

الخطاب الإسلامي الجديد وموقفه من الحداثة الغربية

وجهة نظر "عبد الوهاب المسيري".

New Islamic discourse and its position on Western modernity

In point of view of " abed el wahab elmessiry ".

د. قروج بولفعة*

المركز الجامعي الشريف بوشوشة أفلو

تاريخ النشر: 2022/12/28

تاريخ القبول: 2022/10/12

تاريخ الاستلام: 2020/03/26

ملخص:

نتناول في هذه المقالة موقف النخب العربية من الحداثة، وبالتحديد رؤية الخطاب الإسلامي الجديد ونقده للحداثة الغربية، من خلال شخصية أكاديمية عرف بعمله الكبير "موسوعة اليهود والمسيحية والصهيونية" حيث يمثل هذا المفكر النخبة المستنيرة، ونقصد به "عبد الوهاب المسيري"، الذي حل موقف الخطاب الإسلامي الجديد من الحداثة الغربية. مبينا أهم سماته ومركزاته خاصة أولوية مقولة الإنسان، ولكن دون تجاهل "الله" Y، إذ تتقاطع هذه الأطروحة مع قناعة تكونت لديه عندما اصطدم بعدمية الفكر الحداثي، التي ألغت الله والإنسان معا وفي المقابل. ألهمت الطبيعة. وهذا ما سنحاول بيانه في هذه المقالة التي يلتقي فيها تأثير الفكر الغربي من جهة ومن جهة ثانية تأثير الفكر الإنساني للحضارة الإسلامية. الكلمات المفتاحية: الفكر العربي، نقد الحداثة الغربية، الخطاب الإسلامي الجديد

Abstract:

This article talk about the divergence of the Arabic elites toward modernity, precisely it talk about the Islamic speech and his point of view against modernism, Unusually I have not choose a Well-known Islamic figure thinker in the Muslim world, but I have choose an academic personality Known about his grand work " Encyclopedia of Jews" and he is known like an Enlightened elite, this thinker is "abed el wahab elmessiry", how developed a critical speech, Criticizing the modernism in the western world.

*المؤلف المرسل: قروج بولفعة، الإيميل: b.guerroudj@cu-afrou.edu.dz

This critic speech is based on the centrality of the men, but without eliminating the god, this thesis was build When he collided the nihilism of modernist thought, how Canceled God and man together and idolize Nature.

The point view of "abed el wahab elmessiry" is a Fruit of confluence of the Western human thought and the Islamic civilization. That what are we going to Explained in this article.

Key words: Modernity, Islamic speech, Criticizing the modernism, Arabic thought,

● مقدمة

يتناول هذا المقال موقف الخطاب الإسلامي الجديد من الحداثة الغربية، ليس من خلال ما كتبه بعض الإسلاميين المعروفين في الساحة الفكرية، بل من خلال شخصية أكاديمية تقلبت في مدارج الفكر والإيديولوجيا ردحاً من الزمن قبل أن تستقر بها سفينة البحث على شواطئ الإيمان. وهو الدكتور "عبد الوهاب المسيري"، الذي مر تطوره الفكري بمراحل متباينة انتقل فيها من الماركسية إلى رحابة الإيمان والروح، وقد شغل بنقد الحداثة وما بعد الحداثة، مبيناً ما خفي ومحدراً من قبول مقولاتها دون فحص وتمحيص. فاللافت للانتباه في مسيرته الفكرية أن موقفه من الحداثة وما بعد الحداثة تشكل وهو طالب يدرس في جامعة رتجرز (Rutgers) بالولايات المتحدة الأمريكية في بداية الستينيات (1963)، حينها اكتشف أن ما يحمله من تصور عن الغرب العقلاني المستنير كما روجته حركة الاستنارة خاصة في العالم العربي، ما عاد قائماً ليفاجئ بأن الفكر الغربي تجاوز هذا قالب لينتقل إلى اللاوعي والأسطورة والنسبية بل العدمية، وأن مقولة مركزية الإنسان في الكون محض هراء. وهناك اطلع عن كذب على الحركة الفكرية الجديدة وأطروحاتها الفلسفية الأنطولوجية، وانعكاساتها على المجتمع، والأخلاق، والسياسة، والتاريخ، والفن، لذلك انخرط بداية في حركة اليسار الجديد التي دافعت عن قيم الإنسان والعدالة، لكنه لم يقف عند هذه النقطة بل بلور مشروعاً ضخماً حاول فيه تفكيك فكر الحداثة وما بعد الحداثة مطوراً جهازاً مفاهيمياً خاصاً به، جمع فيه بين بعض مقولات الفكر الغربي العقلاني الإنساني (الهيوماني)، والقالب الحضاري الإسلامي.

فالساحة الفكرية في العالم العربي خصوصاً والإسلامي عموماً شغلها مشروع النهضة متعدد الأبعاد، والفكر يأتي في مقدمتها. إلا أن هذا الأخير انقسم إلى أطروحات متباينة تخاصم بل تستعدي بعضها الآخر. ومن بين هذه المشاريع الفكرية نجد المشروع الإسلامي، حيث حاول البعض تحصينه بالتشبث بأصوله والعمل على غلقه حتى لا يتأثر بالفكر الغربي الدخيل، مما ولد نظرة لدى حامله - حسب خصومهم - مبتورة عن الواقع، خارجة عن التاريخ، أسيرة الماضي. فهب قسم من أنصار الفكر الإسلامي لتقويم هذا الخلل، وسد هذه الثغرة. محاولين تطوير أطروحات لا تقتلع هويتنا من جذورها، وفي نفس الوقت لا تجعلنا

بعيدين عن الحاضر. ومن هؤلاء نجد الدكتور "عبد الوهاب المسيري"، الذي حاول بيان معالم وسمات الخطاب الإسلامي في الحوار الذي دار بينه وبين الصحفي "وحيد تاجا"، لكن المتابع لكتابات سيبتين له أن الكثير من السمات التي ذكرها ليست بعيدة عن أطروحاته، بل ما قدمه يعبر بشكل عميق ومتين عن هذه الرؤية.

الإشكالية: ومنه نطرح التساؤلات التالية: كيف نظر "المسيري" للخطاب الإسلامي الجديد؟ وكيف تشكل؟ وما هي أهم سماته؟ وهل بإمكانه أن يرفع تحدي الحداثة وما بعد الحداثة؟، وإلى أي مدى يتماهى هذا الخطاب مع ما قدمه المسيري في حياته الفكرية؟ وهل يمكننا الاستفادة منه؟.

1. مدخل مفاهيمي:

للإجابة عن هذه الأسئلة نبدأ أولاً بضبط المفاهيم من خلال ما يلي:

1.1 مفهوم الخطاب عموماً

1.1.1. الخطاب لغة:

جاء في لسان العرب لـ "ابن منظور": «يقال خطب فلان إلى فلان فخطبه أي: أجابه، فالخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام (...) واسم الكلام الخطبة (...) والخطبة اسم للكلام الذي يتكلم به الخطيب» (ابن منظور، ب ت، ج 2، ص 1194)، أما في "مختار الصحاح" جاء في مادة خ ط ب: «خطب الخطاب على المنبر خطابة بالفتح وخطبة بالضم، وذلك الكلام أو هي الكلام المنثور المسجع» (الرازي، 1986، ص 76).

مما تقدم يتبين ارتباط الخطاب بالكلام ذي المعنى، وهو فعل فردي زمني يصدر فيه المتكلم أصواتاً تنتظم في كلمات، وهذه الأخيرة تتركب في جمل لتؤدي وظيفة التعبير والإبلاغ والإفهام.

كما أن الخطاب يرتبط بالخطيب الذي يعتلي منبراً ما ليتحدث للجمهور، مبلغاً فكرة أو رسالة ما، فيكون الخطاب من فرد إلى جماعة. فيلزم من هذا التأصيل اللغوي ارتباط الخطاب بالكلام، ويقوم على ثلاثة ركائز شخص يتحدث، ورسالة تبلغ، ومتلقي يسمع.

2.1.1. الخطاب اصطلاحاً

لكن تطور معاني الكلمات بسبب استعمال البشر لها في حقول معرفية شتى، وضمن سياقات مختلفة، غير وطور دلالات الألفاظ. فقد ذهب "أندريه لالاند" في تحديده للخطاب بأنه: «عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليات أولية جزئية ومتتابعة» أو هو "تعبير عن الفكر وتطوير له بسلسلة كلمات أو عبارات متسلسلة" (لالاند، 2008، ج 1، ص 287). فالمنحى الذي يعبر عنه "لالاند" ذو طابع

منطقي يربط الخطاب بالفكر نظرا للتقابل بينه وبين اللغة، والفكر يعتمد على آليات منطقية عمل الفلاسفة قديما على بيانها، خاصة "أرسطو".

أما "محمد عابد الجابري" ف الخطاب عنده يتماهى مع النص المكتوب، وهذا مقابل الكلام المنطوق، حيث عرف الخطاب بقوله: « هو مقول الكاتب وهو بناء من الأفكار تستعمل فيه المفاهيم التي تقوم بينها علاقة تشد بعضها لبعض» (الجابري، 1994، ص 10). فقوله: "مقول الكاتب" معناه أن الخطاب وإن بدا كلاما منطوقا لكنه لا يصير خطابا إلا إذا تحول إلى نص مكتوب، فهذا يضمن له الامتداد في الزمان، فبدل أن يصير ماضيا يتلاشى في الزمن، يتحول إلى كائن حاضر مادام أننا صيرناه بالكتابة إلى موجود مجسد في كتاب. كما أن عملية الكتابة تزيد من قدرة الخطاب على التواصل بتوسيع مداه، فبدل المتلقي (السامع) الذي يشترط فيه الحضور ومقابلة المخاطب، يصير المتلقي هو القارئ وبذلك نكون قد وسعنا من قدرة الخطاب على الانتشار والتأثير (زمنيا وجغرافيا). أما قوله: «بناء من الأفكار تستعمل فيه المفاهيم التي تقوم بينها علاقة تشد بعضها لبعض»، معناه أن الخطاب لا يراد منه رص الكلمات وترصيعها بالمحسنات البديعية، وكأه مجرد صناعة لفظية وسيلتها الألفاظ وغايتها لا تزيد على ذلك- كما جاء في تعريف "الرازي" في مختار الصحاح-. بل الخطاب يكتسب هذه الخاصية - أي يصير خطبا- بقدر ما فيه من بناء فكري وترابط منطقي، فيبدو من هذا أن الخطاب - حسب الجابري-، له وظيفتان الإخبار والإقناع. الأمر الذي يجعل مضمون الخطاب في الصدارة، ليتراجع الشكل والجمال للمرتبة الأخيرة بل قد لا نلتفت إليهما في خضم القراءة والتحليل.

2.1. مفهوم الخطاب الإسلامي:

لم يتفق المشتغلون بدراسة الخطاب الإسلامي على مفهوم محدد له، لا لصعوبة تعريفه بل للرهانات الإيديولوجية الخفية التي تحرك كل واحد منهم، الأمر الذي سنبينه من خلال استعراض التعريفات التالية:

فقد أطلق عليه "سلمان فهد العودة" تسمية "الخطاب الديني" وعرفه بأه: «النشاط البشري في تقديم الإسلام للناس، سواء تمثل في خطبة أو محاضرة أو كتاب أو برنامج أو إعلان أو ترتيب، أو حتى جوانب عملية يقصد من خلالها حفظ مقام الإسلام في المجتمعات الإسلامية، أو تقديم الإسلام لغير المسلمين [ومنه فهو] المجهود البشري في تقديم الإسلام» (العودة، 2017، فقرة 6).

لذلك فرق بينه وبين الوحي حيث يقول: «الفرق بين الخطاب الديني وبين الوحي أو الدين المحكم الجامع؛ فالوحي هو أمر إلهي لا نجامل البشر فيه، وهو حقيقة مطلقة لا يعترتها تردد ولا اختلاف، وهو المرجعية لأي محاولة أو إصلاح. أما الخطاب أو الدعوة فهو مجهود بشري يستلهم الوحي، ويقتبس من الوحي؛ من القرآن ومن السنة» (العودة، 2017، فقرة 7)، وهذا ما يجعل الخطاب الإسلامي مرهون

باعتقاد مرجعية دينية في مخاطبته وأحكامه وبياناته، لذلك فكل ما يطرحه العلماء والدعاة والمنتسبون إلى المؤسسات الإسلامية في بيان الإسلام والشريعة يدخل ضمن ما سماه الخطاب الديني ... كما يشمل النشاط الإسلامي والنشاط الدعوي وعمل الجماعات الإسلامية والمؤسسات الإسلامية.

وبذلك يمكن أن نستنبط الرهانات التي يعول عليها "سلمان فهد العودة" إذ الخطاب لا يكون (دينيا) أي: إسلاميا حسب ما تقدم إلا إذا توفرت فيه الشروط التالية:

● أن يكون من إنتاج أطراف إسلامية منتمية للمؤسسات الإسلامية.

● أن تكون مرجعيته دينية ومضمونه إسلاميا أي: نابعا من الإسلام مبينا له داعيا ومدافعا عنه.

● أن لا ينحصر في الخطابة والكتابة بل يشمل كل الأنشطة الدعوية والخيرية للمؤسسات الإسلامية.

فهذا التعريف يرمي إلى إخراج كل طرف لا ينتمي للمؤسسات الإسلامية، بغرض منع دخول بعض الأطراف التي ليس فقط مناهضة للتيارات الإسلامية والتي دأبت على نقدها ومعارضتها، بل يقصي بعض المفكرين الذين لا ينتمون إلى تيار إسلامي محدد ولا يلتزمون بالعمل الإسلامي - أي: غير معترف بهم كدعاة أو كعلماء دين - ، وفي نفس الوقت يرمي إلى حصر دائرة الخطاب في جهات معينة ملتزمة بالإسلام كعقيدة وفكر ودعوة ومنهج حياة.

كما يسعى هذا الطرح إلى تأكيد شقي الخطاب الإسلامي وهما من جهة الإسلام (عقيدة وشريعة) ومن جهة أخرى عمل العلماء والدعاة والمؤسسات الإسلامية، وتظهر أهمية هذا التأكيد عندما نتعرض لمكونات الخطاب الإسلامي.

أما "نصر حامد أبو زيد" فقد أطلق عليه مصطلح "الخطاب الديني" وتناوله في كتابه الذي يحمل عنوان "نقد الخطاب الديني" وفيه يعتبر الخطاب الديني خطابا إنسانيا بشويا. إن خطاب عن الدين وليس هو الدين... (أبو زيد، 1994، ص 78). فهذا المعنى يوسع الدائرة التي ضيقها الإسلاميون بقصد أيضا حتى لا ينحصر الخطاب فيما أنتجه العلماء والدعاة الملتزمون بالدفاع عن الإسلام وخدمته بل يشمل حتى من يوجهون النقد لهم؛ أو على الأقل ليشمل مفكري ورواد النهضة العربية الذين يشن عليهم الإسلاميون حملة شعواء ويسمونهم بالمستغربين.

كما أن تركيزه على البعد الإنساني في الخطاب الديني، يرمي إلى تعريضه من هالة التقديس، وليمنع تداخله بالنصوص الشرعية [الوحي] وهذا أيضا مقصود ليبرر مشروعية النقد، بل الثورة والنقض، دون أن يكون هناك حدا لا يمكن تجاوزه أو مناطق محرمة لا يجوز ولوجها، وهدم فكرة الثوابت التي يجب أن لا

يطالها التجديد. كما أن رؤيته توسع معنى الخطاب ليشمل الفكر والتراث الذي أنتجه المسلمون قديما وحديثا.

وهذا ما ذهب إليه "عبد الوهاب المسيري"، فقد ورد في المقال الذي نشره في مجلة "المسلم المعاصر" والموسوم بـ "معالم الخطاب الإسلامي الجديد" قوله: «... والخطاب الإسلامي ليس كلام الله، وإنما هو اجتهادات المسلمين داخل الزمان والمكان. ومن ثم فهو -أيضا- متعدد وكثير، وتاريخ المسلمين هو تعبير عن هذه الكثرة والتعددية» (المسيري، 1997، فقرة 1). فالمسيري يفصل بين الخطاب الإسلامي الذي أنتجه علماء الإسلام ومفكره وبين كلام الله Y ونبيه p، ويعتبره اجتهادا الأمر الذي يبرر كثرته وتعددته. لكن هذه الكثرة وهذا التعدد ليسا تشظيا يستحيل معهما وضع تصنيف يمكن من خلاله تبين أنواع الخطاب الإسلامي.

2. أنواع الخطاب الإسلامي:

لهذا حاول "المسيري" وضع تصنيف يخالف مثلا ما اقترحه "محمد عمارة" الذي اعتمد على منطلقين أحدهما يعكس المضمون السياسي للخطاب، والآخر يعكس المضمون الديني العقائدي الروحي، وإن كان من الصعب الجزم بانفصال هذين المنطلقين في الأنواع الأربعة التي قال بها -محمد عمارة- (عمارة، 2007، ص ص 13-19) وهي:

1.2. الخطاب الوسطي:

وهو الذي تمثله مدرسة الإحياء والتجديد الساعية إلى الجمع بين الأصالة والمعاصرة، الداعية للواقعية والمرونة والحكمة، فمصطلح الوسطية مستعار من القاموس السياسي، الذي يقسم الأحزاب إلى يسار ويمين ووسط، لكن "محمد عمارة" يعطيه بعدا فكريا حضاويا من خلال أن هذا الخطاب يركز على قضية النهضة، باستلهام النموذج الغربي دون التخلي عن الثوابت العقيدية والأخلاقية الروحية.

2.2. الخطاب السلفي:

الملتزم بنظرتة المذهبية ذات الطابع الحرفي والظاهري للنص المعادية للكثير من مظاهر التجديد، المتوجسة من الانفتاح والمعاصرة. إذ يبدو له أن هذا الموقف تحركه النزعة المذهبية مما يقربه من الطرح الكلامي الذي تشبث به الفرق الكلامية بمقولات عقائدية فانغلقت على نفسها واستعدت غيرها. كما أنه ركز على طابعه النصي الظاهري الحرفي، ليزكنا بالصراع بين أهل الرأي وأهل الحديث في مجال العلوم الشرعية، وبين المعتزلة والأشاعرة في مجال المباحث العقيدية.

3.2. الخطاب الصوفي:

المنشغل بالتجارب الروحية العرفانية المركز على علم القلوب الزاهد في الدنيا ومتاعها المغرق في التأمّلات الشعورية المنفصم عن واقع الأمة ومشاكلها. من خلال هذه العبارة يبدو أنه يقلل من شأن هذا الخطاب خاصة عندما يعتبره منفصما عن الواقع بعيدا عن هموم الأمة. بسبب أن المشكلة المركزية في هذا الخطاب شعورية وجدانية روحية.

4.2 الخطاب الجهادي (الصدّامي):

الرافض للغرب وتجاربه المنغلق على نفسه العنيف في فكره وحركته المتحمس لدعوته، الذي يتبنى أطروحات الجهاد والثورة بل الإرهاب والتكفير. فالتأمّل لهذا التصنيف الرباعي الذي وضعه "محمد عمارة" يتبين له أنه يعتبر الخطاب الوسطي محورا وعلى أساسه يمكن معرفة الأنواع الأخرى، فمثلا رفض الغرب وحضارته من منطلق نصي، دون تجديد ومرونة وواقعية يجعل صاحبه يصنف ضمن الخطاب السلفي. ورفض الغرب وحضارته ومجابتها بعنف وبدون حكمة يجعل صاحبه يصنف ضمن الخطاب الصدّامي الجهادي. أما التركيز على الجانب الوجداني الشعوري والانفصال عن الواقع وتغيب المشروع الحضاري النهضوي على عكس ما هو عليه الحال في الخطاب الوسطي، يجعل صاحبه صوفيا ليس إلا.

فما عرض لا يعتبر في نظر "المسيري" أنواعا بل هي مستويات؛ وهي على ثلاث درجات أوجزها فيما

يلي:

3.1 خطاب جماهيري (أو استغاثي أو شعبي):

لأنه خطاب غالبية المسلمين الذين شعروا بعدم صلاح وخيرية التحديث، بسبب مصدرها الغربي الذي سيسلبنا موروثنا الثقافي والديني، مما يؤدي إلى مزيد من الهيمنة، لذلك فضل أصحاب هذا الخطاب التمسك بالإسلام كما هو وانتظار الفرج. أي: اكتفى هذا الخطاب بالتحرك بالموروث الإسلامي وذلك من خلال "فعل الخير" فرديا بالتصدق واجتماعيا بتأسيس المساجد والمستشفيات والمدارس وموائد الرحمن...إلخ). ويضم الفقراء بالدرجة الأولى، ولكنه يضم في صفوفه الأثرياء ممن يشعرون بأهمية الموروث القيمي والحضاري، ومن أدركوا أن في ضياعه ضياعا لكل شيء (المسيري، 1997، فقرة 4).

3.2. خطاب سياسي:

نجدّه عند أعضاء الطبقة المتوسطة من المهنيين والأكاديميين وطلبة الجامعات والتجار ممن شعروا - أيضا - بالحاجة إلى عمل إسلامي يحمي هذه الأمة. ويعبر عن إدراك أهمية العمل السياسي فنظموا أنفسهم في تنظيمات بعضها سياسي وبعضها نقابي وبعضها مؤسسي تربوي سعيا للوصول إلى السلطة

ففي البداية حاولوا ذلك بعنف لكن بعد عام 1965م توجه نحو العمل من خلال القنوات الشرعية القائمة، واهتمام حملة هذا الخطاب يكاد ينحصر في المجال السياسي والتربوي (المسيري، 1997، فقرة 5).

3.3. خطاب فكري:

هو خطاب تنظيري فكري ظهر داخل الحركة الإسلامية. حاول تأسيس القاعدة الفكرية التي يفتقر إليها الخطاب في المستويين السابقين رغم أن هذا التقسيم لا يعني انفصال مستويات الخطاب الثلاثة؛ فالخطاب الجماهيري والسياسي متداخلان، وقل الشيء نفسه عن الخطابين السياسي والفكري. لكن من الأفضل التركيز على الخطاب الفكري الإسلامي، لتحديد بعض معالمه (المسيري، 1997، فقرة 6).

لكن "المسيري" سيجعل من موقف الخطاب الإسلامي من الغرب والحدثة الغربية مرتكزاً في تصنيفه مما دفعه إلى تقسيمه إلى ما يلي:

1.4. خطاب قديم:

ظهر مع دخول الاستعمار للعالم الإسلامي، وهو استجابة لظاهري الاستعمار والتحديث (المسيري، 1997، فقرة 6). فاحتك دعاة الإصلاح الأوائل كالشيخ "رفاعة الطهطاوي" والشيخ "محمد عبده" بالحضارة الغربية. لكن الذي يجعل هذا الخطاب قديماً في نظر "المسيري" ليس بعده الزمني عن عصرنا، بل لعدم إدراك أصحابه للجانب المظلم من الحضارة الغربية. فانهروا بإنجازاتها العلمية والمدنية التكنولوجية والقانونية... لدرجة أن الشيخ "محمد عبده" قال: «لقد وجدت هناك مسلمين بلا إسلام، ووجدت هنا إسلاماً بلا مسلمين». وبينما كان "رفاعة الطهطاوي" منبهراً ومعجباً بالحضارة الغربية وهو في باريس كانت جيوشها و مدافعها تدك مدن وقرى الجزائريين، حيث قال "المسيري" عن ذلك: «كان الشيخ رفاعة الطهطاوي يعيش في باريس عام 1830م -ومسألة إعجابه بالحضارة الغربية مسألة معروفة لدى الجميع-، ولكن في هذا العام نفسه كانت مدافع القوات الفرنسية تدك القرى الجزائرية الآمنة ذكاً، كان الشيخ رفاعة الطهطاوي لا يرى من حوله إلا النور الساطع (الذي يعثي الأبصار)، ولا يسمع سوى الإيقاع المتحضر المدوي (الذي يغطي على كل الإيقاعات الأخرى)» (المسيري، 1997، فقرة 16).

وتفسير "المسيري" لقصور هذا الخطاب عن إدراك مثالب الحدثة الغربية يتمثل فيما يلي:

1. أن هؤلاء لم يروا من الحدثة الغربية إلا جانبها العلماني الجزئي، لأن حلقات العلمنة الشاملة لم تكتمل بعد، ففي تلك الفترة لم يتم علمنة إلا جزء بسيط من حياة الناس. فقد كان الغرب حينذاك يؤمن بالقيم الإنسانية المطلقة، مما أضفى على المجتمعات تماسكاً وثباتاً أسويلاً لكن الحال سيتغير عندما تصير العلمانية شاملة.

2. كما أن الخطاب النقدي للحداثة والاستنارة لم يتبلور بعد، رغم أن الأدب الرومانتيكي اعترض على بعض جوانب الحداثة، ليوصل بعض المفكرين منهم الإنجليزي "إدموند بيرك" (Edmund Burke) والألماني "شبينغلر" (Oswald Spengler) ذلك. ومنه لم تتضح للشيخين "عبد الوهاب المسيري" مثالب الحداثة/ الحضارة الغربية.

ونظراً لانحجاب هذه النقائص جاء الخطاب الإسلامي القديم تصالحياً مع الحداثة الغربية، ففكر فقط في كيفية اللحاق بها والتأقلم معها، وكيفية مزجها بالإسلام، وهذا هو جوهر المشروع النهضوي العربي الإسلامي الحديث.

2.4. خطاب جديد:

ظهر منتصف الستينات وهو الذي احتك بالحضارة الغربية واطلع على جوانبها المظلمة، فهي حضارة إمبريالية شرسة، كما أنها تمثل النموذج العلماني الشامل الذي يتجلى في رؤية الغرب الأنطولوجية والمعرفية لله والكون والإنسان، إذ أنكرت وجود ذات متعالية مفارقة لهذا الكون. وألهمت في المقابل الطبيعة، التي سيتساوى فيها الإنسان وبقية الكائنات، مما سهّل النظرة النمطية للإنسان ككائن اقتصادي استهلاكي تارة أو كجسد بدون روح تدفعه الرغبة الجنسية، ليتم حوسلته - على حد تعبير المسيري -؛ فاتخذ منها موقفاً ناقداً (المسيري، 1997، فقرة 11 وما بعدها).

5. كيفية تشكل الخطاب الإسلامي الجديد:

يمكن أن نميز بين لحظتين في تشكل الخطاب الإسلامي الجديد، لحظة عامة يشترك فيها حملة الخطاب الإسلامي؛ ولحظة خاصة بـ"المسيري". وتفصيل ذلك هو كالتالي:

1.5. فاللحظة العامة:

ذات بعد تاريخي سياسي تتمثل في الصدام العنيف الذي حدث بين الشرق والغرب، عندما حاول الثاني فرض هيمنته وبسط سلطته سياسياً وعسكرياً. وهذا ما يفسر التوجس والرفض اللذين اتسم بهما ليس فقط الخطاب الفكري بل حتى الخطاب السياسي والخطاب الجماهيري - كما أوردنا ذلك سابقاً - فلم يكن ذلك موقف الخاصة من العلماء والمفكرين، بل موقف العامة، ولعل النص التالي يلخص ذلك يقول: «...وثمة واقعة تاريخية توضح النقطة التي أود أن أصل إليها: كان الشيخ رفاة الطهطاوي يعيش في باريس عام 1830م -ومسألة إعجابه بالحضارة الغربية مسألة معروفة لدى الجميع-، ولكن في هذا العام نفسه كانت مدافع القوات الفرنسية تدك القرى الجزائرية الآمنة ذلك، كان الشيخ رفاة الطهطاوي لا يرى من حوله إلا النور الساطع (الذي يعثي الأبصار)، ولا يسمع سوى الإيقاع المتحضر المدوي (الذي

يغطي على كل الإيقاعات الأخرى)، أما الشيوخ الجزائريون الذين كانوا يجلسون في قراهم البسيطة فكانوا لا يرون إلا السنة النيران المندلعة، ولا يسمعون سوى قعقة القنابل، وتورد إحدى كتب التاريخ أنه قيل لأحد هؤلاء الشيوخ: إن القوات الفرنسية إنما جاءت لنشر الحضارة الغربية في ربوع الجزائر. وجاء رده جافاً ومقتضياً ودللاً؛ إذ قال: ولم أحضروا كل هذا البارود إذن؟» (المسيري، 1997، فقرة 16).

ليزداد في مرحلة الخمسينيات والستينيات وعي حملة الخطاب الإسلامي بسوداوية الحدائث الغربية لأنها دخلت مرحلة الأزمة في تلك الآونة، وأدرك كثير من مفكرها أبعاد الأزمة والطريق المسدود الذي ولجته المنظومة الحدائث الغربية. فكيف لهذه الحضارة الغربية الحديثة أن تدخل العالم في حربين "عالميتين"، يرفض "المسيري" تسميتها كذلك بل يطلق عليها "غريبتين" (المسيري، 1997، فقرة 12)، [ولمعرفة سبب ذلك يرجى العودة إلى ما أطلق عليه "فقه التحيز"]. فجرت العالم بأسره إلى حلبة الصراع وآتون الحرب وتزايد إنتاج أسلحة الفتك والدمار حتى تبين للجميع أن هذه الحضارة قادرة على بناء قبر يكفي لدفن العالم (على حد قول روجي جارودي (Roger Garaudy)).

كما انتبه حملة الخطاب الإسلامي الجديد لتزايد توغل الدولة القومية المركزية وتمكنت من الوصول إلى الجميع والتحكم فيهم من خلال أجهزتها الأمنية والتربوية. وتزايد تغلغل الإعلام في الحياة الخاصة للبشر، الأمر الذي زاد من تنميطهم، وتزايدت هيمنة قطاع اللذة على الجماهير، وهو ما أدى إلى تزايد الإباحية، كما تزايدت معدلات الطلاق بشكل لم يسبق له مثيل؛ وظهرت أزمة المعنى والأزمة المعرفية والأزمة البيئية، ولم يعد الاقتصاد الحر ناجحاً كما كان في الماضي. وفقدت التجربة الاشتراكية مصداقيتها. وظهرت الاتجاهات الفكرية المعادية للإنسان مثل الفاشية والنازية والصهيونية والبنوية؛ وهي اتجاهات وصلت إلى ذروتها في فكر ما بعد الحدائث.

2.5. أما اللحظة الخاصة بالمسيري: فيمكن إيجازها فيما يلي:

أولاً: وجود علاقة عضوية بين أطروحاته وقناعاته وسيرة حياته وما يشفع لذلك قوله: «فتحولاتي ليست بأي حال منبئة الصلة بما يحدث حولي... كما أنها [سيرة حياته] تبين كيف تشكلت هذه الأفكار ومدى ترابطها وبعض تطبيقاتها» (المسيري، 2000، ص 5). فمنذ مرحلة الطفولة أدرك أن ما يحدد حياة الإنسان ليس بالضرورة العنصر الاقتصادي، وهذا من خلال أسلوب حياة أسرة صديقه "محمد شقير" ابن ناظر مدرسة الزراعة، فقد انهر به رغم أنها أقل ثراء من أسرته (المسيري، 2000، ص 83). بل ذهب "محمد عفيفي" إلى اعتبار طفولة "المسيري" نموذجاً تفسيريًا يفهم من خلاله مواقفه الفكرية والنقدية. ففي المقال الذي نشر في الكتاب التذكاري، عنوانه بـ "الطفل الجميل المشاغب". حاول فيه فهم موقف "المسيري" من الحدائث وما بعد الحدائث (أي: من الحضارة الغربية) من خلال الغوص في ماضيه وذكراياته خاصة في مراحل الأولى، فقد استعرض بعض المواقف الطريفة التي تنم عن الطفل المشاغب الذي لا

يكتفي باللعب بل يحطم اللعبة كجزء من عملية اللعب، فمثلا يذكر الموقف الذي سأل فيه صحفي "المسيري" عن تصور أمريكا للشرق الأوسط الجديد. فتدخل "المسيري" قائلا: «الشرق الأوسط اللذيذ»، فتعجب الصحفي من ذلك، ثم شرح له "المسيري" بأن الشرق الأوسط في نظر الأمريكيان مجرد كعكة لذينة تحاول الولايات المتحدة الاستحواذ عليها (عفيفي، وآخرون، 2007، ص 75 وما بعدها).

ثانياً: وهي أن رحلة الشك والإيمان سيكون لها الدور الحاسم في ترسيخ قناعاته الدينية التي سيرتكز عليها في نقد المنظومة الغربية حداثية كانت أم بعد حداثية. حيث يقول: «لم يولد الإيمان داخلي إلا من خلال رحلة عقلية طويلة، ولذا فيإيماني إيمان تأملي عقلي، لم تدخل عليه عناصر روحية، فهو إيمان يستند إلى إحساس بعجز المقولات المادية عن تفسير ظاهرة الإنسان وإلى ضرورة اللجوء إلى مقولات فلسفية أكثر تركيبية» (المسيري، 2000، ص 95)، فمثلا اعتبر زواجه من الدكتورة "هدى" من الأحداث الأولى «التي يهتز فيها النموذج المادي الوظيفي كإطار للرؤية» (المسيري، 2000، ص 89)، فحينها كان عضواً في الحزب الشيوعي وعندما طلب النصح من مسؤول في الحزب نصحه بعدم الزواج نظراً لكونها برجوازية، لكن نصيحة أمه، بل بالأحرى سؤالها أسقط الأثقال الأيديولوجية والتحليلات التطبيقية من وجدانه. زد على ذلك فقد اعتبر لحظة ميلاد ابنته "نور" لحظة محيرة فتساءل هل هي ثمرة تفاعل كيميائي وقوانين الطبيعة؟ أم أن هناك سر ما؟ عبر عن هذه الحيرة بقصيدة حافلة بالصور الشعرية الدينية، بل ميلاد ابنه "ياسر" سيعمق هذه الحيرة، ومن هناك سك مصطلحه الإنسان السر أو الإنسان الرباني (المسيري، 2000، ص 137 وما بعدها).

الأمر الذي يجعل توجهه نحو الماركسية ليس مدفوعاً بزعمة إحادية فقد اجتاحه الشك وهو شاب في عمر السادسة عشر فقال حينذاك عن الإيمان: «الإيمان الديني مسألة جبن و احجام عن التساؤل» (المسيري، 2000، ص 98)، فقرر تعليق عباداته (الصلاة والصوم) حتى يجد إجابات مقنعة. ومع ذلك ظل يحلق في عالم الفكر والمطلقيات، الأمر الذي جعل بعض زملائه -الماركسيين- لا يعتبرونه ملحداً لأنه كان ما يزال على قناعة ببعض المطلقات الأخلاقية والإنسانية، مما يشي بوجود شيء وراء العالم المادي «وأن كل ما حدث هو أن الشك قوض الإيمان البسيط وبدأت رحلة البحث وظلت مستمرة إلى أن تبلورت لنفسي رؤية دينية جديدة لا تتسم بالبساطة والسذاجة» (المسيري، 2000، ص 99). ومنه فأطروحات "المسيري" ستلتقي فيها لحظتان: «اللحظة الستينية المتميزة بالانهار والافتتان الشديدين بالحضارة الغربية وقيمها الديمقراطية على المستوى الشخصي، وهي لحظة تأسيسية إلى درجة ما، واللحظة الأخرى التي تمثلها تحولات الكاتب المتبنية لرؤية حضارية عربية إسلامية، وهي لحظة ستمتد وتستطيل وتتعمق حتى تستوعب اللحظة السابقة في طياتها، ولكن دون أن تستطيع الاتصال شأفتها أو بتر جذورها تملمه (عطية، وآخرون، 2007، ص ص 267-268).

ثالثاً: اهتمامه الأكاديمي خاصة بالأدب الإنجليزي الرومانتيكي الذي لفت انتباهه لخطورة الحداثة الغربية، على المستوى الإنساني والقيمي. فهذه الخلفية الأدبية رسخت عند "المسيري" البعد الإنساني الذي يعتبر الإنسان كائنات متميزاً عن الحيوانات والأشياء. بالإضافة إلى توجهه إلى الماركسية سيقوي عنده النزعة الإنسانية، حيث وصف ماركسيته بأنها إنسانية رسخت لديه القناعة التالية: «مركزية الإنسان في الكون، وأن الإنسان مقولة مستقلة عن عالم الطبيعة، وأن التاريخ له هدف وغاية... وأعتقد أن النزعة الماركسية الإنسانية هي التي حمتني من السقوط في العدمية والحيادية وانعدام الاتجاه والاحتفال بموت الإنسان» (المسيري، 2000، ص 103).

بل ما قوض الرؤية المادية للإنسان، يرجع حسبه إلى تجربتين الأولى وهو طفل من خلال الانتباه إلى تحول والده من تاجر يتعامل مع الناس بالدرهم والدينار ويبادلهم السلع إلى رجل صوفي يحلق في فضاء الذكر والروحانيات عندما يقابل شيخه فقد كان من أتباع الطريقة الحسافية، حيث يقول عن والده: «يتجاوز العقلية التعاقدية ويتحول إلى حمل وديع في حضرة شيخه...» (المسيري، 2000، ص 212)؛ والثانية اتصاله بالأدب الأوربي فقد وجد الأمر نفسه عند الكاتب السويدي "إيمانويل سويدنبرغ" (Emanuel Swedenborg) الذي تأثر به الشاعر الإنجليزي "وليام بليك" (William Blake)، فالتجربتان بينتا له امتزاج وتداخل ما هو روحي بما هو مادي، فيتحول المادي إلى روحي والعكس.

بالإضافة إلى قراءته لبعض أعمال نقاد الأدب الغربي ستعمق شكوكه بعجز النموذج المادي على فهم الإنسان، وهذا ما فعلته مثلاً قصيدة "الملاح القديم" للشاعر "كولريدج" (Samuel Taylor Coleridge) وقصائد الشاعر "وليام وردزورث" (William Wordsworth) حيث هاجما القيم النفعية. لكنه عمل على تسليح هذه الخلفية الأدبية فكرياً وفلسفياً من خلال الاطلاع على أعمال بعض المفكرين الإسلاميين وتأثره ببعضهم منهم "مالك بن نبي"، و"حسين نصر" و"فضل عبد الرحمن"؛ بالإضافة إلى تأثره بأبحاث "ماكس فيبر" و"مدرسة فرنكفورت" و"زيجمونت باومان" (Zygmunt Bauman) الذي ألهمه فأخذ عنه مصطلحي "الصلابة" و"السيولة"، ليطورهما إلى "المادية العقلانية الصلبة القديمة" و"المادية اللاعقلانية السائلة الجديدة" (حجاج، وآخرون، 2007، ص ص 299-300).

6. سمات الخطاب الإسلامي الجديد حسب المسيري:

عمل "المسيري" على كشف السمات الخاصة التي ميزت الخطاب الإسلامي الجديد في مقابل الخطاب القديم ويمكن إجمال أهم الصفات فيما يلي: (المسيري، 1997، فقرة 18 وما بعدها):

1.6. رفض فكرة المركزية الغربية:

فالغرب بالنسبة له «تشكيل ضمن تشكيلات حضارية أخرى» (المسيري، 2000، ص 96)، ومنه فهو ليس الحضارة المطلقة وعلى أساس هذه الرؤية يمكن تجاوز المركزية الغربية. لذلك فالخطاب الذي

قدمه ليس اعتذاوريا (أي: يحاول أن يجد العذر لتخلف المسلمين، فمثلا "محمد عبده" حاول الفصل بين الإسلام والمسلمين ليبرئ الإسلام من التهم التي ألصقت به ليلصقها بالمسلمين)، كما أنه لا يحاول أن يفتخر بسبق المسلمين للغرب فيغطي العثرات بأحاديث الأمجاد الغابرة، مما يصرف القائل عن بذل مجهود لتحسين صورة الإسلام في الخارج. لكنه مع هذا لا يرفض الغرب بشكل قاطع ولا يكتفي بتصوير الشر الكامن فيه بل حاول أن يقدم بديلا بالدعوة إلى "حداثة جديدة" «تبنى العلم والتكنولوجيا ولا تضرب بالقيم أو بالغائية الإنسانية عرض الحائط، حداثة تحيي العقل ولا تميت القلب، تنمي وجودنا المادي ولا تنكر الأبعاد الروحية لهذا الوجود، تعيش الحاضر دون أن تنكر التراث» (المسيري، 2000، ص 172). وهذه الفكرة تلمسها في الخطاب الإسلامي الجديد من خلال قوله: «حملة الخطاب الإسلامي الجديد لا يشعرون بالإعجاب نفسه تجاه الحداثة الغربية، ولذا نجد أن خطابهم ينبع من نقد جذري لها» (المسيري، 1997، فقرة 19). ويضيف إلى هذه الرؤية النقدية الجذرية، أن الخطاب الإسلامي يرفض: «المركزية والعالمية التي يضيفها الغرب على نفسه (ويضيفها الآخرون عليه)» (المسيري، 1997، فقرة 24).

2.6. الرؤية المتكاملة والانفتاح النقدي:

من خلال بيان أن الخطاب الإسلامي الجديد ينظر للحداثة الغربية بعينين، لا بعين واحدة خاصة التي لم تر فيه إلا النور والتقدم، فانبهرت بمعماره واندثشت لآلانه وتكنولوجياه، وانسأقت لمنظومته المعرفية خاصة فيما يتعلق بالإنسان والمجتمع، بل يجب أيضا أن لا نغفل عن بنيته التحتية التي تشكلت من خلال عمليات النهب التي أدت إلى التراكم الإمبريالي وليس إلى التراكم الرأسمالي؛ لذلك فالإنجازات الإيجابية للحضارة الغربية تعكس المنظومة الفكرية التي ستؤول إلى دمار وخراب وإفلاس، فالفردوس الأرضي الذي تنشده الحداثة الغربية يقوم على أقصى درجات التقدم المادي العلماني المنفصل عن القيمة الإنسانية والمرجعية الأخلاقية. فالحداثة مشروع ثقافي يستهدف إلغاء الإله وتهميشه والتمركز حول الإنسان باعتباره سيد الكون (حجاج وآخرون، 2007، ص 271).

على أن لا يعني هذا أن يبدأ الخطاب الإسلامي من نقطة الصفر، بل يتحتم عليه الاشتباك والتفاعل مع الحداثة الغربية واستيعاب ثمراتها دون أن يستوعب في منظومتها القيمية. ومنه فلا مبرر لاستيراد الحداثة الغربية بحلوها ومرها، كما دعا إلى ذلك الليبراليون. كما لا يدعو لرفضها بحلوها ومرها كما فعل أصحاب الخطاب السلفي - على حد قول "محمد عمارة" -، بل إنه يقف على أرض إسلامية طورت رؤية منفتحة ومسلحة بالنقد وهذا ما سماه بالانفتاح النقدي التفاعلي. حيث قال عنه "أحمد عبد الحليم عطية": «لذا يلوذ المسيري بالثبات والصلابة في مواجهته، ويجد تلك الصلابة في الخطاب الإسلامي الذي يتفق وتوجهاته العامة مع القيم الإنسانية نفسها للحداثة الأوروبية التي شغلت المسيري في بداياته وفي

قناعاته الأولى، وهو يجد في الخطاب الإسلامي الجديد ما يمكنه من تقديم خطاب مضاد لما بعد الحداثة» (عطية وآخرون، 2007، ص 269).

والتكامل لا يكون فقط بالنظر للغرب، بل أيضا بالنظر إلى الشريعة بعدم عزلها عن واقعنا السياسي والاجتماعي، بحيث لا ينظر لها كما لو كانت مجموعة من الأحكام والأراء غير المترابطة، ولذلك فعلمية توليد الإجابات تتطلب إدراكا لترابط أجزاء الشريعة وتكاملها وأنها تعبر عن رؤية للكون، وهذا ما على الخطاب الإسلامي أن ينجزه، «فمبحث المقاصد التقليدي يتعامل مع هذه القضية، فمن خلاله يمكن التفرقة بين الكلي والجزئي، والنهائي والمؤقت، والجوهري والعرضي، والثابت والمتغير، والمطلق والنسبي، وهذا ما نحتاج إلى تطويره وتعميمه لنصل إلى نموذج معرفي إسلامي نابع من القرآن والسنة، هذا النموذج يأخذ شكل هرم على قمته شهادة أن لا إله إلا الله، تليها القيم القطب مثل العدالة والمساواة، ثم تأتي بعد ذلك الأحكام الجزئية المختلفة، ومن ثم يمكن توسيع نطاق الاجتهاد دون خوف كبير من الزلل؛ إذ أن الاجتهاد سيتم في إطار النموذج المعرفي الهرمي الذي تم استخلاصه (عبر الاجتهادات المستمرة) من القرآن والسنة، وهذا النموذج سيكون هو وحده المعيار الذي يتم من خلاله إصدار الأحكام» (المسيري، 1997، فقرة 42).

3.6. خطاب جذري توليدي استكشافي:

فالخطاب الإسلامي الجديد يلتقي مع ما قدمه "المسيري" في سمة النقد الجذري، لكنه تميز بأه أبداع ترسانة من المفاهيم نذكر منها: المادية القديمة، والمادية الجديدة، الواحدية المادية، العقلانية المادية، واللاعقلانية المادية، الحلولية، العلمانية الشاملة، الثنائية الصلبة، السيولة الشاملة، التحييد، الترشيد، الحوسلة، التعاقدية، نزع القداسة عن العالم، نزع السر عن الظواهر، الإزاحة عن المركز، قبضة الصيرورة، الفردوس الأرضي، نهاية التاريخ، التسوية الشاملة، الإنسان ذو البعد الواحد، المجتمع الاستهلاكي، التشيؤ، العقل الأداتي، التمرکز حول الأنتى... وهذا ما ساعده على تجاوز أطروحة الخطاب الإسلامي القديم الذي تميز بطابع توفيق تراكبي، مادام أنه قبل الكثير من جوانب الحداثة الغربية، وأخذ بعض الأجزاء الجاهزة من المنظومة الإسلامية وغفل عن رؤية الإسلام الشاملة للكون والحياة، وأضاف الأجزاء إلى بعضها البعض، وفي المقابل يعمل الخطاب الجديد على توليد رؤية استكشافية تتجاوز محاولة التوفيق؛ من خلال تقديم نقد جذري للحضارة الغربية الحديثة، فقد اعتمد في نقده للحداثة وما بعد الحداثة على النموذج المهيمن مستبعدا النماذج الأخرى المختلفة باعتبارها هامشية أقل تأثيرا وقوة، والنموذج المسيطر في الحضارة الغربية هو النموذج المادي الكموني «الذي يعتبر الواقع المادي مرجعه وهو مكتف بذاته لا يحتاج إلى عوامل من خارجه لتفسيره» (حجاج وآخرون، 2007، ص 272)، وهذا ما نلمسه في السمات التي ذكرها أثناء تحليله للخطاب الإسلامي الجديد فقد نعته بأنه خطاب توليدي استكشافي (المسيري، 1997، فقرة 23).

4.6. أسلمة المعرفة الإنسانية:

إن رحلة التحول الروحي التي نقلت "المسيري" من الشك إلى الإيمان رسخت فيه فناعة حولت الدين عنده إلى نموذج تفسيري فلم يعد ببساطة بناءً فوقياً أو أفيوناً كما تعلم ذلك من الماركسية (المسيري، 2000، ص 141)، فالدين الإسلامي جزء من هويته وقد أدرك ذلك عندما كتب مقالا عن "مالكوم إكس" الذي أطلق على نفسه اسم "مالك الشباز" فاكتشف "المسيري" كيف لعب الإسلام في تحويله من إنسان مستوعب أمريكي إلى إنسان جديد. مما أعطاه دفعا إضافيا ليعمل على تقوية ما بات يعرف بأسلمة المعرفة، فالعلوم الإنسانية ليست علوما دقيقة عالمية محايدة (كما يدعي البعض)، فهي تحتوي على تحيزات إنسانية عديدة تختلف بشكل جوهري عن العلوم الطبيعية، وأنها لا تفقد قيمتها لذلك.

ومفهوم التحيز مفتاح لفهم نقد "المسيري" للحداثة الغربية، فهو ليس انزواء وجوديا وانطواء فكريا. بل هو آلية منهجية ومنطلق معرفي يسمح لنا بفهم ذواتنا وحضارتنا، لأنه يساعدنا على أن نقاوم محاولة الآخر لافتراسنا وإذابتنا، مما يسمح بإبداع بدائل فكرية ومناهج تتناسب وبيئتنا الإسلامية «لهذا اتسمت قراءاته النقدية للفلسفة الثاوية خلف السلوكات الحضارية الغربية بالشجاعة النادرة معلنا تحيزه الكامل لما يراه الحقيقة المركبة ضد نماذج التفكير النمطي الاختزالي» (مقبول وآخرون، 2007، ص 353).

وهذا تزداد العلوم الإنسانية مقدرة على التعامل مع ظاهرة الإنسان، وهو موطن الاختلاف بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية لأن الموضوع الأساسي للعلوم الإنسانية "الإنسان" الذي لا يمكن رده في كليته إلى النظام الطبيعي/المادي، فالواقع الإنساني غير مترادف مع الواقع المادي رغم وجود الإنسان في عالم الطبيعة/المادة.

و"المسيري" ليس مقتنعا بوجود موضوعية وتجرد مطلقين في العلوم الإنسانية، حيث لا يقبل على النصوص والظواهر «بعقل يشبه الصفحة البيضاء وإنما بعقل مثقل بالإشكاليات والأنماط والتساؤلات، عقل له مسلماته الكلية النهائية» (حجاج وآخرون، 2007، ص 276). ما يبرر دعوته إلى الانتقال من المادية التي تسم الحضارة الغربية ومن الحياذ المزعوم إلى الأخلاق والقيمة، وذلك بالتأكيد على ضرورة إكمال النسق العلمي الذي يجزئ العالم بالنسق "الحيايبي التكاملي"، بنسق قيمي أخلاقي فننتقل من الوصف إلى المعيارية، ومن عالم الزمان الآلي إلى عالم الزمان الإنساني والزمان المقدس (منصور وآخرون، 2007، ص 334).

وفي هذه النقطة يلتقي ما قدمه الخطاب الإسلامي مع ما قدمه "المسيري"، ذلك أن الخطاب الإسلامي الجديد يعود للمنظومة الإسلامية بكل قيمها وخصوصيتها الدينية والأخلاقية والحضارية، ليبني منها نموذجاً معرفياً، يمكنه من توليد إجابات عن الإشكاليات التي تثيرها الحداثة الغربية وعن أية إشكاليات أخرى جديدة، بحيث تصدر هذه الإجابة عن رؤية معرفية شاملة.

حيث جعل ذلك سمة يوسم بها الخطاب الإسلامي الجديد من خلال ما بسطه في بيان السمة السادسة حيث قال: « يدرك الخطاب الإسلامي الجديد أن العلوم الإنسانية ليست علوماً دقيقة ومحيدة (كما يدعي البعض)...ولذا فالخطاب الإسلامي الجديد يحاول أن يؤسس علوماً إنسانية لا تستبعد الإنسان، ومن ثمة فهي مختلفة في منطلقاتها وطموحاتها ومعاييرها عن العلوم الطبيعية، ولا تزعم أنها محايدة منفصلة عن القيمة بل تعبر عن المنظومة القيمية الإسلامية (وهذه هي إسلامية المعرفة)» (المسيري، 1997، فقرة 28).

5.6. طرح النسبية الإسلامية كبديل عن النسبية المطلقة:

أدرك "المسيري" القضية الفلسفية الأساسية في العالم الحديث، وهي قضية النسبية المعرفية التي تؤدي إلى العدمية، وهو يطرح في مقابلها ما أسماه (النسبية الإسلامية) التي تذهب إلى أن ثمة مطلقاً واحداً وهو الله سبحانه وتعالى، ولكن بسبب وجود الإله المطلق خارج الزمان والمكان والبشر، يصبح مركز الكون الذي يمنحه الهدف والغاية والمعنى، وهو ما يعني أن العالم لا يسقط في النسبية المطلقة ومن ثم اللامعنى، فالنسبية الإسلامية وهي نسبية نسبية - انطلاقاً من هذا - ثمة إدراك لتكثيها الحقيقة ونسبية كثير من جوانبها وتغيرها وحركتها، وثمة إدراك لما يوجد من تداخل بين المطلق والنسبي، وأن الخطاب الإنساني هو أولاً وأخيراً اجتهادات يقوم بها بشر داخل الزمان والمكان في محاولة دائبة لفهم كلام الله Y.

لذلك عمل على نقد أطروحات ما بعد الحداثة، والتي تتبدى في شكل الهجوم على كل النصوص الإنسانية والمقدسة، بحيث يتحول القرآن (على سبيل المثال) إلى نص تاريخي أو تاريخاني كما يقولون، أي يمكن تفسيره بقضيه وقضيضه بالعودة للظروف والمواضع الزمنية، وهذا ما جعله يشيد بمحاولة "طارق البشري" الذي عمل على استعادة الثبات للنص المقدس فبين أن أوجه الاختلاف بين الفقهاء في كثير من الأحيان لا ينبع من تفسيرهم للنص، وإنما من فهمهم للواقعة الإنسانية التي يريدون إصدار الفتوى بخصوصها (المسيري، 1997، فقرة 39)، هذه مسألة هلمة لأنه في إطار ما بعد الحداثة ثمة هجوم على أي ثبات وأية معيارية وثمة إنكار لأية ركيزة نهائية. لذلك رفض بشدة أطروحات ما بعد الحداثة خاصة ما دعت إليه التفكيكية، لأنها نزعاً عدمية، تسقط في صيرورة كاملة عديمة الأساس لا يوجد فيها لوجوس ولا مدلول متجاوز مما يحيل العالم إلى عالم بلا أصل رباني (المسيري، 1997، فقرة 36).

لذلك فنحن مطالبون باكتشاف مقولات تحليلية وسطية تميز الخطاب الإسلامي عن الخطاب الحداثي الغربي، الذي يتسم بالتأرجح الشديد بين قبضتين متنافرتين؛ فالخطاب الحداثي الغربي يطلب من المرء إما اليقين الكامل أو الشك الكامل، إما أن يكون هناك عقل مطلق أو اللاعقل على الإطلاق، إما أن يهيمن العقل تملما أو يفكك العقل، إما أن تكون العقلانية المادية أو اللاعقلانية المادية، بينما يحتوي الخطاب الإسلامي الجديد - كما الحال عند "فهيم هويدي" و "طارق البشري" - على إمكانية وجود فراغات أو إمكانية التعددية، وإمكانية ألا يكون اليقين مطلقا وألا يكون الشك نهائيا، فهناك ما بينهما؛ إذ ليس مطلوبا من المرء أن يأتي ببراهين قاطعة مائة بالمائة وأن ترتبط حلقات السببية بشكل كامل شامل صارم (وهو ما أسماه "السببية الصلبة" في الحداثة الغربية)؛ إذ يكفي أن يأتي الإنسان بقدر معقول من البراهين والأسباب والقرائن، وأن يربط الأسباب بالنتائج بشكل كافٍ وليس بالضرورة صاوما، (وهذا ما أسماه "السببية الفضفاضة")؛ فكلمة "فضفاضة" في العربية تحمل معنى السماحة وعدم الترابط الذي يسمح بالحرية دون أن يسقط بالضرورة في التفكك. والسببية الفضفاضة - في تصور "المسيري" - هي جوهر الرؤية المعرفية الإسلامية التي تبين أن "ألف" لن تؤدي إلى "باء" حتما ومائة بالمائة ودائما، ولكنها ستؤدي إلى ... بإذن الله، "بإذن الله" هي المسافة التي تفصل بين الخالق والمخلوق، ولكنها هي التي تخلق مجالا يمارس فيه الإنسان حريته، ومن ثم يصبح كلنا مسئولا حاملا للأمانة، إنها تأكيد لما يسمى في الفقه الإسلامي "البينية" (المسيري، 1997، فقرة 40).

6.6. الاهتمام بالأمة بديلا عن الدولة المركزية:

من السمات الأساسية التي تسم الخطاب الإسلامي الجديد إدراكه لقضية السلطة وآلياتها المتعددة المتداخلة وعلاقة الواقع المحلي بالعلاقات الدولية، كما يدرك الخطاب الجديد مدى تركيبية الدولة الحديثة، وتغولها، ومقدرتها على الهيمنة والتغلغل حتى في حياة الإنسان الخاصة، والخطاب الجديد يدرك - أيضا - أن الدولة المركزية الضخمة هي أخطبوط له منطقه الكمي الخاص الذي يتجاوز إرادة القائمين على الدولة، إسلاميين كانوا أم ماركسيين أم ليبراليين؛ فدور البيروقراطية في صنع القرار وتوجيه الحكم حسب أهوائها وأغراضها مسألة أصبحت واضحة تملما، كما يدرك الخطاب الجديد أن الدولة لها أجهزتها الأمنية المختلفة (الإعلام- التعليم) التي تحكم قبضتها على الجماهير من خلال: التسلية والإغراق بالمعلومات المتناثرة، والأغاني التي لا تنتهي، وإعادة كتابة التاريخ، ولذا أصبح الاستيلاء على الدولة ليس هو الحل الناجح لمشاكل المسلمين (كما كان يتصور حملة الخطاب القديم)، بل تصبح القضية هي ضرورة محاصرة الدولة وتقليم أطرافها حتى يعود الاستخلاف للأمة، ومن هنا نجد الاهتمام بفكرة الأمة بدلا من فكرة الدولة، ومن هنا كان النقد المتزايد لفكرة الدولة المركزية والاهتمام بالمجتمع الأهلي ودور الأوقاف (المسيري، 1997، فقرة 43).

7.6. تجاوز المنظور الغربي في قراءة التاريخ:

من أهم النقاط التي انتقد فيها الخطاب الإسلامي الجديد الحداثة الغربية رؤيتها التاريخية، فقد رفض الحركة الخطية الواحدة التي تفترض وجود نقطة نهائية واحدة، وهدف واحد يتحرك نحوه التاريخ البشري بأسره، الأمر الذي يفترض ضرورة رؤية تاريخ البشر من خلال منظار عالمي كعالمي، وإنما هو منظار الحضارة الغربية والمعياري هو معيارها. بحيث أن عصر النهضة سيفرض رؤية علمية تعلي من شأن الطبيعة على حساب الإنسان، إذ يقول: «الأمر تغيرت تدريجياً منذ عصر النهضة في الغرب حين طرح مفهوم القانون الطبيعي والإنسان الطبيعي، أي تم تطبيق النموذج المتمركز حول الطبيعة والمادة على الإنسان، وكأن الإنسان ظاهرة طبيعية وليس ظاهرة تاريخية متميزة، وكأن فضاءه هو الفضاء الطبيعي وحدوده هي حدود الطبيعة لا يمكن أن يتجاوزها» (المسيري، 2007، ص 153)، ومعنى هذا تسوية الإنسان بالطبيعة ليتم السيطرة عليه، وإنكار تميزه ومركزيته وتجاهل أبعاده المختلفة، فالإنسان حسب "المسيري": «صاحب وعي تاريخي وعقل ومنظومات معرفية وقيمية، لا يمكنه العيش دون هدف أو غاية، يعيش داخل العالم الطبيعي متميزاً عنه، متجاوزاً له لا يرد إليه» (المسيري، 2007، ص 153). والحال مع ما بعد الحداثة يزداد سوءاً لأنها أدت إلى غياب المرجعيات وتآكل الذات، ومن ثمة فهي «لا تطرح نماذج خطية تطويرية أو حلولاً نهائية... [ولذلك فهي] إعلان لنهاية التاريخ، ونهاية الإنسان ككائن مركب اجتماعي قادر على الاختيار الأخلاقي الحر، ليحل محله إنسان ذو بعد واحد يدور في إطار المرجعية الكامنة أو دون أية مرجعيات» (المسيري، التريكي، 2003، ص 165). الأمر الذي دفع بـ"المسيري" إلى تفكيك ونقض محاولة كل من "فكوياما" (Francis Fukuyama) و"صمويل هنتيغنتون" (Samuel Huntington)، وبيان تهاافت أطروحتهما التي اختزلت تاريخ البشرية في الغرب فقط.

وهذه سمة مميزة للخطاب الإسلامي الجديد فقد ذكرها "المسيري" واعتبارها أهم سمة مميزة له، لذلك استدل بأعمال "بشير نافع" الذي قدم قراءة للتاريخ الإسلامي، اعتبارها "المسيري" "قراءة من الداخل" لأنها لم تستورد مقولات تحليلية خارج هذا التاريخ، كما أنها قراءة متعاطفة مفسرة وناقدة، من خلال التطرق للوثائق التي يغفل عنها الغرب أو يتغافل عنها، أو قراءتها بكيفية مشوهة، ويقصد بذلك بيان دور التصوف في فهم وقراءة التاريخ الإسلامي، وهذا ما أكد عليه "طارق البشري" (المسيري، 1997، فقرة 45)

خاتمة:

مما تقدم نخلص إلى النتائج التالية:

1. وجود تداخل بين كتابات "المسيري" وما قمه الخطاب الإسلامي الجديد، مادام أنه يستجيب للشرط الذي وضعه في تمييز الخطاب الإسلامي الجديد عن القديم، فقد واجه الفكر الغربي وتعرض لأهم أطروحاته في مجال الأنطولوجيا والابستيمولوجيا والتاريخ، والاجتماع، والحضارة، والسياسة. وارتكز على تصور خاص للإنسان معترفاً بوجود سر - الجانب الرباني - مفارق للطبيعة لا يستمد وجوده منها، بل من قوة مفارقة للعالم والمقصود هنا الذات الإلهية. كما أن إنتاج "المسيري" يلتقي مع ما وصفه في الخطاب الإسلامي الجديد الذي حاول ليس فقط مجابهة الغرب، بل فهمه والاستفادة منه. وذلك ما سماه بالنظرة الجذرية التوليدية الاستكشافية. وبالتالي لا نكون أمام موقف رافض هدمي، بل موقف إيجابي يسعى للبناء.

2. نستنتج إمكانية وضرورة الاستفادة من المقولات المعرفية والمنهجية التي أبدعها "المسيري"، في الدرس الفلسفي ليس فقط لنقد الحداثة الغربية، بل في دراسة الخطابات العربية والإسلامية، بحيث يمكن الإفادة منها لا في تحسين الأداء الخطابى، بل في إعادة النظر الجذرية في بنية الفكر العربي الذي تبني الحداثة الغربية فلسفياً وعمل على نشرها، مما اضطره لنقد الخطاب الإسلامي بمفاهيم ومناهج مستوردة عمقت سوء الفهم، الذي كثيراً ما يترجم بعنف ينتقل من اللغة إلى الفعل الاجتماعى، وهذا ما رسخ الفئاعة القائلة بأن البيئة الإسلامية لا ترحب بالمخالف، لكن في المقابل يمكن اعتبار ما قدمه "المسيري" خطأ وسطاً بين الخطابين العلماني والإسلامي بحيث أنه وفق إلى حد بعيد في تبينة المفاهيم والمناهج الغربية لتناسب وضعنا الحضاري وواقعنا الاجتماعى السياسى، لتتصالح مع ذاتنا ونفتح على غيرنا.

3. يمكن الإفادة من أطروحات "المسيري"، بل من سيرة حياته الفكرية، لتحصين الفكرى وتعميق الشعور بالهوية غير المنغلقة على الذات، بل المنفتحة على الآخر، لا من منطلق الدونية بل من منطلق الندية.

4. تعميق الوجه الإنسانى الذى ركز عليه "المسيري" للحضارة الإسلامية، ليكون نقطة تجاوز للحداثة الغربية. فالبعد الروحى والشق الربانى الذى يعطينا التميز ليس فقط عن الأشياء بل عن الطبيعة وهو ما أهملته وأنكرته الحضارة الغربية الأمر الذى أسقطها فى العدمية والانحلال؛ ومنه فهذا البعد الروحى سيحصننا من الوقوع فى النظرة الأحادية المضرة.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

1. المسيري عبد الوهاب. (2000). رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر (سيرة غير ذاتية غير موضوعية). (الإصدار 1). القاهرة، مصر. الهيئة العامة لقصور الثقافة.
2. المسيري عبد الوهاب. التريكي فتحي. (2003). الحداثة وما بعد الحداثة. (الإصدار 1). دمشق، سوريا: دار الفكر.
3. المسيري عبد الوهاب. (2007). الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان. (الإصدار 2). دمشق، سوريا: دار الفكر.

المراجع:

1. أبو زيد نصر حامد. (1994). نقد الخطاب الديني. (الإصدار 2). مصر. سينا للنشر.
2. أحمد عبد الحليم عطية وآخرون. (2007). "الأنت والأنتي مودرنيزم موقف عبد الوهاب المسيري من الحداثة وما بعد الحداثة" (مقال ضمن الكتاب التذكاري: "عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده"). (الإصدار 1). دمشق، سوريا. دار الفكر.
3. الجابري محمد عابد. (1994). الخطاب العربي المعاصر. (الإصدار 5). بيروت، لبنان. مركز دراسات الوحدة العربية.
4. الرازي محمد بن أبي بكر. (1986). مختار الصحاح، (ب ط). بيروت، لبنان. مكتبة لبنان.
5. علي حجاج وآخرون. (2007). المقاربة المجازية للحداثة في كتابات عبد الوهاب المسيري وزيجمونت باومان (مقال ضمن الكتاب التذكاري: "عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده") (الإصدار 1). دمشق، سوريا. دار الفكر.
6. عمارة محمد. (2007). الخطاب الديني بين التجديد والتبديد الأمريكياني. (الإصدار 2). القاهرة، مصر. مكتبة الشروق الدولية.
7. لالاند أندري. (2008). موسوعة لالاند الفلسفية (معجم المصطلحات الفلسفية النقدية والتقنية). (المترجم: خليل أحمد خليل). (الإصدار ب ط). بيروت، لبنان. عويدات للنشر والطباعة.
8. محمد بن منظور. (ب ت). لسان العرب. (تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي). (ب ط). القاهرة مصر. دار المعارف.
9. محمد عفيفي وآخرون. (2007). الطفل الجميل المشاغب ورحلته الفكرية. (مقال ضمن الكتاب التذكاري: "عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده"). (الإصدار 1). دمشق، سوريا. دار الفكر.
10. مقبول إدريس وآخرون. (2007). في نقد المسلمات الفلسفية الغربية عند الفيلسوف المسيري. (مقال ضمن الكتاب التذكاري: "عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده"). (الإصدار 1). دمشق، سوريا. دار الفكر.

الخطاب الإسلامي الجديد وموقفه من الحداثة الغربية
وجهة نظر "عبد الوهاب المسيري".

11. منصور عبد المالك وآخرون. (2007). حوار المسيري مع كالفين رايلي. (مقال ضمن الكتاب التذكري: "عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده"). (الإصدار 1). دمشق، سوريا. دار الفكر.

المجلات والدوريات:

1. المسيري عبد الوهاب. (1997). معالم الخطاب الإسلامي الجديد، مجلة المسلم المعاصر، مؤسسة الأهرام للتوزيع والنشر، القاهرة، العدد 86.

المواقع الإلكترونية:

العودة سلمان فهد. تجديد الخطاب الديني. العنوان: <http://www.salmanalodah.com/main/.html>