموذج المعرفي الغربي لا ضرورة لتأسيسها على أي مرتكزات من هذا القبيل، ومهمة العلم حسب الرؤية الوضعية "ليست توليد القيم ولا فرض القيود علينا وإنما تفسير العالم لنا، وهذه الرؤية عاجزة تماما عن تفسير الظواهر الإنسانية فهي لا ترى فارقا بين الإنسان والطبيعة/ المادة، بل تراه جزءا لا يتجزأ منها خاضعا لقوانينه ا مدغنا لحاتمياته"⁶³⁷، فالحداثة الغربية يقول المسيري "ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا بل هي استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة"⁶³⁸.

فإذا كانت علامات العجز والخلل ومن ثم الأشكالية كما ينبهنا المسيري متأنية من استبعاد الفكر الغربي لمقولة القيم الدينية، الإنسانية والأخلاقية ومن تأسيسه لحضارة مادية علمانية داروينية في نماذجها الإدراكية وعلومها وفنونها وسياستها واقتصادها فإنه من غير المنطقي الاستمرار في تمجيد هذه

⁶³⁷ - عبد الوهاب مسيري، اللغة والحجاز، مصدر سابق، ص 07.

⁶³⁸ - عبد الوهاب المسيري، الحداثة ورائحة البارود موقع:

الحضارة واعتبار ما يصدر عنها من أزمت مجرد آثار جانبية، إذ من الغباء أن نلاحظ كل هذا الكم الهائل من المآزق والاضطرابات الحاصلة في الجانب الإنساني والأخلاقي وخصوصا في المنظومة القيمية للفكر الغربي ونعتبر ذلك مجرد آثار جانبية، ومن الإستحمارتي على حد تعبير <الدكتور علي شريعتي> أن نوهم الناس بأن الحل والتقدم في علوم وحداثة الغرب كما هي عليه جاهزة مغلقة . يقول المسيري: "الأجيال الجديدة في علمنا العربي والإسلامي بدأت تستدرك أن هناك أزمة في الحضارة الغربية وأنها لا يمكنها أن تقدم لنا حلولا"⁶³⁹، لأن الحلول المستوردة ليست حلولا حقيقية.

هذا الكلام لا يعني أن المسيري يرفض الحضارة الغربية جملة وتفصيلا ويدعو إلى مقاطعة علومها وفنونها ومناهجها، لأنها كيانا غربيا عن تراثنا وتربنتا الثقافية والحضارية، وإنما يدعو إلى الحذر في التعامل معها والانتباه إلى تحيزاتها وجوانبها المظلمة المقوضة للقيمة، بل ومن الضروري في رأيه فتح باب الاجتهاد تجاهها حتى نحسن الاستفادة منها، وهذا يعني أيضا أن الفكر الغربي يتطلب نسقا أخلاقيا مستقلا ليكملة ويفرض عليه حدود توجهه، حتى يحدث الاكتمال والتكامل بين جميع حضارات العالم ما دامت أنها إنسانية وتتقيد بحد معين من القيم الأخلاقية التي تمنعها من الاستعلاء والهيمنة، وهذا ما يميز الخطاب الإسلامي الإصلاحى الجديد، يقول المسيري : " ما يرفضه الخطاب الإسلامي الجديد في واقع الأمر هو المركزية والعالمية التي يضعها الغرب على نفسه المرتبطة بادعائه المركزية، ويضعها الآخرون عليه، كما يرفض الخطاب الإسلامي الجديد الإمبريالية وعمليات النهب والقمع التي قام بها في الماضي والتي تأخذ أشكالا جديدة في الحاضر لا تقل ضراوة عن سابقاتها، وهو يرفض الجوانب السلبية في الحداثة الغربية، ويدرك أزمتها تمام الإدراك"⁶⁴⁰.

يظهر إذا أن جوهر الأزمة فيما يتعلق بلوضع المتزدي الذي يعيشه الإنسان المعاصر ومكمن المأزومية فيما نسميه إشكالية القيم في الفكر الغربي، إنما يتحدد رأسا : في **تغييب مقولة القيم** الدينية، الإنسانية والأخلاقية نتيجة منهجية الفصل والاختزال التي سلكها الفكر الغربي وارتحانه إلى الواحدية

639 - عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 57.

640 - عبد الوهاب المسيري، معالم الخطاب الإسلامي الجديد:

المادية، "فمشكلة الغرب ليست مع الإسلام وإنما مع الرؤية التي يقدمها الإسلام وأي دين أو توجه / فلسفي يقف على أرضية غير الأرضية التي توطرها الرؤية الغربية الداروني⁶⁴¹ وكذا تغليب قيم معينة (مادية، نفعية) على حساب قيم أخرى دون مراعاة قاعدة التوازن القائمة في صلب الرؤية التوحيدية، وإذا كان الخلل يكمن هنا فكذلك المخرج في رأي المسيري يبدأ من هنا أي في استعادة القيم الدينية (الإسلام) والإنسانية المشتركة، كيف ذلك؟.

يؤكد المسيري في إطار طرحه البديل الذي يسعى إلى تأسيسه وفي محاولته الإصلاحية لبناء حداثة إسلامية على ضرورة استثمار قيم الأديان السماوية، وخصوصاً الإسلام منها بغية إيجاد مخرج صائبة لإشكالاتنا العالقة، وعمياً منه بأهمية المرجعيات المتعالية المانحة للثبات والمركزية تجاوزاً لحالة السيولة والعبث التي وقعنا فيها، يقول المسيري: "لا بد من البحث عن الرقعة الأخلاقية المشتركة بين الأديان جميعاً، وأن نؤسس عقداً اجتماعياً يستند إلى هذه الرقعة المشتركة"⁶⁴²، وفي هذا الكلام تذكير للمجتمعات المعاصرة حاجتها الماسة إلى منظومة قيم أخلاقية موحدة ذات أساس متعالٍ مطلق. واللافت للنظر أن المسيري رغم مرحلة الشك التي مر بها (شكه في الأطر الاجتماعية والعقدية الموروثة)، وبعد اختباره للكثير من المنظومات الوضعية كالماركسية والفلسفة المادية والعلمانية ورحابة الإنسانية إلا أنه عاد ليؤكد على مقولة الدين كمنبع رباني كفيلاً بتقديم أحسن المناهج وأنفع القيم الهادية، يقول: "أرى أنه يمكننا أن نستنبط نموذجاً عرفياً إسلامياً من القرآن الكريم ومن السنة المطهرة (...). وهذا النموذج في رأيي سيساعدنا على ترتيب الأولويات في الفكر وربما يساهم في فهم أفضل للحياة والعصر"⁶⁴³، لأن تجاوز الاختلالات الإنسانية الحاصلة لا يتحقق عن طريق الحلول الجزئية غير المتجاوزة للواقع، بل لا بد من تفعيل الطرح الفلسفي للرؤية الدينية عن طريق ربط الفكر بالوحي من خلال تعزيز القيم الأساسية للدين (الإسلامي)، وفي هذا التوجه تجاوز لفكرة التقدم والاستهلاك المنفصلين عن القيم الدينية التوجيهية، من هنا يدعو المسيري إلى ضرورة استرجاع القيمة القطب في

⁶⁴¹ - جواد الشقوري، في الإضافات المسيرية النوعية، مرجع سابق، ص 166.

⁶⁴² - عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 66.

⁶⁴³ - عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 71.

الإسلام وهي العدل - أي وجوب انسجام الجهود والمقاصد مع هذه القيمة، فبدل التوجه نحو الاستهلاك الدارويني المفرط المتجاوز للاعتبارات الأخلاقية والإنسانية ينبغي "تحقيق الحد الأدنى من الرفاهية وذلك من خلال إعادة تعريف الرفاهية بربطها بقيمة العدل - أي أن الموارد الطبيعية يتم تقسيمها في الماضي والحاضر والمستقبل" ⁶⁴⁴، كما ينبغي تفعيل هذه القيمة في فك الخلافات والنزعات بين المجتمعات تقويضا لحدثة الهيمنة والإمبريالية، يقول المسيري: "نحن من دعاة إقامة العدل في الأرض، ونحن كبشر نفضل بلا شك أن يقام العدل بالطرق السليمة" ⁶⁴⁵.

من الواضح هنا كيف اجتهد المسيري في استدعاء القيم الدينية لمواجهة المشكلات الراهنة، فعندما تفعل قيمة العدل تفعل ثقافة الفهم العميق للواقع المركب، حيث يعامل الجميع بميزان واحد لا إقصاء فيه لطرف على آخر، وهنا يظهر الفرق بين النموذج العلماني الدارويني الذي تبناه الغرب والقائم على فلسفة القوة واقتصاديات السوق، وبين النموذج الإسلامي الجديد الذي يدعو إلى استحضار الرؤية المركبة وتفعيل القيم الدينية، وبين حداثة الاستهلاك والانفصال عن القيمة، والحدثة الإنسانية التي توازن بين التعاقد والتراحم وتجمع بين الطبيعة والإنسان.

وبعبارة أوضح يجب التخلي عن مشاريع الحدثة الغربية المنفصلة عن مقولة القيم الأخلاقية والإنسانية، لأنها أبانت عن فشلها رغم إغراءاتها التي لا تقاوم ويجب تلبسها بروح التوجيه الرباني من خلال تحقيق المعطى الإنساني فيها، وقد لحظنا كيف تحولت مقومات الحدثة الغربية: العقل، العلم، التقدم، الاستهلاك إلى آليات سلبية نتيجة انفصالها عن منظومة القيم، ولنتذكر أيضا كيف تحول مفهوم الاستهلاك إلى نموذج تدميري لموارد الطبيعة بامتياز، حيث فاق معدل استهلاك سكان الأرض للموارد الطبيعية نسبة ثلاثين بالمائة مما تستطيع الطبيعة تجديده من مواردها حسب التقرير الصادر عن الصندوق العالمي لحماية الطبيعة عام 2006، وتم استهلاك ما بين يناير و 19 أكتوبر من عام 2006 ما تستغرق الطبيعة لإنتاجه اثني عشر شهراً ⁶⁴⁶، لكل هذا يسوق المسيري رؤية جديدة لحدثة إنسانية

⁶⁴⁴ - جواد الشقوري، في الإضافات المسيرية النوعية، مرجع سابق، ص 172.

⁶⁴⁵ - عبد الوهاب المسيري، اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودي الهدامة، الطبعة الثانية، مصدر سابق، ص 06.

⁶⁴⁶ - عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 317.

بديلة "لا يكون جوهرها التقدم والاستهلاك النهائيين وإنما التوازن مع الذات والطبيعة"⁶⁴⁷، ألم يدعونا المسيري إلى تفعيل قيمة التوازن لمواجهة التجاوزات والأخلاقية في حق البيئة بسبب الاستهلاك المتوحش لمواردها، عندما نَبَّهنا إلى مراعاة معيار التوازن بين المخرجات (ما يستهلك) والمدخلات الطبيعية، بحيث تتم المحافظة على ما يسميه المسيري برأس المال الثابت الطبيعي من أكسجين ومصادر طبيعية أخرى، حتى إذا ما حسبت التكاليف الكونية - أي ما سيقطع من رأس الثابت الطبيعي - من أرباح أي مشروع صناعي سنجد أن المخرجات (ما استهلك من الطبيعة) أقل بكثير من المدخلات⁶⁴⁸.

إن هذه الرؤية المسيرية التوحيدية والتي يمكن أن نسميها بالرؤية القيمية المرجعية تأصل لفكرة الأسس الثابتة (التوحيد كمفهوم ديني في الإسلام)، كقاعدة نستند عليها في تصورنا للإنسان والطبيعة والمعرفة، تتميز عن الرؤية المادية الغربية بتركيزها على بعد التعالي، كبعد متجاوز لحدود الواقعية المحدودة كما تعلي من شأن القيم الإنسانية والنماذج المتمحورة حول مقولة الإنسان لتحقيق كونية الرؤية، ولن يتحقق هذا الأمر إلا إذا وسَّعنا من طبيعة الرؤية الإدراكية التي تتسع للمؤمنين وغير المؤمنين، وما دام الهدف هو بناء حداثة إنسانية تشمل الكل وتسعى إلى تحقيق عيش مشترك للجميع، فمن الضروري أن يتأسس البناء الحضاري على مقولة الإنسانية المشتركة ولا يقف عند مقولة القيم الدينية فقط.

وربما لهذا السبب نجد المسيري حريصا في كتاباته على استحضار مفردة الإنسانية المشتركة مؤكدا على استثمار قيمها، إذ لا ينبغي تكرار التجارب الفاشلة وخصوصا المعادية لإنسانية الإنسان، إذ يمكن القول دون تردد أن سبب الأزمة الغربية المعاصرة يكمن في تقويضها لحقيقة الإنسان. يتبين إذا أن أي تجاوز لأزمات الحضارة الغربية يقتضي استعادة القيم الروحية خصوصا، بك ل مستوياتها: الدينية، الإنسانية، الأخلاقية والجمالية، فالموقف من القيم يعتبر المعيار الذي نميز من خلاله بين خطي الحضار المادي المفلس وخط الحضار الإنساني النافع، إذ بمقدار اقترابنا أو ابتعادنا

⁶⁴⁷ - جواد الشقوري، في الإضافات المسيرية النوعية، مرجع سابق، ص 173.

⁶⁴⁸ - عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، المصدر نفسه، ص 317/318

عن القيم تتحدد طبيعة رؤيتنا المعرفية ومن ثم صورة حداثتنا المنشودة، إما الرؤية التوحيدية المتجاوزة وما يتبعها من حادثة إنسانية مرتبطة بمقولة القيم وإما الرؤية الحلولية الكمونية وما يقابلها من حادثة داروينية علمانية منفصلة عن القيمة، فالحادثة الإنسانية الحقيقية كما يقول المسيري : ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتكنولوجي والديمقراطية وإنما هي استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا والديمقراطية المرتبطة بالقيمة.

يتبن إذا أن القيم الدينية، الإنسانية والأخلاقية تمثل بالنسبة للمسيري معايير/ آليات شرطية ضرورية للخروج من الأزمات الحضارية الراهنة، ولتحقيق مسيرة التقدم والحداثة الإنسانية، والمركزية التي يمنحها المسيري لمقولة القيم لا يمكن أن تتم في غياب المرجعيات المؤسسة لهذه القيم، وهي الدين وبعد التوحيد المتحقق فيه، إذ أنه سيكون من المنافي التكلم عن معيارية قيمة دون الإيمان بمرجعية متعالية تؤسس عليها هذه القيم، ونستمد منها علامات الثبات والمطلعية، ولكن قد يقول قائل : كيف يمكن الحديث عن قيم ثابتة مشتركة في ظل هذا الاختلاف والتعدد الموجود بين شعوب العالم؟ .

يقول المسيري في هذا الصدد : "هل يمكن قيام حضارة إنسانية في إطار من النسبية المطلقة أو الشاملة، فالحضارة الإنسانية حسب معظم التعريفات الثابتة تعني ظهور الإنسان التدريجي وانفصاله عن الطبيعة المادية الحيوانية، فكيف يمكننا التعرف على هذه الحالة الإنسانية إن لم يكن لدينا مؤشرات متفق عليها"⁶⁴⁹، لاشك أن الاختلاف سمة من سمات الوجود الإنساني ولكن السعي إلى تأسيس منظومة قيم أخلاقية مشتركة من شأنه أنه يحقق لنا نوع من الانسجام والاتفاق، إذ في غياب معيارية واحدة متفق عليها كيف يمكن التمييز بين ما هو إنساني وما هو غير إنساني.

إن السعي إلى ترجمة النظم السياسية وآليات وقتنا الحاضرة ومحاولة تحقيق انسجام وتجانس جديد بين قيم المجتمع والآليات التي يمكن العثور عليها في الهياكل القائمة أمر ضروري ومطلوب⁶⁵⁰، وهو من

⁶⁴⁹ - عبد الوهاب المسيري، الحداثة المنفصلة عن القيمة والإله الخفي :

⁶⁵⁰ - عبد الوهاب المسيري، انسجام القيم الثابتة والآليات المتغيرة على الدوام:

مسئولية المفكرين والعلماء، أي من الواجب على المتخصصين من أهل الفقه العمل على توليد آليات جديدة تتفق والقيم الأساسية للإسلام حسب الظروف المتجددة للمجتمعات، وهنا "يمكن اعتماد مقولة المسيري: انسجام القيم الثابتة والآليات المتغيرة على الدوام كقاعدة ذهنية في مقارنة النص القرآني وكأن المسيري يريد أن يقول: إن ما أبدعه المسلمون في تاريخهم من آليات وتعبيرات، في مجالات الحياة برمتها، ليست هي التعبيرات والآليات الوحيدة والممكنة بخصوص تلك المجالات فمن نفس القيم (القيم الثابتة) يمكن توليد تعبيرات وآليات جديدة"⁶⁵¹.

إن المطلوب من دعاة الإصلاح الإسلامي الجديد إذا هو الاجتهاد للتعرف على آليات جديدة تتفق وقيم الإسلام العالمية في إطار النسبية الإسلامية التي تُقَر بالاختلاف بين البشر ولكنها تدعو إلى تأسيس قيم أخلاقية مشتركة موحدة وثابتة، هذه "القيم هي مبادئ مقاصد الأديان السماوية أي حماية الحياة وحماية الفكر والدين وحماية الممتلكات وبالطبع تحقيق العدل، لذلك يمكن لأي آلية أن تكون شرعية طالما أنها تحقق تلك القيم"⁶⁵².

بهذا المعنى يمكن القول أن الحل لإشكالية القيم في الفكر الغربي ليس في تطبيق المشروع الحدائثي بكل تفاصيله ورؤيته المنفصلة عن القيم، ولا في رفضه وعدم الأخذ بعلمه ومناهجه ومنجزاته الحضارية اعتقاداً أن عمليات التحديث والعلمنة والعولمة ليس فيها خيراً للإنسانية، وإنما المسألة في استرجاع روح القيم الدينية والإنسانية الأصيلة وخصوصاً في السعي إلى تأسيس قيم أخلاقية مشتركة من الأديان السماوية ليس هذا فقط بل وفي تفعيل دائرة هذا المشترك الأخلاقي ليتسع لجميع أفراد الجنس البشري من خلال استثمار مقولة الإنسانية المشتركة - ولكن ينبغي أيضاً تجديد آليات الإبداع عندنا كعرب ومسلمين لتحقيق المواكبة الحضارية للإشكالات الراهنة، بالعودة إلى تراثنا ومنظومتنا الإسلامية وإعادة قراءتها قراءة منهجية علمية تتأسس على طرق التجديد الفقهي من الداخل، بروح

<http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions> 14:37 - 11/03/2018

⁶⁵¹ - جواد الشقوري، المستوى المعرفي في قراءة النص الديني في مقارنة عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص 393.

⁶⁵² - عبد الوهاب المسيري، انسجام القيم الثابتة والآليات المتغيرة على الدوام: موقع سابق.

متأصلة أولاً لا تقوض صورة المرجعيات المتعالية، وبروح كونية منفتحة ثانياً يقول المسيري : "الخطاب الإسلامي الجديد يصدر عن رؤية كونية شاملة يولد منها منظومات فرعية مختلفة : أخلاقية وسياسية واقتصادية وجمالية، فهو منظومة إسلامية شاملة تفكر في المعمار والحب والزواج والاقتصاد وبناء المدن والقانون، وكيفية التحليل والتفكير وفي توليد مقولات تحليلية م ستقلة، ولذا فالخطاب الإسلامي الجديد لا يقدم خطاباً للمسلمين وحسب وإنما لكل الناس⁶⁵³، فالمشروع الإصلاحي الجديد مع المسيري جاء ليدافع عن مكانة الرؤية الشاملة الفضفاضة التي تأخذ في الحسبان جميع تركيبات الوجود المادية والروحية فلا تقصي طرف أو تعلي جانب على آخر بل تحاول إيجاد العلاقات المركبة بين الظواهر كلها، وتأخذ في الحسبان أيضاً طبيعة المجتمعات المختلفة وحقها في العيش والحرية والسلام، مما يوجب محاربة عقلية التسخير والإمبريالية والآداتية والسير نحو تأسيس مجتمع إنساني قائم على قيم العدل والاحترام والعيش المشترك، إذ ينبغي دائماً النظر للإنسان كغاية في ذاته، فالهدف الذي يجب الانتصار له هو إنسانية الإنسان كقيمة عليا ولكن هذه المرة بأفق كوني مطلق لا كحالة ظرفية نمكُن بها لظرف خاص أو هدف معين ثم نضعها جانباً مثلما حدث مع النموذج الحضاري الغربي الذي قام على مقولة مركزية الإنسان ثم سرعان ما يعلن عن موتها.

- رؤية نقدية لمشروع المسيري البديل:

تحت هذا العنوان يتجه غرضنا إلى مساءلة المسيري في مشروعه الذي سماه هو نفسه النموذج البديل وأحياناً الخطاب الإصلاحي الجديد، مساءلة نقدية ليست نوعاً من الشك كما كان الأمر مع <ديكارت> ولا مجرد تعبير عن الرأي المشترك عما يحدث داخل الطبيعة البشرية كما كان الأمر عند <دافيد هيوم> ولا مجرد تفكيك أو فضح، بل هي محاولة نقدية تهدف إلى الفهم المعتمق الذي يزيد من فرز محتويات الرؤية الفكرية للمسيري، بغية استقار ما هو حي فيها، رغم اعترافنا بصعوبة المهمة

⁶⁵³ - عبد الوهاب المسيري، معالم الخطاب الإسلامي الجديد:

فنحن لسنا في قامة الرجل العلمية ولا نمتلك بعد الآليات والمفاهيم التي تمكننا من فتح مساحات نقاشية جدلية حول أطروحاته الفكرية، خصوصا وأن عمل المسيري يكتسي من الطابع الموسوعي ما يكتسي ويترجم من الإرادة في الع مق المنهجي والقدرة التفسيرية العالية ما يجعله لا يقبل الاختصار بسهولة، ولكن رغم هذا فإن فتح باب الاجتهاد النقدي مطلوب لأن طبيعة الفلسفة لا تكون مجدية إلا إذا فتحت آفاق الفكر نحو النقد الجذري وتجاوزت حدود المهادنة الفكرية، وهو ما حفزنا على طرح تساؤل روادنا تكررنا ومررا نعيد صياغته في شكله الأتي : هل استطاع المسيري فعلا أن يقدم مشروعاً فكرياً بديلاً، أو خطاباً إصلاحياً جديداً كما يسمه؟ وكيف يمكن قراءة مشروعه الإصلاحية هذا؟.

- يمكن القول أن مشروع المسيري يتميز بشقين:

- **جانب نقدي** : عمد من خلاله إلى تفكيك البنية الفكرية للحضارة الغربية ميطا اللثام عن جوانبها السلبية وتحيزاتها الكامنة، قاصداً من وراء ذلك تحذير العقل العربي الإسلامي من مغبة السقوط في شركها، بسبب جاذبيتها وإغراءاتها التي لا تقاوم وقدرتها على إخفاء حمولاتها الإيديولوجية وأفكارها العدائية مما يوجب الاحتراز منها - ولكن الملاحظ على المسيري في جانبه النقدي - هو تراوحه بين لحظتين متماثلتين أيضاً : "اللحظة الستينية المتميزة بالانبهار والافتنان الشديدين بالحضارة الغربية وقيمها الديمقراطية على المستوى الشخصي"⁶⁵⁴، وإلا كيف نفسر ثورته الشك ية على الأطر الفكرية والعقدية والاجتماعية الموروثة والتي انتهت به إلى تقويض الإيمان وكاد يصل به الأمر إلى حد الكفر بها، ثم تحوله إلى منظومات الفلسفة المادية والماركسية فيما بعد رغم نشأته الدينية المحافظة، إذ ليس من الهيئ أن ينسلخ شخص ما عن موروثه ا لاجتماعي ويرتد عقائدياً إلا إذا أحاطت به مغريات قوية رغم أننا نعتبرها ظرفية ولا تنجح دائماً في الحفاظ على مفعولها، ويمكن إرجاع هذه العوامل إلى سببين:

⁶⁵⁴ - أحمد عبد الحليم عطية، الأنت والأنتي مودرنزم موقف عبد الوهاب المسيري من الحداثة وما بعد الحداثة، مؤلف جماعي، بعنوان: المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، الطبعة الأولى، دار الفكر الأولى، 2007، دمشق، سوريتي ص ص 268/267.

إما لأن المؤثرات كانت فعلا جد قوية وجذابة لا تقاوم وكثرا ما اعترف المسيري بجاذبية المشروع الحدائثي الغربي وسحره الذي لا يُردّ وحَدَّر من ذلك، وإمّا لأن المكونات كانت ضعيفة ولم تكتمل مما يعني أن المسيري رغم نشأته الدينية إلاّ أنّها لم تنضج معرفيا وإيمانيا في مقابل نزوعه الفلسفي وفضوله البحثي المتزايد الذي ظهر مبكرا.

هذا ويمكن القول أنه بعد اللحظة الـ ستينية الأولى ظهرت في حياة المسيري لحظة ثانية "تمثلها تحولات المسيري المتبينة لرؤية حضارية عربية إسلامية، وهي اللحظة التي ستمدد وتستطيل وتعمق حتى تستوعب اللحظة السابقة في طياتها، ولكن دون أن تستطيع استئصال شأفتها أو بتر جذورها تماما"⁶⁵⁵، وهو ما جعله يبقى على مركب اللحظتين في كتاباته ورؤيته المعرفية بل وحتى في دعوته الإصلاحية التأسيسية.

أما الجانب الثاني من مشروع المسيري فهو الجانب التأسيسي: الذي حاول أن يعرض فيه لبديل معرفي، يرتكز على مقولتي التوحيد والإنسانية المشتركة، متشرب بالرؤية الإسلامية الضاربة في عمق التراث والمنفتح من جهة أخرى على تجربة الآخر وعلومه، ينظر إلى القيمة والوجود والإنسان والآخر والمعرفة نظرة شاملة ومركبة لا اختزال فيها للثنائيات ولادعاء معها ليقين مطلق أو فهم نهائي، ولكن إلى أي حد وفق المسيري في رؤيته الإصلاحية؟.

تحتل الرؤية المسيرية من منظور الكثير منزلة معتبرة وتتمتع باعتبار كبير في ميدان البحث الأكسيولوجي في اعتقادنا فهي دعوة إلى إحياء القيم الدينية، الإنسانية والأخلاقية التي "رمت حولها الشبهات الشكية والمادية العائدتان إلى أواسط القرن الثامن عشر"⁶⁵⁶، أو لنقل قبل ذلك بكثير فالقيم الروحية الإنسانية والأخلاقية أصبحت ضرورية وملحة لتجاوز المأزق الحاصلة في جميع جوانب الحضارة الإنسانية المعاصرة، ليس هذا فقط بل ينبغي التأكيد على حضورها لتحقيق مسالك العلاج كما أكد المسيري على ذلك، وإذا كان هذا من إسهامات المسيري فكذلك من أفضاله دراسته لأول

⁶⁵⁵ - أحمد عبد الحليم عطية، الأنت والأنتي مودرنزم موقف عبد الوهاب المسيري من الحدائث وما بعد الحدائث، مرجع سابق، ص 268.

⁶⁵⁶ - إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، الجزء الخامس، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953، ص 300.

مرة للظاهرة الصهيونية دراسة علمية مستفيضة لم يسبقه إليها أحد من قبل، وقد يتساءل أحدنا قائلاً: ولكن ما علاقة هذا بالمشروع الإصلاحى المسيرى؟.

كنا قد أشارنا فى ثنايا هذه الدراسة إلى أن المشروع الحداثى الغربى مشروع امبريالى بامتياز تأسس على فكرة غزو الطبيعة واستهلاك مواردها ثم انتقل إلى استعمار الشعوب وانهب ثرواتها، ومازال للأسف متابعا لنهج الداروينى هذا الذى لم تسلم منه منطقتنا العربية الإسلامية يقول <أبو العلا ماضى>: "وإن إسرائيل هي الأداة لتحقيق المخطط الاستعماري الغربى بأقل تكلفة" ⁶⁵⁷، ويعقب الباحث المصرى <عبد الحليم عطية> قائلاً: "وجاء الدكتور عبد الوهاب المسيرى ليواجه بنى إسرائيل بأساليب علمية لأول مرة وكرس حياته لدراساتهم، فأعاد تصويب عيوننا نحو العدو الحقيقى" ⁶⁵⁸، وتود أن نلفت الانتباه إلى ملاحظة مهمة فى هذه المسألة نتمنى أن تأخذ بعين الاعتبار مستقبلاً وهي ضعف الاستثمار العلمى لأطروحات المسيرى النقدية الخاصة بالظاهرة الصهيونية، فنحن لا ندرى لماذا هناك تقصير فى عدم استثمار الأعمال التى قدمها المسيرى بخصوص الصهيونية؟، وخصوصاً إنجاز الضخم موسوعة <اليهود واليهودية والصهيونية> إذ بالإمكان قراءتها قراءة علمية وتحويلها إلى نظريات وخطط سياسية للتعامل مع الصهاينة ومواجهة أساليبهم العدوانية الماكرة، وما أحوج الأمة العربية الإسلامية فى هذا الظرف بذات إلى من يوجِّهها ويُعِينها بمثل هذه الدراسات الإستراتيجية المرتبطة بأحداث الواقع، لأن مواجهة العدو تتطلب امتلاك الرؤية العلمية الدقيقة قبل إعداد القوة العسكرية والخطط الحربية، فما بالنا إذا وجدنا مفكرين من أبناء أمتنا العربية الإسلامية قادرين على إنجاز أعمال نافعة بهذا المستوى، من قبيل موسوعة <اليهود واليهودية والصهيونية> تطلعنا على رؤية عدونا وتجعله مكشوفاً أمامنا كسجل مفتوح جاهز لمن يتطلع عليه ويتدبر معانيه.

⁶⁵⁷ - أحمد عبد الحليم عطية، عبد الوهاب المسيرى دراسة فى سيرته المعرفية ونقده لقيم الحداثة الغربية، الطبعة الأولى، المركز الإسلامى للدراسات

الإستراتيجية، مصر، 2018، ص 09.

⁶⁵⁸ - المرجع نفسه، ص 09.

ولا تنتهي مجهودات المسيري عند حدود موسوعته في <اليهود واليهودية والصهيونية> فقط كما هو شائع عنه، بل تمتد كذلك إلى موسوعته في العلمانية والتي جاءت في جزأين، وموسوعته في إش كالية التحيز والتي جاءت في سبعة مجلدات، ودراساته النظرية العميقة في نقد الحضارة الغربية، وكل هذه الأعمال الرائعة بالإضافة إلى أعمال أخرى كثيرة لا تقل أهمية عن موسوعته في <اليهود واليهودية والصهيونية>، وهي أيضا في رأينا لم تستوف حقاها من البحث والدراسات الأكاديمية المتخصصة ونحن هنا لا نقصد الأعمال الفردية وإنما الاستثمار المؤسسي (المخابر العلمية، مراكز الدراسات والاستشارة العلمية) لاستخلاص رؤى فكرية ونظريات إصلاحية بناءة، فمثلا الدراسات التحليلية التي قام بها المسيري في نقده للحدثة الغربية تتميز بلمسة معبنة مغايرة للكثير من الخطابات النقدية العربية المعاصرة، فالمسيري لم يسلك الموقف الراض للحدثة الغربية كلية ولم ينادي بالموقف التغريبي الداعي إلى التسليم بها، بل عمد أولاً إلى نقد الأسس والمقومات التي تقوم عليها الحدثة الغربية ثم جاء ثانيا برؤية توليدية إنسانية تركز على إعلاء مقولة الإنسان منبها إلى أن الحضارة الغربية في جوهرها حضارة لا دينية، ولا تتعامل إلا مع ما يدور في إطار مصالحها المادية وبالتالي فالمسألة ليست صراع بين الإسلام والمسيحية كما يظن الكثير، وفي هذا التوصيف المسيري دعوة إلى تغيير الرؤية والخطاب والأدوات في التعامل مع الغرب.

وخلاصة القول أن ما نود لفت الانتباه إليه هو ضرورة استثمار مثل هذه الأعمال الجادة والرصينة ومحاولة الاستفادة مما هو لائق ومفيد منها لتجاوز إشكالاتنا الحضارية العالقة، أما ما يحتاج إلى إعادة النظر فيه فينبغي الوقوف عنده وإعطائه حقه من النظر والنقد كذلك، وهنا سنحاول أن نتوقف قليلا عند بعض الملاحظات النقدية على منهج وأطروحات المسيري رغم وعينا التام بعدم توفيقنا لإحصاء محاسن الرجل التي لا يمكن إحصاءها، فالحديث عن جهود وأعمال المسيري كما يقول الدكتور <عبد الحليم عطية> (وهو أحد المتخصصين في الكتابة عن المسيري) : " نبع لا ينضب من حيث الموضوعات والقضايا التي تناولها ويرجع ذلك إلى أسباب متعددة منها : أن كتاباته النظرية العميقة

سواء في اليهودية والصهيونية أو في العلمانية، ونقد الحضارة الغربية أو في التحيز والخطاب الإسلامي الجديد، هي جهود لا تنقطع رغم كل الظروف المحيطة به وبنا والتي تحبط آمال أكثرنا تفاعلاً⁶⁵⁹ .

ويمكن القول أيضاً أنه على قدر الثراء والجرأة الفكرية التي تميز أطروحات المسيري من جهة فإنها من جهة أخرى تثير لدى من يتناولها العديد من الإستفهامات التي تحرك قارئها وتدفعه إلى الوقوف والتوقف وإعادة النظر، ما يجعلنا نقول: إن الكثير من الرؤى والمفاهيم والمواقف المسيرية تستدعي فعلاً فتح نقاشات جدلية أو ما تُفضل تسميته بـ : مساءلات نقدية لأن النقاش أو النقد يبدأ دائماً من تساؤل يحمل إثارة أو دهشة أو تناقض إزاء قضية أو مفهوم ما ويمكن الوقوف عند بعض المسائل في ما يأتي:

- **المسيري وفكرة مشروع إصلاحي بديل** : إن أول ملاحظة تستوقفنا هي مصطلح "البديل" ما يجعلنا نتساءل هل فعلاً وفق المسيري إلى تقديم مشروع بديل كما يقول؟، علماً أن مفردة بديل - Substitut - تعني كما يذكر <لاند> في موسوعته : "أن يقوم شيء مقام شيء آخر أو يحل محله"⁶⁶⁰ ، فلا ينطلق منه أو يرتكز على مقوماته أصلاً أو يكمل النقص الموجود فيه، ولكن على حد فهمنا أن المسيري لم يرفض الحداثة الغربية ولم يدعو إلى مقاطعة علومها وفنونها ومناهجها جملة وتفصيلاً، بل انتقد منطقتها المنفصل عن القيم (الدينية، الإنسانية والأخلاقية) وأعاب عليها نهجها الدارويني المادي المتجاوز للأبعاد الإنسانية، كما أنه كثيراً ما كان يدعو إلى تأسيس عقد أخلاقي مشترك بين الحضارات المختلفة تتكامل فيه الرؤى وتتقارب فيه المصالح، هذا وحتى في استقراء المسيري لمقولة العلمانية الغربية لم يرفض العلمانية الجزئية منها التي تحافظ على قدر من القيم الإنسانية ووجه سهام نقده للعلمانية الشاملة لأنها في رأيه معادية لأي مرجعيات متعالية متجاوزة .

⁶⁵⁹ - أحمد عبد الحليم عطية، عبد الوهاب المسيري دراسة في سيرته المعرفية ونقده لقيم الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص 11.

⁶⁶⁰ - أندريه لاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 1367.

وعلى هذا الأساس يظهر أن المسيري درس الحضارة الغربية ووقف على مكان من القصور فيها ومن ثم راح يؤسس لرؤية معرفية أو مشروع بديل ولكنه لا يجب ما قبله أو يرفضه تماما وإنما يأخذ منه ما هو مقبول وصحي ثم يضيف عليه ويكمله، وهو ما يجعلنا نضع مقولة "البديل" موضع تساؤل هل فعلا يصح أن نسمي مشروع المسيري الإصلاحى بالبديل؟ أليس من الأصح استبدال مصطلح البديل بمصطلح آخر مثل إنساني؟ حتى يكون اللفظ أكثر دقة ويتفق مع الاجتهاد المحقق.

أما إذا جئنا إلى المحتوى أو الرؤية المعرفية لهذا النموذج البديل، فيمكن القول: إن المسيري لم يضبط لنا هذا البديل في شكل نظرية أو رؤية كاملة واضحة المعالم، وفي "كتاب واحد بل بقي مترامي الأطراف بين عدد من كتاباته، مما قد يصعب وضع هيكلية تندرج ضمنها صفات هذا النموذج البديل"⁶⁶¹، ما يعني أن المسيري اجتهد فعلا ليقدم نموذجا بديلا عن الحداثة الغربية ولكن ما قدمه مجرد خطاطة أولية أو سمات عامة لرؤية حدائثة إنسانية غير مكتملة المعالم ولا تجب ما قبلها بالمطلق، والمسيري ذاته يعترف بهذا فيقول: "أشير إلى أن هذا اجتهاد أولي للغاية، فتطوير مثل هذا النموذج يتطلب أن تقوم به الجماعة العلمية الراضية للحداثة الداروينية ولا يمكن أن يقوم به فرد واحد"⁶⁶²، وفي هذا الكلام عدة معاني ومنها:

- أن ما قدمه المسيري إذا مجرد اجتهاد أولي وليس عملا نهائيا كاملا، حاول من خلاله أن يهيئ لأرضية يمكن الانطلاق منها لتأسيس حدائثة إنسانية إسلامية .

- ثانيا: أن المسيري يدعو النخبة من المفكرين والعلماء ورجال الفقه إلى المشاركة في صياغة هذا المشروع، حتى تتنوع الرؤى ويعم الثراء فلا يتأسس البناء على خلفية فكرية معينة أو بعد معرفي واحد وفعلا في العمل الجماعي رحابة وتكامل، وهذه وقفة طيبة تحسب للمسيري الذي أكد على شمولية رؤيته الإصلاحية.

⁶⁶¹ - محمد الشريف الطاهر، الأسس الإنسانية والمعرفية لنقد الحضارة الغربية عند عبد الوهاب المسيري، أطروحة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2013/2012، ص 241.

⁶⁶² - عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 298.

- **المسيري وفكرة أسلمة المعرفة** : دعا المسيري إلى فكرة أسلمة المعرفة رغم أنه اعترض على هذه التسمية وحَفَزَ على تغير هذا المفهوم مقترحا استبداله بمصطلح توليد معرفة إسلامية يقول: "كنت غير سعيد بمصطلح أسلمة المعرفة مع أبي مؤمن بمشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي يرمي إلى تطوير معرفة ذات مرجعية إسلامية ومن ثم أنا أقبل بالمفهوم وأرفض المصطلح، لأن المصطلح يحتوي قدر من السطحية"⁶⁶³، نحن لا نود الدخول في سجال نقاشي حول فكرة أسلمة المعرفة وحول ما قيل عنها من قبيل: أن أنصار "تيار أسلمة المعرفة أصابهم حالة من التضخم في فكر الأسلمة حتى غدت الرؤية الشككية المفرطة هي الطاغية في التعامل مع الإنتاج البشري في العلوم والمعارف، الأمر الذي جعل كل العلوم منحازة وكل المصطلحات موجهة (...)، حتى غدونا نسمع دعوات لأسلمة الطعام وأسلمة المدن وأسلمة اللباس مما سيؤدي إلى تصنيع إسلام شمولي يدخل بأحكامه في كل الدقائق والجزئيات الحياتية ويقيد قيم الإبداع"⁶⁶⁴، ولكن ما يهمنا في هذه المسألة هو موقف المسيري منها وخصوصا جهده الشخصي في التأصيل لها، ونحن لا ندرى إذا كان يصح لنا أن نعده من المؤسسين لهذا المشروع فعلا أم لا؟.

من المؤكد أن إحساس المسيري بمشكلة التخلف الحضاري العربي الإسلامي ووعده اتمام بمفاصل القصور في العلوم الغربية ورغبته القوية في التحرر من النظريات الغربية وتجاوزاتها الإيديولوجية هو الذي دفعه إلى البحث عن بديل معرفي، خصوصا بعد فشل المشاريع النهضوية التغريبية المتحمسة للاستنساخ التجربة الغربية بشكلها الحرفي أو بإدخال بعض التعديلات الجزئية عليها، ولكن القصد شيء والتأسيس العلمي لنظرية أو مشروع ما شيء آخر، ما يجعلنا نسجل للمسيري بعض الملاحظات النقدية:

⁶⁶³ - نواف القديمي، أسلمية المعرفة هل تقودنا نحو الإسلام الشمولي: موقع سابق

<http://archive.aawsat.com/details.asp?article=177717>

⁶⁶⁴ - الموقع نفسه.

- وأولها: أننا لا نجد للمسيحي كتابا منفردا خاصا يؤصل فيه لفكرة أسلمة المعرفة أيضا وأن كل ما كتبه الرجل مجرد مقالات وحوارات متناثرة هنا وهناك في بعض مصنفاته، مما يُصعب على القارئ استخلاص رؤية واضحة له في هذه القضية.

- ثانيا: أن الدعوة إلى أسلمة المعرفة في رأينا ليست مجرد ملاحظات نقدية أو توجهات نظرية قيمة نقدمها من موقع بناء جاهز كقولنا: إن المعرفة البشرية منحازة للبيئة الثقافية التي صدرت منها، وأنه من الضروري إجراء قراءات فرزية للمنظومة الغربية بكل ما تحتويه من تخصصات وعلوم واستخلاص ما يتوافق مع الرؤية الإسلامية - وإنما العملية أوسع من ذلك - إذ يجب تقديم آليات واضحة ومناهج ورؤى مؤسسة إبستمولوجي وفلسفيا لتوضيح فكرة أسلمة المعرفة وتأسيسها.

- ثالثا: ينبغي التمييز أيضا بين التأسيس الانطولوجي والتأسيس الإبستمولوجي للمعرفة العلمية وعدم الخلط بينهما:

- فأما التأسيس الانطولوجي للمعرفة العلمية: فهو يستدعي فعلا الأخذ بمقولة التوحيد والإيمان "بوحدة العالم الطبيعي كنتيجة منطقيّة لوحداية خالقه، حيث الإله الواحد هو الضمانة الأكثر أساسية لشمول واتساق واضطراب قوانين الطبيعة ما يجعل العلم التجريبي ممكنا، إذ لو كان ثمة آلهة متعددة للشمس والرياح وربات للقمر كما تصورت الميثولوجيا القديمة خصوصا اليونانية لوقع التناقض والشذوذ، وعجز الناس عن الاتفاق على قواعد عامة ثابتة للظواهر الكونية أي لانعدم العلم"⁶⁶⁵، ولهذا كان من الضروري استدعاء مفهوم التوحيد كمرجعية أساسية لبناء المعرفة العلمية.

- أما التأسيس الإبستمولوجي للعلم: فيعني "وضع القواعد المنهجية المنظمة له من داخله باعتباره معرفة تحليلية لظواهر جزئية طبيعية أو اجتماعية، وذلك من قبيل صوغ الفروض النظرية التي يتعيّن إثباتها أو نفيها أو وضع المقدمات الضرورية التي تنطلق منها العمليات الاستدلالية وصولا إلى نتائجها المنطقية، وهكذا من قضايا علمية ومنهجية وصفية أو تحليلية ينأى عنها الإسلام"⁶⁶⁶، وهو ما ينبغي التنظير له

⁶⁶⁵ - صلاح سالم، ملفات فكرية في الدين والحداثة والعلمانية، الطبعة الأولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2017، ص 54.

⁶⁶⁶ - المرجع نفسه، ص 59.

والاجتهاد لتوضحه وربطه بفكرة أسلمة المعرفة وهو ما يفتقر إليه خطاب المسيري البديل، وربما لو كان الرجل حيا لطور في رؤيته الفكرية أكثر بخصوص هذه المسألة ومن المؤكد أنها كانت تأتي بأكمل صورة على ما هي عليه.

- المسيري وفكرة التأسيس لعقد أخلاقي مشترك : إن فكرة البحث عن رقعة أخلاقية مشتركة والتأسيس لعقد اجتماعي يستند إلى هذه الأخلاقية المشتركة التي دعا المسيري إليها، من المؤكد أنها فكرة حضارية إصلاحية تهدف إلى تجاوز الخلافات وتحقيق تعايش سلمي عالمي هادئ - ولكن المسيري لم يقدم لنا رؤية متكاملة حيال منظومة القيم الأخلاقية المشتركة التي يدعو إليها وكل ما أشار إليه هو توجيهنا إلى البحث عن هذه الرقعة الأخلاقية بين الأديان جميعا يقول : " لا بد من البحث عن رقعة أخلاقية مشتركة بين الأديان جميعا وأن نؤسس عقدا اجتماعيا يستند إلى هذه الرقعة الأخلاقية المشتركة"⁶⁶⁷.

والدعوة هكذا على العموم دون تحديد المقاصد وتوضيح الرؤية وخصوصا توصيف آليات الاجتهاد وامتلاكها (علم أصول الفقه، التفسير) كآليات تتماشى ومطلعية الخطاب الديني وتستجيب لتعقيد الأصول (اللاهوت، علم الكلام) ولغتها غير المألوفة، يجعل دعوة المسيري هذه مجرد دعوة تبشيرية خطابية، إذ كيف يتحقق البناء في غياب آلياته؟، وهو ما يجعلنا نتساءل أيضا كيف يدعو المسيري إلى استنباط هذا المشترك الأخلاقي ومن الدين تحديدا في حين نلاحظ ضعف التأسيس القرآني في أطروحته؟، رغم اجتهاده في تقديمه لبعض المداخل المنهجية ح ول كيفية التعامل مع النص القرآني باعتباره نصا مقدسا ينبغي التمييز بينه وبين الخطاب الديني كثرات إنساني - إلا أن عدم استثمار المسيري للبيان القرآني في الكثير من أطروحته يجعل المكون الديني عنده غائبا كما يجعل الفكرة الإسلامية عنده في الظل، وربما سبب ذلك ي رجع إلى تخصص المسيري في الأدب وعلم

⁶⁶⁷ - عبد الوهاب المسيري ، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 66.

الاجتماع وعلم اجتماع المعرفة خصوصا، الذي يهتم بدراسة النماذج الإدراكية والتفسيرية لواقع الحضارة العربية الإسلامية، وهذا التخصص يجعله يحاذر من الخوض مباشرة في الحديث عن الفكرة الإسلامية، وربما لأن المسيري ظل بعيدا عن الحركة الإسلامية في مصر ومن ثم فالفكرة الإسلامية لم تكن منطلقه الرئيسي، وإنما هي جاءت في سياق ما يمكن أن نطلق عليه الجدل مع الذات والجدل مع الأفكار والجدل مع العصر والعالم⁶⁶⁸، ولكن هذا الكلام لا يعني أننا نلتمس للمسيري أعذارا إذ ليس من المعقول أن يدعو المسيري إلى أسلمة المعرفة وإلى استثمار الأديان السماوية لاستنباط عقد أخلاق مشترك، وإلى اتخاذ الإسلام مرجعية نهائية لمنظومة قيمنا وعلومنا، إضافة إلى غزارة مكوناته الفكرية ألا يكون له كما يقول المفكر <كمال حبيب>: "مؤلف واحد يناقش الإسلام في علاقته بأي ظاهرة اجتماعية أو فكرية أو اقتصادية أو حضارية"⁶⁶⁹، وهو ما يدعونا إلى القول: انه رغم تحول المسيري إلى الرؤية الإسلامية إلا أن مُكون اللحظة الستينية المتأثر بالحضارة الغربية لم يفارقه وبقي حاضرا في وجدانه ووعيه، ويظهر أيضا أن رغم تأليف المسيري لموسوعة ضخمة في التحيز و تحذيره لنا من التحيزات الذاتية إلا أنه هو نفسه وقع في شيء من التحيز، فراح ينحاز في أطروحاته إلى ما يحسنه ويجيده ويرضيه ونسي أنه كمفكر إنساني حتى لا نقول عنه إسلامي يدعو إلى شمولية الرؤية المعرفية مطالب بالتأسيس القرآني في كتاباته، على الأقل مادام أنه ي اعتبر نفسه من دعاة الخطاب الإسلامي الجديد وعلى أساس أن القرآن الكريم منهج شامل لا يقبل التبعية ض أو التجزئة وفي هذه المسألة بالذات، الترنح بين رؤى مختلفة وعدم وضوح المسلك يجعل صاحبه يعيش ما يمكن تسميته بضبابية الاتجاه وعدم وضوح الموقف الفكري، والمسيري في الكثير من الأحيان يضمن التفسير القرآني رغم أنه يقول عنه أنه مرجعيته النهائية وهو يعترف بذلك يقول: "لا أذكر القرآن أو الأحاديث مع العلم أنهما المرجعية النهائية الصامتة لخطابي"⁶⁷⁰، ونحن هنا لا ندري لماذا يضمن المسيري القرآن والسنة النبوية ولا

⁶⁶⁸ - كمال حبيب، الفكرة الإسلامية عند عبد الوهاب المسيري وأفاق قبولها عند الإسلاميين، مؤلف جماعي، بعنوان: عبد الوهاب المسيري في عيون

أصدقائه ونقاده، مرجع سابق، ص 485.

⁶⁶⁹ - المرجع نفسه، ص 498.

⁶⁷⁰ - عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 88.

يستثمر مصادر الشريعة الإسلامية في مقارباته التحليلية للظواهر الاجتماعية رغم أن القرآن الكريم يقدم لنا أحسن المناهج وانفع الرؤى التفسيرية؟، "ومنهجهم يعلم العقل ويمرّنه على ملاحظة المهمات وتجاوز الترهات وترتيب العوامل المتعلقة بالواقع والظواهر"⁶⁷¹.

كما أن المسيري في الكثير من القضايا نجدّه يجمع أحيانا بين المتناقضات فمثلا موقفه من العلمانية، فهو من جهة يرفض العلمانية الشاملة ومن جهة أخرى يقبل بالعلمانية الجزئية بحجة أنها تبقى على شيء من القيم الإنسانية والأخلاقية - ولكن يقول المفكر <كمال حبيب>: "قبول المسيري للعلمانية الجزئية يخلج لنوع جديد من التأمل، ذلك أن هناك نوعا من الخلط بين العلمانية الجزئية التي تحترم القيم في الحياة الخاصة وبين المبدأ الإسلامي الذي ينظم السلطة والدولة فلا فصل أصلا بين الدين والدولة في المرجعية الإسلامية، ومعركة الإسلاميين مع العلمانية بالأساس كانت حول علاقة الإسلام منهنجا شاملا مع الدولة"⁶⁷²، فهل موسوعية المسيري في العلوم والآداب والفنون هي التي جعلته يبقى على موسوعيته في المواقف أيضا؟ أم تجاربه المتنوعة التي خاضها هي التي جعلته أكثر تركيبا؟ وهذا كله يصعب الحكم على مشروعته وربما لو ما زال الرجل حيا لكان هناك كلام آخر .

671 - مدحت ماهر الليثي، استفادة القيم من السيرة النبوية وتوجيهها في علوم الإنسان والمجتمع، أعمال الدورة المنهجية في كيفية تفعيل القيم، تحرير/

نادية محمود مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح، دار النشر للثقافة والعلوم، مصر، 2012، ص 178 .

672 - كمال حبيب، الفكرة الإسلامية عند عبد الوهاب المسيري وأفاق قبولها عند الإسلاميين، مرجع سابق، ص 498.

الخاتمة

الخاتمة:

ختاماً يمكن إيجاز جملة النتائج التي تلّفناها من هذه الدراسة تلقف الجواهر فيما يأتي:

1 - إن الوجه الإشكالي لمقولة القيم في الفكر الغربي يكمن أساساً في مفهومها الزبقي متعدد المصادقات أولاً، وفي مصدرها الوجودي ثانياً، فالفلسفة الغربية لا تعترف بمرجعية واحدة للقيمة، بل تقول بالعقل والدين والمجتمع والمنفعة، وتنتهي أخيراً إلى تجاوز فكرة المرجعية أصلاً لتتلاشى في النسبية والتعددية والعدمية، فتجعل ما هو جزئي كائن قاعدة لما هو كلي وما ينبغي أن يكون، وفي جملة الإحراجات التي أصبح يسببها العلم بتطبيقاته اللاأخلاقية، والممارسات السياسية المنفصلة عن القيمة، والتوجه المعرفي الذي اختزل الوجود فيما هو مادي، وفي السلوكيات اليومية الفردية والاجتماعية المنافية للتعالم الدينية ثالثاً وهو مازاد في تعقيد معضلة القيم أكثر، وفي ارتكازها على مبادئ نسبية واستبعاد أشكال الثبات مما أدى إلى السقوط في شرك تعدد المراكز والرؤى والتطلعات، فأصبح لكل فرد وجماعة ومجتمع رؤيته الخاصة وقيمه المعينة، وقصته الصغرى.

2 - إن انتقال المجتمعات الغربية من مركزية الإله إلى مركزية الإنسان، ثم مركزية المادة، جلب لها انفصلاً تدريجياً عن مقولة القيم الدينية، الإنسانية والأخلاقية، وفرض عليها واقعا مأزوماً، وحتى بعد استكانتها إلى العلم والعقل والفردانية والتقدم مما توهمته بديلاً، لم يقدم لها ذلك حل ولا حقيقة لإشكالاتها العالقة وعلى رأسها إشكالية القيم، ذلك أنها استبدلت الأعلى بالأدنى وارتهنت إلى بدائل مبتورة وقاصرة، مما يجعلنا نقول: إن الحل لا يكمن فيما هو مادي فقط، أي فيما هو منفصل عن بعد التعالي، لهذا فإن هذه البدائل بدلاً من أن تكون حلاً لإشكاليات الفكر الغربي، تحولت إلى

عوائق فاعلة في تعقيد هذه الإشكاليات، من هنا يطرح المسيري مشكلة مصدر هذه البدائل، إذ في غياب الأسس الثابتة والمرجعيات المتعالية كيف لا ينهار البناء؟.

3 - بقدر متتالية الانفصال القيمي التي سلكها الفكر الغربي في منحاه العلماني، انعكست إشكالية القيم في جميع مظاهر حضارته (في البعد السياسي، العلمي، الاجتماعي، المعرفي) مما يؤكد أن الإنسان لا يستطيع أن يحيى بلا قيم (دينية، إنسانية وأخلاقية)، وإذا صح بأن الإنسان لا يستطيع أن يحيى بلا قيم، فمن الصحيح أيضاً أنه لا يمكن فصل مظاهر حضارته عن مقولة القيم، وإلا فكيف ننتظر من عدم القيمة أن يعود علينا بالقيمة، وبالتالي فعبارة الحياد القيمي غدت لا تعبر عن حالة ارتقاء للأعمال والسياسات والعلوم والفنون المنفصلة عن القيمة التي تتم اليوم في العالم، بقدر ما أصبحت تعبر عن صيحات استغاثة من خطر إجراءات الانفصال والحياد القيمي.

4 - إشكالية القيم في الفكر الغربي، ليست في منأى عن طبيعة نموذج المعرفي المادي العلماني الدارويني، القائم على فكرة الاختزال والتجاوز والاستعلاء، ولا في منأى عن إقصائه للجوانب الإنسانية والروحية في مقابل طغيان النزعة المادية وسيادة العلم التقني والعقلانية الأداة الرأسمالية.

5 - أزمة الإنسان المعاصر هي الإنسان نفسه، فهو الفاعل والمفعول به، مما يجعل العلوم الإنسانية مدانة في ضيق رؤيتها ومحدودية مناهجها التي أبانت عن فشلها، بسبب آلية التبسيط والاختزال التي انتهجتها، والموضوعية والحياد التي ارتهنت إليها.

6 - تعيش المجتمعات الغربية في جزء كبير منها، حالة اضطراب وتصادم في القيم، فهم من جهة الحياة العامة غارقون في دائرة العلمانية الشاملة والنسبية المطلقة، ولكن حياتهم الخاصة لازالت مركبة ومحكومة بمنظومة من القيم (الدينية/ الإنسانية)، ووجود هذا التضارب في المواقف والازدواجية في

الرؤية زاد في تعقيد معضلة القيم، لذلك فإن الفلسفات الإنسانية - كما هو الحال مع الإنسانية الماركسية أو الليبرالية في الغرب - نجدها غير متناسقة مع نفسها، وتشوبها علامات التناقض والتصدع والخلخلة، وهو ما جعل التنظير في الموقف الإنساني والأخلاقي والاجتماعي الغربي مشروعاً فاشلاً، بسبب واقعيته المفرطة وإفراغه للإنسان من بعده الروحي، والأخلاق من بعدها الديني، وعلى هذا فإن الحل لإشكالية القيم في الفكر الغربي لا يؤخذ من الواقع المادي، ولا من العلوم الاجتماعية الوضعية المكتفية بآليات الحساب والتجريب والموضوعية ولا من الفلسفات الوجودية والإنسانية الملحدة، ولا من المعرفة والعلم والحداثة المنفصلين عن القيمة، ولا بمبدأ التوجه إلى الإنسان بدل التوجه إلى الله، ولا بمبدأ التوسل بالعقل بدون وحي، ولا بمبدأ التعلق بالدنيا وتجاوز مقولة الدار الآخرة.

7 - المخرج المنتظر لإشكالية القيم في نظر المسيري لن يتحقق إلا بتعظيم فعلي لعالم القيم الدينية، الإنسانية والأخلاقية وفقاً للرؤية التوحيدية وفي ضوء المبادئ الدينية، ورحابة الإنسانية المشتركة المتأسية على البراءة الأولى لا على الخطيئة الأولى، فالأزمة القيمية الراهنة يتمثل علاجها خارج المواقف الفلسفية الوضعية، والرؤى المادية الاختزالية، والخطابات التوفيقيّة بين العقل والنقل على حساب إطلاقيه الدين، وعليه فالحكمة تستوجب حساسية استشرايفاً بمقولة القيم، وتحمل المسؤولية الأخلاقية في ما نفعل ونسلك، فليس من شأن الإنسان أن يعيش فحسب، بل من المهم أن ينظر إلى مآلات ما يصنع، فهو كائن مسكون بالقيم، مطالب بحس قيمي متعالٍ، وبولائه لمجموعة من القيم (الدينية والإنسانية المطلقة) تتجاوز ولاءه لذاته وأسرته ووطنه وكفاءته لأداء الوظيفة، وهذا ما يميز البشر ويسموا بهم ويمنحهم بعد التعالي.

8 - في سبيل تحقيق إصلاح حقيقي للواقع المأزوم ينبغي أيضاً تصحيح الرؤية الإدراكية وتغيير النماذج المعرفية القائمة على فعل التفكير والقوة والاستهلاك المفرط بلا غاية، وتحديد المناهج والآليات، فلا ينبغي مثلاً الاحتكام إلى الموضوعية الحيادية التي تعني موضوعاً مرصوداً دون ذات راصدة، ولا إلى

الواحدية السببية التي تفرض حتمية العلاقة بين العلة والنتيجة، بل لا بد من نماذج كلية وشاملة، تؤمن بوجود عناصر ميتافيزيقية ما، تضيء على الوجود أسرارها وتحافظ على وجود مسافات معه، وهو ما يوجب أسلمة المعرفة التي تكون فيها العلاقة بين المعرفة والقيمة قائمة تماشياً مع مبدأ التوازن القائم أصلاً في طبيعة الوجود الإنساني، هذا التوازن الذي يتأسس على الجمع بين الحاجات الروحية والمادية وعلى التأليف بين حقائق الوحي واجتهادات العقل، فلا يقتصر النظر على بعد واحد.

9 - من هنا ووعياً بقصور هذه الرؤية المعرفية الغربية وآلياتها المنهجية المبتورة، دعا المسيحي في مشروعه الفكري البديل إلى أسلمية المعرفة، بما تتضمنه من مرجعية ما ورائية وتصور معياري حافل بالبعد الديني والإنساني، ممكناً بذلك لبراديجم معرفي توحيدى إسلامي لا يحصر مطلقة الاعتقاد في علل الطبيعة فقط ولا يقصي قاعدتي التفسير والتعليل من تصورات القيمة، سواء كانت قيماً دينية تمد الفعل الإنساني بالمشروعية الانطولوجية، أو قيماً جمالية تضيء على الكون لمسة استيطيقية، أو قيماً أخلاقية توجه المجتمعات نحو صلاحها وجدارتها الإنسانية حتى تتجاوز حدود البهيمية.

10 - رغم ما حصل في المجتمعات الغربية من إقصاء للقيم الدينية وتراجع للقيم الأخلاقية والإنسانية المؤسسة، وانقلاب في سلم القيم التقليدي، إلا أنها لم تستطيع العيش دون هذه القيم، والدليل على ذلك الطلب المتزايد على الأخلاق، فكل يوم يعلن قطاع من قطاعات الحياة عن رغبته الملحة على تفعيل القيم، في العلم والسياسة والإعلام والبيئة وغيرها من القطاعات الأخرى، مما يعني استحالة العيش دون قيم روحية متعالية، فهي تمثل حد التمايز بين الحيوان والإنسان، فمشروع الانفصال عن القيمة مشروع واه ضارب في العدمية، وعليه فإذا كان القرن التاسع عشر قرناً لانتصار العقل والعلم، والقرن العشرون قرناً لانتكاسة القيم مرة ثانية فماذا بعد؟، ألا يمكن أن يكون القرن الواحد والعشرين قرناً لانتصار القيم (الدينية، الإنسانية والأخلاقية)؟، أم سيبقى سؤال القيم إلى أين؟ يلاحقنا مادامت علامات الاستشراف القيمي غير واضحة؟.

11 - إن الدرس الأكسيولوجي اليوم، لم يعد يبحث في مسائل القيمة من جهة الاهتمام بها نظرياً، كما كان الأمر عليه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بل أصبح الاهتمام بها من جانبها العملي، بسبب التطورات المتسارعة التي يشهدها العالم الراهن في جميع مظاهر حضارته العلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، والتي جلبت معها مشاكل علمية جديدة تستوجب حلولاً عاجلة، وبعثاً قيميّاً جديداً يحث على إلزام الممارسة العملية بمفاهيم ومبادئ أخلاقية، ويربط النظر بالعمل والقول بالفعل، خصوصاً بعد تراجع الفلسفات النسقية والسرديات الكبرى، في مقابل هيمنة النزعات ما بعد الحداثية والكشوفات التكنولوجية المتواترة، مما جعل سؤال القيم يتصدر واجهة الخطاب الفلسفي الراهن، ولعل حضور مصطلح القيمة في كتابات المسيري إحدى ردود الفعل الإصلاحية على هذه الإشكاليات الحضارية العالقة التي باتت تعصف بالإنسانية، وفي الوقت نفسه مراهنه على مشاركة الوعي الفلسفي العربي قضايا الفكر الفلسفي الراهن .

قائمة المصادر والمرجع

- القرآن الكريم.

١- المصادر :

- 1 - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية سيرة غير ذاتية غير موضوعية ، الطبعة الأولى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 200، القاهرة.
- 2 - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية ، الطبعة الأولى ، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006.
- 3 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، المجلد الأول، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، 2002.

- 4 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني ، دار الشروق، القاهرة، 2002.
- 5 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان ، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق، 2007.
- 6 - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود والصهيونية، المجلد الأول، (دن ط)، دار الشروق، مصر، 1999.
- 7- عبد الوهاب المسيري ، العلمانية تحت المجهر، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 2000.
- 8 - عبد الوهاب المسيري ، فتحي التريكي، الحدائث وما بعد الحدائث، الطبعة الأولى، منشورات دار الفكر، دمشق، 2003.
- 9 - عبد الوهاب المسيري ، إشكالية التحيز رؤية معرفة ودعوة للاجتهد، الجزء الثاني، الطبع الثانية، المعهد العالمي الإسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، 1997.
- 10 - عبد الوهاب المسيري ، قضية المرأة بين التحرر والتمركز حول الأنثى، الطبعة الثانية، نهضة مصر للطباعة والنشر، الجيزة، مصر، 2010.
- 11- عبد الوهاب المسيري ، الثقافة والمنهج، مجلة حورات، العدد الأول، تحرير سوزان حربي، دار الفكر، 2002، دمشق.
- 12- عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، تحرير/ سوزان حربي، (د،ط)، دار الفكر، دمشق، 2009.
- 13- عبد الوهاب المسيري، معالم الخطاب الإسلامي المعاصر، ورقة أولية، مجلة المسلم المعاصر لإعلام العرب، العدد 82، القاهرة، 1998.
- 14- عبد الوهاب المسيري ، اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، الطبعة الثانية، دار الشروق، 2001، القاهرة.

- 15 - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المقدمة فقه التحيز، الطبع الثالثة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيردن فيرجينا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1998.
- 16 - عبد الوهاب المسيري ، العلمانية والحداثة والعولمة، تحرير سوزان حربي، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 2013.
- 17 - عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، الطبعة الثالثة، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2010.
- 18 - عبد الوهاب المسيري ، دفاع عن الإنسان، الطبعة الثالثة، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2014.
- 19 - عبد الوهاب المسيري ، الفردوس الأرضي، دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة، منتديات الوحدة العربية، <http://arab-unity.net/forums>.
- 20 - عبد الوهاب المسيري ، معالم الخطاب الإسلامي الجديد:
<http://www.press-maroc.com>
- 21 - عبد الوهاب المسيري، مفهومه للحداثة الإسلامية:
<http://www.Arabphilosophers.com>
- 22 - عبد الوهاب المسيري، الحداثة ورائحة البارود:
<http://www.ahram.org.eg/ARCHIVE/Index>.
- 23 - عبد الوهاب المسيري، الحداثة المنفصلة عن القيمة والإله الخفي :
<http://www.elmessiri.com>
- 24 - عبد الوهاب المسيري، انسجام القيم الثابتة وآليات المتغيرة على الدوام:
<http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions>

- ب - المراجع:

- أولاً - بالعربية:

- 1 - أمل مبروك، الفلسفة الحديثة، (د،ط)، التنوير للطباعة والتوزيع، بيروت، 2011.
- 2 - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، (د، ط)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.
- 3 - أحمد عبد الحلیم عطية، وآخرون، مؤلف جماعي، بعنوان : المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، الطبعة الأولى، دار الفكر الأولى، دمشق، سورية، 2007،
- 4 - أحمد عبد الحلیم عطية، عبد الوهاب المسيري دراسة في سيرته المعرفية ونقده لقيم الحداثة الغربية، الطبعة الأولى، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، مصر، 2018.
- 5 - إسماعيل الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة / د عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة د / رياض نور الله، الطبعة الأولى، مكتبة العيكان، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الرياض، 1998.
- 6 - أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، (د،ط)، شركة جلال للطباعة، الإسكندرية، 2002.
- 7 - إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، الجزء الخامس، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953.
- 8 - الشكير محمد، هايدغر وسؤال الحداثة، إفريقيا الشرق، (د،ط)، المغرب، 2006.
- 9 - الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، (د،ط)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980.
- 10- الحمد رشيد، صباريني سعيد، البيئة ومشكلاتها، (د،ط)، عالم المعرفة، 1978، الكويت.
- 11 - الحيدر إبراهيم، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، الطبعة الأولى، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2012.

- 12 - الشيخ محمد الطائري ياسر، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطبع والنشر، لبنان، 1996.
- 13 - بلعقروز عبد الرزاق، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، الطبعة الأولى، مندى المعارف، بيروت، 2013.
- 14 - برينتون كرين، تشكيل العقل الحديث، تر / صديقي خطاب، (د،ط)، عالم المعرفة، الكويت، 1981.
- 15 - بشير ربح، مطارحات في العقل والتنوير عبد الوهاب الم سيبري أتمودجا، الطبعة الأولى، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2012.
- 16 - بوخناش نورة، العلم وجدل القيمة في الفكر الغربي المعاصر، الطبعة الأولى، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2014.
- 17 - بييري رالف بارتن، أفاق القيمة، تر / عاطف سلام، الهيئة العامة لقصور الثقافة، (د،ط)، القاهرة، 2012.
- 18 - برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة / محمد فتحي الشنيطي، الجزء الثالث، (د،ط)، المصرية العامة للكتاب، 1977، مصر.
- 19 - بغوره الزاوي، ما بعد الحداثة والتنوير موقف الانطولوجيا التاريخية، دار الطليعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت.
- 20 - بولشعير عبد العزيز، النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، الطبعة الأولى، مندى المعارف، 2014، بيروت
- 21 - جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر/ عادل العوا، الطبعة الأولى، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، 2001.
- 22 - جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوربي - قصة الأفكار الغربية، تر / أمل ديبو، الطبعة الأولى، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011.

- 23 - جمال مفرج، أزمة القيم من مآزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود، الطبعة الأولى، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009.
- 24 - جيمس ولسن، القيم العائلية ودور المرأة، ترجمة/ أمل حسن، مجلة المعرفة، العدد 386، وزارة الثقافة الجمهورية العربية السورية، سوريا، 1990.
- 25 - خديجة العزيمي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي، الطبعة الأولى، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، لبنان، 2005.
- 26 - خليلى عماد الدين، مدخل إلى إسلامية المعرفة، (د،ط)، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2006.
- 27 - دهوندرتش، أكسفورد للفلسفة، تر/ نجيب الحصادي، الجزء الأول، (د،ط)، المكتب الوطني للبحث والتطوير، (د، ت).
- 28 - راغب السرجاني، المشترك الإنساني - نظرية جديدة للتقارب بين الشعوب، الطبعة الأولى، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، 2011.
- 29 - رشوان محمد مهران ، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، الطبعة الثانية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، 1984.
- 30 - رمضان الصباغ، الأحكام التقييمية في الجمال والأخلاق، الطبعة الأولى، دار وفاء لدنا للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 1998.
- 31 - رسلان صلاح الدين بسيوني، القيم في الإسلام بين الذاتية والموضوعية، (د،ط)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
- 32 - روجي غارودي ، نظرات حول الإنسان، تر/يحيى هويدي، (د،ط)، المجلس الأعلى للثقافة، 1983.
- 33 - سبونفيل أندره كونت، هل الرأسمالية أخلاقية، ترجمة: بسام حجار، الطبعة الأولى، دار الساقى مركز البابطين للترجمة، الكويت، 2005.

- 34 - سعاد جبر سعاد، القيم العالمية وأثرها في السلوك الإنساني، الطبعة الأولى، عالم الكتب الحديث للنشر و التوزيع دار الكتاب العالمي للنشر والتوزيع، الأردن، 2008.
- 35 - شريف عمرو، ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري النظرية في قراءة فكره وسيرته، الطبعة الثالثة، فرنست بوك للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014.
- 36- صالح عبد المحسن، التنبؤ العلمي ومستقبل الإ نسان، الطبعة الثانية، مطابع دار القبس، الكويت، 1984.
- 37 - صلاح قنصوى، نظرية القيم في الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2010.
- 38 - صلاح سالم، ملفات فكرية في الدين والحداثة والعلمانية، الطبعة الأولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2017.
- 39 - طه عبد الرحمان ، سؤال الأخلاق، الطبعة الأولى المركز العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000.
- 40 - طه عبد الرحمان، تعددية القيم ما مداها؟ وما حدودها؟ الطبعة الأولى، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، المغرب، 2001.
- 41 - طه عبد الرحمان ، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006
- 42 - عدنان رضا النحوي ، تقويم نظرية الحداثة، الطبعة الأولى، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1990.
- 43 - عبد الحميد طلعت، وآخرين، الحداثة وما بعد الحداثة، (د، ط)، مكتبة لأنجلو مصرية، القاهرة، (د، ت).
- 44 - عمرو شريف، ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري قراءة في فكره وسيرته، الطبعة الثانية، فرنس لوك للنشر والتوزيع، مصر، 2014.

- 45 - عبد الرحمان بدوي ، خلاصة الفكر الأوربي، خريف الفكر اليوناني، الطبعة الرابعة، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1970.
- 46 - عبد الودود مكروم، القيم في الفكر الغربي رؤية وتحليل، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، القاهرة، 2005.
- 47 - عادل العوا، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، بدون طبعة، الجزائر.
- 48 - عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداثة، (د،ط)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010.
- 49- فايزة أنور شكري، القيم الأخلاقية بين العلم والفلسفة، دار المعرفة الجامعية، (د،ط)، الإسكندرية، مصر، 2005.
- 50 - قاتيمو جيانبي، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة/ فاطمة الجيوشي، (د، ط)، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1998.
- 51 - كافين رايلي، الغرب والعالم، تر/عبد الوهاب المسيري ، هدى عبد السميع حجازي، مراجعة: فؤاد زكريا، الجزء الأول، المجلس الوطني للثقافة والشؤون والآداب، الكويت، 1986.
- 52 - كافين رايلي، الغرب والعالم - تاريخ العالم من خلال موضوعات، تر / عبد الوهاب المسيري، هدى عبد السميع الحجازي، الجزء الثاني (د،ط)، عالم المعرقف الكويت، 1986.
- 53 - كارل بوبر ، درس القرن العشرين، ترجمة/ الزاوي بغوره، لخضر مذبوح، الطبعة الأولى، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008.
- 54 - كرين برينتون، تشكل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، (د،ط)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984.
- 55- لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية، الطبعة الأولى، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1987.

- 56 - محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، الحداثة و انتقدها، نقد الحداثة من منظور غربي، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ، 2006.
- 57 - محمد سبيلا ، محاضرات الحداثة، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، 2008.
- 58 - ممدوح الشيخ، عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، الطبعة الأولى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2008.
- 59 - محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، الجزء التاسع، دار منشورات الحياة، بيروت، لبنان.
- 60 - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، الطبع الأولى، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001.
- 61 - محمد عابد الجابري ، قضايا في الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1997.
- 62- محمد عابد الجابري ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
- 63 - محمد الحفار سعيد، البيولوجيا ومصير الإنسان، (دون ط)، عالم المعرفة، ، الكويت، 1984.
- 64 - مؤلف جماعي، القيم إلى أين، ترجمة:زهيدة درويش جيور، جان جبور، مراجعة:عبد الرزاق الحليوي، منشورات اليونسكو، الترجمة للعربية: تحت مسؤولية دار النهار، بيروت، 2004.
- 65 - ناهدة البقصي الهندسة الوراثية والأخلاق، المجلس الوطني للثقافة والفنون: مركز دراسات الوحدة العربية، عالم المعرفة، العدد، 147 الكويت، 1993.
- 66 - هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2005، لبنان،
- 67 - وليامز جيمس، ليوتار نحو فلسفة ما بعد الحداثة، تر/ إيمان عبد العزيز، الطبعة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.

- ثانياً باللغة الأجنبية:

- François dagognet, Le vivant, Edition bordas, paris, 1988.

2- Louis lavelle, traité des valeurs, t 1, puf, paris, 1951.

3 - Louis de Broglie, Continu et discontinu, A. Michel, Paris,1941.

leur 4 - Edgar Morin, La method. Les idées :Leur habitat, Leur vie, leurs mœurs organization, editions du seuil, Paris, 1991.

5 - René Guénon, Le rège du La quantité et les signes des temps, Ed. Gallimard .
, coll idées. N 224, Paris, 1970 .

ج - القواميس والموسوعات:

1 - ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثامن، الطبعة الرابعة، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2005.

2 - ابن منظور، لسان العرب، المجلد 12 مادة قوم، دار صادر، بيروت، لبنان، 1966.

3 - أندريه لالاند ، الموسوعة الفلسفية، المجلد الثاني، تر / خليل احمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2008

4 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.

5 - دهوندرتش، أكسفورد للفلسفة، تر / نجيب الحصادي، الجزء الأول، (د،ط)، المكتب الوطني للبحث والتطوير، (د، ت).

6 - مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، (د، ط)، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

7 - محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، الجزء التاسع، دار منشورات الحياة، بيروت، لبنان.

د - الرسائل الجامعية:

- محمد الشريف الطاهر، الأسس الإنسانية والمعرفية لنقد الحضارة الغربية عند عبد الوهاب المسيري، أطروحة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2013/2012.

و - المجالات:

- 1 - أحمد ثابت، رؤى العالم عند المسيري، مجلة أوراق فلسفية، العدد التاسع عشر، منتدى سور الأزبكية، القاهرة، مصر، 2008.
 - 2 - الأخضر قويدري، حاجة الاختراعات العلمية المعاصرة إلى الترشيد الأخلاقي، مجلة أبعاد، مخبر الأبعاد القيمة للتحويلات الفكرية والسياسية، جامعة وهران، العدد الثاني، 2015.
 - 3 - إدغار موران، أي معرفة ينتجها الغرب - أزمة المعرفة عندما تفتقر الغرب إلى فن العيش، تر/ جاد مقدسي، مجلة الاستغراب، العدد الأول، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، 2015.
 - 4 - الحاج دواق، المنهج المعرفي التوحيدي عند عبد الوهاب المسيري مدخل إلى الإستومولوجيا التوحيدية، مجلة أوراق فلسفية، العدد 20، مصر، 2009.
 - 5 - بناصر العزاتي، كيف حصلت الثورة العلمية في أوربا، مجلة فكر وقد، العدد العاشر أنظر:
- <http://www.aljabribed.net>**
- 6 - جعفر شيخ إدريس، التصور الإسلامي للإنسان أساس لفلسفة الإسلام التربوية، مجلة المسلم الماصر، العدد 12، 1997.

- 7 - جواد الشقوري، في الإضافات المسيرية النوعية للمشروع العربي الإسلامي، مجلة أوراق، العدد 20، جامعة القاهرة، مصر، 2009.
- 8 - جيمس ولسن، القيم العائلية ودور المرأة، ترجمة/ أمل حسن، مجلة المعرفة، العدد 386، وزارة الثقافة الجمهورية العربية السورية، سوريا، 1990.
- 9 - حسان حامد، هانس كينغ، مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، 2004.
- 10 - سيد حسين نصر، نزع القداسة عن المعرفة في الغرب، ترجمة/ محمود يونس، مجلة المحجة، العدد 20، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية.
- 11 - رشيدة محمدي رياحي، أزمة القيم في المجتمعات هل خلاصها في تعقلها، مجلة أبعاد، العدد الثالث، مخبر الأبعاد القيمة للتحويلات الفكرية والسياسية بالجزائر، جامعة وهران، 2016.
- 12 - عبد القادر بوعرفة، الديمقراطية المستبعدة، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، عدد خاص، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، وهران، 2012.
- 13 - عبد المحسن صالح، المدنية الحديثة ومشكلات التلوث، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني العدد الثالث، وزارة الإعلام، الكويت، 1971.
- 14- عبير سعاد، رؤية المسيري للنسوية، مجلة أوراق فلسفية، العدد 19، (د، دار النشر)، مصر، 2008.
- 15 - عبد الحليم عويس، مسئولية القيادة الفكرية وضرورة فقه سنن الله في الحضارة، مجلة الداعي، العددان 9/8، 1997.
- 16 - عزت السيد أحمد، الثورة التكنولوجية وأثرها في التغيير القيم، مجلة جامعة دمشق، العدد 4/3، المجلد 29، دمشق، 2013.
- 17 - فهمي جدعان، الأسس الدينية والفلسفية للقيم الأخلاقية، مجلة دراسات وأبحاث، الباب الأول، العدد 12، دار الفكر.

- 18 - ماهر عبد المحسن، دراسة في الخريطة الإدراكية عند المسيري وغادامير، مجلة أوراق فلسفية، العدد 19، منتدى سور الأزبكية، 2008، مصر.
- 19- مصطفى بلولة، التحولات الفكرية من عصر النهضة إلى عصر العقل وأثرها في الدرس اللغوي، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 12، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر، 2014.
- 20 - محسن المحمدي، إيريك فروم والنقد النفسي لمجتمع الاستهلاك، مجلة أفكار، العدد العاشر، المجموعة الإعلامية آخر ساعة، 2016، الرباط، المغرب.
- 21 - ميريل وين دافيس، إعادة النظر في المعرفة الإسلامية والمستقبل، تر/ ديما المعلم، مجلة المحجة، العدد 29، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، 2014.
- 22 - من أجل أخلاق أممية - مناظرة بين الفيلسوفين هانس كينغ وبول ريكور، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، لبنان، العدد الرابع، 2016.
- 23 - محمد نور الدين أفاية، مفارقة القيم والأخلاق في الفكر الفلسفي المعاصر، مجلة التسامح، موقع: <https://tasamoh.om/index.php/nums/view/32/706>
- 24 - مدحت ماهر الليثي، استفادة القيم من السيرة النبوية وتوجيهها في علوم الإنسان والمجتمع، أعمال الدورة المنهجية في كيفية تفعيل القيم، تحرير / نادية محمود مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح، دار النشر للثقافة والعلوم، مصر، 2012 .
- 25 - نعيمة حاج عبد الرحمان، فؤاد ميلت، الجواب عن سؤال ما الأنوار، مجلة أيس، العدد الأول، 2005.

ي - المواقع الالكترونية:

- 1 - سيرة المسيري الذاتية على موقع: <http://www.elmessiri.com>

2 - مقال المقدمة التأسيسية التي كتبها المسيري لبرنامج حزب الوسط:

<http://www.arabphilosophers.com>

3 - بناصر العزاتي، كيف حصلت الثورة العلمية في أوروبا، مجلة فكر ونقد، العدد العاشر:

<http://www.aljabribed.net>

4 - محمد نور الدين أفاية، مفارقة القيم والأخلاق في الفكر الفلسفي المعاصر، مجلة التسامح، موقع:

<https://tasamoh.om/index.php/nums/view/32/706>

5 - راهينية المنعرج الإيتيقي المعاصر عودة أم تحول:

<http://www.abderrezakbelagrouz.co.vu/2017/05/blog-post.html>

6- نواف القديمي، أسلمة المعرفة هل تقودنا نحو الإسلام الشمولي،

<http://archive.aawsat.com/details.asp?article=177717>

7 - عبد الوهاب المسير، الإسلامي المعاصر مفهوم للحدائثة الإسلامية أنظر:

<http://www.Arabphilosophers.com>

فهرس الموضوعات

المقدمة	أ - ص
مدخل تمهيدي: عبد الوهاب المسيري - السيرة والتحولات الفكرية	31 - 16
1 - السيرة الذاتية لعبد الوهاب المسيري	17
2 - التحولات الفكرية في حياة المسيري	20
2 - 1 - المسيري وتجربة الشك	20
2 - 2 - المسري والتجربة الماركسية	23
2 - 2 - ج - التحول من بساطة المادية إلى رحابة الإنسانية	25
2 - 2 - د - مرحلة الإيمان وتبلور الرؤية الإسلامية	28
الفصل الأول: مظاهر التحول والانفصال عن القيمة في الحضارة الغربية	83 - 33
المبحث الأول: التحولات الحضارية في العصر الكلاسيكي وأثرها على منظومة القيم	38
1 - الاقتصاد الترشيدي الجديد	38
2 - حركة الاكتشافات الجغرافية	41
3 - الهجرة إلى المدن	42
4 - الإصلاح الديني ومفاهيمه الجديدة	43
5 - الثورة العلمية	45
6 - تحولات الدرس اللغوي	49
المبحث الثاني: مظاهر انفصال الحضارة الغربية عن القيمة	53
1 - السياسة ومظاهر الانفصال عن القيمة	53

- 1 - 1 - الديمقراطية كمقياس لفصل السياسة عن القيمة 57
- 2 - العلم والتقنية المنفصلان عن القيمة 62
- 3 - الفن المنفصل عن القيمة 69
- 3 - 1 - فن التصوير مقياس للتغير والانفصال القيمي 72
- 4 - مظاهر انفصال الحياة اليومية عن القيمة 77

الفصل الثاني: مقارنة مفاهيمية تأسيسية لإشكالية القيم في الفكر الغربي... 85 - 157

- المبحث الأول: إشكالية القيم مقارنة لسانية اصطلاحية..... 87
- 1 - مفهوم الإشكالية..... 87
- 1 - أ - المعنى اللغوي للإشكالية..... 87
- 1 - ب - المعنى الاصطلاحي للإشكالية..... 89
- 2 - مفهوم القيمة..... 91
- 2 - 1 - المعنى اللغوي للقيمة..... 92
- 2 - ب - المعنى الاصطلاحي للقيمة..... 94
- 2 - ج - المقارنة المعيارية للقيمة..... 98
- المبحث الثاني: إشكالية القيم في الفكر الغربي مقارنة تأسيسية..... 99
- 1 - القيمة ومشكلة الأساس..... 99
- 2 - مشكلة القيمة في المجتمعات العلمانية..... 105
- 3 - العلم وإشكالية القيم..... 111
- 3 - 1 - البيولوجيا نموذجا تطبيقيا للاستشكال القيمي..... 116
- 3 - ب - البيئة نموذج (ثاني) للاستشكال القيمي..... 123

4 - مشكلة انفصال السياسة عن القيمة	130 - 5
الظاهرة الاجتماعية الغربية وإشكالية القيم	134.....
6 - مشكلة العلاقة بين المعرفة والقيمة	149.....
الفصل الثالث: عوامل الاستشكال القيمي في الحضارة الغربية..... 159 – 213	
المبحث الأول:العوامل الدينية والفكرية	160.....
1 - تقويض المرجعيات المتجاوزة والأسس النهائية المطلقة	160
1 - 1 - العلمانية كإيديولوجية معادية للأسس والمرجعيات المتجاوزة	163.....
1 - 1 - ب - تراجع المرجعية الدينية	170.....
2 - النموذج المعرفي الغربي	176.....
2 - 1 - السمات العامة للنموذج المعرفي الغربي	179.....
المبحث الثاني: العوامل المادية والتقنية	188.....
1 - هيمنة النزعة المادية والعقلانية الأدواتية	188.....
2 - الرأسمالية	197.....
3 - سيادة العلم والتكنولوجيا	204.....
الفصل الرابع: إشكالية القيم والطرح المسيري البديل..... 216 – 303	
المبحث الأول: معالم الطرح المسيري البديل وأسس الفلسفية	218.....
1 - معالم الطرح المسيري البديل	218.....
2 - الأسس الفلسفية لمشروع المسيري البديل	221.....
المبحث الثاني: الرؤية التوحيدية للقيم والطبيعة والإنسان والمعرفة	234.....

1 - الرؤية المسيحية للطبيعة القيمة.....	234
2 - التوحيد كروية معرفية للطبيعة والإنسان.....	242
2 - أ - صورة الطبيعة في فلسفة التوحيد.....	244
2 - ب - صورة الإنسان في فلسفة التوحيد.....	247
2 - ج - التصور البديل لعلاقة الأنا بالآخر من مدخل توحيد إنساني.....	253
3 - صورة المعرفة في فلسفة التوحيد	258 - 4
الطرح المسري والدعوة إلى عقد أخلاقي مشترك.....	271
5 - الطرح المسيحي ومسالك العلاج	280
- رؤية نقدية لمشروع المسيحي البديل.....	291
الخاتمة.....	305 - 309
قائمة المصادر والمراجع	311 - 324
الفهرس العام	326 - 329