معالم الخطاب الإسلامى الجديد فى رؤية المسيرى : تأصيل واجتهاد

ا د . سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

عبده إبراهيم – باحث فى العلوم السياسية

مقدمة:

قليل ما هم، من يحملون في عقولهم وأفكارهم وبحوثهم مشروعات فكرية كبرى، يعود ذلك إلى أكثر من سبب؛ أهمها على الإطلاق التحيزات الكامنة والظاهرة التي تحيط بمثل هذه المشروعات الفكرية الكبرى، وكذلك وطأة الأزمة الفكرية في عالمنا العربي والإسلامي. إضافة إلى حالة من الإحباط أورثت عدم ثقة في الوسط الفكري والثقافي، وقد يرد ذلك إلى احتياج مثل هذه المشروعات إلى وقوف مؤسسات وراءها تعضدها وتساندها، وإذا كان من يحملون تلك المشاريع من مفكرين من القلة بمكان، فإننا في عالم المؤسسات التي تتبنى وتعاضد هذه المشاريع قد نتحدث عن ندرة هائلة، وقد يرجع ذلك من ناحية رابعة إلى "قانون العملة الرديئة التي تطرد الجيدة"، فغالبا ما تسيطر مشروعات "كبرى" زائفة أو متوهمة، وتقف وراءها القوى والقوة، تمكن لها من حجية فيها، أو ما تشتمل عليها من أفكار، إن هذا يمارس على المستوى الداخلي كما قد يمارس على المستوى الدولي والعالمي، وفق قواعد لعبة تكاد تتشابه، وربما تتوحد، في البوصلة والقبلة![1]

الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري واحد من هذه القلة، أو إن شئت الدقة: النخبة المستحقة، والصفوة الفاعلة، أراد أن ينذر قومه بكل ما يؤدي إلى استنفار همتهم الحضارية، فأطلق نفيره الحضاري بأعلى صوت، غير عابئ بقوانين "العملة الرديئة التي تطرد العملة الجيدة" واعتبر هذا القانون من جملة التحيزات التي تورث اليأس والقنوط، والشلل الفكري والقعود. وهو لا يعرف إلا قانون القوة والمقاومة، فيعظم قوته ليزيد مقاومته في مواجهة كل قوة طغيانية. وكان عليه أن يكشف زيف القانون ليؤكد، وبأعلى صوت، وينبه بنفيره الحضاري أن العملة الرديئة هي العملة الزائفة، وبريقها لا يخفي زيفها، وعلينا أن نكون من المهارة والدقة – وفق عقلية ناقدة، كاشفة، فارقة – بحيث نتبين الخبيث من الطيب، والزيف من الصحيح، والبهرج من الرصين، وزخرف القول من القول الثابت، والكلمة الطيبة من الكلمة الخبيثة.

ومن هنا؛ كان نفيره ينبه إلى زيف انطلى على البعض، وبريق أخذ بالأبصار، وسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء. ونبه بنفيره إلى ضرورة رد القانون إلى أصله الأصيل والصحيح وهو

---

[1] . انظر: سيف الدين عبد الفتاح ، مقدمات أساسية حول فقه التحيز من منظور معرفي، في أحمد عبد الحليم عطية (تحرير)، في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 2004، ص 61، وما بعدها.

أن "العملة الجيدة تطرد العملة الرديئة الزائفة"، مؤكدا أن من يملك "القانون" يملك حق عزفه! وهو في هذا قد يسبح عكس التيار كما يقولون، إلا أنه بخبرته الفكرية والبحثية تعلم العزف المقاوم على القانون، وعلمنا فن تغيير القوانين الزائفة بقانونه الصحيح، وأطلق من نفيره "فقه التحيز" فتنادى إليه من تنادى، واهتموا بما يقول، وتأكد الجميع أن "الرائد لا يكذب أهله".

وفي "دار الندوة" برزت وتبلورت "إشكالية التحيز" ضمن رؤية معرفية بصيرة، ودعوة عامة للاجتهاد في كل مجال بحثي، وتخصص علمي وشأن فكري، لا يستثني منهم أحدا، إلا من أبى! أبى إلا أن يغلق عليه داره إيثارا للسلامة والراحة، أو أبى إلا أن يغلق عليه عقله معتقدا أن الأمان في التقليد، أو أبى إلا أن يفصل فكره عن أمته وضرروراتها وحاجاتها المعرفية والفكرية والحضارية فأصر على أن يكون حبله السري الذي يتغذى منه وعن طريقه متصلا، فقط بحضارة الغرب ومعارفها وأفكارها، وهو لا ينكر لحظة واحدة أنه وِلُد وقد حان وقت الفطام، وأنه قد شب عن الطوق. إلا أنه أصر على أن يكون عبدا كلاّ على مولاه، أينما توجهه لا يأت بخير! إلا أن من أبى لم يتوقف عنده، لأنه علم أنه لا يزال – بكسله العقلي، أو بتقليده الفكري، أو بتغريبه الثقافي – أسير القانون الحديدي الفاسد: "العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة"، وبلغ من إغلاقه عقله استغلاق كل شئ عليه، وبدا بعضهم مزهوا بأن عملته الرديئة هي العملة الصحيحة "وإذا قيل لهم لا تفسدوا فى الأرض، قالوا إنما نحن مصلحون، ألا إنهم هم المفسدون ولكن لايشعرون"[2]، لأنه من كثرة ما احتطب منها وجمع – كحاطب ليل – لا يدري مكمن الخطر فيما جمع، وما يتربص به من داخل مكنونه الفكري والمعرفي. بل أكثر من ذلك لا يريد أن يعترف بعملته الرديئة الزائفة، وزيف ما جمع وخطر ما احتطب؛ لأنه تيقن أن لحظة اعترافه هي لحظة إفلاسه وغفلته.

فبات، وأصبح، وأمسى، وما زال، وما انفك! يجمع عملته الرديئة وهو يوهم نفسه – قبل غيره – بأنها العملة الصحيحة. فإنه يفضل وهم العملة الصحيحة – مع ما قد يعلمه من زيفها وبهرجها– على التخلي عنها، والتخلي عن قانونها الباطل. وفي ارتكانه إلى وهم عملته الزائفة ووهم قانونها نسى وربما تناسى من فرط خداعه لنفسه ولعقله ولأمته، أنه "لا يصح إلا الصحيح"، (فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض)[3] ، وأن الكلمة الخبيثة كالعملة الرديئة والزائفة لن تواجه إلا سُنةّ ماضية وقانونا قائما: (اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار)[4]

---

2 . الآيات 11، 12 من سورة البقرة.

3 . الأية 17 من سورة الرعد

4 . الآية 26 من سورة إبراهيم.

ونهض المسيري يُعدُّ العدَّة؛ فإن السفر طويل، ويرتب ما استطاع من كتيبة "فقه التحيز" كتيبة استطلاع من أمهر الباحثين في تخصصات متنوعة، كل منهم أمسك بنفيره المعرفي والبحثي والفكري "لينذر عشيرته الأقربين" فكان مشروعه الفكري في فقه التحيز، والذي أطلق نفيره الأول لينذر أمته وينبهها من غفوتها. وقد أدرك منذ اللحظة الأولى أن نفيره لا يعني أن يقوم ويرابط على هذه الثغرة وحده، ولو كان ذلك في عقله ما تنادى بنفيره (أقصد قلمه) مع غيره، فكانت تلك الموسوعة الاستكشافية: إشكالية التحيزُ: رؤية معرفية، ودعوة للاجتهاد، لتعلن أن الأمر جد وما هو بالهزل، فأعلن – ومن أوسع باب – دعوةً للاجتهاد حول إشكالية التحيز، بعد أن أغلق الغرب بحضارته وأفكاره ومعارفه باب الاجتهاد، موهما كل من دخل عن طريقه وبمعرفته أن كل الأبواب مفتوحة، وأن كل النوافذ مشرعة، ولم تكن إلا أبوابا متخفية، ظاهرها الرحمة، وباطنها العذاب. وكان من المهم أن ينبه بنفيره من ينبه إلى أبواب الرحمة الحقيقية (فتح باب الاجتهاد حول إشكالية التحيز)، وأبواب العذاب الجهنمية (التي ظاهرها الرحمة، وباطنها العذاب).

والفقه فهم عميق، ودعوة الاجتهاد سُنَّةٌ ماضية، فواصل مع السيوطي دعوته إلى الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض.

فتوالت بحوث في علم النفس، وعلوم التربية، وعلوم الاتصال، وعلم الاجتماع، وعلم السياسة، والفن والعمارة، والأدب والنقد، والعلوم الطبيعية والتطبيقية، وإدراك التحيزات في الفكر العربي، ومشكلة المصطلح والتحيز فيها..إلخ. وتواترت الرؤى، وتبلورت الإشكالية، ومثلت مقدمة المشروع "فقه التحيز" صفوة المشروع، وصيحة النفير الرائدة، فالرائد لا يكذب أهله.

النماذج المعرفية والصياغات الكلية للنهوض:

من الأهمية بمكان التأكيد على أن الإسلام عند أستاذنا الدكتور المسيري ليس بعدًا من أبعاد تفكيره ولكنه صبغة كاملة وروح سارية، فالرؤية الإسلامية لديه لا تنفصل عن الرؤية الإنسانية فعندما وصل إلى مرحلة تحوله للمنظومة الفكرية الإسلامية كان ذلك من أجل اهتمامه المبكر بالإنسان في المذاهب والمعارف الفكرية المختلفة[5]، وهو في ذلك واستكمالا لرؤيته الإسلامية الشاملة والدقيقة في الوقت نفسه، فقد وقف على ثغرة غاية في الأهمية وهي ثغرة كيف يمكن فهم النماذج المعرفية الغربية في محاولة للاستفادة، وذلك حتى يتمكن من استخراج واستنباط والتعرف على المنظور المعرفي الإسلامي، ومن هذا المدخل رفض مادية المعرفة الغربية وأشار إلى ضرورة تأسيس فقه للتحيز، وعلى الرغم من ذلك فإن جهد أستاذنا الدكتور

---

[5] - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، القاهرة، دار الشروق، 2006.

المسيري لم يتوقف في إسهامه عند هذا الحد ولكنه أسس جهدا بنائيا من خلال شيوع بعض المصطلحات الفكرية والمعرفية والمنهجية والبحثية رغم أنه قد نقل بعض هذه المصطلحات من داخل الفكر الغربي إلا أنه أعطى لها مدلولها الخاص بما يتناسب مع حاجات إصلاح أمته ونهوض حضارته.

ومن هنا قدم أستاذنا الدكتور عبد الوهاب المسيري رؤية نقدية عالية المستوى ليس فقط للفكر الغربي، ولكن أيضا للواقع الإسلامي، وإستطاع من خلال الناظم الاسلامي أن يؤسس لمعالم خطاب إسلامي جديد يتجدد وفق حاجات الأمة وضروراتها وفقه النهوض الذي يتعلق بكيانها[6].

ومن هنا فقد تكون لديه معجمه المفاهيمي، كما ساهم بنحت، وإبراز، وإعادة ملء مفاهيم، كما نظم بين مفاهيم تفرقت وتوزعت، وواجه المصطلحات التى تفت فى عضد الأمة وحذر من مصطلحات العدو وتسربها، ونبه إلى وحدات تحليل جديدة، وربط النماذج المعرفية بالتعامل المنهجي، وانتقد ما يمكن تسميته بالسببية الصلبة وتحفظ على الموضوعية الفجة وتحدث بصفة دائمة عن النسق المفتوح والرؤية الواسعة واستهدف جوهر الإنسان الذي يخرج المعاني التي تتعلق بالثقافة والحضارة على شاكلته (النظام المعرفي، الخرائط الإدراكية، الخرائط المعرفية، المفاهيم التفسيرية،..الخ)، كما يمكن الإشارة إلى ما قدمه أستاذنا الدكتور عبد الوهاب المسيري من نماذج وأدوات تفسيرية غاية في الأهمية ومقولات لتفسير الواقع وتقويمه بل وتغييره، وكانت له أجندة بحثية شاملة وعامرة فهو دائم الحديث عن مشروعاته العلمية المنفتحة والمفتوحة، وظل يكتب حتى فارق الحياة راضيا مرضيا في علمه وفي عمله (الوظيفة الكفاحية للعالم)

ومن ثم فهناك العديد من الأفكار الكبرى التي طرحها رحمه الله في العديد من كتاباته، وشارك بها، في اهتمامه بهم أمته وذلك إنطلاقا من إيمانه بأن ثقافة مجتمع ما يشارك في صنعها أو التعبير عنها كل أعضاء المجتمع عبر فترة طويلة من الزمان. وهي المنظومة العقائدية والقيمية والأخلاقية والسلوكية للمجتمع.. وهي التي تشكل خريطته الإدراكية وتحدد مجال إدراكه ووعيه وأنماطه الشخصية، ومن ثم نبه لخطر محاولات الاستعمار لتحطيم البنية الثقافية للبلاد التي يحتلها. فتحطيم الثقافة جزء أساسي من محاولة تحويل العالم إلى سوق عالمية، يمكن للغرب أن يغزو العالم بدون اللجوء للجيوش[7].

---

[6] ـ عبد الوهاب المسيري، معالم الخطاب الاسلامي الجديد، في عزام التميمي، (تحرير)، مشاركة الإسلاميين في السلطة، لندن، 1996.

[7] . سوزان حرفي (تحرير)، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركة الإسلامية، (3) دمشق، دار الفكر، 2009.

وأشار إلى أنه لا تزال وظيفة المثقف أن يطرح متتاليات جديدة على المجتمع تهدف إلى إصلاحه وتعديل مساره، قد لا يمكنه هو نفسه – أي المثقف – أن يضعها موضع التطبيق، لكن عليه أن يستمر في إنتاجها إلى أن تحين اللحظة فتحمل أفكاره إحدى الطبقات أو إحدى الجماعات، وأكد على أن المثقف هو ضمير المجتمع، وعقله المفكر، الذي يبحث دائما عن متتاليات جديدة تواكب التغيرات التي تقع في الواقع، ومن ثم تكون صالحة لإدارة المجتمع، والمثقف في ذلك الأمر مطالب بضرورة تبني رؤية منهجية نابعة من إدراكه لهويته وللأبعاد العرفية والوجودية في تجربته، فمن لا يهتم بتجربته الحياتية والتاريخية ويكتفي باقتباس ما يقوله الآخرون ويطبقه على نفسه لا يمكن أن يصنع حضارة أو يواكب العصر أو يستوعب إنجازاته، بل ويسقط في التبعية الإدراكية أو ما سماه أحد العلماء الأمريكيين "**إمبريالية المقولات**" أي أن يستخدم المقولات التحليلية للآخر دون وعي ودون إدراك لتضميناتها[8].

وأكد على أن المنهج هو الفارق بين الخطاب التعبوي، والخطاب التفسيري، مشيرا إلى أن الخطاب التآمري خطاب تفسيري اختزالي يخفق تماما في تقديم أي تفسير حقيقي.

وركز على أهمية الخريطة الإدراكية والنماذج الفكرية والمعرفية، مؤكدا أن المعركة الحقيقية الآن هي معركة المعاني؛ حيث يتم تكوين الصورة الإدراكية أو الخريطة المعرفية وعمليات إبقاء بعض عناصر الواقع وتضخيمها ومنحها مركزية واستبعاد أو تهميش البعض الآخر حسب معايير النموذج الداخلية وبعده المعرفي الكلي والنهائي، فصياغة النموذج؛ عملية مركبة وإبداعية؛ تتضمن عمليات عقلية عديدة متنوعة ومتناقضة[9]، والنماذج هي التي ستمكننا من قراءة واقعنا وتفسيره بطريقة متعمقة.. خاصة لو كانت مركبة، مشيرا إلى ضرورة أن تكون هناك رؤية كلية للعالم تمكننا من إدراك واقعنا وصياغة نموذجنا، فالحياة الإنسانية مركبة ومفعمة بالأسرار والثقافات والتنوع وليس بسيطة أو سطحية أو أحادية، والإنسان كائن فريد غير مادي وغير طبيعي رغم أنه يعيش داخل العالم الطبيعي/ المادي، مشيرا إلى التراحم كإطار مرجعي (الانسانية المشتركة)[10].

---

[8] . سوزان حرفي (تحرير)، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركة الإسلامية، (3)، مرجع سابق.

[9] . سوزان حرفي (تحرير)، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، (1)، دمشق، دار الفكر، 2009.

[10] . عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان: دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة ، القاهرة، دار الشروق، 2003.

فالحضارة الغربية بدأت بمشروع إنساني عظيم وانتهت بمشروع معاد للإنسان، بدأت بمركزية الإنسان وانتهت بالعداء للإنسان وتدميره، حينما يصبح العالم منفصلا عن القيمة فهو يصبح منفصلا عن الإنسان وبذا تضمر الذات وتختفي، ومن هنا تحدث عن متتالية العلمانية التي أمسكت بتلابيب العالم، ففي داخل الأسرة يتم تحويل الإنسان من إنسان طبيعي إلى كائن حضاري يعرف الفرق بين النور والظلام، وبين الخير والشر، وبين العدل والظلم. وإذا كان كل ما هو حضاري من صنع الإنسان، فالأسرة هي المؤسسة التي تكسبه سماته الحضارية وهويته القومية وشخصيته المحددة[11].

كما أن النموذج المتمركز حول المادة لا يؤمن بالحدود ولهذا فهو معاد لفكرة الشكل ومعاد أيضا لفكرة المعنى وهو بالضرورة معاد لفكرة الخصوصية .. والحداثة المتمركزة حول المادة .. هي في نهاية الأمر معادية للإنسان وحرية الابداع لابد أن تتبعها حرية المجتمع في أن يدافع عن نفسه وعن قيمه[12].

المجتمع عنده كيان مركب متماسك يتسم بقدر من الوعي وله أسبقية على الفرد مهما بلغت درجة ابداع هذا الفرد، فالفرد ينتمي إلى المجتمع وليس المجتمع هو الذي ينتمي إلى الفرد، إلا إذا كان مجتمعا شموليا، والمنظومة العلمانية الشاملة ليست مقصورة على العالم الغربي فهي رؤية للكون اكتسحت العالم بأسره وحولته إلى مادة استعمالية بحيث تصبح كل الأمور متساوية، كل الأمور نسبية، إلا أن الرؤية للعالم وتميزها هو الذي يخرج المعرفة ويشكل الثقافات ويؤسس الحضارات،[13] ومن هنا اهتم أستاذنا بالنماذج المعرفية والبناء الحضاري من مثل: المنهج . المفاهيم . الخرائط (الإدراكية . المعرفية . الذهنية . الفكرية)

وركز بشكل كبير في مشروعه الفكري على مدخل التحيز، والذي هو من المداخل الهامة التي يعبر فيها عن الفكر الاسلامي حيث ينتقد الفكر الغربي ويقدم البديل استنادا إلى الحضارة الإسلامية، وهو لم يكن إلا تطبيقا عمليا لكيف يكون التحيز في النماذج هو المنتج لكافة التحيزات الأخرى في التنظير والتطبيق والبحث والدراسة، ومن خلاله يقوم بعملية مهمة تمهيدية

---

[11] . عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة، دار الشروق، 2005.

[12] . عبد الوهاب المسيري، الإنسان والحضارة والنماذج المركبة: دراسات نظرية وتطبيقية، القاهرة، دار الهلال، كتاب الهلال، 2002.

[13] . عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، القاهرة، مرجع سابق، وكذلك: سوزان حرفي (تحرير)، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة، (2)، دمشق، دار الفكر، 2009.

لعملية صياغة البديل والبناء الحضاري المتجدد لرؤية إسلامية يمكن أن تسهم في إنقاذ الإنسانية[14].

وبخصوص الرؤية للصراع العربي الإسرائيلي في إطار التعرف على العدو تأسيسا لمقاومته ومواجهته؛ يقدم أستاذنا الدكتور عبد الوهاب المسيري رؤية واعية لإدراك طبيعة الصراع وامتداده وطبيعة العدو، ويبدد جملة الإدراكات المغلوطة التي ارتكن إليها العقل المسلم في انعزاله واستقالته إذ يجعل ذلك جزء لا يتجزأ من النهضة التي تتشكل ضمن وعي إدراكي وجماعي تؤسس لسعي فعال ونهوض ممتد. فإن شرط إدراك العدو على حقيقته هو أول العناصر الأساسية لمقاومته بنجاعة ومواجهته بفاعلية[15] .

كما انتقد الدكتور المسيري الخطاب الاسلامي مقدما محاولته لتأسيس خطاب إسلامي جديد؛ فالنقد الذي يقوم به وعليه يقوم على ساقين: الأولى نقد الحضارة الغربية من داخلها، والثانية نقدها من خارجها؛ وحينما ينتقدها من خارجها فإنه يمثل بذلك الحضارة الاسلامية ومفاهيمها التأسيسية ونماذجها المعرفية وسياقاتها الممتدة[16] .

المفاهيم الحضارية الأساسية: مدخل للهوية والالتزام، ومدخل للتبعية والهيمنة:.

من الجدير بالذكر أن نميز بين التحيز الأصلي والتحيز المشتق، وأهمية ذلك التمييز ترجع إلى أنه غالبا ما كانت التحيزات المشتقة، التي تخص فرعا بعينه من العلوم الاجتماعية والإنسانية، هي موضع التركيز لكل محاولة نقدية تحاول الاقتراب ومعالجة عناصر التحيز فيها. وغالبا ما تساوق ذلك مع إهمال شديد لنسبة تلك التحيزات المشتقة إلى أصولها، وهو ما أفضى إلى عدم رؤيتها ضمن سياق خريطة معرفية كلية للتحيز تشير وبشكل أساسي إلى مجموعة من التحيزات الأصلية، ونسبة التحيزات المشتقة إليها[17].

---

[14] . عبد الوهاب المسيري (تحرير)، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998.

[15] . انظر: سوزان حرفي (تحرير)، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الصهيونية واليهودية،(4)، دمشق، دار الفكر، 2009.عبد الوهاب المسيري، الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة، تونس، منظمة التحرير الفلسطينية، 1987، وانظر كذلك: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسري جديد، القاهرة، الجزء الأول، 1999.

[16] . سوزان حرفي (تحرير)، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركة الإسلامية، (3)، دمشق، دار الفكر، 2009.

[17] . سيف الدين عبد الفتاح، مقدمات أساسية حول فقه التحيز من منظور معرفي، في أحمد عبد الحليم عطية (تحرير)، في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري، مرجع سابق.

مدخل تلك التحيزات الأصلية نسق من الرؤية، يتكون من مجموعة أساسية من المفاهيم، يمكن تسميتها بالمفاهيم الحضارية الأساسية، إذ أنها تصلح في جوهرها – ومع اكتمالها والتفاعل فيما بينها – لأن تشكل مقولات أساسية يمكن أن تسهم في تكوين "نموذج" حيال الحركة الحضارية، بكل تنوعاتها ومستوياتها المتشابكة، وكذا كل منتوجاتها، شاملة بذلك عناصر أساسية وعوالم جوهرية.

يقع على قمة هذه العوالم عالم الأفكار، الذي يشير بشكل أو بآخر إلى البناء الفكري والنظري بكل مكوناته. وعالم الأشياء الذي لا يشير في حقيقته إلى عناصر جمادية؛ بل هي – رغم كونها كذلك – تستبطن مجموعة من الأفكار والتفضيلات والقيم والاختيارات والمقاصد، ومناهج التعامل وأساليب الحياة، وكذا عالم الأشخاص، أي حامل هذه الأفكار الذي يتحرك بها، إما مفرطا فيها أو ملتزما بها، إنه ضمن تلك العوالم الأخرى، والذي يشير بشكل مباشر إلى عناصره: الإنسان والتراب – المكان والزمان – والوقت، عالم تحكمه القواعد وتتحكم به وفي سيرته السنن الشرطية: إنسانية . اجتماعية، أو نفسية أو تاريخية.

هذه المفاهيم الحضارية الأساسية التي تشير – بدرجة أو بأخرى – إلى واحد من تلك العوالم أو أكثر، ليست بعيدة بأية حال عن العلوم الانسانية والاجتماعية، وهي في حقيقتها تمثل نسقا من الافتراضات المسبقة، وهي ظلت تعالج مفردة أو موزعة. وبفعل التصنيفات الحديثة لتلك العلوم، في معظمها، إلا أن مجموعة كبيرة منها وقعت ضمن دائرة علم الاجتماع، مع انقسامه بدوره إلى تقسيمات فرعية أخرى، كان أهم محصلاتها أن اختفى أو كاد يختفي، الاهتمام بمنظومة المفاهيم الحضارية تلك. وإذا اختفى بعضها فإن البعض الآخر قد انزوى في زاوية هي قليلة التراكم، وقليلة الاهتمام من الحضارة التي أنتجت معظم النظريات، إن لم يكن كلها، في العلوم الاجتماعية والإنسانية، نقصد بذلك كتب فلسفة العلم، ونظرية المعرفة، ونظرية القيم، وعلم اجتماع المعرفة.

أضف إلى هذا جميعا بعض فروع العلوم الاجتماعية والإنسانية ببعض تلك المفاهيم أو مفاهيم فرعية عنها، على محدوديته قد اتخذ شكلا نمطيا أقرب ما يكون إلى فهم يستبطن النمط الحضاري الغربي، يحاول تعديته وتعميمه حضاريا، بحيث إن من يسيطر على منطقة المفاهيم تلك، والتي تعد وبحق المفاهيم المفاصل بين التصنيفات المعرفية والمجالات العلمية المختلفة – يكتب له السيطرة تقريبا وبشكل أقرب إلى التلقائية على المفاهيم المشتقة التي ترتبط بالعلوم الاجتماعية والإنسانية (علوم الأمة).

أهم هذه المفاهيم وليست كلها، وبدون ترتيب لها، تتمثل في الدين والحضارة والثقافة والتجديد والتراث والفكر والمعرفة والعلم والمنهج والقيم، وهي تتفاعل فيما بينها كنسق يحدد المواقف والآراء والاتجاهات والأحكام والتفضيلات والأفعال، إذ تشكل في مجموعها مجمل الرؤى

الحضارية في تكاملها وتفاعلها وتواصلها، والتحليل في العلوم الإنسانية والاجتماعية والظواهر التي ترتبط بها ليس بعيدا عن تلك المفاهيم الحضارية الأساسية، فإن كافة مفاهيم هذه المجالات تولد من رحمها.

ومنطقيا وضرورةً وتلازما؛ فإن تحديد الرؤى حول هذه المفاهيم الحضارية الأساسية وتأصيلها ينتج مفاهيم على شاكلتها، تصطبغ بذلك التحديد، وهي بذلك لا تؤثر في نتائج أو تعميمات التحليل السياسي وحسب، بل تمتد لتشمل سلسلة العمليات المنهجية المتتابعة. إذ يتضح كيف أن تلك الرؤى تضغط على تلك العمليات جميعا لا تنفك عنها، كما أن ذلك يتضح حتى إذا ما تعلقت بالرصد والوصف بداية، أو ارتبطت بعمليات التحليل، ومناهج التفسير، ومداخله الأساسية والأطر التحليلية والمرجعية، وانتهاء بالتعميم والتقويم.

وإن شئنا الدقة: فإن هذه الرؤى ليست إلا إشارة جوهرية إلى ما يمكن تسميته بما قبل المنهج، تتشرب المنتوجات المفاهيمية على مختلف تصنيفاتها رؤاها ومعانيها (المفاهيم الإطارية، والمفاهيم المركزية، والمفاهيم التحليلية، والمفاهيم المنهجية، والمفاهيم المعيارية، والنسق القياسية، وكذا المفاهيم المشتقة، والمفاهيم الفرعية... الخ)

إنها أقرب ما تكون إلى مجموعة المسلمات الحضارية، التي تملك السلطة شبه المطلقة، تُعرض بكونها مسلمات، لا افتراضات مسبقة وحقائق أولية، على الرغم من محاولة التعامل معها بقدر عال من التخفي أو الاستخفاء، وذلك ضمن لعبة ومكيدة الموضوعية.

مرة أخرى ما يزال في هذا السياق تتأكد مقولة "الاستعمار والقابلية للاستعمار" أو "الظاهرة والقابلية لها" قابليات التحيز ومحاضنه هي البيئة المواتية للنقل من ناحية وضعف وسطحية المواجهة من جهة أخرى، كلاهما يقفز على واقعه: الناقل عن الغرب يقفز على اعتبارات المكان والهوية الحضارية، والقافل إلى التاريخ يقفز على اعتبارات االزمان وحقيقة الواقع المعيش، وتظل هذه القابليات تنتج تحيزاتها طالما بقيت على حالها.

جدل حول معالم الخطاب الإسلامي الجديد:

عرَّف الدكتور المسيري الخطاب الإسلامي بأنه ليس كلام الله، وإنما هو اجتهادات المسلمين داخل الزمان والمكان. ومن ثم فهو – أيضًا– متعدد وكثير، وتاريخ المسلمين هو تعبير عن هذه الكثرة والتعددية،[18] وتحدث كذلك عن مستويات لهذا الخطاب:

[18] ـ عبد الوهاب المسيري، معالم الخطاب الاسلامي الجديد، في عزام التميمي، (تحرير)، مشاركة الإسلاميين في السلطة، لندن، 1996.

1 – خطاب إسلامي ظهر مع دخول الاستعمار العالم الإسلامي، وحاول أن يقدم استجابة إسلامية لظاهرتي التحديث والاستعمار، وقد ظل هو الخطاب المهيمن حتى منتصف الستينيات، وهو ما نشير إليه بالخطاب الإسلامي القديم.

2 – ظهر خطاب آخر كان هامشيًا، ولكن معالمه بدأت تتضح تدريجيًا في منتصف الستينيات، وهو ما نشير إليه بالخطاب الإسلامي الجديد. ونقطة الاختلاف بين الخطابين هي الموقف من الحداثة الغربية، كما أشار إلى تصنيف آخر يمكن استخلاصه من التصنيف السابق وذلك كما يلي:

الخطاب الجماهيري (أو الاستغاثي أو الشعبي): وهو خطاب القاعدة العريضة من الجماهير الإسلامية التي شعرت بفطرتها أن عمليات التحديث والعلمنة والعولمة لم يكن فيها خير ولا صلاح لها، كما لاحظت أن هذه العمليات هي في جوهرها عمليات تغريب سلبتها موروثها الديني والثقافي، ولم تعطها شيئًا في المقابل.

(2) الخطاب السياسي: وهو خطاب بعض أعضاء الطبقة المتوسطة من المهنيين والأكاديميين وطلبة الجامعات والتجار ممن شعروا –أيضًا– بالحاجة إلى عمل إسلامي يحمي هذه الأمة. وقد أدركوا أن العمل السياسي هو السبيل إلى هذا، فقاموا بتنظيم أنفسهم على هيئة تنظيمات سياسية لا تلجأ للعنف، تتبعها تنظيمات شبابية ومؤسسات تربوية. ويميل بعض حملة الخطاب السياسي إلى محاولة الاستيلاء على الحكم بالقوة، أما بعد عام 1965م فيلاحظ أن ثمة اتجاهًا عامًا نحو العمل من خلال القنوات الشرعية القائمة، واهتمام حملة هذا الخطاب يكاد ينحصر في المجال السياسي والتربوي.

(3) الخطاب الفكري: هو الخطاب الذي يتعامل أساسًا مع الجانب التنظيري الفكري داخل الحركة الإسلامية.

وتحدث عن استجابات الخطاب الاسلامي لتحدي الحداثة الغربية مفرقا في ذلك بين موقف الخطابين القديم والجديد في ذلك الأمر:

يجب أن نؤكد أن كلا الجيلين –القديم والجديد– لم يؤسس منظومته الفكرية انطلاقًا من المنظومة الإسلامية فحسب، وإنما نتيجة تفاعله مع الحضارة الغربية في الوقت ذاته، وهذا أمر طبيعي للغاية؛ فهي الحضارة التي فرضت سيطرتها على العالم، واكتسبت مركزية بحكم الانتصارات العسكرية التي حققتها، وطرحت رؤيتها في كل المجتمعات، وفرضت نفسها باعتبارها مستقبل البشرية جمعاء. وألقت بالتحدي الذي كان على الجميع الاستجابة له شاءوا أم أبوا، وباختلاف نوع التحدي وحدَّته اختلفت الاستجابة، وقد وجد المصلحون الأوائل جوانب إيجابية كثيرة في هذه الحضارة الغربية، بل أكاد أقول: إنهم انبهروا بها، وهذا ما عبر عنه الشيخ

محمد عبده في عبارته الشهيرة: "لقد وجدت هناك مسلمين بلا إسلام، ووجدت هنا إسلامًا بلا مسلمين". ولذا كانت استجابة الجيل الأول للتحدي الغربي هي: كيف يمكن أن نلحق بالغرب؟

وأضاف أستاذنا بأنه يمكن القول بأن النقد الإسلامي للحداثة يختلف عن أشكال نقد الحداثة في بقية العالم؛ إذ أنه يدرك مدى ارتباط منظومة الحداثة الغربية بالإمبريالية الغربية، ويدرك صعوبة فصل الواحد عن الآخر (والإمبريالية على أية حال كانت هي أول تجربة لنا مع الحداثة والاستعمار الاستيطاني الصهيوني هو آخرها).

كما أن النقد الإسلامي للحداثة يتسم بأنه متفائل لأنه يطرح حلولاً على عكس النقد الغربي للحداثة فهو متشائم عدمي. يطرح الشروط الأساسية لتطوير المشروع الحداثى الإنسانى العربى ، فضلا عن المنطلقات الأساسية البنائية لهذا المشروع .

كما تحدث كذلك عن سمات لهذا الخطاب الإسلامي الجديد وهي:

رفض فكرة المركزية الغربية.

الرؤية المتكاملة والانفتاح النقد.

خطاب جذري توليدي استكشافي.

يصدر عن رؤية معرفية شاملة.

القدرة على الاستفادة من الحداثة الغربية.

القدرة على إدراك أبعاد إنسانية جديدة.

القدرة على اكتشاف الإمكانات الخلاقة للمنظومة الإسلامية.

أسلمة المعرفة الإنسانية.

تأسيس معجم حضاري متكامل ومستقل.

التمييز والفصل بين إنجازات الغرب وبين رؤيته القيمية.

إدراك المكون والبعد الحضاري للظواهر والأشياء المستحدثة.

تأسيس رؤية إسلامية مستقلة في التنمية.

طرح النسبية الإسلامية كبديل عن النسبية المطلقة.

الإيمان بالحركة والتدافع كأساس للحياة.

إدراك مشكلات ما بعد الحداثة.

تجاوز الإطلاقات المتناقضة والسماح بالفراغات والتعددية.

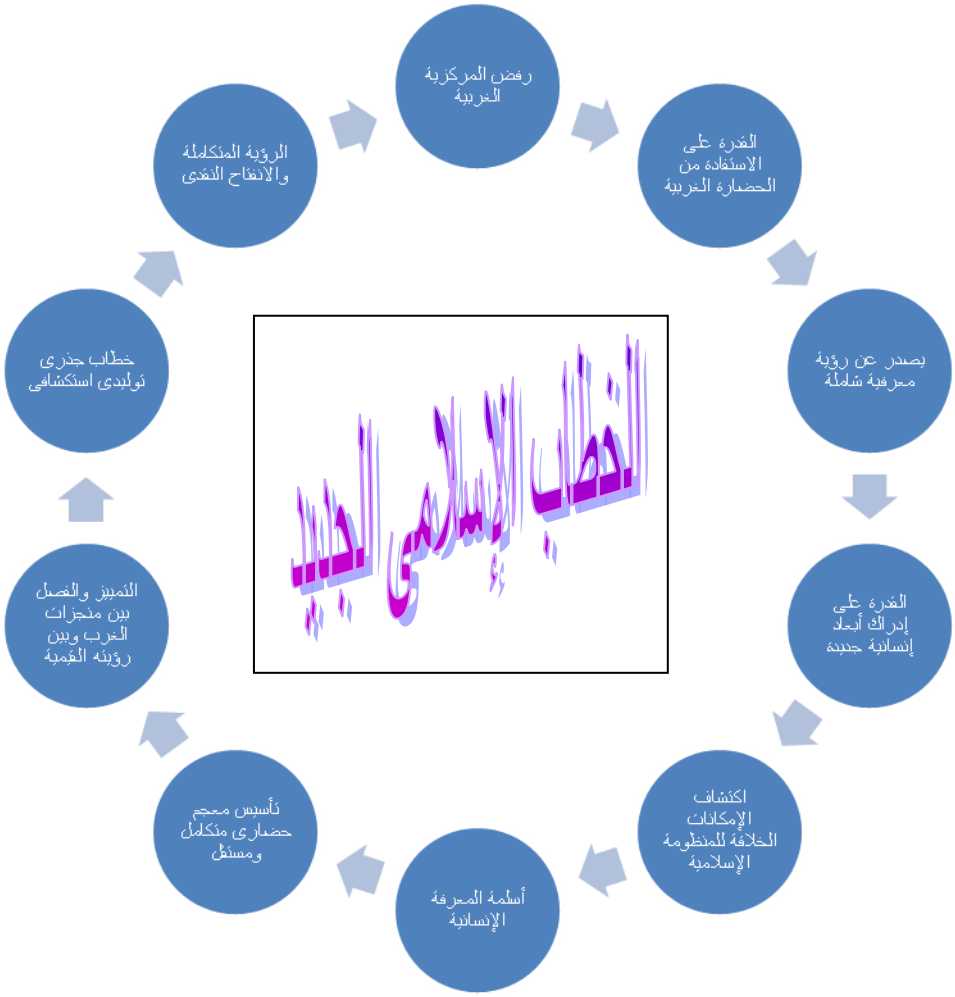
القدرة على الرؤية المتكاملة للشريعة وإنزالها على الواقع المعاصر.

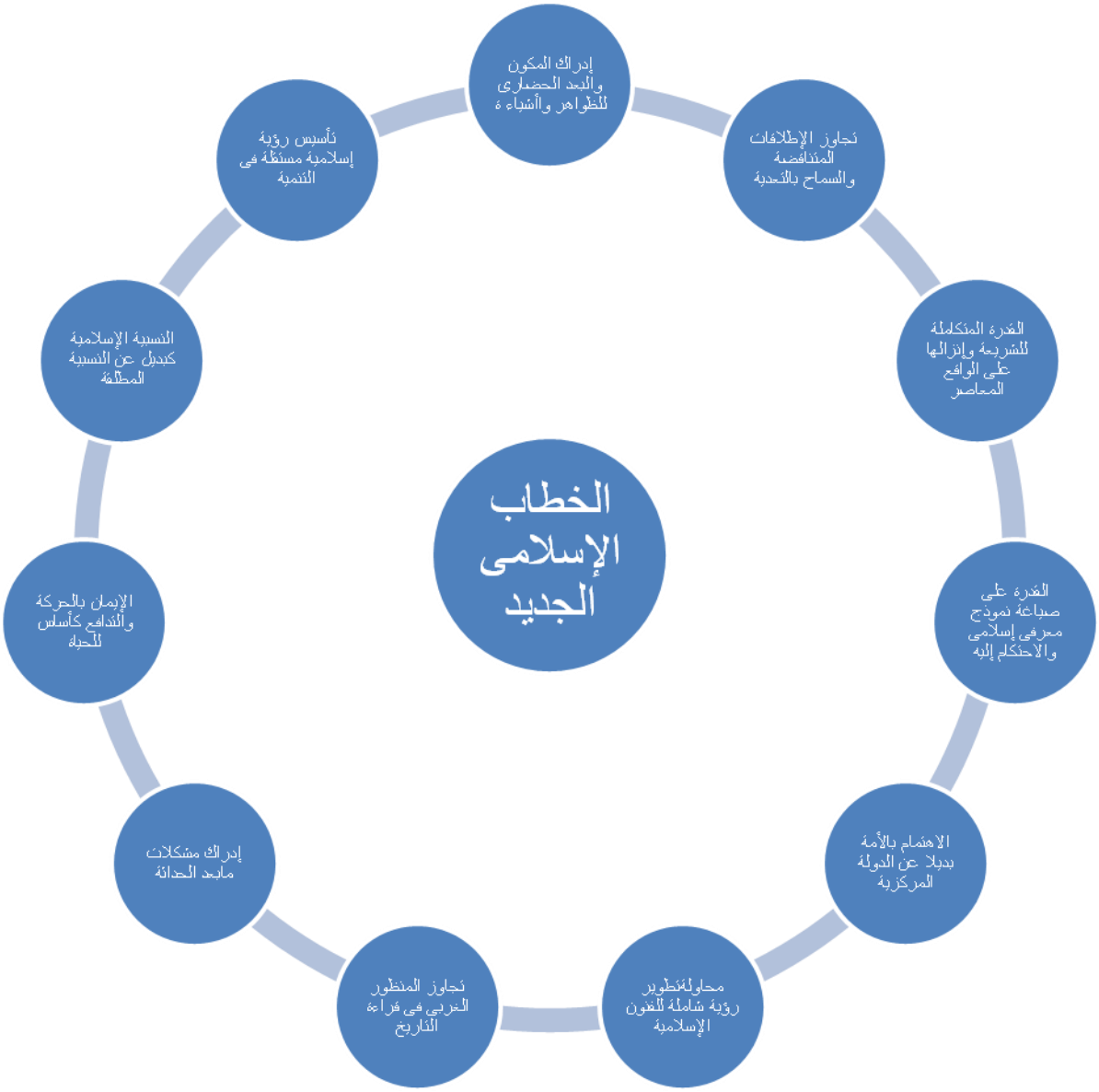
القدرة على صياغة نموذج معرفي إسلامي والاحتكام إليه.

الاهتمام بالأمة بديلاً عن الدولة المركزية.

محاولة تطوير رؤية شاملة للفنون الإسلامية.

تجاوز المنظور الغربي في قراءة التاريخ.





الإشارات والتنبيهات:

من الأهمية بمكان حينما نتحدث عن إسهام الدكتور المسيري في صياغة الخطاب الإسلامي فإنه يجدر بنا أن نقدم بعض أمور تتعلق بإشارات وتنبيهات يحسن أخذها في الاعتبار عند تقييم ذلك الإسهام، وتسكينه ضمن عملية تجديد الخطاب الاسلامي والذي يشكل مهمة ممتدة ومتراكمة.

ويبدو في البداية أن ننبه إلى أن عملية تجديد الخطاب الاسلامي ليست عملية ناجزة، ولكنها في واقع الأمر عملية ممتدة ومستمرة، ترتبط بالقضايا المتجددة والمتعددة، والمتنوعة، وهو أمر يجعل عملية التجديد ذات نسق مفتوح، يسهم هؤلاء الذين يتفاعلون مع المرجعية الاسلامية

من جانب، وواقع الأمة من جانب آخر، في تحقيق التراكم المطلوب ضمن عمليات تجديد الخطاب الاسلامي.

كذلك يجب أن ننبه إلى أن هذا الخطاب ضمن متطلبات تجديده وتعقد قضاياه وتجدد مجالاته إنما يشير إلى أن هذا الخطاب تتعدد مناحي تجديده، والمستويات المتعلقة به، والقدرات التي تتصدى لذلك، والتي تختلف في امكاناتها، وأهلياتها، وملكاتها، فضلا عن اهتماماتها، وفي هذا المقام فإن عملية تجديد الخطاب الديني لا يمكن أن يقوم بها مفكر بمفرده أو تيار بعينه ولكن المسألة أبعد من ذلك حينما يسهم كل مفكر أو بعض المدارس الفكرية ضمن زاوية إهتمام التي تحدد بدورها مجهر الاهتمام فيكون هذا الاسهام إسهاما يقف على ثغرة ويرابط عليها ويشكل مسلكا من أهم مسالك تجديد ذلك الخطاب، وكما يقولون فإن تعدد المسالك راحة للسالك، وتحقيق للمهمة والقيام بالوظيفة والدور التي تفرضها عملية التجديد تلك.

ومن هنا يجب أن ننبه إلى أن البعض الذي ينتقد بعض المفكرين الذين يقومون على هذه المهمة في تجديد الخطاب الإسلامي يجب ألا ينظر إليهم بالاعتبار الذي يقدم فيه كل مفكر رؤية تمامية لعملية التجديد أو إسهام متكامل ضمن هذه العملية ولكنه وفق الشروط الموضوعية التي ترتبط بعلم اجتماع المعرفة فإن كل منهم قد يسهم في مسار أكثر من مسار آخر، وتتكامل وتتكافل وتتساند هذه المسارات جميعا لتسهم في هذه العملية المتراكمة.

أما التنبيه الثالث فإنه يقترن بضرورة التعامل مع الخطاب الغربي ليس باعتباره كتلة مصمتة، وليس باعتباره خطابا عالميا يجب أن نتلقاه بالتبني من دون نقد أو بالتجني من دون إنصاف، ولكن الموقف الذي يشكل مسارا في النقد الذي يمثل العدل والاستقامة العلمية يجب أن يتوقف عند هذا الخطاب لا بفعل سواده، أو أنه يشكل خطابا غالبا، ولكن بالاعتبار الذي تشكله تلك الأفكار فتسهم في نهوض الأمة، أو الإجابة عن بعض قضاياها وخريطة الأسئلة الكبرى التي ترتبط بالأمة والنهوض والعمران.

كانت تلك التنبيهات فماذا عمن الإشارات خاصة حينما نحاول أن نسكن إسهام المسيري ضمن هذه العملية الممتدة لتجديد الخطاب الإسلامي، أول هذه الإشارات إنما يقترن بأن خطاب المسيري لا يتوقف عند ما يشتهر به في التعبير عن القضايا والمسائل التي اصطلح بالتعبير عنها بالاسلامية ، ولكن خطاب المسيري شكل جهدا معرفيا تميز به خطابه عن هؤلاء الذين أسهموا في هذه العملية (البشري، العوا، هويدي، عمارة، منى أبو الفضل، مالك بن نبي، علي شريعتي، راشد الغنوشي، نادية مصطفى، نصر عارف، هبة رؤوف وآخرون، وقبل هؤلاء جميعا يأتي إسهام أستاذنا الدكتور حامد ربيع) هذا التنوع في الأداء يجعل خطاب الدكتور المسيري يقف على مستوى غاية في الأهمية وهو المستوى المعرفي الذي تقاطع فيه مع بعض هؤلاء الذين قاموا بسهم وافر ضمن هذه العملية.

أو كما ذكرهم هو نفسه الدكتور عبد الوهاب المسيري في مقالته " معالم الخطاب الإسلامي الجديد"[19] بأن هناك العشرات من حملة الخطاب الإسلامي الجديد والدعاة له من الممكن ذكر أسماء بعضهم:

الأستاذ مالك بن نبي، والأستاذ فهمي هويدي، والشيخ راشد الغنوشي، والأستاذ منير شفيق، والأستاذ عادل حسين، والأستاذ طارق البشري، والمهندس المعماري الدكتور عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم، والدكتور راسم بدران، والدكتور سليم العوا، والدكتور بشير نافع، وجماعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي (الدكتور راجي الفاروقي، ود. طه جابر العلواني، ود. عبد الحميد سليمان من مؤسسي المعهد، ويمكن أن نذكر –أيضًا– د. منى أبو الفضل، ود. سيف الدين عبد الفتاح، ود. نصر عارف، ود. أسامة القفاش، والأستاذة هبة رؤوف، ود. البيومي غانم، والأستاذ فؤاد السعيد، والأستاذ هشام جعفر، ود. أحمد عبد الله، ود. لؤي الصافي)، والدكتور جمال عطية، ومجلة المسلم المعاصر، وعزام التميمي، وجماعة ليبرتي، والحبيب المكنى، ومجلة الإنسان.

وأضاف بأنه لا شك في أن هناك العشرات الآخرين داخل وخارج العالم العربي يساهمون في تشكيل الخطاب الجديد، ويلاحظ أن كثيرًا من المثقفين من أعضاء الأقليات الإسلامية في الغرب بدأوا يساهمون بشكل فعال في إثراء هذا الخطاب الجديد، وهم لا يكتبون بالعربية ولكن إسهاماتهم مبدعة لأقصى حد، ويمكن أن نذكر في هذا المضمار المفكر الباكستاني (المقيم في السويد) بارفيز مانزور ومؤسسة Foundation–Islamic. ولعل المطلوب الآن أن نعمق إدراكنا للأطروحات الأساسية لهذا الخطاب الجديد، وأن نقوم بعملية تكثيف معرفي من خلال حصر أسماء الدعاة له وعناوين ما كتبوا من دراسات.

أما الإشارة الثانية فإنها تتعلق بأن هذا الاهتمام المعرفي كان له مقتضياته الخاصة في صياغة هذا الخطاب، قد يتصور البعض أننا قد نبحث في بعض مقال عن وضعه لآية قرآنية أو حديث حتى يمكننا أن نشير إلى خطاب إسلامي له، ولكننا وفق هذه المهمة المعرفية التي وضعها الدكتور المسيري على عاتقه، هذا من جانب، ومن جانب آخر صاغت خطابه، إننا نقول دون تزيد أن خطاب المسيري كان ضمن هذا التصور خطابا إسلاميا وإنسانيا في آن واحد، حتى وهو يتحدث عن النماذج المعرفية، أو إسرائيل والصراع العربي الإسرائيلي، أو فقه التحيز حينما أراد للباحثين أن يتميزوا ببصيرة ناقدة وعقلية كاشفة فارقة.

---

19 . عبد الوهاب المسيري، معالم الخطاب الاسلامي الجديد، في عزام التميمي، (تحرير)، مشاركة الإسلاميين في السلطة، لندن، 1996.

أما الإشارة الثالثة فإنها تعبر عن منهج النظر لدى المسيري بالنسبة للخطاب الاسلامي وعناصر تجدده، ورؤيته للسمات التي يتعلق بها، والذي اتخذ فيه موقفا مركبا؛ موقف ينتقد فيه الخطاب الإسلامي السائد، وموقف ينتقد فيه النماذج المعرفية للحضارة الغربية المادية، وموقف ينتقد واقع المسلمين بكل تضميناته الذي يتسم بحال الاستقالة والعطالة الحضارية، وموقف يتعلق بنقده لواقع الحضارة الغربية التي استندت إلى جملة من التحيزات المعرفية والسلوكية، وفي كل هذا كان هذا النقد ينطلق إلى افتقاد عنصر أساسي في هذه الأمور التي ترتبط بمستوى المعرفة والوعي، ومستوى الواقع والممارسة، وهو افتقاد الناظم الإنساني لكل هذه الخطابات والتي حركت أهم خيار استند إليه حول إنسانية الخطاب الإسلامي، هو مكمن التجديد فيه وجوهر عمليات الاجتهاد التي ترتبط بذلك.

وقد أثار هذا الخطاب الكثير من الجدل والذي يمكننا من استعراض نماذج فكرية معبرة عن التيارات السياسة والفكرية المختلفة حول هذا الجدل ومن هذه الرؤى؛ يرى الباحث عمرو عبد الكريم سعداوي أن الخطاب الفكرى الذي تطرحه الظاهرة الإسلامية أشد ثغرات الأمة إنكشافا فهو إما خطاب فضفاض، يسع كل شئ، وتغيب عنه معالم الرؤية الواضحة وتبدياتها، أو خطاب تتلبسه حالات من الضيق يعجز معها أن يقدم حلولا للمشكلات الواقعية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، وإما خطاب استقصائي حدى الثنائية، يخيرنا دائما بين نقيضين – ثالثهما مرفوع – أو هو خطاب يعيش على أمجاد السلف في مراحل سابقة أو عصور تتطاول عليها العمر، أو هو خطاب يتجاهل عناصر الزمان ويظل يقدم الاجابات التي تجاوزها الزمن لأسئلة صار أغلبها غير ذي موضوع، وكأن الزمان لم تدر عجلاته، وكأن الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية هي هي. وأشد ما تكون حالات الخطاب الإسلامي انكفاء على نفسه عندما ينفي غيره ولا يعترف بوجوده[20].

ويشير سعداوي إلى أنه يعتبر أن الدكتور المسيري من الذين قاموا بجهد نظري وعملي على صعيد تطوير الخطاب الاسلامي، وهو الذي دفع الخطاب الإسلامي خطوات واسعة إلى الأمام فصار . أي الخطاب . أكثر تركيبية وتماسكا، وأكثر تخصصا ودراية في موضوعات كان الخطاب الاسلامي يتناولها تناولا عموميا، وسطحيا في أحيان كثيرة. وكان الخطاب يتميز في كثير من موضوعاته بالواحدية، فصار أكثر تركيبا، وكان يتميز بالسطحية فأصبح أكثر عمقا[21].

---

[20] . عمرو عبد الكريم سعداوي، الخطاب الإسلامي الجديد: المسيري نموذجا، في أحمد عبد الحليم عطية (محرر)، في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي، القاهرة، دار السروق، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، 2004، ص107.

[21] . عمرو عبد الكريم سعداوي، الخطاب الإسلامي الجديد: المسيري نموذجا، ص117

أهمية كتابات المسيري كما يرى سعداوي، أنها ذات طابع متميز وجديد؛ إذ هي تكتشف ملامح طريق جديد، وتحاول أن تشق مجرى نهر جديد في مجال الخطاب الإسلامي وهي أكثر إطلاعا على الآخر المختلف، وأكثر تفهما لخلفياته الثقافية ولبيئته الحضارية فكتاباته جميعها تعمل على تأسيس وعي نقدي يعين الباحثين والكتاب على كشف مكونات توجهاتهم الفكرية[22].

ويضيف سعداوي بأن حملة الخطاب الإسلامي الجديد هم المجددون في كل قرن المصلحون في كل زمان، ولم تخل الأرض من مجتهد تقوم به الحجة على الناس ويرفع لواء الإصلاح[23].

ويشير سعداوي إلى أن تناولالخطاب الإسلامي للظاهرة الصهيونية واليهود واليهودية قبل المسيري كان يعاني مواطن من الخلل والقصور صبغا مجمل رؤية الظاهرة الإسلامية لتكييف الصراع العربي الصهيوني حول فلسطين[24]، كما أن مجمل إنتاج أستاذنا المسيري الفكري لم يؤسس للخطاب الإسلامي الجديد بقدر ما قوض الخطاب العلماني الغربي وأسسه الفلسفية والمعرفية، [25] وهناك أربع قضايا دفع المسيري الخطاب الإسلامي فيها إلى الأمام وهي:

تأسيس فقه التحيز

الظاهرة الصهيونية واليهود واليهودية (تبديد أوهام الخطاب الاسلامي القديم)

العلمانية

تأكيد نسبية الفكر الغربي [26]

وإذا كنا في واقع الأمر لا ننكر إسهام الدكتور المسيري في تعميق الخطاب حول الظاهرة الإسلامية والدراسات الصهيونية والإسرائيلية، وأنه قد أسهم بقلمه بتجلية أمور لا يمكن بأي حال إنكار فضل إسهامه المعرفي فيها، فإن ذلك يجب ألا يكون مدخلا لإنكار ذلك التراكم الذي سار في هذا المقام من مثل كتابات الأستاذ الدكتور جمال حمدان، والأستاذ الدكتور حامد ربيع، واللذان قدما رؤية ضافية عميقة شكلت بدورها أساسا ابتنى عليه الدكتور المسيري رؤيته المعرفية لكل من الظاهرة الإسلامية وخطابها والظاهرة الصهيونية ومحاولة تحليلها وتفسيرها، ذلك أننا ننظر إلى هذا التراكم المهم الذي شكل بعد ذلك قاعدة لانطلاق عمل الدكتور المسيري في موسوعته عن الصهيونية واليهود واليهودية.

---

[22] . عمرو عبد الكريم سعداوي، الخطاب الإسلامي الجديد: المسيري نموذجا، ص109

[23] . عمرو عبد الكريم سعداوي، الخطاب الإسلامي الجديد: المسيري نموذجا، ص117.

[24] . عمرو عبد الكريم سعداوي، الخطاب الإسلامي الجديد: المسيري نموذجا، ص120.

[25] . عمرو عبد الكريم سعداوي، الخطاب الإسلامي الجديد: المسيري نموذجا، ص118

[26] . عمرو عبد الكريم سعداوي، الخطاب الإسلامي الجديد: المسيري نموذجا، ص128

من ناحية ثانية يرى الدكتور علي مبروك أن الخطاب العربي على الرغم من أنه تبلور ضمن سياق السعي إلى نمذجة الغرب وتكراره، قد طوى بين جناحيه تيارات شتى وأقنعة عدة (ليبرالية وإسلامية وقومية .. الخ)، فإنه يبدو أن تعدد التيارات والأقنعة لم يحل دون انبنائها جميعا حسب هذه الآلية في التعاطي مع الغرب، [27] وإذا كان يبدو أن هكذا أن الغرب قد تكرس مصدرا للنور وإيقاع الحضارة، ولم يعد أمام الجميع إلا أن يستنيروا بنوره وينصتوا لايقاعه، فإنه لم يكن غريبا أن (نقلا عن د. المسيري، معالم الخطاب الاسلامي الجديد 172-173): "أصبحت المنظومة الإسلامية جزءا من المنظومة العامة التي سادت العالم الثالث منذ بداية القرن الحالي، حيث كان الجميع يبذلون قصارى جهدهم للحاق بالغرب والتنافس معه على أرضيته. وقد نادي الليبراليون في بلادنا بتبني المنظومة الغربية الحداثية بحلوها ومرها. وتمرد الماركسيون قليلا وطرحوا إمكانية أن ندخل الحداثة الغربية من بوابات الماركسية والدفاع عن مُثُل العدالة الاجتماعية. أما الإسلاميون فقد تصورا إمكانية تبني منظومة الحداثة الغربية ومزجها بالإسلام. ولكن الجميع، رغم اختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم قد حول الغرب إلى المرجعية الشاملة الصامتة" وهكذا فإن الخطاب الاسلامي هو كسائر الخطابات أو الأقنعة الأخرى التي تزخر بها ساحة الخطاب العربي الحديث، إنما يتعين بالغرب ويتحد به. [28]

يؤكد علي مبروك على أنه وبالرغم من أن ثمة تباينا، بين خطابين (قديم وجديد)، فإنه يبدو وكأنه عند السطح فقط، إذ الحق أن ثمة ما يوحد بين الخطابين، في العمق، على صعيد الآلية المنتجة لكل منهما، وهي آلية التحدد بالغرب الذي كانت صورته التي تعرَّف عليها الواحد منهما هي ما يحدد صورة الخطاب نفسه، وهو ما يعني أن الخطابين يتوحدان بنيويا، في العمق، حيث يتحددان كلاهما تحددا خارجيا، لا باطنيا ذاتيا، ولكن في حين يتحدد أحدهما بالغرب إيجابا (أعني الخطاب القديم)، فإن الآخر (وأعني الجديد) يتحدد به سلبا. إذ الحق أن قراءة لمعالم الخطاب الاسلامي الجديد إنما تكشف عن أنها تتبلور عبر ضرب من التحدد السالب بالغرب، أو حتى بالخطاب الإسلامي القديم أحيانا، وبحيث يلوح الخطاب الجديد، غالبا باعتباره "ليس كذا" فهو تارة ليس خطابا اعتذاريا، أو توفيقيا تراكميا، أو تقبليا، كالخطاب الإسلامي القديم. كما أنه ليس مركزيا إمبرياليا، أو عقلانيا، أو تقدميا، أو تاريخانيا، أو انفصاليا، أو نسبيا، أو صراعا تنافسيا، أو استهلاكيا، على طريقة خطاب الحداثة الغربي .... فبدا وكأن التحدد السلبي للخطاب

---

[27] . علي مبروك، الخطاب الإسلامي والغرب .. من الحياد إلى التحدد، في أحمد عبد الحليم عطية (محرر)، في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي، القاهرة، دار السروق، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، 2004، ص137 . 138.

[28] . علي مبروك، الخطاب الإسلامي والغرب .. من الحياد إلى التحدد، ص139.

إنما يئول به إلى نوع من الهوية السلبية التي يكون فيها الخطاب ليس غيره، وليس نفسه أيضا، وضمن هذا السياق فإنه لا يكون شيئا على الإطلاق، ويكون أيضا كل شي على الاطلاق. [29]

ويضيف مبروك أن الخطاب الإسلامي الجديد لم يفلت من مأزق التحدد بالغرب تحددا بالسلب تارة، وبالإيجاب تارة أخرى. إذ الحق أنه إذا كان قد رفض غربا ، فإنه قد راح يتماهى مع آخر رافض وناقد للأول، بل وراح يستعير مفرداته بعد إضافة صفة الإسلامية إليها. ولعله حين بدا أن ليس ثمة ما يميز هذا الذي يستعيره إسلاميا فإنه قد راح يلصق به الإسلامية من الخارج. وذلك من خلال تمييز الخطاب الإسلامي الجديد لنفسه عن كافة أشكال نقد الحداثة بأنه (نقلا عن د المسيري، معالم الخطاب الاسلامي الجديد) "يدرك مدى ارتباط منظومة الحداثة الغربية بالإمبريالية وبأنه متفائل لأنه يطرح حلولا على عكس النقد الغربي للحداثة فهو متشائم" لكن يبقى أن صفة الإسلامية هنا تبقى مجرد إضافة خارجية محضة، وإلى حد أن استبعادها وحذفها لا يمكن أن يترك البتة أي تأثير على سلامة نقد الحداثة وقوته. بل إنه حتى ضمن سياق هذا النقد والتفاؤل فإنه لا تميُّز، مطلقا للخطاب الإسلامي الجديد، لأن ما يبدو وكأنه يتميز به يتشارك فيه مفكرو "لاهوت التحرير" والعديد من مثقفي العالم الثالث الذين مارسوا النقد ولم يفقدوا الأمل. [30]

أيضا وصف الجديد يمكن أن ينال نفس المصير؛ حيث وصف الجدة في الخطاب لا تستفاد من طريقة أو آلية جديدة حقا في التعاطي مع أصول الخطاب (الغرب أو التراث)، بقدر ما تستفاد من التعاطي بنفس الآلية القديمة مع غرب جديد.. وهكذا؛ فإن الجديد حقا هو الغرب وليس الخطاب، إذ الحق أن نفس الآلية القديمة التي تسود فضاء الفكر العربي الحديث بأسره هي التي ينبني بحسبها هذا الخطاب الجديد، وبالطبع فإن خطابا جديدا لا يمكن أن يتبلور حقا إلا من خلال آلية جديدة ينتج بها الخطاب أصوله، وهو ما لم ينجزه الخطاب أو يحققه، فإن إنجاز ذلك وتحقيقه كان يقتضي من الخطاب أن يربط نفسه بالسياق التاريخي والمعرفي لواقعه الخاص؛ وهو ما يعني أن يتحدد بالذات لا بالغرب، وكان يمكن للخطاب أن يدرك تمايز أزمته الخاصة عن أزمة الحداثة الغربية، وأن أزمته الحقة إنما تقوم من هيمنة آلية لانتاج المعرفة تدين بأصل وجودها إلى ثقافة التراث، الأمر الذي يستلزم تفكيكا لهذه الثقافة، ورصدا لكل ما يؤسس لهذه الآلية داخلها والوعي به، توطئة لزحزحتها والهيمنة عليها، كجزء من السعي إلى آلية تنتج الجديد حقا، ولعل بداية الجديد حقا تكون من هنا[31].

---

[29] . علي مبروك، الخطاب الإسلامي والغرب .. من الحياد إلى التحدد، ص 140 . 141.

[30] . علي مبروك، الخطاب الإسلامي والغرب .. من الحياد إلى التحدد، ص 141. 142.

[31] . علي مبروك، الخطاب الإسلامي والغرب .. من الحياد إلى التحدد، ص 141 . 143.

من الأهمية بمكان وفي سياق ما أوردناه أنفا عن الإشارات والتنبيهات بفهم مفاتيح خطاب أستاذنا الدكتور المسيري حول الخطاب الإسلامي والغرب فإن هذه الرؤية التي تحاول أن تعمم على هذا الخطاب الذي قدمه أستاذنا الدكتور المسيري في سياق نقد النماذج المعرفية للحضارة الغربية في هذا المقام بأنه خطابا تكراريا إذ يجعل من موضوعه الغرب ونماذجه المعرفية فإنه لا يميز بين جعل الغرب قضية وموضوع لكثير من القضايا التي يتعرض إليها وبين المنهج الذي يقدمه الدكتور المسيري ضمن رؤية نقدية للنموذج المعرفي الغربي في مكنونه وتضميناته الفلسفية، ومن نافلة القول أن نؤكد أن هذا العمل والمنهج لم يكن تكراريا بالمرة، وإن ظل الغرب حاضرا فيه ولكنه شكّل تجديدا مهما في مناهج النقد والتي تربط بين نقد الأفكار الغربية على نحو جزئي وبين هذا النقد على مستوى النماذج المعرفية الكلية التي تعكسها الحضارة وتولدها.

وليس لهذا التيار الذي يعتبر أن التجديد لا يأتي إلا من الغرب وأن الجديد لا يولد إلا من رحمه منكرا على الخطاب الإسلامي إمكانات تجديده في المنهج والآليات إلا محاولة لغمط هذا الخطاب حقه في التجديد المستمر الذي يشكل أصلا بنيانيا يتعلق بعملية الاجتهاد والرؤية التجديدية، إلا أن يرى هؤلاء وبشكل يعبر عن دونية من أنه مهما فعل أو صاغ أصحاب هذا الخطاب (الإسلامي) فإنه لا يسمى تجديدا وأن ما يقوله الغرب حتى لو كان سطحيا أو اختزاليا فإنه هو الجديد بعينه، تلك إذن قسمة ضيزي.

ومن عجيب لدى هذا التيار الذي ينتقد خطاب المسيري حول الخطاب الإسلامي الجديد فيجعله متماهيا مع المفردات الغربية يتمثلها ويلبسها أو يلبسها بصفة الإسلامي إنما يحاول من التهوين من تلك الطاقة التجديدية التي قام عليها أستاذنا المسيري في نقد الخطاب المعرفي الغربي؛ فإذا كان ناقدا فإنه لا يتفهم حقيقة الغرب، وإن كان مقارنا فإنه يصير متماهيا، وإن كان بناءً يحاول أن يصوغ لغة وسيطة فهو مستخدما لمفردات الغرب، فإذا ما اقتصر البعض على بعض المفردات الإسلامية قالوا أنه ماضوي ورجعي ومنغلق؛ إنها الحجة والنقيض حينما يقوم عليها منتقدي ذلك الخطاب لا يجدون فيه حسنة، ويرمونه بكل نقيصة.

ومن ناحية ثالثة يشير الباحث سامر رشواني إلى أنه يمكن ملاحظة تبني الخطاب الإسلامي الجديد للخطاب النقدي الغربي على مستويات مختلفة: المفاهيم، المنهج، الأدوات

التحليلية، فنلحظ مفاهيم مثل: النموج المعرفي، الرؤية الحضارية النسبية، العقلانية المرنة، واعتماد النماذج التفسيرية، والتحليل المفاهمي بكثرة[32].

يتعامل الخطاب الإسلامي الجديد مع الخطاب النقدي للحداثة أو ما بعد الحداثة، وكأنها نتاج مستقل عن المنظومة الفكرية الغربية، لا يشترك معها في رؤاه ومنظومته المعرفية، ولا يستطيع أن ينفي كون خطاب الحداثة هذا نتاجا غربيا خالصا، بل ومفرزا خاصا ومرتبطا إلى حد كبير بطبيعة مشروع الحداثة نفسه، وما نجم عنه من سلبيات[33].

وأكد الباحث أنه قد وجد دراسة الدكتور المسيري "معالم الخطاب الاسلامي الجديد" معبرة إلى حد كبير عن ملامح الخطاب الجديد، والذي ساهم في تشكيله عدد من المفكرين والمجموعات الفكرية ... وأقتصر الباحث على مقالة الدكتور المسيري ليخُضع من خلالها الخطاب الاسلامي الجديد للقراءة النقدية، واختبار صحة مقولة الاختلاف الجوهري بين الخطابين القديم والجديد في الموقف من المنظومة النقدية [34].

ويؤكد رشواني أن تحليل المسيري ورؤيته للفرق بين الخطابين تشير إلى أن الخطاب الإسلامي الجديد قد ترك دور المنبهر بالحداثة الغربية والمحاكي لها، وهو الدور الذي قام به الخطاب القديم، ليقوم هو الآن بدور المحاكي للخطاب النقدي الغربي الذي يعبر عنه أحيانا بما بعد الحداثة أو خطاب نقد الحداثة والمتبني لأطروحاته ونظرياته، فالأمر هو استبدال خطاب شائع ومنتشر الآن بخطاب كان سائدا في زمن ما، وإلا فما جوهر الخلاف بين الخطابين؟ [35]

اعتبر رشواني أن الخطاب الاسلامي الجديد يتعامل مع الخطاب النقدي للحداثة أو ما بعد الحداثة، وكأنها نتاج مستقل عن المنظومة الفكرية الغربية، لا يشترك معها في رؤاه ومنظومته المعرفية[36].

يشير رشواني إلى أن الخطاب الإسلامي القديم في أغلب نظر الدارسين كان خطابا توفيقيا، يقوم على تقبل الحداثة الغربية مع القيام ببعض التعديلات، فيأخذ أجزاء من الحداثة الغربية ويضيفها إلى أجزاء من المنظومة الإسلامية، وهو ما أصبح يسمى بأسلمة الحداثة، أو تحديث الإسلام، في محاولة للحاق بركب الحداثة وتحقيق التقدم لمجتمعاتنا، أما الخطاب الجديد

---

[32] . سامر رشواني، الغرب الحاضر دوما! نقد الخطاب الإسلامي الجديد، في أحمد عبد الحليم عطية (محرر)، في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي، القاهرة، دار السروق، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، 2004، ص 146.

[33] . سامر رشواني، الغرب الحاضر دوما! نقد الخطاب الإسلامي الجديد، مرجع سابق، ص 146.

[34] . سامر رشواني، الغرب الحاضر دوما! نقد الخطاب الإسلامي الجديد، مرجع سابق، ص 145.

[35] . سامر رشواني، الغرب الحاضر دوما! نقد الخطاب الإسلامي الجديد، مرجع سابق، ص 146

[36] . سامر رشواني، الغرب الحاضر دوما! نقد الخطاب الإسلامي الجديد، مرجع سابق، ص 147.

(كما يراه الدكتور المسيري)؛ فهو خطاب جذري توليدي استكشافي، لا يحاول التوفيق بين الحداثة الغربية والإسلام، بل يبدأ من نقد جذري للحضارة الغربية الحديثة، ويحاول اكتشاف معالم المنظومة الغربية الحديثة[37] باعتبارها رؤية كاملة للكون... وفي محاولته لاختبار هذه المقولة يتحدث رشواني على ما يصفه بالاختلال الأبستمولوجي: متسائلا عن مدى إدراك الخطاب الإسلامي الجديد ووعيه بالبنية الفلسفية والنفسية العميقة التي فجرت الوعي وخلقت الإبداع والثورة العلمية الغربية بما فيها الاتجاهات النقدية الحديثة.

ويضيف بأنه ما يلحظ على الخطاب الإسلامي الجديد . والقديم من باب أولى . عدم عنايته بهذه المسائل نهائيا، فكل اهتمامه منصب على نموذج معرفي مستقى من الأصول الإسلامية، يولد من خلاله إجابات على مشكلات العصر دون بحث للآليات التي تمكننا من التوليد وخلق روح الابداع في وعينا الخاص، ولا أعتقد (سامر رشواني) أن بناء نموذج معرفي خاص بنا كاف لتشكيل وإبداع منظومة معرفية خاصة، ولا حتى لتوليد أسئلة جديدة نابعة من وعينا الخاص، ولكننا سنبقى نجيب على أسئلة الغرب وإشكالياته، ولن نستطيع خلق أسئلتنا وإشكالياتنا الخاصة، كما أن جزا كبيرا من النموذج المعرفي المقترح أو رؤية الكون أمر معروف وموجود في بنية وعينا منذ زمن بعيد، ومع ذلك لم يتم تقديم / إبداع المعارف والاجابات المطلوبة [38].

وتحدث كذلك رشواني عن تردد الأطروحات؛ حيث يلحظ في الخطاب الإسلامي تردده في تحديد موقفه من ثمرات الحداثة الغربية، لاسيما المادي منها، ومن ذلك: فعلى الرغم من أن الخطاب الجديد يعلن رفضه استيراد المقولات التحليلية الغربية نراه (سامر رشواني) يؤكد حتمية الإجابة على الأسئلة والإشكاليات التي طرحتها المنظومة الغربية على العالم، كذلك على الرغم من أن الخطاب الجديد يؤكد على ارتباط العلوم الإنسانية الخاصة به بالمنظومة الإسلامية ويعبر عن اهتمامه بالخصوصية لا يقدم مع ذلك خطابا للمسلمين وحسب وإنما لكل الناس، حلا لمشاكل العالم الحديث [39].

أيضا ينتقد رشواني ظاهرة التضخيم والتهميش في الخطاب الإسلامي ومن ذلك تضخيمه المبالغ فيه لأزمة الحداثة لدرجة اعتبارها قد وصلت إلى طريق مسدود... كما أن وصف مجمل النقد الغربي للحداثة بأنه متشائم وعدمي فيه الكثير من التعميم، تعميم للتيار العدمي التشاؤمي الذي ساد في الأدب ما بعد الحداثي .. كما أن التركيز الشديد على مسألة النموذج المعرفي في

---

[37] . سامر رشواني، الغرب الحاضر دوما! نقد الخطاب الإسلامي الجديد، مرجع سابق، ص 148

[38] . سامر رشواني، الغرب الحاضر دوما! نقد الخطاب الإسلامي الجديد، مرجع سابق، ص 152.

[39] . سامر رشواني، الغرب الحاضر دوما! نقد الخطاب الإسلامي الجديد، مرجع سابق، ص 153.

رؤية العالم والمكون الحضاري قد طغى على محتوى الخطاب بحيث حجب قضية الإنتاج المعرفي المفترض وجوده وتحققه[40].

ويشير سامر رشواني إلى طريقة التعامل مع الغرب في خيارين وهما:

لكي نحقق انسجامنا مع ذاتنا ومقدماتنا المنطقية لابد لنا من إزالة سحر العالم الغربي والعلم الغربي من نفوسنا، أن نقتلع هذا السحر الذي تجذر في وعينا بسبب ما أطلقنا عليه الانجازات العلمية المثيرة والاستكشافات التكنولوجية الباهرة، والابداع الحقيقي هو في تجاوز هذه النقطة الحرجة، أما الخيار الآخر ووصفه بأنه الأكثر واقعية؛ فيتمثل في استيعاب المشروع الغربي برمته، وفهم أسسه الفلسفية وحركته التاريخية وارتباطها بالعالم، وإدراك موقفنا منه، والموقع الذي قد يتمثل في أننا . كغيرنا . خاضعون للمشروع الغربي ومرتهنون له حتى في طور ما بعد الحداثة، الذي قد لا يكون لديه من حل سوى المضي فيما هو قائم [41]

رغم ما قدمه رشواني في رصده لخطاب المسيري حول الخطاب الإسلامي الجديد، وعمق مداخله في تحليل بعض مستوياته وطرائقه إلا أن التعميم حول أن الخطاب الإسلامي في نقده لم يكن إلا تكراريا ومرددا للخطاب النقدي الغربي إنما يشكل قدرا من التشكيك في أهلية جهاز النقد في الخطاب الإسلامي وقدرته على انتقاد التضمينات الغربية في نموذجه المادي من منظور إسلامي، وفي هذا المقام وجب علينا أن نؤكد أن هذا الخطاب الإسلامي استطاع أن يقدم انتقادات ضافية وإضافية للنموذج الغربي فضلا عن تلك الانتقادات التي أداها الفكر الغربي المتمثل لمعنى المشترك الإنساني وأصول الفطرة المعرفية بما قدمه للحضارة الغربية.

وغاية الأمر إن التلاقي والتقاطع الذي يمكن أن يحدث داخل هذه المساحة الفكرية يجب ألا يسمى تماهيا ولكن وجب أن يسمى تراكما في ظل ذلك النقد المنطلق من نماذج معرفية بديلة، إن بعض ما قدمه خطاب أستاذنا الدكتور المسيري وكذلك ما قدمته أستاذتنا الدكتورة منى أبو الفضل يرقى لأن يشكل تأسيسا لنقد جديد من نموذج بديل، حتى لو تقاطع هذا النقد مع بعض مفردات الاتجاه النقدي الغربي، ومن هنا يجب ألا نغفل تلك الجهود البنائية التي مهدت الطريق لبناء نماذج معرفية بديلة تؤصل لمعاني التعددية الثقافية والفكرية والمعرفية.وهذا الخطاب من ناحية أخرى لا يغمط إسهامات الفكر الغربى حقها ولايتنكر لحقائق الإسهامات المادية المرتبطة بالحضارة الغربية .

كما تحدث مصطفى عبد العال عن نسبية الخطاب الإسلامي وعن ما ينتجه هذا الخطاب من مناخ لدى المستقبلين، سواء كانوا مؤيدين له أو رافضين ، فهذا الخطاب لا يوجد

---

[40] . سامر رشواني، الغرب الحاضر دوما! نقد الخطاب الإسلامي الجديد، مرجع سابق، ص 154.

[41] . سامر رشواني، الغرب الحاضر دوما! نقد الخطاب الإسلامي الجديد، مرجع سابق، ص 155. .

في فراغ، بل هو خطاب موجه لبشر يتأثرون به بشكل أو بآخر، سلبا أو إيجابا، ويولدون بدورهم خطابات مؤيدة أو مضادة له، أي خطابات تراه معقولا وقابلا للتحقق على أرض الواقع، أو خطابات ترى فيه خطورة شديدة عليها وعلى مصالحها[42].

أيضا أشار عبد العال إلى حديث د. المسيري عن النموذج الإسلامي "نسبية النسبية" مؤكدا أن هذا أمرا لو اتفقنا عليه لكان إنجازا رائعا .. لكن المصيبة تكمن في أن كثير من الإسلاميين لا يرى أن المسألة نسبية بل يتصور وجود خط يستحق كل من خرج عنه قيد أنملة قطع رأسه، مع ضرورة التأكيد على أن النسبية لا يجب أن تتحول إلى شئ مصمت مطلق، أو أن يتم تدميرها تماما[43].

في حقيقة الأمر إن ما يؤكده الدكتور مصطفى عبد العال من نسبية الخطاب وتعدده والتي تشير إلى النسبية التي تتعلق بالتفاعل مع سياقات الخطاب المتنوعة هو أمر منهجي لابد وأن نؤكد عليه معه، إلا أن الأمر يجب ألا ينصرف في ظاهرة التشدد والتطرف والغلو داخل الظاهرة الإسلامية أو الخطابات المتعلقة بها، ولكن هذا الأمر أيضا يمكن أن يوجه إلى الخطابات الأخرى، ويقع على رأسها جملة الخطابات العلمانية التي تلاعبت بشكل أو بآخر بمفهوم النسبية فصبغته بمعنى الإطلاقية أي بمعنى النسبية هي المطلق الوحيد، وأن هذا الخطاب العلماني تبنى جملة من المطلقات التي تعبر عن أحكام مسبقة لا يمكن بأي حال قبولها على إطلاقها إلا باعتبارها تمثيل لتيار متشدد يطالب من هذا الخطاب العلماني بقطع الرؤوس ضمن تيارات أخرى، الأمر هنا يتعلق بظاهرة التشدد التي يجب أن تنفى عن كل أنواع الخطابات ومجالاتها إسلامي كان أو غير إسلامي، وهي أمور تتطلب منا أن نخرج من أسر هذه الخطابات المغلقة، والخطابات المطلقة، والخطابات السجالية التي تتحكم فيها بعض مداخل الإنفعال أو الافتعال.

وتحدث د. عبد الوهاب الافندي عن تصنيف د. المسيري للخطاب الاسلامي إلى قديم وجديد لا يفي تطور الفكر الإسلامي الحديث وصفا، وذلك لوجود أربعة أقسام رئيسية يمكن التصنيف من خلالها، الصنف الأول والذي يتمثل بردة الفعل الأولية والغريزية تجاه التجربة الحديثة، والتي يطلق عليها الافندي "ردة الفعل المهدوية"، وهي لا تصف فقط ما حدث في السودان من ثورة الامام محمد أحمد المهدي ودعوته التجديدية ولكن تتداخل في إطارها أيضا حركات أخرى نبعت من داخل التراث الإسلامي وكان العامل الروحي فيها قويا، وهي كانت

---

[42] . مصطفى عبد العال، خطاب نسبي وغير مقدس، في أحمد عبد الحليم عطية (محرر)، في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي، القاهرة، دار الشروق، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، 2004، ص 158.

[43] . مصطفى عبد العال، خطاب نسبي وغير مقدس، ص158.

إحيائية، بمعنى أن هدفها الأساسي كان السير على نهج الأولين من إحياء الدين من الداخل، ومن خلال اللجوء إلى الرصيد الروحي لهذا الدين [44].

أما النوع الثاني من الخطاب فهو التوفيقي، وهو الذي أشار إليه الدكتور المسيري بعبارة الخطاب الاسلامي القديم، وهو خطاب الامام محمد عبده وجمال الدين الافغاني ورشيد رضا، إنه خطاب نابع من التراث الإسلامي، ولكنه يرى في الغرب أو في الحضارة الغربية مزايا يريد أن يدخلها ويستفيد منها [45].

الخطاب الثالث وهو الخطاب الأصولي أو السلفي والذي جاء ردة فعل على الخطاب التوفيقي (المودودي . سيد قطب) وهذا الخطاب الأصولي يرفض التوفيقية ولا يعود إلى الخطاب الأول وإنما يعود إلى الأصولية الفكرية معلنا أن لدينا أصولا إسلامية واضحة لابد أن نرجع إليها، كما يرفض هذا الخطاب الاعتذارية [46].

الخطاب الرابع والذي يسميه د. المسيري الخطاب الجديد ويسميه الافندي تيار النضج، بمعنى أن الحركات الإسلامية نضجت وأصبحت ذات رؤية شاملة [47].

ويشير الافندي إلى أن الدكتور المسيري يحتاج إلى تصحيح الجانب المتعلق بالتصنيف حتى يستوعب كل التيارات الموجودة.

من جانبه أكد الأستاذ بشير نافع إلى أن هناك تحيزا كبيرا جدا في الفكر الإسلامي لصالح الغرب، نجده لدى طرفي هذا الفكر، عند دعاة التوفيق والتفاهم والتصالح مع الغرب، وعند دعاة القطيعة معه، هذا التحيز مبني على أن الإسلاميين بشكل عام ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، حين طرحت مشكلة الغرب، وحتى الآن لا يرون في العالم إلا الغرب، فالذين يرفضون الغرب ويريدون إخراجه من خلال المنظومة الإسلامية لا يرون إلا الغرب، والذين يريدون التوفيق والتفاهم وصنع مركب بين الإسلام والغرب حتى يتسنى لنا اللحاق بالغرب لا يرون إلا الغرب [48].

---

44 . عبد الوهاب الافندي، خطاب يتجه نحو النضج الفكري والحضاري، في أحمد عبد الحليم عطية (محرر)، في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي، القاهرة، دار السروق، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، 2004، ص 162 . 163.

45 . عبد الوهاب الافندي، خطاب يتجه نحو النضج الفكري والحضاري، ص 163.

46 . عبد الوهاب الافندي، خطاب يتجه نحو النضج الفكري والحضاري، ص 163. 164.

47 . عبد الوهاب الافندي، خطاب يتجه نحو النضج الفكري والحضاري، ص 164.

48 . بشير نافع، خطاب ممتد ومركب، في أحمد عبد الحليم عطية (محرر)، في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي، القاهرة، دار السروق، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، 2004، ص 169 . 170

ويرى نافع أن الخروج من هذه المعضلة بإعادة قراءة التاريخ على مستويين: قراءة رأسية بمعنى قراءة التاريخ ككل، وقراءة أفقية بمعنى إعادة تصور اللحظة التاريخية المعاصرة، ومن شأن قراءة التاريخ بهذا الشكل أن تساعد على إخراجنا من هذا المأزق، مازق أننا لا نرى العالم إلا من منظاره الأوروبي، ولا نرى اللحظة التاريخية المعاصرة إلا من خلال رؤية أوروبا، فلا نرى تجربة سياسية صينية أو يابانية مثلا، ولا نرى منتجا اجتماعيا ولا نقرأ فكرا سياسيا من خارج هذه المنظومة الغربية، ولا نرسل أبناءنا ليتعلموا غير العقل الغربي. ومشكلتنا أننا حتى لو قرأنا عن الصين، فإننا نقرأ عنها باللغة الانجليزية، إما من مصادر بريطانية أو أمريكية. بل إن هناك ما هو أسوأ من ذلك، وهو أن عقلنا يكاد يكون منقسما بين الموروث الثقافي الإسلامي، وبين جزء واحد من أوروبا وهو الجانب الغربي [49].

وعن تقسيم خطابات الفكر الإسلامي نجد هناك الكثير من الاختلافات حوله، فنجد بشير نافع ينتقد تصنيفات الافندي مؤكدا أنه لا يمكن القول بأن تصنيف واحد يجمع بين جميع الشخصيات الاسلامية وساق مثلا بالشيخ محمد بن عبد الوهاب وكيف يمكن أن يكون مع الخطاب الاول الذي يضم المهدوية السودانية، ومن ثم فمثل هذه التصنيفات تخضع لوجهات نظر متعددة ولا يمكن القول بخطأ الدكتور المسيري فهو يعبر عن وجهة نظر يراها وتستلزم مثل هذا التصنيف الذي أشار إليه[50].

وغاية الأمر أن نعضد من يؤكد أن ما قدمه المسيري ليس نقدا سطحيا من موقع خارج منظومة الفكر الغربي[51] بل هو تحليل متعمق في قلب الظاهرة فالتقدم والتغيير لا يكون باللحاق بالغرب فهذه التبعية هي نفسها مصدر قتل الإبداع لأنه إذا كان المطلوب اللحاق بالغرب فمعنى ذلك أنك لا تبدع وإنما تقلد. وهذا ما دعاه الى تسمية جيل النهضة بأنه كان جيلا مقلدا، حيث تحول التأليف إلى ترجمة، وأصبح الذي يجيد لغة أجنبية مؤلفا بغض النظر عن مقدرته الإبداعية. فيركز على أن يفهم فقهاء الأمة طبيعة هذه الحداثة الغربية، ويدركوا أنها ليس فيها مطلق، أنها نسبية، وأنها في نهاية الأمر تفتت الإنسان وتحوله إلى مادة استعمالية.

فالحاجة عند المسيري تحتاج إلى رؤية توّلد من رحم الإسلام خطابًا حديثًا يتناسب مع الوضع الراهن ومقتضيات العصر، وهي ليست مسألة معقدة، ولكن الحركة العلمانية دائمًا تحاول إنكار التطورات التي حدثت للخطاب الإسلامي، فإذا تطور الخطاب الديني يجب الإعتراف بذلك والتعاون معه, لأن الهدف هو مصلحة هذا الوطن وهذه الأمة، فمن يحمل لواء المقاومة والثورة

---

49 . بشير نافع، خطاب ممتد ومركب، ص 170 . 172.

50 . بشير نافع، خطاب ممتد ومركب، ص 170 . 172.

51 . صالح الشورة، عبد الوهاب المسيري والخطاب الإسلامي الجديد: "دعوة للخروج من الهامشية الى الريادية"، ورقة علمية قدمت لندوة المسيرى: الرؤية والمنهج عقدت في القاهرة 14 – 16 فبراير 2007.

الآن هم الإسلاميون، في فلسطين والعراق ومصر وفي كل العالم العربي والإسلامي، ولكن ذلك يعني أيضًا أن قسمًا كبيرًا من الأرض التي كانت تحتلها التيارات العلمانية والماركسية أصبحت الآن تحت سيطرة الإسلاميين وهو ما يغضب هذه التيارات، لذا يوجه المسيري دعوة للعلمانيين والماركسيين التحلي بالموضوعية وأن يعترفوا بالتطور الذي حدث. كما يركز المسيري على أن المعرفة أساس للتجديد فسبب الفشل العربي في مواجهة المشروع الصهيوني حتى الآن هو قلة معرفتنا بعدونا فالمعرفة شرط لمن أراد الدخول الى المعركة [52].

وبالنهاية يدعو المسيري الى إقامة نسق فكري عربي إسلامي يقوم على الثنائية والتجاور والإنسان الروحاني الديني الرباني مقابل الإرث الغربي المادي الطبيعي الجسدي. فهو المفكر الجريء بانتقاد حركة الإستنارة العقلية المادية المتطرفة وما قادت إليه الغرب، والعالم وراءه، من ضياع وصراعات وانتكاس في الغايات والممارسات، وانسداد في أفق المعرفة والمصير الإنساني إلى درجة القول بأن منطق الإستنارة المضيئة والتنوير المشرق يقود الإنسانية بالضرورة إلى الإستنارة المظلمة والتنوير الظلامي وهذا ما يتضح في كتاب المسيري العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

خاتمة:

الإسلامى لابد أن يكون إنسانيا ، والإنسانى المرتبط بالفطرة يجب أن يكون متضمن إسلاميا ، إنهاالقاعدة الذهبية التى آمن بها الدكتور المسيرى ، حينما أكد على إنسانية الإسلام والإسلامى ، وأن رحلته الفكرية والمعرفية كانت محاولة للبحث عن الإنسان ، ذلك أن الوصف الأدق لرحلته هو وصف " رحلة البحث عن الحقيقة " ، فرغم التحولات التى مر بها ، فإن مكونات رؤيته وعناصرها الأساسية لم تتغير ، رغم تغير بعض الأسس الفلسفية ، ورغم تغير المنهج ، فجوهر رؤيته للعالم أن الإنسان كائن فريد وليس كائنا ماديا ، وأن المساواة بين البشر مسألة ضرورية . الإنسان بلا شك يعيش فى عالم المادة وجزء منها ، لكنه جزء يتجزأ وليس جزءا لايتجزأ منها ، لأن فيه مايجعله يتجاوز السقف المادى . هذه الرؤية كانت تترجم نفسها الى الإيمان بضرورة المساواة بين البشر ، وأن العدل من ثم قيمة أخلاقية أساسية . هذه الرؤية الأساسية هى الخيط الناظم فى كل مايكتب ، وفى تطور حياته الفكرية ، حسب تعبير المسيرى نفسه . حتى ذهب البعض إلى العامل الإنسانى أو " المشترك الإنسانى " هو مفتاح العالم النقدى للمسيرى

52 . صالح الشورة، مرجع سابق.

ووفقا لهذه السمات التي أشار إليها الدكتور المسيري بخصوص الخطاب الإسلامي الجديد والتي تشكل رصدا لأهم مفاصل ومعالم هذا الخطاب الاسلامي الجديد كما يحدده ، جاعلا إياه متمحورا حول مواجهة مشروع الحداثة الغربية، وهو أمر قد يتفق فيه ومعه الكثيرون باعتبار أن العلاقة مع الغرب كانت من أهم العوامل الداعية إلى صياغة خطاب إسلامي جديد ولكن من المهم أن نؤكد أن دواعى هذا الخطاب لا تنحصر في هذا الداعي الأوحد، ولكنه قد يتجدد هذا الخطاب لاعتبارات تتعلق بمفاصل النهضة الداخلية وشروطها التي تسهم في تحقيقها على أرض الواقع، ذلك أن عملية البناء لهذه التصورات النهضوية قد ترتبط بدواعي الضرورات والحاجات لهذا الواقع الذي يفرض قضايا بعينها تشكل لبنات في عملية النهوض الحضاري، ذلك أنه بالإمكان أن تستثمر كل الإمكانات الذاتية في عملية النهوض وفي اطار خطاب بناء يحفز طاقات الأمة الداخلية والذاتية والمتمثلة في قدراتها النابعة بحيث يشكل كل ذلك قاعدة لانطلاق هذا المشروع الحضاري ضمن خطاب إسلامي متجدد [53].

الأمر هنا قد يلفتنا ورغم اهتمام أستاذنا بهذا الجانب البنائي في تأسيس النهضة ضمن الرؤية الإسلامية إلا أن البعض قد يتوقف عند حد المنهاجية الدفاعية التي تقوم على قاعدة مواجهة الحداثة الغربية والتعامل معها، وغاية الأمر أنه من الضروري الجمع بين تلك الرؤية الدفاعية والرؤية النقدية وكذلك الرؤية البنائية المستقبلية.

وحجتنا في ذلك أن هؤلاء الذين عنوا بالخطاب الإسلامي الجديد وصياغته قد اختلفوا في زوايا النظر، ومجهر الاهتمام، وقدموا في مجموعهم رؤية إذا ما أحسن صياغتها أن تقدم معالم رؤية إستراتيجية لخطاب إسلامي جديد يعنى بالمواجهة كما يعنى بعملية البناء، وإن الرؤية في خطاب ذلك التوجه من مثل ما قدمه مالك بن نبي، وطارق البشري، والسنهوري، وتوفيق الشاوي، ومحمد سليم العوا، ومحمد عمارة، وعلي شريعتي، وغير هؤلاء كثير، قد شكلوا باجتهاداتهم معالم صياغة جديدة للخطاب الإسلامي وفق زوايا اهتمامهم واختلاف ملكاتهم، وكذلك تنوع اختصاصاتهم من دون أن يعني ذلك أن هذه الرؤى تقع ضمن معمار لتوجه ومسار يشكل جوهر ومضار ذلك الخطاب، ومن هنا كان تنويهنا إلى أن الخطاب الإسلامي ضمن هذا النهج إنما يشكل رحما بين أهله ودعاته.

---

[53] . انظر في هذا السياق: د. عبد الوهاب المسيري، بين الحداثة الداروينية والحداثة الإنسانية العربية الإسلامية، في أبو يعرب المرزوقي وآخرون، مستقبل الإسلام، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، 2004، ص 283 وما بعدها، وقرب إلى هذا الرأي ممدوح الشيخ، عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2008.