

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجبالي بونعامة - خمبس مليانة -

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

محاضرات في مقياس :

مشاريع الفكر العربي المعاصر

ماستر 2: فلسفة عربية و إسلامية

1442 - 1443هـ

من إنجاز :الأستاذة عبي

2021-2022

المحاضرة الأولى :

مدخل : تعرّض العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر الميلادي إلى صدمة حضارية تعدّ أكبر هزة في تاريخه، إذ فتحت أمامه منافذ الحضارة الغربية ، و قد كشف هذا الاحتكاك الحضاري بين الحضارة الإسلامية و الحضارة الغربية عن حجم الهوة و اتساعها بين الحضارتين .

لقد كان غزو نابوليون بوناپرت لمصر و الشام يختلف في طبيعته عن باقي ما شهده العالم الإسلامي من غزو سابق و هذا ما عبّر عنه محمد جاد عبد الرازق في كتابه **"فلسفة المشروع الحضاري"** بقوله :
"جاءتنا هذه الغزوة ، مع المدفع و البارود ..و شركات الاستغلال و النهب الاقتصادي.. و البعثات العلمية ..المناهج الفكرية ..و مؤسّسات التعليم ..و الثقافة و الإعلام ..لتعيد صياغة العقل و الوجدان في بلادنا صياغة تجعل النموذج الغربي هو أداة الربط لعالمنا بالغرب، كالمركز الحضاري النموذجي القائد الوحيد"(1)
و قد تولّد عن هذه النازلة التي واجهت العالم الإسلامي أن طرأت على الساحة الفكرية مسرح المعالجة اتجاهات جديدة في المعالجة لم تعد المرجعية الإسلامية معها هي المنهج الوحيد في الدعوة إلى إصلاح الوضع، فقد تباينت التيارات الفكرية إلى :

1/ تيار إسلامي محافظ

2/ تيار إسلامي توفيقى

3/ تيار حدائى ينادى بتبنّي النمط الغربى .

و قد أصبح النموذج الغربى بتياراته و مدارس و مذاهبه ، و يزاحم (المرجعية الإسلامية)، إن في المنطلقات و الفلسفات ، أو في المقاصد..أو في المقاصد و الغايات لدى التيارات الفكرية و السياسية الساعية إلى النهوض و التغيير.إذا ما هي أسس و مرتكزات مشاريع الفكر العربى المعاصر ؟ وهل يمكن للاتجاه الحدائى أن يقدّم مشروعا فكريا متكاملا للنهوض بالوطن العربى ؟ و ماهي أبرز اتجاهات رجالات الفكر العربى المعاصر ؟

(1):محمد جاد عبد الرازق ، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامى و التحديث الغربى ، ج1

و قد تعدّدت فلسفات ومشاريع الفكر العربي المعاصر وقع اختيارنا على البعض منها باعتبار الفاعلية
و

التأثير و النتائج و علاقتها بالفكر الاسلامي و رؤى الاتجاهات الاسلامية .

1: المشروع الفكري عند حسن حنفي :

أ/ النهضة في فكر حسن حنفي.

ب/ نظرة حسن حنفي للواقع .

ج/ موقف حسن حنفي من التراث.

د/حسن حنفي و تجديد التراث.

هـ/ حسن حنفي و موقفه من الآخر .

2/ المشروع الفكري النهضوي عند عبد الوهاب المسيري

1/ عبد الوهاب المسيري و أشكالية الحداثة .

2/ عبد الوهاب المسيري و الهوية و المغايرة

3/ التحيز في فكر المسيري.

4/ الانسنة في فكر المسيري .

5/ النهضة و الواقع و النظرة إلى الآخر في فكر المسيري

نتائج و خلاصات .

3/ المشروع الفكري النهضوي في فكر محمد أركون .

1/ ماهي الفكر عند أركون.

2/ موقف أركون من النهضة

3/ الآخر في فكر أركون .

4 / التراث عند أركون .

5/ الوحي و التراث عند أركون

6/ الآخر عند أركون

4/ الجابري و مشروعه الفكري النهضوي

5/ نصر حامد أبو زيد : مشروعه الفكري و النهضوي.

6 / المشروع الفكري النهضوي عند أبو يعرب المرزوقي.

المحاضرة الثانية :المشروع الفكري عند حسن حنفي

1/مرتكرات المشروع النهضوي عند حسن حنفي : يهدف الدكتور حسن حنفي إلى إقامة مشروع ثوري

اشتراكي مزعوم من نفس المناحي الايجابية التي يراها فى التراث الإسلامى, ومنهجه فى ذلك - إن جاز هو طمس ما تعارف عليه الناس من حقائق الدين وتعاليمه وشرائعه, عبر استبعاد ما لا يراه - التعبير صالحا منها, وإعادة صياغة وتشكيل ما يراه صالحا بالطريقة التي يمكنه بها إقامة مشروعة المزعوم, والخلاصة أنه يريد أن يقيم مشروعه المزعوم من خلال توليفة فكرية من المذاهب الإسلامية المختلفة بحسب مانتقضيته الاحتياجات العصرية المحددة بشكل مسبق, وليس البناء على أساس موضوعي من الدين ذاته.

1/ الغيب في فكر حنفي: التصوير العقائدي الجديد الذي يريد حسن حنفي إقامته، يقول في كتابه

السابق : " فالله الواحد الذي ليس كمثلته شيء والذي لا يرى ويرى كل شيء , ليس هو بالضرورة التصور الوحيد لله كما نعلم من تاريخ العقائد, فهناك الله الحسي المجسم, محل الحوادث, عند الكرامية والمشبه على اختلاف فرقهم, وليس بالضرورة أن يكون التصور الأول صحيحا والثانى باطلا, إذ يعكس التصوران صراعا قويا, وقوة السلطان الذى ليس كمثلته شيء وقوة المعارضة التي تجعل حركة التاريخ جزءا من الإلهوية، أما الصفات التي تجعل الله يسمع ويرى ويبصر كل شيء, فقد تمت صياغتها من أجل استخدام سياسى خالص للسلطة, والتي هى بدورها ترى وتسمع وتبصر كل شيء.

علم العقائد إذن اختبارات سياسية محضة وليس علما مقدسا, وكل ظروف تفرض اختياراتها, وقد تتم تحت ظروفنا الحالية اختيارات أخرى .. قد يكون من صالح الأمة الآن الدفاع عن الله وتصورها باعتباره أرضا درءا للاحتلال وتحريرا للأرض".

أي أن التصور الالهى نفسه يجب أن يخضع للمتطلبات والاحتياجات التي يقتضيها العصر ومشاكله, قارن ذلك بقول وليم جيمس في كتابه البراجماتية : " أننا بدلا من أن نتسائل عما يسير الأشياء وهل هي المادة أم الله. يجب أن يكون تساؤلنا كالتالي: ماهو الفرق العملي الذي يمكن أن يحدث الآن إذا قدر للعالم أن تسير دفته بواسطة المادة أو بواسطة الله ؟ أننا في مقدورنا أن نتمتع بإلهنا إذا كان لدينا إله ".حسن حنفي عن ذلك فيقول: "الله هو الثابت فى الكون والعالم هو الحركة فيه واجهتان لشيء واحد .. لا يوجد إلا العالم والله هو دوامه وبقاءه واستمراره وقوانينه وسنته الثابتة، وإذا كان الطريق إلى الفوز والنجاة والسعادة الأبدية فى نظرية

الخلق هو تطبيق الشريعة وممارسة الشعائر .. فإنه فى نظرية قدم العالم العلم بقوانين الطبيعة من أجل السيطرة عليها وتسخيرها ". ومما يجدر الإشارة إليه هنا أن العلم الحديث أثبت بشكل حاسم خطأ نظرية قدم العالم، وإذا كان الله بحسب نظرية حسن حنفى هذه اتحد بالطبيعة أو بدقة أكثر هو الطبيعة، فإنه لابد أن يتحد بالمجتمع أيضا وتحديدا بالمجتمع الشيوعي لا الطبقي!!

2/ التراث فى فكر حسن حنفى: الدكتور حسن حنفى ما يقصده بالتراث فيقول: " التراث ليس تراثا دينيا فحسب بل يتداخل فيه الديني والشعبي"، أذن الدين جزء اساسى من التراث، ولكنه يضيف: " لا يوجد تراث خارج التاريخ"، و " التراث وسيلة وليس غاية فى ذاته، أداة وليس موضوعا، متغيرا وليس ثابتا. لا يوجد شيء اسمه التراث بعيد عن طرق توظيفه واستخدامه. التراث هو مجرد افتراض لاوجود له بالفعل، مجرد تصور اجرائى للحديث عن ثقافة الجماهير. يتم إدراكه فى عملية التغير أو كدافع على التقدم، عندما تستعمله السلطة اداة للضبط الاجتماعى او وسيلة للحراك الاجتماعى التى هى جزء من عملية التغير الاجتماعى واحد فعاليتها، طاقة ايجابية يمكن توليدها سلبا أم إيجابا طبقا للسلطة فى المجتمع واختياراتها السياسية والاجتماعية".

أما موقفه هو من هذا التراث فإنه يحدده كالتالى: " إن مهمة المفكر المتعامل مع التراث أن يعيد قراءته بحيث يعيد إليه تعدد الاختيار بين بدائله حتى يستقر على وجه آخر أصلح للناس وانفع لهم". فالمفكر المتعامل مع التراث ليس هو الأستاذ صاحب المهنة بل هو المفكر صاحب الرسالة. يبدأ بالتعرف على حاجات الناس والإحساس بمصالح العصر كما كان يفعل الفقيه القديم. ولما كان التراث مثل النص له بدائل عدة ويحتوى على تيارات ووجهات نظرة مختلفة فالقوى السياسية التى دفعت على إنشائه متصارعة مع النص. وكانت المصالح متغيرة من قوة سياسية إلى قوة سياسية أخرى ومن عصر إلى عصر فإن مهمة المفكر هى إعادة الاختيار بين البدائل المختلفة فى التراث !!

يعطينا بعض النماذج للبدائل " فالمعتزلة أفضل من الاشاعرة بالنسبة للعصر فحاجتنا إلى العقل والحرية .. والدفاع عن الفلسفة القديمة وحكمتها المنطقية والطبيعة والإلهية أفضل من رفضها".

3/ تفسير حسن حنفى الماركسي للدين: يعطينا بعض النماذج للبدائل " فالمعتزلة أفضل من الاشاعرة

بالنسبة

للعصر فحاجتنا إلى العقل والحرية .. والدفاع عن الفلسفة القديمة وحكمتها المنطقية والطبيعة والإلهية أفضل من رفضها. " يتحدث صراحة عن الدين بدرجات متفاوتة - على أنه منتج حضارى، يقول مثلاً فى دراسته (الموقف من التراث): "لماذا لا تكون الأرض جزءاً من الإلهية أو محورا مقابلا معها"، ويقول فى دراسة أخرى عنوانها (انساق العقائد والنظم الاجتماعية) منشورة بنفس الكتاب "نشأ التصور الواحدى فى مجتمع جاهلى قبلى تتناحر فيه القبائل تعبيراً عن حاجة وتلبية لمطلب لدى مجتمع محدد فى لحظة تاريخية معينة"، ويقول فى موضوع آخر من نفس الدراسة: "يمكن أن يكون الله هو الأرض حرصاً منا على تحرير الأرض وربطها بالإلهية"، وفى موضوع آخر يقول "ويمكن أن يكون الله هو الخبز والحرية تعبيراً عن حاجتنا إلى الغذاء والأمان"، ويقول فى كتابه (دراسات إسلامية): "علم العقائد إذن اختيارات سياسية محضة وليس علماً مقدساً وكل ظروف تفرض اختياراتها، وقد تتم تحت ظروفنا الحالية اختبارات أخرى. قد يكون من صالح الأمة الآن الدفاع عن الله وتصوره باعتباره إرضاً درءاً للاحتلال وتحريراً للأرض".

يدعو إلى تحويل الإلهيات العقلية إلى الهيات إنسانية اجتماعية وتاريخية حتى تتحقق وحدة الأمة "ثم تأتى بعد ذلك وحدة المجتمع بلاطبقات"، وعلى ذلك فإن أى شيء يتم تفسيره كرد فعل للمادة تبعاً للمنهج الماركسي الجدلى لا يوجد أى نمو مستقل للفكر أو الدين فالأنبياء رد فعل لظروف تاريخية محددة "وكذلك كما يذكر فى كتابه (دراسات إسلامية) فإن "القول بأن المعاد خارج العالم فهو من أجل أن يؤسس الإنسان ملكوته خارج العالم ويعد له بعد الموت . أما داخل العالم وقبل الموت فهو حق السلطة القائمة لاينازعها فيه أحد " تبعاً للنظرية الماركسية فى كون الدين أفيون للشعوب لذلك فهو يذهب إلى القول بأن "المجتمع أولاً والوحى ثانياً والناس أولاً والقرآن ثانياً، والحياة أولاً والفكر ثانياً".

4/ المجتمع والحضارة والتاريخ

لكل مجتمع مشروع حضارى، به يوجد فى ذاكرة البشر، وبه يساهم فى مجرى التاريخ المتصل للحضارة الإنسانية فقد أبدع المجتمع الصيني حضارته وكذلك أنتج المجتمع الهندي حضارته وأتت الحضارات القديمة كلها فى بابل وآشور وكنعان وفينيقيا ومصر القديمة واليونان تعبيراً عن مجتمعاتها.

وصلة المجتمع بحضارته على أربعة أنواع: الأول استمرار الحضارة باستمرار المجتمع كما هو الحال فى الهند والصين وفارس ومصر والعراق واليمن وهو ليس مجرد افتراض عقلي، بدليل وجود حضارات قديمة

وحديثة فى كل منها وما تزال المجتمعات التاريخية قادرة على الإبداع والثاني اندثار الحضارة باندثار المجتمعات، مثل حضارات المتاحف وعلوم الأنثروبولوجيا، وحضارات بعض القبائل السامية القديمة والرابع اندثار الحضارة مع بقاء المجتمعات، مثل مجتمعات الهنود الحمر فى معسكرات العزل Reservations فى الولايات المتحدة الأمريكية، وهي حالة تدل على مدى القهر والكبت فما من مجتمع إلا وهو قادر على توليد

حضارة ولو بمعنى أسلوب الحياة والتصور للعالم وهو ما تخطط له القوى الاستعمارية الكبرى في تحويل الأمم الحضارات بلا شعوب وتاريخ بلا مجتمعات.

5/المشروع الحضاري عند حسن حنفي

بدأت ملامح المشروع الحضاري العربي الإسلامي في الماضي على النحو الآتي:

١ -تحويل بؤرة الحضارة من الشعر إلى الوحي لذلك قيل «عليكم بشعر جاهليكم ففيه تفسير كتابكم» بالرغم من التنبيه إلى أن القرآن ليس بالشعر ولا بالسجع ولا بالقصص وأجريت الدراسات على جماليات الشعر العربي وجماليات القرآن الكريم وتمت مقارنة بعض مقاطع الشعر العربي مع بعض آيات القرآن الكريم المتشابهة لقد دخل القرآن قلوب العرب عن طريق الشعر وذوق العربي الأدبي قبل أن يدخل إليه كنظام تشريعي أخلاقي سياسي اجتماعي وكتب عبد الفاهر الجرجاني «أسرار البلاغة» و «دلائل الإعجاز» لبيان وظيفة التخيل في الشعر وفي القرآن واستمر ذلك حتى سيد قطب في «التصوير الفني في القرآن» و «مشاهد القيامة في القرآن» و «النقد الأدبي، أصول ومناهجه» و «في ظلال القرآن».

٢ -تأسيس التوحيد كعقيدة شاملة للعرب وللإنسانية جمعاء لقد قامت محاولات عدة قبل ظهور الوحي لتوحيد القبائل، وعبر شعر الصعاليك عن هذه الأمنية، فجعل الوحي هدفه تكوين دولة قاعدة للوحدة قبل أن تتطلق الوحدة تصوراً وفتوحاً خارج بلاد العرب، ابتداء من وحدة الشخصية بين القول والعمل، بين الفكر والوجدان، أي بين الخارج والداخل منعاً للنفاق والجبن والكذب والخوف، ثم الفتح والانطلاق في حركة تاريخية جديدة لتوحيد القبائل العربية، ثم وراثة إمبراطوريتي الفرس والروم المتناحرتين بعد أن أنهكتهما حروب الغزو المتبادل بهدف الغزو والتوسع والسيطرة على العالم واستعباد الشعوب.

٣ -تحويل قيم الوحي إلى علوم إنسانية ورياضية وطبيعية من أجل إقامة حضارة علمية إنسانية يكون العلم فيها مساوياً للدين ومرادفاً له يتحول الدين إلى حضارة، وتتكون الحضارة من مجموعة من العلوم العلم كله نسق فكري منظم للتعرف على إحدى موضوعات الطبيعة أصبحت الحضارة الإسلامية نموذجاً لحضارة العلم والفكر والفن، يتبارى فيها المفكرون والعلماء والأدباء مع الخلفاء والأمراء والقضاة والفقهاء وبالرغم من عدم وجود الطباعة فإن الإنتاج الحضاري وصل إلى حد مازلنا حتى الآن نجمعه ونحققه وننشره وكان الإنسان يضحى بحياته من أجل معرفة شيء ولو في النزاع الأخير.

وتحقق هذا المشروع في التاريخ، وفي الحضارة الإسلامية عبر مرحلتين: ازدهار في القرون السبعة الأولى، وتوقف في القرون السبعة التالية نشأت الحضارة الإسلامية في مرحلتها الأولى في القرنين الأول والثاني ثم بلغت الذروة في عصرها الذهبي في القرنين الثالث والرابع ثم بدأت في الهبوط منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية في القرن الخامس وتقنين الأشعرية عقيدة للسلطة والدعوة إلى التصوف طاعة للجماهير وانتشر التصوف في القرنين السادس والسابع باستثناء ازدهار الفلسفة في الأندلس على يد ابن رشد في القرن

السادس ولكنه في هذا الصقع البعيد كان بعيداً عن قلب الحضارة في المشرق فلم يؤثر ولم يغير مسار التاريخ بل أثر في الحضارة الأوروبية وهي تنهي عصرها الوسيط وتبدأ عصورها الحديثة ثم ظهر ابن خلدون ليؤرخ لهذه القرون السبعة الأولى محدداً قانون النهضة والسقوط، من البدو إلى الحضرة، ومن الحضرة إلى البدو من جديد في أربعة أجيال.

في هذه المرحلة الأولى نشأت العلوم النقلية الخمسة، أولاً: علوم القرآن، وعلم الحديث وعلم التفسير، وعلم السيرة، وعلم الفقه من أجل تدوين علوم الوحي، النص الأول القرآن، والنص الثاني (الحديث) ثم تفسير النص الأول (التفسير) وكتابات السيرة الذاتية لصاحب النص الثاني (السيرة) أسوة بأهل الكتاب، ثم تقنين قوله وفعله وإقراره إلى فقه للناس جميعاً باستقلال عن شخصيته وسيرته. و (الفقه) وهو عبارة عن العلوم التي مازالت حتى الآن الأكثر تأثيراً والأشد حضوراً في الثقافة الوطنية وفي وجدان الأمة عبر المساجد والمعاهد الدينية والجامعات الإسلامية والدروس الدينية وصفحات الفكر الديني في الصحف اليومية والبرامج الدينية في أجهزة الإعلام المرئية والمسموعة.

من هو عبد الوهاب المسيري؟

الدكتور عبد الوهاب محمد أحمد المسيري، من مواليد مدينة دمنهور عاصمة محافظة البحيرة في 8 من أكتوبر عام 1938، توفي الثالث من يونيو عام 2008.

وقد نشأ الدكتور المسيري في أسرة ريفية ثرية وتعلم في المرحلة الابتدائية والثانوية في بلده دمنهور. وكان والده من رجال الأعمال ولكنه كان حريصا على تنشئة أولاده على الاعتماد على الذات. ويذكر الدكتور المسيري أن "هذه النشأة جعلتني باحثا مثابرا. لا تنس أن أبناء البرجوازية الريفية -وأنا منهم- ينشئون في خشونة، خلافا لأبناء البرجوازية الحضرية. كان والدي يردد أن لا علاقة لنا بثروته، زادت أم نقصت، وأن علينا أن نعيش في مستوى أولاد الموظفين. كنت أشكو من هذا آنذاك، لكنني تعلمت، فيما بعد، عندما ازددت حكمة، أنه نفعا كثيرا بذلك". (إسلام أونلاين - المسيري يتحدث عن حياته).

كما تلقى تعليمه الابتدائي والثانوي في دمنهور والتحق عام 1955 بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية وحصل على ليسانس الآداب قسم الأدب الإنجليزي عام 1959، وعُين معيدا فيها عند تخرجه. سافر إلى الولايات المتحدة عام 1961 للدراسة حيث حصل على درجة الماجستير في الأدب الإنجليزي والمقارن عام 1964 من جامعة كولومبيا (Columbia University)، الولايات المتحدة. ثم حصل على درجة الدكتوراه عام 1969 من جامعة رَجَرز (Rutgers University)، الولايات المتحدة في الأدب الإنجليزي والأمريكي المقارن.

2/ مرتكزات فلسفة المشروع الفكري عند المسيري : المفهوم المركزي في فلسفة الدكتور عبد الوهاب

المسيري هو مفهوم "النظرة إلى العالم"، ويعبر عنه بمصطلحات متعددة، مثل "رؤية الإنسان للكون"، "النسق المعرفي"، "النسق الفلسفي". وتأسيسا على هذا المفهوم تتشكل باقي عناصر فكر المسيري، فيظهر مفهوم "النموذج المعرفي" باعتباره تطبيقا واقعيا للرؤية الإنسانية. ومهمة النموذج المعرفي هي تحقيق الاتساق بين العناصر المختلفة لنظرتنا إلى العالم. ويعتمد النموذج المعرفي على شبكة مفاهيمية ومجموعة من المصطلحات التي تمكن المفكر من الاعتماد على نمودجه المعرفي.

3/ مشروع المسيري بين النظرية و التطبيق:يرتكز فكر الدكتور المسيري على جانب نظري وجانب

تطبيقي.أما الجانب النظري يتمثل في التصورات الأساسية التي يركز عليها نقده للحادثة الغربية والنتائج التي ترتبت عليها. أما الجانب التطبيقي فيتمثل في معالجة ظاهرة الصهيونية باعتبارها جزءا من فكر الحادثة. ولذلك يعد فكر الدكتور المسيري فكرا معرفيا وليس إيديولوجيا. فالفكر المعرفي يؤسس مقولاته على أسس نظرية لها قيمتها المعرفية، ثم يبني عليها بشكل تحليلي/تركيبى تصورات الواقعية، وهو ما يسمى بالفكر التأسيسي. أما الفكر الأيديولوجي فعلى العكس يبدأ من تصورات واقعية ثابتة ويبني عليها المبادئ النظرية، فيتجه من أعلى إلى أسفل. فالإبستمولوجيا المعاصرة لا تبحث عن "الاعتقادات اليقينية" وإنما عن "الاعتقادات المبررة" "Justified beliefs".

والأسس النظرية التي ينطلق منها المسيري هي فكر نقد الحادثة، وما بعد الحادثة، وما بعد الكولونيالية وعلم اجتماع المعرفة، وهو فكر موجود في الأدبيات الغربية نفسها، وله حجته وقوته كأساس نظري. ثم يؤسس على هذا الفكر تصوراته لكيفية معالجة مشكلات الحادثة، من جهة، وكيفية التعامل مع مشكلة الصهيونية من جهة أخرى. فالجانب النظري، المتمثل في نقد الحادثة، هو بمثابة المبررات المعرفية لموقفه التطبيقي من ظاهرة الصهيونية.

وانطلاقا من هذه الأدوات المعرفية يتحدد فكر المسيري باعتباره نقدا ورفضاً للرؤية الحداثية الغربية للكون، وفي نفس الوقت دعوة للاعتماد على الرؤية الحداثية الإسلامية. ورفض الرؤية الحداثية هو بسبب كونها غير إنسانية، ويستند في ذلك على التراث الواسع لفكر نقد الحادثة و ما بعد الحادثة، وما بعد الكولونيالية وعلم اجتماع المعرفة. كما أن الاعتماد على الرؤية الحداثية الإسلامية هو باعتبارها تصحيحا لعيوب الحادثة اعتمادا على فكر الذات. ويترتب على هذا الموقف الفكري نتيجتين أساسيتين. الأولى هي أن الصهيونية ليست مجرد فكرة بسيطة وإنما هي أحد تجليات الرؤية الحداثية الغربية للعالم. وإذا كانت الصهيونية في صراع مع العرب، فيكون ذلك معبرا عن صراع بين الرؤية الحداثية الغربية والرؤية الإسلامية. والثانية، هي ضرورة العمل على إنشاء الرؤية الحداثية الإسلامية للكون، ليس انطلاقا من الفكر الإسلامي القديم وإنما انطلاقا من فكرنا الإسلامي المعاصر.

يوضح الدكتور المسيري الجانب التطبيقي في فكره الخاص بدراسة الفكر الصهيوني فيقول،

عدت للقضية مرة أخرى عام 1980 حين وضعت كتاب "الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم

اجتماع المعرفة" من جزأين (1980-1981) حيث عمقت البعد المعرفي والحضاري لدراستي للصهيونية وأشرت إلى ضرورة دراسة الظاهرة النازية بالطريقة نفسها بحيث ينظر إلى كل من الصهيونية والنازية باعتبارهما جزءا لا يتجزأ من تاريخ الفكر الغربي والحضارة الغربية ومن ثم لا يمكن دراستهما بمعزل عن التيارات الفكرية والحضارية الغربية المختلفة بمعزل عنهما. وقد أشار الجزء الثاني من الكتاب في قسم بعنوان "الصهيونية والنازية" إلى أن الدراسات الغربية في الموضوع قلما تتجاوز البعد السياسي الاعتدالي. فهذه الدراسات (كما بينت صفحة 36-40) قد أخفقت في أن تبين أن النازية لم تكن انحرافا عن الحضارة الغربية، وإنما هي تيار أساسي فيها كالصهيونية تماما. (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: 13) .

4/ **مرتكزات مشروع المسيري:** على هذا الأساس يمكن تقسيم مشروع المسيري إلى أربعة جوانب أساسية. الأول هو منهجه المعتمد على مفهوم رؤية الكون أو النظرة على العالم ثم على النموذج المعرفي وأسلوب صياغة المصطلحات. والثاني هو نقده للحدثا الغربية المرتكز بشكل أساسي على أدبيات نقد الحدثا وما بعد الحدثا، وتطويره لهذا النقد لي طرح تصورا خاصا عن فكر الاستتارة (أو التتوير) وعن مفهوم العلمانية، وتفسيره الخاص للجانب التطوري في فكر الحدثا. والثالث هو معالجة الفكر الصهيوني معرفيا باعتباره تطبيقا للنظرة النقدية التي يطرحها بخصوص فكر الحدثا. وهو يعالج هذا الفكر على مستوى المقولات النظرية وفي نفس الوقت على مستوى التغيرات والتطورات التي تحدث في الواقع المعاش. والجانب الأخير هو تصوره عن كيفية نشأة الحدثا الإسلامية تأسيسا على مفهومه الأساسي وهو رؤية الإنسان للكون.

1- منهجه

نستعرض فيما يلي العناصر المنهجية الأربعة الأساسية التي تميز فكر الدكتور المسيري. وهذه العناصر تتكامل مع بعضها البعض لتحقيق النظرة الكلية الشمولية والعميقة للظواهر والتي هي الهدف الأساسي من اعتماده على هذه العناصر المنهجية.

أ/ مفهوم النظرة إلى العالم

السمة الجوهرية في النظرة إلى العالم عند المسيري، أو النسق المعرفي هو المطلق النهائي، أو مصدر المعرفة النهائي. وهذا المطلق إما أن يكون منفصلاً عن الكون ومستقلاً عنه، أو أن يكون حالاً في الكون وكامناً فيه. "فكل نسق معرفي يدور حول مطلق بمعنى "ركيزة نهائية" أو "أساس نهائي". ويمكن تعريف المطلق بأنه المركز الذي يتجاوز الأجزاء جميعاً ولا يتجاوزه شيء، وبأنه ما يؤدي وجوده إلى تماسك أجزاء النسق، فهو مصدر الوحدة والتناسق، وهو الركيزة النهائية للنسق أو الصورة المجازية والمبدأ الواحد والمرجعية النهائية والميتافيزيقية المسبقة. والمطلق في المنظومات الكمونية هو مركز الكون الكامن فيه. وأي نسق فلسفي لا بد أن يكون له مركز يشكل مطلقه ويقبله أتباع هذا النسق دون تساؤل بشأنه ودون نقاش." (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: 232).

والنظرة إلى العالم لها سمات معينة يمكن أن يتم صياغتها فلسفياً. ولكن لأننا لا يمكننا لغويًا التعبير بشكل كامل عن هذه النظرية فتصبح الصياغة "نموذجاً"، ولأن وظيفتها هي معرفة العالم، تصبح "نموذجاً معرفياً". ونحن نذهب إلى أن ثمة نموذجاً معرفياً كامناً وراء كل قول أو ظاهرة إنسانية. هذا النموذج هو مصدر الوحدة وراء التنوع، وهو الذي يربط بين كل التفاصيل، فتكتسب معنى ودلالة وتصبح جزءاً من كل، وليس مجرد معلومة جديدة أو طرفة فريدة. والنموذج هو تجل متعين لرؤية الإنسان للكون، التي تدور حول محاور ثلاثة: الإله - الإنسان - الطبيعة، وهي محاور مترابطة تمام الارتباط، فهي مجرد ثلاثة أوجه لنفس الظاهرة. وإدراكنا هذا الترابط هو ما يجعلنا نرى أن الانتقال من اللغوي (الصور المجازية - وعلاقة الدال بالمدلول) إلى الديني (رؤية الإله) إلى النفسي (مضمون الإدراك)، أمر متسق والمنهج الذي اتبعناه، أي التحليل من خلال النماذج المعرفية. (اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود: 5)

ب / الاعتماد على الصور والنماذج المجازية في النظرة إلى العالم:

يعتمد المسيري على أداة منهجية هي "النموذج التحليلي"، وهو تصور يتم استخلاصه من الظواهر ذاتها بشكل "استقرائي-حدسي" بهدف استخدامه في دراسة الموضوع. ومفهوم "النموذج التحليلي" بهذا المعنى هو مفهوم يهدف لمعالجة القضايا الخاصة بالعلوم الإنسانية باعتبارها ظواهر "غير مادية" وتختلف في

أسلوب معالجتها عن العلوم الطبيعية. ويعبر عن ذلك بالصورة التالية، طبيعة المنهج الذي تبنته هذه الدراسة هو محاولة الوصول إلى تعريف للعلمانية الشاملة من خلال تجاوز التسميات والتعريفات والمصطلحات والمفاهيم والظواهر، وصولاً إلى النموذج الكامن وراءها جميعاً، حتى تظهر الوحدة الكامنة خلف التنوع، وحتى نبين أن الظواهر والمصطلحات المختلفة إنما هي تجليات للنموذج نفسه، وأنها في واقع الأمر تشير إلى الظاهرة نفسها أو المفهوم نفسه رغم تعدد التسميات. ثم يستخدم التعريف/النموذج الذي تم تجريده في قراءة جوانب أخرى من الواقع. وهذا يعني أن منهج التحليل من خلال النماذج لا يأخذ شكل خط مستقيم، وإنما يتخذ شكلاً حلزونياً: من الظاهرة أو المصطلح إلى النموذج، ومن النموذج إلى الظواهر والمصطلحات الأخرى. (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: 8-9) وكذلك، "استخدمت هذه الدراسة ما يسمى "النماذج التحليلية". والنموذج هو بنية تصويرية يجردها العقل البشري من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) ويستبقى البعض الآخر، ثم يربتها ترتيباً خاصاً وينسقها تنسيقاً خاصاً بحيث تصبح (من وجهة نظره) مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع، أي أننا حينما نجرد نموذجاً ما فإننا نتصور أنه كامن في عناصر الواقع ينظمها ويعطيها شكلها وهويتها." (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: 229).

والنموذج التحليلي يعتمد بشكل أساسي على تعبيرات مجازية مهمتها ربط الإدراك الإنساني بالظواهر الإنسانية المجردة. وهو تصور يقترب من التصورات الهرمنيوطيقية في الفلسفة، كما عند هانز جادامر أو مارتن هايدجر على سبيل المثال. والمسيري هنا يعارض الاعتماد على التحليلية التي هي سمة أساسية من سمات الفكر العلمي الغربي الحديث.

"ونحن نذهب إلى أن المجاز في أكثر الأحيان جزء أساسي من التفكير الإنساني، أي جزءاً من نسيج اللغة، التي هي جزء لا يتجزأ من عملية الإدراك. فاستخدام المجاز أمر حتمي في معظم عمليات الإدراك والإفصاح، خصوصاً تلك التي تتناول الظواهر التي تتسم بقدر عالٍ من التركيب." (اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود: 13)

والصور المجازية الأساسية عن العالم، في الفكر الغربي، هي الصورة الآلية والصورة العضوية، وكلاهما صورة مادية غير إنسانية وإن اختلفا في طبيعة عملهما.

"ونحن كما أسلفنا نذهب إلى أن الإنسان يدرك العالم من خلال عدة صور مجازية تعبر عن نماذج إدراكية، من أهمها الصورتان المجازيتان الآلية والعضوية اللتان تجسدان نموذجين أساسيين: نموذج عضوي، ونموذج آلي. الصورة المجازية الأولى تصور العالم على هيئة كائن حي وحركته عضوية، فهو ينمو بشكل عضوي. أما الثانية فتصور العالم على هيئة آلة حركتها آلية، فهو يتحرك بشكل آلي رتيب." (اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود: 28)

ج/سمة الكلية في المنهج العلمي

يعتمد الدكتور المسيري في منهجه لمعالجة الظواهر الإنسانية بشكل أساسي على معارضة المنهج التحليلي، الذي يسميه "التفكيكي". ويذهب إلى ضرورة إدراك الظواهر في مجموعها وبشكل كلي وبالعمق اللازم لإدراكها بشكل صحيح، وإلى أن الرؤية التحليلية معادية للإن "والاتجاه نحو تفتيت الظواهر الإنسانية لدراستها، أمر منتشر في بعض الأوساط الأكاديمية التي تتزيا بلباس العلمية والموضوعية، وباسمهما تدعو إلى عدم الخلط بين المجالات المختلفة للنشاط الإنساني... ونحن نذهب إلى أن مثل هذه الرؤية معادية للإنسان، بل معادية للعلم. فمهمة العلم 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 لقوانينها، مدعنا لحتمياتها. كما أننا نذهب إلى أن ثمة فارقا جوهريا بين الإنساني والطبيعي، وأنه لا يمكن تجزئة النشاط الإنساني وتفتيته وتشريح كل مجال بمعزل عن المجالات الأخرى (كما نفعل في العلوم الطبيعية)." (اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود: 7)، هذا التصور الكلي للمنهج العلمي يؤدي به إلى التفرقة بين المبدع، صاحب النظرة الكلية، والناقل، صاحب النظرة التجزيئية. "فصاحب الفكر هو إنسان قد طور منظومة فكرية تتسم أجزاؤها بقدر من الترابط والاتساق الداخلي - رؤية واحدة للكون. أما ناقل الأفكار، فهو إنسان ينقل أفكارا متناثرة لا يربطها بالضرورة رابط، وتنتهي كل فكرة إلى منظومة فكرية مستقلة." (اليهود أنثروبولوجيا: 10)

د/صياغة المصطلحات

وقد اعتمد المسيري في تحقيق منهجه على إحدى الأدوات هي صياغة المفاهيم والمصطلحات اللازمة للتعبير عن التصورات الكلية التي تم استخلاصها بالأسلوب الاستقرائي الحدسي. ولأن بعض هذه التصورات يكون جديداً بحكم المنهج نفسه، فيكون من الطبيعي ألا توجد ألفاظ في اللغة تترجم معناها بشكل دقيق. وهنا يكون الحل هو نحت المصطلح المطلوب. فالدكتور المسيري يعطي نفسه الحق في نحت المصطلحات عند الحاجة. وهكذا ظهرت مصطلحات "المادية الحلولية"، "المادية الصلبة"، "المادية السائلة"، "الجماعات الوظيفية"، "العلمانية الجزئية"، و"العلمانية الشاملة" الخ. وعلى سبيل المثال يشرح المسيري أسلوبه في صياغة المصطلحات ويبين معنى مصطلح "الحوسلة" كما يلي،

"نستخدم في هذه الدراسة اللفظة المنحوتة "حوسل" اختصاراً لعبارة "تحويل الشيء إلى وسيلة" (بالإنجليزية : Instrumentalization). والنحت هو اشتقاق كلمة من كلمتين أو أكثر على أن يكون هناك تناسب في اللفظ والمعنى بين المنحوت له والمنحوت منه. وقد أجازت المجامع اللغوية في الوطن العربي النحت عندما تلجئ الضرورة إليه، وقد وجدنا أن من الضروري نحت كلمة "حوسلة" لدواعي الإيجاز اللغوي، ذلك لأن عبارة "تحويل كذا إلى وسيلة" عبارة طويلة ولا يمكن توليد مصطلحات منها. و"حوسل" فعل متعد بمعنى حول الشيء أو الإنسان إلى وسيلة، ومنها "الحوسلة" على غرار "بسمل" من "بسم الله الرحمن الرحيم"، و"حوقل" من "لا حول ولا قوة إلا بالله". (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: 252).

المحاضرة الرابعة : الحادثة عند المسيري: (النقد و البناء)

4/ نقد الحادثة عند المسيري: يمكن تقسيم فكر المسيري في نقد الحادثة الغربية إلى مستويين. الأول

يمثل نقطة الانطلاق في هذا الفكر وتعتمد على الكتابات النقدية لماكس فيبر، فتظهر مفاهيم "الترشيد" و"نزع القداسة عن العالم"، و"النظرة الاجتماعية للمعرفة". وعلى مدرسة فرانكفورت، فتظهر مفاهيم "تشويء الإنسان" و"الأداتية و"الإنسان ذو البعد الواحد"..الخ. كما تعتمد على مفاهيم ما بعد الكولونيالية حيث تظهر مفاهيم "النزعة الاستعمارية" و"إبادة المجتمعات غير الغربية" واستغلالها ونهب ثروات العالم..الخ.

أما المستوى الثاني الذي طوره المسيري فيعبر عن مفاهيم جديدة ناتجة عن نموذج المعرفي الذي كونه تأسيسا على المستوى الأول. وهنا تظهر مفاهيم المطلق ومركزية الكون والمادية الحلولية، والمادية الصلبة التي تعبر عن المرحلة الأولى للحادثة، ثم المادية السائلة، أي مرحلة ما بعد الحادثة. كما يظهر تفسيره الخاص لمفهوم العلمانية باعتباره عملية مستمرة تنتقل من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة. ويظهر بوضوح هذين المستويين من فكر المسيري في حوار التالي،

لا يوجد تناقض في البدايات، ولكن توجد اختلافات جوهرية في النتائج التي أصل إليها مقارنة بما يصل إليه أصحاب التيار الإنساني والنقدي في الغرب. المقدمات واحدة وهي أن التيار النقدي أدرك خطورة الحادثة المادية والتوجهات الاستهلاكية وخطورة بعض عناصر الحادثة مثل الترميز والتشيؤ والاغتراب.. وهناك معجم شامل من المفاهيم السلبية التي أدت إلى الانحراف عن جوهر الإنسان، كل هذه الأمور تأثرت بها وتفتحت عيوني على مشاكل الحادثة من خلالها، لكن أنا حينما أعرف الجوهر الإنساني أجد أنه مختلف عن الطبيعة؛ فالإنسان ليس بالكائن المادي وحسب، إنه يعيش في عالم الطبيعة وعالم المادة لكن توجد فيه النفحة الإلهية وأرى أن الإنسان ليس أحاديا مثل الكائنات الطبيعية وإنما يتميز بانتمائه للمادي وغير المادي ولذلك آخذ الإنسان على أنه إشارة إلى ما وراء الطبيعة، إشارة إلى ما وراء السطح المادي وبالتالي أرى أن حياة الإنسان مرتبطة بالله سبحانه وتعالى.. {نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسُهُمْ}. (حوار-الثقافية: المسيري يسعى لتأسيس حادثة إسلامية)

ولسوف نعرض موقفه النقدي من فكر الحادثة بدءا من مفهومه للحادثة وتعريفه لعناصرها الأساسية، ثم موقفه من الحادثة ورؤيته للتناقضات الكامنة فيها، ثم مفهومه للعلمانية الذي ينطلق من موقفه النقدي للحادثة.

1/تعريف الحداثة:

الحداثة عند المسيري هي مفهوم اجتماعي يعبر عن تحولات معينة في المجتمعات الغربية الحديثة. وبالنسبة للمسيري الحداثة هي عملية مستمرة تعبيراً عن نظرة معينة إلى العالم، فليس المهم هو المظاهر القائمة في المجتمع، فهي متحولة بشكل مستمر، وإنما المهم هو النظرة إلى العالم، أو رؤية الكون، التي تكمن خلف مظاهر الحداثة. لذلك هو يعرف الحداثة باعتبارها عملية اجتماعية قائمة على فكر الاستنارة (أو التنوير).

ويرى المسيري أن الشعارات التي طرحها الفكر الأوروبي التي تعبر عن ما سمي بعصر التنوير أو الاستنارة، مثل شعارات حرية إعمال العقل ونقد القديما ومسؤولية الإنسان عن أعماله وتحرير الإنسان من الأنظمة التقليدية واستخدام العلم لمصلحة الإنسان هي شعارات من حيث المبدأ مقبولة. ولكن الواقع أظهر خلاف هذه الشعارات. ويرى أن المشكلة تكمن في ذبوع هذه الشعارات بما يوحي أنها قد تحققت، وهذا أمر غير صحيح.

المشكلة أن التعريفات النبيلة السهلة هي التي كتب لها الذبوع، وهي التي أصبحت إطار الحوار بخصوص هذه الحركة الفلسفية الغربية. وكل ما تدعو إليه هذه التعريفات نبيل للغاية ولا يمكن للإنسان أن يختلف معها، فمن ذا الذي يرفض حق الاجتهاد والاختلاف وتحكيم العقل في جميع القضايا. فالمشكلة لا تكمن في استخدام العقل أو عدم استخدامه وإنما في نوع العقل الذي يستخدم (عقل مادي أداتي أم عقل قادر على تجاوز المادة) وفي الإطار الكلي الذي يتحرك فيه هذا العقل والمرجعية النهائية التي تصدر عنه. (فكر حركة الاستنارة وتناقضاته: 4).

ويؤسس المسيري موقفه هذا على النقد المعروف للحداثة ومقولاته وعلى الرصيد المتراكم الآن لفكر نقد الحداثة وما بعد الكولونيالية، ويظهر اعتماده على هذه المقولات في النص التالي، وبعد أربعة قرون من الاستنارة، اكتشف الإنسان الغربي أن الأمور ليست بهذه البساطة، لأنها لو كانت لكنا قد قضينا على الشر والأشرار (أو معظمهم على الأقل) منذ زمن بعيد، ولما ظهرت في العالم الغربي (الذي طبق مثل الاستنارة منذ أمد بعيد) حركة عنصرية كاسحة في القرن التاسع عشر، وتشكيل إمبريالي شرس أباد الشعوب وأذلها،

ولما اندلعت حربان عالميتان (غريبتان)، ولما ظهر الحكم الاستاليني والنازي اللذان لم يدمرا العقل وحسب بل دمرا الروح والجسد، ولما ظهرت حركات ثورية تدافع عن الإنسان وتحولت إلى حكومات إرهابية تبديد الملايين، ولما وجدنا أنفسنا في مدن إيقاعها لعين نسير في طرقاتها نتلفت من حولنا، ولما استيقظنا في الصباح نسأل عن أخبار التلوث والانفجارات النووية والتطهيريات العرقية والرشاوى وعمولات السلاح والفساد والإباحية والإيدز وأخبار النجوم وفضائحهم ومعدلات تفكك الأسرة ومدى نهب الشمال للجنوب وحسابات حكام العالم الثالث في بنوك سويسرا، ولما ظهرت حركات عبثية لا عقلانية تناصب العقل العداء وتعلن بفرح وجور تفكيك الإنسان ونهاية التاريخ، ولما شعرنا بالاغتراب حتى أصبح رمز الإنسان في الأدب الحداثي هو "سيزيف الذي يحيا حياة لا معنى لها" وأصبح رمز العصر الحديث هو الأرض الخراب، ولما قضى الإنسان الحديث وقته في انتظار جودو الذي لن يحضر. (فكر حركة الاستتارة وتناقضاته: 7).

وفي إطار نقده للحداثة يعرف المسيري الفكر الكامن خلف الحداثة، وهو فكر الاستتارة، بأنها رؤية مادية للكون، ونحن نذهب إلى أن الاستتارة هي ببساطة شديدة (لكنها غير مخلة) رؤية مادية عقلانية تدور حول رؤية محددة للعقل وعلاقته بالطبيعة/المادة وتتفرع عنها رؤية للتاريخ وللأخلاق والجمال.. الخ. وتدور أي منظومة فلسفية حول ثلاثة محاور: الإنسان والطبيعة والإله، وفي الاستتارة يحل العقل محل الإنسان في هذا الثالث. (فكر حركة الاستتارة وتناقضاته: 12-13).

كما يعرف مفهوم "العقلانية" التي هي الفكرة المركزية في فكر الاستتارة بأنها الإيمان بأن العقل قادر وحده على معرفة الحقيقة الكاملة، وأنه بديل الإله.

ولكن هناك من يذهب إلى أن العقلانية هي الإيمان بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة بمفرده دون مساعدة من عاطفة أو إلهام أو وحي، وبأن الحقيقة هي الحقيقة المادية المحضة التي يتلقاها العقل من خلال الحواس وحدها، وبأن العقل إن هو إلا جزء من هذه الحقيقة المادية فهو يوجد داخل حيز التجربة المادية محدودا بحدودها (لا يمكنه تجاوزها)، وأنه بسبب ماديته هذه قادر على التفاعل مع الطبيعة/المادة، ويمكنه انطلاقا منها (ومنها وحدها) أن "يؤسس" منظومات معرفية وأخلاقية ودلالية وجمالية تهديه في حياته ويمكنه على أساسها أن يفهم الماضي والحاضر ويفسرهما ويرشد حاضره وواقعه ويخطط لمستقبله. (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، - رؤية حضارية جديدة: 238). وكذلك، فالعقل هنا هو بديل الإله في النظم الدينية وله أسبقية على كل الموجودات ويتمتع باستقلالية كاملة عن الطبيعة/المادة، بل ويعني أيضا

استقلال كل فرد عن الكل الإنساني. (فكر حركة الاستتارة وتناقضاته:15) ويرى المسيحي أن الحادثة أدركت قصور النظرة الميكانيكية الآلية إلى الإنسان فاتجهت إلى النظرة العضوية، ولكن ذلك عند المسيحي لم يحل المشكلة الجوهرية في الحادثة، وهي النظرة المادية، والفلسفة العضوية هي آخر محاولات الإنسان الغربي تجاوز اغترابه الشديد في عالم مادي ميت، ينكر عليه مركزيته في الكون وخصوصيته الإنسانية. ولكن رغم كل التحوير والتدوير، نجد أن النموذج العضوي نموذج مادي ينكر التجاوز، ويدور في إطار المرجعية الكامنة. ولذا فهو يسقط في نفس المشكلات التي يسقط فيها النموذج الآلي، فيجابه الإنسان مرة أخرى بعالم مادي، قد يتسم بالحيوية والحركة والجدة، ولكنه مع هذا ينكر على الإنسان مركزيته في الكون، كما ينكر عليه خصوصيته وتركيبته وحرية الإنسانية ومقدرته على التجاوز. (اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود:40).

2/ إشكاليات الحادثة عند المسيحي و تناقضاتها: يرصد الدكتور المسيحي عدة إشكاليات واجهتها الحادثة الغربية عبرت عن التناقضات الكامنة في الفكر الكامن ورائها، أي فكر الاستتارة. والإشكالية الأولى هي عملية التفكك المستمر لهذا الفكر والابتداء من مركزية العقل ثم الانتهاء إلى مركزية المادة، وانخفاض سقف القيم بشكل تدريجي من قيم إنسانية عليا إلى قيم مادية جسدية تركز على الذات المادية. وتتبدى الإشكالية في الصراع بين النموذج الواحد المادي المتمركز حول الذات والذي يفترض أسبقية الإنسان على الطبيعة/المادة والنموذج الواحد المادي المتمركز حول الطبيعة/المادة ويفترض أسبقيتها على الإنسان. فليس هناك في فكر الحادثة، حسب المسيحي، مفهوم واحد للعقل وللإنسان والطبيعة وإنما مفهومان متناقضان متصارعان يؤديان إلى ظهور نوعين من أنواع الفكر، كلاهما يصنف على أنه "عقلاني".

ولذا، نجد أن فكر حركة الاستتارة انقسم إلى قسمين يتبدى من خلالهما الصراع بين النموذج المتمركز حول الإنسان وذلك المتمركز حول الموضوع، قسم يمنح أولوية للعقل على الطبيعة/المادة (التمركز حول الإنسان)، وقسم يمنح الطبيعة/المادة أولوية على الإنسان (التمركز حول الطبيعة) (فكر حركة الاستتارة وتناقضاته: 28). ثم،

وبعد أن يقوم الفكر الاستتاري بتأكيد أهمية العقل الإنساني ومركزية الإنسان فإنه ينتهي إلى تفكيك العقل ورده إلى المادة والقوانين العامة للحركة بحيث يصبح العقل مادة طبيعية متلقية (سلبية وغير فعالة) للمعطيات المادية الحسية وتصبح مهمته هي رصد الطبيعة بأمانة شديدة واكتشاف ما فيها من توازن دون أي تدخل، ومن ثم يفقد الإنسان مركزيته (التي اكتسبها بسبب عقله الفعال). (فكر حركة الاستتارة وتناقضاته:30)

ويترجم هذا التطور على المستوى الفكري إلى تطورات مماثلة على المستوى الاجتماعي فيفقد الإنسان خصوصيته التي تميزه عن باقي الكائنات.

وهكذا يتم في نهاية الأمر تغليب الجانب المادي، الأقوى، وهو الجانب العام الذي يجسد قوانين الحركة. ومثلما ذاب العقل في الطبيعة، يذوب الخاص في العام ويذوي الاهتمام بالخاص والفردى ويفقد الإنسان خصوصيته، فليس هناك ما يميزه عن بقية الكائنات. وبدلاً من الإنسان المليء بالأسرار، الفردي المتقرد، صاحب العقل والمركزية، يظهر الإنسان الذي يجسد القوانين التي يمكن رصدها ومعرفتها والتحكم فيها (التمركز حول الذات الذي يرد إلى انتصار الموضوع). (فكر حركة الاستنارة وتناقضاته: 35). وهذا ينتج الإنسان ذو البعد الواحد،

من هنا يتراجع الإنسان القومي المتعين المرتبط بزمان ومكان محددين والذي يأكل الأطعمة التقليدية ويرتدي الملابس الوطنية ويعمل في خدمة الوطن ويعبر عن روح أمته وتاريخها، ويظهر البعد الإنساني الطبيعي أو العالمي أو المادي (الإنسان المتشيع ذو البعد الواحد الذي يوجد خارج أي سياق تاريخي أو اجتماعي (أو هكذا يظن) لا خصوصية له (بما في ذلك الخصوصية الإنسانية). (فكر حركة الاستنارة وتناقضاته ص 37)، وفي النهاية يظهر الإنسان الطبيعي الذي يرد إلى أكثر صفاته أولية واشتراكاً مع باقي الكائنات الطبيعية، ومع ظهور المنظومة العلمانية الشاملة، ومع استبعاد الماوراء ظهرت فكرة الإنسان الطبيعي، الذي يوجد في الطبيعة/ المادة ويرد إليها. في هذا الإطار ظهرت الصور المجازية العضوية، ثم ظهر الجسد كصورة مجازية أساسية. ثم تطورت الصور مع تطور المجتمع، ومع تصاعد معدلات الحلولية والعلمنة، ظهرت قبالة مسيحية تربط بين الجنس كصورة مجازية ورؤية الكون، كما ظهرت حركات "دينية" ترخيصية. وبعد أن كان الإنسان يرد إلى الطبيعة/المادة، ثم إلى الجسد، أصبح يرد إلى القاسم المشترك بين الإنسان وكل الكائنات الطبيعية الأخرى، وهو الأعضاء التناسلية. (اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود: 73).

والمشكلة الثانية التي يرصدها المسيري هي مشكلة الشك والنسبية باعتبارها مشكلة كامنة بشكل دائم في فكر الحداثة. وهنا يستخدم المسيري أحد نماذجه التحليلية وهو مفهوم "المدلول المتجاوز"، كجزء من مشكلة الدال والمدلول وقضية المعنى، وقد تمت مناقشة الإشكاليات الفلسفية الكبرى من خلال مناقشة إشكالية قد تبدو وكأنها إشكالية لغوية محضة، وهي إشكالية علاقة الدال والمدلول، والمرتبطة تماماً بمفهوم "المدلول

المتجاوز". وحتى نفهم المعنى لن نعرف للشيء بداية أو نهاية أو اتجاه، أي أنه ستسود الفوضى والنسبية. واللغة لا تختلف عن أية ظاهرة إنسانية، إذ لا بد أن يكون لها مركز، وإن لم يكن لها مركز فإن الكلمات (الدوال) ستكون في حالة فوضى كاملة. ولنضرب مثلاً.. إن قلنا جملة بسيطة مثل "سأذهب إلى الكلية غدا". هذه الجملة تفترض أيضاً وجود حاضر ومستقبل، وإرادة إنسانية، وسبب ونتيجة. ولكن ما ضمان صدق هذا الافتراض، وما ضمان مطابقته للواقع؟ الضمان الوحيد هو وجود شيء متجاوز للحاضر والمستقبل والإرادة الإنسانية والسبب والنتيجة، يضمن وجود هذه العناصر واستمرارها رغم تجاوزه إياها. هذا الشيء هو "مدلول المتجاوز" – الركيزة الأساسية (المبدأ الواحد-اللوجوس) لكل الدوال، يقف خارج لعب الدوال، فهو موجود قبل وجودها، وهو "غير ملوث" بهذا اللعب، وهو ليس جزءاً من اللغة، التي لا يمكن أن تصبح أداة للتواصل إلا بتوقف لعب الدوال وانزلاقيتها وانفصالها، عن المدلولات. ووجود مدلول متجاوز (مفارق) هو الطريقة الوحيدة لكي نخرج من عالم الحس والكمون والصور ونوقف لعب الدوال إلى ما لا نهاية، ونحرز التجاوز والثبات، ونؤسس منظومات فلسفية معرفية وأخلاقية (اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود: 131).

الدقيق لهذا المصطلح الأخير سنطرح فكرة بسيطة جداً، وهي أن لكل شيء مركز، وبدون هذا المركز، فإننا ونظهر تناقضات الحداثة هذه، عند المسيري، في مجالات متعددة، مثل نظرية المعرفة، وعلاقة الفرد بالدولة، وفي النظام الاقتصادي، وفي دور التكنولوجيا في المجتمع، ومفهوم التاريخ وفكرة التقدم، وفي النظرية الأخلاقية. (فكر حركة الاستنارة وتناقضاته: 27-60).

4/ العلمانية في المشروع الفكري عند المسيري: "العلمانية" هي مفهوم يعبر عن قيمة مجتمعية أساسية في مجتمعات الحداثة. والقيم المجتمعية لها مستويان، المستوى الإجرائي، والمستوى الفكري. فالديمقراطية، مثلاً، هي قيمة مجتمعية حداثية، تتمثل على المستوى الإجرائي في الانتخابات المحايدة وفصل السلطات، وتتمثل على المستوى الفكري في مفهوم حكم الشعب لنفسه، أي المشاركة المتساوية في الحكم واتخاذ القرار. والعلمانية لا تختلف عن ذلك، فعلى المستوى الإجرائي تتمثل العلمانية في فصل الدين عن الدولة، أما على المستوى الفكري فتتمثل في استبعاد دور الدين، ويشمل ذلك القيم والمبادئ الدينية، من المجتمع والمنظومة الاجتماعية التي تشكل النظام السياسي (أي الدولة). صحيح أنه توجد اختلافات عميقة في تفسير مفهوم "العلمانية"، ولكن هذا التقسيم الأساسي بين المستويين اللذين يعبران عن العلمانية باعتبارها "قيمة" مجتمعية يظل صحيحاً.

وهذا التقسيم الأساسي هو الذي يعبر عنه الدكتور المسيري بمفهوم "العلمانية الجزئية" (أي العلمانية على المستوى الإجمالي)، و"العلمانية الشاملة" (أي العلمانية على المستوى المفاهيمي والفكري). حيث يقول، "فنحن نفرق بين ما نسميه "العلمانية الجزئية" (فصل الدين عن الدولة) و"العلمانية الشاملة" (فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة في جانبها العام والخاص). (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: 6). وتظهر التفرقة بين المستويين، عند المسيري، واضحة كما يلي، "مصطلح "العلمانية" مصطلح خلافي جدا...لعدة أسباب: شيوع تعريفها ب "فصل الدين عند الدولة"، وتصورها على مستوى الممارسات، واعتبارها فكرة ثابتة غير تاريخية، وإخفاق العلم الغربي في تطوير مركب شامل للعلمانية، واستقرارها في الغرب، ثم التصالح بين العلمانيين والإيمانين. (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: 15-16) والمستوى الإجمالي، حسب المسيري، لا يمثل مشكلة بالنسبة لأي مجتمع أو أي دين، ويشمل ذلك بطبيعة الحال الدين الإسلامي، ومن ثم، فإن فصل المؤسسات الدينية عن مؤسسات الدولة عملية ليست مقصورة على المجتمعات العلمانية بأية حال، وإنما هي عملية موجودة في معظم المجتمعات المركبة بشكل من الأشكال. و"الدولة" هنا تعني - في واقع الأمر - بعض الإجراءات السياسية والاقتصادية ذات الطابع الفني... ولذا يتحدث بعض أنصار هذا التعريف (من أنصار العلمانية الجزئية) عن أنه لا تعارض في واقع الأمر بين العلمانية والتدين، وأن بإمكانهما التعايش معا. (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: 18) على أساس هذه التفرقة الأساسية لا يهدف المسيري إلى مقاومة ورفض المستوى الإجمالي للعلمانية وإنما المستوى الفكري والمعنوي لها. ولذلك يرصد التحولات البنيوية في المجتمعات الغربية الحديثة بهدف التوصل إلى المفهوم العميق الكامن للعلمانية في هذه المجتمعات والكشف عن الجانب الفكري والمعنوي للمفهوم. فهو يوضح أن،

ظهور العلمانية لا يرجع إلى فساد بعض رجال الدين، أو إلى الارتباط الوثيق بين مؤسسات الكنيسة (الكاثوليكية) ومؤسسات الإقطاع الغربي، أو إلى تعنت الكنيسة ورفضها الأعمى للثورة العلمية...المسألة أعمق من ذلك بكثير، فهي مرتبطة بتحويلات بنيوية عميقة في عالم الاقتصاد والسياسة، ثم في مجالات الحياة الأخرى، لم يدرك من ساهم في ظهورها ومن تفاعل معها مدى تأثيرها في رؤية الإنسان لنفسه ولله وللطبيعة. (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: 22-23)، ولذلك، "العلمانية الجزئية مرتبطة فقط بالمراحل الأولى لتطور العلمانية الغربية، ولكنها بمرور الزمن، ومن خلال تحقق حلقات المتتالية النماذجية العلمانية، تراجعت وهشت، إذ تصاعدت معدلات العلمنة (خاصة في العالم الغربي)، بحيث تجاوزت مجالات الاقتصاد والسياسية والأيدولوجيا، وأصبحت العلمنة ظاهرة اجتماعية كاسحة، وتحولاً بنيوياً عميقاً يتجاوز عملية فصل الدين عن الدولة وعملية التنظيم الاجتماعي (الرأسمالي والاشتراكي)... فلم تعد هناك رقعة

للحياة العامة مستقلة عن الحياة الخاصة. " (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: 19-20)

وهذا التصاعد في معدلات العلمنة ناتج في الأساس عن أحد تناقضات فكر الاستتارة، التي تم رصدها، وهو التحول المستمر والتدريجي من القيم الإنسانية العليا إلى القيم المادية الدنيا. ويرى المسيري أن الفكر الغربي لم يكن حريصا على رصد هذه التحولات الواسعة نحو العلمنة ، ويستثني من ذلك ماكس فيبر،

"ورغم أن الإنسان الغربي أعاد صياغة المصطلحات وربط بعضها ببعض الآخر... فقد ظلت في معظمها محتفظة باستقلاليتها لا تنتظمها منظومة واحدة. ولعل ماكس فيبر هو عالم الاجتماع الغربي الذي اقترب من عملية الربط بين كل المصطلحات والظواهر بطريقة تكاد تكون شاملة من خلال مفهوم الترشيح. " (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: 43)

ويلخص المسيري هذه التحولات البنيوية باستخدام أحد أدواته وهي إنشاء نموذج مجرد "كامن" لعملية العلمنة باعتبارها عملية مستمرة، يسميه "المتتالية العلمانية"، كما يلي،

1- ينتقل مركز الكون من الإنسان إلى الطبيعة.

2- تلغي ثنائية الإنسان والطبيعة وتسود الواحدة المادية، أي يتم تفكيك الإنسان واستيعابه في المادة تماما، ويفقد الإنسان أي تميز ويزاح عن المركز وتنتزع عنه القداسة.

3- تخضع الأشياء كافة، ومنها الإنسان، لمنطق العلوم الطبيعية.

4- يصبح الإنسان ذو بعد واحد وظيفي، منمط، مبرمج، مغترب عن جوهره الإنساني.

5- ينزع السحر عن الطبيعة ويتحول العالم إلى ساحة صراع.

6- العالم (الإنسان والطبيعة) لا غاية له ولا هدف ولا معنى، ويمكن التحكم فيه من خلال المعرفة. وصاحب القوة هو القادر على غزو العالم وتوظيفه لحسابه.

7- تتلاقى المجتمعات جميعا (في نهاية الأمر) لتخضع لنموذج الطبيعة/المادة، وتسود العقلانية التكنولوجية وينتهي التاريخ.

ورغم كل هذا..لا يستسلم الإنسان تماماً، فالإله الخفي داخله يجعله يدرك إمكاناته ومن ثم يدرك أزمة المعنى. وقد يسقط في العدمية إن لم يتوصل إلى بديل لنموذج الواحدية المادية. (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: 194-196)

3/ دراسة الحركة الصهيونية

دراسة الصهيونية، عند المسيري، ليست سوى دراسة لموضوع من الموضوعات الاجتماعية ينطبق عليه ما ينطبق على كل الموضوعات الاجتماعية الإنسانية الأخرى من شروط موضوعية. والدافع وراء اختيار الموضوع واضح، هو الصراع العربي الإسرائيلي، وظهور دولة إسرائيل محل فلسطين العربية. ولذلك يدرس المسيري الصهيونية انطلاقاً من نظريته العامة للحضارة الغربية الحديثة. ولذلك أيضاً يعد موقفه من الصهيونية موقفاً معرفياً وليس أيديولوجياً، مكانه قاعات الدرس، وليس المحافل السياسية.

ويوضح المسيري هذا المعنى كما يلي،

"صنف الخطاب التحليلي العربي الصهيونية باعتبارها حركة أو ظاهرة يهودية، وبدأ يدرسها في ضوء التوراة والتلمود، وأخيراً بروتوكولات حكماء صهيون. وأتصور أن هذا التصنيف قد أضعف من قدرتنا التفسيرية التنبؤية. فالصهيونية جزء من التشكيل الإمبريالي الغربي في جانبه الاستيطاني الإحلالي، الذي هو بدوره تعبير عن رؤية علمانية شاملة تحول كل شيء إلى مادة استعمالية. ويمكن القول إن الصهيونية من أهم العقائد العلمانية التي تتلبس لباساً يهودياً. فهي أيديولوجية صدرت عن عدة أيديولوجيات علمانية غربية مثل الداروينية والنيشوية، وقد وضعت موضع التنفيذ من خلال آليات إمبريالية علمانية غربية. وطرحت نفسها باعتبارها العقيدة التي ستحل محل اليهودية.

ومع هذا اكتشفت الصهيونية القيمة التبعية للخطاب الديني، فحولته إلى ديباجات، مع إدخال بعض التعديلات اللازمة. فأكدت أهمية التراث العبراني القديم (فيما قبل ظهور اليهودية)، والبطولات العبرانية غير الدينية وغير الأخلاقية. كما أنها في كثير من الأحيان، حولت أبطال العهد القديم إلى أبطال قوميين". (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة : 397)

وفي حوار عن نفس الموضوع يوضح المسيري خطأ النظر إلى اليهود نظرة تأمرية تنسب لليهود قوى عجائبية، يقول، الكتاب الآخر يسمى " اليد الخفية " وسيصدر خلال شهر أو اثنين، دراسة

في الحركات اليهودية الهدامة السرية تدرس التلمود والماسونية والسحر عند اليهود وهكذا، محاولة لتفسير بعض هذه الجوانب حتى لا يسقط العرب في فكرة المؤامرة فينسبوا لليهود كل الشرور، وبالتالي ينسبوا لهم قوة عجائبية، ما أحاول أن افعله في هذا الكتاب أن اثبت أن اليهود بشر، وأن الظواهر المحيطة بهم ظواهر بشرية: وبالتالي يجب ألا نخاف منهم، بل ندرسهم جيدا فعندما ندرك أنهم بشر ندرك أنه يمكن الحوار معهم ويمكن أيضا الصراع ضدهم وهزيمتهم، أما المنطق ألتأمري فينسب لليهود قوى عجائبية معجزة تجعل من اليهود شياطين فإن كان العدو من الشياطين فيجب أن تختبئ منه وألا تحاربه وهذه مسالة وقع فيها كثير من المعادين لليهود دون أن يدروا، ظنا منهم أن تصوير اليهودي كشیطان يحرض الجميع ضده في حين أن ذلك يولد شعورا بتبرير الهزيمة. (حوار - الثقافية: الوعي بالآخر ضرورة حتمية) ودراسة الصهيونية عند المسيري، انطلاقا من نظريته العامة، اتسعت لتشمل كل العوامل المرتبطة بالصهيونية كظاهرة سياسية - اجتماعية. ولا يمكن بطبيعة الحال تلخيص تصوره الشامل عن الصهيونية كحركة اجتماعية، ولكن يمكن إيضاح بعض المبادئ الأساسية التي تركز عليها هذه الدراسة.

فهذه الدراسة تعتمد على بيان أن الصهيونية تركز على نفس المفاهيم الأساسية لفكر الحداثة الغربية، وتعتبر جزءا منها. وتطرح الدراسة وظيفة الحركة الصهيونية في إطار فكر الحداثة في ظل مفهوم "الجماعات الوظيفية" الذي طوره المسيري. ثم تفسر الدراسة النزعة الاستعمارية والإبادية للصهيونية في ظل المفاهيم السابقة واعتمادا عليها. وأخيرا بناء على هذه المفاهيم يتم استشراف مستقبل الصهيونية ومستقبل إسرائيل.

5/العلاقة بين النازية والصهيونية والحداثة الغربية

في معالجته لقضية الصهيونية باعتبارها جزءا من فكر الحداثة ومن عمليات العلمنة المتصاعدة في مجتمعاتها يذهب المسيري من العام إلى الخاص. فلإثبات الصورة العامة نحتاج إلى عدة أمثلة واضحة للدلالة عليها. ويقدم فكر نقد الحداثة أمثلة عديدة على الإمبريالية الحداثية المتمثلة في الحركة الاستعمارية والاحتلال الاستيطاني في القارات الخمس واستعباد البشر بشكل واسع. ويستخدم المسيري النازية كنموذج تحليلي لبيان السمات الداروينية للإنسانية للحضارة الغربية. وبذلك يصبح الطريق ممهدا للكشف عن سمات الحركة الصهيونية لا باعتبارها حالة استثنائية لا تخضع للقواعد العقلية، وإنما باعتبارها حالة نماذجية تخضع تماما للتحليل العقلي. ويوضح المسيري هذا التصور كما يلي، وهذا هو ما حاولنا إنجازه في مؤلفنا هذا حيث ندرس البنية العميقة للنازية ونضعها في سياقها الحضاري الغربي ونبين علاقتها بالصهيونية على مستوى الخطاب المعرفي العميق ونستعيد الإمبريالية كمقولة تحليلية أساسية في كل الظواهر الغربية

الحديثة. فنحن نذهب إلى انه لا يمكن فصل الحضارة الغربية الحديثة بعلمانياتها الشاملة ورؤيتها العقلانية المادية عن نزعتها الإمبريالية. (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ص 16).

وفي إطار رصد الظواهر المشتركة بين الصهيونية والنازية يقول: "وثمة ظاهرة مشتركة بين النازيين والصهاينة (وهي أيضا سمة أساسية للحضارة الغربية) هي عقلانية الإجراءات والوسائل، ولا عقلانية الهدف، وقد أشار ماكس فيبر لهذه الظاهرة في كتاباته. فعملية العقلنة، أو الترشيح التي يتحدث عنها تنصب على الوسائل والأدوات فحسب، أما الأهداف فهي أمر متروك لاختيار الأفراد. ومعسكرات الاعتقال والتعذيب، سواء في ألمانيا النازية أم في إسرائيل الصهيونية، هي مثال جيد على هذا الجانب في الحضارة الغربية. فهذه المعسكرات منظمة بطريقة "منهجية" تحسب فيها حسابات المكسب والخسارة، وتحسب المدخلات والمخرجات.

ولعل أكبر دليل على أن النازية جزء أصيل من الحضارة الغربية هو أن الرد الغربي على معسكرات الاعتقال والإبادة لليهود لم يكن مغايرا، في بنائه وفي سماته الجوهرية، للجريمة النازية. فالغرب يحاول حل المسألة اليهودية بإنشاء الدولة الصهيونية على جثث الفلسطينيين، وكأن جريمة أوشفيتس يمكن أن تمحى بارتكاب جريمة دير ياسين أو مذبحه بيروت. (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ص 14)

6/الجماعات الوظيفية:

مفهوم الجماعة الوظيفية عند المسيري هو مفهوم مركزي ويأخذ مساحة كبيرة من التحليل، وهو في الواقع أداة منهجية، أو نموذج معرفي، يستخدمه لتحليل الدور اليهودي والصهيوني بشكل عقلائي تماما. ونوجز هنا تعريفا موجزا لهذا المفهوم ثم تحليلًا موجزا للعلاقة بين الجماعات الوظيفية واليهودية والصهيونية. ففي تعريف هذا المفهوم يقول:

"الجماعة الوظيفية" هي مجموعات بشرية صغيرة يقوم المجتمع التقليدي بإسناد وظائف شتى إليها، يرى أعضاء هذا المجتمع، أنهم لا يمكنهم الاضطلاع بها لأسباب مختلفة. وقد تكون هذه الوظائف مشينة في نظر المجتمع ولا تحظى بالاحترام في سلم القيم السائدة (التنجيم، البغاء، الربا)، وقد تكون متميزة ومهمة (الطب-وخصوصا أطباء النخبة الحاكمة، القتال)، وقد يتطلب الاضطلاع بها قدرا عاليا من الحياد والتعاقدية لأن المجتمع يريد الحفاظ على قداسته وتراحمه ومثالياته (التجارة والربا). وقد يلجأ المجتمع إلى استخدام العنصر البشري الوظيفي لمل فجوة أو ثغرة، تنشأ بين رغبات المجتمع وحاجاته من ناحية ومقدرته

على إشباع هذه الرغبات والوفاء بها من ناحية أخرى (الحاجة لمستوطنين جدد لتوظيفهم في المناطق النائية - خبرات غير متوفرة - الحاجة إلى رأس مال). كما أن المجتمع قد يقوم بإسناد الوظائف ذات الحساسية الخاصة وذات الطابع الأمني (حرس الملك - طبيبه - السفراء والجواسيس) إلى أعضاء الجماعات الوظيفية. ويمكن أن تكون الوظيفة التي تسند إلى أعضاء الجماعة الوظيفية مشينة ومتميزة وحساسة في آن واحد. (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: 269).

"يتوارث أعضاء الجماعة الوظيفية الخبرات في مجال تخصصهم الوظيفي عبر الأجيال ويحتكرونها، بل ويتوحدون معها، وبعد أن يتم استيراد أو تجنيد العنصر الوظيفي يحدث ما يلي: أ) العلاقة التعاقدية. ب) العزلة والغربة والعجز. ج) الانفصال عن الزمان والمكان، والإحساس بالهوية الوهمية. د) ازدواجية المعايير والنسبية الأخلاقية. هـ) الحركية. و) التمرکز حول الذات والتمرکز حول الموضوع. وأعضاء الجماعات الوظيفية هي شخصيات متحولة منعزلة مغتربة، لا جذور لها ولا ولاء، ولكنهم في الوقت نفسه ينظرون إلى أنفسهم في علاقتهم بالمجتمع المضيف باعتبارهم مادة توظف. وتكون رؤية أعضاء الجماعات الوظيفية في الغالب رؤية حلولية كمونية واحدية، فالحلولية تجعل عضو الجماعة الوظيفية موضع الحلول الإلهي (مكتفيا بذاته، مرجعية ذاته) عضوا في شعب مختار، مما يجعل من السهل عليه تحمل وضعه المؤلم والدخول في علاقة تعاقدية صارمة لا تراحم فيها مع المجتمع." (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ص 270-272).

1/ الجماعات اليهودية و علاقتها بالعلمانية عند المسيري:

"ساهم أعضاء الجماعات اليهودية في حمل الأفكار العلمانية ونشرها. ويجب أن نؤكد أنهم لم يفعلوا ذلك رغبة منهم في تدمير العالم وإيذاء العباد - كما هو شائع كثيرا- بل تحركوا كجماعة في إطار منظومة اجتماعية غربية تتجاوز إرادتهم ورغباتهم وأهواءهم. لكن هذا لا يعني إعفاء الإنسان من المسؤولية الخلقية عن أفعاله، إذ إنه يظل مسئولا، على المستوى الفردي، عما يقترفه من ذنوب وحسنات، لكن المسؤولية الخلقية الفردية تختلف عن التفسير السوسيولوجي للظواهر. وهناك كثير من أعضاء الجماعات اليهودية ممن تصدوا للعلمانية وحاولوا وقف زحفها. ومن المعروف أن أعضاء الجماعات اليهودية اضطلوعوا بدور الجماعات الوظيفية الوسيطة في المجتمع الغربي، وهو ما ولد لديهم نزعة حلولية خلقت لديهم استعدادا كامنا للعلمنة. ويمكننا أن نضيف هنا أن اضطلاعهم بهذا الدور جعلهم واحدا من أهم عناصر العلمنة المباشرة في المجتمع الغربي. والعلمنة، في جانب من جوانبها، تطبيق القيم العلمية والكمية الواحدية على مجالات الحياة

كافة، وضمن ذلك الإنسان نفسه، حتى ينتهي الأمر بتحييد العالم تماما وترشيده وتحويله إلى حالة السوق والمصنع. وقد لعب اليهود، كجماعة وظيفية وسيطة، دورا مهما في علمنة المجتمع، فقد وسعوا نطاق القطاع الاقتصادي التبادلي، وكانوا عنصرا شديدا الحركية في المجتمع الوسيط الذي يتسم بالسكون. " (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: 309)

ومن خلال مفهوم الجماعات الوظيفية وارتباطه بنقده التحليلي للحضارة الغربية ككل يصبح ممكنا للمسيحي أن يحل بشكل تفصيلي كافة الجوانب المتعلقة باليهودية والصهيونية. ونركز هنا على تحليله لقضية إبادة اليهود في الحرب العالمية لكونها قضية مركزية بالنسبة للدعايات الصهيونية. ثم على تحليله لمستقبل إسرائيل تأسيسا على دراسته التفصيلية لليهودية والصهيونية.

احتكار الإبادة

ليست القضية عند المسيحي هي الاعتراف أو إنكار إبادة اليهود على أيدي النازيين، ولكن القضية الأساسية هي احتكار الصهاينة للإبادة وأيقنتها وتحويلها إلى مفهوم نهائي يشير إلى ذاته. ويعرض تصورات هذه في الصورة التالية:

"وستحاول الدراسة أن تنجز أهدافها بدون التقليل بأية حال من فداحة الجرم النازي ضد اليهود (والسلاف والغجر وغيرهم)، ولكن دون السقوط، بقدر ما هو ممكن إنسانيا، في التحيزات والرؤى والمقولات السائدة في الخطاب الغربي بشأن الإبادة النازية. فالتقليل من حجم الجريمة النازية يشكل فشلا معرفيا وأخلاقيا، أما من الناحية المعرفية فهو يعني فشل المرء في إدراك واحدة من أهم سمات الحضارة الغربية الحديثة، أي نزعتها الإبادة. أما الفشل الأخلاقي فهو فشل الإنسان المسئول أخلاقيا الذي رأى جريمة ترتكب ضد مجموعة بشرية فائز الصمت وزيف الحقائق حتى لا يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. ونحن نؤكد هذا رغم معرفتنا بأن الصهاينة وظفوا واقعة الإبادة في خدمة أهدافهم الإعلامية، وابتزاز الحكومات، وفي تبرير الغزو والاستيطان والإرهاب. ولكن هذه جميعا اعتبارات عملية غير معرفية وغير أخلاقية. (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ص 16-17)

و"يحاول الصهاينة احتكار دور الضحية لليهود وحدهم دون غيرهم من الجماعات أو الأقليات أو الشعوب، بحيث تصور الإبادة النازية باعتبارها جريمة موجهة ضد اليهود وحدهم. ولهذا يرفض الصهاينة والمدافعون عن الموقف الصهيوني أية محاولة لرؤية الإبادة النازية باعتبارها تعبيراً عن نمط تاريخي عام

يتجاوز الحالة النازية والحالة اليهودية. كما يرفض الصهاينة تماما محاولة مقارنة ما حدث لليهود على يد النازيين بما حدث للغجر أو البولنديين على سبيل المثال، أو بما حدث لسكان أمريكا الأصليين على يد الإنسان الأبيض أو ما يحدث للفلسطينيين على أيديهم.

وتثبت الدراسات التاريخية أن الإبادة النازية لم تكن موجهة ضد اليهود وحسب، فعدد ضحايا الحرب العالمية الثانية من جميع الشعوب الأوروبية يبلغ ما بين خمسة وثلاثين وخمسين مليوناً. وظهر معرض لحكومة بولندا كان يطوف أمريكا عام 1986 أن أكبر معسكرات الاعتقال وهو أوشفيتس وأن التركيز النازي كان أساساً على البولنديين والاشتراكيين واليهود والغجر (بهذا الترتيب) لتفريغ بولندا جزئياً وتوطين الألمان فيها. " (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ص 94)

يعرض المسيري أيضاً لقضية البحث العلمي في قضية الإبادة النازية ويرى أنه من غير المقبول حظر البحث العلمي في هذه القضية:

"ولكن الإعلام الغربي والصهيوني يهاجم هذه الكتب بشدة، العلمي منها وغير العلمي، ويشجبها بعصبية واضحة، ويهيج ضدها بطريقة غوغائية، ويوجه الاتهام لكل من تسول له نفسه أن ينكر الإبادة أو يثير الشكوك حول موضوع الملايين الستة حتى لو كان من العلماء المتخصصين، مع العلم بأن هناك دراسات كتبها علماء إسرائيليون يعبرون فيها عن شكوكهم بخصوص رقم ستة مليون. ولعله كان من الأجدى أن يميز الإعلام الغربي بين الدراسات العلمية والدراسات غير العلمية، وأن يخضع الدراسات العلمية للنقد العلمي الهادئ، وأن يطالب بفتح كل الملفات السرية، والأرشيفات الغربية والشرقية لتبين مدى صحة هذه الأطروحات. وقد أصبح هذا متيسراً بعد سقوط الاتحاد السوفييتي إذ أصبحت وثائقه متاحة للدراسة. ولعل حالة ديمانجوك الذي اتهم بأنه "إيفان الرهيب"، الذي اشترك في إبادة اليهود وغيرهم في بمعسكر تربلينكا، تكون مثلاً على الخطوات المطلوب اتخاذها. فقد كانت كل الدلائل التي جمعها الأمريكيون والإسرائيليون تبين أن ديمانجوك هو إيفان الرهيب، وأصدرت المحاكم الإسرائيلية حكماً ضده بالفعل. ولكن بعد سقوط الاتحاد السوفييتي، ظهرت وثائق تبين بما لا يقبل الشك أن هناك شخصاً آخر هو الذي قام بعمليات الإبادة فأفرج عن ديمانجوك." (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ص 98)، ويضيف:

ومن الصعب فهم تلك الاستجابة الهستيرية لدى الإعلام الغربي والصهيوني إزاء عمليات إثارة الشكوك حول الإبادة وعدد الستة ملايين، ومع هذا فلنحاول تناول هذه الظاهرة غير العقلانية. ونحن نذهب إلى أن الخطاب الحضاري الغربي له حدوده التي يفرضها على عملية الإدراك. فقد قام الغرب بتحديد معنى الإبادة

النازية لليهود ومستواها التعميمي والتخصيصي، فقام باختزالها وفرض منطق غربي ضيق عليها من خلال التلاعب بالمستويات التعميمية والتخصيصية، ومن خلال نزعها من سياقها الغربي، الحضاري والسياسي الحديث." (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ص 98)

ويكشف المسيري خطوات عملية التلاعب بقضية الإبادة النازية كما يلي،

1-بالنسبة للمسئول عن الجريمة: تخضع الإبادة النازية لعمليتين متناقضتين:

أ) يتم تضيق نطاق المسؤولية إلى أقصى حد بحيث تصبح الإبادة النازية لليهود أوروبا جريمة ارتكبتها الألمان وحدهم ضد اليهود.

ب) يتم توسيع نطاق المسؤولية إلى أقصى حد بحيث تختفي كل الحدود وتصبح الإبادة النازية لليهود أوروبا جريمة كل الأغيار بشكل مطلق، أو جريمة كل الألمان والأغيار، أو الألمان باعتبارهم أغياراً، أو الألمان بموافقة وممالة الأغيار.

2-بالنسبة للضحية: تخضع الإبادة كذلك لعمليتين متناقضتين:

أ) يتم تضيق نطاق الجريمة إلى أقصى حد بحيث تصبح جريمة موجهة ضد اليهود وحدهم، لا ضد الملايين من اليهود وغير اليهود (من الغجر والسلاف وغيرهم).

ب) يتم تعميم الجريمة إلى أقصى حد بحيث تصبح جريمة موجهة ضد اليهود، كل اليهود، لا يهود العالم الغربي وحسب.

وبعد أن تم تعريف الإبادة بهذه الطريقة، وبعد أن تم التلاعب بالمستويات التعميمية والتخصيصية وضبطها بما يتفق مع مصلحة الغرب، قام الغرب بأيقنة الإبادة، أي جعلها مثل الأيقونة تشير إلى ذاتها حتى لا يمكن التساؤل بشأنها، فهي مصدر المعنى النهائي. (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ص 99)

وفي نهاية الأمر تصبح قضية الإبادة، في الخطاب الصهيوني، نقطة نهائية ميتافيزيقية تتجاوز الزمان والمكان والتاريخ،

فالخطاب الصهيوني (انطلاقاً من مفهوم الشعب المختار والحلولية اليهودية التي تسبغ القداسة على اليهود)

يعمق عملية التخصيص فتتحول الإبادة من قضية اجتماعية تاريخية إنسانية إلى إشكالية غير إنسانية تستعصي على الفهم الإنساني، وإلى سر من الأسرار يتحدى العقل، وإلى نقطة نهائية ميتافيزيقية تتجاوز الزمان والمكان والتاريخ. والاختلاف هنا هو اختلاف في الدرجة وليس في النوع، إذ تظل هناك وحدة أساسية، ولذا لا يجوز في الخطاب السياسي الغربي والصهيوني تشبيه إبادة أية أقلية بإبادة اليهود. (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ص 101)

ويطرح المسيري رأيه النهائي في الموضوع، بصفته متخصص في الموضوع، والمتمثل في أن الأمر يحتاج إلى المزيد من الأبحاث العلمية وإلى الكشف عن الوثائق المتعلقة بالموضوع حتى يمكن طرح رأي يقيني بخصوصه في قوله:

"ويميل كاتب هذه الدراسة إلى القول بأن معسكرات الاعتقال والسخرة والإبادة حقيقة مادية لا شك فيها، وأن أفران الغاز هي الأخرى حقيقة (ومن ثم لا يمكن إنكار الإبادة باعتبارها تصفية جسدية متعمدة). ولكن حجم هذه الأفران ومدى كفاءتها وعدد ضحاياها ودلالة هذه الحقائق المادية وتفسيرها تظل كلها موضوعات قابلة للاجتهاد والفحص العلمي والوثائقي بل وتتطلبها، فهي موضوعات خلافية. وهناك فيما يبدو مصلحة للبعض في أن يضخمها أو يقلل من أهميتها. فإذا كان الحياد الكامل مستحيلا في مثل هذه الأمور (كما في غيرها)، فلا بد، على الأقل، أن نفصل إلى حد ما عن الظاهرة موضع الدراسة ونعيد قراءة الوثائق المتاحة ونطالب بإتاحة كل الوثائق السرية، خصوصا وأن الموضوع أصبح موضوعا تاريخيا مر عليه أكثر من خمسين عاما." (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ص 104).

لكن التشكيك في مدى دقة الرقم (الستة ملايين) لا يعني بحال من الأحوال التشكيك في الجريمة النازية ذاتها، فالجريمة النازية هي إحدى جرائم الحضارة الغربية الحديثة العديدة التي لا يمكن التهوين من شأنها. وما نهدف أساسا إليه من خلال مناقشة هذه الإشكالية هو تصحيح الرقم ووضع الظاهرة في سياق إنساني عام ومنظور تاريخي شامل، بحيث نحدد هويتها باعتبارها جريمة غربية محددة ضد قطاعات بشرية عديدة بدلا من أن تكون جريمة ألمانية ضيقة أو جريمة عالمية غير محددة ضد اليهود كلهم، وضد اليهود دون سواهم. ونحن بهذا ننقذ واقعة الإبادة من سخافات الإعلام الغربي والصهيوني، ولعبة الأرقام الطفولية التي تخبئ الأبعاد التاريخية والأخلاقية والإنسانية العامة للواقعة. (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ص

مستقبل إسرائيل

يطرح المسيري تأسيسا على دراسته لليهودية والصهيونية علامات عشر لزوال "دولة إسرائيل"، هي،

- تأكل المنظومة المجتمعية لـ "الدولة العبرية" بعدما فشل مصطلح "الصهر" الذي حدده ديفيد بن جوريون مؤسس "الدولة العبرية" لصهر المجتمع "الإسرائيلي" بأكمله في منظومة واحدة موحدة القومية بعيدا عن الهويات المتعددة التي جاء بها اليهود من مختلف بلدان العالم.
- الفشل في تغيير السياسات الحاكمة "الإسرائيلية" فهي من فساد إلى فساد.
- كثرة النازحين لخارج "إسرائيل" فقد أكدت الإحصائيات نزوح مليون "إسرائيلي" لخارج "إسرائيل" من إجمالي ستة ملايين قدموا إليها.
- انهيار نظرية الإجماع الوطني نتيجة اتساع الفجوة القائمة بين العلمانيين والمتدينين والذي أدى بدوره إلى العداء المستمر بين الأحزاب الدينية الشرقية والغربية والوسطية.
- فشل تحديد ماهية الدولة اليهودية فقد عجز كبار الحاخامات اليهود في تحديدها.
- عدم اليقين من المستقبل الخاص بالدولة متمثلا في مقولة الرئيس "الإسرائيلي" شيمون بيريز عندما سأله أحد الصحفيين هل ستبقي إسرائيل 60 عاما أخرى؟ فرد عليه: "سألني هل ستبقي 10 سنوات قادمة؟!".
- العزوف عن الحياة العسكرية عند الشباب والهرب منها، وبالتالي مع مرور الوقت ستتهار الحياة العسكرية.
- عدم القضاء على السكان الأصليين المتمثلين في الفلسطينيين.
- تحول "إسرائيل" إلى عبء على الإستراتيجية الأمريكية.
- وأخيرا استمرار المقاومة الفلسطينية.

إضافة إلى ذلك يذكر المسيري القانون التالي، يمكن تقسيم الجيوب الاستيطانية إلى نوعين: الأول جيوب استيطانية نجحت في القضاء على السكان الأصليين مثل الولايات المتحدة وأستراليا، والثاني جيوب أخفقت في القضاء على السكان الأصليين مثل ممالك الفرنجة وفي جنوب أفريقيا، والجيوب التي كتب لها البقاء

مثل الولايات هي التي قضت علي السكان الأصليين، أما "إسرائيل" فهي من النمط الثاني . (المسيري يحدد عشر علامات لزوال إسرائيل - إسلام أونلاين).

ويوضح وجهة نظره بخصوص الحالة الراهنة للمجتمع الإسرائيلي كما يلي:

يقوم الإعلام العربي بتصوير الدولة الصهيونية على أنها دولة يهودية والإسرائيليين على أنهم مستوطنون يؤمنون بالصهيونية إيماناً عميقاً ويتمسكون بيهوديتهم إثنية كانت أم دينية. وهي صورة لا أساس لها في الواقع! موجة الهجرة الأخيرة إلى الدولة الصهيونية، تبدي ابتعاداً عن اللغة العبرية والمجتمع "الإسرائيلي" والثقافة المحلية وتبدي انغلاقاً ذاتياً.

ويدلل المسيري على ذلك بانصراف الإسرائيليين العلمانيون عن الاحتفالات الدينية الحزينة، نتيجة لتصاعد معدلات العلمنة في الدولة الصهيونية والتوجه نحو اللذة، ويرى أن جو ما بعد الصهيونية بدأ يخيم على إسرائيل تماماً. (الوجدان الإسرائيلي في أجواء ما بعد الصهيونية - جريدة الإتحاد)

ومن ضمن العوامل التي تؤدي إلى القضاء على إسرائيل، كما يرى المسيري، مفهوم السلام العادل،

مفهوم السلام العادل يعني القضاء على إسرائيل، ليس بمعنى إبادة الإسرائيليين وإنما بمعنى ذوبان الكيان العنصري، وأنا أقسم كل الجيوب الاستيطانية إلى قسمين: الأول نجح في إبادة السكان الأصليين وقسم آخر يذوب فيه الكيان العنصري، ومن أمثلة القسم الأول أمريكا وأستراليا أما في فلسطين فلم يتم إبادة السكان الأصليين فما الذي يجعلني أرى إسرائيل تمثل استثناء للقاعدة حيث إنني لا أؤمن بالوعد الإلهي. وعلى من يريد أن يطرح رؤية أخرى عليه أن يبين عوامل البقاء في تكوين إسرائيل ويجعلها مختلفة أو استثناء عن القاعدة. وأرى أن انسحاب إسرائيل إلى حدود 67 مستحيل عملياً لأنها تعود دولة صغيرة والشعب الفلسطيني يتكاثر ولذلك أؤمن بأن الانسحاب من نابلس يعني الانسحاب من تل أبيب. (حوار - الثقافية: المسيري يسعى إلى تأسيس حداثة إسلامية إنسانية جديدة)

4- الاسس التطبيقية في المشروع الفكري عند المسيري:

تتلخص النظرة المستقبلية عند المسيري في ضرورة إنشاء "الحداثة الإسلامية". ولا يعني هذا المفهوم الانعزال عن الحضارة المعاصرة، فالحداثة هي مفهوم يعبر عن المشاركة في الحضارة الإنسانية، ولكنه في نفس الوقت لا يعني اتباع الحداثة الغربية المعاصرة. فالصفة "إسلامية" تعني إبداع تصورات جديدة نابعة من الذات تعبر عن المساهمة في الفكر الإنساني المعاصر. ويعبر المسيري عن هذا التصور كما يلي،

وتأمل هذه الدراسة أن تكون جزءا من اتجاه فكري جديد في الحضارة العربية والإسلامية الحديثة بدأت تظهر معالمه في أواخر الأربعينيات وبدأ في التبلور مؤخرا، وهو الاتجاه نحو الإسهام في الحضارة البشرية من خلال الانطلاق من الخصوصية الحضارية والمعرفية، العربية والإسلامية. (ومن رواد هذا التيار في مصر أنور عبد الملك وحسن فتحي، ومن أهم أقطابه جمال حمدان وحامد ربيع وعادل حسين وطارق البشري وجلال أمين وفهمي هويدي وعبد الحليم إبراهيم عبد الحليم وعاصم الدسوقي وقاسم عبده قاسم وممدوح الموصلي ورفيق حبيب وجميل مطر وغيرهم. ولهذا التيار رواه وأقطابه في بقية العالم العربي والإسلامي). ونحن نذهب إلى أن المشروع الحضاري العربي والإسلامي دخل نفقا مسدودا من البداية حين عرف هدفه بأنه "اللاحق بالغرب". فهذا الشعار كان يعني أن يصبح "الآخر" هو الغاية وأن نصبح نحن الوسيلة فنتحول إلى بشر من الدرجة الثالثة في معظم الأحوال ومن الدرجة الثانية في أحسنها (لأن من يصل إلى الدرجة الأولى ينضم "إليهم" بطبيعة الحال). وفي محاولة تحقيق هدف اللحاق هذا كان علينا أن نسكت إبداعنا ونسقط قيمنا ونمحو ذاتيتنا ورؤانا بخلوها ومرها، لنقبل ذاتيتهم ورؤاهم بخلوها ومرها. وتحت شعار الموضوعية أصبحت مهمتنا نقل كل ما يأتي لنا من الغرب، خصوصا "آخر صيحة" ابتداء بالمدارس الفلسفية وانتهاء بالسيارات والأزياء، وبذلك سقطنا في شكل من أشكال السلفية الغربية التقدمية ووقعنا ضحية إمبريالية المقولات، أي أن نتبنى مقولات الآخر التحليلية ثم نراكم المعرفة وننظر للعالم، بل ولأنفسنا، من خلالها. (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، - رؤية حضارية جديدة ص 17).

ويوضح المسيري نفس المفهوم بطريقة أخرى في حوار يتناول قضية التحديث،

بهذا المعنى يحاول بعض المفكرين العرب والإسلاميين أن يستفيدوا من هذا النقد للحادثة في محاولة لتأسيس حادثة عربية إسلامية جديدة تستفيد من تجارب الآخرين ورؤاهم وأخطائهم أيضا. وقد رأينا الإنسان الغربي وهو يتحرك داخل منظومات حداثية فينجز ما أنجز ويدمر ما دمر، والسؤال المطروح علينا الآن: هل نستفيد من الإنجازات، ونتحاشى بعض المشكلات الناجمة عن الحادثة مثل تصاعد معدلات الطلاق وانهيار الأسرة وظهور المدن الجديدة الكبيرة التي أصبحت الحياة فيها مستحيلة؟ هل يمكن أن ننشئ حادثة لا تؤدي بالضرورة إلى التلوث الناجم عن التصنيع؟ هل يمكن أن ننشئ حادثة جديدة لا ينتج عنها اللامعيارية؟ حادثة مؤسسة على العقل لكن لا تهمل القلب؟ هذه كلها أسئلة تطرحها مدرسة فرانكفورت واعتقد أن طرحها مأساوي، لأنهم لا يأتون بحلول لهذه المشكلة ويجب علينا أن نسترشد بهذا النقد وإن نحاول أن نأتي بالحلول وإن نجتهد في هذا الإطار. (حوار: الوعي بالآخر ضرورة حتمية)

وعلى مستوى الواقع يستشرف المسيري مستقبل عملية التحديث اعتمادا على فكر الذات كما يلي،

من الضروري هنا أن ترى أن فكرة التراثيين الجدد ومشروع الحداثة لم يبدأ إلا في أوائل الثمانينيات لما أدركنا الحداثة الغربية. وحينما كانت الحداثة الغربية ناجحة حلت المشكلة، وكنا نرى أن القضية أن نستوردها بجلوها ومرها كما يقولون ولكن عندما بدأت المشاكل تظهر وبشكل عنيف بدأنا في إعادة النظر، وأنا بالمناسبة أرى أنه لا يمكن كتابة تاريخ الحداثة أو تاريخ العلمانية إلا بعد السبعينيات، والعلمانية كانت حتى منتصف الستينيات تنصرف فقط إلى الخير العام أما الخير الخاص فكانت تحكمه قيم إما مسيحية أو قيم مسيحية تمت علمنتها وبالتالي خلق هذا توازنا عظيما في المجتمعات الغربية، ولكن بعد ذلك بدأت المشكلات كالمخدرات والإيدز والتلوث، وبدأ صعود المحافظين الجدد، كل المشاكل ظهرت بعد ذلك وهي كانت موجودة لكن كان يوجد انضباط، وبعد ظهور المشاكل وجدوا أن المنظومة لها ثمن مرتفع والثن أعلى من العائد، وكان علينا أن نبدأ بأنفسنا والعودة للتراث لنولد منه حادثة إنسانية إسلامية في مقابل الحداثة المادية الغربية، فالحداثة في الغرب لا تؤمن بالعدل وإنما تؤمن بالقوة، أما الحداثة الإسلامية فتؤمن بالعدل. (حوار الجزيرة الثقافية: د. المسيري يسعى إلى تأسيس حادثة إسلامية إنسانية جديدة)

5/ الحداثة :النتائج و الاثار:

العامل الدافع، عند المسيري، نحو إبداع فكر جديد والاعتماد على تصورات الذات هو أن فكر الحداثة الغربية أثبت أن النجاح النسبي الذي حققه كان على حساب قضايا جوهرية بالنسبة للإنسانية، وبتعبيره كان للحداثة ثمننا مرتفعا. فالتوجه للفكر الإسلامي بالمعنى الحداثي المعاصر لم يكن فقط ناتجا عن كونه فكر الذات، وإنما أيضا مدفوعا بفشل الحداثة في تحقيق وعودها. وفي حوار لجريدة البلاغ يقول،

لكن الحداثة لها ثمن إنساني مرتفع؛ وقد نجحت منظومة الحداثة الغربية في تقديم نفسها وإخفاء الثمن؛ حيث تقدم أفلام هوليوود، والأفلام الإباحية..وبلا شك الإباحية تمتع الإنسان على مستوى من المستويات، لكنها في المقابل تفتت الأسرة والمجتمع، وفي النهاية يبدأ الجميع في إعادة حساباته!

وبالتالي أرى أنه من أولى الأولويات أن نفتح الملف المتعلق بثمن التقدم؛ وهو ملف لم يفتح إلى حد الآن، نعم فتح بشكل عشوائي، ولكن لا بد من مراكمة ثمن التقدم، ثمن تفكك الأسرة، ثمن التلوث البيئي، ثمن التلوث الأخلاقي، ثمن تسارع إيقاع الحياة سواء في ارتفاع الضغط أو تزايد السرطان أو اللجوء إلى الحبوب المهدئة.

من جانب آخر، ينبغي أن يعرف الناس أن الحادثة الغربية مرتبطة تمام الارتباط بالإمبريالية؛ فالإنسان الغربي ما كان بمقدوره أن يحقق ما حققه من تقدم لولا النهب الاستعماري الذي استمر زهاء أربعة قرون. وأن المنظومة الحداثية مرتبطة بالاستهلاكية والتوجه نحو اللذة.. وقد تمكن الإنسان الغربي أن يحقق معدلات عالية من الاستهلاك واللذة، ومرة أخرى عن طريق النهب الاستعماري.

لكن كما تفضلت، أن الأوان الآن كي نبدأ في كتابة الأجندة الفلسفية الخاصة بنا، وهي مختلفة عن الأجندة الفلسفية للغرب.. وكما قلت، كل شيء تغير بعد الستينيات، بعد أن دخلت منظومة الحادثة الغربية مرحلة الأزمة

ثم من ناحية أخرى، يوجد في عالمنا العربي والإسلامي جيل في سنك، بدأ يدرك أن هناك أزمة.. أما في جيلي أنا لم يكن هناك هذا الإدراك، وإدراك أن الحادثة الغربية في أزمة يعني أنها لا يمكن أن تقدم لنا حلولاً.. وأعتقد أن من أسباب تزايد الإبداع بين الشباب، هو بحثهم عن الحل، أما الذين هم في سني فالأمر جد مختلف؛ فأنا حينما تخرجت من الجامعة عام 1959 كانت المسألة واضحة؛ فلما أن تكون رأسمالياً أو اشتراكياً، لكنها في النهاية حادثة غربية.. أو إن كنت مبدعاً فما عليك إلا أن تخلط هذا بذاك وتأتي بصيغة ثالثة، وفي كل الأحوال كانت المرجعية الصامتة بالنسبة للجميع هي -دائماً- الغرب. أما الآن فتبحث عن المرجعية الاشتراكية فلا تجدها، تبحث عن المرجعية الرأسمالية تجد أنها شرسة، متأزمة، مختنقة، وفي حالة احتقان.. وهكذا.. وفي هذه الحالة تكون مضطراً للتفكير.

وليس من قبيل الصدفة، أن كثيرين مثلي - نحن الذين كنا ماركسيين وعلمانيين - عندما بدأت رحلة عودتنا إلى الإسلام في أواخر الستينيات، وهي فترة احتقان الحادثة الغربية، أنا وعادل حسين وطارق البشري.. وبالمناسبة، رحلة عودة روجيه جارودي إلى الإسلام بدأت - أيضاً - في هذا التاريخ.. وفي الواقع لما أقارن تواريخ عودتنا نجد أنها متقاربة، رغم أن جارودي أكبر مني سناً؛ فهو يكبرني - أظن - بعشرين عاماً. فالعودة إلى الإسلام هي ظاهرة عالمية، ومن أبرز تجلياتها في العالم الإسلامي أننا بدأنا ندرك ضرورة وأهمية الإبداع، وأيضاً ضرورة تحديد الأولويات. (حوار البلاغ - متطلبات العلم الإسلامي المعاصر)

7/ مفهوم المسيري للحادثة الإسلامية :

يمكن من خلال بعض النصوص استخلاص مفهوم الدكتور المسيري للحادثة الإسلامية. فهي تعتمد أولاً على مفهوم معين "للعقلانية"، ليس بالمعنى الحداثي الذي يعتمد على القدرة المطلقة للعقل على معرفة

العالم وعلى استبعاد الشعور الإنساني، وإنما بمعنى وجود حدود لقدرة العقل على إدراك العالم والاختلاف الجوهرى بين ما هو مادي وما هو إنساني. وتعتمد، ثانياً، على علاقة الانفصال - الاتصال بين العالم المادي والإنساني وبين المطلق، وهو الإله الخالق. وذلك على النقيض من الحلولية المادية أو المثالية المطلقة وكلاهما، من وجهة نظره، وجهان لعملة واحدة يلغيان المسافة بين النسبي والمطلق. وتعتمد، ثالثاً، على الفصل بين الجانب الإجرائي في العلمانية (العلمانية الجزئية) وبين الجانب الفكري والفلسفي فيها (أي العلمانية الشاملة). فإذا تم هذا الفصل يمكن تطبيق الجانب الإجرائي للعلمانية مع الاعتماد في نفس الوقت على الفكر الأخلاقي الإنساني الإسلامي. ويعبر المسيحي عموماً عن موقف تفاؤلي بإمكانية تحقيق هذا التصور، وليس هذا فقط، وإنما هو يرى أن إرهابات الحداثة الإسلامية قائمة بالفعل وأن تحقيقها في المستقبل القريب هو أمر ممكن.

فيما يخص مفهومه للعقلانية، في إطار الحداثة الإسلامية، يقول،

"العقلانية هي الإيمان بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة من خلال قنوات إدراكية مختلفة من بينها الحسابات المادية الصارمة دون استبعاد العاطفة والإلهام والحدس والوحي. والحقيقة حسب هذه الرؤية يمكن أن تكون حقيقة مادية بسيطة، أو حقيقة إنسانية مركبة، أو حقائق تشكل انقطاعاً في النظام الطبيعي. ومن ثم يمكن لهذا العقل أن يدرك المعلوم وألا يرفض وجود المجهول. وهذا العقل يدرك تماماً أنه لا "يؤسس" نظاماً أخلاقية أو معرفية، فهو يتلقى بعض الأفكار الأولية ويصوغها استناداً إلى منظومة أخلاقية ومعرفية مسبقة. (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، - رؤية حضارية جديدة ص 238).

وبخصوص مفهومه لعلاقة الانفصال - الاتصال بين العالم والخالق، يقول،

ويمكننا أن نقول إن جوهر النسق التوحيدي الإسلامي هو مفهوم المسافة، الذي يؤكد علاقة الانفصال والاتصال بين الخالق والمخلوق، فالله - سبحانه - ليس كمثله شيء، فهو غياب إمبيرقي 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... ولعل اختلاف نقطة البدء الإسلامية عن نقطة البدء المسيحية عميق الدلالة في هذا المضمار، ويبين أن إشكالية الدوال والمدلول كامنّة في الحضارة الغربية حتى قبل ظهور الفلسفة المادية والنسبية المعرفية. ففي المسيحية واليهودية، نجد أن لحظة البدء هي الكلمة نفسها (تجسد اللوجوس)، فالكلمة هي الأساس الأنطولوجي لهذا العالم. أما في الإسلام، فإن لحظة البدء هي

اللحظة التي يعلم فيها الإله آدم الأسماء كلها، فلحظة بدء العالم لحظة إبستمولوجية معرفية، وتفترض وجود إله يسبق خلق المادة، إله عالم عليم، ومن خلال المعرفة التي يتلقاها آدم منه يصبح إنسانا، أي أنه يتم التواصل بين الإله والإنسان بدون تجسد، أي أن ثمة اتصالا وانفصالا في آية. (اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود ص 134-135).

وبخصوص تأسيس المجتمع على قيم أخلاقية إسلامية يقول في حوار للجزيرة الثقافية،

الاختلاف الأساسي هو أن الحادثة المادية تفكك الإنسان وتحيله إلى ما هو غير إنساني، هذا ما لا أتفق معه تماما، وطالما بقيت داخل الإطار المادي إذن يرد الإنسان إلى المادة أو كما يسميها بعض الغربيين الطبيعة أو ما وراء الطبيعة.. يعني طيلة الوقت تحاول بعض تيارات الفكر الغربي أن تؤمن بما هو وراء المادية، لكن أيضا داخل السطح المادي نفسه، وأنا أسميها (الإله الخفي) في الخطاب الغربي. وفي الواقع أنني أخذت المصطلح ليس من لوسيان جولدمان ولكن من ناقد أدبي هو كلاك بروكس، كان قد كتب كتابا يحاول فيه أن يرى مفهوم الإله كامنا في كتابات بعض العلمانيين، وأنا فعلت نفس الشيء مع محمود درويش عندما يقول (أنا أحمد العربي فليأت الحصار) و(أنا أحاصركم)، فإذا كان الحصار مادي فمن أين تأتي مقدرة أحمد العربي أن يحاصرهم؟.. إذن يحاصرهم بالإرادة والإيمان وهي عناصر غير مادية وبالتالي خطاب المدرسة النقدية هو خطاب مأساوي في النهاية لا يجد الحل.. إنما خطابي متقائل ويجد الحل وهو أن نتجاوز السطح المادي ونبدأ ننظر للعالم باعتباره يضم منظومات أخلاقية وإنسانية عامة موجودة داخل الإسلام وموجودة أيضا في الفلسفات الإنسانية حتى لو كانت إحادية لذلك دائما أقول أنا مستعد للتعاون مع مفكر إنساني ملحد يؤمن بالقيم الأخلاقية المطلقة، يؤمن بالمساواة بين البشر، وطبعاً أنا أرى أن إيمانه هذا ليس له أساس فلسفي لكن 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 وحسب، وهذا لا يضرني كثيرا ونتناقش معه بخصوص هذه الاختلافات في المؤتمرات المتخصصة. (حوار، الجزيرة الثقافية: د. المسيري يسعى إلى تأسيس حادثة إسلامية إنسانية جديدة).

وفي حوار آخر يوضح كيف يمكن الاعتماد على العلمانية الجزئية مع الإبقاء على النظرة الأخلاقية الإسلامية، أي أفرق بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة فمعظم من يسمون أنفسهم بالعلمانيين

العرب يؤمنون بالعلمانية الجزئية أي علمنة المجال السياسي وحسب ويظل بعضهم يؤمن بالقيم الأخلاقية ويؤمن بعضهم بالقيم الدينية! وهكذا. عكس العلمانية الشاملة التي تطالب بعلمنة جميع المجالات: علاقة الرجل بالمرأة علاقة الإنسان بجسده، الطعام.. وهكذا .

وهذا هو شكل العلمانية المنتشرة في الغرب فأنا أميز بين العلمانية في الغرب والعلمانية في العالم العربي واعتقد أن الحوار الذي تم بخصوص العلمانية في العالم العربي كان حوارا ذا خلل أساسي هو أن نفترض أن هناك علمانية واحدة وأن العلمانيين العرب يشبهون العلمانيين الغربيين، الدكتور فؤاد زكريا مثلا إذا سألته عن رأيه في الشذوذ الجنسي اعتقد انه سيقف ضده وهذه مسألة لا يمكن للعلماني الغربي أن يقبل بها، لأنه يعتقد أن الشذوذ مسألة طبيعية فهم يهتمون بتطبيع الإنسان أي أن يكون ظاهرة طبيعية أو شيئا ، ود. فؤاد زكريا مفكر إنساني من الدرجة الأولى. أنا كمفكر مسلم قد اختلف معه في الكثير لكن أجد انه يؤمن بالقيمة المطلقة. نفس الشيء بالنسبة للأستاذ محمود أمين العالم، يتحدث عن العلمانية ويؤمن بالقيم الأخلاقية ويؤمن بكثير من الغيب (ميتافيزيقا) واضرب مثلا آخر الأستاذ احمد عبد المعطي حجازي يرى انه من كبار العلمانيين ولكن إذا قرأت تعليقه على أعمال الفنان احمد شحيحة تجده يتحدث فيه عن القيم المطلقة والتطلع نحو المطلق وكلمة المطلق غير مقبولة في الخطاب العلماني الغربي تماما.

اعتقد إننا لو وضعنا هذا في الاعتبار فإن الحوار بين العلمانيين والدينيين سيأخذ شكلا مختلفا، إذ أن هناك رقعة مشتركة كبيرة وتبقى هناك علمنة السياسة بمعنى انه يجب ألا يجلس الفقهاء والقساوسة في وزارة المعارف أو وزارة الخارجية أو وزارة الدفاع. كثير من المتدينين سيوافقون على هذا ويرون أن علاقة السياسة بالدين ليست علاقة مباشرة إذ يجب أن تسترشد الدولة بالقيم الدينية وحسب أما الإجراءات السياسية اليومية - صفقات السلاح، المعاهدات - اعتقد أن نترك هذه للمختصين. لكن أن نقرر الحرب فتكون عادلة أم لا في هذه الحالة نسترشد بالقيم الأخلاقية المطلقة والقيم الدينية وفي هذه الحالة يكون الخبراء غير قادرين على اتخاذ القرار، عقل الخبير عقل أداتي، أما القيم الأخرى فتحتاج مجموعة أخرى من البشر على اتصال بالقيم المطلقة الإنسانية والدينية والأخلاقية بهذا اعتقد أن العلمانية الجزئية تخلق رقعة مشتركة تكون حيزا يمكن الحوار، فإذا كان للإيمانيين حيز وللعلمانيين حيز فمن الممكن أن نتحدث عن الحوار وتصبح القضية ما هذه القيم المطلقة؟ وبهذا يكون تأسيس عقد اجتماعي جديد. هذا هو الإسهام الأساسي. وبينت أن العلمانية الغربية تحركت من الجزئية إلى الكلية انظر مثلا إلى (الدش) وما به من إباحية اعتقد أن العلمانيين العرب سيرفضون هذه الإباحية لماذا؟ لأنهم يؤمنون بالقيم المطلقة لكن العلماني الشامل في الغرب لا توجد

لديه قيم مطلقة وبالتالي تصبح الإباحية حقا من حقوق الإبداع وحقا من حقوق الإنسان يدافع عنه ولا يصح إنكاره نفس الشيء بالنسبة للشذوذ الجنسي وكذلك بالنسبة لأي شيء آخر، إذا لم تكن هناك قيمة مطلقة تتجاوز المادة فهذه علمانية مطلقة أما العلمانيون العرب عندنا فهم مختلفون عن ذلك تماما. (حوار الوعي بالآخر ضرورة حتمية).

وفي نهاية الأمر يعبر المسيري عن تفاؤله بخصوص مستقبل الحداثة الإسلامية،

أدعو إلى حداثة الهدف منها هو العدل، والهدف ليس التقدم إلى ما لا نهاية وإنما التوازن مع الذات ومع البيئة، ومؤشرات هذه الحداثة مختلفة فتأخذ في الاعتبار بعض المؤشرات مثل التقدم في مجال الأدوية مسألة مهمة نصيب الفرد في السكن.. كل هذه الأمور مهمة، لكن هناك أموراً أخرى مثل الاستقرار الأسري والعدل الاجتماعي، الحداثة الغربية لم تعرف التقدم نحو ماذا، النمو للنمو، وأعتقد أن هذا الطريق للحفاظ على الكرة الأرضية ولو استمر العالم على نفس معدلات الاستهلاك الحالية سنحتاج إلى موارد خمس كرات أرضية وعلى ذلك فإن المحافظين الجدد في الولايات المتحدة وللحفاظ على معدلات الاستهلاك الأمريكية عليهم أن يعرّبوا في الأرض للاستيلاء على المصادر الطبيعية؛ لأن الإنسان الأمريكي غير قادر على تخفيض معدلاته الاستهلاكية.

الواقع أن مهمة التخلص من التبعية للفكر الغربي قطع فيها شوط كبير لكن مسألة البناء على الأرض على مستوى الفكر السياسي والاقتصادي والإداري إلى آخره هذه العملية تحتاج إلى تركيز أكبر من قبل مجدي الفكر الإسلامي. (حوار الجزيرة الثقافية: د. المسيري يسعى إلى تأسيس حداثة إسلامية إنسانية جديدة).

المراجع:

- 1/ الحداثة وما بعد الحداثة: بالاشتراك مع الدكتور فتحي التريكي (دار الفكر، دمشق 2003)
- 2/ الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان: (دار الفكر، دمشق 2002).
- 3/ اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود (دار الشروق، القاهرة 2002).
- 4/ العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: (جزءان، دار الشروق، القاهرة 2002، طبعة ثانية 2005).
- 5 / نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني (مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة 1972؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979).

6/موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية (مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة 1975).

7/ الأقليات اليهودية بين التجارة والادعاء القومي (معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة 1975).

المحاضرة الخامسة :المشروع الفكري عند الجابري:

1/مدخل : وصف الجابري بالمفكر التنويري، ولقب بـ"كانط العرب"، معه شهد التاريخ العربي مرحلة جديدة في نقد التراث من نقد المعارف التراثية إلى نقد العقل المنتج للمعرفة، ومعه وعي العقل العربي بذاته، و قد صنع هذا العقل الثقافة العربية الإسلامية من خلال نص مقدس هو القرآن فأنتج ثلاث نظم معرفية هي: البيان والبرهان والعرفان.

2/ التعريف بمشروع محمد عابد الجابري: هو المشروع الثالث في المغرب والاكثر حضورا على مستوى الوطن العربي ،عقلاني قومي بني على نقد العقل العربي في تكوينه و بنيته كعقل نظري ،كما قام بنقد العقل العملي (السياسي و الاخلاقي)في تكوينه و بنيته فظهر التراث كبنية عقلية ثابتة .

المشروع الفكري عند الجابري :القضايا و الاشكاليات:

1/ إشكالية العقلانية : لاشك من أن الصدمة التي حدثت بيننا و بين الآخر قد أفضت بالضرورة إلى دخول ثقافة الآخر على مجتمع يحوي ثقافة واحدة (أو لنقل فكرا واحدا) هي الثقافة العربية الإسلامية، (التي تمثل ثقافة الأمة كلها)، هذا الدخول الذي أدى إلى نشوء تضاد بين "ثقافتين" ثقافة أوروبية في مقابل ثقافة عاجزة عن إنتاج فكر. فكان من نتائج تلك (الصدمة) دخول النزعة العقلانية إلى المجتمعات العربية الإسلامية دون مجابهة تضمن استبدال التوازن القديم إلى المجتمع بتوازن جديد أكثر فعالية و إنسانية، إذ في هذا الإطار نعتقد بأن ثنائية الأنا/ الآخر أصبح لها مغزى أعمق مما هو باد يعبر عن انكماش "الذات" "الأنا" و "الهوية" و تفوقها، و انغلاقها، خوفها من الآخر... و لا يحدث هذا الانكماش في اعتقادنا إلا حينما تكون البنى الثقافية المعبرة عن "الذات" و "الأنا" و "الهوية" عاجزة، أو ميتة.

و عليه لم تكتسب العقلانية شرعيتها كمفهوم على المستوى الفلسفي و السياسي.. في الفكر العربي، و لم تكن امتداد أو استمرار للفكر العربي، و إنما هي إحدى المسبقيات المعرفية التي فرضت نفسها في ثنايا الفكر العربي، بعد التعرف على مصادر الفلسفة و النهضة الأوروبية و عصر الأنوار أو لنقل بعد الصدمة تحديدا. تعرف الفكر العربي على العقلانية كان إثر لقائه بالغرب، هذا التعرف الذي كان و لا يزال يتميز بالحذر بكثير من المد و الجزر. لأن ما يبرر عدم وجود العقلانية كممارسة قائمة على الإيمان بقدرة العقل و على تفسير المعقول و اللامعقول...إلا أن الفكر لا يزال عاجزا عن المواجهة اللاعقلانية السائدة، و عن تأسيس تنظير عميق لسيرورة مقترحة لعقلنة الواقع، أو على الأقل لعقلنة جوانب من الممارسة الواقعية.. فهو لا يزال يعاني صدمة التحولات الكبرى التي تقع أمام عينيه بدون أن يساهم فيها مباشرة، كما لا يزال يأخذ

منها مواقف تحددها مرجعية ماضوية تقليدية عوض أن تكون مرجعية ذات معقولية واضحة مبنية على الاستبدال و التجريب...في حين الرجوع إلى معقولية التفكير يفيد تحرر الفكر من المرجعية الماضوية الضيقة، فالعقل هو مفتاح الحداثة و المعقولية هي سبيل التحديث، لذا نجد الفكر العربي تميز بثلاث مستويات من العقلانية :

- المستوى الأول : تواجد لا عقلانية متخلفة و سابقة زمنيا تمثلت في الموروث القديم الذي كان سائدا من رؤى سحرية و واقع متصف في معظمه باللامعقول.
- المستوى الثاني :حضور عقلانية (فوقية) كونها مكتسبة عن الآخر أي انفعالية اتجاه آليات الحضارة الحديثة، و ذلك ما مثله الفكر النهضوي في القرنين الأخيرين.
- المستوى الثالث :هناك عقلانية تأسيسية من خلال استيعاب المناهج المعاصرة و الطروحات المختلفة التي و أن اتفقت على منطلق "النهوض" فإنها تختلف في الرؤية و التعامل في تحقيق هذا النهوض فمن هذا المستوى الأخير كرس الكثير من المثقفين العرب جهودهم و محاولاتهم للبرهنة على ضعف الأسس المنطقية لهذا الجانب أو ذاك من الثقافة العربية الإسلامية التقليدية، أو قوة هذه الأسس في هذا الميدان أو ذاك من الفكر العربي الإسلامي... و الحقيقة أنهم كانوا هنا و هناك من خلال طرح إشكالياتهم و مقاربات تحليلاتهم..يصبّون في محاولة الإجابة عن التساؤلات التالية :

عن ما مدى حضور العقل و العقلانية في الفكر العربي قديما أو حديثا؟ و عن مكانة العقلانية و أنواعها، و دلالتها في أنواع الخطاب العربي و التساؤل بالتالي عن مستقبل نمط التفكير العربي، و عن مدى إمكانية تطوير "عقل عربي" مبدع، منتج؟ بل و أيضا عن إمكانية تأسيس عقلانية عربية إستشرافية مجابهة لزخم التحولات التي تشهدها الساحة الفكرية العالمية خاصة.

أ- التراث: كيف نتعامل معه... كيف نقرأه ؟

تندرج مقارنة السؤال التراثي ضمن سياق المشروع النهضوي العربي المفكر فيه، وبالتالي فإن التعاطي مع هذا السؤال ذو أهمية قصوى، خصوصا إذا ما استحضرنّا الخلفيات والأبعاد التي تحركه. ومن ثم فإن هذه المقاربة للتراث، أي باعتباره: "كل ما هو حاضر فينا أو معنا في الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد"(1). قد اتخذت زاويتي نظر

أصاب المثقفين بعد الهزيمة "تذهب أولاهما: إلى القول أن المسألة التراثية هي بمثابة "عصاب جماعي الحزيرانية 1967، فارتدوا منكفئين إلى التراث يبحثون فيه عن ملجأ نفسي يجبرون به جرح الذات، ومن يمثل ما رأوا فيه المانع للتغلغل الاستعماري، فكان أن حاولوا الاتصال و الوصل .تأكيد وجودها وتمجيده مع هذا التراث

أما ثانيهما: فتتادي بوجوب قطع أي علائق مع هذا التراث، و طرحه في مكانه من التاريخ، - وبعبارة "ديكارت" مسح الطاولة- فالتراث لا يعدو أن يكون في نظرهم عائقا من عوائق التقدم

لقد شكل إذن الهاجس التراثي ملمحا بارزا في الخطاب العربي الحديث منه والمعاصر، لا سواء عند من التيار السلفي (الإصلاحي) ولا سواء عند المنادين (ينادون باستعادته كمرجعية تقوم الذات على أساسها). (التيارات التغريبية الليبرالية) بالقطع معه ورفضه

وفي سياق صيرورة الاعتناء بالحقل التراثي تبلورت في منتصف القرن الماضي جهود متوالية، تحاول صياغة وترتيب المتن التراثي من حيث موضوعاته وأسسها المعرفية

محاولات تاريخية سعت إلى تجاوز المنظور الاختزالي للتراث نحو إعادة بناء قارته ومعمارهِ بوسائل " منهجية جديدة وانطلاقا من تحديد مسافة بينها وبين موضوعاته ومحتواه"(2). مما سمح ببروز أبحاث قطاعية جديدة في مجال قراءة التراث، وقد نشير بالبنان إلى جهود الأستاذ " أحمد أمين" في متونه النصية التي قدمت خلاصات هامة في مجال التحقيق والتصنيف والتبويب والترتيب للمتون التراثية. وكذا إلى للأستاذ "حسين مروة، والذي أصبحت معه المرجعيات "مصنف" النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية والنصوص الماركسية قوالب منهجية تروم بناء منزع مادي داخل التراث الفلسفي الإسلامي. مما أسقطها في "نصية افقدت البحث تاريخيته وسقفه المعرفي- كما يذهب إلى ذلك الأستاذ "كمال عبد اللطيف

وفي هذا المخاض، انجلت في السنوات الأخيرة، و بالضبط في منتصف العقد الماضي محاولات أجد في التعامل مع المتون التراثية " وهي محاولات تتميز بوعيتها المركب بأبعاد التراث، وأوليات المقاربة المنهجية الجديدة التي تبلورت أدواتها في مدارس الفلسفة والعلوم الحديثة والمعاصرة. وقد باشرت هذه المقاربات عملية مراجعة جديدة للقارة التراثية، انطلاقا من مشروع نقدي يتوخى صياغة حدود معرفية تاريخية وإيديولوجية لمحتوى التراث في علاقته بالزمان، وفي علاقته بالمكونات البنوية العميقة"(3) لعلنا نكتفي بذكر أحد أهم

ممثلين لهذا التوجه، ونلمح هنا إلى الأستاذ " محمد أركون " ومشروع نقد العقل الإسلامي، والأستاذ "محمد عابد الجابري" ومشروع نقد العقل العربي

ومادما قد اخترنا أن ينحصر بحثنا هذا في فكر الجابري، فإليه نتوجه بالسؤال عسانا نستشف بعضا من رؤيته للمتن التراثي، وكيفية التعامل معه؟

يرى الجابري أن هذه القراءات السالفة الذكر تقوم على منظور لا تاريخي ابتخاسي أو تمجيدي للتراث، في إيمائه للقراءات الاستشراقية- لاسواء منها ذات المنهج الفردي أو التاريخي أو الفلوجي - والتي وإن "اختلفت وتباينت من حيث المنهج، اتفقت من حيث إيمانها ب"المركزية الأوروبية

وكذا للقراءات التقليدية للتراث، والتي نجدها عند المتخرجين من الجامعات والمعاهد الأصلية كالأزهر بمصر، القرويين بالمغرب، والزيتونة بتونس... والتي تنتج ما يدعوه الجابري "بالفهم التراثي للتراث". طبيعي والحالة هاته أن يكون نتاج هذه القراءة: "التراث يكرر نفسه". إضافة إلى القراءات الماركسوية التي تتخذ من المادية التاريخية منهجا ومطبعا تفصل الحقل التراثي على مقاسه(*). وبالتالي تكون هذه القراءة قد قامت على الفهم من خارج التراث

لقد كال الجابري لهذه القراءات نقدا لاذعا باعتبارها غارقة في آفتي المنهج والرؤية، لافتقادها الموضوعية والنظرة التاريخية. وقد سعى هو في المقابل إلى تقديم محاولة للجواب عن السؤال التراثي بمنهج ورؤية مختلفة.

فكيف تتبنى الرؤية الجابرية في مقاربتها لذات السؤال؟

كيف نتعامل مع التراث؟ سؤال: يذهب الأستاذ الجابري بادئ ذي بدء إلى أن سؤال التراث، وبالجمله سؤال يحمل في طياته موقفا جديدا من التراث، موقف يفصل التراث عن الذات، ويريد أن يتخذ منه موضوعا له. إنه موقف يطمع إلى تحرير الذات من التراث قصد السيطرة عليه، وبالتالي فالمسألة المطروحة هنا، هي مسألة المنهج؟

ومادام التراث العربي الإسلامي "يحضر كمفهوم نهضوي في الساحة الإيديولوجية العربية المعاصرة- فإنه يحكمه تناقض بين ثقل حضوره الإيديولوجي على الوعي العربي، وانغماس هذا الأخير فيه. وبين بعده الموضوعي التاريخي عن اللحظة الحضارية المعاصرة، التي يحلم هذا الوعي بالانخراط الواعي فيها. إن هذا

يعني أنه تراث غير معاصر لنفسه غير معاصر لأهله.”(4) يضيف الجابري قائلاً: إن ما سبق نتيجة تضعنا ..مباشرة أمام مشكل المنهج في دراسة التراث

المشكل إذن بالأساس مشكل منهجي في مقارنة الظاهرة التراثية. ومادامنا قد تناولنا في القسم الأول من بحثنا هذا بعضاً من ملامح المنهج الجابري فإننا سنكتفي بالإشارة إليه سريعاً والتذكير به بما يقتضي السياق

الموضوعية” - أنظر المقال ”يتحدد المنهج لدى الأستاذ الجابري، بكونه يرتبط ويتأسس على مشكل السابق - أي لحظة فصل التراث عن الذات، ومشكل الاستمرارية، أي لحظة الوصل، وصله بنا. محيلاً في -ذلك إلى المستويات الثلاث التي يتوسل بها قراءته النقدية للنصوص التراثية. وهي (المعالجة البنيوية التحليل التاريخي-الطرح الإيديولوجي). وغير خاف علينا أن الأستاذ الجابري يعي ضرورة مساوقة بحثه النقدي بالاستفادة من المناهج العلمية الحديثة، ومن المحاولات التي يشهدها العالم الغربي والشرقي، في تطبيق المناهج العلمية في فهم التراث. فهو قد تسلح بعدة منهجية سمحت له بإعمال معول النقد، بعقل جديد ومفاهيم حديثة، والتي من خلالها يقول الجابري، نستطيع تمحيص نظرتنا إلى التراث، أي النظر بنظرة جديدة إلى ماضينا وإلى تراثنا. أما إذا كنا نعالج الماضي بعقل ومنهج ماضوي فسنبقى ندور في حلقة مفرغة باستمرار.

لقد أتينا في مستهل هذا المقال إلى طرح مواقف متباينة من التراث وإيضاح الخلفيات الإيديولوجية التي قامت عليها، وذكرنا أسباب انكفاء الباحث العربي إلى التراث باحثاً فيه عن ذاته ليؤكد لها، وعن ماضيه ليمجده. بيد أننا نجد مع الجابري سبباً آخر أو بعبارة أخرى موقفاً وتعاطياً آخر لا يتوانى هو في اعتباره مدشناً إياه. يقول في هذا الصدد: ”نحن ندشن الآن مرحلة ‘ إعادة بناء الذات ’ - لا تأكيدها وحسب - لقد كان التحدي الحضاري الغربي الذي واجه العرب في القرن الماضي (ق 19) من القوة والعنف إلى الدرجة التي جعلت لزاماً عليهم أن يتشبثوا بمرحلة من مراحل ماضيهم التي تمنحهم القوة والحصانة للدفاع عن الذات وتأكيد لها وبعث الثقة فيها، ولذلك اتجهوا إلى تمجيد التراث والتنويه الذاتي لمواجهة هذا التحدي

هذه المرحلة طالت وهي الآن بصدد الانتهاء وقد طالت أكثر من اللازم، وليكون القول بكيفية عامة أننا بدأنا ندخل مرة ثانية، مرحلة إعادة بناء الذات، وهي تتطلب موقفاً جديداً من التراث يتجاوز التمجيد إلى الحوار

(النقدي)”(5)

تتبدى لنا بجلاء صورة التراث في وعي الجابري أنها موقف نقدي يسعى إلى إعادة بناء الذات. هذا البناء لا يتم ولا يكون له كون، إلا بالدخول في حوار منهجي واعي مع التراث عبر قراءته قراءة موضوعية تاريخية، قراءة تسمح لا بتحقيق قطيعة تامة مع التراث، بل قراءة وصل وفصل، تعيد رسم الخطوط وتوضحها بين الحوار مع التراث- بعبارة "هيدجر"- والحوار الذات وتراثها، بين الماضي والحاضر والمستقبل التفكير النقدي له، من خلال أبعاده الزمانية حوار ثلاثي "الأبعاد": "فهو يمتد إلى الماضي فيستذكر، ومن وإنما يكون للحاضر ناظرا، .ثم كان حوار 'استذكاريًا'، غير أنه لا يستذكر ليبقى يجر أذياله وراء الماضي ومن ثم فهو حوار 'استحضاري' . ثم انهمامه بالماضي و الحاضر ما كان من شأنه أن يحجب عنه صفحة المستقبل. وبهذا كان حوارا 'استشرافيًا'، وبالجمله الحوار مع التراث: حوار استذكاري، استحضاري، (استشرافي)."

يحدد الأستاذ الجابري التراث باعتباره كائنا ينمو و يتراكم و يتناقض ويتصارع في الحياة ولو أنه ماضي. فكيف ندرس هذا الكائن الحي الميت في الوقت نفسه؟ فهو ميت أي ماضي بالنسبة لنا، لكنه يبقى حيا فينا يجيب الجابري بقوله: "في نظري أن ندخل في حوار نقدي مع أسلافنا وذلك من أجل فهمهم فهما أعمق، وبعبارة أخرى، إنني أعتقد أنه علينا في المرحلة الراهنة .وربطهم بنا بشكل من الأشكال كلما كان ذلك ممكنا أن نجعل مقروءنا التراثي هذا معاصرا لنفسه بمعنى أن لا نحمله ما لا يستطيع، أن نفهمه في ضوء محيطه التاريخي ومجاله المعرفي وحقله الايديولوجي، هذا من جهة ومن جهة أخرى علينا أيضا أن نجعل مقروءنا (التراثي هذا معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية)

تلكم هي رؤية الأستاذ الجابري في دراسة التراث، وهو يقف على نقيض القول الذاهب إلى استبعاد التراث والفصل المنهجي التام معه، وهو حال لسان بعض المفكرين اللذين يلغون هكذا بجرة قلم أو بشطحة فكر التراث كله. فهذا الموقف، موقف لا تاريخي لا منهجي، ذاك أن الشعوب لا تنتظم إلا في إطار تراثها، فالتراث في آخر المطاف جزء منا ونحن جزء منه

ولا يمكن أن يكون هناك فصل دون أن يكون هناك في البدء وصل، إن انفصالنا عن التراث يقتضي وصله بنا فلا يمكن تصفية الحساب معه هكذا دون قراءته بروح نقدية

يقول الأستاذ ' كمال عبد اللطيف ' أن الروح النازمة - للمشروع الفكري للأستاذ الجابري - وأوجهه الجامعة، تتمحور حول الدعوة " إلى الانفصال عن التراث عن طريق الاتصال به ذاك أن الجابري يرى استحالة (الفصل دون وصل)

إن الجابري يعتقد اعتقاداً جازماً أن الثقافة، أي ثقافة لا يمكن أن تتجدد إلا من داخلها وأن تجديد الحقل التراثي لا يمكن أن يتم إلا بقراءته بموضوعية ومعقولية، بمعقولية أي يجعله معاصراً لنا كل المعاصرة وذلك عن طريق وصله بنا، وبموضوعية أي يجعله معاصراً لنفسه بما يقتضي فصله عنا. وهذا لا يتأتى إلا بما عبرنا عنه سابقاً بالحوار مع التراث، الحوار النقدي، الحوار العقلاني، الحوار الاستملاكي. ففي المتون التراثية عناصر ومعطيات إذا ما حاورناها خرجنا منها بفوائد تقيد تقدمنا ونهضتنا. إذ نجد في القارة التراثية عناصر "قابلة للتطوير وللحياة، وأخرى انتهى أمرها بانتهاء لحظتها في سلسلة التطور. إن التراث خزان للأفكار والرؤى والتصورات تأخذ منه الأمة ما يفيدها في حاضرها أو ما هو قابل لأن يعين على الحركة (والتقدم. لا بد إذن من الاختيار، ومعيار الاختيار هو دائماً اهتمامات الحاضر والتطلعات المستقبلية." (9)

ملاك الأمر في هذا القول. أن الجابري يرى أن استملاك التراث استملاكاً يقودنا إلى التحرر، وهو ما يعبر فصل التراث ووضعه في مكانه التاريخي ونقده وترتيبه. 'عنه في معظم كتاباته بلفظي' الفصل والوصل في نظام الحياة التي عاشها، ومن ثم وصله بنا أي إعادته كشيء لنا، هو السبيل الذي يجعلنا نتحرر من سلطة التراث علينا كي نمارس نحن سلطتنا عليه. والمسألة تحيلنا في النهاية إلى الاختيار من بين النماذج والتصورات التي يزخر بها تراثنا العربي الإسلامي.

فما هي الاختيارات التراثية التي ينتصر لها الجابري بعد قراءته النقدية للتراث؟

لا يخفى على كل من له إطلاع بالفكر الجابري تعلقه الشديد وتأثره الأشد والمباشر بعلمي الفكر والفلسفة فقد لقد وسم الرجل بميسميهما حتى أضحى يوصف أنه ذو (*). "الإسلاميين: ابن رشد و ابن خلدون. وأنه خلدوني لدرجة أن مقدمته الشهيرة رافقته طيلة مسيرته الأكاديمية والفكرية. منزع رشدي معن وواضح

لقد وجد الأستاذ الجابري ضالته بداية في تيار الفلسفة المغربية في الأندلس، ثم ما لبث أن تعلق بأشد " العقلانية الرشدية التي حاول إعادة بناء أفكارها واستلهاها 'تعلق يكون وأشغفه' بابن شد' أو ما أسماه روحها. وهو ما يتبدى في عبارته التي أطلقها سنة 1997: "في حاجتنا إلى ابن رشد". وذلك لما هو طالب

بإعادة الاعتبار إلى هذا المفكر الذي يكاد مهمشا نسيا منسيا في ثقافتنا بالرغم من أنه شكل النقطة المضيئة
(في تراثنا).

فكيف نستفيد من ابن رشد؟ وهل تصلح مادته المعرفية و مواقفه الإيديولوجية لزماننا هذا، لطموحاتنا هاته؟
في واقع الأمر ليس هذا ما يقصده الجابري "... إن هذه المادة - الرشدية - ماتت بفعل عوادي الزمن، ومن
شأن المادة المعرفية أن تموت مهما هي صمدت، غير أن من شأن الروح أن تضل دوما حية، "روح فكره
النقدي العقلاني". إن ابن رشد ذو نزعة عقلانية وروح نقدية. من ثم فالحاجة الحداثية اليوم هي حاجة
(استعادته كنقطة مضيئة في تراثنا)

إن الجابري كما أومأنا إلى ذلك سلفا ينتصر للمدرسة الفلسفية المغربية العقلانية بريادة ابن رشد. على
وعن هذا الاصطفاء للمدرسة الرشدية يقول الجابري: "إن الروح .المدرسة اللاعقلانية المشرقية مع ابن سينا
الرشدية يقبلها عصرنا، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية
(والتعامل النقدي. تبني الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية الغنوصية الظلامية)

أما ثاني اثنين في الانتقاء الجابري هو صاحب المقدمة " ابن خلدون" الذي لا يخفي الجابري كلما سمحت
الفرصة، اعجابه به وبما يسميه "وعيه التاريخي الحاد" ونظرته التاريخية الثاقبة. يحدثنا الجابري عن
وهو ما .الخلدونية كإشكالية نظرية تعيش هي الأخرى بصورة من الصور داخل اشكالياتنا الفكرية المعاصرة
يجعل الخلدونية في الحقيقة قابلة لأن تبعث من جديد، وذلك في الحقيقة هو السر في 'الانبهار' الذي مازال
وفي موضع آخر يقول: " وإذا حدث أن قرأنا .(يملكنا كلما قام بيننا وبين مقدمة ابن خلدون حوار ما)
مقدمة ابن خلدون أو أعدنا قراءتها انبهرنا وتعجبنا وأحسنا بأنها فعلا أقرب منا إلى أنفسنا وأن ابن خلدون
(العظيم يحدثنا عما لم نعد بعد قادرين على الكلام فيه، ويفضح أمامنا واقعا لم نستطع بعد تغييره)

كثيرة هي النصوص والمواقف التي تبين استلهام الجابري وانبهاره بالروح الرشدية العقلانية النقدية، وبالوعي
الخلدوني التاريخي الحاد. و الحق أننا نجد في المشروع الجابري أسماء أخرى - ذات منزع عقلاني نقدي
يثني .(الشاطبي، ابن حزم، ابن تومرت، ابن الهيثم، أبو إسحاق البطروجي... وغيرهم) -برهاني تجديدي
الجابري على منحاهم النقدي وأثرهم في الثقافة العربية الإسلامية وامكانية استلهام روح أفكارهم

نكون هنا قد قدمنا محاولة لتبيان موضوع العنوان المسطر أعلاه لهذا المقال، وفي ما يلي جمع لشتات

:القول السابق

التراث العربي الإسلامي بمعناه المعاصر ودلالته الحديثة. أي كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي القريب منه أو البعيد وبعبارة أخرى المعرفي والإيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتها الوجدانية، في الثقافة العربية الإسلامية. تراث ينبغي حسب الجابري النظر إليه من زاوية منهجية معاصرة، تقوم على أساس من الموضوعية أي لحضتي الفصل والوصل. وقراءته في ضوء المستويات الثلاث: (المعالجة البنيوية- التحليل التاريخي-الطرح الإيديولوجي). لتتوصل لنا رؤية علمية نقدية عقلانية للتراث، تجعلنا نخرج من الحلقة المفرغة والجامعة التي كرسها القراءات التقليدية السلفية، وتجديد تعاملنا مع تراثنا ومن ثم استملاكه والسيطرة عليه. والسبيل إلى ذلك الإقتداء بروح الرواد النقدية وهم على الأخص ابن رشد وابن خلدون. هي ذي إذن قوام الرؤية الجابري. بله جوابه عن السؤال القديم الجديد... كيف نتعامل مع التراث؟ إن السؤال السالف الذكر سؤال مثوي مزدوج، إذ لا يستقيم الحديث عنه دون وجه الآخر وهو سؤال الحداثة. إذ أن سؤال الحداثة والتراث، يمثلان رافدين أساسيين يصبان في آخر المطاف في إشكالية واحدة هي "إشكالية النهضة". سؤال الحداثة سؤال ملازم للتراث، إنهما يندرجان معا داخل فضاء الفكر العربي الحديث والمعاصر. وإلى هذا السؤال سننوجه

الآن بالسؤال؟

:الهوامش

محمد عابد الجابري: التراث والحداثة

كمال عبد اللطيف: نقد العقل أم عقل التوافق

نقد العقل أم عقل التوافق.

التراث والحداثة

محمد الشيخ: مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، منشورات الزمن، سلسلة شرفات، عدد - (6)

13، الدار البيضاء، ص 127

المشروع التطبيقي الاول: المشروع الفكري والنهضوي عند الطيب تيزيني:

الهدف العلمي:التعريف بمضون المشروع الفكري عند الطيب تيزيني و اثره في الاجابة عن سؤال النهضة .

المضمون:وظّف المنهج الماركسي في مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في بداياته حتّى المرحلة المعاصرة في اثني عشر جزءا منها :من العقيدة إلى الثورة في أربعة اربعة أجزاء.

مشروع بحث:منهج الدكتور الطيب تيزيني التاريخي في دراسة المجتمع العربي و مصادره.

المشروع التطبيقي الثاني :المشروع الفكري عند عبد الله العروي

الهدف العلمي : تبين التباين الاديولوجي و أثره في صياغة المشروع الفكري العربي

المشروع: بطاقة قراءة في كتاب :الاديولوجية العربية المعاصرة .

المشروع التطبيقي الثالث:المشروع الفكري عند علي شريعتي

قراءة في مشروع علي شريعتي من خلال كتاب الدين ضد الدين

المشروع التطبيقي الرابع:المشروع الفكري عند هشام شرابي

المشروع التطبيقي الخامس :المشروع الفكري عند زكي مجيب محمود

و قد طهر مشروعه قبل فترة 1967كداعية لمدرسة الوضعية المنطقية ، و بعد هذا التاريخ تحوّل إلى قراءة التراث بهذا الاتجاه ،كان الظنّ أنّ الفكر الغربي هو الفكر الذي لا سواه ، غير أنّه تبين أنّ مشكلتنا ليست في كم ينبغي أن نأخذ من الغرب ، بل في كيف نوائم بين الفكرالذي بغيره يفلت منّا عصرنا،أو نفلت منه،و بين تراثنا الذي بغيره نفلت من عروبتنا و هو ما يعرف بإشكالية الاصاله و المعاصرة .

مشروع التطبيق: بحث حول إشكالية الاصاله و المعاصرة . أو الانا و الاخر في فكر زكي نجيب محمود

المشروع التطبيقي السادس:المشروع الفكري عند عبد الرحمان بدوي

ارتبط مشروعه بتيار الوجودية و الانسانية اللذان يمثلان مطلبان من مطالب الفكر العربي الحديث و المعاصر،بحثا عن الانسان و دفاعا عن حقوقه ، جعل من الزمن الوجودي منطلقا لفلسفته ، و أصل ذلك في التراث اليوناني و الغربي و الاسلامي .

مشروع التطبيق : بطاقة قراءة لكتاب "الانسانية و الوجودية في الفكر العربي .

المشروع الثاني:تطور النزعة الانسانية في الفكر العربي من خلال كتابيه (الانسانية و الوجودية في فكرالعربي) و (من تاريخ الاحاد في الاسلام) .

المشروع التطبيقي السابع : المشروع الفكري عند أبو يعرب المرزوقي من خلال كتابه

المشروع التطبيقي الثامن :المشروع الفكري عند الطيب تيزيني.

المشروع التطبيقي التاسع: المشروع الفكري عند عبد الاله بلقزيز من خلال كتابه من الاصلاح إلى النهضة .بطاقة قراءة

المشروع التطبيقي العاشر :المشروع الفكري عند محمد عمارة.

