الحداثة الغربية في ميزان النقد العربي عبد الوهاب المسيري -أنموذجا-
(دراسة تحليلية مبنية على مقاربة منهجية و فكرية)

الأستاذ.الدكتور: أحمد ملاح، جامعة وهران، الجزائر
الأستاذة : برتيمة وفاء، جامعة بسكرة، الجزائر

الملخص:

يعد "عبد الوهاب المسيري " من بين المروجين فكريا لفلسفة الثنائيات المتقابلة في الفكر العربي المعاصر ، وذا ما تجلى في مشروعه الحداثي الذي طالب فيه بتأسيس حداثة على أساس العقل والدين، تقوم على التفاهم والانفتاح بين الحضارات والحوار والتسامح، وضرورة النقد والمراجعة لأي قوة إبداعية في مسار الحداثة، تجنبا للوقوع في هامش الحداثة المادية الغربية المنفصلة عن القيمة المدمرة للإنسانية.

وطبيعة هذا النقد تتوقف- حسب رأيه- على الاجتهاد والإبداع بما يتوافق مع الشريعة الإسلامية، وعقلانيتها الخاصة بها والمنفردة والتي تراعي مصالح الإنسانية في شموليتها.

Abstract:

"Abdel Wahab El-Messiri" among promoters intellectually philosophy opposite diodes in contemporary Arab thought, that manifested in the modernist project, which required the establishment of novelty on the basis of reason and religion, based on mutual understanding and openness among civilizations, dialogue, tolerance, and the necessity of criticism. Review any creative force in the path of modernity, in order to avoid falling into the margins of Western modernity material separate from the destructive value to humanity.

The nature of this criticism depends -According to his opinion- on the diligence and creativity in accordance with Islamic law. Rationality and their own individual and which takes into account the interests of humanity in its comprehensiveness.

مقدمة:

إن تقصي "**عبد الوهاب المسيري** " لإشكالية الحداثة الغربية من خلال رصده لمجالاتها وسلبياتها، ونقائصها التي خلقت عوائقا صلبة تحول دون تحقيق التوافق بين العالمين الغربي والإسلامي، شكل لديه دافعا نقديا وتقومينا إزاءها، حيث وضع الحداثة الغربية كتصور غربي ومنتجا فكريا له خصوصياته الحضارية في مخبر التشريح شكليا وضمنيا، إذ أفرزت عملية تفكيكه لهذه الإشكالية وتفسيره، وتحليله موقفا متميزا يطعن في جذورها التأسيسية، لذلك حاول تقديم نظرة بديلة عن هذا التصور الغربي المتحيز للتفسير المادي والعنصرية، مع بعض التعديلات في مبادئها التي أفرطت في المادية كأس وغاية.

وهذا ما تجسد في مشروعه النهضوي البديل الذي لم يكتف فيه بالوقوف عند الخلل الغربي لتصور فكرة الحداثة، من كل جوانبها المعرفية والحضارية بل تعدى هذا الأمر إلى ممارسة النقد داخل الفكر العربي، من خلال الوقوف على بعض أبعاد المشاريع النهضوية السابقة عنه، محاولا الكشف عن مآزقها التي أحدثت تصدعا واغترابا في وحدات العالم الإسلامي، وفكره وقيمه، فما مدى توفيق "**المسيري**" في مشروعه ؟، وهل فضحه لنقائص المشروع الحداثي الغربي يمكن الحكم عليه بالاكتمال، أو النضج معرفيا وحضاريا؟، وإلى أي مدى يمكن جعله مشروعا إنسانيا عاما؟.

وهل قدم في مشروعه هذا حلولا جديدة، مقارنة بغيره من المفكرين المعاصرين أم تعذر عليه ذلك؟.

هذا ما سنحاول التطرق إليه من خلال نقد وتقييم مشروعه، وذلك من ناحية المنهج الذي اتبعه ومارسه، كذلك من ناحية الأفكار التي طرحها ودافع عنها.

1.من ناحية المنهج : بني "**عبد الوهاب المسيري**" منهجه بناءا على تحليله لمجموعة من المبادئ والقيم والمفاهيم، والمعايير التي رأى أنها سبب في تأزم الوضع العالمي

كالحداثة الغربية، فأعاد فيها النظر وفق منهج تفكيكي، اعتمد فيه على التشكيك في المعتقدات والمنظومات المعرفية والمفاهيمية، حاول بذلك فضح المستور منها، وأهمية هذا المنهج التفكيك تبرز من خلال استخدامه من قبل بعض الفلاسفة الذين سبقوا "**عبد الوهاب المسيري**" إليه، أمثال"**جاك دريدا**" **(jacques Derrida)** إذ أن "**دريدا**" قد طبق التفكيك كإستراتيجية لتحليل مركزية العقل، أي تفكيك العقل الذي نظرت إليه كما نجد ذلك عند "**هيجل"(Hegel)** وهي نظرة رفضها "**جاك دريدا**" ورأى أن: «**الواقع والحقيقة الفيزيقية، قد تجاوزا العقل الذي أنتجته الميتافيزيقا الدينية، والفلسفية**»[1].

وقد عمل "**المسيري**" بدوره على تفكيك بعض إدعاءات القائلين بأن هناك معنى مادي نخضع لإرادته، وهو المسؤول عن التطور والتنمية، مثل مقولة (تسلع المادة أو السوق الإمبريالية، الصراع القوة...)، إذ رأى فيه نوعا من الجمود والخضوع يستخدم التفكيك باعتباره رؤية للكون.

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

وهذه محاولة جديدة قام بها من أجل الوقوف على المعاني المبهمة في الخطابات الغربية، بهدف الكشف عن مكبوتات مروجيها الذين يعملون دائما على إيصالها للمتلقي بطريقة خفية.

وهذا الفضح يؤدي إلى التشكيك في الحقائق، وتجنب النظرة التقديسية لها بحيث يعيد النظر في صدق هذه الحقائق، وفي مركزية هذه المصطلحات المنسوبة للحضارة الغربية.

وبهذا يكون "**المسيري**" قد فتح آفاقا جديدة لفهم المفاهيم، والمصطلحات وتطويرها بخلق قراءات موضوعية مستقلة عن خلفياتنا الثقافية، والدينية المتعصبة وجعلها أكثر انفتاحية، كما تدعو إليه الروح الإسلامية.

إلا أن ما يمكن أن يشكل عائقا أمام منهج "**المسيري**" التفكيكي هو صعوبة تطبيقه على النصوص الدينية المقدسة، كالآيات القرآنية مثلا، لأنها حقائق ثابتة صالحة لكل زمان.

وإلى جانب المنهجية التفكيكية التي استعملها في تشخيصه لأزمة المجتمع المعاصر، فقد عهد إلى التركيب لكي يتجنب التشتت والانقسام في ظل التعدد والاختلاف الموجود بين الثنائيات الضدية، كما بين الثقافات والهويات، والأديان السماوية والنماذج المعرفية الغربية، ويظهر لنا ذلك من خلال ربطه المنهجي والفكري المتغير، والمتحول عن طريق الابتكار للأفكار والمقولات التي تفيدنا في حياتنا، بعد استغلالها عمليا بالفكر التركيبي الذي يعني الجمع بين ما هو متعدد ومختلف، قصد الوصول إلى التقارب والتعايش كما هو موجود في المنظومة الإسلامية.

ويبدو لنا تطبيق المنهج التركيبي والتحليلي، والتفسيري في مشروع "**المسيري**" الحضاري الشامل في عدة مواضيع، وبعد أن فكك مفاهيم ومقولات الحداثة الغربية وقارنها بواقعها الراهن من أجل تحقيق الموضوعية في نقده لها، والكشف عن تهافت المدافعين عنها، قام بالتحليل والتركيب وشخص مشكلاتها، وحدد مجالاتها وقام بصياغات جديدة للواقع، وللنماذج الحضارية والمعرفية وفق ما يتماشى مع مصالح الإنسانية عامة.

2. من ناحية الأفكار:

لقد أسس "**المسيري**" مشروعه الفكري الإنساني، انطلاقا من تناوله للعديد من المشكلات التي رأى ضرورة إعادة النظر فيها، ومن أبرز هذه المشكلات نجد مشكلة الحداثة التي درسها وحللها العديد من المفكرين المعاصرين، سواء من الغرب أو من العرب، الذين سنحاول معرفة موقفهم منها لتقييم على ضوء ذالك موقف "**المسيري**" فمن بين الذين يقتربون مع "**المسيري**" في وجهة نظره للحداثة الغربية، ودعوته لتأسيس حداثة إنسانية شاملة تولي اهتماما كبيرا للتراث، والقيم الأخلاقية والدين، فإذا كان "**المسيري**" يؤكد ضرورة الانطلاق من التراث والاجتهاد فيه، لفهم قواعده وإعادة تكييفها مع واقعنا المعاصر: «**لإعادة القرآن والسنة، ولقرأت التراث الحضاري**»[(2)].

نجد المفكر المغربي "**محمد عابد الجابري**" الذي يرى أن الحداثة ليست بالضرورة رفضا للتراث، أو تجريدا من ماضينا، وثقافتنا التي تراكمت بفعل توالي الأزمنة والحقب التاريخية، وإنما هي تطوير في نظرتنا إلى الموروث، وكيفية التفاعل معه واستغلاله بما يتماشى مع التطورات التي سيشهدها العالم، في مختلف المجالات حيث يقول: «**فالحداثة -في نظرنا- لا تعني رفض التراث، ولا القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي**»[(3)].

كما أنه يتفق مع "**المسيري**" في تأكيده أن:«**العقل الغربي هو الذي قام بحربين عالميتين مدمرتين، بفعل العقل الحد اثوي الغربي، الذي لم تلجمه لا القيم ولا الوجدان، ولا الضمير ولا القيم الأخلاقية**»[(4)] فالحداثة الغربية تخلو من هذه القيم حسب "**الجابري**"، كما أنه يرى أن: «**الحداثة تتم بإعادة كتابة تراثنا بروح نقدية، ورؤية عقلانية تأريخية، وهذا ليس بهدف امتلاك تراثنا، والتحرر من ثقل حضوره فحسب، بل أيضا من أجل إعادة التربة الصالحة الضرورية، لاستتباب أسس التقدم والتطور، في فكرنا وثقافتنا المعاصرة، وهذا هو الشرط الضروري لتأصيل "المعاصرة فينا"، أعني تحويلها من معاصرة قائمة على التبعية والنقل،**

والاستنساخ إلى معاصرة قائمة على المواكبة على المساهمة إنتاجا وإبداعا»[5]، إن الحداثة اليوم كما يرى "**الجابري**" هي: «**ديدن الحياة في كل مجال فالحداثة الفكرية ضرورية لإنتاج المعرفة، وللتجديد والاجتهاد، وأما تراثنا وإن كان يزخر بأنواع من الحداثة شاهدتها فترات من ماضينا، فهو لا يكفينا لتحقيق الحداثة المطلوبة في عصرنا، فهو مفيد لنا على صعيد ربط الحاضر بالماضي، ولكنه يحتاج إلى تجديد في سبيل ربط الحاضر بالمستقبل، وذلك المستقبل الذي ننشده، والذي نكون فيه من رواده وقادته**»[6].

وهذا لا يعني كما يقول "**الجابري**" أن نعرض عن تراثنا اعتراضا، ونرتمي بكليتنا في الحضارة المعاصرة وكأننا كائنات لا تراث لها بل أن تأسيس الحداثة فينا وعندنا يتطلب الانتظام في تراثنا، إعادة بناء علاقتنا به بصورة حداثية أن:«**الحداثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه، لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من "القطائع" معه، إلى تحقيق تجاوز عميق له، أي تراث جديد نصنعه**»[7]، فنحن نفهم من خلال نصه هذا وكأنه يريد أن يرسم لنا خطة عمل نطبقها في تجديد التراث، ليواكب تطورات العصر إذ يجب علينا أولا أن نحتوي التراث ونمتلكه، وذلك بدراسته ووعيه لنستخرج منه المعقول واللامعقول، بكل روح نقدية وعقلانية موضوعية، ومن ثم نحصل على تراث جديد صغناه بأنفسنا، وهو تراث قادر على مواجهة تحديات عصر الحداثة الغربية.

كما أن "**المسيري**" فقد قدم رؤية جديدة للحداثة، إلا أنه مع ذلك حاول تقديم مفهوم يتماشى مع هذا التغيير، فرأى بأنها إبداع متواصل في الرؤى والأفكار والمبادلات، وذلك ليس من أجل التوصل إلى نتائج وحلول نهائية ومحددة، بل هي إنتاج مستمر على مستوى الفكر، ثم على مستوى العمل، أي استثمار أفكارنا في الممارسة التطبيقية، ولا يكون هذا إلا بالابتعاد عن الوثوقية والذاتية عن طريق إعادة قراءة مسلماتنا وبديهياتنا، ويتضح ذلك في معنى قوله الحداثة هي: «**مفهوم إنساني مشترك، يقوم على الاجتهاد في إعادة الاعتبار في قيمة الإنسان، وقيمه**»[8].

ويتبين لنا مما سبق أن "**المسيري**" يشترك مع "**الجابري**" في بعض المسائل المتعلقة بأهمية التراث في تطورنا من خلال إعادة قراءته وتمحيصه، ومفهوم الحداثة كتركيزها على أولوية نقد الأفكار والذهنيات، والمعايير العقلية في كيفية تعاملنا مع التراث ولكن يبدو أنهما يختلفان معا مع رؤية "**علي حرب**" للحداثة على أنها: «**عملية خلق مستمر لا يمكن القبض عليها وتجسيدها في قالب جاهز، وثابت**»[(9)].

بينما رأى "**المسيري**" و"**الجابري**" بأنها مشروع ورسالة، أي نموذج وقالب يمكن أن يحتذي به في إطار احترام الهوية والتراث ومجمل القيم الإنسانية، رغم أن "**المسيري**" في دعوته لجعل الفكر الإسلامي فكرا عالميا شموليا وكونيا، - كما أشارنا لذلك في مشروعه- نجده يشترك مع "**علي حرب**" في فكرة جعل الفكر الإسلامي فكرا كونيا، من خلال دعوته إلى عدم تجنيس الأفكار، حيث يقول: «**إن التعامل مع التوراة والإنجيل والقرآن، فهي كتب بلغة الغيب لكي توجه إلى الإنسان، ولا داعي لأن تحتكرها طائفة أو فرقة، فهي سلع رمزية توضع برسم التدوال للجميع**»[(10)]، وبذلك يصبح الفكر الديني فكرا كونيا لجميع الناس.

يميز "**المسيري**" نوعين من الحداثة، **حداثة سلبية** وهي الحداثة المادية التي تسيطر عليها التكنولوجيا، والتقنية المنفصلة عن القيمة، **وحداثة إيجابية** تتمثل في الجانب الفكري، حيث يرفض "**المسيري**" الأولى ويبقي على الثانية التي من شأنها تنمية القيم الإنسانية، وفي تصنيفه هذا نجده يتفق مع "**محمد أركون**" الذي يميز بين حداثة مادية وحداثة عقلية، فالحداثة المادية (التكنولوجية) فهي متوفرة في المجتمعات الغربية عامة، وفي العديد من المجتمعات الإسلامية العربية خاصة الغنية منها (كالمملكة العربية السعودية).

أما الحداثة العقلية فهي الحداثة الحقيقية -في نظر "**أركون**"- والتي تجسدت في المجتمعات الغربية، وتفتقد إليها المجتمعات الإسلامية، إلا عند نخبة قليلة جدا من مفكريها المثقفين فقط، كما يتفق "**المسيري**" مع "**أركون**" في نقده لمفكري التيار التقليدي الذين رفضوا روح الحداثة الغربية، وجعلوا من الإسلام مفهوما جامدا

ومنغلقا على نفسه، غير قابل لتواصل مع الآخر، رغم أن التواصل مبدأ في الإسلام يجمع بين كل البشر بصور ومعاني متعددة له، كالتعاون مثلا أو التراحم، "**فأركون**" يرجع سبب افتقاد المجتمعات الإسلامية للحداثة الفكرية إلى أن المؤمنين التقليديين يصرون على مواقفهم التقليدية، ويعارضون التطور بل ويطالبون الغرب باحترام اختلافهم[11]، وطبقا لمفهوم هؤلاء المؤمنين للإسلام، كمناخ ديني سكوني، دوغمائي، جوهراني متعالي يعبر عنه شعار: "الإسلام صالح لكل زمان ومكان"، أصبح الغرب يقيم علاقة بينه وبين الإسلام عندما يتحدثون عنه.

وبهذا فإن المؤمنين التقليديين، لا يعرفون أنهم يضرون أنفسهم أكثر مما ينفعونها، فالحداثة الفكرية مرفوضة في المجتمعات الإسلامية، ومفتقدة إليها تحت ضغط رجال الدين الإسلامي الأصوليين، أصحاب العقول المتحجرة في نظرهم الذين رأوا في الحداثة شر لابد من تحاشيه، ويعبر "**أركون**" عن ذلك في قوله: «**ولو انتصرت الحداثة العقلية في أرض الإسلام، ما كان مصيرهم يشبه الحركات الماضوية المتطرفة في البلدان الأوروبية**»[12].

ويعني هذا أنهم يقومون برفض الحداثة في جانبها الفكري، دون جانبها المادي -في نظر "**أركون**"- لكي يحافظوا على مكانتهم، وخير مثال على ذلك هو ردت فعل هؤلاء على "**طه حسين**"، (1889/ 1973)، عندما دعا إلى إدخال المنهج الفينومينولوجي **(phenomenological)** والتاريخي إلى الساحة الثقافية العربية في العشرينيات، وكانت عنيفة إلى درجة أنهم اضطروه لتراجع عما دعا إليه، لأنهم رأوا في دعوته هذه خطر على الرؤية القديمة للأمور، وهذا ما انتقده "**المسيري**" عند ممثلي عصر النهضة والتيار التقليدي .

كما سبق الإشارة إليه في مشروعه البديل-، كما نلمس بعض نقاط التقارب بين "**عبد الوهاب المسيري**" و"**محمد أركون**" في الدعوة إلى تأصيل الحداثة إسلاميا، وهذا ما أراده "**المسيري**" من خلال نقده للحداثة الغربية ومحاولة تأسيسه لحداثة إنسانية مشتركة مفعمة بالروح الإسلامية، فكذلك "**أركون**" في دعوته للحداثة لا يقصد الدعوة إلى الحداثة الغربية، بمساوئها ومحاسنها، بل يسعى جاهدا إلى

تحديث الفكر الإسلامي من خلال حداثة يردها إلى منشئها ومبادئها، وهو التراث الإسلامي، أي من خلال عملية **ترييث الحداثة**.

بمعنى عملية البحث عن جذور فكر الحداثة في التراث الإسلامي لأنه يعتبرها فكرة تعبر عن وعي الإنسان بذاته، ولا يمكن أن تحمل حدودا عرقية، أو جغرافية حيث يقول: «**إن الحداثة ليست حكرا على الغرب أو الشرق، إنها موقف قد يؤخذ في أي عصر، ولدى كل الشعوب**»[13]، إذا كان الغرب يتغنى اليوم بإحدى مقولات الحداثة وهي "**الإنسية**"، فإن "**أركون**" يرى: «**بأن الفكر الإسلامي، قد عرفها قبل اليوم بقرون، بلغت أوجها في القرن الرابع الهجري**»[14]، يستشهد "**أركون**" على ذلك بشواهد من التاريخ الإسلامي الأصيل، تتمثل في شخصيات عرفت الانفتاح الفكري ومارست التفكير الحر، فيقول :«**ويمكن هنا تسمية نماذج كبرى من المثقفين، الذين مارسوا مثل هذا الموقف الحر، والمستقل... إذ يعتبر الجاحظ والتوحيدي، من أكثرهم جرأة وحداثة**»[15].

وبناءا على هذا يمكن القول بأن الحداثة التي يدعو إليها "**أركون**" ليست المعاصرة أو استعارة الجانب المادي من الحداثة فقط، بل أنها الحداثة الروحية التي تجعل الفكر فعالا لا منفعلا، والتي لا تحدها حدود، فتلك المواقف الحداثية التي شاهدها الغرب، شاهدها العرب والمسلمون قبلهم، ومن هنا كان جديرا بالفكر الإسلامي أن يتحدث بحداثة نشأت في رحمه قبل أن يتحدث بها غيره، وهو ما يهدف إليه "**أركون**" من خلال مشروعه النقدي للحداثة، والذي يتقارب فيه إلى حد بعيد مع موقف "**المسيري**" تجاهها.

كما نجد "**عبد الوهاب المسيري**" في دعوته التجديدية للفكر العربي والإسلامي المعاصر انطلاقا من إعادة النظر في الكتاب والسنة، يقترب مع ما ذهب إليه "**محمد عمارة**" الذي يتحدث عن ضرورة التجديد خاصة في مجال الدين، والفكر الديني فالتجديد لا يمس الأصول، بل يشمل التفسير والفهم للدين: «**لأنه السبيل لامتداد تأثيرات الدين الكامل، وثوابته إلى الميادين الجديدة والأمور المستحدثة، والضمان لبقاء "الأصول" صالحة دائما، لكل زمان ومكان**»[16]، فتجديد

الفكر الإسلامي ضرورة ملحة في العصر الحالي، حتى لا تكون هناك حجة على الإسلام في كونه يدعو إلى التخلف والركود، و يضيف "**عمارة**" بأن :«**أعدى أعداء هذا "التجديد"، هو "التقليد" فالتقليد للنماذج الحضارية الغربية الوافدة، يعطل ملكة الإبداع والابتكار ... ولن يتأتى ذلك، إلا إذا آمنت بأن لها في النهضة مشروعا متميزا عن المشاريع الأخرى للحضارات الأخرى**»[17].

فالتجديد إذا لا يتأتى من خلال تقليد نماذج أخرى أكثر تطورا بل يجب أن يكون مستوحى من الأصول، ولا يجب أن يخرج عنها كما أن هذا التقليد يقتل ملكة الإبداع في أفراد الأمة، و"**محمد عمارة**" وإضافة إلى قوله بضرورة الوعي بأهداف الغرب، وضرورة توحد صفوف المسلمين أمام تحديات الغرب التي من بينها الحداثة، وكذا دعوته إلى التجديد يقترح علينا مشروعا للتعامل مع الآخر، وتقديم صورة للإسلام بشكل منظم وموضوعي، والذي يتمثل في مشروع "**ألف كتاب**" الذي أراد من خلاله اختيار كتب من فكر الإحياء والاستنارة على مدى القرنين الماضيين للنهوض بالعالم الإسلامي، والوقوف على مخاطر الغرب.

أما بالنسبة "**لبرهان غليون**" فإنه يركز أكثر على الآخر، أي الغرب في مسألة التحديث، فالحداثة بالنسبة إليه هي نقل مظاهر الحياة الحضارية الأوربية إلى بلادنا، على اعتبار أن الغرب هو من يمتلك التكنولوجيات المتطورة، والأفكار المتجددة، ومنه فهو المعيار الذي يتبين من خلاله مدى تحضرنا وتحدثنا، إذ يقول: «**يعني التحديث جعل مظاهر الحياة الاجتماعية، ووظائفها مماثلة في البلاد العربية لمعايير الحياة الاجتماعية العالمية، وبالتالي لأنماطها السائدة في الغرب، باعتباره مصدر التجديدات العلمية والتقنية، والأدبية ومقياسها أيضا**»[18].

وإذا كان "**برهان غليون**" قد ركز على أهمية الآخر في صناعة حداثتنا، فإن "**المسيري**" يوازن بين أهمية الأنا والآخر من خلال دعوته للإنسانية المشتركة، من حيث أننا ننفتح على العالم ونشتغل أيضا على الذات بخلقها وتطويرها، وبهذا فإننا بقدر ما نغير أنفسنا بقدر ما نتفاعل مع الآخر، وبهذا يتفق مع رؤية "**محمد محفوظ**" الذي رأى ضرورة تغيير النظرة نحو ذواتنا، حيث يقول: «**ينبغي أن يكون**

المنظور كيف تنظر الأنا إلى ذاتها هل ينظر إليها باعتبارها هامشية ...، أم ينظر إليها باعتبارها مجموعة من الإمكانات والقدرات»[19]، أي ضرورة الاتجاه أكثر إلى ذواتنا، والتركيز عليها بتجديد البحث في عقلياتنا الجامدة المبنية على إقصاء الآخر، وهذه نقطة نلمسها أيضا عند "**علـــي حرب**".

يبدو مما سبق أن "**المسيري**" قد تطرق إلى العديد من المسائل التي بحث فيها غيره من المفكرين العرب المعاصرين، إلا أن أفكاره وأرائه لم تكن مجرد إعادة لما توصلوا إليه، وإنما كانت بحثا منهجيا، ملما بالجوانب المختلفة للمشاكل التي تعاني منها المجتمعات العربية المعاصرة.

فاهتمامه بدور الآخر في تنميتنا هو نابع من دراية "**المسيري**" بمدى عجز الدول العربية والإسلامية في مختلف الميادين، خاصة ما يتعلق بالتطورات التكنولوجية الحديثة، وحرصه على ضرورة تطويرها والوصول بها إلى ما وصل إليه الغرب، مع المحافظة على هويتها الخاصة.

وإذا كان مفهوم الحداثة مرتبطا بعلاقة الأنا بالآخر، فإن التطرق إلى علاقة هويتنا بالآخر المختلف عنا، والتي جعلها "**المسيري**" إحدى آليات تحقيق الإنسانية المشتركة التي تنعكس على ضوئها رؤانا وأفكارنا الحداثية، فالتعامل مع الهوية لا يكون بالتقوقع على الذات، بل بالانفتاح على الآخر والتفاعل معه بما يضمن التعاون والتبادل في ظل اختلاف الهويات، والاشتراك في القيم الإنسانية النبيلة، ولهذا فغيرنا ليس خطرا على خصوصياتنا، بل هو وجهنا الآخر.

كما نجد أن "**عبد الوهاب المسيري**" في نظرته العدائية لليهودية والصهيونية والتي تتمحور في أن كليهما تشكل إمبريالي علماني، من نتاج المنظومة الحداثية يتفق مع "**طه عبد الرحمان**" في دعوته للنهوض بالعالم الإسلامي، ومعاداته لليهودية من أجل الحفاظ على هويتنا وبقائها، لذلك يقول "**طه عبد الرحمان**": «**فلا مفر إذن من أن ننهض إلى التفلسف بما يختص بنا لكي نحيا، لا بما يختص بعدونا لكي نموت...، وليس قصدنا هنا إلا أن نفكر على قدر الطاقة في كيف نتفلسف**

من أجل أنفسنا، حتى ندفع عنا ما يحمله هذا الفضاء المتهود من أسباب الموت»[20].

ويبدو من هذا حرص "**طه عبد الرحمان**" على الدفاع عن هويتنا ومقدساتنا الثقافية والدينية، من خطر الفكر المتهود بالإبداع والتفكير، لأن الفلسفة أصبحت تتحكم فيها العنصرية اليهودية الرامية إلى القضاء على المقدسات الإسلامية، وكما يرى "**المسيري**": «**أن العنصرية والصهيونية، واليهودية أوجه الحداثة الغربية**»[21].

كما نجد أيضا تشابها بين آراء "**المسيري**" والمفكر الألماني "**هابرماس**" **(Habermas)** في فكرة نقده للحداثة الغربية وتسلطها المادي، حيث حاول بناء مشروع يقوم على التعدد والحوار بما يحقق التقارب والتبادل، والتعايش بين الأفراد والجماعات العالمية، وذالك بإعادة النظر في المفاهيم والأفكار، وهذا ما نجده في النظرية التواصلية "**لهابر ماس**" التي تقوم على الحوار والتفاهم بين الأشخاص والمجتمعات قصده: «**تحطيم بنيات الاتصال اللاعقلانية التي تميز العالم المعاصر، والمقصود بالبنى اللاعقلانية أبنية العقل المتحجرة المعيقة للحوار والتواصل، في ظل الاختلاف الاجتماعي والثقافي، وهذا يتجاوز عقلية التمركز حول الذات بعقل تواصلي يربط مع الآخرين علاقات متعددة، وذلك بالاعتراف بإمكانية الوقوع في الخطأ، واعتباره مبدءا من مبادئ المناقشة والحوار، إذ يتعين على الجميع المساهمة في الحوار، وفي خلق معاني الرموز والأشياء**»[22].

ويتبين مما سبق أن "**هابرماس**" أيضا قد ركز على فكرة الحوار بين جميع أفراد المجتمع، وعلى مشاركتهم في تطوير وخلق تفاسير وقراءات مختلفة للنصوص والمفاهيم قصد التجديد والتعايش، فهو يشترك مع "**المسيري**" في دعوته إلى ضرورة عقلنة العلاقات الإنسانية ومناهضة عصره، والمنادي لتنوع الحوار بين الحضارات والثقافات.

وما يمكن أن نستشفه مما تقدم هو مدى اهتمام "**المسيري**" بالمشكلات والأزمات التي يعيشها المجتمع الدولي عموما، والمجتمع العربي الإسلامي بالخصوص، حيث عمل على تشخيص أسباب الأزمة، وحاول تقديم البديل المتمثل في الرؤية الإنسانية المشتركة، الشمولية والكونية للعالم التي تراعي القيم الأخلاقية والدينية وضرورة احترامها.

وقد مارس في تشخيصه لعوامل التأزم المنهج التفكيكي الذي استعمله من أجل تحرير الفكر، والمعنى من تلك السلطة التي يسعى أصحاب الفكر المتعصب إلى فرضها على الجميع، وذلك بكسر الحواجز وفتح المجال لتعدد المعنى بقراءة النصوص وإعادة بناء المفاهيم بما يتماشى مع خصوصية الأديان، وكيفية التعامل مع الهويات.

ولذلك تبدو أهمية التفكيك من خلال الكشف عن قصور المقولات والأفكار بممارسة النقد والتشكيك، وبذلك فهو يحرر الفكر من الأوهام والانغلاق، ويؤسس للانفتاح والتعدد بما يحقق الغنى والثروة في التفسيرات والقراءات للمفاهيم.

حسب –"**المسيري**"– لا يتوقف عند التشكيك فقط، لأن ذلك يجعلنا نستمر في بحث يفضي بنا إلى العدمية، بل يتعداه إلى ممارسة الفعل التحليلي والتركيبي، وهو العمل بصورة خلاقة ومتجددة على التواصل، والإبداع في الأطروحات والمنتجات.

وقد أراد بهذا التفكيك والتركيب الوصول إلى مشروع إنساني مشترك إسلامي الذي يعتبره تصورا جديدا، يرتكز على مجموعة من الأفكار أهمها إعادة امتحان مصداقية المفاهيم الحداثية، وأهداف المشاريع الغربية من خلال كتاباته، حيث بين المشكلات التي وقعت فيها الحضارة الغربية في نموذجها الحداثي المعرفي والحضاري، وهذا النقد بإمكانه أن يغير من نظرتنا اتجاه الغرب، وذلك بألا نتعامل معهم كحماة لنا، أو يملكون حق التفكير نيابة عنا في حلول مشاكلنا، –وإن كان

من الصعب على الصعيد الواقعي-، لأن الخصوصية الإسلامية لهويتنا كفيلة بتقديم الحلول الناجعة لمشاكلنا.

وتجدر الإشارة إلى أن "**عبد الوهاب المسيري**" يتقارب في رؤيته العالمية للكون، وطرحه الإنساني من الفيلسوف الألماني "**إيمانويل كانط**" **(immanuelkant)** رغم أن فكرة الكونية أو العالمية موجودة في الديانة الإسلامية، والمسيحية كحل إنساني أخلاقي لمشاكل البشرية، إضافة إلى أن "**المسيري**" يقترب من "**توماس كوهن**" **(Thomas Kuhn)** الأمريكي و"**كلود ليفي ستراوس**" في فكرة النموذج كمصطلح من حيث الاستعمال الشكلي، أما عن المضمون فإن "**توماس كوهن**" قاربه بالمنظور العلمي أو المفهوم المعرفي، في حين "**كلود ليفي ستراوس (cloude lévi strauss)** أخضعه للدراسات الاجتماعية والبنيوية، أما "**عبد الوهاب المسيري**" فقد قرنه بالدراسات الحضارية والعقائدية التاريخية، للإلمام بالمسائل الإنسانية في شموليتها الكونية.

خـــاتمة:

نخلص من هذا المقال إلى مايلي:

إن النقد لا مفر منه للحداثة، فهو خاصية أساسية حتى يتمكن الحداثي من أن يبلغ حداثته على الوجه الأكمل، فالنقد لم يعد عيبا فيها، وإنما هو ميزة لها من الإيجابيات ما يجعل الحداثة ذاتها تستطيع الاستمرار إلى الأمام، فناقد الحداثة هو الحداثي الحق، ومن هنا فإن البديل الذي أعطاه "**المسيري**" لإنقاذ الإنسانية وقيمها من الانعدام يتمثل في نظريته الإنسانية والمؤسسة على أصول الدين الإسلامي، التي تحمل في باطنها معايير أخلاقية وإنسانية، قصد تكوين عقلانية متوازنة تجمع بين الجوانب المادية والجوانب الروحية، أي بين التنظير والعمل والتطبيق.

وذلك لإثراء الجانب الإنساني الذي كان مهملا عند الحداثيين الغربيين، المفرطين في ماديتهم-، أي العلاقات المادية مثل التسلع، التشيؤ، المركزية ...إلخ، محاولا إعادة الثقة للإنسان العالمي بقيمه وإرادته، ونقد بذلك كل من يحاول تهديم الإنسانية وأسسها لمجرد وقوع العقل في مأزق (أخطاء)، ولهذا فإن "**المسيري**" يرى أنه لابد من مواجهة الحداثة بقوة إبداعية لا بالاستسلام، أي ليس بالرفض لها، وإنما امتلاك النقد كوسيلة لمهاجمة الحداثة بغية إصلاحها.

وعلى هذا الأساس رفض بتاتا سيادة الواحدية المادية لأنها تدعو إلى فرض نمط عيش معين، خاص بالنموذج الحداثي الغربي يحاول فرضه على جميع الشعوب بالقوة والعنف.

- إن مشروع "**المسيري**" هو مشروع نظري، ومحل جملة من الانتقادات من طرف الفلاسفة والمفكرين، لكن رغم هذه الانتقادات الموجهة له إلا أنه يمثل مفكر هذا القرن بما أبدعه من نظرة جديدة شمولية، تتجاوز الطرح الذري لمسائل العالم على خلاف معاصريه، فقد أراد أن يعيد الثقة في القيم الإنسانية من خلال

موازنته بين القيم المادية والروحية، وبناء حداثة إنسانية مشتركة قادرة على حل المعضلة الاجتماعية والحضارية الراهنة.

وعلى العموم إنه مجهود نظري كبير قام به "**المسيري**" في الفكر الفلسفي المعاصر عامة، قد يصادف الإخفاق أو قد يكون نصيبه النجاح، والتاريخ (المستقبل) سيثبت ذلك.

❖ **هوامش البحث**

(1) فريدة غيوة، **اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة**، الجزائر، جامعة منتوري قسنطينة، 2003، ص 185.

(2) عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهاد، المقدمة فقه التحيز**، ط3، ص 109.

(3) محمد عبد الجابري **التراث والحداثة، دراسات ومناقشات**، لبنان، المغرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1991، ص 15.

(4) عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصدر سبق ذكره، ص 120.

(5) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، لبنان، مركز الدراسات الوحدة العربية بيروت، حزيران، 1986، ص 47.

(6) محمد عابد الجابري، حسن حنفي، **حوار المشرق والمغرب، نحوة إعادة الفكر القومي العربي**، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات، والنشر، بيروت، 1990، ص 75.

(7) المرجع السابق، ص 74.

(8) عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز رؤية معرفية، ودعوة للإجتهاد، المقدمة فقه التحيز**، ط3، مرجع سبق ذكره، ص106.

(9) علي حرب، **الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة**، بيروت: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995، ص 241.

(10) علي حرب، **العالم ومآزيقه، منطق الصدام ولغة التداول**، المغرب: المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، 2002، ص 174.

(11) محمد أركون، **الإسلام أوربا الغرب**، ترجمة هاشم صالح، (ط1؛ لبنان: دار الطليعة بيروت، 2004)، ص 286.

(12) محمد أركون، **القضايا في العقل الديني**، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، 2004، ص 226.

(13) محمد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد وإجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، (ط3؛ لبنان: دار الساقي بيروت، 1998)، ص 264.

(14) محمد أركون، **نزعة الأنسنة للفكر العربي الإسلامي، جيل بن مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح، لبنان: دار الساقي بيروت، 1997، ص 228.

(15) محمد أركون، **نزعة الأنسنة للفكر العربي الإسلامي، جيل بن مسكويه والتوحيدي**، مرجع سبق ذكره، ص 228.

(16) محمد عمارة، **تجديد الخطاب الديني، سنة وأمريكا تشن حرب، استباقية لغزو العالم** ، **.www.aliwidha.com**

(17) محمد عمار، (**النظام العالمي الجديد رؤية إسلامية**)، **مجلة العربي**، العدد 443، أكتوبر 1995، ص 33.

(18) برهان غليون، **إغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، المغرب، لبنان: الدار البيضاء، بيروت، 2004، ص 183.

(19) محمد محفوظ ، **الإسلام والغرب وحوار المستقبل**، مرجع سبق ذكره، ص 56.

(20) طه عبد الرحمان، **الحق العربي في الإختلاف الفلسفي**، مرجع سبق ذكره، ص 66.

(21) عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سبق ذكره، ص 126.

(22) استفتاء من أجل دستور أوروبي (**حوار في الفلسفة والسياسة – حوار مع الفيلسوف الألماني، يورغن هابرماس**–)، ترجمة محمد الأشهب، المغرب، www.annaba.com